

والليل اذا عسعس

ليکوال: محمد محق

ژباړن: محب الله زغم

Ketabton.com

لومړۍ څپرکۍ

نواندي، رېنسانس

نوی فکر، په ساده او لنډه توګه یعنې له نویو علمي ابزارو او نویو میتودونو سره فکر کول، یا د هغو موضوعاتو په اړه چې په مدرنې نړۍ پورې اړه لري، فکر کول. دا پدیده د بل نسبتاً لوی بهیر یوه برخه ده چې دا بهیر نوپالنه بلل کېږي. د دې بهیر پیل له هاغه وخته شوی چې شرقي ملکونه د غربي تمدن له مظاهرو سره مخ شول.

د نوښت بر خلاف، نوپالنه د فکر تر ډګره ورهاخوا پراخه لمن لري. نوپالنه د ژوندانه نوي سبک ته تمایل، د نوي زمانې له محصولاتو استفادې ته لېوالتیا او د دودیز ژوندانه له سبکه لرې کېدل رانغاړي. خو، نوښت بیا نسبتاً محدوده معنا لري او یوازې په فکري قضیو پورې اړه لري. نوښت هغه فکري هڅې رانغاړي چې د شرقي – اسلامي هېوادونو د متفکرانو له خوا ترسره شوې دي چې نوې تیوري ګانې او تازه فکري بحثونه رامنځته یا طرحه شي.

هغه مبحثونه او موضوعات چې نوښت بلل کېږي، اصلاً د وروستیو پېړیو له کړکېچونو څخه د اسلامي هېوادونو د راوتلو لپاره رامنځته شوي دي. له ټولو هڅو سره سره، دغه کړکېچونه لا هم په ډېرو برخو کې روان دي.

په ګلي توګه د اسلامي ملکونو کړکېچ دا دی چې دا هېوادونو ځنډې ته شوي دي حال دا چې یو وخت په نړۍ کې د تمدن مرکز او د قدرت محور و. دغه ملکونه هاغه مهال په اقتصادي، نظامي، علمي او نورو برخو کې تر نورو بر وړو څو نن سبا ځنډې ته شوي دي او په مصرفي، کمزوري او په نورو پسې تلونکي ملتونو بدل شوي دي. اوس دغه هېوادونه د ژوندانه په ډېرو برخو کې په نورو پورې تړلي او نورو ته اړ دي او یا د کمزورۍ او مهمو نیمګړتیاو په وجه ځورېږي. د همدې کړکېچ وضعیت په سبب د دې هېوادونو مقام له فعال لوبغاړي څخه د منفعل ګواډګي کې چې ته راټیټ شوی دی. دغه ټولنې په داخلي او خارجي ډګرونو کې سختې زیان منونکې شوې دي.

دا یوازې نواندان نه دي چې په دې کړکېچ پوه شوي دي او دا یې منلي دي چې د اسلامي هېوادونو وضعیت سم نه دی او د خلاصون لاره باید ورته ولټول شي، بلکې په دې اړه د ټولو ډلو او لوریو تر منځ یو ډول اجماع شته. څه چې نواندان له دودیزو او بنسټپالو ډلو بېلوي، له کړکېچ سره د مقابله لارې چارې دي.

په تاريخي لحاظ، نو اندي تر نوپالنې وروسته راغلې ده. کله چې په نولسمه ميلادي پېړۍ کې د اسلامي ملکونو لکه د عثماني ترکيې، مصر او ايران ځينې حاکمان او رهبران پوه شول چې په نظامي لحاظ کمزوري دي او جنگي وسلې يې بې کارې دي، پرېکړه يې وکړه چې هم خپل پوځيان په نويو وسلو سمبال کاندې او هم يې د روزنې ميتود سم کړي. دا په اسلامي نړۍ کې د نوپالنې لومړنۍ هڅې وې. خو همدا چې دې ملکونو د ځان پر مخ دا لاره پرانيستله، ژر پوه شول چې يوازې د جنگي وسلو نوي کول د دوی بې شمېره ستونزې نه شي حل کولی او بايد چې ډېر نور وسايل او امکانات هم ترلاسه کړي. دا چې په ټولو برخو کې د نويو وسايلو واردول اسانه نه وو او پرته له دې چې کسان ورته ورزول شي، کارول به يې هم له ستونزو ډک وي نو د نويو علومو د زده کړې فکر ورپيدا شو. همدا و چې د عصري ښوونځيو جوړول ورته مهم ښکاره شول.

د دغو هڅو بېلگې دا دي: په مصر کې د 1816 او 1844 کلونو تر منځ د عصري زده کړو او اداري اصلاحاتو په برخه کې د محمد علي پاشا هڅې، په عثماني ترکيه کې په 1839 کال د «تنظيمات» د قانون اعلانول چې موخه يې د سرتېرو د جلب او جذب، زده کړې، د قوانينو اصلاح، د بنسټونو اصلاح، او د فساد پر وړاندې د سيستماتيکې مقابلې هڅې وې، د قاجار په دوره کې په کال 1851 د دارالفنون د مدرسې تاسيس، او په هند کې په کال 1875 د عليگر د پوهنتون جوړول. سره له دې چې هر لومړنی کار ځينې نيمگړتياوې لرلای شي، د نوپالنې په لوري دغه حرکت نه انکارېدونکې اغېزې وشيندلې.

په ټولو اسلامي هېوادونو کې دا باور يو رنگه نه و چې په غرب، په تېره بيا په اروپا کې، د غورځېدليو عصري علومو زده کړه مهمه ده. ځينو اسلامي ملکونو له هماغه پيله د علومو هغه څانگې چې د ورځنيو چارو او صنعت په درد لگېدې، په خپلو تدريسي پروگرامونو کې شاملې کړې. په ځينو هېوادونو کې لکه په سعودي عربستان، يمن او د هند براعظم کې په ځينو برخو کې د رياضياتو، کيميا او فيزيک په شمول د هر ډول نوې پوهې، پر وړاندې ان د شلمې پېړۍ تر پيله مقاومت روان و او يوازې به د لوړو طبقو ځينې ښاري کورنۍ په اهميت ورته قايلې وې.

د وخت په تېرېدو سره او د اړتيا په وجه، د اسلامي ملکونو درسي پروگرامونه نوي شول او ځينې نوي علوم ورزيات شول. د دې علومو زياته برخه اساسي علوم لکه رياضيات، ساينس، کيميا، فيزيک او د دې علومو توابع وو چې بې له هغو د طب، انجينيئرۍ، صنعت، تجارت او نورې څانگې زده کړه ناممکنه وه. د دغو علومو اهميت د مسلمانو هېوادونو د سياست او تعليم ټولو يا اکثر چارواکو ته څرگند و نو په مقابل کې يې درېدلو ته اړتيا نه وه.

خو ځينې نور علوم چې اصطلاحاً بشري او ټولنيز علوم بلل کېږي، دومره بختور نه وو او چندانې ارزښتمن ونه گڼل شول. يو علت يې دا و چې ځينو صاحب نظرانو علوم پر دوو (ناپلوي او پلوي) ډلو وېشلي وو. معنا دا چې د رياضياتو او ساينس په څېر علوم هېڅ ايډيالوژيک، مذهبي او فرهنگي رنگ نه خپلوي نو هېڅ

مذهب او فرهنگ ورسره ستونزه نه لري خو ځينې نور بشري علوم بيا داسې نه دي او لږ تر لږه دا نيوکه پرې کېدای شي چې د صاحب نظرانو د ځينو مذهبي باورونو يا فرهنگي تعلقاتو څرک په کې لگېږي.

په بله وينا، کله چې د رياضياتو په اړه يوه نظريه وړاندې کېږي، هرڅه پسې وگورې دا پته نه شي لگولی چې د دې تيورۍ خاوند يهود و که مسلمان، مسيحي، بودايي ... خو که د ټولنپېژندنې په اړه د يو چا نظريه وگورې، دا به چندانې سخت کار نه وي چې پر دغه کس د مذهب، ايډيالوژۍ يا خاص فرهنگ د اغېزې نښې نښانې پيدا کړې. د دغو صاحب نظرانو په نظر، د داسې علومو په زده کړه او بابولو کې پوره احتياط بايد وشي ځکه چې ناپلوي نه دي او د مذهبي يا فرهنگي اغېزو بار وړای شي.

بله وجه يې دا وه چې په علمي لحاظ د بشري او ټولنيزو علومو ځينې يا پېرې برخې لکه فلسفه، ژبپوهنه، تاريخ او داسې نور د قدرت او ثروت په جگړه کې نېغ په نېغه نه په کارېږي او که پانگونه ورباندې وشي، سملاسي گټه ورته نه بودېږي. خو برعکس هغه نور علوم بيا د وسلې جوړولو، صنعت او توليد، تجارت، مديريت او نورو برخو کې په مستقيمه توگه کارېدلی شي.

له ټولنيزو علومو سره د تبعيض يا بې مهرۍ بل عامل، له ځينو نويو علومو سره نابلدی وه. دغه علوم د مسلمانانو په تېر تاريخ کې نه وو پېژندل شوي يا بد معرفي شوي وو او په بد نظر ورته کتل کېدل، مثلاً فلسفه او عقلي علوم چې له فقيهانو او اهل حديثه رانېولې تر متصوفانو او اهل عرفانه پورې مختلفو ډلو پرې بريدونه کړي دي.

دغه او ښايي نور غټ او واړه عاملونه سبب شول چې په مسلمانو هېوادونو کې د نوپالنې بهير ابزاري نوپالنه اوسي او ونه غوړېږي او نواندي چې د نويو علومو د راتلو او د هغوی د ميتودولوژيکي زده کړې محصول وه، په پراخ بهير وانه وړي.

خو دا په دې معنا نه ده چې په دې ملکونو کې هېڅ نواندی نه دی څرگند شوی او د نواندۍ هېڅ مبحث نه دی راغلی. حقيقت دا دی چې د اسلامي ټولنو ځينې رهبران او فکرمن خلک ان له نوې نړۍ سره د مخامخ کېدو له هماغه پيله پوه شول چې دا سمه ده چې ابزاري علوم خپل اهميت لري خو داسې نه ده چې بشري او ټولنيزو علومو ته دې اړتيا نه وي. دوی پوهېدل چې که د بشري علومو پر نظري اړخ تکیه ونه شي، هر ډول ژور تحول به له ماتې سره مخ شي.

همدا وجه وه چې له هماغه پيله ځينو مسلمانو متفکرانو – که له دغو علومو سره اشنا وو که نه وو – لازمه وگڼله چې ځينې اساسي مقولې دې په ژوره توگه راوسپړل شي. دوی ځينې مبحثونه راپورته کړل لکه: ازادي، د استبداد نفی، د اتباعو ترمنځ برابري، د ولس او حاکمانو ترمنځ رابطه، د دولت او ملت مفاهيم، مشروطه نظام او د پادشاهانو د واکونو محدودول، د درې گونو قواوو بېلوالی، د ثروت عادلانه وېش، د دولت له لوري د

لومړنيو خدمتونو وړاندې کول، له جنسيتي، فکري، توکميز او نورو تبعيضونو سره مقابله، د دين او قدرت د بنسټونو تر منځ د رابطې بيا تعريفول، د پرديو علومو او فنونو پر مخ د لارې پرانيستل، د خپل او بل تر منځ د اړيکو بيانول، فکري او فرهنگي تحولاتو ته تاريخي نظر، او گڼ نور موضوعات. په دې برخه کې ځينو متفکرانو ځکه اهميت موندلی چې دغه مبحثونه يې رامنځته کړي او پر فکري تحولاتو يې اغېز شيندلی. په دې ډله کې خير الدين تونسي، رفاعه طهطاوي، سيد احمد خان، سيد جمال الدين، عبد الرحمن کواکبي، محمد عبده، علي عبد الرزاق، ميرزا نائيني، اقبال لاهوري، مالک بن نبي، شکیب ارسلان، علل فاسي، علي شريعتي، محمود محمد طه، مصطفى سباعي، فضل الرحمن، عبدالکریم سروش، نصر حامد ابوزيد، محمد عابد جابري، محمد غزالي، جمال البنا او ځينې نور متفکران يادولی شو چې د فکري ډگر اکثره څېرونکو ته اشنا دي.

د فکرونو د نوي کولو او ځينو مقولو ته د بيا کتنې په لړ کې، د دغو شخصيتونو د هڅو په دوام دې ته اړتيا وليدل شوه چې پر سياسي - ټولنيزو بحثونو سربېره، فکري - الهيایي مبحثونو ته هم بيا کتنه وشي ځکه چې د ديني فکرونو د ځينو برخو له اصلاح کولو پرته، د ټول فکري بهير او فرهنگ اصلاح ناممکنه يا خورا ستونزمنه وه. همدا وه چې هم د شريعت د ځينو مسايلو په اړه لکه د اجتهاد بيا پيلول، د شريعت مقصدونو ته پام، د فقهي مذهبونو د تقليد له بنده تېرېدل او نور مسايل رامنځته شول او هم پر اعتقادي - کلامي مبحثونو جدي او ښايي توند بحثونه وشول مثلاً د توحيد مفاهيم او ټولنيزې گټې، د قضا او قدر مفهوم ته بيا کتنه، د ختم نبوت په قضيه کې نغښتو مفاهيمو او دليلونو ته کتنه، د ځينو ديني مسايلو سېمبوليکوالی، د ځينو شرعي احکامو تاريخي - عرضي گڼل لکه د مرييتوب، د ښځو حقونو، د اولوالامر د نقش په اړه راغلي احکام.

واقعيت دا دی چې نواندي يوازې په يوې خاصې فکري حوزې پورې اړه نه لري بلکې کولی شي سياسي، اقتصادي، ټولنيزې، ديني، اخلاقي، ادبي، هنري او نورې حوزې راوغاړي. خو د خاصو اسلامي هېوادونو مخينې او تاريخي تجربې ته په کتو سره، په تېره بيا دا چې د شته کړکېچونو يو بُعد، د هويت بحران دی نو ديني نواندي يوه ډېره حساسه قضيه وه او لا هم ده ځکه چې دين د مسلمان مېشتو ټولنو د هويت عمده برخه ده او له کړکېچه د دې ټولنو د رايستلو په برخه کې هره هڅه په يو نه يو ډول له دين او مذهب سره غوټه وي.

له دين سره د تعامل ستونزه او حساسيت په دې کې نغښتی چې دين د نورو پديدو برخلاف، له قدسي او ماورالطبيعي امر سره تړاو لري. پر دې سربېره چې اساساً قدسي او ماورالطبيعي چارو ته د متعارف عقل لاس نه رسي او نه شو کولی چې د نورو پديدو په شان، له دين سره هم د معمولو ميتودونو په وسيله تعامل وکړو، په دې برخه کې هره نوې طرحه د مقدساتو پر ساحې او د هويت پر خورا اساسي عنصر د تعرض وېره له ځانه سره لري. نو تر نورو ډگرونو د دين په اړه د نويو طرحو پر وړاندې غبرگون خورا سخت وي.

مثلاً، په تېره يوه پېړۍ يا لا زياته موده کې د ادب په ډگر کې د نواندانو او زاړه پالو تر منځ سخت تقابل روان و خو له دين سره د دې پديدې د ماهيتي توپير په وجه، دغه تقابل هېڅکله د لفظي مشاجرو له پولې نه دی اوښتی او هېڅکله په لارو کوڅو کې د شخړې او د بلواگانو يا سياسي تحولاتو سبب شوی نه دی. همدارنگه په نورو ډگرونو کې هم د نواندانو او دودپالو مخامختيا په همدې حد کې پاتې شوې ده. خو ديني نواندي بيا متفاوت برخليک لرلی دی. د ديندارو او غيرديندارو او همدارنگه د ديندارو د مختلفو ډلو تر منځ تقابل د مرگ او ژوند خبره وي او وينې ورباندې تويې شوې، کورونه وران شوي او زندگۍ بربادې شوې دي.

هغه کشمکش چې د دين او مذهب پر محور رامنځته شوی، هم يې د مسلمانو ټولنو په ننه کې درز پيدا کړی او هم يې د مختلفو ډلو تر منځ پر يو بل د خورا سختو تورو او بريدونو لاره هواره کړې ده. دا سمه ده چې په نورو ډگرونو کې هم ځينې خونړي کشمشکونه تېر شوي دي خو هغه جگړې چې د دين پر سر په دواړو داخلي او خارجي جبهو کې شوې دي، د اسلامي ملکونو په وروستي تاريخ کې تر ټولو سختې جگړې بلل کېږي. پر دې جگړو تر يوې پېړۍ زياته موده اوښتې ده او لا هم له خلکو څخه قربانۍ اخلي.

مسلمان نواندي دې باور ته رسېدلي وو چې دا د اسلامي نړۍ د تمدني پرځېدنې دور دی او له دې کړکېچن حالت ته راوتل داسې لوی تحول غواړي چې اصطلاحاً رنيسانس بلل کېږي. د دې ليدلوري پر اساس، مطلوب تحول به تر هغې پورې رانه شي چې د مسلمانانو فکري بنسټ او د مفکورو ساختمان بدل شوي نه وي. د زړو فکرونو او زورپالنې په وجه راپيدا شويو نيمگړتياوو ته بايد د حل لاره ولټول شي. د نواندانو په باور، د ژغورنې لاره دا ده چې خپلو فکري اساساتو ته بيا کتنه وکړو، فرهنگي ميراث مو بيا وسپړو او په نويو علمي اېزارو ورته استفاده وکړو، د اعتقادي مفاهيمو مقام له سره وازوو. فکري بيارغاونه په عامه توگه او د ديني فکر بيارغاونه په خاصه توگه لازمي دي چې دا ټول نواندي بلل کېږي. له دې ليدلوري څخه نواندي د اسلامي ملکونو د رنيسانس اساسي لاره ده.

د کړکېچنو او تېرېدونکو شرايطو په وجه، په تېره بيا د نولسمې پېړۍ په اخرو او د شلمې پېړۍ په لومړيو کې له استعمار سره د مخامخ کېدو په دوره کې او همدارنگه د جغرافيايي واټنونو په وجه د نواندۍ رهبران او سرلارو له يو بل سره مستقيمي اړيکې نه لرلې نو ځکه د فکر د نوي کولو لپاره کومه جامع طرحه رامنځته نه شوه چې ټول نواندان ورته د اسلامي نړۍ د رنيسانس لپاره د تگلارې په حيث کار واخلي. البته هغو شرايطو په پام سره که داسې طرحه جوړه شوې هم وای، ښايي طبيعي بڼه به يې نه شوه لرلې ځکه چې ان د اروپا د رنيسانس او دې ته ورته نورو لويو تحولاتو لپاره هم کومه جامع تگلاره نه وه. حقيقت دا دی چې لوی تاريخي - تمدني بهيرونه په مصنوعي ډول نه شو طرحه کولی او د هغوی په جوړښت کې گڼ لوی او واړه عوامل برخه اخلي نو په اسلامي نړۍ کې د نوپالنې او نواندۍ بهير ته زموږ دغه کتنه هم د قضاوت په نيت نه ده او بايد چې نه وي.

څه چې موږ اوس ورته اړتيا لرو د دې تجربې کتنه ده چې له يوې خوا په دې لاره کې له ترسره شويو هڅو سره اشنا شو او له بلې خوا د امکان تر بريده د دغو مقولو او مفاهيمو د رامنځته کېدو سياسي، فرهنگي او ټولنيز عاملونه وپېژنو او که چېرې نيمگړتياوې په کې وي، ورباندې پوه شو چې د خپل راتلونکي مسير د رسمولو لپاره له دې بډايې تجربې څخه ګټه واخلو. په دې لحاظ، د نواندي او ورپورې ترليو تحولاتو پېژندل، د يوه امت او د يوه تمدن د احيا کولو د څرنگوالي پېژندل دي.

تر هغې پورې چې زموږ د سرلارو جمعي شعور له دې پديدې سره په ميتودولوژيکه بڼه اړيکه پيدا نه کړي او له عواطفو او احساساتو پرته دا تجربه ونه سپري، دا به ستونزمنه وي چې د اصلاح او روښانتيا په لاره کې له جدي تېروتنو ډډه وشي. ځکه چې د راتلونکي په لوري د سم حرکت لپاره پر تېرو تاريخي تحولاتو پوهېدا لازمه ده او يوازې د فيزيکي تحولاتو پر تاريخ نه، بلکې د فکرونو او اعتقاداتو پر تاريخ پوهېدا هم پوره مهمه ده.

دوهم څپرکی

د دين تجديد او نوی شعور

د ځينو مسلمانو صاحب نظرانو، په تېره بيا د ديني احياگرانو په باور، د مسلمانانو په تاريخ کې هغه بدلونونه چې له نوې نړۍ سره له مخامخېدو وروسته، رامنځته شوي او د ديني هويت بيا لاسته راوړل يې موخه ده، د هغه بهير دوام دی چې «د دين تجديد» بلل کېږي. د هغې وړاندوينې پر اساس چې د ابو داود له خولې په روايت شوي حديث (1) کې راغلې ده او وايي چې په هرو سلو کلونو کې به يو کس د دين د نوي کولو لپاره راځي، د اسلام د تاريخ له هماغه لومړۍ پېړۍ څخه تر ننه پورې د ديني مجددانو او احياگرانو لړۍ راغځېدلې ده. وروستي بدلونونه هم، په تېره بيا هغه چې د ديني جماعتونو او غورځنگونو په جوړښتونو کې راڅرگند شوي دي، د همدې اوږدې لړۍ بله کړۍ ده (2).

دا خلک غواړي وښيي چې په هره پېړۍ کې يو چا د دين د تجديد بيرغ پر اوږه وړی دی او د هغه هڅې په مسلمانانو کې د ديني روحيې د راويښېدو سبب شوې دي. عمر بن عبدالعزيز، امام غزالي او ابن تيميه هغه درې شخصيتونه دي چې په دې برخه کې تر هر چا زيات مطرح شوي او د ديني مجددانو په حيث پېژندل شوي دي. د ځينو نورو په اړه چې د مجدد صفت ورکړل شوی، مناقشې او د نظر اختلافونه زيات دي.

خو پر دې نظريې نيوکې هم شوې دي. يوه څرگنده ستونزه دا ده چې دا قضيه د حديث له متن سره تاريخي سمون نه لري. ځکه هلته ويل شوي چې د هرې پېړۍ په پيل کې (رأس كل مائة سنة) به يو کس يا څو کسان راپيدا کېږي، حال دا چې ډېر کم داسې شوي دي چې د دغو يادو کسانو کوم يو دې د پېړۍ په سر کې نړۍ ته راغلی وي يا دې په همدې تاريخ خپل فعاليت پيل کړی وي. سربېره پر دې، دا نه ده معلومه چې د پېړۍ له پيل څخه منظور د کوم تقويم او د کومې تاريخي مبداء پر اساس دی. دا په دې چې د نبي کریم ﷺ د حيات په زمانه کې لا هجري تاريخ نه و دود شوی. دا د خلفای راشدين په دور کې ومنل شوه چې د تاريخ مبداء دې هجرت وي.

بله ستونزه دا ده چې د تجديد د نظريې پلويان تر اوسه نه دي توانېدلي چې د پېړيو له شمېر سره برابر مجدد کسان راوپېژني. معنا دا چې تر اوسه چې د اسلام له تاريخه څوارلس پېړۍ تېرې شوې دي، لږ تر لږه بايد ديارلس مجدد پيدا شوي وای خو ظاهراً په تاريخي لحاظ يې داسې څرگنده نښه نه ليدل کېږي. په همدې وجه د دې نظريې پلويان مجبوره شوي دي چې يا خو موضوع همداسې غلې وساتي او يا په وچ زور يو څوک راپيدا او د مجدد په نوم يې رامعرفي کړي، بې له دې د هغه د مجددوالي لپاره کومه قرينه ومومي.

که د هغو کسانو نومونه چې ځينو صاحب نظرانو د مجددانو په حيث معرفي کړي دي، يو په يو په پام کې ونيسو، لا زياتې پوښتنې راولاړېږي ځکه چې د دوی په منځ کې داسې کسان هم شته چې نه تکړه عالمان وو او نه يې کومه ځلانده سياسي – ټولنيزه کارنامه درلوده. نو دوی به څنگه د يوې پېړۍ مجدد وبولو. مثلاً د هغو کسانو تر څنگ چې په نظري يا عملي ډگرونو کې يې نسبي اهميت درلود، لکه ابوالحسن اشعري، ابوبکر باقلاني،

عز بن عبد السلام، او سيد احمد سرهندي، داسې کسان هم شته چې سړی نه پوهېږي ولې مجدد بلل شوي دي لکه خيرالدين رملی، عبدالله بن علوي الحداد، مرتضی زبيدي، عثمان دان فودي، احمد رضا خان بريلوي، او د ابن سعود د کورنۍ موسس ملک عبدالعزيز.

همدا وجه ده چې ځينو عالمانو د دغه روايت پر ظاهري سموالي شک کړی دی او ويلي يې دي چې دا جعلی روايت دی. دغه روايت په آحاد اخبارو کې حساب دی او قطعیت نه لري. ويل کېږي چې دا روايت د کورنيو جنگونو او اختلافانو «ملاحم و فتن» تر زیاتېدو وروسته جوړ شوی چې په هغه توره تروېمۍ کې د هيلې او اميد يوه سپرغۍ جوړه کړي. (3)

د دې روايت تر سند او متن ورهاخوا، دې خبرې ته هم د سړي پام وراوړي چې ولې يوازې زموږ په زمانه کې ځينې خاص ليکوال او متفکران پر دې روايت ټينگار کوي. حال دا چې د اسلام په ټول تاريخ کې هېر شوی او يا ځنډې ته پورې وهل شوی و. ايا دا زموږ د زمانې د کوم خاص کرکېچ په خاطر دی او کولی شي چې د هيلې دريځه پرانيږي؟ يا په دې وجه چې زموږ د پېر ديني جماعتونه د خپل مشروعيت لپاره ديني سند او روايت ته اړتيا لري؟ داسې برېښي چې بنسټپال مسلمانان په دې خبرې پسې تر نورو ډلو زيات گرځي او د داسې نسب نامې لرلو ته زياته تلوسه لري. دوی گڼ شمېر نور روايتونه چې د محدثانو په نظر د همدې روايت په اندازه موثق او باوري دي او د راتلونکو مصيبتونو او گډوډيو خبر ورکوي، له پامه غورځوي يا يو مخ ورباندې سترگې پټوي او يوازې د تجديد روايت دومره زيات جدي گڼي. دا په داسې حال کې ده چې په پخوانيو پېړيو کې د آخرالزمان د مصيبتونو او فتنو په اړه حديثونو ته د پېرو سترگې اوښتي او په دې اړه زيات شمېر صحيح او ضعيف روايتونه په کتابونو او رسالو کې تدوين شوي وو.

خو که د دې ډلو فکري منظومې ته وگورو او پوه شو چې له کومو مفکورو رغېدلې ده، راڅرگنده به شي چې دوی د هغو نيکونو چندانې خپل نه راخېږي چې د نسب دعوا يې لري. خو بيا هم دوی ځانونه د هغوی وارثان بولي او له خپلې اړتيا سره سم يې د هغوی ځينې مفکورې خپلې فکري منظومې ته ورجذب کړې دي.

زموږ د پېر د بنسټپالو ديني جماعتونو د فکري منظومې او د پخوانو د فکري منظومو ترمنځ تر ټولو مهم توپير «بل محوريت» دی.

که د پخوانو متفکرانو اثار وگورو هغه که د صوفيانو، سلفيانو، متکلمانو، فقيهانو او يا د نورو اثار وي، وبه وينو چې د اسلام د تاريخ په منځنيو پېړيو کې د مسلمانانو په جمعي شعور کې «بل» په تمدني لحاظ نشته او د خپل او بل ترمنځ پوله معمولاً د دين په دننه کې د فرقه‌يي توپيرونو او تقابل پر اساس ايستل شوې وه. د سني – شيعه تقابل، د صوفي – سلفي تقابل، د اسماعيلي – غيراسماعيلي تقابل، د اباضي – سني تقابل، او د نورو ډلو تر منځ تقابل د ډلبنديو محور و او د نورو دينونو پيروان چې د دويمې درجې اتباع او اهل ذمه گڼل کېدل، په تمدني رقيبانو کې نه وو حساب، ځکه خو د دعوي مقابل لوری نه شمېرل کېدل.

په راوروسته پېړيو کې، په تېره بيا تر ابن خلدون وروسته، دغه مسأله لا وړو او تنگو کړيو ته راتېټه شوه او دومره يې سيمه ييزه بڼه خپله کړه چې نور نو په ليکنو او فکري محصلاتو کې د يوه واحد امت د هويت څرک نه لگېده. په دې دور کې ټولې اندېښنې، ستونزې، ننگونې، او حل لارې سيمه ييزې بڼې لري. د مسلمانانو جمعي شعور په افقي او عمودي برخو کې سره پاشل شوی و. په افقي برخه کې د اسلامي نړۍ ډېرې برخې د نورو برخو په اړه هېڅ نه وې خبرې چې هلته څه پېښېږي، دا خو لا پرېږده چې د غيرمسلمانو سيمو او ملکونو په اړه دې معلومات ولري. په عمودي برخه کې د پېښو له خط سير او له تېر سره اړيکي د له منځه تلو په حال کې وو. دغه له تاريخه لرې والی لا اوس هم د مسلمانو ټولنو په ځينو قشرونو کې هماغسې دوام لري.

طبيعي خبره ده چې په داسې حال کې د تمدني بل (غرب) په اړه هېڅ معلومات نشته او د اوضاع او شرايطو په تحليل کې له نړۍ د خبرتيا په نامه هېڅ شی نه ليدل کېده. که د دې څو پېړيو نامتو او نامي کسانو ته ځير شو، هېڅ يو يې له نړۍ او تاريخه خبر نه دي. که د وخت لوی شاعران لکه جامي، صائب، او بېدل وگورو، که د فلسفې او کلام عالمان لکه ملا صدرا او شاه ولي الله ته ځير شو، او که د حديث او تفسير صاحب نظران لکه سيوطي او شوکاني مطالعه کړو، دا ټول په افقي او عمودي برخو کې د معلوماتو او خبرتيا له څرگند نقص سره مخ دي او د دوی پر شعور د سيمه ييزو مفکورو غلبه له ورايه څرگندېږي. د دې عالمانو منظوم او ليکلي آثار، سره له دې چې په هماغه پېر کې مهم وو، خو که د وخت د دود شويو علومو شرحې او تفسير ورنه وباسو، يوازې له سيمه ييزو ناخوالو شکايتونه به په کې پاتې شي. دغه شکايتونه که د اخلاقو په اړه دي، که د سياست او ټولنې په اړه او که د علم په اړه، ټول سيمه ييزه بڼه لري او هغه حل لارې چې ورته بيان شوې دي، هم په همدې کچه کې دي.

د دې دور د هېڅ يوه متفکر په آثارو کې د مسلمانانو تمدني هويت ته اشاره نه ده شوې، په نړۍ کې د مسلمانانو ځای ځايگي نه دی څېړل شوی، د نورو ملتونو او تمدنونو خبره نه ده شوې، او د مسلمانانو وضعیت د نورو ملتونو سره په مقايسه کې نه دی څېړل شوی. معنا دا چې نه دا خبره په کې شوې ده چې نور ملتونه کوم ځای ته رسېدلي دي او موږ لا چېرته يو او نه پر دې باندې بحث شوی دی چې موږ پخوا کومه لاره وهلې ده او نن چېرته رسېدلي يو. دا د جمعي شعور هماغه زړی دی چې معمولاً د هر فرهنگ او تمدن د مخکېښانو په مفکورو کې ځان څرگندولی شي خو د دې څو پېړيو د مسلمانانو له جمعي شعوره پاک شوی دی.

اوس، کله چې اوسني پېر ته رارسېږو او د دې دور د متفکرانو آثار لولو، د پخوانو برخلاف، د فکري جماعتونو او مستقلو متفکرانو په اکثرو فکري منظومو کې محوري خبره په معاصره نړۍ کې د مسلمانانو د ځای ځايگي او د دوی په مقابل کې د «بل» د ځواکمن او احياناً ځورونکي حضور خبره ده. په دې دور کې که پر هر شي خبره کېږي، په يوه شکل له «بل» سره تړاو لري. د اخلاقي وضعیت په هر تحليل کې، سياسي ټولنيز وضعیت ته په هره کتنه کې، د اقتصادي وضعیت د خرابوالي په هر شکايت کې، د توليد او صنعت په اړه په هره

طرحه کې، او د علم او معرفت په اړه په هره مفکوره کې دغه «بل» لیدلی شو چې یا د مقایسې په بڼه، یا د توطیې، تقابل او مبارزې په بڼه راڅرگندېږي.

په دې وخت کې د مسلمانانو جمعي شعور په افقي ساحه کې نوې بڼه غوره کوي او پر شرق و غرب یا شمال و جنوب د نړۍ د وېشلو، یا د لومړۍ، دویمې او درېمې نړۍ، یا د سپین او ناسپین توکم، یا د استعمارگر او استعمارکېدونکي، او یا د پرمختللو او وروسته پاتو ملکونو خبره رامنځته کېږي او دا خبره د معاصرو اسلامي غورځنگونو د ادبیاتو یوه برخه جوړوي. په بله وینا، د «بل» حضور د مسلمانانو د دې نوي شعور په ودانۍ کې په اساسي خښتو کې حساب دی. په عمودي ډگر کې هم لویې هڅې کېږي چې د مسلمانانو تاریخ له لرې زمانو تر ننه پورې له سره مطالعه شي او له پیله تر اوسه پورې د پېښو مسیر وپلټل شي چې د نویو تحولاتو رابطه له پخوا سره ټینګه شي او نننۍ هویت په پرونو کې وپلټل شي.

دغه اوسنی شعور له هغه شعور سره یو مخ متفاوت دی چې په پخوانیو نسلونو او پخوانیو پېړیو کې و. نو دا چې ویل کېږي د معاصرو ډلو او جماعتونو رامنځته کېدل، د لرغونې تاریخي لړۍ ادامه ده او مثلاً معاصر اسلامي غورځنگونه د ځینو پخوانو کسانو لکه غزالي، ابن تیمیه او شاه ولي الله د هڅو ادامه ګڼل کېږي، تر جدي شک او ننگونې لاندې راځي.

دلته خبره پر دې نه ده چې د معاصرو جماعتونو او ډلو نسب چا ته رسېږي. تر دې مهمه خبره د هغه تصور سمول دي چې اوسنۍ پېښې په ایډیالوژیکه بڼه بل ځای ته ارجاع کوي او د تاریخي بدلونونو او پېښو شاوخوا ته د تقدس کړۍ راتاووي، د دې پېښو د تحلیل منطق مختلوي او د ستونزو معلومول یې سختوي. د دې ډول چلند عمده ستونزه دا ده چې د دې پر ځای چې راپېښې شوې پېښې په طبیعي علتونو او سببونو پورې وتړل شي (چې د شرعې په ژبه کې ورته د تاریخ او ټولنې په اړه الهي سنتونه (4) ویل کېږي او د ملتونو د عروج او نزول سبب ګڼل کېږي)، دا پېښې په مرموزو سببونو او علتونو پورې تړي. دوی پېښو ته ماوراً الطبیعي څرمن وراغوندي چې د نقد او علمي تحلیل لاس ورنه لنډ شي.

د دې بحث د مطرح کولو موخه دا ده چې دا راوسپړو چې څرنگه د مسلمانانو په منځ کې دغه نوی شعور رامنځته شو او دغه شعور په معاصرو بدلونونو کې څه نقش لري. دا سمه ده چې بدلونونو ته په لوري ورکولو کې سره پېیلو سیاسي، اقتصادي او اجتماعي عواملو اغېزناک نقش لرلی دی خو د جمعي شعور او په تېره بیا د پرګنو د سرلارو جمعي شعور عمده نقش لري. د دې شعور مطالعه او د تار و تنستې سپړل یې راسره مرسته کوي چې ځینې غوټې ومومو او د ځینو کمیو راز پیدا کړو.

څرنگه چې مخکې اشاره ورته وشوه، د مسلمانانو د تاریخ په دې دور کې تر ټولو مهمه ځانګړنه همدا د «بل» په اړه شعور دی چې له پخوانیو دورو یې راپېلوي. څرنگه چې ځینو متفکرانو ښودلي دي، زموږ د هویت پوله په هماغه ځای کې رسمېږي چې د «بل» د هویت پوله پیلېږي. موږ د «بل» په نه شتون کې لکه بې شکله

ساحه یو او زموږ د هويت بڼه یوازې هله راڅرگندېږي چې د «بل» حضور مطرح شي. دا خبره هم د فردي هويت په اړه سمه ده او هم د ډله ییز، ټولنیز، ملي او تمدني هويت په اړه. د «بل» په نه شتون کې «زه» خپله معنا بایلې. لکه سیالۍ چې کله سیال دې نه وي، سیالي پخپله ختمېږي. د پل ریکور په وینا، «زه او ته دوه همژواکه او همزولي دي چې د یوه نه به غیر، بل کومه معنا نه لري.»

نو ویلی شو چې دې وخت کې د مسلمانانو د شعور په برخه کې لوی او دروند بدلون راځي ځکه چې تر پېړیو پېړیو وروسته د لومړي ځل لپاره «بل» په دې شعور کې ورننوځي او وار پار یې ورخطا کوي. دې وخت کې دغه «بل» په دومره قوت ځان راتپلی و چې د انکار او نه منلو یې هېڅ لاره نه وه. موږ مجبور وو هغه په رسمیت وپېژنو. البته چې د اسلام د تکوین او رامنځته کېدو په پیل کې، د قرآن مجید د نزول په زمانه کې، د «بل» حضور هغه هم د ژوندي او خوځنده ډيالوگ په چوکاټ کې او کله کله په سخت او مهم تقابل کې، څرگند و خو دا بهیر د امپراتورۍ په دور کې کرار کرار له منځه ولاړ. څرنگه چې وویل شول، په اوسنۍ زمانه کې د «بل» حضور رامنځته شو او جمعي شعور یې له ځان سره بوخت کړ او خوځېدو ته یې اړ کړ.

د «بل» په اړه خبرېدل یوازې د یرغلگر پردې په اړه پوهېدل نه دي بلکې پر ځان خبرېدل هم دي. که چېرې موږ له دغه پردې سره نه وای مخ شوي نو ښايي چې څو نورې پېړۍ به هم په هماغه وضعیت کې پاتې وای او هېڅ بدلون به رامنځته کېده. کېدای شي د اروپا په رنيسانس او تر هغه په راورسته بدلونونو کې هم پر «بل» پوهېدل به همدغسې اثرات لرلي وي. همدا به له غربي نړۍ سره مرسته کړې وي چې څه د صلیبي جنگونو په وجه او څه له عثماني یرغله د وېرې په وجه، په سد شي او د خپلو کمزوریو په پېژندلو سره د ځان د رغولو فکر وکړي.

زموږ لپاره هم پر «بل» د پوهېدو لومړنۍ پایله، د خپل وضعیت درک کول وو. زموږ په محیط کې ډېر خلک گومان کوي چې فقر، بیسوادي، کورنۍ جگړې او دې ته ورته ستونزې ټولې د استعمار په راتگ سره پیل شوې دي. خو د تاریخ کتابونه راښيي چې دغه ټولې ستونزې یا زیاتره یې د استعمار تر راتگه مخکې هم وې. په څو وروستیو پېړیو کې چې د مسلمانانو د تمدن د راپرځېدو دور بلل کېږي، دغه ستونزې وې. د استعمار راتگ یوازې د دې ستونزو له مخې پرده اوچته کړه او زموږ سترگې یې پرانیستلې. «بل» هغه هېنداره شو چې موږ خپل تصویر په کې سم ووینو. حقیقت دا دی چې له همدې شېبې مو پر اندامونو لړزه گډه شوه او پوه شوو چې څومره کمزوري او بې وسه یو. همدا و چې په وارخطایۍ سره د دې وضعیت په عامل او مقصر پسې راووتو چې د دې ماتې پر سببونو او علتونو پوه شو.

د مسلمانانو د راپرځېدو د دلیلونو د تشخیص او دې مسألې ته په متفاوتو سترگو د کتلو په اړه به په بېل مبحث کې توضیحات ورکړل شي. دلته مهمه خبره دا ده چې پوه شو چې د مسلمانانو جمعي شعور او په تېره بیا د دوی د سرلارو جمعي شعور، د «بل» په نسبت کې رامنځته شو. د دوی په ذهنونو کې د «بل» د تصویر

څرنگوالي، له دغه وضعيته د راوتلو په خاطر، د دوی پر اکثر و هڅو، سليقو، تکتیکونو، روشونو، او ستراتيژیو اغېر وکړ.

په بله وينا، اکثره هڅې او غورځنگونه چې شوي او لا هم دوام لري، د «بل» په غبرگون کې رامنځته شوي دي. دا چې غبرگون منفعلانه (passive) عمل دی او د بل په لکۍ پسې ځي، نو د کاميابی بخت يې هم کم وي. د پخوانيو مجددانو او احياگرانو سره د شریک نسب د ادعا برخلاف، د دې شعور نسب نننۍ نړۍ ته رسېږي. انقلاب، رهبري، حکومت، قدرت، مخکښ، پرگنې، طبقه، پانگوالي، ټولنيز عدالت، ازادي، حقوق، انتخاب، گوندي تعهد، ځمکتلي فعاليتونه، غوره جماعت، او دې ته ورته کلمې چې د معاصرو اسلامي جماعتونو اساسي مصطلحات دي، د مسلمانانو په پخواني سنت کې چندانې نه ليدل کېږي او دا کلمې يا خو له مارکسيستي او فاشيستي ادبياتو راخيستل شوي دي او يا د لېبرال فکر له سرچينو څخه. پر دې سربېره، د دوی مبارزاتي تکتیکونه او لارې رودې، د غرو راجذبول، د سازماندهۍ او تبليغاتو لارې چارې او ... هم په نننۍ نړۍ پورې تړاو لري. البته دا سمه ده چې د دې تشکيلاتو په سکېټ کې له سنتي موادو او مصالحو هم استفاده شوې ده او ظاهري سينگار يې هم داسې شوی دی چې د ځينو آيتونو او حديثونو له ظاهر سره اړخ ولگوي.

نو ویلی شو چې زموږ نننۍ شعور، د نوي عصر بچی دی خو داسې بچی چې له خپل پلاره يې بغاوت کړی او ورسره په جنگ اخته دی. د دې اوږدې لاندې ستونزه هم په دې کې ده چې دواړه له یو بل سره د وینې پیوند لري او پر یوه باندې د بل غلبه دومره اسانه نه ده. سره له دې چې هم د پلار وژل تاریخي رېښه لري او هم د زوی وژل، خو د دې بهیر د بدلولو لپاره لاره موندلې شو او د متقابل درک او تفاهم بنسټ اېښودلی شو. مسلمانان هم دې ته اړتیا لري چې خپل عصر سم وپېژني او نننۍ نړۍ هم باید دوی له سره وپېژني. خو دا کار ځینې شرطونه لري چې په نورو مبحثونو کې به بیان شي. باید وگورو چې د «بل» د ذهن په هېنداره کې دغه دوه تصویرونه څرنگه منعکس شوي دي او دا تصویرونه تر کومه بريده له واقعیت سره اړخ لگوي او موږ د کار په کوم پړاو کې یو.

اخيستنې:

(1) ابوداود، السنن، عن ابی هريرة، فيما أعلم، عن رسول الله صلى الله عليه و سلم، قال: "إن الله

يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها."

(2) د اسلام په تاريخ کې د مجددانو د کارنامو د ارزونې لپاره گڼ شمېر کتابونه ليکل شوي دي

لکه: ابوالاعلی المودودي: موجز تاريخ تجديد الدين و إحيائه، ابو الحسن الندوي: تاريخ دعوت

و عزيمت، صالح الفوزان: من مشاهير المجددين في تاريخ الاسلام، سامح كريم: أعلام المجددين في الاسلام، امين الخولي: المجددون في الاسلام، جلال الدين السيوطي: التنبيه لمن يبعث الله على رأس كل مائة.

(3) محمد عابد الجابري، الدين، الدولة و تطبيق الشريعة.

(4) عبد الكريم زيدان، السنن الإلهية في الأمم و الجماعات و الأفراد.

درېم څپرکی

«بل» زموږ په ذهن کې

مخکې ياده شوه چې د مسلمانانو نوی شعور «بل محوره» دی او په دې شعور کې ډېر څه د «بل» پر وړاندې له عمل او عکس العمله راټوکېدلي دي. «بل» هغه دی چې زموږ او د هغه تر منځ د متفاوتو هویتونو پوله پيدا کېږي او پردیتوب زېږوي. موږ پر هغه څه چې د دې دېوال هاخوا ته دي، چندانې نه یو خبر او د «بل» دنیا

زموږ لپاره پردی، مبهمه، ناڅرگنده او ناپېژندلې ده ځکه خو راته وېروونکې ښکاري. دغه «بل» زموږ پر وړاندې ولاړ دی او زموږ هویت ننګوي. که د هغه پر وړاندې غلي او بلاتکلیفه پاتې شو، او ورنه په شا شو، زموږ امنیت به رانه واخلي ځکه چې زموږ وجودې پولې له خطر سره مخ کوي. موږ مجبوره یو چې ځانونه ورته تیار کړو او د هغه د هر تېري پر وړاندې دفاع ته چمتو شو. دا چې د دې تقابل منطق د جنگ او دښمنۍ منطق دی، نو لازمه نه ده چې تل د هغه برید ته منتظر پاتې شو او دفاع وکړو، بلکې کولی شو او کله کله لازمه ده چې موږ وار پرمې کړو او پخپله برید وکړو چې هغه دفاعي حالت ته مجبور کړو. همدا ده چې زموږ او د «هغه» تر منځ رابطه، د جنگ او دښمنۍ رابطه شي. موږ له «هغه» سره معامله او راکړه ورکړه نه کوو ځکه چې په جنګي فضا کې له بري پرته بل لومړیتوب نه وي. که هغه د سولې او دوستۍ پیغام راولېږي، باور ورباندې نه شو کولی ځکه کېدای شي کوم چل په کې وي. د احتیاط په پار، بهتره ده چې منفي احتمالاتو ته لومړیتوب ورکړو او پر دې فکر وکړو چې «هغه» به په دې کار کې څه مطلب لري. تر هغې پورې چې زموږ لاندې ختمه شوې نه وي، د وضعیت بدلېدو او د خپل دریځ تغیرولو ته اړتیا نه وینو.

دا د موږ او «بل» د کیسې فرضي سناریو ده. دلته زموږ لپاره «بل» هغه دی چې د نوي تمدن په قالب کې راڅرګندېږي او غرب بلل کېږي. «بل» کېدای شي ګڼ وي او هندو، بودايي، اسیايي تمدنونه، افریقایي ملتونه، او ان د استرالیا او لاتینې امریکا بومي وګړي هم راوښاري. خو د تاریخي تحولاتو پر اساس، اوس زموږ لپاره «بل» غرب دی. غرب یعنې هغه تمدن چې اصلي ټکي یې له یهودیت، مسیحیت او د یونان او روم د لرغونو تمدنونو له پاتې شونو رغېدلي دي او تر رنيسانس او مېرنيزم وروسته رامنځته شوي بدلونونه چې نوې دنیا یې رامنځته کړې، هم په کې ورزیات شوي دي.

زموږ په ذهن کې دغه «بل» له هغه تصویر/تصویرونو څخه راټوکېدلی چې له «هغه» مو اخیستی دی ځکه چې زموږ نړۍ، د تصویرونو نړۍ ده. موږ په فردي او ټولنیز ډګر کې خپل ژوند د هغو تصویرونو پر اساس تنظیموو چې د ځان، بل، نړۍ، ژوند، تاریخ، طبیعت او ماورأالطبیعه یې په ذهن کې جوړوو. دغه تصویرونه هم کېدای شي د محسوسو او ملموسو واقعیتونو عیني تصویرونه وي، هم کېدای شي زموږ په خیال، او توهم کې راټوکېدلي ذهني تصویرونه وي او هم کېدای شي د دواړو ډولونو ترکیب اوسي.

د مسلمانانو په نوي شعور کې، «بل» محوري او مرکزي ځای لري او زموږ اکثره تصمیمونه، دوستۍ، دښمنۍ، هدفونه، او ستراتیژۍ پر همدې اساس رامنځته کېږي. موږ او د غرب تمدن، اسلام او غربي تمدن، د شرق او غرب رابطه، د اسلام او فرنگ رابطه، او داسې نور اصطلاحات ټول هغه تعبیرونه دي چې زموږ د پېر د سرلارو په جمعي شعور کې پر دغه اساسي عنصر دلالت کوي. (1)

خو، زموږ په ذهن کې د «بل»/غرب تصویر مختلف پوږونه لري. که چېرې د دې قضیې تاریخي، فرهنګي، فلسفي، وګړپوهنیز، ټولنپوهنیز، ارواپوهنیز او نور اړخونه له پامه وغورځوو او یوازې یې دیني یا

سیاسي اړخ په پام کې ونیسو نو ورسره د خپلې رابطې په جوړولو کې به تېر وتي یو. له «هغه» سره زموږ د اړیکې څرنگوالي زموږ د ذهني، مالي، ټولنیز، سیاسي او فرهنګي ځواک زیاته برخه له ځان سره بوخته کړې ده. (2)

دا چې ولې په تېرو دوو پېړیو کې د اسلامي نړۍ د رنيسانس لپاره هلو ځلو لا مطلوبه بریا نه ده لرلې او موږ یې له کړکېچن وضعیت نه یو رايستلي، ګڼ داخلي او خارجي دلیونه لري. یو دلیل یې دا دی چې موږ له بل سره د تقابل په ستومانوونکي څرخ راګېر شوي یو چې دواړو ته ګران تمام شوی خو موږ ته لا زیات ګران پرېوتی دی. د فقید مراکشې فیلسوف، محمد عابر جابري په وینا، دا چې زموږ رنيسانس د غرب تر رنيسانسه له زیاتو ستونزو سره مخ شوی دی، یو عامل یې په دې بهیر کې د «بل» عیني او ذهني حضور دی چې د رنيسانس پر لوري او خوځښت نېغ په نېغه اثر لري. (3)

موږ کولی شول او کولی یې شو چې دا تصویر له سره وګورو او پوه شو چې دا کیسه څومره رښتیا ده او څومره زموږ په درد لګېږي. باید دې ته وګورو چې دغه له پېچلیو عیني او ذهني عواملو رغېدلي تصویرونه چې میتودولوژیک نقد ورباندې نه دی شوی، د تمدني بیارغاونې پر لاره زموږ له حرکت سره اړخ لګوي که نه. لومړی باید دې ته پام وکړو چې زموږ په ذهن کې د «بل» تصویر څو پورونه لري او څرنگه رغېدلی دی.

د دې تصویر لومړنی پور، د دین په اساسي نصوصو پورې اړه لري چې په قرآن مجید، نبوي حدیثونو او له یهودو او مسیحیانو سره د مسلمانانو د مخامخ کېدو په لومړنیو خبرونو کې راغلي دي. د قرآن مکي آیتونه چې د مقدس متن زیاته برخه جوړوي (4)، د «بل» په اړه له دښمنۍ ډک دریځ نه لري. په هغه پړاو کې تر ټولو زیاته لاندې له هغو مشرکانو سره وه چې له اسماني دینونو سره اړخ نه لګوي. په دې وخت کې، که د اهل کتاب / یهود او مسیحیت ذکر کېږي، یا د هغوی د تایید خبره کوي او په ابراهیمي سنت کې د اسلام لرغونې شجره راپېژني او یا داسې سوکه نقد ورباندې کوي چې حساسیت نه راپاروي.

خو، د قرآن په مدني آیتونو کې د «بل» / اهل کتاب پر وړاندې تر پخوا تونده غاړه کارول کېږي او دا غاړه په سیاسي او نظامي ډګرونو کې له وضعیت سره سم، کله لوړېږي او کله ټیټېږي. اکثره مسلمانان چې د قرآن متن د آیتونو له تاریخي سیاق / شأن نزول پرته لوستي دي، د «بل» یا اهل کتاب په اړه راغلي آیتونه یې تعمیم کړي دي او تر تاریخ او زمانه یې اړولي دي. دوی دا خبره هېره کړې ده چې دا آیتونه د هغو خاصو پېښو په اړه دي چې د تاریخ په یو خاص پړاو کې پېښې شوې وې. زموږ په ذهن کې د «بل» په اړه د تصویر همدغه پور تر ټولو پخوانی او ژور پور دی چې د قرآن له برسېرن تلاوت او د کلیشه‌يي تفسیرونو له تکرار سره، په نویو تاریخي مناسبتونو کې بیا بیا رابرسېره کېږي. پر دې آیتونو زموږ فهم نېغ په نېغه د هغو تفسیرونو تر اغېزې لاندې دی چې له خورا پخوا څخه په میراثي بڼه راپاتې دي او چا د دغو تفسیرونو وار له مخې فرضونه له سره نه دي ارزولي. نن سبا همدا چې له «بل» یعنې اهل کتاب سره مخ کېږو، زموږ په ذهن کې همدغه پور ځان

راښيي او د نننيو پېښېدونکو حوادثو پر وړاندې زموږ ليد تر اغېزې لاندې راولي. په تېرو سلو کلونو کې په هاغه تاريخي دور پورې اړوند آيتونه، په کراتو په اوسنيو حوادثو پورې تړل شوي دي. ان زموږ د ځينو ديني ډلو او جماعتونو په باور له «بل» سره زموږ ډيپلوماتيکي اړيکي هم د داسې آيتونو پر اساس تعينېږي، لکه دا يو: "و لن ترضى عنک اليهود ولا النصارى حتى تتبع ملتهم" (5) يعنې: او هېڅکله به يهوديان او مسيحيان له تا راضي نه شي مگر دا چې د هغوی د دين پيروي وکړې. يا دغه آيت: "و من يتولهم منکم فإنه منهم" (6) يعنې: او په تاسو کې چې هر څوک له هغوی (نامسلمانانو) سره دوستي وکړي، د هغوی دی. د دغو ډلو له خوا همداسې ډېر نور آيتونه هم د دښمنۍ په بڼه کارول شوي دي.

د «بل» / اهل کتاب په اړه زموږ د ذهنيت بل پور د اسلامي فتوحاتو په دورې پورې اړه لري چې د مسلمانانو د دويم خليفه له وخته پيل شوه او د اموي خليفه گانو تر دور پورې وغځېده. دې وخت کې مسلمانانو د شرقي روم له امپراتورۍ سره سختې جگړې تېرې کړې. تر دې مخکې، د مديترانې شاوخوا سيمې د څو پېړيو لپاره په مسيحي - رومي تمدن پورې اړه درلودې. تر دې فتوحاتو وروسته د مديترانې جنوب شرقي او جنوب غربي نيمه د مسلمانانو خاوره شوه او د «بل» / اهل کتاب د نفوذ حوزه د مديترانې شمالي برخو ته راکمه شوه. د سياسي او نظامي تقابل په کلونو کې داسې سياسي ادبيات رامنځته شول او داسې ليد يې رامنځته کړ چې د «بل» په اړه زموږ د ذهنيت دوهم پور جوړوي. خبره تر دې بريده رسېدلې وه چې «غزو روم» ته ورنگ د مسلمانانو په تاريخ کې په يو لوی فضيلت بدل شو او ځينو ديني عالمانو او سرلارو هڅه کوله چې دا فضيلت له لاسه ورنه کړي. د عبدالله ابن المبارک مشهور شعر چې تر ننه پورې هم د جهادي ډلو له خوا ويل کېږي، د همدې چلند يادونه کوي:

يا عابد الحرمين لو أبصرتنا

لعلمت أنك في العبادة تلعب

من كان يخضب خده بدموعه

فنجورنا بدمائنا تتخضب (7)

يعنې: اې هغه څوک چې د حرمينو په خاوره کې په عبادت لگيا يې، که موږ دې ليدلي وای، پوه شوی به وې چې ته له عبادت سره په ساتيرۍ اخته يې ... هغه څوک چې انگي يې په اوبښکو رنگول کېږي، پوه دې شي چې زموږ مری زموږ په وينو رنگول کېږي.

په دې برخه کې زموږ د ذهنيت درېم پور، د صليبي جگړو د ترخو او وينلرلو پېښو څخه رامنځته شوی دی چې تر ننه پورې د دواړو غاړو په جمعي حافظه کې هماغسې پياوړی پاتی دی. دغو جگړو چې نږدې يوه پېړۍ وغځېدې، د دواړو خواوو تر منځ يې د دښمنۍ فضا اوج ته ورساوه. دې سره له «بل» سره زموږ اړيکو د

وینو رنگ واخیست او له «بل» سره د اړیکې د هر ډول پله د جوړولو لاره یې راوتړله. صلیبي جگړې د مقابل لوري په نظر د خپلو له لاسه تللیو نیمایي ځمکو بېرته نیول وو او زموږ لپاره وحشیانه او ویجاړوونکی برید.

زموږ د ذهنیت څلورم پوړ، په هغو وختونو کې راوتوکېد چې موږ یې د استعمار په نامه پېژنو. دا هاغه مهال و چې اروپایي پرمختللي او صنعتي هېوادونه د منځني ختیځ، افریقا، د هند براعظمګي، او سویل ختیځې اسیا خوا ته رامت شول. دغه ستره تاریخي پېښه له لوړو څوړو سره مله وه او پراخې اغېزې یې لا تر اوسه دوام لري. په دې دوره کې د تر استعمار لاندې هېوادونو د پانګې او اومه توکو یوه برخه لوټ او تالان شوه، ظلمونه وشول او جگړې وشوې نو په دې اساس پولې رامنځته شوې، نوي ملي هویتونه راوږېدل، نوې دښمنۍ او نوې ملګرتیاوې ورغېدې. په حقیقت کې داسې نوې نړۍ رامنځته شوه چې په رامنځته کولو کې یې د استعماري ځواکونو ګټې له اساسي عاملونو څخه وو. په دې منځ کې تر ټولو لویه مسأله د اسلامي نړۍ په زړه کې د اسراییل د دولت جوړېدل وو چې دا کار د غرب په مستقیمه مرسته او ملاتړ وشو او تر ننه پورې هم د ژور او خطرناک کړکېچ منبع ده.

اوس که د دې پدیدې یعنې د «بل» په اړه زموږ د ذهنیت د رغېدلو ګڼیت ته وکتل شي، وبه وینو چې د دې بهیر په ځینو پړاوونو کې د «بل» په اړه یوازې منفي خبرې نه دي شوې بلکې ځینې مثبتې خبرې هم په کې لیدل کېږي. مثلاً، په لومړي پوړ کې چې د دیني نصوصو پر اساس رامنځته شوی، د هغو آیتونو او حدیثونو تر څنګ چې له اهل کتاب سره د دښمنۍ خبره کوي، په ځینو مواردو کې اعتراف هم شوی دی چې هغوی ټول یو شان نه دي او ځینې یې ښه خویونه او نیک صفتونه لري، مثلاً دغه آیت: لیسوا سواء من اهل الکتاب أمة قائمة یتلون آیات الله آناء اللیل و هم یسجدون. یؤمنون بالله و الیوم الآخر و یأمرون بالمعروف و ینهون عن المنکر و یسارعون فی الخیرات و أولئک من الصالحین. (8) د فتوحاتو په تاریخي دوره کې هم، وروسته تر هغې چې اسلامي امپراتوري د خپل اقتدار اوج ته رسېدلې وه، د «بل» علمي میراث ته په ښه نظر وکتل شو او د مسلمانانو ژبو ته راوژباړل شو. دې وخت کې هڅه وشوه چې د دې راکړې ورکړې په مټ اسلامي تمدن بډای شي. دا د دې شي ښه ده چې هاغه مهال «بل» یو مخ شریر نه ګڼل کېده.

د استعمار په دور کې قضیه لا پېچلې شوه ځکه چې له «بل» سره زموږ اړیکو په څرګنده توګه متناقضه بڼه غوره کړه. له یوې خوا، غرب د امپریالیست، لوټمار، او د شرارت د سپمبول په بڼه وپېژندل شو نو دا داسې دښمن و چې له ماتولو پرته یې بله لاره نه وه. له بلې خوا، غرب د پرمختګ، پوهې، نظم، قانون، قدرت او ثروت د سپمبول په توګه هم وپېژندل شو چې ورسره د اړیکو جوړولو ته زوړنه تخنېدل او کله کله له دې پرته بله چاره نه وه. لومړۍ تصویر د کرکې سبب کېده او خلک یې مبارزې ته هڅول او دویم تصویر د نزديکت او اړیکو او کله کله د دوستۍ عامل. نه د غرب هغې ښېګڼې د دې سبب کېدې چې له استعمار لاس په سر شي چې د نورو زړه ارام ومومي او نه د غرب عیبونه د دې سبب کېدل چې وشو کولی یومخ اړیکي ورسره پرې کړو. د نړۍ شرایط

هم دا ځل هغسې نه وو چې څوک دې له چا بې نيازه وي او يوارخيز تصميم ونيوای شي. نه استعمارگر کولی شول په ارام زړه د خپل راج چلولو ته ادامه ورکړي او نه استعمارپدونکي کولی شول چې ځان له هغه بې نيازه وگڼي او اړيکي ورسره پرې کړي.

د غرب په اړه زموږ متناقض تصوير، زموږ د سرلارو د دريځونو ترمنځ هم د جدي تناقضاتو سبب شوی دی او کله کله يې سختې داخلي شخړې جوړې کړې دي. هغوی چې د غربي تمدن مثبتو اړخونو ته کتل، ويل به يې چې موږ هم بايد همدا لاره په مخ کې ونيسو او زموږ د ملتونو د پرمختگ يوازینی لاره همدا ده. خو په بله خوا کې بيا هغه کسان وو چې د غرب استعماري او پراختياغوښتونکي تمايلات يې تر نظر لاندې وو. دوی ته د ژغورنې لاره مبارزه ښکارېدل، دا که منفي مبارزه وي لکه د غربي محصولاتو له پېرلو ډډه کول، که مثبت وي لکه مخامخ او بې باکه مقابله.

دا ځل نو د «بل» يا غرب په اړه زموږ ذهنيت پر بهرني بُد سربېره، کورنی بُد هم مومي. معنا دا چې د غرب په مقابل کې له مقابلې سره هم مهاله، د ځينو ډلو له خوا له هغو بهيرونو سره هم مقابله پيلېږي چې د دوی په باور، په کور دننه د غربي فرهنگ په دودولو او د هغوی د نفوذ په پراخولو لگيا دي. کله خو له کورنيو بهيرونو سره مقابله ورته لومړيتوب ښکاري. په مقابل لوري کې بيا هغوی چې غرب ته يې تمايل درلود، د دې ليدلوري مخالفان يې د ارتجاع او وروسته پاتې والي مدافعان گڼل چې د شرقي ملکونو د پرمختگ خنډ گرځي. دغه لانجې هم مسلمانانو ته گراني پرېوتې او لا ختمې شوې نه دي.

د يادولو ټکی دا دی چې د «بل» په اړه زموږ د اوسني ذهنيت په رغېدو کې د «بل» ميتودولوژيکه مطالعه نقش نه دی لرلی. معنا دا چې زموږ د فکري سرلارو تر منځ شوي بحثونه د داسې ځانگړې پوهې د رامنځته کېدو سبب نه دي شوي چې د نورو پوهو په شان خپل ميتوديک اساسات ولري. دغه بحثونه اغلباً ايډيالوژيکه بڼه لرلې ده. په مقابل لوري کې يعنې زموږ په اړه د «بل» يا د غرب ليدلوري له امله ورو ورو يو علم رامنځته شو چې استشراف يا ختيځپوهنه نومېږي. ختيځپوهنې له خپلو گڼو څانگو سره هڅه کوله چې زموږ په اړه خپل شناخت زيات کړي. دې نوې پوهې د غرب په اکاډميکو محيطونو کې ځان ته لاره پيدا کړه، گڼ کتابونه يې راوپنځول او څېړنې يې رامنځته کړې چې زموږ په اړه د غرب د ذهنيت مهمه برخه جوړوي. (9)

دا سمه ده چې پر ختيځپوهنې عمده نيوکې شوې دي. يوه نيوکه دا ده چې دا پوهه د حکومتونو د استعماري هدفونو او د کليساگانو د مذهبي هدفونو په چوپړ کې پاتې شوې ده او علمي بې طرفي يې نه ده ساتلې. بله دا چې د غربيانو په دې ليد کې يو ډول غيرعلمي «شی انگرېنه» ليدل کېږي چې د ډيالوگ او مفاهمې پر مخ لاره بندوي نو نگه او بې عيبه پوهه ورته نه بودېږي. (شی انگرېنه عینې هغه ليد چې هر څه ته د شي په سترگه گوري او انسان هم ورته شی ښکاري). همدارنگه ويل شوي دي چې ختيځپوهنه له داسې قضاوتونو سره

تار لري چې رېښه يې په تاريخي دښمنيو کې ده او د ډېرو ختيځپوهانو څېړنې د صليبي جگړو او نورو تاريخي پېښو تر اغېزو لاندې راغلې دي چې دا شی له بل سره دښمني او له بله وېره زېږوي. (10)

دا چې دغه نيوکې څومره پياوړې دي او دا چې د ختيځپوهنې ټولو څېړنو ته گوته نيول کېدای شي که نه، جلا بحث غواړي خو لږ تر لږه دا واقعيت څرگندوي چې مقابل لوري د خپل شناخت او پوهې د زياتولو په خاطر دغه پوهه رامنځته کړې ده او په دې کار کې يې له اکاډيمیکو وسيلو استفاده کړې ده، ان که د دوی نيتونه نامطلوب او غرضي هم وي.

سره له دې چې په دې وروستيو کې زموږ ځينو متفکرانو لکه حسن حنفي بلنه ورکړې ده چې د غربيپوهنې يا «علم الاستغراب» په نامه يوه پوهه دې رامنځته شي خو په دې برخه کې د «بل» په اړه زموږ پوهه تر دې دمه له نيمگړتياوو او فقره ځورېږي. تر حسن حنفي مخکې هم ځينو مسلمانو متفکرانو د غربي تمدن د پېژندلو په اړه ځينې کتابونه کښلي دي خو دغه هڅې فردي وې او تر اوسه په دې نوم کومه پوهه نه ده رامنځته شوې. څه چې د «بل» په اړه زموږ انگېرنه ورنه رغېدلې ده، ايډيالوژيک مبحثونه دي نه اکاډيمیکه پوهه. (11)

زموږ ځينو ايډيالوژيکو بهيرونو شرق / اسلامي نړۍ د غربيانو قرباني گڼلې او داسې ادبيات يې راپنځولي دي چې په هره لويه او وړه چاره کې د بل توطيه دخيله گڼي. د دې انگېرنې پر اساس مقابل لوری مطلق شر دی حال دا چې انسان او هر انساني محصول په ندرت سره مطلق شر يا مطلق خير کېدای شي او اغلباً خير و شر سره خوا په خوا وي. انسانپېژندنه راته وايي چې انسان نه ملک (پرېسته) دی، نه ډېو او څه چې د انسانانو په عالم کې پېښېږي نه يومخ ښه وي، نه يومخ بد. د چا د ښېگڼو په خاطر بايد د هغه عيونه هېر نه کړو او د چا بدگڼې بايد زموږ سترگې د هغه پر ښېگڼو پټې نه کړي. د توطيې په تيور کې دغسې ليد نشته او مقابل لوری مطلق ډېو انگېرل کېږي چې د هغه هرڅه شر وي، ان که ځينې کارونه يې ظاهراً ښه هم ښکاره شي خو په باطن کې به تاواني او بد وي.

زموږ په هېواد کې دغه غرب دښمنه ادبيات هم د چپي ايډيالوژيو له خوا رواج شول او هم د ځينو مذهبي ډلو له خوا او نتيجه يې دا شوه چې د غرب د پېژندلو لپاره هېڅ جدي هڅه ونه شوه. کله چې علمي شناخت نه وي نو ځای به يې داسې شناخت ونيسي چې پر مخکينيو قضاوتونو او سياسي جنجالونو ولاړ وي. دا ډول پېژندنه چې له ميتودیکي نيمگړتياوو سره مله وي، د تصميمونو او دريځونو مبنا گرځي او خبره يې د سياسي، نظامي، فرهنگي او ... له بُعدونو رانيولې تر ملي ستراتيژيو پورې رسېږي. د دې شي نمونې د عربو په ملتپالو نظامونو او د ايران په انقلاب کې ليدلې شو. فلسطيني ټولنپوه، هشام شرابي په دې اړه وايي چې دا په دې ټولنو کې د پلارواکۍ پر ضد انقلاب نه و بلکې د تجدد او عصري کېدو پر ضد انقلاب و. کله چې ستراتيژۍ د وار له مخکې فرضيو پر اساس جوړېږي، دغه ستراتيژۍ سختې ايډيالوژيکې او له علمي ملاتړه بې برخې وي نو سړی وار له مخکې پوهېږي چې دا به څرنگه نتيجه ورکوي. مختلفو ايډيالوژيکو نظامونو دا خبره ثابته کړې ده.

له بلې خوا، هغه لويې سياسي - ټولنيزې كړنې چې ايډيالوژيکه او بل دښمنه بڼه لري، ورته غبرگونونه راپاروي او د بل په ګټه تمامېږي. د بل غبرګون به هم ايډيالوژيک وي او اساس به يې له بله وېره او له بل سره دښمني وي. بل هم د داسې مفکورو په توليد او د داسې بحثونو په دودولو لاس پورې کوي چې د مقابل لوري له هڅو سره يو شان وي. په دې اخ و ډب کې د مقابل لوري بل دښمنه دريځ دلته له اسلام سره دښمني ګڼل کېږي او ويل کېږي چې موږ خو په حقه وو نو دا سند په لاس ورځي چې د خپلې ايډيالوژۍ لپاره لا نور زيات پېرېدونکي ومومي. په دې توګه په دواړو خواوو کې د کرکې او ډار د توليد معيوب څرخ په څرخېدو شي او جمعي شعور له وسوسو سره مخ کړي.

په دې منځ کې بيا ځينو متفکرانو ته معلومېږي چې موږ هم د ناروغۍ په تشخيص کې تېر وتي يو او هم يې په درملنه کې. دوی پوهېږي چې له داسې تفکر سره موږ خپل دروني عيونه هم له بله ګڼو او نه غواړو خپلې نيمګړتياوې ومنو. له داسې طرز فکر سره د تفکر، اخلاقو او سلوک په برخو کې زموږ پر تېروتنو نقد نه کېږي او سمېږي هم نه نو ورځ تر بلې مو تېروتنې لاپسې زياتېږي.

زموږ ځينې متفکران له هماغه پيله دې خطر ته متوجه وو او د خپل دروني وضعيت د سمولو اړتيا ورته ښکاره وه. دغو متفکرانو به ويل چې اول به خپل دروني وضعيت سموو او بيا به له بل سره غږېږو، که نه نو له بله سره مقابله ګټه نه کوي.

مل ليکونه:

- 1- په دې اړه ګڼ کتابونه او مقالې ليکل شوي دي او دې موضوع ته يې له مختلفو زاويو کتلي دي. همدارنګه داسې کتابونه شته چې د نورو مېشتونو په ترڅ کې يې دا مبحث هم ياد کړی دی. نمونې يې دا دي: ابو الاعلی المودودي، نحن و الحضارة الغربية، سامويل هانتينګتون، الاسلام و الغرب آفاق الصدام، ابوالحسن الندوی، الاسلام و الغرب، آصف حسين، صراع الغرب مع الاسلام.
- 2- د دې بحث تفصيل دلته وګورئ: عبد الکریم سروش، تفرج صنع، مقاله‌ی ماهيت و هویت غرب.
- 3- وګورئ: محمد عابد جابري.

- 4- د دې آيتونو شمېر داسې اټکل کېږي: 4475 مكي، او 1716 مدني.
- 5- سوره بقره آيه ۲۰
- 6- سوره مائده آيه ۵۱
- 7- تفسير ابن كثير، ج 1، ص 448
- 8- سوره آل عمران، آيات 113-114
- 9- د لا زياتو معلوماتو لپاره وگورئ: زكاري لوكمان، تاريخ الاستشراق و سياساته، او همدارنگه: يوهان فوك، تاريخ حركة الاستشراق
- 10- د ختيځپوهنې په نقد كې ډېر كتابونه او مقالې كښل شوي دي. په دې ډله كې يو مشهور كتاب د ادوارد سعيد « الاستشراق المفاهيم الغربية للشرق » دی.
- 11- د نورو معلوماتو لپاره وگورئ: حسن حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، الدار الفنية، القاهرة، 1991

څلورم څپرکی

قرباني که مقصر؟

د اسلامي ټولنې ټولې ډلې پر دې خبره سره یوه خوله دي چې زموږ اوسنی وضعیت مطلوب وضعیت نه دی. خو هغه پوښتنه چې په دې اړه راولاړېږي او پر ځواب یې سره یوه خوله نه دي، دا ده چې موږ په دې وضعیت کې قرباني یو که مقصر؟

ځینې شنونکي مو قرباني بولي او د هغه لاس په لټه کې دي چې موږ یې دې وضعیت ته رسولي یو. دغه لاس کېدای شي له گڼو لستونو راوتلی وي: استعمار، غربي نړۍ، واتيکان، صهیونیزم او یهودي سازمانونه، نړۍ وال کمونیزم، یا د فراماسون نړۍ وال سازمان.

د دې روایت پر اساس، تر هغې پورې چې مسلمانانو د عثماني خلافت په چوکاټ کې خلیفه درلود او په دې هېوادونو کې اسلامي شریعت تطبیقېده، یا لږ تر لږه د قانون جوړونې اساس شریعت و، نو له ځینو ورو ستونزو سره سره بیا هم په ټوله کې اسلامي ژوند ته کوم لوی تاوان نه و رسېدلی. وروسته ځینو پرډیو لاسونو کار وکړ چې اسلامي خلافت راوپرځوي او اسلامي هېوادونه سره وويشي او د شریعت پر ځای خپل جوړ کړي قانونونه دود کړي او د اصیلو اسلامي ارزښتونو پر ځای پردي اخلاق ضد ارزښتونه باب کاندې چې دې سره د مسلمانانو د وحدت او قوت ټکی چې دین دی، ورنه واخلي او په ذلت او خواری یې اخته کړي. (1)

د دې لیدلوري پر اساس، زموږ ملکونه تر هغې پورې له پانگې ډک وو، او له علم، اخلاقو او فرهنګه برخمن وو چې یرغلګر بې بندوباره کسان دلته نه وو راغلي. تر هغې وروسته مو هم مادي شتمنۍ ولوټل شوې، هم مو معنوي پانگې او پر ځای یې د متمدن وزمې غربي نړۍ د کثافاتو او پاتې شونو کنډواله راپاتې شوه.

دغه شنه وایي چې غربي نړۍ له پخوا راهیسې په توطیو او دسیسو لگیا وه او په سختې دښمنۍ سره یې د مسلمانانو په ختمولو پسې راخیستې وه. د دوی پوهنتونونو، کلیساګانو، فابریکو، او حکومتونو ټولو شپه او ورځ توطیې جوړې کړې دي چې په راز راز چل ول سره زموږ هویت رانه واخلي او زموږ پیوند زموږ له ویاړلي میراث سره پرې کړي. د دې شیطاني نقشي پیل له ډېرو پخوانیو پېړیو څخه شوی دی، ان د صلیبي جګړو او مغولي جګړو له وخته چې دا هم د غربي نړۍ په هڅو پیل شوې وې. (2)

دوی هم لاسپوڅي واکمنان راګومارلي وو او هم یې د مسلمانانو هغه بچیان چې د دوی په هېوادونو کې یې زده کړې کولې، دې ته هڅول چې د پردي فرهنګ په خپرولو سره په خپلو ملکونو کې د خلکو عقیده کمزورې کړي او خلک په دنیوي تجملاتو او اخلاقي فسادونو اخته او خوار کړي.

کله چې د مسلمانانو عظمت او عزت له خاورو سره خاورې شول، زموږ ټولې خزاني لوټ او تالان شوې او موږ ته يوازې فقر او نيستي پاتې شوه. تر دې وروسته بيا د علم ځای جهل ونيو، د فضيلت ځای رذالت، د شتمنۍ ځای نيستی، د قوت ځای کمزوری، د هيبت ځای ډارنتوب، د وحدت ځای نفاق، د صحت ځای بيماری او د بريا ځای ماتې ونيو.

اوس نو له داسې کس سره چې دومره بلاگانې يې پر موږ راوستې دي، څه کولی شو غير له دې غچ ورنه واخلو او يوې اوږدې جگړې ته تيارۍ ونيسو. کېدای شي د دې جگړې پيل زموږ له ذهنه وشي، داسې چې په زړه کې له هغه څخه د کرکې زړی وکړو. بايد «د اسلام پر ضد مبارزه کې د استعمار نقشې» (3) وپېژنو، «په اسلامي ملکونو کې د کليسا نقش» (4) نه خبر شو او وگورو چې «د غرب رهبران» (5) څرنگه د مسلمانانو د قتلولو او د اسلام د ختمولو فرمانونه ورکوي. بايد «د شلمې پېړۍ جاهليت» (6) په مختلفو برخو کې نقد کړو چې «د مسلمانانو په راپرځېدو د نړۍ د تاوانونو حدود» (7) رابشکاره شي.

له داسې رقيب سره د مبارزې لپاره چې په خورا پرمخ تللو وسلو او په خورا نويو امکاناتو او نويو علمونو سمبال دی، بايد ځان په هماغسې وسلو او امکاناتو سمبال کړو چې په دې حتمي جگړه کې بريا خپله کړو. خو په دې جگړه کې به بريا په وسلو او پيسو ونه تړو او که دا جگړه نابرابره بشکارېده، خپله ماته بايد حتمي ونه گڼو. پر داسې دښمن د بري وسيله، وسله او امکانات نه دي بلکې ايمان او عقیده ده. له ايمان او عقيدې سره کولی شو په لږو وسلو او کمو امکاناتو جگړه د ځان په گټه ختمه کړو. (8)

هغه عيبونه او آفتونه چې د دښمن په فرهنگ او تمدن کې ورننوتې او له ننه يې خوري، د دښمن د ماتې احتمال به زيات کړي. له هغه ځايه اخلاق او فضيلت کډه کړې او له انساني کرامت سره لوبې کېږي، هلته حيوانيت واگې شلولې دي او په پوره ازادۍ سره غورځې پرځې کوي. همدا چې حقيقي تقابل ته لاره هواره شي، بيا به بشکاره شي چې د شيطان چلونه څومره کمزوري دي. (9) په دې مقدسه جگړه کې يوازې خالص ايمان او کلکه عقیده په کار ده چې جهادگرو ته بريا راولي او راتلونکي به د اسلام وي. (10) بيا به د دښمن مورچې او برجونه يو په بل پسې ړنگېږي او پراخې ځمکې به فتح کېږي او زموږ د بريا بيرغونه به په ټوله ځمکه کې ورپېږي، زموږ هغه تللی عظمت به راژوندي شي او نړۍ به له شیطانه وژغورل شي.

د ماجرا دغه تصوير چې د ناتوږل شويو خيالونو زېږنده دی او علمي اساس نه لري، غواړي هرڅه ډېر ساده وبښي او هر څه تور يا سپين بشکاره کړي. دغه تصوير په يوه پېړۍ يا لازياته موده کې په مختلفو بڼو جوړ شوی او زموږ د وگړو په جمعي شعور کې پېچکاري شوی دی. دغه تصوير چې زموږ د خلکو د ذهنونو په ژورو پوړيو کې کېناستلی دی، د ډېرو جماعتونو په کتابونو، ويناوو، او فکري ادبياتو کې ځان رابشکاري او بې تجربې او احساساتي ځوانان د دغو جماعتونو خوا ته ورماتوي.

خو ټول مسلمان متفکران له دې روایت سره موافق نه دي. د ډېرو مسلمانو نظریه جوړوونکو په باور دا تصویر له نیمګړتیاوو ډک دی او خپرول یې تاوان اړوي. د دوی په نظر، د ملتونو ماتې او د تمدنونو راپرځېدل، خاصو قوانینو ته تابع دي او د دې قوانینو له پېژندلو پرته، هېڅکله نه شو کولی د خپلې ماتې علت ومومو یا د خپل وروسته پاتې والي راز پیدا کړو. د دوی په باور، د هر ملت ضعف د هغه ملت په منځ کې ریښه لري او باندنۍ ضربې چندانې تاوان نه ورته کوي خو که تاوان له ننه وي، نو بیا دا ضربې هم کار کوي. استعمار ځکه کېده چې ځینې خلک استعمار کېدو ته جوړ وو. (11)

د دې ډلې نظر دا دی چې اول باید د خپلو عیبونو او نیمګړتیاوو چاره وکړو ځکه د دې عیبونو په وجه بل را ته زیان رسولی شي. (12) دا نیمګړتیاوې یوازې د ایمان او عقیدې په ضعف پورې نه دي ځکه د ژوند ټولې چارې خو په ایمان او عقیده نه کېږي، بلکې پوهه، اخلاق، فرهنگ، هنر، قانون، عرف، پانګه، امکانات، حکومت، مدیریت، صنعت، تجارت او ... هر یو په ټولنیز ژوند کې مهم نقش لري. که مو پوهه د پخوانیو پېړیو وي، اخلاق مو د عوامو تر عرفه پورې راټیټ شوي وي، فرهنگ مو په مړواي کېدو وي، هنر مو له غوړېدو پاتې وي، قانون ته څوک غاړه کې نه ږدي، عرف مو په وړو سیمو پورې محدود پاتې وي، پانګه مو ځای پر ځای ولاړه وي او دوران ونه کړي، لازم امکانات او اېزار مو د کارگرانو او صنعتګرو په لاس کې نه وي، حکومت مو خپلې دندې ترسره نه کړي، کامیابه مدیریت نه وي عام شوی، صنعت نه وي او تجارت مو بې خونده وي نو طبیعي خبره ده چې ټولنه به مو د غوړېدو پر پان درېدلې وي. داسې ټولنه د ډېرو وړو ستونزو په حل کولو کې هم پاتې راځي او په اسانۍ سره په داسې میدان بدلېدای شي چې هر زورور پرې ودانګي.

هغو کسانو چې دا موضوع یې یوازې د ایمان په کمزورۍ پورې نه تړله، د علم او امکاناتو په اهمیت پوه شوي وو او په دې پوهېدل چې باید نوي علمونه زده کړو او په نویو وسایلو سمبال شو چې خپلې ستونزې حل کړای شو. خو دا جوته شوه چې داسې ټولنې ته چې په فرهنگي لحاظ څو پېړۍ وروسته پاتې وي، د نویو علمونو واردول چندانې ګټه نه لري. زموږ په اکثره هېوادونو کې عصري پوهنتونونه جوړ شوي دي، ادارې مو له نوې بیروکراسۍ سره اشنا شوې دي، ځینې نوې وسلې او وسایل اخیستل شوي دي خو زموږ وضعیت یې چندانې نه دی بدل کړی.

وروسته چې په مختلفو سېکونو او بڼو د نوسازۍ تجربې ناکامې شوې، دا اړتیا محسوسه شوه چې د قضیې ژورو ته پام وشي: څه شی زموږ فرهنگي بنسټونه جوړوي؟ زموږ جمعي شعور د څه شي تر اغېزې لاندې عمل کوي؟ زموږ الهیاتي نظام تر کومه بریده په عقل برابر او مرستندوی دی؟ زموږ اخلاقي منظومې څومره په درد لګېږي؟ قوانین مو څومره نوي کېدو ته اړتیا لري؟ زموږ په ټولنه کې د نویو علمونو ودې ته څومره لاره هواره ده؟ زموږ په منځ کې انتقادي عقلانیت څومره ځای لري؟ زموږ په ژوند کې فلسفه څه نقش لري؟ زموږ په ملکونو کې د هنر تعریف څه رنگه دی؟ سیاست مو له کوم ځایه خړوبېږي؟ اقتصاد مو په اوسنۍ

نړۍ کې څومره په درد لگېږي؟ د پخوانو میراث زموږ پر اوسني وضعیت څه ډول اغېزې لري؟ تر کومه بريده له خپل تاریخي هویت سره انتقادي چلند کولی شو؟ د خپل تمدني یون مسير په کومو وسایلو او ابزارو ارزوو؟ د دوست او دښمن د تعریف لپاره زموږ معیار څه دی؟ نننۍ نړۍ تر کومه حده پېژنو؟ د نورو ملتونو بدلونونه مو څومره مطالعه او درک کړي دي؟ له نورو سره د تعامل په برخه کې مو څومره له مختلفو انتخابونو څخه کار اخیستی دی؟ له نورو فرهنگونو او تمدنونو سره د خبرو اترو امکان مو څومره ازمويلي او څومره ګټور راته اېسېدلی؟ زموږ غېږه د نورې نړۍ او د هغوی د بریاوو د خپلولو لپاره څومره خلاصه ده؟

دغسې پوښتنې زموږ د فکري سرلارو په شعور کې د نوې پورې د راپیدا کېدو خبره کوي. دغه سرلاري په دې لټه کې وو چې د مسلمانانو د فکر لپاره نوې طرحه جوړه کړي او په دې باور وو چې له نوې نړۍ سره د رابطې لپاره به دغه فکري بیارغاونه یوه مقدمه وي. د اهل فکر د دې ډلې په سترگو، د بحران جرړې زموږ په اساسي تصوراتو کې ځاله لري او باید کار له همدې ځایه پیل شي. دوی باور درلود چې زموږ خدای پېژندنه د تاریخ په بستر کې فوسيلي وضعیت ته رسېدلې وه، انسان پېژندنه مو د منځنیو پېړیو په رنگ وه، نړۍ پېژندنه مو د بطلیموس د زمانې وه، او موږ د ټولنې، حکومت، قانون او نورو مفاهیمو لپاره واضح تعریفونه نه لرل.

زموږ هغه تاریخ تېر تصورات چې زموږ فکر او ذهن یې له خوځښت او غوړېدو غورځولي دي، د لوی دېوال په شان ولاړ دي او نه مو پرېږدي چې له تاریخ سره یوځای شو. موږ دې ته اړتیا لرو چې دا لرغونی میراث وننگوو او له سره ورسره رابطه ټینګه کړو. موږ مجبور یو چې د انسان او د هغه د حقونو په اړه خپل تصور بدل کړو او د نورو فکري او فرهنگي حوزو له انسانانو سره د خبرو اترو وړ پراښوو. موږ مجبور یو چې نننۍ نړۍ ته د ایډیالوژۍ او وار له مخې قضاوتونو له گردجنو ښینو ونه ګورو بلکې د لومړي لاس له منابعو یې باید ولولو.

که مو ماتې خوړلې ده، باید پر خپله ګناه اعتراف وکړو نه دا چې بل څوک ملامت کړو. د دې پر ځای چې ځان قرباني وګڼو او د غچ اخیستلو په فکر کې شو، بهتره ده چې د خپلې فکري منظومې عیبونه ولټوو ځکه همدغه عوامل مو نه پرېږدي چې د دې پېر واقعیتونه وپېژنو او ورسره مناسب تعامل ولرو. موږ د خپل ډېروزمو فکرونو، د معرفت د چینې د وچېدلو، د عقلانیت د شل کېدلو، د اخلاقو د ناروغۍ، او د فرهنگ د کمزورۍ په وجه دې حالت ته رسېدلي یو نو له دې حالت څخه خلاصون په خاطر باید د زړو قضاوتونو پر ځان نوي تصورات راخپل کړو. باید نوسازي د فکر او باور له ژورو پوړیو راپیل کړو او خپل فکر د ورځې له غوښتنو سره سم عیار کړو چې وشو کولی له نویو علومو سره ځان پخلا کړو.

اخيستنې:

1. محمد قطب، هل نحن مسلمون، دار الشروق، الطبعة السادسة 2002
2. جلال آل احمد، غربزدگی، ص 35، نشر کتابناک
3. په همدې نوم د محمود صواف کتاب چې فارسي ته هم ژباړل شوی دی.
4. دا کتاب دوو عربو لیکوالو مصطفى خالدي او عمر فروخ لیکلی دی و مصطفى فارسي ته ژباړلی دی.
5. وړه خو د مذهبي بنسټپالو په منځ کې رایجه رساله چې لیکوال یې جلال العالم دی، پوره عنوان یې دی: د غرب رهبران وایي مسلمانان ووژنئ او اسلام ختم کړئ.
6. د محمد قطب مشهور کتاب چې د اوسني عصر د جاهلیت په اړه په لومړي ځل په کامله بڼه لیکل شوی دی. دغه اصطلاح تر ده د مخه سید قطب او ابوالاعلی مودودي کارولې وه.
7. د ابو الحسن ندوي مشهور کتاب چې سید قطب پرې سریزه کښلې ده. دا کتاب هم مصطفى فارسي ته ژباړلی دی.
8. سید قطب، معالم فی الطريق، دار الشروق، فصل استعلاء ایمانی، ص 100
9. إن کید الشیطان کان ضعیفا: بې شکه چې د شیطان چل کمزوری دی. سوره نساء آیه 76
10. په همدې نوم د سید قطب یو کتاب دی چې علي خامنه یي فارسي کړی دی.
11. د الجزایري تیوریسن مالک بن نبي، د استعمار د وړتیا تیوري چې په کې وایي دا ضعیف او زیان منونکي ملتونه دي چې نامطلوبو شرایطو ته غاړه ږدي او ماتې مني. وگورئ: مالک بن نبي، شروط النهضة، دار الفکر، دمشق، 1986، ص 75
12. خالص جلیبی، ضرورة النقد الذاتي للحركات الاسلامية، الرياض، 2009، ص 42

پنځم څپرکی

رښانس، اخلاق او ورک شوی ډيالوگ

هماغسې چې په دې تېرو مقالو کې هم توضیح شوه، هغه تحولات چې د نولسمې پېړۍ راهیسې په مسلمانو – شرقي ملکونو کې له زمانې سره د برابرېدو په خاطر راپیل شوي دي، په کلي توګه د دې هېوادونو رښانس بللی شو. سره له دې چې په دې مبارزه کې ټولو هېوادونو یو شان امکانات نه درلودل او ستونزې یې هم یو شان نه وې خو بیا هم په تمدني لحاظ ټولو په یوه تمدني – فرهنګي هویت پورې اړه درلوده نو د ځینو سیمه ییزو او موردي توپیرونو سره سره، پوښتنې او ننگونې یې سره یو شان وې.

دا چې څه باید وکړو او نورې پوښتنې د لارو او تصمیمونو په انتخاب کې مهم نقش لري نو لازمه ده چې بیا بیا وروګرځو او وګورو چې د دې سیمو د سرلارو په ذهنونو کې د رښانس نښې په کومه بڼه انځور شوې وې. دا هم باید وکتل شي چې پوښتنې سمې مطرح شوې وې که نه. هره لویه پوښتنه د یوه ملت/امت د شعور نښه ده او د داسې پوښتنې نه شتون په دې معنا ده چې د دوی په شعور کې اساسي او ژوره خلا شته.

څنګه چې مخکې هم ورته نغوته وشوه، لومړنۍ پوښتنې زیاتره د مادي وضعیت په اړه وې لکه اقتصادي فقر، نظامي کمزوري، د جنګي وسایلو زوړوالی، اداري نه سمبالښت، ناکافي ښارونه، د پخو سرکونو او رېل ګاډو د پټلۍ نشتوالی، او داسې نور. دغه پوښتنې په لومړي سر کې د لویو متفکرانو او عالمانو له خوا نه وې مطرح شوې بلکې هغو کسانو دا پوښتنې کولې چې په لومړي ځل به یې نوره نړۍ لیدله. په دې ډله کې ځینې حاکمان، سوداګر او یو نیم سیلانی شامل وو. نورو ملکونو ته د دوی ورتګ او بېرته راتګ زموږ اوږد او درون خوب راګډوډ کړ.

لږ وروسته بیا د فکر او معرفت ځینې خاوندان هم پر دې لارې ورګډ شول او د خپل قلم په ځواک د دې وضعیت د جرړو په موندلو پسې راووتل چې که وکړای شي دغو پوښتنو ته ځواب ومومي. دوی به د ځواب په لټه کله د نورو ملتونو تجربې مطالعه کولې او کله به یې خپل تېر تمدن ته کتل.

دې وخت کې نظرونه لږ ژور شول او د دې پر ځای چې د بخار ماشین، د اوسپنې او پولاد صنعت، اورګرو بمونو او نورو مادي امکاناتو ته سترګې ښځې شي، ډېر پام دې ته شو چې کومه پوهه د دې شیانو او د دې تمدن د ایجاد سبب شوې ده او نورو ته یې د نړۍ د نیولو توان ورکړی دی. له افریقا رانېولې تر اسیا او جنوبی امریکا پورې ډېر ملتونه وو چې دې زور ته هک حیران پاتې وو او له ځانه یې پوښتنه کوله چې دا ولې؟

پوښتنه يوازې دا نه وه چې ولې فرنگي / غربي ملکونه هم پيسې لري، هم وسلې، هم پوهه او هم هنر. تر دې اساسي پوښتنه دا وه چې موږ ولې دا شيان نه لرو. همدا وه چې لا ژورې پوښتنې رامنځته شوې، د سياسي نظامونو او مستبدو حاکمانو په اړه پوښتنه چې خپل ملتونه يې په دغه حال ساتلي وو، د الهياتو په اړه پوښتنه چې موږ يې د جبر منلو او تسليمۍ ته اړ ايستلي وو، د فقهې په اړه پوښتنه چې د حقوقو لپاره يې ځای نه و پرېايښی، د علومو په اړه پوښتنه چې د هېچا ستونزه ورباندې نه حل کېده. دغه پوښتنې سختې وې او د نوي تفکر لپاره يې لاره پرانيستله او خلک يې د خپل فکري او تاريخي ميراث په اړه فکر کولو ته اړ ايستل. سره له دې چې د دې بهير له پيله تر يوه پېړۍ زياته موده تېره شوې ده خو لا تر اوسه هم د دې پوښتنو او د ورکړل شويو ځوابونو اهميت نه دی کم شوی. هغه پوښتنې چې محمد عبده، لاهوري اقبال، طاهر بن عاشور، سيد احمد خان او نورو مطرح کړې وې لا تر اوسه هم زموږ د ټولنو په عمومي شعور کې هماغسې پاتې دي او زموږ اوسنی نسل مجبور دی چې ځينې برخې يې راوسپري.

دې کې شک نشته چې د دغو پوښتنو د هېڅ يوې اهميت نه انکار نه شي کېدای او مطرح کول يې لويه مېړانه غواړي، هم نظري مېړانه او هم عملي مېړانه. دې کې هم شک نشته چې دغو پوښتنو ته ورکړل شوي ځوابونه، له دې سره سره چې څومره به ګټور او په ميتود برابر وو که نه وو، په عمل کې يې زموږ د ټولنو په فکري منظومه کې نوي اساسات رامنځته کړي دي او له منځنيو پېړيو څخه د راوتلو لاره يې راته هواره کړې ده.

د ورکې پوښتنه:

د دې پوښتنو په منځ کې هغه پوښتنه چې زموږ په رنيسانس کې يې خپل مناسب ځای پيدا نه کړ، د اخلاقو پوښتنه وه. دا پوښتنه هېڅ کله په لازم جدیت سره مطرح نه شوه چې اخلاق د يوه تمدن په بيارغولو او رنيسانس کې څه نقش لري؟ زموږ اخلاقي وضعيت څنگه دی؟ زموږ په تمدني يون کې اخلاق له کومو لوړو ژورو سره مخ شوی دی؟ د اخلاقي راپرځېدو دقيق تعريف څه دی؟ زموږ د ټولنو اخلاقي کړکېچ پر تمدني زوال مو څه اغېزه درلوده؟ دين او اخلاق څه رابطه سره لري او د اخلاقو د غورېدا لپاره څه کولی شو؟ ايا غربي او پردي تمدنونه ټول په اخلاقي مفسدو کې غرق دي؟ دا چې ويل کېږي معاصر تمدن ټول په اخلاقي انحطاط اخته دی، کوم معتبر دليل ورته لرو؟ که داسې وي نو څنگه توانېدلی دی چې د نړۍ زياتره ککړی ځان ته راوکاږي او تر ټولو زياته پانګه ترلاسه کړي، څنگه يې د خپلو ټولنو د جوړولو لپاره تر ټولو پرمختللي قوانين کارولي؟ د دې ټولو راز په څه کې دی؟ وجه يې څه ده چې زموږ ډېرو فکري سرلارو په همدې هېوادونو کې بهترين پناه ځايونو موندلي دي او تر ټولو مظلومي علمي، فرهنگي او فکري څېرې مو دغو ملکونو ته تللي دي. ولې حتی د غرب مخالف او منقد مذهبي بهيرونه له خپلو ملکونو فراري شوي دي او بيا د خپلو فعاليتونو لپاره يې تر ټولو غوره ځايونه په همدې هېوادونو کې موندلي دي؟

په تېرو لسيزو کې او ښايي د تېرې پېړۍ تر نيمايي زياته موده کې مو کار دا و چې د خپلو هېوادونو پر اخلاقي انحرافونو سترگې پټې کړو او د نورو ټولنو د اخلاقي وضعيت خراب تصويرونه وښيي. نتيجه يې دا راوتلې ده چې د نورو د عيبونو په شمېرولو سره ځان راته سم ښکاره شوی او په بې‌ځايه غرور اخته شوي يو. همدا وجه ده چې د ځان په سمولو کې مو غفلت کړی دی او د خپلو ملکونو فسادونه مو نه دي راسپړلي.

تر يوې پېړۍ زياته موده وشوه چې موږ لگيا يو د غربي ملکونو د نظم، قانون، انسان ته درناوي، د وگړو د خصوصي حريم مراعاتول، رحم، خيريه موسسو ته مرستې او نور انساني اخلاق يادوو خو دې ته مو فکر نه دی کړی چې څرنگه دغه شرايط راپيدا شوي دي. هېڅ کله مو له ځانه نه دي پوښتلي چې ولې زموږ اخلاق راپرځېدلي دي او د هغوی داسې ښه شوي دي؟ ځينې خو بس دغه خبره کوي چې دغه هر څه خو زموږ په دين کې وو خو اوس غربيانو خپل کړي دي. هېڅ کله مو دا پوښتنه نه ده کړې چې که داسې وي نو ولې موږ دا اخلاق نه دي خپل کړي او ولې غربيانو زموږ پر ديني ارشاداتو تر موږ لا ښه عمل کوي؟ که داسې وي نو موږ له خپل دين سره څومره رښتيني پاتې شوي يو او زموږ دينداري څومره دروغجنه ده؟

که په دې اړه د عروۍ الوثقی په مجله کې له راغلو مقالو څخه د لويو سمونپالو تر آثارو پورې وگورو، وبه وينو چې سره له دې چې کله کله د مسلمانانو پر اخلاقي وضعيت يوه نيمه خبره شوې ده خو هېڅکله دې موضوع ته ژور او اساسي پام نه دی شوی او په دې برخه کې څومره کار چې بايد شوی وای، نه دی شوی. دلته به يې يو څو بېلگو ته نغوته وکړو:

په دين کې د اخلاقو ځای ځايگي: په دې برخه کې يو محسوس کمی دا و چې په ديني ارشاداتو کې د اخلاقو ځای ځايگي ته بيا کتنه ونه شوه چې د دين احياگر د اخلاقو احيا ته هم پام وکړي. د دين د احيا په نامه ترسره شوې هڅې، عمدتاً د دين پر ظاهري – مناسکي بُعد د تکيې له لارې، د ديني هويت پر احيا راچورلېدې. همدا وجه ده چې د دومره ډېرو ديني، فرهنگي، د استعمار ضد او ازادي غوښتونکو غورځنگونو له موجوديت سره سره، زموږ د ټولنو اخلاقي وضعيت هېڅ نه دی ښه شوی. ان يو اخلاقي غورځنگ هم پيدا نه شو چې هدف يې د اخلاقي فضايو احيا کول وي. اخلاق هر وخت د نورو ارشاداتو په څنگ کې په ضمني توگه ياد شوي دي.

ان په ډېر موردونو کې له اخلاقو سره چلند ابزاري چلند و، معنا دا چې د اخلاقو ځينې هغه برخې چې د سياسي، فرهنگي يا مذهبي پروژو لپاره يې په کارېدې، غوره کېدې او پام ورته کېده. البته دغه هرې پروژې ځان ځان ته ځانگړې طرحې او اجنداوې لرلې او هېڅ يوه يې اخلاق محوره نه وه. له دې کاره د دوی موخې دوي وې؛ يو، د خپلو مشخصو اهدافو د تحقق لپاره د خپلو غرو روزل؛ دوه، د خپلې ډلې پروگرام ته اخلاقي رنگ ورکول چې په تبليغاتي لحاظ ورته گټه ورسوي.

اخلاق د دين په منځ کې او له دين څخه بهر: بله نیمګړتیا یې دا وه چې دوی اخلاقو ته د یوه مستقل مفهوم په سترګه نه کتل بلکې اخلاق یې د دين په منځ کې محدودول. دا دقیقاً د هغه څه په مخالف لوري کې وو چې په صدر اسلام کې راپېښ شول. کله چې د اسلام پیغمبر ﷺ وویل: «زه یوازې د دې لپاره مبعوث شوی یم چې اخلاقي فضایل کمال ته ورسوم.» (1) دا خبره د هغو اخلاقو په اړه وه چې هاغه مهال د اخلاقي مکارمو په نامه پېژندل کېدل. اخلاقي مکارم اساساً د هېڅ دين پیداوار نه دي بلکې د بني آدم په خټه او فطرت کې نغښتي دي. دلته دين د دې اخلاقو د ملاتړي نقش لري. مثلاً عدالت، له بېوزلو او کمزوريو سره مرسته، فداکاری، او په لسگونو نور اخلاقي صفات انسان ته دومره بديهي ښکاري چې اړتیا نشته څوک یې ښېګڼې راته توضیح کړي. داسې نه ده چې که دين یې ښېګڼه راونه ښيي نو څوک ورباندې نه پوهېږي. که څوک د عربي ژبې ګرامري قواعدو ته پام وکړي د دې حديث له متنه دا خبره ښه معلومېږي. پیغمبر هلته د «مکارم الاخلاق» عبارت کارولی دی. الف لام د تعریف حرف دی او دلته یې د «اخلاق» کلمه له نکره حالته معرفه حالت ته اړولی دی، یعنې هماغه اخلاق چې د هماغه وخت وګړو په عرفي لحاظ پېژندل، نه د دين په منځ کې خاص اخلاق چې باید تازه زده کړای شي. همدارنګه د «معروف او منکر» مشهور لغتونه هم هغو اخلاقياتو ته نغوته کوي چې خلکو پېژندل، نه دا چې کوم جدید التأسيس شی وي.

اخلاق په خطابه او علم کې: د رنيسانس په پېر کې بله نیمګړتیا دا وه چې که د اخلاقو په برخه کې کوم نظري کار شوی یا په دې اړه کوم نقد شوی، عمدتاً د هماغه تېرو اخلاقي سپارښتونو تکرار به و. (2) ډېره موده کېږي چې زموږ په هېوادونو کې اخلاقي مباحث یوازې په موعظو او خطابو کې مطرح کېږي. حال دا چې که څوک اساسي کار کوي، باید تر هر څه د مخه د اخلاقو مباني او اصولو ته په تیوريکي لحاظ بیاکتنه وکړي. دې سره به د اخلاقي منظومې ګڼیت ته بیاکتنه شوې وي او له سره به ارزول شوي وي. له دې کار سره د اخلاقو د فلسفې بحثونه بېایېږي او د اخلاقو د موضوعاتو په اړه د ژورو او جدي خبرو اترو زمینه مساعدېږي، لکه د اخلاقو ماهیت، په اخلاق کې ثابت او متغیر، د اخلاقي حسن او قبح مبنا، د اخلاقو ساحه او د غیراخلاقي چارو بریدونه. یوازې په دې دوو درېو وروستیو پېړیو کې ځینو نامتو مسلمانو متفکرانو لکه محمد عابد جابري، عبدالکریم سروش او مصطفى ملکيان د اخلاقو بحثونو ته په جدي سترګه کتلي او په دې لاره کې یې ځینې ګامونه اخیستي دي. (3) خو د فکر او اند د نوي کولو د یوه نیمې پېړۍ د دې اوږده زماني واټن په تناسب دا کارونه خورا کم دي. دا توپیر هله ښه راڅرګندېږي چې د اخلاقو په اړه شوي بحثونه له نورو بحثونو سره پرتله کړو لکه د غرب او استعمار د رټلو بحثونه، عبادي بحثونه، د ځینو اختلافي فقهي احکامو په اړه بحثونه (د موسیقۍ حکم، د حجاب او نقاب محدوده...) .

سیمه‌ییز اخلاق او جهاني اخلاق: هر فرهنگ، هغه که لوی وي که کوچنی، خپل اخلاقي ارزښتونه لري او هر یو یې لږ یا ډېر خپل خاص سیمه‌ییز رنگ لري. خو د اخلاقو عالمانو د پرتلیزو مطالعاتو په وسیله موندلي دي چې د ټولو فرهنگونو په اخلاقي منظومو کې ځینې مشترک ټکي شته چې مجموعاً د دغو فرهنگونو ترمنځ یو ګډ ګوهر په لاس راکوي. دوی ته دا هم معلومه شوې ده چې د هر سیمه‌ییز فرهنگ په اخلاقیاتو کې داسې عناصر شته چې د اخلاقو له ګلیاتو سره په ټکر کې وي او کېدای شي د نورو فرهنگونو په سترګو په ناوړه چارو کې حساب شي. اوس نو که څوک د یوه خاص سیمه‌ییز فرهنگ د اخلاقیاتو په دېوالونو کې ځان ایسار کړي، بیا به نو هم د دې فرهنگ چاپل وړته سخت شي او هم د نورو فرهنگونو د بهترو عناصرو راخپلول. نو غیر له دې چې د مختلفو فرهنگونو ترمنځ د راکړې ورکړې لاره خلاصه شي، بله چاره نه‌لرو ځکه چې دې سره به هره فرهنگي منظومه بډایه شي. د جابري څېړنې ښيي چې د اسلامي تمدن د رغېدو په لومړیو پېړیو کې، پر نګه اسلامي ارزښتونو سربېره له نورو اخلاقي منظومو څخه هم ځینې توکي ورننوتلي دي لکه تر اسلام مخکې عربي اخلاق، یوناني اخلاق، پارسي اخلاق او هندي اخلاق. دې سره لویه اخلاقي منظومه رامنځته شوه چې د اسلامي تمدن د اخلاقو اسمان یې ایجاد کړ. (4)

په راوړسته پېړیو کې بیا د اسلامي نړۍ له تمدني زوال سره، یو ځل بیا سیمه‌ییزو فرهنگونو خپل خاص اخلاقیات راټوکول او هغه عمومي اخلاقي اسمان ورک شو. نن سبا چې د اسلامي نړۍ د هرې سیمې وګړي له نورو سره مخامخ کېږي، سخت د پردیتوب احساس کوي، دا که د نورو اسلامي ملکونو وګړي وي که د غیراسلامي. د رنيسانس په بهير کې بايد دا جوتۀ شوې وای چې له نورو اخلاقي منظوموسره څرنگه چلند وکړو.

سکس محوره اخلاق: هر کله چې د اخلاقي ناوړه کارونو او رذایلو په اړه خبرې کېږي، ولې زموږ عمومي ذهنیت جنسي چارو ته متوجه کېږي؟ ګوندې د اخلاقو په برخه کې تر دې هېڅ ناوړه کار نشته. قتل، بې‌عزته کول، د چا خصوصي حریم ماتول، پر نورو رنګارنګ ستمونه کول، د ژبې آزار، د ټولنیز ژوند ګډوډول، او ډېر داسې نور موردونه شته چې د عقل او د شرع د منطق په لحاظ لا ډېر قبیح او ناوړه دي او لا ویجاړونکي اثرات لري خو هېڅکله دا موردونه هغسې حساسیت نه راپاروي لکه جنسي مسایل یې چې پاروي. دغه چارې د اخلاق ضد کارونو په لړ کې تر جنسي قضیو کم اهمیتته ګڼل کېږي. ښکاره خبره ده چې دا حساسیت او د جنس پر محور راپیدا شوي تابوګان، یوازې دیني رېښه نه‌لري. تاریخي – وګړپوهنیزې څېړنې ښيي چې تر شا یې نور لا پېچلي عوامل پراته دي.

ولې دا مسأله باید له سره وکتل شي؟ ځکه چې زموږ د ټولنو په عمومي ذهنیت او شعور کې اخلاق له حده زیات سکس محوره شوي دي. زموږ په منځ کې جنسي چاره، په تاریخي – فرهنگي دلیلونو، له طبیعي بریده اوښتې ده او په داسې تابو بدله شوې ده چې نورو اخلاقي چارو ته یې ځای تنګ کړی دی. دلته د اخلاق مفهوم له جنسي چارو سره سخت غوټه شوی دی او هرکله چې د اخلاقي رذایلو په اړه خبره رامنځته شي، د نر

او بشخې تر منځ بې ضابطې اړیکې تداعي کېږي. او کله چې د اخلاقي فضايو خبره کېږي، د بشخې کنټرول او په ټولنه کې یې د حضور محدودول، د اخلاقي فضايو تر ټولو مهم مظهر ګڼل کېږي.

انټروپولوژیکې څېړنې ښيي چې د بشخو پر وړاندې افراطي سخت گیرۍ او له جنسي چارې سره ډېره سختي، پر نورو د تسلط د تحکیمولو لپاره لاره هواروي البته پر بدن د محدودیت لګولو له لارې. (5) موږ د بني آدمانو د حقونو د خوندي کولو او د ستمونو د مخنیوي لپاره او د دې لپاره چې انسان ته نېکمرغي راولو، باید د سکس محوره ذهنیت پر ځای انسان محوره ذهنیت راخپل کړو. د جنسي انحرافاتو د مهارولو لپاره به همدا بس وي چې په دې اړه د قرآن او نبوي سنت ارشاداتو ته مراجعه وکړو او د فقهې د اصولو د ضوابطو او قواعدو په رڼا کې یې حسن او قبح راملوم کړو.

"څه باید وکړو" ته بیا کتنه:

تر دې دمه زموږ «څه وکړو» ګانو سیاسي او اقتصادي رنګ لرلی دی. ډېرو سمونپالو، روڼاندو او دیني احیاګرانو پوښتلي دي چې د فقر او محرومیت د ختمولو لپاره او د خواری او کمزورۍ د له منځه وړلو لپاره څه باید وکړو. بیا نو هر چا له خپلې پوهې او تجربې سره سم، ورته ځوابونه ويلي دي. خو اوس دې ته اړتیا لرو چې «څه باید وکړو» ته بیا کتنه وکړو. دا پوښتنه باید اخلاقو ته راجع کړو او وپوښتو چې د خپل ناوړه اخلاقي وضعیت د سمولو لپاره څه باید وکړو. دا باید وګورو چې په خپل هېواد کې دغه کرکېچن حالت څرنگه ختمولی شو. څه باید وکړو چې هماغه حساسیت چې دلته د سکس په اړه شته، د درواغو په اړه هم پیدا شي؟ څه وکړو چې فساد او اختلاس د چا د شرم سبب شي او فاسد په ټولنه کې هماغومره زهیر وي چې د ناموسي رسوایۍ مرتکب زهیر دی؟ څه وکړو چې چلبازي او ټګماري دومره ناوړه وګڼل شي چې هر څوک ورته ځان وساتي او دینداري له دې خفي شرک څخه پاکه شي؟ څه کولی شو چې منافقت او دوه مخیتوب د چا د بدنۍ او ګوښې ته کېدو سبب شي؟ څه وکړو چې خلک د ټولنیزو ادبونو په نه مراعاتولو وشرمېږي؟

د دې لپاره چې د اخلاقو په حوزه کې دا ګډوډي ختمه شي، دې ته اړتیا لرو چې د اخلاقو په اړه پوښتنې له سره مطرح کړو او عمومي حوزې ته یې راوباسو. د خطابې او وينا پر ځای باید علمي څېړنې وکړو چې کره او کوټه سره بېل شي او قبيله یي – سیمه ییز عرفونه له اصیلو دیني ارزښتونو بېل شي او د هرې اخلاقي چارې په اړه د شرع او عقل د اصولو پر اساس تصمیم ونیول شي، نه د دود شویو کلیشه یي خبرو پر اساس.

همدارنگه لازمه ده چې د ټولو خلکو پام اخلاقو ته ورواړي او د دې پر ځای چې عامه شعور له حده زیات سیاسي شي یا تر هغه څه چې شارع ويلي دي ظاهري او عبادي مناسکو ته زیاته توجه وشي، خلک اخلاقو ته زیات پام وکړي او اخلاقي مکارم د دیني او غیر دیني سمونپالو د کار په سر کې راشي.

تر هغې ورځې پورې چې مو اخلاقي غورځنگ نه وي پيل كړى او په خپلو ټولنو كې اخلاقي رنيسانس ته د رسېدو هدف عام كړى نه وي، نه به مو برخليک تر دې بهتره شي او نه به د دين او مذهب پر احيا كولو بريالي شو. البته كېدای شي په دې وتوانېږو چې ځينې ديني مظاهر ترويج كړو خو دا به په دې معنا نه وي چې د دين هدفونو ته نږدې شوي يو.

دا چې د دين مقصد او هدفونه هېر كړو او يوازې په هغو وسايلو پورې ونېسلو چې دين يې راښودلي دي، د دين تحقق نه شو كېلى. هغه دينداري چې د اخلاقو له مداره راپرځېدلې وي، د اخلاقي رذائلو په مردارو كې به پوهه شي. دغه شى نن سبا په گڼو مسلمانو ملكونو كې د افراطي وسله والو ډلو په تجربه كې وينو. د ازادو انسانانو مرييان كول، د يرغملو ښځو او نجونو كنيزول، د جنسي برده فروشى د بازارونو لگول، د عقيدې د مخالفانو د سرونو غوڅول، د كورنو سوځول، د كړوندو ويجاړول او داسې نورې كړنې يوازې په اخلاقي موازينو غندلى شو او يوازې د اخلاقو په حاكميت يې محدودولى شو. د دغو ډلو د شيخانو له فتواگانو ښه څرگندېږي چې دوى د اخلاقو په نوم هېڅ شى نه پېژني. طبيعي خبره ده چې په دې حالت كې به سربېره پر دې چې قتل او تالان دوام كوي، زموږ په ټولنه كې به فقر، تبعيض، ستم، استبداد، گډوډي، ټگماري، درواغ، ريا، بې عزتي، سپكې سپورې، تحقير، او نور رذائل همداسې روان وي او سبا به مو تر ننه هم تياره وي.

د اخلاقو پيغمبر، له اخلاقو ناخبره امتيان

د اسلام د پيغمبر ﷺ د پېژندنې لپاره بهترينه منبع قرآن مجيد دى، ځكه چې د مسلمانانو لپاره دا يوازينى قطعي الثبوت منبع ده. مذهبي روايتونه، تاريخي داستانونه او عاميانه اسطوري كافي علمي اعتبار نه لري چې د هغوى په وسيله د حضرت محمد ﷺ رښتينې څېره راوښيي.

قرآن د اسلام د پيغمبر په راپېژندلو كې د هغوى پر معجزو او خارق العاده صفتونو ټينگار نه كوي، او نه د هغوى بې حد و حصره پوهه يادوى، نه يې د ليكوالۍ او وينا هنر راځلوي، نه يې د ډېر ځواك او قدرت خبره راته كوي، نه يې د برياوې او فتوحاتو او نه يې د هغو چارو كيسې كوي چې اسطوره خوښوونكي ذهنيته يې پالي. د پيغمبر ﷺ د راپېژندلو لپاره، قرآن د هغوى پر اخلاقو ټينگار كوي. قرآن وايي: "و انك لعلی خلق عظيم" ... "فبما رحمة من الله لنت لهم و لو كنت فظا غليظ القلب لانفضوا من حولك" ... "و لقد جاءكم رسول من أنفسكم، عزيز عليه ما عنتم، حريص عليكم، بالمؤمنين رثوف رحيم" .. "و ما أرسلناك إلا رحمة للعالمين..."

پخپله هغوى هم چې كله د خپل رسالت جوهر او د خپل بعثت وروستى هدف بيانوي نو په ډېرو څرگندو ټكو وايي: "إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق.." او د عربي ژبې د قواعدو مطابق د "إنما" كلمه، د انحصار حرف دى، يعنې زما په بعثت كې بل هېڅ هدف هغومره مهم نه دى لكه د ښو اخلاقو كمال ته رسول. دلته اخلاق

يعنې له انسانانو سره عنايت، پر ماشومانو شفقت، د بېوزلو لاسنيوی، د کونډو پوښتنه، د تبعيض له منځه وړل، په زړونو کې د مهربانۍ د زړې کرل، له بدو فکرونو څخه د زړونو پاکول، ... او داسې سلگونه نورې چارې چې د اخلاقو په فضايو پورې تړلې دي.

تمه خو دا کېدله چې په منځنيو پېړيو کې به د اسلامي تمدن له غوړېدا سره د اخلاقو علم او د اخلاقو فلسفه هم د خورا مهم علم او لوړ فرهنگ په توګه وغوړېږي. سره له دې چې د مسلمانانو د تاريخ په ځينو دورو کې ځينې اخلاقي فضائل لکه مدارا، خير، ترحم او ... د هاغه مهال د نورو ټولنو په نسبت ښه غوړېدلي وو خو د ظاهرين فقهي معيشت تر اغېزې لاندې راغلل او هېڅکله اخلاق هغه مقام خپل نه کړ چې ظاهرپاله مناسکي ديندارۍ او فقهي ترلاسه کړي.

په دا وروستيو پېړيو کې بيا د اسلامي تمدن له راپرځېدو سره، اخلاق تر ټولو ټيټې کچې ته راولوېدل او مسلماني ټولنې د بداخلاقي او رذايو په انبار بدلې شوې. ډېرو مسلمانانو ته د اخلاقو بل تعريف غير له جنسي مسألې او پر ښځو د محدوديتونو له لګولو، نه و معلوم او لا هم نه دی معلوم. اکثره هغه کسان چې د مسلمانانو د وضعيت د بهترۍ لپاره لاس په کار شول، له بده مرغه وېښه شول کولی چې جامع تيوري ګانې رامنځته کړي. دوی د اخلاقو د اهميت په اړه يوازې کلي خبرې کولې او د اخلاقي فضايو د ترويج او تبليغ پر ځای يې د مناسکي ديندارۍ احيا ته ملا وتړله چې دا له اخلاقو سره هېڅ رابطه نه لري.

نتيجه يې دا راووته چې اوس يې د سر په سترګو وينو. هغه ملت چې ځان د اخلاقو د پيغمبر امت بولي، تر هرچا زيات بداخلقه دی. دا بداخلاقي د ژوند له معمولي چارو لکه په نوبت کې له درېدلو څخه رانېولې بيا تر لوړترين اخلاقي کاره پورې چې د بني آدم انساني کرامت ته ارزښت ورکول دي، ليدلی شو.

همدا وجه ده چې په اسلامي نړۍ کې د دين په نامه داسې ډلې راڅرګندېږي چې پخپله د خورا لويو بداخلاقو مظهر وي. په دې پېړۍ کې د دين په نامه داسې حکومتونه رامنځته شول چې د غيراخلاقي چارو لويې کارنامې لري او تر نازي او ستاليني حکومتونو وروسته، همدې حکومتونو د تاريخ د بداخلاقو حکومتونو نوم ګڼلی دی. پر ځای د دې چې زموږ ټولنې د تسامح، بخښنې، لويې، ورورولې، مهربانې، فداکاري او د سالمې انساني ټولنې د نورو فضايو مظهر وي، دلته تر هر ځای زيات دروغ ويل کېږي، چلبازۍ، تظاهر، ریاکاري، او بې قانوني ډېر ليدل کېږي، دلته د نورو پر خصوصي حريم تېری کېږي، دلته تعصب، تبعيض، ظلم، استبداد، خرافات، بدبینۍ، بدګوماني، ناروا قضاوتونه، کرکه او کینه او ډېر نور رذایل پرېمانه دي.

لا بده خو يې دا ده چې ځينې بيا غواړي د دې بداخلاقو جبران په مناسکي نمايشي ديندارۍ سره وکړي. دوی ګومان کوي چې که دين لري نو اخلاقو ته هېڅ اړتيا نشته. دې حال ته ژړا په کار ده. هغه دين چې سره دښمن وګړي يې سره وروڼه کړل، چې خشنو خلکو ته يې د مهربانۍ او عاطفې درس ورکړ، اوس نو د همدغه دين په نوم د بني آدمانو وينې تويول کېږي او عزتونه يې لوټل کېږي او د زرګونو بېګناه وګړو کورونه له

خاورو سره خاورې کېږي. نه پوهېږم چې موږ له دغسې وضعیت سره څرنگه په خپل پیغمبر پورې ځانونه تړلی شو؟ موږ په دې وضعیت کې یوازې د هغوی حیثیت ته لټه ورکوو او د هغوی دین بربادوو او بس.

اخیستنې:

1. دا حدیث امام احمد په «مسند با سندی صحیح»، او امام مالک په «مؤطا» کې روایت کړی دی. په مسند کې 8923 ام حدیث او په مؤطا کې 1689 ام حدیث.
2. هغه کتابونه چې د اخلاقو په اړه په خطابي بڼه لیکل شوي، ډېر دي مشهوره هغه یې دي: «دستور الاخلاق فی القرآن» د محمد عبد الله دروزه، «خلق المسلم» د محمد غزالي، او «الاخلاق الاسلامیه و أسسها» د عبد الرحمن حبنکه الميداني.
3. د لا زیاتې اشنایۍ په خاطر دا کتابونه وگورئ: «مهر ماندگار» د مصطفی ملکیان، «حکمت او معیشت»، «اخلاق خدایان»، «ادب قدرت و ادب عدالت» د عبد الکریم سروش، او «العقل الاخلاقی العربی» د محمد عابد جابري.
4. وگورئ: د محمد عابد جابري کتاب، العقل الاخلاقی العربی.
5. میشل فوکو، مراقبت و تنبیه، ترجمه افشین جهاننده، انتشارات نشر نی، ص 42.

شپږم څپرکی

تغییر د دین له لیدلوري څخه

له شته وضعیت څخه د وتلو او د تغییر لپاره هڅې د انسان د تاریخ په اندازه سابقه لري. همدغه تمایل له انسان سره د پرمختګ او د تمدنونو په پیدایښت کې مرسته کړې ده. د تغییر لپاره هڅه یوازې فردي تمایل نه دی، بلکې دا جمعي بهیر دی چې په مختلفو فرهنگونو او تمدنونو کې و او شته.

خو تغییر او تحول ته د تمایل په خوا کې هر وخت د تغییر په اړه اندېښنه هم وي. له تغییر څخه وېره هم اروایي عامل لري او هم عيني. انسان چې له یوه خاص حالت سره روږدی کېږي د سکون او انس احساس ورسره پیدا کوي او د دې وضعیت بدلېدل ورته اندېښنه زېږوي. دغه وېره په هغو کسانو کې دوچنده زیاته وي چې په شته وضعیت کې یې ګټه وي. تغییر ته د تمایل او له تغییره د وېرې ترمنځ کشمکش د مختلفو چلندونو سبب ګرځي چې لوی ټولنیز بدلونونه اغېزمنوي. د همدې کشمکش په اثر، ځینې مثلاً «چپي ډلې» دې باور ته ورسېدلې چې تغییر او بدلون اصل دی او هرڅه چې د دې بهیر څنډه ګرځي، باید له مخه لرې شي چې سړی په فردي او اجتماعي برخو کې مطلوب وضعیت ته ورسېږي. ځینو نورو ډلو «محافظه کارو او بني لاسو ډلو» فکر کاوه چې چټک تغییر داسې پېښې زېږوي چې مهارول یې ناشوني وي نو بهتره ده چې د امکان تر حده، د لویو تغییراتو مخه ونیسو او که حتمي وي چې یو بدلون راشي، هغه باید محدود، مهار شوی او تر کنټرول لاندې وي. دا په دې چې په سیاسي، اجتماعي، اعتقادي او ارزښتي برخو کې لوی چوکاټونه مات نه شي.

کله چې د وګړو یا ټولنو په ژوند کې کرکېچونه اوج ته رسېږي او دوی سپرمو ته رسوي نو دلته تغییر ته د تمایل پله درنږې او محافظه کار کسان، ځنډې ته پورې وهل کېږي. بدلونپال بیا د چارو بهیر په خپل لاس کې اخلي او هڅه کوي چې له زیات نه زیات بدلونونه راولي او مطلوبه ټولنه جوړه کړي.

طبیعي خبره ده چې هر تغییر به په یوه بیه تمامېږي او کله کله دا بیه دومره زیاته وي چې خلک د تېر ارمان کوي. خصوصاً که چېرې بدلونپالو د خلکو تمې ډېرې زیاتې کړې وي او بیا دغه تمې ورپورته کولی نه شي. دې وخت کې نو پښېماني پیلېږي او ډېر کسان د پخواني وخت د راګرځېدو هیله کوي.

کله چې د تغییر مخالفان د بهیر رهبري ترلاسه کوي او بدلونپال ځنډې ته کوي، له هر ډول تحول سره دښمني پیلېږي او له هرې پدیدې سره چې د تغییر کومه نښه په کې وي، مخالفت کېږي او د تېر وخت هر شي ته د تقدس په سترګه کتل کېږي. د دې بهیر له ځواکمنېدو سره رکود او ځای پر ځای ولاړ حالت رامنځته کېږي چې دا ټولنه بیا د سیمې یا نړۍ د تحولاتو له کاروانه وروسته پاتې کېږي. دغه له نورو بېلتون او شا ته پاتې والی یو

ځل بيا تغيير ته تمايل راپاروي او له شته وضعیت څخه د ناخوښو خلکو شمېر زیاتوي. په دې توگه د تغییر لپاره د هڅو او له تغییر سره د مخالفت څرخ جوړېږي او د ټولنې د وړتیاوو ځینې برخې په دروني کشمکش کې بوختوي او د ډلو انرژي وار په وار سره ختموي.

که د یوې ټولنې وگړي سره یوه خوله شي چې تغییر په کومو برخو کې او څومره په کار دی، او په کومو برخو کې ثبات او محافظه کاري لازمه ده، نو بیا به د دوی وخت او توان لږ ضایع شي.

په افغانستان کې د مشروطه غوښتنې، نوپالنې، چپي تمایلاتو، د چپیانو مخالف اسلامي تمایلات، طالبانیزم، او بیا وروسته اوسنۍ دیموکراسي دا ټول د تغییر لپاره د هڅو او د تغییر پر وړاندې د درېدلو نمونې او پر دې لاره یې د لوړو ځورو کیسې دي.

هرې بدلونپالې ډلې د مطلوب وضعیت په اړه خپل خاص تصور لرلی دی او خپله فاضله مدینه یې په جلا بڼه کښلې ده. د ځینو په نظر د پادشاه د واکونو کمول او د اصلاحاتو له پاره د لارې هوارول، مطلوب وضعیت و. بلې ډلې ته بیا مطلوب وضعیت هغه ښکارېده چې کارگره او کم عایدې طبقه دې واک ته ورسېږي او لوی خصوصي مالکیت دې له منځه لاړ شي. ځینو نورو ته مطلوب وضعیت هغه و چې د صدر اسلام وختونه بیا راولي او د اسلامي امپراتورۍ د ورځو له لاسه تللی عظمت بیا ژوندی کړي.

د شته وضعیت د بدلولو بڼه او مطلوب وضعیت ته د رسېدو لاره هم د هرې ډلې د فکري اساساتو مطابق متفاوتې وه. خو داسې ښکاري چې ګواکې ټولې ډلې په دوو شیانو سره اتفاق کړی وي، یو دا چې بدلون به له پاسه پیلېږي او کښته خوا به ځي او بل دا چې دا تغییر به په بېره او سملاسي راځي. د امیر امان الله خان په واکمنۍ کې او تر هغه راوروسته سمونپالو دغه تغییرات له ظاهري او سېمبولیکو چارو لکه له جامو او مود څخه راپیل کړل او د ځینو تابوګانو په ماتولو یې لاس پورې کړ چې په دې منځ کې د حجاب رفع کول تر ټولو زیات پاروونکي وو. چپي ګوندونو، په تېره بیا د خلق ګوند، چې د چپي ایډیالوژۍ د واکمنۍ لومړنۍ تجربه وه، خپل کار د ملکیتونو له مصادره کولو او د ځمکو له وېشلو پیل کړ. مجاهدینو بیا د ځینو له لاسه تللیو نښو لکه ږیره او حجاب له بیا رواجولو څخه خپل تغییرات پیل کړل او طالبانو بیا دا شی سخت ترین حد ته ورساوه.

د تغییر دیني مباني

د تغییر او بدلون لپاره مختلفې مباني شته. د مسلمانو فیلسوفانو او عارفانو په نظر، د وجود د عالم خوځوندوالی او تکاملي بڼه پخپله دا معنا لري چې هر څه او هر شی د تغییر په حال کې دی او که چېرې انسان په شعوري ډول له دغه بهیر سره همگام نه شي نو پر خپل ځای به پاتې وي او له هلاکت سره به مخ کېږي. له دې لیدلوري انسان نوي کېدو، تحول او تکامل ته اړتیا لري ځکه چې بني آدم د هستۍ جز دی او د هستۍ ټول اجزا په تغییر او تحول کې دي. ځینو مسلمانو متکلمانو ویلي دي چې د هستۍ په نظام کې د خدای ﷻ له ذاته

پرته نور هر څه په تغيير كې دي. خو مسلمانو عارفانو بيا ويلي دي چې حتی الهي ذات هم د خپلو صفتونو په برخه كې هر وخت د نويو تجليو په حال كې دی او په دې اړه د قرآن مجيد دا آيت يادوي چې: "كل يوم هو في شأن" (1) يعنې هره ورځ (هر دم) هغه په يوه (بېل) حالت كې دی. البته د دې آيت لپاره گڼ تفسيرونه شته. مسلمانو عارفانو د هستۍ په نړۍ كې د روان او متداوم تغيير په اړه يوه نظريه وړاندې كړې چې د «خلق مدام» نظريه بلل كېږي. دليل ورته دا آيت راوړي: "بل هم في لبس من خلق جديد" (2) يعنې: بلكې هغوی پر بيا خلقت شك لري! د دې نظريې پر اساس د هستۍ په نړۍ كې هره شېبه هر څه نوی صورت خپلوي او د وجود نوې جامې اغوندي. بل ديني استدلال چې مسلمان عارفان يې په اړه وړاندې كوي، د قرآن مجيد دغه آيت دی: "و ترى الجبال تحسبها جامدة و هي تمر مر السحاب" (3) يعنې: او غرونه وينې، گومان كوي چې ځای پر ځای ولاړ دي حال دا چې لكه ورېځې په خوځېدو دي.

دغه نظريه راته وايي چې له يوې خوا به د جهان پر سکون او ثبات عقیده نه کوو بلكې بايد حرکت، تکامل او تحول د نړۍ اصلي طبيعت وگڼو او دغه تحول چې شېبه په شېبه تازه کېږي، په حقيقت كې د خدای له بې شمېرو تجلياتو څخه دی چې په ټوله هستي كې په لايتناهي توگه ځان راڅرگندوي. د دې نظريې پر اساس، مومن انسان بايد پر خدای باندې خپل ايمان هم شېبه په شېبه تازه او نوی كړي او پرېنه بردي چې دغه ايمان له يوه خاص صورت سره دايمي پيوند غوره كړي او ايمان يې د حقيقت پرستۍ پر ځای صورت پرستي غوره كړي. ورسره ورسره دا نظريه له مومن/عارف انسان څخه غواړي چې خپل روح تازه وساتي او هر وخت له رحمانی انفس يا نفحات انس سره د دايمي مخ کېدو په وسيله دايمي غوړېدا او تازه گۍ ته ورسېږي.

د مسلمانو عارفانو د خلق مدام نظريې ته ورته، په ځينو نورو شرقي عرفاني مکتبونو او فلسفي څانگو كې هم همداسې تمايل ليدل كېږي چې وايي نړۍ په ابدی توگه د نوي کېدو په حال كې ده. (4) ځينې معاصر فزيکپوهان هم په دې باور دي چې نړۍ په دومداره توگه نوې کېږي او حرکت کوي. البته د هستۍ د عالم په ذراتو كې خوځښت خو اوس څرگنده علمي خبره ده.

د فلسفې او عرفان له نظره، تغيير او تحول مطلوبه چاره ده. دا داسې حقيقت دی چې په ټوله هستۍ كې روان دی او انسان بايد پخپله شعوري اراده له دې بهير سره يوځای شي چې له ټول کاینات سره همگام او همغږی شي.

خو په اسلامي فکر كې د تغيير اساسات يوازې په عرفاني او فلسفي بُعد پورې نه رانښېږي. تغيير د انسانانو په فرهنگي اجتماعي بُعد كې هم مهم دی چې دا په تخصصي اصطلاحاتو كې «په اجتماعي حوزه كې الهي سنتونه» گڼل كېږي.

د الهي پيغمبرانو د بعثت د فلسفې يوه مهمه برخه همدا ده چې بايد تغيير راشي او له نامطلوب او زيانمن حالت څخه د مطلوب حالت خوا ته حرکت وشي. په قرآن كې د هر پيغمبر د بعثت داستان يې راښيي چې

دوی ته د خدای له لوري دنده ورسپارل شوې ده چې د خپل وخت ناسم اخلاقي او اجتماعي حالت بدل کاندې او خلک دې ته راوبولي چې د فکر او عمل په ډگر کې سمې لارې ته سیخ شي. شوکې، (5) په سودا کې بې انصافي، (6) سرزوري، پر طبقو د خلکو ویشل او پر کمزورو وگړو ظلم کول، (7) خپل سړي او استبداد، (8) پر خرافاتو او غیرعقلاني چارو عقیده کول، د ظالم ظلم ته غاړه اېښودل، (9) او داسې نورې چارې هغه څه دي چې پیغمبرانو یې بدلولو ته ملاوې تړلې وې.

خو څومره چې د تغییر موضوع / موضوعات مهم دي، هماغومره د تغییر لاره روده هم مهمه ده. خو پېړۍ کېږي چې د تغییر د روش اهمیت د فکر خاوندانو ته ښکاره شوی دی. دا سمه ده چې ځینو هدفونو ته د رسېدو لپاره کولی شو له مختلفو لارو چارو استفاده وکړو خو ټولې لارې سره یو شان نه وي، بلکې مهم توپیرونه سره لري. ځینې لارې ډېر وخت نیسي او ځینې کمې، د ځینو لارو جانبي عوارض زیات وي او ډېرې گراني تمامېږي، د ځینو عوارض کم وي او لږ لگښت غواړي، ځینې لارې ډېرې ازمويل شوې دي او ځینې یې کمې ...

هغه کسان چې غواړي تغییر راولي باید هم د موضوعاتو په ټاکلو کې لومړیتوبونه وپېژني او هم د لارې په انتخاب کې. که څوک په دې شیانو خبر نه وي او له قواعدو یې ناخبره وي، اپوټه نتیجه به اخلي او د گټې پر ځای به تاوان اړوي.

د تغییر په اړه یو مشهور دیني لارښود، دغه حدیث دی: "من رأى منكم منكرا فليغيره بيده، فإن لم يستطع فليسه، فإن لم يستطع فليقلبه، و ذلك أضعف الإيمان" (10) یعنې: که په تاسو کې چا یو منکر ولید، باید په لاس سره هغه بدل کړي، که یې ونه کړای شو، بیا دې په ژبه او که یې ونه کړای شو، بیا دې په زړه کې هغه بدل کاندې، او دا د ایمان تر ټولو کمزورې درجه ده.

مختلفې ډلې پر همدې حدیث ځکه تکیه کوي چې ډېر مشهور دی خو په دوی کې بیا زیاتره خلک د مسألې ضوابطو ته پام نه کوي او یا ورباندې پوهېږي نه. حال دا چې له پخوا څخه د عالمانو تر منځ پر همدې خبرې کېدې چې دې موضوع ته ضوابط وټاکي چې گډوډي راپېښه نه شي.

یوه ضابطه چې ټینگار یې پرې کړی دا ده چې منکر باید قطعي او د اجماع وړ منکر وي. که یو شی یوې ډلې ته منکر ښکاري او بله ډله ورته د منکر په سترگه نه گوري، نو دا حکم ورباندې نه تطبیقېږي. په ټولنه کې د فتنې او گډوډۍ یو عامل همدا دی چې ځینو وگړو یا ډلو د هغه شي مخالفت کړی دی چې دوی ته منکر ښکارېده، حال دا چې نورو مذهبونو یا نورو ډلو هغه منکر نه دی گڼلی.

بله ضابطه دا ده چې که یو شی منکر گڼل کېږي او تغییر ته یې ملا تړل کېږي، باید لومړیتوب ولري. معنا دا چې کېدای شي په عین وخت کې گڼ منکرونه وي او که وړوکی منکر ته پام اړول کېږي، غټ منکر به

پاتې کېږي. په دې لحاظ منکرونه په ډلو وېشل کېدای شي. هغه منکر چې په فردي حوزې پورې اړه لري، له هغه منکره متفاوت دی چې جمعي حوزې پورې تړلی وي، همدارنگه هغه منکر چې اغېزې يې لنډمهاله وي، له هغه منکره توپیر لري چې اوږدمهاله اثرات لري.

کولی شو د «فقه مصالح» د قواعدو او د «شریعت د مقصدونو» د ضوابطو له مخې منکرونه ډلبندي کړو. مثلاً هغه منکر چې وړوکی مصلحت ته تاوان رسوي، له هغه منکره چې لوی مصلحت زیانمنوي، په حکم کې توپیر لري. هغه منکر چې وړوکی فساد رامنځته کوي له هغه منکره بېل دی چې لوی فساد راپېښوي. همدارنگه د مقصدونو د ضوابطو له مخې، هغه منکر چې د چا ژوند گواښي، له هغه منکره متفاوت دی چې د هغه مال یا عزت ته خطر پېښوي.

بله ضابطه دا ده چې له منکر سره مخالفت باید په داسې لاره وشي چې ورنه بل لوی منکر راونه‌زېږي. که دغه احتمال وي چې له دې کاره به نور منکرات راتوکېږي، نو کول یې پخپله منکر عمل دی او مخه یې باید ونیول شي.

د دې مبحث جزیات ډېر دي او کولی شو په دې اړه تخصصي کتابونو ته مراجعه وکړو. خو مهم ټکی دا دی چې پوه شو، هېڅوک حق نه‌لري چې یوازې د دې حدیث په تحت‌اللفظي ژباړې سره، یو کار وکړي او څه چې ده ته منکر ښکارېږي، هغه بدل کاندې. (11) خو د تغیر دغه کچه له فردي کړنو او انفرادي غبرگونونو سره تړلې ده. د تغیر لا مهمه کچه، چې په دې لیکنه کې ورپسې یو، په اجتماعي، سیاسي، فرهنګي او ... کچه تغیر دی. دا ډول تغیر د یوې ټولنې او کله کله د یوه لوی تاریخي بهیر بدلون ته رسېږي.

همدا خبره ده چې په مسلمانو ملکونو کې د رنيسانس له هماغه پيله سختې مناقشې ورباندې روانې وې او هرې لويې بدلون‌پلوې ډلې د تغیر لپاره خپله خاصه لاره په پام کې نیولې وه.

له لویه سره، د تغیر لپاره دوې لارې مطرح شوې دي، یوه له پاسه کښته، بله له کښته پورته. له پاسه کښته خوا ته تغیر په دې معنا و چې اول دې د نظام او سیاسي جوړښت په سر کې بدلون راشي، بیا به د نورو بدلونونو لپاره لاره هواره شي. که حاکم نظام، مطلوب وي نو کولی شي چې اقتصادي، اجتماعي، فرهنګي، قانوني، روزنیز، مدیریتی، تولیدي او ... بدلونونه هم رامنځته کړي. خو که حاکم نظام پخپله فاسد او منحرف وي او ونه‌غواړي چې هېڅ تغیر رامنځته شي نو د تغیر لپاره د نورو وګړو یا بنسټونو هڅې به بې‌ګټې وي. اکثره چپي سیکولر، چپي اسلامي او اسلامي بنسټپالې ډلې همدا خبره کوي.

له کښته پورته خوا تغیر په دې معنا چې اول دې د ټولنې او فرهنګ په کچه ژور بدلونونه رامنځته شي او بیا به په سیاسي ډګر کې بدلون پخپله راځي. که چېرې سیاسي بدلون د ژورو فرهنګي او اجتماعي بدلونونو پر اساس نه‌وي رامنځته‌شوي، نو هماغه پخوانی سیاسي جوړښت به یو ځل بیا په نوې بڼه راښکاره شي او هر

څه به بېرته د پخوا غوندې شي. گڼ شمېر مسلمان متفکران او صاحب‌نظران چې د تغيير او اصلاح لپاره يې نظريې جوړې کړې دي، همدا لاره غوره گڼي. د دواړو ډلو پلويانو هڅه کړې ده چې د خپل باور د ثابتنولو لپاره دليلونه راوړي، او له لرې او نژدې تاريخه شواهد راوبښي.

د دغې هرې دعوي د سموالي په اړه قضاوت جلا بحث غواړي چې د هرې ډلې د دليلونو له پوره کتلو څخه وروسته شونې وي. خو، دلته چې غواړو د تغيير ديني مباني راوسپړو، نو بهتره ده چې يوازې د موضوع قرآني اساسات راواخلو. په قرآن مجيد کې د تغيير په اړه دوه آيتونه راغلي دي چې يو يې له ښو څخه د بدو خوا ته تغيير يادوي او بل يې له بدو څخه د ښو خوا ته بدلون بيانوي. آيتونه دا دي:

ذلک بأن الله لم یک مغيرا نعمة أنعمها علی قوم حتی یغیروا ما بأنفسهم. (12)

إن الله لا یغیر ما بقوم حتی یغیروا ما بأنفسهم (13)

لومړنی آيت وايي چې که خلک له نعمت څخه برخمن وي او شرايط يې په خوښه برابر وي، دا نعمت به ورڅخه وانه‌خيستل شي او شرايط به يې خراب نه‌شي، مگر دا چې پخپله په ځان کې داسې تغييرات راولي چې د بدو بدلونونو لپاره لاره هواره کړي.

دويم آيت وايي چې خلک دې دا تمه نه‌کوي چې خدای به يې تقدير او برخليک بدلوي، مگر دا چې پخپله په داسې بدلونونو لاس پورې کړي چې له هغو تغييراتو سره سم وي چې دوی يې تمه کوي او پسې غواړي يې.

د دغو دوو آيتونو پر اساس، آفاقي تغييرات په انفيسي تغييراتو پورې تړلي دي. آفاقي او انفيسي اصطلاحات قرآني ريښه لري او له دې آيت څخه اخيستل شوي دي: سنجيم آياتنا فی الافاق و فی أنفسهم حتی يتبين لهم أنه الحق (14) يعنې: خپلې نښانې په افقونو او نفسونو کې ورښايو چې ورته څرگنده شي چې په رښتيا سره دی حق دی.

محمد عبده، اقبال لاهوري، مالک بن نبي، جودت سعيد، او ځينې نور مسلمان متفکران په دې باور وو چې که وغواړو زموږ په سياسي او اجتماعي وضعيت کې مطلوب او مثبت تغيير راشي، نو بايد لومړی په خپلو مفکورو، اخلاقو، سلوک، او چلند کې تغيير راولو چې بيا ورپسې لوی سياسي او اجتماعي بدلونونه هم رامنځته شي. دوی د «ما بأنفسهم» پر کلمې ټينگار کاوه. عبدالکريم خطيب د دې آيت په تفسير کې وايي: «دا چې د خلکو د حالت بدلون د دوی په باطني تغيير پورې تړل شوی دی، دې ټکي ته اشاره کوي چې د انسان «زه» / حقيقي وجود د هغه د تفکر او ارزونې دستگاه او د ارادې او تصميم‌نيونې مرکز دی.» (15) د مولانا خبره:

ای برادر تو همان اندیشه‌ای / ما بقى خود استخوان و ریشه‌ای (16)

ژباړه: اې وروره ته خو همدا فکر يې / نور خو تش هډوکي يې، ريښه يې

فکر د بني آدم په وجود کې د معرفت د حاصلولو اصلي تومنه ده، نو فکر یو له مهمو او ښايي تر ټولو مهم ډگر وي چې بايد بدل شي. د اقبال په نظر، کله چې د انسان په باطن کې دغه تغيير راشي، بهرنی تغيير به خامخا ورپسې راځي:

چون به جان در رفت، جان ديگر شود / جان چو ديگر شد، جهان ديگر شود (17)

ژباړه: باطن ته چې بې لاره کړه، باطن به بدل شي / باطن چې بدل شو، جهان واړه بدل شي

خو د باطن بدلول يوازې د فکر په بدلولو نه کېږي، بلکې د جودت سعيد په وينا: «په شعور او لاشعور دواړو کې مفکورې، مفاهيم، اخيستونه، او انگېرنې – د درون او بيرون تر منځ د اړيکو په راز پوهېدل او دا چې دغه دواړه يو پر بل څه ډول اغېز ښندي – او د تغيير د سنتونو او قوانينو د کارولو وړيتا ...» (18) دا ټول د باطن د بدلولو برخې دي.

هغه ټکی چې دلته د سړي پام ځان ته ورکاږي، دا دی چې په يادو دوو آيتونو کې راغلی «تغيير» د ټولو وگړو تغيير يادوي، نه هغه بدلونونه چې د وگړو په ژوند کې په فردي توگه راځي. همدارنگه دلته تغيير، د دنيوي تغييراتو خبره کوي، نه د اخروي. په بله وينا، انسانان په دنيا کې د خپل ټوليز (جمعي) چلند نتيجه ويني او په آخرت کې خو له هر چا سره په فردي ډول حساب کتاب کېږي.

اوس نو که بېرته له کښته پورته خوا ته د تغيير موضوع راواخلو، داسې ښکاري چې دا ډول تغيير معتبر قرآني ملاتړ لري. يعنې دا نظر سم دی چې د حکومت له بدلولو مخکې، بايد ملت بدل شي او د خلکو د اخلاقياتو، معارف، مفاهيمو، دودونو، انگېرنو، او لنډه دا چې د فرهنگ په اصلاح او تغيير سره، کولی شو حکومتونه هم بدل کړو. لږ تر لږه د دين له نظره د دې نظريې د تاييد لپاره لازيات دليلونه شته، البته نور عقلي او علمي دليلونه هم دا نظريه تاييدوي.

د هغو کسانو تجربه چې هڅه يې کړې ده د رژيم په بدلولو سره مطلوب تغييرات راولي، غالباً ناکامه تجربه ده او يوازینی نتيجه يې دا راوتلې ده چې يو خاص وگړی يا خاصه ډله يې واک ته رسولې ده. د څو لسيزو له واکمنۍ سره سره، نه چپي بهيرونه او نه هم مذهبي بهيرونه توانېدلي دي چې په خپلو ټولنو کې مطلوب تغيير راولي دا ځکه چې تر دې مخکې د دوی د خلکو په اخلاقو او فرهنگ کې بېخ بنايي تغييرات نه وو راغلي. د افغانستان، ايران، پاکستان، سودان، يمن، مصر، الجزاير او نورو هېوادونو تجربې همدا خبره کوي.

اخستني:

1. سورة رحمن، آيه: 29
2. سورة ق، آيه 15
3. سورة نمل، آيه 88
4. توشييهيكو ايزوتسو، آفرينش، وجود و زمان، ترجمه مهدي سر رشته داري، صفحه 150.
5. سورة اعراف، آيه: 86
6. همان، آيه: 85
7. سورة قصص، آيه: 4
8. سورة غافر، آيه: 38
9. سورة هود، آيه: 59
10. صحيح مسلم، ج 1، ص 96، حديث 49.
11. عبد السلام مقبل المجيدي، لا انكار في مسائل الاجتهاد، ص 141
12. سورة انفال، آيه: 53
13. سورة رعد، آيه: 11
14. سورة فصلت، آيه: 53
15. عبد الكريم الخطيب، التفسير القرآني للقرآن، ج 7، ص 82
16. مثنوى معنوي، دفتر دوم
17. اقبال لاهوري، كليات، جاويد نامه
18. جودت سعيد، حتى يغيروا ما بأنفسهم، ص 51

تغییر، څرنگه او له کومه ځایه؟

موږ فکر کولو، په غور او تعمق سره سنجولو، په ښه نظر کتلو، او د پدیدو عواقبو او نتیجو ته فکر کولو ته اړتیا لرو. دا مو هم فردي اړتیا ده، هم جمعي اړتیا، په تېره بیا دا د هغې ټولنې اړتیا ده چې ډېر کلونه یې د جنگ، شخړو، مهاجرتونو، مقابلې، او داسې نورو ستومانوونکو چارو په اور کې تېر کړي دي.

که موږ د خپلې ټولنې د ستونزو لست برابر کړو، د نه فکر کولو، لږ فکر کولو، سطحې فکر کولو، او ناسم فکر کولو ستونزې به د دې لست په کوم ځای کې وي؟

که دا وینو چې موږ په خپل فردي او ټولنیز ژوند کې له دغو ستونزو سره مخ یو او له دې درکه مو درانه تاوانونه پرې کړي دي نو پړه به یې د چا یا د څه شي پر غاړه اچوو؟

که وغواړو د دې وضعیت د بدلولو لپاره یوه لاره پیدا کړو، له کوم ځای یې باید پیل کړو؟

ممکن دې پوښتنو ته په اسانۍ سره ځواب ونه مومو او ښايي غوره دا وي چې له همدا اوسه د اسانه او تیار ځواب په تمه ونه اوسو ځکه چې له کلیشه یي او کلي خبرو څه نه شو بودلی.

کله کله خو پوښتنې ته رسېدل، د ځواب تر موندلو هم ازښتمن وي، د مولوي په وینا:

آب کم جو تشنگی آور بدست

تا بجوشد آبت از بالا و پست

ژباړه: څه گرځې اوبو پسې، بس تنده وغواړه / چې اوبه په خوټېدو شي له پاسه او له کښته

پوښتنه تنده ده او ځواب اوبه. پوښتنې ته رسېدل، پر دې سربېره چې د ځوابونو د چينې د خوټېدو طبيعي پيلامه ده، د پوښتونکي د فکري بلوغ يوه هم نښه ده. څوک چې پوښتنه کوي، معنا يې دا ده چې پر ځان خبر دی، او د بشر د معلوماتو محدوديت او د نه معلوماتو نامحدوديت باندې پوهېږي. د پوښتنې اهميت هله سل ځله زياتېږي چې د فردي لانجو له بريده واورې او د جمعي ستونزو بريد ته ورسېږي.

د هستۍ، انسان، دين، اخلاق، او ان کله کله د فرهنگ، هنر، ټولنې، تاريخ او ... په اړه اساسي پوښتنې، داسې پوښتنې نه دي چې ورنه تېر شو او په اسانۍ سره ورته وروستی ځواب پیدا کړو. دا د فکري پوخوالي نښه ده چې د تفکر وړونه پرانيستي پرېږدو او ورکړل شويو ځوابونو ته د شک په سترګه وګورو.

د ځينو بحران ځپلو ټولنو، لکه زموږ د ټولنې ناسم وضعیت ګڼ عاملونه لري. په دې منځ کې د تفکر خراب وضعیت، کمزورې مفکورې، په وارله مخې تيارو ځوابونو پورې زړه تړل، د نويو پوښتنو له مطرح کولو

وېره، له شک کولو څخه په وېره تېښتېدل (ان د وړو او نامهمو مسایلو په اړه)، د نه‌ازمويل شويو باورونو منل، او پر هغو شيانو باورکول چې په غلطه ايمان بلل کېږي، د دې عاملونو يوه برخه ده.

همدا وجه ده چې لا هم د خشونت او تشدد رېښې ژوندۍ دي او سره له دې چې مو څو لسيزې د جنگ تر کرغېړن سيوري لاندې ژوند کړی دی، لا هم دا ملت په جنگ اخته دی او هره ورځ د خپلو اولادونو په وينو لژند جسدونه پر اوږو وړي او همداسې ورته گوري.

خو دا مو يوازینی رنځ نه دی، بلکې نور رنځونه مو هم ځوروي. د اميد پېوه مو تته ده، سبا راته تياره ښکارېږي، نېکمرغۍ او سوکالۍ ته د رسېدو تندې پسې اخيستي يو، خورا ډېرې نورې سياسي، اداري، تجاري او نورې ستونزې گالو، همدارنگه له ځينو اساسي خدمتونو بې‌برخې يو، دا ټول هغه رنځونه دي چې موږ ورسره لاس او گرېوان يو.

طبيعي خبره ده چې دا پېچلې وضعيت له يوه عامله نه دی زېږېدلی. د دې غوټې راسپړل ټولو علومو او مفکورو ته يو لوی چلینج دی او د ټولو وگړو، ډلو او سازمانونو فکري توان ازمايي.

دا تمه بايد ونه‌لرو چې د لسيزو او ان پېړيو په بهير کې دغه رامنځته شوی نامطلوب وضعيت به په څو ورځو کې حل شي او يا دې نظري حل لاره ورته پيدا شي. خو له يوه ځايه خو به يې خامخا پيلوو. د پيل گام به مو دا وي چې د تفکر څرخ وڅرخوو او لا زيات کسان تفکر ته اړ باسو.

له شفاهي فرهنگه تر کتابي فرهنگه پورې

وينا او ليکل د علمونو او معلوماتو د راکړې ورکړې تر ټولو عامې لارې دي. انسانان د وخت په بهير کې توانېدلي دي چې د ادبي علومو مختلفې څانگې رامنځته کړي چې ورسره خپل مهارت په وينا او ليکلو کې زيات کاندې او د تفاهم لاره لا اسانه کړي. د ښې وينا او ښه ليکلو مهارتونه د يو چا کمال گڼل شوی دی. دغه مهارتونه هم د فرد لپاره مهم دي هم د ټولنې لپاره. هغه ملتونه چې ښايسته نثر ليکل او ښايسته وينا کول زده کوي، په حقيقت کې د ذهن او ژبې له پرېشانۍ خلاصېږي ځکه چې مهذب ژبه د مهذب ذهن نښه ده، برعکس گډوډه ژبه د گډوډ ذهن نښه وي.

وينا او ليکل دواړه مهم دي او هر يو يې که ښه ترسره شي، د ستايلو وي. ښه وينا او ښه ليکل پر نورو اغېز بڼندي او کله کله تاريخونه بدلوي نو بايد د زده کولو لپاره يې ډېرې هلې ځلې وکړو.

خو له بل ليدلوري بيا د ليکلو اهميت لازيات وي: ليکلې خبرې تر شفاهي خبرو زيات عمر کوي. په تاريخي لحاظ د ليکلو فرهنگ ډېر وروسته پيدا شوی دی. انسانان په ډېره اوږده موده کې کولی شول چې يوازې

خبرې وکړي بې له دې چې ويې ليکلای شي. که چېرې انسانانو د ليکلو چل نه وای زده کړی نو د خپلو تجربو او پوهو ډېره برخه به يې ورکه شوې وای. البته چې له ځينو تجربو سره يې همدا کار شوی دی او يوازې هغه څه موږ ته رارسېدلي دي چې د ليکل کېدو په مرسته د تل پاتې والي بخت يې موندلی دی. د خط او ليکلو منځته راتگ د بشر په تاريخ کې يو عمده ټکی دی او له دې سره د انسان د تاريخ يو متفاوت دور پيل شوی دی.

په ليکلو کې تېروتنې نسبتاً لږې کېږي ځکه چې د ليکلو پر مهال کافي فرصت لرو چې خپله مفکوره او د مفکورې د اجزاوو تر منځ يې منطقي تړاو وسنجوو او هم د بيان او تعبير لپاره يې غوره لاره انتخاب کړو.

که يوه مفکوره وليکل شي، دا فرصت پيدا کېږي چې خلک يې نقد کړي او کره خبرې يې له ناکره خبرو بېلې کړي، د حافظ په وينا: «تا سیه روی شود هر که در او غش باشد». خو شفاهي خبرې بيا په دې رقم نه سيقل کېږي نو کره او ناکره يې غالباً سره گډه پاتې کېږي.

ډېر کسان له ليکلو څخه تېبتي ځکه چې ښه ليکل سخت کار دی خو ښه ليکل هماغه گنج دی چې بې له رنځه نه ترلاسه کېږي.

له پخوا راهيسې لږې خبرې کول اخلاقي فضيلت گڼل شوي دي، ښايي وجه به يې دا وي چې خبرې کول احتمالي عيبونه لري. هم په ديني منابعو کې او هم د حکيمانو په نصيحتونو کې راغلي دي چې خبرې به کمې کوئ خو د ليکلو په اړه يې داسې نه دي ويلي.

که څوک وغواړي د يوه ملت د فکري توليداتو کچه معلومه کړي، معمولاً د دې ملت راپاتې ليکنې محک گڼي، نه هغه شفاهي خبرې چې هرڅوک يې په هرځای کې کوي.

خو دلته خبره دا نه ده چې د وينا په نسبت د ليکلو برتري ثابته کړو ځکه پوهېږو چې هر يو يې په خپل ځای ارزښتمن دي او له هېڅ يوه يې بې نيازې کېدای نه شو. مهمه دا ده چې د دواړو اهميت درک شي او له هر يوه په خپل ځای کې ښه استفاده وشي. متوازنه ټولنه هم ښه ويناوال لري او هم تکړه ليکوال. دغه مهارت بايد په گوت شمېرو کسانو پورې محدود پاتې نه شي، ځکه نن سبا د علومو لمن تر پخوا ډېره پراخه شوې ده او د هر علم لپاره داسې کسان په کار دي چې ښه يې وليکي او د هرې مفکورې لپاره داسې کسان په کار دي چې ښه يې بيان کړي.

خو زموږ په ټولنه کې دغه انډول مات شوی دی، دلته شفاهي خبرې او ويناوې ډېرې دي، هغه هم داسې نه ده چې ويناوې به خامخا په تول پوره، تخصصي او حرفه يي وي. داسې ښکاري چې زموږ اکثرو کسانو ته د قلم چلول او ليکل گران تمامېږي او دوی ورنه تېبتي. ډېر کسان دي چې ساعتونه وينا غوره گڼي خو نه يو ساعت ليکل. په همدې وجه ويل کېږي چې موږ شفاهي ملت يو. خو د تأمل خبره دا ده چې دا شی دلته طبيعي گڼل کېږي او پر عواقبو يې څوک فکر نه کوي.

دا شی له کومو عاملونو زېږېدلی دی؟ ولې د فکر او ذهن په ټنبلۍ اخته شوي یو؟ که د مطرح کولو لپاره یو فکر لرو، ولې یې له لیکلو ډډه کوو؟ ولې له خپلو مخاطبانو سره د لیکلو له لارې ارتباط ټینګولو ته لږ لېوال یو؟

کېدای شي یو علت یې دا وي چې ښه لیکل سخت کار دی. د ښه لیکلو زده کول پر ذاتي استعداد سربېره هڅه او کار غواړي او هېڅوک په یوه شپه کې تکره لیکوال کېدای نه شي.

بل دا چې زموږ په ملک کې لیکوالي چندانې مادي ګټه نه لري چې څوک دې زړه ورته ښه کړي. لږ خلک دي چې د ژوند اړتیاوې یوې خوا ته پرېږدي او خاص د شوق په خاطر قلم په لاس کې نیسي.

درېم دا چې راډیو او ټلويزيون له مخاطب سره د اړیکې ټینګولو لاره په لاهېتړه توګه هواروي، نو په دې لاره بې له دې چې څوک زحمت وباسي، څه چې غواړي مخاطب ته یې رسولی شي.

څلورم علت یې خواله رسنۍ دي. په فیسبوک او نورو خواله رسنیو کې لیکوال کولی شي نسبتاً لنډې خو نه چندان جدي لیکنې وکړي او خپل پیغام خلکو ته ورسوي. نو لیکوال د جدي لیکنو لیکلو ته لږه اړتیا احساسوي.

دا دلیله د درک وړ دي خو له لیکلو څخه د خلکو تېښته نه شي توجیه کولی. له دې مسایلو سره نه خو د قلمي فعالیت ارزښت کمېږي او نه د علم او فکر د غوړېدا په لاره کې د قلم نقش ټټېږي او نه هېڅ شی د ښه لیکلو ځای ډکولی شي. لا مهمه دا چې د لیکلو کموالی داسې عواقب لري چې ټولنه ورته تېښته نه شي کولی. د دې کار پایلې دا دي:

یو؛ د اوسنیو کرکېچنو شرایطو د غوټې سپرل سم تحلیلونه او جدي نظریې غواړي. دې هدف ته مو د څېړنې او دقیق تحلیل پر مټ قلمي هڅې رسولی شي، نه بې ضابطې شفاهي بحثونه. داسې بحثونه یوازې د مسایلو ابهام او زموږ ذهني ګډوډي زیاتوي او بس.

دوه؛ کله چې شفاهي فرهنگ برلاسی شي، په ټولنه کې د عقل او عاطفې انډول خرابېږي او زموږ رنځور عقلانیت لازيات رنځورېږي. زموږ په ټولنه کې هسې هم احساسات غالب دي او ښکاره خبره ده چې یوازې په توندو عواطفو د ټولنې ماته بېړۍ له دې توپانه نه شو ویستلی.

درې؛ د لیکنې فرهنگ کمزوري یا نشتوالی د تاریخي حافظې د کمزورۍ او نشتوالي سبب کېږي. لکه زموږ اوسنی وضعیت چې علت یې له ګڼو مصیبتونو سره بیا بیا مخ کېدل دي. همدا اوس د ګڼو سیاسي او ټولنیزو رهبرانو په مړینې سره زموږ د ملت د ژوندي تاریخ یوه برخه هم ښخېږي ځکه چې د نورو ملکونو برخلاف دلته د خاطرو او پېښو د لیکلو او ثبتولو دود نشته.

زموږ ټولنه ټکره لیکوالو او قلموالو ته اړتیا لري. موږ باید مفکران او نظریه جوړونکي ولرو چې د قلم په مټ زموږ گڼې ستونزې راوسپړي او دا کار به هله شوني وي چې:

۱. قلموال د خپلو هڅو په ارزښت باید خبر وي او په دې دلیل قلم له لاسه ونه غورځوي چې روزگار یې خراب دی او څوک یې په قدر نه پوهېږي. له قلمه د لاس اخیستلو معنا دا ده چې د جهل او تیاري پر ضد روانه جگړه کې وسله پر ځمکه کېږدي.

۲. چارواکي دې یوازې شعارونه نه ورکوي بلکې په خپلو سیاستونو کې دې د قلم د بازار غوړېدو ته هم ځای ورکړي.

۳. خلک او مدني ټولنې دې د قلموالو ملاتړ ته د ملي رسالت په سترگه وگوري.

۴. باید د فکر او عقیدې د ازادۍ ملاتړ وشي چې هغه کسان چې د مفکورو د طرح کولو وړتیا لري، د سیاسي ملاحظاتو یا د ځینو ډلو له پاره غلي نه شي.

پر دې سربېره باید په خپله ټولنه کې د کتابي فرهنگ اصول او فنون رواج کړو او د کتاب لوستلو او کتاب لیکلو فرهنگ د ټولنې د عقلاني ودې سباوون وگڼو. ښایي دا یې وخت وي چې یو ځل بیا د وحی پر لومړنیو آیتونو غور وکړو چې وایي: "اقرأ و ربك الأکرم، الذی علم بالقلم، علم الإنسان ما لم يعلم".

کتاب لوستل

دلته د کتابونو د چاپ او خپراوي کاروباریان شکایت کوي چې له کتاب او فرهنگي محصولاتو سره د خلکو دلچسپي کمه ده او د لا ژورو معرفتي مطالبو سره نه علاقه خو یو په دوه زیاته ده.

که داسې وي، چې ظاهراً همداسې هم ده، دا پوښتنه به منطقي وي چې ولې داسې ده، حال دا چې زموږ په فرهنگ کې د علم او کتاب ستاینه کېږي او د پوهانو په ستایلو کې څه کمی نه لیدل کېږي. موږ د پوهې د ستایلو په اړه پر ښکلو شعرونو، نصیحتونو او خوږو متلونو سربېره آیتونه، حدیثونه او د لویانو ویناوې هم پرمخانه لرو او هر وخت یې یادوو.

ایا څه چې په دې اړه په مکتبونو، منبرونو او رسنیو کې ویل کېږي، بس نه دي او کار نه کوي؟ ایا نور تدبیرونه په کار دي چې خلک کتاب او مطالعې ته وهڅېږي؟

اول خو عاطفي خطابې د ټولنې د چلند د بدلولو لپاره بس نه دي. څوک چې د لویو بدلونونو په لټه کې دي، بله لاره نه لري، بې له دې چې په علمي لارو دا شی وارزوي او د شمېرو او معلوماتو د راټولولو له لارې په دې اړه څېړنه وکړي. دا کار نن سبا په اکثره هېوادونو کې د لویو پلانونو لپاره کېږي. د خطابې د منطق پر ځای

د تحليل منطق ته ځای ورکول هغه بدلون دی چې له خلکو سره د لا بهترې لارې په موندلو کې مرسته کولی شي.

دویم دا چې سیاسي او فرهنګي سرلاري باید پخپله کتاب او مطالعې ته په ارزښت قایل شي او هماغسې چې ویل شوي دي: الناس علی دین ملوکهم، د یوې ټولنې د مشرانو چلند د وګړو د چلند په بدلولو کې ستر نقش لري. تر اوسه پورې داسې څېړنه نه ده شوې چې راملومه کړي چې زموږ سیاسي او فرهنګي مشران له کتاب او مطالعې سره څنګه دي. باید په دې اړه څېړنه وشي چې د کتاب لوستلو کچه د سرلارو په منځ کې راملومه کړي او بیا پوه شو چې د وطن سیاستوال او تصمیم‌نیونکي د فکري ودې او پوهې په لحاظ په کومه کچه کې دي.

درېم، کتاب لوستل او فکر کول باید د خلکو له واقعي ژوند سره غوټه شي، معنا دا چې داسې پروګرامونه او شرایط دې رامنځته شي چې که هرڅوک ډېر کتابونه ولولي او زیاته پوهه پیدا کړي، هماغومره یې ژوند ښه شي. تر هغې پورې چې کتاب لوستل د فقر سبب وي او پوهې ته مخه کول د محرومیت، دا تمه نه شو کولی چې کتاب دې د خلکو په ژوند کې خپل مناسب ځای پیدا کړي. کله چې وینو چې یو څوک بې له کتاب لوستلو او څه زده کولو ډېرې پیسې ګټي او ځان ته ښه ژوند جوړولی شي، برعکس څوک چې علم زده کوي، له غم او بدمرغۍ پرته بل څه نه حاصلوي نو دا تمه به نه‌کوو چې د کتاب او مطالعې شوق به په چا کې پیدا شي.

سربېره پر دې باید وپوهېږو چې څه باید ولولو، څه ونه‌لولو او څه چې ولولو، څرنگه یې باید ولولو. ځینې وګړي، په تېره بیا ځینې ځوانان شته چې په رښتیا د مطالعې او کتاب پر اهمیت پوهېږي خو د یو دوو کتابونو په لوستلو سره یې زړه تورېږي او د دې شوق پالو ته انګېزه ورته نه‌پاتې کېږي. د دې ستونزې حل د کتاب په انتخاب کې دی.

په اوسنۍ نړۍ کې تر هر وخت زیات کتابونه او فکري محصولات پیدا کېږي. ډیجیټلي نړۍ په دې برخه کې بې ساری بدلون راوستی. څه چې پخوا به په زحمت سره نه پیدا کېدل، اوس وړیا پیدا کېږي. د کتابونو او د معلوماتي سرچینو ګڼوالی که له یوې خوا پوهې ته د خلکو لاس په اسانه رسوي، له بلې خوا د کتاب ځینې شوقیان لالهاند کوي. څوک چې کافي تجربه ونه‌لري، نه‌پوهېږي چې د دومره ډېرو کتابونو له منځه کوم یو انتخاب کړي.

د دې منظور لپاره باید کتابونه د عمر، تحصیلي درجې، او مسلک پر اساس ډلبندي شي. دا خبره مشهوره ده چې شیخ الرییس ابوعلی سینا د ارسطو «مابعد الطبیعه کتاب» څلوېښت ځله ولوست خو پرې پوه نه‌شو، تر دې چې یوه ورځ تصادفاً د دې کتاب هغه نسخه په لاس ورغی چې فارابي پرې شرحه لیکلې وه. بیا نو ورباندې سم پوه شو. ابن سینا دومره حوصله درلوده چې یو کتاب څلوېښت ځله په دې هیله ولولي چې پر معنا به یې پوه شي خو زموږ ډېر کسان ان دومره حوصله نه‌لري چې داسې کتاب یو ځل هم تر پایه ولولي او که څوک څو ځله له همداسې کتابونو سره مخ شي بیا به د تل لپاره له کتابونو سره مخه ښه کوي.

پر دې سربېره، ټول کتابونه د لوستلو نه دي. دلیل یې دا نه دی چې ځینې کتابونه به ایډیالوژیک وي بلکې دلیل یې دا دی چې ځینې کتابونه په علمي او فکري لحاظ خوار دي. د کتابونه د پېروالی د معرفت او پوهې د پېروالي معنا نه لري. د نړۍ په هر ځای کې، په تېره بیا په وروسته پاتې ملکونو کې چې نه د معنوي مالکیت حق پېژني او نه علمي موازین مراعاتوي، ډېر داسې کتابونه شته چې یا خو اصلاً کتابونه نه دي بلکې هسې لیکلې ویناوې دي او یا دا چې د نورو له فکري تولیداتو غلا شوي دي، هغه هم داسې چې د کتاب لیکوال پخپله ورباندې نه وي پوه شوی.

همدرانګه یوازې د مناسب کتاب په انتخابولو کار نه کېږي، بلکې د لوستلو مناسب روش هم باید زده کړو. نو ځینې کتابونه دي چې باید بیخي ونه لوستل شي، ځینې دي چې باید یوازې له نظره تېر شي، یو نیم کتاب باید یو ځل په دقت سره ولوستل شي، ځینې کتابونه باید په کراتو مطالعه شي او یو نیم کتاب باید لکه درسي کتاب ټکي په ټکي زده شي.

له کتاب سره ایډیالوژیک چلند نه دی په کار. ځینې کسان چې خاصې ایډیالوژۍ یا ډلې ته تمایل لري، هماغه کتابونه لولي چې وارله مخې ورته غوره شوي او د دوی د مشرانو له فلتره تېر شوي وي. دا په دې چې دغه مشران نه غواړي لارویان یې داسې کتاب ولولي چې په ذهن کې یې پوښتنې ولاړوي او نقد او تفکر ته یې هڅوي. له دې کار سره د دوی پر مخ د معرفت ګڼې دروازې تړل کېږي. مطالعه د دې لپاره وي چې سړی له تقلید او په پټو سترګو په چا پسې له تګ څخه راوگرځوي. [استاد محمد صدیق پسرلی څه ښه وایي: نورو پسې تګ سړی څرمخی کړي / گرد د لارې وګوره د شپون په مخ. ژباړن] داسې کتاب لوستل چې ته د کتاب په انتخاب کې ازاد ونه اوسې، د کتاب لوستلو له اصل او هدف سره په ټکر کې دي. داسې مطالعه له نه مطالعې یوازې دومره توپیر لري چې نه مطالعه ساده جهل زېږوي او داسې مطالعه مرکب جهل.

پر دې ټولو خبرو سربېره، بله بلا چې مطالعې یې له ستوني نیولې ده، د معلوماتي منابعو او مجازي شبکو زیاتېدل دي چې خبرونه ژر خو رسوي خو برسېرن، لکه د برگر او سانډویچ په شان تیاره خواړه. په دې لاره د خلکو د پوهېدو اړتیا په کاذبه توګه پوره کېږي او ذهنونه پر علمي او فکري مبحثونو له فکر کولو راڅرخوي او لټ یې اموخته کوي. دغه «سانډویچي» معلومات د کتاب لوستلو او مطالعې د کمېدو بل دلیل دی. د وګړو په جمعي شعور کې دا خبره باید ژوندۍ وساتو چې سطحي او سملاسي معلومات هېڅکله نه شي کولی چې موږ د پوهې له اصلي سرچینو بې نیازه کړي.

شمېرې یې راښيي چې د هرې ټولنې د سوکالۍ او پرمختګ اندازه، په هماغه ټولنه کې د کتاب لوستلو له کچې سره مستقیمه رابطه لري. د درېیمې نړۍ هېوادونه په مطالعه او کتاب لوستلو کې هم درېیمه نړۍ ده. که د قرآن مجید لومړنۍ آیت د لوستلو په اړه نه وای، که خدای پاک په قلم باندې لوړه نه وای کړې او د قلم په نوم

سوره يې نه‌وای نازل کړی، که د اسلام پیغمبر ﷺ یرغمل شوي دښمنان، مسلمانانو ته د لیک لوست د ښوولو په بدل کې نه‌وای خوشي کړي، نو هغه مهال به مو له کتاب او مطالعې سره چلند څرنگه وای؟

ژبه باید جدي وگڼو

ژبه یعنې د بني آدم ناطقه ځواک. د پخوانو په نظر، څه چې انسان له حیوانه بېلوي او د بني آدم امتیاز گڼل کېږي، همدغه ناطقه ځواک دی. د ابن رشد په وینا انسان ځکه «ناطق حیوان» بلل شوی دی چې نطق د انسان د پوهېدا نښه ده. بني آدم ډېر مفاهیم د ژبې له لارې زده کوي او د ژبې په وسیله یې نورو ته لېږدوي. خو دا د ژبې یوازینی کار نه‌دی، مشهور فیلسوف ویتگنشتاین وایي: «زما ژبه زما نړۍ ده. گواکې موږ د ژبې په مرسته په دنیا کې ساه اخلو او له دنیا سره او په دنیا کې، د ژبې په مرسته اوسېږو.»

ژبه پخپله هم ځینې پېچلتیاوې لري او د کارولو طریقې یې هم داسې دي چې کېدای شي مفهوم سم ونه‌رسوي، ویناوال به یو څه ویل غواړي خو مخاطب به بل څه ترې نه‌اخلي. ځکه خو له ډېر پخوا راهیسې او ښايي له زرگونو کلونو راهیسې، انسان هڅه کړې ده گڼ داسې علمونه رامنځته کړي چې د ژبې کار اسانه کړي او د ژبې کمي او کیفي وړتیاوې زیاتې کړي، لکه منطق، صرف او نحو، معاني، بیان، عروض، قافیه او داسې نور.

خو موږ له تمدن سره همگامه تر دې اوږده مزله وروسته په کوم ځای کې یو؟ موږ د وینا مهارتونه او تخنیکونه څرنگه چې لازم دي، زده کړي دي؟ ایا د گړنۍ او لیکنۍ ژبې ترمنځ واټن مو د ویناکولو د اصولو په مراعاتولو کم کړی دی؟ ایا د بدیع ښکلاگانې مو بې تکلفه په گړنۍ ژبه کې ننه ایستلې دي؟ ایا ولسي او عامیانه ژبه مو له ځیروالي رایستلې او په پستو ادبي ظرافتونو مو ښکلې کړې ده؟ ایا وینا او لیکل مو دومره ښکلي کړي دي چې نور د سعدي او بیهقي ارمان ونه‌کړو؟

مهمه لا دا چې ایا، اساساً موږ په خپل ژوند کې د ژبې پر نقش پوه شوي یو؟ ایا ژبې ته مو د یوې ژوندۍ پدیدې په سترگه کتلې دي چې کولی شي وغوړېږي او یا مړاوې شي؟ ایا دې ته مو فکر کړی دی چې د ژبې پر وړاندې ځینې مسوولیتونه لرو او که دا مسوولیتونه سم ادا نه‌کړو نو پایلې به یې خرابې وي؟ په بله وینا، ایا موږ له خپلې ژبې سره مسوولانه چلند کړی دی؟ که مو کړی دی، څرنگه او څومره؟

کولی شو په دې اړه نورې پوښتنې هم وکړو خو ښايي اړتیا یې ځکه نه‌وي چې خپل ورځني ژوند ته کتنه به مو دا ټولې پوښتنې ځواب کړي.

که یوه ټلويزیوني بحث ته غوړ ونیسو چې هغه وتلي کسان یې وربللي او دوی د وضعیت پر شننې لگیا وي، دا معلومولی شو چې دوی څرنگه غږېږي، جملې یې څومره مرتبې دي، په خپلو خبرو کې څومره ګرامري قواعد مراعاتوي، څومره له تکلفه لرې دي، څومره کولی شي خپلې خبرې په هوسایۍ سره وکړي، د ژبې پر ښکلا او تخنیکونو څومره مسلط دي؟

د ژبې حق څرنگه ادا کولی شو؟ لومړی ګام دا دی چې ژبه به تابو نه ګڼو او ژبې ته له ورنږدې کېدو یا د اړتیا پر مهال لاس وروړلو څخه ونه ډارېږو خو دا کار به په میتود او سمه لاره کوو. ژبه باید چې د ژوند له تحولونو سره وڅوڅېږي او وغوړېږي. ژبه هغه چمن دی چې هم به یې للون کوو او هم به د مهارت په ګوتو یې سینګاروو. دا یو روان بهیر دی او تر څو پورې چې ژوند روان دی، دا بهیر هم باید روان وي.

ژبه باید خپله غېږه د نورو ژبو پر مخ پرانیزي او بې له دې چې خپله ښکلا وبایلې، د نورو ژبو خوږې او پخې مېوې راخپلې کړي، هماغسې چې کولی شي خپلې مېوې نورو ژبو ته په پور ورکړي. د ژبو ترمنځ راکړه ورکړه، د نورو ژبو له ادبي ښکلاګانو ګټه اخیستنه، له هغو لارو څخه ده چې ژبې ورباندې شتمنېدای شي. هغه ژبه چې په ځان کې ډوبه وي، تل به ډنګره او رنځوره پاتې شي او د غوړېدو بخت به یې نه وي. نن سبا د مختلفو ژبو تجربې زموږ مخې ته پرته دي او ژبپوهنه په دې اړه ګټور درسونه راته لري.

تحول او راکړې ورکړې ته د غېږې پرانیستل باید چې بې ضابطې نه وي او د غوړېدا پرځای ګډوډۍ رانهولي. په دې برخه کې باید علمي قواعد او عقلاني ضوابط په پام کې ولرو. همدارنګه څه چې ژبپوهنه او د ژبې فلسفه یې راته وایي، هم باید په پام کې ونیسو. د ژبې فلسفه راسره مرسته کوي چې د ژبې ماهیت، د ژبې چلند لا ښه وپېژنو او د کارولو سمه لاره یې زده کړو.

تحول ته غېږه پرانیستل په دې معنا نه ده چې له تېر سره به اړیکې شلوو. دا ناممکنه ده چې په پېړیو پېړیو کې د نثر او نظم له پنځول شویو شهکارونو بې نیازه شو. باید د دغو ویاړمنو خزانو قدر وکړو او د ښکلاوو او ظرافتونو له لوستلو یې پوره خوند واخلو.

خو داسې هم باید ونه کړو چې یومخ د پخوانو پېښې وکړو او یوازې پر هماغه څه وویاړو چې له دوی راپاتې دي. باید هغه نیالګی چې دوی ایښی او لوی کړی و، لا وغوړوو او مېوه یې لازياته کړو چې د نن ژبه مو خوندوره شي.

د ژبې پالنه او صیقلول د یوه یا دوو کسانو کار نه دی. د ژبې ټول ویونکي دغه مسوولیت لري. خو په خاصه توګه بیا ښوونیزې ادارې لکه معارف او پوهنتونونه، د فرهنګ وزارت، فرهنګي بنسټونه، رسنۍ، سیاسي او ټولنیز سرلاري، قلموال او د فکر خاوندان چې د ژبې د کاروان څاروانان دي، هر یو کولی شي په یو ډول سره د ژبې په ساتنه او غوړېدا کې برخه واخلي.

د ورځې له غوښتنو سره برابره او غورېدلې ژبه د فکر غوټه خلاصوي او د پوهېدلو او پوهولو چاره اسانوي. بيا به تفاهم هم د همدې ژبې د ويونکو ترمنځ او هم له نورو فرهنگونو سره د تعامل په برخه کې اسانه شي. له بلې خوا غورېدلې ژبه د وخت له علمونو سره د سيال کېدو او له ننني عقل سره د هم لاري کېدو دريځه ده.

که فکر وکړو چې له نارسا او ګړېدې ژبې سره رسا فهم او تفاهم ته رسېدای شو، تېروتي به يو. دا ناسم گومان دی چې بې له مرتبې او سنجيده وينا څخه به خلاق او ګټور تفکر خپلولی شو.

اووم څپرکی

داعش، موږ، او له مسوولیت څخه انکار

د یوویشتمی پېړۍ په دوهمه لسیزه کې د داعش رادبره کېدل، داسې معما ده چې هرڅوک غواړي په خپل سبک یې حل کړي. څوک وایي چې دا د امریکا او اسراییل د استخباراتو ښکاره توطیه ده چې روسیه، چین او ایران ورباندې وځپي. بل بیا وایي چې داعش اوردغان، سعودي، قطر، عربي اماراتو او نورو جوړ کړی چې د ځواک توازن د یوه په ګټه او د بل په زیان مات کړي. د ځینو نورو په باور دغه ډله د هغې لوبې په نتیجه کې راوږېږده چې د ایران او سوريې حکومتونو غوښتل د سوريې د وګړو سوله ییز اعتراضونه ورباندې بدنامه کړي. ځینې غربيان چې له اسلام څخه په شدت سره وېرېږي، وایي چې داعش په فتوحاتو د روږدي او د خاورې د پراخولو د شوقي اسلام برېښه تجلي ده. دوی باور لري چې داعش دې ته راپیدا شوی چې په زور خپل رقیب تمدن له میدانې وباسي او یو ځل بیا خپل خلافت قایم کړي چې د اروپا د فتحې په اړه د خپلو نیکونو سرته نارسېدلي خوبونه رښتیا کړي.

کېدای شي د دې تحلیلونو هر یو د یوه واقعیت یوې څنډې ته اشاره وکړي خو پوره تصویر یې نه شي ښودلی او هغه پوښتنې نه شي ځوابولی چې دغه لیدلوري چلینجوي. په دې تحلیلونو کې د دروني، فرهنګي او دیني عاملونو نقش یا کمرنگه ګڼل کېږي یا یومخ له پامه غورځول کېږي. له څلورم تحلیل پرته، دغه ټول تحلیلونو خارجي عامل اصل ګڼي او دا له یاده باسي چې که په کور دننه زمینه ورته برابره نه وي، هېڅ بهرنۍ طرحه او نقشه په دې اندازه نه شي کامیابېدلی. البته چې پر څلورم تحلیل هم ځینې نیوکې شته.

لا دقیقې څېړنې دا رښیې چې داعش له دوو عاملونو زېږېدلی دی: ایډیالوژیک او غیرایډیالوژیک. غیرایډیالوژیک عاملونه یې د عراق او سوريې قبیلوي جوړښت، پر ډلو او فرقو د سیمې د وګړو وېش، د بعث د ګوند ډېر غړي چې د عراق تر جګړې وروسته بې برخلیکه پاتې وو، په سیمه کې د دولتونو او استخباراتي سازمانونو د ګټو ټکر، د وسلو د کمپنیو ګټې، په جګړې ځپلي عراق کې د وسلې او تېلو توربازار، د عراق د ځینو شیعې ډلو لکه د فرق الموت او جیش المهدی فرقه ییز چلند، د نوري المالکي د دولت شدیدې فرقه پاله پالیسي، د بغداد د طلايي تېر وخت په اړه د سني عربانو نوستالګیا چې یو وخت د دوی تاریخي دارالخلافه و، د عربو او فارسیانو پخوانی تضاد چې د ساسانیانو له پېر رانېولې د ځمینې او صدام تر وخته پورې غځېدلې. همدارنګه په دې وخت کې د عرب – فارس، عرب – کرد، کرد – ترک، سني – شیعې، سني – علوي، مسلمان – مسیحي، مسلمان – دروز تر منځ ځنډنې لانجې راتازه شوي او په بحران واوښتې، او په پایله کې یې د عربو تر ناکامه پسرلي وروسته د عربي نړۍ د متوسطو ښاري طبقو لپاره کومه هیله پاتې نه شوه. له بلې خوا په عربي ملکونو کې د مهاجرو مسلمانانو د دویم نسل هویتي بحران چې دوی خپل پخوانی هویت بایلی و خو نوی هویت یې هم نه و خپل کړی، د داعش په رامنځته کېدو کې نقش لري.

دغسې بدلونونه لږ ډېر په نورو ځايونو کې هم راغلي دي خو د داعش غونډې پلې په کې نه دي پيدا شوې. دا ايډيالوژيک عاملونه دي چې هلته يې دغه ټول عاملونه سره وپېيل او داسې خوځنده او ويجاړوونکې ځواک يې ورته جوړ کړ.

زموږ ځينې مسلمانان هسې لگيا دي چې داعش او د داعشيانو عملونه له اسلام سره تړاو نه لري. هماغسې چې د غرب ځينې منځلاري رهبران هم د سياسي او ډيپلوماټيکو ملاحظو په خاطر همدا خبره کوي خو دا هڅه بې ځايه ده.

دا بې گټې کار دی چې د ځينو داعشيانو غيرمذهبي يا انحرافي مخينه پلمه کړو او ووايو چې دا پله نامسلمانه او له اسلامه منحرفه ده. دوی هماغومره مسلمانان دي چې نور دي او د دوی حکومت هماغومره اسلامي دی چې د طالبانو حکومت، د سودان حکومت، او د ايران اسلامي جمهوري دي. داعشيان د نورو مسلمانانو غونډې د اسلام پر دين عقیده لري، پر اسلام عمل کول ورته مهم دي او ان په ځينو موردونو کې تر نورو مسلمانانو لا کلک په اسلام پورې نښلي. البته په دوی کې داسې کسان هم شته چې له خپلو ادعاوو سرغړوي او د اسلام د ارزښتونو خلاف کارونه کوي يا يې پخوا کول او اوس يې توبه کړې ده. نو تر نورو عاملونو پر ايډيالوژيکو عاملونو خبرې کول لا مهم دي.

لومړی ايډيالوژيک عامل يې له قرآن مجيد څخه د دوی برداشت دی. څه چې داعشيانو تر دې دمه کړي دي او خلک يې حيران او ډار کړي دي، ټول يې څه ناڅه زموږ په ديني منابعو، په تېره بيا په ځينو قرآني آيتونو کې ريښه لري. مثلاً دغه موردونه په پام کې ونيسئ:

د خلکو مرييان کول او د جنسي بردو (مينزو) ساتل: "ما ملکت أيمانکم" سوره نساء، آیه 25.

د عقيدتي مخالفانو وژل او له هغوی سره ځېړ چلند: "قاتلوا الذين يلونکم من الکفار و ليجدوا فيکم غلظة" سوره توبه، آیه 123.

د دښمن په منځ کې د وېرې او وحشت اچول: "ترهبون به عدو الله و عدوکم" سوره الأنفال، آیه 60.

له کافرانو څخه کرکه لرل: "قل موتوا بغيظکم" سوره آل عمران، آیه 119.

له مخالفانو څخه د جزيې اخيستل او د هغوی تحقيرول: "حتى يعطوا الجزية عن يد و هم صاغرون" سوره التوبة، آیه 29.

له دښمن سهر جگړه او ځيړ چلند: "يا أيها النبی جاهد الکفار و المنافقين و اغلظ علیهم" سوره التحريم، آیه 9.

د دښمنانو وژل: "فإن تولوا فخذوهم و اقتلوهم حيث وجدتموهم" سوره النساء، آیه 89، "فإنما تتقفهم فی الحرب فشردهم من خلفهم لعلهم یذکرون" سوره الانفال، آیه 57، "فإذا انسلخ الأشهر الحرم فاقتلوا المشرکين

حيث وجدتموهم و خذوهم واحصرهم و اقعدها لهم كل مرصد" سورة التوبة، آيه 5، "فإذا لقيتهم الذين كفروا فاضرب الرقاب حتى إذا أثخنتموهم فشدوا الوثاق" سورة محمد، آيه 4.

اکثره مسلمانان د قرآن له آیتونو څخه د داسې معنا له اخیستلو سره مخالف دي او د خپل مخالفت لپاره دلیلونه هم لري خو داسې لاره نه مومي چې داعش د دغو آیتونو له داسې تفسیره راوگرځوي او هغوی قانع کړي چې په خطا لاره تللي دي. د دې کار گڼ دلیلونه او علتونه دي. یو علت یې دا دی چې د قرآن د آیتونو ترتیبول او یو د بل په څنگ کې ایښودل، د متعددو تفسیرونو زمینه برابروي. قرآن د نورو کتابونو په شان متعارف کتاب نه دی چې مشخص فصلونه او مرتب موضوعات دې ولري.

همدارنگه د آیتونو د نزول زماني ترتیب نه دی معلوم چې سری پوه شي کوم آیت تر کوم آیت وروسته نازل شوی دی او کوم آیت بل آیت منسوخ کولی یا اقلأً مقید کولی شي. د منسوخو آیتونو پر سر اختلاف خورا سخت دی. ځینې یو مخ ورنه انکار کوي او ځینې ادعا کوي چې سلگونه آیتونه منسوخ شوي دي.

د قرآن لږ شمېر آیتونه شأن نزول لري او ډېر یې نه لري. سری نه پوهېږي چې د دې آیتونو د نزول پر مهال کومه پېښه شوې وه او دغه آیتونه کومې پېښې یا پېښو ته ځانگړي دي.

پر دې سربېره په قرآني علومو، په تېره بیا د قرآن د تاریخ په اړه له پراخو بحثونو سره سره دا دقیقاً نه دی څرگند او کومه لاره هم ورته نشته چې ایا د سورتونو او آیتونو ترتیب د صحابه وو د اجتهاد له مخې شوی دی او یا د پیغمبر ﷺ په امر. یعنې دا نه دی معلوم چې د قرآن اوسنی ترتیب «توقیفی» دی که «اجتهادي».

همدارنگه د قرآن آیتونه د موضوع په لحاظ تیت او پرک دي، په یوې موضوع پورې اړوند آیتونه ټول په یوه ځای کې نه دي راغلي چې سری وشي کولی قطعي او کلي حکم ورنه استنباط کړي، بلکې په څو ځایونو کې راغلي دي او په هر ځای کې د قضیې یوه بېله برخه خپرل شوې ده. همدا ده چې مختلفو اجتهادونو ته لاره هوارېږي. البته دا شی یوازې په یوې موضوع پورې نه دی محدود، بلکې ډېر موضوعات، ان قرآني داستانونه رانغاړي. خورا پېچلي موضوعات لکه قضا او قدر، ایمان او کفر، او ان د نکاح او طلاق احکام هم د قرآن له پیله تر پایه پورې خواره واره راغلي دي.

که دا منو چې قرآن په ادبي لحاظ فوق العاده عالي متن دی، دا به هم منو چې دا د یوه ادبي کتاب په توگه استعارې، تشبیه گانې، کنایې، مجاز او داسې نور فنون لري چې له دې سره خبره نوره هم پېچلې کېږي ځکه چې دغه شیان د لا زیاتو تعبیرونو او تفسیرونو زمینه برابروي. له دې ټولو سره سره، قرآن یوازینی متفق علیه متن دی چې د مسلمانانو ټولې مذهبي فرقې یې پر قطعیت باورمن دي او پر اصل یې چندانې اختلاف نشته.

کله چې خبره نبوي احادیثو او د اسلام پیغمبر ﷺ ته منسوبو روایتونو ته رسېږي، قضیه لا نوره پېچلې کېږي. د داعش او نورو افراطي ډلو د فکرونو په رغولو کې دویم ایډیالوژیک عامل حدیثونه او روایتونه دي. حقیقت خو دا دی چې د دوی استدلال تر آیتونو زیات، پر روایتونو بنا دی.

د حديثي روايتونو ډېره لويه برخه، بلکې نژدې ټول حديثي روايتونه د سند او ثبوت په لحاظ ظني دي او په يقيني ډول دا نه ده معلومه چې پيغمبر ﷺ به هغسې څه کړي / ويلي وي که نه. خو له دې سره سره بيا هم دغه روايتونه د حضرت ﷺ د ثابتو خبرو په حيث ويل کېږي او تدریسېږي. پر دې سربېره، حديثونه هم د آيتونو په شان د ابهام له ستونزې سره مخ دي. د اکثره حديثونو شأن ورود نه دی څرگند او زياتره حديثونه داسې جملې دي چې د يوې واقعي پېښې له منته راخيستل شوې او په مُنْتَزَع ډول لوستونکو ته وړاندې کېږي. نو لوستونکي د ډېرو روايتونو په حصه کې په دې نه شي پوهېدای چې دغه خبره چا ته او څنگه شوې ده.

د روايتونو تر منځ تفاوت او احياناً د ځينو روايتونو ترمنځ تناقض هومره زيات دی چې د دې فن ځيني متخصصان مجبور شوي دي چې د «مشکل الاثار» په نوم کتابونه وليکي او د دې تناقضاتو له رفع کولو سره مرسته وکړي. له دې ورهاخوا، اکثره روايتونه په تقطيع شوې (پرې شوې) توگه روايت شوي دي؛ مثلاً هغه عبارت چې دوه درې کرښې به و او دوه درې موضوعات به يې رانغښتل، هره برخه يې جلا جلا د حديث په بڼه روايت شوې ده. په دې لړ کې کله کله د يوه روايت سر، منځ يا پای غورځول شوی دی چې ان د ابن حجر او ذهبي په کچه لويو محدثانو ته يې سرخوږی پيدا کړی دی. دوی مجبوره شوي دي چې د ځينو روايتونو د غورځول شويو برخو د راغونډولو او بيا يې له نورو برخو يا نورو روايتونو سره د پيوند د جوړولو لپاره پڼد پڼد کتابونه وکارې.

د فقيهانو په نظر د قرآن د آيتونو په نسبت د حديثونو پر مطلب پوهېدل لا سخت ځکه دي چې ممکن د پيغمبر ځيني خبرې به اساساً د شرعي حکم حيثيت نه لري بلکې د ورځينو چارو په اړه به عادي خبرې وي. نو په دې لحاظ د روايتونو پر قطعي مقصود د ځان پوهول سختېږي. هغه اختلافونه چې د اسلام په تاريخ کې پر همدې اساس د فقيهانو، محدثانو، متکلمانو، مفسرانو، متصوفانو او د مختلفو مذهبونو او فرقو د لارويانو تر منځ پيدا شوي دي، دومره لوی او پراخ دي چې غيرمتخصص وگړي به يې درک نه کړای شي.

دغه وضعيت داعش، القاعده، اخوان المسلمین، طالبانو، او نورو سياسي او غير سياسي اسلامي ډلو ته دا موقع په لاس ورکوي چې هر يو يې د خپل فکري او ايډيالوژيک دريځ د تاييد او تقويې لپاره کافي دليلونه ترلاسه کړي. دغه هره ډله دعوا کوي چې د دين تر ټولو سم تعبير هماغه دی چې دوی يې کوي. په دوی کې د ځينو ډلو عمر نژدې يوې پېړۍ ته رسېږي او اوس نو داسې پړاو ته رسېدلې دي چې هېڅ ډله نه شي کولی د خپلو رقيبانو دريځ په قطعي توگه باطل کاندې. دغه وضعيت په اصطلاح کې «تکافوء ادله» نومېږي چې په دې برخه کې د نه حل کېدونکو ستونزو نښه ده.

د داعش او نورو بنسټپالو ډلو د کړو وړو درېم ايډيالوژيک عامل هغه دروند ميراث دی چې د اسلام په تاريخ کې له صوفيانو او عارفانو پرته، اکثره نورو مذهبي ډلو او فرقو پاللی دی او تعصب، اختلاف او فرقه پالنه يې هم ورزيات کړي دي. په دې تېرو څه باندې زرو کلونو کې چې فکري توليد رامنځته شوی، د اسلامي مذهبونو د فکري، فقهي، کلامي، او تفسيري ميراث ډېره برخه د ځان د اثبات او د بل د نفی لپاره رامنځته شوې ده.

په دې ادبياتو کې چې بل په کې په سختۍ سره ځپل کېږي، مقابل لوري د دښمن په توګه پېژندل کېږي چې بايد په ټول وس سره هغه له ميدانه وايستل شي او مات کړای شي. په فقهي ډګر کې مثلاً د حنفیانو لپاره شافعيان همداسې دښمنان دي؛ د کلام په برخه کې د اشاعره لپاره معتزليان دښمنان دي، په سياسي-عقيدي ډګر کې بيا شيعيان د سنيان او سنيان د شيعيانو دښمنان ګڼل کېږي. په دې جګړه کې کله د تکفير وسله کارول کېږي او کله د تبديع او تفسیق (يعنې يوه ډله بله کافره، بدعتګره يا فاسقه ګڼي). نامسلمانان هم اکثره وخت دښمن ګڼل کېږي، بې له دې چې دې ته وکتل شي چې دغه نامسلمانان د يوه مسلمان هېواد وګړي دي چې دې ګڼل کېږي يا دا چې د بل هېواد اتباع دي چې غيرذمي بلل کېږي. دلته اصل دښمني او د مقابل لوري په ګوندو کول دي، نه د تفاوتونو په رسميت پېژندل او د خبرواترو او همکارۍ لپاره د لارې موندل.

دغه ادبيات په مختلفو پړاوونو کې د سياسي او اجتماعي شرايطو تر اغېزې لاندې او د مختلفو فکري او ادبي امکاناتو له مخې توليد شوي، لوستل شوي، تدريس شوي، او تبليغ شوي دي او د اسلامي ټولنې د عامه ذهن زياته برخه يې جوړه کړې ده. دا چې داعش کولی شي په مختلفو سيمو کې ځانته اشنايان پيدا کړي، يو دليل يې همدغه مشترک فکري ميراث دی چې څه باندې زر کاله عمر لري او د يوه تمدن هومره پراخ دی. که دغه لويه فکري زېرمه نه وای، داعش او نورو ورته افراطي ډلو به نه شوای کولی چې په دومره اسانۍ سره پر زرګونو خلکو خپله مفکوره او خپلې طرحې ومني. هلته چې په ادبياتو کې د مذهبونو او اديانو ترمنځ مشترک ټکي څنډو ته پورې وهل شوي وي او د افتراق ټکي په مرکز او محور کې وي، هلته چې د تفاوت او تنفر ترمنځ پوله نه وي څرګنده، چېرته چې د سم او ناسم ځای حق او باطل ونيسي، او کله چې د «باطل» له منځه وړل وجيبه وګڼل شي، نو بيا دا تمه نه شو کولی چې تر افراطپالنې دې بهتره نتيجه ترلاسه شي.

دا سمه ده چې زموږ د تېرو فکري ادبياتو ټول محصول يوازې همدا شی نه دی بلکې د عقلپالنې او عارفانه تسامح پانې هم ځای ځای په کې ځلېږي خو د کرکې او دښمنۍ ادبيات په کې غالب پاتې شوي دي.

څلورم ايډيالوژيک عامل هغه ادبيات دي چې په اوسني پېر کې توليد شوي دي. له هماغه لومړيو شېبو چې زموږ سترګې د نوې نړۍ خوا ته خلاصې شوې دي، د دې ځواکمن غربي رقيب پر وړاندې زموږ پر ذهن او ژبه د کرکې او عقدي روحیه غالبه ده. د سيدجمال الدين له وخته راپه دې خوا، هغو کسانو چې موږ ته يې فکر توليد کړی او همدارنګه هغو ډلو چې عامه ذهنيت يې رامنځته کړی، تقريباً ټولو موږ د هغې لويې دسيسې قرباني ګڼلي يو چې د پرديو له خوا طرحه شوې ده. دغه پردي کله د منځنيو پېړيو د صليبيانو تداوم معرفي شوي دي چې د خپلو پلورنو د غچ اخيستلو لپاره يې رادانګلي دي، کله هغه حريص استعمارګران چې زموږ کانونو ته يې سترګې نيولې دي، کله هغه مسيحيان او يهوديان چې له ځايه له مسلمانانو څخه کرکه لري او يوازينۍ هيله يې د اسلام راپرځول او له نړۍ څخه د اسلامي تمدن ختمول دي، کله هم ټول نامسلمانان لکه هندوان، روسان، بوداييان او ټول هغه کسان چې کافران ګڼل کېږي او له اهل ايمان سره له دښمنۍ پرته بل څه نه پېژني.

هغه کسان چې دا ډول روایت خپروي، د خپل فکري او فرهنگي تمایلاتو له مخې خاص رنگ ورته ورکوي. مثلاً چې ډلې، هغه که مذهبي چې ډلې وي که سیکولر دغه دښمني، له زورواکو سره د کمزورو دښمني ګڼي. سنتي سلفي او غیرسلفي ډلې بیا دا تقابل د حق او باطل یا د شیطان او انسان ترمنځ تقابل بولي. د دوی په نظر حق هغه انځور دی چې دوی یې د سلف له پېر څخه په خپل تصور کې لري او باطل هغه څه دي چې د پردي تمدن له لوري پر موږ راتپل شوي دي. د ډېرو مذهبي لیکوالو په آثارو کې له اوسني تمدن سره مخالفت ښودل شوی دی او ځینو دغو لیکوالو نوی تمدن د آخرالزمان د دجال سپېږل ګڼلی دی. همدارنګه ملي آزادي پالو ډلو دا جنگ د بهرنیو تیريګرو او کورنیو مقاومتګرو جنگ بللی دی.

دا چې کوم روایت یا د دغو روایتونو کومې برخې واقعیت ته نژدې دي، جلا خبره ده خو دغو ټولو روایتونو په ګډه سره په یوه پېړۍ کې داسې ادبیات راپنځولي دي چې د مسلمانانو په زړونو کې د کرکې، کینې، غوسې او غچ اخیستنې اور ته پوکی ورکوي. دا مهمه نده چې د غچ اخیستنې دغه حس د چې لیکوالو لکه د ایرانی علي شریعتي له لیکنو زموږ زړونو ته لاره کوي، که د مصري حسن حنفي له اثارو څخه، یا دا چې د حزب توده، مجاهدین خلق، او یا د ناصري او بعثي ګوندونو له اثارو څخه. مهمه دا ده چې د ټولو نتیجه دا راوځي چې موږ له نړۍ سره د تعامل بله لاره نه پېژنو، پرته له کرکې، تقابل، او جګړې.

دغه ادبیات د مبارزې، جګړې او له منځه وړلو ادبیات دي. د دې ادبیاتو اساسي هدف دا دی چې د مسلمانانو عواطف تحریک کړي، جنگ او حماسې ته یې وهڅوي، او مقاومت او تقابل ته یې تیار کړي. دغه ادبیات غواړي چې زموږ ټول استعدادونه، وړتیاوې او مهارتونه په هغه لاره برابر شي چې همدغه هدف ته مو نژدې کوي.

دغه ادبیات د ګوندي رسالو، فکري کتابونو، سیاسي تحلیلونو، تاریخي گزارشونو، عمومي ویناوو، رسمي ویناوو، راډیويي او ټلويزیوني خپرونو، او ټولو ممکنه اېزارو په وسیله تولید، تکثیر او توزیع شوي دي. زموږ د جمعي تفکر ډېره برخه له همدې ادبیاتو څخه رغېدلې ده. همدا وجه ده چې لیکوال د پاکستاني ډیپلوماټ له خولې هماغه خبرې اورېدلي دي چې د قاهرې ټکسیوان یا د تهران د پوهنتون استاد یې کوي. په کاناډا کې د جومات ملا هماغه خبرې کوي چې په لندن کې د رستوران مسلمان خدمتکار یې کوي.

په دې ادبیاتو کې د بې‌پلوي تفکر لپاره ځای نشته، انتقادي لید په کې نه دی ښوول شوی، د علمي میتودونو د زده‌کولو او کارولو اهمیت په کې نه دی څرګند شوی، پر دې ټینګار نه دی شوی چې له نورو سره به مشترک اړخونه او د همکارۍ لارې چارې مومو، لنډه دا چې هغه څه چې د سوله‌ییز ژوند لپاره په درد لګېږي، په دې ادبیاتو کې نشته خو هر څه چې د جګړې او وړانیو سبب کېږي، په کې پرېمانه راغلي دي.

اوس نو له داعش سره د مقابلې لپاره او د دې لپاره چې په نورو اسلامي ملکونو کې داسې بوټی راونه‌ټوکېږي، دا کافي نده چې په خبرو یې وغندو یا دا چې پرې یې د استخباراتي کړیو او جاسوسي سازمانونو پر غاړه واچوو. همدارنګه په دې نه کېږي چې د داعشیانو پر دیندارۍ شک وکړو او ایمان یې تر پوښتنې لاندې راولو.

که غواړو چې د داسې وېروونکو تجربو پر مخ لاره ډب کړو نو مجبور یو چې خپل دیني، مذهبي او فرهنګي تفکر له بېخه اصلاح کړو. تر هرڅه د مخه باید د دین اساسي متنونو (قرآن او حدیث) ته ورشو او د قرآن او سنت تفسیر د ظاهرپالو او عبارت‌پرستو له انحصار او ولکې څخه راوباسو. موږ مجبور یو چې د دې متنونو د پوهېدا په برخه کې انقلاب وکړو. باید هغو قواعدو او ضوابطو پسې ورشو چې عقل یې مني او اخلاق یې غواړي او له دې سره د هر هغه تفسیر پر مخ چې انسان راپرځوي، د تل لپاره لاره بنده کړو. موږ باید د دین له ژبې او فلسفې سره له سره آشنا شو او د دین د تاریخي او فراتاریخي پوړونو ترمنځ توپیر وکړو. مجبور یو چې د دې کار لپاره نوي الهیات راوپنځوو چې په هغه کې د غیب او شهادت دواړه جهانونه اخلاقو ته وفاداره وي او د هر ډول پوښتنې، نقد او پلټنې پرمخ لاره په کې پرانیستې وي. د زاړه الهیاتو اساسات چې په یومخ متفاوتي نړۍ پوهنې پورې اړه لري، په اوسني پېر کې او د نننۍ علمي نړۍ پوهنې په ډگر کې د منلو وړ ځای نه‌شي موندلی. په اوسنۍ نړۍ کې چې زموږ شناخت د مادې له خورا وړو څخه رانېولې د خورا لویو کهکشانونو تر مجموعې پورې یو مخ نوی شوی دی، نه‌شو کولی له هغو الهیاتو څخه دفاع وکړو چې اساسات یې د بطلیموس پر نړۍ پوهنې بنا دي او حدود یې پر اوو اقلیمونو وېشل کېږي چې پای یې کوه قاف وي.

موږ باید خپل لرغوني سنت سره له سره اړیکه ټینګه کړو. موږ نه‌شو کولی چې یوازې هغه وستایو او ویې‌لمانځو خو ویې‌نه‌ارزوو. اوس یې وخت دی چې تېر تاریخ او محصولات یې د نقد په چرې سره جراحی کړو. موږ باید هغه کسان چې زموږ په تاریخ کې آسماني شوي دي، بېرته ځمکې ته راکښته کړو، بلکې باید خپل تاریخ انساني کړو او خپل انسانان تاریخي کړو.

نو موږ د داسې ادبیاتو تولیدولو ته اړتیا لرو چې نوی عصر ومني او دا ومني چې انسان خپل واک لري چې د خپل ژوند بڼه پخپله جوړه کړي. په دې ادبیاتو کې باید د کرکې، غچ اخیستنې، جګړې او بربادۍ پر ځای تسامح، بل منل، او مدارا وستایل شي. موږ باید دا اخلاقي جرأت ولرو چې اعتراف وکړو چې داعش زموږ او زموږ د فرهنګ له منځه راپورته شوی دی او تر هغې پورې چې د هغه دروني ریښې وچې نه‌کړو، ښه ورځ به نه‌وینو.

اتم خپرکی

د جمعې خطبې،

شکل اصل دی که محتوا؟

خطبه یو ډول وینا ده چې فقهي – مناسکي بڼه لري او د جمعې په ورځو او دواړو اخترونو کې یې ادا کول، د دیني شعایرو یوه برخه ده. دیني وینا په دې مناسکو پورې ځانګړې نه ده بلکې په مختلفو مناسبتونو کېدای شي خو په دې منځ کې د جمعې د ورځې خطبه خاص اهمیت لري. د جمعې د خطبې اهمیت له دې څرګندېږي چې د نورو ورځو برخلاف، په دې ورځ کې د ماسپښین د فرض لمانځه نیم ته راکمېږي چې د دوو رکعتونو پر ځای دوه خطبې وویل شي. خطبه هم د لمانځه په شان په خاصو ادبونو سره ادا کېږي چې دغه ادبونه هم خطیب ته ورګرځي او هم اورېدونکو ته. د ځینو فقیهانو لکه د امام ابوحنیفه په باور، که څوک د خطبې د لوستلو پر مهال جومات ته ورننوي، باید سنت یا نفلي لمونځونه ونه کړي ځکه چې خطبې ته غوږ نیول تر نفلي لمونځونو ډېر مهم دي. د ځینو فقیهانو په نظر، دوی باید یوازې د جومات دوه رکعت ته تحیه لمونځ وکړي، خو لنډ او خفیف چې ژر بیا خطبې ته غوږ ونیسي. دا خبره په هغو نبوي حدیثونو کې ریشه لري چې د حدیث په معتبرو کتابونو کې راغلي دي. (1)

په عمومي غونډو او مهمو مناسبتونو کې د وینا کولو دود تر اسلام مخکې زمانو ته ورګرځي. په لرغوني یونان کې ځینو کسانو په وینا کې تاریخي شهرت موندلی و، لکه هومر، سولون، ابرخس، پسیستراتوس، تمیستوکلیس، پریکلس، کوراکس، او دیموستن چې تر میلاد مخکې کلونو کې اوسېدل. (2) له هماغه وختونو ځینو کسانو د دې هنر اصول او فنون ولیکل چې زده کولو ته یې لاره هواره شي. سوکرات د خطابې د فن د ښوولو لپاره روزنځی درلود او اریستو د وینا د فن په اړه کتاب ولیکه. د لرغونو رومیانو په منځ کې سیسرون او کونیتیلیانوس هم په دې اړه خاص کتابونه لیکلي وو. (3)

همدرانګه تر اسلام مخکې عربان د وینا هنر ته په اهمیت قایل وو او هغه کسان چې په دې کار کې به تکړه وو، نوموتي او مشهور وو، لکه کعب بن لؤی، قیس بن خارجه، خویلد بن عمرو غطفاني، عمرو بن کلثوم تغلبي، قس بن ساعده او اکثم بن صیفی. لا هم د عربو د ادبیاتو تاریخ په کتابونو کې د دغو ویناوالو د ویناوو ځینې ښکلې برخې شته. دغه ویناوې به کله د عکاظ په مشهور بازار کې کېدلې او کله د دارالندوه په جلسو او کله د قبایلو ترمنځ د شخړو او جنګونو په حماسي شېبو کې. (4)

په دې لحاظ اسلام د ويناكولو د سنت بنسټ نه دی ايښی خو ځينې ادبونه او حکمونه يې ورته وضع کړي دي، د رسمي عبادت په چوکاټ کې يې ورته ځای ورکړی دی او په دې توگه يې غوښتي دي چې د ديني ارشاداتو د تبليغ لپاره ورنه کار واخلي. دا چې بې له استثنا هره اونۍ د تعليم لپاره فرصت برابر شي، هغه هم د داسې ديني مناسکو په ترڅ کې چې مومنان مکلف وي په کې برخه واخلي، دا يو مهم نوښت دی. په تېره بيا په دې چې د جمعې په لمانځه کې برخه اخيستل د نورو عبادتونو په پرتله لا مهم گڼل شوي دي او هر ډول دنيوي چارې لکه بيع او شرا د جمعې د لمانځه پرمهال حرام شوي دي، (5) او که څوک بې له عذرې پرله پسې درې اونۍ د جمعې په لمانځه کې برخه وانهخلي، منافق به گڼل کېږي، (6) نو د ديني احکامو په تعليم کې د خطبې نقش او اهميت ښه ترا څرگندېږي.

له هماغه مهاله چې مسلمانانو مدينې ته مهاجرت وکړ او مسجد د دوی د خورا مهم عبادي او اجتماعي مرکز په توگه تاسيس شو، د جمعې د لمانځه منبر د ديني پيغام د رسولو لپاره خورا مهم تربيتون شوی دی او د خلکو په فکري رهبرۍ کې يې مستقيم نقش لرلی دی. خلفای راشدين او وروسته نورو حاکمانو او اميرانو د دې شي اهميت درک کړی و چې هڅه يې کوله د امکان تر بريده وينا پخپله وکړي چې له دې لارې خپل پيغام د مخاطبانو غوږونو ته ورسوي. پر دې سربېره، د اسلام د تاريخ په مختلفو پېرونو کې د خطبې په پای کې د خليفه يا سلطان د نوم يادول، د حاکم د مشروعيت ښه گڼل کېده او که به د کوم حاکم په نوم خطبه نه لوستل کېدله، معنا يې دا وه چې د هغه مشروعيت سلب شوی دی.

په فقهي لحاظ، د جمعې خطبه د شکل، وخت او د اجرا د بڼې له مخې يو تعبدی عمل دی چې اجتهاد په کې نه ځايېږي، معنا دا چې مثلاً نه شو کولی ځای يې بدل کړو او تر لمانځه وروسته يې ووايو، يا دا چې بل وخت ته يې پرېږدو، يا د دوو خطبو پر ځای يوه خطبه ووايو، او داسې نور. خو دا چې خطيب دا واک لري چې د وينا موضوع پخپله انتخاب کړي، په خپله سليقه وينا لنډه يا اوږده کړي او د وينا سبک هم د خپل مهارت او پوهې پر اساس غوره کړي، نو دا کار په غيرتعبدی چارو کې راځي چې په اصطلاح کې معقولة المعنی احکام بلل کېږي. معنا دا چې که خطيب نه شي کولی د جمعې د خطبې د وخت او بڼې په برخه کې اجتهاد وکړي، د محتوا په اړه يې کاملاً اجتهاد کولی شي او پراخه آزادي په کې لري.

د جمعې د خطبې د ماهيت او طبيعت همدغه دوه رنگيتوب دی چې په مختلفو تاريخي دورو کې، اسلامي ټولنو د خطبو مختلفې او متفاوتې بڼې ليدلې دي. يونيم ځای کې کله کله خطيب په آزادۍ او ان بې قیدۍ سره، پر هرې موضوع چې يې خوښه شوې ده او هر رنگه يې چې زړه غوښتي دي، خطبې ويلې دي. کله کله د جمعې له خطبو سره لوبې شوې دي او خطبو خپل ديني محتوا بایللې او پر ځای يې د سياسي، فرقه‌يي او ان شخصي پيغامونو د رسولو کار ترې اخيستل شوی دی. ځينو خليفه‌گانو، حاکمانو او ان عادي خطيبانو په کراتو دا کار کړی دی.

په مقابل لوري کې بيا ځينو نورو مسلمانانو د جمعې خطبې ته د هغې د شرعي اهميت په خاطر داسې ثابته بڼه ورکړه چې د خطيب هر رنگه آزادي ځنې اخلي او هغه مجبوروي چې يوازې يو تکراري متن ولولي او بس. په ځينو اسلامي ملکونو کې، په تېره بيا په ناعرب هغو لکه افغانستان، پاکستان، هند او منځنۍ آسيا کې خلک گومان کوي چې خطبه هماغه مصنوعي، تکراري او بې گټې متن دی او که دا متن ونه لوستل شي نو خطبه نه ده شوې او د جمعې لمونځ نيمگړی پاتې شوی.

له بلې خوا، دا چې د تکراري متن لوستل، هغه هم په عربي ژبه چې ناعرب وگړي ورباندې نه پوهېږي، هېڅ گټه نه لري نو ډېرو خطبيانو تر خطبې مخکې نورې ويناوې دود کړې دي چې دا يو اضافي عمل او بدعت دی. (7) دغه ويناوې چې خاص تعريف ورته نشته او ضوابط يې نه دي څرگند، غالباً دومره اوږدېږي چې د خلکو خلق ورتنگوي.

نبوي ارشادات ټينگار کوي چې د جمعې خطبې بايد لنډې وي او تر لمانځه کم وخت ونيسي. بنايي وجه يې دا وي چې د جمعې لمانځه ته لا ډېر خلک ورځي، زاړه، ناروغان او کمزوري خلک چې په بېره کې وي، هم د جمعې په لمانځه کې ډېر وي. په فقهي لحاظ هره چاره چې عمومي وي، بايد لا آسانه وي او لا کم وخت ونيسي. (8) خو تر خطبې وړاندې ويناوې او چې بيا تر هغې وروسته خطبه هم په کشدار لحن ولوستل شي، دقيقاً د دين د لارښوونو خلاف کار دی. دا شی خلک ستومانوي او خلک يوازې د عبادت په خاطر د دې ويناوو اورېدو ته غاړه ږدي، حال دا چې په صدر اسلام کې خبره داسې نه وه.

ويل کېږي چې د خطبې هغه متن چې اوس زموږ په سيمو کې رواج شوی دی، د امام شاه ولي الله دهلوي زوی، شاه عبدالعزيز جوړ کړی دی. کېدای شي هغه به دا کار د هماغه وخت د غوښتنو او په هند کې د مسلمانانو د خراب وضعيت په خاطر کړی وي. په دې متن کې د اهل سنت د اعتقاداتو نښې راغلې دي، راشده خليفه گانو ته په دعا سربېره، د پيغمبر ﷺ مطهره ازواج، د کورنۍ غړي، په تېره بيا فاطمه، حسن او حسين، حمزه او عباس ستايل کېږي او ټولو صحابه وو، او تابعينو ته د خير دعا کېږي.

د دې خطبې محتوا تر ډېره بريده سپېمبوليکه ده. هغه آيتونه او حديثونه چې په کې راغلي دي، اخلاقي صبغه لري او کوم خاص مذهبي يا فرقه يي چلند ته يې مخه نه ده. د خطبې په پای کې د "إن الله يأمر بالعدل والإحسان..." مشهور آيت راځي او ويل کېږي چې عمر بن عبدالعزيز دا آيت د هغو طعنو او پيغورونو پر ځای رواړی دی چې د امويانو په وخت کې به حضرت علي ته ويل کېدل.

د خطبې پر محتوا کومه نيوکه نشته ځکه چې لنډه گنډه سنجول شوې خبره ده چې ځينې خاص مفاهيم په تکرار سره القأ کوي، سره له دې چې تر يوه بريده د داسې فرقې خبرې لري چې له شيعه او نورو اسلامي فرقو توپيرېږي.

خو نیوکه دا ده چې دغه تکراري متن به څومره وکولی شي چې د شارع هدف پوره کاندې. د خطبې هدف خو دا دی چې خلکو ته دیني معلومات ورکړل شي او د هغوی معلومات ورزیات کړای شي.

ټول پوهېږي چې خطبه یوازې یوه سېمبولیکه شعیره نه ده چې یوازې ادا کول یې منظور وي، نه دا چې کومه نتیجه ورپورې غوټه ده که نه. خطبه د تعلیم، نصیحت او زده کړې موقع ده او ویلی شو چې د اجباري تعلیم یو پروگرام دی چې که په سمه توګه ورنه استفاده وشي، د اسلامي ټولنې وګړي به له ډېرو دیني، ټولنیزو، اخلاقي او فرهنګي مفاهیمو سره آشنا شي. که دا خبره ومنو چې د جمعې خطبه تعلیمي چاره ده نو باید په همدې اساس چلند ورسره وشي. د تعلیم بهترینه روده خبرې اترې او د معلم او مخاطب تر منځ دوه اړخیز ارتباط دي.

څرګنده خبره ده چې ټول خطیبان په علمي لحاظ او د ټولنیز مقام له مخې یو شان نه دي. که خطیب تکره او فوق العاده شخصیت وي، ښکاره ده چې ټول به ورته غوږ غوږ وي. اصحاب به د پیغمبر ﷺ خبرو ته همداسې غوږ وو. ځینو صحراوي وګړو به چې په دې ادبونو نه پوهېدل، د رسول الله ﷺ د خطبې پر مهال به یې سم غوږ نه نیوه او یا به یې بې پروایي کوله، یا به د خطبې تر تمامېدو مخکې تلل، نو قرآن مجید هغوی وغندل. (9) البته یوازې د خطبې خبره نه ده، بلکې په هر ځای او هر وخت کې د محمد ﷺ خبرو ته غوږ نیول او د ادب مراعاتول په قرآن کې بیا بیا یاد شوي دي. (10) ان تر دې چې که به څوک پر لمانځه هم ولاړ وو او پیغمبر ﷺ ورباندې غږ وکړ، باید یې ځواب ورکړی وای. که به چا د هغوی د وینا پر مهال د بل په غوږ کې هم څه ویل نو مجبور به و چې د دې خطا د کفارې په خاطر صدقه ورکړي. (11)

ښکاره ده چې دغه اهمیت یوازې د پیغمبر ﷺ په شأن کې و. د راشده خلیفه ګانو په وخت کې به چې دوی خطبه کوله، خلکو دا خپل حق ګاڼه چې مناقشه ورسره وکړي او که کومه پوښتنه یا شک ورته پیدا کېده، نو ورته ویل به یې. یو ځل حضرت عمر (رض) په خطبه کې وویل: "یا أيها الناس اسمعوا و اطيعوا..." معنا دا چې اې خلکو واورئ او اطاعت وکړئ. حضرت سلمان فارسي وویل: "لا نسمع و لانطيع.." یعنې نه به یې اورو او نه به اطاعت کوو، تر هغې پورې چې ونه وایې چې تا دغه کالي له کومه کړي دي. دې ته ورته نورې پېښې هم د راشده خلیفه ګانو په وخت کې پېښې شوي دي چې خلکو اعتراض کړی، پوښتنې یې کړې دي او خپل نظر یې څرګند کړی دی خو هېڅکله چا ته نه دي ویل شوي چې تاسې د خطبې پر مهال د خبرو حق نه لرئ. ان د پیغمبر (ص) په زمانه کې به هم دوی پخپله د خطبې په منځ کې کله کله له منبره ښکته کېدل او په بل کار پسې به تلل او دا کار یې د خطبې له شأن سره مخالف عمل نه باله. (12)

شته روایتونو ته په کتو سره ښکارېږي چې خطبه په صدر اسلام کې معقولة المعنی چاره بلل کېدله او له خپل ټول اهمیت سره سره به د لمانځه او سېمبولیکو چارو په شان نه ادا کېدله معنا دا چې ټوله توجه یې شکل ته نه کېده.

خو د وخت په تېرېدو سره د خطبې بڼه واوښته او په دې وروستيو پېړيو کې يې وچه کلکه بڼه خپله کړه چې خلک مجبور دي يوازې ورته غوږ ونيسي او نوره هېڅ برخه په کې ونه لري. په دې بڼه د خطبې تعليمي بُعد د مناسکي بُعد قرباني شوی دی.

نن سبا خطيب يوازينی متکلم دی او نور خلک په بحث کې د ورگډېدو حق نه لري. که د تعليم منطق ته يې واړوو نو دا روش يومخ ناسم او تاواني دی.

يو تاوان يې دا دی چې په دې میتود کې خلک فعاله ونډه نه لري چې فکر کولو ته وهڅېږي، بلکې په انفعالي ډول يوازې د اورېدونکي نقش لوبوي.

بل زيان يې دا دی چې خطيب له داسې دريځه خبرې کوي چې هره خبره يې قطعي حقيقت انگېرل کېږي او څوک شک ورباندې نه کوي. په دې روش کې مخاطبان حق نه لري چې «خو» ووايي، ان که د خطيب خبرې کمزورې او وهمي برداشتونه هم وي، څوک يې نه شي ردولی.

بله تاواني ځانگړنه يې دا ده چې خطيب په استعلايي دريځ کې وي، د هغه او د مخاطبانو تر منځ افقي او برابره اړيکه نه وي بلکې عمودي، له پاسه ښکته اړيکه وي. دې سره خطيب گومان کوي چې په دې جمعيت کې دی عالم کُل او تر ټولو لوړ دی، دی په هرڅه پوهېږي او حق لري چې په هرڅه کې نظر ورکړي. حال دا چې ډېر کله د مخاطبانو په منځ کې داسې کسان وي چې پر ځينو موضوعاتو تر خطيب ډېر پوهېږي او کولی شي نظر ورکړي خو د خطبې په دغه بڼه کې هغوی ته وخت نه ورکول کېږي چې خپله خبره وکړي او نورو خلکو ته هم گټه ورسوي.

هغه مخاطبان چې کلونه کلونه يوازې د ويناوال خبرې اوري او پخپله هېڅ بحث يا نقد نه کوي، په دې روږدي کېږي چې پخپله هېڅ فکر ونه کړي، هېڅ نظر ونه لري او د بحث او مباحثې له فرهنگ سره نابلد پاتې شي. په ټولنو کې د استبداد د فرهنگ د ټينگولو يوه لاره همدا ده چې په عمومي مجلسونو او مناسبتونو کې له خلکو څخه د خبرې کولو حق واخيستل شي او خلک يوازې د اورېدلو هنر ولري. دې سره د فکر آزادي تېږېږي.

ستونزه هله لا پسې سختېږي چې خطيب د موضوعاتو د ټاکلو کوم پروگرام ونه لري او هره ورځ چوټ انداز يوه موضوع غوره کړي. دا لکه هغه موټروان وي چې نه پوهېږي چېرته درومي او خلک ورسره روان وي.

بله ستونزه دا ده چې اکثره خطيبان هر وخت خپل مخاطبان رټې چې دينداري مو سمه نه ده او شريعت مو پرې ايښی. دې سره جمعي روان د گناه په احساس اخته کېږي او چې دا خبره بيا بيا تکرارېږي، جمعي شعور دې نتيجې ته رسېږي چې ټولنه په گناهونو او انحرافونو اخته شوې ده او ښې ورځې ته يې هېڅ تمه نشته. له دې سره د خير ځواکونه خپل کېږي او د شر او ورانکارۍ پراخېدو ته لاره هوارېږي.

کله چې د جمعې د خطبو لپاره لوی او تعریف شوی چوکاټ نه وي، اکثره خطیبان د متعالي ديني ارزښتونو او خپلو فرهنگي ارزښتونو – چې غالباً د کلیوالو ټولنو ارزښتونه دي – ترمنځ توپیر نه شي کولی نو څه چې دوی یې په ښارونو کې تبلیغوي، د ديني ارشاداتو او د خطیبانو د سیمې د دودونو ګډوله وي. د ښار وګړي د ښاري مدنیت په اقتضا له داسې فرهنگ سره سروکار لري چې په هغه کې تسامخ، مدارا او له نورو سره ګډ ژوند نغښتي وي خو دغه کسان چې پاڅه کلیوالي مخینه لري، ښاري ارزښتونه ورته پردي ښکاري او د مخالفت لاره ورسره ونیسي. دا چې خطیب د شریعت ویاند بلل کېږي نو د ده نظرونه پر مخاطبانو خاصه اغېزه کوي، نتیجه دا چې د ټولنې عمومي شعور له تناقض سره مخ کېږي ځکه چې د ټولنې ديني شعور د کلیوالي فرهنگ تر اغېزې لاندې وي خو د دنيوي ژوند ورځنی فرهنگ یې د ښاري غوښتنو او د معیشت د عقل پر اساس رغېدلی وي.

په ښوونیزو پروګرامونو کې بیا خبره داسې نه وي. تکرره ښوونکی پوهېږي چې دا لاره چېرته ځي. هغه کسان چې د ښوونیز پروګرام عمومي چوکاټ جوړوي، معمولاً د ښوونې او روزنې له فلسفې سره آشنا وي او پوهېږي چې کومې موخې باید په پام کې ونیسي. عامو وګړو ته په ویناوو کې دغه اړتیا دوه وارې زیاته ده ځکه چې د سیاسي او ټولنیزو بدلونونو په وجه، ټولنه داسې سیند ته ورته ده چې ډول ډول څپې په کې په څپو وي او خطیب ته بویه چې د مانو په شان ټولنه داسې لارې ته سمه کړي چې له دې څپو څخه سلامتې تېره شي. ده ته بویه چې د لارو نقشې ورمعلومې وي او کله چې د خطر له کومې نښې سره مخ کېږي، وار له مخې د بېړۍ مخه داسې خوا ته وګرځوي چې نه له پریښو سره تکرره شي او نه له لویو څپو سره مخ شي.

لومړی ګام به دا وي چې د عربي خطبو ځای دې د خلکو په ژبو خطبې ونیسي چې نور دې داسې تکراري متن چې څوک یې په معنا هم نه پوهېږي، ونه لوستل شي. خطیب دې دا خبره له یاده نه باسي چې نور نو هغه وختونه تېر دي چې یو څوک به غږېده او نور به مجبور وو چې غوږ ونیسي او وپېمني. خطیب دې ځان پوه کړي چې دی له داسې زورورو رقیبانو سره مخ دی چې لسګونه او سلګونه زورور تریبونونه په واک کې لري چې له ټولو پولو څخه اوښتی شي او خپل مخاطبان د رنګارنګو ارایو په وسیله راکاږي. دا موضوع یوازې په هغو ټلويزیوني چپلونو پورې محدوده نه ده چې د سپوږمکیو له لارې خپرونې کوي بلکې ډېر سازمانونه او بنسټونه دي چې د انټرنټ او ډیجیټلي امکاناتو په وسیله خپلې خپرونې کوي او ځینې یې نوې علمي او فرهنگي خبرې خپروي.

که څوک غواړي چې د جمعې خطبې هماغسې کړي چې موخې ته ورسېږي، بله چاره یې نشته مګر دا چې د خطبې بڼې ته اجتهادي نظر وکړي. د جمعې خطبو ته باید د یوه خاص او فوق العاده روزنیز پروګرام په سترګه وکتل شي او ان د ښوونځیو او پوهنځیو تر ښوونیز پروګرام لا ښه او سنجول شوی پروګرام ورته جوړ

شي. د جمعي خطبو ته بايد له خورا پرمختللو روزنيزو لارو چارو څخه استفاده وشي چې اورېدونکي يې دغه شېبې د خپل ژوند خورا ګټورې شېبې وګڼي.

دې موخې ته د رسېدو لپاره کولی شو د مونولوګ يا واحد متکلم ميتود پرېږدو او پر ځای يې د بياالوګ ميتود غوره کړو. خطيب کولی شي مهربانه ښوونکی اوسي او د دې پرځای چې خپل شاګردان ورتي، هغوی د ځان ملګري کړي. خپلو مخاطبانو سره دې مرسته وکړي چې هغوی د فکر کولو تمرين وکړي او فکري بلوغ ته ورسېږي او هر کله چې کوم نظر لري، بې له اندېښنې يې مطرح کاندې. خطيب بايد فردي تفکر په پله ييز تفکر واړوي او هڅه دې وکړي چې د يوې همغږې ډلې د لارښود نقش ولوبوي چې د ډلې جمعي بريا ورته مهمه وي. ښه معلم نه غواړي چې شاګردان يې د عمر تر پايه شاګردان پاتې شي او يوازې يو کس دې عالم ګل وي، بلکې د شاګردانو لاس نيسي او د فکر خپلواکۍ ته يې رسوي.

کولی شو د خطبو لپاره ځانګړی نصاب په پام کې ونيسو او وار له مخې يې خلکو ته وړاندې کړو چې که چا پرې نيوکه لرله يا يې د لا ښه والي لپاره چا کوم وړانديز درلود، مطرح يې کړي. دې سره به مخاطبان هم خبر وي چې پر کومه موضوع خبرې کېږي او وار له مخې به ورته تيارۍ نيسي.

څوک داسې کورس کې داخله نه کوي چې تکراري او هغه څه تدریسوي چې د ده زده وي. همدارنګه خطيب ته هم هماغه د کلونو کلونو تکراري خبرې بيا بيا کول خوند نه ورکوي. دی بايد پوه شي چې که ځينې مخاطبان يې له دې تکراري خبرو تښتي، ګرم نه دي.

خطيب دې پوه شي چې د همدغو ويناوو له لارې د وګړو عمومي فرهنگ رغېږي او جمعي شعور رامنځته کېږي. نو د جمعي خطابت خورا لوی امانت او لوی مسووليت دی.

که خطيب ويني چې وګړي په ديني يا اخلاقي لحاظ په مطلوب حالت کې نه دي او په ټولنه کې انحرافونه شته، بايد په ياد ولري چې وګړو تر هر چا زيات د ده خبرې اورېدلي دي او کلونه د ده مخاطبان پاتې شوي دي. دی بايد پر دې فکر وکړي چې په دې ناکامۍ کې د ده نقش څه دی او ولې دی نه دی توانېدلی چې کامياب لارښود اوسي.

اخځونه:

1. وهبة الزحيلي، الفقه الاسلامي و أدلته، ج 2، ص 1316، دار الفكر، دمشق، الطبعة الثانية عشرة.
2. على اكبر ضيايي، آيين سخنورى و نگرشى بر تاريخ آن، انتشارات امير كبير، تهران، 1373، صص 79-80
3. هماغه
4. جواد على، المفصل فى تاريخ العرب قبل الاسلام، دار الساقى، بغداد، 2001. ج 16، ص 409
5. سورة الجمعة، آية 9
6. ابوداود، السنن، شماره 1052، با تصحيح آلبنانى در صحيح الجامع الصغير.
7. د بدعت ډولونه او تعريف په دې كتاب كې كټلى شئ: ابو اسحاق شاطبى، الاعتصام، دار ابن جوزيف السعودية، 2008، ج 2، ص 143
8. مسلم بن محمد الدوسرى، نحو منهج علمى اصيل لدراسة القضايا الفقهية، الرياض، جامعة الامام محمد بن سعود الاسلامية.
9. سورة الجمعة، همان
10. سورة الحجرات، آية 2
11. سورة المجادلة، آيات 12-13
12. الترمذى و النسائى و ابوداود، عن عبد الله بن بريده عن أبيه قال: خطبنا رسول الله ص فأقبل الحسن و الحسين...

نهم څپرکی

د حنفي مذهب تاريخي يون

لومړی پړاو:

امام ابوحنيفه د نورو فقهي مذهبونو تر موسسانو او امامانو، په تېره بيا د اهل سنت د درېو نورو فقهي مذهبونو تر موسسانو په زماني لحاظ وړاندې و. د هغه په وخت کې هېڅ اجتهادي سيستم په مدونه بڼه نه و وړاندې شوی او د فقهي د اصولو او د اجتهاد د قواعدو په اړه هېڅ کتاب نه و. اصلاً هغه مهال د مسلمانانو په منځ کې د کتاب لیکلو سنت په ډېرو ابتدايي پړاوونو کې و. تر سلو زيات کلونه تېر شول چې دا سنت وغورځېږي او په مختلفو برخو کې معتبر کتابونه وکښل شي. (1)

هاغه مهال، امام ابوحنيفه د خپل وخت د نورو مجتهدانو په څېر ځانته پخپله د اجتهاد قواعد او ضوابط وضع کړي وو. دغه قواعد او ضوابط چې د يوه فقيه اجتهادي روش يې څرگنداو، د فقيهانو ترمنځ په شفاهي او بين‌الذهاني توگه شته وو، نه په کتابي او مدونه بڼه.

امام ابوحنيفه چې د اهل رأی تر ټولو مهم کس و، کتاب، سنت، اجماع او استحسان يې د خپل اجتهادي روش اساس ټاکلی و. ده نورې منابعې لکه قياس، د صاحبي قول، د اهل مدينه عمل، پخوانۍ شرايع، سد ذرايع، عرف، استصحاب، مصلحت، مرسله او نورې د دويمې درجې منابعې گڼلې. په دې منځ کې مصلحت مرسله او استصحاب د استحسان له اصل سره، چې ده پرې ټينگار کاوه، ورته وو. (2)

استحسان په لغت کې د ښه‌گڼلو معنا لري خو دلته يې مطلب دا دی چې هر څه چې د عرفي عقل په سترگو ښه ښکاري او له مُسَلِّمو او ثابتو ديني چارو سره په ټکر کې نه‌راځي، په شرعي لحاظ هم معتبر دي او پر اساس يې فقهي حکم صادرولی شو. د عرفي عقل په رسميت پېژندل، د اجتهاد لپاره پراخ ډگر پرانيسته او د عمل د آزادۍ لپاره يې لوی فرصت برابر او. همدا وجه ده چې د اهل حديث لارويانو ورباندې ډېرې نيوکې کولې او مخالفت يې ورسره کاوه. دوی به ويل چې دغه روش د خلکو نظرونو ته لاره پرانيزي او شريعت ته خطر پېښوي. البته امام ابوحنيفه په دې موضوع کې ضوابط لرل او د هغوی ملاحظات به يې ځوابول. (3)

لومړنی حنفيت چې د امام او د هغه د لومړي درجې شاگردانو لکه محمد بن حسن شيباني او ابو يوسف قاضي په لاسونو تدوين شوی و، د اجتهاد د همدې روش محصول و. له نورو فقيهانو او متکلمانو سره د امام ابوحنيفه د ليدلوري توپير يوازې په دغو موردونو کې نه و بلکې هغه د ايمان د تعريف، پر لفظ د معنا د تقدم، په مقدس متن کې د عربي ژبې دويمه درجه گڼل، د تکفير د ضوابطو او نورو مهمو مسايلو په اړه هم داسې نظريې لرلې چې يومخ نوې او د هماغو شرايطو په تناسب سره ابداعي او عقلاني وې. (4)

خواوشا نیمه پېړۍ وروسته چې د اهل رأی او اهل حدیث تقابل خپل اوج ته رسېدلی و، امام شافعي میدان ته راودانگل. شافعي د متفاوتې طرحې د وړاندې کولو کیسه داسې بیانوي: د عراق د اهل رأی او د حجاز د اهل حدیث تر منځ مخالفت دې برید ته رسېدلی و چې هر یوه به دغه بل د اسلام له دایرې وتلی گانډه. (5) امام شافعي د اجتهاد لپاره نوی میکانیزم طرح کړ او د فقهي اصول یې بدل کړ. هغه د څلورم اصل په توگه د استحسان پر ځای قیاس ودراره او د دویم اصل په مورد کې چې سنت و، د اهل حدیث روش یې د اهل رأی تر روش غوره وگاډه، دوی د اهل رأی په نسبت د روایتونو د منلو او ارزولو لپاره متفاوت ضوابط لرل. په همدې وجه اهل حدیث امام شافعي ته د ناصر السنه لقب ورکړ، معنا هغه کس چې د سنت یا حدیث نصرت او یاری ته یې وروانگل. دغه نصرت د روایتونو د منلو پر سر د «خو» گانو په برخه کې له حنفیانو او اهل رأی سره له مخالفته پرته بل څه نه و. مثلاً، د احنافو په نظر د آحادو حدیثونو او روایتونو پر اساس چې ثبوت یې ظني دی، نه شو کولی په قرآن کې راغلي عمومیات خاص وگرځوو. دا عمل د یوه قرآني عام حکم نسخ کول گڼل کېده. (6) امام شافعي د روایتونو مقام او ارزښت پورته کړ او د قرآن د آیتونو لپاره یې د حدیثونو نقش د کنټرول حد ته ورپورته کړ. دغه مشهوره خبره چې «سنت قرآن ته دومره اړتیا نه لري، څومره چې قرآن یې سنت ته لري.» هم امام شافعي ته او هم د اهل حدیث ځینو نورو سرلارو لکه اوزاعي او مکحول ته منسوبه ده. (7) له قرآن سره د حدیث هم سويه گرځول د امام شافعي د هڅو له پایلو څخه وو، دا هغه څه وو چې تر دې مخکې اهل حدیث پرې نه وو بريالي شوي. د امام شافعي دغه کار د اسلام په تاریخ کې لوی تحول گڼل کېږي چې اهل رأی یې په شا تگ او دفاعي حالت ته اړ کړل او تر پېړیو وروسته یې هم اغېزې د فقهي او اسلامي فکر په جوړېدو کې پاتې شوې. (8)

پخپله شافعي له اهل رأی څخه سبق ویلی و او د محمد بن حسن شاگرد یې کړې وه نو د دې مکتب له اساساتو سره آشنا و او له همدې مهارتونو په استفادې سره یې د فقهي اصول تدوین کړل. له ده څخه نقل شوی دی چې له محمد څخه یې د اوبڼ د یوه بار په اندازه علم زده کړی. (9) په حقیقت کې ده اهل رأی پخپله وسله د اهل حدیث مغلوب کړل. د اصول فقه په برخه کې د ده کتاب الرساله له نوښته ډک کار و. دغه کتاب په دې بگر کې په مسلطه او مخکښه نمونه بدل شو. تر ده وروسته چې هرچا د اصول فقه کوم کتاب ولیکه، لږ ډېر به یې د ده کتاب اصل وگرځاوه. (10) احنافو چې تر هغه مهاله یې په دې برخه کې کوم مدون کتاب نه لاره، هڅه یې وکړه چې د امام ابوحنیفه او د هغه د شاگردانو پر اجتهادونو د غور کولو له لارې داسې قواعد ومومي چې د خپل مذهب فقهي اصول ورنه استنباط کړي. دوی د اجتهادي منابعو او کلي اصولو په ترتیبولو کې هماغې مسلطې نمونې ته، چې شافعي نمونه وه، پناه وروړه او د احکامو د منابعو ترتیب یې کتاب، سنت، اجماع او قیاس وټاکه. دوی به چې له اهل حدیث سره د مخالفت او توپیر په برخه کې د امام ابوحنیفه په فقهي اساساتو کې هر څه موندل، تر همدغې مسلطې نمونې لاندې به یې مطرح کول، بې له دې چې پخپله د فقهي د اصولو لپاره مستقله طرحه او نمونه وړاندې کړي.

دويم پړاو:

د حنفي فقهي دويم پړاو په هغه پېر کې رامنځته شوی دی چې د مذهب د متقدمانو پېر گڼل کېږي. د دې پړاو سرلاري د مذهب په منځ کې مجتهدان گڼل کېدل، نه مستقل مجتهدان. د دې پړاو له مشهورو شخصیتونو څخه شمس‌الائم حلواني، شمس‌الائم سرخسي، کرخي، طحاوي، فخرالدین بزدوي، فخرالدین قاضي خان، ابوبکر جصاص، مرغیناني صاحب هدایه او کمال ابن الهمام یادولی شو. په دوی کې ځینې یې «مجتهد فی المذهب» گڼل کېدل او ځینې یې "اصحاب تخریج و ترجیح". (11) د دې پړاو د فقیهانو هڅه دا وه چې د حنفي مذهب فقهي استقلال وساتي، د خپل امام فقهي مباني په افقي ډول پراخه کړي او د هغه د اصولو او قواعدو پر اساس پر فرعي احکامو باندې کار وکړي. هغوی په دې برخه کې پراخې هڅې وکړې او لوی فقهي میراث یې رامنځته کړ خو ویې نه شول کړای چې د شافعي مذهب پر وړاندې تر مدافعي او مجادلې وړهاخوا کوم بل مهم نظري کار سر ته ورسوي. د دې پړاو د حنفي فقیهانو اکثره کتابونه دفاعي حالت او له شافعي سره د شخړې رڼګ لري. دا شی په هدایه، فتح‌القدیر او ډېرو نورو حنفي کتابونو کې لیدل کېږي.

د حنفي مذهب متقدمانو په نسبتاً متفاوتو شرایطو کې د خپل مذهب په پراخولو لاس پورې کړ. تر ټولو مهم ټکی دا و چې د امام ابوحنیفه د وخت برخلاف، حکومت ورو ورو پر زیاتو ایډیالوژیکو مبانیو تکیه کړې وه. د امویانو په پېر کې او د عباسیانو په لومړیو وختونو کې د مذهبونو او فرقو ترمنځ نري بریدونه وو خو لا هېڅ مذهب او کلامي فرقه تکامل ته نه وه رسېدلې چې په څرګندو کړنو دې له نورو بېل شي، نه هم حکومت په ښکاره په دې لټه کې و چې کومه خاصه مذهبي-کلامي ایډیالوژي حاکمه کړي. خو د مامون عباسي پر مهال، حکومت په مذهبي چارو کې په نوي رڼګ مداخله پیل کړه ځکه چې له یوې خوا یې هڅه کوله علویان په حکومت شریک کاندې، له بلې خوا یې د غیرعلوي اکثریت (چې وروسته بیا اهل سنت ونومول شول) ملاتړ حاصل کړي او په بل لوري کې وشي کولی د ایډیالوژۍ په مرسته خپل رقیبان څنډې ته پورې وهي. تر ټولو مهمه بېلګه یې د قرآن مجید مخلوق گڼل وو. حکومت دغه مفکوره له معتزله څخه راخیستې وه او په بغداد او بغداد ته څېرمه ښارونو کې یې گڼ شمېر عالمان مجبور کړل چې ویې مني او که چا به ورسره مخالفت کاوه، شکنجه به ورکول کېدله، په دې منځ کې تر ټولو مشهور کس امام احمد بن حنبل و.

دې پېښې د مسلمانانو تر منځ لوی درز پیدا کړ. د حکومت له لوري د قرآن د مخلوقوالي مفکورې تپل، اعتزالي تفکر ته سخت ګوزار ورکړ او څو کاله وروسته چې د حکومت مخه بدله شوه، هغه کسان چې دا مفکوره یې غوره کړې وه، د مخالفانو تر سختو بریدونو لاندې راغلل. دغه درز نه یوازې دا چې معتزله او غیرمعتزله یې یو د بل پر وړاندې ودرول بلکې د اهل حدیث پلکه یې په بې‌سارې توګه درنه کړه. خبره په دې ځای کې هم خلاصه نه‌شوه، بلکې ان د اهل سنت په منځ کې او همدارنګه د اهل حدیث په منځ کې څو څو ډلې راپیدا شوې او هغه کسان چې په دې کې غلي پاتې شوي وو او یا یې دوه‌ګوني تعبیرونه یې کارولي وو، د اهل حدیث له غوسې سره

مخ شول ان تر دې چې د يحيى بن معين په څېر لوی محدث او د امام احمد سيال او نږدې ملگری هم د هغه له غوسې او مقاطعې سره مخ شو. دا موضوع په يوه سخت او ايديالوژيک معيار بدله شوه چې وروسته بيا تر ډېرې مودې پورې به هر مهم عالم د همدې پلېندې پر اساس ارزول کېده چې د قرآن د مخلوقوالي په اړه يې دريځ څه و. (12)

په هغه پېر کې ځينو حنفي فقيهانو په کلامي چارو کې اعتزالي تمايل درلود، (13) او په هاغه پېښه کې د اهل حديث تر بريد لاندې راغلل. اهل حديث چې په دې پېښه کې يې ځان د اهل سنت د اصيل استازي په توگه معرفي کړي و، له اهل رأي سره، چې دا وار نو په اعتزال هم تورن شوي وو، ښکاره دښمني راواخيسته. د اعتزال پر مکتب دغه سخت بريد، هغه سخت بدنامه کړ او د اسلام په تاريخ کې يې دا اصطلاح په فکري لحاظ پر يوې سختې کنځا بدله کړه.

په دې تقابل کې د اهل رأي او اهل اعتزال ماتې داسې فضا رامنځته کړه چې معتزليان او اهل رأي يې تر سخت فشار لاندې راوستل ځکه خو ډېرو حنفي فقيهانو هڅه کوله چې په اعتزال تورن نه شي. په درېيمه او څلورمه پېړۍ کې د حنفي مذهب د متقدمانو په منځ کې دا سودا ورو ورو عامه شوه چې د ځان او معتزله ترمنځ د بېلتون کرښه وساتي. په همدې لړ کې امام ابومنصور ماتريدي د عقيدې او تفسير په اړه د کتابونو په ليکلو سره هڅه وکړه چې وښيي چې د احنافو حساب له معتزله وو بېل دی، سره له دې چې له اشاعره او اهل حديث څخه هم بېل دي. حال دا چې په دويمه او درېيمه پېړۍ کې به د احنافو لويانو له دې باک نه درلود چې اعتزالي تمايلات دې ولري او په دې هم نه پارېدل چې څوک يې معتزله وبولي. خو وروسته بيا د حنفي فقيهانو هڅه دا وه چې د اهل حديث، اشاعره او شوافعو پر وړاندې له ځانه دفاع وکړي، نه دا چې د امام ابوحنيفه مفکورو ته عمودي بسط ورکړي.

که هغوی داسې دفاعي دريځ نه وای خپل کړی نو کولی به يې شول چې د خپل امام پر لارې د تگ په وسيله او د هغه د منطقي ليدلوريو د پراختيا له لارې د اهل رأي د نظريو او مفکورو پخه کلا جوړه کړي. که يې دا کار کړی وای، په اسلامي تمدن کې به ټوله د عقلايو په گټه بدله شوې وه او پر اسلامي تفکر د اهل حديث سلطه به کمه شوې وه. که داسې شوي وای، اوس به مسلمانانو ته داسې ذهني ميراث رسېدلی و چې عقلانيت او استدلال به په کې زيات وو. خو څه چې عملاً واقع شول دا وو چې د احنافو فقيهان د هغو مفکورو په بريد کې تم شول چې دوی ته په ميراث رسېدلي وو او تر هغه وړاندې نه ولاړل. خو له دې سره سره، دا چې حنفي فقه د حقوقو او محاکمو په برخه کې د عملي ستونزو په حل کولو کې ښه په درد لگېده نو هم عباسي حاکمانو او هم تر هغو وروسته عثماني واکمنانو په رسمي محاکمو کې حنفي فقه د احکامو د صادرولو مبنا وگرځوله. همدا وه چې حنفي فقه تر نورو فقهې مذهبونو وغورځېده. سره له دې چې په دې پېر کې به حنفي فقيهانو محافظه کاري خپله کړې وه او زړه يې نه کاوه چې د خپل امام له ليدلوريو پښه واړوي خو لږ تر لږه د هغه د فقهې اډانې په

منځ کې به یې ځینې اجتهادونه کول. په دې لحاظ د متقدمانو فقه د متاخرانو تر فقهي له زیاتو فکري تومنو برخمنه وه. د حنفي فقهي د تکاملي دویم پړاو همدلته بشپړېږي.

درېیم پړاو:

درېیم پړاو هغه مهال دی چې تاریخ لیکونکي یې د راپرځېدو پېر گڼي او عمدتاً د ابن خلدون له وخته راپه دېخوا زمانه رانغاړي. په دې پړاو کې په ټوله کې تفکر له غوړېدا او حرکت پاتې کېږي، نوې او تازه مفکورې نه رامنځته کېږي او څوک د ابداع او نویو فکرونو زړه نه شي کولی. حنفي فقه هم د نورو فقهي مذهبونو په شان او د ټولو نورو علمي څانگو په څېر له رکود او ولاړ حالت سره مخ کېږي. دې وخت کې اجتهادي تفکر وچېږي او تقلیدي متصلب لیدلوري واکمنېږي. د مذهبونو پخواني امامان او فکري سرلاري په مقدسو څېرو بدلېږي، نور نو د دوی له نومونو او فکرونو سره بتوزمه چلند کېږي. څوک ځان ته دا حق نه ورکوي چې د هغوی د نظریو په وړاندې سوږ وکړي او د هغوی تر نظریو پورته نظر ورکړي. دغه پړاو د حنفي مذهب د متاخرانو پړاو گڼل کېږي. البته دا خبره یوازې په حنفي فقهي پورې نه ده، بلکې د نورو فقهي مذهبونو کیسه هم همداسې ده.

د فقهي او فکر په ډگر کې دغه ځای پر ځای ولاړ حالت او د سخت تقلید واکمني د فقهي مذهبونو، په تېره بیا د امام ابوحنیفه د روحیې خلاف کار و. امام ابوحنیفه د خپل وخت د نورو امامانو او فقیهانو برخلاف د فردی هڅو پر ځای د پلویزو هڅو اساس ایښی و او خپلو ارشدو شاگردانو ته چې په فقاہت کې یې لوړې مرتبې درلودې، اجازه ورکړې وه چې د ده له نظرونو سره مخالفت وکړي. حنفي مذهب یوازینی مذهب دی چې د امام له خپلو مفکورو او د هغه له مخالفو مفکورو چې شاگردانو یې ایجاد کړي وې، رغېدلی دی. دغه مخالفې مفکورې د دې مذهب د احکامو له درېیو څخه دوه برخې جوړوي. دا د امام د روزنې محصول و چې هم د هغه په ژوند کې او هم تر هغه وروسته به یې شاگردانو په آزادۍ سره خپل نظرونه مطرح کول او د خپل امام نظرونه به یې نقدول او دلیل او استدلال ته به وفاداره وو. که د امام ابوحنیفه د شاگرد امام محمد کتابونه له نظره تېر کړو، وبه وینو چې په دې پله کې عرفي تفکر ته لاره څومره پرانیستې وه. نور فقهي مذهبونه له دغې گټورې او غني تجربې څخه بې برخې دي.

د امام ابوحنیفه د لارې منطقي غوښتنه خو دا وه چې د هغه او یا د مذهب د متقدمانو د تقلید پرځای دې هماغسې د وخت او شرایطو په پام کې نیولو سره چلند شوی وای او د وگړو په ژوند کې له بدلونونو سره سم، نوي اجتهادونه شوي وای او هاغه بنسټ چې امام ایښی و، کمال ته رسول شوی وای. د حنفي مذهب متاخرانو له دې لارې پښه واړوله او یوازې یې د پخوانو د خبرو په تکرار بسنه وکړه او د نویو فکرونو لاره یې ډب کړه. سره له دې چې دغه کار ظاهراً د احترام او پیروۍ معنا لري خو په حقیقت کې د اصیل حنفیت له فکري لارې څخه انحراف و.

د اجتهادي او ابداعي تفکر له منځه تلل او د تقلیدي تفکر واکمنېدل، اهل حدیث ته موقع په لاس ورکړه چې دا ځل پر احنافو له بلې لارې حمله وکړي. ابن تیمیه، ابن القیم، ابن عبدالوهاب او د هغوی معاصرو لارویانو به دا نیوکه کوله چې د مذهبونو د امامانو، په تېره بیا د امام ابوحنیفه وچ تقلید روان دی. په دې برخه کې دوی تر یوه حده حق لري چې نیوکه وکړي. د تقلید او اجتهاد په اړه جدي بحثونه مطرح شوي دي. دا چې عام مسلمانان مجبور دي تقلید وکړي او د "فاستلوا أهل الذکر" کریمه آیت مطابق باید د عالمانو خبرو ته غوږ ونیسي او پیروي یې وکړي، جلا بحث دی خو دا چې پخپله عالمان دې هم تقلید ته مجبور وي او د آزاد تفکر حق ونه لري، بېل بحث دی چې د یوه فرهنگ فکري راپرځېدل ښيي. (14)

د انحطاط او راپرځېدو په دې پړاو کې مهمې پېښې شوې دي. د خبرو اترو لاره ډېر شوې ده، له نورو سره (همدینو او له دینه بهر وگړو سره) تعامل له منځه تللی دی، او د پخوانو په اړه نظرونو مرموزه، افسانوي او له تقدسه ډکه بڼه خپله کړې ده. له جهانه خبرېدل په دې پړاو کې ختم شوي دي او د اسلامي ټولنو پر جمعي شعور د یو ډول ناخبرۍ سیوری غوړېدلی دی.

په داسې چاپېریال کې، په تېره بیا د تیموریانو تر راپرځېدو او انقراضه وروسته، زموږ په سیمه کې د حنفي مذهب عمده مرکزونه په دوو ځایونو کې وو، عثماني ترکیه او گورکاني هند. تر دې وړاندې خراسان، په تېره بیا د ماروألنهر سیمه د حنفي فقهې عمده مرکز گڼل کېده او زیاتره وتلي حنفي متکلمان او فقیهان د همدې سیمې وو.

د ماروألنهر فقیهانو چې له اهل حدیث سره حساسیت ورته له خپلو متقدمانو په میراث پاتې وو، عرفي عقل ته یو ډول تمایل درلود، په تېره بیا د ورځنیو معاملاتو او ان عباداتو په حوزه کې. په دغه سلیقه کې د پخوانیو حنفي – معتزلي عالمانو اغېز هم لږ ډېر لیدل کېږي.

د هند گورکانیانو چې د تیموري پېر تداوم وو، کله یې چې په هند کې خپله امپراتوري جوړه کړه نو ویې لیدل چې اقلیت مسلمان پر اکثریت هندو او بودايي نامسلمانانو حکومت کوي او دغه شی پخپله د سیاسي او ټولنیز وضعیت تزلزل ته په بالقوه توگه لاره هواروي. د هر حکومت په څېر، دوی ته هم د ټولنیز ثبات او آرامۍ ساتل یو عمده لومړیتوب و. دوی هڅه وکړه چې د مسلمانو صوفیانو فکري میراث غښتلی کړي، له نورو مذهبونو او دینونو سره تسامح وکړي او د مختلفو دینونو د لارویانو تر منځ سوله ییز ژوند ته لاره هواره کړي. دغه کړنلاره دومره مخه ولاړه چې جلال الدین اکبر د «الهي دین» په نوم آیین اعلان کړ او غوښتل یې چې د اسلام او نورو دینونو تر منځ پخلاینه رامنځته کړي. د هغه د تجربې په اړه ډېر بحثونه او مناقشې شوي دي، هغه هم کلک پلویان لري او هم سرسخته مخالفان. د جلال الدین دې کار د مسلمانانو سخت غبرگونونه راوپارول او تر ټولو سخت مخالفت ورسره شیخ احمد سرهندي چې په امام رباني مشهور و، وکړ. امام رباني چې پخپله یې فقه او تصوف لوستي وو، متشرعانه تمایل درلود او د نظري عرفان له ابن عربي ښې سره سخت مخالف و.

(15) تر هغه مخکې مسلمانو عارفانو سره د حقیقت غم و او هویت ورته چندانې مهم نه و. دغه شی له شیخ اشراق او عین القضات همداني څخه رانېولې د ابن عربي، مولوي، جامي، بېدل او د ډېرو متصوفانو په اثارو کې جوت ښکاري.

امام رباني بیا د مسلماني هویت خبره ټینګه کړې وه او کار یې دا و چې د دغه هویت پولې وساتي او د نورو دینونو پر وړاندې دغه دیني هویت راژوندی کړي. سره له دې چې دی پخپله له فلسفې او نظري عرفان سره آشنا و او په لیکونو کې یې دغه اصطلاحات پرېمانه کارولي دي خو په عمل کې له دې میراثه په بدله لاره روان و، په تېره بیا د هغه څه په غبرګون کې چې په هند کې راپېښېدونکي وو.

څلورم پړاو:

تر هغه یوه پېړۍ وروسته د دیني هویت مفکورې د مسلمانانو په منځ کې بلا ډېر پلویان موندلي وو. په دې پړاو کې یوې خوا ته متشرعان او هویت‌پلوي وو او بلې خوا ته عارف مسلکي حقیقت‌پال او تر منځ یې سخت تقابل. دې وخت کې د مسلمانانو دیني ټولنې د داسې کس لاره څارله چې له دغه لالهاندي یې خلاصه کړي او وروستۍ خبره وکړي. د مسلمانانو د امپراتورۍ ختمېدل او د سیمه‌ییزو هندو حکومتونو پاڅونونو او د هند په ځینو برخو کې د مسلمانانو ځورونو دا بهیر ګړندی کړ. دې سره د هویت‌پلوو پله درنه شوه او د عارفانو سپکه. همدا وخت و چې امام شاه ولي‌الله دهلوي په حجاز کې له تعلیمه فارغ او هند ته راستون شو. هغه تر امام رباني لا زیات د مسلمانانو د دیني هویت د احیا لپاره هڅې وکړې. دغه دواړه په فقهي لحاظ حنفي مذهبي وو خو د دوی ذهنونه د هندوییزم پر وړاندې د مسلماني هویت له ساتلو او پاللو سره ډېر بوخت وو، نه د اهل رأی له مبحثونو او له اهل حدیث او اشاعره سره د تقابل له مسألې سره. امام شاه ولي‌الله وویل چې د حل لاره دا ده چې قرآن او سنت ته وروګرځو نو سلفي وزمه لاره یې خپله کړه. هغه شکایت کاوه چې د حنفي مذهب متأخران په تقلید اخته دي او د خپل سلف له روحیې لرې شوي دي. په همدې خبره دی د ابن تیمیه، ابن القیم او تر یوه بریده د محمد ابن عبدالوهاب فکري میراث ته ورنژدې کېږي.

د حنفي مذهب د تاریخي بهیر د څلورم پړاو خښتې په همدې وخت کې اېښودل کېږي. د شاه ولي‌الله نظري هڅې، د متأخرانو له روش څخه جلا کېدل او اولیه اسلام ته ورستنېدل، او د هویت په اړه اندېښنې د دې مذهب په تاریخي بهیر کې د اوښتون ټکی دی.

د حنفي مذهب هندي نسخه چې تر دې دور وروسته رامنځته کېږي، په یو بل تحول کې لا زیاته محافظه کاره کېږي. دغه تحول د شرقي هند د کمپنۍ له لارې د سیاسي او اقتصادي لوبو میدان ته د بریتانوي استعمار راتګ دی. دا ځل نو مسلمانان یوازې د هندوانو له غچ اخیستنې سره نه وو مخ، بلکې له داسې بل

دښمن / رقيب سره هم مخ وو چې هم په هويتی لحاظ لا متفاوت وو او هم لا غښتلي. له نورو د وېرې روحیه د هند د مسلمانانو د فکري سرلارو په سرونو کې د دېوبند د مدرسې له جوړېدو سره اوج ته رسېږي. دغه مدرسه اساساً په دې جوړېږي چې له غره د راغلیو نویو علومو او پردي فرهنگ په وړاندې مقاومت وکړي. سره له دې چې نن سبا د دېوبند د مدرسې د هندي څانگې کرنلارې تر یوه بریده تعادل موندلی دی خو په هغه وخت کې ان له ریاضیاتو او فیزیک سره هم مخالفت کېده او د پردیو ژبو زده کول ناروا بلل کېدل.

دېوبند مدرسې به تر هرڅه زیات د شاه ولي الله او د هغه د شاگردانو د فکري میراث غځولو ته اهمیت ورکاوه او په یو ډول تقدس ورته قایل وه. دغه فکري میراث تر اهل رأی، اهل حدیث ته لا زیات تمایل درلود او شاه ولي الله پخپله هم د هند په براعظمگي کې د علم حدیث احیا او د حجاز د حنبلیانو د تجربو د لېږدولو لپاره ډېر زیار وایست. همدا وجه ده چې هغه په حقه دهلوي محدث بلل شوی دی.

د حنفي مذهب نورې سیمې لکه منځنۍ آسیا او عثماني ترکیه بیا د متاخرانو د فکري میراث پر پولو ایسارې پاتې شوې او په دې سیمو کې د تجدید لپاره هېڅ کومه هڅه ونه شوه. له دې نظره، د هند په براعظمگي کې د شاه ولي الله او د هغه د لارویانو هڅې د احیاکولو یو گام و چې ورپسې بیا علمي - فقهي خوځښت رامنځته شو. له دې حوزې په بهر کې یوازینی کار چې د ترکیب ځینو حنفي فقیهانو وکړ، د فقهي قواعدو تدوین او له دې قواعدو سره د معاملاتو د فقهي تړل وو چې شرح مجله کتاب یې تر ټولو مهم محصول دی. (16) دغه کار سره له دې چې خپل علمي ارزښت لري خو داسې حرکت نه و چې د اهل رأی او حنفي فقهي مکتب ته نوی روح وروپوږي.

د حنفي مذهب د تاریخي بهیر څلورم پړاو چې په محور کې یې د شاه ولي الله او دېوبند هندي مکتب و، د اهل حدیث سلیقې ته ورستندېدل دي. سره له دې چې دوی به په ظاهر کې له رسمي سلفیت سره سیالي کوله، په تېره بیا یې د پخوانیو امامانو د تقلید پر سره ورسره سخته شخړه درلوده خو بیا یې هم په یو ډول د سلفیانو لاره خپله کړه. دغه حنفیت، برسېرن حنفیت دی چې پر مخ یې د حنفي فقهي پرده غوړېدلې ده خو په منځ کې یې د اهل حدیث بهیر روان دی.

دغه تحول د کومې توطیې نتیجه نه ده او نه شو کولی پر چا نیوکه وکړه، بلکې د هغو لویو تحولاتو محصول و چې د سیاست، اقتصاد، فرهنگ، علم او تمدن په ډگر کې رامنځته شول خو هغو کسانو چې ځانونه به یې د دې مذهب رهبران گڼل، نه یې د امام ابوحنیفه له اصلي میراث سره معرفتي اړیکه ټینګه کړه او نه د اوسني پېر له علمي او تمدني پدیدو سره.

په ټوله کې حنفي مذهب، د سلف په عصر کې د دین او اسلامي شریعت د تفسیر د عقلاني کولو په لاره کې د امام ابوحنیفه یو زړور گام و چې د متقدمانو په دور کې د امام له لارې لرې شو او د اهل حدیث او اشاعره پر وړاندې یې دفاعي دریځ خپل کړ، د متاخرانو په زمانه کې د امام له آزادفکري څخه یو مخ لرې او په تقلید او

رکود اخته شو او په وروستي پړاو کې يې خپل رقيب اهل حديث ته په گونډو شو. البته دغه تحولونه له پيچليو عواملو سره غوټه دي ځکه چې فکري بهير د نورو تحولاتو پر وړاندې د غبرگون او عمل پر لاره وړاندې ځي، په تېره بيا له سياسي تحولاتو او د واکمنو له چلنده اغېزمنېږي.

په دې لحاظ، امام ابوحنيفه او د هغه فکرونه، نن سبا ډېرو هغو کسانو ته چې په افغانستان، پاکستان او هند کې د حنفييت ادعا کوي، پردي دي. دوی تر ډېره د هغه له برسېرنو نظرونو سره سروکار لري، نه د دين په فهم کې د هغه له اصلي چلند سره.

منبعې:

1. حاجی خليفه، كشف الظنون عن اسامی الكتب و الفنون.
2. د لا زياتې توضيح لپاره وگورئ: وهبة الزحيلي، أصول الفقه، دار الفكر للطباعة و النشر، 1986، ج 1، 417.
3. ولی الله الدهلوی، حجة الله البالغة، ج 1، ص 231، و همچنان عنايت الله ابلاغ، ابوحنيفة متلكما.
4. توشيهيكو ايزوتسو، مفهوم ايمان در كلام اسلامي، ترجمه زهرا پورسينا، انتشارات سروش، تهران.
5. عبد المجيد الصغير، الفكر الاصولي و اشكالية السلطة العلمية، دار المنتخب العربي، بيروت، 1415، ص 165.
6. ابوبكر الجصاص، الفصول في الأصول.
7. ابن عبد البر، جامع بيان العلم و فضله.
8. عبد المجيد الصغير، همان.
9. شمس الدين الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج 10، ص 15.
10. جمال باروت، اجتهاد ميان متن، واقعييت و مصلحت، ترجمه محمد محق، انتشارات به نشر، 1384.
11. احمد بن محمد نصير الدين النقيب، المذهب الحنفي، مراحل و طبقاته، ص 163.
12. ذهبي، همان، ج 11، ص 87.
13. زاهد الكوثري، تأنيب الخطيب، المكتبة الازهرية للتراث، 1998، القاهرة، ص 21.

14. د تقليد او اجتهاد د مبحثونو په باره كې د لا زياتو معلوماتو لپاره دا اثرونه وگورئ:

الشوكانى، القول المفيد فى أحكام الاجتهاد و التقليد، همچنان، شاه ولى الدهلوى، الإنصاف فى بيان أسباب الاختلاف.

15. سيد احمد سرهندي، مكتوبات.

16. على حيدر امين افندي، شرح مجلة الأحكام، دار الجيل، 1991.

لسم څپرکی

د اهل رأى او اهل حديث د مکتبونو تقابل

د اهل حديث د قضاوت مباني

په لومړي سر کې اهل حديث او محدثين سره هم معنا اصطلاحات وو خو وروسته يې په معناوو کې توپير راغی. د اسلامي تاريخ په لومړۍ او دويمه پېړۍ کې اهل حديث هغه چا ته ويل کېده چې د حديث روايت، د حديثونو ارزونه، او د حديث د راويانو تعقيبول يې کار او تخصص و. همدارنگه هغو کسانو ته به چې د تفسير، فقه، کلام، لغت او ... څانگو کې اخته وو، اهل تفسير، اهل فقه، اهل کلام، اهل لغت او اهل ... ويل کېده. په عين وخت کې به له اشتقايي کلمو هم استفاده کېده او دوى به مثلاً محدثين، مفسرين، فقها، متکلمين، ... بلل کېدل.

په هغه وخت کې دغه څانگې د رامنځته کېدو په حال کې وې او لا يې ټول حدود او ثغور نه وو څرگند شوي. دا لکه هغه نوزېږي وو چې ورځ تر بلې به يې څېره او شکل لا مشخص کېده او دې بهير شاوخوا دوه پېړۍ وخت ونيو.

په راوروسته پېړيو کې بيا کرار کرار د اصطلاحاتو معناوې بدلې شوې او محدثين به هغو کسانو ته ويل کېدل چې د حديث په علومو کې به يې تخصص درلود خو اهل حديث به هغه چا ته ويل کېده چې په فقهي او کلامي مسايلو کې به د محدثينو سليقې او چال چلند ته تابع وو، سره له دې چې پخپله به يې په حديث کې چندانې تخصص نه لاره. مثلاً حنفي مذهبي طحاوي محدث و خو اهل حديث نه و. د اهل حديث او حنبليانو تر منځ بريد چندانې څرگند نه و ځکه چې د ډېرو اهل حديثو په نظر، امام احمد حنبل اهل حديث و او د هغه مذهب هم د فقهي اساساتو په لحاظ پوره نه و تدوين شوى او تر ډېره يې پر هغو روايتونو تکیه وه چې د علم حديث په حوزه کې شامل وو.

اهل حديث اغلباً ځان اهل سنت بولي چې په همدې نوم له نورو مسلمانو ډلو او فرقو يې توپير وشي. دوى په عين وخت کې وايي چې هويت يې د اسلام د پيغمبر ﷺ او صحابه وو د سنت پر اساس رغېدلى دى. ډېرو نورو ډلو به هم ځانونه اهل سنت بلل او دا اصطلاح يې په اهل حديث پورې تړلې نه گڼله. اهل سنت داسې خوځنده او ناڅرگنده اصطلاح وه چې کله به د اهل تشيع پر وړاندې درېده، کله د معتزله او متکلمانو پر وړاندې، او کله د اهل رأى او احنافو پر وړاندې خو تر څو سوه کاله وروسته پورې يې دقيقې پولې څرگندې نه وې. ان لا اوس هم ځينې سلفيان، نور کلامي مذهبونه لکه اشاعره او ماتريديه له اهل سنته بهر گڼي، حال دا چې داسې مهمې څېرې شته چې معتزلي تمايل به يې درلود او د اهل تشيع په نظر په اهل سنت کې حسابېږي.

اهل حديث يا محدثينو په دويمه او درېيمه پېړۍ كې چې د علم حديث د جوړېدو او د دې علم د عمده منابعو د كېنلو كلونه وو، سخت زيارونه وگالل. د دوى د هڅو نتيجه په گڼو كتابونو كې راپاتې دي او لا هم استفاده ورنه كېږي.

دا چې د حديثونو په برخه كې اهل حديث تخصص درلود او د نورو څانگو متخصصانو به له ځينو كمو موردونو پرته، په دې علم كې كار نه كاوه نو ورو ورو محدثين د حديثونو په برخه كې په وروستيو مرجعو بدل شول او بيا به چې هر بل عالم د كوم حديث يا روايت په اړه شك درلود، د حديث صاحب نظرانو ته به ورته چې كره ناكړه يې ورمعلومه كړي او پخپله به يې چندانې زحمت نه اېسته.

خو د اهل حديثو كار يوازې د حديثونو راټولول او ارزول نه وو بلكې هغوى هڅه وكړه چې ځان د مسلمانانو بهترينه فرقه معرفي كړي، په فقهي، كلامي او د قرآن د تفسير په چارو كې نظر ورکړي او د خپلو نظرونو د برترۍ د اثبات لپاره پر روايتونو او حديثونو تكيه وكړي. همدا و چې اهل حديث له نورو ډلو سره په تقابل كې واقع شول.

د اهل حديث او رقيبانو تقابل داسې رنگ خپل كړى و لكه نن سبا چې په مېړنو هېوادونو كې د بني لاسو او چپ لاسو گوندونو او د درېيمې نړۍ په هېوادونو كې د ايډيالوژيکو ډلو تر منځ ليدل كېږي.

دغه ايډيالوژيک تقابل د ځينو محدثينو د علمي كار پر بهير اغېزېښته او د دې سبب كېده چې د حديثونو په ارزولو او منلو كې دغه ملحوظات په پام كې وساتي. دوى به د حديث په ډگر كې پر خپل تخصصي كار سربېره، په مختلفو لارو هڅه كوله چې خپل رقيبان له ميدانه وباسي او بريا خپله كړي.

د بېلگې په ډول، د اهل حديث او اهل رأى تر منځ د اختلاف يو ټكى د ايمان ماهيت و، دا چې هماغسې چې د آيتونو او حديثونو له ظاهره ښكاري، ايمان كمېږي زياتېږي (زيادت او نقصان)، كه دلته زياتېدل او كمېدل د قوت او كمزورتوب په معنا دي، او دا چې د ايمان ماهيت تجزيه نه مني. محدثينو به ويل چې ايمان كمېږي زياتېږي خو اهل رأى به ويل چې قوي كېږي او كمزوري كېږي. نن سبا دې موضوع ته زموږ په نظر او په اكاديميک چاپېريال كې د يوه علمي اختلاف نظر په سترگه كتل كېږي چې له توندو احساساتو لرې، پرې بحث كولى شو. خو هاغه مهال داسې نه و، محدثينو به د خپل نظر د اثبات لپاره په خپلو كتابونو كې يو مهم څپرکى بېلاره او ټوله هڅه به يې دا وه چې د مقابل لوري نظر باطل وښيي. امام بخاري د صحيح البخاري د تاليف پرمهال دا كار كړى دى. ډېرو نورو محدثينو هم همدا لاره خپله كړې وه او د خپلو كتابونو ډېر څپرکي يې داسې موضوعاتو ته ځانگړي كړي وو چې د پيغمبر ﷺ په زمانه كې يې اهميت نه درلود خو د مذهبونو او فرقو له رامنځته كېدو وروسته په تودو بحثونو اوښتي وو، د قضا او قدر له بحثونو رانيولې تر دې پورې چې په جماعت لمونځ كې دې آمين په جهر وويل شي كه په خفا.

همدا موضوع د دې سبب شوې وه چې د اکثره اهل حديث / محدثينو کار ناپېيلی پاتې نه شي او دوی په علمي لاره خپل کار ونه کړي. حال دا چې بې پلويتوب د علمي کارونو اصلي غوښتنه ده. ممکن داسې کلي قضاوت به د ټولو محدثينو د کار په اړه سم نه وي او استثنایي به په کې وي خو د دوی د اکثره کار همداسې و.

د دې کار يوه نتيجه دا وه چې کله به دوی کوم روايت يا حديث ارزاوه، د رواي فقهي او کلامي باور ته به يې هم کتل او که چېرې رواي په رقيبې ډله پورې تړلی و يا به دا تور ورپورې و، دوی به هغه روايت ضعیف گاڼه او د معتبرو حديثونو له کتاره به يې وايسته. همدا وجه وه چې د امام ابوحنيفه په شان کسان چې د اهل رأی له مخکښانو څخه وو، او ويل کېده چې په کلامي مسایلو کې يې نظر مرجئه ډلې ته نږدې و او دغه ډله د اهل حديث رقيبې وه نو اکثره لویو محدثينو به د هغو حديثونو له روايته ډډه کوله چې سند به يې دی و. دوی به هغه روايتونه به چې امام ابوحنيفه يا د اهل حديث نورو فقهي يا کلامي رقيبانو تاييد کړي وو، په سختۍ سره نقدول.

خو په راوروسته پېړيو، په تېره بيا په څلورمه او پنځمه هجري پېړۍ کې چې اسلامي تمدن ډېرې ځانگې ښاخونه وکړل او ډول ډول علمونه رامنځته شول، محکمې او قضايي سيستمونه د فقيهانو د نظر پر اساس جوړ شول، مختلف علمي او فکري مکتبونه راوپنځېدل، نو اهل حديث له هاغه شور او ځوږه ولوېدل او د حنبلي فقهي مذهب په چوکاټ کې يې ادامه ومونده. په دې پېړيو کې حنبليانو هڅه وکړه چې د دې مذهب فقهي نيمگړتياوې لږ او ډېر لرې کړي او د نورو فقهي مذهبونو رنګ ورته ورکړي. ډېرو حنبلي فقيهانو په دې دوره کې د کلام په برخه کې اشعري مکتب ته تمایل پيدا کړ او اهل حديث په هاغه پخوانۍ بڼه پاتې نه شول خو د هغوی اغېزې د هغوی د راپاتو کتابونو او رسالو په وسيله وغځېدې.

وروسته ځينې تحولات د دې سبب شول چې د اهل حديث مکتب بيا راژوندی شي، مدونه ايډيالوژيکه بڼه خپله کړي، حدود يې معلوم شي او بيا له سره د نورو اسلامي فرقو په مقابل کې ودرېږي. په دې منځ کې يو تحول په اتمه هجري پېړۍ کې د شيخ ابن تيميه هڅې دي چې کيسه يې بېله ده او بل ځای بايد مطرح شي.

څه چې ما غوښتل دلته يې توضيح کړم، دا وو چې کله کله سلفي دوستان د محدثينو له دريځه په تاکتيکي ډول استفاده کوي، بې له دې چې د اهل حديث د قضاوتونو او تمایلونو تاريخي پسمنظر ته پام وکړي او د رقيبانو په مقابل کې، په تېره بيا د اهل رأی پر وړاندې د دوی سيالي ورياده کړي او دا موضوع د دې سبب کېږي چې د سلفيانو د استدلال پر وړاندې له اکثره حنفیانو څخه لاره ورکه کېږي.

د واحد خبر د اعتبار اندازه؟

يو له هغو اصولي او کلامي بحثونو څخه چې د اسلامي تاريخ په لومړيو پېړيو کې به د اهل حديث او اهل رأی ترمنځ ونښت او لا يې هم اغېزې روانې دي، د واحد خبر د اعتبار پر سر مناقشه ده. سره له دې چې

هاغه مهال بيا دغه دعوا د اهل حديث په گټه ختمه شوه خو نن سبا چې د نوي عصر د ستونزو په حل کې د اهل حديث ليدلوری بې وسه ښکاره شوی، د اهل رأى ليدلوري ته ورستنېدل بيا له سره پيل شوي دي.

په تېرو مبحثونو کې اشاره وشوه چې د ځينو حديثونو او روايتونو د صحيح گڼلو په اړه د محدثينو ليدلوری کرار کرار په مسلط ليدلوری بدل شو او د اهل رأى د فقهي مذهبونو لارويانو ورته غاړه کېښوده خو صحيح روايتونه ټول له يوه خپله نه دي، بلکې په دوو عمده ډلو وېشل کېږي، متواتر او نامتواتر. نامتواتر روايتونه آحاد بلل کېږي او کله کله په اصولي مبحثونو کې ورته واحد خبر هم ويل کېږي.

واحد خبر يا آحاد هغه روايت ته ويل کېږي چې لږ تر لږه دې د هغه د سند په يوه طبقه کې د راويانو شمېر له تواتره کم وي. د تواتر درجه هغه حالت ته ويل کېږي چې يو جماعت هغه روايت کړی وي، داسې جماعت چې په عقلي لحاظ دا احتمال ممتنع وي چې دوی دې پر درواغو (جعل) سره يوه خوله شوي وي.

د مثال په توگه، د فرض لمونځونو د رکعتونو شمېر، په تواتر سره ثابت شوی دی، معنا دا چې ډېرو صاحبو روايت کړی دی چې د سهار فرض لمونځ دوه رکعتونه او د ماسپنين څلور رکعتونه دي. د دې روايت په دويمه طبقه کې د تابعينو نسل دی، بيا هم گڼو کسانو همدا روايت کړی دی. بله طبقه کې چې د تبع تابعين ده، هم زياتو کسانو همدا روايت کړی دی او همداسې د حديث د معتبرو کتابونو د تدوين تر عصره (د دويمې پېړۍ پای او د درېيمې پېړۍ د پيل کلونو) پورې دا لړۍ پسې غځېږي. داسې روايتونه متواتر بلل کېږي او زيات اعتبار لري او د اصول فقهِ د عالمانو په اصطلاح د يقين او قطع افاده کوي. معنا دا چې د دې روايت په سموالي کې هېڅ شک نه پاتې کېږي او هېڅ احتمال يې نه وي چې دا دې چا جوړ کړی وي يا دې څه تېروتنه په کې شوې وي. په يوه بل تصنيف کې متواتر په دوو لفظي او معنوي ډولونو وېشل شوي دي چې دا موضوع ډېره مهمه نه ده او د دواړو حکم يوشان دی.

پاتې نور روايتونه آحاد يا واحد خبر نومېږي او مطلب ورته دا دی چې نامتواتر دي. البته آحاد هم په څو ډول وېشل شوي دي لکه غريب، عزيز، مشهور خبر، او ... چې د علم حديث په کتابونو کې په تفصيل سره ياد شوي خو د ټولو حکم يو دی.

د اصول فقهِ د جمهورو عالمانو او د کلام د ډېرو عالمانو په نظر، د آحادو خبرونو د اعتبار درجه تر متواتر کمه ده او د يقين موجب نه کېږي او يوازې په اضافي قراينو او شواهدو سره يې اعتبار زياتېدای شي. دا چې دا روايتونه کم اعتباره دي نو منل يې الزامي نه دي، په تېره بيا د عقيدې او د حلال او حرامو د احکامو په برخه کې.

همدا د اهل رأى او اهل حديث تر منځ د مناقشې اصلي موضوع وه. پخوا اهل حديث او اوس د سلفيت لارويان په دې باور دي چې که کوم روايت د دوى په نظر صحيح وي، که آحاد هم وي، معتبر دى او د عقيدې او عملي احکامو مبنا گرځېدای شي.

مثلاً د عقيدې په برخه کې داسې روايتونه راغلي دي چې خداى ﷻ د قيامت په ورځ په دوزخ کې خپل قدم ږدي تر دې چې دوزخ وايي بس دى، بس دى. يا دا چې د انسانانو د محاکمې په ورځ د حشر په صحرا کې خداى ﷻ خپله پونده ښکاروي او له هغه څخه داسې نور ځلېږي چې ټول مخلوقات په سجده لوېږي، غير له هغو کسانو چې په دې دنيا کې يې سجده نه ده کړې او دوى همداسې وچ کلک ولاړ پاتې کېږي او د سجدې توان ور نه اخيستل کېږي. (د دې روايتونو د محتوا په اړه چې دا د تشبيه او تجسيم خبرې دي او له الهي تنزيه سره په ټکر کې دي، په علم کلام کې ژور بحثونه شوي دي.)

په داسې موردونو کې د اهل رأى نظر دا و چې د خداى لپاره د نامتعبرو روايتونو پر اساس د راغليو صفاتو اثبات، سم نه دي او موږ نه شو کولى چې داسې شيان د خلکو په اعتقادي چارو ورزيات کړو چې خلک دې خامخا پرې عقیده وکړي. د دوى دليل دا و چې د عقيدې مبنا بايد ټينگه او غښتلې وي او هغه روايت چې پخپله يقيني نه دى او د ظن او احتمال په حد کې اعتبار لري، څرنگه کولى شي د قوي عقيدتي حکم مبنا وگرځي.

ډېر نور روايتونه هم شته چې د عقيدې په حوزې پورې تړلي نه دي خو د عملي احکامو په حوزې پورې اړه لري لکه د حلال او حرام، او د آدابو او اخلاقو شرعي احکام. په ځنډاک کې د مچ د غوټه کولو يا د اوبښ د ميتيازو په وسيله درملنه چې نن سبا يې تاوده بحثونه راپارولي دي، عموماً په دغه ډله روايتونو پورې اړه لري. د دغو ټولو په اړه د اهل رأى د جمهورو عالمانو حکم دا و چې دا روايتونه يوزاي د ظن افاده کوي.

د ظن افاده په دې معنا ده چې گومان کېږي پيغمبر ﷺ به داسې څه ويلي وي خو په عين اندازه دا گومان هم کېږي چې نه به يې ويلي وي او موږ يقين نه شو کولى چې خامخا به يې ويلي وي.

اهل حديث هم پخوا او هم اوس خپل مقابل لورى په دې تورن کړى دى چې گواکې د پيغمبر ﷺ حديثونه نه مني او په سنت التزام نه لري. دوى ځان د سنت لاروى او مبلغ گڼي او خپل مخالفان د سنت پر وړاندې په بې پروايۍ تورنوي. حال دا چې خبره د سنت د قبولولو نه ده بلکې د سنت د ثبوتولو ده، معنا دا چې لومړى دې ثابته شي چې دا خبره پيغمبر ﷺ کړې ده، بيا يې د منلو او عمل کولو وار رسېږي.

اهل حديث وايي همدا چې يو حديث صحيح وي، معنا يې دا ده چې ثابت او معتبر دى. اهل رأى وايي صحيح هغه اصطلاح ده چې محدثينو د ځينو روايتونو د معرفۍ لپاره له خاصو شرطونو سره وضع کړې ده. د اهل رأى او د اصول فقه د جمهورو عالمانو دليل دا دى چې حديثونه او روايتونه د صدور له وخته د تدوين تر مهاله پورې يعنې د رسول اکرم ﷺ له زمانې څخه تر هغه زمانې پورې چې د امام بخاري او امام مسلم په شان

کسانو په کتابونو کې ثبت کړي دي، په اوسط ډول سره پنځه تر اووه طبقې تېرې شوې دي چې شاوخوا دوه سوه کاله واټن دی. په دې موده کې رانقل شوي روایتونه عمدتاً په شفاهي ډول او د حافظو له لارې او کله کله د نامعيارې کتبي جزوو له لارې رارسېدلي دي. دا ډول روایتونه په ځينو طبقو کې يوازې د يوه يا دوو کسانو له خوا روايت شوي دي او د يوې او بلې طبقې ترمنځ لږ تر لږه لس تر شله کاله زماني واټن دی، نو نه شو کولی چې د راويانو د تېروتنو احتمال نفې کړو، يا په روايت کې د يو څه عمدي يا غيرعمدي زياتولو کمولو احتمال رد کړو. که ځينې نور شيان لکه فرقه‌ييز تمايلونه، قومي او قبيله‌ييز اختلافونه، سياسي لانجې، او داسې نور هم په پام کې ونيسو چې راويان به لږ يا ډېر پرې اخته وو، د دغو روایتونو په اعتبار کې لا زياتې خو گانې پيدا کېږي.

په داسې حالت کې موږ مجبورېږو چې د هر روايت د اعيار د معلومولو لپاره د نورو قراينو لمنه ونيسو، لکه د روايت لپاره په قرآني عمومياتو، عقلي مُسَلَماتو، تاريخي حقايقو، ... کې تاييد پيدا کړو او که د يوه روايت لپاره داسې څه پيدا نه شو، سره له دې چې محدثينو به صحيح روايت گڼلی وي، خورا لږ اعتبار به يې وي، يعنې دغه احتمال چې پيغمبر ﷺ به دغه خبره کړې وي، ډېر کمېږي.

په دې ډول مناقشو کې اهل حديث، د داسې ساده‌توب لاره خپلوي چې معمولاً کم‌علمه وگړي تر اغېز لاندې راوستلی شي، مثلاً دوی د قرآن هغه آيتونه يادوي چې د پيغمبر اطاعت او د هغه پيروي لازمي گڼي او بيا وايي چې دغه دي زموږ مخالفان د پيغمبر پر سنت شک کوي او پلمې ورته جوړوي.

حال دا چې هېڅ مومن د خپل پيغمبر په خبرو کې شک يا ورسره مخالفت نه‌کوي، په دې شرط چې يقين ولري چې دا د هغه خبره ده. دلته شک د خبرې په ثبوت کې دی. پر دې موضوع دقيق او مفصل علمي بحثونه شوي دي چې آحاد اخبار د ثبوت په لحاظ ستونزه لري، ان که دا اخبار په مشهورو کتابونو لکه په صحاح سته کې هم راغلي وي.

نن سبا د هغو اختلافونو چې القاعده، طالبان، داعش او نورې بنسټ پالې ډلې يې له نورو مسلمانانو سره لري، زياته برخه يې له آحاد اخبار څخه رازېږېدلې ده. خو دا چې د اسلام په تاريخ کې د اهل رأى مباني لږ لږ هېر شوي دي او د اهل حديث مباني مشهوره شوي دي نو اکثره ناخبره او کم‌علمه مسلمانان په دې مناقشه کې حيران او لالهنده پاتې کېږي ځکه چې له يوې خوا د سنت د پيروي ادعا لري او له بلې خوا په دې تورن دي چې د سنت پروا نه‌ساتي.

د دې لپاره چې ځوانان او کم‌علمه وگړي د داسې تبليغاتو په لومو کې ښکېل نه‌شي، بايد د اهل رأى د مکتب علمي مباني تازه او بيا ژوندي کړو او خلک ورباندې پوه کړو. د دې کار لپاره لازمه ده چې تخصصي مبحثونه په ساده ژبه بيان شي چې نامتخصص وگړي هم ځنې استفاده وکړای شي.

«إذا صح الحديث فهو مذهبي»

د دې عربي جملې معنا دا ده چې: «که یو حدیث صحیح وي نو هغه حدیث زما مذهب دی.»

دغه جمله د امام ابوحنیفه په شمول د اهل سنت د څلور وارو مذهبونو امامانو ته منسوبه کړل شوې ده، کله په عین ټکو او کله په لفظ او معنا کې له یو څه تفاوت سره. (د بېلګې په توګه، وګورئ: شیخ ناصرالدین الباني د صفة صلاة النبي کتاب په سریزه کې)

سلفي دوستان دغه جمله داسې تعبیروي چې: د فقهي هر لوی امام دا خبره تاییده کړې ده چې که یو صحیح حدیث مو ولید نو عمل پرې وکړئ او که مو ولیدل چې ما د هغه حدیث خلاف کومه فتوا ورکړې ده، هغه فتوا ایسته وغورځوئ. (په ځینو روایتونو کې مثلاً د امام شافعي له خولې وایي چې که زما کوم نظر مو د حدیث خلاف ولید: فاضربوه عرض الحائط، یعنې زما نظر په دېوال ووځي.)

دوی دا بحث په داسې بڼه ځکه مطرح کوي چې د سلفي دوستانو په نظر د فقهي هر امام، په تېره بیا امام ابوحنیفه په ځینو موردونو کې داسې فتاوې یا داسې نظرونه ورکړي دي چې د پیغمبر ﷺ د صحیح حدیث خلاف وي او په غالب گومان امام هغه حدیث نه و لیدلی یا به لیدلی و خو ډاډه به نه و چې صحیح دی که نه. نو د هغه پر خلاف یې فتوا ورکړې ده، او اوس چې د هغه حدیث صحت د محدثینو له خوا ثابت شوی دی، د دې امامانو لارویان دې د خپل مذهب د امام خبره یوې خوا ته پرېږدي او پر دې حدیث دې عمل وکړي. د سلفي دوستانو په نظر، که څوک له دې سره سره، یعنې د صحیح حدیث تر لیدلو وروسته بیا هم د خپل مذهب د امام نظر مني، نو لویه ګناه یا خطا به یې کړې وي او کله کله به یې دا کار د شرک یو ډول ګڼل کېږي.

تر دې ځایه مسأله پوره واضحه ده او د دوی دریځ سم دی او د فقهي مذهبونو پیروان دې هڅه وکړي چې په صحیحو حدیثونو پسې لاړ شي او د خپلو امامانو خبرې دې یوازې هله ومني چې له صحیحو حدیثونو سره هېڅ ډول تضاد او ټکر ونه لري.

د استدلال دغه بڼه ظاهراً ټینګه او واضحه ده ځکه چې مخاطبانو ته دوه لارې په مخ کې ږدي، یا د پیغمبر ﷺ د خبرې منل او یا د فقهي مذهب د امام تقلید او پیروي. طبیعي خبره ده چې ان کم‌علمه ترین مسلمان هم پوهېدای شي چې په داسې دوه لارې کې باید د پیغمبر ﷺ خبره ومني. همدا ده چې سلفي دوستان پر مقابل لوري بر کېږي او سلفیان په همدې لاره په حنفي مذهب سیمو کې کم‌علمه ځوانان تر اغېز لاندې راولي او سلفي تمایل په کې پیدا کوي. خو د مسألې حقیقت څه دی او په دې استدلال کې کومه خطا ده چې باید واضحه شي؟

لازمه نه ده چې د فقهي مذهبونو امامانو ته پر دې منسوب روایت مناقشه وکړو ځکه چې دوی که عیناً په همدغو ټکو دا خبره کړې هم نه وي، ټولو ته معلومه ده چې دوی د پیغمبر ﷺ وینا ته کاملاً تسلیم وو او تر

قرآن وروسته یې د پیغمبر حدیث تر هرې وینا مقدم ګاڼه، خو البته حتمي نه ده چې پیغمبر ته هر منسوب حدیث دې داسې وګڼي. د اسلام په تاریخ کې هېڅ وتلی عالم نشته چې د پیغمبر د وینا پر وړاندې مخالفت وکړي ځکه چې په دې صورت کې به یې ایمان ختمېده.

نو دا به څنګه شوي وي چې سره له دې چې ټول امامان او فقیهان په دې اړه سره یوه خوله دي خو بیا هم د عقیدې او احکامو په برخه کې ځینو امامانو داسې فتواګانې او نظرونه ورکړي دي چې ظاهراً له ځینو حدیثونو سره په ټکر کې دي؟

دلته هغه تر ټولو مهمه خبره چې د سلفي دوستانو یا وریام شوی نه دی او یا یې عارفانه تجاهل کړی دی، دا ده چې کله د امام ابوحنیفه په شان یو لوی عالم وایي: إذا صح الحديث، یعنی کله چې یو حدیث صحیح وي، په دې جمله کې یوه مقدره کلمه شته چې د جملې پر معنا زیات اثر کوي او دا کلمه ده «عندی» یعنی «زما په نزد» معنا دا چې که حدیث د مذهب د امام په نظر صحیح وي او هغه یقین ولري چې دا وینا پیغمبر ﷺ کړې ده، او هم یې پر دې یقین وي چې د پیغمبر ﷺ منظور هماغه څه دي چې د روایت له ظاهره معلومېږي، نو په دې صورت کې به امام بې له کوم قید و شرطه هغه مني، و سمعا و طاعة، او ورته تسلیمېږي او که فرضاً تر دې مخکې یې د هغه حدیث پر خلاف کوم نظر ورکړی وي، خپل نظر به مردود ګڼي او حدیث به غوره ګڼي.

خو که داسې حدیث روایت شوی وي چې د بل کس یا نورو کسانو په نظر صحیح وي خو د هغه فقیه امام په نظر صحیح نه وي، او هغه دې شک ولري چې دا به د پیغمبر ﷺ وینا وي، یا دا چې د حدیث منظور به هغه څه نه وي چې د روایت له ظاهره ښکاري او ممکن دغه روایت به بل دلالت ولري، نو په دې صورت کې هغه ځان د داسې روایت په منلو نه مکلفوي ځکه چې د ده په نظر دغه حدیث د صحت درجې ته نه دی رسېدلی، سره له دې چې د بل کس یا نورو کسانو په نظر به صحیح هم وي.

دغه دوستان دا خبره هېروي چې د صحیح حدیث اصطلاح په هغه معنا چې اوس د حدیث په علم کې پېژندل کېږي، په راوړوسته کلونو کې د مذهبونو تر امامانو او په تېره بیا د امام ابوحنیفه تر وخته وروسته وضع شوې ده. علم حدیث هم د نورو علمونو په څېر د وخت په تېرېدو سره تکمیل شوی او ځانګې ښاخونه یې کړي دي او ورو ورو یې د اصطلاحاتو پر سر د اهل علم تر منځ توافق پیدا شوی دی.

د مجتهدانو، په تېره بیا د امام ابوحنیفه، په زمانه کې لا دغه اصطلاحات نه وو او هغه ضوابط چې د صحیح حدیث د تعریف لپاره وضع شول، هاغه مهال عالمان ورباندې نه وو سلا، هر مجتهد به د حدیثونو د «صحیح» ګڼلو لپاره ځانته ضوابط لرل.

مثلاً امام ابوحنیفه به د هغه حدیث چې موضوع یې فضایل اعمال وو او هغه حدیث تر منځ توپیر کاوه چې دیني واجبات یې بیانول. همدارنګه په عقیدې پورې اړوند حدیثونه به یې له هغو حدیثونو بېلول چې په

احکامو پورې اړوند دي. همدارنگه يې د هغو حديثونو ترمنځ توپير کاوه چې راوي په يې له فقهې سره اشنا کس و يا به په فقه نهو خبر، يا هغه حديث چې په قرآن کې يې تاييد پيدا کېدای شو او هغه چې له دې تاييده بې برخې و، او داسې ډېر نور شرطونه يې لرل.

يعنې ډېر هغه حديثونه چې وروسته د اهل حديث له خوا صحيح وگڼل شول، د امام ابوحنيفه په نظر صحيح نه وو بلکې په نورو درجو کې وو لکه حسن، حسن لغيره، ضعيف، او ... او په ټوله کې دې باوري نه و چې د اسلام پيغمبر به داسې وينا کړې وي که نه، او که يې کړې وي، منظور به يې همدا شی وي چې د روايت له ظاهره ښکاري که نه.

نو د دې مقولې په اړه د سلفي دوستانو استدلال ناسم دی ځکه چې دوی دغه ملاحظات په پام کې نه نيسي او خبره په مطلق ډول کوي. دوی خپل مخاطب ته داسې ښيي چې ټول هغه حديثونه چې وروسته د اهل حديث له خوا صحيح وگڼل شول، جبراً او الزاماً د هغه امام مذهب هم دی. حال دا چې د امام منظور دا و چې که چېرې يو حديث زما په نظر د صحت درجې ته ورسېږي، هغه حديث زما مذهب دی، دلته صحت لزوماً له هغه صحت سره مساوي نه دی چې اهل حديث يې گڼي. امام دا نه دي ويلي چې هر هغه حديث چې ستاسو يا د نورو په نظر صحيح معلوم شو، هغه زما مذهب هم دی. د دې لپاره چې وپوهېږو د يوه امام په نظر به کوم حديثونه صحيح او معتبر وو، بايد د حديثونو د ارزولو او د روايتونو د نقدولو لپاره د هغه امام پر ضوابطو پوه شو. بيا نو ډاډ پيدا کولی شو چې دغه روايت به د هغه په نظر معتبر و که نه!

امام ابوحنيفه او اهل حديث

وړاندې ورته اشاره وشوه چې د اهل رأى او اهل حديث ترمنځ هم د حديثونو او روايتونو د منلو پر سر او هم د هغوی د تفسير او تاويل پر سر اختلاف و.

اهل رأى د فقيهانو او د شرعي صاحب نظرانو هغې ډلې ته ويل کېده چې عمدتاً په کوفه او عراق او ځينې يې په مدينه کې وو. د اهل رأى د تمايلونو رېښې هغو اجتهدونو ته رسېدې چې د ځينو صحابه فقيهانو لکه حضرت عمر، حضرت علي او حضرت عبدالله بن مسعود تر منځ شته وو. په دې اجتهدونو کې به کله کله د نصوصو ظاهر د هغوی د معنا په گټه له پامه غورځول کېده. په دې منځ کې مشهور اجتهدونه دا دي: د قحطی په کال کې د غله د لاس نه پرې کول، د عراق په فتح کې د نيول شويو ځمکو نه وېشل، د زکات له مالونو څخه د مولفة القلوب د برخې لغوه کول، چې دا ټول کارونه د آيتونو د ظاهر پر خلاف شوي دي. (د اهل تشيع ځينو ملايانو لکه عبدالحسين شرف الدين، د حضرت عمر پر دې کار نيوکه کړې ده او تور يې ورپورې کړی چې ده د قرآن د نصوصو خلاف اجتهد کاوه خو اکثره اوسني مسلمان پوهان د هغه دا عمل ستايي او د دين او د شريعت د مقصدونو په پوهېدا کې يې د هغه د بصيرت ښه گڼي.)

وروسته له هغه چې د حکومت لمنه پراخه شوه او د مختلفو فرهنګونو وګړي اسلام ته ورننوتل، نوې پوښتنې او نوې ستونزې راولاړې شوې او ځينو کسانو لکه ابن مسعود او شاګردانو يې او د حضرت علي ځينو يارانو هڅه وکړه چې د اجتهادونو لمن پراخه کړي چې دغو پوښتنو ته ځواب ووايي. دغه شي د وخت په تېرېدو سره په فقه او شريعت کې داسې بهير رامنځته کړ چې اهل رأی ونومول شو او مرکز يې په عراق کې و، ځکه چې د خلافت مرکز عراق ته لېږدلی و او د فرهنګونو تلاقي زياتره هماغلته وه.

د امام ابوحنيفه اهميت په دې کې و چې ويې شول کولی د دې مکتب د ټولو فقيهانو ميراث زده کړي او د هغوی طرز فکر په ښه شان سره خپلې فقهي دستگاه ته ورننه باسي. ده د ظاهرپاله بهير پر وړاندې د اهل رأی د تيوريکو پولو بريدونه په دقيقه توګه څرګند کړل. د امام دغو هڅو هم کلامي حوزه لکه د ايمان تعريف، د خدای د کلام ماهيت او د هغه صفات رانغاړل او هم د فقهي او احکامو حوزه. ده سربېره پر دې چې د اهل رأی د پخوانو فکري محصولات يې په ښه توګه پلبندي کړي وو، پخپله يې هم په دې برخه کې اجتهادونه وکړل او د فقهي او کلام والاو ته يې نوي افقونه پرانيستل.

دغو مهمو هڅو چې هاغه مهال بې سابقې وې، د ظاهرپالو مکتب يې (چې وروسته اهل حديث ونومول شول) له سختو ننګونو سره مخ کړ. تر دې وړاندې ظاهرپالو خپل اصلي رقيبېان هغې ډلې ګڼلې چې په سياسي يا کلامي يا په دوړاو دليلونو محکومې او مطرودې وې. دوی به د اهل سنت په نامه هڅه کوله چې ځانونه د هغوی بديل معرفي کړي. ظاهرپالو په دين کې د نص (د آيت او حديث ظاهر) په ځلولو سره د خپل فکري کړنلارې د مشروعيت لپاره تکیه جوړوله. دوی دا ځل وليدل چې داسې څوک يو مکتب جوړوي چې پخپله د صحابه وو او تابعينو وارث او د اهل سنت له لويانو څخه دی او دغه مکتب د دوی د مشروعيت ستنې لږزوي. همدا وو چې د امام ابوحنيفه پر وړاندې د دوی د بدبینۍ او خشم څپې راپورته شوې او د وخت په تېرېدو سره په کينې واوښتې.

په تاريخي او روايي کتابونو کې ډېر روايتونه شته چې له امام ابوحنيفه سره د ډېرو اهل حديثو دښمني او بدبیني ښيي. دغه روايتونه د اوزاعي، عبدالرحمن بن مهدي، سفیان ثوري، عمرو بن هثيم، مالک ابن انس، احمد بن حنبل، شریک بن عبدالله، حفص بن غياث، حماد بن سلمه، حسن بن ربيع په شان کسانو ته منسوب دي چې امام ته يې سپکې سپورې په کې ويلي او دی يې په بدعت او بې دينۍ تورن کړی دی. داسې روايتونه يو د امام احمد بن حنبل د زوی عبدالله په «السنة» کتاب کې راغلي او بل د خطيب بغدادی په «تاريخ بغداد» کتاب کې. (په تېره پېړۍ کې لوی حنفي عالم، زاهد کوثري، په خپل خاص کتاب "تأنيب الخطيب علی ما ساقه فی ترجمة أبي حنيفة من الأكاذيب" کې د دې ټولو روايتونو ځواب ورکړی دی.)

له دې ورهاخوا چې دغه روايتونه تر کومه بريده اعتبار لري يا مردود دي، څه چې په ښکاره توګه د اهل حديث په ټولو کتابونو کې، د صحاح سته د لویو محدثانو په ګډون، ليدل کېږي دا دي چې د امام ابوحنيفه

او د هغه د شاگردانو (محمد بن حسن او ابو يوسف قاضي چې دواړو د خپل استاد د فقهي په تدوين کې لوی لاس درلود)، پر وړاندې د اهل حديث منفي دريځ و. دوی به هغه روايتونه نه نقلول چې دغه کسان به يې په سند کې وو. (البته ځينې استثناوې وې، ځينو محدثينو لکه عبدالله بن المبارك به د نورو اهل حديثو پر خلاف په دې وياړ کاوه چې د امام ابوحنيفه شاگردان پاتې شوي دي.)

د امام ابوحنيفه په اړه د دوی منفي نظرونه يوازې په دې کې نه وو چې دوی به په امام پورې اړوند روايتونه نه نقلول بلکې کله چې به يې په فقهي يا کلامي مبحثونو کې له هغه سره اختلاف کاوه، هڅه به يې کوله چې د هغه نظرونه په خپل گومان باطل وښيي. امام بخاري چې په خپل کتاب د «قال بعض الناس» عبارت کاروي او غالباً منظور يې امام ابوحنيفه دی، ښيي چې اهل حديث دومره له هغه سره وران وو چې ان نه يې شول کولی د هغه نظرونه په بې پلوه توگه ياد کړي او بيا مناقشه وکړي، بلکې د هغه په حق کې به يې يو ډول حديثي بايکاټ کاوه، ان تر دې چې د هغه نوم هم د دوی په کتابونو کې رانه شي.

دوی د امام ابوحنيفه د نوم او نظرونو له ذکر کولو ځکه ډډه کوله چې اهل حديث به تل يوبل ته ويل چې د اهل بدعت نظرونه بايد نقل نه کړي ځکه چې دغه نظرونه جاذبه لري او خلک ځان ته ورکاږي، وروسته به بيا سخته وي چې خلک ورته راوگرځول شي.

دغه روش تر ننه پورې هم د سلفيانو او سلفي وزمه وگړو په منځ کې روان دی چې اجازه نه ورکوي مخالف نظرونه واورېدل شي ځکه چې د خپلو سلفو په اصل پورې نښتي دي چې د اهل بدعت / د دوی د مخالفانو نظرونه ممکن خلک ځان ته رامات کړي او زړونو ته لاره وکړي. البته دوی نه غواړي د خپل منطق کمزوری ته پام وکړي او فکر وکړي چې که د مخالفانو خبرې زړونو ته لاره کوي، دې کې د چل او تزوير خبره نشته.

په دويمه او درېيمه هجري پېړۍ کې چې اسلامي امپراتورۍ د نړۍ ډېره برخه رانغاړلې وه، د اهل حديث مکتب نه د فقهي په برخه کې د خلکو غوښتنې پوره کولې شوای او نه د نورو دينونو او فرهنگونو له صاحب نظرانو سره د تعامل او تقابل په برخه کې. په همدې دليل د اهل رأی او متکلمانو فقيهانو ته د خلکو سترگې ورواوښتې او د اهل حديث مخالفت ونه کړای شول چې د امام ابوحنيفه په شان کسانو محبوبيت او گرانښت کم کړي او د هغه د نظرونو د خورېدو مخه ونيسي.

په راوروسته پېړيو کې چې فقهي مکتبونو د اسلامي امپراتورۍ په قضايي دستگاه کې رسمي بڼه خپله کړه، دا ناممکنه وه چې د امام ابوحنيفه عظمت دې په څو تورو او د ځينو محدثينو په ناوړو نقل قولونو سره نفي کړي. وروسته له هغې چې د امام ابوحنيفه فقهي مقام د نړۍ د ميليونونو مسلمانانو په نظر کې قايم شو، اهل حديث شاتگ ته اړ شول او هڅه يې وکړه چې هغه ته د درناوي په برخه کې له نورو سره ملگري شي خو دا ځل يې بيا کار دا و چې د امام ابوحنيفه هغه روايتونه او تعبيرونه وړاندې کړي چې د دوی په طبع به برابر وو.

داسې هڅې به تر گردو زیات ابن تیمیه کولې. ده د خپل «مجموعۃ الفتاوی» په مختلفو ځایونو کې د کلام په برخه کې د امام ابوحنیفه مشهور روایتونه له پامه غورځولي دي او هغه ته منسوب شاذ روایتونه یې ځلولي دي چې امام ته سلفي څېره ورکړي. د هغه د هڅو حاصل د معاصرو سلفیانو په کتابونو کې هم لیدل کېږي او ان ځینو یې د «امام ابوحنیفه عقیده» په نامه رسالې ترتیب کړي دي چې په حقیقت کې سلفي عقیدې دي او دوی یې په امام ابوحنیفه پورې تړي. ځینې داسې رسالې په سعودي کې په عربي او فارسي ژبو خپرېږي چې د اصلي ابوحنیفه پر ځای سلفي ابوحنیفه معرفي کړي.

دوی په ډېرې چالاکی سره د امام ابوحنیفه د اصلي عقایدو پرځای د طحاوي عقیده خپره کړې ده چې د ابن العز حنفي په نوم یو چا شرحه پرې لیکلې ده خو دغه سړی اصلاً سلفي دی. دا کتاب په لوړ تیراژ خپور شوی او همدا اوس په ډېرو اسلامي هېوادونو کې د حنفي عقایدو تر عنوان لاندې تدریسېږي، حال دا چې هر چېرته د سلفي ډلو او افرادو په وسیله ترویجېږي. (البته دا چې طحاوي څنگه اهل حدیث ته تمایل پیدا کړ، جلا کیسه لري). په افغانستان او پاکستان کې د دیني علومو ډېر شاگردان دا کتاب د درسي کتاب په توګه لولي او په دې نه پوهېږي چې د امام ابوحنیفه له نظرونو سره څومره توپیر لري. د چالاکی دغه کار هغه بل کار ته ورته دی چې په ایران کې ځینو افراطي شیعې ډلو کړی دی. دوی هم داسې کتابونه چې د امامیه مذهب عقیدې په کې راغلې دي، د ځینو نوموړکو پخوانیو عالمانو لکه د قندوزي حنفي په نامه چاپوي او د ایران او منځنۍ آسیا سني مېشتو سېمو ته یې ورلېږي.

که د دې بهیر پل پسې واخلو، پوه به شو چې ولې په هغو سیمو کې چې د اهل رأی او امام ابوحنیفه لارویان په کې اوسېږي، افراطیت شته او د افراطیت د لا پراختیا لپاره زمینه برابره ده.

یوولسم خپرکی

د سلفیت په اړه

سلفیت د تاریخ په بستر کې

د اهل سنت په ډلو کې سلفیت په شلمه پېړۍ کې نسبتاً زیاتېدونکې وده کړې ده او اوس یې د موافقت او مخالفت په اړه ډېرې مناقشې روانې دي. د القاعده، داعش او داسې نورو ډلو په رادبره کېدو سره چې ټولې د جهادي سلفیت ډلې نومول شوې دي، د سلفیت مخالفان د سني ټولنو هر ډول توندلاریتوب، تعصب او خشونت په سلفیانو پورې تړي او وایي چې سلفیت د دې هېوادونو امنیت او ټولنیزې پراختیا ته جدي خطر پېښوي. د سلفیت موافقان بیا دغه افراطي ډلې منحرفې ګڼي او وایي چې دوی د سلفیت له اصلي بهیره لرې شوې او په کږه لاره تللې دي.

پر دې سربېره په دې اړه هم مناقشې روانې دي چې سلفیت کومې ډلې رانغاړي. ځینې وایي چې سلفیت یوازې هماغه د رسمي سنتي سلفیت بهیر دی چې ځان په همدې نوم یادوي خو نور بیا وایي چې د سلفیت دایره پراخه ده او ان د سیاسي اسلام ځینې ډلې چې رسماً په دې ډله کې نه راځي، هم ورپورې تړلې دي.

ایا سلفیت یو نه تجزیه کېدونکی کُل دی چې یو لاس او په یو ځای کې موندل کېدای شي که یې داسې جوهره ګڼل شو چې په متعددو شکلونو ښکاره کېدای شي؟

تاریخي مخینه

د سلفیت اصطلاح له سَلَف کلمې راخپستل شوې ده چې د پخوانو او تېرو په معنا ده. دغه اصطلاح د داسې جدي اصطلاح په توګه چې یوه ځانګړې کړنلاره وښيي، په لومړي ځل د ابن تیمیه (661-728 هـ) له لوري رواج شوه او فکري چوکاټ یې برابر شو. سلفیت بیا په (1115-1206 هـ) د عربستان په ټاپووزمه کې د محمد ابن عبدالوهاب له پاڅون سره په سیاسي - دیني غورځنګ بدل شو او له هماغه نېټې تر ننه پورې مخ په پراخېدو دی.

خو هغه فکري تمایل چې سلفیت یې راښيي، د ابن تیمیه یا محمد بن عبدالوهاب له وخته نه دی پیل شوی بلکې د اسلام د تاریخ په اندازه پخوانی دی.

د اسلام د تاریخ تر لومړنیو فتوحاتو او د عربستان له ټاپووزمې بهر، په عراق، خراسان، شام، او مصر کې د مسلمانانو له مېشتېدو وروسته، او وروسته له هغې چې د خوارجو او شيعه اسلامي ډلې د اسلام له اصلي

بدنه بېلې شوې، پاتې مسلمانان چې اهل سنت وبلل شول او له هماغه وخته تر ننه پورې اکثریت دي، پر دوو فکري مکتبونو سره راټول شول. د یوه مکتب مرکز حجاز او خصوصاً مدینه و او د بل مرکز عراق، په تېره بیا کوفه.

د حجاز / مدینې مکتب پر نصوصو یعنې د آیتونو او حدیثونو پر ظاهر تکیه کوله او د اسلامي ژوند هغه بڼه یې غوره گڼله چې د صحابه وو په دوران یعنې د اسلام په لومړنیو وختونو کې رواج وه. د عراق مکتب بیا په دې چې د بین النهرین په سیمه کې مختلفې عربي قبیلې او د بېلابېلو دینونو پاتې شوني سره گډ اوسېدل، هڅه کوله چې له دیني ارشاداتو سره عقلمند چلند وکړي او د نصوصو عقلاني فهم یې غوره گانې، البته د هماغه وخت له جمعي عقلانیت سره متناسب.

وروسته له هغې چې د تفسیر، عقیدې، حدیث، او فقهې په څېر اسلامي علوم او د دې علومو مبادي لکه د فقهې اصول، د حدیث اصول، د تفسیر اصول او د عقیدې / کلام اصول تدوین شول او په علمي جماعتونو کې یو ډول تخصص رواج شو، د دغو دوو مکتبونو فکري میراث د دیني علومو د متخصصانو دوو طیفونو ته ولېږدېد. د علم حدیث عالمانو چې په سر کې یې بخاري، مسلم، احمد بن حنبل او نور وو، او وروسته د اهل حدیث په نامه وپیژندل شول، د حجاز / مدینې د مکتب پر تکامل اخته شول او فکري چوکاټونه یې تدوین کړل. په بل لوري کې بله ډله وه. دوی چې فقیهان بلل کېدل او په سر کې یې امام ابوحنیفه و، د عراق د مکتب میراث یې خپل کړ او په اهل رأی مشهور شول.

دغه نومونه یوازې په هغو سیمو کې د حاکمې فضا له مخې شوې دي او معنا یې دا نه ده چې د عراق ټول وگړي به د اهل رأی پلویان وو او د حجاز ټول خلک د اهل حدیث.

د دې دوو ډلو تر منځ اختلاف او تقابل ورو ورو د اسلامي ټولنې د رهبرۍ پر سر رقابت ته ورسېده. هرې ډلې به د دین په اړه خپله انگېرنه تر ټوله سمه انگېرنه بلله او دا یې خپل حق گانې چې ټولنه پر همدې اساس رهبري کړي. کله چې دا اختلافونه سخت شول، د امام شافعي په شان ځینو کسانو هڅه وکړه چې د اجتهاد د روشنولو له ظابطه مند کولو سره، د روغې جوړې یوه منځنۍ لاره پیدا کړي. خو په عمل کې دواړو ډلو د خپل تکامل لاره ووهله او دغو هڅو ونه شول کولی چې سره یوځای یې کړي ځکه سره له دې چې دغو ډلو په کلي چارو کې زیات مشترک ټکي لرل خو د دیني ارشاداتو د تفسیر او توضیح په برخه کې یې مباني له اساسه سره متفاوت وو.

هماغسې چې دغو دوو مکتبونو د خپل نظري تکامل پړاوونه وهل، سیاسي او اجتماعي تحولاتو هم په دې تقابل کې خپله ونډه درلوده. د اجتماعي نفوذ پله به کله د اهل حدیث خوا ته درنېدل او کله د اهل رأی خوا ته. کله کله به حکومت له اهل رأی سره ښه و او اهل حدیث به یې ځورول مثلاً هغه مهال چې امام احمد حنبل حبس او وځورول شو. او ځینې مهال به اهل حدیث په حکومت کې زیات نفوذ لاره، مثلاً دوی پرېنه بنودل چې د

امام ابن جریر طبري جنازه دې د مسلمانانو په عام قبرستان کې ښخه شي په دې چې هغه پر امام احمد نيوکه کړې وه.

خه چې په عمل کې پېښ شول دا وو چې مسلمانانو په ورځني ژوند کې داسې قوانينو او مقرراتو ته اړتيا لرله چې د ټولنې نظم او نسق برابر کړي او د اهل حديث روش په دې برخه کې مرسته نه شوه کولی. فقيهانو د فقهي احکامو په تدوين سره وشول کولی چې عملاً يو ډول قانون جوړ کړي او د خلکو ژوند له فقهي او شريعت سره پيوند کړي. د وخت په تېرېدو سره د اهل رأی فقيهان د مسلمانانو د ديني رهبرۍ مرکز کې واقع شول او اهل حديث څنډې ته شول. حنبلي مذهب چې د اهل حديث د مکتب فقهي بڼه وه، سربېره پر دې چې د اهل سنت په منځ کې يې تر ټولو لږ لارويان پيدا کړل، ان د دې مذهب ځينې علمي څېرې هم د اشاعره او ماتريديه تر اغېزې لاندې راغلل چې دا دواړه د کلام په برخه کې د اهل رأی واثان وو. په دې ډله کې ابن الجوزي او ابوالوفا ابن عقيل يادولی شو. ان د امام ابن حزم په شان د ظاهرپالو خورا مشهور عالم هم، سره له دې چې له فقهي قياس سره مخالف و، خو په خپل کلي چلند کې يې د اشاعره مکتب ته لېوال و.

د څلورمۍ پېړۍ په پای او د پنځمې پېړۍ په سر کې عباسي خلافت او ملګرو څانګو يې پرېکړه وکړه چې د شته مذهبونو او فرقو له منځه ځينې يې رسمي کړي او د متخصصانو لپاره يې معاشونه او امتيازات ومنې. په دې لاره به حکومت د نسبتاً ډېرو فقيهانو او ديني عالمانو ملاتړ ترلاسه کاوه او د پرګنو په منځ کې به يې مشروعيت پيدا کاوه. د اهل سنت د څلورو فقهي مذهبونو رسميت موندل د همدې دورې کار دی. دا چې ځينې کم نفوسه ډلې لکه اثناعشري شيعيان او اسماعيلي شيعيان له دې بهيره بهر پاتې شوې، بغاوتونو ته يې لاره هواره کړه او ان د مخالفو حکومتونو د جوړېدو سبب شول، مثلاً په مصر کې د فاطمي حکومت جوړېدل خو داسې لوی بهير يې رامنځته نه کړای شو. د اهل سنت په منځ کې پرګنو به لږ ډېر د اهل رأی د مکتب پيروي کوله او د اهل تشيع په منځ کې د هماغه بهير چې معتدل روش يې درلود. دغه بهير بيا وروسته د اصولي بهير نوم خپل کړ چې د اخباري بهير په مقابل کې و.

د سلفيت تيوريکي کول

دا چې عباسيانو، سلجوقيانو او نورو حکومتونو د اهل رأی (چې اشعري او ماتريدي تمایلونه يې لرل) ملاتړ کاوه، نو اهل حديث يوازې د علم حديث د عالمانو او ځينو حنبليانو په تخصصي کارونو خپل ژوند ته دوام ورکړ او تر دې زيات يې په ټولنه کې ځای نه درلود. تر دې چې نابغه عالم ابن تيميه، د اوومۍ پېړۍ په دويمه نيمايي کې راميدان ته شو. هغه د ګڼو شاګردانو په روزلو او ډېرو کتابونو او رسالو په ليکلو سره د اهل حديث مکتب ته نوې ساه وروپوړه. د ده په شاګردانو کې ابن القيم، ابن کثير، حافظ ذهبي، حافظ بزار، ابن دقيق العيد، ابن مفلح، ابن عبدالهادي، او نور شامل وو.

ابن تیمیه وشول کولی چې د پخوانو د علمي میراث زیاته برخه مرور کړي او هغه شیان یې چې د اهل حدیث له تمایل سره یې اړخ لگاوه، له هغو شیانو بېل کړل چې نه ورسره جوړېدل. ده همدارنگه په جدیت او سختۍ سره د اهل حدیث د مکتب تبلیغ او ترویج ته مخه کړه او دا یې د دین د فهم بهترینه لاره وگڼله. ده هڅه وکړه چې د اهل حدیث اعتبار زیات کړي او لاره یې د اسلامي امت د سلف / پخوانو د لارې په توگه معرفي کړي. ده د صدر اسلام او د مسلمانانو د لومړنیو نسلونو له تاریخه گڼې داسې ټوټې بېلې او غوره کړې چې د اهل حدیث د تاریخي او فکري شجرې په توگه یې معرفي کړي. همدې و چې سلف یې د دین د فهم تر ټولو معتبره او لوړه مرجع وگڼله او د اهل حدیث مشروعیت یې په سلف پورې وتاړه.

سره له دې چې په نظري لحاظ د ابن تیمیه هڅه خورا لویه وه او د اهل حدیث د مکتب له احیا سره یې ډېره مرسته وکړه ځکه چې په لومړي ځل یې مدون او منظم کړ خو په عملي لحاظ یې داسې غورځنگ یا بهیر رامنځته نه کړ چې سیاسي یا اجتماعي حضور دې ولري. د ابن تیمیه او د هغه د شاگردانو نظرونه او اثار ان تر څو پېړۍ وروسته پورې هم په کافي اندازه شهرت او رواج ونه موندل او د مسلمانانو په منځ کې چا د سلفیت په نامه څه نه پېژندل.

په دوولسمه هجري پېړۍ کې هاغه مهال چې عثماني خلافت کمزوری شوی او د حجاز اوضاع خراب شوي وو، محمد بن عبدالوهاب داسې یو غورځنگ راپیل کړ چې فکري تومنه یې د اهل حدیث له مفکورو رغېدلې وه. سره له دې چې ده پخپله د کتابونو او رسالو په لیکلو لاس پورې نه کړ خو د ده اهمیت په علمي لحاظ نه، بلکې د داسې غورځنگ په جوړولو او رهبري کولو کې دی چې په لومړي ځل د اهل حدیث د مکتب پر بنا جوړ شوی و او تر ننه هم په همدې نامه پېژندل کېږي. هغه د علمي مقام په لحاظ ابن تیمیه او د هغه شاگرد ابن القيم ته نه رسېږي او نظري کار یې تر ډېره د هماغو افکارو تکرار په بله بڼه و.

ښايي د اهل حدیث د احیا کولو لپاره د دغې تاریخي پېښې اهمیت له هغې پېښې سره یوشان وگڼو چې صفوي شاهانو تشیع مذهب په رسمیت وپېژانده. امامي تشیع هم تر دې مخکې د اهل حدیث د مکتب په شان نه و بريالی شوی چې نکه شيعي حکومت جوړ کړي او ویې غځوي. تر دې وړاندې دا دواړه بهیرونه په سیاسي او اجتماعي لحاظ ځنډې ته پورې وهل شوي وو او په ټوله اسلامي نړۍ کې واکمن بهیر یوازې د اشاعره – ماتریدیه فقیهانه بهیر و چې له هند او منځنۍ آسیا رانېولې تر عراق، ترکیې، شمالي افریقا او ان اسپانیې پورې خور و.

اشعري او ماتریدي دوه کلامي څانگې دي چې له یو بله لږ توپیر لري او په حقیقت کې د اهل رأی د مکتب تاریخي تداوم گڼل کېږي. تر دې تحول مخکې ترکي ژبې، فارسي ژبې، او هندي ژبې حوزې په فقه کې عمدتاً په حنفي مذهب او په کلام کې په ماتریدي مکتب پورې اړه لرلې. ځینې سیمې لکه شام او مصر عمدتاً په فقه کې شافعي مذهب او په کلام کې اشعري وې. د افریقا شمال او اسپانیا بیا په فقه کې مالکي او په کلام

اشعري وو. يعنې كه د مصر د فاطميانو (چې اسماعيلي وو) دوره او يو څو نورې بېلگې مستثنا وگڼو، د اهل رأی مکتب په ټوله اسلامي نړۍ كې څو پېړۍ سياسي او اجتماعي اقتدار په خپل لاس كې درلود او د اسلامي تمدن زياته برخه په همدې دوره كې رامنځته شوې ده.

د عالم اسلام مذهبي جغرافيه

د عثماني حكومت له كمزوري كېدو، د صفوي حكومت او ورپسې د سعودي - اهل حديث حاكميت په رادبره كېدو سره، د اسلامي نړۍ نقشه د مذهبي جغرافيه په لحاظ په بې سابقې توگه بدله شوه. په صفوي ايران كې د تشيع مذهب له رسمي كېدو سره د حنفي - ماتريدي حوزې ځمكه چې پخوا يو لاس وه، په منځ كې بېله شوه ځكه چې هند او منځنۍ آسيا يوې خوا ته پاتې شول او عثماني تركيه بلې خوا ته، تر منځ يې هم د ايران او افغان حاكمانو تر منځ د لانجې سيمه. د اسپانيې له سقوط او له هغه ځايه د مسلمانانو په شړلو سره، د مالكي - اشعري سيمه د افريقا په شمال او مغرب پورې محدوده شوه، شافعي - اشعري سيمه مصر او د هغه شاوخوا سيمې وې. په حجاز كې هم داسې حكومت جوړ شو چې د اهل حديث پر لاره روان و او كه د عمان اباضي حكومت چې د خوراجو د مذهب ادامه ده، هم په پام كې ونيسو نو دا ټول د اسلامي نړۍ مذهبي نقشه تكميلوي.

تر هغې وړاندې د مختلفو حكومتونو تر منځ سياسي شخړې او ان خونړۍ جگړې نښتې وې خو په دې كې مذهب كمرنگه نقش لرلی و ځكه چې ټول په يوه فكري بهير پورې اړوند حكومتونه وو خو دا ځل سياسي تقابل له مذهبي تقابل سره يوځای كېږي. هم صفوي حكومت خپل شيعه توب تقويه كوي او هڅه كوي له نورو مسلمانانو ځان لا بېل او متفاوت وښيي او هم د حجاز حاكمان هڅه كوي چې ځان د اصيل اسلام ناره وښيي او په دې لاره ځانته خاص مشروعيت تامين كړي. همداسې نورو مسلمان مېشتو سيمو به هم ځان د دين د اصيلي كرښې چې د «سواد اعظم» يا د مسلمانانو د اكثريت له خوا كښل شوې ده، وارث گانه. په دې منځ كې يوازي اباضي بهير و چې بې له كومې ادعا يې هماغه پخوانۍ وضعيت وساته.

له هغه وروسته بيا اهل حديث چې د سلفيت په نامه وپېژندل شول، ورو ورو د اسلامي نړۍ نورو څنډو لكه مصر، د هند براعظمگي، او د افريقا شمال ته هم لاره وكړه او هم يې د حنبلينانو پاتې شوني او د نورو مذهبونو ځينې خلك ځان ته راوكاږل خو دې قضيه هله جدي رنگ خپل كړ چې سعودي عربستان د تېلو په رايستلو بريالی شو. دغې غټې پانگې دې ته لاره هواره كړه چې د سعودي دولت په سر كې د اسلامي نړۍ د رهبري فكر پيدا شو، په تېره بيا په دې چې حرمين شريفين هلته دي. دا چې په دې هېواد كې داسې مېرمن بنسټونه نه وو چې له نورو ملكونو سره د اړيكي ټينگولو لپاره پلان پروگرام جوړ كړي او خپل مقام پوخ كړي نو دولت يې د خپل نظام د ايډيالوژۍ يعنې سلفيت د ترويج دوديزه لاره غوره كړه.

په مقابل لوري کې، شيعه ايران په نورو ملکونو کې له شيعه اقليتونو سره د مرستې سټراټيژي خپله کړه. دا چاره هله لا تېزه شوه چې په ايران کې اسلامي انقلاب وشو او خورا مذهبي شيعه روحانيون د واک پر گدۍ کېناستل. دې پېښې په حقيقت کې د تشيع او سلفيت د مکتبونو ترمنځ سمه جگړه رامنځته کړه او په دې تېرو څو لسيزو کې خورا ډېرې پيسې پر دې جگړې لگېدلې دي. اشعري - ماتريدي بهير چې لا هم د نړۍ د مسلمانانو اکثريت جوړوي، په دې جگړه کې اساسي نقش نه دی لرلی. د دې بهير عمده مرکزونه لکه د مصر الازهر، د هند دېوبند، او د تونس زيتونه له نورو سره د توندو مذهبي کشمکشونو پلوي نه دي. تشيع او سلفيت په دې وروستيو لسيزو کې د تربگنۍ د ادبياتو له پنځولو سره، د اسلامي نړۍ په ځينو برخو کې سختې دښمنۍ رامنځته کړې دي. البته په دواړو خواوو کې ځينې استثناگانې شته خو استثنا قاعده نه شي بدلولی.

په اسلامي نړۍ کې روانه جگړه مختلف بُعدونه او قشرونه لري خو يو عمده قشر يې په اورتودوکسي/سفلي چلند کې ريښه لري چې يوه خوا يې سني او بله خوا يې شيعي صبغه لري. دې جگړې ته که بل هر نوم ورکول کېږي، يوازې يو تکتیکی کار دی چې عمومي ذهنيت وغولوي. دا جگړه په حقيقت کې د مذهبي متعصبانو تر منځ مذهبي جنگ دی. د سوريې په جگړو کې د حزب الله نقش، د داعش له لوري د شيعه گانو د مذهبي مرکزونو الوځول، د سنيانو پر ضد د جيش المهدي نظامي عمليات، د القاعده ترهگريز فعاليتونه، که په هر نوم ترسره شي او هر ډول تعبير او توجيه ورته راوړل شي، خبره هماغه ده چې دا مذهبي /فرقه ييز جنگ دی.

د سلفيت ظاهر او باطن

ظاهري څېره

سلفيت د نورو مسلمانانو په منځ کې په څو اعتقادي او فکري چارو مشهور شوی دی او څوک چې له بهره ورته گوري، همدغه ځانگړنې د ډلو د پلېندۍ ملاک گڼي. هغه مهمې اعتقادي ځانگړنې چې سلفيت پرې پېژندل کېږي، دا دي:

توحيد: د اسلام د اعتقادي ارشاداتو په ډله کې تر توحيد مهم څه نشته. توحيد يعنې د واحد ذات پر وجود عقیده چې د انسانانو خالق او د پرستش لایق دی. ټول مسلمانان په دې کې سره يوه خوله دي او دا شی په سلفيت نه دی مختص. خو د توحيد د تعريف او تفصيلاتو په اړه ټول اتفاق نه لري او په دې برخه کې هر کلامي مکتب ځانته اساسات لري. توحيد په منځنيو پېړيو کې د ځينو عالمانو، په تېره بيا د ابن تيميه له نظره، په درېو برخو ووېشل شو: د الوهيت توحيد، د ربوبيت توحيد، د اسما او صفاتو توحيد.

د سلفیت او نورو اسلامي ډلو ترمنځ تر ټولو ننگوونکې موضوع د اسما او صفاتو د توحید څرنگوالی دی. د سلفیانو په باور د خدای پاک هغه صفتونه چې په قرآن یا په نبوي حدیثونو کې راغلي دي، باید په هماغه تحت اللفظي بڼه درک شي او د تأویل ځای په کې نشته. په دې کې ځینې صفتونه لکه خدای تعالی ته د سترگو، لاسونو، پښې، نفس، غوسه، خوشحالي، او خندا منسوبول، په ذهن کې د هغه ذات انسان‌وزمه تصور رامنځته کوي. نورې اسلامي فرقې د خدای پر تنزیه ټینګار کوي او وایي چې هغه ذات له مخلوقاتو سره له هر ډول ورته‌والي څخه پاک دی نو ځینې صفتونه یې تأویلولي. په سلفیت کې د دیني نصوصو هر ډول تأویل انحراف ګڼل کېږي، په دې کې د خدای پېژندنې او توحید مسایل هم شامل دي. د اهل حدیث ځینو کسانو بیا له ناچارۍ د ځینو موردونو د تأویل لپاره یوه تنګه دایره پرانیستې ده، په دې ډله کې یو یې امام احمد حنبل دی چې په الهي صفاتو پورې اړوند درې حدیثونه یې د تأویل وړ ګڼلي دي. (الغزالی، فیصل التفرقه بین الاسلام و الزندقه) دوی له تشبیه څخه د تېښتې لپاره یوازې تر هر صفت وروسته د «بلا کیف» قید زیاتوي، معنا دا چې موږ منو چې خدای سترګه، پښه، لاس او نور غړي لري، خاندی، غوسه کېږي، خوشحالیږي، او ... خو موږ یې کیفیت نه تعینوو. نور اسلامي مذهبونه بیا دا روا ګڼي چې د خدای ډېر صفتونه چې ظاهر یې د سړي ذهن ته تشبیه تداعي کوي، باید داسې تأویل شي چې د هغه ذات له شأن سره وښايي او له هر ډول تشبیه څخه ډډه وشي.

د کلام د ډېرو صاحب‌نظرانو په باور، هغه صفتونه چې په مقدس متن کې خدای ته منسوب شوي دي، د دې لپاره دي چې بني‌آدم ماورایي حقیقتونه نه‌شي درک کولی او یوازې پر هغه څه پوهېدای شي چې په انساني عالم پورې اړه لري. د دې لپاره چې د خدای د پېژندلو لپاره یوه لاره خلاصه شي، د دین په ژبه داسې صفتونه ورته ورکړل شوي دي چې پېژندل یې راته اسانه کړي. رحمت، غضب، رزق، خلق او ... ټول په اصل کې انساني مفاهیم دي او په انساني امکاناتو درک کېږي. دا د خدای له شأن سره نه ښايي چې دغه صفتونه په هماغه کیفیت ورته منسوب کړو، دا د تنزیه خلاف دی. نو دا صفتونه په حقیقت کې داسې لوړو حقیقتونو ته اشاره کوي چې موږ یې له درکه عاجز یو او په دې انساني کلمو سره یې تعبیروو.

په سفلي لیدلوري کې د داسې مهمو اعتقادي مسایلو تأویل انحراف دی. ان تر دې چې دوی د خدای د مکان نفی کول هم نه‌مني او په ټینګار سره وایي چې هغه په اسمان کې دی او له اسمانه یې مطلب هم همدغه فیزیکی فضا ده چې زموږ د سر له پاسه معلومېږي. (ابن تیمیه، مجموعه الفتاوی)

د دوی له لیدلوري د انسان د ژغورنې تر ټولو مهم شرط د سمې او بې‌عیبې عقیدې لرل دي او د عقیدې تر ټولو مهمه برخه هم د خدای د اسما او صفاتو هماغه فهم دی چې دوی یې وایي. د دوی په باور نور اسلامي مذهبونه او فرقې چې د دې چارې بل وړ تفسیر لري، سره له دې چې د خدای په وحدانیت باور لري خو منحرف ځکه دي چې د خدای په اړه د دوی عقیده پر سمه مبنا نه‌ده ولاړه.

په دې برخه کې د سلفیت دغه سخت دریځی د دې سبب شوې ده چې په اسانۍ سره نور په شرک تورن کړي او اکثره مسلمانان د دوی په نظر مشرک وگڼل شي.

سنت او بدعت: ټول مسلمانان ځانونه د پیغمبر ﷺ په پیروی ملزم ګڼي خو په دې کې بیا اختلاف لري چې په کومو موردونو کې د هغه پیروي واجب، په کومو مستحب او په کومو موردونو کې یوازې جایزه ده. د اهل رأی په نظر، د هغه حضرت سنتونه په درېو برخو: وینا، عمل او تقریر وېشل کېږي. که دغه سنتونه په عبادي چارو پورې اړه ولري چې په هغو کې د اجتهاد ځای نه پاتې کېږي نو پیروي یې پر مسلمانانو الزامي ده. خو که په عادي چارو لکه په خوړل، څښل، اغوستل، زراعت، تجارت، مسافرت، جګړې، سولې او ... داسې نورو چارو پورې اړه ولري، یوازې هله د نبوي سنت په توګه لازم الاجرا دي چې اضافي قرینه ورته موجوده وي چې لزوم یې وښيي. غیر له دې نه، نور سنتونه یوازې د جواز او اباحت دلالت کوي او الزامي جنبه نه لري.

په بله وینه، د دې لیدلوري له نظره د پیغمبر ﷺ شخصیت دوه اړخونه لري، نبوي اړخ او بشري اړخ. کله چې د هغه کوم روایت موږ ته رارسېږي، باید ډاډه شو چې د هغه د شخصیت په کوم اړخ پورې اړه لري. څه چې ده د نبی او شارع په توګه ویلي یا کړي وي، په شرعي احکامو کې راځي چې موږ به یې په پیروی مکلف یو او هغه څه یې چې د یوه انسان په توګه (د قوماندان، قاضي، سیاسي حاکم یا نورو مقامونو له موقفه) ویلي یا کړي دي، د عادتونو په کتار کې حسابېږي او څوک یې په عملي کولو مکلف نه دي.

په دې توګه هم د ځینو روایتونو چې موږ ته د سنت په بڼه رارسېدلي دي، د اجتهاد لاره پرانیستل کېږي او هم د ډېرو نورو چارو په اړه چې په روایتی بڼه نه دي رارسېدلي.

په سلفي لیدلوري کې د سنت دایره پراخه ده او مسلمانان یې په پیروی ملزم دي، ان که داسې څه هم وي چې په نبوي سنت کې یې په اړه څه نه وي راغلي، دوی یې د صحابه وو او تابعینو په سنت ډکوي.

په اسلامي فرهنگ کې د دې شي مقابل لوری بدعت دی چې د سلفي صاحب نظرانو په باور پراخه ساحه لري او مذهبي نظرونه، ټولنیز چال چلند، او په ژوند کې مختلف نوښتونه رانغاړي. د بدعت د تعریف او مصداقونو پر سر له ډېر پخوا راهیسې د نظر اختلاف شته و خو دا د سلفیت بهیر و چې دا مبحث یې تود کړ چې د خپلو مخالفانو د خپلو لپاره ورنه د وسلې کار واخلي. د سلفیانو په نظر، اکثره اسلامي جماعتونه که مشرک نه وي نو بدعت کاره خو خامخا دي او عملونه یې مردود دي.

د فقهي مذهبونو د تقلید مخالفت: که څوک ونه شي کولی شرعي احکام له اصلي منابعو څخه استنباط کړي نو مجبور وي چې د دې څانګې د صاحب نظرانو پیروي وکړي، دې کار ته په فقهي اصطلاح کې تقلید ویل کېږي. وروسته له هغې چې د اهل سنت په منځ کې څلور فقهي مذهبونه رسمي شول، د دې مذهبونو د امامانو تقلید په منل شوي سنت بدل شو. سلفیان د دې مذهبونو د موسسانو شخصیت ته بې احترامی روا

نه‌گڼي خو د يوه ځانگړي فقيه عام او تام تقليد حرام گڼي او قاطع مخالفت ورسره لري. خو خبره ورانه په دې ده چې دوی پخپله خلک د سلف د روش تقليد ته وربولي.

له تصوف او عرفان سره مخالفت: د اسلام په تاريخ کې عرفان عمده ځای لري. سلفيت دا شی يو ډول بدعت بولي او دا خپله دنده گڼي چې دين له صوفيانه لارښوونو پاک کړي.

باطني خبره

خو که د سلفيت له ظاهري خبرې وړاندې ولاړ شو او وغواړو چې فکري محتوا يې وپېژنو، څو عمده عنصرونه به مو سترگو ته ودرېږي چې هم د دوی اصلي هسته جوړوي او هم په نورو مذهبي جماعتونو کې يې څرکونه موندلی شو. که د دوی اصلي هسته وپېژنو بيا پوهېدای شو چې د دې ډلې او نورو جماعتونو تر منځ ډولې ولې ناڅرگندې او سيالۍ دي او دا د دې سبب کېږي چې ځينې ډلې کله کله په مستقيمه يا نامستقيمه توگه د يو بل پلوي وکړي.

انحصارگري: سلفي ليدلوری حقيقت بسيط، يو بُعديز او يوگوتيز گڼي چې تملک يې ممکن دی. د سلفيانو په نظر، حقيقت د دين، انسان، تاريخ او هستۍ په اړه د دوی اخځ (برداشت) دی. يوازې هماغه وگړي ژغورل شوي او پر سمه لاره روان شوي دي چې دغه حقيقت يې موندلی دی. هغه کسان چې د حقيقت په اړه بل وړ تصور لري يا حقيقت يې په بله بڼه پېژندلی، ټول پر غلطه لاره روان دي او تر هغې پورې به له بې‌لارۍ ونه ژغورل شي چې د سلفيانو نظر يې نه‌وي منلی.

دا ليدلوری چې د مفکورو او د حقيقت يا حقيقتونو په اړه د برداشتونو تعدد نه‌شي زغملی، د غوڅ‌باورۍ سبب کېږي. غوڅ‌باوري يعنې پر داسې چارو غوڅ‌ باور چې په خپل ذات کې ظني دي او د رياضي يا ساينس له جنسه نه‌دي چې په لابراتور کې يې وروستۍ نتيجه پيدا کړای شو.

دا چې کومې چارې د يقين کولو دي او دا يقين بايد پر کوم اساس ولاړ وي، هغه مبحث دی چې په سلفي تفکر کې لږ پام ورته کېږي. د سلفيانو په نظر، يوازې پر هغه څه يقين کولی شو چې په نص کې مبنا ولري.

د نص مقدس گڼل: سلفيت نص داسې مقدس شی گڼي چې هم يې شکل مقدس دی او هم يې محتوا. سلفيت دا خبره نه‌مني چې نص له الفاظو جوړ شوی او لفظ پخپله طبيعي-فيزيکي پدیده ده، نه ماورايي-ميتافيزيکي. منل يې څه چې دا خبره درک کوي هم نه. په سلفي ليدلوري کې د مقدس او نامقدس پوله او د طبيعي او ماورأ‌الطبيعي چارو ترمنځ پوله دقيقه او تعريف شوې نه‌ده. لفظونه چې په خپل ذات کې انساني-تاريخي پديدې دي او د ژبپوهنې علم يې ښه توضيح کولی شي، د دې بهير له نظره همدا چې دا لفظونه له وحی او ماورأ‌الطبيعي نړۍ سره اړيکي پيدا کړل، خپل انساني-تاريخي خصوصيت له لاسه ورکوي او ذات يې بدلېږي.

که نص او الفاظو ته په داسې نظر وکتل شي، هم د سلفيانو له نظره د يقين د حاصلولو لپاره يوه منبع پيدا کېږي او هم د داسې معرفت چوکاټ برابرېږي چې د لفظونو د ظاهر اهميت په هېڅ وجه د بلې موضوع تر اغېزې لاندې نه ورځي.

له تاویل څخه ډډه کول: په سلفي لیدلوري کې د نص تاویل او د لفظ له ظاهره ورهاخوا د نورو معناوو او مفاهیمو استنباطول مردود دي. که څوک نص تاویلي، د لفظونو تقدس له پامه غورځوي او پر نص د خپلې خوښې معناوو تحمیلولو ته لاره پرانیزي. د نص تاویل یو ډول خیانت دی او تل له ناروا غرضونو سره مل وي. تاویل د لوستونکو پرمخ اوږده لاره خلاصوي چې پای یې څرگند نه وي او ډول ډول تاویلونه رازېږولي شي. که تاویلوونکو ته موقع ورکړل شي، د دوی لاس خلاصېږي چې هر څه وغواړي، له نښه هماغه معنا واخلي. دې سره به له نښه مختلف تعبیرونه راوځي چې یو به یې بل له منځه وړي. د دې بهیر لومړنۍ قرباني به د يقين او غوڅ باور له منځه تلل او د ایمان سستېدل وي، حال دا چې يقين او پوخ باور د سلفي دیندارۍ لازمه ده.

عقیده د ایمان پر ځای: په سلفي لیدلوري کې عقیده او ایمان سره مترادف دي او هرڅه چې موږ پرې عقیده لرو، هغه ایمان دی، څه چې ورباندې ایمان لرو، باید يقين راوړي. طبیعي خبره ده چې دغه اخځ د قضیې ارواپوهنیز او معرفت پوهنیز اړخونه، او د ذهن فلسفه او د بشر د پوهې میکانیزم له پامه غورځوي. په سلفي لیدلوري کې دا شی نه پلټل کېږي چې يقين د باور له جنسه دی، که د تلقین له جنسه او که د باطني او شهودي تجربو له جنسه. آیا عقیده د ضروري او بدیهي علم له جنسه ده که د نظري او استدلالي علم له جنسه. دې ته هم نه کتل کېږي چې آیا په متعارفو میتودونو شهودي يقين ته رسېدای شو که نه، يقين په عرفاني معنا له هغه معنا څخه چې د قرآني آیتونو منظوره ده، په کوم ځای کې سره بېلېږي.

تاریخ او راپرېوتونکی مسیر یې: په سلفي لیدلوري کې، تاریخ له یوې پاکې او نګه نقطې څخه پیل شوی دی، د خلقت په پیل کې انسانانو سالم فطرت درلود او د وخت په تېرېدو سره دغه سالم فطرت د فساد او تباهی پر لاره برابر شوی دی. په تېره بیا د اسلام په تاریخ کې، لومړني وختونه چې د سلف وختونه دي، خالصه او بې عیبه دوره وه خو تر هغې وروسته دورې د فساد او زیاتېدونکې تباهی دورې دي او څومره چې وخت تېرېږي، هماغومره فساد او تباهی زیاتېږي. د دوی په باور هرڅه چې په راوړوستو وختونو پورې اړه لري او زموږ پېر ته نږدې دي، لا لږ اعتبار لري. یوازې په هغه شي باور کولی شو چې په پخوانیو وختونو کې یې نمونې شته وي او د پخوانو په آثارو او افکارو کې یې رېښه وي. اوسني شیان یوازې هله مشروعیت لري چې د لرې پخوا زمانو پر بېلګو یې تکیه کړې وي. د اوسني پېر ښېګڼې کاډې ښېګڼې دي او یوازې هله اعتبار موندلی شي چې له پخوانیو بېلګو سره ورته وي. اوسني پېر او د هغه پیداور او ته بدبیني د سلفي لیدلوري لازمه ده او مقدسه تلایي دوره یوازې په پخوانو وختونو پورې اړه لري.

د بشر پوهې او تجربو ته بدبیني: د انسانانو پوهې او تجربې ښې دي خو چندانې ارزښت نه لري، هغه که په قانون پورې اړه ولري، که په هنر، ساینس، فلسفې، مدیریت، حکومتولۍ او هرې بلې برخې پورې. یوازې د انسان د پوهې هغه برخه ارزښتمنه ده چې د سلف په کلام یا په دیني نصوصو کې ملاتړ ولري. مثلاً که څوک د مدیریت په برخه کې یوه نوې تیوري رامنځته کوي، باید د هغې لپاره په آیتونو او حدیثونو کې یو سند یا د سلف په ویناوو کې ورته تایید پیدا کړي، گنې خبرې به یې بې‌گټې او بې‌ارزښتې وي. نو د نویو تیوریو د ښوولو یا جوړولو پر ځای، باید زیات وخت د پخوانو په آثارو ولگوو او هغه د ارزښتمنو ویناوو کان وگڼو چې د هرې ستونزې حل په کې موندلی شو. په اوس وخت کې د مسلمانانو د ناکامیو علت دا نه دی چې د نن د ستونزو حل لپاره د متناسبو حل لارو له موندلو عاجز دي، بلکې وجه یې دا ده چې دوی د پخوانو پر ویناوو او افکارو کافي تسلط نه لري. د مسلمانانو د لومړنیو نسلونو بریاوې او کامیابۍ پخپله د هغوی د افکارو او نظریو د حقانیت دلیل دی او زموږ وظیفه هم یوازې دا ده چې د هغوی پر پلونو پل کېږدو او د هغوی روشونه زده کړو او ویې کاروو. زموږ د پېر علوم او تجربې، په تېره بیا هغه چې له نامسلمانانو څخه موږ ته رارسېدلي دي، یا خو له تاداوه باطل دي او یا لږ تر لږه بې‌ارزښته دي او مسلمان سره نه ښایي چې ارزښت ورته ورکړي.

دولسم څپرکی

له ماوراءالنهره تر هنده پورې لالهانده حنفیت

د ماوراءالنهر مکتب، د معتدل اسلام یوه بېلگه

د اسلام د تاریخ په تمدني یون کې مختلف مذهبي بهیرونه راپیدا شوي دي. له پېړیو پېړیو څخه زموږ په سیمه کې حنفي اهل سنت، اثناعشري شيعه او اسماعيلي شيعه عمده بهیرونه پاتې شوي دي. که د وخت له حاکمانو سره، په تېره بیا له سلجوقيانو سره د اسماعيلي فدايانو لنډمهاله او سخت تقابل مستثنا وگڼو او هغه یو سیاسي ټکر وبولو، نه مذهبي تقابل، نو دغو بهیرونو سره له دې چې پر یو بل به یې نیوکې کولې خو خونړۍ نښتې یې سره نه وې کړې. د دوی ترمنځ په پېړیو پېړیو سوله ییز ژوندانه د زغم او مدارا فرهنگ رامنځته کړی و چې دا پخپله داسې تجربه ده چې باید څه ورته زده کړو. دغه تجربه هم ټولنپوهنیز او فرهنگي بُعد لري، هم اقتصادي-تجارتی بُعد او هم مذهبي عامل په کې اغېزمن گڼلی شو چې د لیکوال په نظر حنفي مکتب یې یو عامل و.

حنفي مذهب له عراقه پیل شو خو په چټکۍ سره غیرعربي سیمو ته وغځېد او د هند، افغانستان، منځنۍ آسیا، ایران، ترکیې او تقریباً د ختیځ اکثره سیمې یې په خپل قلمرو کې داخلې کړې. د وخت په تېرېدو سره د عراق د حنفي مکتب پر وړاندې، د همدې مذهب بله څانگه چې لا غښتلې او د معتزلي عالمانو تر اغېزې لاندې وه، د ماوراءالنهر په مکتب مشهوره شوه. د ماوراءالنهر د مکتب مرکز بخارا او سمرقند و او ځانگې یې په خجند، بلخ، کابل، هرات او نیشاپور کې او تر وړوکې آسیا (ترکیې) پورې یې سیمې لاندې کړې وې.

مخکې له دې چې صفویان د سیمې پر ځینو برخو واکمني پیل کړي، حنفي سنیان سره له دې چې په سیمه کې غالب وو خو له مذهبي اقلیتونو سره یې شخړه نه کوله. حنفيانو له ماتريدي کلامي بهیر سره تړاو درلود او دا بیا د اهل حدیث او اشعري تر بهیرونو زیات عقلپال بهیر و. حنفي مذهب چې عقلاني تومنه یې درلوده او د اهل حدیث له ظاهري-مناسکي روحيې څخه لرې و، نو له عرفان او تصوف سره یې جوړ جاري وکړ او دغه شی د تسامح او مدارا سبب شوی و.

دغه مکتب په ډېرو پېړیو کې د علم، عرفان، شعر، ادب، فلسفې، فقهې، او نورو مروجو علومو په برخه کې نامتو شخصیتونه راوړېږول او ویي پالل. مولانا جلال الدین بلخي، عبدالرحمن جامي، بهاء الدین نقشبند،

عبدالقادير بېدل، او فرید الدین عطار یې بېلگې دي چې هر یوه د عارفانه باورونو، اخلاقمنده اسلام او معنویت محورې دیندارۍ په بابولو او رواجولو کې لوی لاس لرلی دی. ښایي همدا وجه به وه چې عبدالرحمن جامي ویلي وو:

سکه که در یثرب و بطحا زدند / نوبت آخر به بخارا زدند

خو څو پېړۍ وروسته، په روسیه کې د تزارانو د ځواکمنېدو او په منځنۍ آسیا کې د اړودور د پیلېدو په وجه، د ماوراءالنهر د حنفي مکتب علمي-فکري مرکز کمزوری شو او بیا یې ونه شول کولی چې د دې حوزې د پخوانیو عالمانو علمي میراث په سیمه کې له نویو بدلونونو سره همگامه وغځوي نو دلته یوه تشه رامنځته شوه چې رقیبو بهیرونو بیا ډکه کړه.

تر دې وروسته بیا په سني عالم کې د معتدل او عقلپاله حنفیت ځای، هغو څانگو ونيو چې له اشعري او د اهل حدیث له مکتبه یې الهام اخیست. د دغو بهیرونو ټول ټینګار پر دې و چې له نورو باید بېل اوسي، خپل هویت او له نورو سره دښمني وپالي. همدا وه چې په فقه کې عقلاني چال چلند ورو ورو له منځه ولاړ او په تصوف کې عرفاني تومنه په وچېدو شوه. له عثماني خلیفه‌ګانو سره د صفوي حکومت سیاسي-پوځي شخړې له یوې خوا او له شرقي ګاونډیانو سره د صفویانو لانجې له بلې خوا، د سیاست پښه د مذهب ډګر ته ورننه ایسته. دین د سیاسي مشروعیت وسیله او د قدرت پر سر د شخړو مالګه شو. همدارنګه په شیعیه عالم کې هم هغه زغموونکې او مداراګره تشیع چې تر صفویانو پخوا وخت کې وه او ځینې شیعیه صاحب‌نظران یې علوي تشیع بولي، خپل ځای یې داسې تشیع ته پرېښود چې جګړه‌ماری یې اصلي ځانګړنه وه.

دغه بدلونونه په نولسمه پېړۍ کې د انګرېز-تزار له ترېګنیو او ټکرونو سره هم‌مهاله وو. په دې وخت کې د هویت د ساتلو او له نورو څخه د ځان د تمایز او توپیر د پولو د څرګندولو موضوع د ډېرو مذهبي بهیرونو د توجه په محراق کې ځای ونيو او دین د هویتي پولو د کښلو په وسیله بدل شو.

د ماوراءالنهر مکتب د راپرځېدو له پایلو څخه دغه موردونه یادولی شو:

ظاهر پالنه چې د اهل حدیث له مکتبه یې الهام اخیستی و، غښتلې شوه - عقلاني او فلسفي بحثونه پرېښودل شول او اشعري‌ګري عامه شوه - کلامي بحثونه کمزوري او فقهي حدیثي بحثونه زورور شول - له نورو سره له اړیکې ټینګولو څخه وېره او مذهبي جګړه‌ماری عامه شوه - د وسله‌وال جهاد منطق پر فرهنګي او تمدني هڅو غالب شو - د بهرنیو جبهو تر څنګ د داخلي رقیبانو پر ضد د دین په منځ کې هم جبهې جوړې شوې - د فکري مخالفانو د خپلو لپاره د بدعت او تکفیر له وسلې څخه استفاده زیاته شوه - د معنویت‌پالې او

اخلاقي دیندارۍ په مقابل کې مناسکي شریعت پاله دینداري وغورځېده - د سمونپالې همکارۍ پر ځای د انقلابي چلند روحیه عامه شوه - دیني حوزه د مذهبي بنسټپالو په وسیله ونیول شوه او د دوی په ګټه استعمال شوه.

اوس د یوویشتمی پېړۍ په دې دویمه لسیزه کې چې په سیمه ییزه او نړۍ واله کچه لازياتو همکاريو ته اړتیا ده، موږ ته په کار ده چې د دې تر څنګ چې د نورو هېوادونو او فرهنګونو له بریاوو او تجربو څخه استفاده کوو، باید خپلو فکري-تمدني میراثونو ته یو ځل بیا وګورو او د سوله ییز ژوند تجربې یې تکرار کړو.

طبیعي خبره ده چې د داسې لویو ګامونو د اخیستلو لپاره کومه ساده او یو بُعدیزه نسخه نشته چې په مرسته یې ټولې ستونزې حل کاندو، موږ پوهېږو چې دې کار لپاره باید پر څو بُعدیزو پروګرامونو او مفکورو کار وکړو.

خو بیا هم که وغواړو په دې قضیه کې دین داخل کړو او د دین په مرسته یې یوه برخه عملي کړو نو کولی شو د دیني مفاهیمو د بیا کتنې او نویو تعریفونو تر څنګ له پخواني عقلاني تجربو څخه یې هم کار واخلو. ګټه به یې دا وي چې سنتي پرګنو ته به دا پردي نه ښکارېږي او غبرګون به یې نه راپاروي.

د لیکوال په نظر، یوه لاره به یې دا وي چې د ماورأالنهر د مکتب له تجربو څخه ګټه واخلو او د دې بهیر کلامي چوکاټ چې ماتریدي بلل کېږي بیا راژوندی کړو. دا به د تفرقه اچوونکې بنسټپالنې پر ضد د مبارزې یوه ګټوره لاره وي.

دا سمه ده چې هر فکري مکتب د خپل خاص مکان او زمان رنګ لري او له هماغه چاپېریاله بهر هغسې اغېزه نه شي ښندلې چې په خپل وخت کې به یې ښنده خو دا خبره هم صحیح ده چې زموږ زمانه ځانته مناسبه فقه او فکر غواړي. موږ نه شو کولی چې خپلې ټولې ستونزې یوازې د پخوانو په فکري میراث حل کړو خو د ماورأالنهر د مکتب احیا به د سیمه ییز ثبات او یو بل زغملو پر لاره ګټور ګام وي، ځکه چې:

د دې مکتب فکري چوکاټ پر بل منلو بنا دی، د عقل او علم لپاره زمینه په کې برابره ده او عقل پالنې ته په ارزښت قایل دی، په دې مکتب کې ظاهرپالنه او برسېرن مذهب چندانې ځای نه لري، مخینه یې تر زر کاله زیاته ده او د اعتبار په لحاظ تر اکثرو سفلي او سلفي وزمو بهیرونو غښتلی دی، زموږ د سیمې سلګونه میلیونونه وګړي همدا خپل مذهب ګڼي او کومه ستونزه ورسره نه لري، دیني منځ لاریتوب په کې تاریخي مخینه لري او نن هم د همدې فکري بهیر له لارې راتلی شي.

زموږ په سیمه کې هغه نوي فکري بهیرونه چې په لرغوني فرهنګ کې یې رېښه نه درلوده، له سختو ټکرونو سره مخ شوي دي او نور نو لازمه نه ده چې یو ځل بیا هماغه تجربې تکرار شي. بهتره به دا وي چې موږ

له معاصرو فكري-تمدني لاسته راوړنو څخه د استفادې ترڅنگ د خپلې ټولنې فرهنگي بېخ‌بناوې او دروني ظرفيتونه هم په پام کې ونيسو او د عصري‌کېدو (مېرنايزېشن) بهير له داسې عقلاني او اخلاقي اساساتو سره غاړه غړۍ کړو چې په دود دستور کې هم د منلو وي.

افراطيت، مقدس متن او خامه روزنه

قرآن مجيد د مسلمانانو په منځ کې تر ټولو مهم مقدس متن دی چې ټول پرې اجماع لري. له دې متن سره د لومړنيو مسلمانانو تعامل د مينې او ايماني ولولو پر اساس و او لا نورې صېغې لکه په فقهي، کلامي، بلاغي او نورو برخو کې څېړنه په کې نه‌وه داخله شوې. خو دا بهير تر ځنډه دوام ونه‌کړ، خوارجو تورې له ټپکو راوايستې او د قرآن ځينې داسې خورا مهم مبلغان يې له تورو تېر کړل چې «ژوندی قرآن» بلل کېدل، دوی ان د څلورم راشد خليفه سر د قرآن په نامه سوری کړ. دا مهمه تاريخي پېښه داسې ټکان و چې له مقدس متن سره يې د اسلامي ټولنې چلند بدل کړ. د مقدس متن پر ځينو کليدي مفاهيمو لکه ايمان، کفر، معصيت، معروف، منکر، عدل، توحيد، او نورو مسايلو تاوده بحثونه راوټوکېدل او د بحثونو نتيجه د گڼو مذهبي-فکري مکتبونو ظهور و.

وروسته بيا د دې لپاره چې په دې برخه کې د گډوډۍ مخه ونيول شي، د راورسته نسلونو ځينو خورا نامتو او وتلو عالمانو ځينې قواعد او ضوابط وضع کړل چې له مقدس متن سره چلند ته چوکاټونه برابر کړي. دغه قواعد ورځ تر بلې ځانگور او پراخ شول او څو پېړۍ وروسته بيا په لويو تخصصي علمونو بدل شول. هغه مشهور علمونه چې په دې بهير کې رامنځته شول، د فقهي اصول، د عقيدې اصول/علم کلام، د تفسير اصول/علوم القرآن، اصول حديث/علوم الحديث وو. پر دغو سربېره نور ادبي علمونه لکه معاني او بيان، صرف او نحو، او وروسته بيا منطق او حکمت هم له نورو تمدنونو څخه راواخيستل شول.

څومره چې دغه علمونه په کمي او کيفي لحاظ پراخېدل، هماغومره له مقدس متن سره تعامل لا تخصصي کېده. نور نو د عامو مسلمانانو رابطه له قرآن سره يوازې د تعبدې-مناسکي تلاوت حد ته راتېټه شوه چې د مقدس متن په استازيتوب دې يوازې هغه کسان خبرې وکړي چې د پوهېدا لپاره يې لازمه پوهه ولري.

خو داسې نه‌وه چې عام مسلمانان دې په قرآن خبر نه‌وي، بلکې دوی به د خپلې اړتيا او پوهې سره سم قرآني مفاهيم وروسته له هغې ترلاسه کول چې د متخصصو عالمانو له خوا به تدوين شوي وو. هڅه کېدل چې مسلمانان له قرآني مفاهيمو سره د تصوف، فقهي، تفسير، اخلاقو او نورو علمونو په مرسته آشنا کړای شي او داسې دود نه‌و چې د قرآن تفسير دې د عامو خلکو په ښوونيز نظام کې شامل وي. دغه بهير په منځنيو اسلامي پېړيو کې په منل شوی دود بدل شو او ډېر مسلمانان به د مقدس کتاب له محتوا سره د مثنوي معنوي، کيمياي سعادت، گلستان سعدي، کشف الاسرار او داسې نورو کتابونو له لارې آشنا کېدل چې دغه ټول کتابونه به لږ يا

ډېر له قرآنه راخيستل شوي وو او د قرآن د محتواياتو او مفاهيمو ځينې برخې به يې رانغاړلې [په تېره بيا د بلخي مولانا د مثنوي په باب مشهوره وينا ده چې: مثنوي معنوي مولوي / هست قرآن در زبان پهلوي، ژباړن]. دغه دود په تېره بيا په غير عربي وطنونو کې له هنده تر منځنۍ آسيا، افغانستان، ايران او ترکيې پورې د څو پېړيو لپاره رواج و.

پر دې روش يوه نيوکه دا وه چې د اهل علم کار او د ښوونې میتود يې له تېروتنو پاک نه و، بله دا چې د عامو خلکو او مقدس متن تر منځ به عالمان د واسطې رول لوباوه. سره له دې چې دغه نيوکې پر ځای وې او اهل علم هم پرې پوهېدل خو بيا هم دا روش ځکه وغځېد چې خلکو ته يې کار اسان کړی و او هغوی ته يې د قرآن د پيغام خلاصه وړاندې کوله. مهمه لا دا وه چې د قرآن په اړه د بې ضابطې خبرو خنډ کېده او هغه مرجعې به يې ټاکلې چې په دې اړه يې د څه ويلو صلاحيت درلود.

کله چې د اسلامي تمدن د راپرځېدو دورې پيل شوې او په ځينو ځايونو کې د اسلامي هويت د له لاسه تللو وېره پيدا شوه، ځينو عالمانو سپارښتنه وکړه چې خلک دې نېغ په نېغه مقدس متن ته مراجعه وکړي. د دوی په نظر، غير له دې چې څوک دې د لومړۍ درجې متنونو (قرآن او حديث) ته مراجعه وکړي، خالص اسلام ته د رسېدو بله لاره نشته. زموږ په سيمه کې شاه ولي الله دهلوي تر ټولو وتلی شخص و چې دې کار ته يې لاره هواره کړه. هغه پخپله قرآن مجيد په پارسي ترجمه کړ چې هر لوستی کس پرې وپوهېږي. سره له دې چې پارسي ته قرآن پخوا هم ترجمه شوی و او ان د صحابه وو په وخت کې دا کار شوی و خو د شاه ولي الله کار په دې مهم و چې تر هغه وروسته د قرآن ترجمه په بې سارې توگه رواج شوه. پر دې سربېره هغه عامو خلکو ته د قرآن تدريس پيل کړ او دا بيا په هند کې په دود بدل شو.

د ده په نظر مومنان بايد له مقدس متن سره بې له کومې واسطې رابطه برقراره کړي او ټول ورته د لاسرسۍ حق ولري. د ده دا کار د پروټسټانټيزم د موسس مارټين لوتر کار ته ډېر ورته و. هغه د کاتوليکې کليسا پر وړاندې ودرېد چې د مومنانو او خدای ترمنځ د کشيشانو وساطت ختم کړي.

په دې لاره ډېر هغه کسان چې ديني علوم يې لوستي دي، په جوماتونو کې خلکو ته قرآن ترجمه کوي او د تفسير له علمي او فني مباحثو لرې، عامو خلکو ته د قرآن پيغام رسوي. پر دې سربېره په هند او پاکستان کې دا دود شو چې د روژې په مياشت کې دې په جوماتونو کې د قرآن مکمله ترجمه وشي چې مخاطبان يې عمدتاً عام وگړي وي. له همدې روشه په الهام اخيستلو سره په دې وروستيو کلونو کې د قرآن د فهم اونۍ جوړېږي چې په لنډه موده کې د مقدس کتاب محتوا په لنډه او برسېرنه توگه خلکو ته رسوي. څوک چې په دې دورو کې گډون کوي، فکر کوي چې نور يې د قرآن په اړه لازمي شيان زده کړي دي او څه چې دوی پرې پوهېدلي دي، د قرآن يوازينی سم برداشت دی.

خو په دې میتود د قرآن بشوونه یو له هغو عاملونو ده چې په سبب یې زموږ په سیمه کې د افراطیت او بنسټپالنې ونې رېښې ځغلولې دي. که د دې بهیر عوارضو ته پام وکړو، پوه به شو چې ولې افراطیت د مسلمانانو په ذهنونو کې لاره کړې ده او ولې افراطي ډلې زموږ په سیمه کې پرېمانه بالقوه زېرمې لري. او ولې په برسېرنو او سیاسي کړنو سره نه‌شو کولی چې په دې وضعیت کې اساسي بدلون راولو؟

د دې بهیر لومړۍ عارضه دا ده چې د مقدس متن اړوند ټول علوم او تخصصي فنون یوې خوا ته ږدي او د وتلیو عالمانو د څو سوه کالو خواری له پامه غورځوي. دې سره په کلامي، فقهي او اخلاقي ډگرونو کې مسلمانان له لالهاندۍ سره مخ کېږي او له خپل تمدني تېر څخه جلا کېږي.

دغه روش په ظاهره خو غواړي چې مسلمانان د سلف یا د مسلمانانو د لومړیو نسلونو په شان بې له واسطې قرآن زده کړي خو دا خبره هېروي چې د هاغه پېر د مسلمانانو لپاره دا طبیعي وضعیت و خو د اوسنیو مسلمانانو لپاره وروسته له دې چې اسلامي تمدن غورځولې او گڼ علوم په کې تدوین شوي دي، نه یوازې طبیعي نه‌دی؛ بلکې داسې مثال لري چې یو په عمر پوخ سړی دې بېرته ماشومتوب ته ورستون شي. د سلف په وختونو کې مدرسه او پوهنتون نه‌وو، درسي نصاب دود شوی نه‌و، علوم نه‌وو ډلبندي شوي، او ډېر نور نوښتونه چې د مجتهدانو، مفسرانو، فقیهانو، او متکلمانو له خوا په مختلفو علمي او فني ډگرونو کې شوي دي، د لومړنیو مسلمانانو لپاره نامعلوم او ناآشنا وو. له دې نظره د سلف عصر ته ورستنېدل، د اسلامي تمدن د ماشومتوب ورځو ته ورستنېدل دي، هاغه مهال ته چې ان کتاب لیکل، منظمې زده‌کړې، او د راوروسته تمدني لاس‌ته‌راوړنو ډېر نور شیان په کې نه‌وو.

د دې روش بله عارضه دا ده چې د یادو علومو په یوې خوا ته کولو سره، د آیتونو د فهم ضوابط، د روایتونو ارزول، د نزول مناسبتونه، د پیغمبر ﷺ د ژوند پېښې، د اسلامي ټولنې پېښې او ډېرې نورې چارې له پامه غورځول کېږي، حال دا چې دا شیان د قرآن له سمې پوهېدا سره مرسته کوي. د یوه متخصص عالم لپاره دا ډېره آسانه ده چې وپوهېږي کوم آیت عام دی او کوم یې خاص، کوم یې مجمل دی او کوم یې مبین، کومه موضوع د نص په دلالت پورې اړه لري او کومه د نص په اقتضا پورې، کومه مسأله د نص په منطق پورې اړه لري او کومه یې له مفهوم سره ... ان غیرقرآني علوم لکه منطق او حکمت هم له سړي مرسته کوي چې له قرآني متن سره علمي چلند وکړي. د غیرمتخصصو کسانو لپاره سخته ده چې دا درک کړي چې په شرعي احکامو کې کومه موضوع ذاتي حسن لري او کومه عرضي، کومه یې وسیله ده او کومه یې هدف، کوم حکم تعبدی دی او کوم یې غیر تعبدی....

درېیمه عارضه: کله چې یو څوک بې له دې چې زحمت وباسي، په دومره اسانۍ سره احساس کړي چې د دین ټول مهم احکام یې زده کړي او پرې مسلط شوی دی، بیا په اسانۍ سره ځان ته حق ورکوي چې په حقوقي، اخلاقي، اجتماعي، سیاسي، اقتصادي او نورو برخو کې فتاوې او حکمونه صادر کړي. نن سبا ډېر

نامتخصص دعوتگران، «د افتا دورې» ته نه تللي مفتیان، له قضاوته ناخبره قاضیان، او داسې نور خطرناکه پدیدې د اسلامي نړۍ غاړې ته ورلوېدلي دي. ډېر ځله لیدل شوي دي چې یو څوک د قرآن د ترجمې په یو دوو دورو کې تر ګډون او تر یو څه خامو زده کړو وروسته د جهاد فتوا صادروي، د پاڅون حکم کوي، د خلکو قتل جایز ګڼي، او د خپلو غرضونو او وهمونو پر اساس داسې تأویلونه او توجیهات کوي چې نېغ په نېغه د بې‌ګناه انسانانو د وژنې سبب کېږي.

دا روش په ظاهره مقدس متن ته د وګړو د نږدې کولو لپاره دی خو په حقیقت کې خلک د قرآن له اصلي پیغامه لرې کوي او د ناسمې پوهېدا لاره ورته هواروي. داسې کسان بیا په کاذب غرور اخته کېږي، بحث ته غاړه نه ږدي، خپله خبره ورته د کاني کرښه ښکاري او پر قرآن مجید د ظاهري استناد په مرسته ساده فکره ځوانان غولوي او دې سره افراطي پلې رامنځته کوي. یوه نمونه یې زموږ په سیمو کې د سلفیت خورېدل دي.

ديارلسم خپرکی

د افراط او اعتدال په لاندې

له کفره تر گناه

له افراطيت سره معرفتي چلند

افراطيت زموږ په سيمه او نړۍ کې د بحثونو او پراخو مناقشو موضوع ده. سره له دې چې دې موضوع د مختلفو سياسي، اجتماعي، فرهنگي او ديني لوريو پام ځان ته اړولی دی خو په عمل کې نه يوازې دا چې کمه شوې نه ده بلکې تنوع په کې پيدا شوې ده او خطرونه يې څو واړه زيات شوي دي.

طبيعي ده چې د دې شا ته گڼ او متعدد عاملونه پراته دي او نه شو کولی هر څه يې په يوه يا دوو خاصو علتونو پورې محدود کړو.

يو له هغو عواملو چې سبب شوی دی له افراطپالنې سره مبارزه عبثه شي، دا ده چې له دې پديدې سره علمي چلند نه دی شوی. په دې برخه کې لږ تر لږه درې ډوله چلندونه ليدل شوي چې د هڅو د ناکامۍ سبب شوي دي.

يو يې له دې پديدې سره سياسي چلند دی. څوک چې په سياسي انگېزو او کاملاً له سياسي ليدلوري د افراطيت مطالعه کوي، کله کله ورته اېزاري استفاده کوي او غواړي خپل هدفونه له دې لارې ترلاسه کړي، او کله چې يې گټه په کې نه وي، بيا افراطيت بد گڼي.

دويم عامل يې له افراطيت سره ايډيالوژيک چلند دی. په دې روش کې مخکې له دې چې دا پديده وپېژندل شي، ذهني او فکري قالبونه ورته وار له مخکې قضاوتونه جوړوي. دغه ايډيالوژي کېدای شي د افراطيت مخالفې وي يا ورسره موافقې وي خو دواړه ډوله يې نه شي کولی افراطيت سم وپېژني او له حل سره يې مرسته وکړي.

درېيم روش يې له افراطيت سره ژورناليستيکي چلند دی. څوک چې د خبري موسسو رييسان دي او اصلي لومړيتوب ورته د ليدونکو د توجه خپلول او د لانجمنو گزارشونو موندل او د شور او ځوږ جوړول دي،

افراطيت ورته مناسبه موضوع برابروي او بازار يې ورگرموي. په دې روش کې کله کله خورا زياتې مبالغې کېږي او کله کله په ټولنه کې داسې ذهنيتونه جوړوي چې ممکن چندانې رښتيا نه وي.

نو له داسې حالت سره څنگه کولی شو افراطيت سم وپېژنو، ريښې يې راپيدا کړو، د پيدا کېدو او خپرېدو زمينې يې راملومې کړو، د پياوړي کېدو علتونه او عاملونه يې ومومو، پخپله سيمه کې يې راتلونکي وڅېړو، او د دې ټولو موردونو په پام کې نيولو سره داسې لارې چارې پيدا کړو چې پر افراطيت د غلبې امکان په لاس راکړي او آرامې، معتدلې او مخ پر ودې ټولنې ته د رسېدو لاره راهواره کړي.

بهترين روش چې موږ سره په دې لاره کې مرسته کولی شي، پر علم او معرفت ولاړ چلند دی. دا روش معرفتي روش بللی شو. په دې روش کې وار له مخکې فرضونه او قضاوتونه نشته، سياسي يا تجارتي غرض په کې نه وي، او کار يې د افراطپالنې د ماهيت پېژندل وي چې له تشدد، تعصب، او نورو ورته چارو څخه يې توپير جوت شي.

همدارنگه له معرفتي چلند سره د افراطيب د رامنځته کېدو مختلف پړاوونه څېړل کېږي او هغه فکري، اعتقادي، فرهنگي، اجتماعي، سياسي، اقتصادي، ارواپوهنيز عاملونه چې د دې پديدې په پيدايښت يا پراختيا کې نقش لري، تر څېړنې لاندې نيول کېږي. په بل پړاو کې بيا د افراطيت اغېزې څېړل کېږي چې د وگړو د ژوندانه پر مختلفو پگرونو څه ډول اثر کوي.

معرفتي چلند کولی شي تر يادو څېړنو وروسته دا راوښيي چې حل لاره څه ده، څوک له افراطپالنې سره د مقابلې مسووليت لري، او څوک په دې کې تر ټولو اغېزمن ثابتېدای شي. همدارنگه راته وايي چې د افراطيت کومه برخه بېړنۍ چاره غواړي او کومه برخه يې اوږدمهالې مبارزې ته اړتيا لري. معرفتي چلند د افراطي مفکورو بدیلونه راپېژني او دې سره د افراطيت د خپلو په صورت کې د فکري تشې د رامنځته کېدو مخه نيسي.

البته د بدیلو مفکورو د وړاندې کولو معنا دا نه ده چې تکراري او بې اغېزې کلي خبرې وشي بلکې بايد په تفصيل او جزیياتو سره دا فکري توليدات رامنځته شي چې هم تر افراطي افکارو غښتلي وي او هم زړه راښکونکي. افراطپالنه له دې نظره تجارت غوندې ده، افراطپالي هڅه کوي چې خپله متاع په سل رنگه چلونو پر خلکو وپلوري، په تېره بيا په ځوان نسل کې ځانته مشتريان پيدا کړي؛ نو که څوک غواړي معتدل فکرونه عرضه کړي، بايد تر هغوی لا ماهر او غښتلي وي او تر هغوی لا جذابې مفکورې وړاندې کړي.

ښايي د معتدلو کسانو د خبرو د نه جذابيت په وجه وي چې تر اوسه پورې نه دي توانېدلي د افراطپالو بازار له کښه راوغورځوي او د هغوی مشتريان خپل کړي. يو شی چې د معتدلانو د متاع جذابيت زياتولی شي دا دی چې دوی بايد له افراطپالو څخه د خپل توپير اساسي کړښې څرگندې کړي. په دې يوه نيمه لسيزه کې خو دوی تر لویو شعارونو ورهاخوا کوم لوی کار نه دی کړی. د څارونکو په باور د معتدلو فکرونو مدعيان اکثره وخت هماغه خبرې کوي چې افراطي ډلې يې هم کوي او يوازې د تفکير او د نظام پر ضد د جهاد په مسأله کې د هغوی خبرې نه کوي. ښايي دوی دا کار ځکه کوي چې افراطي ډلې يې له بهرنيانو او حکومت سره په همکارۍ تورن نه کړي. هغه کسان چې غواړي معتدل ديني فکر توليد کړي، که په همدې بڼه روان وي، کار به يې د افراطي ډلو له کار سره ورته وي، په دې توپير چې دوی دا کار په سياسي توگه کوي.

له افراطيت سره معرفتي چلند صراحت او وضاحت غواړي. صراحت او وضاحت رانه غواړي چې پر مشخصو موضوعاتو خبرې وکړي، مثلاً د هېواد له موجود نظامه دفاع، د افراطيانو د منطق ننگول، پر دين د هغوی د پوهې ننگول، په شرعي لحاظ د هغو لارو چارو تر پوښتنې لاندې راوستل چې افراطيان ورباندې روان دي، او د هغوی د تېروتنو او خطاگانو ښودل. په افغانستان کې تر دې دمه په دې برخه کې د معرفتي چلند هڅه نه ده شوې.

لازمه ده چې د دې پديدې د پېژندلو لپاره پوهنتوني څېړنې وشي او زموږ اکاډميک مرکزونه په دې اړه معتبر علمي اثار توليد کړي. موږ بايد هم په دې برخه کې او هم په نورو برخو کې د علمي بحث ادبونه او اخلاق زده کړو. بايد د نظرونو اختلاف وزغمو، مقابل لوري ته درناوی وکړو، پر خپلو خبرو له بې ځايه ټينگاره لاس واخلو، بايد په اورېدلو او فکر کولو روږدي شو او دغه الهي ارشاد ته عملي بڼه ورکړو چې وايي: "فبشر عبادي الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه". همدارنگه چېرته چې يې اړتيا وي، بايد د احسن جدال روش زده کړو. احسن جدال له عصبانيت، توندخوښۍ، سپکو سپورو، تور پورې کولو او حملې جلا شی دی. احسن جدال په استدلال او منطق سره کېږي. په حقيقت کې قوي دليل د خپلې خبرې د اثبات لپاره کافي دی او تشدد او خشونت ته اړتيا نه پرېږدي.

البته چې دا به ډېره اوږده لاره وي چې زموږ په ټولنه کې علم او معرفت خپل ځای پيدا کړي، علمي چلند، اخلاقي اصول، څېړنيزو کارونو ته درناوی او داسې نور فضائل تحقق ومومي خو بې له دې بله لاره هم نه لرو.

د افراطپالنې فرهنگي عوامل

فرهنگ يوه انساني پدیده ده چې کولی شي له ديني يا غيرديني باورونو څخه په الهام اخيستلو ورغېږي خو پخپله فرهنگ د يوه انساني محصول په توګه مقدس نه دی او کېدای شي عیبونه او نیمګړتیاوې ولري، هماغسې چې مثبت او ګټور شيان هم په کې وي، عیبونه به هم یې وي. کله چې فرهنگ عیبجن شي، خلکو ته زیان رسوي او مصیبتونه زېږوي.

فرهنگي تحولات که مثبت وي که منفي، ګڼ عاملونه لري او د عوراضو د لرې کولو لپاره یې باید دغه عاملونه وپېژندل شي او چاره یې وشي.

زموږ په سیمه کې افراطپالنه هم د نورو پدیدو په شان مختلفې ریښې لري چې یوه یې په فرهنگ کې ښخه ده. سره له دې چې د فرهنگ لپاره ټول منلی واحد تعریف نشته او ان ویل کېږي چې تر دوو سوو پورې تعریفونه ورته وړاندې شوي دي خو په دې تعریفونو کې مشترک څه دا دي: «د علومو، باورونو، هنرونو، قوانینو، اخلاقیاتو، عادتونو او ټولو هغو چارو مجموعې ته چې په ټولنه کې د ژوند کولو له لارې زده کېږي، فرهنگ وايي.»

له بلې خوا فرهنگ یو ګلي مفهوم دی چې ګڼ مصداقونه لري او د سیمې، ډلې، طبقې او ان د دین په لحاظ هم ډلبندي کېږي. مثلاً هندي فرهنگ، غربي فرهنگ، ښاري فرهنگ، اشرافي فرهنگ، چپي فرهنگ، همدارنګه اسلامي فرهنگ، مسیحي فرهنگ، بودايي فرهنگ، او داسې نور چې هر یو یې د باورونو او کړنو مجموعو ته ویل کېږي. همدارنګه د فرهنگ مفهوم نورو مفاهیمو ته هم پراخولی شو لکه فقهي مذهبونه، عرفاني تمایلات، سیاسي چلندونه او نور. معنا دا چې د فرهنگ ډېر ډولونه شته او هر یو یې په جلا توګه ډلبندي کېدای او څېړل کېدای شي.

اوس نو د فرهنگ په اړه دغه کرې خبرې له افراطپالنې سره څه اړیکه لري؟ په بله وینا په یوه فرهنگ کې څه پېښېدای شي چې د افراطي چلندونو لپاره زمینه برابروي. تر دې دمه پورې په دې اړه تخصصي څېړنه نه ده شوې او که شوې وي، د دې کرښو لیکوال نه ده لیدلې. ما په دې اړه د فکر کولو په لړ کې څو موضوع ګانې موندلې دي چې که فرهنگ ته ورننؤي نو د افراطپالنې زمینه برابروي. کولی شو دغه شيان د افراطپالنې فرهنگي عاملونه وبلو. دلته به یې درې موارد یاد کړو.

انحصارګري:

انحصارگري دا ده چې يو څوک يا يوه ډله دې ټولې بشپړې په ځان پورې منحصر وگڼي او گومان وکړي چې د حقيقت انحصاري مالک پخپله دی. دغه حقيقت کېدای شي په سياست پورې اړه ولري، کېدای شي په ټولنې، علم، دين او نورو علومو پورې اړوند وي. انحصارگري د کثرتگرۍ ضد ده. په کثرتپالنه کې حقيقت متعدد گوتونه او گڼې خواوې لري چې هرڅوک کولی شي يوه يا څو خواوې يې خپلې کړي خو ټولې خواوې به يې د هېچا په منگولو کې نه وي. انحصارپالنه بيا د دې چلند مخالفه ده او له ځانه پرته نور ټول له حقيقته محروم گڼي، ان دا نه شي زغملی چې بل دې د حقيقت يوه څنډه هم وگڼل شي.

انحصارگري کولی شي سياسي، قومي، مذهبي، سيمه ييز، نژادي، ژبني، ايډيالوژيکي، صنفی او نور رنگونه خپل کړي. يو انحصارگر سياستوال دې ته چمتو نه وي چې د نورو گوندونو يوه بشپړه هم ومنې او بس دغه خبره کوي چې ټولې بشپړې د ده په گوند کې راټولې شوې دي. توکمپاله سرۍ نه شي زغملی چې څوک دې د نورو قومونو او توکمونو ښه ووايي او فکر کوي چې خپل توکم يې د ټولو فضايو او بشپړو مجموعه ده. يو مذهبي متعصب گومان کوي چې نور مذهبونه هېڅ خوبي نه لري او يوازې د ده مذهب په ټول پوره او له نيمگړتياوو پاک دی. د ايډيالوژۍ يو سرسخته لاروی تصور کوي چې د ټولنې د ټولو ستونزو حل د ده د ايډيالوژۍ په لاس کې دی.

د انحصارگرۍ چاره کثرتپالنه ده. هغه فرهنگ چې تنوع او تکرر په رسميت پېژني او د ژبو، مذهبونو، گوندونو، قومونو، او نورو پديدو مختلف رنگونه د خپلې ټولنې د رنګارنګۍ او ښکلا وسيله گڼي، کثرتپاله فرهنگ دی. کثرتپالنه يعنې پر دې الهي سنت باور کول چې انسانان له مختلفو سليقو سره خلق شوي دي، ټولنې له مختلفو قومونو او ملتونو څه رغېدلې دي او هماغسې چې د هغوی د خلقت په اصل کې يو حکمت و، د دوی په کړنو او چلندونو کې هم ډېرې گټې نغښتې دي.

نن سبا هغه هېوادونه چې ارامه او هوسا دي او په مختلفو برخو کې پرمخ ځي، په هوښيارۍ سره هڅه کوي چې خپل فرهنگ کثرتپاله کړي او څومره چې په يو ملک کې مذهبي، ژبني، سياسي، او اجتماعي تنوع زياته وي، هماغومره يې د پرمختګ لپاره د بالقوه توان په سترګه گوي. په ځينو هېوادونو کې خو د تکرر د تقويې او ملاتړ لپاره ځانگړي وزارتونه جوړ شوي دي. هلته اکثريت او اقليت ته د بر او کښته په سترګه نه کتل کېږي بلکې ټول يوشان او سره برابر گڼل کېږي. دوی وايي چې ټولنه لکه موزايک ده چې له گڼو رنگونو او شکلونو رغېدلې ده او ښکلا يې د همدې تنوع او رنګارنګۍ په ساتلو کې ده. هلته څوک د رنگونو او شکلونو له زياتېدو څخه وېرېږي نه، بلکې دې ته گوري چې له زيات شوي رنګ څخه څنګه او په کومه برخه کې استفاده کولی شو. دغه ټولنې توانېدلې دي چې د کثرتپالنې له لارې تعصبونه له منځ يوسي او د افراطپالنې ريښې وچې

کړي يا يې اقل حد ته ورسوي چې د کوم خطر سبب نه شي. دغه چلند له اسلامي ارزښتونو سره هم پوره اړخ لگوي او موږ په آيتونو او حديثونو کې داسې کافي شواهد لرو چې دا خبره تاييدوي.

له فردیت څخه منکرېدل

د قرآن مجید په نظر زموږ مسوولیتونه فردي دي. دغه آیت په صراحت سره همدا خبره کوي: "و لاتزر وزارة و زر أخرى". دغه آیت مسوولیتونه فردي کوي چې نه څوک د نه کړې گناه په خاطر جزا وويني او نه د نه کړې ښه لپاره انعام واخلي. دغه قرآني اصل هم له عقل او پوهې سره پوره اړخ لگوي، هم له اخلاقو او فضیلت سره او په قرآن کې د دې خبرې بیا بیا تکرار په تاریخ کې یو لوی اخلاقي تحول و.

د مسوولیت فردي والی لا لویه معنا لري او هغه د فردیت په رسمیت پېژندل دي. د فردیت معنا دا ده چې وگړی د داسې موجود په حیث چې شعور لري، د انتخاب او تصمیم نیولو ځواک لري او د هغه انتخاب ته که چېرې بل ته تاوان ونه رسوي، باید درناوی وکړو. انساني وگړی په خپل ذات کې یوه پېچلې او مستقلة نړۍ گڼل کېږي چې گڼ عاملونه په دې نړۍ کې نقش لوبوي. دغه عاملونه له وراثت او جنیټیکي خصوصیاتو پیلېږي او تر ارواپوهنیزو، فامیلی، روزنیزو، ټولنیزو، تاریخي موقعیت، ژبنۍ ځانگړنو، ذهني وړتیاوو، عمري پړاوونو او ډېرو نورو عاملونو پورې رسېږي. کله چې دغه ټول عاملونه د یو بل په څنگ کې درېږي، له وگړي څخه یو مشخص او منحصر موجود جوړوي چې له نورو وگړو سره د ورته والیو سره سره، هغه یو مستقل او په ځان پورې منحصر فرد پاتې کېږي.

که دغه اصل په ښه توگه وپېژندل شي، د دوو حوزو توپیر رامنځته کېږي، خصوصي حوزه او عمومي حوزه. عمومي حوزه په ټولنې پورې اړه لري او باید چې د ټولنې حاکمیت ورباندې وي. په دې حوزه کې ټولنیز قرارداد له فرد او ټولنې سره د وگړي اړیکي تنظیموي. همدا چې ټولنیز قرارداد د ټولو په توافق سره رامنځته شو، فرد مکلف کېږي چې د نورو حقونه مراعات کړي او د نورو روحیه په پام کې ونيسي ځکه چې ټولنیز قرارداد اساساً د وگړو د حقونو او اړتیاوو د خوندي کولو په پار رامنځته شوی دی.

د عمومي حوزې پر وړاندې بیا خصوصي حوزه ده. په خصوصي حوزه کې دا وگړی پخپله دی چې ځان ته د ژوند کومه ښه غوره کوي او د خپلو کړنو لپاره کوم اصول ټاکي. د وگړو د خصوصي حریم خوندي ساتل او درناوی د دې سبب کېږي چې وگړی د رواني امنیت احساس وکړي او د خپل خصوصي ژوند لپاره خوندي او ارامه حریم ولري. هغه کولی شي په دې حوزه کې د خپلې سلیقې او باورونو پر اساس چلند وکړي او

خپل ژوند او کړنې په خپله خوښه غوره کړي، پرته له دې چې نور څه ورباندې وتیي. په دې اصل کې هر وگړی خپل خپل خصوصي حریم لري، هېڅوک د بل پر خصوصي حریم تعرض نه کوي.

هغه ټولنې چې انسان ته د مستقل وگړي په سترگه گوري، د وگړو فردي آزادي او اساسي حقونو ته درناوی کوي، د هغوی په خصوصي چارو کې مداخله نه کوي او د چا جسمي او روحي امنیت ته خطر نه جوړوي. په داسې ټولنو کې فردي توپیرونه کاملاً طبیعي پدیده گڼل کېږي او هېڅوک ورسره ستونزه نه لري. ځکه نو د خشونت او افراطي کړنو زمینه پخپله له منځه ځي.

په هغو ټولنو کې چې لا دغه شعور نه لري، فرد د مستقل موجود په حیث نه پېژندل کېږي او د فرد هویت د ټولنې تر هویت لاندې تعریفېږي، فرد د ټولنې تابع گڼل کېږي او د هغه فردي انتخاب او شخصي تصمیمونو لپاره هېڅ ځای نه ورکول کېږي. په داسې ټولنو کې د خصوصي او عمومي حوزو پولې ړنگېږي او پر وگړي نظارت د هغه د ژوند تر خورا خصوصي برخو پورې هم غځېږي. دا چلند پخپله یو ډول افراطپالنه ده ځکه چې دلته ټولنه توپاني وضعیت خپلوي چې د انسانانو فردي هویت په کې محوه او ورک کېږي.

چېرته چې فردي هویت بې معنا کېږي، ډله ییز او گله ییز هویت رامنځته کېږي او انسانان د ژوند په ډېرو چارو کې له خپل مستقل شعوره بې برخې کېږي، خپل مستقل درک، مستقل تحلیل، او مستقل تصمیمونه بایلې. د وگړي برداشتونه، قضاوتونه، او تصمیمونه په ټولنې پورې تړل کېږي او ټولنه حقيقي وجود نه لري؛ بلکې حکمي وجود لري. څه چې له ذهنه بهر شته، هغه وگړي دي چې ټولنه ورته جوړه شوې ده او کله چې هر وگړی له پامه وغورځوو نو د ټولنې په نامه څه نه پاتې کېږي.

هغه ټولنې چې په افراطپالنه او خشونت اخته دي، هلته ټولنه اصالت پیدا کوي او فرد یې حقيقي شخصیت څنډې ته پورې وهل کېږي. دلته بیا یو څو کسان له سیاسي او اقتصادي فرصتونو په استفادې سره د ټولنې پر برخلیک تسلط مومي او په واکمنۍ، ستم او تېري لاس پورې کوي او د وگړو سر، مال او عزت له تباهی سره مخ کوي.

له افراطپالنې سره د مقابلي لپاره باید فردیت له سره تعریف کړو، حدود یې وټاکو او له ټولنې سره رابطه یې په معقولو او منل شویو چوکاټونو برابرې کړو.

قضاوت

په ځينو ځايونو کې قضاوت کول ضروري وي. کله چې يو څوک قاضي او په محکمه کې ناست وي، قانوني وظيفه يې دا ده چې د خلکو دعوې وڅېړي، مجرمانو ته جزا ورکړي او مظلومانو ته خپل حق وروسپاري. د محکمې، شاهد، مدعي، مدعي عليه او قاضي مسأله کاملاً طبيعي، بلکې ضروري ده.

خو دا چې هرڅوک ځان قاضي کوي او په هره مسأله کې قضاوت کوي، خطرناکه پدیده ده. د غيرمسوولو کسانو له لوري قضاوت کول، هغه خورا منفي او تاواني عادت دی چې په ځينو فرهنگونو کې ريښې ځغلي.

پرمختللي ټولنې له ډېرو تجربو وروسته دې نتيجې ته رسېدلې دي چې خپلو وگړو ته وروښيي چې له قانوني موردونو پرته دې د بل په اړه قضاوت نه کوي. دغه موضوع د اوراپوهنې، ټولپوهنې، حقوقو، اخلاق او فلسفې له نظره څېړل شوې او بيا تثبیت شوې ده.

د نورو په اړه قضاوت معمولاً له يو مخکيني فرض سره مل وي او هغه دا چې قضاوت کوونکی پخپله پاک او بې عيبه دی او خو په کې نشته ځکه نو حق لري چې د نورو په اړه ځان نه قاضي جوړ کړي. د ځان په اړه داسې تصور چې گواکې له عيبه پاک يم، پخپله خطا بلکې گناه ده او د اسلامي عرفان او اخلاقو په نظر عجب بلل کېږي او کبیره گناه يا معاصي قلوب گڼل کېږي.

چېرته چې يو چا ته اجازه ورکول کېږي چې د بل په اړه قضاوت وکړي، په حقيقت کې اجازه ورکول کېږي چې د چا پر خصوصي چارو خبرې وشي، کارونه يې د داسې کس د سليقې پر اساس وارزول شي چې کومو خاصو حقوقي او اخلاقي ضوابطو ته تابع نه دی او ډېرځله د وهم او گومان پر اساس قضاوت ورباندې وشي. دا موضوع دومره خطرناکه او بده ده چې په قرآن او نبوي حديثونو کې په کراتو ورته اشاره شوې ده او امر شوی چې مخه به ورته نه کوئ.

دا چې په اسلامي ټولنو کې دا پدیده عامه شوې ده، يو علت يې دا دی چې د دعوت او امر بالمعروف او نهی عن المنکر په اړه د خلکو برداشت غلط دی. کله چې په دې اړه آيتونه او حديثونه لوستل کېږي چې بايد د منکراتو مخه ونيسو، د ظلم او بې عدالتۍ پر وړاندې بايد غلي پاتې نه شو، د حق خبره په هر حالت کې ان د ظالم حاکم پر وړاندې هم وکړو، او داسې نورې خبرې نو ځينې کسان بې له دې چې د دې موضوع علمي او فقهي ضوابط په پام کې ونيسي، گومان کوي دا مو وظيفه ده چې وگورو نور څه کوي، او که زموږ په نظر د دوی کار

ناسم وي، بايد نيوکه پرې وکړو چې گواکې ژبنی نهی عن المنکر کوو. دا وگړي تصور کوي چې که دا کار ونه کړي، نو گناهکار به شي.

دلته غلطې په دې کېږي چې خلک د نهی عن المنکر له ضوابطو خبر نه دي. له منکره نهی کول په اصل کې په عمومي حوزې پورې اړه لري. کله چې څوک په عمومي حوزه کې داسې کار کوي چې زیان یې نورو ته رسېږي او یا ټولنیزې روحې ته تاوان رسوي نو باید ترلاسه ونيول شي او د ټولنې د امنیت او حقونو دفاع وشي. خو د دې شي معنا دا نه ده چې د نورو په خصوصي حریم کې دې مداخله او قضاوت وکړو.

په هغو ټولنو کې چې وگړي ځان ته حق ورکوي چې د نورو په حق کې قضاوت وکړي، له خپلو منفي قضاوتونو سره د هغه حرمت او اعتبار ته تاوان رسوي او نورو ته اجازه ورکوي چې پر هغه نيوکه وکړي او بې عزته یې کړي او ان یې پر ژوند برید وکړي. د نورو په اړه قضاوت ډېر خطرناک عواقب لري. معمولاً ټول افراطیان عادت لري چې د نورو په اړه او د ټولنې په اړه قضاوت وکړي، هغوی په فسق او انحراف تورن کړي او دې سره ځان ته دغه حق ورکړي چې ورباندې برید وکړي. دوی معمولاً ځان تر نورو بهتره گڼي او نور په عبادتونو کې په بې غورۍ تورنوي او ځان ته د وگړو پر خصوصي ژوند د تعرض حق ورکوي.

د اوسنۍ نړۍ په پرمخ تللو ټولنو کې هغه څه چې بد عادت گڼل کېږي او د چا اعتبار ورسره خرابېږي، دا دی چې څوک دې د بل په اړه قضاوت وکړي. که په یوه فرهنگ کې د دغه اخلاقي مفسدې لمن ټوله شي، متعصب وگړي جرأت نه شي کولی چې د نورو په اړه قضاوت وکړي او بیا په دې لاره د خشونت یوه برخه له منځه ځي.

له دیندارۍ تر دیندارۍ پورې

دین ته مراجعه د بشر د تاریخ په ژورو کې رېښه لري. وجه یې کله معنوي اندېښنې او د روحي عالمونو تجربه وه، کله د ټولنیز نظم اړتیا، کله د واکمنو او امپراتورانو وېره چې خلک به یې د کوم ځانگړي دین پیروي ته مجبورول.

څرنگه چې د پېړیو په اوږدو او د فرهنگونو په وسعت کې یې د بشر تجربه راښيي، ځینې انسانان دیني ارشاداتو ته د ځان د وقف کولو له لارې، د اخلاق او معنویت اوج ته رسېدلي دي او داسې تاریخي کارونه یې کړي دي چې تر هغوی وروسته د دیندارۍ بله هره نمونه تقلبي او کاذبه ښکارېږي.

خو ځينې نور بيا داسې وو چې ديندارۍ يې له ادعاوو سره هېڅ اړخ نه لگوي، لکه مولانا يې چې په اړه وايي:

باز ايمان، خود گر ايمان شماسټ / نه بدان ميلم و نه مشتهاست

آنکه صد ميلش سوی ايمان بود / چون شما را دید فاتر می شود

عشق او ز آورد ايمان بفسرد / چون به ايمان شما او بنگرد

هست ايمان شما زرق و مجاز / راه زن همچون که آن بانگ نماز

آنکه ايمان يافت، رفت او در امان / کفرهای باقياں شد در گمان

د دې دوو خورا متفاوتو دينداريو او ديندارانو تر منځ ډېر نور وگړي وو چې دينداري يې د ښو او بدو اعمالو گډوله وه لکه قرآن مجيد يې چې په اړه وايي: "و آخرون اعترفوا بذنوبهم خلطوا عملا صالحا و آخر سيئا".

د ديندارۍ دغو متفاوتو بېلگو هم په فردي او هم په اجتماعي سطحو کې متفاوتې پايلې درلودلې دي. هماغومره چې د ديندارۍ لومړی ډول د خپلو خاوندانو د معنوي لوړاوي او اخلاقي تکامل سبب کېږي، دويم او درېيم ډول يې لوی مصيبتونه رامنځته کړي دي. دغه ديندارۍ چې له تعصب تزوير او ریاکاری سره ملې، پر خرافاتو بنا او عقل دشمني وي، د دې سبب کېږي چې خاوندان يې په اخلاقي لحاظ راوپرځېږي او ټولنه له تباهي سره مخ شي. په دې برخه کې ډېرې بوږنوونکې پېښې ليدل شوې دي چې په اروپا کې د عقايدو له تفتيشه رانېولې زموږ په سيمو کې د عين القضات او شيخ اشراق تر پانسی کولو پورې گڼې بېلگې لري. طبيعي ده چې له داسې اوږدمهالې تجربې سره به د خلکو په منځ کې د دين او ديندارۍ د نقش په اړه مختلف قضاوتونه رامنځته شي. هغو کسانو چې اخلاقي او معنوي ديندارۍ يې ليدلې او تجربه کړې دي، د دين د نوم په اورېدو او د ديندارۍ د څرکونو په ليدلو سره سخت خوشحاله کېږي خو هغه کسان چې يوازې يې عييجنې ديندارۍ ليدلې دي، همدا چې په ټولنه کې د دين د پراخېدو نښې ويني، وېره يې پر بدن خپرېږي چې بيا به يې ازادۍ ورنه واخيستل شي او خصوصي حريم به يې د بدخويو محتسبانو له لوري نقض او انساني کرامت يې تر پښو لاندې شي.

دا خبره د ديانت د ټول تاريخ په اړه رښتيا ده او د اسلام تاريخ هم مستثنا نه ده. له هماغه پيله، د قرآن مجيد د نزول په زمانه کې، د ديندارۍ ځينې بېلگې وستايل شوې او ځينې يې وغندل شوې. دغه چاره د اسلام په ټول تاريخ کې روانه وه او تر ننه پورې هم هماغسې ده. همدا اوس هم داسې کسان شته چې د دين په نوم تر ټولو ناوړه کارونه کوي، قتل، چور، تگي برگي، او داسې نور کارونه او داسې کسانو شمېر هم کم نه دی. په

مقابل کې يې داسې کسان هم شته د دين په خاطر د خلکو ژوند ژغوري، د وگړو د نېکمرغۍ او خوشحالي لپاره خپل مال، توان او وخت لگوي.

پوښتنه دا ده چې دينداري که د پاکۍ او ښېگڼې داسې لوړې درجې ته رسېدلی شي نو ولې ټوله دينداري داسې نه ده او ولې د ديندارۍ هغه بده بېلگه هم شته؟ که ووايو چې هغه بده نمونه يې تقلبي او کاذبه بڼه ده نو پوښتنه به رانه وشي چې څنگه پوه شو چې خبره همداسې ده؟ که هغه څوک بې دينه وېولو چې د خپلې عقيدې لپاره له خپل سره تېر دی، د چا زړه ته به نه لوبېږي. که ووايو چې دا ډول خلک د دين له حقيقت او ذاته ناخبره دي (البته چې ډېر ځله همداسې ويل کېږي هم) نو نورې پوښتنې رامنځته کېږي چې ايا د دين لپاره د ذات تصور کولی شو؟ که ځواب هو وي نو د پېژندلو لپاره يې کومه لاره شته؟ که ووايو چې هو، پوښتنه به وشي چې څرنگه او څه ضمانت راکوي؟

داسې پوښتنې ممکن انتزاعي-فلسفي ښکاره شي او کومه غوټه راخلاصه نه کړي. لا عملي بڼه يې دا ده چې وپوښتو ولې، په تېره بيا زموږ په خاوره کې، د ديندارۍ بده بېلگه ډېره ده؟ ولې لا هم زموږ زرگونه ځوانان په هغه ديندارۍ اخته کېدونکي دي چې د طاعون او وبا غوندې وېره او وحشت زېږوي؟

که ټوله پېره د بل پر غاړه وانه چوو نو مجبوره يو چې سترگې پرانيزو او وگورو چې زموږ په ټولنه کې د دين د تبليغ په بڼه کې څه ستونزې نغښتې دي، ديني زده کړې څه نيمگړتياوې لري، ديني فتواگانې څرنگه صادرېږي، منبرونه مو کوم رسالتونه لري؟

دې کې شک نشته چې دين زموږ په ټولنه کې خورا پراخ بنسټ دی، ښايي ان تر حکومت او دولته هم پراخ وي. دا چې دين څرنگه توليدات عرضه کوي، زموږ د عمومي وضعيت په ښه کېدو او خرابېدو کې مستقيم نقش لري. همدا وجه ده چې د دې موضوع څېړل اهميت مومي ځکه هېڅوک نه شي کولی د وينو د وياړلو د بهېدو په مقابل کې بې پروا پاتې شي او دغه وېره چې د ميليونونو وگړو په زړونو ننوځي، له پامه وغورځوي.

دغه جگړه چې زموږ په وطن کې روانه ده، په حقه يا ناحقه په دين پورې تړلې ده او که چاره يې ونه شي، لمن به يې نوره هم پراخه او تباهي به يې لازياتې شي.

که د فرخندې د وژلو ماجرا موږ د هغې ديندارۍ له تل سره آشنا کړو چې له جهل او سببيت سره مله ده، نو څه مو چې په دې دوو لسيزو کې د طالب او القاعده په نوم ليدلي او اوس يې د داعش په نوم اورو، په خپل ذات کې له هغه څه توپير نه لري چې د فرخندې قاتلانو وکړل. توپير يې يوازې د پېښو په ځای، زمان، اندازه، او بڼه کې دی.

موږ مجبور يو چې له احساساتي قضاوتونو لرې، موضوع په مسوولانه توگه وڅېړو او هغه موردونه په ښه کړو چې ديني تفکر رغوي، عمومي ذهنيت اغېزمنوي او د يوې ټولنې برخليک ټاکي.

باید وگورو چې داسې دینداري تبلیغولی شو چې د وگړو تر منځ د سوله ییز ژوند سبب شي او د مینې او صمیمیت فضا خوره کړي؟ ایا کولی شو داسې دینداران ولرو چې ځان د نورو بندگانو پر سر د خدای استازی ونه گڼي او د دې وسلې په مرسته د هغوی ژوند ورتړیځ نه کړي؟ داسې دینداران به ولرو چې د متفاوتو فکرونو له خاوندانو سره په تروه ټنډه نه، بلکې به ورین تندي او موسکا سره چلند وکړي؟ ایا دوی به له قرآن مجید دا زده کړي چې له ځانه احکم الحاکمین جوړ نه کړي او قضاوت اصلي قاضي ته ورپرېږدي؟ ایا دینداري به د درزونو د پیدا کولو پر ځای د درزونو د گڼدلو او د زړونو د پیوندولو سبب شي؟ ایا دا هیله لرلی شو چې څومره ټولنه دینداره کېږي، هماغومره به اخلاق او انساني فضایل په کې عام شي؟ ایا داسې ټولنه لرلی شو چې د دین تر سیوري لاندې سوکالۍ او هوساینې ته ورسېږي او په هغه کې د انسان سر خوندي او کرامت یې باقی وي؟

دې ته ورته ډېرې پوښتنې شته او طبعاً ډول ډول ځوابونه به ورته ورکړل شي. خو زموږ باور دا دی چې د دې ټولو پوښتنو ځواب مثبت کېدای شي خو په دې شرط چې لاره یې وپېژنو او سمه روده یې پیدا کړو. دې لپاره مجبور یو چې علم او عقل خپلې مرستې ته راوبولو. باید دغه مېړانه ولرو چې نیوکه وکړو او نیوکه وزغمو، د خبرو اترو اصول او ادبونه زده کړو او له ناقدانو سره د تفاهم او پخلاینې لاره ونیسو.

افراط او اعتدال، د تشخیص معیار یې

د افراط او اعتدال کلمې په ارزښتي لحاظ خنثا او بې پلوه نه دي. افراط منفي بار لري او اعتدال مثبت. ښکاره خبره ده چې هېڅوک ځان افراطي نه بولي، بلکې هرڅوک ځان اهل اعتدال گڼي او مقابل لوري په افراط تورنوي. که داسې نه وای، کار به اسانه و او د رقیبو ډلو ترمنځ به د پیغورنو او مناقشو خبره ختمه وه. خو داسې څوک نشته چې په ویاړ سره ووايي، زه افراطي یم او بل ته پیغور ورکړي چې هغه خو معتدل دی. نو اوس کار یو څه سخت دی او په اسانۍ سره نه شو ویلی چې پلانکی کس یا پلانکی ډله افراطي ده.

نو څه به کوو؟ دا به غوره وي چې دا بحث پرېږدو او بې ځایه یې وگڼو؟ که داسې وکړو، بیا به هغه ستونزې چې د وگړو او ډلو ترمنځ شته او څه چې افراطیت بلل کېږي، دا ټول به ختم شي؟

که د دې ستونزې د حل لپاره لا دقیقه لاره پیدا نه کړو، سخت خو بې نتیجې بحثونه به دوام وکړي. هره ډله به وایی چې مخالفان یې افراطیان دي او دا تورونه به همداسې په نورو ډلو هم پورې کېږي.

هغه ډېر مهم ټکی چې زما په نظر کولی شي له دې لالهاندۍ څخه د راوتلو لاره په لاس راکړي، دا دی چې کله د افراطیت په اړه غږېږو، د ذهني او عيني سطحو ترمنځ توپیر وکړو. ښايي دا خبره به له یو دوو مثالونو سره بهتره واضحه شي. په خبرو اترو کې یوه ښاغلي صاحب نظر وویل چې افراطپالنه یو نسبي امر دی او ځینې کسان د ځینو نورو له نظره افراطي دي. هغه څو موردونه یاد کړل، مثلاً خوراج، اسماعیلیه او د حسن

صباح لارويان، هغه فيمينستان چې وايي نران دې هم د ښځو په څېر بچي وزېږوي، په متحده ايالتونو کې ځيني مسيحي ډلې چې له ټکنالوجۍ او مېرنيو امکاناتو استفاده نه کوي او هڅه کوي چې د مسيحيت د صدر تاريخ د وختونو په شان ژوند وکړي.

له موضوع سره د داسې چلند ستونزه دا ده چې د عيني او ذهني چارو ترمنځ توپير نه کوي. د دوه زره کاله پخواني ژوند په بڼه اوسېدل، زموږ په نظر افراطي چلند دی خو د هغوی په نظر معتدل دی. د ذهني چلند معنا دقيقاً همدا ده. يعنې هرڅوک په خپل ذهن کې د يوې پديدې په اړه يو احساس لري، څوک يې خوښوي او څوک يې نه خوښوي، او د هغه په وينا دغه شي ته نسبي ويل کېږي. خو که له عيني ليدلوري ورته وگورو، دا موضوع افراطيت نه گڼل کېږي. ولې؟ ځکه چې د پخوانۍ نړۍ په سبک ژوند کول، نورو ته کوم زيان او ضرر نه رسوي. اتفاقاً هغه خلک بې ازاره او سوله خوښي خلک دي او نورو ته هېڅ سرخوږۍ نه جوړوي. دا چې دا کار زموږ نه خوښېږي او موږ يې افراطي بولو، نو زموږ د قضاوت مبنا دروني / ذهني ده.

خو د دوو نورو مثالونو يعنې د خوارجو او اسماعيليه فدايانو په اړه موضوع عيني ده يعنې موږ د خپلې دروني خوښۍ يا ناخوښۍ پر اساس قضاوت نه کوو، بلکې د بهرنيو واقعيتونو پر اساس قضاوت کوو. دغه واقعيتونه هغه قتلونه دي چې دوی وکړل او د خپلو بې وسلو مخالفانو په زړونو کې يې وېره واچوله.

په همدې دليل ما په هغه بحث کې ټينگار وکړ چې بايد د غلو او افراطپالنې ترمنځ توپير وکړو. دا چې موږ څوک غالي وگڼو او کار يې غلو وبولو، دا بيروني پارامترونه نه لري او موږ به يوازې پر خپل دروني احساس، باور، خوښ او ناخوښ تکیه وکړو. مثلاً غالي شيعيان، غالي صوفيان، غالي سلفيان، غالي هندوان، غالي مسيحيان، غالي يهوديان، غالي بودايان، غالي ليبرالان، غالي فيمينستان چې ممکن موږ ته يې باورونه او سليقې غلو ښکاره شي خو تر هغې پورې چې دوی نورو ته مزاحمت ايجاد نه کړي، افراطي يې نه شو گڼلای.

د يو چا يا يوې ډلې د افراطي گڼلو ملاک دا دی چې ايا د خپلو باورونو په خاطر نورو ته مزاحمت او تکليف رسوي که نه. دلته له مزاحمته منظور دا دی چې د مټ په زور، فيزيکي عمل يا قهریه ځواک د نورو لومړني حقونه سلب کېږي.

که څوک يا کومه ډله کمونيست، بوديست، فيمينست، سيکولار، مسيحي، يهودي، شيعه سني، صوفي، سلفي او بل څه وي او د نورو حقونه په رسميت ونه پېژني، د نورو باورونه له پامه وغورځوي او نور مجبور کړي چې د خپلو باورونو خلاف چلند وکړي، خپله عقیده پټه وساتي، د ښاروندۍ له حقونو محروم شي، او جبراً د ژوند يوه خاصه بڼه ومنې، بيا نو دغه کس يا ډله افراطي ده. طالبان، القاعده او داعش په همدې ملاک افراطي گڼل کېږي. ځيني کمونيستان، سيکولران، شيعيان، بودايان او يهوديان په خپلو همدې ډول چلندونو افراطي بلل کېږي.

ځينې نورې پلې هم شته چې داسې کارونه يې نه دي کړي خو باور يې دا دی چې هر کله واک پيدا کړي، بيا به د نورو آزادي ورنه اخلي او د خپلې خوښې ژوند بڼه به په زور ورباندې تپي. دا چې تر اوسه يې خشونت ته مخه نه ده کړې، يو تکتيک دی، نه اصولي باور. دا پلې هم بالقوه افراطي دي. زموږ ملاک د انسانانو د اساسي حقونو په رسميت پېژندل دي او دا بشپړه عيني موضوع ده، نه ذهني.

کله چې يوه موضوع عيني وي، بيا له نسبته راووځي او د هېڅ ټولنې په ارزښتونو او عرف نه موکول کېږي. که څوک تاسې په زور مجبور کړي چې د ژوند داسې بڼه غوره کړئ چې ستاسو د باورنو خلاف ده، هغه افراطي دی، ځکه چې ستاسو پر اساسي انساني حق يې تېری کړی دی، دا مهمه نه ده چې دا کار په امريکا کې وشي، که په ايران يا عربستان کې. برعکس که څوک ستاسو پر اساسي حقونو تېری ونه کړي، ستاسو له مفکورو سره يوازې د استدلال له لارې مخالفت وکړي، او د زور خبره په منځ کې نه وي نو هغه افراطي نه دی. علمي بحث هغه دی چې پر واضحو تيوريو او ميتودولوچۍ بنا وي. په دې مبحث کې چې موږ ورباندې بحث کوو، دوه مهمې موضوع گانې دغه ميتودولوچي جوړولې شي، يو يې د انسانانو اساسي حقونه او بل يې د دې حقونو د سلېولو لپاره د زور کارول دي. موضوع ډېره روښانه ده او له کلمو سره لوبې او د ورځپاڼو او عاطفي ويناوو سره گډولو ته يې اړتيا نشته، خو د ځينو دوستانو په ليکنو کې همداسې کېږي. زه په دې خواشينی شوم چې ان ځينو په ظاهره اکاډميکو کسانو هم د يوه علمي بحث ځانگړنو ته لېوالتيا نه لرله. علمي بحث تعريف شوې ځانگړنې لري چې په خپله سليقه يې نه شو ټاکلی. ټول پوهان پوهېږي چې ايډيالوژيک ليدلوری له علمي او اکاډميک چلند سره نه شي يوځای کېدای.

عقيده که د عقيدې خاوند

مشهور انگريز فيلسوف برتراند راسل ويلي وو: «زه هېڅکله دې ته نه يم چمتو چې خپل سر تر خپلو عقيدو څار کړم، ځکه چې کېدای شي زما عقيدې تېروتنې وي». خو زموږ په ملکونو کې هېڅکله داسې باور نه ليدل کېږي، برعکس دغه شعارونه اورېدل کېږي چې: «موږ خپل سرونه تر خپلې عقيدې څاروو»، «موږ له خپلې عقيدې د دفاع لپاره له خپل سره تېرېږو»، «خلک له خپلو عقيدو د دفاع لپاره ځان، خپل مور و پلار، ښځه او اولاد قربانوي».

دلته پوښتنې شو چې له دې دوو څخه بايد کوم تر بل څار شي او ولې؟ کوم يې د خادم نقش لري او کوم د مخدوم؟ کوم يې اصل دی او کوم يې فرع؟ کوم يې قطعي او يقيني دی او کوم يې ظني او غيرقطعي؟ کوم يې حقيقي دی او کوم يې اعتباري؟ دا چې زموږ په فرهنگ کې عقيده دومره مهمه شوې ده، ښايي يو علت يې دا وي چې په قرآن او حديث کې د ايمان او يقين پر اهميت ټينگار شوی دی او ډېر کسان گومان کوي چې د ايمان مطلب هماغه عقيده ده، حال دا چې داسې نه ده.

یوه هغه اصطلاح چې د اسلامي علومو د تکامل په تاریخ کې پیدا شوې او د وخت په تېرېدو سره یې کارول زیات شوي دي، عقیده ده. دغه کلمه په قرآن او حدیث کې کوم اصل نه لري. برعکس، د ایمان کلمه له هغو اصطلاحاتو څخه ده چې هم پخپله او هم یې مشتقات په قرآن او حدیث کې پېر یاد شوي دي.

په لغوي لحاظ، عقیده له عقد څخه راخیستل شوې چې معنا یې غوټه اچول دي. کله چې موږ پر یو شي باور پیدا کوو، ګواکې په خپل ذهن کې یوه غوټه اچوو او د دې التزامي معنا دا کېږي چې د هغه شي په اړه له شکه خلاصېږو.

ایمان د امن له کلمې اخیستل شوی چې معنا یې د اندېښنې رفع کېدل دي او د امانت له کلمې سره ګډه رېښه لري. ګواکې کله چې موږ د یو چا پر خبرې باور پیدا کوو، په دې پادې کېږو چې ناسمه نه ده او اندېښنه مو رفع کېږي. د دې کلمو هره یوه اوله درجه او دویمه درجه معناګانې لري.

خو به اصطلاحی لحاظ، وروسته له دې چې په دویمه او درېیمه پېړۍ کې اسلامي علوم پلېندي شول، یو علم رامنځته شو چې په عقیدې پورې د اړوندو چارو څېړل یې موضوع وه. په لومړي سر کې دې علم ته عقیده نه ویل کېده، نور اصطلاحات لکه فقه اکبر، د توحید علم، د قدر علم او داسې نور نومونه ورته اخیستل کېدل خو د وخت په تېرېدو سره د عقایدو کلمه مشهوره شوه او د دې علم نوم شوه.

د ایمان اصطلاح او ضد یې چې کفر دی، د سلف له وخته، ان د صحابه وو په پېر کې توجه خپله کړه. البته ایمان او کفر په آیتونو او حدیثونو کې هم پېر یاد شوي وو. ایمان د هاغه مهال په اسلامي فرهنګ کې هم یوه عمده اصطلاح وه. خو د ایمان د مفهوم په اړه اتفاق ځکه نه شو پیدا چې دغه کلمه او مشتقات یې په آیتونو او حدیثونو کې په متعددو او متفاوتو معناګانو کارېدلي وو نو د اسلامي تاریخ له هماغه لومړیو وختونو ورباندې د نظر اختلاف پیدا شو.

د ایمان د مفهوم او مصداق په اړه مختلف نظرونه، په درېو کلي لیدلوریو پلېندي شوي دي: یو یې مرجئه لیدلوری دی چې ایمان یوازې د خدای پېژندل او په زړه کې د څو مشهورو اعتقادي خبرو (مومن بها) تصدیقول دي. بل د اهل حدیث لیدلوری چې ایمان قلبی اعتقاد، ژبنی اقرار، او بدني عمل ګڼي. درېیم یې د اهل رأی او په سر کې یې د امام ابوحنیفه لیدلوری دی چې ایمان قلبی تصدیق او ژبنی اقرار ګڼي او عملي چارې د ایمان له ذاته نه ګڼي.

څرګنده ده چې عقیده یوازې یو دروني باور یعنې قلبی تصدیق دی، خو ایمان تر دې ورهاخوا دی او لږ تر لږه په آیتونو کې د دې کلمې سیاقونه لا زیاتې معناګانې ښندي.

عقیده یوه خاصه دیني اصطلاح نه ده او هر باور ته ویل کېږي. یعنې په حقیقت کې، هر ډول اطلاعات چې ذهن ته رسېږي او تصدیق غواړي، مثلاً کله چې له چا اورو چې سګرېټ دغه جسمي زیانونه رارسوي او موږ

پرې باور کوو نو موږ د سگرېټو پر زیانونو عقیده پیدا کړه خو نه شو ویلی چې ایمان مو ورباندې ایمان راوړ. که په داسې مورد کې د ایمان کلمه وکاروو، یوازې به مجازي بڼه ولري. عقیده د علم او معرفت له ذاته ده. کله چې د لوستلو یا اورېدلو له لارې مثلاً خبرېږو چې د عربستان په نوم یو هېواد شته او موږ باور کوو چې دا خبره رښتیا ده.

له حقوقي کفره تر حقیقي کفره پورې

د کفر او ایمان موضوع هم بحث ته اړتیا لري ځکه چې په ډېرو ټولنو او ډېرو حالتونو کې د انسان د وینې توپولو جواز له همدې موضوع سره غوټه کېږي. کفر په څو سطحو کې خپرلی شو. یوه سطحه یې هغه تعریف دی چې په فقهي بڼه وړاندې شوی او په حقیقت کې په مسلماننه ټولنه کې د یو چا د اوسېدو حقوقي چوکاټ جوړوي. دغه چوکاټ په منځنیو پېړیو کې چې لا د ښاروندۍ مفهوم نه و رامنځته شوی، جوړ شو چې د یوې سیمې د اوسېدونکو تر منځ د اړیکو برقرارولو لپاره یوه لاره وي.

د کفر په فقهي/حقوقي چوکاټ کې ځینې نښې په پام کې نیول شوې وې لکه د دین له ضروري چارو څخه انکار، یا پر دیني شعایرو ملنډې وهل. دغه نښې په دې معنا نه دي چې په چا کې دې د کفر حقیقت تحقق موندلی وي، بلکې د یوې مسلمانې ټولنې د غړو ترمنځ قراردادي نښې وې چې که هر چا د دین له مسلماتو انکار ونه کړ او پر دیني شعایرو یې ملنډې ونه وهلې، هغه مومن دی، نو سر، مال او عزت به یې خوندي وي.

د یوې چارې د حقیقت او نښو تر منځ ډېر واټن دی. مثلاً که یو څوک له یوه هېواد سره د تابعیت رابطه لري، له هغه هېواد سره د ده عاطفي پیوند، له دغه ځای سره د ده د لېوالتیا لومړۍ سطحه ده. دویمه سطحه یې دا ده چې دی د دې هېواد گټې وپېژني، د گټو پر ساتنه یې پوه شي او وطن ته د زیان د رسېدو مخه ونیسي. اوس نو که یو څوک له یوه هېواد سره هم عاطفي پیوند ولري، هم یې ملي گټې ښه وپېژني او هم یې د گټو پر ساتلو ځان مکلف وگڼي، نو هېڅ شک نشته چې دی هغه هېواد ته وفادار او ژمن دی. په یوه هېواد کې د چا د اوسېدو لپاره دوه حقیقي ملاکونه شته، ژمنتیا (commitment) او وفاداري (loyalty).

خو دا چې ژمنتیا او وفاداري باطني چارې دي او د کمیت او کیفیت تشخیص یې اسان نه دی نو د دې کار لپاره ځینې نښې په پام کې نیول شوي دي چې د تعهد او وفادارۍ ظاهري (خو نه لزوماً حقیقي) نښې دي، مثلاً د هېواد ملي بېرغ ته درناوی، د ملي سرود د اورېدو پر مهال د ادب مراعاتول او داسې نورې نښې.

دغه نښې قراردادي دي او یوازې هېواد ته د وفادارۍ او ژمنې د ښودلو لپاره یوه اسانه لاره ده، نه دا چې د ژمنتیا او وفادارۍ حقیقت دې وښيي. داسې هم کېدای شي چې یو څوک دې ظاهراً دا شیان مراعات کړي خو په باطن کې دې له هېواد سره هېڅ وفاداري او تعهد ونه لري، یعنې نه به په عاطفي لحاظ ورسره کوم پیوند لري او نه به په ملي گټو خبر یا یې ساتلو ته ژمن وي. د دې برعکس خبره هم کېدای شي، یو څوک به دغه نښې

له پامه غورځوي خو په زړه کې به وطن ورباندې گران وي او په ټول وس به يې ساتنه کوي. نو دی ممکن په هر دليل چې وي، دغه نښې ونه مني خو معنا يې دا نه ده چې وطن ته وفادار او صادق نه دی.

د کفر او ايمان خبره هم همداسې ده. معنا دا چې ممکن يو څوک دې د ځينو قراردادي نښو پر سر مخالفت ولري خو په باطن کې د دين له اصل حقيقت سره (په ژوند کې د خدای پروا لرل، بلې دنيا ته توجه او اخلاقي فضائل) تعهد ولري.

ټول پخواني مشران، له صحابه وو رانيولې تر متکلمانو او وروستيو دورو پورې، پر دې خبرې سره سلا وو چې که څوک ځينې ديني نښې د تاویل پر اساس ونه مني، هغه کافر نه گڼل کېږي. تاویل دا دی چې څوک دې د ځينو نښو په اړه بل نظر ولري. يوه مشهوره بېلگه يې د قدامه بن مضعون شراب څښل دي. دی هغه صحابي و چې د بدر په غزوه کې يې برخه لرله او د دويم خليفه په زمانه کې د بحرين حاکم گومارل شوی و. کله چې هغه مدينې ته راوغوښتل شو چې ولې شراب څښې، هغه د مائده سورې 73 آيت پر اساس استدلال وکړ چې: ليس على الذين آمنوا و عملوا الصالحات جناح فيما طعموا، إذا ما اتقوا و آمنوا و عملوا الصالحات ثم اتقوا و آمنوا ثم اتقوا و أحسنو.. يعنې هغو کسانو ته چې ايمان يې راوړی او صالحه عمل يې کړی دی، په هغه څه کې چې خوري يې، گناه نشته، تر هغې پورې چې تقوا او ايمان ولري او ښه عمل وکړي، او بيا تقوا او ايمان ولري او بيا هم تقوا او ښه کارونه وکړي.

هغه فکر کاوه چې کله يو څوک تقوا لري او عمل يې صالح دی نو پروا نه لري چې شراب دې وڅښي. حضرت عمر وويل خو ته بايد په متروکه ووهل شې. پر دې موضوع يې سره بحث وشو.

څه چې عالمانو له دې روايت څخه استنباط کړي دا دي چې نه حضرت عمر او نه نورو حاضر و صحابه وو هغه ته وويل چې ته په دې کافر شوی يې چې حرام ته حلال وايې. ځکه چې هغه شراب څښل د ځان لپاره د دې آيت د تاویل پر اساس جايز گڼل، سره له دې چې نورو د هغه نظر تاييد نه کړ. معنا دا چې هم د ايمان حقيقت د هغه له نښو څخه واټن لري او هم د کفر حقيقت. د فقهي او نورو اسلامي علومو تر تدوين په راورسته پېړيو کې بيا ډېرو مسلمانانو د ايماندارۍ نښې خپله ايماندارۍ سره او د کفر نښې د کفر له حقيقت سره مساوي وگڼلې. د همدې خطا په وجه نن سبا افراطي ډلې په اسانۍ سره ډېر کسان کافر گڼي او ځان مومن. حال دا چې که تر دې رسمي فقهي تعريفونو ورتېر شو او آيتونو او حديثونو ته له مستقل ليدلوري وگورو او د بحث لپاره مضبوط کلامي اساسات ولرو، نورو نيتجو ته به ورسېږو. يوه نتيجه به يې دا وي چې د ظاهري ايماندارۍ اکثره مدعيان، سره له دې چې ظاهر يې په ديندارۍ پسولل شوی دی خو په حقيقت کې مومن نه دي او ډېر هغه کسان چې د ديندارۍ نښې نه مراعاتوي، په حقيقت کې کافر نه دي.

د کفر او ایمان د ماهیت په اړه

که ایمان یوازې د باور او عقیدې له جنسه وي نو همدا چې یو معلومات ذهن ته رسېږي، باید هغه ایمان وگڼل شي. مثلاً کله چې څوک د سگرېټو پر زیانونو خبرېږي، دا باید د هغه ایمان وگڼل شي ځکه چې هغه عقیده لري چې سگرېټ زیان لري. داسې نه کېږي چې څوک دې پر یوه شي خبر وي خو عقیده دې ورباندې نه لري. سړی نه شي ویلی چې زه پوهېږم چې سگرېټ زیان لري خو پر دې خبرې عقیده نه لرم. که ووايي چې عقیده پرې نه لرم نو معنا یې دا ده چې د سگرېټ د زیان په اړه ما ته رسېدلي معلومات سم نه دي، دا بې اساسه او غلط دي. په دې صورت کې بیا دی د سگرېټ په زیانونو نه دی خبر، بلکې د هغې منبعې پر بې اعتبارۍ باوري دی چې دا معلومات ځنې راغلي دي. خو که پوه وي چې سگرېټ زیان لري او په دې کې شک ونه لري، نو دا بیا عقیده ده. دلته پوهېدل یعنې عقیده لرل.

د پوهېدو او خبرېدو دا بڼه چې د اعتقاد سبب کېږي، عامه ده او پر ډېرو موضوعات خبرېدا رانغاړي. دلته د خبرېدا متضاد حالت، له ذهن او حافظې څخه د هغه له منځته تلل دي. کېدای شي معلومات هېر شي او یا داسې نور معلومات حاصل شي چې د هغه پخواني اعتبار ختم کړي. مثلاً که یو نوی کشف ووايي چې سگرېټ زیان نه لري او دغه سړی پر دې کشف خبر شو، نو پخوانۍ عقیده یې خپل ځای نوې عقیدې ته پرېږدي.

نو دلته که ایمان له عقیدې سره مساوي وي، هغې مسألې ته د دې کس ایمان ختم شوی او ځای یې کفر نیولی دی. یعنې که څوک د سگرېټو پر زیان عقیده نه لري، معنا یې دا ده چې ایمان ورباندې نه لري او د دې معنا دا ده چې کفر ورسره کوي.

د قرآن د ډېرو آیتونو لحن دا راښيي چې کفر د ناخبرۍ او یا د پوهې د بڼې د اوښتو په معنا نه دی. مثلاً کله چې خدای پاک شیطان ته وویل چې سجده وکړه او هغه سجده ونه کړه، قرآن وايي: "أَبَىٰ وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ" یعنې له سجده کولو یې سر وغړاوه، تکبر یې وکړ او له کافرانو څخه شو، (یا له کافرانو څخه و، معنا دا چې له خپل دې کار سره له کافرانو څخه و). څه چې دلته پېښ شول دا نه وو چې شیطان پخوا د خدای پر وجود باور / خبر درلود او له دې کار سره یې هغه خبر / باور له منځه ولاړ او پوهې / خبرتیا خپل ځای خپل ضد ته پرېښود چې هغه به د خدای نه موجودیت وي. په حقیقت کې د قرآن له شهادت سره سم، شیطان هماغسې چې پخوا د خدای پر وجود، وحدانیت او نورو صفاتو خبر و، تر دې وروسته هم پرې پوهېده / عقیده یې درلوده. دلته د هغه پوهه بدله نه شوه بلکې بله پېښه وشوه چې ایمان یې په کفر بدل کړ. پېښه دا وه چې دی د خدای د فرمان پر وړاندې ودرېد.

پر دې اساس، ځینې عالمان وايي چې ایمان د انسان دروني خبره ده چې هم د ده له پوهې / خبرېدا سره اړیکه لري، هم یې له عواطفو، هیجاناتو، ارادې او عمل سره. معنا دا چې د انسان د وجود ساحې گڼې دي او

ایمان هغه تحول دی چې په دې ټولو ساحو کې، هممهاله او له یو بل سره په همغږي توب کې واقع کېږي او د انسان آزاد او شعوري انتخاب په کې پوره نقش لري.

د پیغمبر ﷺ په حدیثونو کې هم ویل شوي دي چې ایمان څو اویا څانگې لري، تر ټولو لوړه یې د توحید د کلمې ویل او تر ټولو ټیټه یې د خلکو له لارې د آزار د اسبابو لرې کول دي او دې ته هم اشاره شوې ده چې احیا هم د ایمان یوه څانگه ده. څنگه چې لیدل کېږي، ایمان هم وینا، هم عمل، هم احساس او هم هغه باطني حالتونه رانغاړي چې ظاهراً نه لیدل کېږي.

نو یوازې د خدای پر وجود او پر نورو دیني موضوعاتو خبرېدل / باور لرل، ایمان نه دی او هغه کسان چې په میراثي بڼه پر یو څه باور لري، یا یې د تلقین په بڼه ورباندې باور پیدا کړی دی، یا نه د دلیل پر اساس بلکې په نورو علتونو یې پر دیني موضوعاتو عقیده پیدا کړې ده، نه شي کولی چې پر ځان وویاړي چې لویه توره یې کړې ده ځکه چې دا نه ده معلومه چې په ایمان کې داخل شوي دي که نه. هماغسې چې د ایمان تعریف او ماهیت پېچلی دی، کفر هم پېچلی دی او په آسانی سره څوک کافر نه شو گڼلی. یوازې مسلمانان نه، بلکې ډېر هغه نامسلمان وگړي هم کافر نه شو بللی چې حقیقت ورته نه دی څرگند شوی او هغوی یې په اړه آزادانه او شعوري دریځ نه دی غوره کړی.

د بنسټپالو په اروا کې د تکفیر تنده

ځینې دوستان له سلفي تمایلاتو سره سره، بیا هم د صالح سلف له سپارښتنو سر غږوي. ټول عالمان خبر دي چې د سلف لویانو به ویل: «که د چا خبره نهه نوي بد تأویلونه ولري او یو ښه تأویل، باید هماغه یو ښه تأویل معتبر وگڼو». سلفو دا سپارښتنه په دې کړې وه چې د کورنیو شخړو او فتنو تجربو وربښودلي وو چې ځینې کسان برناحقه پر چا تور لگوي او که همداسې ونه کړو، د ډېرو کسانو وینې به په ناحقه تویې شي.

دا تجربه زموږ په زمانه کې بیا تکرار شوې ده او بې ځایو توروونو وینې تویې کړې دي. تمه ده چې د دیندارۍ ټپکه داران دې لږ تر لږه دغه مشهوره سپارښتنه عملي کړي او د اختلاف د ادبونو الفبې دې په پام کې ونیسي.

دوی برعکس هڅه کوي چې هغه څه پر چا وتپي چې هغه نه دي ویلي، او په دې لاره هغه بې دینه وگڼي. د بنسټپالو په چلند کې حقیقت چندانې اهمیت نه لري او کله کله تور تر حقیقت ډېر ارزښت مومي. د دوی په نظر هدف وسیله توجیه کوي او پروا نه کوي که ادب او اخلاق تر پښو لاندې هم شي، په دې شرط چې مقابل لوری له ماتې سره مخ شي.

د دوی په نظر، ماتې د استدلال په ډگر کې نشته ځکه پوهېږي چې په دې برخه کې پخپله خورا کمزوري دي او ان ډارېږي چې خلک به پر هغو حقایقو خبر شي چې دوی ورنه پټ کړي وو. دوی ان په خبرو

اترو کې اجازه نه ورکوي چې بل خپله خبره بشپړه کړي، ځکه پارېږي چې که خلک پر دې موضوعاتو خبر شول نو بیا به د دوی بازار خراب شي.

دوی د خپل رقيب لپاره داسې ماتې غواړي چې په څه چل ول تورونه ورپورې کړي او د مخاطب، په تېره بیا د کم علمه او احساساتي مخاطب، په ذهن کې هغه سیکولر، غرب خپلی، مرتد ... معرفي کړي. که مطمین شي چې دې هدف ته رسېدلي دي، بیا ځان بريالی گڼي او که داسې ونه شول، هڅه کوي داسې وښيي چې دوی د دین دفاع کوي او رقيب یې پر دین بریدونه کوي.

د دوی لپاره دا مهمه نه ده چې مقابل لوری په صراحت سره وایي چې زه مومن او مسلمان یم، په ټینگار سره وایي چې په اسلام کې هېڅ عیب نشته زه چې نیوکه کوم د دین پر هغو تفسیرونو یې کوم چې ناسم دي. خو دوی ته دا اهمیت نه لري چې دا سړی به په رښتیا دینداره وي، ان کېدای شي تر دوی زیات دینداره وي. دوی د دې پروا هم نه کوي چې د قیامت ورځ راتلونکې ده او د خپلې هرې خبرې او هر تور په خاطر به ورته پوښتنه وشي. ښکاره خبره ده چې د دې پروا هم نه لري چې د چا منطق د خلکو د وینو د توپېدو مخه نیسي. دوی یوازې په دې فکر کوي چې څنگه مقابل لوری تکفیر کړي. که یې بله ورځ ولیدل چې د دوی پلویان مقابل کس ښکځي، نو د بریا جشن جوړوي او د تکفیر تنده یې د لږ وخت لپاره ماتېږي.

کفر د اصطلاح په توګه

د تکفیري چلند د فکري او اعتقادي اساساتو سپړل په الهیاتو او کلام علم پورې اړه لري ځکه چې د کفر او ایمان مبحث او د دې دوو د حدودو او ثغورو د ټاکلو پر سر اختلاف، په علم کلام کې تر بحث لاندې نیول کېږي.

علمي او الهیاتي مبحثونه له خپل ټول اهمیت سره سره، په یوازې سر نه شي کولی چې کوم سیاسي-ټولنیز بهیر رامنځته کړي، له دې څخه په تیوريکي حوزه کې کار اخیستل کېږي. دغه تیوری هله ژوندی کېږي او د خلکو پر ټولنیز ژوند اغېز پرېباسي چې ځینې نور عناصر پرې ورزیات شي. یو عنصر یې د دې تیورۍ د جذب لپاره اروايي بستر دی. د تکفیر په پدیده کې د اروايي عامل نقش باید په جدي توګه وڅېړل شي.

تکفیر یوازې دا معنا نه لري چې څوک په نامسلماني محکوم شي او کفر هم یوازې د نامسلمانونو د معنا نه لري. د کفر او ایمان کلمو د اسلامي تفکر په تاریخ کې په مختلفو مناسبتونو کې مختلفې معناګانې موندلې دي. دا کلمې یوازې په قرآن او حدیث کې نه، بلکې د مسلمانو متفکرانو په کتابونو او د مسلمانانو په ورځنیو چارو کې هم په مختلفو معناګانو کارول شوې دي.

د مسلمانانو په ګرني فرهنگ کې ایمان کله کله د خپلې کلامي معنا مطابق، د مسلماني د دایرې په منځ کې اوسېدو ته وایي او په دې حساب کفر له دې دایرې څخه د باندې اوسېدو په معنا دی. خو ډېر مسلمانان په

خپلو ورځنيو خبرو کې ايمان ديني ارشاداتو ته د پابندۍ او التزام په معنا کاروي او بې ايماني د منافقت، کمزوري دينداري، او اخلاقي انحراف په معنا.

لیدل کېږي چې هغه څوک چې په معامله کې د حلال او حرام پروا نه کوي یا په لمانځه او روژه کې ټینګ نه دي، بې ايمانه بلل کېږي. په مقابل کې يې بيا هغه کسان چې دغه واجبات ترسره کوي، مومن انسان بلل کېږي. کله چې څوک بې ايمانه معرفي کېږي، لکه هغه کس دی چې خپل هېواد او اولس ته يې پر تعهد او وفادارۍ شک شوی وي او نور د اعتماد وړ نه وي. سره له دې چې دی لا ځاین نه بلل کېږي خو د پاکو او خالصو انسانانو له دایرې ایستل کېږي او د مشکوکو وګړو په ډله کې شاملېږي. په دې لحاظ، دلته کفر او ايمان يوازې د ديندارۍ د کمزوري توب معنا ښکاري او د ټولنې په چلند کې يې غبرګون هم لیدل کېږي، دغه کس د اعتماد له مقامه د بې اعتمادۍ درجې ته راټیټېږي.

بل ځای کې بيا کفر د قوانینو او اصولو د ماتولو په معنا دی او هغه کس چې په ټولنه کې د رسمي نورمونو او اصولو تابع نه وي، کافر بلل کېږي؛ بې له دې چې د کافر د کلمې کلامې معنا يې منظور وي، لکه د اقبال دا شعر:

نماز بی حضور از من نمی آید نمی آید

دلی آورده ام دیگر از این کافر چه می خواهی

دلته د کافر معنا هغه کس دی چې تابوګان ماتوي او د منل شویو عرفونو تابع نه دی. د دې مورد لپاره په فارسي ادب کې ګڼ مثالونه موندلی شو. په قاموسونو کې د کافر کېش، کافر ماجرا، کافر صفت، کافر بچه او نور ترکیبونه په ورځنيو خبرو کې مختلفې معناګانې لري. [په پښتو کې کافر د سخت، لوی، تکړه، حیرانوونکي په معنا هم کارېږي، لکه د اولس په خبرو کې چې اورو: «پلانکی کافر ملا دی» یا «پلانکی کافره خبره وکړه». ژباړن]

ګناه، هنر، او د سپمبولونو جنګ

ګناه د اسلام په میتافیزیک کې مهم ځای لري. ګناه د خدای د نافرمانۍ معنا لري. شیطان د همدې نافرمانۍ په سبب ورټل شو او په ابدې لعنت اخته شو. مومن انسان تل د رټل کېدو او لعنت کېدو وېره په زړه کې لري. په قرآن مجید کې مومنانو ته خبرداری ورکړل شوی چې له ګناه دې ډډه وکړي چې په دنیا او عقبا کې له الهي مجازاتو سره مخ نه شي.

دیني وجدان هېڅکله د گناه له وېرې بې غمه نه دی پاتې شوی. له گناه او جزا څخه وېره د مومنو انسانانو د ارواپوهنې یوه برخه ده. البته دلته مومن د میراثي ایمان په معنا نه دی بلکې مومن هغه کس دی چې په شعوري توګه یې پخپل انتخاب دیني ضوابط منلي وي.

د گناه په اړه خبرداری د قرآن مجید د نزول له هماغه لومړنیو ورځو څخه ورکړل شوی و خو دا چې د گناه د تعریف، بیان او پلېندې لپاره ځانګړی فصل په کې نه و، نو لومړنیو مومنانو دا اړتیا احساس کړه چې هم د گناه تعریف ولري او هم د گناهونو د اهمیت او شدت حساب راملوم کړي.

مخکې تر هغې چې دغه اندېښنې عملي بڼه خپله کړي، د درېم خلیفه په وژلو سره لویه فتنه راغله. له دې پېښې سره دا پوښتنه پیدا شوه چې کبیره گناهونه له ایمان سره څنګه جوړېدای شي؟ کولی شو هم گناه وکړو او هم ایمان ولرو؟ د کبیره او صغیره گناه تر منځ پوله هر وخت ثابته وي که دېخوا هاخوا کېږي؟ په دې منځ کې طاعت له ایمان سره څه رابطه لري او د طاعت له کمېدو او زیاتېدو سره ایمان هم کمېږي، زیاتېږي؟ که گناه له هغو منکراتو څخه وي چې په عمومي حوزه کې ترسره کېږي نو څه به ورسره کوو؟ ایا امر بالمعروف او نهی عن المنکر د دین په اصولو او د ایمانداری په ارکانو کې حساب دی؟

خومره چې د اسلامي ټولنې په ننه کې خشونتونه زیات شول، لکه د جمل، صفین، او نهروان جګړې، په کربلا کې د امام حسین قتل، په مدینه کې د حرّه پېښه او داسې نور، نو هماغومره دا پوښتنې هم پراخې شوې. دې پوښتنو ته د ورکړل شویو ځوابونو پر اساس مومنان په څو لویو ډلو ووېشل شول. دغه ډلې په وینا او عمل کې یو د بل پر وړاندې ودرېدې او کله وارې یې تورې هم راوايستلې.

په نظري شخړو کې به ټولو له قرآن او سنت څخه ګټه اخیستله خو قرآن او سنت پخپله غلي وو. ویل به یې چې له فحشا او منکر او بغي څخه ډډه وکړئ او کفر او فسوق او عصیان بد وګڼئ، خو دا یې نه ویل چې د دوی ترمنځ توپیر څه شی دی. ښایي د قرآن او سنت لومړني مخاطبان به پوهېدل چې د دې هرې کلمې مقصود څه دی نو توضیح ته به یې اړتیا نه احساسوله. خو له وروستیو مسلمانانو څخه لاره ورکه وه او د هرې کلمې د تعریف او د مصداق د تعیینولو پر سر به یې سره شخړې کولې.

د اسلامي ټولنې سرلاري له لومړنیو متکلمانو لکه حسن بصري او واصل بن عطا رانېولې تر غزالي او ابن قیم پورې ټول په دې هڅه کې وو چې خلک له دې لالهندۍ څخه وژغوري.

په دې بهیر کې کله گناهونه په صغیره او کبیره وېشل کېدل او کله په ظاهري او باطني، کله د قلب او جوارح، کله د قبیح لذاته او قبیح لغیره، کله د حق الله او حق الناس، کله د لازم او متعدي، کله د عاجل او آجل، کله د عام او خاص، کله د دنیوي او اخروي، په ډلو وېشل کېدل. د دغو پلېندو معیار، کله د مقدس متن صریح کلام، کله یې اشاره او کله نورې قرینې وې. البته په دې ټول بهیر کې به عقلي اجتهاد هم برخه لرله.

په هغه ترتیب کې چې د اسلامي اخلاقو په تخصصي کتابونو کې راغلي، کفر او شرک (سره له دې چې د تعریف په اړه یې د نظر اختلاف شته) د گناهونو په سر کې ځای لري. قتل نفس ورپسې دی. د نورو کبیره گناهونو پر سر هم صاحب نظران یوه خوله دي، سره له دې چې د ترتیب او درجې په اړه یې هم نظره نه دي. نور گناهونه دا دي: دروغ ویل، کرکه کول، عجب او له ځانه راضي اوسېدل، کبر، په لاس یا ژبې سره د بل هوساینې ته تاوان رسول، د چا بې عزته کول، غیبت، په درواغو شهادت ورکول، د کروندو او څارویو تباہ کول، د گاونډي ځورول، له مور و پلار سره د اړیکې پرې کول، د صله رحم له لاسه ورکول، د خدای په نامه د خلکو د شتمنۍ خپلول، تور پورې کول، بهتان، بدگوماني، ملنډې، د ریا عبادت، جباریت او شخه غاړه وړل، پر کمزورو ظلم کول، ... دا ټول هغه موردونه دي چې په قرآن او حدیثونو کې یاد شوي دي.

خو په اسلامي فرهنگ او د مسلمانانو په عملي ژوند کې د دې سرلارو نظر د تطبیق وړ نه وو. که ځینې کتابونه لکه د ابوالفرج اغانی، زر او یوه شپه، قابوسنامه، سیاستنامه، سفرنامه، او د ابوفراس، متنبی، فرخی، خیام، او حافظ شعرونه وگورو یا شاهنامه او مثنوي په انټروپولوژیک لحاظ وڅېړو، وبه گورو چې اسلامي ټولنې به گناهونو ته په کوم نظر کتل او د دوی نظر د فقیهانو او متکلمانو له پلېندې سره څه توپیر درلود.

د اسلامي تاریخ په اوږدو کې دا بهیر دایمي قبض او بسط درلوده او د زاهد او محتسب تر څنگ به رند او مطرب او ساقی هم خپل نقش لوباوه. کله خو به یوه خوا بل لوری ننگاوه. همدارنګه په هره مرحله کې به د گناه او ثواب، ښېګڼې او بدګڼې د ټاکلو لپاره خاص تابوګان او خاص سپمبولونو وو.

په اوسني پېر کې (چې په یو لحاظ د دیني هویت د بیارغولو پېر دی) د گناه مفهوم له سیاسي مقولو سره غوټه شوی دی. دلته د پردیو د فرهنگ د غلبې نښې او پر یوې پلې د بلې پلې اقتدار هم په لویو گناهونو کې شمېرل کېږي، ان که په کتاب او سنت کې یې په اړه هېڅ صریح حکم هم نه وي او ان که د فقیهانو او متکلمانو په برابر کړي جدول کې ورته زیات اهمیت نه وي ورکړل شوی.

نن سبا ځینو ته دا د لویو گناهونو پر ضد مبارزه ښکاري چې د ښځو د سر او مخ پر پټولو (هغه که مسلمانان وي یا نامسلمانان، وینځه وي که آزاده)، د ښځې پر مطلق، او د ښځې د غږ غلي کولو پر سر لاندې وکړي. دا موضوع ان د راشد خلیفه گانو په وخت کې هم داسې نه وه. هاغه مهال او ان تر څو راوړسته پېړیو پورې به وینځو او نامسلمانان ښځو حق درلود چې په لوڅ سر او برېښو لاسونو وگرځي. هاغه مهال چې لوی مجتهدان د اسلامي فقهې په تدوین لگیا وو، چا د داسې مېرمنو شتون د مسلمانانو د دیندارۍ پر خلاف نه گانې.

نن سبا ځینې مسلمانان د ښځو صوتي او تصویری هنرونه نه زغمي. ان که په اسلامي ملکونو کې نامسلمانې ډیپلوماتې مېرمنې د خپلې ټولنې او فرهنگ پر اساس محترمانه جامې واغوندي، نه زغمل کېږي. حال دا چې نه یوازې په قرآن او سنت کې بلکې په سنتي فقه کې هم په دې اړه سخت حکمونه نشته.

که د دې دعويې بېخ ته فکر وکړو، سره له دې چې ظاهراً مذهبي ښکاري خو دا د هغو کسانو سياسي-فرهنگي دعوا ده چې غواړي خپل هویت ثابت کاندې. دوی پر نامسلمانو مېرمنو د څادر اغوستل پر «بل» د خپل بروالي نښه ګڼي، خو دې ته یې پام نه وي چې دغه بریا به په حیاتي چارو لکه علمي، اقتصادي، نظامي او ان سياسي چارو کې واقعي بروالی راولي یا ان ورسره تړاو هم لري که نه.

خوارلسم خپرکی

موږ او تاریخي پېښې

د کربلا د ماجرا په اړه یوه خبره

تاریخي روایتونه او گزارشونه، خالص نه دي. راویانو، د هغه څه په اړه چې یې لیدلي یا اورېدلي دي، خپل تفسیر بیان کړی دی. څوک چې د یوه مطلب تفسیر کوي، د هغه عاطفي حُب او بغض، سیاسي او اجتماعي تعلق، مادي یا معنوي گټې، فرهنګي او محیطي تعلق، شخصي تجربې، پوهه، ارواپوهنیزې ځانګړنې، عمر، او ډېر نور عاملونه اغېز پرېباسي. دا به ناسم تصور وي چې ووايو یو روایت به د دې عاملونو له اغېزې پرته زموږ لاس ته راوړسېږي.

د کربلا په ماجرا کې، څه چې هېڅ شک په کې نشته، د حضرت حسین شهادت دی او دا چې هغه صالح و او دا چې د هغه وژل په اخلاقي لحاظ غیرموجه وو. د ماجرا بله یوه څنډه هم نه شي ثابتېدای. ایا حضرت حسین د انقلاب نیت درلود؟ ایا هغه له مخکې نه دې کار ته پروګرام جوړ کړی و؟ ایا اموي حکومت هغسې بد و چې عباسیانو پر دوی تر غلبې وروسته ویل؟ که دوی مبالغه کړې ده؟ ځکه چې د غالب لوري په لاس لیکل شوی روایت په داسې حال کې چې مغلوب لوری نور نه وي، بې پلوه نه وي. همدارنګه دا هم نه ده معلومه چې حضرت حسین، پرته له دې چې د رسول ﷺ لمسی او د څلورم خلیفه زوی و، ایا د رهبري نورې ځانګړنې یې هم لرلې؟ ځکه چې داسې دلیل نشته چې راوبښي ده د خپل عصر له نورو سرلارو لکه عبدالله بن عباس، عبدالله بن زبیر، عبدالله بن عمر، او نورو څخه څه توپیر درلود. سره له دې چې هغه، په تېره بیا وروسته تر دې چې حضرت حسن له معاویه سره مصالحه وکړه، کافي کلونه په واک کې لرل او د ده او کورنۍ لپاره یې د هوساینې شرایط هم برابر وو خو نه د ده د کوم علمي فعالیت نقل شوی دی، نه یې د اجتماعي فعالیت یا د بل مهم کار. په مناقبو کې چې د ده په اړه څه ویل کېږي یوازې یو څو ساده روایتونه دي لکه یوه بې وزلي ته د ډوډۍ ورکول، د یوه فقیر پوښتنه کول، یوه پوروري ته د پور بخښل او داسې نور چې داسې روایتونه د هاغه وخت د ډېرو نورو کسانو په اړه هم شته. د روایتونو مطابق هغه 58 یا 57 کاله عمر وکړ خو د کربلا له ماجرا پرته په تاریخ کې د هغه په اړه د بلې مهمې کارنامې ذکر نه دی شوی.

تر دې ورهاخوا، دا چې حضرت حسین عراق ته وروبلل شو، په دې کې د یمني او حجازي، شمالي او جنوبي عربي قبیلو تر منځ ټکرونه او سیالۍ او نورې تربګنۍ چې تر اسلام مخکې وې او تر اسلام وروسته هم د سیاسي قدرت د خپلولو لپاره وغځېدې، دخپل وو خو د کربلا په ماجرا کې دا ټول له پامه غورځول شوي دي.

دوو نامتو معاصرو پوهانو د دې پېښو ځينې برخې ليکلې دي، محمد عابد جابري «په اسلام کې سياسي عقل» کتاب کې د عربانو له قومي-قبيله يي جوړښته پرده پورته کړې ده او هغه ژور ټکرونه يې ياد کړي دي چې د جمل، صفين، نهروان، کربلا، او حره جنگونه ورنه راوژېړېدل او وروسته بيا د شيعه او سني مذهبونو په بڼه ښکاره شول. بل هشام جعيط زبردسته عرب تاريخپوه دی چې په «الفتنه» کتاب کې يې د هغې دورې د سياسي او اجتماعي تحولاتو نور اړخونه په ځير سره شنلي دي.

که دغه موضوعات په پام کې ونه نيسو، د کربلا پر ماجرا به پوه نه شو او د هغو فوسيل وزمو خبرو چې زموږ په تاريخ کې يې رسوب کړی دی، بيا بيا تکرار نه د دې پېښې د حقيقت په پوهېدا کې راسره مرسته کوي او نه زموږ د ټولنې اوسنۍ ستونزې هوراوي، بلکې لا يې زياتوي.

زه دقيقاً نه شم پوهېداى چې دا نو څه معنا لري چې يو ليکي «د امام حسين د شهادت تسليت وایم»، بل ليکي «د امام حسين انقلاب داسې و او هسې و» ... د دې ډول شعارونو تکرار چې هېڅ علمي ليد او تاريخي نقد په کې نشته، په عمل کې د جهل او کنګلو ذهنونو د بياتوليد سبب کېږي. لږ تر لږه زموږ باسواده وګړي خو بايد د دې شيانو عواقبو ته پام وکړي. دغه وينې چې نن سبا زموږ په سيمه او په منځني ختيځ کې تويېږي، له دې روايتونو او ذهنيتونو سره بې ارتباطه نه دي.

دغه اوسني روايتونه چې د څېړنې او نقد له هېڅ فلټره نه دي تېر شوي، هغه ايډيالوژيکې خبرې دي چې يوازې د ځينو کسانو قدرت او واکمني ټينګوي. هغه خو لا پرېږده چې څومره خرافات ورسره يوځای شوي دي.

البته منظور مې د اهل تشيع ورونو اعتقاداتو ته سپکاوی نه دی، ځکه چې مودبانه او په اصولو برابر نقد بايد توهين ونه ګڼل شي، هماغسې چې احترام هم د هر باور د تاييد په معنا نه دی.

له بلې خوا، د عاشورا او کربلا د کيسې ځينې څنډې ان د شيعه وروڼه په مُسلمو اعتقاداتو کې هم شاملې نه دي او که د اهل تشيع معتبر عقيدتي کتابونه وګورو، داسې شيان په کې نشته او ځينې عالمان يې نيوکه هم پرې کوي خو دا چې عوام پالنه غالبه ده، د هغو عالمانو خبرې هم لږ اورېدل کېږي.

موږ دا حساسه قضيه ځکه تر عقلي او استدلالي څېړنې لاندې نيسو چې زموږ پر ژوند او جمعي امنيت اغېزه لري او څوک دې داسې نه ګڼي چې دا خبرې د مذهبي عقدي يا د نورو د نه زغملو په خاطر مطرح کېږي.

که څوک د عاشورا دغه ټول مراسم په جوماتونو يا تکيه خانو کې ترسره کړي، نو هېڅ اړتيا يې نشته چې بل کس دې ورباندې بحث او اعتراض وکړي، دا نه په ما پورې اړه لري، نه په بل چا پورې. خو کله چې په عمومي حوزه کې دا کار کېږي او د مذهبونو د پيروانو تر منځ حساسيتونه پاروي او محيط مذهبي انفجار ته برابرې نو زموږ د ټولو اخلاقي وظيفه جوړېږي چې د کليشه يي خبرو د تکرار پر ځای، خلک راوبولو چې د دې

مسألې ځينو برخو ته بیا کتنه وکړي چې عقلاني لیدلوری پیاوړی شي او هغه غوڅ باوري چې د مذهبي تعصبونو سبب کېږي، کمه شي. له دې پرته به د اوضاع کنټرول د هر چا له لاسه وځي. بیا به که هره وینه په ناحقه تویه شي یا هر ناورین رامنځته شي، موږ به ټول ورباندې پر یو.

ما په دې وروستیو کلونو کې لیدلي دي چې په دواړو خواوو کې مذهبي احساسات اوج ته رسېدلي دي او باور لرم چې که چېرې د دواړو خواوو عقلمند کسان له دې قضیې سره مسوولانه چلند ونه کړي او د عوامو له تبعیته ځان خلاص نه کړي نو دواړه خواوې به سخت تاوانونه وکړي. که همدا اندېښنه راسره نه وای، نو ما به دغه بحث نه وای کړی ځکه چې زه بحمدالله هېڅ مذهبي تعصب نه لرم او که په اهل سنت کې هم کوم نامعقول خرافات ووينم، همداسې به غاړه خلاصوم. زه اصلاً شیعه توب یا سني توب د چا د ښه والي یا بدوالي معیار نه گڼم، بلکې باور مې دا دی چې انساني کرامت او اخلاقي فضیلت د هرڅه اساس دی.

د سپکاوي پوله چېرته ده؟

وروسته له هغې چې ما د کربلا د پېښې په اړه لیکنه خپره کړه، ځینو لوستونکو ادعا وکړه چې حضرت حسین ته په کې سپکاوی شوی دی. دوی زما پر دغو جملو استناد کړی و چې ویلي مې وو: «امام حسین صالح انسان و» او بیا مې هغه د خپل عصر له نورو سرلارو لکه ابن عباس، ابن عمر او ابن زبیر سره یو ځای یاد کړی و.

زه پوه نه شوم چې د یو چا صالح گڼل (خو داسې نه ویل چې هغه معصوم و) ولې سپکاوی گڼل کېږي. قرآن مجید د ډېرو انبیاءو په اړه د «عبادنا الصالحین» عبارت کارولی دی. معصوم له هغو اصطلاحاتو څخه دی چې وروسته بیا جوړ شوي دي او قرآني اصل نه لري. په قرآن کې د دې کلمې مشتقونه راغلي دي لکه "والله یعصمک من الناس" خو دا د معصومیت په اوسنۍ معنا نه ده، بلکې معنا یې له توطیې او فیزیکی زیانه خوندي ساتل دي.

د معصوم اصطلاح د گڼو نورو تخصصي اصطلاحاتو په شان، د فقهي او کلام په حوزه کې د وخت په تېرېدو سره رامنځته شوې او د قرآن په خاصو اصطلاحاتو کې نه حسابېږي، حال دا چې د صالح کلمه په قرآني مصطلحاتو کې شامله ده. بله دا چې د اهل سنت اجماعي عقیده دا ده چې له پیغمبرانو پرته به بل کس معصوم نه گڼل کېږي او دا تر اوسه پورې چا ته سپکاوی نه دی ښکاره شوی. له دې نظره، د اهل بیت د لویانو او نورو صالحو کسانو احترام او د هغوی معصوم نه گڼل سره په ټکر کې نه دي.

درېمه خبره دا چې عصمت داسې مفهوم دی چې تر مناقشې لاندې دی. د عقیدې په کتابونو کې ان د انبیاءو د عصمت د حد او څرنگوالي په اړه د نظر اختلاف شته. ځینو ویلي دي چې د دوی عصمت یوازې له گناه

څخه دی، نه له هغو تېروتنو څخه چې د معصیت له قصده پرته ځنې کېږي. ځینو بیا ویلي دي چې د انبیاوو عصمت یوازې له کبیره گناهونو څخه دی، نه له صغیره گناهونو څخه. بله ډله وایي چې د هغوی عصمت له هغو عیبونو او رذایلو څخه دی چې اخلاقي حیثیت ته یې تاوان رسوي. د ځینو په باور عصمت تر رسالت وروسته دورې پورې ځانگړی دی او تر رسالت یا نبوت مخکې دوره نه رانغاړي. همدارنګه ځینو ویلي دي چې عصمت د غیبي دخالت په معنا نه دی، بلکې د اخلاقي تکامل په معنا دی چې دا تدریجي بهیر دی او د دوی په خپله هڅه د وخت په تېرېدو سره سر ته رسېدلی دی. کله چې د انبیاوو د عصمت په اړه د عقیدې او کلام د عالمانو تر منځ داسې بحثونه شته نو د امامانو د عصمت په اړه خو دا مناقشې لا زیاتېږي. خصوصاً په دې چې د امامانو د عصمت لپاره هېڅ قاطع دلیل نشته. قاطع دلیل آیت (قطعي الدلالة آیتونه) یا متواتر قطعي الدلالة حدیثونه دي چې د هغوی د عصمت صراحت په کې وي. په دې اړه پر هغه شي چې استناد شوی دی، قطعي الدلالة نه دي، لکه د تطهیر، مباحله، امامت، اکمال دین او نور آیتونه چې هر یو یې په مختلفو بڼو تأویلېدای شي او هېڅ تأویل به یې داسې قطعي نه وي چې د نظر اختلاف ورباندې نه وي. هغه حدیثونه هم چې د دلیل په توګه وړاندې کېږي، همدا ستونزه لري. دا چې په دې اړه د دواړو غاړو له خوا کافي کتابونه او مقالې لیکل شوي دي، نو اړتیا یې نشته چې بیا یې تکرار کړم. نتیجه دا چې که څوک د امامانو په عصمت قایل وي، که نه وي، په مسلماني او ایماندارۍ کې یې خلل نه راځي. څلورمه خبره دا چې که د لویانو د شخصیت پر ماورایي بُعدونو ټینګار وشي (چې دا پر عقلي او علمي استدلال بنا هم نه وي بلکې یوازې پر روایتونو تکیه کوي)، نو نه یوازې دا چې د جمعي عقلانیت له ودې سره مرسته نه کوي بلکې تحجر او جمود هم زیاتوي.

په عامه توګه د عاشورا د ورځې او په خاصه توګه د کربلا د پېښې په اړه د اهل سنت او اهل تشیع ترمنځ دوه متفاوت نظرونه شته. زه به دلته قضاوت نه کوم چې کوم یو یې سم دی خو غواړم دومره عرض وکړم چې دوه متفاوت نظرونه شته او ښه به دا وي چې دواړه خواوې د یو بل په لیدلوري خبرې وي. د اهل سنت له نظره، البته نه د عوامو او د ټیټې درجې عالمانو بلکې د اهل سنت د لویو عالمانو له نظره، د عاشورا د ورځې اهمیت د امام حسین د شهادت په خاطر نه دی. په دې لیدلوري کې له شخصي اقاربو پرته نور د هر چا د مړینې په خاطر ماتم او سوگواري بدعت دی او ګناه لري، خصوصاً که دا مراسم مذهبي بڼه خپله کړي او اخروي ثواب او اجر ورپورې وتړل شي. په دې لیدلوري کې د عاشورا د ورځې اهمیت په دې کې دی چې کله پیغمبر ﷺ مدینې ته راغی، وبې لیدل چې بني اسرائيل په دې ورځ روژه نیسي. ده چې یې دلیل وپوښت، هغوی وویل چې خدای په دې ورځ موسی د فرعون له لاسه وژغوره. پیغمبر ﷺ هم وویل چې موږ موسی ته تر تاسو لا نږدې یو. د اهل سنت په نظر دا یو معتبر روایت دی چې په صحیح مسلم او ځینو نورو صحاح سته کې راغلی دی. همدارنګه د اهل سنت په نظر د سید الشهداء لقب په حضرت حمزه پورې اړه لري، نه په حضرت حسین پورې. د اهل سنت لپاره د دې ورځې مذهبي جنبه یوازې دا ده چې د پیغمبر ﷺ په پیروۍ په دې ورځ روژه ونیسي. له دې پرته نورې چارې چې په دې ورځ ترسره کېږي، مذهبي اساس نه لري بلکې عامیانه دودونه دي.

د اهل تشيع وروڼو په نظر، البته د دوی په رسمي نظر، حضرت حسين معصوم شخصيت او الهي مقام درلوده او کربلا ته د هغه ورتگ هم د وحی يا الهام پر اساس و. همدارنگه په ځينو هغو روايتونو کې چې د اهل بيت له ځينو امامانو روايت شوي دي، د حضرت حسين لپاره ماتم کول هم ثواب لري او خلک دې کار ته هڅول شوي دي. دا چې د ماتم بڼه دې څرنگه وي، په مختلفو زمانو کې له فرهنگي او اجتماعي شرايطو سره بدل شوی دی. خو د ځينو هغو قرينو له مخې چې د اهل تشيع څېړونکو ښودلي دي، د ماتم کولو دغه اوسنۍ بڼه او لارو کوڅو ته راوتل د صفويانو په زمانه کې دود شوي دي.

که غواړو چې د تېر تاريخ د پېښو اعتبار او څرنگوالي معلوم کړو، بايد د تاريخ ليکنې له علمي قواعدو څخه مرسته وغواړو. تر دې دمه سني او شيعه دواړو پر روايتونو تکیه کړې ده او ما نه دي اورېدلي چې په علمي ميتود دې کوم څېړنيز کتاب په دې اړه کښل شوی وي.

بله لاره دا ده چې وگورو د يوې قضیې په اړه مو انگېرنه او د خلکو په منځ کې د هغې رواجول به څه پايلې ولري. خبره دا ده چې د انسان وینه او ژوند تر هرې کيسې، اسطوريې او تر هر روايت مهم دي. مذهبي دودونه هله ارزښتمن وي چې د انسانانو د فزيکي او معنوي هوساينې سبب شي، نه دا چې د هغوی ژوند او امنيت ته خطر پېښ کړي. له دې نظره، د عاشورا داسې لمانځل چې نن سبا دود شوي دي، اندېښنې راپاروي. ځکه چې لارو کوڅو ته راوتل، د دواړو غاړو امنيت له خطر سره مخ کوي. واقعيت دا دی چې پر هېڅ سني مذهبي دا ښه نه لگي چې شيعه وروڼه دې په عمومي حوزه کې چې د ټولو مال دی، په دې بڼه لاريونونه وکړي او خپل زور راوبښي. دا د دې سبب کېږي چې سنيان له شيعه گانو څخه لرې شي. په کويټه کې له هزاره گانو سره د خشونت يو علت به همدا مراسم وي. کله چې دوی په دې مراسمو کې خپل ځواک ښيي، اکثريت ورته فاصله پيدا کوي او کله چې دوی قرباني کېږي، هغه خواخوږي چې بايد ورسره وشي، د اکثريت له خوا نه ښودل کېږي.

اصلاً شيعه او سني او ټول وگړي بايد په سوله او امن کې د يو بل په څنگ کې ژوند وکړي او له يو بل سره په نرمۍ او مدارا وچلېږي. نو د احساساتي چارو په خاطر بايد دا اصل له خطر سره مخ نه کړو. د دې معنا دا نه ده چې اهل تشيع دې خپل مراسم نه کوي، بلکې بايد د مراسمو بڼه يې داسې وي چې دواړو غاړو ته کوم ناوړه پايله ونه لري.

تاريخي گزارشونه او د اعتبار کچه يې

ايا هغه جنگونه چې په صدر اسلام کې د مسلمانانو او د هغوی د مخالفانو ترمنځ شوي وو، هغه که د پيغمبر ﷺ په ژوند کې وو او که د راشده خليفه گانو په زمانه کې، د افراط او اعتدال په تله تللی شو؟ که يې تللی شو نو د هاغه پېر مسلمانان افراطي گڼلی شو؟ که هغوی افراطي نه شو گڼلی نو ولې ځينې اوسنۍ اسلامي

پلې افراطي وېولو؟ دا پوښتنه تر یوه بریده فکر غواړي خو ښايي دغه څو ټکي چې دلته به یې عرض کړم، دغه ابهام یو څه لرې کړي.

لومړی ټکی دا دی چې تاریخي روایتونه له مطلق اعتباره برخمن نه وي، ان هغه روایتونه چې د اهل علم، مثلاً د محدثینو د سلیقې پر اساس صحیح گڼل شوي دي.

د تاریخي روایتونو د منلو لپاره ځینې میتودونه شته. البته ځینې روایتونه دي چې د تواتر حد ته رسېدلي او په تاریخي مسلماتو بدل شوي دي او دا خورا لږ دي، پاتې نور روایتونه د احتمال په حد کې دي او په هېڅ لاره یې اعتبار تر دې نه زیاتېږي.

نو که د صدر اسلام د روایتونو په اړه خبرې کوو، بویه چې دغه ملاحظه په ذهن کې ولرو. د تاریخي گزارشونو یقیني گڼل او ورباندې قطعي باور کول د تاریخ له علمي اصولو سره اړخ نهلگوي. داسې ویلی شو چې که چېرې دغه پېښې واقعاً هماغسې پېښې شوې وي چې موږ ته یې خبر رارسېدلی، نو بیا په افراط کې حسابېدای شي که نه؟

پر دې له پېرې پخوا زمانې څخه بحثونه شوي دي چې کوم معلومات باوري گڼلی شو. دا نه ده معلومه چې لومړی چا دا بحث وکړ خو د سوکرات، اپلاتون او اریستو له زمانې څخه رانېولې د دکارت، هیوم، کانت، راسل او نورو فیلسوفانو تر پېره جدي او سیستماتیک بحثونه پېرې شوي دي.

تر راشده خلیفه گانو وروسته چې د امپراتورۍ عصر پیل شو (ځینې یې خلافت بولي) او د اسلامي تمدن رغېدل شروع شول، د ځینو علمونو بنسټ کېښودل شو. دغه علمونه په دوو پلو ووېشل شول: نقلي او عقلي. البته چې د دې دوو تر منځ داسې څرگنده او پېره پوله نه وه چې یوه د بلې له تداخله وساتي.

په دې وخت کې هم دا پوښتنه راولاړه شوه چې پر کومو معلوماتو بارو کولی شو. دا پوښتنه یوازې د قضیې د علمي بُعد په خاطر نه کېده بلکې په دې خاطر هم کېده چې د واک او قدرت پر سر دعوی وې. د هاشمي او اموي تر منځ له لانجې رانېولې تر عدنانې او قحطاني عرب، ربیعې او مضر عرب، جنوبې او شمالي عرب، عراقي او شامي پلې، یمني او حجازي، همدارنګه عربي، شعوبي، موالي او نورې پلې ټولې په دې لانجه کې دخپلې وې او هرې پلې هڅه کوله چې د قدرت په پېچلي جوړښت کې ځانته ځای پیدا کړي.

په دې لانجو کې معلومات او پوهې هغه وسلې وې چې په وسیله یې د رقیب مشروعیت ختمېدای شو. د بشر د تاریخ د هر سیاسي-اجتماعي جوړښت په څېر، هلته هم د مذهبي، فرهنګي او اجتماعي ارزښتونو داسې مجموعه رامنځته شوې وه چې کولی یې شول چا ته مشروعیت ورکړي یا یې مشروعیت ختم کړي. په داسې شرایطو کې به د معلوماتو نقل، تصرف، تعدیل، حذف، او جعل کېدل او پر معلوماتو به څه ورزیاتېدل یا څه ورته کمېدل. همدا وجه وه چې په دوو پېړیو کې د دیني روایتونو شمېر یو میلیون ته نږدې شوی و. دا خبره

امام احمد حنبل کړې ده چې خپل «مسند» کتاب کې یې د دې روایتونو له منځه شاوخوا پنځه څلوېښت زره روایتونه غوره کړي دي. البته دا روایتونه له هغو روایتونو بېل دي چې یوازې تاریخي گزارشونه به وو او د واقدی، ابن سعد، او ابن اسحاق په شان مشهورو تاریخ لیکونکو په خپلو کتابونو کې راټول کړي وو او محدثانو به د اعتبار وړ نه گڼل، هماغسې چې مورخانو به د محدثانو روایتونه ډېر باوري نه گڼل.

د قدرت او ثروت پر سر شخړې نورې لانجې هم وزېږولې او ډلې ټپلې یې رامنځته کړې، لکه اهل سنت، شیعه، خوارج، معتزله، جهمیه، مرجئه، او نورې ډلې چې د ملل او نحل په مبحث پورې اړوندو کتابونو کې راغلې دي، په تېره بیا د عبدالکریم شهرستاني په مشهور کتاب کې د دې ډلو د فکري او کلامي اساساتو په اړه مفصل بحثونه شوي دي.

هرې ډلې خپل ځانگړي فقهې- کلامي اساسات لرل چې د توجیه لپاره به یې د قرآن آیتونه او د پیغمبر ﷺ حدیثونه هم راوړل. البته هغه آیتونه چې په دې لانجه کې به په درد لگېدل کم وو خو روایتونه بیا بې شمېره وو. همدا وه چې بله لانجه راپیل شوه، هغه دا چې کوم روایتونه منلی شو او پر کومو گزارشونو باور کولی شو. په پیل کې د روایتونو د منلو، راټولولو، او نقل کولو په اړه داسې واحد میتود نه و چې ټول پرې اتفاق ولري. هغه کسان چې په دې کارونو بوخت وو، عمدتاً درې ډلې وې: محدثین، مورخین، او قُصاص (نکلچیان).

قُصاص یا نکلچیان هغه ډله وه چې په عامو خلکو کې یې پلویان زیات وو او د نن د ټلويزیون او سینما په شان به یې خلکو ته بوختیا جوړوله. د دوی کیسو به د ځمکې او آسمان له خلقت څخه رانېولې د دېو او بناپېرۍ تر کیسو پورې رانغاړل. طبیعي ده چې په دې منځ کې به یې د پیغمبر ﷺ او صحابه وو د ژوند او د صدر اسلام د پېښو کیسې به یې هم کولې. د عامو خلکو د ذهنیت یوه برخه به له همدې کیسو رغېدله. مورخانو به هڅه کوله چې د تاریخ لیکنې له میتود په استفادې سره گزارشونه ثبت کړي. سره له دې چې هاغه مهال د تاریخ د علم پرمختللي اصول او قواعد نه وو وضع شوي خو بیا هم هغه شته میتود یومخ بې ضابطې نه و ځکه چې د پخوانیو فرهنګونو او تمدنونو تجربې د هغوی په لاس کې وې، لکه د هیلینستي، بین النهرین، لرغوني مصر او تر اسلام د مخه ایران او نور تمدنونه. څوک به چې د تاریخ لیکنې ډگر ته ورننوتل، له دې شیانو به ناخبره نه وو.

محدثانو هڅه وکړه چې د روایتونو د منلو لپاره لا دقیق میتود برابر کړي. هغوی د روایتونو سند ته ډېر پام وکړ او بې سنده یا د کمزوري سند روایتونه یې بې اعتباره یا کم اعتباره وگڼل.

مورخانو هم ظاهراً د نقل د سند له ریشه کار اخیست او که چا یو روایت د سند له یادولو پرته تېراوه، دوی به بې اهمیتته روایت گاڼه. ان نکلچیانو به هم تر یوه بریده ظاهراً هڅه کله چې د خپلو روایتونو په اړه سند

وښيي. وروسته خو دا هم دود شو چې ځينې عالمان ټوكې هم په همدې سبك راټولې كړي. يوه مشهوره نمونه يې د ابن الجوزي «اخبار الحمقي او المغفلين» كتاب دى. معنا دا چې د دې ټولو ډلو لپاره به د سند اهميت څرگند و.

خو بيا هم د محدثانو روش فوق العاده اهميت خپل كړ او وروسته په مسلط روش بدل شو او نور ميتودونه څنډې ته پورې وهل شول. د محدثانو روش له نورو روشونو په دې بېل و چې د سند د معتبر گڼلو لپاره يې معيارونه ځانگړي وو. بله د روايتونو د موضوع خبره وه چې عمدتاً يې له ديني عقيدو او شرعي احكامو سره پيوند درلود، په دې نو د دوى كار سپېڅلى گڼل كېده. همدا خبره وه چې د ديني روايتونو په برخه كې د محدثانو / اهل حديث ميتود په يوازيني منل شوي ميتود بدل شو. خو دغه تاريخي بهير چندانې په آسانۍ سره هم ترسره نه شو ځكه چې د محدثانو پر سليقې به فقيهانو، متكلمانو او مورخانو چې ځينې يې په علم حديث كې هم متخصص وو، نيوكې كېدلې.

د گزارشگرۍ د دې درېو ميتودونو (د مورخانو، نكلچيانو، او محدثانو د ميتودونو) له منځه يوازې د محدثانو ميتود ديني اعتبار وموند او د اسلام په تاريخ كې له فوق العاده اهميته برخمن شو.

يوه وجه يې دا وه چې د محدثانو د روايتونو موضوع لږ يا ډېر له دين سره تړلې وه، دا چې مومنان ديني چارو ته په اهميت قايل دي نو هغه روايتونه هم زيات مهم گڼي چې موضوع يې ديني وي. د مورخ كار عام دى، هم ديني او هم غيردينې گزارشونه ثبتوي نو دا چې پر ديني چارو تمرکز نه لري، خاص اهميت نه مومي. د نكلچيانو كار پر دې ځانگړنې سربېره، دا ستونزه هم درلود چې په علمي لحاظ يې هېڅ معتبر ميتود نه درلود او يوازې به د عامو خلکو خوښېده.

پر دې سربېره، اهل حديث داسې نوښتونه وكړل چې د كار اعتبار يې ورزيات كړ. لومړى نوښت خو يې دا و چې د سند په موضوع پورې كلك وښتل، معنا دا چې گزارش بايد د پېژندل شويو وگړيو د يوه زنځير په وسيله روايت شوى وي. مثلاً امام احمد حنبل له خپل استاده روايت كوي او هغه له خپل استاده، او خبره دغسې د پېښې د پېښېدو يا د روايت د صدور زمانې ته رسېږي. د محدثانو په منځ كې دا مقوله مشهوره شوې وه او ډېرو پخوانو به تکراروله چې: الإسناد من الدين، و لولا الإسناد لقال من شاء ما شاء " معنا دا چې د روايتونو لپاره د سند د وړاندې كول د دين برخه ده او كه د سند وړاندې كول نه وي، هر څوك هر څه ويلي شي.

بل دا چې د روايت د سند په زنځير كې د راغليو كسانو په اړه څېړنې پيل شوې او د هر يوه سوانح وڅېړل شول، او د اسماء الرجال په نامه يو علم رامنځته شو. د دې كسانو په اړه د مختلفو معيارونو پر اساس څېړنه كېدله چې اطمينان حاصل شي چې دوى صادق او رښتيني خلك وو او د روايت په صحت كې يې شك پاتې نه شي.

د کسانو د څېړلو لپاره دوه عمده معیارونه وو چې په اصطلاح کې به ورته «ضبط» او «عدل» ویل. چا کې به چې دا دواړه ځانگړنې وې، هغه به «ثقه» یعنې باوري بلل کېده. د ضبط معنا دا وه چې څوک دې د روایت د حفظ او ساتلو وړتیا ولري (یا په حافظه کې یا په کتابت کې). که به ولیدل شو چې یو څوک قوي حافظه نه لري او کله کله په خپلو روایتونو کې خبره ورته گډوډېږي، یا یې کاغذونه ورته گډوډ شوي او سم یې نه دي ترتیب کړي، هغه به ثقه نه گڼل کېده. د عدل مطلب دا و چې کس دې په اخلاقي لحاظ معتبر وي یعنې رښتیا ویل او له درواغو ډډه کول یې خوی وي. که به څوک په دروغ ویلو یا نورو اخلاقي عیبونو تورن و، اعتبار به یې خواره او ثقه به نه گڼل کېده. هر روایت به چې متصل سند یې لاره او د سند رجال به ثقه وو، هغه به اصطلاحاً صحیح روایت یا صحیح حدیث گڼل کېده. د روایتونو د څېړلو لپاره ځینې نور معیارونه هم په پام کې نیول کېدل لکه تاریخي او اجتماعي قرینې خو دغه معیارونه به د اهمیت په لحاظ په دویمه درجه کې راتلل. تر دې ځایه خو د صحیحو او ضعیفو روایتونو د پېژندلو او له نقلي روایتونو د حقیقي د بېلولو لپاره د اهل حدیث کار د قدر وړ دی او په همدې وجه اکثر و خلکو خوښ کړی و.

خو له هماغه لومړۍ پېړۍ څخه را په دې خوا د محدثانو پر کار نیوکې روانې دي. یوه نیوکه دا ده چې د متصل سند او ثقه افرادو موجودیت د یوه روایت د صحیح گڼلو لپاره کافي نه دی، بلکې د متن محتوا هم باید په پام کې ونیول شي. فقیهانو، متکلمانو او ځینو نورو صاحب نظرانو همدا نیوکه کوله چې ولې محدثان د متن محتوا ته چندانې اهمیت نه ورکوي او ټول تمرکز یې د سند پر موضوع دی، حال دا چې د سند اهمیت لږه اهمیت دی او د متن اهمیت لذاته اهمیت. بله نیوکه د کسانو د جرح او تعدیل پر مسأله وه، هغه دا چې اهل حدیث به سلیقه‌يي چلند کاوه، هغه کسان به یې تاییدول چې د دوی فکري ملگري به وو، او ډېر نور کسان به چې له دوی سره د عقیدې یا سلیقې اختلاف درلود، هغوی به یې جرح کول. د جرح او تعدیل کیسه اوږده ده. په دې نامه یو علم رامنځته شو چې د علوم الحدیث یوه مشهوره څانګه ده. په دې اړه پښه پښه کتابونه وکښل شول چې د راویانو په باره کې ضد و نقیض قضاوتونه په کې شوي دي او په اکثر و موردونو کې سلیقه‌يي چلند ورسره شوی دی.

مثلاً په هغه غوغا کې چې د قرآن د خلق پر سر راپورته شوه، مختلفو کسانو مختلف نظرونه ورکړل او بیا نو امام احمد حنبل، یحیی بن معین جرح کړ، حال دا چې یحیی بن معین په علم حدیث کې د امام حنبل سیال او هم‌سویه گڼل کېده. همداسې چلند له ډېرو نورو سره هم وشو. د وگړو په اړه په قضاوتونو کې به سیاسي، فقهی، او کلامي اختلافونه او نور عاملونه دخیل وو.

د سند د متصل‌والي په اړه هم مختلف بحثونه وو. ځینو محدثانو ته هم کافي ښکارېدل چې راوي دې له هغه چا سره هم‌عصره پاتې شوی وي چې روایت یې ځنې اورېدلی دی خو ځینو نورو بیا دا شرط هم په کې

ورزیاتاوو چې له هغه چا سره د راوي لیده کاته هم باید ثابت شي. امام مسلم د خپل کتاب په سريزه کې پر امام بخاري په همدې خاطر نیوکه کوي. نورو محدثانو هم په دې اړه خپل خپل نظرونه لرل.

پر دې نیوکو سربېره، کله چې د مورخانو کار د محدثانو له کار سره پرتله شو، نورې نیوکې هم وشوې. اهل حدیث به روایتونه په جزیي او پرېکړي توګه راخیستل او اکثره روایتونه له خپل تاریخي سیاق یا کانتکسټ څخه پرې شوي دي، حال دا چې مورخان به هڅه کوله چې روایتونه له تاریخي سیاق سره یوځای په پام کې ونیسي، داسې چې هر روایت به د زنځیر د یوې کرۍ په شان وي. نو د مورخانو په کار کې نسبتاً لوی تصویر ښکارېږي خو د محدثانو کار بیا داسې نه و.

د محدثانو بله ستونزه دا وه چې خپل کار ته یې ایډیالوژیک رنګ ورکړ او داسې یې سپېڅلی وګاڼه چې که به چا ورباندې نیوکه کوله، په دې به یې تورنول چې ګواکې له نبوي سنت سره مخالفت او د دین بې احترامی کوي. ډېر عالمان او مجتهدان یوازې په دې خاطر تر برید لاندې راغلل، چې پر محدثانو یې نیوکه کړې وه. دوه مشهوره قربانیان یې امام ابوحنیفه او امام ابن جریر طبري دي.

د همدې ملاحظاتو پر اساس، وروسته له دې چې فقیهانو ټولې نیوکې او ستونزې وڅېړلې، د ټولو تاریخي روایتونو په اړه (د اهل حدیث د روایتونو په ګډون، ان هغه روایتونه چې دوی به صحیح ګڼل) داسې ګلې حکم ورکړ چې دا روایتونه د یوه واقعیت احتمالي گزارشونه دي، نه قطعي او یقیني گزارشونه. فقیهانو ورته دا اصطلاح کاروله چې روایتونه د «ظن افاده» کوي نه د «قطع افاده». معنا دا چې کېدای شي داسې څه دې ویل شوي یا داسې پېښه دې شوې وي خو موږ ډاډه نه یو چې قطعاً به همداسې شوي وي. په دې اړه ډېر کتابونه لیکل شوي دي او یو کتاب یې چې نسبتاً ساده دی او نامتخصص کسان هم پرې پوهېدای شي د شیخ محمد غزالي «نبوي حدیثونو ته نوې کتنه» کتاب دی.

خو نن سبا ځینې افراطي ډلې پر داسې روایتونو استناد کوي چې په فقهې او علمي لحاظ تر نیوکې لاندې دي او ظني ګڼل کېږي. افراطي ډلې د همدغو روایتونو پر اساس د نوې دیندارۍ اصول وضع کوي، د نورو په اړه قضاوت کوي، د خلافت او امارت په نومونو ځان ته سیاسي نظامونه جوړوي. که څوک ورسره مخالفت کوي، دوی وايي چې د پیغمبر ﷺ سنت نه مني، حال دا چې پیغمبر ته منسوب ظني روایت باندې شک کول او د هغه د واقعي سنت د نه منلو تر منځ ډېر توپیر دی.

د ثور اوومه او اتمه

د ثور اوومه او اتمه له تاریخي گزارشونو سره زموږ د چلند یوه بېلګه ده. هر کال د دې ورځو په نژدې کېدو سره د دوو ښي او چپ لوریو د پلویانو ترمنځ توند بحثونه راپورته کېږي. له دې ورهاخوا چې موږ د دې

ورځو په اړه څه دريځ لرو، دا د افغانستان مهمې تاريخي ورځې دي او په هغه نسل پورې اړه لري چې عمده کسان يې تللي يا د تلو په حال کې دي.

د ثور اوومه د چپي ډلو په يوې برخې پورې اړه لري او اتمه يې په مجاهدينو پورې. بهتره دا ده چې اوسنی نسل دې له عاطفي دريځ او احساساتو لرې دا ورځې وڅېري او د هغوی د تېروتنو له تکراره په ډډه کولو سره بهتره راتلونکی جوړ کړي. يوطرفه او افراطي قضاوتونه هم له انصافه لري دي او هم د دښمنۍ او کرکې د بيا زېږېدو سبب کېږي.

د قضیې دواړه غاړې، چپ او اسلامي گوندونه، هغه ارمني نسلونه وو چې د بهتره شرايطو د رامنځته کولو سودا يې په سرونو کې وه. هغوی د نړۍ له تحولاتو او د وطن له شرايطو څخه اغېزمن وو او هيله يې وه چې يو بهتره افغانستان جوړ کړي.

دواړو خواوو خپلو هيلو ته د رسېدو په خاطر هلې ځلې وکړې، گوندي فعاليتونه يې تر يوه حده زده کړل، هڅه يې وکړه چې د افغانستان ترلې ټولنه د هاغه وخت د نړۍ له ځينو لويو مقولو سره پيوند کړي. دوی د خپلو هيلو د پوره کولو لپاره په کلک هوډ سره ځينې کارونه وکړل او ځانونه يې خطرونو ته ورکړل.

خو دواړې خواوې ځينې خامۍ لرلې. په علمي او نظري ډگر کې، د اخلاقي تربیې په لحاظ، د افغاني ټولنې د واقعيتونو په پېژندلو کې او د هېواد او سيمې د جيوپوليتيک وضعيت د پېژندلو په برخه کې يې خامۍ لرلې.

دواړو خواوو د قدرت خپلولو ته سترگې ونيولې او سياست ته په داسې لاره ورننوتلې چې د انسان د وينې تويول، وحشت رامنځته کول او د رقيبانو ختمول په کې حتمي وو او دوی هم دغو ټولو شيانو ته غاړه کېښوده.

دا سمه ده چې د افغانستان جگړې مختلف بُعدونه او مختلفې زاويې درلودې او هرڅوک به له يوې خاصې زاويې ورته گوري. دې کې هم شک نشته چې لوی جنايتونه ترسره شول. خو بحث دا دی چې موږ د دې پر ځای چې خلک د دښمنۍ او غچ اخیستنې خوا ته بوځو، کولی شو داسې لاره خپله کړو چې زموږ د نن لپاره لږ عوارض ولري.

که پرونيو د خبرو اترو توان نه درلود، ننني يې بايد تمرين کړي. که هغوی خپل مخالفان ژوندي ښخول، موږ بايد رقيب په رسميت وپېژنو او د هغه نه شتون د لوبې د نيمگړي توب په معنا وگڼو.

حقيقت دا دی چې د افغانستان په تحولاتو کې يوه خاصه ډله، يو قوم يا يو لوری نه دی تاواني شوی، بلکې ټولو زيان ليدلی. که له بلې زاويې ورته وگورو، وبه وينو چې د دوی ترمنځ د کرښې ایستل امکان نه لري

څکه ټولې خواوې د همدې خاروې بچيان وو او له ټولو فکري او سياسي اختلافونو سره سره يې د وطن بد نه غوښته. ویلی شو چې دوی قصداً د وطن وړانولو ته ملا نه وه ترلې خو دې کې هم شک نشته چې له ښه نیت سره سره یې، بیا هم عملاً خپل وطن برباد کړ. د کلي حکم صادرول سخت کار دی او دقیق کار دا دی چې هره پېښه جلا جلا وڅېړو او د هرې پېښې په اړه مناسب قضاوت وکړو.

دا چې د پلویزو قبرونو مسوول څوک وو، چا خبرو اترو ته غاړه نه اېښوده، څوک د گاوندیو یا بهرنیو ځواکونو په خدمت کې وو، دا ټول پېچلي او مناقشه پاروونکي بحثونه دي چې ټول به پرې هم نظره نه شي او ښايي اړتیا یې هم نه وي چې ټول دې پرې یوه خوله شي.

خو د دې شرایطو او د هغو کسانو د کړنو په تحلیل سره زیات درسونه زده کولی شو. مثلاً دا درس چې یوې عقیدې او ایډيالوژۍ ته اخلاص او نیک نیت د سم فهم، درک او شعور ځای نه شي نیولی. یا دا چې که د گوند په پروگرامونو کې د انسان ژوند ته درناوی د ټولو مسألو په سر کې ځای ونه لري نو د لویو جنايتونو د پېښېدو احتمال قوی وي.

دغه درس اخیستلی شو چې که د ښه او لاسه او بد او بدتر ترمنځ دقیقه مقایسه ونه کړای شو او هر څه یا تور وگڼو یا سپین او یومخ ایډيالوژیک فکر وکړو، نو لویې تېروتنې به په اسانۍ رانه وشي. بل درس یې دا دی چې که د خبرو اترو او دیالوگ لپاره فکري او عقلايي وسایل ونه لرو، د تفاهم لاره به بنده شي او سختو خونړیو دښمنیو ته به لاره هواره شي. همدارنګه د یو اړخیز عمل نتیجه به داسې ورانۍ وي چې تر پایه به یو اړخیزې پاتې نه شي او ټولې خواوې به یې تر کنډوالو لاندې پټې شي او د ټولو لاسونه به ورمات کړي.

په دې پېښو کې بې شمېره نور درسونه هم نغښتي دي او زما په گومان بهتره ده چې د چا د ستایلو یا رټلو پر ځای، پند او عبرت ورته واخلو.

که د محاکمې او غچ اخیستنې خبره مطرح شي نو زموږ په ټولنه کې به یې عملي نتیجه څه وي؟ ایا د کرکې نتیجه به له کرکې پرته بل څه وي؟ ایا غوسه له غوسې پرته بل څه رامنځته کوي؟

خو که بخښنې، عفو، تسامح او نورو اخلاقي فضایلو ته مخه کړو، څه زیان به مو کړی وي؟ ټولنې ته به څه زیان ورسېږي؟ ښايي ویل شي چې د جنايتکارانو بخښل به جنايتونه وغځوي. دا خبره تر یوه بریده او په خاصو شرایطو کې سمه ده خو په داسې مطلق ډول نه چې هر وخت او هر ځای کې عمومي شي.

دا چې زیات شمېر ځوانان د کمونیستانو په لاس ونيول او بیا اعدام شول، بې له شکه چې دردوونکې پېښه ده. دا چې له یوه پردې هېواده وغوښتل شي چې پر خاوره یې برید وکړي او د دوی د نامطلوب نظام د ساتلو په خاطر د دوی پر وگړو بمونه وغورځوي، بې له شکه چې ترخه خبره ده. څوک نه شي کولی دغه ناوړې

کړنې توجیه کړي. د انسان وژل په هېڅ پلمه نه شي توجیه کېدای، نه د ایډیالوژۍ په پلمه، نه د سیاست، دین، ملي ګټو او نورو پلمو.

خو که له بلې زاوېې ورته وگورو، وبه وینو چې قتلونه یوه لوري نه دي کړي. مقابل لوري هم سلگونه او زرگونه کسان په مختلفو پلمو وژلي دي. څومره ډېر مظلوم معلمان یوازې د معلمۍ په خاطر کافر ګڼل شوي او په بې رحمۍ سره وژل شوي دي. څومره ډېر بې ګناه وګړي یوازې په دې گومان چې له دولت سره به همکاري لري، د شپې له کورونو رایستل شوي او د تل لپاره نادرکه شوي دي. دغه تورې وینلرې پانې چې څومره زیات اړوو، هماغومره لا دردونکې پېښې په کې وینو. نو زه باور لرم چې د دې مبارک آیت مطابق چې وايي: "تلك أمة قد خلت، لها ما كسبت و لكم ما كسبتم و لاتسألون عما كانوا يعملون" هر نسل د خپلو اعمالو مسوول دی او موږ نن په بل تاریخي موقعیت کې یو چې د پخوانیو کرکو په بیا تازه کولو سره هېڅ ځای ته هم نه رسېږو.

کله چې انسان په ناحقه وژل کېږي، څه پروا کوي چې کمونیست یې وژني، که مجاهد یا طالب یې وژني. مهمه دا ده چې دغه ستونزه وپلټل شي چې ولې په یوه فرهنگ کې د انسان وینه دومره ارزانه شي چې په یوه وره پلمه او ان محض په یوه گومان تویه شي.

پنځلسم څپرکی

د دين او سياست رابطه

د دين او ديموکراسۍ دعوا

داسې ښکاري چې د دين او ديموکراسۍ د رابطې پر سر دعوا به داسې ژر پای ته ونه رسېږي. څو ورځې د مخه مې په عکسونو کې وليدل چې په کابل کې ځينې ځوانان دا شعارونه په لاسو کې نيولي چې «ديموکراسي کفري نظام دی». معلومېږي چې دغه دوستان د دين او ديموکراسۍ په اړه سطحي او لږ معلومات لري. ګواکې دوی نه دي خبر چې يوسف قرضاوي، محمد غزالي، مالک بن نبي، راشد غنوشي، محمد عماره او لسګونو نورو نامتو عالمانو ويلي چې ديموکراسي له دين سره اړخ لګوي.

څو کاله مخکې مې په دې اړه يوه مقاله ليکلې وه او دا مې واضحه کړې وه چې زما په نظر ديموکراسي اسلامي فريضه ده [د استاد محق دغه مقاله «ديموکراسي اسلامي فريضه ده» په «سترګې به پرانيزو» کتاب کې راغلې ده او مينه وال يې کولی شي په دې لينک کې وګوري: <http://ketabton.com/book.php?id=330>، ژباړن]. زه دا منم چې ديموکراسي يومخ مدرنه تجربه او پوره بشري محصول دی او له هېڅ دين او ايډيالوژۍ سره رابطه نه لري. هلته مې ويلي وو چې که قدرت مهار نه شي، تل د ګڼو اجتماعي او اخلاقي شرارتونو سبب کېږي. د قدرت د ورانيو مخه يوازې په دې نيولی شو چې د يو چا، يوه ګوند، يوې ډلې يا يوه بنسټ په لاس کې د قدرت د تراکم او انحصار مخه ونيسو او د مختلفو بنسټونو تر منځ يې ووېشو، او د رسنيو او مدني ټولنې په فعالولو سره د قدرت د څارنې سيستم ايجاد کړو او ديموکراسي خو ده همدغه شی. زما په نظر، سره له دې چې دا سيستم د غرب د تجربو پر اساس راپيدا شوی دی خو د دين له هاغه مقصد سره پوره اړخ لګوي چې انسان بايد له خدای پرته د نورو له بنده ګۍ او برده ګۍ آزاد شي (د آل عمران سوره 64 آيت).

پر داسې مبحثونو علمي خبرې اترې او د مختلفو ليدلوريو آزادانه څرګندول، د عمومي پوهې د لوړولو لپاره ګټور دي خو د ډيالوګ پر مخ د لارې تړل او يوازې د عام پسندو لانجو او شورماشور جوړول به عقلانيت برباد کړي او جهل او ناپوهي زياته.

ځينې دوستان ديموکراسي د امريکا يا بل هېواد د کړنو په خاطر ردوي. دا دقيقاً هماغسې ده چې څوک دې د يوه مسلمان هېواد د کړنو په خاطر اسلام رد کړي. زما بحث د ديموکراسۍ پر تيوري باندې دی، نه د هغو حکومتونو پر کړنو چې ځان د ديموکراسۍ مدعي ګڼي. دا به هم په پام کې نيسو چې امريکا او نور ديموکرات هېوادونه په خپلو هېوادونو کې دننه ديموکراتيک چلند لري، لکه څنګه چې سيد جمال الدين افغان چې کله دې هېوادونو ته ولاړ، ويې ويل چې اسلام مې وليده بې له مسلمانانو. خو له خپلو هېوادونو بهر بيا د دوی چلند

ديموکراتيک نه دی او ډېرې نيوکې پرې کېدای شي. دوی په ځينو موردونو کې نړۍ وال قوانين نقض کړي دي او دا نه ديموکراتيک چلند دی او نه له ديموکراسۍ څخه رازېږېدلی دی.

تور پورې کول تر ټولو آسانه کار دی او هېڅ هنر نه غواړي، په تېره بيا په چا دا تور پورې کول چې گواکې بې دينه او غرب پلوی دی. دا چې زموږ په محيط کې داسې توروته پرېمانه دي او خلک يې هم په آسانۍ سره مني نو ډېر کسان له دې وېرې چې څوک تور ورپورې نه کړي، خوله نيسي او څه يې چې لوستي دي او ورباندې پوهېږي، هم پټ کړي. مثلاً د هيروشيما او ناگاساکی د اټومي بمبارد په اړه ډېرو پوهانو دا بحث کړی دی چې هاغه مهال جاپان تېريگر هېواد و، پر چين يې يرغل کړی و، له نازي آلمان او فاشيستي ايتاليا سره پر يوه لاره روان و او دويمه نړۍ واله جگړه خو همدوی پيل کړې وه، ميليونونه انسانان يې وژلي وو، د قربانيانو د څو واړه زياتېدو احتمال موجود و، خو هماغه اټومي بمبارد جگړه ختمه کړه او د لا زياتو وړانيو مخه يې ونیوله. ډېر کسان په دې نظر دي چې د درېيمې نړۍ والې جگړې د نه کېدو علت هماغه پېښه ده. يعنې ان په دې ظاهراً وحشتناکه عمل کې (چې له ديموکراسۍ سره هېڅ اړيکه نه لري) هم نور بېدونې شته چې بايد په پام کې ونیول شي.

ځينو دوستانو ويلي دي چې اسلام خو پخپله کامل دين دی نو موږ ديموکراسۍ ته څه اړتيا لرو؟ خو دې ته يې پام نه دی چې اسلام کامل «دين» دی او دين د حکومتولۍ د ميتود معنا نه لري، حال دا چې ديموکراسي د حکومت کولو ميتود دی. بهتره ده چې دوستان مو په دې اړه د دين تعريف په تخصصي کتابونو کې وگوري، لکه د حسن الهضيبي «دعاة لا قضاة» کتاب چې د اخوان دويم عام مرشد و او د سيد قطب او ابوالاعلی مودودي د مفکورو په نقد کې يې ليکلی دی. که د ديموکراسۍ په اړه هم تخصصي کتابونه ولولي خو لا ښه.

ما چې هلته د انسان پر وړاندې د انسان د عبوديت خبره کړې وه، ځينې دوستان سم پرې نه وو پوه شوي او گومان يې کړی و چې مطلب مې عبادت او د خاصو مناسکو ترسره کول دي، حال دا چې عبوديت تر دې پراخه معنا لري او اتفاقاً سيد قطب په «في ظلال القرآن» او ډاکتر شريعتي په خپلو ځينو ليکنو کې دغه معنا ښه تشرېح کړې ده. هماغسې چې بت پرستي مختلفې جلوي لري او يوازې د مجسمو په پرستش نه محدودېږي، عبوديت هم يوازې عبادت نه دی. د دې لپاره چې د عبوديت او برده گۍ مفهوم ښه درک شي، بايد د انسان د آزاديو د سلېولو او د انساني کرامت له پامه غورځولو کې د قدرت نقش ته پام وکړو. دا هماغه شی دی چې نيچه، فوکو او ځينو نورو مطرح کړی دی. دلته عبادت په فقهي معنا نه کاروو. دلته بحث د انسان پر «ذات» او «ځان» دی چې څرنگه د پانگې، واکمن نظام او اقتدار تر پښو لاندې کېږي او انسان مجبورېږي چې خپل سلوک، ارزښتونه، خپل باور او کرکټر د قدرت په خوښه برابر کړي او خپل اصيل انساني او آزاد ژوند له لاسه ورکړي.

ځينو دوستانو ويلي دي چې په ديموکراسۍ کې انسان د ارزښتونو په محور کې واقع کېږي او نورې مقدسې چارې څنډې ته پورې وهل کېږي. دا ناسمه انگېرنه ده چې گواکې خدای او انسان په ټکر کې سره واقع

کېږي او کله چې انسان ته په کرامت قایل شو نو خدای به په محور کې نه شي واقع؟ علامه اقبال، عبده، او نورو متفکرانو هڅه کړې ده چې وښيي انسان او خدای سره په ټکر کې نه دي چې د یوه په عزت سره به بل په ذلت اخته شي. مسلمانو عارفانو ویلي دي چې د الله هر اسم د انسان پر ژوند یوه وړانګه شیندي او انسان د هغه له لارې له خدای سره د وصل رشته پیدا کوي. د خدای عزت د انسان د عزت سبب کېږي او د خدای رحمت د انسان د رحمت منشأ ده.

په دیموکراسۍ کې حلال او حرام

یوه نیوکه چې پر دیموکراسۍ کېږي، دا ده چې دلته خلک یا په پارلمان کې د هغوی وکیلان دا تعینوي چې څه حلال دي او څه حرام، حال دا چې په اسلامي حکومتونو کې یوازې خدای او پیغمبر یې حلال او حرام تعینوي. دغه منتقدان د دې لپاره چې په خپله ادعا کې مرچ او مساله ورزیات کړي نو ځینې نادرې پېښې چې به دیموکراتیکو ملکونو کې شوې وي، یادوي لکه له سپي سره د یوې ښځې واده. ګواکې دا یو عام کار دی او هلته داسې کارونه زیات کېږي. خو دغه دوستان دا خبره هېروي چې که په ټولنو کې د نادرې پېښې پر اساس قضاوت وکړو، نو له خرو او غواګانو سره جنسي رابطې هم شته، له دې به هم بل استنباط کوو!

خو دغه په ظاهر کې موجه او عام پسند استدلال، یو کمزوری استدلال دی او ښيي چې دا دوستان په فقهې قواعدو او خاصو شرعي اصطلاحاتو نه دي خبر. دلته به یې عرض کړم.

د حلال او حرام معنا له سیاق / کانتیکسټ سره سم توپیر کوي. د حلال او حرام یوه شرعي معنا ده، بله عرفي یا قانوني. په شرعي معنا حلال او حرام تعبدی چاره ده. معنا دا چې بې له دې چې د یوه شي د حلالوالي یا حراموالي لپاره عقلي دلیل ولرو، همدا چې په اړه یې شریعت قاطع او واضح حکم وکړي، نو مومن انسان د ایمان او اعتقاد له مخې هغه مني. کله چې د ایمان او عقیدې خبره ترمنځ وي نو که حکومت پر وګړو نظارتی څارنه ولري که یې ونه لري، مومن حلال حلال ګڼي او حرام حرام او له هغې سره سم چلند کوي. مثلاً په رمضان کې له عذرې پرته د روزې خورل حرام دي او یو مومن دا کار نه کوي، که حکومت یا خلک هغه وويني یا ونه وويني، هغه به دا کار د خپل ایمان او عقیدې په خاطر نه کوي.

خو عرفي او قانوني حلال او حرام له شرعي حلال او حرام سره توپیر لري. په عرف او قانون کې د حلال او حرام مبنا تعبد نه دی، بلکې اجتماعي توافق او قرارداد دی. مثلاً کېدای شي حکومت یو کار په معقول یا نامعقول دلیل ممنوع کړي، یا به خلک د خپل دود او عرف له مخې دا کار وکړي. په دې دواړو حالتونو کې هغه کار ته حرام ویل کېږي، خو نه په شرعي معنا. مثلاً د ښځې د مهر تعینول په اصل کې د دواړو خواوو په توافق پورې اړه لري، او که دا مهر خورا زیات هم وي، په شرعي لحاظ جایز دی (دا خبره د نسأ د سورې په شلم آیت کې راغلې ده). خو که حکومت وګوري چې که د مهر تعینول همداسې خلاص پاتې شي، تاوانونه به راپېښ کړي او بیا د دې تاوانونو د مخنیوي په خاطر مهر ته یو حد وټاکي او قانون ورته جوړ کړي، د حکومت دغه کار په

فقهي لحاظ سم دی. د دې کار لپاره په سد ذریعه مبحث کې معتبره مبنا شته او له دې قانونه سرغړونه جزا هم لرلی شي.

دلته حکومت یو حلال حراموي خو نه شرعي حرام، بلکې قانوني حرام چې یوازې د قانوني ممنوعیت معنا لري. دلته یو مومن کس مني چې زیات مهر د دواړو خواوو په رضایت سره حلال دی خو د حکومت د حکم پر اساس حرام شوی دی. دلته د حرام معنا دا ده چې که څوک ورته سر وغړوي، د حکومت له مجازاتو سره به مخ شي، نه د خدای له مجازاتو سره. خو د شرعي حرام په اړه یې عقیده بیا دا وي چې که ځنې واورې، په آخرت کې به خدای ورته جزا ورکوي، حکومت که ورسره موافق وي که مخالف، پروا نه کوي.

دا د حرام او حلال په اړه هماغه باریکي وه چې په دیموکراسۍ کې د حلال او حرام د مبنا په اړه منتقدان ورسره نه دي بلد.

د غیرعلمي او شعاري خبرو تکرار د دې سبب کېږي چې د ډېرو دینداره او احساساتي ځوانانو ذهن ګډوډ شي او داسې تصور وکړي چې هرڅوک د دیموکراسۍ پلوي کوي، ګواکې د دې زمینه مساعدوي چې د شریعت حلال او حرام د حکومت په لاس کې ولوېږي او د خدای او پیغمبر د صلاحیتونو پر حریم تېری وشي. دا تېروتنه سید قطب او نورو توندلارو هم کړې ده. وجه یې دا ده چې د فقهي قواعدو او شرعي ضوابطو په اړه یې معلومات لږ وو. سید قطب وایي چې پارلمان ته د قانون جوړونې واک ورکول، د خدای د واکونو تر ټولو خاصې حوزې باندې تېری دی چې هغه د خدای واکمني ده. خو حسن هضیبي او ځینو نورو متفکرو مسلمانانو دا برداشت رد کړی دی.

د خدای او پیغمبر د واکونو حوزه د تعبدي حرام او حلال تعیینول دي. که حکومت وي، که نه وي، مومن به پر دې حلال او حرام باور لري او پیروي به یې کوي. د خدای د تشریعي واکمنۍ قلمرو په حقیقت کې د مومن انسان دیني یقین او اعتقاد دی.

که فرضاً په یوه دیموکراتیک نظام کې داسې قانون هم وضع شي چې د شریعت خلاف وي، د مومنانو لپاره تعبدی حیثیت نه غوره کوي او څوک یې الهي حرام او حلال نه ګڼي. دا به یوازې یو قانوني حکم وي چې د خلکو د فشار او اعتراض په وسیله به بېرته لغوه شي او که لغوه هم نه شي، د شرعي حکم حیثیت خو هېڅ نه مومي. البته په هغه ټولنه کې چې اکثریت یې مسلمان وي، د پارلمان وکیلان که هېڅ نه وي، د خپلو موکلانو په خاطر به هم د شریعت خلاف قانون نه جوړوي.

پر دیموکراسۍ یو څو نیوکې

په هغو بحثونو کې چې زموږ په محیط کې د دیموکراسۍ په اړه کېږي، معمولاً یو څو نیوکې کېږي. زه به د دې هرې نیوکې په اړه یو څو ټکي ولیکم چې خبره واضحه او ابهام یې لرې شي.

«دیموکراسي له غره راغلې پدیده ده.» دا نظر سم دی چې په نننۍ بڼه د دیموکراسۍ تجربه غربي تجربه ده. خو یوازې غربي توب د یوې پدیدې د ردولو دلیل نه شي کېدای. ځکه چې د ترمذي په روایت یو حدیث راغلی چې: الحکمة ضالة المؤمن فحيث وجدها فهو أحق بها، یعنې هر څه چې حکمت (پوهه/هوشیاري) وي، د مومن انسان ورکه ده او چې هر چېرته یې مومي، خپلول یې ورته ښايي. عالمانو ویلي دي چې که د دې حدیث پر سند هم کومه نیوکه وي، محتوا یې له قرآن مجید سره اړخ لگوي. په همدې خاطر مسلمانانو د اسلامي تمدن په تاریخ کې د نورو ملتونو علومو او ګټورو تجربو ته غېږه پرانیستي وه.

«دیموکراسي له فحشا، فسق او فجور سره تړلې ده.» په تیوري کې لحاظ د دیموکراسۍ او دا ډول کارونو ترمنځ هېڅ رابطه نشته. دیموکراسي اساساً د مختلفو بڼو ترمنځ د قدرت د وېشلو له لارې د قدرت د مهارولو فن دی. دیموکراسي د فحشا په اړه بې پلوه ده. د داسې کارونو په اړه پرېکړه د ټولنې په اخلاقي منظومې او ارزښتونو پورې اړه لري او هره ټولنه له خپلو اعتقاداتو او ارزښتونو سره سم ورته تدبیرونه سنجوي او قانونونه جوړوي. په همدې دلیل یوسف قرضاوي ویلي دي چې که یوه ټولنه اسلامي ارزښتونو ته ژمنه وي، دیموکراسي به یې د فحشا او فجور رنګ نه خپلوي، او خلک به داسې قوانین نه وضع کوي چې داسې کارونه په کې دود شي. [په دې اړه چې دیموکراسي او فردي آزادۍ څه رابطه سره لري، ما هم یوه لیکنه کړې ده چې زما په یونیک «د ادبیاتو ښار» کې راغلې ده. همدارنګه د فردي آزادیو د محدودولو په اړه زما بله لیکنه «آزاد بندیان» هم په هماغه کتاب کې شته. ژباړن]

«اسلام پخپله کامل دی او دیموکراسۍ ته اړتیا نشته.» دغه مفکوره چې عامپسنده بڼه لري، په علمي لحاظ معیوبه ده. دلیل یې دا دی چې دغه دوستان د دین او اسلام معنا په دقیقه توګه په پام کې نه نیسي. دوی دا خبره هېره کړې ده چې شریعت یوازې په اعتقادي او عبادي چارو کې ټول جزئیات بیان کړي دي او دا پخپله یو حکمت دی خو په هغو چارو کې چې موږ یې د عاداتو او معاملاتو په نامه پېژنو، شریعت یوازې د اخلاقي اصولو سپارښتنه کړې ده خو پخپله یې هېڅ مشخصه طرحه نه ده وړاندې کړې. په حقیقت کې یې دغه چارې د وګړو اجتهاد او سلا ته پرېښې دي. د فقیهانو په تخصصي اصطلاحاتو کې دا ډول مسایل «مسکوت عنها» چارې بلل کېږي او ځینې یې «منطقة الفراغ» بولي. اسلام کامل دی خو د یوه دین په توګه، نه د یوه سیاسي سیستم، یا طبي، زراعتي، یا کور جوړولو سیستم ... په توګه. که «مقارنة الاديان» یا د دینونو تطبیقي علم ته مراجعه وکړو، وبه وینو چې د دین اصلي ګوهر سیاست نه رانغاړي ځکه چې سیاست د انسان د تجربو محصول دی. حال دا چې دیني چاره هغه ده چې آسماني منشأ ولري او انساني محصول نه وي. زه له دوستانو پوښتنه

کوم چې سياست آسماني او ماوراءالطبيعي چاره ده که ځمکنۍ او د انسانانو د اجتماعي روابطو محصول؟ دين د سياست بنا اېښې ده که انسانانو پخپله حکومت او اداره رامنځته کړي دي؟

«غربيان پخپله هم ديموکراسۍ ته پابند نه دي.» که همداسې يې هم وانگېرو، دا خو پر ديموکراسۍ نيوکه نه ده. موږ هم تل همدا خبره کوو چې مسلمانان په سمه توگه د اسلام پر اساس عمل نه کوي.

«ديموکراسي د خلکو واکمني ده او اسلام د خدای واکمني غواړي.» دغه ادعا ظاهراً هغه تر ټولو قوي دليل دی چې په دې وروستيو اویا اتيا کلونو کې د سياسي اسلام ځينو ډلو لکه حزب تحریر، اخوان، القاعده، طالبانو او نورو مطرح کړی دی. خو د دې عام پسنده ادعا خامي هله څرگندېږي چې د فقهي او اسلامي کلام فني قواعدو ته ورشو. دغه دوستان اغلباً يا له دې قواعدو سره پوره بلد نه دي او يا سترگې پرې پټوي. په فقهي لحاظ د شرعي حکم او هغه حکم ترمنځ چې يوازې انساني قانون دی، ذاتي توپیر شته. شرعي حکم اساساً يو اعتقادي امر دی او وگړی که عمل پرې وکړي که نه، بايد عقیده ورباندې ولري. که څوک پر شرعي حکم عقیده ولري، ان که عمل هم ورباندې ونه کړي، بيا يې هم په ايماندارۍ کې خلل نه راځي، سره له دې چې گناهگارېږي به. که عمل ورباندې وکړي خو عقیده يې ورباندې نه وي، هېڅ ارزښت به نه لري او ان د ځينو فقيهانو په نظر، که څوک پرې عقیده ونه لري، کافر کېږي. د خدای د واکمنۍ منل په دې معنا دي چې د هغه پر احکامو عقیده ولرو. مثلاً که يو مومن پر دې عقیده ولري چې د شرابو څښل حرام دي او د خدای حکم يې په زړه کې منلی وي، د ټولو فقيهانو په نظر که هغه شراب هم وڅښي، نه کافرېږي، تر هغې پورې چې حلال يې ونه گڼي. نو که په ديموکراسۍ کې انسانان د قانون جوړولو حق لري، دا د شرعي حکم د ايجادولو معنا نه لري، بلکې دا د بشري احکامو وضع کول دي چې معنوي تقدس نه لري. دا هم لکه نور انساني محصولات دي چې که له شرعې سره مخالف وو، باطل دي او هېڅکله به ديني مشروعيت خپل نه کړي نو د مومنانو د ديني ژوند په حوزه کې د خدای واکمني هم نه نقض کېږي. البته د واکمنۍ بحث نور تفصيلونه هم لري چې په جلا مبحث کې بايد مطرح شي.

ايا ديموکراسي اسلامي فريضه ده؟ ما چې وويل اسلامي فريضه ده، معنا يې دا نه ده چې شريعت امر کړی دی. شريعت امر کړی دی چې د انسانانو لپاره دې د آزادۍ فضا برابره شي چې دوی پخپله خوښه بېله جبره هغه لاره غوره کړي چې غواړي يې او په هېڅ شرايطو کې برده او بنده نه شي. د تاريخ په اوږدو کې د انسانانو آزادۍ او کرامت ته تر ټولو مهم گواښ قدرت، په تېره بيا خپل سري قدرت پېښ کړی دی. دا چې آزادۍ او کرامت ته د انسانانو رسول فريضه ده او د بنده له بنده گۍ او عبوديت څخه د دوی ژغورل شرعي حکم دی، نو هره کاميابه تجربه چې دغه هدف پرې حاصلېدای شي، شرعاً واجبېږي. خو دا په تعبدي شعایرو کې نه بلکې په اخلاقي واجباتو کې راځي. دغه فقهي قاعده مې مخکې هم ذکر کړې وه چې "ما لایتم الواجب إلا به فهو واجب" يعنې هغه څه چې واجب له هغه پرته ممکن نه وي، پخپله واجبېږي. د بشر څو زره کلنې تجربې ښودلې ده چې له ديموکراتيکو لارو چارو پرته د قدرت مهارول ناممکن دي.

یوه پوښتنه چې په همدې اړه مطرح کېږي دا ده چې: که دین د حکومتولۍ روش نه‌رښيي نو ناقص نه‌دی؟ نه. دین د دین په حیث یوازې خاصې چارې رانغاړي لکه اعتقادي سیستم، اخلاقي ارزښتونه، د عبادت اصول، او تشریعي احکام. دین یوازې په همدې چارو دین دی. ان ځینې دینونه شته چې تشریعي احکام نه‌لري خو بیا هم دینونه دي.

که د دین د کامل‌والي مطلب دا وي چې هرڅه دې په کې وي، نو بیا خو انجینیري، زراعت، مالداري، ترکانې، حجاري، غالی‌اوبدنه، نساجي، لیکوالي او ټول کسبونه او هنرونه باید په کې وي. خلک دې ټولو ضرورت لري او د دې دوستانو په خبر کامل دین باید د هر څه په اړه لارښوونې ولري.

ټول پوهېږو چې له دې شیانو څخه یو یې هم په دین کې نشته. مگر دا چې ماشوم‌وزمه چلند وکړو او ووايو چې نجاري په دین کې راغلې ده ځکه چې حضرت نوح علیه السلام نجار و چې بېړۍ یې جوړه کړه، پښ‌توب په دین کې راغلی ځکه چې داوود علیه السلام پښ و. اهل علم پوهېږي چې دا ډول استدلال څومره سست دی.

د دې لپاره چې ابهام لرې شي، باید دا پوښتنه مطرح کړو چې دین څه شی دی یا څه شی دیني دی؟ دیني چارې هغو موضوعاتو ته ویلې شو چې که دین راته نه‌واي راوړي، نو موږ انسانان به په خپله متعارفه پوهه ورباندې نه‌شوای پوهېدای او زموږ عقل به نه ورته رسېده. مثلاً، د خدای وجود، پس له مرگه ژوند، د ملایکو شتون او داسې نور. همدارنگه هغه موضوع دیني گڼلې شو چې دین یې د کامل او مفصل بیان دنده ولري، لکه د حلال او حرام احکام، عبادت او داسې نورې چارې. دغه چارې هم نامعقولې نه‌دي خو یوازې په عقلاني هڅه ورته نه‌شو رسېدای او باید یې یوه منبع (دین) راته وښيي.

نورې چارې لکه نجاري، خیاطي، خټگری، او زرگونه نور کسبونه داسې چارې دي چې که خدای هېڅ پیغمبر هم نه‌واي رالېږلی، انسانانو په خپل عقل او پوهې سره رامنځته کولی شول.

دا ډول چارې په خپل ذات کې دیني نه‌دي، دنیوي دي. د فقیهانو په اصطلاح دا د عادتونو او معاملاتو برخه ده. که دا ډول مسایل په دین کې نه‌وي، دین ورباندې نه نیمگړی کېږي.

ممکن دا پوښتنه مطرح شي چې ښه نو بیا دین ولې د دې مسایلو په اړه هم نظر ورکړی دی؟ ځواب یې دا دی چې په دې برخو کې د غیراخلاقي او دیني ضد تصرفاتو امکان شته او دین په کې یوازې ځینې ضوابط وضع کوي چې دا ضوابط په خپل ذات کې اخلاقي دي، سره له دې چې کله کله حقوقي بڼه هم خپلوي. یعنې دین دغه شیان نه‌دي ابداع کړي او نه یې دا دعوا کړې ده چې دین ایجاد کړي دي، بلکې وروسته له هغې چې انسانانو د خپل عقل او پوهې په مرسته رامنځته کړي دي، دین په کې فقط دومره دخالت کړی دی چې اخلاقي ضوابط یې ورته ټاکلي او بس.

گومان کوم تر دې ځايه پورې به ډېر دوستان راسره موافق وي. خو څه چې دوی ته په کې ابهام بشکاري، دا ده چې حکومت ديني چاره ده که دنيوي؟ که دنيوي چاره وي خو خبره بشکاره ده، حکم يې هماغه دی چې د زراعت، تجارت، مالدارۍ، ترکانۍ او نورو چارو په اړه وويل شو. که ووايو چې حکومت ديني چاره ده، هماغسې چې حسن البنا او تر هغه وروسته ډېرو نورو ويلي دي، نو دغه ادعا له نيوکو سره مخ کېږي، څرنگه چې عملاً همداسې شوي دي او گڼو ديني عالمانو ورسره مخالفت کړی دی.

موږ پوهېږو چې د حکومت او دولت جوړول کاملاً انساني تجربه ده. داسې نه ده چې که انبيا عليهم السلام نه وای مبعوث شوي، نو انسانانو به حکومتونه نه شول جوړولی. گومان کوم چې دا موضوع به چندانې ابهام نه لري.

دا سمه ده چې په ديني ارشاداتو کې د حکومتولۍ په اړه هم ځينې لارښوونې راغلې دي، په دين کې خو مچ، مچۍ او غڼه هم ياد شوي دي نو معنا خو يې دا نه شوه چې دا شيان دې هم د دين برخه وي.

اسلام د حکومت په اړه ځينې نصيحتونه لري چې مطلب يې د اخلاقي ارزښتونو په پام کې نيول دي. تر دې دمه کوم مسلمان عالم نه دي ويلي چې دا ارزښتونه د يوه سيستم د جوړولو په حد کې دي او بيا ووايي چې دين د حکومت جوړولو لاره رابښييلې ده.

د ځينو دوستانو ستونزه دا ده چې د روش او ارزښت توپير ته پام نه کوي. هغه ارزښتونه چې بايد په يوه حکومتي نظام کې پام ورته وشي، له يوې اعتقادي / ايډيالوژيکي / فلسفي نظامنامې څخه راوځي. مثلاً ليبراليزم د حکومتي نظام لپاره يو ډول ارزښتونه ښيي، سوسياليزم بل ډول.

خو حکومتولي بېله چاره ده. سياسي سيستم بايد ارزښت او روش دواړه راوڼغاري. په دين کې چې د حکومت په اړه څه راغلي دي، يوازې ځينې ارزښتونه دي، نه روش.

په قرآن کې مختلف حکومتي سيستمونه په لنډه توگه په رسميت پېژندل شوي دي، بې له دې چې تفصيل يې په کې راغلی وي. لکه ملوکيت يا پاچاهي نظام، امامت، رهبري، خلافت او ځايناستي نظامونه. په دې اړه عبدالقادر عوده په «الاسلام و اوضاعنا السياسية» کتاب کې توضيحات ورکړي دي.

په اسلامي تفکر کې د حاکميت تيوري

د الهي «حاکميت» نظريه د اسلام په تاريخ کې په لومړي ځل د خوارجو له خوا مطرح شوه. په صفين جنگ کې د قرآن د تحکيم پېښه چې له دواړو لوريو دوه تنه حکمان وټاکل شول، د دې نظريې سرمنشأ وه. د جنگياليو يوه ډله چې د اسلامي فتوحاتو په کلونو کې رامنځته شوې وه او «قرأ» بلل کېدله، په دې مشهوره وه

چې وچه او زاهدانه دینداري لري او په عین وخت کې له ځینو حقوقو او امتیازاتو برخمنه وه، په ځینو سیاسي او اجتماعي تحولاتو کې به یې یوه خوا نیوله. دوی په هغو اعتراضونو کې نقش درلود چې پر درېم خلیفه حضرت عثمان وشول او هغه یې تورن کړ چې خپلو خپلوانو ته خاص امتیازونه ورکوي او له بیت المال څخه بې‌خایه بخششونه کوي.

دغه ډله د یو ډول بدوي پاکدینۍ پلوي وه او په مذهبي ژوند کې یې سختي کوله، نو پر نظام به یې هم له همدې لیدلوري نقد کاوه. په سیاسي او نظامي موضوعاتو کې به یې هم دریځ پر همدې اساس و. دوی د صحابه‌وو د مشرانو مرجعیت نه مانه لکه د حضرت عثمان او حضرت علي، په سیاسي چارو کې به یې هم د خپل خاص دیني برداشت له مخې دریځ غوره کاوه. د صدر اسلام د تاریخ څېړونکي وايي چې د دوی په دریځونو کې طبقاتي گټې هم بې‌اغېزې نه وې.

هماغه د حکمیت مشهوره موضوع وه چې د حضرت علي پر وړاندې یې د دوی غوسه راوپاروله. خبره داسې شوې وه چې د جنگ د ختمولو لپاره، یو کس د حضرت معاویه او یو کس د حضرت علي له خوا سره کېږي او دا فیصله وکړي چې څوک په حقه دي او څوک ناحقه.

د یوې ډلې په نظر (چې وروسته بیا خوارج وبلل شوه) دا کار یعنې د حق او ناحقه د معلومولو قضاوت یوازې د خدای صلاحیت دی او بل چا ته د دې کار ورسپارل کفر گڼل کېږي. دې ډلې پر همدې اساس د ماجرا دواړه لوري کافران وبلل او ځان یې ورته بېل کړ. دوی د یوسف سورت د دې آیت پر اساس استدلال کاوه چې وايي: "إن الحكم إلا لله" یعنې حکمیت له خدای پرته د بل چا نه دی. د حاکمیت نظریه له همدې نېټې راوزېږېده او کلونه یې د دې فرقې او رقیبانو تر منځ د کشمکشونو محور پاتې شوه. دغه عامل له نورو عاملونو سره یوځای شو او ماجرا یې لا پېچلې کړه، نور عاملونه قبیلې‌يي تضادونه، په قدرت کې د برخې پر سر لاندې، او د اقتصادي گټو خپلول وو. خوارج په لغت کې د وتلیو معنا لري خو په سیاسي- اجتماعي کانټکسټ کې یې معنا بلواگر دی، هغه کسان چې د حاکمیت پر ضد راوځي.

خوارج له خپل دې سخت دریځۍ سره شاوخوا دوه پېړۍ د اسلامي نړۍ په ځینو سیمو کې د ناامنی عامل و. دوی د خپلو فکري مخالفانو وژل مجاز بلل او هغوی به یې کافران بلل. د دوی په نظر څوک چې فرایض پرېږدي او یا کبیره گناهونه کوي، کافر گڼل کېږي. سره له دې چې د دوی وژنو او چور خلکو ته لوی تاوانونه واپړل او د ډېرې مودې لپاره یې ځینې سیمې ناامني کړې خو بالاخره اسلامي تمدن وکړای شول چې پر دې ستونزې غلبه ومومي او د دې ډلې له خشونتونو او وینې تویولو ځان خلاص کړي. د دې ډلې د مختلفو څانگو له منځه اوس یوازې یوه ډله پاتې ده چې اباضیه بلل کېږي او په عمان هېواد کې حاکمه ډله ده. البته دا ډله له لومړنیو خوارجو سره چندانې رابطه نه لري او څو پېړۍ کېږي چې د خپل سلف له کړنلارې لرې شوې ده.

د حاکمیت مفهوم له لخته تر اصطلاح پورې

کله چې په اسلامي تفکر کې د حاکمیت د تیورۍ په اړه بحث کېږي، لږ کسان د دې کلمې ریښه راسپړي چې وگوري اصلي مفهوم یې څه و او د قرآن مجید د نزول پر مهال یې څه معنا بندله او نن یې په معنا کې څه بدلون راغلی دی. حضرت عبدالله ابن عباس د کلمو د لغوي مفهوم اهمیت درک کړی و چې ویل یې: "الشعر دیوان العرب" باید تر اسلام مخکې عربي شعر ته مراجعه وکړو چې د کلمو سمه معنا/معناگانې پیدا کړو.

هغه پخپله د قرآن مجید د ډېرو آیتونو د پوهېدو لپاره همدا روش کاراوه. سیوطي او نورو د ابن عباس او نافع ابن الازرق تر منځ د مشهور بحث روایت کړی دی چې همدا کار په کې جوت دی. د دې خبرو اترو کیسه عایشه بنت الشاطي «د قرآن بیاني اعجاز» کتاب کې په تفصیل سره راوړې ده.

له دې مهم اصله ناخبري، هغه ملاماتونکې خطا ده چې نن سبا بنسټپالې ډلې پرې اخته دي ځکه خو له ډېرو دیني اصطلاحاتو سره لوبې کوي.

د حاکمیت او حکومت د اصطلاح په برخه کې، هغه عصري او مدرن مفهوم چې نن سبا دود دی، د سیاسي علومو له مباحثو راغلی دی او درې څلور پېړۍ عملي او نظري هڅې یې تر شا دي چې دا هڅې عمدتاً په غربي نړۍ کې شوې دي.

د حاکمیت او حکومت (Governance/Government) دغه مفهوم نوی دی او نوي تعریفونه لري خو بنسټپالې د نورو عصري وسایلو په شان دا مفهوم پر کلاسیکو او پخوانیو مذهبي اصطلاحاتو تطبیقيوي. د معاصرو بنسټپالو ایډیالوژۍ غالباً په همدې چلونو رامنځته شوې دي. دا چې په ایډیالوژيو کې علمي روشونه نشته نو هغه کسان چې په علمي لحاظ تکره نه دي، دغه تېروتنې نه شي کشفولی.

په پخوا زمانه کې حاکمیت او حکومت، په تېره بیا د کلمو د لغوي معنا په کچه چې په آیتونو او حدیثونو کې راغلي دي، د دې اصطلاحاتو له اوسني مفهوم سره پوره اړخ نه لگوي. که د عربي ژبې معتبر قاموسونه لکه د ابن منظور افريقي «لسان العرب»، د خليل بن احمد فراهيدي «العین»، د زبيدي «تاج العروس»، د فيومي «مصباح المنیر»، د ازهری «تهذيب اللغة»، د زمخشری «الفائق» او نور وگورو نو دا ادعا به مو په آسانی سره څرگنده شي.

دلته به د بېلگې په توگه د لسان العرب له کتاب څخه د «حکم» کلمه او مشتقات یې راواخلم چې په پخوانۍ عربي ژبه (د قرآن د نزول زمانه) کې د دې کلمې د معنا له پراخوالي سره آشنا شو او وگورو چې نن سبا مفاهیم څومره ساده گڼل کېږي. په دې کتاب کې د حکم د کلمې د مختلفو معناگانو او استعمال په اړه څو صفحې ډکې شوې دي چې دلته به یې لنډیز راواخلم: علم، قضاوت، محکم او ټینگ، منع، سمه خبره، د یوه کار د ظرافت پېژندل، په کارونو کې آزاد اوسېدل، غوره کول، انصاف، ستول، قدر او درنښت، قصاص. په دې کتاب کې

د حکم د هرې معنا لپاره هغه مثالونه راغلي دي چې په آيتونو، حديثونو، او عربي شعرونو کې راغلي دي. دلته به يې نه ليکم چې خبره اوږده نه شي.

نو کله چې څوک يو آيت يا حديث ويني چې د دې کلمې مشتقات په کې راغلي دي نو بايد اول ځان مطمئن کړي چې د دې کلمې دقيقه معنا څه ده. مثلاً په قرآن مجيد کې راغلي دي چې خدای حضرت يحيى ته ويلي دي: "و آتيناہ الحکم صبيا" دلته د حکم معنا علم او فقه ده، نه حکومت. دغسې په دې نورو آيتونو کې هم په هر ځای کې د حکم معنا ځانته ده: "إن الحکم إلا لله"، "و من لم يحکم بما أنزل الله فأولئک هم الکافرون"، "فلا وربک لا يؤمنون حتی يحکموک فيما شجر بينهم.." خو بنسټپالې سياسي ډلې د حکومت معنا ځنې اخلي.

د نبوت او سياست رابطه

د دين او نبوت د رابطې په اړه يوه دا پوښتنه کېږي چې سياست د نبوت يوه څانګه ده؟ د نبوت د تعريف په اړه ډېر نظرونه شته او اکثرو مسلمانو فيلسوفانو، متکلمانو، فقيهانو، مفسرانو او عارفانو په دې اړه نظر ورکړی دی. دا چې د نبوت گوهر څه دی او عارضي چارې يې کومې دي، لوی بحث دی او ډېر کتابونه ورباندې ليکل شوي دي.

که د قرآن مجيد آيتونو ته مراجعه وکړو، وبه وينو چې سياست يې د نبوت برخه نه ده ګڼلې، بلکې دا يې ويلي دي چې هر نبي د خپلو خاصو تاريخي او اجتماعي شرايطو سره سم عمل کړی دی. ځينې انبيا په داسې شرايطو کې واقع شوي دي چې د نبوت تر څنګ، حاکمان هم پاتې شوي دي، لکه داوود او سليمان او همدارنګه حضرت محمد ﷺ هم د خپل نبوت په دويمه نيمايي، په مدينه کې. خو داسې پيغمبران هم شته چې دا موقع ورته نه ده پيدا شوې او يوازې يې د غيب خبر ورکړی او د ديني واعظ په مقام کې پاتې شوي دي لکه هغه پيغمبر چې په بقره سوره کې ورته اشاره شوې ده او مفسران وايي چې نوم يې صموئيل و او هغه وويل چې طالوت دې د بني اسرائيل پاچا وي، معنا دا چې پخپله يې دا مقام په غاړه وانهخيست. همدارنګه ابوالحسن ندوی د حضرت موسی د نقش په اړه همدا معنا اخلي او وايي چې خدای هغه د پيغمبر په توګه راواستاوه او هغه د فرعون د حکومتولۍ په چارو کې مداخله ونه کړه، د هغه ټوله هڅه دا وه چې فرعون دې پر خدای ايمان راوړي او نفس تزکيه کړي.

ندوي د خپل ژوند په وروستي کال کې له «المجتمع» مجلې سره مرکه درلوده او همدې موضوع ته په اشارې سره يې وويل چې: «لازمه نه ده چې مومنان دې حکومت وکړي، بلکې همدا کافي ده چې حاکمان دې ايمان ولري.»

د منطق علم د اصطلاحاتو مطابق د نبوت او حکومت/سياست رابطه (البته چې سياست او حکومت سره توپير لري چې دا له په بل ځای کې بيان کړم) د عموم او خصوص من وجه رابطه ده. دا رابطه د افتراق دوه

حالتونه او د اشتراک یو حالت لري. معنا دا چې ممکن یو څوک نبي وي خو حاکم نه وي، ممکن یو څوک حاکم وي خو نبي نه وي، ممکن یو څوک هم نبي وي هم حاکم. یعنې د دواړو ترمنځ دایمي تلازم نشته.

البته د پیغمبرانو مدون تاریخي ژوندلیکونه نشته او موږ یوازې د قرآن مجید له لارې له ځینو پیغمبرانو سره آشنا شوي یو. ځینې یې هم د اهل کتاب په دیني کتابونو کې معرفي شوي دي او موږ د هغو روایتونو په سموالي چندانې مطمین نه یو. خو تر کومه حده چې له قرآن مجید پوهېدای شو، ډېرو کمو پیغمبرانو د حکومت کولو پروا کړې ده او ډېرو یې دا غوره گڼلې ده چې یوازې د دین تبلیغ وکړي او د حاکمانو په کار کې کار ونه لري. ان ځینې داسې پیغمبران هم وو چې نبوت یې انفرادي چاره وه او په تبلیغ هم نه وو گومارل شوي. دا خبرې د عقیدې د علم په کتابونو کې توضیح شوې دي.

دې کې شک نشته چې زموږ د پیغمبر ﷺ په گډون، لږو پیغمبرانو حکومت کړی دی، او یا داسې شرایط برابر شوي دي چې دوی دې د حاکم په نقش کې کار وکړي، خو پوښتنه دا ده چې ایا د پیغمبرانو حاکمیت د هغوی د شخصیت په نبوي / میتافیزیکی بُعد پورې اړه درلود که دا د یوې تاریخي پېښې او عارضې چارې په توگه ترسره شوی دی؟ په دې اړه د عالمانو تر منځ اختلاف دی. ډېر فقیهان لکه شهاب الدین قرافي، شاه ولي الله، محمود شلتوت او ځینې نور په دې باور وو چې د پیغمبرانو په شخصیت کې نبوي بُعد له غیرنبوي بُعد څخه جلا و او اکثره فقیهانو دا تفکیک منلې ده یعنې د پیغمبرانو ځینې احکام داسې دي چې د قاضي، جنگي قوماندان، او د ښار د حاکم په توگه صادر شوي دي، نه د شرعي احکامو په توگه. دا موضوع د اصول فقه په ځینو کتابونو کې تر بحث لاندې نیول شوې ده.

نو دا چې سیاست د نبوت یوه شعبه ده، د ځینو عالمانو نظر دی، نه قطعي او د ټولو نظر. که څوک په دې نظر وي چې سیاست د نبوت په ذاتیاتو کې نه دی شامل، نظر به یې هماغومره سم وي لکه د مقابل لوري نظر.

خو په آسانی سره پوهېدای شو چې سیاست یوه بشري چاره ده او هرڅوک یې کولی شي خو نبوت یو خاص مقام دی چې په الهي فرمان پورې اړه لري او دا یو آسماني انتخاب دی، حال دا چې حاکمیت د انسانانو تر منځ قراردادي چاره ده. یو څرگند دلیل یې د مدینې له خلکو سره د حضرت محمد ﷺ توافق دی چې د عقبې په بیعت کې او وروسته مدینې ته د هجرت په وخت کې یې کړی دی. په دې توافق کې د مدینې د خلکو ایمان راوړل، په دې مفهوم نه و چې د ده حکومت به مني بلکې په دې اړه جلا خبرې وشوې او د نورو قراردادونو په شان د دواړو خواوو په خوښه ترسره شو.

مخکې یاده شوه چې پیغمبر ﷺ د مدینې په دوران کې پر دې سربېره چې د نبي په حیث عمل کړی دی، د حاکم دنده یې هم ترسره کړې ده، خو عالمان په دې اړه اختلاف لري چې دا دوه د تفکیک وړ دي که نه. د

مسألې د لا ښه پوهېدا لپاره لازمه ده چې د مکي او مدني د پراوونو توپيرونه په پام کې ونيسو. په مکي دوران کې چې مسلمانان اقلیت کې وو او مشرکان په اکثریت کې، هم قرآني آيتونو د عقيدې او اخلاقو پر چارو تمرکز درلود او هم د پيغمبر عملي سنت. مکه په هاغه وخت کې د سياسي او اجتماعي پېښو شاهد هم وه ځکه چې دا د جزيرة العرب مرکز او د قرآن په تعبير ام القری وه. خو دغه پېښې د قرآن په آيتونو کې لږې يادې شوې دي، په بله وينا قرآن په دې پړاو کې د پېښو له پاسه حرکت کاوه او د چارو په جزیياتو به لږ ښکېل کېده. يوازې به د هغو اعتراضونو چې د نبوت اصلي پيغام ته متوجه وو، ځواب ويل کېده.

کله چې د مدینې ځینې خلک مسلمان شول او دا موقع برابره شوه چې پيغمبر او یاران یې هلته مهاجرت وکړي، د عربي قبیلو له عرف سره سم باید چې د مدینې له خلکو سره خبرې شوې وای چې هغوی په دې هجرت راضي دي، او که دا کار ورته څه ستونزه جوړه کړي نو دوی یې منلو ته چمتو دي که نه. دلته لومړۍ ملاحظه دا ده چې که چېرې پيغمبر ﷺ ته له ایمان راوړلو سره سم، دا هم لازمي وای چې هغوی دې سياسي تعهد هم ورسره ولري نو دې ته به اړتیا نه وه چې پر دې موضوع دې جلا بحث وشي. مدني صحابه وو به د اسلام له منلو سره دا مفهوم هم اخیستی وای. خو د قضیې جزییاتو ته چې وگورو، دغه دوه موضوعات په جلا جلا توگه مطرح کېدل. معنا دا چې مسلمانېدل یوه موضوع وه او د پيغمبر په مشرۍ سياسي-نظامي تړون کې گډېدل بله موضوع. لکه څنگه چې ځینې صحابه لکه طفیل بن عمرو دوسي چې د دوس د قبیلې رییس و، تر دې پېښې څو کاله مخکې مسلمان شو او خپلې قبیلې ته ستون شو او له هجرت تر څو کاله وروسته پورې یې د پيغمبر له سياسي رهبرۍ سره هېڅ اړیکې نه لرل او پر دې کار یې هېڅ اعتراض هم ونه شو. ځینې نور صحابه هم همداسې وو.

د دې دوو موضوعاتو جلاوالي د دې سبب شو چې د هجرت لپاره جلا او د مدینې د خلکو سياسي-نظامي تعهد لپاره جلا خبرې وشي او وروسته له دې چې د مدینې خلکو تیاری وښود، د هجرت تصمیم پوځ شو. منیر محمد الغضبان په « المنهج الحركی للسيرة النبوية » کتاب کې لیکلي دي چې د عقبې په دویم بیعت کې د پيغمبر ﷺ تر ټولو نژدې مشاور حضرت ابوبکر نه بلکې د هغوی تره حضرت عباس برخه واخیسته او دا ښيي چې دا کار د عربو د قبیلې له عرف پر اساس و، نه د دیني مقتضیاتو پر اساس. ځکه چې عباس په هاغه وخت کې ایمان نه و راوړی خو په مذاکراتو کې حاضر و او د مدینې خلکو ته یې وویل چې که تاسې د هغه (پيغمبر) سمه دفاع نه شئ کولی نو موږ به یې یوازې پرې نه ږدو او په څنگ کې به یې ودرېږو.

کله چې پيغمبر ﷺ مدینې ته هجرت وکړ، په مدینه کې دوه ډلې خلک اوسېدل، یوه ډله اوس او جزرج عربان وو چې ځینو یې ایمان راوړی و او ځینې یې لا هم زړه نازړه وو، بله ډله یهودي قبیلې. دلته هم مدینې ته د پيغمبر ﷺ له ورننوتو سره سم، پرېکړه وشوه چې د ښار د تنظیم په خاطر یو لیکلی میثاق رامنځته شي. د دې

میثاق مطابق، د اسلام پیغمبر د مدینې د ټولو اوسېدونکو د سیاسي رهبر او د مسلمانانو د دیني رهبر په توګه د ټولو له خوا ومنل شو او ژمنه وشوه چې که نور پر مدینې حمله وکړي، ټول به د یو بل په څنګ کې ودرېږي.

دلته دوو ټکو ته پام وراوړي، یو دا چې دا توافق، د محمد عابد جابري په وینا، یو اجتماعي قرارداد و چې وروسته بیا جان لاک هغه مطرح کړ. یعنې مسلمانان د دیني ایمان د حکم له مخې مکلف نه وو چې په دې سیاسي – نظامي تړون کې ورګډ شي بلکې د خپلې خوښې د توافق د حکم پر اساس ورګډ شول. دا په داسې حال کې ده چې کله څوک ایمان راوړي، په دیني چارو کې د قبولولو یا ردولو حق نه لري. مثلاً نه شي ویلی چې ایمان راوړم خو لمونځ نه کوم. خو د سیاسي – نظامي ملاتړ په برخه کې یې دا حق درلود. دویم دا چې یهودانو هم د پیغمبر رهبري ومنله خو په دیني لحاظ د خپل شریعت تابع وو. معنا یې دا ده چې په اسلامي ټولنه کې د ښاروندۍ لازمه ایمان لرل نه دي. یهودان په دې پړاو کې اهل ذمه نه ګڼل کېدل او د ښاروندۍ د موقف په لحاظ له مسلمانانو سره یو شان وو.

په راوروسته کلونو کې چې د پیغمبر ﷺ د نفوذ قلمرو پراخ شو، نور تحولات هم راپېښ شول چې بیا هم د دوی په مقام کې د دیني حوزې او سیاسي حوزې بېلتون ښيي. مثلاً د حدیبیې په پېښه کې چې یو تړون وشو، د ابوجنډل او ابو بصیر په رهبرۍ د مسلمانانو ډلې چې د مدینې له سیاسي جوړښته بهر وې، سره له دې چې دا وګړي صحابي او مسلمان وو خو پیغمبر د هغوی پر وړاندې سیاسي تعهد نه درلود او هغوی باید په یوازې سر له مشرکانو څخه خپله دفاع کړې وای. خو د بني خزاعه قبيله چې مشرکه وه خو د مدینې په سیاسي تړون کې ګډه وه او د قریش پر وړاندې واقع شوې وه، د اسلام پیغمبر ځان د هغې په دفاع مکلف ګاڼه، لکه څنګه چې د مکې جګړه او فتح له همدې قبیلې د دفاع په خاطر وشوه.

پر دې موردونو سربېره، د پیغمبر ﷺ په ژوند کې ډېرې نورې پېښې هم شوې دي چې په کې صحابه وو دا احتمال مطرح کاوه چې دا به دیني اړخ نه لري او یوازې د پیغمبر شخصي نظر به وي. که دوی په دې ډاډه شول چې دا حکم دیني نه دي نو د پیغمبر له نظر سره به یې مخالفت کاوه او ان خپل نظر به یې پر هغوی تحمیلواوه. دا موضوع د بدر په جګړه کې د جګړې د ځای په انتخاب کې، په احد کې له مدینې څخه د وتلو یا په کې پاتې کېدلو کې، په خندق کې له دښمن سره د مقابلې په طریقه کې، او همدارنګه له غطفان قبیلې سره په تړون کې چې د انصاري مشرانو د فشار په خاطر فسخ شو او په ځینو نورو ځایونو کې پېښه شوه. د دې مسایلو جزییات د حدیث او سیرت په کتابونو کې راغلي دي.

له دې موضوعاتو دا نتیجه اخیستل کېږي چې هاغه مهال د صحابه وو لپاره د پیغمبر د دیني حوزې او غیردیني حوزې بېلتون واضح و او هغوی به یوازې په دیني مسایلو کې ځان د پیغمبر ﷺ پر اطاعت مکلف ګاڼه، خو په سیاسي او اجتماعي چارو کې نه یوازې دا چې دا الزام نه و بلکې پیغمبر ﷺ ملزم و چې له خلکو سره مشوره وکړي او د هغوی نظرونه په پام کې ونیسي او ان ځینو مفسرانو د "و شاورهم فی الأمر" د آیت په

تفسير کې ويلي دي چې د خلکو نظرونه د پيغمبر لپاره لازمي وو او ويلي يې دي چې که خدای له يوې خوا له خپل پيغمبره وغواړي چې له خلکو سره مشوره وکړي او له بلې خوا دا مشوره کوم اهميت ونه لري او پيغمبر ځان ورته ملزم ونه گڼي نو دا کار پر خلکو د ملنډې وهلو معنا لري او دا د خدای له حکمته لرې خبره ده.

شپارلسم خپرکی

تفقّه او تعقل

سنگسار په قرآن کې شته؟

سنگسار سم دی که ناسم؟ دا هغه پوښتنه ده چې دعوې دنگلې ورباندې ډېرې دي. سنگسار د متأهلو زناکارو بڼو او نرانو لپاره د جزا په توګه داسې موضوع ده چې مناقشې پاروي. څومره چې په عقلاني لحاظ د سنگسار د سموالي یا ناسموالي او بڼګڼې او بدګڼې په اړه لانجه ګرمه ده، هماغومره د دین په منځ کې هم د هغه د مشروعیت او نه مشروعیت په اړه شخړه توده ده.

که له دین څخه له بهره دې موضوع ته وګورو، باید د اخلاقو فلسفې ته مخه کړو او وګورو چې د بني آدم د اعمالو د بڼګڼې او بدګڼې اساس څه دی؟ په کومو تاریخي او فرهنګي شرایطو کې او په کومو روحي او جسمي شرایطو کې، دغه عملونه ښه یا بد ګڼل کېږي؟ د انسان فردي آزادۍ له کومه راکي او تر کومه ځایه غځېږي؟ د حقوقو او اخلاقو پوله څرنگه ټاکل کېږي؟ د فرد او ټولنې ترمنځ رابطه څرنگه جوړېږي او د دوی ترمنځ څه راکړه ورکړه ترسره کېږي؟ دولت او رسمي بنسټونه په کومو چارو کې د مداخلې حق لري او په کومو چارو کې دا حق نه لري؟ کوم عملونه د سزا وړ دي او د سزا ډول په کومو محکونو ټاکل کېږي؟ او ګڼې نورې داسې پوښتنې چې د مختلفو علومو په مرسته او یوازې په عقلاني استدلال سره ورباندې بحث کېدای شي. په دودیزو ټولنو کې چې د مدرنې نړۍ مفاهیمو په کې لاره نډه کړې او یا یې کمرونګه او برسېرنه لاره په کې کړې ده، د نګه عقلاني استدلال لپاره ځای نشته. په دې ټولنو کې اصلاً داسې پوخ عقل نشته چې پېچلي نظري بحثونه یې په وس کې وي.

چېرته چې دین مرجعیت لري، لازمه ده چې دیني بحثونه په لا دقت سره وشي او لا ژورې څېړنې سپړنې وشي چې له مدرنو مفاهیمو سره ناآشنا دینداران داسې نظري چوکاټونو ته ورنږدې شي چې د قضیې پوهېدا ورته آسانه شي او د شخړو لانجو مخه ونیول شي.

غواړم په دې لیکنه کې د سنگسار د پلویانو او مخالفانو درون دیني دلیلونه له نظره تېر کړم چې لوستونکی د ځینو پوښتنو ځوابونه پیدا کړای شي، لکه د دې پوښتنې ځواب چې د سنگسار حکم د دین په قطعي احکامو کې راځي که نه؟ او له سنگساره منکرېدل له دینه د وتلو او د کفر سبب کېږي که نه؟ او دا چې د سنگسار د حکم په اجرا کولو کې سستي به د خلکو دیندارۍ ته کوم زیان ورسوي؟ او د سنگسار ترسره کول د الهي فریضې ترسره کول دي چې باید په هېڅ قیمت سستي په کې ونه شي؟

کله چې د يوه حکم ديني اساس څېړل کېږي، متعارفه او د اسلامي مذهبونو د منلو لاره يې دا ده چې د اهميت او اعتبار د ترتيب له مخې، لومړی قرآن مجيد ته مراجعه کېږي چې وکتل شي په دې اړه په قرآن کې په صراحت يا تلويحي او ضمني ډول کوم فرمان شته که نه. په دې لحاظ قرآن په ځان پورې منحصر مقام لري او ټول اسلامي مذهبونه په دې باور دي چې هېڅ بله منبع د قرآن سيال نه گڼل کېږي. البته سلفيان مستثنا دي ځکه چې دوی حديث هم له قرآن سره په يوه کتار کې دروي. که په قرآن کې په دې اړه څه نه وو، د اسلام د پيغمبر حديث او سنت ته مراجعه کېږي. البته د متواتر او نامتواتر سنت تر منځ هم تفکيک کېږي. که هلته هم څه نه وو، بيا وار اجماع ته رسېږي چې په دې اړه د امت په منځ کې د نظر کلي اتفاق شته که نه. وروسته بيا نورو فقهي مرتبو لکه قياس، استحسان، استصحاب، مصلحت مرسله، سد ذريعه، اقوال صحابه، عمل اهل مدينه او د پخوانيو شرايعو ته مراجعه کېږي.

که چېرې په قرآن مجيد يا په متواترو نبوي حديثونو کې په دې اړه صريح حکم وي او په دې حکم کې هېڅ ابهام نه وي چې د تأويل وړ يې وگرځوي، بيا نو دا حکم قطعي بڼه غوره کوي. په دې صورت کې هېڅ مومن ځان ته دا حق نه ورکوي چې مخالفت ورسره وکړي او که فرضاً مخالفت هم وکړي، له خپل ايمان سره به لوبې کوي. قرآن مجيد وايي: «نه، ستا په پالونکي قسم دی چې ايمان نه لري مگر دا چې کله په خپل منځ کې سره مشاجره کوي، تا قاضي کړي او وروسته د هغه حکم په خاطر چې تا کړی دی، دوی په زړونو کې ناخوښي احساس نه کړي او کاملاً تسليم وي.» (سورة نساء، آية ٦٥)

تر دغو احکامو ورهاخوا چې مخکې مو يې په اړه وويل، نور ټول احکام که له هرې منبعې راغلي وي، هغه که غيرمتواتر نبوي سنت وي، که اجماع، قياس او نورې منبعې، ټول ظني حکمونه دي نو له خطا او تېروتنې پاک نه دي. دا چې دا حکمونه ظني او گوماني دي، کېدای شي د شارع نظر هماغه شی وي او کېدای شي نه وي.

اوس که له دې نظره ورته وگورو، ښايي د رجم (سنگسار) د حکم په اړه د اجماع يوازينی ټکی به دا وي چې په دې اړه په قرآن کې هېڅ حکم نشته او پرته له استثنا ټول مسلمانان په دې باندې يوه خوله دي.

د رجم لفظ او مشتقات يې په قرآن کې راغلي دي خو غالباً په دوو سياقونو، يو د بې اېمانه قومونو له لوري د خپلو پيغمبرانو د گواښلو په برخه کې او بل د شيطانانو د شرلو په اړه چې آسمانونو ته لاره ونه کړي او غيبي خبرونو ته لاسرسی پيدا نه کړي. په اکثره موردونو کې د رجم کلمه په ضمني معنا يعنې د شرلو او طرد کولو په معنا راغلې ده. مثلاً په «اعوذ بالله من الشيطان رجيم» کې د رجيم کلمه د شرل شوي او رتل شوي په معنا ده، نه د سنگسار شوي په معنا. سره له دې چې د رجم کلمه او مشتقات يې په قرآن کې په کراتو راغلي دي خو هېڅ ځای کې د زنا د حکم په سياق کې نه دي مطرح شوي. همدارنگه په قرآن کې د زنا په اړه په کراتو خبرې شوې دي خو هېڅ ځای کې د سنگسار حکم ورته نه دی راغلی.

د زنا په وړاندې د قرآن دريځ له نورو آسماني اديانو سره همغږی دی او ان په مکي دوره کې چې لا د تشریع احکامو ته وار نه و رسېدلی، هلته هم د قرآن دريځ څرگند او روښانه و او د زنا په اړه احکام په څرگند ډول په مختلفو مناسبتونو او پړاوونو کې بیان شوي دي:

- په سر کې، د مومنانو په ستاینه کې د خبرې جملې په ښه بې ويلي دي چې هغوی له زنا څخه ډډه کوي. (فرقان: ۶۸).

- په وروستیو پړاوونو کې، د انشأیې جملې په ښه بې ويلي دي چې باید له زنا څخه ډډه وکړي او زنا ته له نږدیکته ځان وساتي. (اسراء: ۳۲).

- په بل پړاو کې یې ويلي دي چې خپلې وینځې دې د شتمنۍ د گټلو په خاطر باید فحشا ته مجبورې نه کړئ. (نور: ۳۳).

- په یوه ځای کې یې ويلي دي چې زناکارې ښځې دې په کورونو کې بندي شي او د هغوی آزادی دې محدودې شي. (نساء: ۱۵).

- بل ځای کې یې ويلي دي چې که ښځه د طلاق عده تېروي، نفقه یې پر مېړه ده مگر دا چې زنا وکړي چې په دې صورت کې مېړه کولی شي هغه له کوره وباسي. (طلاق: ۱)

- د کونډې په اړه ویل شوي دي چې د مېړه کورنۍ دې هغې ته د میراث په سترگه نه گوري او د هغې د واده مخه دې نه نیسي، مگر دا چې زنا وکړي چې په دې صورت کې یې حکم توپیر لري. (نساء: ۱۹)

- د زناکارو د قطعي او وروستۍ سزا په اړه یې ويلي دي چې باید زناکار نران او زناکارې ښځې په متروکې ووهل شي او د متروکو شمېر هم سل ټاکل شوی دی. (نور: ۲)

- که واده شوې وینځه زنا وکړي، داسې جزا ورته په پام کې نیول شوې ده چې د آزادو وگړو د جزا نیمایي ده. (نساء: ۲۵)

- که یو سړی خپله ښځه په زنا تورنه کړي او د خپلې ادعا لپاره څلور شاهدان ونه لري، د ادعا د اثبات او همدارنګه د ښځې لپاره له ځانه د دفاع لاره قسم کول دي. (نور: ۹)

- که د پیغمبر ښځې دا کار وکړي، جزا به یې د عادي مسلمانانو د جزا دوه چنده وي. (احزاب: ۳۰)

- له زناکارو ښځو او نرانو سره د پاک لمنو مومنانو واده کول ممنوع شوي دي مگر دا چې مقابل لوری هم له همدې ډلې څخه وي. (نور: ۳)

څرنگه چې يې وینو، د زنا او زناکارو په اړه تقریباً ټول حکمونه په خاص دقت او وضاحت سره بیان شوي دي خو د زناکارو د سنگسار په اړه چې د دوی په مرګ ختمېږي، هېڅ اشاره نه ده شوې او دا تر ټولو سخته نیوکه ده چې د سنگسار پر حکم باندې کېږي.

د سنگسار پلویان د دې نیوکې په ځواب کې وايي چې د سنگسار حکم په قرآن، سنت او اجماع ثابت شوی دی. البته د دوی منظور دا نه دی چې له مسلمانانو سره په دغه شته قرآن کې دې د سنگسار په اړه صریح حکم راغلی وي، ځکه چې داسې ادعا ناممکنه ده، بلکې منظور یې دوه شیان دي: یو هغه آیتونه چې په ټوله کې د اسلام له پیغمبره د اطاعت په اړه دي او د هغه د سنت پیروي یې لازمي ګڼلې ده، او بل هغو آیتونو ته اشاره کوي چې وو خو بیا منسوخ شوي دي، بې له دې چې حکم یې له منځه تللی وي. دوی د خپلې ادعا د اثبات لپاره پر دې روایت تکیه کوي چې امام مالک په خپل کتاب موعظا کې راوړی دی: «سعید بن مسیب ویلي دي چې کله عمر بن خطاب له حجه راستون شو او مدینې ته راوړسېد، خلکو ته یې وینا وکړه او ویې ویل: اې خلکو! تاسو ته مې سنتونه تعیین کړل او فرضونه مې درته معلوم کړل او روښانه لاره مې دروښودله ... وروسته یې لاسونه سره وتکول او ویې ویل: هو! پام کوئ چې خلک ښي او چپ لوري ته بې لارې نه کړئ او بیا پام وکړئ چې هسې نه د رجم د آیت په خاطر ووژل شئ. هسې نه چې څوک ووايي د خدای په کتاب کې دوه حده نه لیدل کېږي. بې شکه چې هم د خدای پیغمبر سنگسار کړی او هم موږ سنگسار کړی دی او په هغه چا قسم کوم چې زما روح یې په لاس کې دی که خلکو نه وای ویلي چې عمر بن خطاب د خدای په کتاب کې څه ورزیات کړي دي، هرگوره به ما دا په قرآن کې لیکلی: «که کوم بوډا یا بوډی زنا وکړه نو سنگسار یې کړئ» ځکه چې موږ هغه لوستلی دی.»

دغه روایت امام مسلم او ځینو نورو محدثانو هم راوړی دی. له دې روایت سره سم، په قرآن کې داسې آیت و چې عربي متن یې و: «الشيخ و الشیخة إذا زنيا فارجموهما البتة نکالا من الله و الله عزیز حکیم» ۳.

دوی همدغه ادعا شوی آیت د خپل قرآني استدلال اساس ښيي خو دا چې استدلال یې پر یوه روایت تکیه لري چې د خو ځای په کې زیات دی، د سنگسار د حکم د ثابتولو لپاره، زیاتره حدیثونو او روایاتو ته مخه کوي، لکه دا:

-بخاري له جابر بن عبدالله انصاري روایت کړی دی چې د اسلم قبیلې کوم څوک پیغمبر ﷺ

ته راغی او ویې ویل چې زنا یې کړې ده او څلور ځله یې دا شاهدي ورکړه، وروسته د خدای رسول امر وکړ چې هغه سنگسار کړي، او هغه متأهل و. په نورو روایتو کې راغلي دي چې د دې کس نوم ماعز بن مالک و. همدا روایت د ابن عباس له خولې داسې نقل شوی دی: «کله چې ماعز بن مالک پیغمبر ته راغی، هغوی ورته وویل چې ښايي ... اوسې، یا دې لاس وهلی وي یا دې ورته کتلي وي، ویې ویل نه اې دې خدای پیغمبره، هغه حضرت وویل: «هغه دې وغووله؟» بې له دې چې دا خبره یې په کنایې سره کړې وي، او همدا و چې د سنگسار امر یې ورکړ.» (د روایت په متن کې راغلي دي: «أ نکتها؟» چې معنا یې هماغه ده او دا چې راوي ټینګار کړی و چې له

کنایي کلماتو استفاده نه وه شوې، نو مجبور شوم چې زه یې هم هماغسې وژباړم چې د روایت بڼه بدله نه شي. البته چې ځینو منتقدانو د بخاري پر روایت په همدې خاطر نیوکه کړې ده چې د اسلام پیغمبر غوندې له یوه شخصیته لرې ده چې داسې کلمه دې په دې بڼه کارولې وي.)

-مسلم هماغه روایت له بریده بن سلیمان څخه نقل کړی چې سنگسار شوی شخص ماعز اسلمي

و.

-مسلم د مشهورې ښځې غامديه په اړه یو روایت رواړی چې پخپله په زنا اعتراف کوي او بیا وروسته له دې چې خپل بچی زېږوي او له تي یې پرې کوي، بیا راځي او سنگسارېږي.

-مسلم د عبادۀ بن صامت له خولې یو بل روایت نقل کړی دی چې د اسلام پیغمبر وویل: «له ما یې واخلئ، له ما یې واخلئ، خدای د زناکارو ښځو لپاره لاره راوښودله، باکره د باکره په وړاندې سل شلاقه او یو کال تبعید، او مېړونه د مېړونې په مقابل کې سل شلاقه او سنگسار.»

-همدارنگه بخاري د ابوهريره او زید بن خالد جهني له خولې روایت کړی دی چې یو صحرايي له یو بل کس سره پیغمبر ته راغی او ویې ویل ای د خدای پیغمبره، زموږ تر منځ د خدای د کتاب له مخې قضاوت وکړه. بل سړي وویل، رشتیا وایي د خدای د کتاب له مخې زموږ تر منځ قاضي شه. صحرايي وویل، زوی مې د دغه سړي مزدور و او د ده له ښځې سره یې زنا کړې ده او ما ته یې وویل چې زوی دې باید سنگسار شي. ما سل مېږې او یو جونگی (د اوبښ بچی) ورکړل چې هغه وژغورم. عالمانو وویل چې زوی دې باید سل شلاقه ووهل شي او یو کال تبعید شي. د خدای پیغمبر وویل: «زه ستاسو تر منځ د خدای د کتاب له مخې قضاوت کوم: جونگی او مېږې به دې درستنې شي او زوی دې سل شلاقه وهل کېږي له یو کال تبعید سره.» بیا یې د انیس په نامه یو چا باندې یې غږ وکړ چې: «پاڅه، لار شه او د دغه سړي ښځه سنگساره کړه» نو هغه ولاړ او سنگساره یې کړه.

-بخاري روایت کړی دی چې حضرت علي د خپل خلافت په دوران کې د جمعې په ورځ یوه ښځه د زنا په خاطر سنگساره کړه او دا یې د پیغمبر سنت وگاڼه.

-بخاري او مسلم یو بل روایت نقل کړی دی چې یهودیان پیغمبر ته راغلل چې د هغه سړي او ښځې په اړه چې زنا یې کړه وه، قضاوت وکړي او هغوی د سنگسار حکم چې له دوی سره په تورات کې و، پټ کړی و، خو عبدالله بن سلام هغوی ته وښودل چې په تورات کې د سنگسار حکم شته او پیغمبر پر هماغه اساس حکم صادر کړ.

- بخاري بل روايت هم د عمرو بن ميمون له خولې نقل کړی چې ويلي يې دي: «د جاهليت په زمانه کې يوه بيزو زنا کړې وه، نور بيزوگان راټول شول او هغه يې سنگسار کړ، او ما هم له هغوی سره هغه سنگسار کړ»

دا هغه مهم روايتونه دي چې د سنگسار د حکم د اثبات لپاره ورباندې تکیه کېږي او په دې اړه نور روايتونه ټول لږ يا ډېر د همدې موضوع تکرار دي چې کله کله د لفظ يا سند په لحاظ لږ توپير سره لري.

پر دغو روايتونو پر تکیې سربېره، د سنگسار د پلويانو وروستی استدلال دا دی چې د سنگسار د حکم په اړه د علماوو اجماع راغلې ده، څنگه چې نووي ويلي دي: «علماوو اجماع کړې ده چې د مجرد زناکار لپاره شلاق او د متأهلو زناکارو لپاره سنگسار واجب دی، او له دې سره يې مخالفت نه دی کړی مگر هغه څه چې قاضي عياض او نورو له خوارجو حکايت کړی دی.»

د سنگسار د حکم مخالفانو او منتقدانو دغو دليلونو ته ځواب ويلي دي. د دوی استدلال داسې دی:

د ژوند ساتنه او د حدودو فلسفه: د شرعي حدودو فلسفه پر دې اساس ولاړه ده چې همدا چې د يوه حد په اړه شک او شبهه وي، هغه حد به ساقط کېږي. دا خبره له دې مشهورې فقهي قاعدې څخه جوتېږي چې وايي: «الحدود تندري بالشبهات». تر دې پورته هېڅ بله شبهه نشته چې د داسې موضوع په اړه دې هېڅ آيت نه وي چې د انسان په قتل ختمېږي، خو تر هغه د ټیټو احکامو په اړه دې څرگند او متعدد آيتونه شته وي. دا په داسې حال کې ده چې د قتل جزا تر نورو سزاگانو په لوړه درجه کې راځي نو دا چې قرآن مجيد د انسان د ژوند د ساتنې په برخه کې خورا قاطع کړنلاره لري، دا خبره لرې ښکاري چې پر داسې حکم دې چوپتيا غوره کړي. دا موضوع د سنگسار د پلويانو تر ټولو مهم کمزوری ټکی دی چې د مخالفانو له لوري يې مطرح کېږي او د دوی دريځ تر پوښتنې لاندې راولي.

د لفظ منسوخېدل او د حکم پاتې کېدل: دا چې د يوه آيت لفظ دې منسوخ شي خو حکم دې يې پاتې شي، نه يوازې دا چې د علماوو اجماع ورباندې نشته بلکې هم د پخوانيو او هم د اوسنيو ترمنځ د مناقشې وړ ده او ورسره مخالفت شوی دی. ځينو دا بې معنا نظريه بللې ده ځکه د يوه حکم اعتبار په قرآن کې د هغه د متن پر بقا ولاړ دی. دوی وايي دا څه معنا لري چې حکم دې پاتې وي خو لفظ دې يې منسوخ شوی وي. که د لفظ د منسوخولو او د حکم د پاتې کېدلو په اړه کوم حکمت هم وي، هغه به په نورو خفيفو موردونو کې وي، نه په هغه مورد کې چې تر ټولو مهم دی او د انسان په ژوند پورې اړه لري.

د الفاظو رکاکت: هغه آيت چې ادعا کېږي په قرآن کې و او منسوخ شوی دی، د لفظونو د رکاکت په لحاظ به هغه حد کې دی چې له قرآني آيتونو سره تناسب نه لري، بلکې د جعلي توب نښې په کې ښکاري. مثلاً د شيخ او شيخه کلمې چې په کې راغلې دي، د عربي ژبې له فصاحت سره په ټکر کې دي. هرکله چې په قرآن کې

بودی یاده شوې ده، په عجوز تعبیر شوې ده او هېڅکله نه د قرآن آیتونو او نه نبوي حدیثونو او نه د عربو فصیحانو د شیخه کلمه کارولې ده. ظاهراً دا عبارت د غلا په اړه راغلي آیت له مخې جوړ شوی دی. هغه آیت داسې دی: «السارق والسارقة فاقطعوا أيديهما نکالا من الله و الله عزیز حکیم». (سوره مائده: ۳۸)

عبد الرحمن جزيري په الفقه على المذاهب الاربعة کتاب کې وايي: «څه چې بخاري په معلق ډول نقل کړي دي چې گواکې د خدای په کتاب کې و او بيا يې لفظ ایستل شوی دی او حکم يې پاتې دی، یعنې د الشیخ و الشیخة إذا زنيا.. عبارت، زه هېڅ شک نه لرم چې هرڅوک يې له اورېدو سره سم یقین کوي چې دا جعلی خبره ده او د الهي کلام په څنگ کې چې د فصاحت او بلاغت په اوج کې دی، هېڅ ارزښت نه لري.» (الجزیری، الفقه على المذاهب الأربعة، ج ۴، ص ۲۵۷)

تخصیص عام: په قرآن کې چې ویل شوي دي "الزانية و الزانی فاجلدوهما مائة جلدة"، دا آیت عام او د هر زناکار شخص په اړه دی، بې له دې چې د مجرد او متأهل تر منځ توپیر وکړي. د یوه ظني روایت پر اساس د یو قطعي آیت خاص کول، ناسم دي. دا موضوع له پخوا څخه د فقیهانو او مجتهدانو تر منځ د مناقشې وړ ده، په تېره بیا امام ابوحنیفه او د اهل رأی نورو فقیهانو د واحد خبر پر اساس د عام حکم تخصیصول جایز نه وو گڼلې. امام فخرالدین رازی د سنگسار د مخالفانو د نظر په تقریر کې وايي: «د آیت اقتضا دا ده چې ټول زناکاران دې په شلاق ووېل شي، خو دا چې د یوه واحد خبر پر اساس یو عام آیت تخصیص شي، ناروا دي، ځکه چې د خدای کتاب قطعي دی حال دا چې واحد خبر قطعي نه دی او ښکاره ده چې قطعي تر غیرقطعي غوره وي.» (فخر الدین الرازی، التفسیر الکبیر، ج ۲۳، ص ۳۰۵).

د چارې لاره توبه ده: په سوره نسا کې ویل شوي دي: «او ستاسو هغه ښځې چې فحشا کوي، له خپل منځه څلور شاهدان ورباندې راولئ. که شاهدانو شاهدي ورکړه، هغوی په کور کې بندي کړئ تر هغې پورې چې مرگ ورته راشي یا خدای ورته کومه لاره وښيي.» د سنگسار د مخالفانو په نظر دلته، مطلب له کومې لارې چې خدای به ورته وښيي، توبه ده چې که د صلاح ښې ښانې په کې ښکاره شي، نو خپل عادي ژوند ته به راوگرځي.

د رجم نیمول ممکن نه دي: په سوره نسا کې ویل شوي دي چې خپلې وینځې واده کړئ، بیا یې زیاته کړې ده چې «که هغوی تر واده وروسته زنا وکړه، د هغوی عذاب د آزادو ښځو د عذاب نیمایي دی» که تر واده وروسته د آزادو زناکارو ښځو عذاب سنگسار او قتل وي، څرنگه کېدای شي چې دا عذاب نیمایي شي او پر مېړونو وینځو اجر شي؟

د تعریف حرف «ال»: په سوره نور کې ویلي دي چې که یوه سړي خپله ښځه په زنا تورنه کړه او د خپلې ادعا لپاره یې شاهد نه درلود، ښځه کولی شي چې له قسم سره ځان له عذابه وژغوري. همدارنگه د پیغمبر مېړمنو ته یې ویلي دي چې که هغوی د فحشا عمل وکړ، عذاب به یې د نورو دوه چنده وي. په دې دواړو

موردونو کې د عذاب کلمه د تعريف له «ال» حرف سره مشخصه شوې ده چې په شلاق آيت کې ياد شوي عذاب ته اشاره ده او غير له دې په قرآن کې د زنا لپاره کوم عذاب نشته چې دا معرفه کلمه دې ورته ارجاع شي.

له زناکارانو سره د واده کولو نهې: دا چې په سوره نور کې راغلي دي چې مومن نارينه دې له زناکارو ښځو او مومني ښځې دې له زناکارو نارينه وو سره واده نه کوي، معنا يې دا ده چې د زنا په اړه د سنگسار او قتل حکم نشته، ځکه له وژل شوي سره څوک واده نه شي کولی .

د روايتونو تناقض: د سنگسار په اړه راغلي روايتونه سره تناقض لري. په يوه ځای کې يوازې سنگسار راغلی دی، په بل ځای کې شلاق وهل له سنگسار سره راغلي دي او په بل ځای کې يوازې خفيف وهل راغلي دي او ان په ځينو روايتونو کې وهل هم نه دي راغلي. مثلاً په حجة الوداع حديث کې راغلي دي چې د اسلام پيغمبر وويل: «اي خلکو! بې شکه چې ستاسو ښځې پر تاسو ځينې حقونه لري، او تاسې پر هغوی ځينې حقونه لرئ. ستاسو حق ورباندې دا دی چې پرې نه بږدي بل څوک ستاسو په بستر کې ځملي او هغه څوک کور ته پرې نه بږدي چې تاسې يې نه غواړئ مگر دا چې تاسې اجازه ورکړئ، او ښکاره فحشا (زنا) دې نه کوي ځکه چې په دې صورت کې خدای اجازه درکړې ده چې هغوی بندي کړئ او ورسره له ځملاستو ډډه وکړئ او هغوی ووهئ خو سخت وهل نه، خو که هغوی له دې کارونو لاس په سر شول او ستاسو اطاعت يې وکړ، بيا نو د خوراک او جامو نفقه يې پر تاسو ده چې سمه يې پوره کړئ...»

په همدې توگه په صحيح بخاري کې بل روايت راغلی دی چې يو څوک پيغمبر ﷺ ته راغی او پر زنا يې اعتراف وکړ او له هغه يې وغوښتل چې حد ورباندې جاري کړي. پيغمبر له هغه څخه مخ وړاوه او خبرو ته يې پام ونه کړ تر دې چې د لمانځه وخت راورسېد او لمونځ وشو، بيا هغه سړی له سره راغی او ويې غوښتل چې حد ورباندې تطبيق شي. پيغمبر ورته وويل: «همدا اوس دې موږ سره لمونځ ونه کړ؟» سړي وويل: ولې نه، ومې کړ. پيغمبر وويل: «نو خدای بخښلی يې.»

د اجتهاد احتمال: له قراينو څخه داسې ښکاري چې که کوم رجم شوی هم وي، په قرآن کې د حکم تر راتگه د مخه او د پيغمبر د اجتهاد پر اساس به شوی وي. هماغسې چې دوی د بدر د اسيرانو په اړه اجتهاد کړی و، خو وروسته قرآن مجيد بل حکم صادر کړ او د هغوی اجتهاد يې لغو کړ. د اجتهاد احتمال په دې غښتلی بريښي چې مدينې ته د هجرت په لومړيو کلونو کې چې لا د مسلمانانو او يهوديانو ترمنځ اړيکي نه وو خړ پر شوي، پيغمبر به په ځينو هغو موردونو کې چې د اسلام په شريعت کې يې په اړه مشخص حکم نه و راغلی، د يهود د شريعت ځينې رايح حکمونه يې عملي کول، لکه د بيت المقدس لوري ته لمونځ کول او په عاشورا ورځ کې روژه نيول. دا کار به تر هغې پورې کېده چې په قرآن کې يې په اړه صريح حکم نازلېده او له يهودي شريعت څخه راخيستل شوی حکم يې ملغا کاوه. په همدې وجه، وروسته بيا چې د فقهي د اصولو علم رامنځته کېده، د شرعي احکامو لپاره يوه ثانوي منبع "شرايع من قبلنا" وپېژندل شوه او په دې علم کې ورته قواعد وضع شول.

نو، د رجم په اړه هم دغه احتمال شته ځکه چې په بخاري کې د يوه صحابي عبدالله بن ابي اوفي له خولې نقل شوی دی چې: «پیغمبر ماعز او د غامديه بنه سنگسار کړل خو موږ نه پوهېږو چې دا سنگسار د شلاق آیت تر نزول د مخه و که وروسته.»

عدم اجماع: د سنگسار د حکم په اړه د علماوو د اجماع ادعا هم نه ده ثابتې ځکه چې په پخوانیو کې لږ تر لږه د مسلمانانو دوی فرقي، خوارج او معتزله - له دې جملې څخه ابراهيم بن سيار نامتو معتزلي فيقه - له سنگسار سره مخالف وو. (ابن عبد البر، الاستذکار، ج 7، ص 479) په معاصرانو کې گڼ شمېر عالمان شته چې د يادو دليلونو پر اساس د سنگسار حکم بې اساسه او د اسلامي شريعت مخالف کار بولي. د دوی په منځ کې څو نامتو اسلامي څېرې ليدلې شو لکه شيخ محمد ابوزهره، طه جابر العلواني، حسن الترابي، جمال البنا، مصطفى محمود، احمد مفتي زاده، ناصر سبحاني، احمد صبحی منصور، مصطفى الزلي، محمد شحرور، نصر حامد ابوزيد، او عبد الله العليلى .

د دواړو لوريو دليلونو ته په کتو سره، لږ تر لږه دې نتيجه ته رسېدلې شو چې:

- (يو) د سنگسار د حکم موضوع، يوه اختلافي موضوع ده او مخالفې او موافقې پلې د خپل نظر د اثبات لپاره دليلونه لري.

- (دوه) سره له دې چې آيتونه د مختلفو تاويلونو وړ دي او هر لوري هڅه کړې ده چې د خپلې نظريې په گټه آيتونه تاويل کړي خو د سنگسار د مخالفانو نظر لا غښتلی قرآني ملاتړ لري.

- (درې) که روايتونو ته ستانه شو، دواړه لوري د خپلې نظريې لپاره برابر دليلونه لري. په هغو روايتونو کې چې دواړه لوري يې له حديثونو يا د صدر اسلام له پېښو رانقلوي، داسې روايتونه شته چې د محدثينو په باور صحيح روايتونه دي خو د فقيهانو او مجتهدانو په نظر دغه ټول روايتونه د آحادو روايتونو په پله کې راځي او بالمال ظن او گومان زېږوي او نه شي کولی د يوه شرعي حکم لپاره د قطعي دليلونو په توگه وپېژندل شي.

- (څلور) د سنگسار د حکم په اړه اجماع نشته. سره له دې چې پخوا يې پلويان ډېر وو خو نن سبا په دې نوي عصر کې يې مخالفان زيات شوي دي.

که مقدمې او نتيجه د يو بل په څنگ کې کېږدو، دې نتيجه ته به ورسېږو چې سنگسار د دين په قطعي احکامو کې نه راځي او له دې حکمه انکار له يوه قطعي او په اصطلاح سره له يوه "معلوم بالضرورة" ديني حکم څخه د انکار په معنا نه دی. له سنگساره انکار له اسلامه د وتلو سبب نه کېږي. همدارنگه که څوک سنگسار د اسلام د خشن ښودلو موجب وبولي او په همدې دليل د سنگسار د قانوني کېدو مخه ونيسي، سره له دې چې نظر به يې د مناقشې وړ وي خو دا له اسلام سره د دښمنۍ او مخالفت معنا نه لري. همدارنگه هغه حکم

چې په اړه يې مناقشې او د نظر اختلاف وي، که ترک شي د شرعي حکم د ترک معنا نه لري او که اجرا شي - البته په سنتي فقه کې يې په اړه د وضع شويو ټولو شرطونو په استيفا سره - بيا هم د دين د قطعي احکامو د اجرا حيثيت به نه لري.

د هېواد نظامي ځواکونو ته د زکات ورکول

ځينو دوستانو رانه پوښتنه وکړه چې د پوليس او اردو سرتېرو ته د زکات د ورکولو په اړه فقهي حکم څه دی؟ دلته به دا موضوع په لنډو بيان کړم.

په قرآن مجيد کې په صراحت سره اته موردونه ياد شوي چې د زکات پيسې به پرې لگول کېږي او په فقهي اصطلاح ورته «مصارف الزكاة» وايي: «إنما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم و في الرقاب والغارمين و في سبيل الله و ابن السبيل، فريضة من الله» يعنې: زکات د فقيرانو، مسکينانو، د زکات د راټولولو مامورانو، هغو کسانو چې غواړي زړونه يې خپل کړي، مرييانو، قرضدارانو، د خدای په لاره، او مسافرانو لپاره دی، د الهي فريضې په توگه.

اووم مورد يې چې «فی سبيل الله» تعبير شوی دی، يعنې زکات دې د خدای په لاره ولگول شي، مفسرانو او فقيهانو هم په دې اړه مفصل بحث کړی دی. د خدای په لاره معينه طبقه لکه فقيران او مسافران او نور نه دي او گڼ مصداقونه لري. په دې اړه عمومي نظر دا دی چې هر څوک چې داسې کار کوي چې خپله شخصي گټه يې منظور نه وي بلکې د ټولې ټولنې گټه يې مطلب وي نو د «فی سبيل الله» مصداق گڼل کېږي. شيخ سعيد حوي چې د شام حنفي عالم او د «تفسير الاساس فی التفسير» مولف دی، د کفايه فرضونو په اړه يوه رساله لري او هلته يې ويلي دي هر څه چې مسلمانان ټولنه ورته اړتيا ولري او نه لرل يې نيمگړتيا او خلل ايجاد کړي، د هغې ترسره کول کفايه فرض دی. هغه د مشهور حنفي فقيه ابن عابدين دغه نظر نقل کړی او ويلي يې دي چې دا حکم ان ځينې صنعتونه لکه د ستنې جوړول هم رانغاړي. (ځينو عالمانو دا نظر له امام ابو حامد غزالي څخه هم نقل کړی دی).

سعيد حوي د دې بحث په ادامه کې ويلي دي چې د ټولنې د اړتيا وړ ټول کسبونه له ستن جوړولو رانېولې تر جنيتيک او اټومي علومو پورې ټول کفايه فرضونه دي چې بايد ځينې مسلمانان ورسره بلد وي او د ټولنې اړتيا پوره کاندې. ده ويلي چې که څوک کفايه فرضونو ته ملا تړي او د خپل کار د مخته وړلو لپاره مرستې او همکارۍ ته اړتيا ولري، کولی شو د زکات له پيسو څخه ورسره مرسته وکړو. ځکه چې دا ټول د هماغه «فی سبيل الله» مصداقونه دي. د ده په نظر، فی سبيل الله يعنې هغه څه چې شخصي گټه په کې نشته او گټه يې ټولو خلکو ته رسېږي.

نورو فقيهانو، له پخوانو تر اوسنو پورې، دوه مشخص موردونه د فې سبيل الله تر ټولو جوت مصداقونه بللي دي، يو هغه کسان چې جهاد کوي او بل هغه کسان چې د علم زده کړې ته ملا تړي. د جهاد مطلب په هغه وظيفه کې برخه اخيستل دي چې د ټولنې دفاع او د امنيت ساتل يې نتيجه وي، که دا وسله وال جنگ وي، که د پولو ساتل او په پوستو او مرچلونو کې اوسېدل. دې ته په عربي کې مرابطه/رباط ويل کېږي او په قرآن مجيد کې له جهاد سره په يوه کتار کې راغلی دی. ان ځينو فقيهانو خو پوله ساتونکي او د سرحدي سيمو وگړي د څلورمې طبقې (المولفة قلوبهم) په حساب د زکات مستحق گڼلي دي ځکه چې هغوی هم د ټولنې د عمومي امنيت په ساتلو کې مهم نقش لري.

د «فقه السنه» د مشهور کتاب ليکوال، سيد سابق، ويلي دي چې که څوک په جهاد کې برخه اخلي او له دولته معاش نه اخلي، ان که مالداره هم وي د زکات مستحق دی. ده يو حديث راوړی چې پيغمبر ﷺ ويلي دي: "لا تحل الصدقة لغنى إلا خمسة، الغازی فی سبيل الله..." يعنې زکات د شتمن سړي لپاره سم نه دی غير له دغو پنځو ډلو، اول هغه کس چې د خدای په لاره کې جهاد وکړي... سيد سابق وروسته بيا وايي چې فې سبيل الله ټول مشروع عمومي مصالح رانغاړي لکه د وسلې پېرودل، د سرتېرو خواړه، نقلیه وسايل، د نظامي روغتونونو جوړول، عمومي خيريه روغتونونه، د اورگاډي پټلۍ جوړل چې نظامي موخې ولري، نه تجارتي، د اوسپنيزو برجونو جوړول، د جنگي الوتکو برابرول، د نظامي کلاگانو جوړول او... (سيد سابق، فقه السنه، ج 1، ص 394)

ځينو نورو فقيهانو پر هغو چارو د زکات لگول جايز گڼلي دي چې د ټولنې گټه يې غواړي، لکه د استخباراتي سازمان جوړول، او هغو کسانو ته پيسې ورکول چې دغه سازمان ته جاسوسي او مخبري کوي، ان که دا خلک مسلمان هم نه وي. (الموسوعة الفقهية الكويتية، ج 23، ص 323)

که دغو موردونو ته پام وکړو، داسې ښکاري چې له زکاته د پوليسو او اردو سرتېرو سره مرسته کول جايز دي ځکه چې دوی د ټولنې په امنيت او د خلکو د سر په ساتلو کې مهم نقش لري. دوی د ترهگرو مقابله کوي چې په اوسنيو شرايطو کې يې کار د جهاد فې سبيل الله څرگند مصداق دی. البته که چېرې د دوی دولتي معاش د يوه متوسط ژوند لپاره کافي نه وي. د متوسط ژوند د کچې معلومول د اقتصادي او اجتماعي متخصصانو کار دی.

دا په دې اړه د فقهي حکم زما برداشت دی او که بل محترم عالم متفاوت نظر ولري، طبعاً نظر يې محترم دی او ښه به وي چې خپل نظر له دليل سره ووايي.

د قرآن په نوم مرييان نيول

ځينو دوستانو پوښتلی يم چې په اوسنيو شرايطو کې د مرييانو نيول، هغسې چې ويل کېږي په عراق کې داعشيانو دا کار کړی و، په شرعي لحاظ څه حکم لري؟ ايا دا عمل د دين له نظره د منلو دی؟ که د منلو وي نو په دې خاطر به د اسلام اخلاقي حيثيت باندې اعتراض ونه شي؟

د مرييانو ساتل د قرآن مجيد د نزول په زمانه کې نړۍ واله پدیده وه او منل شوی عرف گڼل کېده. د دې لپاره چې د مرييانو د ساتلو په اړه د اسلام دريځ درک کړو، بهتره ده چې وگورو د قرآن په نظر انسان د طبيعي او ذاتي کرامت خاوند دی که نه؟ د توحيد اساسي اصل چې تقدس يوازې په الهي ذات پورې منحصر وي او له بل هر شي، هر کس او هرو شرايطو څخه تقدس نفي کوي، ايا په دې معنا ده چې انسان به د انسان له عبوديت او مرييتوبه خلاصوي که نه؟ په مکې دوران کې چې د دين کلي مسایل په تکرار او ټينگار سره مطرح شوي دي، د عقيدې، توکم، رنگ، اجتماعي موقف او نورو شيانو پر اساس د انسانانو ترمنځ کوم توپير شوی دی؟ يا دا چې انسان يوازې د انسان په حيث گڼل شوی او ټينگار شوی دی چې حقوق به يې پام کې نيسي؟ کله چې فقير او يتيم او مسکين او نور مظلوم او محروم خلک ياد شوي، ايا د مسلمانۍ قيد ورپورې تړل شوی دی؟ که يوازې په دې خاطر چې انسانان دي، د مهربانۍ او رحم مستحق گڼل شوي دي؟

ډېرو مسلمانو عالمانو د مرييتوب او مريي ساتلو موضوع داسې توضيح کړې ده چې د قرآن د آيتونو عمومي تگلاره د دې پديدو له منځه وړل دي. مرحوم سعيد حوي په "الاساس فی التفسير" کې ويلي دي چې که څوک وغواړي زموږ په عصر کې د مريي ساتلو دود ان د نظريې په حد کې هم راپورته کړي، په حقيقت کې د هغې لارې پر مخالف لوري حرکت کوي چې د قرآن منظور وه او هغه د انسان د بشپړې آزادۍ لاره ده.

سره له دې چې مريي ساتل د اسلام له لوري په بشپړه توگه تحريم نه شول خو د دې کار لپاره ډېر دليلونه وو لکه دا: دغه نړۍ وال عرف په يو اړخيز اقدام سره نه شو باطلېدای، بايد د مرييانو تجارت او هغه شرايط بدل شوي وای چې د مريي ساتلو زمينه يې برابره کړې وه، بايد هغه فرهنگ بدل شوی وای چې د انسانانو کرامت يې بې اهميته گاڼه، که مرييان آزاد اعلان شوي وای خو هغه مناسبات نه وای بدل شوي چې مرييتوب او مريي ساتل يې مستقيم محصول وو نو دا يو اړخيز اقدام به ناکامه شوی وای.

خو دا چې اوس د نړۍ تحولات دې ځای ته رسېدلي دي چې هر ډول مريي ساتل ملغا او محکوم گڼي، او د انسان کرامت د نړۍ وال پرېکړه لیک په بڼه د ټولو ملتونو تاييد خپل کړی دی، دا تحول په خپل ذات کې د دين له روح او اصلي گوهر سره پوره اړخ لگوي او د قرآن هماغه کلي هدف پوره کوي.

هغه کسان چې دا امر له پامه غورځوي او د دين، مذهب، قوميت يا بل دليل بيا له سره د مريي ساتلو ترويج او مشروعيت پيلوي، جاهل او نادانه دي. دوی له قرآن کریم څخه يوازې تحت اللفظي مفاهيم اخيستي

دي. که د قرآن ځينو آيتونو ظاهراً مريي لرل يا مريي ساتل جايز گڼلي دي، دغه آيتونه خپل مشخص شأن نزول لري او خاص شرايط او مناسبتونه يې مراد و. د هغو مناسبتونو له پامه غورځول او آيتونه له کلي سياق څخه لرې کول، قرآن ته خيانت دی. دا حکم يوازې د قرآن په اړه نه دی بلکې هر بل متن هم د همدې کلي قاعدې تابع دی او هېڅ متن له خپل تاريخي-اجتماعي سياقه پرته د پوهېدا وړ نه وي.

په عراق کې د ايزدي ښځو وينځه کول او داسې نورې چارې چې د دين په نوم ترسره کېږي، هغه څه دي چې د شرم خوله د انسان پر تندي راولي او د اسلام حيثيت بربادوي. البته دا لومړی ځل نه دی چې داسې احمقانه کارونه د دين په نامه کېږي بلکې په تاريخ کې داسې ډېرې پېښې شوې دي.

د تعويز لیکلو په اړه

د اهل سنت د فقهې په نظر، تعويز ليکل اختلافي موضوع ده. ډېر يې په دې باور دي چې که په تعويز کې آيتونه، حديثونه يا مأثور دعاگانې وليکل شي، جايز دی خو که د تعويز محتوي بل څه وي مکروه يا ناجايز دی، او که په کې له خدای پرته له بل چا مرسته وغوښتل شي، قطعي حرام دی.

ځينې نور تعويز ليکل ان که آيتونه او حديثونه هم پرې ليکل شوي وي، مکروه يا ناجايز بولي. دوی دوه دليلونه راوړي، يوا دا چې له آيتونو او حديثونو داسې استفاده د هغوی د اصلي هدف چې پرې پوهېدل او عمل کول دي، خلاف عمل دی. دويم دا چې نامناسبو ځايونو ته يې وړل لکه تشاب ته، آيتونو او حديثونو ته بې احترامۍ گڼي.

خو دا چې د تعويز لیکلو منع په قطعي لاره کولی شو که نه، او له دې موضوع سره بهترين چلند کوم دی، بحث غواړي. د حديث د کتابونو د روايتونو مطابق، د صدر اسلام يو کس وروسته له دې چې مسلمان شو، پيغمبر ته وويل چې زما کسب د ناروغانو د علاج لپاره «منتر» ويل (دعا ويلو ته ورته يو شی) دي. اوس يې هم غځولی شم که نه؟ پيغمبر وويل: که د شرک الفاظ په کې نه وي، منع نه دی. همدارنگه په ځينو روايتونو کې راغلي دي چې د صحابه وو څو کسان په سفر تللي وو. د شپې چې يوې قبيلې ته نږدې دېره شول، د قبيلې رييس لرم وچيچه، خلکو هغه صحابه وو ته راوړ او يوه صحابي فاتحه سوره يا د قرآن يو څو آيتونه وويل او د سړي درد کرار شو. وروسته بيا هغو خلکو صحابه ته يو پسه ورکړ او هغوی يې هم په دې شپه غوښه وخوړه. کله چې مدينې ته ولاړل او پيغمبر ته يې خپله کيسه وکړه، هغوی يې کار تاييد کړ.

له دې ورهاخوا چې د دې روايتونو قوت او ضعف مطرح کړو، دا نتيجه اخلو چې د مسلمانو فقيهانو سنتي نظر دا دی چې دعا لوستل او تعويز ليکل يومخ شرعي نه شو گڼلی او په کلکه ورسره مخالفت هم نه شو کولی. له بلې خوا که دغه تعويزونه هېڅ اثر هم ونه لري، کېدای شي ځينو رواني ناروغانو ته د اعتقاد او تلقين په

وجه تسکین ورکړي او یومخ بې تاثیر نه وي. البته په دې اړه د نظر ورکولو صلاحیت د ارواپوهنې صاحب نظران لري.

زما منظور له دې بحثه دا نه دی چې څوک تعویذ لیکلو ته وهڅوو ځکه چې دا عمل، په تېره بیا د کم علمه وگړو په منځ کې، خرافات او غیرعقلاني چارې زیاتوي.

خو له حده زیاته د خبرې غټول چې گواکې د تعویذ لیکونکو له یومخ ختمولو سره به په ټولنه کې ژور اصلاحات راځي، زما په نظر د ستونزو ساده انگېرل دي. هغه ستونزې چې موږ نن سبا ډېر ورنه کړېږو، او ډېرې قربانۍ رانه اخلي، سخت دریځي او له سیاست سره د دین گډه شوې نسخه ده. که له حده زیات د تعویذ لیکونکو په اړه غوغا جوړه کړو چې دوی نه کوم گوند لري، نه وسله، نه قدرت او نه له حکومته باج اخلي، نو اصلي ستونزه به رانه پاتې شي.

شریعت او د بشر حقونه

1- د دین او شریعت توپیر:

ډېر کسان گومان کوي چې دین او شریعت سره هم معنا دي حال دا چې داسې نه ده. دین عقاید، عبادات، اخلاقیات او د معاملاتو احکام یا هغه چارې چې د قانون جوړونې په حوزه کې دي، رانغاړي.

خو شریعت یوازې دغه وروستی برخه رانغاړي یعنې د شریعت د کلمې په تخصصي استعمال کې، د عقایدو، عباداتو او اخلاقیاتو برخې ورنه بهر دي.

د قرآن له نظره، الهي دین په ټولو تاریخي دورو کې یو شان و، یعنې اعتقادي اساسات، اخلاقي ارزښتونه، د عبادتونو کلي بڼه په ټولو آسماني دینونو کې یو رنگه وو. خو شریعت بیا له یوه نبي تر بل نبي پورې او له یوې زمانې تر بلې زمانې پورې او له یوې سیمې تر بلې سیمې پورې توپیر درلود.

د شریعتونو د توپیر دلیل دا دی چې د دین کلي هدفونو ته د رسېدو لاره له ځای، زمان، وگړو، ملتونو، او فرهنگونو سره توپیر کوي.

د دین او شریعت تر منځ دغه توپیر اهل علم ته موقع په لاس ورکوي چې زماني، مکاني، فرهنگي او تاریخي توپیرونه په پام کې ونیسي او د دین پر ټولیزو هدفونو له تمرکز سره، داسې لارې او قوانین ولټوي چې دغه هدفونه په ښه شان سره پوره کړي.

2- د شریعت مقصدونه:

د شریعت د مقصدونو یا د دین د ټولیزو هدفونو په اړه قریب زر کاله کېږي چې د فقهي د متخصصانو ترمنځ بحثونه روان دي او په آخر کې بیا ابو اسحاق شاطبي دغه تیوري په مدونه بڼه جوړه کړه. کله چې د سید

جمال الدين افغان شاگرد، شيخ محمد عبده د شاطبي «الموافقات» کتاب کشف کړ، د اجتهاد نوې طريقه او شرعي احکامو ته نوې کتنه پيل شوه.

پر مقاصدو ولاړه طريقه کې، ځينې شرعي احکام د هدف مقام خپلوي او ځينې يې د وسيلې چې يو يې بالذات اهميت لري بل يې بالغیر. لومړيتوب هغو چارو ته ورکول کېږي چې ذاتي اهميت لري او هغه چارې چې د وسيلې مقام لري، که چېرې د هغوی په وسيله هدفونه ترلاسه نه شي نو بدلېدای شي او پرته له دې چې له شرعي قاموسه حذف شي، په تعليق يا ځنډېدلي حالت راتلی شي.

3- د شريعت د مقصدونو په اړه اختلاف:

د مقصدونو د تعيين په اړه پوره اجماع نشته خو ټول فقيهان په دې سره د نظر اتفاق لري چې «د مصلحت جذب او د مفسده دفع» يا د گټې تامينول او د زيان مخنيوی، د شريعت کلي مقصد دی. (نجم الدين طوفی، رعاية المصلحة)

فقيهان د دې چارې کلي مصداقونه د سر ساتل، دين (د دين د انتخاب آزادي)، د نسل ساتل، د عقل ساتل، د مال او آبرو ساتل گڼي.

په دې روانه پېړۍ کې چې د مقصدونو بحث ته يوځل بيا پام ورواوښت، د مصداقونو شمېر يې زيات شو او ځينو صاحب نظرانو د شريعت مقصدونه په څلورو محورونو کې مطرح کړل: وگړی، کورنۍ، ټولنه او بشريت. (جمال الدين عطية، نحو تفعيل مقاصد الشريعة)

4- د شريعت په مقصدونو کې د بشر د حقونو ځای ځایگي:

د ځينو صاحب نظرانو په باور، څه چې نن سبا د بشر د حقونو نړۍ وال ميثاقونه گڼل کېږي، د هاغه څه نښه ده چې شريعت غوښتل رامنځته يې کړي او له دې نظره ترمنځ يې کوم تناقض نشته. (شيخ محمد غزالي، حقوق الانسان بين تعاليم الاسلام و اعلان الامم المتحدة)

په دې ليدلوري کې شريعت چې د دين يوه برخه ده، هغه حقوقي سيستم دی چې د دين د کلي مقصدونو په مسير کې واقع کېږي. د دين کلي مقصدونه د اخلاقي ارزښتونو تحقق دی او د اسلام په اخلاقي منظومه کې درې ارزښتونه اساسي دي: آزادي، عدالت او برابري. د ځينو مسلمانو صاحب نظرانو په نظر، د توحيد مفهوم دا دی چې د انسانانو ترمنځ هر ډول تبعيض رفع شي او ټول يو شان وگڼل شي، ټول له هر ډول بنده گۍ او برده گۍ څخه آزاد شي.

5- په اسلامي فقه کې ستونزمن موردونه

د اسلام په فقهي ارشاداتو کې داسې موردونه هم ترسترگو کېږي چې له معاصرو حقوقي میثاقونو او اخلاقي عرفونو سره او پخپله د اسلام له مطلوبو اخلاقي ارزښتونو سره په ټکر کې ښکاري. په دې موردونو کې یو ډول تبعیض لیدل کېږي، هغه که د دین او مذهب پر اساس تبعیض وي که د جنسیت پر اساس.

مسلمان متفکران د دې تناقضونو د رفع کولو لپاره د اجتهادي میکانیزمونو کارول ضروري ګڼي. هغه علم چې اجتهادي میکانیزمونه تنظیموي «اصول فقه» نومېږي.

د اصول فقه د قواعدو پر اساس، شرعي احکام په دوو ډلو وېشل کېږي: تعبدی او غیرتعبدی. تعبدی چارې هغه دي چې سېمبولیک اړخ لري او خاص عقلاني تفسیرونه ورته نه شو برابرولی، لکه د لمانځه د رکعتونو شمېر، د حج مراسم او داسې نور. البته کولی شو د دې مناسکو د وجود فلسفه په ټولو یا اکثر دینونو کې بیان کړو.

دویمه ډله چې غیرتعبدی احکام رانغاړي او کله وایي د "معقولة المعنی" اصطلاح ورته کارېږي، د شریعت د قواعدو تابع وي. د همدې احکامو پر اساس قانون جوړونکي کولی شي داسې تصرفونه وکړي چې د شریعت کلي مقصدونه پرې پوره شي، سره له دې چې ځینې حکمونه به ظاهراً تعلیق شي.

په دې کې کولی شو د نسأ د سورت په ۳۴ آیت کې د ښځو د وهلو ټکولو د اجازې خبره یاده کړو چې سخته مناقشه ورباندې کېږي. د قرآن ټولو مفسرانو ویلي دي چې د دې حکم ظاهر د شریعت له نورو حکمونو سره اړخ نه لګوي او مفسرانو د دې تناقض د لرې کولو لپاره توجیهات او تاویلونه مطرح کړي دي. «التحریر و التنویر» تفسیر لیکي چې د ښځې د وهلو اجازه چې په دې آیت کې راغلې ده، هسې اباحت دی چې له کراهت سره مل دی، ځکه چې پیغمبر ﷺ ویلي دي: "و لن یضرب خیارکم" معنا دا چې ستاسو با شخصیت انسانان به هېڅکله خپلې ښځې نه وهي. دغه تفسیر بیا وروسته وایي: «که حاکمان او چارواکي ویني چې دا حکم د مېړونو لپاره د ناوړه استفادې لاره هواروي او نران په دې برخه کې شرعي حدود او ادبونه نه مراعاتوي نو کولی شي د قانونونو په وضع کولو سره دا کار منع کړي او اعلان وکړي چې که هرچا خپله ښځه ووهله، جزا به وويني چې هېڅ مېړه او ښځه یو بل ته زیان ونه رسوي.» (محمد طاهر بن عاشور، تفسیر التحریر و التنویر)

6- د سد ذریعه قاعده:

ابن عاشور چې کوم نظر ورکړی دی او چارواکو ته یې د ښځو د نه وهلو په باره کې د قانون جوړونې اجازه ورکړې ده، په حقیقت کې د اجتهاد له یوه مهم جز څخه سرچینه اخلي چې سد ذریعه بلل کېږي.

د سد ذریعه معنا د هغه څه مخنیوی او ممانعت دی چې د ضرر او مفسدې وسیله ګرځي. د دې قاعدې مطابق کله چې چارواکو ته ځینې چارې یا حکمونه له لوړو مصلحتونو سره په ټکر کې ښکاري او دا حکمونه د مفسدې سبب کېدای شي نو دوی بیا حق لري چې د قانونونو په وضع کولو سره هغه تحریم کړي او سرغړونکي یې مجازات کړي. د شرعي حکمونو ډېره برخه له همدې قاعدې څخه راوتلي دي.

7- قانوني تحريم او شرعي تحريم

د قانون جوړونې په برخه کې د بنسټپالو يوه نيوکه چې افراطي ډلې يې لا زياتې پرې ټينگېږي، دا ده چې وايي د انسان په لاس د قانون جوړول يو ډول شرک دی. دوی په همدې وجه د ديموکراسۍ مخالفت کوي. بنسټپالي وايي چې د مسايلو حلال او حرام گڼل يوازې د شارع حق دی او هېڅ انسان ته دغه حق نشته. د دوی په نظر، پارلمان او هغه مرجعې چې قانون وضع کوي او خلک يې منلو ته ملزم گڼي، د خدای واک ځان ته ورکوي.

د دوی تېروتنه دا ده چې د قانوني تحريم او شرعي تحريم په توپير نه دي پوه شوي.

په شرعي تحريم کې د يوه حکم نکه پر اخروي بُعد يې وي او ملاک يې د قضیې ميتافيزيکي اړخ وي. يعنې يو دينداره وگړی د دې حکم په رعايت ځان ځکه ملزم گڼي چې که داسې ونه کړي نو په آخرت کې به مجازات شي. دلته دا ورته مهمه نه ده چې په دې حکم کې کوم دنيوي مصلحت شته که نه. له حکمونو سره دې ډول چلند ته تعبد ويل کېږي.

په قانوني تحريم کې بيا د يوه حکم د اجرا ملاک د حکومت فيصله ده او اخروي ثواب او عقاب په کې نشته. يعنې داسې نه ده چې کله حکومت يو قانون وضع کوي، هغه دې د خدای د حکم په توگه پر خلکو تطبيق کاندې او خلک دې مجبوره وي چې د تقدس په سترگه ورته وگوري. د حکومت د قانونونو اطاعت د تعبد له مخې نه کېږي، بلکې د تعقل له مخې کېږي يعنې د دنيوي گټې او تاوان خبره په کې وي.

د دې قاعدو پر اساس، د قانون جوړوونکو لاس خلاص دی چې هم له ښځو سره د خشونت د ختمولو او هم د بشر د حقونو په اړه نور حکمونه صادر کړي او د وگړو د عمومي گټې او ښېگڼې پر اساس قانون ورته وضع وکړي. دې سره به يې بې له دې چې کوم شرعي ممانعت په منځ کې وي، د تبعيض او بې عدالتۍ مخه نيولې وي.

اولسم څپرکی

د وېرې او هیلې ترمنځ،

د دیني مدرسو نقش

ولې مدرسې؟

د سپټمبر یوولسمه داسې پېښه وه چې ډېر کسان یې فکر کولو ته اړ ایستل. دې پېښې گڼې پوښتنې راوړېږولې چې یوه یې د خشونت په رواجولو کې د دیني مدرسو د نقش په اړه وه. د طالبانو تحریک چې له همدغو مدرسو راولاړ شوی و، تر دې پېښې څو کاله مخکې یې خلک حیران کړي وو. دې تحریک په افغانستان کې د شلمې پېړۍ په پای کې داسې نظام جوړ کړی و چې ښځې یې په کورونو کې بندي کړې وې، راډیو او ټلويزيون یې منع کړي وو، مذهبي آزادي په کې نه وه، د بیان آزادي یې نه منله، له طب او انجینیرۍ پرته په نورو څانگو کې یې لوړې زده کړې ښې نه گڼلې، عصري قضايي سیستم یې له بېخه نړولې و، بین المللي کنوانسیونونه یې نه منل او هڅه یې کوله چې ټوله ټولنه د متروکو او شکنجې په زور په خپله خوښه برابرې کړي.

خو د سپټمبر تر یوولسمې وړاندې، د طالبانو تحریک سره له دې چې له اوسنۍ نړۍ څخه پردی و، او پر ښځو او مدني وگړو یې ظلمونه کول خو بیا هم ډېرو ملکونو، د دیموکراتو هېوادونو په شمول، به ورته یوازې د یوه ساده سنتي تحریک په سترگه کتل. دوی به داسې گڼل چې د طالبانو له کارونو به ټوکې جوړوي خو کوم خطر به ځنې نه راولاړېږي ځکه چې طالبان د نړۍ ځواکمنو هېوادونو ته کوم گواښ نه شو کولی. ان داسې هڅې هم روانې وې چې د امریکا متحده ایالتونه دې دا ډله د افغانستان د مشروع نظام په حیث ومني، هماغسې چې د امریکا دوو درېو ملگرو هېوادونو دا کار کړی و. په همدې خاطر، د طالبانو استازي څو ځله واشنګټن او نیویارک ته ولاړل.

د غبرگو برجونو نږدېل ډېر خلک له درانه خوه راوینښ کړل. خلکو ولیدل چې دغه ساده محلي تحریک د خورا خطرناکو ترهگرو ډلو روزنتون جوړېدای شي. تر دې وروسته بیا د طالبانو د جرړو، فکري سرچینو، اجتماعي بستر، روزنیزو محیطونو او نورو بڼدونو پېژندل مهم شول او ډېر څېړونکي یې بوخت کړل.

د القاعده او طالبانو پر ضد د امریکا د متحده ایالتونو او ملگرو هېوادونو سمه دمه جگړه چې د طالبانو نظام یې ړنگ کړ، یو تاریخي تحول و او نه یوازې افغانستان او سیمه یې نوي تاریخ ته ورننه ایستل بلکې پر ټولې نړۍ یې لږ ډېر اثر وکړ.

په دې منځ کې په پاکستان، افغانستان او د سیمې په نورو ملکونو کې د دیني مدرسو د وضعیت څېړل هم د مختلفو دولتي او نادولتي مرکزونو پام ځان ته راواړاوه.

خو دغو هڅو نه یوازې دا چې د مدرسو پر زیاتېدونکي بهیر کومه اغېزه ونه بښده، بلکې په غبرگون کې یې د دې مدرسو شمېر هم په پاکستان او هم په افغانستان کې څو چنده زیات شو. افغان دولت داسې وگڼله چې په هېواد کې د ننه د دیني مدرسو جوړول به پاکستاني مدرسو ته د افغان ځوانانو د ورتګ مخه ونیسي او طالبان به د نویو جنگیالیو له خپلولو محروم کاندې. نو هم یې پخپله دیني مدرسې جوړې کړې او هم یې نورو ته لاره خلاصه کړه.

ورو ورو بیا دا پوښتنه پیدا شوه چې په هېواد کې د ننه مدرسې د پاکستان له مدرسو څه توپیر لري؟ که ځواب هو وي نو غیر له دې چې د دې مدرسو استادان او متولیان افغانان دي، نور څه توپیرونه یې دي؟ په تېره بیا هغه فکرونه او اعتقادونه چې په دې مدرسو کې تبلیغېږي، له پاکستاني مدرسو څخه کوم جوت توپیر لري؟ که یې توپیر نه وي نو دا احتمال به نه وي چې د افغانستان له منځه به د طالبانو نوی طیف راپورته شي؟

ځینې په دې باور دي چې په افغانستان کې د ننه د دیني مدرسو طالبان به د پاکستان له افراطي تبلیغونو لرې وي او د وطن له حالت او د اولس له ستونزو سره به خواخوږي پیدا کړي. دا دلیل تر یوه بریده سم ځکه دی چې په پاکستان کې اوسېدل او د دې ملک د افراطي مذهبي گوندونو تبلیغونه او له وطنه لرېوالی به افغان ځوانان د خپل وطن د شرایطو له درکه لرې کړي.

خو له بلې خوا یوازې پاکستان ته نه تلل به طالب العلمان له افراطي فکرونو خوندي نه کړي ځکه چې نن سبا ډیجیټلي وسایل او امکاناتو د فزیکي سرحدونو اهمیت کم کړی دی. اکثره ځوانان چې د افراطي تبلیغونو ښکار کېږي، وسیله یې انټرنټ، یوټیوب، سي ډي گانې، ټلويزیوني چنلونه، کتابونه او الکترونيکي رسالې وي.

سربېره پر دې، که د دې مدرسو استادان، چې زیاتره یې له هېواده بهر تعلیم کړی دی، افراطي وي، یا دا چې د مدرسو کتابونه او درسي پروگرامونه یې په افراطي مفکورو لږلي وي، بیا به هم د طالب العلمانو د افراطي کېدلو احتمال زیات وي.

همدرانګه د وګړو اجتماعي طبقه، کورنۍ، فرهنګي مخینه او تربیه د دوی په افراطي کېدو کې نقش لري. اکثره هغه کسان چې دیني مدرسو ته مخه کوي، کلیوال او د ټولنې څوار غریب وګړي وي. دوی د ښارونو د متوسطې طبقې تر ځوانانو افراطي مفکورو ته په آسانی سره جذبېدای شي. البته چې استثنا به په کې وي.

مدرسي په تاريخ کې

مدرسي د اسلام په تاريخ کې اوږده سابقه لري او تر ټولو پخواني تعليمي مرکزونه گڼل کېږي. پنځمه هجري / لسمه ميلادي پېړۍ وه چې سلجوقي حکومت رسمي مدرسي تاسيس کړې چې نظاميه مدرسي بلل کېدې او عباسي خليفه گانو تاييدي کړې وې. خو تر دې مخکې هم مدرسي وې چې له نظاميه مدرسو څخه د شکل او جوړښت په لحاظ څه نا څه متفاوتې وې. څېړنې يې رابښي چې د مسلمانانو لومړنۍ مدرسي په دوهمه هجري پېړۍ کې جوړې شوې وې چې هاغه مهال به کُتّاب بلل کېدې او د امام شافعي په شان کسانو هم په کې تعليم کړی و. (1) دا هم ويل شوي دي چې په لومړنيو تاسيس شويو مدرسو کې يوه هغه مدرسه وه چې ابوحفص فقيه بخاري (150-217ق) په بخارا کې جوړه کړې وه. لومړنۍ جومات چې په مدرسه بدل شو، د مصر ازهر جومات و چې په 378ق کې مدرسه شو. وروسته ابو حاتم ابن حبان تميمي (270-354ق) په نيشاپور کې يوه مدرسه تاسيس کړه. لږه موده وروسته په 383ق کې وزير ابو نصر شاپور بن اردشېر، د بغداد په کرخ کې مدرسه جوړه کړه او په ورته وخت (391ق) کې صادر بن عبدالله په دمشق کې مدرسه تاسيس کړه چې نوم يې و صادريه. (2) په دې مدرسو کې ځينې يې بيا دومره پراخې شوې چې په يو وخت کې به يې زرگونه شاگردان ځايول. مثلاً هغه مدرسه چې ابوالقاسم بلخي (319 ق/ 931م) اداره کوله، شا و خوا درې زره شاگردان لرل.

د لومړنيو پېړيو د مدرسو مهمې ځانگړنې دا وې چې هرې مدرسي به ځان ته سبک او سليقه درلوده. معنا دا چې د هرې مدرسي موسس يا استاد به د خپل فکري تمايل او سليقې له مخې تعليم ورکاوه او کوم خاص رسمي نظام پر مدرسو نه و حاکم چې ټولې مدرسي ورته غاړه کېږدي. دا چې هاغه مهال گڼ شمېر عالمان او پوهان له مختلفو فکري ليدلوريو سره راوټوکېدل، وجه به يې د مدرسو د درسي پروگرامونه همدغه تنوع او آزادي وي. د مدرسو ځينو سمبالوونکو اعتزالي فکر درلود، ځينې يې سني حنفي وو، او ځينې يې د شافعي په مذهب يا په نورو مذهبونو وو. گواکې هاغه مهال به د چارواکو په سر کې دا فکر نه گرځېده چې د مدرسو په جوړولو سره کولی شي وگړي له هغه فکري بهير سره سم کړي چې د حکومت له چال چلند سره يو شان وي. دا خواجه نظام الملک طوسي و چې په لومړي ځل يې د يو لاسو او يو رنگو مدرسو اهميت ته وړپام شو او د مدرسو لړۍ يې تاسيس کړې.

نظاميه مدرسي:

د سلجوقي حاکمانو نامتو او ځواکمن وزير، خواجه نظام الملک، چې نهه ويشت کاله وزير اعظم و او د سلجوقيانو د خاورې په پراخولو کې يې لوی لاس درلود، د هغو مدرسو موسس و چې نظاميه مدرسي وبلل شوې. د نظاميه اصطلاح لا تر ننه پورې هم د هند او پاکستان په ځينو سيمو کې رواج ده.

کله چې سلجوقي حکومت له عباسي خلافت سره ائتلاف وکړ، دا په هاغه وخت کې د سني حاکمیت تر ټولو مهم سبببول جوړ شو چې په مصر او شمالي افریقا کې د جوړ شوي فاطمي حاکمیت په مقابل کې درېدلی و. فاطميان چې د اسماعيلي تشیع استازي وو، هڅه یې کوله چې په عراق، ترکیه، ایران، آذربایجان، هند او منځنۍ آسیا کې نور شیعه اقلیتونه د عباسي خلافت په وړاندې سره راټول کړي او دا کار یې د مذهبي ایډیالوژۍ په وسیله کاوه. دې وخت کې چې عباسیان کمزوري وو، د سلجوقيانو سیاسي او نظامي حمایت ته اړ وو. سلجوقيان هم د خپل مشروعیت لپاره د عباسي خلافت ملاتړ ته اړ ځکه وو چې په دیني علومو او سیاسي تجربو کې یې کافي څه نه لرل. دلته نو د مذهب نقش مهم و، ځکه چې د عباسیانو رقیب (فاطمیانو) هم له همدې وسیلې څخه د معترضو ځواکونو په یو کولو کې کار اخیست. هاغه مهال د اسماعيلي شیعه گانو فعالیت اوج ته رسېدلی و. سربېره پر دې چې په هر کلي او ښار کې به دې مذهب ته دعوت روان و، اسماعيلي فدایي ډلو هم په ټوله عباسي او سلجوقي خاوره کې وېره او وحشت گډ کړي وو. (3) له دې بهیر سره مقابله باید د مقابل لوري د ایډیالوژۍ په کمزورې کولو او د سني مذهب د اعتقادي ستونو په تقوې سره شوې وای.

همدا خبره وه چې خواجه نظام الملک په داسې کار لاس پورې کړ چې اغېزې یې تر پېړیو پورې پاتې شوې. هغه نامتو سني عالمان راغونډ کړل چې د مقابل لوري منظمه مقابله وکړي. د هاغه وخت په لویو او مشهورو ښارونو کې یې مدرسې جوړې کړې. د دې مدرسو خرڅ یې د حکومت له پیسو ورکاوه. تکره استادان یې ورته وگومارل. شاگردان به له هر ځایه ورته راټلی شول او درس ورته وړیا و. نظام الملک نامتو استادان وهڅول چې د مختلفو علومو درسي کتابونه ولیکي، د مدرسو لپاره خاص تعلیمي نصاب برابر کړي او کتابونه تألیف کړي.

په نظامیه مدرسو کې د کلام په برخه کې اشعري تمایل مسلط و او په فقه کې بیا زیاتره شافعي او حنفي فقه، البته چې د اهل سنت څلور واړه فقهې مذهبونه رسمي وو. د دې تعلیم لوی هدف دا و چې د مخالفو ډلو کلامي او فکري لیدلوری کمزوری کړي. مخالفې ډلې اسماعیلیه، امامیه، معتزله، او هغه فلسفي ډلې وې چې د اهل سنت رسمي مذهب ته تابع نه وې. غزالي به فلسفه د دین خلاف بلله او د دې مدرسو له نصاب څخه یې وایسته. خو منطق یې د اصول فقه او علم کلام د زده کولو لپاره لازمي وگاڼه او په نصاب کې یې پرېښود. (4)

له فلسفې سره مخالفت په حقیقت کې له عقلانیت سره مخالف و. آزاد عقلانیت کولی شواى پوښتنو ته لاره خلاصه کړي او پر دین د پوهېدا په برخه کې یې لا زیاته تنوع رامنځته کولی شواى. له تعلیمي نصاب څخه د فلسفې ایستل یوازې په نظامیه مدرسو پورې محدود پاتې نه شول بلکې په ټوله سني نړۍ کې، ان تر افریقا او

اسپانيا پورې دا کار وشو. (5). يوه پېړۍ وروسته چې نوره فاطمي واکمني نه وه، له زيتوني او ازهره رانېولې تر خراسان او ماوراءالنهره پورې ټولو عمده مدرسو همدې تعليمي نصاب ته مخه کړې وه.

دا کار د دې لپاره شوی و چې د رقيبانو ايديالوژيکي وسله ورماته کړي خو نتيجه يې دا شوه چې د فلسفې او عقلي علومو له شړلو سره، نقلي علوم لکه تفسير، فقه، حديث، عقیده او نور له جدي پوښتنو څخه خوندي شي او پخپله هم له پرمختګ او خوځښته پاتې شي. همدا وجه ده چې د دې علومو غوړېدل تر دې بدلون د مخه وختونو ته ورګرځي او تر دې وروسته بيا په دې علومو کې نوي څه ورزيات نه شول، اجتهاد ختم شو، تقليد او تکرار عام شو.

دغه بدلون يوازې په ظاهري شرعي علومو منحصر پاتې نه شو، بلکې تصوف او عرفان هم چې تر دې مخکې به له فلسفې سره اغېرلي وو او تمه کېده چې د ابن عربي، صدرالدين قونويي او نورو په هڅه به منظم تيوريکي اساسات پيدا کوي، خو وروسته يې عاميانه بڼه خپله کړه او خرافات په کې ورګډ شول. نظري عرفان د انسان او د انسان د روحي اړتياوو په باره کې ژور فکرونه کړي وو. له نورو سره د انسانانو د ارتباط په باره کې يې غور کړی و، د رواني تزکيې او باطني جنت خبرې يې کړې وې او دې سره يې په اسلامي فرهنگ کې مهم افقونه پرانيستي وو. نظري عرفان به باطن تر ظاهر، معنا تر صورت، وحدت تر تفرقې او سوله تر جګړې غوره ګڼل او د انسانانو تر منځ يې د سوله ييز ژوند لاره هواره کړې وه. عرفان په دې لټه کې و چې د تمدنونو او دينونو تر منځ ګډ ګوهر پيدا کړي. برعکس، عاميانه تصوف بيا په سپېمبوليکو چارو، فرقه ييزو سپېمبولونو، ظاهري کارونو، او سپېمبوليکو مناسکو پورې زړه وتاړه او پخپله د خرافاتو او عقل دښمنۍ په سرچينې بدل شو.

کله چې ظاهري او باطني علوم او نور تمدني بدلونونه له غوړېدا پاتې شول، اسلامي ټولنه پښه پر ځای پاتې شوه. انتقادي عقلانيت يو مخ ورک شو. سياسي او اجتماعي بحرانونه اوج ته ورسېدل. همدارنگه څوک د نړۍ په اوضاع او بدلونونو خبر نه وو، له نورو فرهنگونو سره د خبرو اترو او راکړې ورکړې لاره بنده شوه. همدا وه چې ځينو ديني عالمانو د اصلاح او بدلون خبره وکړه او ځينې لارې يې وښودلې. ابن خلدون، شاطبي، سيوطي، شوکاني، سيد احمد سرهندي، او شاه ولي الله هغه عالمان وو چې د اسلامي نړۍ د اخلاقو او پوهې پر دې نزولي بهير نيوکې لرلې، خو په دې منځ کې يوازې شاه ولي الله وکړای شول د ديني سمون يو خوځښت رامنځته کړي خو په اور تودوکسي لاره. په دې باره کې مو مخکې خبرې کړې دي.

د افغانستان جهاد و د ضيا الحق نقش

له هماغه وخته چې پاکستان تاسیس شوی دی، د افغانستان رابطه ورسره خړه پړه پاتې شوې ده. دواړو هېوادونو د یو بل مخالفانو ته په خپله خاوره کې پناه ورکوله. کله چې په افغانستان کې کمونیستي رژیم راوتوکېد، د دې رژیم مخالفو مذهبي ډلو پاکستان ته پناه یووړه. دا هماغه وخت و چې جنرال ضیاءالحق واکمن شو. ضیاءالحق د کودتا او د ذوالفقار علي بوټو د اعدامولو په وجه د دیموکراتیکې نړۍ غوسه راپارولې وه. له بلې خوا ده شدیدې مذهبي روحیه درلوده، نو دا فرصت یې غنیمت وگاڼه او د امریکا او شوروي ترمنځ له دښمنۍ څخه یې گټه واخیسته، د امریکا له ناچارۍ یې استفاده وکړه او له امریکا سره د همکارۍ په پیلولو یې د هغوی غوسه سره کړه. همدارنګه د افغانستان د کمونیستي رژیم پر ضد د جهاد ملاتړ، ضیاءالحق ته په کور د ننه هم مشروعیت ورکاوه ځکه چې په دې کار سره یې هم د خپل هېواد د نظامي- استخباراتي سازمانونو پلانونو ته لاره هواره او هم یې د مذهبي ډلو او گوندونو حمایت خپلولی شوی او خپل لیبرال رقیبان یې څنډې ته پورې وهلی شول.

ضیاءالحق د افغان مجاهدينو پر بې درېغه ملاتړ او په دې کار کې د عربي هېوادنو او د امریکا د ملګرو ملکونو پر هڅونې سربېره، هڅه وکړه چې د پاکستان کورنۍ فضا هم مذهبي کړي. هغه داسې انګېرل چې یوازینی شی چې د ځواکمن هند پر وړاندې د پاکستان وګړي له قومي او ژبني اختلافونو راباسي او پر یوه لیکه یې دروي، مذهب دی. ده هڅه وکړه چې هم په پوځ کې مذهبي روحیه غښتلې کړه او هم په ټولنه کې د مذهبي ځواکونو پراخېدو ته زمینه برابره کړي.

د ضیاءالحق د همدې سیاستونو په نتیجه کې په پاکستان کې د دیني مدرسو شمېر دومره زیات شو چې هېڅکله هغومره نه و. د پاکستان په سیکولر تعلیمي نظام کې، مدرسو ته لا زیات امتیازونه ورکړل شول. داسې سیستم جوړ شو چې د مدرسو د فارغانو اسناد وازول شي او په پوهنتونونو کې د شاملېدو چانس ورکړل شي. د مدرسو فارغانو ته دا موقع په لاس ورغله چې د پوهنتونونو له لارې په تعلیمي، قضایي او نورو سیستمونو کې ورداخل شي. د پاکستان روابط له عربي ملکونو په تېره بیا له سعودي او نورو خلیجی ملکونو سره پراخ شول او دې سره د پاکستان له دیني مدرسو او مذهبي مرکزونو سره مرستې پیل شوې. له دې مالي مرستو څخه هم د پاکستان کمزوري اقتصاد ته گټه رسېده او هم دیني مدرسې په کمی او کیفي لحاظ غټېدې. اکثره دغه مدرسې دېوبندي تمایل درلود.

افغان جهادي گوندونو هم هڅه وکړه چې هماغسې مدرسې جوړې کړي. اکثره افغان مهاجرانو به خپل زامن همدې پاکستاني او تنظیمي مدرسو ته لېږل. دا چې په هېواد کې د ننه تعلیمي مرکزونه د جګړې په وجه سخت زیانمن شوي وو نو ډېر خلک مجبور وو چې خپل اولادونه د زړه کړو لپاره پاکستان ته ولېږي. ډېرو

کورنیو به چې د خپلو بچیانو د تعلیم پیسې یې نه درلودې، مدرسې غنیمت گڼلې. نو ورځ تر بلې هم د مدرسو شمېر او هم یې شاگردان زیاتېدل. لس کاله وروسته زرگونه افغان او گڼ شمېر پاکستانی ځوانان له دې مدرسو څخه فارغ شوي وو. له انرژۍ پکې دغه ځواک په دې لټه کې و چې ځان ته هویت او نقش ومومي.

په دې مدرسو کې د منځنیو پېړیو فضا خوره وه او له مدرسو څخه بهر بیا د جنگ او له کافرانو سره د دښمنۍ فضا وه. د اسلامي حاکمیت د رامنځته کېدو زېري په کې کېدل. د جهادي گوندونو تبلیغونه لا غوړ په دې وو چې عربي سازمانونه هم د افغانستان له جهاد سره یوځای شوي وو. دا هر څه د مدرسو د شاگردانو په زړونو کې لویې تمې ټوکولې. ډېرو شاگردانو دا تمه لرله چې د مهاجرت تر دې سختو کلونو او د مجاهدانو تر ملاتړ وروسته به داسې حالت راشي چې دا سختۍ جیبره کړي.

خو د کمونیستي رژیم تر رانسکورېدو او د مجاهدانو تر راتلو وروسته، په افغانستان کې کورنۍ جگړې پیل شوې. د هېواد په ځینو سیمو کې، په تېره بیا په پلازمېنه او جنوبي ولایتونو کې داسې شرایط راغلل چې د روسانو پر ضد د مجاهدانو تر جنگونو لا سخت وو. خلک سپرمو ته ورسېدل او د حل لاره ورنه ورکه وه. همدا وه چې د هېواد له جنوب څخه د طالبانو تازه دمۍ تحریک راپورته شو. د دې تحریک عنصرونه نا پېژندلي وو او پیغام یې د افغانستان د کلیوالو سنتي ارزښتونو سره اړخ لگاوه. دوی غوښتل شریعت تطبیق کړي، د وسله والو ډلو ناقانونه مرکزونه راټول او حکومت یولاسی کړي.

طالبانو وکولی شول چې په کم وخت کې د گوندونو او ډلو تغیر راټول کړي او د هېواد په ډېره برخه کې خپله واکمني وغځوي. دا اول ځل و چې په افغانستان کې داسې یوه ډله د واک پر گدۍ ناسته وه چې ځان ورته د شریعت بشپړ استازي او د سم تفسیر متولي ښکارېده. خو دوی ته د حکومت معنا یوازې د امنیت تأمینول او د شریعت د حکمونو جاري کول وو. تر دې ورهاخوا یې د افغاني ټولنې د اړتیاوو په باره کې په څه نه پوهېدل. نوې نړۍ یې نه پېژندله او د ټولنې د پرمختګ لپاره یې هېڅ طرحه نه درلوده.

طالبان له خپلو زړو فکرونو سره د دولت په مفهوم نه پوهېدل. د اخلاقي پرنسپونو او حقوقي قاعدو توپیر یې نه شو کولی، بین المللي منل شوي کنوانسیونونه یې نه منل او ځان یې ملزم نه گاڼه چې نړۍ وال نورمونه مراعات کړي.

افغانستان په هغو کلونو کې هېر شوی هېواد و او نور د چا لپاره مهم نه و. له پاکستان پرته نورو گاونډیو، عربي ملکونو او غربي نړۍ ته هېڅ مهمه نه وه چې په دې وطن کې څه روان دي. یوازیني ځواک چې دغه خلأ یې ځان ته طلايي فرصت وگاڼه، د اسامه بن لادن او ایمن الظواهري تر مشرۍ لاندې، نړۍ واله جهادي

شبکه وه. طالبانو هم فکر کاوه چې له دې شبکې سره اړیکې به د مختلفو اسلامي هېوادونو د مبارزان ملاتړ ورپه برخه کړي. همدا وه چې د طالبانو افغانستان د مختلفو ملکونو د بنسټپالو جهادي ډلو په پناه ځای او تعلیمي مرکز بدل شو. خو دنیا هله خبره شوه چې د نړۍ وال تجارتي مرکز غبرگ برجونه له خاورو سره خاورې شول.

د سپټمبر یوولسمه

د سپټمبر یوولسمه د مختلفو اړخونو په لحاظ زموږ په معاصر تاریخ کې مهمه ده. د دې پېښې یوه نتیجه دا وه چې د درېمې نړۍ هغو قشرونو ته د کتونکو پام ورواوښت چې تر دې د مخه به چا جدي نه گڼل. خلک پوه شول چې له پامه غورځېدلې مدرسې داسې کسان روزلی شي چې له تمدن سره به دښمني کوي او جهاني نظم به گډوډوي.

د افراطیت د عاملونو په باره کې د نورو بحثونو تر څنگ دا بحث هم رامیدان ته شو چې ټولې دیني مدرسې افراطي فکرونه پالي که یوازې ځینې مدرسې؟ که ټولې مدرسې داسې نه وي، نو کومې مدرسې افراطیت پالي؟ مدرسه پخپله د افراطپالنې عامله ده که نور بهرني عاملونه لکه بېوزلي، محرومیت، د سیاسي اسلام د گوندونو فعالیت او نور عاملونه هم په کې دخیل دي.

خو جالبه دا ده چې د سپټمبر تر یوولسمې وروسته، له دومره نیوکو، څېړنو او حساسیتونو سره سره، په دواړو ملکونو، افغانستان او پاکستان، کې د مدرسو شمېر زیات شوی دی، بې له دې چې په جوړښت یا کار کې یې کوم اساسي بدلون راغلی وي.

په افغانستان کې د دې مدرسو د زیاتېدو یو علت دا و چې افغان حکومت غوښتل پاکستان ته د افغانو طالبالعلمانو د ورتګ مخه ونیسي، نو مدرسو ته یې بودیجه منظوره کړه، د مدرسو د فارغانو تحصیلي اسناد یې رسمي وبلل او په معارف وزارت کې یې د مدرسو د راجسټر کولو سهولت برابر کړ. خو د دې ترڅنگ ځینې نور عاملونه هم وو چې مدرسې یې زیاتې کړې. لکه د امریکا او غرب پر ضد تبلیغونه چې په ایران پورې تړلو کړیو او ځینو پخوانیو جهادي گوندونو او بنسټپالو ډلو به کول. د دې تبلیغونو د منځ ټکی دا و چې د خلکو دیني هویت او مذهبي ارزښتونه د غرب تر فرهنګي یرغل لاندې راغلي دي. لا هم ډېر خلک گومان کوي چې د خپل دیني هویت د ساتلو لپاره باید مدرسو او جوماتونو ته پناه یوسې او یا یې ملاتړ وکړي.

دا ځل د مدرسو له لپاره لا نورې زیاتې مالي سرچینې برابرې شوې. دې سره هم مدرسې زیاتې شوې، هم یې شاگردان زیات شول او هم یې ځواک. دا چې افغانستان دوی او نورو نړۍ والو بازارونو ته لاره پیدا کړه،

عربي ملکونو ته تگ راتگ زیات شول، افغاني شرکتونو په کور د ننه او په بهر کې فعالیت پیل کړ، د سیاسي گوندونو او ډلو ترمنځ رقابت زیات شو، نو دې ټولو مدرسو ته د مالي امکاناتو په موندلو کې نقش ولوباوه. نو د سپټمبر یوولسمه د مدرسو د زیاتېدو او پراخېدو سبب شوه.

د اسلام په تاریخ کې د مدرسو نقش:

1. ټولنیزې محافظت

وروسته تر دې چې د اسلام په لومړیو پېړیو کې د مختلفو اسلامي فرقو او مذهبونو تر منځ سختې مناقشې وشوې، عقیده د دیندارۍ تر ټولو مهم عنصر وگڼل شو. هرې ډلې هڅه وکړه چې خپله خاصه اعتقادي نظامنامه تدوین کړي چې له نورو ډلو خپل الهیات بېل کړي. حکومتونو هم د خپل مشروعیت لپاره ځان ته مناسب الهیاتي اساسات جوړ کړل او د هغو مذهبونو ملاتړ یې وکړ چې له دوی سره به پر یوه لاره تلل.

د سلجوقيانو له وخته راپه دې خوا، خصوصاً د نظامیه مدرسو تر جوړېدا وروسته، د دیني مدرسو یو عمده نقش دا پاتې شوی چې د دغه الهیاتي سیستم محافظت وکړي.

په دیني مدرسو کې د عقایدو خاص کتابونه تدریسېږي چې د خپل مذهب عقیدې سمې او د نورو مذهبونو عقیدې ناسمې بولي. نو شاگردان یې په داسې تنگو چوکاټونو کې روزل کېږي چې خپل عقیدتي سیستم ورته یو مخ سم او بې عیبه برېښي، حال دا چې دغه سیستم د تېرو پېړیو د ځینو عالمانو د اجتهاد محصول دی.

وروسته بیا همدغه عقیدتي چوکاټ د مدرسو د فارغانو له خوا ټولنې ته رسول کېږي. دغه الهیاتي سیستم په عین وخت کې د مذهبي روحانیت د مشروعیت اساس هم دی او ساتنه یې د دې ډلې د گټو ساتنه وي. که کوم عالم د دې اعتقادي سیستم له کومې برخې سره مخالفت وکړي او کوم جز یې یا په خپل اجتهاد یا د نورو فرقو او مذهبونو د اجتهاد له مخې رد کړي، له سخت مخالفت سره مخ کېږي او دا کار به یې په دین کې بدعت وگڼل شي. د ډېرو دیني عالمانو په باور بدعت لوی جرم دی او مخالفت او ان ټکول یې دیني وجیبه ده. د همدې طرز فکر په نتیجه کې ځینې کسان وژل شوي لکه عین القضات همداني او شهاب الدین سهروردي، همدارنګه ځینې عالمان بندیان شوي دي لکه ابن رشد او ابن تیمیه.

د دې شدید مخالفت ظاهري علت خو د دین دفاع او د مذهبي گډوډۍ مخنیوی دی خو دا یې یوازینی علت نه دی، بلکې د هغو کسانو د واکمنۍ ساتنه چې د دین استازي پېژندل شوي او همدارنګه د حکومتونو د واکمنۍ ساتنه یې اصلي علتونه دي.

دوی په دې پارېږي چې که څوک په عقیدتي چارو کې نوي نظرونه مطرح کړي، نو بیا به د دین د تفسیر انحصاري حق د دوی له منگولو څخه راوځي. که داسې وشي بیا نو د مشروعیت نوي اساسات راپیدا کېږي او په سیاسي اجتماعي ډگر کې لا لوی بدلونونه راتلی شي.

2. د میراث ساتنه

د اسلام په تاریخ کې د مختلفو څانگو گڼ شمېر کتابونه کښل شوي دي. دغه میراث د داسې سنت اساس ایښی دی چې خاصه جهان‌بیني، د ژوند خاصه بڼه، ځانگړي ارزښتونه، او خاص قوانین رانغاړي. د مسلمانانو اوسنی ژوند تر ډېره برید په همدې سنت کې ریښه لري.

دیني مدرسې د مسلمانانو د فکري میراث او دیني سنت ساتنه خپله وظیفه گڼي او هڅه کوي چې له دې میراث سره د خلکو رابطه ټینګه وساتي. هغه کتابونه چې په دې وروستیو پېړیو کې لیکل شوي دي، په تېره بیا هغه کتابونه چې له دې پخواني سنت څخه بهر دي، د مدرسو د عالمانو په نظر، اعتبار نه‌لري او له سخت مخالفت سره مخ کېږي. کله چې لاهوري اقبال د دې مدرسو له لیدلوري څخه متفاوتې خبرې وکړې، له سختې غوسې او ان تکفیر سره مخ شو. همدارنګه ابوالاعلی مودودي چې د اسلام د تاریخ ځینې برخې یې په متفاوته بڼه تحلیل کړې وې، د دېوبند د مدرسو له سخت غبرگون سره مخ شو. (6)

په دې مدرسو کې د کلاسیکو کتابونو زده‌کړې ته خاصه توجه کېږي. دوی هڅه کوي چې تکره شاگردان یې هغه ډېر سخت او پېچلي کلاسیک متنونه هم سم زده کړي. هغه کسان چې دیني علوم په پوهنتونونو کې په نوي سبک زده کوي او اغلباً له زرو متنونو سره چندانې آشنا نه‌دي، د مدرسو والاوو په نظر د دین په باره کې د خبرو حق نه‌لري او علم یې معتبر نه‌گڼل کېږي. د پخوانو علمي میراث هغه وسیله ده چې د مدرسو مشروعیت تضمینوي.

3. اخلاقي تربیت

ټول دینونه خپل خپل اخلاقي تعلیمات لري خو څه چې د مسلمانانو په منځ کې د اخلاقي ارزښتونو په نوم پېژندل کېږي، خامخا له دین، له قرآن او د پیغمبر ﷺ له سنت څخه نه‌دي اخیستل شوي. هغو څېړونکو چې اسلامي اخلاق یې مطالعه کړي دي، په دې باور دي چې د قرآن او سنت پر ارشاداتو سربېره، یوناني اخلاق، د لرغونو فارسیانو اخلاق، له اسلامه مخکې د عربو اخلاق، او هندويي اخلاق هم د وخت په تېرېدو سره د مسلمانانو په اخلاقي منظومه کې ورگډ شوي دي او نن دغه گډوله د اسلامي اخلاقو په نامه پېژندل کېږي.

دغه اخلاقي منظومه سره له دې چې له متفاوتو اعتقادي اساساتو څخه رغېدلې ده خو يوه ځانگړنه يې په ټولو اجزاوو کې شته او هغه دا چې ټولې برخې يې تر مېرنيې زمانې مخکې وختونو سره تړاو لري او د لرغونې زمانې او منځنيو پېړيو له انسان پېژندنې سره اړخ لگوي.

نو د نوي عصر ارزښتونه له دې اخلاقي منظومې سره په ټکر کې واقع کېږي او هغه کسان چې په سنتي منظومې پورې يې زړونه تړلي دي، د دې نويو ارزښتونو خپلول له اخلاقو څخه د لرې کېدو په معنا گڼي.

دیني مدرسې هڅه کوي چې د اخلاقو سنتي منظومه په قوت سره وساتي او له هر هغه بدلون سره سخت مخالفت وکړي چې نويو ارزښتونو ته مایل وي. په سیاست او اجتماع کې د بنځو حضور، د سينگار او جامو نوي موډونه، د کورني ژوند نوې بڼې، د پلارسالارۍ د نظام کمزوری کېدل، فردي حقونه، هغه څه دي چې د مدرسو فارغان يې کلک مخالفت کوي.

4. فقهي-حقوقی مشارکت

مخکې تر دې چې د دې هېوادونو وگړي له نويو حقوقي مکتبونو او اجرائي لارو چارو سره آشنا شي، په سنتي ډول اسلامي فقه د حقوقي مرجع په توگه پېژندل کېده. ډېر ځله به خلک د دې پر ځای چې رسمي قضايي ادارو ته ورشي، د جوماتونو ملايانو ته به تلل او د هغوی نظر به يې اخيست. ورو ورو دا چاره په اسلامي ټولنو کې په يوه دود بدله شوه.

په ډېرو اسلامي هېوادونو کې د عصري قضايي سيستم په جوړېدو سره، دا بهير پخ شو او خلک په رسمي او حقوقي چارو کې رسمي ادارو ته په ورتگ روږدي شول ځکه هلته اجرائي ضمانت زيات و. خو د قاضيانو په حيث د ديني عالمانو نقش په کليو او وړو ښارونو کې، په تېره بيا په قبایلي سيمو کې هماغسې پاتې شو. سره له دې چې دا يوه دنيوي چاره ده او د غزالي او ځينو نورو عالمانو په نظر، فقه اساساً دنيوي علم دی خو خلک ورته د تقدس په سترگه گوري او فقهي حکم تر خالص قانوني حکمه غوره گڼي.

5. د ديني هويت ساتنه

د استعمار پېر د مسلمانانو د ژوند پر بېلابېلو برخو اغېزې وکړې. مسلمانانو داسې احساس وکړ چې څرنگه چې په سياسي او نظامي ډگر کې تر بريد لاندې راغلي دي، په فکري او فرهنگي لحاظ هم د ماتېدو په حال کې دي. ځکه خو د هويت د احيا کولو شعار راپورته شو. په دې بهير کې له هغو ډېرو شيانو سره مخالفت وشو چې د غربي فرهنگ مظاهر گڼل کېدل.

په دې لحاظ، ديني مدرسي او مذهبي عالمان د دې مبارزې په لومړۍ ليکه کې وو ځکه چې د مسلمانانو په فرهنگ کې دين تر ټولو عمده او موثر عنصر دی. ډېرو ديني عالمانو به هر تغيير او بدلون، ان که يې له دين سره رابطه هم نه درلوده، د غرب فرهنگي يرغل گانه او ورسره مخالفت به يې کاوه. ديني مدرسي لا تر اوسه ځان د مسلمانانو د ديني هويت ساتونکي بولي.

د مدرسي دنيا:

1. استاد

په ديني مدرسو کې استاد، د استاد له هغه معنا متفاوت دی چې په رسمي مکتبونو او پوهنتونونو کې رواج دی. د مدرسي استاد د معنوي پلار حيثيت لري او دا چې د پيغمبر ﷺ وارثان بلل شوي دي، نو د تقدس په سترگه ورته کتل کېږي. په مدرسه کې د استاد او شاگرد رابطه په رسمي چوکاټ کې نه ځايېږي. هلته استاد داسې کس نه دی چې د معاش په بدل کې به تدريس کوي. هلته استاد معنوي مقام لري او د يوه روحي مرشد او شرعي مفتي مقام لري. استاد حق لري چې تر درس ورهاخوا په نورو چارو کې خپلو شاگردانو ته نصيحتونه وکړي، امر ورباندې وکړي، شرعي حکم معلوم کړي او ان د هغوی د ژوند لاره ورته وټاکي. د استاد اطاعت او کامل احترام د بشپړ تربیې نښه او د ځينو استادانو په نظر، د عالم کېدو شرط گڼل کېږي. د استاد ننگول او د هغه له ليدلوريو سره مخالفت مذموم عمل گڼل کېږي. که څوک يا کومه اداره، د حکومت په شمول، د کومې ديني مدرسي استاد ته بې احترامې وکړي، دا به د نه بڅېلو سپکاوی وگڼل شي او بايد سخت ځواب يې وويل شي. که استاد شاگردانو ته ووايي چې پاڅون وکړئ، جهاد ته ولاړ شئ، يا بل څه ورته ووايي نو غالباً بې درنگه منل کېږي. د طالبانو د رابښکاره کېدو په وخت کې د مدرسو ډېرو استادانو خپلو شاگردانو ته وويل چې له دې تحريک سره دې ودرېږي او هماغسې وشول.

2. شاگرد

د ديني مدرسو شاگردان غالباً په دوو ډلو وېشل کېږي. يوه د لوړو درسونو شاگردان دي چې د استاد د معاون په حيث کار کولی شي، بله د لومړيو کلونو د شاگردانو ډله. دا دويمه ډله شاگردان بايد د لومړۍ ډلې شاگردانو احترام وکړي او د راتلونکو استادانو په سترگه ورته وگوري. هغه شاگردان چې د درسونو لوړو پوړيو ته رسېدلي دي، کولی شي نويو شاگردانو ته درس ورکړي او يا څه يې چې له استاده زده کړي دي، له دوی سره تکرار کړي. په دې لاره هم د تدريس تجربه حاصلوي او هم د لويو استادانو تکليف کمېږي.

د مدرسو اکثره شاگردان د خپلو استادانو په شان له کليو راغلي او د غريبو کورنيو خلک وي. مدرسو ته د دې شاگردانو د ورتگ يو علت هم دا دی چې درس په کې وړيا وي او خوراک څښاک او جامې هم مدرسه ورته

برابروي. خو دا يې يوازينی دليل نه دی، بلکې په مدرسو کې د تعليم په وجه به يې خلک درناوی کوي او مدرسه د کار او وظيفې تضمين هم گڼل کېږي. له بلې خوا د کليوالو له ارزښتونو سره سم واقعي پوه هغه څوک دی چې ديني عالم وي ځکه چې هغه د پيغمبر ﷺ معنوي ځايناستی دی. څوک چې په نورو څانگو کې تعليم کوي، ان که د دنيا له بهترينو پوهنتونونو هم فارغ شوي وي، له ديني عالمانو سره نه تکل کېږي. همدا وجه ده چې د هرې مدرسې له جوړېدو سره سم، په لږ وخت کې گڼ شمېر شاگردان ورننوځي.

3. تعليمي نصاب

په ټولو ديني مدرسو کې واحد تعليمي نصاب نه تطبيقېږي. د اکثرو نصابونو سرچينه هماغه د نظاميه مدرسو نصاب دی او د نصاب دويمه نسخه شاه ولي الله برابره کړې وه چې د دېوبند په مدرسو کې تدریسېده. خو په هره سيمه کې د فرهنگي يا تاريخي عاملونو په وجه، په دې نصاب کې ځينې بدلونونه راغلي دي. د هند د مدرسو په تعليمي نصاب کې، وروسته تر دې چې شاه ولي الله اصلاحات په کې راوستل، عقلي علوم لکه منطق، لرغونې فلسفه، رياضيات، او ان نوي عربي ادبيات، ځنډې ته شول او يا ډېر لږ شول. هلته زيات زور پر خالصو ديني مضمونونو لکه فقه، اصول فقه، حديث، تفسير او عقايدو اچول کېږي. خو د پاکستان په هغو سيمو کې چې افغانستان ته نژدې دي او د افغانستان په مدرسو کې چې د دېوبند له اغېزو لرې پاتې شوې دي، نور علوم لکه معاني، بيان، عروض، منطق، حکمت، پخواني رياضيات، او هندسه هم د ديني مضمونونو تر څنگ تدریسېدل. (7)

په دې وروستيو کلونو چې د مصر، سعودي او نورو اسلامي هېوادونو له علمي تحولاتو سره د آشنایي زمينه برابره شوه، ځينو مدرسو هڅه وکړه چې په خپل تعليمي نصاب کې څه نا څه اصلاحات راولي. خو دغه اصلاحات د نصاب په کلي جوړښت کې نه وو بلکې يوازې د کتابونو بدلول، د ځينو مضمونونو د درسي ساعتونو زياتول او د ځينو کمول په کې شامل وو. د جهان بينی او لويو ارزښتونو په لحاظ ټول نصابونه سره ورته دي او لا تر اوسه پورې د تعليم او تربیې عصري فلسفې د مدرسو د چلوونکو پام ځان ته نه دی اړولی.

4. میتود

په اکثرو مدرسو کې د تدریس میتود کتاب محوره، استاد محوره، القا محوره او حفظ محوره دی. په ډېرو مدرسو کې د دې پر ځای چې شاگرد پر يوه مضمون تسلط پيدا کړي، هڅه کېږي چې د هماغه مضمون ځينې خاص او مشهور متنونه پرې ولوستل شي. يوازې د دې کتابونو هغه عبارتونه چې سخت دي يا پر پېچلو موضوعاتو خبرې کوي، شاگردانو ته ښه تدریسېږي. د ډېرو استادانو او شاگردانو د علمي مقام د ټاکلو معيار همدا د خاصو کتابونو د خاصو برخو شرحه ده. د تدریس په میتود کې استاد اساسي نقش لري او شاگرد يوازې

د استاد پر پوهې تکیه کوي او د هغه پر پوهې او تخصص خورا زیات باورمن وي. د شاگرد په سترگو کې استاد هغه مرجع وي چې نظر یې وروستی او قطعي وي. (8) البته یوازې وتلي استادان داسې دي، نه ټول. د استادانو میتود دا دی چې د کتاب خبرې د مُسلمو حقیقتونو په حیث شاگردانو ته القا کوي. شاگردان حق نه لري چې دا حقیقتونه وننگوي. د دوی کار یوازې دا دی چې زده یې کړي او که په ځینو شیانو یې سر سم خلاص نه شي او قناعت یې حاصل نه شي، فکر وکړي چې عیب په خپله په دوی کې دی. دوی باید معلومات ذهن ته وسپاري، قواعد او فارمولې حفظ کړي، د ځینو مسایلو جزئیات حفظ کړي او بس. انتقادي بحث، متفاوت فکر کول او د مفکورو ننگول، په کې نشته. ځکه خو شاگردان یو مخ تقلیدي ذهنیت خپلوي او له انتقادي تفکر سره هېڅ نه آشنا کېږي.

د مدرسې له بهر سره اړیکي:

1. ټولنه

د مدرسې خلک فکر کوي چې اصلي مخاطبان خو یې په ټولنه کې دي. د خلکو د رضایت خپلول د مدرسو د استادانو په ذهن کې وي او خپلو شاگردانو ته هم دغه درس ورکوي. خو د خلکو د رضایت خپلول، تل د خلکو دود دستور ته د تسلیمۍ معنا نه لري. دیني عالمان ځان ته دا حق ورکوي چې د فقهي او کلامي ارزښتونو له مخې د وگړو چارې وڅاري او چې چېرته هم انحراف وويني، په نرمۍ یا سختۍ سره یې نقد کاندې.

له خلکو سره د مدرسو ارتباط د کومې میداني مطالعې پر اساس نه وي چې د انټروپولوژیک یا ټولنپوهنیزو مطالعاتو په ډله کې راشي، بلکې دا عادي اړیکي دي، لکه د لویو شرکتونو اړیکي چې غواړي د خپلو مشتریانو ذوق په پام کې ونيسي. نو ځینې متفکران نیوکه کوي چې د مدرسو کسان، عوام ځپلي دي او د عامو خلکو تقلید او پیښې کوي. (9) ویل کېږي چې ان دوی هڅه کوي د ټولني عمومي ذهنیت او درک په هماغه کچه کې وساتي چې دي. دا په دې چې نه غواړي د خلکو مذهبي ذایقه بدله شي.

یوه اندېښنه چې د مدرسو د چلوونکو خوب ورځرابوي دا ده چې هسې نه بل څوک ټولنې ته داسې څه وړاندې کړي چې د دوی بازار ورسره خراب شي، ان که دغه څه د دین او مذهب متاع هم وي. ډېر داسې دیني عالمان تېر شوي دي چې یو متفاوت نظر یا متفاوت لاره یې وړاندې کړې ده، د نورو عالمانو له سختې دښمنۍ سره مخ شوي دي. دا کیسه د ابن تیمیه له وخته تر ننه پورې روانه ده.

له خلکو سره د مدرسې ارتباط ورسره مرسته کوي چې د خلکو په ژبه ښه پوه شي او کله چې منبر ته پورته کېږي، تر پوهنتوني عالمانو زیات د مخاطبانو پام ځان ته جلب کړي او لا اغېزناک نقش ولري. د مدرسو د همدې

نقش په وجه، په افغانستان او ځينو نورو اسلامي هېوادونو کې حکومتونه او سازمانونه مجبورېږي چې خپلې ځينې غوښتنې د ديني عالمانو او د جوماتونو د امامانو له خوا تر خلکو ورسوي. دوی هم هڅه کوي چې دا امتياز د ځان لپاره وساتي او د دې کار په بدل کې ځينې امتيازونه ترلاسه کړي.

2. حکومت

نظاميه مدرسه به د حکومت له خوا تموېدلې خو ټولې مدرسې بيا داسې نه وې. ځينو مدرسو ځان ته مستقلي مالي سرچينې لرلې، لکه په مصر کې د ازهر مشهوره مدرسه او په تونس کې زيتونه مدرسه. د دې مدرسو مالي سرچينه هغه جايدادونه او مالونه وو چې خلکو به ورته وقف کړي وو. د اوقافو فرهنگ د اسلام په تاريخ کې ښه غوړېدلی و. سره له دې چې اوس دا فرهنگ مخ په ختمېدو دی خو بيا هم ځينې اسلامي هېوادونه د اوقافو او مذهبي چارو لپاره وزارتونه لري.

ځينو صاحب نظرانو ويلي دي چې سني روحانيت تل يا غالباً پر حکومتونو تکیه لرله او شيعه روحانيت پر وگړو، (10) خو دا قضاوت ډېر دقيق نه دی. حکومتونو په مختلفو وختونو او مختلفو ځايونو کې د ديني مدرسو او ديني عالمانو په باره کې متفاوت سياستونه خپل کړي دي. کله يې ډېر نازولي دي او کله يې له پامه غورځولي دي.

خو په ټوله کې ديني مدرسې هېڅکله له حکومتونو سره سيالي نه ده کړې او سياسي واک يې هغسې په خپلو منگولو کې نه دی نيولی، لکه څنگه چې په اروپا کې په منځنيو پېړيو کې وو. که کوم وخت کې کوم ديني عالم د دومره نفوذ خاوند شوی دی چې پادشاه او د حکومت سروال به يې خبرو ته غوړ نيولی وي نو دا به استثنايي او انفرادي حالت وي، نه دا چې مدرسو او مذهبي روحانيت به د يوه بنسټ په حيث داسې نقش خپل کړی وي. په ايران کې د ولايت فقيه واکمني به ښايي په دې لړ کې يو متفاوت شی وي چې هغه هم ټول شيعه گان نه مني، دا خو لا پرېږده چې سنيان به يې مني.

د اسلام په تاريخ کې روحانيت د حکومت په مقابل کې له احتياطه ډک او محافظه کارانه چلند خپل کړی دی. کله يې د حکومت مرسته ترلاسه کړې او په بدل کې يې د حکومت مشروعيت تأمين کړی دی او کله يې په نرمۍ د حکومت نقد کړی دی خو لږ ځله داسې شوي دي چې روحانيت دې انقلابي تقابل ته مخه کړې وي. ښايي وجه به يې هغه تجربې وي چې د اسلام د لومړنيو پېړيو له جگړو او بلواگانو حاصلې شوې وي. هاغه مهال دا ډول کارونه فتنه بلل شوي وو او مسلمان فقيهان دې نتيجې ته رسېدلي وو چې بلواگانې معمولاً د بېگناه وگړو وينه تويوي، عمومي نظم خرابوي او تاوان يې تر گټې څو واړه زيات وي. ځکه خو به يې مدام ويل

چې له حکومت سره څومره چې کېږي، په مدارا وچلېږي او له پاڅونه ډډه وکړي. په دې لحاظ، د طالبانو رادبره کېدل او د هغوی په لاس د مجاهدينو د حکومت نسکورول، یو لوی بدلون گڼل کېږي. (11)

خو نن سبا داسې ښکاري چې خبره به بل وړ وي. مدرسې او مذهبي قشر سیاست سره ډېر سر و کار لري او ښايي د پاکستان د ديني مدرسو او د ايران د علميه حوزو تجربو دوی هڅولي وي چې مدرسې لا زياتې په سياست کې ورگډې کړي.

3. ديني گوندونه

ديني گوندنه هغه گوندونه دي چې په مذهبي لاره سياسي طرحه لري او هڅه کوي چې د هېواد سياسي نظام له خپلو اصولو او ارمانونو سره سم جوړ کړي. له ديني گوندونو سره د مدرسو رابطه په هر ځای کې يو شان نه ده. په افغانستان کې تر جگړو مخکې به مدرسو له اسلامي گوندونو سره چې له اخوان المسلمین څخه اغېزمن وو، ځانونه لرې نيول او له سياسته به یې ډډه کوله. په هند او پاکستان کې هم د هند تر وېش د مخه خبره همداسې وه. ان مسلم ليگ او جماعت اسلامي چې ابولاعلی مودودي تاسيس کړی و، د اکثرو مدرسو تاييد نه و خپل کړی. خو تر ضیاءالحق وروسته چې مدرسو ته لا زيات نقش ورکړل شو، او کله چې د فضل الرحمن او سمیع الحق په مشرۍ جمعیت علمای اسلام تاسيس شو، ځينې مدرسې له دې گوندونو سره نژدې شوې. البته ځينې مدرسې هم د همدې گوندونو له خوا جوړې شوې. وروسته بيا نورو گوندونو هم هڅه وکړه چې ځان ته ديني مدرسې ولري چې د سنتي قشرونو استازيتوب وکولی شي.

په افغانستان کې هم د سپتمبر تر يوولسمې وروسته، ځينو اسلامي گوندونو ديني مدرسې جوړې کړې دي چې د ديني عالمانو له اجتماعي نفوذ او ملاتړ څخه برخمن شي. خو لا تر اوسه پورې د ديني مدرسو داسې سراسري سازمان نشته چې له اسلامي گوندونو سره خپلې رابطې ته ستراتيژيکه بڼه ورکړي. البته په راتلونکي کې د دې کار احتمال نفي کېدای نه شي.

4. غيرديني گوندونه

هغه غيرديني گوندونه چې په ښکاره دين دښمنه چلند ولري، په اسلامي هېوادونو کې چندانې ځای نه شي لرلی. خو داسې گوندونه هم شته چې لږه يا ډېره سيکولره تگلاره لري او هڅه کوي چې د دين په مقابل کې بې پلوه پاتې شي، يا دا چې همدا بس گڼي چې د ديني ارزښتونو سپېمبولیک احترام ولري، نه دا چې په خپلو سياسي پروگرامونو کې دې له ديني مرجعيتونو څخه الهام واخلي.

دیني مدرسې معمولاً له غیردیني ګوندونو سره چندانې بشپړ نه دي. دوی که احساس کړي چې د کوم ګوند پروګرامونه له اسلامي ارزښتونو سره په ټکر کې دي، نو په کلکه مخالفت ورسره کوي. اکثره دیني عالمان ګوندونه د غربي فرهنگ پیداوار ګڼي او په ښه سترګه ورته نه ګوري.

ځینې هغه دیني عالمان چې له سیاسي چارو سره لا زیات آشنا دي او ورځنۍ پېښې څاري، په دې نظر دي چې باید اسلامي ګوندونه ایجاد کړي چې له غیردیني ګوندونو سره سیالي وکړای شي او یا د شته اسلامي ګوندونو ملاتړ باید وشي. ځینې نور یې چې نسبتاً معتدل دي، د ځینو غیردیني ګوندونو له مشرانو سره مدني تعامل لري او کله نا کله یې په ټولنیزو پروګرامونو کې برخه اخلي. تر دې دمه د دیني مدرسو او دیني عالمانو داسې اجماع نشته چې له غیردیني ګوندونو سره دې څنګه چلند وشي. د پاکستان تجربه یې راښيي چې د مدرسو د کمزوري سیاسي تحلیل په وجه کله کله غیردیني ګوندونه کولی شي د ډېرو مدرسو او دیني عالمانو تایید خپل کړي او د ځینو اسلامي ګوندونو غوسه راوپاروي. دا کار په افغانستان کې هم پېښېدای شي.

5. د مدني ټولنو بنسټونه

په افغانستان کې لا تر اوسه پورې مدني ټولنې، په مېړنه معنا نه ده تعریف شوې. دلته یوازې ځینې هغه ځوانان چې پوهنتوني زده کړو او د ټولنیزو فعالیتونو ډګر ته ورننوتی دي، له دې پدیدې سره آشنا دي. د ټولنې اکثره وګړي چې لا هم سنتي فکرونه لري، د مدني ټولنې له مفهوم سره چندانې آشنا نه دي.

په افغانستان کې د مدني ټولنو زیاته برخه د غربي او بین المللي سازمانونو په مالي او تخنیکي ملاتړ رامنځته شوي دي چې عمدتاً د ښځو د حقونو، حقوقي مسایلو او ټولنیزو خدمتونو په برخو کې تمرکز کوي. ځینو مدني ټولنو هڅه کړې ده چې د دیني عالمانو او د مدرسو شاګردانو ته هم روزنیز پروګرامونه جوړ کړي او کله نا کله یې د خپلو پروګرامونو د تطبیقولو لپاره، په تېره بیا په لرې کلیوالو سیمو کې له دیني عالمانو او د جوماتونو له امامانو استفاده کړې ده. دا ښه تجربه ده او عالمانو او امامانو خصوصاً په هغو چارو کې ورسره مرسته کړې ده چې مالي مرستې ورسره شوې دي.

د مدني ټولنې اکثره بنسټونه د دیني مدرسو او عالمانو په ژبه او ذهنیت سم نه پوهېږي او که له دوی سره د نژدې کېدو شعوري هڅه وکړي، کولی شي زیاته همکاري او ملاتړ یې خپل کاندې. دې سره به هم د دیني عالمانو د مالي ستونزو او ټولنیز محرومیت د حل لاره پیدا شي او هم د هغوی له وړتیاوو څخه د مدني خدمتونو لپاره استفاده وشي. همدارنګه به باغیانو ته هم له دوی څخه د جنگیالیو د موندلو فرصت کم شي.

د کار او وظیفې فرصتونه:

یوه مهمه موضوع چې د دیني مدرسو په باره کې باید په پام کې ونیول شي، دا ده چې د مدرسو فارغان به څه کوي؟ د اسلام په لومړنیو پېړیو کې، پخوا تر دې چې نظامیه مدرسې جوړې شي، دیني او غیردیني علوم سره ګډ وو. اکثره هغه کسان چې په مدرسو کې به یې درس ویل، له طبابت، ریاضي، نجوم، او ځینو نورو علومو سره هم آشنا کېدل او کولی یې شول چې په دې څانګو کې اولیه خدمتونه ترسره کړي. سربېره پر دې به اکثره کسانو هڅه کوله چې په مدرسو کې د تعلیم تر څنګ یو عملي کسب هم زده کړي او روزي پرې وګټي. همدا وجه ده چې ګڼ شمېر عالمان په داسې لقبونو مشهور دي چې د دوی په کسب پورې ورکړل شوي دي، لکه: زجاج (بشپښه ساز)، جصاص (ګچکار)، فرأ (پوستین ګندونکی)، بزاز (رخت پلورونکی)، نجار (ترکان)، سراج (خراغ ساز)، صباغ (رنگمال) او ...

خو د وخت په تېرېدو سره خبره بل وړ شوه او د مدرسو فارغان په داسې طبقه بدل شول چې باید یې د کار لپاره مشخصې حوزې لرلای. دغه کارونه دا وو:

- **امامت:** معمولاً په ورځ کې پنځه وخته لمونځ وي او ځینې خلک جومات ته ورځي. جومات خامخا امام لري، نو امامت د دې طبقې خورا معمول کار دی.
- **خطابت:** د څو عادي جوماتونو تر منځ معمولاً یو لوی جومات وي چې په افغانستان کې جامع جومات بلل کېږي. په جامع جومات کې د پنځه وخته لمونځونو تر څنګ، د جُمعې لمونځ مخصوص مراسم هم ترسره کېږي چې یوه برخه یې خطبه ده. څوک چې د خطابت لپاره غوره کېږي، معمولاً د عادي جوماتونو تر امامانو باید لوړه علمي درجه ولري او ورسره په وینا کې هم تکره وي. سره له دې چې تل داسې نه وي، خو بیا هم خطیبان د خپلې لوړې علمي درجې په وجه لوړ مقام لري او زیات احترام ورته کېږي.
- **مسجدي تعلیم:** په اسلامي ټولنه کې خلک دې ته لېواله دي، بلکې لازمه یې بولي چې اولادونه یې په ماشومتوب کې له ځینو ابتدایي دیني زده کړو سره آشنا شي. ځکه خو خپلې لونې او زامن جوماتونو ته لېږي. دا چې دغه عمر د وګړو د شخصیت په جوړولو کې مهم دی نو که د جوماتونو امامان په دې برخه کې ورزول شي، کولی شي د ماشومانو په تربیه کې ښه اغېزه پرې باسي. خو په افغانستان کې داسې دقیق پروګرام ورته نشته او ملایان په ډېر کلاسیک میتود تدریس کوي.
- **په دیني مدرسو کې تدریس:** سره له دې چې له پخوا څخه تر ننه پورې دیني مدرسې د جوماتونو په څنګ کې جوړې شوې دي او له جومات سره ګډې وي خو بیا هم د مدرسو نقش تر جوماتونو سیوا

دی. په مدرسو کې دیني عالمان، مفتیان، خطیبان او امامان روزل کېږي. په دې مدرسو کې تدریس د هغه چا په برخه کېږي چې لازمه علمي تومنه ولري او وشي کولی په مختلفو علومو کې تدریس وکړي، خصوصاً باید کلاسیک متنونه ښه تشریح کړای شي.

- **په دولتي مکتبونو کې د دیني مضمونونو تدریس:** د رسمي دولتي مکتبونو په ډېرو ټولګیو کې دیني مضمونونه تدریسېږي. څوک چې له دیني مدرسو فارغېږي، کولی شي دغه مضمونونه تدریس کړي. دغه مضمونونه غالباً په ساده او غیر تخصصي روش ښوول کېږي.

- **د غم او ښادۍ د مراسمو ترسره کول:** په دودیزو ټولنو کې، ان تر اسلام د مخه وختونو راهیسې به د ځینو مناسبتونو مراسم لکه واده، زېږون، وفات په مذهب پورې تړلي وو. په اسلامي ټولنه کې هم داسې چارې له مذهب سوه غوټه شوې دي. څوک چې له دیني مدرسو فارغېږي، دغه چارې سر ته رسوي خو دا کوم دوامداره وظیفه نه ده چې دوی ته مالي امکانات برابر کاندې، بلکې د دوی په ټولنیزو فعالیتونو کې حسابېږي.

- **د دعوو او لانجو حل کول:** دا چې خلک دیني عالمانو ته احترام لري او د پخواني دود پر اساس به محکمو د شریعت له مخې حقوقي مسألې حل کولې نو دا د خلکو عادت ګرځېدلی چې رسمي محکمو ته تګ پر ځای خپلې وړې دعوې او شخړې د جومات پر ملا حل کړي. ملایان هم د شرعي معلوماتو او کله نا کله د عرف او دود دستور له مخې فیصلې کوي. د ملایانو دغه نقش لا تر اوسه پورې هم په کلیوالي سیمو او ورو ښارونو کې دوام لري.

په مدرسو کې مذهبي تمایلونه:

مدرسې له لویه سره په دوو برخو وېشل کېږي: سني او شيعي. په افغانستان کې یې دواړه ډوله شته خو دا چې سنيان دلته ډېر دي نو سني مدرسې هم ډېرې دي. پر شيعي مدرسو بحث به بل ځای ته ځکه پرېږدو چې هغه افراطیت چې موږ ورباندې بحث کوو، په دې مدرسو کې نشته، بلکې د ولایت فقیه پیروي، او د ایران د حکومت او سپاه پاسداران له غوښتنو سره سم حرکتونه په کې لیدل کېږي.

د پاکستان سني مدرسې چې د افغانستان د مدرسو لپاره مرجع ګڼل کېږي، په څلورو عمده برخو وېشل کېږي: ډېوبندي، بریلوي، سلفي، او اخواني / مودودي. (12) خو په افغانستان کې لا د مدرسو تر منځ دغه پوړې نه دي ایستل شوې. په همدې وجه د دې مدرسو فکري فضا په دوو برخو کې پټه ده او تحلیلګران یې په آسانی سره نه شي پېژندلی.

د هېواد د ډېرو مدرسو چلوونکو په پاکستان کې او ځينو يې د ايران په سني مدرسو کې تعليم کړی دی چې هغه هم د پاکستان د مدرسو پر پله پل اېښی دی او عمدتاً دېوبندي دي. د مدرسې هر استاد يا مسوول په خپله مدرسه کې هماغه فکري کرښه بابوي چې دی په مدرسه کې ورسره آشنا شوی و. خو دا چې دا تگلاره په وطن کې تاريخي ريښه نه لري نو کېدای شي چې يوه مدرسه هم د دېوبند د فکر ځينې څرکونه ولري او هم د ماوراءالنهر د فقيهانو فکر، چې په سيمه کې د يوه کمرونګه ميراث په توګه لا پاتې دی. يا کېدای شي يو څوک دې هم دېوبندي فکر وپالي او هم تر يوه بريده د سلفي فکر تر اغېزې لاندې وي. البته ټولې دېوبندي مدرسې هم يو شان نه دي. په ځينو سيمو کې مثلاً په کراچۍ کې ځينې مشهورې دېوبندي مدرسې دي چې د اشرف علي تهانوي پر فکري کرښه درومي، حال دا چې تهانوي صوفي مشربه و او نقشبنديه صوفيانه بهير ته ډېر ورنژدې و. خو د خيبر پښتونخوا په ګډون په نورو سيمو کې بيا دېوبندي مدرسې سلفي فکر ته نژدې شوې دي.

د افغانستان مدرسې بيا لکه هغه نوزېږي ماشومان دي چې لا يې خپل هويت نه دی موندلی او د دې لپاره چې د يوې مدرسې فکري بهير وپېژنو، بايد چلوونکی يې وپېژنو او وګورو چې کوم فکري بهير ته تمايل لري. خو يوه هراړخيزه سروبي به راسره مرسته وکړي چې وګورو د افغانستان مذهبي ټولنه پر کومه خوا روانه ده. که دا څرګنده شي چې دلته دېوبندي- سلفي مدرسې مخ په زياتېدو دي او يا دا چې سلفي مدرسې په غوړېدو دي نو معنا يې دا ده چې د مدرسو د راډيکال کېدو امکان بالقوه شته. خو که د دېوبند له اغېزو خوندي صوفيانه يا خالصې حنفي مدرسې زياتې وي نو په وطن کې نسبتاً معتدل وضعيت ته هيله مندي زياتېږي.

مالي سرچينې:

د اسلام د تاريخ په ځينو دورو کې د مدرسو مالي سرچينې رسمي حکومتي نظامونه پاتې شوي دي. د دې ترڅنګ بله سرچينه يې وقف شوي ملکيتونه او ځمکې وې چې لا هم په ډېرو اسلامي هېوادونو کې دا شی شته. په افغانستان کې د وقف نظام سخت زيانمن شوی دی او دم ګرۍ يې دقيق فعاليت نه دی څرګند. د ځينو ديني مدرسو، په تېره بيا د وړو مدرسو مالي سرچينه د سيمې د خلکو نغدي او غيرنغدي وړې مرستې دي. ډېر مسلمانان دا خپله ديني وظيفه ګڼي چې له مدرسو سره مرسته وکړي. د افغانستان او پاکستان په ځينو سيمو کې دا مرسته معمولاً د خوړو مرسته وي چې يا پاخه يا اومه ورکول کېږي.

په دې څو وروستيو پېړيو کې لويو مدرسو هڅه کړې ده چې خپلې مالي سرچينې سيستماتيکې کړي او مختلفې منابعې ورته پيدا کړي. د تاجرانو، شرکتونو، خيريه اسلامي سازمانونو، سياسي ګوندونو او ډلو، او د حکومتونو مرستې دغه مالي سرچينې جوړوي.

په ځينو سيمو کې بيا هغه شبکې چې د مخدره توکو کښت او قاچاق يې په ولکه کې دي، هڅه کوي چې د مدرسو برخه هم بېله کړي چې هم ديني عالمان ورسره مخالفت ونه کړي او هم په دې لاره خپله گناه پاکه کړي. همدا وجه ده چې تر اوسه پورې ديني عالمانو د مخدره موادو له توليد او قاچاق سره پراخ مخالفت نه دی کړی. دوی د بښو پر مسايلو، فلمونو، ټلويزیوني خپرونو، موسيقۍ او نويو هنرونو نيوکې کوي خو د مخدره توکو په باره کې چې تاوانونه يې هم ښه څرگند دي، څه نه وايي.

د پاکستان ځينو مشهورو مدرسو لکه د کراچۍ فاروقيه مدرسه او د مولانا فضل الرحمن ځينو مدرسو به په تېرو څو لسيزو کې د دوو مشهورو ديکتاتورانو صدام حسين او معمر القذافي بې درېغه مرستې ترلاسه کولې. د خليج هېوادونه او د هغوی خيري سازمانونه لا هم د ډېرو ديني مدرسو مالي سرچينې گڼل کېږي.

د تبليغ روشونه:

يو هغه پيغام چې د ديني مدرسو شاگردانو ته په تکرار سره ورکول کېږي، دا ده چې تاسې د پيغمبرانو وارثان یئ او تر ټولو مهمه دنده مو د دين تبليغ دی. دوی دا کار واجبي گڼي او فکر کوي چې که لټي په کې وکړي، د خدای په قهر او غضب به ککړېږي. ځينې يې بيا چې په تبليغ کې يو څه تکره شي، گومان کوي چې په اجتماعي شخصيت به بدل شوي وي چې د دين پر تبليغ سربېره نورې استفادې هم کولی شي. په ډېرو مدرسو کې د وينا او په لويو مجلسونو کې له خلکو سره د ارتباط د ټينگولو چلونه ښوول کېږي. کله کله په دې کې د هغو کسانو ترمنځ سيالي هم راپيدا کېږي چې نوم يې گټلی او ډېر مخاطبان يې موندلی وي. په ځينو اسلامي هېوادونو کې هغه عالمان چې په عمومي محفلونو کې د ويناوو په وجه مشهورېږي، د فلمونو او د موسيقۍ د ستورو په شان ځان ته مينه وال او پلويان پيدا کوي. (13)

په مدرسو کې د تبليغ د اهميت په خاطر، د خلکو پر ژبې او ذهنيت پوهېدل مهم گڼل کېږي او اکثره ديني عالمان هڅه کوي چې له ناآشنا اصطلاحاتو او سختو بحثونو ډډه وکړي او مخاطبانو ته خپل پيغام په آسانۍ سره ورسوي. په دې برخه کې ديني عالمان تر ډېرو هغو روښانفکرانو تکره دي چې له نويو مفکورو او ايډيالوژيو سره آشنا دي خو په خلکو کې يې خپل مخاطبان نه دي موندلي.

د تبليغ تر ټولو دوديزه بڼه، د جمعې په خطبو کې ويناوې دي. سره له دې چې په افغانستان کې د جمعې خطبه هماغه واحد عربي متن دی چې هر جمعه تکرارېږي خو خطيبانو يا د خطبې په منځ کې يا تر خطبې مخکې وينا کوي. په فقهي لحاظ خطيب بايد مذهبي چارې خلکو ته وروښيي خو اکثره خطيبان سياسي، ټولنيز او نور موضوعات هم په وينا کې رانغاړي او غالباً پر خپلو مخالفانو وردانگي. هر مذهبي کس مکلف دی چې د

جمعی لمانځه ته ولاړ شي او د وينا پر مهال خطیب ته ښه غوږ شي او هېڅ خبرې ونه کړي. که یو څوک د دیني چارو د زده کړې لپاره هېڅ بل امکان ونه لري، نو د جمعی د ویناوو اورېدل هم ورته بس دی چې د دین په ډېرو خبرو پوه شي دا ځکه چې دا چاره به ټول عمر روانه وي، نه د یو څه محدود وخت لپاره. خطیب سربېره پر دې چې مذهبي مراسم ترسره کوي، په عین وخت کې د ټولنې فکري رهبري هم په لاس کې اخلي او د عمومي ذهنیت په جوړولو کې لوی لاس لري.

په پخوا وختونو کې د جمعی ویناوې خلکو ته د دیني پیغام د رسولو تر ټولو مهم روش و. اوس وخت کې ځینې نورې لارې هم راوتلې دي او د جمعی د ویناوو محوري اهمیت یې یو څه کم کړی دی، خو یو مخ نه. مثلاً په عمومي محفلونو کې ویناوې، لکه د مولود شریف او عاشورا ورځې، یا ملي مناسبتونه لکه د خپلواکۍ ورځ، یا اجتماعي مناسبتونه لکه واده، مړی او

معمولاً هغه مذهبي عالمان چې مشهور اجتماعي شخصیتونه دي او په وینا کې تکره دي، داسې محفلونو ته وربلل کېږي او ویناوې کوي. دوی کله کله په داسې محفلونو کې داسې نوي مخاطبان پیدا کوي چې معمولاً جوماتونو ته ډېر تگ راتگ نه کوي او یا دودیزو مذهبي ویناوو ته چندانې لېواله نه دي. پر دې سربېره په دې محفلونو کې د ویناوال لاس د جومات تر ویناوو زیات خلاص وي او سیاسي او اجتماعي مسألې هم بیانولی شي.

په دې وروستیو کلونو کې چې په افغانستان او سیمه کې راډیوګانې او ټلويزیونونه زیات شوي دي، د مذهبي تبلیغ لپاره نور فرصتونه هم پیدا شوي دي. ځینې رسنۍ، په تېره بیا ټلويزیونونه، د خاصو مذهبي پروګرامونو د تبلیغ لپاره جوړ شوي دي. د دې رسنیو اصلي کار د همدې مشخصو مذهبي پروګرامونو ترویج وي خو د لا زیاتو مخاطبانو د موندلو په خاطر به ځینې نور پروګرامونه هم لري. ځینې نورې رسنۍ بیا اساساً سیاسي وي او په خاصو سیاسي ګوندونو او ډلو پورې تړلې وي، یا دا چې یو مخ تجارتي وي خو د دې لپاره چې د خلکو له نیوکو ځانونه خوندي کړي، معمولاً په اونۍ کې یو څو ساعته دیني خپرونې هم کوي. دې خپرونو ته ځینې دیني عالمان وربلل کېږي چې پر دیني موضوعاتو وغږېږي. ځینې مذهبي عالمان په دې لاره هم کولی شي چې خلکو ته خپلې خبرې ورسوي او په ټولنه کې ځان ته ځای پیدا کړي. بیا نو دا امکان ورته پیدا کېږي چې په ځینو سیاسي او مذهبي چارو کې مشورې ورکړي، بهرني سفرونه وکړي او یا په نورو کنفرانسونو او پروګرامونو کې ګډون وکړي.

چاپي رسنۍ لکه ورځپاڼې، مجلې، جريدې او نورې هم نن سبا د مختلفو سیاسي او اجتماعي ډلو په واک کې دي او ځینې دیني مدرسې یا مشهورې مذهبي څېرې هڅه کوي چې له دې لارې هم د خپلو مفکورو د خپرولو

کار واخلي. ځينو مجلو د خلکو د فکر په بدلولو کې مهمه اغېزه درلودلې ده، لکه د ابوالاعلی مودودي «ترجمان القرآن» مجله او يا په ايران کې تر انقلاب مخکې د «منبر الاسلام» مجله او ډېرې نورې مجلې دغسې وې.

نن سبا ځينې ديني مدرسې او ځينې مشهورې مذهبي څېرې د انټرنټ اهميت پېژندلی دی او خپل خپل وېب سايټونه يې جوړ کړي دي چې هم د خپلو کتابونو او مجلو ډيجيټلي نسخې خپرې کړي او هم د ورځنيو موضوعاتو په باره کې نوې مقالې ورپورته کړي، همدارنګه د پوښتنو او د فتواوو د مطالبې چاره ورته آسانوي. د ډيجيټلي وسايلو په زياتېدو سره مذهبي فعالان په مجازي رسنيو کې ښه فعال شوي دي. ځينې مذهبي بنسټونه چې ډېرې پيسې لري، لکه د سعودي سلفي او د ايران شيعه ډلې، له دې امکاناتو څخه په پوره هوښيارۍ سره استفاده کوي. نن سبا اکثره ديني کتابونه چې پخوا به په آسانۍ سره نه ترلاسه کېدل، په انټرنټ کې شته. د "المکتبة الشاملة" سافت ويبر چې سلفيانو تيار کړی دی، تر شپږ زره زيات وړيا کتابونه لري. سره له دې چې دا ټول کتابونه د سلفيانو نه دي او د نورو سني مذهبونو کتابونه هم په کې دي خو داسې کتاب په کې نشته چې د سلفيانو له طبعې سره برابر نه وي. "المعجم الفقهي"، "المعجم العقائدي" هغه کمپيوټري پروګرامونه دي چې د سلفيانو په مقابل کې د اهل تشيع مذهبي مرکزونو جوړ کړي دي.

په انټرنټ کې سلګونه شبکې او وېب سايټونه دي چې له مخاطب سره د رابطې له مختلفو امکاناتو استفاده کوي او مخاطبان يې د جوماتونو تر مخاطبانو په کراتو زيات دي.

توندلاری ته د اوبښتلو عاملونه:

سنتي ديني عالمان او مدرسې اساساً سياست ته چندانې لېوال نه دي. که دوی سختي کوي، وجه يې مذهبي محافظه کاري ده چې تر خاصو چارو پورې محدوده ده او معمولاً له سياسي مسايلو سره رابطه نه لري.

خو د افغانستان په شان ټولنې د سختو بحرانونو د تېرولو يا لرلو په وجه سياسي شوې دي. د عامو خلکو له سياسي کېدو سره سم، ديني عالمان هم سياسي شوي دي. که پخوا به له سياسته لرې والی د ديني عالمانو فضيلت ګڼل کېده، نن سبا په سياسي اخ و ډب کې ورګډېدل، ورته ښه ښکاري.

دا چې هم عام خلک او هم مذهبي عالمان له سياسي مکتبونو او تيوريو سره نه دي آشنا، نو له دې خلأ څخه راډيکالي اسلامي ډلې پوره ګټه اخلي او خپلې مفکورې ته يې ورجذبوي. معمولاً تر ټولو مهمې سياسي مفکورې چې په دې يوه پېړۍ کې مختلفو بنسټپالو ډلو وړاندې کړې دي، د خلافت احيا، د منځنيو پېړيو په دود د شريعت تطبيق، صدر اسلام ته ورګرځېدل، د نوي تمدن د مظاهرو مخالفت، له غربي نړۍ سره دښمني، او داسې نورې موضوع ګانې دي.

سره له دې چې دغه مفکورې په تیوريکي او منطقي لحاظ ګډوډې دي خو په دې بحران ځپلو ټولنو کې چې د سنت او مېړنیزم د تقابل په بحران کې راګیر دي، ښه خریداران لري.

د سیاسي اسلام مختلفې ډلې په اسلامي نړۍ کې لوی طیف جوړ کړی دی چې په یوه سر کې یې د اخوان المسلمین په شان نسبتاً معتدلې ډلې، په بل سر کې یې القاعده او داعش، او په منځ کې یې حزب التحریر او ورته ډلې دي.

دغه ډلې له مختلفو دودیزو او عصري امکاناتو په استفادې سره، له فردي دعوت او عمومي وينا څخه رانیولې تر ډیجیټلي امکاناتو پورې د خپلو فکرونو د ترویج لپاره کار اخلي. څه چې د دې ډلو بخت راوینس کړی دا دی چې په دې هېوادونو کې معتدل او لیبرال ګوندونه خورا کمزوري او غالباً فاسد دي. دغه ګوندونه دومره توان نه لري چې د ټولنې د ستونزو د حل لپاره مناسبه تګلاره او بدیلې مفکورې وړاندې کړي. دیني مدرسې په یوازې سر د افراطیت د بابولو عامل نه دی خو داسې کسان روزي چې افراطي ډلو ته ورجذبېدای شي.

توندلاری ته د اوبستو پړاوونه:

سره له دې چې د یوه وګړي د راپیکال کېدو پړاوونه په دقیقه توګه څرګند ځکه نه دي چې دغه اوبستل د هغه په عمر، رواني، اجتماعي، او ډېرو نورو شرایطو پورې اړه لري خو کولی شو دغه پړاوونه په نسبي توګه داسې وښیو:

1. د دین خالص او اورتودوکسي تعبیر: اکثره سنتي اسلامي مذهبونه، سني او شيعه دواړه، دغه خبره

کوي چې د دین یوازې یو تعبیر سم وي او هغه سم تعبیر هم هماغه دی چې د دوی ډله یې وړاندې کوي. نو شاګردانو ته یې هرڅه یا تور یا سپین ښکاري او تر منځ یې څر رنگ بیخي نه پېژني. خپل تعبیر ورته تک سپین ښکارېږي او ټول فضیلتونه او ټولې ښېګڼې په همدې تعبیر کې ویني. مقابل لوری بیا تک تور ګڼي، ټولې بدګڼې او رذیلتونه په هغه کې ویني او د هر شر او مصیبت سرچینه یې ګڼي. د مدرسې شاګرد چې دې مذهبي بهیر ته ورګډېږي، اول خو ټول انسانان تور او یوازې مسلمانان سپین ویني. وروسته بیا نور مسلمانان هم ورته تورېږي او یوازې د خپلې ایډیالوژۍ پیروان (لکه اشعري، سلفي، اثنا عشری ...) ورته سپین ښکاري. په درېم نظر کې بیا په خپله ډله کې تر ټولو سپین لټوي او د خاص فکري یا سلیقه یي مکتب پیروان د دې سپینې دایرې مرکز ګڼي او پاتې نور ورته ناخالص او لږلي ښکاري. مثلاً په پاکستان کې مسلمانان ښه دي، هندو، مسیحي، بودايي او ... ټول بد دي. د مسلمانانو له منځه بیا سني ښه دي، شيعه، اباضي، احمدي، زیدي او نور بد دي. د سنيانو په

منځ کې بيا مثلاً دېوبنديان ټول ښه دي خو سلفيان، برېلويان، مودوديان او ... يو مخ بد دي. په دېوبنديانو کې بيا مثلاً د مولوي طاهر پنجپيري پيروان ښه دي او نور ټول پر غلطه لاره روان دي. همداسې د هرې ډلې خلک يوازې ځان ښه او نور ټول بد گڼي.

2. د دنيا او آخرت د نېکمرغۍ تضمين: پر دې اختلاف دی چې د دين د پيداېښت هدف څه دی او د خپلو پيروانو پر ژوند څه کوي؟ خو کله چې په شلمه پېړۍ کې ځينو ايډيالوژيگانو، لکه مارکسيزم، خلکو ته وعده ورکړه چې د انسانانو ټولې بدمرغۍ به ختموي او له ظلم او مصيبتو پاکه دنيا به ورته سازوي، نو د مسلمانانو رهبرانو هم له هغوی سره په سيالۍ کې ادعا وکړه چې اسلام کولی شي ټولې ناخوالې، فقر، اجتماعي محروميتونه، صنعتي ستونزې، علمي نيمگړتياوې او ... له مخې لرې کړي او سربېره پر دې چې انسان ته به دغه دنيا جنت وزمه کوي، په آخرت کې هم د لا بهتره ژوند ضمانت ورته کوي. د دين دغه تعبير چې دين يې په زبرايډيالوژي بدل کړ، له دين څخه يې د خلکو تمې زياتې کړې، د انساني تجربو او علومو اهميت يې راکم کړ، عقلاني تفکر يې کمزوری کړ، په خيالونو کې ډوبېدل او د ارمانو ژوند هيله يې زياته کړه، عمومي ذهنيت يې په ساده سازۍ او ساده فکري روږدي کړ او راپدکالو بهيرونو ته يې دا موقع په لاس ورکړه چې په اسلامي ټولنو کې ډېر مخاطبان پيدا کړي.

3. د اسلامي ټولنو په محروميتونو خبر: پخوا چې د جمعي اړيکو وسايل کم وو يا نه وو نو هره ټولنه به ، که له خپلو شرايطو خوښه وه که نه وه، په خپله سيمه ييزه نړۍ کې اوسېدله. ټولنې ټاپوگانو ته ورته وې او سره له دې چې په سياسي لحاظ به د يوې امپراتورۍ يا پاچاهۍ تر واک لاندې وې خو محلي شرايط به په هرځای کې بېل بېل وو. د يوې سيمې شرايطو به نورو سيمو ته سرايت نه کاوه. خو اوسنی عصر د اطلاعاتو د انفجار عصر بلل کېږي، په تېره بيا اوس اوس چې مجازي نړۍ په پراخېدو ده، دا وضعيت يې بدل کړی دی. د دې شي يوه نتيجه دا ده چې بد خبرونه په آسانۍ سره هر چېرته خپرېږي او که د نړۍ په يوه کونج کې د مسلمانانو شرايط خراب شي، نور هم ترې خبرېږي. نو هغه گوندونه چې غواړي د خلکو، په تېره بيا د ځوانانو، احساسات راوپاروي، په آسانۍ سره کولی شي د فکرونو د لاسولو لپاره کافي مواد ترلاسه کړي. په دې منځ کې ځينې پېښې لکه د فلسطينيانو ناوړه وضعيت، او د برما د مسلمانانو وضعيت (چې په روايت کې يې کله کله اغراق هم کېږي) د مسلمانو ځوانانو د کرکې او غوسې د راپارولو لپاره کارول کېږي او په راپدکالو ډلو کې د هغوی د ورجذېدو لاره هواروي.

4. د غربي هېوادونو او د هغوی د ملگرو حکومتونو گناهگار گڼل: د نولسمې پېړۍ د استعمار له وخته را په دې خوا د ډېرو مسلمانانو په سترگو کې غربي نړۍ، تېريگړه، دښمنه، او شريره ښکاري. وروسته تر دې چې د استعمار دور ختم شو او په تېره بيا تر دوهمې نړۍ والې جگړې وروسته نوي

شرایط رامنځته شول، لا هم د دې ټولنو په جمعي ذهن کې د پخوانیو فکرونو گرد پروت دی. د سړې جگړې په کلونو کې چې چېي گوندونو د غرب پر ضد تبلیغونه کول، دغه فکرونه لا ژور شول. اوس نو اکثره مسلمانان غرب د شرارت، ظلم، فساد، فحشا، او نورو بدگنۍ سپېږل گڼي او غربي ارزښتونه خپل ديني او تمدني هويت ته گواښ گڼي. (14) سره له دې چې ځينې ډلې د مدارا خبرې کوي او د تمدنونو خبرې اترې، او د فرهنگونو تعامل غواړي خو د خلکو په منځ کې بيا د غرب دښمنو ډلو غږ ډېر اوچت دی او اوږدونکي يې لا زيات دي. داسې ښکاري چې غربي سياستوال به يا له دې موضوع ناخبره وي او يا د عمومي ذهنيت د فکر بدلول ورته مهم نه ښکاري. پر عراق د امريکا حمله، يا دا چې امريکا او ځينې نور غربي هېوادونه د اسراييل ملاتړ کوي، د هغو خلکو لپاره قوي سندونه دي چې له غرب سره تربگني پالي. دې سره نو مسلمان ځوانان داسې انگېري چې دين او هويت يې د غرب تر بې رحمۍ بريد لاندې راغلي دي او د مقابلې لپاره يې بايد ميدان ته ورودانگي. دا روحیه د هغوی د لا راپیکال کېدو لپاره لاره هواروي.

5. **د ټولنې په باره کې ايډيالوژيک قضاوت:** پخوا چې سنتي فکرونه مسلط وو، د ټولنې په باره کې منفي قضاوت زيات نه و. خو وروسته چې اسلامي ټولنو، په تېره بيا لويو ښارونو د معاصر تمدن ارزښتونه خپل کړل، او له بلې خوا چېي او اسلامي ډلې راوتوکېدې او دا ارزښتونه يې استعماري وبلل نو د ټولنې په اړه بدبیني زياته شوه. چېي گوندونو ټولنه په درېو برخو وېشله: پانگوال، وره بورژوا، او کارگر. دوی يوازې کارگران د سمو ارزښتونو مرجع بلل او نورې طبقې يې فاسدې گڼلې. د دوی په باور د ټولنې اکثره ارزښتونه د پانگوالو يا د وړې بورژوا د گټو ساتندوی وو نو ځکه يې ورسره مخالفت کاوه. اسلامي ډلو هم له چېي گوندونو سره په سيالۍ کې د خپلې ايډيالوژۍ پر اساس، د ټولنې په باب قضاوتونه پيل کړل. تر ټولو سخت قضاوت سيد قطب کړی و. هغه په خپل مشهور کتاب «معالم فی الطريق» کې اوسنی مسلمانې ټولنې جاهلې او غيراسلامي بللې دي. وروسته بيا همدغه نظر توندلارو اسلامي ډلو لکه الجهاد، القاعده او داعش ته سرايت وکړ. د دې ډول قضاوتونو منشا د سنت او مدرنيزم تقابل دی او مسلمان ځوانان د ټولنې په مقابل کې دروي، په تېره بيا هغه ځوانان چې د غريبو کورنيو دي او د محروميت عقدې يې په زړونو کې دي. دوی فکر کوي چې ټولنه يو مخ فاسده ده او دوی د شرارتونو په محاصره کې راگير دي او بايد ورسره وجنگېږي.

6. **د رسالتمندی احساس:** د ټولنې فاسده گڼل، د ځوانانو مخې ته د دې لارې ږدي، يا به له مخالفته لاس اخلي او تسليمېږي او يا به يې بدلولو ته مټې راغواړي. د نړۍ بدلول او د مطلوبې دنيا جوړول، اساساً مارکسيستي مفکوره ده. دا د کارل مارکس مشهوره جمله ده چې وايي: «تر اوسه پورې به فيلسوفانو نړۍ تفسيروله او اوس د نړۍ د بدلون په اړه فکر بايد وکړو». خو په شلمه پېړۍ کې چې د چېي

بهیرونو او اسلامي ډلو ترمنځ شديده سيالي روانه وه، هرې ډلې ادعا کوله چې له اسارت او وروسته پاتې والي څخه د خلاصون بهتره طرحه لري. د نړۍ د بدلولو مفکوره اسلامي جماعتونو ته هم لاره وکړه. دوی به مسلمانو ځوانانو ته ویل چې دا ستاسو ديني رسالت دی چې اوسنی وضعیت بدل کړئ. کمونيستانو ته د نړۍ د بدلولو هدف دا و چې نړۍ د پانگوالو له منگولو وژغوري او د کارگرانو حقونه ترلاسه کړي خو اسلامي گوندونو ته دا بدلون د شته فرهنگي او اجتماعي ارزښتونو ختمول او ټولنه د صدر اسلام له معیارونو سره سم برابرول، وو. اکثره مسلمان ځوانان بیا فکر کوي چې دوی به هماغه کار وکړي چې پیغمبر ﷺ او یارانو یې کړی و، او دوی باید ټولنه وژغوري، باید د فعالیت او مبارزې قوي اراده او پوره شوق ولري. دوی گومان کوي چې الهي رسالت ورپه غاړه دی او که ناغېږي په کې وکړي، له دې آسماني رسالت سره به یې خیانت کړی وي.

7. **د ارمانونو د پوره کولو لپاره له زوره کار اخیستل:** ټول هغه کسان چې د ناخوالو، فساد، محرومیت، بې عدالتۍ، وروسته پاتې والي او نورو ستونزو په خاطر ځورېږي، په اول سر کې زور او خشونت د حل لاره نه گڼي. خو دا چې د وضعیت بدلول سخت دي، د دې کار په مقابل کې مقاومت کېږي، او هر بدلون ډېر وخت غواړي، نو بیا ځینې ځوانان او د پاڅه عمر مذهبي فعالان دا غوره گڼي چې لنډه لاره انتخاب کړي. دوی فکر کوي چې د د واک په ترلاسه کولو سره کولی شي دا ستونزې ختمې کړي. ځینې خو یې ان په دې باور دي چې که د خپلې خوښې حکومت ایجاد هم ونه کړای شي نو باید له خپل وس سره سم د هغه څه مخه ونيسي چې له مذهبي ارزښتونو سره په ټکر کې دي. راپیکالې ډلې ځوانانو ته همداسې مفکورې ورکوي.

8. **د حل لارې په حیث د شریعت تطبیق:** په دې تېره نیمه پېړۍ کې افراطي ډلو په شدت سره دا خبره تبلیغ کړې ده چې زموږ د ټولنو ټولې ستونزې له دین څخه د لرې والي په وجه پیدا شوې دي. د دوی په نظر، د ټولو اقتصادي، علمي، فرهنگي، صنعتي، سیاسي او قومي ستونزو حل په دین کې او دین ته په بېرته ستنېدو کې دی. د دوی په باور، دین ته ورستنېدل یوازې په فردي صلاح او توبو نه کېږي، بلکې باید جمعي وي او دا تر هغې پورې نه شي کېدای چې شریعت د قانون په توگه نه وي منل شوی. شریعت دې باید هماغسې تطبیق شي چې په صدر اسلام کې به تطبیقېده. (15) دا چې خلک شریعت ته احترام لري او ځینې خو شریعت او دین یو شی گڼي نو څوک څه نه شي ویلی او دا موضوع په تابو بدله شوې ده. ان هغه کسان چې د شرعي چارو متخصص هم دي، غېږ نه شي کولی. حال دا چې د شریعت ډېر متخصصان پوهېږي چې د شریعت حکمونه (هغه حکمونه چې په قرآن او سنت کې راغلي دي)، ډېر محدود دي او د نن ورځې د ژوندوانه پراخه حوزه نه شي پوښلی. د شریعت د تطبیقولو بحث داسې وسله ده چې افراطي ډلې خپل سیاسي مخالفان پرې ولي. د دې لپاره چې دا

وسله ښه کار وکړي، دا پلې د عامو خلکو احساسات راپاروي او هغه کسان چې له دې نظر سره مخالف وي، له دين څخه منحرف گڼي.

منابع:

1. احمد شلبي، تاريخ آموزش در اسلام، ترجمه محمد حسين ساکت، دفتر نشر فرهنگ اسلامي، تهران، 1363
2. ابن کثير، البداية و النهاية، جلد 15، دار الحديث، القاهرة،
3. برنارد لوئيس، تاريخ اسماعيليان، ترجمه فريدون بدره اي، نشر توس، تهران، 1362
4. عبد الحسين زرين كوب، فرار از مدرسه، نشر امير كبير، تهران، 1389
5. عبد الحليم عويس، دراسة لسقوط ثلاثين دولة اسلامية، دار الوفاء للنشر، 2010، ص 70
6. ابو الاعلى مودودي، موجز تاريخ تجديد الدين و احيائه، دار الفكر الحديث، 1967
7. مصباح الله عبد الباقي، المدارس الدينية في باكستان، مكتبة مدبولي، القاهرة، 2010
8. اسعد گيلاني، الامام المودودي، حياته، دعوته و جهاده، اسلاميك پبليكيشنز، لاهور، 1986
9. عبد الكريم سروش، مدارا و مديريت، انتشارات صراط، تهران،
10. مرتضى مطهرى، ده گفتار، انتشارات صدرا، تهران، ص 296
11. مصباح الله، همان،
12. فرامرز رفيع پور، اناتومى جامعه، شركت سهامى انتشار، 1389
13. محمد محق، چشمها را بايد شست، كابل، 1392
14. ابوالاعلى مودودي، نحن و الحضارة الغربية، دار السعودية، 1987
15. محمد قطب، حول تطبيق الشريعة، مكتبة السنة، القاهرة، 1991

اتلسم خپرکی

مصاحبې

د داعش په باره کې خبرې اترې

مرکه کوونکی: خلیل پژواک، جامعه باز ورځپاڼه

که وغواړو چې د تشکیلاتو، ایډیالوژۍ او فکري اساساتو په اړه داعش تعریف کړئ، څه به

ووايي؟

جامع تعریف به یې سخت وي خو که وغواړو چې د داعش کلي تصویر وړاندې کړو نو زما په تصور کې دا د تکفيري-جهادي سلفیت یوه نوې نسخه ده.

د توطیې تر تیورۍ ورهاخوا، په افغانستان کې د داعش د څرګندېدو لپاره کوم اجتماعي، فکري او تاریخي زمینه برابره ده؟

زه چې تر دې دمه په دې موضوع پورې مربوطې حادثې څارم، د هغه څه چې په عراق کې د داعش د راتوکېدو سبب شول او هغه څه چې په افغانستان کې تېرېږي، ترمنځ چندانې شباهتونه نه وینم. یعنې فکر کوم هغه عاملونه چې هلته د داعش د پیدا کېدو سبب شول، دلته نشته. البته ځینې عاملونه یې په بالقوه او بالفعل ډول په سیمه کې شته. مثلاً بعثي پوځ چې یو مجرب او ایډیالوژیک پوځ و، د عراق د امریکایي حاکم (پل برمر) د یوې سترې تېروتنې په سبب لغو شو. نو کله چې څو لکه تکره جنگیالي او استخباراتي ځواک او ورسره بعثي/عربي ایډیالوژي همداسې پرېښودل شي، پخپله بحران زېږولی شي. هغه هوښیار کس چې په هماغه وخت کې دې شي ته متوجه شو، ابومصعب الزرقاوي (د داعش پلار) و. هغه ولیدل چې په لږه پانگونه کولی شي دغه ځواک جذب کړي او استفاده ترې وکړي ځکه چې هغوی څنډې ته پورې وهل شوي وو او تعقیبېدل. دوی په رواني لحاظ هم ځانونه تر خطر لاندې احساسول او مجبور وو چې د ځان دفاع وکړي.

دا یې بهترین وخت و چې دغه اومه مواد په یوه نوي او له نویو شرایطو سره برابر چوکاټ کې استعمال شي. موږ په افغانستان کې الحمدلله داسې څه نه لرو. د تفاوت یو ټکی خو همدا دی. خو نور عاملونه لکه د شیعې او سني تضاد، سره له دې چې دلته الحمدلله د عراق په اندازه زیات نه دی، خو په بالقوه توګه شته. په سنیانو او شیعې ګانو کې داسې تنګ نظرانه ایډیالوژۍ شته چې ورځ تر بلې د فاصلې دېوالونه لوړوي او د تفاهم او خبرو اترو لپاره هم واقعي لاره نشته. یعنې په افغانستان کې چې کوم ګډ ژوند دی، دا غریزي ګډ ژوند دی، نه شعوري. داسې نه ده چې د مذهبونو تر منځ دغه ګډ ژوند دې ټینګې تیوريګي ستنې ولري او د ټولنې عقلانیت دې دې درجې ته رسېدلی وي چې مذهبي اختلافونه یې حل کړي وي. بلکې دغه اوسنی ګډ ژوند د یوه معاشي

عقل نتیجه ده. یعنې افغانانو دا زده کړي دي چې د یو بل پر سر ونه وهي. خو دا نسبتاً سوله ییز ګډ ژوند ټینګ اساس نه لري او هر تحول ورته زیان رسولی شي. که افراطي سلفي ډلې، سپاه صحابه او تکفيري ډلې وغواړي، کولی شي دا وضعیت خراب کړي. بل لوري ته د اهل تشیع په منځ کې هم داسې کړۍ شته چې هر کال دلته هلته د امام خميني د عکسونو په پورته کولو سره د نورو حساسیت راپاروي او د سنيانو په منځ کې ورځ تر بلې بدبیني زیاتوي. دغه شیان کولی شي د شیعه او سني ترمنځ سخت کړکېچ راجوړ کړي، البته که چېرې ځینې نور سیاسي او اقتصادي عاملونه هم ورزیات شي.

افغاني داعش په فکري او ایډیالوژیک لحاظ څنګه تعریفېدای شي؟ د دې داعش او هغه داعش تر منځ چې په عراق او سوريه کې فعال دی، توپیر څه دی؟

څه چې داعش یې کامیاب کړی دی، دا دی چې یو ډول نرمښت لري. داعش هڅه کړې ده چې د واک هغه مرکزیت چې په القاعده او طالبانو کې شته، بدل کړي. همدا وجه ده چې ځینې سازمانونه لکه الشباب او بوکوحرام په آسانی سره له داعش سره جوړېدای شي ځکه چې داعشي موډل په ځینو ځایونو کې کامیاب شوی او نتیجه یې حاصله کړې ده. داعش هم ورته نه وایي چې تاسې به د داعش له معیارونو سره ځانونه اعیاروئ. دا د داعش د انعطاف نتیجه ده چې د بوکوحرام په شان د متفاوت تاریخي بستر سازمان دې د داعش په چوکاټ کې فعالیت وکړي. په افغانستان کې هم وضع همداسې ده. ما چېرته نه دي لوستلي چې د افغانستان داعش دې د منځني ختیځ له داعش سره جدي او اورګانیکه رابطه ولري، که داسې رابطه یې ترمنځ وي هم، موږ ترې نه یو خبر. خو دا چې دوی دې له هغوی څخه الهام واخلي، نه شي ردېدای. لرې نه ده چې په افغانستان کې دې د طالبانو، حزب التحریر او نورو ډلو ځینې کړۍ داعشي کېدو ته تمایل پیدا کړي.

کومې ډلې د داعش د پیدا کېدو لپاره مناسب بستر لري؟

زه فکر کوم ټول هغه بهیرونه چې د سیاسي اسلام تر چتر لاندې راځي، په یو ډول سره داعش ته زمینه برابروي. موږ کلاسیکې اخواني ډلې هم لرو لکه جمعیت اسلامي چې چندانې ایډیالوژیکې نه دي او له طالبانو سره د جنگېدو په سبب، له داعش سره جدي تضاد لري. په دې وختو کې نوې ډلې رامنځته شوي دي چې لږ یا ډېر سلفي فکرونه په کې ګډ دي. له همدې ډلو رانېولې، تر حزب التحریر، د طالبانو تر هغو پلویانو پورې چې د طالبانو کلیوالي-دودیز سیستم یې خوښ نه دی او د داعش غوندې لا منظم موډل لټوي، او د حقاني تر شبکې پورې ټول داعش ته مناسب بستر جوړوي. البته د حزب اسلامي هغه کسان چې وسلې یې پر ځمکې اېښې دي، په دې ډله کې نه راځي خو د حکمتیار د حزب اسلامي داسې کړۍ شته چې لا هم جنگېږي او له استخباراتي کړیو سره اړیکې لري[دا لیکنه د سولې له پروسې سره د ښاغلي حکمتیار تر یو ځای کېدو د مخه لیکل شوې ده. ژباړن]، دوی هم د داعش د پیدا کېدو لپاره مناسبه زمینه جوړوي. داعش نو داسې ډله ده چې د فصل په آخر کې

راځي او حاصل يې وړي. وجه يې دا ده چې داعش کرکه خپروي، خشونت پالي، له غرب سره دښمني کوي او پر خلکو د اسلامي خلافت او لويې اسلامي امپراتورۍ د جوړېدو خوبونه ويني.

د داعش ستراتيژيک هدفونه څه دي؟ له دومرو جگړو او د ځمکو له نيولو څه غواړي؟ دا ډله به ډېر عمر وکړي که نه؟

څومره چې داعش له بهره پېژنو، داسې ښکاري چې دا ډله ځينې داسې ځيرکۍ لري چې په غالب گومان به پر ډېر ستونزو بريالۍ شي. تر اوسه پورې په منځني ختيځ کې د اسد د رژيم او د عراق د حکومت له ننګونو سره مخ وه خو تر يوه بريده ورنه راوتلې ده. يعنې هلته يې ونه شول کولی چې د داعش ټغر راټول کړي. لس-دولس هېوادونه سره يو شول چې پر داعش هوايي بريدونه وکړي او دا د داعش خوږ گوته هم وه خو بيا يې هم فلج نه کړای شول. د دې ترڅنګ، ډله ننګونه د داعش رقيبې لکه احرار الشام، انصارالاسلام، النصره او نورې بنسټپالې ډلې دي چې تر دې دمه داعش ورباندې بر دی او سره له دې چې دغه ډلې پخوانۍ هم وې خو دغه نوی راټوکېدلی داعش ترې مخکې شوی دی. داعش د ملا عمر او ايمن الظواهري مشروعيت ننګولی دی او دا کم کار نه دی.

د دې تر څنګ يې داسې تکتیکونه کارولي دي چې د داعش د موازي ډلو کسان يې ځان ته ورجذب کړي دي. په ځينو ځايونو کې النصره او نورې ډلې گوري چې ډېر کسان يې داعش ته وراوښتي دي. بې له دې د چا وړپام شي، يو دم گوري چې يوه سيمه د داعش لاس ته لوېږي او ان د عراق، سوريې، کردستان او نورو سيمو د مهاجرانو په منځ کې هم داعش نفوذ کوي. دغه کسان په اول سر کې له نورو مهاجرانو نه توپيرېږي، د نورو خلکو په شان ډيرې خړبي، خو يو وار معلومېږي چې دا د داعش کسان وو. دغه کسان چې «د داعش ويده زړي» بلل کېږي، هر چېرته شته. نو زه فکر کوم چې داعش پوره ځيرکه ډله ده او ډېر عمر به کوي.

داعش که په افغانستان کې هم په هماغه سياسي عقل مداخله وکړي، د مانور کافي توان به ولري. په تېره بيا، زموږ له شمالي پولو ها خوا ته په بالقوه توګه کافي طبيعي او انساني منابع داعش ته تيار دي.

داعش چې دومره قتلونه کوي، د څه شي په لټه کې دی؟

اصلي هدف خو يې واکمني ده. خو سيمه ييز او مرحله ييز هدفونه هم لري. دا هدفونه د وسيلې کار ورکوي. په ځينو سيمو کې پر اقتصادي پروژو تمرکز لري. ډله دا چې دوی غواړي خپل قدرت خلکو ته وښيي. دا چې د خلکو سرونه غوڅوي او بيا يې فلمونه په انټرنټ کې خپروي، ته وا دوی نه پوهېږي چې د انسان د سر غوڅول څومره کرغېرن کار دی؟ بې له شکه چې پوهېږي خو له دې کار سره نړۍ وال ځواک، ناټو او غرب ننګوي. دوی غواړي وښيي چې موږ دغه توان لرو. له بلې خوا غواړي د ځينو اسلامي هېوادونو غيرت راوپاروي او دا فکر ورته ورکړي چې تاسې هم کولی شئ چې غرب وننګوئ. تر رنيسانس وروسته، زموږ په اسلامي او

ليبرالو ځواکونو کې د غرب په نسبت د حقارت داسې احساس پيدا شوی دی چې موږ غريب او محروم يو، غرب زموږ سرچينې لوټلې دي او غرب پر نړۍ واکمني کوي او چې څه يې زړه وغواړي، هماغه کوي. دا يوه گډه عقده ده. نو که غواړو تر غرب مخکې شو، بايد هماغومره پوهه، پيسې، سياسي او نظامي قدرت ولرو. دا د څو سو کلونو لاره ده او چې څو پورې موږ يې وهو، خدای خبر چې غرب به چېرته رسېدلی وي. خو داعش لنډه لاره راښيي. دا چې راځي د غرب قدرت او ابهت وننگوو.

په اسلامي نړۍ که به د داعش وده څرنگه وي؟ داعش له اورتودوکسي حنفي اسلام سره څه

رابطه لري؟

په سنتي حنفي اسلام کې د داعش لپاره هېڅ ځای نشته. داعش نه شي کولی چې د حنفي اسلام له فکري منظومې څخه د ځان د توجيه او مشروعيت لپاره څه ترلاسه کړي. خو ما چې کتلي دي په دې کلونو کې په افغانستان کې دوه ډوله حنفييت دي. يو د امام ابوحنيفه کلاسيک او سنتي حنفييت دی چې د خراسان او ماوراءالنهر عالمانو ته رسېدلی او اوس د زوال په حال کې دی. بل يې بدل شوی حنفييت دی چې په دې وروستيو ۳۰۰ کلونو کې له هنده راغلی او سلفيت ورسره گډ دی. دا حنفييت حساسيت ځکه نه پاروي چې د حنفييت نوم ورباندې دی خو په ځينو ځايونو کې له سلفيت سره داسې نژدې دی چې د القاعدې غوندې ډلو ته رسېږي. دا هغه راز دی چې له اسامه بن لادن سره د ملا عمر ملگرتيا توضيح کولی شي. که تاسې سنتي حنفييت وگورئ، هلته که څوک اهل حديث وبولي، دا به ورته ښکېل وي، اهل حديث يعنې مبتدع. خو هغه حنفييت چې له هند او پاکستانه راغلی دی، په نورو ځايونو کې ځينې ډلې ورته وهابيت وايي. دېوبنديان په ډېرو ځايونو کې وهابيان بلل کېږي. وجه يې دا ده چې دا بدل شوی او ناصيل حنفييت دی. دا چې په افغانستان کې له بده مرغه ايپيستمولوژست (معرفتپوه) نه لرو نو دغه توپير په آسانۍ سره نه شي کولی.

د فکري مبارزې په لحاظ موږ په افغانستان کې د داعشي تفکر د مخنيوي لپاره کوم امکانات

لرو؟

واحدۀ تگلاره ورته نشته. څو ټکو ته بايد پام وکړو: شيعه او سني مشران بايد له هغو کارونو ډډه وکړي چې حساسيت پاروي. څه چې وحدت او اشتراک پيدا کوي او حساسيتونه کموي، بايد زيات کړي، په تېره بيا دې له هغو سېبموليکو شيانو تېر شي چې زياتره د عقدو د سرولو لپاره دي او عاطفي-رواني بُعد لري. مثلاً د محرم مراسم دې داسې ترسره کړي چې د بل چا حساسيت ونه پاروي. قومي مسايل چې د تاجيک، پښتون، هزاره، اوزبیک او نورو تر منځ واټن پيدا کوي، بايد بيخي کم شي. داعش په سوريه او عراق کې له همدغو تقابلونو (لکه د کرد او عرب، شيعه او سني، دا او هاغه قبيلې تر منځ لانجې) څخه ښه استفاده کړې ده. په افغانستان کې هم دا خطر بالقوه شته. له بده مرغه زموږ ځينې سياستوال دې شي ته پوره پام نه کوي او د خپلو گوندي، قبيلوي، او محفلي گټو لپاره له ژبني او قومي تضاد څخه استفاده کوي چې په آخر کې د داعش په گټه

تمامېږي. د دې ترڅنگ د بې کارۍ بې روزگاري ستونزه ده. داسې کسان هم داعش ته وراوښتي دي چې د داعش پر ايډيالوژۍ هېڅ باور نه لري خو دا چې بې کاره وو او داعش ورته پيسې ومنلې نو دوی هم ورغلل. بله مسأله چې د داعش له ودې سره مرسته کوي، قضايي خدمتونه دي. په سوريه او عراق کې د داعش د ودې يو عمده عامل د عدلي او قضايي سيستم فساد و. څوک هېڅ ډاډه نه دي چې که عدلي ادارو ته ورشي، عدالت به کېږي او حق به يې ورکول کېږي. خو داعش چې هر چېرته ځي، لومړنی کار يې دا وي چې د خلکو د غوښتنو سرته رسولو لپاره لنډه لاره ښيي. زموږ قضايي سيستم لا تر اوسه پورې د خلکو باور نه دی خپل کړی.

په فکري لحاظ هم بايد داسې حنفييت ته پام وشي چې له عرفان سره اغېزلی وي، د مولوي او بېدل له عرفانه رانېولې د جامي تر عرفانه پورې بايد په دې سيمه کې احيا شي. البته چې د کلاسيکې بڼې احيا کول به يې ناممکن وي خو بايد دا وڅېړل شي چې څنگه يې په نننۍ بڼه احيا کولی شو. څه چې د چاپېدو وړ دي، بايد چاپ شي او يا هماغه مفاهيم د نن په ژبه بيا وليکل شي او خلکو ته وړاندې شي. يعنې بايد دغه خلأ راپکه کړو او پرې نه ږدو چې د خلکو ديني تنده د طالبانو پر کتابونو ماته شي.

گفتگويی در باره سنجش عقلانی و اصلاحات دینی

مرکه کوونکی: «آغاز تغيير» مجله

استاد محق، مننه چې له مجلې سره مو د دې ځانگړو خبرو اترو فرصت راکړ. موږ د افغانستان د فرهنگي او ديني ټولنې د وضعيت په اړه ستاسو مقالې او څېړنې لوستې دي. تاسې د اوسني وضعيت جدي منتقد یئ، ولې زموږ د ټولنې وضعيت ته په انتقادي نظر گورئ؟

د «آغاز تغيير» مجلې او ستاسو په مننې سره. ښه به دا وي چې د منتقد پر ځای يو بله کلمه وکاروئ. البته منتقد هم ویلی شو خو په دې شرط چې په منفي او سلبي معنا وانه خيستل شي. دلته چې د منتقد کلمه يادوې، ډېر خلک د عیبونو د پلټونکي معنا ورنه اخلي. خو که د ارزونې، نقد او نقادي معنا ورنه واخلو، نو بيا پروا نه کوي چې زه يا تاسو يا بل څوک دې منتقد وي. نقد يوازې يوه خاصه حوزه نه رانغاړي، موږ کولی شو په هر ډگر کې منتقد پاتې شو. داسې نه شي کېدای چې د سياست نقد وکړو خو د فلسفې، دين او نورو برخو نه. ديني منتقد په دې معنا نه دی چې دين به نقدوي، بلکې هغه تفسيرونه او تاويلونه چې له دين څخه شوي دي، تر نقد لاندې نيسي.

دا چې هره پوهه، هره تيوري او هر شی په تحول کې دي او بدلېږي رابدلېږي نو دا به عيب وي چې ديني فکر دې هماغسې په خپل حال پاتې شي. نو همدا ده چې له تېرو لسو-پنځلسو کلونو راهيسې، سربېره پر دې چې

مطالعه او تحقیق کوم، په دې باره کې لیکنې او بحثونه هم کوم چې د ټولنې اوسنیو غوښتنو سره د دیني تفکراتو په جوگه کولو کې یو نقش ولرم.

استاده، تاسو په «قرباني يا گناهگار» مقاله کې ويلي دي چې د دين «نوی فهم» بايد ارائه شي او دا مو هم ويلي دي چې د پخوانيو وار له مخکې فرضونو پر ځای بايد نوي وار له مخکې فرضونه ولرو، دې نه مو مطلب څه دی؟

پر ځای پوښتنه ده. د قرآن مجید د تفسیر پروسې ته که وگورئ، دا کار له سلفه تر ځلفه پورې همداسې دی. دا خامه خبره ده چې څوک دې ووايي قرآن یوازې یو ثابت او دقیق مفهوم لري او څوک چې قرآن تفسیروي باید وار له مخکې فرضونه، احساسات او عواطف یوې خوا ته پرېږدي او د متن پټ گوهر کشف کړي.

مطلقه بې طرفي په عمل کې ناممکنه ده. که د اسلام تاریخ ته وگورو، ټولو لویو عالمانو چې په فقهی، کلامي یا د سیاست او ټولنې په اړه د قرآن تفسیر کړی دی، په ذهنونو کې یې وار له مخکې فرضونه وو. دوی چې د قرآن متن ته مراجعه کړې ده، ظاهراً خو د متن په پوهېدا او معنا پسې تللي دي خو په واقعیت کې دوی د هغو پوښتنو ځوابونه لټولي دي چې یوازې یې په خپل ذهن کې مهمې وې.

هېره دې نه وي چې د یوه نسل پوښتنې د بل نسل له پوښتنو بېلې دي. مثلاً که منځنۍ پېړۍ وگورو، هاغه مهال تبعیض یو طبیعي شی و. دا منل شوی اصل و چې ځینې انسانان دې مرییان او ځینې یې آزاد وي. یا دا چې ځینې انسانان په طبیعي توگه شتمن وي، ځینې ناداره او ځینې به یې متوسط ژوند لري. د حکومت او اولس رابطه هم د ارباب او رعیت رابطه گڼل شوې وه. پاچاهان او حاکمان به د خدای سیوری گڼل کېدل. نو چا پر دې شیانو کوم انتقاد نه درلود او دا هرڅه یې طبیعي، ازلي او مقرره گڼل. نو مفسران به له همدې مفکورو سره د آیتونو او حدیثونو په تفسیر پسې تلل. ښځه د دوی په نظر تر نر ټیټ مقام درلود نو د قرآن هغه آیتونه چې نر او ښځه برابر گڼي، د دوی پام ځان ته نه اړاوه، لکه دغه آیتونه **"صالحین و صالحات" و یا "قانتین و قانتات" و "ذاکرین الله کثیراً و ذاکرات"**، بلکې هغه آیتونه او حدیثونه به یې راخیستل چې د دوی له فکر سره به برابر وو.

اوس چې د بشر په نظر، برابري او مساوات غوره دي او تبعیض مردود دی نو کله چې څوک د دیني نصوصو تفسیر ته ملا تړي، طبیعي ده چې پام یې هماغو آیتونو او حدیثونو ته اوړي چې دا مفکوره تاییدوي. که کوم آیت او حدیث د دې مفکورې خلاف خبره کوي نو دی بیا پسې گوري چې ولې داسې ویل شوي دي او بیا هماغه برخه تأویلوي. حال دا چې ستونزه په دیني متن کې نشته، بلکې ستونزه یې په فهم کې ده. مثلاً که د مرییتوب مسأله راواخلو، هېڅ پخواني مفسر د مرییتوب اصل تر پوښتنې لاندې نه دی راوستی او ویلي یې نه دي چې مرییتوب دې نه وي. دا ځکه چې هغوی پخپله مرییان لرل، وینځې یې لرلې، او دا چاره ورته طبیعي ښکارېده. خو دا چې اوس مرییتوب لغوه شوی دی، طبیعي ده چې نننی مفسر مجبور دی دا مسأله حل کړي چې ولې زموږ د تېرو زرو کلونو په فرهنگ، فقه، او دیني میراث کې د مرییتوب متراکم بحثونه شته. که دغه شی څنډې ته پورې وهو نو د دین یوه برخه به مو پورې وهلې وي، که د خپلو پخوانیو دیني عالمانو د نظریې یوه برخه؟ دې

ته تيار يو چې د دې تفکر پر ځای بل تکفر رامنځته کړو که نه؟ نو زما په نظر دا يو ضرورت دی چې بايد ځينو مفاهيمو ته بيا کتنه وکړو.

په همدې برخه کې يو حاکم نظر خو دا دی چې ديني متنونه دومره هم نه شي تفسيرېدای چې يو مخ يې واورو او د خپل عصر له غوښتنو سره سم يې اعيار کړو. ځينې وايي چې موږ د دين داسې تفسير بايد ونه کړو چې له دې څوارلس سوه کلن زور تفسير سره د آسمان او ځمکې توپير ولري. نو اسلام اساساً د دين له نوي فهم سره څومره موافق دی؟

که ووايو چې دين مختلف تفسيرونه نه شي لرلی، دا خبره له ډېرو نورو علمي ضوابطو سره په ټکر کې راځي. دا سمه ده چې ځينې مسلمانان، په تيره بيا سلفي مشربه دوستان همداسې فکر کوي خو که صدر اسلام ته مراجعه وکړو، گورو چې د حضرت علي کرم الله وجهه او څوارجو ترمنځ د (ان الحكم الا لله) د آيت پر تفسير اختلاف پيدا شو. څوارجو د همدې آيت پر اساس حضرت علي کافر وگاڼه. حضرت علي ورته وويل چې تاسې غلط پوه شوي يئ. ويې ويل "کلمه حق يراد بها الباطل"، دا حقه خبره ده چې تاسې ورته باطله اراده کوئ. بيا يې حضرت ابن عباس د خپل استازي په حيث ورواستاوه چې ورسره بحث وکړي. دا ځکه چې ابن عباس مفسر و. هغه يې واستاوه او ويې ويل چې يوازې به د آيتونو په مرسته د هغوی د قانع کولو هڅه نه کوې. ولې؟ ځکه چې له آيتونو څخه مختلف برداشتونه کېدای شي. «حمال أوجه». يعنې له قرآن څخه مختلف برداشتونه کولی شو. نو ورته ويې ويل چې «ته به د قضیې باريکۍ ته پام کوې». دا خبره څوک کوي؟ يو راشد خليفه يې کوي. هغه څوک چې د پيغمبر له لومړنيو شاگردانو څخه و. هغه دا خبره تاييدوي چې له قرآن څخه مختلفې معناگانې اخيستلی شو.

کله چې د اسلام د تاريخ عملي تجربې ته گورو نو خبره لا واضحه کېږي او د حضرت علي خبره تاييدېږي. اهل رأی او حنفيانو به د آيتونو يو ډول برداشت کاوه او اهل حديث بل ډول. د معتزله برداشت به بېل و، د عشريانو بېل. متصوفانو ځان ته تعبير درلود، محدثانو ځان ته. دا بهير تر ننه پورې هم روان دی. نو موږ يوازې دا کار کولی شو چې داسې ضوابط ولټوو چې ورباندې د يوه علمي اثر سم برداشتونه له ناسم هغو بېل کړو. بله خبره دا چې د دين مختلف تفسيرونه د دين د اړولو معنا نه لري. موږ او تاسې د دين پر اصل باور لرو خو وينو چې د دين په نامه ځينې حکمونه سرخوږی جوړوي، مثلاً د تبعيض او ناامنی د مشروعيت لپاره استعمالېږي، يا د انسان د وينې تويولو ته لارې جوړېږي، گډوډۍ او بلواگانې په دين توجيه کېږي، نو موږ مجبور يو چې د خپل ديني، اخلاقي او انساني مسووليت پر اساس د بحران مخه ونيسو. بايد د دې غلط بهير د مشروعيت اساس وننگوو او تر پوښتنې لاندې يې ونيسو. همدا وجه ده چې په تېره يوه پېړۍ کې ډېرو مسلمانو پوهانو د ديني فکر د اصلاح خبره کړې ده.

تاسو د هغو اصلاحاتو خبره وکړه چې سل کاله مخکې پيل شوي دي او تر هغه مخکې سيد جمال الدين افغان او اقبال لاهوري او اوس مهال کريم سروش، مصطفى ملکيان او نور متفکران دغه هڅه کوي چې د دين يو نوی تصوير وړاندې کړي خو په اسلامي ټولنو کې خاص بدلون نه دی راغلی. داسې

اسلامي هېواد نشته چې د لومړي يا ان د دوهم جهان هېواد دې وي، غير له تركيې چې هغه هم دويم جهان کې راځي، د اسلامي نړۍ په اكثر هېوادونو کې پوره گډوډي روانه ده. وجه يې څه ده؟ ولې هغه اصلاحات چې سيد جمال الدين افغان، اقبال لاهوري، ډاکتر علي شريعتي او ځينو نورو مطرح کړي دي، اغېزه نه ده کړې او ناکامه شوي دي؟

بښايي زه به ستاسو له دې خبرې سره کاملاً موافق نه يم چې ووايو: د اصلاحاتو د بهير ناکامي. البته تر يوه حده درسره موافق يم چې په دې بهير کې ځينې ناکامۍ وې او شته چې بايد وپلټل شي. اسلامي نړۍ د نزول او راپرځېدو تاريخي پېر تېروي. ځينې د نزول پيل د ابن خلدون له وخته راپه دې خوا گڼي، ځينې يې د غزالي له مهاله راهيسې. دا بهير تر نولسمې پېړۍ چې له نوې نړۍ سره مخامخ کېږي، روان دی. نو داسې بهير چې څو سوه کاله عمر کړی دی، په لږه موده کې نه شي سمېدای. زما په تصور د اسلامي نړۍ د رنيسانس لپاره جدي گامونه اخيستل شوي دي. په تيوريکي لحاظ موږ له منځنيو پېړيو راوتلي يو. هم په نظري او هم په عملي لحاظ. دا سمه ده چې اسلامي هېوادونه د پرمختللي نړۍ په کچه نه دي خو له منځنيو پېړيو ډېر لرې شوي دي. د دې شي يو عامل هغه تيورۍ دي چې ديني سمونپالو په دې وروستيو کلونو کې وړاندې کړي دي. طبيعي ده چې سيکولو سمونپالو او حکومتونو هم هڅه کړې ده چې مثلاً په صنعت او نظام کې اصلاحات راولي خو د دې بهير يوه برخه د ديني فکر په ډگر کې تيوريکي هڅې دي. خو دا هم درسره منم چې د هېڅ سمونپال کارونه بې عيبه نه وو، نه د شريعتي، نه د اقبال لاهوري او د نورو. دا هغه انسانان دي چې د خپل وخت د سياسي او اجتماعي تحولاتو تر اغېزې لاندې وو. د دوی د هڅو نيمايي برخه د ورځنيو او تېرېدونکو مسايلو په برخه کې وه. ښکاره ده چې انسان په دې کې تېروځي چې د خپلې ټولنې ضرورتونه وپېژني، له نړۍ والو شرايطو سره په چلند کې، او په نورو برخو کې هم تېر وځي، نو ديني متفکران هم همداسې انسانان دي.

خو اکثره دغه نظريې د تيورۍ په حد کې پاتې شوې دي او په عمل کې نه دي تجربه شوې. د دې وجه به څه وي؟

د دې مسألې وجه او عاملونه بايد په جلا توگه پيدا شي. مثلاً په ځينو پړاوونو کې زموږ ډېر نخبه گان «له بل څخه په وېرې» اخته وو او دفاعي دريځ يې خپل کړی و. داسې وخت به وي چې تاسې فکر کوئ دښمن له څلورو خواوو درباندي بريد کړی دی او ستاسو ټول فکر او ذکر دا وي چې څنگه ځان وساتئ. دې وخت کې به ستاسو ټول ذهني، فکري او رواني تمرکز په سلبي بُعد کې وي. معنا دا چې د مقابل لوري هرڅه ته به په منفي نظر گورئ، د هغه په هر حرکت کې به توطيه وينې او ځان به يوازې د دښمن د کمزورۍ پيدا کولو او ټک ورکولو ته چمتو کوې. زموږ ډېرو متفکرانو همدا کار کاوه. موږ څو لسيزې ځانونه د انساني علومو له مثبتو علمي تيوريو او له مختلفو تمدني مسايلو څکه محروم کړي دي چې غرب ته به مو په بده سترگه کتل. دا د ديني اصلاحاتو د بهير يو عيب دی. موږ د خپل تېر ميراث د شننې او ارزونې لپاره کافي يا پرمختللي ميتودونه نه دي لرلي. که لرغونی ميراث په لرغونو وسايلو تحليل او نقد کړې، دا کار به ونه شي. سلفيانو ته وگورئ، دوی غوښتل چې د مذهبونو له فقهي تقليد څخه ځانونه خلاص کړي او په خپل گومان فکري آزادي خپله کړي خو دا

چې د فکر د آزادۍ ابزار او وسایل ورسره نه وو نو د یوه امام تقلید یې پرېښود او د یوه نسل تقلید یې پیل کړ. د دیني سمونپالو په کارونو کې همداسې عیبونه شته. مثلاً شریعتي په ټولنپوهنه او ادبیاتو پوهېده خو له مدرنې فلسفې او ژبپوهنې سره پوره بلد نه و. البته دا تمه هم نه شي کېدای چې یو عالم دې په ټولو میتودونو وپوهېږي. یو چا به کلامي مسایل څېړلي وي، ممکن پر کلامي مسایلو به پوهېده خو په فقه به نه پوهېده. چا به فقهي مسایل څېړلي وي او له مدرنو حقوقو سره به هم بلد وي خو د قضیو فلسفي اړخونه به نه وو ورمعلوم. نو په دې لحاظ هم د دې متفکرانو او لیکوالو میراث ارزولی شو.

که د افغانستان پر وضعیت بحث وکړو، گورو چې په تېرو دوو سوو کلونو کې زموږ دیني سرلاري له مدرنیزم او تجدد څخه په وېره کې دي. چې چېرې هم د تجدد او عصريتوب نښې راڅرگندې شوې دي، دوی په ټول قوت ورته خنډ جوړ کړی دی، دا ولې؟

گڼ دلیلونه لري. تاسې وگورئ چې موږ د تیموریانو تر دوره پورې د یوې سیمې د تمدن مرکز یو. له ځای څخه شاعر او هنرمند او رسام او خطاط او نقاش او معمار ... راولاړېږي او نور یې له هغوی څخه زده کوي. کله چې د یوه فرهنگ او تمدن په مرکز کې یې نو پر ځان باور دې هم کافي وي. خو تر تیموریانو وروسته له یوې خوا زموږ او د صفویانو تر منځ لانجې راولاړېږي او له بلې خوا، وروسته چې انګلیسان هند ته ورننوځي، په هند کې یوه اسلامي امپراتوري راپرځي. دې خوا ته منځنۍ آسیا د تزارانو تر برید لاندې راځي او د اسلامي تمدن ځینې برخې چې په بخارا او سمرقند کې وې، نسکورېږي. معنا دا چې موږ احساس کوو چې سره پاشل کېږو او کمزوري یو، د کمزورۍ دغه احساس زموږ پر ځان باور هم کمزوری کړ. کله چې پر ځان دې باور نه وي، پر خپلو وړتیاوو او مثبتو ټکو هم کافي باور نه شې کولی. ښکاره ده چې په دې حالت کې به نورو ته د شک او وېرې په سترګه گورې. فکر کوې چې هر بدلون به لا لوی ناورین زېږوي نو یوازې په خپل تېر میراث نښلې. فکر کوو هر څه چې زموږ په هویت او فرهنگ پورې اړه لري، باید وساتل شي چې له منځه ولاړ نه شو. دا د بقا جنگ دی خو په غیرعلمي او غریزي بڼه.

په افغانستان کې په طبیعي ډول د مدرنو پدیدو په مقابل کې د «توهم» فرهنگ حاکم دی. څرنگه کولی شو دا توهم بدل کړو.

دا توهم یوازې په افغانستان کې نه دی. ټولې وروسته پاتې ټولنې لږې یا ډېرې په دې رنځ اخته دي. که تاسې آمازون ته ولاړ شئ او په ځنگلونو کې ځینې قبیلې وگورې، په ځینو مسایلو کې همدغه زموږ وضعیت لري. کله چې الوتکه ویني، ډارېږي. له موټره وېرېږي. که کنسرو شوي خواړه ورته ونیسي، ډارېږي چې په منځ کې به یې څه وي او نه یې اخلې. د دې وېرې یو علت ممکن د دوی ترخې تجربې وي او بل علت به یې نه پېژندل وي. عربي مثل دی چې "الانسان عدو لما جهل به" یعنې انسان له هغه شي سره د دښمنۍ احساس کوي چې نه یې پېژني. همداسې په لاتینه امریکا، آسټرالیا، او ځینو نورو سیمو کې داسې وېرې شته، یا د ایسکیمو قبیلې که وگورې. شناخت او معرفت پخپله په انسانانو کې د تفاهم او مثبت تعامل لاره هواروي. بله مسأله دا ده چې ځینې لوی تاریخي توهمنه د ځینو خاصو بنسټونو له خوا تولیدېږي. دغه بنسټونه چې باید فکر او فرهنگ تولید کړي،

شعر او ادب او سياست چلوي، يا د ټولنې څرخ څرخوي، د لويو مفاهيمو مجموعه توليدوي. دوی کله سم شی افرازوي او کله تاواني شيان. له بده مرغه زموږ ټولنې په دې وروستيو پېړيو کې په همدې منفي څرخ کې راگيرې وې. دې څرخ ځينې غلط مفاهيم توليد کړي وو چې يو يې همدا «توهم» دی.

خو د افغانستان قضيه له دغو سيمو متفاوته ده چې تاسو يادې کړې. موږ د 5000 کلن تاريخ ادعا کوو، د مولوي، ابن سينا، سنابي په شان شخصيتونه لرو چې ازبتمن اشرافه يې پنځولي او داسې ميراث يې راته پرېښی دی چې کلونه کلونه ورنه استفاده کولی شو. خو هغه هېوادونه چې تاسو ياد کړل، ممکن داسې ميراثونه ونه لري. موږ ولې ونه شو کولی چې له خپل غني تاريخي، فرهنگي او معنوي شتمنۍ څخه استفاده وکړو؟

يو عامل خو يې دا دی چې يوې فکري او فيزيکي وسيلې ته د تقدس په سترگه گورو. داسې به وگڼو چې تاسې فيزيکي وسايل لرئ، مادي وسايل لرئ چې تاسو ته له تېرو نسلونو په ميراث پاتې دي، که پوهېږئ چې ستاسو په اوسني ژوند کې څنگه استعمالېدای شي او په همدې منطق ورسره چلند کوئ نو يوه نتيجه به ځنې اخلي. که د داسې شي په سترگه ورته گورئ چې بايد پر تاخ کېښودل شي، تل ورباندې وويارئ، ورته وگورئ خو لاس ورنه وړئ چې هسې نه خراب شي، نو دا بيا بل منطق لري او بله نتيجه ځنې اخلي. موږ د خپل ميراث له يوې برخې سره همداسې چلند کړی دی. قرآن، مثنوي او نور کتابونه مو پر لوړو تاخونو ايښي دي چې يوازې تقدس يې وسايل شي خو دې ته مو نه دي کتلي چې د ژوند په کومه برخه کې ورنه کار اخيستلی شو. موږ همدغه کار له خپل ادبي او عرفاني ميراث سره هم کړی دی. د لويانو درناوی مو کړی دی خو پوه شوي نه يو چې لويانو څه ويلي دي، په کومه تاريخي مقطع کې وو، کومې پوښتنې يې ځواب کړې دي او دوی پخپله هم د انسانانو په حيث څه ستونزې درلودې، کومې تېروتنې يې کړې دي او څه ښېگڼې يې درلودلې دي. نو موږ مسايلو ته د تقدس له ليدلوري کتلي دي، نه په انتقادي او بې طرفانه ليدلوري. يو عامل يې همدا دی.

په دې وروستيو کې مې ستاسو يوه مقاله د هغه بې ساري خشونت په اړه چې په کابل کې راپېښ شوی و، ولوسته. تاسو پر هغو کسانو نيوکه کړې وه چې د ملايانو د تېروتنو او نيمگړتياوو پر ځای يې، پر دين انتقاد کړی و. د افغانستان په معاصر تاريخ کې وينو چې ځينې سمونپال چې غواړي د ټولنې اجتماعي، سياسي او فرهنگي وضعيت بدل کړي، د دې پر ځای چې اجتماعي- فرهنگي زمينې يادې کړې، ديني متنونه تر نيوکې لاندې نيسي، غواړم پوه شم چې د دې چلند وجه څه ده؟

زه فکر کوم وجه به يې د افغانستان په فرهنگ کې يوه منفي اجتماعي عارضه وي. موږ په ښي او چپ لوريو کې ايډيالوژيو ځپلي يو. د ايډيالوژي ځانگړنه دا ده چې فکري اډانه يې قدرت او سياست ته متوجه وي. خو د علمي او معرفتي چارو (ايبېستيمولوژيک کارونه) هدف د حقيقت کشفول وي. دا چې د حقيقت په پېژندلو کې بريالي کېږي که نه، بله خبره ده خو چلند يې همداسې وي چې د امکان تر بريده يوه موضوع په بې طرفۍ وڅېړي او حقيقت يې کشف کاندې. په هغه چاره کې چې هدف يې قدرت وي، څوک د حقيقت پروا نه کوي، ټول پام يې

واکمنۍ، گټې، نفوذ او پراخېدو، د سیاسي رقیبانو لرې کولو یا ختمولو ته وي. له بده مرغه په دې وروستيو سلو کلونو کې له ديني مسايلو سره همداسې ايډيالوژيک چلند شوی دی، نه بې طرفانه او ايپيستيمولوژيک چلند. د دين پلويانو هم ايډيالوژيک تفسیرونه کړي دي او د دين نقادانو هم ايډيالوژيک چلند ورسره کړی دی. دا چې زموږ په هېواد کې د مدرنيزېشن بهير ضربه خوړلې ده، يو عامل يې دا دی چې ځينو روښانفکرانو د علمي نقد پر ځای عقده يي دښمني ورسره کړې ده. د خلکو په نظر، دوی خپله جرړه پخپله باسي.

نو دې ته اړتيا ده چې د دې بهير نيمگړتياوې هم وپلټل شي. څوک چې غواړي د روښانتيا کارونه وکړي، بايد د ټولنې ارواپوهنه په پام کې ونيسي او د ايډيالوژيو له شره ځان خلاص کړي او د اکاډيمیکو کارونو په منطق ځان سمبال کړي.

پر ديني عالمانو او پوهانو هم دا نيوکه کېږي چې ولې يې د تحول او بدلون لاره نه ده هواره کړې، تاسې څه په کې وايئ؟

موږ د روښانتيا په حوزه کې کوم متولي بنسټ نه لرو. دلته يوازې فردي هڅې کېږي او هغه کسان چې په انفرادي ډول د روښانتيا کارونه کوي، د نورو غوندې انسانان دي او نور کارونه هم ورته گوري. خو بنسټونه بيا ځان ته پاليسي، خپله وجودي فلسفه، لوی هدفونه، او زيات امکانات لري. که د دې چارو لپاره هم بنسټونه ولرو، نو کار به يې يو ځای ونيسي. تمه کېدله چې زموږ عصري پوهنتونونه دې په دغو بنسټونو بدل شي خو له بده مرغه پوهنتونونه هم ايډيالوژيو ځپلي دي او بې طرفه علمي چارې په کې نه تر سترگو کېږي.

ستاسو خبره دقيقه ده. د افغانستان او د اسلامي هېوادونو د پوهنتونونو فضا تړلې ده. په دې بنسټونو کې تساهل او مدارا لږ ليدل کېږي. څرنگه کولی شو دغه تړلې فضا بدله کړو؟

ښايي يوه لاره به يې دا وي چې د پوهنتون رسالت بيا تعريف شي. يعنې دا پوښتنه بايد بيا وکړو چې پوهنتون وي د څه لپاره. نن په څه لگيا دی او کار يې مطلوب دی که نه. دا بايد واضح شي چې يو پوهنتوني شخص (هغه که استاد وي که محصل) څرنگه بايد وي، څرنگه اخلاق بايد ولري، څرنگه چال چلند يې بايد وي. ډېر داسې کسان دي چې په کلي کور کې قبيله يي او کليوالي چلند لري خو پوهنتون ته چې راځي، ادعا کوي چې زه اکاډميک تدريس کوم. کله کله دی له خپلو شاگردانو سره داسې چلند کوي لکه شپون چې خپله رمه پيايي. په دې نه پوهېږي چې «پوهنتوني اخلاق» څه دي؟ د وگنشتاين وينا ده چې: «د اخلاقو د تدريس لپاره، لازمه نه ده چې تدريس وکړئ يا خبرې وکړئ، تاسې يوازې بايد دا وښيئ چې اخلاق څرنگه دي». پوهنتوني کس بايد موټر ته د ختلو، د نانواۍ په ليکه کې د درېدلو، او د نورو چارو په ترسره کولو کې متفاوت چلند ولري.

د پوهنتونونو او ديني بحثونو تر منځ يو واټن دی. په دې برخه کې په ټولو اسلامي هېوادونو کې د اسلام پېژندنې له دوو دريو معتبرو پوهنتونونو پرته، نور اکاډميک بنسټونه نه لرو. په افغانستان کې

هم ديني بحثونه يوازې په جوماتونو او د هغو کسانو له خوا کېږي چې پر دين سم نه پوهېږي. څنگه کولی شو چې دغه بحثونه پوهنتونونو ته ورننه باسو؟

گورئ! زما په نظر، دا نه ده په کار چې د ټولو څانگو محصلان او ټول قشرونه دې په ديني مسایلو کې ونښلي. دين يو د فردي ديندارۍ په کچه دی چې هر انسان ورسره سر و کار لري، البته په ابتدايي سطحه. خو بل يې دا دی چې د وگړو ذهن له تخصصي بحثونو سره بوخت کړو. دغه تخصصي کار بايد متخصص قشر ته ورپېږدو. يو ډاکټر يا انجنير ته هېڅ اړتيا نشته چې ديني تخصص دې هم ولري. دا يوازې زما نظر نه دی، شيخ محمد غزالي په "كيف نفهم اسلام" کتاب کې ليکي: کله چې د طب يو ډاکټر ځي او تفسير مطالعه کوي، چې دا کار په ځينو اسلامي هېوادونو کې کېږي او په افتخار سره وايي چې وگورئ د طب پلانکی محصل د اسلامي متفکرانو کتابونه لولي، تفسير مطالعه کوي، يا حفظ کوي او ... دا شيان په اصل کې نوافل دي او د ضرورتونو برخې نه دي. د طب د محصل لپاره واجب ده چې ښه ډاکټر شي. د انجينير لپاره دا واجب ده چې تکړه انجينير وي. د آيتونو او حديثونو حفظ کول، نفلي چاري دي. نفل بايد د فرض ځای ونه نيسي. د جهاد په کلونو کې او تر هغه راوروسته دا تصور پيدا شوی دی چې هر چېرته بايد د دين بحث وشي او هرڅوک بايد له دين سره آشنا وي. له دين سره هغه ابتدايي آشنایي خو سمه ده خو داسې نه کېږي چې يو کس دې هم ډاکټر وي، هم ملا.

زموږ د ټولنې د اجتماعي او فرهنگي وضعیت د ښه والي لپاره ستاسو وروستی وړانديز څه دی؟ څرنگه کولی شو دغه گډوډ وضعیت بدل کړو؟

زه وړانديز کوم چې نه له ما او نه بل چا څخه دا تمه وکړئ چې د لويو ستونزو د حل لپاره دې لويې نسخې ورکړي. دا د افرادو کار نه دی، د بنسټونو کار دی. زه يو ځانگړی تخصص لرم او د خپل تخصص په برخه کې يو څه ویلی شم. خو داسې نورې حوزې دي چې ټولنپوهان، حقوقپوهان، يا نور پرې نظر ورکولی شي. نو د ټولنې د ستونزې د حل لپاره بايد بنسټونه ولرو چې نسخې ورکړي.

خو له بده مرغه داسې بنسټونه نه لرو نو ناچاره يو چې افرادو ته مخ واپړوو.

د وگړو نظرونه هم تر يوه بريده بد نه دي. لږ تر لږه يو بشرکی خو پيدا کېږي، خو د افرادو پر اوږو به درانه بارونه نه ږدو. زما وړانديز دا دی چې هرڅوک دې پر هماغه حوزه خبرې وکړي چې پرې پوهېږي. قرآن مجيد وايي: "ولا ينبئک مثل خبر". هېڅوک نه شي کولی د يوه باخبره او کارپوه انسان په شان لاره دروښيي يا نظر ورکړي. په هره برخه کې بايد د هماغه برخې متخصص ته ورشو.

د سولې د مطالعاتو بين المللي مرکز: حزب تحرير په څه شي پسې دی؟

1- حزب تحرير څرنگه بهير دی او دا يو سياسي حزب گڼلی شو؟

د حزب تحریر په سیاسي توب کې هېڅ شک نشته. له لویه سره، حزب تحریر یو له هغو څو گوندونو څخه دی چې د سیاسي اسلام تر چتر لاندې ډلبندي کېږي. سیاسي اسلام د هغو جماعتونو او ډلو مجموعه ده چې گومان کوي په اوسني پېر کې د مسلمانانو تر ټولو لویه ستونزه د یوه اسلامي نظام نه لرل دي او د مسلمانانو د ستونزو د حل تر ټولو مهمه لاره د یوه سیاسي اسلامي نظام ایجادول دي. دغه ډلې ځکه سیاسي-اسلامي ډلې نومول کېږي چې سیاسي مفکورې لري. اخوان المسلمین، جهادي سلفیان، القاعده، او طالبان هم په همدې ډله کې حسابېږي. خو د حزب تحریر په اړه باید ووايو چې تر نورو ډلو زیات سیاسي دی. ځکه چې دوی خلافت لومړیتوب گڼي او دغه موضوع نور هر څه تر خپل سیوري لاندې راولي. مثلاً اخوان المسلمین خلافت غواړي خو په عین وخت کې ټینگار کوي چې اسلامي روزنیز نظام، اسلامي اقتصادي نظام او ... هم مهم ضرورتونه دي. ان د اخوان المسلمین ځینې لیکوال وايي چې په اسلامي ټولنه کې د ټولنې تربیه او د اخلاقي ارزښتونو ترویج، تر سیاسي نظام مهم دي. خو حزب تحریر دې مسایلو ته پام نه کوي او زیاتره ټینگاره یې پر سیاسي نظام وي. نو د سیاسي اسلام په ډلو کې حزب تحریر تر ټولو زیات سیاسي دی او د کار له پیله یې تر اوسه پورې د خلافت خبره کړې ده او کوي یې.

د افغانستان د قوانینو، په تېره بیا د گوندونو د قانون پر اساس، حزب تحریر یو سیاسي گوند گڼلی شو؟

د دې تعریف له مخې، حزب تحریر له متعارفو سیاسي گوندونو څخه توپیر لري. معنا دا چې حزب تحریر په پټه فعالیت کوي او ځان په دولتي ادارو کې د رسمي گوند په حیث نه ثبتوي. دې گوند په نورو هېوادونو کې هم ځان نه دی ثبت کړی ځکه چې حزب تحریر دا نظامونه په رسمیت نه پېژني او نامشروع یې گڼي. حزب تحریر سیاسي گوند په دې دی چې سیاسي فعالیت کوي او سیاسي هدف لري خو د افغانستان د قوانینو پر اساس دا گوند قانوني ځکه نه دی چې ځان یې د یوه قانوني سیاسي گوند په حیث ثبت کړی نه دی.

د حزب تحریر مشران تر ډېره بریده مرموز او پټ دي. څوک نه پوهېږي چې تر شا یې څوک ولاړ دي. ستاسو په فکر د حزب تحریر متفکر ماغزه څوک دي او د پټ پاتې کېدو راز یې څه دی؟

دلېلونه یې گڼ دي. تر ټولو مهم دلیل یې پر ځان نه باور دی. کله چې یو څوک یا یوه ډله د یوه جهاني سازمان د مشرۍ ادعا کوي نو تمې ورنه زیاتېږي. معنا دا چې تمه ورنه کېږي چې ډېره پوهه ولري او د اسلامي نړۍ او اوسني عصر ښه تحلیل وکړای شي. د حزب تحریر مشرتابه پوهېږي چې دغه تمې نه شي پوره کولی او د ټکنالوجۍ په دې عصر کې یې لیدلوري او نظریې تر نیوکې لاندې راځي، پوهېږي چې په دې شرایطو کې د

جهاني ادعاوو پورته كول، ډېر سخت دي، ځكه خو د پردې مخې ته نه راځي. د دې گوند كم علمه او احساساتي ځوانان به گومان كوي چې د دې پټولو تر شا به رازونه پراته وي.

سره له دې چې حزب تحرير په فلسطين كې رامنځته شو او بنسټگر يې هم فلسطيني و خو ولې يې د اسراييل پر ضد د فلسطينيانو په مقاومت كې كوم نقش نه دی لرلی؟

د فلسطين د خلكو لپاره چې خپله آزادي او خپل حق غواړي، لومړيتوب بل شی دی خو حزب تحرير به ويل چې اول به له موږ سره مرسته كوي چې خلافت ايجاد كړو او بيا به خلافت هم د فلسطين او هم د ټولې اسلامي نړۍ ستونزې وړحل كړي. نو طبيعي ده چې د فلسطين ملت چې په هاغسې لويې ستونزې اخته دی، په داسې وعدو پورې زړه نه شي ټړلی. بل دليل يې دا دی چې حزب تحرير نه يوازې په فلسطين كې بلكې په نورو عربي هېوادونو كې هم چا قبول نه كړ. ځكه چې په عربي هېوادونو كې له چپي غورځنگونو رانېولې، تر ناصري او بعثي ملتپالو او تر اخوان المسلمین او سلفيانو او تبليغيانو پورې نورې ډلې وې چې گڼ شمېر ليكوال او تيوريستان يې لرل او د كتابونو، مجلو او خپرونو له لارې يې خپل خاص فكري ادبيات تر خلكو رسول. حزب تحرير چې د تيورۍ په ډگر كې نيستمن و، د نورو ډلو په مقابل كې يې د ويلو څه نه لرل نو ناچاره شو چې له عربي نړۍ څخه تېر شي. نو عجمي هېوادونو ته يې مخه كړه چې په دې هېوادونو كې ديني او مذهبي احساسات شديد خو ديني پوهه كمه ده. دې ډلې د هند براعظمگي او منځنۍ آسيا ته پام وړاوه ځكه چې په دې ځايونو كې كم سواده پرگنې او احساساتي ځوانان ډېر دي، ديني معلومات كم او د نقد او استدلال ځواك كمزوری دی.

له نورو اسلامكارو او رابيكالو گوندونو لكه له اخوان المسلمین، طالبانو او داعش سره د حزب تحرير روابط څنگه دي؟

سره له دې چې په دې اړه ډېر مؤثق معلومات په دې نشته چې د دې بهيرونو ټول مسايل پټ دي خو په عمومي ډول د ټولو گلي هدفونه يو دی. ټول پر دې سره سلا دي چې اسلامي خلافت به جوړوي. خو د خلافت په اړه په تفصيلي بحثونو كې، هره ډله ځان ته خبرې لري. هره ډله د خلافت خاص تعريف لري او د دوی تر منځ د اختلاف ټكۍ تيورۍ نه دي، بلكې قدرت دی. هره ډله گومان كوي چې خپله طرحة يې سمه ده او خلافت له دې سره بنيادي، نه له نورو سره. د طالبانو د واكمنۍ پر مهال حزب تحرير له طالبانو او القاعدې سره مذاكرې پيل كړې او يوه موده درې واړو ډلو خبرې اترې وكړې. حزب تحرير به ويل چې د ټولو هدف د اسلامي خلافت ايجادول دي نو درې سره ډلې بايد تفاهم ولري چې واحد او لوی خلافت رامنځته شي. سره له دې چې القاعده له ملا عمر سره بيعت كړی و خو حزب تحرير ملا عمر د خليفه په حيث نه، بلكې د يوه والي په حيث پېژانده او افغانستان يې د خلافت يو ولايت باله. حزب تحرير به ټينگار كاوه چې راځئ يو جهاني خلافت جوړ كړو. دوی

غوښتل چې خليفه دې د حزب تحرير يو کس وي او ملا عمر او طالبان دې ورته بيعت وکړي خو ملا عمر يې ورسره ونه منل. د ملا عمر دليل دا و چې موږ عملاً يوه جغرافيا په خپل واک کې لرو، پر يوه هېواد واکمني کوو او شريعت تطبیقوو. ملا عمر پر دې باور و چې د سنتي فقهې په نظر مشروعيت هغه لري چې د حکمونو د اجرا او تنفيذ واک ولري نو نورې ډلې بايد دوی ته بيعت وکړي. همدا و چې حزب تحرير او طالبانو د واحد خلافت په اړه سره سلا نه شول او تر ننه پورې يې تر منځ سيالي روانه ده.

د حزب تحرير د هدفونو او اسلام تر منځ رابطه څنگه ده؟ دوی چې د خلافت خبره کوي، اسلام واقعاً د خلافت پر ايجادولو ټينگار کړی دی؟

په دې رابطه کې چې کله قرآن ته مراجعه کوې، نو ځواب يې منفي دی. د قرآن په هېڅ آيت کې دا خبره نه ده شوې چې تاسې بايد خليفه ولرئ او يا د خلافت نظام بايد ايجاد کړئ. البته په قرآن کې د خلافت کلمه او مشتقونه يې راغلي دي خو د شرعي وظيفې د تکليف په سياق کې نه. په قرآن مجيد کې د خلافت کلمه د خبري جملو په قالب کې راغلې ده چې خدای څوک خليفه کوي يا څوک يې خليفه کړ. خو دغه خليفه گڼې معناگانې لري چې په ځينو ځايونو کې د خدای د ځايناستي په معنا تفسير شوی دی او په ځينو ځايونو کې د يوه نسل پر ځای د بل نسل د راتللو په معنا يا هم د يوه قوم پر ځای د بل قوم، يا د يوې ډلې پر ځای د بلې ډلې. خو په قرآن کې چې د خليفه کلمه راغلې ده، د اميرالمؤمنين يا د اولوالامر تفسير ورته نه دی شوی. ان په حديثونو کې هم په دې معنا نه ده راغلې. اصلاً خليفه د سلطان، پاچا، يا حاکم په معنا ډېر وروسته د فقيهانو له خوا مطرح شو. د خليفه موضوع يوه فقهي نظريه ده چې د عقلاني ضرورت له مخې مطرح شوې ده، نه د شرعي ضرورت له مخې. د عباسيانو په دور کې چې عالمانو فقهي بحثونه مطرح کړل، يوه نظريه دا وه چې په شريعت کې ځينې حکمونه دي چې د فرد په واسطه نه، بلکې د حاکم په واسطه بايد اجرا شي. نو بايد يو اولوالامر ولرو. ځينو فقيهانو دا اولوالامر خليفه باله، ځينو سلطان. دا چې د محمود غزنوي او سلطان سلجوقي ځواک تر عباسي خليفه زيات و نو فقيهانو هغوی د مسلمانو حاکمانو په حيث پېژندل او د همدې حاکمانو په واسطه يې د شريعت د حکمونو تنفيذ بس گاڼه. خو د اميرالمؤمنين په معنا خليفه چې وروسته حزب تحرير او نورو مطرح کړ، يو مخ نوې نظريه ده. دا يو بدعت دی او په دې معنا او مفهوم کوم شرعي اصل نشته.

په اوسنيو شرايطو کې اسلامي نړۍ واقعاً خلافت ته اړتيا لري؟ د خلافت په جوړولو سره به د مسلمانانو ستونزې هوارې شي؟

اساساً دغه فکر چې خليفه به ستونزې حل کړي، د منځنيو پېړيو فکر دی. په قديمه نړۍ کې د حکومتونو جوړښت داسې و چې يو کس به د حاکم يا سلطان په نوم د نړۍ په يوه کونج کې ناست و، د نړۍ بل کونج ته به

يې فرمان ورکړ او يو څوک به يې د يوه مکتوب په ذريعه والي مقرر کړ او خلکو به يې هم اطاعت کاوه. خو په نننۍ نړۍ کې د مشروعيت ملاک بل څه دی. اوس د مشروعيت مبنا د خلکو منل دي. څوک چې د حاکم په توگه انتخابېږي، بايد د دې مقام وړتيا ولري او داسې اصولو ته وفادار وي چې خلک پاده شي. ټولنه ځينې اړتياوې او تمې لري لکه امنيت، د اقتصادي وضعيت ښه والی، د تعليم، کار، او روغتيايي خدمتونه. بې له شکه يو کس نه شي کولی چې دا هرڅه ترسره کړي، بلکې يوه طرحه يې کولی شي. کله چې خلک مطمئن شي چې يوه طرحه يې غوښتنې او اړتياوې ترسره کولی شي نو رايه ورته ورکوي او مشروعيت ورکوي. خو خلافت او خليفه يوه منسوخه طرحه ده او د دې غوښتنو او اړتياوو ځواب نه شي ويلی. څوک چې لا هم دې نظريې ته په جدي سترگه گوري، لا هم د تفکر په لحاظ په قديم پېر کې اوسېږي. دا پېره آسانه ده چې يوه سيمه ونيسي او يو کس ورته وټاکي او نوم يې خليفه کېږدي خو په عمل کې د اولس او ټولنې هېڅ درد دوا نه کړای شي. د دې مسألې ښه نمونه د طالبانو رژيم دی چې ملا عمر ځان اميرالمؤمنين ونوماوه، څه موده يې حکومت وکړ خو ټولنه يې د ښه والي پر ځای د فقر، بدمرغۍ او فلاکت خوا ته بوتله.

له محمد محق سره د هارون مجيدي مرکه

-افغانستان څرنگه تمدني پرون لری دی؟

افغانستان د نورو اسلامي ټولنو په شان لوړې ژورې تر شا پرېښې دي. زما په نظر دغه لوړې ژورې له ديني بده نه دي، زياتره له تمدني بده څخه دي. داسې وختونه دي چې په دې خاوره کې د مدنيت ودې لوړې درجې ته رسېدلې ده چې سياسي او اجتماعي دليلونه يې وو، لکه د سيمې د امپراتوريو نقش. مثلاً د غزنويانو، سلجوقيانو، تیموريانو او ... په امپراتوريو کې. طبيعي ده چې چېرته مدنيت وده کوي نو ديني وده هم ورسره وي يعنې اسلامي عرفان، اسلامي فقه، اسلامي تصوف، اسلامي فلسفه او نور هم په دې دورو کې غوړېدلې دي. داسې دورې هم راغلې دي چې په تمدني لحاظ راپرځېدلې يو.

موږ په تېرو دوو درېو سو کلونو کې داسې کسان نه دي لرلي لکه مولانا جلال الدين بلخي، عبدالرحمن جامي، سنائي، امام فخرالدين رازي، او نور نامي شخصيتونه. دا هغه کسان وو چې کارونه يې په پولو کې نه ايسارېدل او لا يې هم فکري توليدات بازار لري. زما په نظر وجه يې دا ده چې موږ هاغه مهال د مدنيت په لحاظ غني وو.

هغه بدلونونه چې په تېرو څو سوو کلونو کې رامنځته شول، نه يوازې په افغانستان کې بلکې په منځنۍ آسيا کې له تمدني راپرځېدو سره مله وو. همداسې څه په هند کې هم پېښ شوي دي. تر استعمار مخکې چې هلته اسلامي امپراتوري حاکمه وه، ځينې برياوې يې لرلې خو د دې امپراتورۍ په نسکورېدو سره تمدني برياوې هم ختمېږي. مطلب دا چې يوازې افغانستان په دې حال کې نه دی، بلکې زموږ سيمه هم په تمدني لحاظ راپرځېدلې ده.

- زموږ د حوزې، په تېره بيا د افغانستان، تمدني شتمنۍ د اسلام تر خپرېدو وروسته پر دې سيمې څه اثر غورځولی دی؟

په دې باره کې پوهان مختلف تحليلونه لري. د اسلام لومړنۍ نسخه چې په حجاز کې وه، په ځينو برخو کې د هماغه سيمې د خلکو د ژوند له کچې سره متناسبه وه. همدا چې اسلام عراق، مصر، شام، او وروسته افغانستان ته ولاړ، مسلمانان له متفاوتو مدنيتونو سره مخ شول. دغو مدنيتونو نوې پوښتنې او خپلې خاصې ستونزې درلودې. د هر فرهنگ او هر مدنيت له فکري منظومې سره د اړيکو ټينګول پېچلي وو. مثلاً په يوه سيمه کې چې زر کاله ساساني امپراتوري واکمنه وه او په دې امپراتورۍ کې دين خاص ځای درلود نو کله چې نوی دين ورته راځي، څنگه به ورسره د تفاهم ژبه پيدا کوي. زموږ او ستاسو په سيمه کې دې کار دوه پېړۍ وخت ونيو. ډاکټر زرینکوب دا دور د سکوت دوه پېړۍ بللی دی خو زما په فکر دا يوازې د سکوت دور نه دی بلکې له حجازه د راغلي دين او د زر کلن مدنيت تر منځ د تفاهم د زده کړې دور هم و. دواړو يو پر بل اغېزې شيندي. تمدني حوزه ورو ورو خپله غېږه اسلام ته خلاصوي او اسلامي مفاهيم ورجذبوي خو په عين وخت کې پر ديني تفسيرونو هم اغېز شيندي. د اسلامي تمدن د دې پېر زياتره مفسران، محدثان، فقيهان او سرلاري د همدې سيمې وګړي دي. يوه حديث دی چې د سند په باره کې يې بحث دی، دا حديث وايي: که علم په ثريا کې هم وي، د فارس ځيني بچيان به يې ترلاسه کړي. ښه مثالونه يې امام ابو حنيفه، امام بخاري او نور دي.

نو دغه اغېزې دوه اړخيزې وې. يعنې له يوې خوا دا سيمه اسلامي شوې ده او له بلې خوا اسلام په متمدن تفسير سره سمبالېږي او دا له هغه بدوي تفسيره متفاوت دی چې په حجاز کې و. د ساسانيانو په پېر کې د قرآن تفسير په فارسي ژبه وليکل شو چې طبري تفسير يې فارسي ته ترجمه کړی و. همدارنگه قرآن کریم هم فارسي ته ژباړل کېږي او دا داسې کار دی چې په ډېرو نورو سيمو کې لا نه و شوی. دا په حقيقت کې د يوه فرهنگ او تمدن د افقونو پرانيستل دي ځکه چې ژبه د مدنيت کونجې ده.

وروسته بيا ډېر کتابونه ليکل کېږي. د اسلامي تمدن په وده کې فارسي دوهمه ژبه ده. ډېر علمي، ديني، فکري او فلسفي اثرونه په فارسي ژبه ليکل شوي دي او ان هغو کسانو هم خپل اثرونه په فارسي ليکلي دي چې فارسي يې خپله ژبه نه وه، هماغسې چې ځينو فارسي ژبو خپل کتابونه په عربي ژبه ليکي. نو په اسلامي تمدن

کې لومړۍ ژبه عربي ده او دوهمه فارسي. وروسته بيا ترکي ژبه هم د درېمې ژبې په حيث د اسلامي تمدن په وده کې کار کوي خو په ترکي ژبه کې دومره اثرونه نه دي پنځول شوي چې په عربي او فارسي کې دي.

- د دې سيمې تمدن اسلام ته څه ورکړي دي او څه يې له اسلام څخه راخپل کړي دي؟

سربېره پر هغو متعارفو کارونو چې د حديث، فقهې، او نورو برخو کې شوي دي، يو د پام وړ او مهم کار چې شوی دی، د دين هغه عقلاني، عقل محوره او عقل پسند تعبیر دی چې د دې سيمې عالمانو کړی دی. البته کله چې عقل يادوو، منظور مو د هماغه پېر د پوهې په مقياس عقل دی، نه د عقل مېرته معنا.

مثلاً د کلام په پېر کې ماتريديه بهير چې د اهل سنت تر ټولو زيات عقلپاله بهير دی، معتزله مکتب ته نژدې دی او مرکزيت يې همدا سيمه و. يا حنفي فقه چې د څلورو فقهې مذهبونو په منځ کې تر ټولو عقلپاله فقه دی، مرکز يې همدا ځای دی.

بل، د عرفان په حوزه کې وينو چې د دې سيمې عالمانو د اسلامي عرفان په غوړېدا کې لويه مرسته کړې ده. په عربانو کې دومره عارفان نشته او تر ټولو مشهور کس يې ابن عربي دی، حال دا چې د عرفان نورې ځلاندي څېرې د دې سيمې دي، له مولانا جلال الدين بلخي رانيولې تر عين القضات، تر شيخ اشراق شهاب الدين سهروردي، تر امام اغزالي او نورو پورې.

که فلسفې ته وگورې بيا هم همدا خبره ده. اکثره نوموتي فيلسوفان د همدې تمدني حوزې وگړي دي. عربان يو دوه مشهور فيلسوفان لري چې په پخوانو کې يې ابو يعقوب کندي او په متاخرانو کې يې ابن رشد دی خو په دې سيمه کې فارابي، ابن سينا، خواجه نصير توسي، ملا صدرا او ډېر نور فيلسوفان لرو.

- په دې برخه کې سياست يا واکمنو څه نقش درلودلی دی؟

د دين او سياست تر منځ اړيکې معمولاً پېچلي وي. دلته چې دين او سياست يادوو، منظور مو نظري او انتزاعي بُعد يې نه دی، بلکې منظور مو د دوو بنسټونو تر منځ رابطه ده. يو د قدرت بنسټ دی او بل هغه بنسټ چې په ټولنه کې د دين استازيتوب کوي. د دوی تر منځ روابط کله ساره کله تاوده او کله د ترېگنۍ وو. که د فقيهانو او حکومتونو رابطه وڅېړو، د اهل سنت په تاريخ کې فقيهانو اغلباً له حکومت سره تقابل نه دی کړی. معنا دا چې د دښمنۍ رابطه يې ترمنځ نه وه خو انتقادونه به وو. پخپله امام ابوحنيفه به د خپل وخت پر خليفه گانو نيوکې کولې خو دا نيوکې موري وې، نه دا چې دی به د حکومت يا نظام مخالف و او د حکومت د نسکورولو فکر يې درلود. ټول فقيهان د دې پلويان وو چې په ټولنه کې دې ثبات او استقرار وي او حکومت دې قانون تطبيق کړي، د هغه مهال قانون هم فقهې و. نو د دې دواړو ترمنځ رابطه تکميلې رابطه گڼلې شو.

خو په دې باره کې چې حکومتونو په دې برخه کې پانگونه کړې وه او له ودې سره یې مرسته کړې وه که نه، کُلي حکم نه شو کولی. په هره تاریخي مقطع او هر حکومت کې دا مسأله متفاوته وه. په تاریخ کې به مو اورېدلي وي چې سلطان محمود غزنوي د شعر او ادب د ودې لپاره ډېر کارونه کړي دي. محمود پخپله ترک توکمی و خو د فارسي ژبې ادبیات د ده په وخت کې ډېر وغوړېدل. د دیني فکر په حوزه کې بیا د سلجوقيانو حکومت زیاته توجه کړې ده. نظام الملک او د هغه وخت نورو حاکمانو ډېرې مدرسې جوړې کړې او بودیجه به یې د حکومت له پیسو تامینوله. عالمانو ته زیاته توجه وشوه، دربارونو ته یې لاره ورکړه او مهم مقامونه یې ورته ورکړل.

د خوارزمشاهانو په دور کې امام فخر رازي ته پاچا خاصه توجه وکړه. د تیموریانو په وخت کې د مولانا جامي خاص عزت کېده او طبیعي ده چې نور عالمان او فرهنګیان به یې هم نازولي وي. نو ځینو حکومتونو د تمدن په غوړېدا کې مرسته کړې ده او ځینو یې نه ده کړې.

- د خپل تمدني پرون د بیارغولو لپاره څه باید وکړو؟

موږ مجبور یو چې د خپل عصر ضرورتونه او مقتضیات وپېژنو. موږ په داسې پېر کې ژوند کوو چې په ډېرو هېوادونو کې ملت رغېدلی او د دولت-ملت په نامه جوړښت رامنځته شوی دی. موږ دې ته ضرورت لرو چې ملت ورغوو او دولت جوړ کړو. موږ له منسوځو بحثونو باید ځانونه وژغورو. تاریخي پرون مو یوازې یو موروثي هویت دی، موږ باید خپل تېر تاریخ ته له سره وګورو، له سره یې ولولو، نه دا چې تېر ته ورستانه شو. دې ته ضرورت لرو چې د دې میراث له مثبتو ټکو څخه ښه استفاده وکړو چې لا بهتره راتلونکي ته ورسېږو، نه دا چې تېر ویاړونه ډېر راوځلوو او زړه ورپورې وتړو خو د راتلونکي په باره کې فکر ونه کړو. هغه څه چې د افغانستان د خلکو تر منځ درز پیدا کوي، د ملت کېدو پروسه ټکنی کوي او د دولت او اولس تر منځ فاصله ایجادوي، موږ تمدني ودې ته نه پرېږدو. راتلونکي ته د تګ لپاره باید په پرانیستي ذهن او له هر ډول فکري بندونو څخه په خلاص فکر حرکت وکړو او دا هغه څه دي چې تر اوسه یې په افغانستان کې نه وینو.

همدرانګه زموږ نخبه‌ګان باید له ورو کړیو ځانونه آزاد کړي او له تنګو ډایرو څخه راوځي. تر هغې پورې چې دوی د توکم، ژبې، سیمې او خاصې ایډیالوژۍ په چوکاټ کې فکر کوي، ناکامه نخبه‌ګان به وي. موږ داسې نخبه‌ګانو ته اړتیا لرو چې انساني، ملي او جهاني فکر وکړي.

- اوسني نسل ته مو پیغام څه دی، دوی څنګه کولی شي ځانونه له افراطي مفکورو څخه وساتي؟

دوستانو ته زما توصیه دا ده چې مطالعه دې ډېره وکړي. د کتاب لوستلو سنت باید زیات کړي او په عین وخت کې د کتاب لوستلو ادبونه. یعنې موږ یوازې د موږ په خاطر کتاب ونه لولو، بلکې کتاب باید وپېژنو، توضیح او تحلیل یې کړو، کتابونه ډلبندي کړو او ګټور کتابونه له بې‌ګټې کتابونو بېل کړو.

Get more e-books from www.ketabton.com
Ketabton.com: The Digital Library