



پوهنتون سلام
کابل - افغانستان

سلام

خبر نيزه ، علمي شير. مياشتيني مجله
دويم كال، دريمه او څلورمه گڼه، وري - كې ۱۳۹۱ هـ ش



غلاف (دری) مجله علمی پوهنتون سلام
کابل - افغانستان

سلام

مجله علمیه، محکمه، تعنی بنشر البحوث العلمیه بعد تحکیمها
تصدر کل سته أشهر من جامعه سلام في العاصمه الأفغانیه - کابل
السنة الثانیة، العدد الثالث والرابع، جمادی الأولى - ربيع الثانی ۱۴۳۳ - ۱۴۳۴ هـ ق

یک مجله علمی و تحکیم شده است که بحثها علمی را در همه میدانهای
معرفت بعد از تحکیم به نشر می سپارد، و در هر شش ماه یک بار
از طرف پوهنتون سلام به نشر سپرده میشود.

سال دوم، شماره سوم و چهارم، حمل - حوت ۱۳۹۱ هـ ش



آدرس

د مجلی سره مراسلات به د تحریر د مدیر په نوم وي
پوهنتون سلام، چهار راهی ترافیک، شهر کابل، افغانستان
تلفون: ۰۰۹۳۲۰۲۲۳۰۶۶۴

په کابل کی د سلام پوهنتون ایمیل ادرس: salamuk@salam.edu.af

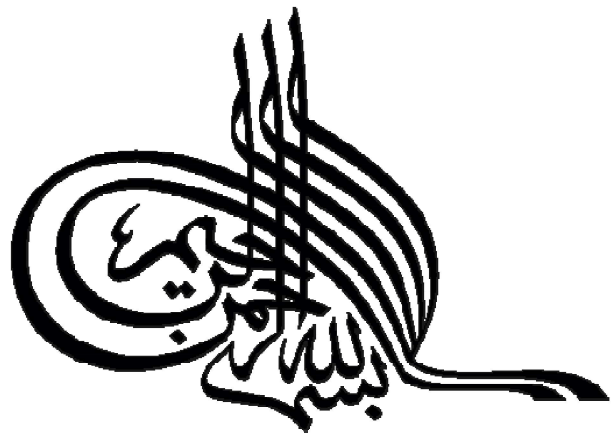
پوهنتون سلام (فرع کنذر) جاده ولایت، کوچه حاجی میری
شهر کنذر - افغانستان

تلفون: 0093512001325

موبایل: 0093786009500 - 0093772828760

ایمیل: salsammagazine@salam.edu.af

ویب سایت: www.salam.edu.af



هيات تحرير

مجله علمي پوهنتون سلام
شش ماهه و تحكيم شده

رئيس تحرير

پوهاند دكتور محمد اسماعيل لبيب بلخي

رئيس پوهنتون سلام

مدیر تحرير

پوهنوال دكتور مصباح الله عبد الباقي

معاون علمي و استاذ پوهنخي شرعيات پوهنتون سلام

هيات تحرير

- دكتور رفيع الله عطاء
معاون اداري پوهنتون سلام
- پوهندوي وزير محمد سعیدی
رئيس پوهنخي شرعيات و قانون
- پوهندوي عصمت الله شريعتي
رئيس پوهنخي حقوق و علوم سياسي
- پوهنوال دكتور عبد الباقي امين
رئيس ديبارتمنت قضاء و خارنوالي پوهنخي حقوق و علوم سياسي
- پوهندوي دكتور فضل الهادي وزين
رئيس ديبارتمنت ثقافت اسلامي پوهنخي شرعيات و قانون
- دكتور عنايت الله خليل هدف
رئيس ديبارتمنت اداره و ديپلوماسي پوهنخي حقوق و علوم سياسي
- دكتور عبد الصبور فخری
استاذ پوهنخي شرعيات (ديبارتمنت زبان عربي)
- پوهنمل محمد نعيم جليلي
رئيس ديبارتمنت تعليمات اسلامي پوهنخي شرعيات و قانون

په سلام څېړنيزی مجله کی د څېړنو د نشرولو ضوابط :

1. مجله د نشر لپاره په ملي ژبو سربيره په عربي او انگليسي ژبو څېړني او علمي بحثونه د نشر لپاره مني، مگر په دي شرط چي په نورو ژبو د ليکل شوو بحثونو لنډيز د ملي ژبو څخه په يوي ژبي او په ملي ژبو ليکلو شوو بحثونو لنډيز په عربي يا انگليسي ژبه د مضمون د ليکونکي لخوا د مضمون ترڅنگ مجلي ته وسپارل شي.
2. مجله به په کال کي دوه گني څېړيزي.
3. مجله د بيلا بيلو اجتماعي او علمي ډگرونو پوري اړونده هغه څېړني څېړوي چي په منهجي لحاظ درستي، او په علمي او فکري لحاظ اصالت ولري (يعني د بل چا څخه نه وي اخيستل شوي).
4. سلام مجله يواځي هغه څېړني نشر ته سپاري چي مخکي د کتاب په بڼه او يا په کومه مجله او يا هم د کومي بلي لاري نه وي نشر شوي.
5. د بحث د صفحاتو شمير بايد د ۱۵ صفحو (ای فور سايز) څخه کم او د ۵۰ صفحو څخه زيات نه وي، ددي څخه د زياتوالي او کموالي په صورت کي به د مدير تحرير موافقه اړينه وي.
6. د لغوي تصحيح مسؤوليت د ليکونکي په غاړه دي.
7. تر څو چي د بحث ظاهري بڼه درسته نه وي او اولني شرطونه يي نه وي پوره کړي د تحکيم لپاره به نه اخيستل کيږي.

د بحث د نشرولو اجراءات:

8. کومه څېړنه او بحث چي په مبدئي لحاظ د نشر وړ وي ليکونکي يي بايد د سافت کاپي سره سره پرنت کړي دري نسخي د مجلي دفتر ته وسپاري.
9. مجله هره څېړنه اړونده متخصصينو ته د تحکيم (د دي فيصلې لپاره چي بحث په مجله کي د نشر وړ دي او که نه) لپاره ليري.
10. د بحث په باب د متخصصينو راي نهائي بلل کيږي.
11. د تحکيم څخه وروسته که بحث د نشر وړ گڼلي شوي وه او څه تعديل او بدلون په کښي مطلوب وه نو ليکونکي ته به د هغه تعديلاتو د اجراء لپاره بيرته ليرل کيږي.
12. د تصحيح نه وروسته بايد د ايميل د لاري او يا هم په سي ډي کي د يوي کاپي سره مجلي ته سپاري، تر څو نشر لپاره آماده شي.
13. هغه بحثونه او څېړني چي په مجله کي د نشر څخه پاتي شي بيرته ليکوال ته سپارل د مجلي مسؤوليت نه دي.

فهرس مضامين

د عربي او پښتو او فارسي برخي مضامين

◆ سريزه

7 - 1

◆ أهمية القيم للحضارة تأسيسًا واستمرارًا

46 - 9

الأستاذ الدكتور نبيل فولى محمد منجى

◆ په اسلام كي دبنخي سياسي حقوق

96 - 47

پوهنوال دكتور عبد الباقي امين

◆ اسباب تغير فتوا

131 - 97

پوهنمل عبدالودود "عابد" (استاد پوهنحي شرعيات، پوهنتون تخار)

◆ حديث وجايگاه آن در هرات

152 - 133

پوهاند دكتور محمد اسماعيل لبيب بلخي

◆ د غربي تمدن نړيوال لړليد، . . . (دويمه برخه)

227 - 153

پوهنوال دكتور مصباح الله عبد الباقي

◆ په عربي او پښتو ژبه د بحثونو لنډيزونه :

(په پښتو ژبه د بحثونو لنډيزونه)

- 229 ملخص بحث (د تمدن د پيل، تأسيس او دوام لپاره د تمدنې ارزښتونو اهميت)
- 229 ملخص بحث (په اسلام کې د بنځي سياسي حقوق)
- 230 ملخص بحث (اسباب تغيير فتوا)
- 231 ملخص بحث (حديث و جاگه آن در هرات)
- 232 ملخص بحث (د غربي تمدن نړيوال لرليد او په اسلامي نړۍ د هغې اغيزې)
(دويمه برخه)

(ملخصات البحوث باللغة العربية)

- 233 ملخص بحث (أهمية القيم الحضارية تأسيساً واستمراراً)
- 233 ملخص بحث (حقوق المرأة السياسية في الإسلام)
- 234 ملخص بحث (أسباب تغير الفتوى)
- 234 ملخص بحث (الحديث ومكانته في "هراة")
- 235 ملخص بحث (الحضارة الغربية خلفيتها الفكرية وأثرها على العالم الإسلامي)



سريزه

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيد الأنبياء والمرسلين وعلى آله وأصحابه أجمعين، وبعد.

په دی کی شک نشته چی د هر شی د جوړښت لپاره څه بنسټونه وي، ترڅو چی هغه بنسټونه جوړ نه شي په هغی باندی د بناء کیدونکی شی جوړیدل متصور نه دي، او دا هم ثابتہ خبره ده چی د ټولنی د جوړیدو خبنتی او دبری او بنسټیز عناصر د هغه ټولنی افراد او وگړي وي، که چیرته دا افراد او وگړي چی ټولنه جوړوي د علم په وسله سنبال، له مهارتونه څخه برخمن، په خپل دیني هویت باندی افتخار کونکی او ددی هویت په ارزښتونو ټینگ ولاړ او د خپل هیواد سره مینه لرونکی وي، او ددی ترڅنگ د لوړ همت خاوندان وي او د ټولنی د جوړولو عزم او اراده هم ولري نو ټولنه په پیری چټکتیا سره پرمختگ کوي، او ځان لپاره د مهذبو ملتونو په قطار کی ځای جوړوي، او ددی پرځای چی همیشه د نورو د احساناتو لاندی وي او نورو ته په طمع کی ژوند تیروي ددی هوډ لري چی نورو سره مرسته وکړي، او په صحیح حدیث کی د راغلی صفت (المؤمن القوي) مصداق وي، پیغمبر علیه السلام فرمایي: « المؤمن القوي خير وأفضل وأحب إلى الله عزَّ وَجَلَّ من المؤمن الضعيف وفي كل خير، احرص على ما ينفعك، ولا تعجز، فإن غلبك أمر فقل قدر الله وما شاء صنع، وإياك واللّو، فإن اللّو يفتح عمل الشيطان » قوی مسلمان بهتر، افضل او الله تعالی ته د ضعیف مسلمان په نسبت پیر گران دی، او په دواړو کی خیر شته، څه چی تاته گټه رسوي په هغی حریص اوسیره، او هیڅکله د عجز او ناتوانی اظهار او څرگندونه مه کوه، کله دی که کوم کار ونه شو کړای نو ووايه : الله تعالی به همداسی مقدر کړی وه، او څه چی د الله تعالی خوښه وه هغه یی وکړل، او هیڅ کله هم داسی مه وایه: که داسی می کړی وی نو داسی به شوی وی، ځکه دا د شیطان لپاره په انسانی نفس کی د وسوسو دروازه پرانیځي، دلته لکه د حدیث شارحین چی وایي د قوت څخه مراد یواځی د جسماني او جسدي قوت نه دی، بلکه دلته د علم،

اخلاقو، پلان گذاري، مهارتونو او نور هر ډول قوتونه مراد دي، په کوم مسلمان کي چي هر صلاحيت او قوت وي هغه د هغه مسلمان څخه غوره او بهتر دي چي دا صلاحيت، علم او قوت ورسره نه وي.

همدا راز که د کومو ټولنو وگړي لوړ همته وي او د وړو او پريوتو کارونو او اعمالو څخه ځان ساتي نو هغه ټولنه پرمختگ کوي، مگر که د کومي ټولني وگړي دا ډول صفات ونه لري نو بيا نه ټولنه جوړيږي او نه ملتونه او نه هيوادونه پرمختگ کوي، همدا لوړ همته خلک د الله تعالي هم خوښيږي او هغه خلک يي بد راځي چي پريوتي او پست کارونه کوي رسول الله ﷺ فرمايي: "ان الله تعالى يحب معالي الأمور ويكره سفاسفها" الله تعالي ستر او لوي کارونه خوښوي او پريوتي کارونه يي بد راځي.

دا خو د هغه وگړو او انسانانو صفتونه او ځانگړتياوي شوي چي د هغوي په متو ټولني جوړيږي او پرمختگ کوي، او د ټولني او هيواد د جوړيدو او پرمختگ لپاره د دي اړينو افرادو او وگړو جوړيدل او تيارول د بنووني او روزني او لوړو زده کړو د سيستم پوري تړلي دي، ځکه د يو هيواد معارف، او د لوړو زده کړو اداري او مؤسسات هغه کارخاني دي چي د هغه هيواد لپاره د اړتيا وړ علمي او فني کادرونو او وگړي تياروي، که چيرته د کوم هيواد تعليم او تربيه او لوړي زده کړي درست کار وکړي نو دا فني کادرونه او علمي شخصيتونه جوړوي چي د هغوي په لاس بيا هغه ټولنه جوړيږي او پرمختگ کوي او که په دي دواړو سيستمونو کي غلطی او خلاگاني وجود ولري نو بيا د ټولني جوړيدل او د هيواد پرمختگ يو بي تعبیره خوب پاتي کيږي.

اوس که مور د افغانستان د لوړو زده کړو په حالت يو ځغلنده نظر واچوو نو څرگنده به شي چي سره له دي چي په تيرو دولسو کلونو کي يو لړ پرمختگونه رامنځته شوي دي مگر تر اوسه هم زموږ هيواد په دروستو بنسټونو د لوړو زده کړو د سيستم د درولو څخه ډيره فاصله لري، دلته هم تر اوسه پوري د ژوند د ټولو ډگرونو په څير د ضوابطو پر ځاي روابط حاکم دي، دلته

اوس هم معيارونه په بشپړه توگه تر پښو لاندې كيږي، د تعليم او لوړو زده كړو ډگر هغه ډگر دی چې هلته بايد يواځې او يواځې لياقت او ضوابط مراعت شي مگر زموږ په هيواد كې دی ډگر پوری تړلی زياتی فيصلی تر اوسه پوری د سياسي ملحوظاتو، فشارونو، د پارلمان د غړو، د دولت لوړ رتبه چارواكو، او زور واکانو د زورونو او سفارشونو پر بنسټ كيږي، داسی يوه فضاء حاكمه ده چې څوك پكښی د قوانينو او لوئحو د رعايت او التزام خبره كوي هغه ډيرو ځلكو ته شاذ او د قاعدی څخه وتلی ښكاري، د ځلكو تصور دا دی چې د فساد څخه په ډكی ټولنه كې يوه اداره او په اداره كې يو شخص د ضوابطو او اصولو سره برابر تعامل نشي كولی ځكه د ټولنی هر اړخيز فساد يی مجبوروي، مگر دا درسته خبره نه ده، چې د يو انسان شعار په ژوند كې دا وي چې هغه بايد په ټولنه كې د نورو ځلكو په څير واوسي كه ځلك ښه كوي دا به هم ښه كوي او كه ځلك بد كوي دا به هم بد كوي دی ته په حديث كې (امعة) ويل شوي دی، همدا ټولنه تباه كوي او د فساد لور ته يی وړي، ټولنه د فساد څخه دا ژغوري چې هر انسان چې په هر موقعيت كې قرار ولري بايد د ځان سره دا تعهد وكړي چې هغه به نادرست او د اصولو سره مخالف كار نه كوي، په همدی اړه رسول الله ﷺ فرمايي: « لا يکن أحدکم إمعة ، يقول: أنا مع الناس ، إن أحسن الناس أحسنت. وإن أساءوا أسأت ، ولكن وطنوا أنفسکم إن أحسن الناس أن تحسنوا ، وإن أساءوا أن لا تظلموا». له تاسی څخه څوك بايد امعة ونه اوسيري، چې داسی ووايي: چې زه خو د ځلكو سره يم، كه ځلكو ښه كول، زه به هم ښه كوم، او كه هغوي بد كول زه به هم بد كوم، بلكه په ځان باندی دا لازم كړی چې كه ځلكو ښه كول چې تاسی هم ښه وكړی او كه هغوي بد كول چې تاسی ظلم ونه كړی.

بل ستر مشكل چې د ټولنی د فساد لامل گرځي، او زموږ ټولنه ورسره مخ ده هغه د ځلكو او په ټولنه كې د اوسيدونكو بی تفاوتی ده، د ډيرو ځلكو په وړاندی وړان او نادرست كارونه كيږي مگر هغوي ددی نادرستو كارونو په مقابل كې بی تفاوتی پاتی كيږي، اوكله چې ځلك غلط كارونه گوري او د هغی پر ضد هيڅ ډول عكس العمل نه ښايي نو بيا په ټولنه كې يو عام فساد خپريري، او دا د الله تعالی د عذاب شكل غوره كوي، په دی اړه د الله پيغمبر ﷺ فرمايي: « إن الناس إذا رأوا المنكر فلم يغيروه أوشك أن يعمهم الله بعقابه » ځلك چې كله

بد کارونه گوري او منع نه کړي نو کيدلی شي چې الله تعالی پری عام عذاب نازل کړي، دا عذاب چې رسول الله ﷺ یی په دی حدیث کی یادونه کړی ده مختلف او بیلا بیل شکلونه درلودلی شي، کله به د واضح او څرگند عذاب په شکل وي او کله به د وروسته پاتي والي، فقر، بی چارگی او داسی نورو شکلونو کی وي.

دغه بی تفاوته خلک چې په ټولنه کی منکرات، د قوانینو څخه سرغړونه، او وران کارونه گوري او په مقابل کی یی هیڅ عکس العمل نه څرگندوي، په حقیقت کی مړه دي اصلاً ژوندي نه دي، ځکه ددوي احساس مړ دی، د حضرت حذیفه بن الیمان څخه پوښتنه وشوه چې په ژونديو کی مړي څوک دي؟ هغوي وویل: «الذي لا ينكر المنكر بيده ولا بلسانه ولا قلبه» هغه انسان چې بد کار نه په لاس منع کوي، او نه ورته په ژبه بد وایي او نه یی په زړه بد گڼي، نو که چیرته په ټولنه کی ټول خلک ددی احساس وکړي چې هر ډول فساد ددی په ژوند باندی بده اغیزه اچوي، او فساد پر ضد دا احساس په ځان کی ژوندي وساتي، او دځان سره دا هوډ وکړی چې د فساد او غلط کار په مقابل کی به بی تفاوته نه پاتی کړي نو بیا په ډیره اسانی سره د ټولنی څخه د فساد یغیر تولیدلی شي، او ټولنه د پرمختگ په لویه لار روانیدلی شي، مور د افغانستان په هر وگړي کی ددی احساس راژوندي کولو ته اړتیا لرو، دا ددی ترڅنگ چې داسی سیستمونه هم ولرو چې که چیرته داسی معاند څوک پیدا کړي چې د حیاء خاډر یی د ځان څخه لیری کړی وي چې د هغی لاس ونیسي او هغه په جزاء هم محکوم کړي.

په تیر سمستر کی د سلام پوهنتون یو لړ لاسته راوړنی

په تیر سمستر کی د الله تعالی په فضل او کرم سره سلام بڼه لاسته راوړنی درلودی، چې دا د سلام پوهنتون د اداری، منسوبینو او په سلام کی د کارکونکو د زحمتونو نتیجه ده، ددی لاسته راوړونو څخه د لاندی لاسته راوړنو یادونه کوو:

لومړی: د دری پوهنځیو څخه د محصلانو فراغت: په ډیر ویاړ سره یادونه کوو چې سلام پوهنتون د خپلو کونښنونو لومړی ثمره د محصلانو د فراغت په

شکل کی ټولنی ته وړاندی کړه، او د پوهنتون دری پوهنځیو هر یو شرعیات او قانون، اقتصاد، او انجینری لومړی دوری فارغی کړلی، د لوی الله څخه غواړو چی ددی محصلینو فراغت د افغانستان د دریدلي ملت د کړاونو دوا او د هیواد د پرمختگ په لور یی یو گام وگرځوي.

دویم: بل لوی پرمختگ سلام د لوړو زده کړو د مؤسسی څخه د پوهنتون سویی ته پورته کیدل و، دا مرحله په ۱۳۹۲/۵/۱۲ هـ ش د لوړو زده کړو د محترم وزارت لخوا د یو سند په ورکولو بشپړه شوه، دا هم د الله تعالی په فضل او کرم او د سلام پوهنتون د استاذانو، منسوبینو، او اداری د نه ستړي کیدونکو هلو ځلو نتیجه وه، الله تعالی دی د سلام پوهنتون منسوبینو ته توفیق ورکړي چی د تعلیمی سویی او کیفیت په لوړولو او لوړو ساتلو کی نور هم پرمختگ وکړي.

په دی ښه کی

د تیر په څیر په دی ښه کی هم متنوعی لیکنی د درنو لوستونکی د مطالعی لپاره وړاندی کوو، او وپاړو چی د جدي بحثونو د نشر لپاره مو زمینه برابره کړی ده، په طبیعی توگه هر بحث د هغی د لیکونکی د نظریاتو څخه نمایندگی کوي، خو د سلام علمی مجله خپل صفحات د هری څیرنی د علمی نقد لپاره وړاندی کوي په دی شرط چی علمی تگلاره او معیارونه پکی رعایت شوي وي، په دی ښه کی مور لاندی څیرنی وړاندی کوو:

لومړی لیکنه: (أهمية القيم للحضارة تأسيسًا واستمرارًا) دا د محترم داکتر صاحب نبیل فولی محمد منجی لیکنه ده چی د اسلام آباد د نړیوال پوهنتون استاذ او د مصر اوسیدونکی دی، په دی لیکنه کی هغه په دی ټینگار کوي چی د هر څه لپاره خپل ارزښتونه وي، د تمدن لپاره خپل ارزښتونه دي چی هغه د تمدن په منځته راتلو او عین وخت کی د تمدن په پایښت کی رول لري او د هغی تمدن په هر انجاز او لاسته راوړنه کی اغیزه لري.

دویمه لیکنه: (په اسلام کی د ښخی سیاسي حقوق) په عنوان ده، چی د محترم دکتور صاحب عبد الباقي لیکنه ده چی د سلام پوهنتون د حقوق د پوهنځی د قضاء او څارنوالی د دبیارتمنت آمر دی، په دی لیکنه کی په بنسټیز شکل دا څیرل

شوي دي چي کومو شيانو ته چي په عامه اصطلاح کي سياسي حقوق ويل کيږي هغه په حقيقت کي د اسلام له نظره هغه واجبات دي چي د شريعت په اصطلاح کي ورته کفايي فرايض او واجبات ويل کيږي، ددي واجباتو په اداء کي سستي او تنبلي که د سرو لخوا وي او که د بنځو لخوا د شريعت له نظره تفصير گڼل کيږي، په پای کي يي په صدر اسلام کي د بنځو د سياسي دريځونو په اړه ليکلي دي چي ددي يو شمير عملي نموني وړاندي کړي چي په صدر اسلام کي بنځو وړاندي کړي دي.

دريمه ليکنه: د محترم استاذ پوهنمل عبد الودود عابد ليکنه ده چي د تخار په پوهنتون کي د شرعياتو د پوهنځي استاذ دي، په دي ليکنه کي چي عنوان يي (اسباب تغيير در فتوى) دي ليکوال يوه مهمه مسئله څيړلي ده، او هغه دا چي شرعي فتوى او حکم کي تغيير راتلاي شي او که نه؟ که تغيير راتلاي شي نو هغه کوم احکام دي، او ددي تغيير اسباب څه دي، په دي اړه يي لومړي د فتوى او تغيير مفهوم واضح کړي دي، او وروسته يي بيلا بيل دلايل وړاندي کړي چي فتوى تغيير مني، او بيا يي هغه اسباب په گوته کړي چي په فتوى کي د تغيير لامل گرځي.

څلورمه ليکنه: د سلام پوهنتون د محترم رئيس دکتور محمد اسماعيل لبيب بلخي ليکنه ده چي عنوان يي دي (حديث وجايگاه آن در هرات) په دي ليکنه کي يي د هرات د موقعيت او اهميت په اړه، د هرات د لنډ تاريخ په اړه، په هرات کي د حديثو د علم د پرمختيا، د هرات د محدثينو د حديثي تگلاري او منهج، او په هرات کي د حديثي مدرسي د ځانگړتياو او ددي مدرسي د لاس ته راوړنو په اړه مطالب ځاي پر ځاي کړي دي، په علمي توگه يي دا ټول مباحث څيړلي دي، او دي نتجی ته رسيدلي دي چي هرات د تاريخ په ادوارو کي د اسلامي نړي د هغه سترو مراکزو څخه شميرل کيږي چي په علمي لحاظ يي ځانگړي مقام درلود، او په ځانگړي توگه د حديثو په علم کي، دلته بي شميره محدثين پيدا شوي او ژوند يي کړي او يا هم د تحصيل علم لپاره دلته راغلي دي.

پنځمه ليکنه: د سلام پوهنتون د علمي معاون محترم دکتور مصباح الله عبد الباقي ليکنه ده، دا په اصل کي د هغي ليکني دوهمه برخه ده چي لومړي

برخه یی د سلام علمي مجلی په تیره گڼه کی د (غربي تمدن نړیوال لرلید او په اسلامي نړی د هغی اغیزی) تر عنوان لاندی نشر ته سپارل شوی وه، تیره برخه په هغه تاریخي پس منظر مشتمله وه چی غربي نړی له هغی لاری دی مرحلی ته ورسیده، په دی برخه کی د (الله) (طبیعت) او (انسان) په اړه د غربي تمدن افکار وړاندی کړل شوي دي چی په حقیقت کی همدا د غربي تمدن نړیوال لرلید (عقیده) تشکیلوي، او دا هم بحث شوی چی ددی لرلید په نتیجه کی څه ډول ټولنه منځ ته راغله، ددی ټولنی ځانگړتیاوی هم تر بحث لاندی نیول شوي دي، په خاتمه کی په دی بحث شوی دی چی د غربي تمدن سره باید مور څنگه تعامل وکړو.

په دی گڼه کی دا ډول متنوع مضامین لرو، چی په حقیقت کی ډیر بنسټیز مسائل یی څیرلی دي، د داسی موضوعاتو نشر ته سپارل هغه وخت ټولنی ته گټه رسوي چی ددی ډول څیرنو څخه د ټولنی په پرمختگ کی استفاده وشي، همدا راز ددی په نتیجه کی علمي او ثقافی میدان کی حرکت رامنځ ته شي، بناء مور یو ځل بیا دا تکرار او وایو چی د سلام علمي مجلی پانی ددی څیرنو د علمي نقد لپاره پرانستی دي، تر څو په ټولنه کی علمي څیرنیز بهیر پراختیا ومومي او وده وکړي.

وسبحانک اللهم وبحمدک نشهد أن لاإله إلا أنت نستغفرک ونتوب إليك.



أهمية القيم للحضارة تأسيساً واستمراراً

الأستاذ الدكتور نبيل فولى محمد منجى

أستاذ مشارك بقسم العقيدة والفلسفة بكلية أصول الدين، الجامعة الإسلامية العالمية بإسلام آباد باكستان
إسلام آباد – باكستان

تمهيد:

"قيم الحضارة" من الموضوعات التي تحتاج في عالمنا الإسلامي مزيداً من اهتمام المفكرين والباحثين، تقليباً للنظر فيها، وتبادلاً للآراء حولها؛ خاصة من وجهات النظر العامة التي لا تخص حضارة دون أخرى؛ حتى تتيسر المقارنة بين عطاءات المجتمعات البشرية المتجاورة في المكان والزمان، وكذا المتباينة فيهما، أو في أحدهما – وفقاً لمعايير محايدة؛ اكتشافاً لمكامن القوة الحقيقية التي ترافق حركة المجتمع الإنساني، وكذا مكانها الزائفة.

وإذا كان التفاوت بين الحضارات الإنسانية واضحاً في جوانب كثيرة، فإن هناك جوامع كبرى، وقوانين كلية، ونواميس عامة يخضع لها الحراك البشرى عموماً في سعيه نحو التأسيس والبناء والإنجاز، ويمثل بناء هذه الحضارات؛ خاصة الباذخة القوة، المبهرة الأضواء منها، أبرز أشكال الحراك الإنساني فوق الأرض وأعظمها؛ لأنه يتجاوز طلب حاجات الغريزة ومطالب الجسد في صورتها الأولوية، إلى ألوان من الإنجاز تخاطب وتعبّر عن أرقى ما في الإنسان؛ روحه وذوقه وعواطفه وعقله، كما نلاحظ في إنجاز العلوم والفنون والفكر.

وإذا كان الدين لا يحصل على اعتبار عند أكثر البشر – بمختلف تصوراتهم – إلا إذا كان تنزيلاً إلهياً، أو فيضاً من نبع مقدس عندهم، فإن حياة المجتمع الإنساني لا تكون ذات قيمة ممتازة إلا بنصب هذه السوق الكبيرة المسماة بالحضارة فوق مساحة من الحياة لا تُقاس بالبائع والذراع، ولكن بترتيل العلم، وإنشاد الشعر، وبناء آيات الفن؛ تُقاس بدور العبادة، والحدائق، والأسواق، والمصانع، والمشافي، والمدارس، والمكتبات... إلخ.

وإذا كان الإنسان أيضاً يُحاسب في الآخرة على عمله وحده، فلا يتحمل أحد ذنب غيره، فإن المجتمع المتقاعس عن الارتقاء بحياته يكون حسابه أمام السنن الإلهية في هذه الحياة أولاً، قبل أن يحاسب الله الناس على ما قدموا واحداً واحداً في الدار الآخرة.

وقد حاولتُ في هذا البحث الموجز أن أسهم في هذا المعترك الواسع، بتناول واحدة من جوامع المسائل ذات الصلة بدراسة الحضارة الإنسانية، وهي أهمية القيم الحضارية التي تمثل أسساً صلبة للحضارة، ومنطلقاتٍ لازمةً لا غنى لها عنها؛ مهما تكن هذه الحضارة.

وقد قسمت بحثي هذا إلى هذا التمهيد وثلاثة مباحث كما يلي:

الأول: " القيم الحضارية " ... تحرير المصطلح.

الثاني: خصائص القيم الحضارية.

المبحث الثالث: موقع القيم في البنيان الحضاري.

وأساس نظرتي في هذه الدراسة تقوم على التمييز بين القيم مطلقاً وبين القيم مقيدة بالإضافة إلى هذا المجال أو ذلك؛ كالقيم الاجتماعية أو السياسية أو الاقتصادية ثم الحضارية؛ أعني أن قيم الحق والجمال والخير تمثل أعم نظرة للقيم؛ حتى إننا نقصدها حين نستعمل اصطلاح " القيم " بلا قيد، وأما حين نضيفها فنقول " قيم المجتمع " أو " قيم الحضارة "، أو نصفها فنقول : " القيم السياسية " أو " القيم الاقتصادية " مثلاً، فنحن حينئذ نكون قد انتقلنا إلى مجال خاص لدراسة القيم، يختلف عن الدرس العام للقيم.

كما أميز في هذه الدراسة، من جهة أخرى، بين القيم التي تتعلق بمجال خاص من مجالات النشاط الإنساني؛ كقيم السياسة أو الاقتصاد أو الاجتماع، وبين قيم الحضارة، حيث تبدو الحضارة مظلة واسعة تضم شتى ألوان النشاط الإنساني في صورتها المتفوقة، إلا أن لها قيمًا خاصة بها تبدو أشد تعميمًا وشمولاً من قيم أي مجال منها بعينه.

ومن هنا، فلن تتضمن هذه الدراسة حديثاً عن قيم اقتصادية أو اجتماعية أو تعليمية أو سياسية، وأرى أن الأولى بالتركيز عليه هنا هو القيم الأعم التي تتحكم في هذه المجالات نفسها وفي غيرها من مجالات النشاط الإنساني.

المبحث الأول: " القيم الحضارية " ... تحرير المصطلح

لدينا وحدات دولية متفق عليها لقياس المسافة، وأخرى لقياس الزمن، وثالثة لقياس الحجم، ورابعة للوزن، وهكذا، وقد صُنعت أدوات قياس وفقاً لهذه الوحدات يُعتمد عليها في قياس المادة والظروف الحاوية لها، مكاناً وزماناً، وتقدير التتابع أو التفاوت فيما بينها، ومعرفة قدر كل متملك أو مستهلك منها بالقوة أو الفعل، في هذه الحالة أو تلك.

وفي عالم المعاني تقوم مجموعة من التقديرات المشابهة⁽¹⁾؛ لم يُتَّفَق عليها بدقة وحسم كما حدث في أنظمة قياس المادة، ولكنها أشد منها رسوخاً في حياة الكائن البشري؛ لأنها خاصة بالجوانب التي يمتاز بها الإنسان (الحق والخير والجمال) عن جميع المخلوقات التي نعرفها، وهي ما يُطلق عليه اسم " القيم "؛ فما القيم؟.

القيمة لغة واصطلاحاً :

يقول القاموس اللغوي: " القيمةُ واحدة القِيم ... والقيمة ثمن الشيء بالتَّقْوِيم؛ تقول: تَقَاوَمُوهُ فيما بينهم... ويقال: كم قامت ناقَتُك؟ أي كم بلغت. وقد قامتِ الأُمَةُ مائة دينار؛ أي بلغ قيمتها مائة دينار... والاستقامة: التقويم؛ لقول أهل مكة: استَقَمْتُ المتاع؛ أي قَوَّمْتَهُ. وفي الحديث: قالوا: يا رسول الله، لو قَوَّمْتَ لنا، فقال: "الله هو المُقَوِّم"؛ أي لو سَعَرْتَ لنا - وهو من قيمة الشيء - أي حَدَدْتَ لنا قيمتها"⁽²⁾.

(1) لاحظ مالبرانش من قبل أنه " إلى جانب نظام المقادير الكمي، يوجد نظام كفي، هو نظام الكمال " جان بول رزفير: فلسفة القيم، ص 15، ترجمة: عادل العوا، الطبعة الأولى، عويدات للنشر والطباعة - بيروت 2001م.

(2) جمال الدين بن منظور الإفريقي: لسان العرب (مادة: ق و م) 11 / 357، تحقيق: أمين محمد عبدالوهاب ومحمد صادق العبيدي، الطبعة الثالثة، دار إحياء التراث العربي ومؤسسة التاريخ = =

فالقيمة في اللغة هي القدر والنَّمَن والغاية والمبلغ، كما قال المفسرون في تفسير قوله (سبحانه وتعالى): ﴿ذَلِكَ مَبْلَغُهُمْ مِنَ الْعِلْمِ﴾ (سورة النجم: 30) أي: "غاية ما وصلوا إليه"⁽³⁾.

ويبدو ظاهراً أننا نكون مع هذا المعنى اللغوي للقيمة بإزاء رموز تقوم بوظيفة اعتبارية؛ فقيمة الناقة أو الجارية المشار إليهما تعبران عن النقود – وهي رموز القيمة وقد لا تكون هي نفسها ذات قيمة مهمة – التي تُقَوِّمُ بها هذه الأشياء، فتكون بمائة دينار أو ألف درهم مثلاً. وقد قال ابن عباس (رضي الله عنهما): " الدرهم والدنانير خواتيم الله في الأرض؛ لا تُوكَل ولا تُشْرَب، حيث قصدت بها قضيت حاجتك"⁽⁴⁾.

ويقول القاموس الفلسفي: القيمة عند المثاليين "صفة عينية كامنة في طبيعة الأفعال (في المعرفة)، والأفعال (في الأخلاق)، والأشياء (في الفنون). وما دامت

= = العربي – بيروت 1419هـ / 1999م. وعن الحديث موضع الاستشهاد قال الحافظ نور الدين الهيثمي: " رواه أحمد والطبراني في الأوسط، ورجال الطبراني رجال الصحيح " بغية الرائد في تحقيق مجمع الزوائد ومنبع الفوائد 4 / 178، الحديث رقم 6467، تحقيق: عبد الله محمد الدرويش، دار الفكر – بيروت 1414هـ / 1994م. وقد علق المحقق بقوله: " رواه أحمد (3 / 85) وابن ماجه رقم (2201) بدون " إن الله هو المقوم أو المسعر " فقط. وشيخ أحمد، (وهو) علي بن عاصم، ليس من رجال الصحيح، نُكِّم في سوء حفظه " ا.هـ. والتعليق يوهم بالقطع بخطأ حكم الهيثمي، حتى في رواية الطبراني التي لم يشر إليها المحقق، وللکلام تفصيل غير هذا، فالطبراني روى الحديث في الأوسط بصيغة: " إن الله هو المسعر " عن شيخه محمد بن محمد التمار قال: نا أبو معن الرقاشي، قال: نا عبد الأعلى، قال: ثنا سعيد الجريري، عن أبي نضرة. (أبو القاسم سليمان بن أحمد الطبراني: المعجم الأوسط حديث رقم 5955، 6 / 110، تحقيق: طارق بن عوض الله وعبد المحسن ابن إبراهيم، دار الحرمين – القاهرة 1415هـ / 1995م). وكل رجال السند من رجال مسلم، وبعضهم من رجال الصحيحين معاً، إلا التمار البصري، وقد قال الدارقطني عنه: " لا بأس به " أبو الحسن الدارقطني: سؤالات الحاكم ص 144، تحقيق: د. موفق بن عبد الله بن عبد القادر، الطبعة الأولى، مكتبة المعارف – الرياض 1404هـ / 1984م. وذكره ابن حبان في الثقات، وقال: "من أهل البصرة، يروي عن أبي الوليد والبصريين، ربما أخطأ" أبو حاتم محمد بن حبان البستي: كتاب الثقات 9 / 153، الطبعة الأولى، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية – حيدر آباد الدکن، الهند 1398هـ / 1978م. فالحديث حسن.

- (3) أبو الفداء إسماعيل بن كثير: تفسير القرآن العظيم 13 / 271، تحقيق: مصطفى السيد محمد وآخرين، الطبعة الأولى، مؤسسة قرطبة ومكتبة أولاد الشيخ للتراث – القاهرة 1421هـ / 2000م.
- (4) أبو الحسن علي بن محمد الماوردي: أدب الدنيا والدين، ص 188، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية – بيروت 1407هـ / 1987م.

كامنة في طبيعتها، فهي ثابتة لا تتغير بتغير الظروف والملابسات... [وهي عند الطبيعيين] صفة يخلعها العقل على الأقوال والأفعال والأشياء، طبقاً للظروف والملابسات، وبالتالي تختلف باختلاف من يُصدر الحكم"⁽⁵⁾.

فالاختلاف بين المثاليين والطبيعيين ليس في مجالات تطبيق القيم (الأفكار والأخلاق وهيئات الأشياء)، ولكن في كون القيم ذاتية أو موضوعية؛ أي كونها صفات يخلعها العقل نفسه على مجالاتها، أو صفات لها وجودها المستقل عن العقل، والذي تكون وظيفته حينئذ اكتشاف الحقيقة القائمة فحسب.

والفرق هنا كبير، فالمثاليون يرون القيم ثابتة زماناً ومكاناً، في حين يراها الطبيعيون نسبية، مما يعني أنها تختلف عندهم مكاناً كما تختلف زماناً؛ وذلك حسب نوع الثقافة التي تغذي العقل الآخذ بهذه القيم.

وقد لا نعطي هذا الاختلاف حقه إلا إذا رأينا تأثيره الواسع في موقف المذاهب المختلفة من الأشياء وتقييمها لها، ف"الرأي عند بعض العلماء أن اصطلاح القيمة Value مرادف أو معبر عن اصطلاح "نافع" useful أو "لائق". وغيرهم من يقول بأن القيم وثيقة الارتباط بالأفكار الاعتقادية، وبالذات المتعلقة منها بفوائد الأشياء في المجتمع؛ إذ الغالب عندهم أنها تعبر عن "المرغوب فيه"، و"المرغوب عنه" من وجهة نظر المجتمع"⁽⁶⁾.

فهل القيم - وفقاً لهذا وبقطع النظر مؤقتاً عن كونها تعبيراً عن أشياء مادية أو أفكار واعتقادات - هل هي أشياء ذات أقدار معينة، أو أنها هي ذاتها معايير كلية تُعرف بها أقدار غيرها؟ وبصيغة أخرى: هل القيم اعتبارات قياسية تتصل بالمعاني وتشبه آلات قياس المادة من زاوية ما، أو هي أهم المعاني والأفكار التي تشغل أرقى منزلة في عقل من يعتقدها ونفسه؟

ونستطيع - في الحقيقة - أن نقول بالأمرين معاً؛ أي أن القيم معايير لقياس

(5) مجمع اللغة العربية بالقاهرة: المعجم الفلسفي ص 151، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية - القاهرة، 1403هـ/ 1983م.

(6) د. منال عبد المنعم جاد الله: التصوف في مصر والمغرب ص 87، منشأة المعارف - الإسكندرية، ب.ت.

الأفعال الإنسانية والخيارات المتاحة أمام الكائن الحر المكلف، وهي في الوقت نفسه مبادئ كلية لها أقدارها ومكانتها في التأثير على توجهات أصحابها.

ومن هنا تبدو القيم – كما يقول بعض الغربيين – مسألة "معقدة، ليس بسبب تداخل تضميناتها وحسب، بل أيضاً من جراء المستوى المزدوج الصوري والمادي الذي تفصله. ثم إن القيم مبهمة، إن لم نقل إنها مفارقات، بنتيجة أنها هي ذاتها تمثل بأن واحد بيئة تبلور الثقافة ونقطتها"⁽⁷⁾. فطاقة الحكم التي تملكها القيم تجعل لها بعداً صورياً، لكن تموضعها في الواقع يمنحها بعداً مادياً.

نخلص من هذا إلى أن القيم هي: كليات عقلية؛ أو أفكار قائمة في العقل، تمثل أصولاً للرؤية الإنسانية للكون والنفس، وما ينبغي من ضروب التصرف العقلي والنفسي حيالهما.

والجانب الأخير يعني أن هذه الكليات تمثل مقاييس لمعرفة الحق والباطل، والصواب والخطأ، والخير والشر، والجمال والقبح؛ أي أنها قوى تقويمية ومعيارية بالنسبة لغيرها من الأفكار وألوان السلوك والأشياء، مع قيمتها الذاتية.

وقد يُنظر إلى هذا الجانب بشيء من الاستخفاف، باعتبار أنه من النظر الذي لا عمل وراءه. والحقيقة أن القيم – خاصة حينما نطبقها على مجال معين كإنتاج الحضارة – هي أساس كل عمل، ويكفي أن أهم أصول الاعتقاد تمثل جزءاً منها – كما سيظهر فيما بعد – وصدق في هذا قول القائل: إن "الفكرة المجردة العابرة للزمان والشاملة للمكان، هي القيمة الجوهرية في منظومة القيم المميزة للحضارة، وبالتالي هي أساس مهم يسمّى ويعرّف الحضارة"⁽⁸⁾. وإن كان قد اعتبر أن الفكرة المجردة المشار إليها واحدة من القيم، في حين اعتبرنا كل القيم مجرد أفكار، قد تعبر عن واقع صحيح أو لا تعبر، حسب صحة المعتقد وخطئه.

(7) جان بول رزفير: فلسفة القيم ص 32.

(8) د. رفيق حبيب: في فقه الحضارة العربية الإسلامية حضارة الوسط نحو حضارة أصولية جديدة ص 156، الطبعة الأولى، دار الشروق – القاهرة 1422هـ/ 2001م. ويقول ألفن توفلر بحق: "يستحيل أن يدور دولاب أي عمل، إذا لم تكن هناك لغة وثقافة وبيانات ومعلومات ومهارات وخبرة" نحو حضارة جديدة ص 43، ترجمة: سعد زهران، الطبعة الأولى، مركز المحروسة للبحوث والتدريب والنشر – القاهرة 1996.

ومن جهة أخرى فإن "أية فكرة تحتوي على قوة كامنة فيها، ولا يقصد بذلك أية دلالة غيبية... إن المقصود هو الصورة الواعية التي تتخذها مشاعرنا ودوافعنا. فكل فكرة لا تعني فعلاً فكرياً فحسب، ولكنها تعني أيضاً اتجاهاً معيناً في عالمي الإحساس والإرادة... ليست الفكرة مجرد معنى ذهني، ولكنها تحتوي في ذاتها على قوة دينامية قادرة على أن تحرك الأفراد والشعوب، وتدفعهم إلى الاتجاه لتحقيق الغايات، وخلق الأنظمة (الثقافية والاقتصادية والسياسية والاجتماعية) التي تساعد على ذلك"⁽⁹⁾.

كما أن ما لا ينبني عليه عمل قد حدده الأصوليون بما لا يقوم عليه عمل قلبي أو عمل جارحي، فليس العمل فقط في المفهوم الإسلامي هو عمل الجارحة، وفي هذا المعنى يقول الإمام أبو إسحاق الشاطبي: "كل مسألة لا ينبني عليها عمل، فالخوض فيها خوض فيمالم يدل على استحسانه دليل شرعي؛ وأعني بالعمل: عمل القلب وعمل الجوارح من حيث هو مطلوب شرعاً"⁽¹⁰⁾. ومعرفة القيم معرفة بالمنطلقات وبالبادئ الحاكمة لكل عمل.

ولكي نقرب أكثر من جلاء وجهة نظر الباحث في هذه المسألة، ومن خلال ثقافة ومنطلقات إسلامية، فإن قواعد أصول الفقه والقواعد الفقهية إذا كانت تمثل استقراء لمجموعات كبيرة من النصوص الشرعية، حتى تصبح هذه القواعد بمنزلة النظريات الشاملة للمسائل العملية الجزئية - فإن القيم هي الكلي الأعم، حتى بالنسبة لقواعد الأصول نفسها؛ أي أنها أصول أصول الفقه، وقواعد القواعد الفقهية - إن جاز لنا أن نطلق مثل هذه التعبيرات.

لنأت مثلاً إلى التوحيد باعتباره قيمة القيم في الحضارة التي يمكن أن نصفها بأنها إسلامية، فسنجد أنه مدار التكليف، ومدار الجزاء، وأساس تصوراتنا للكون والحياة والمنبع والمآل، وهو الذي يخلع على الحياة معنى يختلف عن كل معنى في غيابه.

(9) ج. ب. بيوري: فكرة التقدم ص 5، ترجمة: د. أحمد حمدي محمود، مراجعة: أحمد خاكي، المجلس الأعلى للثقافة - القاهرة 1402هـ / 1982م. والنص من مقدمة الكتاب لتشارلز بيرد، وقد اقتبس عن فوييه.

(10) الشاطبي: الموافقات 43/2، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، الطبعة الأولى، دار ابن عفان - الخبر، السعودية 1417هـ / 1997م.

هذا، وقد توجه مبحث القيم في دراسته عمومًا إلى حيث وجهه الدارسون؛ وذلك حسب الزاوية التي دُرِس منها؛ سواء أكانت اقتصادية أم نفسية أم اجتماعية أم أخلاقية. ولعلّ الدرس الفلسفي هو أولى الحقول العلمية للقيام على أمر هذا المبحث الخطير من وجهة النظر العامة؛ أي التي تعيننا هنا؛ وعلة ذلك هي أن العلوم الثلاثة المعيارية المتفق عليها (المنطق والأخلاق والجمال) هي علوم فلسفية في حقيقتها، كما في نشأتها، كما أن الدرس الفكري العام ينظر في أعم القضايا وأشملها، مما يمثل قواعد لدراسة كثير من العلوم الفرعية أو الجزئية.

الحضارة لغةً واصطلاحاً:

فإذا انتقل بنا السياق إلى مصطلح "الحضارة"، كان القصد من بيان مفهومه هو الاتفاق على المعنى المراد منه في هذه الدراسة خاصة، مما قد أتفق فيه مع باحثين آخرين أو اختلف؛ إذ إن مثل هذا البيان ذو أهمية خاصة في مثل هذا المبحث الافتتاحي؛ تحقيقاً للانتقال الواضح إلى الأفكار الأخرى التي يعالجها هذا البحث.

وقد ذكر اللغويون أن كلمة "الحضارة" تُقرأ بفتح الحاء وكسرها، فنقول: حَضارة وحِضارة، ومثلها: بَدَاوة وِبَدَاوة⁽¹¹⁾، والمراد بها "الأمصار... وفي الحديث: "ولا يبيعن حاضرٌ لبادٍ"؛ وتأويل ذلك أن البادي يُقدّم وقد عرف أسعار ما معه، وما مقدار ربحه، فإذا جاءه الحاضر، عرفه سنة البلد، فأغلى على الناس"⁽¹²⁾.

(11) أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة: أدب الكاتب ص 550، تحقيق: محمد الدالي، مؤسسة الرسالة - بيروت 1402هـ / 1981م.

(12) أبو العباس محمد بن يزيد المبرد: الكامل في الأدب 1/ 86، تحقيق: د. محمد أحمد الدالي، الطبعة الثانية، مؤسسة الرسالة - بيروت 1412هـ / 1992م. والحديث رواه البخاري ومسلم. صحيح البخاري، كتاب البيوع، باب النهي عن تلقي الركبان، وأن بيعه مردود لأن صاحبه عاص آثم إذا كان به عالماً و هو خداع في البيع و الخداع لا يجوز، ص 346، رقم الحديث 2163، الطبعة الثانية، دار السلام للنشر و التوزيع، الرياض - 1419هـ / 1999م، وصحيح مسلم، كتاب البيوع، باب تحريم بيع الحاضر للبادي، ص 661، رقم الحديث 3825، الطبعة الثانية، دار السلام للنشر و التوزيع، الرياض - 1421هـ / 2000م.

والحضارة؛ بالكسر أو الفتح، "خلاف البادية والبدوة والبدو، والحضارة بالكسر: الإقامة في الحضر" (13).

وكان الناس، حتى في القرون الأولى، يتنادون أحياناً بوصف الحضري والبدوي، وقد يتضمن ذلك إشارات توحى بطبيعة الحياة في كل بيئة منهما، مع إحياء واضح بامتياز الحضري عن البدوي بثياب وهيئة غير ثيابه وهيئته، بحيث يعرف الناظر هذا من هذا، ومن ذلك ما رواه اللغوي الشهير عبد الملك الأصمعي قال: "كنت بالبادية، فجاءني أعرابي معه عبد أسود، فقال: يا حضري، أتكتب؟ قلت: نعم..."(14). فالكتابة إن وجدت في البادية، فعلى الندرة الشديدة، وأما الحضر فهي ميزة فيه؛ اتسع نطاقها أو ضاق.

وقد استعمل ابن خلدون لفظ "الحضارة" في المقدمة بنفس معناها اللغوي تقريباً؛ أعني الحضر والإقامة فيه وما يرتبط بهذا من مظاهر خاصة للحياة، فعقد فصلاً ناقش فيه "انتقال الدولة من البدوة إلى الحضارة" (15)، ورأى أن ذلك طور غالب على أكثر الدول. إلا أنه ربط بين الحضارة وبين بعض المظاهر التي تعبر عن جانب من تحضر المجتمع بالمعنى الاصطلاحي الذي سنبينه فيما بعد؛ يقول ابن خلدون: "الحضارة إنما هي تفنن في الترف، وإحكام الصنائع المستعملة في وجوهه ومذاهبه؛ من المطابخ والملابس والمباني والفرش والأبنية وسائر عوائد المنزل وأحواله، فلكل واحد منها صنائع في استجادته والتأنق فيه؛ تختص به، ويتلو بعضها بعضاً، وتتكرر باختلاف ما تنزع إليه النفوس من الشهوات والملاذ، والتنعم بأحوال الترف، وما تتلون به من العوائد" (16).

(13) محمد مرتضى الحسيني الزبيدي: تاج العروس من جواهر القاموس 39/11-40، تحقيق: عبدالكريم العزباوي، مراجعة: عبد الستار أحمد فراج، مطبعة حكومة الكويت 1392هـ/ 1972م.

(14) الوزير الكاتب أبو سعد منصور بن الحسين الأبي: من نثر الدر 4/43، اختيار وتحقيق: مظهر الحجي، منشورات وزارة الثقافة السورية - دمشق 1997م. وروى الأصمعي أيضاً قال: "كنت بالبادية أعلم القرآن، فإذا أنا بأعرابي بيده سيف يقطع الطريق، فلما دنا مني ليأخذ ثيابي، قال لي: يا حضري، ما أدخلك البدو؟ قلت: أعلم القرآن... " أبو الفرج بن الجوزي: صفة الصفوة 916/2، تحقيق: طارق محمد عبد المنعم، دار ابن خلدون - الإسكندرية، ب.ت.

(15) عبد الرحمن بن خلدون: المقدمة ص 191.

(16) ابن خلدون: المقدمة ص 191.

وتبدو الحضارة هنا في نظر ابن خلدون دائرة في فلك "الترف"؛ فهو مركزها الذي يتحرك كل شيء حوله، ويسعى إلى خدمته. وقد يكون هذا تصورًا للسلطان السياسي القائم في المدن والأمصار الكبيرة وما يقترن به من مظاهر الحياة، أكثر من كونه تصورًا للحضارة، ويصدق هذا قول ابن خلدون فيما بعد: "أمور الحضارة من توابع الترف، والترف من توابع الثروة والنعمة، والثروة والنعمة من توابع الملك..."⁽¹⁷⁾. نعم، قد تتجه الحضارة المادية إلى الترف والرفاه المادي باعتباره الغاية الأهم والهدف الأسمى لنشاطها، ولكن اعتبار ذلك عامًا في كل الحضارات أمر لا يقوم عليه دليل.

وقد أدرك ابن خلدون ما أدركه المعاصرون من أن الحضارة تنطوي على تجاوز للاستعمال الضروري للأشياء، أو تمثل تقدمًا لمرحلة أو أكثر في تجاوز الحد الأدنى من الانتفاع بالطبيعة، فقال: "الحضارة هي أحوال عادية زائدة على الضروري من أحوال العمران، زيادة تتفاوت بتفاوت الرفه وتفاوت الأمم في القلة والكثرة تفاوتاً غير منحصر. وتقع فيها عند كثرة النفنن في أنواعها وأصنافها، فتكون بمنزلة الصنائع، ويحتاج كل صنف منها إلى القوامة عليه، المَهرة فيه"⁽¹⁸⁾.

وقبل ابن خلدون ساق أبو حيان التوحيدي حديثاً طويلاً ذكر فيه محامد العرب، وحاول أن يثبت خلاله أنهم مارسوا ألواناً من النشاط المتعلق بإنتاج الحضارة، فقال: "مما يدل على تحضرهم في باديتهم، وتبديهم في تحضرهم، وتحليلهم بأشرف أحوال الأمرين، أسواقهم التي في الجاهلية..."⁽¹⁹⁾، وبعد أن أحصى التوحيدي أسواقهم قال: "وهذه الأسواق كانت تقوم طول السنة، فيحضرها من قرب من العرب ومن بعد. هذا حديثهم وهم همّل لا عز لهم إلا بالسؤدد، ولا معقل

(17) ابن خلدون: المقدمة ص 193. وقد أدرك هذه القضية الأستاذ مالك بن نبي (رحمه الله) فقال عن ابن خلدون: "إن مصطلح عصره قد وقف به عند ناتج معين من منتوجات الحضارة؛ ونعني به الدولة، وليس عند الحضارة نفسها" مالك بن نبي: شروط النهضة ص 62، ترجمة: عبدالصبور شاهين، دار الفكر للطباعة والتوزيع والنشر - دمشق 1406 هـ / 1986 م.

(18) ابن خلدون: المقدمة ص 413. ويقول بعض المعاصرين: "الحضارة هي في الخروج على الطبيعة، وفرض الطابع الإنساني عليها، بالقيم التي تتميز بها الطبيعة الإنسانية، والتقنيات التي تقرضها على أسيانها" تيسير شيخ الأرض: إرادة الحضارة ص 23، دار الفاضل - دمشق 1991 م.

(19) أبو حيان التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة 1/ 83 - 84، تحقيق: أحمد أمين وأحمد الزين، دار مكتبة الحياة للطباعة والنشر والتوزيع - بيروت، ب.ت.

لهم إلا السيف، ولا حصون إلا الخيل، ولا فخر إلا بالبلاغة. ثم لما ملكوا الدُور والقصور والجنان والأودية والأنهار والمعادن والقلاع والمدن والبلدان والسهل والجبل والبر والبحر، لم يقعدوا عن شأو من تقدم بألاف سنين، ولم يعجزوا عن شيء كان لهم؛ بل أبروا عليهم وزادوا، وأغربوا وأفادوا⁽²⁰⁾.

وإذا جننا إلى الاستعمال الحديث لمصطلح "الحضارة"، فسنجد أنه قد علفت به بعض المشكلات هو الآخر، ومرجع ذلك، بالنسبة للمؤلفات العربية تحديداً، هو أن الترجمة العربية الحديثة لمصطلحي Culture و civilisation لم تتفق على مقابل محدد لكل منهما، كما لم ترتبط بالاستعمال اللغوي العربي البسيط، فتوزعت ترجمة Culture و civilisation ما بين "ثقافة" و"حضارة" و"مدنية"، مع اختلاف في المقصود بها أحياناً من مترجم إلى آخر⁽²¹⁾، حتى إن المترجم قد ينقطع عن المصدر الذي جاء منه هذان المصطلحان أحياناً، ويتواصل معه في أحيان أخرى.

وقد فرق الرئيس والمفكر "الأوربي" الراحل علي عزت بيجوفيتش (رحمه الله) بين المصطلحين ثقافة Culture وحضارة Civilisation؛ ذاهباً إلى أن "الثقافة تبدأ بالتمهيد السماوي بما اشتمل عليه من دين وفن وأخلاق وفلسفة... (و) تُعنى بعلاقة الإنسان بتلك السماء التي هبط منها، فكل شيء في إطار الثقافة إما تأكيد أو رفض أو شك أو تأمل في ذكريات ذلك الأصل السماوي للإنسان... أما الحضارة، فهي استمرار للحياة الحيوانية ذات البعد الواحد؛ التبادل المادي بين الإنسان والطبيعة"⁽²²⁾.

وأضاف أن "الثقافة هي تأثير الدين على الإنسان، أو تأثير الإنسان على نفسه، بينما الحضارة هي تأثير الذكاء على الطبيعة أو العالم الخارجي. الثقافة معناها الفن الذي يكون به الإنسان إنساناً، أما الحضارة فتعني فن العمل والسيطرة

(20) أبو حيان التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة 1/ 85.

(21) راجع قضية هذه المصطلحات بشيء من التفصيل في: نصر محمد عارف: الحضارة الثقافة المدنية: دراسة لسيرة المصطلح ودلالة المفهوم، الطبعة الثانية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي - هيرندن، الولايات المتحدة الأمريكية 1415هـ/ 1994م.

(22) علي عزت بيجوفيتش: الإسلام بين الشرق والغرب ص 94، ترجمة: محمد يوسف عدس، الطبعة الثانية، مؤسسة بافاريا بألمانيا، دار النشر للجامعات - القاهرة 1997.

وصناعة الأشياء صناعة دقيقة. الثقافة هي الخلق المستمر للذات، أما الحضارة فهي التغيير المستمر للعالم"⁽²³⁾.

ولعل المنظور الذي انطلق منه بيجوفيتش هنا هو منظورٌ ثقافي غربي؛ أعني أنه راعى ظلال اللفظين في اللغات والثقافات الأوروبية، كما تأثر برد فعله السلبي على مادية الحضارة الغربية الحديثة، وبالنقد الشديد الذي وجهه بعض مفكري الغرب، مثل نيتشه واسبنجر، إلى حضارتهم. وخطابُ بيجوفيتش في كتاب "الإسلام بين الشرق والغرب" - الذي نقلنا عنه ما سبق من كلامه - هو خطاب موجه إلى العقل الغربي خاصة، ومن هنا لا أرانا ملزمين في كتاباتنا العربية بهذا الرأي نفسه - مع إجلالنا له ولصاحبه -؛ إذ إن المصطلح "حضارة" له استعمال مطروق في الثقافة العربية، خاصة عند ابن خلدون - كما سبق - أي أنه سابق على استعمال الغربيين لمصطلحي الحضارة والثقافة.

ومن جهته يقول الدكتور رفيق حبيب: "الحضارة هي نظام القيم والمعتقدات والعقائد والمبادئ المؤسسة للحياة العملية والحياة الاجتماعية، وكذلك الحياة السياسية والاقتصادية وغيرها"⁽²⁴⁾. وتبدو في هذا الاستعمال إشكالية على نقيض الإشكالية السابقة، وهي قصر المصطلح على الجانب النظري وحده من الحضارة "القيم والمعتقدات والعقائد والمبادئ المؤسسة..."، وتبدو الحياة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، وفق هذا المنظور الثاني، مجرد انعكاس وأثر للقيم والعقائد، وليست جزءاً من الحضارة.

ولعل الدكتور زريق كان أقرب إلى المعنى الذي نقصده من استعمال كلمة "الحضارة" في هذه الدراسة، فقد عني بها حياة "المجتمع المتمثلة في نظمه ومؤسساته، وفي مكاسبه وإنجازاته، وفي القيم والمعاني التي تنطوي هذه الحياة عليها"⁽²⁵⁾. إلا أن القيم والمعاني لا تكون - كما ظنها - كامنة في الحضارة فقط، أو منطوية فيها فحسب، بل تتجاوز ذلك فتتمثل الأسس والدوافع والمعاني الحاكمة للحضارة عموماً.

(23) علي عزت بيجوفيتش: الإسلام بين الشرق والغرب ص 94 - 95.

(24) د. رفيق حبيب: في فقه الحضارة العربية الإسلامية حضارة الوسط ص 12.

(25) قسطنطين زريق: في معركة الحضارة ص 40، الطبعة الرابعة، دار العلم للملايين - بيروت 1981.

ولعلنا نجد لدى الكاتب نفسه ما يسد هذا الخلل، فقد ذكر بعد عشرات الصفحات أن لكل حضارة مفهوماً عاماً للوجود "يحدد لأبناء الحضارة معاني الحقيقة والخير والجمال، فيجعلهم يسلكون إلى المعرفة هذا السبيل دون ذلك، ويؤثرون بعض الخيرات على بعض، ويتقصون صوراً من الجمال قبل سواها؛ وبذلك يحصل لديهم سلم معين للقيم، تحتل فيه هذه القيم درجات ومراتب مختلفة، وهذا السلم هو الذي يضبط نظام الحضارة الشامل، ويحدد الصورة الجامعة التي تنطبع بها"⁽²⁶⁾.

وعن هذا المعنى نفسه عبر كاتب المستقبلات الأمريكي الشهير ألفن توفلر قائلاً: "قد تكون كلمة الحضارة طنانة، أو ذات رنين عال... ولكن الحقيقة أنه لا توجد كلمة أخرى تحتوي كل هذه الأمور المختلفة؛ مثل: التكنولوجيا، والحياة الأسرية، والدين، والثقافة، والسياسة، والأعمال، والتراتب والقيادة، والقيم، والنظرة الأخلاقية للجنس، ونظرية المعرفة..."⁽²⁷⁾.

مهما يكن، فإنني سأستعمل مصطلح "الحضارة" في هذه الدراسة قاصداً به: ثقافة الأمة وتقاليدها، ونشاطها العملي القائم عليها، والإنجاز المادي الناتج عنهما حين تجتمع في وقت واحد؛ في أحوال غير عادية. وإذا غاب أي من هذه الأطراف الثلاثة، أو بهت حضوره وفاعليته، كان في الحضارة نقصان، أو فقد للتوازن، أو غياب تام لها، وعيش في رحاب الحالة الخام للإنسانية.

والإنجاز المادي هنا يشير إلى التأثير العميق والواسع في الواقع المادي، ولا يعني بالضرورة المباني الفارهة، أو القصور الواسعة.

(26) قسطنطين زريق: في معركة الحضارة ص 130.

(27) ألفن توفلر: بناء حضارة جديدة ص 30. وعن كلمة civilisation ومشتقاتها التي ظهرت بمعناها الاصطلاحي في الفرنسية سنة 1734م، وتبعتها بقية اللغات الأوربية، يقول بريتون: إنها "تدور حول مفاهيم التربية والترقي والتطور والحالة المتفوقة المتقدمة... ثم إن الحضارة هي... جملة الصفات المكتسبة خارج الطبيعة. وهي أخيراً: مجموع الظواهر المميزة للحياة في هذا العالم الخاص المتطور الذي بناه الإنسان المدني" رولان بريتون: جغرافيا الحضارات ص 20، تعريب: د. خليل أحمد خليل، الطبعة الأولى، منشورات عويدات - بيروت، باريس 1993م.

قيم الحضارة اصطلاحاً:

هذا هو مفهوم الحضارة، وذاك مفهوم القيم، فما المقصود بـ "قيم الحضارة"؟ وما الفرق بينها وبين القيم المطلقة من كل قيد؟

أول ما يساعدنا في الإجابة عن هذين السؤالين هو النظر في محتوى الحضارة، وتصور ما تشتمل عليه من مفاهيم نظرية وممارسات عملية، ثم تحديد موضع القيم من هذا. وفي هذا نلاحظ أن هناك أفكاراً تؤسس للنشاط الإنساني عموماً، وتدفع إلى هذا اللون من السلوك دون ما يقابله، وينشأ عن هذا النشاط الإنساني إنجاز أو نتيجة تُمثل في واقع الحياة، وتتفاوت قيمتها وأهميتها في تناسب طردي مع نوعية النشاط وكمه.

ولكي نخرج من التجريد، فإن الغرب الحديث، مثلاً، قد دفعته الرغبة في المزيد من معرفة الكون للانتفاع به، إلى الاتساع في الاستجابة لحاجات الإنسان المادية، ونشأت الحداثة الغربية على تقديس العقل، والاعتماد على النزعة التجريبية في العلم، واتكأت على مبدأَي الحرية واحترام القانون.

وهذا يعني أن الحضارة لها أسس، ولها ممارسات، ولها أخيراً إنجاز واقعي يتجلى في المادة والعلم والفن والفكر. دون أن يعني هذا أن الإنجاز المذكور هو الثمرة الحاكمة على الفعل الحضاري وتقييمه عموماً، بل هي بالأولى دليل واقعي على فاعلية الممارسات الحضارية، والطاقة الكبيرة التي تختزنها أسس الحضارة بحيث تقدر – وهي مجرد أفكار – على تفعيل قدرات الإنسان وملكاته إلى حدود مذهلة أحياناً.

ومن هنا نستطيع أن نعرّف قيم الحضارة بأنها: المفاهيم النظرية التي تحكم ألوان النشاط المختلفة التي يمارسها الإنسان عند صناعة الحضارة، بحيث تمثل هذه المفاهيم أسساً وأداة قياس للتحضر ونشاطاته، ويمثل التحضر تعبيراً واقعياً عنها، بهذا الشكل أو ذاك.

والفرق بين القيم مطلقاً وبين قيم الحضارة، وفقاً لهذا، هو أن الأولى تمثل الأسس النظرية للسعي الإنساني في كل حال؛ أعني حال التحضر وغيره على

السواء، وأما قيم الحضارة فهي خاصة بتلك الحال المحددة التي يتقدم فيها مجتمع بشري ما في سلم الرقي.

إن القيم بمعناها المطلق هي تقديرات عامة أو وحدات قياس عامة للأشياء (جمالاً أو قبحاً)، ولل فعل الإنساني (خيراً أو شراً)، وللحكم الإنساني (خطأً أو صواباً). وأما القيم الحضارية، فهي ليست مقاييس خالصة كهذه الأولى، ولكنها مع هذا مبادئ نظرية عامة ذات قيمة خاصة، تمثل للحضارة دوافعها وأسسها العقلية والنفسية، كما تمثل نشاطات الحضارة وإنجازاتها ترجمة عملية وواقعية لها.

ولكن، ألا يقدم ذلك صورة ضامرة للقيم الحضارية باعتبارها مقياساً نحكم به على صناعة التحضر نفسها؟ والحق أننا لا ننتظر أن تملك المعاني العامة التي نسميها "القيم الحضارية" نفس القدرة التي تملكها القيم المطلقة على القياس والتقدير؛ فالألفاظ خير وشرير وجميل وقبيح وصواب وخطأ؛ هي في ذاتها حكم، فأستطيع معها أن أقول: هذا الفعل خير أو شر، وهذه الصورة جميلة أو قبيحة، وهذا الرأي صواب أو خطأ. وأما القيم الحضارية، فتمتلك طاقة المعنى الشامل والأساسي أكثر من طاقة الحكم.

ومع هذا، فإن هذا الشمول الذي تمتاز به القيم الحضارية، يعطيها قدرة على الحكم بمعنى ما؛ وذلك أن القيم الحضارية تتمثل فيها ثقافة الأمة وأصول المعاني الحاكمة لمسارها واختياراتها، وانتماء المعاني الجزئية إليها يمنحها قدرة على الحكم - كما سنرى في المبحث القادم.

لكن ينبغي أن ننتبه إلى أهمية تحرير مصطلح "القيم الحضارية" الذي شاع استعماله في زماننا بصورة لافتة للنظر، دون بيان كاف - فيما طالعت - للفرق بينه وبين مصطلح "القيم" بمعناه المطلق، ودون بيان كذلك للوجه الذي من خلاله أطلقنا على القيم الحضارية هذه التسمية⁽²⁸⁾.

(28) يمكن ملاحظة ذلك من خلال عناوين بعض المقالات والكتب التي صدرت، والمؤتمرات التي عُقدت في هذا الصدد؛ مثل:

• مسؤولية المجتمع الدولي عن الردة الديمقراطية وانتكاسة القيم الحضارية، مقال للدكتور عبدالهادي بوطالب بصحيفة الشرق الأوسط، الأربعاء 16 رمضان 1423 هـ/ 20 نوفمبر = =

بل نحت بعض الدراسات منحى أكثر غرابة في استعمال مصطلح "القيم"، حيث سوّت بينه وبين مصطلح "الأخلاق"، فإذا قالت "القيم الإسلامية"، فالمقصود هو "الأخلاق الإسلامية"⁽²⁹⁾. على الرغم من أن القيم لا تتناول من الأخلاق إلا جانب الحُكم بالخيرية أو الشرية على الفعل الأخلاقي فحسب.

المبحث الثاني : خصائص القيم الحضارية

مع هذا المبحث نخطو خطوة جديدة في اتجاه التأسيس للمفاهيم الخاصة بهذه الدراسة؛ وذلك أن الكشف عن خصائص القيم يساعد على المزيد من تأطيرها بعيداً عن العمومية التي يمكن أن يقع فيها درس القيم.

وصعوبة الخوض في هذه المسألة تكمن في أنها تفحص عن خصائص أعم الأفكار الحاكمة في الحياة الإنسانية؛ سواء منها ما كان مشتركاً بين حضارات مختلفة، وما كان فيه نوع من الامتياز والاختصاص بحضارة دون أخرى.

ولقد حاول بعض فلاسفة اليونان من قبل تحديد أهم أجناس الوجود – لا خصائصها ولا أجناس المعاني – واشتهرت في ذلك نظرية أرسطو في المقولات العشر The Ten Categories، والتي صنفت فيها الموجودات اعتماداً على انقسامها

- == 2002 العدد 8758 . وقد اعتبر القيم الحضارية هي تلك التي " أعلنتها الأمم المتحدة في موثيقها وإعلاناتها واتفاقياتها، وأصبحت تراثاً مقدساً للبشرية، وملكا مشاعا بين فصائلها".
- القيم الحضارية في السنة النبوية: ندوة علمية دولية أقامتها كلية الدراسات الإسلامية والعربية بدبي عام 1428هـ/ 2007م. لكنني – للأسف – لم أقع على أوراق هذه الندوة، لكن المحاور التي اشتملت عليها تقول بشيء مما ذكرته.
 - أروع القيم الحضارية في سيرة خير البرية: تحقيق علمي حول الشهادات المثارة حول زواج النبي الكريم وجهاده وشمائله B ، كتاب للباحث السنغالي انجوغو امبكي صمب، مطبعة دار الكتاب يميل، دكار – السنغال، 1427هـ 2006م. والحقيقة أن الجزء الثاني من العنوان كاف وحده في التعبير عن محتواه وطريقة عرض المؤلف لموضوعه.
 - دور القيم والأخلاق في الاقتصاد الإسلامي، للأستاذ الدكتور يوسف القرضاوي، الطبعة الأولى، مكتبة وهبة – القاهرة 1415هـ/ 1995م. ومع أهمية الكتاب الكبيرة في مجاله، إلا أنه لم يفصل في قضية استعمال مصطلح القيم، ويكاد يسوي بينه وبين مصطلح "خصائص": انظر: ص 27، 28، 29.

(29) انظر مثلاً: الشيخ محمد عبد الواحد أحمد ود. جابر قميحة وآخرون: دراسات في الحضارة الإسلامية (بمناسبة القرن الخامس عشر الهجري)، الهيئة المصرية العامة للكتاب – القاهرة 1985م. حيث عبّر عن الأخلاق التي تضمنتها بعض الآيات القرآنية بالقيم 8/3، واستعمل مصطلح "القيم الإسلامية" بمعنى "الأخلاق التي تصنع نسيج الشخصية الإسلامية"، 40/3.

إلى ذوات ولواحق بهذه الذوات، أو جواهر وأعراض، واعتبر الجواهر كلها جنسًا واحدًا؛ بقطع النظر عن الفروق الكبيرة القائمة بين الأشياء، في حين جعل الأعراض تسعة كاملة (الكم، والكيف، والإضافة، والأين، والمتى، والملكة، والوضع، والفعل، والانفعال) تتعلق بمختلف حالات الجوهر⁽³⁰⁾.

أقول : إن صعوبة الخوض في هذه المسألة، التي هي عنوان هذا المبحث، تكمن في أننا نكون معها بصدد الفحص عن خصائص أعم الأفكار الحاكمة في الحياة الإنسانية، وليس أعم أجناس الموجودات المحسوسة فقط، والتي تبدو هيئة شيئًا ما، وإن كان قد اعترض على اقتراح أرسطو السابق فيها اعتراضات كثيرة⁽³¹⁾ تنامت مع تقدم العلوم الحديثة.

هذا، وقد تكلم الإمام الشاطبي عما وصفه بأنه صلب العلم من مسائل وقضايا، ووصفه بأنه "الأصل والمعتمد، والذي عليه مدار الطلب، وإليه تنتهي مقاصد الراسخين"⁽³²⁾، ثم حاول أن يسجل أهم خصائصه، فذكر منها: العموم والاضطراد، والثبوت من غير زوال، وكونه حاكمًا لا محكومًا عليه⁽³³⁾. ويكاد يلامس هذا الكلام جانبًا كبيرًا من خصائص القيم الحضارية، والتي سأفصلها فيما يلي:

1 - العموم أو الكلية:

وهي من أهم خصائص القيم جملةً وأبرزها؛ إذ تمتاز بالعموم والشمول، حيث تنزل من غيرها من المعاني منزلة الأصول من الفروع، والإطار الكلي الذي يمكن أن نرد إليه الجزئيات؛ حسب المجال الذي تحكم فيه القيمة.

وإذا كان المنطقيون يقصدون بالكلي الجنس والنوع، فإن كلية القيم بالنسبة للمعاني والأشياء ليست بهذه المثابة، فليست العلاقة بين الأشياء محكومةً دائمًا بهذا

(30) انظر: الفصل الثاني من: المقولات العشر في الفكر الفلسفي الإسلامي حتى نهاية القرن السادس الهجري؛ رسالة دكتوراه مودعة بمكتبة كلية دار العلوم - جامعة القاهرة لصاحب هذه الدراسة، وقد نوقشت في مارس 2004م.

(31) انظر: الفصل الثاني من: المقولات العشر في الفكر الفلسفي الإسلامي.

(32) الشاطبي: الموافقات 1/ 107.

(33) الشاطبي: الموافقات 1/ 108 - 110.

التصور المنطقي الذي يرجع إلى أرسطو، حيث يجمع الأشياء في نظره فصول مقوِّمة أو صفات أساسية نعرف منها ما الشيء الذي يتصف بها (مثل: الحركة الإرادية في الحيوان؛ فهي عامة في كل أنواع هذا الجنس، وبها يُعرَّف)، كما يميز الأشياء بعضها عن بعض فصول مفرّقة بها نميز نوعاً عن نوع أو جنساً عن جنس (كالنطق أو العقل الذي يميز نوع الإنسان عن بقية أنواع الحيوان).

أقول: ليست العلاقة بين الأشياء محكومة دائماً بهذا التصور المنطقي القديم؛ إذ قد ينتمي فرع إلى أصل على هيئة غير هذه الهيئة، وفي صورة غير تلك الصورة؛ كانتماء الإنسان إلى التراب والماء مثلاً، حيث يمثلان المادة الخام لتكوين بدن الإنسان - وهو ما أثبتته حديثاً التشابه بين عناصر الجسم الإنساني وعناصر التراب - ولا نعدهما جنساً له ولا نوعاً.

ولعلنا نتصور انتماء الفعل الحضاري إلى القيم الحضارية الحاكمة له تصوراً واضحاً حين نفهم علاقة الإنسان بالعالم من حوله وسيرته معه؛ فقد بدأت رحلة الإنسان فوق كوكب الأرض في مرحلة زمنية متأخرة نسبياً؛ فإذا كان عمر الأرض يرجع إلى حوالي أربعة مليارات سنة، فإن وجود الإنسان فيها لا يتجاوز أربعة ملايين سنة حسب أحدث المكتشفات (أي بنسبة 1:1000)؛ وهذا يعني أن الأرض قد مرت عليها دهور طويلة عاشتها بدون هذا المخلوق، وقبله عاشت مئات آلاف الأنواع من الأحياء في هذا الحيز الجغرافي نفسه؛ منها ما بقيت أنساله إلى الآن، ومنها ما لم يتبق منه إلا مجموعة من الأحافير الخالية من كل أثر للحياة، وإن كانت صورتها توحى بسابق وجودها هنا إحياءً، ومنها ما عاش هنا من قبل، لكن لم يتبق منه شيء نميزه إطلاقاً.

ثم إن الحيز الذي يستعمله الإنسان من العالم هو أيضاً حيز صغير جداً جداً، وهو هذه المساحة المسكونة من الأرض، وليس كل الأرض؛ مما يعني أن الوجود الظرفي للإنسان (خلال الزمان والمكان) هو وجود محدود جداً، وإلى درجة مذهلة.

لكن ثمة جدلية عجيبة، لعلها خاصة بالإنسان وحده من دون مخلوقات العالم، وهي إمكان اختراقه للزمان والمكان بناء على الاستخدام الواسع لمملكاته

المذهلة⁽³⁴⁾ قياساً إلى ملكات الأنواع الأخرى من الكائنات المشاركة له في الحياة داخل الحيز الجغرافي نفسه. ولما لم يكن هذا الاختراق أمراً هيناً ودونه عقبات وعقبات، فقد لزم أن يستعمل الإنسان في هذه المهمة ملكاته النفسية والعقلية في أرقى صورها وأقصى مدى لها.

ولكن هذه الملكات لم تكن لتعمل بدون حافز؛ ولهذا ارتبط السعي إلى اختراق الزمان والمكان بمنافع تتحقق للإنسان، تصل في خطورتها إلى درجة أن اختراقه هذا لا ينفصل عن ضرورياته التي لا يستغني عنها وجوده نفسه؛ أعني أن مطالب الإنسان الضرورية تتوفر - وعلى مستويات متفاوتة من الوفرة والجودة - خلال جدليته هذه مع الكون؛ ولهذا فهو يجد من نظام حياته نفسه دافعاً إلى التعرف على الوجود واكتشافه.

يقول الشاطبي: "إن قيام الدين والدنيا إنما يصلح ويستمر بدواعٍ من قبل الإنسان تحمله على اكتساب ما يحتاج إليه هو وغيره، فخلق له شهوة الطعام والشراب إذا مسه الجوع والعطش؛ ليحركه ذلك الباعث إلى التسبب في سد هذه الخلة بما أمكنه، وكذلك خلق له الشهوة إلى النساء لتحركه إلى اكتساب الأسباب الموصلة إليها، وكذلك خلق له الاستضرار بالحر والبرد والطوارق العارضة، فكان ذلك داعية إلى اكتساب اللباس والمسكن... فأخذ المكلف في استعمال الأمور الموصلة إلى تلك الأغراض، ولم يجعل له قدرة على القيام بذلك وحده، لضعفه عن مقاومة هذه الأمور، فطلب التعاون بغيره، فصار يسعى في نفع نفسه واستقامة حاله بنفع غيره، فحصل الانتفاع للمجموع بالمجموع، وإن كان كل أحد إنما يسعى في نفع نفسه"⁽³⁵⁾.

لكن؛ لأن الإنسان افترق عن الحيوان بملكات ثم بمطالب أرقى، فقد بدا أن ثمة تفاوتاً في الالتزام البشري بالصورة المثلى للسلوك، وهو تفاوت لا نجد له مثيلاً ولا قريباً منه في أنواع الكائنات الأخرى؛ ولهذا لزم أن تكون للإنسان قاعدة

(34) من الناحية المكانية، تجاوز الإنسان كوكبه الذي لا يبدو أنه يستطيع السكنى إلا فيه، وحط بنفسه أو مراكمه فوق كواكب أخرى. ومن الناحية الزمانية، اطلع الإنسان على كثير من أسرار الماضي السحيق والقريب من خلال ما بقي من آثار وأحافير.

(35) الشاطبي: الموافقات 2 / 303.

نظرية تحكم سلوكه عمومًا، فتكون تصرفاته وسلوكياته في عمومها انعكاسًا لهذا الجانب النظري.

وبهذا تبدو هذه القاعدة (أو القيم)، كأهميات نظرية عامة للتوجهات السلوكية التي يختارها الإنسان وهو يسعى في الحياة.

وهذه العلاقة بين الواقع وأسس النظرية، هو الذي يمنح هذه الأسس (أو القيم) موقعها الكلي والعام قياسًا إلى ألوان السلوك الجزئي المختلفة.

2 – موضوعية أم ذاتية؟

سبقت الإشارة إلى اختلاف المثاليين والطبيعيين في تحديد طبيعة القيم بمعناها المطلق؛ وهل هي ذاتية أم موضوعية؟ هل هي صفات ثابتة في الأشياء نحن نكتشف عنها، ونكتفي معها بتسجيل القيمة فحسب، أو هي صفات يخلعها العقل من نفسه على الأشياء والأفعال دون أن تكون فيها على الحقيقة؟

ونستطيع أن نطرح سؤالاً آخر يعالج المسألة من جذورها، وهو: هل الحكم – الذي يؤسس للقيم – انفعال خالص، أم فعل خالص، أم شيء مشترك منهما؟ ولا نملك الإجابة عن هذا السؤال بدون تمييز سابق بين أحكام يتفق أغلب الناس عليها، وأخرى يختلفون عليها، أو أحكام لا يختلف حكم الإنسان عليها بين وقت وآخر ما دامت معلوماته عنها مستوفاة في كل حال، وأحكام أخرى تتأثر بالوضع النفسي لصاحبها.

وإذا كان اختلاف الناس قد وقع في الحكم على بعض الأخلاق الأساسية مثلاً؛ كالإيثار والعتو والنجدة التي عدّها بعضهم ضعفاً، فإن ذلك إما أنه راجع إلى تمحكات فلسفية، أو إلى النظر إليها استناداً إلى اعتبارات لا تستوفي فيها هذه الأخلاق قيمتها؛ كعتو المغلوب على أمره، وإيثار المرئي ونجدته. ولا شك أن أخلاق الإيثار والعتو والنجدة هي أخلاق قوة باعتبار أساسي، وهو أن تصدر بدافع ذاتي عن حر يقدر على نقائضها.

ومن هنا نستطيع أن نأخذ اتفاق عموم الناس على حكم ما – ما دام نظرهم إليه

يستند إلى اعتبار واحد - دليلاً على كونه موضوعياً، وخضوع الحكم للحالة النفسية للإنسان وتأثره بها، وكذا تفاوته من بيئة إلى أخرى (كاتخاذ السواد في بعض البيئات شارة حزن، ونيابة البياض عنه لهذا الغرض في بيئات أخرى)، دليلاً على كونه حكماً ذاتياً. والشعبة الأولى هي شعبة الأحكام الأخلاقية والعقلية، وأما الثانية فهي شعبة الأحكام الجمالية.

ولكن ثمة مخاطر جمة تهدد الحقائق لو اعتمدنا على هذا المقياس (رأي الأكثرية) في معرفة الذاتية والموضوعية في القيم الحضارية تحديداً؛ حيث إن الغالبية العظمى من البشر تؤمن بوجود إله خالق للكون، مع اختلاف تصورهم له، إلا أن توحيد هذا الإله بمعناه الكامل لا يوجد إلا في الإسلام، وأتباعه ليسوا أكثرية، على أية حال. فهل نقبل الإيمان بالله لأن الأكثرية تؤمن به، ونرد التوحيد لأن الأكثرية تردده؟!

إن قصيدة يونانية قديمة تُنسب إلى الفيلسوف الشهير أكسينوفان تكشف عن جانب كبير من هذه الأحجية، حيث تخبّط البشر في محاولة اكتشاف الحقيقة لأنهم طلبوها من غير طريقها، حتى أدى الأمر بالشاعر الفيلسوف نفسه إلى إنكار أننا قد نعرف الحقيقة أصلاً، وإن نطقنا بها أحياناً! يقول:

"يقول الأحباش إن آلهتهم ذوو أنوف فطساء وبشرة سمراء

بينما يقول التراقيون (نسبة إلى منطقة في اليونان) إن آلهتهم ذوو عيون زرقاء
وشعر أحمر.

وأيضاً إذا كان للأنعام والحياد والليوث أياد وكانوا يستطيعون التصوير

ونحت التماثيل كما يفعل البشر، لرسمت الحياد آلهتها

في صورة تشبه الحياد، ورسمتها الأنعام في صورة تشبه الأنعام، وكل حينئذ
سوف يشكل أجسام آلهته في صورة تشبه الجسد الخاص بنوعه...

لا تكشف الآلهة، منذ البداية

كل الأشياء لنا؛ لكن بمرور الوقت،

ومن خلال البحث قد نتعلم ونعرف الأشياء بصورة أفضل

وبالحدس نرى أن هاتيك الأشياء تماثل الحقيقة.

أما عن الحقيقة اليقينية، فلا إنسان يعرفها

ولن يعرفها إنسان، ولا أحد من الآلهة

ولن يعرف كل الأشياء التي نتحدث عنها

وحتى إذا تفوه أحد مصادفة

بالحقيقة النهائية، فإنه هو نفسه لن يعرف هذا

فالأمر جميعه لا يعدو أن يكون شبكة ننسجها من التخمينات⁽³⁶⁾.

ولعل هناك من يدعم رفض الاحتكام إلى هذا المقياس عمومًا (أعني موقف

الأكثرية) أكثر من هذا ببعض نصوص الوحي المعصوم؛ مثل قول الله تعالى:

﴿ وَإِن تَطَّعَ أَكْثَرُ مَنْ فِي الْأَرْضِ يُضِلُّوكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنَّ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ ﴾ (سورة الأنعام: 116)،

وقوله سبحانه: ﴿ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴾ (سورة الأعراف: 187)،

وقوله: ﴿ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يُؤْمِنُونَ ﴾ (سورة هود: 17).

وهذا صحيح تمامًا حين يكون الحكم في قضية هي محل اختيار الإنسان؛ مثل

الإيمان بالدين، وتصديق المرسلين، والعمل بتعاليمهم التي أرسلوا لتبليغها. وأما

حين يكون الحكم على قيمة مجردة ترتبط بظاهرة الإنسان وطبيعته، فأحسب أن

الاستضاءة برأي الأكثرية في هذا يفيدنا في تحديد ذاتية القيم وموضوعيتها.

إن الخطأ في الحكم هنا؛ أعني في نص أكسينوفان، راجع إلى أن الذات المدركة

هي التي حددت الموضوع المدرك، فتصوّر هؤلاء إلههم على صورة، وأولئك

إلههم على صورة أخرى. فما قاله هذا الشعر قائم على سوء فهم للقضية أصلاً؛

وذلك أن سبب الخطأ الذي وقعت فيه الأقسام المختلفة في قضية الألوهية، هو أنهم

طلبوا الحقيقة من غير بابها، أو طلبوا ما لا يُدرك أصلاً، وقد قال الكندي بحق:

"تحير كثير من الناظرين في الأشياء التي فوق الطبيعة؛ إذ استعملوا في البحث

(36) كارل بوبر: أسطورة الإطار: في دفاع عن العلم والعقلانية ص 66، تحرير: مارك أ. نوترنو،

ترجمة: د. يمني طريف الخولي، سلسلة علم المعرفة - الكويت، ع 292، أبريل/مايو 2003م.

عنها تمثلها في النفس على قدر عاداتهم للحس، مثل الصبي؛ فإن التعليم إنما يكون سهلاً في المعتادات" (37).

وإذا كان الفيلسوف اليوناني القديم قد قال ما قال، فالعجب أن يقوله أحد المعاصرين في زماننا هذا، ففي كتابه "عندما تغير العالم"، عرض الإعلامي البريطاني اللامع جيمس بيرك لتغير نظرة الناس إلى الأشياء تبعاً للنظرية الفيزيائية السائدة في تفسير العالم، ثم عقب على ذلك بقوله: "إن جميع الأفكار في كل الأزمان أفكار سليمة على قدم المساواة، ولا توجد حقيقة ميتافيزيقية تتصف بأنها فوق العادية، ونهائية، ومطلقة، كما لا يوجد اتجاه خاص للأحداث. والكون - في نهاية الأمر - هو ما نقوله نحن عنه. وعندما تتغير النظريات يتغير معها الكون؛ أي أن الحقيقة نسبية" (38).

ومهما يكن، فإن ملخص هذه الخاصية التي تمتاز بها القيم الحضارية، هو أنها في أكثرها موضوعية تُستقى من الواقع مباشرة، وبعضها ذاتي ينبع في جانب كبير منه من الوضع النفسي للإنسان. ولكن لأن للدين - الذي هو اختيار حر للإنسان - دخلاً مباشراً يفرق بين حضارة وأخرى في هذا الجانب، فإن التمييز عن أسباب اختلاف البشر في بعض الحقائق يكشف عن أن كثيراً من الموضوعات قد دخل العقل البشري إليها من غير بابها، كما هو الحال في مسألة التوحيد، وكذلك تصور الأمم المختلفة للإله.

3 - حاكمة أو أداة للقياس :

لعل جانباً كبيراً من هذه الخاصية قد اتضح خلال المناقشات السابقة؛ فالقيم المطلقة حاكمة على أقوال الإنسان وأفعاله وعلى الأشياء، أو هي أدوات قياس لها، ووحداتها في جانب الأقوال هما الصواب والخطأ، وفي جانب الأفعال الخير والشر، وفي جانب الأشياء القبح والجمال.

(37) أبو يوسف يعقوب الكندي: كتاب الفلسفة الأولى (ضمن رسائل الكندي الفلسفية، القسم الأول) ص 42، تحقيق: د. محمد عبد الهادي أبو ريده، الطبعة الثانية، مطبعة حسان - القاهرة 1398 هـ/ 1978 م.
(38) جيمس بيرك: عندما تغير العالم ص 362، ترجمة: ليلى الجبالي، مراجعة: شوقي جلال، سلسلة عالم المعرفة - الكويت، العدد 185، مايو 1994.

والحق أن اختلاط الخير والشر، وتداخل الجمال والقبح، واجتماع الصواب والخطأ – هي أمور مشهودة في الواقع⁽³⁹⁾؛ سواء تكلمنا عن عالم المكلفين من الناس، أو غيره من العوالم غير المكلفة؛ فالثعبان المخيف القاتل يُتخذ من سمه علاج، والآلام المبرحة تكشف عن حاجة الجسم إلى الدواء، وهكذا.

وأدهى من ذلك أن القيم الإيجابية الثلاث (الخير والصواب والجمال) ليست متلازمة دائماً بحيث يكون كل صائب جميلاً وخيراً، وكل خير جميلاً، وكل جميل صائباً. كما أن القيم السلبية (الشر والخطأ والقبح) ليست متلازمة كذلك، فقد يكون القبيح خيراً، وقد يكون الشرير جميلاً، ويكفي أن نشاهد مثلاً كائناً رائع الجمال ولكنه ينطوي على خطر هائل كما في الغابات وأعماق البحار مثلاً.

وطريقة التقييم في مثل هذه الحالات تقوم على فرز الصفات بعضها عن بعض، وتمييز القيم باعتبار تناسب كل قيمة، فنقول عما هو جميل وقبيح: إنه قبيح من ناحية كذا، وجميل من ناحية كذا، وكذلك هو خير باعتبار فعله، قبيح باعتبار منظره، أو جميل الصورة شرير الأخلاق، وهكذا. وقد "نظر بعض الحكماء إلى رجل سوء حسن الوجه، فقال: أما البيت فحسن، وأما الساكن فرديء"⁽⁴⁰⁾.

وأما القيم الحضارية بوجه خاص، فلعل التداخل الشديد في عالم المعاني يحول في كثير من الأحيان بين هذه القيم وبين تقديم قياسات دقيقة للفعل الحضاري والنتاج الحضاري، مثل هذه التي تقدمها آلات قياس المادة. وهذا طبيعي تماماً؛ لأن المرونة العالية التي يتمتع بها عالم المعاني تحول دون ضبطه والتحكم فيه، كما يحدث في عالم المادة الثابت؛ في الظاهر على الأقل.

لكن يبدو لي أن القيم الإسلامية للحضارة تبدو حاکمة على الأفعال والأفكار والأشياء التي تنضوي تحت الحضارة، من زاوية توافق هذه الأخيرة مع مقتضيات القيم ولوازمها أو عدم توافقها، فمن مقتضيات التوحيد، مثلاً، طاعة الله

(39) ناقش بعض الباحثين، من زاوية أخرى، الرأي القائل بالتوحيد بين الحق والخير، والآخر القائل بالتوحيد بين الحق والجمال، وكذلك الرأي القائل بالتوحيد بين الجمال والخير، انظر: د. توفيق الطويل: أسس الفلسفة ص 176 – 184، مكتبة النهضة المصرية – القاهرة 1952 م.

(40) أبو الحسن الماوردي: أدب الدنيا والدين ص 140.

(تعالى) في الأخذ بالأسباب، دون أن يظن الموحد أن الأسباب تعمل منفصلة عن صاحب القانون الذي رتبها.

لكن، بأي حكم ستحكم قيمة حضارية كالتوحيد على الأفعال الموافقة، وكذلك الأفعال المخالفة لها؟

إن القيم الخلقية، كما استقرت في عرف الدارسين، تحكم على الفعل بأنه خير أو شر، والقيم العقلية تحكم على القول بأنه صواب أو خطأ، والقيم الجمالية تحكم على الشيء بأنه جميل أو قبيح. فماذا عن القيم الحضارية؟

ولعل هذه مسألة جديدة، وجديرة بالطرح في إطار هذه الدراسة التي تهتم بالتأسيس اهتمامها بالتطبيق؛ فهل نطلق على ما يخالف التوحيد اسم الشرك، وما يخالف التوازن لفظ الإفراط أو التفريط، وما يخالف العدل حكم الجور؟

وتبدو أسطري حيرى في هذه المسألة، وما أقدمه هنا لا يزيد على كونه مقترحاً أرجو أن يجد مجالاً للمناقشة من قبل المهتمين بالشأن الفكري الإسلامي والإنساني عموماً؛ وذلك أن عرض الفكرة في إطارها الفقهي يفرض علينا الالتزام بأحكام الحل والحرمة والكرهية، وفي إطارها العقدي - إن كانت القيمة منتمية إلى مسائل العقيدة - بأحكام الإيمان والكفر، أو الاتباع والابتداع العقدي، وأما عرض الفكرة في الإطار الحضاري، فأحسب أن الأنسب هو الحكم عليها بالمخالفة أو الموافقة للروح الحضارية الإسلامية، وإذا شئنا التفصيل كان لا بد من اللجوء إلى التحديدات الفقهية والعقدية السابقة.

4 - إنسانية :

أعني بهذه الخاصية أن القيم الحضارية - مثل الحضارة نفسها - هي خاصة بالإنسان دون غيره من سكان الأرض؛ إذ تمثل انعكاساً لرسالته في الأرض، وتُظهر وجوه امتيازها واختلافه عن غيره ممن نعرفهم من الخلق، وتحدد طبيعته المرتبطة بالحرية النسبية والمسئولية الشخصية غالباً والجماعية أحياناً.

وتبدو تجليات ذلك في أن الإنسان حين يصنع الحضارة لا يوظف قواه البدنية فقط، بل لديه قوى أخرى يمتاز بها عن غيره من أنواع الخلق، ويوظفها ضرورة

لهذا الهدف أيضاً، وهي قواه الروحية والنفسية والعقلية، وهذه الثلاث هي الدافع اللازم لتفعيل القوى البدنية وزيادة قدرتها على الإنجاز.

إن القوى البدنية ضرورية لصنع الحضارة، لكنها لا تنتج شيئاً إذا كانت النفوس محطمة، كما لا تجدي فتيلاً إذا كانت العقولة معطلة عن العمل، ولا تؤثر تأثيرها المرجو إذا لم تمثل الروح قوة دافعة تثبت الحياة في أعطافها.

ولو كان إنتاج الحضارة تابعاً لقوة البدن، لكان كثير من الحيوانات المنقرضة والحياة أولى من الإنسان بصناعة الحضارة، أو على الأقل أبرع منه في ذلك.

ومن هنا نقول: إن اللازم لإنتاج الحضارة هو وجود كينونة إنسانية مفعلة بكل ما تشتمل عليه من قوى وملكات، وبقدر هذا التفعيل وبقدر توازنه المناسب لطبيعة الإنسان يكون شموخ الحضارة أو تهافتها.

ومن جانب آخر، تبدو إنسانية القيم الحضارية من أنها شاملة في أحكامها وارتباطاتها، فتعم الحياة الدينية والمادية والاجتماعية والفردية أو النفسية والفنية للإنسان، وسنجد أن ما يطرحه الإسلام في هذا الجانب يجعل من كل قيمة حاكمًا في كل هذه المجالات؛ فالتوحيد مثلاً قيمة حاكمة في جانب الاعتقاد والشعائر وفي الحياة الفردية والاجتماعية والفنية، وكذلك الحال في قيمة الحرية، وقيمة العدل، والتوازن.

كذلك تتضح إنسانية القيم الحضارية في أن الكائن الوحيد القادر على القيام بوظيفة ترشيح وتمرير بعض النشاطات والأفعال دون بعضها الآخر، تبعاً لموافقتها لهذه القيم أو مخالفتها، هو الإنسان فقط، في حين أن شركاءه في هذه الحياة يسرون وفق أنماط جبلية لا يتجاوزونها في العادة.

ثم إن صفة الإنسانية يمكن اكتشافها في القيم الحضارية الإسلامية كذلك من خلال مراعاة الشريعة عند التكليف لضعف الإنسان وكونه مرتبطاً بعواطفه وقدراته المحدودة؛ فالمشقة تجلب التيسير، كما أن الرخص ليست مطلقة؛ لأنها بهذا تكون ذريعة إلى التحلل من الدين، وكذلك مراعاة الشريعة لمصالح العباد.

إلا أن من أعجب الوجوه التي يمكن أن نكتشف من خلالها إنسانية قيم الحضارة، أنها متجاوزة؛ أعني أن لها امتدادًا عميقًا يتجاوز ماديات الكون، أو يتسلل بعيدًا عن السطوح الظاهرة للعالم المادي، ليمس عالمًا مثاليًا بدأت منه جذور الوجود الإنساني بخصوصياته وبصفاته المشتركة أيضًا؛ ذلك أن "من شأن القيم أنها في الواقع تحيلنا على عالم مثالي، يعمل - بالرغم من المضمون الذي نعطيه لهذا الإيمان - على مفصلة هويتنا مع بُعد يجاوزنا"⁽⁴¹⁾. كما أن "القيم تشهد على اعتقادات لا تدل على حال الآراء الموروثة وحسب، بل أيضًا على المقاطع الجانبية للمطالب الروحية المراد إنجازها؛ فهي نسبية على نحو مزدوج: بالإضافة إلى الثقافة، ولكن كذلك أيضًا بالإضافة إلى مطلقات يفترض أن الثقافة تجسدها على صعيد المحايثة"⁽⁴²⁾.

5 - متفاوتة الأهمية في ذاتها، متكاملة فيما بينها :

ليست القيم الحضارية، على الرغم من أهميتها جميعًا، سواء؛ بل منها ما هو مهم، ومنها ما هو أهم؛ حسب عمق واتساع عمل القيمة في كل مجال، فمع أن للفنون منزلتها في الارتقاء بالإنسان، فلا شك أن مجال الأخلاق يفوقها أهمية؛ لما فيه من اختيار وحرية إنسانية، في حين أن تقدير الجمال يخضع غالبًا لحس فطري، وآخر يكتسبه الإنسان من بيئته، كما أن مجال المادة يتعلق بضرورات بدنية، ومن هنا تبدو القيم ذات الحكم العميق في المجال الأخلاقي أكثر أهمية.

ولا يعني هذا التفاوت إمكانية الاستغناء عن القيمة المهمة لصالح القيمة الأهم؛ ذلك أن مجال عمل كل واحدة منها يأتي من زاوية تختلف فيها عن عمل الأخرى؛ وإنما جاء التفاوت - كما سبق - نابعًا من عمق تعلقها بالمجالات المختلفة للنشاط الإنساني، واتساع تطبيقاتها.

والمسألة هنا أشبه ما تكون بأعضاء جسم الإنسان؛ فعلى الرغم من تفاوتها في القيمة تفاوتًا أكيدًا، فإن بعضها لازم لاستكمال الصورة الإنسانية، وبعضها الآخر ضروري لبقاء هذا الكائن أصلًا.

(41) جان بول رزفبر: فلسفة القيم ص 32.

(42) جان بول رزفبر: فلسفة القيم ص 33.

ومن ناحية تكاملها، فإن بعض القيم الحضارية يتعلق بتصوير الإنسان العام للوجود، وبعضها بأقواله التي تعكس معارفه، وبعضها بحياته المادية... إلخ. وواضح أن هذه الأنحاء تتكامل فيما بينها في التعبير عن الإنسان ونظام معيشته، وما دام التكامل يرافق التطبيق الحياتي، فلا بد أن تكون القيم، التي هي بمثابة الأصول النظرية للتطبيق، متكاملة أيضاً.

وبعبارة أخرى: فإننا ما دمنا نرى أن حياة الإنسان – وكذا كينونته – لا تنقسم إلا نظرياً، ففصل الروح عن البدن حال الحياة هو مجرد فكرة نظرية لتوضيح التركيب الإنساني، وفصل الأعمال السيكولوجية عن الأفعال البدنية هي أيضاً افتراض نظري؛ فالكينونة البشرية كل متكامل، ومن هنا يحق لنا أن نقول بأن القيم التي تعني بتقييم تصرفاته وتحديد مواقفه هي نفسها متكاملة.

وبسبب هذا التكامل يحدث نوع من التفاعل بين القيم الحضارية، ويؤثر بعضها في بعض تأثيراً عميقاً؛ يصل إلى درجة تحديد وجهتها ومداها العام، ف"من العلاقات المتشابكة بين القيم تتحدد العديد من المعاني والدلالات، التي يمكن أن تجعل معنى القيمة يختلف من حضارة إلى أخرى اختلافاً كافياً لجعلها قيمة أخرى. والمعنى المتشابه للقيم والعلاقات بينها يمثل نظام القيم المتكامل، والذي يأخذ تميزه، بل نقول تفرده، من التكوين الخاص بها"⁽⁴³⁾.

وقد التفت الدكتور حبيب أيضاً إلى أن "القيم السائدة في التاريخ البشري، أو لنقل القيم الإنسانية تظهر في الغالب لدى معظم الشعوب والأمم، والقليل منها لا يظهر إلا لدى شعب أو أمة دون غيرها. ولكن المسألة ليست في ظهور القيمة أو وجودها في اللغة، بل في الوجود الاجتماعي والحياتي للقيمة، وما تمثله من ثقل بين القيم الأخرى، وأيضاً المعنى المراد بها، ودلالة هذا المعنى في التطبيق العملي والسلوكي"⁽⁴⁴⁾.

وهذا قد يعني أن القيم الحضارية واحدة تقريباً بين الأمم المختلفة وفي الأزمنة المختلفة، إلا أن بعضها يَضمُرُ هنا، ويبرز هناك، في حين يكون بعضها حاكماً في

(43) د. رفيع حبيب: في فقه الحضارة العربية الإسلامية حضارة الوسط ص 13.

(44) د. رفيع حبيب: في فقه الحضارة العربية الإسلامية حضارة الوسط ص 13.

حضارة أمة، ويكون هو نفسه محكومًا لقيمة أخرى في غيرها، وهكذا. يقول بعض الكتّاب: "إن الإسلام والمسيحية الهلينية تقرّان، رغم الاختلافات الكبيرة، بالمرتبة العليا للألوهية والروح"⁽⁴⁵⁾. ومع سيادة الجانب الروحي في كلا الدينين، إلا أنه في المسيحية يدعو إلى التبتل والترهبين والانسحاب من الحياة، وأما الإسلام فيقول: "المؤمن الذي يُخالط النَّاسَ، وَيَصْبِرُ عَلَى أَدَاهُمْ، أَعْظَمُ أَجْرًا مِنَ الْمُؤْمِنِ الَّذِي لَا يُخَالِطُ النَّاسَ، وَلَا يَصْبِرُ عَلَى أَدَاهُمْ"⁽⁴⁶⁾.

إن "الحضارات - كما يقول هانتجتون - تختلف عن بعضها البعض بفعل التاريخ واللغة والثقافة والتقاليد، والأكثر أهمية عامل الدين؛ فأصحاب الحضارات المختلفة يعتقدون معتقدات مختلفة عن العلاقة بين الله والإنسان، وبين الفرد والجماعة، وبين المواطنين والدولة، وبين الآباء والأبناء، وبين الزوج والزوجة. وذلك بالإضافة إلى رؤى مختلفة عن الأهمية النسبية للحقوق والمسئوليات والحرية والسلطة والمساواة"⁽⁴⁷⁾. إلا أن ذلك الاختلاف راجع في الأساس إلى طبيعة التركيبية التي تظهر عليها القيم، فالدين حاضر في كل الحضارات بشكل أو بآخر، وكذا المادة، والفن، والفرق بين حضارة وأخرى في هذا هو مدى حضور كل عنصر منها، والحجم الذي يشغله في الصورة العامة للحضارة، ومدى قدرة هذا العنصر أو ذاك على تفعيل العناصر الأخرى والانفعال بها.

على كل حال، فقد ظهر فيما مضى أن القيم الحضارية تتناول جوانب متعددة من الحياة الإنسانية وما يحيط بها ويتعلق بمسارها الحياتي، ومن هذا الباب جاء تعدد القيم؛ إذ تبع تعدد المتعلقات تعدد المتعلقات؛ وذلك لأن قيمة واحدة ليس بإمكانها أن تقيس كل شيء من كل وجه.

(45) داريوش شايفان: أو هام الهوية ص 8، ترجمة: محمد علي مقلد، الطبعة الأولى، دار الساقى - بيروت 1993م.

(46) رواه الترمذي وابن ماجه، وصححه الألباني. سنن الترمذي، كتاب صفة القيامة والرقائق والورع عن رسول الله ﷺ، باب منه، 529/2، جامع الترمذي مع العرف الشذي للشيخ أنور شاه الكشميري، مكتبة رحمانية، لاهور، باكستان. وسنن ابن ماجه، كتاب الفتن، باب الصبر على البلاء، ص 582، رقم الحديث 4032، الطبعة الأولى، دار السلام للنشر والتوزيع، الرياض - 1420هـ/1999م.

(47) صمويل بي. هانتجتون: الإسلام والغرب آفاق الصدام ص 11، ترجمة: مجدي شرشر، الطبعة الأولى، مكتبة مدبولي - القاهرة 1415هـ/1995م.

وظاهر أن سبب هذا التنوع في القيم هو تنوع الملكات الإنسانية، وتعدد صور علاقة الإنسان بالكون، فهو من ناحية محكوم بقهر الله لعباده، وقيوميته على كونه، ومن ناحية أخرى هو نافع ومنتفع ببعض الموجودات المشاركة له في الحياة، فهو خادم ومخدوم، فالإنسان يخدم النبات والحيوان، ويخدمانه، ويخدم بني نوعه ويخدمونه، وقد يستخدم الإنسان شيئاً لا يخدمه هو، وغالباً ما يكون السبب في هذه الحال الأخيرة، هو عجز الإنسان عن تقديم منفعة ما لهذا الخادم، كما هو حال الشمس والقمر والنجوم والرياح والبحار.

وقد عد الألماني شبرانجر للقيمة عموماً ستة أبعاد، هي: "القيمة النظرية: وتتميز باهتمام موجّه للكشف عن الحقيقة، وبمنهج علمي نقدي... القيمة الجمالية: ويسعى رجل الجمال وراء الشكل والتناسق، فيحكم على كل خبرة من حيث التناظر والتناسب... القيمة الاقتصادية: وتتمثل في الاهتمام بالنتائج العملية والمنافع المرتقبة. القيمة الدينية: والوحدة هي غاية رجل الدين؛ فيسعى إلى فهم الكون من حيث هو وحدة وكل متصل، وإلى أن يصل ما بين نفسه وبين هذا الكل الشامل. القيمة الاجتماعية: ... الإنسان الاجتماعي يقدر الناس بوصفهم غايات، ويرى في الحب الصورة الوحيدة الملائمة للصلات المتعددة بين الناس. القيمة السياسية: وهي السعي إلى القوة والسلطان، ولا تقتصر على السياسة، بل تعدوها إلى سائر المجالات" (48).

وقسم بعض المفكرين العرب القيم إلى: قيم حيوية، وقيم عاطفية، وقيم اجتماعية، واقتصادية، وقيمة الحقيقة، والخير، وقيمة الجمال (49).

إلا أن هذا التوسع يكاد يكون استقصاءً نابغاً من تعدد الاهتمام بمبحث القيم، بحيث دُرس من زاوية اقتصادية مرة، ومن زاوية أخلاقية مرة، وجمالية، وتربوية، وهكذا، وهو أمر من المهم أن نشير إليه هنا، لكن من الصعب أن نفصل الحديث عنه في هذا الحيز المخصّص لدراسة القيم الحضارية على وجه التحديد.

(48) د. صلاح قنصوه: نظرية القيمة في الفكر المعاصر ص 76 - 77، دار الثقافة للطباعة والنشر - القاهرة 1981م.

(49) تيسير شيخ الأرض: إرادة الحضارة ص 232 - 233.

المبحث الثالث : موقع القيم في البنيان الحضاري :

لو شئنا أن نقسم الحضارات حسب علاقتها بالقيم العليا، فليس في مكنتنا أن نعتبر بعضها حضارات ذات قيم وبعضها الآخر بلا قيم؛ لأن الحالة الثانية غير ممكنة في الواقع؛ إذ لا بد للفعل الإنساني المضطرد من جانب نظري مستكن في نفس الفاعل، تمثله مجموعة المبادئ التي يعتقدونها وتنطوي عليها كينونته، ويرى أنها أسس كونية في علاقتها بالأشياء وعلاقة الأشياء بعضها ببعض. ولا يخلو فاعل بشري من هذه الدوافع، إلا أن يكون مجنوناً؛ أو فاقد السيطرة على عقله؛ تلك الملكة التي تضبط دوافع الفعل الإنساني.

ولا ينفي وجود هذا الأصل النظري أن الإنسان قد يخالف المبادئ التي يعتقدونها في بعض الأحيان؛ إذ إن المعول عليه في هذا الباب هو أفعاله المضطردة، لا فعله الطارئ أو النادر، كما أن مخالفته هذه وعودته عن المخالفة (سواء سميئاً ذلك توبة أو نكوصاً؛ حسب نوع الفعل الذي يعود فيه)، قد يستندان إلى مبدأ آخر يؤمن به؛ كالحرية المطلقة مثلاً، وقد تؤكد العودة عن المخالفة أبوة المبدأ الذي يعود إليه كأصل لا تنفيه هذه المخالفات.

ولا يعني هذا أيضاً أن الحيوان – ويأتي فعله عادة على وتيرة واحدة – يستند في فعله إلى أصول نظرية كتلك التي يتمتع بها الإنسان؛ إذ إن الأخير منفرد بخاصية صناعة الحضارة بمعناها الذي نعالجه في هذا البحث؛ بسبب العقل والروح، وكذلك هذه القيم التي يتعلمها ويكتشفها خلال رحلته فوق الأرض. في حين أن هذا الجانب فطري تماماً في الحيوان، فالإنسان كائن تاريخي عامل يمثل الزمن بالنسبة له فرصة للتطور، في مقابل الحيوان أو الكائن اللاتاريخي، والذي لا يمنحه الزمان فسحة من الوقت، طالت أو قصرت، ليتطور بحياته⁽⁵⁰⁾.

والمسلم يعتقد أن الكون يملك درجة من الحياة ومستوى من الوعي يعرف بهما ربه، ولا يُستثنى من ذلك إلا بعض الناس الذين يعيشون ضحايا لشكوكهم

(50) ومع هذا فهناك من يرى التفوق في خصلة – ولو كانت حيوانية – والبروز فيها، خيراً من النقصان؛ فقد قال بدوي لابنه: "يابني، كن سبغاً خالساً، أو ذنباً خانساً، أو كلباً حارساً، وإياك أن تكون إنساناً ناقصاً" الوزير الكاتب أبو سعد منصور بن الحسين الأبي: من نثر الدر 4 / 229.

حتى الموت المرير. ويجد المسلم شواهد ذلك في القرآن، وبالتحديد في مثل قوله (تعالى): ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَسْجُدُ لَهُ مَن فِي السَّمَوَاتِ وَمَن فِي الْأَرْضِ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ وَالْجِبَالُ وَالشَّجَرُ وَالذَّوَابُّ وَكَثِيرٌ مِّنَ النَّاسِ وَكَثِيرٌ حَقَّ عَلَيْهِ الْعَذَابُ وَمَن يُهِنِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِن مُّكْرِمٍ إِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ ﴿١٨﴾ (سورة الحج: 18). لكننا نعتقد أيضاً أن الإنسان العارف بهذه الحقيقة هو الكائن الوحيد الذي يمكنه توظيف هذه المعرفة، بحيث تنعكس في واقع الحياة عملاً ملموساً قابلاً للتجدد، اعتماداً على الملكات الخاصة لهذا الكائن المتميز.

ومهما يكن، فإن الحضارات قد تختلف في ترتيب القيم وإخضاع بعضها لبعض - كما سلف - لكنها لا تختلف في منظومة القيم وجوداً وهدماً؛ وهذا يعني بوضوح أن قيم الحضارة ذات موقع مركزي من بنيان الحضارة نفسه.

لكن قد تكون الفكرة أو المعنى مشتركاً بين الحضارات جميعاً، دون أن تكون لهما أهمية خاصة بين مكوناتها، فهل للقيم أهمية يمكن أن نكتشفها من غير هذا الجانب؟

والإجابة باختصار: نعم؛ لكن تعليل ذلك يحتاج إلى تفصيل أورده فيما يلي:

1 - القيم أسبق زمنياً من الحضارة :

يتقدم وجود القيم الحضارية من الناحية الزمنية وجود الحضارة نفسها، وقد تبقى القيم قبل البروز الفعلي للحضارة زمنياً حتى تختمر، ثم تأخذ فرصتها عندما تكون مؤهلة لإنتاج الحضارة، فنتجها وفقاً لعوامل تفاعل معقدة مع معطيات البيئة والواقع البشري.

وهذا يعني أن المجتمعات الإنسانية عموماً إما متحضرة بالفعل وفي اللحظة الحالية، وإما أنها تملك قابلية التحضر، ولكن الذي يحول بين بعض الأمم وبين استكمال هذه الدورة، هو عدم وصول القيم فيها إلى درجة من المتانة والقوة بحيث تصلح أسساً لقيام نشاط الحياة الإنسانية فوقها.

والسبق الزمني لقيم الحضارة على الحضارة نفسها له أهميته الخاصة في

تأكيد مكانة القيم؛ وذلك من جهة أن خمول القيم يعني الركود، وأما فاعليتها، وقدرتها على التأثير، فتعني قيام الحضارة؛ فاختمار القيم شرط لقيام الحضارة.

2 - القيم تبقى بعد اختفاء الحضارة :

قد تخنفي الحضارة نفسها دون أن تخنفي كل قيمها التي قامت عليها؛ ودليل ذلك أن كثيراً من الشعوب التي صنعت الحضارة قديماً قد احتفظت ببعض خصائصها على مر التاريخ، على الرغم من تقلبها في أطوار مختلفة من التحضر والتخلف.

وهذا الجانب كذلك يشي بالأهمية البالغة للقيم في منظومة الحضارة؛ إذ تظل الحضارة قائمة ما دامت قيمها صالحة للاستمرار في دفعها إلى الأمام، أو على الأقل مساعدتها في الاحتفاظ بمواقعها، فإذا اضمحلت هذه القيم، تلا ذلك السقوط المفاجئ أو التدريجي حسب القيمة التي انحطت، ودرجة الانحطاط التي لحقتها.

وهاتان النقطتان (أعني التقدم الزمني للقيم على الحضارة وبقاءها بعدها) تكشفان عن قانون التحضر والتخلف؛ إذ لا يتم التقدم وفقاً للدورة التي قال بها ابن خلدون للدولة، وأنها كالإنسان تمر بمرحلة طفولة، ثم تصل إلى عنفوان قوتها في مرحلة الشباب، ثم يدخل الضعف عليها، حتى تزول، أو ما عبر عنه بأن "الدولة لها أعمار طبيعية كما للأشخاص"⁽⁵¹⁾. بل إن بقاء الحضارة مرتين لشروط خارجية وأخرى داخلية، وأساس ذلك هو قيم هذه الحضارة وقدرتها المزدوجة على الإنجاز ومقاومة عوامل التعويق، سواء جاءت من قبل الصعوبات الطبيعية، أو من جهة المجتمعات الأخرى المنافسة.

3 - استبعاد القيم = استبعاد الحضارة :

عناصر كثيرة من بنية الحضارة الإنسانية يمكن استبعادها منها، دون أن يعني ذلك إلغاء الحضارة نفسها؛ إذ إن كثيراً من هذه العناصر تنشأ أو تكتمل في

(51) عبد الرحمن بن خلدون: ديوان المبتدأ والخير في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر 1 / 213 - 215، تحقيق: خليل شحادة، مراجعة: د. سهيل زكار، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع - بيروت 1421هـ / 2001م.

مراحل تالية أصلاً، وهذا لا ينطبق على قيم الحضارة التي لا يمكن استبعادها في أي مرحلة؛ لأن الانطلاق والدافع يأتي في الحقيقة من داخل هذه القيم، كما أنها الأساس النظري لكل ما يأتيه أصحاب الحضارة أو يتركونه.

إن "القيم ما هي إلا انعكاس للأسلوب الذي يفكر الأشخاص به في ثقافة معينة، وفي فترة زمنية معينة. كما أنها هي التي توجه سلوك الأفراد وأحكامهم واتجاهاتهم فيما يتصل بما هو مرغوب فيه أو مرغوب عنه من أشكال السلوك في ضوء ما يضعه المجتمع من قواعد ومعايير. وقد تتجاوز الأهداف المباشرة للسلوك، إلى تحديد الغايات المثلى للسلوك، إلى تحديد الغايات المثلى في الحياة"⁽⁵²⁾. وهي في موقعها هذا تمثل الأصول النظرية للعمل.

وإذا كنا لا نشك في أن غياب القيم يعني غياب الحضارة، بل انحطاط الحياة الإنسانية إلى ما هو أدنى من حياة الحيوان، فإن غياب قيمة رئيسة أو أكثر يؤدي إلى ألوان مدمرة من الخلل والاضطراب.

ولعلنا نبصر آثار ذلك جلية فيما أصاب العالم من مشكلات كبرى في هذا العصر، حيث غاب الرشاد عن الحضارة الحديثة، وأوغلت وراء الوفرة المادية تطلبها بكل وسيلة، لا يزعها عن ذلك وازع؛ حتى جرى ما جرى مما يحتاج إصلاحه إلى بذل جهود هائلة جداً، دون أن نكون متأكدين من النجاح في الوصول إلى المطلوب تمامًا.

لقد عجزت الحضارة الحديثة عن الحفاظ على مصالحها مع مراعاة القيم الأساسية في وقت واحد⁽⁵³⁾، وهذا هو السبب في الأعطاب الكبيرة التي تحدث في العالم الآن؛ إذ إنه هو المناخ الذي تُؤد فيه مثل هذه الأزمات والمشكلات العالمية الخطيرة؛ خاصة مع تغول القدرات المادية للإنسان المعاصر.

لقد كانت المشكلات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية الكبيرة في الماضي

(52) د. عبد اللطيف محمد خليفة: ارتقاء القيم ص 14، سلسلة عالم المعرفة الكويتية، العدد 160، أبريل 1992م.

(53) راجع بعض التفصيل لهذا في مقال: "القيم والمصالح في أزماننا العالمية" في مدونة المؤلف <http://drnbel.blogspot.com>

محدودة الدائرة، فمهما كبرت هذه المشكلات تظل أجزاءً واسعة من العالم بمنأى عن تأثيرها وبمنجاة من خطرها، كما هو الحال في تفشي الأمراض على نطاق واسع، إلى أن جاء العصر الحديث بمشكلات وأزمات لا تستثنى من تأثيرها أحياناً قريباً ولا بعيداً، ولا متقدماً ولا نامياً. ومن ذلك:

● مشكلة الانحباس الحراري الذي أصاب الأرض كلها من جراء الاستهلاك غير المنضبط للثروات، والتصنيع المرتبط بالإنتاج وزيادته، دون متابعة لما قد ينتج عن عملية التصنيع هذه من سلبيات تضول أمامها كل زيادة في الإنتاج.

● وكذلك الأزمة المالية العالمية الأخيرة التي أفقدت العالم رشده.

والإنسان يمتاز عن شركائه في عالم الأرض بما يراعيه ويحفظه من قيم تأخذ موقع الرمز والكلّي الذي يُفسّر كل شيء في ضوئه.

والارتباط بين الإنسان والقيم ليس مجرد حلية معيشية تزين النوع الإنساني، بل هي علاقة عضوية تتهدد حياة الإنسان مع انقطاعها، وحين يوغل الإنسان في معاكسة القيم تتراكم فوق حياته عوامل الفناء، حتى يصير خبراً يُتلى.

ولأجل هذا تبدو القيم بالنسبة للحياة الإنسانية بمنزلة الخيوط التي تكوّن النسيج المعنوي للإنسان ونظام حياته كلها، دون أن تكون هذه القيم بمنأى عن المادة والجسد والتصرفات الإنسانية الملائمة لهما.

ولا يعني ما سبق أن إنسان عصرنا وحده هو الذي لم يراع القيم في جملتها، بل فعلت هذا أجيال بشرية كثيرة قبله، لكن الجديد هو أن الوسائل التي يمتلكها الإنسان المعاصر صارت متعاطمة بشكل لا يقارن معه ما كان يملكه الإنسان القديم منها، ومن هنا فإنه يجد ما يعينه على الإيغال في تصرفات تنحدر به نحو نهاية مأساوية.

يُضاف إلى هذا أن الإنسان الحديث والمعاصر قد يمثّل بين يديه أكبر عدد من التجارب الناجحة والفاشلة في العيش فوق الأرض وصناعة الحضارة وإنتاج

الثقافة، ومن هنا كان عدم تنبئه إلى عوامل النجاح والفشل العميقة في هذه التجارب، أو تنبهه بعض المفكرين والعلماء وحدهم إلى هذا، دون أن يكون لذلك مردود واقعي حقيقي – كان هذا دليلاً على أن الإنسان يتحرك مسوقاً بالرغبة لا بالإدراك، وأن القيم لم تعد موضع اهتمامه، وأن ادعاء عقلانية الحضارة القائمة وتجريبيتها لا يتجاوز الأقوال والادعاءات المجردة.

لقد وُضِعَ الدين والمصالح المادية في العقلية الغربية الناهضة كطرفين متقابلين، وغذت هذا أمور أهمها:

- النجاحات المادية المتتالية والمتعاضمة التي كانت تحققها العقلية والآلة الأوروبية منذ بدأت صدمة الحداثة الهائلة.
- عجز الكنيسة وقيمتها عن الدفاع عن نفسها في وجه السيل الهادر الذي اقترن بالحداثة الأوروبية، حتى إنها؛ أي الكنيسة اضطرت في النهاية إلى الاستسلام والتأقلم مع الوضع الجديد.
- عدم وجود بديل حضاري بارز في الواقع المعيش يجمع بين القيم والمصالح، وإن امتلك الإسلام هذا، فإن المسلمين قد تخلفوا عنه كثيراً.

وبعد الخلل الكبير الذي وقع في حياتنا جراء الأزمات الكبرى التي نعيشها بيئياً واقتصادياً، صرنا مضطرين إلى تعديل المسار، وكان يمكننا من قبل أن نرشد المسيرة الإنسانية بإدراك الدروس العميقة في التجارب البشرية السابقة منذ القدم وحتى وقتنا هذا، وكلها تؤكد ضرورة رعاية القيم السوية عند البحث عن المصلحة، وأن المنفعة قد تتحقق بدون قيم رفيعة، ولكن الأزمات ستتراكم نتيجة لهذا حتى تفاجئنا بطامة كبرى كهذه التي نعيشها الآن.

لقد صرنا مع الأزمات التي تصيبنا مضطرين إلى الإصلاح والتغيير، أو العودة إلى الرشد، وفرق كبير بين هذا الاضطرار وبين مراعاة الرشد منذ البداية، كالفرق بين من يتقي المرض منذ البداية وبين من يتركه حتى يتمكن من بدنه، ثم يبحث له عن دواء.

ومن المفروض بعد هذا أن يتخذ الإنسان إزاء الثمرات غير الطيبة لأفعاله إجراءات تصحيحية حقيقية، تتجاوز الاهتمام بالسطح إلى رعاية اللب، وتتخطى الإجراءات العاجلة والمؤقتة إلى الخطط ذات الثوابت المدروسة، وكل هذا قائم على مراعاة القيم الرئيسية والأساسية لكل تجمع بشري قوي.

4 - تأثير القيم يشمل كل نشاطات الحضارة :

يبدو تأثير قيم حضارة ما في كل زاوية من زواياها، وفي كل ناحية ينشط فيها صناعاتها، فالثقافة والفنون والآداب والأخلاق ومناهج التفكير والتفاعل الاجتماعي، كلها تمثل صفحات لتجلي القيم الحضارية للأمة التي وقفت خلف هذه الحضارة بعواطفها وعقولها وسواعدها.

ولعل الدراسات التي تحاول معرفة طبائع الأمم وقيمها من إنتاجها الفكري ومخلفاتها المادية وسائر ما يتعلق بأنظمة حياتها، لعلها انطلقت من هذا الاتساع لتأثير القيم في الحضارة؛ وذلك "أن إدراك كنه حضارة من الحضارات، أو مرحلة حضارية، لا يحصل بفهم مظهر من مظاهرها فحسب، مهما يكن لهذا المظهر من أهمية أو أثر، بل بالنفاذ إلى مفاهيمها الأساسية للإنسان وجوهره وأصله وعلاقته بالطبيعة وبما وراء الطبيعة، وللحقيقة وسبيل الوصول إليها، وللخير ومصدره ووجوهه ومراتبه"⁽⁵⁴⁾. وهذا ما يتأسس على القيم العامة للحضارة، ومن هنا تبدو القيم بمثابة المفاتيح التي يمكن من خلال دراستها إدراك كنه حضارة أو أخرى.

ولعل هذا هو ما دفع بعض المعاصرين إلى القول: "إنما الحضارة قيم قبل كل شيء، ثم مظاهر تنظيمية ومادية بعد ذلك. والمسلمون الأوائل الذين فتحوا قلوب الناس للإسلام، لم يكونوا يملكون من مظاهر الحياة المادية إلا النزر اليسير، ولكنهم كانوا يملكون لب الحضارة الحقيقي: رفعة النفس، نظافة المشاعر، العدل، الحب، التواضع لله، سمو المبادئ، نبل الأخلاق، التوجه الجاد للهدف النبيل،

(54) قسطنطين زريق: في معركة الحضارة ص 137.

انضباط الحركة، النظام. ثم جاءت المظاهر المادية للحضارة مع استقرار الأمة وتمكنها في الأرض" (55).

إن متانة العلاقة بين الحضارة والقيم، تتيح فرصة لتبادل التأثير بين القيم وما تنتجه في الحياة من آثار ثقافية وعلمية ومادية وفنية، وهو ما يمكن أن نسميه دعم الباطن بالظاهر ودعم الظاهر بالباطن، أو تبادل عوامل القوة بين الإيمان والعمل، فيقوّي كل منهما الآخر؛ إذ إن الممارسة الحسية لأعمال ترمز إلى الإيمان وتعبر عنه لا يقتصر نفعه على دعم الصلات بين أفراد الجماعة المؤمنة بما يحققه من التقريب بين صورهم الظاهرة، ولكن يتجاوز ذلك إلى دعم الإيمان نفسه، كما يدعم الإيمان القويّ العمل. يقول الشيخ الطاهر بن عاشور: "ليست المعاني الاعتبارية المعنوية غنية عن التقمص في الصور المحسوسة؛ ليلتئم من التعقل ومن المشاهدة مجموع يشبه الهيكل الحي في اشتماله على روح وجثمان" (56).

الحضارة نتاج إنساني قد يتكئ على الدين، وقد يتحرر منه بدرجة أو أخرى، وقد تكون القيم والمنطلقات التي تقوم عليها الحضارة صحيحة تمامًا؛ ولكن لأن صانع الحضارة يتحرك بين متغيرات في واقعه النفسي؛ أو في داخله، ومن حوله؛ أو في واقعه الاجتماعي، فلا بد أن ننتظر منه نتيجة تخضع لمعادلة الصحة والبطلان؛ أي أنه حتى مع احترام الحضارة للدين فإن هذا لا يعني عصمتها الدائمة؛ لأنها صناعة بشرية لحياة لا يمكن أن تبقى على وتيرة واحدة.



(55) محمد قطب: لا إله إلا الله عقيدة وشريعة ومنهج حياة، ص 109، دار الشروق - القاهرة 1415هـ/ 1995م.

(56) محمد الطاهر بن عاشور: أصول النظام الاجتماعي في الإسلام ص 115، الشركة التونسية للتوزيع والدار العربية للكتاب، تونس 1979م.

په اسلام کې دښځې سياسي حقوق

پوهنوال دكتور عبد الباقي امين

رئيس دپيارتمنت قضاء وڅارنوالی پوهنځی حقوق وعلوم سياسي - پوهنتون سلام
کابل - افغانستان

مقدمه :

ښځه د اسلام په مبارک دين کې داسې يو مکرم او عزتمند مخلوق دی لکه څنگه چې نارينه مکرم او عزتمند دی، په عزتمندی او انساني کرامت کې دښځې او نارينه تر مينځ کوم توپير نشته، او کوم فطري او خلقتي تفاوتونه چې دښځې او نارينه تر مينځ شته هغه ديو او بل دتکامل په خاطر دي، او ددې په خاطر دی، چې په کور او ټولنه کې کارونه دهغوی د فطري خصوصیتونو په اساس تقسيم شي، کوم چې داستطاعت (وس) او توانمندی ټکي (اصل) پکې نغښتی دی، نارينه او ښځه دواړه دښو کارونو په بدل کې (په يوه ډول) ثواب مومي، او دواړه عمومي شرعي مکلفیتونو ته يوشان ځواب ورکونه لري، الله پاک فرمايي: ﴿أَنِّي لَا أُضِيعُ عَمَلَ عَمَلٍ مِّنْكُمْ مِّنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ﴾⁽¹⁾، ترجمه: زه دعمل کوونکی عمل که نارينه وي او که ښځه نه ضايع کوم. او الله پاک فرمايي: ﴿وَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ مِّنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَٰئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ﴾⁽²⁾، ترجمه: څوک چې صالح او ښه کارونه وکړي، نارينه وي او که ښځه، چې هغه مؤمن وي نو همدوی جنت ته ننوزي. او الله پاک فرمايي: ﴿مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيٰوةً طَيِّبَةً﴾⁽³⁾، ترجمه: څوک چې صالح عمل وکړي، نارينه وي او که ښځه چې هغه مؤمن وي نو هغه ته به ښه ژوند ورکړو.

(1) دآل عمران سورت، ۱۵۹ شميره آيت.

(2) دالنساء سورت، ۱۲۴ شميره آيت.

(3) دالنحل سورت، ۹۷ شميره آيت.

دټولني جوړونه او دهغي داصلاح لپاره کار او هڅه کول (زيار ايستل) دنارينه او ښځې دواړو وظيفه (دنده) ده، دا وظيفه (دنده) تنها (يوازي) دنارينه وظيفه نده، بلکه ښځه هم دنارينه تر خوا (څنگ) پدې وظيفه کې شريکه ده او يوځای ورسره دا مسؤوليت لري، دشریعت نصوص (متنونه) دانسان دمکلفيتونو په هکله په عمومي لفظ سره راغلي چه نارينه او ښځه دواړه په هغه کې شامليري (رانغاري)، مگر دا چه ښځه دهغه عموميت څخه مستثنی شوي وي، او که چيري ښځه ددې عمومي پيغام څخه نوي استثناء شوي نو هغه پدې عمومي تکليف کې داخليري، اجتماعي او ټولنيز مکلفيتونه هم همداسي دي، دهغه په عموم کې ښځه داخله ده، او کوم چه نن ورځ ورته ډير کسان په سياسي ادبياتو کې ورته سياسي حقوق وايي دا هم دټولنيزو مکلفيتونو او مسؤوليتونو يوه برخه ده، چه تنها (يوازي) نارينه دهغه په اداء کولو باندې نه دي مکلف، بلکه ښځه هم په هغه کې شريکه ده، په اسلام کې واجبات او مسؤوليتونه چه په عمومي پيغام کې ذکر شوي وي، په هغه کې نارينه او ښځه دواړه شامليري، صحابه وو کرامو ټولو داسلام څخه همدارنگه فهم او پوهه درلوده، نارينه او ښځو دواړو دا درک کوله چه دټولني ټول افراد دټولنيزو مسؤوليتونو په پورته کولو مکلف دي، او عملاً هم داصحابو نسل (نارينه او ښځو) د دې مسؤوليتونو دپورته کولو او اداء کولو لپاره هڅه کړې ده، چه سياسي مسؤوليتونه دهغه يوه برخه ده، درسول الله ﷺ په ژوندانه کې او دراشده خلفاو په عهد کې ښځو په سياسي مسؤوليتونو کې خپله ونډه په واضحه (څرگنده) توگه ترسره کړې ده، او دا د دې دليل دی چه دښځې غياب دسياسي فعاليتونو دساحې او ډگر څخه دمسلمانانو د انحطاط د دورې آثار دي چه دمسلمانو ټولنو عملي ژوند ورڅخه متأثر شوي دي، او دهغي په نتيجه کې ښځه په ټولنه کې دخپلې جوړوونکې دندې څخه ليرې شوي، او دهغي ټول استعداد او توانمندي دکور په کارونو او د اولاد په تربيه پورې منحصره شوي ده، په داسې حال کې چه په ښځو کې داسې استعدادونه هم شته چه هغه دفاميل داحاطې نه بهر په ټولنه کې دتأثير ايسودلو قيادتي او ابتکاري وظيفې ترسره کولای شي، اما ټولنه تر مختلفو نومونو دهغوی استعداد او توانمنديو څخه محرومه شوي ده.

اسلامي شريعت حقوق دتکاليفو (داوامرو او نواهيو) په ډول سره مطرح کوي، او دارنگه مطرح کول دټولنو دغوښتنو سره اړخ لگوي او دسلبې تعسف

(دحقوقو څخه نه استفاده کول) له مينځه وړي، او دټولني افراد مثبت چلند او تعامل ته هڅوي، او له همدې ځايه د واجباتو صيغه په اسلامي فکر کې غوره او ښه تعبير دی دحقوقو دتعبير څخه، کوم چه په غربي ادبياتو کې رواج موندلی دی، او په ټولنه کې يې دحقوقو څخه داستفادی او گټې په هکله سلبي موقف (دريځ) رامينځ ته کړی، تردي چه ډير خلک په ټولنه کې دا حقوق ضايع کوي، او د هغه ضايع کول او دهغو څخه نه استفاده کول داسې خپل حق بولي لکه څنگه چه د هغې څخه استفاده کول خپل حق بولي.

شرعي نصوص او دهغو دلالتونه په انسان باندې (نارينه اوښځينه) په متکامل شکل (بشپړ ډول) سره سياسي عمل واجبوي کوم چه دټولنی دمنافعو (گټو) دساتلو او د ټولني دسعادت، نيکمرغی او پرمختگ لپاره ضروري دي، لکه دنصيحت او مشورې د واجب اداء کول، حقه خبره کول، نواقصوا او تېروتنو ته گوته نيول، دمسلمانانو د سياسي قيادت لپاره قوی، ځواکمن او امانتداره انسان انتخابول، دهغه مؤسساتو ايجادول کوم چه د سياسي اصلاحاتو لپاره هڅه او کوشش وکړي، لکه د سياسي احتساب، نصيحت او ناقذانه څېړنو بنسټونه، مؤسسات او د صنفی اتحاديو رامينځ ته کول.

په دېکې هيڅ شک نه شته، چه امت بني او راشدي حکومتداري ته کلکه او جدی (پربکنده) اړتيا او ضرورت لري، او دا ضرورت او اړتيا د خوراک، څښاک، مسکن او د اوسېدلو دځای دضرورت څخه کم نه دی، او اسلامي شريعت هم دښه او راشد حکومت رامينځ ته کول په ټول امت باندې واجب گرځولی، او داچه ښځه د امت نيمايي برخه تشکليوي، او هغوی کولای شي په فردي او ټولنيز ډول سره د سياسي اصلاح په ډگر کې ونډه واخلي، او که ښځه د دې نه محرومه وي نو د امت هڅه او کوشش به ديوي مسؤولي او توانمندي حکومتداري درامينځ ته کېدو په هکله حتما نيکمرغی او ناتوانه شي.

ډپورته ټکو په نظر (پام) کې نيولو سره دغه ليکنه د دې لاندې هدفونو په خاطر درنو لوستونکو ته وړاندې کوم:

● د اسلام دښمنان داسې تبليغات کوي چه اسلام ښځې ته دټولني دامورو (چارو) په هکله حقوق ندي ورکړي او په ښځه باندې ظلم کوي او هغه په

کور کې زنداني کوي او نه يې پرېږدي چه دکور نه د باندي دټولني په جوړولو کې برخه واخلې، نو پدې ليکنه کې به دا واضح کړم چه اسلام ښځه د دې څخه نه منع کوي چه هغه د ټولني په سياسي، اقتصادي او ټولنيزو چارو کې برخه وانه خلي، او ددې دلایل به بيان کړم، چه د ټولني په سياسي اقتصادي او اجتماعي چارو کې دښځې گډون نه يوازې چه جايز او روا کاردي، بلکې هغه يو شرعي واجب او مکلفيت دی.

● زموږ په ټولنه کې ډير خلک ديانت او دينداري په شخصي او فردي عباداتو (لمونځ، روژه..) خلاصه کوي، اما اجتماعي او ټولنيزو مسؤوليتونو ته په اسلامي واجباتو او مکلفيتونو کې مناسب ځای نه ورکوي، او دا سبب شوی دی، چه ټولنيز فعاليتونه لکه سياست، اقتصاد او اجتماع.... ددينداره عناصرو دتوجه، پاملرنې او کارکړني نه لپرې پاتي شي، او په نتيجه کې دا ساحه او ډگر دنیکو او اخلاصمنو افرادو څخه خالی (تش) شي، او په بل عبارت د ټولني دينداره طبقه د همدې ناقصي ديني پوهې په نتيجه کې د اجتماعي، سياسي او اقتصادي ډگر سره فاصله ونيسي او هغه داسې عناصرو ته پرېږدي، چه دمال او دارايی (ثروت) ټولول يې دژوندانه ستر هدف او مقصد وي، نو هغوی په کامل توان سره دی ډگر ته وردانگی، او په ډيره بي انصافی سره پدې ډگر کې ناوړه تصرفات کوي، چه په امت کې د بي عدالتي او طبقاتي نظام او د فقر او جهالت د پراختيا سبب گرځي او اسلامي ټولنه دبدبختی او وروسته پاتي کېدو په لور حرکت کوي، نوپدې ليکنه کې به واضح کړم، چه سياسي فعاليت دعامه او ټولنيزو چارو د سمون او دخلکو دمنافعو دساتلو او بيا هغه ته د ودې ورکولو په خاطر يو ديني واجب او مکلفيت دی، او دا هم هغسي شرعي مکلفيت دی، لکه ځنگه چه لمونځ کول او روژه نيول شرعي مکلفيت دی، صرف په دومره فرق او توپير سره چه په اجتماعي مکلفيتونو کې پيغام ټولي ټولني ته متوجه دی، چه دنه کولو په وخت کې گناه هم ټولي ټولني ته متوجه کېږي، او دنه کولو او نه عملي کولو ضرر يې هم په ټولنه باندي لويږي، اما په فردي او شخصي عباداتو کې پيغام هر فرد ته متوجه دی، او دنه کولو په صورت کې گناه هم

فرد ته متوجه کېږي، او کوم ضرر چه دنه کولو په وختکي مينځ ته راځي هغه هم فرد ته متوجه کېږي، چه دا ډول مقايسه او پرتله کول بيا داجتماعي مکلفيتونو(چه سياسي فعاليت دهغه يوه برخه ده) اهميت په شرعي لحاظ سره ډيرو وي، چه دا خبره پخوانيو علماوو هم کړې ده.

● زموږ ټولنه د سياسي امورو او چارو په هکله زيات مشکلات او ستونزې لري، په اسلامي ټولنو باندې سياسي استبداد حاکم دی، او د دې استبداد دحاکميت په نتيجه کې د خلکو منافع ضايع شوي، فساد حکومتی اداراتو ته لاره موندلې، د مشرتابه تر خوا څو متملقين راټول شوي چه غير دمشر د مداحي څخه په نور کار باندې نه پوهيږي، او د دې استبداد دحاکميت په نتيجه کې اسلامي ټولني د ترقي او تمدن دنړيوال حرکت څخه د ادارې، صنعت، تجارت..... په ساحاتو کې وروسته پاتي شوي، مسلمانان د فقر، جهل او داخلي نزاعاتو په مرضونو باندې آخته شوي، چه په نتيجه کې قوی او پياوړي هېوادونه زموږ دزيرمو او شتمنيو دلوتولو په فکر کې شول، او اسلامي نړی ته يې راودانگل او اسلامي ملتونه يې تر يرغل لاندې راوستل، او په نتيجه کې داسلامي امت داکثرو ملکونو سياستونه د استعماري گټو دساتلو په خدمت کې واقع شول، نو د دې ځايه ده، چه دراشده حکومت د رامينځ ته کيدو او راتگ کلک ضرورت احساس کېږي، چه هغه دخلکو په خدمت کې وي او دخلکو منافع او شتمنی تشخيص کړي، هغه وساتي او هغو ته وده ورکړي، او په نهايت کې د يوې مرفه، هوسا او مترقي ټولني دجوړتيا په لور د هيواد بشري او مادي شتمنی په کار واچوي او د دې شتمنيو مديريت په کاملاً امانت داری، صداقت او توامندی سره وکړي، او ملت د دې هڅو په نتيجه کې داسې لوړتيا ته ورسوي چه دنورو ملتونو دهدايت او لارښوني سبب شي او په بشري نړی کې دعدالت د تأمين لپاره زمينه جوړه کړي، او د دې لور هدف لپاره به په دې ليکنه کې دبنځو رول او ونډه واضح کړم.

دا ليکنه په پنځو مطلبونو کې ترتيب شوې، چه په لومړي مطلب کې می ځيني مقدماتی مسایل واضح کړي دي، په پيل کې دسياست دکلمي مفهوم او

معنی واضح شوی، دهغی نه ورسته بیا حقوق تعریف شوی او ددواړو کلمو دمفهوم د واضح کولو نه ورسته د سياسي حقوقو اصطلاح تعریف شوی ده.

په دوهم مطلب کې مې په دې هکله خبره کړې ده، چه آیا د سياسي حقوقو اصطلاح سمه ده او که هغه ته دسياسی مکلفیتونو اصطلاح وکارول شی بهتره به وي؟ او په دې مطلب کې مې دا بیان کړی، چه سياسي حقوق داسلامي شریعت په رڼا کې اصلا مکلفیتونه او واجبات دی، او دسياسی حقوقو اصطلاح ورته کارول دقیق او موجه ندي، او همدارنگه په دې مطلب کې مې دسياسی حقوقو داصطلاح دکارولو په اساس د منفي اړخ د رامینځ ته کېدو په هکله هم بیان کړی دی، او دا مې هم واضح کړی ده، چه د دې حقونو څخه په ځای گټه پورته کول دتولني په روند او بهیر باندې څومره مثبتې اغیزه لري؟

په دریم مطلب کې مې د سياسي حقوقو (مکلفیتونو) شکلونه او بني بيان کړي او په هغه کې مې دښځو د ونډې اخیستلو شرعي دلایل بیان کړی دی، په پیل کې مې دا مطلب بیان کړی، چه په الله تعالی او دهغه په رسول ﷺ او داسلام په شامل او هر اړخیز دین باندې ایمان راوړل او په ټولنه کې دهغه دتطبيق لپاره هڅه کول په خپل ذات کې سياسي عمل دی، هر انسان په دې مکلف دی، چه په اسلام باندې ديو شامل او هراړخیز دین په حیث او توگه باندې ایمان راوړي او بیا دهغه د عملي کولو لپاره هڅه وکړي، او په دې بحث کې مې دا بیان کړی ده، چه ام المؤمنین خدیجه رضی الله عنها اولینې ښځه وه، چه په اسلام باندې یې ایمان راوړ، او په هغه کې دومره سياسي پوهه او شعور وو، چه دنیوت صادقانه غږ د دروغجن غږ څخه بېل کړی، او بیا هغه دین ومني او دهغه د تطبيق لپاره هڅه وکړي او خپل ژوند د هغه لپاره وقف کړي، بیا مې دامر په بنو کارونو او نهی له بدو کارونو (امر بالمعروف او نهی عن المنکر) او نصیحت کولو په هکله بحث کړی دی او دا مې بیان کړی، چه امر بالمعروف دژوندانه ټولو خواوو ته شاملیری، او دسياست ډگر هم دهغه یوه برخه بلکه یوه مهمه برخه ده، او ښځه هم دنارینه وو سره یو ځای پدې مکلفیت کې شامله ده، بیا مې دبیعت په هکله خبره کړي، هغه مې تعریف کړی او دا مې بیان کړی چه

بيعت يو سياسي فعاليت او مكلفيت دى او نارينه او ښځى ټول پدې مكلف دي، چه د اسلامي ټولني لپاره وړ او مناسب مشرتابه وټاكي، دهغي نه وروسته مي دشورى په هكله بحث كړى، هغه مي تعريف كړى، او بيا مي دسياست په ډگر كي دشورى اهميت بيان كړى، او دهغي نه وروسته مي دښځو د ونډى په هكله خبره كړى او دا مي بيان كړى چه ښځه دشورى اهل ده او درسول الله ﷺ او راشده خلفاوو په زمانه كي ښځو عملا دسياست په ډگر كي په شورى كي برخه اخيستي او دمسلمانانو مشرتابه دهغوى مشوري په نظر كي نيولي دي، دهغي نه وروسته مي بيا دجهاد او هجرت په هكله خبره كړى او دامى بيان كړى چه جهاد او هجرت يو سياسي عمل دى او ښځو په صدر اسلام كي په هغه كي په پوره شكل سره ونډه اخيستي ده.

په څلورم مطلب كي مي دكفايي واجباتو او په هغه كي دسياسي حقوقو (مكلفيتونو) په هكله خبره كړى، په پيل كي مي كفايي مكلفيتونه او واجبات تعريف كړى، ورسره مي عيني مكلفيتونه هم تعريف كړى او ددې اصطلاح گانو درامينځ ته كېدو علت مي هم بيان كړى، بيا مي دشريعت مقصد او هدف په كفايي مكلفيتونو او واجباتو كي بيان كړى، او دا مي هم بيان كړى چه كفايي مكلفيتونه اصلا دعامة چارو او مسلمانانو دعامة منافعو دساتلو په خاطر وضع شوى، اما دمسلمانانو دسستى او ياهم په اسلام باندي دسمي او شاملې نه پوهى په نتيجه كي دا مكلفيتونه مسلمانانو ته كم رنگه معرفي شوي او ياهم ورته كافي اندازه توجه نده شوى، او د همدې ناسمي پوهي په نتيجه كي ډير مسلمانان ټولنيزو مسؤوليتونو ته د ديني وجيبي او مسؤوليت په سترگو نه گوري بكله هغه ته ديو مباح او ياهم مستحب كار په سترگه گوري، په داسي حال كي چه كفايي مكلفيتونه په حتميت او لزوميت كي دعيني مكلفيتونو څخه كم ندى، صرف توپير پدې كي دى چه په عيني مكلفيتونو كي مكلفيت هر فرد او عين مكلف ته متوجه دى او په كفايي مكلفيتونو كي پيغام ټولى ټولنى ته متوجه دى، همدارنگه په همدې مطلب كي مي بيا دسياست په ډگر كي كفايي مكلفيتونه واضح كړى، چه پدې هكله مي دقوى او امين حاكم دانتخاب دمكلفيت په هكله خبره كړى، دا مي بيان كړى چه دوير سياسي مشرتابه انتخاوبول كفايي مكلفيت او واجب دى، او

ښځه هم په دې مکلفیت کې د نارینه تر خوا شامله ده، بیا می دحکومت دڅارنی او نظارت په هکله خبره کړی او دا می بیان کړی چه دا څارنه هم مکلفیت دی او دڅارنی د موجودیت لپاره مناسب هیکلونه جوړول په ټولنه کې هم یو مکلفیت دی، تر څو وکولای شی دحکومت کړنی ارزیاپی کړی او هغه داسلامی ټولنی دغوښتنو او ضرورتونو سره پرتله او دامکاناتو، فرصتونو او موانعو په نظر کې نیول سره هغه ارزیاپی، او بیا دحکومت داصلاح او ښه والی په هکله مناسب او مؤثر فشارونه رامینځ ته کړی او دا می بیان کړی، چه ښځه د دې کارونو او فعالیتونو په هکله دنارینه سره یوځای مکلفیت او دنده لری او داکار تنها دنارینه په غاړه ندی، ددی مطلب په آخرکې می بیا دحق د تعسفی استعمال په هکله خبره کړی، هغه می تعریف کړی او بیا می دحق سلبی تعسف تعریف کړی، او دا می بیان کړی چه دکفایی واجباتو سم، شمولی او تمدنی پوهیدل دحق سلبی تعسف له مینځه وکړی او دټولنی افرادو ته دایجابی او مثبت تحرک روحیه او انگیزه ورکوی، چه په نتیجه کې دټولنی دپرمختگ سبب گرځی.

په پنځم مطلب کې می په صدر اسلام کې دښځو ځینی سیاسی مواقف (دریځونه) ذکر کړی، چه پدې اړه می دابوبکر صدیق رضی الله عنه ددوه لورگانو مواقف ذکر کړی، چه یوه هم ام المؤمنین عایشه رضی الله عنها ده او بله هم اسماء د هغی مشره خور ده، چه دحجاج ابن یوسف پر وړاندې یی خپله دحق خبره وکړه، او د هغی نه ورسته می بیا هغه شرعی ضمانتونه بیان کړی، چه اسلامي شریعت دخپلو احکامو په لړ کې د ښځی دسیاسی پوهاوی د تحقق په اړه روا کړی دي.

دپای په خبره کې می هغه مهم نتایج ذکر کړی، کوم چه دڅیرنی په جریان کې ورته رسیدلی یم، او هغه وړاندیزونه می پکښی ځای کړی، کوم چه دښځو دسیاسی حقوقو (مکلفیتونو) په هکله هغه راته ضروری ښکاره شوی.

دپاک الله نه غواړم چه زما قصد او نیت د دې لیکنی په کولو کې دالله تعالی د رضامندی په خاطر خالص کړی، چه د هغی په نتیجه کې پاک الله ماته د دې لیکنی اجر راکړی، او دا لیکنه د فکري روښانتیا او داسلام ددین د هراړخیر او متوازن پوهاوی په اړه یو مثبت قدم وگرځوي.

لومړی مطلب : د سياسي حقوقو مفهوم

اول: د سياست تعريف:

مسلمانو معاصرو فقهاوو سياست داسې تعريف كړی دی: سياست داسلامي دولت د چارو د تدبير څخه عبارت دی، كوم چه عامه منافع او مصالح تأمين كړی، ضررونه دفع كړی، او د شريعت د حدودو او اصولو څخه تجاوز ونه كړی.⁽⁴⁾

دوهم: د حق تعريف:

حق هغه واک دی، چه انسان ته د تصرف او ياهم د بل چا څخه داداء كولو د غوښتنی صلاحیت ورکوی، لکه دانسان تصرف په خپلو ممتلكاتو كې او ياهم د انسان صلاحیت پدې كې چه دنورو انسانانو څخه دهغه تعهداتو د پوره كولو غوښتنی وكړي، كوم چه په ځان باندي يې منلي وي.⁽⁵⁾

درېم: د سياسي حقوقو تعريف:

د اسلام په فرهنگ كې سياسي حقوق عبارت له هغه مكلفيتونو څخه دی، چه په امت كې د بني حكومت داری درامينځ ته كېدو او دهغه دمقاصدو دتحقق او پوره كېدو په اړه دمسلمانانو په اورو ايښودل شوی دی.⁽⁶⁾

(4) وگوره: عبدالوهاب خلاف، السياسة الشرعية، ۱۹۷۷م دار الأنصار، ص: ۱۵، او ابن عقيل حنبلي سياست داسې تعريف كړی دی: (هغه تصرفات چه خلك دهغه سره صلاح ته لنډ او له فساد څخه ليری وی كه څه هم په هغه كې درسول الله ﷺ نه نص نه وی راغلی او نه هم په هغه كې په وحی كې څه نازل شوی وی) او بعضی هم شرعی سياست داسې تعريف كړی دی: دشرعی احكامو په رڼا كې دبشری سلوك تنظيمول هغه كه راعی (حكومت) وی او كه رعیت (محكومين) وی.

(5) دحق دتعريف په هكله وگوره: احمد عبدالله عوضی، په اسلامي شريعت كې درعيت سياسي حقوق او دوضعی نظامونو سره دهغه مقایسه (الحقوق السياسيہ للرعية في الشريعة الإسلامية مقارنة بالنظم الوضعية) په مقایسوی فقه كې دماستری رساله، چه داحمد علی ازرق تر سرپرستی لاندی لكېل شوی چه په ۱۹۹۴م كال كې دامدرمان اسلامي پوهنتون ته وړاندی شوی، ص: ۴، او عبدالرزاق سنهوری، اصول القانون، منشأ معارف، اسكندرية، مصر، ص: ۵۸.

(6) احمد عبدالله عوضی، په اسلامي شريعت كې درعيت سياسي حقوق او دوضعی نظامونو سره دهغه مقایسه (الحقوق السياسيہ للرعية في الشريعة الإسلامية مقارنة بالنظم الوضعية) په مقایسوی = =

او د سياسي حقوقو موضوعات عموماً په اسلامي فقه کې د دشرعي سياست او ياهم سياسي فقهي تر نوم لاندې ځای په ځای شوی دی، او په هغه کې د فرد او دولت تر مینځ د مسايلو تنظيم تر بحث لاندې نیول کېږي.⁽⁷⁾

دوهم مطلب : سياسي حقوق او که سياسي مکلفيتونه؟

د سياسي حقوقو اصطلاح نن ورځ ډېره زياته شوی ده او ډېره استعمالیږي، تردې اندازه خو د دې اصطلاح استعمالول سمه معنی لري، چه په هغه کې وپوهېدل شي، چه انسانان دا واک لري چه د سياسي قضايو په هکله، د ښې حکومتدارۍ په هکله، دراعي او رعيت تر مینځ په عادلانه تعهداتو د ولاړې رابطې د سمې جوړولو په هکله، هڅه وکړي او په عامه امورو او چارو کې د غلطو، ناروا او مضرو تصرفاتو مخه ونيسي، اما په اسلامي ادبياتو کې دغه ښې حکومتدارۍ درامينځ ته کولو هڅې د حق او حقوقو دکلمې نه پورته او په قوی شکل کې مطرح شوی دی، هغه مکلفيتونه دی او انسان ددين له لحاظه ملزم دی، چه دا د سياست په ډگر کې مکلفيت تر سره کړی، هغه يوازي واک ندی بلکې هغه مسؤوليت دی، او حق لکه څرنګه مو چه پورته تعريف کړی هغه واک ته وايي چه انسان ته د تصرف صلاحيت ورکوي او يا هم دبل چا څخه دالتزاماتو او تعهداتو د پرځای کولو د غوښتنې حق ورکوي، اما سياسي حقوق داسلام له نظره د حق د تعريف په چوکاټ کې نشي خلاصه کېدای بلکې دهغه نه زيات قوت لري، ځکه حق په هغه پورته معنی او بنسټ انسان ته دتصرف او غوښتنې صلاحيت ورکوي، او د هغې تر څنګ انسان ته دنه تصرف او ياهم نه غوښتنې صلاحيت هم ورکوي، او دا تصور داسلام دتصور سره فرق او توپير کوی، نو له دی ځايه ده چه سياسي حقوقو ته بايد سياسي واجبات او ياهم

== فقه کې دماستری رساله، چه داحمد علی ازرق تر سرپرستی لاندی لکېل شوی چه په ۱۹۹۴م کال کې دامدرمان اسلامي پوهنتون ته وړاندی شوی، ص: ۱۲، او دکتور جابر جاد په خپل کتاب (القانون المدني الخاص) ص: ۲۷۲ کې داسی تعريف کړی: (سياسی حقوق هغه حقوق دی چه دهغی لا لاری فرد د دولت او حکومتدارۍ په کارونو کې برخه اخلی).

(7) سابقه فقهاوو په سياست کې ليکنی کړی دی: امام ماوردي شافعی داحکام سلطانی تر نوم لاندی کتاب ليکلی، او ابويعلی فراء هم داحکام سلطانی تر نوم لاندی کتاب ليکلی، ابن تيميه السیاسه الشرعيه فی اصلاح الراعی والرعيه تر نوم لاندی کتاب ليکلی، وطرق حکمی ابن قيم تأليف کړی او معاصرو علماو هم دسياسی فقهي په اړه ډير کتابونه ليکلی دی.

سياسي مکلفيتونه وويل شي، او ددي تعمق نه دا جوته معلوميزی چه اسلامي نظر دسياسي حقوقو په اړه دقيق، دجامعي او ټولني دغوښتنو سره برابر، او د انساني ټولني په هکله د مسؤوليت پيژندنې سره توافق او سمون لري، او د دې مطلب د پوره شرحه کولو په خاطر دا لاندې مطالب ذکر کوم:

● **د انساني ټولني دغوښتنو پوره کول دمکلفيتونو په بڼه کې:** اسلامي شريعت هغه څه چه د انسانانو څخه غواړي، هغه دمکلفيتونو په بڼه کې ددوی په اوږو باندې ږدي، چه دا مکلفيت کله هم ديو کار او عمل د اجراء کولو په اړه وي او اسلامي شريعت دمسلمان څخه غواړی چه هغه اداء او ترسره کړی، او کله هم اسلامي شريعت دانسان څخه ديو کار څخه ډډه کول او دهغه نه عملي کول غواړي، او دهغه څخه دځان ساتلو امر کوي.

● **دشرعي مکلفيتونو مقصدونه:** اسلامي شريعت ددي په خاطر ديو کار په عملي کولو باندې امر کوي چه هغه کار د انسان دفردي ژوندانه او ياهم دټولنيز ژوندانه لپاره مفيد او ياهم ضروري وي، او دهغه نه عملي کول او دهغه پرېښودل دانسان په فردي او ياهم اجتماعي ژوندانه باندې منفي تأثير پريږدي، او فرد او ياهم ټولني ته ضرر رسوی، او مسلمان علماء وايی چه اسلامي شريعت چه دکوم کار نه نهی کړی ده په هغه کې حتما ضرر نغښتی دی، او دکوم کار په کولو يې چه امر کړي حتما هغه دانساني ټولني لپاره په فردي او ياهم اجتماعي لحاظ باندې مفيد دی.

● **مکلفيتونه متفاوتي درجي لري:** او بيا دامفيديت داهميت له کبله دوه ډوله دی، يا هم دامفيديت ډير قوي دی، چه دانسان د فردي ژوند او ياهم دټولني د باعافيته حرکت لپاره ضروري او حتمي وي، چه اسلامي شريعت بيا دهغه په کولو باندې حتمي امر کوي، او هغه دواجبو او ياهم فرايضو په چوکاټ کې اچوي او دهغه تطبيقول په حتمي شکل سره غواړي، خو کله چه ديوه کار کول مفيد او گټور وي اما ضروري نه وي او دهغه په نه کولو کوم ضرر يا زيان دانسان فردي ژوندانه او ياهم ټولني ته نه رسيږي نو اسلامي شريعت په دې حالت کې د دې کار کولو ته مسلمان ترغيږوی او هڅوي، او دسنتو او مستحبو احکامو په جمله او ټوله کې هغه راولي چه په

کولو يې انسان ته ثواب رسيری اما په نه کولو يې انسان ته گناه نه متوجه کېږي او مسلمان په هغه صورت کې مقصر نه گڼل کېږي.

● **فردی او ټولنيز مکلفیتونه:** او دغه مفید، گټور او یا هم ضروری کارونه چه اسلامي شریعت یا هم هغه ته ترغیب او هڅونه کړی او یا هم يې هغه دحتم او الزام په شکل سره دانسان څخه غوښتی دي، یا هم دمسلمان په فردي عبادتي ژوند پورې اړه لري، او دهغه دعملی کولو څخه دشریعت اساسي مقصد دانسان تربیه او روزنه او تزکیه وي، چې دپته په اسلامي شریعت کې عيني مکلفیتونه وایی چه هر فرد هغه باید اجراء کړی، او دا مفید او ضروری کارونه یا هم دټولنيزو منافعو دتامین او ساتلو په خاطر وی او دشریعت مقصد او غرض ورڅخه داوی چی ټولنيز منافع په سم شکل سره وساتل شي او د هغه ساتنه او حمایه وشي، چه دا مکلفیتونه داسلامي شریعت په اصطلاح کې کفایي مکلفیتونه دي او د هر فرد عملي کول په هغه باندې ضروري نه وي، اما دهغه کار کېدل او اجراء موندل هدف وي او د هر چا له طرفه چه وي، دلته همدومره مختصر ذکر کوم، چه د لیکنی په پای کې به کفایي او عيني مکلفیتونه په لږ غوندي تفصیل سره ذکر کړم.

● **ټولنيز مکلفیتونه حقوق ندي، بلکې واجبات دي:** کومو فعالیتونو او کارونو ته چه غربی او لوېدیځ سياسي ادبیات سياسي حقوق وایی په حقیقت کې هغه ټول اجتماعي مکلفیتونه دي، چه داسلام دین دمکلفینو په غاړه باندې ایښي دي، د ټولنی لپاره سياسي وړ قیادت انتخابول په غربي ادبیاتو کې حق دی، دهغوی په اند انسان کولای شي، چه د انتخاب صندوقونو ته ورشي او کولای شي هلته ور نه شي، نو که ورشي د خپل حق نه يې استفاده کړي ده، او که ورنه شي نو دټولني په هکله دکومي گناه مرتکب ندی شوی، اما د هغه حق دی، چه د انتخاباتو صندوق ته لاړشي، او څوک هم هغه ددی نه منع کولای نه شي، اما په اسلام کې بیا دا خبره نه شته، داسلام له نظره اسلامي ټولنه مکلفه ده، چه دخپل ځان لپاره داسې سياسي قیادت انتخاب کړي، چه په هغه کې دوه اساسي صفتونه وجود ولري، یو يې امانت دی، او امانت په دې معنی دی، چه سياسي قیادت باید دخلکو دمنافعو په ساتلو کې امانتدار واوسيري، دملت په عامه شتمنیو کې دانصاف په نظر کې نیولو سره

تصرف وکړي، هغه خپله ټوله هڅه د دې لپاره وکړي چې ملت يې هوسا او پرمختللی وي، دوظایفو په ویشلو کې دکفایت او وړ والی معیار اساس وبولي او ټول ملت ته په یوه سترګه وګوري، او دوهم صفت دا چې هغه توانمندی ولري د دې قدرت او وړتیا ولري، چې دخلکو دمنافعو د تأمین لپاره هڅه وکړي، دهبواد منافع تشخیص کړای شي، نو دا دخلکو مکلفیت دي، چې داسې یو سیاسي قیادت انتخاب کړي، او پدې اړه هیڅ سستی، ناغیري او کسالت ونه کړي، او هیچا ته هم اجازه نه شته چې د دې کوشش څخه ځان وباسي، او که څوک ددې کار نه ځان وباسي نو دشرعي واجب دعملی کولو په هکله یې سستی او ناغیري کړی او گنهکار دی.

په غربی ادبیاتو کې دسیاسي حقوقو اصطلاح سبب شوي، چې حق دمسئولیت او مکلفیت نه لېرې پاتې شي او دهغه څخه فاصله ونیسي، او سبب شوي دسیاست په ډګر کې سلبيت او منفي گرايي رامینځ ته کړي چې هغی ته سلبي تعسف هم وبل کېدای شي (په سیاسي فعالیت کې نه شرکت کول) اودهمدی ناسم فهم په اساس په اسلامي نړی کې ډیر ځله زیات خلک دهبواد دسرنوشت او برخلیک دټاکلو په مسایلو کې بی مسؤولیتته موقف او دریځ نیسي، لکه چې هیڅ په هغوی پورې اړه نه لري، بڼه دینداره لمونځ گزاره سړی به وي، یو لمونځ به هم په جمع نه قضا کوی، اما کله چې دانتخاباتو ورځ راشی یا به خپله رایه په چا باندی دڅه مادی امتیازاتو په مقابل کې خرڅوی، او یابه هم دخان او دقبیلې دمشر په خاطر به خپله رایه د یو کس لپاره کاروی، او دا چې خپله رایه امانت وبولی او هغه چاته یې ورکړی چې هغه ددی وظیفی لپاره مستحق او وړ گڼی، داسی خلک به په ټول هیواد کې دگوتو په شمیر سره هم پیدا نشی، او دا نوع خلک کوم چې پورته تصرف کوی په خپلو شخصی عباداتو کې ددینداری ترخوا بیا په دی عمل کې هیڅ نوع احساس دي حرج او ننگوني هم نه کوي، ځان گنهکار هم نه ورته بنسکار پیری.

دغه پورته واقعیت په دې دلالت کوي چې اجتماعي مسؤولیتونه په دیني پیغام کې ټولني ته په سم شکل سره نه دی رسیدلي، او خلک دټولنیزو مسؤولیتونو په هکله داسلام دمبارک دین په رڼا کې سم او سوچه معلومات نلري.

په اوسني وخت او زمانه کې چه کوم ضرر اسلامي ټولنو ته دسياسي ناور قيادت له خوا متوجه شوی دبل هيچا له خوا نه دی متوجه شوی، که اسلامي ملکونه د غربي يرغلگرو تر برید لاندې راغلی همدې استبدادي سياسي قيادتونو ورته لاره هواره کړې، که په ملک کې فقر او بيکاري زياته شوی، دهمدې سياسي قيادتونو دخيانت او ناکامی ادارې په سبب وو، که په هيواد کې بي سوادې او مخدره مواد ډير شوي نو هم د همدې خاينو، مستبدو او دزور په واسطه قدرت نيوونکو سياسي مشرانو د عمل نتيجه ده، او که ددې ټولو په نتيجه کې اسلامي امت ټوټې ټوټې او اختلافاتو کې ژوند تيروي د اهم دهمدې سياسي مشرانو دعمل نتيجه ده، داسلام مبارک دين اسلامي ټولنه مکلفه کوي، چه بايد داسې د خلافت او حکومتدارۍ مؤسسه مينځ ته راولي کومه چه دخلکو په مينځ کې دالله پاک دين پلي کړي، او ددين په رڼا کې دخلکو منافع اوگټې په عادلانه توگه وساتي، او دا يو کفايي واجب دی او ترهغه به خلک گنهکار وي چه دوی نه وی کړای شوی چه داسې يو راشده حکومت او داسې يوه مسؤوليت پيژندونکي اداره را مينځ ته نه کړی، نو مسلمانانو ته پکار ده، چه نوموړي ټولنيز مسؤوليت ته ديو ديني او اسلامي مسؤوليت په حيث متوجه شي، او دا ځکه چه په دې کار پورې د ټولني ټوله راتلونکي تړلي ده.

درېم مطلب : دسياسي حقوقو (مکلفيتونو) بڼې او په هغه کې دښځو ونډه:

اول: د اسلام په شامل دين باندي ايمان راوړل:

نارینه او ښځه دواړه پدې مکلف دی، چه داسلام په ژوند شموله او مبارک دين باندي ايمان راوړي، هغه څه چه پيغمبر ﷺ دالله له طرفه امت ته راوړي په هغه باندي ايمان راوړي، او ايمان راوړل پداسې دين باندي چه دژوندانه دټولو چارو دتنظيم لپاره ارشادات، لارښوني او هدايات لري او بيا دهغه دعملی کولو لپاره هڅه کول يو سياسي عمل دی، ځکه داسلام مبارک دين دښي حکومتدارۍ دجوړيدو لپاره هدايات او ارشادات لري، دعامه منافعو دحفظ او خوندي ساتلو لپاره ارشادات او هدايات لري، داجتماعی عدالت دتأمین لپاره احکام او لارښوونې لري، لکه څنگه چه اسلام د اوسېدلو دمحيط دجوړتيا او حمايت لپاره ځانله لارښوونې لري، اسلام مسلمانانو ته امر کوی چه دظالم سره

کمک ونه کړی، دهغه د ظلم مخه ونیسي، چه دا کارونه ټول سیاسي عملونه دی، نارینه او بنځه دواړه پدی باندې مکلف دي، دصدر اسلام دمسلمانانو ژوند مور ته دا بنه جوته کوی چه هلته بنځو دخپلو هراړخیزو مکلفیتونو دپورته کولو لپاره خپله ټوله هڅه کوله، تاسی وگوري چه ام المؤمنین خدیجه رضی الله عنها لومړنی بنځه وه، چه په رسول الله ﷺ باندې یې ایمان راوړ او داسلام مبارک دین یې قبول کړ، او تاسی دخدیجی رضی الله عنها په شخصیت کی مهمی خوا ته باید متوجه شی، هغه له لوړپسیاسی پوهی او سیاسي ځیرکتیا څخه برخمنه وه، او خدیجه رضی الله عنها پوره پوهېده چه داخرینی او ورستني پیغمبر د راتلو وخت را رسېدلی دی او دا علم یې هم درلود چه د هغه صفتونه او خصلتونه وپیژني، او بیا وکولای شی، چه درسول الله ﷺ دخبرو څخه دا وپوهیږی چه هغه پیغمبر دی، او دخدیجی رضی الله عنها دسیرت څخه دا درس اخلو چه بنځه ددی په خاطر چه خپله دنده او وظیفه په ټولنه کی سمه اداء کړی نو باید په هغه څه پوه وی کوم چه دهغه په شاوخوا او چاپیریال کی تیریری، هغه درک کړای شی، هغه تحلیل کړای شی او په هغه کی خپله توانمندی او وظیفه وپیژندلای شی، او دټولنی دخیر او بهبود لپاره هڅه وکولای شی (8).

دوهم : امر په معروف او نهی له منکر څخه:

امر په معروف دی ته وایی چه مسلمان کله هم چه یو دینی واجب کار و وینی، چه په ټولنه کی نه ترسره کېږی او اسلامي شریعت دهغه په کولو امر کړی وی، که داکار دټولنی د افرادو په فردي ژوندانه پورې اړه ولري او یا هم په ټولنیزه ساحه پورې اړه ولری اودخلافت دموئسی له خوا نه ترسره کېږی، نو دی وخت کی مسلمان ساکت نه پاتی کېږی بلکه دهغه کار په کولو باندی توصیه کوی، مربوطه طرف که فرد وی او که دټولنی مشرتابه وی متوجه کوی، او یا هم داسی لاری په ډیر حکېمانه شکل سره پکار اچوی چه هغوی دواجب کار کولو ته تشویق او یا هم اړ کړی.

(8) وگوره: اسماء بنت محمد احمد زیاده (دور المرأة السیاسی فی عهد النبی والخلفاء الراشدین) دار السلام، اوله طبعه، ۲۰۰۱م، ص: ۹۸.

نهی له منکر څخه دپته وایی چه یو مسلمان که په ټولنه کې ووینی چه دټولنی خلک او یا هم دخلافت مؤسسه دهغه څه مرتکب کېږی کوم چه اسلامی شریعت دهغه څخه نهی کړی وی، او یا هم دهغه دتصرف په نتیجه کې دامت خلکو ته ناجایز ضرر رسیږی، نو دلته هم مسلمان په دی مضر او ناجایز سلوک باندی ساکت نه پاتی کېږی بلکه دهغه ناروا کار په ترکولو باندی توصیه کوی او یا هم داسی فشارونه ایجادوی چه دهغه په نتیجه کې مربوط اطراف دهغه مضر او ناروا کار پریښودلو ته اړ شی.

دمعروف کلمه ټولو هغو بنو کارونو ته شاملیږی چه شریعت په هغه باندی امر کړی دی، که دا کارونه دانسان په فردی ژوندانه پوری اړه ولری لکه لمونځ، روژه، حج، رښتیا ویل.... چه دهغه تطبیق دفرد په سلوک او روش پوری اړه لری، او که دا ښه کارونه په ټولینزو گټو او منافعو پوری اړه ولری، لکه په ټولنه کې داسلامی شریعت دعامة احکامو تطبیقول، داسلامي اقتصادي نظام رامینځ ته کول، دملت داساسی ضرورتونو پوره کول، خلکو ته دکار د زمینی پیدا کول، دهغه ټولو ضرورتونو پوره کول کوم چه یوه باعافیته ټولنه دهغه موجودیت ته اړه وی..... چه عموما دا کارونه او ټول د ملی گټو او منافعو حمایت او ساتنه د خلافت د مؤسسی (حکومت) وظیفه ده، مسلمان باید هڅه وکړی ترڅو ټول هغه لازمی او واجب کارونه چه دفرد او یا هم دولت په غاړه ایښودل شوی دی عملی کړی، ټولنه په مجموعی شکل سره داسی وهڅول شی چه خپل مسؤولیتونه په سم شکل سره اداء کړی، او دټولنی افراد دهمدی هدف په خاطر باید ټولی هغه مناسبی او مؤثری لاری چاری پکار واچوی، ترڅو ټولنه خپلو مسؤولیتونو ته متوجه کړی، په فردی شکل سره هم فرد او هم دولت خپلو وظایفو ته متوجه کړی، دمنبر له لاری درسنیو له لاری دکتاب او لیکنو له لاری..... خپله دتوصیی کولو وظیفه ترسره کړی، حقایق واضح کړی، او په ټولنیز حرکت کې غلطی او ناروا تصرفات برملا کړی، خودپته باید فرد متوجه وی چه دتوصیی وظیفه او دناوړه تصرفاتو برملا کول دشخصیتونو دتجریح سره فرق لری، او چاته هم جایزه نده چه د دی لاری دخلکو په ابرو او حیثیت باندی تجاوز وکړی، او یا هم ددی لاری څخه دخلکو نه انتقام واخلی او یا هم خپل سیاسی حریفان ددی لاری څخه په ملت کې رسوا کړی.

فردی تلاش او هڅه د امر بالمعروف او نهی له منکر په مجال کې خو مفیده ده اما دتونیز حرکت داصلاح لپاره پکار ده چه داسی ټولنیزی مدنی مؤسسی په ټولنه کې جوړی شی، چه په قوت سره ټولنه دخیر او ترقی طرف ته توجیه، رهنمایی او دضرورت په وخت کې د مناسب او مؤثر فشار د واردولو په واسطه ټولنه او دټولنی مؤسسات (چه دولت هم په هغه کې شامل دی) سمی خواته بوزی، او دا ټولینز فکری اصلاحی حرکت مسلمانان د امر په معروف دوظیفی په هکله وپوهوی او هغوی په ټولنیزو مدنی مؤسسو کې داسی سره منظم او بسیج کری چه په مؤثر شکل سره دولت دملت په اړه خپلو مسؤولیتونو ته متوجه کری، او داسی فشارونه ایجاد کری شی چه دټولنی ټول مؤسسات دخپلو مسؤولیتونو اداء کولو ته مجبور کری شی.

له منکر څخه دنهی او منع کولو په مورد کې هغه پورته خبره باید وکړم، کومه چی می د امر بالمعروف په هکله وکړه، له منکر څخه نهی او منع کول هم دافرادو په ژوند کې دشریعت داحکامو څخه تخطیو ته شاملیری او هم ټولینزو تخطیگانو ته شاملیری کوم چه غالباً دولت دهغه مرتکب کپری.

امر په معروف او نهی له منکر څخه په دی پورته شامله معنی باندی یو سیاسی فعالیت دی، چه اسلامی شریعت دټولو مسلمانانو په غاړه ایینی دی، په ټولنه کې هیڅوک دهغه نه مستثنی نه دی بنځه او نارینه ټول په هغه باندی مکلف دی او هغه یو شرعی واجب او مکلفیت دی، په شریعت کې هیڅ داسی دلیل نه شته چه بنځه ددی سیاسی فعالیت نه سبکدوشه او گوښه کری، بلکه په قرانکریم کې صریح آیت په دی دلالت کوی چه امر په معروف او نهی له منکر څخه دنارینه او بنځی دواړو مکلفیت دی الله پاک فرمایي: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾⁽⁹⁾ ترجمه: مؤمن نارینه او مؤمنی بنځی یو دبل دوستان دی په نیکبو امر کوی او له بدیو څخه نهی کوی.

په دی آیت شریف کې په صراحت سره دا راغلی، چه نارینه او بنځه دواړه د امر بالمعروف او نهی له منکر وظیفه په غاړه لری، خو دلته باید ددی مطلب

(9) دتوبی سورت، ۷۱ آیت.

تذکر وکړو چه نن ورځ د ډيرو مسلمانانو په اند امر بالمعروف او نهی له منکر دسياست له میدان سره اړخ نه لگوي، بلکه امر بالمعروف او نهی له منکر دافرادو دفردي او شخصي مسؤوليتونو سره تړاو لري، مثلا ددی سره کار نه لري چه آيا دولت خپل هغه وظيفه په سم شکل سره ترسره کوي کوم چه دملت سره يې دهغه ژمنه کړي دي؟ آيا دولت دملت پانگه او دارايي دملت دمشکلاتو دحل او اسلامي ټولني دپرمختگ لپاره په مناسب شکل سره مصرفوي؟ آيا اداري فساد (خپلوي پالل، دملت د شتمني څخه سوء استفاده، دوظيفي دصلاحيتونو نه ناوړه گټه) په دولت کې وجود لري؟ ددی خلکو په اند په دی شيانو (دحکومتداري په کارونو) کې مداخله کول په امر بالمعروف پوري اړه نه لري، بلکه امر بالمعروف په دی پوري اړه لري چه که څوک لمونځ ونه کړي، او ياهم روژه نه نيسي نو هغه په دی مجبور کړاي شي، چه دا شرعي واجبات ترسره کړي او ترک يې نه کړي، او د اسلامي شريعت ددی مهم او اساسي ارزښت دناسم فهم او ناقصي پوهي سبب دادی چه دتاريخ په اوږدو کې دمسلمانانو په اوږو بار استبدادي نظامونو هميشه دا غوښتي چه دخلکو تدین او اسلامي احساس او شعور فردي واجباتو او مکلفيتونو خواوو ته کښ کړي، او اجتماعي مسؤوليتونه چه اکثره يې سياسي مسؤوليتونه دي د مسلمان د ديانتی ژوند څخه وباسي، استبداد هر وخت غوښتي چه په اسلامي ټولنه کې څوک هم بايد په دی کې خبره ونه کړي چه آيا دهغه قدرت او حکومت مشروعيت لري او که نه؟ يعني آيا هغه په زور باندې قدرت او واک تصاحب کړي او که دخلکو په خوښه هغه قدرت او واک ته رسيدلی دي؟ آيا دهغه تصرفات دملت دمنافعو او گټو ساتونکي دي او که هغه دملت پانگه په خپلو شخصي هوسرانو او هوسپالني باندې مصرفوي؟ آيا هغه دملت دمشکلاتو د حل په اړه مناسب اقدامات کړي دي؟ استبداد غوښتي دي، چه دا نوموړي ساحه دامر بالمعروف او نهی له منکر (احتساب) له ساحي نه په بشپړه توگه وباسي، او استبداد ددی له پاره چه دخلکو په سترگو کې ايرې وشيندي نو د امر بالمعروف اداره جوړوي او هغوی بيا په کلو، بانډو او بازار کې دافرادو د شخصي مسؤوليتونو په هکله امر بالمعروف او نهی له بدو کارونو نه کوي، که څه هم داکار په خپل ځای کې مهم او ضروري دي او افراد بايد په خپل شخصي ژوندانه کې داسلامي شريعت داحکامو رعايت ته متوجه شي، اما داسلامي شريعت هغه تمدني ارزښتونه چه د باعافيته ټولني

درامینځ ته کېدو سبب کېږي، هغه دخپلی شاملی او هراړخیزی محتوی نه فارغول داسلامی ټولنی دپس پاتی کېدو سبب ګرځي، او اسلامي ټولنه بیا نه شی کولای په انسانی معاشرت کې خپل قیادی، لارښود او دلوړ لاس حیثیت ولری، او دامر بالمعروف او نهی له منکر دارزښت دساحي محدودول داسلامي ټولنو د انحطاط یو اساسي عامل او سبب دی.

الله پاک همدارنگه فرمایي: ﴿كُتِبَ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ﴾⁽¹⁰⁾ ترجمه: تاسي بهترين او غوره امت یي، چه دخلکو لپاره را ایستل شوي یي، چي په ښو کارونو امر کوی او له بدو کارونو نه نهی کوی او په الله باندي ایمان لری.

رسول الله ﷺ فرمایي: (والذی نفسی بیده لتأمرن بالمعروف ولتنهون عن المنکر أو لیوشکن الله أن یبعث علیکم عقابا منه ثم تدعونہ فلا یستجاب لکم)⁽¹¹⁾ ترجمه: زما په هغه ذات قسم دی چه زما نفس دهغه په لاس کې دی یابه په نیکېو امر کوی او له بدیو به نهی کوی او یا به نزدی وی چه الله پاک به تاسي ته عقاب درکوي او بیا به دعا کوي او هغه به نه قبلیري.⁽¹²⁾

(10) دآل عمران سورت، ۱۱ آیت.

(11) ترمذی روایات کری، دحدیث شمیره: ۲۱۶۹.

(12) دلته باید دا بیان کړم چه دشریعت عمومی پیغام نارینه او ښځو دواړو ته شاملیري، اودغه پورته دوه دلایل دامر بالمعروف او نهی له منکر دوجوب په هکله دمذکر په صیغه باندي راغلی چه دشریعت احکام عموما په همدی صیغه باندي راغلی، او که چیری دهغه څخه ددلیل په واسطه ښځی نه وی مستثنی شوی، نو نارینه او ښځی دواړه په هغه کې شاملیري، په دی هکله دام سلمه رضی الله عنها پوهه او خبره ډیره واضحه ده هغه وایی چه مور هم دخلکو څخه یو او (الناس) په جمله کې داخلیرو او کله چه خلکو ته کوم امر وی ښځه دهغه په عموم کې شاملیري او فاطمه بنت قیس هم په دی هکله وایی (زه جومات ته دخلکو په جمله کې لارم) او دنارینه وو سره می دامام نداء ته لیبیک ووايه. پدی هکله وګوره: عبدالطیم ابو شقه، دښځی آزادی درسالت په عصر کې (تحریر المرأة فی عصر الرسالة) دوم جزء (دښځی مشارکت په اجتماعي ژوندانه کې) دار القلم، اوله طبعه، ۱۹۹۰م، ص: ۴۴۱، او وګوره: یوسف قرضاوی، من فقه الدولة فی الاسلام، دریمه طبعه، ۲۰۰۱م، دار الشروق، مصر، ص: ۱۶۴-۱۶۱.

ابن حزم رحمه الله هم پدی هکله وایی: (ددی په اساس چه رسول الله ﷺ نارینه او ښځو ته یو شان مبعوث شوی، نو دی الله پیغام او دهغه دپیغمبر پیغام هغوی ته یوشان دی او جایزه نه ده چه دا پیغام تنها نارینه وو ته خاص کړای شی او ښځی ترینه وایستل شی، مګر داچه په دی هکله یاهم نص او یاهم اجماع وجود ولری، ځکه دا دظاهر تخصیص دی چه جایز ندی). وګوره: علی ابن احمد ابن حزم ظاهری، الاحکام فی اصول الاحکام، دار الافاق الجدیدة، ۳/۳۳۷.

په اسلامي شريعت کې دنصیحت ارزښت هم دامر بالمعروف او نهی له منکر په شان يو شمولى ارزښت دی چه دژوندانه تولی خواوی دربر نیسی، او دعامه شان په اړه نصیحت کول او دعامه منافعو دساتلو په اړه نصیحت کول دسیاسی عمل جزء دی، او رسول الله ﷺ دنصیحت دشمولیت په هکله داسی وایی: (الدين النصیحة، قيل لمن یارسول الله؟ قال: لله ولکتابه ولرسوله ولأئمة المسلمین وعامتهم)⁽¹³⁾ ترجمه: رسول الله ﷺ وویل: دین نصیحت دی، ورنه پوښتنه وشوه: دچا لپاره نصیحت دی یا رسول الله؟ هغه وویل: دالله لپاره، دهغه دکتاب لپاره، دهغه درسول لپاره، دمسلمانانو دامامانو لپاره او دټولو مسلمانانو لپاره.

له همدې ځایه ده، چه شریعت مسلمان حاکم دپته ترغیب کړی دی چه ښه او نیک کسان خپل مشاورین او سلاکاران وټاکي ترڅو دوی حاکم او د ټولني سياسي مشرتابه ته ښی او نیکی مشوری ورکړی، او هغوی ښی لاری ته تشویق کړی او له بدو کارونو څخه یې وساتي، هغوی د ظلم، بی عدالتیو او نورو بدو کارونو عاقبت ته متوجه کړی.

په صدر اسلام کې مسلمانانو دمسلمانانو دامور و په هکله دمسئولیت احساس کاوه، او دامورو دسموالی په اړه یې خپله ونډه اخیستله، صحابه کرامو حتی درسول الله ﷺ څخه هم دهغه دتصرفاتو په هکله پوښتنه کوله، لکه څرنګه چه بعضو انصارو درسول الله ﷺ نه پوښتنه وکړه چه په څه سبب یې غنیمت دمهاجرینو تر مینځ وویشه او انصارو ته یې په هغه اندازه غنیمت ورنه کړ؟ له ابوسعید خدری رضی الله عنه نه روایت دی: کله چه رسول الله ﷺ قریشو او نورو عربی قبایلو ته دحنین دغزا نه وروسته کوم بخششونه ورکړل هغه رنگه یې انصارو ته ورنه کړل، نو په انصارو باندي داکار سخت تمام شو او ددوی په مینځ کې په دی هکله خبری ډیری شوی، تر دی چه چا ددوی له جملی څخه وویل: رسول الله ﷺ خپل قوم سره یوځای شو، پدی کې وو چه سعد بن عباده رسول الله ﷺ ته راغی او ویی ویل: تاچه کوم غنیمت مهاجرینو ته ورکړ دا په انصارو باندي سخته تمامه شوی، تاسی خپل قوم او عربی قبایلو ته چه کوم

(13) دا حدیث مسلم په خپل صحیح کتاب کې د(الدين النصیحة) تر باب لاندی روایت کړی، دحدیث شمیره: ۵۵.

غنيمت ورتقسيم كړ، انصارو ته هغومره نصيب ونه رسيد، رسول الله ﷺ ورته وويل: ستا موقف څه دی؟ عبادۀ وويل: يارسول الله زه هم دخپل قوم يو نفر يم..... (14).

دراشده خلافت په وخت كې هم مسلمانانو دعامه شأن په هكله مثبتۀ ونډۀ اخيستله او له امر په نيكېو او نهې له بديو څخه يې دريغ نه كاوه، د عمر رضی الله عنه په وخت كې كله چه هغه ته څه جامی هديه شوی، نو هغه جامی عمر رضی الله عنه وويشلی، هرچا ته يو كميس ورسيد، او عمر رضی الله عنه كله چه منبر ته پورته شو نو دوه توتی جامی يې په ځان وې، عمر رضی الله عنه ته سلمان رضی الله عنه جگ شو او ورتۀ وويي ويل: مور ستا فرمانبرداري نه كوو، عمر رضی الله عنه ورتۀ وويل: ولي؟ هغه وويل: مور ته دی دجامو يوه يوه توتۀ وويشله خو تا دوه توتی اغوستی دی، عمر رضی الله عنه ورتۀ وويل: ته عجله مه كوه، نو بيایي خپل زوی عبدالله تا ناری كړی، او ورتۀ وويي ويل، په الله دی ستا قسم وی چه دا جامه چه ما ازار ورنه جوړ كړی دا ستا دی؟ هغه ورتۀ وويل: الله شاهد دی چه هغه زما دی، دی وخت كې سلمان وويل: اوس نو ستا اطاعت او فرمانبرداري كوو. (15)

داسلام دبرم او عزت په مرحله كې عامه مسلمانانو دخپل حكومت په اړه خپله دنصیحت وظیفه اجراء كوله او دخلافت دمؤسسی رقابت او څارنه يې كوله، او كه به دوی داسی څه وليدل چه هغه دخلافت دمؤسسی دوظایفو او مسؤلیتونو سره سر نه خوری او هغه سره سمون نه لري، نو په هغه يې سكوت نه كاوه، او دخلافت دمؤسسی څارنه، په هغه باندي انتقاد كول، هغه سمی لاری ته بلل، هغه خپلو خطاگانو او تيروتنو ته متوجه كول، هغه منل شوی سياسي چلند او مكلفیت وو چه دامت د افرادو په سياسي شعور او پوهی كې يې ځای نيولی وو، او راشده خلافت امت ته هم همداسی روحیه وركوله، هغوی خپل رعیت ته ويل، كله چه مور په سمه لاره روان وو، نو مور سره به همكاری كوی، زمور اطاعت به كوی، ترڅو هغه مقاصد تحقق ومومی كوم چه دخلافت

(14) دا حدیث هیثمی په مجمع الزوائد كې دانصارو دفضلیت په اړه راوړی دی.

(15) وگوره: ابن الجوزی، اعلام الموقعین عن رب العالمین، دار الجیل، ۲/۱۸۰.

مؤسسه دهغی داداء کولو او اجراء کولو لپاره مینځ ته راغلی، چه هغه ددین دساتنی او ددین په ریا کې دخلکو دمنافعو حمایت دی، او که چیری مور دسمی لاری نه کاره شوو، نو بیا ستاسی وظیفه ده چه مور سمی لاری ته راولی، تاسی وگوری چه ابوبکر صدیق رضی الله عنه کله چه خلیفه شوی هغه په خپله خط مشی کې مسلمانانو ته څرنګه خطاب کوی؟: (إني قد وليت عليكم ولست بخيركم، فإن أحسنت فأعينوني، وإن أسأت فقوموني، الصدق أمانة، والكذب خيانة، والضعيف فيكم قوي عندي حتى أريح عليه حقه إن شاء الله، والقوى فيكم ضعيف حتى أخذ الحق منه إن شاء الله، لا يدع قوم الجهاد في سبيل الله إلا ضربهم الله بالذل، ولا تشيع الفاحشة في قوم قط إلا عمهم الله بالبلاء، أطيعوني ما أطعت الله ورسوله، فإذا عصيت الله ورسوله فلا طاعة لي عليكم)⁽¹⁶⁾ ترجمه: زه په تاسی گومارل شوی یم اما ستاسی نه غوره نه یم، که ما بنه کول نو ماسره همکاری او کمک وکړی، که ما بد وکړل نو ما سم کړی او سمی لاری ته می راولی، رښتیا ویل امانت دی او دروغ ویل خیانت دی، ستاسی ضعیف انسان ما ته قوی دی ترڅو هغه ته دالله په اراده دهغه حقوق اعاده کړم، او ستاسی قوی انسان ماته ضعیف دی ترڅو دهغه نه حق دالله په اراده بیرته واخلم، هیڅ قوم دالله په لاره کې جهاد نه پریردی مګر دا چه الله پاک دوی ته ذلت ورکړی، په هیڅ قوم کې فحشا نه شایع کپړی مګر دا چه په دوی کې مرضونه انتشار مومی، زما اطاعت وکړی تر څو چه دالله او دهغه درسول اطاعت کوم او که ما دالله او دهغه درسول نافرمانی وکړه نوزما اطاعت په ستاسی باندی لازم نه دی.

دا پورته دلایل ټول پدی دلالت کوی چه د بنی حکومتداری لپاره هڅه یوه اسلامی دنده ده، او دادنده دامر بالمعروف او نهی له منکر او نصیحت دارزښتونو په عملی کولو سره ژوندی کپړی، او دهر مسلمان دا وظیفه ده چه

(16) دابوبکر صدیق رضی الله عنه خطبه دغه لاندی منابعو ذکر کړی ده: عبد الملك بن هشام بن أيوب (ت 213هـ): السيرة النبوية، تحقيق: عبدالرؤوف سعد، دار الجليل، بيروت، الطبعة الأولى، 1411هـ، 82/6، وأبو جعفر محمد بن جرير الطبري (ت 310هـ): تاريخ الأمم والملوك، دار الكتب العلمية، بيروت، 1407هـ، الطبعة الأولى، 238/2، وأبو الفداء إسماعيل بن كثير القرشي (ت 774هـ): البداية والنهاية، مكتبة المعارف، بيروت، 248/5 و310/6 وأبو الربيع سليمان بن موسى الأندلسي (ت 634هـ): الاكتفاء بما تضمنه من مغازي رسول الله والثلاثة الخلفاء، تحقيق د. محمد كمال الدين، عالم الكتب، بيروت، 1997هـ، الطبعة الأولى، 446/2.

هغه دحکومت دتصرفاتو مراقبت او څارنه وکړی، په بنو کارونو کې ورسره همکاري او تعاون وکړی اما کله چه ويني چه دمسلمانانو منافع دخطر سره مخ دي او حکومت دهغه په هکله نادرست تعامل کوي نو بيا بايد هغه ساکت پاتي نه شي او په خپل ټول توان سره دحکومت دناوړه تصرفاتو او کړنو مخه ونيسي، او دا کار دټولني دغړو فقط حق ندي، بلکه دا واجب دي او داکار دشریعت دلحاظه ضروري دي، دا هغه رنگه حق ندي چه انسان کولای شي هغه وکړي او کولای شي دهغه نه تیر شي، بلکه دا مکلفیت دي چه په نه کولو سره، یو مسلمان شرعی وظیفه پرېبښي ده، او هغه گنهگار گڼل کېږي.

دنصیحت او امر بالمعروف او له منکر څخه نهی کول تنها دنارینه وو وظیفه نده بلکه دا دنارینه او بنځو مشترکه وظیفه ده، او دشریعت امر دواړو ته متوجه دي، او ددی کار تنها نارینه وو ته متوجه کول ددین داحکامو په اړه نادرست او ناسم تفسیر دي، او ددی ناسم تفسیر په نتیجه کې بنځه دټولني دجوړښت او دهغه په مثبتو تحولاتو کې د ونډې اخیستلو نه محرومه شوی ده، او دفتنتی تر عنوان لاندی اکثره دخیر او ټولنی جوړونی مجالونه په بنځه باندی تړل شوی، او ددی کار څخه داسلام دبنمنانو پیره ناوړه گټه پورته کړی ده، او له همدی ځایه ده چه دبنځو دحقوقو او یا هم آزادیو په نوم باندې ځینی مؤسسات جوړ شوی، او داسی اند او فکرکوی، چه بنځی په اسلامي ټولنو کې دپیرو آزادیو او د ټولنیزو فعالیتونو څخه محرومي پاتي شوی، او دا مجهول اطراف غواړي چه له دې لارې ملامتیا په دیني او اسلامي فکر باندې واچوي او له دې لارې داسلام دین په دې هکله محاکمه کړي، ددوی دا کار مغرضانه دي، ځکه دا خبره خو ټولو ته معلومه خبره ده، چه په اسلامي ټولنو کې چه کوم محدودیتونه په بنځه باندې رامینځ ته شوی هغه د رواج، عنعناتو او دودونوپه نتیجه کې مینځ ته راغلي او د اسلام آزادي بڅښونکی دین په هغه باندې امر ندي کړی، حتی د پیرو هغو حقوقو نه محرومه شوي کوم چه اسلام هغوی ته ورکړی، دمثال په شکل سره دمیراث حقوق دي، چه نن ورځ زمور په افغانی ټولنه کې بنځه په غالب ډول سره دهغه نه محرومه شوي، دمیره او خاوند دانتخاب حق، چه تر زیاته حده پوري په زیاتو مناطقو او سیمو کې بنځه نکاح کېږی خو هغه بالکل خبره نه وی، تنها او یوازي په شکلی ډول سره دنکاح په

نيټه کې دوه نفره شاهدان ورليزل کېږي، تر څو هغه خپل دنفس وکېل وټاکي، او هلته هم يوڅوک په غوږ کې ورته وايي چه د فلاني نوم ورته واخله، اما په حقيقي شکل سره د بنځې رضامندی دميره او خاوند دانتخاب په هکله وجود نه لري.

د دې لپاره چه په ټولنه کې امر بالمعروف او نهی له منکر په مؤثر او سم شکل سره صورت ونيسي نو پکار ده چه په ټولنه کې ددی کار لپاره داسی ټولنی، نهادونه او مؤسسات جوړ کړی چه هغوی داکار په سم شکل او هراړخيزه توگه سره ترسره کړای شی، په فردي شکل سره خو امر بالمعروف او نهی له منکر ممکن دی او هغه ضروری هم دی، هم په هغه مواردو کې چه په فرد پوری اړه لري، او هم په هغه مواردو کې چه په عامه شأن او عامه امورو (بني حکومتاری) پوری اړه لري، ترڅو هم افراد په ټولنه کې خپلو مسؤلیتونو او دندو ته متوجه کړی او هم دعامة شأن په هکله مسؤولین او حکومتداران خپلو مسؤولیتونو ته متوجه کړی، هغوی خپلو خطاگانو ته هم متوجه کړی، او په دی خبره باندی هم خلک پوه کړی چه دعامة شأن (حکومتاری) په اړه خطا او په هغه کې سوء تصرف دعامة افرادو په ژوند باندې منفي اغیزی پریږدي، خو فردي تلاش او هڅه په دې مورد او برخه کې خپل پوره تاثیر دټولنی دبهتر بدلون په هکله نه پریږدی، او هغه شرعی مقاصد چه دامر په معروف او نهی له منکر په مشروعیت کې شته هغه په سم شکل سره نه متحقق کېږی، دامر په معروف او نهی له منکر دمشروعیت او دهغه دوجوب څخه مقصد دادی چه په ټولنه کې دافرادو تو جهات او دامت دمؤسساتو توجه او مقصد درست کړی او دهغوی کړنی مثبتی کړی او دخطا، غلطی او ظلم مخه په فردي او ټولنیز ډگر کې ونیسی، دامر بالمعروف او نهی له منکر څخه مطلب داندی چه هر څوک دی قانون په خپل لاس کې ونیسی او گنهکارانو ته دی جزاء ورکړی، بلکه دهغه نه مطلب دادی چه په حکیمانه شکل سره افراد او مؤسسات او حکومت خپلو وظایفو ته متوجه کړی او داسی مثبت فشارونه ایجاد کړی چه دټولنی حرکت سمی خواته متوجه کړی، او دا کار دفردي تلاش او هڅی دتوان څخه لوړ دی، نو ددی په خاطر باید په ټولنه کې داسی هیکلونه، مؤسسات او ارگانونه مینځ ته راشی چه دټولنو ټولو مؤثرو ارگانونو ته سمه

توجه ورکړی، او د دولت د تصرفاتو په هکله د مراقبت او څارني وظیفه اداء کړی شی، او هغوی خپلو مسؤولیتونو ته متوجه کړی او د ضرورت په وخت کې ملي او عمومي فشارونه ایجاد کړی، او دا لاندی ارگانونه د پورته مقصدونو په خاطر کېدای مینځ ته راشی.

● **مهني، مسلکي او حرفوي اتحاديي:** د اتحاديو رامینځ ته کول د امر بالمعروف او نهی له منکر څخه د لویو دروازو څخه یوه دورازه خلاصول دی، د اتحاديو د رامینځ ته کېدو نه هدف دادی چه دیوی حرفی خلک دخپلو حقوقو څخه په مجموعی شکل سره دفاع وکولای شی، او مهني او حرفوي اتحاديو ضرورت ځکه کېږی چه نن ورځ نظامونه او حکومتونه د افرادو غږ ته په انفرادی شکل سره غوږ نه نیسی، دپته خو به بعضی واکداران حاضر شی چه خبره واورى، اما دپته په ډیره سختی حاضرېږی چه دچا خبره ومني، اما که چیرې دیوی حرفی خلک په ټولنیز شکل سره خپل حقوق و غواړی نو دهغوی دی غوښتنی ته به دقدر په سترگه وکتل شی، او که دهغوی غوښتنه ونه منل شی نو دوی کولای شی چه ټولنیز فشار وارد کړی، مسالمت آمیزه مظاهره وکړی، دخلکو عامه ذهنیت برابر کړی او حکومت دپته مجبور کړی چه دهغوی مشروعو او روا غوښتنو ته مثبت ځواب ورکړی. مثلا که چیرې د شهیدانو د یتیمانو مورگانى ټولنه جوړه کړی هغوی کولای شی دخپلو حقوقو نه په سم شکل دفاع وکړی، او که چیرې دمصانعو او فابریکو څښتنان اتحادیه جوړه کړی نو هغوی کولای شی چه په حکومت فشار وارد کړی تر څو هغوی ته دصنعت په لاره کې مناسبی آسانتیاوی برابری کړی، او دخامو موادو په هکله چه کوم مشکلات دهغوی په لاره کې خنډ دی هغه پورته کړی.

حرفوي اتحاديی دخلکو دعامه منافعو په هکله هم حمایت کولای شی، هغوی کولای شی چه دمالی او ادارى فساد په مقابل کې جدی مبارزه وکړی او په خپلو کارى ساحاتو کې هغه یا هم له مینځه یوسی او یا هم دهغه کچه ډیره راټیټه کړی، دمثال په توگه که چیرې د بزرگانو اتحاديی او ټولنی جوړی شی هغوی په هیواد کې دزراعت، مالدارى او آبیاری په ساحاتو کې دپرمختگ لپاره زمینه جوړولی شی او هغوی کولای شی دهغه ناوړه

تصرفاتو مخه ونیسي کوم چه د بزگرانو د حقوقو او یا هم د بزگری د ودی په اړه صورت نیسي، نن ورځ زموږ په هیواد کې که چیری د بزگری د ودی لپاره څه امکانات د دولت لخوا برابر شی، بیا څه داسی خاین ارباپان را پیدا شی چه هغه ټول امکانات په خپل شخصی منفعت سره استعمال کړی او د بزگری د ودی پروگرام همغسی په ټپه ودریری.

● **د دعوتی منابرو احیاء کول:** د دعوتی منابرو احیاء کول د امر بالمعروف او نهی له منکر او دنصیحت دوظیفی دسرته رسولو لپاره بله دروازه ده، چه ددی لاری باید خلکو ته سیاسی پوهاوی ورکړل شی، او هغوی پدی وپوهول شی چه دخلکو فردی او شخصی ژوند هغه وخت جوړیدلای شی چه دژوندانه چاپیریال سم جوړ او عامه منافع تامین شی.

د دعوتی منابرو له خوا باید خلک د عامه منافعو د تامینولو په هکله هڅی او کوشش ته تیار کړی، او داکار دیو اسلامی مسؤولیت په حیث خلکو ته وپوهوی، نن ورځ د پیرو خلکو د تدین تر عنوان لاندی د دنیا کاروبار پریبسی دی او په فردی عباداتو کې داسی ډوب دی چه اجتماعی مسؤولیتونه یی ترشا پریبسی دی او هغه د دین او اسلامی مسؤولیتونو په قطار کې نه شمیری، او ځینو بیا دینی مسؤولیتونو ته شا کړی ده او دخپل شخصی مادی ژوند په بڼه کولو او د مال په ټولولو کې داسی بوخت دی چه په هغه کې هیڅ نوع اخلاقی قیود او دینی ضوابط نه منی او نه هغه رعایت کوی بلکه خپله شتمنی له داسی لارو زیاتوی چه دهغه په نتیجه کې ټولنی ته ضرر رسیری او دنورو خلکو په اقتصادی او مالی ژوند باندی منفی تاثیر اچوی، اما داسی متوازنه هڅه په ټولنه کې پیره کمه ده چه دهغی په نتیجه کې هم خپلو شخصی او عینی عباداتو ته هم توجه وکړی، په هغه کې سستی ونه کړی، او دشریعت دضوابطو په ریا کې خپل شخصی او مالی حالت ته هم توجه وکړی، او د عامه منافعو دساتلو لپاره هم هڅه وکړی او هغه متضرر نه کړی، او دا کار هم یوه اسلامی دنده او مسؤولیت وبولی، چه دا نوع اسلامی ریه پوهه باید د دعوتی منابرو لخوا خلکو ته ورسول شی، چه دا خپله د سیاسی حقوقو د پوهاوی په هکله نیغه او سوچه هڅه ده چه د اسلام دشمولی او تمدنی فهم په نتیجه کې مینځ ته راځی.

● **د تشريعي او تقنيني مجالسو فعالول:** کوم تشريعي او تقنيني مجالس چه دملت نماندگي او استازيتوب کوي او هغوی دهيواد قوانين جوړوی او په اجرايوی ارگان باندي دمرقيبت او څارني حق او صلاحيت لري، هغوی کولای شی چه دامر بالمعروف او نهی له منکر څخه وظيفه په بڼه شکل سره ترسره کړی، هغوی کولای شی دنصیحت وظيفه هم په بڼه شکل سره ترسره کړی، دوی دحکومت پلانونه او برنامی تر غور لاندی نیولی شی او کولای شی په هغه کي سمون راولی او ددی نه متأكد شی چه دا پلانونه او برنامی دملت منافع تأمینوی او هغه ساتی، او که چیری په هغه کي کمبودی او نواقص موجود وی هغه پوره کړی، او بنځه پدی اړه خپل رول په سم شکل سره اداء کولی شی.

● **دتحقیقاتي مراکزو تاسیس:** ټولنه په خپل تمدني حرکت کي هغه تحقیقاتي مراکزو ته کلک ضرورت لري، کوم چه په امانت داری او واقعیتونو بنا تحقیقات ټولني ته وړاندې کړی، په هغه کي دټولنی دضرورتونو دپوره کولو او تهیه کولو په هکله دټولنی دموئساتو او ارگانونو اداء معلومه کړی، چه د ټولنی دامکاناتو په تناسب سره آیا دټولنی ضرورتونه دژوندانه په ټولو خواوو کي پوره شوی؟ او که په هغه کي کمبود، نیمگرتیا او نواقص شته؟ دټولنی د اداء او فعالیت په هکله هر اړخیز واقعی معلومات چه په ارقامو او احصائیاتو باندي ولاړ وي، ټولني ته وړاندې کړی، دا مراکز له یوي خوا ټولنه د خپل تمدني حالت نه خبره کړی، ترڅو هغوی پوه شی چه د نورو بشري ټولنو پرتله دتمدن په کوم حالت کي قرار لري؟ او له بلی خوا ټولني ته هغه موارد او نقاط په گوته کړی کوم چه دوی ته یي د داخلي او یا هم بین المللی ضرورتونو د په نظر کي نیولو سره، دهغه کول پکار دی، له دی ځایه ده چه تحقیقاتي مراکز دتمدنی امر بالمعروف او نهی له منکر وظيفه تر سره کوی، دوی هم حکومت او هم ملت ته لارښوونه کوی او هغوی ته دفعالیت او توجه نقاط واضح کوی، او هغوی دآینده په هکله خطراتو، گواښونو او چلنجونو ته متوجه کوی، چه دوی په دی لحاظ دکفایي واجباتو او اجتماعی مسؤولیتونو دتطبيق لپاره لاره آواروی، او له دی لاری کېدای شی چه دټولنی دآینده او راتلونکي لپاره دښو پلانونو دجوړولو لپاره کمک شی، خو دا په دي شرط سره چه تحقیقاتي مراکز دعقب ماندگی او وروسته

پاتې کوونکو امراضو او نارغیو نه وساتل شې، کوم چه اکثر تحقیقاتي مراکز په اسلامي عالم کې په هغه گرفتار دی، هغه مراکز چه ټولنی ته دټولنی واقعیتونه نه منعکس کوی او تنها غواړی چه دحکومت فعالیتونو ته زینت جوړ کړی او هغه دخپل وزن او قیمت نه پورته وښی، او داسی مراکز په های ددی چه دخپلی ټولنی واقعیتونه خلکو ته په رښتینولی سره منعکس کړی، حقایق تحریفوی او ټولنی ته دوکه ورکوی، دټولنی دتأسف او پسمانی حالت خلکو ته د اداء، پرمختگ او افتخار حالت معرفی کوی، دداسی مراکزو د وجود نه دهغه نشتوالی بهتر دی، اما دحقیقی تحقیقاتي مراکزو شتون یو دینی واجب او ملی ضرورت دی.

دتحقیقاتو دمرکزو جوړتیا تنها دنارینه وظیفه نده بلکه ښځه هم دنارینه ترخوا دا مسؤولیت لری، بالخصوص په هغه موارد کې چه دښځو په حقوقو او یاهم دهغوی دسیاسی او اجتماعی پوهاوی دلورتیا پوری مربوط وی، او په هغه کې دښځو دحالت څخه خبریدل پکار وی، نو ښځو ته پکار ده چه پدی هکله دټولنی خدمت وکړی، او له دی لاری دټولنی په جوړتیا په پرمختگ کې کمک شی.

دریم: شوری:

تعریف: شوری دپته وایی، چه څه کسان د یوې موضوع په اړه راټول شی او خپل نظرونه دموضوع په هکله وواپی او دموضوع مختلف اړخونه واضح شی تر څو دهغه په نتیجه کې دمناسبی تصمیم گیری لپاره لاره آواره شی، او یاهم شوری دپته وایی چه اهل خبره او په یوه موضوع کې وارد کسان دموضوع په هکله را ټول شی او دهغه موضوع په اړه خپل دقیق نظریات یو د بل سره شریک کړی او په نتیجه کې حق ته نږدی تصمیم نیولو ته ورسیری. (17)

(17) دشوری دتعریف په هکله لاندی منابع وگوره: عبدالرحمن عبدالخالق، شوری داسلامی حکومت تر سیوری لاندی (الشوری فی ظل الحکم الاسلامی) ۱۹۷۵م سلفی مطبعه، کویت، ص: ۴، او احمد عبدالله عوضی، په اسلامی شریعت کې درعیت سیاسی حقوق او دوضعی نظامونو سره دهغه مقایسه (الحقوق السياسيه للرعية في الشريعة الاسلامية مقارنا بالنظم الوضعية) په مقایسوی فقه کې دماستری رساله، چه داحمد علی ازرق تر سرپرستی لاندی لکبل شوی چه په ۱۹۹۴م کال کې دامدرمان اسلامی پوهنتون ته وړاندی شوی، ص: ۱۷۳.

شوري داسلامي سياست له اساساتو څخه ده او قرآن كريم هغه داسلامي ټولنی له خصوصياتو څخه بللی ده الله پاک فرمایي: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾ (18) ترجمه: ددوی کارونه دشوری په نتیجه کې فیصله کېږي. او قرآن كريم مسلمان حاکم ته امر کړی چه د مسلمانانو د امورو او کارونو په اړه مشوره وکړي، الله پاک فرمایي: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾ (19) ترجمه: ددوی سره دامورو په هکله مشوره وکړه.

مسلمانان په مجموع کې دشوری اهلیت لری، نارینه وی او ښځه، دی پورته دلایلو کې ښځه دمشوری نه نه ده مستثنی شوی، او کله چه شرعی وجایب د عموم په صیغه سره ذکر شی نارینه او ښځی دواړه په هغه کې شاملیږي، خو دا اهلیت دمشوری دموضوع په هکله فرق کوی، یو نفر دیو شی په هکله معلومات لری او دهغه په هکله مشوره ورکولای شی او بل څوک دبلې موضوع په هکله، چه ښځی هم ددی اهلیت په بنا یو دبل سره فرق کوی، او د رسول الله ﷺ په ژوند کې په ډیرو مواردو کې دښځو څخه مشوره اخیستل شوی ده، رسول الله ﷺ به دښځو وفود خپل حضور ته منل او هغوی به دښځو متعلقه امور د رسول الله ﷺ سره مطرح کول، او د ام المؤمنین ام سلمه (20) رضی الله عنها د مشوری په اساس دحدیبی دصلحی دتړون په ورځ، الله پاک مسلمانان دلویی نا فرمانی څخه خلاص کړل، امام احمد په خپل مسند کې روایت کوی، کله چه په حدیبیه کې د رسول الله ﷺ او دقریشو دمشرکینو تر مینځ صلح وشوه، نو رسول الله ﷺ خپلو اصحابو ته وویل: خپلی هدیی ذبح کړي او خپل سرونه وخری، نو هیڅوک ونه پاڅیدل، بیا رسول الله ﷺ دوی ته خپل امر تکرار کړ اما هیڅوک ونه پاڅیدل، او د دریم ځل لپاره هم دا غوښتنه تکرار شوه اما هیڅوک ونه پاڅیدل، نو رسول الله ﷺ د ام سلمه خیمې ته ننوت او ویی ویل: یا ام سلمه دا صحابه څه کوي؟ ام سلمه رسول الله ﷺ ته وویل: تا ولیدل چه دمکې نه د دوی منع کول په دوی ډیر سخت تمام شوي، دوی ته هیڅ مه وایه، خپله دخپلي هدیی

(18) د الشوری سورت ۳۸ آیت.

(19) دال عمران سورت ۱۵۹ آیت.

(20) د ام سلمه رضی الله عنها نوم هند وو چه دسهیل لور وه او په ۶۲ هجری قمری کال کې وفات شوه.

طرف ته ورشه او هغه ذبح كړه، او بيا خپل سر وخرییه، او كله چه ته داكار وكړی نو ټول صحابه به داكار وكړی، رسول الله ﷺ دام سلمه خبره خوښه شوه، او له خیمې چه ووت، هیچا ته یې څه ونه ویل تر څو چې خپلی هدیی ته ورسید او هغه یې ذبح كړله، بیا كښیناست او خپل سر یې وخرییه، نو صحابه رضوان الله علیهم پاڅیدل او خپلی هدیی یې ذبح كړلی او خپل سرونه یې وخرییل. (21) ابن حجر وایی: دام سلمه رضی الله عنها رایه دحدیبی په ورځ موفقه او مشوره یې مبارکه وه، چه دهغه د عقل په کمال او دهغه درایی په صواب باندي دلالت كوي.

په راشده خلافت كې عمر رضی الله عنه به هم دښځو سره دامورو په هكله مشوره كوله، ددی جملی څخه، كله چه عمر رضی الله عنه دشپي له طرفه دمديني منوري په ښار كې دخپل رعیت دحال نه دځان خبرونی په خاطر دمديني دكورونو په خوا كې گذر كاوه چه دیوی ښځی شكایت یې دخپل میره دغیابت له كبله واورید، نو كله چه كور ته راغی دحفصی رضی الله عنها نه یې وپوښتل چه یوه ښځه څومره موده دخپل میره دغیابت صبر لری؟ هغی وویل چه شپږ میاشتی او یاهم څلور میاشتی (روایت كوونكي په شك كې وو) نو عمر وویل چه لښكريان به ددی نه په زیاته موده كې په لښكر كې ونه ساتم، او امر یې وكړ چه لښكريان باید دشپږو میاشتو نه زیات دكور نه لیری تیره نه كړی، یوه میاشت به یې په تگ كې لگیری، یوه میاشت یې په راتگ كې او څلور میاشتی به په غزا باندي بوخت وی. (22)

عمر بن خطاب رضی الله عنه چه كله زخمی شو او هغه دا احساس كړه چه اخل یې را لنډ شوی نو خپل زوی (عبدالله) ته یې وویل چه عایشه رضی الله عنها ته ورشه او دهغه نه اجازه واخله چه زه (عمر بن خطاب) دهغی په كور كې درسول الله ﷺ او ابوبكر رضی الله عنه تر خوا خاورو ته وسپارل شم، او

(21) دا حدیث ابن ابی شیبه په خپل مصنف كې راوړی دی، دحدیث شمیره: ۳۸۰۱۰، او علاء الدین ابن حسام الدین فی كنز العمال كې دحدیث شمیره: ۳۰۱۵۴ او حدیث ۱۲۸۲۱، او امام بیهقی فی سنن كبری كې، دحدیث شمیره: ۹۸۵۷.

(22) ددی په كله وگوره: عبدالرحمن بن علی بن جوزی، د عمر بن خطاب سیرت (سیره عمر بن الخطاب) دار الكتب العلمیه، بیروت، ص: ۱۶۴.

عبدالله بن عمر عايشه رضی الله عنها ته راغی او د عمر بن خطاب رضی الله عنه پیغام یی ورته ورساوه، عايشه رضی الله عنها په ډیر درنښت دا اجازه ورکړه او ورته یی وویل چه عمر ته زما سلام وایه او ورته ووايه چه درسول الله ﷺ امت بغیر د راعی (امیر) نه مه پریرده او دوی ته خلیفه خوښ کړه، او دوی دځان نه ورسته بی سرنوشته مه پریرده، زه د دوی تر مینځ دفتنو د رامینځ ته کېدو نه ډاریرم.

ابن کثیر روایت کوی چه عبدالرحمن بن عوف ددریم خلیفه دغوره کولو په اړه په مدینه منوره کې دتولو خلکو نه پوښتنه کوله او دهغوی نظر یی اخیسته، هغه په مدینه منوره کې دښځو نظر هم دخلیفه په اړه اخیست، عبدالرحمن بن عوف دهغه پیغلو نظر هم اخیست، کومی چه هغوی ته دنظر ورکولو څخه حياء کوله.

ددی ټولو تاریخی اسلامی پېښو او کړنو څخه دا معلومیري چه ښځه په صدر اسلام کې دمسلمانی ټولنی دښه جوړښت او دهغه دسرنوښت په مورد کې خپل نظر اظهاراوه، او ونډه یی اخیسته، او ښځه چی اوس دکوم محرومیت سره په اسلامی ټولنه کې مخ ده، دا حالت داسلام دنظر سره برابر حالت ندی، او ټولنیزو عادتونو دا حالت په ښځه باندي تحمیل کړی، او ځینو سنتی علماوو همه دهغه تأیید کړی دی، خو دا په هیڅ شکل سره ددی حالت پاتی کېدو ته براءت نه ورکوی، او اسلامی وپښ خوښت ددی حالت پر ضد مبارزه کوی، او په دی اړه دشېخ محمد الغزالی او داکتر یوسف قرضاوی نظریات ډیر دقدر وړ دی، نن ورځ په اسلامی ټولنو کې باید داسلام په رڼا او دشرعی احکامو د رعایت سره سره باید داسی شرایط تیار شی، چه په هغه کې دښځو دعلم او هغوی دنظریاتو څخه دټولنی په جوړولو کې کار واخیستل شی، او دا مطلب ددی غوښتونکي دی چه په معاصره ټولنه کې داسی ټولنی، ارگانونه او مؤسسات جوړ شی چه دښځو شرکت دټولنی دسرنوشت دټاکلو په اړه تنظیم کړی، دهغوی دحقوقو دتأمین لپاره لاره اواره کړی، دهغوی نظرونه دټولنی دعامة منافعو دساتلو په هکله منعکس کړی، هغوی دسیاستونو او تگلارو دجوړیدو په هکله برخه واخلی، په خاص شکل سره دتعلیمی او تربیتی سیستم دجوړیدو په هکله دفامیلی هستی څخه دحمایت په کله، او بالآخره دهغوی عملی ونډه دټولنی د هر اړخیز جوړتیا په

هکله ترتیب کړی، او دټولنی دسرنوشت دټاکلو په مورد کې دښځینه عنصر بی تفاوتی او سلبیت ته خاتمه ورکړی، کوم چه د نادرست فهم له کبله اسلام ته دهغه نسبت ورکړل شوی دی، البته دا ټولی هڅی باید په داسی تمدنی روند کې تنظیم شی چه په ټولنه کی دشریعت دمقاصدو دتحقق لپاره لاره آواره کړی او شرعی احکام پکې رعایت شی.

څلورم: بیعت کول:

تعریف: بیعت دامت او خلیفه ترمینځ هغه سیاسی قرار داد دی چه دهغه په نتیجه کې په خلیفه او امت باندی متبادل او دوه اړخیز حقوق، واجبات او مکلفیتونه مینځ ته راځی.

بیعت په دی معنی هغه اجتماعی قرار دارد دی چه دامت او خلیفه ترمینځ صورت نیسی چه دا قرار داد په دواړو طرفونو باندی مسؤولیتونه او التزامات را مینځ ته کوی، چه باید دواړه طرفونه په هغه باندی عمل وکړی، بیعت په خلیفه باندی دا لازمی چه هغه به دشریعت دمقصدونو او احکامو په رڼا کې دخلکو د عامه منافعو (دخلکو دمنافعو) ساتنه کوی او په دی هکله به صادقانه هڅه کوی او ټولی هغه لاری به پکار اچوی چه دا مقاصد په هغه باندی پوره کپړی، او دا قرار داد په امت باندی دا التزام ایزدی چه هغوی به په بنو کارونو کې دخلیفه اطاعت کوی ترڅو خلیفه وکولای شی په خپله دنده او وظیفه کې کامیاب شی، او که چیری خلیفه دلاری نه کور شی نو دامت وظیفه ده تر څو دمختلفو لارو نه په استفادی کولو سره خلیفه دی ته اړ کړی چه خپلو مسؤولیتونو ته متوجه شی او دهغه داداء کولو په هکله جدی کړنلاره خپله کړی.

له همدی ځایه ده چه فقط په بیعت کولو سره دامت مکلفیت دخلیفه دانتخاب او بنی حکومتداری دی را رامینځ ته کولو په هکله پای ته نه رسیری، بلکه دامت وظیفه ده چه دا اطمینان تر لاسه کړی چه دخلافت مؤسسه په سمتوب او رښتیا سره دامت دمنافعو دساتلو په هکله جدی ده، او په دی اړه خپل ټول امکانات په کار اچوی، او دا اطمینان بیا دیوی لحظی لپاره او یا هم دیوی معینی زمانی لپاره ندی لازم شوی، بلکه په همیشه شکل سره دا اطمینان باید موجود

واوسی، او ددی همیشنی مسؤولیت غوښتنه داده چه امت باید داسی ټولنی، نهادونه او مؤسسات ایجاد کری، چه هغه په کامله واقعینی سره دخلافت مؤسسه تر سترگو لاندی ونیسی دهغه تصرفات او کرنی کنترول کری او هغه وڅاری، او که چیری دحکومت تصرفات دامت دگټو خلاف وی باید دا ټولنی او ارگانونه وکولای شی دهمدی مؤسساتو له لاری داسی فشار ایجاد کری چه دخلافت مؤسسه دانحراف نه وژغوری، او هغه سمی لاری ته برابر کری.

دخليفة سره بیعت په ټولو مسلمانانو یو شان واجب دی دنارینه او بنخی تر مینځ په دی کی فرق نشته په بنخه او نارینه په دواړو باندی بیعت واجب دی، رسول الله ﷺ فرمایي: (من مات ولیس له إمام مات میته جاهلیة)⁽²³⁾ ترجمه: څوک چه مړ شی او هغه امام ونه لری (دامام سره یی بیعت نه وی کری) هغه دجاهلیت په مرگ مړ شوی دی.

نارینه او بنخه دواړه دا مسؤولیت لری چه دمسلمانانو خلیفه هغه څوک وی چه په هغه کی دامانت او قوت دوه اساسی صفتونه وجود ولری، دشریعت په دلایلو کی په هیڅ ځای کی داسی نه دي راغلی چه بنخه ددی مسؤولیت څخه مستثنی وی، بنخه او نارینه دواړه دا مسؤولیت لری چه داسی څوک باید دامت دمشرتابه لپاره انتخاب شی چه هغه دامانت داری څښتن وی یعنی په پوره اخلاص سره دامت دخدمت لپاره قوی عزم ولری، او دا توانندی او طاقت پکی وی چه دامت منافع او گټی درک کری، دامت مشکلات او غمونه درک کری، دهغی دحلولو او هغی ته دحل دلارو چارو په موندلو قادر وی، نارینه او بنخی دواړه دا وظیفه لری تر څو هغه څوک دملت دنماندگانو په حیث انتخاب کری کوم چه دامت په نمائندگی دامت دمنافعو نه دفاع او حمایت کوی، او هیڅکله هم خپله رایه او قناعت دخپلو شخصی منافعو په خاطر تغیر او تبدیل نکری.

پنجم: هجرت او جهاد:

دمحیط، ماحول او فامیل دمیل خلاف په یوه عقیده باندي ایمان راوړل او بیا دهغه دپلی کولو لپاره هڅه کول او په لاره کی د وطن پرینودو ته تیاریدل او په

(23) دا حدیث ابن حبان روایت کری دی، دحدیث شمیره: ۴۵۷۳.

جنگی امور کې برخه اخیستل دا ټول په اوسنی او معاصره اصطلاح کې سیاسي عملونه بلل کېږي، او در رسول الله ﷺ په زمانه کې ښځو دا ټول کارونه عملي کړي⁽²⁴⁾، او هیچا هغوی ددی کار نه ندی منع کړی، او نه یی هم ورته ویلی چه دا کارونه تنها دنارینه کار دی. ښځو چه دا نوع سیاسی عملونه انجامول نو داسلام ددین څخه دهغوی عمیقه پوهه او دهغه په حقانیت باندی دهغوی کلکه عقیده ددی فعالیتونو تر شا ولاړه وه او هغوی یی دی فعالیتونو ته هڅول، او د دوی دغه هڅه پدی دلالت کوی چه سیاسی فعالیت د دین جزء دی او هیڅکله هم ددین او دسیاست تر مینځ بیلوالی داسلام ددین په قاموس کې نشته، او هغه څوک چه غواړی سیاست ددین څخه بیل کړی، هغوی غواړی داسلام ددین څخه یوه اساسی او مهمه برخه بیله کړی، او دسیاست میدان هغه منفعت جویانو ته خالی کړی، چه غیر دخپل انانیت او هوسرانی څخه بل هدف په ژوندانه کې نلری، او دسیاست میدان به ددی په نتیجه کې داخلاقی او ټولنیزو مقاصدو نه یوخالی او تش میدان جوړ شی.

ښځو د رسول الله ﷺ په وخت کې هجرت کړی دی، هغوی قتال (جهاد) کې هم شرکت کړی دی، دمجاهدینو دزخمیانو په تداوی کې یی برخه اخیستی ده او هغوی ته د څښو داوبو په رسولو او ږودی په تهیه کولو کې یی ونډه اخیستی ده، اسماء بنت عمیس دهغه ښځو له جملی څخه ده چه هجرت یی کړی دی هغه حبشی ته هم هجرت کړی دی او مدینی منوری ته یی هم کړی دی او له همدی کبله هغی ته د دوو هجرتونو څښتنه ویل کیږی.⁽²⁵⁾

له انس بن مالک نه روایت دی چه رسول الله ﷺ به ام حرام بنت ملحان ته ورتلو، او یوځل دی وخت کې رسول الله ﷺ ویده شوی وو، او کله چه را پاڅیده نو هغه ﷺ خندل، ام حرام وایی: ماورته وویل: یا رسول الله ته ولی

(24) امام بخاری رحمة الله علیه د (باب غزو النساء وقتالهن) تر عنوان لاندی باب جوړ کړی، او سمیه رضی الله عنها داسلام اولینه شهیده وه چه داسلام په لاره کې یی خپله روح ورکړه. وگوره: یوسف قرضاوی، من فقه الدولة فی الاسلام، ص: ۱۶۴.

(25) عبدالحق الاشبیلی، الأحكام الشرعية الكبرى، ۲۰۰۱م، مکتبة الرشد، عربستان سعودی، باب فضل اصحاب الهجرتین.

خاندی؟ هغه وویل: ماته دخپل امت څخه هغه غازيان وښودل شول چه دوی دالله په لاره کې غزا کوی او له بحر څخه تیریزی..... ام حرام وایی چه ما ورته وویل: یا رسول الله ته دعا وکړی چه ماهم ددوی له جملی نه وگرځوی، رسول الله ﷺ ورته وویل چه ته ددوی له جملی څخه یی، همغه وو چه ام حرام دمعاویه ابن ابی سفیان په زمانه کې په غزا کې له بحر نه پوری وتله، او کله چه پوری وتله نو دخپل آس څخه ولویده او شهیده شوه. (26)

نن ورځ او په اوس زمانه د اعلاء کلمة الله لپاره دجهاد مجالونه زښت ډیر دی، دا کوششونه که داسلامی ټولنی دتقویت او پرمختیا په هکله وشی، او دظلم او تجاوز مخه ونیول شی، او معلومه خبره ده چه د مسلمانانی ټولنی دتقویت او پرمختیا او داجتماعی عدالت دتأمین په صورت کې به اسلامی ټولنه پدی وتوانیری چه داسلام غږ دنری نورو خلکو ته په ښه شکل سره ورسوی، هغوی داسلام ددین په حقانیت باندی قانع کړی، او پدی یی هم قانع کړی چه داسلام دین په اوسنی عصر کې یوه پرمختلی ټولنه هم په سم شکل سره تنظیمولای شی، دخلکو او وگړو ترمینځ اجتماعی عدالت تامینوالی شی دظلم او ناروا مخه نیولای شی، داتول هغه کارونه دی چه نن ورځ داعلاء کلمة الله لپاره کېدای شی، او ښځه په هغه کې په بشپړه توکه برخه اخیستلای شی.

دتولنی ډیرمختگ لپاره کار کول ډیره یوه لویه او وسیعه دایره ده چه دښځو وڼده په هغه کې په مختلفو خواوو کې حتمی او ضروری ده، او دښځو دتوانندیو او استعدادونو څخه باید په هغه کې کار واخیستل شی، بالخصوص په تعلیم، ښوونه او روزنه، څیړنی او تحقیقات، صحت..... چه په دی رنگه شمولی پوهه سره دتولنی دآبادی لپاره پدی مقصدیت سره کار کول چه ټولنه دخپلو مقاصدو په خوا سم حرکت وکړی، او هغه وظیفی په سم شکل سره انجام کړی کومی چه داسلام مبارک دین دتولنی په غاړه ایښی دی، نو دتولنی په هره برخه کې کار کول جهاد حسابیری او هغه سیاسی ښه لری، او هغه عبادت هم دی ځکه چه په هغه کې بیا هڅه او تلاش دهغه وظایفو دښه انجامولو په خاطر

(26) دا حدیث امام بیهقی په سنن کبری کې روایت کړی دی، دحدیث شمیره: ۴۳۸۰.

صورت نيسي چه الله پاک هغه دتولنی څخه غواړی او دهغه په کولو باندی خوشحاله کېږی. او پدی نوع فهم کې بیا ددنیا او دآخرت تر مینځ تضاد له مینځه ځی او دانسان ټول کوشش او هڅه په ژوندانه کې یو مقصدیت پیدا کوی چه هغه دالله جل جلاله درضامندی او تولنی دخدمت څخه عبارت دی. دتولنی هغه خدمت، کوم چه الله پاک په هغه باندی امر کړی دی، او ښځه پدی ټولو کارونو کې دنارینه تر خوا مساویانه مسؤولیت لری، البته دهغه ځانگړتیاوو په نظر کې نیولو سره کوم چه نارینه او ښځه یی لری، او دا ځانگړتیاوی بیا خپل وظیفی تأثیرات دنارینه او ښځی په کار او فعالیت باندی هم پریږدی.

دغه پورته تصور هغه ددنیا او آخرت ترمینځ جلا والی کاملاً له مینځه وړی کوم چه په اوس وخت کې ددیرو مسلمانانو په عقلیت باندی حاکم دی، یا هم دهغوی په اند انسان باید دآخرت لپاره ژوند وکړی چه هغه به بیا ددنیا په کار او بار پسی هومره نگرځی، او یا به هم ددنیا په کاروبار پسی پښی لوڅوی او بیا دهغه نه څوک ددین دکار پوښتنه نه کوی، اما داسلام په حقیقی مفهوم کې ددنیا او دآخرت د ودانولو ترمینځ هیڅ تضاد نه شته، بلکه اسلام مسلمانانو ته امر کوی چه خپله دنیا او آخرت دواړه آباد کړی، او خپل آخرت ددنیا د عمران او آبادی له لاری جوړ کړی، نه هم د دنیا دویرانولو له لاری.

څلورم مطلب: کفایي واجبات او سياسي حقونه

اول: دکفایي واجباتو تعريف:

کفایي واجبات هغه دیني الزامی غوښتنی دی چه دهغه په اداء کولو دتولنی ټول افراد مکلف دی، او که چیری هغه په ټولنه کې څوک په پوره شکل سره اداء کړی نو دنورو افرادو څخه د اداء کولو مسؤولیت پورته کېږی، اما که هیڅوک هم هغه اداء نکړی نو دتولنی ټول مکلف افراد گنهار کېږی، لکه مری ته غسل ورکول، هغه ته کفن جوړول او دهغه دفن کول، دا ټول کفایي واجبات دی که چیری دا کار ترسره شو نو دتولنی دنورو خلکو نه د اداء کولو غوښتنه پورته کېږی، اما که چیری دا کار ونه شو نو ټوله ټولنه گنهاره کېږی، همدا رنگه دامر بالمعروف او نهی له منکر وظیفه، دغرق شوی انسان ژغورل،

دهغه عامه وظایفو اداء کول چه ټولنه په خپل حرکت کې هغه ته ضرورت لری لکه دخلافت دنده ترسره کول، دقضاء دنده ترسره کول، فتوا ورکول، په ټولنه کې دنوو پیدا شوو مسایلو په هکله شرعی حکم بیانول، ځکه چه ټولنه بی له دغو دندو د اداء کولو څخه سم او باعافیه ژوند نه شی کولای، همدا رنگه دټولنی دضرورت وړ توکي او مواد تهیه کول، دټولنی دضرورت وړ غذایی مواد تیارول، دمريضانو دنداوی لپاره دکافی اندازی ډاکترانو او ددوا موجودیت او داسی نور دټولنی ضرورتونه..... تر دی اندازی چه دټولنی ضرورت پورته شی او ټولنه دنورو خلکو داحتیاج څخه ووزی، او ددی ټولو شیانو تیارول ځکه لازمی او حتمی دی، چه اسلام یوه داسی ټولنه غواړی چه دژوندانه دټولو ضرورتونو په مورد کې خود کفا وی، په خپلو پښو ولاړه وی⁽²⁷⁾، اودغیر مسلمانو ټولنو تر برلاسی لاندی نه وی، الله پاک فرمایي: ﴿وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾⁽²⁸⁾، ترجمه: الله پاک کافرانو ته په مسلمانانو باندی برلاسی نه ورکوی. مفسرین پدی هکله چه دالله پاک دا وعده په هغه صورت کې ده چه مسلمانان خپلو ټولو مکلفیتونو ته متوجه شی او هغه عملی کری، نو دغیر مسلمانانو برلاسی به هم په مسلمانانو باندی ختم شی، او حقیقت هم دادی چه که مسلمانان دخپلی ټولنی ټول ضرورتونه پوره کری او پردیو ته احتیاج نه وی نو پردی به له کومی لاری پر مسلمانان ټولنه باندی برلاسی ترلاسه کری⁽²⁹⁾ او ددی تر خوا عینی واجبات او مکلفیتونه دی کوم چه دهغه په اداء کولو دټولنی ټول افراد مکلف دی، اوکه یو نفر هغه اداء کری نو دبل چاډمه نه پری خلاصیږی، او دبل چا څخه نه ساقطیږی بلکه هر فرد باید هغه اداء کری، او دپته ځکه عینی واجبات وایی چه عین هر سړی په خپله باید هغه اداء کری، او دهیچا ډمه ترهغه وخته ددی واجباتو دداء کولو څخه نه خلاصیږی ترڅو چه خپله هغه اداء نکړی.⁽³⁰⁾

(27) پدی هکله وگوره: محمد الغزالي، مشکلات في طريق الحياة الإسلامية، ص: 16.

(28) دالنساء سورت، ۱۴۱ آیت.

(29) دکفایی واجباتو دتعریف په هکله وگوره: جمال الدين عبد الرحيم بن الحسن الإسنوي الشافعي، نهاية السؤل في شرح منهاج الأصول، 185/1، او علي بن عبد الكافي السبكي، او دهغه زوی تاج الدين عبد الوهاب بن علي السبكي، الإبهاج في شرح المنهاج، 100/1 .

(30) دعبنی واجب دتعریف په هکله وگوره: حسن محمد مقبول الأهدل، أصول الفقه الإسلامي، ص: 79.

دوهم: دکفایي واجباتو مقصد او هدف:

په کفایي واجباتو کې شرعي اساسی مقصد او هدف دخلکو دعمومی منافعو او مصالحو ساتل او په سیاسی، اقتصادی، اجتماعی، عسکری..... ډگرونو کې دټولنی دسم او تمدنی حرکت لپاره دضرورتونو برابرول او تهیه کول دی، لکه دخلیفه او حاکم انتخابول چه په هغه کې دامانت او قوت دوه اساسی صفتونه وجود ولری، ددی پخاطر چه دخلکو تر مینځ عدالت تأمین کړی، او دخلکو منافع داسلامی شریعت داصولو او ضوابطو په رڼا کې وساتی او هغه ته وده ورکړی.

همدارنگه په عامه شأن کې دنصیحت، انتقاد، خطاگانو ته گوته نیولو مسؤولیت ددی پخاطر دکفایي مکلفیتونو په جمله کې راغلی تر څو دهغه دعملی کولو په نتیجه کې په عامه شأن کې نواقص او کمبودیگانی کمی شی او تصرفات پکې دخلکو دمنافعو سره سر وخورى، او له همدی ځایه ده چه ددی مسؤولیت د سم اداء کولو په خاطر باید په ټولنه کې هغه مؤسسات او ارگانونه ایجاد شی، کوم چه دنصیحت وظیفه دژوندانه په ټولو ساحاتو کې عملی کړای شی، او لکه څنگه چه نصیحت او احتساب په عامه ډگر کې واجب دی، دهغه ارگانونو جوړول هم واجب او شرعی مکلفیت دی، کوم چه ددی ارگانونو نه بغیر دهغه اداء کول په مطلوبه شکل سره ممکن نه وی، او لکه علماء چه وایی، کله چه یو مقصد بغیر د معینی وسیلی داستعمال څخه ممکن نه وی، نو د همغی وسیلی پکارول هم واجب گرځی او په دی ځای کې وسیله دمقصد حکم اخلی، اما دا مکلفیت په معین شخص پوری اړه نلری بلکه ټولنه په مجموعی شکل سره په هغه مکلفه ده.

همدارنگه دتعلیمی مؤسسات جوړول تر څو دخلکو دژوندانه دمختلفو څانگو لپاره په کار پوه او متخصص افرادوروزی او ټولنی ته یی وړاندی کړی، او بیا داسی نظام او ترتیب جوړول تر څو ددی افرادو څخه په اعظمی شکل سره دهر چانه دخپل تخصص او توانمندی په اساس دټولنی دپرمختگ او هوساینی لپاره کار واخیستل شی، او همدارنگه دخلکو داساسی ضرورتونو دپورته کولو په

خاطر زراعت او مالداري ته داسي وده ورکول چه دپوډي اساسي ضرورت پوره کړي، او ملت دلوري نه پرديو ته لاس اوږد نه کړي، او همدارنگه دصنعت په برخه کي دټولني دضرورتونو دپورته کولو او دملت دکفايت او ضرورت په انداز صنعتي توکي جوړول کوم چه دژوندانه په ټولو خواوو کي په کارپيري، دا ټول کفايي واجبات دي چه مقصد پکي دخلکو عامه منافع ساتل دي.

ددی ټولو کارونو کول دیني واجب دی او شرعي مکلفیت دی چه په ټول امت باندی دهغه اداء کول لازمی دی، که څه هم دا هر یو کار په انفرادی شکل سره دهر فرد په حق کي واجب ندی، لکه دیو فرد په هکله دزراعت دنده، هغه کولای شی زراعت وکړي او یایی هم ونه کړي، اما په مجموعی شکل سره امت مکلف دی چه دخپل ضرورت دپورته کولو په خاطر زراعت او کرنه وکړي او امت په دی هکله دپړديو دضرورت او احتیاج نه وباسی، له همدی خاطر دی چه فقهاء وایی چه یوکار کېدای شی دیو فرد په هکله مباح وی اما په مجموعی شکل سره هغه واجب وی.⁽³¹⁾

دریم: دسیاست په ډگر کي کفايي واجبات او په هغه کي دښخي ونډه:

الف: دقوي او امين حاکم انتخابول:

ټول فقهاء پدی اتفاق دی چه په مسلمانانو واجب ده چه دځان لپاره سیاسی مشر (چه هغه ته په اسلامی ادبیاتو کي خلیفه او یاهم امیر المؤمنین وایی) انتخاب کړي⁽³²⁾، او فقهاء دهغه دانتخاب په هکله دوه اساسی صفتونه (امانت او توامندی) دشرط په حیث مطرح کوي، خو دا وجوب یو معین فرد ته متوجه ندی بلکه ټوله ټولنه په دی مکلفه ده چه دځان لپاره مشر انتخاب کړي ترڅو دهغوی په نیابت سره په خلکو کي اسلامی قوانین نافذ کړي او دخلکو منافع وساتي او هغه ته وده ورکړي، نو دا مکلفیت کفايي مکلفیت دی، او هغه وخت دا مکلفیت

(31) په کفايي او عینی واجباتو کي دشرعی مقاصدو په هکله وگوره: إبراهيم بن موسى اللخمي الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، 177/1، او عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، 41/1، او عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، الأشباه والنظائر 410/1. (32) وگوره: عبود العسكري، اصول المعارضة السياسية في الإسلام. 1997م اوله طبعه، دار النمير للنشر والتوزيع، دمشق، ص: 53 - 57.

دخلکو داورځ څخه ساقطیږي چه هغوی دخپل ځان لپاره وړ خلیفه، مشر او امیر انتخاب کړي، او بیا په همیشني او پرله پسې توگه دهغه داسی دقیقه څارنه وکړي، چه هغه په خپلو تصرفاتو کې دخلکو منافع وساتي او دهغه څخه کورن نشي (33)، او دا کار یو سياسي فعالیت دی چی دتولنی ټول افراد باید په هغه کې ونډه واخلي، داکار نفلی او یا هم تطوعی کار ندی او نه هم مباح کار دی چه په نه کولو یی انسان ته کومه ملامتی نه متوجه کېږي، بلکه داکار شرعی واجب چه که ټولنه په هغه کې سستی وکړي او دځان لپاره امیر او مشر انتخاب نه کړي په ټولنه کې گډوډی راي، او دخلکو مال او ځان په خطر کې لویږي، او که یو نفر انتخاب کړي خو هغه امانتدار نه وی اخلاص، صداقت او تقوی ونه لری نو دملی او ټولنیزی شتمنی څخه به ناوړه استفاده وکړي، او دهغه په توزیع کې به عدالت رعایت نه کړي، او که هغه علم او اداری توانمندی ونه لری نو دهغه دبی کفایتی له وجهی به دملت منافع ضایع شی، له دی امله په ملت بانندی دا واجب ده چه دوی دشرایطو برابر مشر انتخاب کړي، او که دا کار ونه کړي نو دوی به ټول یو دشرعی واجب په اداء کولو کې سستی کړي وی او دوی الله پاک ته مسؤل دی او گنهار دی، او دهغوی دگنهاریدو تر خوا په دنیا کې هم خلکو ته او او ددوی منافعو ته ددی گناه ضرر رسیری، او دامکفیت دټولنی دټولو افرادو په هکله دی او په شریعت کې هیڅ داسی دلیل نشته چه ښځی له دی مکفیت څخه مستثنی وی، او ښځه په عمومی مکفیت کې دنارینه سره په کفایتی واجباتو کې دخپل توان او طاقت په اندازه شامله ده.

نو داکار یو سياسي فعالیت چه دهغه په اړه فعالیتونه غربی ادبیات دسیاسی حقوقو په نوم بولی ولی په اسلامی ادبیاتو کې (لکه څنگه مو چه مخکې وویل) بهتر ده چه سیاسی مکفیتونه ورته ووايو، چه دنارینه او ښځو دواړه دا مکفیت لری، پدی هکله دعایشه رضی الله عنها توصیه او نصیحت راته یاد شو چه د عمر رضی الله عنه نه یی دوفات دشیبو څخه دمخه ویلی وو چه اسلامی امت دگډوډی په حال کې مه پریرده او دهغوی لپاره مشر وټاکه.

(33) له همدی فقهی قاعده رامینځ ته شوی چه وایی (تصرف الامام منوط بالمصلحة) ترجمه: دامام دتصرف صحت دمصلحت دمتحقق کېدو سره تړلی دی. وگوره په دی هکله: مصطفى أحمد الزرقاء، المدخل الفقهي العام، دار الفكر، دمشق ط/10، 1968م.

ب: دحکومت په تصرفاتو دملی نظارت او څارنی دنظام رامینځ ته کول:

اسلامی شریعت چه د قوی او امین مشر په انتخابولو امر کړی، هغه ددی په خاطر چه وتوانیدلای شی سمه حکومتداری رامینځ ته کړی، او دخلکو دخادم حکومت په حیث عرض اندام وکړی، دخلکو منافع وساتی او فرصتونه په خلکو کې په عادلانه شکل سره تقسیم کړی، دداسی حکومتداری رامینځ ته کول یو شرعی مکلفیت دی او امت دهغه په اداء کولو او عملی کولو باندی مکلف دی، او له همدی ځایه ده چه باید داسی ارگانونه او مؤسسات جوړ شی چه دسمی او راشدی حکومت داری د موجودیت ضمانت ورکړلای شی.

دیوسم او مسوول پارلمان (دخلکو دنماینده مجلس) موجودیت تر ډیره حده پوری دبنی حکومتداری ضمانت په انسانی ټولنه کې کولای شی، دنورو مدنی هغه ټولنو موجودیت، کومی چه دعامه منافعو په هکله دحکومت دتصرفاتو نظارت او څارنه وکړی، هغه هم دبنی حکومتداری دضمانتونو دفعالولو سره کمک کوی، او که چیری داسی څرگند شی چه حکومت په خپلو تصرفاتو کې دملت منافع نه ساتی نو همدا ملی او ټولینز نهادونه داسی قانونی فشارونه ایجادولی شی چه دحکومت دناسمو تصرفاتو مخه ونیسی.

ددې لپاره چه مدنی ټولنی خپله وظیفه دحکومت دڅارنی په هکله په سم شکل سره اداء کړی، نو دحکومت د اداء او کار کرد دکچی دمعومولو په خاطر د تحقیقات مراکزو اهمیت باید له نظره ونه ایستل شی، تحقیقاتی مراکز دواقعیتونو دپیژندلو او دملت دضرورتونو دکچی او بیا دهغه ضرورتونو دپورته کولو لپاره کړنی او عملونه په سم شکل سره پرتله کولای شی، او هغه بیا دامکاناتو او فرصتونو او موانعو په رڼا کې په سم شکل سره تحلیلولای شی، او په دی تحلیل کې نارسیو او غلطو فعالیتونو او تصرفاتو ته گوته نیولی شی، چه دا کار دسمی او راشده حکومتداری د موجودیت سره کمک کوی، او ددی ټولو وسایلو په کار اچول دسمی حکومتداری دراوستلو په خاطر یو شرعی واجب دی چه دهغه اداء کول په کوم خاص فرد پوری اړه نلری بلکه ټولنه په مجموع کې په هغه مکلفه دی، چه نارینه او بنځی ټول په هغه کې شاملی دی، او دا فعالیت په ټولنه کې ډیرو فعالیتونو ته شاملیری چه ټول یی دسیاسی فعالیتونو په چوکاټ کې ځای نیسی.

ج: دحق په استعمال کې سلبی تعسف او کفایي واجبات:

دحق په استعمال کې تعسف په حقوقی او قانونی اصطلاح کې دغیر مشروع هدف لپاره دحق داستعمال په معنی راغلی، او یا هم دحق استعمالول پداسی شکل سره چه نورو ته دهغه څخه ضرر ورسیري، او یا هم هغه فایده چه دحق څښتن ته رسیري دهغه ضرر پرتله ډیره کمه وی چه بل چاته یی دحق داستعمالولو په نتیجه کې رسوی، او یا هم داچه دحق په موجب سره نور څوک دخپلو مصالحو دلاس ته راوړلو نه منع کړی پداسی حال کې دهغه مصالحو ترلاسه کول دحق څښتن ته هیڅ ضرر هم نه رسوی، چه داتول انواع دفعال او کرلو په جانب کې دی، اما سلبی تعسف دسیاست په ډگر کې دهغه واجباتو او مکلفیتونو پربینودلو او نه عملی کولو ته وایی دی چه دهغه په نتیجه کې دتولنی مشروع او روا مصالحو ته ضرر او تاوان ورسیري.⁽³⁴⁾

اما اسلامی شریعت چه حقوقو ته دمکلفیتونو سره پیوست ورکوی، دحقوقو داستعمال په هکله سلبی او منفي تعسف او ناوړه شدت له مینځه وړی، او په انسان کې ایجابی او مثبت روش او چلند ایجادوی، او لدی امله چه دحق استعمالول هغه ته په معینه مرحله کې څه معین منفعت نه جلبوی تر دی بهانه لاندی ټولنی ته دحقوقو دنه استعمال په واسطه ضرر نه رسوی، چه البته دا هغه قانونی او حقوقی مثبت ټکی دی چه په اسلامی تشریعاتو کې چه دحقوقو استعمال دمکلفیتونو په بڼه کې مطرح کوی، پروت دی، او دا مطلب یو دهغه ډیرو ټکو څخه دی چه داسلامی تشریعاتو او قانونگذارو بڼیگنی نظر غربی تشریعاتو ته ثابتوی، او دا ثابتوی چه اسلامی تشریعات په ټولنه باندی دقانونی قاعدی مختلفو آثارو ته متوجه دی او هغه رنگه یی هغه تنظیم کړی دی چه دتولنی هراړخیزی منافع تأمینوی، او داسی نه دی لکه غربی تشریعاتی نظام چه دقضی یو طرف ته متوجه کپړی اما بل طرف آثار یی دغربی قانونگذار دسترگو نه غایب وی، چه دا امر په مجموع کې داسلامی شریعت کمال او هراړخیز توب ثابتوی.

(34) وگوره: محمد فتحی درینی، نظریة التعسف فی استخدام الحق، ۱۹۸۷م، دار البشیر، عمان.

پنځم مطلب : په صدر اسلام کې د بنځو د سياسي موقفو اودريځونو نمونې او د سياسي پوهاوي د لوړتيا تشریحي ضمانتونه

اول: په صدر اسلام کې د بنځو د سياسي موقفونو نمونې:

مور په مطالبو کې کله ناکله په صدر اسلام کې دمختلفو سياسي فعاليتونو نمونې ذکر کړې دي، خو دلته دلبر څه زيات وضاحت لپاره دوه نورې نمونې د سياسي فعاليت په هکله ذکر کوم چې هغه د ابوبکر صديق رضی الله ددوه لورگانو دوه موقف دي، کوم چې يوه يې د مسلمانانو مور ده (ام المؤمنین عايشه رضی الله عنها) او بله دهغه مشره خور ده کومه چې د زبير بن العوام ميرمن وه او د عبدالله بن زبير مور وه، هغه چې د رسول الله ﷺ د هجرت په وخت يې رسول الله ﷺ او خپل پلار (ابوبکر رضی الله عنه ته ډوډی رسوله) چې هغه کار هم په خپل ذات کې يو سياسي فعاليت وو، دلته دغه دوه نمونې د بيلگې په شکل سره يادوم، ترڅو دنن ورځ بنځې په دې دوو قيادي او رهبرو بنځو پسې اقتداء وکړي، او دعادتونو او رواجونو کړی هغوی د اسلام د تمدني حرکت د غوښتنو نه منع نه کړي.

الف: د عايشه رضی الله عنها شرکت د جمل په واقعه کې:

عايشه رضی الله عنها د علي ابن ابی طالب دخلافت په وخت کې دځينو اصحابو (زبير بن العوام او طلحه بن عبیدالله) په ملگرتيا د عثمان ابن عفان رضی الله عنه دقاتلانو دقصاص غوښتنه وکړه او دبصرې په طرف باندي يې حرکت وکړ، تر څو دوی دهغه ځای څخه دعثمان رضی الله عنه دقاتلانو دقصاص غوښتنه وکوي، او په علي رضی الله عنه باندي پدې هکله فشار وارد کړي، اما ددې حرکت په نتيجه کې ددواړو صفونو تر مينځ جنگ ونښت چې ډير صحابه په هغه کې شهيدان شول، زبير بن العوام هم په هغه کې شهيد شو او طلحه بن عبیدالله هم په هغه کې شهيد شو.

دعايشه رضی الله عنها دا موقف پدې دلالت کوي چې هغه لوړه سياسي پوهه درلوده او دمسلمانانو دامور په اړه يې مثبت فکر کاوه او دهغه په هکله يې

دمسؤوليت احساس کاوه، چه دعائيشه رضی الله عنها دی تصرف په دی دلالت کوی چه دښځی شرکت په سیاسی قضایاوو کې دصحابه وو په وخت کې یو مثل شی امر وو، اگر چه دعائيشه رضی الله عنها مخالفت دعلی رضی الله په مقابل کې دپیرو علماو له طرفه مثل شوی ندی، او هغه ددی په خاطر چه عائيشه رضی الله عنها پدی موقف کې په صواب باندی نه وه، او عائيشه رضی الله عنها خپله هم ددی وتلو نه پښیمانه وه، او ډیر خلک خو چه ددی حادثی په عمق باندی نه پوهیږی داسی استدلال کوی چه عائيشه رضی الله عنها چه خپله ددی موقف نه پښیمانه وه، نو څرنګه دهغی په موقف باندی دښځو لپاره په سیاسی فعالیت کې دشرکت په مشروعیت باندی استدلال کوو، اما حقیقت خو دادی چه عائيشه رضی الله عنها پدی پښیمانه نه وه چه هغه ولی په سیاسی فعالیت کې شرکت وکړ، بلکه هغی دا فعالیت ددین او خپل شخصیت جزء بللو، بلکه هغه په خپل دی اجتهادی موقف کې پښیمانه وه، چه دی هغی په نتیجه کې ډیر مسلمانان په دوو طرفونو کې شهیدان شول، او بل درسول الله ﷺ هغه حدیث ورپه یاد شو، په کوم کې چه دهغی نه دعائيشه رضی الله عنها په دی موقف کې ناصوابی معلومیږی. (35)

ب : داسماء بنت ابی بکر دحق خبره دظالم حاکم (حجاج بن یوسف) په مقابل کې:

امام بیهقی له طارق ابن شهاب نه روایت کوی چه له رسول الله ﷺ څخه پوښتنه وشوه چه یا رسول الله کوم جهاد بهتر دی، هغه وویل: دحق کلمه دظالم سلطان په مخ کې. (36) او دظالم سلطان په مقابل کې حق خبره کول په نن ورځ اصطلاحاتو کې پوره سیاسی عمل ګڼل کېږی، چه داکار اسماء بنت ابوبکر دحجاج بن یوسف په مقابل کې وکړ، حجاج بن یوسف کله چه عبدالله بن زبیر په شهادت ورساوه دهغه مور اسماء بنت ابوبکر ته راغی او ورته یی وویل: ودی لیدل چه دالله ددښمن سره می څه وکړل؟ (دحجاج مطلب دهغه دزوی عبدالله بن زبیر وژل وو) اسماء بنت ابوبکر ورته وویل: ما ولیدل چه تا دهغه دنیا خرابه

(35) وګوره: یوسف قرضاوی، من فقه الدولة فی الاسلام، ص: ۱۶۴.

(36) امام بیهقی، السنن الکبری، دحدیث شمیره: ۷۸۳۴.

کړه او هغه ستا آخرت درباندی خراب کړ، ما واوریدل چه تا هغه ته ویلی: ای ذوات النطاقین زویه! په الله دی زما قسم وی چه زه ذات النطاقین یم، په یو نطق (توته درخت) باندی می درسول الله ﷺ او دابوبکر ډودی نیوله، او بل نطق خو هغه دی چه بنځه هغه ته همیشه ضرورت لری، داسی روایت دی چه په ثقیف کې یو دوراغن او یو هلاک کوونکی شته، درواغن خو مو ولید⁽³⁷⁾ اما هلاک کوونکی فکر کوم چه تاسی یی، نو بیا ځنی پورته شوه او بیا ورته راونه گرځیده.⁽³⁸⁾

دوهم: په اسلامی شریعت کې د بنځو دسیاسی پوهاوی دلورتیا هڅه:

داسلام مبارک دین دبنځو مشارکت ته په مختلفو ساحاتو دژوندانه کې پوره توجه کړی ده، جومات ته دپنځه وخت لمانځه لپاره حاضریدل، دجمعی لمونځ کول او دعید لمانځه ته حاضریدل، دا ټول هغه وسایل دی چه دعبادتی او دترکپوی مقاصدو تر څنګ اسلام دبنځی دسیاسی شعور او پوهاوی دلورتیا په خاطر بنځه دهغه په حضور باندی مکلفه کړی ده، او جومات خو هغه دمسلمانانو دټولیدو ورځنی ځای دی چه دهغی له لاری مسلمان داسلامی ټولنی دحال څخه خبریږی، او امام دجمعی په ورځ مسلمانان هغه څه ته متوجه کوی چه د اسلامی ټولنی لپاره پکار وی او یا هم هغه مهم حوادث خلکو ته شرح کوی کوم چه دهفتی په جریان کې په ټولنه کې او یا هم دټولنی په اړه واقع شوی وی، او ددی په خاطر چه بنځو دټولنی دحرکت څخه په فاصله کې نوی، نورسول الله ﷺ امر کړی دی چه بنځی باید څوک دجومات څخه منع نه کړی، تر څو هغه دټولنی دحرکت او په هغه باندی دپوهی څخه لیری پاتی نه شی، او له هغه خیر او بنیګنو څخه محرومه نه شی کوم چه په جومات کې وجود لری، ځکه جومات خو داسلام له نظره او دخپل تاریخی موجودیت له نظره دعبادت، علم او سیاست روڼ مرکز دی، رسول الله ﷺ فرمایي: (تاسی دالله وینځی دالله دمساجدو څخه مه منع کوی)⁽³⁹⁾ او رسول الله ﷺ چه دالله پیغمبر دی پوهیده چه کله به په امت

(37) هغه مختار بن ابی عبید ثقفی وو چه دنبوت دعوی یی وکړه او بیا دجنگ نه ورسته ووژل شو.

(38) دا حدیث امام مسلم داصحاب کرامو په فضایلو کې راوړی دی.

(39) دا حدیث امام مسلم په خپل صحیح کتاب کې راوړی دی، دحدیث شمیره: ۴۴۲.

کې داسې کسان پیدا شي چې هغوی به د دینداری تر عنوان لاندې او د فساد نه دمخنیوی تر عنوان لاندې بیا بنځه د ټولنی د امور څخه منزوی کول وغواړي، او هغه به په کور کې داسې بندي کول وغواړي چې د دوه ځلو څخه زیات به دخپل کور څخه ونه وزي، یو ځل د واده په ورځ چې د پلار دکور څخه دمیره کورته ووزي او دوهم ځل کله چې وفات شي نو قبرته دخپل کور څخه ووزي، او حقیقتا په داسې ذهنیت باندې خلک اوس هم په ټولنه کې ډیر شته دی چې په اخلاص کې یې کېدای شي کمی نه وي، اما عملا یې اسلامي دعوت ته ډیره صدمه رسولی ده..

دا پورته مطلب خو د پښه وخته لمونځ په هکله او د جمعی دلمانځه د حضور په هکله وو، چې کېدای شي څوک ووايي چې دی که د سیاسي پوهاوی په هکله څه خبره نشته، خو دا خبره د دوه عیدونو په ورځ د عیدگاه میدان ته د حضور څخه په ځلانده توگه معلومیږي، دام عطیه رضی الله عنها نه روایت دی: (مور ته امر کېده چې د عید په ورځ عیدگاه ته لاړ شو، پیغله هم لاړه شي، حتی که بنځه د حیض په حالت کې وي هغه هم لاړه شي، دخلکو په شا کې ودریږي دهغوی سره تکبیرات زمزمه کړي، دهغوی سره دعا زمزمه کړي، او دهغی ورځی د برکت او پاکی څخه برخمن شي) (40) د حفصه رضی الله عنها نه روایت دی چې دهغی خور د رسول الله ﷺ نه پوښتنه وکړه، چې که زمور څخه کومه بنځه جلباب (خادر) ونه لري نو هغی ته اجازه شته چې عیدگاه ته حاضره نشي؟ رسول الله ﷺ ورته وویل، هغه دی دخپلی خور سره په چادر کې پرده وکړي او لاړه دی شي، ترڅو دخیر نه او د مسلمانانو د دعانه محرومه نه شي.

د عید کلنی اجتماعي هغه عامه اجتماع ده چې په هغه کې د مسلمانانو د ژوندانه په مهمو او عامو مسایلو کې خبره کېږي، دهغی له لاری مسلمانان دخپلو امورو او مسایلو نه خبریږي، او خپلو مسؤولیتونو ته متوجه کېږي، او له دی لاری مسلمانان سياسي پوهاوی ترلاسه کوي او د ټولنی د جریاناتو نه خبریږي، او د شرعی نصوصو تاکېد په دی باندې چې بنځی باید دی اجتماع ته

(40) دا حدیث امام بخاری په خپل صحیح کې روایت کړی دی، د حدیث شمیره: ۹۲۸.

حاضری شی، ولو که حیض هم وی او یا خپل ټکری ونه لری باید حاضره شی، او دا ټول په دی دلالت کوی، چه داسلام مبارک دین نه غواړی بنځه په ټولنه کې دټولنی د عمومی حرکت څخه منزوی شی، که چیری دعید په ورځ دبنځو دوتلو څخه تنها عید دلمانځه اداء کول وای، نو حیض بنځی ته به ددی اجتماع دحضور امر نه کېده، اما دا امر په داسی حال کې چه هغه لمونځ هم نه شی اداء کولای دسیاسی شعور دلورتیا او دمسلمانانو دټولنی د عمومی خبر او برکت چه هماغه ټولنیزو مسؤولیتونو ته متوجه کېدل او ددعا دبرکت څخه مستفید کېدل دی، افاده کوی.

دآخر خبره

ددی لیکنی په پای کې هغه خلاصه نتایج چه لاس ته می راوړی په لاندی ټکو کې محرمو لوستونکو ته وړاندی کوم:

- دسیاست دیگر داصلاح لپاره کار کول او دهغه لپاره هڅه کول، دټولنی دپرمختگ لپاره ضروری عمل دی، او پرته دیوی سالمی اداری څخه چه دهیواد واک یی پلاس کې وی، ملت دترقی او پرمختگ په لوری حرکت نه شی کولای، او ددی ضرورت دپورته کولو په خاطر باید بنځی دنارینه وو تر خوا د راشدی او سالمی سیاسی اداری درامینځ ته کولو په خاطر خپل ټول کوشش دمختلفو لارو څخه ترسره کری، او ددوی دتوانمندیو او طاقتونو څخه دټولنی دمتعددو خواوو دجوړښت په خاطر بایدکار واخیستل شی.

- دسیاسی اصلاح لپاره کار کول، او پدی هکله سیاسی فعالیت کول دټول امت مکلفیت دی چه فقهاء هغه ته کفایی واجبات وایی، او بنځه پدی عمومی مکلفیت کې شامله ده، او په شریعت کې هیڅ داسی دلیل نه شته چه بنځه پدی ساحه کې د عمومی مکلفیت څخه استثناء کری.

- دداسی مؤسساتو او ارگانونو جوړول ډیر ضروری دی، چه دهغی لاری بنځی وکولای شی دراشده حکومتداری درامینځ ته کېدو لپاره هڅی وکری،

او دهغې لارې وکولای شي داسې نوع د فشار واردولو لارې جوړې کړي چه حکومتداري خپلو وظایفو ته متوجه کړي، او دکړي لارې نه یې سمې ته راولي، او داکار داسلامي امت سترایژیکو او تمدني اهدافو ته درسيډو په خاطر ضروري دي، او بي له دې امت داستبداد، فردي انانیت او عقب ماندگي دحقوقو څخه نشي وتلای.

● دسياسي مکلفیتونو اصطلاح مناسبه او سمه اصطلاح ده، او دا اصطلاح دشرعي مقاصدو او دتولیزو مکلفیتونو دطبیعت سره سمون خوري، ځکه دتولیزو مکلفیتونو په عملی کېدو پوري دامت نهضت او پرمختگ تړلی دی، اما دسياسي حقوقو اصطلاح (کومه چه په غربي سياسي اصطلاحاتو کې یې رواج موندلی) سلبی موقف رامینځ ته کړي، او دی کار دامت عامه منافعو ته ډیر ضرر رسولي دي.

● په صدر اسلام کې دښځې دسياسي مشارکت ډیري عالی نموني وجود لري، هغوی په اسلام باندې ایمان راوړ او دجاهلیت دژوندانه دمنهج دبدلیدو لپاره یې ملا وتړله، دالهی منهج دحاکمیت لپاره یې هڅې وکړې په داسې حالی کې چه دمشرکینو دسخت گواښ سره مخ وو، دالله په لاره کې یې هجرت وکړ، دجهاد په مختلفو برخو کې یې شرکت وکړ، او دحکومتداري خواته یې توجه وکړه او په سياسي اموراتو کې یې دمشورو ورکولو، انتقاد کول، دحاکم په مخکې دحق ویلو دنده ترسره کړه.

● دامت نهضت او ترقی دغوښتنو څخه داده چه دتولنی ټول عناصر(نارینه او ښځې) ټول دتولنی دجوړیدو او اصلاح طرف ته حرکت وکړي، خپلی گوتی په نواقصو کېږدي، دتولنی دعامة امورو په هکله دکړو او ناوړه تصرفاتو دسمولو کوشش او هڅه وکړي، چه ددی کوششونو په سر کې دسياسي اصلاح مسؤولیت دی، چه هغه یو نفلی کار ندی بلکه داکار دکفایي واجباتو څخه شمیرل کېږي چه دټول امت په اوږو باندې ایښودل شوی دی، او ښځه پدی دنده کې فعاله ونډه اخیستلی شي، او دهغې په غیاب سره دسياسي اصلاح او سمون لپاره کوششونه تضعیف او کمزوري کېږي.

- په اسلامي ټولنه كې دښځي دسياسي مشاركت دزمينو دنه ايجاد په صورت كې به داسلام دښمنان دښځي دآزادۍ او دښځي دحقوقو تر عنوان لاندې دټولني دا مهم قشر په داسي ناروا فعاليتونو كې بسيج او منظم كړي، چه هغه به دامت او هيواد دستراتيژيكيو منافعو سره په ټكركي وي، او ځيني مغرضي حلقې به په دې هكله پوره فعالۍ شي.

د منابعو فهرس :

- 1 - قرآن كريم.
- 2 - احمد عبدالله عوضی، په اسلامي شريعت كې درعيت سياسي حقوق او دوضعي نظامونو سره دهغه مقايسه (الحقوق السياسييه للرعية في الشريعة الاسلاميه مقارنا بالنظم الوضعية) په مقايسوي فقه كې دماستري رساله، چه داحمد علي ازرق تر سرپرستي لاندې لكېل شوي چه په ۱۹۹۴م كال كې دامدرمان اسلامي پوهنتون ته وړاندې شوي.
- 3 - اسماعيل بن كثير القرشي. البداية والنهاية، مكتبة المعارف، بيروت.
- 4 - اسماء بنت محمد احمد زياده (دور المرأة السياسي في عهد النبي والخلفاء الراشدين) دار السلام، اوله طبعه، ۲۰۰۱م.
- 5 - سليمان بن موسى الأندلسي، الاكتفاء بما تضمنه من مغازي رسول الله والثلاثة الخلفاء، تحقيق: د. محمد كمال الدين، عالم الكتب، بيروت، 1997هـ، الطبعة الأولى.
- 6 - عبدالحق الاشيلي، الأحكام الشرعية الكبرى، ۲۰۰۱م، مكتبة الرشد، عربستان سعودي.
- 7 - عبدالحليم ابو شقه، دښځي آزادي درسالت په عصر كې (تحرير المرأة في عصر الرسالة) دوم جزء (دښځي مشاركت په اجتماعي ژوندانه كې) دار القلم، اوله طبعه.
- 8 - عبدالرحمن بن علي بن جوزي، دعمر بن خطاب سيرت (سيرة عمر بن الخطاب) ، دار الكتب العلمية، بيروت.
- 9 - عبدالرحمن عبدالخالق، شوري داسلامي حكومت تر سيوري لاندې (الشورى في ظل الحكم الاسلامي) ۱۹۷۵م سلفي مطبعه، كويت.
- 10 - عبدالرزاق سنهوري، اصول القانون، منشأ معارف، اسكندرية، مصر.
- 11 - عبدالوهاب خلاف، السياسة الشرعية، ۱۹۷۷م، دار الأنصار.
- 12 - عبد الملك بن هشام بن أيوب، السيرة النبوية، تحقيق: عبدالرؤوف سعد، دار الجيل، بيروت، الطبعة الأولى، 1411هـ.
- 13 - عبود العسكري، اصول المعارضة السياسية في الاسلام. ۱۹۹۷م اوله طبعه، دار النمير للنشر والتوزيع، دمشق.
- 14 - علي ابن احمد ابن حزم ظاهري، الإحكام في أصول الأحكام، دار الآفاق الجديدة.

- 15 - محمد بن إسماعيل البخاري، أبو عبدالله ت 256هـ، الجامع الصحيح، تحقيق: مصطفى ديب البغا، دار ابن كثير، بيروت، ط/1، 1407هـ-1987م.
- 16 - محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية، شمس الدين ت 751هـ، أعلام الموقعين عن رب العالمين، دار الفكر، بيروت لبنان، 1997م.
- 17 - محمد بن جرير الطبري، تاريخ الأمم والملوك، دار الكتب العلمية، بيروت، 1407هـ، الطبعة الأولى.
- 18 - محمد بن حبان بن أحمد التميمي البستي، أبوحاتم ت 354هـ، صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط/1، 1414هـ-1993م، تحقيق: شعيب الأرنؤوط.
- 19 - محمد بن عيسى الترمذي السلمي، أبو عيسى ت 279هـ، الجامع الصحيح، تحقيق: احمد محمد شاكر وآخرون، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
- 20 - محمد فتحي دريني، نظرية التعسف في استخدام الحق، 1987م دار البشير، عمان.
- 21 - محمد بن محمد الغزالي (505هـ) المستصفي في أصول الفقه، دار الكتب العلمية، بيروت الطبعة الأولى 1413هـ، بتحقيق محمد بن عبدالسلام عبد الكافي.
- 22 - مصطفى أحمد الزرقاء، المدخل الفقهي العام، دار الفكر، دمشق ط/10، 1968م.
- 23 - يوسف قرضاوى، من فقه الدولة في الاسلام، دريمه طبعه، 2001م، دار الشروق، مصر.



اسباب تغیر فتوا

پوهنمل عبدالودود "عابد"

استاد پوهنځی شرعیات، پوهنتون تخار
تخار - افغانستان

مقدمه :

باتوجه به اینکه محمد ﷺ آخرین پیامبران و دین اسلام کاملترین ادیان و امت او بهترین امت ها است، بر همین اساس مفتیان و علماء ربانی وارثان برحق دین اند؛ چنانچه پیامبر ﷺ فرموده است: " إن العلماء ورثة الأنبياء إن الأنبياء لم يورثوا ديناراً ولا درهماً إنما ورثوا العلم فمن أخذ به أخذ بحظ وافر " (17: ج 5 ص 48 شماره 2682)

علماء ورثه انبياء اند، يقينا انبياء دينار و درهمی را به ارث نگذاشته اند، آنچه از آنها به ارث مانده است همانا علم میباشد، پس هر که آنرا فرا گرفت در واقع بهره زیادی را کمایی کرده است.

علماء و مفتیان زمانیکه بار سنگین این مسئولیت را به دوش گرفتند، جهت پاسداری از آن از هیچگونه سعی و کوشش دریغ نورزیده، و در جبهه های مختلف به هرگونه افکار الحادی و غیر اسلامی مبارزه نموده اند.

دانشمندان و مفتیان راستین، باتلاش مخلصانه خود، مسایل مربوط به دین را جمع آوری نموده و حکم آن مواردی را که در زمان پیامبر ﷺ نبوده و بعدها به پدید آمده و یا پدید خواهد آمد، بیان کرده اند. خداوند فهم دقیق و بصیرت درست را به آنان بخشیده است که سینه های مملو از معارف اسلامی شان مانند چشمه ها، مردم را در امور دینی و دینوی سیراب می سازد. هر قدر که در میان ملتی مفتیان دانشمند و با تقوی بیشتر باشند به ترقی و تعالی نزدیک شده و از انحطاط فکری و فرهنگی جلوگیری می شود. مرگ عالم و مفتی واقعی مرگ جهان

شمرده شده است ، زیرا آنها مدافعین حق میباشند، و اگر جانشینی نداشته باشند ، افرادی بی دانش بر کرسی افتاء می نشینند که در نتیجه ملتی بی روح و جاهل بوجود می آید.

مفتیان با ایمان و تقوا در طول تاریخ با فقاہت دینی شان ، مسایل شریعت را از سر چشمه ای پاک الهی استخراج و میراث بزرگ فقه و حقوق اسلامی را هماهنگ با مقتضیات زمان و مکان، همراه با تجدید نظر، دیگر گونی عرف، تحول مصیر، تغییر علت و شناخت حالت مستفتی به جامعه بشری عرضه نمودند که تا جهان بر پا است از میوه آن درخت پر بار استفاده نموده و از چشمه ای آن سیراب می شوند.

از جمله سنن کونی خداوند ﷻ تبدیل احوال و تغییر ظروف و زمان است، بنابراین برای هر عصر و زمان عادات و خصایصی میباشد و از ویژه گی های زمان حاضر تطور علمی و تقدم تقنینی بوسیله اکتشافات جدید است، که در تغییر فتوی اثر گذار می باشد ؛ چرا که تغییر فتاوی اجتهادی از ائمه بر مبنای تحول زمان و مکان و ظروف مردم صادر شده است .

پیشینه تاریخی موضوع:

افتاء منصبی است که الله متعال در قرآن کریم در مورد آن می فرماید:
 ﴿وَسَتَفْتُونَكَ فِي النِّسَاءِ قُلْ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِيهِنَّ﴾ (1: نساء: 127)

از تو در باره زنان فتوی می طلبند ، بگو خداوند در باره آنها به شما فتوی می دهد. و پیامبر ﷺ نیز منصب افتاء را به عهده داشت ، پس از رحلت او ﷺ این مسئولیت به اصحاب گرامی منتقل گردید مانند زید بن ثابت رضی الله عنه در مدینه منوره ، عبد الله بن عباس رضی الله عنه در مکه مکرمه، عبد الله بن مسعود رضی الله عنه در عراق و عبد الله بن عمرو بن العاص رضی الله عنه در مصر. بعد از آنها به علماء و مفتیان واقعی مانند ائمه مذاهب اسلامی به ارث گذاشته شد .

معرفت اسباب تغییر افتاء و بحث پیرامون آن به اعتبار مقتضیات زمان ، مکان ، عرف ، تحول عاقبت و حالت مستفتی ، از زمانهای قدیم توجه مفتیان را

به خود جلب کرده است و شناخت آن از وجبیه شرعی آنها می باشد ؛ چنانکه در باره تغییر برخی از فتاوی امام ابو حنیفه : از ابو بکر بلیغی نقل شده که دلایل اختلاف روایات از امام آن است که قولی را قبلاً گفته و سپس از آن رجوع کرده، برخی فقها از رجوع امام آگاه شده قول دوم را نقل میکنند و دیگری بر آن اطلاع نیافته قول اول را نقل میکند و یا اینکه یکی از دو روایت بر اساس قیاس و دیگری آن بر اساس استحسان میباشد و هر یک از راویان ، یک روایت را شنیده و آن را نقل می کند و گاهی امام حکمی را بر اساس قیاس استخراج میکرد، و سپس درین مورد به حدیث صحیح از پیامبر ﷺ بر میخورد در نتیجه از قیاس رجوع کرده و حکم را بر اساس آن حدیث صادر میکرد (20: ص 55).

امام محمد ابن حسن شیبانی : در دوران نوشتن کتاب بیوع به بازار رفته و با تجار نشست و داد و ستد های آنان را از نظر میگذراند تا عملاً ببیند که چه روش ها و عاداتی برای معاملات در میان مردم رواج دارد (30: ص 15)

امام شافعی : پیش از اینکه بغداد را در دوره نخست در سال 184 هجری ترک کند به فکر ایجاد مذهب جدید و جدا از مذهب امام مالک : نبود ، زیرا قبل از ترک بغداد از شاگردان و اصحاب امام مالک : به حساب می آمد ، اما پس از اینکه مدت اندکی در بغداد اقامت گزید ، به فراگیری کتب امام محمد بن حسن شیبانی : مشغول شد و با آراء و نظریات اهل رای به مجادله پرداخت ، پس ازین امام شافعی مذهب جدید را که ممزوج از فقه اهل عراق و فقه اهل مدینه بود بنیان گذاری نموده و در وقت خارج شدن از بغداد دیدگاه نوین خویش را ترسیم نمود. در سال 199 هجری بغداد را به قصد مصر ترک کرد. در مدت اقامت چهار سالش در مصر به تکامل و پختگی آراء و دستیاویهای نوینی نایل گردید. در این مدت امام با عرف اهل مصر آشنا شده، کتاب " الرسالة " را با قالب جدید تنظیم و ترتیب و روانه محافل علمی نمود. در فروع فقهی خویش تجدید نظر نموده، و از برخی فتاوی که قبلاً در بغداد صادر کرده بود، رجوع کرد به همین خاطر امام شافعی : دارای دو نوع قول میباشد، قول قدیم که در بغداد آنها را ارائه کرده بود و قول جدید که در مصر به بیان آنها پرداخته است (20: ص 219).

اسباب تغییر فتوی نیاز به تحقیق داشته ، زیرا پیشرفت های علمی، تحولات در عرف و عادات مردم و تغییر افتاء در برخی مواردیکه در عصر کنونی مشاهده میگردد، موضوع مهمی در فقه اسلامی است ، بنابراین بعد از فیصله دیپارتمنت و تائید شورای علمی پوهنچی به توفیق ویاری پروردگار تلاش صورت گرفت تا از خلال قواعد اصولی و فقهی و دیدگاه ائمه بزرگوار در باره "اسباب تغییر فتوی" سمینار خویش را ارایه نمایم تا از یک طرف به معلوماتم افزوده و از طرف دیگر مکلفیت اکادمیکی و علمی خویش را در پیروی از قوانین و مقررہ های وزارت تحصیلات عالی کشور انجام داده باشم.

این بحث در دو مبحث تنظیم گردیده است:

در مبحث اول معنای لغوی و اصولی اسباب و اصطلاحات مرتبط به آن مانند شرط و علت، مفهوم تغییر فتوی، مشروعیت تغییر از دیدگاه مصادر اسلامی و شرایط آن بیان شده است .

مبحث دوم اسباب تغییر را نظیر تغییر اجتهاد و عرف ، تحول زمان و مکان، دگرگونی عاقبت و سرانجام و علت و شناخت حالت مستفتی را به معرفی گرفته است.

مبحث اول : مفهوم، مشروعیت و شرایط تغییر فتوی:

0- معنای و لایحه های صحیح

الف - معنی اسباب

0- معنی لغوی : اسباب جمع سبب به معنی ریسمان ، طناب ، دست آویز، وسیله ، و آنچه باعث رسیدن به چیزی باشد ، چنانکه الله متعال فرموده است : ﴿إِنَّا مَكْنَأَلُهُ فِي الْأَرْضِ وَإِنِّي لَهُ مِن كُلِّ شَيْءٍ سَبِّبٌ﴾ (1 : كهف 84) ما به او در زمین قدرت و حکومت دادیم و وسائل هر چیزی را (که برای رسیدن بدان تلاش می کرد) در اختیارش نهادیم .

« سَبِّباً » : وسیله و ابزار دستیابی به هدف . راه و روش رسیدن به مقصود.

وهمه نوع وسایل را در اختیار او گذاشتیم تا او بتواند به وسیله آنها به اهداف خود نایل آید چیزیکه باعث رسیدن چیزی دیگر باشد (13: ج 2 ص 886)

ولفظ «سبب» در لغت عربی برای هر آن چیزی گفته می شود که آن در رسیدن به هدف کمک کند، که شامل آلات و وسایل مادی نیز میگردد، همچنین شامل علم، بصیرت و تجربه می باشد. (31: ج 5 ص 26)

2 - معنی اصطلاحی: "ماجعله الشارع معرفاً لحکم شرعی، بحیث یوجد هذا الحکم عند وجوده، وینعدم عند عدمه" (23: ص 55)

سبب عبارت از آن امری است که شارع وجود آن را علامه وجود حکم ونبود آن را نشانه بر نبود حکم معرفی کرده است مانند زوال آفتاب که نشانه معرفت وجوب نماز است مانند این قول خداوند: ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ وَقُرْءَانَ الْفَجْرِ إِنَّ قُرْءَانَ الْفَجْرِ كَاتِبٌ مَشْهُودٌ﴾ (1: اسراء: 78).

بخوان نماز را به هنگام زوال آفتاب - از نصف النهار که آغاز نماز ظهر است تا وقت دخول نماز عصر را در بر می گیرد - .

و مانند دیدن هلال رمضان که نشانه بر فرضیت روزه است مانند این قول الله متعال: ﴿مَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾ (1: بقره 185) پس هر که از شما این ماه را دریابد، باید که آن را روزه بدارد.

ب - اصطلاحات ارتباطی:

1 - شرط: "هو ما يستلزم من عدمه عدم الحكم او عدم السبب" (21: ج 2 ص 99)، شرط وصفی است که نبود آن مستلزم نبود حکم ویا سبب میگردد. و به عبارت دیگر شرط، خارج از حقیقت شی بوده، وجود شی موقوف بر وجود آن می باشد، منتهی از وجود آن وجود شی لازم نمی گردد، ولی از عدم آن عدم شی لازم می آید مانند وضو برای نماز وگذشت سال برای زکات.

فرق میان شرط و سبب: نبود شرط با نبود حکم تعلق دارد اما وجود آن

مستلزم وجود حکم نمی گردد، ولی سبب وجود و عدم آن هر دو به حکم تعلق دارد (23:ص60).

2- علت : "هی الوصف الظاهر المنضبط الذی جعل مناطاً لحکم یناسبه" (21: ج 1 ص 95) علت عبارت از وصف ظاهر منضبطی که علت از برای حکمی که مناسب آنست گردانده شده است .

معنی ظهور این است که امکان تحقق آن در اصل و فرع موجود باشد ؛ زیرا زمانی که وصف مخفی باشد ، شارع در مقام آن یک امری ظاهری را قایم نموده است تا بر آن دلالت کند مانند رضایت در معاملات که اساس آن نقل ملکیت می باشد. ازین جهت صیغه عقد که یک امری ظاهری است قایم مقام آن قرار گرفت .

معنی منضبط این است که وصف مرتب و دارای حقیقت معینه باشد که با اختلاف اشخاص مختلف نشود مانند قتل در محروم ماندن قاتل از میراث ، این یک حقیقت معین است که قتل موصی له را میتوان قیاس به قتل وارث کرد .

معنی مناسب حکم این است که حکم به وی سازگار باشد مثل قتل عمد که وصف مناسب و سازگار با قصاص و دزدی و وصف مناسب برای بریدن دست سارق است ، و این مناسبت دارای ضوابطی برای تحقق یافتن غرض مقصود از تشریح نه موافق به خواهشات نفسانی می باشد(23:ص206)

فرق میان سبب و علت:

سبب از علت عام است؛ زیرا تاثیر سبب در حکم دو حالت دارد:

الف : هرگاه عقل وجه مناسبت بین حکم و سبب را درک نماید آن را سبب و علت هر دو می نامند مانند اباحت افطار در سفر که سبب آن مشقت و حرج و عقد بیع بر اساس تراضی که سبب آن انتقال ملکیت مبیع برای مشتری و ثمن برای بایع است علت نیز نامیده می شود.

ب : و اگر عقل مناسبت میان سبب و مسبب را درک نکند، مانند دلوک شمس در نماز ظهر، و رؤیت هلال رمضان در وجوب صوم تنها سبب است نه علت ؛ بنابراین علت در چوکات سبب داخل است، ولی هر سبب علت نیست.

اما برخی از دانشمندان علم اصول فقه میان سبب و علت اینگونه فرق میکنند : اگر مناسبت بین حکم و سبب قابل درک و فهم برای عقل باشد علت تلقی می گردد مانند: سفر که علت جواز افطار بوده ، سبب نامیده نمی شود، و اگر قابل درک نباشد مثل زوال آفتاب در وجوب صلاة ظهر، آن را صرف مسبب می نامند نه علت (21 : ص 95).

مسببات در صورت وجود اسباب مرتب می شوند، واحکام شرعی متحقق می گردد مانند قرابت که سبب ارث و شرط آن موت مورث است. این موضوع به رضایت و نبود رضایت مکلف ارتباطی ندارد ؛ چون شارع خود آن را با مسببات وصل و مرتبط می خواند.

پ = معنی تغییر 8

1- معنای لغوی : تغییر مصدر فعل "غیر، یغیر، تغیراً" بوده معنی تبدیل، عوض، تغییر یافتن، دگرگون شدن را میرساند ؛ چنانکه در مورد گفته می شود "غیر الشی" آن چیز را عوض و بدل کرد "غیرت ثیابی" لباس هایم را تغییر دادم "غیرت داری" خانه ام را خراب کردم و آن را طوری دیگر بنا کردم (13): ج 2 ص 1437).

2- معنای اصطلاحی: "هو إحداث شیء لم یکن قبله" (18: ص 38) تغییر در اصطلاح عبارت از پیدا شدن حالتیکه آن حالت در سابق نبوده است.

چ = فتوی

1- معنای لغوی: فتوی مصدر فعل "فتی یفتی فتی وفتاء" به معنای شادابی و بیان، قرار ذیل آمده است:

به معنی جوانی و شادابی: ازین جمله جوانی است که به وسیله آن انسان تازگی و قوت پیدا می کند ؛ چنانکه در قرآن کریم آمده است ﴿قَالُوا سَمِعْنَا فَتًى يَذُكُرُهُمْ يُقَالُ لَهُ اِبْرَاهِيمُ﴾ (1: انبیاء: 60) گفتند : جوانی از - مخالفت با - بتها سخن می گفت که به او ابراهیم می گویند .

به معنی ابانت و بیان حکم : چنانکه الله متعال در مورد میفرماید : ﴿يَأْتِيهَا الْمَلَأُ أَفْتُونًا فِي رُءُوسِهِمْ إِنْ كُنْتُمْ لِلرُّءُوسِ يَافِعُونَ﴾ (1: یوسف 43) ای بزرگان - علماء و حکماء - اگر خوابها را تعبیر می کنید نظر خود را در باره خوابم برایم بیان دارید . و چنانکه گفته میشود (افتی الفقیه فی المسئلة اذا بین حکمها) یعنی حکم فقهی مسئله را بیان کرد (2: ج 15 ص 148).

2- معنای اصطلاحی : " تبیین الحكم الشرعی عن دلیل لمن سئل عنه " (36: ج 32 ص 20) بیان کردن حکم شرعی با دلیل برای شخصیکه از او سوال کرده شده است.

پاسخ مسایل پیچیده شرعی یا قانونی و مفتی صاحب فتوی ، صاحب نظر در مسایل شرعی یا قانونی ، فقیهی که دولت او را تعیین میکند تا پاسخ شرعی مردم را بدهد و (مفتون) جمع آن است. (13: ج 2 ص 1437)

در مفتی شروط ذیل ضرورت است:

1. اسلام 2. عقل 3. بلوغ 4. عدالت ، بنابراین فتوای کافر، دیوانه، و صغیر به اتفاق علماء و فتوای فاسق از نظر جمهور علماء صحیح نمیباشد .

5- اجتهاد : چنانکه امام شافعی میگوید : برای مفتی لازم است که عالم به کتاب الله، سنت رسول الله و لغت عربی باشد، ولی ابن دقیق العید میگوید: توقیف فتوی بر حصول مجتهد بودن ، مفضی به حرج بزرگ گردیده ، رای مختار این است که اگر مفتی عادل و عالم به اقوال ایمه متقدمین باشد، کفایت مینماید، بنابراین در زمان ما اجماع بر این نوع فتوی است (36: ج 32 ص 27-28)

6- فطانت و زیرکی : چنانکه ابن عابدین مینویسد : « وهذا شرط فی زماننا، فلا بد أن يكون المفتی متيقظاً لعلم حیل الناس و دسائسهم فإن لبعضهم مهارة فی

الحیل والتزویر وقلب الکلام وتصویر الباطل فی صورة الحق، فغفلة المفتی یلزم منها ضرر کبیر فی هذا الزمان» (6: ج 1 ص 41).

واین شرط در عصر ما است، پس ضرور است که مفتی از حیلها و دسائس مردم آگاهی داشته باشد، زیرا برخی در حیلها، تزویر، قلب کلام و تصویری باطل در لباس حق، مهارت دارند، بنا برین غفلت مفتی ضرر بزرگ را در این زمان ایجاد مینماید.

هیچ عصر و زمانی نمیتواند از داشتن یک نظام دینی، اقتصادی و سیاسی خالی باشد؛ زیرا ظاهر اجتماعات در صورتیکه مستحسن باشد در سلوک انسان تأثیر مثبت وارد مینماید، مانند طبیب ماهریکه در علاج امراض بدنی، ذهن خود را از طریق مطالعه، تجربه و سوال در ظاهر انسان متوجه می سازد، تا از آن قراین بدست آمده مریض را در سطوح عالی معالجه نماید.

۳- اهمیت فتوی

در واقعیت فتوی تبلیغ حکم دینی و یک امر خطیر بوده؛ چنانکه پیامبر ﷺ فرموده است: «من قال علی ما لم أقل فلیتوبوا بنیانه فی جهنم و من أفتی بغير علم کان إثمه علی من أفتاه و من أشار علی أخیه بأمر یعلم أن الرشد فی غیره فقد خانه» (41: ج 1 ص 184 رقم 350).

هرگاه شخصی سخنی را بگوید که من نگفته ام، پس باید خانه ای از جهنم را برایش آماده بسازد، و کسی فتوی جاهلانه داد، گناه مستفتی بالای مفتی است، و هرگاه کسی به برادر مسلمانش به امری مشوره داد که رشد در غیر آن دیده میشود، پس در حق مستشار خیانت نموده است.

از امراض ناپسند عصر حاضر در مجتمعات اسلامی، جهل به احکام دینی است، زیرا حرکت برخی از مردم علمی نبوده، بنا بر این مسئله افتاء مطرح گردید تا داروی برای مردم باشد، چنانکه ابن قیم میگوید: خطر مفتی بزرگتر از خطر قاضی است، زیرا فتوی شرعی عام است که شامل مستفتی و غیره افراد میگردد، بخلاف حکم قاضی که صرف شامل طرفین دعوی است (18: ج 1 ص 38).

امام نووی میگوید: مفتی امضا کننده حکم از طرف الله است ، بنابراین دقت در فتوی لازم است ؛ چنانکه عبدالرحمن بن ابی لیلی فرموده است : " أدركت عشرين ومائة من الأنصار من أصحاب رسول الله ﷺ يسأل أحدهم عن المسألة، فيردها هذا إلى هذا، وهذا إلى هذا حتى ترجع إلى الأول » (39: ج 1 ص 40).

یک صد و بیست نفر از اصحاب رسول الله ﷺ را ملاقات نمودم ، هرگاه از هر کدامی در مسئله ای سوال میشد آن را به دیگری حواله می نمود تا اینکه به نفر اول میرسید .

و از امام مالک منقول است از پنجاه مسئله سوال کرده شد ، به هیچ کدام جواب نمیداد و می فرمود : " من أجاب فينبغي قبل الجواب أن يعرض نفسه على الجنة والنار وكيف خلاصه ، ثم يجيب " کسیکه جواب میدهد سزاوار است که پیش از پاسخ دادن به مسئله نفس خود را به جنت و دوزخ پیش نماید ، تا کیفیت نجات آن را درک نموده ، سپس جواب بگوید .

از اثرم روایت است : « سمعت أحمد بن حنبل يكثر أن يقول: لا أدري » (36: ج 32 ص 24). شنیدم از احمد بن حنبل : که میدانم را زیاد می گفت .

د - معنی اصطلاحی تغییر فتوی :

از علمای متقدمین در تعریف معنی اصطلاحی تغییر فتوی با وجودیکه به تغییر فتوی قایل بودند، تعریفی نیامده، ولی از علمای معاصر تعریف ذیل نقل شده است :

« أن ينتقل المفتي بالمسألة المعينة من حكم تكليفي إلى آخر » (26: ج 1 ص 213) تغییر فتوی عبارت است از انتقال دادن مفتی حکم تکلیفی را در یک مسئله معین به حکم دیگری .

تعریف فوق منحصر به تغییر حکم به حکم دیگری بوده، ولی سبب تغییر از آن فهمیده نمی شود؛ بنابراین دوکتور ولید بن علی چنین تعریف مینماید: « تحوّل الحكم إلى حكم آخر لموجب شرعي وفقاً لمقاصد التشريع » تغییر فتوی عبارت

است از تحول حکم بسوی دیگر آن بخاطر موجب شرعی که موافق مقاصد شریعت باشد .

شرح تعریف : " تحول الحکم الی حکم آخر " یعنی تغییر حکم بسوی حکم دیگر مانند تبدیل حکم از وجوب به تحریم و از تحریم به اباحت .

" لموجب شرعی " یعنی تغییر حکم بخاطر سبب شرعی باشد که تغییر را ایجاب نماید ، و تغییر حکم اسباب متعددی دارد ، بنا بر این تغییر حکم بدون سبب شرعی قابل اعتبار نمی باشد .

" وفقاً لمقاصد التشريع " یعنی تغییر حکم و فتوی موافق بر مقتضای مقاصد شرعی باشد ، زیرا تغییر در ظاهر حکم ، آمده ولی در باطن و حقیقت موافق مقاصد شرعی است. به این قید اخیر تغییر حکمی که مخالف مقاصد شرعی باشد، خارج گردیده و قابل قبول نیست (26: ج 1 ص 213).

2 - مشروعیت تغییر فتوی:

الكهف - لا یریدون ان یرجعوا الی الهمم

1 - ﴿ وَلَمَّا سَكَتَ عَنْ مُوسَى الْفَضْبُ أَخَذَ الْأَلْوَابَ فِي دُخَانٍ مُّهِينٍ وَرَحْمَةً لِّلَّذِينَ هُمْ لِرَبِّهِمْ يَزْهَبُونَ ﴿١٥٤﴾ ﴾ (1: اعراف 154) هنگامی که خشم موسی فرو نشست الواح - تورات را از زمین - برگرفت ، الواحی که در نوشته‌های آن سراسر هدایت و رحمت برای کسانی بود که از پروردگار خود می‌ترسیدند .

موسی ؛ با این تصور که شاید حضرت هارون ؛ در امور محوله اهمال ورزیده و کوتاهی کرده است موهای سرش را گرفته بسوی خود کشید و وقتی دلیل برادرش را شنید که مقصر نیست و این مردم است که حرف هایش را نشنیدند ، آنگاه خشمش فرو نشست و فکرش تغییر کرد و به بارگاه الهی دعا نمود .

2 - ﴿ فَأَنْطَلَقًا حَتَّىٰ إِذَا رَكِبَا فِي السَّفِينَةِ خَرَقَهَا قَالَ أَخَرَقْنَاهَا نَغْرَقَ أَهْلَهَا لَقَدْ جِئْتَ شَيْئًا إِمْرًا ﴿٧١﴾ ﴾ (1: كهف 71) پس - موسی و خضر با یکدیگر - به راه افتادند تا این که سوار کشتی شدند - خضر در اثنای سفر - آن را سوراخ کرد . موسی گفت: آیا کشتی

را سوراخ کردی تا سرنشینان آن را غرق کنی ؟ ! واقعاً کار بسیار بدی کردی و بعد از فهم علت تخریب کشتی توسط خضر ؛ چنین بیان فرمود : ﴿ أَمَا السَّفِينَةُ فَكَانَتْ لِمَسْكِينٍ يَعْمَلُونَ فِي الْبَحْرِ فَأَرَدْتُ أَنْ أَعِيبَهَا وَكَانَ وَرَاءَهُمْ مَلِكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ غَصْبًا ﴾ (1: كهف 79) و اما آن کشتی متعلق به گروهی از مستمندان بود که (با آن) در دریا کار می‌کردند و من خواستم آن را معیوب کنم (و موقتاً از کار بیفتد چرا که) سر راه آنان پادشاه ستمگری بود که همه کشتیها (ی سالم) را غصب می‌کرد و می‌برد . نظر موسی ؛ تغییر نمود.

ب- از دیدگاه سنت نبوی ۸

«عن ابن عباس رضی الله عنهما أن رسول الله صلی الله علیه و آله قال : (إن الله حرم مكة ولم تحل لأحد قبلي ولا لأحد بعدي وإنما حلت لي ساعة من نهار لا يختلي خلاها ولا يعضد شجرها ولا ينفر صيدها ولا يلتقط لقطتها إلا لمعرف) . وقال عباس بن عبد المطلب إلا الإذخر لصاغتنا ولسقف بيوتنا. فقال : (إلا الإذخر) » (14: ج2ص736رقم1984)

از ابن عباس رضی الله عنهما روایت است که پیامبر صلی الله علیه و آله فرمود: الله جل جلاله مکه را حرمت داده، در مکه خون ریزی قبل از من حلال نشده و بعد از من هم برای کسی حلال نخواهد گشت، و برای من در ساعتی از این روز حلال کرده شده است، پس دروچیده نگردد خار آن ، قطع کرده نه شود درخت آن، و ترسانده نشود صید آن، و برداشته نشود مال افتیده و لقطه آن مگر بر کسی که می شناساند آن را عباس رضی الله عنه فرزند عبدالمطلب گفت: مگر اذخر- نبته - که از آن ما در ساختن زیورات و پوشش خانه ها استفاده مینمائیم، پیامبر صلی الله علیه و آله فرمود : مگر اذخر.

ج- از دیدگاه آثار صحابه ۸

1- عمر رضی الله عنه برادران شقیقی را در وجود برادران اخیافی در میراث شریک نمیدانست ؛ ولی در دفعه دوم فیصله مبنی بر شراکت آنها را در ارث صادر کرد ، وقتی از سبب آن پرسیده شد فرمود : « تِلْكَ عَلَى مَا قَضَيْنَا ، وَهَذِهِ عَلَى مَا قَضَيْنَا » (16: ج10 ص204 رقم20374) فیصله گذشته به اعتبار قضاوت سابق بود ولی این فیصله به اعتبار قضاوت فعلی است.

2 - عثمان رضی اللہ عنہ بعد از شناخت شتر های یافت شده امر به فروش آن نمود ، با وجود که پیامبر صلی اللہ علیہ وسلم می فرمود: آنها را حفاظت کنید ، این فتوی عثمان رضی اللہ عنہ بخاطر حفظ اموال مردم بود ؛ چون انگیزه های دینی ضعیف شده بود، بنا بر این از ضیاع آنها هراس داشت (5: ج 2 ص 581 رقم 51).

۵ = لای صیغہ گاہ فقہاء ۸

1 - امام ابو حنیفه : در باره زندان داخل شهر می فرمود : که هرگاه در آن آب پیدا نشد ، بوسیله تیمم نماز بخواند، ولی اگر زندان در خارج شهر باشد، تیمم جایز است ، پس از قول اول رجوع نموده گفت، زندانی ای که در محبس داخل شهر آب نیافت، تیمم کرده نماز بخواند ، ولی اگر آب پیدا شد ، وضو نموده ، اعاده نماید (25: ج 1 ص 123).

2 - امام شافعی : در مذهب قدیمش می فرمود : هرگاه خنزیر ظرفی را لیسید ، یک دفعه شسته شود ، ولی در مذهب جدید مانند لیسدن سگ به هفت دفعه شستن فتوی داد (40: ج 1 ص 32)

3 - امام احمد بن حنبل : قبلاً در تشهد اخیر درود بر نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم را واجب نمی دانست ولی ابن قدامه : می گوید: سپس از قول سابق خویش رجوع نموده ، و آن را واجب می شمرد (10: ج 2 ص 229) .

3 - شرایط تغییر فتوی :

الف = عدم منصوصی پرہن احکام ۸

احکام منصوصی عبارت از آن احکامی است که به نص شرعی ثابت گردیده باشد مانند وجوب (نماز ، روزه ، زکات و...) و وجوب رضایت طرفین در عقود و تحریم سود، زنا ، حرمت محارم، حدود شرعی در جرایم وغیره. پس اینها احکامی اند که تعدیل و تبدیل را قبول ننموده وتابع شرایط وتطور عصر نمی گردند ، چون مقاصد آنها از جمله ثوابت است ، ومقاصد احکام منصوصی حمایت از مقاصد بزرگ شرعی بوده ، ودر هیچ حالت وشرایط تغییر را بر سبیل ہمیش نمی پذیرد (9: ج 1 ص 331)

بنابراین در هیچ شرایطی بر خوردن روزه بخاطر تولید زیاد شرکت ها و اباحت خمر بخاطر سیاحت و محفل ها حکم کرده نمی شود ، پس احکام منصوصی از جمله ثوابتی اند که از مقاصد شرعی پاسبانی کرده ، و تغییر تبدیل را بخاطر زمان ، مکان و عرف نمی پذیرد ؛ چنانکه قاعده فقهی است (لامساغ للاجتهاد فی مورد النص)(37: ماده 14ص17) در صورتی که در قضیه ای نص و حکمی موجود گردد، اجتهاد جواز ندارد.

پ = پرهیز از احکام اجتهادی در مواقع مناصه شرعی :

عبارت از آن احکامی است که به دلیل اجتهادی مانند قیاس، استحسان، مصالح مرسله و غیره ثابت گردیده باشد.

احکام فوق طبق مصلحتی که موافق با مقاصد شرعی باشد، تحول و تغییر را قبول می نماید مانند تحقیق و تشخیص مفتی جلب مصلحت و یا دفع مفسده ای را از آن احکام که مانند جزاهای تعزیری قابل تحول است، زیرا احکام اجتهادی بیشتر به علت ها تعلق دارد.

پس تغییری بالای احکام منصوصی و اصول ثوابت شرعی وارد نمی گردد، ولی احکام اجتهادی، قیاسی و مصلحتی از آن خالی بوده نمی تواند، زیرا بسا احکامی است که به خاطر مصلحتی جایز گردیده بوده، پس از گذشت زمان و تغییر مکان منجر به مفسده ای شد، دو باره نا جایز قرار می گیرد؛ بنا بر این تحول فتوی به اعتبار تغییر علت حکم است .

قاعده تغییر فتوی در شریعت قابل اعتبار بوده ، چون صحابه رضی الله عنهم در فتوی اجتهادی شان از آن استفاده نموده اند؛ چنانکه ابن تیمه : می گوید (الفتوی بتغییر بتغییر أهل الزمان، وهذا صحیح علی مذاهب العلماء من السلف والخلف) (3: ج 2 ص 271) فتوی به تغییر اهل زمان تغییر مینماید ، و این از دید گاه علمای سلف و خلف صحیح است .

ابن عابدین از جمله دانشمندان حنفی بعد از ذکر مثالهای که متاخرین از متقدمین پیروی نکرده است می نویسد : « فهذا كله وأمثاله دلائل واضحة علی

أن المفتی لیس له الجمود علی المنقول فی کتب ظاهر الروایة ، من غیر مراعاة الزمان وأهله وإلا یضیع حقوق کثیرة ویكون ضرره أعظم من نفعه» (7: ج2 ص131)

تمام این مثال ها دلایل واضح بر این است که مفتی جامد وراکد نباشد تا صرف بروایات کتابهای ظاهر الروایة بدون مراعات زمان واهل آن فتوی دهد ، مگر اینکه حقوق بسیاری ضایع گردیده ، وضرر آن بیشتر از نفعش باشد.

و در ماده 39 مجله الاحکام العدلیة چنین آمده است (لا ینکر تغییر الأحکام بتغییر الأزمان) (38: ص 20) از تغییر احکام به اعتبار ازمان انکار کرده نمی شود. هرگاه عصر و زمان دستخوش تغییر گردد، احکام مبنی بر عرف و عادت نیز تغییر پذیر می شود. و مراد از تغییر ازمان تبدیل احوال و مصالحی بوده ، که احکام بر آن استوار است ، بنا بر این این ماده به تاثیر زمان در تغییر برخی احکام اجتهادی دلالت می نماید .

و نسبت تغییر بسوی زمان مجازی بوده و مراد از آن تغییرات و حالاتی که در آن پیدا میشود، چنانکه بر خی از دانشمندان معاصر می گویند: تغییر در اصل احکام شرعی نبوده، ولی تبدیل فتوی به اعتبار مناط و علت حکم می باشد. که هر دو دیدگاه به اعتبار مفهوم یک معنی را می رساند. (26: ص 218)

مبحث دوم - اسباب تغییر فتوی :

برای تغییر فتوی اسبابی از دیدگاه فقها نام گرفته شده است که از جمله آنها تغییر اجتهاد مجتهد، تغییر عرف، تغییر زمان، تغییر مکان، تغییر عاقبت، تغییر حال مستفتی است؛ زیرا فقه اسلامی در اصل یک بحث قابل انکشافی بوده که یکجا با کاروان زندگی مدارج ترقی را می پیماید، و نا آگاهی از خواستههای زمان و تطور علمی مرادف با محروم ساختن امت اسلامی از خوبی ها و امکانات زندگی است، پس هر کدام از اسباب فوق تغییر را قبول مینماید ، و لازم است تبدیل فتوی به وسیله تغییر مصالح باشد ، زیرا در عدم مراعات آن مفضی به سوی مفسده و ضرر میگردد.

تبدیل احکام به وسیله تحویل وسایل و اسلوب هائیکه منجر به تحقق هدف شارع گردد، مباح است و شریعت اسلامی آن اسباب را مطلق گذاشته و محدود نساخته، تا در هر زمانیکه مصلحتی مشاهده گردد، از تغییر فتوی استفاده نماید، چنانکه ابن قیم در مورد میگوید: مفتی و حاکم در فتوا دادن و حکم کردن به فهم دو چیز نیاز دارند:

1 - فهم واقعه و استنباط حقیقت آن بر مبنای قراین و علامات تا مفتی به تمام جزئیات مسئله آگاهی حاصل نماید.

2 - فهم حکم از کتاب الله و یا از احادیث پیغمبر صلی الله علیه و آله در آن واقعه و تطبیق حکم آن بالای واقعه دیگر، پس فقیه عبارت از شخصی است که به واقعه معرفت حاصل نموده و آن را به حکم خدا و رسول صلی الله علیه و آله وصل و مرتبط می سازد (8: ج 1 ص 65).

مراعات قواعد ذیل در اسباب تغییر فتوی ضروری است:

1 - صدور فتوی به اعتقاد و وطن غالب مفتی: تغییر اجتهاد فتوی به نظر جدید و رجوع از نظر اول را واجب می گرداند.

2 - مراعات مقتضیات و مصالح عصر در وقت صدور فتوی: مانند تقدیم مصالح عامه بر خاصه، اعتبار عرف و ضرورات مردم.

3 - مراعات حال مکلف، تحقیق علت و عاقبت اندیشی: مفتی باید در فتوی دادن نظر به حالت مستفتی و سر انجام آن حکم نیز از وظیفه خود بداند، و تغییر فتاوی به اسباب ذکر شده، دلالت بر کامل بودن شریعت اسلامی می نماید که صلاحیت تطبیق را در تمام حالات با مراعات مقتضیات وسایل مستحدثه و تطورات علمی، دارد. (26: ص 223)

سبب اول: تغییر اجتهاد:

اجتهاد به معنای کوشش، تلاش، استخراج و استنباط مسایل از قرآن و حدیث و اجماع و قیاس بوده و یکی از اسباب تغییر حکم مفتی تغییر اجتهاد او میباشد؛

چنانکه تغییر اجتهاد را چنین تعریف نموده اند (تبدل استنباط المجتهد، بتغییر ظنه، لعله تغییر الحكم الشرعی) (26: ص 324) تبدیل شدن استنباط مجتهد به سبب تغییر گمانش از جهت تغییر خوردن علت حکم شرعی است.

عوامل تغییر اجتهاد ناشی از پیدایش دلیل جدید، به علت خطاء در فهم مسئله و آگاهی از ضعف دلیل قبلی است که به آن استناد می نمود و یا برعکس آن و یا اطلاع از دلالت که قبلاً نزد مفتی مخفی بود، چنانکه در این مورد زرکشی می نویسد: (والواجب علی المجتهد إذا تغییر اجتهاده أن يعمل برأیه الجدید، وأن یفتی به مالم یکن عمله باجتهاده الأول قد حکم به حاکم، فإنه لایؤثر فیه تغییر اجتهاده لأن حکم الحاکم لاینقض فی مسایل الاجتهاد) و برای مجتهد واجب است که در صورت تغییر اجتهاد به نظر جدیدش عمل نماید و به آن تا زمانی فتوی دهد که اولو الامر به آن حکم نکرده باشد؛ زیرا پیروی از وی در مسایل اجتهادی لازم است (22: ج 6 ص 266)

وشوکانی می گوید: هر گاه مجتهد خلاف اجتهادش حکم نماید، آن حکم باطل است؛ زیرا وی ملزم به آنچه است که از ظرافت علمی اش استنباط نموده، و برای وی فتوی به خلاف آن جائز نیست و تقلید مطلق بالای چنین مجتهد جایز نمی باشد (26: ص 226)

متقدمین از فقها وائمه مذاهب اسلامی مانند علمای معاصر از برخی فتاوی شان رجوع نموده اند.

1 - امام ابو حنیفه: در باره زندان داخل شهر می فرمود: که هر گاه آب یافت نشد، به وسیله تیمم نماز بخواند، و اگر زندان در خارج شهر موقعیت داشته باشد با تیمم نماز بخواند، پس از نظر اول رجوع نموده فرمود: زندانی در محبس داخل شهر هم اگر قادر به پیدا کردن آب نگردد، تیمم کرده نماز را اداء، ولی اگر آب پیدا شد وضو نموده آن را اعاده نماید (25: ج 1 ص 123)

2 - امام مالک: در باره نفاس فرمود: اکثر آن شصت روز است، بعد از آن قول رجوع کرده وگفت از خود خانم ها پرسان کرده شود (4: ج 1 ص 46).

3 - امام شافعی : در مذهب قدیمش می فرمود : هرگاه خنزیر ظرفی را بلیسد ، یک دفعه شسته شود ، و در مذهب جدید فرمود مانند لیسدن سگ هفت دفعه شسته شود (40: ج 1 ص 32)

4 - امام احمد حنبل : در ابتدای صلاة بر نبی اکرم ﷺ را در تشهد اخیر نماز، واجب میدانست و این قدامه می گوید: از آن رجوع نموده و بعدا آن را واجب میدانست (10: ج 2 ص 229)

سبب دوم: تغیر عرف:

معنی عرفی 8

الف - لغوی: مفهوم لغوی عرف معنای نیکی ، کار خوب ، رسم ، خوی عادت و آنچه مردم در کارها و داد و گرفت ها عادت کرده اند، را می رساند (13: ج 2 ص 1274) معروف و ضد ناپسند، چنانکه خداوند می فرماید: ﴿ خُذِ الْعَمْرَ وَأُمَّرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِيَّةِ ﴾ (1: اعراف:199) گذشت داشته باش و آسانگیری کن و به کار معروف و نیک دستور بده و از نادانان چشم پوشی کن.

ب - اصطلاحی: (هو ما استقرت النفوس عليه بشهادة العقول وتلقته الطبايع بالقبول) (36: ج 30 ص 53) عرف عبارت از آنچه که نفوس به آن به اعتبار شهادت عقول اطمینان یافته و طبایع آن را در روبرو شدن قبول کرده است .

از تعریف فوق دانسته شد که واقعات اتفاقی و تصادفی که مردم به آن عادت نداشته باشد، عرف شده نمیتواند؛ زیرا عمل آنها به اعتبار استقرار در نفوس نمی باشد . و همچنان عمل و سخریکه با وجود اطمینان در نفوس مخالف عقل سلیم باشد، مانند استعمال مسکرات، مواد مخدر و استفاده از ساز و سرود غیر مشروع در محافل عروسی ، از تعریف عرف خارج است.

ج - انواع عرف:

1 - عرف صحیح : عبارت از عادتی است که مخالف نصوص شرعی نبوده و مصلحتی را فوت و مفسده ای را جلب ننماید.

2 - عرف فاسد: عبارت از عادتی است که مخالف نص شرعی باشد و یا ضرری را جلب و یا مصلحتی را دفع نماید مانند قرض های ربوی .

و قاعده (العادة محكمة) (37: ص36) از جمله 5 قاعده مهم فقهی است که در ماده 36 مجلة الأحكام درج گردیده است و عرف مردم در صورتی نافذ است که دارای شرایط ذیل باشد:

- 1 - مخالف نص نباشد .
- 2 - غالب و اکثری باشد.
- 3 - عرف قبل از واقعه موجود باشد.
- 4 - سخن و عمل طرفین عکس عرف را نمایان نسازد (23: ص257)

د - اعتبار عرف.

عرف از حیث اعتبار در احکام فقهی سه نوع است.

الف - عرفی که دلیل شرعی بر اعتبارش قایم باشد مانند: مراعات کفایت در نکاح و وضع دیت بر عاقله.

ب - عرف که دلیل شرعی بر عدم اعتبارش قایم باشد مانند: عادت اهل جاهلیت در تبرج ، طواف عریان و جمع میان دو خواهر.

ج - عرف که دلیل شرعی به اعتبار و عدم اعتبار آن وجود نداشته باشد . (36: ج 30 ص 57).

فقهاء کرام اکثر احکام فقهی را به اعتبار قسم سوم معیار حکم قرار میدهند و در آن اختلافی وجود ندارد ، طیق این فرموده الله عزوجل : ﴿لِيُنْفِقَ ذُو سَعَةٍ مِّن سَعَتِهِ وَمَن قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلْيُنْفِقْ مِمَّا آتَاهُ اللَّهُ لَا يَكُفِّرُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَاءً أَتَنَّهُمْ سَبِّحْ لِلَّهِ مَا بَدَعَ عَشْرًا ﴿٧﴾﴾ (1: طلاق 7).

آنان که دارا هستند ، از دارائی خود (برای زن شیر دهنده ، به اندازه توان خود) خرج کنند ، و آنان که تنگدست هستند ، از چیزی که خدا بدیشان داده است خرج کنند ، خداوند هیچ کسی را جز بدان اندازه که بدو داده است مکلف نمی سازد . خدا بعد از سختی و ناخوشی ، گشایش و خوشی پیش می آورد .

برای انفاق اندازه معین شرعی تعیین نشده و الله متعال آن را به عادت حواله کرده است ، که این در جای خود یک دلیل اصولی بوده، که احکامی بر آن مرتب گردیده و به حلال و حرام ربط داده شده است.

ابن قدامه می گوید : نفقه حقوق زن مطلقه در شریعت به اعتبار عرف میان مردم در حق غنی ، متوسط و فقیر یکسان است (10: ج 7 ص 567)

عن عائشة رضی الله عنها : أن هند بنت عتبة قالت : يا رسول الله إن أبا سفيان رجل شحيح وليس يعطيني ما يكفيني وولدي إلا ما أخذت منه وهو لا يعلم فقال : (خذي ما يكفيك وولدك بالمعروف) (14 : ج 5 ص 2052 رقم 5049) .

از حضرت عائشة رضی الله عنها روایت است که زن ابو سفیان گفت : یا رسول الله ابو سفیان شخص سختگیر است و به اندازه کفایت برای من و فرزندم نفقه نمیدهد ، مگر اینکه از وی پنهان چیزی را بگیرم ، پس ارشاد فرمودند: به اندازه عرف آنچه برای تو و فرزندت کفایت می کند استفاده کن.

این حدیث عرف را در اموری که از جانب شارع مقدر نیست اعتبار داده است.

علماء به اهمیت فهم مفتی در مورد عرف و عادت اشاراتی دارند ، از جمله ابن قیم از امام احمد بن حنبل نقل نموده که : از مهم ترین ویژگی مفتی شناخت مردم است ، زیرا عدم معرفت عرف تطبیق امر ونهی را دشوار می سازد . گاهی مفسده آن بالای مصلحت غالب شده و ظالم را مظلوم و مظلوم را ظالم تصور می کند ، چون میان مردم فعلی مکر ، حیل و خدعه رایج گردیده و جهل از احوال مردم وسیله عدم تمیز میان صادق و کاذب است، بنا بر این برای فقیه لازم است که از عرف و عادات اهل زمان خویش آگاه باشد، زیرا فتوی به اعتبار عادات قابل تغییر است (8: ج 4 ص 205).

پس بالای فقیه نظر به عرف و دقت در عادات مردم قبل از صدور حکم واجب است ، چنانچه سرخسی می نویسد : " وأقرب ما قيل في حق المجتهد أن يكون قد حوى علم الكتاب ووجوه معانيه و علم السنة بطرقها ومتونها ، ووجوه معانيها،

وأن يكون مصيباً في القياس، عالماً بالعرف" (25: ج 16 ص 62). قریب ترین چیزیکه در حق مجتهد قابل قبول است دانستن کتاب الله و معانی آن، آگاهی از سنت به اعتبار طرق، متون و معانی آن و اینکه مصیب در قیاس و عالم به عرف باشد.

قضایایی که در تمام عصر به شناخت احکام آن مردم محتاج است، بالای مجتهد مراعات آن واجب است؛ چنانکه ابن شاطبی می گوید: «إن العوائد الجارية ضرورية الاعتبار شرعاً» (26: ج 2 ص 573)، اعتبار عادات جاری میان مردم ضرورت شرعی است. و تحقیق در وقایع مفتی را محتاج به استفادۀ از اجتهاد و شناخت احوال مردم می گرداند.

متأخرین از حنفی ها می گویند: دیدن یک اطاق حویلی کفایت نمی نماید، در حالیکه متقدمین ایشان دیدن یک اطاق حویلی کافی میدانستند؛ چنانکه ابن عابدین میگوید: «قال أئمتنا الثلاثة بالاكْتفاء برؤية غرفة واحدة و صحن الدار لكونها غير متفاوتة في زمنهم، وهذا خلاف ما صححوه من اشتراط رؤية داخلها في ديارنا لتفاوتها فيكون اختلاف عصر و زمان» (6: ج 4 ص 598).

ائمه سه گانه ما - ابو حنیفه، ابو یوسف و محمد - می گویند: دیدن یک اطاق و صحن حویلی کفایت مینماید؛ بخاطر نبودن فرق میان اطاق ها در زمان ایشان و این خلاف صحت شرط دیدن داخل هر اطاق در شهر ما میباشد از جهت تفاوت آنها، پس اختلاف به اعتبار عصر و زمان است.

سبب سوم: تغییر زمان:

از اسباب دیگر تبدیل فتوی تغییر زمان، وقت و روزگار بوده که هدف آن از تحول در عصر تنزل اخلاقی و دینی است؛ زیرا حالات استقامت و تدبیر از حالت ضعف تدبیر فرق دارد؛ چنانکه برخی از اصولیون از آن به فساد زمان تعبیر نموده است، سپس تغییر تدبیر و اخلاق موجب تغییر فتوی می گردد، چون مردم در اتصال به او امر الهی و اجتناب از نواهی متفاوت اند؛ بنا بر این برای مفتی لازم است تا از حکمی که به مفسده منجر می گردد جلوگیری نماید.

تغییر زمان مقتضی بخاطر مصلحت امتناع از فعل مباح است، از آن طرز وقوع درشی منهی عنه است، چنانکه دیدگاه امام شافعی: به عدم ضمان اجیر مشترک بوده ولی به خاطر فساد وضعف تدین مردم به آن فتوی نمی داد (27: ج 1 ص 408).

برخی اجتهادات صحابه کرام رضی الله عنہم به اعتبار تبدیل احکام به خاطر مراعات فساد زمان قرار ذیل میباشد:

1 - عن عبید بن عمیر قال: إنما كان الشارب يضرب في عهد النبي صلی الله علیہ وعلیہ السلام يصكونه بأيديهم ونعالهم، حتى إذا كان عمر خشي أن يغتال الرجل فضربه أربعين، فلما رأهم لا ينتهون ضرب ثمانين، ثم وقف وقال: هذا أدنى الحدود. (42: ج 5 ص 479 رقم 13678)

حضرت عمر رضی الله عنہ حد شارب خمر را بخاطر شیوع استفاده وکثرت استعمال مردم در نوشیدن آن جهت جلوگیری از ارتکاب آن، زیاد نمود.

2 - حضرت عمر رضی الله عنہ سه طلاق در یک دفعه را به خاطر تهاون، سستی وبازیچه قرار دادن مردم، سه طلاق حکم نمود؛ چنانکه ابن عباس رضی الله عنہما میفرماید: " كَانِ الطَّلَاقُ عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ صلی الله علیہ وعلیہ السلام وَأَبِي بَكْرٍ وَسَنَّتَيْنِ مِنْ خِلَافَةِ عُمَرَ طَلَاقُ الثَّلَاثِ وَاحِدَةً فَقَالَ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ رضی الله عنہ: إِنَّ النَّاسَ قَدْ اسْتَعْجَلُوا فِي أَمْرٍ قَدْ كَانَتْ لَهُمْ فِيهِ أَنَاةٌ فَلَوْ أَمْضَيْنَاهُ عَلَيْهِمْ. فَأَمْضَاهُ عَلَيْهِمْ". (35 ج 4 ص 183 رقم 3746).

طلاق در زمان رسول الله صلی الله علیہ وعلیہ السلام و ابو بکر رضی الله عنہ و دو سال از خلافت عمر رضی الله عنہ سه طلاق یک طلاق شمرده میشد و عمر رضی الله عنہ فرمود: مردم در امریکه سزاوار مکث بود، عجله کردند، پس باید حکم سه طلاق را بالای ایشان نمائیم. وقتی امیر المومنین فاروق اعظم رضی الله عنہ ملاحظه نمود که مردم در امر طلاق استهانت وملاعبه می نمایند ودر عبارات شان انت طالق ثلاثه بیشتر مورد استعمال قرار می گیرد، مصلحت را در امر و امضا سه طلاق دید، تا آنکه مردم بدانند بعد از وقوع این جمله، زن طلاق شده تا نکاح با شوهر دیگر و طلاق وی از طرف شوهر دوم بالای شوهر اول حرام است، وقتی که مردم از این حکم عمر رضی الله عنہ

آگاهی حاصل نمودند ، از آن خود داری کردند. و این حکم به اعتبار دفع مفسده بود.

3 - « أن عثمان بن عفان رضي الله عنه أمر ببيع ضوال الإبل بعد تعريفها مع أن النبي صلى الله عليه وآله أمر بتركها حتى يأتي صاحبها، من أجل حفظ أموال الناس، وذلك لما ضعف الوازع الديني عند الناس فخشى أن توضع على صاحبها» (5: ج 2 ص 581 رقم 51).

حضرت عثمان رضي الله عنه بعد از شناخت شتر های یافت شده امر به فروش آنها نمود با وجودیکه پیامبر صلى الله عليه وآله می فرمود آنها را حفاظت کنید ، این فتوی عثمان رضي الله عنه به خاطر حفظ اموال و مصلحت مردم بود ؛ چون انگیزه های دینی ضعیف شده بود ، بنا بر این از ضیاع آنها هراس داشت .

4 - حضرت عائشه رضی الله عنها به عدم حضور زن ها در مساجد فتوی داد و فرمود: « لَوْ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صلى الله عليه وآله رَأَى مَا أَحْدَثَ النِّسَاءُ لَمَنَعَهُنَّ الْمَسْجِدَ كَمَا مَنَعَتْ نِسَاءَ بَنِي إِسْرَائِيلَ » (35: ج 1 ص 328 رقم 144).

هرگاه پیامبر صلى الله عليه وآله آنچه را که در زن ها پدید آمده میدیدند، البته آنها را از رفتن مسجد منع می کرد ؛ چنانکه زنان بنی اسرائیل منع کرده شدند.

سرخی یکی از دانشمندان مذهب حنفی میگوید : تغییر حکم به اعتبار اختلاف احوال صورت می گیرد چنانکه خانم ها در زمان پیامبر صلى الله عليه وآله و ابو بکر صدیق رضي الله عنه به مساجد میرفتند ، ولی در زمان عمر فاروق رضي الله عنه منع شدند ، چون در عدم خروج آنها ، دفع مفسده و صواب است. (25: ج 11 ص 5)

برخی از فقها بر خلاف دیدگاه ائمه شان قرار ذیل فتوی داده اند .

زنها به خاطر فتنه از حضور در مساجد منع کرده شده اند ، هرگاه فتنه به ساختن مساجد چند منزل و منزل خاص برای نسوان برداشته شود و یا در خروج آنها به مساجد مصلحتی مانند درس دینی و شنویدن موعظه نهفته باشد ، رفتن آنها به مساجد جایز می گردد .

حنفی ها بر خلاف فتوی امام ابو حنیفه: تزکیه شهود و عدم اکتفاء به عدالت ظاهری را لازم می دانند؛ چنانکه کاسانی می گوید: این اختلاف به اعتبار زمان است، نه اختلاف حقیقی؛ زیرا زمان امام ابو حنیفه: عصر تابعین بوده، و اهل صلاح و خیر در آن زمان زیاد بود، بنا بر این نیاز به تزکیه از احوال ایشان دیده نمیشد ولی بعد از وی زمان تغییر کرد و فساد ظاهر گردید، پس به تزکیه و عدالت شاهد نیاز احساس می شد (34: ج 6 ص 280).

عدم جواز فیصله قاضی به علم اش بدون مراعات دلایل بخاطر فساد اخلاق مردم در حالیکه متقدمین فیصله قاضی را به اعتبار علم جایز می دانستند (6: ج 5 ص 586).

از جمله تغییر زمان، تغییر طبیعت و سرشت اهل آن می باشد که بالای حکم تاثیر مینماید مانند ازدواج دختر نه ساله در عصر کنونی؛ زیرا طبیعت فزیکه زمان فعلی نسبت به زمان سابق فرق مینماید؛ بنا بر این فتوی به عدم تزویج او در همین سن، مخالف شرع نمی باشد، چنانچه که حنابله می گویند ازدواج دختران در سن نه سالگی به اعتبار عمر معین نبوده و نه سالگی در زمان سابق نضوج و پختگی شمرده میشد ولی در زمان فعلی اکثریت مطلق دختران در این سن به بلوغ نمی رسند، بنا بر این حکم به اعتبار اغلیت و اکثریت است (10: ج 10 ص 169).

سبب چهارم: تغییر مکان:

از اسباب دیگری تغییر فتوی تبدیل و تغییر مکان است که شامل سه حالت ذیل می گردد:

اول: آنچه به خود مکان و سلطه سیاسی ارتباط دارد که به نام دار حرب و دار اسلام یاد می گردد، و حکم به اعتبار دار تغییر مینماید، پس حکم در دار حرب مخالف آن حکمی است که انسان در دار اسلام زندگی میکند و همچنان حال کسیکه در دار کفر زیست مینماید در برخی احکام از حال کسیکه در دار اسلام زندگی میکند متفاوت است.

دوم: آنچه به طبیعت مکان ارتباط دارد: مانند گرمی، سردی، کوهی بودن ودشتی بودن و مانند آنها و غیره.

سوم: آنچه به خصایص متغییره در امکنه های مختلف تعلق دارد مانند بلوغ که به اعتبار ظروف، حرارت و برودت بالای آن تغییر نموده و بالای تغییر حکم تاثیر می اندازد، مراعات متغییرات مکانی بالای مفتی لازم است پس مفتی طبیعت شهر و نظام سیاسی که در آن فتوی صادر مینماید مراعات نماید، زیرا برای هر منطقه طبیعت خاصی است که بر اهل آن در پیدا شدن ضرورات و حاجات تاثیر عمیق دارد، چون معرفت طبیعت منطقه در فهم حقیقت واقعه به مفتی کمک می نماید (28: ص 240).

دلیل که این اصل را تائید میدارد این حدیث است « لا تقطع الأیدی فی الغزو » (17: ج 4 ص 53 رقم 1450) پیامبر ﷺ فرمود: بخاطر قرب دار کفر و مراعات مکان در حالت غزا، دست سارقین قطع نشود، تا محکومین به جزا، به خاطر نزدیکی صفوف شان به کفار نپیوندند.

1 - فتوی به عدم اقامه حد در حالت گرمی و سردی شدید (4: ج 2 ص 777)

2 - فتوی به عدم وجوب ضیافت بالای شهر نشینان بخاطر وجود مسافر خانه ها و تاکید ضیافت بالای ده نشینان به خاطر عدم مسافر خانه و قلت ورود به قریه ها و عدم مشقت آن که به روستا نشینان واجب است که اگر کسی در روستای آنها توقف کرد، او را مهمان، آداب مهمان نوازی را مراعات کند زیرا در آنجا امکان برای تهیه خوراک نیست حال آنکه در شهر، هتل و دیگر امکانات برای مسافر وجود دارد، از همین سبب است که بر اهل شهر واجب نمی باشد (33: ج 13 ص 335).

3 - فتوی به وجوب تقدیر اوقات نماز به خاطر اعتماد به نزدیک ترین شهری که در پهلوی آن مناطقی قرار دارند که شش ماه آفتاب در آنجا غروب نمی کند (14: ج 15 ص 297)

4 - ازدواج با خانم اهل کتاب به اعتبار مناطق فرق دارد؛ زواج تابع قوانین کشور است که در آن ازدواج صورت می گیرد و مفسد عدیده بالای آن

در دار کفر مرتب می گردد بنا بر این ابن قدامه می گوید : ازدواج در دار حرب با خانم کتابی ممنوع است ؛ زیرا زن در ظاهر بالای دین شوهر غلبه پیدا مینماید و بالای او تاثیر منفی میگذارد، زیرا نزد اکثریت آنها عفتی وجود ندارد (10: ج 13 ص 149)

سب پنجم : تغیر عاقبت و سر انجام:

از اسباب دیگر تغییر فتوی تبدیل عاقبت و فرجام آن است هرگاه مصلحت و مفسده که بخاطر آن حکم صادر گردیده باشد، تغییر نماید، چنانکه عاقبت فعل مباح بر مفسده ای منجر گردد، و یا مصیر فعل ممنوع بمصلحتی تبدیل شود ، فعل مباح ممنوع و فعل ممنوع مباح می گردد.

1 - پیامبر ﷺ از ساختن کعبه بر تهداب ابراهیمی بخاطر مفسده که در پایان آن قرار داشت ، انصراف نمود؛ چنانکه در صحیح البخاری آمده است «عن عائشة رضی الله عنها: أن النبي ﷺ قال لها : (يا عائشة لولا أن قومك حديث عهد بجاهلية لأمرت بالبيت فهدم فأدخلت فيه ما أخرج منه وألزقته بالأرض وجعلت له بابين باباً شرقياً وباباً غربياً فبلغت به أساس إبراهيم) .» (14: ج 2 ص 574 رقم 1509)

از عائشة رضی الله عنها روایت است که رسول الله ﷺ برایش گفت: ای عائشه اگر قومت تازه مسلمان نمی بودند ، امر میکردم که بیت الله را ویران نموده و آنچه از آن گذاشته دو باره به آن داخل مینمودم و آن را به زمین برابر نموده و دو دروازه شرقی و غربی در آن می گذاشتم، و آن را به تهداب ابراهیمی میرساندم.

همین سخن عبدالله بن زبیر رضی الله عنه را واداشت که کعبه را ویران کرده و آن را دو باره بنا کند. راوی می گوید : زمان که ابن زبیر کعبه را ویران کرد و حجر را داخل آن کرده من حاضر بودم و تهداب ابراهیمی را خود دیدم که سنگی مانند کوهان شتر بود. جریر گوید : گفتم : موضع آن اکنون در کجاست؟ گفت : اکنون برایت نشان میدهم. پس هر دو داخل حجر اسماعیل شدیم و بسوی مکان اشاره کرده و گفت : آنجا است من فاصله آن را از حجر اندازه کردم که تقریباً شش ذراع بود .

قریش تعمیر آن را از بنا ی ابراهیمی قدری تغییر دادند که مقدار از بیت الله جدا کرده شد که به آن - حطیم - گفته می شود و در بنای خلیل الله ؛ کعبه دو در داشت ؛ یکی برای ورود و دیگری از طرف پشت برای خروج . قریش تنها در شرقی را بر جایش گذاشتند. سومین تغییر این بود که درب بیت الله را از سطح زمین به مقدار زیاد بلند کردند تا هر کس به آسانی نتواند وارد آن شود و به هر کس که آنان اجازه بدهند بتواند وارد شود (31: ج3 ص 131)

پیامبر ﷺ به قتل منافقین هم بخاطر مفسده تبلیغات و تنفر اجازه نداد با وجودیکه در کشتن منافقین مصلحت دیده میشد ولی مفسده تنفر و تبلیغات بزرگتر از مفسده ترک قتال ایشان بود (26: ج4 ص 555).

امام شافعی میفرماید: وَبَلَّغْنَا أَنَّ أَبَا بَكْرٍ الصِّدِّيقَ وَعُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا كَانَا لَا يُضَحِّيَانِ كِرَاهِيَةً أَنْ يُفْتَدَىٰ بِهِمَا فَيُظَنُّ مَنْ رَأَاهُمَا أَنَّهَا وَاجِبَةٌ. 16: ج9 ص 264 (رقم 19033) شیخین رضی الله عنهما قربانی را بخاطر گمان به واجب بودن آن و اقتدا مردم به آنها ترک کردند .

دستور عمر رضی الله عنه به حذیفه رضی الله عنه به رها کردن خانم یهودی که با آن ازدواج نموده بود، چنانکه در این باره میفرماید « إِنِّي لَا أَرُؤُهَا حَرَامٌ، وَلَكِنِّي أَخَافُ أَنْ تَعَاظُوا الْمُؤْمِسَاتِ مِنْهُنَّ » (11: ج3 ص 474 رقم 16163) فکر من به حرام بودن نیست ولی میترسم از اینکه در مقابل زن های تن فروش قرار بگیرد .

فتوی متاخرین حنفی ها به جواز گرفتن اجوره بر تعلیم قرآن، اذان، امامت، در حال که از نظر متقدمین احناف به خاطر اصل عدم جواز، اجوره بر طاعات جایز نیست . ولی متاخرین به علت پیدا شدن سستی در امور دین و منجر شدن آن به مفسده که ضیاع حفظ و تعلیم قرآن بوده است فتوی داده اند (38: ج 3 ص 238).

فتوی به جواز شق شکم خانم مرده، در صورتیکه جنین در آن زنده باشد، بخاطر مصلحت جنین با وجودیکه اصل در آن نا جایز بودن است (39: ج5 ص 263) چون مصلحت زنده ماندن طفل بزرگتر از مفسده هتک حرمت میت بوده ؛ چنانکه قبلاً فقهاء شق بطن شکم مرده را مثله حساب می کردند ، ولی در

عصر فعلی به اعتبار ترقی علوم طبی جراحی، مثله و مفسده حساب نمی شود .
چون ورثه این کار را به رضا و رغبت قبول مینمایند (26: ص 462)

فتوی به جواز دادن مال برای کفار با وجودیکه یک مفسده است، ولی
بخاطر دفع مفسده بزرگ دیگر که رهائی اسیر مسلمان از چنگال ایشان و دفع
اذیت و ضرر است، به جواز آن فتوا داده شده است (25: ج 10 ص 87)

هیت کبار علمای سعودی با وجودیکه خلاف اصل و حرمت انسانیت است
به جواز باز کردن قبر بخاطر مصلحت اثبات جنایت و تثبیت مجرمین فتوی داده
اند. (29: ج 4 ص 81 سال 1396 ق)

سبب ششم: تغییر علت:

تغییر علت نیز از اسباب تغییر فتوی شمرده میشود، و علت در لغت به
معنای بیماری و هر چیزیکه موجب تغییر و دگرگونی در محل شود اطلاق می
گردد، و بر تکرار آب نوشیدن دومی نیز اطلاق می شود، چنانکه در مورد گفته
شده است: "علل بعد نهل" شراب را مرتبه دیگر هم نوشید، چون مجتهد در
استخراج علت تکرار از نظر خویش استفاده مینماید (2: ج 11 ص 467)

و علت در اصطلاح اصولی " الوصف الظاهر المنضبط الذی یناسب الحکم
بتحقیق مصلحة للعباد اما بجلب منفعة او بدفع مضرة (21: ج 1 ص 648)

علت در اصطلاح عبارت از وصف ظاهر و منضبط است که بخاطر تحقیق
مصلحت بنده گان در جلب منفعت و یا دفع ضرر باحکم مناسبت دارد.

تغییر علت حکم، ایجاب تغییر خود حکم را مینماید، زیرا علل مناط احکام
است، چون شارع حکم را به علت رابطه داده، پس آن موثر در حکم میباشد،
و احکام تعلق به علل دارد و بخاطر تأثیر آن در اثبات حکم، علت نامیده شده
است. (15: ج 4 ص 286)

هرگاه علت زایل گردد حکم نیز زایل میگردد، پس برای هر واقعه به
اعتبار مناط حکم، مصلحت متحقق میگردد مانند نهی پیامبر ﷺ از ذخیره

کردن گوشت های قربانی بعد از سه روز به این علت « إِنَّمَا نَهَيْتُكُمْ مِنْ أَجْلِ الدَّافَةِ الَّتِي دَفَّتْ فَكُلُوا وَادَّخِرُوا وَتَصَدَّقُوا » (35: ج 6 ص 80 رقم 5215) پس از آن پیامبر ﷺ علت نهی از نخیره کردن گوشت قربانی را آمدن مهمانان از مصر در مدینه بیان کرد و بعد از رفتن ایشان وزایل شدن علت حکم تغییر کرد.

حضرت عمر رضی الله عنه سهم مولفة القلوب را منع کرد ، زیرا علت بر آن الفت دل های شان بود که در عصر فاروق اعظم بخاطر قوت اسلام آن علت از بین رفته بود. و همچنان جمع کردن مردم در نماز تراویح بر امام واحد با وجودیکه پیامبر ﷺ قیام در رمضان را ترک کرده بود ، زیرا علت آن خوف فرضیت تراویح در زمان حضرت محمد صلی الله علیه و آله بود ، آن علت به انقطاع وحی و وفات پیامبر صلی الله علیه و آله زایل شد. (32: ج 4 ص 57)

حکم به جواز نوشتن سنت نبوی در حالیکه خود پیامبر صلی الله علیه و آله از آن چنین نهی کرده بود « لَا تَكْتُبُوا عَلَيَّ وَمَنْ كَتَبَ عَلَيَّ غَيْرَ الْقُرْآنِ فَلْيَمْحُهُ ». (35: ج 8 ص 229 رقم 7702) ننویسید از زبان من غیر قرآن را ، هرگاه کسی نوشت حتماً، آن را محو و پاک نماید. چون نزد پیامبر صلی الله علیه و آله علت منع از آن، خوف خلط قرآن کریم با غیرش بود ، و این علت با وفات پیامبر صلی الله علیه و آله از میان برداشته شد.

«أفتى بعض المالكية بجواز جمع الأئمة الأربعة فى المسجد الحرام الذى كان معمولاً به فى زمنهم معللاً ذلك بصدور أمر الإمام بذلك، فزال ذلك العلة التى من أجلها كره إعادة الجماعة بعد الإمام الراتب» (19: ج 2 ص 111).

برخی مالکی ها به اعاده جماعت در مسجد الحرام طبق مذاهب چهارگانه فتوی داده بودند، چون در زمان آنها بخاطر صدور امر امام معمول بود ، پس از زوال علت ، اعاده جماعت بعد از امام معین در عصر فعلی مکروه قرار گرفت.

ابن عثیمین یکی از دانشمندان معاصر سعودی میگوید : بیع دین بالای غیر ، در صورتیکه قادر به اخذ آن باشد ، جایز است . با وجودیکه اصل عدم جواز آن است، چون علت منع آن خوف از غرر و فریب است، هرگاه علت از میان برداشته شود، حکم نیز برداشته میشود (32: ج 8 ص 432).

سبب هفتم : تغییر حال مستفتی :

تغییر حال مستفتی هم یکی از اسباب دیگر تبدیل فتوی در فقه اسلامی شناخته شده است .

هرگاه حالت اقتصادی مستفتی از فقر به غنا و یا برعکس آن از غنا به فقر تبدیل گردد و یا از مریضی به صحتمندی و از جوری به بیماری تغییر نماید و یا از حالت اقامت به سفر و از سفر به اقامت متحول گردد و یا از امن به خوف واکراه و از اکراه به امن تغییر کند فتوی نیز تغییر مینماید پس مراعات خصوصیات احوال مستفتی بالای مفتی لازم است، چون امکان تنزل احکام در کل مناطق به یک شکل واقع نمی گردد. (26: ج4ص581)

1 - عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَجُلًا سَأَلَ النَّبِيَّ ﷺ عَنِ الْمُبَاشَرَةِ لِلصَّائِمِ فَرَخَّصَ لَهُ وَأَتَاهُ آخَرُ فَسَأَلَهُ فَنَهَاهُ. فَإِذَا الَّذِي رَخَّصَ لَهُ شَيْخٌ وَالَّذِي نَهَاهُ شَابٌّ. (24: ج2 ص285 رقم 2389) پیامبر ﷺ برای صائم سال خورده بوسه خانمش را رخصت داد ولی جوان را از آن منع می نمود، زیرا حالت مستفتی پیر و جوان به اعتبار غریزه جنسی فرق مینماید.

2 - تنوع جواب پیامبر ﷺ به اعتبار پرسش کنندگان از بهترین و افضل اعمال .

فقهای کرام میگویند: فتوی پیامبر ﷺ به اعتبار مراعات حالت مستفتی بود، چنانکه در برخی اوقات نیکویی با والدین ، و در برخی حالات نماز در وقت آن را و گاهی جهاد فی سبیل الله را احب الاعمال و افضل الاعمال بیان نموده است. (26: ص253)

3 - " عن ابن عباس رضی الله عنهما أنه أفتى رجلاً بقبول توبة قاتل العمد وأفتى آخر بعدم قبولها لما رأى من حاله أنه يريد أن يقتل ثم يتوب" از ابن عباس رضی الله عنهما روایت است که به شخصی فتوی داد، توبه قاتل عمد قبول میگردد، و به پاسخ شخصی دیگری فرمود ، توبه قاتل عمد قبول نمیشود، چون درک کرده بود که شخص اول قتل نموده و اراده توبه را دارد، و شخص دوم میخواهد که قتل کند و بعد از ارتکاب آن توبه نماید (11: رقم 27753)

مراعات حالت مستفتی در تغییر حکم قرار ذیل است :

اول : مراعات آن به اعتبار ضرورت و حاجت برابر است که عام باشد یا خاص پس مراعات ظروف فردی و اجتماعی بالای مفتی ضرور است بنا بر این حکم در حق مکره، مضطر و محتاج بخاطر عدم وقوع در مشقت تغییر در فتوی را بار می آورد مانند فتوی بخوردن میته و شراب برای مضطر و تغییر حالت مکلف مریض به صحت و تبدیل فتوی آن در خواندن نماز، و فتوی به جواز تسعیر و نرخ گذاری در وقت احتیاجات مردم به و بلند بردن فاحش نرخ به هدف مراعات عدالت و جلو گیری از ظلم نرخ گذاری جایز است با وجودیکه اصل در آن نهی است (38: ج 3 ص 93)

دوم : مراعات اختلاف عاقبت حکم در حق مستفتی و نظر به آنچه مناسب حال او باشد مانند تقدیر حکم تعزیری که به اعتبار اشخاص و اقتضای مصلحت فرق مینماید، زیرا مقصود از آن زجر بوده که به اعتبار حالت شخص و تکرار جرم در صدور حکم مدار اعتبار است (10: ج 12 ص 525)

و همچنان اگر مفتی درک نماید که مستفتی هدف خوبی را دنبال نمی نماید ، فتوی به تحریم را به اعتبار اینکه مفسده در پیش روی مستفتی قرار دارد صادر نماید .

برخی از احکام فقهی به اعتبار حالت اشخاص فرق می نماید مانند نکاح که گاهی به اعتبار مراعات مستفتی واجب و گاهی مستحب و گاهی حرام است (4: ج 2 ص 7)

هم چنان تداوی به اعتبار حالات اشخاص فرق میکند ، فقهای قدیم تداوی را جایز میگفتند، اما در عصر حاضر در صورتیکه ترک آن یقیناً مفضی به هلاکت و تلف یکی از اعضا گردد و یا مرض ساری باشد که اجتماع از آن متضرر گردد ، تداوی آن واجب است (26: ص 255)

سوم : مراعات نیت مستفتی ، چون نیت امر مخفی است به قرائن و احوال شناخته میشود ؛ مفتی باید بوسیله قرائن درک نماید که قصد او حيله گری در اسقاط واجب و یا تحلیل حرام نباشد مانند درخواستن نزد غیر (6: ج 4 ص 208).

از مثال تغییر فتوی به اعتبار تغییر حال مستثنی ۸

۱۴۰۱ فتوی فقها به جواز تعدد نماز جمعه در شهر واحد در بیشتر از یک مسجد با وجودیکه اصل عدم جواز آن است ولی بخاطر مراعات حاجت مردم و توسعه شهرها به چندین نماز جمعه در یک شهر فتوی داده اند ؛ چون در اجتماع همه مردم در یک مسجد حرج و مشقت است (25: ج 2 ص 602).

۱۴۰۲ فتوی ابن تیمیه بجواز اخراج قیمت در صدقه فطر در وقت حاجت با وجودیکه اصل نزد وی نا جایز بودن آن است ، ولی بخاطریکه در برخی از مناطق کسی پیدا نمیشود که گندم وجو را اخذ نماید؛ گرفتن قیمت را جایز می گوید (3: ج 22 ص 245)

۱۴۰۳ فتوی به تحریم بیع انگور برای شرکت هائی که شراب میسازند، با وجودیکه اصل در آن جواز است، ولی بخاطریکه مفضی بسوی مفسده و شراب میگردد، نا جایز شمرده اند (19: ج 4 ص 254)

نتیجه گیری :

از مقاله که تحت عنوان تغییر اسباب فتوی نوشته شد، نتایج ذیل بدست می آید.

1 - مراد از تغییر فتوی تحول حکم به حکم دیگر ، بخاطری موجب که موافق مقاصد شرعی باشد، واحکام منصوصی قابل تغییر نبوده ، زیرا مقاصد آنها تحول و تبدل را نمی پذیرد، وتغییر در احکام اجتهادی ، قیاسی ومصلحتی بخاطریکه محل اجتهاد است وبا زمان ومکان عرف وعادات رابط وتعلق دارند جایز است.

2 - تغییر فتوی اصل معتبر شرعی بوده، چون از ادله شرعی وعمل صحابه رضی الله عنہم به اعتبار تغییر زمان ومکان وحالات مستفتی وقواعد اصولی نمایان می گردد، وتغییری فتوی به اساس پیروی از مصلحت بوده ، بنا بر این با وجود مصلحت وعدم آن همبستگی کامل دارد، چون علتها تبدل می شوند ، وعادات قابل تحول است .

3 - در تغییر فتوی ، تغییر اصل حکم شرعی نبوده، زیرا احکام شرعی ثابت است ، ولی آنچه تغییر را می پذیرد اجتهاد مفتی نزد تطبیق حکم شرعی بر واقعه پیش آمده مانند: سد الذرائع، مصالح مرسله، عرف عادات ، ضرورت وحاجات است ، تغییر فتوی در حقیقت دور کننده حرج از مکلفین و حفاظت کننده مقاصد شرعی است که، دلالت بر صلاحیت تطبیق شریعت در تمام زمان، مکان و تطورات علمی دارد.

4 - بالای مفتی لازم است تا در وقت فتوی دادن در تحقق علت حکم دقت نماید، و مقاصد شرعی را در نظر بگیرد، زیر افتاوی به اعتبار مقاصد شرعی قابل تغییر است، و اسباب تغییر فتوی عبارت است از تغییر اجتهاد مجتهد در صورتیکه اولو الامر و حاکم به نظر اول او امر نکرده باشد، چون اطاعت از حاکم در مسایل اجتهادی واجب است .

5 - از ویژه گی مفتی شناخت عرف مردم می باشد، زیرا تغییر عرف وسیله تغییر حکم است ، و تغییر زمان مکان از جمله وسایل موثر در تبدیل حکم مجتهد معرفی شده مانند فتوی به عدم خروج خانم ها به مساجد و عدم بریدن دست سارق در سنگر، و همچنان هرگاه عاقبت عمل مباح به مفسده و سرانجام عمل ممنوع به مصلحتی کشانده شود ، حکم مباح به ممنوع و از ممنوع به مباح تبدیل میگردد ، مانند انصراف محمد صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ از بنای کعبه طبق نقشه ابراهیمی و فتوی بر جواز اجوره گرفتن در امامت و تعلیم قرآن.

6 - تغییر علت باعث تحول حکم می گردد، زیرا علت از حیث وجود و عدم در حکم مانند بیماری در وضع بیمار موثر است نظیر حکم به نوشتن احادیث پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ و معرفت از حالت مستفتی بالای مفتی نیز لازم می باشد مثل فتوی دادن به ساختن مسجد.

فهرست مراجع:

- 1 - القرآن الکریم.
- 2 - ابن منظور ، جمال الدین . لسان العرب ، دارالکتب العلمیه ، بیروت ، طبع دوم 1412 هـ .
- 3 - ابن تیمیه ، عبدالحلیم . مجموعه الفتاوی ، دارالعالم الکتب ، طبع اول 1416 هـ .
- 4 - ابن رشد ، محمد بن احمد . بدایة المجتهد ونهاية المقتصد ، مکتبة الباز ، 1415 هـ .

- 5 - اصبحى ، مالك بن انس . الموطأ ، مصر دار الحديث ، طبع دوم 1413 هـ .
- 6 - ابن عابدين ، محمد امين . رد المحتار على الدر المختار ، بيروت ، دار الفكر ، طبع دوم 1386 هـ .
- 7 - ابن عابدين ، محمد امين . مجموعه رسايل ، بيروت دار الفكر ، طبع دوم 1386 هـ .
- 8 - ابن قيم ، ابى عبدالله محمد . اعلام الموقعين عن رب العالمين ، دار الكتب العلميه ، طبع اول 1411 هـ .
- 9 - ابن قيم ، ابى عبدالله محمد . اغاثة اللهفان من مصادد الشيطان ، بيروت ، دارالمعرفة ، 1395 هـ .
- 10 - ابن قدامه ، عبدالله . المغنى ، قاهره ، دار هجر ، طبع دوم 1412 هـ .
- 11 - ابن ابى شيبه . ابى بكر عبدالله . المصنف فى الاحاديث والآثار ، طبع اول (ب ت) .
- 12 - انس ، ابراهيم وهمكاران . فرهنگ معجم الوسيط عربى فارسى ، مترجم : ريگى ، تهران ، انتشارات اسلامى 1386 هـ .
- 13 - بن باز ، عبد العزيز بن عبد الله . مجموع فتاوى ، رياض ، دار الوطن ، طبع اول 1416 هـ .
- 14 - بخارى ، محمد بن اسماعيل . صحيح البخارى ، بيت الافكار الدولية ، 1419 هـ .
- 15 - بخارى ، عبد العزيز . كشف الاسرار ، بيروت دار الكتب العربى ، طبع دوم 1414 هـ .
- 16 - بيهقى ، ابى بكر احمد بن الحسين . سنن الكبرى ، مكة المكرمة ، مكتبة الباز 1414 هـ .
- 17 - ترمذى ، ابى عيسى محمد . سنن الترمذى ، بيروت ، دار الفكر 1413 هـ .
- 18 - جرجانى ، على بن محمد . التعريفات ، بيروت دار الكتاب العربى ، طبع دوم 1413 هـ .
- 19 - حطاب ، ابى عبدالله محمد بن محمد . مواهب الجليل شرح مختصر الخليل ، بيروت ، دار الفكر ، طبع دوم ، 1398 هـ .
- 20 - حنفاوى ، محمد ابراهيم . كنجينه اصطلاحات فقهى واصولى ، ترجمه فيض محمد بلوچ ، انتشارات مستقبل (ب ت) .
- 21 - زحيلي ، وهبة . اصول الفقه الاسلامى ، بيروت ، دار الفكر ، طبع اول ، سال 1406 هـ .
- 22 - زرکشى ، محمد بن بهادر . البحر المحيط فى اصول الفقه ، (ب ت) .
- 23 - زيدان ، عبدالكريم ، الوجيز فى اصول الفقه ، بيروت ، مؤسسة الرساله ، طبع پنجم 1417 هـ .
- 24 - سجستانى ، ابى داود ، سليمان . سنن ابى داود ، بيروت ، دار الحديث ، طبع اول 1393 هـ .
- 25 - سرخسى ، محمد بن احمد . المبسوط ، بيروت ، دارالمعرفة ، 1406 هـ .
- 26 - سعودى . بحوث الندوة ، رياض ، ج 1 ، سال 1431 هـ .
- 27 - سعودى . مجلة بحوث الاسلاميه ، شماره 4 ، رياض 1369 هـ .
- 28 - شاطبى ، ابو اسحاق ، ابراهيم بن موسى . الموافقات فى اصول الشريعة ، بيروت ، دارالمعرفة ، طبع اول 1415 هـ .
- 29 - شيرازى ، ابى اسحاق ، ابراهيم . المذهب فى فقه الامام الشافعى ، بيروت ، دار الفكر ، (ب ت) .

- 30 - عثمانى ، محمد تقى . اقتصاد اسلامى ، مترجم : رعايت الله روايند ، زاهدان ، انتشارات صديقى ، طبع اول 1388هـ .
- 31 - عثمانى ، محمد شفيح . تفسير معارف القرآن ، مترجم محمد يوسف ، مطبعه دقت ، طبع سوم 1388هـ .
- 32 - عثيمين ، محمد بن صالح . الشرح الممتع على زاد المستنقع ، رياض ، طبع اول ، 1415 هـ .
- 33 - فورى ، على بن حسام الدين . كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال ، مؤسسة الرسالة ، طبع پنجم 1401هـ .
- 34 - قرافى ، احمد . الذخيرة فى فروع المالكية ، بيروت دار الكتب العلمية ، طبع اول 1422 هـ .
- 35 - كاسانى ، ابى بكر بن مسعود . بدايع الصنائع فى ترتيب الشرايع ، بيروت دار المعرفة ، طبع دوم 1982م .
- 36 - قشبرى ، ابى الحسين ، مسلم بن الحجاج . صحيح مسلم ، دار الحديث ، قاهره ، 1412 هـ .
- 37 - لجنة من العلماء . الموسوعة الفقهيه ، كويت ، وزارت اوقاف وشنون اسلامى ، طبع دوم ، 1430هـ .
- 38 - لجنة من العلماء . مجلة الاحكام العدليه ، كابل ، وزارت معارف 1421هـ .
- 39 - مرغينانى ، ابى الحسن ، بن ابى بكر . الهداية فى شرح بداية المبتدى ، بيروت ، دار احياء التراث ، طبع اول 1416 هـ .
- 40 - نووى ، ابى زكريا ، يحيى بن شرف . المجموع شرح المهذب ، دار الفكر ، بيروت ، طبع اول ، سال 1417 هـ .
- 41 - نووى ، ابى زكريا ، يحيى بن شرف . روضة الطالبين ، بيروت ، المكتب الاسلامى ، طبع دوم 1405هـ .
- 42 - نيشاپورى ، ابو عبدالله ، محمد بن عبدالله . المستدرک على الصحيحين للحاكم ، بيروت دار الكتب العلمية ، طبع اول 1411 هـ .



حدیث وجایگاه آن در هرات

پوهاند دکتور محمد اسماعیل لیبیب بلخی

رئیس پوهنتون سلام
کابل - افغانستان

مقدمه :

الحمد لله والصلاة والسلام على خير خلق الله وعلى آله وصحابه ومن اهتدى بهداه وبعد :

نگارش پیروان موضوعات علمی به هر موضوعی که ارتباط داشته باشد از اهمیتی بسزایی برخوردار است ولی اگر موضوع نگارش به یکی از اساسات دین و سرچشمه زلال شریعت چون حدیث تعلق گیرد بی تردید در اهمیت موضوع افزوده و آنرا به نگارنده و خواننده جالبتر و مرغوبتر ساخته انگیزه نگارش و خوانش را در آن قوت می بخشد .

و هرگاه بستر موضوع بحث را خطه و سرزمینی تشکیل دهد که در محدوده جغرافیایی خوانندگان و نویسندگان ارتباط داشته باشد هم در نیاز نوشتاریش و هم در دلچسپی خوانندگان بیشتر افزوده می شود ، ازینرو نگارش پیرامون حدیث وجایگاه آن در هرات اهمیت خاص وجایگاه ویژه خود را دارد. چه از یکطرف راجع به یک اصلی از اصول اسلام و یک مصدر تشریح - که گفتار و کردار و تاییدات رسول الله ﷺ - بحث و بررسی می شود و از طرف دیگر از بستر این اصل که یک نقطه مهم سرزمین علم پرور و مهد علماء، دانشمندان و محدثان (هرات باستان) است بحث و بررسی صورت می گیرد .

بادر نظر داشت این اهمیت خواستم اندوخته ها و یاد داشتهایم درین موضوع را در سلک تحریر به نگارش گرفته به شکل یک مقاله علمی در مجله وزین علمی سلام با خوانندگان محترم شریک بسازم و این مقاله شامل مقدمه و تمهید

و خاتمه (نتایج بحث) و چهار مبحث می باشد، از الله متعال توفیق عمل به خود و به همه برادران مسلمانم را خواستارم.

تمهید :

از بسترهای مهم و مشهور حدیث در افغانستان شهر باستان هرات است، هرات سرزمینی است که زادگاه علما و محدثان بوده شخصیت‌های برآزنده حدیث در این سرزمینی به میان آمده و در آن نشو و نما نموده بحیث علما و محدثان در جهان اسلام عرض وجود نموده کتابخانه ها و جهان اسلام را با تألیفات و نوشته های خویش غنی ساخته نامهای خویش را در تاریخ با خط زرین و درشت ثبت ضبط کرده اند .

مبحث اول : موقعیت و اهمیت فتح آن :

شهر هرات از مهمترین شهرها افغانستان امروز و خراسان قدیم است ازین رو شعرا و ادبای فارسی زبان در وصف آن سروده های سروده اند طوری که شاعری گفته است :

گر کسی پرسد از تو کز شهرها بهت ——— کدام
این جهان را همچو دریا دان خراسان را صدف
گر جواب راست خواهی داد او را گوهری
در میان این صدف شهره‌ری چون گوهری⁽¹⁾

هرات را مؤر خان کلید آسیا و دروازه افغانستان بلکه دروازه قاره هند و مرکز ثقافتی و تجارتي منطقه و همزه وصل بین افغانستان و بلاد ماوراءالنهر و ایران دانسته اند .

یاقوت حموی در کتابش معجم البلدان گفته است: (هراة مدينة عظيمة مشهورة من أمهات مدن خراسان ، لم أر بخراسان عند كوني بها سنة 607 هـ مدينة أجمل ولا أعظم ولا أفخم ولا أحسن ولا أكثر أهلاً منها، فيها بساتين كثيرة ومياه غزيرة وخيرات كثيرة، محشو بالعلماء ومملوء بأهل الفضل والثراء)⁽²⁾ .

(1) تاریخ هرات در عهد تیموریان ص 142.

(2) معجم البلدان مادة هراة ص 2.

ترجمه: هرات شهری است بزرگ و مشهور، از مهمترین شهرهای خراسان است، هنگامی که من در خراسان در سال 607 هجری بودم در آنجا شهری بزرگ تر و عالیتر و زیباتر و دارای باشندگان بیشتر از هرات ندیده ام در آن باغهایی بسیار و آبهای فراوان و خیرات زیاد است، هرات مملو از علماء و اهل فضل و دانشمند و ثروتمندان است.

با آنکه هرات را چنگیز خان و تیمور و فاتحان دیگر ویران و تخریب نمودند ولی بار دیگر این شهر در آن زمان آباد شد، ابن بطوطة رحاله بزرگ اسلامی هنگامی که ازین شهر دیدن به عمل آورد بعد از آنکه مدت زمانی نزدیک به یک قرن خراب و ویران بوده دوباره آباد شده بود - در وصف آن گفته است: (وهی اکبر المدن العامرة بخراسان ومدن خراسان العامرة أربعة، ثنتان عامرتان وهما هراة ونيسابور و ثنتان خربتان هما بلخ ومرو، ومدینة هراة کبيرة عظمية، کثیرة العمارة ولأهلها صلاح وعفاف وبلدهم طاهر من الفساد)⁽³⁾ ترجمه: هرات از بزرگترین شهرهای آباد خراسان است و شهرهای آباد خراسان چهار است دو شهر معمور و آباد که هرات و نیشاپور است و دو شهری خراب که بلخ و مرو می باشد، شهر هرات شهر بزرگ و عظیمی بوده دارای آبادی زیاد است ساکنان آن مردمان صالح و عقیف بوده و شهر شان پاک از فساد است.

هرات همانگونه که در اشعار فارسی از آن وصف شده در اشعار عربی نیز شعراء از آن توصیف به عمل آورده اند، زونی می گوید:

هرآه اردت مقامی بها	لشتی فضائلها الوافرة
نسیم الشمال و أعنابها	و أعین غزلانها الساحرة

ترجمه: اراده نمودم که به هرات اقامت گزینم - بخاطر فضایل زیاد و متعدد آن - از آنجمله باد گوارای شمال و انگورهای او و چشمان سحر انگیز آهوان آن است.

(3) أفغانستان من الفتح الإسلامی ص 354.

فتح هرات :

هرات در عهد عمر بن خطاب به دست احنف بن قیس تمیمی که یکی از قومندانان عبدالله بن عامر بود فتح شد بدین ترتیب آفتاب اسلام در آن زمان به این سرزمین تابید تاریکی کفروجهل ازین سرزمین پاک ، دامن برچید ، احنف با لشکر بزرگی از راه طبسین وارد خراسان گردیده هرات را فتح وصحار بن الفلانی العبیدی را به حیث فرمانروای آن گماشت .

بلاذری در کتابش فتوح البلدان می گوید : عبدالله بن عامر شهر هرات را از راه مصالحه فتح نمود⁽⁴⁾ و برخی گفته اند : هرات در زمان عثمان رضی الله عنه فتح شده است⁽⁵⁾.

راجح آنست که هرات برای اولین بار در زمان عمر بن خطاب فتح گردید سپس در زمان عثمان اهل هرات عهد و پیمان بشکستند تا آنکه عبدالله بن عامر ابن کریز دوباره به آن یورش آورد و اهل هرات با وی به مصالحه پرداختند و از آن بعد هرات یکی از مراکز و پایگاه های مهم اسلام به شمار می رفت و تحت حکم خلافت اسلامی در زمان اموی ها و عباسی ها تا سال 205 هـ قرار داشت، اما هنگامی که طاهر بن حسین استقلال خراسان را در روز جمعه 24 جمادی الاخره سال 205 هـ اعلان نمود هرات یکی از شهرهای بزرگ خراسان آزاد بود که به دولت طاهریان تعلق داشت آبادانی و ازدهار و انکشاف ترقی هرات همانسان ادامه داشت تا آنکه چنگیز خان مغول هنگامی هجومش بر عالم اسلامی بر هرات استیلا یافت و در سال 618 هـ بود که فرزند چنگیز کاملاً بر هرات سیطره یافت ولیکن او خونریزی مردم هرات را جز از 12 هزار لشکر سلطان محمد خوارزمشاه عفو نمود ولی یک سال ازین عفو نگذشته بود که خود چنگیز خان، خون باشندگان هرات را هدر اعلان نموده ایشان را به کشتارگاه دستجمعی سوق داد⁽⁶⁾.

(4) فتوح البلدان ص 288 .

(5) القلقشندی ج 4 ص 393 - 394 .

(6) آشوراده و هرات ص 79 - 80 .

سپس هرات مجد وعظمت گذشته اش را دریافت تا آنکه مرکز دولت تیموریان (فرزندان ونوادگان تیمورلنگ) گردیده ، شاهرخ فرزند تیمورلنگ در بازسازی هرات اهتمام وتوجه زیاد داشت از آنرو هرات در روزگار وی مرکز علم وفن وادب شد .

مبحث دوم : شگوفایی وانتشار حدیث در هرات :

از آنروز که خورشید اسلام درین سرزمین به تابش آمد و نور درخشان اسلام تاریکهای جهل ، ظلم ، کفر شرک ، والحاد رازدود وباشندگان این خطه پاک، تعالیم تابناک اسلام را اخذ وتلقی نمودند تا آنکه ایمان در اعماق دلهای شان رسوخ یافت والگویی صلاح ، عفت ودیانت شده شهر هرات یکی از مراکز مهم اسلامی گردید .

هنوز یک قرن از ورود اسلام در هرات سپری نشده بود که تعدادی زیادی از علماء ، فقها ، اهل لغت ، مشایخ وزهاد در آن سرزمین بروز نمودند، این بدان خاطر که اهل هرات با اسلام ارتباط مستحکم یافته ارتباط وعلاقمندی شدید با اسلام وتعلیمات اسلامی پیدا نموده به فراگیری علوم اسلامی پرداختند ، که به صورت مثال به شرح حال برخی از آنان ذیلاً می پردازیم :

1 - ابو عبید ابراهیم بن طهمان حافظ ومفسر که از فقهای اهل حدیث حساب می شود در هرات تولد یافت برای دریافت علم به سفرها پرداخت از جماعه از تابعین امثال عبدالله بن دینار وأبی حازم سماع حدیث نمود ودر صلاح وتقوی به حدی رسید که هرگاه درمجلس امام احمد از او نام برده می شد و او تکیه زده بود درست می نشست ومی گفت : مناسب نیست که از صالحان ونیکان یاد شود وانسان تکیه زده باشد. ابو عبید در سال 163 هـ چشم از جهان بست واز او کتابهای در سنن ، فقه ، مناقب وکتاب العیدین وکتاب التفسیر باقی مانده است⁽⁷⁾.

(7) أفغانستان والأدب العربي عبر العصور ص 38 ، أفغانستان من الفتح الإسلامی، ص 36 ، معجم المؤلفین 41/1 ، التهذیب ج 1 ص 129 .

2 - ابو خالد هیاج بن بسطام برجی و هروی فقیه و محدث که از علمای و محدثین مشهور هرات که در قرن دوم هجری درین شهر به میان آمده و به فراگیری حدیث و علوم دین پرداخته و در سال 177 هـ به رحمت الهی پیوسته است⁽⁸⁾.

هر چند که تاریخ متفق علیه راجع به شهر هرات بعد از فتح اسلامی در دو قرن اول به دست نیست ولی آنچه که میرهن است و مؤرخان و جغرافیا نگاران تقریباً به آن اتفاق دارند آنست که شهر هرات یکی از مراکز مهم خراسان بزرگ و از اهمیت سیاسی و مرکزی ویژه ای برخوردار بوده است.

و این اهمیت روی موقعیت جغرافیای هرات است که در چهار راهی طرق تجارتی قرار داشته است که نه تنها وفود تاجران به سوی آن می آمدند بلکه علماء ، فقها و محدثین به سوی هرات رخت سفر بسته و در آنجا اقامت گزیده به تدریس و تعلیم می پرداختند⁽⁹⁾.

مقدسی در کتاب : " أحسن التقاسیم " راجع به علوم و فنون شهر هرات یاد آورده و باشنندگان آن شهر را به علم و فن وصف نموده و به تشدد و سختی ایشان در مصارف و به سرکشی طبیعت شان اشاره کرده است⁽¹⁰⁾.

هر چند مقدسی را در همه آنچه نوشته تأیید نداریم ولی برخی قرائنی وجود دارد که به بعضی از نوشته های مقدسی، دلالت و مقدسی را در برخی از ادعاهایش تأیید می نماید که این امر در تشدد ایشان در گفتگو های علمی و دینی شان ملموس است . ولی مطالعه کتابهای تاریخ و تراجم راویان حدیث ، برداشت خوب و فکره روشنی از پیمانانه اهتمام اهل هرات به علم و دانش ، و از رغبت و تمایل بیش از حد ایشان به حدیث نبوی شریف - به ما می دهد زیرا ما مجموعه بزرگی از ستونهای علم و پایه های حدیث ، فقه و لغت را درین خطه باستانی سراغ داریم که ازین سرزمین برخاستند و شهرت جهانی دریافته کتابخانه های دنیا را با نوشته ها ، تالیفات و کتابهای شان مملوء و منور ساخته اند .

(8) تاریخ افغانستان بعد از اسلام ج 1/802 ، تهذیب التهذیب ج 5 ص 88 .

(9) سرگذشت پیر هرات ص 26 - 27 .

(10) احسن التقاسیم ص 307 .

اگر موضوع را بخواهیم روی گذار زمانی ردیف بندی نماییم تاریخ و کتابهای رجال حدیث - در حدود علم نگارنده - در قرن اول هجری از هیچ محدث مشهوری منسوب به این شهر نام نبرده و یاد نکرده است، و البته این بدان معنی نیست که علما و محدثین درین فتره در آنجا نبوده و یا اهل این سرزمین اهتمام به حدیث نداشته اند بلکه اسباب دیگری که اهل هرات را معذور می دارد در زمینه موجود بوده است:

واز جمله این اسباب اینکه دخول اسلام درین سرزمین متأخر بوده است، زیرا اسلام برای بار اول در عهد عمر بن الخطاب درین خطه داخل شد، بعد باشندگان آن نقض عهد نمودند، تا آنکه فتح اسلامی بار دیگر در زمان عثمان رضی الله عنه صورت گرفت، ازینرو سالهای که از قرن اول باقیمانده در حقیقت آغاز تلقی علم و حدیث بوده فرصتی برای جمع آوری مواد علمی قلمداد گردیده همزمان با آغاز قرن دوم هجری مدرسه حدیثی هرات شکل گرفته مجموعه از علما و محدثین و دانشمندان را به جامعه تقدیم نمود که برخی از آنها چون ابوسعید ابراهیم بن طهمان و ابو خالد هیاج بن بسطام از علما، محدثین و مفسرین مشهوری اند که قبلاً از ایشان ذکر نمودیم و اینک به ذکر برخی دیگری از آنها می پردازیم.

عبدالله بن معاویه بن عبدالله بن جعفر الطیار از بزرگان علما و فضیله‌ای زمان خویش بوده و در علوم شرعی در عصر خود از همه اقران و همقطارانش جایگاهی فراتری داشت، شخص ارجمند و کریم النفس بوده و بر اظهار حق جرئت و دلاوری بی نظیری داشت، از دعوتکران مخلص به حساب می آمد، مردم را به حق و اسلام به صورت سری دعوت می نمود، و بدینوسیله محبت مردم را نسبت به خویش کسب کرد، با مردم معتبر و تهی دست یکسان تعامل داشت، و این سبب شد که مردم در نواحی مربوطات فارس و اصفهان به نام او خطبه بخوانند، مذکور در سال 124 هـ به شهادت رسید و در قریه کهندج در شهر هرات بخاک سپرده شده و هنوز قبرش در آنجا وجود دارد⁽¹¹⁾.

(11) سرگذشت پیر هرات ص 229، و رساله مزارات هرات ص 8-9.

و بدین سان امثال ابو القاسم محمد بن امام جعفر الصادق و شیخ ابولایت فوشنجی و غیر آنان دیگر علما بارز و زاهدان مشهور در قرن دوم زندگی کرده اند .

وناگفته نماند که وضعیت حدیث از آن روزگاران به بعد روز بروز بهتر و پررنگ ترمی شد ، تا آنکه در قرن سوم و چهارم و قرنهای بعدی مجموعه ای از علماء و محدثین ثقات ، ازین سرزمین تبارز نموده در فضای علمی و حدیثی هرات درخشیدند که از جمله می توان ابو ولید احمد بن ابی رجاء عبدالله بن ایوب بن حنیفة هروی را نام برد که از اکابر علمای قریه آزادان در شمال غربی هرات بوده و از شاگردان امام احمد بن حنبل و استادان امام بخاری و امام ابو محمد عبدالله بن عبدالرحمن دارمی صاحب سنن بوده ، که هر دو از وی در کتابهای خویش احادیث بی شماری را روایت میکنند وی در سال 232 هجری وفات نمود و در قریه آزادان به خاک سپرده شد⁽¹²⁾ .

شخصیتهای مشهوری از محدثین بزرگ امثال ابو الولید که اساتید و مرجع علماء و طلاب علم بودند بی تردید اثر بزرگی در انتشار حدیث نه تنها در شهر هرات داشتند ، بلکه در هرات و در شهرهای مجاور آن ، که از آنها علما و طلاب حدیث به هرات قدوم می آوردند اثر گذار بودند – و در قرن سوم هجری مشایخ بزرگ و اعلام سترگ دیگری امثال خواجه علی موفق را سراغ داریم که مذکور در بغداد تولد یافته و در هرات متوطن شده و در سال 256 هجری در هرات چشم از جهان بسته و در آنجا به خاک سپرده شد⁽¹³⁾ و هم از محدثین بزرگ امام ابو الحسن کردی درین قرن چهره نمایی دارد که نامبرده در پهلوی شهرت در حدیث مهارت در فقه را باخود داشته ، فقیه ، دانشمند ، حافظ و زاهد خوانده شده و بنا بر روایتی هشتاد هزار حدیث را حفظ داشت⁽¹⁴⁾ .

و هرگاه به وضع حدیث و محدثان هرات در قرن چهارم متوجه شویم مجموعه بزرگی از ایشان را می یابیم که کتابها و تالیفات زیادی از ایشان در

(12) سرگذشت پیرهرات ص 220 ، و رساله مزاعات هرات ص 13 .

(13) رساله مزارات هرات ص 14- 15- 16 ، و سرگذشت پیرهرات ص 221 .

(14) دو مصدر و مأخذ گذشته .

حدیث و علوم حدیث به جا مانده است ، بگونه مثال : حسین بن ادریس بن المبارک بن هیثم هروی از محدثان بزرگ و مشهور هرات است ، که برای فراگیری حدیث و علوم شرعی به دمشق ، سفر نمود ، و در آنجا از هشام بن عمار سماع حدیث کرد ، و به بغداد رفت و در آنجا از عثمان بن ابی شیبۀ و محدثان دیگری حدیث شنید و تعداد زیادی از مردم از او علم گرفتند و درس حدیث شنیدند ، امثال حام بن حیان و غیر او ، از مردان ثقات و محدثان معتمد بوده و در تاریخ کتابی دارد که به ترتیب حروف معجم همانند کتاب تاریخ کبیر بخاری تألیف نموده که در آن احادیث و اخبار زیادی را جمع آوری و تألیف و در سال 301 هـ وفات نموده است⁽¹⁵⁾.

بدینگونه حدیث در شهر هرات رشد و نمو نمود ، سپس به روستاها و مناطق دور دست شهر ، و شهرهای مجاور آن منتشر شد ، و از طرف دیگر طلاب هرات با سفرها و رحلات به بیرون از هرات و باننشست و ملاقات های شان با امامان حدیث ، حدیث و علوم شرعی را به هرات منتقل ساختند ، بنابراین هرات درین فتره زمانی شخصیت های علمی و حدیثی بزرگی را که نه تنها باعث افتخار هرات و افغانستان بوده بلکه جهان اسلام به ایشان افتخار می نمود به جامعه اسلامی تقدیم کرد که نامهایشان در تاریخ علماء و محدثین با خط درشت و زرین ثبت شده است .

مبحث سوم : روش و منهج محدثین در هرات :

به ارتباط شیوه و منهج محدثین در هرات با تعبیر دیگر ، روش و منهج مدرسه حدیثی هرات باید گفت که تقارب و نزدیکی زیادی بین ، محدثین در بلخ و روش محدثین در هرات وجود دارد و این بدان لحاظ که هر دو شهر از لحاظ مسافه جغرافیایی با هم نزدیک و روابط علمی در میان آنها موجود بوده و علمای هر یک به شهری دیگر ، سفر های علمی و رحلات داشته اند . زیرا بلخ و هرات دو جزء مهمی از اجزاء خراسان بزرگ بوده طوری که در تعریف هرات به آن اشاره آمد .

(15) معجم البلدان ج 5 ص 396 و 397 .

اینک به شرح و تفصیل برخی ازین مناہج و روش ها می پردازیم :

❖ و از مناہج و روشهای محدثین هرات آن بوده کهتتها به قراءت و ثبت و ضبط حدیث در کتابها و اوراق اکتفا نمی کردند بلکه آن را در سینه هایشان حفظ و از حفظ و صدر خویش روایت می نمودند البته طریقه و شیوۀ معمول نزد علماء و حفاظ حدیث در همه زمانها چنین بوده و محدثین هرات نیز به همین منہج و شیوہ روان بودند بگونه مثال امام ابو الحسن کردی هروی که در سال 255 هـ داعی اجل را لبیک گفته است هشتاد هزار حدیث را باسندش کاملاً حفظ داشت⁽¹⁶⁾ و همچنین عبدالله بن عروہ هروی محدث مشهوری که در سال 311 هـ چشم از جهان بست از جمله محدثین مشهور در حفظ حدیث بوده است⁽¹⁷⁾ امثال اینان صدها محدث حفاظ درین خطه علم خیز و حدیث پرور زندگی نموده که احادیث رسول الله ﷺ را در سینه های شان حفظ و ضبط نموده و به شاگردانشان از حفظ خویش روایت می نمودند .

❖ و هم از مناہج و شیوہ های محدثین هرات آن بوده که گاهی به طلاب و تلامیذ خویش به وسیله نوشته و کتابت اجازه می دادند که مرویات شان را روایت کنند و این امر با مراجعه و خوانش بیوگرافی برخی از محدثین هرات روشن می شود، بطور مثال : عبدالله بن احمد بن محمد بن عبدالله ابوذر هروی که از محدثین مشهور هرات است به سوی مکه رفت و مدت زمانی در آنجا اقامت گزید و در میان عرب از داوج کرد و هر سال ادای حج می نمود و صحیح بخاری را از سه تن از استادان و مشایخ حدیث : محمد بن الکی و ابی محمد عبدالله بن محمد حموی و ابو اسحاق مستملی اخذ و تلقی کرد ، ابو الفضل بن خمیرویه هروی و ابو منصور نضروی و بشرین محمد مزنی و " افراد دیگری " از طبقه آنان گفته اند : که ابوذر هروی از مکه به ما نوشت و به روایت تمام احادیث و مرویاتش اجازه داد⁽¹⁸⁾ .

(16) رساله مزارات هرات ص

(17) أفغانستان من الفتح الإسلامی ص 361 .

(18) التفتیید لمعرفة رواة السنن والمسائید ص 391-392 .

❖ واز شیوه ها و مناهج مهم محدثین هرات می توان آن را شمرد که محدثین تنها به روایت و نقل حدیث و حفظ لفظ آن بسنده نبوده بلکه با احادیث با فهم ، استنباط و استدلال با آن می زیستند، در تحلیل و تجزیه حدیث دقیق شده از آن مسائل را بیرون آورده علت حکم را در حدیث دریافته و مسایل که در آن نص وجود نداشته از باب حمل مانند بر مانند قیاس را بکار می بردند .

که می توانیم مثال آن را در امثال امام ابوعلی حامد بن محمد بن احمد رقاغ سراغ کرد که از محدثین مشهور هرات بوده واز استادان فقه و اجتهاد خوانده می شود نامبرده در سال 356 هـ در هرات فوتیده ودر داخل شهر هرات دفن گردید⁽¹⁹⁾.

نا گفته نماند که جمع بین حدیث و فقه از منهج و روش اکثر علماء در بلدان اسلامی در قرنهای اولی بوده ولی این روش در بلخ و هرات شکل و صورت ویژه ای داشته است ، چه درین دو شهر بزرگ خراسان هر محدثی را که سراغ می کنیم او فقیه ، و هر فقیهی را که در می یابیم او محدث است، فقه و حدیث درین دو شهر دوشادوش حرکت داشته و یکجا پیش می رفته و همواره در علماء جمع می شده است ، براستی محدث که فقیه نباشد موارد تطبیق حدیث را نمی شناسد و فقیه که محدث نباشد دانشش بی اساس و فقیه بی دلیل است ، بناءً فقه و حدیث حیثیت سقف و اساس ، (تهادب) را دارند . اساس حدیث و سقف ، عبارت از فقه است ، که بر آن بنا یافته است ، پس چه خوب است حدیث و فقه در شخصی که جمع شوند ، و محدثین هرات از این نعمت برخوردار بودند، شخصیتهای چون کنانه بن جبلة هروی و ابو خالد هیاج بن بسطام تمیمی و معمر بن حسین هروی و غیرهم ستارگان فقه و کواکب درخشان حدیث در آسمان علمی هرات بودند⁽²⁰⁾.

❖ و ما در میان محدثین هرات مجموعه زیادی از ایشان را سراغ داریم که به مصداق حدیث رسول الله ﷺ : « إن البذاة من الإیمان »⁽²¹⁾ ترجمه : نقشف از ایمان است، زاهدانه زندگی نموده و به زندگی قناعت آمیز به سر برده اند .

(19) رساله مزارات هرات ص 20 .

(20) أفغانستان والأدب العربی عبر العصور .

(21) ابوداود در کتاب الترجل وابن ماجه در زهد آورده نگا : بذل المجهود: 17ص 45...358 .

بسیاری از علما و بویژه محدثان در هرات به شیوه صحابه و سلف صالح زندگی اختیار نموده و به آنچه میسر بود قناعت داشته و از صبر و شکیبایی برخوردار بوده با دنیا و متاع و آرایش اعتنا و اهتمام نداشتند. و این ابو عبدالله محمد بن الیمان متوفای 416 هـ است که از بزرگان مشایخ حدیث شمرده شده است، و او کسی است که شیخ هرات خواجه عبدالله انصاری از وی روایت نموده و راجع به او گفته است: من از شیخ بزرگ که چشم مانند او را ندیده است حدیث روایت می‌کنم، او شخصیت دانشمند، زاهد و محدث زمانش بوده و به روش صحابه و سلف صالح رضی الله عنهم زندگی داشت (22).

❖ تالیف و تصنیف در علوم مختلف، از مناهج و روشهای محدثین هرات می‌باشد، علما درین سرزمین، کتابها و رساله‌های در حدیث، فقه، تاریخ و غیره به تالیف رسانیده که مورد استفاده طلاب علم و عامه مردم قرار گرفته است، بگونه مثال: شیخ هرات امام عبدالله انصاری چندین کتاب و تالیفات زیادی در علوم مختلف دارد، و همچنان حسین بن ادريس بن مبارک و برادرش یوسف بن ادريس هروی که هر دو از علماء ثقه در حدیث اند کتابها و تالیفات در فقه و علوم دیگر دارند (23).

❖ از شیوه و روش محدثین و علماء در هرات گرامیداشت قدر علم و احترام علماء و تقدیر از دانشمندان بوده، ایشان از یکطرف به علماء و محدثین، ارج می‌گذاشتند، و از طرف دیگر عزت نفس و حیثیت خویش را نگهداشته به درب امراء و ملوک برای تعلیم و آموزش اطفال و پسران شان نمی‌رفتند، بلکه امرا برای سماع حدیث، نزد ایشان می‌آمدند، حدیث و سائر علوم اسلامی را فرا می‌گرفتند، بگونه مثال ابو عبید القاسم بن سلام هروی که از بزرگترین اعلام فقه و حدیث است، کتابهای زیادی را که مشهورترین آنها کتاب غریب الحدیث است تالیف نموده که احمد بن حنبل آنرا وصف کرده است، علی بن المدینی و عیاض عنبری در حالیکه از علماء برجسته حدیث اند به سوی او آمدند که تا از وی حدیث بشنوند، اما ابو عبید بخاطر تعظیم و بزرگداشت علم آنان به منزل ایشان رفت ولی همین ابو عبید از رفتن

(22) رساله مزارات هراة ص 26 - 27 .
 (23) أفغانستان من الفتح الإسلامي ص 357 .

به خانه امير طاهر بن الحسين انكار و امتناع ورزید و امير خودش برای سماع علم به نزد وی می آمد و از او علم می آموخت⁽²⁴⁾.

علما و محدثین هرات به این ترتیب و چنین شیوه ، قدر علم ، کرامت علماء و عزت نفس خویش را حفظ نمودند.

❖ و از مناهج و روش محدثین در هرات اهتمام و توجه به سند عالی است ، ازینرو برای این مطلب از شهری به شهری سفر می نمودند تا حدیث را به سند عالی روایت نمایند ، رسیدن به سند عالی از بزرگترین آرزوهای محدثین بوده است لذا محدثینی را سراغ داریم که در لحظات مرگ خویش هنگامی که برایش گفته می شود چه اشتها دارید ؟ می گوید : خانه خالی از انسانها و سند عالی را می خواهم .

بدین شیوه علما و محدثین هرات برای دریافت سند عالی از هرات به مکه ، مدینه ، بغداد و دیگر شهرها رحلات و سفرها داشتند ، تا احادیث را از شیوخ و استادان که سند ایشان به رسول الله ﷺ نزدیکتر است ، روایت کنند ، که در بیوگرافی و شرح حال برخی از محدثان که یاد آور شدیم از سفرهایشان ذکر بعمل آوردیم .

مبحث چهارم : ویژگیهای مدرسه حدیثی هرات :

مدرسه حدیثی هرات با تبارز دستة بزرگی از محدثین ، درین سرزمین مبارک، شکل گرفته است ، و البته توجه و اهتمام باشندگان این خطه به علم و حدیث رسول الله ﷺ در شکل گیری آن نقش و اثر بارزی داشته که در نتیجه ، از فرزندان این خاک تعداد زیادی از متخصصین در حدیث و اشتغال دارندگان به آن به میان آمده است .

بی تردید هر محیط و جامعه ، خصوصیات و ویژگیهای از خود دارد که در کیان فکری و تکوین علمی فرزندان آن اثر گذار است ، بسا وقت نظام درسی و منهج علمی در یک محیط با نظام اجتماعی و سیاسی موجود در آن تفاعل نموده

(24) افغانستان من الفتح الإسلامی ، ص 357-358 .

از آن متأثر می شود ، بدین لحاظ مدرسه حدیثی هرات از یک سلسله ویژگیها و ممیزاتی برخوردار است که شاید این ویژگیها و خصوصیات، مدرسه حدیثی هرات را نسبت به مدارس حدیثی دیگر برتر و شگوفاتر نشان دهد ، که اینک ما ذیلاً به برخی از این ویژگیهای اشاره می کنیم :

البته آنهایی که اشتغال به حدیث و علم حدیث داشته و دارند تعداد زیادی اند و لفظ محدث به هر آنکه اشتغال به حدیث و روایت آن داشته باشد اطلاق می شود لیکن محدثین ثقات و معتمد و اثبات ، که قول آنان مورد اعتماد علما و دانشمندان برجسته این علم باشد تعداد شان به آن مقدار زیادی نیست که در هر جای و هر منطقه، به کثرت پیدا شوند ، ازین لحاظ از خصوصیات و ویژگیهای مدرسه حدیثی هرات یکی هم اینست :

الف - اکثر محدثین در هرات ثقات و اثبات بوده علما برجسته حدیث و اهل جرح و تعدیل به ثقة بودن و اخذ به قول آنان اتفاق کرده اند و برای توضیح این مطلب و اثبات این مدعا به ذکر چند مثالی ازین محدثین ثقات می پردازیم :

1 - عبدالله بن محمد بن علی بن محمد ابو اسماعیل حافظ، انصاری، هروی است که ابوبکر بن نقطه در موردش گفته است : الحافظ الثقة المأمون " عبدالله حافظ حدیث، ثقة و معتمد، امانتداری اش در حدیث پذیرفته شده است ، ذهبی در تذکرة الحفاظ و سیر اعلام النبلاء او را آورده و از ثقات ، اثبات شمرده است ، و ابو عبدالله حسین بن محمد بن الحسین گفته است عبدالله بن محمد انصاری ، ناصر السنة ، بیگاه روز جمعه 22 ذی الحجة سال 481 هـ از جهان رفته است ، و مؤتمن بن احمد الساجی گفته است : عبدالله بن محمد انصاری از سلاطین علماء بوده و در زبان تذکیر و تصوف آیه و نشانه بزرگی بوده است⁽²⁵⁾ .

2 - ابو عبدالله بن عباس ابن ابو ذیل هروی که از راویان ثقات حفاظ بوده و در سال 378 هـ از جهان چشم بسته است⁽²⁶⁾ .

(25) التقبید فی معرفة رواة السنن و المسانید ص 322 - 324 ، و تذکرة الحفاظ 1183/3 و سیر اعلام النبلاء 503/18 .

(26) دافغانستان نومیالی ج 2 ص 25 و آریانا دائرة المعارف 756 .

3 - قاضی ابو عاصم محمد العبادی هروی که از محدثان هرات بوده ابن خلکان راجع به وی گفته است: " کان اماماً متقناً دقیق النظر، له مصنفات كثيرة أكثرها فی الفقه " ابو عاصم امام کامل دارای دقت نظر بوده کتابهای بسیاری داشته که اکثر آنها در فقه می باشد و از کتابهای مشهور آن: ادب القضا والهادی الی مذهب العلماء والمبسوط است⁽²⁷⁾.

ب - از ویژگیهای مدرسه حدیثی هرات اینست که اکثر آنهایی که در حدیث مهارت داشتند در لغت عربی نیز تبحر حاصل نمودند و ما هنگامی که بیوگرافی محدثین هرات را می خوانیم می یابیم که بیشتر آنهایی که در حدیث، شهرت یافته اند، ایشان در قطار لغویین محسوب شده و مهارت شان در لغت کمتر از شهرت شان در حدیث نبوده است، و بدین لحاظ می توانیم که این امر را از ویژگیهای مدرسه حدیثی هرات قلمداد کنیم، زیرا در سایر مناطق افغانستان بدین شکل و پیمانان سراغ نداریم که متخصصین حدیث ماهرین لغت بوده باشند، و اینک به ذکر برخی ازین شخصیتها ذیلاً می پردازیم.

1 - ابو منصور محمد بن احمد بن طلحة از هری فقیه و محدث که تابع مذهب امام شافعی بوده و امام لغت و ادب می باشد، نخست به حدیث و فقه اهتمام نموده و در آن شهرت یافت، سپس تبحر در لغت و ادب بروی تغلب نمود، ازینرو به خاطر آن به قبائل و اطراف سفرها کرد، و کتابهای نوشته که از مشهورترین کتابه هایش تهذیب اللغة، غریب الالفاظ الی استعمالها الفقها، تفسیر القرآن و فوائد منقوله عن تفسیر المزنی، می باشد، و در سال 370 هجری در هرات چشم از جهان پوشید⁽²⁸⁾.

2 - ابو اسحاق ابراهیم بن محمد بن ابراهیم هروی که از علمای بزرگ بوده از ارکان علم، سماع حدیث نموده، سفرهای هر طرف داشته امام، فقیه و ماهر در اصول و علم کلام و آگاه در احادیث بوده با علمای بزرگ نشست و برخاست دانشسته، کتابها و مؤلفات زیادی از وی مانده است، که مشهورترین آنها:

(27) افغانستان من الفتح الإسلامی ص 358 - 359.

(28) افغانستان من الفتح الإسلامی ص 356، الأعلام للزركلی

- 1 - جامع الجلی والخفی فی اصول الدین .
- 2 - نور العین فی مشهد حسین .
- 3 - ادب المجلة .
- 4 - العقيدة - و کتابهای دیگر (29) .

3 - ابو عبیده احمد بن محمد بن عبدالرحمن القاشانی که نامبرده محدث ، فقیه و لغوی مشهور بوده از علمای بزرگ به حساب می آید ، و صاحب دو کتاب الغریبین است که در آن غریب القرآن و غریب الحدیث را تفسیر نموده و از قریه قاشان یکی از روستاهای هرات است و در سال 401 هـ وفات نموده است (30) .

اینها و امثال شان محدثین مشهوری بودند که در لغت و ادب نیز به کمال و مهارت رسیده بودند و روی این امر می توانیم به جزم بگوییم که مدرسه حدیثی هرات نسبت به مدارس حدیثی دیگر ، در افغانستان ، به ویژگی کثرت محدثین لغوی ، و مدرسه حدیثی بلخ به ویژگی کثرت محدثین فقیه ، اختصاص یافته است .

ج - واز ویژگیهای مدرسه حدیثی هرات آنست ، که اکثر محدثین هرات ، پیرو مذهب امام شافعی بوده اند ، برخلاف محدثین بلخ ، که اکثریت قاطع آنان به مذهب امام ابوحنیفه انتما داشته اند ، و هرگاه باحث و محقق به طبقات الشافعیه مراجعه نماید و آنرا صفحه زند در می یابد که اکثر محدثین هرات در طبقات الشافعیه درج بوده و بر مذهب امام شافعی منسوب بوده اند بگونه مثال :

1 - ابو احمد منصور بن محمد ازدی هروی از محدثین هرات است واز زمره علمای است که جمع بین علم و ادب نموده واز علمای شافعیه است ، کتابها و رساله ها دارد ، مذکور ، نویسنده ، شاعر ، عالم و محدث بود ، و در سال 440 هـ از جهان چشم بست (31) .

(29) دافغانستان نومیالی ج 1 ص 202 ، و آریانا دائرة المعارف ج 5 ص 9 .

(30) أفغانستان والأدب العربی عبرالعصور ص 226 ، والطبقات الكبرى 81/4 ، البداية النهایة ج 11/ص 344 .

(31) طبقات الشافعیة ج 4 ص 196 ، أفغانستان والأدب العربی ص 304 .

2 - ابو منصور محمد بن احمد بن طلحة مشهور به ازهری ، از بزرگترین فقهای شافعی است ، که دارای مؤلفات و کتابهای زیادی است ، قبلاً از بیوگرافی آن ذکر بعمل آمد .

3 - محمد بن احمد هروی فقیه ومحدث بوده از مذهب امام شافعی پیروی می کرد ، و کتابهای در فقه شافعی تألیف کرده است⁽³²⁾ .

بدین سان تعداد زیادی از محدثین هرات اند که ایشان در فقه شافعی تبارز نموده و در پهلوی مهارت و شهرت شان در حدیث به حیث فقهای برجسته ونامور عرض اندام نموده و شناخته شده اند که مدرسه حدیثی هرات را ویژه گی خاص بخشیده اند .

ولی در باقی ویژگیها و خصوصیات چون حفظ حدیث ، نگارش آن ، تألیف وتصنیف در حدیث ، اهتمام به قضایای جرح وتعديل واسناد ، سفرها برای طلب حدیث ، محدثان هرات همانند محدثان بلخ در همه عرصه های مذکور نشاطات و فعالیتهای داشته اند که می توانیم بگوییم که در ممیزات مذکور این دو مدرسه باهم وجوه مشترک دارند .

خاتمه : دست آوردهای این مدرسه در مجال حدیث :

علم حدیث در شهر هرات بانشاطات علماء وطلاب آن نشأت نموده رشد ونمو کرد ، تا آنکه مدرسه حدیثی هرات شکل گرفت ، وهرات مرجع علماء وطلاب برای اخذ علم وسماع حدیث شد ، طوری که حافظ ابرو یکی از تاریخ دانان افغان گفته است : قبه الاسلام هرات قبله احرار وابرار وكعبة اشراف واحبار ومركز اهل بر وتقوی ، مأمّن زهاد وعباد ومسكن افطاب واوناد گشته⁽³³⁾ .

واز دست آوردها ونتایج سعی وتلاش اهل هرات به علم ، تعداد مدارس شرعی در هرات در زمان غوریها به 359 مدرسه می رسید ، وهرات در جزء شرقی از عالم اسلامی مرکز علم وادب وروایت گردید ، که از آن محدثین ثقاتی

(32) افغانستان من الفتح الإسلامی ص 361 .

(33) خراسان بزرگ ص 265 - 266 .

بروز نمودند که در اطراف و اکناف شهرت یافتند ، و کتابخانه های اسلامی را با تألیفات و مصنفات بزرگ شان در حدیث و علوم آن ، و در فقه ، تفسیر ، تاریخ و غیره غنامند ساختند که از آنجمله می توان به شخصیت های ذیل اشاره کرد .

1 - حسین بن ادريس بن مبارک بن الهيثم بن زياد هروی مؤلف و صاحب تصانیف در حدیث کتابی در تاریخ مانند کتاب تاریخ کبیر بخاری بر حروف معجم تصنیف نموده که در آن احادیث و اخبار زیادی را آورده است و در سال 301 هـ از جهان رحلت نموده است⁽³⁴⁾.

2 - شیخ الاسلام خواجه عبدالله انصاری از فرزندان هرات زاده مدرسه حدیثی هرات ، کسی است که به علم ، زهد ، تقوی شهرت یافت و با بدعات و خرافات مبارزه کرد ، کتابهای و تألیفات زیادی دارد ، از بزرگترین و مشهورترین علمای حدیث و فقه می باشد ، علاوه بر اینکه در زهد ، شهرت داشته است ، و در سال 481 هـ از جهان چشم پوشیده⁽³⁵⁾.

بصورت فشرده مدرسه حدیثی هرات نتایج ذیل را ببار آورده است :

- 1 - شهر هرات مهد علم حدیث و مرجع طلاب آن گردید .**
- 2 - هرات تعداد زیادی از محدثین را که به قمه علم و بر درجه نقد و تنقیب رسیده بودند ، پرورش داد.**
- 3 - کتابها و مؤلفات زیادی در علوم مختلف حدیث چون جرح و تعدیل تاریخ رجال حدیث به دست تألیف قرار گرفت .**
- 4 - مدرسه حدیثی هرات مدرسه فقهی هرات را به زایش گرفت زیرا مبنای فقه کتاب و سنت است ، پس از آنکه محدثین در هرات بروز نمودند دسته از آنها متصدی استنباط احکام فرعی از احادیث نبوی شدند، انگاه فقه نشو و نما نموده مدرسه فقهی هرات به میان آمد که ممیزات و خصوصیات ویژه اختصاصی یافت .**

(34) معجم البلدان ج 5 ص 396 - 396 .

(35) طبقات الصوفیة ص 4 .

فهرست مأخذ ومراجع :

- 1 - احسن التفاسيم : تأليف محمد بن احمد بن عبدالله المقدسي ، ليدن مطبعة برييل 1909 م.
- 2 - الأعلام : تأليف رزكلى - دار العلم للملايين بيروت لبنان.
- 3 - أفغانستان والأدب العربى عبر العصور : تأليف دكتور امان صافى - الطبعة الاولى، المكتبة السلفية 1988 القاهرة.
- 4 - أفغانستان من الفتح الإسلامى إلى الغزو الروسى : تأليف د/ محمدعلى البار الطبعة الاولى، دار العلم للطباعة والنشر ، جدة السعودية.
- 5 - أفغانستان : نوميالى عبدالرؤف بينوا ، طبع وزارت اطلاعات وكتنور - كابل - افغانستان.
- 6 - البداية والنهاية : تأليف اسماعيل بن عمر بن كثير - دار ابن كثير، بيروت - لبنان.
- 7 - بذل المجهود ... : تأليف شيخ خليل احمد سهارنفورى ، مطبعة ندوة العلماء لكنهو، سال طبع 1392 هـ 1972 م.
- 8 - تاريخ افغانستان بعد از اسلام : عبدالحى حبيبي ، طبع كابل.
- 9 - تاريخ هرات در عهد تيموريان : تأليف عبدالحكيم طبيبي، سال طبع 1368 ، انتشارات هيرمند تهران.
- 10 - تذكرة الحفاظ : ابو عبدالله شمس الدين ذهبى ، دار إحياء التراث العربى ، بيروت - لبنان.
- 11 - التقريب : ابن حجر عسقلانى، طبع دارنشر الكتب الاسلامية كوجرانواله باكستان، الطبعة الأولى.
- 12 - التقبيد فى معرفة رواة السنن والمسائيد : محمد بن عبدالغنى ابن النقطة البغدادى ، دار الكتب العلمية ، الطبعة الأولى 1988 بيروت.
- 13 - تهذيب التهذيب : ابن حجر العسقلانى : حيدر آباد الدكن بالهند سنة 1325 هـ.
- 14 - خراسان بزرگ : تأليف داکتر احمد رنجبر ، مؤسسه انتشارات امير كبير.
- 15 - دائرة المعارف آريانا : وزارت معارف افغانستان انجمن دائرة المعارف ، كابل 1962 م.
- 16 - رسالة مزارات هرات : تصحيح وتعليق فكرى سلجوقى ، چاپ كابل.
- 17 - سرگذشت پيرهرات : تأليف منصور الدين خواجه نصيرى، تهران، اقبال 1359 هـ.
- 18 - سنن أبى داود : سليمان بن اشعث سجستانى ، تعليق عزت عبيد ، حمص ، سال طبع 1388 هـ.
- 19 - سنن ابن ماجه : محمد بن يزيد ابن ماجه قزوينى ، دارالفكر - بيروت ، سال طبع 1960 م.
- 20 - سير أعلام النبلاء : ابو عبدالله شمس الدين ذهبى ، مؤسسة الرسالة الطبعة الثالثة سنة 1405 هـ.
- 21 - طبقات الصوفية : تأليف عبدالله بن محمد بن على الانصارى ، تحقيق وتعليق عبدالحى حبيبي، سال طبع 1314 هـ ش ، انجمن تاريخ وزارت افغانستان - كابل.

- 22 – طبقات الشافعية : تأليف تاج الدين ابو نصر عبدالوهاب بن علي السبكي ، تحقيق عبدالفتاح محمد ومحمود محمد الطاحي ، عيسى الحلبي ، القاهرة ، الطبعة الأولى.
- 23 – الطبقات الكبرى : تأليف ابو عبدالله محمد بن سعد ، طبع دار صادر ، بيروت.
- 24 – فتوح البلدان : احمد بن يحيى ابوالحسن البلاذري ، المكتبة النجارية ، القاهرة 1934 م.
- 25 – معجم المؤلفين : عمر رضا كحاله ، مكتبة المثنى ، بيروت.
- 26 – معجم البلدان : ياقوت بن عبدالله ابو عبدالله الحموسي – احياء التراث العربي بيروت 1399 هـ
- 27 – نهاية الأدب في معرفة أنساب العرب : ابو العباس شهاب الدين احمد بن علي بن احمد القلقشندی.



د غربي تمدن نړيوال لرليد او په اسلامي نړۍ د هغې اغيزې (دويمه برخه)

پوهنوال دكتور مصباح الله عبد الباقي

د سلام پوهنتون د شرعياتو او قانون د پوهنځي استاذ
او د سلام څيړنيزي مجلې د تحرير مدير

کابل - افغانستان

د تيرې برخې نتايج

د غربي فکر د اوږد تاريخي پس منظر او شاليد د مطالعې څخه وروسته دا نتايج لاس ته راځي:

1. اروپا له پيل څخه د داسې دين د تسلط لاندې راغله چې په انساني افکارو يې بنسټ ايښودل شوی وه.
2. بيا وخت تربله د کليسا مشرانو په هغې دين کې داسې بدلونونه راوستل چې هغوي يې د هر ډول واک واکداران کړل.
3. ددی بې ساري واک څخه د کليسا ديني مشرانو ناوړه گټه پورته کړه، او په ټولنه کې يې بې ساری اختناق او استبداد رامنځ ته کړ.
4. دی هر اړخيز استبداد د هر ډول علمي او ساينسي پرمختگ مخه ونيوله چې له امله يې پوهان او علماء او فلسفيان د بيلا بيلو لاملونو په نتيجه کې دی ته اړ شول چې د عکس العمل په حيث ددی استبداد پر ضد را ولاړ شي.
5. په پيل کې دا عکس العمل انفرادي وه چې وروسته يې عام حالت غوره کړ، او خلکو د انتقالي مرحلې په توگه داسې يو دين ايجاد کړ چې د الله تعالی د وجود څخه صراحتاً انکار هم پکې نه وو خو په انساني ژوند کې يې کومه اغيزه هم نه وه دی ته طبيعي دين وويل شو.

6. په دې وخت کې غلطې دا وشوه چې پر خای ددی چې دا عکس العمل د همدې تحریف شوي کلیسایي عقیدې په مقابل کې منحصر پاتې شي، دې عکس العمل یو عام حالت خپل کړ، او ټول ادیان په کلیسا باندې قیاس کړی شول، او د اروپا خلکو د ټولو ادیانو په مقابل کې هماغه دريځ غوره کړ چې د کلیسا په مقابل کې یې غوره کړی وه.

7. ددی نادرست قیاس او عکس العمل په نتیجه کې د اروپا په خلکو داسې تصورات حاکم شول چې هغه په بشپړه توګه الحادي تصورات وو، سره له دې چې یو زیات شمیر وګړي یې تر اوسه په مسیحیت د ایمان دعوه هم لري، مګر د هغې سره سره دوي په بشپړ الحاد کې ژوند کوي، چې دا به مور په دویمه برخه کې په تفصیل سره ولولو.

دويمه برخه: د مادي مذاهبو تسلط او بشپړ الحاد

کله چې د کلیسا او کلیسایي دین پر ضد قیام وشو، او د هغه د فکري او علمي استبداد څخه خلک خلاص شول، نو په پیل کې مفکرین او ساینس پوهان د الله تعالیٰ په وجود قائل وو، او په بشپړه توګه مادي ګرایان او ملحدین شوي نه وو لکه د نیوتن او داسې نورو ساینس پوهانو په اړه مو چې ولوستل، مګر کله چې د وخت په تیریدو سره علم (ساینس) ترقي وکړه، او په عین وخت کې د کلیسا او کلیسایي دین څخه خلک مایوس شول، او شدید نفرت یې ورسره پیدا شو، ځکه چې له یوې خوا د هغې بنسټیز عقائد د تجربوي علومو په رڼا کې غلط ثابت شول، او له بلې خوا د هغې فساد او فکري او علمي استبداد له حد څخه تیر شوی و، او په عین حال کې علم او ساینس دومره ترقي وکړه چې خلکو ته یې داسې اسانتیاوې برابرې کړې چې د کلیسا د واک لاندې یې چا تصور هم نشو کولی، د خلکو ژوند یې بدل کړ، د صحت په میدان کې یې هغه څه انسان ته مهیا کړل چې له دې مخکې د دغه انسان په تصور کې هم نه راګرځیدل، د برق اختراع او د بیلا بیلو موخو لپاره د هغې او د انرژي د نورو مصادرو څخه استفاده یو بل داسې انقلاب وو چې د ساینس او تجربوي علم په نتیجه کې ورته انسان لاس رسی پیدا کړ.

ددی مادي فلسفو عقیده او فکر

دا خو یی مادي نتایج وو، خو د دې ټولو سره سره کوم شی چې د تأمل وړ دی هغه دا دی چې د ساینسي او تجربوي علومو له لارې لاس ته راوړل شوي نتایج د دې لامل شول چې د عقیدې او نړیوال لرلید (جهان بینی) او نړۍ پیژندنې له پلوه غربي انسان ځان په همدې مادي دنیا کې منحصر وگرځاوه، او د دې دنیوي ژوند او له هغه څخه د اعظمي استفادې پرته بل هر هدف یې د اهتمام له دایرې څخه بیرون کړ، د نوي علم او ساینس د همدې اغیزې په نتیجه کې د غرب ماده پرست او ظاهر بینه پوهان ورو ورو د الحاد په لور وروښویدل، او مادي او الحادي تگلاره یې خپله کړه، چې دا د هغې اوږدې مقابلې طبیعي پایله وه چې د علم (ساینس) او کلیسایي دین ترمنځ واقع شوه.

د غرب په مقدراتو باندې د مسلطو مادي او الحادي فلسفو له نظره په الله باندې د عقیدې لرلو سبب او علت د انسانانو جهل او ناپوهي وه، د دوی له نظره کله به چې انسان لدې څخه عاجز شو چې د موجوداتو او پدیدو د طبیعي اسبابو په رڼا کې تعلیل وکړي او سبب یې بیان کړي نو هغه به یې د همدې جهالت له امله الله ته منسوب کړي، په دې اړه اوجست کونت وايي: "إن الإنسان إذا عجز عن تعليل ظاهرات الكون ومعرفة أسبابها الطبيعية عزاها إلى قوى شبيهة بقواه البشرية"⁽¹⁾ انسان چې کله د گوني پدیدو د تعلیل څخه عاجز شي، او د هغې طبیعي اسباب او لاملونه ونه پیژني نو داسې قوتونو ته یې نسبت کوي چې د دې بشري قواوو سره مشابهت ولري.

دا یوازي د اوجست کونت خبره نه وه، بلکې دلته کونت تقریبا د ټولو معاصرو مادي فلسفي مدارسو ترجماني کوي، د همدې عقیدې په بنسټ په غرب کې ډیر فلسفي الحادي مذاهب ایجاد شول، او دا الحادي مذاهب په بیلا بیلو نومونو یاد شول، مگر د ټولو ترشا یو لر لید او عقیده پرته وه او هغه دا چې دا مادي نړۍ نه په خپل پیدایښت او نه هم په استمرار کې کوم داسې ما وراء طبیعي قوت ته اړ

(1) وگوره ملقی السبیل فی مذهب النشوء والارتقاء، اسماعیل مظهر ص ۶۸.

ده چې اديان يې خدای بولي، بلکې دا په طبيعي توگه منځ ته راغلي⁽²⁾ او د طبيعي قوانينو سره سمه چليري، بناء د الله په وجود باندې ايمان ته کومه اړتيا نشته، دوی دا هم وايي: چې د دې مادي نړۍ په اړه د معلوماتو يوازېنۍ موخه دا ده چې مورن هغه وپيژنو او اعظمي گټه ترې واخلو، او طبيعت او ماده د خپل ځان تابع وگرځوو، او هغه په داسې توگه بدله کړو چې د انسان د غوښتونو سره برابره شي.

د اوسني غربي تمدن همدا عقیده په ډيرو لنډو ټکو کې اوجست کونت (۱۷۹۸-۱۸۵۷) داسې بيانوي: "إن الاعتقاد في ذوات عاقلة أو إرادات عليا، لم يكن إلا تصورا نخفي وراءه جهلنا بالأسباب الطبيعية. أما الآن و كل المتعلمين من أبناء المدنية الحديثة يعتقدون بأن كل الحوادث العالمية والظواهر الطبيعية لا بد من أن تعود إلى سبب طبيعي، و أنه من المستطاع تحليلها تعليلا علميا مبناه العلم الطبيعي، فلم يبق ثمة من فراغ يسده الاعتقاد في وجود الله، ولم يبق من سبب يسوقنا إلى الإيمان به"⁽³⁾ په عقل لرونکو ذواتو، او عليا ارادو (يعني د الوهيت په عقيدې) عقیده په حقيقت کې يوازې داسې تصورات وو چې د هغې ترشا مورن د طبيعي اسبابو څخه خپله ناپوهي او جهالت پټاوه (يعني د کومې حادثې او دکومې پديدې طبيعي علت او سبب به چې راته معلوم نه شو هغه به مو ما وراء الطبيعي موجود يعني الله ته منسوبوه) مگر اوس د نوي تمدن ټول باسواده بچيان په دې عقیده دي چې ټول کوني حوادث او طبيعي پديدې خامخا يو طبيعي سبب او لامل⁽⁴⁾ لري، او اوس دا ممکن شوي چې د طبيعي علم په اساس تحليل کړي شي (يعني علت او سبب يې معلوم کړي شي) نو بناء کوم داسې فراغ (تشنه) پاتې نشوه چې ډکول يې څوک د الله په وجود باندې ايمان درلودلو ته اړ کړي، او داسې کوم

(2) چې اکثره يې په دې عقیده دي چې د دارون د نشأت او ارتقاء د خرافي نظريې سره سم پري ژوندي موجودات منځته راغلي.

(3) ملقى السبيل فى مذهب النشوء والارتقاء و أثره فى الانقلاب الفكرى الحديث، ص ۷۰، اسماعيل مظهر، دويم چاپ، المطبعة العصرية، باهتمام الياس انطون الياس، الفجالة، بشارع الخليج الناصري، رقم ۶، مصر.

(4) د کوم طبيعي سبب او لامل موجوديت ايا انسان دى ته هڅوي چې هغه د الله تعالى انکار وکړي، بلکه دا اسباب يې دى ته هڅوي چې په دې فکر وکړي چې دا اسباب په دې شکل او دومره دقيقه توگه چا وضع کړي؟ چې دا پخپله عاقل انسان په الله تعالى باندې ايمان ته هڅوي.

سبب او لامل پاتې نشو چې مور د الله په وجود باندې ایمان درلودلو ته سوق کړي.

اوجست کونت چې په نولسمه پېړۍ کې د وضعي ملحدانه فلسفي موجد او د غربي تمدن يو لوی فيلسوف بلل کيږي په دې نظر دی چې د پخوانيو خلکو د الله په وجود باندې د ایمان درلودلو بنسټيز سبب او لامل د طبيعي ظواهر او پدېدو د علتونو او اسبابو څخه ناپوهي وه، ځکه د دې طبيعي اسبابو څخه بې خبرۍ او ناپوهۍ او جهالت خلک دي ته اړ کول چې د الله په وجود ایمان ولري او دا ټول حوادث، ظواهر او پدېدې هغې ته منسوب کړي، مگر د ساينس او طبيعي علومو د پرمختگ نه وروسته دې ته اصلا اړتيا پاتې نشوه چې څوک د الله په وجود ایمان ولري، ځکه د دې ظواهرو تعلق او تفسير له دې ایمان څخه پرته اوس ممکن دی، په دې شکل د دوی له نظره اوس الحاد ته بشپړه زمينه برابره ده، او ایمان ته اړتيا نشته.

همدا د نولسمې او شلمې پېړيو د ټولو فلسفي مدارسو نظر دی

سره له دې چې غرب په فکري، سياسي او ديني لحاظ يو تشخص نه لري، هلته ډير فلسفي مدارس وجود لري، په سياسي لحاظ يو ډبل سره ډير اختلافات لري، په ديني لحاظ يې څه خلک اصلا په هيڅ دين عقیده نه لري، يو شمير نور يې ځان مسيحيان بولي، بيا په مسيحيت کې هم ډيرې فرقې او ډلې وجود لري چې په خپلو کې ډير شديد اختلافات لري، مگر ددی ټولو اختلافاتو سره سره دوي د غرب د اوسني تمدن په فکري بنسټونو باند په خپلو کې سره اتفاق لري، او ددی بنسټونو څخه د عملي ژوند څخه د الله تعالی بې دخله کول او دا ټوله نړۍ په مادي شکل تفسير کول او د طبيعي قوانينو تابع گڼل چې د هغې په نتيجه کې بيا د الله تعالی مداخلې ته د هغوي له نظره کومه اړتيا نه پاتې کيږي، له دې امله ويلی شو چې همدا د غرب د ټولو لويو فلسفي مدارسو نظر دی، ځکه هغه ټول فلسفي مدارس چې په بيلا بيلو نومونو په نولسمه او شلمه پېړيو کې په غرب باندې حاکمي وې او تر اوسه حاکمي او مسلطې دي په حقيقت کې ټولې مادي فلسفي دي، که ځان ته مادي فلسفي ووايي او که نه ځکه چې يو شمير فلسفي - سره له دې چې په بشپړه توگه مادي فلسفي دي - لدې څخه انکار کوي چې مادي فلسفي

ورته وويل شي، او دا له دې امله چې دا نوم د تحقير او سپکاوي لپاره استعماليري، په دې اړه يو غربي څيړونکی جون سومر فيل وايي: (ان مجرد تسمية إحدى الفلسفات لنفسها ب"المادية" يعتبر عادة في نطاق حدودنا الثقافية أمرا يدعونا إلى النفور منها، وقفل الأبواب دونها، و أن كلمة "مادية" تستخدم في العادة في سياق الاتهام لا من أجل التصنيف فقط لهذا فهم يميلون إلى إطلاق اسم "التجريبية" و "الطبيعية" و "الإنسانية" و "الواقعية" و ما شابه ذلك على فلسفات كان الأدق أن تسمى "مادية")⁽⁵⁾ كله هم چې کومه فلسفه ځان ته مادي فلسفه ووايي نو زموږ د ثقافت او علم تر حده دا يو داسې شی ښکاره کيږي چې موږ ترې متنفر کوي، او د هغې په وړاندې دروازې بندوي، او په عامه توګه د (مادي) کلمه د تهمت په سياق کې استعماليري، د فلسفو د تصنيف په سياق کې نه استعماليري، د همدې امله دوی خپلو هغو فلسفو ته چې - دقيقه خبره خو دا ده چې هغه د مادي فلسفو په نوم يادې شي - د (تجربوي)، (طبيعي)، (انساني) او (واقعي) فلسفو نوم ورکول غوره ګڼي.

دا مادي فلسفې هغه که رومانتيکي فلسفې دي او که عقلايي فلسفې، ټولې په حقيقت کې د يوې مادي فلسفې شاخونه او څانګې دي، په دې وخت کې چې په غربي ټولنه کوم فلسفي مذاهب او مدارس په فکري لحاظ حاکم دي هغه ټول د هغه علمي او مادي تګلارې او منهج څخه اغېزمن دي چې د مخکې فلسفيانو د مذاهبو په ضمن کې يې يادونه وشوه، په دې کې په غرب کې حاکم نظامونو کمونيزم او ليبرال ديموکراسۍ کې هم فرق نشته، ټول په دې مادي منهج او تګلاره کې سره شريک دي، او دا علمي او مادي تګلاره په بشپړه توګه په يو الحادي لرليد او جهان بينی باندې ولاړه ده، دا لرليد او جهان بينی په لاندې توګه خلاصه کولی شو:

د غربي تمدن لرليد (جهان بيني)

د علمي او مادي فلسفو په مقابل کې د کليسا د پرله پسې ماتو په نتيجه کې په غرب هغه تصور حاکم شو چې هغه هر څه ته د مادي په سترګه ګوري، يعنې

(5) فلسفة القرن العشرين د جون سومر فيل بحث د (نحو البراجماتية الامريكية) ص ۲۵۸ ترجمه: عثمان نويه، مراجعه: دكتور زكي نجيب محمود، سلسلة مجموعة الألف كتاب (الادارة العامة للثقافة بوزارة التعليم العالي) كال: ۱۹۶۳م القاهرة - مصر.

داسې يو اړخيز تصور چې معرفت، په خپله انسان او ټولو اجتماعي قوانينو ته د همدې مادي تصور له نظره گوري، الله او خداى يې په بشپړه توگه حذف کړى، که څوک پرې ايمان هم ولري هغه داسې ايمان نه وي چې په بشري ژوند څه اغيزه ولري، دا په حقيقت کې هغه الحادى تصور دى چې د ټول غربي تمدن په بنسټ کې پروت دى، همدې فکر ته کله د روشنفکرى خوځښت ويلی شي، او کله ورته سيکولريزم ويل کيږي، د دې فکر بنسټ هغه لړ ليد (جهان بينى) تشکيلوي چې غربي انسان يې د دې کائناتو او د هغې درې گونو عناصرو (اله، انسان، او طبيعت) په اړه لري.

مور هم چې کله د غربي تمدن لړ ليد او جهان بينى معلومول وغواړو نو بايد د همدې درې عناصرو په اړه ددى تمدن فکر او عقیده معلومه کړو، ځکه دا درې واړه هغه موضوعات دي چې بشري فکر يې له پيل څخه تر اوسه پورې مشغول ساتلى دى، ټول فلسفي تصورات د همدې موضوعاتو په محور څرخيږي، د همدې درې گونو عناصرو په اړه د انسان عقیده د انسان سلوک او د تمدنونو قبله ټاکي، د همدې درې گونو عناصرو په اړه د غرب عقیده ته د غرب لړ ليد او جهان بينى ويل کيږي، په دې اړه خو بحثونه ډير اوږده او تخصصي دى مگر دلته زه په ډيره لنډه توگه د غربي تمدن په بنسټ کې پروت د غربي انسان په عامه توگه او غربي فکري قيادتونو په ځانگړې توگه دغه لړ ليد د درنو لوستونکو مخ ته ږدم، او دا د دې لپاره چې مور د دې تمدن حقيقت د دې په رڼا کې درک کړى شو:

لومړى: د اله (خداى) په اړه د غربي تمدن لړ ليد

غربي تمدن کې په ظاهري لحاظ ضروري نه ده چې ټول خلک په بنکاره د الله او خداى نه انکار وکړي، ځکه د الله په اړه د بيلا بيلو فلسفيانو افکار او نظريات مختلف دي، مگر په پاى کې او په عملي لحاظ ټول په دې متفق دي چې د دنيوي ژوند سره د الله او هيڅ مقدس کوم کار او اړيکې نشته او بايد هيڅ ډول مداخله په کې ونه لري، بلکې دا ژوند به پخپله انسان په بشپړې ازادۍ سره د خپل عقل او خپل مادي منفعت سره سم عياروي او جوړوي، د غرب د فلسفيانو تصور د الله تعالى په اړه په لاندې اشکالو کې راخلاصه کيدلى شي:

د الله په اړه مادي وحدة الوجودي تصور

يو شمير غربي مفکرين - چې په فکري لحاظ د غربي تمدن په بنسټ کې د هغوی افکار او تصورات پراته دي - د الله په اړه دا عقیده لري چې الله په بشپړه توګه په طبيعت کې تجلي کوي او راڅرګنديږي، دوی د طبيعت څخه پرته په بل کوم ځانګړي خالق يقين نه لري، يوازې همدا مادي طبيعت د الله تعالی مظهر بولي، دوی مادي نړۍ ته په هغه بڼه احترام لري چې علمي (ساینسي) اصول يې شرح کوي او د حسي معلوماتو په عقلاني تفسیر يقين لري، د دوی په نزد الله يو داسې قوت دی چې په طبيعت کې جريان لري د همدې طبيعي مادي قوانينو او ګوني سنتو په ضمن کې فهم کيدلی شي، نو الله د طبيعت، مادي او مادي قوانينو سره مرادف ګرځي، د طبيعي يا مادي وحدة الوجود تصور د جيوردانو بورنو، جون تولاند، باروخ سپینوزا، ايرنست هاکل، او البرت اينشتاين او داسې نورو فلسفيانو د افکارو په بنسټ ولاړه نظريه ده.

ب. د الله په اړه ميکانیکي تصور

د يو زيات شمير غربي مفکرينو او ساينس پوهانو تصور دا وه چې الله موجود دی او دا کائنات هم هغه د څه طبيعي او مادي قوانينو سره سم د مادي څخه پيدا کړي دي مګر د هغه حيثيت د يو داسې ساعت جوړونکي دی چې ساعت جوړ کړي او بيا يې پرېږدي چې د هغه ماشيني قوانينو⁽⁶⁾ مطابق حرکت ته دوام ورکړي چې د هغه پر اساس او بنسټ جوړ شوي دي، دوی هم په دې تصور دي چې الله تعالی دا دنيا د همدې ماشيني (ساینسي) قوانينو سره سمه پيدا

(6) د ماشيني يا ميکانیکي مفکوري معنی دا ده چې دې دنيا ته د داسې يو ماشين يا ماشيني آلې سره تشبیه ورکړی شي چې د عقل او يا کوم غیر مادي قوت د مداخلې پرته يوازې د مادي اجسامو د حرکت د قوانينو سره سم حرکت کوي، ماشيني مفکوره عقیده لري چې په نړۍ او مادي دنيا کې ټول حوادث يو د بل سره د علت او معلول، او سبب او مسبب رابطه او اړیکې لري، او حرکت په مادي او طبيعي موجوداتو کې يوه عامه پدیده ده چې د څه ځانګړو قوانينو او اصولو په بنسټ رامنځ ته کيږي، ددې په مقابل کې دينامیکي مفکوره ده چې د بيلا بيلو قواو ترمنځ په متبادل تفاعل باندې قائله ده او تصور يې دا دی چې ټول احداث ددې قوتونو ترمنځ د متبادل تفاعل په نتيجه کې منځ ته راځي، حال دا چې ميکانیکي اتجاه وايي چې د مادي شيانو ترمنځ انفصال موجود دی، قوت او ماده دوه جلا شيان دي، او ټول حوادث د مادي شيانو د حرکت په نتيجه کې منځ ته راځي نه د قواو د تفاعل په نتيجه کې.

کړي ده او بيا يې د همدې قوانينو سره سم د حرکت لپاره پريښي ده او هيڅ ډول مداخله پکې نه کوي، په دې تصور کې د الله تعالی د کار تصور ډير را مختصر کيږي، ځکه هغه خو د کائناتو په پيل کې د پيدايښت مسؤليت په غاړه لري او کيدای شي چې د کائناتو د اختتام او پای ته رسولو مسؤليت هم په غاړه ولري (د هغه چا له نظره چې د قيامت په ورځ او ددی کائنات په پناه کيدو او له منځه تلو هم ورسره ايمان ولري) مگر د ژوند په معاملاتو کې هيڅ ډول تأثير نه لري او نه يې لرلی شي، دلته په دې زماني او مکاني نړۍ کې به هغه څه سرته رسيږي چې د همدې ماشيني قوانينو مطابق او د دې طبيعي اسبابو سره سم وي، ځکه د ميکانیکي او ماشيني تصور سره سم د حرکت دا قوانين حتمي⁽⁷⁾ او لازمي دي، د دې څخه تخلف ممکن نه دی، يعنې پخپله خدای هم دا قوانين نشي بدلولی.

د نړۍ او کائناتو په اړه دا ماشيني او ميکانیکي تصور د نيکولای کوبرنيک (۱۴۷۳-۱۵۴۳) کبلر (۱۵۷۱-۱۶۳۰) گاليلو (۱۵۶۴-۱۶۴۲) جيوردانو بورنو (۱۵۴۸-۱۶۰۰) څخه پيل شو او مشهور فرانسوي فيلسوف رينيه دیکارت (۱۵۵۶-۱۶۵۰) دا په يو مکمل قالب کې واچوه، او هغه ټول لومړني فلسفيان او ساينس پوهان چې د تجربوي منهج (ساينسي او علمي منهج) پيروان وو د همدې نظر قائل وو، چې په دوی کې توماس هوبز (۱۵۸۸-۱۶۷۹م) بونیه (۱۷۲۰-۱۷۹۳م)، لامتری (۱۷۰۹-۱۷۵۱)، هولباخ (۱۷۲۳-۱۷۸۹)، ديدرو (۱۷۱۳-۱۷۸۴م) او هلفتيوس (۱۷۱۵-۱۷۷۱م) په څير فلسفيان او ساينس پوهان شامل وو، دا د غربي فکر يو بنسټيز اصل بلل کيږي امانويل کانت (۱۷۲۴-۱۸۰۴م) هم د غربي فکر دې بنسټيز اصل ته چې هغه ميکانیکي مذهب دی په بشپړه توگه مخلص و، او دا مذهب يې د خپلو ټولو کمزوريو سره په ټول تفصيل سره قبلوه، او دا يې تصور وو، چې همدا ميکانیکي مذهب د تجربوي په نړۍ حکومت کوي، او تجربوي نړۍ د همدې د اصولو سره سم مخ ته ځي.

(7) د دې طبيعي قوانينو د حتميت چې کوم تصور په هغه وخت کې قائم وه اوس په بشپړه توگه له منځه تللی دی، دا حتميت نه په طبيعي قوانينو کې مني او نه په نور څه کې، بلکه په (Post Modernism) کې خو ترکيز په دې دی چې هر څه متغير دي، ثبات اصلا وجود نه لري.

همدا راز الماني مادي فلسفي هم د همدې ميکانیکي نظريې څخه په کلکه دفاع کوله، د دې فلسفي تمثيل کونکي فويرباخ (۱۸۰۴-۱۸۷۲)، موليشوټ (۱۸۲۲-۱۸۹۳م)، بوخنز (۱۸۲۴-۱۸۹۹م) او کارل فوجت (۱۸۱۷-۱۸۹۵م) وو، دوی په دومره شدت سره د ميکانیکي تصور څخه دفاع کوله تر دې چې پخپله د عقل وجود يې نفی کاوه، او د کامل حتميت څخه به يې په شدت دفاع کوله^(۸).

ميکانیکي تصور د اوسنۍ غربي فلسفي يوه داسې ځانگړتيا ده چې اکثره فلسفيان او تجربوي ساينس پوهان پرې عقیده لري، په دې اړه د الفلسفة المعاصرة في اوربا مؤلف وايي: (فجاءت الفلسفة الغربية الحديثة وعارضت كل هذه السمات (سمات الفلسفة المدرسية) وكل تلك القضايا، ذلك أن مبادئها الجوهرية هي القول بالاتجاه الميكانيكي الذي يستبعد التصور العضوي والتدرجي للوجود، وبالاتجاه الذاتي الذي يجعل الانسان مستقلا عن الاله ويحول اتجاه اهتمامه ناحية الى ذات)^(۹) نو نوي غربي فلسفه راغله او د منځنيو پيړيو د مدرسې فلسفې د دې ټولو ځانگړتياو سره يې مخالفت وکړ، ځکه چې د دې نوي غربي فلسفې بنسټيز اصول دا دي چې دا فلسفه د ميکانیکي يا ماشيني نظريې قائله ده چې د وجود عضوي^(۱۰) او تدريجي تصور مستبعد گڼي، او دا فلسفه د ذاتي نظريې قائله ده چې انسان د خدای څخه مستقل او مستغني گڼي او ټول اهتمام د انساني ذات لور ته متوجه کوي.

ج. د الله په اړه د طبيعي دين (Deism) عقیده

يو شمير نور غربي مفکرين د الله په اړه د طبيعي دين په عقیده دي، دا په دې معنی چې دين - لکه څرنګه چې مخکې مو ورته اشاره وکړه^(۱۱) د انسان

(۸) المعاصرة في أوربا ص ۲۰-۲۸ تأليف: ا. م. بوشنسكي، ترجمة: د. عزت قرني، سلسلة كتاب عالم المعرفة رقم ۱۵۶، دولة الكويت.

(۹) الفلسفة المعاصرة في أوربا ص ۲۴ تأليف: ا. م. بوشنسكي، ترجمة: د. عزت قرني، سلسلة كتاب عالم المعرفة رقم ۱۵۶، دولة الكويت.

(۱۰) د وجود عضوي تصور دا دی چې ټول وجود مترابط گڼي په داسې توګه چې گویا ټول يو جسم دی، چې څه يې اعلى برخه ده او څه يې ادنی برخه ده او څه يې منځنی برخه ده، يعنی يوه برخه يې تر ټولو غوره ده او يوه يې تر ټولو خرابه ده او يوه يې هم متوسطه برخه ده، اعلى برخه يې الله تمثیلوي، او ادنی برخه يې ماده او په منځ کې يې انسان قرار لري.

(۱۱) د الحاد په لور لومړی گام تر عنوان لاندې.

طبيعي او غريزي اړتيا او ضرورت نه دی، بلکې دا په اصل کې همداسې يو علم دی لکه فيزيک او کيميا په دې معنی چې دا يو داسې نظام دی چې د يو شمير عقلي قضايو څخه تشکيل شوی دی چې مور ته له بهر څخه راکړل شوی دی تر څو يې مور د هرې بلې قضیې په څير د عقلي براهينو او دلايلو په بنسټ امتحان کړو، او د امتحان طريقه يې هم بالکل هماغه ده چې مور يې د کوم فيزيکي قانون، يا سياسي اصل او يا هم د کوم اقتصادي قاعدې د امتحان لپاره په کار اچوو.

د دين هدف هم بالکل معلوم او څرگند دې او هغه دا چې انساني اخلاق په الهي قانون بناء کړی شي، تر څو په انسانانو کې د خير د کولو قوي باعث ايجاد کړی شي، او دا باعث مور د طبيعي دين (Deism) له لارې ايجادولی شو، هغه دين چې بنسټ يې په درې اساسي قضايو باندې دی، لومړی د يو قوي او قدرتمند خدای په وجود ايمان درلودل، دوهم دا چې دا خدای له انسان څخه د دې غوښتنه کوي چې د فضيلت څخه ډک ژوند اختيار کړي په دې توگه چې د الهي ارادې اطاعت وکړي، دريمه دا چې يو بل ژوند هم شته چې په هغې کې به نيکانو ته جزاء او بد کارانو ته سزاء ورکول کيږي، او کله چې يو انسان خپل عقل پکار واچوي او عقلي مقدمات سره وجنگوي نو د فضيلت څخه د ډک ژوند فوائد درک کولی شي او خپل ژوند په داسې بنسټونو عيارولی شي چې د آخرت نيکه جزاء ترلاسه کړي نو بناء نه وحی ته اړتيا شته او نه پيغمبر باندې ايمان راورلو ته او نه په کوم بل خارق العاده او غير مادي مخلوق لکه پربنتو باندې ايمان راورلو ته، ځکه انسان دا درې واړه اصول د عقل له لارې پيژندلی شي، د دې عقيدې لرونکي په هغه توگه په الله ايمان لري چې د دوی تصور دی نه په هغه توگه چې الهي وحی يې غوښتنه کوي، د دې ترڅنگ هر هغه څه چې د دوی عقل يې ښه گڼي هماغه د الله اراده ده ځکه چې دوی په داسې خدای ايمان لري چې نه يې پيغمبر ليرلی نه يې وحی راليرلی، له دې امله ولتير په ډير يقين سره وايي : (أفهم بالدين العقلي مبادئ الأخلاق المشتركة للجنس البشري)⁽¹²⁾ زه د عقلي دين په ذريعه د نوع انسانيت لپاره د اخلاقو گډ اصول پيژندلی شم (يعني

(12) تكوين العقل الحديث ج ١ ص ٤٢٠، تأليف: جون هرمان راندال، ترجمة: دكتور جورج طعمه، دار الثقافة، بيروت، بالاشتراك مع مؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر.

په نبوت او وحی ايمان درلودلو ته اړتيا نشته) همداراز جان لوك وايي : (لم تبخ حاجة أو نفع للوحي في مثل هذه الأمور كلها طالما أن الله أعطانا وسائل طبيعية أكثر يقينا لنتوصل بها إلى معرفة هذه الأمور؛ لأن الحقائق التي تتضح لنا من معرفتنا لأفكارنا أو تأملنا لها تكون دائما أوثق من تلك التي تأتينا عن طريق الوحي التقليدي)⁽¹³⁾ د دې ټولو امورو په فهم کې وحی ته کومه اړتيا نشته او نه پرې کومه گټه مرتبيري، ځکه چې الله مور ته د وحی څخه زيات يقين ته رسوونکي طبيعي وسائل او اسباب را په برخه کړي دي چې د هغو په ذريعه مور د دې امورو معرفت ته ورسيزو، ځکه هغه حقائق چې مور ته زمور د افکارو د معرفت او زمور د تدبر په نتيجه کې مور ته راڅرگنديږي هغه هميشه د هغه څه نه زيات مؤکد او قوي دي چې مور ته د تقليدي وحی له لارې رارسيزي.

په دې توگه د هربرت اوف شريپوري (۱۶۲۴م) نه نيولې د اتلسمې پيړۍ تر پای پورې يو ډير زيات شمير غربي مفکرين په يو داسې خدای باندې قائل وو چې د هغه اراده، د هغه غوښتنې، د هغه دين، هر څه د دوی د عقل تابع وو، داسې يو خدای چې هغه په عملي توگه يې د انسانانو په ژوند هيڅ اغيزه او تأثير نه درلود، دا د طبيعي يا عقلي دين منونکي وو.

د د الله تعالی په اړه مطلق الحادي عقیده

د الله تعالی په اړه د غربي مفکرينو د يو زيات شمير کسانو عقیده په الحاد باندې ولاړه ده، د الحاد عقيدې په غرب کې هغه وخت قوت پيدا کړ چې خلک د نوي تجربوي علمي منهج د رامنځ ته کيدو په نتيجه کې دې قناعت ته ورسيدل چې نور نو د حوادثو د تحليل لپاره په کوم ميتافيزيکي قوت او خدای باندې ايمان لرلو ته اړتيا نشته، ځکه هر څه اوس د علم په رڼا کې تحليل کيدلی شي، الحاد چې په انگليسي ژبه کې ورته (Atheism) ويل کيږي دا کلمه په اصل کې په کال ۱۵۸۷م کې د فرانسيسي ژبې د (athéisme) کلمې څخه انگليسي ته منتقله شوه، چې هغه په خپل وار د قديمي يوناني ژبې د (atheos) کلمې څخه اخيستل شوی

(13) تكوين العقل الحديث ج 1 ص 420 مخکينی مصدر.

چې معنی یې (بی خدایي)، (له خدایانو انکار) او (له خدای سره اړیکې شلول) وو، دا په عامه توګه په الله باندې د ایمان څخه انکار ته ویل کیږي، او یا د خدایانو د عدم موجودیت عقیدې ته الحاد ویل کیږي، بلکې یو شمیر فلسفيان لکه (انطوني فلو)، (مایکل مارتن) او (ویلیم الرو) او داسې نور لیکوالان الحاد په دوه ډوله ویشي:

لومړی: قوي الحاد: دا هغه الحاد ته ویل کیږي چې د الله له موجودیت څخه په بنکاره ډول انکار وشي، او د دې لپاره د دلایلو راوړلو کوښښ هم وشي، دې ډول الحاد ته کله کله ایجابي الحاد هم ویل کیږي .

دوهم: ضعيف الحاد: دا ډول الحاد په الله تعالی باندې د عدم ایمان نورو ټولو اشکالو ته ویل کیږي، هغه که د لا أدريت په بنسټ وي او که د تشکیک په بنسټ، دې ډول الحاد ته سلبي الحاد هم ویل کیږي، د الحاد د همدې مفهوم په بنسټ عامو ماده پرستانو ته ضعیف ملحدین ویل کیږي.

د یو بل تقسیم په بنسټ بیا الحاد په دوه ډوله ویشل شوی دی، یو ته یې عملي الحاد ویل کیږي، او دوهم ته یې نظري الحاد ویل کیږي، عملي یا واقعي الحاد چې په انګلیسي کې ورته (apatheism) ویل کیږي، په دې ډول الحاد عقیده لرونکي ټولې مادي پدیدې له دې پرته چې د الوهیت قضیې ته کومه توجه وکړي، تفسیر او تبیین کوي، دوی حتماً له الله او یا خدایانو څخه انکار نه کوي مګر عقیده لري چې د خدایانو په وجود ایمان او عدم ایمان دواړه یو حیثیت لري، نه یې په وجود باندې ایمان عملي ژوند ته کومه ګټه رسوي او نه انکار کوم تاوان لري، د دې په مقابل کې نظري الحاد دی، دا هغه الحاد دی چې صراحةً د الله په عدم وجود بیلا بیل دلایل راوړي او د الله د وجود او د هغه د وحدانیت دلایل پرې ردوي⁽¹⁴⁾.

کله چې نوی عصر پیل شو او علمي (ساینسي) تګلارې او مناهج رامنځ ته شول او دا تصور د عامو خلکو په ذهنونو کې راسخ شو چې علم او ساینس د

(14) دلیل او کسفورد للفلسفة د (الله والفلسفة) عنوان لاندې ج ۱ ص

هغوی هر ډول سوال ته ځواب ویلی شي، او د حوادثو په تعلق او فهم کې اوس کوم بل غیر مرئي ځواک ته اړتیا نشته نو دې تصور د الحاد لپاره لاره هواره کړه، له همدې امله د اتلسمې پېړۍ په پیل کې په اروپا کې په علني توګه خلکو د الحاد اعلان پیل کړ، چې په دوی کې لومړی ملحد (جان میسلیر) نومیده (دا یو فرانسوی دیني مشر وو چې د اتلسمې پېړۍ په پیل کې یې ژوند کاوه) له دې وروسته نور مفکرین د الحاد په لور رامت شول لکه (بارون هولباخ) او (جاک اندریه نایجیون) له دې وروسته (د یوېد هیوم) د معرفت متشککانه نظریه وضع کړه چې په تجربې باندې بناء وه، د دیوېد هیوم دې نظریې د طبیعي دین میتافیزیکی بنسټ و نړاوه او له منځه یې یوړ او په دې توګه د الحاد لپاره بشپړه زمینه برابره شوه.

او کله چې د فرانس انقلاب رامنځ ته شو نو په غرب کې یې الحاد د علمي مجالسو څخه د عوامو منځ ته رامنقل کړ، او کله چې ناپیلین د فرانسې ټولنه د علمانیت لور ته سوق کړه نو ډیرو ملحدو مفکرینو خپل ژوند د سیاسي او ټولنیز بدلون او انقلاب لپاره وقف کړ چې په نتیجه کې یې نړيوال اشتراکي خوځښت ته زمینه برابره شوه چې د الحادي جریان اخيري څوک وه.

او د نوولسمې پېړۍ په اخيري نیمه کې د عقلاني او مادي فلسفو د تاثیر په نتیجه کې الحاد په غربي نړۍ باندې برلاسي او حاکمیت پیدا کړ، ډیرو فلسفيانو لکه لودفيغ فویرباخ، ارثر شوپنهاور، کارل مارکس، فریدریک انگلز، سیګموند فروید، فریدریک نیتشه او داسې نورو د الحاد بیرغ اوچت کړ، د هر ډول میتافیزیک څخه یې انکار وکړ، د دوی څخه ډیرو دین د ملتونو لپاره افيون و ګاڼه، مارکس او انگلز به ویل چې دین هغه وسیله ده چې حکومتونه یې د کارګرانو د خپلو لپاره کاروي، سیګموند فروید به ویل چې د الله تصور او همدا ډول نور دیني عقائد په حقیقت کې د انسان جوړ کړي شيان دي چې خپل یو لړ نفسي او عاطفي اړتیاوې او ضرورتونه پرې پوره کړي، یعنی دا کوم حقیقت نه لري، میخائیل باکونین به ویل: د الله د وجود تصور د انساني عقل او عدالت څخه د لاس اخیستلو معنی لري، بلکې دا د انسان د آزادۍ قطعي نفی ده، له همدې امله (د دین) نظریه او تطبیق د بشریت په غلامۍ منتج کیږي .

دغه (باکونین) (چې د مادي اشتراکي فلسفي یو منظر وو) د (ولتیر) دا خبره چې که (الله فعلا موجود هم نه وي نو دا تصور باید اختراع کړی شي) بالکل معکوس کوله، ده به ویل: که الله فعلا موجود هم وي نو دا تصور باید لغو کړی شي او له منځه یورل شي⁽¹⁵⁾.

په شلمه پېړۍ کې الحاد او په ځانگړې توگه عملي الحاد د نړۍ په ډیرو ټولنو کې خپور شو، ډیرو فلسفي مذاهبو او فکري مدارسو الحاد ومانه او د یو اصل په حیث یې قبول کړ، په دې کې وجودي فلسفه⁽¹⁶⁾، موضوعاتي فلسفه، اومانستي نظریه، عدمي فلسفه، وضعي منطقي فلسفه، مارکسي فلسفه، د فیمنسم خوځښت، عام علمي او تجربیي خوځښتونه شامل دي.

وضعي منطقي فلسفي او علمي ساینسي مذهب (Scientism) تحلیلي او بنیوي او ساختاري فلسفو او مادي (طبیعي) مذهب (Neturalism) ته لاره هواره کړه چې بیا د دې فلسفي مذاهبو په نتیجه کې هغه قاطع تجربوي مذاهب او د ژبې په اړه هغه فلسفي چې اصلا دیني ژبه او مصطلحات یې بی معنی شیان بلل منځ ته راغلل، چې په نتیجه کې یې هره هغه کلمه چې د تجربی په لحاظ اثبات یا رد نه شي هغه بی معنی او بی مفهومه کلمات دي، ددی په نتیجه کې ټول دیني او میتافیزیکی مصطلحات بی معنی او بی مفهومه شول لکه الله، پیغمبر، معجزه، اخرت، فرشتی او داسی نور.

په سیاسي لحاظ هم الحاد په شلمه پېړۍ کې هغه وخت زیات پرمختگ وکړ چې د مارکس او انگلز د تصوراتو سره سم لومړی په روسیه کې په کال ۱۹۱۷م بلشویکي انقلاب رامنځ ته شو، او وروسته بیا د نړۍ نورو هیوادونو ته خپور شو، او دا خو څرگنده خبره ده چې دوی د الحادي نظام ترویج کاوه او په شدت سره یې د دین مخالفت کاوه بلکې د تدین پر ضد یې د هر ډول زور او

(15) میخایل بوکانین (۱۹۱۶) کتاب (God and the State) طبع (New York: Mother Earth Publishing Association Retrieved 2007-04-12)

(16) وجودي فلسفه او په ځانگړې توگه د هغې الحادي برخه په دې یقین لري چې انسان په بشپړه توگه مختار او ازاد دی، او د همدې په بنسټ د الله د وجود انکار ته رسیري، ځکه کله چې هغه یو ازلي او مطلق خالق ولري چې د هغه اراده په دې انسان باندې حاکمه وي هغه بیا مختار او ازاد نشي پاتې کېدلی.

ځواک څخه کار اخيسته، په دې توگه قوي الحاد او يا هم سلبي الحاد د غربي نړۍ په فکري او فلسفي مدارسو او مذاهبو او سياسي او اجتماعي ميدان کې خپور شو، چې نن ورځ هم د غربي نړۍ يو لوی شمير خلک الحادي تصورات لري⁽¹⁷⁾ په دې توگه ويلی شو چې زيات شمير غربي مفکرين د الله تعالی په اړه الحادي تصور لري.

د الوهيت په اړه د غربي تصور لنډيز

په غربي تمدن کې که د الله په اړه دوی د وحدة الوجود عقیده ولري او که ميکانیکي تصور او عقیده او يا د (ربوبيت) (Deism) عقیده ولري، او که د بشپړ الحاد په نظر وي د ټولو نتيجه يوه ده، او هغه د دې مادي دنيا او بشري ژوند څخه د خدای گوښه کول دي، او که ايمان پرې ولري هغه به داسې خدای وي چې نه به د انسان د ژوند سره کوم سروکار لري، نه به په دې مادي دنيا کومه اغيزه لري، او نه به د مرجعيت حيثيت لري، په دې ډول په عملي توگه د مادي او غير مادي او خالق او مخلوق ترمنځ د ثنائيت يا دوه گوني تصور له منځه ځي او په ټولو باندې يو ډول مادي/طبيعي قوانين جاري کيږي، بلکې د نيټشه په اصطلاح (الله مړ کيږي) يعنې د هغه هر ډول تاثير له منځه ځي، د الدين والعقل الحديث مؤلف (ولتر ستييس) په دې اړه د ريډرز ډايجسټ نه يو ټول پوښتنه نقل کړې د هغې لنډيز دا دی چې په خوله باندې خو د امريکا يو زيات شمير وگړي وايي چې دوی په الله ايمان لري، مگر بيا مطلق اکثريت دا ايمان په خپل ژوند کې مؤثر نه گڼي، د دې ټول پوښتنې په اړه په خپل تحليل کې ډاکټر گرينبرگ وايي: (الشعب لا يجعل الله مرتبنا على نحو مباشر بسلوکهم) ملت الله تعالی په مباشره توگه د خپلو سلوکياتو سره مرتبط نه گڼي.

بيا وروسته ولتر ستييس وايي: ولي مور له يوې خوا نه عام وگړي گورو چې د الله تعالی په وجود باندې خو تقليدي ايمان لري، مگر له بل پلوه گورو چې

(17) ددې لپاره د ۲۰۰۵ کال شميرې وگورئ:

(<http://ar.wikipedia.org/wiki/%D8%A7%D9%84%D8%A5%D9%84%D8>

http://www.adherents.com/largecom/com_atheist.html

http://www.adherents.com/largecom/com_atheist.html

د هغه عملي حوادثو سره چې د هغوی په ژوند کې واقع کيږي د دې ایمان هیڅ اړیکې نشته، او دا ټول حوادث چې د هغوی په ژوند کې پېښیږي هغه د طبیعي/مادي اسبابو په بنسټ تفسیروي، چې په دې کې په طبیعي ډول د هغوی ذاتي، شخصي او خاص افعال هم شامل دي؟ دا عقیده چې ټول حوادث او واقعات د طبیعي اسبابو په نتیجه کې واقع کيږي، او دا چې د الله سره د دې هیڅ اړیکې نشته - که مورن پرې اعتراف وکړو او که نه - په ډیر آسانی سره دا ویلی شو چې دا د هغه مسلماتو یو جزء دی چې جدید عقل پرې یقین لري، او دا د هغه انځور (تصویر) برخه ده چې د نوي عقل په مخپه کې د دې نړۍ او کائناتو په باره کې پروت دی، همدا راز دا د هغه تراټ برخه ده چې په اولسمه پیړۍ کې مورن ته د علم (ساینس) څخه په میراث پاتې دی، مورن عادتاً وایو چې منځنۍ پیړۍ د ایمان زمانه وه، او زموږ زمانه داسې نه ده، سره له دې چې د اوسنۍ زمانې ۹۵٪ خلک وایي چې دوی په الله تعالی باندې ایمان لري، مگر دا د دې دلیل نه دی چې دوی په دین باندې ایمان لري، دا ډول ایمان یوازې یوه عقلي قضیه ده چې د انسان په سلوک او عمل کې کومه اغیزه او تاثیر نه لري، دا یوه تقلیدي بی معنی او بی مفهومه لفظي کلمه ده چې خلک یې عادتاً تکراروي، مگر د دې په نتیجه کې هیڅ کله دې ته تیار او آماده نه دي چې خپل سلوک او ژوند بدل کړي، داسې یو خدای چې په نړۍ کې هیڅ نشي کولی، او دنړۍ په حوادثو کې هیڅ اغیزه نه لري په ډیره ساده توګه باید ووايو چې داسې خدای هیڅ اهمیت نه لري، او د اوسنۍ زمانې او د جدید عقل خدای همداسې یو خدای دی⁽¹⁸⁾ همدا د خدای په اړه د غربي ټولنو د دريځ بهترین تصویر دی، نو بناء دا ټولنی ټولی که څوک د الله په وجود اعتراف کوي او که نه په عملي الحاد کې ژوند کوي.

دوهم: د طبیعت او مادي دنیا په اړه د غربي تمدن عقیده

د طبیعت په اړه د غربي تمدن مفکرین ځانګړی نظر او عقیده لري چې هغې ته طبیعت ګرایي یا (Naturalism) ویل کيږي، او دې عقیدې لرونکو ته طبیعت ګرایان (Naturaists) ویل کيږي، دا هغه عقیده ده چې د (علم ګرایي)

(18) الدین والعقل الحدیث، ولتر ستیس، ترجمه: امام عبد الفتاح امام، ص ۱۰۹.

(scientism) په نتيجه کې رامنځ ته شوه، او دا په داسې توگه چې کله علم او ساينس ترقي وکړه او د انسان هغه مسايل يې حل کړل چې هغه ورسره لاس او گريوان وه، هغه که د صحت او صنعت په ميدان کې وو او که د علم او معرفت په ميدان کې، او هغه څه يې کشف او اختراع کړل چې په مادي لحاظ يې انسان ته پرمختگ ورکړ او د راحت او خوښۍ اسباب او لاملونه يې ورته برابر کړل، نو د دې په نتيجه کې د علم گرايي⁽¹⁹⁾ (Scientism) خوځښت رامنځ ته شو، چې دا پخپله بيا په طبيعت گرايي منتج شو.

طبعاً په پخوانيو متدينو ټولنو او په ځانگړې توگه په اسلامي ټولنه کې طبيعي علومو او طبيعي څيړنو دوه هدفونه درلودل، يو دا چې له دې لارې انسانانو ته اسانتياوې برابرې کړای شي او د انسانانو د مشکلاتو د کمولو له لارې د بشريت د پرمختگ لپاره زمينه برابره شي، او دوهم هدف يې دا وو چې څرنگه چې هغه علماوو دا عقیده درلوده چې دا کائنات يو حکيم او توانا خدای پيدا کړي دي نو د دې عقيدې سره سم د دوی له نظره طبيعت او ماده د يو غرض او هدف لپاره منځته راغلي دي، د دې علومو دوهم هدف د جهان او نړۍ معرفت دی چې په نتيجه کې يې هغه اسرار او حکمتونه و پيژندل شي چې الله تعالی يې د دې کائناتو په خلقت کې اراده کړې ده، تر څو د دې په نتيجه کې پخپله د الله تعالی د معرفت لپاره لاره هواره شي⁽²⁰⁾.

په اروپا کې په منځنيو پيړيو کې حاکم کليسا يې محرف دين ټولې طبيعي څيړنې چې په عامه توگه د يونانيانو په فلسفه باندې ولاړې وې د دې لپاره سرته رسولې چې خپل محرف عقائد پرې توجیه کړي، او د دې نړۍ او کائناتو غرض او هدف پرې مشخص او تعيين کړي، مگر د اوسنۍ زمانې د طبيعي علومو خوځښت اصلاً د تدین په مقابل کې راولاړ شوی خوځښت دی چې اصلاً د الله په

(19) سره له دې چې طبيعت گرايي او علم گرايي بېلابېل خوځښتونه بلل کيږي مگر په حقيقت کې علم گرايي د طبيعت گرايي لپاره د مقدمې او سبب حيثيت لري، ځکه طبيعت گرايي يوه عقیده ده چې د علم گرايي په نتيجه کې رامنځ ته شوې.

(20) په دې باب برتراند رسل وايي: "کان للعلوم من زمن العرب وظيفتان: الأولى تمکننا من معرفة الأشياء، والثانية تمکننا من فعل الأشياء، أما الإغريق فقد كانوا باستثناء ارحميدس يهتمون بالناحية الأولى فقط". اثر العلم في المجتمع ص 41.

وجود يقين نه لري نو دا خو سوال نه پيدا کيږي چي د طبيعت په اړه د دي لپاره بحث وکړي چي د الله معرفت تري تر لاسه کړي او د طبيعت هدف او غرض او غايت درک کړي، ځکه چي اصلا په دي يقين نه لري چي دا نړی او کائنات هم کوم غرض او غايت لري، بلکي د طبيعي څيړنو او تجربوي علومو يوازيني هدف دا دی چي انسان په طبيعت باندي تسلط پيدا کړي.

په دي اړه د نوي فلسفي موجد ديکارت وايي: "يمكن إدراك معرفة جد نافعاً في الحياة، و بوسعنا أن نستعيض عن تلك الفلسفة التي كانت تدرس في المدارس القديمة في القرون الوسطى بفلسفة عملية، و بوساطة هذه الفلسفة نستطيع إذا تمكنا من معرفة قوة النار والماء والهواء والنجوم والسموات وجميع الأجسام التي تحيط بنا و أفعالها بذات المقدار من الوضوح الذي به نعرف مختلف الصناعات و أصحابها - نستطيع بالشكل ذاته أن نستخدمها في السبل التي أعدت من أجلها، و بذلك نجعل أنفسنا أسياد الطبيعة و مالكيها"⁽²¹⁾. مورن کولي شو د ژوند لپاره يو ډير مفيد علم او معرفت تر لاسه کړو، او دا هم زمورن په توان کي ده چي هغه فلسفه چي په منځنيو پيړيو کي په پخوانيو مدارسو کي تدریس کيده په دي نوي مفيد فلسفه يي عوض کړو، او د دي نوي فلسفي (طبيعي علومو) په ذريعه مورن کولي شو چي د اور، اوبو، هوا، ستورو او اسمانونو، او هغه ټولو اجسامو چي زمورن شا او خوا ته موجود دي، قوت پري په همدومره وضاحت سره معلوم کړو چي په څومره وضاحت مورن بيلا بيل صنعتونه او د هغي په لاره اچوونکي پيژنو، همدا راز مورن کولي شو چي دا ټول شيان د هغه څه لپاره وکاروو چي د هغه لپاره جوړ شوي دي، او په دي توگه به مورن ځانونه د دي مادي کائناتو مالکان او متصرفين گرځولي وي.

کله چي د تجربوي علومو هدف دا شو چي نړی او طبيعت د دي لپاره و پيژني چي هغه د انسان د تسلط لاندي راولي او د انسان د گټي لپاره يي استعمال کړي، نو په ډير لږ وخت کي يي ډيري کاميابي تر لاسه کړي او خپل حريف - په هغه وخت کي په اروپا باندي حاکم د کليسا محرف دين - يي د چلنج سره مخ کړ، نو دا د دي لامل شو چي د هغه وخت د اروپا وگړي په خپلو تقليدي عقايدو

(21) تكوين العقل الحديث ج1 ص 335، تأليف: جون هرمان راندل.

کې له سره کتنه وکړي، او کله چې کليسا د دې په مقابل کې مقاومت وښود دا دريځ نور لا هم پياوړی شو، او د غرب فکري قيادتونو او عامو خلکو تجربوي علوم يوازیني درست او گټور معارف و بلل، او نور هر ډول معارف يې چې د تجربې علومو په معيار او تگلاره برابر نه وو باطل و بلل، يعنې د درست او غلط معيار هم همدا تجربوي منهج او تگلاره وگرځيده.

د دې نوي تجربوي منهج او تگلارې بنسټ ايښودونکی «فرانسيس بيکن» (۱۵۶۱-۱۶۲۶) وو، چا چې ارسطويي فلسفه مسترد کړه (22)، او بيا وروسته «کوپرنیک» (۱۴۷۳-۱۵۴۳)، «کپلر» (۱۵۷۱-۱۶۳۰)، گاليلو (۱۵۶۴-۱۶۴۲) او «نيوتن» (۱۶۴۲-۱۷۲۷) دې تگلارې ته پرمختگ ورکولو کې لويه ونډه درلوده، مگر د نيوتن پورې ټول فزيک دانان سره له دې چې د فلکي اجرامو حرکت يې د هغه طبيعي قوانينو تابع گانه چې دوی کشف کړي ول، بيا هم په لومړي ځل دې ستورو او فلکي اجرامو ته حرکت ورکولو او کله چې دا د خپل لارې او مسير څخه منحرف شي هغه بيرته خپل مسير او لارې ته د رابرابرولو لپاره د الله تعالی د وجود قائل وو، او ويل به يې چې د لومړي ځل لپاره دا فلکي اجرام الله تعالی په حرکت راوړي دي، او کله چې دا د خپل مسير او لارې څخه منحرف شي نو بيرته يې الله تعالی مسير رابروي.

د نيوتن نه وروسته «لايب نيتس» (۱۶۴۶-۱۷۱۶) يوه الماني فيلسوف او رياضي پوه- د نيوتن د دې نظريې په اړه چې الله تعالی د سياراتو او فلکي اجرامو د مدار او لارې څخه د انحراف په صورت کې مداخله کوي او د هغوی لاره او مسار سموي داسې ويل: د نيوتن خدای يو ماشين جوړوونکی (مستري) دی او هغه هم داسې ماشين جوړوونکی (مستري) چې داسې ماشينونه جوړوي چې خپل کار ته د ادامې ورکولو لپاره بار بار جوړولو ته اړتيا لري!.

د نيوتن نه وروسته پيیر سيمون لاپلاس (۱۷۴۹-۱۸۲۷) مشهور فرانسوي رياضي دان او عالم فلکیات د نيوتن دا تصور مسترد کړ او ويې ويل چې د

(22) لکه مخکې چې مو ورته اشاره وکړه، د نور تفصيل لپاره وگورئ تکوين العقل الحديث جون هرمان راندل ج ۱ ص ۳۲۹، د الطريقة الجديدة تر عنوان لاندې.

فلکي اجرامو او سیاراتو د انحراف د تصحیح په اړه نیوتن د دې څخه عاجز وو چې د خپلو قوانینو په رڼا کې هغه واضح کړي شي نو ځکه هغه دې ته اړ شو چې خدای دې جهان کې را دخپل کړي، اصلا خدای ته اړتیا نشته ځکه چې دا سیارات په یوه نسبتا اوږده دوره کې په خپلو کې یو د بل مسیر او لاره تصحیح کوي، بناء د خدای مداخلې او دخپل کولو ته اړتیا شته، نو د خدای د وجود فرضیه هم بی ځایه ده.

همدا راز د لومړي ځل لپاره د دې سیاراتو او فلکي اجرامو په حرکت د راوستلو لپاره هم د خدای د وجود فرضیې ته اړتیا نشته ځکه چې د هغو دا حرکت د (سحابي فرضیې) (یا د مرکز څخه د قوت د تیننتي فرضیې)⁽²³⁾ په نتیجه توضیح کړ، او د دې د ثابتولو کوښښ یې وکړ چې اصلا د الله د وجود ثابتولو ته اړتیا نشته، او هر څه باید د طبیعي قوانینو په رڼا کې توضیح او تعلیل کړي شي.

له همدې امله کله چې ناپلیون د لاپلاس نه پوښتنه وکړه چې اوریدلي می دي چې تاسی د دې کائناتو د نظام په اړه یو لوی کتاب لیکلی دی، مگر په هغه کې مو د دې کائناتو خالق ته یوه اشاره هم نه ده کړې! لاپلاس ځواب ورکړ: زه داسې کومې فرضیې ته اړتیا نه لرم⁽²⁴⁾.

په دې توگه تجربوي علم د لاپلاس په ذریعه دې نتیجې ته ورسید چې نوره نو د الله تعالی د وجود فرضیې ته اړتیا پاتې نه شوه، او تجربوي علوم د دې نړۍ په تبیین او توضیح کې یوازنی مصدر وگرځید.

او کله چې تجربوي علم نور پرمختگ وکړ او د پرمختگ داسې مرحلې ته ورسیده چې د خلکو سترگې یې بریښولې نو په تدریج سره د پوهانو او فکري قیادتونو او د هغو له لارې د عامو خلکو په اذهانو کې دا عقیده پیدا شوه چې د تجربوي علم (ساینس) په ذریعه د بشریت هر ډول مسایل حل کیدل ممکن دي،

(23) سره له دې چې دا فرضیه غیر علمي ده او فیزیک پوهانو په دقیقه توگه دا نقد کړي ده، مگر په هغه وخت کې یې خپله اغیزه درلوده.

(24) الدین والعلم الحدیث، ولتر ستنیس، ترجمه امام عبد الفتاح امام، ص ۱۰۸-۱۰۹.

او علم، ترقي او پرمختگ د طبيعي قوانينو په نتيجه کې رامنځ ته شوي، نو بناء اصلا دين ته کومه اړتيا پاتې نشوه، هر څه بايد همدې طبيعي/ مادي قوانينو ته منسوب کړی شي.

په دې اړه جوليان هکسلي (چې يو معاصر فيلسوف او د توماس هکسلي د يونسکو پخواني رئيس زوی دی) دا ادعاء لري چې د علم پرمختگ د خدای لپاره ځای نه دی پرېښی، هغه وايي: زه فقط دا کولی شم چې دا ساده حقيقت واضح کړم چې د علم پرمختگ ماوراء الطبيعيات وجود په عامه توگه او خدای وجود په ځانگړې توگه د خلکو د يو لوی شمير لپاره ناقابل دفاع گرځولی دی (25).

د دې ترڅنگ دا عقیده هم راسخه شوه چې نه يوازې مادي قضایا بلکې هر ډول معرفت بايد د همدې (تجربې) له لارې تر لاسه شي، ځکه يوازې تجربه او ساينسي تگلاره ده چې د حقيقت او واقعيت د کشف معيار بلل کيږي، بل هيڅ مصدر او بله هيڅ تگلاره حقيقت او معرفت ته د رسيدو وسيله نشی بلل کيدی، له دې امله نه يوازې ساينسي علوم بلکې ټول انساني علوم هم که غواړي چې حقيقت او واقعيت ته ورسيرې نو بايد د همدې تگلارې او منهج څخه کار واخلي.

د اتلسمې پېړۍ يو فرانسوي فيلسوف هولباخ (۱۷۲۳-۱۷۸۹) په دې اړه وايي: (دا فيزيک او تجربه ده چې بايد انسان په خپلو ټولو څيړنو کې ترې کار واخلي، هغه بايد ديني، اخلاقي، حکومت او سياست، علوم، هنرونه او حتی په خوشحالی او غم کې د دې (تجربې او فيزيک) څخه مرسته تر لاسه کړي) (26).

په دې توگه علم گرایی (Scientism) د فلسفې او فکر ميدان ته هم داخل شو، او د خپل تاثير لاندې يې راوستله، همدې تفکير او فلسفې ته په پيل کې (طبيعي فلسفه) ويل کيده، او همدا په لږ تڼو او پيښرفت (27) سره وضعي فلسفه بلل

(25) ددې لپاره وگورئ: از علم سکولار تا علم دينی، مهدی گلشنی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چاپ اول، 1377، ص 26-27.

(26) ددې لپاره وگورئ: از علم سکولار تا علم دينی، مهدی گلشنی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چاپ اول، 1377، ص 21.

(27) ځکه چې کونت وايي چې طبيعي فلسفه خو يواځې په تجربوي علومو کې منحصره وه او وضعي فلسفه د هغې ترڅنگ انساني علوم هم تر خپل پوښښ لاندې راوړي، يعنې همدا تجربوي = =

کیري، څرنګه چې فلسفه او فکر (لرلید) د ژوند د هر اړخ سره اړیکي لري، او همدا فکر او فلسفه ده چې د ژوند په هر میدان کې د انطلاق لپاره بنسټ مهیا کوي نو له دې امله په غربي تمدن د دې اغیزې پیرې زیاتې وي، مګر څرنګه چې زموږ هدف دلته د غربي تمدن د لرلید او عقیدې بیانول دي نو بناء دلته به یوازې هغه اغیزې او اثرات لږ په تفصیل سره بیان کړو چې علم ګرایي (Scientism) د دیني عقائدو او باورونو په میدان کې درلودې، که په خلاصه ډول ووايو نو دا اغیزه د طبیعت ګرایي د عقیدې (چې هغه د الحاد دویم نوم دی) ترسیخ وه، دا په پیر لنډو ټکو کې د الفلسفة المعاصرة فی أوربا مؤلف أ. م. بوشنسکي داسې کوي: "في نفس هذا الوقت أدى تقدم العلوم الطبيعية إلى ميلاد التصور المادي للكون الذي تطور واتسع طالما لم يجد أمامه أية فلسفة معارضة تقاومه" په همدې وخت کې د طبیعي علومو پرمختګ د نړۍ په اړه د (طبیعت ګرایي) د تصور په راپیدا کیدلو تمام شو، هغه تصور چې د کومي معارضي فلسفې د نه موجودیت له امله یې بڼه پرمختګ وکړ.

همدا خبره بالضبط برتراند رسل په تفصیل سره په خپل یو کتاب کې کړې ده، دلته د هغې عبارت - که څه هم اوږد دی - نقل کوم ځکه چې پیره بڼکلي خلاصه ده، هغه وايي: (انبنقت عن أعمال الرجال العظام للقرن السابع عشر نظرة جديدة إلى العالم. هذه النظرة بالتحديد و ليس أي حجج اخرى كانت السبب في تآكل الاعتقادات ب"المعجزات" و "السحر" و "الأرواح الشريرة" و "نذر الشؤم" وغيرها، إنني أعتقد بوجود ثلاثة مكونات ذات أهمية خاصة في تكوين النظرة العلمية التي سادت القرن الثامن عشر وهي:

● أن بيانات الحقائق يجب أن تبنى على الملاحظة وليس على اشتشهاد غير مسند.

== تګلاره او منهج انساني علوم هم تر خپل پوښښ لاندې راوړي، ددې لپاره کونت وايي: (هناک بدون شک تشابه كبير بين فلسفتي الوضعية وما يفهمه العلماء الإنكليز من ذلك منذ نيوتن على الخصوص بالفلسفة الطبيعية...) وګورئ: کونت: الفلسفة والعلوم، ص ۱۲، تأليف: بيار شيري، ترجمه: د. سامي ادهم، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، الطبعة الاولى عام ۱۹۹۴.

● أن العالم المادي يتمتع بنظام ذاتي الفعل و ذاتي الديمومة تخضع كافة التغيرات فيه إلى قوانين الطبيعة.

● أن الأرض ليست مركز الكون، ومن المحتمل أن الإنسان ليس غاية الكون (في حال كان للكون غاية) و أن الغاية إضافة إلى ذلك مفهوم غير ذي نفع علمياً.

هذه الفقرات شكلت ما يدعى بـ"النظرة الميكانيكية" التي حاربها رجال الكنيسة، و أدت إلى توقف الاضطهاد و تبني وجهة النظر الإنسانية بصورة عامة⁽²⁸⁾.

د اولسمې پيړۍ د لويو شخصيتونو د علمي اعمالو په نتيجه كې د نړۍ او كائناتو په اړه يو نوى لرليد راپيدا شو، همدا نوى لرليد له دې پرته نور هېڅ دلايل نه وو چې د هغې په نتيجه كې د (معجزاتو)، (سحر)، (پيريانو او شريرو ارواحو) او (بد فالى) ... او داسې نورو شيانو په اړه عقائد كمزوري او له منځه ولاړل (دلته د دې هدف ټول ميتافيزيكي عقائد دي، چې په دې كې په الله باندي عقیده، په پرښتو او نورو ټولو غيبياتو پورې اړونده عقايد شامل دي) زما په عقیده د هغه علمي لرليد (طبيعت گرايي) چې په اتلسمه پيړۍ كې خپور شو لاندې درې د ځانگړي اهميت درلودونكي اجزاء او عناصر يې درلودل، :

● د حقائقو دلايل بايد چې په ملاحظه او تجربه باندي مبني وي، نه په غير ثابت شوي نقل باندي (يعنې د حقيقت د اثبات لپاره يوازينى لار د ملاحظې او تجربې لار ده، حقيقت د ديني كتابونو⁽²⁹⁾ څخه په نقولو باندي نه ثابتيږي).

● دا نړۍ او كائنات په داسې نظام مشتمل دي چې په خپل وجود او د وجود په استمرار كې په خپل ځان متكي دي (يعنې نه په خپل وجود كې كوم خارجي قوت (الله تعالى) ته اړ دي، او نه د وجود په استمرار كې چا ته

(28) أثر العلم في المجتمع، تأليف: برتراند راسل، ص 26-27.

(29) چې كله ورته تراث (Tradition) او كله ورته نقل وايي.

محتاج دي بلکي پخپله موجود هم دی او خپل وجود هم پخپله ساتي) په دي کائناتو کي ټول تغييرات د طبيعي او مادي قوانينو تابع دي.

● ځمکه د دي کائناتو مرکز نه دی، او احتمال دا دی چي انسان د دي کائناتو اصل هدف نه وي (په داسي حال کي چي د دي کائناتو کوم غرض او غايت وي) برسیره پر دي د کائناتو د غرض او غايت قضيه يو داسي قضيه ده چي هيڅ ډول علمي گټه پرې نه ده مرتبه.

دا (مخکي) فقرات د هغه (میکانيکي لرليد/ طبيعت گرايي) عناصر دي چي د کليسا مشران د هغي پر ضد وو، او په نتیجه کي يې ظلم بند شو، همدا راز د همدې لرليد په نتیجه کي په عامه توگه اومانستي تصور خپل کړی شو. د طبيعت گرايي د عناصرو کوم اجمال چي په پورتنني عبارت کي برتراند رسل ذکر کړی دی، د دي تفصيل په لاندې نقاطو کي ذکر کوو:

لومړی: دا کائنات په بشپړه توگه مستقل دي او هيڅ بیرونی قوت ته اړ نه دي

د طبيعت گرايي يا علمي لرليد لومړی اصل دا دی لکه برتراند رسل چي وايي: "إن العالم المادي يتمتع بنظام ذاتي الفعل و ذاتي الديمومة، و تخضع كافة التغييرات فيه إلى قوانين الطبيعة"⁽³⁰⁾ دا مادي نړی د يوه داسي نظام څخه برخورداره ده چي هغه په خپل پيدايښت او استمرار کي په خپل ځان متکي دی، او په دي کي منځ ته راتلونکي ټول بدلونونه، اوبنتونونه او تغييرات د مادي قوانينو تابع دي.

د دي معنی دا ده چي دوی عقیده لري چي دا مادي نړی او دا طبيعي کائنات په هر څه کي مستقل دي، نه په خپل پيدايښت کي د الله تعالی او يا کوم ما وراء الطبيعي موجود محتاج دي او نه په خپل استمرار کي د چا محتاج دي، دلته چي هر څه صورت نيسي هغه د همدې طبيعي او مادي اسبابو او لاملونو په نتیجه کي رامنځ ته کيږي، دا يوازي د کوم فلسفي مذهب رايه نه وه بلکي دا يو عام موج وه چي ټول غربي فلسفي مذاهب د ټولو داخلي اختلافاتو سره سره د دی

(30) اثر العلم في المجتمع ص ۳۳.

قائل وو، په دې اړه د الاتجاهات الفلسفية المعاصرة في اوربا مؤلف وايي: "وقد حلت عدة مذاهب متأثرة بالعلم محل المثالية الألمانية بعد هيجل، ولنذكر أولاً المادية الألمانية عند فويرباخ (1804-1872) و موليشط (1822-1893) و بوخنز (1824-1899) و كارل فوجت (1817-1895) وقد نفت مذاهبهم العقل ذاته و دافعت عن الحتمية الشاملة.

ولنذكر بعد ذلك الفلسفة الوضعية التي أسسها في فرنسا أوجست كونت (1798-1857) و يتبعه جون استيورات مل (1806-1873) في انجلترا، و أرنست لاس (1837-1885) و يودل (1848-1914) في ألمانيا، و قد رأي هؤلاء جميعاً أن الفلسفة ليست إلا تجميعاً لنتائج العلم، العلم مأخوذاً بالمعنى الميكانيكي⁽³¹⁾. د هيكل نه وروسته د علمي جريان (ماشيني جريان چي هغه همدا د طبيعت گرايي فلسفه ده) څخه متأثر زيات شمير مذاهبو د الماني مثالي فلسفي ځای ونيوه، چي د فويرباخ (1804-1872)، موليشط (1822-1893)، بوخنز (1824-1899) او كارل فوجت (1817-1895) الماني مادي فلسفه تر ټولو دمخه د يادولو وړ ده، دوی (تر دې حده ميکانيکي تصور درلود چي) د دوی مذاهبو پخپله عقل هم مسترد کړ، او د بشپړ حتميت (د حتميت څخه مراد دا دی چي طبيعي/مادي قوانين حتمي دي، يعني کله چي سبب موجود شي نو بيا د مسبب د موجوديدلو لپاره بل څه ته اړتيا نشته چي دا پخپله د الله انکار دی) څخه به يې دفاع کوله.

له دې وروسته بايد د هغې وضعي فلسفي يادونه وکړم چي په فرانس کې يې اوجست كونت (1798-1857) بنسټ کينود، او په انگلستان کې جون استيورات مل (1806-1873) او په المان کې ارنست لاس (1837-1885) او يودل (1848-1914) د هغې په نقش قدم روان وو، د دې ټولو له نظره فلسفه يوازي د علم د نتايجو د راجمع کولو نوم وو، علم د هغې په ميکانيکي معنی باندي .

ددې عبارت څخه دا په ډاگه گيږي چي د غرب تقريبا ټول مذاهب ددې قائل وو چي دا کائنات په ماشيني توگه کار کوي، نه په خپل وجود کې کوم غيبي

(31) الفلسفة المعاصرة في أوربا ص 29، تأليف: إ. م. بوشنسكي، ترجمة: د. عزت قرني، سلسلة عالم المعرفة رقم: 165، الكويت.

قوت ته اړ دي او نه په خپل استمرار کي، او نه په هغه بدلونونو کي چي په دی کی منځ ته راځي.

دویم: د فاعلي علتونو په بنسټ د نړۍ میکانیکي تفسیر

دین په خپل نظام کي کائنات او نړۍ باهدفه گڼي، او د کائناتو ټولې پدیدې د اهدافو او غایاتو په بنسټ تعلیلوي، خو تجربوي علوم اصلا دا ډول تعلیل او څرگندونې نه مني، بلکې هر ډول گوني پدیدې د فاعلي علتونو په بنسټ تبیین او توضیح کوي، طبیعي مسأله ده چي فاعلي علتونه او اسباب د غائي علتونو سره هیڅ تناقض نه لري ځکه چي دا فاعلي علتونه هم د هغي ارادې تابع دي چي الله تعالی یې د کائناتو په اړه لري.

(ایان باربور) د طبیعت گرایانو د دي دریځ په اړه وایي : (د اهدافو او غایاتو پلټنه تر ډیره حده پورې د دي نتیجه وه چي هر شی د موجوداتو په لړۍ کي خپل ځای او مرتبه لري، ځکه چي هغه د داسي خدای مخلوق دی چي هغه هدف او غرض لري، فرض کړئ که یو څوک پوښتنه وکړي: اوبه ولې په دومره درجه په جوش راځي؟ عصري عالم شاید د دي لپاره یو معینه او معلومه درجه حرارت د هر موجود د مالیکولونو د جوړښت سره اړونده قوانینو او نظریاتو په رڼا کي وټاکي (او ووايي چي دي درجي ته د حرارت په رسیدلو دا مایع جوش کیري)، مگر په پای کي داسي یوې نقطې ته رسیدي چي ووايي : دا یو قطعي حقیقت دی چي هیڅ ډول توجیه نه مني، او دا سوال چي ولې داسي دی یو بی معنی او بی مفهومه سوال دی)⁽³²⁾.

د یوې واقعي غايې توضیح د هغي واقعي یو هدف او غايې علت په گوته کولو ته ویل کیري، او د هغي د علت فاعلي توضیح دی ته ویل کیري چي د کومي واقعي ماشیني یا میکانیکي توضیح وکړی شي، چي دي ته مور د طبیعي قوانینو په بنسټ توضیح او تبیین هم ویلی شو، د تجربوي علم یوه مهمه ځانگړتیا دا ده چي د نړۍ په اړه د هغي لرلید ماشیني یا میکانیکي⁽³³⁾ دی، یعنی

(32) علم و دین، تألیف: ایان باربور، ترجمه: بهاءالدین خرمشاهی، مرکز نشر دانشگاهی، تهران، 1362، ص 20.

Mechanical explanation (33)

نړۍ ته د يو ماشين په حيث گوري، او په كلي توگه يې د نړۍ په اړه د غايت او مقصد تصور له منځه وړی دی (34).

د نړۍ په اړه لرليد کې دا انقلاب د گاليلو په لاس رامنځ ته شو، هغه د دې فکر بنسټ کينسوده چې بايد د نړۍ د واقعاتو او حوادثو توضيح د غاڼي علتونه 35 پرځای د فاعلي علتونو (36) په اساس صورت ونيسي (37).

بيا دا فکر د نيوتن په لاس خپل اوج ته ورسيد، او د اوولسمې پيړۍ د علمي انقلاب نه وروسته دې خبرې چې د کائناتو طبيعي پديدې د يو ماشين په څير دي نو نه بايد د هغې لپاره هدف ولټول شي، بلکې د همدې طبيعي قوانينو په بنسټ تفسير او توضيح کړی شي د يو منل شوي حقيقت حيثيت اختيار کړ، او دې فکر چې دا نړۍ او کائنات د يو ماشين په څير دي ټوله اروپا په ډير سرعت سره ونيوله، او ډير غربي مفکرين په دې عقیده شول چې نه يوازې دا چې دا جهان يو ماشين دی بلکې په دې کې هر يو شی ځان ته يو وړوکی ماشين دی.

هوبز (1588-1679) د انسان بدن د يو ماشين سره مقايسه کړ (38)، د يويد هيوم (1711-1776) په اتلسمې پيړۍ کې ليکي: (خپل شا او خوا دنيا باندي نظر واچوئ د يو لوی ماشين څخه پرته به بل څه ونه وينئ چې په بي شميره وړو ماشينونو باندي تقسيم شوی دی) (39).

په همدې بنسټ آن تر نن ورځې په غرب کې نړۍ ته د همدې ماشيني لرليد نه کتل کيږي، او هر ډول غايي توضيح او تفسير غير علمي بلل کيږي، برتراند رسل په دې اړه ليکي: (نحن نعلم الغاية في العلاقات الانسانية، ويمكننا أن نفترض وجود غايات كونية لكن العلم ينص على أن الماضي هو الذي يقرر

(34) الدين والعلم الحديث، ولتر ستيس، ترجمه امام عبد الفتاح امام، ص 32-33.

Final causes (35)

Efficient causes (36)

(37) د تفصيل لپاره يې وگورئ: تكوين العقل الحديث تاليف: هرمان راندال، ترجمه: جورج طعمه ج 1 ص 351-355.

(38) الدين والعقل الحديث، تاليف ولتر ستيس، ترجمه: امام عبد الفتاح امام، ص 118.

(39) الدين والعقل الحديث، ص 118.

المستقبل وليس العكس، لذا فإن الأسباب الغائية لا توجد في السرد العلمي لواقع العالم⁽⁴⁰⁾ مور په دې پوهیږو چې په انساني اړیکو کې غاڼي اهداف شته، او دا هم ممکنه ده چې کوني او طبيعي غايات او اهداف هم فرض کړو، مگر علم (ساینس) په دې تصریح کوي چې ماضي د آینده په ټاکلو کې مؤثره ده (یعني ماضي چې سبب دی هغه په مستقبل چې مسبب دی مؤثره ده) د دې عکس خبره نه ده (چې مستقبل دې په ماضي کې مؤثر شي، یعنی غايات او اهداف چې هغه مستقبلي شیان دي هغه دې په ماضي کې مؤثر شي) د همدې امله په علمي توګه د نړۍ د حوادثو په بیان کې د غاڼي اسبابو لپاره هیڅ ځای نشته.

له دې وروسته وايي : د ډاروین کار په دې اړه ډیر مؤثر او قطعي وو، په علم حیاتیات (بیالوژي) کې د ډاروین تاثیر په فلکیاتو کې د گالیلو او نیوټن د تاثیر سره برابر دی، او دا ځکه چې مخکې دا عقیده حاکمه وه چې هغه حیوانات ژوندي او باقي پاتې کیږي چې د چاپیریال سره تکيف کوي او ځان ورسره برابر کړی شي، او د چاپیریال سره د ژوو دا تکيف او ځان برابرول د الله تعالی د ارادې او عنایت پورې تړل کیده (یعني په غاڼي توګه تفسیر کیده) د رسل له نظره به دا تفسیرات ډیر ځله عجیب او غریب هم وو، مگر د رسل له نظره ژوو ته د ډاروین میکانیکي تصور او (التنازع علی البقاء) او (البقاء للأصلح) نظریو د غاڼي تبرییر او الهي ارادې پرته مور ته د چاپیریال سره د ژوو د تکيف تفسیر را په گوته کړ، د همدې امله (چې دا نظریات غاڼي تفسیر له منځه وړي، او میکانیکي توضیح او تفسیر ممکن ګرځوي) د ډاروین د ارتقاء فکر ډیر خلک مني سره له دې چې د پیدایښت د کیفیت په اړه د هغه له نظریاتو سره مخالف هم دي⁽⁴¹⁾.

دریم: د ماورائی تفسیراتو له منځه تلل او خدای حذفول

د کائناتو د میکانیکي او ماشینی تفسیر چې د تجربوي علومو روح دی، منطقی نتیجه دا ده چې ما وراء الطبیعی تفسیرات او ورسره د خدای تصور هم له منځه ولاړل. او دا ځکه چې کله تجربوي علم دې نتیجې ته ورسیده چې د

(40) اثر العلم في المجتمع، برتراند رسل ص 33.

(41) اثر العلم في المجتمع برتراند رسل ص 33-34.

هيڅ طبيعي پديدې په تفسير کې بايد د غايي تعلق څخه کار وا نه اخيستلی شي، او په عين حال کې يې دا هم و پتېيله چې بايد يوازې د فاعلي عللو په رڼا کې تفسير او تبیین کړی شي، او له بلې خوا نه يې دا هم ثابتې او متعینه ده چې فاعلي علت يوازې او يوازې په طبيعي قوانينو او حوادثو کې منحصر دی نو آیا په داسې يو تصور کې د الله د وجود لپاره کوم ځای پاتې کيږي؟ .

لکه مخکې مو چې وويل په پيل کې گاليلو او بيا نيوتن سره له دې چې د فلکي اجرامو د حرکت په اړه دا عقیده درلوده چې دا د طبيعي قوانينو سره سم حرکت کوي، مگر د لومړي ځل لپاره د دې په حرکت راوستلو کې د الله تعالی په موجوديت قائل وو، همدا راز د دې فلکي اجرامو او سياراتو د خپل مسار او لارې څخه د انحراف په صورت کې هم دوی دا نظر درلود چې د الله تعالی د تدخل په نتيجه کې خپل مسار ته بيرته راگرځي، مگر بيا وروسته لاپلاس له دې څخه هم يو گام وړاندې ولاړ او د دې قائل شو چې لکه څنگه چې الله تعالی د کائناتو په بقاء کې کوم رول نه لري همدا راز د هغې په پيدايښت کې هم رول نه لري، ځکه د هغې له نظره د سياراتو منح ته راتلل د سحابي فرضيې په نتيجه کې ممکن دي، همدا راز سيارات په خپلو کې د حرکت د يوې اوږدې دورانيې په ضمن کې يو د بل مسار او د لارې انحراف سموي نو بناء د الله تدخل ته اصلاً اړتيا نشته، او نه د الله د وجود فرضيې ته اړتيا شته، په دې توگه د کائناتو په حوادثو او پديدو کې د الله او هر ډول ما ورائي قوت مداخله له منځه ولاړه، ځکه ټول طبيعي حوادث په ځنځيري شکل يو د بل سره په داسې شکل تړلي دي چې مخکيني د ورسنيو لپاره د علت او سبب حيثيت لري او ورسني د مخکينيو لپاره د مسبب حيثيت لري، او دا اړيکه داسې منظمه او هميشه تکراريدونکې ده چې د يو حتمي او قطعي قانون شکل يې اختيار کړی دی، په دې معنی چې په هر ځای او هر وخت کې دا سبب موجود شي نو د مسبب موجوديدل ورسره حتمي دي.

ولتر ستيس وايي: "والمعتقد العلمي الذي يقول: إن أية ظاهرة مهما تبدو غامضة لا ينبغي تفسيرها عن طريق أسباب فوق الطبيعة، وقد تجمدت في فكرة "المطلق" منذ عصر نيوتن، فلا ينبغي أن يكون هناك استثناء للقانون العلمي في أي مكان، و أصبح من الإجراءات المقررة في العلم أن أية ظاهرة نعجز الآن عن

تفسيرها بالقوانين الطبيعية فلا بد أن نقول أن هذه القوانين تظل مع ذلك موجودة،
و ينبغي البحث عنها⁽⁴²⁾.

د نیوتن د زمانې نه تر اوسه پورې دې عقیدې چې هیڅ پدیده - هرڅومره چې عجیبه او غریبه هم وي - باید د ما وړاندې طبیعي اسبابو محصول و نه گڼلې شي او نه د ما وړاندې طبیعي اسبابو په بنسټ تفسیر کړی شي، د یوې مطلقې او قطعي عقیدې شکل اختیار کړی دی، له دې امله د علمي منهج کار دا دی چې د طبیعي قوانینو څخه د هیڅ ډول استثناء منلو ته تیار نه شي، که چیرې کومه داسې پدیده وجود ولري چې مور د هغې د مادي او طبیعي تعلیل او تفسیر توان ونه لرو د هغې په اړه دا عقیده ولرو چې د هغې به طبیعي اسباب وي او باید د هغې په لټه کې واوسو. دا قانون یوازې په فلکیاتو کې منحصر نه دی بلکې دا د معرفت په ټولو څانگو کې جاري دی، دا په تفصیل سره جون هرمان راندل ذکر کړی دی⁽⁴³⁾.

د دې معنی دا هم ده چې انسان د دوی له نظره اصلاً باید په دې باب فکر و نه کړي چې دا کائنات اصلاً له کوم ځای نه پیدا شوي دي، ولې منځ ته راغلي دي، ځکه دا ما وړاندې تفسیراتو ته لاره هواروي، او دا ډول سوالونه اصلاً د انسان لپاره گټور نه دي، همدا تصور وو چې په اوسنۍ زمانه کې یې د نفعي الحادي فلسفې د رامنځ ته کیدو لپاره لاره هواره کړه. طبعاً د دې معنی دا هم ده چې هر ډول معجزات او خارق عادت شیان چې په دیني نصوصو کې وارد شوي دي د دې قانون له مخې ټول نادرست او مردود دي، ځکه هغه ټول په ما وړاندې تعلیل باندې ولاړ دي.

څلورم: د اخلاقو نسبي کېدل

د طبیعت گړایی چې د علم گړایی په نتیجه کې رامنځ ته شو، د دې یوه بله نتیجه دا شوه چې د اخلاقي ارزښتونو مرجعیت د دین او الله نه انسان ته منتقل شو، او دا ځکه چې د علم گړایی د تصور سره سم کله چې خدای د دې کائناتو په

(42) الدين والعلم الحديث، ولتر ستيس، ص 114.

(43) تكوين العقل الحديث ج ٢ ص ٢٧٩، ج ٢ ص ١٠٩ - ١٥٦.

حوادثو او پديدو کې هيڅ ډول دخل نه لري نو انسان هم د دې قاعدې څخه مستثنی نه دی، ځکه چې انسان هم د دې کائناتو د طبيعي پديدو څخه يوه پدیده ده، هغه هم د دوی له نظره د يو ماشين په څير عمل کوي، د هغه د تعامل لپاره هم هيڅ ډول غايي تفسير لټول په کار نه دي، د هغه تعامل او اخلاق هم بايد د نورو پديدو په څير د ميکانیکي قواعدو او طبيعي اصولو او فاعلي عللو په بنسټ تفسير او توضیح کړی شي، که کوم ارزښت او غرض هم په نظر کې نيول کيږي نو بايد د همدې اصولو په بنسټ په نظر کې ونيولی شي.

له بله پلوه طبيعت هم يو ماشين او د عللو او اسبابو يو ځنځيري سلسله ده، هغه هيڅ کله د انسان لپاره د هدف او ارزښت مصدر نشي گرځيدلی، او څوک چې د طبيعت نه د ارزښتونو د ټاکلو توقع لري هغه په حقيقت کې د واقعيت او ارزښت ترمنځ تمیز نه شي کولی.

له دې امله د علم گرايي له نظره انسان بايد پرته له دې چې د دين تعليمات او مادي پديدې په نظر کې ونيسي د خپل ځان لپاره ارزښتونه او اخلاق د خپلو فردي او اجتماعي ژوند د تجربو په رڼا کې وټاکي، او څرنگه چې دا تجارب تغييرمومي او وخت تر بله او شخص تر بله بدليري رابديري نو بناء اخلاق او ارزښتونه هم همداسې د اوبنتون په حالت کې دي او نسبي دي.

دکتور عبد الوهاب المسيري په خپل يو ډير جالب کتاب (العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة) کې دا په جالب عبارت کې توضیح کوي چې د طبيعت گرايي په نتيجه کې انسان د غربي تمدن له عقيدې او نظره څنگه انساني ارزښتونه له لاسه ورکوي او د يو مادي او طبيعي پديدې سره مشابهت پيدا کوي او همدا عقیده او نظر د اخلاقي ارزښتونو په نسبت باندي منتج کيږي، هغه وايي: "أولى المصطلحات الوصفية هو مصطلح "التطبيع" (Naturalize) بمعنى رد الظواهر إلى الطبيعة/المادة أو القانون الطبيعي باعتباره مرجعية نهائية كامنة وقانونا عاما يسري على كل من الطبيعة المادية والطبيعة الإنسانية لايفرق بين أحدهما والآخر. والتطبيع يفترض أن ثمة وحدة كاملة بين العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية، و أن الإنسان جزء لا يتجزأ من الطبيعة، رغباته طبيعية (أي مادية) و معرفته تتلخص في اكتشاف قوانين الحركة أو الطبيعة/ المادة (وهي القوانين التي تؤكد وحدة

الطبيعي/المادي بالإنساني وتساويهما). إن ما يحكم الإنسان والطبيعة هو القانون الطبيعي، والإنسان إنسان طبيعي، و لهذا ليست له مكانة أو منزلة خاصة في النظام الطبيعي، إذ أن الطبيعة/ المادة لاتعرف هدفاً أو غاية، والنزعة الطبيعية (Naturalism) هي القول بأن الإنسان إن هو إلا كائن طبيعي تحركه غرائزه الطبيعية، و سائر مكوناته الحضارية والإنسانية التي تفصله عن عالم الحيوان والطبيعة ما هي إلا قشور سطحية لا علاقة لها بالجوهر الإنساني" (44).

دكتور عبد الوهاب المسيري د غربي تمدن هغه اصطلاحات ذكر كوي چي د دي تمدن ځانگړتياوي را په گوته كوي، هغه وايي : د دي وصفي اصطلاحاتو (هغه اصطلاحات چي نقدي نه دي بلکي يوازي غربي تمدن په خپل اصلي شکل معرفي كوي) څخه لومړی اصطلاح تطبيع (طبيعت گرايي) چي په انگليسي كې ورته (Naturalize) و يل كيږي، چي معنى يې دا ده چي ټولي پديدي طبيعت/مادي يا مادي قانون ته راجع كړى شي په دي اعتبار چي دي (طبيعي قانون) ته نهائي او بشپړ مرجعيت حاصل دى، او دا يو داسي عام قانون دى چي مادي طبيعت او انساني طبيعت دواړو باندې تطبيقيږي، او په دي دواړو كې هيڅ فرق نه كوي، تطبيع (طبيعت گرايي) داسي خيال لري چي د طبيعي علومو او انساني علومو ترمنځ بشپړ يووالى قائم دى، او انسان د طبيعت/مادي يو نه بيليدونكي جزء دى، د دي (انسان) رغبتونه طبيعي (مادي) دي، د دي معرفت او علم په دي كې را خلاصه كيږي چي د حركت او طبيعت/مادي قوانين كشف كړي (او دا هغه قوانين دي چي په دي تاكيد كوي چي مادي/طبيعي شيان او انسان بالكل يو شى دي او هيڅ فرق پكې نشته) په انسان او طبيعت باندې چي كوم قانون حاكم دى هغه طبيعي قانون دى، او انسان طبيعي انسان دى، د همدې امله دا (انسان) په مادي/طبيعي نظام كې كوم ځانگړى ځاى نه لري، او دا ځكه چي ماده/طبيعت هيڅ كوم هدف او غرض و غايت نه پيژني، او طبيعت گرايي (چي په انگليسي كې ورته (Naturalism) وايي) د دي معنى په دقيقه توگه همدا ده چي انسان يو مادي/طبيعي موجود دى، د هغه طبيعي غريزي هغه په تحرك راولي، او هغه ټول تمدني او انساني عناصر چي هغه د حيوان څخه متميز كوي

(44) العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، ج 1 ص 129-130، الدكتور عبد الوهاب المسيري، طبع دار الشروق، الطبعة الأولى عام 2002م، القاهرة مصر.

(چې اخلاقي ارزښتونه هم د همدې جملې څخه دي) هغه سطحي او بې معنی شيان دي او د انساني جوهر او حقيقت (چې هغه مادي/تطبيع دي) سره کوم تړاو نه لري.

له دې وروسته دکتور عبد الوهاب المسيري د غربي تمدن يو څه نور اصطلاحات په گوته کوي چې هغه د دې تکمله ده، چې د هغې جملې څخه د نمونې په توگه يو يې (التعاقدية) دی، د (التعاقدية) کلمه په حقيقت کې د انگليسي کلمې (contractualization) ترجمه ده، چې لفظي معنی خو (تروني تعامل) دی، او مفهوم يې دا ده چې د انسانانو ترمنځ د ترحم کومې اړيکې دي هغه د مادي گټې او توان د دقيقو حساباتو لاندې نه راځي، د همدې امله دا مبهمې اړيکې دي، دا بايد په منضبطو تروني اړيکو باندې بدلې شي، چې هغه د راکړې ورکړې او تعامل قابلي شي، د دې وجه همدا ده چې غربي تمدن ټولې نړۍ ته د يو بازار په سترگه گوري چې انسان هم د دې بازار د مادي توکو څخه يو توکی دی، دا توکي هم بايد د هغه تعامل لاندې راشي چې په بازار کې د نورو توکو سره کيږي .

د همدې امله چې غربي تمدن انسان ته د يو مادي توکي په حيث گوري لکه څنگه چې د دې مادي توکو په اړه قوانين بدليري را بدليري همداراز دلته هم ښه او بد بدليري را بدليري، په دې باب يو غربي مفکر (توماس هوبز) چې د گاليلو هم عصر وو، وايي: "کل انسان من جانبه يمسي ما يسره و يبهجه خيرا، و ما يحزنه شرا، و بمقدار ما يختلف كل إنسان عن غيره في التكوين فإنه يختلف عنه أيضا فيما يتعلق بالفرقة العامة بين الخير والشر، فليس هناك ما يسمي بالخير المطلق منظورا إليه بغير علاقة بأحد... فنحن نطلق كلمة الخير أو الشر على الأشياء التي تسرنا أو تحزننا"⁽⁴⁵⁾.

هر انسان له خپله پلوه څه چې هغه ته ښه ښکاري او خوند ورکوي، هغه ته ښه وايي، او څه يې چې غمجن کوي هغه ته بد وايي، په هر اندازه چې يو انسان د بل سره په شخصيت او جوړښت کې فرق ولري په هماغه اندازه د ښه او بد

(45) الدين والعلم الحديث، ص 49.

ترمنځ په عامه توگه فرق کولو کې يو له بل څخه توپير لري، د دې نسبت په نظر کې د نيولو څخه پرته کوم شی د مطلق خیر په نوم وجود نه لري... نو مور د ښه او بد اطلاق په هغه څه کوو چې مور خوشحاله کوي او يا مو غمجن کوي.

همدا مفهوم برتراند رسل د خپل کتاب (اثر العلم في المجتمع) په شپږم درس کې د (المحاضرة السادسة العلم والقيم) تر عنوان لاندې په تفصيل سره د ثابتولو کوښښ کړی دی، هغه د دې کوښښ کوي چې دا ثابته کړي چې د اخلاقياتو او ارزښتونو په اړه د نفعي فلسفې (پراگماتيزم) تصور درست دی، هغه په پيل کې وايي : (أما من كانوا أكثر راديكالية بين الفلاسفة الفرنسيين، ولكونهم في خلاف مع الكنيسة، فكان لهم وجهة نظر أخرى، فهم لم يعترفوا بأن القوانين تحتاج إلى منزل للشرائع، كما فكرو أيضا أن القوانين الطبيعية تستطيع توضيح سلوكية الإنسان، وقادهم ذلك إلى المادية و إلى نكران المشيئة الحرة، و تضمنت وجهة نظرهم أن ليس للكون غاية، و أن الإنسان قضية اعتراضية غير ذات دلالة"⁽⁴⁶⁾. په دې عبارت کې رسل وايي چې راديکاله فرانسوي فلسفيان څرنگه چې د کليسا سره په اختلاف کې وو، نو د هغوی بيله رايه وه، نو هغوی د دې قائل نه وو چې قوانين هم د شريعت کوم نازلوونکي ته اړتيا لري، همدا راز هغوی فکر کاوه چې طبيعي/مادي قوانين د انسان سلوک تفسيرولی شي، دې تصور او عقيدې هغوی په مادي گرايي، او د يوې ازادې ارادې په انکار باندې قائل کړل، دوی په دې هم قائل وو چې د دې نړۍ کوم هدف، غرض او غايت نشته، او دا چې د انسان قضيه يوه وختي قضيه ده کوم تمیز نه لري. يعنې انسان او ټول مادي موجودات يو حيثيت لري.

همدا د اوسنيو فلسفي او فکري مذاهبو رايه او عقیده هم ده استاذ بوشنسکي د خپل کتاب الفلسفة الأوربية المعاصرة په دويم باب کې چې د معاصرو مادي فلسفو د پيژندلو لپاره يې ځانگړی کړی دی وايي : "وهم طبيعيون لأنهم لا يرون في الإنسان إلا جزءاً من كل، هو الطبيعة، و ينكرون بصفة عامة أن يكون الإنسان كائناً مميزاً على الكائنات الطبيعية الأخرى"⁽⁴⁷⁾. دا ټول فلسفي مدارس

(46) العلم والمجتمع، برتراند رسل، ص 113، ترجمه صباح صديق الدملوجي.

(47) الفلسفة الأوربية المعاصرة ص 69.

طبيعت گرايان هم دي ځکه چې دوی انسان د طبيعت يوه برخه او جزء گڼي، او د دې څخه انکار کوي چې انسان د نورو مادي کائناتو څخه کوم ځانگړی او متميز موجود وي.

د انسان په اړه د غربي تمدن تصور او عقیده

اوسنې غربي تمدن د انسان په اړه دوه متضاد تصورات لري، د دې دواړو تصوراتو بنسټيز هدف دا دی چې هر ډول ماوراء طبيعي تصوراتو ته خاتمه ورکړي او انسان د هر څه محور وگرځوي، له يوې خوا غربي تمدن او د دې تمدن فکري قاندين غواړي چې انسان د دې کائناتو مرکزي نقطه وگرځوي، او د هر څه محور يې جوړ کړي، هر ډول ازادي ورته ورکړي، او وايي چې انسان د هر څه لپاره مقياس او معيار دی، او د خپل ځان لپاره مرجعيت هم همدا انسان پخپله دی، او دا د دې لپاره کوي چې د دې په ذريعه د الله تعالی د مرکزيت تصور له منځه يوسي، انسان د هر ډول ديني سلطې څخه ازاد کړي، او دې ته يې وهڅوي چې د هر څه په باره کې د انسان انگيرنه او فيصله نهائي فيصله وبولي.

او په عين حال کې غواړي چې انسان داسې يو مادي او طبيعي توکی معرفي کړي چې د نورو طبيعي توکو او موجوداتو سره هيڅ توپير نه لري، په دې هم هغه مادي او طبيعي قوانين تطبيقيري چې په نورو شيانو تطبيقيري، بيا هلته انسان يو بعدي موجود گرځي، د انسان يو بعد وي او هغه همدا مادي/طبيعي بعد او اړخ، روحي اړخ اصلا د دوی له نظره وجود نه لري، هلته بيا داسې نه وي چې د جسد لپاره بيل قوانين وي او د روح او نفس لپاره بيل، د انسان ماضي، حاضر او مستقبل د همدې طبيعي/مادي قوانينو په رڼا کې تفسير کيږي، د انسان لپاره مرجعيت همدا مادي قوانين گرځي⁽⁴⁸⁾، نو غربي تمدن د انسان په اړه خپل افکار په دوو انتهاگانو بناء کړي دي:

لومړی: د هيومانيزم د نظريې په بنسټ انسان د هر څه لپاره محور گرځول، بلکه انسان د الله تعالی پرځای د کائناتو مرکز گرځول، او په دې توگه د الوهيت د تصور څخه تښتيدل او ددې عقيدې له منځه وړل.

(48) العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة ج ۲ ص

دوهم: انسان د يو مادي توکی په حيث پيژندل چي هيڅ ډول روحی او ما وړاء الطبيعي اړخ نه لري او بايد د يو مادي توکی په څير ورسره تعامل وشي، او طبيعت د کائناتو مرکز وگرځول شي، او په دی توگه د الوهيت او هر ډول ماوراء الطبيعي عقیدي څخه ځان خلاص کړي.

لومړی : د هیومانیزم نظریه

د الله د مرکزیت له منځه وړل او پرځای یی د انسان د مرکزیت تصور رامنځته کول او په دی توگه د ماوراء الطبيعي عقیدي د تضعیفولو په اړه د غرب دا تصور د هغه خوځښت په ضمن کې په ډیر څرگند شکل مخ ته راځي چي په غرب کې د (Humanism) په نوم یادېږي، چي لفظي معنی یی انسان گرایی، یا انسان محوري ده، یعنی هر څه باید د انسان په محور باندې را وڅرخېږي، د انسان گرایی یا انسان محوري د تاریخ په اعتبار سره دوه ډولونه دي، لومړی: د رینسانس د زماني هیومانیزم چي د څوارلسمې پېړۍ په دویمه نیمه کې په ایټالیا کې راپیدا شو او په عامه توگه یو ثقافي خوځښت وو، چي بنسټیزه موخه یی د پخواني یونان ثقافت راژوندي کول وو، سره له دې چي دا هیومانیزم په ورسټیو پېړیو کې ډیر مؤثر وو او په فکري لحاظ یی په نړۍ ژورې اغیزې پرېښي دي مگر په مستقیمه توگه زموږ د بحث سره تړاو نه لري ځکه نو د هغې په اړه په تفصیلاتو کې نه ننوځو، دویم ډول هیومانیزم د نوي زماني هیومانیزم په نوم یادېږي، دا خوځښت چي د نوي علمي (ساینسي) خوځښت سره سم په اوولسمه پېړۍ کې پیل شو او تر اوسه پورې جریان لري او تر ټولو مؤثر خوځښت بلل کېږي، مورن به د همدې هیومانیزم په اړه څه څرنگندونې وړاندې کړو ځکه د اوسني غربي تمدن د بنسټونو څخه یو بنسټ همدا تشکیلوي.

نوی هیومانیزم څه ته وايي؟

هیومانیزم د علمي بحث، فلسفې، د نړیوال لرلید او عمل په میدان کې د یو داسې علمي تگلارې او منهج نوم دی چي په انساني ارزښتونو او اهتماماتو ترکیز کوي، او د مقدس او ما وړاء الطبيعي قضایاوو په اړه عقیده له منځه وړي او یا یی کم رنگه کوي او پرځای یی انسان ته بی ساری اهمیت ورکوي.

گريگ م. اپستين وايي: (هيومانيزم نن يو خوځښت، د ژوند يوه فلسفه، يوه جهان بيني او د ژوند يو منهج بللی شو)⁽⁴⁹⁾، سيکولر هيومانيزم يوه لاديننه نظريه ده چې د عقلانيت، اخلاق، او عدالت اصول تبني کوي، او په عين حال کې په ځانگړې توگه دا ردوي او د دې نه انکار کوي چې ما وراء الطبيعي او ديني معتقدات د اخلاقو او فيصلو بنسټ وگرځي⁽⁵⁰⁾.

په دې توگه ويلی شو چې هيومانيزم يو داسې فکري او فلسفي نظام دی چې په بيلا بيلو ميدانونو کې لکه انسان پيژندنه، معرفت پيژندنه، اخلاق، سياست او داسې نورو کې مشخص تصورات مطرحوي، چې په ډيره لنډه توگه د دې فکر يو څه مشخصات او ځانگړتياوي دلته په گوته کوو:

د انسان پيژندنې په ميدان کې د هيومانيزم عقیده

تر ټولو بنسټيزه قضيه د هيومانيزم په فلسفه کې دا ده چې انسان اصل او د هر څه محور دی، په موجوداتو کې هيڅ موجود⁽⁵¹⁾ د انسان څخه کاملتر موجود نشته، د همدې امله ټول موجودات بايد په يوه نه يوه بڼه د انسان په خدمت کې وي، مگر انسان پخپله د هيڅ شي په خدمت کې بايد نه وي، يا په بل عبارت انسان پخپله اجراء کوونکی او پخپله هدف هم دی⁽⁵²⁾.

د انسان د محوريت لپاره لاره د نوي فلسفي موجد او مشهور فرانسوي فيلسوف رينه دیکارت (۱۵۹۶-۱۶۵۰) د هلو ځلو په نتيجه کې برابر شوه، او دا په دې توگه چې په منځنيو پيړيو کې د کليسا د استبداد په نتيجه کې د علم مصدر يوازي مقدس کتاب وو، نه يوازي دا بلکې د نورو ټولو معارفو لپاره معيار هم همدا وو، د کليسايي معارفو په اړه چا سره د پوښتنې حق هم نه وو، نو کله چې منځنۍ پيړۍ تيرې شوې او د نوي علم (ساينس) د مقاومت په نتيجه کې

^Esptein, Greg M. (2010). Good Without God: What a Billion (49)
Collins. Nonreligious People Do Believe. New York: Harper
p. 169. ISBN 978-0-06-167011-4.

"Genesis of a Humanist Manifesto". Retrieved May 14, 2006. (50)

په دې کې الله او نور ټول موجودات شامل دي. (51)

(52) بحران دنياى مجدد، تالیف: رنه گنون، ترجمه: ضياء الدين دهشيري، انتشارات امير کبير، چاپ دوم، ۱۳۷۲، ص ۹.

د کلیسا استبداد له منځه ولاړ، د دې سره نه یوازې دا چې کلیسا خپل حیثیت له لاسه ورکړ، بلکې د دې ترڅنګ د الله تعالی وجود هم تر سوال لاندې راغی، او په دې توګه د معرفت پخواني مصادر (کلیسا، د کلیسا مشران، مقدس کتاب، همدا راز ارسطويي منطق او یوناني فلسفه) له منځه ولاړل، او نوو مصادر و لا تراوسه په ټولنه کې ځای نه وو نیولی، له دې امله د شکاکیت یوه تونده چپه راغله، چې هر څه د شک سره مخ شول، ځکه د ارسطو منطق هم له اعتبار نه ولویده او د کلیسا مقدس کتاب هم، نو دلته وه چې دیکارت د شکاکیت د له منځه وړلو لپاره د معرفت نوي اصول وضع کړل چې هغه په حقیقت کې د انسان په اصالت باندې ولاړ اصول وو، دا داسې اصول وو چې انسان او د هغه فکر او معرفت یې د ټولو حقیقتونو لپاره محور وګرځاوه، هغه له دې څخه پیل وکړ چې (زه فکر کوم نو زه موجود یم) چې په لاتینی ژبه یې کلمات دا وو (cogito ergo sum) د همدې امله دا د دیکارت په کوچیتو مشهوره ده، د دې کوچیتو په نتیجه کې د انسان څخه پرته د بل هر څه محوریت لکه دین، مقدس کتاب، کلیسایي تعلیمات، او سیاسي ځواک محوریت له منځه ولاړ، انسان، د هغې تجربوي او عقلاني تګلاره د ټولو معرفتي میدانونو لپاره محور وګرځید، د دې تګلارې په نتیجه کې د هر چا خبره (که هغه کلیسا وي او که مقدس کتاب) د مرجعیت حیثیت له لاسه ورکړ، په پخواني کلیسایي تقلیدي تفکیر کې اصل دا وو چې انسان ځان باید د هغه تعلیماتو سره برابر کړي چې د دیني او کلیسایي مصادر و څخه هغه ته رسیدل، مګر د دې تګلارې په نتیجه کې انسان پخپله نور د هر مصدر لپاره محور شو، اوس نو باید د معرفت نور ټول مصادر خپل صحت او سموالی د انسان، انساني تجارېبو، او د انسان د عقلاني تفکیر سره د یو شانته والي په بنسټ تأمین کړي.

په همدې بنسټ په دې کائناتو او نړۍ کې د انسان هدف، د انسان معنی، او د انسان حیثیت به نور په هېڅ وجه له پخوا څخه د کومې ټاکل شوي نظریې، دین او تصور په رڼا کې نه ټاکل کېږي، بلکې د انسان تعریف، معنی او هدف به په خپله د انسان له دننه را ټوکېږي، او پخپله انسان به یې ټاکي (53).

An introduction to continental philosophy by David west (1st ed., polied (53) press) 1996, p.13.

يا په يو بل عبارت انسان په بشپړه او مستقلة توگه د خدای يا نورو موجوداتو د مداخلې څخه پرته خپل ځان پيژندلی شي او حقيقت شخصا پخپله درک کولی او پيژندلی شي نو بناء بل څه ته اړتيا نه لري او پخپله د هر څه محور گرځي⁽⁵⁴⁾.

د ديکارت نه وروسته د غربي تمدن فلسفيانو په انسان محوری کې ډير بنسټيز رول ولوبوه، چې د دوی له جملې نه يو هم مشهور الماني فيلسوف ايمانويل کانت (۱۷۲۴-۱۸۰۴) وو، کانت د خپلې انتقادي فلسفې په نتيجه کې د انسان محوره معرفت لپاره لاره هواره کړه په داسې توگه چې انسان د هر څه لپاره بنياد او بنسټ گرځوي⁽⁵⁵⁾، د دې افکارو په نتيجه کې انسان يو نوی حيثيت او تعريف پيدا کړ، د انسان قدر او قيمت دې پورې مربوط پاتې نشو چې د الله سره يې اړيکې څومره محکمې او مضبوطې دي، بلکې د هغې د قدر او قيمت بنسټ د نظم ايجادول، عقلاني امکانات او د هغه دنیوي ژوند وگرځيد، د دې د فکر په نتيجه کې غرب دې نتيجه ته ورسیده چې د انسان هدف د الله عبادت او جنت ته رسيدل نه دي، بلکې په دقيقه توگه هغه پروگرام تطبيقول دي چې د عقل، تجربې او تخيل له لارې منځ ته راځي او د دې نړۍ پورې اړيکې لري، د همدې څخه د سيکولريزم بنسټيزه عقیده منځ ته راغله.

د هيومانيزم په فلسفه کې د انسان د هر اړخيز محوريت او د خدای پرځای د هغه نصبول، او د هغه خدای چې دين يې مطرح کوي د انسان د ژوند څخه ويستل د دې لامل شو چې (سارتر) (۱۹۰۵-۱۹۸۰) اصلاً انسان د الله پر ځای کښيناوه، هغې اعلان وکړ: (هيومانستي فلسفيانو د خدای پرستی د منگولو څخه د ځان د خلاصولو لپاره دا ونه کړل چې د متعالي وجود تصور يوي خواته کيږدي بلکې د هغه يې يوازي نوم بدل کړ)⁽⁵⁶⁾ يعنې د متعالي وجود تصور يې پر ځای پرېښود يوازي انسان يې د الله پر ځای کښيناوه.

(54) وگوره: دريای ايمان، تاليف: دان کيوپيت، ترجمه: حسن کامشاد، انتشارات طرح نو، لومړی چاپ، ۱۳۸۶، ص ۱۶۲.

(55) دريای ايمان، تير شوی کتاب ص ۱۶۶.

(56) Humanism, Tony Davies, (New York & London) 1996, p. 124.

د هیومانستي فلسفي معرفتي نظريه

هیومانستي فلسفي د معرفت او د هغې د وسایلو او مصادر و په اړه ځانگړی تصور درلود، د جهان او کائناتو په پیژندلو کې په عقل غیر عادي اعتماد، په هر څه شک کول، او هر څه د ردولو او باطلولو قابل گڼل د دې فلسفي د معرفتي نظريې بنسټيزې ځانگړتياوې شمیرل کيږي، طبيعي خبره ده چې دلته د عقل څخه مراد د نوي زماني عقل دی چې یوازې د مادي او طبیعت په محدوده کې کار کوي، دلته د معرفت مصدر هغه عقل دی چې یوازې بدهیات او هغه څه مني چې د منطق د قواعدو او اصولو سره برابر وي، دلته د معرفت مصدر حواس دي چې یوازې هغه څه مني چې د پیمایش قابل وي، او هغه تجربه د معرفت مصدر گڼي چې ټول موجودات باید د هغه نه تیر شي، او د عاقل انسان څخه (چې د عقل، حواسو، تجربې منطق، او د راجمع شوي علمي او تاریخي معرفت په سرمایه سمبال دی) مطلوب دا دي چې ټول هغه حقائق رد کړي چې د مادي واقع څخه ما وړاندې وي، لکه پخوانۍ قصې، غیبيات، تخیلات، تقلیدي دلائل، عقائد، او مسلمات، یا په بل عبارت د دوی له نظره د معرفت مصدر یوازې ماده او طبیعت دی، دیني او تقلیدي مصادر او منابع هیڅ ډول د اعتماد وړ معرفت انسان ته نشي برابرولی (57).

هیومانستي عقل یوه ثابته ځانگړتیا دا ده چې دوی وایي: هره قضیه د امتحان وړ ده، هیڅوک یا هیڅ جهت د دې ادعاء نشي کولی چې د هغه څخه غلطې نشي کیدلی یعنی عصمت د هیچا لپاره هم ثابت نه دی (هغه که الله وي او که پیغمبر او که هر جهت) د همدې امله هره ادعاء باید د معرفت د اصولو سره سمه بحث شي که د عقل، حواسو او تجربې په معیارونو برابرې وه صحیح ده که نه نو باید رد کړی شي، د همدې اصل سره سم هره داسې ادعاء چې په غیبي امورو بناء وي، یا په وحی استناد کوي د هر ډول علمي اعتبار څخه عاري ده (58).

(57) ددې لپاره وگورئ: العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة ج ۱ ص ۲۹۱، الدكتور عبد الوهاب المسيري.
(58) ددې لپاره وگورئ: Humanism (London & New York) V.4, p 529- 530. Renaissance by John Monfasani, in Encyclopedia of philosophy (Routledge)

د همدې تفکیر پر بنسټ هیومانیزم دا دعوه کوي چې انسان پخپله د دې توان لري چې دا کائنات او نړۍ وپيژني نو بناء د جهان په پيژندلو کې ديني مصادر و او وحی ته اړتیا نشته، او په دې باب هغه پرمختگونو چې تجربوي علم او ساينس لرلي دي د نړۍ په معرفت کې پخپل ځان د دوی اعتماد لا زيات کړی دی، او دوی يې د دې څخه نور هم بي نيازه کړي دي چې خپل معرفت د ديني مصادر و سره برابر کړي (59).

د دې ترڅنگ د هیومانیزم د معرفت د نظريې يوه بله ځانگړتيا دا ده چې دوی وايي: د معرفت څخه هدف دا نه دی چې انسان د جهان او نړۍ په خلقت کې پراته اسرار او رموز وپيژني، ترڅو له دې لارې انسان و غواړي د الله د ارادې او حکمت سره سم عمل وکړي او د الله تعالی هدف تر سره کړي، بلکې معرفت د دې څخه عبارت دی چې په انسان کې د مستقبل په اړه د وړاند وینې او د دې پر بنسټ د پلان گذارۍ او په طبيعت باندې د تسلط د پيدا کولو توان او ځواک را پيدا کړي، تر څو له دې لارې وتوانېږي چې د يو زيات مطمئن او آرام ژوند زمينه برابره کړي، يعنې دا چې معرفت د يوې وسيلې حيثيت لري (60).

ج – د خلقت په اړه د هیومانیزم عقیده

هیومانیزم عقیده لري چې د کائناتو په اړه هر ډول ما وراء طبيعي تصور باطل او مردود دی، لکه څنگه چې دا تصور بي معنی او مردود دي چې د دې کائناتو لپاره کوم هدف، او غرض هم شته او دا چې په دې کائناتو کې هر شی خپل ځای لري، دا هم د قبول وړ نه ده چې په دې کائناتو کې څه شيان طبيعي او څه نور ما وراء الطبيعي وجود لري او دا چې الله تعالی د ټولو مخلوقاتو او ټولو ارزښتونو منشأ او مصدر دی، له دې امله هغه ټولې هلې ځلې چې د الله د اثبات لپاره صورت نیسي هغه غير معقولې، نا قابل تصدیق او بی معنی هلې ځلې

An introduction to continental philosophy by David west (1st ed., polied (59) press) 1996, p.11.

(60) همدا تیر شوی مصدر ص ۱۳.

دي (61)، د الله وجود نه د مادي دلایلو په اساس ثابتیدلی شي او نه د وحي په ذریعه، ځکه چې د دي کتابونو انتقادي مطالعي دا په اثبات رسولي چې هغه ټول کتابونه چې اديان يې مقدس بولي لکه قرآن، د يهودو او نصاراو کتابونه، د هندوانو او بودايانو او نورو اديانو کتابونه ټول د انسان په لاس ليکل شوي کتابونه دي او د وروسته پاتي ټولنو د انسانانو تصورات منعکس کوي، له دي امله دا د دي توان نه لري چې يو ما وراء الطبيعي موجود او واقعيت ثابت کړي، له دي امله د الله، خدای او داسي نور کلمات بي محتوی او د يو څرگند مفهوم څخه عاري کلمات دي، دا کلمات کوم حقيقت نفس الأمري نه په گوته کوي بلکې دا په انساني تجربه کې يو نفسياتي، اخلاقي او ټولنيز رول لري، يعنې کوم حقيقت نه لري مگر انسانان پرې د څه رواني، اخلاقي او ټولنيزو اهدافو لپاره عقیده ساتي (62).

له بله پلوه دوی عقیده لري چې انسان يو بعدي موجود دی، په دي کې د روح په نوم کوم غير مادي برخه وجود نه لري، انسان د طبيعت جزء دی، د انسان په ذهن، فکر له يو پلوه او د هغه په بدن کې د بل پلوه کوم توپير نشته، له دي امله د انسان په اړه د بقاء، د روح د عدم فناء تصور او په دي بنسټ باندې د آخرت او معاد تصورات يوه بي بنسټه ادعا او يو مغرورانه فهم دی (63).

(61) Toward a new Enlightenment the philosophy of Kurtz Paul, (ed. Vern L. Bullough & Timothy J. Madigan) p.50-51. دا کتاب په نټ باندې د پي ډي ايف فايل

په شکل کې په لاندې آدرس موجود دی:

http://books.google.com.pk/books?id=e9OJSW5dkM8C&pg=PR13&lpg=PR13&dq=Vern+L.+Bullough+timothy&source=bl&ots=-Iz3im6H6E&sig=0_hQqbAK7LwSDk1j6OCjooTAR7w&hl=en&sa=X&ei=_QZYT66QC4fD0QXLrZzNDQ&sqi=2&ved=0CCYQ6AEwAQ#v=onepage&q=Vern%20L.%20Bullough%20timothy&f=false

(62) همدا تير مصدر، ص ۱۸۹-۱۹۰، کورټز دا خبري د خپل کتاب په ۱۷ باب کې د (Humanism and Atheism: Exploring Similarities and Differences) د عنوان لاندې کړي دي.

(63) همدا مخکې مصدر: ۱۹۰.

د- د هيومانيزم اخلاقي تصور او فلسفه

هيومانيزم د اخلاقو په اړه دا عقیده لري چې اخلاقي ارزښتونه هيڅ ما وراء طبيعي مصدر او منشأ نه لري، او صرف د انساني تجربې نه سرچينه نيسي، د همدې امله د انساني تجربې نه پرته هيڅ اخلاقي ارزښت هيڅ معنی نه لري⁽⁶⁴⁾، د همدې امله هغه ټول اديان چې اخلاقي ارزښتونه د الهي مصادر و څخه اخلي د دې مکتب د اتباعو لپاره د منلو وړ نه دي، دوی وايي: هغه اخلاقيات چې د حضرت موسی، حضرت عیسی او حضرت محمد عليهم السلام او نورو پیغمبرانو او مصلحینو لخوا خلکو ته رسيدلي دي د هغه وخت د غیر متمدنه ټولنو او تمدنونو سره اړه لري، او کیدلی شي چې د هغه وخت د خلکو لپاره د اخلاقي بصیرت لامل وگرځي مگر په نوي عصر کې د دې تصور نشي کیدلی چې اخلاقي ارزښتونه دې د داسې فلسفو څخه واخيستل شي چې هغه په الهیاتو بناء وي⁽⁶⁵⁾.

په دې بنسټ اخلاقي ارزښتونه په خپله د انسان څخه سرچينه نيسي، هغه څه چې انسان د خپلو تجارو په بنسټ مفید گڼي هغه بڼه او هغه څه چې د دې تجارو په بنسټ ورته بد ښکاره شي هغه بد دي، نو اخلاقي ارزښتونه باید د انساني ژوند له دننه نه ولټوو نه د بهر څخه.

په حقیقت کې هيومانيزم په دې عقیده لري چې د اخلاقو منشأ د انسان خواهشات، احساسات، او عواطف دي، يعنې هر څه چې انسان ته بڼه معلومېږي، هغه ورته میلان لري، هغه بڼه دي او د هر څه نه چې انسان نفرت ولري هغه بد دي، د همدې امله ټول هيومانستان چې یو د هغوی څخه (بنتام) دی په دې باب داسې وايي: (بڼه يعنې څه چې انسان یې غواړي، بد يعنې څه چې انسان یې نه غواړي)⁽⁶⁶⁾.

(64) همدا پورتنی مصدر ص ۵۰.

(65) همدا مخکینی مصدر ص ۱۹۰، همدا راز د برتراند رسل کتاب اثر العلم فی المجتمع شپږم محاضره (العلم والقيم) ص ۱۱۳.

(66) ليبراليسم غرب، ظهور و سقوط تالیف: آر بلاستر آنتوني، ترجمه: عباس مخبر، نشر مرکز، چاپ سوم، ۱۳۷۷، ص ۲۰۲، همدا خبره توماس هوبز هم کړې، وگورئ: الدين والعقل الحديث، تالیف: ولتر ستييس، ترجمه: د. امام عبد الفتاح امام ص ۴۹.

له بل پلوه څرنګه چې هیومانیزم د اخلاقي ارزښتونو لپاره کامل او مطلق معیارونه نه لري بلکې معیار یې هغه خوښي او اختیار دی چې انسان یې په فردي یا ټولنیز ډول د ځان لپاره غوره کوي، نو بناء د دوی په نزد ارزښتونه متکثر او نسبي دي.

د هیومانیزم له نظر څرنګه چې اخلاقي ارزښتونه په انفرادي یا اجتماعي توګه د انسان په خوښه بنا دي له دې امله دوی تصور کوي چې د دوی د نړۍ په اړه دا تصور د هغه څخه ډیر واقعي او د حالاتو سره سم دی چې ادیان یې لري، ځکه د هغوی تصور کوم علمي بنسټ نه لري او یوازې په حیلې او درواغجنو امیدونو ولاړ تصور دی (67).

د اخلاقو په اړه د هیومانیزم یو بل بنسټیز اصل د شخصي ازاديو څخه دفاع ده، او دا ځکه چې د دوي له نظره انسان د ځان څخه پرته بل چا ته مسؤول او ځواب ورکونکی نه دی، او نه داسې کوم جهت شته چې هغه په څه باندې مکلف کړي، بناء انسان ازاد دی، انسان نه د انسان په حیث بلکه انسان د یو فرد په حیث ازاد دی، او ددوي له نظره هیڅوک او هیڅ جهت دا حق نه لري چې د انسان دا ازادي له هغې څخه سلب کړي، د ازادۍ په مفهوم کې ډیر ډولونه شامل دي، چې یو د هغوی څخه د تحقیق او بحث ازادي ده، د تحقیق او بحث د ازادۍ څرګنده معنی د هیومانستانو په نزد دا ده چې انسان په وجداني لحاظ د دینداری او بی دینۍ د تصور څخه ازاد وي، همدا راز د تحقیق په ازادۍ کې دا هم شامل ده چې یو انسان د هر څه مخالفت وکړي شي او نوی شی که هغه د هر څه (68) په خلاف وي تقدیم او وړاندې کړي شي، د دې ترڅنګ په دې کې د بیان او هنر ازادي هم شامله ده، په دې معنی چې افراد حق لري چې هر څه چې وغواړي، په هر شکل یې چې وغواړي، د هر هنر له لارې یې چې وغواړي بی له کوم سانسور څخه وړاندې کړي شي، د دوی تصور دا دی چې د تاریخ په اوږدو کې په ځانګړې توګه په منځنیو پیړیو کې د کلیسا لخوا خلک د بیان د ازادۍ، د دیني تصور د مخالفت څخه په شدت سره منع کړل شوي دي نو اوس باید د دې څخه په شدت سره دفاع وکړي شي.

Toward a new Enlightenment the philosophy of Kurtz Paul, p 53- 55. (67)

(68) چې په دې باب نه د عقیدې نه د کوم بل څه پابندۍ ورباندې وي.

يو بل ډول آزادي چې هيومانستان يې اړينه او ضروري بولي هغه اخلاقي آزادي ده، دا هم بيلا بيلو ډولونو ته شامله ده چې د لاندې ډولونو څخه عبارت دی: د راز داری او سریت آزادي، جنسي آزادي، د بالغو بنځو او سرو ترمنځ په خپله خوښه د جنسي اړیکو د لرلو آزادي، د جنسي امورو د زده کړې آزادي، د تناسل حقوق، د نسل بندۍ او ماشومانو د پيدا کولو د کنترول آزادي، همدا راز د سقط جنين آزادي.

د کثرت گرایی، تعدد گرایی، تحمل پذیری او تساهل قضیه د هیومانیزم په تصور او فلسفه کې محوري حیثیت لري، په دې معنی چې دوی وايي: چې باید ټولنه په چا باندې ټاکلي اخلاقي ارزښتونه تحميل نه کړي، بلکې هر انسان باید په ټولنه کې په دې کې ازاد وي چې د کوم مانع څخه پرته چې کومه طریقه او کوم اخلاق د ځان لپاره غوره گڼي هغه خپل کړي، اگر که دا د هغې ټولنی د ټولو ارزښتونو خلاف وي، او خلکو ته عجیبه او غریبه معلومه شي⁽⁶⁹⁾.

دا په ډیره لنډه توگه د انسان په اړه د غربي تمدن د هیومانیزم افکارو لنډیز وو، چې څه مثبت نقاط یې هم درلودل مگر په عامه توگه دا د تدین سره نشي یوځای کیدلی، په دې کې ډیر تصورات د ډیرو اجتماعي قوانینو او نظامونو حیثیت غوره کړی دی.

د هیومانیزم تصورات په عامه توگه د غرب په ټولو مدارسو او فلسفو او فکري نظامونو او په ځانگړې توگه په لاندې فکري مدارسو کې ځای پرځای شوي دي، بلکې دا فکري مدارس اساساً د هیومانیزم په تصوراتو ولاړ دي، او په ټولنه کې یې عملي کوي، او دا هغه فکري مدارس دي چې غرب د پخوانی کمونستي او لیبرال دیموکراسۍ دواړو اړخونو باندې دا تصورات حاکم دي:

1. کمونیزم: په دې کې په ټولنیز هیومانیزم ترکیز شوی دی، او د دې برعکس په لویدیځ لیبرال دیموکراسۍ کې په انفرادي هیومانیزم تاکید صورت نیسي.

Toward a new Enlightenment the philosophy of Kurtz Paul, 60, 194-195. (69)

2. پراگماتيزم: دا خو په بشپړه توگه هيومانستي تصورات لري، بلکي د پروتاگوراس (سوفسطائيانو له جملې څخه وه) شعار يې خپل کړی دی چې انسان د هر څه لپاره معيار او محور دی.

3. پرسوناليزم: چې انسان د ابدې حقائقو په اړه د تفکیر اهل او وړ گڼي.

4. اگزيستانساليزم يا وجودي فلسفه: چې د انسان من حيث فرد په وجود قائل دي، دا هغه فلسفي مذهب دی چې د انساني افرادو د وجود په اصالت يقين لري، په دی معنی چې داسی نه ده چې انسان دکوم ماهيت نوم دی او بيا د هغه په افرادو کی متحقق کيږي، بلکه د انسان افراد په خپلی ټولی ازادی او حریت سره خپل ماهيت ټاکي، نو دا فلسفه خو په ټوله معنی يوه هيومانستي فلسفه ده.

د نوي عصر ډير فلسفي مذاهب او افکار د هيومانيزم په دي تصوراتو يقين لري او بلکي په عملي توگه د غرب د تمدن په بنسټ کي پراته دي.

کله چې هيومانيزم د انسان محوری خوځښت مخ ته ولاړ په نتیجه غربي فلسفيانو اصلا ددی اعلان وکړ چې اوس بايد انسان د (الله) بدیل وگرځي، او هغه ته هغه ټول حقوق ترلاسه شي چې په دينی عقیده کي (الله) ته حاصل دي، د انسان محوری د همدی تصور په نتیجه کي نيتشه (۱۸۴۴ - ۱۹۰۰) د الله (تعالی عن قولهم) د مرگ اعلان وکړ، په دی معنی چې دهغی له نظره اوس الله ددی قابل نه دی چې څوک پری عقیده ولري، او د دی لپاره چې د الله پرځای د انسان د کښيناستلو لپاره لاره هواره کړي، د همدی امله به یی ويل: (که چيرته اله موجود وی، نو زه به څه شی د اله کيدلو څخه منع کړی وی)⁽⁷⁰⁾، د همدی امله فيورباخ (۱۸۰۴ - ۱۸۷۲) په دی اړه ويل: چې انسان اله دی، او يا دا چې پخپله اله همدا انسان دی، او کله چې انسان د الله په باب څه وايي نو هغه په حقيقت کي د خپل ځان په اړه غږيږي، ځکه آلهة د انسانی رغباتو د تجسيد څخه پرته بل څه نه دي⁽⁷¹⁾.

(70) وگوره: فؤاد زکریا، نيتشه ص ۴۰.

(71) همدا مخکيني مصدر ص ۱۳۱.

انسان يو طبيعي توکي دی

دويم: ددی ترڅنگ په غرب کې د انسان په اړه يو بل نظر هم وجود لري او هغه انسان ته د يو طبيعي توکي په حيث ليدل دي، دوي په دی نظر دي چې انسان د همدې طبيعي کائناتو يوه برخه ده، په دی ټول هماغه طبيعي قوانين تطبيقيري کوم چې په نورو طبيعي کائناتو د تطبيق وړ دي، او هر هغه څه چې انسان له نورو طبيعي کائناتو څخه جلا کوي هغه سطحي شيان دي هغه د انسان د جوهر سره هيڅ تړاو نه لري، نو بناء دا انسان په نړۍ کې کوم متميز وجود نه لري، او نه ددی د وجود کوم غرض او غايت شته، بناء انسان بايد په هر څه کې د يو طبيعي توکي په څير وگڼل شي.

ددی لرليد په نتيجه کې څه ډول ټولنه رامنځ ته شوه؟

لکه مخکې مو چې وويل په غربي نړۍ کې انسان د بشپړ الحاد او مادي گرايي په لور په حرکت کې دی، په دی اړه د بيلا بيلو مراحلو څخه تير شوی، چې يوه مرحله يې د انسان د محوريت د تصور مرحله وه چې هغه ته هيومانيزم ويل کيږي او مخکې مو ترې يادونه وکړه، هغه هم غربي انسان د الحاد او مادي گرايي په لور وخواوه او تصور يې دا وه چې انسان دمادی موجوداتو څخه جدا يو موجود دی چې هر څه د هغه په خدمت کې دي، هر څه کې هغه تحکم کوي، او هغه پخپله د هغ موجود تابع هم نه دی، بلکه هغه پخپله د ځان لپاره د ژوند په هر اړخ کې قانون ورکونکی دی، هغه د هيڅ جهت (که هغه الله وی که پيغمبر وي او که وحی او که هر بل مرجعيت) تابع نه دی.

دا د غربي نړۍ يو خواب وه او تصور يې دا وه چې دی ته به ورسيري مگر هغه څه چې په غربي نړۍ کې واقع شول هغه بالکل ددی برعکس و، ځکه دلته يوه داسی مادی فضاء او مادي ټولنه رامنځته شوه چې په هغې کې انسان خپل مرکزی حيثيت د لاسه ورکړ، او مادي او طبيعت مرکزی حيثيت غوره کړ، يعنی د انسان د الوهيت څخه د مادي او طبيعت الوهيت ته د انتقال مرحله پيل شوه، هغه مرحله پيل شوه چې هلته انسان مادي او طبيعت ته او د هغې قوانينو او حتمياتو او جبري قواعدو ته غاړه کينوده، يعنی په بشپړه توگه د ماديت په فلسفه کې د انسان د سقوط مرحله پيل شوه.

د استاد عبد الوهاب المسيري په اند يو څه داسې اصطلاحات وجود لري چې د غرب ټولنپوهانو په خپلو ليکنو کې ورته اشاره کړې ده او هغه په حقيقت کې د غربی تمدن او اوسنی غربي نړۍ درست او صحيح انځور وړاندې کوي، زه دلته د همدې اصطلاحاتو څخه يو څو ته اشاره کوم چې د هغې څخه دا په ډير څرگند ډول واضح کيږي چې غربي تمدن ته انسان يواځې د يو مادي توکي په څير گوري، او د يو داسې موجود په حيث ورته قائل نه دی چې هغه روحي او معنوي اړخ هم لري او يواځې مادي او طبيعي قوانين پري حاکم نه دي، له دې امله ټول غربی تمدن همدا طبيعي او مادي بڼه غوره کړې ده، دا اصطلاحات په لاندې ډول دي:

لومړۍ ځانگړتيا: تطبيع (هر څه ته د مادي او طبيعت په سترگه کتل)

يو د هغه اصطلاحاتو څخه چې د غربي تمدن حقيقت څرگندوي (تطبيع) ده چې انگليسي کې ورته (Naturalization) ويل کيږي، ددې معنی دا ده چې بايد په کائناتو کې ټولې پديدې مادي/ طبيعت يا طبيعي قانون ته وروگرځول شي، په دې معنی چې همدا مادي قانون يواځيني مرجعيت دی او يو عام قانون دی چې په مادي او انساني دواړو طبيعتونو باندې د تطبيق وړ دی، او په دې اړه ددې دواړو ترمنځ کوم توپير نشته، او بايد هر څه ته چې په هغه کې انسان هم شامل دی بايد د طبيعت او مادي په سترگه وکتل شي، (تطبيع) دا لازم گرځوي چې د طبيعي او انساني علومو ترمنځ بشپړ يووالی وجود لري، او دا چې انسان د طبيعت يو نه بيليدونکی برخه ده، د انسان رغبتونه طبيعي/ مادي دي، د انسان معرفت د مادي/ طبيعت د حرکت د قوانينو په کشفولو کې راخلاصه کيږي (او دا قوانين هم همدا را په گوته کوي چې انسان او ماده کې کوم فرق نشته)، په انسان او ماده باندې يو قانون چې هغه طبيعي او مادي قانون دی حاکميت لري، نو بناء د غربي تمدن له نظره انسان په طبيعي او مادي نظام کې کوم ځانگړی مقام⁽⁷²⁾ نه لري، او چونکه ماده کوم هدف او غايت نه پيژني، نو همدا راز د انساني وجود لپاره هم کوم هدف او غايت وجود نه لري، د همدې امله نيچرليزم (Naturalism) دی ته ويل کيږي چې څوک دا عقیده ولري چې انسان يو مادي

(72) دا د هغه تصور برعکس چې د هيومانيزم پيروانو درلود.

موجود دی چې طبيعي او مادي غرائز يې په حرکت راوړي، او هغه ټول تمدني او انساني عناصر چې دا د نورو حيواناتو څخه جدا کوي هغه يواځې سطحې او بی اهميته شيان دي چې د انساني جوهر او حقيقت سره کوم تړاو نه لري.

دويمه ځانگړتيا: تحيد (د نړۍ بی پره والی)

د همدې تطبيع (هر څه ته مادي او طبيعت په سترگه کتلو) په نتيجه کې د غربي تمدن يو بل وصف چې د نړۍ بی پره والی (چې په انگليسي کې ورته Neutralization of the world) ويل کيږي) رامنځ ته کيږي، ددی اصطلاح مفهوم دا دی چې دا نړۍ او دا کائنات چې انسان هم د هغې يو عنصر او يوه برخه ده يواځې يو مادي او طبيعي موجود دی، دا نه کوم هدف او غايت لري او نه کوم مرکزيت، او نه د کومو ديني، اخلاقي، او انساني ارزښتونو سره تړاو لري، او نه کوم مثاليت او معياريت وجود لري چې د هغې سره بايد انسان ځان برابر کړي، نو کله چې انسان دی نړۍ ته د بی پره والي ددی مفهوم په ذهن کې د کښينولو څخه وروسته وگوري، نو هر څه ورته يو شانته مادي او طبيعي موجودات ښکاري، چې د هغې وجود نه کومه معنی او مفهوم لري او نه کوم هدف او غايت، انسان هم خپل ځان د همدې بی پری او مادي نړۍ برخه احساسوي، چې بيا ورته ددی حق نشته چې خپل احساسات او خپل اهداف او مقاصد په نړۍ مسلط کړي، بلکه هغه ته پکار نه دي چې د نړۍ او کائناتو لخوا د مرجعيت، ديني او اخلاقي قوانينو څخه د بی پروايی په مقابل کې د حيرت څرگندونه هم وکړي، يعنی انسان بايد نړۍ ته د مادي مرجعيت په رڼا کې وگوري، او ځان هم د همدې مادي نړۍ برخه وبولي او د همدې مادي مرجعيت پرته هر ډول مرجعيت څخه ځان خلاص کړي کله يې چې داسی وکړل نو خپل بی پری توب يې د ځان او نړۍ په اړه ثابت کړ او يو موضوعی دريځ يې غوره کړ، او همدا د غربي تمدن مطلوب حالت دی.

دريم: ترونيزی اړيکی (Contractualization)

يوه بله اصطلاح چې د انسان او ټولنی په اړه د غربي تمدن اصلی څيره رابرسيره کوی د ترونيزو اړيکو يا (Contractualization) اصطلاح ده، ددی

مفهوم دا دی چی په تقلیدي ټولنو کی د انسانانو ترمنځ د ترحم پر بنسټ ولاړی انساني اړیکې چونکه د گټې، تاوان او راکړی ورکړی د دقیقو حساباتو تابع نه وي نو بناء هغه مبهمی اړیکي دي، نو پکار دا ده چی دا اړیکې په ترونیزو منضبطو اړیکو بدلی کړی شي چی هغه د راکړی ورکړی د منطق تابع وي، او د یو ترون په نتیجه کی رامنځ ته شي، دا ددی څخه سرچینه نیسي چی ټوله نړی باید د یو بازار او یوی کارخانی په څیر وي، لکه هلته چی هر څه د مادي قوانینو تابع وي، د هر چا ترمنځ اړیکې د ترون او عقد پر بنسټ تأمینیري او ساتل کیري، په ټولنه او کورنی کی هم په عین شکل دا اړیکي ددی مبهم شکل څخه راووخې او د راکړی ورکړ او مادي مصالحو تابع وگرځي.

څلورمه ځانگړتیا: هر څه نه د وسیلی په حیث کار اخیستل

چونکه مادي فکر ټولو کائناتو ته د مادی په سترگه گوري، او بل هر حیثیت یی له پامه غورځوي، بلکه هیڅ اعتراف پری نه لري، نو له همدی امله په هر څه باندی مادي قانون حاکم بولي، او هر څه د همدی مادي قانون سره سم عیارول او د نړی ظروف او حالات د همدی مادي قانون سره سم جوړول غواړي او همدی ته دوي ترشید (یا د ټولنی حالات د همدی قانون په بنسټ په سمه توگه عیارول او هر څه په مادي قالبونو کی اچول) وایي، په همدی لړ کی غربی ماده پرسته نړی انسان او مادي ته په یوه سترگه گوري، او داسی مادي توکي یی گنی چی د هر هدف او غرض لپاره یی انسان! (یعنی د واک او ځواک او مال لرونکی انسان) استعمالولی شي، همدی ته په انگلیسی ژبه هغوي (Instrumentalization) وایي، چی معنی یی ده د انسان په شمول د هر څه نه وسیلی په حیث کار اخیستل، له همدی امله په انسان او بل مادي توکي کی د غربی تمدن له نظره په دی کی هیڅ فرق نشته چی دواړه د ځواکمنو انسانانو لخوا د یوی آلی او وسیلی په توگه استعمالیري.

پنځمه ځانگړتیا: مادي سمون یا ترشید

د انسان په باب د غربی تمدن لرلید له هغه اصطلاح څخه هم څرگندیږي چی هغه د غربی نړی ځانگړتیا بلل کیري، چی هغی ته لکه مخکی مو چی

ورته اشاره وکړه مادي ترشيد يا مادي سمون ويل کيږي، چې د هغې مفهوم دا دی چې غربي نړۍ او غربي تمدن د ټولنی واقع او فعلي حالت د مادي قانون سره سم عيارول غواړي، چې په نتيجه کې يې يواځې مادي پرمختگ رامنځ ته شي پرته له دې چې نور ټول انساني، اخلاقي، او ديني اعتبارات په نظر کې ونیول شي، دې کار ته (مادي ترشيد) ويل کيږي، دا په دې معنی چې د مادي اهدافو د لاس ته راوړلو لپاره مؤثر ترين مادي وسايل په کار واچول شي چې په کم وخت کې او په کم مصرف هغه لاسته راوړي، نو هر څومره چې وسايل بهتر وي هومره به کار په اجرائی او شکلی لحاظ سم او د عقل سره برابر وي، د همدې په نتيجه کې د (تيکنالوژيکي عقليت) اصطلاح هم رامنځ ته شوه، چې دا هغه عقليت ته ويل کيږي چې په تيکنالوژيکي اجراءاتو ترکيز کوي او انساني اهدافو او اغراضو سره هيڅ کار نه لري، ددې ډول ترشيد پایلی له دې امله درستی نه دي چې په دې کې د اهدافو، مقاصدو، غاياتو، او ارزښتونو اړخ په بشپړه توگه له پامه غورځول کيږي او يواځې په مادي پرمختگ ترکيز کيږي.

شپږمه ځانگړتيا: په ټولنه د بيروکراتۍ او ټاکل شوو نمونو او معيارونو تسلط

د غربي نړۍ ټولنيوهان وايي چې په غربي نړۍ کې يو دوه نوری پديدی چې د هغې ټولنو ځانگړتياوی شميرل کيږي (Bureaucratization) او (Quantification) دي، دا ټولنيوهان وايي چې په لویو صنعتي پرمخ تلو ټولنو کې ددې ځانگړتياو څرگنديدل يو حتمي کار دی، او دا ځکه چې ددې ډول ټولنو مؤسسات ډير لوی او يو بل سره ډير نښتي او يو په بل کې سره ننوتی مؤسسات دي، چې يو له بل څخه يې جدا کيدل ناممکن دي، نو بناء ددې ډول مؤسساتو اداره د ټاکل شوو بيروکراتيکي نمونو او نظامونو له لاری ممکن دي، داسې نظامونه او نمونې چې په هغې کې د افرادو د ځانگړتياو پرواه نه ساتل کيږي، (د هغه تقليدي ټولنو برعکس لکه کورنۍ، قبيله چې په هغې کې د افرادو د ځانگړتياو ډيره خيال ساتل کيږي، او هر چا سره د هغې د ځانگړتياو په بنسټ تعامل کيږي) د همدې امله دا لوی غربی صنعتی پرمختللی ټولنی چې د همدې بيروکراتيکي نظامونو او ټاکلو قالبونو په ضمن کې حرکت کوي غواړي چې انساني وگړي هم په ځانگړو قالبونو کې واچوي او د هغه بيروکراتيکي نظامونو سره يې برابر کړي چې په ټوله ټولنه حاکم دي او تسلط پری لري، او د هغه

خصوصیتونو او ځانګړتیاو څخه یې محروم کړي چې د کیفیت او انساني شخصیتونو پوری اړیکې لري، هغه ځانګړتیاوی او خصوصیتونه چې ددی بیروکراتي نظامونو په کار کی خلل واقع⁽⁷³⁾ کوي.

ددی په نتیجه کی په ټولنه او ټولو انساني وګړو یو شکل، او یو روټین (نمط) حاکم ګرځي، یو روټین قائمیري، او ټوله ټولنه د یو لوی ماشین او لوی ماشیني کارخانی په څیر ګرځي چې په ټولنه کی د هر وګړي لپاره وظیفه او ځای ټاکي، او په عامو حالاتو کی ددی وګړو رغبتونه او خوابونه هم همدا ټاکي، له دی وروسته دا بیروکراتیکي نظامونه یواځی ټولنیز ژوند تر اغیزی لاندی نه راولي بلکه انفرادي ژوند هم تر اغیزی لاندی راولي، او په دی توګه انساني وګړي نه په خپل ټولنیز او وظیفوي ژوند کی بلکه په خپل انفرادي او شخصي ژوند بلکه د خپلو رغبتونو او احساساتو په مستوی ددی بیروکراتي نظامونو څخه اغیزمن کیري.

د همدی په نتیجه کی (Technological or Technocratic Society) تکنوکراتیکي او فني ټولنو اصطلاح رامنځته شوه، د تیکنوکراتیکي ټولنی مفهوم د (Post Ideological Society) د عقیدتی او نظریاتي ټولنو څخه وروسته ټولنی د مفهوم سره تړلی مفهوم دی، ددی معنی دا ده چې اوس هغه وخت تللی دی چې ټولنی د سیاسی عقیدی او نظریی په بنسټ اداره شي، بلکه اوس باید د اقتصادي چارو لپاره د دقیقې پلان گذاری، د دفاعي چارو لپاره استراتیژیک تفکیر، او علمي څیړنو ته په پرله پسې توګه د وسعت د ورکولو او له لاری د ټولنی د حالاتو سمون (ترشید) او په حالاتو کی تحکم او تصرف کولو او په حالاتو د مسلط کیدلو له لاری اداره شي، په دی معنی چې اوس عقیده او نظریه انسان ته د ټولنی د اداری او په ټولنه کی د تصرف صلاحیت نه ورکوي بلکه دا پلان گذاري او علمی پرمختګ دی چې انسان ته ددی توان وربښي چې ټولنه پری اداره کړي، یواځی په خپل ټولنه کی نه بلکه په ټول مادي طبیعت او موجوداتو کی تصرف او تحکم وکړي، او دا هغه وخت ممکن دی چې انسان هر ډول

(73) په بیروکراتي نظام کی هر وګړی مجبور دی چې ځان د هغه نظام سره برابر کړي چې د هغی لپاره په نظر کی نیول شوی دی، د تقلیدي ټولنی په څیر نه وي چې د تحرک لپاره ازاده او پراخه ساحه لري.

عقايد، افکار او نظريات پريږدي او دی کار ته متوجه شي، نو بناء اصل قوت د سياستمدارانو، د پارلمان د منتخبو غړو، بيروکراتانو او ... په لاس کی نه دی بلکه د پوهانو او فني خلکو په لاس کی دی، دی ته دوي (Post Ideological Society) د عقایدو او نظرياتو نه وروسته منځ ته راغلی ټولنه وايي.

يو شمير خلک خو دا د غربي ټولنی مثبت اړخ گڼي، په ځانگړی توگه هغه خلک چی ساينس او مادي قوانين د انسان د ټولو ستونزو د حل يواځنی مصدر گڼي، او ددی اړتيا نه احساسوي چی فکري او فلسفي مذهبونو او آراو ته په دی اړه رجوع وشي.

مگر يو شمير نور خلک دا بالکل منفي پدیده بولي او دا ځکه چی فنی خلک او تکنوکراتان د اوزاري عقل (Instrumental reason) خاوندان دی چی هيڅ ډول اخلاقی التزام نه لري او نه کلي معرفت لري، هغوي يواځی اجرائی کارونه سرته رسولی شي چی په خپل مادي سيستم کی اخلاقي او انسانی ارزښتونه نه پيژني⁽⁷⁴⁾، لنده دا چی تکنوکرات خو په يو ځانگړي فنی ميدان کی متخصص انسان وي، مگر هر څه ته د همدی خپل تخصص له زاويي څخه گوري، نو هميشه یی تصور جزئي وي، فنی تکنوکرات خو په خپل ميدان کی ډير ښه صلاحيتونه لري مگر د اصلي اهدافو څخه بی خبره، او د بشپړ تصوير د ليدلو څخه عاجز وي، د ټولنی د بدلون په اړه هيڅکله فکر نه کوي، ځکه د ټولنی بدلون د بشپړ تصور د درلودلو څخه پرته ممکن نه دی، نو دا ډول فنی تکنوکراتان يو ډول جامد خلک وي، د هغه په تصور هغه بسيط مادي شيان غالب وي چی په کوم کی تخصص لري، انسان سره د يو داسی موجود په حيث تعامل نه شي کولی چی په دی مادي نړۍ کی يو ځانگړی موجود دی، او د مادي اړخ ترڅنگ نور اړخونه هم لري، په عامه توگه همدا تکنوکراتان د نورو خلکو د لاسه اله گرځي، په ليبرال ديموکراتو ټولنو کی د سرمايه دارانو، حاکمانو، لویو شرکتونو او داسی نورو د لاس اله گرځي، او په پخوانيو سوسيالستي ټولنو کی د کمونسټ حزب د لاس اله گرځيدل.

(74) د بيلگی په توگه د اوزاري عقل خاوند خو داسی وسله په ډير پوره مهارت سره تياروي چی ډير خلک په يوه لحظه کی له منځه يوړلی شي، خو پرته له دی چی دا فکر وکړي چی دا مقصد تر کومه د ارزښتونه له لحاظه او د غائی اهدافو له نظره درست او سم کار دی، دی ته مور اوزاري عقل وايو.

په نړۍ کې د نور تصرف (چې دوي ورته ترشيد، يا د نړۍ مادي سمون وایي) او تحکم په خاطر چې په بشپړه توګه د انسان د ارادې تابع وګرځي او هغه ډول تصرف پکې انسان وکړي شي او بدلون پکې راوستلی شي چې انسان يې غواړي، څه نور علوم لکه وراثتي هندسه (Genetic Engineering) او استنساخ (Cloning) منځته راغلل چې د علم او ټکنالوجي نور تطبیقات هم په انسان صورت ونيسي، او د نورو مادي توکو څخه ډیر جلا موجود پاتې نه شي، او لکه چې په نورو مادي موجوداتو کې چې تصرف کيږي په ډیره اسانه توګه په انسان کې هم تصرف او تحکم ممکن شي.

اومه ځانګړتیا: اوزاري عقل

د غربي نړۍ یوه بله ځانګړتیا چې ددی نړۍ هغه بشپړه مادي څیره راپه ګوته کوي یو هم د اوزاري عقل⁽⁷⁵⁾ (Instrumental Reason) ځانګړتیا ده، د اوزاري عقل نه مراد هغه عقل دی چې د وسایلو او اوزارو په حیث تری کار اخیستل کيږي، او په شکلي او اجرائي سويه کار کوي، او د اهدافو او مقاصدو په اړه تفکیر نه کوي، په دی معنی چې وسایل د جزئي اهدافو د لاسته راوړلو لپاره په ډیر بڼه شکل په کار اچولی شي پرته له دی چې ددی اهدافو په باب فکر وکړي چې هغه د بشریت لپاره ګټور دي او که د انسان په تاوان دي، یعنی هغه عقل چې د اوزارو او وسایلو په حیث ددی لپاره تری کار اخیستل کيږي چې څرنګه ټاکلو جزئي اهدافو ته د یو مادي سیستم له لاری ورسیري او په دی توګه په مادي نړۍ او انسان کې تصرف او تحکم وکړي شي، او له دوي څخه د وسیلې په حیث کار واخیستلی شي. اوزاري عقل لاندی ځانګړتیاوی لري:

1. هر څه ته د یوشانته والي له نظره کتل، او د شیانو ځانګړتیاوی له نظره غورځول، د همدی امله اوزاری عقل په شیانو کې د یو شانته نښو او ځانګړتیاو په لټه کې وي، او هغه نښی او ځانګړتیاوی چې پدیدي یو له بل څخه جدا کوي له نظره غورځوي.

(75) اوزار په پښتو کې هغه وسایلو ته ویل کيږي چې کسبه ګر تری په خپل کسب کې کار اخلي، لکه د موچي اوزار، د گل کار اوزار او داسی نور، دلته د اوزاری عقل څخه هماغه عقل دی چې د اوزارو په توګه تری کار اخیستل کيږي.

2. اوزاری عقل د جزئیاتو د ادراک توان لري، له همدې امله دا ډول عقل یوه پدیده توتیه کوي مگر بیرته یې یواځې د یو څه بسیطو ناقصو مادي نمونو له لارې ترکیبولی شي، یعنی بیا یې په درست شکل په بشپړه توګه د ترکیب توان نه لري.

3. انسان ته یواځې په دی نظر گوري چی دا هم د طبیعت/ مادي یوه داسی برخه ده چی د نورو اجزاو څخه هیڅ ډول جلا کونکی ځانګړتیاوی نه لري، له همدې امله انسان په بشپړه توګه د هغه قانون تابع ګني چی په مادي طبیعت حاکم دی.

4. انسان ته د طبیعی او ساینسي علومو له نظره گوري، چی یو ثابت شی دی، او یو څرګند کمیت لري، او هیڅ ډول پټ امکانیات پکښی نشته.

5. انسان او مادي موجوداتو ټولو ته د یوی داسی مادي وسیلی په حیث گوري چی د هر هدف د لاسته راوړلو لپاره تری کار اخیستل کیدلی شي.

6. د وجود اخيري او غائی هدف د ذات بقاء، برلاسی او تفوق ګني، له همدې امله دی ته عقل ذاتی هم ویل کیري.

7. د همدې هدف د لاسته راوړلو لپاره اوزاري عقل په هر څه باندی مادي قواعد او قوانین ټپي، او هر ډول پدیدي (هغه انسان وي او که طبیعی پدیدي) د شکلي قوانینو، قابل پیمایش قاعدو، او د حسابي او ریاضي نمونو او قواعدو تابع ګرځوي، یعنی هر ډول پدیدي د مادي سیستم او طبیعی قوانینو تابع ګني او د همدې قوانینو په بنسټ ورسره تعامل کوي، ترڅو په هر څه کی ورته تحکم او تصرف ممکن شي، او د خپلی خوښی سره یې عیار کړی شي. (دا د وضعي فلسفی په ضمن کی خپل اخیری سرحد ته ورسید).

ددى نتيجه دا ده چي:

1. اوزاري عقل د هغه اجتماعي، سياسي او تاريخي تفاعلاتو د بشپړ سياق او تناظر د ادارک څخه عاجز گرځي چي د ظاهري مادي حدودو او مظاهرو څخه ور اخوا وي، بلکه د حسي جزئياتو، او د وقتي او مادي مظاهرو تر شا د پرتو نهائي اهدافو او کلي مسايلو د ادراک څخه بالکل عاجز وي، په دى معنى چي د مادي وجود تر شا په پرتو اخلاقي او معرفتي حقايقو د پوهيدو توان نه لري.

2. له همدى امله اوزاري عقل د حاضر څخه ور اخوا په ماضي د پوهيدو او د آينده او مستقبل د تخمين قدرت او توان نه لري، په دى معنى چي اوزاري عقل چونکه د جزئياتو سره تعامل کوي نو لاتاريخي او لازماني کليات د هغه په حساب کي نه شته.

3. چونکه اوزاري عقل د کلي ادراک، تاريخي بنسټونو، مستقبلي تصوراتو د فهم څخه عاجز وي، او ثابت معرفتي بنسټونه نه لري، له دى امله دا ډول عقل د اخلاقو، جمالياتو او معرفت په اړه په نسبیت⁽⁷⁶⁾ کي غورځيري، ځکه هر څه د هغى له نظره برابر وي، نو له دى امله د بشپړ لامعياريت حالت⁽⁷⁷⁾ منځ ته راځي، چونکه نور معيارونه له منځه تللى وي نو ددى په نتيجه کي چي کوم تفکير، معيار او سيستم چي دداسى انسان په ذهن سپور وي هغه ماده/ طبيعت، ساز وسامان، او شيان وي يعنى د هر ډول معياريت څخه پرته د تبادل او راگرى ورگرى اړيکي معيار گرځي.

4. ددى ټولو په نتيجه کي اوزاري عقل په يو شي باندې قادر وي چي هغه د

(76) نسبیت مفهوم دا دى چي دا هر څه د هغى له نظره متحول او متغير گرځي، له دى څخه هيڅ شى هم ثابت نه وي، د حالاتو او اشخاصو په بدلون سره بدليري رابدليري.

(77) د لامعياريت مفهوم دا دى چي چونکه کلي معرفت معيار گرځي د جزئى قضايو لپاره او دا ډول عقل چونکه د کلي معرفت څخه عاجز وي نو د جزئياتو لپاره له دى سره معيار وجود نه لري.

امر واقع منل، د هغه حوادثو، واقعاتو او جزئياتو سره ځان عيارول دي چې هغه ته رادمخه كيږي، يعنې په هغه باندې د تسلط، ظلم، د روئيني حالت د مسلط كيدو، د داسې انسان سره د مادي توکي په حيث تعامل، او د خپلې مرتبې او خپل حيثيت څخه د راغورځولو لپاره تيار او آماده وي، ددې معنی دا ده چې ددې په نتيجه کې په ټولنه کې د تسلط، استبداد، او د قوت او سيادت په بنسټ ولاړو اړيکو ستني نوري لا هم ټينگيږي، او د روتين څخه وتونکي هر ډول خود جوشه ابتکاري احساسات کوبل كيږي.

5. سره له دې چې په دې ټولنو کې عقل د خرافاتو څخه ازادي ترلاسه کوي مگر هغه پخپله بيا په يو داسې قوت بدلیدل غواړي چې ټولنه، ماده او پخپله انسان په داسې توگه د مادي قوانينو تابع وگرځوي چې هر ډول ازادي له منځه يوسي، د همدې امله په غربي تمدن کې پرمختگ عکسې نتيجه ورکړه، روشنگری او روشنفکرۍ شمولي او استبدادي حالت غوره کړ، او هغه نوگرا ټولنی چې فرد محوري يې شعار وه فرد يې د مرکزيت څخه ليری کړ، د همدې امله دا ټولنی په ډيرو رسا چټکو گامونو د بدبختيو لور ته روانی ټولنی دي.

ددې ډول عقل په مقابل کې نقدي عقل يا کلي عقل دی چې هغه يواځې مادي وجود ته نه گوري، د همدې امله يواځې د مباشرو جزئياتو په ادراک اکتفاء نه کوي، هغه د کلي حقيقت د ادراک توان لري، د انسان د وجود غرض و غايت او هدف پيژني، د انسان له دوافعو او امکاناتو، او د هغې د وجود د مقصد څخه باخبره او اگاه دی، له همدې امله دی ته نقدي عقل او کلي عقل هم ويل كيږي.

په لنډه توگه ویلی شو چې د سيکولريزم تر ټولو لويه اشتباه دا ده چې د تخصص احترام (جزئی سيکولريزم) يې د شمولي سيکولريزم سره گډ کړ، او بيا يې همدا اجرائی او تخصصی تفکير د هر څه لپاره اخيري مرجعيت وگرځوه، که په ټولنه کې تخصص ته احترام کړ شوی وی مگر همدا جزئی تخصص (Technocracy) د هر څه لپاره مرجعيت نه وی گرځول شوی نو شايد مشکلات دومره زيات نه وی.

اتمہ خانګرتيا: Commodification او Reification او Fetishism

لومړی کلمه د سامان جوړیدنی په معنی ده چی په عربی که (تسلع) یعنی (سلعة⁽⁷⁸⁾) سامان جوړیدل، دویمه کلمه د شي جوړیدنی په معنی ده چی په عربی کی ورته التشیؤ (د شي جوړیدنی) وایی، همدا راز دریمه کلمه (Fetishism) د مادي شی جوړیدل معنی ورکوي چی په عربی کی تری په (التوتن) تعبیر کیږي، ددی دری وارو اصطلاحاتو لنډیز دا دی چی د انسان نړیوال لرلید هر څه ته، هر ډول اړیکو ته، یو اړخیز وګرځي، یواځی او یواځی ماده او مادي تعامل د هر څه محور وګرځي.

د (commodification) یا تسلع مفهوم دا دی چی سامان او د سامان تبادلده د نړی، خپل ځان، د ټولنی او نورو سره د هغی د اړیکو په اړه د هغی د لرلید او تصور او عقیدی محور وګرځي، او دا خو معلومه ده چی سامان د بازار مرکزي عنصر او هغه محور دی چی بازار پری قائم دی او تر شا او خوا یی راڅرخیري، نو د (تسلع) او سامان جوړیدنی معنی به دا وي چی ټوله نړی د راکړی ورکړی او اړیکو په اړه د بازار حیثیت غوره کړي، یعنی په هر څه د سامان سلعی او راکړی ورکړی منطق برلاسی پیدا کړي، هر څه پر همدی منطق بناء وي.

همدا راز د شي جوړیدنی (reification) مفهوم دا دی چی د انسانانو ترمنځ اړیکی د مادي شیانو ترمنځ د اړیکو په څیر وګرځي یعنی د انسانانو ترمنځ هر ډول اړیکی د ماشینی اړیکو حیثیت غوره کړي، او د انسانانو سره تعامل د هغوي څخه د وسیلی په حیث د کار اخیستلو په بنسټ ودریږي، ځکه انسان هم د نورو شیانو په څیر یو شی ګرځي لکه نور شیان چی د خپلو اهدافو د لاسته راوړلو لپاره د وسیلی او اوزارو په حیث په کار اچول کیږي دا هم همداسی پکار و اچول شي.

په لنډه توګه دا چی د شي جوړیدلو معنی دا ده چی انسان د (شي) حیثیت غوره کړي، هر ډول خوابونه او تصورات یی د (شیانو) تر شا او خوا

(78) سلعة هر هغه څه ته ویل کیږي چی د قیمت په مقابل کی خرڅیږي.

راوڅرخيري، د مادي سطحې او د شيانو د نړۍ څخه د ور اخوا په اړه هيڅ تصور ونه لري، هغه انسان چې شي تری جوړ شوی وي يو اړخيز انسان گرځي (چې يواځې مادي اړخ يې په نظر کې وي) او د شيانو سره په مادي اړخ کې رامنحصرو نمونو په رڼا کې ډير کامياب تعامل کولی شي مگر د انسان سره په تعامل کې هميشه ناکام وي ځکه چې انسان يو اړخيز موجود نه دی. همدا راز دا ډول انسان مطلقو مادي شيانو ته په بشپړه توگه تابع کيدلی شي، بلکه د هغې سره يو کيدلی شي او د هغې په څير تصرف کولی شي، او همدی ته مور مادي انسان ويلی شو چې د مادي قوانينو سره سم خپل ژوند تيروي، همدا راز هغه دريمه اصطلاح هم همدا مفهوم افاده کوي.

په لنډه توگه ددی درې واړه اصطلاحاتو مفهوم دادی چې انسان خپل انسانيت يو اړخ ته کيردي او په نتيجه کې د مادي شيانو، بازاری ساز اوسامان، او مادي موجوداتو په نړۍ کې سقوط وکړي، خپل هغه څو اړخيز انسانيت چې الله تعالی په کوم طبيعت پيدا کړی دی د لاسه ورکړي، او په ماده، او له هغې په بيلا بيلو شکلونو لکه بازار، انتاج، استهلاك، دولت او نظام ... کې ذوب شي، همدا راز دا اصطلاحات دا معنی هم افاده کوي چې د انسان او مادي وجود څخه هر ډول قداست ليری کړی شي، او هر څخه د مادي قوانينو تابع وگرځولی شي، او په پای کې ټولی نړۍ او کائناتو ته چې په هغې کې هر څه شامل دي د استعماليدونکو توکو په حيث وليدل شي.

نهمه ځانگړتيا: استلاب، او قالبی کيدل

د غربي ټولنو يوه بله ځانگړتيا د خپل ځان څخه بيگانه کيدل دي چې په انگلیسی کې ورته (Alienation) ويل کيږي، او کله کله تری په استلاب يا اغتراب (د خپل ځان څخه بيگانه کيدلو) باندی تعبير کيږي، چې مفهوم يې د خپل جوهر او اصل څخه د انسان پردي کيدل دي، او د هغه مقام څخه رالويدل چې کوم مقام د هغې لپاره وړ دی، همدا راز د انسان د اصلی ماهيت او وجود ترمنځ عدم توافق ته هم اغتراب يا استلاب ويل کيږي، چې دا په حقيقت کې په مخکې ذکر شوو درې واړو اصطلاحاتو مرتبه نتيجه ده، ځکه کله چې انسان د شي، مادي سامان، او مادي حيثيت غوره کړي نو بيا هغه د خپل ماهيت او

اصلیت څخه بیګانه کيږي، د خپل ځان څخه بیګانه کیدل یا اغتراب لاندی اړخونو ته اشاره کوي:

1. چی انسان د خپلو پټو او ژورو انساني احساساتو، او انساني اړتیاو سره اړیکې له لاسه ورکړي.

1. چی انسان په خپل ژوند د بیروکراتی اجراءاتو د تسلط د زیاتوالی احساس وکړی، او دشخصي ژوند (Privacy) احساس کم شي.

2. چی فرد ددی احساس وکړي چی هغه په هغه ټولنیزو دریځونو چی دا یی په منځ کی راگیر دی هیڅ ډول اغیزه نه لري.

3. انسان په ټولنه باندی د حاکم ثقافت په مقابل کی د پردیتوب او بیګانگی احساس وکړي.

او دا هر څه په غربي ټولنه کی د یوی بلی پدیدې نتیجه ده چی هغی ته (Standardization) وایي، او معنی یی (د هر څه په یو معیار او یو قالب برابرول) دي، په دی معنی چی په صنعتي ټولنو کی هر څه د لویو ماشینی آلاتو په ذریعه منځ ته راځي، نو هر څه یو روتینی او قالبی شکل غوره کوي، چی یو د بل سره په بشپړه توګه یوشانته والی لري، او په خپل منځ کی هیڅ توپیر نه لري، د تقلیدی ټولنو برعکس چونکه هلته هر څه په یو مستقل شکل جوړیږي، نو هر څه خپل انفرادیت لري چی د خپل جوړونکی څخه یی تر لاسه کوي.

د متمدنو غربي ټولنو په صنعتي توکو کی د روتین او قالبیت په نتیجه کی د انسانانو په عمومي او خصوصي ژوند کی هم روتین ځای نیسي، ټول ژوند د ځانګړو روتینی ظروفو د جبر لاندی تیروي، (سهار پاڅیدل، د کار ځای ته تلل، ماشینی انداز کی کار کول، فارغ وخت کی یو ډول مصروفیت درلودل، ویده کیدل او بیا پاڅیدل) ددی په نتیجه کی ټول انساني ژوند روتینی ګرځي، چی د اغیز لرونکو مراکزو له لوری د صادر شوو اوامرو څخه اغیزه قبلوي، د بیلگی په توګه هر څوک د مود سره سم په روتینی شکل خپل لباس هر کال بدلوي، که

مود د اوږدو جامو وي خلک ټول اوږدی جامی اغوندى، او که مود د لنډو جامو وي ټول خلک په روتيني شکل لنډی جامی اغوستل پيل کوي، ته به وايی چی په پاریس کی د مود د مراکزو څخه چی هر ډول حکم صادر شي هغی ته ټول داسی تابع وي لکه یو طبیعي/ مادي قانون ته چی سر تیتوي! هیڅ څوک یی هم د مخالفت توان نه لري.

ټولنپوهان وايی چی دا قالبیت او روتینیت یواځی په ظاهري ژوند اغيزی نه پریردي بلکه د انسان داخلي دنيا هم تر اغيزی لاندی راولي، چی د همدی په نتیجه کی د انسان خوابونه، رغبتونه، تصورات او ارزوگانی یو شکل غوره کوي او قالبی کیري، د خپل ځان په اړه د انسان تصور، د انسانانو د سلوکياتو ډولونه .. ټول یو شانتته کیري، او په دی توگه دا پدیده په ټولنه کی ژوند کونکي ټول وگړي په ظاهري او باطنی بڼه په یو څیر گرځوي، د ټولنی او انسان په دی ډول نمطي کیدل او په یو ډول قالبونو کی لویدل د لاندی لاملونه له کبله ممکن شو:

1. په صنعتی ټولنو کی د صنعتي او ماشيني انتاج طبیعت تنوع نه قبلوي، هر څه په هماغه یو معیاري شکل جوړوي، او د یو قالب سره سم یی تیاروي، د بیلگی په توگه د هر کال لپاره چی کوم ماډل موټر تیاریري هغه ټول په یو معیار او یو قالب جوړ وي، داسی نه شي کیدلی چی د یو ماډل موټر وي او معیارونه او قالبونه یی بدل وي.

2. په نوي عصر کی د تیز ماشيني ژوند اغيزی.

3. د منځگرو مؤسساتو ضعیف کیدل او له منځه تلل هم دا پدیده پیاوړی کړه، د بیلگی په توگه (کورنی) یو فرد په خپل شخصي ژوند او وجدان په اړه د روتینیت د لاملونو د سرایت څخه ساتي، همدا راز انسان ته د صمیمیت او محبت یوه ټولنیزه فضاء او داسی چاپیریال برابروي چی د هغی د طبیعت سره سمون خوري تر څو خپل بیلا بیل اړخونه کشف کړي، د هغه ټولنیز چاپیریال برعکس چی انسان په دی مجبوروي چی د بهرنیو اغیزو تر تاثیر لاندی و اوسي او یو محدود قالب کی ځان واچوي.

4. مور دا گورو چی په اوسني عصر کی انسان یو متحرک، خوځنده او نسبیت گرا مخلوق دی، هیڅکله هم د مطلقاتو او ثوابتو سره اړیکې ساتل نه غواړي او قبلولو ته یې آماده نه دی، د تنقل (ترانسفر) تصور یې په عقل حاوي دی، همیشه دی ته آماده او تیار دی چی د یو لنډ اشعار نه وروسته خپل ارزښتونه بدل کړي، له دی امله ډیر ژر د لذت د صنعتونو او هغه اعلاناتو او تبلیغاتو ښکار کيږي چی د ټولنی نوی صیاغت کوي او په هغه قالب کی یې اچوي چی د اعلان کونکو جهتونو د گټو خدمت کوي.

5. شاید د اعلاناتو او تبلیغاتو هغه شرکتونه په محدودو قالبونو کی د اچول او د نمطیت په ترویج کی قاطع رول لوبولی وي چی د خلکو په اذهانو کی دا ترسیخ کوي چی د محدودو قالبونو کی برابر نمطي سلوکیات او اعمال بالکل طبیعي سلوکیات دي.

6. او شاید د نمطیت او محدودو قالبونو کی د پریوتو تر ټولو اهم لامل د هغه سیکولر مرکزی حکومت وجود وي چی هغه د لویو اداري واحدونو څخه پرته بل چا سره تعامل نه کوي، او د خپلی وسی پوری ټولنیز او انسانی ژوند په مادي قالبونو کی په داسی توگه اچوي چی هغه ته پکی تصرف ممکن شي هغه ورته پلان گذاري وکړی شي او د خپلو گټو لپاره یې توجیه کړی شي، یعنی د هغی څخه د وسیلی کار واخیستلی شي، په مادي قالبونو کی همدی اچولو ته نمطیت وایي ځکه له دی پرته خو په انساني او ټولنیز ژوند کی تنوع وي غیر متجانس ترکیب وي چی هغی څخه د وسیلی کار اخیستل ممکن نه وي.

په غرب کی د تشدد حوادث، د شرابو او مخدراتو بی اندازه استعمال او همداراز د ټولو ازادیو سره د فشاء او اباحت په دومره کچه خپریدل شاید د همدی نمطیت پر ضد د غربي انسان احتجاج وي چی د هغی داخلی نړی په بشپړه توگه له منځه وړي او د هغه ازادي په مکمله توگه سلبوي.

لسمه څانگړتيا: يو اړخيز انسان

ددې مخکې ټولو ځانگړتياو په نتيجه کې يو داسې انسان رامنځ ته کيږي چې هغې ته (One dimensional man) يو اړخيز غير مرکب او بسيط انسان ويل کيږي، دا ډول انسان د اوسني يو اړخيزې ټولنې پيداوار دی، هغه ټولنه چې يواځې يو ډول عقل يعنې اوزاري او تکنالوجيکي عقل پري تسلط لري، يو شعار لري چې هغه علمي، صنعتي او مادي پرمختگ دی، چې يواځې مادي انتاج ته اهميت ورکوي، او يواځې د مادي پراختيا، رفاهيت او اسانتياوې، او د مادي توکو له زياتو نه زيات استهلاك ترلاسه کول يې هدف دی. هغه ټولنه چې وضعي فلسفه (Positivism) پري حاکمه ده، هغه فلسفه چې د طبيعي علومو معيارونه په انسان هم تطبيقيوي، هغه ټولنه چې لوی لوی اداري مؤسسات پکې راپيدا کيږي چې فرد تر خپل تاثیر لاندې راولي او احتواء کوي، ترشيد کوي يې، (شي) تری جوړوي او د خپلو هغو اهدافو د لاس ته راوړلو لپاره يې وسيله جوړوي چې هغه يې ټاکي.

دا ماده پرستي ټولنې د لويو سرمايه دارو مؤسساتو تر تسلط او اغيزې لاندې وي چې د استهلاکي توکو انتاج او توزيع يې په لاس کې وي، او يواځې دا نه چې استهلاکي توکي جوړوي بلکه د خلکو رغبتونه، خوابونه او راتلونکي ارادې هم جوړوي، يعنې انفرادي او ټولنيز ژوند دواړه تر تاثیر او اغيزې لاندې راولي، دا ډول مؤسسات په انسان کې يو دويم تشويه شوی، مريض فطرت او طبيعت ايجادوي، ځکه د داسې انسان ټول اهتمام هغه وظيفه گرځي چې دا په کې مقرر وي (يعنې يو وظيفوي انسان گرځي) ټول خوابونه يې د استهلاکي توکو تر شا او خوا راڅرخيږي، ځانته يواځې ددې استهلاکي توکو د انتاج کونکي او استهلاک کونکي په سترگه گوري، پرته له دې چې د کوم لور هدف او اوچتو موخو يو ذره احساس هم ولري! او تصور يې دا وي چې د هغې د وجود اثبات د استهلاکي توکو په لاس ته راوړلو کې نغبنتي دی، دداسې انسان ټول اهداف او ټول رغبتونه او ارادې د همدې استهلاکي توکو په دائره کې ترسره کيږي، تردې چې دا ډول انسان په بشپړه توگه يو اړخيز انسان گرځي (چې په خپله هم د نور شيانو په څير يو شی، يوه اله گرځي، او هدف او رغبت او غايت او غرض يې هم مادي شيان او استهلاکي توکي لاس ته راوړل او

استهلاک کول وي) ټوله نړۍ یې بازار او استهلاکي توکي وي له دی پرته هیڅ بله نړۍ نه پیژني!.

یو غربي فیلسوف وایي: د استهلاکي شیانو لپاره په اعلاناتو او تبلیغاتو کی چی کوم انفرادي مقدمات او صیغی او شخصیتونه کارول کیږي دا په حقیقت کی د چل څخه ډکه یوه پرده ده چی تر شایې په جمعي توگه د استهلاکي سلوکیاتو د مسلط کولو هدف پټ دی، دا ډول تبلیغات د توکو استهلاک کونکی او استعمالونکی دی ته هڅوي چی په دی اړه د نورو تقلید وکړي، او اخيري (مود) خپل کړي، او په دی اړه اخيري خبری او اواز ته غور کیږدي، نو په حقیقت کی په اعلاناتو او تبلیغاتو کی دغه فردیت د انسان باطن په محدودو مادي قالبونو کی د اچولو د کوبښونو لپاره یوه پرده ده، دا د انسان په ذهن کی دا ترسیخ کوي چی دا یواځی د همدی خواب دی، او دا استهلاکي توکی ددی د ذات د تثبیت لپاره ددی یواځینی او شخصي وسیله ده! چی دا صحیح خبره نه ده بلکه دا اعلان او تبلیغات په حقیقت کی ددی وسیله ده چی ددی انسان رغبتونه او خوابونه په ټولنه کی د نورو په څیر وگرځوي، په دی توگه دا لوي استهلاکي ماشین په گردش کی پاتی کیږي.

استهلاک کونکی یو اړخیز موجود گرځي، هغه د نورو مادي شیانو په څیر یو شی وي، ښکلی جامی په تن وي، هر هغه استهلاکي توکي استهلاکوي او کاروي چی له ده څخه یې کارول مطلوب وي، په یوه داسی ټولنه کی چی د داخل او بیرون څخه په غیر دیموکراتیکه توگه اداره کیږي 79 او په ځانگړو مادي قالبونو کی اچول کیږي. مگر ددی ټولو سره سره انسان دا گمان کوي چی هغه د خپلی ازادی څخه برخمن دی، او خپل شخصی ژوند په خپله خوښه تیروي! ځکه د استهلاکي توکو په نړۍ کی د اختیار میدان ډیر پراخه دی، دا اختیار خپله ازادي گڼي، مگر دا اختیار تر خپل شا دا بنسټیز حقیقت پتوي چی په مهمو او بنسټیزو قضایاو کی د اختیار مجال او ازادي په بشپړه توگه له منځه تللی، په مصیږي، انساني او اخلاقي قضایاو کی اختیار او ازادي اصلا وجود نه

(79) د هغه لویو سرمایه دارانه مؤسساتو او تبلیغاتي وسایلو له لاری او د انسان په سلوکیاتو کی د مداخلی له لاری.

لري، په داسې فضاء کې انسان ددی استهلاکي توکو د نړۍ څخه بيرون نشي وتلی او د ټولنی د نقد هر ډول توان له لاسه ورکوي، او د امر واقع سره د ځان د برابرولو او د هر موجود حالت د قبلولو او هغې ته د سر د ټیټولو لوی توان ترلاسه کوي، داسې ټولنو ته همدا فیلسوف مارکوس داسې دیموکراتیکي ټولنی وایي چې ازادي پکې نشته، یعنی داسې استبدادي ټولنی چې د ټولنی ټول وگړي یې په دی قانع کړي دي چې په ټولنه کې حاکمو تصوراتو ته د کوم زور او پولیسی فشار څخه پرته غاړه کېږدي، دلته د ټولنی د تصور سره سم هر فرد دا تصور لري چې هدف یې په مادي طبیعت کې له زیات نه زیات تحکم او تصرف کول ا زیات نه زیات استهلاکي توکي انبارول دي، او همدی ته (په معقوله توگه او نرم انداز کې د ازادی نشتوالی وایي) چې په انگلیسی کې ورته (Smooth Reasonable Democratic unfreedom) وایي.

همدا راز هورکهایمر د اوسني انسان داسې تصویر کشي کوی چې د مارکوز د تصویر کشی سره توپیر نه لري، هغه وایي: دا نوی انسان د تقلیدی ټولنو د مطلقو معیارونو څخه خو ازاد کړی شو مگر نتایج یې مثبت نه و، ځکه په دی توگه دا انسان د مادي سعادت او ځان لپاره د عیش او عشرت د برابرولو څخه پرته نور د هر ډول اصولو او مبادئو څخه پاک کړی شو، او د بقاء او حفظ نفس څخه پرته د هر ډول مقاصدو او ارزښتونو څخه خالی کړی شوی دی، د د وسائلو پوری اړونده معیارونو څخه پرته نور د هر ډول محتوی او معیار څخه بی برخی دی، دا نوی انسان ددی څخه عاجز دی چې د هغه اختیاراتو تقویم او ارزیابی وکړی شي چې د هغې په مخکې دي او یا په هغو خرابیو پوه شی او د هغې ادراک وکړی شي چې د مسایلو د حل، او د غلطیو د تصحیح د لټولو په جریان کې رامنځته شوی، له دی امله هغه قطعا ددی توان نه لري چې د خپل ذات د تنگی محدودی او د خپل تنگ چاپیریال څخه ور اخوا تفکیر وکړی شي، دی انسان په بشپړه توگه د هر څه په اړه نقدي دید او نظر له لاسه ورکړی، هغه یواځی ددی توان لري چې ځان د هغه ټولنیزو قوتونو د غوښتنو سره سم برابر کړي چې په ټولنه تسلط لري او هغه وظیفه چې په همدی محدوده کې دی ته سپارل شوی ده د یو ماشین په څیر سرته ورسوي، همدا راز له دی سره د استهلاکي توکو ترمنځ د اختیار څخه پرته نوره هیڅ ډول ازادي نشته، هغه د

ټاکلو مادي او فکري قالبونو په منځ کې حرکت کوي ددی د محتوی او نهائی اهدافو سره یې هیڅ سروکار نشته.

دی یو اړخیز انسان ته مادي انسان، اقتصادي انسان، یا جسماني انسان هم ویل کیږي، چې د مادي په دائره کې ژوند کوي او له دی دائری څخه د بیرون وتلو توان نه لري، په دی هماغه قوانین نافذ دي چې په مادي توکو نافذ دي، دا یو داسی انسان دی چې په بشپړه توګه یې هغه نقدي عقل یې له لاسه ورکړی چې د مادي دائری څخه بیرون فکر وکړي، دا انسان یو وظیفوي انسان دی چې د هغه وظیفی په بنسټ یې تعریف کیدلی شي چې دی ته سپارل شوی ده، دا انسان د مادي او تکنالوجیکي عقلیت په دائره کې روزل شوی چې له دی څخه پرته د تفکیر بل میدان نه پیژني.

خاتمه:

په تیرو صفحاتو کې مو دا ولیدل چې څرنګه د حضرت عیسی علیه السلام راوړی دین د تحریف سره مخ، او بیا څرنګه همدا تحریف شوی دین د اروپا په لړ او بر کې خپور شو، وروسته بیا څرنګه او د کومو اسبابو له امله د علم (ساینس) سره په ټکر کې واقع شو، او بیا ورو ورو څرنګه دا تمدن د الحاد په لور ولاړ، چې لومړی پړاو یې د طبیعي دین یا (ربوبیت) وه چې د (Deism) په نوم یې شهرت درلود، او بیا په دوهم پړاو کې د بشپړ الحاد منزل ته ورسید، په دې منزل کې چې اوس پکې د غرب تمدن قرار لري د الحاد یو بشپړ مظهر دی چې کله ورته شامل سیکولریزم ویل کیږي او کله د لیبرالیزم په نوم یادېږي، په حقیقت کې د غربی تمدن بشپړ نړیوال لرلید، جهان بینی او عقیده په هغه الحادي اصولو او معتقداتو ولاړه ده چې مور د لاندې موضوعاتو په ضمن کې هغه په تفصیل سره یاد کړل:

1. د الله تعالی په اړه د غربی تمدن تصورات او معتقدات
2. د طبیعت او مادي وجود په اړه د غربی تمدن افکار
3. د انسان په اړه د غربی تمدن فکر او عقیده

د دې درې واړو موضوعاتو په ضمن کې چې د غربي تمدن کوم اصول ياد شوي دي، په حقيقت کې همدا هغه الحادي افکار او عقائد دي چې د غرب نړيوال لرليد او جهان بيني تشکيلوي، او همدا هغه بنسټ دی چې د هغه په اساس د غربي تمدن ټول عمارت ولاړ دی، هغه که فکري اړخ دی او که سياسي او که اجتماعي، او که اقتصادي او که منهجي، په همدې بنسټ د هغوی قانوني نظام هم بنا دی، همدا بنسټ دی چې د هغه په اساس غرب د (حقوق بشر، اقتصادي نظام، ازاد بازار، سياسي نظام او ديموکراسۍ، بنځو حقوق، اجتماعي اړيکو، د بحث منهج او ...) څخه خپل تصور پرې بنا کړی دی، غربي تمدن په لاندې ميدانونو کې خپل نظامونه د همدې لرليد په بنسټ بناء کړي دي:

(1) سياسي نظام چې په هغه کې د قانون جوړونې حق د خلکو نمايندگانو ته ورکړل شوي دي، په دې معنی چې په دې قانون جوړونه کې د هيڅ څه پابند نه اوسي، يوازې هغه څه چې د خلکو اکثريت يې وغواړي هماغه قانون، حق او درست بلل کيږي، او دا ځکه چې کوم داسې الهي او ماوراء طبيعي سلطه او مصدر نشته چې انسان ته قانون وټاکي او انسان هغه قانون ومني او عملی يې کړي.

(2) د بشر د حقوقو، د بنځو د حقوقو، د اطفالو د حقوقو او داسې نورو حقوقو په اړه د غرب تصور چې په هغه کې هغه ازادي هم شامله ده چې هيڅ ډول حدود او قيود نه لري، چې په دې کې د جنسي روابطو او اړيکو هغه ازادي هم شامله ده چې د بلوغ عمر ته رسيدونکي افراد يې په خپلو منځونو کې جوړوي چې هغه د نکاح د کوم عقد څخه پرته وي او که د همجنس پرستۍ اړيکې وي، او دا ځکه چې انسان ازاد دی او د هيڅ کومې سلطې پابند نه دی، حق ورته هغه څه دی چې هغه يې غواړي او ميلان ورته لري، او بد هغه څه دي چې هغه ترې نفرت لري او نه يې غواړي.

(3) اقتصادي نظام: د دې بنسټ هم يوازې مادي منفعت گرځي، بلکې د شخص من حيث شخص منفعت او گټه پکې په نظر کې نيول کيږي، د ټولني د منفعت پر ځای ذاتي او شخصي منفعت ته ترجيح ورکول

کیري، او منفعت او ښه او بد بیا هم د هماغه معیارونو پر بنسټ ټاکل کیري چې د غرب تمدن د خپل ځان لپاره ټاکلي دي.

(4) ټولنيزې او اجتماعي اړیکې: دا اړیکې هم په همدې بنسټ بناء دي چې د دې تمدن له نظره انسان یوازې یو جهته او یو اړخیز موجود دی، هغه یوازې همدا مادي اړخ لري او روحاني بعد نه لري، بناء د دې تمدن په دننه کې ټولې اړیکې په همدې بنسټ باندې ولاړې دي.

(5) د معرفت نظریه: په غربي تمدن کې د معرفت نظریه بالکل د هغه نظریې سره توپیر لري چې اسلام یې لري او دا ځکه چې دا نظریه هم په همدې الحادي تصور ولاړه نظریه ده، دلته ټول معرفت په مادي او طبیعي نړۍ کې منحصر دی، دلته د معرفت یوازینی وسیله هم تجربه ده، او کله که د عقل خبره هم کیري د هغې څخه مراد هغه غایي عقل نه دی بلکې د هغه څخه مراد ایزاري، یا ذاتي، شکلي یا تکنالوژیکي عقل دی چې په انگلیسي کې ورته (Instrumental Reason) ویلی شي، د هغه کار صرف دا وي چې وسائل د اهدافو د لاس ته راوړلو لپاره څنگه په ښه توګه استعمال شي، پرته له دې چې د هغه اهدافو په اړه پوښتنه وکړي چې هغه څنگه دي؟ مفید دي که نه؟ د څه نه سرچینه نیسي، په دې کې د وحی او یا هم خبر صادق لپاره هیڅ ډول ځای نشته.

(6) د هر څه د نقد معیارونه: دلته د نقد معیارونه هم د همدې فکر په بنسټ ولاړ دي، دلته څرنګه چې څوک د دې کائناتو لپاره په هیڅ ډول غرض، غایت او هدف قائل نه دي، دلته دا نشته چې انسان او کائنات الله د څه لپاره پیدا کړي دي، دلته د آخرت تصور وجود نه لري، دلته خلک د نسیي (پور) پر ځای د نقد معامله کوي، یعنی آخرت ته د انتظار پر ځای دا ګوري چې دلته او همدا اوس ده ته څه ګټه لري او د ګټې او تاوان معیار هم د منفعت د فلسفې (Pragmatism) پر بنسټ صورت نیسي.

(7) د بحث او څیړني تگلاره: دلته د بحث او څیړني تگلاره جلا ده، دلته هر څه د یوې تگلارې او منهج په بنسټ څیړل کیري چې هغه د ساینسي

علومو منهج او تگلاره ده، دلته د وضعي فلسفي (د اوجست کونت د فلسفي) نه وروسته ټول اجتماعي او انساني علوم هم د همدې ساينسي منهج او تگلارې په بنسټ څيرل کيږي، تاريخي حوادث او د وحې او قرآن او سنت د نقد معيارونه هم دلته هماغه معيارونه دي چې د يو انساني ليکنې لپاره ټاکل شوي دي او دا ځکه چې دوی اصلا د ميتافيزيک او ما وراء طبيعي موجود په وجود يقين نه لري.

دا او داسې نور ټول حياتي او اساسي تصورات په همدې بنسټ بناء دي، اوس سوال دا را پيدا کيږي چې د داسې يو تمدن سره چې د هغې افکار په داسې الحادي بنسټونو ولاړ وي، د هغې سره څه تعامل پکار دی؟ دا سوال سره له دې چې له ډير پخوا راهيسې څيرل شوی هم دی، او ډير څه پرې ليکل شوي هم دي مگر څرنګه چې تر اوسه پورې يو مطرح سوال دی، په ځانګړې توګه د افغانستان په اوسنيو حالاتو کې چې مورن پکې قرار لرو خو نور خلک ترې پنځوس او شپيته کاله مخکې تير شوي دي، مور ته دا سوال نور هم اړين ګرځي، او دا ځکه چې غير عقلاني او نادرست تعامل مور د ډير لوی مشکل سره مخ کولی شي، د دې تعامل په اړه د الجزائر د يو ستر مفکر استاذ مالک بن نبي چې په اصل کې خو انجنير دی مګر ټولنپوهنه يې خاصه موضوع ده، او په اسلامي نړۍ کې د استعمار او بيا د زياتو هيوادونو څخه د استعمار د رخصتيدو حالات يې هم پخپله ليدلي، او د استعمار څخه د اسلامي امت او مسلمانو هيوادونو خلاصيدل او ترقي او پرمختګ او تمدن په لويه لار د دوی برابرول يې ځانګړې موضوع ده، داسې ليکي: (کله چې اسلامي فکر (عام مثقف مسلمانان) د هغه صدمې سره مخ شول چې اسلامي نړۍ او اسلامي هيوادونو ته د اروپايي ثقافت د وارديدو وروسته را پيدا شوه، او د اسلامي نړۍ وګړي د هغه په مقابل کې د نقص، کمترۍ، او وروسته پاتې والي په احساس اخته شول نو د اسلامي نړۍ عام وګړي او څه مثقف خلک په دوه ډلو وویشل شول:

لومړۍ: هغه ډله وه چې د غربي فنونو، صنعتونو، غربي شيانو نه نيولي تر لباس او پوښاک پورې د غرب د هر څه د خپلولو په لور يې خلک را بلل.

دويمه ډله: هغه وه چې د کمترۍ او ضعف دا احساس يې د عزت د اظهار

په پيچکاری معالجه کاوه او ځان يې په دې غولوه چې مورن د يو غالب او په ماضي کې د يو لوی تاريخ لرونکي امت سره تړلي يو⁽⁸⁰⁾.

طبيعي مسأله ده چې دا دواړه دريځونه نادرست او غلط دي، ځکه چې نه دا ممکن دي چې د اسلامي ټولنو او غربي تمدن ترمنځ د اوسپنې داسې ديوال و درول شي چې د غرب اثرات دلته رانشي، بلکې دغه کوبنښن هم د عقل څخه ليرې کار دی، همدا راز په هغه شکل چې مورن د غربي تمدن څخه د هغه افکار، نظامونه او شيان جوړ او تيار واخلو او بې له دې چې دا ووينو چې د هغو بنسټ په څه باندې ايښودل شوی دی او دلته د هغه تيارو او جوړو شيانو څخه د اسلامي تمدن د عمارت د جوړولو کوبنښن وکړو دا هم د عقل څخه ليرې يو داسې دريځ دی چې له يوې خوا اسلامي نړۍ د خپلې ماضي نه شکوي، بيلوي، او د انفصام د حالت سره مخ کوي او له بلې خوا په دې توگه تمدنونه نه جوړيزي.

نو بناء درست دريځ دا دی چې:

لومړی: مورن د غربي تمدن څخه د هغه غير متناسبو نظامونو، شيانو او وسايلو د اخیستلو څخه ډډه وکړو چې هغه اصلا په غربي ټولنه کې د خپل روح، د هغه تمدن د لرلید او فکري خلفي (Back ground) څخه را شکيدلي وي، او د اسلامي امت د لرلید او عام فکري محيط سره هم متناقض وي.

دویم: او که څه ورنه اخیستل کيږي هم د هغه معنی دا نه وي چې د هغوی څخه تيار نظام او فکر واخیستل شي او دلته په عام نظام کې د ځای پر ځای کولو (فت کولو) هڅه وشي⁽⁸¹⁾، بلکې بايد د غرب څخه يې ياد کړو او بيا د هغه په

(80) انتاج المستشرقين و أثره في الفكر الاسلامي الحديث، مالک بن نبي، (بيروت: دار الارشاد کال ۱۹۶۹م) ص ۱۴.

(81) په داسې توگه د شيانو راټولولو ته مالک بن نبي (تکديس الأشياء) د شيانو راجمع کول وايي، او په ډير تاکيد سره دا خبره په خپلو ډيرو کتابونو او ليکنو کې کوي چې له دې څخه تمدن نه راټوکيږي، بلکې له دې څخه د ډيرو زمانو په تيريدو سره شايد د تمدن يوه (مسخته) د (نسخه) پر ځای، يعنې هغه د هغه بل تمدن کاپي هم نه وي، بلکې يو مسخه شوی موجود وي چې هيڅ اعتبار نه لري.

څير د خپلې عقيدې او لرليد په بنسټ او د هغه په رڼا کې د يو مستقل او درست نظام او تمدن د جوړولو هڅه وکړو، همدې ته مالک بن نبي په دې الفاظو کې اشاره کوي: (په کال ۱۸۵۷م⁽⁸²⁾ کې د اسلامي نړۍ او په کال ۱۸۶۸-۱۹۰۵م د جاپان په پرمختگ او ترقي کې فرق دا وه چې د جاپان تعامل د غربي تمدن سره د يو شاگرد تعامل وو (يعنې د جاپان خلکو د غرب څخه يادول او د هغه پر بنسټ يې خپل تمدن جوړاوه) او زموږ تعامل د غربي تمدن سره د يوه مشتري (پيروونکي) تعامل وو (يعنې اسلامي نړۍ د هغوی شيان راټولول پرته له دې چې هغه څه ياد کړو چې پر هغه د خپل تمدن ودانۍ ودروو) هغوی (جاپانيان) په تمدن جوړولو کې مصروف او مشغول وو او موږ د غرب د توکو او توليداتو په اخیستلو (پيروولو) کې مصروف وو⁽⁸³⁾. که يوازې د غرب د توليداتو (هغه که نظامونه دي او که افکار) د راټولولو په ذريعه د خپل تمدن د جوړولو هلې ځلې جاري وساتو نو دا کار ناشونی دی، يو عجيب او غريب حالت خو به رامنځ ته شي مگر هغه به په هيڅ وجه يو متميز تمدن نه وي.

درېم: هغه څه چې اخیستل کيږي او يا يې موږ د غرب څخه يادوو چې د هغه په څير موږ د خپل تمدن ودانۍ جوړه کړو نو هغه بايد تصفيه او فلتر شي، ځکه لکه چې مو په مخکې صفحاتو کې ولوستل دا تمدن د الحاد په بنسټ ولاړ تمدن دی، د دې تر شا داسې يوه فلسفه ده چې زموږ د لرليد او عقيدې سره اړخ نه لگوي نو د دې عناصر پرته له دې چې فلتر او تصفيه شي ممکن نه دي چې وايي اخلو او خپل تمدن پرې بناء کړو، په دې باب مالک بن نبي وايي: زموږ مشکل دوه ډوله افکار دي، يو ته وژونکي افکار⁽⁸⁴⁾ ويل کيږي چې هغه د غرب څخه د رانده تقليد په نتيجه کې تر لاسه شوي دي، دې افکارو اسلامي امت د بې نظمۍ او تخلف سره مخ کړ، او دا ځکه چې د ترقي او پرمختگ په منظور کوم وسايل د غرب څخه واخیستل شول هغه ته د فکر په ذريعه تطویر او پرمختگ

(82) په دې کال په هند کې د انگریزي استعمار پر ضد د مسلمانانو پاڅون د ناکامۍ سره مخ شو، او د همدې څخه په الهام سيد جمال الدين افغاني د اسلامي امت د يووالي او د پرمختگ او ترقي داعيه راپورته کړه او کار يې پيل کړ.

(83) تأملات، مالک بن نبي، القاهرة: مطبعة دار العروبة، ۱۹۶۱م، ص ۱۸۴-۱۸۵.

(84) د مالک بن نبي په اصطلاح ورته (الأفکار الممیتة) وايي.

ور نه کړی شو، (يعني تصفيه پکي را نه وستل شوه) نو بي نظمي يي رامنځ ته کړه او دا ځکه چې چيرته تقليد حاکم شي هلته تفکير له منځه ځي.

دويم ډول افکارو ته مړه افکار (85) وايي، او دا هغه افکار دي چې په وراثي شکل مور ته رارسيدلی دي مگر هغه تصفيه شوي نه دي، که دا دواړه ډوله افکار تصفيه نه شي او د يو مسلمان عقل په بنسټ فلتر نه شي نو بيا تمدن نشي جوړيدلی، بناء لنده خبره دا ده چې د تصفيي او فلتر څخه پرته افکار خپل نه کړی شي.

څلورم: پاتې شوه د ټکنالوژي خبره نو هغه د کوم تمدن او کوم ملت ملکيت نه دی، ځکه علم د متراکمو تجربو په نتيجه کې دي مرحلي ته رسيدلی دی، يوناني تمدن علمي پرمختگونه درلودل، په هغه باندې اسلامي امت د خپل علمي پرمختگ بنسټ کيښوده، او غرب او اروپا د اسلامي امت علمي پرمختگونه د خپلو علمي او ساينسي څيړنو لپاره بنسټ وگرځاوه، نو کله چې دا د کوم تمدن او ملت ملکيت نه شو نو بايد چې مسلمانان دا ټکنالوژي نقل کړي او د هغه اهدافو او مقاصدو لپاره ترې کار واخلي چې د هغوی لرليد، جهان بيني او عقیده يي غوښتنه کوي، ځکه چې حکمت د مسلمان ورک شوی څيز دی هر ځای کې يي چې پيدا کړ هغه يي تر ټولو زيات مستحق دی.

دويمه نکتہ:

لکه څنگه چې مور دي ته اړتيا لرو چې د غرب د رانده تقليد څخه ځان وساتو، او هغه څه ترې وانه اخلو چې هغه په الحاد باندې بناء دي، او د الحاد په بنسټ ولاړ دي، همداسې مور دي ته هم اړتيا لرو چې په هغه غير معقول او د اسلام د روح سره په متناقض دريځ کې هم ونه لويرو چې په منځنيو پيړيو کې کليسا پکې لويدلې وه، هغه څه چې په پايله کې يي اروپا د الحاد کندی ته وروغوړخوله، الله تعالی دي نه کړي که مور د اسلام د روح سره متناقض هغه دريځ غوره کړ چې کليسا غوره کړی وو او يا مو هغه ته ورته څه دريځونه

(85) د هغه په اصطلاح (الأفکار الميټة).

غوره کرل مور به هم د دې لامل شوي يو چې اسلامي نړۍ د الحاد په لور ور تيل وهو، او په دې حالت کې به مو د بشریت سره لويه جفاء او ظلم کړی وي، هغه دريځونه چې مور ترې بايد ځان وساتو په ډيره لنډه توگه په لاندې ډول دي:

1. ديني استبداد او تعصب: ديني استبداد او تعصب دې ته وايي چې يو څوک يا يوه ډله ځان ته دا حق ورکړي چې د اسلام د کومې قضیې په اړه چې هغه کوم نظر او رايې لري هماغه د حق لپاره معيار او اساس دی، هر څه چې د هغه سره برابر وي هغه درست او هر هغه څه چې د هغه خلاف وو هغه نادرست او د اسلام سره مخالف دي، په ځانگړې توگه په اجتهادي قضايو او کې چې د اسلام د اصولو سره سم د اختلاف گنجایش هم وجود پکې لري، دا په حقيقت کې د (رجل دين) او (يا د الله نماينده) په هغه تصور ولاړ عمل دی چې د کليسا مشرانو د ځان لپاره ايجاد کړی وو، په دې کې شک نشته چې د اسلامي مسايلو او قضايو په اړه هم بايد د تخصص قضيه په هماغه شکل مراعت شي لکه په نورو علمي مجالاتو کې چې رعايت کيږي مگر څوک بايد ځان د الله تعالی نماينده ونه گڼي، چې د هغه سره مخالفت د الله تعالی او د رسول الله ﷺ سره د مخالفت مرادف وي، که داسې څوک فکر کوي هغه په ديني استبداد کې واقع دی، چې دا يو خطرناک استبداد دی.

2. فکري استبداد: دې ته وايي چې يو انسان هغه که هر څوک وي د خپل فکر او رايې په باره کې په داسې يو غرور کې مبتلا شي چې داسې گومان وکړي د هغه فکر داسې کامل او حق دی چې د هيڅ ډول مناقشې امکان نه لري، او د دې فکر څخه پرته چې څومره افکار دي هغه په تمامه معنی باطل او بي معنی دي چې اصلا د موجوديت حق هم نه لري، په داسې فکر کې مبتلا کيدل په حقيقت کې يو لوی مرض دی، په ځانگړې توگه چې د داسې چا لخوا صورت ونيسي چې د دين عالم وي نو د هغه اثرات او اغيزې نورې هم زياتيږي، او اثرات يې د ژوند په بيلا بيلو اړخونو پريوزي، په همدې کې د کليسا د منځنيو پيروي مشران مبتلا وو چې هغه نتايج را ووتل چې مو وليدل.

3. د علم (ساینس) او پرمختګ په مخ کې دریدل او همیشه په وروسته پاتې والي باندې تاکید کول او همدا د اسلام اصل مقصود ښودل، دا هم یو داسې تصور دی چې په بشپړه توګه د اسلام د قطعي نصوصو سره په ټکر کې دی، مګر کله کله یو شمیر جاهل خلک چې د اسلام څخه خبر نه وي، د علمي پرمختګونو مخالفت کوي او په دې ټینګار کوي چې په نړۍ کې هر ډول پرمختګونه د اسلام سره مناقض او مخالف معرفي کړي، دا هم د منځنیو پېړیو د کلیسایي تصور سره ورته تصور دی چې مور باید ترې ځان وساتو.

4. روند تقلید: په داسې توګه چې د انسانانو (د حضرت پیغمبر ﷺ څخه پرته چې بل هر څوک وي) غیر معصومو افکارو ته دومره حیثیت ورکړل شي چې هغو ته د معصومي وحی سره په برابره توګه وکتل شي، او هغه د دین برخه و بلل شي، دا به هم د دین په هغه څیر د تکذیب لامل ګرځي لکه څنګه چې د غیر معصومو انساني افکارو له امله د کلیسا مقدس کتابونه غلط ثابت شول.

5. د نصوصو حرفي فهم: د نصوصو په فهم کې د تحجر څخه کار اخیستل په داسې توګه چې د نصوصو مقاصد له یاده یوړل شي او د تحجر له امله یوازې د هغوی په حرفي فهم ترکیز صورت ونیسي، او ډیر ځله دا حرفي فهم د هغه څه سره مخالف وي چې په یقیني دلایلو باندې ثابت شوي وي، دا هم د دین د تکذیب لامل ګرځي لکه چې د کلیسا په اړه مو ولوستل.

په پای کې د الله تعالیٰ څخه دعا کوم چې مور ته د هغه درست فهم او درست دریځ د غوره کولو توفیق را په برخه کړي چې د بشریت په خیر باندې تمام شي.

وسبحانک اللهم وبحمدک نشهد أن لا إله إلا أنت نستغفرک و نتوب إليك.

* * *

په پښتو ژبه د بحثونو لنډيزونه

● ملخص بحث " د تمدن د پيل، تاسيس او دوام لپاره د تمدنی ارزښتونو اهمیت " :

په دی بحث کی چی ډیره اهمه څیرنه ده لیکوال ددی کونښ کوي چی لومړی د (قیم) ارزښتونو مفهوم واضح کړي، بیا یی په دی اړه څیرنه کړی چی (حضارة) تمدن څه ته وایي، بیا دا خبره واضحه کړی چی په مطلقو ارزښتونو او تمدني ارزښتونو کی توپیر شته دی، ځکه چی عمومی ارزښتونه په حقیقت کی د خیر او د شر، د بد او ښه او صحیح او غلط لپاره معیارونه وي، مگر تمدني ارزښتونه یواځی د ښه او بد، صحیح او غلط .. معیارونه نه دي بلکه ددی ترڅنگ هغه نظري اصول او عقائد هم گڼل کیږي چی د تمدن د ایجاد بواعث او د هغی عقلي او رواني بنیادونه تشکیلوي، او د تمدن ټول انجازات د هغی عملي او واقعي تعبیر بلل کیږي، د تمدنی ارزښتونو ځانگړتیاوی دا دي: دا عام او کلي ارزښتونه دي، دا د تمدن لپاره معیارونه دي، انساني ارزښتونه دي په بل موجود کی نشته، اهمیت په خپل منځ کی متفاوت مگر یو بل تکمیلونکي دي.

ارزښتونه د یو تمدن لپاره خورا زیات اهمیت لري، هیڅکله هم یو تمدن د ارزښتونو څخه پرته منځ ته نشي راتلای، د تمدن لپاره د ارزښتونو اهمیت د لاندی حقایقو څخه څرگندیږي، ارزښتونه په زمنی لحاظ د تمدن څخه مخکی وي، ارزښتونو د تمدن په له منځه تللو له منځه نه ځي، د تمدن د هر عنصر په نفی کولو تمدن له منځه نه ځي مگر د ارزښتونو په نفی کیدلو تمدن منتفي کیږي، همدا راز ارزښتونه د تمدن په ټولو کړو او انجازاتو اغیزه لري.

● ملخص بحث " په اسلام کې دښځې سیاسي حقوق " :

دغه لیکنه دښځو سیاسی حقوق په عمومی ټکو کی تر غور لاندی نیسی، په پیل کی دسیاست او د سیاسي حقوقو اصطلاح تعریف شوی ده، وروسته داپوښتنه تر غور لاندی نیول شوی چه آیا د سیاسي حقوقو اصطلاح سمه ده او که دسیاسی مکلفیتونو اصطلاح بهتره ده؟ له دی وروسته د سیاسي حقوقو

(مکلفیتونو) شکلونه او بڼې بیان کړي شوی دی او په هغه کې دښخو د ونډې اخیستلو شرعي دلایل بیان شوی دی، بیا د (امر بالمعروف او نهی عن المنکر) او نصیحت کولو په هکله بحث شوی دی او دا خبره بیان شوی، چه امر بالمعروف دژوندانه ټولو خواوو ته شاملیږي، او دسیاست ډگر هم دهغه یوه برخه، بلکه یوه مهمه برخه ده، او ښخه هم دنارینه وو سره یو ځای پدې مکلفیت کې شامله ده، بیا دبیعت په هکله خبره شوی، او دا بیان شوی چه بیعت یو سیاسي فعالیت او مکلفیت دی او نارینه او ښځی ټول پدې مکلف دي، دهغي نه وروسته دشوری په هکله بحث شوی، دسیاست په ډگر کې دشوری اهمیت بیان شوی، او دښخو د ونډې په هکله خبره شوی، د هغي نه وروسته دجهاد او هجرت په هکله خبره شوی او دا بیان شوی چه جهاد او هجرت یو سیاسی عمل دی او ښخو په صدر اسلام کې په هغه کې په پوره شکل سره ونډه اخیستی ده. وروسته دکفایي واجباتو او په هغه کې دسیاسي حقوقو (مکلفیتونو) په هکله خبره شوی، همدارنگه په همدی مطلب کې بیا دسیاست په ډگر کې کفایي مکلفیتونه واضح شوی، ددی مطلب په آخر کې دحق د تعسفی استعمال په هکله خبره شوی، هغه تعریف شوی او بیا دحق سلبي تعسف تعریف شوی، ددی څیړنی په آخر کې په صدر اسلام کې دښخو ځینی سیاسی مواقف (دریځونه) ذکر شوي، دپای په خبره کې هغه مهم نتایج ذکر شوی، کوم چه دڅیړنی په جریان کې ورته لیکونکی رسیدلی، او هغه وړاندیزونه پکښې ځای شوی، کوم چه دښخو دسیاسی حقوقو (مکلفیتونو) په هکله هغه لیکونکی ته ضروری ښکاره شوی.

● ملخص بحث " اسباب تغییر فتوا " :

د فتوی د تغییر لاملونه ډیره مهمه او حساسه موضوع ده، ددی څیړنی په په پیل کې لیکوال د عنوان د وضاحت په ضمن کې بیلا بیل فقهي اصطلاحات تر څیړنی لاندی نیولي، او په لومړی برخه کې یی هڅه کړی چی دا ثابت کړي چی فتوی وخت تر بله بدلیري رابدلیږي، ددی لپاره یی بیلا بیل دلایل وړاندی کړي دي، او په دویمه برخه کې یی د فتوی د بدلون اسباب په گوته کړي چی د لیکوال له نظره هغه اوه لاملونه کیري، تغییر اجتهاد، تغییر عرف، تغییر زمان، تغییر مکان، تغییر مصلحت ومفسده، تغییر علت، تغییر حال مستفتی.

● ملخص بحث " حديث و جاگه آن در هرات " :

د (حديث و جاگه آن در هرات) په لاندی موضوعات بحث کوي:

■ د هرات جغرافيايي موقعيت او علمي اهميت، هرات د حضرت عمر بن خطاب په خلافت کی د احمد بن قيس تميمي په لاس فتح شو، د حديثو پرمختگ دور پکی د دويمي پيري څخه پيل شو.

■ په هرات کی د محدثينو تگلاری: په دی مبحث کی په دی بحث شوی چی د هرات محدثينو د حديثو د روايت، حفظ او کتابت په اړه خپلی ځانگړی تگلاری درلودی.

■ د هرات د حديثی مدرسی ځانگړتياوی: په دی مبحث کی لاندی موضوعات تر څیرنی لاندی نیول شوي دي:

د هرات لوی او ثقه محدثین

هغه محدثین چی د حديثو تر څنگ یی په عربي ژبه هم بشپړ تسلط درلود او په دی اړه یی کتابونه هم ليکلي دي.

د هرات محدثین د بلخ د محدثينو برعکس د امام شافعی رحمه الله د مذهب پیروان و.

■ په پای کی د هرات د حديثی مدرسی ځانگړتياوی تر بحث لاندی نیول شوی دي، چی لاندی مسایلو ته پکی اشاره شوی ده.

■ د هرات بنار د علم حديث مرکز او د حديثو د طلابو لپاره مرجع وگرځیده.

■ په دی محکه ډیر لوی شمیر داسی محدثین پیدا شول چی د علم حديث لوړو مرتبو او د نقد حديث لوړ مقام ته رسیدلي و.

■ دلته ډیر لوی شمیر کتابونه د علم حديث په بیلا بیلو اړخونو ولیکل شول لکه جرح و تعدیل، تاریخ، علم الرجال او داسی نور.

■ د هرات د حديثي مدرسي څخه د هرات فقهي مدرسه وزيريدله. په ډير تأسف سره بايد ووايو چي د علم حالت او په ځانگړي توگه د علم حديث وضعیت په هرات کي په هغه شکل نه دی چي د تاريخ په اوږدو کي دی بنار درلوده.

● ملخص بحث " د غربي تمدن نړيوال لرليد او په اسلامي نړۍ د هغی اغيزی " (دويمه برخه) :

په دی برخه کي ليکوال کونښن کړی چي هغه لرليد، عقیده او يا هم ارزښتونه په گوته کړي چي غربي تمدن پری ولاړ دی، دا په حقیقت کي يو الحادي عقیده ده، دا عقیده او تصور د غربي تمدن په ټولو انجراتو اغيزه لري، چي لنډيز یی د دری بنسټيزو عناصرو په اړه ددی تمدن د دريځ په ضمن کي وړاندی شوی دی، د الله په اړه ددی تمدن دريځ (د ټولو معتقداتو لنډيز دا دی چي دا نړۍ په بشپړه توگه د الله د تسلط او حاکمیت څخه ازاده نړۍ ده، ددی سره د الله کار نشته دا بايد انسان د خپل عقل په بنسټ باندی اداره کړي) د مادی او طبیعت په اړه د غربي تمدن دريځ (چي لنډيز یی دا دی چي دا کائنات او طبیعت په خپل وجود او په خپل سیر کي کوم ما ورائی موجود ته محتاج نه دی، دا پخپله منځ ته راغلی او د طبیعي قوانینو سره سم پخپله ځان اداره کوي) د انسان په اړه د غربي تمدن دريځ (چي لنډيز یی دا دی چي انسان يا خو د غرب د يو لړ فلسفو له نظره بايد د الله ځای ونيسي چي په دی توگه د الوهیت عقیده له منځه یوسي، او يا هم په بشپړه د مادی او طبیعت جزء او برخه وگرځي، چي د نورو طبیعي توکو سره هيڅ ډول توپير نه لري، او نه یی د وجود لپاره گوم هدف او غرض او غایت شته، په دی هم هغه ټول قوانین د تطبیق وړ دي چي د طبیعت په نورو توکو تطبیقيري، دا د چا د عبادت لپاره نه دی پیدا شوی لکه اسماني ادیان چي وایی) له دی وروسته ليکوال کونښن کړی چي يو لړ هغه ځانگړتیاوی په گوته کړي چي ددی لرليد او عقیدي په نتیجه کي په غربي ټولنه کي راپیدا شوي دي، او په خاتمه کي یی ددی تمدن سره د تعامل په درسته منهج او تگلاری خبره کړی.

* * *

ملخصات البحوث باللغة العربية

● ملخص بحث " أهمية القيم الحضارية تأسيساً واستمراراً " :

للأستاذ الدكتور نبيل فولي محمد منجي الأستاذ المشارك بقسم العقيدة والفلسفة بكلية أصول الدين، الجامعة الإسلامية العالمية بإسلام آباد.

أهمية القيم الحضارية تأسيساً واستمراراً من البحوث المهمة، أوضح الكاتب في بداية البحث مفهوم القيم، ومفهوم الحضارة، وأن هناك فرقاً بين القيم المطلقة والقيم الحضارية؛ لأن القيم المطلقة مقاييس الخير والشر، والصحيح والخطأ، والجمال والقبح، وأما القيم الحضارية فكما أنها مقاييس الخير والشر، والحسن والقبح، والصحيح والخطأ فهي تعتبر كذلك البواعث على نشأة الحضارة كما أنها تشكل الأسس العقلية والنفسية لها، وأن منجزات الحضارة كلها لتعتبر ترجمة عملية لتلك القيم، ثم تناول خصائص هذه القيم، فإنها عامة وكلية، وأنها مقاييس لها، إنها إنسانية، وهي وإن كانت متفاوتة في الأهمية في ذاتها إلا أنها متكاملة فيما بينها، وأن القيم الحضارية حجر الأساس للحضارات، ولا يمكن نشأة الحضارة من غير القيم، وتظهر هذه الأهمية من الحقائق التالية: إن القيم أسبق زمنياً على الحضارة، وأن القيم تبقى بعد اختفاء الحضارات، وأن الحضارات لا تنتفي بانتفاء أي عنصر من عناصرها لكنها تنتفي بانتفاء قيمها، وأن هذه القيم مؤثرة في جميع مناسبات الحضارة ومنجزاتها.

● ملخص بحث " حقوق المرأة السياسية في الإسلام " :

للأستاذ الدكتور عبد الباقي عبد الكبير، الأستاذ المشارك بكلية الحقوق بجامعة سلام.

تناول الباحث في هذا البحث القضايا الأساسية المتعلقة بـ "الحقوق السياسية للمرأة في الإسلام" تناول في البداية تعريف مصطلح "السياسة" و"الحقوق السياسية"، ثم طرح سؤالاً مفاده "هل مصطلح "الحقوق السياسية" أدق أم مصطلح "الواجبات السياسية"؟ وبعد الإجابة على هذا السؤال تناول أنواع الحقوق السياسية (أو الواجبات السياسية) مع أدلة وجوب إسهام المرأة فيها، ثم

تناول الباحث أن واجب "الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر" واجب عام يشمل جميع مناحي الحياة ومنها الجانب السياسي، والمرأة مأمورة ومكلفة مثل الرجل بأداء هذا الواجب.

ثم أشار الباحث إلى أن البيعة عمل سياسي ولا فرق بين المرأة والرجل في هذا التكليف، كما أنه تناول أهمية الشورى بالبحث، وأشار إلى أن المرأة كانت تشارك في هذا العمل السياسي، ثم أشار إلى أن الهجرة والجهاد من الأعمال السياسية بجدارة وأن المرأة شاركت هذين المجالين بكل قوة في الصدر الأول، وتناول الباحث بعد ذلك "الواجبات الكفائية" بالبحث، وأشار في أثناء الحديث عنها إلى الحقوق السياسية (الواجبات السياسية)، وأشار في نهاية هذا المبحث إلى الاستعمال التعسفي للحق، وفي نهاية البحث تناول المواقف السياسية للنساء في عهد النبي ﷺ وعهد الخلفاء الراشدين، وفي خاتمة البحث أشار الباحث إلى النتائج الهامة التي توصل إليها الباحث، كما أشار إلى بعض التوصيات الهامة.

● ملخص بحث "أسباب تغير الفتوى":

للأستاذ عبد الودود عابد، محاضر بجامعة تخار – أفغانستان.

يعتبر موضوع تغير الفتوى موضوعاً حساساً، ومن هذا يكتسب هذا البحث أهميته، تناول الكاتب في بداية البحث توضيح بعض المصطلحات الواردة في عنوان البحث، ثم أثبت أن الفتوى يتغير من وقت لآخر، وأقام على ذلك أدلة عديدة، وفي المبحث الثاني عدد الكاتب الأسباب التي تؤثر في تغير الفتوى في نظره، وهي تغير الاجتهاد، وتغير العرف، وتغير الزمان، وتغير المكان، وتغير المصلحة، وتغير العلة، وتغير حال المستفتي.

● ملخص بحث "الحديث ومكانته في (هراة)":

للأستاذ الدكتور محمد إسماعيل لبيب بلخي، رئيس جامعة سلام.

تناول الباحث في هذا البحث الموضوعات التالية:

أولاً: الموقع الجغرافي لمدينة "هراة" ومكانته العلمية؛ فإنها فتحت في عهد

عمر بن الخطاب بيد "أحمد بن قيس التميمي" وبدأ الحديث يزدهر فيها في القرن الثالث الهجري.

ثانياً: منهج المحدثين في "هراة": تناول الباحث في هذا المبحث أن لمحدثي "هراة" مناهج خاصة في رواية الحديث، وحفظه وكتابته، والتأليف فيه.

ثالثاً: خصائص المدرسة الحديثية في هراة: تناول الباحث في هذا المبحث الموضوعات التالية بالبحث:

- كبار محدثي "هراة" وثقاتهم.
- المحدثون الذين كانوا عمالقة في علم اللغة إلى جانب علم الحديث، والذين ألفوا كتباً في العلوم اللغوية.
- إن محدثي "هراة" كانوا يتبعون مذهب الإمام الشافعي بخلاف محدثي "بلخ" حيث كانوا من أتباع مذهب أبي حنيفة.

رابعاً: تناول الباحث في المبحث الأخير خصائص المدرسة الحديثية في "هراة"، وأشار إلى الخصائص التالية:

- صارت مدينة "هراة" مركزاً لعلم الحديث، ومأوى لطلاب علم الحديث.
- أنجبت هذه المدينة كبار العلماء في علم الحديث الذين وصلوا إلى مراتب عالية في علوم الحديث ونقده.
- ألف علماء "هراة" كتباً كثيرة في مختلف علوم الحديث مثل؛ رواية الحديث، وعلم الجرح والتعديل، وعلم الرجال، والتاريخ وغيرها.
- لقد أنجبت المدرسة الحديثية في "هراة" المدرسة الفقهية فيها. ومع الأسف الشديد فإن هذه المدرسة ضعفت بمرور الزمن، وأن حالة العلم والثقافة وخاصة علم الحديث في "هراة" اليوم ليست كما كانت في مختلف مراحل التاريخ لهذه الحاضرة الكبيرة من حواضر العالم الإسلامي.

● ملخص بحث " الحضارة الغربية خلفيتها الفكرية وأثرها على العالم الإسلامي " :

للدكتور مصباح الله عبد الباقي، نائب رئيس جامعة سلام للشؤون العلمية.

تناول الكاتب في الجزء الثاني من هذه الدراسة العقيدة والخلفية الفكرية التي تأسست عليها الحضارة الغربية، وأن هذه النظرة مؤثرة في جميع منجزات الحضارة الغربية ومناشطها، كما تناول نظرتها للكون بالبحث، وأثبت أن "النظرة الإلحادية" هي التي تأسست عليها الحضارة الغربية، فإن نظرة تلك الحضارة للكون قدمت ضمن نظرتها لثلاثة عناصر أساسية؛ وهي: الله (وتتلخص نظرتها في أن الكون قاصر على هذا الكون المادي، وأنه لاوجود لما كان يسمى بـ"ما وراء الطبيعة" وأنه لاسلطان عليه الله، وأنه لايتحكم فيه، وأن الإنسان يجب أن يدير شؤونه بعقله من غير أن يكون لله دخل فيه) والعنصر الثاني هي الطبيعة/ المادة (وتتلخص نظرتها في أن هذا الكون لا يحتاج في وجوده أو إدارته لكائن من خارجه (الله) وأنه وجد بنفسه وأنه يدير نفسه بنفسه وفق قانون الطبيعة) والعنصر الثالث هو الإنسان (وتتلخص نظرتها في أن الإنسان يجب أن يحل محل الإله في الفلسفات الهيومانية وبذلك تريد هذه الفلسفات نفي العقيدة في الله، وبعض الفلسفات المادية الأخرى تعتبر الإنسان جزءاً من المادة والطبيعة، وأنه لا يتميز عنها في شيء، ينطبق عليه قانون الطبيعة كما ينطبق على المادة، وأنه ليس لوجوده غاية ولاغرض، ولم يخلق لعبادة أحد كما تدعي الأديان السماوية) ثم حاول الكاتب بعد ذلك أن يعدد بعض خصائص المجتمعات الغربية التي نشأت على هذه العقيدة والنظرة للكون، وفي الخاتمة أجاب على سؤال التعامل مع هذه الحضارة وحاول أن يقدم منهجاً وسطياً للتعامل معها.

* * *



SALAM UNIVERSITY

Kabul - Afghanistan

SALAM

Simi annual journal

Vol# 02 Issue 03-04 March 2012 - March 2013



**A journal of Salam University
Kabul, Afghanistan**

This is English Cover Page

SALAM

A research journal, Concerned with publishing research papers from all fields of knowledge after evaluation, issued by Salam University in Kabul, Afghanistan

Second year, Third & Fourth issue, March 2012 - March 2013



Address

All correspondence should be addressed to the editor
**Salam University, Traffic Square,
Kabul, Afghanistan**

Cell. 0093202230666

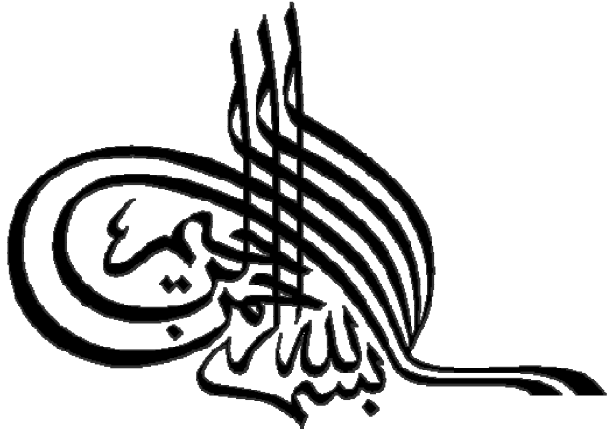
E-Mail. salamuk@salam.edu.af

Website. salam.edu.af

Salam University (Kunduz branch)
Walayat Road, Haji Miray Street, Kunduz City Afghanistan

Tel. 0093512001325

cell. 0093786009500 - 0093772828760



Editorial Board

Editor in chief

Pro. Dr. Muhammad Ismaa'il Labib Balkhi
President of Salam University

Editor

Dr. Misbahullah Abdulbaqi
VP (Acad) & Associate professor faculty of Shariah & Law, Salam University

Members of editorial board:

- Dr. Rafiullah Ata, VP (Admin) Salam University
- Wazeer Muhammad Saeedi, Dean Faculty of Shariah & law
- Ismatullah Sharia'ti, Dean faculty of law & political sciences
- Eng. Bahader Khpalwak, Dean Faculty of Engineering.
- Dr. Abdulbaqi Abdulkabeer, head department judiciary & advocacy
- Dr. fazlul Hadi Wazeen, head department of Islamic culture
- Dr. Inayatullah Khalil, Hadaf head department political sciences
- Dr. Abdussboor Fakhri, Faculty of Shariah & Law
- Muhammad Naeem Jalily, head department of Islamic Studies

Contents

◆ Abstracts (English)	1 – 5
◆ Abstracts (Pashto)	229 – 232
◆ Abstracts (Arabic)	233 – 236

———— Arabic, Pashto and Persian articles ————

◆ The Importance of Civilizational Values to the Outset, Establishment And Continuation of Civilization <i>Dr. Nabil Fouly Mohammad Mongy</i>	9 - 46
◆ The Political Rights of Woman in Islam <i>Dr. Abdul Baqi Abdul Kabir</i>	47 - 96
◆ The Causes of Change of Fatwa <i>Dr. Abdul wadood Abid</i>	97 - 131
◆ Hadith and its position in Herat <i>Pro. Dr. Muhammad Ismail Labib Balkhi</i>	133 - 152
◆ The Global Vision of the Western Civilization and its Impacts on the Islamic World (part 2) <i>Dr. Misbahullah Abdul Baqi</i>	153 – 227



Abstracts

◆ **The Importance of Civilizational Values to the Outset, Establishment and Continuation of Civilization**

By: Dr. Nabil Fouly Mohamd Mongy

(The writer is an Associate Professor in IIU Islamabad)

In this paper, which is a very important research, the author seeks to first clarify the meaning of values. He has then sought to define civilization and have proved that there is difference between absolute values and civilizational values as common values are in fact touchstones for good and evil, correct and incorrect while civilizational values are not only criteria for good and evil, correct and incorrect, but also are deemed as the theoretical principles and bedrocks which are motives for the creation of civilization and make its mental and psychological foundations. All the achievements of civilization are deemed their practical and real interpretation. The characteristics of the civilizational values are as following: They are common and universal values; they are standards for civilization; they are humane values which are not found in other creatures; they enjoy different levels of importance among them, but are complementing each other. Values are very important for a civilization. A civilization cannot be established without values. The importance of values for a civilization could be proved by the facts that values are preceding a civilization in time; values do not disappear by vanishing a civilization; a civilization does not vanish by negating one of its components, however, a civilization disappears by denial of its values. Furthermore, values have impact on all processes and achievements of a civilization.

◆ **The Political Rights of Woman in Islam**

By: Dr. Abdul Baqi Abdul Kabir

(Associate Professor at Salam University Kabul)

This article defines the political rights of women in general terms. At first, the words politics and political rights have been defined. Then, the writer has posed the question whether the term political rights is correct or it is better to replace it with the term political obligations. The forms of the political rights (obligations) have been described and arguments have been made from Sharia for the participation of women. Enjoining the good and forbidding the evil, as well as advice have also been discussed. The writer has argued that enjoining good includes all aspects of life and the political arena is not only one but also an important part of it, and this not only implies obligation for man, but also for woman. The author further argues that pledge of allegiance is a political activity and obligation and both male and female have obligation in this regard. Shura, the importance of shura in political arena and participation of women in shura have been discussed in the article. Later in the article, Jihad and Hijra have been discussed and argument has been made that both Jihad and Hijra are a political activity and women have fully participated in it during the early Islamic era.

Collective duties, among them, the political rights/obligations have been discussed and collective obligations have been identified in political arena. At the end of this paper the writer has defined and discussed capricious usage of right and negative capriciousness re right. The writer have also referred to some political stances of women during the early Islamic era. Wrapping up the article, the writer has made a number of conclusions and have made some recommendations regarding political rights/obligations of women.

◆ The Causes of Change of Fatwa

By: Dr. Abdul wodood Abid

Lecturer at Takhar University, Afghanistan.

The Causes of Change of Fatwa is a very important and sensitive topic. The author of this article has defined different juristic terms for clarification of the title of the article. He has sought, in its first part, to prove that Fatwa changes from time to time and has provided different reasons for this. In its second part, he has identified the factors requiring a change in Fatwa. These factors, seven according to him, are as following: Change in Ijtihad (interpretative judgment), change in custom, change in time, change in place, change in benefit/harm, change in cause, and change in status of the person seeking Fatwa.

◆ Hadith and its position in Herat

By: Pro. Dr. Muhammad Ismail Labib Balkhi

President Salam University

This paper discusses the following topics:

- ❖ The geographical location and academic importance of Herat: Herat was conquered by Ahmad bin-Qais Tamimi during the caliphate of Omar bin Khattab. The science of Hadith began to flourish in Herat in the second century.
- ❖ The methodologies of scholars of Hadith in Herat: In this part of the article, the writer has argued that there were different and special methodologies used re narration, memorization and documentation of Hadith.
- ❖ The characteristics of Herat school of Hadith: The following topics have been discussed under this title: Great and trustable scholars of Hadith in Herat- the scholars who besides the science of Hadith also had a full grip on Arabic language and have also written books about

Arabic language. Unlike the scholars in Balkh, the scholars of Hadith in Herat were, followers of the Shafi juristic school of thought.

- ❖ As part of the characteristics of Herat school of Hadith, the writer has made the following assertions:
 - The city of Herat became a hub of the science of Hadith and an attraction place for students of the science of Hadith.
 - There sprang a large number of scholars of Hadith who were gurus on different branches of the science of Hadith and the science of substantiation of Hadith.
 - A great number of books were written in different aspects of the science of Hadith such as History, Knowledge of Men (narrators), etc.
 - The Hadith school of Herat gave birth to the jurisprudential school of Herat.

Unfortunately, the status of knowledge especially the science of Hadith in Herat has not remained today as was once during the history in this city.

◆ **The Global Vision of the Western Civilization and its Impacts on the Islamic World (part 2)**

By: Dr. Misbahullah Abdul Baqi

(VP Academics & Associate Professor at Salam University Kabul)

In this part of the article, the author has sought to determine that vision, belief and values that make the foundation of the Western civilization. The belief behind this civilization is totally atheistic belief which is summarized in the standpoint of this civilization regarding

Allah (the summary of all the Western beliefs regarding Allah is such that according to these beliefs this world is totally free from the control and sovereignty of Allah; Allah has nothing to do with it; this world shall be managed according to the wishes of human mentality), the matter (the nature and the universe are not in need, neither in its coming into being nor in its sustainability, to any supernatural being. The cosmos has come into being spontaneously and manages itself in accordance with the laws of nature), and the human (the human according to some Western philosophies shall either substitute Allah thereby invalidating the belief of theism and the Divine power or shall fully become part of the matter and nature without enjoying any difference with other natural things. There is no purpose behind the existence of human being. All laws applicable to other elements of nature shall also be applicable to human being. The human being has not come into being to worship anyone as is required by the Divine religions). The author has tried afterwards to determine a number of those characteristics appeared in the Western society as a result of the mentioned vision and belief. At the end, the author has discussed the way of how to deal with this civilization.

* * *