OPEN ACCESS
MA'ARIF-E-ISLAMI (AOU)
ISSN (Print): 1992-8556
ISSN (Online): 2664-0171
https://mei.aiou.edu.pk

تذکیر القرآن از مولانا وحید الدین خان میں مباحث دعوت: تجزیاتی مطالعہ

Analytical study of Dawah thoughts in Tazkir-ul-Quran

محمد ظفر اقبال
اسسٹنٹ پروفیسر، شعبہ علوم اسلامیہ، گورنمنٹ پوسٹ گریجویٹ کالج، میانوالی
ڈاکٹر محمد سجاد
چیئرمین، شعبہ مطالعات بین المذاہب، علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی، اسلام آباد

Abstract

Molana Waheed -ud-din Khan (1925) is a renowned Islamic scholar, preacher, Quranic commentator and thinker. He explained Islamic teachings according to contemporary needs and style. His writing and preaching style or method is very simple, effective and sweet. He focused on preaching and rectification in his scholarly work. He supposed that the massage of Islam is actually the massage of rectification and call of Islam. The Holy Quran is a book of Dawah and the mission of holy prophet is the mission of Dawah. Molana highlighted this thoughts in his research work. He named his Quranic commentary by Tazkir-ul-Quran, due to the fact that Quran is the book for call to Islam. Quranic teachings are natural. The historical events described in Quran are depends on well being of Humanity. Similarly, Quran describes the humanity and universe which has clear signs of right path for intellectalus. In Tazkir-ul-Quran, Molana has described the basic massage of Quran, which is welfare, rectification and call to Islam. The methodology, he adopted in commentary of a particular verse is the description of that verse about Quran and advise. In this article, dawah thoughts in Tazkir-ul-Quran are discussed. Basically, in this article. Sole selected verses from Tazkir-ul-Quran has been discussed to pin pont the Dawah thoughts of Molana Waheed.

مولانا وحید الدین خان کے احوال

مولانا وحید الدین خان یکم جنوری ۱۹۲۵ء میں اعظم گڑھ (یوپی) کے ایک دور افتادہ گاؤں میں پیدا ہوئے۔ جب ان کی عمر چار سال تھی تو والد انتقال کر گئے، ان کی پیدائش چونکہ ایک گاؤں میں ہوئی تھی اس لئے شخصیت اور نظریہ میں بھی وہی فطری رنگ نظر آتا ہے جو ایک گاؤں کی زندگی میں ہوتا ہے جس کا اظہار وہ خود ان الفاظ میں کرتے ہیں:

"میری ابتدائی زندگی اس دور افتادہ گاؤں میں گزری، یہاں تمدن جیسی کوئی چیز موجود نہ تھی۔ میرے گاؤں کے پاس ایک ندی بہتی تھی جو گویا یہ خاموش پیغام دے رہی تھی کہ زندگی ایک مسلسل حرکت کا نام ہے نہ کہ

جمود کا۔ دن کے وقت سورج کی حیات بخش روشنی اور رات کو ستاروں کی مسحور کن جگمگاہٹ، کائنات کی معنویت کا تعارف کراتی تھی، گاؤں کے چاروں طرف دور تک پھیلے ہوئے باغ اور کھیت کی ہریالی بتاتی تھی کہ زندگی ایک نموپذیر حقیقت کا نام ہے۔ تازہ ہوا کے جھونکے اور چڑیوں کے چہچہانے کی آوازیں، سمع وبصر اور فواد، کے لیے مسلسل طور پر روحانی غذا کا ذریعہ بنی تھی۔ یہ گویا فطرت کی تعلیم تھی، اس تعلیم گاہ کے اندر میری شخصیت بنی، میرا ذوق ہر اعتبار سے فطری ذوق بن گیا۔ میری سوچ اپنے آپ وہ سوچ بن گئی جس کو آفاقیت اور حقیقت پسندی کہا جاتا ہے۔ ابتدائی دور میں میرا یہ، صحرائی تجربہ، ہر قسم کے منفی تصورات سے خالی تھی، غالباً یہی وجہ ہے کہ راقم الحروف کی چلائی "الرسالہ تحریک" دور جدید کی وہ اسلامی تحریک تھی جو کسی رد عمل کے تحت شروع نہیں ہوئی بلکہ وہ مکمل طور پر مثبت ذہن کے تحت شروع ہوئی۔"[1]

ابتدائی تعلیم

ابتدائی تعلیم اپنے آبائی گاؤں کے ایک مدرسہ میں حاصل کی۔ مولانا نے انگریزی کی بجائے اپنی ابتدائی تعلیم مدرسے میں قرآن مجید اور اردو کے ساتھ ساتھ فارسی اور عربی زبان بھی سیکھی۔ مولانا چونکہ بچپن سے ہی باپ کے سائے سے محروم ہو گئے تھے۔ اس لئے ان کی کفالت ان کے چچا صوفی عبد المجید خان (وفات ۱۹۴۷ء) نے کی۔ انہی کے اصرار پر ۱۹۳۸ء میں انہیں عربی کی مشہور درس گاہ مدرسہ الاصلاح (سرائے میر) میں داخل کرا دیا گیا۔ مولانا نے یہاں مدرسہ کی تعلیم مکمل کی۔ دورانِ تعلیم مولانا امین احسن اصلاحی کے درس سے متاثر ہوئے۔ مولانا وحید الدین خان کی زندگی کے رخ کو جس واقعے نے متعین کیا کہ انہیں کیا کرنا چاہیے اور کیا نہیں کرنا چاہیے، زندگی کا مقصد کیا ہونا چاہیے وہ یہ ہے۔

"غالباً ۱۹۴۰ء کا واقعہ ہے، مولانا امین احسن اصلاحی (وفات ۱۹۹۸ء) اس وقت مدرستہ الاصلاح کے صدر مدرس تھے۔ ایک دن کلاس میں قرآن کی یہ آیت زیر بحث آئی۔ ﴿اَفَلَا یَنْظُرُوْنَ اِلَی الْاِبِلِ کَیْفَ خُلِقَتْ﴾[2] آیت کی تفسیر کرتے ہوئے انہوں نے طلبا سے ایک سوال کیا۔ انہوں نے پوچھا کہ اونٹ کے سم پھٹے ہوئے ہوتے ہیں یا جڑے ہوئے کلاس میں اس وقت بیس سے زیادہ طالب علم تھے مگر کوئی بھی یقین کے ساتھ اس سوال کا جواب نہ دے سکا۔ اس کے بعد انہوں نے ایک تقریر کی انہوں نے عربی مقولہ لاادری نصف العلم (میں نہیں جانتا، کہنا، آدھا علم ہے) کا فلسفہ بیان کیا۔ انہوں نے کہا کہ اپنے نہ جاننے کو جاننا، تعلیمی سفر کی پہلی منزل ہے۔ آدمی اگر اپنی لاعلمی سے بے خبر ہو تو اس کے اندر جاننے کا شوق پیدا نہیں ہوگا، وہ بدستور بے خبر پڑا رہے گا۔ انہوں نے طلبا سے کہا کہ آپ لوگ اونٹ کے سم کے بارے میں اپنے، لاادری، سے بے خبر تھے، اگر آپ کو اس معاملے میں اپنے۔ (لاادری) کو جانتے تو اونٹ دیکھ کر آپ اس کو معلوم کر لیتے۔ لیکن اپنے۔ (لاادری) کو نہ جاننے کا نتیجہ یہ ہوا کہ بار بار اونٹ دیکھنے کے باوجود آپ اونٹ کے سم کے بارے میں بے خبر رہے۔ میری ابتدائی زندگی کا یہ واقعہ گویا میرے فکری سفر کے لیے ایک رجحان ساز (trend setter) واقعہ بن گیا۔ یوں مولانا صاحب

نے اپنی تعلیم مدرستہ الاصلاح سے مکمل کی اور مدرستہ الاصلاح کا ایک خاص پس منظر اور خاص فکر ہے۔ جو مولانا صاحب پر بالواسطہ اور بلاواسطہ اثر انداز ہوا۔‘‘[3]

مولانا وحید الدین خان کی دعوتی فکر و خدمات

۱۹۵۰ء میں پچیس سال کی عمر میں۔ من انصاری الی اللہ۔ کے نام سے ایک ادارہ قائم کیا، پھر اسی مقصد کے لیے ادارہ اشاعت اسلام کے نام سے اپنے دعوتی سفر کو جاری رکھا۔ مولانا صاحب سب سے پہلے جس تحریک سے متاثر ہوئے وہ جماعت اسلامی تھی۔ یہاں مولانا کی زندگی کا ایک الگ ہی رنگ تھا۔ بالکل سادہ منش آدمی کے طور پر اپنی اس زندگی کا آغاز کیا۔ اسلام کی تبلیغ و اشاعت کا جذبہ ان کے اندر کوٹ کوٹ کر بھرا ہوا نظر آتا ہے۔ ان کے جماعت اسلامی کے ایام کا تذکرہ پروفیسر عدنان ہاشمی نے کچھ یوں کیا ہے۔[4]

”یہ وہ دور ہے جب مولانا وحید الدین خان صاحب جماعت اسلامی ہند کے ایک ذمہ دار کی حیثیت سے شعبہ نشر اشاعت کے انچارج ہیں۔ سادگی کے پیکر، صوفی منش، اقامت دین کی عظیم ذمہ داریوں کا احساس اس قدر غالب ہے کہ تن بدن کا ہوش نہیں۔ پیروں لکڑی کے تلے اور بڑی پٹی والی قدیم طرز کی کھٹپٹی، لباس معمولی، بال بکھرے ہوئے، ہر وقت ایک ہی دھن کہ دین حق کو بھولا ہوا، اس سے دور، اس کے عظیم برکتوں اور نعمتوں سے محروم آج کا انسانی معاشرہ، راہ حق کے مختصر سے قافلہ کی محنت، لگن ایثار و قربانی سے اگر راہ مستقیم پر آجائے اور اللہ کا دین مغلوبی و محکومی کی پستی سے نکل کر فرد، معاشرہ اور نظام کے اندر جاری و ساری، اس پر نافذ اور غالب ہو جائے تو یہ اس قافلے کی بھی خوش بختی و سعادت قرار پائے اور ملک و وطن کے انسان بھی اس دین کے فیوض و برکات سے بہرہ ور ہوں۔ یہ تھا اقامت دین کا اعلیٰ و ارفع تصور جو جماعت کے تمام متوسلین، ارکان، کارکنان اور ذمہ داران کی طرح خان صاحب کو بھی بے چین کئے رکھتا تھا۔ لیکن یہ امتیازی کیفیت صرف صرف خان صاحب کی ہی تھی جو اپنے نصب العین کے حصول کی فکر میں اس طرح جذب ہو کر رہ گئے تھے کہ بقول ڈاکٹر عبدالباری شبنم سبحانی ”خان صاحب کی اس مجذوبیت اور دھن کی کیفیت دیکھ کر آدمی ان کا عقیدت مند ہوئے بغیر نہ رہ سکتا تھا۔ مرکزی دفتر کا کوئی کارکن شیروانی پہن کر، سارے بٹن سلیقے سے بند کر کے آتا تو محبت بھری ڈانٹ پڑتی کہ اس طرح نستعلیق، ہو کر آپ اقامت دین کا فریضہ انجام دیں گے؟ کسی کے پیروں میں اچھے یا نئے جوتوں کا جوڑا دیکھتے تو ناراض ہوتے کہ اس رکھ رکھاؤ کے ساتھ آپ اقامت دین کی جدوجہد کیا خاک کریں گے۔ کسی کارکن نے برسات میں چھتری خرید لی تو ناراض ہو کر نصیحت کی کہ دیکھو میاں! ضروریات ربڑ کی طرح ہوتی ہیں انہیں جتنا ہی کھینچوگے، بڑھتی جائیں گی۔ لہذا انہیں کھینچ کھینچ کر بڑھاؤ مت، بڑھتی ہوئی ضروریات کا اسیر شخص اقامت دین جیسا پتہ ماری کا کام نہیں کر سکتا۔ سادگی، قناعت، توکل علی اللہ اور حصول مقصد کے لیے ایثار و قربانی کی انتہا تھی۔‘‘[5]

جماعت اسلامی سے علیحدگی

سید ابوالاعلیٰ مودودی کی سیاسی فکر سے اختلاف کی بناء پر مولانا وحید الدین خان جماعت اسلامی سے الگ ہو گئے، کچھ عرصہ تبلیغی جماعت سے وابستہ رہے، یہاں بھی جماعت کی دینی فکر پسند نہ آئی، ندوۃ العلماء اور جمیعت علماء ہند سے بھی وابستہ رہے، ان تمام تنظیموں سے وابستگی اور پھر علیحدگی کے بعد مولانا اس نتیجہ پر پہنچے کہ یہ جماعتیں اپنے فکر و عمل میں ایک خاص سوچ رکھتی ہیں جس میں گروہی اور فرقہ کی عصبیت شامل ہے۔ مولانا بیان کرتے ہیں:

"میرے ذہن میں اول روز سے یہ تھا کہ مجھے اپنی کوئی علیحدہ جماعت بنانا نہیں ہے بلکہ موجودہ جماعتوں اور اداروں سے مل کر کام کرنا ہے۔ اس سلسلے میں اکثر بڑی جماعتوں اور اداروں کے ساتھ تنظیمی طور پر وابستہ ہوا۔ مگر تجربے کے بعد معلوم ہوا کہ ہر جماعت اور ہر ادارہ، گروہی عصبیت کا شکار ہے۔ میرے جیسا آدمی کسی بھی ادارے یا جماعت کے ساتھ زیادہ فعال انداز میں کام نہیں کر سکتا۔ مثلاً میں اس معاملے میں جماعت اسلامی ہند سے وابستہ ہوا۔ مگر میں نے محسوس کیا کہ جماعت اسلامی کی فکر کا سر چشمہ حقیقتاً قرآن و سنت نہیں ہے بلکہ وہ قرآن و سنت کی ایک منحرف سیاسی تعبیر ہے۔ چنانچہ میں زیادہ دیر تک جماعت اسلامی کے ساتھ نہ چل سکا۔ اسی طرح کچھ عرصے کے لیے میری وابستگی تبلیغی جماعت سے ہوئی، مگر اس سے قریب ہو کر معلوم ہوا کہ تبلیغی جماعت بھی اصلاً قرآن و سنت پر نہیں کھڑی ہوئی ہے۔ بلکہ وہ اپنی، جماعتی انجیل، پر کھڑی ہوئی ہے، جس کا نام، فضائل اعمال، ہے۔ اسی طرح میں چند سال کے لیے ندوۃ العلماء (لکھنو) سے وابستہ رہا، مگر میں نے پایا کہ یہاں کے ماحول میں خدا پرستی سے زیادہ شخصیت پرستی کا غلبہ ہے۔ یہ بلاشبہ ایک مبتدعانہ مزاج تھا۔ میں اس مزاج کے ساتھ مصالحت نہیں کر سکتا تھا۔ اس لئے اس سے بھی میرا تعلق ٹوٹ گیا۔ یہی معاملہ جمعیت علماء ہند کے ساتھ پیش آیا۔ اس کے ساتھ میں چند سال تک وابستہ رہا مگر آخر کار معلوم ہوا کہ جمعیت علماء ہند کا سارا زور ملی سیاست پر ہے اور ملی سیاست میرے دعوتی مزاج سے مطابقت نہیں رکھتی۔ ان تجربات کے بعد آخر کار میں نے ۱۹۷٦ء میں ماہانہ، الرسالہ، جاری کیا۔ الرسالہ اپنی ابتدا ہی سے صرف ایک ماہنامہ نہیں تھا بلکہ مشن تھا۔ الرسالہ کا مقصد اسلام کو مسلمانوں کی قومی سیاست سے الگ ہو کر خالص دعوتی حیثیت سے زندہ کرنا تھا۔ خدا کی توفیق سے الرسالہ اسی نہج پر قائم ہے۔ کوئی بھی شخص الرسالہ کے شماروں کا مطالعہ کر کے اس حقیقت کو سمجھ سکتا ہے"۔[6]

علمی زندگی

مولانا وحید الدین خان کی علمی زندگی، عملی یا دعوتی زندگی سے مختلف نہیں ہے کیونکہ جو ان کی دعوتی زندگی ہے وہی ان کی علمی زندگی ہے۔ مولانا صاحب کی علمی زندگی دو ادوار میں تقسیم کی جاسکتی ہے۔

ا۔ ۱۹۷٦ء سے پہلے کا زمانہ ۲۔ ۱۹۷٦ء سے بعد کا زمانہ

۱۹۷۶ء سے پہلے کا زمانہ

عربی زبان تو مولانا نے بچپن ہی سے پڑھنا شروع کر دی تھی اور بعد میں مدرستہ الاصلاح میں پڑھنے کی وجہ سے ان کے اندر جو مذہبی رجحان تھا اس کو اور تقویت ملی، ان کے پہلے مضمون، قرآن کا مطلوب انسان، جماعت اسلامی کے سہ روزہ اخبار، دعوت، کے شمارہ میں ۱۹۵۵ء میں چھپا۔ ۱۹۵۵ء کے بعد سے ان کے مضامین بہت سے اردو اخباروں اور رسالوں میں چھپنے شروع ہوئے۔ ان میں زیادہ مشہور نگار، شاعر، پیام تعلیم، عصمت، ندائے ملت، الفرقان، دعوت اور زندگی وغیرہ ہیں۔ اس کے علاوہ سہ روزہ کے لیے الجمعیۃ میں ایڈیٹر کی حیثیت سے ۱۹۶۷ء سے ۱۹۷۴ء تک کام بھی کرتے رہے۔

اس دور میں مولانا صاحب کے لیے کوئی خاص راہ متعین نہ تھی جہاں کہیں بھی دین کا کوئی کام ہوتا دیکھتے اس کا ساتھ دینے کی کوشش کرتے۔ اسی سلسلے میں مولانا نے مختلف مذہبی و سیاسی جماعتوں کے ساتھ مل کر کام کیا اور اسی دور میں ہی مولانا نے انگزیری زبان سیکھی اور مغربی مفکرین کا مطالعہ کیا۔ ۱۹۶۳ء میں مولانا نے دوبارہ نئے سرے سے دین کا مطالعہ از سر نو کرنے کا فیصلہ کیا۔ اسلام کی اساسات کو جاننے کے لیے اس کے اصل مصادر و مراجع کی طرف رخ کیا۔ ان دنوں مولانا صاحب کے تین ہی شوق تھے پہلا انگریزی سیکھنا، دوسرا مغربی مفکرین کے نظریات کا مطالعہ کرنا اور تیسرا اور آخری دین کو نئے سرے سے اس کے اصل ماخذ کے ساتھ پڑھنے میں مشغول رہنا، ان تینوں میں مولانا میں جنون کی کیفیت پائی جاتی تھی جس کا ذکر مختلف جگہوں پر وہ خود کرتے ہیں مثلاً انگریزی کے حوالے سے لکھتے ہیں:

> "میں اعظم گڑھ میں اپنے بڑے بھائی عبد العزیز خان کے ساتھ مقیم تھا۔ عجیب بات ہے کہ کوئی بھی شخص مجھے حوصلہ افزائی کرنے والا نہیں ملا۔ میرے بڑے بھائی نے جب یہ دیکھا کہ میں انگریزی زبان سیکھنے کی کوشش کر رہا ہوں تو انہوں نے کہا۔ بڈھا طوطا کیا پڑھے گا۔ مجھے یاد ہے کہ ایک بار میں باقی منزل (اعظم گڑھ) میں انگریزی اخبار ہندوستان ٹائمز کھول کر اسے دیکھ رہا تھا کہ مولانا شہباز اصلاحی وہاں آ گئے۔ انہوں نے مجھے کہا کہ۔ کچھ سمجھ بھی ہے یا یوں ہی انگریزی اخبار لے کر بیٹھے ہوئے ہو، اس زمانے میں میرا یہ حال تھا کہ ہر وقت میں انگریزی کتابیں پڑھتا رہتا تھا۔ میری اس عادت پر میری ماں غصہ ہوتی تھیں اور کہتی تھیں کہ تم کسی نہ کسی دن سڑک پر کسی گاڑی سے ٹکرا جاؤ گے۔[7] انگریزی کے بعد مغربی مفکرین کو پڑھنے کا شوق چڑھا تو گھنٹوں مہتاب لائبریری میں بیٹھ کر جدید دور کے مغربی سکالرز کی کتابیں پڑھنے بیٹھ گئے۔ یہاں مختلف سکالرز کی کتابیں روزانہ گھنٹوں بیٹھ کر پڑھتے۔ مغربی سکالرز کو پڑھنے کے بعد عام آدمی لازمی طور پر ان سے متاثر ہوتا ہے۔ کیونکہ ان کی فلسفیانہ باتیں عام آدمی کے مسائل کا سطحی حل بتاتی ہیں اور جہاں انسان کو اس کے مسائل کا حل ملے پھر اسی کے گیت گاتا ہے اور دین چونکہ انسان کی آزمائش چاہتا ہے اور آزمائش ہمیشہ مشکل ہی ہوتی ہے نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ آدمی دین سے دور ہوتا جاتا ہے اور ایک وقت آتا ہے کہ خود کو کلی طور پر مار دیتا ہے یا جزوی طور پر ہمیشہ ہمیشہ کے لیے آرام کرنے کے لیے بھیج دیتا ہے۔ مگر مولانا کے ساتھ معاملہ

اس کے برعکس ہوا۔ وہ جوں جوں ان کا مطالعہ کرتے گئے توں توں ان کا ایمان اللہ پر مضبوط ہوتا گیا۔ وسعت مطالعہ نے ان کے ذہن کے سوتے کھول دیئے تاکہ دین ذہن کی آبیاری کر سکے۔ مغربی سکالرز کے رد عمل کو مولانا یوں بیان کرتے ہیں: یہ ۱۹۶۲ء کی بات ہے میں نے طے کیا کہ میں برٹرینڈ رسل (۱۸۷۲ء-۱۹۷۰ء) کو پڑھ ڈالوں۔ خوش قسمتی سے میرے قریب شبلی نیشنل کالج اعظم گڑھ کی لائبریری میں مجھے رسل کی کتابوں کا پورا سیٹ مل گیا۔ مگر جب میں ان کتابوں کو لے کر گھر پہنچا تو میری بیوی ان کو دیکھ کر بہت متوحش ہوئیں۔ اب آپ ضرور گمراہ ہو جائیں گے، انہوں نے کہا۔ رسل اس دور میں معروف ترین ملحد ہے۔ اس لحاظ سے اس کی تصنیفات کو پڑھنا عام دینی ذوق کے مطابق خطرے سے خالی نہ تھا مگر خدا کا شکر ہے کہ میں رسل کی دنیا میں داخل ہو کر اس طرح سے نکلا کہ میرا ایمان پہلے سے زیادہ پختہ ہو چکا تھا۔"[8]

جدت کا فائدہ

جدیدیت کا نقصان ہونے کی بجائے الٹا مولانا صاحب کو فائدہ ہوا۔ کیونکہ اب وہ اس قابل ہو گئے تھے کہ اسلامی تعلیمات کو عصری اسلوب میں پیش کر سکیں۔ اس کے ساتھ ساتھ ان کے اندر یہ احساس بھی شدت سے جاگا کہ انہیں دوبارہ دین کا مطالعہ کرنا چاہیے۔ پھر مولانا نے بڑے زور و شور کے ساتھ اسلام کا مطالعہ از سر نو شروع کیا اور اس شدت سے شروع کیا کہ وہ دنیا و مافیہا سے بے نیاز ہو گئے۔

مولانا مختلف اخبارات و جرائد میں لکھتے رہے۔ ان میں سے بیشتر مضامین اسلام اور عصر حاضر کے عنوان کے متعلق ہوتے تھے۔ اس کے بعد اس موضوع پر ان کی پہلی مفصل کتاب، علم جدید کا چیلنج، ۱۹۶۶ء میں شائع ہوئی اور اسلام کے مفصل مطالعے کے بعد جو کتاب ان کی طرف سے منظر عام پر آئی وہ ۱۹۷۵ء میں چھپنے والی کتاب، اسلام، تھی۔

۲۔ ۱۹۷۶ء کے بعد کا زمانہ

الرسالہ کا اجراء

اکتوبر ۱۹۷۶ء میں، الرسالہ، کا پہلا پرچہ جاری ہوا۔ یہاں سے مولانا کی زندگی میں ایک نیا موڑ آیا، ایک نئی زندگی کی ابتدا ہوئی۔ ان کی زندگی جس مقصد کے حصول کے لیے بھٹک رہی تھی اس کو بالآخر الرسالہ کے ساتھ ہی وہ مقصد مل گیا۔ اس رسالے کا نام ڈاکٹر ظفر الاسلام خان مولانا کے فرزند (پیدائش ۱۹۴۸ء) نے تجویز کیا۔ شروع میں یہ رسالہ محض ایک ماہنامہ تھا مگر بہت جلد ہی ایک مشن کی حیثیت اختیار کر گیا۔ اس کے ذریعے مولانا نے مغربی دنیا تک اسلام کو جدید انداز میں پھیلانا شروع کیا اور یہ کام آج تک جاری و ساری ہے۔ مولانا کا ایک خاص فلسفہ ہے اس میں اہم چیز خدا کا تصور ہے اور انذار آخرت کی دعوت ہے۔ باقی نبوت اور اجتماعیت ایک ثانوی حیثیت سے ان دونوں مقاصد کے حصول کے لیے کام کرتی ہیں اور یہی خاص رنگ ان کی تحریروں میں جھلکتا ہے یہ بات ان کی تفسیر میں بھی نظر آتی ہے چونکہ ان کی فکر میں اجتماعیت کا تصور نہیں صرف انفرادیت ہی انفرادیت

ہے اس لئے ان کی بات مغربی ممالک کو ناگوار نہیں گزرتی اور وہ ان کی بات سن لیتے ہیں۔ اپنے اس نظریے کو مولانا خود اپنے الفاظ میں یوں بیان کرتے ہیں۔

> ”میں اپنے تفصیلی مطالعے کے بعد اس نتیجے پر پہنچا کہ اسلام ایک ایسا مذہب ہے جس کی تعلیمات مکمل طور پر خدا اور آخرت کے مرکزی تصور پر مبنی ہیں۔ اسلام میں دعوت دراصل انذار آخرت کی دعوت ہے۔ انسان کے اندر متقیانہ ذہن بنانا اور اس کے اندر ربانی شخصیت کی تعمیر کرنا، یہی اسلام کی دعوت کا اصل نشانہ ہے۔ یہی میرا ذہن آج بھی ہے۔“[9]

اس ،الرسالہ، ہی کی بدولت مغربی دنیا کے اندر مولانا کی فکر پہنچی، پھر ان کے نقطہ نظر کو جاننے کے لیے مختلف ممالک سے دعوت نامے آنے شروع ہوگئے۔ مختلف کانفرنسوں میں انہیں بلایا جانے لگا۔ بلایا تو پہلے بھی جاتا تھا مگر صرف ملکی سطح پر ہونے والی کانفرنسوں میں مگر اس اشاعت کے بعد پوری دنیا میں ان کو پذیرائی ملی۔ ۱۹۷۶ء سے اس سلسلے میں مولانا کی زندگی کا نیا دور شروع ہوا۔ اس سال مسلم، کرسچن ڈائیلاگ میں شرکت کی جو لیبیا کی دارالحکومت طرابلس میں ہوا تھا۔ اس میں مسلمانوں کی طرف سے جامعۃ الازہر (قاہرہ) کے نمائندہ نے شرکت کی اور ویٹکن (روم) نے مسیحیت کی طرف سے نمائندگی کی۔ ان کی دعوت پر مولانا نے اس میں شرکت کی۔

مولانا خود لکھتے ہیں: اس کے بعد عالمی سفروں کا سلسلہ شروع ہوگیا۔ ملک کے اندر اور ملک کے باہر مسلسل طور پر مختلف مذاہب کی عالمی کانفرنسیں ہوتی رہتی ہیں۔ مجھے ان کانفرنسوں میں ہر جگہ بلایا جانے لگا۔ اس کی ایک وجہ یہ تھی کہ میرے بارے میں یہ مشہور ہوگیا کہ وہ مسلم علما میں معتدل اور سائنٹفک ذہن کے آدمی ہیں اور اسلام کی پرامن تشریح پیش کرتے ہیں۔ اس طرح مجھے یہ موقع مل گیا کہ میں ہر جگہ جا کر عالمی اجتماعات میں اسلام کی تعلیمات کو مثبت انداز میں پیش کروں۔ یہ اسفار جو تادم تحریر جاری ہیں ان کا مختصر تذکرہ میرے ان سفروں میں دیکھا جا سکتا ہے جو برابر الرسالہ میں چھپتے رہتے ہیں۔ ان سفروں کے تجربات بہت سبق آموز ہیں مثلاً میں نے غیر مسلموں کے ایک اجتماع میں اسلام کا تعارف پیش کیا۔ اس میں میں نے کہا کہ اسلام اپنے ماننے والوں کے اندر انسانی خیر خواہی کا مزاج پیدا کرتا ہے۔ وہ اہل ایمان کو انسان دوست بناتا ہے۔ آخر میں ایک غیر مسلم نے کھڑے ہو کر کہا آج میں نے اسلام کا سچا تعارف حاصل کیا۔ اب میں نے یہ طے کیا کہ آج سے میں نہ صرف انسان فرینڈلی بنوں گا بلکہ اس کے ساتھ میں اسلام فرینڈلی بھی بنوں گا“۔[10]

مولانا کی علمی اور دعوتی خدمات اسلام کے لیے بے شمار ہیں ان سے کوئی ذی شعور انسان انکار نہیں کر سکتا۔ ان میں سے چند ایک درج ذیل ہیں:

۱۔ انہوں نے سیاسی مقاصد سے ہٹ کر خالص دینی بنیادوں پر کام کیا ہے۔

۲۔ الرسالہ ایک ایسا مشن ہے جو مسلمانوں کے ساتھ ساتھ غیر مسلموں پر بھی اثر انداز ہوتا ہے۔

۳۔ سینٹر فار پیس اینڈ اسپر یچولٹی جو کہ ہفتہ وار کلاس ہے، انگریزی طبقے سے متاثر نوجوانوں کو اسلام کی تبلیغ کے لیے ایک مرکز ہے۔ قابل ستائش عمل ہے۔

تصانیف

اب تک مولانا صاحب کی دو سو سے زیادہ کتب چھپ چکی ہیں۔ جن کے انگریزی، عربی اور کئی علاقائی زبانوں میں تراجم بھی ہو چکے ہیں۔ ان میں چند ایک کا مختصر تعارف ذیل میں پیش کیا گیا ہے:

۱۔تذکیر القرآن

یہ قرآن پاک کی دعوتی انداز میں لکھی گئی تفسیر ہے۔ یہ دو جلدوں پر مشتمل ہے۔ اس کی زبان نہایت آسان اور شیریں ہے اور پڑھنے والے کو مکمل ابلاغ دیتی ہے۔ تمام نحوی، صرفی، فقہی، ادبی اور صوفی انداز سے ہٹ کر لکھی گئی اپنی نوعیت کی واحد تفسیر ہے۔ اسکا مطالعہ ایسے شخص کے لیے موزوں ہے جو آخرت کے حوالے سے خدا کا تصور جاننا چاہتا ہو۔

۲۔ماہنامہ الرسالہ

الرسالہ کے نام سے ۱۹۷۶ء سے تاحال ایک ماہ وار شمارہ جاری ہے۔ یہ چالیس پچاس صفحات کا ایک شمارہ ہوتا ہے جس میں صرف مولانا صاحب کی تحریریں ہوتی ہیں۔ اس کا انگریزی میں بھی ترجمہ چھپتا ہے۔ اس میں زیادہ تر موضوع قرآن کی کسی آیت کی تشریح، مولانا کے اسفار اور ان کے تجربات پر مشتمل ہوتے ہیں اور عام طور پر مضمون چند صفحات سے زیادہ کا نہیں ہوتا جس کی وجہ سے عام قاری بھی اپنی دلچسپی کھوئے بغیر جہاں سے جی چاہے وہاں سے پڑھنا شروع کر سکتا ہے۔

۳۔علم جدید کا چیلنج

یہ اسلام اور عصر حاضر کے موضوع پر مولانا کی سب سے پہلی کتاب ہے۔ اس میں سائنسی ایجادات کے قرآن و عقل کے ذریعے جوابات دیئے گئے ہیں۔ یہ شاید اس موضوع پر اپنی طرز کی پہلی اردو کتاب ہے کیونکہ یہ 1966ء میں پہلی بار شائع ہوئی۔ اس کے بعد انہی سوالات کو لے کر اور لوگوں نے بھی اس موضوع پر کتب لکھی ہیں۔ اس کا مطالعہ ایک ایسے شخص کے لیے بہت ضروری ہے جو ہر چیز کو سائنسی انداز میں پرکھنے کا قائل ہو۔

۴۔الاسلام

دین کی تعبیر و تشریح کے اعتبار سے مولانا کی سب سے پہلی مفصل کتاب ہے جو ۱۹۷۵ء میں مکمل ہو کر شائع ہوئی۔ اس میں مولانا صاحب دین کو جس نظر سے دیکھتے اور سمجھتے ہیں اس کی مکمل وضاحت موجود ہے۔ جیسے ہر بڑے عالم کے نزدیک اسلام کا ایک تصور ہے اور وہ اسی تصور میں پورے اسلام کو دیکھتا ہے بالکل اسی طرح، الاسلام، مولانا کے تصورات دین کی عکاسی ہے۔ جو حضرات مولانا صاحب کے تصورات دین پڑھنا چاہتے ہیں یا ان کے بارے میں تنقید کرنا چاہتے ہیں ان کے لیے اس کتاب کا مطالعہ مفید رہے گا۔

۵۔ مذہب اور سائنس

مذہب اور سائنس کے موازنے کے بارے میں یہ بہت اچھی کتاب ہے۔ اس کتاب میں مولانا صاحب کے تمام سائنسی تصورات کا قرآن مجید سے موازنہ کر کے بتایا گیا ہے کہ سائنس مذہب سے الگ کوئی چیز نہیں۔ بلکہ سائنس تو قرآن حکیم کی عملی تصویر ہے۔ وہ تصورات جو قرآن نے آج سے چودہ سو سال پہلے دیئے تھے ان کی تصدیق سائنس نے آج کی ہے۔

۶۔ تعبیر کی غلطی

اس کتاب میں مولانا نے دین کی تعبیر کے حوالے سے ان غلطیوں کی نشاندہی کی ہے جو ان کی نظر میں دوسرے علماء (خصوصاً سید ابوالاعلیٰ مودودی (۱۹۰۳-۱۹۷۹) سے ہوئیں۔ مولانا صاحب کی فکر کے مطابق ان علماء نے بات کو صحیح نہیں سمجھا اور ان کو چاہیے کہ وہ ان اعتراضات کی روشنی میں اپنے نظریات کا از سر نو جائزہ لیں جیسا کہ مولانا نے خود کیا ہے۔ انہوں نے اپنی پہلے کی زندگی اور بعد کی زندگی کا موازنہ کیا ہے اور یہ بتایا ہے کہ کہ انسان غلطیاں کرتا رہتا ہے اگر وہ اپنی اصلاح کر لے تو وہ غلطی، غلطی نہیں رہتی بلکہ خوبی بن جاتی ہے لیکن اگر غلطی واضح ہو جانے کے بعد بھی کوئی اپنی غلطی پر قائم رہے تو یہ اس کا بڑا پن نہیں بلکہ علم کی کمی ہے۔

۷۔ پیغمبر انقلاب

یہ سیرت النبی ﷺ پر لکھی جانے والی کتاب ہے۔ اس کو ایوارڈ بھی مل چکا ہے۔ اس میں زیادہ تر انہوں نے نبی کریم ﷺ کی مکی زندگی کو بیان کیا ہے اور مسلمانوں کو ہدایت کی ہے کہ وہ بھی نبی ﷺ کی مکی زندگی کو اپنا شعار بنائیں کیونکہ وہ ابھی تک مکی زندگی کا دور جی رہے ہیں۔ اس میں مسلمانوں کو یہ بھی باور کرانے کی کوشش کی گئی ہے کہ وہ اپنے آپ کو مدنی دور کا باسی تصور کرتے ہیں حالانکہ بات اس کے برعکس ہے۔ انہیں نبی ﷺ کے اسوہ پر عمل کرتے ہوئے صلح حدیبیہ کو مد نظر رکھنا چاہیے۔

۸۔ ڈائری (۱۹۸۳ء تا ۱۹۹۲ء)

یہ مولانا صاحب کی مختلف سیمینار اور مختلف ممالک کے اسفار پر مشتمل کتاب ہے۔ یہ قسط وار ہر سال چھپ رہی ہے۔ اس میں بیرون ملک پیش آنے والی کانفرنسوں کے حالات اور لوگوں کے رویوں کا ذکر ملتا ہے۔ اصل میں یہ مولانا صاحب کی ذاتی ڈائری ہے جو ایک کتاب کی شکل میں ہر سال چھپتی ہے۔

۹۔ رازِ حیات

اس کتاب میں مختلف حلقہ زندگی سے تعلق رکھنے والے لوگوں کی ترقی کے اسباب، قصوں کی شکل میں تحریر کئے گئے ہیں اور اس کے بعد ان کی مثال کو سامنے رکھ کر قاری کو تلقین کی جاتی ہے کہ اگر وہ کامیاب زندگی گزارنا چاہتا ہے تو اسے چاہیے کہ وہ ان واقعات سے سبق حاصل کرے اور بندہ مومن وہی ہوتا ہے جو دوسروں کو بھی جینے دے اور خود بھی امن سے جئے۔ یہ زندگی سے مایوس یا ایسے افراد جن کے سامنے زندگی کا کوئی رخ متعین نہیں ان کے لیے ایک بہترین کتاب ہے۔

۱۰۔ مطالعہ حدیث

یہ کتاب حدیث رسول ﷺ کے متعلق مولانا کا جو نقطہ نظر ہے اس کی جامع عکاسی کرتی ہے۔ اس کتاب میں بتایا گیا ہے کہ حدیث دین کے سمجھنے اور زندگی کے شرعی مسائل کے حل کے لیے کس طرح معاون ثابت ہو سکتی ہے۔

۱۱۔ سفر نامے

آپ کے سفر نامے کافی مشہور ہیں، جیسے سفر نامہ غیر ملکی اسفار جلد اول، دوم، سفر نامہ اسپین و فلسطین، اسفار ہند وغیرہ

مولانا وحید الدین خان کے نزدیک تفسیر کا مقصد اور تقاضے

مولانا وحید الدین خان کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ قرآن اگرچہ ایک اعلیٰ ترین علمی کتاب ہے، اس میں فطری حدود کے اندر علم و عقل کی پوری رعایت رکھی گئی ہے مگر قرآن مجید میں کسی بات کو ثابت کرنے کے لیے معروف علمی اور فنی انداز اختیار نہیں کیا گیا ہے۔ قرآن مجید کا طریقہ یہ ہے کہ فنی آداب اور علمی تفصیلات کو چھوڑ کر اصل بات کو موثر دعوتی اسلوب میں بیان کیا جائے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ قرآن مجید کا مقصد علمی مطالعہ پیش کرنا نہیں، اس کا مقصد تذکیر و نصیحت ہے اور تذکیر و نصیحت کے لیے ہمیشہ سادہ اسلوب کار آمد ہوتا ہے نہ کہ فنی اسلوب۔

تاہم یہ ایک طالب علم کی ضرورت ہے کہ قرآن مجید کا مطالعہ کرتے ہوئے ایک آدمی قرآن مجید کے بیانات کی علمی تفصیلات اور اس کے فنی پہلوؤں کو جاننا چاہے۔ ایسی حالت میں یہ سوال ہے کہ قرآن کی تفسیر کے لیے کیا انداز اختیار کیا جائے۔ قرآن مجید کی تفسیر اگر اس کے اپنے سادہ دعوتی اسلوب میں کی جائے تو اس کا یہ فائدہ ہوگا کہ تفسیر میں نصیحت اور تذکیر کی فضا باقی رہے گی جو قرآن مجید کا اصل مقصود ہے مگر ایسی صورت میں خالص علمی تقاضوں کی رعایت نہ ہو سکے گی اور دوسری طرف اگر علمی و فنی پہلوؤں کو ملحوظ رکھتے ہوئے مفصل تفسیر لکھی جائے تو بعض خاص طبیعتوں کو وہ پسند آسکتی ہے مگر عام لوگوں کے لیے وہ ایک خشک دستاویز بن کر رہ جائیگی۔ مزید یہ کہ قرآن مجید کے اصل مقصد، تذکیر و نصیحت کو مجروح کرنے کی قیمت پر ہوگا۔

اس مسئلہ کا ایک سادہ حل یہ ہے کہ تفسیر اور معلومات کو ایک دوسرے سے الگ کر دیا جائے۔ قرآن کے ساتھ جو تفسیر شائع کی جائے وہ خود تو نصیحت اور تذکیر کے انداز میں ہو۔ اس کے بعد اس سے الگ ایک مستقل کتاب قاموس القرآن یا قرآنی انسائیکلوپیڈیا کے طور پر مرتب کر کے شائع کی جائے۔ اس دوسری کتاب میں وہ تمام فنی بحثیں اور علمی اور تاریخی معلومات ہوں جو قرآنی حوالوں کو تفصیلی انداز میں سمجھنے کے لیے ضروری ہیں مثلاً حضرت ابراہیم علیہ السلام سے متعلق آیات کے ذیل میں جو تفسیر لکھی جائے اس میں حضرت ابراہیم علیہ السلام کی زندگی کے صرف قابل عبرت پہلوؤں کی وضاحت ہو جن کی طرف قرآن میں اشارے کئے گئے ہیں۔ ان کے علاوہ آپ کے بارے میں جو تاریخی اور اثریاتی معلومات ہیں ان کو قاموس القرآن میں جمع کر دیا جائے جن کو آدمی لفظ ابراہیم کے تحت دیکھ سکے۔ اسی طرح نحوی، فقہی، کلامی اور طبیعیاتی

مسائل کی تفصیلات بھی قرآن کی انسائیکلوپیڈیا میں درج ہوں نہ کہ قرآن کی تفسیر میں۔ تذکیر القرآن اسی نہج پر قرآن کی ایک خدمت ہے۔

یہ تفسیری انداز عین وہی ہے جو خود قرآن حکیم نے اختیار کیا ہے۔ قرآن مجید میں طبیعیات اور فلکیات کے حوالے ہیں مگر ان کی تفصیلات کو اللہ تعالی نے چھوڑ دیا کہ بعد کے زمانہ کے اہل علم انہیں خود دریافت کر کے ان کو مدون کریں۔ قرآن میں قدیم شخصیتوں کا ذکر ہے مگر اللہ تعالی نے یہ کام آئندہ آنے والے ماہرین اثریات کے لیے باقی رکھا کہ وہ ان کی تحقیق کریں اور ان کی تاریخی تفصیلات سے دنیا کو آگاہ کریں۔ خدا قرآن مجید میں خود ان تمام واقعات کو شامل کر سکتا تھا۔ مگر وہ صرف اس قیمت پر ہوتا کہ قرآن میں عبرت اور نصیحت کی فضا ختم ہو جائے چنانچہ خدا نے ہر چیز سے باخبر ہونے کے باوجود، سارا زور صرف نصیحت کی باتوں پر دیا اور بقیہ تفصیلات کو دوسروں کے لیے چھوڑ دیا۔ قرآن میں ایک طرف معلومات کی بے شمار تفصیلی باتوں کو چھوڑ دیا گیا ہے۔ دوسری طرف بنیادی نصیحت والی باتوں کو بار بار دہرایا گیا ہے حتی کہ بہت سے لوگوں کو یہ کہنے کا موقع مل گیا ہے کہ قرآن میں مضامین کی تکرار ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ قرآن کا یہ مقصد نہیں کہ لوگ اس کو معلومات کی ایک کتاب سمجھ کر پڑھ لیں۔ قرآن اللہ اور آخرت کی باتوں کو لوگوں کی روح کی غذا بنانا چاہتا ہے۔ کسی چیز کو آدمی معلوماتی طور پر پڑھے تو اس کی تکرار اس کو ناگوار ہو گی۔ مگر جو چیز آدمی کی زندگی میں روح کی غذا بن کر داخل ہو جائے اس کی ہر تکرار آدمی کو نئی لذت دیتی ہے ۔ جہاں لذات ہوں وہاں تکرار کا تصور ختم ہو جاتا ہے۔ قرآن میں یہ انداز اس لئے اختیار کیا گیا تاکہ وہ لوگ چھٹ کر الگ ہو جائیں جو معلومات اور تکرار کی اصطلاحوں میں پڑے ہوئے ہیں اور وہ انسان چن لئے جائیں جنکے لیے قرآنی حقیقتیں لذت روح کا درجہ حاصل کر چکی ہوں۔

تذکیر القرآن میں دعوتی مباحث

قرآن کریم ایک دعوتی کتاب ہے، مولانا وحید الدین نے قرآن کریم کی اس خصوصیت کو اپنی تفسیر کے دیباچہ میں ان الفاظ میں ذکر فرمایا ہے:

> "قرآن عام طرز کی علمی تصنیف نہیں، وہ ایک دعوتی کتاب ہے۔ اللہ تعالی نے اپنے ایک بندے کو ساتویں صدی کے ثلث اول میں ایک خاص قوم کے اندر اپنا نمائندہ بنا کر کھڑا کیا اور اس کو اپنے پیغام کی پیغام بری پر مامور فرمایا۔ اس پیغمبر نے اپنے ماحول میں یہ کام شروع کیا اور اسی کے ساتھ قرآن کا تھوڑا تھوڑا حصہ حسب ضرورت اس کے اوپر اترتا رہا۔ یہاں تک کہ ۲۳ سال میں پیغمبر کے دعوتی کام کی تکمیل کے ساتھ قرآن کی بھی تکمیل ہو گئی۔ "[۱۱]

مولانا وحید الدین خان لکھتے ہیں کہ قرآن آدمی کو مشن دیتا ہے وہ حقیقتاً کوئی نظام قائم کرنے کا مشن نہیں ہے۔ بلکہ اپنے آپ کو قرآنی کردار کی صورت میں ڈھالنے کا مشن ہے۔ قرآن کا اصل مخاطب فرد ہے نہ کہ سماج۔ اس لیے قرآن کا مشن فرد پر جاری ہوتا ہے نہ کہ سماج پر۔ تاہم افراد کی قابل لحاظ تعداد جب اپنے آپ کو قرآن کے مطابق ڈھالتی ہے تو اس کے سماجی نتائج بھی لازماً نکلنا شروع ہوتے ہیں۔ یہ نتائج ہمیشہ یکساں نہیں ہوتے بلکہ حالات کے اعتبار سے ان کی صورتیں بدلتی رہتی ہیں۔

قرآن میں مختلف انبیاء کے واقعات انہیں سماجی نتائج یا سماجی رد عمل کے مختلف نمونے ہیں اور اگر آدمی نے اپنی آنکھیں کھول رکھی ہیں تو وہ ہر صورت حال کی بابت قرآن میں رہنمائی پاتا چلا جاتا ہے۔ قرآن فطرت انسانی کی کتاب ہے۔ قرآن کو وہی شخص بخوبی طور پر سمجھ سکتا ہے جس کے لیے قرآن اس کی فطرت کا مثنی بنا جائے۔[۱۲]

کفار نے جب دعوت اسلام قبول نہ کی تو اسلام اور پیغمبر اسلام پر طرح طرح کے اعتراض کرنا شروع کر دیئے اور اعتراض بھی بے معنی، جن کی کوئی حیثیت نہیں ہے، قرآن کریم میں مچھر کی مثال دی گئی تو کفار نے کہا کہ اللہ اتنی چھوٹی سے چیز کی مثال کیوں دے رہا ہے، اللہ تعالیٰ نے اس کو جواب ان الفاظ میں دیا:

﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَن يَضْرِبَ مَثَلًا مَّا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا ۚ فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا فَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِن رَّبِّهِمْ ۖ وَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا فَيَقُولُونَ مَاذَا أَرَادَ اللَّهُ بِهَٰذَا مَثَلًا ۘ يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا ۚ وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ﴾[۱۳]

(اللہ اس سے نہیں شرماتا کہ بیان کرے مثال مچھر کی یا اس سے بھی کسی چھوٹی چیز کی۔ پھر جو ایمان والے ہیں وہ جانتے ہیں کہ وہ حق ہے ان کے رب کی جانب سے۔ اور جو منکر ہیں وہ کہتے ہیں کہ اس مثال کو بیان کرے کے اللہ نے کیا چاہا ہے۔ اللہ اس کے ذریعہ بہتوں کو گم راہ کرتا ہے اور بہتوں کو اس سے راہ دکھاتا ہے۔ اور وہ گم راہ کرتا ہے ان لوگوں کو جو نافرمانی کرنے والے ہیں)

مولانا اس آیت کی تفسیر میں لکھتے ہیں:

"پیغمبرانہ دعوت کے انتہائی واضح اور مدلل ہونے کے باوجود کیوں بہت سے لوگ اس کو قبول نہیں کر پاتے۔ اس کی سب سے بڑی وجہ شوشے نکالنے کا فتنہ ہے۔ آدمی کے اندر نصیحت پکڑنے کا ذہن نہ ہو تو وہ کسی بات کو سنجیدگی کے ساتھ نہیں لیتا ایسے آدمی کے سامنے جب بھی کوئی دلیل آتی ہے تو وہ اس کو سطحی طور پر دیکھ کر ایک شوشہ نکال لیتا ہے۔ اس طرح وہ یہ ظاہر کرتا ہے کہ یہ دعوت کوئی معقول دعوت نہیں ہے۔ اگر وہ معقول دعوت ہوتی تو کیسے ممکن تھا کہ اس میں اس قسم کی بے وزن باتیں شامل ہوں۔ مگر جو نصیحت پکڑنے والے ذہن ہیں جو باتوں پر سنجیدگی سے غور کرتے ہیں، ان کو حق کو پہچاننے میں دیر نہیں لگتی۔ خواہ حق کو مچھر جیسی مثالوں ہی میں کیوں نہ بیان کیا گیا ہو۔"[۱۴]

اُمت وسط کا مرتبہ

اسی طرح قبلہ کی تبدیلی پر بھی اعتراض کیا گیا کہ بیت المقدس کی جگہ خانہ کعبہ کو قبلہ کیوں قرار دیا گیا اس کے اندر کیا حکمت ہے۔ بنی اسرائیل کے علماء اور وہ لوگ جنہوں نے نبی کریم ﷺ کے دور اور اسلام کو پایا انہوں نے قبلہ کی تبدیلی کے اندر طرح طرح کے اعتراض کیے، قرآن کریم نے ان کے شکوک و شبہات کو اس طرح بیان کیا ہے:

﴿سَيَقُولُ السُّفَهَاءُ مِنَ النَّاسِ مَا وَلَّاهُمْ عَن قِبْلَتِهِمُ الَّتِي كَانُوا عَلَيْهَا ۚ﴾[۱۵]

(اب بے وقوف لوگ کہیں گے کہ مسلمانوں کو کس چیز نے ان کے قبلہ سے پھر دیا)

مولانا وحید الدین لکھتے ہیں:

"اللہ تعالیٰ نے بنی اسرائیل کو امامت سے معزول کر کے امت محمد کو اس کی جگہ مقرر کر دیا ہے۔ اب قیامت تک بیت المقدس کے بجائے کعبہ خدا کے دین کی دعوت اور خدا پرستوں کے باہمی اتحاد کا عالمی مرکز ہو گا۔ وسط کے معنی بیچ کے ہیں۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ مسلمان اللہ کے پیغام کو اس کے بندوں تک پہنچانے کا درمیانی وسیلہ ہیں۔ اللہ کا پیغام رسول کے ذریعہ ان کو پہنچا ہے۔ اب اس پیغام کو انہیں قیامت تک تمام قوموں کو پہنچاتے رہنا ہے۔ اسی پر دنیا میں بھی ان کے مستقبل کا انحصار ہے اور اسی پر آخرت کا بھی۔"[۱۶]

داعی کی صفات

داعی کے لیے ضروری ہے کہ وہ صبر وحوصلہ اور برداشت سے کام لے۔ اور ہر آنے والی پریشانی اور مشکلات کو صبر و تحمل سے حل کرنے کی کوشش کرے۔ اس لیے قرآن کریم میں آزمائش نیک بندوں کے لیے رکھی گئی ہے، اور صبر کرنے والوں کے لیے اللہ تعالیٰ کی طرف سے خاص خوشخبری کا وعدہ ہے۔ جیسا کہ قرآن کریم میں ارشاد ربانی ہے:

﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُم بِشَيْءٍ مِّنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ وَنَقْصٍ مِّنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنفُسِ وَالثَّمَرَاتِ ۗ وَبَشِّرِ الصَّابِرِينَ﴾[۱۷]

(اور ہم ضرور تم کو آزمائیں گے کچھ ڈر اور بھوک سے اور مالوں اور جانوں اور پھلوں کی کمی سے۔ اور ثابت قدم رہنے والوں کو خوش خبری دے دو۔)

اس آیت کریمہ کی تفسیر میں دعوتی نکات بیان کرتے ہوئے مولانا لکھتے ہیں:

"حق کی راہ میں مشکلات ومصائب کا دوسرا سبب مومن کا تبلیغی کردار ہے۔ تبلیغ دعوت کا کام نصیحت اور تنقید کا کام ہے۔ اور نصیحت اور تنقید ہمیشہ آدمی کے لیے سب سے زیادہ مبغوض چیز رہی ہے، ان میں بھی نصیحت سننے کے لیے سب سے زیادہ حساس وہ لوگ ہوتے ہیں جو اپنے دنیا کے کاروبار کو دین کے نام پر کر رہے ہوں۔ داعی کی ذات اور اس کے پیغام میں ایسے تمام لوگوں کو اپنی حیثیت کی نفی نظر آنے لگتی ہے۔ داعی کا وجود ایک ایسی ترازو بن جاتا ہے جس پر ہر آدمی تل رہا ہو۔ اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ داعی بننا بھڑ کے چھتہ میں ہاتھ ڈالنے کے مترادف ہے۔ ایسا آدمی اپنے ماحول کے اندر بے جگہ کر دیا جاتا ہے۔ اس کی معاشیات برباد ہو جاتی ہیں۔ اس کی ترقیوں کے دروازے بند ہو جاتے ہیں۔ حتیٰ کہ اس کی جان تک خطرہ میں پڑ جاتی ہے۔ مگر وہی آدمی راہ پر ہے جس کو بے راہ بتا کر ستایا جائے۔ وہی پاتا ہے جو اللہ کی راہ میں کھوئے۔ وہی جی رہا ہے جو اللہ کی راہ میں اپنی جان دے دے۔ آخرت کی جنت اسی کے لیے ہے جو اللہ کی خاطر دنیا کی جنت سے محروم ہو گیا ہو۔"[۱۸]

درج ذیل آیت کریمہ کی تفسیر میں مولانا نے یہ بتایا ہے کہ ایک داعی کو جن صورتحال کا سامنا کرنا پڑتا ہے، اور جس رد عمل کا اظہار اس کے خلاف ہوتا ہے تو وہ اس صورت حال میں کیا کرے؟ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

﴿اَمْ حَسِبْتُمْ اَنْ تَدْخُلُوا الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَاْتِكُمْ مَّثَلُ الَّذِيْنَ خَلَوْا مِنْ قَبْلِكُمْ ۭ مَسَّتْهُمُ الْبَاْسَاۗءُ وَالضَّرَّاۗءُ وَزُلْزِلُوْا حَتّٰى يَقُوْلَ الرَّسُوْلُ وَالَّذِيْنَ اٰمَنُوْا مَعَهٗ مَتٰى نَصْرُ اللّٰهِ ۭ اَلَآ اِنَّ نَصْرَ اللّٰهِ قَرِيْبٌ﴾[۱۹]

(کیا تم نے یہ سمجھ رکھا ہے کہ تم جنت میں داخل ہو جاؤ گے، حالانکہ ابھی تم پر وہ حالات گزرے ہی نہیں جو تمہارے اگلوں پر گزرے تھے۔ ان کو سختی اور تکلیف پہنچی اور وہ ہلا مارے گئے، یہاں تک کہ رسول اور ان کے ساتھ ایمان لانے والے پکار اٹھے کہ اللہ کی مدد کب آئے گی۔ یاد رکھو، اللہ کی مدد قریب ہے۔)

جنت کی واحد قیمت آدمی کا اپنا وجود ہے۔ آدمی اپنے وجود کو فکر و عمل کے جن نقشوں کے حوالے کیے ہوئے ہے وہاں سے اکھاڑ کر جب وہ اس کو خدا کے نقشہ میں لانا چاہتا ہے تو اس کی پوری شخصیت ہل جاتی ہے۔ اس میں اس وقت اور زیادہ اضافہ ہو جاتا ہے جب کہ اس کے ساتھ وہ خدا کے دین کا داعی بن کر کھڑا ہو جائے۔ داعی بننا بالفاظ دیگر دوسروں کے اوپر ناصح اور ناقد بننا ہے اور اپنے خلاف نصیحت اور تنقید کو سننا ہر زمانہ میں انسان کے لیے مبغوض ترین امر رہا ہے۔ اس کے نتیجہ میں مدعو کی طرف سے اتنا شدید رد عمل سامنے آتا ہے جو داعی کے لیے ایک بھونچال سے کم نہیں ہوتا۔[۲۰]

﴿وَمَا اخْتَلَفَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ إِلَّا مِن بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ ﴾[۲۱]

(اور اہل کتاب نے اس میں جو اختلاف کیا وہ آپس کی ضد کی وجہ سے کیا، بعد اس کے کہ ان کو صحیح علم پہنچ چکا تھا۔)

دعوت کو قبول نہ کرنے کی بڑی وجہ ضد اور عناد ہے، مندرجہ بالا آیت کریمہ کی تفسیر کرتے ہوئے مولانا لکھتے ہیں:

قرآن کی دعوت اسی سچے اسلام کی دعوت ہے۔ جو لوگ اس سے اختلاف کر رہے ہیں اس کی وجہ یہ نہیں ہے کہ اس کا حق ہونا ان پر واضح نہیں ہے۔ اس کی وجہ ضد ہے۔ اس کو ماننا انہیں داعی قرآن کی فکری برتری تسلیم کے ہم معنی نظر آتا ہے، اور ان کی حسد اور کبر کی نفسیات اس قسم کا اعتراف کرنے پر راضی نہیں۔ سیدھی طرح حق کو مان لینے کے بجائے وہ چاہتے ہیں کہ اس زبان ہی کو بند کر دیں جو حق کا اعلان کر رہی ہے۔ تاہم خدا کی دنیا میں ایسا ہونا ممکن نہیں۔ داعی حق کی زبان کو بند کرنے کے لیے ان کا ہر منصوبہ ناکام ہوگا اور جب خدا کے عدل کا ترازو کھڑا ہوگا تو وہ دیکھ لیں گے کہ ان کے وہ اعمال کس قدر بے قیمت تھے جن کے بل پر وہ اپنی نجات اور کامیابی کا یقین کیے ہوئے تھے۔ سچی دلیل خدا کی نشانی ہے۔ جو شخص دلیل کے سامنے نہیں جھکتا وہ گویا خدا کے سامنے نہیں جھکتا۔ ایسے لوگ قیامت میں اس طرح اٹھیں گے کہ وہ سب سے زیادہ بے سہارا ہوں گے۔[۲۲]

دعوتی کلام و اسلوب ناصحانہ کلام ہوتا ہے نہ کہ مناظرانہ کلام، اسی کی وضاحت کرتے ہوئے درج ذیل آیت مبارکہ کی تفسیر میں لکھتے ہیں:

ارشاد ربانی ہے:

﴿وَلْتَكُنْ مِّنْكُمْ أُمَّةٌ يَّدْعُوْنَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُوْنَ بِالْمَعْرُوْفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ ۚ وَأُولٰٓئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُوْنَ ﴾[۲۳]

(اور ضرور ہے کہ تم میں ایک گروہ ہو جو نیکی کی طرف بلائے، وہ بھلائی کا حکم دے اور برائی سے روکے اور ایسے ہی لوگ کامیاب ہونگے۔)

اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

﴿ وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ ﴾[۲۴]

(اور تم اہل کتاب سے بحث نہ کرو مگر اس طریقہ پر جو بہتر ہے)

داعی کے لیے صحیح طریقہ یہ ہے کہ جو لوگ بحث کریں اور الجھیں ان سے وہ سلام کر کے جدا ہو جائے۔ اور جو لوگ سنجیدہ ہوں ان پر وہ امر حق کو واضح کرنے کی کوشش کرے۔ نیز یہ کہ دعوتی کلام کو حکیمانہ کلام ہونا چاہیے۔ اور حکیمانہ کلام کی ایک خاص پہچان یہ ہے کہ اس میں مدعو کی نفسیات کا پورا لحاظ کیا جاتا ہے۔ داعی اپنی بات کو ایسے اسلوب سے کہتا ہے کہ مدعو اس کو اپنے دل کی بات سمجھے نہ کہ غیر کی بات سمجھ کر اس سے متوحش ہو جائے۔ داعیانہ کلام ناصحانہ کلام ہوتا ہے نہ کہ مناظرانہ کلام۔

مدعو کی صفات

تم میں ایک گروہ ہو جو دعوت الی الخیر کا کام کرے اور نیکیوں کا حکم دے اور برائیوں سے روکے " یہ ارشاد بیک وقت دو باتوں کو بتا رہا ہے۔ ایک کا تعلق خواص سے ہے اور دوسری کا تعلق عوام سے۔ امت کے خواص کے اندر یہ روح ہونی چاہیے کہ وہ امت کے اندر برائی کو برداشت نہ کریں، وہ نیکی اور بھلائی کے لیے تڑپنے والے ہوں۔ ان کا یہ جذبہ اصلاح انہیں مجبور کرے گا کہ وہ لوگوں کے احوال سے غیر متعلق نہ رہیں وہ اپنے بھائیوں کو نیک راہ پر چلنے کے لیے اکسائیں اور انہیں برائی سے دور رہنے کی تلقین کریں۔ تاہم اس عمل کی کامیابی کے لیے امت کے عوام کے اندر اطاعت کا جذبہ ہونا بھی لازماً ضروری ہے۔ عوام کو چاہیے کہ وہ اپنے خواص کا احترام کریں۔ وہ ان کے کہنے سے چلیں اور جہاں وہ روکیں وہاں وہ رک جائیں۔ وہ اپنے آپ کو اپنے دینی ذمہ داروں کے حوالے کر دیں۔ جس مسلم گروہ میں خواص اور عوام کا یہ حال ہو وہی فلاح پانے والا گروہ ہے۔ سمع وطاعت کی اس فضا ہی میں کسی معاشرہ کے اندر وہ اوصاف جنم لیتے ہیں جو اس کو دنیا میں طاقتور اور آخرت میں نجات یافتہ بناتے ہیں۔[۲۵]

اسی مضمون کو دوسرے مقام پر یوں بیان کیا گیا:

﴿وَلَوْ آمَنَ أَهْلُ الْكِتَابِ لَكَانَ خَيْرًا لَّهُم ۚ مِّنْهُمُ الْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُونَ ﴾[۲۶]

(اور اگر اہل کتاب بھی ایمان لاتے تو ان کے لیے بہتر ہوتا۔ ان میں سے کچھ ایمان والے ہیں اور ان میں اکثر نافرمان ہیں۔)

یہود دین خداوندی کے حامل بنائے گئے تھے۔ مگر وہ اس کو لے کر کھڑے نہ ہو سکے اور اس کو محفوظ رکھنے میں بھی ناکام رہے۔ اس کے بعد اللہ نے محمد (صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم) کے ذریعہ اپنا دین اس کی صحیح صورت میں بھیجا۔ اب امت مسلمہ لوگوں کے درمیان خدا کی رہنمائی کے لیے کھڑی ہوئی ہے۔ اس منصب کا تقاضا ہے کہ یہ امت اللہ کی سچی مومن بنے۔ وہ دنیا کو بھلائی کی تلقین کرے اور ان چیزوں سے باخبر کرے جو اللہ کے نزدیک برائی کی حیثیت رکھتی ہیں یہ کام چونکہ خدائی کام ہے اس لیے خدا نے اس کے ساتھ اپنا تحفظاتی نظام بھی شامل کر دیا ہے۔ جو لوگ اس کارِ خداوندی کے لیے اٹھیں گے ان کے لیے خدا کی ضمانت ہے کہ ان کے مخالفین ان کو معمولی اذیتوں کے سوا کوئی حقیقی نقصان نہ پہنچا سکیں گے۔ تاہم یہود کے انجام کی صورت میں اس کی بھی دائمی مثال قائم کر دی گئی کہ اس منصب حق پر سرفراز کیے جانے کے بعد جو لوگ بدعہدی

کریں ان کی سزا اسی دنیا میں اس طرح شروع ہو جاتی ہے کہ ان کو ذاتی عزت و سرفرازی سے محروم کر دیا جاتا ہے۔ خدا کی رحمتوں سے محرومی کی وجہ سے ان کی بے حسی اتنی بڑھ جاتی ہے کہ وہ ان لوگوں کی جان کے درپے ہو جاتے ہیں جو ان کی کوتاہیوں کی طرف متوجہ کرنے کے لیے اٹھیں۔

اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

﴿وَيَقُولُونَ طَاعَةٌ فَإِذَا بَرَزُوا مِنْ عِندِكَ بَيَّتَ طَائِفَةٌ مِّنْهُمْ غَيْرَ الَّذِي تَقُولُ ۖ وَاللَّهُ يَكْتُبُ مَا يُبَيِّتُونَ ۖ فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ ۚ وَكَفَىٰ بِاللَّهِ وَكِيلًا ﴾[۲۷]

(اور یہ لوگ کہتے ہیں کہ ہم کو قبول ہے۔ پھر جب تمہارے پاس سے نکلتے ہیں تو ان میں سے ایک گروہ اس کے خلاف مشورہ کرتا ہے جو وہ کہہ چکا تھا۔ اور اللہ ان کی سرگوشیوں کو لکھ رہا ہے۔ پس تم ان سے اعراض کرو اور اللہ پر بھروسہ رکھو، اور اللہ بھروسہ کے لیے کافی ہے۔)

اس آیت مبارکہ کے دعوتی مباحث بیان کرتے ہوئے مولانا لکھتے ہیں:

''خدا کے داعی کو ماننا "اپنے جیسے انسان" کو ماننا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ آدمی خدا کو مان لیتا ہے مگر وہ خدا کے داعی کو پہچاننے اور اس کی جانب اپنے کو کھڑا کرے۔ داعی کے معاملہ کو جب آدمی خدا کا معاملہ نہ سمجھے تو وہ اس کے بارے میں سنجیدہ بھی نہیں ہوتا۔ سامنے وہ رسمی طور پر ہاں کر دیتا ہے مگر جب الگ ہوتا ہے تو اپنی سابقہ روش پر چلنے لگتا ہے۔ وہ اس کے خلاف ایسی باتیں پھیلاتا ہے جن کا پھیلانا سراسر غیر ذمہ دارانہ فعل ہو۔ جو لوگ خدا کے داعی کے ساتھ اس قسم کا بے پروائی کا سلوک کریں وہ خدا کے یہاں یہ کہہ کر نہیں چھوٹ سکتے کہ ہم نہیں جانتے تھے۔ آدمی اگر ٹھہر کر سوچے تو داعی کی صداقت کو جاننے کے لیے وہ کلام ہی کافی ہے جو خدا نے اس کی زبان پر جاری کیا ہے۔''[۲۸]

ارشاد الٰہی ہے:

﴿ لَّا خَيْرَ فِي كَثِيرٍ مِّن نَّجْوَاهُمْ إِلَّا مَنْ أَمَرَ بِصَدَقَةٍ أَوْ مَعْرُوفٍ أَوْ إِصْلَاحٍ بَيْنَ النَّاسِ ۚ وَمَن يَفْعَلْ ذَٰلِكَ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ فَسَوْفَ نُؤْتِيهِ أَجْرًا عَظِيمًا ﴾[۲۹]

(ان کی اکثر سرگوشیوں میں کوئی بھلائی نہیں۔ بھلائی والی سرگوشی صرف اس کی ہے جو صدقہ کرنے کو کہے یا کسی نیک کام کے لیے کہے یا لوگوں میں صلح کرانے کے لیے کہے۔ جو شخص اللہ کی خوشی کے لیے ایسا کرے تو ہم اس کو بڑا اجر عطا کریں گے۔)

اس آیت مبارکہ کی تفسیر میں مولانا وحید الدین نے درج ذیل دعوتی نکات ذکر کیے ہیں:

حق کی بے آمیز دعوت جب اٹھتی ہے تو وہ زمین پر خدا کا ترازو کھڑا کرنا ہوتا ہے۔ اس کی میزان میں ہر آدمی اپنے کو تلتا ہوا محسوس کرتا ہے۔ حق کی دعوت ہر ایک کے اوپر سے اس کا ظاہری پردہ اتار دیتی ہے اور ہر شخص کو اس کے اس مقام پر کھڑا کر دیتی ہے جہاں وہ باعتبار حقیقت تھا۔ یہ صورت حال اتنی سخت ہوتی ہے کہ لوگ چیخ اٹھتے ہیں۔ سارا ماحول داعی کے لیے ایسا

بن جاتا ہے جیسے وہ انگاروں کے درمیان کھڑا ہوا ہو۔ جو لوگ دعوت حق کے ترازوں میں اپنے کو بے وزن ہوتا ہوا محسوس کرتے ہیں ان کے اندر ضد اور گھمنڈ کے جذبات جاگ اٹھتے ہیں۔ وہ تیزی سے مخالفانہ رخ پر چل پڑتے ہیں۔ وہ چاہنے لگتے ہیں کہ ایسی دعوت کو مٹادیں جو ان کی حق پرستانہ حیثیت کو مشتبہ ثابت کرتی ہو۔ ان کے لیے اپنی زبان کا استعمال یہ ہو جاتا ہے کہ وہ دعوت اور داعی کے خلاف جھوٹی باتیں پھیلائیں۔ اس کو زیر کرنے کے منصوبے بنائیں۔ وہ لوگوں کو منع کریں کہ اس کی مالی مدد نہ کرو۔ جو اللہ کے بندے اللہ کی رسی کے گرد متحد ہو رہے ہوں ان کو بدگمانیوں میں مبتلا کر کے منتشر کریں۔ اس کے برعکس جو لوگ اپنی فطرت کو زندہ رکھے ہوئے تھے ان کو اللہ کی مدد سے یہ توفیق ملتی ہے کہ وہ اس کے آگے جھک جائیں، وہ اس کا ساتھ دیں، وہ اپنی زندگی کو اس کے مطابق ڈھالنا شروع کر دیں۔ ایسے لوگوں کے لیے ان کی زبان کا استعمال یہ ہوتا ہے کہ وہ کھلے طور پر سچائی کا اعتراف کر لیں۔ وہ لوگوں سے کہیں کہ یہ اللہ کا کام ہے اس میں اپنا مال اور اپنا وقت خرچ کرو۔ وہ لوگوں کو ترغیب دیں کہ وہ اپنی قوتوں کو نیکی اور بھلائی کے کاموں میں لگائیں۔ وہ آپس کی رنجشوں اور شکایتوں کو دور کرنے کی کوشش کریں۔ حق کا اعتراف ان کے اندر جو نفسیات جگاتا ہے اس کا قدرتی نتیجہ ہے کہ وہ اس قسم کے کاموں میں لگ جائیں۔ اللہ کے نزدیک یہ ایک ناقابل معافی جرم ہے کہ حق کی دعوت کی مخالفت کی جائے اور جو لوگ حق کی دعوت کے گرد جمع ہوئے ہیں ان کو اپنی دشمنی کی آگ میں جلانے کی کوشش کی جائے۔ دوسرے اکثر گناہوں میں یہ امکان رہتا ہے کہ وہ انسان کی غفلت یا کمزوری کی وجہ سے صادر ہوئے ہوں۔ مگر دعوت حق کی مخالفت تمام تر سرکشی کی وجہ سے ہوتی ہے۔ اور سرکشی کسی آدمی کا وہ جرم ہے جس کو اللہ کبھی معاف نہیں کرتا، الا یہ کہ وہ اپنی غلطی کا اقرار کرے اور سرکشی سے باز آجائے۔ دین کی دعوت جب بھی اپنے بے آمیز شکل میں اٹھتی ہے تو وہ ایک خدائی کام ہوتا ہے جو خدا کی خصوصی مدد پر شروع ہوتا ہے۔ ایسے کام کی مخالفت کرنا گویا خدا کے مقابلہ میں کھڑا ہونا ہے اور کون ہے جو خدا کے مقابلہ میں کھڑا ہو کر کامیاب ہو۔[30]

درج ذیل آیت مبارکہ میں نبی کریم ﷺ کو فریضۂ رسالت کی ادائیگی کا حکم دیا گیا، ارشاد ربانی ہے:

﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ ۖ وَإِن لَّمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ ۚ وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ ۗ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ﴾[31]

(اے پیغمبر، جو کچھ تمہارے اوپر تمہارے رب کی طرف سے اترا ہے تم اس کو پہنچا دو۔ اور اگر تم نے ایسا نہ کیا تو تم نے اللہ کے پیغام کو نہیں پہنچایا۔ اور اللہ تم کو لوگوں سے بچائے گا۔ اللہ یقیناً منکر لوگوں کو راہ نہیں دیتا۔)

مولانا اس آیت کی تفسیر میں لکھتے ہیں:

"پیغمبر اسلام (صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم) جب عرب میں آئے تو ایسا نہ تھا کہ وہاں دین کا نام لینے والا کوئی نہ ہو۔ بلکہ ان کا سارا معاشرہ دین ہی کے نام پر قائم تھا۔ دین کے نام پر بہت سے لوگ پیشوائی اور قیادت کا مقام حاصل کیے ہوئے تھے۔ دین کے نام پر لوگوں کو بڑی بڑی رقمیں ملتی تھیں۔ دینی مناصب کا حامل ہونا معاشرہ میں عزت اور فخر کی علامت بنا ہوا تھا۔ اس کے باوجود آپ کو عرب کے لوگوں کی طرف سخت ترین مخالفت کا سامنا کرنا پڑا۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ دین خداوندی کے نام پر ان کے یہاں ایک خود ساختہ دین رائج ہو گیا تھا۔ صدیوں کی روایات کے نتیجہ میں اس دین کے نام پر گدیاں بن گئی تھیں اور مرفادات کی بہت سی صورتیں قائم ہو گئی

تھیں۔ ایسے ماحول میں جب پیغمبر اسلام نے بے آمیز دین کی دعوت پیش کی تو لوگوں کو نظر آیا کہ وہ ان کی دینی حیثیت کو بے اعتبار ثابت کر رہی ہے۔ ان کو اندیشہ ہو کہ اگر یہ دین پھیلا تو ان کا وہ مذہبی ڈھانچہ ڈھ جائے گا جس میں ان کو بڑائی کا مقام ملا ہوا ہے''۔

یہ صورت حال داعی کے لیے بہت سخت ہوتی ہے۔ اپنے دعوتی کام کو کھلے طور پر انجام دینا وقت کی مذہبی طاقتوں سے لڑنے کے ہم معنی بن جاتا ہے۔ اس کو دکھائی دیتا ہے کہ اگر میں کسی مصالحت کے بغیر سچے دین کی تبلیغ کروں تو مجھ کو سخت ترین رد عمل کا سامنا کرنا پڑے گا۔ میر امذاق اڑایا جائے گا۔ مجھ کو بے عزت کیا جائے گا۔ میری معاشیات تباہ کی جائیں گی۔ میرے خلاف جارحانہ کارروائیاں ہوں گی۔ میں اعوان وانصار سے محروم ہو جاؤں گا۔

اب اس کے سامنے دو راستے ہوتے ہیں۔ دعوتی ذمہ داریوں کو ادا کرنے میں دنیوی مصلحتوں کے سرے ہاتھ سے چھوٹتے ہیں۔ اور اگر دنیوی مصلحتوں کا لحاظ کیا جائے تو دعوتی عمل کی پوری انجام وہی ناممکن نظر آتی ہے۔ یہاں خدا کا وعدہ داعی کو یکسو کرتا ہے۔ خدا کا وعدہ ہے کہ داعی اگر اپنے آپ کو خدا کے پیغام کی پیغام رسانی میں لگا دے تو لوگوں کی طرف سے ڈالی جانے والی مشکلات میں خدا اس کے لیے کافی ہو جائے گا۔ داعی کو چاہیے کہ وہ صرف دعوت کے تقاضوں کی تکمیل میں لگ جائے اور مدعو قوم کی طرف سے ڈالے جانے والے مصائب میں وہ خدا پر بھروسہ کرے۔

مخاطبین کا رد عمل ایک فطری چیز ہے اور داعی کو بہر حال اس سے سابقہ پیش آتا ہے۔ مگر اس کا اثر اسی دائرہ تک محدود رہتا ہے جتنا خدا کے قانون آزمائش کا تقاضا ہے۔ ایسا کبھی نہیں ہو سکتا کہ مخالفین اس حد تک قابو یافتہ ہو جائیں کہ وہ دعوتی مہم کو روک دیں یا اس کو تکمیل تک پہنچنے نہ دیں۔ ایک سچی دعوت کا اپنے دعوتی نشانیہ تک پہنچنا ایک خدائی منصوبہ ہوتا ہے اس لیے وہ لازماً پورا ہو کر رہتا ہے۔ اس کے بعد مدعو گروہ کا ماننا اس کی اپنی ذمہ داری ہے جو اسی کے بقدر نتیجہ خیز ہوتی ہے جتنا مدعوی خود چاہتا ہو۔[۳۲]

اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

﴿وَاِسْمٰعِيْلَ وَالْيَسَعَ وَيُوْنُسَ وَلُوْطًا ۭ وَكُلًّا فَضَّلْنَا عَلَي الْعٰلَمِيْنَ﴾[۳۳]

(اور اسماعیل اور الیسع اور یونس اور لوط کو بھی، اور ان میں سے ہر ایک کو ہم نے دنیا والوں پر فضیلت عطا کی۔)

"فضیلت" کسی کا نسلی یا قومی لقب نہیں، یہ اللہ کا ایک عطیہ ہے جس کا تحقق صرف ان افراد کے لیے ہوتا ہے جو خدا کی ہدایت کے مطابق اپنے کو صالح بنائیں، شرک کی تمام قسموں سے اپنے کو بچائیں اور " بلا معاوضہ نصیحت " کے دعوتی منصوبہ میں اپنے کو ہمہ تن شامل کریں۔ یہ وہ لوگ ہیں جو خدا کی کتاب کو اپنا حقیقی رہنما بناتے ہیں۔ وہ اس کے ساتھ اپنے وجود کو اتنا زیادہ شامل کر دیتے ہیں کہ ان پر اس راہ کے وہ بھید کھلنے لگتے ہیں جن کو حکمت کہا جاتا ہے۔ یہی وہ لوگ ہیں جن کو خدا چن لیتا ہے اور ان میں سے جن کو چاہتا ہے اپنے دین کی پیغام رسانی کی توفیق دیتا ہے، دور نبوت میں اللہ کے خصوصی پیغمبر کی حیثیت سے اور ختم نبوت کے بعد اللہ کے عام داعی کی حیثیت سے۔ اللہ کا انعام خواہ وہ پیغمبروں کے لیے ہو یا عام انسانوں کے لیے، تمام تر نیک عملی (احسان) کی بنیاد پر ملتا ہے نہ کہ کسی اور بنیاد پر۔ دعوت حق کا کام صرف وہ لوگ کرتے ہیں جو اس کی خاطر اتنا زیادہ یکسو اور بے نفس ہو چکے ہوں کہ وہ مدعو سے کسی قسم کی مادی توقع نہ رکھیں۔ جس شخص یا گروہ تک آپ آخرت کا

پیغام پہنچا رہے ہوں اسی سے آپ اپنے دنیوی حقوق کے لیے احتجاج اور مطالبات کی مہم نہیں چلا سکتے۔ داعی کا ایسا کرنا صرف اس قیمت پر ہوگا کہ اس کی دعوت مدعو کی نظر میں مضحکہ خیز بن کر رہ جائے اور ماحول کے اندر کبھی اس کو سنجیدہ مہم کی حیثیت حاصل نہ ہو۔[۳۴]

ارشاد ربانی ہے:

﴿خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجٰهِلِيْنَ﴾[۳۵]

(در گزر کرو، نیکی کا حکم دو اور جاہلوں سے نہ الجھو۔)

مولانا وحید الدین خان کی تفسیر میں جا بجا دعوتی پہلو نمایاں ہیں تاہم ایسی آیات مبارکہ جن میں امر بالمعروف و نہی عن المنکر، دعوت، اصلاح اور تذکیر کے مضامین بیان ہوئے ہیں وہاں جامعیت کے ساتھ مولانا نے دعوتی نکات ذکر کیے ہیں، مثلاً اس آیت مبارکہ میں فضیلت کا معیار اور اس کی خاصیت وخصائص کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

توحید اور آخرت، نیکی اور عدل کی طرف بلانا "عرف" کی طرف بلانا ہے۔ یعنی ان بھلائیوں کی طرف جو عقل و فطرت کے نزدیک جانی پہچانی ہیں۔ مگر یہ سادہ ترین کام ہر زمانہ میں مشکل ترین کام رہا ہے۔ انسان کی حب عاجلہ کا یہ نتیجہ ہے کہ ہر زمانہ میں لوگ اپنی زندگی کا نظام دنیوی مفاد اور ذاتی مصلحتوں کی بنیاد پر قائم کیے ہوئے ہوتے ہیں۔ وہ حق کا نام لے کر باطل پرستی کے مشغلہ میں مبتلا ہوتے ہیں۔ ایسی حالت میں جب بھی سچائی کے بے آمیز دعوت اٹھتی ہے تو ہر آدمی اپنے آپ پر اس کی زد پڑتے ہوئے محسوس کرتا ہے۔ نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ ہر آدمی اس کا مخالف بن کر کھڑا ہو جاتا ہے۔

ایسی حالت میں داعی کو کیا کرنا چاہیے۔ اس کا ایک ہی جواب ہے اور وہ ہے در گزر اور اعراض۔ یعنی لوگوں سے الجھے بغیر بالکل ٹھنڈے طور پر اپنا کام جاری رکھنا۔ داعی اگر لوگوں کے نکالے ہوئے شوشوں کا جواب دینے لگے تو حق کی دعوت مناظرہ اختیار کرلے گی۔ داعی اگر لوگوں کی طرف سے چھیڑے ہوئے غیر ضروری سوالات میں اپنے کو مشغول کرے تو وہ صرف اپنے وقت اور اپنی طاقت کو ضائع کرے گا۔ داعی اگر لوگوں کی طرف سے آنے والی تکلیفوں پر ان سے جھگڑنے لگے تو دعوت حق دعوت حق نہ رہے گی بلکہ معاشی اور سیاسی لڑائی بن جائے گی۔ اس لیے حق کی دعوت کو اس کی اصلی صورت میں باقی رکھنے کے لیے ضروری ہے کہ داعی جاہلوں اور معاندوں کی طرف سے پیش آنے والی ناخوش گواریوں پر صبر کرے اور ان سے الجھے بغیر اپنے مثبت کام کو جاری رکھے۔ تاہم موجودہ دنیا میں کوئی شخص نفس اور شیطان کے حملوں سے خالی نہیں رہ سکتا۔ ایسے موقع پر جو چیز آدمی کو بچاتی ہے وہ صرف اللہ کا ڈر ہے۔ اللہ کا ڈر آدمی کو بے حد حساس بنا دیتا ہے۔ یہی حساسیت موجودہ امتحان کی دنیا میں آدمی کی سب سے بڑی ڈھال ہے۔ جب بھی آدمی کے اندر کوئی غلط خیال آتا ہے یا کسی قسم کی منفی نفسیات ابھرتی ہے تو اس کی حساسیت فوراً اس کو بتا دیتی ہے کہ وہ پھسل گیا ہے۔ ایک لمحہ کی غفلت کے بعد اس کی آنکھ کھل جاتی ہے اور وہ اللہ سے معافی مانگتے ہوئے دوبارہ اپنے کو درست کرلیتا ہے۔ اس کے برعکس جو لوگ اللہ کے ڈر سے خالی ہوتے ہیں ان کے اندر شیطان داخل ہو کر اپنا کام کرتا رہتا ہے اور ان کو محسوس بھی نہیں ہوتا کہ اس کے ساتھ بن کر وہ کس گڑھے کی طرف چلے جا رہے ہیں۔ حساسیت آدمی کی سب سے بڑی محافظ ہے جب کہ بے حسی آدمی کو شیطان کے مقابلہ میں غیر محفوظ بنا دیتی ہے۔[۳۶]

درج آیت مبارکہ کے تحت دعوتی نکات بیان کیے گئے ہیں:

﴿ قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمُ الْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ فَمَنِ اهْتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَن ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَمَا أَنَا عَلَيْكُم بِوَكِيلٍ ﴾[۳۷]

(کہو، اے لوگو، تمہارے رب کی طرف سے تمہارے پاس حق آ گیا ہے۔ جو ہدایت قبول کرے گا، وہ اپنے ہی لیے کرے گا اور جو بھٹکے گا تو اس کا وبال اسی پر آئے گا، اور میں تمہارے اوپر ذمہ دار نہیں ہوں۔)

مولانا لکھتے ہیں:

"دعوت کا کام اصلاً اعلان حق کا کام ہے۔ کسی گروہ کے اوپر اس وقت پیغام رسانی کا حق ادا ہو جاتا ہے جب کہ داعی امر حق کو دلیل کے ذریعہ پوری طرح واضح کر دے اور اسی کے ساتھ اس بات کا ثبوت دیدے کہ وہ اس معاملہ میں پوری طرح سنجیدہ ہے۔ داعی اگر وقت کے معیار کے مطابق امر حق کو مدلل کر دے۔ وہ نفع نقصان سے بے نیاز ہو کر حق کی مکمل گواہی دیدے۔ وہ ہر تکلیف اور ناخوش گواری کو برداشت کرتا ہوا اپنے دعوتی کام کو جاری رکھے تو اس کے بعد مخاطب کے اوپر وہ اتمام حجت ہو جاتا ہے جس کے بعد خدا کے یہاں کسی کے لیے کوئی عذر باقی نہ رہے۔ داعی کا کام اصلاً اتباع وحی ہے۔ یعنی اپنی ذات کی حد تک عملاً مرضی رب پر قائم رہتے ہوئے دوسروں کو مرضی رب کی طرف پکارتے رہنا۔ اس کام کو ہر حال میں حکمت اور صبر اور خیر خواہی کے ساتھ مسلسل جاری رکھنا ہے۔ اس کے بعد جتنے بقیہ مراحل ہیں وہ سب براہ راست طور پر خدا سے متعلق ہیں۔ داعی کی طرف سے کوئی دوسرا عملی اقدام صرف اس وقت درست ہے جب کہ خود خدا کی طرف سے اس کا فیصلہ کیا جا چکا ہو اور اس کے آثار ظاہر ہو جائیں۔ خدا کا فیصلہ ہمیشہ حالات کے روپ میں ظاہر ہوتا ہے۔ جب خدا کے علم میں داعی کا دعوتی کام مطلوب حد کو پہنچ چکا ہوتا ہے تو خدا حالات میں ایسی تبدیلیاں پیدا کرتا ہے جس کو استعمال کر کے داعی اپنے عمل کے اگلے مرحلہ میں داخل ہو جائے۔"[۳۸]

﴿ادْعُ اِلٰى سَبِيْلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِيْ هِيَ اَحْسَنُ﴾[۳۹]

(اپنے رب کے راستے کی طرف حکمت اور اچھی نصیحت کے ساتھ بلاؤ اور ان سے اچھے طریقہ سے بحث کرو۔)

دعوت کا عمل ایک ایسا عمل ہے جو انتہائی سنجیدگی اور خیر خواہی کے جذبہ کے تحت ابھرتا ہے۔ خدا کے سامنے جواب دہی کا احساس آدمی کو مجبور کرتا ہے کہ وہ خدا کے بندوں کے سامنے داعی بن کر کھڑا ہو۔ وہ دوسروں کو اس لیے پکارتا ہے کہ وہ سمجھتا ہے اگر میں نے ایسا نہ کیا تو میں قیامت کے دن پکڑا جاؤں گا۔ اس نفسیات کا قدرتی نتیجہ ہے کہ آدمی کا دعوتی عمل وہ انداز اختیار کر لیتا ہے جس کو حکمت، موعظت حسنہ اور جدال احسن کہا گیا ہے۔

مولانا وحید الدین خان قرآنی اصول دعوت کی تفسیر کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"حکمت سے مراد دلیل و برہان ہے۔ کوئی دعوتی عمل اسی وقت حقیقی دعوتی عمل ہے جب کہ وہ ایسے دلائل کے ساتھ ہو جس میں مخاطب کے ذہن کی پوری رعایت شامل ہو۔ مخاطب کے نزدیک "کسی چیز کے ثابت شدہ چیز ہونے کی جو شرائط ہیں، ان شرائط کی تکمیل کے ساتھ جو کلام کیا جائے اسی کو یہاں حکمت کا کلام کہا گیا ہے۔ جس کلام میں مخاطب کی ذہنی و

فکری رعایت شامل نہ ہو وہ غیر حکیمانہ کلام ہے۔ اور ایسا کلام کسی کو داعی کا مرتبہ نہیں دے سکتا۔ موعظتِ حسنہ اس خصوصیت کا نام ہے جو دردمندی اور خیر خواہی کی نفسیات سے کسی کے کلام میں پیدا ہوتی ہے۔ جس داعی کا یہ حال ہو کہ خدا کے عظمت و جلال کے احساس سے اس کی شخصیت کے اندر بھونچال آگیا ہو جب وہ خدا کے بارے میں بولے گا تو یقینی طور پر اس کے کلام میں عظمت خداوندی کی بجلیاں چمک اٹھیں گی جو داعی جنت اور جہنم کو دیکھ کر دوسروں کو اسے دکھانے کے لیے اٹھے۔ اس کے کلام میں یقینی طور پر جنت کی بہاریں اور جہنم کی ہولناکیاں گونجتی ہوئی نظر آئیں گی۔ ان چیزوں کی آمیزش داعی کے کلام کو ایسا بنادے گی جو دلوں کو پگھلادے اور آنکھوں کو اشک بار کردے۔''

دعوتی کلام کی ایجابی خصوصیات یہی دو ہیں۔ حکمت اور موعظت حسنہ۔ تاہم ہمیشہ دنیا میں کچھ ایسے لوگ موجود رہتے ہیں جو غیر ضروری بحثیں کرتے ہیں۔ جن کا مقصد الجھانا ہوتا ہے نہ کہ سمجھنا سمجھانا۔ ایسے لوگوں کے بارے میں مذکورہ قسم کا داعی جو انداز اختیار کرتا ہے، اسی کا نام جدال بالتی ہی احسن ہے۔ وہ ٹیڑھی وہ الزام تراشی کے مقابلہ میں استدلال اور تجزیہ کا انداز اختیار کرتا ہے۔ وہ اشتعال کے اسلوب کے جواب میں صبر کا اسلوب اختیار کرتا ہے۔ داعی حق کی نظر سامنے کے انسان کی طرف نہیں ہوتی بلکہ اس خدا کی طرف ہوتی ہے جو سب کے اوپر ہے۔ اس لیے وہ وہی بات کہتا ہے جو خدا کی میزان میں حقیقی بات ٹھہرے نہ کہ انسان کی میزان میں۔[۴۰]

یہاں داعی کا وہ کردار بتایا گیا ہے جو مخالفین کے مقابلہ میں اس کو اختیار کرنا ہے۔ فرمایا کہ اگر مخالفین کی طرف سے ایسی تکلیف پہنچے جس کو تم برداشت نہ کرسکو تو تم کو اتنا ہی کرنے کی اجازت ہے جتنا تمہارے ساتھ کیا گیا ہے۔ تاہم یہ اجازت صرف انسان کی کمزوری کو دیکھتے ہوئے بطور رعایت ہے۔ ورنہ داعی کا اصل کردار تو یہ ہونا چاہیے کہ وہ مدعو کی طرف سے پیش آنے والی ہر تکلیف پر صبر کرے۔ وہ مدعو سے حساب چکانے کے بجائے ایسے تمام معاملات کو خدا کے خانہ میں ڈال دے۔

مخاطب اگر حق کو نہ مانے۔ وہ اس کو مٹانے کے درپے ہوجائے تو اس وقت داعی کو سب سے بڑی تدبیر جو کرنی وہ صبر ہے۔ یعنی رد عمل کی نفسیات یا جواب کاروائیوں سے بچتے ہوئے مثبت طور پر حق کا پیغام پہنچاتے رہنا۔ داعی کو اصلاً جو ثبوت دیتا ہے وہ یہ کہ وہ فی الواقع اللہ سے ڈرنے والا ہے۔ اس کے اندر وہ کردار پیدا ہو چکا ہے جو اس وقت پیدا ہوتا ہے جب کہ آدمی دنیا کے پردوں سے گذر کر خدا کو اس کی چھپی ہوئی عظمتوں کے ساتھ دیکھ لے۔ اگر داعی یہ ثبوت دے دے تو اس کے بعد بقیہ امور میں خدا اس کی طرف سے کافی ہوجاتا ہے۔ اس کے بعد دعوت کے مخالفین کی کوئی تدبیر داعی کو نقصان نہیں پہنچا سکتی، خواہ وہ تدبیر کتنی ہی بڑی کیوں نہ ہو۔

دنیا میں دو قسم کے انسان ہوتے ہیں۔ ایک وہ جن کی نگاہیں انسانوں میں اٹکی ہوئی ہوں۔ جن کو بس انسانوں کی کارروائیاں دکھائی دیتی ہوں۔ دوسرے وہ لوگ جن کی نگاہیں خدا میں اٹکی ہوئی ہوں۔ جو خدا کی طاقتوں کو اپنی آنکھوں سے دیکھ رہے ہیں۔ پہلی قسم کے لوگ کبھی صبر پر قادر نہیں ہوسکتے۔ یہ صرف دوسری قسم کے انسان ہیں جن کے لیے یہ ممکن ہے کہ وہ شکایتوں اور تلخیوں کو سہہ لیں۔ اور جو کچھ خدا کی طرف سے ملنے والا ہے اس کی خاطر اس کو نظر انداز کردیں جو انسان کی طرف سے مل رہا ہے۔

داعی کو جس طرح جوابی نفسیات سے پرہیز کرنا ہے اسی طرح اس کو جوابی کارروائی سے بھی اپنے آپ کو بچانا ہے۔ مخالفین کی سازشیں اور تدبیریں بظاہر ڈراتی ہیں کہ کہیں وہ دعوت اور داعی کو تہس نہس نہ کر ڈالیں۔ مگر داعی کو ہر حال میں خدا پر بھروسہ رکھنا ہے۔ اس کو یہ یقین رکھنا ہے کہ خدا سب کچھ دیکھ رہا ہے۔ اور وہ یقیناً دعوت حق کا ساتھ دے کر باطل پرستوں کو ناکام بنادے گا۔[41]

﴿اِلَّا تَذْكِرَةً لِّمَنْ يَّخْشٰى﴾[42]

(بلکہ ایسے شخص کی نصیحت کے لیے جو ڈرتا ہو۔)

مندرجہ بالا آیت کی تفسیر میں مولانا لکھتے ہیں:

"قرآن اگرچہ صرف ایک یاد دہانی ہے۔ مگر وہ مدعو کے لیے قابل حجت یاد دہانی اس وقت بنتا ہے جب کہ اس کی دعوت دینے والا اپنے آپ کو اس کی راہ میں کھپادے۔ دوسروں کی خیر خواہی میں وہ اپنے آپ کو اس حد تک نظر انداز کر دے کہ یہ کہا جائے کہ اس نے تو لوگوں کو حق کی راہ پر لانے کی خاطر اپنے آپ کو مشقت میں ڈال لیا"۔

تاہم دعوت کو خواہ کتنا ہی کامل اور معیار انداز میں پیش کر دیا جائے، عملاً اس سے ہدایت صرف اس بندہ خدا کو ملتی ہے جو حق شناس ہو۔ جس کے اندر یہ صلاحیت ہو کہ دلیل کی سطح پر بات کا واضح ہونا ہی اس کی آنکھ کھولنے کے لیے کافی ہو جائے۔[43]

جس ہستی نے عالم کی تخلیق کی ہے اسی نے قرآن کو بھی نازل کیا ہے۔ اس لیے قرآن اور فطرت میں کوئی تضاد نہیں۔ قرآن ایک ایسی حقیقت کی یاد دہانی ہے جس کو پہچاننے کی صلاحیت فطرت انسانی کے اندر پہلے سے موجود ہے۔

﴿قَالَ رَبِّ اشْرَحْ لِيْ صَدْرِيْ﴾[44]

(موسیٰ علیہ السلام نے کہا کہ اے میرے رب، میرے سینہ کو میرے لیے کھول دے۔)

داعی کے لیے سینہ کا کھلنا یہ ہے کہ حسب موقع اس کے اندر موثر مضامین کا ورود ہو۔ معاملہ کا آسان ہونا یہ ہے کہ مخالفین کبھی دعوت کی راہ بند کرنے میں کامیاب نہ ہو سکیں۔ زبان کی گرہ کھلنا یہ ہے کہ بڑے بڑے مجمع میں بلا جھجک دعوت پیش کرنے کا ملکہ پیدا ہو جائے۔ اللہ تعالیٰ نے حضرت موسیٰ کو پیغمبرانہ ذمہ داری ادا کرنے کے لیے یہ سب کچھ دیا۔ اسی کے ساتھ ان کی درخواست کے مطابق ان کے بھائی کو ان کے لیے ایک طاقتور معاون بنا دیا۔ نصرت کا یہ خصوصی معاملہ جو پیغمبر کے ساتھ کیا گیا۔ یہی غیر پیغمبر داعی کے لیے بھی ہو سکتا ہے۔ بشرطیکہ وہ دعوت کے کام سے اپنے آپ کو اس طرح کامل طور پر وابستہ کرے جس طرح پیغمبر نے اپنے آپ کو کامل طور پر وابستہ کیا تھا۔

﴿وَلَا تَنِيَا فِيْ ذِكْرِيْ﴾[45]

(اور تم دونوں میری یاد میں سستی نہ کرنا۔)

خدا کے ذکر سے مراد یہ ہے کہ آدمی کے قلب و دماغ میں خدا یقین اس طرح شامل ہو گیا ہو کہ وہ بار بار اسے یاد آتا رہے۔ آدمی کا ہر مشاہدہ اور اس کی زندگی کا ہر واقعہ اس کے خدائی شعور سے جڑ کر اس کو جگانے والا بن جائے۔ عام انسان مادی غذاؤں پر جیتے ہیں۔ حق کا داعی خدا کی یاد میں جیتا ہے۔ خدا کی یاد مومن کا سرمایہ اور اسی طرح داعی کا بھی۔

دوسری ضروری چیز دعوت میں نرم انداز اختیار کرنا ہے۔ فرعون جیسے سرکش انسان کے سامنے بھیجتے ہوئے یہ ہدایت کرنا ثابت کرتا ہے کہ دعوت کے لیے نرم اور حکیمانہ انداز مطلق طور پر مطلوب ہے۔ مدعو کی طرف سے کوئی بھی سختی یا سرکشی داعی کو یہ حق نہیں دیتی کہ وہ اپنی دعوت میں نرمی اور شفقت کا انداز کھو دے۔

﴿ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ السَّيِّئَةَ ۚ نَحْنُ أَعْلَمُ بِمَا يَصِفُونَ﴾[46]

(تم برائی کو اس طریقے سے دفع کرو جو بہتر ہو، ہم ان باتوں کو خوب جانتے ہیں جو یہ بیان کرتے ہیں)

اس آیت مبارکہ سے دعوتی مباحث اخذ کرتے ہوئے مولانا لکھتے ہیں:

خدا کا داعی جب لوگوں کو حق کی طرف بلاتا ہے تو اکثر ایسا ہوتا ہے کہ لوگ اس کے دشمن بن جاتے ہیں۔ وہ اس کے خلاف جھوٹے پروپگنڈے کرتے ہیں۔ وہ اس کو اپنے شر کا نشانہ بناتے ہیں۔ اس وقت داعی کے اندر بھی جوابی ذہن ابھرتا ہے۔ اس کے دل میں یہ خیال آتا ہے کہ جن لوگوں نے تمہارے ساتھ برا سلوک کیا ہے تم بھی ان کے ساتھ برا سلوک کرو۔ اگر تم خاموش رہے تو ان کے حوصلے بڑھیں گے اور وہ مزید مخالفانہ کارروائی کرنے کے لیے دلیر ہو جائیں گے۔

مگر اس قسم کے خیالات شیطان کا وسوسہ ہیں۔ شیطان اس نازک موقع پر آدمی کو بہکاتا ہے۔ تاکہ اس کو راہ سے بے راہ کر دے۔ ایسے موقع پر داعی اور مومن کو چاہیے کہ وہ شیطانی بہکاوؤں کے مقابلہ میں خدا کی پناہ مانگے۔ نہ کہ شیطانی بہکاوؤں کو مان کر اپنے مخالفین کے خلاف انتقامی کارروائیاں کرنے لگے۔

ارشاد ربانی ہے:

﴿وَلَا يَمْلِكُ الَّذِيْنَ يَدْعُوْنَ مِنْ دُوْنِهِ الشَّفَاعَةَ اِلَّا مَنْ شَهِدَ بِالْحَقِّ وَهُمْ يَعْلَمُوْنَ﴾[47]

(اور اللہ کے سوا جن کو یہ لوگ پکارتے ہیں وہ سفارش کا اختیار نہیں رکھتے، مگر وہ جو حق کی گواہی دیں گے اور وہ جانتے ہونگے۔)

اس آیت مبارکہ کی تفسیر کے ضمن میں مولانا لکھتے ہیں:

"قیامت میں پیغمبر اور داعیان حق جو شفاعت کریں گے وہ حقیقۃً شفاعت نہیں ہے بلکہ شہادت ہے۔ یعنی ایسی بات کی گواہی دینا جس کو آدمی ذاتی طور پر جانتا ہو۔ آخرت میں جب لوگوں کا مقدمہ پیش ہو گا تو سارے علم کے باوجود اللہ مزید تائید کے طور پر ان لوگوں کو کھڑا کرے گا جو قوموں کے ہم عصر تھے۔ انہوں نے ان کے سامنے حق کا پیغام پیش کیا۔ پھر کسی نے مانا اور کسی نے نہیں مانا۔ کسی نے حق کا ساتھ دیا اور کوئی حق کا مخالف بن کر کھڑا ہو گیا۔ یہی تجربہ جو ان صالحین پر براہ راست گزرا اس کو وہ خدا کے سامنے پیش کریں گے۔ یہ ایسا ہی ہو گا جیسے کہ کوئی گواہ عدالت میں اپنے مشاہدے کی بنیاد پر ایک سچا بیان دے۔ اس کے سوا کسی کو قیامت میں یہ اختیار

حاصل نہ ہوگا کہ وہ کسی مجرم کا شافع بن کر کھڑا ہو اور اس کے بارے میں اس خدائی فیصلہ کو بدل دے جو ازروئے واقعہ اس کے بارے میں ہونے والا تھا۔ خدااس سے بہت بلند ہے کہ اس کے حضور کوئی شخص ایسا کرنے کی کوشش کرے۔ دعوت حق کا کام سراسر نصیحت کا کام ہے۔ آخری مرحلہ میں جب کہ داعی پر یہ واضح ہو جائے کہ لوگ کسی طرح ماننے والے نہیں ہیں اس وقت بھی داعی لوگوں کے لیے خدا سے دعا کرتا ہے۔ لوگوں کی ایذارسانی پر صبر کرتے ہوئے وہ لوگوں کا خیر خواہ بنا رہتا ہے"۔[۴۸]

تفسیر تذکیر القرآن میں دعوت واصلاح کا پہلو ہی نمایاں ہے، قرآن حکیم میں دعوت انبیاء کرام علیھم السلام، آیات انفس وآفاق، قدرت کے مشاہدات اور فطرت انسانی کی جن حقائق کی نشاندہی کی گئی ہے، مولانا وحید الدین خان اُن آیات کریمہ کی تفسیر میں اس اسلوب میں کی ہے کہ جو بھی انسان قرآن کریم کا مطالعہ کرے تو اُسے اس سے مکمل ہدایت وراہنمائی نصیب ہو۔

نتائج

۱۔ مولانا وحید الدین خان کی تفسیر تذکیر القرآن میں دعوت، اصلاح، تذکیر، نصیحت کے ساتھ ساتھ داعیاں دعوت اور مخاطب کے احوال ونفسیات کے پہلو سے بہت نمایاں ہے۔

۲۔ دعوت انبیاء علیھم السلام کی طریقہ ہے اور اسی دعوت کو سمجھنے وعام کرنے کی ضرورت ہے جس کے نتیجہ میں تمام انسانوں کو اسلام کے قریب لایا جاسکتا ہے۔

۳۔ مولانا کے نزدیک دعوت وارشاد کا کام نہایت صبر آزما ہے اس لیے وہ داعی کو ان خصوصیات وصفات کا حامل دیکھنا چاہتے ہیں جو قرآن کریم نے دعوت انبیاء علیھم السلام کے ضمن میں بیان کی ہے۔

۴۔ داعی مدعو کی صلاحیت کے مطابق کلام کرے نیز اس کی عملی زندگی دعوتی زندگی کا نمونہ ہو۔

۵۔ دعوت کا کام صرف داعی کی کاوش پر منحصر نہیں ہوتا بلکہ مدعو کی توجہ جب تک نہ ہو دعوت کا فریضہ کامل طور پر ادا نہیں ہو سکتا۔ اس لیے مدعو کو بھی چاہیے کہ وہ توجہ کے ساتھ داعی کا کلام سنے۔

۶۔ قرآنی اصول دعوت کی پیروی میں ہی دعوت بہ طریقِ احسن پہنچائی جاسکتی ہے۔

حواشی وحوالہ جات

۱۔ ماہنامہ تذکیر (مرتب احسن تہامی)، دار التذکیر، غزنی سٹریٹ لاہو شمارہ ۲، فروری ۲۰۰۶ء، ج۱۹، ص ۳۔۲

۲۔ سورة الغاشية ۸۸: ۱۷

۳۔ ماہنامہ تذکیر، ج۱۹، ص ۳۔۲، شمارہ ۲، فروری ۲۰۰۶ء

۴۔ ماہنامہ تذکیر، ج۱۹، ص ۳۔۲، شمارہ ۲، فروری ۲۰۰۶ء

۵۔ ڈاکٹر محسن عثمانی ندوی، مولانا وحید الدین خان علماء اور دانشوروں کی نظر میں، قاضی پبلشرز اینڈ ڈسٹری بیوٹرز، نئی دہلی، ۱۹۹۸ء، ص ۱۰۵

۶۔ ماہنامہ تذکیر، ج۱۹، ص ۳۔۲، شمارہ ۲، فروری ۲۰۰۶ء

۷۔ ماہنامہ تذکیر، ج۱۹، ص ۳۔۲، شمارہ ۲، فروری ۲۰۰۶ء

۸۔ وحید الدین خان، مولانا، مولانا، مذہب اور سائنس، مکتبہ الرسالہ نئی دہلی، ص ۲۳

۹۔ وحید الدین خان، مولانا، تعبیر کی غلطی، مکتبہ الرسالہ نئی دہلی، ص ۱۵

۱۰۔ ماہنامہ تذکیر، ج۱۹، ص ۳۔۲، شمارہ ۲، فروری ۲۰۰۶ء

۱۱ ۔ وحید الدین، مولانا، دیباچہ تفسیر تذکیر القرآن، دار التذکیر، لاہور، ۲۰۰۳ء، ج۱، ص ۷

۱۲ ۔ ایضاً، ج۱، ص ۸

۱۳ ۔ سورۃالبقرۃ ۲:۲۶

۱۴ ۔ تذکیر القرآن، ج۱، ص ۲۴

۱۵ ۔ سورۃ البقرۃ ۲:۱۴۴

۱۶ ۔ تذکیر القرآن، ج۱، ص ۶۰

۱۷ ۔ سورۃالبقرۃ ۲:۱۵۵

۱۸ ۔ تذکیر القرآن، ج۱، ص ۶۰

۱۹ ۔ سورۃالبقرۃ ۲:۱۴

۲۰ ۔ تذکیر القرآن، ج۱، ص ۶۰

۲۱ ۔ سورۃ آل عمران ۳:۱۹

۲۲ ۔ تذکیر القرآن، ج۱، ص ۶۰

۲۳ ۔ سورۃ آل عمران ۳:۱۰۴

۲۴ ۔ سورۃ العنکبوت ۲۹:۴۶

۲۵ ۔ تذکیر القرآن، ج۱، ص ۶۰

۲۶ ۔ سورۃ آل عمران ۳:۱۱۰

۲۷ ۔ سورۃ النساء ۴:۸۱

۲۸ ۔ تذکیر القرآن، ج۱، ص ۶۰

۲۹ ۔ سورۃ النساء ۴:۱۱۴

۳۰ ۔ تذکیر القرآن، ج۱، ص ۶۰

۳۱ ۔ سورۃ المائدۃ ۵:۶۷

۳۲ ۔ تذکیر القرآن، ج۱، ص ۲۷۵

۳۳ ۔ سورۃ المائدۃ ۵:۶۷

۳۴ ۔ تذکیر القرآن، ج۱، ص ۳۲۵

۳۵ ۔ سورۃ الاعراف ۷:۱۹۹
۳۶ ۔ تذکیر القرآن، ج۱، ص۴۲۹
۳۷ ۔ سورۃ یونس ۱۰:۱۰۸
۳۸ ۔ تذکیر القرآن، ج۱، ص۵۶۳
۳۹ ۔ سورۃ النحل ۱۶:۱۲۵
۴۰ ۔ تذکیر القرآن، ج۱، ص۷۵۷
۴۱ ۔ ایضاً، ج۱، ص۷۵۷
۴۲ ۔ سورۃ طٰہٰ ۳۰:۳
۴۳ ۔ تذکیر القرآن، ج۲، ص۶۴
۴۴ ۔ سورۃ طٰہٰ ۳۰:۲۵
۴۵ ۔ سورۃ طٰہٰ ۳۰:۲۵
۴۶ ۔ سورۃ مؤمنون ۲۳:۹۶
۴۷ ۔ سورۃ الزخرف ۴۳:۸۶
۴۸ ۔ تذکیر القرآن، ج۲، ص۵۵۵

OPEN ACCESS
MA'ARIF-E-ISLAMI (AIOU)
ISSN (Print): 1992-8556
ISSN (Online): 2664-0171
https://mei.aiou.edu.pk

دبستان فراہی کی تفاسیر پر تنقیدات: تجزیاتی مطالعہ

Analytical Study of Criticism on Farahi's School of Thought

ظفر اقبال
لیکچرر، شعبہ قرآن و تفسیر، علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی، اسلام آباد

Abstract

In subcontinent there are many exegeses school of thoughts. One of them is Farahi's school of Thought. Its founder was Hamid ud Din Farahi. He belongs to Indian district Uterperdaish. His exegeses principles are different from traditional. So, his exegesis based on his own developed principles is completely have different approach. In this regard, he had not only diverted from traditional trend but also have a new approach. For example, in the exegesis of Surah Kausar, he did not accept the traditional explanation of Kausar river in heaven. He said it is Bait ullah already exist in this world.
In this type of his elucidations, he and his school of thought faced criticism. Another main personality of this school of thought is Molana Amin Ahsan Islahi. There are about more than ten written criticisms exists on exegesis of Farahi's school. These criticisms are of two types, on their principles of exegeses and direct on their exegesis.
Keywords: Exegesis, Farahi, criticism, traditional trend

مکتب فراہی کے مؤسس

دبستان فراہی کے جد امجد مولانا حمید الدین فراہی ہیں۔ مولانا فراہی کی جائے پیدائش بھارت کے صوبہ یوپی (موجودہ اترپردیش) ضلع اعظم گڑھ کا ایک گاؤں 'پھریہا' ہے پھریہا اس ضلع کا ایک مشہور گاؤں ہے، مولانا فراہی کے ہاں واضح طور پر رسمی تعلیم کے دو دور ہیں اور ان میں ہر دور اپنی جگہ نمایاں اور مکمل ہے تعلیم کے پہلے دور میں انہوں نے دینی تعلیم کے علاوہ عربی اور مشرقی علوم سیکھے جس کی تکمیل نجی تعلیمی درسگاہوں میں ہوئی دوسرے دور میں انہوں نے انگریزی اور مغربی علوم کی تحصیل کی جس کے لیے سرکاری تعلیم گاہوں میں داخلہ لیا، مولانا فراہی کی ابتدائی تعلیم اس وقت کے شرفاء کی طرح گھر پر ہوئی اس کا آغاز دستور کے مطابق ناظرہ اور حفظ قرآن سے ہوا راجا پور سکرور کے حافظ احمد علی مرحوم نے گھر پر رہ کر حفظ کرایا ، حفظ قرآن سے فارغ ہو کر عام دستور کے موافق پہلے فارسی کی تعلیم لی اس زمانے کا عام طریقہ تعلیم یہ تھا کہ ایک وقت میں ایک ہی مضمون ہی پڑھتے تھے فارسی زبان میں بہت جلد اس قدر ترقی کرلی کہ شعر کہنے لگے شاعری کا مذاق ان میں فطری تھا زبان سے تھوڑی ہی مدت میں اس قدر گہری مناسبت پیدا کرلی کہ اساتذہ کے رنگ میں قصیدے لکھنے لگے مولانا کی عمر ابھی چودہ برس ہی تھی کہ طلب علم میں وہ پھریہا سے اعظم گڑھ آئے اور شبلی نعمانی سے پڑھنا شروع کیا یہ ۱۸۷۷ء کا سال تھا مولانا فراہی کی تعلیم

وتربیت میں شبلی کا خاصا حصہ ہے، تعلیم وتربیت میں مولانا شبلی سے کسب فیض کرنے کے بعد مولانا فراہی نے وقت کے مشہور اساتذہ کے حلقہ دروس سے مستفید ہونے کا ارادہ کیا اس سلسلہ میں وہ قدم بقدم مولانا شبلی نعمانی کے نقش قدم پر چلتے نظر آتے ہیں اس زمانہ میں مولانا ابوالحسنات عبدالحئی لکھنوی فرنگی محلّی کے حلقہ دروس کی بڑی شہرت تھی چنانہ فقہ کی تحصیل کے لیے مولانا فراہی نے کچھ مدت تک عبدالحئی لکھنوی کے حلقہ دروس میں شرکت کی وہاں مولانا فضل اللہ انصاری جو معقولات کے ماہر تھے سے بھی استفادہ کیا لیکن مولانا کی طبیعت ابتدا ہی سے تحقیق پسند واقع ہوئی تھی اور ان کے اس ذوق کو مولانا شبلی نعمانی کے فیض صحبت نے مزید ابھار دیا تھالہٰذا وہ زیادہ عرصہ لکھنؤ میں نہ رکے اسی دوران مولانا فراہی نے تقریباًان تمام مراکز علم کا رخ کیا جو مولانا شبلی کا مرجع رہ چکے تھے،امام حمید الدین فراہی ایک متبحر عالم اور مجتہد فی المذہب تھے آپ گہری علمیت اور بے مثال وسعت نظری کا عجیب وغریب مرقع تھے، مولانا نے امت کے لیے وہ علمی خدمات سر انجام دیں جن کے بارے میں امت مسلمہ کبھی سبکدوش نہیں ہوسکتی، زعمائے ملت کی نظر میں مولانا ایک بلند مقام ومرتبہ رکھتے تھے زمانہ طالب علمی ہی میں مولانا کا علمی پایہ مسلم تھا، عربی وفارسی ہی میں وقت کے بڑے بڑے اساتذہ اور ادیب جن سے انھوں نے تعلیم حاصل کی، ان کی ذہانت اور علمی فکر سے متاثر تھے ۔[1]

فراہی اور تفسیر قرآن

آپ تفسیر میں ایک نئی طرح کے موجد ہیں۔روایتی طرز تفسیر جو زیادہ تر تفسیر بالماثور کا طرز تھا،اس سے ہٹ کر مولانا حمید الدین فراہی نے قرآن مجید میں غور وفکر کے نتیجے سے حاصل ہونے والی معلومات کو جدید دور کے تقاضوں سے ہم آہنگ کرتے ہوئے مرتب کیا۔ مولانا چونکہ عربی زبان میں غیر معمولی مہارت رکھتے تھے،اس لیے عربی زبان سے استشہاد کو تفسیر کا ایک بنیادی جزو قرار دیتے ہیں۔ عربی زبان سے خصوصی نسبت ہی کی وجہ سے انھوں نے نہ صرف تفسیر لکھی بلکہ بہت سی ایسی کتابوں کے مصنف ٹھہرے جن میں اکثر قرآن وسنت کی تشریحات پر مشتمل ہیں۔ مولانا نے اپنی فکر کو آگے بڑھانے کے لیے مدرسۃ الاصلاح کے نام سے مدرسہ قائم کیا۔ جس سے ان کے شاگرد تیار ہوئے جنھوں نے تفسیر القرآن کے میدان میں نمایاں کام کیے۔ ان کے شاگردوں میں سب سے نمایاں مولانا امین احسن اصلاحی ہیں۔ جنھوں نے اپنے استاد کی فکر کو آگے بڑھاتے ہوئے قرآن مجید کی تفسیر "تدبر قرآن" کے نام سے لکھی اور باقاعدہ اپنے شاگردوں کی ایک جماعت تیار کی۔یوں مولانا حمید الدین فراہی کا مکتبہ فکر معرض وجود میں آیا۔ عصر حاضر میں اس فکر کے بڑے داعیان میں پاکستان کی نامور شخصیت جناب جاوید احمد غامدی ہیں۔ جنھوں نے البیان کے نام سے تفسیر قرآن کا کام کیا ہے۔ جو ابھی نامکمل ہے۔اور انڈیا سے جناب الطاف اعظمی کی تفسیر میزان القرآن بھی منظر عام پہ آچکی ہے۔اس مکتبہ فکر کے بنیادی اصول نظم قرآن اور نظام القرآن کو پہلے باب میں خاصا تفصیل سے ذکر کیا جاچکا ہے۔ یہاں مقصود اس مکتبہ فکر کے مصنفین کی کتب یعنی تفاسیر پر ہونے والے نقد کو پیش کرنا ہے جو کسی طور پر بھی کتابی شکل میں مہیا ہو چکے ہوں۔

مکتب فراہی کی تفاسیر اور ان پر نقد

اب تک جو کتابیں اس مکتبہ فکر کی تفاسیر اور تفسیری فکر پر نقد کے حوالہ سے لکھی گئیں ہیں، ان کی تفصیل درج ذیل ہے۔

۱. نقد فراہی، مولانا حمید الدین فراہی کے تفسیری نظریات کا تحقیقی مطالعہ از رضی الاسلام ندوی، مکتبہ اسلام علی گڑھ، انڈیا۔
۲. اصول اصلاحی اور اصول غامدی کا تحقیقی جائزہ، عبدالوکیل ناصر۔
۳. اصول تفسیر میں نظم قرآن کی روایت کا تاریخی و تحلیلی مطالعہ، مقالہ ایم فل، حافظ فدا حسین۔
۴. تفسیر تدبر قرآن: ایک تنقیدی جائزہ، حافظ افتخار احمد، مقالہ پی ایچ ڈی، اسلامیہ یونیورسٹی بہاولپور۔
۵. تدبر قرآن پر ایک نظر، مولانا جلیل احسن ندوی، ترتیب و تعلیق مولانا نعیم الدین اصلاحی۔ دارالتذکیر لاہور
۶. تحفہ اصلاحی، ڈاکٹر مفتی عبدالواحد جامعہ مدنیہ، لاہور۔
۷. حمید الدین فراہی اور جمہور کے اصول تفسیر، حافظ انس نضر، کتاب محل، لاہور۔
۸. جواب اصول و مبادی، ناشر مجلس التحقیق الاسلامی، ۹۹ جے ماڈل ٹاؤن لاہور۔
۹. ڈاکٹر معین الدین اعظمی کا تحقیقی مقالہ "الفراہی واثرہ فی تفسیر القرآن"۔

۱. نقد فراہی

نقد فراہی معروف محقق ڈاکٹر رضی الاسلام ندوی کی تصنیف ہے۔ یہ کتاب سنہ ۲۰۱۰ء میں شائع ہوئی۔ جناب محمد رضی الاسلام ندوی صاحب بھارت کے معروف محقق ہیں۔ آپ کی پیدائش ۲۷ مئی ۱۹۶۴ء میں صوبہ اتر پردیش کے ضلع بہرائچ کے موضع راجہ پور، بلبل نواز میں ہوئی۔ آپ کے والد کا نام محمد شفیع خاں تھا۔ آپ ندوۃ العلماء سے فارغ التحصیل ہیں ادارہ تحقیقات اسلامی علی گڑھ سے وابستہ ہیں۔ آپ مجلّہ "تحقیقات اسلامی" کے مدیر معاون ہیں۔[۲]

مولانا رضی الاسلام ندوی نے مولانا فراہی کی کتب کا بہت باریک بینی سے مطالعہ کیا اور ان کی کتب کی مدد سے بہت سے علمی اور وقیع مضامین لکھے۔ خود نقد فراہی کے پیش لفظ میں لکھتے ہیں:

> "برادر محترم نسیم ظہیر اصلاحی استاد مدرسۃ الاصلاح سرائے میر اعظم گڑھ کے دوستانہ تعلق نے اس راہ کی تمام مشکلات دور کر دیں۔ انھوں نے دائرہ حمیدیہ سرائے میر اعظم گڑھ سے مولانا کی تصنیفات کا مکمل سیٹ فراہم کر دیا۔ ان کے طفیل تصانیف فراہی کے بعض ایسے ایڈیشنز (دائرہ حمیدیہ قرول باغ، دہلی) تک میری رسائی ہوئی جن کی بہت سے 'اصلاحیوں' کو بھی خبر نہ تھی۔ اس زمانہ میں میرے بعض مضامین ادارۂ تحقیق و تصنیف اسلامی علی گڑھ[۳] کے ترجمان سہ ماہی مجلّہ تحقیقات اسلامی میں شائع ہوئے۔"[۴]

اس کتاب میں مصنف نے مکتب فراہی کی بعض تفسیری آراء پر نقد کیا ہے۔ نقد فراہی دراصل مولانا رضی

الاسلام ندوی کے چند مقالہ جات کا مجموعہ ہے جس کو کتابی شکل میں شائع کیا گیا۔ یہ مقالہ جات مولانا فراہی کی تفسیر پر تنقید پر مشتمل تھے۔ اس مجموعہ میں پہلا مقالہ تفسیر سورۃ فیل پر ہے، دوسرا مضمون مولانا فراہی اور تفسیری روایات ، تیسرا مقالہ مولانا فراہی اور حدیث، چوتھا مقالہ حدیث کے موضوع پر مولانا فراہی کی ایک تصنیف احکام الاصول باحکام الرسول کا تعارف جبکہ پانچواں مقالہ مناسک حج کی تاریخ کے عنوان سے ہے، جس میں مناسک حج کی تاریخ سے متعلق مولانا فراہی اور ان کے ہم خیال بعض علماء کی آراء پر نقد کیا گیا ہے۔[5]

تفسیر سورۃ الفیل

پہلا عنوان " تفسیر سورۃ الفیل " ہے ،اس عنوان کے تحت مولنا فراہی کے سورۃ الفیل کی تفسیر پر نقد ہے۔ مولانا فراہی کے مطابق ابرہہ[6] کے لشکر کا مقابلہ اھل مکہ نے کیا تھا جبکہ پرندے ان کی لاشوں کو کھانے آئے تھے نہ کہ پتھر برسانے۔ اور یہی نقطہ نظر مولانا فراہی کے شاگرد مولانا امین احسن اصلاحی کا بھی ہے۔ ان پر نقد اگرچہ مولانا مودودی نے اپنی تفسیر تفہیم القرآن اور حفیظ الرحمٰن سیوہاروی نے قصص القرآن میں بھی کیا ہے۔ اور مولانا شبیر احمد ازہر میرٹھی نے بھی اپنی تفسیر مفتاح القرآن میں اس پر نقد کیا ہے۔ محمد رضی الاسلام ندوی نے ان تمام تنقیدات کو پیش نظر رکھتے ہوئے بالواسطہ مولانا فراہی کی تفسیر سورۃ الفیل پر نقد کیا ہے۔

مولانا فراہی نے اپنے مؤقف کو کہ ابرہہ کے لشکر پر پرندوں نے نہیں بلکہ اہل مکہ نے سنگ باری کی تھی، ایک تو مستند روایات کو رد کرتے ہوئے اور راویان پر جرح کر کے ثابت کرنے کی کوشش کی ہے۔ اور دوسرا اپنے مؤقف کی تائید میں اشعار پیش کر کے استدلال کیا کہ ان پر سنگ باری پرندوں نے نہیں کی بلکہ پرندے ان کی لاشوں کو کھانے آئے تھے۔ ذیل میں ایک اقتباس پیش خدمت ہے:

> ”مفسرین عموماً قصہ کی تمام تفصیلات روایات سے اخذ کرتے ہیں اور ضعیف و قوی روایات میں کوئی فرق نہیں کرتے۔ یہ شکل مضر اور عموماً صحیح تأویل تک پہنچنے سے مانع ہوتی ہے۔اس لئے ضروری ہے کہ واقع کی اصلی شکل روایات سے بالکل الگ کر کے دیکھی جائے۔ اس کے بعد روایات پر بھی نظر ڈالی جائے اور کمزور روایات کو صحیح روایات سے چھانٹ کر الگ کیا جائے۔“[7]

آگے چل کر لکھتے ہیں:

> ”جو حالات و واقعات بیان کیے گئے ہیں سب یک قلم بے بنیاد ہیں از روئے سند ان میں سے ایک روایت بھی قابل اعتماد نہیں۔ یہ تمام روایات ابن اسحاق پر ختم ہوتی ہیں اور اہل فن کے نزدیک یہ امر طے شدہ ہے کہ وہ یہود اور غیر ثقہ راویوں سے روایت کرتے ہیں“[8]

اس کے علاوہ مولانا فراہی نے باقاعدہ عنوان قائم کیا کہ ”کلام عرب کی شہادت کہ سنگ باری آسمان اور ہوا سے ہوئی“۔ اور اس میں سات آٹھ شعراء کے اشعار نقل کیے ہیں۔ اگرچہ اکثر میں سنگ باری کا کوئی تذکرہ نہیں اور جن میں ہے تو ان میں بھی صراحتاً ذکر نہیں ہے کہ کنکریاں کس نے ماریں۔

مولانا فراہی نے اپنی تفسیر میں اس موقف کے جو دلائل دیئے ہیں ان تمام عبارات کا مولانا محمد رضی الاسلام ندوی نے تنقیدی جائزہ لیا ہے اور ہر ایک جزیہ کا مسکت جواب دیا ہے۔ سب سے پہلے مولانا فراہی کے مستدلات ذکر کئے ہیں، جن میں خاص طور پر مولانا فراہی نے کلام عرب سے جو استشہاد کیا ہے، اس کا جواب دیا ہے۔ رضی الاسلام ندوی نے مولانا امین احسن اصلاحی کو بھی اس نقد میں شامل کیا ہے اور ان کی تفسیر تدبر قرآن سے اقتباس لیا ہے جس میں مولانا اصلاحی 'ترمی' سے استدلال کرتے ہوئے اس کا فاعل قریش کو قرار دیتے ہیں۔ اور چڑیوں کے پتھر گرانے کو رمی نہیں قرار دیتے کیونکہ مولانا اصلاحی کے نزدیک رمی کے لیے بازو یا ناخن کا زور لازما استعمال ہوتا ہے تب عربی اصطلاح رمی کا اس پر انطباق ہوتا ہے۔

اس پر رضی الاسلام ندوی نے ان کی عربی دانی پر بات کی ہے کہ ترمی کا فاعل کس طور قریش کو ٹھہرایا جارہا ہے جبکہ خود امین احسن اصلاحی اس بات کو مان رہے ہیں کہ ابرہہ کے لشکر کی پسپائی کے وقت تیز و تند ہوا چل رہی تھی تو لازما چڑیوں کے پھینکے ہوئے پتھروں میں رمی کی کیفیت پیدا ہو گئی تھی۔ اور اس بات کو رضی الاسلام ندوی نے قرآن مجید کا ایجاز قرار دیا ہے کہ لفظ 'ترمی' سے صورت حال کی مکمل تصویر کشی کر دی گئی۔

آخر میں مولانا رضی الاسلام ندوی نے مولانا فراہی کی اس تأویل کا سبب یہ بیان کیا ہے کہ مولانا فراہی چونکہ عربی شاعری کے ساتھ خصوصی شغف رکھتے تھے لہٰذا اس مطالعہ اور شغف سے حاصل شدہ قریش کی بہادری و شجاعت کی تصویر مولانا کو اس بات پر مجبور کرتی تھی کہ وہ عربوں کی بزدلی یا ابرہہ کے لشکر کا مقابلہ نہ کرنے کو کسی صورت تسلیم نہ کریں۔

اس کے بعد مولانا فراہی کی تاویل پر ہونے والے اعتراضات کا ذکر کیا ہے اور آخر میں اس تاویل کا سبب ذکر کیا ہے، مولانا فراہی کی اس تاویل کا سبب ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

> "مولانا فراہی کی تفسیر سورۃ الفیل کا مطالعہ کرتے وقت بارہا یہ خیال ذہن میں آیا کہ آخر مولنا کے ذہن میں یہ عجیب و غریب تفسیر کیسے آئی؟ جب کہ کوئی روایت ساتھ نہیں دیتی، تفسیر کی کسی کتاب میں ہلکا سا اشارہ نہیں ملتا اور امت کی تاریخ میں کسی کی جانب سے یہ رائے سامنے نہیں ائی، مطالعہ سے معلوم ہوا کہ اشعارِ عرب کے وسیع و عمیق مطالعہ کے نتیجہ میں مولنا کے ذہن میں عربوں کی اخلاقی عظمت، شجاعت و بہادری، شہ سوای اور شمشیر زنی کی تصویر مرتسم ہو گئی تھی، اس لئے ان کو شبہ ہوا کہ انھوں نے لشکر ابرہہ سے ضرور مقابلہ آرائی کی ہو گی، اسی کو بنیاد بنا کر مولنا نے اشعارِ عرب میں سے مجمل اشعار لے لئے اور انہیں اپنے مدعا پر دلیل بنا دیا۔"[۹]

تفسیری روایات

دوسرا عنوان مولنا ندوی نے "تفسیری روایات" پر باندھا ہے، اس باب میں مصنف نے مکتبِ فراہی میں تفسیری روایات کی حیثیت پر گفتگو کی ہے۔ جس میں خاص طور پر شانِ نزول کی روایات پر بحث کی ہے کہ مولانا تفسیر قرآن میں روایات حدیث کو کیا مقام دیتے ہیں۔ اور اس بات پر نقد کیا ہے کہ سلف وصالحین کے طریقہ سے ہٹ کر

مولانا فراہی کا مؤقف یہ ہے کہ روایات کو قرآن مجید کی تفسیر میں صرف تائید کے لیے رکھا جائے اور روایات کی جانچ پرکھ سند کے ساتھ ساتھ درایت عقلی سے بھی ہونی چاہیے اور اس سلسلہ میں نظم قرآن اور نظام القرآن کو درہم برہم کرنے والی روایات کو قابل قبول نہیں سمجھنا چاہیے۔ اس سلسلہ میں رضی الاسلام ندوی نظم قرآن اور نظام القرآن کے حوالہ سے درایت تفسیری پر تنقید کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ اگر یہ کوئی معیار ہوتا تو مولانا فراہی اور مولانا اصلاحی کی تفسیری درایت میں مماثلت لازمی امر تھا جبکہ امر واقعہ یہ نہیں۔

دوسرا نقطہ یہ بیان کیا گیا ہے کہ جہاں کہیں مولانا نے روایات صحابہ وتابعین کو لیا بھی ہے تو ساتھ ہی اپنا خیال ظاہر کیا ہے کہ میرے خیال میں یہ استنباط فلاں آیت سے کیا گیا ہے گویا بات کو صرف تفسیر القرآن بالقرآن تک ہی محدود رکھنے کی کوشش کی گئی ہے۔ اس کے علاوہ شان نزول کی روایات پر مولانا فراہی کے نقد کو لیا گیا ہے کہ مولانا فراہی ایک جانب تو شان نزول کی روایات کو مطلقاً رد کرتے ہیں اور اس سے نظم و نظام القرآن کے درہم برہم ہونے کی بات کرتے ہیں تو دوسری طرف خود ساختہ شان نزول بیان کرتے ہیں۔ اس کے علاوہ آیت رجم کے حوالہ سے صحیح مسلم کی روایت سے غلط استشہاد کرنے پر بھی مطعون ٹھہرایا گیا ہے کہ روایت کے ایک حصے سے استدلال کرلیا اور پوری روایت کو نہ دیکھا۔ جس سے حد زنا ثیب اور بکر دونوں کے لیے مأة جلدة قرار دے دی اور باز نہ آنے پر ثیب کو سورۃ المائدہ کی آیت فساد فی الارض کی بنیاد پر رجم کی سزا کا ذکر کیا۔ اس بات کو رضی الاسلام ندوی نے صراحتا روایات سے غلط استشہاد قرار دیا ہے۔

سورۃ الکوثر کی تفسیر میں کوثر کی تأویل

کوثر کی تأویل مولانا فراہی نے دنیا ہی میں خانہ کعبہ کی صورت میں کی ہے۔ فرماتے ہیں عموماً کوثر کے سلسلہ میں دو مذاہب ہیں۔ ایک یہ کہ کوثر سے کوئی خاص چیز مراد لی جائے یعنی حوض محشر، نہر جنت یا حکمت یا قرآن وغیرہ دوسرا مذہب یہ ہے کہ کوثر عام ہے ہر چیز جس میں خیر کثیر ہو، اس میں داخل ہے۔ ان اقوال میں تطبیق کی کوشش کی ہے۔

> ''اب اگر قرآن اور حدیث کے درمیان کامل تطبیق کے لیے یہ کہا جائے کہ جو کوثر اللہ تعالیٰ نے اپنے پیغمبر کو دنیا میں عطا فرمایا ہے وہی اپنی حقیقی شکل میں مؤقف کا حوض اور جنت کی نہر ہے تو یہ تطبیق زیادہ بہتر ہوگی اور بہ اعتبار تأویل بھی یہ تأویل زیادہ مناسب اور خوبصورت ہے''[۹۰]

اس کے بعد انہوں نے خانہ کعبہ اور نہر کوثر کی صفات میں مشابہت دکھائی ہے اور لکھا ہے:

> ''معراج میں جو نہر کوثر آنحضرت ﷺ کو مشاہدہ کرائی گئی تھی اس کی صفات پر جو شخص بھی غور کرے گا اس پر یہ حقیقت منکشف ہوجائے گی کہ نہر کوثر درحقیقت کعبہ اور اس کے ماحول کی روحانی مثال ہے''[۹۱]

اس اقتباس پر مولانا رضی الاسلام ندوی نے نقد کرتے ہوئے لکھا ہے:

"مولانا فراہی نے خانہ کعبہ کو کوثر کی حقیقی صورت اور نہر کوثر کو اس کی روحانی مثال قرار دیا ہے۔ یہ صحیح نہیں، بلکہ نہر کوثر کو حقیقت قرار دینا چاہیے۔ کیوں کہ صحیح احادیث میں صراحت کے ساتھ آنحضرت ﷺ نے اسی کوثر کا مصداق قرار دیا ہے"[۱۲]

احادیث سے غلط استدلال کرنے پر بھی ایک نقد کیا گیا ہے کہ مولانا فراہی احادیث کو بھی آیات قرآنی کی طرح خود سے معنی پہنا دیتے ہیں۔ جیسے الا اوتیت القرآن ومثلہ معہ میں مثلہ معہ کی تصریح دوسری احادیث اور مفسرین سے سنت مراد ہے لیکن مولانا فراہی اس سے فہم ودانش مراد لیتے ہیں۔

حضرت ابراہیم علیہ السلام کا خواب

اسی طرح قرآن میں حضرت ابراہیمؑ کے خواب کا ذکر کیا ہے کہ وہ اپنے بیٹے کو ذبح کر رہے ہیں۔ جس کا ذکر انہوں نے اپنے بیٹے سے کیا تو بیٹے حضرت اسماعیلؑ بھی راضی بہ رضا ذبح ہونے کے لیے صرف اس لیے تیار ہوگئے کہ یہ حکم خداوندی ہے۔ لیکن مولانا فراہی کا خیال ہے کہ یہ خواب تمثیلی تھا اور اس کی تعبیر یہ تھی کہ وہ اپنے بیٹے کو خدا کے گھر کی خدمت کے لیے وقف کریں۔ مولانا فراہی اس تمثیلی خواب کا ذکر کرتے ہوئے یہ تک لکھ گئے کہ

"رؤیا کی مختلف حالتیں ہوتی ہیں کہ بعض رؤیا تعبیر کی محتاج ہوتی ہیں اور تعبیر بعض اوقات اس قدر دقیق ہوتی ہے کہ خود صاحب رؤیا سے بھی مخفی رہ جاتی ہے۔ یہی صورت حال بعض مرتبہ انبیاء کو بھی پیش آجاتی ہیں۔ فہم تعبیر ایک مخصوص علم ہے جو اللہ تعالیٰ کی بخشی ہوئی ایک مخصوص بصیرت و معرفت پر مبنی ہے۔"[۱۳]

مولانا رضی الاسلام ندوی نے اس دعوی پر نقد کرتے ہوئے پیش کیے گئے نظائر، حضرت یوسف کے جیل کے ساتھیوں اور بادشاہ کا خواب کو نہ سمجھنا، تورات میں بخت نصر اور دانیال کے بھی اسی قسم کے خواب مروی ہیں، وغیرہ کو قیاس مع الفارق قرار دیا ہے۔[۱۴] پھر تائید میں مولانا مودودی کے ایک مقالہ تحقیق قربانی پر تنقید کا اقتباس پیش کیا ہے جس میں مولانا مودودی نے عرشی صاحب اور مولوی احمد الدین مرحوم پر نقد کیا ہے کہ انہوں نے حضرت ابراہیمؑ کے بارے میں لکھا کہ انہوں نے خواب کا مطلب ہی غلط سمجھا۔

مولانا رضی الاسلام ندوی نے ان سب حضرات کی اس فاسد تأویل کی وجہ یہ بیان کی ہے کہ وہ اس طرح سے مخالفین اسلام کی مخالفتوں سے بچنا چاہتے ہیں۔ کہ جیسے دوسرے مذاہب میں بتوں کے نام کے چڑھاوے چڑھائے جاتے تھے ایسے ہی مخالفین اسلام حضرت اسماعیلؑ کی قربانی کو ایسا ہی سمجھتے ہیں۔ رضی الاسلام ندوی کا کہنا ہے کہ مخالفین اسلام کے اس اعتراض سے بچنے کے لیے واقعہ کی ایک غلط توجیہ کرنا مناسب نہیں۔ اس کے جواب میں ہم یہی کہیں گے کہ اطاعت اور معصیت اعمال کے ذاتی اوصاف نہیں ہیں۔ بلکہ خالق کے امر یا نہی پر مبنی ہیں۔ اگر ایک شخص کو یقینی طور پر معلوم ہو جائے کہ خالق نے اسے فلاں کام کرنے کا حکم دیا ہے تو وہ عین اطاعت ہو جاتا ہے۔ اور یہی جواب متقدمین علمائے اسلام نے بھی دیا ہے۔ اس پر رضی الاسلام ندوی نے قاضی ابو بکر ابن العربیؒ کی احکام القرآن کی ایک عبارت بھی پیش کی ہے۔[۱۵]

آخر میں حاصل بحث کے عنوان سے لکھتے ہیں :

"اس بحث کا حاصل یہ ہے کہ تفسیرِ قران میں تفسیری روایات جتنی اہمیت کی مستحق تھیں ، مولنا فراہی نے انہیں اتنی اہمیت نہیں دی ہے ، یہ صحیح ہے کہ تفسیری روایات کا ذخیرہ اس وقت موجود ہے ، وہ غث و سمین پر مشتمل ہے ، اس کا بڑا حصہ ضعیف اور موضوع ہے ، لیکن اس بنیاد پر تمام تفسیری روایات سے صرفِ نظر کر لینا بھی صحیح نہیں۔ "[16]

حدیث فہمی اور مولانا فراہی

تیسرا باب اسی موضوع سے متعلق "حدیث فہمی" کے عنوان سے باندھا ہے ، اس باب میں مولانا فراہی کے نظریہ حدیث اور بعض احادیث کے ساتھ ان کے تعامل پر گفتگو کی ہے ، مولنا فراہی کا نظریہ حدیث ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں :

"حدیث کے سلسلہ میں مولانا فراہی کا نظریہ کیا تھا ؟ مولانا امین احسن اصلاحی نے جو عرصہ دراز تک ان کی صحبت میں رہ چکے تھے ، تفصیل سے وضاحت کی ہے ، یہاں ان کی تحریر کے کچھ اقتباسات نقل کرنا فائدے سے خالی نہ ہوگا ، ان کی حیثیت صاحب البیت کی ہے ، مولنا نے تفسیر نظام القرآن کے شروع میں مصنف کے مختصر حالات زندگی کے عنوان سے ایک مضمون سپرد قلم فرمایا ہے ، اس میں مولنا حمید الدین فراہی اور علم حدیث کی سرخی کے تحت رقم طراز ہیں :

'میں پورے چھ سال ان کی صحبت میں شب و روز رہا ہوں ، اس چھ سال کی صحبت میں شاید کوئی صبح و شام ایسی گزری ہو ، جس میں مجھے علمی و مذہبی اور ادبی و سیاسی مسائل پر ان سے کھل کر بحث کرنے اور ان کے خیالات معلوم کرنے اور اپنے شبہات ان کے سامنے پیش کرنے کا موقع نہ ملا ہو ، میں پورے وثوق کے ساتھ کہہ سکتا ہوں کہ مجھے کبھی ان کی صحبت میں یہ گماں بھی نہیں گزرا کہ مولنا حدیث کے بارے میں اس نقطہ نظر سے کوئی مختلف نقطہ نظر رکھتے ہوں ، جو محققینِ امت کا ہے ، انہوں نے حدیث کی تمام معتبر کتابوں کو نہایت تحقیق و تنقید کے ساتھ پڑھا تھا ، وہ بیش تر احادیث کو قرآن سے مستنبط سمجھتے تھے۔ "[17]

مولانا اصلاحی کی عبارات ذکر کرنے کے بعد مصنف نے مولنا فراہی کی تصنیفات میں موجود حدیثی ذخیرے پر ایک طائرانہ نگاہ ڈالی ہے ، سب سے پہلے مولنا ایک نامکمل حدیثی تصنیف "احکام الاصول باحکام الرسول کا ذکر کیا ، اس کے بعد مفرداتِ قرانی کی تشریح میں مولنا فراہی نے جن جن احادیث سے استدلال کیا ہے ، ان کا ایک نمونہ پیش کیا ہے ، اس کے بعد اسالیبِ قرآنی کے اثبات میں مولنا فراہی نے جن احادیث کو متدل بنایا ہے ، ان کا ذکر کیا ہے ، نظمِ قرآن کو ثابت کرنے میں مولنا فراہی نے جن احادیث کو مدار بنایا ہے ، اس کا تذکرہ کیا ہے ، اس کے بعد آیاتِ قرآنیہ کی تشریح و توضیح میں مولنا فراہی نے جن احادیث سے کام لیا ہے ، ان کا ذکر کیا ہے۔ اس کے علاوہ مولنا فراہی نے اپنی تصانیف میں احادیث کی طرف جو اشارے کئے ہیں ، ان کا ذکر کیا ہے ، اس کے بعد مولنا فراہی نے

احادیث نقل کرنے کا جو منہج اختیار کیا ہے ،اس کا ذکر کیا ہے ،ان ابحاث کے بعد مولنا فراہی نے جن جن احادیث سے غلط استدلال کیا ہے یا بعض احادیث کی صحت سے انکار کیا ہے ،اس کا ناقدانہ جائزہ لیا ہے ،یوں یہ باب حدیث فہمی کے سلسلے میں مولنا فراہی کے موقف اور فہم کا ایک مکمل خاکہ پیش کرتا ہے۔ مثلاً فراہی کے ہاں ابن اسحاق[۱۸] کے حوالہ سے جہاں محدثین کا نقد ہے تو وہاں رضی الاسلام ندوی نے دوسرے محدثین کے ذریعہ سے ان کی ثقاہت بیان کی ہے۔ ابن اسحاق کے حوالہ سے مولانا رضی الاسلام ندوی نے مولانا فراہی کی اپنی کتاب القائد الیٰ عیون العقائد کی ایک بحث کے تحت ان کی روایت کو لینے پر تبصرہ کیا ہے کہ مولانا فراہی نے صحابہ سے مشاورت کی بات کرتے ہوئے ابن اسحاق سے ایک روایت نقل کی ہے کہ غزوہ بدر کے موقع پر جب آپ ﷺ نے پڑاؤ ڈالا تو حضرت حباب بن منذرؓ نے پوچھا کہ آپ ﷺ وحی الٰہی سے ادھر ٹھہرے ہیں یا جنگی تدبیر و مصالحت سے تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ جنگی تدبیر و مصالحت سے تب حضرت حباب بن منذرؓ نے اس سے زیادہ موزوں ایک دوسری جگہ بتائی اور آپ ﷺ نے تصویب فرمائی۔[۱۹] اس روایت کو لینے کے بعد مولانا فراہی کے پاس کیا جواز ہے کہ ابن اسحاق پر کی گئی جرح کو بیان کریں۔ اسی طرح مولانا نے شعروں کا ناقدانہ جائزہ لے کر ثابت کیا ہے کہ اشعار سے لغوی استدلال غلط ہے۔

چوتھا باب بھی مکتبِ فراہی کے موقف حدیث سے ہی متعلق ہے ،اس باب میں مصنف نے مولنا فراہی نے ایک نامکمل تصنیف "احکام الاصول باحکام الرسول" کا تعارف کرایا ہے ،اس باب میں مصنف نے اس غیر مطبوعہ کتاب کے اقتباسات نقل کئے ہیں ،یہ اقتباسات کیسے مصنف کو ملے ،اس کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں :

> "قرآن و حدیث کے باہمی تعلق کے سلسلہ میں مولنا فراہی کی ایک اہم تصنیف احکام الاصول باحکام الرسول ہے ،افسوس کہ اب تک اس کی اشاعت نہ ہو سکی ہے ،کچھ عرصہ قبل مولنا فراہی پر ڈاکٹر معین الدین اعظمی کا تحقیقی مقالہ "الفراہی واثرہ فی تفسیر القرآن" دیکھنے کو ملا ،جس پر انہیں شعبہ عربی علی گڑھ مسلم یونیورسٹی علی گڑھ کی جانب سے ۱۹۶۸ میں پی ایچ ڈی کی ڈگری تفویض کی گئی ہے ،اس میں انہوں نے مولنا فراہی کے مخطوطات سے بھی استفادہ کیا ہے اور دوسرے غیر مطبوعہ رسالوں کے ساتھ مذکورہ تصنیف احکام الاصول کے بھی متعدد اقتباسات نقل کئے ہیں ،چوں کہ مولنا کی یہ تصنیف اب شائع نہ ہو سکی ہے ،اس لئے یہاں ان اقتباسات کا ترجمہ پیش کیا جارہا ہے ،کہ ما یدرک کلہ لایترک جلہ ،تاکہ قرآن و حدیث کے مابین باہمی تعلق کے سلسلہ میں مولانا کی تحقیقات لوگوں کے سامنے آسکیں ،اس وقت مولانا کی ان تحریروں پر تبصرہ یا جائزہ کا موقع نہیں ہے۔"[۲۰]

آخری باب میں مصنف نے مناسک حج کے حوالے سے مولنا فراہی کے بعض تاریخی تفردات کا ناقدانہ جائزہ لیا ہے ، مناسک حج کے حوالے سے مولنا فراہی کے تفردات کا ذکر کرتے ہوئے مصنف لکھتے ہیں :

"اس سلسلہ میں ماضی قریب میں مولنا حمید الدین فراہی کے نئے خیالات سامنے آئے ہیں، اور غالبا انہی سے متاثر ہو کر ان کے بعض رفقاء اور شاگردوں نے بھی انہیں اپنی تصنیفات میں بیان کیا ہے، سطور ذیل میں انہی کا تجزیاتی مطالعہ کیا جائے گا، اس سلسلے میں تین باتیں زیر بحث آئیں گی:

صفا و مروہ کے درمیان سعی حضرت ہاجرہ کی بے تابانہ دوڑ کی یادگار ہے یا حضرت اسماعیل کو قربان کرنے کے لئے حضرت ابراہیم کی سعی کی؟

حضرت اسماعیل کی قربانی سے متعلق حضرت ابراہیم کے خواب کی حقیقت کیا ہے؟ وہ عینی تھا یا تمثیلی اور اس سے مراد اللہ کے گھر کی خدمت کے لئے وقف کر دینا تھا؟

رمی جمار کس واقعہ کی یادگار ہے؟ شیطان کے بہکانے پر حضرت ابراہیم کے اسے کنکر مارنے کی؟ یا ابرہہ کی فوج پر اہل مکہ کے کنکریاں مارنے کی؟"[21]

اور کتاب کے آخر میں رمی جمار کے نام سے سرخی قائم کر کے مولانا فراہی کے اس تصور پر نقد کیا گیا ہے کہ رمی جمار اصل میں واقعہ فیل کی یادگار ہے نہ کہ حضرت ابراہیمؑ کی شیطان کو کنکریاں مارنے کی۔ رضی الاسلام نے مولانا فراہی کے اس تصور کے رد میں صحیح احادیث بھی پیش کی ہیں اور اس تصور کو کہ رمی جمار کے وقت اگر ذہن میں شیطان کا تصور ہو تو جذبہ و جوش محسوس نہیں ہوتا اور اگر واقعہ فیل کا تصور ہو تو اللہ کے مقدس گھر کے پاسبانوں کے لیے نصرت الٰہی کی یاد تازہ ہو گی اور خوب جوش و جذبہ والی کیفیت ہو گی، کو مولانا فراہی کی ذہنی اختراع قرار دیا ہے۔[22]

ان تین عنوانات پر مفصلا بحث کی ہے، یوں یہ کتاب مکتبِ فراہی کے اہم مباحث کا تفصیلی ناقدانہ جائزہ ہے۔

۲. اصول اصلاحی اور اصول غامدی کا تحقیقی جائزہ

یہ کتاب 'اصول اصلاحی اور اصول غامدی کا تحقیقی جائزہ' عبدالوکیل ناصر نے لکھی ہے۔ ادارہ اشاعت قرآن و حدیث پاکستان نے کراچی سے شائع کی ہے۔ جناب عبدالوکیل ناصر نے ابواب بندی کے بغیر مختلف مباحث قائم کیے ہیں جیسے حدیث و سنت میں فرق اور اس کا تجزیہ، اصول اصلاحی کا تجزیہ، قرآن و حدیث کے بارے میں غیر متوازن خیالات، اصول اصلاحی حدیث و سنت قرآن کی ناسخ نہیں ہو سکتی اور نسخ القرآن بالحدیث کا تجزیہ، غامدی صاحب کی تعریف سنت، غامدی کے اصولوں کا تجزیہ، مبادی تدبر حدیث وغیرہ۔ یہ کتاب ایک سو چالیس صفحات پر مشتمل ہے۔ کتاب کے شروع میں مولانا امین احسن اصلاحی کا دعوی کے نام سے ان کی کتاب مبادی تدبر حدیث کے دیباچہ سے اقتباس دیا گیا ہے کہ اس مضمون میں وہ اصول و مبادی میں نے بیان کر دیئے ہیں جو احادیث کو سمجھنے اور ان کی صحت و سقم کا فیصلہ کرنے کے لئے ضروری سمجھتا ہوں اور جن کو میں نے ملحوظ رکھا ہے۔

گویا شروع میں مولانا امین احسن اصلاحی کے ہاں حدیث کی حجیت اور اصول و مبادی پر ہی نقد کیا گیا ہے اور ان کے دعوی کا تجزیہ کیا گیا ہے۔ حدیث و سنت سے متعلق فریقین کی بحث چوراسی صفحات پر مشتمل ہے جس کے بعد غامدی صاحب کے اصولوں اور کتابوں کو زیر بحث لایا گیا ہے۔

مبادی تدبر حدیث اور اصول و مبادی پر تبصرہ

مصنف نے حدیث فہمی کے حوالے سے مولانا امین احسن اصلاحی اور جاوید احمد غامدی صاحب کے اصولوں کا ناقدانہ جائزہ لیا ہے۔ اس میں مولانا اصلاحی کے مبادی تدبر حدیث اور غامدی صاحب کی کتاب اصول و مبادی میں مذکور بعض اصولوں پر نقد کیا ہے، مصنف کا لب و لہجہ ذرا سخت ہو گیا ہے، مذکورہ دونوں کتب کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

> "مولانا امین احسن کی: مبادی تدبر حدیث "تدبر سے زیادہ تمسخر کی راہ دکھاتی ہے، کہ کبھی قرآن کو سنت کی جھولی میں ڈال دیا اور کبھی سنت کے اثبات کے لئے قرآنی اساس نہ ملنے کی وجہ سے سنت کو گویا طلاق سے نواز دیا، کبھی بلا دلیل ہی احادیث کو ضعیف، موضوع اور کبھی برہمنیت کی بدبو سے اٹا ہوا کہہ دیا، تضاد بیانی اس قدر کہ گویا مصنف خیال پراگندہ کی آماجگاہ بنے ہوئے ہیں، شاگرد موصوف جناب جاوید احمد غامدی صاحب کی اصول و مبادی دیکھیں، تو معلوم ہوتا ہے کہ مبادی تدبر حدیث کا ملغوبہ وچربہ ہے، جسے نئے لبادہ میں پیش کر دیا گیا ہو، مسمّٰی ایسا کہ اسم اس کا مخالف دکھائی دیتا ہے، کوئی بھی اصول کسی اصل و نقل پر دکھائی نہیں دیتا۔"[۲۳]

اس کتاب مذکورہ حضرات کے درجہ ذیل اصولوں پر نقد کیا ہے:

۱. حدیث و سنت میں فرق کا اصلاحی نظریہ
۲. نسخ القرآن بالحدیث کے انکار کا اصول
۳. حدیث کو پرکھنے کے لئے مولانا اصلاحی کے بیان کردہ معیارات کا ناقدانہ تجزیہ
۴. مبادی تدبر سنت میں غامدی صاحب کے ذکرہ کردہ سات بنیادی اصولوں کا محاکمہ
۵. عقل و فطرت کے مفاہیم اور اصلاحی و غامدی صاحبان کا نظریہ

ان اصولی مباحث کے ساتھ کتاب میں ضمنی بھی اہم مباحث آئے ہیں، کتاب کے لب و لہجہ کی سختی کے باوجود یہ کتاب حدیث و سنت کے حوالے سے مکتب فراہی کے دو حضرات مولانا امین احسن اصلاحی و جاوید احمد غامدی صاحبان کے اصولوں کا اچھا نقد پیش کرتی ہے۔ ذیل میں کتاب سے ایک تنقیدی عبارت نقل کی جاتی ہے تاکہ مصنف کے منہج نقد کا اندازہ ہو سکے۔

حدیث و سنت میں فرق کا اصلاحی نظریہ

حدیث و سنت کے فرق پر اصلاحی صاحب کے موقف پر رد کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

> "جناب امین احسن اصلاحی صاحب اپنے اس دعوی پر قائم نہ رہ سکے کہ ان کی یہ کتاب ائمہ حدیث کی مستند کتب سے ماخوذ ہے، کیونکہ انہوں نے حدیث اور سنت کے اس "زمین و آسمان" کے فرق پر کسی بھی امام کا کوئی قول نقل نہیں کیا، اصطلاحات المحدثین کو بدل ڈالنے کو مولانا خود بھی منکرین حدیث کی جسارت قرار دیتے ہیں (دیکھیے مقدمہ تدبر قرآن) لیکن تدبر حدیث پڑھنے والے جانتے

ہیں کہ مولنا کے یہ فتوے کی زد خود ان پر پڑتی ہے، باقی رہا یہ دعوی کہ "دونوں کا مقام و مرتبہ الگ الگ ہے، تو اس کی بھی کوئی دلیل انہوں نے "ائمہ حدیث کی مستند کتب" سے نہیں دی اور نہ خود ہی کوئی "مقام و مرتبہ "الگ الگ بیان کیا آخر کیوں ؟

جب یہ تسلیم کر لیا گیا کہ حدیث اس روایت کا نام ہے، جس میں قول و فعل رسول ﷺ کا بیان ہوا ہو تو پھر اسے سنت سے کیسے جدا کیا جا سکتا ہے کہ وہ تو سنت ہی بیان کرتی ہے اور بس۔۔۔؟

ائمہ سلف صالحین میں حدیث و سنت میں "اصطلاحا "اس طرح کا فرق کبھی نہیں کیا، بلکہ دونوں کو مترادف اور ہم معنی کہا ہے۔ "[۲۴]

۳. اصول تفسیر میں نظم قرآن کی روایت کا تاریخی و تحلیلی مطالعہ

یہ دراصل ایم فل کا مقالہ ہے، جس پر محقق کو علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی سے ایم فل کی ڈگری تفویض کی گئی ہے، یہ مقالہ اصلا نظریہ نظم پر لکھا گیا ہے، چونکہ نظم قرآن پر کسی بھی کام سے مولنا حمید الدین فراہی رحمہ اللہ کے نظریے کو الگ نہیں کیا جا سکتا، اس لئے اس میں ضمناً مکتب فراہی کے نظریہ نظم پر بھی مفصل بحث کی گئی ہے، اس کتاب کے باب دوم "نظریہ نظم کے حامی علماء اور ان کا موقف" میں ایک مستقل فصل میں مکتب فراہی کے نظریہ نظم کو بیان کیا گیا ہے، اس میں مولنا حمید الدین فراہی اور مولنا امین احسن اصلاحی رحمہما اللہ کی کتب سے ان کے نظریہ نظم کو بالتفصیل بیان کیا ہے، اس فصل میں تو مقالہ نگار نے مکتب فراہی پر کوئی نقد پیش نہیں کیا ہے، بلکہ ان کے نظریے کی تفہیم کی کوشش کی ہے، البتہ مقالے کے آخر میں نظریہ نظم میں متوازن رائے کی کھوج کرتے ہوئے مکتب فراہی کو نظم کے قائلین کے اس طبقے میں شمار کیا، جنہوں نے اس بارے میں حدود سے تجاوز کرتے ہوئے نظم کے موقف میں سختی سے کام لیا ہے، چنانچہ مقالہ نگار "نظریہ نظم کا سخت قائل طبقہ" کا عنوان باندھتے ہوئے لکھتے ہیں :

> "تیسرا طبقہ پورے التزام اور سختی سے نہ صرف یہ کہ ایک سورت کی تمام آیات کو ایک دوسرے سے مربوط مانتا ہے، بلکہ اس سے آگے بڑھ کر ایک سورت کا دوسری سورت سے نظم قائم کرتا ہے اور اول تا اخر قرآن مجدی کو مکمل مربوط و منظّم کتاب کی صورت میں پیش کرتا ہے، ان کا موقف یہ ہے کہ مصحف کی موجودہ ترتیب توقیفی ہے اور لوح محفوظ کے عین مطابق ہے، ترتیب نزولی اور ترتیب کتابت کا فرق اس امر کی دلیل ہے کہ آیات قران میں باہم نظم موجود ہے، ان کے نزدیک نظم کا سمجھ لینا ہی قرآن حکیم کی شاہ کلید کو پالینا ہے، قرآن مجید ایک مرتب، مربوط اور منضبط کلام ہے اور اس کی تمام سورتیں اور سورتوں کی تمام آیتیں باہم دگر اس طرح پیوست ہیں کہ اگر اس میں سے کسی سورت کو یا کسی آیت کو نکال دیا جائے یا کسی سورت کی کسی آیت کو مقدم یا موخر کر دیا جائے تو سارا نظام درہم برہم ہو جائے گا، اس مکتبہ فکر کے علما سورت میں ایک مرکزی مضمون ،ایک دعوی ،ایک جماع عمود تلاش کرتے ہیں اور پھر اس سورت کے تمام اجزا کو اس سے وابستہ

قرار دیتے ہیں ،اس طبقہ میں مولنا حمید الدین فراہی ، مولنا حسین علی ،امین احسن اصلاحی اور ڈاکٹر عبداللہ دراز وغیرہ شامل ہیں۔"[۲۵]

اس کے بعد آخر میں اس نقطہ نظر پر نقد کرتے ہوئے لکھتے ہیں :

"کتاب اللہ میں نظم وترتیب کے اعتراف کے ساتھ سخت گیر نظم قرآن پر اصرار مناسب نہیں ،اکیلے صرف نظم قرآن کو ہی فہم قرآن کی کلید باور کرانا مبالغہ آمیزی ہے۔"[۲۶]

یہ کتاب اصلا نظریہ نظم کا تاریخی و تحلیلی تجزیہ پیش کرنے کے باوجود مکتب فراہی پر تنقیدی مواد میں شمار ہوتی ہے

۴. تفسیر تدبر قرآن : ایک تنقیدی جائزہ

یہ جناب حافظ افتخار احمد کا پی ایچ ڈی کا مقالہ ہے ،جس پر محقق کو اسلامیہ یونیورسٹی بہاولپور سے پی ایچ ڈی کی ڈگری تفویض کی گئی ،اس مقالے میں مصنف نے تدبرِ قرآن کا ایک تنقیدی جائزہ لیا ہے ، مقالہ درجہ ذیل مباحث پر مشتمل ہے :

۱. مولانا امین احسن اصلاحی
۲. تفسیر تدبر قرآن کی غرض وغایت
۳. اصلاحی صاحب کے نزدیک فہم قرآن کے وسائل (داخلی وسائل، خارجی وسائل)
۴. تدبر قرآن کے تفسیری ماخذ اور ان سے استفادہ کی نوعیت
۵. حدیث نبوی کے بارے میں اصلاحی صاحب کا مؤقف
۶. قدیم آسمانی صحیفے ،شانِ نزول اور تدبر قرآن
۷. تدبر قرآن اور اسرائیلیات
۸. نسخ کے بارے میں اصلاحی صاحب کا مؤقف
۹. نظم (ربط) قرآن کے بارے میں اصلاحی صاحب کا مؤقف
۱۰. فقہی مسائل کے بارے میں اصلاحی صاحب کا منہج

ان دس عنوانات کے تحت تفسیر تدبرِ قرآن کا ایک تفصیلی جائزہ سامنے آتا ہے۔اس قسم کے مباحث قائم کرنے کے بعد ہر ایک کے ذیل میں تفصیل سے بحث کی گئی ،اہم بحث تدبر قرآن کے تفسیری مآخذ اور ان سے استفادہ کی نوعیت ہے۔ اس میں تدبر قرآن کے مقدمہ سے خود مولانا اصلاحی کے قلم سے جو وضاحت کی گئی ہے اسی کو نقل کر دیا گیا ہے۔ جن تفسیروں کو زیر مطالعہ رکھا گیا ان میں تفسیر طبری، تفسیر زمخشری اور تفسیر کبیر یعنی مفاتیح الغیب خاص طور پر قابل ذکر ہیں، ان تفاسیر کے علاوہ اپنے استاد حمید الدین فرہی کے تفسیر نظام القرآن کو بنیادی مآخذ کے طور پر مان کر اس کے بعض تفسیرات کو ہو بہو نقل کر دیا گیا ہے۔

ان تفاسیر سے استفادہ کی نوعیت کے بارے میں مولانا اصلاحی کا یہ اقتباس نقل کیا ہے "ہمارا طریقہ تفسیر یہ ہے کہ ہم ہر سورۃ اور ہر آیت پر اس کے الفاظ ، اس کے سیاق و سباق کے نظم اور قرآن میں اس کے شواہد نظائر کی روشنی میں غور کرتے ہیں، اس طرح جو باتیں سمجھ میں آجاتیں ہیں۔ مزید اطمینان کے لئے ان تفسیروں میں دیکھ لیتے ہیں جس نتیجے تک ہم پہنچتے ہیں ان کی تائید اگر تفسیروں سے بھی ہو جاتی ہے تو اس سے مزید اطمینان ہو جاتا ہے اگر تفسیروں سے اس کی تائید نہیں ہوتی تو اس پر غور و فکر جاری رکھتے ہیں تا آنکہ یا تو اپنی غلطی دلائل کے ساتھ واضح ہو جائے یا تفسیروں میں جو بات ہے اس کے ضعف کے جوہ و دلائل سامنے آجائیں ہمارے نزدیک تفسیرون سے فائدہ ٹھانے کا صحیح طریقہ یہی ہے۔[۲۷]

حدیث نبوی ﷺ کے بارے میں مولانا صلاحی کا مؤقف بیان کرتے ہوئے نقد کیا ہے کہ حدیث متواتر کے بارے میں تو تواتر عملی پر اعتماد کرتے ہیں اور تواتر نقلی کا انکار کرتے ہیں۔ اخبار آحاد پر ان کا اعتماد نہ ہونے کے برابر ہے یہی وجہ ہے کہ ان کی تفسیر میں حدیث نبوی کا ذکر بہت کم ملتاہے۔ اور مزید حیرانگی کی بات یہ ہے کہ بعض مقامات پر تو انہوں نے محض لغت اور اپنی عقل پر اعتماد کرتے ہوئے صحیح احادیث کو چھوڑ دیا ہے جن کو امام بخاری اور مسلم نے اپنی صحیحین میں ذکر کیا ہے۔ جن میں مطلقہ ثلاث کی اپنے پہلے خاوند کے لئے حلت اور محصن زانی کے رجم کے مسائل خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔

نسخ کے بارے میں مولنا امین احسن اصلاحی کا موقف بیان کرتے ہوئے مصنف لکھتے ہیں :

> " نسخ القرآن کے بارے میں اصلاحی صاحب کے مؤقف کا خلاصہ یہ ہے کہ وہ نہ تو اس کا انکار کرتے ہیں اور نہ اس میں بہت زیادہ وسعت کے قائل ہیں بلکہ اس سلسلے میں انہوں نے اعتدال کی راہ اختیار کی ہے البتہ نسخ قرآن کی اقسام کے بارے میں وہ صرف نسخ القرآن بالقرآن کے قائل ہیں (۴۶)۔ جو جمہور مفسرین کے رائے ہیں اور نسخ القرآن بالسنہ کے قائل نہیں ہیں (۴۷) یہ مؤقف اس سے پہلے جن آئمہ کرام نے اپنا یا ان میں امام محمد بن ادریس الشافعی (۴۸) کا نام خاص طور پر قابل ذکر ہے۔"[۲۸]

اسی طرح اسرائیلیات کے بارے میں مولانا اصلاحی کا موقف بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں :

> " تفسیر "تدبر قرآن" اس لحاظ سے دوسری بہت سی قدیم اور جدید تفاسیر سے ایک ممتاز مقام رکھتی ہے کہ اس میں ان اسرائیلیات سے مکمل اجتناب کیا گیا ہے جن سے عصمت انبیاء داغدار ہوتی تھی یا بے سر و پا لغو عبارات جو اخلاقی لحاظ سے قابل قبول نہیں۔ اور تفسیر کے سلسلے میں بات کو صرف اس حد تک محدود رکھا گیا ہے جس پر قرآنی الفاظ دلالت کرتے تھے۔ ان روایات میں اکثر کا تعلق چونکہ انبیاء علیھم السلام سے ہے اس لئے اصلاحی صاحب نے بڑی خوبصورتی اور کامیاب طریقے سے عصمت انبیاء کا دفاع کیا ہے۔"[۲۹]

یہ کتاب تفسیر تدبرِ قرآن کا ایک مکمل تنقیدی جائزہ ہے۔

۵. تدبر قرآن پر ایک نظر

یہ کتاب جامعۃ الفلاح کے شیخ التفسیر معروف عالم مولنا جلیل احسن ندوی کے نظرات ہیں۔ جو ماہنامہ زندگی رام پور میں شائع ہو چکے ہیں۔ اور یہ بات اس کتاب پر 'احوال واقعی' کے الفاظ سے تقریظ لکھتے ہوئے مدیر ماہنامہ زندگی مولانا سید احمد عروج قادری مرحوم کے الفاظ سے بھی مترشح ہے۔ یہ نظرات قرآنی سورتوں کی ترتیب سورۃ البقرۃ سے سورۃ الاعراف اور پھر سورۃ الفتح کی ایک آیت پر مشتمل ہیں۔ ان سورتوں کی مختلف آیات کے ذیل میں جناب امین احسن نے جو ترجمے کیے یا پھر تفسیر لکھی اس پر نقد مولانا جلیل احسن ندوی نے لکھا ہے۔ اس کتاب میں مصنف نے تدبر قرآن میں بعض تسامحات کی نشاندہی کی ہے، یہ کتاب دراصل مولنا ندوی کی یادداشتوں کا مجموعہ ہے، جو انہوں نے دورانِ مطالعہ مرتب کی تھیں اور ان کا ایک بڑا حصہ مختلف رسائل میں چھپتا رہا، کتاب کا تعارف کراتے ہوئے مصنف لکھتے ہیں :

> " کوئی بھی مصنف جو ہزاروں صفحات پر مشتمل کوئی کتاب لکھتا ہے، غلطیوں، تسامحات اور فروگزاشتوں سے محفوظ نہیں رہ سکتا، کیونکہ وہ انسان ہے، نبی نہیں ہے، مولنا اصلاحی صاحب کی یہ تفسیر بھی ان سے پاک نہیں ہے، لیکن مجھے یقین ہے کہ انہوں نے اپنی حد تک پوری کوشش کی ہے کہ اس کارِ عظیم کو بہتر سے بہتر شکل میں پیش کر دیں، میں تدبر قرآن پر نظرات نہ لکھتا اگر انہوں نے بلا طلب اجازت نہ دی ہوتی، جس طرح دوسری تفسیروں میں نے اب تک کوئی گفتگو نہیں کی ہے۔ "[۳۰]

اس کتاب میں سورۃ الاعراف تک تدبر قرآن میں موجود بعض تسامحات کی نشاندہی کی گئی ہے۔

سورۃ البقرہ کی پہلی آیت پر نقد

آغاز کتاب میں سورۃ البقرۃ کی پہلی آیت لکھی ہے اور تدبر قرآن سے اس کا ترجمہ بھی ذکر کیا ہے۔ "یہ کتاب الٰہی ہے اس کے کتاب الٰہی ہونے میں کوئی شک نہیں ہدایت ہے ڈرنے والوں کے لیے"[۳۱] پھر تفسیری حصہ نقل کیا گیا ہے: "جو چیز مخاطب کے علم میں ہے یا جس کا ذکر گفتگو میں آچکا ہے اگر اس کی طرف اشارہ کرنا ہو تو وہاں ذٰلک استعمال کریں گے"[۳۲] اس پر نقد فقط یہ کیا ہے: "اس پر عرض ہے کہ تب تو اس کا ترجمہ 'وہ' سے کرنا چاہیئے نہ کہ 'یہ' سے"

اسکے بعد تفسیر سے اقتباس لیا ہے۔ "یہاں ذٰلک کا اشارہ سورۃ کے نام کی طرف ہے جس کا ذکر گزر چکا ہے اور بتانا یہ مقصود ہے کہ یہ الم قرآن عظیم کا ایک حصہ ہے"[۳۳] اس پر مولانا جلیل احسن ندوی لکھتے ہیں اس پر سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اگر ذٰلک کا اشارہ سورت کے نام یعنی الف لام میم کی طرف ہے تو ترجمہ یوں ہوگا: اس سورۃ کا نام الف لام میم ہے۔ یہ کتاب الٰہی ہے۔ اس سورۃ کے کتاب الٰہی ہونے میں کوئی شک نہیں یہ سورۃ ہدایت ہے ڈرنے والوں کے لیے[۳۴]

حالانکہ اس کے بعد جو گفتگو کی ہے وہ سورۃ کا نام لے کر نہیں کی۔ چنانچہ اس بات کو نقد سے ثابت کیا گیا کہ نہ تو ذلک کا ترجمہ 'یہ' سے صحیح ہے اور نہ ہی یہ اشارہ سورۃ کے نام کی طرف ہونا درست ہے۔ مولانا جلیل ندوی نے اس کی توضیح میں یہ عبارت لکھی ہے کہ وہ کتاب کہ جس کے بارے میں موسیٰ اور انبیاء بنی اسرائیل پیش گوئی کر چکے تھے۔ اور یہود سے اس پر ایمان لانے کا عہد و پیان بھی کر چکے تھے جب سب کچھ کو کرنے کے بعد اب نبی کی بعثت بنی اسرائیل کے گھرانے سے باہر اُمی عربوں میں ہوئی تو اپنی قیادت و سیادت کی پشتی گدی چھن جانے کے خوف سے اس کا انکار کر بیٹھے تو ان کو بطور سرزنش کہا جا رہا ہے کہ وہ کتاب جس کا تم سے عہد و پیان لیا گیا اور وعدہ کیا گیا تھا اور جس کی آمد کے تم منتظر تھے وہ یہی کتاب ہے۔ مولانا جلیل احسن ندوی نے نہ صرف ان پر نقد کیا بلکہ ساتھ ہی یہ فقرہ بھی داغ دیا" میرے علم کی حد تک کسی نے یہ ترجمہ نہیں کیا سوائے تیسیر القرآن کے مصنف کے، سب نے وہی کمزور ترجمہ کیا ہے جو مولانا اصلاحی نے کیا ہے"[۳۵]

یہودیوں کی حمایت پر نقد

اس طرح نقد کا سلسلہ شروع کیا اس کے بعد اسی سورۃ کی آیات ۸ تا ۲۰ لی ہیں اور ان کا ترجمہ بھی تدبر قرآن سے دیا ہے، اور نقد کیا ہے کہ منافقین کے گروہ کو یہودی منافق اور مدنی منافق میں تقسیم کرنے کی بجائے یہودیوں میں ہی دو گروہ منافقین کے مان لئے گئے ہیں اور ان میں سے ایک گروہ میں قبولیت حق کی صلاحیت زیادہ مان لی گئی۔ کس بنیاد پر؟ اور الفاظ یہ استعمال کئے کہ خود بقول مولانا دوسرے کھلے دشمنان اسلام یہودیوں کی طرح ان میں بھی مخالفت ان سے کم نہیں اور احساس برتری بھی ان کے اندر بدرجہ اتم موجود ہے اور حسد کی آگ سے بھی بھرے پڑے ہیں تو مولانا کیوں انہیں ہدایت کا الاؤنس دے رہے ہیں[۳۶]

مخاطب کی تبدیلی پر نقد

سورۃ البقرہ آیت ۲۱ تا ۲۹ کو موضوع بنا کر جناب مولانا جلیل احسن ندوی تدبر قرآن کی عبارات نقل کرتے ہیں جن میں مولانا اصلاحی ان آیات کا مصداق اور مخاطب یہود سے صرف نظر کر کے فقط مشرکین مکہ کو قرار دیتے ہیں۔ مولانا جلیل اس غلط فہمی پر نقد کرتے ہیں اور دلائل کے طور پر انہی آیات کے الفاظ یا ایھا الناس اور وقودھا الناس والحجارۃ اور قرآن مجید کی دوسری سورہ مبارکہ سے بھی دلائل پیش کرتے ہیں کہ یہ آیات یہود اور مشرکین دونوں گروہوں کو مخاطب کر رہی ہیں اور اس پر مستزاد خود تدبر کا ایک اقتباس (ج۱، ص: ۱۳۰) پیش کرتے ہیں جس میں مولانا اصلاحی خود اقرار کر رہے ہیں کہ شروع سورۃ سے یہاں تک (یابنی اسرائیل اذکروا سے لے کر کی آیتیں) اگرچہ خطاب نبی کریم ﷺ کو ہے مگر اشارہ و کنایہ سے یہود ہی سے متعلق سب کچھ کیا گیا ہے۔

اس سلسلہ میں ایک اہم نکتہ جو دوران مطالعہ سامنے آیا وہ یہ ہے کہ اسی بحث پر ایک حاشیہ میں اس کتاب کے مرتب جناب مولانا نعیم الدین اصلاحی نے یہ نوٹ دیا ہے:

> "مولانا جلیل احسن صاحب مرحوم نے ان آیات کی تفسیر میں جو سوالات قائم کئے ہیں نہایت اہم اور وقیع ہیں، مگر کچھ دوسرے مفسرین نے بھی یہود کے بجائے خطاب کو عام لیا ہے ملاحظہ ہو ابن

کثیر جلد ا ص: ۵۶، تفہیم القرآن از مولانا مودودیؒ حاشیہ نمبر ۲۱، فتح القدیر ج ا، ص: ۵۰، فی ظلال القرآن، ج ا، ص: ۵۱" [۳۷]

لیکن اس بات پر حیرت ہے کہ اوپر کی عبارات میں مولانا جلیل احسن ندوی تو خود اس بات کو ہی باور کرا رہے ہیں کہ خطاب مشرکین سے نہیں بلکہ عام ہے اور اس میں یاایھاالناس کی مثال بھی پیش کی ہے اور آخری تبصرہ تو مولانا اصلاحی کے اقرار پر ہے کہ جب آپ آخر میں اقرار کر رہے ہیں تو ہم بھی یہی کہتے ہیں کہ مخاطب یہود ہیں۔ اور آخری سطر کہ "یہود سے صرف نظر کر کے مشرکین عرب کو مخاطب نہیں کیا گیا" خود وضاحت کر رہی ہے کہ ایک گروہ سے صرف نظر کر کے دوسرے کو مخاطب نہیں بلکہ بالخصوص یہود اور بالعموم سب انسان مخاطب ہیں۔

لفظ اھبطوا کی مراد آدم، حوا اور ابلیس پر نقد

اس کے بعد سورۃ البقرہ آیت ۳۶ میں لفظ اھبطوا زیر بحث آیا کہ مولانا اصلاحی اس سے آدم حوا اور ابلیس تینوں مراد لیتے ہیں۔ اور اپنی رائے کی دلیل کے طور پر ابن عباس کی رائے اور لفظ جمیعا کا سہارہ لیتے ہیں۔ اس پر نقد کیا گیا کہ ابن زید کی رائے ابن عباس کے مقابلہ میں اصح ہے کہ اھبطو سے مراد صرف آدم و حوا اور ان کی ذریت ہے۔ اور اس نقد میں دلیل یہ پیش کی ہے کہ جمیعاً سے اگر تائید حاصل کی جائے گی تو بعض دوسری آیات جیسے بقرہ ۳۸، ۳۹ اور سورۃ اعراف آیت ۲۴ کے ترجمہ میں خلل واقع ہو گا۔ اور ترجمہ اس طرح ہو گا" اے آدم، اے ہوا، اے ابلیس تم تینوں زمین پر جاؤ زمین میں تمہیں رہنا سہنا ہو گا اور ایک وقت تک سامان زیست برتنے کا تمہیں موقع دیا جائے گا" (اعراف ۲۴) اور پھر (اعراف ۲۵) کا ترجمہ یوں ہو گا" اے آدم، اے حوا، اے ابلیس ! تم تینوں اسی زمین میں زندہ رہو گے اور اسی زمین پر تم تینوں مرو گے اور اسی سے حساب کتاب کے لئے زندہ کر کے اٹھائے جاؤ گے" اس میں ابلیس کے مرنے کو بھی ماننا پڑے گا جو قیامت تک کے لئے زندگی کا لائسنس لے چکا ہے۔

ترجمہ میں بھی اختلاف

سورہ بقرہ آیت ۴۹ میں بلاء کے ترجمہ میں بھی اختلاف ہوا۔ مولانا اصلاحی نے اس کا ترجمہ آزمائش کیا ہے، اس پر مولانا جلیل احسن ندوی کی طرف سے نقد یا گیا کہ یہ ترجمہ کر کے مولانا نے فاش غلطی کی، اس کا صحیح ترجمہ جیسا کہ شاہ عبدالقادر نے کیا ہے وہ ہے " یعنی فرعون قبضہ سے چھڑانا تمہارے رب کی طرف سے عظیم احسان ہے" یعنی بلاءؐ سے یہاں مراد انعام ہے، بقول مولانا جلیل احسن کے کہ یہ معنی عربی زبان میں مستعمل بھی ہیں اس پر اتنا تبصرہ کیا جا سکتا ہے کہ اس غلطی کو فاش غلطی نہ گردانا چاہیے کیونکہ آزمائش میں کامیابی پر انعام ہی ہوا کرتا ہے گویا آزمائش بول کر انعام مراد ہے۔

بقرہ آیت ۵۸، ۵۹ میں مولانا امین احسن اصلاحی نے ان لوگوں پر نقد کیا ہے جو اس آیت میں قول کی تبدیلی کو عمل کی اور رویہ کی تبدیلی سے عبارت مانتے ہیں۔ مولانا اصلاحی نے ان کو کہا کہ یہ قرآن مجید کے الفاظ سے صریح انحراف ہے، اس نقد پر مولانا جلیل احسن ندوی نے نقد کیا ہے کہ خود تو مولانا دوسری کئی جگہوں پر قول سے عمل اور رویہ مراد لیتے ہیں۔ اور دوسروں کو مورد الزام ٹھہراتے ہیں۔

بنی اسرائیل کا مسخ عقلی اور روحانی پر نقد

صفحہ ۳۴ پر مولانا احسن ندوی نے کونو قردۃ خاسئین والی آیت کے ذیل میں مولانا امین احسن اصلاحی کی عبارات سے یہ نقد کیا کہ ان کے نزدیک مسخ عقلی اور روحانی مراد ہے۔ مولانا جلیل ندوی فرماتے ہیں اس سے ہمیں اختلاف ہے ہماری رائے یہ ہے کہ وہ ہر لحاظ سے بندر بن گئے اور یہی رائے جمہور علماء تفسیر کی ہے اور یہ رائے قرآن کے الفاظ سے بہت زیادہ ہم آہنگ ہے۔

اس نقد میں قرآن مجید کے الفاظ سے ہم آہنگ ظاہری معنی ہو سکتا ہے البتہ ایسا قرینہ جس سے یہ بات نکلتی ہو کہ 'روحانی مسخ تھا' نہیں پایا جاتا۔

دیگر ترجمہ اور تعبیرات پر نقد

بقرہ آیت ۷۲، ۷۳ میں گائے کے ذبح اور گوشت کا ٹکڑا مردے سے مسخ کرنے کے حوالہ سے مولانا اصلاحی فرماتے ہیں مجھے قسامہ کے حوالہ سے گمان ہوتا ہے کہ گائے کے خون کو مقتول پر چھڑکو کہ اور سب سے قسم لو، اس پر بھی نقد کیا گیا۔

بقرہ آیت ۸۸ میں قلیلاً مایومنون کا ترجمہ اصلاحی صاحب کا ہے 'تو وہ شاذ و نادر ہی ایمان لائیں گے'[38] اس پر نقد کیا ہے کہ قلیل بمعنی نفی ہے اور ما نفی میں تاکید کے لئے آتا ہے اور یہ مفعول مطلب ہے یعنی یومنون ایماناً قلیلاً ما یعنی یہ بالکل ایمان نہیں لائیں گے۔

اسی طرح سورہ بقرہ میں مزید آیت ۹ تا ۱۰۳ اور آیت ۱۰۲، پر عبارات کے تراجم پر نقد کیا کہ مطلب کی تبدیلی در آتی ہے اس طرح آیت نمبر ۱۱۵ (وللہ المشرق والمغرب) میں مولانا اصلاحی نے جو تاویل پیش کی ہے کہ یہود مغرب کو اور انصاری مشرق کو قبلہ بنانے لگے اور آپس میں جھگڑنے لگے تو اللہ کریم نے فرمایا کہ جھگڑے والی بات نہیں جدھر بھی رخ کریں گے خدا ہی کی طرف کریں گے[39]

اس پر مولانا ندوی نے نقد کیا ہے کہ یہ تو یہود و نصاریٰ کو سند جواز دینے کے مترادف ہے، یہ تاویل فاسد ہے اصل میں قبلہ کی تبدیلی کے مسئلہ پر جو فساد یہود کی طرف سے متوقع تھا اس کے پیش خیمہ کے طور پر یہ آیات نازل کی گئیں ہیں۔

اس طرح آیت ۱۳۸ صبغۃ اللہ ---عابدون میں مولانا اصلاحی نے مخاطب یہود کو قرار دیا ہے کہ ان کو دعوت دی جا رہی ہے کہ باقی سب رنگ چھوڑ کر اللہ کے رنگ کو اختیار کرو اس پر مولانا جلیل احسن ندوی نے نقد کیا کہ اس آیت میں خطاب ایمان والوں کو ہے اور یہ بات اس آیت کے آخری حصہ نحن لہ عابدون پر غور کرنے سے بھی مستفاد ہوتی ہے۔ اس پر مرتب نے صفحہ ۵۴ کے حاشیہ میں مولانا جلیل احسن ندوی کی بات سے اتفاق کرتے ہوئے دوسرے مفسرین کی بھی یہی رائے نقل کی ہے۔

سورۃ بقرۃ سے یہ کچھ مثالیں پیش کی گئیں ہیں اسی طرح آل عمران ، النساء ، المائدہ ، الاعراف اور الفتح کی آیات کے ذیل میں بھی خوب نقد کیا گیا ہے اور ظاہری طور پر یہ نقد بہت مضبوط محسوس ہوتا ہے۔

جیسے کتاب میں مذکور آخری آیت سورۃ الفتح کی محمد رسول اللہ و الذین معہ والی کے تحت مولانا اصلاحی تفسیر میں لکھتے ہیں کہ سیما ھم فی وجوھھم سے مراد یہ ہے کہ سجدے کی کثرت سے ان کی پیشانیوں پر نشان پڑ گئے تھے ، یہ نشان اللہ تعالیٰ کو بہت محبوب ہیں "[۳۴] وغیرہ۔ اس پر نقد کرتے ہوئے مولانا جلیل احسن ندوی نے " سیما " لفظ کی تشریح عربی شعر سے کی ہے کہ اس سے مراد " خیر و شر جس سے پہچانی جائے " ہے یعنی اللہ تعالیٰ نے ان کے چہروں کو ان کی پہچان کے لئے پیش کیا ہے۔

اس کتاب میں تدبرِ قرآن کے ستر کے قریب مقامات پر نقد کیا ہے۔ اور روایات سے استدلال اور خصوصاً عربی گرائمر کے حوالہ سے یہ نقد بہت اہمیت کا حامل ہے۔

۶. تحفہ اصلاحی

تحفہ اصلاحی ایک سو پینتیس صفحات پر مشتمل کتاب ہے۔ جو مفتی عبد الواحد نے جناب امین احسن اصلاحی کی کتب 'مبادی تدبر قرآن' اور 'مبادی تدبر حدیث' پر نقد و تبصرہ کے حوالہ سے تالیف کی ہے۔ مذکورہ تنقیدی کتاب میں تین ابواب قائم کیے گئے ہیں۔

۱۔ اجماع امت کی مخالفت

۲۔ اصلاحی کے اصول حدیث و سنت

۳۔ اصلاحی کے اصول تفسیر۔

اس میں پہلے باب کے مباحث میں شادی شدہ زانی کے لیے رجم کے حد ہونے سے انکار اور قراءات کی مختلف نوعیتوں کا انکار شامل ہیں۔ دوسرے باب میں حدیث و سنت مترادف ہیں یا نہیں، حدیث اور خبر، حدیث متواتر کے وجود کے بارے میں غلط نظریہ، الکفایہ کی عبارت میں اصلاحی کی تلبیسات وغیرہ شامل ہیں۔ جبکہ تیسرے باب کے مباحث اصلاحی کا طریق تفسیر، اصلاحی کے طریق تفسیر کی وجہ، اصلاحی کی عبارات میں تعارض، اصلاحی کے طریقہ تفسیر و تدبر پر ایک نظر پر مشتمل ہیں۔

اس میں پہلا اور آخری باب بہر حال براہ راست اور بلاواسطہ تفسیر کے میدان سے تعلق رکھتا ہے لہٰذا زیادہ تر اعتناء ان ہی سے برتا جائے گا۔

مفتی عبد الواحد نے کتاب کے آغاز میں مولانا اصلاحی کی کتاب 'اسلامی قانون کی تدوین' سے دو اقتباسات ذکر کیے ہیں جن میں اصلاحی صاحب نے اجماع کو حجت شرعی تسلیم کیا ہے۔ اور ائمہ اربعہ کے اجماع کے خلاف کرنا ناجائز قرار دیا ہے۔ ان اقتباسات کے بعد شعر کا مصرعہ 'لو آپ اپنے دام میں صیاد آگیا' لکھ کر شادی شدہ زانی کے لیے رجم کی حد ہونے سے انکار کا عنوان باندھا ہے۔ اس عنوان کے تحت فاضل مصنف نے پہلے شادی شدہ زانی کے رجم پر اجماع منعقد ہونے والی عبارات نقل کی ہیں۔ جن میں ابن منذر ، ابن حزم اور عنایہ کی عبارات دی ہیں کہ صحابہؓ کا

بھی اس بات پر اجماع تھا۔ اس کے بعد اصلاحی اور فراہی کی طرف سے اجماع کی مخالفت کی وجوہات کو بیان کیا ہے۔اور اس کے لیے ماہنامہ اشراق (مارچ ۸۸، ص۳۹،۳۸) سے مولانا فراہی کی تحریر کو نقل کیا ہے۔ جس کا خلاصہ یہ ہے کہ قرآن مجید کے ساتھ سنت کی تطبیق ہونی چاہیے مجرد ظن کی بنا پر ان کے نسخ کا فیصلہ نہیں کر لینا چاہیے۔ البِكرُ بالبِكرِ ، جَلدُ مِائةٍ ، و نَفْيُ سَنةٍ ، و الثَّيِّبُ بالثَّيِّبِ ، جَلدُ مائةٍ و الرَّجْمُ،،والی حدیث کا مطلب گناہ کو بار بار دھرانے اور فساد فی الارض کے مرتکب ہونے پر رجم ہے جو کہ خود قرآن مجید میں تقتیل (بری طرح قتل کیے جانے) کے ساتھ وارد ہوا ہے۔اور یہودی عورت کو جو رجم کی سزا دی گئی تو وہ توریت کا حکم تھا۔

اس کے بعد تدبر قرآن ج4، ص507 سے اقتباس نقل کیا ہے:

> ''اس روشنی میں عبادہ بن صامت کی روایت کی تاویل کیجیئے تو اس کا بھی ایک موقع و محل نکل آتا ہے وہ یوں کہ اس میں جو حرف واؤ ہے اس کو جمع کی بجائے تقسیم کے مفہوم میں لیجئے۔۔۔۔''

اس پر تبصرہ کیا ہے کہ نبی کریم ﷺ کے دور میں جو دو تین واقعات رجم کے پیش آئے تھے مثلا ماعزؓ اسلمی اور غامدیہؓ کا تو جستجو و تفتیش سے یہ بات سامنے آتی ہے کہ ان کو پہلی مرتبہ زنا کرنے پر رجم کیا گیا تھا ایسا نہیں تھا کہ بار بار زنا کرنے پر۔ پہلے تو کوڑے لگتے رہے ہوں اور پھر رجم کیا گیا ہو۔ لہٰذا فراہی اور اصلاحی ضابطہ کے مطابق تو انہیں رجم کی سزا نہیں ہونا چاہیے تھی۔

اس کے بعد اصلاحی کی تدبر قرآن ج ۴، ص ۵۰۶ سے وہ اقتباس نقل کیا ہے جس میں انہوں نے ماعز اسلمی صحابی رسول ﷺ پر تہمت باندھی ہے کہ وہ اپنی شرارتوں سے باز نہیں آرہا تھا تو رسول اللہ ﷺ نے اسے گرفتار کروا کر اپنے سامنے پیش کروایا اور تیکھی نظر سے دیکھا تو وہ اقرار جرم کر گیا۔

اصلاحی اور فراہی کی وہ عبارات جن میں (ناعوذ باللہ من ذالک) ماعز اسلمیؓ اور غامدیہؓ کو بدمعاش اور شرارتی اور فسادی اور باز نہ آنے والے قرار دیا گیا نقل کرنے کے بعد صحیح مسلم سے حدیث پیش کی ہے جس میں ماعز اسلمی کو نبی ﷺ کا تین بار واپس کرنا اور ان کا بار بار خود اقرار کرنا سامنے آتا ہے۔اور پھر نبی کی وہ حدیث کہ جس میں ماعز کے بارے میں ارشاد فرمایا کہ قسم ہے اس ذات کی جس کے قبضہ میں میری جان ہے کہ ماعز اس وقت جنت کی نہروں میں غوطے لگا رہا ہے۔

مولانا مفتی عبدالواحد اجماع کی مخالفت کی یہ پہلی وجہ بیان کرنے اور اس پر نقد کرنے کے بعد فراہی اور اصلاحی کے ہاں اجماع کی مخالفت کی دوسری وجہ بیان کرتے ہیں۔ وہ یہ کہ فراہی اور اصلاحی نے دیگر علماء کی نسبت یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ ان کا یہ گمان ہے کہ آیت حد زنا اپنے مفہوم پر باقی نہیں رہی بلکہ سنت سے تبدیل ہوگئی اور پھر سنت بھی ایک ایسے قصے سے تبدیل ہوگئی جس کا موقع ٹھیک معلوم نہیں اور یہ بھی نہیں کہا جا سکتا کہ اسے اس کے صحیح محل پر محمول کیا جا رہا ہے یا نہیں؟ (اشراق مارچ 88، ص38) اور یہ بھی کہ حدیث میں ضعف کے اتنے پہلو موجود ہیں کہ اس کا قرآن جیسی قطعی الدلالۃ چیز کو منسوخ کر دینا بالکل خلاف عقل ہے۔ انہوں نے مزید وضاحت یہ کی ہے کہ یا تو سنت سے قرآن کے

حکم کو منسوخ کرنا ہے تو وہ تو کسی صورت جائز نہیں اور یا پھر قرآن کے حکم کی تخصیص ہے تو تخصیص ایسی جس کے لیے کوئی قرینہ آیت کے اندر موجود نہ ہو تو وہ نسخ ہو گا جو کسی صورت جائز نہیں ہو سکتا۔

مولانا اصلاحی کی عبارات نقل کرنے کے بعد نقد کرتے ہوئے مفتی عبدالواحد نے اصلاحی کی اپنی عبارات سے یہ بات ثابت کی ہے کہ وہ خود سنت کو مثل قرآن مانتے ہیں کہ وہ تواتر عملی سے اپنے ثبوت کو پہنچی ہوئی ہے۔ اور پھر جب نبی ﷺ کو تبیین کی ذمہ داری دی گئی تو کیا وجہ ہے کہ وہ قرآن کی کسی آیت کی وضاحت نہ کر سکیں۔ پھر آخر میں صحیح مسلم کی روایت جس میں عبداللہ بن عباسؓ نے حضرت عمرؓ کا قول نقل کیا ہے لائے ہیں کہ حضرت عمرؓ آیت رجم کے نازل ہونے کا ذکر کرکے کہہ رہے ہیں کہ وہ آیت منسوخ التلاوۃ ہے لیکن منسوخ الحکم نہیں۔[۴۱]

اس کے بعد اصلاحی کی طرف سے قراءات کے اختلاف کا انکار ہے اور اس اختلاف کو تاویل کا اختلاف قرار دیا ہے۔ اس پر مفتی صاحب نے امت کے جمہور کی عبارات نقل کی ہیں اور اصلاحی کی غلطی کی نشاندہی کی ہے۔

اگلی بحث جو دوسرے باب 'اصلاحی کے اصول حدیث وسنت' پر ہے۔ اس میں سنت اور حدیث کو الگ کرنے پر اصلاحی پر نقد کیا گیا ہے جو جمہور امت سے بے دلیل اختلاف ہے۔ جس کی بنیاد پر نہ صرف اختلاف قراءات کا انکار کیا گیا ہے بلکہ نتیجہ کے طور پر متعدد احکام کا بھی انکار کر دیا ہے۔ اس کے بعد تیسرا باب 'اصلاحی کے اصول تفسیر' کے نام سے باندھا ہے۔ اس باب کے شروع میں جمہور کا طریق تفسیر بالماثور نقل کیا ہے۔ جس کو اصلاحی نے مبادی تدبر قرآن صفحہ ۱۴۵ تا ۱۴۸ میں ذکر کرتے ہوئے نظم اور عمود وغیرہ کا اضافہ بھی کیا ہے۔ ان کی عبارت نقل کرنے کے بعد مفتی عبدالواحد نے اصلاحی پر نقد کیا ہے کہ وہ تو سلف اور اپنے طریق تفسیر کو ایک ہی بتلا رہے ہیں جبکہ حقیقت حال ایسی نہیں ان میں کافی فرق ہے۔ سلف تو احادیث کو قرآن مجید کا شارح اور مفسر مانتے ہیں جبکہ اصلاحی صاحب ایسا نہیں مانتے۔[۴۲]

پھر اصلاحی صاحب کا طریق تفسیر جو کہ سلف سے انحراف پر مشتمل ہے اس کی وجہ بیان کرتے ہیں کہ اصلاً اصلاحی قرآن مجید کے الفاظ کی دلالت قطعی کے قائل ہیں جبکہ احادیث کے ظنی ہونے کے قائل ہیں۔ اسی وجہ سے وہ احادیث کو مؤید کے طور پر لیتے ہیں کہ خود صاحب تدبر قرآن اپنی کتاب مبادی تدبر قرآن ص ۱۶۶ پر رقم طراز ہیں کہ "تنہا انہی (احادیث) کی مدد سے کوئی قطعی فیصلہ نہیں کیا جا سکتا"۔[۴۳] ان عبارات کے نقل کرنے کے بعد اس بات کے دلائل دیئے ہیں کہ قرآن کے الفاظ کا بالعموم قطعی الدلالۃ مان لینا جمہور کا مسلک نہیں ہے بلکہ وہ الفاظ جن میں مشترک و مجاز معنی کا کوئی احتمال ہی نہیں یا احتمال ہے لیکن اس کو دفع کرنے کا قوی قرینہ آیت کریمہ میں موجود ہے تو اس صورت میں الفاظ کی اپنے معنی پر دلالت قطعی ہو گی بصورت دیگر جب ظنی دلائل کی بنیاد پر کسی ایک معنی کو ترجیح دیں گے تو ترجیح دیے گئے معنی پر لفظ کی دلالت ظنی ہو گی۔ اور اس کی مثال قرآن مجید کے لفظ قروء سے دی ہے۔

اس کے بعد اصلاً جس چیز پر نقد کیا گیا ہے وہ روایات و احادیث کو ترک کر کے قرآن مجید میں تدبر اور نظم، سیاق و سباق اور عمود کی بنیاد پر تفسیر کرنے کا اصلاحی طریق تفسیر ہے۔ آگے چل کر اس طریق تفسیر کی خطرناکی اور ہولناکی بھی بیان کی گئی ہے کہ یہ ہوائے نفس کی پیروی کے سوا کچھ نہیں۔

مصنف کے نزدیک مولانا اصلاحی نے اجماع امت کی مخالفت کی ہے ،ان میں رجم اور قرات کے انکار کو زیرِ بحث لایا گیا ہے۔دوسرے باب میں مولانا اصلاحی صاحب کے اصولِ حدیث و سنت کا ذکر کیا ہے ،جبکہ تیسرے باب میں اصلاحی صاحب کے اصولِ تفسیر پر ناقدانہ نگاہ ڈالی گئی ہے ،کتاب ۱۴۱ صفحات پر مشتمل ہے اور مولنا اصلاحی کے اہم افکار پر اچھا نقد پیش کرتی ہے۔

۷. حمید الدین فراہی اور جمہور کے اصول تفسیر تحقیقی و تقابلی مطالعہ

مذکورہ بالا نقد حافظ انس نضر کا پی ایچ ڈی کا مقالہ ہے۔جو انہوں نے ۲۰۰۳ء میں شعبہ علوم اسلامیہ جامعہ پنجاب لاہور میں پی ایچ ڈی کی ڈگری کے حصول کے لیے جمع کروایا ہے۔اس مقالہ میں انہوں نے مولانا فراہی کے اصول تفسیر کا جمہور کے اصول تفسیر سے تقابل کیا ہے اور اس کے آخر میں نتائج اخذ کیے ہیں کہ جناب فراہی نے جمہور کے مسلک سے عدول کرتے ہوئے خود ساختہ اصول تفسیر ترتیب دیے ہیں جن کی نظیر اس سے قبل نہیں ملتی۔

حافظ انس نضر نے اس مقالہ میں مولانا فراہی کی زبانی ان کے نظم قرآن کو بطور دعوی پیش کرنے کے اسباب بیان کیے ہیں۔ جس میں ایک اہم سبب جو مولانا نے بیان کیا ہے وہ ملحدین کے اعتراضات ہیں۔جو انہوں نے قرآن مجید پر نظم کے حوالہ سے کیے ہیں۔ صفحہ ۴۴ اس بات سے اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ مولانا فراہی دوسرے علماء سے یکسر اختلاف کرتے ہوئے ملحدین کے اعتراضات کا جواب دینے کے لیے نظم قرآن کے جھنجٹ میں پڑے ہیں۔ جبکہ دیگر علماء اس سلسلہ میں نظم کے قائل ہی نہیں ہیں۔تلاش نظم کے لیے مولانا فراہی نے داخلی و خارجی اصول بھی متعین کرتے ہیں۔حافظ انس نضر نے الحاصل کے عنوان سے صفحہ ۲۲۶ پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھا ہے کہ علماء تفسیر نے علم نظم قرآن کو اصول تفسیر تو کجا تفسیر کے لیے ضروری علوم میں بھی شمار نہیں کیا اب واضح ہے کہ اس کے ذریعے تفسیر، تفسیر بالرائے ہوگی اور تفسیر بالرائے جیسا کہ ہم پیچھے بیان کر چکے ہیں کہ اگر شرائط و ضوابط کے مطابق ہو تو محمود و گرنہ مذموم ہوگی۔آگے چل کر فاضل محقق لکھتے ہیں:

> ''چنانچہ تفسیر بالرائے جائز میں مفسر کے لیے نبی اکرم ﷺ اور آپ کے صحابہؓ کے منقول آثار پر اعتماد کرنا واجب ہے۔یہ چیزیں تفسیر بالرائے کرنے والے کے لیے راہ کو روشن کرتی ہیں۔اس کے برعکس مولانا فراہی نے تفسیر قرآن کے اصولوں کو تین حصوں میں تقسیم کیا ہے۔ 1-بنیادی اصول 2-ترجیح کے اصول ۳-غلط اصول۔۔۔ایک جگہ غلط اصول کے زیر عنوان لکھتے ہیں قرآن کی تاویل حدیث کی روشنی میں کرنا جب کہ حدیث کی تاویل قرآن کی روشنی میں ہونی چاہیے۔''[۴۵]

آگے چل کر صفحہ ۲۲۷ آخری سطر میں مولانا فراہی کا یہ اقتباس دیا ہے ''احادیث و روایات کے ذخیرہ سے صرف وہی چیزیں چنی جائیں جو نظم قرآن کی تائید کریں، نہ کہ اس کے تمام نظام کو درہم برہم کر دیں''

ان اقتباسات کو نقل کرنے کے بعد صفحہ ۲۲۸ پر ایک فصل کا اختتام ان الفاظ کے ساتھ کرتے ہیں:

> ''لیکن سطور بالا میں پیش کردہ ارباب تفسیر کے بیانات سے مولانا فراہی کے ان نظریات کی کمزوری عیاں ہو کر سامنے آجاتی ہے۔ جس سے معلوم ہوتا ہے کہ آیات قرآنی کے نظم کے سلسلہ میں مولانا راہ افراط و غلو پر گامزن ہیں جو لائق استحسان نہیں ہے''[۶۶]

مولانا فراہی کے تفسیری تفردات پر نقد

پھر ایک فصل مولانا فراہی کے تفسیری تفردات پر باندھی ہے جس میں فراہی کی طرف سے مختلف الفاظ قرآنی اور سورتوں کی مزعومہ تفاسیر کو بیان کیا ہے۔ مثلاً سورۃ اللھب کے بارے میں فراہی صاحب کا مؤقف کہ یہ ابو لہب کے بیان تبالک یا محمد الھذا دعوتنا کے جواب میں نہیں بلکہ فتح مکہ کی خوشخبری کے طور پر نازل ہوئی ہے۔ فراہی صاحب کے اس مؤقف کے برخلاف جمہور کے متعدد اقوال بھی اس پر نقد کے لیے نقل کیے گئے ہیں۔

اسی طرح سورۃ عبس میں نبی کریم ﷺ کے ساتھ اللہ تعالیٰ کی طرف سے تنبیہ کے الفاظ کی مخالفت کہ وہ اصلاً کفار پر عتاب ہے نہ کہ جناب محمد رسول اللہ ﷺ پر۔ اس طرح فرعون اور اس کی قوم کی تباہی کو بھی ہوا کی گردش کے زیر سایہ آنے والے طوفان کا شاخسانہ قرار دیا ہے ان سب باتوں کو ذکر کرنے کے بعد فاضل مقالہ نگار نے جمہور کا مؤقف بیان کیا ہے اور فراہی کے موقف کو غلط ثابت کیا ہے۔

علوم عربیہ سے استفادہ میں افراط و تفریط اور راہ اعتدال

اسی طرز پر مولانا فراہی پر مقالہ کا ایک باب علوم عربیہ سے استفادہ میں افراط و تفریط اور راہ اعتدال کے نام سے قائم کیا ہے اور پھر فصل مولانا فراہی اور ادب جاہلی کے نام سے قائم کی ہے جس میں مولنا کے وہ تفردات جو عربی دانی کی بنیاد پر تھے کو ایک ایک کر کے لیا گیا ہے اور جمہور کا مؤقف بیان کر کے اس کی تردید کی گئی ہے۔ جیسے سورۃ التحریم کی آیت ۴ میں صغت قلوبکما میں صغت کے معنی عام مفسرین نے تو حق سے پھرنا اور منحرف ہونے، نافرمانی کرنے کے لیے ہیں۔ لیکن مولانا فراہی اس سے مراد مائل ہونے اور جھک جانے کے لیے ہیں جو جمہور کے بالکل مخالف ہے اور اپنے اس مؤقف پر عربی شاعری سے استدلالات پیش کیے ہیں۔ اس کے بعد مولانا کی کتاب مفردات القرآن جو قرآنی لغت پر ایک وقیع کام ہے اس کا تعارف بھی پیش کیا ہے اور نقد کیا ہے کہ اس میں بھی جاہلی ادب کی مدد سے قرآن مجید کے الفاظ کی تشریح کی گئی ہے۔ جس میں اجماع امت کا بھی قطعاً لحاظ نہیں کیا گیا۔

مولانا فراہی کے قرآن مجید کے قطعی الدلالۃ ہونے والے مؤقف کا تجزیہ

ایک دوسری فصل 'تفسیر قرآن بذریعہ قرآن' کا عنوان قائم کیا ہے جس میں مولانا فراہی کی اس بات کو بنیادی قضیہ بنایا گیا ہے کہ

> ''مولانا فراہی کے تصور تفسیر القرآن بالقرآن کی کمزوری بھی عیاں ہو جاتی ہے کہ وہ نظم قرآنی اور ادب جاہلی کو تو اس میں شامل کرتے ہیں اور پھر اسے قطعی قرار دیتے ہیں۔ جبکہ حدیث و سنت اور صحابہ کرامؓ کی تفاسیر جن میں حکما مرفوع اقوال بھی شامل ہیں، کو ظنی قرار دے کر لائق اعتناء نہیں جانتے۔ سوال یہ

ہے کہ نظم قرآنی اور ادب جاہلی سے ماخوذ مفہوم کو درجہ قطعیت کس طرح حاصل ہو سکتا ہے اور حدیث وسنت کے پایہ قطعیت کو پہنچنے میں کون سی شے حائل ہے؟"[47]

پھر اس فصل میں اسی نقطہ کو حل کیا گیا ہے۔ اور اس کی بنیادی وجہ یہ ڈھونڈ نکالی ہے کہ مولانا فراہی پورے قرآن مجید کو قطعی الدلالۃ سمجھتے ہیں جس کی وجہ سے وہ احادیث کو ثانوی حیثیت میں رکھتے ہیں۔ اور تبیین قرآن کے لیے قرآن ہی سے رہنمائی لینے کے قائل ہیں اور احادیث کو مؤید کے طور پر لیتے ہیں۔ اس بات کے ثبوت کے طور پر مولانا فراہی کی ایک عبارت نقل کرتے ہیں:

انّ القرآن قطعی الدلالة، واحتمالها (ای أیاته) المعانی الکثیرة من قصور العلم والتدبّر[48]

مذکورہ بالا عبارت نقل کرنے کے بعد فاضل مقالہ نگار لکھتے ہیں کہ ایک طرف تو یہ دعوی ہے کہ قرآن مجید قطعی الدلالہ ہے اور اس میں ایک سے زیادہ معانی کا احتمال کسی کے فہم اور علم کا قصور ہے جبکہ دوسری جگہ خود معانی کثیرہ کے احتمال کو مانتے ہوئے یا نظم قرآن سے تعیین معنی کی بات کرتے ہیں۔ یا احسن الوجوہ کی تفسیر کو مانتے ہیں یا لغت سے استدلال کو مانتے ہیں یا محذوف عبارت کے ماننے سے انکار پر تعیین کرتے ہیں یا باقی قرآن سے اس کی نظیر تلاش کرتے ہیں۔

مقالہ نگار ایک جگہ مولانا فراہی کے قرآن مجید کے قطعی الدلالۃ ہونے والے مؤقف کا تجزیہ کرتے ہوئے ایک دلچسپ مثال ذکر کرتے ہیں۔ ملاحظہ ہو:

"مولانا فراہی نے لکھا ہے کہ قرآن کے سیاق وسباق اور نظم سے چہرے کا پردہ ثابت ہوتا ہے۔ فرماتے ہیں حجاب کے مسئلہ میں تفاسیر اور فقہ میں پوری توضیح موجود ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ ہاتھ اور چہرہ کھلا رکھنا جائز ہے۔ میری رائے میں نظم قرآن پر توجہ نہ کرنے سے یہ غلط فہمی پیدا ہوئی ہے ایسی قدیم غلطیوں کا کیا علاج کیا جائے کون سنتا ہے کہانی میری اور پھر وہ بھی زبانی میری۔ فقہاء اور مفسرین کا گروہ ہم زبان ہے۔۔۔ میں اس مسئلے پر مطمئن ہوں اور میرے نزدیک اجنبی سے پورا پردہ کرنا واجب ہے اور قرآن نے یہی حجاب واجب کہا ہے جو شرفاء میں رائج ہے بلکہ اس قدرے زائد۔"[49]

مقالہ نگار اس کے بعد لکھتے ہیں یہی رائے ان کے شاگرد مولانا امین احسن اصلاحی کی بھی ہے تفسیر تدبر قرآن آیت (ذالک ادنی ان یعرفن فلا یؤذین) کی تفسیر میں مولانا امین احسن اصلاحی کی عبارت نقل کی ہے:

"اس ٹکڑے سے کسی کو یہ غلط فہمی نہ ہو کہ یہ ایک وقتی تدبیر تھی جو اشرار کے شر سے مسلمان خواتین کو محفوظ رکھنے کے لیے اختیار کی گئی"[50]

اس کو نقل کرنے کے بعد اصلاحی صاحب کے شاگرد جاوید غامدی کا اسی آیت کے ذیل میں مؤقف نقل کرتے ہیں اور پھر پائے جانے والے تضاد پر جامع نقد کیا ہے۔ لکھتے ہیں:

"مولانا اصلاحی کے شاگرد جاوید احمد غامدی جو اپنے ہر دو استادوں کو اپنا امام قرار دیتے ہیں۔ اور ان کے نظم قرآنی کے اصولوں پر قرآن کی تفسیر کے قائل ہیں۔ نظم قرآن کی روشنی میں اس مسئلے میں ان دونوں

حضرات سے مختلف تفسیر کرتے ہیں۔ غامدی صاحب سورۃ احزاب کی آیت (یا ایھاالنبی قل لازواجک۔۔۔)"[۵۱] کے بارے میں یہ رائے رکھتے ہیں کہ اس آیت کا سیاق وسباق اس بات کی دلیل ہے کہ اس آیت میں چہرے کے پردے کا حکم ایک عارضی حکم تھا۔۔۔ مولانا فراہی اور اصلاحی کے بقول عصر حاضر کی خواتین کے لیے بھی چہرے کا پردہ نص قرآنی اور نظم قرآنی سے ثابت ہے اور یہ کوئی عارضی یا تدبیری حکم نہیں تھا۔ جبکہ ان کے شاگرد جاوید احمد غامدی کے بقول قرآن کے سیاق وسباق کے مطابق چہرے کا پردہ ایک عارضی وتدبیری حکم تھا۔ اب یہ دو متضاد بیانات ہیں۔ اگر واقعتاً قرآن کا سیاق وسباق اور نظم قرآن اس کے قطعی مفہوم کو متعین کرتا ہے تو ایک ہی جیسے اصول تفسیر یعنی نظم قرآن کے اصول کو ایک ہی نص پر منطبق کرنے کے نتیجے میں دو متضاد آراء کیسے حاصل ہو گئیں۔ اگر دونوں استاد اور امام غلطی پر ہیں تو پھر قرآن قطعی ہو گا لیکن صرف مکتبہ فراہی کے ایک ادنی شاگرد کے لیے۔ نہ کہ جمیع مخاطبین کے لیے۔ کیونکہ جو قرآن عصر حاضر کے دو اماموں کے لیے قطعی الدلالۃ نہ ہو سکا وہ عامۃ الناس کے لیے کیسے قطعی ہو سکتا ہے؟"[۵۲]

یہ بڑا جامع نقد ہے جو مقالہ نگار نے نظم قرآن کی مدد سے قرآن مجید کے قطعی معنی ڈھونڈنے پر کیا ہے۔ جس سے نظم قرآن کی اور سیاق وسباق کے اصول کی معنی کی قطعیت پر دلالت پر حرف آتا ہے۔

مقالہ کے خاتمہ بحث میں بھی تفسیر القرآن بالقرآن اور تفسیر القرآن بالحدیث کو تفسیر ماثور کی روشنی کے بغیر اپنے فہم سے کرنے کے بارے میں لکھتے ہیں کہ بسا اوقات مفسر اپنے ذاتی میلان مذہبی تعصب اور نفسانی خواہشات کی بناء پر ایک آیت کی ایسی تفسیر کرتا ہے جو قرآن وسنت کے مخالف ہوتی ہے۔ مثلاً مولانا فراہی نے ((الی ربھا ناظرہ)) میں لفظ ناظرہ کا معنی دیکھنے کی بجائے انتظار کرنا لیا ہے اور بطور دلیل آیت (فناظرة بم يرجع المرسلون) پیش کی ہے اگرچہ یہ ان کے دعوی کے مطابق تفسیر القرآن بالقرآن اور قطعی ہے مگر حقیقت یہ ہے کہ اس تفسیر میں انہوں نے اپنے ذاتی میلان کے مطابق استدلال کیا ہے حالانکہ صحیح احادیث میں اس آیت مبارکہ کی تفسیر نبی کریم ﷺ نے رب العلمین کے دیدار سے کی ہے۔ ارشاد ہے:

قَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ: "إِنَّ أَدْنَى أَهْلِ الْجَنَّةِ مَنْزِلَةً لَمَنْ يَنْظُرُ إِلَى جِنَانِهِ وَأَزْوَاجِهِ وَنَعِيمِهِ وَخَدَمِهِ وَسُرُرِهِ مَسِيرَةَ أَلْفِ سَنَةٍ وَأَكْرَمَهُمْ عَلَى اللهِ مَنْ يَنْظُرُ إِلَى وَجْهِهِ غَدْوَةً وَعَشِيَّةً، ثُمَّ قَرَأَ رَسُولُ اللهِ ﷺ {وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ}."[۵۳]

عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کہتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "سب سے کم تر درجے کا جنتی وہ ہو گا جو اپنے باغات، بیویوں، نعمتوں، خادموں اور تختوں کی طرف دیکھے گا جو ایک ہزار سال کی مسافت پر مشتمل ہوں گے، اور اللہ کے پاس سب سے مکرم وہ ہو گا جو اللہ کے چہرے کی طرف صبح وشام دیکھے۔ پھر رسول اللہ ﷺ نے یہ آیت تلاوت فرمائی وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ۔

۸. جواب اصول و مبادی

یہ کتاب مجلس التحقیق الاسلامی کے محققین کی تیار کردہ ہے، اس کتاب میں جاوید احمد غامدی صاحب کی کتاب "اصول و مبادی" کا تنقیدی جائزہ لیا گیا ہے، جس میں خاص طور پر اصولِ حدیث اور اصولِ تفسیر پر نقد کیا گیا ہے، اس کتاب کے اہم عنوانات یہ ہیں:

۱۔ ملتِ ابراہیمی کی اتباع اور غامدی صاحب کا نقطہ نظر
۲۔ جاہلی ادب اور غامدی صاحب کا نظریہ
۳۔ زبان کی ندرت اور اسلوبِ قرآن اور غامدی صاحب کا نقطہ نظر
۴۔ حدیث سے قرآن کی تخصیص و تحدید
۵۔ حدیث سبعہ احرف پر غامدی صاحب کے اعتراضات کا جائزہ
۶۔ آسمانی صحائف اور غامدی صاحب کا بیان کردہ اصول
۷۔ فطرت اور غامدی صاحب کا نقطہ نظر
۸۔ غامدی صاحب کے اصولِ سنت کا تنقیدی جائزہ

اس کتاب میں غامدی صاحب کے ایک ایک اصول کو لیا گیا ہے پھر جواب کا عنوان قائم کر کے نہ صرف جواب دیا گیا ہے بلکہ جمہور کی رائے کو بھی پیش کیا گیا ہے۔ اور غامدی صاحب کی اپنی تحریروں میں عربی گرائمر کی غلطیوں کی نشاندہی کی گئی ہے۔ ان جوابات کو ذکر کرتے ہوئے باقاعدہ طور سے اسلامی تراث سے خاطر خواہ استفادہ کیا گیا ہے۔

حواشی و حوالہ جات

۱ امین احسن اصلاحی، مصنف کے مختصر حالات زندگی در مشمولہ مجموعہ تفاسیر فراہی، ص ۷ تا ۲۴ اور سید سلیمان ندوی، یادرفتگاں، مجلس نشریات اسلامی، کراچی، ص ۱۱۰ تا ۱۳۳ اور شرف الدین اصلاحی، ذکر فراہی، دار التذکیر لاہور، ط اول، ص ۳۲ تا ۵۳۴

۲ www.raziulislamnadvi.com/moulana-raziul-islam-nadvi retrieved on ۱۸/۰۵/۲۰۱۸, ۴:۲۰ p.m.

۳ بھارت کا ایک اہم شہر ہے۔ جو سر سید احمد خاں کی تعلیمی، ادبی اور سیاسی تحریک کا مرکز بنا۔ یہ ایم اے او کالج کے توسیعی ادارے مسلم یونیورسٹی علی گڑھ کے باعث مشہور ہوا۔ یونیورسٹی کے علاوہ یہ شہر اپنی تالوں کی صنعت کے لیے بھی مشہور ہے، اس کے علمی و تحقیقی اداروں میں ادارہ تحقیق و تصنیف اسلامی، ادارہ علوم القرآن، مرکز ثقافت و تحقیق، امام بخاری ریسرچ اکیڈمی ہیں۔

۴ رضی الاسلام ندوی، نقد فراہی، مکتبہ اسلام، علی گڑھ، ۲۰۱۰، ص ۹۔

۵ نقد فراہی، ص ۹ تا ۱۲۔

۶ حبشہ (ایتھوپیا) کا بادشاہ جس نے ۵۲۵ء میں یمن فتح کیا۔ مسیحیت کا پر جوش حامی تھا۔ اس نے یمن کے دار الحکومت صنعا میں ایک عالی شان گرجا تعمیر کروا دیا تھا۔ ۵۷۰ء میں مکہ پر حملہ کیا جس کا مقصد خانہ کعبہ کو منہدم کر کے صنعا کے

گرجے کو مرکزی عبادت گاہ کا درجہ دینا تھا۔ ابرہہ کی فوج میں ایک ہاتھی بھی تھا جس کا نام ابن ہشام نے محمود لکھا ہے۔ چونکہ عربوں کے لیے یہ ایک انوکھی چیز تھی اس لیے انھوں نے حملے کے سال کا نام عام الفیل (ہاتھی کا سال) رکھ دیا۔ قرآن مجید کی سورۃ فیل میں ہے کہ جب ابراہہ نے مکے پر حملہ کیا تو خدا نے مکے والوں کی مدد کے لیے ابابیلیں بھیجیں جن کے پنجوں میں کنکریاں تھیں۔ یہ کنکری جس شخص کو لگ جاتی، اس کا بدن پھٹ جاتا اور وہ تڑپ تڑپ کر مر جاتا۔ اس طرح ابراہہ کو بے نیل مرام واپس جانا پڑا۔

۷ حمید الدین فراہی، نظام القرآن، تفسیر سورۃ فیل، ط: اول، دائرہ حمیدیہ سرائے میر، اعظم گڑھ، انڈیا، ص ۴۲۔

۸ ایضاً ص ۴۵۔

۹ رضی الاسلام ندوی، نقد فراہی، ص ۴۱-۴۲

۱۰ حمید الدین فراہی، نظام القرآن، تفسیر سورۃ الکوثر، ص ۴۲۰۔

۱۱ ایضا، ص ۴۲۲۔

۱۲ رضی الاسلام ندوی، نقد فراہی، ص ۶۰۔

۱۳ حمید الدین فراہی، ذبیح کون، مترجم امین احسن اصلاحی، ط: ۱۹۷۵ء، مرکزی انجمن خدام القرآن، لاہور، ص ۲۰۔

۱۴ رضی الاسلام ندوی، نقد فراہی، ص ۱۸۵ تا ۱۸۶۔

۱۵ ایضا، ص ۱۸۸۔

۱۶ ایضا: ص ۱۹۷۔

۱۷ ایضا، ص ۸۵-۸۶

۱۸ محمد بن اسحاق بن یسار بن خیار المدنی ۷۰۴)ء تا ۷۶۷ء (آٹھویں صدی کے قدیم ترین سیرت نگار ہیں جن کی مشہور کتاب سیرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سیرت ابن اسحاق کے نام سے مشہور ہے۔ یہ کتاب اب ناپید ہو چکی ہے مگر اس کتاب کا نثری حصہ سیرت ابن ہشام میں لیا گیا ہے۔ ان کی تاریخ اسلامی تاریخ کی قدیم ترین کتاب ہے۔ وہ یسار کے پوتے تھے جسے ۱۲ھ میں عراق کے مقام عین التمر کے گرجا میں سے گرفتار کر کے مدینے لایا گیا تھا، جہاں وہ عبد اللہ بن قیس کے قبیلے کا مولیٰ بن گیا۔ ابو عبید اللہ محمد بن اسحٰق بن یسار مطلبی جو ابن اسحٰق کے نام سے مشہور ہیں مدینہ کے رہنے والے تھے۔ سیرت ابن اسحاق کے مصنف ہیں۔ ابن اسحاق مدینہ منورہ میں ۸۵ھ، ۷۰۴)ء (میں پیدا ہوئے مدینہ میں قیام کیا۔ پھر کسی وجہ سے مصر اور وہاں سے کوفہ چلے گئے۔ آخر میں بغداد میں مقیم ہو گئے۔ (سیرت ابن اسحاق، مکتبہ نبویہ لاہور)

۱۹ نقد فراہی، ص ۶۴، ۱۲۲۔

۲۰ رضی الاسلام ندوی، نقد فراہی، ص ۱۵۳۔

۲۱ ایضا، ص ۱۶۹-۱۷۰

۲۲ ایضا، ص ۱۹۹۔

۲۳ عبد الوکیل ناصر، اصول اصلاحی اور اصول غامدی کا تحقیقی جائزہ، ادارہ اشاعت قرآن و حدیث، ص ۱۶۔

۲۴ اصول اصلاحی اور اصول غامدی کا تحقیقی جائزہ، ص ۲۱-۲۲

۲۵ حافظ فدا حسین، اصول تفسیر میں نظم قرآن کی روایت کا تاریخی و تحلیلی مطالعہ، ص ۲۳۹

٢٦ ایضا: ص٢٤٤

٢٧ امین احسن اصلاحی، تدبر قرآن، ج١، ص٣٢۔

٢٨ حافظ افتخار احمد، تفسیر تدبر قرآن: ایک تنقیدی جائزہ، اسلامیہ یونیورسٹی بہاولپور، ص١١٤۔

٢٩ تفسیر تدبر قرآن: ایک تنقیدی جائزہ، ص١١٢۔

٣٠ جلیل احسن ندوی، تدبر قرآن پر ایک نظر، ترتیب و تعلیق مولانا نعیم الدین اصلاحی۔ دار التذکیر لاہور، ٢٠٠٧، ص٩-١٠

٣١ امین احسن اصلاحی، تدبر قرآن، ج١، ص٣٧۔

٣٢ ایضا، ص٤١۔

٣٣ امین احسن اصلاحی، تدبر قرآن، ج١، ص٤١

٣٤ جلیل احسن ندوی، تدبر قرآن پر ایک نظر، ص١١۔

٣٥ ایضا، ص١٢

٣٦ ایضا، ص١٦۔

٣٧ ایضا، ص١٥۔

٣٨ امین احسن اصلاحی، تدبر قرآن، ص٢٥۔

٣٩ ایضا، ج٦، ص٥٢٩۔

٤٠ ایضا، ج٦، ص٣٧٤۔

٤١ عبدالواحد، مفتی، تحفہ اصلاحی، ادارہ تعلیمات دینیہ، لاہور، ص٢١۔

٤٢ ایضا ص١٢۔

٤٣ امین احسن اصلاحی، مبادی تدبر قرآن، ص١٦٦۔

٤٤ حافظ انس نضر، حمید الدین فراہی اور جمہور کے اصول تفسیر: تحقیقی و تقابلی مطالعہ، کتاب محل لاہور، ص١٩٨۔

٤٥ ایضا، ص٢٢٧۔

٤٦ ایضا، ص٢٢٨۔

٤٧ ایضا، ص٢٣٠۔

٤٨ حمید الدین فراہی، تفسیر نظام القرآن، فاتحۃ نظام القرآن، بحوالہ حافظ انس نضر، ص٣٩۔

٤٩ حمید الدین فراہی اور جمہور کے اصول تفسیر تحقیقی و تقابلی مطالعہ، ص٢٤٨۔

٥٠ امین احسن اصلاحی، تدبر قرآن، تفسیر سورۃ الاحزاب (٣٣): ٥٩۔

٥١ سورۃ الاحزاب (٣٣): ٥٩۔

٥٢ حمید الدین فراہی اور جمہور کے اصول تفسیر تحقیقی و تقابلی مطالعہ، حافظ انس نضر، ص٢٦٠۔

٥٣ الترمذی، ابو عیسی، سنن الترمذی، کتاب صفۃ الجنۃ عن رسول اللہ باب منہ، حدیث رقم: ٢٥٥٣۔ امام ترمذی کہتے ہیں: یہ حدیث کئی سندوں سے اسرائیل کے واسطہ سے جسے وہ ثویر سے، اور ثویر ابن عمر سے روایت کرتے ہیں مرفوعاً آئی ہے۔ جب کہ اسے عبدالملک بن جبر نے ثویر کے واسطہ سے ابن عمر سے موقوفاً روایت کیا ہے، اور عبید اللہ بن اشجعی نے سفیان سے، سفیان نے ثویر سے، ثویر نے مجاہد سے اور مجاہد نے ابن عمر سے ان کے اپنے قول کی حیثیت سے اسے غیر مرفوع روایت کیا ہے۔

OPEN ACCESS
MA'ARIF-E-ISLAMI (AIOU)
ISSN (Print): 1992-8556
ISSN (Online): 2664-0171
https://mei.aiou.edu.pk

عہد عباسی عصر اول میں علوم حدیث کا علمی جائزہ

Intellectual Analysis of Hadith Disciplines in First Abbasid Period

حیات اللہ
پی ایچ ڈی ریسرچ سکالر، شعبہ علوم اسلامیہ، نیشنل یونیورسٹی آف ماڈرن لینگویجز اسلام آباد
ڈاکٹر نور حیات خان
ایسوسی ایٹ پروفیسر، شعبہ علوم اسلامیہ، نیشنل یونیورسٹی آف ماڈرن لینگویجز اسلام آباد پاکستان

ABSTRACT

Hadith is the second source of legislation in Islam and its significance has been felt since the beginning up to its evolution. Moreover, the discipline acquired greater attention in the era of Companions (may God be pleased with them) which continued till the codification of Hadith. On one hand, Hadith has been shown interest from a number of perspectives such as: theological, legal and missionary and at the same time the discipline of Hadith saw its pinnacle. It started from oral transmission and small codices however, the foundations of this discipline were set during Umayyad rule which later on acquired a scholarly form in the prime time of Abbasid rule (132 AH to 247AH). During this golden era research went underway in different sub-disciplines – research into the textual content of Hadith, chains of transmission, biographies of narrators, Interpretation of rare and difficult terms and implicit weaknesses in Hadith among many. Hence, solid foundations of Hadith discipline were laid.

This article brings forth the important Hadith scholars and their remarkable services in the era. It carries out an in-depth analysis of Hadith scholarship in the first part of the Abbasid rule. It contains discussion on the following topics:

Introduction to Abbasid reign, family background and a brief discussion of its various time periods.

Definition, types and importance of Hadith scholarship

Publication of Hadith scholarship and services of renowned Hadith scholars during the pinnacle of Abbasid period. And introduction to the scholarly work in the field of Hadith during Abbasid era.

An introduction to different disciplines of Hadith studies during Abbasid era.

تعارف

بنوعباس کا تعلق قریش کی مضری شاخ بنو ہاشم سے ہے، جو پانچویں پشت میں پر قُصَی بن کلاب سے جاملتا ہے اور سلسلہ نسب: عباس بن عبدالمطلب بن ہاشم بن عبد مناف بن قُصی بن کلاب ہے۔ جس کے بارے میں آنحضرت ﷺ نے فرمایا:

"إن الله اصطفى كنانة من ولد إسماعيل واصطفى قريشا من كنانة و اصطفى من قريش بني هاشم واصطفاني من بني هاشم "[1]

اللہ تعالیٰ نے حضرت اسماعیلؑ کی اولاد میں سے بنو کنانہ کو چن لیا اور بنو کنانہ میں سے قریش کو پسند فرمایا اور قریش میں سے بنوہاشم کو پسند کیا اور بنوہاشم میں سے مجھے برگزیدہ فرمایا۔ عبدالشمس اور ہاشم دونوں ہی عبد مناف کے قابل ذکر بیٹے تھے۔ عبدالشمس کے بیٹے امیہ سے اموی خاندان اور ہاشم سے بنوہاشم کا خاندان چلتا رہا۔

بنوعباس آنحضرت ﷺ کے چچا حضرت عباسؓ بن عبدالمطلب کی اولاد میں سے تھے۔ امام حسینؓ کی شہادت کے بعد ان کے صاحبزادے امام زین العابدینؒ سیاست سے کنارہ کش ہو گئے تھے۔ اہل بیت کے حامیوں، جن کا اصطلاحی نام شیعانِ علی تھا کی امامت اور رہنمائی محمد بن حنفیہ کی طرف منتقل ہو گئی، جو حضرت علیؓ کے غیر فاطمی بیٹے تھے۔ جب محمد بن حنفیہ کا انتقال ہوا تو امامت ان کے بیٹے ابوہاشم عبداللہ کے پاس آئی جنہوں نے اپنی وفات سے قبل یہ منصب حضرت عبداللہ بن عباسؓ کے پوتے محمد بن علی کو سونپ دیا۔ یوں خلافت و امامت کا استحقاق حضرت علیؓ کی اولاد سے حضرت عباسؓ کی اولاد میں منتقل ہو گیا۔ محمد بن علی کے بعد امامت ان کے بیٹے ابراہیم کو اور ان کے بعد ان کے چھوٹے بھائی ابوالعباس عبداللہ السفاح[2] کو منتقل ہوئی۔ (جو خلفائے بنوعباس میں پہلے خلیفہ تھے) اس خاندان نے تقریباً پانچ سو (۵۰۰) سال حکومت کی اور اس میں سینتس (۳۷) خلفاء ہوئے۔ بنوعباس کے پانچ سو (۵۰۰) سالہ اقتدار میں کئی انقلابات اور کئی نشیب و فراز آئے، مگر بحیثیت مجموعی عباسی خاندان کو ہی مرکزی حیثیت حاصل رہی اور عالم اسلام کے اکثر و بیشتر سلاطین ان کی وفاداری کا دم بھرتے تھے۔ اس عہد میں مذہبی، سیاسی، تمدنی اور علمی لحاظ سے بہت ترقی ہوئی۔ ان کے پانچ سو (۵۰۰) سالہ دور حکومت کو درج ذیل تین ادوار میں تقسیم کیا جا سکتا ہے۔

دور اول (عروج)

یہ دور ۱۳۲ھ سے ۲۴۷ھ تک پھیلا ہوا ہے، جس میں بنوعباس کے پہلے دس خلفاء گزرے ہیں[3]۔ یہ فرمانروا غیر معمولی صلاحیتوں کے مالک اور اعلیٰ پایہ کے مدبر تھے اس دور میں تہذیب و تمدن اور علوم و فنون کو بہت ترقی ہوئی اور عجمی اثر و رسوخ کو بہت فروغ ہوا۔ خاص کر آٹھویں خلیفہ معتصم نے فوج میں عربوں کی بجائے ترکوں کو بھرتی کرنا شروع کر دیا جس کا اثر یہ ہوا کہ ترک بہت زور پکڑ گئے اور کاروبارِ حکومت میں دخیل ہو گئے۔

دور ثانی (زوال پذیر)

یہ دور ۲۴۷ھ سے ۴۰۰ھ تک جاری رہا۔ یہ انحطاط کا دور ہے۔[4]

دور ثالث (زوال)

یہ دور ۴۰۰ھ سے ۶۵۵ھ پر محیط ہے۔ اس دوران سلجوقیوں [5] کو بہت غلبہ حاصل ہوا اور خلفائے بنو عباس [6] کی حیثیت کٹھ پتلیوں کی سی ہوگئی۔ آخر ۶۵۶ھ میں ہلاکو خان نے بغداد پر حملہ کیا اور خلیفہ معتصم باللہ کو قتل کر کے بنو عباس کے دورِ خلافت کو ہمیشہ کے لئے ختم کر دیا۔ اس دور میں اضطرابات اور انقلابات کے باوجود علم حدیث کی جو علمی سر گرمی رہی، یہ اس مقالے کا اہم موضوع ہے۔

علم حدیث کا مفہوم

علم حدیث سے مراد وہ فن ہے جس کے ذریعہ رسول اللہ ﷺ کی طرف منسوب اقوال، افعال اور احوال کی صحت اور سقم کی نشاندہی کی جاتی ہے۔ امام سیوطیؒ اس کی تعریف کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

علم حدیث وہ علم ہے جس کے ذریعے روایت اور راوی کے حالات معلوم ہوتے ہیں پھر اس کی روشنی میں حدیث کو قبول کرنے یا رد کرنے کا فیصلہ کیا جاتا ہے۔ دوسرے لفظوں میں علوم حدیث سے مراد ایسے قواعد وضوابط کا جاننا ہے کہ جن کے ذریعے سند و متن کی معلومات حاصل ہوں یا راوی و مروی کے حالات کا علم ہو سکے جن کی بنیاد پر حدیث کے مقبول یا مردود ہونے کا فیصلہ کیا جاتا ہے [7]۔

علم حدیث کی اہمیت

اس علم و فن کی اہمیت و ضرورت بالکل واضح ہے، اس لئے کہ قرآن کریم کی صحیح تفسیر، اس کی وضاحت اور مفہوم بیان کرنے کی ذمہ داری اللہ تعالیٰ نے رسول ﷺ پر ڈالی، جو تبیین کتاب اللہ کے بعد بہترین اور معتبر ذریعہ تفسیر ہے۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [8]

اور ہم نے آپ ﷺ کی طرف ذکر (قرآن کریم) اتارا تاکہ آپ لوگوں کو کھول کھول کے بیان کر دیں جو ان کی طرف اتارا گیا ہے۔

یہ تفسیر امت کے پاس ان افراد کے واسطہ سے آئی ہے، جن کو راویانِ حدیث کہا جاتا ہے، ایسے ہی سنت رسول ﷺ جو ایک مسلمان کے لئے اسوہ اور نمونہ ہے اور جسے تسلیم کیے بغیر کوئی شخص مومن نہیں ہو سکتا، اور جس کے بغیر شریعت پر عمل ممکن نہیں، ہمارے پاس انہی افراد کے واسطے سے آئی ہے، لہذا ان کی معرفت اور ان کے بارے میں معلومات ضروری ہیں۔ کسی بھی حدیث کے صحت وضعف کا دارومدار انہیں پر ہوتا ہے، محدث کی عدالت وضبط کی معرفت کے بغیر کسی حدیث پر فیصلہ کرنا ناممکن ہے، یہ ساری چیزیں اسی علم و فن سے متعلق ہیں، ایسے ہی سندوں میں علل و شذوذ کا پایا جانا، ارسال و انقطاع کا ہونا وغیرہ ان تمام کی معرفت اسی فن (علوم الحدیث) کے ذریعے ممکن ہے۔

عہد بنو عباس میں علم حدیث کا جائزہ

اسلامی تاریخ کے ہر دور میں اہلِ علم وفضل نے احادیث کو اپنے اپنے حسنِ انتخاب اور ذوقِ نظر کو ملحوظ رکھ کر مختلف طریقوں سے درس وتدریس، حفظ، مذاکرہ، کتابت،تالیف وتصنیف اور تعامل وغیرہ کے ذریعے اس کی حفاظت اور اس کی نشر و اشاعت اور ترویج کی خدمات سر انجام دیں۔

خلفاء بنو عباس کا دور علم حدیث کے لحاظ سے انتہائی اہمیت کے حامل ہے، اس لئے کہ اس عہد میں علوم حدیث کی مختلف علوم کے بنیاد ڈالی گئی مثلاً: علم اسماء الرجال، مختلف الحدیث، علل الحدیث، غریب الحدیث اور ناسخ و منسوخ جن میں سے بعض کا تعلق سند سے اور بعض کا متن سے ہے۔ بنو عباس کے عہد عروج میں بھی علم حدیث کی نشر واشاعت کے لئے مندرجہ بالا طریقوں پر کام ہوتا رہا۔ حدیث و سنت کی شرعی، دینی، علمی، ثقافتی اور تاریخی اہمیت اہل علم اور اصحابِ بصیرت کی نظروں سے اوجھل نہیں رہی۔

عباسی خلفاء کا زمانہ اپنے پیش رو امویوں سے اس اعتبار سے بہت نمایاں اور ممتاز ہے کہ اس دور میں اسلامی علوم کو بہت ترقی ہوئی۔ اور اموی دور میں جو علمی ترقی شروع ہوئی تھی وہ عہد عباسی میں اپنے منطقی کمال تک پہنچ گئی۔ بغداد خلافت عباسیہ میں بہت بڑا علم وفن کا مرکز تھا۔ جس کو امام حاکم نیشاپوری نے "مدينة العلم وموسم العلماء والأفاضل"(9) کا لقب دیا ہے۔ بغداد میں علم حدیث کی نشر واشاعت کا یہ حال تھا کہ ایک ایک محدث کے حلقہ درس میں عام طور پر ہزاروں طلبہ کا ہجوم ہوتا تھا۔ امام ابو حاتمؒ الرازی فرماتے ہیں کہ میں بغداد میں سلیمان بن حرب (10) کے حلقہ درس میں گیا۔ چالیس ہزار طلبہ شریکِ درس تھے ان میں عباسی خلیفہ مامون الرشید بھی تھا (11)۔ اور احادیث کے متعلق بڑی قابل قدر کتابیں تصنیف ہوئیں۔ خلفائے بنو امیہ سے زیادہ جس چیز نے خلفائے بنو عباس کو اعزاز بخشا ہے وہ ان کے علمی کارنامے ہیں خاص کر خلیفہ ابو جعفر منصور (م۱۵۸ھ)، ہارون الرشید (م۱۹۳ھ) اور مامون الرشید (م۲۱۸ھ) کا زمانہ خلافت اسلامی علوم کی تدوین وتالیف (جو علم کے نشر واشاعت کا ایک ذریعہ ہے) کے لحاظ سے خاص اہمیت رکھتا ہے۔ ابو جعفر منصور کا سب سے مہتم بالشان علمی کارنامہ امام مالکؒ سے مؤطا کی تالیف کروانے کا ہے۔

سنہ ۱۴۳ھ سے عام طور پر علمائے اسلام نے حدیث، فقہ اور تفسیر ہر ایک کی الگ الگ تدوین شروع کر دی، مکہ میں ابن جریج (م۱۵۰ھ) نے، مدینہ میں امام مالک (م۱۷۹ھ) نے، شام میں امام اوزاعی (م۱۵۷ھ) نے، بصرہ میں سعید بن ابی عروبہ (م۱۵۰ھ) اور حماد بن سلمہ (م۱۶۷ھ) نے، یمن میں معمر بن راشد (م۱۵۲ھ) نے اور کوفہ میں سفیان ثوری (م۱۶۱ھ) نے رے میں جریر بن عبداللہ (م۱۸۸ھ) نے واسط میں ہشیم بن بشیر (م۱۸۳ھ) نے تصنیف وتالیف کا کام شروع کر دیا، محمد بن اسحاق (م۱۵۱ھ) نے مغازی پر اور امام ابو حنیفہؒ (م۱۵۰ھ) نے حدیث و فقہ پر تصنیف کی (یہ دونوں حضرات گویا تابعین ہی میں ہیں؛ لیکن ان کا عہد تبع تابعین ہی میں شروع ہوا اور انہی کے ذریعہ دنیا ان کی تصنیفات سے واقف ہوئی)؛ پھر کچھ ہی مدت بعد عبداللہ بن لہیعہ (م۱۷۴ھ) نے؛ پھر عبداللہ بنِ مبارک (م۱۸۱ھ)، امام

ابو یوسف (م ۱۸۲ھ)، عبداللہ بن وہب (م ۱۹۷ھ) وغیرہ نے اس مبارک کام کو اپنے ہاتھ میں لیا؛ پھر کثرت سے ہر فن میں تصنیفات کا اور اس کے تدوین و ترتیب کا سلسلہ شروع ہوا اور عربی ادب و لغت تاریخِ اسلام اور قدیم تاریخ پر بے شمار کتابیں مدون ہو گئیں اور اس عہد سے پہلے عام طور پر ائمہ فن یا تو اپنے حفظ و استحضار سے کسی فن پر کلام کرتے تھے یا پھر غیر مرتب مجموعوں اور صحیفوں کے ذریعہ [12]۔

اسی طرح سفیان بن عیینہ (م ۱۹۸ھ)، لیث بن سعد (م ۱۷۵ھ) اور شعبہ بن الحجاج (م ۱۶۰ھ) وغیرہ نے بھی کتابیں تصیف کر کے علم حدیث کی نشر و اشاعت میں سر گرم حصہ لیا۔ ان کا انداز کیسا تھا حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں:

"اس دور کے جامعینِ حدیث مختلف ابواب کو یکجا کر دیا کرتے تھے۔ جہاں تک ایک ہی باب میں مسائل اور احادیث درج کرنے کا تعلق ہے تو اس کام میں سبقت کرنے والے امام شعبیؒ ہیں"[13] اس کے بعد مسانید [14] کا دور آتا ہے، اس عہد میں مسانید کی ترتیب پر بلاد اسلامیہ میں جن بڑے بڑے محدثین نے تالیفات کیں وہ درج ذیل ہیں:

أبوداؤد الطیالسی (م ۲۰۴ھ)، أسد بن موسیٰ الاموی (م ۲۱۲ھ)، عبیداللہ بن موسیٰ العبسی (م ۲۱۳ھ)، الحمیدی (م ۲۱۹ھ)، مسدد بن مسرہد بصری (م ۲۲۸ھ)، یحیٰ حمانی (م ۲۲۸ھ)، نعیم بن حماد الخزاعی (م ۲۳۵ھ)، امام أحمد بن حنبل (م ۲۴۱ھ) اور مسند العدنی (م ۲۴۳ھ)[15]۔ پھر دوسرے ائمہ نے بھی اس طریق تدوین کو اختیار کیا اور شاید ہی کوئی ایسا حافظ الحدیث امام ہو جس نے احادیث نبوی ﷺ پر مشتمل ایک مسند نہ لکھی ہو۔ مثلاً أبو بکر بن أبی شیبہ (م ۲۳۵ھ) إسحاق بن راہویہ (م ۲۳۸ھ)، عثمان بن أبی شیبہ (م ۲۳۹ھ) وغیرہ نے مسانید تالیف کیں [16]۔ موجودہ مسانید میں سب سے عظیم مسند، مسند امام أحمد بن حنبل ہے۔ جس کو سب سے زیادہ شہرت حاصل ہے، ان مسانید میں سے اکثر مسانید جیسے مسند أبوداؤد الطیالسی، (دار المعرفہ، بیروت، لبنان) مسند الحمیدی (دار الکتب العلمیۃ، مکتبۃ المتنبی، بیروت، القاہرۃ ، حبیب الرحمن الأعظمی کے تحقیق کے ساتھ) اور مسند امام أحمد مطبوع ہیں۔ دور مسانید کے بعد عہد بنو عباس میں حدیث کے نشر و اشاعت کا آخری اور سنہری دور آیا جس میں حدیث کی سب سے زیادہ اہم، مرتب اور متنوع کتابیں تحریر کی گئیں یہ دور اصحابِ کتب ستہ کا دور تھا۔

اس دور کو اگر ائمہ کرامؒ کی وفیات کے اعتبار سے دیکھا جائے تو یہ تقریباً سن ۲۵۰ھ سے شروع ہوتا ہے اور سن ۳۰۳ھ امام نسائیؒ کی وفات کے ساتھ مکمل ہو جاتا ہے، ویسے اس دور کا اصل وقت تیسری صدی کے دوسرے ربع سے ہی شروع ہو جاتا ہے، یہی وہ دور تھا جس میں علم حدیث کی روشنی آب و تاب پر تھی، اسی دور میں علی بن المدینی، عبد الرحمٰن بن مہدی، یحیٰ بن معین ،امام أحمد، امام ابوزرعہ رازی وغیرہ اور اصحاب کتب ستہ اپنے علم کی روشنی سے پوری دنیا کو منور کیے ہوئے تھے۔ حدیث کی نشر و اشاعت کا یہ اعلیٰ ترین دور ہے اور اصحاب صحاح ستہ پر آ کر تدوین حدیث اور اس کی نشر و اشاعت کا کام جو صحابہ کرامؓ اور تابعین عظامؒ سے شروع ہوا تھا اختتام پذیر ہوا۔

الغرض خلافت عباسیہ کا زمانہ علمی اعتبار سے اسلام کی تاریخ میں ایک یگانہ حیثیت رکھتا ہے، یہ وہ عہدِ زریں ہے جس میں مسلمانوں کی سلطنت، دولت وثروت، تہذیب وتمدن اور سیاست وحکمرانی کے اعتبار سے عروج پر پہنچ گئی تھی۔اس میں بیشتر اسلامی علوم نے نشو نما پائی اور علم وفنون نے بڑی ترقی کی، خاص کر بغداد تو علم وفن کا مرکز تھا اور اہم داخلی علوم کو عربی زبان میں منتقل کیا گیا۔عباسی دور میں یوں تو تقریباً تمام ہی خلفاء نے علوم وفنون کی سرپرستی کی، لیکن ابو جعفر منصور، ہارون رشید اور مامون رشید نے اس پر خصوصی توجہ دی۔

عہد بنو عباس میں اصول حدیث کا جائزہ

علوم حدیث یا علم حدیث بہت سارے علوم کو شامل ہے یعنی اس علم کے بہت سارے فروع ہیں۔ جس کو اصول حدیث بھی کہاں جاتا ہے۔علامہ سیوطیؒ کے بقول الحازمیؒ اپنی کتاب "**العجالة**" میں فرماتے ہیں کہ یہ علم (علم الحدیث) بہت سارے انواع پر مشتمل ہیں جو تقریباً ایک سو (۱۰۰) تک پہنچتی ہیں اور ہر نوع ایک مستقل علم ہے۔امام حاکم نیشاپوری نے ان کی تعداد ساٹھ (۶۰) سے زیادہ بتائی ہے، جبکہ ابن الصلاح کے بقول ان کی تعداد پینسٹھ (۶۵) ہے[17]۔آئندہ سطور میں ان اہل علم کے خدمات کا جائزہ لیا جائے گا جنھوں بنو عباس کے عہد میں اس علم کے مختلف فنون کے ترویج میں گرانی قدر خدمات سرانجام دیئے ہیں۔

۱۔علم جرح وتعدیل

ا۔جرح کا مفہوم

جرح کی جمع جراحات ہے، جس کے معنی ہیں زخمی کرنا، لغت میں ہتھیار سے زخم لگانے کو جرح کہا جاتا ہے، جیسا کہ زبیدی نے تاج العروس میں اس شعر میں ذکر کیا:

جراحات السنان لها التئام ولا يلتام ما جرح اللسان[18]۔

تلوار کے زخم تو بھر جاتے ہیں مگر زبان کے زخم نہیں بھرتے۔

عربی زبان میں تفتیش وجستجو سے کسی شخص کے احوال جاننے اور اس کی خبر یا گواہی پر تنقید کرنے یا کسی شخص کے نقائص بیان کرنے کو جرح کہا جاتا ہے۔یعنی کسی راوی یا شاہد کے اوصاف وخصائل کی تحقیق وجستجو کے بعد اس کے عیوب کو بیان کرنا جو راوی کی روایت اور شاہد کی شہادت کے قبول کرنے میں رکاوٹ ہوں، جرح کہلاتا ہے۔

ب۔تعدیل

تعدیل لغت میں عدل سے مشتق ہے جو کہ ظلم کی ضد ہے۔عدل کے معنی ہیں سیدھا کرنا، کہا جاتا ہے:

"عدل السهم" [19] اس نے تیر کو سیدھا کیا۔اسی طرح کہا جاتا ہے "عدل الشاهد" [20] اس نے گواہ کو معتبر جانا۔گویا عدل سے مراد کسی شے کو اس کے صحیح مقام پر رکھنا ہے، اور تعدیل کا معنی ہوگا۔کسی کو معتبر یا عادل قرار دینا۔

اصطلاحی مفہوم

امام حاکم اور خطیب بغدادی نے اس علم کی تعریف یوں کی ہے:

‘‘علم جرح وتعدیل وہ علم ہے، جو خاص الفاظ کے ذریعہ رواۃ حدیث کی عدالت وثقاہت یا ان کے عیب ونقص سے بحث کرتا ہے’’[21]

اس موضوع پر بنو عباس کے عہد عروج میں جن محدثین کرام نے باضابطہ کام کیا ہے جمع وتدوین کی خدمات سرانجام دی ہیں، ان کے بارے میں صالح بن محمد الحافظ جزرۃؒ رقم طراز ہیں:

أول من تكلم في الرجال شعبة بن الحجاج[٢٢] ثم تبعه يحيى بن سعيد القطان[٢٣] ثم بعده أحمد ابن حنبل[٢٤] ويحيى بن معين''[25][26]

سب سے پہلے حدیث کے راویوں پر امام شعبہ بن حجاج (م۱۶۰ھ) نے کلام کیا؛ پھر یحییٰ بن سعید قطان (م۱۴۳ھ) اور ان کے بعد یحیٰ بن معین اور ابن حنبل (م۲۴۱ھ) وغیرہ نے اس میں حصہ لیا۔

مندرجہ ذیل حضرات محدثین کرام اس دور میں علم اسماء الرجال کے حوالے سے بہت معروف رہے ہیں:

یحیٰ بن سعید القطان (م۱۴۳ھ)

آپ نے اسماء الرجال پر پہلی کتاب لکھی، اس کے بعد دوسرے مجموعے تیار ہوئے۔ امام أحمد بن حنبلؒ کا بیان ہے: ‘‘میں نے جرح وتعدیل کے حوالے سے یحیٰ بن سعید القطان سے بڑھ کر عالم نہیں دیکھا’’[27]۔ علی بن المدینیؒ کہتے ہیں:

”ما رأيت أحدا اعلم بالرجال من يحيى بن سعيد“[28]

میں نے یحیٰ بن سعید سے بڑھ کر رجال کے بارے میں عالم نہیں دیکھا۔

اس کے علاوہ اس موضوع پر درج ذیل کتب کا تذکرہ بھی ملتا ہے:

کتاب التاریخ فی الرجال یہ امام کبیر یحیٰ بن معین (م۲۳۳ھ) کی تالیف ہے، جو رواۃ حدیث کے حالات پر مشتمل ہے۔ ”یہ کتاب مطابع الھیہ العامہ للکتاب قاہرہ“ سے سن ۱۳۹۹ھ میں چھپ چکی ہے۔

کتاب العلل ومعرفۃ الرجال یہ عظیم محدث امام احمد بن حنبل (م۲۴۱ھ) کی تالیف ہے، جو تین اجزاء پر مشتمل ہے۔ وصی اللہ بن محمد عباس کے تحقیق کے ساتھ دار الخانی-الریاض سے دوسری مرتبہ ۱۴۲۲ھ میں شائع ہوئی ہے۔

۲-علل الحدیث

مفہوم لفظ علل ‘‘علت’’ کی جمع ہے، جو حدیث کے اندر کسی ایسے مخفی اور باریک نقص کو کہتے ہیں جو اس کی صحت کو مجروح کردیتا ہے اور جس حدیث میں اس طرح کی علت ہو وہ معلل کہلاتی ہے۔ یہ وہ حدیث ہوتی ہے جس میں کسی ایسی کمزوری کا پتہ چل جائے تو اس کی صحت کو مجروح کردے اگرچہ حدیث اس کمزوری سے ظاہری طور پر پاک نظر آتی ہو[29]۔

کسی حدیث میں علت معلوم کرنے کے لئے وسیع علم، قوت حافظہ اور بڑی ذہانت کی ضرورت ہوتی ہے کیونکہ علت ایک پوشیدہ امر ہے جس کا پتہ چلنا بعض اوقات ماہرین حدیث کے لئے بھی مشکل ہوتا ہے، حافظ ابن حجرؒ لکھتے ہیں: ''یہ حدیث کا نہایت دقیق اور مشکل علم ہے۔ علت کی پہچان صرف وہی ماہر کر سکتا ہے جسے اللہ تعالیٰ نے ذہانت، قوت حافظہ، رواۃ کے مراتب کی پہچان اور اسانید و متون میں کامل مہارت سے بہرہ ور کیا ہو''(30) اس علم میں ان پوشیدہ اور دقیق اسباب و علل سے بحث کی جاتی ہے جن کی بناء پر کسی حدیث کی صحت میں قدح وارد ہوتی ہے، اگرچہ بظاہر اس میں کوئی سقم نظر نہیں آتا۔ علوم حدیث سے متعلق ایک اہم خدمت جس کو اس عہد کے علماء نے حدیث رسول ﷺ کی خدمت کے طور پر انجام دیا ہے وہ کتب علل حدیث کی تحریر ہے۔

اس موضوع پر بنو عباس کے عہد عروج میں محدثین کرام نے درج ذیل کتب تحریر کی:

کتاب العلل یحیٰ بن سعید القطان (م ۱۴۳ھ) کی تالیف ہے۔ یہ پہلے آدمی ہیں جنہوں نے اس فن میں کتاب تصنیف کی(31)

التاریخ والعلل یحیی بن معین (م ۲۳۳ھ) کی تالیف ہے(32)، جو جرح و تعدیل پر آپ کے اقوال کا مجموعہ ہے۔ جس کے راوی ان کے شاگرد خاص، ابوالفضل عباس بن محمد بن حاتم الدوری (م ۲۷۱ھ) ہیں۔ اس کتاب کے اکثر مضامین ان کے تلمیذ مذکور کے سوالات کے جوابات یا تلمیذ مذکور کی موجودگی میں دوسرے لوگوں کے سوالات کے جوابات ہیں۔ یہ کتاب صحابہ کرامؓ سے لیکر مؤلف کے دور تک کے راویانِ حدیث پر مشتمل ہے۔

کتاب العلل یہ علی بن مدینی (م ۲۳۴ھ) کی تالیف ہے، جو محدثین کے ہاں قائد علم الرجال والعلل کے نام سے معروف ہیں آپ کی اکثر کتابیں ضائع ہو گئی ہیں تاہم یہ کتاب ہم تک پہنچی ہے جو حال ہی میں قاہرہ سے چھپ چکی ہے اور ایک جزء پر مشتمل ہے۔ محمد مصطفیٰ الاعظمی کے تحقیق کے ساتھ المکتب الاسلامی۔بیروت سے دوسری مرتبہ ۱۹۸۰ء میں شائع ہوئی ہے۔

علل الحدیث یہ أبو جعفر محمد بن عبد اللہ بن عمار الأزدی البغدادی الموصلی (م ۲۴۲ھ) کی تالیف ہے جو بہت بڑی اور عظیم المرتبت کتاب ہے امام ذہبیؒ اور علامہ زرکلیؒ لکھتے ہیں:

''له كتاب كبير في الرجال والعلل''(33)، آپ کا رجال و علل میں ایک بہت بڑی کتاب ہے۔ نیز صاحب معجم المؤلفین لکھتے ہیں: ''من آثاره: كتاب كبير في معرفة الرجال والعلل، والتاريخ''(34)، آپ کی علمی آثار میں سے رجال، علل اور تاریخ کی معرفت میں ایک بڑی کتاب ہے۔ آپ ''رجال'' اور ''علل'' کے ائمہ میں شمار ہوتے ہیں۔ اس موضوع پر آپ کی تالیفات کو بنیادی حیثیت حاصل ہے۔

الغرض! علم الجرح والتعدیل اور علل الحدیث علوم حدیث کے ان پیچیدہ اور دقیق علوم میں سے ہیں جن پر کسی کا کام نہیں، ان میں ہر کسی کی دسترس نہیں۔ یہی وجہ ہے کہ ان ابتدائی صدیوں میں بھی معدودِ چند لوگوں کے علاوہ کسی نے اس پر کام نہیں کیا اور جن علماء حضراتِ نے اس میدان میں عمریں صرف کی ہیں، قابل داد ہیں جنہوں نے دین اور علم دین کو بنیادیں اور اساس فراہم کی ہیں۔

۳-غریب الحدیث

مفہوم لغت میں غیر مانوس اور غیر واضح معانی والے لفظ کو غریب[35] کہتے ہیں۔ ابن منظور لکھتے ہیں:

"والغَريب: الغامِضُ من الكلام وكَلمة غَريبة، وقد غَرُبَت وهو من ذلك"[36]

محدثین کے ہاں غریب الحدیث سے مراد حدیث کے ایسے الفاظ ہیں جن کے معانی واضح نہ ہوں۔

حافظ ابن صلاحؒ فرماتے ہیں: "وهو عبارة عما وقع في متون الأحاديث من الألفاظ الغامضة البعيدة من الفهم لقلة استعمالها "[37]۔

اس سے مراد وہ مبہم الفاظ ہیں جو احادیث کی متون میں واقع ہوئے ہیں اور قلت استعمال کی وجہ سے ناقابل فہم ہیں۔ یہ علم متنِ حدیث کے ان مشکل و نادر الفاظ سے بحث کرتا ہے جن کا مطلب و مفہوم قلت استعمال کے باعث واضح نہیں ہوتا۔

امام حاکم فرماتے ہیں: "یہ نوع متون حدیث میں غریب الفاظ کی معرفت سے متعلق ہے اور یہ علم ہے جس کے بارے میں اتباع تابعین جیسے مالکؒ (م۱۷۹ھ)، الثوریؒ (م۱۶۱ھ) اور شعبہؒ (م۱۶۰ھ) کی سطح کے لوگوں نے گفتگو کی ہے "[38]۔

الغرض! غرابت، حدیث میں وہ ابہام ہے جو کسی حدیث کے مفہوم کو متعین کرنے کے سلسلے میں پیدا ہوتا ہے۔ علمائے حدیث کے نزدیک اس علم کو جاننا بھی نہایت ضروری ہے تاکہ حدیث کے مشکل اور غریب الفاظ کو ان کے اصلی ماحول اور مفہوم کے مطابق سمجھا جاسکے۔ اسی اہمیت کے پیش نظر اہل فن نے اس میدان میں قابل قدر خدمات انجام دی ہیں۔ بنو عباس کے عہد میں اس موضوع پر درج ذیل کتب تصنیف ہوئیں:

غریب الحدیث ابو الحسن نصر بن شمیل مازنی (م۲۰۳ھ) کی تصنیف ہے۔ جو ابو عبیدہ کی کتاب سے بڑی اور شرح و بسط سے مذین تھی[39]۔

امام حاکم کے مطابق اس موضوع پر سب سے پہلے نضر بن شمیل المازنی نے درج بالا کتاب لکھی جبکہ حافظ ابن الصلاح کہتے ہیں کہ کچھ لوگوں نے کہا ہے کہ سب سے اولین کتاب ابو عبیدہ معمر بن المثنی (م210ھ)[40] کی ہیں۔ اور یہ دونوں کتابیں مختصر ہیں[41]۔

ان اقوال پر محاکمہ کرتے ہوئے علامہ کتانیؒ لکھتے ہیں صحیح قول کے مطابق سب سے پہلی کتاب نضر بن شمیل کی ہے[42]۔

غریب الآثار یہ ابو علی محمد بن مستنیر قطرب (م۲۰۶ھ) جو قطرب کے لقب سے مشہور ہے، کی غریب الحدیث پر ایک کتاب ہے[43]۔

ابو عبیدہ معمر بن مثنی تمیمی (م۲۱۰ھ) نے "**غریب الحدیث**" پر ایک مختصر کتاب لکھی، بعض اصحاب السیر و سوانح نگار اسے فن غریب الحدیث کا مؤسس تصور کرتے ہیں[۴۴]۔ غریب الحدیث پر ان حضرات کے کام کی نوعیت کیا تھی اس کا اندازہ ابو محمد

عبد اللہ بن جعفر بن درستویہ النحوی کے ان الفاظ سے ہوتی ہے جو انہوں نے ابو عبیدہ القاسم بن سلام کی غریب الحدیث پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھا ہیں فرماتے ہیں:

"سب سے پہلے اس موضوع پر جن علماء نے قلم اٹھایا وہ ہیں: ابو عبیدہ معمر بن المثنیٰ، قطرب، الاخفش اور النضر بن شمیل ان لوگوں نے سندیں درج نہیں کی۔ ابو عدنان نحوی بصری نے غریب الحدیث پر ایک کتاب لکھی ہے جس میں سندوں کا اہتمام کیا ہے اور اسے فقہ و سنن کے ابواب پر مرتب کیا ہے لیکن یہ کتاب ضخیم نہیں ہے"(۴۵)

عبد الملک بن قریب اصمعی (م۲۱۶ھ) نے غریب الحدیث پر ایک اچھی کتاب لکھی(46)۔

ابن الأثیر لکھتے ہیں یہ سب تصنیفات ابو عبیدہ ہی کے دور کے ہیں، یہ تمام کتب اس موضوع کے ابتدائی مرحلہ کی کتابیں ہیں اور تقریباً کمیت و کیفیت میں ایک جیسی ہیں(47)۔

غریب الحدیث یہ ابو عبیدہ قاسم بن سلام ہروی ازدی (م۲۲۴ھ) کی تصنیف ہے، اس کتاب کے بارے میں مصنف کے اپنے الفاظ کچھ اس طرح ہیں:

"میں نے یہ کتاب چالیس سالوں میں مرتب کی۔ بعض اوقات لوگوں کی زبانی استفادہ کرتا اور مواد کو موقع پر رکھتا اس طرح یہ کتاب میری زندگی کا حاصل ہے"(۴۸)۔

کتاب غریب المصنف اور **کتاب غریب الحدیث** ابو عمرو اسحاق بن مرار الشیبانی (م۲۱۳ھ) کی تصانیف ہیں، غریب الحدیث پر آپ کی کتاب کے راویوں میں عبد اللہ بن احمد بن حنبل بھی ہے جنہوں نے اپنے والد امام احمدؒ کے واسطہ سے روایت کی ہے(49)۔

کتاب غریب الأسماء یہ ابو زید سعید بن اوس الانصاری (م۲۱۵ھ) کی تصنیف ہے(50)

ابو عدنان النحوی البصری، عبد الرحمن عبد الاعلیٰ (تلاش بسیار کے باوجود آپ کا سن وفات نہ مل سکا) نے غریب الحدیث پر ایک کتاب لکھی ہے۔ ابن ندیم آپ کی کتاب کے بارے میں لکھتے ہیں:

"ابو عدنان کی ایک کتاب غریب الحدیث ہے جس کا پورا نام یہ ہے "ما جاء من الحديث المأثور عن النبي صلى الله عليه وسلم مفسرا وعلى أثره ما فسر العلماء من السلف""(51)

کتاب غریب الحدیث یہ مشہور امام علی بن مدینی (۱۶۱۔۲۳۴ھ) کی اس موضوع پر ایک اہم کتاب ہے۔ جس کے پانچ حصے ہیں(52)

مختصراً یہ کہ حدیث رسول ایک سرسبز و شاداب علم ہے اس کو قابل عمل اور نافذ العمل بنانے کے لئے علماء امت نے تمام جوانب سے جائزہ لیا ہے اور شرح و بسط کے ساتھ محفوظ کرنے کے لیے ممکن کوشش کی ہیں تاکہ نہ تو اس میں کسی سقم کو در آنے دیا جائے اور نہ اس میں کسی قدر غموض اور اخفی کو رہنے دیا جائے۔ ان کاوشوں کا نتیجہ ہے کہ علم حدیث کے ضمن میں کئی علوم نے جنم لیا اور علمی تہذیب و تمدن میں ترقی ہوئی۔

۴۔ مختلف الحدیث

مختلف الحدیث اس عہد کے محدثین کی خدمات میں سے ایک خدمت ہی نہیں بلکہ علوم حدیث میں سے ایک اہم فن اور علم بھی ہے، چنانچہ علماء اصول حدیث لکھتے ہیں: ''متعارض احادیث میں جمع و تطبیق کا فن علوم حدیث کے اہم فنون میں سے ایک ہے کیونکہ تمام علماء اس کی معرفت کے لئے کوشاں رہتے ہیں۔ اس فن کا مقصد دو بظاہر متناقض اور متضاد حدیثوں میں جمع و توافق کی کوشش ہے یا ان میں سے ایک کو راجح اور دوسری کو مرجوح قرار دینا ہوتا ہے۔ اس میں صرف وہی علماء درک رکھتے ہیں جو حدیث و فقہ دونوں کے جامع ہوں اور ماہر اصول ہونے کے ساتھ ساتھ حدیث کے بھی ماہر ہوں''[53]۔

مختلف الحدیث کا مفہوم

لغوی لحاظ سے مختلِف (لام کے کسرہ سے) اختلاف (جو اتفاق کی ضد ہے) مصدر سے اسم فاعل کا صیغہ ہے جس کے معنی ہے اختلاف کرنے والا۔ اس مصدر سے اسم مفعول (لام کے زبر سے مُختَلَف) ہوگا جس کے معنی ہیں وہ چیز یا بات جس میں اختلاف (تعارض، ٹکراؤ) ہو[54]۔ لفظ اختلاف کے اس لغوی مفہوم کی بنیاد پر ''مختلف الحدیث'' کا مطلب ہوگا وہ احادیث جو ہم تک ایسی صورت میں پہنچی ہیں کہ معنی کے اعتبار سے ان میں باہمی اختلاف نظر آتا ہے۔

محدثین کی اصطلاح میں مختلف الحدیث کا اطلاق اس مقبول (صحیح، حسن) حدیث پر ہوتا ہے جو بظاہر اپنی جیسی مقبول حدیث کی معارض ہو لیکن اس ظاہری تعارض کے باوجود دونوں میں علماء کے لئے قابل قبول شکل میں جمع و تطبیق کی کوئی صورت ممکن ہو[55] اس موضوع پر اس عہد میں درج ذیل کتب تصنیف ہوئیں:

کتاب اختلاف الحدیث اس نام سے علی بن المدینی نے ایک کتاب لکھی جس کے پانچ حصے ہیں[56]۔

اختلاف الحدیث اس نام سے امام شافعیؒ نے ایک کتاب تحریر فرمائی، جس میں ایک علمی مقدمہ ہے جو اس فن کی بنیادی اصولوں کو شامل ہے۔ اس کے بعد متعارض روایتوں میں تطبیق کے قواعد ہیں۔ اس کتاب کے اسلوبِ تحریر سے پتہ چلتا ہے کہ وہ کسی ایسے مخاطب سے گفتگو کر رہے ہیں جو ان چیزوں کا منکر ہے اور تعارض کا بہانہ بنا کر حدیث رسول ﷺ کو رد کرنے کی کوشش کرتا ہے، لہذا اسلوب میں قوت، دلائل میں نزاکت و کثرت اور بحث و مباحثہ میں گرمی کی جھلک نظر آتی ہے۔ کتاب کی سب سے اہم خوبی یہ ہے کہ یہ اس فن کی پہلی کتاب ہے جو ایک امام وقت کے تبحر علمی کا نچوڑ ہے۔

اختلاف الحدیث اس نام سے محمد بن ابی عُمَیر الازدی (م ۲۱۷ھ) نے بھی ایک کتاب لکھی ہے[57]۔

اس فن کی بنیادیں بھی اس دور میں راسخ نظر آتی ہیں لیکن یہ علم بھی اس قدر دقیق اور فکر و تدبر کا متقاضی ہے کہ معدودِ چند لوگ نے جو رسوخ فی العلم والفہم کے مالک تھے، نے اس جولانگاہ میں کام کیا اور یادگار تحریریں ہمارے راہنمائی کے لئے چھوڑے ہیں۔

۵-ناسخ و منسوخ

مفہوم

ناسخ و منسوخ کا مادہ (ن س خ) ہے۔ ناسخ، نسخ سے فاعل کے وزن پر ہے جس کا مطلب ہے نسخ کرنے والا، جبکہ منسوخ مفعول کے وزن پر ہے، یعنی نسخ ہونے والا۔ لغت میں نسخ دو معروف معنوں میں استعمال ہوتا ہے۔

ا۔ ایک معنی ہیں "ابطال" "زائل کرنا، مٹانا، چنانچہ عربی کا محاورہ ہے:" نسَخَت الشمسُ الظلّ[58] یعنی سورج نے سایہ کو زائل کر دیا یعنی مٹا دیا۔

ب۔ نسخ کے دوسرے معروف معنی ہیں نقل کرنا، جیسے یہ محاورہ استعمال ہوتا ہے کہ " نسخت الکتاب"[59] میں نے کتاب نقل کر دی۔

اصطلاح میں شارع کا کسی مقدم (پہلے) حکم کو کسی متاخر (آخری) حکم کے ذریعہ ختم یا زائل کر دینا اصطلاحاً نسخ کہلاتا ہے۔ چنانچہ حافظ ابن صلاح لکھتے ہیں: "وهو عبارة عن رفع الشارع حكما منه متقدما بحكم منه متأخر"[60] یہ نسخ عبارت ہے شارع کے متاخر حکم سے متقدم حکم کو ختم کرنے سے۔ حافظ ابن حجرؒ نسخ کی تعریف کرتے ہوئے لکھتے ہیں: "النسخ، رفع تعلق الحكم شعري بدليل شرعي متأخر عنه"[61] ایک حکم شرعی کے تعلق کو متاخر شرعی دلیل سے اٹھا دینا نسخ کہلاتا ہے۔

مختصراً یہ کہ شارع کا ایک حکم کو دوسری دلیل شرعی سے ساقط کر دینا نسخ کہلاتا ہے۔ یہ علم ان احادیث متعارضہ سے بحث کرتا ہے جن میں تطبیق کا امکان نہ ہو۔ اس صورت میں بعض احادیث کو ناسخ اور بعض کو منسوخ قرار دیا جاتا ہے۔ اس عہد میں اس علم پر امام احمد بن حنبلؒ نے کتاب " الناسخ والمنسوخ " لکھ کر اس علم کی بنیاد ڈالی۔

علمائے امت کا ہمارے اوپر بہت بڑا احسان ہے کہ جنہوں نے آقائے دوجہان کے مبارک اقوال اور فرمودات کو محفوظ کرنے کے لئے تمام تر صلاحیتوں کو بروئے کار لا کر عظیم خدمات سرانجام دی ہیں جو یادگارِ اسلاف ہیں اور تمام تر برکت اِس کے ساتھ وابستہ ہیں۔

نتائج

اس بحث کی تکمیل پر باحثین نے جو نتائج اخذ کیے، ان میں سے چند اہم نتائج ذیل کی سطور میں ذکر کیا جاتا ہے:

۱۔ حدیث رسول کی حفاظت دین کی حفاظت ہے۔ لہذا ہر طرح سے اس کی حفاظت ضروری ہے۔

۲۔ حفاظتِ حدیث کے پیش نظر مختلف علوم حدیث کا وجود ممکن ہوا۔

۳۔ اس دور میں روایت حدیث کے ساتھ درایت حدیث کا بھی اہتمام کیا جانے لگا۔

۴۔ اس لحاظ سے عہد بنو عباس کو علم حدیث کا سنہرا دور کہلاتا ہے، اس عہد میں علوم حدیث کی مختلف علوم کے بنیاد ڈالی گئی مثلاً: علم اسماء الرجال، مختلف الحدیث، علل الحدیث، غریب الحدیث اور ناسخ و منسوخ ، وغیرہ۔

۵۔ اس دور میں درس و تدریس، حفظ حدیث، مذاکرۂ حدیث، کتابت حدیث اور تالیف و تصنیف حدیث کی نشر و اشاعت کے بنیادی ذرائع کا اہتمام کیا گیا۔

۶۔ حفاظت حدیث کے پیشِ نظر محدثین کرام نے علم حدیث کی نشر و اشاعت اور حفاظت کے لئے مختلف بلاد و امصار کے سفر کیے۔

۷۔ بنو امیہ کے عہد میں جو کتابت حدیث کی داغ بیل ڈالی گئی تھی اس دور میں صحاح ستہ کی صورت میں اس کی تکمیل ہوئی۔

۸۔ اس دور میں تابعینؒ اور تبع تابعینؒ کے پاس تحریری صورت میں مجموعہ ہائے احادیث کا کثرت سے ثبوت ملتا ہے۔

۹۔ اس دور میں تحریک تدوین حدیث عروج کو پہنچی علماء امت نے حدیث اور علم حدیث کے مختلف موضوعات پر کتب مدون کیں، جیسے مؤاطات ، مصنفات ، جوامع، سنن، مسانید، اجزاء اور اصول حدیث اور تاریخ حدیث وغیرہ۔

۱۰۔ اس دور میں مکہ، مدینہ، کوفہ، بصرہ، بغداد، شام، اندلس، بخاریٰ وغیرہ علم حدیث کے مشہور مراکز رہتے۔

۱۱۔ اس دور میں بے شمار ائمہ نقاد بھی تھے جنھوں نے علم حدیث اور نقد رجال پر عظیم الشان خدمات سرانجام دیں جن میں امام عبدالرحمٰن اوزاعی، امام شعبہ بن حجاج، امام سفیان ثوری، امام مالک بن انس، امام عبداللہ بن مبارک، امام عبدالرحمٰن بن مہدی، امام یحیٰ بن سعید قطان اور امام احمد بن حنبل جیسے علم و عرفان کے ستون قابل ذکر ہیں۔

سفارشات

- اسلامی تاریخ میں محدثین کی خدمات پر (مختلف ادوار کے اعتبار سے) تحقیقی مقالہ جات لکھوائے جائیں اور ہر دور کے نمایاں اور امتیازی خصوصیات کو اجاگر کیا کیا جائے۔
- تعلیمی نصاب میں تاریخ علم حدیث کے مواد شامل ہونا چاہیے۔
- تمام اسلامی علوم بالعموم اور علوم الحدیث کو بالخصوص دور جدید کے تقاضوں سے ہم آہنگ کیا جانا چاہئے۔

- حدیث کی اہمیت اجاگر کرنے اور عوام الناس میں اس کا شعور پیدا کرنے کے لئے قومی سطح پر سیمینارز اور کانفرنسیں منعقد کی جانی چاہئے۔
- اس موضوع پر تحقیقی مقالات کے انگریزی تراجم کروائیں جائے،تاکہ تعلیم یافتہ مسلمان اور غیر مسلم جو علوم عربیہ سے ناواقف ہے وہ حدیث کے علوم سے استفادہ کرسکے۔
- اعلیٰ تعلیمی سطح پر(ایم فل/پی ایچ ڈی) کے مقالات میں اس موضوع پر مقالات لکھنے کی حوصلہ افزائی ہونی چاہئے۔
- ہمارے اسلاف کا وہ علمی ورثہ جو ابھی تک مخطوطات کی شکل میں موجود ہے،اس کی طباعت کے لیے یونیورسٹی سطح پر اہتمام ہونا چاہئے۔

حواشی وحوالہ جات

۱-القشیری، مسلم بن الحجاج،صحیح مسلم، کتاب الفضائل، باب فضل نسب النبی صلی اللہ علیہ وسلم وتسلیم الحجر علیہ قبل النبوۃ، دار إحیاء التراث العربی—بیروت، س ن، ج ۴، ص ۱۷۸۲

۲-آپ کا پورا نام عبداللہ بن محمد بن علی بن عبداللہ بن عباس بن عبدالمطلب، کنیت ابوالعباس اور لقب سفاح تھا،علاقہ بلقاء میں سن ۱۰۸ھ یا ۱۰۴ھ کو پیدا ہوئے،اور وہیں پرورش پائی۔آپ نے چار سال اور آٹھ یا نوماہ حکومت کرکے ۱۳ ذی الحجہ ۱۳۶ھ کو ۲۹ یا ۳۳ سال کی عمر میں وفات پائی (دیکھیے: البدایہ والنہایہ، ج ۱۰، ص ۳۶؛تاریخ ابن خلدون، ج ۷، ص ۹۰)

۳ -اس عرصہ میں جو خلفاء رہےان کے نام، مجموعی خدمات اور مدت حکومت درج ذیل ہے:ابوالعباس سفاح(۱۳۲ھ تا ۱۳۶ھ)ابو جعفر منصور(۱۳۶ھ تا ۱۵۸ھ) محمد مہدی(۱۵۸ھ تا۱۶۹ھ)موسی الہادی(۱۶۹ھ تا ۱۷۰ھ)ہارون الرشید (۱۷۰ھ تا ۱۹۳)امین الرشید(۱۹۳ھ تا ۱۹۸ھ)مامون الرشید(۱۹۸ھ تا ۲۱۸ھ) المعتصم باللہ(۲۱۸ھ تا ۲۲۷ھ)واثق باللہ (۲۲۷ھ تا ۲۳۲ھ) اور متوکل علی اللہ(۲۳۲ھ تا ۲۴۷ھ)۔ان خلفاء میں بعض رحم دل اور رعایا پرور تھے تو بعض ظالم وسفاک بھی تھے مگر اس پورے عہد میں زبردست علمی ترقی ہوئی۔

۴-اس عرصہ میں جو خلفاء رہےان کے نام اور مدت حکومت درج ذیل ہے:

منتصر باللہ (۲۴۷ھ تا ۲۴۸ھ) مستعین باللہ (۲۴۸ھ تا ۲۵۱ھ)معتز باللہ(۲۵۱ھ تا ۲۵۵ھ)مہتدی باللہ (۲۵۵ھ تا ۲۵۶ھ) معتمد علی للہ (۲۵۶ھ تا ۲۷۹ھ)معتضد باللہ(۲۷۹ھ تا ۲۸۹ھ)مکتفی باللہ (۲۸۹ھ تا ۲۹۵ھ)مقتدر باللہ (۲۹۵ھ تا ۳۲۰ھ) قاہرہ باللہ(۳۲۱ھ تا ۳۲۲ھ)راضی باللہ (۳۲۲ھ تا ۳۲۹ھ) متقی باللہ (۳۲۹ھ تا ۳۳۳ھ) مستکفی باللہ (۳۳۳ھ تا ۳۳۴ھ) مطیع للہ (۳۳۴ھ تا ۳۶۳ھ)طائع للہ (۳۶۳ھ تا ۳۸۱ھ) قادر باللہ (۳۸۱ھ تا ۴۲۲ھ)۔چونکہ یہاں سے اس دور کا انحطاط شروع ہوا اس لئے علمی طور پر کوئی نمایاں کارنامے سرانجام نہیں دئے گئے،البتہ جزوی طور پر بعض خلفاء نے خلافت کو استحکام دینے کی کوشش ضرور کی اور آپس کے اختلافات کو ختم کرنے کی سعی کی۔

۵ -یہ ترک النسل بادشاہت ہے سلجوق کا باپ ترک بادشاہ کے ہاں بڑے قابل احترام تھا اور اس نے ترکوں کو مسلمانوں پر حملے سے باز رکھا بعد ازاں سلجوق کو سیاسی وجوہات کی بناء پر قتل کا خوف ہوا تو وہ اپنے قبیلے سمیت مسلمانوں سے جا ملا اور اسلام قبول کیا۔ (نہر الذہب فی تاریخ حلب، ج ۳، ص ۱۱۰)

۶ -اس عرصہ میں جو خلفاء رہے ان کے نام اور مدت حکومت درج ذیل ہے: قائم بامر اللہ (۴۲۲ھ تا ۴۶۷ھ) مقتدی بامر اللہ (۴۶۷ھ تا ۴۸۷ھ) مستظہر باللہ (۴۸۷ھ تا ۵۱۲ھ) مسترشد باللہ (۵۱۲ھ تا ۵۲۹ھ) راشد باللہ (۵۲۹ھ تا ۵۳۰ھ) مقتضی لامر اللہ (۵۳۰ھ تا ۵۵۵ھ) مستنجد باللہ (۵۵۵ھ تا ۵۶۶ھ) مستضی بامر اللہ (۵۶۶ھ تا ۵۷۵ھ) ناصر لدین اللہ (۵۷۵ھ تا ۶۲۲ھ) ظاہر بامر اللہ (۶۲۲ھ تا ۶۲۳ھ) مستنصر باللہ (۶۲۳ھ تا ۶۴۰ھ) مستعصم باللہ (۶۴۰ھ تا ۶۵۵ھ)۔ان خلفاء میں بہت ساری کمزوریاں پیدا ہوئی تھیں، جن میں سے چند یہ ہیں: علویوں کی مخالفت، آپس کی فرقہ وارانہ اختلافات وغیرہ،

۷ -السیوطی، عبدالرحمٰن بن ابی بکر، تدریب الراوی فی شرح تقریب النواوی، مکتبۃ الریاض الحدیثۃ-الریاض، س ن، ج ۱، ص ۲۵

۸- سورۃ النحل ۱۶: ۴۴

۹ -النیسابوری، ابو عبد اللہ محمد بن عبد اللہ الحاکم، معرفۃ علوم الحدیث، دار الکتب العلمیۃ، بیروت، الطبعۃ الثانیۃ، ۱۳۹۷ھ - ۱۹۷۷م، ج ۱، ص ۲۶۸

۱۰-آپ کا پورا نام سلیمان بن حرب بن بجیل الازدی الواشجی البصری (م ۲۲۴ھ) ہے، اہل علم نے آپ کو ثقہ، الحافظ اور حدیث میں امام کے الفاظ سے یاد کیا ہے۔دیکھیے: (تہذیب التہذیب، ج ۴، ص ۱۵۷؛ تاریخ بغداد، ج ۹، ص ۳۳)

۱۱-الجرح والتعدیل، ۱۰۸/۴

۱۲-تفصیل دیکھیے: تدریب الراوی، ج ۱ ص ۸۹؛ مقدمہ فتح الباری، ج ۱، ص ۶

۱۳-توجیہ النظر، ج ۱، ص ۴۹

۱۴- مسند حدیث کی اس کتاب کو کہتے ہیں جس میں حدیث رسول ﷺ صحابہ کرامؓ کی ترتیب پر جمع کر دیا جائے (توجیہ النظر، ج ۱، ص ۳۷۲)

۱۵-العسقلانی، احمد بن علی بن حجر ابو الفضل، مقدمۃ فتح الباری، دار المعرفۃ- بیروت، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۶

۱۶- فتح الباری، ج ۱، ص ۶

۱۷-تدریب الراوی، ج ۱، ص ۴۵

۱۸-الزّبیدی، ابو الفیض مرتضی محمد بن محمد بن عبد الرزّاق الحسینی، تاج العروس من جواهر القاموس، دار الہدایۃ، ج ۳۳، ص ۳۷۳

۱۹-المعجم الوسیط، مجمع اللغۃ العربیۃ بالقاہرۃ، (ابراہیم مصطفیٰ، احمد الزیات، حامد عبد القادر، محمد النجار)، دار الدعوۃ، ج ۲، ص ۵۸۸

۲۰-لسان العرب، ج ۱۱، ص ۴۳۱

۲۱-البغدادی، احمد بن علی بن ثابت ابو بکر الخطیب، الکفایۃ فی علم الروایۃ، المکتبۃ العلمیۃ-المدینۃ المنورۃ، ص: ۵۸۱، ۱۰۱

۲۲-آپ کا پورا نام شعبۃ بن الحجاج بن الورد العتکی الازدی ابو بسطام الواسطی البصری (۸۲-۱۶۰ھ) ہے۔آپ واسط شہر میں پیدا ہوئے لیکن بصرہ میں رہے، اور وہیں پلے بڑے اور پھر ایک وقت آیا کہ آپ بصرہ کے امام المحدثین بن گئے۔امام حاکمؒ کا قول ہے: "آپ بصرہ کے حدیث جاننے والوں میں بڑے امام تھے"۔ حقیقت یہ ہے کہ امام شعبہؒ نے بصرہ اور عراق کے سرزمین پر علم حدیث کو پھیلانے کا عظیم

کارنامہ سرانجام دیااور حدیث میں امام کا لقب پایااور احادیث رسول ﷺ سے ہر قسم کے غبار کو دور کیا۔(الطبقات الکبری،ج ۷، ص ۲۸۰؛تہذیب التہذیب، ۴ج، ص ۲۹۷؛تذکرۃ الحفاظ، اج، ص ۱۹۳)

۲۳-آپ کا پورانام یحییٰ بن سعید بن فروخ القطان التمیمی ابو سعید البصری (۱۲۰-۱۹۸ھ) ہے۔آپ اپنی غیر معمولی ذہانت اور قوت حافظہ میں زمانہ طالب علمی سے ممتاز تھے، علم حدیث آپ کا خاص فن تھا۔(تہذیب التہذیب، ج۱۱، ص ۱۹۰؛تاریخ بغداد، ج۱۴ص ۱۳۵؛تذکرۃ الحفاظ، ج۱، ص ۲۹۸؛الطبقات الکبری، ج ۷، ص ۲۹۳)

۲۴-آپ کا سلسلہ نسب احمد بن محمد بن حنبل بن ہلال بن اسد الشیبانی ابو عبد اللہ المروزی البغدادی (۱۶۴-۲۴۱ھ) ہے۔ تقویٰ، طہارت اور صلاحیت کے آثار ابتداہی سے نمایاں تھے، آپ نے حصول علم کے خاطر مکہ، مدینہ، شام، یمن اور دیگر کئی علاقوں کا سفر کیا۔آپ علم حدیث میں اپنے ہم عصروں پر فوقیت رکھتے تھے، چنانچہ آپ اپنے زمانے میں بالاتفاق حدیث کے امام تھے۔(تہذیب التہذیب، ج۱، ص ۶۲؛تاریخ بغداد، ج ۴، ص ۴۱۲؛تذکرۃ الحفاظ، ج ۲، ص ۴۳۱)

۲۵-آپ کا سلسلہ نسب یحییٰ بن معین بن عون الغطفانی ابو زکریا البغدادی (۱۵۸-۲۳۳ھ) ہے۔ بغداد کے مضافات میں انبار کے قریب نقیابستی میں پیدا ہوئے۔ بیس سال کے عمر میں کتابت حدیث شروع کی اور اس سلسلے میں مختلف مراکز حدیث حجاز، یمن، کوفہ وبصرہ مصروشام وغیرہ کا سفر کر کے اس عہد کے ائمہ کرام سے شرف تلمذ حاصل کیا۔آپ کے زندگی کا اہم کارنامہ فن حدیث کا ایک اہم شعبہ "اسماء الرجال" ہے۔دیکھیے: (تہذیب التہذیب، ج۱۱، ص ۲۴۶؛تاریخ بغداد، ج۱۴، ص ۱۷۷؛تذکرۃ الحفاظ، ج ۲، ص ۴۲۹)

۲۶-الشہرزوری، ابو عمرو عثمان بن عبد الرحمٰن، مقدمة ابن الصلاح، مکتبۃ الفارابی، الطبعۃ الأولی ۱۹۸۴م، ج۱، ص ۲۳

۲۷-الذہبی، شمس الدین ابو عبد اللہ محمد بن احمد بن عثمان، میزان الاعتدال، دار المعرفۃ للطباعۃ والنشر، بیروت ـ لبنان، طبع اوّل، ۱۹۶۳م، ج۱، ص ۱

۲۸-الذہبیؒ، شمس الدین ابو عبد اللہ محمد بن احمد بن عثمان، سیر أعلام النبلاء، دار الحدیث، القاہرۃ، ۲۰۰۶م، ج ۷، ص ۵۷۹

۲۹-معرفۃ علوم الحدیث، اج، ص ۱۷۴

۳۰-الملا الہروی القاری، علی بن سلطان محمد، ابو الحسن نور الدین، شرح نخبة الفكر، دار الأرقم - لبنان، بیروت، س ن، ج۱، ص ۴۶۰

۳۱-شرح علل الترمذی، ج۱، ص ۳۱

۳۲-ایضاً، ج۱، ص ۳۲

۳۳-الزرکلی، خیر الدین بن محمود بن محمد بن علی بن فارس الدمشقی، الأعلام، دار العلم للملایین، بیروت، ۲۰۰۲ء، ج ۶، ص ۲۲۱

۳۴-کحالۃ الدمشق، عمر بن رضا بن محمد راغب بن عبد الغنی، معجم المؤلفین، مکتبۃ المثنی - بیروت، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ج۱۰، ص ۲۲۸

۳۵-عربی زبان میں لفظ "غریب" "غرب" سے ہے جس کے معنی ہیں "اکیلا"۔ غریب اس آدمی کو کہتے ہیں جو اپنے وطن سے دور ہونے کی وجہ سے اکیلا، اجنبی اور عام لوگوں سے مختلف ہو۔ (لسان العرب، مادہ غرب، ج۱، ص ۶۳۷)۔

۳۶-لسان العرب، ج۱، ص ۶۳۷

۳۷-مقدمة ابن الصلاح، ج۱، ص ۱۵۹

۳۸-معرفة علوم الحديث، ج ا، ص ۱۴۶

۳۹-الجزری، ابو السعادات المبارک بن محمد، النهايةفى غريب الحديث والأثر، المکتبة العلمية-بیروت، ۱۳۹۹ھ-۱۹۷۹م، ج ا، ص ۵-۶

۴۰-آپ کا نام سلسلہ نسب معمر بن المثنی ابو عبیدۃ التیمی البصری النحوی (م ۲۱۰ھ) اور کنیت ابو عبیدۃ ہے۔ بصرہ میں پیدا ہوئے۔ آپ نے ہشام بن عروۃ اور ابی عمرو بن العلاء وغیرہ سے روایت کی ہے۔ یہ خارجیوں میں سے کرۂ ارض پر سب سے بڑے عالم تھا اور سب علوم کو جانتے تھے۔ غریب الحدیث اور تاریخ عرب کے بھی جاننے والے تھے۔ دیکھئے (تہذیب التنذیب، ج ۱۰، ص ۲۲۱ ؛ تذکرۃ الحفاظ، ج ا، ص ۳۷۱)

۴۱-مقدمة ابن الصلاح، ج ا، ص ۱۵۹

۴۲-الکتانی، ابو عبد اللہ محمد بن ابی الفیض جعفر بن ادریس، الرسالة المستطرفة، دار البشائر الاسلامیۃ، طبع ششم، ۲۰۰۰م، ج ا، ص ۱۵۴

۴۳-حاجی خلیفۃ، مصطفیٰ بن عبد اللہ کاتب چلپی، کشف الظنون، دار الکتب العلمیۃ، بیروت، لبنان، ۱۹۴۱م، ج ۲، ص ۱۲۰۳

۴۴-اسماعیل البابانی، اسماعیل بن محمد امین بن میر سلیم البغدادی، هدیةالعارفین، دار احیاء التراث العربی بیروت، لبنان، س ن، ج ۲، ص ۴۶۶

۴۵-البغدادی، احمد بن علی ابو بکر الخطیب، تاريخ بغداد، دار الکتب العلمیۃ-بیروت، ج ۱۲، ص ۴۰۵

۴۶-عماد علی جمعۃ، المکتبۃ الاسلامیہ، سلسل التراث العربی الاسلامی، الطبعۃ الثانیۃ ۱۴۲۴ھ-۲۰۰۳م، ج ا، ص ۱۳۵

۴۷-النهاية فى غريب الحديث والأثر، ج ا، ص ۶

۴۸-الحلبی، نور الدین محمد عتر، منهج النقد فى علوم الحديث، دار الفکر دمشق، سوریۃ، ۱۹۹۷م، ج ا، ص ۳۳۳

۴۹-ابن الندیم، محمد بن اسحاق ابو الفرج، الفهرست، دار المعرفۃ-بیروت، ۱۳۹۸-۱۹۷۸، ج ا، ص ۱۰۱

۵۰-ایضاً، ج ا، ص ۸۱

۵۱-ایضاً، ج ا، ص ۶۸

۵۲-معرفة علوم الحديث، ج ا، ص ۷۱

۵۳-السخاوی، شمس الدین محمد بن عبد الرحمٰن، فتح المغيث شرح ألفية الحديث، دار الکتب العلمیۃ، لبنان، ۱۴۰۳ھ، ج ۳، ص ۸۱

۵۴-الفیومی الحموی، احمد بن محمد بن علی المقری ابو العباس، المصباح المنير فى غريب الشرح الكبير، المکتبۃ العلمیۃ، بیروت، س ن، ج ا، ص ۱۷۸

۵۵-تدريب الراوى، ج ۲، ص ۱۹۶

۵۶-معرفة علوم الحديث، ج ا، ص ۷۱

۵۷-هدیةالعارفين ، ج ۲، ص ۱۰

۵۸-مختار الصحاح، محمد بن ابی بکر بن عبد القادر الرازی، مکتبۃ لبنان ناشرون-بیروت، ۱۴۱۵-۱۹۹۵، ج ا، ص ۶۸۸

۵۹-المؤید باللہ، یحیٰ بن حمزۃ بن علی بن ابراہیم العلوی الطالبی الحسینی، الطراز لأسرار البلاغہ وعلوم حقائق الاعجاز، المکتبۃ العصریۃ-بیروت الطبعۃ الأولیٰ، ۱۴۲۳ھ، ج ۳، ص ۱۰۸

۶۰-مقدمہ ابن الصلاح، ج ا، ص ۱۶۲

۶۱-نزہۃ النظر فی توضیح نخبۃ الفکر، ج ا، ص ۷۸

OPEN ACCESS
MA'ARIF-E-ISLAMI (AIOU)
ISSN (Print): 1992-8556
ISSN (Online): 2664-0171
https://mei.aiou.edu.pk

تخییر طلاق کے بارے میں فقہاء کرامؒ کی آراء کا تحقیقی مطالعہ

حافظ شاکر محمود خٹک
پی ایچ ڈی ریسرچ اسکالر، شعبہ قرآن و تفسیر، علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی اسلام آباد
ڈاکٹر محمد عمر
سابق چیئرمین شعبہ علوم اسلامیہ و عربیک، یونیورسٹی آف پشاور خیبر پختونخواہ

ABSTRACT

Islam is a complete code of life. It throws light on every aspect of human life. There is no perplexity which solution has not been given by Islam. It has also discussed every piece of beliefs and ethics including human affairs with each other. There is no faith comparable to Islam on the earth. Western civilization and culture is at its peak. It has literally made people blind followers of itself. That's why they are producing new interpretations of Islam in order to keep pace with the world. It is true that accepted wisdom is a blessing but to the limits of Sharia. Otherwise it is a legacy of Shaytan (شیطان). Nikah is one of the most important and critical stage of human life. It has been clearly discussed in Quran and Hadith. It is made mandatory for the continuation of human life. It's been referred as completion of human life and one of the mandatory Sunna of Prophet (ﷺ). On the other hand, the dissolution of marriage is one of the most disliked actions. However, Islam is not like other religions. It has the complete course of action/laws of the dissolution of marriage. Nikah, Talaq, Khula and Eela have been discussed properly which are made more clear by the jurists by using Estihsan and Qaiyas.

Key Words: Devolution of Divorce, Islamic Sharia, Holy Quran, Hadith& Fuqaha Scholars

موضوع کا تعارف

انسان اپنے علم و فضل، حُسنِ اخلاق، پختگی کردار اور زہد و قناعت میں کتنا بھی بلند کیوں نہ ہو کبھی نہ کبھی دل میں یہ خیال آئے بغیر نہیں رہتا کہ اگر حلال طریقے سے اللہ تعالیٰ سہولت کے وسائل عطا کر دے اور زندگی میں آسانی کے امکانات پیدا ہوں تو اس سے فائدہ اٹھانے میں کیا حرج ہے۔ دو وقت پیٹ بھر کے کھانا اور کھانے میں کسی حد تک لطف و لذت کو ملحوظ رکھنا اور پہننے اوڑھنے میں مناسب کپڑوں کی خواہش، یہ ایسے داعیات ہیں جو انسان کی فطرت کا تقاضا ہیں۔ لیکن نبی کریم ﷺ کے گھر میں جس طرح زندگی بسر ہو رہی تھی اس کا معمول احادیث سے یہ معلوم ہوتا

ہے کہ دو وقت کا کھانا پابندی کے ساتھ ازواج مطہرات کو نہیں ملتا تھا۔ایک وقت اگر کھانے کو ملتا تو دوسرے وقت فاقہ ہوتا۔ سہولت اور آرام کی کوئی چیز میسر نہ تھی۔ کیونکہ نبی کریم ﷺ نے اپنی زندگی کا ایک ایک لمحہ فرائضِ نبوت کی ادائیگی کے لیے وقف کر رکھا تھا۔اور نبوت کی ذمہ داری ایسی تھی کہ جس نے آپ ﷺ کے اوقات اور آپ ﷺ کے وسائل کو پوری طرح نچوڑ لیا تھا۔اس حال میں نہایت زاہدانہ زندگی آپ ﷺ بھی گزار رہے تھے اور یہی آپ کو مرغوب بھی تھی۔اور آپ کی بیویاں بھی ایسے ہی حالات میں گزر بسر کر رہی تھیں۔ لیکن فطرت کے اپنے تقاضے ہیں جنھیں بلند عزائم کے تحت دبایا تو جاسکتا ہے لیکن ختم نہیں کیا جاسکتا۔

قرآن مجید اور احادیث مبارکہ دونوں میں نکاح کی مذہبی اور سماجی اہمیت کو واضح کیا گیا ہے اور اسے نسل انسانی کی بقا،ترقی اور مدنی زندگی کے استحکام کے لیے ضروری قرار دیا گیا ہے۔مرد و عورت کے اس فطری، قانونی اور جائز ملاپ سے دنیا میں انسانوں کی نسل کا آغاز ہوا: ﴿يَاَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوْا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَّاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَّنِسَاءً﴾[1] اے لوگو! اپنے اس رب سے ڈر جس نے تم کو ایک ہی جان سے پیدا کیا اور اسی کی جنس سے اس کا جوڑا پیدا کیا اور ان دونوں سے بہت سارے مرد اور عورتیں پھیلا دیں۔"قرآن مجید میں مرد کے لیے بیوی کا ہونا اور بیوی کے لیے شوہر کا ہونا اللہ تعالیٰ کی عظیم نعمتوں میں شمار کیا گیا ہے: ﴿وَمِنْ اٰيٰتِه اَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ اَنْفُسِكُمْ اَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوْا اِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً اِنَّ فِي ذٰلِكَ لَاٰيٰتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾[2] "اور یہ بھی اس کی نشانیوں میں سے ہے کہ اس نے تمہاری ہی جنس سے تمہارے لیے جوڑے پیدا کیے تاکہ تم ان سے سکون حاصل کرو اور اس نے تمہارے درمیان محبت اور ہمدردی ودیعت کی۔بے شک اس کے اندر گوناگوں نشانیاں ہیں ان کے لیے جو غور کرنے والے ہیں۔"

اللہ تعالیٰ نے ہر چیز کا جوڑا پیدا کیا ہے: ﴿سُبْحٰنَ الَّذِي خَلَقَ الْاَزْوَاجَ كُلَّهَا مِمَّا تُنْبِتُ الْاَرْضُ وَمِنْ اَنْفُسِهِمْ وَمِمَّا لَا يَعْلَمُوْنَ﴾[3] "پاک ہے وہ ذات جس نے تمام قسمیں پیدا کیں ان چیزوں میں سے بھی جن کو زمین اگاتی ہے اور خود ان کے اندر سے بھی اور ان چیزوں سے بھی جن کو وہ نہیں جانتے۔گویا نکاح کا عمل " قانون فطرت " کے عین مطابق اور فطری تقاضوں کو ملحوظ رکھنے کا بہترین ذریعہ ہے قرآن مجید میں نکاح کا مقصد معاشرے اور افراد معاشرہ میں تسکین جذبات کے ساتھ ذہنی اور فکری پاکیزگی پیدا کرنا ہے، محض شہوت رانی نہیں: ﴿مُحْصِنِيْنَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ وَلَا مُتَّخِذِيْٓ اَخْدَانٍ﴾[4] "نہ کہ بدکاری کرتے ہوئے اور آشنائی گانٹھتے ہوئے۔" رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے نکاح کی اہمیت واضح کرتے ہوئے اسے اپنی سنّت قرار دیا اور اس کے تارک کو وعید سنائی کہ وہ ہم میں سے نہیں۔

نکاح ایک شرعی معاہدہ ہے۔قرآن کریم نے اسے بندھن اور گرہ نیزمیثاق غلیظ (سخت قسم کا عہد) قرار دیا ہے۔طلاق اسی بندھن اور گرہ کو کھول دینے اور سخت عہد کو فسخ کر دینے کا نام ہے۔چنانچہ طَلَّقَ کے معنی ہیں طلاق دے دینا،مُطَلَّقَةٌ طلاق دی ہوئی عورت،اس کی جمع مُطَلَّقٰتٌ ہے۔قرآن کریم کی رو سے نکاح ایک معاہدہ کا نام ہے جو بالغ مرد اور عورت کی باہمی رضامندی سے طے پاتا ہے۔لیکن اگر ایسی صورت پیدا ہو جائے کہ ان کی ازدواجی زندگی وجہ سکون سے واطمینان بننے کے بجائے اذیت وتکلیف کا باعث بن جائے تو یہ معاہدہ بھی ٹوٹ سکتا ہے۔قرآن کریم نے اس کے متعلق تفصیلی احکام دیئے ہیں کہ اس معاہدہ کے فسخ ہونے کی کیا کیا صورتیں ہیں اوراس کے لیے طریق کار کیا ہوگا[۵]۔انہی طلاق میں سے ایک قسم تخییر طلاق بھی ہے جسکی تفصیل ملاحظہ فرمائیں۔

طَلَاقٌ ایک توطَلَقَ سے مصدر ہے جس کے معنی آزاد ہوجانا ہیں اور دوسرا یہ لفظ طَلَّقَ سے اسم ہے۔اس اعتبار سے اس کے معنی آزاد کرانا ہوں گے۔طَلَقَ کے معنی ہیں آزاد ہوگیا۔طَلَقَتِ الْمَرأۃُ من زوجھا عورت اپنے شوہر سے جدا ہو گئی[۶] لغوی طور پر عورت کی طلاق کے دو معنی ہیں (ا) نکاح کی گرہ کھول دینا (ب) ترک کر دینا، چھوڑ دینا۔اصطلاحی طور پر الفاظ مخصوصہ کے ساتھ فی الفور یا ازروئے مال نکاح کی قید کو اُٹھا دینا طلاق ہے۔الفاظ مخصوصہ سے مراد وہ الفاظ ہیں جو مادہ طلاق پر صراحۃً یا کنایۃً مشتمل ہوں،اس میں خلع بھی شامل ہے اور نامردی اور لعان کی وجہ سے نکاح کی قید از روئے مال اُٹھ جاتی ہے۔

موضوع کی اہمیت وافادیت

جب کبھی زوجین کے درمیان زندگی اچھی نہیں گزر رہی لیکن پھر بھی خاوند اللہ کی خوف سے طلاق نہیں دے رہا تو جس طرح حضور ﷺ نے اپنی بیویوں کو طلاق کا اختیار دیا تھا اسی طرح خاوند کو بھی چاہیئے کہ اپنی بیویوں کو طلاق کا اختیار دے دیں کیونکہ تخییر اصل میں فی نفسہٖ نہ طلاق صریح ہے اور نہ کنایہ۔اس لیے ہمارے فقہانے فرمایا کہ اگر شوہر اس سے تین طلاق کی نیت بھی کرے تو تین واقع نہ ہوں گی۔اس کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی ازواج کو اختیار دیا تھا،سب نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو ہی اختیار کیا تھا،اور کوئی طلاق نہ تھی۔اس کے علاوہ خیار ایسی چیز نہیں کہ صرف طلاق کے ساتھ ہی خاص ہو تا جو کسی اور چیز سے متعلق نہ ہو للذا خیار کے لفظ میں صرف طلاق پر دلالت نہیں ہوتی۔اور یہ آپ کے قول "اعتدی" کی مانند نہیں ہے کیوں کہ وہ تو اگر شوہر نیت کرے تو طلاق کا کنایہ ہے اس لیے کہ عدت کا موجب طلاق ہے۔لہٰذا لفظ اعتدی خود طلاق پر دال ہے البتہ خیار کو طلاق کا حکم اس وقت ہوتا ہے جب عورت اپنے آپ کو طلاق کے ساتھ اختیار کرلے۔" نیز یہ بھی معلوم ہوا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا اپنی ازواج کو اختیار دینا فرقت اور بقاء نکاح کے مابین تھا کہ اگر وہ اپنی ذات کو اختیار کرلیں تو فرقت واقع ہو جاتی اگر ایسا نہ ہو تو تخییر کے کوئی معنی ہی نہیں۔علاوہ

ازیں یہ خیار ان تمام خیارات کے مشابہہ ہے جو نکاح کے باب میں دیئے جاتے ہیں۔ مثلاً: نامرد اور مقطوع الذکر کی بیوی کا اختیار، اس سے بھی فرقت اسی صورت میں واقع ہوتی ہے جب بیوی فرقت کو اختیار کرے، اسی لیے فقہاء نے خیار کو تین طلاق کا سبب نہیں بنایا کیوں کہ وہ خیارات جو اصول میں واقع ہوں ان سے تین طلاقیں واقع نہیں ہو سکتیں۔

طلاق تخییر کو سمجھنے کے لئے آیت تخییر اور حضور ﷺ کا ازواج مطہراتؓ کو طلاق کی تفصیل ملاحظہ فرمائیں۔

نبی ﷺ کا ازواج مطہرات کو طلاق کا اختیار دینے کی تفصیل

حضرت جابر بن عبد اللہ رضی اللہ عنہ بیان کرتے ہیں کہ حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ آئے وہ رسول اللہ ﷺ سے آنے کی اجازت طلب کر رہے تھے ' حضرت ابو بکر نے دیکھا کہ لوگ رسول اللہ ﷺ کے دروازے پر بیٹھے ہوئے ہیں اور کسی کو اندر جانے کی اجازت نہیں دی جا رہی ' پھر حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ کو اجازت دی گئی ' پھر حضرت عمر آئے اور اجازت طلب کی ' سو ان کو بھی اجازت دی گئی ' انہوں نے دیکھا کہ رسول اللہ ﷺ بیٹھے ہوئے ہیں اور آپ ﷺ کے گرد آپ کی ازواج بیٹھی ہوئی ہیں اور آپ افسردہ اور خاموش بیٹھے ہوئے ہیں۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے دل میں سوچا کہ میں ضرور کوئی بات کہہ کر رسول اللہ ﷺ کو ہنساؤں گا ' میں نے کہا یا رسول اللہ ! کاش آپ دیکھتے کہ نبت خارجہ مجھ سے نفقہ کا سوال کرے اور میں اس کی گردن مروڑ دوں ' سو رسول اللہ ﷺ ہنس پڑے اور فرمایا ان کو جو تم میرے گرد بیٹھا ہوا دیکھ رہے ہو یہ مجھ سے نفقہ کا سوال کر رہی ہیں ' پھر حضرت ابو بکر کھڑے ہو کر حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی گردن مروڑنے لگے ' پھر حضرت عمر رضی اللہ عنہ کھڑے ہو کر حضرت حفصہ رضی اللہ عنہا کی گردن مروڑنے لگے اور وہ دونوں سے کہہ رہے تھے کہ تم رسول اللہ ﷺ اور وہ دونوں سے کہہ رہے تھے کہ تم رسول اللہ ﷺ سے اس چیز کا سوال کر رہی ہو جو آپ کے پاس نہیں ہے ! انہوں نے کہا اللہ کی قسم ! ہم آئندہ رسول اللہ ﷺ سے کسی ایسی چیز کا سوال نہیں کریں گے جو آپ کے پاس نہ ہو ' پھر رسول اللہ ﷺ ایک ماہ انتیس دن اپنی ازواج سے الگ رہے ' تب رسول اللہ ﷺ پر یہ آیت نازل ہوئی (ترجمہ) اے نبی اپنی بیوں سے کہیے اگر تم دنیا کی زندگی اور اس کی زینت کو چاہتی ہو تو آئو ! میں تم کو دنیا کا مال دوں اور تم کو اچھائی کے ساتھ رخصت کر دوں اور اگر تم اللہ کا ارادہ کرتی ہو اور اس کے رسول کا اور آخرت کے گھر کا بیشک اللہ نے تم میں نیکی کرنے والیوں کے لیے بہت بڑا اجر تیار رکھا ہے (الاحزاب: ۲۹۔۲۸) نبی ﷺ نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے ابتداء کی اور فرمایا: اے عائشہ رضی اللہ عنہا ! میں تمہارے سامنے ایک چیز پیش کر رہا ہوں ' مجھے یہ پسند ہے کہ تم اس میں جلدی نہ کرو حتیٰ کہ تم اپنے والدین سے مشورہ کر لو ' پھر رسول اللہ ﷺ نے ان کے سامنے یہ آیت تلاوت فرمائی ' حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے فرمایا: یا رسول اللہ ! کیا میں آپ کے متعلق اپنے والدین سے مشورہ کروں گی

! بلکہ میں اللہ ' اس کے رسول اور دار آخرت کو اختیار کرتی ہوں اور میں آپ سے یہ سوال کرتی ہوں کہ آپ اپنی (باقی) ازواج کو میرے فیصلہ کے متعلق نہ بتائیں ' آپ ﷺ نے فرمایا ان میں سے جس نے بھی اس کے متعلق سوال کیا میں اس کو بتادوں گا ' بیشک اللہ نے مجھے دشوار بنا کر بھیجانہ دشواری میں ڈالنے والا بنا کر بھیجا ہے لیکن اللہ نے مجھے تعلیم دینے والا اور آسانی پیدا کرنے والا بنا کر بھیجا ہے۔[8]

﴿يٰاَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِّاَزْوَاجِكَ اِنْ كُنْتُنَّ تُرِدْنَ الْحَيٰوةَ الدُّنْيَا وَزِيْنَتَهَا فَتَعَالَيْنَ اُمَتِّعْكُنَّ وَاُسَرِّحْكُنَّ سَرَاحًا جَمِيْلًا ○ وَاِنْ كُنْتُنَّ تُرِدْنَ اللّٰهَ وَرَسُوْلَهٗ وَالدَّارَ الْاٰخِرَةَ فَاِنَّ اللّٰهَ اَعَدَّ لِلْمُحْسِنٰتِ مِنْكُنَّ اَجْرًا عَظِيْمًا يٰنِسَآءَ النَّبِيِّ مَنْ يَّاْتِ مِنْكُنَّ بِفَاحِشَةٍ مُّبَيِّنَةٍ يُّضٰعَفْ لَهَا الْعَذَابُ ضِعْفَيْنِ ۭ وَكَانَ ذٰلِكَ عَلَي اللّٰهِ يَسِيْرًا۔﴾[9]

(اے نبی کہہ دے اپنی عورتوں کو اگر تم چاہتی ہو دنیا کی زندگانی اور یہاں کی رونق تو آؤ کچھ فائدہ پہنچادوں تم کو اور رخصت کر دوں بھلی طرح سے رخصت کرنا اور اگر تم چاہتی ہو اللہ کو اور اس کے رسول کو اور پچھلے گھر کو تو اللہ نے رکھ چھوڑا ہے ان کے لئے جو تم میں نیکی پر ہیں بڑا ثواب اے نبی کی عورتو! جو کوئی کر لائے تم میں کام بے حیائی کا صریح دونا ہو اس کو عذاب دوہرا اور ہے یہ اللہ پر آسان)

بینونیت دو طرح کی ہوتی ہے غلیظہ اور خفیفہ

اگر شوہر نے بینونیت غلیظہ کی نیت کی ہو تولا محالہ تین طلاقیں پڑ جائیں گی لیکن امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ تجھے اپنا اختیار حاصل ہو گیا کہ وہ اپنے آپ کو طلاق دے لے بینونیت تو بتقاضاء کلام (یعنی بدلالت التزامی) سمجھی جاتی ہے لہٰذا بینونیت پر دلالت کر رہا ہے) اگر ایسے کلام میں تین طلاقوں کی نیت کی تو تین طلاقیں پڑ جائیں گی۔ لیکن جو جملہ ما بالنزاع ہے اس میں تو بینونت پر صراحتاً دلالت ہی نہیں ہے اس لیے اگر صورت مذکور میں شوہر نے تین طلاقیں تفویض کرنے کی نیت بھی کی ہو تب بھی ایک بائنہ پڑے گی کیوں کہ نیت وہیں عمل کرتی ہے جہاں نیت کے مطابق معنی مراد لینے کا لفظ برداشت کر سکے اور لفظ میں اس مرادی معنی کا احتمال ہو اگر تین مرتبہ اختاری (تجھے اپنا اختیار ہے) کہا تو چونکہ الفاظ تفویض تین بار کہے اس لیے مقصود کا تعدد معلوم ہوتا ہے (پس ایسی صورت میں اگر عورت نے طلاق کو اختیار کر لیا اور اخترت کہہ دیا تو تین طلاقیں پڑ جائیں گی۔

مسئلہ: اگر شوہر کے جواب میں عورت نے کہا میں نے اپنے شوہر کو اختیار کر لیا تو جمہور کے نزدیک کوئی طلاق واقع نہیں ہو گی کیوں کہ شوہر نے طلاق نہیں دی تھی بلکہ عورت کو تفویض کی تھی اور عورت نے طلاق کو اختیار نہیں کیا بلکہ بقاء نکاح کو اختیار کیا۔

مسئلہ: اگر شوہر نے کہا مجھے اختیار ہے اور عورت نے مضارع کا صیغہ بولا تو طلاق ہو جائے گی قیاس کا تقاضا تھا کہ طلاق واقع نہ ہو کیوں کہ عورت کا لفظ یا تو مستقبل میں وعدہ اختیار کو ظاہر کر رہا ہے یا ایسا لفظ ہے جس میں

وعدہ مستقبل کا احتمال ہے اور اختیار مستقبل سے طلاق واقع نہیں ہوتی جیسے شوہر نے اگر صراحتًا کہہ دیا ہو کہ تو اپنے نفس کو طلاق دے لے اور عورت جواب میں کہے میں اپنے طلاق کو دے لوں گی تو طلاق واقع نہ ہو گی۔ صاحب ھدایہ نے لکھا ہے ظاہری قیاس کے خلاف استحسان کی وجہ حضرت عائشہؓ کا وہ قول ہے جس میں آپ نے فرمایا تھا لا بل اختیار اللہ و رسولہ (حضرت عائشہ نے اس کلام میں لفظ اختیار بصیغہ مضارع بولا تھا اور) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو حضرت عائشہؓ کی طرف سے صحیح جواب مان لیا۔

ایک شبہ

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے حضرت عائشہؓ کو تخییر خود طلاق دے دینے کی تخییر نہ تھی بلکہ طلب کی تخییر تھی پھر حضرت عائشہ کے جواب سے کس طرح استدلال کیا جا سکتا ہے۔

جواب شبہ

موضوع بحث سے ہی امہات المؤمنین رضوان اللہ علیہم کو حاصل شدہ خیار خارج ہے،اس شبہ کو زائل کرنے کے لیے کہا جا سکتا ہے کہ اس سے ہمارے مقصد میں کوئی فرق نہیں پڑتا کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عائشہ کے قول کو تخییر کا جواب مان لیا خواہ تخییر کا تعلق طلاق سے تھا یا طلب طلاق سے۔ اس کے علاوہ اختار اور اطلق میں یہ فرق بھی ہے کہ نفسی کو حالت موجودہ کی تعبیر قرار دیا جا سکتا ہے یعنی اس کلام کو اختیار نفس کی حکایت کہتے ہیں لیکن لفظ اطلق نفسی کو حالت موجودہ کی حکایت نہیں کہا جا سکتا۔[۱۰]

تفویض کہتے ہیں کہ شوہر اپنی بیوی کو طلاق دینے کا حق خود بیوی ہی کو تفویض کر دے۔ اس میں طلاق کے تین مرحلوں سے گذرنے کے بعد شوہر از خود طلاق نہیں دیتا بلکہ وہ خود بیوی کو اختیار دے دیتا ہے کہ وہ چاہے تو خود کو طلاق دے دیں۔ توجب تک بیوی اسی مجلس میں موجود ہے اُسے یہ اختیار حاصل رہے گا۔ اگر وہ اس مجلس سے اُٹھ کر چلی گئی یا کسی دوسرے کام میں لگ گئی تو یہ اعراض پر محمول کیا جائے گا اور اختیار اس کے ہاتھ سے نکل جائے گا۔ لیکن اگر اس نے جواب میں کہہ دیا کہ میں نے اپنے آپ کو طلاق دے دی۔ تو اس صورت میں ایک طلاق رجعی واقع ہو جائے گی۔

تفویض اور تخییر کی تشریح

جہاں تک تفویض کے لیے ہمارے فقہاء نے الفاظ کے استعمال کا اختیار دیا ہے تو وہ زیادہ تر اختارِی (اختیار کر لے ،پسند کر لے) اور اختارِی نفسکِ (اپنے آپ کو اختیار کر لے ،اپنے آپ کو پسند کر لے) کے الفاظ نقل کیے ہیں اور شوہر کی طرف سے یا بیوی کی طرف سے نفس (اپنا آپ) کا لفظ ضروری قرار دیا ہے۔ لیکن عربوں میں یہ لفظ طلاق کا اختیار دینے کے لیے استعمال ہوتا ہو گا۔ ہمارے یہاں یہ لفظ اس مفہوم میں استعمال نہیں ہوتا۔ ہمارے فقہاء نے لفظ اختیار کے مختلف

استعمالات کی نشان دہی فرماتے ہوئے مختلف حکم صادر فرمائے ہیں۔ بعض صورتوں میں ایک طلاق رجعی۔ دوسری بعض صورتوں میں ایک طلاق بائن اور کچھ دوسری صورتوں میں تین طلاقوں کا حکم صادر کیا ہے"۔

ابو بکر جصاصؒ لکھتے ہیں:

''اپنی بیویوں کو اختیار دینے کے حکم کے بارے میں سلف کا اختلاف ہے حضرت علی رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ اگر مخیّرہ بیوی نے شوہر کو اختیار کر لیا تو اس پر ایک طلاق رجعی واقع ہو جائے گی اور ذاذانؒ کی روایت ہے کہ اگر اپنے آپ کو اختیار کیا تو ایک طلاق بائنہ واقع ہو جائے گی۔ جب کہ ابو جعفر کی روایت یہ ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کے نزدیک یہ حکم تھا کہ اگر ایسی عورت نے اپنے شوہر کو اختیار کیا تو کچھ واقع نہ ہو گا اور اگر اپنے آپ کو اختیار کیا تو ایک طلاق بائنہ واقع ہو گی۔ جب کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ اور عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ خیار اور "امر بالید" کی صورت میں اگر بیوی نے اپنے نفس کو اختیار کیا تو ایک طلاق رجعیہ واقع ہو گی (اس مسئلہ میں صحابہ رضی اللہ عنہ کا تو یہ اختلاف تھا)۔ فقہاء کرامؒ اور ائمہ مجتہدین کے مابین بھی اس بارے میں اختلاف ہے حضرات فقہاء احناف رحمہم اللہ کے نزدیک اگر ایسی عورت نے اپنے شوہر کو اختیار کیا تو کچھ واقع نہیں ہو گا اور اگر اپنی ذات کو اختیار کیا تو ایک طلاق بائن ہو گی بشرط یہ کہ شوہر نے بھی طلاق دینے کا ارادہ کیا ہو۔ اور تین واقع نہ ہوں گی خواہ (شوہر نے تین کی) نیت بھی کی ہو۔ جب کہ "امر بالید کا بھی یہی حکم ہے احنافؒ کے نزدیک مگر اس میں اگر تین کی نیت ہو تو تین واقع ہو جائیں گی۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ اختاری اور امرک بیدک طلاق نہیں ہیں الّا یہ کہ شوہر طلاق کا ارادہ کرے اور اگر شوہر نے (ان الفاظ سے) طلاق کی نیت کی اور بیوی نے کہا میں نے اپنے آپ کو اختیار کیا تو اگر بیوی نے بھی اس سے طلاق ہی کا ارادہ کیا ہے تو طلاق ہو گی اور اگر طلاق کا ارادہ نہیں کیا تو نہیں ہو گی''[۲۱]

مفتی محمد شفیعؒ احکام القرآن میں لکھتے ہیں:

''جصاص کا یہ کہنا کہ تخییر نہ طلاقِ صریح ہے نہ کنایہ اس سے آپ کو یہ شبہ نہ ہو کہ ہمارے فقہاء احنافؒ نے تو ان دونوں الفاظ اختاری۔ اور۔ امرک بیدک۔ کو کنایاتِ طلاق میں شمار کیا ہے، کیوں کہ فقہاء کے نزدیک یہ دونوں کنایاتِ طلاق میں سے نہیں بلکہ تفویض طلاق کے کنایات میں سے ہیں۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ ان دو کلمات کے ساتھ طلاق کی تفویض بغیر شوہر کی نیت کے ثابت نہیں ہو گی کیوں کہ دونوں تفویض کے بارے میں غیر صریح ہیں پھر طلاق بھی ان دو کلمات سے واقع نہیں ہو گی بلکہ اس کے بعد عورت کے ان کلمات سے ہو گی کہ وہ (اختاری کے جواب میں) اخترتُ نفسی کہے یا (امرک بیدک کے جواب میں) طلّقت نفسی کہے۔ غرض ان دو کلمات سے طلاق واقع نہیں ہوتی بلکہ تفویض طلاق ثابت ہوتی ہے وہ بھی شوہر کی نیت سے۔ محقق ابن الہمام الحنفیؒ نے "فتح القدیر" میں تصریح فرمائی ہے کہ: اختاریاورامرک

بیدک سے طلاق واقع نہیں ہوتی الّا یہ کہ ان کے بعد طلاق واقع کی جائے، اس لیے کہ دونوں تو محض تفویض طلاق کے کنایات ہیں۔ حتیٰ کہ شوہر کی نیت کے بغیر امر ک بیدک کے الفاظ سے بیوی کو تفویض حاصل نہیں ہوتی''[۱۳]۔

طلاق کے اختیار دینے کا سبب اور اس کی نوعیت

علامہ بدر الدین محمود بن احمد عینی لکھتے ہیں:

نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی ازواج مطہرات کو جو اختیار دیا تھا اس کی نوعیت میں اختلاف ہے، حسن اور قتادہ نے یہ کہا ہے کہ آپ نے ان کو یہ اختیار دیا تھا کہ وہ دنیا کو اختیار کرلیں تو آپ ان کو چھوڑ دیں اور وہ آخرت کو اختیار کرلیں تو آپ ان کو اپنے نکاح میں برقرار رکھیں، اور آپ نے ان کو یہ اختیار نہیں دیا تھا کہ وہ اپنے اوپر طلاق واقع کرلیں یا نہ کریں، اور حضرت عائشہ، مجاہد، شعبی اور مقاتل نے یہ کہا ہے کہ آپ نے ان کو اختیار دیا تھا کہ خواہ وہ اپنے اوپر طلاق واقع کرلیں اور خواہ آپ کے نکاح میں آپ کے ساتھ برقرار رہیں، اس وقت آپ کے نکاح میں نو ازواج تھیں ان میں سے پانچ قریش میں سے تھیں جو مندرجہ ذیل ہیں:

۱۔ سیدۃ عائشہ بنت ابی بکرؓ ۲۔ سیدۃ حفصہ بنت عمرؓ ۳۔ سیدۃ ام حبیبہ بنت ابی سفیانؓ ۴۔ سیدۃ سودہ بنت زمعہؓ ۵۔ سیدۃ ام سلمہ بنت ابی امیہؓ اور نو میں سے باقی ازواج غیر قریشی تھیں جو مندرجہ ذیل ہیں:

۶۔ سیدۃ صفیہ بنت حیی بن اخطب الخیبریہؓ ۷۔ سیدۃ میمونہ بنت الحارث الہلالیہؓ ۸۔ سیدۃ زینب بنت جحش الاسدیہؓ ۹۔ سیدۃ جویرۃ بنت الحارث المصطلقیہؓ

اختیار دینے کے سبب میں بھی اختلاف ہے۔

اس میں حسب ذیل اقوال ہیں:

۱۔ اللہ تعالیٰ نے آپ کو دنیا کے ملک اور آخرت کی نعمتوں کے درمیان اختیار دیا تھا تو آپ نے دنیا کے مقابلہ میں آخرت کو اختیار کرلیا تھا سو اس نہج پر آپ کو حکم دیا کہ آپ اپنی ازواج کو اختیار دیں تاکہ آپ کی ازواج کا حال بھی آپ کی مثل ہو۔

۲۔ ازواج نے آپ کے اوپر غیرت کی تھی (یعنی ان کو آپ کا دوسری ازواج کے پاس جانا ناگوار تھا) تو آپ نے ایک ماہ تک ان کے پاس نہ جانے کی قسم کھالی تھی۔

۳۔ ایک دن وہ سب ازواج آپ کے پاس جمع ہوئیں اور آپ سے اچھے زیورات کا مطالبہ کیا۔

۴۔ ان میں سے ہر ایک نے ایسی چیز کا مطالبہ کیا جو آپ کے پاس نہیں تھی، حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا نے معلم کا مطالبہ کیا، حضرت میمونہ رضی اللہ عنہا نے یمن کے حلوں کا مطالبہ کیا، حضرت زینب نے دھاری دار چادروں کا مطالبہ کیا، حضرت ام حبیبہ نے سحولی کپڑوں کا مطالبہ کیا، حضرت

حفصہ رضی اللہ عنہا نے مصر کے کپڑوں کا مطالبہ کیا، حضرت جویریہ رضی اللہ عنہا نے سر پر باندھنے کے کپڑے کا مطالبہ کیا، اور حضرت سودہؓ نے خیبر کی چادر کا مطالبہ کیا، البتہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے کسی چیز کا مطالبہ نہیں کیا تھا۔[۱۴]

تخییر کی کیفیت

آیت میں جو تخییر دی گئی تھی ازواج مطہرات رضی اللہ عنہن کو اس کا طریقہ اور کیفیت کیا تھی؟ اس بارے میں ابن العربی احکام القرآن میں فرماتے ہیں:[۱۵] "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے ازواج مطہرات رضی اللہ عنہن کو دی گئی تخییر کی کیفیت میں علماء کے اقوال مختلف ہیں: ایک قول یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی ازواج کو اللہ تعالیٰ کے حکم سے تعلق زوجیت باقی رکھنے یا طلاق کے درمیان اختیار دیا تھا۔ ازواج نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ بقاء ورفاقت کو اختیار فرمایا"۔ یہ قول حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا مجاہدؒ، عکرمہ، شعبی، ابن شہاب زہریؒ وغیرہ کا ہے۔

دوسرا قول یہ ہے کہ یہ اختیار دنیا وآخرت کے مابین تھا یعنی اگر وہ دنیا کو اختیار کرتی ہیں تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم انہیں جدا کردیں گے اور اگر آخرت کو اختیار کریں گی تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم انہیں روکے رکھیں گے، انہیں طلاق کا اختیار نہیں دیا تھا۔ یہ قول حسن بصری، قتادہؒ اور صحابہ میں سے سیدنا علی رضی اللہ عنہ کا ہے۔

اسی طرح جصاصؒ نے بھی اختلاف ذکر کیا ہے، وہ فرماتے ہیں کہ

"جب کہ دوسرے حضرات کا کہنا ہے کہ یہ طلاق کی تخییر تھی اس شرط پر کہ اگر ازواج مطہرات رضی اللہ عنہن دنیا کو اختیار کرتی ہیں تو انہیں اپنے اوپر طلاق (واقع کرنے کا) کا اختیار ہے، اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا: ﴿اِنْ كُنْتُنَّ تُرِدْنَ الْحَيٰوةَ الدُّنْيَا وَزِيْنَتَهَا فَتَعَالَيْنَ اُمَتِّعْكُنَّ وَاُسَرِّحْكُنَّ سَرَاحًا جَمِيْلًا﴾[۱۶] اس سے معلوم ہوا کہ ان کا دنیا کو اختیار کرنا، طلاق کا اختیار حاصل کرنا تھا۔ یہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی ایک روایت سے بھی استدلال فرماتے ہیں کہ مسروق نے ان سے روایت کیا ہے کہ ان (حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا) سے دریافت کیا گیا اس شخص کے بارے میں جو اپنی بیوی کو (طلاق کا) اختیار دے دیتا ہے تو انہوں نے فرمایا: "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیں بھی اختیار دیا تھا، تو کیا وہ (اختیار) طلاق تھا؟ اور بعض روایات میں یہ الفاظ ہیں کہ ہم نے جب آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو اختیار کیا تو وہ طلاق شمار نہیں ہوا۔"

علماء نے فرمایا کہ "یہ ثابت نہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے آیت میں دیئے گئے اختیار کے علاوہ بھی ازواج رضی اللہ عنہن کو کوئی اختیار دیا ہو، اس امر پر حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی وہ حدیث بھی دلالت کرتی ہے کہ: "جب یہ آیت (تخییر) نازل ہوئی تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے (عائشہ رضی اللہ عنہا) سے فرمایا: میں تم سے ایک امر کا تذکرہ کر رہا ہوں، تم اس میں جب تک اپنے والدین سے مشورہ نہ کرو، جلدی نہ کرنا، حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں کہ اللہ

تعالیٰ جانتا ہے کہ میرے والدین مجھے آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے جدائی کا مشورہ (کبھی) نہ دیں گے۔ بعد ازاں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہی آیت پڑھی تو حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے جواب میں فرمایا میں اللہ اور اس کے رسول (صلی اللہ علیہ وسلم) اور دارِ آخرت کی طلب گار ہوں۔"

علماء فرماتے ہیں کہ یہ حدیث اس امر پر مزید تقویت کا باعث بنتی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ازواج کو دنیا و آخرت کے مابین اختیار دیا تھا اور اس پر مرتب طلاق یا بقاء نکاح کا اختیار دیا تھا۔ کیونکہ اس حدیث کے الفاظ "تم جب تک اپنے والدین سے مشورہ نہ کرلو جلدی نہ کرنا" یہی بتلاتے ہیں کہ اس لیے کہ مشورہ دینا دنیا کو آخرت پر اختیار کرنے جیسے امر میں نہیں ہوتا۔

اس سے ثابت ہوا کہ یہ مشورہ اس مقصد سے تھا کہ فرقت وطلاق یا نکاح میں سے کس کو اختیار کیا جائے۔ نیز حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کا یہ کہنا کہ: "میرے والدین آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے فرقت کا مشورہ نہ دیں گے" نیز ان کا کہنا کہ "میں اللہ اور اس کے رسول اور دارِ آخرت کو اختیار کرتی ہوں" یہ سب جملے اس پر دلالت کرتے ہیں کہ یہ آیت طلاق اور بقاء نکاح کے مابین تخییر کو ثابت کرتی ہے۔ جو حضرات یہ کہتے ہیں کہ طلاق کی تخییر نہ تھی وہ اللہ تعالیٰ کے ارشاد: "ان کنتن تردن الحیٰوۃ الدنیا۔۔۔۔ سے استدلال کرتے ہیں۔ اس میں اللہ تعالیٰ نے اپنی نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو حکم فرمایا کہ اگر ازواج دنیا کو اختیار کرتی ہیں تو انہیں طلاق دیدیں۔ اور اسے ثابت نہیں کہ طلاق کا وقوع کا اختیار ازواج کے پاس تھا۔ مثلاً: کوئی شخص اپنی بیوی سے یوں کہے کہ:

"اگر تو نے فلاں چیز اختیار کی تو میں تجھے طلاق دے دوں گا۔" سے اس کی مراد یہ ہے کہ بیوی کی طرف سے اس اختیار کے بعد شوہر از سرِ نو طلاق دے گا۔ ابو بکر جصاصؒ ان دونوں اقوال کی تفصیل اور استدلالات ذکر کرنے کے بعد محاکمہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ "آیت لامحالہ ازواج مطہرات رضی اللہ عنہن کے اختیارات کو ثابت کرتی ہے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے فرقت اور بقا کے مابین۔ اس لیے کہ آیت کا جملہ وان کنتن تردن۔۔۔ ازواج کے اختیار پر ہی دلالت کرتی ہے۔ [17]" حضرت اشرف المشائخ تھانوی نور اللہ مرقدہٗ فرماتے ہیں کہ: آیت میں دو صورتوں کا احتمال ہے" (کسی ایک کو ترجیح نہیں دی جاسکتی) [18]

وقوعِ طلاق میں مذاہب فقہاء کرامؒ

عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا، قَالَتْخَيَّرَنَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَاخْتَرْنَا اللَّهَ وَرَسُولَهُ، فَلَمْ يَعُدَّ ذَلِكَ عَلَيْنَا شَيْئًا سیدہ عائشہ رضی اللہ عنہا بیان کرتی ہیں کہ ہم کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اختیار دیا تھا تو ہم نے اللہ کو اور اس کے رسول کو اختیار کیا تھا اور اس کو ہم پر کسی چیز کا شمار نہیں کیا تھا یعنی طلاق کا۔ [19]

حافظ شہاب الدین احمد بن علی بن حجر عسقلانی لکھتے ہیں: جمہور صحابہ وتابعین اور فقہاء اسلام کا مذہب حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے قول کے موافق ہے کہ کسی شخص نے اپنی بیوی کو اختیار دیا اور اس نے اپنے شوہر کو اختیار کر لیا تو یہ طلاق

نہیں ہے، لیکن اس میں اختلاف ہے کہ اگر بیوی نے اپنے نفس کو اختیار کر لیا تو پھر اس سے اس پر طلاق رجعی واقع ہو گی یا طلاق بائن ہو گی یا طلاق مغلظہ واقع ہو گی یعنی تین طلاقیں، امام ترمذی نے حضرت علی رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے کہ اگر اس نے اپنے نفس کو اختیار کر لیا تو ایک طلاق بائنہ ہو گی، اور اگر اس نے اپنے خاوند کو اختیار کیا تو ایک رجعی طلاق ہو گی، اور حضرت زید بن ثابت سے روایت ہے کہ اگر اس نے اپنے نفس کو اختیار کیا تو اس پر کوئی چیز واقع نہیں ہو گی، امام مالک نے حضرت زید بن ثابت کے قول کو اختیار کیا ہے کہ اگر اس نے اپنے نفس کو اختیار کیا تو اس پر تین طلاقیں ہوں گی، اور امام ابو حنیفہؒ نے حضرت عمر اور حضرت ابن مسعود کے قول کو اختیار کیا ہے اگر اس نے اپنے نفس کو اختیار کیا تو اس پر ایک طلاق بائنہ واقع ہو گی، اور اگر اس نے اپنے شوہر کو اختیار کیا تو اس پر کوئی طلاق واقع نہیں ہو گی۔ امام شافعیؒ نے کہا تخییر کنایہ ہے جب اس کے شوہر نے اس کو اختیار دیا کہ خواہ وہ اس کے نکاح میں رہے خواہ اپنے نفس کو اختیار کرے اور اس نے اپنے نفس کو اختیار کر لیا تو اس سے طلاق (بائنہ) واقع ہو گی۔[۲۰]

مدت اختیار میں مذاہب فقہائے کرامؒ

جب شوہر بیوی کو اختیار دے تو فقہاء احناف اور مالکیہ کے نزدیک یہ اختیار اسی مجلس کے ساتھ مقید ہے بیوی اسی مجلس میں خواہ اپنے شوہر کو اختیار کرے یا اپنے نفس کو، اور انقطاع مجلس کے بعد یہ اختیار نہیں رہے گا، ماسوا اس صورت کے کہ شوہر بتادے کہ تم کو اتنی مدت تک اختیار ہے یا کہہ دے کہ تم کو تمام زندگی اختیار ہے، تو شوہر جتنی مدت کی تحدید کرے گا اتنی مدت تک بیوی کو اختیار رہے گا، اس پر دلیل یہ ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عائشہ سے فرمایا تھا" مجھے یہ پسند ہے کہ تم اس میں جلدی نہ کرو حتیٰ کہ تم اپنے والدین سے مشورہ کر لو" اس سے معلوم ہوا کہ یہ اختیار اسی مجلس کے ساتھ مقید نہیں تھا، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے والدین سے مشورہ کرنے تک اس اختیار کی تحدید کر دی تھی، اس سے واضح ہو گیا کہ شوہر جتنی مدت تک چاہے اس اختیار کی تحدید کر سکتا ہے۔[۲۱]

طلاق کے اختیار دینے کا سبب اور اس کی نوعیت

علامہ بدرالدین محمود بن احمد عینی حنفی ۸۵۵ھ اس حدیث کی شرح میں لکھتے ہیں: نبی ﷺ نے اپنی ازواج مطہرات کو جو اختیار دیا تھا اس کی نوعیت میں اختلاف ہے ' حسن اور قتادہ نے یہ کہا ہے کہ آپ نے ان کو یہ اختیار دیا تھا کہ وہ دنیا کو اختیار کر لیں تو آپ انکو چھوڑ دیں اور یا وہ آخرت کو اختیار کر لیں تو آپ ان کو اپنے نکاح میں برقرار رکھیں ' اور آپ نے ان کو یہ اختیار نہیں دیا تھا کہ وہ اپنے اوپر طلاق واقع کر لیں یا نہ کریں ' اور حضرت عائشہ مجاہد ' شعبی اور مقاتل نے یہ کہا ہے کہ آپ نے ان کو اختیار دیا تھا کہ خواہ وہ اپنے اوپر طلاق واقع کر لیں اور خواہ آپ کے نکاح میں آپ کے ساتھ برقرار رہیں ' اس وقت آپ کے نکاح میں نو ازواج تھیں ان میں سے پانچ قریش میں سے تھیں وہ یہ ہیں: (۱) حضرت عائشہ بنت ابی بکر رضی اللہ عنہا (۲) حضرت حفصہ بن عمر رضی اللہ عنہا (۳) حضرت ام حبیبہ بنت ابی سفیان رضی اللہ عنہا (۴) حضرت سودہ

بنت زمعہ رضی اللہ عنہا (۵) حضرت ام سلمہ بنت ابی امیہ رضی اللہ عنہا ؎ اور نو میں سے باقی ازواج غیر قرشی تھیں اور وہ یہ ہیں (۱) حضرت صفیہ بنت حی بن اخطب الخیر یہ رضی اللہ عنہا (۲) حضرت میمونہ بنت الحارث الھلالیہ رضی اللہ عنہا (۳) حضرت زینب بنت جحش الاسدیہ رضی اللہ عنہا (۴) حضرت جویرۃ بنت الحارث المصطلقیہ رضی اللہ عنہا

موضوع سے متعلق تفسیر قرطبی میں چند اہم مسائل کا تذکرہ ملاحظہ فرمائیں

مسئلہ نمبر ۱۔ آیت ﴿يٰٓاَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِّاَزْوَاجِكَ﴾ ہمارے علماء کہا: یہ آیت اس گزری ہوئی کلام کے معنی کے ساتھ متصل ہے جس میں نبی کریم ﷺ کو اذیت دینے سے روکا گیا ہے۔ نبی کریم ﷺ کو اپنی ازواج مطہرات میں سے بعض سے اذیت پہنچی تھی۔ ایک قول یہ کیا گیا ہے: ازواج مطہرات نے نبی کریم ﷺ سے دنیاوی مال کا مطالبہ کیا تھا (۱)۔ ایک قول یہ کیا گیا ہے: نفقہ میں زیادتی کا مطالبہ کیا تھا۔ ایک قول یہ کیا گیا ہے: انہوں نے ایک دوسرے پر غیرت کا اظہار کر کے آپ ﷺ کو اذیت دی تھی۔

ایک قول یہ کیا گیا ہے: نبی کریم ﷺ کو حکم دیا گیا کہ ان پر اس آیت کو تلاوت کریں اور دنیا و آخرت میں انہیں اختیار دیں۔ امام شافعیؒ نے فرمایا: جو آدمی ایک بیوی کا مالک ہو اس پر اسے اختیار دینا لازم نہیں۔ نبی کریم ﷺ کا حکم دیا گیا کہ وہ اپنی عورتوں کو اختیار دیں تو ازواج مطہرات نے حضور ﷺ کو اختیار کیا۔ خلاصہ کلام یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے نبی کریم ﷺ کے اختیار دیا کہ چاہیں تو آپ بادشاہ نبی ہوں اور دنیا کے خزانوں کی چابیاں پیش کیں اور چاہیں تو مسکین نبی ہوں نبی کریم ﷺ نے حضرت جبریل امین سے مشورہ کیا تو انہوں نے نبی کریم ﷺ کے مسکنہ کا مشورہ دیا۔ تو حضور ﷺ نے مسکنہ کو اپنا لیا۔ جب حضور ﷺ نے اسے اختیار کیا تو یہ سب سے بلند مقام بن گیا۔ اللہ تعالیٰ نے حکم دیا کہ اپنی ازواج کو اختیار دیں۔ بعض اوقات ان سے ایسی بات ظاہر ہوتی ہے جس سے عیاں ہوتا ہے کہ وہ اس تنگدستی کے عالم میں حضور ﷺ کے ساتھ رہنا پسند نہیں کرتیں۔

ایک قول یہ کیا گیا ہے: جس امر کی وجہ سے اختیار دیا گیا وہ یہ تھا کہ حضور ﷺ کی ازواج مطہرات میں سے ایک نے آپ ﷺ سے سوال کیا کہ آپ ﷺ اس کے لیے سونے کا ایک حلقہ بنوائیں حضور ﷺ نے اس کے لیے چاندی کا ایک حلقہ بنوایا اور اس پر سونے کا پانی چڑھوایا۔ ایک قول یہ کیا گیا: زعفران کا رنگ چڑھوایا، تو اس نے لینے سے انکار کر دیا مگر اس صورت میں کہ سونے کا ہو۔ تو یہ آیت تخییر نازل ہوئی تو حضور ﷺ نے انہیں اختیار دیا۔ ان سب نے کہا: ہم اللہ اور اس کے رسول کو اختیار کرتیں ہیں۔ ایک قول یہ کیا گیا ہے: ان میں سے ایک نے فراق کو اپنایا۔ اللہ تعالیٰ بہتر جانتا ہے۔

امام بخاری اور امام مسلم نے حضرت جابر بن عبد اللہ سے جب کہ الفاظ مسلم کے ہیں سے روایت نقل کی ہے کہ حضرت ابو بکر صدیق رسول اللہ ﷺ کی بارگاہ میں حاضری کی اجازت طلب کرتے ہیں آپ نے لوگوں کو حضور ﷺ کے دروازے پر پایا کہ وہ بیٹھے ہوئے ہیں اور ان میں سے کسی کو اندر جانے کی اجازت نہیں دی جا رہی۔ کہا: حضرت ابو بکر صدیق

رضی اللہ عنہ کو اجازت مل گئی تو ہو داخل ہوئے پھر حضرت عمر آئے انہوں نے اجازت طلب کی تو انہیں بھی اجازت مل گئی۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے کہا: نبی کریم ﷺ کے خاموش بیٹھے ہوئے پایا آپ کے ارد گرد ازواج مطہرات موجود تھیں۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے کہا: اللہ کی قسم! میں ایسی بات کروں گا جو حضور ﷺ کے ہنسادے گی۔ عرض کی: یا رسول اللہ! اگر میں بنت خارجہ کو پاؤں جو مجھ سے نفقہ کا سوال کرے تو میں اس کی طرف اٹھوں گا اور اس کی گردن دبوچ لوں گا۔ رسول اللہ ﷺ یہ بات سن کی ہنسنے لگے۔ فرمایا: "یہ میرے ارد گرد ہیں جس طرح تو دیکھتا ہے وہ مجھ سے نفقہ کا سوال کر رہی ہیں"۔ حضرت ابو بکر صدیق حضرت عائشہ صدیقہ (رض) کی طرف ان کی گردن دبانے کے لیے اٹھے اور حضرت عمر حضرت حفصہ (رض) کی گردن دبانے کے لیے اٹھے۔ دونوں کہہ رہے تھے: تم رسول اللہ ﷺ سے اس چیز کا سوال کرتی ہو جو آپ کے پاس نہیں ہے۔ سب نے کہا: اللہ کی قسم! ہم رسول اللہ ﷺ سے کبھی بھی ایسی چیز کا سوال نہیں کریں گی جو آپ کے پاس موجود نہ ہو۔ پھر آپ نے ان سے ایک مہینہ یا انتیس دن علیحدگی اختیار کرلی، پھر یہ آیت نازل ہوئی: ﴿يٰاَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِّاَزْوَاجِكَ اِنْ كُنْتُنَّ تُرِدْنَ الْحَيٰوةَ الدُّنْيَا وَزِيْنَتَهَا فَتَعَالَيْنَ اُمَتِّعْكُنَّ وَاُسَرِّحْكُنَّ سَرَاحًا جَمِيْلًا۝ وَاِنْ كُنْتُنَّ تُرِدْنَ اللّٰهَ وَرَسُوْلَهٗ وَالدَّارَ الْاٰخِرَةَ فَاِنَّ اللّٰهَ اَعَدَّ لِلْمُحْسِنٰتِ مِنْكُنَّ اَجْرًا عَظِيْمًا﴾[۲۲]

حضور ﷺ نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے اس ختیار کو شروع کیا۔ فرمایا: "اے عائشہ! میں تجھ پر ایک ایسا امر پیش کرنے کا ارادہ کرتا ہوں میں پسند کرتا ہوں تو اس بارے میں جلدی نہ کرے یہاں تک کہ اپنے والدین سے مشورہ کرلے"۔ حضرت عائشہ (رض) نے عرض کی: یارسول اللہ! ﷺ وہ کیا ہے تو حضور ﷺ نے اس آیت پر تلاوت کی۔ عرض کی: یارسول اللہ! ﷺ کیا میں آپ کے بارے میں اپنے والدین سے مشورہ کروں؟ بلکہ میں اللہ، اس کے رسول اور دار آخرت کو پسند کرتی ہوں۔ میں آپ سے سوال کرتی ہوں کہ میں نے جو کچھ کہا ہے وہ آپ اپنی دوسری بیویوں کو نہیں بتائیں گے۔ فرمایا: "ان میں سے جو بیوی بھی مجھ سے اس کا سوال کرے گی میں اسے بتادوں گا۔ اللہ تعالیٰ نے مجھے معنت (ہلاکت میں ڈالنے والا) اور متعنت (غلطی کی جستجو کرنے والا) بنا کر نہیں بھیجا بلکہ مجھے معلم اور سہولت دینے والا بنا کر بھیجا ہے''

امام ترمذی نے حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا سے روایت نقل کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ کو حکم دیا گیا کہ آپ اپنی بیویوں کو اختیار دیں تو آپ نے مجھ سے اس کا آغاز فرمایا: "اے عائشہ! میں تیرے لیے ایک امر کا ذکر کروں تجھ پر کوئی حرج نہیں ہوگا کہ تو جلدی نہ کرے یہاں تک کہ اپنے والدین سے مشورہ کرلے"۔ حضرت عائشہ نے کہا: حضور ﷺ خوب جانتے تھے کہ میرے والدین مجھے آپ ﷺ سے فراق کا حکم دینے والے نہیں تھے۔ پھر عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا نے کہا پھر حضور ﷺ نے کہا: اللہ تعالیٰ حکم ارشاد فرماتا ہے: آیت ﴿يٰاَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِّاَزْوَاجِكَ اِنْ كُنْتُنَّ تُرِدْنَ الْحَيٰوةَ الدُّنْيَا وَزِيْنَتَهَا فَتَعَالَيْنَ اُمَتِّعْكُنَّ وَاُسَرِّحْكُنَّ سَرَاحًا جَمِيْلًا۝ وَاِنْ كُنْتُنَّ تُرِدْنَ اللّٰهَ وَرَسُوْلَهٗ وَالدَّارَ الْاٰخِرَةَ فَاِنَّ اللّٰهَ اَعَدَّ

لِلْمُحْسِنٰتِ مِنْکُنَّ اَجْرًا عَظِیْمًا﴾ میں نے عرض کی: کیا میں اس معاملہ میں اپنے والدین سے مشورہ کروں؟ میں اللہ تعالیٰ، اس کے رسول اور دار آخرت کا ارادہ رکھتی ہوں۔ حضور ﷺ کی ازواج مطہرات نے وہی کہا جو میں نے کہا تھا۔ کہا: یہ حدیث حسن صحیح ہے۔ علماء نے کہا: جہاں تک نبی کریم ﷺ کا حضرت عائشہ صدیقہ (رض) کو یہ حکم دینا کہ وہ اپنے والدین سے مشورہ کرے اس لیے تھا کیونکہ حضور ﷺ حضرت عائشہ صدیقہ سے محبت کیا کرتے تھے۔ آپ خوف رکھتے (۲) تھے کہ جوانی کا عالم انہیں اس امر پر برانگیختہ نہ کرے کہ وہ حضور ﷺ سے فراق کو ہی اختیار نہ کرلیں اور آپ ﷺ یہ بھی جانتے تھے کہ حضرت عائشہ صدیقہ (رض) کے والدین آپ کو فراق کا مشورہ نہیں دیں گے۔

مسئلہ نمبر ۲۔ قل لازواجک نبی کریم ﷺ کی کئی ازواج تھیں۔ ان میں سے کچھ وہ تھیں جن سے حضور ﷺ نے حقوق زوجیت ادا کیے تھے، کچھ سے صرف عقد نکاح کیا تھا اور حقوق زوجیت ادا نہیں کیے تھے۔ اور کچھ وہ تھیں جن کو دعوت نکاح دی مگر ان کے ساتھ عقد نکاح مکمل نہ ہوا۔

مسئلہ نمبر ۳۔ آیت ان کنتن تردن الحیوۃ الدنیا، ان شرطیہ ہے اس کا جواب فتعالین ہے۔ تخییر کو شرط کے ساتھ معلق کیا۔ یہ کلام اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ تخییر اور طلاق جو شرط پر معلق کی جائیں تو دونوں صحیح ہوں گی، وہ دونوں نافذ ہوں گی اور ان کا حکم جاری ہو جائے گا۔ جاہل اور بدعتی اس کی مخالفت کرتے ہیں جو یہ گمان کرتے ہیں کہ ایک مرد جب اپنی بیوی سے کہے: انت طالق اذا دخلت الدار اگر بیوی گھر میں داخل ہو بھی جائے تو طلاق واقع نہیں ہوتی، کیونکہ طلاق شرعی وہ ہوتی ہے جو فی الحال نافذ ہو جائے اس کے علاوہ کوئی طلاق نہیں۔

مسئلہ نمبر ۴۔ آیت فتعالین یہ جواب شرط ہے۔ یہ بہت سی عورتوں کا فعل ہے۔ یہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے یہ امر کی طرف متوجہ کرنے کے لیے دعوت ہے۔ یہ کہا جاتا ہے: تعال یہ اقبل کے معنی میں ہے۔ اس کے لیے وضع کیا گیا ہے جس کے لیے جلالت اور رفعت ہو۔ پھر یہ لفظ ہر اس بلانے والے کے لیے استعمال ہونے لگا جو کسی کی توجہ چاہتا ہو۔ جہاں تک اس محل کا تعلق ہے تو یہ اپنی اصل پر ہے کیونکہ داعی رسول اللہ ﷺ ہیں۔ آیت امتعکن سورۃ بقرہ میں متعہ کے بارے میں گفتگو گزر چکی ہے۔ اسے امتعکن عین کے ضمہ کے ساتھ بھی پڑھا گیا ہے اسی طرح اسر حکن حاء کے ضمہ کے ساتھ ہے یہ جملہ مستانفہ ہے۔ سراح جمیل سے مراد یہ ہے کہ اسے طلاق سنت دے دی جائے نہ اسے تکلیف دی جائے اور نہ اس کا حق روکا جائے۔

مسئلہ نمبر ۵۔ علماء نے اس میں اختلاف کیا ہے کہ نبی کریم ﷺ نے اپنی بیویوں کو کس طرح اختیار دیا۔ حضور ﷺ نے اللہ تعالیٰ کے حکم سے انہیں اختیار دیا کہ وہ بیوی کی حیثیت سے باقی رہیں یا وہ طلاق لے لیں، توانہوں نے بیوی کی حیثیت سے رہنے کو پسند کیا؛ یہ قول حضرت عائشہ صدیقہ، مجاہد عکرمہ، شعبی، ابن شہاب اور ربیعہ کا تھا۔ ان میں سے کچھ وہ بھی ہیں جنہوں نے کہا: حضور ﷺ نے انہیں دنیا اور آخرت میں سے کسی ایک کا اختیار دیا۔ وہ دنیا کو پسند کریں تو حضور ﷺ ان سے جدائی اختیار کرلیں گے اگر وہ آخرت کو پسند کریں تو حضور ﷺ انہیں اپنے پاس روک لیں گے تاکہ ان کے

لیے بھی مرتبہ بلند ہو جس طرح ان کے خاوند کا مرتبہ بلند ہے۔ حضور ﷺ نے انہیں طلاق میں اختیار نہیں دیا؛ یہ قول حضرت حسن بصری اور قتادہ کا بھی ہے۔ صحابہ میں سے حضرت علی شیر خدا (رض) کا قول ہے جس قول کو امام احمد بن حنبل نے ان سے روایت کیا ہے۔ کہا: رسول اللہ ﷺ نے اپنی بیویوں کو اختیار دنیا اور آخرت کے بارے میں دیا۔

امام قرطبیؒ نے لکھا ہے کہ پہلا قول زیادہ صحیح ہے کیونکہ حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا کا قول ہے جب ان سے اس آدمی کے بارے میں پوچھا گیا جو اپنی بیوی کو اختیار دیتا ہے تو حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا کا نے فرمایا: رسول اللہ ﷺ نے ہمیں اختیار دیا تھا، کیا وہ طلاق تھی؟ ایک روایت میں ہے کہ ہم نے حضور ﷺ کی اختیار کیا تو حضور ﷺ نے اسے طلاق شمار نہیں کیا۔ رسول اللہ ﷺ سے تخییر ثابت نہیں جس کا آپ کو حکم دیا گیا وہ نکاح کی بقا اور طلاق کے درمیاں اختیار تھا، اسی وجہ سے فرمایا: "اے عائشہ! میں تیرے سامنے ایک ایسے امر کا ذکر کرنے والا ہوں تجھ پر کوئی حرج نہیں کہ تو اس میں جلدی نہ کرے یہاں تک کہ اپنے والدین سے مشورہ کر لے"۔ اس سے یہ معلوم ہے کہ حضور ﷺ نے دنیا اور اس کی زینت کو آخرت پر ترجیح دینے کے حوالے سے مشورہ کا ارادہ نہیں کیا۔ اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ مشورہ فرقت اور نکاح کے بارے میں ہوتا تھا۔ اللہ تعالیٰ بہتر جانتا ہے۔

مسئلہ نمبر ۶۔ مدینہ طیبہ کی ایک جماعت اور دوسرے علماء اس طرف گئے ہیں کہ تملیک اور تخییر برابر ہیں۔ دونوں میں فیصلہ ایک ہی ہو گا، یہ عبدالعزیز بن سلمہ کا قول ہے۔ ابن شعبان نے کہا: یہ ہمارے اصحاب میں سے کثیر لوگوں کا نقطہ نظر ہے۔ یہی اہل مدینہ کی ایک جماعت کا قول ہے۔ ابو عمرو نے کہا: اکثر فقہاء کی یہی رائے ہے۔ امام مالک کا مشہور مذہب یہ ہے کہ آپ دونوں میں فرق کرتے ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ امام مالک کے نزدیک تملیک یہ ہے کہ مرد اپنی بیوی کو کہتا ہے : قد ملکتک مطلب اس کا یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے مجھے ایک، دو یا تین طلاق کا اختیار دیا ہے میں تجھے اس کا مالک بناتا ہوں۔ جب یہ جائز ہے کہ وہ اسے بعض کا مالک اور بعض کا مالک نہ بنائے اور اس وہ کا دعوی بھی کرے تو جب وہ عورت کے ساتھ جھگڑا کرے تو قسم کے ساتھ قول اس کا معتبر ہو گا۔ اہل مدینہ میں سے ایک طائفہ نے کہا: خاوند کو تملیک اور تخییر میں جھگڑا کرنے کا برابر حق ہے جب کہ وہ عورت مدخول بھا ہو؛ پہلا قول امام مالک کا مشہور قول ہے۔ ابن خویز منداد نے امام مالک سے روایت نقل کی ہے کہ خاوند کو حق حاصل ہے کہ تین طلاقوں میں مخیّرہ عورت سے جھگڑا کرے یہ ایک طلاق بائنہ ہو گی، جس طرح امام ابو حنیفہ نے کہا؛ ابو جہم نے بھی یہی کہا ہے۔ سخنون نے کہا: یہی ہمارے اکثر اصحاب کا نقطہ نظر ہے۔

امام مالک کے مذہب کا خلاصہ یہ ہے کہ وہ عورت جس کو اختیار دیا گیا جب وہ اپنے آپ کو اختیار کرے اور اس کے ساتھ خاوند نے حقوق زوجیت ادا کیے ہوئے ہوں، تو اسے کلی طلاق ہو جائے گی۔ اگر خاوند اس کا انکار کرے تو اسے انکار کا کوئی حق نہ ہو گا۔ اگر وہ ایک طلاق کو اختیار کرے تو کچھ بھی نہ ہو گا۔ اختیار قطعی طلاق کا تھا چاہے اپنا لے، چاہے ترک کر دے، کیونکہ تخییر کا معنی تسریح ہے۔ اللہ تعالیٰ نے آیت تخییر میں فرمایا: آیت فتعالین امتعکن واسرحکن سراحا جمیلا تسریح

کا معنی قطعی طلاق ہے۔ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے:۔آیت الطلاق مرتن فامساک بمعروف او تسریح باحسان [۲۳] تسریح باحسان سے مراد تیسری طلاق ہے؛ نبی کریم ﷺ یہی مروی ہے، جس طرح پہلے گزرا ہے معنی کے اعتبار سے اس کا قول: اختاری یا اختاری نفسک تقاضا کرتا ہے کہ جب عورت اپنے آپ کو اختیار کر لے تو خاوند کو اس پر کوئی حق نہ ہو اور خاوند اس سے کسی چیز کا مالک نہ ہو، کیونکہ خاوند نے معاملہ اس کے سپرد کر دیا ہے کہ خاوند اس کے بارے میں جس چیز کا مالک ہے اس سے نکل جائے یا وہ عورت اسی کے ساتھ رہے جب وہ اپنے خاوند کو اختیار کرے۔ جب عورت نے طلاق میں سے بعض کو اختیار کیا تو اس نے لفظ کے مقتضیٰ پر عمل نہ کیا۔ یہ اس کے قائم مقام ہو گیا جس کو دو چیزوں کا اختیار دیا گیا تو اس نے ان کے علاوہ کسی اور چیز کو اختیار کیا۔ جہاں تک اس عورت کا تعلق ہے جس کے ساتھ اس نے دخول نہیں کیا تھا تو اسے تخییر اور تملیک میں اس کے ساتھ جھگڑا کا حق ہے جب وہ اپنے آپ کو ایک طلاق دے، کیونکہ وہ فی الحال جدا ہو جاتی ہے۔

مسئلہ نمبر۷۔ امام مالک سے روایت میں اختلاف ہے کب تک اس کو اختیار ہو گا؟ ایک دفعہ کہا: اسے مجلس میں اس وقت تک خیار ہو گا جب تک وہ اس سے نہ اٹھے اور ایسے کام میں مشغول نہ ہو جو اعراض پر دلالت کرے اگر اس نے اختیار کو نہ اپنایا اور کوئی فیصلہ نہ کیا یہاں تک کہ وہ مجلس میں جدا ہو گئے تو اسے جو اختیار دیا گیا تھا وہ باطل ہو جائے گا؛ یہ اکثر فقہاء کا نقطہ نظر ہے۔ ایک دفعہ فرمایا: اسے ہمیشہ کے لیے اختیار ہو گا، جب تک یہ معلوم نہ ہو کہ اس نے اختیار کو ترک کر دیا ہے اس کا ترک اس طرح معلوم ہوتا ہے تو وہ خاوند کو وطی اور مباشرت کا موقع دے۔ اس تعبیر کی بنا پر اگر وہ اپنے آپ کو خاوند سے روکے اور کسی شی کو اختیار نہ کرے تو خاوند کو حق حاصل ہو گا کہ وہ حاکم کے پاس معاملہ لے جائے کہ وہ عورت اس اختیار کو واقع کرے یا اس کو ساقط کرے اگر وہ عورت ایسا کرنے سے انکار کر دے تو حاکم اس کی تملیک کو ساقط کر دے گا۔ پہلے قول کی بنا پر جب وہ اس کے علاوہ کسی اور کام میں شروع ہو گئی جیسے کسی بات میں، کسی عمل میں یا وہ چل پڑی یا ایسے کام میں شروع ہو گئی جس کا تخییر سے کوئی تعلق نہ تھا، جس طرح ہم نے ذکر کیا تو اس کی تخییر ساقط ہو جائے گی۔ اس قول کے قائل ہمارے بعض اصحاب نے اس آیت سے استدلال کیا ہے: فلا تقعدو معهم حتى يخوضوا فى حديث غيره [۲۴] ساتھ ساتھ یہ بھی ہے کہ خاوند نے اس کے لیے قول مطلق کیا تھا تاکہ عورت کی جانب سے پسند سامنے آئے، تو یہ اس طرح ہو گیا جس طرح دونوں کے درمیاں عقد ہوتا ہے۔ اگر قبول کرے تو ٹھیک ورنہ وہ ساقط ہو جائے گا۔ جس طرح کوئی کہتا ہے: قد وھبت لک یا بایعتک اگر وہ قبول کر لے تو ٹھیک ورنہ ملکیت اپنی جگہ باقی رہے گی؛ یہ ثوری، کوفیوں، اوزاعی۔ لیث، شافعی اور ابو ثور کا قول ہے، یہ ابن قاسم کا ختیار ہے دوسری روایت کی دلیل یہ ہے کہ یہ امر عورت کے قبضہ میں ہو گیا اور خاوند کے مالک بنانے کی وجہ سے عورت اس کی مالک بن گئی جب عورت اس کی مالک بن گئی تو ضروری ہے کہ اس کے ہاتھ میں باقی رہے جس طرح اس کے خاوند کے ہاتھ میں یہ رد باقی تھا۔

امام قرطبیؒ نے لکھاہے کہ یہ ہی صحیح ہے کیونکہ حضور ﷺ نے حضرت عائشہ صدیقہ (رض) سے فرمایا: "میں تجھ سے ایسے امر کا ذکر کرنے والا ہوں تجھ پر کوئی حرج نہیں ہو گا کہ تو اس میں جلدی نہ کرے یہاں تک کہ تو اپنے والدین سے مشورہ کرلے اسے صحیح نے روایت کیا ہے۔ امام بخاری نے اسے نقل کیا ہے۔ امام ترمذی نے اسے صحیح قرار دیا ہے۔ باب کے شروع میں یہ بحث گزر چکی ہے۔ یہ اس کے لیے حجت ہے جو یہ کہے: جب کوئی مرد اپنی بیوی کو اختیار دے یا اسے مالک بنائے تو عورت کو حق حاصل ہو گا کہ وہ اس بارے میں فیصلہ کرے اگرچہ وہ مجلس سے جدا ہو جائیں، یہ حضرت حسن بصری اور زہری سے مروی ہے۔ امام مالک نے اپنی دو روایتوں میں سے ایک میں کہا: ابو عبید نے کہا: اس باب میں ہمارے نزدیک یہ ہے اس حدیث میں حضرت عائشہ صدیقہ (رض) کے معاملہ ہی کی پیروی سنت کی اتباع ہے۔ جب حضور ﷺ نے ان کے اختیار کو یوں بنایا تو وہ اپنے والدین سے مشورہ کریں اور ہم نے مجلس سے اٹھنے کو اختیار سے نکلنا شمار نہیں کیا۔ مروزی نے کہا: میرے نزدیک یہ سب سے صحیح قول ہے: یہ ابن منذر اور طحاوی کا قول ہے۔

خلاصہ بحث

اس تحقیقی آرٹیکل سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ تخییر طلاق سے اگر بیوی نے شوہر کو اختیار کیا تو طلاق واقع نہیں ہوتی جبکہ جمہور صحابہ وتابعین اور فقہاء اسلام کا مذہب حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے قول کے موافق ہے کہ کسی شخص نے اپنی بیوی کو اختیار دیا اور اس نے اپنے شوہر کو اختیار کر لیا تو یہ طلاق نہیں ہے، لیکن اس میں اختلاف ہے کہ اگر بیوی نے اپنے نفس کو اختیار کر لیا تو پھر اس سے اس پر طلاق رجعی واقع ہو گی یا طلاق بائن ہو گی یا طلاق مغلظ واقع ہو گی یعنی تین طلاقیں، امام ترمذی نے حضرت علی رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے کہ اگر اس نے اپنے نفس کو اختیار کر لیا تو ایک طلاق بائنہ ہو گی، اور اگر اس نے اپنے خاوند کو اختیار کیا تو ایک رجعی طلاق ہو گی، اور حضرت زید بن ثابت سے روایت ہے کہ اگر اس نے اپنے نفس کو اختیار کیا تو اس پر کوئی چیز واقع نہیں ہو گی، امام مالک نے حضرت زید بن ثابتؓ کے قول کو اختیار کیا ہے کہ اگر اس نے اپنے نفس کو اختیار کیا تو اس پر تین طلاقیں ہوں گی، اور امام ابو حنیفہؒ نے حضرت عمر اور حضرت عبداللہ ابن مسعودؓ کے قول کو اختیار کیا ہے اگر اس نے اپنے نفس کو اختیار کیا تو اس پر ایک طلاق بائنہ واقع ہو گی، اور اگر اس نے اپنے شوہر کو اختیار کیا تو اس پر کوئی طلاق واقع نہیں ہو گی۔ امام شافعیؒ نے کہا تخییر کنایہ ہے جب اس کے شوہر نے اس کو اختیار دیا کہ خواہ وہ اس کے نکاح میں رہے خواہ اپنے نفس کو اختیار کرے اور اس نے اپنے نفس کو اختیار کر لیا تو اس سے طلاق (بائنہ) واقع ہو گی۔

حواشی وحوالہ جات

۱.سورۃ النساء : ۴:۱۴۰

۲.سورۃ الروم ۳۰:۲۱

۳.سورۃ یس ۳۶:۳۶

۴.سورۃ المائدۃ۵:۵

۵. عثمانیؒ، عمراحمد،فقہ القرآن ،،ادارہ فکر اسلامی کراچی،۱۹۸۱ء،۲: ۱۸۳

۶.الزبیدیؒ،تاج العروس من جواھرالقاموس،سیدزبیدی(۱۲۰۵ھ)،۶: ۴۲۵،دارالفکر، بیروت،۱۳۰۶ھ

۷. ایضا،۵: ۲۲۷

۸. البخاری،ابوعبداللہ محمد بن اسماعیل، الجامع الصحیح،دارالسلام۱۹۹۹،کتاب التفسیر، باب قولہ تعالی وان کنتن تردن الحیوۃ الدنیا۔۔الی آخرالایۃ،رقم الحدیث:۴۷۸۶

۹.سورۃ الاحزاب:۳۳:۲۸

۱۰.القرطبیؒ، محمد بن احمد بن ابو بکر،الجامع لاحکام القرآن،داراحیاء التراث العربی،بیروت ۱۲:۴۲۹،۱۹۹۶

۱۱. عثمانیؒ، عمراحمد،فقہ القرآن ،،ادارہ فکر اسلامی کراچی،۱۹۸۱ء،۲: ۲۸۴

۱۲.الجصاصؒ،احمد بن علی ابو بکر،احکام القرآن،دار الکتب العلمیہ،بیروت ۵،۱۹۹۶: ۲۲۷

۱۳. مفتی، محمد شفیعؒ،احکام القرآن،دارالاشاعت کراچی،۲۰۱۲ء،۲: ۲۹۴

۱۴.العینیؒ،بدرالدین محمود بن احمد،عمدۃ القاری شرح صحیح البخاری،دارالفکر، بیروت،۱۹۹۹ء،۱۹: ۱۶۷۔۱۶۶

۱۵. ابن العربیؒ، محمد بن عبداللہ بن محمد المعافری المالکی،احکام القرآن ،دارالکتب العربی، بیروت، لبنان،۲۰۰۳ء، ۳: ایضاً، ۵۶۰

۱۶.سورۃ الاحزاب:۳۳:۲۸

۱۷.الجصاصؒ،احمد بن علی ابو بکر،احکام القرآن،۵: ۲۲۷،

۱۸. مفتی، محمد شفیعؒ،احکام القرآن ،۲:۲۹۰

۱۹.البخاری، محمد بن اسماعیل،الجامع الصحیح،دارالسلام ۱۹۹۹ء، کتاب الطلاق، باب: مَنۡ خَیَّرَ نِسَاءَہٗ،رقم الحدیث: ۵۲۶۲

۲۰. ابن حجر، شیخ شہاب الدین احمد العسقلانیؒ، فتح الباری شرح صحیح البخاری،دارالفکر بیروت،۲۰۰۰ء، ج۱۰: ص ۴۶۲، ملخصًا،

۲۱.ایضا، ج۱۰: ص ۴۶۴

۲۲.سورۃ الاحزاب :۳۳:۲۸

۲۳.سورۃ البقرہ :۲:۲۲۹

۲۴.سورۃ النساء :۴:۱۴۰

OPEN ACCESS
MA'ARIF-E-ISLAMI (AIOU)
ISSN (Print): 1992-8556
ISSN (Online): 2664-0171
https://mei.aiou.edu.pk

شریعت اسلامیہ میں رھن کے احکام: ایک تحقیقی مطالعہ

(Rules of Mortgage in Islamic Law: A research discourse)

ندیم مجید
لیکچرار سرور شہید (نشان حیدر) گورنمنٹ کالج گوجر خان
ڈاکٹر ہدایت خان
ایسوسی ایٹ پروفیسر، شعبہ شریعۃ، علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی اسلام آباد

ABSTRACT

The discussion in this article is about the Basic commandments and conditions of mortgage. From a common man to the big companies have been forced to give and take money as debt but paying the debt back has always been a problem. Mortgage is one of the solutions of this problem that Islam has already offered and by which we can make the pay back of debt certain if we apply this mode of transaction. However, it is necessary to understand its principles as many institutions use mortgage in order to avoid future legal litigations. Therefore, this article covers its literal and technical meanings, parts of the mortgage contract, its legal status in Islamic Law, stipulations and conditions of mortgage, possession of mortgage, rules regarding common property, ownership of mortgage, payment of mortgage in case of loss, floating mortgage and its kinds and physical possession and constructive possession.

Key Words: Mortgage, Legal status, Parts, Condition, Possession, Common Property, Ownership, Floating.

رہن ایک عقد ہے جو قرض دینے والا اپنے قرض کی واپسی یقینی بنانے کے لیے کرتا ہے۔ اس کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ قرض وقت پر واپس ممکن ہو دوسرا یہ کہ اس کی رقم محفوظ رہے۔ قرض ایک معاشرتی ضرورت ہے جس کے بغیر انسانی معاشروں کا نظام نہیں چل سکتا۔ انسانی معاشروں میں قرض کا لین دین صدیوں سے ہوتا چلا آرہا ہے۔ بلکہ جدید دور میں قرض کا لین دین وسیع پیمانے پر ہو رہا ہے جس کے لیے کئی ادارے اور بنک وجود میں آچکے ہیں۔ آج شاید ہی کوئی ایسا شخص ہو جس کا قرض سے واسطہ نہ پڑتا ہو۔

قرض کی واپسی کو یقینی بنانا انسانوں کے لیے ہمیشہ ایک مسئلہ رہا ہے۔ لیکن اسلام کے بابرکت اور عادلانہ نظام زندگی میں اس کے لیے کئی طریقے پیش کیے گئے ہیں جن میں سے کسی ایک کو بھی اختیار کر کے اس مسئلے کا حل نکالا جا سکتا ہے۔ ان طریقوں میں سے ایک رہن ہے۔

رہن کا معنی و مفہوم

لغت میں رہن کے دو معنی بیان کیے گئے ہیں: (اما الثبوت والدوام، و اما الحبس واللزوم)

۱۔ ثبوت و دوام

۲۔ روکنا، گروی رکھنا[۱]

پہلے معنی کی مثال جیسے کہا جاتا ہے:

نعمة اللہ راهنة[۲] (اللہ کی نعمت ہمیشہ رہنے والی ہے)

دوسرے معنی کی مثال قرآن مجید میں یوں آئی ہے:

كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِيْنَةٌ[۳] (ہر متنفس اپنے کسب کے بدلے رہن ہے)

ان کے علاوہ کبھی رہن کے لفظ سے "شيئ مرهون" (رہن رکھی گئی چیز) بھی مراد لی جاتی ہے۔[۴]

گویا اس صورت میں" مصدر مبنی للمفعول" ہوتا ہے۔ "مصدر مبنی للمفعول" ہونے کا مطلب یہ ہے کہ مصدر مفعول کے معنی میں استعمال ہو اور یہ طریقہ لغت عرب میں عام استعمال ہوتا ہے۔ جیسے حماسی کا یہ شعر: هو اى مع الركب اليمانين مصعدجنيب وجثمانى بمكة موثق۔ یہاں پر هواى بمعنی مھوی استعمال ہوا ہے، ھوا کے معنی ہیں کسی چیز کو چاہنا، جبکہ یہاں یہ محبوب کے معنی میں آیا ہے جو کہ اس مصدر کا مفعول ہے۔[۵]

اصطلاحی معنی

علماء نے رہن کی تعریف مختلف انداز سے کی ہے۔ مثلاً علامہ زیلعیؒ نے رہن کی تعریف ان الفاظ میں کی ہے:

هو حبس بشىء بحق يمكن استيفاءه منه۔[۶]

(کسی چیز کو ایسے حق کے بدلے روکنا جسے اس کے ذریعے وصول کرنا ممکن ہو۔)

علامہ سرخسیؒ نے رہن کی تعریف ان الفاظ میں کی ہے:

الرَّهْنَ عَقْدُ وَثِيقَةٍ بِمَالٍ مَشْرُوعٍ لِلتَّوَثُّقِ فِي جَانِبِ الِاسْتِيفَاءِ۔[۷]

(کسی جائز مال کی وصولی کے لیے وصولی کی جانب میں اعتماد حاصل کرنے کے لیے ہونے والے عقد وثیقہ کا نام رہن ہے۔)

عقد رہن کے ارکان

رہن ایک عقد ہے جو قرض کے واپسی کے لیے مال سے یا کسی چیز کی ضمانت سے یقینی بنایا جاتا ہے۔ لہٰذا عقد رہن کے چار ارکان مندرجہ ذیل ہیں۔

۱۔ راہن، رہن رکھنے والا۔

۲۔ مرتہن، جس کے پاس رہن رکھا جاتا ہے۔

۳۔ رہن یا مرہون، رہن رکھی گئی چیز۔

۴۔ مرہون بہ، جس کے بدلے میں کسی چیز کو رہن رکھا جاتا ہے یعنی قرض۔

رہن کی شرعی حیثیت

عقد رہن قرآن وسنت کی رو سے بالاجماع جائز ہے۔ قرآن وسنت میں رہن کے جائز ہونے کے حوالے سے واضح رہنمائی موجود ہے۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

﴿وَإِن كُنتُمْ عَلَىٰ سَفَرٍ وَلَمْ تَجِدُوا كَاتِبًا فَرِهَانٌ مَّقْبُوضَةٌ ۖ فَإِنْ أَمِنَ بَعْضُكُم بَعْضًا فَلْيُؤَدِّ الَّذِي اؤْتُمِنَ أَمَانَتَهُ وَلْيَتَّقِ اللَّهَ رَبَّهُ ۗ وَلَا تَكْتُمُوا الشَّهَادَةَ ۚ وَمَن يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُ آثِمٌ قَلْبُهُ ۗ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ﴾[۸]

(اگر تم سفر کی حالت میں ہو اور دستاویز لکھنے کے لیے کوئی کاتب نہ ملے، رہن بالقبض پر معاملہ کرو۔ اگر تم میں سے کوئی شخص دوسرے پر بھروسہ کر کے اس کے ساتھ کوئی معاملہ کرے، تو جس پر بھروسہ کیا گیا ہے، اسے چاہیے کہ امانت ادا کرے اور اللہ، اپنے رب سے ڈرے۔ اور شہادت ہرگز نہ چھپاؤ۔ جو شہادت چھپاتا ہے، اس کا دل گناہ میں آلودہ ہے۔ اور اللہ تمہارے اعمال سے بے خبر نہیں ہے۔)

اسی طرح حدیث مبارکہ میں آتا ہے:

حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا روایت کرتی ہیں:

(تُوُفِّيَ النَّبِيُّ صلى الله عليه وسلم وَدِرْعُهُ مَرْهُونَةٌ عِنْدَ يَهُودِيٍّ بِثَلاَثِينَ صَاعًا مِنْ شَعِيرٍ)[۹]

(رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی جب وفات ہوئی تو اس وقت آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی زرہ ایک یہودی کے پاس تیس صاع جو میں گروی تھی۔)

ایک دوسری حدیث میں الفاظ اس طرح آتے ہیں:

(عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اشْتَرَى مِنْ يَهُودِيٍّ طَعَامًا إِلَى أَجَلٍ وَرَهَنَهُ دِرْعًا لَهُ مِنْ حَدِيدٍ)[۱۰]

(سیدہ عائشہ صدیقہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے روایت ہے کہ نبی ﷺ نے ایک یہودی سے ایک مدت معینہ کے وعدے پر غلہ (ادھار پر) خریدا اور اس کے پاس اپنی لوہے کی ایک زرہ گروی رکھ دی۔)

سفر و حضر میں رہن کے احکام

درج بالا آیت کے ظاہر سے معلوم ہوتا ہے کہ شاید رہن رکھنا صرف سفر میں جائز ہے اور حضر میں اس کی اجازت نہیں ہے۔ ایسا نہیں ہے بلکہ نبی کریم ﷺ کے عمل سے حضر میں رہن رکھنا بھی جائز ہے۔ امام قرطبیؒ اس بات کو یوں بیان کرتے کہ: "سفر میں گروی رکھنا نص قرآن سے ثابت ہے اور حضر میں گروی رکھنا سنت رسول ﷺ سے ثابت ہے۔" "آیت میں چونکہ رہن رکھنا کسی عذر کی وجہ سے بیان ہوا ہے، تو حقیقت یہ ہے کہ عذر تو حضر میں بھی پیش آسکتا ہے۔ یا یہ کہ قرض دینے والا قرض لکھنے کی بجائے رہن کا مطالبہ کر دے، تب بھی رہن رکھنا جائز ہے۔

امام جصاص لکھتے ہیں کہ فقہائے امصار اور عام سلف صالحین کے ہاں حالت قیام میں اس کے جواز میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ کیونکہ اس بارے میں نبی کریم ﷺ کا عمل موجود ہے کہ آپ ﷺ نے جو کے عوض اپنی زرہ ایک یہودی کے پاس گروی رکھی تھی۔ اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے ﴿فَاتَّبِعُوْهُ﴾ (تم رسول ﷺ کی پیروی کرو)۔ اور اللہ

تعالیٰ نے رہن کے ذکر کو حالت سفر کے ساتھ اس لیے خاص کر دیا ہے کہ سفر کے اندر عام حالات میں کاتب اور گواہ دستیاب نہیں ہوتے۔[۱۲]

فقہاء کا اس پہ اتفاق ہے کہ رہن سفر و حضر میں جائز ہے۔[۱۳]

رہن کی شرائط

رہن کی اہم شرائط حسب ذیل ہیں:

۱۔ اہلیت

احناف کے نزدیک راہن اور مرتہن کا عاقل ہونا شرط ہے۔ پاگل، ناسمجھ بچے اور مجنون کا رہن رکھنا صحیح نہیں ہے۔ بالغ ہونا شرط نہیں ہے۔ لہٰذا کہا جاسکتا ہے کہ جس بچے کو تجارت کی اجازت ہے اس کا رہن رکھنا بھی جائز ہے، کیونکہ یہ تجارت کے توابع میں سے ہے۔ البتہ سمجھدار بچے اور بے وقوف آدمی کا رہن سرپرست کی اجازت پر موقوف رہے گا۔[۱۴]

۲۔ رہن کو کسی شرط سے معلق کرنا

احناف کہتے ہیں کہ رہن کو کسی شرط سے معلق نہ کیا جائے اور نہ اس کی اضافت وقت کی طرف کی جائے۔ اگر کوئی فاسد شرط طے کر دی گئی تو رہن صحیح ہوگا اور شرط باطل ہوگی۔ شوافع کے ہاں رہن میں شرائط تین قسم کی ہیں:

۱۔ ایسی شرط لگائی جائے جس کا رہن تقاضا کرتا ہے، مثلاً جب قرض خواہ زیادہ ہوں تو مرتہن کو ان پر مقدم کرے تاکہ وہ اپنا دین اس سے وصول کر سکے۔ یا ایسی شرط لگانا جو عقد کے لیے مفید ہو اس پر جہالت کا اثر بھی نہ ہو، مثلاً گواہ بنانا۔

۲۔ ایسی شرط لگانا جس میں نہ کوئی مصلحت ہو نہ کوئی فائدہ۔ جیسے کہا جائے کہ مرہون جانور فلاں چیز نہ کھائے، ایسی شرط باطل ہوگی اور عقد صحیح ہوگا۔

۳۔ ایسی شرط لگانا جو عاقدین کو نقصان پہنچائے یا اس میں جہالت ہو۔ مثلاً یہ شرط لگانا کہ دین کی مدت پوری ہونے کے بعد یا ایک مہینہ کے بعد تک قرض کی ادائیگی کے لیے اسے فروخت نہ کیا جائے۔ یا ایسی شرط لگانا جو راہن کے لیے نقصان دہ ہو اور مرتہن کا اس میں فائدہ ہو، جیسے مدت مقرر کیے بغیر منفعت کو مرتہن کے لیے شرط قرار دینا اور اس پر کوئی اجرت وغیرہ بھی نہ لینا یا رہن سے حاصل ہونے والی زائد اشیاء (اون، اولاد وغیرہ) کو شرط ٹھہرانا۔ جب شرط فاسد ہوگی تو عقد بھی فاسد ہوگا۔[۱۵]

مالکیہ اور حنابلہ کے ہاں شرط کی دو قسمیں ہیں: صحیح اور فاسد۔ جو شرط مقتضائے عقد کے منافی نہ ہو اور نہ ہی حرام کی طرف لے جانے والی ہو تو ایسی شرط صحیح ہے، لیکن جو مقتضائے عقد کے منافی ہو وہ شرط فاسد ہے اور مالکیہ کے نزدیک رہن کو باطل کرنے والی ہے البتہ حنابلہ کے ہاں اس بارے میں مختلف آراء ہیں۔ جیسے یہ شرط لگانا کہ وہ راہن کے قبضہ میں رہے اور مرتہن اس پر قبضہ نہ کرے یا دین کی مدت پوری ہونے پر دین کے بدلے مرہون کو فروخت نہ کیا جائے۔ رہ گئی وہ شرط جو حرام اور ممنوع ہے تو وہ عقد کو فسخ کرنے والی ہے۔ مثلاً اگر ایک شخص یہ شرط

رکھے کہ اگر وہ اس کا حق مقررہ مدت پر ادا کر دے تو ٹھیک ورنہ رہن مرتہن کا ہوگا، تو یہ شرط عقد رہن کو فسخ کرنے والی ہے۔[16]

۳۔قرض کی وصولی ممکن ہو

جس چیز کو رہن رکھا ہے وہ قابل فروخت ہو اور اس سے قرض کی وصولی ممکن ہو۔اگر اس سے وصولی ممکن نہ ہو تو رہن رکھنا صحیح نہیں ہے۔[17]

۴۔مرہون چیز کا معلوم ہونا

رہن رکھی جانے والی چیز کے بارے میں ایک شرط یہ ہے کہ وہ معلوم و متعین ہو، مجہول نہ ہو۔البتہ اتنی جہالت قابل برداشت ہے جو باعث نزاع نہ ہو یا اس کی وجہ سے عادۃً نزاع نہ ہوتا ہو۔[18] مجہول چیز کو رہن رکھنے کے جائز نہ ہونے کی وجہ بیان کرتے ہوئے علامہ ابن قدامہ لکھتے ہیں:

وَلَا يَصِحُّ رَهْنُ الْمَجْهُولِ؛ لِأَنَّهُ لَا يَصِحُّ بَيْعُهُ--- وَفِي الْجُمْلَةِ أَنَّهُ يُعْتَبَرُ لِلْعِلْمِ فِي الرَّهْنِ مَا يُعْتَبَرُ فِي الْبَيْعِ۔[19]

(مجہول چیز کو رھن رکھنا جائز نہیں کیونکہ اس کی بیع جائز نہیں۔۔۔فی الجملہ رہن کے اندر اتنا علم ہونا ضروری ہے جتنا بیع کے اندر معتبر ہے۔)

شوافع اور حنابلہ کے نزدیک اس میں تین شرطیں ہیں:

۱۔دین ثابت اور واجب ہو جیسے قرض وغیرہ۔

۲۔دین فی الحال لازم ہو یا مال کے اعتبار سے لازم ہو۔

۳۔عاقدین کو دین کی مقدار اور صفت وغیرہ معلوم ہو۔[20]

۵۔متقوم اور فارغ ہونا:

متقوم ہونے سے مراد یہ ہے کہ شرعاً اس سے نفع اٹھانا اس طور پر مباح ہو کہ اس سے دین کی ادائیگی ممکن ہو۔اس شرط کی وجہ سے شراب اور خنزیر وغیرہ کو رہن رکھنا جائز نہیں۔کیونکہ رہن دین کی ادائیگی کے لیے ہے اور ایک مسلمان کے لیے جائز نہیں ہے کہ وہ شراب وغیرہ سے رہن ادا کرے یا وصول کرے۔[21]

فارغ ہونے سے مراد یہ ہے کہ وہ راہن کے حق کے ساتھ مشغول نہ ہو۔لہٰذا بغیر پھل کے صرف کھجور کے درخت کو رہن رکھنا صحیح نہیں کیونکہ وہ پھلوں کے ساتھ مشغول ہے۔اسی طرح اگی ہوئی کھیت والی زمین کو بغیر کھیتی کے رہن رکھنا صحیح نہیں ہے۔اس کے برعکس یعنی پھلوں کو درخت پر بغیر درخت کے اور کھیتی کو بغیر زمین کے رہن رکھنا بھی جائز نہیں۔[22]

۶۔راہن کی ملکیت میں ہونا

آئمہ ثلاثہ کے نزدیک مرہون چیز راہن کی ملکیت میں ہونی چاہیے، کسی ایسی چیز کو رہن رکھنا جو کسی اور کی ملکیت ہو درست نہیں ہے۔البتہ شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک مرہون چیز کا مالک ہونا رہن کے جواز کے لیے شرط ہے جبکہ

حنفیہؒ کے نزدیک رہن کے نافذ ہونے کے لیے شرط ہے۔یعنی شافعیہ اور حنابلہ کے ہاں غیر مملوک چیز کو مالک کی اجازت کے بغیر رہن رکھنا جائز نہیں ہے جبکہ حنفیہؒ کا موقف یہ ہے کہ اگر راہن کو دوسرے پر شرعی ولایت حاصل ہو تو اس کی کوئی چیز بھی رہن رکھ سکتا ہے۔اگر ولایت حاصل نہ ہو تو پھر عقد رہن کا نافذ ہونا مالک کی اجازت پر موقوف رہے گا اور مالک اجازت دے دے تو نافذ ہو جائے گا ورنہ نہیں۔[۲۳]

۷۔عقد کے وقت موجود اور مقدور التسلیم ہونا

رہن رکھی جانے والی چیز کا عقد رہن کے وقت موجود ہونا ضروری ہے۔ایسی کوئی چیز جو ابھی وجود میں ہی نہ آئی ہو بلکہ معدوم ہو یا اس کے پائے جانے کے بارے میں شک ہو تو اس کو رہن رکھنا جائز نہیں۔ جیسے کوئی شخص یہ کہے کہ "میری گائے اس سال جو بچہ دے گی میں اس کو رہن رکھتا ہوں" یا یوں کہے "میرے باغ میں اس موسم میں جو پھل آئے گا میں وہ رہن رکھتا ہوں" تو یہ صورتیں شرعاً جائز نہیں ہیں۔

آئمہ ثلاثہ کے نزدیک ایک اہم شرط یہ ہے کہ رہن رکھی گئی چیز کو راہن مرتہن کے حوالے کرنے پر قادر بھی ہو۔اگر وہ اسے مرتہن کے حوالے کرنے پر قادر نہ ہو تو اسے رہن رکھنا جائز نہیں جیسے ہوا میں اڑتے ہوئے پرندے کو رہن رکھنا یا بھگوڑے غلام کو رہن رکھنا وغیرہ۔البتہ مالکیہ کے نزدیک ان کا رہن جائز ہے۔[۲۴]

۸۔مرتہن کا رہن پر قبضہ ہونا

آئمہ اربعہ کے نزدیک یہ ایک لازمی شرط ہے۔البتہ اس حوالے سے ان کے درمیان اختلاف پایا جاتا ہے کہ آیا اس شرط کے نہ پائے جانے سے کیا عقد صحیح اور لازم نہ ہو گا یا عقد تو صحیح اور لازم ہو جائے گا لیکن تام نہ ہو گا۔مالکیہ کے نزدیک قبضہ عقد رہن کے تمام ہونے کے لیے شرط ہے۔ان کے نزدیک محض ایجاب و قبول سے عقد لازم ہو گیا، لہٰذا ایجاب و قبول کے بعد اگر راہن مرہونہ چیز حوالہ کرنے سے انکار کر دے تو اسے اس پر مجبور بھی کیا جا سکتا ہے[۲۵]۔

آئمہ ثلاثہ کے نزدیک قبضہ عقد رہن کے صحیح اور لازم ہونے کی شرط ہے۔ان کے نزدیک جب تک قبضہ نہ ہو جائے عقد رہن لازم نہیں ہوتا۔یعنی محض ایجاب ہونے کے بعد راہن کو مجبور نہیں کیا جا سکتا کہ وہ مرہونہ چیز ضرور بالضرور مرتہن کے حوالے کرے بلکہ راہن مرتہن کے قبضہ کرنے سے پہلے پہلے رجوع کر کے رہن رکھنے سے انکار کر سکتا ہے کیونکہ قبضے سے پہلے یہ عقد راہن کے حق میں لازم نہیں ہوتا۔لیکن اگر مرتہن نے اس پر قبضہ کر لیا تو اب اکیلا راہن اس عقد کو فسخ کر کے مرہونہ شئ واپس نہیں لے سکتا بلکہ دوسرے فریق کی رضامندی بھی ضروری ہے۔اس بات کی وضاحت علامہ شیرازی یوں کرتے ہیں:

لم يلزم من غير قبض كالهبة فإن كان المرهون في يد الراهن لم يجز للمرتهن قبضه إلا بإذن الراهن لأن للراهن أن يفسخه قبل القبض فلا يملك المرتهن إسقاط حقه من غير إذنه۔[۲۶]

(ہبہ کی طرح (رہن بھی) قبضہ کے بغیر مکمل نہیں ہوتا۔ چنانچہ اگر مرہون راہن کے ہاتھ میں ہو تو مرتہن کے لیے راہن کی اجازت کے بغیر اس پر قبضہ کرنا جائز نہیں، کیونکہ قبضے سے پہلے راہن اس کو فسخ کر سکتا ہے۔لہٰذا مرتہن اس کی اجازت کے بغیر اس کے حق کو ساقط نہیں کر سکتا۔)

تفسیرات احمدیہ میں ہے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ﴿مَّقْبُوضَةٌ﴾ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ رہن میں قبضہ شرط ہے۔ ایسا نہیں ہے کے رہن صرف ایجاب و قبول سے مکمل ہو جاتا ہے اور اس کے لیے قبضہ شرط نہیں ہے جیسا کہ امام مالکؒ کا تصور ہے۔ رہن قبضہ کے ساتھ ہی واجب ہو گا۔[۲۷]

تفسیر قرطبیؒ میں ہے کہ جب کوئی قولاً گروی رکھے اور فعلاً اس پر قبضہ نہ کرے تو وہ حکماً ثابت نہ ہو گی، کیونکہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے ﴿فَرِهَانٌ مَّقْبُوضَةٌ﴾۔ اسی لیے امام شافعی نے کہا کہ اللہ تعالیٰ نے اس رہن کا حکم ارشاد فرمایا ہے جو موصوف بالقبض ہو اور جب صفت نہ پائی جائے تو پھر ضروری ہے کہ حکم بھی نہ پایا جائے۔ اور مالکیہ کا کہنا ہے کہ رہن عقد کے ساتھ لازم ہو جاتی ہے اور راہن کو رہن دینے پر مجبور کیا جائے گا تا کہ مرتہن اسے خاص کر سکے۔ پس ان دونوں آئمہ کے نزدیک قبضہ اس کے صحیح ہونے اور لازم ہونے کے لیے شرط ہے۔[۲۸]

امام جصاص لکھتے ہیں کہ مرتہن کو اپنے دین سے متعلق بھروسہ اور اطمینان رہن لے کر ہی ہوتا ہے۔ اگر رہن میں قبضہ کی شرط نہ ہوتی تو مرتہن کا بھروسہ اور اطمینان باطل ہو جاتا اور یہ رہن راہن کے دوسرے اموال اور چیزوں کی طرح ہو جاتا جن میں مرتہن کے لیے بھروسے اور اطمینان کا کوئی سامان نہیں ہوتا۔ اور رہن کو بھروسے کا ذریعہ اس لیے بھی بنایا گیا ہے تا کہ وہ مرتہن کے ہاتھوں میں اس کے دین کے بدلے میں محبوس رہے اور راہن کی موت یا مفلس ہونے کی صورت میں مرتہن دوسرے قرض خواہوں کے مقابلے میں اس کا سب سے بڑھ کر مستحق ہو۔ اگر رہن اس کے ہاتھ میں نہیں ہو گا تو یہ بے معنی اور لغو چیز ہو گی۔[۲۹]

اس بات پر اجماع ہے کہ قبضہ مرتہن خود کرے یا اس کا وکیل کرے، ہر دو صورتوں میں جائز ہے۔

عادل آدمی کا قبضہ

امام قرطبیؒ لکھتے ہیں کہ جمہور کے نزدیک عادل آدمی کا قبضہ کرنا بھی درست ہے، کیونکہ عادل آدمی صاحب حق کا نائب ہے اور وہ قائم مقام وکیل کے ہے۔ اگر رہن کو عادل آدمی کے قبضہ میں رکھ دیا جائے اور وہ ضائع ہو جائے تو نہ مرتہن ضامن ہو گا اور نہ وہ جس کے قبضہ میں اسے رکھا گیا، کیونکہ مرتہن کے قبضہ میں تو کوئی شے نہیں آئی جس کا وہ ضامن ہو گا اور جس کے قبضہ میں وہ شے دی گئی ہے وہ امین ہے اور امین ضامن نہیں ہوتا۔[۳۰]

امام جصاص کہتے ہیں کہ آیت میں مرتہن کے قبضے اور عادل آدمی کے قبضے کے درمیان کوئی فرق نہیں رکھا گیا ہے۔ آیت کا عموم دونوں کے قبضے کا جواز فراہم کرتا ہے۔ دراصل عادل آدمی قبضے کے معاملے میں مرتہن کا وکیل اور نمائندہ ہوتا ہے اور عادل آدمی کا قبضہ حقیقتاً مرتہن ہی کا قبضہ ہوتا ہے۔ مرتہن کو اختیار ہوتا ہے کہ وہ اس سے رہن لے کر اسے اپنے قبضے میں کر لے اور عادل آدمی اسے ایسا کرنے سے روک نہیں سکتا۔ امام ابو حنیفہ کے نزدیک عادل آدمی کے پاس رہن رکھوانے سے اگر نقصان ہو جائے تو مرتہن تاوان بھرے گا۔ جبکہ امام مالک کے نزدیک اگر دونوں نے مل کر اسے کسی عادل آدمی کے پاس رکھوا دیا تو نقصان کی صورت میں راہن ذمہ دار ہو گا۔[۳۱]

قبضے کی شرائط

عقد رہن کے اندر قبضے کے صحیح اور معتبر قرار پانے کے لیے درج ذیل شرائط کا پایا جانا ضروری ہے۔

ا۔ قبضہ راہن کی اجازت سے ہو۔
۲۔ عاقدین قبضے کے وقت عقد کرنے کے اہل ہوں۔
۳۔ قبضہ کے اندر دوام ہو۔
ہر ایک کی مختصر تشریح درج ذیل ہے:

قبضہ راہن کی اجازت سے ہو

آئمہ اربعہ کا اس بات پر اتفاق ہے کہ عقد رہن میں قبضے کے صحیح اور معتبر ہونے کے لیے ضروری ہے کہ وہ راہن کی اجازت سے ہو[۳۲]۔ راہن کی اجازت سے قبضہ ہونے کے بعد عقد رہن لازم ہو جائے گا اور اسے مرہون چیز واپس لینے کا حق نہ رہے گا۔ لیکن اگر مرتہن نے راہن کی اجازت کے بغیر از خود اس پر قبضہ کر لیا ہو تو یہ قبضہ شرعاً معتبر نہ ہوگا۔ اور اگر راہن نے قبضہ کرنے کی اجازت دے دی لیکن مرتہن کے قبضہ کرنے سے پہلے راہن نے رجوع کر لیا تو اجازت ختم ہو جائے گی۔ لیکن اگر اجازت ملنے کے بعد مرتہن نے قبضہ کر لیا تو اب راہن کو رجوع کا حق حاصل نہ ہوگا۔ اب اگر راہن رجوع کر بھی لے تو مرتہن کا قبضہ بدستور باقی رہے گا۔[۳۳]

عاقدین قبضے کے وقت عقد کرنے کے اہل ہوں

آئمہ اربعہ کا اس بات پر بھی اتفاق ہے کہ راہن اور مرتہن دونوں عاقل، بالغ ہوں یا سمجھ دار بچے ہوں۔ ان میں سے کوئی بے سمجھ بچہ یا مجنون نہ ہو۔ البتہ حنفیہؒ کے نزدیک یہ ہے کہ اگر عقد کے بعد اور قبضے سے پہلے کوئی فریق عقد کا اہل نہ رہے یا فوت ہو جائے تو عقد رہن باطل ہو جائے گا۔[۳۴] جبکہ شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک عقد رہن باطل نہیں ہوگا بلکہ راہن کا ولی اس کا قائم مقام ہو جائے گا جیسے کسی کے انتقال کے وقت اس کا وارث قائم مقام ہو جاتا ہے۔ لہٰذا مرتہن کو قبضہ کرنے کی اجازت دینے یا نہ دینے کا اختیار ولی کے پاس چلا جائے گا۔ اسی طرح اگر مرتہن کے اندر اہلیت ختم ہو گئی تو اس کے اختیارات اس کے ولی کی طرف منتقل ہو جائیں گے۔

علامہ ابن قدامہؒ لکھتے ہیں:

فَإِنْ جُنَّ أَحَدُ الْمُتَرَاهِنَيْنِ قَبْلَ الْقَبْضِ، أَوْ مَاتَ، لَمْ يَبْطُلْ الرَّهْنُ ____ وَيَقُومُ وَلِيُّ الْمَجْنُونِ مَقَامَهُ ____فِي رِوَايَةِ عَلِيِّ بْنِ سَعِيدٍ. وَهُوَ مَذْهَبُ الشَّافِعِيِّ[۳۵]

(اگر عقد رہن کے بعد قبضے سے پہلے عاقدین میں سے کوئی ایک مجنون ہو جائے یا فوت ہو جائے تو عقد رہن باطل نہیں ہوگا۔۔۔ بلکہ ان کا ولی ان کے قائم مقام ہوگا۔۔۔ علی بن سعید کی روایت کے مطابق امام احمد بن حنبل کی اس پر تصریح موجود ہے اور امام شافعی کا بھی یہی مذہب ہے۔)

اس مسئلے میں مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر راہن عقد کرنے کا اہل نہ رہے تو یہ عقد باطل ہو جائے گا لیکن اگر مرتہن عقد کا اہل نہ رہے تو عقد باطل نہ ہوگا۔ اس لیے کہ عقد رہن مرتہن کے قول کی وجہ سے مکمل ہوا ہے، لہٰذا مرتہن کے نااہل ہونے سے عقد کو باطل قرار دینے میں اس کا نقصان ہے۔ لہٰذا مرتہن کے نااہل ہونے کی صورت میں اس کے ولی کو اس کا قائم مقام قرار دیا جائے گا اور راہن کے نااہل ہونے کی صورت میں عقد باطل ہونے کی وجہ

یہ ہے کہ محض راہن کے کہنے سے رہن کا عقد پورا نہیں ہوتا۔مزید یہ کہ اس کے نااہل ہونے سے عقد کو باطل قرار دینے میں اس کا نقصان بھی نہیں ہے۔[۳۶]

قبضہ کے اندر دوام ہو

اس شرط کے بارے میں آئمہ کے درمیان اختلاف پایا جاتا ہے۔امام شافعی کہتے ہیں قبضے کا دائمی ہونا عقد رہن کی شرائط میں سے نہیں ہے۔ بلکہ مرتہن جب ایک مرتبہ قبضہ کرلیتا ہے تو عقد تمام ہو جاتا ہے بعد میں وہ کسی بھی وجہ سے راہن کے پاس چلی جائے تو بھی عقد باقی رہتا ہے۔راہن اس کو اس وقت تک عقد رہن سے نہیں نکال سکتا جب تک کہ قرض ادا نہ کرے۔چنانچہ امام شافعی لکھتے ہیں:

إذَا قَبَضَ الرَّهْنَ مَرَّةً وَاحِدَةً فَقَدْ تَمَّ وَصَارَ الْمُرْتَهِنُ أَوْلَى بِهِ من غُرَمَاءِ الرَّاهِنِ ولم يَكُنْ لِلرَّاهِنِ إخْرَاجُهُ من الرَّهْنِ حتى يَبْرَأَ مِمَّا في الرَّهْنِ من الْحَقِّ كما يَكُونُ الْمَبِيعُ مَضْمُونًا من الْبَائِعِ فإذا قَبَضَهُ الْمُشْتَرِي مَرَّةً صَارَ في ضَمَانِهِ فَإِنْ رَدَّهُ إلَى الْبَائِعِ بِإِجَارَةٍ أو وَدِيعَةٍ فَهُوَ من مَالِ الْمُبْتَاعِ وَلَا يَنْفَسِخُ ضَمَانُهُ بِالْبَيْعِ وَكَمَا تَكُونُ الْهِبَاتُ وما في مَعْنَاهَا غير تَامَّةٍ فإذا قَبَضَهَا الْمَوْهُوبُ له مَرَّةً ثُمَّ أَعَارَهَا إلَى الْوَاهِبِ أو أَكْرَاهَا منه أو من غَيْرِهِ لم يُخْرِجْهَا من الْهِبَةِ۔[۳۷]

(جب مرہونہ چیز پر ایک مرتبہ قبضہ ہو جائے تو عقد رہن مکمل ہو جاتا ہے۔اب راہن اسے عقد رہن سے اس وقت تک نہیں نکال سکتا جب تک کہ اپنے اوپر واجب ہونے والے حق کو جس کی وجہ سے رہن رکھا گیا، ادا نہ کرے جیسے بیع کے اندر مبیع بائع کی ضمان میں ہوتی ہے۔ لیکن جب خریدار ایک مرتبہ اس پر قبضہ کرلیتا ہے تو اب یہ خریدار کے ضمان میں آجاتی ہے۔ لہٰذا اگر خریدار بائع کو عقد اجارہ کی وجہ سے یا امانت کے طور پر مبیع لوٹا دے تو بھی وہ خریدار کی چیز سمجھی جائے گی اور پہلے سے ہونے والے عقد بیع کی وجہ سے خریدار کا ضمان ختم نہ ہوگا۔اور جیسے ہبہ اور اس جیسے دوسرے عقود کے اندر کہ موہوب لہ ہبہ پر قبضہ کرلے تو پھر اگر وہ عاریت پر، کرایہ پر یا کسی اور عقد کی وجہ سے واہب کو واپس لوٹا دے تو اس سے عقد ہبہ ختم نہیں ہوتا (لہٰذا یہاں بھی عقد رہن ختم نہ ہوگا)۔

آئمہ ثلاثہ کا اس بات پر اتفاق ہے کہ عقد رہن کے لازم ہونے اور ضمان میں رہنے کے لیے ضروری ہے کہ رہن مرتہن کے قبضہ میں ہو، لیکن اگر مرہون چیز کسی وجہ سے مرتہن کے قبضے سے نکل کر راہن کے قبضے میں آجائے تو مالکیہ کا کہنا ہے کہ عقد رہن ختم ہو جائے گا اور مرہونہ چیز عقد رہن سے نکل جائے گی۔چنانچہ علامہ قرافی لکھتے ہیں:

إِذَا قَبَضَ الرَّهْنَ ثُمَّ أَوْدَعَهُ الرَّاهِنُ أَوْ أَجَّرَهُ إِيَّاهُ أَوْ رَدَّهُ إِلَيْهِ بِأَيِّ وَجْهٍ كَانَ خَرَجَ مِنَ الرَّهْنِ۔[۳۸]

(مرتہن نے رہن پر قبضہ کرنے کے بعد اسے اگر راہن کو بطور امانت یا اجرت پر دیا یا کسی اور وجہ سے اسے لوٹا دیا تو وہ رہن عقد رہن سے نکل جائے گا۔)

حنفیہؒ کے نزدیک بھی عقد رہن کے صحیح ہونے کے لیے قبضے کے اندر دوام ہونا ضروری ہے۔[39] لیکن عاریت کے معاملے میں حنفیہؒ کی رائے مالکیہ سے مختلف ہے۔یعنی اگر مرتہن نے راہن کو عاریتاً مرہونہ چیز دے دی تو اس سے عقد رہن ختم نہ ہوگا البتہ وہ چیز مرتہن کے ضمان سے نکل جائے گی، پھر جب مرتہن دوبارہ اس پر قبضہ کرے گا تو ضمان بھی لوٹ آئے گا۔[40] چنانچہ علامہ مرغینانی لکھتے ہیں:

وإذا أعار المرتهن الرهن للراهن ليخدمه أو ليعمل له عملا فقبضه خرج من ضمان المرتهن" لمنافاة بين يد العارية ويد الرهن "فإن هلك في يد الراهن هلك بغير شيء" لفوات القبض المضمون "وللمرتهن أن يسترجعه إلى يده"؛ لأن عقد الرهن باق إلا في حكم الضمان في الحال۔[41]

(اگر مرتہن نے راہن کو مرہونہ چیز عاریت کے طور پر دی تا کہ راہن اس سے خدمت لے یا کوئی اور کام لے، راہن نے اس پر قبضہ کر لیا تو وہ مرتہن کے ضمان سے نکل جائے گی۔کیونکہ عاریت اور رہن کے قبضے میں تضاد ہے (عاریت کا قبضہ "قبضہ امانت" اور رہن کا قبضہ "قبضہ ضمان" کہلاتا ہے۔) پس اگر وہ راہن کے ہاتھ سے ہلاک ہوگئی تو مرتہن پر اس کا ضمان نہ آئے گا کیونکہ مرتہن کا قبضہ ضمان موجود نہیں۔البتہ مرتہن کو یہ حق حاصل ہوگا کہ وہ مرہون چیز واپس طلب کرے کیونکہ عقد رہن باقی ہے ۔فی الحال صرف مرتہن کی ضمانت ختم ہوئی ہے۔

حنفیہؒ کے ہاں عاریت کی طرح امانت کے طور پر بھی مرہونہ چیز راہن کے پاس رکھوانا جائز ہے، کیونکہ اس صورت میں بھی مرتہن کا حکمی قبضہ باقی رہتا ہے۔[42] البتہ اجارہ کے طور پر دینا جائز نہیں۔کیونکہ عقد اجارہ عقد لازم ہے، جس کے وجود میں آنے کے بعد عقد رہن باقی نہیں رہتا۔[43]

حنابلہ کے ہاں عقد رہن کے لازم ہونے کے لیے دائمی قبضہ ضروری ہے، نفس عقد کے لیے ضروری نہیں۔لہٰذا اگر مرہونہ چیز مرتہن کے قبضے سے نکل جائے تو صرف عقد کا لزوم ختم ہوگا نفس عقد باقی رہے گا۔اور جب دوبارہ مرتہن کے قبضے میں آئے گی تو عقد کا لزوم بھی واپس لوٹ آئے گا۔اس حوالے سے علامہ ابن قدامہ فرماتے ہیں:

وَاسْتِدَامَةُ الْقَبْضِ شَرْطٌ لِلُزُومِ الرَّهْنِ. فَإِذَا أَخْرَجَهُ الْمُرْتَهِنُ عَنْ يَدِهِ بِاخْتِيَارِهِ، زَالَ لُزُومُ الرَّهْنِ، وَبَقِيَ الْعَقْدُ، كَأَنَّهُ لَمْ يُوجَدْ فِيهِ قَبْضٌ، سَوَاءٌ أَخْرَجَهُ بِإِجَارَةٍ أَوْ إعَارَةٍ أَوْ إيدَاعٍ أَوْ غَيْرِ ذَلِكَ. فَإِذَا عَادَ فَرَدَّهُ إلَيْهِ، عَادَ اللُّزُومُ بِحُكْمِ الْعَقْدِ السَّابِقِ۔[44]

(قبضے کا دوام عقد رہن کے لزوم کی شرط ہے، پس جب مرتہن مرہونہ چیز کو اپنے اختیار سے اپنے قبضے سے نکال دے تو لزوم ختم ہو جائے گا لیکن عقد باقی رہے گا۔گویا یہ ایسا عقد ہوگا جس میں قبضہ نہیں پایا گیا۔عام ہے کہ مرتہن اسے اجارہ کے ذریعے نکالے یا اعارہ کے ذریعے یا امانت کے طور پر یا کسی اور طریقے سے، پس جب قبضہ لوٹ آئے گا اور مرتہن کو رہن واپس کر دیا جائے گا تو گزشتہ عقد کی وجہ سے لزوم واپس لوٹ آئے گا۔)

اس مسئلہ کو واضح کرتے ہوئے امام قرطبیؒ لکھتے ہیں کہ ہمارے (یعنی مالکیہ) کے نزدیک رہن جب راہن کی طرف مرتہن کے اختیار سے نکل جائے تو رہن باطل ہو جائے گی۔مزید لکھتے ہیں کہ امام ابو حنیفہ کا بھی یہی موقف ہے مگر انہوں نے یہ بھی کہا ہے کہ اگر وہ عاریۃً یا امانت کے طور پر لوٹے تو پھر رہن باطل نہ ہو گی۔ مگر امام شافعی کا کہنا ہے کہ رہن کا راہن کے قبضہ کی طرف لوٹنا مطلق سابقہ حکم کو باطل نہیں کرتا۔ ہماری (مالکیہ کی) دلیل ﴿فَرِهٰنٌ مَّقْبُوْضَةٌ﴾ ہے۔پس جب مرھونہ شئ قابض کے ہاتھ سے نکل جائے تو یہ الفاظ نہ لغتاً اس پر صادق آتے ہیں اور نہ ہی حکماً اس پر صادق آتے ہیں۔[۴۵]

مشاع کو رہن رکھنے کا حکم

مشاع (مشترک چیز) سے مراد وہ چیز ہے جس کے ایک سے زیادہ مالک ہوں۔ قبضے کے اندر دوام کی شرط کے حوالے سے یہ مسئلہ زیر بحث آتا ہے کہ آیا مشاع کو رہن رکھا جا سکتا ہے یا نہیں؟

حنفیہؒ کے نزدیک مشاع کو رہن رکھنا جائز نہیں ہے۔اس کے عدم جواز کے حوالے سے ان کے ہاں درج ذیل دو وجوہ کا ذکر کیا جاتا ہے۔

۱۔رہن رکھنے کا بنیادی مقصد یہ ہے کہ مرتہن کو مرہونہ چیز پر ایسا قبضہ (ید استیفاء) حاصل ہو کہ مدت پوری ہونے کے بعد جب بھی چاہے اسے بیچ کر اپنا قرضہ وصول کر سکے جبکہ مشترک چیز میں ایسا نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ رہن رکھی جانے والی چیز مکمل طور پر مرہون نہیں ہے بلکہ اس کا کچھ حصہ مرہون ہے اور وہ بھی غیر متعین ہے۔چونکہ غیر متعین چیز کے ذریعے اپنا حق وصول نہیں کیا جا سکتا اس لیے مشاع چیز کو رہن رکھنا درست نہیں ہے۔

علامہ مرغینانی لکھتے ہیں:

> ولا يجوز رهن المشاع---- ولنا فيه وجهان: احدها: يبتنى على حكم الرهن، فانّه عندنا ثبوت يد الاستيفاء وهذا لا يتصور فيما يتناوله العقد وهو المشاع۔[۴۶]
>
> (مشاع چیز کا رہن رکھنا جائز نہیں۔اور ہمارے نزدیک اس کی دو وجوہات ہیں۔پہلی دلیل کی بنیاد رہن کے حکم پر ہے، رہن کا حکم ہمارے نزدیک "ید استیفاء" کا ثبوت ہے اور مشاع چیز جس میں باری باری عقد ہوتے ہوں اس میں یہ ممکن نہیں۔)

۲۔دوسری وجہ یہ بیان کی گئی ہے کہ عقد رہن کا تقاضا یہ ہے کہ مرہون چیز مستقل طور پر مرتہن کے قبضے میں رہے تاکہ قرض وصول نہ ہونے کی صورت میں مرتہن اسے بیچ کر اپنا قرضہ وصول کر لے جبکہ مشاع چیز کے اندر مرتہن کو دوامی قبضہ حاصل نہیں ہوتا۔ کیونکہ مشترک چیز کو شرکاء باری باری استعمال کرتے ہیں، جس دن راہن کی باری ہو گی اس دن چیز رہن میں سمجھی جائے گی اور جس دن راہن کی باری نہیں ہو گی اس دن گویا وہ چیز عقد رہن سے نکل جائے گی۔اس سے رہن کا مقصد فوت ہو جاتا ہے۔اس بارے میں علامہ شامی لکھتے ہیں:

وانّما لا یجز لانّ موجب الرهن الحبس الدائم وفی المشاع یفوت الدوام لانّه لا بدّ من المهاباة فیصیر کانّه قال رهنتك یوم دون یوم۔[47]

شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک رہن کا بنیادی مقصد یہ ہے کہ اگر راہن قرض واپس کرنے سے انکار کر دے تو مرتہن اسے فروخت کر کے اپنا قرضہ وصول کر لے۔ اور مشاع چیز کے ذریعے رہن رکھنے کا مقصد حاصل ہو سکتا ہے، لہٰذا اس کا رہن رکھنا جائز ہے۔ قبضے کے معاملے میں جو صورت مشاع کی بیع کے اندر اختیار کی جاتی ہے وہی صورت یہاں بھی اختیار کی جائے گی۔ وہ یہ کہ راہن مرہونہ چیز مرتہن کے حوالے اس طرح کرے کہ کوئی رکاوٹ باقی نہ رہے۔
چنانچہ امام شافعی لکھتے ہیں:

کلّ ما کان قبضاً فی البیوع کان قبضاً فی الرهن والهبات والصدقات، لایختلف ذالک--- ویجوز رهن الشقص من الدار والشقص من العبد ومن السیف ومن اللؤلؤة ومن الثوب کما یجوز ان یباع هذا کله، والقبض فیه ان یسلم الیٰ مرتهنه لاحائل دونه کما یکون القبض فیه فی البیع۔[48]

(ہر وہ عمل جو بیع کے اندر قبضہ شمار کیا جاتا ہے، رہن، ہبہ اور صدقات کے اندر بھی قبضہ شمار ہوگا، دونوں کے قبضے میں کچھ فرق نہ ہوگا۔ گھر کے کسی حصے، اسی طرح غلام، تلوار، موتی اور کپڑے کے کسی حصے کو رہن رکھنا جائز ہے اور اس میں قبضہ یہ کہ وہ چیز مرتہن کو اس طرح سپرد کی جائے کہ درمیان میں کوئی رکاوٹ باقی نہ رہے، جیسا کہ بیع میں قبضہ ہوتا ہے۔)

مالکیہ کے ہاں چونکہ عقد رہن کے واقع ہونے کے لیے قبضہ ضروری نہیں ہے، اس لیے مشاع چیز کو رہن رکھنے میں بھی کوئی حرج نہیں ہے۔ بلکہ ان کے ہاں مشاع چیز کو رہن رکھنے کے لیے دوسرے شریک سے اس کی اجازت لینا بہتر تو ہے لیکن ضروری نہیں۔ اس کی وضاحت کرتے ہوئے علامہ دردیر لکھتے ہیں:

یصح رهن الجزاء المشاع کنصف وثلث خلافاً لمن قال: لا یصح رهن المشاع ولا هبته ولا وقفه کالحنفیة. ولا یلزم الراهن للجزء المشاع استئذان شریکه إذا لا ضرر علی الشریك لعدم تعلق الرهن بحصته، هذا قول ابن القاسم المشهور، نعم یندب الاستئذان لما فیه من جبر الخواطر[49]

(مشاع حصہ جیسے نصف یا ایک تہائی کو رہن رکھنا جائز ہے جبکہ حنفیہؒ کے ہاں مشاع جزء کو رہن رکھنا، ہبہ کے طور پر دینا اور اسے وقف کرنا صحیح نہیں ہے۔ (جبکہ ہمارے نزدیک) ہبہ کے طور پر مشاع چیز کو رہن رکھنے والے کے لیے یہ بھی ضروری نہیں کہ وہ اپنے شریک سے اجازت لے، کیونکہ اس میں دوسرے شریک کا کوئی نقصان نہیں، اس لیے کہ اس کا حصہ مرہون نہیں۔ یہی ابن القاسم کا مشہور قول ہے۔ البتہ بہتر یہ ہے کہ اجازت لے لی جائے کیونکہ اس میں دلوں کی صفائی ہے۔)

مشاع چیز کو رہن رکھنے کے حوالے سے امام قرطبیؒ لکھتے ہیں کہ ہمارے علماء کے نزدیک لفظ ﴿مَّقْبُوضَةٌ﴾ اپنے ظاہر اور مطلق ہونے کے ساتھ تقاضا کرتا ہے کہ مشترک شے کو رہن رکھنا جائز ہے، بخلاف امام ابو حنیفہ اور آپ کے اصحاب کے۔ ان کے نزدیک یہ جائز نہیں ہے کہ کوئی گھر کا تیسرا حصہ، اپنے غلام اور تلوار کا نصف حصہ بطور رہن رکھے۔ جب دو آدمیوں کا ایک

آدمی پر مال ہو اور وہ دونوں اس میں شریک ہوں، اور آدمی اس کے عوض دونوں کے پاس زمین رہن رکھ دے تو وہ جائز ہے بشرطیکہ دونوں اس پر قبضہ کر لیں۔ ابن منذر نے کہا ہے کہ یہ مشاع چیز کو رہن رکھنے کی اجازت ہے، کیونکہ ان دونوں میں سے ہر ایک نصف گھر کا مرتہن ہے۔ ابن منذر نے کہا: مشاع چیز کو رہن رکھنا جائز ہے جیسا کہ اسے بیچنا جائز ہے۔[۵۰]

امام جصاص کہتے ہیں کہ جب آیت کی دلالت سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ قبضہ کے بغیر رہن اس حیثیت سے درست نہیں کہ یہ اعتماد اور بھروسے کا ذریعہ ہے۔ اور قبضے کے خاتمے سے رہن کے معنی یعنی اعتماد اور بھروسے کا خاتمہ ہو جاتا ہے، تو اس سے یہ بات واجب ہو گئی کہ ایسی مشترک چیز کا رہن درست نہ ہو جس کے حصہ داروں کے حصے ابھی متعین نہ ہوئے ہوں اور جس کی تقسیم ہو سکتی ہو یا نہ ہو سکتی ہو۔ اس لیے کہ حصہ داروں کے قبضہ کے استحقاق کو واجب اور اعتماد اور بھروسے کو باطل کرنے والا سبب عقد بالرہن کے ساتھ موجود ہے۔ یہ سبب وہ اشتراک ہے جس کی وجہ سے شریکوں کے درمیان قبضے کی باری بدلنے کے اصول کے تحت مرتہن کو کچھ وقت کے لیے قبضہ چھوڑ دینا پڑتا ہے۔ اس لیے ایسی بات کی موجودگی میں رہن درست نہ ہو گا جو رہن کو باطل کرنے والی ہو۔[۵۱]

رہن کے احکامات

۱۔ رہن سے فائدہ اٹھانا

رہن سے فائدہ اٹھانے کے معاملے میں مختلف اقوال پائے جاتے ہیں جن کو امام قرطبیؒ نے بھی نقل کیا ہے
۔امام احمد کا قول ہے کہ مرتہن بقدر نفقہ مرہونہ جانور کا دودھ دوہ کر اور اس پر سواری کر کے اس سے نفع اٹھا سکتا ہے۔ اور ابو ثور نے کہا ہے: جب راہن اس پر خرچ کرتا ہے تو پھر مرتہن اس سے نفع نہیں اٹھا سکتا۔ اگر راہن اس پر خرچہ نہ کرے اور اس کو مرتہن کے قبضہ میں چھوڑ دے اور وہی اس پر خرچہ کرے تو اس کے لیے اس پر سوار ہونا اور غلام سے خدمت لینا جائز ہے۔ امام اوزاعی اور لیث کا بھی یہی قول ہے۔ امام شافعی، شعبی، ابن سیرین، امام مالک اور ان کے اصحاب کا قول ہے کہ رہن کا منافع اور تاوان اس کے مالک پر ہو گا۔ ابن عبد البر نے کہا ہے کہ اس پر اجماع ہے کہ مرہونہ چیز کا دودھ اور اس کی پشت راہن کے لیے ہے۔[۵۲]

امام ابو حنیفہ، امام ابو یوسف اور امام محمد نے کہا ہے کہ رہن رکھوانے والے کا رہن سے نفع حاصل کرنا جائز نہیں کیونکہ یہ رہن رکھنے کے منافی ہے۔ رہن کا معنی کسی چیز کو دائمی طور پر محبوس کرنا ہے لہٰذا وہ اس سے نفع اٹھانے کا مالک نہیں ہے۔ اسی طرح مرتہن کے لیے رہن سے نفع حاصل کرنا جائز نہیں ہے، حتیٰ کہ اگر غلام رہن ہو تو وہ اس سے خدمت طلب نہیں کرے گا، سواری کا جانور ہو تو اس پر سواری نہیں کرے گا، اگر کپڑا ہو تو اس کو نہیں پہنے گا، مکان ہو تو اس میں سکونت نہیں کرے گا اور مصحف ہو تو اس کی تلاوت نہیں کرے گا۔ ابن حزم نے محلّی میں لکھا ہے کہ راہن جس طرح رہن رکھوانے سے پہلے اس سے منافع حاصل کرتا تھا اسی طرح رہن رکھوانے کے بعد بھی اس چیز سے منافع حاصل کرتا رہے گا اور اس سے کسی منفعت کو روکا نہیں جائے گا۔[۵۳]

ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ جب اللہ تعالیٰ ﴿ فَرِهَانٌ مَّقْبُوضَةٌ ﴾ فرمایا اور قبضے کو رہن کی ایک خصوصیت قرار دیا تو گویا یہ واجب کر دیا کہ قبضے کا حق عقد رہن کو باطل کرنے کا موجب ہے، اس لیے جب راہن یا مرتہن میں سے کوئی بھی دوسرے ساتھی کی اجازت سے اسے اجرت پر کسی کے حوالے کر دے گا تو رہن شدہ چیز رہن کے حکم سے نکل جائے گی

کیونکہ اس صورت میں مستاجر اس قبضے کا مستحق ہو جائے گا جس کی بنا پر عقد رہن درست ہوتا ہے۔البتہ عاریت کی صورت میں ہمارے نزدیک یہ بات پیدا نہیں ہوتی کیونکہ عاریت قبضے کے استحقاق کی موجب نہیں ہے۔اس لیے کہ عاریت کے طور پر کوئی چیز دینے والا شخص اس چیز کو جب چاہے اپنے قبضے میں لوٹا سکتا ہے۔[۵۴]

۲۔رہن کی ملکیت کا مسئلہ

رہن کی ملکیت کے معاملے میں امام قرطبیؒ لکھتے ہیں کہ رہن مرتہن کی ملکیت میں نہیں آسکتا۔اگر مرتہن شرط بھی لگالے کہ مرہونہ چیز اس کے حق کے عوض اس کی ہو جائے گی اگر اس نے مقررہ مدت تک وہ حق ادا نہ کیا تو نبی کریم ﷺ نے اسے اپنے اس ارشاد کے ساتھ باطل کر دیا ہے کہ لا یغلق الرھن (رہن ملکیت میں نہیں آئے گا)۔حضرت ابو ہریرہؓ بیان کرتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: رہن ملکیت میں نہیں آئے گا۔اسی کے لیے اس کے منافع ہوں گے اور اسی پر اس کا تاوان [اخراجات] ہوگا (دار قطنی)۔اسی طرح حضرت سعید بن مسیب کا قول ہے: رہن اسی کے لیے ہے جس نے رہن رکھا ہے، اسی کے لیے اس کے منافع ہیں اور اسی پر اس کا خرچہ ہے۔[۵۵]

جب مرتہن کا مال مرہون پر قبضہ ہو جاتا ہے تو وہ چیز راہن کی ملک میں ہی رہتی ہے صرف مرتہن کے قبضہ میں چلی جاتی ہے۔گویا ملکیت راہن کی ہوتی ہے اور حق قبضہ مرتہن کا۔اسی طرح اگر مرتہن راہن کی اجازت سے مال مرہون پر کچھ خرچ کرے تو راہن پر قرض ہوگا اور اگر بغیر اجازت صرف کرے تو ایک قسم کا احسان ہوگا (قرض نہ ہوگا)۔البتہ امام احمد کا قول ہے کہ ہر صورت میں راہن کے ذمہ قرض ہوگا۔[۵۶]

امام جصاص کہتے ہیں کہ تمام فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ مرتہن مدت گزر جانے کے بعد رہن کا مالک نہیں ہوگا۔اختلاف صرف رہن کے جواز اور فساد کے متعلق ہے۔حضور ﷺ کے فرمان (لا یغلق الرھن) کا مطلب یہ ہے کہ راہن اور مرتہن کی مقرر کردہ شرط کی بنیاد پر مدت گزرنے پر مرتہن رہن کا مالک نہیں ہوگا۔حضور ﷺ نے رہن کو اس صورت میں روکنے کی تو نفی کر دی لیکن اس مشروط رہن کی صحت کی نفی نہیں فرمائی۔جو رہن کے جواز اور شرط کے باطل ہونے کی دلالت کرتی ہے۔[۵۷]

۳۔رہن کا تاوان

امام جصاص ارشاد باری تعالیٰ ﴿فَرِهَانٌ مَّقْبُوضَةٌ ۖ فَإِنْ أَمِنَ بَعْضُكُم بَعْضًا فَلْيُؤَدِّ الَّذِي اؤْتُمِنَ أَمَانَتَهُ﴾ کی وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے امانت کے ذکر کو رہن پر عطف کیا ہے، جو اس بات کی دلیل ہے کہ رہن امانت نہیں ہے۔جب امانت نہیں ہے تو پھر اس کا تاوان بھی بھرنا پڑے گا۔رہن اگر امانت ہوتا تو اس پر امانت کو عطف نہ کیا جاتا کیونکہ ایک چیز کو اس کی اپنی ذات پر عطف نہیں کیا جاتا بلکہ دوسری چیز پر عطف کیا جاتا ہے۔[۵۸]

رہن کے تاوان سے متعلق فقہاء کے اقوال نقل کرتے ہوئے امام جصاص لکھتے ہیں کہ امام ابو حنیفہ اور ان کے اصحاب کا قول ہے کہ رہن کا تاوان ہوتا ہے۔یہ تاوان اس کی قیمت اور قرض کی رقم میں سے جو چیز کم ہوگی اس کی صورت میں ادا کیا جائے گا۔امام شافعی کے بقول رہن امانت ہے اور اس کی ہلاکت کی صورت میں مرتہن پر کسی بھی صورت میں تاوان عائد نہیں ہوگا۔خواہ اس کی ہلاکت ظاہر ہو یا خفیہ یعنی معلوم ہو یا نامعلوم۔امام مالک کا قول ہے کہ رہن کی ہلاکت کا علم

ہو جائے تو وہ راہن کے مال سے ہلاک ہوگا اور مرتہن کے مال سے کوئی کمی نہیں کی جائے گی۔ اگر اس کی ہلاکت کا علم نہ ہو سکے تو وہ مرتہن کے مال سے ہلاک ہوگا اور مرتہن اس کا تاوان بھرے گا۔ امام جصاص لکھتے ہیں کہ صحابہ کرامؓ اور تابعین عظام کا اس پر اتفاق ہے کہ رہن کا تاوان ہوتا ہے۔[۵۹]

۴۔ مقروض آدمی کا رہن رکھنا

اس مسئلے میں امام قرطبیؒ لکھتے ہیں کہ اس آدمی کا رہن رکھنا جائز ہے جس کے مال کو قرض محیط ہو، جب تک کہ اسے مفلس قرار نہ دے دیا جائے۔ اور مرتہن قرض خواہوں کی نسبت رہن کا زیادہ حق رکھتا ہے۔ امام مالک اور لوگوں کی ایک جماعت نے یہی کہا ہے۔[۶۰]

۵۔ دَین رہن رکھنا

امام جصاص کہتے ہیں کہ تمام فقہاء کے نزدیک دَین رہن رکھنا کسی صورت میں بھی درست نہیں ہے۔ امام مالک کے قول کے مطابق یہ صورت جائز ہے کہ ایک شخص اپنے قرضے کی وہ رقم رہن رکھ دے جو کسی کے ذمہ واجب الادا ہے۔ پھر وہ کسی اور شخص سے خریداری کرلے اور قیمت کے بدلے قرض کی اسی رقم کو اس کے پاس رہن رکھ دے جو اس دوسرے شخص کے ذمہ واجب الادا ہے۔ امام جصاص کے نزدیک یہ ایک ایسا قول ہے جس کا امام مالک کے سوا اور کوئی قائل نہیں ہے کیونکہ یہ ارشاد الٰہی ﴿فَرِهَانٌ مَّقْبُوضَةٌ﴾ کی بنا پر فاسد ہے۔ دَین پر قبضہ اس تک درست نہیں ہوتا جب تک وہ دین ہے خواہ یہ دین خود اس پر ہو یا کسی اور پر۔ اس لیے کہ دین ایک ایسا حق ہے جس پر قبضہ درست نہیں ہوتا، قبضہ صرف نقد پر ہوتا ہے۔[۶۱]

امام قرطبیؒ کہتے ہیں ہمارے علماء کے نزدیک جو شے ذمہ میں ہو اس کو گروی رکھنا بھی جائز ہے، کیونکہ وہ بھی مقبوض ہے۔ اور اس کی مثال یہ ہے کہ دو آدمی مل کر کاروبار کریں اور ان میں سے ایک کا دوسرے کے ذمہ قرض ہو، پس وہ اپنا وہی قرض اس کے پاس رہن رکھ دے جو اس کے ذمہ واجب الادا ہو۔ اور جنہوں نے اس سے منع کیا ہے انہوں نے کہا ہے: کیونکہ اس پر قبضہ کرنا ممکن نہیں ہوتا اور رہن کے لازم ہونے میں قبضہ کرنا شرط ہے اور اس لئے بھی کہ قرض کی میعاد مکمل ہونے کے وقت اس سے حق پورا کرنا ضروری ہوتا ہے اور حق کا استیفا اس کی مالیت سے ہوتا ہے نہ کہ اس کے عین سے، اور دین میں تو اس کا تصور بھی نہیں کیا جا سکتا۔[۶۲]

۶۔ رہن سائل (Floating Mortgage)

عصر حاضر میں رہن کی ایک جدید صورت بہت زیادہ متعارف اور مروج ہے جسے رہن سائل (Floating Mortgage) کہا جاتا ہے۔ اس کے اندر راہن مرہونہ چیز مرتہن کے حوالے نہیں کرتا بلکہ صرف اس کے کاغذات مرتہن کو دیے جاتے ہیں، جس کا نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ راہن مطلوبہ کاغذات نہ ہونے کی وجہ سے مرہونہ چیز آگے فروخت نہیں کر سکتا اور مقررہ مدت تک قرض واپس نہ ملنے کی صورت میں مرتہن کو مرہونہ چیز آگے فروخت کرنے کا اختیار مل جاتا ہے۔ مثلاً ایک شخص بینک سے قرضہ لیتا ہے اور رہن کے طور پر اپنی گاڑی کے کاغذات بینک کے پاس رکھ دیتا ہے۔ اب راہن گاڑی آگے فروخت نہیں کر سکتا جب تک قرضہ واپس نہ کر دے اور بینک مقررہ مدت تک قرضہ واپس نہ ملنے کی صورت میں گاڑی فروخت کر کے اپنا قرضہ وصول کرنے کا حقدار بن جاتا ہے۔ اس عقد کو "الرھن السائل" کہا جاتا ہے اور

بینک کو ملنے والے حق کو "الذمۃ السائلۃ" (Floating charge) کہا جاتا ہے۔ عصر حاضر میں یہ طریقہ بہت عام ہے، حتی کہ اسلامی بینکوں میں بھی اس کی اجازت ہے۔

رہن کی اس صورت کو جائز قرار دینے میں ایک اشکال یہ پیدا ہوتا ہے کہ جمہور فقہاء کے نزدیک رہن کے جواز کے لیے قبضہ شرط ہے لیکن اس صورت میں مرتہن مرہونہ چیز پر قبضہ نہیں کرتا جس کا تقاضا یہ ہے کہ یہ عقد شرعاً ناجائز ہونا چاہیے۔ حنفیہؒ کے حوالے سے کہا جاسکتا ہے کہ یہاں قبضے سے مراد " استحقاق قبض " ہے نہ کہ حقیقی وحسی قبضہ۔ جیسا کہ علامہ سرخسی نے " المبسوط" میں اور علامہ عینی نے " البنایہ شرح الھدایہ" میں اسکی تصریح کی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ احناف نے قبضے کے دوام کو لازمی قرار دینے کے باوجود مرہون چیز راہن کو بطور "عاریت" دینے کو جائز قرار دیا ہے کیونکہ اس صورت میں مرتہن کا استحقاق ختم نہیں ہوتا۔ رہن کی مذکورہ صورت میں مرتہن کو اس بات کا حق حاصل ہوتا ہے کہ عدم ادائیگی کی صورت میں اسے فروخت کر کے اپنا قرضہ وصول کرلے۔ اس لئے یوں سمجھا جائے گا کہ گویا مرتہن کا اس پر قبضہ باقی ہے خصوصاً جب کہ اس سے وہ مقصد حاصل ہو رہا ہے جس کے لیے عقد رہن کیا گیا یعنی عدم ادائیگی کی صورت میں مرہون چیز کو بیچ کر اپنا قرض حاصل کرنا۔

دوسری دلیل یہ دی جاسکتی ہے کہ اس صورت میں اگرچہ مرتہن کو مرہونہ چیز پر حقیقی قبضہ (physical possession) تو حاصل نہیں ہوتا لیکن حکمی قبضہ (constructive possession) حاصل ہو جاتا ہے۔ عصر حاضر میں بہت سے معاملات ایسے ہیں کہ جن کے اندر مبیع (Sold Good) کے کاغذات کی منتقلی کو قبضہ قرار دیا گیا ہے۔ جیسے ڈیلیوری آرڈر (Delivery Order) کے کاغذات، جبکہ ان کے ذریعے مبیع کا تعین بھی کیا گیا ہو۔ مثلاً ایک شخص کسی فیکٹری سے ایک ہزار کاٹن مال خریدتا ہے۔ فیکٹری کے اندر ہزاروں کاٹن مال پڑا ہوا ہے اور ان کے اوپر نمبر بھی لگے ہوئے ہیں۔ اب فیکٹری کی طرف سے بالفرض ڈیلیوری آرڈر جاری ہوتا ہے کہ کاٹن نمبر ۱۰۰۱ تا ۲۰۰۰ فلاں آدمی کا ہے۔ خریدار جب ڈیلیوری آرڈر پر قبضہ کرلے گا تو ان ہزار کاٹنز پر اس کا حکمی قبضہ سمجھا جائے گا۔ کیونکہ اس عمل کے ذریعے کاٹن نمبر ۱۰۰۱ تا ۲۰۰۰ اس کی ضمان میں آجائیں گی۔ لہٰذا اس صورت میں بھی بینک کے پاس مرہونہ چیز کے کاغذات کی موجودگی حکمی قبضہ سمجھی جائے گی۔ [۶۳]

" بحوث فی قضایا فقھیۃ معاصرۃ" میں اس موضوع پر قدرے تفصیل سے بحث کی گئی ہے اور اس عقد کے جواز کے لیے درج ذیل دلائل بیان کیے گئے ہیں:

۱۔ رہن سائل میں اگرچہ مرتہن مرہونہ چیز پر قبضہ تو نہیں کرتا لیکن عام حالات میں وہ اس چیز کی ملکیتی دستاویزات پر قبضہ کرلیتا ہے۔ اس لیے اس بات کا احتمال ہے کہ صرف ان دستاویزات پر قبضہ کرنے سے رہن تام ہو جائے گا اور پھر وہ چیز بطور عاریت کے راہن کے قبضہ میں رہے گی۔

۲۔ رہن پر مرتہن کے قبضے کو شرط قرار دینے کی علت فقہاء نے یہ بیان کی ہے کہ مرتہن ضرورت کے وقت اس کو بیچ کر اپنا دین وصول کرلے۔ مذکورہ رہن سائل میں مرتہن کو قانوناً یہ سہولت حاصل ہوتی ہے کہ وہ ضرورت کے وقت اس کو بیچ کر اپنا دین وصول کر سکتا ہے۔ لہٰذا یہ بات محتمل ہے کہ رہن کی مذکورہ صورت میں حسی قبضہ شرط قرار نہ دیا جائے، اس لیے کہ اس شرط کی بنیاد پر قبضے کا مقصود حاصل ہے۔

۳۔ رہن کا مقصد دین کی توثیق ہے۔اس مقصد کے حصول کے لیے شریعت نے اس بات کی اجازت دی ہے کہ دائن مدیون کی مملوکہ چیز کو اپنے قبضے میں لے لے اور جب تک قرض وصول نہ ہو اس وقت تک اس کو اس کے استعمال سے روک دے۔ لیکن اگر دائن خود اپنے مقصد کے حصول کے لیے اس سے کم پر راضی ہو جائے، یعنی عین مرہون راہن کے قبضے میں رہنے دے اور مرتہن کو صرف مرہون کے ذریعہ اپنا دین وصول کرنے کا حق باقی رہ جائے تو بظاہر شرعاً اس میں کوئی رکاوٹ نظر نہیں آتی۔

۴۔ رہن سائل میں راہن اور مرتہن دونوں کو مصلحت اور فائدہ حاصل ہے۔ راہن کو جو مصلحت اور فائدہ حاصل ہے وہ تو ظاہر ہے کہ اس کو اپنی چیز کے انتفاع سے محروم نہیں ہونا پڑے گا اور مرتہن کو یہ مصلحت اور فائدہ ہے کہ کسی ضمان کے لزوم کے بغیر اس کے پاس اپنا دین وصول کرنے کا حق محفوظ ہے۔ زیادہ سے زیادہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ رہن کی مذکورہ صورت میں اگر راہن مفلس ہو جائے تو دوسرے قرض خواہوں کو ضرر اور نقصان پہنچے گا، اس لیے کہ مرتہن دوسرے قرض خواہوں کے مقابلے میں اس چیز کا زیادہ حق دار ہو گا۔ لیکن دوسرے غرماء کو پہنچنے والا یہ ضرر نہ تو اس وقت شرعاً معتبر ہے جب رہن پر مرتہن کا قبضہ ہو اور نہ اس وقت معتبر ہے جب مرتہن نے رہن پر قبضہ کرنے کے بعد راہن کو بطور عاریت دے دیا ہو۔ اس سے ظاہر ہو اکہ محض اس ضرر سے رہن فاسد نہیں ہوتا۔

۵۔ موجودہ دور کی عالمی تجارات میں جبکہ بائع ایک شہر میں مقیم ہو اور مشتری دوسرے شہر میں، اس وقت مرہونہ چیز پر قبضہ کرنا مشکل ہو جاتا ہے۔ اس لیے کہ مرہونہ چیز کو ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل کرنے میں بڑے اخراجات ہوتے ہیں۔ ایسی صورت میں دین کی توثیق کی رہن سائل کے علاوہ کوئی دوسری صورت نظر نہیں آتی۔[۶۴]

نتائج

مقالہ ہذا سے جو ممکنہ نتائج اخذ ہوتے ہیں ان میں سے چند درج ذیل ہیں:

۱۔ رہن سے متعلق مکمل احکام قرآن مجید کی روشنی میں مرتب کرنے کے لیے تمام اہم فقہی تفاسیر سے استفادہ کیا جائے۔

۲۔ صحابہ کرام رضی اللہ عنھم کا رہن کے بنیاد پر لین دین کرنا ثابت ہے۔

۳۔ رہن رکھوا کر بھی ادائیگی قرض کو یقینی بنانے کی تدبیر سکھائی گئی ہے۔

۴۔ شرعی لحاظ سے قرض لینا جائز ہے۔ لیکن مستقبل میں ادائیگی کے امکانات بھی ہونے چاہیں۔ اور وہ رہن کے ذریعے ہی ہو سکتی ہے۔

۵۔ مقالہ ہذا میں موجود فقہی آراء کی بنیاد پر کہا جا سکتا ہے کہ ہمارے فقہاء کے درمیان اختلافات معمولی درجے کے ہیں اور اکثر مسائل میں ان کے درمیان اتفاق پایا جاتا ہے۔

سفارشات

مقالہ ہذا کی روشنی میں مندرجہ ذیل سفارشات دیے جا سکتے ہیں:

۱۔ قرض سے متعلق جدید مسائل کا حل نکالنے کے لیے فقہی تفاسیر اور قرآن مجید کی متعلقہ آیات پر غور و فکر کر کے احکام مرتب کیے جائیں تاکہ امت جدید چیلنجز سے نبرد آزما ہو سکے۔
۲۔ مقالہ ہذا کی روشنی میں یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ جدید مسائل کا حل بھی قرآن مجید اور سنت رسول میں موجود ہے، ضرورت صرف ان پر غور و فکر کرنے کی ہے۔

حواشی و حوالہ جات

۱۔ بلیاوی، مولانا عبدالحفیظ، مصباح الغات، ص:۳۲۰، مکتبہ فارقلیط، لاہور، س ن
۲۔ محولہ بالا
۳۔ المدثر: ۳۸
۴۔ الزحیلی، ڈاکٹر وھبۃ، الفقہ الاسلامی وادلتۃ (ترجمہ: اردو)، ج:۶، ص:۱۸۰، مترجم: مولانا محمد یوسف تنولی، دارالاشاعت، کراچی، ستمبر ۲۰۱۲ء
5۔ صمدانی، ڈاکٹر اعجاز احمد، مالی معاملات پر غرر کے اثرات، ص:۲۳۸، ادارۃ المعارف، کراچی، جنوری، ۲۰۰۷ء
۶۔ الزیلعی، امام فخر الدین عثمان بن علی، تبیین الحقائق، ج:۷، ص:۱۳۶، دار الکتب العلمیہ، بیروت، طبع اول:۱۴۲۰ھ
۷۔ السرخسی، شمس الائمۃ ابو بکر محمد بن احمد بن ابو سہیل، کتاب المبسوط، ج:۲، ص:۶۳، دار المعرفۃ، بیروت، طبع اول:۱۴۱۴ھ
۸۔ البقرہ: ۲۸۳
۹۔ البیہقی، ابو بکر احمد بن الحسین، السنن الکبری للبیہقی، کتاب الرھن، باب: جواز الرھن، ج:۶، حدیث نمبر:۱۱۵۲۲، ناشر: دائرۃ المعارف النظامیہ الکائنہ، حیدر آباد (انڈیا)، طبع اول، ۱۳۴۴ھ
۱۰۔ بخاری، ابو عبداللہ محمد بن اسماعیل، صحیح بخاری، کتاب الاستقراض، باب: من اشتری بالدین ولیس عندہ ثمنہ او لیس بحضرتہ، ج:۲، حدیث نمبر:۲۲۵۶، ناشر: دار ابن کثیر، طبع سوم، ۱۹۸۷ء
۱۱۔ القرطبیؒ، ابو عبداللہ محمد بن احمد بن ابو بکر، تفسیر قرطبیؒ (اردو)، ج:۲، ص:۴۸۴، مترجم: ادارہ ضیاء المصنفین، ناشر: ضیاء القرآن پبلی کیشنز، لاہور، طبع اول، اکتوبر ۲۰۱۲ء
۱۲۔ الجصاص، ابو بکر احمد بن علی الرازی، احکام القرآن (اردو)، ج:۲، ص:۵۴۰-۵۳۹، مترجم: مولانا عبد القیوم، شریعہ اکیڈمی، بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی، اسلام آباد، سن اشاعت: دسمبر ۱۹۹۹ء
۱۳۔ الزحیلی، الفقہ الاسلامی وادلتہ، ج:۶، ص:۴۸۵
۱۴۔ محولہ بالا، ج:۶، ص:۴۸۷
۱۵۔ محولہ بالا، ج:۶، ص:۴۹۰
۱۶۔ محولہ بالا، ج:۶، ص:۴۹۱

۱۷۔ محولہ بالا، ج: ٦، ص: ۴۹۴

۱۸۔ صمدانی، مالی معاملات پر غرر کے اثرات، ص: ۲۴۷

۱۹۔ ابن قدامہ، موفق الدین ابو محمد عبداللہ بن احمد بن محمد، المغنی، ج: ۴، ص: ۲٦۱، ناشر: مکتبۃ القاہرہ، ۱۹۴۸ء

۲۰۔ الزحیلی، الفقہ الاسلامی وادلتہ، ج: ٦، ص: ۴۹۴

۲۱۔ محولہ بالا، ج: ٦، ص: ۴۹٦

۲۲۔ محولہ بالا، ج: ٦، ص: ۴۹۷

۲۳۔ صمدانی، مالی معاملات پر غرر کے اثرات، ص: ۲۴۸

۲۴۔ محولہ بالا، ص: ۲۴۸

۲۵۔ محولہ بالا، ص: ۲۴۹

۲٦۔ الشیرازی، امام ابو اسحاق، المہذب، ج: ۲، ص: ۸۷، دار الکتب العلمیہ، بیروت، س ن

۲۷۔ جیون، ملا محمد، تفسیرات احمدیہ (اردو)، ص: ۲۷۹-۲۷۸، مترجم: مفتی محمد شرف الدین، ضیاء القرآن پبلی کیشنز، لاہور، ۲۰۰۴ء

۲۸۔ القرطبیؒ، تفسیر قرطبیؒ، ج: ۲، ص: ۴۸۸-۴۸۷

۲۹۔ الجصاص، احکام القرآن جصاص، ج: ۲، ص: ۵۴۱

۳۰۔ القرطبیؒ، تفسیر قرطبیؒ، ج: ۲، ص: ۴۸۸

۳۱۔ الجصاص، احکام القرآن جصاص، ج: ۲، ص: ۵۴۷-۵۴۵

۳۲۔ ابن نجیم، زین الدین بن ابراهیم، البحر الرائق شرح کنزالدقائق، ج: ۸، ص: ۴۳۰، دار اکتب العلمیہ، بیروت، ۱۳۱۸ھ

۳۳۔ صمدانی، مالی معاملات پر غرر کے اثرات، ص: ۲۵۲

۳۴۔ الکاسانی، علاء الدین ابو بکر بن مسعود، بدائع الصنائع، ج: ٦، ص: ۱۳۸، دار الکتب العلمیہ، بیروت، ۱۹۷۴ء

۳۵۔ ابن قدامہ، المغنی، ج: ۴، ص: ۲۴۷

۳٦۔ الزحیلی، الفقہ الاسلامی وادلتہ، ج: ٦، ص: ۵۰۰

۳۷۔ شافعی، محمد بن ادریس، الام، ج: ۷، ص: ۳۷، دار قتیبہ، بیروت، طبع اول: ۱۴۱٦ھ

۳۸۔ القرافی، شہاب الدین احمد بن ادریس، الذخیرہ، ج: ۸، ص: ۱۲۴، دار الغرب الاسلامی، بیروت، طبع اول، ۱۹۹۴ء

۳۹۔ المرغینانی، ابو الحسن علی بن ابی بکر، الهدایة شرح بدایة المبتدی، کتاب الرھن، ج: ۴، ص: ۴۱۳، دار احیاء التراث العربی، بیروت، س ن

۴۰۔ عثمانی، مولانا تقی، بحوث فی قضایا فقهیة معاصرة، ص: ۴۹، دار القلم، دمشق، ۱۹۹۸ء

۴۱۔ المرغینانی، الهدایة شرح بدایة المبتدی، کتاب الرھن، ج: ۴، ص: ۴۱۳

۴۲۔ الزیلعی، تبیین الحقائق، ج: ۷، ص: ۸۸

۴۳۔ الشلبی، محمد، حاشية تبيين الحقائق، ج: ۷، ص: ۱۸۸، دار الکتب العلمیہ، بیروت، طبع اول: ۲۰۰۰ء

۴۴۔ابن قدامہ،المغنی، ج: ۴، ص: ۲۴۹
۴۵۔القرطبیؒ، تفسیر قرطبیؒ، ج: ۲، ص: ۴۸۷
۴۶۔ سکروڈھوی، مولانا جمیل احمد، اشرف الهداية، ج: ۱۴، ص: ۲۰۴، مکتبہ دارالاشاعت، کراچی، مئی ۲۰۰۶ء
۴۷۔الشامی، ابن عابدین، رد المختار، ج: ۱۰، ص: ۹۷، مکتبہ رشیدیہ، کوئٹہ، س ن
۴۸۔شافعی، الام، ج: ۷، ص: ۱۶
۴۹۔الدردیر، ابوالبرکات احمد بن احمد، شرح الصغیر، ج: ۳، ص: ۳۰۷، دارالمعارف، مصر، س ن
۵۰۔القرطبیؒ، تفسیر قرطبیؒ، ج: ۲، ص: ۴۸۸
۵۱۔الجصاص، احکام القرآن جصاص، ج: ۲، ص: ۵۴۳
۵۲۔القرطبیؒ، تفسیر قرطبیؒ، ج: ۲، ص: ۴۹۰-۴۸۹
۵۳۔ عینی، بدرالدین، عمدة القاری، ج: ۱۳، ص: ۴۷-۴۳، مطبوعہ: ادارۃالطباعۃالمنیریہ، مصر، ۱۳۴۸ھ
۵۴۔الجصاص، احکام القرآن جصاص، ج: ۲، ص: ۵۶۸-۵۶۴
۵۵۔القرطبیؒ، تفسیر قرطبیؒ، ج: ۲، ص: ۴۹۱
۵۶۔ پانی پتی، قاضی ثناء اللہ، تفسیر مظہری (اردو)، ج: ۲، ص: ۱۰۰-۹۹، مترجم: عبدالدائم جلالی، ناشر: خزینہ علم وادب، لاہور، س ن
۵۷۔الجصاص، احکام القرآن جصاص، ج: ۲ ص: ۵۶۷
۵۸۔ محولہ بالا، ج: ۲، ص: ۵۴۹
۵۹۔ محولہ بالا، ج: ۲، ص: ۵۵۱-۵۴۹
۶۰۔القرطبیؒ، تفسیر قرطبیؒ، ج: ۲، ص: ۴۹۲
۶۱۔الجصاص، احکام القرآن جصاص، ج: ۲، ص: ۵۴۵
۶۲۔القرطبیؒ، تفسیر قرطبیؒ، ج: ۲، ص: ۴۸۹-۴۸۸
۶۳۔صمدانی، مالی معاملات پر غرر کے اثرات، ص: ۲۶۸-۲۶۵
۶۴۔عثمانی، بحوث فی قضايا فقهية معاصرة، ص: ۲۱، ۲۲

OPEN ACCESS
MA'ARIF-E-ISLAMI (AIOU)
ISSN (Print): 1992-8556
ISSN (Online): 2664-0171
https://mei.aiou.edu.pk

قاعدہ سد الذرائع کی روشنی میں رشوت کی روک تھام (تعلیمات قرآنی کی روشنی میں)

Prevention of Bribery in the Light of the Principle "*Sadd ul Zarae*"
(A Quranic Perspective)

محمد نذیر
پی ایچ ڈی ریسرچ سکالر، نمل اسلام آباد
ڈاکٹر سید عبد الغفار بخاری
صدر شعبہ علوم اسلامیہ، نمل اسلام آباد

ABSTRACT

Bribery and corruption has become a fatal disease which leads the society towards the class system. This evil causes chaos, injustice and oppression in the social life of people. Whether it is division of wealth or that of positions bribery and corruption snatches rights of deserving individuals and unqualified people are conferred higher positions. That's why bribery can cause injustice in society. For that Quran and Hadith have banned all those roads and channels which lead to bribery.

Prevention of bribery may cause justice in social and economic life of people. It may cause the development of people and country. The principle of jurisprudence "Sadd ul Zarae" can play a key role in prevention of such social evils to make the nation just, fair and free of corruption. Resultantly, the whole society grows positively and walks on the track of development.

Key words: Sadd ul Zarae, Rashowat, Ahkam, Qaeda, Fuqha, Usoleen etc.

سد الذریعہ کی تعریف

"سد الذرائع" دو لفظوں کا مجموعہ ہے یعنی سد اور ذرائع۔ "السد" مصدر ہے اس کے بنیادی حروف : سین، دال، دال ہیں ابن منظور نے لسان العرب میں اس کا مطلب یوں بیان کیا ہے :

"اغلاق الخلل و ردم الثلم۔"(۱) (حائل خلل کو ختم کرنا یا شگاف کو بند کرنا۔)

تفصیل میں مزید لکھتے ہیں کہ " السد : بفتحها (سَدُ)و ضمها (سُدُ) یعنی سین کا تلفظ فتحہ اور ضمہ دونوں کے ساتھ کیا جاتا ہے اور اس کی جمع "اسدۃ" اور "سدود" دونوں مستعمل ہیں۔

اسی معنی میں قرآن کریم میں بھی استعمال ہوئے ہیں :

﴿قَالُوا يَا ذَا الْقَرْنَيْنِ إِنَّ يَأْجُوجَ وَمَأْجُوجَ مُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ فَهَلْ نَجْعَلُ لَكَ خَرْجًا عَلَىٰ أَن تَجْعَلَ بَيْنَنَا وَبَيْنَهُمْ سَدًّا﴾ (۲)

(ان لوگوں نے کہا کہ اے ذوالقرنین یاجوج وماجوج زمین میں فساد برپا کررہے ہیں تو کیا یہ ممکن ہے کہ ہم آپ کے لیے اخراجات فراہم کردیں اور آپ ہمارے اور ان کی درمیان ایک رکاوٹ قرار دیدیں۔)
خلاصہ "سد" کے مشترک معنی "منع کرنے اور روکنے" کے ہیں۔

الذریعہ

"الذرائع" جمع کا صیغہ ہے۔ اس کا واحد 'ذریعہ' ہے اس کے بنیادی حروف "ذ، ر، ع" ہیں۔ لسان العرب میں لکھا ہے کہ:

"واصل الذرع انما هو بسط اليد-و يقال امر ذريع : اى واسع و يقال : ذَرَعَ الرجلُ فى سباحته تذريعا: اتسع و مد ذراعيه ۔"(۳)

سب سے اہم اور مقام بیان سے مناسبت رکھنے والے معنی جسے ابن منظور نے نقل کیا ہے کہ "الذریعہ" بمعنی "السبب" ہے:

"يقال فلان ذريعتى اليک ، اى سببى و وصلتى الذى اتسبب به اليک، و هذا المعنى يشمل كل ما وصلة تودى الى غيره بغض النظر الى صفة الجواز او المنع ،لان ذالک من خصائص الاحكام الشرعية۔"(٤)

(کہا جاتا ہے کہ فلاں میرے وسیلے سے آپ تک پہنچا، یعنی اس کا میں سبب اور وسیلہ بنا یہ معنی ہر اس چیز کو شامل ہے جو دوسرے تک پہنچنے کا وسیلہ بنتی ہے خواہ وہ جائز سبب ہو یا ممنوع اسباب میں سے ہو کوئی فرق نہیں ہے کیونکہ یہ احکام شرعیہ کی خصوصیات میں سے ہیں۔
اسی معنی کو وھبہ الزحیلی نے اپنی کتاب میں بھی نقل کیا ہے اور یہی معنی علم اصول الفقہ میں ہمارا مقصود ہے۔(۵)

سد الذریعہ کے اصطلاحی معنی

قرافی نے یوں لکھا ہے: "الوسيلة للشئى۔"(٦) ترجمہ: کسی چیز تک پہنچنے کا وسیلہ۔
امام شوکانی نے اس تعریف کو اہمیت دی ہے:

"المسالة التى ظاهرها الاباحة و يتوصل بها الى فعل محظور ۔"(۷)

ترجمہ: سد ذرائع سے مراد وہ مسئلہ ہے جس کا ظاہر مباح ہے لیکن وہ حرام کام تک پہنچاتا ہے۔
بعض علماء نے ذرائع اور حیل کے درمیان مغالطہ کیا ہے کہ ذرائع اور حیل ملتے جلتے ہیں اس کی وضاحت کے لیے "اعلام الموقعین" کی یہ وضاحت کافی ہے:

"و تجويز الحيل يناقض سد الذرائع مناقضة ظاهرة ، فان الشارع يسد الطريق الى الفساد بكل ممكن، و المحتال يفتح الطريق اليها بحيلة"۔(۸)

(حیلہ کو جائز قرار دینا سد الذرائع سے تضاد رکھتا ہے کیونکہ شارع مقدس فساد کے تمام ممکنہ راستوں کو بند کرتا ہے اور حیلہ کرنے والا اپنے حیلوں سے راستہ کھولتا ہے۔)

لغوی اور اصطلاحی تعریفوں کی روشنی میں یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ ''سد الذرایع'' سے مراد ہر اس کام سے روکنا ہے جو کسی فعل حرام یا کسی حرام فعل تک پہنچانے کا ذریعہ بنے۔ ان کاموں کو انجام دینے سے روکنے کو سد الذرائع کہا جاتا ہے۔

سد الذرائع کے ارکان

ارکان اور شرائط کے بارے میں سب سے پہلے محمد ہاشم البرہانی نے اپنی ''سد الذرائع فی الشریعة الاسلامیة'' میں بیان کیا ہے پھر ان کے بعد علماء بیان کرنا شروع کر دیا ہے۔ شیخ برہانی نے الذریعہ کے مندرجہ ذیل ارکان بیان کیا ہے:

پہلا رکن: الوسیلة

یہ بنیادی رکن ہے کیونکہ بعد والے دونوں ارکان اسی پر موقوف ہیں۔ اس وسیلہ سے مراد وہ فعل ہے جس کا انجام دینا کسی ممنوع یا حرام کام کے ارتکاب کا سبب بنتا ہے۔ اب یہ وسیلہ کبھی ارادی ہوتا ہے اور کبھی کبھار غیر ارادی ہوتا ہے۔[۹] دوسرا رکن: الافضاء

اس سے مراد وہ نسبت ہے جس سے وسیلہ اور متوسل الیہ ملتے ہیں یہاں ایک امر معنوی کی دو صورتیں بنتی ہیں۔ ایک فعلی اور دوسری تقدیری صورت ہے۔ یہاں پر دونوں صورتیں ممکن ہیں البتہ تقدیری ہونے کی صورت میں ضروری ہے کہ بالقوۃ فعلی ہونا یقینی ہو۔[۱۰]

تیسرا رکن: المتوسل الیہ

اس سے مراد وہ فعل ہے جس کا انجام دینا شرعاً حرام اور ممنوع ہے اور اس شخص نے ذریعے سے اسی فعل کی ارتکاب کا قصد کیا تھا۔[۱۱]

ان شرائط کو محمد ابو زہرہ نے علماء کے اقوال وآراء کی روشنی میں جمع کیا ہے جو کہ سب سے جامع ہے۔ ان کے علاوہ باقی علماء نے مختلف تعداد ذکر کی ہے۔ جب یہ ارکان و شرائط مکمل ہو جائیں تو ایک شرعی طور سد الذرائع کا محل آجاتا ہے پھر دیکھنا یہ ہوگا کہ کس کس موارد پر سد الذرائع واجب ہے اور کیوں ہے اور کن امور میں واجب نہیں تو علت کیا ہے؟ اس کی تفصیل حجیت کی بحث کے بعد واضح ہو جائے گی۔

خلاصہ

فقہی مسالک کے تمام علما اور مذاہب خمسہ کے بانیان سد الذرائع کو علم اصول الفقہ کا ایک قاعدہ مانتے ہیں۔ یہ قاعدہ ظنی ہے دوسرے الفاظ میں اس قاعدہ پر عمل کرنا تب واجب ہے جب اس کی حجیت قرآن وسنت کی روشنی میں ثابت ہو اور اسی قاعدہ کی روشنی میں رشوت کی روک تھام کے لیے جو حکمت عملی اپنائی جانی چاہیے وہ مندرجہ ذیل ہیں۔

رشوت

رشوت وہ سخت ترین گناہ ہے جس کی وجہ سے حق ہمیشہ حقدار سے دور رہ جاتا ہے، رشوت کی وجہ سے ظالم افراد معاشرے میں دندناتے پھرتے ہیں اور مظلوم بے یار ومددگار رہ جاتے ہیں لہٰذا اللہ رب العزت نے سد الذرائع

کے ذریعے اس کی روک تھام کے لیے قانون وضع کیا ہے۔ اسلامی تعلیمات میں اس کے لیے لائحہ بیان فرمایا ہے جس کی تفصیل ملاحظہ کیجئے۔

تعریف

رشوت کا بنیادی لفظ ''رِشا'' ہے ''رِشا'' رسی یا ڈول کی رسی کو کہا جاتا ہے مثلا: لکھا ہے ''ارشتُ الدلو'' یعنی ڈول میں رسی لگائی۔ مزید وضاحت میں لکھتے ہیں کہ: ''استرشی ما فی الضرع'' یعنی تھن سے سارا دودھ نکالا، اس میں جو کچھ تھا اس کو حاصل کر لیا[۱۲]۔

ابن اعرابی نے یوں لکھا ہے: ''ارشی الرجلُ'' یعنی اونٹنی کے بچے کی سرین کو کھجلایا تاکہ وہ تیز وڑے ابن اعرابی کے مطابق اونٹنی کے بچے کو ''رِشیٌ'' بھی کہا جاتا ہے۔ مزید لکھا: ''رَشوٌ'' یعنی رشوت کا فعل، اور ''مُراشاۃ'' یعنی ایک دوسرے کی مدد کرنا، اور فیصلہ میں انصاف سے ہٹ کر مائل ہونا۔ منذری کا یہ قول مشہور ہے کہ ''رِشوَۃ'' کا لفظ رَشاالفرخ سے ماخوذ ہے یہ اس وقت بولا جاتا ہے جب چوزہ گردن بڑھا کر اپنا سر ماں کی طرف لے جاتا ہے تاکہ وہ اس کے منہ میں دانہ ڈالے۔

خلاصہ مطلب یہ کہ ''رشوۃ'' راء کو ضمہ اور کسرہ دونوں کے ساتھ بولا جاتا ہے جیسے ''رَشاہُ رِشوۃ'' یعنی اس کو رشوت دی، ''ارتشی منہ رِشوۃ'' جب کوئی شخص رشوت لے، اس کی جمع رُشاآتی ہے۔[۱۳]

لغت عرب میں رشوت کے ہم معنی لفظ ''برطیل'' بھی استعمال ہوتا ہے اس کے معنی ایک گول لمبا پتھر جو بولنے والے کے منہ میں اس لئے ڈال دیا جاتا ہے تاکہ بات کرنے اور بولنے سے اس کو روک رکھے۔ اور ضرب المثل کے طور پر بولا جاتا ہے کہ: ''البَرَاطِیلُ تُنصرالاَبَاطیل'' یعنی رشوت باطل کاموں کی مدد و معاون ہوا کرتی ہے۔[۱۴]

البتہ فقہاء اور مجتہدین نے رشوت کی تعریف یوں بیان کی ہیں:

رشوت: ہر وہ مال جو بشرطِ اعانت خرچ کیا جائے۔[۱۵]

یعنی ہر وہ مال جو کسی کام میں کسی شخص کی مدد حاصل کرنے کی غرض سے خرچ کیا جائے اس تعریف سے ''ہدیہ'' اپنے آپ نکل جاتا ہے۔ کیونکہ یہ اعانت کی شرط کے ساتھ نہیں دیا جاتا۔ البتہ یہ تعریف غیر رشوت کو رشوت میں داخل ہونے سے روکتی نہیں ہے جیسے مزدور، انجینئر، یا وکیل کو اجرت یا فیس دیکر اس سے کام کرانا۔ ظاہر ہے ان کا تعلق رشوت سے نہیں ہے لیکن اس تعریف میں یہ سب امور شامل ہو جاتے ہیں۔[۱۶]

دوسری تعریف یہ کی گئی ہے ''رشوت وہ ہے جس کو لینے والے کی طلب پر اس کے حوالے کیا جائے، یعنی رشوت لینے والا جو مال طلب کرے تو اس کو بطور رشوت دیا جائے وہ رشوت کہلاتی ہے۔''[۱۷]

البتہ اس تعریف پر بھی اعتراض ہوتا ہے کہ یہ تعریف جامع نہیں ہے اس لئے کہ اس میں وہ رشوت نہیں آتی جو بغیر طلب کے جو مال دیا جاتا ہے اور مانع بھی نہیں اس لیے کہ غیر رشوت اس تعریف کی روشنی میں رشوت شمار ہو جاتی ہے جیسے وہ صدقات و خیرات جو طلب کرنے پر پے دی جائیں یا وہ حق جو حقدار کی طلب پر دیدیا جائے دونوں چیزیں اس تعریف کی رو سے رشوت میں شمار ہونگی یوں اس تعریف کی جامعیت اور مانعیت باقی نہیں رہتی ہے۔

ان تمام تعریفات میں سب سے جامع ومانع تعریف یہ ہے:

"الرشوة ما يعطيه الرجل للحاكم او غيره ليحكم له، او يحمله به على مايريد۔"(۱۸)

(رشوت اس مال کو کہا جاتا ہے جو ایک آدمی کسی حاکم یا غیر حاکم کو اس نیت سے دیتا ہے کہ وہ اس کے حق میں فیصلہ کردے یا وہ اسے اس کی مطلوبہ چیز کا سزاوار ٹھہرادے)۔

یہ تعریف جامع ومانع کے علاوہ باقی تعریفوں سے اس تعریف پر اعتراضات بھی کم ہے۔

نتیجہ

لغوی اور اصطلاحی معنی میں واضح ربط ہے کیونکہ رشوت دینے کا مقصد یہ ہے کہ مفاد اور مصلحت ہو یا اس کے حق میں فیصلہ ہو، رشوت ڈول اور رسی کی طرح ہوتی ہے تاکہ اس کے ذریعے رشوت دینے والا اپنے مقصد تک پہنچ جاتا ہے۔

اسلامی تعلیمات کی روشنی میں رشوت پر غور وفکر کرنے سے رشوت کی مندرجہ ذیل اجزاء سامنے آجاتے ہیں:

مرتشی: یعنی وہ شخص جو کسی سے مال کا تقاضا کرتا ہے یا اس سے کسی نفع کا حصول چاہتا ہے تاکہ اس کے بدل اس کا غرض پوری کردے جس کی ادائیگی اس کے لئے ضروری ہو، یا اس کا کوئی غیر شرعی کام انجام دیدے۔اس میں کام انجام دیدنے سے مراد دونوں ہے یعنی کام کردینا، یا مقصد کے تحت کام سے رک جانا۔

راشی: یعنی وہ شخص جو مال خرچ کرتا ہے تاکہ اس کی غرض پوری ہوسکے۔

رشوت: یعنی وہ مال جو رشوت دینے والا خرچ کرتا ہے تاکہ رشوت لینے والے سے مقصود یا مفاد کو حاصل کرسکے۔(۱۹)

رشوت کی اقسام

عمومی طور پر رشوت کو دیکھا جائے تو اس کی مندرجہ ذیل اقسام نظر آتی ہیں:

پہلی قسم: کسی حق کو باطل کرنے یا کسی باطل کو حق ثابت کرنے کے لیے رشوت کی لین دین۔(۲۰)

حلال اور حرام دونوں واضح ہیں اور حق ہمیشہ باقی رہنے والی چیز ہے اور باطل مٹ جانے والی ہے حق کو باطل کرنے والے ہر وسیلہ اور ذریعہ حرام ہے کیونکہ اس کے ذریعے حق مغلوب اور باطل غالب ہوجاتا ہے۔اسی طرح رشوت بھی ان کاموں، وسائل یا ذرائع میں سے ہے جس کے سہارے حق کو باطل ٹھہرایا جاتا ہے اور باطل کو حق کیا جاتا ہے اس لئے دین اسلام نے رشوت دینا، رشوت لینا اور ان کے درمیان ذریعہ بنا سب حرام قرار دیا تاکہ یہ قبیح کام کا وجود ہی نہ ہو۔

دوسری قسم: کسی حق کو حاصل کرنے کے لیے رشوت دینا

تیسری قسم: ظلم وضرر کو دفع کرنے کے لئے رشوت دینا(۲۱)

فطری طور پر انسان معاشرت پسند ہے اور معاشرے میں ایک دوسرے کے ساتھ رہنا ایک دوسرے سے تعلقات رکھنا انسانی مجبوری ہے کیونکہ تنہا زندگی ناممکن ہوجاتا ہے۔ایسے حالات میں انسان کا ایک دوسرے پر حقوق اور فرائض بھی ہیں ان کو ذمہ داری کے ساتھ ادا نہ کرنا ظلم ہے اور بعض اوقات انسان اپنے ہی حق حاصل کرنے

سے عاجز ہوتا ہے اور اپنے حق حاصل کرنے کے لیے دوسروں کی فرمائش پوری کرنا پڑتا ہے یا اپنے اوپر ہونے والے ظلم اور ناانصافی سے جان چھڑانے کے لیے فرمائش پوری کرنی پڑتی ہے دوسرے الفاظ ان حالات میں رشوت کی راستہ پر جانا پڑتا ہے اب سوال یہ ہے کہ اس صورت حال میں گنہگار کون ہوگا، صرف رشوت دینا والا گنہگار ہوگا یا رشوت لینے والا گنہگار ہوگا، یا دونوں گنہگار ہوگا؟

ان صورتوں میں علماء و فقہاء کے دو اقوال ہیں:

اول: جمہور علماء کا موقف ہے کہ رشوت لینے والا گنہگار ہے جب کہ رشوت دینے والا گنہگار نہیں ہے

ابو اللیث سمرقندی کہتے ہیں:

"ہم اسی کو اختیار کرتے ہیں چنانچہ اس میں کوئی مضائقہ نہیں کہ آدمی رشوت کے ذریعہ اپنی جان و مال سے نقصانات کو دفع کرے۔"(۲۲)

بعض علماء کہتے ہیں: اگر تم عاجز رہے اور اپنے حق کو ثابت کرنے کے لیے کوئی شرعی دلیل قائم نہ کر سکے پھر تم نے کسی ایسے حاکم سے مدد چاہی جو شرعی دلیل کے بغیر فیصلہ دیتا ہے تو تمہارے بجائے وہ حاکم اس صورت میں گنہگار ہوگا جبکہ حق کسی باندی کی بات ہو اور اس کی شرمگاہ کو حلال سمجھا جا رہا ہو۔ اور اس صورت میں تمہارا اس حاکم سے مدد طلب کرنا واجب ہوگا۔ اس لیے کہ حاکم کا قصور زنا اور غصب کے قصور سے بہر حال ہلکا ہے۔ اور یہی صورت بیوی کی بابت نزاع میں بھی ہوگی اور اسی طرح اگر تم نے فوج اور پولیس سے مدد چاہی تو وہ گنہگار ہونگے۔ تم گنہگار نہیں ہونگے۔ یہی حال سواری وغیرہ کے غصب کی صورت میں ہوگا اور اس کی وجہ یہ ہے کہ مدد کرنے والے سے ہر چند معصیت سرزد ہوتی ہے لیکن فساد سرزد نہیں ہوتا۔ جبکہ مدعا علیہ کا جھٹلانا، یا غصب کر لینا معصیت اور فساد دونوں ہوتا ہے اور شارع مقدس نے کسی بڑے بگاڑ سے بچنے کے لیے اس سے چھوٹے بگاڑ کی اجازت دی ہے البتہ اس حثیت سے نہیں کہ یہ بگاڑ ہے بلکہ اس لئے کہ اس کے ذریعے بڑے بگاڑ سے تحفظ ہوتا ہے۔ جیسے قیدی کا فدیہ دینا ایک بگاڑ ہے اس لیے کہ کافروں کا مال دینا حرام ہے اور اس سے مال کا برباد کرنا لازم آتا ہے۔ لیکن اس خرابی کو برداشت کیا جاتا ہے تاکہ اس سے بڑی خرابی مسلمان کا غیر مسلم کی قید میں رہنے سے رہائی نصیب ہو۔ اور اگر کسی کام میں کوئی خرابی نہ ہو تو بطریق اولی جائز ہوگی۔

راقم کا خیال یہ ہے کہ ظلم اور ضرر کو دفع کرنے کے لیے رشوت دینا اسی صورت میں جائز ہوگا جب کہ انسان اپنا حق حاصل کرنے، ظلم و ضرر کو دفع کرنے سے عاجز ہو، یہاں تک کہ اسے حق کو حاصل کرنے کے لیے حکومتی یا غیر حکومتی سطح پر کسی قسم کی تائید و حمایت حاصل نہ ہو، نہ ہی ایسا کوئی سہارا اسے مہیا ہو جو اس پر ہونے والے مظالم کے خلاف اسے انصاف دلا سکے، یا اگر کوئی سہارا بھی ہو تو اسے ڈر ہے کہ اگر اس نے اس سے تعاون چاہا تو پہلے سے زیادہ خطرہ اور مشکلات اسے لاحق ہونگے، ایسے وقت رشوت دے کر کام نکالنے کی اسے اجازت ہونی چاہیے۔

اس پر یہ آیت دلالت کرتی ہے:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُحِلُّوا شَعَائِرَ اللَّهِ وَلَا الشَّهْرَ الْحَرَامَ وَلَا الْهَدْيَ وَلَا الْقَلَائِدَ وَلَا آمِّينَ الْبَيْتَ الْحَرَامَ يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِّن رَّبِّهِمْ وَرِضْوَانًا ۚ وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا ۚ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ أَن صَدُّوكُمْ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ أَن تَعْتَدُوا ۘ وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ ۖ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ ۚ وَاتَّقُوا اللَّهَ ۖ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾ [۲۳]

(ایمان والو! خبر دار خدا کی نشانیوں کی حرمت کو ضائع نہ کرنا اور نہ محترم مہینے. قربانی کے جانور اور جن جانوروں کے گلے میں پٹے باندھ دیئے گئے ہیں اور جو لوگ خانہ خدا کا ارادہ کرنے والے ہیں اور فرض پروردگار اور رضائے الٰہی کے طلبگار ہیں ان کی حرمت کی خلاف ورزی کرنا اور جب احرام ختم ہو جائے تو شکار کرو اور خبر دار کسی قوم کی عداوت فقط اس بات پر کہ اس نے تمہیں مسجد الحرام سے روک دیا ہے تمہیں ظلم پر آمادہ نہ کر دے۔ نیکی اور تقویٰ پر ایک دوسرے کی مدد کرو اور گناہ اور تعدّی پر آپس میں تعاون نہ کرنا اور اللہ سے ڈرتے رہنا کہ اس کا عذاب بہت سخت ہے۔)

رشوت لینے والا گنہگار ہے اور حق کو حقدار پہنچانا، اور اسے ظلم سے بچانا، ایک قسم کی تعاون ہے مذکورہ بالا آیت اسی حکم دیتی ہے اس لئے کسی عوض، معاوضے اور لین دین کے بغیر اس سلسلے میں کامل تعاون کرنا واجب ہو جاتا ہے اب اگر کوئی شخص اس تعاون کے صلہ میں روپیہ وصول کرتا ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ اپنا فرض ادا کرنے کے لیے اس کا عوض یعنی رشوت لیتا ہے لہٰذا لینے والا گنہگار ہوگا۔

امام ابو داود نے اپنی سند کے ساتھ حضرت ابو ہریرہ سے یہ روایت نقل کی ہے کہ رسول اکرم ﷺ نے فرمایا: (وَاللَّهُ فِي عَوْنِ الْعَبْدِ مَا كَانَ الْعَبْدُ فِي عَوْنِ أَخِيهِ-) [۲۴]

(اللہ اس وقت تک بندے کی مدد کرتا ہے جب تک بندہ اپنے بھائی کی مدد کرتا ہے۔)

اس کو یوں بیان کیا جاسکتا ہے کہ حق کو حقدار تک پہونچانے یا کسی انسان سے ظلم کو دفع کرنے کے لیے رشوت لینا عدم تعاون کی علامت ہے اور عدم تعاون انسان کو تائید غیبی اور امداد ربانی سے دور کرتا ہے اور جو شخص فدائی امداد و نصرت سے محروم ہونے کے اعمال کرتا ہے ایسا شخص گنہگار ہوتا ہے لہٰذا رشوت لینے والا بھی گنہگار ہوگا۔ اور اس کے لئے رشوت لینا حرام ہوگا۔

حضرت ابن مسعود سے منقول ہے کہ جس وقت آپ حبشہ میں تھے آپ نے گلوخلاصی کے لئے بطور رشوت دو دینار دئے۔ تب کہیں آپ کو رہائی ملی، اس پر آپ نے فرمایا تھا: (اِن الاِثمَ عَلى القَابِضِ دُونَ الدَافِعِ-) [۲۵] (لینے والا گنہگار ہے دینے والا نہیں)۔

حضرت ابن مسعود نے ظلم کو دفع کرنے کے لئے رشوت دی اس لئے کہ وہ جانتے تھے کہ ایسا کرنے میں گناہ ان پر نہ ہوگا اور صحابی کا فعل لائق سماعت ہے بشرطیکہ کسی صحیح حدیث سے ٹکراو نہ ہو۔ اور یہ واقعہ ہے کہ ان کا یہ فعل کسی حدیث کے معارض نہیں ہے۔

چوتھی صورت: کسی منصب یا ملازمت کے حصول کے لیے رشوت دینا۔ [۲۶]

قومی امور کے لئے اچھے، ایمان دار اور ملازمت و منصب کے قابل لوگوں کو انتخاب کرنا انتہائی اہم معاملہ ہے اور اسلامی اہم ترین تعلیمات میں سے ہے کیونکہ ان کے لئے غلط انتخاب کی صورت میں ادارے تباہ و برباد ہو جاتی ہے جس محکمہ میں رشوت کی لت پہنچے وہ محکمہ تباہی اور بربادی سے دوچار ہو جاتی ہے جس کی مثال ہمارے معاشرے میں جابجا نظر آتی ہے۔ بلخصوص جمہوری حکومت میں رشوت اور اقرباء پرستی کے ذریعے پچھلے دروازے سے اعلی عہدوں اور بلند مرتبوں پر نااہل فائز ہوتے ہیں جس کی وجہ سے قومی اداروں کو پرائیویٹ کمپنیوں کو فروخت کیا جارہا ہے اور دن بدن روبزوال ہے۔ اسلام نے اسی لئے رشوت لینے والوں، رشوت دینے والوں اور درمیان میں ثالث بنے والے سب کو حرام ٹھہرایا ہے اس بات پر یہ آیت دلالت کرتی ہے:

﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنكَرِ وَالْبَغْيِ ۚ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ۔﴾[٢٧]

(بیشک اللہ تمہیں حکم دیتا ہے کہ امانتوں کو ان کے اہل تک پہنچا دو اور جب کوئی فیصلہ کرو تو انصاف کے ساتھ کرو اللہ تمہیں بہترین نصیحت کرتا ہے بیشک اللہ سمیع بھی ہے اور بصیر بھی ہے۔)

کسی منصب یا ملازمت کے حصول کے لئے رشوت دینا در حقیقت امانت کو نا اہلوں کے سپر کرنے کے مترادف ہے اس سے حکم خداوندی کی مخالفت لازم آتی ہے اس لئے کسی بھی منصب یا ملازمت کو حاصل کرنے کے لئے رشوت دینا حرام ہے۔ ہاں یہ دوسرا مسئلہ ہے کہ جب تک رشوت نہ دے اہل کو اس کو ملازمت اور منصب نہیں ملتی ہے تو یہ صورت دوم میں شامل ہو جائے گا۔

خلاصہ

رشوت کی مشہور یہ چار اقسام ہے جن میں سے پہلی اور چوتھی صورت کے حرام ہونے پر علماء جمہور کا اتفاق ہے۔ البتہ دوسری اور تیسری صورت میں جواز کی صورت بنتی ہے۔ حرمت اور جواز پر واضح دلائل اوپر نقل کیا ہے۔ رشوت کی حرمت پر سب سے واضح آیت قرآن یہ ہے:

﴿ وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ وَتُدْلُوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ لِتَأْكُلُوا فَرِيقًا مِّنْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْإِثْمِ وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴾[٢٨]

(اور خبردار ایک دوسرے کا مال ناجائز طریقے سے نہ کھانا اور نہ حکام کے حوالہ کر دینا کہ رشوت دے کر حرام طریقے سے لوگوں کے اموال کو کھا جاؤ، جب کہ تم جانتے ہو کہ یہ تمہارا مال نہیں ہے۔)

اس آیت کریمہ میں باطل طریقہ سے لوگوں کا مال کھانے سے ممانعت وارد ہے باطل طریقہ سے مال کھانے کی ایک صورت یہی رشوت دینا اور لینا ہے جس کے ذریعہ حکام کو انصاف کے راستے سے برگشتہ کیا جاتا ہے کسی چیز سے مخالفت اس کی حرمت کو چاہتی ہے لہذا رشوت بھی حرام ہے۔

اور حدیث مبارکہ میں بھی واضح الفاظ میں رشوت کی حرمت بیان ہوئی ہے۔ یہ روایت حضرت عبدالرحمٰن بن عوف سے منقول ہے کہ انہوں نے کہا، رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: الرَّاشِي والمرتَشِي فی النَّار۔[٢٩] ترجمہ: رشوت لینے ولا اور دینے والا دونوں جہنمی ہیں۔

اسی طرح دوسری حدیث طبرانی نے حضرت عبداللہ بن عمرو سے اور انہوں نے رسول اللہ ﷺ سے نقل کیا ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: (لَعَن اللہ الرَّاشِی و المرتَشِی) (۳۰) (رشوت لینے اور دینے والے پر اللہ نے لعنت فرمائی۔

ان آیات کریمہ اور آحادیث مبارکہ میں واضح الفاظ میں رشوت کی حرمت بیان کی ہے اور رشوت کے لینے و دینے والے پر اللہ کی لعنت اور جہنمی ہونے کا ذکر کیا ہے۔

رشوت کی روک تھام کے لئے اقدام

رشوت کی سد باب کرنے کے لئے مندرجہ ذیل اقدامات کا کرنا انتہائی ضروری ہے تاکہ اس ناسور سے معاشرے کو بچایا جاسکے اور لوگوں کو دنیا اور آخرت دونوں فلاح و کامیابی حاصل ہوسکے۔

رشوت کے متعلق قرآن و حدیث کے تعلیمات معاشرہ میں عام کرئے اور یہ تعلیمات ہمارے نصاب میں شامل کرئے تاکہ نئے نسل کی فکری تربیت ہو جائے۔ رشوت ایک ایسا جرم ہے جو تقریباً کسی بھی نظامِ حیات میں جائز نہ ہو۔ ہمارا ملکی قانون بھی اسے ناجائز قرار دیتا ہے، لیکن اس قانون پر عمل نہیں ہو رہا ہے اگر کسی رشوت خور افسروں کو چند بار علی الاعلان عبرت ناک جسمانی سزائیں دی جائیں تو آہستہ آہستہ یہ لعنت مٹ سکتی ہے۔

رسول اکرم ﷺ نے عمال کو رعایا سے ہدیہ اور تحفہ قبول کرنے کی ممانعت بھی رشوت کی سد باب کے طور پر فرمائی ہے۔

معاشرے میں رشوت سے متعلق آگہی پیدا کرنے کے لیے تعلیمی اداروں اور زندگی کے دیگر شعبوں میں خصوصی تقاریب اور بحث و مباحثوں کا اہتمام کیا جائے۔ سرکاری، نیم سرکاری اور غیر سرکاری اداروں میں حکومتی سطح پر رشوت کی عنوان پر سیمینار، آگاہی مہم اور خصوصی بینرز اور پوسٹر لگوائے جائے، جن پر رشوت اور بدعنوانی کے خلاف نعرے درج ہو۔ تاکہ معاشرے میں رشوت کے روک تھام کے لئے راہ ہموار ہو جائے۔

خلاصہ

رشوت ایک موذی بیماری ہے جس کی وجہ حقدار کا حق تلف ہو جاتا ہے معاشرے میں اقرباء پرستی اور طبقاتی نظام پروان چڑتا ہے نظام زندگی میں ہر جگہ افراتفری، بے انصافی ہوتے ہیں دولت کی تقسیم ہو یا منصب کی تقسیم بندی ہو ہر میدان میں رشوت کی وجہ سے حق دار ہمیشہ حق سے محروم ہوتے ہیں اور نااہل لوگ منصب پر فائز ہوتے ہیں اور یہی بے انصافی کا بنیاد بنتے ہیں اس وجہ سے قرآن کریم اور حدیث پاک میں رشوت کا سبب بننے والے تمام راستوں اور ذرائع کو بن کر دیا ہے تاکہ اس بیماری سے معاشرہ محفوظ رہ سکے۔ جب اس بیماری سے معاشرہ محفوظ رہے تو ہر ایک کو انصاف ملے گا اور قابل افراد منصب پر فائز ہونگے اور نتیجہ کے طور پر معاشرہ ترقی کرئے گا۔ علم اصول الفقہ کا قاعدہ سد الذرائع انہی معاشرتی برائیوں کی روک تھام میں انتہائی اہم کردار ادا کرتی ہے جس معاشرے خوشحال ہونے کے ساتھ ساتھ ترقی کے راہ پر گامزن ہوتے ہیں اس طرح ایک طرف سے قرآن و سنت کا بول بالا ہو گا اور دوسری طرف اسلامی تعلیمات پر عمل پیرا ہونے سے پورا معاشرہ امن و سکون اور شحال ہو جاتے ہیں۔

حواشی و حوالہ جات

۱افریقی،ابن منظور محمد بن مکرم بن علی،لسان العرب، طبع اول، بیروت: داراحیاء التراث العربی،۱۹۹۶ء ،ج ۳، ص ۲۰۷

۲سورۃالکھف۱۸: ۹۴

۱۳بن منظور،لسان العرب، ،مادہ: باب العین : ۸ / ۹۳

۱۴یضا، باب السین، ص: ۷۳

۱۵یضاً

۶قرافی ،ابوالعباس شہاب الدین احمد بن ادریس،انوار البروق فی انوإ الفروق،دار الکتب، بیروت، ج ۲، ص ۶۱

۷ شوکانی، محمد بن علی بن محمد،ارشاد الفحول الی تحقیق الحق من الاصول،ط/۳، دار الکتاب العربی، بیروت، ۲۰۰۳ء: ۱ /۷۵۔

۸ ایضا، ص: ۱۲۶

۹البرہانی، محمد ہشام، سد الذرائع فی الشریعۃ الاسلامیۃ،دارالفکر، بیروت، ص ۱۰۲-۱۰۳-

۱۰ ایضاً

۱۱ایضاً

۱۲الھروی، محمد بن احمد بن الأزہری، تھذیب اللغۃ، دار الکتب، بیروت، س/ن، ج۱۱، ص ۲۰۶-

۱۳ایضاً

۱۴ابن عابدین، محمد امین بن عمر بن عبدالعزیز،حاشیۃ ابن عابدین، دار الکتب العلمیہ، بیروت، ۲۰۱۰، ج ۵، ص ۳۶۲۔

۱۵قرحہ، محمود علی،الاصول القضائیۃ فی المرافعات الشرعیۃ،دار القلم ،الریاض،۲۰۰۰، ص ۳۳۰

۱۶البھوتی، منصور بن یونس بن صلاح الدین ابن حسن بن إدریس، کشاف القناع عن متن الاقتاع، موسسہ اسماعلیان، قم،ایران : ج ۶، ص ۳۱۶

۱۷ایضاً

۱۸بستانی، بطرس،محیط المحیط، دار الجیل، بیروت، : ج۱، ص ۷۸۳

۱۹الاصول القضائیۃ فی المرافعات الشرعیۃ، باب الرشا، ص ۵۱۲

۲۰ ایضا، ص ۵۱۴

۲۱ ایضا، ص ۵۱۵

۲۲قرطبیؒ، ابو عبداللہ محمد بن احمد بن ابو بکر، الجامع لاحکام القرآن، موسسۃ الرسالۃ، بیروت، ج ۶، ص ۱۸۴

۲۳سورۃ المائدہ۵: ۲

۲۴ سجستانی، ابوداؤد سلیمان بن اشعث،سنن ابی داود، طبع اول: دار الکتاب العربی، بیروت، س-ن، ص ۲۹۰

۱۲۵الجامع لاحکام القرآن، ج٦، ص ۱۸۴

۱۲۶قرحۃ، محمود علی، الاصول القضائیۃ فی المرافعات الشرعیۃ، باب الرشا، ص ۵۱۸

۱۲۷سورۃ النساء ۴: ۵۸

۱۲۸سورۃ البقرہ ۲: ۱۸۸

۱۲۹ابن اثیر، مجد الدین ابو السعادات المبارک بن محمد بن محمد بن محمد ابن عبد الکریم الشیبانی، جامع الاصول فی احادیث الرسول ﷺ، مکتبۃ الحلوانی، بیروت، طبع الاولی، ۱۳۸۹، ج ۱۰، ص ۵۴۹

۱۳۰ایضاً

OPEN ACCESS
MA'ARIF-E-ISLAMI (AIOU)
ISSN (Print): 1992-8556
ISSN (Online): 2664-0171
https://mei.aiou.edu.pk

منتخب جامعات کے ایم اے اسلامیات کے حدیث شریف کے نصاب کا تقابلی جائزہ

Comparative study of curriculum of Hadith Studies at masters level of selected Universities.

(University of Karachi, University of Punjab, International Islamic University, Allama Iqbal Open University, Islamic University Madina)

ڈاکٹر سید غضنفر احمد

اسسٹنٹ پروفیسر، شعبہ قرآن وسنہ، جامعہ کراچی

نثار اختر

پی ایچ ڈی ریسرچ اسکالر،، شعبہ قرآن وسنہ، جامعہ کراچی۔

ABSTRACT

Hadi'th is second primary source to Islamic theology and law. We compare curriculum of Hadi'th at master's level of five universities to achieve the objectives of study. There are discussed curriculum of study separately, as methodological tool, to point out the differences and similarities in selected universities. In comparative sense, we conclude that Allama Iqbal Open University Islamabad has rich curriculum and contents to meet the requirements of subject as role model. Although, universities can get benefits mutually through meaningful interaction in domain of same subject. This study is equally beneficial for researchers and curriculum developers to move forward and to develop vibrant curriculum, respectively.

Keywords: Hadith, Curriculum, Universities, Islamic sources, Comparative study.

تعارف

اسلامی علوم میں احادیث مبارکہ کو ایک امتیازی حیثیت حاصل ہے اس لئے کہ یہ خاتم النبیین ﷺ کا کلام اور وحی غیر متلو ہے، اور قرآن مجید (وحی متلو) کے بعد دوسرے درجے پر ہے، اسی امتیازی مقام کی بناء پر مدارس دینیہ ہو یا عصری جامعات کے علوم اسلامیہ کے شعبہ جات ہوں ہر جگہ احادیث نبوی ﷺ کو شامل نصاب رکھا گیا ہے حتی کہ وطن عزیز پاکستان کے اکثر بڑے مدارس اور یونیورسٹیوں میں حدیث شریف کے موضوع پر تخصص بھی کروایا جاتا ہے اور بعض یونیورسٹیوں میں حدیث شریف کے نام سے باقاعدہ طور پر شعبہ جات بھی قائم کیے گئے ہیں۔

احادیث نبوی ﷺ جس طرح پاکستانی جامعات کے علوم اسلامیہ کے نصاب کا ایک اہم اور بنیادی جز ہیں اسی

طرح یہ مضمون بیرون ممالک کی ممتاز جامعات میں بھی پڑھایا جاتا ہے اور اس میں تخصص کروایا جاتا ہے، مثلاً انٹرنیشنل اسلامک یونیورسٹی مدینہ منورہ میں حدیث شریف کے نام سے باقاعدہ طور پر ایک کلیہ قائم کیا گیا ہے جس میں حدیث شریف کے موضوع پر چار سالہ بی ایس، ڈپلومہ، ایم فل اور پی ایچ ڈی کرایا جاتا ہے'، اسی طرح ازہر یونیورسٹی قاہرہ مصر میں بھی حدیث شریف کے عنوان سے ایک شعبہ قائم کیا گیا ہے جس میں فن حدیث سے متعلق مختلف علوم پڑھائے جاتے ہیں۔

ملکی اور بین الاقوامی جامعات کے منتہی درجات میں حدیث شریف کے شاملِ نصاب ہونے کے بعد اس بات کی ضرورت محسوس کی جارہی ہے کہ منتہی درجات یعنی ایم اے کی سطح پر پاکستانی اور بین الاقوامی مستند ترین جامعات میں حدیث شریف پر پڑھائے جانے والے نصاب کے مابین تقابل کیا جائے

اس تقابل کیلئے وطن عزیز کی جامعات میں سے چار جامعات یعنی کراچی یونیورسٹی، پنجاب یونیورسٹی، انٹرنیشنل اسلامک یونیورسٹی اسلام آباد اور علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی کے شعبہ اسلامیات (ایم اے) کے حدیث شریف کے نصاب کا انتخاب کیا گیا ہے، کیونکہ ان چاروں یونیورسٹیوں کا شمار پاکستان کی مستند ترین جامعات میں ہوتا ہے، جبکہ بیرون ممالک کی جامعات میں سے جامعہ اسلامیہ مدینہ منورہ کے ایم اے علوم اسلامیہ کے حدیث شریف کے نصاب کا انتخاب کیا گیا ہے، ذیل میں مذکورہ جامعات کے ایم اے اسلامیات کی سطح پر حدیث شریف کے موضوع پر پڑھائے جانے والے نصاب کا تعارف اور ان کے مابین تقابل کیا گیا ہے۔

کراچی یونیورسٹی کے ایم اے علوم اسلامیہ میں شامل حدیث شریف کا نصاب

جامعہ کراچی کو پاکستان کی سب سے بڑی جامعہ ہونے کا اعزاز حاصل ہے۔ اور یہاں ایک کلیہ معارف اسلامیہ قائم ہے، کلیہ معارف اسلامیہ میں چار شعبہ جات (شعبہ علوم اسلامیہ، شعبہ قرآن وسنہ، شعبہ اصول الدین اور مطالعہ سیرت) قائم کئے گئے ہیں۔ البتہ مطالعہ سیرت کے ماسوا بقیہ تینوں شعبہ جات فعال ہیں، اور بیچلرز، ماسٹرز، ایم فل اور پی ایچ ڈی کی سطح تک تعلیم کا باقاعدہ نصاب موجود ہے۔

جامعہ کراچی کے کلیہ معارف اسلامیہ کے تینوں شعبہ جات میں حدیث شریف کا کورس صرف پہلے سال کے دونوں سمسٹرز میں شامل ہیں، دوسرے سال کے آخری سمسٹر میں صرف شعبہ قرآن وسنہ میں شمائل ترمذی کا ترجمہ شاملِ نصاب ہے، اس کے علاوہ حدیث کے موضوع پر کوئی اور کتاب کسی بھی شعبہ کے نصاب میں شامل نہیں، کراچی یونیورسٹی میں کلیہ معارف اسلامیہ کے تحت تینوں شعبہ جات کے حدیث شریف کا نصاب درج ذیل ہے:

سمسٹر نمبر	شعبہ اسلامک لرننگ	شعبہ قرآن وسنہ	شعبہ اصول الدین
سمسٹر اول	کورس: الحدیث وعلوم الحدیث [1] عنوانات:	کورس: اصول وتاریخ ومطالعہ احادیث۔ [2] عنوانات:	کورس: حدیث، اصول وتاریخ حدیث۔ [3] عنوانات:

	ا۔تعارف حدیث،سند ومتن۔ ۲۔اہمیت وحجیت حدیث۔ ۳۔حدیث کی تشریعی حیثیت،اعتراضات وجوابات ۴۔اقسام حدیث۔ ۵۔اخذ حدیث کے مختلف طریقے۔ ۶۔وضع حدیث۔ ۷۔اسرائیلیات۔ ۸۔انکار حدیث۔ ۹۔اصول روایت ودرایت۔ ۱۰۔علم درایہ وعلم رجال کی حیثیت ۱۱۔اہم تصانیف کا تعارف۔ ۱۲۔صحاح ستہ سے ۶۰ منتخب احادیث یا منتخب میزان الحکمہ سے ۶۰ منتخب احادیث۔	1. اصول حدیث ،ضرورت وتعریف۔ 2. تاریخ جمع وتدوین حدیث۔ 3. اقسام حدیث اور اقسام کتب حدیث۔ 4. افکار حدیث وحجیت حدیث۔ 5. علم روایت اور علم درایت۔ 6. مستشرقین اور جمع وتدوین حدیث۔ 7. برصغیر میں خدمات حدیث۔ 8. مطالعہ احادیث منتخبہ : صحیح بخاری کے کتاب الوحی اور کتاب الایمان سے ۱۱/احادیث۔ صحیح مسلم کے کتاب البیوع سے ۱۲احادیث۔	ا۔اصول حدیث برائے درس اصطلاحات المحدثین(مصنف سلطان محمود) ۲۔حجیت حدیث۔ ۳۔اصول حدیث کی ابتداء،ارتقاء اور مشہور مصنفات کا تعارف اور اسلوب بیان۔ ۴۔ صحیح البخاری کے کتاب الایمان سے ۱۰ ابواب۔ ۵۔الموطا للامام مالک کے کتاب النذور والایمان سے ۹ابواب۔ ۶۔سنن النسائی کے کتاب الصلاۃ سے ۹ابواب ۷۔سنن ابی داؤد کے کتاب الزکاۃ سے ۱۰ ابواب۔ نوٹ:مذکورہ بالا کتب حدیث کے مؤلفین کا تعارف،علم حدیث میں ان کا مقام،کتاب کی خصوصیات،کتب حدیث میں کتاب کا مقام،بعض اہم شروح کا تعارف ،ابواب کے احادیث کا ترجمہ اور ان سے فوائد اور احکام کا استنباط شامل نصاب ہیں۔
سمسٹر دوم	کورس:الحدیث وعلوم الحدیث عنوانات:	کورس :اصول،تاریخ ومطالعہ حدیث۔ عنوانات:	کورس:حدیث،اصول وتاریخ حدیث۔ عنوانات:

	۱۔عہد رسالت میں جمع حدیث۔ ۲۔عہد خلفاء راشدین میں جمع وتدوین حدیث۔ ۳۔پہلی صدی ہجری کے معروف محدثین اور تدوین حدیث۔ ۴۔دوسری وتیسری صدی ہجری کے معروف محدثین(خاصۃ کتب ستہ) کی تدوینی کاوشیں(برائے سنی طلبہ)۔ ۵۔کتب اربعہ کے مؤلفین اور ان کی کتابوں پر تبصرے، برائے شیعہ طلبہ ۶۔برصغیر کے علماء کی علم حدیث میں خدمات۔ ۷۔صحاح ستہ سے ۶۰ منتخب احادیث/میزان الحکمہ سے ۶۰ منتخب احادیث۔	۱. ترمذی شریف سے ۷ منتخب احادیث کا مطالعہ۔(موضوع: صدقہ وزکوۃ) ۲. سنن ابو داؤد سے ۱۵ منتخب احادیث کا مطالعہ (موضوع: کتاب المناسک یعنی حج وعمرہ کا بیان) ۳. سنن ابن ماجہ سے ۲۳ منتخب احادیث کا مطالعہ (موضوع: نکاح ومہر کا بیان) ۴. سنن نسائی سے۶ منتخب احادیث کا مطالعہ (موضوع: کتاب الصلوہ) ۵. موطا امام مالک سے ۱۲ منتخب احادیث کا مطالعہ (موضوع: روزوں کا بیان)۔ ۶. طحاوی شریف سے ۷ منتخب احادیث کا مطالعہ۔(موضوع: حیاء اور اچھے اخلاق کا بیان) ۷. سنن دارمی سے ۱۹ منتخب احادیث کا مطالعہ (موضوع: جہاد، سیر، طلاق اور عدت کا بیان)	۱۔اصول حدیث کے مندرجہ ذیل مباحث۔ خبر اور اس کی جملہ انواع واقسام۔ سند اور اس کے جملہ مباحث۔ علم جرح وتعدیل کے ضابطے، مراتب رجال۔ حدیث پر منکرین حدیث ومستشرقین کے اعتراضات اور ان کے جوابات۔ متن حدیث: ۱۔ صحیح مسلم کے کتاب الصیام سے ۱۰ ابواب۔ ۲۔ترمذی شریف کے کتاب الحج والعمرہ سے ۱۰/ابواب۔ ۳۔سنن ابن ماجہ کے کتاب الاداب سے ۱۰/ابواب۔ ۴۔مسند احمد کے کتاب المناقب سے ۵/ابواب۔ ۵۔ مسند احمد کے مسند ابی عبیدۃ ابن الجراح کی ابتدائی پانچ احادیث۔ نوٹ: مذکورہ بالا کتب حدیث کے مؤلفین کا تعارف، علم حدیث میں انکا مقام، کتاب کی خصوصیات، کتب حدیث میں کتاب کا مقام، بعض اہم شروح کا

تعارف ،ابواب کے احادیث کا ترجمہ اور ان سے فوائد اور احکام کا استنباط شامل نصاب ہیں۔			

پنجاب یونیورسٹی کے ایم اے علوم اسلامیہ میں شامل حدیث شریف کا نصاب۔

پنجاب یونیورسٹی میں ایم اے اسلامیات صبح و شام کی شفٹ میں کرایا جاتا ہے، شام کے شفٹ میں ذاتی مدد آپ کے تحت ایم اے اسلامیات ریگولر کرایا جاتا ہے ، نیز پنجاب یونیورسٹی میں کراچی یونیورسٹی کی طرح ایم اے اسلامیات پرائیویٹ بھی کروایا جاتا ہے تاہم تمام شعبہ جات میں ایک ہی نصاب پڑھایا جاتا ہے اس لئے حدیث شریف کا نصاب تمام شعبہ جات میں یکساں ہے، نیز سمسٹر سسٹم کے بجائے سالانہ بنیاد پر تعلیم دی جاتی ہے۔ حدیث شریف کا نصاب درج ذیل ہے۔

کورس: حدیث وعلوم الحدیث۔[4]

عنوانات:

(الف): اصول حدیث:

(۱) شرح نخبۃ الفکر (حافظ ابن حجر عسقلانی)، (۲) تیسیر مصطلح الحدیث (داکٹر محمود الطحان)

(ب): چند اہم کتب اصول حدیث کا تعارف۔

(۱) شرح نخبۃ الفکر، (۲) مقدمہ ابن الصلاح، (۳) علوم الحدیث ڈاکٹر صبحی صالح۔

ان کتب کی روشنی میں علم اصول حدیث کی تاریخ اور ارتقاء کا جائزہ بھی لیا جاتا ہے۔

(ج): تاریخ حدیث:

علم حدیث کی حجیت، اہمیت و ضرورت۔

علم حدیث کا نشو و نما اور ارتقاء (نبی کریم ﷺ، صحابہ کرام اور تابعین کے عہد میں)

عہد تدوین اور عہد انتخاب (اہم کتب حدیث اور صحاح ستہ کا تعارف)

۱۔ انکار حدیث۔ ایک تجزیہ۔

۲۔ مستشرقین اور حدیث۔

۳۔ برصغیر میں علم حدیث۔

(د): متن حدیث۔ اللؤلؤ والمرجان (فواد عبد الباقی)

کتاب الایمان/۲۰ ابواب، کتاب الجھاد ۱۰ ابواب، کتاب الامارہ ۱۰/ابواب، کتاب البر والصلۃ سے ۱۰/ابواب، کتاب الذکر والدعاء سے ۱۰/ابواب، کتاب الزہد سے ۱۰/ابواب۔

علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی کے ایم اے علوم اسلامیہ میں شامل حدیث شریف کا نصاب

علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی میں کلیہ علوم اسلامیہ کے تحت چار شعبہ جات میں ایم اے اسلامیات کا پروگرام کرایا جاتا ہے،(۱)شعبہ اسلامک اسٹڈیز جنرل (۲)شعبہ قرآن و تفسیر (۳)شعبہ حدیث و سیرت (۴)شعبہ شریعہ ۔ایم اے کا پروگرام چاروں شعبہ جات میں دو سال پر مشتمل ہوتا ہے، ہر سال دو سمسٹرز ہوتے ہیں، چاروں شعبہ جات کے پہلے دونوں سمسٹرز کا نصاب یکساں ہیں، تیسرے سمسٹر میں صرف شعبہ حدیث و سیرت میں حدیث کے چھ کورس شامل نصاب ہیں جبکہ آخری سمسٹر میں کسی بھی شعبہ میں حدیث شریف کا کوئی کورس شامل نہیں، ذیل میں ہم شعبہ حدیث و سیرت کے پہلے اور تیسرے سمسٹرز کے حدیث شریف کے نصاب پر بحث کرتے ہیں۔

شعبہ حدیث و سیرت، علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی کے حدیث شریف کا نصاب[5]

سمسٹر اول	کورس اول: اصول، تاریخ حدیث و مطالعہ متن (انتخاب از صحیح بخاری) کوڈ نمبر ۴۶۲۱ کورس دوم: مطالعہ متن حدیث (منتخب مطالعہ متن از صحیح بخاری و سنن ابی داؤد) کوڈ نمبر ۴۶۲۲ **عنوانات** یونٹ نمبر ا۔: اصول حدیث، حدیث کا لفظی اصطلاحی معنی، حدیث کی اقسام، اصول حدیث کی اہم تالیفات کا تعارف یونٹ نمبر ۲: تقسیم حدیث باعتبار صحت (سات اقسام کا بیان) یونٹ نمبر ۳: تقسیم حدیث باعتبار سند چار اقسام واہم اصطلاحات حدیث کا بیان۔ یونٹ نمبر ۴: اقسام تحمل حدیث (سات اقسام کا بیان)۔ یونٹ نمبر ۵: تاریخ حدیث نمبر ا (عہد نبوی، صحابہ اور عہد تابعین کا بیان، صحاح ستہ کی تالیف وتدوین حدیث۔ یونٹ نمبر ۶: تاریخ حدیث نمبر ۲: (برصغیر میں خدمات حدیث کے آٹھ ادوار) یونٹ نمبر ۷: امام بخاری رحمہ اللہ کا مفصل تعارف، صحیح البخاری کا تعارف شروح اور تراجم وغیرہ کا بیان۔ یونٹ نمبر ۸: صحیح بخاری کے کتاب الوحی کے مضامین کا بیان۔ یونٹ نمبر ۹: صحیح بخاری کے کتاب الایمان کے مضامین کا بیان۔ یونٹ نمبر ۱۰: صحیح بخاری کے کتاب العلم کا بیان۔ یونٹ نمبر ۱۱: امام ابوداؤد کے احوال وآثار اور سنن ابوداؤد کے تراجم و شروح کا بیان۔ یونٹ نمبر ۱۲ تا ۱۸: سنن ابی داؤد کے کتاب الآداب اور اس کے متعلقات کا بیان۔

سمسٹر سوم	کورس اول: قواعد ومصطلحات حدیث۔ کورس دوم :اصول علم حدیث۔ عنوانات: ۱۔حدیث اور علم حدیث کا بیان۔ ۲۔حجیت سنت کا بیان۔ ۳۔مطالعہ حدیث کی اہمیت۔ ۴۔اہمیت اسناد کا بیان۔ ۵۔تحمل حدیث کے سات اقسام کا بیان۔ ۶۔حدیث باعتبار صحت کے سات اقسام ۷۔اہم اصطلاحات کا بیان۔ ۸۔خبر متواتر کا بیان۔ ۹۔خبر واحد کا بیان۔ ۱۰۔حدیث مرسل کا بیان۔ ۱۱۔روایۃ باللفظ اور بالمعنی کا بیان۔ ۱۲۔اقسام کتب حدیث کا بیان۔ ۱۳۔اصول درایۃ کا بیان۔ ۱۴۔ناسخ ومنسوخ کا بیان۔ ۱۵۔اختلاف الحدیث وغریب الحدیث کا بیان۔	کورس سوم:تاریخ حدیث (اساسی ادوار) کورس چہارم:استشراق وبرصغیر کا عہد عنوانات: ۱۔حدیث شریف کے پانچ ادوار کا تفصیلی بیان (عہد نبوی ﷺ سے لیکر چھٹی صدی ہجری تک کا بیان) ۲۔طبقات رواۃ حدیث۔ ۳۔تاریخ حدیث کا بیان۔ ۴۔علماء رجال کا بیان، طبقہ نمبر ۱ سے طبقہ ۲۴ تک کا بیان ۵۔برصغیر میں علم حدیث کی ترویج واشاعت کا تفصیلی بیان۔ ۶۔تاریخ استشراق۔ ۷۔فتنہ انکار حدیث۔ ۸۔منکرین حدیث کے اعتراضات کا تجزیہ۔ ۹۔پاکستان میں علم حدیث کا جائزہ۔	کورس پنجم: مطالعہ نصوص حدیث(صحاح ستہ) کورس ششم: مطالعہ نصوص حدیث (مسانید ومصنفات) عنوانات: ۱۔مؤطاامام مالک کے چھ ابواب۔ ۲۔ صحیح بخاری(کتاب المناقب) ۳۔ صحیح مسلم(کتاب الجہاد والسیر) ۴۔سنن ابی داؤد(کتاب الصلاۃ) ۵۔ترمذی(شمائل نبوی) ۶۔ابن ماجہ ،الاعتصام بالکتاب والسنۃ ۷۔مستدرک امام حاکم (کتاب الجنائز کا بیان) ۸۔سنن نسائی(کتاب المزارعۃ) ۹۔مسند امام احمد بن حنبل (انتخاب از مسند ابوہریرہ) ۱۰۔مشکاۃ المصابیح (الاعتصام بالکتاب والسنۃ) ۱۱۔ صحیح ابن حبان و صحیح ابن خزیمہ (کتاب الطھارۃ) ۱۲۔مسانید ابوحنیفہ وعبدالرزاق ومعجم طبرانی، منتخب روایات کا مطالعہ ۱۳۔سنن دارقطنی وسنن بیہقی (منتخب روایات کتاب السیر)

	۱۶۔علم الجرح والتعدیل کا بیان۔ ۱۷۔تخریج حدیث کے اسالیب ۱۸۔قواعد وضع حدیث کا بیان۔		۱۴۔طحاوی ومؤطا امام محمد (منتخب روایات کا مطالعہ) ۱۵۔مسند اسحاق بن راہویہ اور سنن دارمی(منتخب روایات) ۱۶۔جامع الاصول وکنز العمال (کتاب الایمان والاسلام) ۱۷۔الادب المفرد/المنتقی/مشارق الانوار(منتخب روایات کا مطالعہ) نوٹ:مذکورہ بالا ہر کتاب اور اس کے مصنف کا تفصیلی تعارف شامل نصاب ہے

انٹرنیشنل اسلامک یونیورسٹی اسلام آباد کے ایم اے علوم اسلامیہ میں شامل حدیث شریف کا نصاب

انٹرنیشنل اسلامک یونیورسٹی کے کلیہ اصول الدین کے تحت چھ شعبہ جات میں ایم اے اسلامیات کا نصاب پڑھایا جاتا ہے، تمام شعبہ جات کے پہلے سال کے دونوں سمسٹرز کے نصاب میں حدیث شریف کی کوئی کتاب شامل نہیں جبکہ دوسرے سال کے دونوں سمسٹرز میں شعبہ تخصص فی قسم الحدیث وعلومہ (Department of Hadith and Its sciences) میں باقاعدہ طور پر حدیث شریف کا تفصیلی نصاب پڑھایا جاتا ہے، اس کے علاوہ بقیہ پانچ شعبہ جات میں سے صرف شعبہ تخصص الدعوۃ والثقافۃ الاسلامیہ میں حدیث شریف کا ایک کورس الوضع فی الحدیث شامل نصاب ہے، تاہم یہی کورس چونکہ تخصص فی الحدیث میں بھی پڑھایا جاتا ہے اس لئے اس کا ذکر اسی کے ضمن میں ہوگا، اس کے علاوہ بقیہ چاروں شعبہ جات میں حدیث شریف کی کوئی کتاب شامل نصاب نہیں۔ شعبہ تخصص فی قسم الحدیث وعلومہ میں حدیث شریف کے جو کورس پڑھائے جاتے ہیں وہ درج ذیل ہیں۔[6]

کورس نمبر ۱: الحدیث النبوی ﷺ نمبر ۲

عنوانات: (الف) سنن نسائی کے کتاب الزکاۃ سے ۱۵/ابواب۔

(ب) صحیح بخاری کے کتاب الصوم سے ۱۵/ابواب۔

(ج) سنن ابن ماجہ کے کتاب المناسک سے حج وعمرہ کے متعلق ۱۹/ابواب

کورس نمبر ۲: الحدیث النبوی ﷺ نمبر ۳

عنوانات: (الف) صحیح بخاری کے کتاب البیوع سے ۲۲/ابواب۔

(ب) صحیح بخاری کے کتاب العلم سے متعلق ۲۱/ابواب۔

کورس نمبر ۳: علم التخریج۔

اس کورس میں حدیث کے متن اور سند کی تخریج کے مختلف طریقے بتائے جاتے ہیں اور پھر طلباء سے باقاعدہ طور پر مختلف احادیث کی تخریج کروائی جاتی ہے۔

کورس نمبر ۴: الحدیث الموضوعی۔

اس کورس میں حدیث موضوعی سے متعلق بیان ہے، یعنی حدیث موضوعی کی تعریف، اہمیت، فوائد و ثمرات، اسباب، حدیث موضوعی کے اقسام، حدیث موضوعی سے متعلق ضروری قواعد اور تنبیہات کا بیان، حدیث موضوعی اور حدیث تحلیلی کے مابین فرق اور حدیث موضوعی کی عملی تطبیق سے متعلق بحث کی گئی ہے۔

کورس نمبر ۵: مصطلح الحدیث۔

عنوانات

۱. روات کے اعتبار سے حدیث کی اقسام: خبر متواتر کی تعریف و شروط، خبر واحد، خبر مشہور، خبر عزیز اور خبر غریب کا بیان۔
۲. حدیث ضعیف کی تعریف، انواع، مراتب اور مصادر کا بیان، حدیث ضعیف اور حسن لغیرہ کا بیان۔
۳. حدیث مرسل، مرسل خفی، حدیث منقطع اور حدیث معضل کا بیان اور ان سے استدلال کرنا۔
۴. تدلیس کا تفصیلی بیان۔
۵. حدیث معنعن، حدیث منقطع، حدیث معلق، حدیث شاذ، حدیث منکر، حدیث مفرد، حدیث معلل، حدیث مضطرب، حدیث مدرج، حدیث مقلوب
۶. ثقات
۷. متابعات اور شواہد کا بیان۔
۸. صیغہ تحمل اور صیغہ اداء کا بیان۔
۹. عہد نبوی ﷺ اور خلفاء راشدین کے دور میں کتابت حدیث کا بیان۔

کورس نمبر ۶: الوضع فی الحدیث

اس کورس میں سنت نبویہ ﷺ کی تعریف، حدیث شریف کے انواع اور مراتب، موضوع حدیث کی تعریف، حدیث موضوع اور حدیث ضعیف کے مابین فرق، وضع کی تاریخ، اسباب و علامات، حدیث موضوع کا حکم اور حدیث موضوع کے متعلق اہم تالیفات کا بیان ہے۔

کورس نمبر ۷: تاریخ السنۃ و مناہج المحدثین۔

اس کورس میں تدوین حدیث اور تدوین سنت کا تفصیلی بیان ہے یعنی عہد نبوی ﷺ، عہد صحابہ اور عہد تابعین میں تدوین حدیث اور تدوین سنت سے متعلق تفصیلی بیان کے ساتھ ساتھ حدیث شریف کی روایت میں صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین کا جو منہج اور طریقہ کار ہے اس کو بھی بیان کیا گیا ہے، اس کے علاوہ حضرت امام مالک، امام احمد بن حنبل، امام بخاری، امام مسلم بن حجاج، امام ابو داؤد، امام ترمذی، امام نسائی، امام ابن ماجہ، ابن خزیمہ، ابن حبان، ابو عبد اللہ الحاکم، امام طحاوی اور امام طبرانی، مذکورہ تمام ائمہ حدیث اور ان کی تالیفات سے متعلق تفصیلی بیان ہے۔

کورس نمبر ۸: الحدیث النبوی ﷺ نمبر ۴

عنوانات: (الف) مؤطا امام مالک کے کتاب النکاح سے ۱۳/ابواب۔

(ب) مؤطا امام مالک کے کتاب الطلاق سے ۱۸/ابواب۔

کورس نمبر ۹: الحدیث النبوی ﷺ نمبر 5

عنوانات: (الف) صحیح بخاری کے کتاب الرقاق سے ۱۰/ابواب۔

(ب) صحیح مسلم کے کتاب الزہد والرقاق سے ۱۵/ابواب۔

(ج) ترمذی شریف کے باب الاستیذان والادب سے ۹/ابواب۔

کورس نمبر ۱۰: علم الجرح والتعدیل (جرح اور تعدیل کا بیان)

اس کورس میں جرح اور تعدیل کا تفصیلی بیان ہے، یعنی جرح اور تعدیل کی لغوی اور اصطلاحی تعریف، ان کے مصطلحات کی تشریح، عدل کے ثبوت کا بیان، جرح اور تعدیل میں تعارض کا بیان، راوی میں طعن کے اسباب اور وجوہات، جرح اور تعدیل کے الفاظ، جرح اور تعدیل سے متعلق کتابوں کا بیان خاص طور ابن ابی حاتم کی الجرح والتعدیل، ابن حبان کی الثقات اور علامہ ذہبی کی تصنیف میزان الاعتدال سے متعلق بیان ہے۔

جامعہ اسلامیہ مدینہ منورہ کے ایم اے علوم اسلامیہ میں شامل حدیث شریف کا نصاب

جامعہ اسلامیہ مدینہ منورہ میں ایم اے علوم اسلامیہ کے چار کلیات ہیں، ان میں سے کلیۃ الشریعہ اور کلیۃ الدعوۃ واصول الدین میں بی ایس کے آخری چاروں سمسٹرز میں (جو کہ ایم اے اسلامیات کے قائم مقام ہیں) سے ہر سمسٹر میں حدیث شریف کا ایک کورس پڑھایا جاتا ہے جبکہ کلیۃ القرآن الکریم میں بی ایس کے آخری چاروں سمسٹرز میں سے صرف پہلے دونوں سمسٹرز میں حدیث شریف کا ایک کورس پڑھایا جاتا ہے جبکہ دوسرے سال کے نصاب میں حدیث شریف کا کوئی کورس شامل نہیں، اس کے علاوہ جامعہ میں کلیۃ الحدیث الشریف کے نام سے باقاعدہ طور پر ایک شعبہ ہے جس میں چار سالہ بی ایس کرایا جاتا ہے جس کے آخری دو سال ایم اے اسلامیات کے قائم مقام ہوتے ہیں، ایم اے کی سطح پر چاروں سمسٹرز میں سے ہر سمسٹر میں حدیث شریف کے چار کورس شامل نصاب ہیں، ذیل میں چاروں کلیات کے حدیث شریف کا نصاب پیش کیا جاتا ہے۔

کلیۃ القرآن الکریم کے پہلے دو سمسٹرز کے کورس الحدیث الشریف کا نصاب [7]

عنوانات:

(۱) تخریج کے چاروں طریقوں کا تفصیلی بیان۔

(۲) امام ابو داؤد کا تفصیلی تعارف۔

(۳) سنن ابی داؤد کا تفصیلی تعارف۔

(۴) سنن ابی داؤد کے منتخب ابواب سے ۲۰۵ احادیث:

(کتاب الاضاحی ۱۱/احادیث، کتاب الخراج والفی والامارہ سے ۳۱/احادیث، کتاب البیوع ا حدیث، کتاب العلم سے ۱۸/احادیث، کتاب الطب سے ا حدیث، کتاب السنہ سے ۴۰/احادیث، کتاب الادب سے ۱۰۳/احادیث)

(۵) امام نسائی کا تفصیلی تعارف۔

(۶) سنن النسائی کا تفصیلی تعارف۔

(۷) سنن نسائی کے منتخب ابواب سے ۳۲ احادیث: (کتاب الخیل سے ا حدیث، کتاب الاحباس سے ا حدیث، کتاب البیوع سے ۲ حدیثیں، کتاب الاستعاذہ سے ۲۸/احادیث)

کلیۃ الدعوۃ واصول الدین کے کورس الحدیث الشریف کا نصاب [8]

پہلے سال کے دو سمسٹرز کا نصاب

عنوانات:

کلیہ الدعوہ کے پہلے سال کے نصاب میں وہ تمام چیزیں شامل ہیں جو کہ کلیہ القرآن الکریم کے حدیث شریف کے نصاب میں شامل ہے تاہم ابو داؤد شریف کے منتخب ابواب کے احادیث میں کچھ فرق ہے، یہاں پر ابو داؤد شریف کے ۲۹۶ احادیث نصاب میں شامل ہیں جن کی تفصیل یہ ہے:

(کتاب الاضاحی ۱۱/احادیث، کتاب الخراج والفی والامارہ سے ۵۸/احادیث، کتاب البیوع ا حدیث، کتاب العلم سے ۱۸/احادیث، کتاب الطب سے ا حدیث، کتاب السنہ سے ۴۰/احادیث، کتاب الادب سے ۱۵۹/احادیث، کتاب المھدی سے ۷ احادیث، کتاب الاقضیہ سے ا حدیث)

دوسرے سال کے دونوں سمسٹرز کا نصاب:

۱۔ امام ترمذی رحمہ اللہ کا تفصیلی تعارف۔

۲۔ سنن الترمذی کتاب کا تفصیلی تعارف۔

۳۔ سنن الترمذی کے منتخب ابواب سے ۱۷۲/احادیث۔

(کتاب الاطعمہ سے ۳۹/احادیث، کتاب الاشربہ سے ۱۷/احادیث، کتاب البر والصلہ سے ۶۹/احادیث، کتاب الفتن سے ۳۷/احادیث، کتاب الامثال سے ۱۰/احادیث)

۱۔ امام عبداللہ ابن ماجہ کا تفصیلی تعارف

۲۔ سنن ابن ماجہ کتاب کا تفصیلی تعارف۔

۳۔ سنن ابن ماجہ کے منتخب ابواب سے ۱۶۰/احادیث۔

(کتاب الصدقات سے ۱ حدیث، کتاب العتق سے ۲ حدیثیں، کتاب الحدود سے ۲ حدیثیں، کتاب اللباس سے ۴۴/ احادیث، کتاب الدعاء سے ۳۸/احادیث، کتاب الفتن سے ۲۸/احادیث، کتاب الزہد سے ۴۵/احادیث۔)

کلیۃ الشرعیہ کے کورس الحدیث الشریف کا نصاب

پہلے سال کے دونوں سمسٹرز کا نصاب:

عنوانات:

۱۔ تخریج کے چاروں طریقوں کا تفصیلی بیان۔

۲۔ امام ابوداؤد کا تفصیلی تعارف۔

۳۔ سنن ابی داؤد کا تفصیلی تعارف۔

۴۔ سنن ابی داؤد کے منتخب ابواب سے ۱۳۲احادیث:

(کتاب الخراج والفی والامارہ سے ۳۳/احادیث، کتاب العلم سے ۱۲/احادیث، کتاب المھدی سے ۷ حدیثیں، کتاب السنہ سے ۲۷/احادیث، کتاب الادب سے ۵۳/احادیث)

۱۔ امام نسائی کا تفصیلی تعارف۔

۲۔ سنن النسائی کا تفصیلی تعارف۔

۳۔ سنن نسائی کے کتاب الاستعاذہ سے ۲۸/احادیث۔

۴۔ حدیث کی کتاب سبل السلام کے منتخب ابواب سے ۹۹/احادیث:

(کتاب البیوع ۱۲، باب الخیار ۱، باب الربا ۶، باب الرخصۃ فی بیع العرایا والثمار ۴، ابواب السلم والقرض والرھن ۲، باب التفلیس والحجر ۳، باب الصلح ۲، باب الحوالۃ والضمان ۲، باب الشرکۃ والوکالۃ ۲، باب العاریۃ ۲، باب الغصب ۳، باب الشفعۃ ۲، باب المساقاۃ والاجارۃ ۴، باب احیاء الموات ۳، باب الوقف ۱، باب الھبۃ والعمری والرقبی ۳، باب اللقطۃ ۱، باب الوصایا ۲، کتاب النکاح ۷، باب الکفاءۃ ۲، باب عشرۃ النساء ۶، باب الصداق ۳، باب الولیمۃ ۲، باب

القسم بین الزوجات ۲، باب الخلع ۲، کتاب الطلاق ۳، باب الایلاء والظہار ۲، باب اللعان ۲، باب العدۃ ۴، کتاب الرضاع ۵، کتاب النفقات ۳، اور کتاب الحضانۃ سے ۳/احادیث)

دوسرے سال کے دونوں سمسٹرز کا نصاب:

۱۔ امام ترمذی رحمہ اللہ کا تفصیلی تعارف۔

۲۔ سنن الترمذی کتاب کا تفصیلی تعارف۔

۳۔ سنن الترمذی کے منتخب ابواب سے ۱۷۲/احادیث۔

(کتاب الاطعمہ سے ۳۹/احادیث، کتاب الاشربہ سے ۱۷/احادیث، کتاب البر والصلہ سے ۶۹/احادیث، کتاب الفتن سے ۳۷/احادیث، کتاب الامثال سے ۱۰/احادیث)

۴۔ امام عبداللہ ابن ماجہ کا تفصیلی تعارف۔

۵۔ سنن ابن ماجہ کتاب کا تفصیلی تعارف۔

۶۔ سنن ابن ماجہ کے منتخب ابواب سے ۱۰۰/احادیث۔

(کتاب اللباس سے ۲۷/احادیث، کتاب الدعاء سے ۲۷/احادیث، کتاب الفتن سے ۱۶/احادیث، کتاب الزہد سے ۳۰/احادیث)

۷۔ بل السلام کے منتخب ابواب سے ۹۸/احادیث۔

(کتاب الجنایات ۱۰، باب الدیات ۴، باب دعوی الدم والقسامہ ۲، باب قتل اہل البغی ۲، باب قتل الجانی و قتل المرتد ۵، باب حد الزانی ۹، باب حد القذف ۱، باب السرقہ ۸، باب حد الشارب وبیان المسکر ۸، باب التعزیر وحکم الصائل ۲، کتاب الجہاد ۲۳، باب الجزیہ ۳، باب السبق والرمی ۲، کتاب الاطعمہ ۶، کتاب الصید والذبائح ۸ کتاب الاضاحی ۵، باب العقیقہ ۲/احادیث)

کلیۃ الحدیث الشریف کے نصاب میں شامل حدیث شریف کا نصاب[9]

کلیۃ الحدیث الشریف کے پہلے سال میں تیرہ کورسز اور دوسرے سال میں چودہ کورسز ایم اے اسلامیات کے طلباء کو پڑھائے جاتے ہیں، ان میں سے دونوں سال یعنی سال اول اور سال دوم میں حدیث شریف کے چار چار کورس پڑھائے جاتے ہیں اور بقیہ کورس دوسرے مختلف فنون سے متعلق پڑھائے جاتے ہیں، حدیث شریف کے کورس میں جو مواد شامل نصاب ہے وہ یہ ہیں۔

پہلے سال کے دونوں سمسٹرز کے حدیث شریف کا نصاب

کورس نمبر ۱: الحدیث الشریف (۱)

اس کورس میں علامہ شوکانی رحمہ اللہ کی تصنیف نیل الاوطار کے درج ذیل منتخب ابواب درساً پڑھائے جاتے ہیں۔

(کتاب الحج ۸۷، کتاب البیوع ۶۰، کتاب السلم ۲، کتاب القرض ۱، کتاب الرھن ۱، کتاب التفلیس ۱، کتاب الصلح ۳، کتاب الشرکۃ والمضاربۃ ۱، کتاب الوکالۃ ۲، کتاب المساقاۃ والمزارعۃ ۵، کتاب الاجارۃ ۱۱، کتاب الودیعۃ والعاریۃ ۲، کتاب احیاء الموات ۶، کتاب الغصب والضمانات ۱۳، کتاب الشفعۃ ۶، کتاب اللقطۃ ۳، کتاب الھبۃ ۱۵، کتاب الوقف ۵، کتاب الوصایا ۸، کتاب النکاح ۶، کتاب الصداق ۴، کتاب الولیمۃ والبناء ۴، کتاب الطلاق ۹، کتاب الخلع ۶، کتاب الرجعۃ ۲، کتاب الایلاء ۴، کتاب الظھار ۲، کتاب اللعان ۱۳، کتاب العدد ۱۶، کتاب الرضاع ۹، کتاب النفقات ۶/احادیثیں)

اس کے ساتھ ساتھ علامہ ابن عبدالہادی کی کتاب المحرر فی الحدیث کے منتخب ۲۰۰/احادیث بھی طلباء کو زبانی یاد کروائی جاتی ہیں۔

کورس نمبر ۲: دراسات فی کتب السنۃ (۱)

۱۔ امام ابوداؤد کا تفصیلی تعارف۔

۲۔ سنن ابی داؤد کا تفصیلی تعارف۔

۳۔ سنن ابی داؤد کے منتخب ابواب سے ۱۳۲/احادیث:

(کتاب الخراج والفیٔ والامارہ سے ۵۸/احادیث، کتاب العلم سے ۱۸/احادیث، کتاب الطب سے ۳۲، کتاب المھدی سے ۷ حدیثیں، کتاب السنہ سے ۴۰/احادیث، کتاب الادب سے ۱۷۲/احادیث)

۴۔ امام نسائی کا تفصیلی تعارف۔

۵۔ سنن النسائی کا تفصیلی تعارف۔

۶۔ سنن نسائی کے کتاب الاستعاذہ سے ۲۸/احادیث۔

کورس نمبر ۳: مصطلح الحدیث۔

اس کورس میں حدیث کے مختلف اصطلاحات اور اس سے متعلق قواعد اور ضوابط کا انتہائی تفصیلی مواد شامل نصاب ہے اور اس موضوع سے متعلق کماحقہ بحث کی گئی ہے۔

کورس نمبر ۴: التخریج۔(۱)

اس کورس میں علم تخریج کا تفصیلی تعارف، اس کی ابتدائی اور موجودہ صورت حال، تخریج کے طریقوں کا بیان، تخریج پر لکھی گئی مختلف کتابوں کا بیان، سند اور متن کے اعتبار سے نقد حدیث کے اصولوں کا بیان اور علم تخریج سے متعلق دوسرے مختلف موضوعات کا تفصیلی بیان شامل ہے۔

دوسرے سال کے دونوں سمسٹرز کے حدیث شریف کا نصاب

کورس نمبر ۵: الحدیث الشریف۔(۲)

اس کورس میں علامہ شوکانی رحمہ اللہ کی تصنیف نیل الاوطار کے درج ذیل منتخب ابواب درساً پڑھائے جاتے ہیں

(باب نفقۃ البہائم ۳، کتاب الدماء ۴۸، ابواب الدیات ۳۰، کتاب الحدود ۳۴، کتاب القطع فی السرقۃ ۱۵، کتاب حد شارب الخمر ۳۶، ابواب احکام الردۃ ۹، کتاب الجہاد والسیر ۶۵، ابواب الامان والصلح ۱۸، ابواب السبق والرمی ۲۷، کتاب الاطعمۃ والصید والذبائح ۲۴، ابواب الصید ۷۵، کتاب الاشربۃ ۹، ابواب الایمان وکفاراتہا ۲۸، کتاب النذر ۲، کتاب الاقضیۃ والاحکام ۵۳)

اس کے ساتھ ساتھ علامہ ابن عبدالہادی کی کتاب المحرر فی الحدیث کے منتخب ۲۱۱/احادیث بھی طلباء کو زبانی یاد کروائے جاتے ہیں۔

کورس نمبر ۶: دراسات فی کتب السنۃ (۲)

۱۔ امام ترمذی رحمہ اللہ کا تفصیلی تعارف۔

۲۔ سنن الترمذی کتاب کا تفصیلی تعارف۔

۳۔ سنن الترمذی کے منتخب ابواب سے ۱۷۲/احادیث۔

(کتاب الاطعمہ سے ۳۹/احادیث، کتاب الاشربہ سے ۱۷/احادیث، کتاب البر والصلہ سے ۶۹/احادیث، کتاب الفتن سے ۳۶/احادیث، کتاب الامثال سے ۱۰/احادیث)

۴۔ امام عبداللہ ابن ماجہ کا تفصیلی تعارف۔

۵۔ سنن ابن ماجہ کتاب کا تفصیلی تعارف۔

۶۔ سنن ابن ماجہ کے منتخب ابواب سے ۱۰۰/احادیث۔

(کتاب اللباس سے ۵۴/احادیث، کتاب الدعاء سے ۳۸/احادیث، کتاب الفتن سے ۴۰/احادیث، کتاب الزہد سے ۴۵/احادیث۔

کورس نمبر ۷: الوضع والوضاعون۔

اس کورس میں حدیث موضوع کے متعلق تفصیلی مواد شامل ہے، حدیث موضوع کی لغوی اور اصطلاحی تعریف کے ساتھ ساتھ حدیث میں وضع کی پہچان کے قواعد، احادیث موضوعہ پر مشتمل کتابوں کا تعارف حدیث موضوع کا حکم حدیث میں وضع کی پوری تاریخ کا بیان اور وہ عوامل جو کسی موضوع حدیث کے وجود میں لانے کا سبب بنتے ہیں ان عوامل کا تفصیلی بیان ہیں، اس کے علاوہ بھی وضع سے متعلق مختلف اہم ابحاث اس کورس میں شامل ہیں۔

کورس نمبر ۸: التخریج (۲)

اس کورس میں علم تخریج کا تفصیلی تعارف، اس کی ابتدائی اور موجودہ صورت حال، تخریج کے طریقوں کا بیان، تخریج پر لکھی گئی مختلف کتابوں کا بیان، سند اور متن کے اعتبار سے نقد حدیث کے اصولوں کا بیان اور علم تخریج سے متعلق دوسرے مختلف موضوعات کا تفصیلی بیان شامل ہے۔

تقابل سے قبل تمہید

مذکورہ بالا جامعات کے حدیث شریف کے نصابات کے مابین تقابل سے پہلے یہ بات بیان کی جاتی ہے کہ علم حدیث کی دو قسمیں ہیں: علم روایت، علم درایت۔

علم روایت کی تعریف حافظ ابن حجر العسقلانی رحمہ اللہ نے ان الفاظ سے کی ہے:

علم الحديث حدّه أنه علم يشتمل على نقل ما أضيف إلى النبي عليه الصلاة والسلام ، قيل : وإلى الصحابي ، والتابعي من قول ، أو فعل ، أو تقرير ، أو صفة

(وہ علم جو کہ آپ ﷺ کے اقوال، افعال، تقریرات یا آپ ﷺ کے کسی صفت پر مشتمل ہو اسے علم روایت حدیث کہتے ہے، بعض حضرات نے اس میں صحابہؓ اور تابعین کے اقوال، افعال اور تقریرات کو بھی شامل کیا ہے۔)

علم درایت کی تعریف علامہ سخاوی رحمہ اللہ نے ان الفاظ سے کی ہے:

علم الحديث الذي هو معرفة القواعد المعرفة بحال الراوي والمروي۔[11]

(وہ علم جس میں ان قواعد کو بیان کیا جائے جن کے ذریعے راوی اور مروی عنہ کے احوال کی معرفت حاصل ہو اسے علم درایت حدیث کہتے ہے۔) دوسرے الفاظ میں ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ متن حدیث کو ہم حدیث یا علم روایت کہتے ہیں جب کہ حدیث سے متعلق جتنے بھی علوم ہیں ان کو علوم الحدیث یا علم درایت کہتے ہیں۔

علوم حدیث کی تعداد کے متعلق مختلف اقوال نقل کیے گئے ہیں، علامہ ابن صلاح رحمہ اللہ نے اپنی تصنیف مقدمہ ابن الصلاح میں علوم حدیث کی ۶۵ اقسام ذکر کرنے کے بعد لکھا ہے کہ "میں یہ نہیں کہتا کہ علوم حدیث کی صرف یہی اقسام ہیں بلکہ اس کے علاوہ بھی بے شمار اقسام ہیں نیز ان مذکورہ اقسام کی بھی مزید اتنی قسمیں بن سکتی ہیں کہ جن کو گننا انسان کے بس میں نہیں"[12]

علوم حدیث کی بے اشمار اقسام ہونے کے باوجود ان میں چند اقسام زیادہ مشہور ہیں اور اکثر مدارس اور جامعات میں شامل نصاب ہیں، وہ یہ ہیں۔

۱۔اصول حدیث (علم المصطلح) ۲۔تاریخ حدیث ۳۔دفاع حدیث ۴۔علم الرجال (راویوں کے احوال کا علم)

۵۔جرح وتعدیل کا علم۔۶۔علم تخریج ۷۔ناسخ اور منسوخ کا علم۔

۸۔مختلف الحدیث (وہ علم جس میں بعض احادیث کے مابین نظر آنے والے ظاہری تضاد کا بیان ہو)

۹۔غریب الحدیث (وہ علم جس میں حدیث کے دقیق الفاظ سے متعلق بحث کی جائے)

۱۰۔علل حدیث (وہ علم جس میں ان اسباب سے متعلق بحث کی جائے جو کہ حدیث کی صحت میں رکاوٹ بنتے ہو)

۱۱۔مناہج محدثین، وہ علم جس میں حدیث کی روایت کرنے میں محدثین حضرات کے طریقہ کار سے متعلق بحث کی جائے

مندرجہ بالا جامعات کے حدیث کے نصاب کا تقابل

منتخب جامعات کے حدیث شریف کے نصاب میں تقابل کیلئے یہ دیکھا جائے گا کہ ہر جامعہ کے نصاب میں حدیث شریف کی کتنی کتابیں اور علوم پڑھائے جاتے ہیں۔ لہذا جس جامعہ کا نصاب جتنا زیادہ متون حدیث اور علوم حدیث پر مشتمل ہوگا اس کا نصاب اتنا ہی جامع اور مفید ہوگا، اس کے علاوہ اس بات کو بھی دیکھا جائے گا کہ حدیث کی جو کتابیں نصاب میں شامل ہیں کتب حدیث میں ان کا مقام کیا ہے؟ اسی طرح علوم حدیث میں سے جو علوم نصاب میں شامل ہیں وہ کس درجے کے ہیں اور نصاب میں ان کی شمولیت کتنی اہم ہے؟ نیز یہ طلباء کیلئے کتنے مفید ہیں؟ ذیل میں ہر جامعہ کے حدیث شریف کے نصاب کا ماحصل پیش کیا جاتا ہے۔

کراچی یونیورسٹی

کراچی یونیورسٹی کے شعبہ اسلامک لرننگ میں صحاح ستہ کے گیارہ ابواب سے ۱۲۰ منتخب احادیث برائے سنی طلبہ / میزان الحکمہ سے ۱۲۰/ احادیث برائے شیعہ طلبہ، درساً پڑھائی جاتی ہیں جبکہ علوم حدیث میں علم المصطلح، علم رجال، علم مناہج المحدثین اور تاریخ حدیث سے کچھ مواد شامل نصاب ہے۔[13]

شعبہ اصول الدین میں صحاح ستہ، مؤطا امام مالک اور مسند احمد سے منتخب احادیث درساً پڑھائے جاتے ہیں جبکہ علوم حدیث میں علم المصطلح، تاریخ حدیث، علم جرح وتعدیل، مراتب رجال اور دفاع حدیث سے کچھ مواد شامل نصاب ہے۔[14]

شعبہ قرآن وسنہ میں صحاح ستہ، مؤطا امام مالک، طحاوی شریف، شمائل ترمذی اور سنن دارمی سے منتخب احادیث درساً پڑھائی جاتی ہیں جبکہ علوم حدیث میں مصطلح حدیث، تاریخ حدیث اور دفاع حدیث سے کچھ مواد شامل نصاب ہیں۔[15]

پنجاب یونیورسٹی

پنجاب یونیورسٹی کے ایم اے اسلامیات کے نصاب میں اللولو والمرجان کے ۷۰/ ابواب درساً پڑھائے جاتے ہیں جبکہ علوم حدیث میں اصول حدیث سے متعلق دو کتابیں نخبۃ الفکر اور تیسیر مصطلح الحدیث نصاب کا حصہ ہیں، جبکہ تاریخ حدیث سے بھی کچھ مواد شامل نصاب ہے۔[16]

علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی

علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی میں شعبہ حدیث وسیرت کے تحت حدیث شریف میں تخصص کرایا جاتا ہے اس لئے حدیث کے موضوع پر اوپن یونیورسٹی کا نصاب انتہائی تفصیلی اور جامع ہے۔ متون میں صحاح ستہ، مؤطا امام مالک، مستدرک حاکم، مسند امام حنبل، مشکاۃ المصابیح، صحیح ابن حبان، صحیح ابن خزیمہ، مسند ابو حنیفہ، مسند عبد الرزاق، معجم طبرانی، دار قطنی، سنن بیہقی، شرح معانی الآثار، مؤطا امام محمد، مسند اسحاق بن راھویہ، سنن دارمی، جامع الاصول، کنز العمال، الادب المفرد، المنتقی اور مشارق الانوار یعنی ۲۶ کتابوں سے منتخب احادیث کا مطالعہ نصاب میں شامل ہیں، جبکہ علوم حدیث میں علم المصطلح، علم ناسخ ومنسوخ، علم مختلف الحدیث، علم جرح وتعدیل، علم تخریج، دفاع حدیث، علم غریب الحدیث، تاریخ حدیث اور علم رجال یعنی ۹ علوم سے متعلق تفصیلی مواد شامل نصاب ہے۔[17]

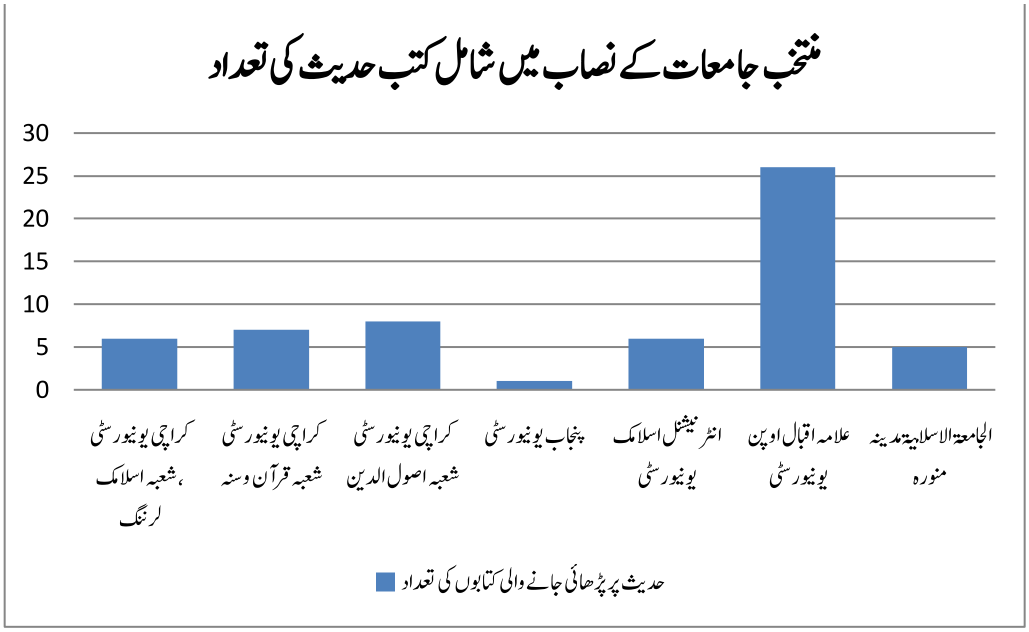
انٹر نیشنل اسلامک یونیورسٹی، اسلام آباد

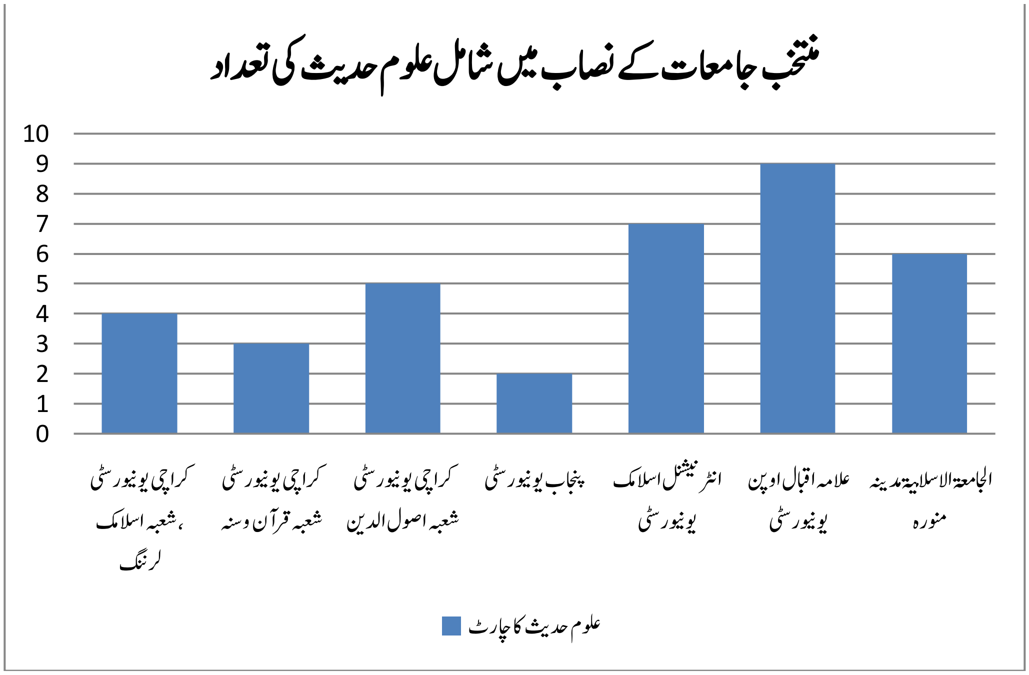
انٹر نیشنل اسلامک یونیورسٹی میں بھی حدیث اور علوم حدیث میں تخصص ہوتا ہے، ایم اے اسلامیات شعبہ حدیث وعلوم الحدیث کے نصاب میں حدیث شریف کے چھ کتابوں (بخاری شریف، مسلم شریف، ترمذی شریف، سنن نسائی، سنن ابن ماجہ اور مؤطا امام مالک) کے ایک سو ستاون (157) ابواب پڑھائے جاتے ہیں، (واضح رہے کہ سنن ابی داؤد کے کتاب الصلاۃ کے پندرہ ابواب بی ایس سال دوم کے پہلے سمسٹر کے نصاب میں شامل ہیں) جبکہ علوم حدیث میں علم تخریج، حدیث موضوع، مصطلح حدیث، دفاع حدیث، تاریخ حدیث، مناہج المحدثین اور علم جرح وتعدیل یعنی سات علوم سے متعلق تفصیلی مواد شامل نصاب ہے، حتی کہ علوم حدیث سے متعلق مستقل طور پر چھ کورسز شامل نصاب ہیں، یعنی ذکر کردہ عنوانات میں سے ہر عنوان کے متعلق ایک مستقل کورس پڑھایا جاتا ہے جبکہ حدیث شریف سے متعلق چار کورسز شامل نصاب ہیں[18]

الجامعۃ الاسلامیۃ، مدینہ منورہ

جامعہ اسلامیہ مدینہ منورہ کے کلیہ الحدیث الشریف کے بی ایس کے آخری دو سالوں کے حدیث شریف کے نصاب میں علامہ شوکانی رحمہ اللہ کی تصنیف نیل الاوطار سے ۸۶۵ احادیث درساً پڑھائے جاتے ہیں جبکہ صحاح ستہ میں سے سنن ابو داؤد کے ۱۳۲ احادیث، سنن نسائی کے باب الاستعاذہ سے ۲۸ احادیث، سنن ترمذی سے ۱۷۲ احادیث اور سنن ابن ماجہ سے ۱۰۰ احادیث درساً پڑھائی جاتی ہیں، اور ان کے مصنفین اور مذکورہ کتابوں کا تفصیلی تعارف بھی کرایا جاتا ہے، اس کے علاوہ علامہ ابن عبد الہادی کے کتاب المحرر فی الحدیث کے ۱۱۴۰ احادیث زبانی طور پر یعنی حفظ یاد کرواتے ہیں، واضح رہے کہ صحیح بخاری شریف اور صحیح مسلم شریف کے احادیث بی ایس کے پہلے دو سالوں کے نصاب میں شامل ہیں۔

علوم حدیث میں علم مصطلح الحدیث، علم تخریج اور دفاع حدیث پر کافی مفصل بحث کی گئی ہے، یہاں تک کہ ہر سمسٹر میں ان علوم پر باقاعدہ مستقل طور پر ایک ایک کورس کا انعقاد کیا گیا ہے۔


منتخب جامعات کے نصاب میں شامل کتب حدیث کی تعداد
30
25
20
15
10
5
0
کراچی یونیورسٹی ،شعبہ اسلامک لرننگ
کراچی یونیورسٹی شعبہ قرآن وسنہ
کراچی یونیورسٹی شعبہ اصول الدین
پنجاب یونیورسٹی
انٹرنیشنل اسلامک یونیورسٹی
علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی
الجامعۃالاسلامیۃمدینہ منورہ
حدیث پر پڑھائی جانے والی کتابوں کی تعداد


منتخب جامعات کے نصاب میں شامل علوم حدیث کی تعداد
10
9
8
7
6
5
4
3
2
1
0
کراچی یونیورسٹی ،شعبہ اسلامک لرننگ
کراچی یونیورسٹی شعبہ قرآن وسنہ
کراچی یونیورسٹی شعبہ اصول الدین
پنجاب یونیورسٹی
انٹرنیشنل اسلامک یونیورسٹی
علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی
الجامعۃالاسلامیۃمدینہ منورہ
علوم حدیث کا چارٹ

نتیجہ

منتخب جامعات کے ایم اے اسلامیات کی سطح پر حدیث شریف کے نصاب کے تحقیقی مطالعہ سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ حدیث شریف کے نصاب میں ان جامعات کا لیول درج ذیل ہے۔

پہلا درجہ: علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی۔

دوسرا درجہ: جامعہ اسلامیہ مدینہ منورہ۔

تیسرا درجہ: انٹرنیشنل اسلامک یونیورسٹی اسلام آباد۔

چوتھا درجہ: کراچی یونیورسٹی۔

پانچواں درجہ: پنجاب یونیورسٹی۔

نوٹ: مذکورہ بالا نتیجہ منتخب پاکستانی جامعات اور جامعہ اسلامیہ مدینہ منورہ کے صرف ایم اے اسلامیات کے نصاب میں شامل حدیث شریف کے نصاب کا تقابل کرتے ہوئے اخذ کیا گیا ہے، لہذا جس جامعہ میں ایم اے کے بجائے چار سالہ بی ایس سسٹم رائج ہے ان کے بی ایس کے صرف آخری دو سال کے نصاب میں شامل حدیث شریف کے نصاب کو تقابلی مطالعہ میں زیر بحث رکھا گیا ہے، بی ایس کے ابتدائی دو سالہ نصاب پر کوئی بحث نہیں کی گئی ہے کیونکہ وہ بی اے کے قائم مقام شمار ہوتا ہے، تاہم اگر کوئی ریسرچ اسکالر بی ایس کے مکمل نصاب کا تقابل کرے تو نتیجہ اس سے مختلف بھی ہو سکتا ہے۔

وجوہات

۱۔ علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی میں حدیث شریف پر باقاعدہ تخصص کروایا جاتا ہے، علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی کے حدیث شریف کا نصاب انتہائی مفصل اور جامع ہے، نصاب میں حدیث شریف کی تقریباً ۲۶ کتابوں سے احادیث لی گئی ہیں، اس کے ساتھ ساتھ ان تمام کتب کے مصنفین کا تعارف، ان کی کتاب کا تعارف، خصوصیات اور دوسرے متعلقہ امور پر بھی کافی بحث کی گئی ہے، نیز احادیث کے تعداد کی اعتبار سے بھی بقیہ جامعات کے مقابلے میں علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی کا نصاب زیادہ مفصل ہے، مثلاً ابوداؤد کی کتاب الصلاۃ جو کہ تقریباً سات سو احادیث پر مشتمل ہے اور کافی مفصل ہے، اس نصاب کا جز ہے۔[۱۹]

علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی کے نصاب میں علوم حدیث کا بھی ایک وافر حصہ شامل ہے، تقریباً علوم حدیث کی نو (۹) اقسام سے متعلق نصاب میں بحث کی گئی ہے، جو کہ ایم اے کی سطح پر بقیہ تمام جامعات کی نصاب سے زیادہ تعداد ہے۔

۲۔ جامعہ اسلامیہ کے نصاب میں پانچ کتابوں، نیل الاوطار، ترمذی، ابوداؤد، سنن ابن ماجہ اور سنن نسائی کے تقریباً تیرہ سو احادیث شامل نصاب ہیں، صحیح بخاری اور صحیح مسلم سے ان دونوں سالوں میں کوئی حدیث شامل نہیں، اس کی ایک بنیادی وجہ یہ بھی ہے کہ یہاں دو سالہ ایم اے کے بجائے چار سالہ بی ایس کروایا جاتا ہے، جس کے پہلے سال میں صحیح بخاری شریف اور دوسرے سال میں صحیح مسلم کے احادیث پر باقاعدہ طور پر ایک کورس شامل نصاب ہیں اسی وجہ سے سال سوم اور سال چہارم میں صحاح ستہ سے ان دونوں کے علاوہ بقیہ چاروں کتب سے احادیث شامل نصاب ہیں

جامعہ اسلامیہ مدینہ منورہ میں بی ایس کے آخری دو سالوں (ایم اے اسلامیات) میں علوم حدیث سے صرف تین علوم یعنی علم تخریج، علم مصطلح الحدیث اور وضع حدیث پر انتہائی مفصل بحث کی گئی ہے، اس کے علاوہ کوئی اور قسم مستقل کورس کے طور پر نصاب میں شامل نہیں ہے البتہ علم مصطلح الحدیث کے ضمن میں مختلف الحدیث، غریب الحدیث اور ناسخ و منسوخ پر کچھ بحث کی گئی ہے، نیز تدوین حدیث، علم رجال اور علم مصطلح الحدیث پر بی ایس کے ابتدائی دو سالوں میں باقاعدہ طور پر مستقل کورس پڑھایا جاتا ہے جبکہ علم المصطلح کے ضمن میں علل حدیث اور غریب الحدیث پر بھی بحث ہوتی ہے

اس بات میں کوئی شک نہیں کہ جامعہ اسلامیہ مدینہ منورہ میں کتب احادیث میں صحاح ستہ کے مقابلے میں علامہ شوکانی رحمہ اللہ کی کتاب نیل الاوطار جو کہ منتقی الاخبار کی شرح ہے اس کو زیادہ ترجیح دی جاتی ہے اس کی دلیل یہ ہے کہ نیل الاوطار کو بی ایس کے چاروں سال کے نصاب میں شامل کیا ہے، ہر سال کے دونوں سمسٹرز میں اس کا باقاعدہ ایک کورس پڑھایا جاتا ہے اور تقریباً اس کے تمام اہم ابواب شامل نصاب ہیں جب کہ صحاح ستہ کی تقسیم کی گئی ہے اور آخری دو سالوں میں صحیحین کی کوئی حدیث نصاب میں شامل نہیں۔[20]

۳۔ منتخب جامعات کے حدیث شریف کے نصاب میں انٹر نیشنل اسلامک یونیورسٹی اسلام آباد کے شعبہ حدیث وعلوم الحدیث کا نصاب تیسرے درجے پر ہے، اس یونیورسٹی میں بھی علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی کی طرح حدیث وعلوم حدیث میں تخصص کرایا جاتا ہے اور حدیث شریف کے عنوان سے باقاعدہ طور پر ایک شعبہ قائم کیا گیا ہے، اس کے نصاب میں صحاح ستہ سے سنن ابو داؤد کے علاوہ بقیہ پانچ کتابوں اور مؤطا امام مالک یعنی کل چھ کتابوں کے ایک سو ستاون (۱۵۷) ابواب نصاب میں شامل ہیں، سنن ابو داؤد کے ابواب کو تخصص کے نصاب میں شامل نہ کرنے کی وجہ بظاہر یہ معلوم ہوتی ہے کہ انٹر نیشنل اسلامک یونیورسٹی میں بھی مدینہ یونیورسٹی کی طرح ایم اے کے بجائے بی۔ایس سسٹم رائج ہے اور ان کے بی ایس کے ابتدائی دو سالوں میں چونکہ ابو داؤد شریف کے پندرہ ابواب نصاب میں شامل ہے اس لئے انہوں نے تخصص کے نصاب میں ابو داؤد کو شامل نہیں کیا ہے جس طرح سے مدینہ یونیورسٹی میں بخاری شریف اور مسلم شریف کے نصاب کا مسئلہ ہے اسی طرح یہاں پر ابو داؤد کے نصاب کا بھی بعینہ وہی مسئلہ ہے۔

علوم حدیث میں سے سات علوم نہ صرف یہ کہ نصاب میں شامل ہیں بلکہ ان میں سے ہر ایک پر باقاعدہ طور پر ایک کورس پڑھایا جاتا ہے، گویا کہ علوم حدیث پر اس جامعہ کا نصاب کافی مضبوط ہے۔

۴۔ منتخب جامعات کے حدیث شریف کے نصاب میں کراچی یونیورسٹی کے کلیہ معارف اسلامیہ کے حدیث شریف کا نصاب چوتھے درجے پر ہے، کلیہ معارف اسلامیہ کے تینوں شعبہ جات میں صحاح ستہ کی احادیث نصاب میں شامل ہیں، تاہم یہاں پر چند پیچیدگیاں پائی جاتی ہیں۔

(الف) تینوں شعبہ جات میں نہ تو حدیث شریف کے موضوع پر کوئی تخصص کرایا جاتا ہے اور نہ ہی کسی اور اسلامی علوم پر کوئی تخصص کرایا جاتا ہے۔

(ب)صحاح ستہ کی تمام کتب سے احادیث نصاب میں شامل کی گئی ہیں تاہم ان کی تعداد انتہائی کم ہیں، مثلاً شعبہ اسلامک لرننگ کے پورے سال کے حدیث شریف کے کورس میں صرف ایک سو بیس (۱۲۰)احادیث شامل ہیں، یعنی ساٹھ احادیث پہلے سمسٹر میں اور ساٹھ احادیث دوسرے سمسٹر میں پڑھائی جاتی ہیں، جبکہ جامعہ اسلامیہ مدینہ منورہ کے حدیث شریف کے نصاب میں تیرہ سو احادیث پڑھائی جاتی ہیں اور چار سو گیارہ احادیث زبانی طور پر یاد کرائی جاتی ہیں، اسی طرح انٹر نیشنل اسلامک یونیورسٹی اسلام آباد کے حدیث شریف کے نصاب میں ایک سوستاون ابواب کی بے شمار احادیث نصاب کا حصہ ہیں۔اس تناسب سے دیکھا جائے تو گویا کے ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ جامعہ کراچی کے نصاب میں شامل حدیثوں کی تعداد جامعہ پنجاب کے علاوہ بقیہ منتخب جامعات کے مقابلے میں تقریباً دس فیصد ہے۔

(ج)کلیہ معارف اسلامیہ کے دو شعبہ جات اسلامک لرننگ اور اصول الدین کے ایم اے سال دوم کے نصاب میں حدیث شریف کی کوئی کتاب شامل نہیں، جبکہ قرآن وسنہ کے ایم اے سال دوم کے پہلے سمسٹر میں حدیث کی کوئی کتاب شامل نہیں اور دوسرے سمسٹر میں صرف شمائل ترمذی کا مطالعہ نصاب کا حصہ ہے۔

۵۔منتخب جامعات کے حدیث شریف کے نصاب میں پنجاب یونیورسٹی کے کلیہ معارف اسلامیہ کے حدیث شریف کا نصاب پانچویں اور آخری درجے پر ہے، جامعہ پنجاب کے حدیث شریف کا نصاب انتہائی کمزور اور قابل اصلاح ہے، اس کی درج ذیل وجوہات ہیں:

(الف)جامعہ کے نصاب میں صحاح ستہ کی کوئی حدیث شامل نہیں ہے اور نہ ہی صحاح ستہ سے کوئی کتاب یا کسی مصنف سے متعلق نصاب میں کوئی مواد شامل کیا گیا ہے۔[21]

(ب)جامعہ کے نصاب میں صرف ایک کتاب اللؤلؤ والمرجان (مصنف فواد عبدالباقی) سے حدیثیں لی گئی ہیں، تاہم اس میں بھی جہاد، امارت، البر والصلہ، ذکر اور دعا کے موضوع سے متعلق احادیثیں نصاب میں شامل ہیں، دوسرے اہم موضوعات مثلاً نماز، روزہ، زکاۃ، حج، خرید و فروخت کے معاملات، نکاح، طلاق اور اس جیسی دوسری روزمرہ کے اہم موضوعات سے متعلق کسی بھی قسم کا کوئی مواد شامل نہیں ہے۔[22]

(ج)جامعہ کے نصاب میں علوم حدیث سے صرف مصطلح حدیث اور تاریخ حدیث کو شامل کیا گیا ہے اس کے علاوہ علم حدیث کی کسی بھی قسم سے کوئی بحث نہیں کی گئی ہے۔

(د)جامعہ کے نصاب میں حدیث کا مضمون ایم اے اسلامیات کے صرف پہلے سال کے نصاب میں شامل ہے، دوسرے سال کے نصاب میں حدیث کا کوئی کورس شامل نہیں۔

سفارشات

منتخب جامعات کے نصاب کے مطالعہ کے بعد راقم الحروف درج ذیل سفارشات عرض کرتا ہے۔

۱۔ جامعات کے نصاب میں انتہائی تفاوت پایا جاتا ہے، ہر جامعہ کے نصاب کا منہج دوسری جامعہ سے بہت مختلف ہے، اس سلسلے میں کوئی ایسی جامع پالیسی بنائی جائے کہ تمام جامعات میں ایم اے اسلامیات کی سطح پر حدیث شریف اور دوسرے مضامین کا نصاب یکساں ہو۔

۲۔ بعض جامعات میں صحاح ستہ کی تدریس کا کوئی اہتمام نہیں کیا جاتا، جیسا کہ پنجاب یونیورسٹی میں صحاح ستہ کی کوئی کتاب نصاب میں شامل نہیں اسی طرح انٹرنیشنل اسلامک یونیورسٹی اسلام آباد کے تخصص فی الحدیث کے نصاب میں ابوداؤد سے کوئی حدیث نصاب میں شامل نہیں، اس بات کا اہتمام کیا جائے کہ صحاح ستہ کی تمام کتابوں سے احادیث کو نصاب میں شامل کیا جائے۔

۳۔ کتب احادیث میں جن جن موضوعات سے متعلق احادیثیں مذکور ہیں جامعات کے نصاب میں ان تمام موضوعات کے متعلق کچھ نہ کچھ احادیث کو ضرور شامل کیا جائے (جس طرح کہ وطن عزیز پاکستان کے مدارس دینیہ کے منتہی درجات یعنی دورہ حدیث میں تمام موضوعات کے متعلق حدیثیں نصاب میں شامل ہیں، بلکہ صحاح ستہ تو پاکستانی مدارس میں تقریباً پوری پڑھائی جاتی ہے) اگرچہ وہ حدیث کی کی متفرق کتب سے ہی کیوں نہ لی جائے، جامعات کے نصابات کے مطالعہ سے جو بات سامنے آئی ہے وہ یہ ہے کہ کسی بھی پاکستانی یونیورسٹی کے نصاب میں تمام موضوعات سے متعلق حدیثیں نصاب میں شامل نہیں، مثلاً فضائل قرآن، اطعمہ، لباس، احوال قیامت، قسم اور نذر، قصاص اور شکار اور اس جیسی دوسری موضوعات سے متعلق احادیث کسی بھی جامعہ کے نصاب میں شامل نہیں جبکہ جامعہ اسلامیہ مدینہ منورہ کے اگر بی ایس کے نصاب کا مطالعہ کیا جائے تو اس چار سالہ نصاب میں تقریباً تمام موضوعات سے متعلق احادیث آپ کو ملینگی۔[۲۳]

۴۔ علوم حدیث میں سے جتنے بھی اہم علوم ہیں اور ان کا جاننا حدیث شریف کے طالب علم کیلئے انتہائی ضروری ہے، ان تمام علوم کو نصاب میں ضرور شامل کیا جائے، مثلاً گیارہ علوم حدیث جن کا ماقبل میں تذکرہ ہو چکا ہے، ان کو پاکستان کے تمام جامعات کے نصاب میں شامل کیا جائے تاکہ حدیث کے ساتھ علوم حدیث پر بھی طالب علم کو دسترس حاصل ہو، اس کا ایک بہتر طریقہ یہ ہے کہ علوم حدیث سے متعلق کسی ایسی کتاب کو نصاب میں شامل کیا جائے جس میں علوم حدیث کے متعلق تمام موضوعات پر بحث کی گئی ہو، مثلاً ڈاکٹر محمود طحان کی تیسیر مصطلح الحدیث یا حافظ ابن حجر العسقلانی کی کتاب شرح نخبۃ الفکر اس موضوع پر انتہائی اہم کتابیں ہیں۔

۵۔ جامعہ کراچی کے شعبہ اسلامک لرننگ میں حدیث شریف کی دو شعبہ جاتی تقسیم کی گئی ہے، یعنی سنی طلبہ کیلئے الگ احادیث نصاب میں شامل کیے گئے ہیں جبکہ شیعہ طلباء کیلئے الگ احادیث نصاب میں شامل کیے گئے ہیں،[۲۴] حدیث شریف کا ایک ایسا جامع و یکساں نصاب تیار کیا جائے جو بحیثیت مسلمان ہر طالب علم کیلئے پڑھنا ممکن اور مفید ہو۔

حواشی و حوالہ جات

۱ نصاب تعلیم برائے بی ایس، شعبہ علوم اسلامی، کلیہ معارف اسلامیہ۔ ص ۱۳ تا ص ۱۶۔
۲ نصاب برائے بی ایس، شعبہ قرآن وسنہ، یونیورسٹی آف کراچی، ص ۱۵۔
۳ نصاب برائے بی ایس، ایم اے، شعبہ اصول الدین، کراچی یونیورسٹی ص ۹۔
۴ نصاب برائے ایم اے اسلامک اسٹڈیز، پنجاب یونیورسٹی، ص ۹۔
(http://pu.edu.pk/images/file/MA_ISL_STUDIES_P۱_P۲.pdf)
۵ نصاب برائے ایم اے اسلامک اسٹڈیز بمعہ تخصص فی الحدیث وسیرہ، علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی، ص ۲۷۔
۶ مفردات، درسی نصاب، الماجستیر، کلیة اصول الدین، الجامعة الاسلامیة، اسلام آباد ص ۱۰۸
۷ درسی نصاب، الجامعةالاسلامیة، المرحلةالجامعة والمرحلة الدراسات العلیا، کلیة القرآن الکریم، السنة الثالثة، منہج مادة الحدیث الشریف۔
۸ درسی نصاب، الجامعة الاسلامیة، المرحلة الجامعة والمرحلة الدراسات العلیا، کلیة الشرعیة وکلیة الدعوة، السنة الثالثة، منہج مادة الحدیث الشریف
۹ درسی نصاب، الجامعة الاسلامیة، المرحلة الجامعة والمرحلة الدراسات العلیا، کلیة الحدیث الشریف، السنة الثالثة، منہج مادة الحدیث الشریف ومناھج اخر۔
۱۰ القاری، علی بن سلطان محمد ابوالحسن نورالدین ملا علی الہروی، شرح نخبة الفکر (ص: ۱۵۶)، دارالارقم، لبنان، بیروت۔
۱۱ السخاوی، شمس الدین ابوالخیر محمد بن عبدالرحمان بن محمد بن ابی ابکر، فتح المغیث، ج ۱، ص ۱۰، مکتبۃ السنہ، مصر۔
۱۲ ابن الصلاح، عثمان بن عبدالرحمان ابوعمرو تقی الدین، مقدمة ابن الصلاح، ج ۱، ص ۳، دارالفکر المعاصر، بیروت، سن طباعت ۱۴۰۶ھ
۱۳ نصاب تعلیم برائے بی ایس، شعبہ علوم اسلامی، کلیہ معارف اسلامیہ۔ ص ۱۳ تا ص ۱۶۔
۱۴ نصاب برائے بی ایس، ایم اے، شعبہ اصول الدین، جامعہ یونیورسٹی ص ۹۔
۱۵ نصاب برائے بی ایس، شعبہ قرآن وسنہ، جامعہ کراچی، ص ۱۵۔
۱۶ نصاب برائے ایم اے اسلامک اسٹڈیز، جامعہ پنجاب، ص ۹۔
(http://pu.edu.pk/images/file/MA_ISL_STUDIES_P۱_P۲.pdf)
۱۷ نصاب برائے ایم اے اسلامک اسٹڈیز بمعہ تخصص فی الحدیث والسیرہ علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی، ص ۳۸۔
۱۸ مفردات، درسی نصاب، الماجستیر، کلیة الدراسات الاسلامیة اصول الدین، الجامعة الاسلامیة، اسلام آباد ص ۱۰۷ تا ۱۲۳۔
۱۹ نصاب برائے ایم اے اسلامک اسٹڈیز بمعہ تخصص فی الحدیث وسیرہ، علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی، ص ۱۲۰، ۱۱۹۔
۲۰ درسی نصاب، الجامعة الاسلامیة، المرحلة الجامعة والمرحلة الدراسات العلیا، کلیة الحدیث الشریف، کلیة الدعوہ، کلیة القرآن الکریم وکلیة الشرعیة، سال سوم، منہج مادة الحدیث الشریف ومناھج اخر
۲۱ نصاب برائے ایم اے اسلامک اسٹڈیز، جامعہ پنجاب، ص ۱۰، ۹، ۱۱۔
(http://pu.edu.pk/images/file/MA_ISL_STUDIES_P۱_P۲.pdf)
۲۲ نصاب برائے ایم اے اسلامک اسٹڈیز، جامعہ پنجاب، ص ۱۰، ۹، ۱۱۔
(http://pu.edu.pk/images/file/MA_ISL_STUDIES_P۱_P۲.pdf)
۲۳ درسی نصاب، الجامعة الاسلامیة، المرحلة الجامعة والمرحلة الدراسات العلیا، کلیة الحدیث الشریف، کلیة الدعوہ، کلیة القرآن الکریم وکلیة الشرعیة، السنة الثالثة، منہج مادة الحدیث الشریف ومناھج اخر۔
۲۴ نصاب تعلیم برائے بی ایس شعبہ علوم اسلامی، کلیہ معارف اسلامیہ، جامعہ کراچی۔ ص ۱۳

OPEN ACCESS
MA'ARIF-E-ISLAMI (AIOU)
ISSN (Print): 1992-8556
ISSN (Online): 2664-0171
https://mei.aiou.edu.pk

عصری معاشرت میں انسانی تطہیر واصلاح کی بنیاد (افادیت مساجد کی روشنی میں اختصاصی مطالعہ)

(Fundamentals of human sanstification and reform in contemporary consuetude with special reference to the effectivencess of Mosques)

حافظ جمشید اختر
پی ایچ ڈی سکالر، شعبہ علوم اسلامیہ، یونیورسٹی آف سرگودھا، سرگودھا۔
ڈاکٹر میمونہ تبسم
اسسٹنٹ پروفیسر، شعبہ علوم اسلامیہ، لاہور کالج برائے خواتین یونیورسٹی، لاہور۔

ABSTRACT

This Study "The foundation of Sanctification and reformation in contemporary social set-up" deals with the importance of masjid in the society. Masjid as an institution plays very vital role in the daily affairs of people like conflicts, among social communities etc. There are certain references from History, Quran, Seerah and Sunnah of Hazrat Muhammad (SAWW).

Keeping in view the outlook of Islam towards the training of the people through different institution the role of masjid is discussed that how it can be fruitful not only to perform some religious obligation relating personal like but reformation of people's attitude regarding social habits. Unity among the Muslims, social problems and the ways to solve them, a democratic behavior, guarding of Muslim ideology can be actualized through masjid. The education of common people in the matter of daily life, sectarial conflict can be minimized in masjid. The study has discussed the renewal effects regarding the importance of masjid.

Today, as Muslim society has gone very far of its responsible leading role in the world, mosques can play role to bring them back to their origin. This article highlights almost all aspects of possible forms of mosques role in upbringing Muslim society to provide responsible and pious individuals.

اسلامی تربیت گاہوں میں مساجد کو عبادت، تعلیم وتربیت، ثقافت اور تہذیب وتمدن کے اعتبار سے مرکزی مقام حاصل ہے بلکہ اسلام کے ابتدائی پیروکاروں کی تمام سرگرمیوں کا مرکز مساجد ہی تھیں۔ سرور دو عالم ﷺ نے جب ہجرت کی تو مدینہ سے جنوب مغربی جانب تین کلومیٹر کی مسافت پہ قباء مقام پر بنو سالم کے محلّہ میں مسجد قباء تعمیر فرمائی[1] جو کہ تاریخ اسلام میں دین کی اشاعت کی پہلی مسجد کہلائی ہے اور پھر مدینہ آکر مسجد نبوی کی بنیاد رکھی[2] (مسجد نبوی کی بنیاد یوم الاثنین ۴ ربیع الثانی، تیرہ نبوی/اکتوبر ۶۲۲ء کو رکھی گئی) جو اسلامی ریاست کی ابتدائی تاریخی مسجد کی حیثیت سے نمایاں ہوئی۔ پھر اسی مسجد سے علم وعرفان، تہذیب وتمدن، اتحاد ویگانگت، اجتماعیت، برابری اور بھائی چارہ کے احساس نے جنم لیا جس سے معاشرہ بڑی سرعت کے ساتھ ترقی کے مراحل طے کرتا چلا گیا۔ اور اسی سے ایک ایسے معاشرے نے جنم لیا جس کے نقوش اختتام دنیا تک باقی رہیں گے۔

موجودہ دور میں ملت اسلامیہ کے پیرو کاروں میں معاشرتی ،معاشی،اخلاقی ،رفاہی، عدالتی ،مذہبی،سیاسی،دفاعی الغرض ہر سطح پر خرابی آچکی ہے،اس کی ابتداء تب سے ہوئی جب مسلمانوں نے اپنا رابطہ مسجد سے کم کر لیا،آج بھی اگر مساجد کی افادیت کو سمجھتے ہوئے ان سے تربیتی مقاصد حاصل کیے جائیں تو یقیناً موجودہ معاشروں کی اصلاح کے لیے اس کار خیر میں بڑا سامان ہے۔

انسانی تطہیر واصلاح کی بنیاد

ذیل میں تشکیل معاشرہ اور انسانی تطہیر واصلاح کی اہم بنیاد یعنی مساجد کے کردار کا تذکرہ کیا جاتا ہے کہ یہ کن پہلوؤں سے معاشرہ میں نمایاں کردار اداء کر سکتی ہیں:

ا۔ظاہری و باطنی طہارت اور انفرادی تربیت

مساجد اپنے ساتھ تعلق رکھنے والے لوگوں کی روحانی و جسمانی طہارت کے ساتھ ساتھ معاشرتی،مذہبی اور اخلاقی تربیت میں کئی طریقوں سے اہم کردار اداء کرتی ہیں مثلا :

الف۔ظاہری و باطنی طہارت

اہل ایمان جب نماز کی ادائیگی کی خاطر بیوت اللہ کی طرف محو سفر ہوں تو وہ چارو ناچار ادائیگیِ نماز سے پہلے جسم،کپڑوں اور جگہ کی صفائی کا اہتمام کرتے ہیں کیونکہ طہارت ونفاست کے بارے فرمان الٰہی ہے:

﴿ وَثِيَابَكَ فَطَهِّرْ . وَالرُّجْزَ فَاهْجُرْ ﴾"[٣]

(اور اپنے کپڑے پاک رکھ اور گندگی سے دور رہ۔)

سورہ مدثر کی ان آیات کے ضمن میں مفتی شفیعؒ اپنی تفسیر میں لکھتے ہیں:

"ثیاب ثوب کی جمع ہے اس کے اصلی اور حقیقی معنی کپڑے کے ہیں اور مجازی طور پر عمل کو بھی ثوب اور لباس کہا جاتا ہے، قلب اور نفس کو بھی اور خلق اور دین کو بھی۔انسان کے جسم کو بھی لباس سے تعبیر کیا جاتا ہے جس کے شواہد قرآن اور محاورات عرب میں بکثرت ہیں۔۔۔اگر ان الفاظ سے سبھی معنی مراد لئے جاویں تو کوئی بُعد نہیں،اور معنی اس حکم کے یہ ہوں گے کہ اپنے کپڑوں اور جسم کو ظاہری ناپاکیوں سے پاک رکھئے، قلب اور نفس کو باطل عقائد واختلافات سے اور اخلاق رذیلہ سے پاک رکھئے۔پائجامہ یا تہبند کو ٹخنوں سے نیچے لٹکانے کی ممانعت بھی اس سے مستفاد ہوتی ہے کیونکہ نیچے لٹکے ہوئے کپڑوں کا آلودہ ہو جانا بعید نہیں،تو تطہیر ثوب کے حکم میں یہ بھی آگیا کہ کپڑوں کو یوں پہنا جائے کہ وہ نجاست سے دور رہیں،اور کپڑوں کے پاک رکھنے سے یہ بھی مراد ہے کہ کسب حرام سے نہ بنائے جائیں،کسی ایسی وضع وہیت کے نہ بنائے جائیں جو شرعاً ممنوع ہو پتہ چلا کہ یہ تطہیر ثوب کا حکم نماز

کے لئے مخصوص نہیں ہے بلکہ سب حالات میں عام ہے اس لئے فقہاء کرام فرماتے ہیں کہ غیر حالت نماز میں بھی بغیر کسی ضرورت کے جسم کو ناپاک رکھنا یا ناپاک کپڑے پہنے رکھنا یا ناپاک جگہ میں بیٹھے رہنا جائز نہیں۔۔۔"[۴]

اسی طرح ادائیگی نماز سے پہلے ظاہری طہارت کا اہتمام اس لئے بھی ضروری ہے کہ مسلمان کو پتہ ہے کہ نجاست کی موجودگی میں نماز قبول نہیں ہوتی فرمان نبوی ﷺ ہے :

"لاتقبل صلاۃ بغیر طھور"[۵]

"طہارت کے بغیر نماز قبول نہیں کی جاتی"

مذکورہ نصوص میں مسلمانوں میں صفائی و ستھرائی کی اہمیت کو نمایاں کیا جارہاہے کہ مساجد کے ذریعے جس معاشرہ کو پروان چڑھایا جائے گا وہ انتہائی صاف ستھرا ہوگا۔ اس میں دن بھر پانچ مرتبہ طہارت اور وضو کی بدولت جسمانی اور روحانی نظافت کا اہتمام کیا جاتا ہے۔ نیز مسلمان نمازی ظاہری طہارت کے ساتھ ساتھ باطنی غلاظت یعنی ،کینہ ، کفرانِ نعمت، بخل، جلن، نفرتِ انسانیت، تکبر وغیرہ سے بھی اجتناب کی سعیِ کامل میں رہتا ہے ۔

ب۔الٰہی تعلق میں استقامت اور ایمانی شہادت

مومن جب پانچ دفعہ مسجد میں جا کر اللہ کے حضور سجدہ کرتا ہے تو نماز کا یہ عمل بندہِ مومن کو اللہ کے قریب کرتے ہوئے اس کا تعلق بھی مضبوط بناتا ہے اور یہی مضبوط تعلق اس کو احباب کی مجلس ،رشتہ داروں کی محفل ،کام کی مصروفیت اور نیند کے غلبہ سے بے پرواہ کر کے مسجد کی طرف جانے کے لئے مجبور کرتا ہے ۔ایسی صفات کے حامل لوگ ہی مساجد کی آبادی اوراس کی نگہبانی میں دلچسپی لیتے ہیں جو کہ قلبی محبت کے ساتھ ایمان کا بھی ثبوت ہے۔ارشاد شفیع المذنبین ﷺ ہے :

"إِذَا رَأَيْتُمُ الرَّجُلَ يَتَعَاهَدُ الْمَسْجِدَ فَاشْهَدُوا لَهُ بِالإِيمَانِ-- من امن با للہ والیوم الاخر"[۶]

"جب تم کسی آدمی کو دیکھو کہ وہ مسجد کی نگہبانی کا خیال رکھتا ہے تو اس کے مومن ہونے کی شہادت دو۔ بیشک اللہ تعالی کا فرمان ہے کہ : مساجد کی رونق کو ایماندار ہی دوبالا کرتے ہیں۔"

ج۔فرائض کی ادائیگی کا اہتمام

نماز اسلام کی عمارت کا ایک اہم ترین رکن ہے۔اس کی ادائیگی دیگر ذمہ داریوں سے عہدہ براہ ہونے کا احساس پیدا کرتی ہے کیونکہ جس بندہِ مسلمان کے دل ودماغ میں خوفِ ربانی اور محبت اس قدر موجزن ہے کہ حصولِ محبت الٰہی کی خاطر اور احتساب کے خوف سے فرائض یعنی حقوق اللہ کی ادائیگی کا اہتمام کرتا ہے وہ یقیناً حقوق العباد سے بھی کبھی صرف نظر نہیں کرسکتا۔

د۔ وقت کی پابندی

پانچوں نمازوں کو ان کے مقررہ اوقات پر اداء کرنے سے ایک مسلمان کے دل میں وقت کی پابندی ،وعدے کی پاسداری اور لمحات کی قدر و قیمت کی اہمیت کا احساس نمایاں ہوتا ہے ،جس سے انہیں اپنے تمام امور بروقت ادا کرنے کی عادت پڑ جاتی ہے جو کہ معاشرے میں نیک نامی کا سبب بنتی ہے۔ نماز کو مقررہ وقت پر اداء کرنے کی مناسبت سے حکم ربانی ہے۔

﴿إِنَّ الصلٰوة كَانَت عَلَى المومِنِينَ كِتَاباً مَوقُوتاً۔﴾

(بیشک نماز مسلمانوں پر مقرر وقت پر فرض کی گئی ہے۔)

صاحبِ ضیاء القرآن اس نص کی شرح میں لکھتے ہیں :

"نماز کے متعلق یہاں دو خصوصیات کا ذکر فرمایا "کتاباً" اور "موقوتاً"۔ کتاب کا مفہوم تو یہ ہے کہ ادائیگیِ نماز تم پر فرض ہے تمہاری مرضی پر اس کا انحصار نہیں کہ موج میں آئے تو ادا کر لی اور موج میں نہ ہوئے تو چھوڑ دی۔۔۔ موقوتا کا مفہوم ہے کہ نماز کی ادائیگی کے لئے اوقات مقرر ہیں۔اس لئے ہر نماز کو اپنے وقت پر ادا کرنا فرض ہے یہ نہیں کہ جب جی چاہا اٹھ کھڑے ہوئے اور دو تین ساتھ پڑھ ڈالیں۔۔۔"[۸]

۲۔ معاشرتی و اجتماعی معاملات میں اصلاحی اثرات

مسجد مسلم معاشرے کا اصلاحی مرکز ہے اس اعتبار سے بہت سے معاشرتی اور اجتماعی معاملات اس سے وابستہ ہیں۔ مثال کے طور پر:

الف۔ اتحادِ مسلم کا عملی نمونہ

بندہِ نمازی جب ادائے صلاۃ کے لئے عبادت گاہ تک پہنچتا ہے تو اسے دیگر نمازی ایک ہی صف میں بھائی چارے کے رشتہ میں جڑے دکھائی دیتے ہیں، کیونکہ مسجد میں ذات پات ،رنگ و نسل ،علاقے اور ملک ،امیر و غریب میں کوئی فرق نہیں ہوتا۔ بلکہ تمام عرب و عجم کے اعلیٰ و ادنیٰ ایک ہی صف میں بلا امتیاز ایک امام کے پیچھے سر جھکائے کھڑے ہوتے ہیں۔ فرمان نبوی ﷺ ہے :

"سووا صفوفكم"[۹]

(تم اپنی صفوں کو برابر کرو۔)

مفکر پاکستان ، شاعر مشرق ڈاکٹر اقبالؒ ایک نظم 'شکوہ' میں اسی مساوات کی یوں تصویر کشی کرتے ہوئے رقمطراز ہیں کہ :

"ایک ہی صف میں کھڑے ہو گئے محمود و ایاز — نہ کوئی بندہ رہا اور نہ کوئی بندہ نواز

بندہ وصاحب ومحتاج وغنی ایک ہوئے   تیری سرکار میں پہنچے تو سبھی ایک ہوئے "[۱۰]

ب۔اسلامی احکامات پر عمل پیرا ہونے کے مواقع

جب مسلمان مسجد میں اکٹھے ہوتے ہیں تو آپس میں حقوق وفرائض کی ادائیگی اور اسلامی احکامات پر عمل کرنے کے بہت سے مواقع ملتے ہیں مثلاً سلام وجواب کرنا، بیمار کی عیادت کرنا، ضرورت مندوں کی مدد کرنا نیز اس کے علاوہ بھی بہت سے عوامل پر عمل کرنے کا موقع ملتا ہے۔ خصوصاً احکاماتِ اسلامی کے بارے محاسبہ کا عمل اور ترغیب بھی اسی مرکزِ تربیت میں بعض دفعہ پڑھنے کو ملتی ہے۔ جیسا کہ پیغمبرِ رحمت ﷺ نے ایک دفعہ یوں فرمایا:

" موجود لوگوں میں سے کون ایسا فرد ہے جس نے آج روزہ رکھا ہو ؟ سیدنا ابو بکر صدیقؓ گویا ہوئے کہ : رسول اللہ ﷺ ! میں نے آج روزہ رکھا ہوا ہے۔ تو پھر نبی ﷺ نے پوچھا : آج تم میں سے کس نے کسی مسلمان بھائی کا جنازہ پڑھا ہے ؟ سیدنا صدیق اکبرؓ نے واضح کیا: اللہ کے رسول ﷺ ! میں نے جنازہ پڑھا۔ ارشاد ہوا: آج تم میں سے کس نے مسکین کو کھانا کھلایا ہے ؟ابو بکر صدیقؓ نے فرمایا: اے حبیبِ خدا! ﷺ ! بندہ عاجز نے آج مسکین کو کھانا کھلایا ہے۔ پھر رسولِ رحمت ﷺ نے پوچھا ! آج کس نے مریض کی عیادت کی ہے ؟ابو بکر صدیقؓ عرض کرتے ہیں : اللہ کے رسول ﷺ ! میں نے آج مریض کی عیادت کی ہے۔آپ ﷺ اپنی زبان اقدس سے یہ الفاظ ارشاد فرماتے ہیں:'ما اجتمعن فی امری الا دخل الجنة'(جس فرد میں یہ ساری خوبیاں اکٹھی موجود ہوں وہ یقیناً جنت میں جائے گا) "[۱۱]

ج۔اجتماعی مسائل کا ادراک اور لوگوں سے برتاو کی تربیت

معاشرے میں بیوت اللہ کے ذریعے بہت سے سماجی مسائل سے آگاہی ملتی ہے، یہی وہ جگہ ہے جس میں لوگ ایک دوسرے سے بلا روک ٹوک ملتے اور درپیش مسائل پر گفتگو کرتے ہیں۔ جس سے انفرادی و اجتماعی مسائل کا اندازہ ہوتا ہے کہ کون محلّہ میں بیمار ہے اور کون فوت ہو گیا ہے؟ کون فقیر و مسکین ہے اور کون صاحب و غنی ہے ؟ کون دین کی محبت میں شب وروز اپنی جان ومال قربان کرنے کے لئے تیار ہے اور کون اسلام مخالف افکار کا حامل ہے ؟ نیز یہی مراکز اپنے سے وابستہ لوگوں کی تربیت کرتے ہوئے حلم وبردباری، نرمی ورواداری اور اخوت وبھائی چارہ کا درس دیتے ہوئے انہیں شدت پسندی و سختی سے محفوظ رکھنے کی بھی تلقین کرتے ہیں۔ جیسے مشہور صحابی عبدالرحمٰنؓ بن صخر کی حدیث میں ہے کہ ایک دیہاتی نے مسجد نبوی کے صحن کے ایک گوشہ میں پیشاب کر دیا تو لوگ سختی کے ساتھ اسے روکنے کے لئے آگے بڑھے تو رسولِ خدا ﷺ یوں گویا ہوئے کہ :

"دعوه واهرقوا على بوله سجلا من الماء فانما بعثتم ميسرين ولم تبعثوا معسرين"

(اسے پیشاب کرنے سے منع نہ کرو بلکہ اس کی نجاست پر ایک بالٹی پانی بہا دو کہ تمہیں سہولت دینے والا بنا کر بھیجا گیا ہے، دشواری پیدا کرنے والا نہیں)[۱۲]

اسی مسجد میں بیٹھ کر رسولِ رحیم وشفیق ﷺ نے سینکڑوں مہاجرین کی پریشانی کو انصاریوں سے مشاورت کر کے مواخات کے ذریعے ختم فرمایا، اور پھر اسی مرکزِ تربیت میں میثاق مدینہ جیسا اہم واقعہ پیش آیا جس کی بدولت مدینہ کے دفاع کو مستحکم بنایا گیا، نیز لوگوں کے درپیش مسائل کو مسجد نبوی میں سن کر حل فرمایا جیسے حجر اسود کی تنصیب کا واقعہ ہے۔[۱۳] بنو مخزوم قبیلہ کی فاطمہ نامی عورت کا واقعہ مسجد کے عدالتی پہلو کو نمایاں کرتا ہے[۱۴]، پھر یہی مسجد دفاعی اقدامات اور جنگی تیاری کی چھاونی کے طور پر استعمال ہوتی اور جہادی قافلوں کو یہاں سے روانہ کیا جاتا تھا اور یہ مسجد عہد نبوی میں گیسٹ ہاوس کی حیثیت بھی رکھتی تھی وغیرہ۔

۳۔فرمانبرداری اور اجتناب گناہ کی تربیت

مسجد چونکہ ایک اجتماعی معاشرتی اور فلاحی ادارہ ہے اس لئے یہاں متنوع مزاج کے حامل احباب اکٹھے ہوتے ہیں جن میں اچھے اور برے اخلاق کے حامل بھی ہیں تو ان میں اچھی عادات والوں کے حسن اخلاق اور مثبت خوبیوں کو دیکھ کر دوسرے لوگ اپنی اصلاح کرتے ہیں اور نماز بھی بذات خود جب شرف قبولیت سے نوازی جاتی ہے تو یہ نمازی کو مجبور کر دیتی ہے کہ وہ منکرات اور اعمال سیئہ کو ترک کر دے، مسجد میں انسان جھوٹ، غیبت، دھوکہ، اور بے حیائی وغیرہ سے انفرادی سطح پر باز آجاتا ہے یہی مشق اسے ہمیشہ کے لئے ان اخلاق رذائل سے بچنے کا عادی بنا دیتی ہے۔فرمان خداوندی ہے:

﴿إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنكَرِ﴾[۱۵]

(بیشک نماز فحش اور گناہ والے کاموں سے منع کرتی ہے)

مذکورہ آیت کی تفسیر میں مولانا عبدالرحمٰن کیلانیؒ درج کرتے ہیں:

"یہ الفاظ دو مفہوم پر مشتمل ہیں۔پہلی بات یہ کہ اللہ تعالی نے نماز میں تاثیر ہی یہ رکھ دی ہے کہ اس سے بے حیائی اور برے کاموں کا ارادہ ختم ہو جاتا ہے۔جیسے پانی میں خدا نے یہ تاثیر رکھی ہے کہ وہ پیاس بجھاتا ہے۔اور دوسری بات یہ ہے کہ نماز کا مقصد ہی نمازی کو بے حیائی اور برے کاموں سے باز رکھنا ہے"[۱۶]

ایک دوسرے مقام پر عصر جدید و قدیم کے عام ارتکاب کئے جانے والے گناہ کی اصلاح کرتے ہوئے نشہ جیسی ام الخبائث سے روکا گیا ہے جس سے مسلمان نمازی آداب مسجد کو ملحوظ رکھ کر نشہ جیسی عادت سیئہ سے پرہیز کرتا ہے، کیونکہ عقل سلیم کے درست نہ ہونے کی حالت میں اسے نماز کی ادائیگی سے منع کر دیا گیا ہے اس لیے بندہِ مومن عقل سلیم کو زائل کرنے والی چیزوں سے اجتناب کرتا ہے، فرمان باری ہے:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنتُمْ سُكَارَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ﴾[۱۷]

(اے مومنو! نشہ کی حالت میں نماز کے نزدیک نہ جاؤ یہاں تک کہ تمہیں پتہ چل جائے کہ تم کیا کہہ رہے ہو)

۴۔اسلامی تہذیب وتمدن کی پاسداری

مساجد کا ایک کردار تہذیبی اور ثقافتی ہے۔انہی بیوت اللہ میں لوگوں کو اپنی مذہبی ثقافت کو مزید سمجھنے کا موقع ملتا ہے، اور بیشمار ایسے امور ہیں جن کا تعلق بالخصوص مساجد سے وابستہ ہیں مثلاً:

الف۔مساجد بحیثیت بیت المال وزکوۃ وخیرات کا مرکز

ابتدائے اسلام میں مساجد فی سبیل اللہ مالی امور کا مرکز ہوتی تھیں، تمام فنڈز (مثلاً زکوۃ، صدقات، خیرات وغیرہ) اور چندے مسجد میں اکھٹے ہوتے اور تقسیم ہوتے تھے اور یہ سلسلہ سرور کائنات ﷺ کا شرع کیا ہوا بعد کے کئی ادوار تک چلتا رہا۔ نیز عہد نبوی ﷺ میں عشر، صدقات، فطرانہ، جنگ کے لئے ساز وسامان، مال غنیمت کا مال، مال فئی اور ہنگامی طور پر کسی کے تعاون کے لئے جہاں مال وزر اکٹھا کیا جاتا تھا وہ مساجد ہی تھیں۔

ب۔آداب مساجد اور انفرادی تربیت

بندہِ مومن جب بیوت اللہ کی طرف عازم سفر ہوتا ہے تو وہ اپنے ملبوسات، وضع قطع میں تہذیب وشائستگی اور نفاست وطہارت جیسے اہم امور کا خیال کرتا ہے جس سے مسلمانوں کی الگ ایک نمایاں پہچان باقی رہتی ہے جو صرف مسجد کی بدولت ہی ممکن ہے۔فرمان الٰہی ہے:

﴿يَا بَنِيٓ آدَمَ خُذُواْ زِينَتَكُمْ عِندَ كُلِّ مَسْجِدٍ﴾[۱۸]

(اے بنی آدم! ہر نماز کے وقت اپنے آپ کو مزین کیا کرو۔)

ج۔آدابِ میل جول

اہل مومن جب مساجد میں اکھٹے ہوتے ہیں تو وہ ایک دوسرے سے میل جول کے ذریعے بہت سے سماجی آداب سے آشنا ہوتے ہیں بالخصوص جمعہ وعیدین کے موقع پر ایک دوسرے سے متنفر لوگ بھی باہم شیر وشکر ہو جاتے ہیں، ایک دوسرے کو مبارک دیتے ہیں جو معاشرے میں نفرتوں کے خاتمے اور محبت کو پھیلانے کا اہم موقع ہوتا ہے۔ جیسا کہ فتح مکہ کے بعد بالخصوص جو وفود حضور ﷺ کے درِ اقدس المدینۃ المنورہ میں گروہ در گروہ آئے تو نبی ﷺ ان سے مسجد نبوی میں ملاقات کرتے نیز انہیں اسلامی آداب زندگی کی رہنمائی علم وعمل کی روشنی سے بتاتے۔

مولانا نعیم صدیقیؒ نے "محسن انسانیت" میں بالتفصیل ان وفود (مثلاً: وفد ثقیف، بنی حنیفہ، بنو اسد، بنو کندہ، نجران، بنو عبس، وغیرہ) اور پھر ان کے ملاقات کے انداز تحریر کئے ہیں پھر آپ ﷺ کا ان سے حسن ملاقات کا انداز اور میزبانی اور مہمانوں کو ٹھہرانے کے انتظام وغیرہ پر بھی مدلل قلم اٹھایا ہے۔[۱۹]

د۔ مسجد بحیثیت تعلیمی مراکز

مسجد ایک ایسا ادارہ ہے جو تعلیم و تربیت میں بنیاد فراہم کرتا ہے۔ علامہ ابن خلدونؒ کے مطابق پہلی تین صدیوں میں مسجد ہی وہ درسگاہ تھی کہ تمام علوم وفنون اس میں پڑھائے جاتے تھے[20] اور سب سے پہلی درسگاہ، اصحابِ صفہ کے نام سے قائم ہوئی، معروف سیرت نگار علامہ شبلی نعمانی نے لکھاہے کہ انہی لوگوں کو یہاں تعلیم و تربیت کے مراحل سے گزارا گیا تھا جن کی بدولت یمن، یمامہ، بحرین، حجاز، نجد، غرض پورے عرب کو بیدار کر دیا اور عرب سے باہر ایران، شام، مصر، حبشہ ہر جگہ اسلام کا پیغام پہنچ گیا[21] پھر غزوۃ الفرقان میں جن سرداروں کو گرفتار کیا گیا تھا ان کا فدیہ یہ طے کیا گیا کہ ہر شخص ۱۰ مسلمان بچوں کو لکھنا پڑھنا سکھا دے۔[22]

تشکیل معاشرہ میں مساجد کے کردار میں حائل اہم رکاوٹ

اس سے مراد وہ عامل ہے جس کی موجودگی نے مساجد کے مقام و مرتبہ، قیامِ مساجد کے مقاصد اور یہاں سے نکلنے والے اتحاد و اتفاق اور قیام امن کے اہم پیغام کا گلا دبا دیا ہے:

فرقہ واریت کی تائید

فرقہ واریت کی تائیدی کاوشوں نے لوگوں کے باہم مل بیٹھنے اور متحد ہونے کے احساس و شعور کو ختم کر دیا ہے، دینی گروہ بندی اور مسلکی پرچار نے اتحاد کی تباہی مچا دی ہے۔ اسی کا یہ نتیجہ ہے کہ ہر مسلک کی الگ مسجد ہے جہاں پر مخصوص مسلکی فکر کی تشہیر کا اہتمام کیا جاتا ہے، خود کو صراط مستقیم پر چلنے والا، دوسروں کو دائرہ اسلام سے خارج قرار دیتا ہوا نظر آتا ہے، اسی تعصب اور تفرقہ بازی کے نتیجہ میں مسلم معاشرہ بے چین اور راہ اعتدال سے منحرف نظر آتا ہے۔ عام مسلمان مساجد و اہل مساجد سے باغیانہ روش اپنائے ہوئے ہے۔

فرقہ پرستی کے اختلافات نے باہمی لین دین اور محبت و اخوت کے احساس کو زنگ آلود کر دیا ہے۔ امن و اتحاد کے داعی نبی کریم ﷺ نے سبھی اختلافات مٹا کر خون و مٹی کی بنیاد پر تمام لوگوں کو ایک رشتہ میں باہم پرونے کا درس دیا۔ فرمان نبوی ﷺ ہے:

"أَنْتُمْ بَنُو آدَمَ وَآدَمُ مِنْ تُرَاب"[23]

(تمام لوگ ابن آدم ہیں اور آدم کی تخلیق مٹی سے ہوئی ہے)

خاتم الانبیاء ﷺ نے تعصب کی کسی بھی طرح پیروی کرنے والے کے متعلق فرمایا:

"لَيْسَ مِنَّا مَنْ دَعَا إِلَى عَصَبِيَّةٍ، وَلَيْسَ مِنَّا مَنْ قَاتَلَ عَلَى عَصَبِيَّةٍ، وَلَيْسَ مِنَّا مَنْ مَاتَ عَلَى عَصَبِيَّةٍ"[24]

"جس نے عصبیت کی پکار کی اس کا تعلق ہم سے نہیں جس نے تعصب پر لڑائی کی وہ ہم سے نہیں اور جو تعصب پر مرا وہ ہم میں سے نہیں"

رسول کریم ﷺ نے مومن کے خون، مال اور آبرو کو مسلمانوں کے لیے حرام قرار دیا۔

"كُلُّ الْمُسْلِمِ عَلَى الْمُسْلِمِ حَرَامٌ، دَمُهُ، وَمَالُهُ، وَعِرْضُه"[۲۵]

(ہر مسلمان پر دوسرے مسلمان کا خون بہانا، مال لوٹنا، اور عزت پامال کرنا حرام ہے)

مجموعی طور پر امت مسلمہ نے انتشار کے نتیجے میں آج تک بڑے نقصان اٹھائے ہیں۔ آج دنیا میں ۵۷ سے زیادہ اسلامی مملکتیں موجود ہیں۔ یہ تمام بے پناہ قدرتی وسائل اور خزانوں سے معمور ہیں، لیکن کتنے دکھ کی بات ہے کہ کوئی ایک بھی صحیح معنوں میں آزاد مملکت ہونے کا دعویٰ نہیں کر سکتی۔ کیونکہ ان کے درمیان اتحاد و اتفاق نام کی کوئی چیز نظر نہیں آتی۔ غیر مسلم آقاؤں کی خوشنودگی کے حصول کی خاطر ایک دوسرے کی سلامتی سے بھی کھیل جانے سے گریز نہیں کیا جاتا۔ اگر تمام مسالک کے مسلم اسکالرز 'واعتصمو ا بحبل الله جميعا' کے مصداق اپنی صفوں میں اتحاد برقرار رکھیں تو نفاذ اسلام کی منزل دور نہیں ہے۔

دور حاضر میں مساجد کے موثر کردار کے لئے تجاویز

زمانہ موجود میں امتِ محمدیہ کی انفرادی و اجتماعی حیاتِ عارضی کا شیرازہ بکھر چکا ہے یہ ہمارے لئے بہت ہی نقصان دہ ہے نیز 'واعتصموا بحبل الله' کا نعرہ بلند کرنے والی یہ جماعت اب دیگر کئی گروہوں میں تقسیم ہو چکی ہے۔ اسلامی معاشرہ محاسن اخلاق کے لباس کو زیب تن کرنے کی بجائے، رذائل اخلاق کا بھیانک نمونہ پیش کر رہا ہے۔ اخلاق سیئہ مثلاً: سماج میں بے چینی، بد امنی اور خوف و ہراس اور دہشت گردی عام ہے۔، بد دیانتی، بد عہدی، رشوت، دھوکہ دہی، ملاوٹ، جھوٹ اور فریب کا چال چلن عام ہے ان خرابیوں کو محو کرنے کے لئے حقیقت پر مبنی اسوہ حسنہ کو اپنانے کی ضرورت ہے، جن سے قرون اولی کا معاشرہ سکون، اتحاد، خیر خواہی، باہمی الفت اور معاشی استحکام کا ایسا بے مثال نمونہ بن گیا تھا کہ یمن کے دار الخلافہ صنعا سے اکیلی عورت حج کے لئے زیب وزینت اور زیورات سمیت محفوظ اور بے خوف وخطر مکہ تک کا سفر کر سکتی تھی[۲۶] وہ معاشرہ اتنا تربیت یافتہ اور خوشحال ہو گیا تھا کہ غنی زکوۃ دینے کے لئے نکلتے تو انہیں مستحق نہیں ملتا تھا۔[۲۷]

یقیناً اس قابل رشک اور یادگار مثالی زمانے کا آغاز مساجد کے ساتھ مستحکم تعلق سے ہوا تھا آج اگر ہم اپنے غیر معتدل اور تباہ حال سماج کی درستگی چاہتے ہیں تو ہمیں پھر سے معاشرے میں مساجد کو وہی مقام و مرتبہ دیتے ہوئے یہ اقدامات کرنا ہوں گے:

۱۔ مساجد کے ساتھ پختہ رابطہ رکھنا ہوگا۔

۲۔ بیوت اللہ میں باہمی اخوت و مساوات کی فضاء کو عام کرنا ہوگا۔

۳۔ مسجد کو رفاہی، انفرادی اور اجتماعی فلاح و بہبود کا مرکز بنانا ہوگا۔

۴۔ مساجد کو صحیح تعلیم و تربیت کا مرکز بنا کر پیش کرنا ہو گا وغیرہ۔[۲۸]

خلاصہ بحث

تشکیل معاشرہ اور انسانی تطہیر وصلاح کے لئے مساجد کا کردار نمایاں ہے۔ عصری سماج میں افرا تفری، خوف وہراس اور بدامنی زور وشور سے ہے۔ اقتصادی، سماجی، عائلی، قانونی اور اخلاقی بے راہ روی عام ہے۔ انسانیت کا خون پانی کی طرح بہایا جا رہا ہے، ہٹ دھرمی، سینہ زوری اور عدم رواداری کی فضا عام ہے۔ ان تمام جرائم کا حل مساجد سے مضبوط تعلق میں پنہاں ہے، اس لئے آج کے اس پُر فتن دور میں ہمیں روحانی و جسمانی تطہیر و اصلاح معاشرہ کی خاطر مساجد کو اسی ذوق و شوق سے آباد کرنا ہو گا اور ان میں بیٹھ کر فہم دین اور قرآن کی محافل کو از سر نو رونق بخشنی ہو گی اور اصلاح معاشرہ کے لئے مسجد کے کردار کو پھر سے فعال بنانا ہو گا اور انہی خطوط پر عمل پیرا ہونا ہو گا جنہیں اپنا کر عرب کے بدو دنیا کے امام اور رہبر بن گئے تھے۔

حواشی وحوالہ جات

۱۔ ابن ہشام، عبدالملک، سیرت ابن هشام، اداراہ اسلامیات، لاہور ۱۹۹۴ء، ج ۱، ص ۱۳۳

۲۔ ابن کثیر، اسماعیل، ابو الفداء، البداية والنهاية، المکتبہ القدوسیہ، لاہور ۱۹۸۴ء، ج ۳، ص ۲۰۲

۳۔ سورۃ المدثر ۷۴: ۴۔۵

۴۔ مفتی محمد شفیع، معارف القرآن، ادارہ معارف القرآن، کراچی، ۲۰۰۴ء، ج ۴، ص ۶۱۱

۵۔ مسلم بن حجاج، الجامع الصحیح، دارالسلام، الریاض، ۲۰۰۰ء، رقم الحدیث: ۲۲۴۔

۶۔ امام ترمذی، محمد بن عیسیٰ، السنن، دارالسلام، الریاض، ۲۰۰۰ء، رقم الحدیث: ۲۰۲۶۔

۷۔ سورۃ النساء ۴: ۱۰۳

۸۔ ازہری، پیر کرم شاہ، ضیاء القرآن، ضیاء القرآن پبلیکیشنز، لاہور، ۱۹۹۵ء، ج ۱، ص ۳۸۵

۹۔ بخاری، محمد بن اسماعیل، الجامع الصحیح، دارالسلام، الریاض، لاہور، ۲۰۰۰ء، رقم الحدیث: ۲۳۷۔

۱۰۔ علامہ محمد اقبال، کلیات اقبال، حصہ اول: بانگ درا، اقبال کادمی لاہور، ۱۹۹۰ء، ص ۱۹۴۔

۱۱۔ مسلم بن حجاج، الجامع الصحیح، رقم الحدیث: ۱۰۲۸۔

۱۲۔ بخاری۔ الجامع الصحیح، رقم الحدیث: ۴۱۲۸۔

۱۳۔ ازہری، پیر کرم شاہ، ضیاء النبی، ضیاء القرآن، پبلیکیشنز، لاہور، ج ۲، ص ۱۵۲

۱۴ بخاری، الجامع الصحیح، رقم الحدیث: ۴۷۸۸۔

۱۵۔ سورۃ العنکبوت ۲۹: ۴۵

۱۶۔ کیلانی، عبدالرحمٰن، مولانا، تیسیر القرآن، مکتبۃ السلام، لاہور، ۱۴۳۲ھ، ج ۳، ص ۴۸۵

۱۷۔ سورۃ النساء ۴: ۴۳

۱۸۔ سورۃ الاعراف ۷: ۳۱

۱۹۔ صدیقی، مولانا نعیم، محسن انسانیت، الفیصل ناشران، لاہور، ص: ۵۱۹-۵۴۰۔

۲۰۔ ابن خلدون، عبدالرحمٰن، تاریخ ابن خلدون، مؤسسۃ الاعلمی للمطبوعات بیروت، ج ۱، ص ۳۵۰

۲۱۔ نعمانی، ندوی، شبلی، سلیمان، سیرت النبی، آر۔ زیڈ پیکجز، لاہور، ۱۴۰۸ھ، ج ۴، ص ۱۹۴

۲۲۔ مبارکپوری، صفی الرحمٰن، الرحیق المختوم، المکتبۃ السّلفیہ، لاہور، ص: ۳۱۴

۲۳۔ ابو داؤد، سلیمان بن اشعث، السنن ، دار السلام، الریاض، ۱۹۹۹ء، رقم الحدیث: ۵۱۱۶۔

۲۴۔ ایضاً، رقم الحدیث: ۵۱۲۱۔

۲۵۔ مسلم، الجامع الصحیح، رقم الحدیث: ۲۵۶۴۔

۲۶۔ بخاری، الجامع الصحیح، رقم الحدیث: ۳۵۹۵۔

۲۷۔ نجیب آبادی، اکبر شاہ، تاریخ اسلام، نفیس اکیڈمی، کراچی ۱۹۸۶، ج ۱، ص ۳۵

۲۸۔ فاروقی، اصلاح معاشرہ میں مسجد کا کردار، رسالہ محدث، ص: ۷۷۔

OPEN ACCESS
MA'ARIF-E-ISLAMI (AIOU)
ISSN (Print): 1992-8556
ISSN (Online): 2664-0171
https://mei.aiou.edu.pk

فرانس کے ملکی قوانین اور اسلام میں بنیادی انسانی حقوق کا تقابلی جائزہ

Comparative Study of Basic Human Rights in Islamic and French National Law

محمد مدثر

پی ایچ ڈی ریسرچ سکالر، شعبہ علوم اسلامیہ، نمل اسلام آباد

ABSTRACT

When we talk about human rights in Islam, we mean to say that these rights have been bestowed by Allah Almighty, they have not been granted by any emperor or any legislative assembly. The rights given by the rulers or by the legislative assemblies can be taken back in the same way in which they are conferred. If any powerful king gives rights to human beings, he can withdraw them when he is unhappy or also he can violates them when he likes. In Islam human rights have been given by Allah Almighty, no worldly legislative parliament or any government in the world has charge of amendment or change in the rights granted by God. Nobody can abolish or withdraw them. Islamic human rights are not like those rights conferred on paper just for pump and show and denied in actual life when the show is over. It is very clear that the concept of Islam in regarding human rights is based on equality, dignity, respect and justice for all human beings. The western concept of basic human rights is a manmade philosophy of laws; it may be right or wrong as it is not God gifted. Western people have done a long struggle to achieve basic human rights since Magna Carta to present age but Islamic law is bestowed by Allah Almighty. In this study, efforts are made to compare fundamental human rights in the light of Islamic teachings and French laws. Comparative and analytical research methodology is adopted in this study with qualitative approach. This study perceives that Islamic teachings have all kind of rights with duties and liberty. However, it binds the rights with duties and liberty with responsibilities, which make it distinguish to other manmade laws including French laws.

Keywords: Islamic teachings, French laws, human rights, equality, humanity, comparison

اگر پوری دنیا پر نظر دوڑائی جائے تو دو طرح کے ریاستیں نظر آتی ہیں؛ ایک سیکولر اور دوسری مذہبی۔ فرانس کا شمار ان ممالک میں سے ہے، جو سیکولر ہیں۔ انہوں نے اپنے آپ کو چونکہ خود کو ایک سیکولر ریاست کے طور پر ڈیکلر کیا ہوا ہے اس

لئے قانون سازی کی عمل میں وہاں موجود مذہبی اقلیتوں کے لیے الگ سے قانون نہیں بنایا گیا، بلکہ بنیادی انسانی حقوق کو ہی تمام انسانوں کے لیے قانون قرار دیا گیا ہے۔

انقلاب فرانس (۱۷۸۹ء) سے لیکر اب تک کے موجودہ Constitutions میں سولہ بار قانون سازی کی گئی ہے۔اس وقت فرانس میں ۱۹۵۸ء کا قانون (Constitution of ۱۹۵۸ء) نافذالعمل ہے، جس کے مطابق (آرٹیکل نمبر ا میں) فرانس کو غیر مذہبی اور لادینی ریاست (Declared) کردیا گیا ہے۔قانون کے (Article No:1) کے مطاق فرانس ایک ناقابل تقسیم لادینی اور سماجی جمہوری ملک رہے گا۔ [1] (France shall be an indivisible secular, democratic and social republic)

بنیادی انسانی حقوق کے تقابلی جائزے کے لئے فرانس کی قانون سازی کی تاریخ میں فرانس کا پہلا انسانی حقوق کا منشور ۱۷۸۹ء منتخب کیا ہے، جو انقلاب فرانس کے بعد باقاعدہ طور پر نافذالعمل ہے اور اس قانون کو فرانس کی قانون سازی کی تاریخ میں بنیاد کی حیثیت حاصل ہے۔اس کے بعد جب بھی آئین سازی کی گئی بنیادی انسانی حقوق کے اس منشور کو کسی نہ کسی شکل میں آئین کا حصہ بنایا جاتا رہا ہے۔

(Declaration of Human and Civil Rights of 26 August 1789) [2]

یہ قانونی مسودہ سترہ ۱۷(آرٹیکلز پر مشتمل ہے، جن کو نام دیا گیا ہے:

"Declaration of the Rights of Man and of the Citizen"

کا۔اس کے آرٹیکل نمبر ا میں بنیادی نکتہ (شخصی آزادی) کا ہے، جیسا کہ واضح ہے:

Men are born and remain free and equal in rights. Social distinction may be based only on consideration of the common good[3] .

(انسان آزاد پیدا ہوئے ہیں اور انہیں آزاد ہی رہنا چاہئیے۔ حقوق کے معاملہ میں سب برابر ہیں۔ البتہ معاشرتی امتیازات کا مدار صرف مفادہ عامہ پر ہوگا)۔

شخصی آزادی

اس آرٹیکل میں تین چیزوں کا اظہار کیا گیا ہے۔ کہ انسان پیدائشی طور پر آزاد ہے اور اس کی آزادی صلب نہیں کی جانی چاہیے۔اسے آزاد رہنے کا حق ملنا چاہے۔دوسری چیز یہ کہ انسانی حیثیت کے لحاظ سے تمام برابر ہیں اس لیے ان کو ایک جیسے بنیادی انسانی حقوق حاصل ہیں۔ تیسری چیز یہ کہ معاشرتی امتیاز بعض لوگوں کو اگر حاصل رہے گا تو وہ بھی مفادہ عامہ کی بنیاد پر ہوگا۔

آزادی کا یہی تصور اسلام نے دیا ہے۔ اس سلسلے میں حضرت عمر فاروقؓ کا مشہور قول ہے جو آپؓ نے حضرت عمر بن العاصؓ والی مصر سے فرمایا تھا وہ اس بات کی وضاحت ہے کہ اسلام میں ہر انسان پیدائشی طور پر آزاد ہے۔یعنی فطری طور پر ہر انسان آزاد پیدا ہوتا اور آزادی اس کا بنیادی حق ہے اور اس کی حق تلفی اسلام میں جائز نہیں۔اسلام نے غلامی کو سخت ناپسند

کیا ہے اور غلاموں کو آزاد کرنا بہت بڑے ثواب کا کام بتایا ہے۔ جب حضور ﷺ تشریف لائے تو انسانوں کی خرید و فروخت بھی ایسے ہی ہوتی تھی جیسے جانوروں کی اور غلاموں کو کسی طرح کا کوئی حق حاصل نہیں تھا ان کی زندگی جانوروں سے بھی بد تر تھی، اور کافی عرصہ بعد بھی یہی سلسلہ مغربی دنیا میں جاری رہا۔

اسلام نے غلامی کی حوصلہ شکنی کی اور غلاموں کی آزادی کا ایک موثر طریقہ کار نکالا کہ بعض گناہوں کا کفارہ غلاموں کی آزادی قرار دی اور اسیران جنگ کو بھی احسان کر کے یا معاوضہ لے کر چھوڑنے کی تعلیمات قرآن نے دی ہیں۔ اسی بنا پر حضور ﷺ نے قبیلہ بنی ہوازن کے اکٹھے چھ ہزار قیدی بلا معاوضہ آزاد کر دیے تھے۔ اس کے بعد رحلت تک ایسی کوئی مثال نہیں ملتی کہ حضور ﷺ نے کسی کو غلام بنایا ہو۔ بلکہ حضور ﷺ نے اپنے خطبہ حجۃ الوداع میں بھی غلاموں کے حقوق اور ان سے بہتر سلوک کی تاکید ان الفاظ میں فرمائی:

(أَرِقَّاءَكُمْ، أَرِقَّاءَكُمْ، أَطْعِمُوهُمْ مِمَّا تَأْكُلُونَ، وَاكْسُوهُمْ مِمَّا تَلْبَسُونَ، وَإِنْ جَاءُوا بِذَنْبٍ لَا تُرِيدُونَ، أَنْ تَغْفِرُوهُ، فَبِيعُوا عِبَادَ اللَّهِ، وَلَا تُعَذِّبُوا عِبَادَ اللَّهِ وَلَا تُعَذِّبُوهُمْ)[4]

(اگر وہ ایسی غلطی کریں جسے تم معاف نہیں کر سکتے دیکھ کر تو اللہ کے بندو انہیں اس فروخت کر دو مگر انہیں بھیانک سزا مت دو اور ان کے بارے میں تمہیں وصیت کرتا ہوں جو لونڈیاں تمہارے پاس ہیں ان کو وہ کھلاؤ اور پہناؤ جو تم خود کھاتے پیتے ہو)۔

حضرت بلال حبشیؓ، صہیب رومیؓ اور سلمان فارسیؓ کو مجلس نبوی ﷺ میں بلند مقام حاصل تھا حالانکہ یہ سب آزاد کردہ غلام ہی تھے۔ اسلام نے غلامی کی اس قدر حوصلہ شکنی کی کہ غلاموں کو دیگر آزاد انسانوں کے ہم پلہ بنا کر ان جیسے حقوق عطا کیے۔

تیسری چیز اس آرٹیکل میں معاشرتی امتیازات ہیں یہ بات اسلامی نقطۂ نگاہ کے برعکس ہے اسلام مساوات کا درس دیتا ہے اور معاشرتی، خاندانی، لسانی ہر طرح کے امتیازات کے خلاف ہے۔ کوئی کسی پر فضیلت نہیں رکھتا سب برابر ہیں اگر کسی کو اسلام میں دوسرے سے بلند مقام حاصل ہے تو وہ صرف اور صرف تقویٰ کی بنیاد پر ہے۔ حضور ﷺ نے اقلیتوں کے بنیادی حقوق کے متعلق ارشاد فرمایا:

(أَنَا أَحَقُّ مَنْ أَوْفَى بِذِمَّتِهِ)[5]

(وہ غیر مسلم ذمی جو اپنی ذمہ داری پورا کرتے ہیں، ان کی جان و مال کی حفاظت کرنا میرا اہم فریضہ ہے)۔

اسلام میں تمام دیوانی معاملات میں مسلم و غیر مسلم برابر ہیں جزا و سزا میں۔

آرٹیکل نمبر ۲ اور حق ملکیت

The aim of every political association is the preservation of the natural and imprescriptible rights of man. The rights are liberty, property, safety and resistance to oppression.

(تمام شہری انجمنوں کا مقصد انسانوں کے فطری اور لازوال حقوق کا تحفظ ہے۔یعنی حقوق آزادی، حقوق ملکیت اور ظلم کے خلاف مزاحمت کا حق)۔

اس آرٹیکل میں تین بنیادی انسانی حقوق کا ذکر کیا گیا ہے۔آزادی، ملکیت کا حق اور ظلم کے خلاف مزاحمت کا حق۔

آزادی کے متعلق آرٹیکل نمبر ایک میں اوپر بحث گزر چکی ہے۔یہاں صرف حقِ ملکیت کے حوالے سے بات کو آگے بڑھاتے ہیں،وہ یہ کہ اسلام میں ہر انسان کو حق ملکیت حاصل ہے، حتی کہ غیر مسلم شہریوں کو بھی یہ حق حاصل ہے۔حضور ﷺ نے نجران کے عیسائیوں سے جو معاہدہ صلح کرتے ہوئے یہ واضح طور پر درج فرمایا تھا:

(ولنَجْرَانَ وحاشيتهم جِوَارُ اللهِ وَذِمَّةُ مُحَمَّدٍ النَّبِيِّ عَلَى أَنْفُسِهِمْ وَمِلَّتِهِمْ وَأَرْضِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ --وَكُلُّ مَا تَحْتَ أَيْدِيهِمْ مِنْ قَلِيلٍ أَوْ كَثِيرٍ)(6)

(نجران اور ان کے حلیفوں کو اللہ اور اس کے رسول ﷺ کی پناہ حاصل ہو گی،ان کی جانیں،ان کی ملت،زمین اور اموال۔۔۔اور ان کی زیر ملکیت ہر چھوٹی بڑی چیز کی حفاظت کی جائے گی)۔

ظلم کے خلاف مزاحمت کا حق

مذکورہ آرٹیکل کے اندر تیسری چیز ظلم کے خلاف مزاحمت کا حق ہے۔اس سلسلے میں اسلام کا موقف واضح ہے۔اگر کسی بھی شخص کے ساتھ ظلم وزیادتی ہو رہی ہو تو اسلام اس کو اس ظلم کے خلاف آواز اٹھانے کا پورا حق دیتا ہے۔قرآن پاک میں ارشاد باری تعالیٰ ہے:

﴿لَا يُحِبُّ اللهُ الْجَهْرَ بِالسُّوْءِ مِنَ الْقَوْلِ اِلَّا مَنْ ظُلِمَ﴾(7)

(اللہ اس کو پسند نہیں کرتا کہ انسان بدگوئی پر زبان کھولے الا یہ کہ اس پر ظلم کیا گیا ہو)

یعنی اسلام میں بدگوئی کو ناپسندیدہ عمل قرار دیا گیا ہے کیونکہ اسلام نے اعلیٰ اخلاقی تعلیمات دی ہیں لیکن اگر ظالم کا ظلم حد سے بڑھ جائے تو ظالم کے خلاف بدگوئی بھی قابل معافی ہے۔کیونکہ یہ انسانی کی اضطراری کیفیت ہوتی ہے اس میں صبر و تحمل کا بند ٹوٹ جاتا ہے۔حضرت ابوسعید خدریؓ سے روایت ہے کہ حضور ﷺ کا فرمان ہے:

(إِنَّ مِنْ أَعْظَمِ الْجِهَادِ كَلِمَةَ حَقٍّ عِنْدَ سُلْطَانٍ جَائِرٍ)(8)

(بہترین جہاد جابر بادشاہ کے سامنے کلمہ حق کہنا ہے)۔

ظلم اور ظالم کے خلاف آواز اٹھانے اور اپنا احتجاج ریکارڈ کرانے کی اسلام بھرپور حمایت کرتا ہے۔اور سیرتِ نبوی سے اس کی تائید ہوتی ہے۔

آرٹیکل نمبر ۳ اور اقتدارِ اعلیٰ: Sovereignty

The principle of any sovereignty lays primarily in the nation no corporate body; no individual may exercise any authority that does not expressly emanate from it.

(قوم لازماً تمام تر اقتدار کا سر چشمہ ہے، اس کے علاوہ کوئی شخص یا مجموعہ اشخاص کسی اقتدار و اختیار کا حامل نہیں ہو سکتا۔ الا یہ کہ اس کا اختیار واضح طور پر مقتدر اعلیٰ سے ہی ماخوذ و مستفاد ہو)۔

اس آرٹیکل میں اقتدار کا تمام تر سر چشمہ عوام کو قرار دیا گیا ہے، جو کہ اسلامی قانون و تعلیمات کے بر عکس ہے۔ اسلام میں اقتدار اعلیٰ کا مالک خود اللہ تعالیٰ ہے۔ انسان تو بس اس کا نائب اور جو اختیارات اس کے پاس ہیں، وہ محض اللہ کی طرف سے ایک امانت ہیں، اس لیے حاکم امین ہوتا ہے اور رعایا پر خدا کے قانون کو نافذ کرنا اس کا فرض ہے۔ خدا کے حضور وہ اس کا جوابدہ ہے۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

﴿وَاِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلٰٓئِكَةِ اِنِّيْ جَاعِلٌ فِي الْاَرْضِ خَلِيْفَةً﴾[9]

(اور (وہ وقت یاد کرنے کے قابل ہے) جب تمہارے پروردگار نے فرشتوں سے فرمایا کہ میں زمین میں اپنا نائب بنانے والا ہوں)۔

دوسری جگہ ارشاد ہے:

﴿يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾[۱۰]

(اے ایمان والو! فرمانبرداری کرو اللہ تعالیٰ کی اور فرمانبرداری کرو (رسول اللہ علیہ وسلم) کی اور تم میں سے اختیار والوں کی۔ (۱) پھر اگر کسی چیز پر اختلاف کرو تو اسے لوٹاؤ، اللہ تعالیٰ کی طرف اور رسول (صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم) کی طرف، اگر تمہیں اللہ تعالیٰ پر اور قیامت کے دن پر ایمان ہے یہ بہت بہتر ہے اور باعتبار انجام کے بہت اچھا ہے۔)

﴿رَبُّ الْمَشْرِقَيْنِ وَرَبُّ الْمَغْرِبَيْنِ﴾[11]

(اللہ مشرق و مغرب کا رب ہے)۔

یعنی اقتدار اعلیٰ کا مالک اللہ تعالیٰ خود ہے۔ اسلام کا نظام حکومت اور نظام انتخاب اولی الامر مغربی نظام انتخاب سے بالکل مختلف ہے۔ مغرب میں جمہوریت ذریعہ انتخاب ہے ووٹنگ جس میں جاہل اور عالم و فاضل سب کا ووٹ برابر کی حیثیت رکھتا ہے۔ جبکہ اسلام میں اولی الامر کا انتخاب اہل علم و دانش اور اصحاب حل و عقد کرتے ہیں اور عوام اولی الامر کی انتخاب کے بعد بیعت کرتے ہیں کہ وہ شریعت کے مطابق اس امام و حاکم کے احکام کی اطاعت کریں گے۔

مغربی جمہوریت کے نظام میں اقلیتی فرد کبھی بھی حاکم نہیں بن سکتا اور نہ ہی اپنے حقوق کے لیے اقلیتیں کامیاب کوشش کر کے قانون سازی کروا سکتی ہیں کیونکہ جمہوری نظام میں قانون کثرت رائے سے پاس ہونے کے بعد عملی نظام کا حصہ بنتا ہے، جبکہ اقلیت اس نظام میں ہمیشہ اکثریت کے ماتحت زندگی گزارنے پر مجبور رہتی ہے۔

آرٹیکل نمبر ۴ کی رو سے آزادی کی حدود و قیود

Liberty consists in being all to do anything that does not harm others. Thus, the exercise of the natural rights of every man has no bounds other than

those that ensure to other members of society the enjoyment of these same rights. These bounds may less determined only by law.

(آزادی کی وسعت کا انحصار اس حد تک ہے جہاں تک کہ وہ دوسرے کی آزادی کے لیے ضرر رساں نہ ہو۔ اس اصول کے مطابق ہر شخص اپنے بنیادی حقوق سے استفادہ کرنے میں آزاد ہو اور ان حدود کا تعین صرف قانون سے ہی ہو سکتا ہے)۔

اس آرٹیکل میں انسانی آزادی کی حد کا تعین کیا گیا ہے کہ انسان کی آزادی کا مطلب مادر پدر اور بے لگام آزادی ہر گز نہیں جو دوسروں کی آزادی میں خلل پیدا کرے۔ بلکہ وہ مخصوص حدود و قیود جن کا تعین قانون نے کیا ہے، انہیں کے اندر رہ کر اپنی آزادی سے لطف اندوز ہو گا۔

اسلام کی تعلیمات کے مطابق تمام انسان آزاد ہیں اور آزاد ہونا ان کا فطری حق ہے۔ اسلام انسان کو غیر مقید آزادی نہیں دیتا کہ وہ چاہے جو کرتا پھرے، اسے کوئی پوچھنے والا نہ ہو۔ اسلام نے انسان کے لیے جو حدود و قیود متعین کی ہیں اور ان کی پابندی اس پر لازم ہے اور اگر نافرمانی کرے گا تو اس کی سزا ملے گی۔ جبکہ شیطان (ابلیس) پہلے خدا کی عبادت و ریاضت کرتا تھا مگر خدا نے جب اسی کو آدمؑ کے سامنے سجدہ کرنے کا حکم دیا تو اس نے تکبر کیا اور حکم ماننے سے انکار کر دیا۔ تو اللہ نے فرمایا:

﴿قَالَ مَا مَنَعَكَ اَلَّا تَسْجُدَ اِذْ اَمَرْتُكَ قَالَ اَنَا خَيْرٌ مِّنْهُ خَلَقْتَنِيْ مِنْ نَّارٍ وَّخَلَقْتَه مِنْ طِيْنٍ﴾ (۱۲)

(فرمایا (اے ابلیس) تجھے کس (بات) نے روکا تھا کہ تو نے سجدہ نہ کیا جبکہ میں نے تجھے حکم دیا تھا۔ اس نے کہا میں اس (آدم) سے بہتر ہوں جس کو تو نے مٹی سے پیدا کیا اور مجھے آگ سے پیدا کیا)، تو اللہ نے فرمایا ارشاد باری تعالیٰ ہے:

﴿فَاخْرُجْ اِنَّكَ مِنَ الصّٰغِرِيْنَ﴾ (۱۳)

(نکل جا بے شک تو ذلیل خوار لوگوں میں سے ہے)۔

ان آیات سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ابلیس تعقل پسند تھا۔ وہ سمجھتا تھا کہ آدمؑ کو سجدہ کرنا اس کی شان شایان نہیں ہے کیونکہ بطور تخلیق میں آدمؑ سے برتر ہوں۔ اسی طرح اگر کوئی انسان خود کو اعلیٰ و برتر خیال کرے اور دوسروں کے حقوق میں دخل اندازی کرے کہ یہ میرا حق ہے تو اس کی عقل کا فیصلہ حقیقت کا فیصلہ نہ ہو گا اور نہ ہی اس کی عقل نے جو فیصلہ کیا وہ اس کا حق بن جائے گا۔ ہر گز نہیں! بلکہ اسلام نے انسان کے جو حقوق متعین کیے ہیں اور اس پر جو ذمہ داریاں عائد کی ہیں ان کی پابندی کرنا اس پر فرض اور لازم ہے۔ جب وہ اپنے فرائض ادا کرے گا تو دوسروں کے حقوق ان کو خود ہی مل جائیں گے۔ کیونکہ جو ایک کا فرض ہوتا ہے وہ دوسرے کا حق ہوتا ہے۔ اس لیے اسلام حقوق کی بجائے فرائض کی ادائیگی پر زیادہ زور دیتا ہے۔

آرٹیکل نمبر ۵ اور قانون کی پابندیاں

The law has the right to forbid only those actions that are injurious to society. Nothing that is not forbidden by law may be hindered, and no one may be compelled to do what the law does not ordain.

(قانون کی نظر میں وہی باتیں معیوب وممنوع ہونی چاہیں جو معاشرہ کے لیے ضرر رساں ہیں اور جن کی ممانعت قانون میں نہ ہو ان کی راہ میں رکاوٹ نہیں ہونی چاہیے۔ نہ ہی کسی شخص کو ایسی بات پر مجبور کیا جانا چاہے جس کا مطالبہ قانون کے طرف سے نہ ہو)۔

انسان کے لیے کیا چیزیں مفید ہیں اور کیا ضرر رساں ہیں؟ یہ اس خالق سے بہتر کوئی نہیں جان سکتا، جس نے انسان کو تخلیق کیا ہے۔ اسلامی اور مغربی قانون میں بنیادی فرق ہی یہ ہے کہ مغربی قانون کے خالق اور بنانے والے مغربی لوگ خود ہیں، جبکہ اسلامی قانون کا خالق اللہ تعالیٰ خود ہے۔ اس کی پابندی سے تمام انسانوں کے حقوق کا تعین اور تحفظ یقینی ہوتا ہے۔ اس لیے اسلامی قوانین کسی خاص، قوم، ملک، نسل، وقت یا آبادی کے لیے نہیں، بلکہ یہ پوری انسانیت کے لیے تا قیامت ہیں۔

آرٹیکل نمبر ۶ کی رو سے قانون سازی کا اختیار

The law is the expression of general will. All citizens have the right to take part, personally or through their representatives, in its making. It must be the same for all, whether it protects or punishes. All citizens having equal in its eyes shall be equally eligible to all high offices, public positions and employments, according to their ability and without other distinction than that of their virtues and talents.

(قانون لوگوں کی مشترکہ اور متفقہ مرضی کا اظہار ہوتا ہے۔ تمام شہریوں کو اس میں شرکت کا حق ہے۔ کوئی فرد اس کی تشکیل میں خواہ ذاتی طور پر شریک ہو یا نمائندگی کے ذریعے قانون سب کے لئے یکساں ہونا چاہیے۔ خواہ وہ تحفظ کے لئے ہو یا سزا کے لئے اور سب اس کی نظر میں برابر ہیں اور جملہ اعزازات، مقامات اور مناسب کے لئے سب اپنی مختلف صلاحیتوں اور طباعی ذہانتوں کے علاوہ کوئی دوسرا مروجہ امتیاز نہیں ہونا چاہیے)۔

اس آرٹیکل میں بتایا گیا ہے کہ قانون لوگوں کی مشترکہ مرضی سے تخلیق پائے گا۔ بالفاظِ دیگر قانون لوگوں کی طبع اور مرضی کے مطابق ہوتا ہے اور قانون بنانے میں لوگ بلواسطہ یا بلاواسطہ شریک ہونے چاہیں۔ یہ بات حقیقت کے برعکس ہے اگر قانون لوگوں کی مرضی پر چھوڑا جائے تو کوئی بھی شخص ایسے قانون بنانے کی حمایت نہیں کرے گا جس سے اس کی پکڑ ہو یا اسے سزا ملنے کا اندیشہ ہو۔

دوسری بات یہ کہ اگر قانون کثرتِ رائے کے مطابق بنایا جائے تو ملک کی اکثریت اپنی طبع اور خواہش اور اپنے مفادات کے مطابق قانون سازی کروائے گی، جس میں اقلیتوں کی حق تلفی ہوگی اور کبھی بھی ایسا کوئی قانون نہیں بن پائے گا جو اقلیتوں کے مفادات کا تحفظ کر سکے۔

اسلام نے نسب، رنگ، ذات، قومیت، زبان اور عقیدے کا امتیاز کیے بغیر تمام انسانوں کو سماجی، سیاسی، معاشی اور معاشرتی مساوات کا حق عطا کیا ہے۔ قانون کی نظر میں سب برابر ہیں۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

﴿يٰٓاَيُّهَا النَّاسُ اِنَّا خَلَقْنٰكُمْ مِّنْ ذَكَرٍ وَّاُنْثٰى وَجَعَلْنٰكُمْ شُعُوْبًا وَّقَبَآىِٕلَ لِتَعَارَفُوْا اِنَّ اَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللّٰهِ اَتْقٰكُمْ﴾ [۱۴]

(اے لوگو! جو ایمان لائے ہو ہم نے تم سب کو ایک (ہی) مرد و عورت سے پیدا کیا ہے اور اس لیے کہ تم آپس میں ایک دوسرے کو پہچانو کنبے قبیلے بنادیئے ہیں، اللہ کے نزدیک تم سب میں باعزت وہ ہے جو سب سے زیادہ ڈرنے والا ہے یقین مانو کہ اللہ دانااور باخبر ہے)۔

اس آیت میں واضح کر دیا گیا ہے کہ کسی فرد کو دوسرے پر کوئی امتیازی حیثیت حاصل نہیں سوائے تقویٰ اور پرہیزگاری کے۔اسلامی ریاست غیر مسلم شہریوں کو ان کی صلاحیتوں اور قابلیتوں کے مطابق مختلف عہدوں پر فائز کرسکتی ہے، سوائے ان مناسب کے جن کا تعلق دین اسلام کے ساتھ ہو جو صرف اور صرف مسلمانوں کا حق ہیں۔ مثلاً اولی الامر، افواج کا سربراہ ارچیف جسٹس وغیرہ۔

آرٹیکل نمبر ے کی رو سے حراست، قید اور سزا کی شرائط

No man may be accused, arrested or detained except in the cases determined by the law, and following the procedure that it has prescribed those who solicit, expedite, carry out or cause to be carried out arbitrary orders must be punished, but any citizen summoned or apprehended by virtue of the law, must give instant obedience, resistance make him guilty.

(سوائے ان صورتوں کے جو قانون متعین کرے اور ان طریقوں کے جن کا قانون نے حکم دیا ہے، کسی شخص پر نہ کوئی جرم عائد کیا جائے گا نہ اس کو قید کیا جائے گا اور نہ جیل میں بند کیا جائے گا۔ تمام وہ لوگ جو من مانے احکام کا مشورہ دیں، حمایت کریں، ان کا نفاذ کریں یا نفاذ کرائیں ان کو سزا ملنی چاہیے اور ہر شہری جس کو قانون کی رو سے عدالت میں طلب کیا جائے یا حراست میں لیا جائے فوری طور پر اس کی تعمیل کرنی چاہے اور اگر وہ مزاحمت کرے تو سزا کا مستوجب ہو گا)۔

اس آرٹیکل میں یہ وضاحت کی گئی ہے کہ بغیر جرم کے کسی بھی شہری کو نہ تو حراست میں لیا جائے گا اور نہ ہی سزا دی جائے گی اور اگر کسی پر شک ظاہر کیا گیا ہو تو اس شخص کو قانون کے سامنے اپنی صفائی پیش کرنی چاہیے اور اپنی بے گناہی ثابت کرنا ہو گی۔

اسلام میں ہر شخص اپنے اعمال وافعال کا خود ذمہ دار ہے۔ لہذا کسی شخص کو دوسرے کی غلطی یا جرم کی سزا نہیں دی جائے گی۔ جو شخص غلطی کرے گا سزا بھی وہی بھگتے گا۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے۔

﴿ وَلَا تَكْسِبُ كُلُّ نَفْسٍ اِلَّا عَلَيْهَا وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِّزْرَ اُخْرٰي﴾[۱۵]

(ہر شخص جو کچھ کماتا ہے اس کا ذمہ دار خود ہے کوئی بوجھ اٹھانے والا دوسرے کا بوجھ نہیں اٹھائے گا)۔

دوسری جگہ ارشاد ہے:

﴿ وَاِنْ تَدْعُ مُثْقَلَةٌ اِلٰى حِمْلِهَا لَا يُحْمَلْ مِنْهُ شَيْءٌ وَّلَوْ كَانَ ذَا قُرْبٰى﴾[۱۶]

(اگر کوئی بوجھ میں دبا ہو تو اپنا بوجھ اٹھانے کے لیے کسی کو بلائے تو اس کے بوجھ میں سے کوئی کچھ نہ اٹھائے گا اگرچہ وہ قریبی رشتہ دار ہو)۔

﴿مَنِ اهْتَدٰى فَإِنَّمَا يَهْتَدِيْ لِنَفْسِهٖ وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِّزْرَ اُخْرٰى وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِيْنَ حَتّٰى نَبْعَثَ رَسُوْلًا﴾(۱۷)

(جو کوئی راہ ہدایت اختیار کرتا ہے۔ وہ اپنے فائدے کے لئے راہ ہدایت پر چلتا ہے۔ اور جو شخص گمراہ ہوتا ہے تو اس کی گمراہی کا وبال بھی اسی پر ہے۔ اور کوئی بوجھ اٹھانے والا کسی دوسرے کے (گناہوں کا) بوجھ نہیں اٹھائے گا۔ اور ہم ہر گز عذاب دینے والے نہیں ہیں یہاں تک کہ ہم (اس قوم میں) کسی رسول کو بھیج دیں)۔

اسلامی قانون کے مطابق صرف تہمت کی بنا پر بھی کسی کو نہ تو گرفتار کیا جائے گا اور نہ حراست میں لیا جاسکتا ہے۔ گرفتاری سے قبل مکمل تحقیقات کو ضروری قرار دیا گیا ہے کیونکہ بغیر جرم کے ثبوت کے گرفتار کیا جانا غیر اخلاقی ہے اور اس سے اس شخص کی عزت مجروح ہونے کا خدشہ ہوتا ہے۔

آرٹیکل نمبر ۸ کی رو سے جرمانہ سزا یا تاوان

The law must prescribe only the punishments that are strictly and evidently necessary, and no one may be punished except by virtue of a law drawn up and promulgated before the defense is committed and legally applied.

(قانوناً جرمانہ یا تاوان صرف اسی طرح کا اور اسی قدر عائد کیا جانا چاہیے جو مطلقاً اور صراحتاً ضروری اور لازمی ہو اور کسی شخص کو بھی سزا نہیں دینی چاہیے سوائے اس قانون کی رو سے جو جرم ثابت ہونے سے پہلے نافذ ہو اور جس کا قانونی اطلاق ہو سکتا ہو)۔

یعنی بعض جرائم ایسے بھی ہوتے ہیں جن میں جسمانی سزا کی بجائے مالی سزا دی جاتی ہے۔ جیسا کہ اسلام میں بھی مختلف گناہوں کا کفارہ ہے جیسے قسم توڑنے کا کفارہ وغیرہ۔ یا اگر کوئی شخص سرکاری املاک کو نقصان پہنچاتا ہے تو اس کو اس جرم میں بطور تاوان جرمانہ عائد کیا جاتا ہے۔ لیکن اس عمل کے دوران دو چیزوں کو مد نظر دیکھا جاتا ہے۔ پہلی چیز یہ کہ مجرم نے جتنا جرم کیا ہے تاوان اسی حساب سے اس سے طلب کیا جائے گا اور مجرم کی مالی حالت کو بھی مد نظر رکھا جاتا ہے، جیسا کہ اسلام میں قسم توڑنے کا کفارہ، غلام آزاد کرنا، ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلانا یا روزے رکھنا یعنی امیر جو استطاعت رکھتا ہو وہ غلام آزاد کرے، اس سے کم طاقت والا ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلائے اور جو مالی طور پر کمزور ہو وہ روزے رکھے۔ بعض دفعہ ایک شخص کسی دوسرے شخص کی املاک کا نقصان کرتا ہے تو عدالت بدلے میں بطور تلافی نقصان پہنچانے والے کو اتنا جرمانہ عائد کرے گی جس سے دوسرے فرد کا نقصان پورا ہو جائے۔ اس ضمن میں زیادتی نہیں کی جائے گی۔

جن جرائم کا کفارہ مقرر ہے اس حد سے تجاوز نہیں کیا جائے گا اس قانون میں اقلیت اور اکثریت کے مابین فرق نہیں کیا جائے گا جہاں معاملہ حقوق العباد کا ہو گا اس میں مسلم اور غیر مسلم شہری قانون کی نظر میں برابر ہیں۔

آرٹیکل نمبر ۹ کی رو سے عزت نفس و تکریم

As every man is presumed innocent until he has been declared guilty for it should be considered necessary to arrest him, any undue harshness that is not required to secure his person must be severely curbed by law.

(چونکہ ہر شخص معصوم ہے جب تک کہ وہ مجرم ثابت نہ ہو جائے۔ اس لیے جب کبھی اس کی گرفتاری ناگزیر ہو جائے تو قانوناً اسے ایسی مدد بہم فراہم کی جائے جو اس کی شخصیت کے تحفظ کے لیے ضروری ہے)۔

مندرجہ بالا آرٹیکل میں بتایا گیا ہے کہ محض شک کی بنا پر کسی شہری کو مجرم نہیں قرار دیا جا سکتا اور نہ ہی زیرِ حراست رکھا جا سکتا ہے۔ اگر شک ہو تو تفتیش اور پوچھ گچھ کا ایسا طریقہ کار اپنایا جانا چاہیے کہ جس سے اس کی عزت مجروح نہ ہو۔

اسلامی قانون ہر شہری کو عزت و آبرو کی حفاظت کا حق عطا کرتا ہے۔ اور تحفظ آبرو کے اس حق کو کسی صورت میں بھی پامال کیے جانے کی اجازت نہیں دیتا اس لیے ایسا کوئی قانون لاگو نہیں کیا جائے گا جس سے کسی شہری کی عزت و آبرو پامال ہونے کی راہ نکلتی ہو۔ اس لیے اسلام محض شک کی بنا پر کسی کو زیر حراست لینے کی اجازت نہیں دیتا بلکہ اسلام تو غیر ضروری شک کو بھی خلاف شرع قرار دیتا ہے۔ قرآن پاک میں ارشاد باری تعالیٰ ہے:

﴿يَاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوا اجْتَنِبُوْا كَثِيْرًا مِّنَ الظَّنِّ اِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ اِثْمٌ وَّلَا تَجَسَّسُوْا وَلَا يَغْتَبْ بَّعْضُكُمْ بَعْضًا﴾[۱۸]

(اے ایمان والو! بیشتر بدگمانیوں سے بچتے رہو بے شک بعض بدگمانیاں گناہ (کا موجب) ہوتی ہیں اور (کسی کی برائی کے) کھوج میں نہ لگے رہا کرو اور نہ ایک دوسرے کو اس کی پیٹھ پیچھے برا کہا کرو)۔

شخصی عزت و وقار کے تحفظ کے لئے قرآن حکیم کسی پر جھوٹا الزام لگانا اور بہتان تراشی کو بہت بڑا گناہ قرار دیا ہے۔ اور قابل سزا جرم ہے۔

﴿وَالَّذِيْنَ يَرْمُوْنَ الْمُحْصَنٰتِ ثُمَّ لَمْ يَاْتُوْا بِاَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوْهُمْ ثَمٰنِيْنَ جَلْدَةً وَّلَا تَقْبَلُوْا لَهُمْ شَهَادَةً اَبَدًا وَاُولٰٓئِكَ هُمُ الْفٰسِقُوْنَ﴾ [۱۹]

(اور جو لوگ پاک دامن عورتوں پر تہمت لگاتے ہیں اور پھر چار گواہ نہیں لاتے تو انھیں اسّی درے مارو اور کبھی ان کی گواہی قبول نہ کرو اور وہی لوگ نافرمان لوگ ہیں)۔

یہ سزا اس لیے دی جاتی ہے کہ جب کسی معصوم انسان پر کوئی جھوٹا الزام لگایا جاتا ہے تو اس کی معاشرے میں عزت پامال ہوتی ہے۔ لہٰذا اسلام میں دوسروں پر بے جا شک کرنے اور ان پر جھوٹے الزام لگانے کی سختی سے ممانعت کی گئی ہے۔

آرٹیکل نمبر ۱۰ کی رو سے مذہبی آزادی

No one may be disturbed on account of his opinion, even religious one, as long as the manifestation of such opinion does not interfere with the established law and order.

(کسی شخص کے معاملہ میں اس کے خیالات اور آرا کی بنا پر دخل اندازی نہیں کی جائے گی۔ نہ ہی اس کے مذہبی خیالات اور عقائد کی بنا پر جب تک کہ ان خیالات و عقائد کے اقرار و اعلان سرکاری نظم و ضبط کے انتشار کا باعث نہ بنے)۔

اس آرٹیکل میں دو چیزوں کا اظہار کیا گیا ہے۔ ایک تو یہ کہ دوسروں کے نجی معاملات میں بے جا دخل اندازی نہ کی جائے اور دوسرا اقلیتوں یا تمام شہریوں کے مذہبی معاملات میں رکاوٹ نہ ڈالی جائے ان کو مذہبی آزادی کا حق دیا جائے۔

اسلام بلا تفریق رنگ و نسل وعقیدہ کے تمام شہریوں کو نجی زندگی اور آزادی کا حق دیتا ہے اور دوسروں کی بے جا مداخلت کو ناپسند کرتا ہے۔ جیسا کہ گھر انسان کی نجی سر گرمیوں کا مرکز ہوتا ہے۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے۔

﴿يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا لَا تَدْخُلُوْا بُيُوْتًا غَيْرَ بُيُوْتِكُمْ حَتّٰى تَسْتَاْنِسُوْا وَتُسَلِّمُوْا عَلٰٓي اَهْلِهَا﴾ [۲۰]

(مومنو! اپنے گھروں کے سوا دوسرے (لوگوں کے) گھروں میں ان کے اجازت لیے اور ان کو سلام کئے بغیر داخل نہ ہوا کرو یہ تمہارے حق میں بہتر ہے (اور ہم یہ نصیحت اس لیے کرتے ہیں کہ) شاید تم یاد رکھو)

اسلام نے ہر فرد کو چاہے وہ جس بھی عقیدے سے تعلق رکھتا ہو مکمل مذہبی آزادی کا حق دیا ہے۔ اور تبدیلی مذہب پر کسی کو مجبور کرنا ناجائز عمل قرار دیا ہے۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

﴿لَآ اِكْرَاهَ فِي الدِّيْنِ قَدْ تَّبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾ [۲۱]

(دین میں کوئی جبر نہیں بے شک ہدایت گمراہی سے واضح طور پر ممتاز ہو چکی ہے)۔

اور دوسرے مقام پر حضور ﷺ کو بتایا گیا ہے۔

﴿وَلَوْ شَاۗءَ رَبُّكَ لَاٰمَنَ مَنْ فِي الْاَرْضِ كُلُّھُمْ جَمِيْعًا اَفَاَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتّٰى يَكُوْنُوْا مُؤْمِنِيْنَ﴾ [۲۲]

(اے محمد! (ﷺ) اگر آپ کے پروردگار کی مرضی ہوتی تو تمام کفار ایمان لے آتے لہذا جب یہ بات ہے تو کیا آپ لوگوں کو مجبور کر سکتے ہیں کہ وہ ایمان لائیں؟)۔

آرٹیکل نمبر ۱۱ کی رو سے آزادیٔ اظہارِ رائے کی حدود و قیود

The free communication of the ideas and opinions are one of the most precious rights of man. Any citizen may therefore speak, write and publish freely, except what is tantamount to the determined by law.

(خیالات و افکار کی بلا روک ترسیل و اشاعت چونکہ انسان کا انتہائی قیمتی بنیادی حق ہے اس لیے ہر شہری اپنی تقریر، تحریر اور اس کی طباعت و اشاعت میں آزاد ہے، بشر طیکہ وہ بے لگام آزادی کی خرابیوں کا خود ذمہ دار ہے۔ ان معاملات میں جن کا تعین قانون نے کر دیا ہے)۔

اسلامی ریاست شہریوں کو آزادی اظہار رائے کا مکمل حق دیتی ہے کہ وہ برائی کی روک تھام اور بھلائی کی ترویج میں اپنا کردار ادا کر سکیں۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

﴿ تَاْمُرُوْنَ بِالْمَعْرُوْفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ ﴾ [۲۳]

(وہ بھلائی کا حکم دیتے ہیں اور برائی سے روکتے ہیں)۔

جب برائی سے روکنے اور بھلائی کا حکم دینے کی آزادی ہو گی تو تمام شہری اپنا بھرپور کردار ادا کر سکیں گے۔ حضرت ابو بکر صدیقؓ نے اپنے خطبۂ خلافت میں اظہار رائے کی آزادی کے حق کا یوں اعلان کیا:

(أما بعد ! أيها الناس ، قد وليت أمركم ولست بخيركم ...إنما أنا متّبع ولست بمبتدع ، فإن أحسنت فأعينوني ، وإن زغت فقوموني) [۲٤]

(اما بعد! اے لوگو! مجھے تمہاری قیادت کی ذمہ داری دی گئی ہے، حالنکہ میں تم میں سے بہتر نہیں ہوں۔۔۔میں شریعت کی اتباع کرنے والا ہوں۔ کوئی نئی راہ نکالنے والا نہیں ہوں۔ اگر میں اچھا کام کروں تو میری مدد کرو۔ اگر میں منحرف ہو جاؤں تو مجھے سیدھا کرو)

حضرت عمر فاروقؓ کا اعلان عام تھا: جس کسی کو ضرورت پیش آئے، یا اس پر ظلم کیا جائے یا میری کسی بات پر ناراض ہو تو مجھے اطلاع کردے، میں بھی تم میں سے ایک فرد ہوں[25]۔

اسلام مطلقاً آزادی اظہار رائے نہیں دیتا کہ انسان کے دل میں جو آئے وہ اس کا کھلے عام اظہار کرتا پھرے بلکہ اسلام نے رائے کے اظہار کے لیے حدود و قیود قائم کی ہیں۔ اگر حاکم دیکھے کہ کسی شخص کی آزادی رائے سے فتنہ وفساد پھیلنے کا خدشہ پیدا ہو گیا ہے تو وہ اس کی اظہار رائے پر پابندی لگا سکتا ہے۔ جیسا کہ ایک واقعہ دکتور عبد الکریم نے اپنی کتاب ''الحريات العامة في الفكر والنظام السياسي'' میں نقل کیا ہے کہ حضرت عثمانؓ نے ابوذرؓ کو ربذہ کی طرف بھیج دیا تھا کیونکہ ان کی شعلہ بیانی کی وجہ سے نظام ریاست میں خلل کا خدشہ پیدا ہو گیا تھا۔ اور اسلامی ریاست میں اس طرح کی آزادی اظہار رائے نہ دی جائے گی جس سے نفسانی خواہشات، بدعت اور گمراہی کو فروغ ملے۔

آرٹیکل نمبر ۱۲ کی رو سے انسان کی بحیثیت

To guarantee the rights of man and of the citizen, a public force is necessary; this force is therefore established for the benefit of all and not for the particular use of those whom it is entrusted.

(انسانوں اور شہریوں کے حقوق کو تحفظ دینے کے لیے ضروری ہے کہ مضبوط نظام حکومت ہو۔ وہ نظام قانون کو ملک و معاشرے پر نافذ کرے۔ اس لیے حکومت کا فرض ہے کہ وہ قانون کو سب پر نافذ العمل بنائے، لیکن یہ بات درست نہیں سرکاری عہدہ داران جن کا کام عوام کی خدمت کرنا اور قانون نافذ کرنا ہوتا ہے وہ اپنے عہدے سے غلط فائدہ اٹھاتے ہوئے ذاتی فوائد حاصل کرنے لگیں)۔ یعنی اس آرٹیکل کی رو سے بحیثیت انسان سب برابر ہیں۔

اسلام نے حکام کو عوام کے خدمتگار قرار دیا ہے، یہی وجہ ہے کہ حضرت عمر فاروقؓ جیسے بہادر انسان جب خلیفۃ المسلمین بنتے ہیں تو حضرت ابو عبیدہؓ اور حضرت معاذ بن جبلؓ ان کو ایک خط لکھتے ہیں، جس میں وہ حضرت عمرؓ کو خلافت کی ذمہ داریوں اور آخرت کی جوابدہی کا احساس ان الفاظ میں یاد دلاتے ہیں: ''ہم اس بات سے اللہ کی پناہ مانگتے تھے کہ ہمارے اس خط کو آپ وہ حیثیت نہ دیں جو اس کی حقیقی حیثیت ہے۔ ہم نے یہ خط خیر خواہی اور اخلاص کے جذبہ سے لکھا ہے''۔ جواب میں حضرت عمرؓ نے ان دونوں کا شکریہ ادا کیا اور کہا ''تم دونوں کی تحریریں صداقت سے بھرپور ہیں۔ ان جیسے مکتوبات کی مجھے ضرورت ہے لہذا تم مجھے خط لکھتے رہا کرو''۔[26]

اسلام اس بات کی بالکل بھی اجازت نہیں دیتا کہ صاحب اختیار لوگ عوام الناس پر اپنے اختیار کو غلط استعمال کریں اس کی مثال حضرت عمر فاروقؓ کے زمانہ کا مشہور واقعہ ہے جب والی مصر حضرت عمرو بن العاصؓ کے بیٹے نے ایک ذمی کو ناحق

تھپڑ مارا، جس کی شکایت پر حضرت عمر فاروقؓ نے حضرت عمرو بن عاصؓ کو بیٹے سمیت طلب کیا اور مصری سے اسی قدر سزا دلوائی جس قدر اس کو دی گئی تھی۔ پھر حضرت عمرو بن عاصؓ کو مخاطب کرتے ہوئے فرمایا:

(یاعمرو! متی استعبدتم الناس وقد ولدتھم أمھاتھم أحرارا) (۲۷)

(اے عمرو کب سے تم نے لوگوں کو غلام بنالیا ہے حالانکہ ان کو ماؤں نے آزاد جنا ہے)۔

آرٹیکل نمبر ۱۳ کی رو سے حکومتی اخراجات کے لیے وصولی ٹیکس

For the maintenance of the public force, and for the administrative expenses, a general tax is indispensable; it must be equally distributed among all citizens, in proportion to their ability to pay.

(سرکاری قوت کو مدد پہنچانے اور حکومت کے دوسرے اخراجات پورے کرنے کے لئے ایک مشترکہ رقم کی ضرورت ہوتی ہے۔ لہذا یہ رقم معاشرہ کے جملہ ارکان پر ان حیثیت کے مطابق مساوی طور پر وصول کی جانی چاہیے)۔

آرٹیکل نمبر ۱۴ کی رو سے حقِ احتساب

All citizen have the right to ascertain, by themselves or through their representatives, the need for a public tax, to consent to it freely, to watch basis, collection and duration.

(سرکاری عطیہ کی ضرورت وحاجت، اس کے جواز، مقدار، طریقۂ تشخیص اور مدت کے تعین کے سلسلہ میں ہر شہری خود یا اپنے نمائندے کے ذریعے آواز اٹھانے کا حق رکھتا ہے)۔

آرٹیکل تیرہ میں بتایا گیا ہے کہ کیونکہ حکومت کے بہت سے اخراجات ہوتے ہیں مثلاً دفاعی اخراجات، انتظامی اخراجات اور ملازمین کی تنخواہیں وغیرہ جو ملکی خزانے سے ادا کیے جاتے ہیں ان اخراجات کی عوام سے وصولی کی جاتی ہے کیونکہ یہ چیزیں عوام کی بھلائی کے لیے ہوتی ہیں، لیکن وصولی عطیہ میں انصاف کا پہلو مد نظر رکھنا چاہیے اور عوام الناس پر ان کی مالی حیثیت کے مطابق ٹیکس وصول کرنا چاہیے۔ جبکہ آرٹیکل چودہ میں بتایا گیا ہے سرکاری خزانے میں اکٹھے ہونے والے مال کے تصرفات کے بارے میں عوام الناس سوال کرنے کا حق رکھتے ہیں وہ جب چاہیں حکومتی نمائندوں سے اس کے بارے میں پوچھ سکتے ہیں۔ یہاں تک کہ ٹیکس کی مقدار کا تعین بھی ان کی مشاورت سے کیا جائے گا۔ نظام حکومت چلانے اور پسماندہ شہریوں کی مدد اور عوام الناس کی فلاح و بہبود اور ملکی دفاع کے وسائل کی ضرورت ہوتی ہے اور اسلام کا صدقات وزکوۃ، عشور اور جزیہ وخراج کا ایک باقاعدہ نظام ہے، جس کے ذریعہ یہ سارا سرمایہ بیت المال المسلمین میں اکھٹا کیا جاتا ہے اور اسکے تصرفات کا بھی ایک طے شدہ طریقہ کار ہے، جس کے ذریعے اس کے ثمرات رعایا کو دیے جاتے ہیں۔

اسلام نے مسلم شہریوں پر سالانہ صاحب حیثیت پر اڑھائی فیصد زکوۃ اور زرعی پیداوار پر عشر (20٪) اگر زمین کو خود سیراب کرتے ہیں۔ اور اگر قدرتی پانی سے فصل سیراب ہوتی ہو تو اس پیداوار کا دسواں حصہ بطور عشر ادا کرنا ہوتا ہے۔ جبکہ ریاست کے غیر مسلم شہریوں پر ایک مخصوص جزیہ ہوتا ہے جو حیثیت کے مطابق سالانہ ان سے وصول کیا جاتا۔ حضرت

عمرؓ نے اہل سواد پر سالانہ ۱۲۔ ۲۴۔ ۴۸ درہم جزیہ نافذ کیا تھا۔ یعنی کمزور لوگ صرف ۱۲ درہم سال بعد اور متوسط ۲۴ درہم اور امیر ۴۸ درہم سال بعد بیت المال میں جزیہ جمع کروائیں گے۔اس کے علاوہ ان پر زرعی پیداوار میں عشر کی بجائے خراج وصول کیا جاتا ہے جبکہ خیبر کی زمینوں پر حضور ﷺ نے نصف پیداوار بطور خراج وصول کیا تھا۔اس کے علاوہ مخصوص مقدار میں تجارتی محصول بھی وصول کیا جاتا تھا۔ امام ابو یوسف نے "کتاب الخراج" میں نقل کیا ہے کہ ذمی سے ۲۰/۱ اور مستامن سے ۱۰/۱ اور مسلمان تاجروں سے ۴۰/۱ بطور تجارتی محصول وصول کیا جاتا تھا[۲۸]۔

جزیہ بھی صرف جنگ کے قابل مردوں پر نافذ تھا، خواتین، بچے۔ بوڑھے، معذور اور مذہبی ذمہ داران جزیہ سے مستثنیٰ تھے۔ اگر زمین کی پیداوار کم ہوتی یا آسمانی آفات سے خراب ہو جاتی تو اس صورت بھی خراج معاف ہو جاتا تھا۔

المختصر ہر طرح کی وصولی کا انحصار مالی حیثیت کے مطابق تھا۔

آرٹیکل نمبر ۱۵ کی رو سے معاشرے کا مطالبہ احتساب

Society has the right to ask public officials for an accounting of his administration.

(سماج کو اپنے تمام ارکان کے رویہ اور کردار کے احتساب کا حق حاصل ہے۔)

اسلام اس تناظر میں اپنے ماننے والوں کو یہ اختیار دیتا ہے کہ وہ اپنے ایسے حکمران کو معذول کریں جو ان کے عقیدے اور منشاء کے مطابق حکمرانی نہ کرتے ہوں۔ بالفاظ دیگر مسلم شہری نسب و عزل کے حقوقِ(احتساب) رکھتے ہیں۔

آرٹیکل نمبر ۱۶ کی رو سے بنیادی حقوق کا تحفظ

Any society is which no provision is made for guaranteeing rights or for the separation of powers has no constitutions.

(ایک ایسے معاشرہ کے لیے دستور کی ضرورت ہے، جہاں بنیادی انسانی حقوق کو تحفظ حاصل نہ ہو اور نہ ہی تقسیم اختیارات موجود ہو۔)

آرٹیکل پندرہ میں بتایا گیا ہے کہ پبلک میں سے ہر گروہ سے تعلق رکھنے والے انسان کا حق ہے کہ وہ اپنے نمائندوں کے رویے اور کردار کے بارے میں احتساب کریں۔

اسلام میں امراء اور حکام کا احتساب کے لیے خود کو پیش کرنا، ایک نبوی سنت اور مستحسن عمل سمجھا جاتا ہے اور عوام الناس کو یہ حق دیتا ہے کہ وہ اپنے حکام کا احتساب کریں۔ حضور ﷺ نے خود کو مثال بناتے ہوئے احتساب کے لیے اسید بن حضرؓ کے سامنے پیش ہوئے۔

«فَطَعَنَهُ النَّبِيُّ صلى الله عليه وسلم فِي خَاصِرَتِهِ بِعُودٍ فَقَالَ: اصْبِطْنِي قَالَ:« اصْطَبِرْ » قَالَ: إِنَّ عَلَيْكَ قَمِيصًا وَلَيْسَ عَلَيَّ قَمِيصٌ فَرَفَعَ النَّبِيُّ صلى الله عليه وسلم عَنْ قَمِيصِهِ فَاحْتَضَنَهُ وَجَعَلَ يُقَبِّلُ كَشْحَهُ قَالَ: إِنَّمَا أَرَدْتُ هَذَا يَا رَسُولَ اللَّهِ. قَوْلُهُ اصْبِرْنِي يُرِيدُ أَقِدْنِي مِنْ نَفْسِكَ وَقَوْلُهُ:« اصْطَبِرْ ». مَعْنَاهُ اسْتَقِدْ»[۲۹]

(حضور ﷺ نے ان کی کوکھ میں لکڑی کی ایک ٹھونک لگائی اسیدؓ نے عرض کیا یا رسول اللہ ﷺ مجھے اس کا بدلا دیں۔ آپ ﷺ نے فرمایا: چلو بدلہ لے لو۔ اسیدؓ نے عرض کیا یا رسول اللہ ﷺ آپ کرتہ زیب تن کیے ہوئے ہیں، جبکہ میں تو برہنہ جسم تھا۔ آپ ﷺ نے اپنا کرتہ مبارک اٹھایا تو حضرت اسیدؓ آپ ﷺ سے چمٹ گئے اور پہلو مبارک کا بوسہ لینے لگے، پھر عرض کیا یا رسول اللہ ﷺ میرا یہی مقصد تھا)۔

اس حدیث مبارکہ سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ دوجہاں کے سردار خاتم الرسول ﷺ نے خود کو احتساب کے لئے پیش کیا تھا۔

حضرت عمر فاروقؓ نے خود احتسابی کے لیے عوام الناس کو کھلی اجازت دے رکھی تھی۔ عالم یہ تھا کہ 24 لاکھ مربع میل کے حکمران کو لوگ راہ چلتے یا بھری مجلس میں بآواز بلند روک ٹوک لیتے تھے، آپؓ سے اپنی شکایت کنندہ کی بات دھیان سے سنتے۔ درمیان میں کسی کو بات ٹوکنے کی اجازت نہ دیتے اور پھر کاروائی عمل میں لاتے۔ حضرت عمرو بن العاصؓ، مغیرہ بن سعیدؓ ابو موسیٰ اشعریؓ اور سعد بن ابی وقاصؓ جیسے گورنروں کے خلاف آپؓ بر سر عام شکایتیں سنتے اور ان کا تدارک فرماتے۔ اپنے جسم کی دو چادروں کا حساب بھی بھرے مجمع میں دیا۔ اس کے علاوہ حق مہر کی حد مقرر کرنا چاہی تو خطبہ جمعۃ المبارک کے عین موقع پر ایک خاتون نے آپؓ سے اس بات پر اختلاف کیا اور حضرت عمرؓ نے اپنے اس فیصلہ سے رجوع فرمایا[30]۔

آرٹیکل نمبر ۱۷ کی رو سے نجی ملکیت کا حق

Since the right to property is inviolable and sacred, no one may be deprived thereof, unless public necessity, legally ascertained, obviously requires it, and just and prior indemnity has been paid.

(حق ملکیت محترم و مقدس ہے۔ لہذا کسی کو اس حق سے محروم نہیں کیا جا سکتا۔ سوائے اس کے کہ سرکاری ضرورت ناگزیر ہو یا قانوناً اس کا تقاضا موجود ہو یا کسی سابقہ جائز تاوان کی ادائیگی ثابت ہو۔)

اسلام میں وہ تمام نجی املاک جو جائز طریقے سے حاصل کی گئی ہوں اور شریعت کی طرف سے مقرر کردہ تمام حقوق واجبات ان میں سے ادا کیے گئے ہوں، تو وہ جائیداد حکومت کی مداخلت سے قطعی طور پر محفوظ ہو گی اور اس کے مالک کو مندرجہ ذیل حقوق حاصل ہوں گے:

۱۔ استعمال اور تصرف کا حق

۲۔ مزید منافع کمانے کے لیے کاروبار میں لگانے کا حق

۳۔ انتقال ملکیت کا حق

۴۔ تحفظ ملکیت کا حق

اس ضمن میں قرآن مجید دوسروں کے مال کو ناجائز طریقے سے کھانے کو حرام قرار دیتا ہے۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

﴿وَلَا تَأْكُلُوٓا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ﴾[۳۱]

(اور تم ایک دوسرے کے مال باطل طریقے سے مت کھاؤ)

اسلام مرد اور عورت دونوں کو ملکیت کا یہ حق عطا کرتا ہے۔

﴿وَلَا تَتَمَنَّوْا مَا فَضَّلَ اللّٰهُ بِهٖ بَعْضَكُمْ عَلٰى بَعْضٍ لِلرِّجَالِ نَصِيْبٌ مِّمَّا اكْتَسَبُوْا وَلِلنِّسَاۗءِ نَصِيْبٌ مِّمَّا اكْتَسَبْنَ وَسْـَٔـلُوا اللّٰهَ مِنْ فَضْلِهٖ اِنَّ اللّٰهَ كَانَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيْمًا﴾[۳۲]

(اور تم اس چیز کی تمنا نہ کرو، جس میں اللہ نے تم میں سے بعض کو بعض پر فضیلت دی ہے۔ مردوں کے لیے اس میں سے حصہ ہے جو انہوں نے کمایا اور عورتوں کے لیے اس میں سے حصہ ہے جو انہوں نے کمایا اور اللہ سے فضل مانگا کرو، بے شک اللہ ہر چیز کو خوب جاننے والا ہے)۔

خلاصہ بحث

۱۔ اس سے اندازہ کرنا مشکل نہیں کہ اسلام ہی دنیا کا وہ واحد دین ہے جس نے تمام تر بنیادی انسانی حقیقت بلا تفریق مذہب، عقیدہ، رنگ و نسل، قوم و ملک اور حاکم و رعایا کے سبھی کو عطا کئے ہیں۔

۲۔ اسلام نے حقوق آج سے ساڑھے چودہ سو سال قبل ہی انسانیت کو عطا کر دیے ہیں، جبکہ یورپ نے سخت جدوجہد کر کے کئی صدیوں کی کوششوں کے بعد جو حقوق حاصل کیے ہیں، اسلام میں یہ حقوق انسان کو کسی قوت یا انسان نے عطا نہیں کیے بلکہ یہ خدا کی طرف سے عطا کردہ حقوق ہیں جو زمینی، نسلی اور علاقائی امتیازات واختلافات سے بالاتر ہیں کیونکہ ساری مخلوق اللہ کا کنبہ ہے۔

۳۔ اسلام میں انسان کو عطا کردہ حقوق میں کوئی دنیاوی طاقت مداخلت کر کے کمی وبیشی نہیں کر سکتی۔

۴۔ یورپی قوانین خاص علاقے اور خاص اقوام کے ساتھ مخصوص ہیں بعض قوانین میں یورپی یونین کے شہریوں کو جو حقوق ہیں وہ باقی انسانوں کو وہاں پر حاصل نہیں ہیں۔

۵۔ یورپ نے خود کو سیکولر قرار دے کر ایک بہت بڑی حقیقت کو تسلیم کرنے سے انکار کر دیا ہے کیونکہ ہر جگہ لوگ مذہب کا تصور رکھتے ہیں اور مختلف مذاہب کے لوگ رہتے بھی ہیں اور مذہبی اقلیتیں موجود بھی ہیں لیکن سیکولر قراد دینے کے بعد مذہبی اقلیتوں کے لیے الگ قانون میں جگہ نہیں دی گئی۔

۶۔ یہ ایسے ہی ہے جیسے حقیقت میں کسی چیز کا وجود ہو لیکن اسے ماننے سے انکار کر دیا جائے۔ اس سے یورپ میں مذہبی اقلیتوں کے بنیادی حقوق کی حق تلفی ہوتی ہے۔ وہ کبھی اکثریت کے برابر آکر اپنے حقوق کی جدوجہد نہیں کر سکتے کیونکہ مغرب کے جمہوری نظام میں کسی بھی طرح کی قانون سازی منظور کروانے کے لیے کثرت رائے کہاں سے لائے؟۔

۷۔ اس طرح اقلیتیں اکثریت کے زیر سایہ رہنے پر مجبور ہو جاتی ہیں۔ کیونکہ ان کے لیے کوئی الگ قانون سازی نہیں کی گئی ہے۔

تجاویز و سفارشات

۱۔ اسلام جامع نظام حیات کا حامل ہے، اس کے ہر ہر حکم پر سرِ تسلیم خم کرنا چاہئیے، جو انسان کے لیے باعثِ سعادت ہے۔

۲۔ دیگر نظامہائے زندگی کے مقابلے میں اسلام کو فوقیت دینا چاہئیے، جو انسان کو دنیا و آخرت کی سعادت سے ہم کنار کرتا ہے۔

حواشی و حوالہ جات

1.WPickles,TheFrenchConstitutionofOctober4th,1958,Londonpress,1960,P5

2. Censer, Jack, and Lynn Hunt., *equality, fraternity: exploring the French Revolution*. Penn State Press, 2001. P:50

3.ibid,P/53

۴۔ابن سعد، أبو عبداللہ محمد، الطبقات الکبری، دار الکتب العلمیة، بیروت، ۱۹۹۷ء، ج۳، ص۲۸۸

۵۔ابویوسف، یعقوب بن ابراہیم کتاب الخراج، بیروت، دار الکتب العلمیہ، ,۱۹۹۸، ص:۱۵۵

٦۔ محمد بن سعد ،الطبقات الکبیر، تحقیق: علی محمد عمر، مکتبة استنبول ،۲۰۰۱، ۲۴۹:۱

۷۔ سورۃ النساء:۴:۱۴۸

۸۔الترمذی، محمد بن عیسیٰ، سنن الترمذی، ،بیروت، دار الرسائل العلمیہ، ۲۰۱۰ء، ج۴، ص۴۷۱

۹۔سورة البقرة:۲:۳۰

۱۰۔سورة النساء:۴:۵۹

۱۱۔سورة الرحمٰن:۱۷:۵۵

۱۲۔سورة الاعرف:۷:۱۲

۱۳۔سورة الاعرف:۷:۱۳

۱۴۔سورة الحجرات:۴۹:۱۳

۱۵۔سورة الانعام:٦:۱٦۴

۱٦۔سورة فاطر:۳۵:۱۸

۱۷۔سورۃالاسراء:۱۷:۱۵

۱۸۔سورۃ الحجرات:۴۹:۱۲

۱۹۔سورۃ النور:۲۴:۴

۲۰۔سورۃ النور۲۴:۴

۲۱۔سورۃ البقرہ:۲:۲۵۶

۲۲۔سورۃ یونس:۱۰:۹۹

۲۳۔سورۃ آل عمران:۳:۱۱۰

۲۴۔ المقریزی، تقی الدین أحمد بن علی، إمتاع الأسماع بما للنبی من الأحوال والأموال والحفدة والمتاع ، دار الکتب العلمیة بیروت، ۱۹۹۹ء، ج۱،ص ۳۷۸

۲۵۔طنطاوی،قصہ حیاۃ عمر،ص:۲۸۷

۲۶۔ شبلی نعمانی،سیرت النبی ﷺ،مکتبہ مدینہ،لاہور ۱۹۸۸ء،ج۱،ص۱۱۲

۲۷۔ منقذ بن محمود السقار، التعایش مع غیر المسلمین في المجتمع المسلم ،رابطة العالم الإسلامي ،مکة المکرمة، ۲۰۰۶ء، ج۱،ص۳۱

۲۸۔امام ابویوسف،کتاب الخراج،دارالکتب العلمیہ،بیروت،۱۹۹۸ء،ص۱۲۴

۲۹۔ المتقي الهندي ،علاء الدین علي بن حسام الدین، کنز العمال في سنن الأقوال والأفعال، دارالکتب العلمیہ ، بیروت، ۲۰۰۴ء، ج۲،ص۴۵۵

۳۰۔عبدالرزاق، ابو بکر بن همام صنعانی، المصنف، المکتب الاسلامی، بیروت لبنان۔ ۱۴۰۳ھ، رقم ۱۸۸۱ ۲۰۲

۳۱۔سورۃ البقرہ۲:۱۸۸

۳۲۔سورۃ النساء:۴:۳۳

OPEN ACCESS
MA'ARIF-E-ISLAMI (AIOU)
ISSN (Print): 1992-8556
ISSN (Online): 2664-0171
https://mei.aiou.edu.pk

شعبہ خواتین (جماعت اسلامی) کی دینی وفلاحی خدمات واثرات: تحقیقی مطالعہ

A Research Based Study : Religious , Welfair Services and Effects of Women Wing (Jamat e Islami)

محمد ندیم
پی ایچ ڈی ریسرچ سکالر، شعبہ علوم اسلامیہ وعربی، جی سی یونی ورسٹی فیصل آباد
ڈاکٹر شیر علی
اسسٹنٹ پروفیسر، شعبہ علوم اسلامیہ وعربی، جی سی یونی ورسٹی فیصل آباد

Abstract

It is an admitted reality that society is incomplete without woaman folk. God almighty has given the highest status to woman as "mother". Descent of prophets and celestial books, was started for the conduct and character building of human being and in this regard, woman assigned the foremost responsibility. It is the woman who teaches values to the individuals and builds basic morality. In this capacity, woman has pivotal role in preaching and dwelling of religion. Preaching of religion, as a whole, is such a duty as is to be performed by every muslim man and woman. Jamat e Islami was established in ۱۹۴۱. Moulana Madudi started preaching into and organization of women in the very beginning. The women wing of Jamat e Islami was established in ۱۹۴۷, for the promotion of preaching and educational activities among the womenfolk. The purpose of women chapter is to guide women in accordance with Islam. The women wing is spreading political and idealogical policies of jamat in view to enhance the membership of Jamat and implementation of Islam. The women wing is independent in matters of administration and finance. Women wing is on the lines of male wing. Now, this is performing religions and welfare Services in every nook and corner. A research based study of the women wing, is being presented in this articile.

Keywords: Jamat-e-Islami, prophets, Preaching, Services, religion, Women

اللہ تعالیٰ نے اپنی جملہ مخلوقات میں سے صرف انسان کو اشرف المخلوقات بنایااور اسے دنیا کا نظام وانصرام چلانے کے لیے منتخب کیا،اللہ تعالیٰ نے ہر دور میں اپنے برگزیدہ انبیاء ورسل علیہم السلام کے ذریعے کچھ ہدایت

نامے ارسال کیے، جن کی روشنی میں وہ اپنے اپنے زمانوں میں نظام دنیا چلاتے رہے۔ جب انسان رشد وہدایت کے میدان میں کافی ارتقائی منازل طے کر گیا اور اللہ تعالیٰ نے اسے آخری ہدایت نامے کا بوجھ برداشت کرنے کے قابل سمجھا، تو اپنے آخری نبی حضرت محمد ﷺ کے ذریعے آخری مکمل ترین ہدایت نامہ قرآن مجید کی صورت میں تفویض کر دیا۔ اسطرح جس اسلام کا آغاز ابو البشر حضرت آدم علیہ السلام سے ہوا تھا۔ اس کا اکمال خاتم الانبیاء حضرت محمد ﷺ پر کر دیا۔

ارشاد باری تعالیٰ ہے:

﴿اَلْيَوْمَ اَكْمَلْتُ لَكُمْ دِيْنَكُمْ وَاَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِيْ وَرَضِيْتُ لَكُمُ الْاِسْلَامَ دِيْنًا﴾۱

آج میں تمہارے لیے تمہارا دین پورا کر چکا اور میں نے تم پر اپنا احسان پورا کر دیا اور میں نے تمہارے لیے اسلام ہی کو دین پسند کیا ہے۔

اس اکمال کے بعد امت محمدیہ کی ذمہ داری ہے کہ وہ حکمت کے ساتھ اس دین کی نشر واشاعت اور اس کی اقامت کا فریضہ انجام دے۔ اس اہم کام کی انجام دہی جس طرح مومن مردوں کے لیے لازمی ہے، بالکل اسی طرح مومن خواتین کے لیے بھی لازمی ہے۔ دین کے ساتھ ساتھ عقل کا بھی تقاضا ہے کہ مردوں کے درمیان مرد اور خواتین کے درمیان خواتین یہ کام کریں۔ عورتوں کی نفسیات، مسائل، الجھنوں، خوبیوں اور خامیوں سے مردوں کے مقابلہ میں عورتیں زیادہ واقف ہوتی ہیں۔ اس لیے خواتین کے درمیان دینی وفلاحی کام کے لیے خواتین ہی موزوں ہو سکتیں ہیں۔ اسی ضرورت کے پیش نظر عالم اسلام کی دعوتی وتبلیغی جماعتوں و تحریکوں نے شعبہ ہائے خواتین قائم کیے جو اسلامی تعلیمات کی نشر واشاعت اور اقامت دین کا کام انجام دے رہے ہیں۔ ان میں سے ایک تنظیم ان خواتین پر مشتمل ہے، جس کا تعلق جماعت اسلامی سے ہے۔ اس مقالہ میں اسی جماعت کے شعبہ خواتین کی دینی و فلاحی نوعیت کی خدمات واثرات کا تحقیقی مطالعہ پیش کرنا مطلوب ہے۔

"دین حق" اور "اقامت دین" کے تصور میں بھی جماعت اسلامی منفرد نظریہ کی حامل ہے جو دین کو صرف چند رسوم و رواج اور اعتقادات و عبادات کا مجموعہ نہیں بلکہ ایک مکمل ضابطہ حیات کے طور پر دین کو تسلیم کر کے انسانی زندگی کے تمام شعبوں کو اسلام کے اسی تصور کے تحت اقامت دین کا قیام ہے۔" اسی لیے جماعت کے کارکنان اور جماعت کے عہدیداران انسانی زندگی کو تقسیم کر کے الگ الگ اسکیموں کے تحت چلانے کی بجائے، ایک انسانی جسم کی طرح یکجان سمجھتے ہیں اور ہر پہلو کو اعضائے انسانیہ کی طرح ایک دوسرے سے پیوست گردانتے ہیں۔ یہ تمام پہلو مل کر ایک زندگی ترتیب دیتے ہیں نہ کہ کوئی ایک پہلو اسی لیے یہ سب ایک دوسرے سے جڑ کر ایک جسم بنتے ہیں جن میں ایک ہی روح جاری رہتی ہے۔" (۲)

مذہب وسیاست کے متعلق جماعت اسلامی کا نظریہ یہ ہے کہ "جدا ہو دین سیاست سے تو رہ جاتی ہے چنگیزی" جماعت اس تصور کو لے کر آگے بڑھتی ہے اس لیے جماعت چاہتی ہے کہ سیاست پر چنگیزانہ فکر و عمل کو مسلط نہ رہنے دیا جائے۔

"اگر تو مذہب سے مراد وہ مذاہب ہیں جو سیاست پر خاموش ہیں تو ہم ان مذاہب پر ایمان نہیں رکھتے۔ لیکن اگر وہ اسلام ہے جو کہ احکام قرآن و سنت پر مبنی ہے اور جس پر ہم ایمان رکھتے ہیں۔ تو وہ سیاست میں دخل ہی نہیں دیتا بلکہ اسے اپنا ایک اہم حصہ قرار دیتا ہے۔" (۳)

جماعت اسلامی کا شعبہ خواتین خدمات

مذہب اور سیاست کی اسی تعبیر اور احیائے امت مسلمہ کے لیے جماعت اسلامی نے خواتین میں دینی و فلاحی خدمات کے فروغ کی غرض سے ۱۹۴۷ء میں "حلقہ خواتین" کے نام سے ویمن ونگ قائم کیا۔ جس کا مقصد اپنی پوری زندگی اللہ کے دین کے مطابق گزارنا اور اپنی انفرادی و اجتماعی، معاشی، معاشرتی و سیاسی دینی و فلاحی خدمات کو اللہ کی ہدایت کے تحت سر انجام دینا ہے۔ یہ حلقہ خواتین پاکستان کے ہر گوشہ میں دینی و فلاحی خدمات انجام دے رہا ہے۔ حلقہ خواتین وہ شعبہ ہے جس نے تعلیم یافتہ خواتین کے لیے تشکیل پاکستان کے بعد قرآن و حدیث کا علم پھیلانے کے لیے بڑی سطح پر کام کا آغاز کیا۔ سید مودودی نے پاکستانی معاشرے کے باشعور علمی طبقے اور باصلاحیت افراد کو اپنے کام کا مرکز بنایا، تاکہ ان کے ذہنوں کو علمی و منطقی دلائل سے قائل کیا جا سکے اور وہ جماعت کے رفقاء بن کر خدمت دین کر سکیں۔ اس مقصد کی تکمیل کے لیے اعلیٰ ذہن درکار تھا، جو ایسے دلائل و منطق سے اذہان کو مطمئن کر سکے کہ وہ مطمئن ہو جائیں اور ایسے اعلیٰ ذہن و فکر کے مالک سید مودودی تھے اسی لیے لوگ اکٹھے ہوتے گئے اور سید مودودی ان کی علمی و اخلاقی تربیت کرتے گئے۔ خواتین کی تعلیم و تربیت پر خاص توجہ دی گئی۔

"خواتین میں ان کی اہلیہ بیگم محمودہ، خواتین کی تربیت کا وسیلہ بنیں اور محترمہ حمیدہ بیگم، محترمہ نیر بانو، محترمہ اُمِ زبیر سمیت کئی ابتدائی خواتین نے یہ فیض حاصل کیا۔ اس زمانے میں بہت کم خواتین ابتدائی تعلیم سے آگے بڑھ پاتی تھیں۔ ایسے میں حلقہ خواتین کی تاسیسی رکن محترمہ حمیدہ بیگم عام خواتین سے کہیں زیادہ تعلیم یافتہ تھیں۔ انھوں نے ۱۹۴۴ء تک تدریسی خدمات انجام دیں۔" (۴)

رخشندہ کوکب سربراہ شعبہ علوم اسلامیہ لاہور کالج نے حمیدہ بیگم کے ہمراہ "ماہنامہ" بتول کا آغاز کیا، تاکہ اعلیٰ اقدار کا فروغ معیاری ادب کے ذریعے ممکن بنایا جا سکے۔ یہ ان خواتین میں سے ہیں، جنہوں نے بااعتماد طریقہ سے علمی و ادبی خدمات کی ترویج میں اپنا کردار ادا کرتے ہوئے، مروجہ رومانی اور فضول ولایعنی جرائد کے برعکس تزکیہ و تعلیم نسواں کے لیے ایک بہتر جریدہ متعارف کروایا ہے۔ جو مقاصد جماعت اور تربیت و تزکیہ نسواں میں اہم کردار ادا کر رہا ہے۔ اس کے ذریعے بیگم مودودی اپنے انداز و اطوار، زبان و بیان اور حکمت سے دعوتِ دین کے میدان میں نہایت موثر پیش رفت کر رہی تھیں۔ قیادت کا انتخاب کن بنیادوں پر کیا گیا اس کا اندازہ ان خواتین کی علمی اور سماجی حیثیت کو دیکھتے ہوئے بخوبی کیا جا سکتا ہے۔ جماعت کی قیادت در حقیقت ٹرین کے اس انجن کی طرح ہوتی ہے جس نے پورے ڈھانچہ کو چلانا ہوتا ہے جس کا معیاری انتخاب پورے ڈھانچے کی کامیابی کی ضمانت ہوتی ہے۔

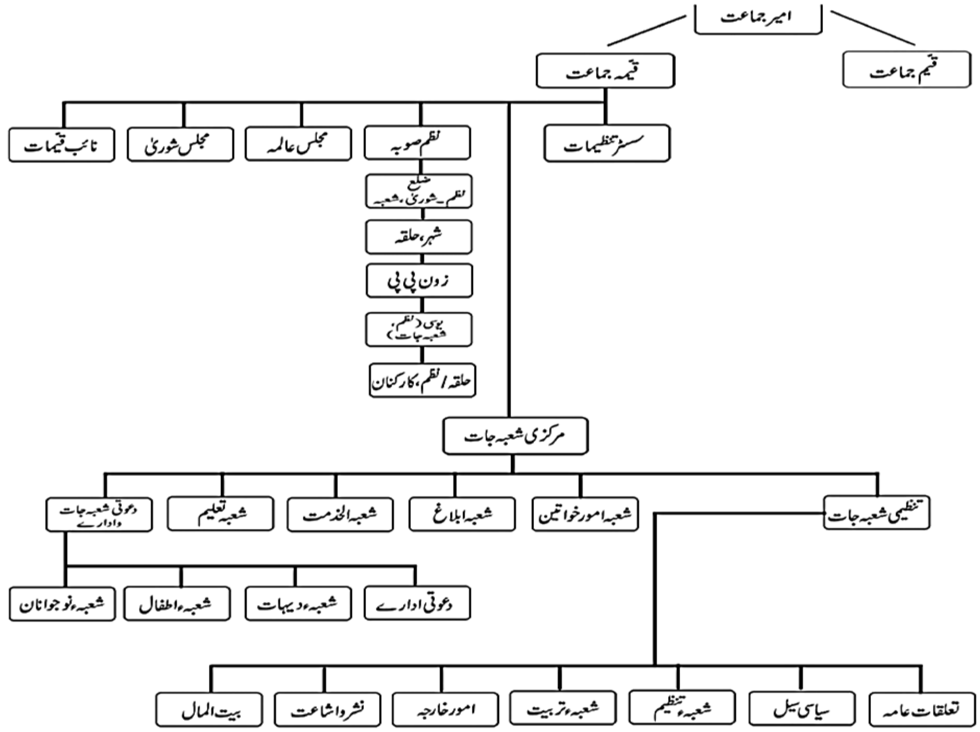
ویمن ونگ کا تنظیمی ڈھانچہ

جماعت اسلامی ویمن ونگ کا تنظیمی ڈھانچہ جماعت اسلامی کے مردوں کے ڈھانچے کی طرح ہے۔ جماعت اسلامی ویمن ونگ کو سمجھنے کے لیے جماعت اسلامی کے بنیادی ڈھانچہ کو دیکھنا پڑے گا۔ تاہم جماعت اسلامی کے شعبہ ویمن ونگ کا تنظیمی ڈھانچہ حسب ذیل ہے۔

مرکزی نظام

ارکان کا اجتماع، مجلس شوریٰ، جماعت کے امیر، مجلس عاملات، جماعت کی قیمہ، جماعت کی ناظمات سمیت مرکزی شعبہ جات کو شامل کر کے پاکستان جماعت اسلامی حلقہ خواتین کی مرکزی تنظیم کا ڈھانچہ درج ذیل اجزاء پر قائم ہے:

"ارکان جماعت اسلامی کا اجتماعِ عام، امیر جماعت اور امیر جماعت کے نامزد کردہ نائب امیر (اگر کوئی ہوں)، مرکزی مجلسِ شوریٰ، مرکزی مجلسِ عاملات، قیمہ جماعت، مرکزی شعبوں کی ناظمات" (۵)



شعبہ خواتین کی خدمات

جماعت اسلامی شعبہ خواتین جن مقاصد کے لیے معرض وجود میں آیا، ان کی تکمیل کے لیے خواتین ہمہ وقت کوشاں رہتی ہیں۔ اسی لیے تعلیمی میدان میں علمی سرگرمیاں ہوں یا تبلیغی میدان میں دعوتی سرگرمیاں شعبہ خواتین کی کارکردگی ہمیشہ نمایاں ترین نظر آتی ہے۔ اپنے تحقیقی عمل کے دوران پاکستان کی جملہ تنظیموں کے شعبہ خواتین کو قریب سے دیکھنے کا موقعہ ملا، جس سے یہ بات روز روشن کی طرح عیاں ہوگئی کہ اپنی تخلیق سے لے کر آج تک شعبہ خواتین میں سب سے پرانا اور سب سے منظم انداز میں مسلسل عمل کرنے والا یہی جماعت کا شعبہ خواتین ہے۔ ذیل میں ہم جماعت کی دینی و فلاحی نوعیت کی خدمات واثرات اکٹھے بیان کریں گے، کیونکہ دونوں امور ایک دوسرے سے اس طرح پیوست ہیں کہ ان کو جدا کرنا ممکن نہیں ہے اس لیے ان خدمات میں پہلے دینی ودعوتی اور پھر فلاحی خدمات واثرات کا احاطہ کیا جائے گا۔

قرآن وسنت میں خواتین کی خدمات

جماعت اسلامی شعبہ خواتین مسلسل ایسے پروگرام کا انعقاد کرواتا رہتا ہے، جن کا بنیادی مقصد پیغام اسلام عام کرنا ہوتا ہے اور اس سلسلے میں اہم ترین چیز قرآن مجید کی تعلیم و تفہیم ہے۔ تفہیم قرآن مجید کے بعد سنت نبوی ﷺ وہ ذریعہ ہے، جس کے ذریعے احکام قرآن کی عملی شکل دیکھی اور سمجھی جاسکتی ہے. اسی بات کو مد نظر رکھتے ہوئے قرآن مجید کے ساتھ سنت کی تعلیم و تفہیم کا اہتمام بھی کیا جاتا ہے۔ ذیل میں ان پروگرامز کا خاکہ، ڈھانچہ اور طریقہ کار ذکر کیا جائے گا تاکہ منہج و اسلوب کے ساتھ اثرات ونتائج سے آگاہی ہوسکے۔

فہم قرآن وسنت پروگرام

شعبہ خواتین اپنے زیر اہتمام تعلیم نسواں کی ضرورت کو مد نظر رکھتے ہوئے "فہم قرآن وسنت کلاسز" کے ذریعے عام لوگوں کی اسلامی تربیت کا وسیع اہتمام کرتا ہے۔ اس کلاس کا مقصد لوگوں کو اس قابل بنانا ہوتا ہے کہ وہ قرآن مجید کو سمجھ کر اس قابل ہوسکیں کہ اس کی تعلیمات کو اپنی زندگی میں شامل کرسکیں۔ اس سلسلہ میں شعبہ خواتین کا طریقہ کار یہ ہے کہ:

"ہر زون و تحصیل میں سال میں ایک "قرآن کلاس" کا انعقاد کیا جائے گا جس میں ترجیحاً خواتین اور نوجوانوں کو شریک کیا جائے گا اور کلاس کے شرکاء کو جماعت اسلامی میں شامل کرنے اور متحرک کرنے کے لیے ان کا فالواپ کیا جائے گا۔"(٦)

تاکہ بات صرف تعلیم اور تفہیم پر ہی ختم نہ ہوجائے، بلکہ اس کے اثرات ونتائج جاننے کے لیے مسلسل فالواپ کا طریقہ اختیار کیا جاتا ہے اور جو خواتین اس سے مطمئن ہوں ان کے ذریعے اس پیغام کو آگے بڑھانے کے لیے شعبہ مزید اقدامات بھی کرتا ہے، جس کا آغاز جماعت کی ممبر بنا کر کیا جاتا ہے۔

مدارس

برصغیر میں تعلیم اسلام کو دیوار سے لگانے کے بعد مدارس دینیہ، دینی تعلیم کے لیے اور سکول کالجز دنیاوی تعلیم کے لیے خاص کردیئے گئے، جماعت اسلامی شعبہ خواتین کو اس بات کا بخوبی اندازہ تھا۔ اسی لیے جماعت اسلامی نے خواتین کی تعلیم دینیہ کے لیے مدارس کا آغاز کیا جو اس میدان میں ابتدا سے ہی خدمات انجام دے رہی ہے۔

جامعہ المحصنات

یہ ایک حقیقت ہے کہ ایک پاکیزہ معاشرے کے قیام میں خواتین کا کردار بے حد اہم ہے اس مقصد کے حصول کے لیے جامعہ المحصنات پاکستان کا قیام عمل میں لایا گیا، جو دینی اور عصری علوم کا حسین امتزاج ہے۔

"اسی سلسلہ میں ۱۹۹۰ میں جامعہ المحصنات کا قیام عمل میں لایا گیا۔ پہلی شاخ لاہور میں قائم ہوئی" (۷)

اس وقت جامعات المحصنات کے تحت ملک بھر میں ۹۱ ادارے قائم کیے جا چکے ہیں جہاں طالبات کو اچھے ماحول میں دینی اور عصری علوم سے روشناس کرایا جاتا ہے جوان کو زندگی کے اصل مقصد سے آگاہ کرتا ہے یہی جامعہ المحصنات کے قیام کا مشن ہے کہ :

"بہترین معاشرے کے قیام کے لئے ایسی با عمل مسلمان طالبات تیار کرنا جو دینی اور عصری علوم سے آراستہ ہوں اور اپنے دائرہ کار میں مثالی خاتون کا کردار پیش کریں"۔ (۸)

ان جامعات سے فارغ التحصیل طالبات کے ذریعے ذیلی جامعات کے نام سے ۱۵۳ شاخیں علمی ودعوتی سرگرمیوں میں مصروف ہیں۔

جامعہ المحصنات درج ذیل اغراض ومقاصد کے تحت اپنے فرائض سرانجام دے رہے ہیں:
"دینی وجدید علوم کے امتزاج سے طالبات کی فکری وعملی صلاحیتوں کی نشو نما کرنا۔ اسلامی معاشرے کے قیام کے لیے ان صلاحیتوں کا استعمال کرنا، طالبات کے صحت مند ذہنی جسمانی نشو نما کے لیے مثبت ہم نصابی سرگرمیاں منعقد کرنا اور ان کے ذریعے تحریری، تقریری اور تخلیقی صلاحیتوں کو بیدار کرنا۔" (۹)
جامعہ المحصنات پاکستان کا نصاب درج ذیل پر مشتمل ہے۔

"عامہّ، خاصہ، عالیہ، عالمیہ، اس کے علاوہ سالانہ دورہ ء تفسیر القران، حفظ وناظرہ بھی نصاب کے لازمی جزو ہیں۔" (۱۰)

طالبات کی ذہنی جسمانی نشو نما کے لیے مثبت ہم نصابی سرگرمیاں کروائی جاتی ہیں جو حسب ذیل ہیں۔

"ادبی نشتیں (جو طالبات کی تحریری صلاحیتوں کو پراون چڑھاتی ہیں)، مطالعاتی دوروں اور سیر و تفریح کا اہتمام، سالانہ میگزین کا اجراء، کمپیوٹر کورسز، فرسٹ ایڈ کورس اور سول ڈیفینس ٹریننگ، معروف اسکالرز کے لیکچر کوکنگ، سلائی کڑھائی کلاسز، خطاطی" (۱۱)

جامعہ المحصنات پاکستان کے مرکزی شعبہ جات میں تربیت، تشہیر وترویج، تحقیق، نصاب وامتحانات، کوالٹی انشورس، مالیات اور شعبہ انفارمیشن ٹیکنالوجی شامل ہیں۔

فلاحی خدمات واثرات

شعبہ خواتین نے اس اہم حقیقت کا ادراک کرتے ہوئے کہ تعلیم ہی وہ بنیادی ذریعہ ہے جو انسان کے اعمال کی بنیاد بنتا ہے، اس لیے تعلیم یافتہ افراد میں اسلام اور قرآن کی حقیقی روح بیدار کرنے کے لیے شعبہ خواتین ہر طرح کے پلیٹ فارم

اور مواقع کو استعمال کرتا ہے۔ اس سلسلہ کی ایک اہم کڑی علمی کانفرنسیں ہیں جن میں سے اہم اور عالمی کانفرنسوں کا ذکر کیا جاتا ہے، تاکہ کوئی پہلو تشنہ نہ رہ جائے۔

عالمی کانفرنسیں

شعبہ خواتین جماعت اسلامی نے عورت کی معاشرتی حیثیت واہمیت کے پس منظر میں خواتین کے عالمی یوم کے موقع پر انٹرنیشنل مسلم وومن یونین کے پلیٹ فارم سے چار روزہ عالمی خواتین کانفرنس کا لاہور میں انعقاد کیا۔ کانفرنس میں انڈونیشیا، سوڈان، فلسطین، سری لنکا، کشمیر، عراق، نائجیریا، یوگینڈا، ایران، تھائی لینڈ، چین، ناروے، اٹلی، ترکی، اردن، لبنان اور پاکستان سے خواتین سکالرز شامل ہوئیں۔ کانفرنس سے اپنے افتتاحی خطاب میں صدر مسلم وومن یونین ڈاکٹر سمیحہ راحیل قاضی نے کانفرنس کی غرض غایت بتاتے ہوئے کہا کہ "ایک طرف عورت نرم ونازک، وفا کا پیکر اور وجۂ سکون ٹھیرائی گئی ہے، دوسری طرف وہی عورت خاندانوں اور قوموں کے قلوب واذہان کو جوڑتی اور وفا کا سبق دیتی ہے۔ اس عورت کے مقام ومرتبے اور تہذیب وثقافت کے اس اہم ستون کو پختہ بنانے کے لیے یہ کانفرنس کا انعقاد پذیر ہے"۔ (۱۲)

خواتین کانفرنس سے خطاب میں سیکرٹری جنرل جماعت اسلامی خواتین دردانہ صدیقی نے کہا:

"قوموں کی تعمیر وترقی کا تصور عورت کے موثر عمل کے بغیر ناممکن ہے۔ ماں کی گود کا کوئی بھی بدل نہیں۔ عورت اپنے فطری دائرۂ کار میں رہتے ہوئے قوموں کے عروج وارتقاء میں بہترین کردار ادا کرنے کی صلاحیت رکھتی ہے۔" (۱۳)

جہاں یہ عالمی کانفرنسوں کے سجانے کا بنیادی مقصد جماعت اسلامی کی اساس کو مد نظر رکھتے ہوئے اسلامی فلاحی معاشرہ قائم کرنا طے کیا گیا تھا وہاں ساتھ ہی ہمیں یہ تمام کانفرنسیں اور ان کے موضوعات یہ بتاتے نظر آتے ہیں کہ جملہ عناوین کانفرنس کی اکثریت ایسی ہے جو کہ بین الاقوامی سطح پر چلنے والے عنوانات و موضوعات ہیں جبکہ ہونا یہ چاہیے تھا کہ اسلامی مزاج کو مد نظر رکھا جاتا۔

ضرورت مند طبقہ کے لیے خدمات

تعلیم ہر طبقے کا حق ہے جو سب کو ملنا چاہیے، اسی بات کو مد نظر رکھتے ہوئے شعبہ خواتین جماعت اسلامی نے دینی مدارس، قرآن کلاسز اور علمی کانفرنسز کے ساتھ ساتھ نئی نسل کی تعلیم وتربیت کے لیے بھی کئی ادارے قائم کیے ہیں۔ ان سب کے باوجود معاشرتی طور پر پسا ہوا طبقہ تمام سہولتوں سے عاری تھا، جس کی تکمیل کے لیے شعبہ خواتین جماعت اسلامی نے کئی ادارے بنائے جن کا ذکر ذیل میں کیا جاتا ہے:

کمیونٹی سکولز

پسماندہ علاقوں میں تعلیمی شعور پیدا کرنے کے لیے ۱۹۹۱ میں کمیونٹی سکولز شروع کیے گئے۔ اس کے بعد ملک کے طول وعرض میں ان کو پھیلا دیا گیا۔

"حلقہ خواتین کے زیر اہتمام ۱۴۰ کمیونٹی سکولز کام کر رہے ہیں۔ ان میں ۱۸۰۰۰ طلباء وطالبات زیر تعلیم ہے۔ ان میں اساتذہ کی تعداد ۱۱۰۰ ہیں جبکہ ۱۵۰۰ والینٹیرز اپنی خدمات سر انجام دے رہیں ہیں۔ ان سکولوں میں خواتین کی تربیت کا بھی اہتمام کیا جاتا ہے۔ اب تک ۹ ہزار ماؤں کی تربیت کی گئی ہیں۔" (۱۴)

سکول سے ملحقہ آبادیوں میں آگاہی پروگرامز کے ذریعے خواتین کو مختلف قسم کی معلومات فراہم کی جاتیں ہیں۔ پرائمری مکمل کرنے والی طالبات کو مزید تعلیم کے سپانسر شپ بھی دی جاتی ہے۔ کسی بھی ملک و قوم کی ترقی اور تبدیلی میں تعلیم کا کردار بنیادی ہوتا ہے، مشکل حالات میں ۱۹۹۶ء میں کمیونٹی اسکول کی بنیاد رکھی گئی۔

"۱۹۹۶ء سے لے کر اب تک ملک بھر میں کئی کمیونٹی اسکول کھولے جا چکے ہیں۔ ان اسکولوں کا ہدف پاکستان کی پسماندہ اور غریب آبادیوں پر مشتمل ایسے علاقے ہیں جہاں تعلیمی سہولتوں کا فقدان ہے۔" (۱۵)

اس منصوبے کے تحت ملک کے چاروں صوبوں میں غریب بچوں اور بچیوں کو زیورِ تعلیم سے آراستہ کیا جا رہا ہے۔

مفت تعلیم

جماعت اسلامی ان چند جماعتوں میں سے ایک ہے جن کی ترجیحات میں تعلیم پہلے نمبر پر آتی ہے اسی لیے ۱۹۹۵ء میں جماعت اسلامی کی طرف سے کراچی کے ان مضافاتی علاقوں میں مفت تعلیم کا پراجیکٹ شروع کیا گیا، جن علاقوں میں اس کی شدید ضرورت تھی۔ آج پورے پاکستان میں پھیلا ہوا یہ ۱۱۲۱ اسکولوں کا نیٹ ورک مفت تعلیم کی فراہمی کے لیے کراچی سے ہی شروع کیا گیا تھا۔ اسی لیے ایسے تعلیمی ادارے آج بھی وہیں قائم کیے جا رہے ہیں جہاں غریب لوگ رہتے ہیں یا جہاں تعلیمی سہولیات کا فقدان ہے۔

"اس پراجیکٹ کا خصوصی ہدف وہ علاقے ہیں جن میں رہنے والی بچیاں سکول دور ہونے کی وجہ سے حصول تعلیم سے دور ہیں۔ ایسے ہی وہ علاقے جہاں مالی وسائل کی کمی کے باعث سکول بنانا ممکن نہیں وہاں گھر کے ایک آدھ کمرے کو سکول کا درجہ دیا جاتا ہے، اور ایسے سکولوں کی تعداد بھی کافی ہے۔ ان سکولوں میں ۷۰٪ سے زائد بچیاں ہیں جن کی تعلیم پر خصوصی توجہ دی جاتی ہے اور ان سے ہزاروں کی تعداد میں طلباء وطالبات فائدہ اٹھا رہے ہیں۔ (۱۶)

میڈیا کے ذریعے خدمات

حلقہ خواتین اپنی دعوت، نصب العین اور مقاصد کے حصول کے لیے دعوتی، تربیتی، تنظیمی، خدمتی، جہادی، سیاسی اور علمی سرگرمیوں کو منظّم کرتا ہے۔ حلقہ خواتین اقامت دین کے لیے ہر میدان میں سعی وجہد میں مصروف عمل ہے میڈیا سیل کا قیام بھی انہیں کوششوں میں سے ایک ہے۔ عصر حاضر میں میڈیا معاشرے میں ایک اہم ستون کی حیثیت رکھتا ہے۔ میڈیا کے ذریعے دعوت دین کی ابتدا بیسویں صدی سے ہوئی۔ اِن ذرائع میں سب سے پہلے ٹیکنالوجی کا آغاز ہوا۔ "پہلی سوشل میڈیا سائٹ ۱۹۹۲ء میں بنائی گئی۔ اِس سائٹ کے ذریعے یہ آسان ہو گیا کہ وہ تمام سائٹ بنادی گئیں جو دعوت دین کے لیے مفید اور کارآمد ثابت ہوئی اور سوشل میڈیا میں اس سائٹ کو مزید ترقی پذیرائی ملی۔ دعوت دین میں پہلی ویب سائٹ پاکستان میں جماعت اسلامی کی بنائی گئی۔" (۱۷)

میڈیا کے استعمال کے متعلق حلقہ خواتین کے درج ذیل مقاصد ہیں:

"دعوت الی اللہ کی ترویج، شریعت اسلامیہ کی روشنی میں شعبہ صحافت سے منسلک افراد کی تربیت، جماعت اسلامی شعبہ خواتین کی سرگرمیوں کی کوریج اور اسکے ذریعے امیج بلڈنگ، میدان ابلاغ (میڈیا وادب) سے منسلک خواتین سے رابطے کے ذریعے نظریاتی بنیادوں پر ذہن سازی وہمنوائی پیدا کرنا" (۱۸)

حلقہ خواتین کا میڈیا کے استعمال کا طریقہ درج ذیل ہے:

"ہر ٹارگٹ حلقہ میں ۲۰۰ خواتین کو سوشل میڈیا کے ساتھ متحرک کیا جائے گا۔ انتخابات کے سلسلے میں سپیشل بجٹ کے ساتھ خصوصی طور پر معاون آلات مہیا کرنا اور شعبہ کی تنظیم نو کرنا اور عہدیداران کی تربیت و کردار سازی کے لیے پروگرام کا انعقاد کرنا۔ الیکٹرونک، پرنٹ اور سوشل میڈیا پر جماعتی سرگرمیوں کی مکمل کوریج کے لیے کوشاں رہنا۔ میڈیا پر نمائندگی اور ٹاک شوز میں شمولیت کے لیے خواتین کی ٹیم میں اضافہ، ٹریننگ اور مانیٹرنگ کا اہتمام کیا جائے گا۔" (۱۹)

حلقہ خواتین نے شعبہ جات اور اداروں کے درمیان بہتر نتائج کے لیے ان کو (میڈیا سیل) کے تحت منسلک کیا ہے۔ ان چار ابلاغی شعبہ جات میں نشر و اشاعت، دعوہ اینڈ انفارمیشن ریسورس سینٹر روشنی میڈیا پروڈکشن، حریم ادب شامل ہیں اسکے علاوہ سوشل میڈیا بھی میڈیا سیل کی زیر نگرانی کام کرتا ہے۔

سوشل میڈیا

سوشل میڈیا دعوت کا ایک وسیع میدان ہے جہاں جدید سہولیات کے ساتھ پاکستان میں تیزی سے استعمال ہونے والا ذریعہ بن چکا ہے۔ اسی بات کے پیش نظر ہر سیاسی و مذہبی جماعت اس میڈیا کو استعمال کرتی ہے اسی طرح جماعت اسلامی شعبہ خواتین نے اس میڈیا کو اپنی ہر طرح کی سرگرمیوں کی ترویج و اشاعت کے لیے موثر ترین ذریعہ کے طور پر استعمال کرنا شروع کر دیا ہے۔

" حلقہ خواتین اپنے کارکنوں کی ہر کام میں تعلیم و تربیت کرتی ہے۔ سوشل میڈیا کے ذریعے کیے جانے والے اقدامات تنظیم کی مضبوطی، دعوت کی ترویج اور فرد کی اپنی تربیت کے لیے معاون و مددگار ہونگے۔" (۲۰)

سوشل میڈیا کے اغراض و مقاصد درج ذیل ہے:

"خیر کا پھیلاؤ اور شر کی مزاحمت، دعوت دین کا پھیلاؤ" (۲۱)

روشنی میڈیا پروڈکشن

حلقہ خواتین کے دعوتی آڈیو، ویڈیو دروس کی ریکارڈنگ، اصلاحی، دعوتی اور تربیتی لیکچرز، شارٹ کلپس، انٹرویوز ریکارڈنگ ایڈیٹنگ اور دیگر فنی امور انجام پاتے ہیں۔ "خواتین کے نظم اور اسکے شعبہ جات کی تعارفی سی ڈیز، آڈیو ویڈیو گرافکس اور ڈیزائننگ، مختلف اسکالرز کی تفاسیر قرآن کی سی ڈیز کے علاوہ بچوں کے حوالے سے بھی تعمیری اور تذکیری سی ڈیز بنائی جا چکی ہیں۔ تیار مواد کی ہر سطح تک پہنچایا جاتا ہے۔" (۲۲)

دعوۃ اینڈ انفارمیشن ریسورس سینٹر (DIRC)

یہ حلقہ خواتین کی ویب سائٹ چلانے کا ذمہ دار ہے۔ اسکے علاوہ ہر طرح کے عنوانات پر ہفتہ وار آن لائن لیکچرز کی ذمہ داری بھی بخوبی ادا کرتا ہے۔ ویب سائٹ پر تنظیمی سرگرمیوں کی تشہیر کے ساتھ ساتھ یہاں پر آنے والے کو اہم موضوعات پر کتب، مضامین اور آڈیو ویڈیو لیکچرز کی وسیع تعداد بھی دستیاب ہے۔

رفاہی کاموں کے ذریعے سرگرمیاں

ہر معاشرے میں کئی طرح کے سماجی معاملات توجہ کے منتظر ہوتے ہیں اس بات کا ادراک علمی ماحول میں پروان چڑھنے والے افراد سے زیادہ کس کو ہو سکتا ہے۔ اسی لیے جماعت اسلامی شعبہ خواتین نے عورت کے سماجی مسائل کے حل کے لیے بھی باقاعدہ پلیٹ فارم تیار کر رکھا ہے جس کے ذریعے ان مسائل کو بھی حل کیا جاتا ہے جو کہ خواتین اور خاندان کی حیثیت کو کسی بھی طرح متاثر کرسکتے ہیں۔ ذیل میں ان شعبہ جات اور ان کے عملی اقدامات کا ذکر کیا جارہا ہے۔

ویمن اینڈ فیملی کمیشن

سماجی حیثیت سے عورت کی سماجی سطح کو بیان کرنے اور خواتین کو اسلام کی طرف سے ملنے والے حقوق کی ترویج بھی شعبہ خواتین کا اہم طرہ امتیاز ہے۔ جماعت اسلامی حلقہ خواتین کے تحت قائم ویمن اینڈ فیملی کمیشن خواتین کے حقوق کے حصول، استحصال کے خاتمے کے لیے مناسب قانون سازی، اس پر موثر عمل درآمد، سماجی اصلاح کے لیے جذبہ وجملہ معاملات میں قابل ذکر امداد فراہم کرتا ہے۔ کمیشن خواہشمند ہے کہ

"بجٹ کا ایک حصہ صرف تعلیم نسواں خواہ دینی ہو یا دنیاوی یا پھر ٹیکنکل ہو ایک مخصوص رقم مقرر کی جائے، تاکہ خواتین کی تعلیم مفت ہو، اعلیٰ تعلیم کے لیے صوبوں میں یونیورسٹیاں اور صحت کے لیے مراکز صحت قائم کیے جائیں اور ایسی قانون سازی کی جائے جن کے ذریعے خواتین کے حقوق کی پامالی اور استحصال ختم ہو اور ایسی معاشرتی بیماریوں اور مروجہ رسوم کا خاتمہ ہو جو خواتین کے استحصال کا سبب بنتی ہیں"۔ (۲۳)

جماعت اسلامی کا ویمن کمیشن کے کام کرنے کا منہج بھی بالکل اسی طرز کا ہے، جیسے پاکستان میں موجود باقی این جی اوز کام کر رہی ہیں جن کی تفصیلات پنجاب کمیشن فار سٹیٹس آف وومن کی ویب سائٹ پر بھی ملاحظہ کی جاسکتی ہیں۔

ویمن اینڈ فیملی کمیشن جماعت اسلامی کے درج ذیل کام ہیں:

۱. پاکستانی خواتین کو شریعت اسلامیہ کے عطا کردہ حقوق سے آگاہ کرنا اور دلانے کی کوشش کرنا۔
۲. اسلام کے بنائے ہوئے خاندانی ادارہ کی مضبوطی کے لیے کام کرنا۔
۳. ہر اس شعبے یا عمل کو ختم کرنے کے لیے کوشش کرنا جو خواتین کے لیے مسائل پیدا کرنے کا باعث بن رہا ہو
۴. غیر اسلامی رسومات کے خاتمے اور معاشرتی وثقافتی مسائل کے حل کے لیے عملاً جدوجہد کرنا۔

جماعت اسلامی کے بنیادی مقاصد کو ذہن میں رکھیں تو یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ جماعت کے ہر شعبہ کی بنیاد اور حقیقی اہداف وہی ہیں جو کہ قرآن وسنت کے مطابق شریعت اسلامیہ نے دے دیئے ہیں۔

الخدمت خواتین (ٹرسٹ) پاکستان

الخدمت خواتین ٹرسٹ گذشتہ تین دہائیوں سے زبان ورنگ نسل اور علاقائیت و قومیت کی تفریق سے بالاتر ہو کر پاکستان کے طول و عرض میں دکھی انسانیت کی خدمت کا فریضہ انجام دے رہا ہے۔

"۱۹۸۰ء کی دہائی میں پاکستان کے گاؤں، دیہات اور کچی آبادیوں میں رہنے والے مفلوک الحال انسانوں کی بہبود و فلاح کے ساتھ ان کے زندگی کے معیار کو بہتر بنانے کے لیے یہ پودا لگایا تھا، جس کی آبیاری کی اولین ذمہ داری محترمہ ناصرہ

الیاس کی لگائی گئی تھی۔ الخدمت خواتین ٹرسٹ پاکستان کے ان چند فلاحی اداروں میں شامل ہے جن کے تمام تر انتظامی امور کی ذمہ دار اور پالیسی ساز خواتین ہیں، نیز معاونین کی اکثریت بھی خواتین پر مشتمل ہے۔" (۲۴)

ناگہانی آفت ہو یا کوئی طوفان الخدمت فاونڈیشن کے رضاکار ہمہ وقت ہر قسم کی صورتحال میں تیار رہتے ہیں اور ایسی صورت میں بروقت حادثہ کی جگہ پر پہنچ کر امدادی سرگرمیوں میں مشغول ہو جاتے ہیں۔ ایمبولینس سروس کے ذریعے مریضوں کو ہسپتال پہنچانا ہو یا مریض کو اس کے گھر پر پہنچانا ہو ہر صورتحال میں ہر جگہ یہ لوگ اپنی امدادی امور سرانجام دیتے نظر آتے ہیں۔

"پاکستان کے پانی سے محروم علاقوں میں فراہمی آب کا مسئلہ ہو یا زلزلہ و سیلاب کی امدادی سرگرمیاں ہوں، کھانے پینے کی اشیاء کی تقسیم ہو یا کپڑے، سلیپنگ بیگز، ادویات اور دیگر ضروریاتِ زندگی کی ضرورت ہر چیز کی فراہمی میں "الخدمت کی خواتین رضاکار مرد حضرات کے ہمراہ مہیا کرتے ہیں۔" (۲۵)

الخدمت فاؤنڈیشن ریسکیو اور ریلیف سرگرمیوں کے ذریعے تعمیر نو کے کام ہوں یا مساجد، گھروں اور سکولوں کی تعمیر و بحالی ہر موقعے پر پیش پیش رہتی ہے۔ آسمانی آفات سے متاثر افراد کی بحالی ہو یا مشکل وقت میں امداد ہر صورت میں مدد کے لیے موجود رہتی ہے۔

صحت

اکثر بچے نمونیا، ڈائریا اور دیگر جان لیوا بیماریوں کی وجہ سے زندگی سے ہاتھ دھو بیٹھتے ہیں۔ ملک کے دیہی اور دور دراز علاقوں میں صورتحال کہیں زیادہ سنگین ہے۔ اس کی وجہ نہ صرف سہولیات کی عدم دستیابی ہے بلکہ غیر متوازن معاشی صورتحال بھی اس ضمن میں کلیدی کردار ادا کرتی ہے۔ اس صورتحال میں الخدمت فاؤنڈیشن ہمیشہ سے غریبوں اور ضرورت مندوں کو خدمات فراہم کرتی رہی ہے۔

زچہ و بچہ مراکز صحت

پاکستان میں نومولود بچوں کی شرح اموات تقریباً پانچ فیصد ہے۔ اس صورتحال میں الخدمت فاؤنڈیشن ہمیشہ سے غریبوں اور ضرورت مندوں کو مدد فراہم کرتی ہے۔ مختلف صحت عامہ کے پراجیکٹس اس مقصد کے تحت شروع کر چکی ہے کہ لوگوں کو صحت کی بہترین سہولیات بلا تفریق فراہم کی جا سکیں، جیسے زچہ و بچہ مراکز صحت، ہسپتال اور مراکز صحت، ڈائیگناسٹک سینٹرز، ایمبولینس سروس" (۲۶)

صاف پانی پروگرام

پاکستان کا شمار دنیا کے ان ملکوں میں ہوتا جہاں پینے کے صاف پانی کی فراہمی غیر تسلی بخش ہے۔ جس کے باعث ڈائریا، ملیریا، ہیپاٹائیٹس اے اور بی جیسی جان لیوا بیماریاں عام ہیں اور ہر سال ۲ لاکھ ۵۰ ہزار بچے جان سے ہاتھ دھو بیٹھتے ہیں۔ الخدمت فاؤنڈیشن پاکستان شہری و دیہی علاقوں میں پانی کے چھوٹے بڑے پراجیکٹس کے ذریعے پینے کے صاف پانی کی فراہمی کو یقینی بنا رہی ہے۔ ملک کے بالائی اور پہاڑی حصوں میں پانی کی فراہمی کے واٹر فلو کے ذریعے لوگوں کو گھروں میں پانی فراہم کیا جاتا ہے۔ جبکہ شہری اور میدانی علاقوں میں پانی کی فراہمی درج ذیل منصوبوں کے ذریعے ممکن بنائی جا رہی ہے۔

واٹر فلٹریشن پلانٹس ہینڈ پمپس کی تنصیب، پانی کے کنووں کی کھدائی، پانی کی ترسیل کے منصوبے" (۲۷)

آغوش الخدمت

"آغوش الخدمت" کے ذریعے کئی پروگرام شروع کیے گئے ہیں جن میں سے "الخدمت مواخات" پروگرام ہنر مند غریب افراد کو قرضہ جات فراہم کر کے ان کو اس قابل بنانا ہے کہ وہ اپنی اور اپنے خاندان کی کفالت اور خود کو معاشی طور پر مضبوط کر سکیں۔

" بلاسود قرضوں کے ذریعے باصلاحیت افراد باعزت روزگار شروع کر سکتے ہیں یا پہلے سے جاری کاروبار کو مزید بہتر بنا سکتے ہیں۔ مواخات پروگرام مواخات مدینہ کی اسلامی تعلیمات کی روشنی میں ترتیب دیا گیا ہے جس سے معاشرے کے ایسے نظر انداز کردہ افراد کو اپنی معاشی بحالی کا بھرپور موقع ملتا ہے۔" (۲۸)

چھوٹے قرضے، لبریشن لون، سماجی خدمات، قیدیوں کی فلاح و بہبود، قربانی، رمضان پیکجز، فوڈ پیکجز، مساجد کی تعمیر ، وہیل چیئرز کی تقسیم، اقلیتی امور، ونٹر پیکجز وہ اہم امور ہیں جو اس ادارے کے ذریعے سر انجام دیئے جاتے ہیں۔ جماعت اسلامی کے شعبہ خواتین کی فلاحی سرگرمیاں پاکستان میں کام کرنے والی باقی فلاحی تنظیموں کی طرح ہیں اگرچہ ان کے پراجیکٹس دیکھنے کے بعد یہی محسوس ہوتا ہے کہ باقی فلاحی تنظیموں کی طرح ہی یہ تنظیمات کام کر رہی ہیں لیکن ان میں اہم ترین چیز یہ ہے کہ پاکستانی ثقافتی مسائل کو مد نظر رکھتے ہوئے تربیت یافتہ خواتین کی ایک ایسی جماعت میسر ہے جو خواتین کے مسائل کو خود حل کرتے ہوئے ان کی مدد کر سکتی ہیں جس میں ہر سطح کے عہدیداران جو نچلی سے اعلیٰ عہدوں پر فائز ہوں سب خواتین ہیں جس کے باعث خواتین استحصال سے محفوظ رہتے ہوئے اپنے مسائل کو حل کروانے کے لیے اسی تنظیم کو ترجیح دیتی ہیں۔

مختلف تہوار وایام میں سرگرمیاں

اسلامی جمہوریہ پاکستان کی ضروریات اور معاشرے کی حالت کو سمجھتے ہوئے جماعت اسلامی شعبہ خواتین نے ہر پہلو پر توجہ دی اسی سلسلے کی ایک کڑی پاکستان میں منائے جانے والے مختلف تہوار اور مختلف ایام قومی و بین الاقوامی ہیں، اس سلسلہ میں شعبہ خواتین کے اہم ایام کا مختصر تذکرہ ذیل میں کیا جا رہا ہے۔ یہ تمام ایام و تہوار وہ ہیں جو کہ شعبہ خواتین کی ترجیحات میں شامل ہیں اور مسلسل ان ایام پر مختلف اقسام کی تقریبات منائی جاتی ہیں اور ان مواقع کی نسبت سے اسلامی تعلیمات کو اجاگر کیا جاتا ہے تاکہ کوئی پہلو تشنہ نہ رہ جائے۔

"۵ فروری: یوم یکجہتی کشمیر، ماہ ربیع الاول، عشرہ سیرت النبی، استقبال رمضان المبارک، افطاریاں ۱۴اگست: یوم آزادی ۲۶ اگست: یوم تاسیس جماعت اسلامی پاکستان۔ ۴ ستمبر: عالمی یوم حجاب، ۵ مئی: عالمی یوم فلسطین و قدس وغیرہ شامل ہیں۔" (۲۹)

تحقیقی واشاعتی ادارے

تعلیم کے ساتھ ساتھ تحقیق علمی دنیا میں اہمیت کی حامل بنیادی چیز ہے، اسی لیے تحقیقی امور کی اہمیت کو مد نظر رکھتے ہوئے جماعت اسلامی کے کئی ادارے مسلسل مصروف عمل ہیں انہی اداروں سے جماعت اسلامی کے تمام شعبہ جات کی

تصنیفات و تحقیقات منظر عام پر آتی ہیں۔ان حسب ذیل تحقیقی واشاعتی اداروں کے ذریعے علمی و دعوتی سر گرمیاں بھرپور انداز میں جاری ہیں۔

"اسلامی ریسرچ اکیڈمی کراچی ،ادراہ ترجمان القرآن لاہور، حرا پبلی کیشنز لاہور، ادارہ تعلیم و تحقیق لاہور، قاضی پبلی کیشنز، منشورات" (۳۰)

نتائج تحقیق

۱. جماعت اسلامی کے شعبہ خواتین کی دینی وفلاحی نوعیت کی خدمات واثرات سے یہ بات عیاں ہوتی ہے کہ، خواتین ہمیشہ مردوں کے شانہ بشانہ دینی وفلاحی میادین میں پیش پیش ہیں۔ان کی سر گرمیاں اور کام کا طریقہ کار مردوں سے مشابہت رکھتا ہے۔

۲. خواتین بہترین منصوبہ بندی کے تحت دینی و فلاحی سر گرمیوں میں مصروف ہیں۔ جس کی بدولت خواتین میں علمی، دعوتی اور سیاسی شعور اجاگر ہوا ہے۔ اور مجموعی طور پر معاشرے میں مثبت تبدیلی رونما ہو رہی ہے۔

۳. انسانی حقوق بالخصوص خواتین کو حقوق سے آگاہی مل رہی ہے۔ اس سلسلہ میں ویمن اینڈ فیملی کمیشن کا کردار نمایاں ہے۔

۴. خواتین کے اندر انسانیت کی خدمت کا جذبہ بیدار کرنے کے لیے الخدمت ٹرسٹ برائے خواتین مصروف عمل ہے۔

۵. غلط رسومات کی بیخ کنی کی گئی ہے پسماندہ اور غریب علاقوں میں تعلیمی سہولیات فراہم کرنے کے لیے تعلیمی ادارے قائم کئے گئے ہیں۔

۶. جدید ذرائع سے بھرپور استفادہ کیا گیا ہے۔ جیسے پرنٹ، الیکٹرانک اور سوشل میڈیا کے ذریعے دعوتی سر گرمیاں انجام دی جاتیں ہیں۔ روشنی میڈیا پروڈکشن کے تحت حلقہ خواتین کے دینی و فلاحی آڈیو اور ویڈیو دروس کی ریکاڈنگ، اصلاحی، دعوتی اور تربیتی لیکچر، شارٹ کورسز، انٹرویوز، ریکاڈنگ، ایڈٹنگ اور دیگر فنی امور انجام پاتے ہیں۔

۷. صحت کی سہولیات فراہم کرنے کے لیے ہسپتال وصحت کے مراکز کا قیام عمل میں لایا گیا ہے۔ جیسے زچہ و بچہ مراکز صحت، ڈائگناسٹک سنٹرز، ایمبولینس سروسز وغیرہ۔

۸. رفاہی کاموں کی طرف خاص توجہ دی گئی ہے۔ جیسے صاف پانی پروگرام، پانی کی ترسیل کے منصوبے، واٹر فلٹریشن پلانٹ، کفالت یتامیٰ پروگرام، آغوش الخدمت، وغیرہ

حواشی و حوالہ جات

۱۔ سورۃ المائدہ، ۳، ۵

۲۔ گیلانی، اسعد، سید، تاریخ جماعت اسلامی، المنار بک سنٹر، لاہور، ۱۹۸۲، ص ۱۲۲

۳۔ محمد سرور، انتقاد: مولانا مودودی کے "اجتہادات" انکشافات، فکر و نظر، ۱۹۶۵، والیم ۲، شمارہ نمبر ۹، اسلام آباد، بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی، ص ۵۸۴

۴۔ محمد یوسف بھٹہ، مولانا مودودی اپنی اور دوسروں کی نظر میں، ادراہ معارف اسلامی، لاہور، ۱۹۸۹، ص ۲۶
۵۔ گیلانی، اسعد، سید، سید مودودی بچپن، جوانی، بڑھاپا، لاہور: ادارہ ترجمان القرآن، لاہور، ۱۹۸۷، ص: ۵۳
۶۔ جماعت اسلامی کا مقصد، تاریخ اور لائحہ عمل، ادارہ مطبوعات طلباء لاہور، ۱۹۹۷، ص ۱۹
۷۔ ایضاً، ص: ۳
۸۔ عزیزہ انجم، سائبان، مشمولہ: ماہنامہ چمن بتول، (مدیرہ: صائمہ عاصمہ)، شمارہ، جولائی، لاہور، ۲۰۱۸، ص ۳۳
۹۔ قانتہ رابعہ، بیچ کاراستہ، مشمولہ: ماہنامہ چمن بتول، (مدیرہ: صائمہ عاصمہ)، شمارہ، جولائی، ۲۰۱۸، لاہور، ص ۲۹
۱۰۔ فائزہ آفاق، بتول میگزین، مشمولہ: ماہنامہ چمن بتول، (مدیرہ: صائمہ عاصمہ)، شمارہ، جولائی، ۲۰۱۸، لاہور، ص ۶۵
۱۱۔ کشور ناہید، تدوین کار، سیاسی جماعتوں کے کارکنان کے لیے اہم معلومات، تین ترقیاتی تنظیم، منصورہ ملتان روڈ، لاہور ۲۰۱۵ ص ۳۵
۱۲۔ قاضی، سمیحہ راحیل ڈاکٹر، عالمی یوم حجاب ۴ ستمبر، ویمن اینڈ فیملی کمیشن جماعت اسلامی پاکستان، منصورہ روڈ لاہور، ۱۹۹۷، ص ۲۲
۱۳۔ ایضاً، ص: ۲۵
۱۴۔ ویمن اینڈ فیملی کمیشن جماعت اسلامی، خواتین حقوق چارٹر، منصور لاہور، ۲۰۱۸، ص ۹
۱۵۔ علوی، ثریا بتول، جدید نسواں اور اسلامی ادارہ مطبوعات، خواتین، لاہور، ۲۰۰۵، ص ۲۳
۱۶۔ گیلانی، اسعد، سید، تحریک اسلامی اپنے لٹریچر کے آئینے میں، فرینڈز پبلیکیشنز، لاہور، ، ۲۰۰۳، ص ۴۹
۱۷۔ احسن، حفیظ الرحمان، تحریک اسلامی پاکستان کا قیام کیوں؟، لاہور: شعبہ نشرواشاعت تحریک اسلامی، ۱۹۹۵، ص: ۴۵
۱۸۔ حامدی، خلیل احمد، جماعت اسلامی کا لٹریچر دنیا کی مختلف زبانوں میں، لاہور: مرکزی شعبہ نشرو اشاعت جماعت اسلامی، سن ندارد، ص: ۸۷
۱۹۔ محمد رفیق، پروفیسر، اسلامی تحریکیں ایک نظر میں، سروش پبلیشرز، لاہور، ۱۹۹۳، ص: ۷۳
۲۰۔ اسرار احمد، ڈاکٹر، تحریک اسلامی ایک تحقیقی مطالعہ، مرکزی مکتبہ تنظیم اسلامی، لاہور، ۱۹۸۳، ص: ۶۵
۲۱۔ مودودی، مولانا، جماعت اسلامی کی دعوت، اسلامک پبلیکیشنز، لاہور ۱۹۹۹، ص: ۶۹
۲۲۔ گیلانی، اسعد، سید، تحریک اسلامی اپنے لٹریچر کے آئینے میں، فرینڈز پبلیکیشنز، لاہور، ۲۰۰۳، ص ۹
۲۳۔ حلقہ خواتین جماعت اسلامی، داعی الی اللہ اور سوشل میڈیا، منشورات، لاہور، ۲۰۰۵، ص ۷
۲۴۔ ایضاً، ص: ۸
۲۵۔ سمیحہ راحیل قاضی، نیا دور نئے چیلنجز اور مسلمان عورت، ویمن اینڈ فیملی کمیشن جماعت اسلامی پاکستان، منصورہ ملتان روڈ لاہور، ۲۰۱۵ ص ۵
۲۶۔ علوی, ثریا بتول، خواتین کمیشن رپورٹ کا جائزہ منصورہ، ملتان روڈ، لاہور: ص ۷۰
۲۷۔ قاضی, سمیحہ راحیل, ڈاکٹر، حجاب پاکیزگی اور آزادی کی توانا علامت ویمن اینڈ فیملی کمیشن جماعت اسلامی پاکستان، منصورہ ملتان روڈ لاہور، ۲۰۱۵ ص ۹
۲۸۔ ایضاً، ص: ۱۰
۲۹۔ گیلانی، اسعد، سید، تحریک اسلامی اپنے لٹریچر کے آئینے میں، فرینڈز پبلیکیشنز، لاہور، ، ۲۰۰۳، ص ۸۵
۳۰۔ احسن، حفیظ الرحمان، تحریک اسلامی پاکستان کا قیام کیوں؟، لاہور: شعبہ نشرواشاعت تحریک اسلامی، ۱۹۹۵، ص: ۵۷

OPEN ACCESS
MA'ARIF-E-ISLAMI (AIOU)
ISSN (Print): 1992-8556
ISSN (Online): 2664-0171
https://mei.aiou.edu.pk

القراءات المتواترة في أبنية الأسماء الثلاثية المجردة وأثرها الدلالي"الجزء الأول نموذجا"

The regular recitations of Quran in Forms of Absolute Ternary Nouns and its semantic impact

الحافظ محمد جميل

الباحث بمرحلة الدكتوراه في كلية اللغة العربية بالجامعة الإسلامية العالمية إسلام آباد باكستان.

الدكتور محمد بشير

عميد كلية اللغة العربية بالجامعة الإسلامية العالمية إسلام آباد باكستان.

Abstract

The Sciences of *Quranic Qiraat* is a wide field of *Quranic* study it is related to the phonetically and phonological study of Arabic language. This field of study begins in the earliest time of Islam and developed with the passage of time. Many scholars have discussed the different ways and methods of recitation of a *quranic* ward especially the structures and the Forms of Absolute Ternary Nouns whose concept and meanings are transformed by the reciting "*Qiraat"* of a word. However there was many struggles in this field of study by the scholars and the experts of different fields and the men the different costs an communities from the different areas they brought different points of views and thoughts about the accent/ dialects of the recitation of Holy Quran in the Letters, verbs and Nouns referring/quoting the saying of prophet Muhammad PBUH **إِنَّ الْقُرْآنَ أُنْزِلَ** "(١)، **عَلَى سَبْعَةِ أَحْرُفٍ، كُلُّهَا شَافٍ كَافٍ...** " on the basis of this Hadith we have found the seven or ten extendable to kinds of the "*Qiraat*".

The focus of study will be on the Forms of Absolute Ternary Nouns and its semantic impacts on textual meanings, as well as the paper will touch the different types of "*Qiraat"* and its methodology beginnings and its relationship with other arts and sciences of Arabic especially: its link with phonological, Morphological, syntactical studies and semantically impact and its applications in the light of Surah *Al-Baqarah.*

Key words: Introduction of *Qiraat*, Historical prospective, types of *Qiraat*, applications, conclusion, results.

الحمد لله وحده والصلاة والسلام على سيد الأنبياء والمرسلين أمّا بعد: فمن المعلوم أن العلوم تكرم بتكريم عناوينها، وتتفاضل بمدى إنالة بحوثها، ومسائلها. وعلم القراءات موضوعه القرآن الكريم، وعلوم اللغة

العربية وفنونها التي نشئت للحفاظ عليه. فلا بد أن يكون المتخصص في اللغة العربية ملماً بالقراءات التي تكشف المعنى الدلالي المقصود للنص القرآني، كما احتج بها كبار العلماء في اللغة؛ لأن معظم القدماء من اللغويين والنحاة كانوا قراءاً، ولهم حظ وافر في وضع قواعد الاحتجاج وأصوله، وأشاروا إلى طرق كشف المعاني ودلالات الأبنية اللغوية في القراءات القرآنية. ومن أهم من أسهم في هذا المجال هم القراء السبعة وعلى رأسهم أبي عمرو بن العلاء إمام البصرة (٢)، والكسائي إمام الكوفة (٣).

وهذا البحث يقع جوابا للسؤال الآتي: هل للقراءة أثر في تخصيص مفهوم الآية القرآنية؟ فستتمّ أهمية البحث في أن البنية لها المكانة لفهم القراءات القرآنية تعيينا الجزء الأول من القرآن الكريم. ونوى بالبحث إيضاح تخالف القراءات القرآنية في الأبنية الأسماء الثلاثية المجردة بوجه دلالة المذكورة في الآية. والرجاء من الله تعالى أن يصبح البحث رشدا للدارسين في كل زمان ومكان.وتظهر أهمية هذا الموضوع بأنه يتعلق بكتاب الله تعالى وهو كتاب مبين في كل زمان ومكان وقراءاته تبقى نصب أعين العلماء فلا بد لنا أن نهتم بها لاستخلاص القواعد والأحكام الشريعة والتصريفية واللغوية منها: وسيكون التركيز في هذا الموضوع على قراءات الاسم الثلاثي المجرد لمعرفة أسبابها ودلالاتها المختلفة.

وهذا البحث سيدرس أسباب تعدد القراءات وما تشتمل عليه من دلالات لغوية مهمة ويكون هدى للباحثين، وندعو الله أن يوفقنا للخير وهو المستعان.

أنواع القراءات

تنقسم القراءة إلى متواتر وآحاد وشاذ وقد حصر جلال الدين البلقيني القراءات السبعة المشهورة في المتواتر والآحاد والقراءات الثلاثة وهي تكون تمام العشر ويلحق بها قراءات الصحابة ولكن الشاذ قراءات التابعين كالأعمش ويحيى بن وثاب وابن جبير وغيرهم (٤)، وإليه ذهب من المتقدمين: الداني ومكي والمهدوي وأبو شامة، وهذا هو مذهب المتقدمين ولا نجد خلافهم. وتبعهم السيوطي من المتأخرين حيث قال: "هذا هو المصيب لدى المحققين من المتقدمين" (٥)

أولاً: القراءة المتواترة

القراءات المتواترة هي التي ما رواها كثير عن كثير لا يثبت اتفاقهم على الإفك عن مثلهم. ومثاله: ما اتحدت الطرق على نقله عن السبعة وهم: ابن كثير وابن عامر وعاصم وأبو حمزة ونافع وابن حمزة النحوي. وغير هؤلاء القراء السبع من الثلاثة، أبو جعفر ويعقوب الحضرمي و ابن هشام إن جميع المتواتر من القراءات العشر قراءات صحيحة. أما أسماء أئمة القراءات الشاذة فهي: ابن محيصن وابن المبارك اليزيدي والحسن البصري والأعمش.

ثانيًا: المشهور

هو ما صح سنده بأن رواه العدل الضابط عن مثله وهكذا، ووافق العربية، ووافق أحد المصاحف العثمانية، سَواء أكان عن الأئمة السبعة أم العشرة أم غيرهم من الأئمة المقبولين، واشتهر عند القراء فلم يعدوه من الغلط ولا من الشذوذ، إلا أنه لم يبلغ درجة التواتر، مثاله: ما اختلفت الطرق في نقله عن السبعة، فرواه بعض الرواة عنهم دون بعض. ومن أشهَرِ ما صنف في هذين النوعين التيسير للداني، والشاطبية، وطيبة النشر في القراءات العشر. وهذان النوعان هما اللذان يقرأ بهما مع وجوب اعتقادهما ولا يجوز إنكار شيء منهما.

ثالثًا: الصحيح

هو ما صح سنده، وتعدّى الكتابة أوالعربية أو لم يكن المشهور مثل درجة الاشتهارة المذكورة، وذلك القسم لا يتلى به ولا يلزم اعتقاده. و مثله ما رواه الحاكم عن عاصم الجحدري، عن أبي بكرة (كان صحابيا) أن النبي عليه السلام قرأ ... رَفَارِفٍ خُضْرٍ وَعَبَاقَرِيٍّ... (٦)، قال ابن عباس الرفرف فضول الفرش والبسط. وقيل: الفرش المرتفعة. والعبقري: هي الطنافس الثخان منها، قاله الفراء. وقيل: الزرابي، وعن مجاهد هي الديباج وقيل الزرابي، وعن ابن عباس (البسط). قال مجاهد: كل ثوب وشئ عند العرب عبقري. و "رفارف" جمع رفرف غير مصروف وكذلك "عباقري" جمع عبقري....،.

رابعًا: الشاذ

الذي لم يكن الصحيح روايته، مثل رواية ابن السميفع: فَالْيَوْمَ نُنَحِّيكَ بِبَدَنِكَ، أي تكون على ناحية من البحر (٧)، بالحاء المهملة لِتَكُونَ لِمَنْ خَلَفَكَ (٨)، يقرأ بفتح اللام من كلمة "خَلْفَكَ"، أي: لمن يبقى بعدك يكون الخليفة فى أرضك.

خامسًا: الموضوع

وذلك ما ينسب إلى قائله وليس له أصل مثل هذه القراءات التي جمعها ابن جعفر الخزاعي (ت ٤٠٨هـ)، ونسبها إلى أبي حنيفة وعمر بن عبد العزيز، كقراءة ... إنما يخشي اللَّهُ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءَ (٩)، أن يرفع (اللهُ) وأن ينصب كلمة العلماء. وبين القرطبي التوجيه لهذه القراءة حيث قال: قلت: الخشية في هذه القراءة استعارة، والمعنى: إنما يجلهم ويعظمهم ... (١٠).

سادسًا: المدرج

هو ما يشبه المدرج من أقسام الحديث: ونعني به القراءات القرآنية أثناء التفسير كقراءة سعد ... أَوْ أُخْت مِنْ أُمٍّ (١١)، بزيادة لفظ: من أم، وقراءة: ... مِنْ رَبِّكُمْ فِي مَوَاسِمِ الْحَجّ (١٢)، بزيادة الكلمات (١٣).

أركان القراءات

كل قراءة وافقت العربية ولو بوجه ووافقت أحد المصاحف العثمانية ولو احتمالا وصح سندها فهي القراءة الصحيحة التي لا يجوز ردها ولا يحل إنكارها بل هي من الأحرف السبعة التي نزل بها القرآن ووجب على الناس قبولها سواء كانت عن الأئمة السبعة أم عن العشرة أم عن غيرهم من الأئمة المقبولين (١٤).

علاقة القراءات باللهجات العربية

روي عن أبي بن كعب، قال: لقي رسول الله صلى الله عليه وسلم جبريل، ... قال: يا محمد إن القرآن أنزل على سبعة أحرف (١٥). وقد أخرج الإمام أحمد بن حنبل الشيباني... عن عمرو بن العاص أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: القرآن نزل على سبعة أحرف على أي حرف قرأتم، فقد أصبتم (١٦)....

ولاشك أن (الأحرف) في الحديث السابق يقصد بها النواحي الصوتية التي تفرق بين اللهجات في النطق وطريقة الأداء. ويكون هذا من باب التيسير على المسلمين فلم يُبعث نبينا –عليه الصلوة والسلام– لشعب خاص من الشعوب، وإنما أُرسل إلى الناس كافة. ويقصرون الأحرف في الحديث على لهجات العرب دون غيرهم. ويراد بالقراءة بعض الظواهر اللهجية من خلال القراءات القرآنية. **مثل:**

الكلمة	القراءة	اسم القبيلة
غِلظة	بكسر الغين	بني أسد
غُلظة	بضم الغين	بني تميم
غَلظة	بفتح الغين	الحجازيون

الهدف من اختلاف اللهجات

وتلك من أجل "التيسير على القبائل العربية و الأمة الإسلامية ورفع الحرج عنهم كما نعرف أن لديهم قبائل كثيرة، وكان بينهم تخالف في اللهجات والأصوات وطريقة الأداء...، وهذه الأوجه كانت منذ ذلك العصر وحتى تقوم الساعة.

وهي من أعظم البرهان على صدق رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فى إبلاغه رغم أن بينهم الاختلافات. كما قُرئت "فامضوا" بدلاً من "فاسعوا..." (۱۷).ويوجد في تعددها كمال الإعجاز مع نهاية الايجاز وجمال الاختصار، إذ كل قراءة بالنسبة للأخرى بمكان آية كاملة. الارشاد على قرارين شرعيين ولكن فى حالتين مختلفتين كما نجده هنا (... وأرجلَكم إلى الكعبين) فقراءة بفتح اللام "وأرجلَكم" يجب غسل الرجلين. وقراءة بجرها "وأرجلِكم" يجوز الاقتصار بالمسح على الرجلين.وبيان للفظ مبهم عند بعض المسلمين. قوله تعالى: " وتكون الجبال كالعهن. "قراءة ابن مسعود: كالصوف.

علاقتها بعلم الصرف

إن علوم اللغة العربية جميعها نشأت خدمة للقرآن الكريم، واهتم اللغويون في تأليف كتب مفردات القرآن الكريم وفي إعرابه ومعانيه، ولا ريب في ذلك أن علماء القراءات كانوا من البارعين في اللغة العربية. منهم: عبد الله بن أبي إسحاق الحضرمي صاحب "كتاب الهمز" وعلي بن المبارك الأحمر الكوفي وعثمان المازني ومحمد بن أحمد بن كيسان وأبو جعفر الطبري وأبو علي الفارسي وعلي بن عيسى الرماني وأبو الفتح عثمان بن جنّيّ صاحب "الخصائص وسر الصناعة" ومحمد بن عبد الله بن مالك صاحب "لامية الأفعال" وغيرهم. وقد أسهموا في وضع قوانين اللغة العربية فلذلك اشتهر علم العربية بالقرآن الكريم فعكف هؤلاء العلماء القراء على حفظ القراءات وتدوينها وأصبحت روايتهم أهم الشواهد على استنباط القواعد الصوتية والصرفية والدلالية. واختار ابن مالك ما جاءت به القراءات سواء المتواتر منها أوالشاذ و يأتي بهما للاستشهاد، واعتقد الإمام عبد الرحمن السيوطي على أن جميع القراءات المتواترة أو الشاذة يجوز الاحتجاج بهما (۱۸).

أبنية الأسماء الثلاثية المجردة

الاسم الثلاثي، ما كان على ثلاثة أحرف، ليس فيه حرف زائد، نحو جَمَلٌ ومن الفعل، نحو: دَخَلَ. فللثلاثي عشرة أبنية والتقسيم يقتضي اثنى عشر بناءً سقط منها فِعُل وفُعِل وهما لايكونان في الوزن أصلا إلا قليلا نحو: حِبُك ودُئِل، فالأبنية العشرة في الاسم والصفة على نحو ما يلي:

على (فَعْل) نحو كَلْب في الاسم، وسَهْل في الصفة.

وعلى (فَعَل) نحو فَرَس في الاسم، وحَسَن في الصفة.

وعلى (فَعِل) نحو كَبِد في الاسم، وحَذِر في الصفة.

وعلى (فَعُل) نحو رَجُل في الاسم ونَطُق في الصفة.

وعلى (فِعْل) نحو حِمْل في الاسم، ونِقْض في الصفة.

وعلى (فِعِل) نحو إِبِل في الاسم، وإِبِد (الولود من أمة أو أتان) في الصفة.

وعلى (فِعَل) نحو عِنَب في الاسم، وسِوَى في الصفة.

وعلى (فُعْل) نحو بُرْد وقُفْل في الاسم، وحُلْو في الصفة.

وعلى (فُعُل) نحو عُنُق في الاسم، وجُنُب في الصفة.

وعلى (فُعَل) نحو صُرَد (الطائر) في الاسم، وخُتَع (الماهر بالدلالات) في الصفة.

علاقة القراءات بالنحو

موافقة القراءة القرآنية لقواعد العربية ركن من أركان صحة تلك القراءة, وشرط من شروط قبولها وفي ذلك ما قاله ابن الجزري وذكر مفهوم قوله سابقا خلال تعريف القراءة المشهورة (١٩).

ووجود القرآن الكريم، والقراءات القرآنية قبل وجود النحو والنحويين. وتبدو علاقة القراءات القرآنية بالنحو من خلال النقاط التالية : موافقة القراءة القرآنية لقواعد اللغة العربية. وهي ركن من أركان صحة تلك القراءة، وشرط من شروط قبولها، وهذا الشرط يدل على الصلة القائمة بين النحو والقراءات القرآنية.

الاستشهاد بالقراءات القرآنية في مواطن الخلاف بين النحويين: كما نجد الخلاف بين البصريين والكوفيين، فتكون القراءة شاهداً قوياً على أحد قوليهما. توجيه القراءات القرآنية وبيان ما فيها من وجوه إعرابية: وذلك التوجيه قد يكون مقصوراً على القراءات السبع أو العشر، وربما يتعداه إلى القراءات الشاذة لما فيها من خاصيات نحوية ولغوية عديدة.

علاقتها بعلم الدلالة

والصيغ الصرفية لها دور كبير في علم الدلالة تحت سياق الآية الكريمة مثل: ...فَفَزِعَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ... (٢٠)، قيل هنا "ففزع ولم يقل "فيفزع" بتحقق الفزع وثبوته. وهكذا يثبت استبدال المعنى بتغيير الحركة كما في قوله تعالى: "...وَلِيَقُولُوا دَرُسْتَ...،" (٢١)، بضم الراء وفتحها فـ (درُسْتَ) تدل على شدة الدراسة والمبالغة. إذن أصبحت القراءات القرآنية متركزة على هذه التغيرات.

ونماذج القراءات المتواترة حسب العنوان كما يلي:

النموذج الأول: التحول من صيغة فُعْل إلى فَعَل.

حُسْنًا ⟸ حَسَنًا: كما في قول الله تعالى: "...وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا..." (٢٢).

توثيق القراءة: قرأ ابن كثير... حُسْناً (٢٣)، وقرأ حمزة...، حَسَناً (٢٤).

توجيه القراءة ودلالتها:

ذهب الباحثون إلى آراء عديدة في توجيه قراءتي (حُسْناً) و(حَسَناً): الرأي الأول: أنهما لغتان بمعنى الوصف، وفي قراءة (حُسْناً) فيه التوجيهان: الأول أن يقع الحُسْن لغة في الحَسَن كالبُخل والبَخَل (٢٥)، وأضاف ابن أبي طالب إن "حُسْنا" لغة في الحَسَن كالرُشْد والرَشَد فهو كالمصدر، وتقديره: وقولوا للناس قولا حسنا (٢٦). قال الأزهري: "حَسَن" معناه: قولوا للناس قولا حَسَنا، والخطاب لعلماء اليهود، أي أنصفوا في ميزة الرسول عليه السلام (٢٧)، وذهب إليه الإمام فخر الدين الرازي (٢٨).

والرأي الثاني: أنهما اسم وصفة كما أشار إليهما أبو علي الفارسي بقوله الحُسْن وجاء ذلك في الصفة كما جاء في الاسم كالعُرْب والعَرَب... (٢٩)، وذلك الرأي لمكي كما قال حَسَنا صفة لمصدر محذوف، تقديره وقولوا للناس قولا حَسَنا (٣٠).

والرأي الثالث: إن الحُسْن مصدر "حَسُن" والحَسَن وصف منه، ذكره الفارسي حيث قال ويجوز أن يكون الحُسْن مصدرا كالكُفْر والشُكْر، وحذف المضاف معه كأنه قولا ذا حُسْنٍ (٣١)، وهو الرأي لمكي ابن أبي طالب حيث قال: يجوز أن يكون الحُسْن مصدرا كالكفر والشكر...، ويؤول في المعنى إلى حَسَن (٣٢). وهو يجوز هذا وهذا (٣٣)، وذكر مثله صاحب "لسان العرب" (٣٤).ويوجد الاختلاف بين العرب في معنى حُسْن وحَسَن. وهو يكون على أحد وجهين إما أن يكون المراد بالحَسَن، الحُسن وكلاهما لغة، كما يقال البُخل والبَخَل وإما أن يكون الحُسن هو الحَسن في التشبيه. وذلك أن الحُسن مصدر و الحَسَن هو الشيء الحَسَن (٣٥).

النموذج الثاني: التحول من صيغة "فُعْل" إلى "فُعُل".

غُلْف ⟸ غُلُف في قوله تعالى: "وَقَالُوا قُلُوبُنَا غُلْفٌ...،" (٣٦).

توثيق القراءة: قال ابن خالويه كلهم قرؤوا غُلْفٌ مخففة...، وعن أبي عمرو أنه قرأ غُلُفٌ...، والمشهور عنه تخفيف (٣٧)، وقال البناء الدمياطي: "قرأ الجمهور "غُلْفٌ" بضم الغين وسكون اللام، ولكن قرأ ابن محيصن "غُلُفٌ" بضم اللام (٣٨).

توجيه القراءة ودلالتها: قراءة جمهور القراء "غُلْف" بضم الغين وسكون اللام هي جمع "أغلَف" الذي الوصف منه على وزن "أفعل" "أغلَف" ف "فُعْل" بضم الفاء وسكون العين يجمع على "أفعل". وكذا يأتي

من النعت للمذكر على وزن أفعل وللمؤنث على وزن فعلاء ويكون الجمع على فُعْل،كأصْفر وصُفْر. ولا يثبت ثقل عين فُعْل منه، إلا فى الضرورة الشعرية، مثل قول طرفة:

.... جَرّدوا مِنْها وِرَاداً وَشُقُر (٣٩)

يريد شُقْرًا، ولكنه يحرك العين بالإجبار (٤٠).

وأما القراءة التي قرأ بها ابن محيصن وهي ذكرت عن أبي عمرو في بعض مروياته "غُلُفٌ" بضمتين فهي تكون جمعاً لـ (غلاف)، كما "مِثَال ومُثُل" (٤١). وقيل: إن قراءة الإسكان الأولى تخفيف للمضموم، فتكون الغُلُف جمع غلاف وتوجد القراءة بسكون العين أيضا. وفيه وجهان: الأول أن تسكن المضموم، مثل كُتُب وكُتْب. والثانى أن يكون جمع أغلف، مثل أحمر وحمر، وفي ذلك لا يمكن ضمه (٤٢). ونقل صاحب البحر المحيط عن ابن عطية أن تخفيف العين من الثقل ولا يستخدم إلا في الشعر. وينص ابن مالك عليه أن التسكين جائز فيه كمثل: حُمُرٌ جمع حمار، غير الضرورة (٤٣).والمعنى على القراءة المتواترة بالسكون أن القلوب مستورة عن الفهم والتمييز أي عليها غشاوة كما قاله ابن مجاهد، و عكرمة بن أبي جهل عليها طابع. وقال الزجاج مخالفا عن قولهما ذوات غلف أي عليها غلف لا تصل إليها الموعظة...، (٤٤).

والمعنى على القراءة الشاذة التي رويت بمضموم اللام فدلالته أنها أوعية للعلم أقاموا العلم مقام شيء مجسد وجعلوا الداعية التي تبطلهم غلفا له ليدل بالمحسوس على المعقول. ويمكن أن يقصدوا به أنها أوعية للعلم، قاله ابن عباس...، وذلك يحتمل أيضا أن يصبح معناه أن نفوسنا غطّت بالعمى فلا تستطيع أن تحمل شيئاً ولا تحتاج إلى أي علم غيره.

ويمكن أن يصبح المراد بأن قلوبهم غلف على ما فيها من دينهم وأحكام شريعتهم، ونظرياتهم أن تدوم دينهم إلى يوم الجزاء، وهي تكون لصلابتها وقوّتها. و نجد قولا آخر وهو: المعنى كالغلاف الخالي لا شيء فيه (٤٥). والتغليف تصبح كالتغشية في المعنى (٤٦)، فقلوب هؤلاء إما أن تكون مغطاه لا يصل إليها شيء حتى تتأخر به. وإما أن تكون هي أوعية للعلم فإنها لا تحتاج إلى سماع شيء آخر ومن ثَمّ كان إعراضهم عن النبي صلى الله تعالى عليه وآله وسلم والأغلف فى الأصل الذي لم يختن: أي لا يعي ولا يفهم ولايقرأ (٤٧). والمعنى على ذلك أنهم يقولون قلوبنا خالية لا يوجد الشيء فيها، فلا تجبر علينا بكلامك...، (٤٨).

وصفوه القول أن قراءة (غُلُف) تقصد الأوعية للعلم كما أن الغلاف وعاء لما يوعى فيه قال أبو عبيده عنه كل شيء فيه غلاف فهو أغلف...، كما يقال: قوس غلفاء ورجل أغلف عندما لا يكون مختوناً (٤٩).

وقراءة غُلْف بضم وسكون تعني بها لا تعي شيئا، كما قال الأزهري نقلا عن الكسائي في بيان الغُلْف والغُلُف كما ذهب إليه حيث قال: ما كان جمع فعال وفعيل وفعول فهو فُعُل مثقل (٥٠).

وأشار إلى ذلك بعض العلماء أن الآية في القراءة الشاذة على تقدير حذف مضاف أي ذوات يخلف فيكون معناها كالقراءة الأولى المخففة. بين الفارسي قائلا فإذا كان كذلك، فيكون فيه وجهان: أحدهما أن يكون قوله: قلوبنا غُلُف أي ذوات غلف فيكون في المعنى كقوله غُلْف وأنت تريد به جمع أغلف... (٥١)، فتكون كلتا القراءتين تؤول إلى معنى واحد، لكن الإسكان يكون أولى من الثقل لأن السياق والكلام يحمل على ظاهره من غير المحذوف مضاف إليه فيه. فكلتا هما محمولة على الاستعارة على أي ما كان المعنى فيهما والمقصود على التفسير الأول كأنهم قالوا: قلوبنا في أوعية، وعلى الثاني قلوبنا أوعية للعلم وعلى الأول يريدون إعراضه عنهم يعني يريدون أننا لا نفهم شيئا منك وعلى الثاني لو كان كلامك حقيقيا لَتَسَلَّمَتْهُ قلوبُنا (٥٢).

وبعد هذا العرض يتبين أن القراءتين وإن اختلفتا في توجيههما إلا أن المعنى واحد وأنهما تؤولان إلى مقصود واحد، تظهر في عدم القبول بالنبوة المحمدية. ويؤيده ما جاء في حديث حذيفة القلوب أربعة قلب مصفح، فذلك قلب المنافق وقلب أغلف (٥٣)، أي عليه غشاء عن سماع الحق وقبوله وهو قلب الكافر (٥٤).

النموذج الثالث: التحول من صيغة " فُعُل " إلى " فُعْل ".

قُدُس ⟵ قُدْس كما قال الله تعالى: "...وَأَيَّدْنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ..."، (٥٥).

توثيق القراءة: قرأ ابن كثير وحده: "القُدْس" مخففة وكذلك في جميع القرآن (٥٦).

توجيه القراءة ودلالتها: في قراءة "القُدْس" بالإسكان يكون الإسكان تخفيفا أو لغة فيه من العرب، ويكون "القُدُس" بضمتين على أصل الكلمة. والمراد بالروح جبريل –عليه السلام– ويقصد بالقدس "الطهر" في اللغة (٥٧). وقرأ ابن كثير "القُدْس" بسكون الدال في جميع القرآن الكريم، وقامت حجته بقول الشاعر:

وجبريل رسول الله فينا ... وروح القُدْس ليس له كفاء

وقرأ القراء الباقون بضم الدال وهو الأصل في هذه القراءة (٥٨). ووجه ذلك اتباعًا لضمة القاف، وكل اسم ثلاثي أوله مضموم وأوسطه ساكن فبعض العرب من يثقّله وبعضهم من يخفّفه، وقال يونس بن حبيب: ما سمع من شيء فُعُل إلا سمع فيه فُعْل (٥٩). قال أبو منصور: والقُدس: الطهارة، وقيل: البركة.

وفيه لغتان: القُدْس والقُدُس، والتخفيف والتثقيل جائزان، وأنشدني أعرابي:

لاَ نَومَ حَتى تَهبطِي أرضَ القُدُس ... وَتَشرَبي مِن خَيْر ماءٍ بقُدْس

فثقَّل كما ترى (٦٠). وممن صرح بذلك أنهما لغتان منهم: البغوي (٦١)، وابن مريم (٦٢)، والعكبري (٦٣) والسمين الحلبي (٦٤)، وابن عادل (٦٥)، وأبو الحسن النوري (٦٦). وقد ذكر بذلك أبو منصور الأزهري في كتابه "تهذيب اللغة": قيل للسَّطْل القَدَس لأنه يقدس منه أي: يتطهر، ومن هذا بيت المقدس أي: البيت المطهر الذي يتطهّر به من الذنوب...، وقال الليث: "القُدْس" تنزيه الله وهو القدّوس المقدّس. قلت لم يجئ في صفة الله غير القدّوس، ولا أعرف المتقدس في صفاته...، وقُدْس جبل (٦٧).

وأوضح به أبو الليث السمرقندي أن تفسير القراءتين واحد أي أعانه بجبريل حين أرادو قتله فرفعه إلى السماء (٦٨). وقيل: القدس هو الله تعالى والمراد بروحه جبريل –عليه السلام–. وقيل: إن هذا الاسم الذي كان يحيي به الموتى ذهب إلى هذا القول ابن عباس من أصحاب الرسول عليه السلام ومن معظم التابعين أيضا، وقيل" هو اسم الله تعالى الأعظم. وقيل: يقصد به الإنجيل المقدس كما سماه الله تعالى القرآن الكريم روحا في هذه الآية الكريمة **"وكذلك أوحينا إلك روحا من أمرنا"** (٦٩)، لكن القول الأول هو الأظهر (٧٠)، أي: يراد به جبريل عليه السلام وهو قول الحسن وقتادة والربيع والسدي والضحاك (٧١).

وملخص القول أن "القُدُس" و "القُدْس" لغتان عن بعض العرب كالعُنُق والعُنْق والرُعُب والرُعْب والطُنُب والطُنْب (٧٢)، تثقله أهل الحجاز وتخففه تميم (٧٣). ويراد بهما الطهارة كما مرّ في تفسيرهما وإن كان التثقيل –يعني الضمّ– وهو الأصل، والأول (المضموم) مصدر والثاني (الساكنة) اسم المصدر كالطُهُر والطُهْر (٧٤). أي مصدر للفعل قَدُس يقدُس من باب كَرُم، وهنا استخدم استخدام الصفة بمعنى المقدّس، وزنه فُعُل بضمّتين (٧٥). وأشار إليه ابن عاشور حيث قال والقُدُس مع الضمتين وبضم فسكون "القُدْس" المصدر أو اسم مصدر بمعنى النزاهة والطهارة والنظافة (٧٦).

وكما أن هناك في هذه الكلمة قراءة ثالثة يعني: "القدَس" فتحة الدال ويكون لغة عند العرب (٧٧). ومعنى "القدَس" أيضا الطهارة أو البركة كما مرّ (٧٨). وقد تفتح القاف ولكنه ليس بكثير (٧٩). ومما يدلّ على ذلك أن المراد من "القَدس" الطهارة فيما قرئ به من اختلاف الحركات والإسكان ما ذكره القرطبي في تفسيره المسمى به "الجامع لأحكام القرآن" "القدس الطهارة" (٨٠)، وقد أشار إلى ذلك الزبيدي حيث قال: إن "القدس" بالضم أو الضمتين الطهارة (٨١). وقَدُس يقْدُسُ نحو كرم يكرم والنعت منه قدوس، وجاء في القرآن الكريم ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك أي: ننظف الأشياء مثالاً لحكمك (٨٢).

خاتمة البحث

أولا: حلاصة البحث: الأسماء الثلاثية المجردة تتغير دلالاتها ومعانيها باختلاف صيغها قراءة، وكل اختلاف في بنية صرفية له دلالته في المعنى، ولذا نجد في القراءات القرآنية أن اختلاف البنية الصرفية للاسم يؤثر على معناه الدلالي وأثبت البحث أن القراءات القرآنية في أبنية الأسماء الثلاثية المجردة في الجزء الأول من القرآن الكريم تثري المعنى اللغوي الدلالي حيث وجد الكثير من القراءات القرآنية تختلف فيما بينها من حيث المعنى تبعاً لبنية الاسم ونوعيته. وكذلك أظهرت أن القراءات القرآنية في الصيغة الثلاثية المجردة في القراءات القرآنية يرجع بعضها إلى اختلاف اللغات ولهجاتها، أعني بها كيفية النطق عند القراء، والقبائل ك قريش والحجاز وتميم وغيرهم .

ثانيا: نتائج البحث

لقد توصلت بعض هذه الدراسة بتوفيق الله —عز وجدل- إلى بعض النتائج والمعايير وهي:

ما كان التنوع فيه بالاتفاق من حيث اللغة والدلالة مع الاختلاف في النوع:

...وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا..." (۸۳). "حُسْناً" هي لغة في "الحَسَن، كالبُخل والبَخَل وهما اسم وصفة كالعُرْب والعَرَب ورأي البعض أن الحُسْن مصدر "حَسُن يَحْسُنُ حُسْناً"، والحَسَن وصف منه أي: الشيء من الحُسْن كالكُفْر وحذف المضاف معه كأنه يكون "قولاً ذا حُسْن" إذن يجوز المراد هذا وهذا أعني به الحَسَن والحُسن.

ما كان التنوع فيه بالاتفاق من حيث اللغة والنوع مع الاختلاف في الدلالة:

"وَقَالُوا قُلُوبُنَا غُلْفٌ..." (۸٤)، قراءة الإسكان تخفيف للمضموم، و"غُلْف" هي جمع "أغلف" الذي الوصف منه على وزن "أفعل". والمعنى على القراءة بالتسكين أن القلوب مستورة عن الفهم. وعلى القراءة التي رويت بضم اللام فتكون المعنى أوعية للعلم أي وضعوا العلم مقام شيء مجسد.

ما كان التنوع فيه بالاختلاف من حيث اللغة والدلالة والنوع:

"...وَأَيَّدْنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ..."، (۸٥). كلتا القراءتين لغتان عن بعض العرب، التثقيل لأهل الحجاز والتخفيف لتميم. والمراد بهما الطهارة أو مساعدته بجبريل حين أرادوا قتله فرفعه إلى السماء". والأول (المضموم) مصدر والثاني (الساكنة) اسم المصدر.

وختاماً: أرجو قد أصبت فيما كتبت حول "القراءات المتواترة في أبنية الأسماء الثلاثية المجردة في الجزء الأول" فإن أصبت فمن الله تعالى وله المنة والفضل العظيم، وإن أخطأت فمن نفسي والشيطان الرجيم، وأستغفر الله وأتوب إليه وإليه المصير.

توصيات البحث

توصي الدراسة بتوجيه الدارسين لدراسة علم القراءات لأنها خدمة القرآن الكريم ولها فوائد عديدة ومن التوصيات التي يقدمها البحث فيما يلي:

وجود القراءات القرآنية من المصحف العثماني.

اهتمام الأمصار الإسلامية لقراءة القاري الخاص.

آثار اللهجات العربية في القراءات السبع.

أثر القراءات القرآنية في الصناعة المعجمية.

علاقة علم القراءات بالقرآن الكريم.

توجيه القراءات القرآنية وبيانها خلال تفسير الآيات القرآنية.

هذه من توصيات البحث الذي نحن بسدده ونرجو من الباحثين الناشئين أن يهتموا بهذا المجال من القرآن الكريم.

الهوامش

(١) الطبراني، سليمان بن أحمد، المعجم الأوسط، تحقيق طارق بن عوض الله بن محمد، دار الحرمين – القاهرة، ج ٦، ص ١٤٢، رقم الحديث، ٦٠٣٣

(٢) هو أحد القراء السبعة ولد في ٦٨ أو ٧٠هـ، و توفي سنة ١٥٤هـ، قال ابن خلكان: كان أعلم الناس بالقرآن الكريم والعربية والشعر، وهو في النحو في الطبقة الرابعة، سمع من علي بن أبي طالب وأنس بن مالك وقرأ بمكة والمدينة بالكوفة بالبصرة، وأخذ اللغة والنحو من نصر بن عاصم الليثي وغيره وقرأ القرآن على سعيد بن جبير ومجاهد، والحسن البصري وعاصم بن أبي النجود وعبد الله بن كثير المكي وغيرهم.

(٣) هو أبو الحسن علي بن حمزة الكسائي ولد سنة ١١٩ هـ في إحدى قرى الكوفة، وتوفي بالري - جنوب شرقي طهران - سنة ١٨٩ هـ، وكان إمام الكوفيين في اللغة والنحو، وسابع القراء السبعة. ويعد المؤسس الحقيقي للمدرسة الكوفية في النحو.

(٤) السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، الإتقان في علوم القرآن، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٣٩٤هـ-١٩٧٤م، ج١، ص ٢٥٨

(٥) الإتقان في علوم القرآن: ج،١ ص ٢٥٨

(٦) سورة الرحمن، ٧٦

(٧) سورة يونس، ٩٢

(٨) سورة يونس، ٩٢

(٩) سورة فاطر، ٢٨

(١٠) القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق هشام سمير البخاري، دار عالم الكتب، الرياض، ١٤٢٣ هـ، ٢٠٠٣م، ج ١٤، ص ٣٤٥

(١١) سورة النساء، ١٢

(١٢) سورة البقرة، ١٩٨

(١٣) الزرقاني، محمد عبد العظيم، مناهل العرفان في علوم القرآن، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، الطبعة ٣، ج ١، ص ٤٣٠-٤٢٩

(١٤) ابن الجزري، شمس الدين أبو الخير محمد بن محمد بن يوسف، منجد المقرئين ومرشد الطالبين، دار الكتب العلمية، الطبعة ١، ١٤٢٠هـ -١٩٩٩م، ج ١، ص ١٨

(١٥) أبو عيسى الترمذي، محمد بن عيسى، سنن الترمذي، تحقيق إبراهيم عطوة، أبواب القراءات، باب ما جاء أنزل القرآن على سبعة أحرف، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي – مصر، الطبعة ٢، ١٣٩٥ هـ - ١٩٧٥م، ج ٥، ص ١٩٤، رقم الحديث، ٢٩٤٤

(١٦) أحمد بن حنبل، أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني، مسند الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق شعيب الأرنؤوط - عادل مرشد، وآخرون، إشراف د، عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، مسند الشاميين، الطبعة ١، ١٤٢١ هـ - ٢٠٠١م، ج ٢٩، ص ٣٥٣، رقم الحديث: ١٧٨١٩

(١٧) سورة الجمعة، ٩

(١٨) السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر جلال الدين، الاقتراح في أصول النحو، تحقيق د، محمود فجال، الطبعة١، دار القلم، دمشق، ١٤٠٩ - ١٩٨٩م، ج ١، ص ٦٨، وانظر: أبو الحسن المقرئ المالكي، علي بن محمد بن سالم، غيث النفع في القراءات السبع، تحقيق أحمد محمود عبد السميع الشافعي الحفيان، دار الكتب العلمية – بيروت، الطبعة ١، ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٤م، ج ١، ص ١٠٥

(١٩) منجد المقرئين ومرشد الطالبين، ج ١، ص ١٨

(٢٠) سورة النمل، ٨٧

(٢١) سورة الأنعام، ١٠٥

(٢٢) سورة البقرة، ٨٣

(٢٣) ابن مجاهد، كتاب السبعة في القراءات، تحقيق شوقي ضيف، دار المعارف مصر، الطبعة ٢، ١٤٠٠هـ، ١٦٢

(٢٤) الداني، الإمام أبو عمرو عثمن بن سعيد، كتاب التيسير في القراءات السبع، دار الكتب العربي بيروت- لبنان، الطبعة ٢، ١٤٠٤هـ- ١٩٨٤م، ج ١، ص ٧٤

(٢٥) أبو علي الفارسـي، حسـن بن عبد الغفار، الحجة للقراء السـبعة، تحقيق بدر الدين قهوجي، وبشـير جويجابي، دار المأمون للتراث- بيروت، الطبعة ١، ١٤٠٤هـ- ١٩٨٤م، ج ٢، ص ١٢٧-١٢٨

(٢٦) أبو محمد مكي، ابن أبوطالب القيسي، الكشف عن وجوه القراءات السبع و عللها و حججها، تحقيق د. محيي الدين رمضان، مجمع اللغة العربية بدمشق، ١٩٧٤م، ٢٥٠

(٢٧) أبو منصـور الأزهري، محمد بن أحمد، معاني القراءات، مركز البحوث في كلية الآداب - جامعة الملك سـعود المملكة العربية السعودية، الطبعة ١، ١٤١٢هـ - ١٩٩١م، ج ١، ص ١٦٠-١٦٢

(٢٨) الرازي، فخر الدين محمد بن عمر التميمي الشـافعي، مفاتيح الغيب، دار الكتب العلمية — بيروت، الطبعة ١، ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م، ج٣، ١٥٣

(٢٩) الحجة للقراء السبعة، ج ٢، ١٢٧-١٢٨، وانظر: شابهت: إبراهيم مصطفى، أحمد الزيات، حامد عبد القادر، محمد النجار، المعجم الوسيط، تحقيق: مجمع اللغة العربية، دار النشر دار الدعوة، ج ١، ص ٥٣٩، باب الضاد، (ض،ر،ع).

(٣٠) الكشف عن وجوه القراءات السبع و عللها و حججها، ١، ٢٥٠

(٣١) الحجة للقراء السبعة، ج ٢، ١٢٧-١٢٨

(٣٢) الكشف عن وجوه القراءات السبع و عللها و حججها، ج ١، ص ٢٥٠

(٣٣) معاني القراءات، ج ١، ص ١٦٠-١٦٢

(٣٤) ابن منظور، محمد بن مكرم الأفريقي المصري، لسان العرب، ج ١٣، ص ١١٤، (غير محقق)، دار صادر — بيروت، والمحققق، عبد الله علي الكبير ومحمد أحمد حسـب الله وهاشـم محمد الشـاذلي، دار المعارف، القاهرة، الطبعة، حرف النون، فصل الحاء، (ح،س،ن)

(٣٥) أبو جعفر الطبري، محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الآملي، جامع البيان في تأويل القرآن، تحقيق، أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، الطبعة ١، ١٤٢٠هـ-٢٠٠٠م، ج ٢، ص ٢٩٤

(٣٦) سورة البقرة، ٨٨

(٣٧) كتاب السبعة في القراءات، ج ١، ص ١٦٤

(٣٨) أبو الليث السـمرقندي، نصـر بن محمد بن إبراهيم الفقيه الحنفي، بحر العلوم، تحقيق د. محمود مطرجي، دار الفكر— بيروت، ج ١، ص ٩٨، وانظر، البناء الدمياطيّ ، أحمد بن محمد بن أحمد بن عبد الغني شهاب الدين، إتحاف فضلاء البشر في القراءات الأربعة عشر، تحقيق، أنس مهرة، دار الكتب العلمية — لبنان، الطبعة ٣، ٢٠٠٦م - ١٤٢٧هـ، ١٨٤

(٣٩) طَرَفَة بن العَبْد، ديوان طرفة بن العبد: المحقق: مهدي محمد ناصر الدين، الطبعة: الثالثة، ١٤٢٣ هـــ - ٢٠٠٢ م، دار الكتب العلمية، ج، ١، ص ٤٤

(٤٠) جامع البيان في تأويل القرآن، ج ٢، ص ٣٢٤-٣٢٥

(٤١) أبو منصـــور الأزهري، محمد بن أحمد، تهذيب اللغة، تحقيق، محمد عوض مرعب، دار إحياء التراث العربي- بيروت، الطبعة ١، ٢٠٠١م، ج ٨، ص ١٣٢، كتاب الغين، باب الثلاثي الصحيح، (غ،ل،ف)، وانظر، لسان العرب، ج ٥، ص ٣٢٨٣، حرف الفاء، فصل الغين، (غ،ل،ف)، ومعاني القراءات، ج ١، ص ١٦٥

(٤٢) العكبري، أبو البقاء عبد الله بن الحسين بن عبد الله، إملاء ما من به الرحمن من وجوه الإعراب والقراءات في جمع القرآن، دار الكتب العلمية بيروت- لبنان، الطبعة ١، ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م، ج ١، ص ٥٠

(٤٣) أبو حيان الأندلسي، محمد بن يوسف، البحر المحيط، تحقيق، الشيخ عادل أحمد عبد الموجود- الشيخ علي محمد معوض، دار الكتب العلمية — لبنان- بيروت، الطبعة ١، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م، ج ١، ص ٤٧٠، وانظر، عبد الخالق عضيمة، دراسات لأسلوب القرآن الكريم، تحقيق، محمود محمد شاكر، دار الحديث، القاهرة، ج ٥، ص ٥٤٤

(٤٤) ثعلب، محمد بن عبد الواحد بن أبي هاشم أبو عمر الزاهد المطرز الباوَرْدي، ياقوتة الصراط في تفسير غريب القرآن، تحقيق، حققه وقدم له محمد بن يعقوب التركستاني، مكتبة العلوم والحكم — السعودية- المدينة المنورة، الطبعة ١، ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٢م، ج ١، ص ٢٠٤-٢٠٥، وانظر، البحر المحيط ج ١، ص ٤٧٠

(٤٥) الثعلبي، أبو إسحاق أحمد بن محمد بن إبراهيم النيسابوري، الكشف والبيان، تحقيق، أبو محمد بن عاشور، دار إحياء التراث العربي- بيروت- لبنان-، الطبعة ١، ١٤٢٢هـ- ٢٠٠٢م، ج ١، ص ٢٣٣-٢٣٤، وانظر، الراغب الأصفهاني، الحسين بن محمد بن المفضل، مفردات ألفاظ القرآن، دار القلم- دمشق، ج ٢، ص ١٦٠، كتاب الغين، (غ،ل،ف)، ومفاتيح الغيب، ج ١، ص ٨١، والبحر المحيط، ج ١، ص ٤٧٠

(٤٦) السمين الحلبي، أبو العباس شهاب الدين أحمد بن يوسف بن عبد الدائم، الدر المصون في علوم الكتاب المكنون، تحقيق، الدكتور أحمد محمد الخراط، دار القلم، دمشق، ج ١، ص ٥٠١

(٤٧) محي الدين الدرويش، إعراب القرآن وبيانه، دار الإرشاد . سورية، ج ١، ص ١٤٢

(٤٨) الشريف الرضي، تلخيص البيان فى مجازات القرآن، دار الأضواء بيروت، ج ٢، ص ١١٦-١١٧، وانظر، مكي بن أبي طالب، حَمّوش بن محمد بن مختار القيسي القرطبي، الهداية إلى بلوغ النهاية في علم معاني القرآن وتفسيره، وأحكامه، وجمل من فنون علومه، تحقيق، مجموعة رسائل جامعية بكلية الدراسات العليا والبحث العلمي- جامعة الشارقة، بإشراف أ.د. الشاهد البوشيخي، مجموعة بحوث الكتاب والسنة-كلية الشريعة والدراسات الإسلامية- جامعة الشارقة، الطبعة ١، ١٤٢٩هـ- ٢٠٠٨م، ج ١، ص ٣٤٣، وجعفر شرف الدين، الموسوعة القرآنية، خصائص السور، تحقيق، عبد العزيز بن عثمان التويجزي، دار التقريب بين المذاهب الإسلامية — بيروت، الطبعة ١، ١٤٢٠هـ ج ١، ص ٢٨٤

(٤٩) أبو عبيدة، معمر بن المثنى، مجاز القرآن، تحقيق، محمد فواد سزگين، مكتبة الخانجى، القاهرة، ج ١، ص ٤٦، وانظر، الحجة للقراء السبعة، ج ٢، ص ١٥٥-١٥٦

(٥٠) تهذيب اللغة، ج ٨، ص ١٣٢، كتاب الغين، باب الثلاثي الصحيح، (غ،ل،ف)

(٥١) الحجة للقراء السبعة، ج ٢، ص ١٥٥-١٥٦

(٥٢) ابن الجوزي، عبد الرحمن بن علي بن محمد، زاد المسير في علم التفسير، المكتب الإسلامي — بيروت، الطبعة ٣، ١٤٠٤هـ، ج ١، ص ١١٣

(٥٣) أبو شيبة، أبو بكر عبد الله بن محمد بن أبي شيبة العبسي الكوفي، المصَنَّف، تحقيق، محمد عوامة، دار القبلة، ج ١٥، ص ٦١٤، رقم الباب، ٦، ورقم الحديث، ٣١٠٤٣

(٥٤) لسان العرب، ج ٥، ص ٣٢٨٣، حرف الفاء، فصل الغين، (غ،ل،ف)

(٥٥) سورة البقرة، ٨٧

(٥٦) كتاب السبعة في القراءات، ١٦، وانظر، ابن خالويه، الحجة في القراءات السبع، تحقيق، د.عبدالعال سالم مكرم، دارالشروق، بيروت، الطبعة ٣، ١٩٧٩م، ج ١، ص ٨٥

(٥٧) الحجة في القراءات السبع، ج ١، ص ٨٥

(٥٨) أبو زرعة، عبد الرحمن بن محمد بن زنجلة، جة القراءات، تحقيق، سعيد الأفغاني، مؤسسة الرسالة- بيروت، الطبعة ٥، ١٤١٨هـ-١٩٩٧م، ج ١، ص ١٠٥-١٠٦، وزاد المسير في علم التفسير، ج ١، ص ٩٧، والجامع لأحكام القرآن، ج ١، ص ٤٥٦-٤٤٧، والدر المصون في علوم الكتاب المكنون، ج ١، ص ٤١٨

(٥٩) الواسطي المقرئ، أبو محمد، عبد الله بن عبد المؤمن بن الوجيه بن عبد الله بن على ابن المبارك التّاجر الواسطيّ المقرئ تاج الدين ويقال: نجم الدين، الكنز في القراءات العشر، تحقيق، د. خالد المشهداني، مكتبة الثقافة الدينية — القاهرة، الطبعة ١، ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٤م، ج ١، ص ٦٤

(٦٠) معاني القراءات، ج ١، ص ١٦٤

(٦١) محيي السنة البغوي، أبو محمد الحسين بن مسعود البغوي، معالم التنزيل في تفسير القرآن، تحقيق، حققه وخرج أحاديثه محمد عبد الله النمر - عثمان جمعة ضميرية - سليمان مسلم الحرش، دار طيبة للنشر والتوزيع، الرياض، الطبعة ٤، ١٤١٧هـ-١٩٩٧م، ج ١، ص ١١٩

(٦٢) ابن أبي مريم، الإمام أبي عبد الله نصر بن علي بن محمد الشيرازي، الموضح في وجوه القراءات وعللها، تحقيق، الشيخ عبد الرحيم الطرهوني، دار الكتب العلمية- بيروت لبنان، الطبعة ١، ٢٠٠٩، ١٨٧، وانظر: مفاتيح الغيب، ج ٣، ص ١٦١

(٦٣) إملاء مامن به الرحمن من وجوه الإعراب والقراءات في جميع القرآن، ج ١، ص ٤٩

(٦٤) الدر المصون في علوم الكتاب المكنون، ج ١، ص ٤٩٧

(٦٥) ابن عادل، أبو حفص عمر بن على ابن عادل الدمشقى الحنبلى، اللباب في علوم الكتاب، دار الكتب العلمية- بيروت/لبنان-، الطبعة ١، ١٤١٩هـ-١٩٩٨م، ج ٢، ص ٢٦٦

(٦٦) غيث النفع في القراءات السبع، ج ١، ص ٨٢

(٦٧) تهذيب اللغة، ج ٨، ص ٣٠٣-٣٠٤، كتاب القاف، باب الثلاثي الصحيح، (ق،د،س)

(٦٨) بحر العلوم، ج ١، ص ٩٨

(٦٩) سورة الشورى، ٥٢

(٧٠) الجامع لأحكام القرآن، ج ٢، ص ٢٤

(٧١) الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب الماوردي البصري، النكت والعيون، تحقيق، السيد بن عبد المقصود بن عبد الرحيم، دار الكتب العلمية — بيروت- لبنان، ج ١، ص ١٥٦

(٧٢) معالم التنزيل، ج ١، ص ١١٩، وانظر، زاد المسير في علم التفسير، ج ١، ص ١١٢

(٧٣) مفاتيح الغيب، ج ٦، ص ١٧٢، وانظر، الدر المصون في علوم الكتاب المكنون، ج ١، ص ٤٩٧، واللباب في علوم الكتاب، ج ٢، ص ٢٦٦، وابن محيسن، محمد محمد محمد سالم محيسن، القراءات وأثرها في علوم العربية، مكتبة الكليات الأزهرية — القاهرة، الطبعة ١، ١٤٠٤ هـ - ١٩٨٤م، ج ١، ص ١٠٦

(۷٤) الصغاني، الحسن بن محمد الصغاني، العباب الزاخر واللباب الفاخر، تحقيق، د. فير محمد حسن، راجعته واشرفت على طبعه لجنة مجمعية منشورات المجمع العلمي العراقي _ بغداد، الطبعة ١، ١٣٩٨ هـ-١٩٧٨م، ج ١، ص ١٦٢، بحث: (ق،د،س)، وانظر، لسان العرب، ج ٥، ص ٣٥٤٩-٣٥٥٠، حرف السين، فصل القاف، (ق،د،س)

(۷٥) صافى محمود بن عبد الرحيم، الجدول في إعراب القرآن الكريم: دار النشر/دار الرشيد - مؤسسة الإيمان- دمشق. بيروت، ج ١، ص ١٩٢

(۷٦) ابن عاشور، محمد الطاهر، التحرير والتنوير، دار سحنون للنشر والتوزيع — تونس، ١٩٩٧م، ج ١، ص ٥٧٨

(۷۷) ابن عطية، أبو محمد عبد الحق بن غالب بن عبد الرحمن بن تمام بن عطية الأندلسي المحاربي، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تحقيق، عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية- بيروت، الطبعة ١، ١٤٢٢ه، ١، ٤٦٧

(۷۸) الدر المصون في علوم الكتاب المكنون، ج ١، ص ٤٩٧

(۷۹) لسان العرب، ج ٥، ص ٣٥٤٩-٣٥٥٠، حرف السين، فصل القاف، (ق،د،س)، وانظر، الدكتور جمران، محمد أديب عبد الواحد جمران، معجم الفصيح من اللهجات العربية وما وافق منها القراءات القرآنية، مكتبة العبيكان، الرياض، الطبعة ١، ١٤٢١ه، ٢٠٠٠م، ٤٤٨

(۸۰) الجامع لأحكام القرآن، ج ٢، ص ٢٤

(۸۱) مرتضى الزبيدي، محمّد بن محمّد بن عبد الرزّاق الحسيني، أبو الفيض، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق، مجموعة من المحققين، طبعة دار الهداية أبو ظبي، ج ١٦، ص ٣٥٤-٣٥٩، باب السين، فصل القاف مع السين المهملة، (ق،د،س)

(۸۲) الفيروزآبادي، مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب، بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز، تحقيق، محمد علي النجار، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية - لجنة إحياء التراث الإسلامي، القاهرة، ١٤١٦هـ - ١٩٩٦م، ج ٤، ص ٢٤٧، (بصيرة فى قدس)=

(۸۳) سورة البقرة، ٨٣

(۸٤) سورة البقرة، ٨٨

(۸٥) سورة البقرة، ٨٧

OPEN ACCESS
MA'ARIF-E-ISLAMI (AIOU)
ISSN (Print): 1992-8556
ISSN (Online): 2664-0171
https://mei.aiou.edu.pk

المشترك اللفظي في القرآن الكريم و إشكاليات نقله إلى اللغة الإنجليزية

Homonymy in Quran and the problem of its translation into English.A comparative study

سيف الإسلام

الباحث بمرحلة الدكتوراه في كلية اللغة العربية بالجامعة الإسلامية العالمية إسلام آباد بباكستان.

دكتور فيضان الرحمن

أستاذ مشارك بالجامعة الإسلامية العالمية إسلام آباد بباكستان.

Abstract

This study focuses on analyzing English translation of homonymy in conveying thecontext while translating the holy Quran into English. Themeanings is firm based on picking the accurate homonymy in translations the main purpose of this study to the analyze and study comparatively between three noteworthy English interpretations of the holy Quran which are "by Abdullah", "by Royal Aal al-Bayt Institute" and "by Arbari"it further focuses on the different techniques used in coping with the homonymy while translating. The conclusion of this study is that difficult to translate Arabic homonymy into English because of the limited close equivalent reciprocals in English, since there is no distinct mechanism for replacing one homonymy with another during translation each translation requires different linguistic andgrammatical suggestion decided by the linguistic context.

مقدمة

نحمده ونصلي ونسلم على أفضل الرسل و خاتم النبيين محمد صلى الله عليه وسلم أما بعد.لقد أنزل الله الكتاب على خاتم الأنبياء ليخرج الناس من الظلمات إلى النور.والقرآن و إن كان نزوله في بلاد العرب وبلسانهم العربي،إلا أنه أرسل الله إلى الناس جميعا ليسترشدوا بهديه ويقتدوا به قال تعالى:(وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ[١])لأن كتاب الله طريقة حياة المسلمين، فإن الانتفاع من تعاليمه والعمل بأوامره واجتناب نواهيه تتطلب فهمه وبيان دلالاته وتدبر آياته لقوله تعالى:(كِتَابٌ أَنزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِّيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ[٢])وتزداد أهمية تفسير القرآن وفهمه في إطار ترجمة دلالاته إلى اللغات الأجنبية ليكون أداة سلسة في أيدي المسلمين غير العرب الذين لا يعرفون اللغة العربية.وفي هذا السياق،يقوم هذا البحث بتحليل المشترك اللفظي في ترجمة دلالات القرآن الكريم وإشكاليات نقله إلى اللغة

الإنجليزية،لأنّ دلالات الفرقان الحميد إلى لغات متعددة تعد إحدى أظهر الغوامض التي واجهت المترجمين الإسلاميين و حتى غيرهم ممن لا يتقنون اللغة العربية و يشتاقون إلى الادراك على الفرقان الحكيم. أكد بعض علماء اللغة أن ترجمة دلالات الفرقان الحكيم عملٌ في منتهى المشقة [٣]،بل انّ ترجمة القرآن ترجمة دقيقة مستحيلة. قالت د. ليلى عبد الرازق عثمان: "إن ترجمة معاني القرآن إلى اللغات الأخرى بنفس الدقة التي جاءت بها اللغة العربية والتي نزل بها القرآن أمرٌ مستحيل، ونوّهت إلى أن القرآن يمكن أن تترجم كلماته حرفيًّا لكن من الصعوبة بمكان ترجمة ما تحمله هذه الكلمات بباطنها من مدلولات ومعان تمثل روح القرآن وسر بلاغته.[٤]"

أهمية الموضوع

إنّ الترجمة بحدّ ذاتها عمليّة ذات إشكاليات كثيرة ومتعددة ،والاطلاع على الجزئيات الداخليّة التى تنقل نصّا معيّنا من لغة ما إلى لغة أخرى يقتضي اهتماما أوليّا بجزئيات اللغتين،والمشترك اللفظي موضوع هذا البحث له من الأهمية مالا يخفى على طالب اللغة،فدلالاته كثيرة ومعانيه مختلفة،وكل ذلك يؤثر تأثيرا كبيرا في عملية الترجمة.على هذا الأصل يأتي هذا البحث لغرض تعقب عملية ترجمة المشترك اللفظي إلى الإنجليزية من سبب الاطلاع على دور دلالة المشترك اللفظي في تأدية المعنى، وما لهذا المعنى من أهمية في اختيار المشترك اللفظي عند ترجمته،وذلك من خلال إجراء مقارنة بين تراجم ثلاثة لأعلى ترجمة القرآن الكريم المسْتَنَدَة والمعتبرة إلى الإنجليزية، منها ترجمة عبدالله يوسف علي وهوعبدالله يوسف علي (١٤ إبريل ١٨٧٢م / ١٠ ديسمبر ١٩٥٣م) عالم و مترجم هندي وعائلته مسلمة،وتعلّم العلوم الدينية واللغة العربية على يد أبيه،ولم يكتف عبدالله يوسف بذلك بل اتقن وتذوّق الأدب الإنجليزي أيضا،ورحل إلى أوربا لتحصيل القانون في جامعة كامبرج بإنجلترا ،واطلع في أثناء دراسته على ترجمة القرآن الكريم وترجمات الكتب المقدسة وحينما عاد إلى الهند بعد تكميل دراسته بدأ ترجمة القرآن الكريم للغة الإنجليزية. نشرت ترجمة عبدالله يوسف علي أولا عام ١٩٣٤م في ثلاثة مجلدات ثم طبعت في أمريكا سنة ١٩٤٦م تعد ترجمته للقرآن الكريم الأكثر شهرةً و استخدامًا في الدول الناطقة بالإنجليزية.و أشهر أعماله كان كتابهThe Holy Qur'an: Text ، الثانية ترجمة مؤسسة آل البيت الملكية وهي مؤسسة آل البيت للفكر الإسلامي أسسها الأمير الحسن بن طلال عام ١٩٨٠ وكانت باسم"المجمع الملكي لبحوث الحضارة الإسلامية (مؤسسة آل البيت) ".وهي مؤسسة غير حكومية،تتخذ من عمّان عاصمة الأردن مقرّا لها.(أنظر : مؤسسة آل البيت:العضو المؤسس تاريخ الوصول: ١٥ فبراير فبراير ٢٠١٠ نسخة محفوظة موقع واي باك مشين، والثالثة ترجمة آربيري وهوآربري(١٢مايو١٩٠٥– ٢ أكتوبر١٩٦٩ م) مستشرق بريطاني،ترجم القرآن الكريم للغة الإنجليزية.من أهم أعماله التي أصدرها أولا ترجمة لمختارات من بعض آيات القرآن مع مقدمة وصدر ذلك تحت عنوان(The Holy Koran) أي القرآن الكريم،وأشار آربري في مقدمته ترجمة لإختيار هذا العنوان أنّ

القرآن الكريم لا يمكن أن يترجم لأنه عمل أدبي مميز من مميزات الأدبية في تاريخ الإنسانية، ولم يكتف آربري بذلك بل تمكن و اتقن الآداب العربية والفارسية وهو كان معلمّا للغة الفارسية في جامعة لندن عام ١٩٤٤م ثم أصبح مدّرسا ورئيسا للغة العربية عام ١٩٤٦م في الجامعة نفسها.وترجمة آربري من أفضل ترجمات المستشرقين للقرآن المجيد والفرقان الحميد من حيث أسلوبها إلّا أنه لايمكن عن إغفال الأخطاء النحوية والمعجمية التي أشرت إليها خلال بحثي.ولذلك على القارئ أن يستخدم هذه الترجمة بحذر شديد.

مفهوم المشترك اللفظي

كلمة "مشترك"مأخوذ من الشركة والشرك وغيرها وإن تغيرت دلالتها فإنها تعبّر عن المداخلة. قوله سبحانه في القرآن الحكيم:"وَأَشْرِكْهُ فِي أَمْرِي"[٥]أى اجعله شريكا،و قال الله سبحانه :"يا بني لا تشرك بالله إن الشرك لظلم عظيم"[٦].

المشترك اصطلاحا

قول النشمي: " اللفظ الواحد الدال على معنيين مختلفين فأكثر،دلالة على السواء عند أهل تللك اللغة يعني أن اللفظ يكون واحدا والمعنى متفرقا[٧].

وبعد أن اتضح مفهوم المشترك لغة و اصطلاحا أريد أن أذكر بعض النماذج في ترجمة المشترك اللفظي من اختلاف تراجم عبدالله يوسف علي,آربيري ومؤسسة آل البيت وهي بالتالي.

الأول: كلمة "أمة"

لها ثلاثة معان: ا) **الجماعة من الناس**[٨].ذكر بهذا المعنى في القرآن الحكيم قال الله سبحانه:رَبَّنَا وَاجْعَلْنَا مُسْلِمَيْنِ لَكَ وَمِن ذُرِّيَّتِنَا أُمَّةً مُّسْلِمَةً لَّكَ[٩].

التراجم الانجليزية

١- While translating this Yusuf Ali used a word "people muslim"[١٠] for the homonymy

٢- Arbari used the word "Nation"[١١].

٣- Al-Bayt translated by using another word a community[١٢].

عند المحقق أن عبد الله وآربيري توّفقا فى الترجمة مع أنني أفضّل ترجمة آربيري لما لقول nation من جملة دلالات تصل إلى الدلالة المطلوبة فى دلالة الاية القرآنية.و ترجم آربيري كلمة "أمة" بـ Nation ،أي:أمة، شعب،قوم.[١٣]

وترجم عبدالله يوسف كلمة "أمة" بـ people Muslimالتي تعطي معنى الجماعة و يرى الباحث أن ترجمة عبدالله يوسف علي لا تصل الى المعنى المطلوب تماما من حيث هو مذكور عند أهل التفسير.وكذلك ترجمها مؤسسة آل البيت بـ community التي لا تؤدي إلى المعنى المطلوب لأن معناها فى اللغة:ملكية

مشتركة، وحدة،اتفاق،وهذه الدلالات متباعد عما يراه الباحث في النص القرآني.فقد ذكر الزمخشري في تفسيره : « الأمة » : الجماعة ، و « مسلمة لك »[١٤].

ب) الأمة أي الدين.قال الله سبحانه وتعالى:إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ[١٥].

التراجم الانجليزية

١- In this case Yusuf Ali used a word "religion"[١٦].
٢- Arbari preferred "community"[١٧]
٣- While Al-Bayt introduced a new word "creed"[١٨].

عند المحقق أن عبد الله يوسف و آل البيت أجادا فى ترجمتهما لدلالة الآية الكريمة واستعملا كلمات موافقة لمعنى النص القرآني،أما آربيري فترجم النص القرآني ترجمة حرفية فصارت واهية.لأن بين Community (الجماعة)و Religion (الدين والشريعة) فرق كبير ، وذكر الجزائري فى تفسيره:على أمة،أى: على دين[١٩].

ج)**قدوة**.قال الله سبحانه وتعالى:**إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً**[٢٠].

التراجم الانجليزية

١- Yusuf Ali choose a word "**model**"[٢١]here.
٢- And Arbari selected "**obedient**"[٢٢].
٣ -Al-Bayt wrote "community"[٢٣].

عند المحقق أن ترجمة عبدالله علي موافقة ومناسبة للمعنى المطلوب أكثر من ترجمة آربيري و مؤسسة آل البيت ،لأنهما ما أفلحا فى تأدية ترجمة لدلالة الآية بل ترجما ترجمة حرفية لاتناسب معنى النص القرآني.

الثاني: "**استوى**":استعملت آية استوى فى النص القرآني على دلالات مختلفة مثلا:

ا)**استوى الشيئان** ، أى : تعادلا وتماثلا. واستوى الشيء :نهض واعتدل فى ذاته[٢٤].كما جاء فى القرآن الكريم: كَزَرْعٍ أَخْرَجَ شَطْأَهُ فَآزَرَهُ فَاسْتَغْلَظَ فَاسْتَوَىٰ عَلَىٰ سُوقِهِ [٢٥].

التراجم الانجليزية

١- "**standson**" is used by Yusuf Ali here for homonymy[٢٦].
٢- "**rises straight**" by Arbari.[٢٧]
٣- and "**rise firmly**" by Al-Bayt.[٢٨]

قد ترجم عبدالله يوسف كلمة "استوى" بـStand on والتي تعني:(نهض ،وقف،وقوف على القدمين[٢٩])وترجم آربيري ومؤسسة آل البيت "استوى" بـ Rise التي تعني(يرتفع[٣٠]) و التدبر فى تراجم الثلاثة تدلّنا إلى أن اللفظ Rise جاء فى دلالة الزيادة و العلو فلا يكون واضحا للدلالة الاعتدال والقيام ،و ترجمة عبدالله يوسف واضحة فى إيفاء دلالة الاعتدال والقيام، وتناسب آراء علماء اللغويين والتفاسير كما هو مذكور فى تفسير الجزائري: فاستوى:أى اعتدل وقوي[٣١].

ب)استوى الغلام ،أى تم شبابه. نحو قال الله سبحانه:"وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ آتَيْنَاهُ حُكْمًا وَعِلْمًا[٣٢]"

التراجم الانجليزية

١- Yusuf Ali translated the ayaa by using the word "**firmly established**"[٣٣].

٢- "**perfection of his strength**" is used by Arbari.[٣٤]

٣- And Al-Bayt selected "**fully mature**"[٣٥].

إن ترجمة مؤسسة آل البيت لكلمة "استوى" ملخصة ، لأنها جاءت بللفظ Mature لتبين لفظ "استوى" فى النص القرآني،ودلالته مذكور في المعجم(بالغ،ناضج،مكتمل النمو)[٣٦]،وذكر آربيري بكلمة Strength التي يراد بها(قوة،شدة،ثبات) [٣٧]: ووضح عبد الله يوسف بللفظ Established الذي يراد به (قائم،متمكن ،مكتمل التأسيس) [٣٨]إن مؤسسة آل البيت استخدمت "استوى" استخداما رائقا و خالصا فى إدراك الآية القرآنية،لأن التنزيل العزيز قصد إلى سن النضوج والاكتمال،كما ذكر الكشاف.[٣٩]

ج)استوى أي: استقر.قال الله سبحانه: " الرَّحْمَٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَىٰ "[٤٠].

الترجمة الانجليزية

١- The word used here by Yusuf Ali is **"established"**[٤١].

٢- " **sat"** by Arbari[٤٢].

٣- And Al-Bayt used **presided**[٤٣].

أن جميع المترجمين ترجمها ترجمة صحيحة بل ترجمة مؤسسة آل البيت تظهر أكثر تسوية حينما ذكرت كلمة Preside للتوضيح عن مطلوب لفظ "استوى" فى النص القرآني.ودلالة Preside فى المعجم الذي يراد به (يشرف على،يترأس،يستولى) [٤٤] وكلمة Establishedالتي ذكرت وإن كانت تكتسب دلالة التمكن من الشئ لكن ليست واضحة فى معنى الرئاسة والاستعلاء المقصود في النص القرآني.وكذلك كلمة Sat لاتحيط بسائر نواحي القعود الخاص بقدر الله سبحانه.

جاء في تفسير ابن عباس دلالته: استقر[٤٥].وذكر البيضاوي : "القدرة"[٤٦].

د) استوى إلى الشيء :قصد أو عمد إليه ،كما قال الله سبحانه: ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ.[٤٧]

التراجم الانجليزية

١ Yusuf Ali translated by using the "**comprehended**".[٤٨]

٢- "lifted" selected by Arbari.[٤٩]

٣- And Al-Bayt used the word "**turned**".[٥٠]

عبّر آربيري ترجمة رائقة يوضح فيها متواف بياني فى فهم سلامة نص الفرقان الحكيم.إنّ دلالة Lifted to بالعربية هي:(يرتفع،يسمو،يتحول،تغيير مكان)[٥١] وهو المقابل الصحيح لـ استوى من حيث

المعنى الظاهري، لأن Comprehended أو Turned to أيضا يحملان معنى الانتقال والتحول لكن هذه الكلمة (Lift) تدل على السمو والارتفاع مع تغييرالمكان.وهي قريبة من المعنى المقصود الذي فسره بعض المفسرين:يقول الزمخشري: استوى إلى مكان كذا ، إذا توجه اليه توجها لايلوي على شيء ، وهو من الاستواء الذي هو ضد الاعوجاج . ونحوه قولهم: استقام إليه وامتد إليه[٥٢].أى : عمد إلى خلقها وقصد لتسويتها[٥٣].وفى أيسرالتفاسير : أي قصد بإرادته الربانية إلى السماء وهي دخان قبل أن تكون سماء[٥٤].وتناوله البيضاوي وقال إنه بمعنى "قصد"[٥٥].وقال ابن عباس: استوى بمعنى:عمد[٥٦].يعني:عمد إلى خلق السماء وَهِيَ دُخَانٌ.[٥٧]

الثالث:كلمة "ضرب"

ذكرت هذه الكلمة على معنيين فى القرآن الكريم :

ا)السير والسفر[٥٨].كما قال الله سبحانه وتعالى:إِذَا ضَرَبْتُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ[٥٩].

التراجم الانجليزية

ترجمة يوسف علي

The word"**go"** is used by Yusuf Ali.[٦٠]

ترجمة آربيري

Arbari used the word"**journeying"**[٦١]

ترجمة مؤسسة آل البيت الملكية

Al-Bayt translated by choosing the word "**going"**.[٦٢]

تراجم المترجمين الكلمة "ضربتم" متجاورة نسبيا ، لكن أنا أفضّل ترجمة آربيري لأنها تفيددلالةالإرتحال والسياحة[٦٣]،و ترجمة عبد الله يوسف و مؤسسة آل البيت بـ Going التي تأتي بمعنى الذهاب[٦٤]، و ليس صريحا فى إيفاء دلالة الإرتحال .قال البيضاوي: سافرتم وذهبتم للغزو[٦٥].يقول ابن عباس: أى سير[٦٦].وفسره القرطبي قائلا: ويضرب السير فى الأرض ،تقول العرب ضربت فى الأرض ،إذا سرت لتجارة أو غزو[٦٧].وعندالطبري: إذا ضربتم:سافرتم للجهاد[٦٨].

ب)الضرب باليد وبالآلة المستعملة باليد[٦٩].وجاء ذلك فى قوله تعالى: وَاضْرِبُوهُنَّ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلاَ تَبْغُواْ عَلَيْهِنَّ سَبِيلاً[٧٠].

التراجم الانجليزية

ترجمة يوسف علي

"beat" is used by Yusuf Ali.[٧١]

ترجمة آربيري

Arbari also used"**beat"**.[٧٢]

ترجمة مؤسسة آل البيت

But Al-Bayt used the word "**strike**".[٧٣]

أفلح يوسف علي ومؤسسة آل البيت وآربيري فى تصدير ترجمة واضحة لدلالة النص القرآني،لأن اللفظ Beat يحمل دلالة الضرب مطلقا وليس يعني ضربا مبرحا بالتخصيص،والقران الحكيم وضّح وبيّن ههنا ضربا خفيفا،ولفظ Beat يكتسب هذا المعنى في النص القرآني،لكن الكلمة Strike أوردت بدلالة متعددة ومنها الضرب أيضا لكنه فى الأعم يشير إلى المشقة،وهو مخالف لمفهوم النص القرآني.و ترجمة عبد الله يوسف علي وآربيري تظهر ترجمة عالية وجيدة.ومن دلالات كلمة Strike:إضراب، هجوم، شن غارة،ضرب، اصطدام[٧٤].وفسره البيضاوي قائلا: يعني ضربا غير مبرح ولاشائن.[٧٥]

خاتمة البحث

أظهر تحليل النماذج الترجمة للمشترك اللفظي في القرآن الكريم و إشكاليات نقله إلى اللغة الإنجليزية عن نتائج متباينة استخلص منها ما يلي:

– تفاوت درجات الترجمة في النماذج المستندة فعلى سبيل المثال،جاءت ترجمة كلمة"أمّة" في قوله تعالى:"إنّ إبراهيم كان أمّة" بمعنى "القدوة" في النص الأصلي عند المفسرين فقد وردت بمعنى "مطيع" " obedient" عند آربري،وبمعنى "جالية" "a community" عند مؤسسة آل البيت،وبمعنى "قدوة" "a model" عند عبد الله يوسف علي.و أنّ الترجمة الأخيرة أقرب إلى النص القرآني.

اتصفت الترجمات بصفة عامة بطابع الترجمة الحرفية،وهي غير قادرة على التوضيح عن إبان الدلالات للألفاظ.فكلمة " استوى" – على سبيل المثال–جاءت في النص الأصلي بأوجه متعددة غير أنّ كلمة"set" عند آربري وهي الترجمة الحرفية للكلمة " استوى".وأنّ الترجمة الحرفية بلا ريب قد تؤثر أثرا سلبيا في أمانتها ودقتها،كما تؤثر سلبا في فهم غاية النص القرآني.

أثبت هذا البحث أن الشيخ عبد الله علي ومؤسسة آل البيت الملكية صاحبا امتنان في هذا المجال، إلا لايمكن أن ننكر أنّ ترجمة آربيري لاتخلو من اهتمامات رقيقة، ونكات لطيفة، مما يشير إلى خبرته في التوضيح ،وغاية الإتقان في اللغة الانجليزية.

أن الشيخ عبدالله يوسف و آل البيت جهتان مهمتان في مجالات ترجمة القرآن الكريم، وبذلا التضحيات في خدمة القرآن الكريم بعقل سليم ، وتفكير وتدبير ثاقب ، وعقيدة صحيحة ، حتى صارا نورا يستضاء به و أحيانا يتكلفون في توجيه الترجمة من المواضع التي اشرت في البحث.

يجب على المسلمين غيرالعرب لاسيما الذين لهم اهتمام في مجال الترجمة القرآن الكريم أن يتعلموا و يتقنوا اللغة العربية التي هي لغة الفرقان الحكيم، ، لأن العربية هي أداة و آلة فهم القرآن الحكيم والسنة النبوية.ويجب أيضا تأسيس مركز لترجمة القرآن الحكيم على وجه الخصوص، ولسائر العلوم الشرعية على وجه العموم.

الهوامش

١ -سورة سبأ،٣٤: ٢٨.
٢- سورة ص،٣٨:٦٩.
٣-أصلان، رضا (٢٠ نوفمبر ٢٠٠٨). "كيف تقرأ القرآن". مجلة سلايت. ٢١ نوفمبر ٢٠٠٨
٤- إسلام ويب، موقع المقالات: إشكالية ترجمة معاني القرآن الكريم: ٢٦ يوليو ٢٠٠٣
٥سورة طه،٢٠: ٣٢.
٦- سورة لقمان،٣١: ١٣.
٧- النشمى ، عقيل حاكم النشمى ،طرق استنباط الاحكام من القرآن، دار صادر،بيروت،ص ٩١،ط١٤١١هـ.
٨- مجمع اللغة العربية،معجم ألفاظ القرآن الكريم،دار الكتب العلمية،بيروت ج ١،ص ١٤٠٩،٨١هـ
٩- سورة البقرة،٢ :٢٨ .
١٠- Abdullah Yusuf Ali,The Holy Quran,p:١٠٧
١١- Arthur J.Arberry, The Quran, p:٢٧٢
١٢- Royal Aal-al bayt institute, The Quran p:٣٢١
١٣- WordReffrenceDictionary,word:Nation
١٤- الزمخشري،أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري الخوارزمي، الكشاف،الناشر: دار المعرفة، ٢٠٠٩مج ١،ص٢٧.
١٥- سورة الزخرف،٤٣:٢٢.
١٦- Abdullah Yusuf Ali, The Holy Quran,p:٨٧٢
١٧- Arthur J.Arberry, The Quran, p:٢٤١
١٨- Royal Aal-al bayt institute, The Quran, p:٣١٢
١٩- الجزائري،جابر بن موسى بن عبدالقادر بن جابر أبوبكر الجزائري،أيسر التفاسير، الناشر دار الكتب العلمية، بيروت ،١٤ نوفمبر ٢٠١٠م ج ٤ ص ١٨
٢٠- سورة النحل،١٢٠:١٦.
٢١- Abdullah Yusuf Ali, The Holy Quran,p:٨٢١
٢٢- Arthur J.Arberry, The Quran,p:١٢٥
٢٣- Royal Aal-al bayt institute, The Quran, p:٢٥١
٢٤- معجم ألفاظ القرآن الكريم، ج ١، ص ٢١٥
٢٥- سورة الفتح،٤٨: ٢٩.
٢٦- Abdullah Yusuf Ali, The Holy Quran,p:١٤٠٠
٢٧- Arthur J.Arberry, The Quran,p:٥٣٥
٢٨- Royal Aal-al bayt institute, The Quran, p:١٦٥
٢٩- WordRefrence Dictionary, word:Stand on
٣٠- WordRefrence Dictionary, word:Rise

٣١-ايسرالتفاسير: ج ٤،ص ١١٥

٣٢-سورة القصص ،٢٨: ٤٤.

٣٣- Abdullah Yusuf Ali, The Holy Quran,p: ١٠٠٥

٣٤- Arthur J.Arberry, The Quran,p:٣٩٣

٣٥- Royal Aal-al bayt institute, The Quran,p:١٢١

٣٦- WordRefrence Dictionary, word:Mature

٣٧- WordRefrence Dictionary, word:Strenght

٣٨- WordRefrence Dictionary, word:Establish

٣٩- الكشاف: ج٣ ص ٣٩٧.

٤٠- سورة طه ، ٢٠ :٥.

٤١- Abdullah Yusuf Ali, The Holy Quran,p:٧٩٠

٤٢- Arthur J.Arberry, The Quran,p:١٥٠

٤٣- Royal Aal-al bayt institute, The Quran,p:٩٤

٤٤- WordRefrence Dictionary, word:preside

٤٥ابن عباس ،تنوير المقباس من تفسير ابن عباس، ج ١ ص ١٤١،الناشر دار الكتب العلمية بيروت لبنان، الطبعة الأولى

٤٦البيضاوي، القاضي ناصر الدين أبي سعيد عبدالله بن عمر بن محمد الشيرازي البيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل ج ٤ ص ٤١ ،دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، سنة ١٤٢٣ھ

٤٧سورة فصلت ،٤١ :١١.

٤٨- Abdullah Yusuf Ali, The Holy Quran,p١٢٨٩

٤٩- Arthur J.Arberry, The Quran,p:٤٩١

٥٠- Royal Aal-al bayt institute, The Quran,p:١٥٢

٥١- WordRefrence Dictionary, word:lifted to

٥٢الكشاف: ج٣ص٢١١.

٥٣السيوطي ،جلال الدين السيوطي،الدرالمنثور ،مركز للبحوث والدراسات، ٢٠٠١،ج ٧ص٣١٥.

٥٤ايسرالتفاسير: ج٤ص٧١١

٥٥البيضاوي: ج ٣ص٢٣٧.

٥٦تفسير ابن عباس: ج ١ص١٤٢.

٥٧ايسرالتفاسير: ج٤ص٧١

٥٨عبد العال سالم، المشترك اللفظي، ص٢١٢،دار الكتب العلمية-الطبعة ١٤٢١ھ

٥٩سورةالنساء، ٤: ٩٤.

٦٠- Abdullah Yusuf Ali, The Holy Quran,p:٢١٠

٦١- Arthur J.Arberry, The Quran,p:٨٦

Royal Aal-al bayt institute, The Quran,p:٢٦-٦٢

WordRefrence Dictionary, word:journey-٦٣

WordRefrence Dictionary, word:go-٦٤

٦٥-تفسير البيضاوي: ج ٢ ص٢٣٧.

٦٦تفسير ابن عباس: ج ١ص٦٣

٦٧القرطبي، أبوعبدالله محمدبن أحمدالانصاري القرطبي،. تفسير القرطبيج ٥ص٣٣٦ ،مطبعة دارالكتب المصرية،١٩٣٥

٦٨الطبري، محمدبن جريرالطبيري ،تفسيرالطبري،تحقيق محمودشاكر،ج٥ص ٢٢١،دارالكتب العلمية،٢٠٠

٦٩عبدالعال،المشترك اللفظي: ص٢١٢.

٧٠سورة النساء ،٤:٣٤.

Abdullah Yusuf Ali, The Holy Quran,p:١٩٠-٧١

Arthur J.Arberry, The Quran,p:٧٨-٧٢

Royal Aal-al bayt institute, The Quran,p:٢٣-٧٣

WordRefrence Dictionary, word:strike-٧٤

٧٥- البيضاوي: ج٢ص١٨٥البيضاوي، القاضي ناصر الدين أبي سعيد عبدالله بن عمر بن محمد الشيرازي البيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل ج ٢ ص ١٨٥،دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، سنة ١٤٢٣هـ

OPEN ACCESS
MA'ARIF-E-ISLAMI (AIOU)
ISSN (Print): 1992-8556
ISSN (Online): 2664-0171
https://mei.aiou.edu.pk

تفردات الإمام الطبراني في كتابه "المعجم الأوسط" دراسة نظرية و تطبيقية

Ta'farrudat according to Imam-ut-Tabarani applied theory Study in his book "Al Mujam Al Awsat"

عبدالحسيب

محاضر الدراسات الإسلامية، جامعة بنجاب تيانجن للتكنالوجي لاهور.

الدكتور عبدالحميد عبدالقادر خروب

الأستاذ المشارك، الجامعة الإسلامية العالمية إسلام آباد

ABSTRACT

Hadith Sciences is one of the prominent field of research as it deals with primary sources of Islamic Law. It is also an authentic way to decipher the exact sayings of the Holy Prophet (PBUH) and the distinction between authentic and false becomes clearer. The concept of Ta'farrud occupies a prominent position in the field of Hadith Sciences. It is usually observed that the word Ta'farrud is interpreted as 'rejected Hadith' and thus Ta'farrud is considered unacceptable. Ta'farrud has a deep relationship with Ilm ul Ilal which is one of the most challenging subjects of Uloom ul Hadith. Muhaddetheen have interpreted Ta'farrud in various ways in their books. In some places, Ta'farrud means Shaz, while in other places it means Munkar, and in some instances it is interpreted as Gharib and so on. In the present study I have attempted to present Ta'farrud in a brief yet comprehensive manner to provide a clear understanding of Ta'farrud to the readers and to avoid possible confusions.

Key Words: Hadith, Ta'farrud, Ilal ul Hadith, Laws of Ta'farrud.

الحمد لله عزوجل والصلاة والسلام على سيد الأنبياء والمرسلين وعلى آله وأصحابه أجمعين إن قضية جوهرية في علوم الحديث ومباحثه، يدخل التفرد في التضعيف و التصحيح دخولا ظاهرا، ويأخذ دورا هامّا في رد الحديث أو قبوله، فهذا من أقسام علوم الحديث التي تعد من مباحثه الأصلية (الحديث الغريب) و(زيادة الثقة).

قيل لشعبة[١] "متى يترك حديث الرجل؟ قال: إذا حدث عن المعروفين ما لا يعرف، وإذا أكثر الغلط، وإذا أتهم بالكذب، وإذا روى حديثا غلطا مجمعا عليه فلم يتهم نفسه فيتركه؛ طرح حديثه، وماكان غير ذلك فرووا عنه [٢].

فالمشكلة التي سوف أعالجها في هذا البحث بإذن الله تعالى وتوفيقه هي:

أ- إبراز الربط بين أنواع علوم الحديث، ففي منهج المتقدمين لكل نوع باب خاص وعنوان مستقل قد يوهم انفصاما بينها، ولا يظهر إتصالها و ترابطها.

ب – يكشف البحث عن منهج المتأخرين، ويظهر دقة نظرهم، ودقة أحكامهم، فبينما يظن أن لكل محدث ناقد منهجه ألخاص واصطلاحه المتميز، سأبين في هذه الدراسة أن المنهج النقدي واحد لدى الجميع، وإن اختلفت الألفاظ ، أو تباينت العبارات.

تحتوي المقالة على تمهيد ومطلبين وخاتمة فيها أهم نتائج البحث.

التمهيد: ترجمة الإمام الطبراني

اسمه ونسبه وشيوخه وتلاميذه: هو الإمام الحافظ الثقة أبو القاسم سليمان بن أحمد بن أيوب الشامي الطبراني صاحب المعاجم الثلاثة.ولد بمدينة عكا سنة ٢٦٠ وكانت أمه عكأوية. رحل في طلب الحديث إلى بلاد مختلفة وأقام في الرحلة ٣٣ سنة. وروى عن: ابي زرعة واسحاق بن ابراهيم وادريس بن جعفروبشر بن موسى وحفص بن عمر ابو الفوارس احمد بن عبد الرحمن بن يزيد بن عقال الحرانى. روي عنه:أبو خليفة وأبو عبد الله محمد بن اسحاق وأبو بكر احمد بن موسى بن مردويه وأبو نعيم والمسند أبو بكر محمد بن عبد الله بن أحمد الأصبهاني – وهو ممن روى معجم الطبراني الكبير والصغير[٣]

ثناء العلماء عليه:قال أبو بكر محمد بن أحمد بن عبد الرحمن: "هو أشهر كثيرا من أن يدل على فضله ، كان – رحمه الله – وسيع العلم كثير التصنيف"[٤] وقال ابن عقدة: " لا اعلمني رأيت أحدا أعرف بالحديث ولا أحفظ للأسانيد منه. اه[٥].وقال ابن عساكر: احد الحفاظ المكثرين والرحالين[٦]وقال ابن منده: احد الحفاظ المذكورين[٧]

مصنفاته:وله المصنفات النافعة الغريبة منها المعاجم الثلاثة(الكبير،الأوسط،الصغير) وهي اشهر كتبه. تفسير القرآن الكبيرومسند الشاميين و دلائل النبوة و الطوالات في الحديث وعشرة النساء وكتاب الأوائل و كتاب المناسك وكتاب النوادر وغير ذلك".[٨]

وفاته:قال ابو نعيم: "توفي لليلتين بقيتا من ذي القعدة سنة ١٦٣.

التعريف بكتابه

١. الكتاب يجمع الغرائب والفوائد وينص على التفرد والمخالفة.وقد لخص الحافظ الذهبي تعريف هذا الكتاب بقوله: "المعجم الأوسط في ٦ مجلدات،على معجم الشيوخ؛يأتي فيه عن كل شيخ بما له من الغرائب والعجائب، فهو مثل كتاب الأفراد للدار قطني، وكان يقول: "هذا الكتاب روحي" وفيه نفيس وعزيز ومنكر"[٩].

٢. نجد في المعجم الأوسط الأحاديث المرفوعة والموقوفة والمقطوعة، تباينت أسانيد الكتاب صحة وضعفا؛ والمؤلف لم يهتم بهذا الأمر اهتماما لأنه ليس المقصود من هذا، بل المقصود جمع الغرائب والفوائد، فجزاه الله عنا خيراً [١٠]

٣. يشتمل هذا الكتاب من الزوائد على الكتب الستة.

٤. عدد أحاديثه (٩٤٨٩) نصا مسندا حسب طبعة دار الحرمين القاهرة.

٥. معاجم الطبراني تعد من مصادر السنة النبوية ؛ ومن الموسوعات المسندة وكذا تعد من ابرز المصادر الأصيلة في معرفة الصحابة، وذكر أنسابهم ووفياتهم وفضائلهم.

منهج الطبراني في المعجم الأوسط

١. رتّب الطبراني أسامي شيوخه على حروف المعجم، ولم يبين عددا معينا لكل شيخ؛ بل قد يبين كثيرا وقد يبين قليلا بحسب روايته عن هذا الشيخ.

٢. إذا جاء سند واحد بالتكرار لعدة أحاديث من مرويات شيخ واحد، فيذكر الكامل في مكان واحد، ثم إن تكرر يقول: "وبه.." أو"وبه إلى فلان...".

٣. يذكر بعد كل حديث من الانفرادات، فيقول: "لم يروه إلا فلان عن فلان.....، أو تفرد به فلان عن فلان"....

٤. اهتمام الطبراني بالتفرد اهتماما كبيرا، حتى يشعر المطلع على معجمه أن هذا النوع من العلة سبب رئيس في تاليفه للمعجم الأوسط، ولهذا؛ فقد اخذ التفرد النصيب الأغلب من كتابه.

٥. التفرد عند الطبراني لا يعد علة بذاته؛ وذلك لوجهين: الأول: يستخدم في معجمه ألفاظا يذكر فيه التفرد بقيد الصحة. والثاني: يورد الطبراني في مسنده الأحاديث التي في الصحيحين أو أحدهما.

٦. يذكر التفرد في الاغلب، ويسكت أحيانا عن بعض الأحاديث ، ويوجد في المعجم الأوسط كثير من الأحاديث التي سكت عنها الطبراني، وهي معلولة، أو صحيحة.

٧. إن الامام الطبراني يعتبر من المعتدلين في حكم الرواة، حيث يستعمل ألفاظ لطيفة، مثلا: "شيخ بصري" "ما اعلم إلا خيرا" وغير ذلك من الألفاظ.

٨. إذا كان الحديث مرويا من عدة طرق من الصحابة، أو كان مشهورا عن الصحابي أو بعد طبقة التابعين، فيكتفي الطبراني بإيراده من أعلى طرقه، إلا أن يزيد أحدا فيه فيكتب من أجل الزيادة.

٩. يذكر المرويات في مكان واحد التي سمعها من شيخه ، فاذا انتهى من هذا الشيخ انتقل إلى شيخ آخر، وهكذا.

المطلب الأول:دراسة نظرية

تعريف التفرد لغة

قال ابن فارس(١١): "فرد: يدل على وحدة، من ذلك: الفرد هو الوتر".

وقال ابن منظور(١٢): "الفرد: الذي لا نظير له". ويقال في الوصف: شيء فرد، وفريد؛ بمعنىَ واحد. قال تعالى: "وَنَرِثُهُ مَا يَقُولُ وَيَأْتِينَا فَرْدًا" مريم: ٨٠.

التفرد اصطلاحا

هناك أمران لا بد من الإشارة إليهما قبل الخوض في التعريف:

الأمر الأول: ليس هناك في كتب علوم الحديث تعريف لمسألة التَّفرُّد بالمفهوم الذي هو مدار هذا البحث، وإنما يجري ذكر التَّفرُّد في كتب العلل والرجال والتواريخ والمشيخات والتخريجات بالإضافة إلى تناول بعض جوانبه في طي أبحاث مصطلح الحديث.

فهذا المصطلح استعمالي منتشر في كلام المحدثين والنقاد خلال دراستهم لطر الحديث ورجاله، لذا سيكون تعريفنا للتفرد استنتاجيا، حيث قمت بتتبع إطلاق مصطلح (التَّفرُّد) في بعض الكتب واستقرائها، ثم في ضوء النتائج التي أحصل عليها أصوغ التعريف الملائم.

الأمر الثاني: إن مفهوم التَّفرّد بمعناه الاصطلاحي مشابه بشكل كبير لمعناه اللغوي، وهذا شأن كثير من المصطلحات والمفاهيم التي وضعها واستعملها الأئمة المتقدمون، حيث كانت مدلولاتها العرفية مرتبطة أشد الارتباط بمدلولاتها اللغوية، فلم يكن اهتمام الجيل الأول من العلماء والحفاظ منصبا على تحرير هذه المصطلحات وتنميقها وضبطها بقدر ما كان اهتمامهم متوجها الى التطبيق والناحية العملية.

وهذا يعود لأسباب

السبب الأول: وضوح هذه المفاهيم في أذهان تلك الطبقة من العلماء والمحدثين، فلم يكونوا بحاجة إلى شرح مرادهم من تلك الإطلاقات والمصطلحات؛ لأنها كانت بمثابة بدهيات ذلك العصر ومسلماته، وكانت بمثابة المعارف والثقافة الشائعة بين طلبة العلم واهله وهم في أوج عصر الرواية والدراية.

السبب الثاني: لم تظهر بعد في ذلك الوقت قضية الحدود المنطقية، والتعاريف الجامعة المانعة، أو التعاريف التامة، وما يتفرع عنها من التعريف بالجنس والرسم والوصف وغير ذلك، والتي هي في الأصل وافدة على العلوم الشرعية، طارئة عليها، متولدة من علم المنطق.

قال ابن الوزير اليماني(١٣) : ((وذكر الحديد المحقَّقَة أمرٌ اجنبيٌ عن هذا الفن، فلا حاجة إلى التطويل فيه)). وهذه الضوابط والحدود انما اهتم بها المتأخرون، وعني به اصحاب الطبقات المتاخرة من

العلماء في شتى فروع العلوم الاسلامية — ومنها علم مصطلح الحديث، حتى تبلورت ونضجت لتشكل جزءا من علومنا الإسلامية، ومنهجا متبعا في كل فروع هذه العلوم.

أما المتقدمون فلم يكن هذا باهتمامهم، بل ربما تجوّزوا في إطلاقاتهم واصطلاحاتهم، ولا يقفون عند حدود الالفاظ تماما بل يتعاملون مع المضمون والجوهر الذي كان واضحا عندهم، حتى إن كثيرا من الحديد والتعريفات التي نقلت عنهم لم يكونوا يقصدون منها الحد الجامع المانع، بل كانوا يصفون حالة أو أمرا معينا، في حين يعتبرها بعض من جاء بعدهم تعريفا ثابتا مستقرا عند هذا الامام ويبالغون في مناقشتها وإيراد الاحتمالات والمداخلات عليها. لذلك فملاحظة المدلول اللغوي بشكل دقيق سيساعدنا في فهم هذه المصطلحات ودراستها، وفهم كلام الأئمة وتصوراتهم لهذه المفاهيم والمصطلحات.

السبب الثالث: أن المصطلحات في أي علم من العلوم لا بد أن تمر بمراحل وشروط معينة حتى تستقر وتنضج تماماً. فتبدأ المصطلحات على شكل إطلاقات وأوصاف تجري من السابقين في هذا العلوم، ثم بعد مرور مدة من الزمن يرتقي هذا الاصطلاح ويستوفي خصائصه من الاطراد والشيوع والانضباط، حتى يستقر عند المتأخرين اصطلاحا واضحا دقيقا لا لبس فيه ولا غموض. وهذا لم يكن قد تحقق بعد في العصر الأول، بل كان ذلك العصر هو بداية استخدام تلك التسميات وشيوع هذه الأوصاف التي استقرت فيما بعد مصطلحات علمية محررة ومضبوطة.

استقراء مصطلح التفرد

ومن خلال الاستقراء (سوف أذكرالشواهد والأمثلة في الصفحات القادمة تحت دراسة تطبيقية) ظهر لي أن مصطلح (التفرد) قد استعمله العلماء في المعاني التالية:

أولا: التفرد المطلق بأصل الحديث، بأن لا يعرف الحديث إلا بهذا الطريق ولا يكون له متابع ولا شاهد.

ثانيا: التفرد الواقع في السند أيا كان موقع هذا التفرد، ومنه ما يتفرد به الراوي عن شيخ معين ولا يروي عنه غيره، وقد يعرف هذا الشيخ أو يكون مجهولا.

ثالثا: أن ينفرد الراوي بزيادة في سند الحديث أو في متنه، فالزيادة في السند كزيادة الوصل والإرسال، والزيادة في المتن كزيادة لفظة أو جملة.

رابعا: مخالفة الراوي لغيره من الرواة، سواء في السند أو في المتن.

خامسا: تفرد أهل بلد برواية حديث ولا يعرف الحديث إلا من رواة ذلك البلد.

سادسا: التفرد بنسخة من السند بأن لا يروي بهذا السند غير هذا الرأوي، صحيحة كانت تلك النسخة أو ضعيفة، حجة كان الرأوي أم لا.

هذه الحالات الست هي الاستعمالات التي ظهر لي أن المحدثين أطلقوا التفرد عليها، مع ملاحظة أن كل هذه الحالات يسميها المحدثون (تفردا) بغض النظر عن:

١. حال الرأوي المتفرد، فقد يكون إماما ثقة ثبتا حجة، أو ثقة أقل من الأول، أو صدوقا أو ضعيفا أو متهما.
٢. حال هذا التفرد من حيث النتيجة، هل هو صحيح مقبول أو ضعيف مردود؟ إلا أن أكثر ما يطلقون عليه التفرد هو الثاني المردود، أو ما به إشكال أو علة.

في ضوء هذه المعاني المستنتجة، وبعد التأمل فيها والنظر في مدلولاتها، يمكننا صياغة تعريف جامع للتفرد.

التعريف المختار للتفرد

((التفرد: ما يأتي من طريق راو واحد، دون أن يشركه غيره من الرواة، سواء كان بأصل الحديث أو بجزء منه، مع المخالفة أو دون المخالفة، بزيادة فيه أو بدونها، في السند أو المتن ، ثقة ضابطاً كان الرّوي أو دون ذلك)).

هل يدخل ما ينفرد به الصحابي في قضية التفرد؟

إن مفهوم التّفرّد في جوهره مفهوم حدينثي نقدي، قائم على أساس البحث الحديثي في السَّنَد، وهل هو في مقام القبول أو الرد؟ فدلالة (التّفرّد) وكينونته داخلة في صلب النظر الحديثي، وفي صلب تصحيح الروايات والأحاديث أو ردها وعدم قبولها. وكل تفرد يقع في السند قابل للقبول وللرد، بحسب حال هذا الرأوي، وحال الرواية من حيث المخالفة أو الزيادة ونحو ذلك، فهل ينطبق هذا على الصحابي؟الذي يفهم من كلام العلماء في مسائل التّفرد وأنواعه عدم دخول الصحابة في قضية التّفرد وما يتفرع عنها،

فالحافظ ابن الحنبلي حين عرَّف الحديث الغريب قال[١٤] ((هو ما ننفرد بروايته واحد في أيّ موضع كان الانفراد من السند بعد الصحابي))فقيَّد الغرابة بتفرّد من بعد الصحابي، أما تفرد الصحابي فلا يدخل في الغريب، ولا يصف حديثُهُ بالغرابة، وبالتالي هو خارج عن مسألة التّفرّد.

وقال الملا علي القاري[١٥]"وأما إنفراد الصحابي عن النبي صلى الله عليه وسلم فليس غرابة، لأن الصحابة كلهم عدول".

فقد ذكر إن ثمرة مسألة التَّفرُّد، ومنه الحديث الغريب، انما هو القبول والرد، والصحابة خارجون عن هذا. ثم قال[١٦]: ((إذ التحقيق ان عبارة الشيخ في هذا المقام تدل على أن وحدة الصحابي لا تصير سببا للغرابة. وعبارة ابن الصلاح تدل على أن وحدة الصحابي لا تدل على الغرابة)). ويقصد بـ (عبارة الشيخ) كلام ابن حجر في النخبة حيث قال[١٧]:"كأن يرويه عن الصحابي أكثر من واحد ثم يتفرد بروايته عن واحد منهم شخص واحد".

المطلب الثاني:دراسة تطبيقية

في ضوء التعريف السابق نستطيع أن نقسم التَّفرُّد باعتبارات عدة، كل اعتبار ينظر إلى التَّفرُّد من زاوية معينة، ويلحظ فيه جانبا مختلفا عن الآخر، وكل جانب أو اعتبار تدخل فيه زمرة من أنواع علوم الحديث، وفي ضوء هذه التقسيمات وملاحظها سيتضح لنا بشكل أكبر ترابط هذه الأنواع وتشابكها وتكاملها، لتشكل لنا في النهاية نظرية واحدة متكاملة.

الاعتبار الأول- من حيث التفرد بأصل الحديث والرواية أو بجزء منها

فالتَّفرُّد بأصل الحديث والرّواية: أن لا يشارك الراوي أحدٌ من الرواة في رواية الحديث، أو في رواية جزء منه، أو في متابعة له فيه، ويدخل في ذلك: الحديث (الفرد المطلق)، ويدخل فيه أيضاً بعض صور: (الغريب) و (الشاذ) و (المنكر) على اصطلاح المتقدمين كما سيأتي.

والتَّفرُّد بجزء من الحديث: أن يكون الحديث مرويا من طرق أخرى لكن ينفرد هذا الرأوي بشيء في سنده أو متنه، لم يأت به غيره ممن روى الحديث، ويسمّى (الفرد النسبي).

مثال التفرد بجزء في السند

ما رواه الطبراني موصولا[۱۸]من طريق سليمان بن دأود [۱۹] قال: نا عبد الوارث بن سعيد قال: نا أيوب، عن ابن سيرين، عن أبي هريرة قال: نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن النباذ واللماس.

قال الطبراني: ماروى هذا الحديث عن أيوب إلا عبد الوارث.

وأرسله علي بن الجَعْد في المسند (۱۱۹۲)عن ابن سيرين , عن أبي هريرة(رض) وفي هذا الإسناد سليمان بن دأود الشاذكوني وهو متروك الحديث كما قال يحيى وأبوحاتم. والمرسل هو الصواب.

رواية سليمان فيها تفرد جزئي، حيث تفرد بوصل الحديث في إحدى طرقه، بينما رواه غيره مرسلا، ورجح الدارقطني الإرسال، وأطلق على رواية قرة أنها (تفرد).

مثال التفرد بجزء في المتن

ما رواه الطبراني[۲۰] من قطن بن نسير [۲۱] قال: نا ابن أبي عمارة قال: سمعت قتادة يحدث عن أنس قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «إن هذه الحشوش محتضرة، فإذا دخلها أحدكم فليقل: بسم الله، اللهم إني أعوذ بك من الخبث والخبائث، ومن الشيطان الرجيم»

قال الطبراني: ماروى هذا الحديث عن قتادة، عن أنس إلا عدي، تفرد به قطن.

فأطلق الطبراني التفرد على زيادة في المتن تفرد بها قطن بهذه الكلمات "بسم الله" و "ومن الشيطان الرجيم". و أما أبوداؤد وأحمد بن حنبل وغيرهما لم يذكروا هذه الزيادة.

الاعتبار الثاني- من حيث قبول التفرد أو رده

فالتَّفرُّد ينقسم إلى:

تفرد مقبول: حيث يطلق الحكم بقبول هذا الحديث أو الرواية اذا تحقق فيها شروط القبول التي نص عليها المحدثون. ويدخل فيه من أنواع علوم الحديث: زيادات الثقات وتفرد الثقة بأصل الحديث إذا لم يكن فيه علة ولا شذوذ.

تفرد مردود: حيث يطلق الحكم برد هذا التَّفرُّد واعتباره من أنواع الحديث الضعيف. ويدخل فيه الشاذ والمنكر، على مصطلح الجمهور.

تفرد متردد بين القبول والرد: فلا يحكم فيه بكم عام بقبول أو رد، بل هو وصف لحالة في الحديث لا علاقة لها بحد ذاتها بالقبول أو الرد، وإنما يرجع القبول والرد لأمور أخرى، فقد يكون مقبولاً وقد يكون مردوداً.

ويدخل فيه من أنوع علوم الحديث: الحديث الفرد والغريب.

مثال التفرد المردود

مارواه الطبراني(٢٢) من طريق سليمان بن دأود الشاذكوني (٢٣) .....عن عثمان قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «يكفيكم من الحية ضربة بسوط، أصبتموها أو خطأتموها»

قال الطبراني: ماروى هذا الحديث عن عثمان إلا بهذا الإسناد، تفرد به الشاذكوني.

أعل الطبراني هذا الحديث بالتفرد فقال:تفرد به الشاذكوني.والشاذكوني ضعيف جدا كما قال يحيى وأبوحاتم ورواه الهيثمي في مجمع الزوائد(٦١٢٥) وقال في الأخير وفيه سليمان بن دأود الشاذكوني ، وهو متروك و لا توجد المتابعات والشواهد فلهذا يكون ضعيفا.

فإطلاق الطبراني على هذه الرواية التفرد وهو التفرد المردود.

مثال التفرد المقبول

مارواه الطبراني(٢٤) من طريق حماد بن سلمة ....عن الضحاك بن قيس الفهري، عن نبي الله صلى الله عليه وسلم قال: «إذا أتى الرجل القوم، فقالوا: مرحبا، فمرحبا به يوم يلقى ربه، وإذا أتى الرجل القوم، فقالوا: قحطا، فقحطا له يوم يلقى ربه»

قال الطبراني: ماروي هذا الحديث عن الضحاك بن قيس إلا بهذا الإسناد، تفرد به حماد.

أعل الطبراني هذاالحديث بتفرد حماد بن سلمة من ضحاك فقط ولا توجد علة اخرى في هذا الحديث وهذا لايضر لأن جميع الرواة في هذاالإسناد ثقات.

الاعتبار الثالث– التفرد من حيث حال الرأوي المتفرد

فالتَّفرُّد الذي يقع من الرأوي يختلف بحسب حاله من العدالة والضبط والإتقان، لذك ميّز العلماء هذه التَّفرُّدات، وفرقوا بينها من حيث الحكم عليها(٢٥)، وقسموا التَّفرُّد بحسب حال الرأوي المتفرد، فقالوا:

١. إما أن يكون التَّفرُّد من امام حافظ ثقة متقن.

مثاله

مارواه الطبراني[٢٦] من طريق حماد بن سلمة ....عن الضحاك بن قيس الفهري، عن نبي الله صلى الله عليه وسلم قال: «إذا أتى الرجل القوم، فقالوا: مرحبا، فمرحبا به يوم يلقى ربه، وإذا أتى الرجل القوم، فقالوا: قحطا، فقحطا له يوم يلقى ربه»

قال الطبراني: ماروي هذا الحديث عن الضحاك بن قيس إلا بهذا الإسناد، تفرد به حماد.

أعل الطبراني هذاالحديث بتفرد حماد بن سلمة من ضحاك فقط ولا توجد علة اخرى في هذا الحديث وهذا لايضر لأن جميع الرواة في هذاالإسناد ثقات.

٢. وإما أن يكون التَّفرُّد من ثقة عدل لكنه دون الأول من حيث الإتقان والضبط، ويدخل فيه الرأوي الصدوق، ومن لا بأس به.

مثاله

ما رواه الطبراني[٢٧] من طريق ربعي بن عبد الله قال: حدثني عمرو بن أبي الحجاج[٢٨] قال: حدثني الجارود [٢٩] قال: حدثني أنس بن مالك، عن النبي صلى الله عليه وسلم «أنه كان إذا سافر فأراد أن يتطوع بالصلاة استقبل بناقته القبلة، فكبر، ثم صلى حيث توجهت»

قال الطبراني: ما روي هذا الحديث عن الجارود إلا بهذا الإسناد، تفرد بهما ربعي.أطلق الترمذي هنا (التفرد) على رواية ربعي بن عبد الله بن الجارود وهو صدوق[٣٠]. أعل الطبراني هذاالحديث لتفرد ربعي بن عبد الله بن الجارود فقط ولا توجد علة أخرى فيه لأن جميع الرواة فيه ثقات و توجد المتابعات فلهذا يرتقي إلى درجة الصحيح.

٣. واما أن يكون التفرد من رأو ضعيف تكلم فيه من حيث عدالته، أو ضبطه، أو تغيُّره، أو اختلاطه، ويدخل فيه ايضا المجهول ومستور الحال، وكذا يدخل فيه المتروك والمتهم ومنكر الحديث، واكثر ما تقع التَّفرُّدات من قبل هؤلاء.

مثاله

مارواه الطبراني[٣١] من طريق الحجاج بن أرطاة[٣٢]، عن الزهري، عن ابن بشير، عن أبي أيوب قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «إن أفضل الصدقة على ذي الرحم الكاشح».

قال الطبراني: ماروى هذا الحديث عن الزهري إلا حجاج بن أرطاة.

وبناءً على هذا التقسيم فرقوا في الحكم على هذا التَّفرُّد، فقالوا: ما تفرد به الامام الحافظ المتقن فصحيح مقبول، بشرط أن لا يكون مخالفا لمن هو أوثق منه أو أكثر منه عددا، وان لا نقف في روايته على وهم أو خطا ربما يقع فيه. وما تفرد به الثِّقَة الأقل ضبطا أو الصدوق فهو دون الأول في الصحة لكنه لا ينزل عن حكم الحسن، مع مراعاة عدم المخالفة أو الوهم أيضاً. وما تفرد به الضعيف والمجروح فهو مردود.

الاعتبار الرابع– من حيث وجود المخالفة في التفرد أو عدم وجودها

هذا جانب مهم في قضية التَّفرُّد، وسبب الاشكال هو في تحديد حقيقة المخالفة وماهيتها وزأوية النظر إليها. والمخالفة تقع في الحديث الذي تعددت طرقه ورواياته، حيث ينفرد راو من الرواة بشيء في الحديث لا يرويه غيره ممن روى أصل الحديث، بل يتفقون على خلاف روايته وعدم متابعته فيما رواه، سواء كان ذلك في المتن أو في السند.

مثاله

مارواه الطبراني في المعجم الأوسط(٣٣) من طريق أبان بن يزيد(٣٤)، عن قتادة، عن عبد الله بن بابي المكي قال: صليت إلى جنب ابن عمر، فلما صلى ضرب بيده على فخذي، فقال: ألا أعلمك تحية الصلاة كما كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يعلمنا؟ فتلا هؤلاء الكلمات: «التحيات الصلوات الطيبات لله، السلام عليك أيها النبي، ورحمة الله وبركاته، السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين، أشهد أن لا إله إلا الله، وأن محمدا عبده ورسوله»

قال الطبراني: ماروى هذا الحديث عن قتادة إلا أبان، تفرد به سهل.

قال الدار قطني في العلل(٣٥)الراجح هو الموقوف لأن إبراهيم بن أبي دأود لم يذكر في روايته هذه عن النبي – عليه السلام –, ولكن قول ابن عمر–: "وزدت فيها"، أي في التحيات ما يدل على أنه أخذ ذلك عن غيره، غير أبيه عمر بن الخطاب؛ لأنه خالفه فيه، فتعين أن يكون أخذ الزيادة من غيره، وهو إما النبي – عليه السلام –، وإما أبو بكر الصديق – رضي الله عنه .

فأطلق الطبراني على التفرد لأن أبان خالف الذي أوثق منه.

ويمكن القول إن التَّفرُّد الذي يقع من الرأوي إما أن يكون مخالفا لغيره من الرواة، أو موافقا لهم من حيث الأصل. فإن وافق باقي الرواة في رواياتهم لكنه تفرد بطريق، أو تفرد من بين أهل بلد معين أو نحو ذلك فهو صحيح مقبول، ويدخل فيه الفرد النسبي. وإن خالف غيره من الرواة فإن التَّفرُّد عندئذ يدخل في الشذوذ أو النكارة.

خاتمة البحث

إن الباحث قد توصل من خلال البحث إلى النتائج التالية:

١. إن التفرد مظنة العلة وليس دليل العلة وكون الحديث غريبا لا يقتضي تضعيفا ولا تصحيحا.
٢. إن مقياس القبول والرد في تفرد الرأوي ليس كونه ثقة أو ضعيفا فحسب، بل لهم في كل حديث تفرد به الرأوي نقد خاص حسب القرائن التي تصاحب التفرد.
٣. إن الرأوي المتفرد بالحديث قد لا يكون بدرجة من الضبط ولا يقبل تفرد لكن يوجد للحديث المتابعات والشواهد فيرتقي الحديث إلى درجة الصحيح أو الحسن.

٤. كثيرا ما تهمش مسئلة التفرد في الحديث عند المتأخرين وخاصة المعاصرين، فلا اعتبار لهم عندهم في الغالب، طالما أن الرأوي المتفرد ثقة أو صدوق، وبالتالي يصحح الحديث أو يضعف حسب حال رأويه، بينما ظهر لنا أهمية هذه القضية عند الحفاظ النقاد، وما تشغله من مساحة في النقد الحديثي، فكم من حديث تفرد به ثقة أو صدوق ردّ لعدم احتمال التفرد منه أو لأمور أخرى متعلقة بتفرده.

الهوامش

١ – شعبة ابن الحجاج ابن الورد العتكي مولاهم أبو بسطام الواسطي ثم البصري ثقة حافظ متقن كان الثوري يقول هو أمير المؤمنين في الحديث وهو أول من فتش بالعراق عن الرجال وذب عن السنة وكان عابدا من السابعة مات سنة ستين ابن حجر، أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد، النكت على ابن الصلاح، الناشر :عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، الطبعة :الأولى، ١٤٠٤هـ/١٩٨٤م (٢/٧٠٨).

٢– الحنبلي ،زين الدين عبد الرحمن بن أحمد بن رجب (٧٩٥هـ)، شرح علل الترمذي،الناشر: مكتبة المنار ، الطبعة الأولى، ١٤٠٧،. (١/ ١١٣).

٣– الذهبي ،شمس الدين أبو عبد الله محمد بن (٧٤٨هـ) ،سير اعلام النبلاء، الناشر دار الحديث القاهرة ، الطبعة: ١٤٢٧هـ (٣١/١٣٥).

٣– يحي بن عبد الوهاب بن محمد ابن اسحاق بن مندة أبو زكريا،مناقب الطبراني ص ٣٣٥.

٥–يحي بن عبد الوهاب بن محمد ابن اسحاق بن مندة أبو زكريا،مناقب الطبراني ص ٣٤٧.

٦–ابن عساكر علي بن الحسن،"تاريخ دمشق"، الجزء السادس ١٤١٥،دار الفكر: (٢٢/١٦٣)

٧– الذهبي،تذكرة الحفاظ، الناشردار الكتب العلمية بيروت لبنان، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ (٣/٩١٦)

٨ – ابن خلكان، أحمد بن محمد بن أبي بكر ،وفيات الاعيان، الناشر: دار صادر – بيروت، سنة النشر: ١٩٧٢، (٢/٤٠٧)

٩ – الذهبي،تذكرة الحفاظ، الناشردار الكتب العلمية بيروت لبنان، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ(٣/٩١٢).

١٠ – ابن حجر، أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد، النكت على ابن الصلاح، الناشر :عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، الطبعة :الأولى، ١٤٠٤هـ/١٩٨٤م (٢/٧٠٨).

١١– ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، الناشر دار الفكر، سنة النشر: ١٣٩٩ – ١٩٧٩، عدد المجلدات: ٦، (٤/٥٠٠).

١٢– ابن منظور، لسان العرب، الناشر: دار صادر – بيروت (٣/٣٣١) مادة [فرد].

١٣– ابن الوزير، تنقيح الأنظار مع شرحه توضيح الأفكار، المسألة (١٣) تعريف الحديث الحسن (١/١٤٧) .

١٤– رضي الدين محمد بن ابراهيم بن يوسف ابن الحنبلي، قفو الأثر ، المحقق: عبد الفتاح أبو غدة ، عدد المجلدات: ١ (٤٧) .

١٥– الملا علي قاري، شرح شرح النخبة، دار الأرقم – لبنان / بيروت، تاريخ النشر ١٤٢٧، (٢٣٣).

١٦– الملا علي قاري، شرح شرح النخبة، دار الأرقم – لبنان / بيروت، تاريخ النشر ١٤٢٧، (٢٣٤).

١٧– الملا علي قاري، شرح شرح النخبة، دار الأرقم – لبنان / بيروت، تاريخ النشر ١٤٢٧، (٢٣٥) .

١٨–الطبراني ، المعجم الأوسط، الناشر: دار الحرمين – القاهرة ، المحقق، طارق بن عوض الله (٣/ ١٦٨) ٢٨٢٣.

١٩- يحيى بن معين :كذاب عدوالله كان يضع الحديث وقال أبو حاتم: ليس بشيء متروك الحديث وترك حديثه ولم يحدث عنه ،ابن أبي حاتم،الجرح والتعديل، أبو محمد عبد الرحمن بن محمد بن إدريس بن المنذر، الجرح والتعديل، ،الناشر: دار إحياء التراث العربي - بيروت، الطبعة الأولى (١/١٥١) ٣٦٩.

٢٠-الطبراني ، المعجم الأوسط، الناشر: دار الحرمين - القاهرة ، (٣/ ١٦١) ٢٨٠٣.

٢١-صدوق يخطىء من العاشرة ،ابن حجر، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني ،تقريب التهذيب، الناشر: دار العاصمة، سنة النشر: ١٤٢١، عدد المجلدات: ١، (٢/٤٥٦) ٥٥٥٦.

٢٢-الطبراني ، المعجم الأوسط، الناشر: دار الحرمين - القاهرة ، (٣/ ١٦٧) ٢٨١٩.

٢٣-يحيى بن معين: كذاب عدوالله كان يضع الحديثوقال أبو حاتم: ليس بشيء متروك الحديث وترك حديثه ولم يحدث عنه ،ابن أبي حاتم، أبو محمد عبد الرحمن بن محمد بن إدريس بن المنذر، الجرح والتعديل، ،الناشر: دار إحياء التراث العربي - بيروت، الطبعة الأولى (١/١٥١) ٣٦٩.

٢٤-الطبراني ، المعجم الأوسط، الناشر: دار الحرمين - القاهرة ، (٣/ ٧٠) ٢٥١٤.

٢٥- ابن رجب، شرح علل الترمذي (٢/٧١٩) وما بعدها.

٢٦-الطبراني ، المعجم الأوسط، الناشر: دار الحرمين - القاهرة ، (٣/ ٧٠) ٢٥١٤.

٢٧-الطبراني ، المعجم الأوسط، الناشر: دار الحرمين - القاهرة ، (٣/ ٧٥) ٢٥٣٦.

٢٨-عمرو ابن أبي الحجاج ثقة من السابعة.ابن حجر،تقريب التهذيب (٢/ ٤٢٠) ٥٠٠٧.

٢٩-الجارود ابن أبي سبرة الهذلي،صدوق من الثالثة،مات ١٢٠هـ.ابن حجر،تقريب التهذيب (١/ ١٣٧) ٨٨١.

٣٠-ابن حجر،تقريب التهذيب (١/ ٢٠٥) ١٨٨٠.

٣١- الطبراني ، المعجم الأوسط (٣/ ٣١٩) ٣٢٧٩.

٣٢- حجاج بن أرطاة،صدوق كثير الخطأ والتدليس،من السابعة مات ٤٥هـ. الحافظ ابن حجر، تقريب التهذيب(١/ ١٥٢) ١١١٩.

٣٣-الطبراني، المعجم الأوسط (٣/ ١٠٣) ٢٦٢٥.

٣٤- ثقة له أفراد من السابعة، ابن حجر، تقريب التهذيب (١/ ٨٧) ١٤٣.

٣٥- الدارقطني، أبو الحسن علي بن عمر بن أحمد، العلل، دار طيبة — الرياض،الطبعة الأولى ١٩٨٥م، ، الناشر دار طيبة الرياض، عددالمجلدات ١١ (٤/ ٧٧) .

OPEN ACCESS
MA'ARIF-E-ISLAMI (AIOU)
ISSN (Print): 1992-8556
ISSN (Online): 2664-0171
https://mei.aiou.edu.pk

جهود الدكتورة عائشة عبد الرحمن بنت الشاطئ في التفسير البياني

Efforts of Dr.Aisha AbdurRahmanBint Ash-Shati' in the Rhetorical Exegesis

الأستاذ الدكتور فضل الله

قسم الأدب، كلية اللغة العربية، الجامعة الإسلامية العالمية، إسلام آ باد

الدكتور عبدالمجيب

أستاذ مساعد بقسم الأدب،كلية اللغة العربية الجامعة الإسلامية العالمية، إسلام آ باد

ABSTRACT

Professor Dr. Bint Ash-Shati' is one of the eminent figures of the modern era, who did a lot in the field of Quranic and literary studies and made strenuous efforts. She is truly a unique gem for her great works, remarkable achievements and rich contribution.The Professor grew up in a pious environment and fertile soil, and found a suitable internal environment as her father was a great Islamic scholar, and she was married to Mr. Amin Al-Khouli, and both of them have obvious effects and clear imprints on her personality, behavior and style. Bint Ash-Shati' had a strong personality since her childhood. She was distinguished by the deep study of Islamic and Arabic sciences. She was a prolific writer with more than forty books, most of which revolve around Quranic studies and the secrets of the Arabic language.

Bint Ash-Shati' took the inductive approach in describing the subtleties of particles, by mentioning the text of the Qur'an, then comparing, studying and reaching evident facts in a way that every particle takes its specific place and carries specific rhetorical meanings, and there is no particle or word which can be replaced by other particle or word and lead to the same meaning, and this is the miracle of the Holy Quran.The rhetorical approach of Bint Ash-Shati' is characterized by a number of merits, including: the connotative study of the Quranic letter and word, and the choice of words of the Holy Quran is not for the sake of words, but they were chosen for the sake of meaning, and to shift the person from the palpable to the impalpable.The Professor also resolved the issue of synonyms in the Holy Quran. She is of the view

that the Quranic words are used for specific connotations in a specific context which cannot be expressed by any other word in the meaning for which that word was used.She declared the study of social, political and environmental conditions a prerequisite condition for the understanding of the Holy Quran. She prefers the objective exegesis over the partial exegesis to reach the desired goal.She added valuable contributions to the topic of abbreviated letters (Muqatta't), and carried out a thorough study, reading with fruitful and convincing conclusions.The summary of her method is: to understand the miraculous text of the Holy Quran in the light of the spirit and nature of the Arabic language, and to minutely pursue the words of the Holy Quran, and to vigilantly ponder over their connotations in the light of its context, and to contemplatively listen to the inspirations of the Quranic expression. She chose strict rules to implement the method i.e. examining the Qranic words at all places to reach their connotation, and to present the stylistic phenomena of their examples in the Holy Quran, and to ponder over its special context in the verse and the Surah, and then its general context throughout the Holy Quran in search of its rhetoric and figurative subtleties.

This is just the tip of the Iceberg and a drop of the sea from the rhetorical approach of Bint Ash-Shati'. We ask Allah Almighty to make this humble effort useful for the students of knowledge, and accept it on the Day of Judgment. Ameen.

الحمد لله رب العالمين و الصلاة و السلام على رحمة للعالمين وعلى آله وأصحابه وأتباعه أجمعين.

و بعد!

من المعلوم أن العالم الإسلامي أنجب أعلاما شامخة من الرجال والنساء في العلوم والفنون عبر العصور، و الأستاذة الدكتورة عائشة عبد الرحمان بنت الشاطئ (١٣٣١هـ / ١٩٩٨م) من الثلة القليلة التي قامت بجهود مضنية، و واصلت الليل بالنهار و قدمت الكثير في مجال الدراسات القرآنية و الأدبية للجيل المعاصر.و هي درة يتيمة و عبقرية من عباقرة الإسلام في القرن العشرين؛ إذ لها أعمال جليلة و عطاء ثري، و عندها قلم مدرار، و يصل عدد كتبها إلى أكثر من أربعين كتابا، و قد حملت لواء الدفاع عن الإسلام و اللغة العربية و آدابها.

يدور هذا البحث حول جهودها في التفسير البياني، فيتناول حياتها بإيجاز، ثم يسلط الأضواء على مصطلح البيان مع إبراز جهودها في دلالات الحروف والألفاظ وأسرار الأساليب والتعبيرات مع خاتمة وجيزة.

لمحة موجزة عن حياة عائشة بنت الشاطئ

هي عائشة بنت محمد علي عبد الرحمن، ينتهي نسبها للحسين بن علي رضي الله عنهما.ولدت في ٦ من ذي الحجة ١٣٣١ / ٦ نوفيمبر ١٩١٣م، في مدينة دمياط بمصر[١]. نشأت في بيت علم و صلاح، و هي ابنة عالم أزهري، و حفيدة أجداد من علماء الأزهر. و قد وضحت بنت الشاطئ بيئتها بقولها: "إلى من أعزني الله به أبا تقيا و زكيا، و معلما مرشدا، و رائدا أمينا ملهما، وإماما مهيبا قدوة:فضيلة والدي العارف بالله العالم العامل: الشيخ محمد علي عبد الرحمن الحسيني؛ نذرني –رضي الله عنه– لعلوم الإسلام، و وجّهني من المهد إلى المدرسة الإسلامية، و قاد خطاي الأولى على الطريق السوي، يحصنني بمناعة تحمي فطرتي من ذرائع المسخ والتشوية.[٢] و بهذا تفتحت مداركها الحسية على الجو العلمي و الأدبي، وتعلمت وفقا للتقاليد الإسلامية الصادقة و حفظت القرأن الكريم كاملا في سن صغيرة، و كان والدها يضيف إلى ما حفظته من كتاب الله تعالى، علوما عربية أخرى مثل النحو و البلاغة والتفسير و أسباب نزول الآيات الكريمة ويدعوها لتحضر مجالسه مع زملائه الشيوخ.التحقت بكتّاب القرية حينما كان عمرها خمس سنوات ثم التحقت بمعهد دمياط الديني صباحا، و تحضر مجلس والدها مع الشيوخ مساءً. حينما بلغ عمرها سبع سنوات التحقت بمدارس اللوذي الأميرية بمساعدة جدها وقد تجهت للدراسة المنزلية و عكفت على المذاكرة و حصلت على المركز الأول في امتحان شهادة الكفاءة في ١٩٢٩م، ثم حصلت على الشهادة الثانوية في ١٩٣٠م ، و لم تكتف بذلك بل انتقلت إلى كلية الآداب و نالت شهادة البكالوريوس (الليسانس) بدرجة امتياز من قسم اللغة العربية في سنة ١٩٣٩م، و كان عمرها في حينئذٍ ٢٦ سنة، و واصلت الدراسة حتى أخذت الماجستير في ١٩٤١م و عمرها ٢٨ سنة، و كان موضوع رسالتها "الحياة الإنسانية لأبي العلاء"، بدأت بنت الشاطئ العمل كسكرتيرة في كلية البنات في الجيزة. و كانت تكتب المقالات العلمية في مجلةالنهضة النسائية وجريدة الأهرام.[٣]وواصلت الأستاذة عائشة الدراسات العليا رغم ظروف غير ملائمة لها خاصة لتعليم المرأة،ولكنها واجهت المشاكل بذكاء، و استقامت وحصلت على درجة الدكتوراه في سنة ١٩٥١م و حقّقت نص "رسالة الغفران" لأبي العلاء المعرّي تحت إشراف الدكتور طه حسين. وقد أثبتت بنت الشاطئ شخصيتها و قوتها أثناء المناقشة وجمعت بين الأصالة والمعاصرة. وواصلت جهودها في التوفيق بين احترام تقاليد مجتمعها وبين خدمتها للعلم و لدينها ومجتمعها من خلال المشاركة الفعالة باسم مستعار وهو "بنت الشاطئ" احتراما للتقاليد و تجنّبا لغضب والدها.و قد تسلحت الدكتورة عائشة بأسلحة العصر وهو القلم المدرار واللغة الراقية والأسلوب الأدبي الذي أخذته من البيئة، واستطاعت أن تخطو بثبات نحو القمة لتصبح رائدة في فكرها النسائي الإسلامي المتميز وارتقت في سلّم و ظائفها التربوية و التعليمية، فتبوأت مناصب عديدة منها: أستاذة في الدراسات العليا بجامعة القرويين في المغرب، ثم أستاذة اللغة العربية في جامعة عين شمس و أستاذة زائرة لعدة جامعات عربية منها جامعة أم درمان و كلية التربية للبنات بالرياض و جامعة بيروت.

و قد تم الزواج بينها و بين أستاذها أمين الخولي في ١٩٤٤م رغم التفاوت الكبير بين سنهما بكل نجاح، و كلاهما يحب الآخر، و قد أثّر الأستاذ الخولي على أسلوبها و تفكيرها و منهجها تأثيرا إيجابيا بالغا.[٤] و هي لم تكن مفكرة و أستاذة فحسب، بل هي كانت نموذجا فريدا للمرأة المسلمة التي أنفقت كل غال و ثمين وخلفت أربعين كتابا تقريبا في مجال البلاغة وغيرها، كما أن لها أعمالا أدبية مثل: على الجسر وهو سيرة ذاتية. و قد سجلت فيه طرفا من سيرتها الذاتية بعد وفاة زوجها أمين الخولي بأسلوبها الأدبي الراقي، كما أنها اشتركت في المؤتمرات العلمية و الأدبية في العالم الإسلامي.٥

و قد أسهمت الأستاذة في الفكر الإسلامي إسهاما بالغا و خاضت معارك فكرية شهيرة و اتخذت مواقف حاسمة دفاعا عن القضايا الإسلامية و المسلمين فتركت وراءها سجلا مشرقا في القضايا الفكرية، و من أبرز هذه المعارك معركتها ضد التفسير العصري للقرآن الكريم دفاعا عن التراث كما أنها دعمت تعليم المرأة و أكدت احترامها بمنطق إسلامي و أدلة أصولية مقنعة،وواجهت التيارات الفكرية مثل البهائية الضالة و غيرها من القضايا الفكرية الساخنة في تلك الآونة. وكانت تمتلك ناصية اللغة العربية كما أن عندها مقدرة خارقة في الكتابة الخلاقة من أي مجال، وقد عاشت بنت الشاطئ حياة ممتدة وغنية بالعلم و المعرفة و الكفاح و المعارك الفكرية، و ظلت حتى النهاية تكتب بأسلوبها و نثرها الجميل الفصيح، و أعادت قراءة القديم و قدمته في صورة جديدة بإضافتها و رؤيتها.وقضت حياتها كلها في خدمة الدين و علومه إلى أن انتقلت إلى رحمة ربها الواسعة عصر يوم الثلاثاء ١٢ من شعبان ١٤١٩هـ الموافق أول ديسمبر ١٩٩٨م.

التمهيد: مصطلح البيان عبر العصور و المنهج البياني

قبل الدخول في صلب الموضوع ينبغي تسليط الأضواء على مصطلح البيان و التفسير البياني لتتضح الصورة بكل وضوح.

من المعلوم أن البيان مأخوذ من أصل الباء و الياء والنون وهو أصل واحد وهو ظهور الشيء وانكشافه، وللبيان في المعاجم العربية عدة معان، مرادها الكشف والظهور والتعمق في النطق. وقد مرّ مصطلح "البيان" قبل استقراره بعدة مراحل، فالبيان قبل تأسيس البلاغة التطبيقية كان حقلا معرفيا لكل من اللغوي و الفقيه و المتكلم؛ لأن العلوم الإسلامية كانت متشابكة و متداخلة، فاللغوي كان في نفس الوقت متكلما وفقيها، والفقيه كان متكلما ولغويا، وهكذاكان جميع علماء اللغة والنحو والبلاغة والأصول والكلام علماء البيان أيضا.[٦]

بيّن الإمام الراغب الأصفهاني (ت: ٥٠٢هـ) تعريف البيان وهو عنده الكشف عن الشيئ... مختص باللسان[٧]....كما بيّن الجاحظ أنّ البيان اسم جامع لكل شيئ وغاية الأمر هو الفهم والإفهام، فأي شيئ يؤدي إلى الإفهام ويوضح المعنى فهو البيان في ذلك المكان.[٨]و من الملاحظ في تعريف الجاحظ اهتمامه بجانب "الفهم" و الإفهام، أي إفهام السامع و المتلقي و إقناعه.

و كذلك بيّن ابن منظور مفهوم البيان وخلاصته إظهار المراد بأبلغ كلمة وأصله الظهور.[٩]

أما البيان عند علماء البلاغة فقد كان لهذا المصطلح قبل السكاكي (ت: ٦٢٦هـ) عند الجرجاني والزمخشري معنى واسعًا يدل على البلاغة كلها، و يكاد البلاغيون يجمعون على أن البيان هو الإفصاح عما في النفس من المعاني و

الأحاسيس، و هذا المعنى أدبي جميل أعطى البلاغة حياة و أكسبها رونقا، و فتح أمامها السبيل لتخوض موضوعات أدبية بديعة و تكون للمؤلفين آراء نقدية طريفة.[١٠]

ولكن بعد استقرار المصطلحات البلاغية عرّفه السكاكي بقوله "هو معرفة إيراد المعنى الواحد في طرق مختلفة بالزيادة في وضوح الدلالة عليه وبالنقصان، ليحترز على ذلك عن الخطأ في مطابقة الكلام لتمام المراد" [١١]و كان السكاكي أول من قسم علوم البلاغة إلى معان وبيان وبديع، وقيل إنه أول من أدخل في البلاغة بحوث المنطق والتقسيمات الرياضية. وبذا أرادت بنت الشاطئ أن تخرج مصطلح البيان من ضيق آليات الصنعة وتعقيدات الحدود المنطقية إلى سعة اللغة ورحابة الفن. وقد حاولت بنت الشاطئ أن تطبق المنهج البياني أثناء تفسير كلام الله عزّ و جلّ. من المعلوم أن التفسير البياني أيضًا مرّ بمراحل عديدة .

المرحلة الأولى هي مثل مرحلة التكوين التي بدأت من عصر النبوة حيث يستفسر الصحابة عن مفهوم الآيات من النبي -صلى الله عليه و آله و سلم- و نجد أن مقاتل بن سليمان[١٢] (ت: ١٥٠هـ) اهتم بظاهرة تعدد دلالة الكلمات و العبارات في القرآن الكريم من خلال كتابه "الأشباه و النظائر في القرآن الكريم. و هناك أمثلة كثيرة لهذا المنهج في الكتاب المذكور.[١٣] و جاء بعده أبو ذكريا يحيى بن زياد الفرّاء (ت:٢٠٧هـ)[١٤] و كتب "معاني القرآن" و تناول فيه ظاهرة التجوز والاتساع في النص القرآني. وقد أثّر هذا الكتاب على اللاحقين من علماء اللغة والمفسرين تأثيرا بالغا وأصبح كتابه مصدرا مهما من مصادر اللغة والتفسير. وجاء بعده أبو عبيدة معمر بن المثنى (ت:٢٢٥هـ) وكتب تفسيرا باسم مجاز القرآن وتناول فيه الأساليب البيانية البلاغية في القرآن الكريم، إذ إن الجهل بالأسلوب القرآني له خطره في فهم معاني القرآن الكريم، فذلك ما دفعه لتأليف هذا الكتاب، ولكن المجاز عنده لم يكن في مقابل الحقيقة. ثم جاء الجاحظ (ت:٢٥٥هـ) الذي يعد مؤسس علم البيان العربي الذي ساهم إسهاما بالغا في البحث عن مكامن البيان والبلاغة في القرآن شارحا لها.

ثم جاء الإمام عبد القاهر الجرجاني (ت: ٤٧١هـ) وهو الذي طور البحث البلاغي ووضع أصوله الفنية في كتابيه دلائل الإعجاز وأسرار البلاغة، وبحث في دلائل الإعجاز مفردات "علم المعاني" كما بحث في أسرار البلاغة مفردات "علم البيان". و ذهب إلى أن إعجاز القرآن البياني هو في نظمه متأثرا بالجاحظ. وهو الذي أصّل البحث في البيان العربي و نظر إلى النظم و السياق في القرآن بنظرة عميقة.ويمكن أن نقول إن الدراسات البيانية انقسمت بعد الجرجاني إلى نوعين: النوع الأول سار في تقعيد و تنظير البلاغة مثل السكاكي والنوع الثاني استفاد من نظرية النظم وتبناها ليطبقها على النظم القرآني من خلال منهج بياني في التفسير.

أما مرحلة التأصيل فهي تبدأ بالزمخشري (ت: ٥٣٨هـ) وهو من أبرز البيانيين الذين تناولوا النص القرآني تناولا بلاغيا ومهد الطريق للاحقين، وهو أفضل نموذج للتفسير البياني. وقد درس الزمخشري كل ما كتب حول الإعجاز القرآني والبلاغة لا سيما مؤلفات الجرجاني، ولا يمكن فهم القرآن الكريم والتزود من بلاغته "..... إلا بالبراعة في علمين مختصين بالقرآن وهما علم المعاني وعلم البيان."[١٥]والكشاف خير نموذج للبلاغة القرآنية التطبيقة.[١٦]

وقد استمرت الجهود الميمونة تجاه التفسير البياني بعد الزمخشري، واستفاد العلماء اللاحقون من هذا المنهج مثل الآلوسي والرازي وأبو السعود وابن عاشور وغيرهم من المفسرين والعلماء. إلى أن جاء أمين الخولي (١٨٩٥-

١٩٦٦م) ووضع خطة فكرة التجديد في التفسير لما بين التفسير الأدبي والبلاغة من وثيق الصلة، وسمي هذا المنهج بالمنهج البياني، وطبقت بنت الشاطئ هذا المنهج أحسن تطبيق في كتاباتها.

وقد وزعت بنت الشاطئ منهج أستاذها على موضوعين:الموضوع الأول هو دراسة ما حول النص القرآني وترتكز على دراسة البيئة المادية والمعنوية التي ظهر فيها القرآن وعاش،[١٧] والموضوع الثاني هو دراسة القرآن نفسه، وهي تبدأ بالنظر إلى المفردات، والأديب الناقد يجب أن يقدر عند ذلك تدرج الألفاظ وتأثيرها في هذا التدرج يتفاوت بين الأجيال والظواهر النفسية والاجتماعية وعوامل حضارة الأمة، ولا يمكن فهم آيات القرآن الكريم إلا بمعرفة التدرج والتغير اللغوي في حياة كلمات اللغة ودلالاتها.[١٨] وقد سلك مسلك الأستاذ الخولي كل من الأستاذ خلف الله والأستاذ الدكتور عز الدين إسماعيل والأستاذ الدكتور شكري عياد وغيرهم ممن تأثروا بمنهج التفسير الأدبي للنص القرآني.

امتاز المنهج البياني في التفسير بمزايا عديدة منها:

(١) **البحث الدلالي للكلمة القرآنية:** بينت بنت الشاطئ أن اللغة العربية هي لغة القرآن ولا يمكن فهم الكلمات القرآنية إلا بمعرفة الدلالة اللغوية الموجودة في المادة واستعمالاتها الحقيقية والمجازية والاستقراء الكامل للاستعمالات القرآنية لهذه الكلمة والتدبر الدقيق في سياقاتها المختلفة في الآية والسورة ثم الوصول إلى المعنى المراد.[١٩] والألفاظ القرآنية في البيان القرآني تتميز بدقة اختيارها ومطابقتها للمعنى، وقد صرّح الخطابي (ت: ٣٨٨هـ) في بيان خصائص الكلمة القرآنية بأن الكلام يقوم بثلاثة أشياء: لفظ خاص، ومعنى به قائم ورباط لهما ناظم. وقد راعى القرآن الكريم هذه الأمور الثلاثة مراعاة تامة ووضع كلمات فصيحة بليغة جزلة عذبة بحيث لا يمكن إزالتها أو تغييرها، وألفت الجمل القرآنية تأليفا مثل الدرر المنظومة، ويوجد بينها تناسب تام.[٢٠]

وقد جعل الخطابي رعاية مقتضى الحال في استعمال الكلمات شرطا أساسيا للبلاغة الراقية، وجعل الدقة في اختيار الكلمة المناسبة بين الكلمات المتشابهة مثل العلم والمعرفة والشكر والحمد وغيرها من الأسماء والأفعال والحروف ضرورية؛ إذ إن كل كلمة من هذه الكلمات لها دلالات خاصة تتميز بها عن صاحبتها في بعض دلالاتها رغم اشتراكهما في بعضها.[٢١]

(١) قضية الترادف في المنهج البياني: من المعلوم أن هناك اختلافا كبيرا بين العلماء في قضية الترادف بين من يثبته و بين من ينفيه في اللغة.[٢٢] و قد ردّت بنت الشاطئ قضية الترادف في القرآن الكريم بأن الكلمة القرآنية لا يمكن تغييرها، ولا يقوم لفظ مكان الكلمة القرآنية.[٢٣]

(٢) الإحاطة بظروف النص القرآني: ولا بد لهذا الأمر من معرفة الظروف الاجتماعية والأوضاع السياسية والنفسية والعادات والتقاليد التي يعيشها المجتمع الجاهلي؛ لأن روح القرآن عربية ومزاجه عربي وأسلوبه عربي والمعرفة الحقيقية لمقاصده لا تتم إلا بمعرفة هذه الروح العربية وذلك المزاج العربي. وهذا يحتاج إلى معرفة أسباب النزول والإسرائيليات الموجودة في بعض التفاسير.

(٣) **التناول الموضوعي لتفسير القرآن:** والمراد منه هو التفسير الموضوعي الذي يعتمد على الموضوعات بحيث تجمع الآيات الخاصة بالموضوع الواحد مع معرفة الترتيب الزمني ومناسبتها المتعلقة بها ثم القيام بالتفسير.[٢٤]

وقد طبّقت عائشة بنت الشاطئ هذا المنهج في كتابها "الشخصية الإسلامية" دراسة قرآنية وعالجت مفهوم الشخصية كموضوع. ووضحت أن موضوع الشخصية قد شوّهت لأسباب عديدة من التخلف والغزو الفكري، ولا بد من تصحيح الرؤية الفاسدة تجاه الشخصية ودراستها دراسة جديدة ثم عرضها أمام نصوص قرآنية تتعلق بها.

والتفسير البياني عندها هو الذي يخدم كتاب الله، وهي تحاول أن تفهم القرآن من خلال دراسة الكلمات القرآنية وجملها والتأمل الدقيق في كل حركة ونبرة مع تتبع واستقراء لألفاظ القرآنية مع التدبر في السياقات والإيحاءات التعبيرية في البيان القرآني المعجز.[٢٥]

كتبت الدكتورة عائشة بنت الشاطئ مؤلفات قيّمة لإجراء هذا المنهج مثل الإعجاز البياني للقرآن ومسائل ابن الأزرق والتفسير البياني المشتمل على جزئين. وفيما يلي نحاول تقديم جهودها من خلال كتبها حول المنهج البياني.

المبحث الأول: سرّ الحرف القرآني و دلالاته عند بنت الشاطئ

قد سلّطت الأساذة بنت الشاطئ أضواء كاشفة في بداية حديثها عن الإعجاز القرآني وتناولت مفهوم المعجزة ووجود الإعجاز والبيان القرآني وجهود السلف في ميدان الإعجاز البياني بالتفصيل، ودخلت في موضوع الحرف القرآني وسره قائلة: "ما من حرف في القرآن الكريم تأولوه زائدا أو قدّروه محذوفا أو فسّروه بحرف آخر، لا يتحدى بسرّه البياني كل محاولة لتأويله على غير الوجه الذي جاء به في البيان المعجز".[٢٦]

وقدّمت بنت الشاطئ آراء العلماء حول الحروف المقطعات بالتفصيل بحيث إن بعضهم يجعلونها اسم الله الأعظم وما إلى ذلك، وقامت بمناقشة آرائهم ووافقت رأي الإمام الطبري والزمخشري وابن كثير وخلاصة رأيهم هو أن هذه الحروف كالإيقاظ للسامعين المنكرين بالقرآن بغرابة أسلوبه، رغم أن نظمه وترتيب جمله هو طبق قواعد العربية.[٢٧] وأيّده الإمام الزمخشري قائلا "وهذا القول من القوة والخلاقة بالقبول بمنزل، وإشارة إلى ما ذكرتُ من التبكيت لهم وإلزام الحجة إياهم"[٢٨] وأضاف الحافظ ابن كثير بعد نقل رأي الكشاف قائلا "قلت: ولهذا، كل سورة افتتحت بالحروف فلا بد أن يذكر فيها الانتصار للقرآن وبيان إعجازه وعظمته، وهذا معلوم بالاستقراء، وهو الواقع في بدايات تسع و عشرين سورة [٢٩] [٣٠]

وقد وضحت بنت الشاطئ بكل وضوح وجه الإعجاز البياني في هذه الحروف التي جاءت في أول السورة ولم تأت في مواضع أخرى، وحاولت أن تجيب على هذا السؤال بإضافة جديدة هامة في التفسير البياني قائلة "وأول سورة نزلت مفتتحة بالحرف، هي سورة القلم ثاني السور المشهورة في ترتيب النزول بقوله: ﴿نٓ ۚ وَ الْقَلَمِ وَ مَا يَسْطُرُوْنَ ۙ......﴾[٣١] والرّد على المجادلين في المعجزة ... فمجيء الحرف في سورة القلم المكية والتي نزلت مباشرة بعد سورة "اقرأ" فيه لفت واضح إلى سر الحرف في البيان المعجز، خصوصا وأن في السورة جدل من المشركين في نبوة محمد – صلى الله عليه و آله و سلم – وادعاء منهم أن ما جاء به أساطير الأولين "فكان هذا تمهيدا للمعجزة التي تتحداهم

أن يأتوا بمثله، واستدراجهم إلى أن تلزمهم الحجة، بأن يعرضوا على ما عرفوا من أساطير الأولين، وإن كلماته لمن الحروف التي عرفوها في عربيتهم، لغة الكتاب العربي المبين..[٣٢]

ثم أوردت عائشة بنت الشاطئ السور بالترتيب كالتالي: ٣٤- سورة ق، ٣٨- سورة ص، ٣٩- سورة الأعراف، ٤١- سورة يس، ٤٤- سورة مريم، ٤٥- سورة طه، ٤٦- سورة القصص، ٤٧- سورة الشعراء، ٤٨- سورة النمل، واستنتجت أن هذه السور كلها قريبة في نزولها زمنيا مثل تقاربها في ترتيب المصحف العثماني، يبدو التركيز فيها في الاحتجاج للمعجزة، ومن العجيب أن السور الثلاث الأولى افتتحت بحرف واحد ن، ق، ص. ثم نزلت سور الأعراف و يس و مريم و طه و الشعراء و النمل و القصص بفواتح من حرفين: يس، طه، طس، و ثلاثة: طسم و أربعة: المص، و خمسة: كهيعص. بعد أن نزلت عشر سور مفتتحة بالحروف المقطعة أولها "سورة القلم" و عاشرتها سورة القصص المفتتحة بـ"طسم"... نزلت سورة الإسراء. ولتوجههم بصريح المعاجزة بمثل هذا القرآن بقوله: ﴿قُل لَّئِنِ اجْتَمَعَتِ الإِنسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَن يَأْتُواْ بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لاَ يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَ لَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيراً﴾[٣٣،٣٤]

ومن ثم واجه المكذبين والمجادلين بالتحدي والمعاجزة مع تتابع نزول السور قبل سورة يونس وهود مفتتحتين بالحروف آلر.... تلتها سور ثلاث يوسف، الحجر، و لقمان مفتتحة آلر ....، ثم نزلت الحواميم السبع... و كلها تبدأ بحرفي "حمٓ"، بعد الحواميم نزلت خمس سور بغير فواتح من الحروف المقطعة، وكان المتوقع أن ينتهي جدل المشركين في المعجزة، من حيث لزمتهم الحجة، ولم يبق أمامهم إلا التسليم بأن القرآن تنزيل من رب العالمين، ولكنهم عادوا يلغون فيه، ونزلت سورتا إبراهيم والسجدة مبدوئتين بالأحرف: آلر وآلم... وهكذا وصلت الأستاذة إلى النتائج التالية:

١- أن الحروف المقطعات بدأت من سورة القلم ثم ازدادت وتتابعت واستمرت في العهد المكي من سورة ق ٣٤ نزولا إلى سورة القصص ٤٩ نزولا — حينما اشتد الجدل مع المشركين فتحدى القرآن الكريم المشركين.

٢- السور التي افتتحت بالحروف المقطعة فيها ذكر القرآن الكريم وتقرير نزوله من جانب الله.

٣- أكثر السور المبدوءة بالفواتح، نزلت في الزمن الذي بلغ فيه عتو المشركين أقصى المدى، وأفحشوا في حمل الوحي على الافتراء والسحر والشعر والكهانة، فواجههم القرآن بالتحدي....

وعجز العرب أن يأتو بمثل القرآن، يشتمل على ألفاظ وحروف وجمل من لغتهم.[٣٥]

وقد خالفت الدكتورة اللغويين والبلاغيين في تأويلهم لبعض الحروف القرآنية أن يعدلوا بها على وجه التقدير، عن الوجه الذي جاءت به، لكي تلبي مقتضيات الصنعة الإعرابية وتخضع لقواعد المنطق البلاغي المدرسي قبل زيادة "الباء" في خبر "ما" وفي خبر "ليس". وقدمت إحصاء كاملا لورودها في القرآن الكريم باستنتاجات مقنعة،[٣٦] وكذلك ردت قول النحاة بزيادة "من" أو تقدير حذفها مثل "لا" [٣٧]أو أن حروفا يمكن أن تناب مكان الأخرى،[٣٨] وصرّحت في الأخير بكل وضوح بأن الحرف القرآني لا يقوم مقامه غيره.[٣٩]

والخلاصة أن بنت الشاطئ اتخذت المنهج الاستقرائي حيث ذكرت من نصوص القرآن ثم قارنت ودرست وانتهت إلى نتائج مسلّمة، ومن استقرائها أنّها أخذت موطن كل كلمة أو حرف، وتتبعت مواضع ورودهما في القرآن ومعرفة آثارهما البيانية والبلاغية، حيث لا يوجد أي حرف أو كلمة يمكن استبدالهما بغيرهما ويؤديان نفس المعنى، وهذا هو الإعجاز.

المبحث الثاني:دلالات الألفاظ و سر الكلمة

قد ذكر سابقا أثناء كلامنا عن الترادف عند الأستاذة أنها لا تؤمن بقضية الترادف في القرآن.[٤٠]وذكرت اختلاف العلماء في هذا المجال وصرحت بأن الألفاظ القرآنية استعملت بدلالة معينة لا يؤديها لفظ آخر.[٤١]وقد قامت الأستاذة بالموازنة الدقيقة بين ألفاظ القرآن الكريم التي تبدو للوهلة الأولى متفقة المعنى، ولكن بعد إمعان النظر والتأمل الدقيق في سياقها القرآني اتضحت الفروق المعنوية الدقيقة، وهذا ما أداها إلى الاستنتاج الذي ذكرناه في بداية هذا البحث، وفيما يلي نقدم نموذجًا واحدا من النماذج الكثيرة في هذا الباب:

زوج و امرأة

استعمل القرآن الكريم كلمة "زوج" حيثما تحدث عن آدم وزوجه[٤٢]واستخدم كلمة "امرأة" في مثل امرأة العزيز وامرأة نوح وامرأة لوط[٤٣]وامرأة فرعون.قد يبدو لأول وهلة أن الكلمتين مترادفان تقوم إحداهما مقام الآخر، وكلتا الكلمتين من القرآن، فنقول في زوج آدم مثلا: امرأة آدم وفي امرأة العزيز زوج العزيز، وذلك يأباه البيان المعجز.

وتوضح أن التدبر في السياق القرآني يشير إلى أن لفظ زوج يأتي حيث تكون الزوجية هي مناط الموقف: حكمة وآية، أو تشريعا، وحكما.ففي قوله تعالى:

﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَاجاً لِّتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُم مَّوَدَّةً وَ رَحْمَةً﴾[٤٤]

وكذلك الأمر في كلمة "أزواج" بالحياة الآخرة،نجد ذلك في آيات عديدة ضمن سور كثيرة، مثل: ﴿وَكُنتُمْ أَزْوَاجاً ثَلَاثَةً﴾[٤٥] و﴿وَ لَهُمْ فِيهَا أَزْوَاجٌ مُّطَهَّرَةٌ وَ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾[٤٦]

فإذا تعطلت آية الزوجية من السكن والرحمة، بخيانة أو تباين في العقيدة، فنجد أن القرآن الكريم يستعمل تعبير "امرأة" وليس "زوج" مثل ﴿امْرَأَةُ الْعَزِيزِ تُرَاوِدُ فَتَاهَا عَن نَّفْسِهِ قَدْ شَغَفَهَا حُبّاً﴾[٤٧] و﴿امْرَأَةَ نُوحٍ وَامْرَأَةَ لُوطٍ كَانَتَا تَحْتَ عَبْدَيْنِ مِنْ عِبَادِنَا صَالِحَيْنِ فَخَانَتَاهُمَا فَلَمْ يُغْنِيَا عَنْهُمَا مِنَ اللَّهِ شَيْئاً﴾[٤٨]فهنا تتعطل آية الزوجية مع الخيانة، ومن أمثلة ذلك ما جاء في القرآن في امرأة لوط آيات.[٤٩]

وحكمة الزوجية في الإنسان وسائر الكائنات الحية، هي اتصال الحياة بالتوالد. وفي هذا السياق يكون المقام لكلمة زوج، وزوجين وأزواج، من ذكر وأنثى، فيستعمل القرآن هذه الكلمات، فيقول تعالى:

﴿يَاأَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُواْ رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالاً كَثِيراً وَنِسَاءً﴾[٥٠] ونجد أمثلة كثيرة لذلك كآيات هود:[٥١] والشورى[٥٢] ويسٓ:[٥٣]والذاريات:[٥٤] والنّجم: ﴿وَأَنَّهُ خَلَقَ الزَّوْجَيْنِ الذَّكَرَ وَالْأُنثَى﴾[٥٥] والنبأ.[٥٦]

فإذا تعطلت حكمة الزوجية في البشر بعقم أو ترمل، نجد أن القرآن الكريم يستعمل كلمة "امرأة" وليس كلمة "زوج"، كالآيات فيقول في امرأة إبراهيم وامرأة عمران: ﴿وَامْرَأَتُهُ قَآئِمَةٌ فَضَحِكَتْ فَبَشَّرْنَاهَا بِإِسْحَاقَ وَمِن وَرَاء إِسْحَاقَ يَعْقُوبَ﴾[٥٧] و﴿فَأَقْبَلَتِ امْرَأَتُهُ فِي صَرَّةٍ فَصَكَّتْ وَجْهَهَا وَقَالَتْ عَجُوزٌعَقِيمٌ﴾[٥٨] و﴿إِذْ قَالَتِ امْرَأَةُ عِمْرَانَ رَبِّ إِنِّي نَذَرْتُ لَكَ مَا فِي بَطْنِي مُحَرَّراً فَتَقَبَّلْ مِنِّي إِنَّكَ أَنتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾[٥٩] ويضرع زكريا إلى الله

سبحانه وتعالى: ﴿وَكَانَتِ امْرَأَتِي عَاقِراً فَهَبْ لِي مِن لَّدُنكَ وَلِيّاً﴾[٦٠] و﴿قَالَ رَبِّ أَنَّى يَكُونُ لِي غُلاَمٌ وَقَدْ بَلَغَنِيَ الْكِبَرُ وَامْرَأَتِي عَاقِرٌ﴾[٦١]،ولكن لما استجاب له ربه وحققت الزوجية حكمتها بالإنجاب، نجد أن القرآن الكريم استعمل كلمة زوج حيث يقول تعالى: ﴿فَاسْتَجَبْنَا لَهُ وَوَهَبْنَا لَهُ يَحْيَى وَأَصْلَحْنَا لَهُ زَوْجَهُ﴾.[٦٢]هكذا يبدو الإعجاز البياني للقرآن الكريم ، فكل لفظ له دلالته المعينة لا يمكن أن تنوب كلمة أخرى عنها، وقدمت الأستاذةأمثلة عديدة لهذا.

وهكذا تناولت بنت الشاطئ الفروق بين الكلمات التالية:

١- الرؤيا و الحلم	٢- آنس و أبصر	٣- النأي و البعد
٤- حلف و أقسم	٥- تصدع و تحطم	٦- الخشوع و الخشية
٧- اشتات و شتى	٨- الإنس و الإنسان	٩- النعمة و النعيم[٦٣]

المبحث الثالث:الأساليب و سر التعبير

درست بنت الشاطئ بعض الأساليب القرآنية كظواهر بلاغية منها:

١- الاستغناء عن الفاعل: ظاهرة الاستغناء عن الفاعل ظاهرة أسلوبية وضحت الدكتورة جهود علماء الصرف و النحو و علم المعاني في هذا المجال و لكنها وجّهت نقدًا عنيفا تجاههم.

و قد لفتني اطراد هذه الظاهرة في البيان القرآني في مواقف القيامة[٦٤] ثم بيّنت الآيات التي جاءت بالبناء للمجهول في مثل:

﴿فَإِذَا نُفِخَ فِي الصُّورِ نَفْخَةٌ وَاحِدَةٌ﴾[٦٥]

وجميع الآيات التي فيها ذكر النفخ ، وهي كلها بصيغة المجهول.[٦٦]

أو يستغني البيان القرآني عن ذكر الفاعل في موقف الآخرة بإسناده إلى غير فاعله، مطاوعة أو مجازا كما في آيات: اقتربت الساعة و انشق القمر[٦٧]ثم تتعجب بالأسلوب القرآني بأن تطرد هذه الظاهرة الأسلوبية في موقف واحد، ثم لا تلفت البلاغيين والمفسرين مع وضوحها.[٦٨]وقد ذكر البلاغيون في حذف الفاعل وجوها عديدة منها العلم أو الجهل به أو الخوف منه أوعليه وقدّمت الدكتورة شواهد على عدم حذف الفاعل في مواضع العلم به يقينا مثل قوله تعالى: (يَغْفِرُ لِمَن يَّشَآءُ وَ يُعَذِّبُ مَن يَّشَآءُ).[٦٩]

وقد وجدت بنت الشاطئ السر البياني في البناء للمجهول هو التركيز والاهتمام على الحدث بصرف النظر عن فاعله وكأنه لا يحتاج إلى فاعل.[٧٠]

٢- البدء بواو القسم:وكذلك تناولت الدكتورة ظاهرة أخرى وهي البدء بالواو والقسم وهنا أيضا سلكت المسلك نفسه هو الاستقراء الكامل للآيات القرآنية، ثم محاولة الاستنتاج المبني على الاستقراء، وقدمت نتيجة دراستها قائلة "... والذي اطمأننت إليه بعد طول التدبر لسياقها في الآيات المستهلة بالواو، هو أن هذه الواو قد خرجت عن أصل معناها اللغوي الأول في القسم للتعظيم،إلى معنى بلاغي، هو اللفت بإشارة بالغة إلى حسيات مدركة لا تحتمل

أن تكون موضع جدل ومماراة، توطئة إيضاحية لبيان معنويات يُمارى فيه، أو تقرير غيبيات ليست من الحسيات و المدركات".[٧١]

٣- السجع والفواصل القرآنية:و قد سلّطت الدكتورة بنت الشاطئ الأضواء الكاشفة على قضية السجع ورعاية الفواصل بكل تفصيل[٧٢]وقد ذكرت في بداية الحديث اختلاف علماء السلف حول القضية بدءا من أبي عبيدة معمر بن المثنى (ت: ٣١٠هـ) والفرّاء (ت: ٢٠٧هـ) ومرورا بالباقلاني الذي عقد فصلا عن هذه القضية ونفى السجع وبسط فيه مذهب الأشاعرة، في التفرقة بين السجع و الفواصل، في حين أن معظم البلاغيين لا يرون فرقا بين الفواصل والسجع.

وصحت الأستاذة بنت الشاطئ في تتبع فواصل الآيات في القرآن الكريم وقدمت نماذج عديدة[٧٣]أن الفواصل القرآنية لم تأت لمجرد رونق لفظي ورعاية شكلية فحسب وإنما جاءت لتفيد معنى مهم مع جمال لفظي.[٧٤] واختارت شواهد من الفواصل التي مال الفرّاء ومن ذهب معه إلى حملها على قصد المشاكلة اللفظية بين رؤوس الآيات، بإيثار نسق على آخر، أو العدول عن لفظ إلى غيره في معناه.

فمثلا ننظر في هذه الفواصل القرآنية:

﴿وَالضُّحَى○ وَاللَّيْلِ إِذَا سَجَى○ مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلَى﴾[٧٥]وجعل الفرّاء الكاف في "قلى" حذفت لرعاية الفاصلة.[٧٦]وكذلك الفخر الرازي[٧٧]وكذلك النيسابوري[٧٨]ونظائرها ولو كان البيان القرآني يتعلق بهذا الملحظ اللفظي فحسب، لما عدل عن رعاية الفاصلة في الآيات بعدها:

﴿فَأَمَّا الْيَتِيمَ فَلَا تَقْهَرْ○ وَأَمَّا السَّائِلَ فَلَا تَنْهَرْ○ وَأَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ﴾[٧٩]

وليس في السورة كلها "ثاء" فاصلة. بل ليس فيها حرف "ثاء" على الإطلاق. وعلى مذهبهم، كانت الفواصل تراعى بمثل لفظ: فخبّر، لمشاكلة رؤوس الآيات بالعدول إلى هذا اللفظ عن "فحدّث".حذفت الكاف في "وما قلى" مع دلالة السياق عليها وذلك لتجنب خطابه تعالى رسوله صلى الله عليه وآله وسلم في موقف الإيناس والتلطف بصريح القول "وما قلاك؛ لأن في القلي دلالة على الطرد والإبعاد وشدّة البغض. وأما التوديع ففيه دلالة على التودد، والحب، وفيه رجاء العودة وأمل اللقاء.وحُذفت كاف الخطاب في الفواصل بعدها، لأن السياق بعد ذلك أغنى عنها. ومتى أعطى السياق الدلالة المرادة مستغنيا عن الكاف، فإن ذكرها يكون من الفضول والحشو المنزه عنهما أعلى بيان."[٨٠]وتقول في تقديم الآخرة على الأولى في قوله تعالى: ﴿إِنَّ عَلَيْنَا لَلْهُدَى○ وَإِنَّ لَنَا لَلْآخِرَةَ وَالْأُولَى﴾[٨١] غيّر القرآن ما هو مألوف لأجل رعاية الفاصلة فقط حيث قدمت الآخرة على الأولى بل قدمت لأن المعنى اقتضاه أولا؛ لأن الآخرة خير نعمة وعذابها أكبر وأشدّ.

ولذا قدّمت الآخرة على الأولى في قوله تعالى.

﴿وَلَلْآخِرَةُ خَيْرٌ لَّكَ مِنَ الْأُولَى○ وَلَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضَى﴾[٨٢]كما قدّمت الآخرة على الأولى في سياق الوعيد لفرعون بآية النازعات: ﴿فَقَالَ أَنَا رَبُّكُمُ الْأَعْلَى○ فَأَخَذَهُ اللَّهُ نَكَالَ الْآخِرَةِ وَالْأُولَى﴾[٨٣]وأخيرا وصلت بنت الشاطئ إلى نتيجة مفادهاأنه ما من فاصلة قرآنية إلا ولها معنى معين لا تؤديه كلمة سواها، أحياناندرك سر

الفاصلة وأحيانا لا نعرفها. فالبلاغة عبارة عن الملاءمة بين الألفاظ ومعانيها، ولا يمكن أن تكون الألفاظ جليلة والمعاني قصيرة ولا تأتي الكلمات الجميلة لزخرف بديعي والفواصل تأتي لإفادة المعاني الجليلة من موسيقى وجمال صوتي باهر. والفواصل القرآنية خير دليل على بطلان من يفضلون اللفظ على المعنى أو العكس. وهذا يدل على عدم معرفة الحس اللغوي والذوق الأدبي الموجود في كتاب الله تعالى.[٨٤]

الخاتمة

بعد هذه الجولة الممتعة في رحاب التفسير البياني عند الأستاذة بنت الشاطئ يمكن لنا أن نقدم خلاصة المقال في عشر نقاط هي:

١- إن الأستاذة الدكتورة بنت الشاطئ علم شامخ من أعلام العصر الحديث فقد قدّمت الكثير في مجال الدراسات القرآنية والأدبية وقامت بجهود مضنية وهي حقا درة يتيمة لأعمالها الجليلة ومآثرها الجميلة، وعطائها الثري.

٢- نشأت الأستاذة في بيئة صالحة وتربة خصبة ووجدت جوّا ملائما داخليا، إذ كان والدها عالما جليلا وتّم زواجها بالأستاذ أمين الخولي، ولكليهما آثار واضحة وبصمات جلية على شخصيتها وسلوكها وأسلوبها.

٣- كانت بنت الشاطئ صاحبة شخصية قوية منذ صغرها، وتميزت بجمعها النادر بين الدراسة العميقة للعلوم الإسلامية والعربية، وكانت غزيرة الانتاج إذ يصل عدد كتبها إلى أكثر من أربعين كتابا معظمها يدور حول الدراسات القرآنية وأسرار العربية.

٤- اتخذت بنت الشاطئ المنهج الاستقرائي في بيان سر الحرف حيث تذكر الآيات القرآنية ثم تقوم بدراسة مقارنةحتى تصل إلى نتائج ثابتة، ويأخذ كل حرف مكانه و تحمل المعاني البلاغية حيث لا يوجد أي حرف أو كلمة يمكن استبدالها بغيرها وتؤدي نفس المعنى، وهذا هو الإعجاز.

٥- امتاز المنهج البياني عند الدكتورة بمزايا عديدة منها: البحث الدلالي للحرف والكلمة القرآنية، واختيار القرآن الكريم للألفاظ لا لذاتها بل اختيرت للمعنى ونقل الإنسان من الحسيات إلى المعنويات.

٦- حسمت الأستاذة قضية الترادف في القرآن الكريم وأكدت أن الألفاظ القرآنية تستخدم لدلالات معينة في سياق معين لا يؤديها لفظ آخر في المعنى الذي استخدم لأجله.

٧- جعلت الأستاذة دراسة الظروف الاجتماعية والساسية والبيئية أمرًا ضروريالفهم القرآن الكريم، وهي تفضل التفسير الموضوعي للوصول إلى الغرض المنشود مكان التفسير الجزئي.

٨- أضافت الدكتورة إضافات قيمة في قضية الحروف المقطّعة وقامت بدراسة استقرائية وجاءت بنتائج مثمرة و مقنعة.

٩- وقد وضحت الدكتورة منهجها بنفسها "وما أعرضه هنا، ليس إلا محاولة في هذا التفسير البياني للمعجزة الخالدة حرصت فيها — ما استطعت- على أن أخلص لفهم النص القرآني فهما مستشفا روح العربية ومزاجها، مستأنسة في كل لفظ، بل في كل حركة و نبرة، بأسلوب القرآن نفسه، محتكمة إليه وحده، عند ما يشتجر الخلاف، على هدى التتبع الدقيق لمعجم ألفاظه، والتدبر الواعي لدلالة سياقه، والإصغاء المتأمل، إلى إيحاء التعبير في البيان المعجز.

١٠- وهناك ضوابط صارمة لإجراء هذا المنهج وهي استقراء اللفظ القرآني في كل مواضع وروده للوصول إلى دلالته، وعرض الظاهرة الأسلوبية على نظائرها في الكتاب المحكم، وتدبر سياقها الخاصفي الآية والسورة، ثم سياقها العام في المصحف كله التماسا لسرها البياني.

وهذا غيض من فيض وقطرة من بحر في المنهج البياني عند بنت الشاطئ ندعو الله سبحانه و تعالى أن يجعل هذا الجهد المتواضع مفيدا لطلاب العلم ومقبولا عنده يوم لا ينفع مال ولا بنون إلا من اتى الله بقلب سليم. آمين وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

الهوامش

١- ينظر الموسوعة العربية العالمية، (مؤسسة أعمال الموسوعة للنشر و التوزيع، ط: ٢، الرياض، المملكة العربية السعودية، ١٩٩٩م) ج: ١٦، ص: ٨

٢- د. محمد سليم العرا، شخصيات و مواقف عربية و مصرية، ص:٣٥

٣- على الجسر، بين الحياة والموت، سيرة ذاتية عائشة عبد الرحمن (الهيئة العامة للكتاب ١٩٩٩م)، ص:٢٨

٤- ينظر على الجسر، بنت الشاطئ، ص: ١٠١

٥- ينظر حسن عبد الحميد جبرا المالكي، بنت الشاطئ من قريب (دار الكتاب الحديث، القاهرة، مصر، ٢٠٠١م) ص: ٥٦

٦- ينظر بنية العقل العربي، محمد عابد الجابري، (مركز الدراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط: ٣) ص: ١٤

٧- الأصفهاني، الراغب، المفردات في غريب القرآن، تحقيق محمد سعيد كيلاني (مطبعة مصطفى البابي، القاهرة، ١٩٦١م) ص: ٦٩

٨- الجاحظ، البيان و التبيين، تحقيق: فوزي عطوي (دار صعب، بيروت ١٩٦٨م) ج: ١، ص: ٥٤

٩- ابن منظور،محمد بن أبي مكرم، لسان العرب (دار صادر، بيروت، لبنان) ج: ١، ص: ٢١٤

١٠- ينظر أحمد مطلوب، فنون بلاغية (دار البحوث العلمية، الكويت ١٩٧٥م) ص: ٢٠

١١- أبو يعقوب بن أبي بكر، مفتاح العلوم (المطبعة اليمنية، نشر البابي الحلبي و أخويه، مصر) ص: ٧٧

١٢- كان خصما عنيدا لجهم بن صنوان (ت: ١٢٨هـ) صاحب مذهب الإرجاء في الإيمان والجبرية في الأعمال، وقف إلى جانب الأمويين ضد المعارضة، ألف الكتاب المذكور، و هو تطوير لفكرة علي – رضي الله عنه – في قوله "القرآن جمال أوجه" فبحث في تعدد دلالات اللفظ الواحد في القرآن.

١٣- ينظر مقاتل بن سليمان، الأشباه والنظائر في القرآن، دراسة و تحقيق: عبد الله محمود شحانة (الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٧٥م) ص: ١١٦

١٤- ولد ١٤٤هـ بالكوفة، عاش في فترة أبي جعفر المنصور، لقي الكسائي فصاحبه و أخذ عنه.

١٥- مقدمة الكشاف للزمخشري، ج: ١، ص: ٧

١٦- ينظر مصطفى الصاوي الجويني، منهج الزمخشري في تفسير القرآن (دار المعارف، مصر، ط:٣) ص: ٣٠٠

١٧- ينظر دائرة المعارف (دار الشعب، القاهرة، مصر) مادة تفسير، ص: ٤٣٤

١٨- ينظر أمين الخولي، مناهج تجديد في النحو و البلاغة و التفسير و الأدب (دار المعرفة، القاهرة، ١٩٦١م) ص: ٣٠

١٩- التفسير البياني للقرآن، بنت الشاطئ، ج: ١، ص: ١١
٢٠- الخطابي أبو سليمان محمد بن محمد، تحقيق: محمد أحمد خلف الله، بيان إعجاز القرآن ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن (دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٧م) ص: ٢٤
٢١- بيان إعجاز القرآن، ص: ٢٩
٢٢- مثل أبو الفخر الرازي و السبكي و غيرهم من المثبتين و ابن الفارس و ابن جني و غيرهما من الذين ينفون الترادف. ينظر التفصيل في السيوطي، جلال الدين، المزهر في علوم اللغة و أنواعها، (منشورات المكتبة المصرية، صيدا، بيروت، ١٩٩٢م) ج: ١، ص: ٤٠٢
٢٣- الإعجاز البياني، بنت الشاطئ، ص: ٢١٠
٢٤- دائرة المعارف، "مادة تفسير"، أمين الخولي، ص: ٤٣٢
٢٥- ينظر مقدمة التفسير البياني، ج: ١، ص: ١٧
٢٦- الإعجاز البياني، ص: ١٣٩
٢٧- المصدر نفسه، من ص: ١٤٠- ١٥٥
٢٨- ينظر الكشاف، ج: ١، ص: ١٦
٢٩- سورة آل عمران٣: ٣-١
٣٠- سورة الأعراف٧: ٢-١
٣١- سورة القلم٦٨: ١٥-١
٣٢- التفسير البياني للقرآن الكريم، ج: ٢، ص: ٤٢
٣٣- سورة الإسراء١٧: ٨٨
٣٤- الإعجاز البياني، ص: ١٦٧-١٦٨
٣٥- الإعجاز البياني، ص: ١٨٠
٣٦- ينظر الإعجاز البياني من ١٨١-١٩١
٣٧- التفسير البياني، ص: ١٩٢
٣٨- المرجع نفسه ، ص: ٢٠١
٣٩- المرجع نفسه، ص: ٢٠٧
٤٠- الإعجاز البياني للقرآن، ص: ٢٠٩
٤١- المرجع نفسه، ص: ٢١٥
٤٢- ينظر سورة البقرة: ٣٥، و سورة الأعراف: ١٩، و سورة طه: ١١٧
٤٣- سورة التحريم٦٦: ١٠، العنكبوت: ٣٣
٤٤- سورة الروم٣٠: ٢١
٤٥- سورة الواقعة٥٦: ٧
٤٦- سورة البقرة٢: ٢٥
٤٧- سورة يوسف١٢: ٣٠

٤٨- سورة التحريم٦٦: ١٠
٤٩- سورة الأعراف٧: ٨٣
٥٠- سورة النساء٤: ١
٥١- سورة هود١١: ٤٠
٥٢- سورة الشورى٤٢: ١١
٥٣- سورة يس٣٦: ٣٦
٥٤- سورة الذاريات٥١: ٤٩
٥٥- سورة النجم: ٤٥
٥٦- سورة النبأ: ٨
٥٧- سورة هود: ٧١
٥٨- سورة الذاريات: ٢٩
٥٩- سورة آل عمران٣: ٣٥
٦٠- سورة مريم١٩: ٥
٦١- سورة آل عمران٣: ٤٠
٦٢- سورة الأنبياء٢١: ٩٠
٦٣- ينظر الإعجاز البياني للقرآن، ص: ٢١٥-٢٤٣ (و قد سلّطت الدكتورة أضواء كاشفة على الفروق بين هذه الكلمات في الاستعمال القرآني بكل بسط و تفصيل)
٦٤- الإعجاز البياني، ص: ٢٤٠
٦٥- سورة الحاقة٦٩: ١٣ و ينظر سورة النبأ: ١٨ و سورة الفجر: ٢١
٦٦- سورةالكهف: ٩٩، سورة المؤمنون: ١٠١، سورة يس: ٥٩، سورة الزمر: ٦٨، سورة ق: ٢٠، سورةالحاقة: ٢ ٣، سورة الأنعام: ٧٣، سورة طه: ١٠٢، سورة النمل: ٨٧
٦٧- سورة القمر: ١ و ينظر سورة الرحمن: ٣٧، و سورة الانفطار: ١-٢، و سورة الزلزلة: ١
٦٨- الإعجاز البياني، ص: ٢٤٢
٦٩- نفس المصدر و الصفحة
٧٠- الإعجاز البياني، ص: ٢٤٣
٧١- ينظر التفصيل في صفحات: ٢٣٤-٢٤٨
٧٢- ينظر الإعجاز البياني، ص: ٢٥٣-٢٧٩
٧٣- ينظر التفصيل في الإعجاز البياني للقرآن، ص: ٢٦٨-٢٧٧
٧٤- الإعجاز البياني للقرآن، ص: ٢٦٨
٧٥- سورة الضحى٩٣: ٣-١
٧٦- معاني القرآن للفرّاء (دار الكتب، ١٩٥٥م، القاهرة) سورة الضحى
٧٧- التفسير الكبير للرازي، ج: ٨، سورة الضحى

٧٨- على هامش تفسير الطبري، ط. مصر
٧٩- سورة الضحى٩٣: ١١-٩
٨٠- الإعجاز البياني، ص: ٢٦٩
٨١- سورة الليل٩٢: ١٣-١٢
٨٢- سورة الضحى٩٣: ٥-٤
٨٣- سورة النازعات٧٩: ٢٥-٢٤
٨٤- الإعجاز البياني، ص: ٢٧٩

OPEN ACCESS
MA'ARIF-E-ISLAMI (AIOU)
ISSN (Print): 1992-8556
ISSN (Online): 2664-0171
https://mei.aiou.edu.pk

التوجهات الفكرية للأديب المصري الدكتور جابر قميحة

'The intellectual orientations of the Egyptian writer Dr. Gaber Qamieha''

ساجده الفت

باحثة في مرحلة الدكتوراه بقسم اللغةالعربية والعلوم الاسلامية بجامعة الكلية الحكومية، بفيصل آباد

الدكتور افتخار احمد خان

الاستاذ المساعد بقسم اللغةالعربية والعلوم الاسلامية بجامعة الكلية الحكومية، بفيصل آباد

الدكتورثناءالله

الاستاذ المساعد الاول و مدير الدراسات الاسلامية بقسم العلوم الانسانيةوالاجتماعية بجامعة البحرية ،اسلام آباد

ABSTRACT

Dr. Jaber Qamihah, was a good teacher, a good writer and a good poet from Egypt, He grew up in a noble family, he was fond of reading from the very earliest age. And he was an intellectual and his deep reflections of the Quran appeared in his writings, and carried the concerns of Ummah. He devoted himself for preaching of Islam and said that the original Islam is peace .In the twentieth century, the new intellectual situation appeared, which was more harmful not beneficial to the people. People witnessed an age of intellectual cognitive conflict s ,until three teams appeared ,the first refused all things of west .That the West has built modern discourse on the separation of religion from countries politically, economically, and in character building .On the other side, a school of thought says.That Islam is a religion not kingdom, and Muhammad (peace be upon him) is a prophet and not a king, And between the two previous views .A third view was expressed, calling for the introduction of the West's civilization, should be taken and which should not be taken. Dr. Jabir Qamheh was born in the era of this intellectual conflict, and he looked closely And interacting with some dimensions and intersecting with some other dimentions he accepted , a few intellectual orientations and , rejected a few other dimentions .He was a believer, in the Book of God, Messenger, his Judgment and Destiny.He showed the political spirit

through his writings ,and tried to sire a spirit of jahad to muslims which is only way for the awareness of ummah according to his opinion.

إن الدكتور جابر قميحة المتولي أديب ومجاهدومعلّم،وشاعر مصري معروف، نشأ فى أسرة كريمة، كان شغوفا بالقراءة منذ نعومة أظفاره، وكان فكره إسلاميا وتأملاته قرآنية عميقة، وحمل هموم الأمة، أوقف قلمه لله تعالٰى، فقال إن الأصل في الإسلام السّلام و في القرن العشرين ظهرت المذاهب الفكرية التي كانت تحمل من الأضرار أكثر مما كان من الممكن أن ينفع الناس بها لذلك قد شهد الناس أن ذلك العصر كان متميزا بالمعارك الفكرية الضارة الشديدة، حتى ظهرت فرق ثلاث،كانت الأولى ترفض كل ماجاءبه الغرب جملة وتفصيلا ، أن الغرب قد بنى أنظمته الحديثة على فصل الدين عن الدولة سياسيًا واقتصاديًا وتربويًا وعلى الوجهة الأخرى وقف عدد من المهللين المراد من المهلّلين الناس الذين مدحوا في الحضارة الغربية الذين دعوا أن الاسلام دين لادولة ،وأن محمدا نبى و ليس ملكا، وبين الرأيين السابقين ، ظهر رأي ثالث ،يدعو إلى الأخذ من حضارة الغرب مما هوحسن وترک مما هو قبيح، وقد كبر الدكتور جابرقميحه المراد من كبر أي نشأ فى عصر هذه المعركة ،ونظرها عن قرب -وتفاعل مع خيوطهاالفكر ية المتوازية والمتقاطعة، فقبل و رفض وحسن وقبح ، كان كاتبا، و عالما مؤمنا، بكتاب الله ورسوله والقضاء والقدر- فتوجد فيه الروح السياسية، وحاول من خلال قلمه أن يبعث فى المسلمين روح الجهاد والذى يراه سبيلاً وحيدا فى نهو ض الأمة ،

التوجهات الفكرية للأديب المصري الدكتور جابر قميحة

إن دكتور جابر قميحه كان شاعرا لرسالة الإسلام ، فتناول معظم قضاياالأمة السياسية ،وألف خمسة دواوين شعرية في واقع الأمة ، قصائده تتحدث عن شخصيات الجهاد الأفغانى بعضها التى ذكرت منفردة وبعضها التى ذكرت على وجه العموم بالنسبة للأحداث السياسية التى مرت بها الأمة الاسلامية فى القرن العشرين(١) ،فجابرقميحه تناولها تناولا عميقا، لاشک فيه أن مصر من الأوطان التى تعمق أثر ها فى النفوس ،و قد كثرت الكتابات عن مصرفى القديم والحديث فى تناول تاريخها وفضائلها وأحوالها فتعرض مفهوم الوطنية على أساس دينى ،فإنه يعرض تصريحا أو ترميزا إلى إسلامية فكره والى تمسكه بها كما يوجد فى ديوانه "حول الأسماء الحسنى،؛(٢) فكل قصيدة تبين وتمدح صفات الله، سبحانه وتعالى، فتناول موضوع المدح فى دواوينه المختلفة حول محور واحد وهو الجهاد فى سبيل الله "سواء أكان الجهادبالسيف أو المال أوالقلم، فالمدح عنده لا يتمثل فى صورتها التقليدية،ولم يمدح شخصا أوفكرة إلا ولها علاقة بالاسلام و الجهاد، وأن الهدف الأساسى عند الشاعر هو تبليغ رسالته الإسلامية الجهادية، أما موضوع الرثاء عند الدكتور جابر قميحة يتجاوز بمفهومه التقليدى الذاتى ويمكننا أن نصطلح عليه بالرثاء الإسلامى المعاصر، والشخصيات المرثية عنده إسلامية جهادية من جنسيات مختلفة، وغالبهم من

الاخوان المسلمين هذه منظمة سياسية معارضة للحكومة المصرية ، و لم يقف عند حدودالمدح والرثاء فقط بل قصائده متفرقة ،من قصائدالمناسبات الأدبية مثل قصيدة "باقة شعر لصحيفة آفاق عربية(٣) قصيدة "أعياد البحيرة "(٤) ثم قصيدة"فی حفل وداع الخ-(٥) فإنه كان وسيع النظر لبيان المجالات المختلفة ، فيخرج موضوع الثقافة عنده من نطاقاته الضيقة إلى آفاق واسعة ،فسافر إلى البلاد المختلفة طالع ثقافتهم بدقة ،فأخذ مما هو تابع الدين الجهادي العصري وترك مما هو خالفه -

دكتور جابر قميحة ولد في مدينة " المنزلة " بمحافظة الدقهلية بشمال دلتا النيل في ١٩٣٤ للميلاد (٦) ،نشأ فی أسرة كريمةأمية بعيدة عن التعليم(٧) و كان فكره يشتمل على الأمن و السلام و نشرالأدب الإسلامي و تأملاته كانت كلها قرآنية لذلك لم يشهد أحد في حياته كلها أن أساء إلى أحد أو قام بضرر لأحد من الناس - فإنه كان يقبل مشاكل الحياه وكان حاد اللسان مرهف الاحساس يسعي ليعالج مشكلات الإنسان وهمومه إنه أديب قضية ورسالة وحمل هموم الأمته أنه كان يحب رسول الله صلى الله عليه و آله وسلم حبا شديدايذكر دائماقول رسول الله صلى الله عليه وسلم-[لاَيَدْخُل الجَنَّةَ قَاطِع ٨) في كثير من الأحيان كان يأتي بالأحاديث النبوية على صاحبها الصلاة والسلام في موضوع صلة الرحم في كتاباته مثل الحديث النبوي الشريف التالي [إِنَّ مِنْ أَشْرَاطِ السَّاعَةِ الْفُحْشَ وَالتَّفَحُّشَ ، وَقَطِيعَةَ الأَرْحَامِ ، وَائْتِمَانَ الخَائِنِ ، وَتَخْوِينَ الْأَمِينِ أوقف قلمه لله تعالى فقال إن الإسلام السلام فإنه كان بنفسه يحمل التعب والمشقة حتى يظن أنه ليس من البشر عاديا، كان عالما مؤمنا، وموقنا بكتاب اللهورسوله والقضاء والقدر حاول من خلال قلمه أن يبعث فی المسلمين روح الجهاد ،والذی يراه سبيلاً واحدً فی نهوض الأمة ، أنه كان شاعرا رسالة (٩) -فتوجد فيه الروح السياسية ويعتبر نفسه أميناعلى رسالةفتناول معظم قضاياالأمة السياسية وكانت هناک وطنية أخرى تقوم على اعتبار الوطن جزء من العالم الاسلامی الكبير)١٠"(الدكتور جابرقميحه" فانه ينبی وطنيته على أساس دينی ،كما أنه كتب قصيدة فی قضية "فلسطين أمی وفلسطين تعتبر القبلة الأولى أی (البيت المقدس) ومصرهی "أم الدنيا صاحب الحضارة القديمة من الناحية المادية والناحيةالأخلاقية أيضا ،ولم يوجد شعب آخرفی بقاع العالم القديم بحالة واضحة مثل ماناله المصريون الأقدمون(١١)يعرض الشاعر تصريحا أوترميزاإلى إسلامية فكره والى تمسكه أما موضوع الرثاء يتجاوزبمفهومه التقليدی الذاتی ويمكنناأن نصطلح عليه بالرثا الاسلامی المعاصر والشخصيات المرثية عنده اسلامية من جنسيات مختلفةوغالبهم من الاخوان المسلمين و لم يقف عند حدودالمدح والرثاء فقط بل قصائده متفرقة ،من المناسبات الأدبية مثل قصيدة "باقة شعر لصحيفة آفاق عربية قصيدة "أعياد البحيرة فتناول موضوع الفكاهة أيضًا فی أشعار ه تناولا بسيطا" ، قصيدة"فی حفل وداع فإنه تحدث فی قصائده الشاذة ،فهو بالشعرالتعليمی ،فإنه كان وسيع النظر لبيان المجالات المختلفة ، فيخرج موضوع الثقافة عنده من نطاقاته الضيقة إلى آفاق واسعة ،فسافر إلى البلاد المختلفة ونظر ثقافتهم بدقة ،فأخذ مما هو تابع الدين وترک مما هو خالفه التوجيه فی الحقيقة مصدر ، وجه ، يوجه،كما

ورد فى القرآن)---أَيْنَمَا يُوَجِّههُّ لَا يَأْتِ بِخَيْرٍ---(٧٦ -النحل) (١٢) وأصول الكلمةيدل على مقابلة لشئ ،والوجه : مستقبل لكل شئ ، ووجهت الشيئ ،جعلته على جهة والمر اد من التوجيه فى العلوم هى أنه إذاوقعت صعوبة فى فهم الكلام من القرآن أو الحديث أو الشعر وغير ذلک ، فيقف الشارع عند ذلک الكلام ويحل كل غموض فيه -فلاشک فيه أن عقول الناس ومداركهم ليست في مرتبة واحدة وكذلک مادة الفكر لا يمكن أن يستوى بين الناس ،كما وردفى القرآن (إِنَّهُ فَكَّرَ وَقَدَّرَ)(المدثر١٨) (١٣) (والفكر هوا الكيفية التي يدرک بها الإنسان حقائق الأمورفى جميع ميادين الحياةالمختلفة فى مذهب أو طائفة أو أمةأوعصر، كماأتناول التوجهات الفكر ية لدكتور جابرقميحه فى المواقف المختلفة -

موقفه من الثقافات الوافدة

فى القرن العشرين ظهرت المواقف الفكر ية الجديدة الضارية ،ليس بين العرب والغرب فحسب ،بل بين العرب وبعضهم البعض ،حتى ظهرت فر ق ثلاث،كانت الأولى ترفض كل ماجاءبه الغرب جملة وتفصيلاً ، فهو ما نسميه الثقافة الوطنية ، و قد ارتبط هذا المفهوم بالمسلمين الذين يدافعون عن الهوية الإسلامية بمنظار القومية أو الوطنية ضد الاستعمار الأوروبى للأقطار المسلمةحينها،وكان هذاالاستعمار يمثل غايةماوصلت إليه أوروبا،وهى تعمل على زوال المسلمين والعرب ،فالمراد منه أن كل مايأتون به إنماهدفه زوال الوجودالعقدي والحضاري- وهذاالإتجاه قام على قوى الإستعمار من محاولات حثيثةلإثبات سيطرتها على مقاليد السياسةوالمال والجيش والتعليم ، ذالک لضمان استكانة هذه الشعوب ،وقد سخرت هذه الدول مؤسساتها فى هذاالهدف علانية أومن وراءحجاب وقد تغلغلت بفكرهافى التعليم والصحافة والقانون الخ - وقد ترسخ مفهوم العداء الثقافى بين أو لياء هذاالرأى وبين ثقافة الغرب ،الأمر الذى جعلهم لايرون حاجة فى الاستعانة بهذه الأفكار ء التى اتسمت بطابع عدائى تبعًا لأصحابها ، وقد ترسخ حضور التراث بقوة، إذكان هو الضمانة للوجود والبقاء وعدم التلاشى أمام المدالغربى - ويقدمون أصحاب الرأى الرافض حجة لهذاالمدى الفكرى الغربى، أن التراث الاسلامى العربى كان أحد الركائز التى قامت عليها النهضة الغربية ،كما أن الغرب قد بنى أنظمته الحديثة على فصل الدين عن الدولة سياسيًا واقتصاديًا وتربويًا -

أماالاسلام فهو منهج حياة يتسم بالشمولية وهوالمحرک الأول والأخيرلتاريخ المسلمين - وعلى الوجهة الأخرى وقف عدد من المهللين مفهوم المهللين هنا الناس الذين يدافعون عن الحضارة الغربية و يرجحونها للفكر الغربي،والداعين إلى توطينه فى العقلية العربية ، وقد ظهر هذا الاتجاه على يد على عبدالرازق فى كتابه (الاسلام وأصول الحكم) وقد ادعى فيه أن الاسلام دين لادولة ،وأن محمدا نبى و ليس ملكا ، فعند مانرجع الى التاريخ انكشفت لناأن عددامن الكتاب ثبتواعلى هذه الأفكار -وبين الرأيين السابقين المتنافرين ظهر رأي ثالث ،يدعو إلى الأخذ من حضارة الغرب مما هوحسن وترک مما هو قبيح ،وقد تبادلت الحضارات قد يمًا وحديثًافى شتى المعارف ، فهذه الحقيقة ،لاشک فيه ولكن عند ما نرجع الى

التاريخ نعرف أن تبادل العلم التجريبی يختلف عن تبادل الثقافة ،والتی هی أحد مكونات الأمة ، وأن المعرفة لاتعنى التأثر على الآخر وممن وقف ضد هذاالرأى ، وهوعبدالرازق السنهوري (١٤)حيث قال إن على مصر أن تنظرالى المدنيات الغربية ، فتختار من كل أحسنه ولكنه أخطأ فی هذاالرأى لأن مصر لها مدنية أصلية،وهی تحتاج أن جعل هذه المدنية ملائمةللعصر الحاضر (١٥)والنقطةالمهمة فكيف نستطيع أن ننقل ثقافة الغرب لننهض بها الشرق في حين أن بيننا و بين الغرب يوجد بون شاسع و فرق كبير من الناحية التاريخية و الروحية و الثقافية ،توجد التفاوت العظيم

الدكتور جابرقميحه نظرها عن قرب فقبل و رفض وحسن وقبح ،كما أنه عاش فی الباكستان لمدة خمس سنوات ونظر وتعمق فی ثقافتهم ،فوصل إلى النتيجة على أن الباكستانين حرصواعلى تحصيل العلم و خصوصاللعلوم الدينية وذكر العصر الذی كان يعيش فی باكستان فی الثمانينيات كانت تدريس اللغةالعربية على نطاق واسع فی الجامعات الباكستانية وخصوصا الجامعة الإسلامية العالمية اسلام آباد ، فإنه كان يحب عادة الباكستانين لحصول التعليم الدينية لأنه كان بنفسه حافظ القرآن ومولعابالقراءة فی مجالات مختلفة ،و مصادره الأساسية هو القرآن والسنة ،فإنه ذكر عدة مواقف التی حدثت فی حياته أثناء قيامه فی باكستان فمنها أنه كان يعيش قريب من أيوب ماركت، وكان هناک بقال طيب يقابل معه دائماببشاشة ،ويعرف قدراغير قليل من العربية ،فذهب الدكتور جابرقميحه ليشترى منه شيئا ،فجلس معه فی دكانه ، فبدأالحوار بيهما فی السياسة والأدب ،فكان اسم الرجل (صاحب دكان) "بنيامين" فقال الدكتور جابرقميحه فی نفسه ،لماذالأدعوه تدريجيالاعتناق الاسلام ،لأنه كان الرجل "بنيامين " واسع الأفق ، حسن المعاملة لكل الناس فبدأ الكلام عن الاسلام ، وعدالة الاسلام ، ودولة الرسولْ صلى الله عليه وسلم ،وحرص الاسلام على أن يكون التعامل بين المسلمين وغيرهم قائما على العدل والرحمة فإنه قرأالآيات القرآنية (وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ ۚ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَّا يَعْلَمُونَ)التوبه ٦(١٦)(فإنه حدث معه في التاريخ الاسلامی عن شواهد من حسن معاملة المسلمين لأهل الزمة،وخصوصا المسيحيين ، فثبت هؤلاء من الآيات القرآنية، فعند ما قال الدكتور جابرقميحة له إن الإسلام و دينكم المسيحي متفقان فی الأساسيات والقيم الإنسانية ، فوقف بنيامين غاضبا، فقال له ما الذی جعلک تظن أنني مسيحي فأجابه الدكتورقميحه بمعذرة ، فقال له ياأُخ بنيامين ان ذلک يرجع الى اسمک ، فليس فی مصر مسلم يحمل اسم بنيامين ، فإنه بدأالتفكير فی أسماء باكستان ،فعرف أن فی باكستان أسماء غريبة عند المصريين ومنها قربان الحسين حسنات،طاهرالخ (١٧) ((إن الدكتور جابر قميحة كان يكره حب الأمريكان للكلاب و كان يعتبر من الافتراء و الكذب قولهم أن الأمريكان يحبون الحيوانات والعرب والمسلمين قساة القلوب فی التعامل مع الحيوانات الأليفة رفض الدكتور جابرقميحه من هذاالرأى ،وقال هذاكذب بواح وذكر شواهد متعد دة لإظهارحب المسلمين للحيوانات منها قصيدة لأبی الأنوار السجستانی لرثاء حماره ،حيث يقول -

أقول وفى نفسى الكسيرة كربة
كذافليجل الخطب وليفدح الأمر
ولوصبح أن تفدى فديتک طائعًا
وقلت فداک المال ولنعم الحمر(١٨)

موقفه من القضاياالسياسية

يمثل الدكتور جابرقميحه أربعة وثلاثين وتسعمائة وألف للميلاد من أهم الأصوات الأدبية والنقدية المنتمية للتصور الاسلامى للكون والحياة خصص أشعاره لواقع الأمة الاسلامية ،فتوجد فيه الروح السياسية ودلالة على هذاأنه حاول من خلال قلمه أن يبعث فى المسلمين روح الجهاد ، و الذي يراه سبيلا واحدا في نهوض الأمة كما أنه كان شاعر رسالة الإسلام (١٩)ويعتبر نفسه أمينا على رسالة ، وأن عليه أن يؤظف طاقاته ومواهبه التى منحه الله اياهاللاضطلاع بها ،وأدائها على وجهها الأكمل فى مصداقية واخلاص فى توجيه النفس والسموبها ،واسعاد المجتمع الانساني فانه كان (الدكتور جابرقميحه) فى الحقيقة مصداقاصحيحا لهذا المصطلع للشاعر الرسالى تناول الشاعر معظم قضاياالأمة السياسية ،وألف خمسة دواوين شعرية على واقع الأمة ،وهى,لجهاد الأفغان أغنى,, و"الزحف المدنس " و"لله والحق وفلسطين "فديوانه الأولى "لجهاد الأفغان أغنى " معبرً ا عن الأبعاد المختلفة للقضية الأفغانية-

الدكتور جابرقميحه ذكر فى مقدمةالديوان أنه تعرف على القضية من قرب أثناء عمله فى الجامعة الإسلامية العالمية باسلام آباد مبعوثا من وزارة التعليم العالى المصرية أستاذازائرًالمدة خمس سنوات (١٩٨٤-١٩٨٩م)(٢٠)(ديوانه يشتمل على احدى عشرة قصيدة ، وقصائد ه تدورحول المحاورالأساسية التالية - حول شخصيات الجهاد الأفغانى هى نوعان

١-الشخصيات التى ذكر ت منفردة
٢-الشخصيات التى ذكرت على وجه العموم -
حديثه حول الجهادالأفغانى من الجوانب الأتية
١-شهداء الحرب والمها جرين
٢-نفاق اللقاءات السياسية عن سلم العالم واستبدادالدول الكبيرة
٣-الحث على الجهاد
٤الجانب الوجداني للجهاد

يتضح لنامن خلال القراء ة العميقة لديوانه ،أن قصائده تتحدث عن شخصيات الجهاد الأفغانى على مستويين ،وهما : الشخصيات التى ذكرت منفردة والشخصيات التى ذكرت على وجه العموم، أماالشخصيات التى ذكرت منفردة ،وعلى رأس، هذه الشخصيات ،عبد الله عزام (٢١)(

فانه كان من زملائه (الدكتور جابرقميحه) فى الجامعة إلاسلامية العالمية فى إسلام آباد بباكستان ،وكان أستاذا فى كلية الشريعة آنذاک ثم ترک العمل وسافر إلى أفغانستان فى أواخر الثمانيات ليجاهد فى سبيل الله،استمر عبدالله عزام فى نشاطه حتى استشهدمع ولديه . وهومتجه إلى مسجد لإلقاء خطبته يوم الجمعة فى مدينة بيشاور بتاريخ ٢٤-نوفمبر ١٩٨٩ميقول عنه جابرقميحه فى مقد مةالديوانهذا والمعروف أن عبدالله عزام ترک العمل بالجامعة سنة١٩٨٧م ليتفرغ تماما لمقتضيات الجهاد الأفغانى ،ليصبح علمامن أعلام هذاالجهاد (٢٢)

سألتهم

القادمين من بشاور

عن فارس ، عرفته،صحبته فماغدر

عاش الحياة قمةتلامس القمر

فماانحنى وما انكسر ،بل كان دائما

فى رحلة العناء ينتصر

كتب الدكتور جابرقميحة قصيدة على شهادته بعنوان "عبد الله عزام الفارس الذى صعد " فى يوليو ١٩٨٩م حيث يقول

كأنمامن طينة قد صيغ

غير طينة البشر

معالماعرفته

يقينه بالله والكتاب والرسول

والقضاء والقدر(٢٣)

يذكر الدكتور جابرقميحه اللحظات التى مضت بينه وبين عبدالله عزام من أول لقائه فى أواخر ديسمبر سنة ١٩٨١م فى مدينة " سبزنج فيلد"بولا ية الينوى بالولايات المتحدة، حيث عقد مؤتمر الشباب المسلم العربى - ثم يتحدث عن اللقاء الثانى فى الجامعة الإسلامية العالمية فى إسلام آباد ، عن ترک علمه ليتفرغ للجهاد تماما، ويتحدث عن حياته ،أنه عاش حياة العزة والكرامة، فيصور أحداث جهاده ، وكيفية استشهاده ،و تنتهى القصيدة على ذكر مثواه فى جنة عالية فوق الأقطار و السماء لاتحدها مشاعر ولابصر بالنسبة للأحداث السياسية التى مرت بها الأمة الاسلامية فى القرن العشرين،فجابرقميحه تناولها تناولا عميقا حيث خصص لبعضها ديوانًا كاملًا ،مثل جعل ديوانه الأول " لجهادالأفغان أغنى " للحرب السوفيتية فى أفغانستان : أماديوانه الثاني "الزحف المدنس " فهو مختص بشعره فى نكبة الكويت كذلک كتب قصائد كثيرة فى القضية الفلسطينية -

موقفه من القضاياالوطنية القومية

لاشک فيه أن مصر من الأوطان التى تعمق أثر ها فى النفوس ،و قد كثرت الكتابات عن مصرفى القديم والحديث فى تناول تاريخها وفضائلها وأحوالها

تعرض مفهوم الوطنية فى القرن العشرين نتيجة لما حاول الاستعمار زرعه بين الأقطار العربية والمسلمةفى محاولة لتفتيتها و انهاک نضالها ، فطفت دعوات الفرعونية والفينيقية والأماز يغية وغيرها ، وهى وطنية مانسميها : وطنية عنصر ية (٢٤) وقد هدم الإسلام كل أشكال ودوافع ومسببات العنصرية ووجود- الاحتلال الغربى قد تسبب فى ظهور الوطنية بمفهومها التحررى ،فهومايمكن أن نسميه بالثقافة الوطنية ، وهو،مفهوم اشكالى ارتبطت نشأته العربية بالدفاع عن الهوية الوطنية فى مواجهة الغزوالاستعمارى فى القرون الوسطى فأصبح قويا فى عصورالإستعمار وكانت هناک وطنية أخرى تقوم على اعتبار الوطن جزء من العالم الاسلامى الكبير ،وهوأمريمتدبالشريعة والفطرة الإنسانية ولقد عرفت أوروبامفهوم الوطنية العنصرية الذى تشكل فى القرون الوسطى-

وكان من أحد أسباب قيام الحروب بين العرب والغرب نفسه حتى بات مستقرا فى عقيدة الكثيرين أن " الوطنية القومية والاعتداد الشديد بالشعب والموقع الجغرافى من خصائص الطبع الأوروبي

أماشأن "الدكتور جابرقميحه" فانه يبنى وطنيته على أساس دينى ،كما أنه كتب قصيدة فى قضية "فلسطين أمى " التى نظمها الشاعر ما بين عامى ١٩٤٨م و١٩٤٩م وتعتبرأول مانظم فى حياته

يقول فى مطلعها : [المتقارب]

فلسطين أمى وحق اليقين وحق الشهيد غداتسمعين

غداتسمعين بأنانسود وأناحصدنافلول اليهود -(٢٥)

وفلسطين تعتبر القبلة الأولى أى (البيت المقدس) ومصرهى "أم الدنيا" فلا زالت باقية إلى اليوم ،بالرغم من حوادث التاريخ المتعددة ،كما رسالة عيسى عليه السلام ومن قبله يوسف عليه السلام ، والسحرة بموسى عليه السلام وقد ذهب كثير من المؤرخين وعلماء الحضارة وعلماء إلى أن الشعب المصري هو صاحب الحضارة القديمة من الناحية المادية والناحيةالأخلاقية أيضا ،ولم يوجد شعب آخرفى بقاع العالم القديم بحالة واضحة مثل مanاله المصريون الأقدمون أماالشخصيات الفلسطينية التى تناولها الشاعر ، فمنها " أحمد ياسين"

الدكتور جابرقميحه كتب له قصيدتان يمدح فىهما هذاالمجاهد العظيم ، ويرثيه بهما ،أماقصيدته الأولى بعنوان أحمد ياسين شيخ المجاهدين التى يقول فى مطلعها

[البسيط]

قم عطرالفجر بالاسراياسينا ورتل الفتح والأنفال والتينا

وعانق الفجرفى شوق وفى لهفٍ واكتب على الشفق الوردى ياسينا(٢٦)

أماالقصيدة الثانية بعنوان "ياسين فى موكب الملائكة (٢٧) فى رثاء له - كماكانت له قصيدة فى رثاء الدكتور عبد العزيز الرنتيسى بعنوان فى ذمةالله يارنتيسى " (٢٨)

كذلک له قصيدة فى هذا المجال بعنوان "الى بسمةبنت خان يونس "(٢٩) الفتاة الزهرة التى قتل الصهاينة جدتها ذات مساء كذلک قصيدة " أبوه مات " نظمها شاعر نا عند مارأى فى احد ى القنوات التلفازية جنديا اسرائيليا وقد أمسک بطفل فلسطينى لم يجاوز العاشرة من عمره وأخذ يصرخ فى وجهه، ثم أخذ فى شدة وقسوة يلطمه على خديه ،وكلماحاول الصبى أن يحمى وجهه بكفيه زاداالجندي الصهيوني من صفعاته -

المرجعية الإسلامية

وقف الإسلام فى مصر والعالم الإسلامى أمام تيارين فكريين ،هما ؛ العلمانية والشيوعية ، والعلمانية نهج فكرى ولد فى أوروبا،فهدفه محاربة الكنيسة ، نظرالتسلطهاضد العلماء والفلاسفة باسم الدين ،فهو مأادى الى تجمد الأمور الدنيوية ذات الطابع المتغير فى التجارب المعرفية ،وقد كانت العلمانية "المصادرة الشرعية لممتلكات الكنيسة لصالح الدولة " (٣٠)ثم تطور هذاالمفهوم ليصبح "فصل الدين عن الدنيا، أما تيار الشيوعية فقد نشأبقوة السلاح بعد الثورة الروسية على يد "كارل ماركس " ثم على يدزميله "انجلز "وفى أواسط القرن التاسع عشر، استبعد كل الأمورالغيبية والأخلاقية والايمان المطلق بالمادة التى تشكل المحرک لكل أمور التطور ،حيث "يرى كارل ماركس أن النظام الاقتصادى هوروح الاجتماع وأن الدين والحضارة وفلسفة الحياة والفنون المتعددة كلها عكس لهذاالنظام الاقتصادى [٣١] وعلى أى حال فان هذه الأفكاروغير ها كانت نتيجة وثمر ة لمقدمات ومعطيات غر بية ،وكانت حلالمشكلة غربية لاأثرلها بين العرب وفى كتاب،لدكتور جابرقميحه يعرض الشاعر تصريحا أوترميزاإلى إسلامية فكره والى تمسكه كمايوجد فى ديوانه "حول أسماء الحسنى " أشعار كانت مدحافريدا فى ذاته ،هذالديوان قد نظمته بالانجليزية الفنانة الشاعر ة الباكستانية "نيراحسان راشد " وجعلت لكل اسم من أسماءالله الحسنى قصيدة تعبر من روحه ، ترجمه جابرقميحه إلى العربية على طلب من معهد البحوث الاسلامية التابع للجامعة الاسلامية العالمية باسلام آباد (٣٢)

فكل قصيدة تبين وتمدح صفات الله التى هى كتبت عنها فعلى سبيل النموذج مدحه سبحانه وتعالى تحت اسم،الغفار، بهذه الكلمات :

[الوافر]

هو الله الذى يعفوويمحو — خطايا التائبين من العصاة

ومغفرة الغفور بلاحدود — لمن تابو ،وصاروافى الهداة

كريم ليس يعجزه عطاء — فليس كمثله فى الأعطيات

ولم يخلق عن الانسان بابا — لتحصيل السعادة والنجاة

الى يوم الحساب باانغلاق　　　　توفى كل نفس ماتواتى (٣٣)

يتضح مماذكر من أشعار المدح أن الفكرة المركزية فيها هى فكرة الاسلام كسائر أشعار ه ،والجهاد- بصورة مختلفة له الحظ الأكبر بين الأ فكار الاسلامية ،هذاالمدح الاسلامى ينبنى على عدم المدح الالمن يراه الاسلام صالحاللمدح -

موقفه من القضاياالاجتماعية

تناول الدكتور جابرقميحه موضوع المدح فى دواوينه المختلفة حول محور واحد وهوالجهاد فى سبيل الله "سواءأكان الجهادبالسيف أوالمال أوالقلم، فالمدح عنده لا يتمثل فى صورتهالتقليدية،ولم يمدح شخصاأوفكرة إلاولها علاقة بالاسلام ، وأن الهدف الأساسى عند الشاعر هو تبليغ رسالته الاسلامية ،كماأنه مدح "الامام حسن البنا" بقصائد رائعة ،فهويرى أنه امام العصر ،تربى على يديه شباب وشيوخ يقول فى قصيدةعنوانها "رسالة إلى الامام الشهيد حسن البنا"

]الخفيف[

فرأيناک ياامامى شموخا　　　　مشوق الوجه من وراء الزمان

ترفع الراية الطموح عليها　　　　مصحف الحق حوله سيفان

فكتاب السماء يسري ضياء　　　　فى حمى قوة من عزمةالديان

وتربى على يدک شباب　　　　وشيوخ فى عزمةالشبان

كلهم فى النهار فرسان حق　　　　ومع الليل مثلماالرهبان (٣٤)

يرى الشاعر شخصية الإمام عالية المرتبة ،وفى وجهه نور ربانى ، ويدعوإلى طموحات أسمى مستنيرا بكتاب الله ،وطريقه جهاد فى سبيل الله البيت الأول يبين محاس الشخصية الإمام ،والبيت الثانى والثالث بيان لدعوته ،ثم نتيجة هذه الدعوة ، وهى تربية الجيل الذي يقضى نهاره فى ساحة الجهاد ، ويبيت عندربه سجداوقياماً-

الدكتور جابرقميحه مدح الأعلام الذين جاهدوا بالقلم ،منهم الأديب الناقدالعالم الدكتور حماد الدين خليل مدحه الشاعر فى قصيدته,شمس من المغرب, التى ألقاهافى مؤتمر الأدب الاسلامى بالمغرب حيث يقول الشاعر:

من الشرق جئنالعرس الأديب　　　　وعرس البيان اليحاكى الخميلا

نكرم فيه عمادً اخليلاً　　　　فللفن عاش عماد خليلا

غزير الثقافات ثرالمدى　　　　يمازج فيهاالجديد الأصيلا

وفى النقد ينهل من مورد　　　　تفيض عطاياه علما نبيلا

وان ينظم الشعرداتفيأ　　　　ت ملكاونعمى مظلا ظليلا (٣٥)

أما موضوع الرثاءمن الموضوعات الرئيسية عند جابرقميحه، فله ديوان،على هؤلاءبشعرى بكيت "(٣٦) فإنه يتجاوز الرثاء بمفهومه التقليدى الذاتى ويمكنناأن نصطلح عليه بالرثا الاسلامى المعاصر

والشخصيات المرثية عند الشاعر شخصيات اسلامية من جنسيات مختلفة منهم:

التركى : تكنر طيفور

والشيشانى : جوهر دوداييف

والهندى :أبوالحسن الندوى

والسورى : عمر بها ءالدين الأميرى

والليبى : عمرالمختار

والفلسطينى :أحمد ياسين ، وعبد العزيزالرنتيسى ،وعزالدين القسام

أماالمصريون فكثر ، وغالبهم من الاخوان المسلمين ؛ثلاثة من المرشدين هم الإمام المؤسس الشهيد حسن أحمد عبد الرحمن محمد البناالساعاتى (١٩٠٦م ١٩٤٩م) ،هومؤسس جماعة الاخوان المسلمين فى مصرسنة ١٩٢٨م،والمرشدالأول لها ۰ولدفى المحمودية،مدينةمصريةتتبع محافظة البحيرة شمال مصر اغتيل حسن البنافى ١٢فبراير ١٩٤٩أمام مقرجمعية الشبان المسلمين فى شارع رمسيس -الملكة نازلى سابقا- بسبع رصا صات استقرت فى جسد البنا، توفى بعد ها بساعات فى مستشفى قصرالعينى [٣٧] والأستاذ مصطفى مشهور (١٥ستمبر ١٩٢١م -٢٠٠٢م(هو المرشد الخامس للاخوان المسلمين، ولد فى قرية السعد يين من أعمال منياالقمح (محافظة الشرقية(بمصر من عائلة عريقة فى بيئة محافظة تخصص فى العلوم الفلكية من جامعة القاهرة بتقدير جيد جدًا سنة ١٩٤٣م أعلام الدعوة والحركة الاسلامية المعاصرة " لعبد الله العقيل ، ط ٧،ص١١٦٧، دارالبشير بالقاهرة - (٣٨ (محمد مأمون الهضيبى (٢٨مايو١٩٢١-٩يناير٢٠٠٤م) هوالمرشد السادس للاخوان المسلمين ،تولى المرشد ية بعد الأستاذمصطفى مشهور ، وتوفى يوم الجمعة ١٦ من ذى القعد ١٤٢٤هـ بالقاهرة -(٣٩)ومن شهداء الاخوان المهندس أكرم زهيرى أحد ناشطى الاخوان بمدينة الاسكندرية يبلغ من العمر قرابة ٤٠ عاما،فقبض عليه ظلما وعدوانا ضمن ٥٨، من الاخوان يوم ١٥/٥/٢٠٠٤م وبسبب التعذيب ،وتركه بلا دواء و لاعلاج قرابة عشرة أيام وهو المريض بالسكر،لقى ربه شهيد ايوم ٠٩/٠٦/٢٠٠٤م- [٤٠]

ومن مبد عيهم الدكتور نجيب الكيلانى (١٩٣١م١٩٩٥م) هوشاعر وأديب موهوب ،ولد فى قرية "شرشابة " فى أسرةتعمل الزراعة فى الريف المصرى ،تخرج فى كلية الطب سنۂة ١٩٦٠م بسبب أنتمائه إلى جماعة الاخوان المسلمين حكم عليه بالسجن مرارا توفى ودفن بمصرسنة ١٩٩٥م من أعلام الدعوة والحركة الاسلامية المعاصرة (٤١)

ومن الرواد الاسلاميين المصريين ألمبدعين : عباس محمود العقاد (١٨٨٩م -١٩٦٤م) هوأديب ،ومفكر ،وصحفى ،و شاعر مصرى ولد بأسوان لأسرة مصرية متوسطة اشتهر بمعاركه الأدبية والفكر ية مع الشاعر أحمد شوقى وغيرهم من الشعراء والأدباء أسس بالتعاون مع ابراهيم المازنى وعبدالرحمن

شكرى"مدرسة الديوان " وكانت هذه المدرسة من أنصار التجديد فى الشعر والخروج به عن القالب التقليدى العتيق:(٤٢)

والأستاذة علية محمد الجعار (١٩٣٥-٢٠٠٣) هى شاعر ة مصرية ولدت بمدينة طنطاونشأت بها تخرجت من كلية الحقوق بجامعة القاهرة سنة ١٩٦٠م حصلت على جائزة عبدالعزيز سعود البابطين للابداع الشعرى فرع أفضل قصيدة عام ١٩٩٠م - (٤٣ (إن الدكتور جابر قميحة شاعر إسلامي و تتجلى فكرته الإسلامية في أعماله و آثاره العلمية و الأدبيةو لم يقف عند حدودالمدح والرثاء فقط بل قصائده متفرقة ،من قصائدالمناسبات الأدبية مثل قصيدة "باقة شعر لصحيفة آفاق عربية " (٤٤)نظمها الشاعر بمناسبة وثبتها التجديدية المباركة ،بعد اصدارها "نصف ألف "عن ألاعداد ثم كانت له قصيدة بعنوان "أمضى ودومى يازهور" (٤٥)ألقاها الشاعر فى حفل توزيع الجوائز على الفائز ين فى المسابقة التى أجر تها مجلة الذهور وألقى الشاعر بضع قصائد بمناسبة حفلات مختلفة ،فمن هذه القصائد قصيدة "وداع وتحية" (٤٦)ألقاهاالشاعر فى حفل تكريم ووداع له ، أما القصائد الأخرى فى هذاالمجال فمنها قصيدة "أعياد البحيرة "(٤٧) ألقاها الشاعر فى حفل الزواج لبنت مصطفى رسلان وهوأحدأقطاب جماعة الاخوان المسلمين بمحافظة البحيرة كذلک قصيدة ألقيت فى حفل تكريم زملاء جدد أقامته جامعة الملک فهدبالظهران (٤٨)ثم قصيدة"فى حفل وداع "(٤٩) ألقاها الشاعر تكريما للأساتذة الذين تركواجامعة الملک فهد بالظهران للعمل فى مؤسسات أخرى "

فتناول جابرقميحه موضوع الفكاهة أيضًا فى أشعار ه تناولا بسيطا ،كماتوجد فى ديوانه قصيدة,,المعلقة الحامدية أو وثيقة الولاء "التى أهداها الشاعر إلى صديقه الأستاذ الدكتور حامد الأستاذ فى جامعة الملک فهدللبترول والمعادن بالظهران ثم قصيدة بعنوان "أبانا الجزار الملک "وقصيدة "المنسف الغالى فى البيت العالى " ولكن فى الحقيقة القصيدة المضحكة بعنوان "مصطفى الفقى يرثى حذاءه المسروق " تعرض الدكتور مصطفى الفقى،رئيس لجنة العلاقات الخارجية بمجلس الشعب ، لموقف محرج بعد أدائه صلاة الجمعة

بمسجد ناصر بدمنهور ، حيث فوجئ الفقى باختفاء حذائه عند ماهم بالخروج من المسجد" وفشلت الجهود التى بذلها بمعاونةالمصلين ومسؤلى المحافظة الذين حضر وا إلى المسجد ، والقصيدة نظمها الشاعر على لسان صاحب الحذاء المسروق حيث يقول [الكامل]

سرقوك يا أرقى حذاء   لأعيش بعدک فى شقاء
أبكيک يا أغلى الحبا   يب با لدموع بل الدماء
وتكاد نفسى تفتدي   ک فأنت أهل للفداء (٥٠)

فإنه تحدث فى قصائده الشاذة ،فهو مانسمية بالشعرالتعليمى ، وهى بعنوان "درس خاص فى الجغرافيا" نظمها الشاعر فى شرح ما يستعصى على ابنه -سامح من الدروس- فيقول فى القصيدة معلما:

اسمع ياسا مح يا ولدى
الأرض تدورتدور
والمحورياولدى مائل
من أعلى للأسفل مائل
لولاميلان المحور
لاختل الكون وأمرالكون
والأرض تدوروتدور
واليوم الواحد يعنى دورة
وكذلک حول الشمس
تدور الأرض
فى عام تكمل دورتها
أى هذايعنى عاماواحدا (٥١)

هذا مجمل ما كان عندي عن التوجهات الفكرية للأديب المصري الدكتور جابر قميحة كما عرفنا من خلال هذه الرحلة العملية و الفكرية حول تفكير الدكتور جابر قميحة أنه تأثر بأفكار الأخوان المسلمين التي هي منظمة سياسية قوية في مصر و التي تتعارض مع الحكومة المصرية على أساس أنها حكومة غير إسلامية كما ترى أن كل حكومة غير إسلامية من وجهة نظرها يجب تقليب النظام الحكومي بأي أسلوب عن طريق الانتخابات أو الجهاد المسلح لذلك إن الدكتور جابر قميحة يحض و يحث مرارا و تكرارا على العمل بهذه الفكرة في كتاباته كانت في النثر أو الشعر.

النتائج

بعد رحلة سعيدة في التوجهات الفكرية للأديب المصري دكتور جابر قميحة و صلت الباحثة إلى نتائج التالية

١- إن الدكتور جابر قميحة كان أديبا مثاليا في عالم العرب كله

٢- إنه كان شاعرا عظيما و مناضلا إسلاميا و مدافعا عن الأفكار الإسلامية

٣- إنه كان يؤمن بكل الإيمان أن الإسلام هو الحل لجميع المشاكل للمسلمين في كل مكان سواء في باكستان أو مصر في الشرق أو الغرب في الجنوب أو الشمال

٤- إنه كان يؤمن بكل معنى الكلمة أن الجهاد الإسلامي هو جزء هام من أركان الدين الإسلامي و الغزوات التي حدثت في حياة النبي صلى الله عليه و آله و سلم أكبر دليل على ما قاله دكتور جابر قميحة في كتاباته مع العلم أن هناك فرق كبير بين الجهاد الإسلامي و القتال المطلق للحصول على الحكومة و القطعة الأراضية

٥- إن الدكتور جابر قميحة أدّى دورا كبيرا في نهضة الأمة الإسلامية في العصر الحاضر عن طريق شعره و نثره و قوله و عمله على حد سواء

الاقتراحات

١- لا بد لطالب العلم في الدراسات الإسلامية و الأدبية العربية أن يطالع كل ما كتبه الدكتور جابر قميحة سواء كان في النظم أو النثر لأنه ثروة علمية هائلة في العصر الحااضر

٢- إن قراءتي في كتبه و أفكاره أدّتني إلى أن أقول أن تصنيفات الدكتور جابر قميحة تحتاج إلى مزيد من البحوث و الدراسات و الرسائل العلمية و الأدبية في الجامعات المصرية و في جامعات الدول الإسلامية و غير الإسلامية على حد سواء

٣- لا بد من إنشاء ركن الدراسات للدكتور جابر قميحة في مكتبات الجامعات العالمية في عالم العرب و غيرها من البلاد المختلفة

٤- إن كتب الدكتور جابر قميحة تعطي قوة فكرية عظيمة و تشرح طرق الدفاع عن الإسلام و المسلمين ضد المفكرين المعاندين للإسلام و المسلمين في كل مكان من أنحاء العالم لذلك ينبغي لأهل الخير و البركة أن يقوموا بنشر دراساته في الأوساط العلمية و الفكرية و الأدبية في كل مكان

٥- من يريد أن يقرأ ما طرأ على الإسلام و المسلمين من الضعف و يريد أن يطلع على تلك الأسباب و الدوافع التي أدّت إلى هذه الحالة للبلاد الإسلامية عليه أن يطالع كتب الدكتور جابر قميحة

و بالله التوفيق و السّداد

الهوامش

(١)د-جابرقميحه،مجموعة الأعمال الشعرية والمسرحية، مركزالاعلام العربى ، القاهرة، ط ١، ٢٠١٠م ،ص١١-

(٢) الموقع الشبكي لرابطة أدباءالشام ، التاريخ١٠-٠١-٢٠١٤م-

(٣)د-جابرقميحه،مجموعة الأعمال الشعرية والمسرحية، مركزالاعلام العربى ، القاهرة، ط ١، ٢٠١٠م ، ،ص: ٥٥٤-

(٤)المرجع السابق ص: ١٠٨١

(٥)هى مدينة فى المملكة العربية السعودية ،تفع فى الجزءالشرقى من البلاد بالقرب من ساحل الخليج

(٦) د-جابرقميحه،مجموعة الأعمال الشعرية والمسرحية، مركزالاعلام العربى ، القاهرة، ط ١، ٢٠١٠م ،،ص:١١-

(7)الموقع الشبكي لرابطة أدباءالشام ، التاريخ ١٠-٠١-٢٠١٤

(٨) البخارى ، محمد بن اسماعيل ، الجامع الصحيح ، دار السلام،١٤٣٥ھ، كتاب الأدب ،باب اثم القاطع، رقم الحديث: ٥٩٨٤-

(٩)نجيب الكيلانى الشاعر الرسالى ، للدكتورجابرقميحه، مجلة الرسالة ،القاهرة،٢٠٠٤،ص:٢٢

(١٠) د-جابرقميحه،مجموعة الأعمال الشعرية والمسرحية، مركزالاعلام العربى ، القاهرة، ط ١، ٢٠١٠م ،ص:٨٩٥-

(١١)المرجع السابق،ص:٩٦-

١٢ -سورةالنحل : ٤٦

١٣-**سورة** المدثر:١٨

(١٤)السنهورى عبد الرزاق بن أحمد (١٨٩٥-١٩٧١)كبير علماء القانون المدنى فى عصر ه ، حصل على الدكتوراه فى القانون والاقتصادوالسياسة من فرنسا،تولى وزارة المعارف عدة مرات ،عضو بمجمع اللغةالعربية ،ورئس مجلس الدولة الأعلام ٣/ ٣٥٠-

١٥)د-محمد عماره ،الاسلام والسياسة دارالتوزيع والنشر الإسلامية ،ط١، ١٩٩٣م ،ص:٧ -

(١٦ - **سورة** التوبه:٦

(١٧) د- جابر قميحة، حوار غيرصحفى، الحلقة الأربعاء،٤ افبراير ٢٠١٠-

(١٨) د- جابر قميحة، يومياتى فى أمريكا بلاد الكلاب والخضرة ،بتاريخ٢٠١١/ ٠٤/ ٠٣

(١٩) نجيب الكيلانى الشاعر الرسالى ، للدكتورجابرقميحه، مجلة الرسالة ،القاهرة،٢٠٠٤،ص:٢٢

(٢٠) د-جابرقميحه،مجموعة الأعمال الشعرية والمسرحية، مركزالاعلام العربى،القاهرة، ط ١، ٢٠١٠م ،ص: ٤٠

(٢١)عبد الله عزام شخصية منتمية إلى الاخوان المسلمين ويعتبر رائد الجهاد الأفغانى ولد بفلسطين عام ١٩٤١م ،حصل على شهادة الدكتوراة فى أصول الفقه من جامعة الأزهر بمرتبة الشرف الأولى عام ١٩٧٣م - عمل مدرسافى الجامعة الأردنية ثم انتقل للعمل الى جامعة الملك عبدالعزيزفى جدة وبعد هاعمل فى الجامعة الاسلامية العالمية فى اسلام آباد بباكستان ،ثم قدم استقللته منهاوتفرغ للجهاد فى أفغانستان استشهد مع ولديه فى مدينة المعاصرة بشاور بباكستان :عبدالله العقيل أعلام الدعوة والحركةالإسلامية المعاصرة ، القاهرة، ط٧-ص٥٤٣،

(٢٢)د-جابرقميحه،مجموعةالأعمال الشعريةوالمسرحية،مركزالاعلام العربى, القاهرة، ط ١، ٢٠١٠م ، -ص:٤١-

(٢٣)المرجع السابق ،ص:٩٤-

(٢٤)العنصرية, نظرية تبررالتفاوت الاجتماعى ، والاستغلال والحروب بحجة انتماء الشعوب لأجناس مختلفة ،وهى تردالطبائع الاجتماعية الإنسانية إلى سماتها البيولوجية العنصرية ،وتقسم الأجناس بطريقة تعسفية الى أجناس (عليا) و(دنيا) ،مستقبل الحركات الاسلامية -ص٣٧٨-

(٢٥) د-جابرقميحه،مجموعة الأعمال الشعرية والمسرحية، مركزالاعلام العربى ، القاهرة، ط ١، ٢٠١٠م ، ،ص:٨٩٥-

(٢٦)المرجع السابق ،ص: ٣٢٤،

(٢٧)-المرجع السابق ،ص:٣٣٢

(٢٨) - المرجع السابق -

٢٩) المرجع السابق ص:٨٩٨-

٣٠) المرجع السابق ص:٦٦٣-

٣١) المرجع السابق ص:٤٠٧-

٣٢) المرجع السابق ص:٩٦١-

٣٣) المرجع السابق ص:٤٠٧-

٣٤) المرجع السابق ص:٩٦١-

٣٥) المرجع السابق ص:٥١٧-

٣٦ على هؤلاءبشعرى بكيت ،ص:٣١١- د-جابرقميحه،-

(٣٧)حسن البنا،برنامج الجريمةالسياسية ،فيلم وثائقي من إنتاج قناة الجزيرة، بتاريخ ٥/ ٢/ ٢٠٠٢م-

(٣٨)عبدالله العقيل ،أعلام الدعوة و الحركة الإسلامية المعاصرة ،القاهرة ،ط٢٠٠٨،٨م،ص: ١١٦٧-

(٣٩)د-جابرقميحة ،مجموعة الأعمال الشعرية والمسرحية،مركزالاعلام العربى،القاهرة،ط، ٢٠١٠م،ص:٣٢١

(٤٠)المرجع السابق ،ص:٣٨٢

(٤١)عبدالله العقيل ،أعلام الدعوة و الحركة الإسلامية المعاصرة ،القاهرة ،ط٢٠٠٨،٨م،ص: ١١٦٧-

(٤٢) د-شوقى ضيف ،الأدب العربى المعاصرفى مصر،القاهرة، ط١٣، ص:١٣٦-١٣٧-

(٤٣)الموقع الرسمی لرابطة الأدب الاسلامی: بتاريخ ١٥-٠٢-٢٠١٦،

(٤٤) د-جابرقميحه،مجموعة الأعمال الشعرية والمسرحية، مركزالاعلام العربی ، القاهرة، ط ١، ٢٠١٠م ،ص:٥٥٧ -

(٤٥) المرجع السابق،ص: ٥٦ -

(٤٦) المرجع السابق ص:١٠٣٣ -

(٤٧) المرجع السابق،ص:١٠٨١ -

(٤٨) المرجع السابق ،ص:٥٩٢ -

(٤٩)هی مدينة فی المملكة العربية السعودية ،تفع فی الجزءالشرقی من البلاد بالقرب من ساحل الخليج كان جابرقميحه يهدی كتبه ودواوينه الی زملائه من الأساتذة والعلماء فكان يكتب أحيا نا قصيدة علی الكتاب قبل أن يهدية ،جمعت هذه القصائد فی مجموعة الأعمال الشعريه وسماها"الاهدائيات "

(٥٠) د- جابرقميحه،مجموعة الأعمال الشعرية والمسرحية، مركزالاعلام العربی ، القاهرة، ط ١، ٢٠١٠م ،ص:١٠٩٢-

(٥١) المرجع السابق ،ص:٦١٤-

OPEN ACCESS
MA'ARIF-E-ISLAMI (AIOU)
ISSN (Print): 1992-8556
ISSN (Online): 2664-0171
https://mei.aiou.edu.pk

Provision of Hajj Umrah, Ziyarat Leaves, for the Government Servants & Fundamental Rights

Muhammad Waseem Tariq
Phd Scholar, Faculty of Law and Sharia, International Islamic University, Islamabad
Dr. Aziz-ur-Rehman
Assistant Professor / Incharge, Department of Law, International Islamic University, Islamabad

ABSTRACT

Islam provides guidance for every human being starting from spiritual, social, political to his education. These principles are embodied in five basic tenets of Islam, such as Shahadah (Declaration of faith in Islam), Salah (Prayer), Saum (Fasting), Zakat (Alms giving) & Haj (Annual Pilgrimage to Makkah). The combine effect of these pillars of Islam reveals the true purpose of a human being's life, which is to worship his Creator (Almighty Allah) & complete devotion to Him.

It is in pursuance to this Commands of Almighty Allah and to follow the footsteps of the Holy Prophet (SAW), particularly with respect to performance of Hajj, Umrah that a Muslim specifically the serving class of the government departments, faces various problems availing sufficient leaves in this regard as the Competent Authority due to silence of the relevant provisions of laws into the ESTA Code. This situation results mostly in violation of the guaranteed fundamental rights of freedom to profess religion of such an individual and of his entire family members. This article addresses the religious reghts of a govt. servant and muslim citizen of the Islamic republic of Pakistan specifically related with Hajj, Umrah, and Ziyarat leaves.

Keywords; Haj, Umrah, Leaves, EstaCode. Fundamental Rights, Violation.

Introduction & Research Question

In this article an attempt is made to touch upon an important aspect of the violation of the guaranteed fundamental right of the citizens of professing religion (i.e., particularly of the people from Government Serving Class & their families,) which have gone unattended or deserve

the attention of our Honorable Judges, Law-Makers, Jurists, Lawyers, Electronic, Print Media and Public at large.

Fortunately Pakistan being Federal Republic to be known as the Islamic Republic of Pakistan and Islam being it's State Religion, thereof. The Constitution of which under Articles 2A[1], 3[2], 4[3], 9[4], & 14[5] promises to ensure rule of law and protection of people of Pakistan against all sorts of exploitations in the context of Injunction of Islam and Sunnah of Holy Prophet (P.B.U.H). Similarly in Article 20[6], Freedom to profess religion and to manage religious institutions is another promise given to a citizen by the Constitution, expressly. Likewise Chapter 2 to the Constitution; which pertains to Principles of Policy, once again reiterates through its Articles 29[7], 30[8] and 31[9] an additional promises of the promotion of social justice and eradication of social evils, while framing policies in accordance with law.

On the other hand, laws that are materialize the aforesaid promises are full of provisions to supplement the constitutional pledge but when it comes to practice there are some heart breaking breaches occurring regularly around us. One of such breaches is the grant (in shape of the total number of days to which a servant is as right entitled thereto) of leaves to a Government/ Civil/Public/ Master & Servants in connection with his Holy Journeys (in private capacity) such as Hajj, Ummrah and Ziyarat respectively, as the governing law in this respect (i.e., EstaCode) is unfortunately totally silent to this respect.

Methodology

The research raised an important issue with respect to violation of the guaranteed fundamental right of professing religion. It being case of first impression focuses at the neglected area of the grant of sufficient Ex-Pakistan Leaves to an individual particularly to the Government/Civil Serving Community at large, who intends to avail Holy journeys like, Haj, Umrah or Ziarat, but in return earns hardships, hurdles, discrimination at the cost of departmental penalties additionally. It is in this context that instant paper examined the grave issue in the light of primary sources of Islam [i.e., Quran & Sunnah (SAW)] and of the Will of the People (i.e., Constitutional Covenant) vis a vis of the domestic applicable laws, respectively. Besides above aggrieve person along with his family members were interviewed, as a result thereof the facts brought on record coupled with documentary evidence were analyzed in detail, with an object to give solution to the hardships and anxiety faced by the Muslim Serving Community at large, particularly of the Government/Civil Servants.

1.Importance of Hajj, Umrah and Ziyarat in Islam

Hajj is the most divine and sacred journey to Makkah, Ka'aba. Being fifth pillar of Islam it's performance is made obligatory for all adult Muslims (male and female) who can afford to undertake the journey and are in good health, at least once in a lifetime, while similar is the value of the rituals of Umrah as well. Apart from Hajj and Umrah, Muslims may also choose to take other religiously inspired trips known as Ziyarat, in order to have visit local or regional shrines or to travel to the tombs of the Imams and their immediate descendants and close associates (known as Imamzadeh, a name also given to their shrines) in Iran, Iraq or India as the case may be. In fact, these holy journeys are meant to purify the soul and heart of a person who performed it and then such a person (Muslim) boards on a new stage of life which leads him to spiritual and temporal gains. So, it is clear that religious rituals of Muslim Community are all about leaving the concerns and trappings of this world behind to get closer to Allah in a unique environment where one exercises the high principles, values and objectives of Islam, as it influences social, moral, national and economical life of a Muslim. Thus, pilgrimage in either of the shapes as discussed hereinabove unites the Muslims of the world into one international fraternity, emphasizing thereby the basic concept that there is only one God i.e. "ALLAH".

2.Concept of Leave for Hajj, Umrah or Ziyarat in our Domestic Law

It is astonishing to note here that being an Islamic country our domestic legislation does not contain any express provision regarding leaves of the kinds with respect to the holy journeys titled above except that of the only Special Leave to Khuddam-ul-Hajjaj that too without specifying any number of days in the Revised Leave Rules, 1980. Interestingly, the said Rules also does not provide any criteria or limit of the period of Hajj Umrah or Ziyarat Leaves, to which a person (Government Servant etc.,) while being travelling in the capacity of a private pilgrimage, would have been entitled there too, and as such it left open the matter of the grant of LFP (i.e., Leave with Full Pay) into the sole discretion of departmental Administration Authority, leaving thereby a servant in a vacuum having no alternate choice but to accept whatsoever the number of leaves sanctioned by his parent administration authority, as is self evident from the bare reading of relevant provision of the Revised Leave Rules, 1980; in Chapter V to the ESTA Code, which reads as follows.

Sl. No. 14 Grant of Special Leave to "Khuddam-ul-Hajjaj"

It has been decided that "Khuddam-ul-Hajjaj, who remain away from their respective duties to work as Khuddam, may be granted special leave on full pay for that period outside their leave account.[10]

Another interesting aspect of the case is that although the Revised Leave Rules, 1980 do have the provisions relating to Recreation Leave[11], Special Leave[12], Maternity Leave[13], Disability Leave[14], Hospital Leave[15], Study Leave[16], Ex-Pakistan Leave[17], Leave Preparatory to Retirement[18] etc., besides having the provision for grant of Leave on full pay[19] comprising on a maximum period of 120 days at one time without any medical certificate, similarly the Leave on half pay[20] as well as Extraordinary leave (leave without pay)[21], but admittedly there is no such provision in the Rules which specifically prescribe the number of Leaves in the shape of the total number of Days to which as a matter of right an intended pilgrimage who is proceeding on Holy Journey in his/her private capacity, is entitled thereto, hence leaving the decision as to grant of such leave into the unfettered powers of the administration authority concern, which in practice always seems to be applied (with utmost respect) discriminately, while keeping aside the glaring Commandments of the Al-Mighty Allah and of the precepts of the Holy Prophet (PBUH) respectively.

To illustrate the above said position, let's have a look on the various texts of Holy Quran and of the Precepts of the Holy Prophet (PBUH), which emphasis on the performance of such rituals respectively.

3.Commandments of Al-Mighty Allah in Holy Quran about performing Hajj, Umrah

Following are the verses (in sequence) that emphasis on importance of religious rituals likes Hajj (Pilgrimage), Umrah in the Holy Quran, such as.

وَاَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلّٰهِ[22]

Complete the Hajj (Obligatory pilgrimage to Makkah) and the Umrah (Optional visit to Makkah) for the sake of Allah.

اَلْحَجُّ اَشْهُرٌ مَّعْلُوْمٰتٌ ۚ فَمَنْ فَرَضَ فِيْهِنَّ الْحَجَّ[23]

Hajj is in the well known months. One who undertakes to perform it must abstain from husband-wife relationship, obscene language, and wrangling during Hajj.

وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ اِلَيْهِ سَبِيْلًا ۭ وَمَنْ كَفَرَ فَاِنَّ اللّٰهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعٰلَمِيْنَ[24]

Performance of Hajj (Pilgrimage) to this House is a duty to Allah for all who can afford the journey to it; and the one who disobeys this commandment should know that Allah is Self-sufficient, beyond the need of any from the worlds.

وَاَذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ يَاْتُوْكَ رِجَالًا وَّعَلٰي كُلِّ ضَامِرٍ يَّاْتِيْنَ مِنْ كُلِّ فَجٍّ عَمِيْقٍ[25]

And make a proclamation of Hajj (Pilgrimage) to mankind: they will come to you on foot and on lean camels, from every distant quarter.

4. Precepts of Holy Prophet (PBUH) on performing Hajj, Umrah

Likewise we do have numerous Precepts of the Holy Prophet (PBUH) which explain the importance of Hajj, Umrah and its great reward, few of which are as follows:

Ibn e Umar R.A said the Prophet of Allah (PBUH) said: "Islam is built upon five pillars: testifying that there is no god but Allah and that Muhammad (PBUH) is the Messenger of Allah, subsidizing regular prayer, paying Zakah, Hajj and fasting Ramadan".[26]

Abu Hurayrah RA narrated that Allah's Messenger (PBUH) said: "Umrah is reparation for the time between it and the previous Umrah; and an accepted hajj has no less a reward than Paradise".[27]

Ali Bin Abi Talib RA narrated that the Messenger of Allah (PBUH) gave an exhortation and said: "O people Allah has admonish Hajj upon you so do Hajj". A man said, Is it every year, O Messenger of Allah? He hovers silent until the man had said it three times; then he said, if I say yes, it will become mandatory and you will not be able to do. Then he said, "Do not push me to tell you more than what I have left you with, for those who came before you were destroyed because they asked too many questions and quibble with their Prophets. If I command you to do a thing, do as much of it as you can, and if I proscribe you to do something; then avoid it".[28]

Similarly, in response to a query from Qatada, when Hazrat Anas RA was asked as such, as to how many Pilgrimages had been performed by Allah's Messenger (PBUH), he replied: "One Hajj and four Umrahs were performed by him".[29]

Hence, from all these (Versus of Holy Quran & Hadith Mubarkas) one can easily understand the importance of the religious rituals (such as

Hajj, Umrah) very well; as wisdom behind all these rituals is to remove our sins and in exchange Al-Mighty Allah gives reward to His pilgrims. So it is obligatory upon every Muslim to obey & respond to His Commands, when he gets an opportunity in this regard.

5.Tours on Ziyarats

The Ziyarat literally means "to visit", that's why under Islam it refers to pious visitation, pilgrimage to a holy place, tomb, shrine, mosques, maqams, battlefields, mountains, and caves associated with Holy Prophet Muhammad (PBUH), his family members and descendants (as per Fiqh-e-Jafria), the Companions of Holy Prophet (PBUH), the prophets and other venerated figures in Islam such as the prophets, sufi auliyas and prominent Islamic scholars around the world. [30] Greeting and saluting thereby their masters who lived long before they were born but also as a means of seeking nearness to God and more of His blessings, according to their respective faith and beliefs.

6.Discrimination in the Provision of law and Practice.

As being Muslims we do have certain belief that those whom Allah favored to perform Hajj, Umrah are chosen people among of His servants who can under took the task of accomplishment of these acts of worship, as per His Commands only. However, when the matter of a pilgrimage of an individual particularly among the class of a Government Servant, is tested upon the touch stone of guaranteed Fundamental Right of Professing Religion under the Constitution of Islamic Republic of Pakistan, 1973, unfortunately we do find an ugly example of the discrimination of Religious Rights of a citizen which belied theory and practice altogether.

When due to silence of the relevant provisions in the EstaCode (with respect to grant of the Ex-Pakistan Leave to a Government Servant etc.,) a victim to such discrimination while being proceeding as a pilgrimage in his private capacity, faced mental agony at the hands of its administration authorities, that too at the cost of discrimination, humiliation, hurdles in schedule departure, non-issuance of the requisite NOC for flight clearance in addition to earning huge financial loss (i.e., for re-scheduling of the conformed flight tickets including that of the expenses of the reservations of hoteling both at Makkah and Madina) and dual penalties (censure[31] plus leave without pay[32]) in violation of the legal provisions as contained the Rule 24 to the Revised Leave Rules of 1980[33] as well of the guaranteed constitutional mandates including that of the Principles of Double Jeopardy[34], respectively.

That too contrary to the admitted established fact of brutality of his office administration itself proved on the record, whereby the office administration in power, while turning down the minimum requested period of 30 days leaves by illegally reducing it to 21 days; despite of having knowledge of the fact that timely request of the enhancement of the said reduced period (i.e., 21 days), with that of the minimum period of VISA (i.e., 30 days) was duly made by moving a separate application in this regard, which was unfortunately turn down while ignoring the fact in view of having sufficient balance in his leave (of the kind due i.e., Leave with Full Pay) accounts, thereto.[35]Consequently violating guaranteed fundamental rights of Professing Religion as well as of the of Protection of Family etc., available to the victim's family, that too without being found at fault at any stage of the proceedings, thereof.[36]

Suffice it to state here that this kind of a living example of the injustice in an Islamic State, and above all from the corridors of a Supreme Judicial Institution, which is meant for imparting justice according to Islamic values and recognized standards of legal justice, to its suppressed peoples unfortunately reminds all of us the pre-Islamic historical events of the tyranny invoked by the Quraish against the Muslims pilgrimages in 6th Hijri, by not allowing them to perform religious ritual like Umrah.

7. Can a State interfere in Rights of God of an individual?

The above scenario raises a serious question as to can a State interfere into the religious rights of an individual, particularly with respect to the discharge of the Prime responsibility of a human being in performance of Right of God (Huquq Allah)? The answer to this query definitely rests in a big "No". Let us see how one could reach to this definite conclusion, while keeping in view the following facts in sight. As we all know that Religion is a private matter between a person and his Creator, as ordained in Chapter 51 verse 56 of Holy Quran, which speaks about the very purpose of the creation of Jin and human being is meant to worship his Creator. Therefore, performance of religious rituals like proceeding to Hajj or Umrah, being part of the absolute religious belief of every Muslim and also an integral part of one of the pillars of Islam; that in such like situations (in cases where as a matter of right the question of the freedom of belief in a religion is involved, therein) the state does not have any right to interfere in the relationship of a man and his Creator. Particularly, when his Creator (Allah) has Himself chosen them from among His servants to perform these acts of worship through which they should implore Almighty Allah to accept their good deeds. Hence, if that being

so, then the state cannot restrict the right of a private pilgrimage (Government Servant) proceeding either individually or as a "Mahram"[37]of his family or similarly they can also not create hurdles in such holy journey being act of devotions, (that too carried out upon the specific Commands of his Creator only) while making excuses on the pretext of preserving public order and moral values or likewise even not on the ground of the protection of the rights and freedom of others, at all.

As such proceeding on Hajj, Umrah or Ziyarat are the religious rituals which are common to all sects of Muslim Ummah according to their respective beliefs. Moreover, these holy rituals also do not clash with the religious beliefs of other Muslim sects or non-Muslim Communities at all, the public performance of which would justify a valid reason for interference of the State agencies. Therefore, by creating any systematic prohibition or curtailment of the possibility for pilgrims to undertake journeys to sacred places, (God Forbid) would amounts to be preferring "will of man" (i.e., Registrar) over the "Will of God (Allah)", as is the unfortunate living example of its kind which is set by the administration of the Supreme Judicial Institution of our country, contrary to the judicial precedents set by itself publically.

For instance, in a case over dispute on mosque and in order to avoid danger of breach of peace, the orders of a Magistrate sealing the mosque (Masjid) were set aside by the honorable High Court, while in an another case the imposition of curfew for an indefinite period without relaxation of time for prayers in mosques were got challenged in apex Courts of Law whereby the honorable High Court has declared it to be violates to fundamental rights while placing reliance on Article 20 of the Constitution and Command of Allah in Verse 114 Surah Al-Baqrah[38], while holding that the prayer being devotional act common to Muslim Community according to their respective practices, accordingly. Similarly, we do have precedent of apex Court to this effect too, whereby the prayer of petitioner for promulgation of new law against forced conversion from one religion to another was declined by the Supreme Court on the ground that in view of Article 20 to the Constitution there was no necessity of a specific legislation as had been prayed for, because every citizen had a fundamental right to profess, practice and propagate his religion per Constitutionally Guarantees.[39]

Hence, in view of these glaring examples of the apex Courts in field, one wonders as to when the matter of the protection of guaranteed fundamental right of an individual to profess his/her religion, came under

considerations before it, then why he being in status of an employee of the apex Court, he is discriminated in enjoyment of similarly protection of professing his religion as available to general public, thereof?

Conclusion and Recommendations

Keeping in view the above, the first question which needs to be addressed here is that in absence of any express provision with respect to the grant of total number of days, of such leave to which a Government Servant intending to proceed on his private pilgrimage tour is entitled thereto, while discharging his duties towards Rights of God? And secondly whether being citizen of an Islamic Republic of Pakistan, with having guaranteed protection of religious right etc., by virtue of Article 20 to the Constitution of Islamic Republic of Pakistan 1973, could the number of such leaves be curtailed, refused or denied to an individual under the cover of any administrative policy, contrary to facts that when the individual's own Creator Himself invites him to HIS SACRED HOUSE (Makkah)?

Ironically the seriousness of the neglected issue which deserves due attention of the competent authorities, had unfortunately did not received its due considerations so far. However the upshot of above referred discussion finally rest in only solution that is the Revised Leave Rules 1980 contained in the EstaCode be amended by incorporating therein the maximum number of leaves to which a Government Servant etc., proceeding as a pilgrimage in his private capacity, be entitled thereto; which shall not be less than the number of days of his/her VISA; as allowed by the host country (i.e., Kindom of Saudi Arabia, Iran, Iraq etc.,) in which such pilgrimage intends, to have a visit, in this regard. These positive steps will INSHALLAH do away with incarceration of these poor serving communities and safe them, from being humiliation at the hands of its mighty office administration once for all.

References

1 Muhammad Abdul Basit Advocate, *the Constitution of the Islamic Republic of Pakistan, 1973* (Lahore, Federal Law House, 2016), 76.

2 Ibid.,88.

3 Ibid.,90.
4 Ibid.,143.
5 Ibid.,211.
6 Ibid.,272.
7 Ibid.,339-340.
8 Ibid.,343.
9 Ibid.,343-344.
10 ESTA Code, Civil Establishment Code, *the Revised Leave Rules, 1980*, (Islamabad, Vol-I, 2007), 498.
11 Ibid., 473.
12 Ibid., 476.
13 Ibid., 476.
14 Ibid., 476.
15 Ibid., 485.
16 Ibid., 501-503.
17 Ibid., 477.
18 Ibid., 477
19 Ibid., 474.
20 Ibid., 474.
21 Ibid., 475.
22 *The Holy Quran*, English Translation of the Meaning of Al-Quran,(Islamabad, Pakistan Islamic Medical Association, 2004),149.
23 Ibid., 140 to 141.
24 Ibid., 171.
25 Ibid., 452.
26 Dr. Muhammad Muhsin Khan, *The Translation of the Meanings of Sahih Al-Bukhari, Arabic-Engilish*" (Lahore, Vol–I, 1976),17.
27 Ibid (Vol-III),1.
28 Allama Badiuzzaman Bin Molana Masihuzzaman, *Jayizatus Shaauzi, Translation of Jam-e-Tirmidi*, (Karachi,Vol-I), 311.
29 Dr. Muhammad Muhsin Khan, *The Translation of the Meanings of Sahih Al-Bukhari, Arabic-Engilish*, (Lahore, Vol-III),3.
30 E. J. Brills, *First Encyclopedia of Islam 1913-1936*, (Netherlands, Vol-VIII, 1987), 1234.
31 Office Order bearing No: F.24/685/2006-SCA, dated: Islamabad, July, 02, 2010

(unpublished available in Admin Branch of Supreme Court of Pakistan, Islamabad).

32 Notification of dated: Islamabad, July, 02, 2010 (unpublished available in personal file of employee bearing No: F.24/685/2006-SCA, available in Admin Branch of Supreme Court of Pakistan, Islamabad).

33 ESTA Code, Civil Establishment Code, *the Revised Leave Rules, 1980*, (Islamabad, Vol-I, 2007), 480.

34 Muhammad Abdul Basit Advocate, *The Constitution of the Islamic Republic of Pakistan, 1973*, [Articles 13, 14, 20, 25, 35& 37], (Lahore, Federal Law House, 2016) 199, 211, 272, 323, 348, 355.

35 Memorandum bearing No: F.24/685/2006-SCA, dated: Islamabad, May, 04, 2010 (unpublished available in Admin Branch of Supreme Court of Pakistan, Islamabad).

36 DSA 05 of 2010, *Muhammad Waseem Tariq vs. The Honorable Registrar, Supreme Court of Pakistan*:, unreported available in personal file bearing No: F.24/685/2006-SCA, in Admin Branch of Supreme Court of Pakistan, Islamabad).

37 A "Mahram" is an unmarriageable kin with whom marriage or sexual intercourse would be considered haram, illegal in Islam, or people from whom purdah is not obligatory or legal escorts of a woman during journey longer than a day and night, 24 hours.

38 2016 YLR (Lahore, Rawalpindi Bench) 1725, *Anjum Iqbal and others vs. The State and others*.

PLD 1980 (Lahore) 206, *Darwesh M. Arbey, Advocate vs. Federation of Pakistan through the Law Secretary and 2 others*.

39 PLD 2012 SC 679, *Pakistan Hindu Council vs. Pakistan through Ministry of Law*.

OPEN ACCESS
MA'ARIF-E-ISLAMI (AIOU)
ISSN (Print): 1992-8556
ISSN (Online): 2664-0171
https://mei.aiou.edu.pk

Foundations and Methodologies of Islamic Research

Dr. Ghulam Hussain Babar
Assistant Professor of Islamic Studies, PMAS Arid Agriculture University Rawalpindi
Dr. Muhammad Feroz-ud -Din Shah Khagga
Assistant Professor of Islamic Studies, University of Sargodha

Abstract

Muslim researchers have offered a massive biographical library which ran into thousands of volumes. An integral part of this methodological science is the Isnād scheme which culminated and elevated till it became a solid part of basic Islamic principles. In this way most of the methodological studies and research sciences came into existence in the early phase of Islamic traditional era. However, some western scholars have claimed and propagated that there is no major role or contribution by Muslims in the development and promotion of the research. They also asserted that the credit of inception of the research in studying the textual status of the script belonged to the western researchers. This assertion was banged in such a loud manner as some Muslim intellectuals were also affected as well and could not escape with its aftermaths. In this paper an exclusive study has been focused in reference to highlight the paramount contribution of Muslim researchers and historiographers in the field of research in Islamic Studies.

Keywords: *Research, Methodology, Textual Criticism, Historiography, Ḥadīth Literature & Manuscript Editing etc.*

Introduction

Research is an indispensable part of human nature. Through this constructive tool humankind achieves the solutions to its crisis throughout the life. Research also plays a vital role in the field of religious studies. The research process passes through the collection of concerned material, arrangement, editing and its critical analysis from which we deduce the conclusions. The quest of research and protecting the knowledge has always been a peculiarity of Muslim academicians. They constituted principles for historiography, *Sīrah* studies and set a proper branch of knowledge called *Asmā al-Rijāl*.[1]

The emphasis on the ranking of narrators of transmissions is another very concrete characteristic of Islamic educational methodology. In classifying the narrators, different traits and categories have been formulated. The paring of *'adl* and sound knowledge with a person earned him the general title of 'trustworthy' (*thiqah*). Among the *muḥaddithīn* some graded more specifically by using these traits to establish twelve categories: the highest being *imām* (امام: leader) and the lowest *kadhdhāb* (كذاب: habitual liar). This emphases on the ranking of narrators necessitated access to the biographies of the transmitters involved, and to accommodate this a new science evolved, *al- Jarḥ wa at- Ta'dīl* (علم الجرح والتعد يل), offering a massive biographical library which ran into thousands of volumes.[2]

Similarly, an integral part of this methodological science is the Isnād scheme which culminated and elevated till it became a solid part of basic Islamic principles. The advantage of the system was utilized to the full, and in some cases to extravagant limits, for documenting the *Ḥadīth* literature, the storehouse of the *Sunnah*. The *Sunnah* of the Prophet being a basic legal source, it was natural to deal with these documents with utmost care. Thus with the introduction of *Isnād*, a unique science, *'Ilm al-Jarḥ wa at-Ta'dīl'*-the knowledge of invalidating and declaring reliable- came into existence for the valuation of *isnād* and *aḥādīth*.[3]

In this way most of the methodological studies and research sciences came into existence in the early phase of Islamic traditional era. Even some Orientalists acknowledge the fact that Islamic thought is based on a style of scholarship and a number of disciplines developed by Muslims during the first four centuries of the Hijra. The Umayyads' foundation of a centralizing imperial state played a decisive role in "the formative period of Islamic thought," as Professor W. M. Watt called it.[4] Unfortunately some western scholars have claimed and propagated that there is no major role or contribution by Muslims in the development and promotion of the research. They also asserted that the credit of inception of the research in studying the textual status of the script belonged to the western researchers. This assertion was banged in such a loud manner as some Muslim intellectuals were also affected as well and could not escape with its aftermaths. [5]

The reality is however on the contrary, as the western researchers have hardly started the renaissance of Latin and Greek literature in 15th century. The effort of revival of this literature was very much fruitless and unauthentic in connection with the applications of research principles of editing the text. It is an established rule that whenever a manuscript is discovered, it must be compared with its other available scripts whereas their way of editing of the manuscript was merely based on single script study. In the consequence of this methodology, many of the critical mistakes were remained uncorrected. Dr. 'Abd al-Hādī al-Faḍlī elucidates the situation consolidating with evidences that shows that in the beginning, European scholars only focused on single script study and at the same time its editing was also without rules. Ancient literature was collected and got published in the above mentioned way without respecting the formal technicalities. [6]

Later on when the ancient literature developed, western scholars adopted the way of collecting the various scripts and after making their comparison, they preferred to the best option for text while all other abrogated traditions were mentioned in footnotes or endnotes. For this purpose they had set some terminologies to scrutinize the traditions in these ancient manuscripts.

As it was the initial phase in the history of European scholars to edit the text that is why they were not having any identified rules, proper principles and regulations. This early phase sustained till the 19th century, afterward the specific rules were made as well as many books on the same subject appeared on the scene as Dr 'Abd al-Hādī al-Faḍlī has described it.[7]

In the Muslim scholarships, primarily importance was given to verbal transmission and the written shape of the material was considered to be less authentic form of transmission. Direct listening (سماع) was compulsory to promote the knowledge even the reports came up just on the base of writing without *sima'* were not accepted rather these were seen suspicious. Similarly no one was allowed to take any text from a manuscript and transfer to others unless he personally got it from its author or takes author's permission or author's student or downward. This method has been observed in the recitation of the Holy Qur'ān and its memorization throughout the period till the day. Recitation of the Qur'ān cannot be acknowledged if it receives from a script not from expert teacher (*Qārī*) who is the part of the chain of *Qurrā'*. The ulema of early centuries preserved Islamic fundamental sources and sciences with the same way and couldn't recommend the person who depended upon codices (*suḥuf*) only. They declared a person *Suḥūfī* who only depended on books and never had been a pupil to a teacher. Al-'Askarī (d. 382 A.H.) has elucidated the meaning of Suhūḥfī[8], similarly a renowned Arabic poet Abū Nawās says in the praise of his teacher that he does not amalgamate alphabets with each other.if a student acquired the knowledge ,However [9] through manuscripts and did not listen to the tradition directly from the teacher, he would have to mention it explicitly. As al-Joharī (d. 395 A.H.) quotes a maxim of Abū Ḥātim:

لجذا الكلب الاناء ، لجذا ولجذا، ای لحسه۔[10]

> "This *lugha* has been written down by Abū Ḥātim and I have quoted it from his book *Al-Abwāb* but have not listened it from him directly"[11]

With the passage of time, it became more difficult to memorize the large numbers of traditions verbally so *wijada* was developed as a popular methodology among the Muslims. Due to the popularity of *wijāda,* early Arab Muslim scholars constituted specific rules and regulations for editing the manuscripts. In the 4th century (A.H.), these rules and regulations were not only recognized as a science but were also codified in a proper way. Some important works in Arabic language were also produced in this field. e.g. *Al-Ilmā' ilā Ma'rifh Uṣūl al Rivāyah wa Taqyīd*

al-Simā' by Qaḍī 'Iyāḍ (d. 544 A.H.), *Muqaddima Ibn al-Ṣalāḥ* by Ibn al-Ṣalāh (d. 616 A.H.) and *Al-Mufid fi Adab al Mufid wal-Mustafid* by al-'Almavī (d. 981 A.H.).

I have selected this study for discussion in this dissertation to portray the reality behind the claim of Orientalists in which they exhibited their superiority upon Muslim academicians in the field of research and editing the world auspicious heritage. We will examine the laborious efforts of Muslims in making it a proper branch of knowledge while taking an evaluation of western participation and contribution in this field. This study will help us in determining the real inventor of research principles and reveal how much veracity, the claim of Orientalists has.

Dr. Muḥammad Musṣṭafā A'ẓamī has also dedicated a chapter to illustrate how Muslim scholars devised a unique system for transmission of knowledge, which helped enormously in both evaluating the accuracy of the information as well as safeguarding it from internal and external corruptions. He tremendously explained the essential ingredients to preserve the knowledge; some main headings are : the hunger for knowledge, personal contact: an essential element for learning, beginning and development of *Isnād* system, the phenomenon of isnād: proliferation, the authentication of *Isnād* and *Ḥadīth*, establishing trustworthiness, the unbroken chain, a test case with a misleading isnād, preserving books from adulteration: a unique system, conditions for utilizing a book and isnād and the transmission of the Qur'ān[12] The textual criticism as applied to Islamic heritage, include the following steps:

1. Collection of available manuscripts of a particular work.
2. Preliminary comparison of the collected manuscripts and choosing a copy which will form a basis for verification.
3. Verification of authorship.
4. Verification of the title of the manuscript.
5. Comparison of manuscripts and determination of the text in its original form or a form close to the original.
6. Finalizing the verification, source of identification of citations within the text, explanation of difficult words, technical terms, personal names, toponyms, vocalization of difficult words, pagination, documentation and preparing index, etc.; and
7. Writing an introduction in addition to identifying the relevant sources and references.[13]

However, the European Orientalists application of methodology of the textual criticism for the verification of the texts of Islamic heritage strongly influenced the procedure of *taḥqīq al-makhṭūṭāt* by contemporary Muslim scholars and the codification of these rules by the institution of research in Muslim world during the second half of the 20th century. In process of adoption of this methodology, the term *taḥqīq* was chosen as an equivalent for the English term "criticism". In classical Muslim usage this term had the meaning of "proving a

thing with evidence" and did not refer to dealing with texts. In the modern usage, however, it acquired the meaning of scholarly examination of literary texts with regard to their origin, authenticity, composition, characteristics and history.[14]

Oral and written transmission in Early Islam

As to the question of oral and written transmission of knowledge in early Islam, a contemporary Orientalist Sebastian Günther[15] point of view even more close to the true approach of Muslim historiographers. In his opinion Arabic and Islamic studies have made remarkable progress since the 1980s and a certain consensus among scholars has emerged. This can be noted in publications such as those by George Makdisi[16] (on the system of education in medieval Islam); Nabia Abbott[17], Rudolph Sellheim, Sadun Al-Samuk, Fuat Sezgin, Manfred Fleischhammer, James Bellamy, Albrecht Noth, G.H.A. Juynboll, Walter Werkmeister, and Gregor Schoeler (on the study of 'sources' and the transmission of knowledge in Islam in medieval times); but also in the studies by Eckart Stetter, Maher Jarrar, Harald Motzki, Stefan Leder and, in recent years, Fred Donner (on the nature of classical Arabic texts). Although different views and controversies regarding the nature and development of the transmission of knowledge in early Islam continue to exist, but the following established facts and conclusions drawn by Sebastian Günther are strengthening to Islamic educational methodological system.

(1) 'Sessions' (*majālis, mujālasat*) and circles (*ḥalaqāt*) were held by Muslim scholars for the purpose of teaching, as early as the first decades and throughout the first three centuries of Islam. These scholarly sessions took place at public communal places such as mosques but also at private locations such as the homes of scholars. 'Oral instruction' was the primary method of imparting knowledge. From the last decades of the first/seventh century on, it was used at first for teaching the Qur'ān and for transmitting prophetic traditions (sing.: *Ḥadīth*, pl.: *aḤadīth*). Yet the imparting of knowledge by instruction in lectures, seminars (*muḥāḍarāt*) and tutorials-soon became a most important method of Islamic education used in all major branches of Arabic-Islamic scholarship throughout the middle Ages.[18]

(2) To a greater extent than in *Ḥadīth*, other branches of Muslim scholarship practiced writing, along with memorizing, to retain information. This was evidently the case as early as the first century of Islam.[19] Hence the continuous interaction of oral and written components in the transmission of knowledge is considered as one of the most important characteristics of early Muslim scholarship. It may at times have resulted in the predominance of one component over the other, yet one did not exclude the other altogether.[20]

(3) Regardless of the fact that there was a strong emphasis on the oral component of imparting and acquiring knowledge, Muslim scholars in early Islam did base their teaching regularly on written material. At first, and in most cases, however, teachers used and produced written material other than 'real' books. Instead they based their lectures and seminars on 'collections' of data and 'lecture scripts' often organized in 'notebooks,' and on 'notes' used as memory aids. Such thematically ordered 'text units' varied considerably in length and content. They may have been prepared either by the teacher himself or by a scholar prior to the teacher's time.

(4) In the course of time, these collections of data gradually gained more definite shape and came to be 'fixed' (in writing, or memory, or both). Some of these old collections became known as the literary 'work' of the scholar who had prepared it initially and had then 'published' it in his lectures. Some collections were revised, edited and formally published first by a scholar's student(s). 'Titles' were attached to some old collections; others became known simply by the name of their (first or major) 'collectors'. .[21]

(5) Hence it is seen why 'the concept of a book,' as Johann Fuck put it, did not then gain shape in early Muslim scholarship: for it simply was not in the nature of such first collections of data to be 'integral textual entities' with distinct literary features (in terms of language, style and textual shape), which would be inseparably connected to one particular 'writer' or 'author'. Scholars preparing such written collections and lecture scripts, however, were not deprived of 'authorial creativity' altogether: for they expressed their individual opinions and convictions through thematic selection and arrangement of the material they included in their works. Interestingly enough, these lecture scripts and written collections of data from the first three centuries of Islam seem to make up the majority of the 'sources' used by authors of later times when composing their often voluminous compilations.[22]

(6) Although the attitudes of Muslim scholars toward the use of writing and the written word varied,[23] many early authorities evidently practiced writing and used various kinds of written material for academic proposes. As shown above, some scholars did produce (a) 'real' books (such as epistles, monographs and authorial compilation). These books display distinct characteristics such as:

- they were conclusively edited and published by the author himself;
- they often include a preface and/or an epilogue, in which the author expressly addresses 'the reader' (*qārī*); and

- These texts often display a sophisticated system of internal references and/or even cross-references with other works of the given author.[24]

A second category of writings in early Islam comprises (b) the many 'authorial works' such as systematic collections and lecture scripts prepared by scholars, particularly for teaching purposes. Many of these collections are known to have been edited later on by a scholar's student(s) and eventually published, often in the name of the teacher. Finally, there were (c) 'personal notes' that scholars and students took on their research trips and during or after a lecture or seminar. Understandably, these notes were also used by students and scholars as 'sources' when they, at a later stage of their career, composed a work of their own. These seemingly basic insights need to be taken into account when discussing categories and methodologies to be applied in assessing the 'sources' of classical Arabic compilations.[25]

Retention of the material revealed upon Prophet Muḥammad (ﷺ) as Holy word of Allah (Qur'ān) guarded in a high precautious and secured manner. During the time of Qur'ānic revelation Holy Prophet (ﷺ) strictly banned to write down any other statement uttered by him. Thus the order shows the highest importance of divine Qur'ānic discourse, so that it couldn't mix up with any other material. In fact these sorts of steps in ensuring the immaculate accuracy of Qur'ānic revelation are evident and more obvious, particularly when we look into the principles and methodologies in preserving the *ḥadīth* literature being conserved in the life time of Holy Prophet Muḥammad (ﷺ), it realizes effectively how sound were the methods applied in protecting the Qur'ānic text from corruption at that time.

It would be quite pertinent here to present a detailed account of research methodologies observed and regarded in the field of codification of *ḥadīth* literature. In the subsequent of this study, an honest reader will judge the certainty and veracity of both the fundamental sources of Islam. The second purpose of the study is highlighting the Muslim educational methodology in purifying the relationship of Qur'ān and *ḥadīth* literature directly with the divine force. We start this discussion by describing some basic principles that have been comprehensively stated Shiblī Nu'mānī in his *'Sirah al-Nabī'*, he writes:

The First Principle

The principle of investigation has been laid down by the Qur'ān itself. The Qur'ān says "O you who believe, if an evil-doer comes onto you with a report, then inquire strictly"[26] A saying of the Prophet, too, confirms this:

كفى با المرء كذبا ان يحد ث بكل ما سمع ۔[27]

"If one relates whatever one hears from others, it is enough for him to be regarded as a liar."

The Second Principle

The best principle of investigation in order to ascertain the truth of a report is to see whether the statement stands to reason. This principle, too, has been, enunciated by the Qur'ān. When the hypocrites started a calumny against 'A'isha, they advertised and propagated this in a way that some of the Companions of the Prophet were misled. The *Saḥīḥ* of *al-Bukhārī* and the *Saḥīḥ* of Muslim both state that even Hassan, the poet, was led to believe it; and consequently was ordered to be punished for libel. The Qur'ān says "Verily those who brought forward the calumny were a small band among you."[28]

Suyūṭī (d. 911 A.H.) the author of *Tafsīr al-Jalālain,* a famous commentary of the Qur'ān, while explaining the word *"minkum"* (from among you), says that by this is meant a group of Muslims. One of the verses of the Qur'ān that exonerates 'Āisha and declares her chastity runs thus:

وَلَوْلَا إِذْ سَمِعْتُمُوهُ قُلْتُم مَا يَكُونُ لَنَا أَنْ نَتَكَلَّمَ بِهٰذَا سُبْحَانَكَ هٰذَا بُهْتَانٌ عَظِيمٌ[29]

"And wherefore, when ye heard it, did ye not say, it is not for us to speak thereof, hallowed be Thou, that is a slander mighty".

In accordance with the general principle, the procedure for an inquiry would have been to ascertain the name of the reporters and then to sec if they were trustworthy. This done, their statements were to be taken. God, however, says that it ought to have been discarded as a baseless calumny. This establishes the principle that an incident that sounds so highly incredible ought to be rejected outright as false.

Thus the method of inquiry called *"Dirāya"* (judging the truth of a report in the light of one's previous knowledge and experience) had made a beginning even in die days of die Companions of die Prophet. Some *fuqahā'* (jurists) are of the opinion that ablution, or *wudū,* has to be performed again if one takes anything cooked on fire. When Abū Huraira attributed this narration to the Prophet in the presence of 'Abd Allah Ibn 'Abbās, the latter said that if it were so, ablution would no longer stand, even if one drank water heated on a fire.[30]Not that 'Abd Allah Ibn 'Abbās considered Abū Huraira a weak narrator, yet he was not prepared to accept this report as it was against *Dirāya* (common knowledge and experience). In his opinion, Abū Huraira might have erred in grasping die actual meaning. Side by side with the compilation of books on traditions, the traditionists were engaged in fronting the principles of *dirāya*. A few of these principles are given here:

Ibn al-Jauzī (d. 597 A.H.) says that if you find any Ḥadīth to be contrary to reason and against the accepted principles, then know for certain that it is fabricated. You need not bother about narrators' reliability or unreliability. Similarly, reports that are contrary to our experience and observation and do not admit of any interpretation need not be accepted. Similar is the case with the sayings that direaten people with severe chastisement for trivial errors, or which promise enormous rewards for insignificant acts of virtue (such sayings are mostly currently among the preachers from the pulpit and die unlettered), or die traditions that

border on absurdity. Consequently, some of the traditionists hold that the absurdity of the statement is in itself an argument for the falsehood of the reporter. The presumptions given above relate to the reports, but they may as well relate to the reporters, for example, the story of Ghiyath and Caliph Mehdi. The same presumption should hold good relation to the reporter if he narrates a tradition that has not been narrated by anyone else and the person has not even seen the person he narrates from, or when he is the single reporter while the nature of die report warrants die knowledge of the fact to others as well (as Khaṭīb al-Baghdādī has elucidated the point in die early chapters of his book *al-Kifāya),'* or die reported incident, if true, ought to have been narrated by hundreds of persons, for example, if someone says that an enemy prevented the pilgrims from making the holy pilgrimage."[31]

The sum and substance of the foregoing discourse is that the following categories of reports are to be discredited without an inquiry into the characters of their narrators:

1. The traditions which are contrary to reason.
2. The traditions that go against the accepted principles.
3. The traditions that belie common observation and physical experience.
4. The traditions that contradict the Qur'ān or a *Mutawātir Ḥadīth* (repeatedly corroborated tradition), or go against a decided consensus of opinion *(al-Ijmā*ʿ al-*Qaṭ*ʿ*ī)* and do not conform to any interpretation.
5. The tradition that threatens severe punishment for a minor fault.
6. The tradition that promises big rewards for trivial acts of piety.
7. A tradition narrated by a single person who has never personally contacted the man from whom he narrates.
8. A tradition concerning an incident so noteworthy that, if it had actually taken place, it ought to have been related by many, and yet there is but a single narrator to report it.[32]

Mulla 'Alī al-Qārī, in his book *al-Mouḍūʿāt,* has elaborated certain criteria for judging the authenticity of a *ḥadīth*, and has cited examples, which we summarize hereunder:

1. Any Ḥadīth full of nonsense that the Prophet could never have uttered; for instance, the saying "If one recited لا اله الا الله محمد رسول الله (There is no god but Allah and Mohammed is His Messenger), god creates out of his words a birth with 70 tongues, each tongue having 70,000 words of the Kalima."
2. Any Ḥadīth that runs contrary to observation and experience, e.g., "Brinjal is the cure for all diseases and ailments."
3. Any Ḥadīth that cancels another Ḥadīth of established authenticity.
4. Any Ḥadīth that states something against actual experience, e.g., "One should not take one's bath in water heated in the sun, as it causes leprosy."
5. Any Ḥadīth that does not sound like a prophet's utterance, e.g., "Three things improve eyesight, namely, green meadows, flowing water, and a beautiful face."'

6. Any Ḥadīth that predicts the future, specifically the exact date and time, e.g., such an incident is to occur on such and such a day, in such and such a year.
7. Any Ḥadīth that looks like the words of a physician, ie.g, "Harisa [a land of sweet preparation consisting of wheat, meat, butter, cinnamon and aromatic herbs] gives vigor to a man" or that "a Muslim is sweet and loves sweets."
8. Any Ḥadīth that is obviously wrong, e.g., "'Iwaj ibn 'Unaq was 3,000 yards [2,742.8 meters] in height."
9. Any Ḥadīth that contradicts the Holy Qur'ān, e.g., the saying that die life of the world is to be 7,000 years. Were it true, anybody could tell when the Day of Judgment would come, although it is established from the Qur'ān that no mortal knows when the Last Day will come.
10. Any Ḥadīth that describes that efficacy and merits of the various chapters of the Holy Qur'ān, diough many such traditions are found in the com mentaries of al-Baiḍāwī and the *Kashshāf*.[33]

It was on the basis of these principles that the traditionists rejected many sayings, for instance, the Ḥadīth that the Prophet had exempted the Jews of Khaibar from the payment of Jizya (capitation tax), and had given them a written document to this effect. Mulla 'Alī al-Qārī, while rejecting this saying, has given some solid reasons as well.[34]

Unique Methods for Preserving Manuscripts:

While introducing the early Muslim educational methodologies, Azami explains the ways of preserving books from adulteration as a unique system in the very initial stage of Islamic educational and traditional history in which different terminologies and principles applied for the systematic and consolidated study of Ḥadīth have been highlighted. He elucidates as "To preserve their integrity from the glosses and adulterations of future scholars, a unique method was applied to these works which is still unparalleled in literary history. Based on the same concept as the transmission of *Ḥadīth*, it entailed that any scholar relaying a collection *Ḥadīth s* had to be in direct contact with the person he was transmitting from, since he was essentially bearing witness about him in written form. To use a book without hearing it from the author (or conversely, reading a copy to the author) made the culprit guilty of giving false evidence. Bearing in mind the law of witness, the following methods were recognized for obtaining knowledge of *Ḥadīth*; each bore its own rank, some requiring more extensive contact than others and consequently receiving a superior status."[35]

Comparison of Manuscripts

It is necessary for a research editor to make it conform firstly to how many manuscripts are available in existence. If there are two or more manuscripts of one title, the task might become easier because the inaccuracies of each other can be detected with the help of each other. In case of more than one manuscripts ancient of them would be standard (*Nuskhat ul Um*) for comparison, all the inconsistencies

with this manuscript would be written down in footnotes. Applying this method we may find assistance in determining the correct text. Surprisingly when we put a glance back to Muslims educational history we trace that these principles were applied in its best formulated form in fourth century.

Qāḍī Iyāḍ (d. 544 A.H.) most clearly explains that for an editor it is essential to tally word by word all obtainable manuscripts with original one so that he may get with this comparison study an absolute assurance and confidence. Similarly he should neither rely on the script of any authentic astute scholar nor his self written material unless he makes its comparison with original manuscript.[36] Even during the 1st century after hijra a highly full-grown tendency was observed in this regard, it is reported that Ḥaḍrat 'Urwa Bin Zubair asked his son Hisham, have you written down? Hisham replied yes, I have written. Hadrat 'Urwa Bin Zubair asked again have you compared your written material with any of the other correct and reliable script. Ḥaḍrat 'Urwa prohibited writing like this.[37]

Imām Shāfa'ī and Yaḥyā Ibn Kathīr used to say that one who writes and doesn't make comparison with original manuscript is like the person who inters in the bathroom and comes out without getting himself clean and purified.[38]

Whenever differences generate among the manuscripts, it is found clearly that Muslim scholars and researchers were used to deal the case in the same manner in which modern researchers of the day are applying their methods i.e. in case of variations Basic Script (*Nuskhat ul-Umm*) adopted to be the standard for all other secondary script's inadequacies, difference of transmissions and addition or deletion mentioned in the footnotes of N.U along with the indications of particular signs and abbreviations etc from which we know about the alterations and alternators.

The best example of this principle practically has been delivered by Yāqūt al-Ḥamavī (d. 626 A.H.) while describing the biography of Mufadhal al Ḍabī (d.178 A. H.), he writes: He has many *Mufaḍalat* and *Mufaḍalat* are meant the selected poems or verses of him those have been written by Mahdī. There are many variations in several places of the manuscripts but the most authentic and original manuscript is that was reported by Ibn al-'Arabī.[39]

Correction of Errors in Manuscripts

Early Muslim scholars had emphasized that a manuscript should never be corrected its errors unless the certainty becomes more clear after an intensive securitization. Similarly, it was also necessary for an editor to mention the error while indicating to its correct appearance. *Qāḍī 'Iyāḍ* explains this principle, according to him the Ulama's treatment to the transmission has always been in a tremendous style. They transferred it in the same way, they received and while copying them they never used to make any correction. However, learned people pointed out the mistakes while listening, speaking and writing as footnotes not as original text. But some scholars have been found to dare correcting the errors in the text *Qāḍī Abul Walid al Waqshi* is famous in this conduct.[40] However, they

assumed lawful to make correction in the Qur'ānic text. 'Almavī explains that a book can not be altered or corrected without the permission of the author except the Holy Qur'ān that is necessary to be corrected whenever found any written mistake.[41]

Early Muslim scholars have formulated the rules and terms while indicating the methods for the rectification of texts. This great concern of Muslim scholars show that how significant that matter was to them. But the most important point is that not a layman is allowed to involve in the process of correction or rectification of a textbook, rather this is only authoritatively permitted for those who have expertise in this field.[42]

The Isnād System: A Sound Method of Preservation

Among the plenty of methods, which were used in the early days for the dispersion of the second basic Islamic source *'sunnah'* of the Prophet, gave birth to *isnād*, and were the rudimentary beginning of this system.

MuṣṭafāA'ẓamī quotes an important and significant statement of *Ibn Sirin* (d.110 A.H.) about the formal binning of *isnād* system.

> "They did not ask about the *isnād*, but when civil war- Fitnah- broke said 'Name to us your men'; those who belong to Ahl al-Sunnah, their tradition were accepted and those who were innovators their traditions were neglected."[43]

This statement gives the impression that the *isnād* were used even before the *Fitnah*, but the narrators were not so particular in applying it. Sometimes they employed it and, at others, neglected it; but, after civil war, they became more cautious and began to inquire about the sources of information and scrutinize them. At the end of the first century the science of the *isnād* was fully developed...There are ample references to asking and enquiring about the *isnād* in the first century of the *Hijrah*.[44]

James Robson discusses the matter profoundly and presents the over all point of view of Orientalists in his celebrated article "*The Isnād in Muslim Traditions*".[45] He quotes Sprenger who has pointed out that 'Urwah (d.94), used no isnād and his writing to 'Abd al-Malik (c.70-80), does not contain isnād and it was only later that he was credited with it. (See Robson, op.cit, p.19) Same is the view of Caetani, who holds that in the time of 'Abd al-Malik (c.70-80), more than sixty years after the Prophet's death, the practice of giving isnād did not exist. So, he concludes that the beginning of isnād system may be placed in the period between 'Urwah and Ibn Ishaq (d.151). In his opinion the greater part of the isnād was put together and created by traditionists belonging to the end of the second century, and perhaps also by those belonging to the third.[46]

These assertions show the incapability of Orientalists' research. According to A'ẓamī the main difficulty which arises in searching for the sources of Urwah is

the lack of original work existing in a separate form. The available material is only in the form of quotations. It was left to later scholars to quote certain lines from the work as they were wanted. 'Urwah had personal contact with most of the companions so his authority must have been a single name or the very person who was present at the incident. Hence, the isnād consisted of a single name. And it is easy to omit or overlook a single man's name in quoting. The other versions of his work, especially the one transmitted by Zuhrī, have *isnād*. 'Urwah even uses composite *isnāds* in the writing, as well as the single one.[47]

In short, the isnād system is a most reliable and authentic method to protect the text form adulterations. Surprisingly, this system can never be seen in any other religion of the universe except Islam.

References

1 The most comprehensive and authentic work in this category is *Tahdbīb al-kamāl by* al-Mizzī Yusuf ibn al-Zakī (d. 742 A.H./1341 C.E.). 'Alā al-Din al-Mughka'ī (d. 762 A.H./1361 C.E.) completed it in thirteen volumes. Al-Dhahabī (A 748 A.H./1347 C.E.) brought out an abridged version of this book. Many other traditionists also produced its abridged versions or companion-books. Based on material, Ibn Ḥajar (d. 852 A.H.) at last compiled a voluminous work, *Tahdhīb al-tabdbīh,* into 12 volumes. It has recently been published from Hyderabad Deccan (India). The author remarks that it took him eight years to compile it. Another popular work in this line is the *Mizān al-i'tidal* by Al-Dhahabī, to which Ibn Ḥajar has made further additions in his book *Lisān al-Mīzān.*

2 Muṣṭafā A'ẓamī, *History of the Qur'ānic Text: From Revelation to Compilation* (Leicester: Islamic Academy, 2003), p. 175.

3 Muṣṭafā A'ẓamī, *Studies in Early Ḥadīth Literature with a Critical Edition of Some Early Texts* (Suhail Academy Lahore, Pakistan, 2001), p 213.

4 Mohammed Arkoun, *The Notion of Revelation: From Ahl al-Kitāb to the Societies of the Book*, (Die Welt des Islams, New Series, Bd. 28, Nr. 1/4 , Brill, 1988), p.73.

5 Ramazān 'Abd al-Tawwāb, *Manahij taḥqīq al-Turath bain al Qudāmā wal Muḥdithīn* (AL-Qahira: Maktabah al- Khanjī, al Qahira, 1986), p 4.

6 Al-Faḍlī, 'Abdal- Hadī, *Taḥqīq al Turāth,* Maktabah al-'Ilm (Jaddā: 1982/1406), p 8

7 Ibid, p 16

8 Al-'Askarī Ḥassan b. Sa'īd 'Abdullah, *Sharaḥ mā yaq'u fīh al-Taṣḥīf wal-Taḥrīf* (Al-Qahira:Maktabah Muṣṭfā al-Bābī al-Ḥalbī, N.D), p.13

9 Ramaḍān 'Abdul Tawwāb, *Manāhij Taḥqīq al-Turāth bain al Qudāmā wal Muḥdithīn,* p 16.

10 Johrī, Abū Naṣar Ismā'īl, *Tāj al-Lughah wa Ṣiḥāḥ al-'Arabiyyah (*Beirut: Dār Iḥya al-Turāth al-'Arabī, Vol. 2, P 569.

11 Ibid.,

12 See M.M. A'ẓamī, *History of the Qur'ānic Text: From Revelation to Compilation,* pp 165-193. A very similar study in the same methodology has been rendered by the same author titled "*Studies in Early ḥadīth Literature with a Critical Edition of Some Early Texts*" in which he presents the whole depiction of Ḥadīth preservation as well as methods employed to establish the authenticity of Islamic texts. In this chapter most of the assistance in form of sketch and order has been taken from the mentioned books while the original sources also remained under study along with them, see Orientalists criticism on ḥadīth literature in the work of Coulson, N . J., et al. '*European Criticism of Hadtth Literature'*,in Beeston, A. F. L., (ed.)*Arabic Literature to the End of the Umayyad Period*, Cambridge: Cambridge University Press 1983, pp. 317-321, also published first time from Suhail Academy, Lahore, Pakistan 2001.)

13 Ibid.; also see for more detail Fikret Karcic, Textual Analysis in Islamic Studies: A Short Historical and Comparative Study, Islamic Research Institute, Islamabad, Occasional Paper No. 75, 2007, pp.37-39

14 'Abd al-Hādī al-Faḍlī, *Taḥqīq al-Turāth*, p. 32

15 He belongs to Department of Near and Middle Eastern Civilizations, University of Toronto, Canada.

16 Emeritus Professor of Arabic and Islamic Studies, University of Pennsylvania, Philadelphia and author of *The Rise of Humanism in Classical Islam and the Christian West* and others.

17 Nabia Abbott, a well-known Orientalist who conducted a broader study on papyri and *ḫadīth* literature. According to him, the traditions of Muḥammad as transmitted by his Companions and their Successors were, as a rule, scrupulously scrutinized at each step of the transmission, and that the so called phenomenal growth of Tradition in the second and third centuries of Islam was not primarily growth of content, so far as the *ḫadīth* of Muḥammad and the *ḫadīth* of the Companions are concerned, but represents largely the progressive increase in parallel and multiple chains of transmission, See *Studies in Arabic Literary Papyri*, Qur'ānic Commentary & Tradition, Vol: 2, The University of Chicago Press, 1967.pp.1-2.

18 Sebastian Günther, *Assessing the Sources of Classical Arabic Compilations: The Issue of Categories and Methodologies*, British Journal of Middle Eastern Studies, Vol. 32, No. 1, May, 2005, p.77.

19 The papyrus fragments studied by Nabia Abbott (1957) support this view. They

directly and convincingly verify the existence of an already developed stage of historiography in the second half of the second/eighth century; c f. her Studies in Arabic Literary Papyri... (Historical Texts). See Op.cit. In footnote, p.77

20 Sebastian Günther, *Assessing the Sources of Classical Arabic Compilations: The Issue of Categories and Methodologies*, p. 77

21 Ibid.,

22 Ibid., p.78

23 The necessity and usefulness of close contact between teacher and student can also be explained by the peculiarities of the Arabic script and, consequently, by the difficulties in reading and understanding unvocalised Arabic texts. This fact helps to understand why 'aural transmission' was considered as the best and most trustworthy method of transmission in classical Islam. As 'aural transmission' is a more accurate description of what took place than 'oral transmission', modern scholarship would be well advised to use the former term when describing Islamic education in medieval times. For the religiously based hesitations prevalent among many early Muslims to put a statement of the Prophet into circulation in written form, and for the issue of alterations in *Ḥadīth* texts (through shortening or expansion), see "*Assessing the Sources of Classical Arabic Compilations: The Issue of Categories and Methodologies*", p.78.

24 Ibid., p. 78

25 Ibid., p. 79.

26 Al-Ḥujrāt, 49: 6.

27 *Muttafaqun 'Alaih*

28 Al-Nūr, 24: 11.

29 Al-Nūr, 24: 16.

30 Tirmazī, *al-Sunan*, *Bāb al-Wuḍū'*,

31 Shblī Nu'mānī, *Sīrh al-Nabī*, and in Mansoor Moaddel and Kamran Talattof, (Eds.), *Contemporary Debates in Islam; An Anthology of Modernist and Fundamentalist Thought* (New York: St. Martin's Press, , 2000), P.55

32 Ibid., pp.55-56.

33 Ibid., pp.55-57.

34 Shblī Nu'mānī, *Sīrh al-Nabi*, and in Mansoor Moaddel and Kamran Talattof, (Eds.), *Contemporary Debates in Islam; An Anthology of Modernist and Fundamentalist Thought,* pp.55-58.

35 A'ẓamī, *History of the Qur'ānic Text*, p. 178

36 'Iyāḍ, Ibn Mūsā al-Yaḥasbī, *Al-Ilmā' Ilā Ma'rifh Uṣūl al-Rivāyah wa Taqyīd al-Simā'* (Cairo: Dār al-Turāth , 1389 A.H), p.159.

37 'Almavī, Mūsā Ibn Muḥammad, *Al-Mu'īd fi adab al Mufīd wal Mustafīd* (Damascus: Al-

maktabah al- ‘Arabiyya, 1349 A.H.), p.135

38 Ibid.

39 Ḥamavī, Abū ‘AbdullahYāqūt, al Rūmī, *Mu‘jam al-Udabā’* (Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, Vol: 19), p.167.

40 ‘Iyāḍ, Ibn Musa Hasbi, *Al-Ilmā‘ ilā Ma‘rifh Uṣūl al-Riwāyah wa Taqyīd al-Simā‘*, pp.185-186.

41 ‘Almavī, Op.Cit. p.131

42 See for detail Ibn al-Ṣalāḥ, Taqi Ud-dīn, ‘Amar bin ‘Uthmān, *Ma‘rifat Anwā‘‘Ulūm al-Ḥadīth* (Bombay: Al-Maṭba‘at al-Qayyiah, , 1357A.H), pp.95-96.

43A‘ẓamī, *Studies in Early Ḥadīth Literature*, p 213, from *Al-Ṣaḥīḥ* by Muslim, Introduction, 15, Rāmhurmuzī, 10a.

44 Ibid.,

45 Robson, James, *The Isnad in Muslim Traditions* (Glasgow: Glasgow University. Oriental Society Transaction, 1955), Vol.xv,.

46 Ibid.p.18

47 See A‘ẓamī, op.cit.p. 214.