علمی و تحقیقی مجلہ

معارف اسلامی

کلیۂ عربی و علوم اسلامیہ

علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی اسلام آباد

مجلس مشاورت:

1. ڈاکٹر محمود احمد غازی۔

   نائب صدر، بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی، اسلام آباد۔

2. ڈاکٹر ایس ایم زمان۔

   چیئرمین، اسلامک نظریاتی کونسل، اسلام آباد

3. ڈاکٹر جمیلہ شوکت۔

   ڈائریکٹر، شیخ زائد اسلامک سنٹر، لاہور

4. ڈاکٹر محمد یوسف فاروقی۔

   ڈائریکٹر جنرل، شریعہ اکیڈمی، بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی، اسلام آباد

5. پروفیسر ڈاکٹر محمد الغزالی۔

   ادارہ تحقیقات اسلامی، بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی، اسلام آباد

6. پروفیسر مستنصر میر۔

   ینگز ٹاؤن یونیورسٹی، امریکہ

7. پروفیسر ڈاکٹر غلام محمد جعفر۔

   چیئرمین، شعبہ علوم اسلامیہ، بلوچستان یونیورسٹی، کوئٹہ

8. ڈاکٹر عبد القادر سلیمان۔

   چیئرمین، شعبہ علوم اسلامیہ، پشاور یونیورسٹی، پشاور

9. ڈاکٹر اختر سعید صدیقی۔

   ڈین، کلیہ علوم اسلامیہ کراچی یونیورسٹی، کراچی

﴿"معارفِ اسلامی" میں کسی مقالہ کی اشاعت کا یہ مطلب نہیں کہ ادارہ مقالہ نگار کی رائے سے کلی طور پر متفق ہے۔﴾

علمی و تحقیقی مجلّہ

ششماہی۔ معارفِ اسلامی

جلد: 1 جنوری۔ جون 2002ء شمارہ: 1

سرپرست:

پروفیسر ڈاکٹر سید الطاف حسین
وائس چانسلر

مدیر مسؤل:

ڈاکٹر علی اصغر چشتی

مجلس ادارت:

پروفیسر ڈاکٹر مقصود عالم بخاری
ڈاکٹر محمد ضیاء الحق
حافظ محمد سجاد
عبدالکریم شاہ
پروفیسر ڈاکٹر خلیل الرحمٰن
ڈاکٹر محمد میاں صدیقی
عبدالحمید خان عباسی

تزئین:

خالد جاوید یوسفی، انوار الحق

نگرانِ طباعت:

شہاب الدین شہاب

ترتیب و پیشکش:

کلیہ عربی و علومِ اسلامیہ
علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی، اسلام آباد

وائس چانسلر صاحب کا پیغام

مجھے بے حد خوشی ہے کہ کلیہ عربی وعلوم اسلامیہ، علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی ''معارفِ اسلامی'' کے نام سے ایک علمی وتحقیقی مجلّہ کی اشاعت کا اہتمام کررہی ہے۔

علمی تحقیق وتخلیق، یونیورسٹیوں کے فرائض میں سے ایک اہم فریضہ ہے۔ اس میدان میں ان کی کارکردگی پر ان کے وقار اور عظمت کا انحصار ہوتا ہے۔ علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی اس شعبے میں جو خدمات سرانجام دے رہی ہے، مجھے امید ہے کہ علومِ اسلامیہ میں ایک علمی وتحقیقی مجلّہ کا اجراء ان میں گراں قدر اضافہ ثابت ہوگا۔

تحریکِ پاکستان کے مقاصد کی تکمیل کا تقاضا ہے کہ اسلام کے مختلف پہلوؤں کو اجاگر کیا جائے اور نسلِ نو کے سامنے عصرِ حاضر کے نو بہ نو مسائل کا حل اسلامی تعلیمات کی روشنی میں عقلی انداز سے پیش کیا جائے۔

پہلے شمارہ میں ملک کے جن نامور اہلِ علم وفضل، محققین، دانشور اور اساتذہ کے مقالات شامل کیئے گئے ہیں، وہ یقیناً کسی بھی علمی مجلّہ کے لیے باعثِ فخر بھی ہیں اور اس کی کامیابی کے ضامن بھی۔

میری دعاء ہے کہ مجلّہ معارفِ اسلامی نسلِ نو اور اسلامی علوم کے طلبہ کے ساتھ ساتھ مختلف اداروں کی علمی وفکری رہنمائی کا فرض بھی انجام دے۔

میں مجلّہ'' معارفِ اسلامی'' کی کامیابی کے لیے دعاء گو ہوں اور اس کی مجلسِ ادارت کو یقین دلاتا ہوں کہ انھیں ہر مرحلہ پر میرا تعاون حاصل رہے گا۔

میری خواہش ہے کہ مجلّہ کا ظاہری اور معنوی معیار بلند سے بلند تر ہو اور پوری پابندی کے ساتھ شائع ہوتا رہے۔

خیر اندیش

پروفیسر ڈاکٹر سید الطاف حسین

وائس چانسلر

حرفِ اوّل

اللہ جل شانہ کا لاکھ لاکھ شکر ہے کہ مجلّہ ''معارفِ اسلامی'' کا پہلا شمارہ منظر عام پر آ رہا ہے۔ اس مجلّہ کے اجراء کا تصور آج سے تقریباً دو سال پہلے کلیہ عربی وعلوم اسلامیہ کے اساتذہ نے ایک غیر رسمی اجلاس میں پیش کیا تھا۔ جسے بعد میں رسمی شکل دے دی گئی۔ اس ضمن میں جب دیگر جامعات اور کلیات کے اساتذہ اور محققین کو قلمی اور علمی تعاون کے لیے لکھا گیا تو توقع سے بڑھ کر پذیرائی حاصل ہوئی۔ اہل علم وفضل نے اعلیٰ معیار کے تحقیقی مقالات بھیجے۔ چونکہ ''معارفِ اسلامی'' ایک علمی اور تحقیقی مجلّہ ہے اس لیے جو مقالات موصول ہوئے تھے ان کی باقاعدہ (Evaluation) کرائی گئی۔ اور صرف ان مقالات کو شامل اشاعت کیا گیا۔ جو ہر پہلو سے معیاری قرار دیئے گئے۔

علمی اور تحقیقی مجلّہ کی پہچان اور اہمیت چونکہ ان مقالات سے ہوتی ہے جو اس میں چھپتے ہیں اس لیے ''معارفِ اسلامی'' کی مجلس ادارت نے یہ طے کیا ہے کہ اس مجلّہ میں صرف وہی مقالات شامل اشاعت کیے جائیں گے جو تحقیق کے معیار پر پورے اتریں گے۔ ہمیں امید ہے کہ علوم اسلامیہ سے تعلق رکھنے والے اساتذہ اور محققین مجلّہ معارف اسلامی کے ساتھ اپنا علمی تعاون جاری رکھیں گے۔

اس شمارہ کی ترتیب وتدوین کا کام بڑی حد تک ڈاکٹر محمد میاں صدیقی، سابق مشیر کلیہ عربی وعلوم اسلامیہ نے بڑی محنت، اہتمام اور عرق ریزی کے ساتھ انجام دیا۔ میں اس موقع پر ان کا شکر یہ ادا کرنا اپنا فریضہ سمجھتا ہوں۔ کلیہ عربی وعلوم اسلامیہ کے ڈین، پروفیسر ڈاکٹر مقصود عالم بخاری اور کلیہ کے اساتذہ ڈاکٹر خلیل الرحمٰن، ڈاکٹر محمد ضیاء الحق، حافظ محمد سجاد، عبدالحمید خان عباسی، اور سید عبدالکریم شاہ کی رہنمائی مجھے قدم قدم پر حاصل رہی ہے۔ میں ان سب حضرات کے لیے دعا گو ہوں۔

ISLAMIC RESEARCH INDEX
HEC & AIOU APPROVED PROJECT
IRI
اسلامی تحقیق کا اشاریہ
فهرسة البحث الإسلامي

اس مجلّہ کے اجراء میں سب زیادہ دلچسپی شیخ الجامعہ پروفیسر ڈاکٹر سید الطاف حسین صاحب نے لی۔ ان کی رہنمائی اور سرپرستی اس مجلّہ کو بہتر سے بہتر بنانے میں معین و مددگار بنی۔ محترم شیخ الجامعہ ہمیشہ اس بات پر زور دیتے ہیں کہ علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی کے اساتذہ کو تحقیق کے میدان میں سب سے زیادہ کام کرنا چاہیے۔

میری دعا ہے کہ اللہ تعالیٰ محترم ڈاکٹر صاحب اور مجلس ادارت کے اراکین کو بیش از بیش توفیق عطا فرمائے کہ وہ اس مجلّہ کی سرپرستی اور رہنمائی فرمائیں۔ یہ مجلّہ کلیہ عربی وعلوم اسلامیہ' علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی اور امت مسلمہ کے لیے نافع اور مفید ثابت ہو۔ (آمین)

ڈاکٹر علی اصغر چشتی

مدیر مسئول

حافظ محمد سجاد
اسسٹنٹ پروفیسر شعبہ فکر اسلامی
علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی، اسلام آباد

معین الدین ہاشمی
لیکچرر، شعبہ حدیث وسیرت
علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی، اسلام آباد

حصہء عربی

ڈاکٹر زیتون بیگم شمس الدین
ڈپٹی ڈین کلیہ عربی
بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی، اسلام آباد

ڈاکٹر عطاء اللہ فیضی
اسسٹنٹ پروفیسر کلیہ اصول الدین
بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی، اسلام آباد

فضل اللہ
لیکچرر شعبہ علوم اسلامیہ
علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی، اسلام آباد

شرکاء کا تعارف

حصہ اردو

مولانا محمد عبد الحکیم شرف قادری
مہتمم و شیخ الحدیث دار العلوم جامعہ نظامیہ رضویہ۔ لاہور

پروفیسر ڈاکٹر محمد الغزالی
صدر شعبہ فکرِ اسلامی۔ ادارہ تحقیقاتِ اسلامی
بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی، اسلام آباد

ڈاکٹر علی اصغر چشتی
ایسوسی ایٹ پروفیسر شعبہ علوم اسلامیہ
علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی، اسلام آباد

ڈاکٹر ظفر اللہ بیگ
اسسٹنٹ پروفیسر کلیہ اصول الدین
بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی، اسلام آباد

ڈاکٹر محمد میاں صدیقی
سابقہ کنسلٹنٹ، کلیہ عربی و علوم اسلامیہ
علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی، اسلام آباد

روبینہ سہیل
لیکچرر فوجی فاؤنڈیشن گرلز کالج۔ راولپنڈی

ڈاکٹر محمد یوسف فاروقی
ڈائریکٹر جنرل، شریعہ اکیڈمی
بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی، اسلام آباد

فہرست

حصۂ اردو

علوم القرآن

تفسیر عزیزی۔ تبصرہ و تعارف	مولانا محمد عبدالحکیم شرف قادری

علوم الحدیث و سیرہ

تخریج حدیث کے اسالیب و مناہج	ڈاکٹر علی اصغر چشتی
حضرت عمر فاروقؓ کا فوجی نظام	روبینہ سہیل
سیرتِ رسول کی روشنی میں جدید	پروفیسر ڈاکٹر محمد الغزالی
اسلامی ریاست کا تصور	

فقہ، اصولِ فقہ

فقہ حنفی۔ خصائص و امتیازات	ڈاکٹر محمد میاں صدیقی

تقابلِ ادیان

بدھ مت اور اسلام۔ تقابلی مطالعہ	ڈاکٹر ظفر اللہ بیگ

حصۂ عربی

فتح الملہم شرح صحیح مسلم ۔ (دراسۃ تحلیلیۃ) — ڈاکٹر زیتون بیگم شمس الدین

التخصیص ۔ ماھیۃ وادلتۃ — ڈاکٹر عطاء اللہ فیضی

العدول عن الاصل واسرارہ البلاغیہ — فضل اللہ

تبصرہ کتب

منشورِ قرآن — ڈاکٹر محمد یوسف فاروقی

Studies In Hadith — حافظ محمد سجاد

اسلامی قمری کیلنڈر، علمی فلکیات کی روشنی میں — معین الدین ہاشمی

مقالات

حصہ اردو

علوم القرآن

تفسیر فتح العزیز معروف بہ تفسیر عزیزی

مولانا محمد عبد الحکیم شرف قادری ☆

سرزمین پاک و ہند دنیا بھر میں وہ ممتاز خطہ ہے جہاں سے ہر فن اور ہر شعبے کے نامور افراد پیدا ہوئے' اولیاء' فقہاء' دانشور' مفکر' فلسفی' ادیب' شاعر' سیاست دان' مفسر' محدث' اصولی' معقولی غرض یہ کہ علم وفن کا کوئی شعبہ لے لیجئے آپ کو ایک سے بڑھ کر ایک شخصیت ملے گی' مصنفین' مدرسین' خطباء اور تذکرہ نگاروں کی یہاں کمی نہیں رہی' بلکہ اس خطے میں بکثرت وہ نابغہ ء روزگار حضرات گزرے ہیں جو جامع العلوم تھے اور بیک وقت بہت سے علوم میں ید طولیٰ رکھتے تھے۔ یہی وہ ارباب علم وفضل تھے جنہوں نے شمع اسلام کو فروزاں رکھا اور علم وعرفان اور دانش وفکر کی قندیلیں روشن کیں۔ ان حضرات کا تذکرہ اور تعارف ایک تو احسان شناسی کا تقاضا ہے دوسری وجہ یہ ہے کہ ہم ان کی جگمگاتی زندگیوں سے کسب نور وضیاء کریں اور اپنے لیے زندگی کی راہیں متعین کریں' بلاشبہ ان حضرات کی زندگیاں سرکار دو عالم حضرت محمد مصطفےٰ ﷺ کی حیات مقدسہ اور تعلیمات مبارکہ کا عکس جمیل تھیں۔

حضرت امام ربانی مجدد الف ثانی شیخ احمد سرہندی اور شیخ محقق محدث دہلویؒ کے بعد حکیم ملت اسلامیہ حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ وہ فرد فرید ہیں جن کے فیوض و برکات نے صرف متحدہ پاک وہند کے رہنے والوں ہی کو سیراب نہیں کیا بلکہ ان کے علمی اور روحانی فیض نے دنیا بھر کے ارباب علم ودانش کی راہنمائی فرمائی۔

☆ مہتمم وشیخ الحدیث دار العلوم جامعہ نظامیہ۔ لاہور

حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ نے یوں تو ساٹھ کے قریب تصانیف عالیہ کا ذخیرہ یادگار چھوڑا، لیکن قرآن وحدیث سے متعلق فتح الرحمٰن فی ترجمۃ القرآن (قرآن پاک کا فارسی ترجمہ) فوز الکبیر اور فتح الخبیر (اصول تفسیر کے موضوع پر) اور موٴطا امام مالک کی عربی شرح مسویٰ اور فارسی شرح مصفّٰی ان کی شہرۂ آفاق تصانیف ہیں۔

حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ کے صاحبزادوں نے بھی تمام زندگی قرآن وحدیث اور علوم دینیہ کی خدمت میں صرف کی اور اسلام کی تعلیم واشاعت کے سلسلے میں انمٹ نقوش یادگار چھوڑے، حضرت شاہ عبدالقادر محدث دہلوی نے موضح قرآن کے نام سے قرآن پاک کا ترجمہ اور تفسیر لکھی، حضرت شاہ رفیع الدین محدث دہلوی نے اردو میں قرآن پاک کا ترجمہ لکھا، سراج الہند حضرت شاہ عبدالعزیز محدث دہلوی نے تفسیر فتح العزیز معروف بہ تفسیر عزیزی فارسی میں لکھی، خاندان ولی اللہ پر ''ایں خانہ ہم آفتاب است'' کا مقولہ بجا طور پر صادق آتا ہے۔ ان حضرات کا فیض مقامی نہیں بلکہ آفاقی تھا۔

چونکہ تمام مکاتب فکر بریلوی، دیوبندی اور اہل حدیث خاندان ولی اللہ کے فیض یافتہ ہیں اور سب کی سند حدیث ان حضرات تک پہنچتی ہے اس لیے بلا امتیاز سب ہی ان کے ممنون احسان ہیں اور ان کا احترام کرتے ہیں، اگر ان کے فتاویٰ اور معمولات کو ان کی تصانیف کی روشنی میں مستند مان لیا جائے تو اختلافات کی خلیج بہت حد تک کم ہوسکتی ہے۔

اس سلسلے میں اس امر کا تذکرہ دلچسپی سے خالی نہ ہوگا کہ حضرت شاہ محمد عاشق پھلتی شاگرد اور خلیفہ حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلوی نے شاہ صاحب کی سوانح حیات القول الجلی ان کی زندگی میں لکھی اور جسے انہوں نے ملاحظہ بھی فرمایا، زمانۂ تصنیف کے تقریباً پونے دوسو سال کے بعد اس کے

مخطوطہ کا عکس ۱۴۰۹ھ/۱۹۸۹ء میں چھپ گیا ہے۔ شاہ صاحب کی یہ وہ مستند سوانح حیات ہے جس سے ان کے افکار ونظریات کو سمجھنے میں صحیح راہنمائی ملتی ہے۔

تفسیر عزیزی کے تعارف سے پہلے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ صاحب تفسیر حضرت شاہ عبدالعزیز محدث دہلوی کا مختصر تذکرہ پیش کر دیا جائے۔

آپ ۱۱۵۹ھ/ ۱۷۴۵ء میں پیدا ہوئے' غلام حلیم آپ کا تاریخی نام ہے آپ کا سلسلۂ نسب چونتیس ۳۴ واسطوں سے حضرت امیر المؤمنین عمر بن الخطابؓ تک پہنچتا ہے' تمام علوم وفنون اپنے والد ماجد حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلوی سے حاصل کئے' اور ان ہی کے دستِ اقدس پر بیعت ہوئے' والد ماجد کی رحلت کے وقت آپ کی عمر سترہ سال تھی' چونکہ علم وفضل کے اعتبار سے اپنے بھائیوں میں بڑے تھے' اس لیے آپ ہی والد گرامی کے جانشین مقرر ہوئے۔

شاہ عبدالعزیز محدث دہلوی مروجہ اور غیر مروجہ علوم وفنون میں حیرت انگیز مہارت رکھتے تھے' حافظہ نہایت قوی تھا' خوابوں کی تعبیر' وعظ و خطابت اور انشا پردازی میں ید طولیٰ رکھتے تھے' ذکاوت کا یہ عالم تھا کہ مشکل سے مشکل مسئلہ چٹکیوں میں حل کر دیتے تھے۔ مخالفین اور معترضین کو فی البدیہ ایسا جواب دیتے کہ وہ ششدر رہ جاتے۔

ایک ہندو نے سوال کیا کہ اللہ ہندو ہے یا مسلمان؟ آپ نے فرمایا: اگر اللہ تعالیٰ ہندو ہوتا تو گاؤکشی کا سلسلہ جاری نہ ہوتا' یہ جواب اس کے دل میں اتر گیا اور وہ اسی وقت مسلمان ہوگیا۔ یاد رہے اس وقت شاہ صاحب کی عمر صرف سترہ سال تھی۔

ایک پادری نے کہا کہ میں ایک سوال پوچھنا چاہتا ہوں‘ لیکن اس کا جواب نقلی نہیں عقلی ہونا چاہیے۔ شاہ صاحب نے فرمایا: پوچھو۔ اس نے کہا کہ آپ کے پیغمبر ﷺ اللہ تعالیٰ کے محبوب ہیں۔ امام حسین کی شہادت کے موقع پر انہوں نے اللہ تعالیٰ سے دعا کیوں نہ کی؟ محبوب کا محبوب تو بہت ہی محبوب ہوتا ہے‘ اللہ تعالیٰ ضرور توجہ فرماتا اور آپ کی دعا قبول فرماتا‘ شاہ صاحب نے فرمایا: ہمارے پیغمبر ﷺ نے اللہ تعالیٰ سے دعا کی تھی‘ پردۂ غیب سے ندا آئی کہ آپ کے نواسے پر بے شک ظلم کیا گیا ہے اور انہیں شہید کر دیا گیا ہے‘ لیکن میں کیا کروں کہ مجھے اس وقت اپنے بیٹے عیسیٰؑ کو سولی پر چڑھانے کا واقعہ یاد آ گیا ہے۔ اس جواب پر ہمارے نبی ﷺ خاموش ہو گئے۔ اس الزامی جواب پر پادری اپنا سا منہ لے کر رہ گیا۔

ایک دن پریزیڈنٹ دہلی ملاقات کے لیے آیا‘ دوران گفتگو اس نے ایک سوال پیش کیا اور کہا کہ کوئی اس کا جواب نہیں دیتا۔ سوال یہ تھا کہ ایک شخص راستہ بھول گیا اس نے دیکھا کہ ایک شخص سویا ہوا ہے اور دوسرا بیٹھا ہوا ہے‘ وہ کس سے راستہ پوچھے؟ (مطلب یہ تھا کہ حضرت محمد مصطفیٰ ﷺ قبر انور میں آرام فرما ہیں اور حضرت عیسیٰؑ آسمانوں پر تشریف فرما ہیں‘ ان پر موت طاری نہیں ہوئی) حضرت شاہ صاحب نے فرمایا: راستہ گزرنے کے لیے ہوتا ہے‘ بیٹھنے کے لیے نہیں ہوتا‘ معلوم ہوتا ہے کہ بیٹھنے والا اس انتظار میں بیٹھا ہے کہ سونے والا بیدار ہو تو اس سے راستہ معلوم کر کے منزل مقصود تک پہنچوں‘ اس لیے تیسرے شخص کو بھی انتظار کرنا چاہیے تا کہ وہ بھی بیٹھنے والے کے ہمراہ جا سکے۔ (۱)

حضرت شاہ عبدالعزیز محدث دہلوی علوم وفنون اور روحانیت کا بحر ذخار تھے۔ حدیث اور تفسیر کے ساتھ آپ کو خصوصی شغف تھا‘ آپ کے حلقۂ درس سے فیض یاب ہونے والوں کی تعداد

بہت زیادہ ہے، چند حضرات کے نام پیش کئے جاتے ہیں۔

حضرت سید شاہ آل رسول مارہروی (جن سے امام احمد رضا بریلوی نے سندِ حدیث لی) مولانا مفتی صدرالدین آزردہ (صدر الصدور دہلی) مولانا مخصوص اللہ (برادرزادہ) شہید جنگ آزادی، علامہ فضل حق خیر آبادی، مولانا شاہ سلامت اللہ کشفی بدایونی، حضرت شاہ فضل الرحمٰن گنج مرادآبادی، حضرت شاہ ابوسعید اوران کے صاحبزادے حضرت شاہ احمد سعید مجددی، مولانا شاہ ظہور الحق پھلواروی، مولانا شاہ عبدالغنی پھلواروی (۲)، شاہ محمد اسحاق محدث دہلوی (نواسہ اور جانشین) مولانا شاہ رفیع الدین (برادر) مولانا رشید الدین خان دہلوی، حضرت شاہ غلام علی دہلوی، مفتی الٰہی بخش کاندھلوی، شاہ محمد اسمٰعیل دہلوی (برادرزادہ) مولوی عبدالحی دہلوی (داماد) وغیرہم۔ (۳)

حضرت محدث دہلویؒ کا زیادہ وقت تدریس، افتاء، تبلیغ اور ارشاد و ہدایت میں صرف ہوا، تاہم آپ کی ہر تصنیف انتخاب ہے، درجہ ذیل تصانیف آپ کی یادگار ہیں۔

(۱) تفسیر فتح العزیز (۲) عجالہ نافعہ (۳) بستان المحدثین (۴) فتاوٰی عزیزی، (۵) تحفہ اثنا عشریہ (۶) سرالجلیل فی مسئلۃ التفضیل (۷) ملفوظات (۸) وسیلۃ النجاۃ (۹) عزیز الاقتباس فی فضائل اخیار الناس (۱۰) سرالشہادتین (۱۱) میزان العقائد

حضرت محدث دہلوی نے تیرہ سال کی عمر میں صرف ونحو، اصول فقہ، کالم، ہندسہ (جیومیٹری) ہیئت وغیرہ علوم میں مہارت حاصل کر لی تھی، فارسی، عربی اور عبرانی زبانوں پر عبور رکھتے تھے۔

ڈاکٹر ثریا ڈار لکھتی ہیں:

صاحب علم وعمل (وقائع عبدالقادر خانی ج ۲ ص ۲۴۶) لکھتے ہیں آپ علم تفسیر، حدیث، فقہ، سیرت اور تاریخ میں شہرۂ آفاق تھے۔ اور ہیئت، ہندسہ، مجسطی، مناظر، اصطرلاب، جرثقیل، طبیعیات، الٰہیات، منطق، اتفاق، اختلاف ملل ونحل، قیافہ، تاویل، تطبیق مختلف اور تفریق مشتبہ میں یکتائے زمانہ تھے، فنِ ادب اور ہر قسم کے اشعار سمجھنے میں بلند مرتبہ رکھتے تھے۔ (۴)

تفسیر فتح العزیز

قرآن پاک کی تفسیر کرنے والے کے لیے درج ذیل علوم میں مہارت ضروری ہے:

(۱) لغت (۲) صرف (۳) نحو (۴) علوم بلاغت (علم معانی، بیان، بدیع)

(۵) اصول فقہ (۶) علم التوحید (۷) اسباب نزول کی معرفت (۸) قصص

(۹) ناسخ ومنسوخ (۱۰) قرآن کریم کے مجمل اور مبہم بیان کرنے والی احادیث (۱۱) علم وہبی

علم وہبی اس عالم باعمل کو عطا کیا جاتا ہے جس کے دل میں بدعت، تکبر، دنیا کی محبت اور گناہوں کی طرف میلان نہ پایا جاتا ہو۔ (۵)

حضرت شاہ عبدالعزیز محدث دہلوی نہ صرف مذکورہ بالا علوم بلکہ ان کے علاوہ دیگر بہت سے علوم میں مہارتِ کاملہ رکھتے تھے۔

حضرت محدث دہلوی نے تفسیر فتح العزیز فارسی میں لکھی ہے جو اس وقت ہندوستان میں

عام رائج تھی، پہلے آیت کریمہ کا ترجمہ لکھتے ہیں پھر تفسیری مباحث بیان کرتے ہیں۔

محدث دہلوی علم وفضل کا بحر ذخار تھے متقدمین مفسرین کی تفسیروں پر ان کی وسیع نظر تھی، اصحاب معرفت کے بیانات ان کے پیش نظر تھے، اسی لیے وہ جس مسئلے پر بھی گفتگو کرتے ہیں اسکے مختلف پہلوؤں کا جائزہ لے کر پورے وثوق اور اعتماد کے ساتھ فیصلہ صادر کرتے ہیں۔ ''اِیَّاكَ نَسْتَعِیْنِ'' کا ترجمہ عام مفسرین کی طرح یہ کرتے ہیں کہ ہم تجھ ہی سے مدد چاہتے ہیں، اس کے بعد فرماتے ہیں کہ بعض اہل معرفت فرماتے ہیں کہ اس جگہ استعانت کا معنی مدد طلب کرنا نہیں ہے، بلکہ معاینہ کی طلب مراد ہے، یعنی اے اللہ! عبادت کرنا ہمارا کام ہے اور مشاہدہ عطا فرمانا اور عین الیقین کے مقام تک پہنچانا تیرا کام ہے۔

اس کے بعد حضرت شیخ سفیان ثوری کا واقعہ بیان کرتے ہیں کہ وہ ایک دن شام کی نماز پڑھا رہے تھے جب ''اِیَّاكَ نَعْبُدُ وَاِیَّاكَ نَسْتَعِیْنِ'' پر پہنچے تو بیہوش ہو کر گر گئے، ہوش میں آنے پر لوگوں نے پوچھا کہ شیخ صاحب آپ کو کیا ہو گیا تھا؟ انہوں نے فرمایا: جب میں نے ''اِیَّاكَ نَسْتَعِیْنِ'' پڑھا تو مجھے خوف ہوا کہ مجھے یہ کہا جائے کہ جھوٹے! پھر طبیب سے دوا، امیر سے روزی اور بادشاہ سے امداد کیوں مانگتے ہو؟

یہ واقعہ بیان کرنے کے بعد محدث دہلوی فرماتے ہیں کہ اسی لیے بعض علماء کہتے ہیں کہ انسان کو شرم آنی چاہیے کہ وہ ہر دن اور رات میں اپنے رب کی بارگاہ میں کھڑا ہو کر جھوٹ بولے۔

ظاہر ہے کہ اگر آیت کریمہ کا یہی مطلب ہو تو کسی حاکم سے عدل وانصاف طلب نہیں کر سکتے اور کسی ڈاکٹر سے دوا بھی نہیں لے سکتے۔ اس طرح تو نظامِ زندگی معطل ہو کر رہ جائے گا۔ اس لیے حضرت محدث دہلوی فیصلہ کن انداز میں تحریر فرماتے ہیں:

''اس جگہ سمجھنا چاہیے کہ مخلوق سے اس طرح مدد طلب کرنا کہ بھروسہ اس پر ہو اور اسے اللہ تعالیٰ کی امداد کا مظہر نہ جانے تو یہ حرام ہے اور اگر توجہ محض اللہ تعالیٰ کی طرف ہو اور مخلوق کو اللہ تعالیٰ کی امداد کا مظہر جانتے ہوئے' کارخانہء اسباب اور اللہ تعالیٰ کی حکمت پر نظر کرتے ہوئے غیر سے ظاہری طور پر امداد طلب کرے تو یہ راہ عرفان سے دور نہیں ہوگا' شرع شریف میں بھی جائز ہے' انبیاء اور اولیاء نے بھی اس قسم کی استعانت غیر سے کی ہے۔ درحقیقت یہ استعانت غیر سے نہیں بلکہ اللہ تعالیٰ سے ہے''۔ (۶)

قرآن پاک کے لطائف ونکات کا علم بحرِ ناپیدا کنار ہے اور ہر دن روبہ ترقی ہے کیونکہ ہر صاحبِ فن اپنی استعداد کے مطابق اپنے فن کی مدد سے قرآن کریم سے نکات حاصل کرتا ہے۔ محدث دہلوی فرماتے ہیں کہ اس علم کا احاطہ دنیا میں ممکن نہیں ہے اس لیے ہم نے اس تفسیر میں اس عنوان پر گفتگو نہیں کی' لیکن سورۂ فاتحہ میں چند نکات بطور نمونہ بیان کرتے ہیں۔

بسم اللہ شریف کے بارے میں نکات بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ:

''بادشاہوں کا یہ طریقہ ہے کہ جب اپنے لیے سامان یا گھوڑے خریدتے ہیں تو ان پر شاہی مہر لگادیتے ہیں تاکہ چور اور ڈاکو اس مہر کو دیکھ کر دست درازی سے باز رہیں۔ انسان جب اطاعت وبندگی میں مصروف ہو تو اسے چاہیے کہ اپنے عمل پر خدائی مہر لگالے یعنی اس سے پہلے بِسْمِ اللہ شریف پڑھ لے۔ کہتے ہیں کہ جب حضرت نوحؑ کشتی پر سوار ہوئے تو انہیں کشتی کے ڈوب جانے کا خطرہ تھا' اس خطرے سے بچاؤ کے لیے انہوں نے پڑھا'' بِسْمِ اللّٰهِ مَجْرٖهَا

وَمُرْسٰهَا'' کشتی ڈوبنے سے محفوظ رہی۔ جب آدھی بسم اللہ شریف کی برکت سے نجات حاصل ہوگئی تو جو شخص ساری عمر ہر اچھے کام کی ابتداء میں پوری بسم اللہ پڑھتا رہے گا وہ کس طرح نجات سے محروم ہوگا؟''۔

کہتے ہیں کہ ایک عارف نے وصیت کی کہ بسم اللہ شریف لکھ کر میرے کفن میں رکھ دینا' لوگوں نے اس کی وجہ پوچھی تو فرمایا: میں نے سنا ہے کہ ایک فقیر نے اونچے اور بڑے دروازے پر کھڑے ہو کر صدائے سوال بلند کی' گھر والوں نے اسے معمولی سی خیرات دی' وہ واپس گیا اور کدال لاکر دروازے کو گرانا شروع کر دیا' گھر والے نے باہر آکر پوچھا کہ یہ کیا کر رہے ہو؟ اس نے کہا: یا تو دروازے کے سائز کے مطابق خیرات دو' یا خیرات کے مطابق دروازہ بنالو۔

عارف باللہ نے یہ واقعہ سنا کر فرمایا: بسم اللہ شریف اللہ تعالیٰ کی کتاب کا دروازہ ہے۔ میں چاہتا ہوں کہ قیامت کے دن میرے پاس مضبوط دستاویز موجود ہو تا کہ اس سے درخواست کر سکوں کہ میرے ساتھ رحمت کا معاملہ فرمائے۔

نیز فرماتے ہیں کہ اہل علم نے فرمایا ہے کہ بِسْمِ اللّٰہِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ کے انیس حروف ہیں اور دوزخ پر مقرر کردہ فرشتے بھی انیس ہیں' ہر حرف کے ذریعے ان میں سے ایک کی ضرر کو دور کیا جا سکتا ہے۔ نیز یہ بھی فرماتے ہیں کہ دن رات کی چوبیس ساعتیں ہیں' پانچ ساعتوں کے لیے پانچ نمازیں مقرر ہیں' باقی انیس ساعتوں کے لیے یہ انیس حروف دیئے گئے ہیں تا کہ ہر نشست و برخاست اور ہر حرکت و سکون میں انیس ساعتوں کو ان انیس حروف کے ذریعے اللہ تعالیٰ کے ذکر میں مصروف رکھا جائے۔

علماء یہ بھی فرماتے ہیں کہ سورۃ برائت جو کفار کے قتل کے حکم پر مشتمل ہے۔ بسم اللہ شریف سے خالی رکھی گئی ہے۔ ذبح کے وقت بھی بسم اللہِ اللہ اکبر کہتے ہیں بسم اللہ الرحمٰن الرحیم نہیں پڑھتے کیونکہ صورتِ ذبح صورتِ قہر ہے، رحمت اس کا تقاضا نہیں کرتی، پس جو شخص اس کلمہ ءرحمت کو ہر وقت اور ہر آن پڑھتا رہے، زیادہ نہیں تو کم از کم ہر دن فرض نماز کی سترہ رکعتوں میں اسے اپنی زبان سے ادا کرتا رہے، یقین ہے کہ وہ غضب اور عذاب سے محفوظ رہے اور رحمت وثواب سے محظوظ ہو۔ے

حضرت محدث دہلوی قرآن پاک کی تفسیر قرآن وحدیث اور ارشادات ائمہ مفسرین سے کرتے ہیں، ائمہ تصوف کے اقوال بھی پیش کرتے ہیں، لغوی تحقیق پیش کرتے ہیں، صرفی اور نحوی تحقیقات بھی پیش کرتے ہیں اور آیات کریمہ کے بارے میں وارد ہونے والے سوالات کے جوابات دیتے ہیں، مذہب حنفی کی تائید وتقویت کے لیے قرآن وحدیث سے دلائل پیش کرتے ہیں۔ موقع محل کے مطابق تاریخی واقعات بھی پیش کرتے ہیں۔ قرآن پاک کی بلاغت پر بھی اظہار خیال کرتے ہیں، مسلک اہل سنت وجماعت کی حقانیت دلائل کی روشنی میں بیان کرتے ہیں۔ غرض یہ ہے کہ کسی پہلو کو تشنہ نہیں چھوڑتے اور لطف یہ کہ طوالت سے دامن بچاتے ہوئے گزر جاتے ہیں۔ حضرت مولانا مفتی محمد حسین نعیمی نے ایک دفعہ فرمایا کہ ''اگر یہ تفسیر مکمل ہوتی تو سب سے بہتر تفسیر ہوتی''۔

تفسیر عزیزی میں آیت کریمہ ''وَمَآ اُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ الله''، کے تحت جو کچھ تحریر کیا گیا ہے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ وہ جانور حرام ہے جس کے بارے میں اعلان کیا گیا ہو اور تشہیر کی گئی ہو کہ وہ غیر خدا کے لیے ہے، خواہ وہ غیر بت ہو یا روح خبیث ...... خواہ پیر ہو یا پیغمبر اس طرح زندہ جانور کو مقرر کر کے دیتے ہیں، یہ سب حرام ہے، حدیث صحیح میں وارد ہے کہ ''مَلْعُوْنٌ ' مَنْ ذَبَحَ لِغَيْرِ الله''، جو شخص جانور کے ذبح سے غیر خدا کا تقرب حاصل کرے وہ ملعون ہے۔ ذبح کے وقت اللہ تعالیٰ کا نام

لے یا نہ کیونکہ جب مشہور کر دیا کہ یہ جانور فلاں کے لیے ہے تو ذبح کے وقت اللہ تعالیٰ کے نام لینا فائدہ نہ دے گا۔ وہ جانور کتے اور خنزیر کی طرح ہے کہ انہیں اللہ تعالیٰ کے نام کے ساتھ بھی ذبح کیا جائے تو وہ حلال نہیں ہوتے ...... اس عبارت میں اہلال کو ذبح کے معنی میں لینا پھر لِغَیر اللہ (غیر اللہ کے لیے) کی بجائے غیر اللہ کے نام سے قرار دینا تقریباً کلام الٰہی کی تحریف تک پہنچاتا ہے (ملخصا)۔ (۸)

حضرت پیر سید مہر علی شاہ گولڑویؒ نے اس تقریر کو شاہ صاحب کی ذاتی رائے قرار دیا ہے اور فرمایا کہ یہ تفاسیر اور لغت کے خلاف ہے۔ (۹)

امام ربانی مجدد الف ثانیؒ کی اولاد امجاد میں سے شاہ رؤف احمد نقشبندی یکے از تلامذہ شاہ عبدالعزیز محدث دہلوی نے تفسیر رؤفی میں ''وَمَا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللهِ'' یہ لکھا کہ جو جانور ذبح کیا جاوے بنام غیر خدا' اس کے بعد نو معروف تفسیروں کی عبارات مع ترجمہ نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں:

> ''جانا (جاننا) چاہیے کہ تفسیر فتح العزیز میں کسی عدو نے الحاق کر دیا ہے اور یوں لکھا ہے کہ اگر کسی بکری کو غیر کے نام سے منسوب کیا ہو تو بسم اللہ اللہ اکبر کہہ کر ذبح کرنے سے وہ حلال نہیں ہوتی اور غیر کے نام کی تاثیر اس میں ایسی ہو گئی ہے کہ اللہ کے نام کا اثر ذبح کے وقت حلال کرنے کے واسطے بالکل نہیں ہوتا۔ سو یہ بات کسی نے ملا دی ہے''۔ (۱۰)

شاہ رؤف احمد نقشبندی نے اس عبارت کو الحاقی قرار دیا ہے' اس کی تائید اس بات سے ہوتی ہے کہ شاہ عبدالعزیز محدث دہلوی کے والد ماجد شاہ ولی اللہ محدث دہلوی نے آیت کریمہ وما

اھل بہ لغیر اللہ (۱۷۳/۲) کا ترجمہ یہ کیا ہے۔

وآنچہ آواز بلند کردہ شود در ذبح وے بغیر خدا (فتح الرحمٰن فی ترجمۃ القرآن)

قابلِ غور بات یہ ہے کہ کیا شاہ ولی اللہ محدث دہلوی کا ترجمہ شاہ عبدالعزیز محدث دہلوی کے پیشِ نظر نہ تھا؟ اگر تھا تو وہ کیسے کہہ سکتے ہیں؟ کہ یہ ترجمہ تحریف قرآن کے قریب ہے جیسے کہ تفسیر عزیزی کے مذکورہ بالا اقتباس میں کہا گیا ہے۔

تفسیر عزیزی کے اس مقام میں غور کیا جائے تو بھی بات واضح ہو جاتی ہے فرماتے ہیں:

''شریعت میں اصحاب قبور کو نفع پہنچانے کا طریقہ یہ قرار پایا جاتا ہے کہ اموال مستحقین میں تقسیم کر کے ثواب انہیں پہنچا دیں۔ جانور کی جان سے انسان زندگی میں نفع حاصل نہیں کر سکتا' وفات کے بعد بھی نفع حاصل نہیں کر سکتا' ہاں میت کی طرف سے قربانی کرنے کا ذکر حدیث صحیح میں آیا ہے' لیکن اس کا معنی یہی ہے کہ (ذبیحہ کی) جان دینا اللہ تعالیٰ کے لیے ہے' اور اس کا ثواب میت کو پہنچایا جائے' یہ مطلب نہیں کہ ذبح ہی میت کے لیے کیا جائے''۔ (۱۱)

اس کا صاف صاف مطلب یہ ہے کہ جانور کو میت کے لیے ذبح کیا جائے تو حرام ہے' اور اگر ذبح اللہ تعالیٰ کے لیے کیا جائے اور اس کا ثواب میت کو پہنچایا جائے تو جائز ہے۔

شاہ صاحب فتاوٰی عزیزی میں نقل کرتے ہیں کہ ہم کسی مسلمان کے بارے میں یہ برا گمان نہیں کر سکتے کہ وہ ذبح کے ذریعے کسی انسان کا تقرب حاصل کرے گا۔ (۱۲)

فتاوٰی عزیزی میں ایک سوال اور اس کا جواب ملاحظہ فرمائیں:

سوال: ایک شخص نے نیت کی کہ اگر یہ کام میری حاجت کے مطابق پورا ہو گیا تو ایک گائے سید احمد کبیر یا بکری شیخ سدو وغیرہما کے نام کی دوں گا' حاجت پوری ہو جانے کے بعد گائے اللہ تعالیٰ کا نام لے کر ذبح کی۔ حالانکہ اس کی نیت میں گائے سید احمد اور شیخ سدو کی طرف منسوب تھی' اس گائے کا کھانا جائز ہے یا نہیں؟ (ملخصا)

جواب: ذبیحہ کے حلال اور حرام ہونے کا دارومدار ذبح کرنے والے کی نیت پر ہے اگر اللہ تعالیٰ کا قرب حاصل کرنے کی نیت سے یا دیگر مباح امور کے لیے ذبح کرے تو حلال ہے ورنہ حرام ہے۔[۱۳]

اس گفتگو کا مقصد صرف اس امر کا جائزہ لینا ہے کہ حضرت محدث دہلوی کا اس مسئلے میں موقف کیا ہے؟ بحث و تمحیص کا دروازہ کھولنا مقصود نہیں ہے۔

حضرت محدث دہلوی نے ۱۲۰۸ھ ۱۷۹۳ء میں شیخ مصدق عبداللہؒ مرید حضرت مولانا فخر الدین دہلویؒ کی فرمائش پر املا کروائی' انہوں نے درخواست کی کہ آپ سورۂ فاتحہ اور آخری دو پاروں کی تفسیر لکھ دیں کیونکہ اکثر مسلمان پانچ نمازوں' جمعہ' جماعتوں' انبیاء و اولیاء کی ارواح مقدسہ کے محاضر (یعنی ایصال ثواب کی محافل) اور اولیاء و عارفین کی قبروں کی زیارت کے وقت ان سورتوں کی تلاوت کی سعادت حاصل کرتے ہیں اور ان کے مطالب و معانی کے جاننے کا شوق رکھتے ہیں۔ پھر سورۂ بقرہ کی تفسیر کی فرمائش کی۔

شاہ صاحب نے مختلف امراض اور ضعف دل و دماغ میں مبتلا ہونے کے باوجود اس وقت ہندوستان میں رائج سلیس فارسی میں تفسیر لکھوانا شروع کی' صرف ونحو کی طویل ابحاث' دور از کار توجیہات اور غیر معتبر روایات سے گریز کرتے ہوئے املاء کرواتے رہے اور لطف یہ کہ کسی کتاب کی طرف رجوع نہیں کیا اور نہ ہی مسودہ اور مبیضہ تیار کرنے کی ضرورت محسوس کی۔ [۱۴] اس

کے باوجود یہ تفسیر عوام ہی نہیں علماء کے نزدیک بھی مقبول و معتبر ہے۔ اگر صحت وتندرستی کے زمانے میں تفاسیر کا مطالعہ کر کے لکھتے تو اس تفسیر کا کیا عالم ہوتا؟

حقیقت یہ ہے کہ حضرت شاہ عبدالعزیز محدث دہلوی اوران کے برادران محترم کی مساعی جمیلہ سے متحدہ ہندوستان کے مدارس میں قرآن وحدیث کی تعلیم کو بے مثال فروغ ملا۔ ایک ایسے ماحول میں جب قرآن وحدیث کو صرف بابرکت کتاب کے طور پر اپنے پاس رکھا جاتا تھا' بیماروں کو آیات قرآنیہ سے دم کیا جاتا' قریب المرگ افراد کے سرہانے سورۂ یٰسین پڑھی جاتی اور دنیا سے رخصت ہونے والوں کے لیے ایصالِ ثواب کے طور پر قرآن پاک کی تلاوت کی جاتی تھی۔ بقول اقبالؒ

بآیاتش ترا کارے جزیں نیست
کہ از یٰسین او آساں بمیری

شاہ صاحب کی مساعی جمیلہ سے مسجدیں اور مدارس آباد ہو گئے' قال اللہ وقال الرسول کی صدائیں بلند ہونے لگیں اور مسلمانوں کی بڑی تعداد قرآن وحدیث کے مطالب ومعانی سمجھنے میں مصروف ہوئی اور کامیاب ہوئی۔ آج ان کا فیض تمام دینی مدارس اور عوام وخواص تک پہنچ رہا ہے۔

تفسیر عزیزی کے مذکورہ بالا اقتباس سے معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے سورۂ فاتحہ' سورۂ بقرہ اور آخری دو پاروں کی تفسیر لکھوائی تھی۔ جب کہ مطبوعہ تفسیر میں سورۂ بقرہ کے تیئیسویں رکوع کی دوسری آیت کی نامکمل تفسیر پر ختم ہو جاتی ہے اور آخری جملہ بھی مکمل نہیں ہے۔

اس کے برعکس بعض اہلِ علم کا خیال یہ ہے کہ شاہ صاحب نے پوری تفسیر لکھی تھی' لیکن اس کا

اکثر حصہ جنگ آزادی ۱۸۵۷ء میں ضائع ہوگیا۔ اس کی تائید اس امر سے ہوتی ہے کہ پہلی دو سورتوں اور آخری دو پاروں کی تفسیر انہوں نے ۱۲۰۸ھ میں لکھی تھی اور ۱۲۳۹ھ میں ان کا انتقال ہوا۔ اکتیس سال کے طویل عرصے میں انہوں نے ضرور تفسیر کا مزید کام کیا ہوگا۔

علاوہ ازیں فتاوٰی عزیزی میں سورۂ مومنون، سورۂ النساء، سورۂ الصافات وغیرہ کی آیات کریمہ کی تفسیر، تفسیر فتح العزیز سے نقل کی گئی ہے۔ (۱۵) اس سے معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے قرآن پاک کے باقی حصے کی تفسیر بھی لکھی تھی جو محفوظ نہ رہ سکی۔ فتاوٰی عزیزی میں تفسیر کے جو اقتباسات دیئے گئے ہیں وہ عربی میں ہیں۔

پروفیسر عضدالدین نے لکھا ہے کہ اس تفسیر کے چند اوراق قلمی شکل میں ندوۃ العلماء لکھنؤ کے کتب خانے میں نمبر ۲۲۷ کے تحت موجود ہیں اور یہ اوراق شاہ عبدالعزیز دہلوی کے نام اور اس میں سورۂ مائدہ کی آیت ۳۷ کی تفسیر ملتی ہے، اس مخطوطے پر ۱۲۲۷ھ درج ہے۔

مزید لکھتے ہیں کہ یہی تفسیر مجھے اپنے ایک محترم بزرگ مولانا مسیح الزمان صاحب قاسمی کے ذاتی کتب خانے میں ملی ہے جو سورۂ المؤمنون سے لے کر سورۂ یٰسین تک کی فارسی تفسیر اور ۲۵۹ صفحات پر مشتمل ہے، یہ کتاب مطبع انصاری دہلی سے شائع ہو چکی ہے لیکن اس پر سنِ طباعت درج نہیں ہے۔ (۱۶)

مختصر یہ کہ تفسیر عزیزی کا جتنا حصہ بھی دستیاب ہے اس لائق ہے کہ ارباب علم وفضل اسے اپنی آنکھوں کا سرمہ بنائیں، دل میں بسائیں اور اسی انداز پر قرآن پاک کا مطالعہ کریں۔ خود شاہ صاحب نے بھی اس تفسیر پر فرحت وانبساط کا اظہار کیا ہے۔ فرماتے ہیں:

(''آرے تفسیر فتح العزیز وامثال ایں تصانیف را اگر بفقیر

نسبت کند موجب شا د مانئ خاطر میگردد''(۱۷)

(ہاں اگر تفسیر فتح العزیز اور اس جیسی تصانیف کی نسبت اس فقیر کی طرف کریں تو یہ راحت قلبی کا باعث ہوگا۔)

حیات مبارکہ نے آخری دنوں میں شدید علالت کے باوجود وعظ فرمایا اور اس میں مشہور مصرع ''من نیز حاضر می شوم تصویر جاناں در بغل'' کو کسی قدر تبدیلی کے ساتھ یوں پڑھا۔

من نیز حاضر می شوم تفسیر قرآں در بغل

شاہ صاحب نے اس وعظ میں آیۃ کریمہ ''ذوی القربیٰ والیتامیٰ والمساکین وابن السبیل'' پر وعظ فرمایا اور آیت مبارکہ کے مطابق اپنا مال تقسیم کیا اور وصیت کی کہ:

''جیسے کپڑے میں زندگی میں پہنتا رہا ہوں ایسے ہی کپڑوں میں مجھے کفن پہنایا جائے' نماز جنازہ شہر سے باہر ادا کی جائے اور بادشاہ کو جنازہ میں حاضر ہونے سے منع کر دیا جائے''۔(۱۸)

۷ ا شوال ۱۲۳۹ھ/۱۸۲۲ء بروز اتوار آفتاب علم وعرفان' سراج الھند حضرت شاہ عبدالعزیز محدث دہلویؒ اس دار فانی سے رحلت فرما گئے' لوگوں کا اس قدر ہجوم تھا کہ پچپن بار نماز جنازہ ادا کی گئی اور ترکمان دروازہ دہلی کے باہر والد ماجد کے پہلو میں آپ کی آخری آرام گاہ بنائی گئی۔

حکیم مومن خان مومن دہلوی نے قطعۂ تاریخ وفات لکھا جس کا تاریخی شعر یہ ہے۔

دستِ بیدادِ اجل سے بے سرو پا ہوگئے

فقرو دیں فضل و ہنر لطف وکرم علم وعمل (۱۹)

دوسرے مصرع کے ہر لفظ کا پہلا اور آخری حرف حذف کر دیجئے' درمیانے حروف کو جمع کر لیجئے تو ابجد کے حساب سے ۱۲۳۹ کا عدد حاصل ہوگا اور یہی حضرت محدث دہلوی کا سالِ وفات ہے۔ رحمہ اللہ تعالیٰ وامطرٰ علیہ شآبیب رحمتہ وافاض علینا من معارفہ وفیوضہ۔ آمین یا رب العالمین وصلی اللہ تعالیٰ علی حبیبہ وخیر خلقہ محمد وعلیٰ آلہ واصحابہ اجمعین۔

حواشی وحوالہ جات

۱۔ محمد بیگ، مولانا: مقدمہ فتاوی عزیزی (ط: مجتبائی، دہلی) ص ۵۔۲

۲۔ محمود احمد قادری، مولانا: تذکرہ علمائے اہل سنت (طبع فیصل آباد) ص ۱۴۲

۳۔ محمد بیگ، مولانا: مقدمہ فتاوی عزیزی ص ۴

۴۔ ثریا ڈار، ڈاکٹر: شاہ عبدالعزیز محدث دہلوی اور ان کی خدمات (ادارہ ثقافت اسلامیہ، لاہور) ص ۲۵۲

۵۔ محمد عبدالعظیم منذری، علامہ: مناھل العرفان

۶۔ عبدالعزیز محدث دہلوی، شاہ: تفسیر عزیزی (طبع دہلی) پ ا ص ۸

۷۔ عبدالعزیز محدث دہلوی، شاہ: تفسیر عزیزی فارسی پ ا ص ۱۴۔۱۳

۸۔ عبدالعزیز محدث دہلوی، شاہ: تفسیر عزیزی پ ا ص ۱۱۔۶۱۰

۹۔ سید مہر علی شاہ گولڑوی، پیر طریقت: اعلاء کلمۃ اللہ فی بیان ما اھل بہ لغیر اللہ (گولڑہ شریف ۱۹۶۵ء) ص ۷۷

۱۰۔ رؤف احمد نقشبندی مجددی، شاہ: تفسیر رؤفی (مطبع فتح الکریم، بمبئی ۱۸۸۷ء) ج ا ص ۱۳۹

۱۱۔ عبدالعزیز محدث دہلوی، شاہ: تفسیر عزیزی پ ا ص ۶۱۰

۱۲۔ عبدالعزیز محدث دہلوی، شاہ: فتاوی عزیزی (طبع مجتبائی، دہلی) ص ۲۲

۱۳۔ عبدالعزیز محدث دہلوی، شاہ: فتاوی عزیزی ج ا ص ۲۱

۱۴۔ ایضاً ص ۳

۱۵۔ عبدالعزیز محدث دہلوی، شاہ: فتاوی عزیزی فارسی (مجتبائی، دہلی) ج ۲ ص ۴۶ ۔۳۳

۱۶۔ ثریا ڈار، ڈاکٹر: شاہ عبدالعزیز محدث دہلوی اور ان کی علمی خدمات ص ۲۵۶

۱۷۔ عبدالعزیز محدث دہلوی، شاہ: فتاوٰی عزیزی، فارسی ج ۱ ص ۱۳۱

۱۸۔ محمد بیگ، مولانا: مقدمہ فتاوٰی عزیزی فارسی ج ۱ ص ۹

۱۹۔ محمد بیگ، مولانا: مقدمہ فتاوٰی عزیزی فارسی ج ۱ ص ۱۰

حدیث و سیرت

تخریج حدیث کے اسالیب ومناہج

تحریر: ڈاکٹر علی اصغر چشتی ☆

لفظی اعتبار سے ''تخریج'' خَرَجَ سے ہے۔ جس کے معنی ظہور اور نکل کر سامنے آنے کے ہیں۔ عربی محاورہ میں جب کسی شخص کی صلاحیت کھل کر سامنے آجاتی ہے تو کہتے ہیں: ''خرجت خوارج فلان''۔ اسی طرح جب آسمان سے بادل چھٹ جاتے ہیں تو کہا جاتا ہے: ''خرجت السماء خروجاً''۔ طالبعلم جب تعلیمی مراحل طے کر کے ڈگری حاصل کرتا ہے تو کہا جاتا ہے۔ خرجہ' فی العلم''۔

اصطلاحی مفہوم:

علمائے حدیث کے ہاں تخریج سے مراد کسی حدیث کا پوری سند کے ساتھ نقل کرنے کے ہیں۔ یہ حضرات جب کہتے ہیں: ''ھذا الحدیث أخرجه فلان''۔ تو اس کے معنی یہ ہوتے ہیں کہ اس حدیث کو فلاں شیخ نے اپنی کتاب میں ذکر کیا ہے۔

شیخ جمال الدین قاسمی لکھتے ہیں:

> کثیراً ما یقولون بعد سوق الحدیث: ''خرّجه فلان أواخرجه'' بمعنی ذکره'۔ فالمخرّج اسم فاعل هو ذاکر الروایة کالبخاری''۔(۱)

اکثر وبیشتر علماء حدیث جب حدیث روایت کرتے ہیں۔ تو اس کے بعد کہتے ہیں: اس کی تخریج فلاں شیخ نے کی ہے۔ اس صورت میں ''تخریج'' سے مراد حدیث ذکر کرنے کے ہوتے ہیں۔ یہاں مخرج اسم فاعل ہے یعنی حدیث ذکر کرنے والا۔ مثلاً اگر تخریج امام بخاری نے کی ہو تو وہ مخرج

☆ ایسوسی ایٹ پروفیسر، شعبہ حدیث وسیرت۔ علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی، اسلام آباد

کہلائیں گے۔امام مسلم نے کی ہوتو وہ مخرج کہلائیں گے۔امام ترمذی نے کی ہوتو وہ مخرج کہلائیں گے۔وغیرہ وغیرہ۔

تخریج کے معنی حدیث کواس شیخ کی طرف منسوب کرنے کے بھی ہیں۔جس نے اپنے مجموعہ میں اس حدیث کو پوری سند کے ساتھ اخذ کیا ہو۔محدثین حضرات جب کہتے ہیں: خرج احادیث کتاب کذا'' تو اس کے معنی یہ ہوتے ہیں کہ فلاں شیخ نے فلاں کتاب کی روایات کواس کے اصل مؤلف کی طرف منسوب کیا اوران کی حیثیت پر کلام کیا۔

شیخ مناوی اپنی کتاب فیض القدیر میں لکھتے ہیں:

''عزو الاحاديث إلى مخرجيها من ائمة الحديث من الجوامع و السنن و المسانيد''۔ (۲)

تخریج کا اصطلاحی مفہوم یہ ہے کہ روایات کوان ائمہ حدیث کی طرف منسوب کیا جائے جنہوں نے ان احادیث کو جوامع ،سنن اور مسانید میں سنداً نقل کیا ہواوران احادیث پراس پہلو سے کلام کیا جائے کہ ان کے درجہ استناد کا تعین ہو سکے۔

تخریج کی غرض وغایت:

تخریج کے ذریعہ حدیث کے مآخذ تک رسائی حاصل ہوتی ہے اور قابلِ رد یا قابلِ قبول ہونے کے لحاظ سے اس کی حیثیت معلوم ہوتی ہے۔

تخریج کے فوائد:

تخریج کے فوائدان گنت ہیں یہاں ان چند کا تذکرہ کیا جاتا ہے جو بنیادی اہمیت کے حامل ہیں۔

مصدر حدیث کی پہچان:

تخریج کے ذریعہ محقق باآسانی حدیث کے بنیادی مآخذ تک پہنچ جاتا ہے۔اس کو مطلوبہ

حدیث کا درجہ اور حیثیت معلوم ہو جاتی ہے اور وہ اطمینان کے ساتھ اس حدیث کو اپنے ہاں نقل کر لیتا ہے۔

حدیث کی مختلف اسانید کی پہچان:

تخریج کے ذریعہ محقق کے سامنے حدیث کی وہ تمام اسانید آجاتی ہیں۔ جو مختلف کتب حدیث یا ایک کتاب میں مختلف مقامات پر موجود ہوتی ہیں۔ اس طرح مطلوبہ حدیث کی اسانید کو مدنظر رکھ کر محقق اس کے مختلف پہلوؤں پر بحث کر سکتا ہے۔

تقابل اسناد:

تخریج کے ذریعہ محقق طالب علم حدیث کی مختلف اسناد کا تقابل کر سکتا ہے اور دیکھ سکتا ہے کہ کس سند کے رواۃ صحت کے لحاظ سے زیادہ معتمد ہیں، اور کس سند کے رجال میں نقص یا سقم پایا جاتا ہے۔

حدیث کا درجہ استناد:

تخریج کے ذریعہ روایت کی مختلف اسناد سامنے آجاتی ہیں۔ جس کی بنا پر حدیث کا درجہء استناد معلوم کرنے میں سہولت ہو جاتی ہے۔ بعض مرتبہ حدیث کی ایک سند میں کہیں نقص ہوتا ہے جس کی وجہ سے وہ درجہ استناد سے گر جاتی ہے لیکن اس کی دوسری سند میں وہ نقص نہیں ہوتا۔ یا ایک حدیث جب کئی اسناد سے مروی ہوتی ہے تو علماء حدیث کثرتِ طرق کی بناء پر اسے قبول کر لیتے ہیں اور اسے قابل اخذ و قابل استدلال ہونے کا درجہ دے دیتے ہیں۔

اہمال کا ازالہ:

بعض اسناد ایسی ہوتی ہیں جن کے راوی مہمل ہوتے ہیں مثلاً "عن محمد" یا "حدثنا خالد"، جس کی وجہ سے سند میں صراحت نہیں ہوتی۔ تخریج کے ذریعہ اس قسم کے اہمال کا ازالہ ہو جاتا

ہے اور راوی کی تفصیل معلوم ہو جاتی ہے۔

ابہام کا ازالہ:

بعض مرتبہ سند میں ابہام ہوتا ہے۔ مثلاً ''عن رجل'' یا ''عن فلان'' یا ''جاء رجل إلی النبی ﷺ''۔ اس صورت میں ''رجل'' اور ''فلان'' سے کوئی اندازہ نہیں ہوتا۔ تخریج کے ذریعہ جب مختلف اسانید جمع ہو جاتی ہیں تو سند میں اس قسم کے ابہام کا ازالہ ہو جاتا ہے۔

سند معنعن کی وضاحت:

جس سند میں راوی نے ''عن'' کا صیغہ استعمال کیا ہو تو اس صورت میں اس بات کی وضاحت نہیں ہوتی کہ راوی نے اپنے شیخ سے کس طرح استفادہ کیا ہے۔ سند معنعن میں چونکہ انقطاع کا احتمال ہوتا ہے اس لیے علماء حدیث ایسی سند کو تحقیق کے بغیر قبول نہیں کرتے۔ تخریج کے ذریعہ جب حدیث معنعن کی مختلف اسناد جمع ہو جاتی ہیں تو عام طور پر کسی ایک سند میں صیغہ ''عن'' کی وضاحت مل جاتی ہے اور اس طرح انقطاع کا وہ احتمال ختم ہو جاتا ہے جو محض ایک سند کی بنا پر موجود ہوتا ہے۔

راوی کی سقم اور نقص کی پہچان:

بعض رواۃ ایسے ہیں جن کے بارے میں علماء رجال نے وضاحت کی ہے کہ وہ عمر کے آخری حصہ میں بیماری یا ضعف کی وجہ سے ''ضابط'' نہیں رہے۔ ایسے رواۃ کی روایات کے بارے میں یہ شبہ رہتا ہے کہ آیا اس نوع کے راوی کی روایت قابل قبول ہے یا قابل رد ہے۔ تخریج کے ذریعہ چونکہ بہت ساری اسناد محقق کے سامنے آ جاتی ہیں اس لیے وہ ایسے رواۃ کی روایات کی بڑی آسانی کے ساتھ جانچ پڑتال کر سکتا ہے اور صحیح وضعیف روایات کو الگ الگ کر سکتا ہے۔

راوی کی تعیین:

حدیث کے رواۃ میں بہت سارے راوی ایسے ہیں جو محض اپنی کنیت سے مشہور ہیں۔ اور

بہت سارے ایسے ہیں جن کی کنیت میں اشتراک ہے۔کنیت میں اشتراک کی وجہ سے راوی کی تعیین مشکل ہو جاتی ہے۔تخریج کے ذریعہ راوی کی کنیت، اس کا نام اور دیگر تفصیلات بھی سامنے آجاتی ہیں اس لیے اس کی تعیین میں جو التباس ہوتا ہے وہ دور ہو جاتا ہے۔

زیادۃِ راوی کی پہچان:

بعض مرتبہ حدیث کے ایک متن میں کمی ہوتی ہے۔اور دوسرے طریقے سے وارد شدہ متن میں اضافہ ہوتا ہے۔اس صورت میں بظاہر یوں معلوم ہوتا ہے کہ متن کے ضبط میں کمی بیشی ہوئی ہے۔حالانکہ اس کی وجہ یہ بھی ہوسکتی ہے کہ راوی نے متن میں وضاحت کی خاطر الفاظ وکلمات کا اضافہ اپنی طرف سے کر دیا ہو۔تخریج کے ذریعے اس قسم کے اضافات سامنے آجاتے ہیں اور روایت کے متن کی اصل تصویر نمایاں ہو جاتی ہے۔

مشکل الفاظ کی وضاحت:

ذخیرۂ حدیث میں ایسے الفاظ وکلمات بھی موجود ہیں جن کے صحیح مفہوم تک رسائی میں دقت محسوس ہوتی ہے۔عام طور پر اس قسم کے الفاظ وکلمات اگر ایک سند کے متن میں آئے ہوں تو دوسری سند کے متن میں ان کی وضاحت بھی مل جاتی ہے۔تخریج کے ذریعہ ایک حدیث کی مختلف اسناد کے مطالعہ سے اس قسم کی دقتیں حل ہو جاتی ہیں۔اور محقق با آسانی اس متن کا مفہوم سمجھ لیتا ہے۔جس میں غریب کلمات استعمال ہوئے ہوں۔

روایۃ باللفظ کی پہچان:

علماء حدیث کے ہاں چونکہ روایۃ باللفظ اور روایۃ بالمعنی دونوں جائز ہیں اس لیے ذخیرۂ حدیث میں ایسی روایات موجود ہیں جنھیں رواۃ نے لفظاً اخذ کیا ہے۔تخریج کے ذریعہ جب مختلف اسناد اور متون جمع ہو جاتے ہیں تو محقق با آسانی سمجھ لیتا ہے کہ کون سا متن لفظاً اخذ کیا گیا ہے اور کون سا معنًی ضبط کیا گیا ہے۔

کتابت میں کمی بیشی:

حدیث کی روایات مخطوطات کی شکل میں پھیلی ہیں۔ان مخطوطات کی کتابت اور ترتیب میں رواۃ حدیث نے انتہائی عرق ریزی اور دیانت سے کام لیا ہے۔ لیکن پھر بھی انسان خطا کا پتلا ہے۔بعض مرتبہ شیخ کے الفاظ کتابت سے بوجوہ گر جاتے ہیں اور راوی کو ان کے گرنے کا اندازہ نہیں ہوتا۔تخریج کے ذریعے چونکہ ایک حدیث کے مختلف متون اور اسناد یکجا ہو جاتی ہیں۔اس لیے اگر کسی راوی سے کمی بیشی ہوئی ہوتو دوسرے راوی کی نقل کردہ متن سے اس کا ازالہ ہو جاتا ہے۔

ان تمام فوائد کو مدنظر رکھ کر کہا جا سکتا ہے کہ تخریج کے ذریعہ کسی حدیث کے مندرجہ ذیل دونوں پہلو کھل کر سامنے آجاتے ہیں۔

(i) اسناد جمع ہونے کی وجہ سے اسنادی پہلو۔

(ii) متون جمع ہونے کی وجہ سے لفظی پہلو۔

حدیث چونکہ سند اور متن سے مرکب ہوتی ہے اس لیے حدیث کے جس طالب علم کی رسائی اسناد اور متون تک ہو جائے تو اس کے لیے علم حدیث کے مراجع اور مآخذ سے استفادہ بہت آسان ہو جاتا ہے۔ ''تخریج'' ایک مستقل فن ہے اس کا تعلق چونکہ مشق اور ممارست سے ہے۔اس لیے طلبہ کو چاہیے کہ وہ ابتدا میں چند روایات لے کر ان کی تخریج کی کوشش کریں۔ابتدا میں تخریج کرتے وقت دقت اور گھٹن محسوس ہوتی ہے لیکن جب اس فن کے ساتھ مناسبت ہو جاتی ہے تو یہ بہت مفید اور دلچسپ فن ہے۔ذیل میں تخریج کے فوائد کی مزید وضاحت کے پیش نظر چند نمونے پیش کئے جاتے ہیں۔

مثال نمبر ا:

روی عن المغیرة بن شعبة قال: ''وضأت النبی ﷺ فی غزوة تبوك، فمسح أعلى الخفينن وأسفلهما''۔

اس حدیث کو جب ہم نے تخریج کے پہلو سے دیکھا۔تو معلوم ہوا کہ اسے امام ترمذی نے

اپنی جامع میں، امام ابوداؤد نے اپنی سنن میں اور امام ابن ماجہ نے اپنی سنن میں ذکر کیا ہے۔

ذیل میں ہم تینوں مآخذ سے پوری سند کے ساتھ روایت نقل کریں گے۔ اور پھر بتائیں گے کہ اس حدیث کی تخریج سے ہمیں کون سے فوائد حاصل ہوئے۔

امام ترمذی نے اپنی جامع میں اس حدیث کو اس طرح اخذ کیا ہے۔

حدثنا ابو الو ليد الدمشقی، حدثنا الوليد بن مسلم، أخبرنی ثور بن يزيد، عن رجاء بن حيوة، عن كاتب المغيرة، عن المغيرة بن شعبة: "أن النبی ﷺ مسح أعلى الخف و أسفله"۔(٣)

امام ابوداؤد سجستانی نے اپنی سنن میں اس روایت کو یوں نقل کیا ہے۔

"حدثنا موسى بن مروان و محمود بن خالد الدمشقی، قالا حدثنا الوليد، قال محمود۔ قال اخبرنا ثور بن يزيد، عن رجاء بن حيوه عن كاتب المغيرة بن شعبة، عن المغيرة بن شعبة قال: وضأت النبی ﷺ فی غزوة تبوك فَمَسح على الخفين و أسفلهما"۔(٤)

امام ابن ماجہ نے اپنی سنن میں اس حدیث کو اس طرح ذکر کیا ہے:

حدثنا هشام بن عمار، ثنا الوليد بن مسلم، ثنا ثور بن يزيد، عن رجاء بن حيوة، عن وراد۔ كاتب المغيرة بن شعبة۔ عن المغيرة بن شعبة: أن رسول ﷺ مسح أعلى الخف و أسفله"۔(٥)

اس حدیث کی تخریج سے جو فوائد سامنے آئے انھیں ہم ذیل میں درج کرتے ہیں۔

فائدہ نمبر (١):

تخریج کے ذریعے ہمیں معلوم ہوا کہ اس حدیث کو تین ائمہ حدیث نے اپنے ہاں ذکر کیا

ہے۔امام ترمذی نے اپنی جامع میں، امام ابوداؤد نے اپنی سنن اور امام ابن ماجہ نے اپنی سنن میں۔

(۲)۔ سنن ابوداؤد میں یہ حدیث جس سند کے ساتھ وارد ہوئی ہے۔اس میں امام ابوداؤد کے دونوں شیوخ موسیٰ بن مروان اور محمود بن خالد دمشقی نے اپنے شیخ ''ولید'' سے روایت اخذ کی ہے۔اس سند میں ''ولید'' کے بارے میں اہمال پایا جاتا ہے۔لیکن اس اہمال کا ازالہ امام ترمذی اور امام ابن ماجہ کی اسناد سے با آسانی ہوجاتا ہے۔ان دونوں ائمہ کے ہاں سند میں ''ولید'' کی وضاحت موجود ہے۔یعنی ''ولید بن مسلم''۔

(۳)۔ امام ترمذی اور امام ابوداؤد کے ہاں ''کاتب المغیرۃ'' کی وضاحت موجود نہیں۔جس کی وجہ سے سند میں اس پوائنٹ پر ابہام پایا جاتا ہے۔یہ ابہام امام ابن ماجہ کی سند کے ذریعے دور ہوجاتا ہے اس لیے کہ امام ابن ماجہ کی سنن میں جس سند کے ساتھ یہ حدیث نقل ہوئی ہے۔اس میں کاتب المغیرۃ کا نام ''وراد'' بتایا گیا ہے۔ورادکو ابن حبان نے ثقات میں شمار کیا ہے، اور جمہور علماء رجال کے نزدیک ثقہ وعادل ہیں۔

(۴)۔ امام ترمذی نے اس حدیث کونقل کر لینے کے بعد کہا ہے: یہ حدیث معلول ہے اس لیے کہ ولید بن مسلم کے علاوہ ثور بن یزید سے اسے سنداً کسی نے بھی اخذ نہیں کیا ہے، میں نے امام ابوزرعہ اور امام محمد بن اسماعیل البخاری سے اس کی بابت معلوم کیا۔تو ان دونوں شیوخ نے بتایا کہ یہ حدیث صحیح نہیں۔کیونکہ ابن مبارک نے اسے ثور بن یزید اور انہوں نے رجاء بن حیوہ سے اخذ کیا ہے۔رجاء بن حیوہ کو یہ حدیث وراد (کاتب المغیرۃ) سے ملی ہے۔وراد نے اسے براہ راست رسول ﷺ سے نقل کیا۔حالانکہ وراد کا تعلق طبقۂ تابعین سے ہے۔

(۵)۔ امام ابوداؤد اس حدیث کوذکر کرنے کے بعد کہتے ہیں: میری معلومات کے مطابق ثور بن یزید نے یہ حدیث رجاء بن حیوۃ سے براہ راست اخذ نہیں کی ہے۔

(۶)۔ امام ابوداؤد کی روایت میں اس حدیث کی تاریخ بھی آگئی ہے یعنی غزوۂ تبوک کے موقع پر رسول ﷺ نے موزوں پر اس طرح مسح فرمایا۔

(۷)۔ سنن ابوداؤد کے نسخے میں ''مسح علی الخفین واسفلهما'' کے الفاظ منقول ہیں۔ لیکن جامع ترمذی اور سنن ابن ماجہ میں ''اعلى الخفين و اسفلهما'' کے الفاظ آئے ہیں۔اس سے معلوم ہوا کہ سنن ابوداؤد میں طباعت کی غلطی کی وجہ سے ''اعلی'' کے بجائے ''علی'' کا لفظ لکھا گیا ہے۔

دیکھئے! یہاں محض تین مآخذ کی بنیاد پر ہم نے ایک روایت کی تخریج کی ہے۔اگر ہم اس روایت کو دیگر مآخذ میں بھی تلاش کریں اور اس طرح اسانید اور متون کا موازنہ اور تقابل کریں۔تو بہت سارے مزید گوشے ہمارے سامنے آسکتے ہیں۔اور اس طرح ایک روایت کے بارے میں ہمیں بہت ساری معلومات حاصل ہوسکتی ہیں اس لیے کہا جاتا ہے کہ تخریج روایات کی تہہ تک رسائی حاصل کرنے کا ذریعہ اور وسیلہ ہے۔

مثال نمبر۲:۔

''إذا خطب احد كم المرأة، فان استطاع أن ينظر إلى ما يدعوه إلى نكاحهافليفعل''۔

یہ ایک مشہور حدیث ہے۔ جب ہم نے اس کی تخریج کی تو معلوم ہوا کہ اسے امام ابوداؤد نے اپنی سنن میں، امام حاکم نے اپنی مستدرک میں، امام احمد نے اپنی مسند میں اور امام عبدالرزاق صنعانی نے اپنی مصنف میں ذکر کیا ہے۔

ذیل میں ہم ان چاروں مآخذ سے مذکورہ روایت کو پوری سند کے ساتھ نقل کرتے ہیں۔تاکہ تخریج کے ذریعہ جوفوائد حاصل ہوتے ہیں۔ان کی کچھ مزید وضاحت ہوسکے۔

امام ابوداؤد نے اپنی سنن میں اس حدیث کو اس طرح ذکر کیا ہے:

حدثنا مسدد، أخبرنا عبد الواحد بن زياد، أخبرنا محمد بن اسحاق، عن داؤد بن حصين، عن واقد بن عبد الرحمان ـ يعنى ابن سعد بن معاذ ـ عن جابر بن عبدالله قال: قال رسول

ﷺ :"إذاخطب أحد كم المرأة، فان استطاع ان ينظر إلى مايدعوه إلى نكاحها فليفعل"۔(٦)

امام حاکم نے اپنی مستدرک میں اس روایت کو یوں اخذ کیا ہے:

أخبرني ابو بكر محمد بن عبدالله بن قريش،ثنا الحسن بن سفيان،ثنا محمد بن ابى بكر المقدمى،أخبرنى عمر بن على بن مقدم،ثنا محمد اسحاق، عن داؤد بن الحصين، عن واقدبن عمرو بن سعد بن معاذ، عن جابرؓ قال: قال رسول ﷺ : "اذا خطب أحد كم المرأة فان استطاع ان ينظر إلى بعض ما يد عو ه إلى نكاحها فليفعل"۔(٧)

امام احمد بن محمد بن حنبل نے اپنی مسند میں اس حدیث کو اس طرح روایت کیا ہے۔

حدثنا يونس بن محمد ،ثنا عبدالواحد بن زياد،ثنا محمد بن اسحاق عن داؤد بن الحصين ، عن واقد بن عبدالرحمان بن سعد بن معاذ، عن جابرقال:قال رسول ﷺ:"اذا خطب أحدكم المرأةفان استطاع ان ينظر منها ما يدعوه إلى نكاحها فليفعل"۔(٨)

امام احمد کی مسند میں یہ حدیث دوسری سند کے ساتھ اس طرح وارد ہوئی ہے:

حدثنا يعقوب،ثنا أبى،عن ابن إسحاق ،حدثنى داؤد بن الحصين ، مولى عمر و بن عثمان عن واقد بن عمر و بن سعد بن معاذ ، عن جابر بن عبدالله الانصارى قال: سمعت رسول ﷺ يقول : "إذا خطب أحد كم المرأة فقد ر أن يرى منها بعض ما يدعو إلى نكاحها فليفعل"۔(٩)

امام عبدالرزاق نے اپنی مصنف میں اس حدیث کو اس طرح نقل کیا ہے۔

عن يحي بن العلاء، عن داؤد بن الحصين، عن واقد بن عمر بن سعد بن معاذ، عن جابر بن عبدالله قال: قال رسول ﷺ: "لا جناح على أحد كم إذا اراد أن يخطب المرأة أن يغترها فينظر اليها فان رضى نكح، وإن سخط ترك"۔(۱۰)

اس حدیث کے مختلف اسانید اور متون کو جمع کرنے کے بعد اس کے جو جو پہلو ہمارے سامنے آئے۔ ذیل میں ہم ان کی وضاحت کرتے ہیں۔تاکہ ہم تخریج کے فوائد سے مزید آگاہ ہو سکیں۔

(۱) تخریج کے ذریعے ہمیں معلوم ہوا کہ اس حدیث کو امام ابوداؤد نے اپنی سنن میں اخذ کیا ہے۔امام حاکم نے اپنی مستدرک میں، امام احمد نے اپنی مسند میں دو (۲) اسناد کے ساتھ اور امام عبدالرزاق نے اپنی مصنف میں اسے ذکر کیا ہے۔ہمیں یہ بھی معلوم ہوا کہ ان مصادر میں یہ حدیث کون کون سے باب کے تحت درج ہوئی ہے۔

(۲) اس حدیث کی سند کو جب ہم نے جانچا۔تو معلوم ہوا کہ ابن اسحاق نے اپنے شیخ داؤد بن حصین سے "عن" کہہ کر روایت اخذ کی ہے۔ابن اسحاق چونکہ مدلس ہے۔اور مدلس جب "عن" کے ساتھ روایت کرتا ہے۔تو علماء حدیث کے ہاں اس کی سند اس وقت تک منقطع سمجھی جاتی ہے۔جب تک اس میں "اتصال" ثابت نہ ہو جائے۔ابوداؤد، امام حاکم اور امام احمد کے ہاں پہلی سند میں ابن اسحاق نے صیغہ "عن" کے ساتھ داؤد بن حصین سے روایت لی ہے۔لیکن امام احمد کے ہاں پہلی سند میں ابن اسحٰق نے "حدثنی داؤد" کہہ کر روایت بیان کی ہے اس طرح امام احمد کی دوسری سند کے ذریعے ابن اسحٰق کی تدلیس کی بنا پر انقطاع کا احتمال ختم ہو گیا اور سند میں اتصال ثابت ہو گیا۔

(۳) سنن ابوداؤد اور مسند احمد کی پہلی سند میں جابر بن عبداللہؓ سے واقد بن عبدالرحمان بن سعد بن معاذ نے روایت اخذ کی ہے۔امام ابن القطان نے "واقد" کی وجہ سے اس حدیث کو معلول قرار

دیا اور کہا کہ یہاں ''واقد بن عمرو'' ہونا چاہیے۔اس کے اس طبقہ میں ''واقد بن عمرو'' کوشہرت حاصل ہے۔ہم نے جب دیگر اسانید کو دیکھا تو معلوم ہوا کہ متدرک حاکم اور مسند احمد کی دوسری سند میں ''واقد بن عمرو بن سعد بن معاذ'' کا نام آیا ہے۔اس طرح امام عبدالرزاق نے جس سند کے ساتھ اس حدیث کو اخذ کیا ہے۔اس میں بھی ''واقد بن عمرو بن جابر'' آیا ہے۔تخریج کے ذریعے ہم اس نتیجے پر پہنچے کہ ابن القطان نے ''واقد بن عبدالرحمان'' کی وجہ سے جس علت کی نشاندہی کی تھی اس کا ازالہ دیگر اسانید میں ''واقد بن عمرو بن سعد بن معاذ'' کا نام آنے کی وجہ سے ہو گیا اور حدیث معلول نہ رہی۔

(۴) امام احمد کی مسند میں یہ حدیث جس دوسری سند سے آئی ہے اس میں داؤد بن حصین کے بارے میں یہ وضاحت بھی موجود ہے کہ داؤد عمرو بن عثمان کے مولیٰ تھے۔

(۵) مصنف عبدالرزاق میں یہ حدیث جس متن کے ساتھ نقل کی گئی ہے۔اس میں دیگر متون کے مقابلہ میں تفصیل آئی ہے اور بتایا گیا ہے کہ خاتون کو اس حال میں دیکھا جائے کہ اسے معلوم نہ ہو۔اس لیے کہ دیکھنے کے بعد اگر اسے پسند نہ کیا گیا تو اسے دلی دکھ ہو سکتا ہے۔

(۶) بعض متون میں تعمیم ہے۔مثلاً: ''ینظر إلى یدعوه'' اور بعض میں تخصیص ہے مثلاً: ''ینظر إلى بعض ما یدعوه''

(۷) طبقہ صحابہ میں اس حدیث کے راوی حضرت جابرؓ ہیں۔حضرت جابرؓ سے اسے واقد بن عمرو نے روایت کیا اور واقد سے داؤد بن الحصین نے۔داؤد کے بعد اس کی سند میں پھیلاؤ شروع ہو جاتا ہے۔اور سند کئی طرق میں پھیل جاتی ہے۔

حدیث کی تخریج اگر توجہ، انہماک اور محنت سے کی جائے۔تو بہت سارے مخفی گوشے واضح ہو جاتے ہیں۔اور طالب علم کو اس کی سند اور متن کے لحاظ سے پوری طرح اطمینان ہو جاتا ہے۔حدیث کی جتنی زیادہ اسانید جمع ہوں گی اتنا ہی زیادہ فائدہ ہوگا۔اس لیے تخریج کرتے وقت کوشش کرنی چاہیے کہ زیادہ سے زیادہ مصادر اور مآخذ سے استفادہ ہو۔یہ بات درست ہے کہ تخریج

ایک دقیق اور مشکل فن ہے۔ لیکن جب اس فن کے ساتھ مناسبت پیدا ہو جاتی ہے۔تو پھر یہ بہت دلچسپ، وقیع، مفید اور آسان معلوم ہوتا ہے۔اب ہم اس ضمن میں چند بنیادی نکات پیش کریں گے۔

تخریج کے ضمن میں چند بنیادی نکات:

تخریج متن حدیث:

اگر آپ حدیث کے متن کی تخریج کر رہے ہوں تو اس صورت میں آپ کو مندرجہ ذیل پہلوؤں کی وضاحت کرنا ہوگی۔

مآخذ کی نشاندہی:

آپ کو بتانا ہوگا کہ حدیث کن کن مآخذ میں وارد ہوئی ہے۔اس کے لیے علماء حدیث کے ہاں جو طریقہ رائج ہے۔وہ یہ ہے: مثلاً اگر صحیح بخاری میں زیرنظر روایت کتاب الصلاۃ میں آئی ہو۔تو آپ کہیں گے:''أخرجه البخاری فی کتاب الصلاۃ'' اس کے بعد جس باب کے تحت روایت آئی ہو اس کا عنوان لکھیں گے:''فی باب کذا''۔پھر صفحہ کا نمبر دیں گے۔اگر حدیث کا نمبر موجود ہو تو وہ نمبر بتائیں گے کتاب جہاں سے چھپی ہے اس مطبع کی نشاندہی کریں گے۔جس سال کتاب چھپی ہے اس سال کے بارے میں بتائیں گے۔اور کتاب کا ایڈیشن بھی بتائیں گے۔سب کچھ کرنے کے بعد آپ اس حدیث کے بارے میں علماء حدیث کی آراء بتائیں گے۔اور باعتبار صحت حدیث کی جو حیثیت ہو اس کی نشاندہی کریں گے۔حدیث کی سند میں انقطاع، اتصال، ارسال وغیرہ ہو تو اس کا بھی ذکر کریں گے۔تخریج کرتے وقت آپ جتنی محنت کریں گے اور جتنی معلومات جمع کریں گے اتنا ہی آپ کا کام زیادہ وقیع شمار ہوگا۔

جب آپ ''مطلق متن'' کی تخریج کر رہے ہوں تو اس صورت میں آپ صرف ''متن'' کو مدنظر رکھیں گے۔اور جب ''متن'' آپ کے سامنے آئے تو آپ اس کے بارے میں کہیں گے:

''هذا الحدیث رواه الائمة عن فلان وفلان من الصحابة عن انس و جابر'' مثلاً۔یعنی

اس حدیث کو ائمہ حدیث میں فلاں فلاں ائمہ نے اپنے ہاں نقل کیا ہے۔ اور جس جس صحابی سے منقول ہو اس کا نام دیں گے۔ مثلاً اگر حدیث حضرت انسؓ سے منقول ہو تو آپ ان کا حوالہ دیں گے۔ اگر حضرت جابرؓ سے منقول ہو تو ان کا حوالہ دیں گے۔ حدیث کی مختلف اسناد بیان کرنے کے بعد آپ متعلقہ کتاب کے باب، صفحہ اور حدیث کے نمبر کی نشاندہی کریں گے۔

اگر آپ کو کسی خاص صحابی سے منقول ''متن'' کی تخریج کرنی ہو۔ تو اس صورت میں ضروری ہے کہ آپ اس حدیث کو تلاش کریں۔ جو اس خاص صحابی سے مروی ہو۔ مثلاً اگر آپ کو حضرت عمر بن الخطابؓ سے مروی کسی متن کی تخریج کرنی ہو تو آپ اس خاص حدیث کو تلاش کریں گے۔ اس متن سے ملتی جلتی حدیث اگر حضرت عمر بن الخطاب کے علاوہ کسی اور صحابی سے منقول ہو۔ تو آپ اس کو بھی درج کریں لیکن یہ مطلوب متن نہیں کہلائے گا بلکہ اس کے شاہد کے طور پر شمار ہوگا۔ مطلوبہ حدیث مل جانے کے بعد آپ اس کی پوری سند بیان کریں گے۔ کتاب کا نام بتائیں گے۔ باب، صفحہ اور حدیث کا نمبر بتائیں گے۔ اور پھر کہیں گے: ''لـه شـاهـد عن فلان و فلان من الصحابه''

علماء حدیث تخریج کرتے وقت متون میں الفاظ کے اختلاف کو اہمیت نہیں دیتے۔ دار و مدار حدیث کے مفہوم پر رکھتے ہیں۔ جب آپ کو حدیث کا بنیادی راوی اور متن کا پورا مفہوم مل جائے تو آپ سمجھ لیں کہ مطلوبہ حدیث آپ کو مل گئی ہے۔ الفاظ میں اگر تھوڑا بہت اختلاف ہو تو اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا۔ اس طرح اگر متن میں کمی بیشی ہو۔ تو بھی کوئی حرج نہیں۔ آپ اتنے حصے کو لے سکتے ہیں جو آپ کو مطلوب ہے۔

امام زیلعی اس ضمن میں لکھتے ہیں:

''وظيفة المحدث ان يبحث عن اصل الحديث فينظر من خرجه' ولا يضره تغيّر بعض الفاظه' ولا الزيادة فيه او النقص''(۱۱)

محدث کی بنیادی ذمہ داری یہ ہے کہ وہ حدیث کے متن کو دیکھے اور یہ بتائے کہ اس کی

روایت کس نے کی ہے۔الفاظ میں تغیر اور کمی بیشی کی چنداں اہمیت نہیں۔

امام سخاوی کہتے ہیں:

''ثم ان اصحاب المستخرجات غير متفردين بصنيعهم ،بل اكثر المخرجين للمشيخات والمعاجم، وكذا الأبواب يوردون الحديث بأسانيدهم، ثم يصرحون بعد انتهاء سياقه غالبا بعزوه إلى البخارى او مسلم او اليهما معا، مع إختلاف االألفاظ و غيرها يريدون أصله'' (١٢)

وہ علماء جنھوں نے ''متخرجات'' مرتب کی ہیں۔اور روایات اخذ کرنے میں متون کے صرف مفہوم کو مدنظر رکھا ہے یہ صرف ان کا اصول نہیں۔ بلکہ ان تمام علماء کا اصول ہے جنھوں نے ''مشیخات''، ''معاجم'' اور ''ابواب'' کی روایات کی تخریج کی ہے۔یہ حضرات حدیث کی مختلف اسانید کو جمع کر لینے کے بعد اسے پوری صراحت کے ساتھ بیان کرتے ہیں۔اور پھر اسے امام بخاری یا امام مسلم یا ان دونوں کی طرف منسوب کرتے ہیں۔ حالانکہ متون کے الفاظ میں اختلاف موجود ہوتا ہے۔ایسا کرتے وقت ان کے پیش نظر حدیث کا بنیادی مفہوم ہوتا ہے۔ظاہری الفاظ نہیں ہوتے۔

حافظ عراقی اپنی کتاب ''المغنى عن حمل الاسفار فى تخريج ما فى الاحياء من الأخبار'' کے مقدمہ میں لکھتے ہیں:

''وحيث عزوت الحديث لمن خرجه من الائمة فلاأريد بذلك اللفظ بعينه، بل قد يكون بلفظه وقد يكون بمعناه أوباختلاف على قاعدة المستخرجات''۔(١٣)

جہاں میں نے حدیث کو ائمہ حدیث میں سے کسی کی طرف منسوب کیا ہے تو ایسا کرتے وقت میں نے محض حدیث کے ہو بہو الفاظ کو مدنظر نہیں رکھا ہے۔ بلکہ حدیث کے بنیادی مفہوم کو پیشِ نظر رکھا ہے۔یہ وہی اصول ہے جو متخرجات کی ترتیب میں علماء کے ہاں رائج اور متداول ہے۔

فن تخریج سے مناسبت پیدا کرنے اور اس کی بنیاد پر کام کرنے کے لیے ضروری ہے کہ آپ حدیث کے بنیادی مصادر اور مآخذ سے پوری طرح واقف ہوں۔ ان مآخذ کے مناہج کے بارے میں آپ جانتے ہوں۔ ان کے مشتملات اور فہارس آپ کے پاس ہوں۔ اس کے علاوہ بہتر ہوگا کہ آپ ان مآخذ کے مقدمات کا باالاستیعاب مطالعہ کریں۔ ان مقدمات میں مؤلفین، مرتبین اور محققین نے جو معلومات دی ہیں ان کو اچھی طرح سمجھیں اور ذہن میں رکھیں۔ ''مقدمہ'' کے مطالعہ سے بہت فائدہ ہوتا ہے بشرطیکہ سوچ سمجھ کر پورے انہماک اور توجہ کے ساتھ اس کو پڑھا جائے۔

فن تخریج کو اچھی طرح سمجھنے کے لیے بہت مفید ہوگا اگر آپ اس فن کے کسی استاد کے ساتھ رابطہ رکھیں۔ اور ان کی ہدایات اور رہنمائی کے مطابق چند روایات لے کر ان کی تخریج کر لیں۔

آپ خود تخریج کریں گے تو اس کا سب سے بڑا فائدہ یہ ہوگا کہ لائبریری کے ساتھ آپ کی مناسبت پیدا ہو جائے گی۔ آپ مطلوبہ روایت تلاش کریں گے۔ تو کئی دوسری روایات بھی پڑھ لیں گے۔ آپ مطلوبہ روایت تلاش کریں گے۔ تو کئی دوسرے ابواب بھی دیکھ لیں گے۔ آپ مطلوبہ حدیث کی اسانید جمع کریں گے اور ان کے رواۃ پر بحث کریں گے تو علم رجال کی کئی کتابیں آپ کے سامنے آ جائیں گی۔ حدیث کے مشکل الفاظ تلاش کریں گے تو ''غریب الحدیث'' کے مآخذ دیکھ لیں گے۔ غرض یہ کہ چند روایات کی تخریج کی وجہ سے کئی مآخذ اور مراجع تک آپ کی براہ راست رسائی ہو جائے گی۔ تخریج کرتے وقت عام طور پر دو چیزیں مدنظر رہتی ہیں۔ ایک حدیث کے اسناد اور دوسرے حدیث کے متون۔ لیکن تخریج کے دوران جن چند پہلوؤں کو پیش نظر رکھا جاتا ہے۔ وہ حسب ذیل ہیں:

۱۔ متن حدیث (مآخذ کی نشاندہی)۔

۲۔ رجال اسناد (ہر ایک راوی کی حیثیت)۔

۳۔ مشکل الفاظ کی وضاحت (حسبِ ضرورت)۔

۴۔ تاریخی واقعات کی تفصیل (حسبِ ضرورت)۔

۵۔علاقوں اور شہروں کا تعارف (حسبِ ضرورت)۔

۶۔مؤلفات کا تعارف۔

اس ترتیب کے مطابق جب آپ کسی متن کی تحقیق وتخریج کریں گے تو آپ کا کام وزنی، وقیع اور مفید شمار ہوگا۔اس کی بنیاد پر دوسرے طلبہ اور محققین کام کرسکیں گے اور اسے اپنا مرجع بنا سکیں گے۔

محققین کے ہاں تخریج کے کئی طریقے رائج ہیں۔یہاں ہم سہولت کے پیشِ نظر چند ایسے طریقے پیش کرتے ہیں جو آسان اور قابل استعمال ہیں جنھیں پیشِ نظر رکھ کر کسی حدیث کی مختلف اسانید اور متون تک بآسانی رسائی حاصل کی جاسکتی ہے۔

تخریج بذریعہ مطلع حدیث:

مطلع حدیث سے مراد متن حدیث کا پہلا حرف ہے۔جن حضرات نے مطلع حدیث کی بنیاد پر روایات کو جمع کیا ہے۔انھوں نے پہلے حرف کو مدنظر رکھا ہے۔مثلاً جن متون کی ابتدا میں ''اَلف'' ہے۔ان کو پہلے جمع کیا ہے۔جن کی ابتدا ''باء'' سے ہوتی ہے ان کو اس کے بعد رکھا ہے۔ پھر ''تا'' والی روایات جمع کی ہیں اور اس طرح ''ی'' تک حروف کی ترتیب کے ساتھ احادیث جمع کی ہیں۔

جب آپ اس قسم کے مصادرِ تخریج سے استفادہ کرنا چاہیں تو ضروری ہے کہ آپ کو مطلوب متن کا مطلع (پہلا حصہ) یاد ہو۔اگر آپ کو حدیث کا مطلع پوری صحت کے ساتھ یاد نہ ہو تو پھر اس طریقہ کے مطابق تخریج کرنے میں دقت محسوس ہوگی۔اس طریقے کے مطابق آپ متن کے ابتدائی حروف کو پیشِ نظر رکھیں گے۔مثلاً:

''من غشنا فليس منا'' کی جب آپ تخریج کریں گے تو آپ اسے ''باب الميم'' اور ''ميم مع النون'' کے تحت دیکھیں گے۔تخریج کے سلسلے میں یہ طریقہ بہت عمدہ اور سہل ہے بشرط

یہ کہ مطلع آپ کو یاد ہو۔

مطلع حدیث کی اہم کتب:

ابتدائی حروف کی بنیاد پر جن مصادر میں روایات جمع کی گئی ہیں۔ ذیل میں ان میں سے چند بنیادی اور معروف ومشہور مآخذ کا اجمال کے ساتھ ذکر کیا جاتا ہے۔ مناسب ہوگا کہ آپ ان مآخذ کو لے کر خود ان کا باالالتزام مطالعہ کریں اور ان کے منہج کو ذہن میں رکھ کر ان کی روایات کی ترتیب کو اچھی طرح سمجھنے کی کوشش کریں۔

(1) الجامع الصغير من حديث البشير النذير:

امام جلال الدین عبداللہ بن ابو بکر السیوطی کی تالیف ہے۔امام سیوطی نے ''جمع الجوامع'' کے نام سے کتاب مرتب کی جسے ''الجامع الکبیر'' بھی کہتے ہیں۔ بعد میں جمع الجوامع سے روایات کا انتخاب کیا اور کچھ مزید روایات کا اضافہ بھی کیا۔ اس انتخاب کا نام ''الجامع الصغیر'' رکھا۔ الجامع الصغیر میں امام سیوطی نے حروف ہجا کی ترتیب سے روایات جمع کی ہیں۔تا کہ حدیث کے متن تک رسائی میں آسانی ہو۔اس کتاب سے استفادہ کرتے وقت آپ مندرجہ ذیل نکات ذہن میں رکھیں۔

(i) امام سیوطی نے ''ن'' سے شروع ہونے والے متون کے بعد ''مناھی'' کے تحت پوری ترتیب کے ساتھ رویات جمع کی ہیں۔ یہ احادیث 9328 سے 9576 تک تقریباً اڑھائی سو بنتی ہیں۔ جب آپ نے ''مناہی'' کی روایات تلاش کرنی ہوں تو اس نکتے کو پیش نظر رکھیں۔

(ii) امام سیوطی نے ''حرف واؤ'' کے بعد حرف ''لا'' سے شروع ہونے والے متون کو جمع کیا ہے۔اس لیے جب آپ کو ''لا'' سے شروع ہونے والی روایت کی تلاش ہو تو اسے ''و'' کے بعد دیکھیں۔

(iii) امام سیوطی نے ''انما الاعمال بالنیات'' کی روایت بالکل آغاز میں رکھی ہے۔اس

حدیث سے ائمہ حدیث تبرکاً اپنی کتابوں کا آغاز کرتے ہیں۔

(iv) امام سیوطی نے ہر ایک حدیث کے بارے میں بتایا ہے کہ اس کا مصدر کیا ہے اور کون سے محدث نے اسے نقل کیا ہے۔

(v) ہر حدیث کے آخری راوی یعنی صحابی کا تذکرہ کیا ہے۔ اگر روایت مرسل ہو تو ارسال کرنے والے تابعی کی نشاندہی کی ہے۔

(vi) ہر حدیث کا درجہء استناد بتایا ہے۔ مثلاً یہ روایت صحیح ہے، حسن ہے، ضعیف ہے وغیرہ۔

(2) الفتح الكبير فى ضمّ الزيادة إلى الجامع الصغير :

امام سیوطی نے جامع صغیر کی تالیف کے بعد اس پر ذیلی کام کیا آپ چاہتے تھے کہ "جامع صغیر" کے نام سے ایک مستقل مجموعہ تیار کریں۔ لیکن بعد میں "جامع کبیر" کی قولی روایات کے ساتھ دیگر مصادر سے منتخب 4,440 احادیث جمع کر کے آپ نے اس تالیف کا نام "الفتح الکبیر فی ضم الزیادۃ اِلی الجامع الصغیر" رکھا۔ اس کتاب کی ترتیب و تدوین میں آپ نے اسی منہج کو پیشِ نظر رکھا جو جامع صغیر کا ہے۔ آپ اس کتاب کے دیباچہ میں لکھتے ہیں:

> هذا ذيل على كتابى المسمّٰى بالجامع الصغير من حديث البشير النذير "سميته" زيادة الجامع رموزه كرموزه، والترتيب كالترتيب۔

شروع میں "جامع صغیر" مستقل کتاب تھی اور "زیادۃ الجامع" الگ کتاب تھی۔ شیخ یوسف بن اسماعیل بن یوسف النبہانی (م۔۱۹۳۲) نے ان دونوں کو یکجا کر دیا۔ آپ نے جامع صغیر اور زیادۃ الجامع کی روایات کو حسبِ ضرورت حروف ہجا کی ترتیب کے مطابق مدون کر دیا۔ اور اس طرح دونوں مجموعوں کی روایات کو بڑی خوبصورتی کے ساتھ پیش کیا۔ اس کتاب کا نام آپ نے "الفتح الکبیر فی ضم الزیادۃ اِلی الجامع الصغیر" رکھا۔ شیخ النبہانی نے "الفتح الکبیر" کے نام سے جو کام کیا یہ بہت

مفید اور عمدہ ہے۔ البتہ آپ نے روایات کی تصحیح و تحسین اور تضعیف کے رموز کو حذف کیا۔ جس کے سبب اس پہلو سے کتاب میں کمی محسوس ہوتی ہے۔

(3) ''جمع الجوامع'' یا ''الجامع الکبیر'':

امام جلال الدین سیوطی نے ''جمع الجوامع'' کے نام سے ایک ایسی کتاب ترتیب دینا شروع کی۔ جس میں حدیث کے بنیادی مصادر اور اصول میں وارد شدہ روایات کو آپ نے پیش نظر رکھا۔

مؤلف نے احادیث کو دو حصوں میں تقسیم کیا۔

(۱) احادیث قولیہ (۲) احادیث فعلیہ

احادیث قولیہ کو آپ نے حروف کی ترتیب کے مطابق جمع کیا۔ اور احادیث فعلیہ میں صحابہ کرامؓ کی ترتیب کو مدنظر رکھا۔ مثلاً پہلے حضرت ابوبکر صدیقؓ سے مروی جملہ فعلی احادیث جمع کیں۔ پھر حضرت عمرؓ، پھر حضرت عثمانؓ، حضرت علیؓ، حضرت سعدؓ بن ابی وقاص، سعیدؓ بن زید، طلحہؓ بن عبید اللہ، زبیرؓ بن العوام، عبدالرحمانؓ بن عوف اور ابوعبیدہؓ بن الجراح سے مروی احادیث نقل کیں۔

مؤلف نے جن جن مصادر سے روایات لی ہیں ان کی نشاندہی رموز کے ذریعہ کی ہے۔ مثلاً (خ) صحیح بخاری کے لیے، (م) صحیح مسلم کے لیے، (حب) صحیح ابن حبان کے لیے، (ک) مستدرک امام حاکم کے لیے، (ض) مختارہ ضیاء الدین المقدسی کے لیے، (د) سنن ابوداؤد کے لیے، (ت) جامع ترمذی کے لیے، (ن) سنن نسائی کے لیے، (ہ) سنن ابن ماجہ کے لیے، (ط) مسند ابوداؤد طیالسی کے لیے، (حم) مسند امام احمد، (عب) مصنف عبدالرزاق کے لیے، (ش) مصنف ابن ابی شیبہ کے لیے، (طب) معجم طبرانی الکبیر کے لیے، (طس) معجم طبرانی الاوسط کے لیے، (طص) معجم طبرانی الصغیر کے لیے، (قط) سنن دارقطنی کے لیے، (ق) سنن بیہقی کے لیے، (عق) الضعفاء للعقیلی کے لیے، (عد) الکامل لابن عدی کے لیے وغیرہ وغیرہ۔

مؤلف نے ہر ایک روایت کا استنادی درجہ بھی بتایا ہے۔ اور بعض مقامات پر عمدہ اور تفصیلی گفتگو بھی کی ہے جس کی وجہ سے کتاب کی افادیت بہت بڑھ گئی ہے۔

امام سیوطی اپنی اس کتاب کے بارے میں لکھتے ہیں:

''هذا كتاب شريف حافل، ولباب منيف رافل، بجميع الاحاديث الشريفة النبوية كافل، قصدت فيه إلى استيفاء الأحاديث النبوية، وارصدته مفتاحا لأبواب المسانيد العلية''

یہ ایک بہت اہم اور وقیع کتاب ہے اور اس فن کے اہم مصادر کا لب لباب ہے۔ اس میں احادیث کی بہت بڑی تعداد موجود ہے۔ میں نے پوری کوشش کی ہے کہ جتنی احادیث ہوسکتی ہیں وہ اس میں شامل ہوں۔ یہ دراصل اسناد اور متون تک رسائی کا ایک عمدہ ذریعہ ہے۔

اس کتاب کی بنیاد پر جب آپ تخریج کرنا چاہیں۔ تو پہلے یہ دیکھیں کہ جو حدیث آپ کے پاس ہے آیا وہ قولی ہے یا فعلی ہے۔ اگر حدیث قولی ہے۔ تو احادیث قولیہ کے تحت اس کو تلاش کریں۔ بڑی سہولت کے ساتھ آپ کو مل جائے گی۔ اگر حدیث کا تعلق فعل سے ہے۔ تو آپ کو اس کے آخری راوی (صحابی) کا نام معلوم ہونا چاہیے۔ اس لیے کہ احادیث فعلیہ کو مؤلف نے صحابہ کرام کی ترتیب کے مطابق جمع کیا ہے۔

(4) الجامع الازهر من حديث النبّي الانور:

اس کتاب کے مؤلف حافظ عبدالرؤوف بن تارج الدین علی بن الحدادی المناوی (۹۵۲ھ) ہیں۔ حافظ مناوی نے امام جلال الدین سیوطی کی ''جمع الجوامع'' کو بنیاد بنا کر روایات جمع کی ہیں۔ اور ان روایات کو ''جمع الجوامع'' میں شامل کر دیا ہے۔ امام سیوطی نے جمع الجوامع کی تالیف کے ضمن میں بتایا ہے کہ مصادر حدیث کی اکثر روایات ان کی کتاب میں آگئی ہیں۔ لیکن حافظ مناوی کے بقول امام سیوطی کا یہ کہنا درست نہیں۔ بہت ساری روایات ایسی ہیں جو حافظ سیوطی سے رہ گئی ہیں۔ چونکہ ''جمع الجوامع'' کے بارے میں عام تاثر یہ تھا کہ اصول کی جملہ

روایات اس کتاب میں موجود ہیں اس لیے جب تخریج کے دوران کسی طالب علم کو اس میں مطلوب روایت نہ ملتی تو وہ سمجھتا کہ وہ روایت بے اصل ہے۔ حافظ مناوی کہتے ہیں کہ اس عام تاثر اور طلبہء حدیث کی دقت کو مدنظر رکھ کر مجھے اس کتاب پر مزید کام کرنے کی ضرورت محسوس ہوئی اس لیے میں نے وہ روایات جو حافظ سیوطی سے رہ گئی تھیں انھیں جمع کیا اور انھیں اس کتاب میں شامل کیا۔ حافظ مناوی اس ضمن میں کہتے ہیں:

ما كان من المزيد فبا المداد الاحمر ،أواجعل عليه مدة حمراء۔

جامع کبیر کی روایات سیاہ روشنائی سے لکھوں گا اور اضافی روایات کے لیے سرخ روشنائی استعمال کروں گا یا ان کے اوپر سرخ لکیر کھینچوں گا۔ تا کہ پڑھنے والے کو اندازہ ہو سکے۔ کہ جمع الجوامع کی روایات کون سی ہیں اور زیادات کون سی ہیں۔

اس کتاب سے استفادہ کا طریقہ وہی ہے جو جمع الجوامع کا ہے۔ رموز بھی وہی استعمال کئے گئے ہیں جو جمع الجوامع میں استعمال ہوئے ہیں۔

اس منہج کے مطابق کئی کتابیں تالیف کی گئی ہیں۔ ذیل میں چند کے نام دیئے جا رہے ہیں۔ تا کہ جو طلبہ ان سے استفادہ کرنا چاہیں۔ وہ ان کی طرف مراجعت کر سکیں۔

كنوز الحقائق فى حديث خير الخلائق:

اس کتاب کے مؤلف شیخ عبدالرؤف المناوی ہیں۔ تقریباً دس ہزار روایات پر مشتمل ہے۔ مؤلف نے ہر حدیث کا مخرج بتایا ہے۔ کتاب کے آغاز میں رموز کے استعمال کا طریقہ بتایا ہے۔ یہ کتاب مطبع عثمانیہ سے مستقلاً چھپی ہے اور "الجامع الصغير" کے حاشیہ پر بھی طبع ہوئی ہے۔

المقاصد الحسنة فی بیان کثیر من الاحادیث المشتهرة علی الالسنة:

حافظ شمس الدین محمد بن عبدالرحمان السخاوی (م۹۰۲ھ) کی تالیف ہے۔اس کتاب میں مؤلف نے ان روایات کو جمع کیا ہے۔جو زبان زد خاص و عام ہیں۔امام سخاوی نے بڑی عرق ریزی کے ساتھ ان روایات کی تخریج کی ہے۔اور جو روایات حدیث کے زمرہ میں آتی ہیں اُن کو الگ کیا ہے۔اور جو روایات حدیث کے زمرہ میں نہیں آتیں ان کو الگ کر دیا ہے۔یہ کتاب مکتبۃ الخانجی مصر کی طرف سے 1956ء میں چھپ گئی ہے۔طباعت عمدہ ہے۔

تمییز الطیب من الخبیث فیما یدور علی السنة الناس من الحدیث:

امام عبدالرحمان بن علی کی تالیف ہے۔مؤلف نے اپنے شیخ حافظ سخاوی کی کتاب ''المقاصد الحسنۃ'' کی تلخیص کی ہے۔کتاب مکتبۃ صبیح القاہرہ سے چھپ گئی ہے۔

أسنی المطالب فی احادیث مختلفة المراتب:

محمد بن درویش الحوت الشامی (م: ۱۲۷۷ھ) کی تالیف ہے۔مؤلف نے ''المقاصد الحسنہ'' کا اختصار کیا ہے اور عبدالرؤف مناوی کی شرح جامع صغیر سے بھی استفادہ کیا ہے۔یہ کتاب کمال یوسف الحوت کی تحقیق کے ساتھ ''الاحادیث المشکلہ فی الرتبۃ'' کے نام سے چھپ گئی ہے۔

البغیة فی ترتیب احادیث الحلیة:

سید عبدالعزیز الغماری کی تالیف ہے۔مؤلف نے ابونعیم اصفہانی کی کتاب حلیۃ الاولیاء کی روایات کی تخریج کی ہے۔حلیہ میں جو روایات اخذ کی گئی ہیں۔مؤلف نے انھیں دو حصوں میں تقسیم کیا ہے۔قولی روایات کو حروف تہجی کی ترتیب کے ساتھ جمع کیا ہے۔اس کا منہج وہی ہے جو حافظ سیوطی نے جمع الجوامع میں اپنایا ہے۔کتاب مصر اور بیروت سے چھپ گئی ہے۔

فهرس معجم الطبرانی الصغیر:

عبدالوزیر بن محمد السد حان کی تالیف ہے۔مؤلف نے معجم الطبرانی الصغیر کی روایات کو حروف تہجی کی ترتیب کے مطابق جمع کیا ہے۔ یہ کتاب دار النصر القاہرہ، مکتبہ السلفیہ مدینہ منورہ اور دار الیقین ریاض سے کئی بار چھپ چکی ہے۔

إيقاف الأخبار علی أحاديث مشكل الاثار:

شیخ نبیل بن منصور البصارۃ کی تالیف ہے۔مؤلف نے امام ابوجعفر طحاوی کی کتاب مشکل الآ ثار کی روایات کو حروف تہجی کی ترتیب کے مطابق جمع کیا ہے۔ یہ کتاب دائرۃ المعارف النظامیہ ہند سے چھپی ہے۔

تخریج بذریعۂ الفاظ حدیث:

تخریج کے دوسرے طریقہ کی بنیاد ''لفظ حدیث'' پر رکھی گئی ہے۔عام طور پر اس منہج کے مطابق جن مؤلفین نے روایات جمع کی ہیں۔انھوں نے ایسے الفاظ کو مدنظر رکھا ہے۔جن کے ذریعے بآسانی حدیث کے متن تک رسائی ہو سکے۔اس اسلوب کے تحت تخریج کرتے وقت آپ کے سامنے متن حدیث کا کوئی لفظ ہونا چاہیے۔اگر متن میں کوئی مشکل لفظ استعمال ہوا ہو۔تو آپ اس کو بنیاد بنا کر حدیث تلاش کریں۔اس اسلوب میں چونکہ حروف کو مدنظر نہیں رکھا جاتا اس لیے حروف کے تحت متن کی تلاش کا کوئی فائدہ نہیں۔ یہ طریقہ پہلے طریقے کے مقابلے میں زیادہ آسان اور مفید ہے۔آپ چند روایات کو لے کر اس منہج کے مطابق ان کی تخریج کریں گے تو آپ کا ذہن کھل جائے گا اور مناسبت پیدا ہو جائے گی۔ذیل میں اس طریقہ کے مطابق جو کتابیں تیار کی گئی ہیں ان کا مختصر تعارف کیا جاتا ہے۔

(۱) المعجم الفهرس الألفاظ الحديث النبوی ﷺ:

اس تالیف کی ابتدا لیدن یونیورسٹی کے پروفیسر ڈاکٹر ونسک نے کی۔ بعد میں کئی اور اساتذہ نے ان کا ساتھ دیا۔ اور اس طرح یہ منصوبہ پایہ تکمیل تک پہنچا۔ اس کتاب میں مندرجہ ذیل نو مصادر حدیث کے الفاظ کو بنیاد بنا کر روایات کو مدون کیا گیا ہے۔

(i) صحیح بخاری (ii) صحیح مسلم (iii) سنن ترمذی

(iv) سنن ابوداؤد (v) سنن نسائی (vi) سنن ابن ماجہ

(vii) سنن دارمی (viii) مؤطا امام مالک (xi) مسند امام احمد

طریقۂ تخریج:

جب آپ اس طریقہ کے مطابق کسی حدیث کی تخریج کرنا چاہیں۔ تو متن میں سے کوئی ایک لفظ منتخب کر لیں۔ اگر متن میں کوئی مشکل لفظ استعمال ہوا ہو یا کوئی اصطلاح استعمال ہوئی ہو۔ تو آپ اسی کو بنیاد بنالیں۔ اس لفظ کے پہلے حرف کو ترتیب کے مطابق دیکھ لیں۔ آپ کو حدیث مل جائے گی۔

مثال کے طور پر:

آپ ''لایؤ من أحد کم حتی یحب لأخیه ما یحب لنفسه'' کی تخریج کرنا چاہیں۔ تو آپ اس میں سے لفظ ''یحبّ'' لے لیں۔ اسے ''حاء مع الباء'' میں تلاش کریں۔ تو حدیث آپ کو ج ۱۔ ص ۴۰۷ پر مل جائے گی۔

رموز:

کتاب میں جن جن مصادر کی روایات لی گئی ہیں ان کے رموز ابتدا میں دیئے گئے ہیں۔ آپ ان کا توجہ کے ساتھ مطالعہ کریں اور ان رموز کو زبانی یاد کر لیں۔

(۲) فهرس صحیح مسلم:

شیخ محمد فواد الباقی کی تالیف ہے۔ شیخ نے صحیح مسلم کی فہارس کے ضمن میں چھٹی فہرست ''معجم المفہرس'' کے منہج کے مطابق ترتیب دی ہے۔ اس فہرس میں آپ نے متون کے الفاظ وکلمات کو بنیاد بنا کر روایات کو جمع کیا ہے۔

طریقہ تخریج:

جب آپ اس فہرس کی بنیاد پر کسی حدیث کی تخریج کرنا چاہیں۔ تو اس حدیث کے متن میں سے کوئی لفظ منتخب کر لیں۔ پھر اس کے پہلے حرف کو مدنظر رکھ کر ترتیب کے مطابق اس کو تلاش کر لیں۔ حدیث آپ کو مل جائے گی۔ مثلاً

''لا یدخل الجنة قتّات''۔ جب آپ اس حدیث کی تخریج کرنا چاہیں۔ تو اس میں ''قتّات'' کا لفظ لے لیں۔ اور ''قاف مع التاء'' کے تحت اس کو تلاش کر لیں۔ روایت آپ کو مل جائے گی۔ اسی طرح ''الطهور شطر الایمان'' میں سے آپ ''الطهور'' کو لے لیں۔ اور ''طهر'' کے نیچے اسی طرح تلاش کر لیں۔ حدیث آپ کو مل جائے گی۔

(۳) فہرس سنن ابی داؤد:

شیخ مصطفیٰ بن علی محمد بن مصطفیٰ البیومی کی تالیف ہے۔ مؤلف نے شیخ محمود خطاب السبکی کی شرح سنن ابو داؤد ''المنهل العذب المورود'' پر کام کیا اور اس کی فہرست تیار کی۔ اپنی ''فہرس'' کا نام آپ نے ''مفتاح المنهل العذب المورود'' رکھا۔ شیخ ابن البیومی کا کام اس حوالہ سے بہت وزنی ہے۔ کہ آپ نے ''المعجم المفہرس'' سے پہلے سنن ابو داؤد کی فہرس تیار کی۔ جو لوگ یہ سمجھتے ہیں کہ ڈاکٹر ونسنک سے پہلے اس نوعیت کا کام نہیں ہوا تھا یہ ان کی لاعلمی ہے۔ شیخ ابن البیومی نے سنن ابو داؤد کی جو فہرس تیار کی ہے۔ وہ ڈاکٹر ونسنک اور ان کی ٹیم کی فہارس کے مقابلے میں زیادہ مفید اور وقیع ہے۔ یوں لگتا ہے کہ متاخرین نے شیخ ابن البیومی کے کام سے متاثر ہو کر مصادر حدیث کی فہارس تیار

کرنے کا منصوبہ بنایا ہے۔ بہر حال شیخ نے جو کام کیا ہے وہ سنن ابوداؤد کا مطالعہ کرنے والوں کے لیے بہت اہم اور بنیادی کام ہے۔

طریقۂ تخریج:

شیخ ابن البیومی کی ''فہرس سنن ابوداؤد'' کی بنیاد پر تخریج کا طریقہ وہی ہے۔ جو ''المعجم المفہرس لألفاظ الحدیث'' کا ہے۔ آپ جس حدیث کی تخریج کرنا چاہیں اس میں سے ایک نمایاں کلمہ منتخب کرلیں۔ اور اسے حروف تہجی کی ترتیب کے مطابق تلاش کرلیں۔ حدیث آپ کو مل جائے گی۔ شیخ ابن البیومی نے جب فہارس کا کام مکمل کرلیا۔ تو اسے شیخ امین خطاب کے حوالے کر دیا۔ شیخ امین خطاب نے اسے بہت پسند کیا۔ اور اعلیٰ طباعت کا انتظام کیا۔

تخریج بذریعۂ راوی:

تخریج کا تیسرا طریقہ یہ ہے کہ سند میں آخری راوی یعنی صحابی کو دیکھا جائے۔ اگر سند میں ارسال ہو تو تابعی کو دیکھا جائے۔ جن مؤلفین نے اس منہج کے تحت روایات جمع کی ہیں۔ انہوں نے صحابہ کرام کی ترتیب کو پیش نظر رکھا ہے۔ ہر ایک صحابی سے جتنی روایات منقول ہیں متعلقہ صحابی کے عنوان کے تحت جمع کرلیا ہے۔ مثلاً ابوبکر صدیقؓ سے جتنی احادیث منقول ہیں۔ انھیں ابوبکر صدیقؓ کے عنوان کے تحت، عمر فاروقؓ سے مروی احادیث کو ان کے نام کے تحت، حضرت عثمان بن عفانؓ کی مرویات کو ان کے عنوان کے تحت اور حضرت علیؓ سے منقول روایات کو ان کے نام کے ذیل میں درج کیا ہے۔ اس منہج کے تحت جب آپ کسی حدیث کی تخریج کرنا چاہیں تو ضروری ہے کہ آپ کو آخری راوی یعنی صحابی یا ارسال کی صورت میں تابعی کا نام معلوم ہو۔ اس اسلوب کے مطابق جو کتابیں مرتب کی گئی ہیں وہ اس لحاظ سے بہت عمدہ اور مفید ہیں کہ ان کے ذریعے مطلوبہ حدیث کی اسناد اور متن تک بہت آسانی کے ساتھ رسائی ہو جاتی ہے۔ جن جن مصادر میں حدیث وارد ہوتی ہے۔ ان کی تفصیلات بھی مل جاتی ہیں۔ اور ہر ایک حدیث کا درجہ استناد بھی معلوم ہو جاتا ہے۔ اس اسلوب کے تحت جو کتابیں مرتب کی گئی ہیں ان کی دو قسمیں ہیں۔

(i) کتب الأطراف

(ii) کتب المسانید

کتب الأطراف سے مراد حدیث کی وہ کتابیں ہیں جن میں مختلف مصادر حدیث کی روایات صحابہ کرام کی ترتیب کے مطابق جمع کی گئی ہوں۔ اسناد مکمل دی گئی ہوں اور متن کا ایک حصہ دیا گیا ہو۔

اس اسلوب کے مطابق بہت ساری کتابیں مرتب کی گئی ہیں۔ ذیل میں چند معروف ومشہور کتب کا تعارف کیا جاتا ہے۔

(i) تحفة الاشراف بمعرفة الأطراف:

جمال الدین ابوالحجاج یوسف بن الزکی عبدالرحمان بن یوسف المزی (م۷۴۲ھ) کی تالیف ہے۔ حافظ مزی سے پہلے مختلف مصادر حدیث کے اطراف پر کام ہو چکا تھا۔ آپ نے ان مصادر کے علاوہ دیگر مآخذ کی روایات کو بھی اس میں شامل کر دیا۔ اور روایات کا بہت بڑا ذخیرہ جمع کر دیا۔

مؤلف نے ان صحابہ کرامؓ اور صحابیاتؓ کے اسماء جمع کئے۔ جن کی مرویات مصادر حدیث میں منقول ہیں یہ تعداد تقریباً 986 ہے۔ ان تابعین کے نام جمع کئے جن کے مرویات مرسل اور مقطوع کی شکل میں مصادر میں موجود ہیں۔ یہ تعداد 405 ہے۔ صحابہ اور تابعین کے ناموں کو حروف کی ترتیب کے مطابق مرتب کیا۔ ہر صحابی اور تابعی کے نام کے تحت ان تمام روایات کو جمع کیا۔ جو اس سے منقول ہیں۔ ان روایات کی مجموعی تعداد 19,595 بنتی ہے۔

(ii) النکت الظراف علی الأطراف:

حافظ ابن حجر عسقلانی کی تالیف ہے۔ حافظ ابن حجر نے فتح الباری کی تالیف کے دوران جہاں اور بہت سے مصادر حدیث سے استفادہ کیا۔ وہاں حافظ مزی کی تحفة الاشراف کو

بھی مدنظر رکھا۔ حافظ مزی کی تحفۃ الاشراف میں جہاں جہاں حافظ ابن حجر کو نقص اور سقم کا احساس ہوا۔ انہوں نے اس کی نشاندہی کی۔ حافظ ابن حجر کی ''النکت الظراف'' اب تحفۃ الاشراف کے حاشیہ پر چھپ گئی ہے۔ اس حاشیہ کی وجہ سے تحفۃ الاشراف کی افادیت مزید بڑھ گئی ہے۔

(iii) ذخائر المواریث فی الدلالۃ علی مواضع الحدیث:

علامہ عبدالغنی بن اسماعیل النابلسی الدمشقی (م۱۱۰۲ھ) کی تالیف ہے۔ مؤلف نے صحیحین، سنن اربعہ اور موطا امام مالک کی روایات کے اطراف پر کام کیا ہے۔

طریقۂ تخریج:

جب آپ ''ذخائر المواریث'' کی مدد سے حدیث کی تخریج کرنا چاہیں تو سب سے پہلے یہ دیکھیں کہ اس حدیث کا آخری روای صحابی ہے یا تابعی ہے۔ اگر حدیث کا آخری راوی صحابی ہے تو صحابہ کرام کی ترتیب کے مطابق اس صحابی کا نام تلاش کریں۔ جب آپ کو اس صحابی کا نام مل جائے تو آپ دیکھیں گے کہ اس نام کے ذیل میں اس صحابی سے جتنی روایات منقول ہیں ساری کی ساری ترتیب کے ساتھ جمع ہیں۔ یہاں یہ بات ذہن میں رکھنے کی ہے۔ کہ ''اطراف'' میں پورا متن نہیں دیا جاتا۔ متن کا ایک طرف ذکر ہوتا ہے۔ اس لیے مطلوبہ حدیث کے متن کا ابتدائی ٹکڑا آپ کے پاس ہونا چاہیے۔ جب مطلوبہ متن کا ٹکڑا آپ کو مل جائے تو آپ اس کے ساتھ دیئے گئے رموز کا پوری توجہ کے ساتھ مطالعہ کریں۔ حدیث کا مخرج، اس کے شواہد، اسانید اور دیگر تفصیلات آپ رموز کے ذریعہ معلوم کر سکیں گے۔ مثلاً

جب آپ حدیث "لا حسد الافی اثنتین ! رجل اتاہ اللہ القرآن فھو یتلوہ آناء اللیل وآناء النھار، ورجل اتاہ اللہ مالا فھو یُنفقہ آناء اللیل و آناء النھار"۔

کی تخریج ذخائر المواریث کی مدد سے کریں گے۔ تو اس کے راوی چونکہ عبداللہ ابن عمرؓ ہیں۔ اس لیے آپ اسے ابن عمرؓ کی مرویات میں تلاش کریں گے۔ عبداللہ ابن عمرؓ کی مرویات ج ۲۔ ص ۶۷ سے شروع ہوتی ہیں۔ آپ اس حدیث کو تلاش کریں گے۔ تو ص: ۱۰۴ پر آپ کو یہ حدیث مندرجہ ذیل صورت میں ملے گی۔

٣٨٦٤ (حديث): لا حسد الافى اثنتين رجل آتاه الله مالاً۔ (خ)

فى التوحيد عن علی بن عبدالله ،وفى فضائل القرآن عن ابى اليمان

(م)۔فى الصلاة عن أبى شيبة ،وعمر والناقد،وزهير بن حرب وعن حرملة بن يحي

(د) فى البر عن ابن عمر ،(ت) فى فضائل القرآن عن قتيبة۔

اس عبارت کی بنیاد پر جب آپ تخریج کریں گے۔ تو آپ یوں لکھیں گے۔

"اخرجه، البخارى فى صحيحه فى كتاب التوحيد،وفى كتاب فضائل القرآن، واخرجه مسلم فى الصلاة،وأخرجه ،ابو داؤد فى البر، واخرجه الترمذى فى فضائل القرآن ،كذا فى ذخائر۔المواريت ٢۔ص ١٠٤۔حديث رقم ٣٨٦٤

یہ اجمالی تخریج کہلاتی ہے۔ اگر آپ تفصیلی تخریج کرنا چاہیں۔ تو صحیح بخاری کی کتاب التوحید کا مطالعہ کر کے اس کا حوالہ دے دیں۔ صحیح مسلم کی کتاب الصلاۃ میں سے اس حدیث کو لے کر تفصیلی حوالہ دے دیں۔ اس طرح دیگر مصادر کا مطالعہ کر کے ہر ایک ماخذ کی تفصیلی نشاندہی کر لیں۔

یہ کتاب اپنے موضوع کے اعتبار سے بہت مفید اور وقیع ہے۔ لجنۃ النشر والتالیف الازہر کی طرف سے چھپ گئی ہے۔ روایات پر نمبر لگے ہیں۔ کل روایات 12302 ہیں۔

كتب المسانيد:

رواۃ کی ترتیب کے مطابق حدیث کی جو کتابیں مرتب کی گئی ہیں۔ ان میں دوسری قسم کو

اصطلاح میں ''مسانید'' کہا جاتا ہے۔مسند حدیث کی وہ کتاب کہلاتی ہے۔جس میں ہر ایک صحابی کی مرویات الگ الگ جمع کی گئی ہوں۔

مسند کی بنیاد پر تخریج کرتے وقت ضروری ہے کہ آپ کو آخری راوی یعنی صحابی کا نام معلوم ہو۔اس ترتیب کے مطابق جو مجموعے تیار ہوئے ان کی تعداد اچھی خاصی ہے۔ذیل میں ہم چند معروف ومشہور مسانید کا تعارف کرتے ہیں۔

(iv)مسند الامام احمد بن حنبل:

ابوعبداللہ احمد بن حنبل کی تالیف ہے۔امام احمد نے اپنی مسند میں صحابہ کرامؓ کی ترتیب کے مطابق روایات جمع کی ہیں۔مثلاً سب سے پہلے ابوبکر صدیقؓ کی مرویات، پھر عمر فاروقؓ پھر عثمان بن عفانؓ پھر حضرت علیؓ اور اسی طرح دیگر صحابہ کی مرویات ترتیب کے ساتھ جمع کی ہیں۔

امام احمد نے ساڑھے سات لاکھ روایات سے انتخاب کر کے اپنی مسند کو مدون کیا ہے۔اس مسند میں تقریباً چالیس ہزار روایات جمع کی گئی ہیں۔

طریقۂ تخریج:

جب آپ مسند احمد کی مدد سے کسی حدیث کی تخریج کرنا چاہیں۔تو ضروری ہے کہ آپ کو اس حدیث کے آخری راوی یعنی صحابی کا نام معلوم ہو۔جب آپ کے پاس صحابی کا نام موجود ہو۔تو آپ فہرست کی مدد سے اس صحابی کی مسند تلاش کر لیں۔جب اس صحابی کی مسند آپ کو مل جائے۔تو پھر مطلوبہ حدیث کی تلاش شروع کر دیں۔جب آپ کو حدیث مل جائے۔تو آپ مسند امام احمد کے حوالے سے اس کو اپنے پاس نقل کر دیں۔کتاب کی جلد۔صفحہ نمبر اور مطبع بھی اپنے پاس نوٹ کر لیں۔

مثلاً:

جب آپ حدیث: ''أمر بلال أن يشفع الاذان و يوتر الاقامة'' کی تخریج کرنا چاہیں تو اس حدیث کے آخری روای چونکہ حضرت انسؓ ہیں۔اس لیے آپ مسند انس بن مالک کی

طرف رجوع کریں گے۔ مسند احمد میں انس بن مالک کی مسند تیسری جلد میں آئی ہے۔ اس لیے آپ تیسری جلد نکال کر اس میں ان مرویات کا مطالعہ شروع کریں گے جن کے راوی حضرت انسؓ ہیں۔ جب آپ حضرت انسؓ کی مرویات کا مطالعہ کریں گے۔ تو آپ اس حدیث کو ص: ۱۰۴ پر موجود پائیں گے۔ اب آپ اس حدیث کے بارے میں یوں لکھیں گے:

اخرجه، احمد فی مسنده ۔ ج ۳ ۔ ص ۱۰۳

مسند امام احمد کے علاوہ مشہور مسانید درج ذیل ہیں۔

مسند ابو یعلی موصلی　　　مسند ابو داؤد الطیالسی۔

مسند الامام الحمیدی　　　مسند نعیم بن حماد المروزی۔

مسند ابراہیم بن نصر المطوعی　　　مسند یحیٰ بن عبد الحمید الحمانی۔

ان تمام مسانید کی ترتیب وترکیب وہی ہے جو مسند امام احمد کی ہے۔ آپ اگر ان سے استفادہ کرنا چاہیں۔ تو اس طریقہ کو اپنائیں۔ جس کا تذکرہ اوپر ہو چکا ہے۔

تخریج باعتبار موضوع:

تخریج کا چوتھا طریقہ باعتبار موضوع کہلاتا ہے۔ اس اسلوب کے مطابق جو کتابیں مرتب کی گئی ہیں۔ ان میں روایات کو موضوع ومضمون کے لحاظ سے جمع کیا گیا ہے۔ اس قسم کی کتابوں کی مدد سے حدیث کی تخریج کے لیے ضروری ہے کہ آپ کو حدیث کا مضمون ومفہوم معلوم ہو۔

اس اسلوب کے مطابق کئی کتابیں منظر عام پر آئی ہیں۔ ذیل میں چند معروف ومشہور کتب کا تذکرہ کیا جاتا ہے۔

(۱) کنز العمّال فی سنن الاقوال و الافعال:

شیخ علی بن حسام الدین عبدالملک بن قاضی خان المتقی (م۔۹۷۵ھ) کی تالیف

ہے۔مؤلف نے حافظ سیوطی کی ''الجامع الکبیر''۔''الجامع الصغیر''۔اور''زیادۃ الجامع'' کی روایات کو یکجا کر دیا ہے۔اس طرح ان روایات کی تعداد چھیالیس ہزار بن جاتی ہے۔حافظ جلال الدین السیوطی نے روایات کو حروف تہجی کی ترتیب کے مطابق جمع کیا ہے۔جب کہ شیخ متقی نے ان روایات کو ابواب اور عناوین کے تحت جمع کیا ہے۔

ترتیب کتاب:

حافظ متقی نے جہاں روایات کو ابواب اور مضامین کے تحت جمع کیا ہے۔وہاں ابواب کو حروف تہجی کی ترتیب کے مطابق رکھا ہے۔مثلاً وہ موضوعات جن کا آغاز ہمزہ سے ہوتا ہے۔ان کو پہلے رکھا ہے۔پھر جن کی ابتدا''با'' سے ہوتی ہے۔ان کو رکھا ہے۔پھر''تا''اور''ثا'' وغیرہ وغیرہ۔

طریقۂ تخریج:

جب آپ کنز العمال کی مدد سے حدیث کی تخریج کرنا چاہیں۔تو سب سے پہلے یہ دیکھیں کہ مطلوبہ حدیث کس موضوع سے تعلق رکھتی ہے۔جب آپ کو حدیث کا موضوع معلوم ہو جائے تو کتاب کی فہرست دیکھ لیں۔فہرست کے ذریعہ آپ متعلقہ باب تک پہنچ جائیں گے۔جب آپ تھوڑی دیر مطالعہ کریں گے تو مطلوبہ حدیث آپ کو مل جائے گی۔اس کے بعد آپ رموز کے ذریعہ اس حدیث کی تفصیل بیان کر سکیں گے۔کنز العمال پہلے حیدر آباد دکن سے چھپی اس کے بعد حلب سے طبع ہوئی۔

مفتاح کنوز السنۃ:

ڈاکٹر ونسنک نے یہ کتاب انگریزی میں مرتب کی۔اور اس کی تالیف میں بہت محنت اور عرق ریزی سے کام لیا۔شیخ محمد فواد عبدالباقی نے اس کا عربی میں ترجمہ کیا اور ۱۹۳۳ء میں قاہرہ سے اسے طبع کرایا۔مؤلف نے حدیث و سیرت کے چودہ مصادر کی روایات اس کتاب میں موضوع کے اعتبار سے جمع کی ہیں۔جو حسب ذیل ہیں۔

(۱) صحیح البخاری (۲) صحیح مسلم (۳) سنن ترمذی

(۴) سنن ابوداؤد (۵) سنن نسائی (۶) سنن ابن ماجہ

(۷) سنن دارمی (۸) مؤطاامام مالک (۹) مسند امام احمد

(۱۰) مسند طیالسی (۱۱) مسند زید بن علی (۱۲) الطبقات الکبری

(۱۳) سیرۃ ابن ھشام (۱۴) المغازی لمحمد بن عمر الواقدی

طریقۂ تخریج:

جب آپ مفتاح کنوز السنۃ کی مدد سے کسی حدیث کی تخریج کرنا چاہیں۔تو اس کتاب میں آپ کو مطلوبہ حدیث کے ضمن میں راہنمائی ملے گی کہ یہ حدیث کہاں کہاں مل سکتی ہے۔اس کتاب سے استفادہ کرنے کے لیے ضروری ہے۔کہ آپ اس میں استعمال شدہ رموز کو اچھی طرح یاد کر لیں۔مثلاً: جب آپ حدیث:" من سره أن يبسط له، في رزقه، وأن ينسئا له في اثره فليصل رحمه" مفتاح کنوز السنۃ کی مدد سے تخریج کرنا چاہیں۔تو اس حدیث کا موضوع چونکہ "الارحام" یا "الرحم" ہے اس لیے آپ "الارحام" کے تحت اس کو دیکھیں گے۔جب آپ مطالعہ کریں گے۔تو عنوان "أجر صلة الرحم" کے ذیل میں آپ کو یہ تفصیل ملے گی:۔

بخ۔ ك ٧٨ ب ١٢ قا ١٣

مس۔ ك ٤٥ ح ١٦، ١٧، ٢٠-٢٢-

تر۔ ك ٢٥ ب ٩ خ ٤٩-

حم۔ ثان ص ١٨٩، ٤٨٤ ثالث ص ١٠٤، ٢٢٩،

و۔ ٢٤٧، ٢٦٦، ٢٧٩-

ان رموز کا مقصد یہ ہے۔

راجع البخاري كتاب رقم ٧٨- باب رقم ١٢- وقا.ل باب رقم ١٣- ومسلم كتاب

رقم ٤٥، حديث رقم ١٦، ١٧، ٢٠، ٢٢- والترمذی کتاب رقم ٢٥ باب رقم ٩، و ٤٩- واحمد ج٢- ص ١٨٩ و ص ٤٨٤ وخ ٣- ص ١٠٤ و ص٢٢٩ وص ٢٤٧ وص ٢٦٦ وج ص ٢٧٩-

کتاب کے مقدمہ میں ہر کتاب کا نام اور اس کی تقسیم کی تفصیلات دی گئی ہیں۔ اس مقدمہ کا مطالعہ اور رموز کے ساتھ مناسبت انتہائی ضروری ہے۔

....

حواشی وحوالہ جات

(۱)۔ قواعدالتحدیث۔شیخ جمال الدین القاسمی۔ص ۲۱۹۔

(۲)۔ فیض القدیر۔شیخ عبدالرؤوف المناوی۔ج ۱۔ص: ۲۰

(۳)۔ اخرجہ الترمذی فی الطھارۃ، باب ماجاء فی المسح علی الخفین اعلاہ وأسفلہ۔حدیث رقم: ۹۷۔

(۴)۔ اخرجہ الإمام ابوداؤدالسجستانی فی سننہ فی الطھارۃ۔

(۵)۔ رواہ ابن ماجہ فی سُننہ۔ج ۱۔ص: ۱۸۲۔

(۶)۔ اخرجہ ابوداؤدفی النکاح، باب فی الرجل ینظر إلی المرأۃ وھو یرید تزویجھا، ج ۲۔ص ۹۴۔

(۷)۔ اخرجہ الحاکم فی المستدرک، فی النکاح۔باب ''اذاخطب أحدکم امرأۃ فان استطاع أن ینظر إلی بعض مایدعوہ إلی نکاحھا فلیفعل''۔ج ۲۔ص: ۱۴۰۔

(۸)۔ اخرجہ أحمد فی مسندہ۔ج ۳۔ص: ۳۳۴۔

(۹)۔ رواہ أحمد فی مسندہ۔ج ۳۔ص: ۳۶۰

(۱۰)۔ رواہ عبدالرّزاق فی مصنفہ، فی النکاح۔

(۱۱)۔ نصب الرایہ۔شیخ جمال الدین زیلعی۔ص: ۲۰۰۔

(۱۲)۔ فتح المغیث۔شیخ شمس الدین السخاوی۔ج ۱۔ص: ۱۳۔

(۱۳)۔ المغنی عن حمل الأسفار فی الاسفار۔حافظ زین الدین العراقی۔ج ۱۔ص: ۱۳۔

....

سیرت رسول اللہ ﷺ کی روشنی میں جدید ریاست کا تصور

پروفیسر ڈاکٹر محمد الغزالی ☆

الحمد الله رب العالمين والصلوة والسلام على سيد المرسلين وعلى آله وصحبه اجمعين.

رسول اللہ ﷺ کی تعلیمات میں سب سے نمایاں بات یہ ہے کہ پہلے فرد کی اصلاح ہو، اس کی تعلیم وتزکیہ کے عمل سے گذر کر امت اسلامیہ کی تشکیل ہو، اور اس امت واحدہ کے واضح تصور اور عملی ڈھانچہ کی بنیاد پر ریاست کا قیام کوئی مشکل کام نہیں رہتا۔ اگر افراد کی تربیت ان مقاصد اور اصول کے مطابق انجام پا جائے جو خالق کائنات نے عطا فرمائے ہیں اور ان افراد کو ایک مضبوط سماجی بندھن کی لڑی میں ان قواعد وضوابط کے مطابق پرو دیا جائے جو اللہ کی شریعت میں مقرر کیے گئے ہیں، تو انہی افراد اور معاشرہ کی مدد سے وہ بہترین ریاست قائم کی جاسکتی ہے جس کا مطمح نظر اعلاء کلمۃ اللہ اور رضائے رب کا حصول ہوتا ہے۔ لیکن اگر پہلی دو شرطوں میں سے کسی ایک میں کوئی کمزوری رہ جائے تو یہ کمزوری ریاست کے ڈھانچہ میں بھی نمایاں نظر آئے گی۔ پھر وہ ریاست مادی قوت ومعاشی وسائل پر تو شاید قابض ہوکر دکھادے مگر اس کی اخلاقی بنیاد کمزور اور نظریاتی اساس کھوکھلی رہے گی۔ ایسی ریاست محض اپنی سیاسی قوت اور مادی وسائل کے بل بوتے پر افراد واجتماع انسانی کو راہ راست پر نہیں چلاسکتی۔ البتہ اگر ریاست کی تشکیل میں یہ دونوں بنیادی عنصر پوری طرح کارفرما ہوں تو پھر یہ ریاست ان عناصر کی تقویت اور ترقی کا باعث ضرور بن سکتی ہے اور یہی دراصل اسلامی ریاست کا اصل فریضہ اور جواز بھی ہے۔

☆ پروفیسر ادارہ تحقیقات اسلامی۔ ومدیر ''الدراسات الاسلامیہ''
بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی، اسلام آباد

اسی ترتیب کو قائم رکھتے ہوئے رسول اللہ ﷺ نے سب سے پہلے افراد کو اپنی دعوت کا مخاطب بنایا۔ ان کو قبول حق پر آمادہ کیا' ان کو تزکیہ نفس کے ذریعہ اندر سے بدل ڈالا ان کو تعلیم کتاب وحکمت کے ذریعہ بہترین انسان بنا کر امت اسلامیہ کی تشکیل کی۔ جونہی امت کی ہیئت اجتماعیہ وجود میں آئی اس ہیئت کے اجتماعی مقاصد کی تکمیل اور سماجی مصالح کی تحصیل کے لیے ریاست کا قیام آسانی سے عمل میں آگیا۔ اس ریاست کو قائم کرنے اور باقی رکھنے کے لیے کسی خارجی طاقت کے استعمال کی ضرورت پیش نہیں آئی۔ نہ ہی افراد کو اس ریاست کا وفادار رکھنے کے لیے کبھی قوت سے کام لینے کی نوبت آئی۔ چنانچہ رسول اللہ ﷺ نے مدینہ میں جو مثالی ریاست قائم فرمائی اس میں نہ تو پولیس کا کوئی ادارہ تھا' نہ ہی پروپیگنڈہ کی کوئی مشینری تھی' نہ شہریوں کی مخبری کرنے کے لئے کوئی محکمہ قائم کیا گیا۔ اس لیے کہ ان اسباب ووسائل کی ضرورت ہی اس ریاست میں پڑتی ہے جس کا رشتہ اپنے شہریوں کے ساتھ باہمی احترام واعتماد پر استوار نہ ہو۔ بلکہ حکام اور محکومین کے مابین ایک لامتناہی کش مکش جاری رہے۔ لیکن اگر ریاست ایسی ہو کہ اس کے اغراض ومقاصد' مفادات وترجیحات بعینہ وہی ہوں جو اس کے شہریوں کے مابین مشترک ہیں تو ظاہر ہے کہ ایسی ریاست جبر وقہر کے ذرائع اختیار کرنے سے بالکلیہ بے نیاز رہے گی۔

١ : لہذا رسول اللہ ﷺ کی سیرت طیبہ کی روشنی میں جدید ریاست کا پہلا اصول یہ نکلتا ہے کہ ایسی ریاست جو سو فی صد اس عقیدہ' شریعت' اخلاقی اور تہذیبی مقاصد پر قائم ہو جو اسکے شہریوں میں مشترک ہیں تو وہ ریاست میں ہمیں ملتی ہے۔ اس طرح یہ ریاست ہر شہری کی نظر میں اس کے ذاتی نصب العین کی تکمیل کا رمز اور ذریعہ ہو گی۔ اور یوں بقول شاہ ولی اللہ ؒ' اس ریاست کی حیثیت ایک شخص اکبر کی سی ہو گی جس میں افراد کو اپنے تصورات اور خوابوں کی تکمیل کا سامان ہوتا نظر آئے گا۔ اس طرح اس ریاست کے لئے خود اپنے شہریوں کی وفاداری کے حصول وبقاء کا کبھی کوئی مسئلہ نہ ہو گا۔

٢ : دوسری خصوصیت اس جدید ریاست کی جو ہمیں اسوۂ رسول اکرم ﷺ سے ملتی ہے کہ اس ریاست میں عدل وانصاف کا ایک محکم' جامع اور مربوط نظام قائم ہو۔ بظاہر یہ کوئی نئی بات

نہیں لگتی، اس لیے کہ ہر ریاست ہی اپنے دعوے کی حد تک اس خصوصیت کی علمبردار ہے۔ اس باب میں اسلامی ریاست کی امتیازی حیثیت کیا ہے؟ وہ امتیازی حیثیت یہ ہے کہ اول تو اس نظام عدل وانصاف کا پھیلاؤ اس قدر وسیع اور ہمہ گیر ہے کہ انسانی زندگی کا کوئی پہلو، کوئی گوشہ کوئی عمل اور کوئی رویہ اس کے دائرہ سے باہر نہیں رہتا۔ دوسرے اس نظام کی رو سے انسانوں کو حقوق کے بجائے فرائض کے بجالانے کی تعلیم دی گئی ہے۔ ظاہر ہے کہ جب سارے انسان پوری ذمہ داری اور تن دہی کے ساتھ اپنے اپنے فرائض پر کاربند ہونے کی سعی کریں گے تو اس کے نتیجہ میں ان سب کے حقوق خود بخود ادا ہونے لگیں گے۔ یہی وجہ ہے کہ ساری سیرت طیبہ میں ہمیں کہیں حقوق انسان کا پرچار نہیں ملتا۔ ہمیں سیرت طیبہ میں اس بات کی کوئی نشاندہی نہیں ملتی کہ رسول اللہ ﷺ نے لوگوں کو، عورتوں کو، جوانوں کو، بچوں کو، بوڑھوں کو یہ تلقین فرمائی ہو کہ اپنے اپنے حقوق کے لئے دن رات لڑتے رہو، اور باہم جنگ وجدل کے میدان میں ڈٹے رہو۔ ایک نہ ایک دن تمہیں حقوق مل جائیں گے۔ اس طرح کا کوئی نعرہ رسول اللہ ﷺ کی سیرت میں تو کیا شاید پوری اسلامی تاریخ میں نہیں ملتا کہ مزدور ومتحد ہو جاؤ۔ کسانو جمع ہو جاؤ، خواتین یکجا ہو کر مردوں کے خلاف صف آرا ہو جائیں یا نوجوان بوڑھوں کے مقابلہ میں منظم ہو کر لڑیں۔ ایسی تمام لغویات سے سیرت نبی ﷺ بالکل پاک نظر آتی ہے۔ اس کی صاف اور سیدھی وجہ یہ ہے کہ انسان کا جو تصور آنحضور ﷺ کی تعلیمات میں ملتا ہے وہ کسی جنگجو برسرپیکار متنازع للبقاء فرد کا تصور نہیں ہے، جو ہمہ وقت اپنے کو غالب اور دوسروں کو مغلوب کرنے کی سعی پیہم میں گرفتار ہو، اور ہر طرح سے لڑ کر اپنے مزعومہ حقوق کے حصول کی جدوجہد میں لگا ہوا ہو بلکہ جو تصور آپ نے ہمیں دیا، وہ یہ ہے کہ انسان بنیادی طور پر اپنی اصل کے اعتبار سے سلیم الفطرت پیدا کیا گیا ہے۔ اس کی تخلیق بہترین نہج پر ہوئی ہے، اس کو بہترین سانچہ میں ڈھالا گیا ہے، اس کے ضمیر میں روح ربانی کا خمیر رکھا گیا ہے، اللہ کی پیدا کردہ اس فطرت انسانی کا اصل تقاضا ہی محبت و بے لوثی ہے۔ اس میں سچائی، وفاداری، قربانی، نیکوکاری کے جذبات موجزن ہیں۔ یقیناً اس مخلوق کی کچھ ذاتی، جبلی، مادی خواہشات بھی ہیں۔ مگر ان خواہشات سے بھی قوی تر اس کے قلب وذہن اور عقل وشعور کے کچھ اعلیٰ روحانی اور اخلاقی تقاضوں کی تکمیل بھی چاہتا ہے۔ لہذا یہ مخلوق جس کا نام

انسان رکھا گیا جو انس سے ماخوذ ہے، موانست یعنی (Sociality) کے بغیر زندہ نہیں رہ سکتا۔ جس طرح یہ پانی، غذا، ہوا اور جبلی ضروریات کی تسکین کے بغیر نہیں رہ سکتا اس طرح انسان اپنی تخلیق کے اعلیٰ اور ارفع مقاصد کے تکمیل میں بھی سرگرداں رہنا چاہتا ہے اور اسکے بغیر اس کی شخصیت ناقص و نامکمل رہتی ہے۔ انسان کے بارے میں اس طرح کے تصور کی موجودگی میں ظاہر ہے کہ حقوق کے حصول کی خودغرضانہ اور یکطرفہ جدوجہد کی جڑ کٹ جاتی ہے، یا کم از کم اس کوشش کو انسانی ترجیحات میں اوّلیت تو بالکل حاصل نہیں رہتی۔ البتہ فرائض و واجباب پر انسانوں کی توجہ ہمہ وقت مرکوز کر کے بالواسطہ طور پر تمام انسانوں کے حقوق کی ضمانت فراہم ہو جاتی ہے۔

دوسری امتیازی بات اس نظام عدل و انصاف کی یہ ہے کہ اس کا قیام محض کسی ایک ادارہ یا مخصوص افراد کے گروہ کی ذمہ داری نہیں کہ معاشرہ کے باقی افراد اس سے بری الذمہ ہوں بلکہ یہ معاشرہ کے ہر فرد کی اپنی اپنی جگہ مستقل ذمہ داری ہے کہ وہ زندگی کے ہر قدم پر، انسانی تعلقات کے ہر مرحلہ میں عدل و انصاف کو قائم رکھے۔ وہ اس فرض کو ادا کرنے کا اسی طرح ذمہ دار ہے جیسے ریاست کا کوئی بڑے سے بڑا منصف و منصب دار، اور ہر فرد اس ذمہ داری کو انجام دینے کے معاملہ میں بذات خود براہ راست اللہ کے سامنے جواب دہ ہے۔ جس طرح ریاست کے عہدیدار اور اعلیٰ مناصب کے حامل افراد بھی بالآخر اللہ کے سامنے جواب دہ ہیں، اسی طرح ہر فرد اپنے ہر قول، فعل، اور عمل کو انجام دینے میں اللہ کے سامنے جواب دہ ہے، اور اس کو قیامت کے دن کی باز پرس کے لیے تیار رہنا چاہیئے۔ اس سلسلہ میں سب سے زیادہ قابل توجہ بات یہ ہے کہ اسلامی معاشرہ کی جو اصل بنیاد ہے یعنی افراد کا اللہ کے ساتھ ایمان اور عبودیت کا تعلق، اس بنیاد کو کسی سطح پر بھی اکھڑنے نہیں دیا جاتا بلکہ ہر ہر عمل اور کوشش کے ذریعہ جو اس معاشرہ میں انجام دی جاتی ہے اس بنیاد کو زیادہ سے زیادہ قوی اور مستحکم بنایا جاتا ہے۔ اس بنیاد پر افراد کو عدل وانصاف کے ہمہ گیر اور جامع تصور کے مطابق اپنی اپنی جگہ اس نظام کے قیام اور مسلسل تقویت کے لیے اپنی اپنی ذمہ داری انجام دینی ہے۔ یوں پورے معاشرہ میں ہر سطح پر عدل و انصاف کا نظام قائم ہو جاتا ہے۔ البتہ بعض اجتماعی امور میں جن کا تعلق عمومی اخلاقی اقدار اور اجتماعی مقاصد کی حفاظت سے ہوتا ہے، اس کام کو انجام دینے کے لیے باقاعدہ عدلیہ کا ادارہ بھی اپنی جگہ کام کرتا

ہے۔ لیکن اسلام کی نظر میں عدلیہ کے ادارہ کا کردار انتہائی محدود ہوتا ہے۔ پیغمبر اسلام ﷺ کی تعلیمات کا خلاصہ یہ ہے کہ ظلم وزیادتی کے معاملات کو عدلیہ کی سطح پر آنے سے بہت پہلے ہی انسانی شعور، خاندانی ضمیر، اوراجتماعی مواخذہ کی سطح پر حل کرلیا جائے، اور مظلوم کو اس کا حق دلا دیا جائے تاکہ حقوق وفرائض کے درمیان جو ترازو معاشرہ نے قائم کررکھی ہے اس کا توازن برقرار رہے۔ البتہ ایسے غیر معمولی معاملات جو اس قدر گھمبیر اور سنجیدہ حد تک پہنچ جائیں کہ ابتدائی سطحوں پر ان کا علاج نہ ہو سکے ان نزاعات سے باقاعدہ عدلیہ کی قوت قاہرہ کو کام میں لاکر نمٹا جائے۔ اس سلسلہ میں رسول اللہ ﷺ کا ایک مشہور فرمان انتہائی غور طلب ہے: ایک موقعہ پر بطور قاضی آپ نے فیصلہ دیتے ہوئے یہ ارشاد فرمایا: بعض اوقات تم میں کچھ لوگ زیادہ موثر گفتگو کر کے اپنے معاملہ میں مضبوط دلیل لے آتے ہیں، اور یوں فیصلہ اپنے حق میں کرا لیتے ہیں۔ ایسی صورتوں میں قاضی صرف ظاہری دلائل وشواہد کی بنیاد ہی پر فیصلہ کر سکتا ہے۔ لیکن یاد رکھو! اگر کسی نے ناجائز کسی کا حق اپنی چرب زبانی، طلاقت لسانی، یا چالاکی کی بنیاد پر مار لیا تو آخرت کی عدالت میں وہ بچ کر نہیں جا سکے گا۔ اور اس کو اس احکم الحاکمین کی عدالت کا سامنا بہر حال کرنا ہوگا"۔ اس سے معلوم ہوا کہ اسلامی نظام عدل وانصاف کو درحقیقت جس محکم بنیاد پر استوار کیا گیا ہے وہ آخرت کی جواب دہی کا راسخ تصور ہے۔ یہی تصور انسان کے ضمیر کے اندر ایک پولیس مین بٹھا دیتا ہے اور حقیقت یہ ہے کہ اگر اس کا ضمیر زندہ ہو اور اس کو واقعی مرنے کا یقین اور مرنے کے بعد مالک یوم الدین کے سامنے پیش ہونے کا احساس ہو تو وہ بے شمار ناانصافیوں سے باز رہے گا، اور اس کا ضمیر کسی خارجی دباؤ کے بغیر کسی وقت بھی عدل وانصاف کے تقاضوں کو پورا کرنے میں کوتاہی نہیں برتے گا۔

۳: رسول اللہ ﷺ کی سیرت طیبہ سے ملنے والا جدید ریاست کا تیسرا اصول یہ ہے کہ تمام انسان مرتبے اور حقوق میں برابر ہیں۔ اللہ تعالیٰ نے انسانوں کو معزز اور مکرم بنایا ہے۔ "ولقد کرمنا بنی آدم۔" یہ بالکل فطری بات ہے کہ عزت کا اصل معیار ذمہ داری اٹھانے کی صلاحیت ہوتی ہے۔ اللہ تعالیٰ نے انسان کو خلافت ارضی کی ذمہ داری تفویض کی ہے اور ذمہ داری کا لازمی تقاضا یہ ہے کہ وہ صلاحیتیں بھی انسان کو تفویض کردی جائیں جن کو کام میں لاکر انسان اس

ذمہ داری کو انجام دے سکے۔ اس لیے انسان کو دل، دماغ، اعضاء جوارح، ذہن، ضمیر، مشاہدہ، غرضیکہ وہ تمام صلاحیتیں عطا کر دی گئی ہیں جن کے ذریعے وہ منصب خلافت کے فرائض ادا کر سکے۔ ان تمام صلاحیتوں کو عطا کرنے کے ساتھ ساتھ انسان کو یہ اختیار بھی اللہ تعالیٰ نے تفویض کر دیا کہ وہ چاہے تو خلافت کا منصب سنبھالے اور چاہے تو اپنے مقصد وجود ہی کا منکر ہو جائے۔ اب آپ غور فرمایئے کہ اس سے بڑھ کر انسان کی تکریم و توقیر کیا ہو گی کہ سب کچھ دے کر بھی قبول و رد کا اختیار اسے تفویض کر دیا گیا۔ اسی بات سے متاثر ہو کر رابندر ناتھ ٹیگور کی زبان سے بے اختیار یہ جملہ نکلا:

"I love God because he has given me the freedom to deny him"

انسان کے لیے جو منصب خلافت اس کائنات میں تجویز ہوا ہے اس کے یہ سب تقاضے منطقی طور پر باہم مربوط ہیں۔ خلافت کا مطلب ہے ذمہ داری۔ یعنی اللہ کے عطا کردہ اختیار کو استعمال کر کے اور اسکی عطا کردہ آزادی کو کام میں لا کر اس فانی زندگی میں اپنے ارادہ سے حکم الٰہی کی بجا آوری اور اس کی رضا کا حصول، اس ذمہ داری کے ساتھ اس کو وہ تمام ملکات عطا کر دیئے گئے جو اس فریضہ کی انجام دہی میں مدد و معاون ہوں، اور اس مقصد کے حصول کے لیے اس کائنات میں پوشیدہ تمام قوتوں کو دریافت کرنے کا جذبہ اور ان پر دسترس حاصل کرنے کی ذہنی، عقلی، اور فکری صلاحیتیں بھی انسان کو ودیعت کر دی گئیں۔ پھر جب ذمہ داری ملی، صلاحیتیں ملیں تو ان دونوں اوصاف کے ساتھ تیسری صفت بھی منطقی ربط رکھتی ہے اور وہ ہے انسان کا معزز و مکرم ہونا۔ انسان کو جو مقام و مرتبہ رسول اللہ ﷺ کے عطا کردہ دین میں تفویض کیا گیا ہے وہ کسی دوسرے دھرم، ثقافت، نظریہ یا سیاسی و اجتماعی فلسفہ میں نہیں دیا گیا۔ اس لیے کہ یہ مرتبہ انسان کو انسانوں نے نہیں بلکہ خود اس کائنات کے اور انسانوں کے خالق و مالک نے عطا کیا ہے، کوئی اس کو اس سے لے نہیں سکتا۔ دنیا کا کوئی قانون، کوئی دستور، کوئی رسم و رواج، کوئی پارلیمنٹ، کوئی عدالت انسان کو اس مرتبۂ عزت و تکریم سے محروم نہیں کر سکتی جو اللہ تعالیٰ نے اسے عطا کر دیا ہے۔ یہ تو بہت عامیانہ اور سطحی سی بات ہے کہ انسانی مساوات کا تصور اسلام نے دیا ہے،

مساوات تو اس اعلیٰ اعزاز اور ارفع توقیر و تکریم کے آگے کچھ بھی نہیں جو انسان کو اللہ کے ہاں سے مل چکا ہے۔ اسلام اور پیغمبر اسلام کی تمام تعلیمات اس حقیقت پر شاہد ہیں کہ اللہ کی نظر میں مرد مومن کا کوئی ہمسر نہیں۔ اس پوری وسیع و عریض کائنات میں اس کا کوئی مثیل نہیں۔ یہ چاند' سورج' پہاڑ' سمندر' شجر و حجر' چرند و پرند' یہ اجرام فلکی تمام سیارے اور ستارے انسان کی خدمت پر مامور ہیں' اس کے مقاصد کی تکمیل کے لیے مسخر ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ ان سب نے بیک آواز اس عظیم ذمہ داری کو قبول کرنے سے انکار کیا اور اس کے مقابلہ میں اپنی کمزوری' ناتوانی اور بے بضاعتی کا اعتراف کیا۔

''انا عرضنا الا مانة علی السموات والارض والجبال فأبين ان يحملنها واشفقن منها وحملها الانسان انه كان ظلوما جهولا '' (الاحزاب : ۳۳)

انسان کی یہ حیثیت جس میں بنی نوع انسان کے تمام افراد برابر ہیں' عقیدہ توحید کا لازمی تقاضا ہے۔ خالق کائنات کا تمام انسانوں کے ساتھ رشتہ خالق اور مخلوق اور عبد اور معبود کا رشتہ ہے۔ کسی کی مجال نہیں ''ابناء اللہ واحباءہ'' ہونے کا جاہلانہ اور گمراہ کن دعویٰ کرے۔ ہر انسان کو اللہ نے الگ امتیازی اور منفرد شان کے ساتھ پیدا کیا ہے ۔ ہر ایک کو اپنے مالک کے سامنے اکیلے ہی اپنے اعمال نامہ کے ساتھ پیش ہونا ہے۔ ''كلهم آتيه يوم القيامة فردا'' (مریم : ۸۰) یہ درست ہے کہ اس نے انسانوں کے مابین معیار عزت' تقویٰ کو قرار دیا ہے۔ مگر ساتھ ہی یہ حقیقت بھی فراموش نہ کیجئے کہ پیغمبر خدا ﷺ نے ایک سے زیادہ موقع پر اس بات کی بھی یاددہانی کرائی ہے کہ تقویٰ ایک باطنی / قلبی / کیفیت کا نام ہے۔ ظاہر اعمال محض اس اندرونی حقیقت کی بیرونی علامات ہیں اور انسان کی اندرونی کیفیات و احساسات کا علم صرف اللہ تعالیٰ کو ہے۔ ایک موقعہ پر تو آپ نے اس حقیقت کو تین مرتبہ دہرایا اور اپنے سینہ مبارک پر ہاتھ رکھ کر فرمایا :

''التقوى ههنا التقوىٰ ههنا التقوىٰ ههنا''

آپ کا مقصد اس بات پر متنبہ کرنا تھا کہ تم اس دینا میں ہی اپنے تقویٰ کے زعم میں گرفتار نہ ہو جانا کہ یہ زعم ہی تقویٰ کی نفی ہے۔ ادھر کسی کے دماغ میں اپنی برتری کا خناس پیدا ہوا ادھر اس کا تقویٰ رخصت ہوا۔ یہی وجہ ہے کہ حضرت عمرؓ جیسے جلیل القدر صحابی، آپ کے عظیم جانثار، مخلص، مدد گار اور مصاحبِ مزار یہ تک فرما گئے ہیں کہ اگر قیامت میں یہ اعلان ہوا کہ سب کا حساب کتاب ہو گیا اور ایک آدمی باقی ہے، تب بھی مجھے یہ دھڑکا رہے گا کہ کہیں وہ میں نہ ہوں۔

اسلام اور پیغمبر اسلام کی ان واضح اور واشگاف تعلیمات کی بناء پر یہ کہنا بالکل بجا ہے کہ اس جدید ریاست کا جو آں حضور کے اسوہ کی روشنی میں آج قائم ہونی چاہیئے تیسرا سنہری اصول یہ ہے کہ اس ریاست میں انسان کی عزت و وقار، ناموس اور آبرو کی ہر قیمت پر حفاظت کی جائے۔ مدینہ کی مثالی ریاست کی بناء ہی اس بات پر رکھی گئی کہ اہل ایمان کی ایک برگزیدہ جماعت نے خود اپنے ارادہ اور اختیار سے اللہ کے سچے رسول ﷺ کی دعوت پر لبیک کہا، اپنے انفرادی اور اجتماعی زندگی کے جملہ امور میں اللہ تعالیٰ کی اطاعت اور آپ کی تابعداری کو قبول کیا۔ آنحضرت ﷺ کی دعوت کے قبول عام کے نتیجہ ہی میں تو وہ وفادار رجال کار تیار ہوئے جنھوں نے اسلامی امت کی تشکیل کی یا بالفاظ دیگر ان ہی برگزیدہ اللہ کی پسندیدہ ہستیوں کا نام اسلامی امت تھا۔ یا یوں کہیئے کہ جب اہل ایمان آنحضرت ﷺ کی قیادت میں بنیان مرصوص بن کر کفر و طاغوت کے مقابلہ میں یکجاں ہو گئے تو اس جسد واحد کا نام اسلامی امت رکھا گیا۔ اس جسد ملی کے اجزائے ترکیبی گوشت پوست کے، دھڑکتے دل رکھنے والے، روشن ضمیر، سچے اور بے لوث انسان تھے جن دیانت امانت، صداقت اور بے مثال قربانیوں کی گواہی قرآن کریم نے بار بار دی ہے اور صیغہ ماضی کی یقینی اور نا قابل تغیر تاکید کے ساتھ یہ اعلان جگہ جگہ دہرایا ہے! ''رضی اللہ عنہم و رضوانہ'' ''اللہ ان سے راضی ہوا اور وہ اللہ سے راضی ہوئے''۔ اس حقیقت سے یہ بات کھل کر سامنے آجاتی ہے کہ اسلامی معاشرے کے کل پرزے ایمان و یقین سے معمور افراد ہیں، ایسے مخلص اور فعال افراد کے اتحاد و یکانگت، تراحم و تعاون سے ہی اسلامی ریاست کل بھی وجود میں آئی تھی اور آج بھی آسکتی ہے۔ اگر ایسا ہے اور واقعتاً ایسا ہی ہے اسکے علاوہ کچھ نہیں ہے تو یہ بات صاف صاف کہنی چاہیئے کہ جب تک انسانوں کو کسی معاشرہ میں یا ریاست میں اعلیٰ ترین عزت و توقیر کا مقام نہیں ملتا اس وقت

تک وہ ریاست اسلامی تو کجا انسانی ریاست کہلانے کی بھی مستحق نہیں ہو سکتی۔

۴ : اس تیسرے اصول سے مربوط چوتھا اصول خود بخود یہ نکلتا ہے کہ اسلامی ریاست جس نہج پر آنحضرت ﷺ نے قائم فرمائی جس کو ہمارے علماء نے خلافت علیٰ منہاج النبوۃ کا نام دیا اس کی اسلامیت کا ایک بڑا معیار یہ تھا کہ اس نظام سیاست میں ریاست کمزور کا دفاع کرتی تھی۔ یعنی ریاست کی پوری قوت اس کے تمام وسائل قوی کے مقابلہ میں ضعیف، طاقتور کے بجائے کمزور اور تونگروں کے مفادات کی پشت پناہی کرنے بجائے غریبوں، بے کسوں اور ناداروں کا ساتھ دیا کرتے تھے۔ آپ کی پوری حیات طیبہ اس سنہری اصول کی واضح نشاندہی کرتی ہے اور آپ کے بعد آپ کے مخلص ترین ساتھیوں نے خلفاء راشدین کی قیادت میں آپ کا اتباع کرتے ہوئے اسی اصول کو پوری قوت سے نافذ کیا اور اس پالیسی کو مکمل اخلاص سے جاری اور ساری رکھا۔ حضرت ابو بکر الصدیق جو خیر البشر بعد الانبیاء بالتحقیق ہیں اور آپ کے یار غار و جارِ مزار ہیں، آپ کو جب خلیفہ منتخب کیا گیا تو آپ نے سب سے پہلا پالیسی بیان ہی یہ جاری کیا۔

''القوی منکم ضعیف حتی اخذ منه الحق والضعیف منکم قوی حتی ارد الیه حقه''

یعنی تم میں سے جو قوی ہے طاقت ور ہے با اثر سجھا جا رہا ہے وہ میری نظر میں اس وقت تک کمزور رہے گا جب تک کہ میں اس سے کمزور کا حق نہ دلوا دوں اور اسی طرح تم میں سے جو کمزور ہے، مجبور اور لاچار ہے وہ میرے نزدیک قوی ہے یہاں تک کہ میں اس کا حق اس کو نہ پہنچا دوں۔

اگر جناب صدیق اکبرؓ کے اس پالیسی بیان کو بنظر غائر دیکھا جائے اور اس کے مندرجات کا باریک بینی سے تجزیہ کیا جائے تو معلوم ہو گا اس انتہائی جامع اور پر مغز بیان میں اسلام کی ساری پولیٹیکل سائنس سمٹ آئی ہے۔ اس لیے کہ ان الہامی الفاظ میں جناب رسول کریم ﷺ کے قریب ترین ساتھی اور رفیق عبد اللہ العتیق نے سیاسی طاقت کا پورا فلسفہ سمو دیا ہے۔ یعنی ریاست کے جملہ وسائل اسباب قوت صرف کیے جائیں گے عدل و انصاف کی مکمل بالادستی کے

لیے اور کرامتِ انسان کی حفاظت و حمایت میں۔ اس ریاست کی قوت سے کمزور و مظلوم قوت حاصل کریں گے۔ یہ ریاست ظالم و جابر کے خلاف ہمہ وقت بر سر پیکار رہے گی۔ صرف عدل و انصاف پر کاربند افراد ہی اس ریاست کے دوست سمجھے جائیں گے اور ظلم و تعدی کی ہر شکل چاہے وہ کسی سطح پر بھی، جس پیمانے کی بھی ہو' اندرونی ہو یا بیرونی' وہ اس ریاست کا سب سے بڑا نشانہ بنے گی۔ اس بیان سے سیاسی طاقت کا یہ منفرد نظریہ نکلتا ہے کہ "طاقت خود فی نفسہ مطلوب و مقصود نہیں ہے بلکہ مطلوب و مقصود کے حصول کا ذریعہ ہے اور اصل مطلوب و مقصود حکم الٰہی اور شریعت خداوندی کے مطابق عدل و انصاف کا قیام ہے۔ اگر ریاست اپنے ذرائع قوت و وسائل شوکت کو اس مطلوب و مقصود کے حصول اور بقاء' ترقی اور تقویت کے لیے استعمال نہیں کرتی تو وہ اپنے وجود کا کوئی جواز نہیں رکھتی' اس کو باقی رہنے کا کوئی حق نہیں"۔

بنابریں آج کی جدید اسلامی ریاست کی اسلامیت کو جانچنے کا ایک بڑا معیار یہ ہونا چاہیئے کہ اس ریاست میں کمزور' مجبور' مظلوم' بے کس' نادار' لاچار کتنے لوگ ہیں؟ ان کی نسبت آبادی میں کتنی ہے؟ اور یہ لوگ تعداد میں جتنے بھی ہیں ان کے ساتھ ریاست کی مشینری کا کیا رویہ ہے؟ ان کی دادرسی کا ریاست کی طرف سے کیا سامان کیا گیا ہے اور ان کو اس حال میں پہنچانے والے ظالموں' سرکشوں اور اللہ اور اس کے رسول کی کھلی نافرمانی کر کے خلق خدا کو پریشان کرنے والوں کے ساتھ ریاست کے ذمہ داروں کا کیا رویہ اور سلوک ہے؟

۵ : رسول اللہ ﷺ کی سیرت طیبہ کی روشنی میں جدید ریاست کا پانچواں اصول یہ ہے کہ اس کے حکام اور اہل کار اس کے شہریوں کا اعتماد رکھتے ہوں۔ عام لوگوں کو ریاست کے مختلف منصب داروں کی اہلیت' دیانت اور ملی خدمات انجام دینے کی صلاحیت پر پورا یقین ہو۔ ظاہر ہے کہ رسول اللہ ﷺ کی اپنی قائم کردہ ریاست میں تو یہ خصوصیت اپنی مثالی شکل میں موجود ہی تھی' آپ کے بعد خلفاء راشدینؓ نے بھی اس اصول کو پوری طرح قائم رکھا۔ نہ صرف یہ کہ ریاست کے سربراہ خلیفہ سے لے کر حکومت کے ادنی ترین اہلکار تک دیانت امانت اور اہلیت کے اعلیٰ ترین معیار کے حامل افراد تھے' بلکہ ان کے تمام کاموں پر کھلی تنقید کی عام اجازت عام لوگوں تک کو حاصل تھی۔ بلکہ جائز تنقید کی حوصلہ افزائی کی جاتی تھی' بعض اوقات ایسا بھی ہوا ہے کہ

کسی غلط فہمی کی بناء پر بڑے سے بڑے برگزیدہ خلیفہ کو برسرعام ناروا تنقید کا نشانہ بھی بننا پڑا لیکن ایسے مواقع پر بھی خلفاء اور ان کے مقرر کردہ حکام نے خندہ پیشانی سے تنقید کو سنا، برداشت کیا اور اپنا دفاع کیا۔ یہ بات یاد رکھنے کی ہے کہ ہر وہ حق جو انسان استعمال کرتے ہیں اس حق کے غلط استعمال کا امکان ہمیشہ رہتا ہے اس لیے کہ انسان خطاء کا پتلا بھی ہے اور بدنیتی سے بھی مبرا نہیں ہے لیکن کسی حق کے غلط استعمال سے اس حق کو ختم کرنے کا جواز فراہم نہیں ہو جاتا اور یہی بات ہمیں سیرت رسول ﷺ میں واضح طور پر ملتی ہے کہ آپ نے جو ریاستی نظام وضع فرمایا اور اس کے ذمہ داروں کو جو تربیت دی اس تربیت کا لازمی حصہ یہ تھا کہ دوسروں کی تنقید سے پہلے خود اپنے نفس کا محاسبہ کرتے رہو اپنے ہر قول اور عمل پر نظر ثانی کرتے رہو اور اپنی لغزشوں اور کوتاہیوں پر اللہ تعالیٰ سے ہمہ وقت مغفرت طلب کرتے رہو اور اپنی غلطیوں اور زیادتیوں کا حتی الامکان مداوا اور تدارک کرتے رہو۔ ظاہر بات ہے کہ ایسی عظیم الشان تربیت پانے والے نفوس قدسیہ کسی کی تنقید پر کیوں ناگواری ظاہر کرتے بلکہ یہ تو وہ لوگ تھے جو ایک دوسرے کو قسمیں دے دے کر اپنی غلطیوں کو معلوم کیا کرتے تھے۔ لہذا یہ اسلامی ریاست کا ایک بنیادی اصول ہے جو ہمیں سیرت طیبہ میں بہت واضح طور پر ملتا ہے کہ حکمران کو ہر قسم کی تنقید کی حوصلہ افزائی کرنی چاہیئے۔

پانچواں اصول جدید ریاست کا جو آپ ﷺ کے اسوہ حسنہ میں ہمیں ملتا ہے جو آپ نے پوری قوت سے نافذ فرمایا وہ یہ ہے کہ اسلامی ریاست کے جملہ وسائل کی ملکیت میں تمام اہل ایمان افراد شریک ہیں۔ جو وسائل بھی ریاست کے پاس جائز طریق سے جمع ہوں ان سے نفع حاصل کرنے میں سب کا حصہ برابر ہونا چاہیئے۔ کسی گروہ کو، علاقہ کو، خاندان یا قبیلہ کو ان وسائل پر ایسا تصرف حاصل نہیں ہونا چاہیئے جس کے نتیجہ میں دوسرے افراد، گروہوں یا علاقوں کے ساتھ کسی طرح کی بے انصافی کی راہ نکل سکے۔ اس کے علاوہ ان وسائل کی تقسیم اور انتظام و انصرام میں مشاورت کا عمل جاری ہونا چاہیئے۔ تمام وسائل سمٹ کر دولت امیر ترین افراد سے نکل کر غریب ترین افراد کے ہاتھوں میں آتی رہے۔ اس اصول کو بیان فرماتے ہوئے رسول اللہ ﷺ نے یہ الفاظ ارشاد فرمائے :

"تؤخذ من اغنیاء ھم وترد الی فقرا ئھم"

کہ زکوۃ وصدقات کا اصول یہ ہے کہ امیر ترین افراد سے لے کر غریب ترین لوگوں کو لوٹائی جاتی رہے، ظاہر ہے کہ جب طویل عرصہ تک یہ عمل جاری رہے گا تو ایک وقت آئے گا کہ معاشرہ میں معاشی اونچ نیچ اگر بالکلیہ ختم بھی نہ ہو گی تب بھی بہت کم رہ جائے گی۔ اسلامی تاریخ اس بات کی گواہی دیتی ہے کہ رسول اللہ ﷺ کی ان زریں معاشی تعلیمات پر عمل درآمد کا بعینہ یہی نتیجہ نکلا۔ حضرت عمر بن عبدالعزیز جن کا دور خلافت آنحضرتؐ کے وصال سے سو برس کے اندر اندر ہی آگیا تھا، ان کے دور میں چشم فلک نے یہ منظر دیکھا کہ مکہ مدینہ، بصرہ کوفہ اور بغداد کے بازاروں میں لوگ مال زکوۃ سونا چاندی لیے پھرتے تھے کہ یہ زکوۃ کا پیسہ ہے، کوئی مستحق ہو تو لے لے۔ اسی حال میں شام ہو جاتی اور کوئی مستحق نہ ملتا اور لوگ مایوس لوٹ جاتے بالآخر یہ پیسہ سرکاری خزانہ میں جمع کرا دیا جاتا۔ بلکہ اس سے پہلے اسی طرح کی صورتِ حال عثمان بن عفانؓ کے دورِ خلافت میں بھی آچکی تھی اسی دور حکومت میں یہ واقعہ بھی ہوا کہ خلیفہ نے اپنے گورنر سے اس بات پر باز پرس کی کہ بجائے مقامی ضروریات میں خرچ کرنے کے سرکار دو عالمؐ کے عطا کردہ نظام حکومت کی برکات کا عالم یہ تھا کہ جواب طلبی اس بات پر ہوتی تھی کہ یہ پیسہ جو کہ عوام کا، رعایا کا، شہریوں کا حق ہے انہی کی فلاح و بہبود پر کیوں نہیں خرچ کیا گیا اور کیوں اس کو مرکزی خزانہ میں جمع کرایا گیا۔ رسول اللہ ﷺ نے مسلمان حکام کو بیت المال کے وسائل کو جس نہج پر استعمال کرنے کی تربیت دی تھی اس کا اندازہ حضرت عمر فاروقؓ کے اس فرمان سے لگایا جا سکتا ہے کہ حکمران کو بیت المال کا پیسہ اس طرح خرچ کرنا چاہئے جس طرح یتیموں کے مال کو متولی خرچ کرتا ہے۔ وہ پوری امانت و دیانت سے اپنے زیر نگرانی یتامٰی کے مفادات کی حفاظت کرتا ہے اور اس مال میں سے اپنی ضروریات کے لیے صرف بقدر ضرورت خرچ کرنے کا مجاز ہے۔

۶: اس ریاست کا چھٹا اصول یہ ہے کہ اس کے حکمران وہ لوگ ہوں جو سب سے پہلے خود ان اصول پر عمل کرنے والے ہوں جن کے وہ علم بردار ہیں، اس کے بعد شہریوں سے عمل کا مطالبہ کریں۔ اس مثالی ریاست کے بانی رسول اللہ ﷺ خود ہی اس اصول کا سب سے عظیم چلتا پھرتا نمونہ تھے۔ آپ اپنے ہر قول عمل، اٹھنے بیٹھنے، سونے جاگنے، کھانے پینے، جنگ و امن، تجارت و کاروبار، خاندانی زندگی، انسانی تعلقات، سیاسی طرز عمل، معاشی رویہ، آداب مجلس،

طریق میزبانی، سفر و حضر، فکر و عمل، الغرض اس زندگی کے ہر انفرادی اور اجتماعی عمل میں رہتی دنیا کے لیے ایک بہترین نمونہ تھے۔ پھر بحیثیت حکمران آپ کی زندگی میں یہ اصول کیوں کار فرما نہ ہوتا۔ اسی اصول کو آپکے بعد خلفاء راشدینؓ نے پوری طرح اپنے اوپر نافذ کر کے دکھادیا۔ اگر ریاست کے دیگر اہلکاروں سے اور عام شہریوں سے عدل وانصاف، دیانت صداقت، شجاعت، امانت، قربانی، سادگی، انکساری، خلوص و بے لوثی، ہمدردی اور غمگساری کے رویوں کا مطالبہ کیا جائے تو حکمرانوں پر لازم ہے کہ سب سے پہلے اور سب سے بڑھ کر خود اس طرز عمل کا نمونہ بن کر دکھائیں۔ ظاہر ہے کہ زبانی کلامی تبلیغ سے انسانوں کو بہتر رویوں کا خوگر نہیں بنایا جاسکتا۔ کوئی قائد اگر اپنی جماعت کو اعلیٰ مقاصد و بہترین ضوابط کا پابند بنانا چاہتا ہے تو اس کے لیے ضروری شرط یہ ہے کہ وہ پہل اپنے آپ سے کرے۔ آنحضرت ﷺ کی سیرت پاک کا روشن ترین پہلو یہی ہے کہ آپ نے قرآن کی دعوت دینے سے پہلے، اس کی تعلیم کو جاری کرنے سے پہلے اس کے احکام کو نافذ کرنے سے پہلے خود اپنے آپ کو چلتا پھرتا قرآن بن کر دکھایا۔

ان تمام اصول کا تعلق جو اوپر بیان کیے گئے، ان امور سے ہے جو اس دنیا کی فلاح سے تعلق رکھتے ہیں۔ ظاہر بات ہے کہ اسلامی ریاست اس دینا ہی میں قائم ہوتی ہے اور ہوئی ہے اور آئندہ بھی ہونی ہے لہذا اس کے قیام کا منشا اس دنیا کو بھی سنوارنا ہے اور انسانی زندگی کی ترقی و تہذیب بھی ہے۔ یہاں رہ کر انسانوں کو جو ضروریات پیش آتی ہے۔ ان تمام پہلوؤں کا احاطہ ان اصول کی پابندی سے بخوبی ہو جاتا ہے جو اوپر بیان کیے گئے اور تاریخ گواہ ہے کہ ماضی میں جب بھی مسلمان حکمران ان اصول پر کاربند ہوئے۔ اس کے نتائج انسانی زندگی میں ہمیشہ خوشگوار تبدیلیوں کی صورت میں ظاہر ہوئے۔

البتہ دوسرا اہم تر شعبہ اسلامی ریاست کا وہ ہے جس کا تعلق عقائد اور اخلاقیات سے ہے۔ جس طرح ایک فرد کی زندگی کی کچھ مادی ضروریات ہیں، جبلی تقاضے ہیں، جن کی تحصیل بہر حال وہ کرتا ہے لیکن اس سے بڑھ کر اس کے اخلاقی شعور کے کچھ مطالبات ہیں اس کے قلب کے روحانی مقاصد ہیں اور ان کی تکمیل کے بغیر اس کی انسانیت ناقص اور نامکمل رہتی ہے، اس طرح اسلامی ریاست کا ایک ارضی پہلو ہے۔ اس ارضی پہلو کو درست رکھنے کے رہنما اصول

اوپر بیان کر دیئے گئے جو کہ ہمیں سیرت طیبہ میں ملتے ہیں۔اس ارضی پہلو کے ساتھ بلکہ اس سے بڑھ کر اسلامی ریاست کا ایک سماوی پہلو ہے۔یہی سماوی پہلو اس کی اصل شناخت اور حیثیت کو متعین اور ممتاز بناتا ہے۔اس سماوی پہلو سے مراد اسلامی ریاست کا عقیدہ ہے اور یہ عقیدہ بعینہ وہی ہے جو اس ریاست کی ابتدائی اکائی یعنی مرد مومن کا عقیدہ ہے یعنی : لا الہ الا اللہ محمد رسول اللہ۔اس عقیدہ کو اختیار کرنے کے بعد جس طرح افراد کی زندگیوں کا رخ اور مطمح نظر یکسر بدل جاتا ہے اسی طرح ان افراد پر مشتمل معاشرہ اور اس معاشرہ کی بنیاد پر کھڑی کی گئی ریاست کا رخ اور نصب العین باقی تمام معاشروں، تہذیبوں اور ریاستوں سے الگ اور ممتاز ہو جاتا ہے۔

ریاست کی نظریاتی' یا روحانی شناخت کے بے شمار اخلاقی تقاضے ہیں۔ ریاست ان تقاضوں کی تکمیل کو ہر حال میں فوقیت دیتی ہے۔چنانچہ رسول اللہ ﷺ کی قائم فرمودہ مثالی ریاست نے جنگ و امن، غربت و تونگری، خوف اور خوشحالی، خوشی غمی ہر صورت حال میں ان اعلیٰ اخلاقی اقدار اور ارفع روحانی اصول کا دامن ہاتھ سے نہیں چھوڑا اور ان پر ہمیشہ کاربند رہنے کو ترجیح دی، چاہے اس کے نتیجہ میں ریاست کے مادی و دنیوی مفادات کا جتنا بھی نقصان اٹھانا پڑے۔ عین جنگی لام بندی کے موقع پر، غزوہ احد میں جب کہ مسلمانوں کو اپنے سے کئی گنا زیادہ بڑے اور طاقتور دشمن کا سامنا تھا، رسول اللہ ﷺ کے پاس ایک صحابی حاضر ہوئے۔انہوں نے اپنے اسلحہ سمیت اپنی خدمات آپ کو پیش کر دیں مگر ساتھ ہی یہ بتایا کہ وہ کفار مکہ کے نرغہ سے نکل کر آئے ہیں وہ دشمن کی قید میں تھے اور آنحضرتؐ کی جانب سے غزوہ کی تیاری کا سن کر بے قرار ہوئے اور کسی بہانہ سے دشمنوں سے وقتی رہائی حاصل کی اور مسلمانوں کے لشکر سے آملے۔ آپ ﷺ نے ان صحابی کو واپس جانے کا مشورہ دیا اور یہ فرمایا کہ ہمارے لیے اس حال میں بھی عہد کی پاس داری ایک جنگجو تربیت یافتہ مجاہد کے حصول سے زیادہ ضروری ہے۔یہ محض سینکڑوں ہزاروں مثالوں میں سے ایک مثال ہے اس بات کی کہ اسلامی ریاست کے اخلاقی اصول اٹل اور ناقابل مفاہمت ہوتے ہیں۔یہی اس ریاست کا سب سے بڑا طرۂ امتیاز ہے۔اس روحانی اور اخلاقی شناخت کی حفاظت کے لیے ریاست ہمہ وقت اقدامات اور کوششوں میں مصروف رہتی ہے اور مسلسل افراد کو، خاندانوں کو، قیادتوں کو، مہارتوں کو ایک بامقصد نظام تعلیم و تربیت کے ذریعہ

تیار کرتی رہتی ہے تاکہ وہ اپنی اپنی جگہ پر، ہر ہر سطح پر اس روحانی اور اخلاقی شناخت کی حفاظت اور ان اعلیٰ اور ارفع مقاصد کی سربلندی کے لیے کام کرتے رہیں۔ جو کہ اس ریاست کی اصل حیثیت کو متعین کرتے ہیں۔ اسلامی ریاست کے اس پہلو کے جسے ہم نے سماوی پہلو کا نام دیا' بے شمار تقاضے ہیں اور زندگی کے ہر قدم پر یہ تقاضے ریاست اور اس کے کارکنوں کو در پیش رہتے ہیں۔ ان تمام پہلوؤں کو بڑی جامعیت سے اس آیت قرآنی میں سمو دیا گیا ہے :

"الذین ان مکناھم فی الارض اقاموا الصلوۃ وآتوُا الزکوۃ وامروا بالمعروف ونھوا عن المنکر وللہ عاقبۃ الامور"
(الحج : ۴۱)

"کہ اگر ہم ان لوگوں کو زمین میں تمکنت عطا کرتے ہیں تو یہ نماز قائم کرتے ہیں، زکوۃ دیتے ہیں، اچھائی کا حکم دیتے ہیں، اور برائی سے روکتے ہیں اور اللہ ہی کی جانب معاملات کے بالآخر نتائج راجع ہوتے ہیں"

نماز قائم کرنے کے عنوان کے تحت تمام دینی وروحانی اعمال واہداف آجاتے ہیں، زکوۃ دینے کے عنوان میں تمام فلاحی امور آجاتے ہیں، امر بالمعروف کی ذمہ داری میں تعلیم و تربیت اور تزکیہ کا سارا نظام شامل ہے اور نہی عن المنکر کے عمل میں وہ تمام اقدامات اور پالیسیاں شامل ہیں جو ہر قسم کی برائیوں کو روکنے کے لیے اختیار کی جائیں، چاہے ان کا تعلق داخلی جرائم سے ہو یا بین الاقوامی سطح پر باطل نظریات اور فاسد رویوں کو روکنے سے۔

اور اس آیت کے آخر میں یہ بات بھی بڑی اہم بیان کی گئی ہے کہ آخری نتائج اللہ ہی کی طرف پلٹتے ہیں، ہمیں سب کو اسی کی جانب لوٹ کر جانا ہے، ہمارے تمام اعمال بھی افعال بھی اقوال بھی آخر کار اس احکم الحاکمین کے دربار میں پیش ہونے والے ہیں اور وہی ہر نظریہ اور عمل کی آخری قیمت لگائے گا اور ہر ایک فرد کا حساب چکائے گا۔ :

اللہ تعالیٰ ہمیں اسوہ رسول اکرم ﷺ کو صحیح معنی میں سمجھنے اور اس کے تقاضوں پر خلوص نیت کے ساتھ عمل پیرا ہونے کی توفیق عطا فرمائے۔ آمین !۔

حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ کا فوجی نظام

روبینہ سہیل ☆

محترمہ روبینہ سہیل نے کچھ عرصہ قبل علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی، اسلام آباد سے ''حضرت عمر فاروق کے عسکری خطوط وفرامین'' کے عنوان سے ایم فل (علوم اسلامیہ) کے لیے مقالہ تحریر کیا تھا۔

زیرِ نظر تحریر ان کے اسی مقالہ سے ماخوذ ہے، موضوع کی اہمیت کے پیشِ نظر ہدیۂ قارئین کی جارہی ہے۔

اسلام سے پہلے دنیا میں اگرچہ بڑی بڑی عظیم الشان سلطنتیں گزر چکی ہیں۔ جن کی بقیہ یادگاریں خود اسلام کے عہد میں بھی موجود ہیں۔ لیکن فوجی نظام جہاں جہاں تھا، غیر منظم اور اصول ریاست کے خلاف تھا۔ روم کبیر میں جس کا تمدن کسی زمانے میں تمام دنیا پر چھا گیا تھا، فوج کے انتظام کا یہ طریقہ تھا۔

فوجی نظام رومن ایمپائر میں:

> ''ملک میں جو لوگ نام ونمود کے خواہش مند ہوتے تھے اور سپہ گری وسپہ سالاری کا جوہر رکھتے تھے۔ ان کو بڑی بڑی جاگیریں دی جاتی تھیں، اور یہ عہد لیا جاتا تھا کہ جنگی مہمات کے وقت اس قدر فوج لے کر حاضر ہوں گے''۔(۱)

یہ لوگ تمام ملک میں پھیلے ہوئے تھے اور خاص خاص تعداد کی فوجیں رکھتے تھے لیکن ان فوجوں کا تعلق براہ راست سلطنت سے نہیں ہوتا تھا۔ اس وجہ سے اگر یہ لوگ کبھی علم بغاوت بلند کرتے تھے، تو ان کی فوج ان کے ساتھ ہوکر خود سلطنت کا مقابلہ کرتی تھی۔ اس طریقہ کا نام جاگیردارانہ نظام تھا اور یہ فوجی افسر بیرن کہلاتے تھے۔ اس طریقے نے یہ وسعت حاصل کی کہ بیرن (Baron) لوگ بھی اپنے نیچے اس قسم کے جاگیردار اور علاقہ دار رکھتے تھے اور سلسلہ بسلسلہ بہت سے طبقے قائم ہوگئے تھے۔

☆ سینئر لیکچرر۔ فوجی فاؤنڈیشن گرلز کالج۔ راولپنڈی

فوجی نظام فارس میں :

ایران میں بھی تقریباً یہی دستور تھا۔ فارس میں اس قسم کے جاگیردار اور زمین دار ، موزبان اور دھقان کہلاتے۔ اس طریقے نے روم کی سلطنت کو دراصل برباد کر دیا تھا۔ آج یہ بات تسلیم کی جانے لگی کہ یہ طریقہ نہایت غیر موزوں تھا۔

فوجی نظام فرانس میں :

فرانس میں ۵۱۱ء تک کوئی تنخواہ یا روزینہ وغیرہ نہیں ہوتا تھا۔ فتح کی لوٹ میں جو مل جاتا تھا وہی قرعہ ڈال کر تقسیم کر دیا جاتا تھا۔ ایک زمانے کی بعد کچھ ترقی ہوئی تو وہی روم کا جاگیردارانہ نظام قائم ہو گیا۔ چنانچہ اسلام کے بعد ۷۵۱ء تک یہی طریقہ جاری رہا۔ (۲)

عرب میں شاہان یمن وغیرہ کے ہاں فوج کا کوئی باقاعدہ نظام نہ تھا۔ اسلام کے آغاز تک اس کی ضرورت ہی نہیں پیش آئی۔ حضرت ابوبکرؓ صدیق کے عہد میں خلافت کے پہلے سال غنیمت سے جس قدر بچا وہ سب لوگوں پر دس دس درہم کے حساب سے تقسیم کر دیا گیا۔ دوسرے سال آمدنی زیادہ ہوئی تو یہ تعداد دس سے بیس تک پہنچ گئی۔ لیکن نہ فوج کی کچھ تنخواہ مقرر ہوئی نہ اہل فوج کا کوئی رجسٹر بنا۔ نہ کوئی محکمہ جنگ قائم ہوا۔ حضرت عمر فاروقؓ کی اوائل خلافت تک یہی حال رہا۔ لیکن ۱۵ھ میں حضرت عمرؓ نے اس شعبہ کو اس قدر منظم اور باقاعدہ کر دیا کہ اس دور کے لحاظ سے تعجب ہوتا ہے۔

حضرت عمرؓ کا فوجی نظام :

حضرت عمرؓ نے ۱۵ھ میں ولید بن ہشام کے مشورہ سے نہایت وسیع اور منظم محکمہ فوج قائم کیا، اور قریش و انصار کے نام درج رجسٹر کرا کے باختلاف مدارج ان کی تنخواہیں مقرر کیں۔ جنکی مقدار دو سو بیس درہم سالانہ سے لے کر پانچ ھزار سالانہ تک تھی۔ (۳)

قریش اور انصار کے نام رجسٹروں میں درج کرا کے ان کے رتبوں کے لحاظ سے تنخواہیں مقرر کیں۔ جو لوگ جنگ بدر میں شریک ہوئے تھے ان کی تنخواہیں سب سے زیادہ تھیں۔ اس کے بعد مہاجرین حبش اور دوسرے مجاہدین کا نمبر تھا۔

قومی بنیاد پر فوج کی تنظیم :

۱۵ھ میں حضرت عمرؓ نے یہ فیصلہ کیا کہ سارے ملک کو فوجی خدمات کی بنیاد بنا دیا جائے۔ پہلے انہوں نے قریش اور انصار کی مردم شماری کرائی۔

''جب رجسٹر تیار ہوا تو حضرت عمرؓ نے ہدایت کی کہ رسول اللہ ﷺ کے قرابت داروں سے شروع کرو، اور درجہ بدرجہ جو لوگ جس قدر رسول اللہ ﷺ سے دور ہوتے جائیں، اس ترتیب سے ان کے نام آخر میں لکھتے جاؤ۔ یہاں تک کہ جب میرے قبیلے تک نوبت آئے تو میرا نام بھی لکھو''۔ (۴)

ہر شخص کے بیوی بچوں کی تنخواہیں مقرر ہوئیں۔ چنانچہ مہاجرین اور انصار کی بیویوں کی تنخواہ ۲۰۰ سے ۴۰۰ درہم تک، اور اہل بدر کی اولاد ذکور کی دو ہزار درہم مقرر ہوئی۔ جن لوگوں کی جو تنخواہ مقرر ہوئی ان کے گھر کے غلام افراد بھی قانون کے تحت وہی تنخواہ پاتے۔ گھر کے افراد میں غلام بھی شامل سمجھے جاتے تھے۔

اس سے اندازہ ہوسکتا ہے کہ اسلام کے نزدیک غلاموں کا کیا درجہ تھا، اور اسلامی ریاست نے مساوات کا کیسا عملی مظاہرہ کیا۔ اس وقت بیت المال، زکوٰۃ، صدقات، اور مال غنیمت پر مشتمل ہوتا۔ غنیمت کا پانچواں حصہ جو خزانے میں بھیجا جاتا اس سے تنخواہیں دی جاتیں۔

ہر مسلمان عرب فوج کا سپاہی تصور کرلیا گیا۔ ہر شخص کو تنخواہ کے علاوہ کھانا اور کپڑا بھی حکومت کی طرف سے ملتا تھا۔ حضرت عمر فاروقؓ نے حکم نافذ کیا کہ: ''ممالک مفتوحہ میں کوئی عرب، زراعت یا تجارت کا پیشہ اختیار نہ کرے، اس سے فوجی جذبہ کے کمزور ہو جانے کا امکان تھا''۔ (۵)

جب وہ دفتر یا رجسٹر مکمل و مرتب ہوگیا تو اس کا نام ''دیوان'' رکھا۔ اس میں انہوں نے سابق الاسلام ہونے کے لحاظ سے تنخواہیں مقرر کیں۔ نہ کہ افضلیت و اولیت کے لحاظ سے۔ (۶)

جس قدر آدمی درج رجسٹر ہوئے اگرچہ سب درحقیقت فوج کی حیثیت رکھتے تھے لیکن انکی دو قسمیں قرار دی گئیں۔

ایک وہ جو ہر وقت جنگی مہموں میں مشغول رہتے تھے۔ یہ باقاعدہ فوج تھی۔ دوسرے وہ جو اپنے گھروں پر رہتے تھے اور ضرورت کے اوقات میں طلب کئے جاتے تھے۔ ان کو عربی میں مطوعہ کہتے ہیں، آج کل کی اصطلاح میں اسے رضاکار کہا جاتا ہے۔ لیکن تنخواہیں دونوں کو دی جاتی تھیں۔ (۷)

البتہ اتنا فرق ہے کہ آج کل عموماً رضاکار تنخواہ نہیں پاتے لیکن ریزرو فوجی تنخواہ پاتے ہیں۔

فوجی نظم و نسق کا یہ پہلا مرحلہ تھا، اس وجہ سے اس میں کچھ بے ترتیبیاں بھی تھیں۔ سب سے بڑا خلط بحث یہ تھا کہ فوجی تنخواہوں کے ساتھ سیاسی تنخواہیں بھی شامل تھیں، اور دونوں کا ایک ہی رجسٹر تھا۔ لیکن ۲۱ھ میں حضرت عمرؓ نے اس شعبے کو بہت مرتب اور منظم کردیا۔ (۸)

اس شعبے میں سب سے مقدم اور اصولی انتظام' ملک کا جنگی حیثیت سے مختلف حصوں میں تقسیم کرنا تھا۔ حضرت عمرؓ نے ۲۰ ھ میں فوجی اور ملکی حیثیت سے ملک کی دو تقسیمیں کیں۔

فوجی صدر مقامات:

فوجی حیثیت سے چند بڑے بڑے فوجی مراکز قرار دیئے' جن کا نام ''جند'' رکھا' یہی اصطلاح آج تک قائم ہے۔ انکی تفصیل یہ ہے۔

مدینہ۔ کوفہ۔ بصرہ۔ موصل۔ فسطاط۔ دمشق۔ حمص۔ بیت المقدس

حضرت عمرؓ کے زمانے میں فتوحات کی حد اگرچہ بلوچستان کے ساتھ مل گئی تھی لیکن جو ممالک آئینی ممالک کہے جا سکتے تھے وہ صرف عراق۔ مصر۔ جزیرہ۔ اور شام تھے۔ چنانچہ اسی اصول کی بنا پر فوجی صدر مقامات کا انتخاب انہی ممالک میں کیا گیا۔

فوج کے لیے انتظامات:

ان صدر مقامات میں جو انتظامات فوج کے لئے تھے وہ حسب ذیل تھے۔

فوجی بارکیں:

''فوجوں کے رہنے کے لئے بارکیں تھیں۔ کوفہ۔ بصرہ۔ اور فسطاط' یہ تینوں شہر دراصل فوج کے قیام اور بود و باش کے لئے آباد کئے گئے تھے'' (۹)

موصل میں عجمیوں کے زمانے کا ایک قلعہ' چند گرجے اور معمولی مکانات تھے' ہرثمہ بن عرفجہ ازدی (گورنر موصل) نے حضرت عمر فاروقؓ کی ہدایات کے بموجب موصل کو شہر کی صورت میں آباد کیا' اور عرب کے مختلف قبیلوں کے لئے جدا جدا محلے بسائے۔

گھوڑوں کی نگہداشت:

ہر جگہ بڑے بڑے اصطبل بنائے گئے۔ جن میں چار چار ہزار گھوڑے ہر وقت ساز و سامان کے ساتھ تیار رہتے تھے۔ یہ صرف اس غرض سے تیار رکھے جاتے تھے کہ دفعتاً ضرورت پیش آ جائے تو ۳۲ ہزار سواروں کا رسالہ تیار ہو جائے۔ (۱۰)

۱۷ھ میں جزیرہ والوں نے دفعتاً بغاوت کی تو یہی تدبیر کلید ظفر ٹھہری۔ ان گھوڑوں کی پرداخت اور تربیت میں نہایت اہتمام کیا جاتا تھا۔ ''مدینہ منورہ کا انتظام حضرت عمرؓ نے خود اپنے اہتمام میں رکھا تھا۔ شہر سے چار منزل پر ایک چراگاہ تیار کرائی تھی اور خود اپنے غلام کو جس کا نام ھنی تھا اس کی حفاظت اور نگرانی کے لئے مقرر کیا تھا۔ ان گھوڑوں کی رانوں پر داغ کے ذریعے

سے یہ الفاظ لکھے جاتے تھے۔ جیش فی سبیل اللہ۔ (۱۱)

کوفہ میں اس کا اہتمام سلمان بن ربیعۃ الباہلی کے متعلق تھا۔ جو گھوڑوں کی شناخت اور پرداخت میں کمال رکھتے تھے۔ اس خصوصیت کے باعث سلمان الخیل کے نام سے پکارے جاتے تھے۔ جاڑوں میں یہ گھوڑے اصطبل خانے میں رکھے جاتے تھے۔ بہار میں یہ گھوڑے ساحل فرات پر شاداب چراگاہوں میں چرائے جاتے تھے۔ سلمان ہمیشہ گھوڑوں کی تربیت میں نہایت کوشش کرتے تھے اور سال میں ایک دفعہ گھوڑ دوڑ بھی کراتے تھے۔ (۱۲)

خاص کر عمدہ نسل کے گھوڑوں کو انہوں نے نہایت ترقی دی۔ اس سے پہلے اہل عرب، نسل میں ماں کی پرواہ نہیں کرتے تھے۔ سب سے پہلے سلمان نے یہ امتیاز قائم کیا۔ چنانچہ جس گھوڑے کی ماں عربی نہیں ہوتی تھی دوغلا قرار دے کر تقسیم غنیمت میں سوار کو حصہ سے محروم کر دیتے تھے۔ (۱۳)

بصرہ کا اہتمام جزر بن معاویہ کے متعلق تھا جو صوبہ اہواز کے گورنر رہ چکے تھے۔

فوج کا دفتر:

فوج کے متعلق ہر قسم کے کاغذات اور دفتر انہی مقامات میں رہتا تھا۔

رسد کا غلہ:

رسد کے لئے جو غلہ اور اجناس مہیا کی جاتی تھیں وہ انہی مقامات میں رکھی جاتی تھیں، اور یہیں سے اور مقامات کو بھیجی جاتی تھیں۔

فوجی چھاؤنیاں:

ان صدر مقامات کے علاوہ حضرت عمرؓ نے بڑے بڑے شہروں اور مناسب مقامات میں نہایت کثرت سے فوجی چھاؤنیاں قائم کیں۔ اگر چہ یہ ان کا عام اصول تھا کہ جو شہر فتح ہوتا تھا اسی وقت ایک مناسب تعداد کی فوج وہاں متعین کر دی جاتی تھی جو وہاں سے ٹلتی نہ تھی۔ ''حضرت ابو عبیدہؓ نے جب شام فتح کیا تو ہر ضلع میں ایک عامل مقرر کیا جس کے ساتھ ایک معتد بہ فوج رہتی تھی لیکن امن وامان قائم ہونے پر بھی کوئی بڑا ضلع یا شہر ایسا نہ تھا جہاں فوجی سلسلہ قائم نہیں کیا گیا''۔ (۱۴)

۱۶ھ میں جب ہرقل نے دریا کی راہ سے مصر پر حملہ کرنا چاہا تو حضرت عمرؓ نے تمام سواحل پر فوجی چھاؤنیاں قائم کر دیں۔ یہاں تک کہ عمرو بن العاص کی ماتحتی میں جس قدر فوج تھی اس کی ایک چوتھائی انہی مقامات کے لئے مخصوص کر دی۔ (۱۵)

عراق میں بصرہ وکوفہ اگر چہ خود محفوظ مقام تھے چنانچہ خاص کوفہ میں چالیس ہزار سپاہی ہمیشہ موجود رہتے تھے اور انتظام یہ تھا کہ ان میں سے ۱۰ ہزار بیرونی مہمات میں مصروف رکھے جائیں تاہم ان اضلاع میں عجمیوں کی جو فوجی چھاؤنیاں پہلے سے موجود تھیں، از سر نو تعمیر کر کے فوجی قوت سے مضبوط کر دی گئیں۔ ''خربیہ اور زابوقہ میں سات چھوٹی چھوٹی چھاؤنیاں تھیں، وہ سب نئے سرے سے تعمیر کر دی گئیں۔ (۱۶)

صوبہ خوزستان (۱۷) میں نہایت کثرت سے فوجی چھاؤنیاں قائم کی گئیں چنانچہ نہر تیری، مناذر، سوق الاھواز، سرق، ہرمزان، سوس، بنیان، جندی سابور، مہر جانقدق، یہ تمام مقامات فوجوں سے معمور ہو گئے، رے اور آذربائیجان کی چھاؤنیوں میں ہمیشہ ۱۰ ہزار فوجیں موجود رہتی تھیں۔ ان بڑی بڑی چھاؤنیوں کے علاوہ اکثر مقامات پر چھوٹی چھوٹی چھاؤنیاں بھی بقدر ضرورت موجود تھیں'' سرحدی مقامات اور ساحلی علاقوں کی حفاظت کا انتظام ایک علیحدہ محکمہ کے سپرد تھا۔ اس محکمہ نے عبداللہ بن قیس کی سرکردگی میں ضروری مقامات پر جا بجا قلعے تعمیر کرائے۔ (۱۸)

اسکندریہ میں یہ انتظام تھا کہ عمروؓ بن العاص کی افسری میں جس قدر فوجیں تھیں اس کی ایک چوتھائی تعداد اسکندریہ کے لئے مخصوص تھی، ایک چوتھائی ساحل کے مقامات میں رہتی تھی، باقی آدھی فوج خود عمروؓ بن العاص کے ساتھ فسطاط میں اقامت رکھتی تھی۔ ''یہ فوجیں بڑے بڑے وسیع ایوانوں میں رہتی تھیں اور ہر ایوان میں ان کے ساتھ ایک عریف رہتا تھا جو ان کے قبیلہ کا سردار ہوتا تھا اور جس کی معرفت ان کی تنخواہیں تقسیم ہوتی تھیں''۔ (۱۹)

ایوانوں کے آگے صحن کے طور پر وسیع افتادہ زمین ہوتی تھی۔

۱۷ھ میں حضرت عمرؓ نے جب شام کا سفر کیا تو ان مقامات میں جہاں ملک کی سرحد دشمن کے ملک سے ملتی تھی۔ (۲۰) مثلاً دلوک منبج، رعیان، قورس، تیزین، انطاکیہ وغیرہ۔ ایک ایک شہر کا دورہ کیا اور ہر قسم کا فوجی نظم ونسق اور مناسب انتظامات کئے۔ جو مقامات دریا کے کنارے پر واقع تھے اور بلاد ساحلیہ کہلاتے تھے یعنی عسقلان، یافا فیساریہ، ارسوف، عکا، صور، بیروت، طرلوس، صیدا، ایاس الاذقیہ۔ چونکہ رومیوں کی بحری طاقت کی زد پر تھے اس لئے ان کا جداگانہ انتظام کیا، اور اس کا افسر مجاز عبداللہ بن قیس کو مقرر کیا۔ (۲۱)

بالس چونکہ غربی فرات کے کنارے پر تھا اور عراق کی سرحد پر تھا، وہاں فوجی انتظام کے ساتھ اس قدر اضافہ کیا کہ شامی عرب جو اسلام قبول کر چکے تھے وہاں آباد کئے گئے۔ (۲۲)

حضرت عمرؓ کے زمانے میں اسلامی چھاونیاں ہر صوبے میں قائم کی گئیں، اور دیوان کے نام سے وظیفے جاری کئے گئے۔ (۲۳) اس سے ہر سپاہی کو اطمینان ہو گیا کہ اگر وہ اپنا کاروبار اور روزگار بند کر کے فوجی خدمت کے لئے چلا جائے تو اس کے اہل وعیال بھوکے نہیں مریں گے۔

۱۹ھ میں جب یزید بن ابی سفیان کا انتقال ہوا تو ان کے بھائی معاویہ نے حضرت عمرؓ کو اطلاع دی کہ سواحل شام پر زیادہ تیاری کی ضرورت ہے۔

حضرت عمرؓ نے اسی وقت حکم بھیجا کہ تمام قلعوں کی نئے سرے سے مرمت کرائی جائے اور ان میں فوجیں متعین کی جائیں اس کے ساتھ تمام دریائی منظر گاہوں پر پہرے والے تعنیات کئے جائیں، اور آگ روشن رہنے کا انتظام کیا جائے۔ (۲۴)

اس طرح اور سینکڑوں چھاؤنیاں جابجا قائم کی گئیں۔ ''اصل یہ ہے کہ اس وقت تک اسلام کی فوجی قوت نے اگرچہ کسی قدر وسعت حاصل کر لی تھی، لیکن بحری طاقت کا کچھ سامان نہ تھا۔ ادھر یونانی مدت سے اس فن میں مشاق تھے''۔ (۲۵)

اس وجہ سے شام ومصر میں اگرچہ کسی اندرونی بغاوت کا کوئی اندیشہ نہ تھا۔ کیونکہ اہل ملک باوجود اختلاف مذہب کے مسلمانوں کو عیسائیوں سے زیادہ پسند کرتے تھے لیکن رومیوں کے بحری حملوں کا ہمیشہ کھٹکا لگا رہتا تھا۔ اس کے ساتھ ایشیائے کوچک ابھی تک رومیوں کے قبضے میں تھا۔ اور وہاں ان کی قوت کو کوئی خطرہ پیدا نہیں ہوا تھا۔ ان وجوہ سے ضروری تھا کہ سرحدی مقامات اور بندرگاہوں کو نہایت مستحکم رکھا جائے۔

فوجی چھاؤنیاں کس اصول پر قائم تھیں:

حضرت عمرؓ نے جس قدر فوجی چھاؤنیاں قائم کیں انہی مقامات میں کیں جو یا ساحل پر واقع تھے یا ایشیائے کوچک کے ناکے پر تھے۔ ''عراق کی حالت اس سے مختلف تھی کیونکہ وہاں سلطنت کے سوا ملک کے بڑے بڑے رئیس جو موزبان کہلاتے تھے اپنی بقائے ریاست کے لئے لڑتے رہتے تھے۔ اگر دب کر مطیع بھی ہو جاتے تو ان کی اطاعت پر اطمینان نہیں ہو سکتا تھا۔ اس لیئے ان ممالک میں ہر جگہ فوجی سلسلہ قائم رکھنا ضروری تھا۔ تاکہ مدعیان ریاست بغاوت کا خواب نہ دیکھنے پائیں۔'' (۲۶)

فوجی دفتر کی وسعت:

حضرت عمرؓ نے اس سلسلے میں انتظامات کے ساتھ اور صیغوں پر بھی توجہ کی۔ اور ایک ایک صیغے کو اس قدر منظم کر دیا کہ اس وقت کے تمدن کے لحاظ سے ایک معجزہ سا معلوم ہوتا ہے۔ فوجوں کی بھرتی کا دفتر جس کی ابتداء مہاجرین اور انصار سے ہوئی تھی وسیع ہوتے ہوتے قریباً تمام عرب کو محیط ہو گیا۔ مدینہ سے عسفان تک جو مکہ معظمہ سے دو منزل (۲۷) ادھر ہے جس قدر قبائل آباد تھے ایک ایک کی مردم شماری ہو کر رجسٹر بنے۔ بحرین جو عرب کا انتہائی صوبہ ہے۔ بلکہ عرب کے جغرافیہ نویس اس کو عراق کے اضلاع میں شمار کرتے ہیں وہاں کے تمام قبائل کا دفتر تیار کیا گیا۔ کوفہ، بصرہ، موصل، فسطاط، جیزہ وغیرہ میں جس قدر عرب آباد ہو گئے تھے سب کے رجسٹر مرتب

ہوئے ۔ اس بے شمار گروہ کی علی قدر مراتب تنخواہیں مقرر کی گئیں ۔ اگر چہ ان سب کا مجموعی شمار تاریخوں سے معلوم نہیں ہوتا' تاہم قرائن سے معلوم ہوتا ہے کہ کم سے کم آٹھ دس لاکھ ہتھیار بند آدمی تھے ۔

ہر سال ۳۰ ہزار نئی فوج تیار ہوتی تھی (۲۸)

ابن سعد کی روایت ہے کہ ہر سال ۳۰ ہزار نئی فوج فتوحات کے لئے بھیجی جاتی تھی ۔ کوفہ کی نسبت علامہ طبری نے تصریح کی ہے' کہ وہاں ایک لاکھ آدمی لڑنے کے قابل بسائے گئے جن میں سے ۴۰ ہزار باقاعدہ فوج تھی یعنی ان کو باری باری سے ہمیشہ رے اور آذربائیجان کی مہمات میں حاضر رہنا ضروری تھا ۔ (۲۹) البتہ چھ ماہ کے بعد فوج کے افراد کو واپس وطن لوٹنے کی اجازت تھی ۔

یہی نظام تھا جس کی بدولت ایک مدت تک تمام دنیا پر عرب کا رعب وداب قائم رہا اور فتوحات کا سیلاب برابر بڑھتا گیا ۔ جس قدر اس نظام میں کمی ہوتی گئی ۔ مسلمانوں کی طاقت میں ضعف آتا گیا ۔

فوج میں ایرانی' رومی' ہندوستانی اور یہودی النسل بھی داخل تھے :

یزدگرد شاہنشاہ فارس نے ویلم کی قوم سے ایک منتخب دستہ تیار کیا تھا ۔ جس کی تعداد چار ہزار تھی اور جند شاہنشاہ یعنی فوج خاصہ کہلاتا تھا ۔ یہ فوج قادسیہ میں کئی معرکوں کے بعد ایرانیوں سے علیحدہ ہو کر اسلام کے حلقے میں آ گئی ۔ سعدؓ بن ابی وقاص گورنر کوفہ نے ان کو فوج مین داخل کر لیا ۔ اور کوفہ میں آباد کر کے ان کی تنخواہیں مقرر کر دیں ۔ (۳۰) اسلامی فتوحات میں ان کا نام جا بجا تاریخوں میں آتا ہے ۔

> ''یزدگرد کی فوج ہراول کا سردار ایک بڑا نامی گرامی افسر تھا جو سیاہ کے لقب سے پکارا جاتا تھا ۔ تستر کے معرکہ میں سیاہ ہی کی تدبیر سے فتح حاصل ہوئی'' ۔ (۳۱)

باذان' نوشیروان کی طرف یمن کا گورنر تھا ۔ اس کی رکاب مین جو ایرانی فوج تھی ان میں سے اکثر مسلمان ہو گئے ۔ ان کا نام بھی دفتر فوج میں لکھا گیا ۔ تعجب یہ ہے کہ فاروقی لشکر ہندوستان کے بہادروں سے بھی خالی نہ تھا ۔ ''سندھ کے جاٹ جن کو اہل عرب زط کہتے تھے' یزدگرد کے لشکر میں شامل تھے' سوس کے معرکے کے بعد وہ اسلام کے حلقہ بگوش ہوئے اور فوج میں بھرتی ہو کر بصرہ میں آباد کئے گئے'' ۔ (۳۲)

یونانی اور رومی بہادر بھی فوج میں شامل تھے ۔ فتح مصر میں ان میں سے پانچ سو آدمی شریک جنگ تھے ۔ جب عمروؓ بن العاص نے فسطاط آباد کیا تو یہ جداگانہ محلے میں آباد کئے گئے ۔

یہودی النسل لوگوں سے بھی یہ سلسلہ خالی نہ تھا۔ چنانچہ مصر کی فتح میں ان میں سے ایک ہزار آدمی اسلامی فوج میں شریک تھے۔

غرض حضرت عمرؓ نے صیغہ جنگ کو جو وسعت دی تھی اس کے لئے کسی قوم اور کسی ملک کی تخصیص نہ تھی۔ رضا کار فوج میں تو ہزاروں مجوسی نسل کے لوگ شامل تھے' جو مسلمان ہو چکے تھے۔ جن کو مسلمانوں کے برابر مشاہرے ملتے تھے۔ صیغہ جنگ کی یہ وسعت جس مین تمام قوموں کو داخل کر لیا گیا تھا۔ صرف اسلام کی ایک فیاضی تھی' اور مساوات کی بہترین مثال تھی۔ ورنہ فتوحات ملکی کے لئے عرب کو اپنی تلوار کے سوا اور کسی کا کبھی ممنون نہیں ہونا پڑا۔ البتہ اس سے بھی انکار نہیں ہو سکتا کہ جن قوموں سے مقابلہ تھا انہی کے ہم وطنوں سے ان کو لڑانا فن جنگ کا بڑا اصول ہے۔ حضرت عمرؓ نے اس کو نہایت خوبی سے برتا ہے۔

تنخواہوں میں ترقی:

اس کے بعد تنخواہوں کی ترقی کی طرف توجہ کی۔ چونکہ وہ فوج کو زراعت' تجارت اور اس قسم کے تمام اشغال سے الگ رکھنا چاہتے تھے اس لئے ضروری تھا کہ ان کی تمام ضروریات کی کفالت کی جائے۔ اس لحاظ سے تنخواہوں میں کافی اضافہ کیا۔ ادنیٰ سے ادنیٰ شرح جو ۲۰۰ درہم سالانہ تھی ۳۰۰ درہم کر دی۔ افسروں کی تنخواہ سات ہزار درہم سے لے کر دس ہزار درہم تک بڑھا دی۔ بچوں کا وظیفہ دودھ چھوڑنے کے بعد سے مقرر ہوتا تھا اب حکم دے دیا کہ پیدا ہونے کے دن سے مقرر کر دیا جائے۔

رسد کا انتظام:

رسد کا بندوبست پہلے صرف اس قدر تھا کہ فوجیں مثلاً قادسیہ میں پہنچیں تو آس پاس کے دیہات سے جنس اور غلہ خرید لیں۔ البتہ گوشت کا بندوبست دار الخلافہ سے تھا۔ یعنی حضرت عمرؓ مدینہ منورہ سے بھیجا کرتے تھے۔ (۳۳)

پھر یہ انتظام ہوا کہ مفتوحہ قوموں سے جزیہ کے ساتھ فی کس ۲۵ آثار غلہ خریدا جاتا۔ مصر میں غلہ کے ساتھ روغن زیتون' شہد اور سرکہ بھی خریدا جاتا تھا۔ جو سپاہیوں کے سالن کا کام دیتا تھا۔

رسد کا مستقل محکمہ:

حضرت عمرؓ نے رسد کا ایک مستقل محکمہ قائم کیا جس کا نام اہراء تھا' شام میں عمر بن عقبہ اس محکمہ کے افسر مقرر ہوئے۔ اہراء' ہری کی جمع ہے۔ ہری ایک یونانی لفظ ہے۔ جس کے معنی گودام کے ہیں۔ تمام جنس اور غلہ ایک وسیع گودام میں جمع ہوتا تھا' اور مہینے کی پہلی کو ہر سپاہی کا مقررہ

راشن تقسیم ہوتا تھا''۔

خوراک، کپڑا اور بھتہ:

تنخواہ اور خوراک کے علاوہ کپڑا بھی دربار خلافت سے ملتا تھا۔ ان تمام باتوں کے ساتھ بھتہ بھی مقرر تھا۔ سواری کا گھوڑا سواروں کو اپنے اہتمام سے تیار کرنا ہوتا تھا۔ لیکن جو شخص کم سرمایہ ہوتا تھا، اور اس کی تنخواہ بھی ناکافی ہوتی تھی۔ اس کو حکومت کی طرف سے گھوڑا ملتا تھا۔ چنانچہ خاص اس غرض کے لئے حضرت عمرؓ کے حکم سے خود دارالخلافہ میں چار ہزار گھوڑے ہر وقت موجود رہتے تھے۔ (۳۴)

تنخواہ کی تقسیم کا طریقہ:

بھتہ و تنخواہیں وغیرہ کی تقسیم کے اوقات مختلف تھے۔ شروع محرم میں تنخواہ، فصل بہار میں بھتہ اور فصل کٹنے کے وقت خاص خاص جاگیروں کی آمدنی تقسیم ہوتی تھی۔ (۳۵)

تنخواہ کی تقسم کا یہ طریقہ تھا کہ ہر قبیلے کے ساتھ ایک عریف یعنی مقدم یا رئیس ہوتا تھا۔ فوجی افسر جو کم سے کم ۱۰، ۱۰ سپاھیوں پر افسر ہوتے تھے، اور جو امراء الاعشار کہلاتے تھے، تنخواہ ان کو دی جاتی تھی وہ عریف کے حوالے کرتے تھے۔ ایک ایک عریف کے متعلق ایک ایک لاکھ درھم کی تقسیم تھی۔ چنانچہ کوفہ و بصرہ میں سو عریف تھے، جس کے ذریعے سے ایک کروڑ کی رقم تقسیم ہوتی تھی۔ (۳۶)

اس انتظام میں نہایت احتیاط اور خبر گیری سے کام لیا جاتا تھا۔ عراق میں امرائے اعشار نے تنخواہوں کی تقسیم میں بے اعتدالی کی تو حضرت عمرؓ نے دس دس کے بجائے سات سات سپاھی پر ایک ایک افسر مقرر کیا۔ عریف کا تقرر بھی فاروقی ایجادات سے تھا۔ جس کی تقلید مدتوں تک کی گئی۔

تنخواہوں کی ترقی:

تنخواہوں میں قدامت اور کارگردگی کے لحاظ سے وقتاً فوقتاً اضافہ ہوتا رہتا تھا۔ قادسیہ میں زہرہ، عصمۃ، جنتی وغیرہ نے بڑے مردانہ کام کئے تھے۔ اس لئے ان کی تنخواہیں دو، دو ہزار سے ڈھائی ہزار درہم ہوگئیں۔ مقررہ رقموں کے علاوہ غنیمت سے وقتاً فوقتاً جو ہاتھ آتا تھا اور علی قدر مراتب فوج پر تقسیم ہوتا تھا۔ اس کی کچھ انتہا نہ تھی۔ چنانچہ جلولاء میں نو نو ہزار، نہاوند میں چھ چھ ھزار درہم ایک ایک سوار کے حصے میں آئے تھے۔ صحت اور تندرستی قائم رکھنے کے لئے حسب ذیل قاعدے مقرر تھے۔

اختلاف موسم کے لحاظ سے فوج کی تقسیم:

جاڑے اور گرمی کے لحاظ سے لڑائی کی جہتیں متعین کر دی تھیں۔ ''گرم ملکوں پر سردیوں میں اور سرد ملکوں پر گرمیوں میں فوج کشی ہوتی''۔ (۳۷)

اس تقسم کا نام شاتیہ اور صافیہ رکھا۔ یہی اصطلاح آج تک قائم ہے۔ یہاں تک کہ ہمارے مؤرخین مغربی مہمات اور فتوحات کو صرف صوائف کے لفظ سے تعبیر کرتے ہیں۔ یہ انتظام حضرت عمرؓ نے ۱۷ھ میں کیا تھا۔ (۳۸)

بہار کے زمانے میں فوجوں کا قیام:

فصل بہار میں فوجیں ان مقامات پر بھیج دی جاتی تھیں۔ جہاں کی آب و ہوا عمدہ اور سبزہ و مرغزار ہوتا تھا۔ یہ قاعدہ اول اول ۱۷ھ میں جاری کیا گیا۔ جب مدائن کی فتح کے بعد وہاں کی خراب آب و ہوا نے فوج کی تندرستی کو نقصان پہنچایا۔ تو عتبہ بن غزوان کو لکھا۔ ہمشیہ جب بہار کا موسم آئے تو فوجیں شاداب اور سرسبز مقامات میں چلی جائیں۔ عمرو بن العاص گورنر مصر' موسم بہار کے آنے کے ساتھ فوج کو باہر بھیج دیتے تھے اور حکم دیتے تھے کہ سیر و شکار میں بسر کریں اور گھوڑوں کو چرا کر فربہ بنا کر لائیں۔

آب و ہوا کا لحاظ:

بارکوں کی تعمیر اور چھاؤنیوں کے بنانے میں ہمیشہ عمدہ آب و ہوا کا لحاظ کیا جاتا تھا۔ مکانات کے آگے کھلے ہوئے خوش فضا صحن چھوڑے جاتے تھے۔ فوجوں کے لئے جو شہر آباد کئے گئے مثلاً کوفہ' بصرہ' فسطاط وغیرہ ان مین صحت کے لحاظ سے سڑکیں' کوچے اور گلیاں نہایت وسیع ہوتی تھیں۔ حضرت عمرؓ کو اس میں اس قدر اہتمام تھا کہ مساحت اور وسعت کی تفاصیل بھی خود لکھ کر بھیجتے تھے۔ (۳۹)

کوچ کی حالت میں فوج کے آرام کا دن:

فوج جب کوچ پر ہوتی تھی تو حکم تھا کہ ہمیشہ جمعہ کے دن قیام کرے۔ پورے ایک شب و روز قیام رکھے تاکہ لوگ دم لے لیں اور ہتھیاروں اور کپڑوں کی دیکھ بھال کر لیں۔ ہر روز اسی قدر یہ بھی تاکید تھی کہ ہر روز اسی قدر مسافت طے کریں جس سے تھکنے نہ پائیں اور پڑاؤ وہیں کیا جائے جہاں ہر قسم کی ضروریات مہیا ہوں۔ (۴۰) چنانچہ سعدؓ بن وقاص کو جو فرمان فوجی ہدایتوں کے متعلق لکھا اس میں اور اہم باتوں کے ساتھ ان تمام جزئیات کی تفصیل بھی لکھی۔

اسی طرح حضرت ابو عبیدہؓ بن جراح کو جب سپہ سالار مقرر کیا تو تفصیلی احکام بھیجے۔

رخصت کی قاعدے:

رخصت کا بھی با قاعدہ انتظام تھا۔ جو فوجیں دور دراز مقامات پر مامور تھیں۔ ان کو سال میں ایک دفعہ ورنہ دو دفعہ رخصت ملتی۔

ایک موقع پر جب حضرت عمرؓ نے ایک عورت کو اپنے شوہر کی جدائی میں دردناک اشعار پڑھتے سنا تو افسروں کو احکام بھیج دیئے کہ کسی شخص (فوجی) کو چار مہینے سے زیادہ باہر (میدان جنگ میں) رہنے پر مجبور نہ کیا جائے۔ (۴۱)

لیکن یہ تمام آسانیاں اسی حد تک تھیں۔ جہاں تک ضرورت کا تقاضا تھا۔ ورنہ آرام طلبی، کاہلی، عیش پرستی سے بچنے کے لئے سخت بندشیں تھیں۔

فوجی قواعد میں چار باتیں لازمی تھیں۔ تیراکی، سواری، تیراندازی اور ننگے پاؤں چلنا۔ (۴۲) حضرت عمرؓ نے جفاکشی کی روح برقرار رکھنے کے لئے یہ حکم دیا کہ کوئی سپاہی رکاب میں پاؤں ڈال کر سوار نہ ہو۔

ریشمی لباس نہ پہنے، دھوپ سے نہ بچے اور حمام میں نہ نہائے۔ (۴۳)

فوج کا لباس:

تاریخ سے یہ پتہ چلتا ہے کہ حضرت عمرؓ نے فوج کے لئے کوئی خاص لباس جس کو وردی کہتے ہیں قرار دیا تھا۔ فوج کے نام ان کے جو احکام منقول ہیں ان میں صرف اس قدر ہے کہ لوگ عجمی لباس نہ پہنیں۔ لیکن اس حکم کی تعمیل پر چنداں زور نہیں دیا گیا کیونکہ ۲۱ھ میں جب مصر میں ذمیوں پر جزیہ مقرر ہوا تو فوج کے کپڑے بھی اس میں شامل تھے۔ اور وہ یہ تھے کہ اون کا جبہ، لمبی ٹوپی یا عمامہ، پاجامہ اور موزہ۔ (۴۴) حالانکہ اول اول پاجامہ اور موزہ کو حضرت عمرؓ نے بتصریح منع کیا تھا۔

فوج میں خزانچی و محاسب و مترجم:

فوج کے متعلق حضرت عمرؓ کی اور بہت سی ایجادیں ہیں۔ جن کا عرب میں کبھی وجود نہ تھا۔ مثلاً ہر فوج کے ساتھ ایک افسر خزانہ، ایک محاسب، ایک قاضی اور متعدد مترجم ہوتے تھے۔ ان کے علاوہ متعدد طبیب اور جراح ہوتے تھے۔ چنانچہ جنگ قادسیہ میں عبدالرحمٰن بن ربیعہ قاضی زیاد بن ابی سفیان محاسب، ہلال ہجری مترجم تھے۔ (۴۵) فوج میں محکمہ عدالت سررشتہ حساب، مترجمی اور ڈاکٹری کی ابتداء بھی اسی زمانے سے ہے۔

فن جنگ میں ترقی :

اس میں شک نہیں کہ حضرت عمرؓ کے عہد میں سابق کی نسبت فن جنگ نے بہت ترقی کی۔ عرب میں جنگ کا پہلا طریقہ یہ تھا کہ دونوں طرف کے غول بے ترتیب کھڑے ہو جاتے تھے۔ پھر دونوں طرف سے ایک ایک سپاہی نکل کر لڑتا تھا اور باقی تمام فوج چپ کھڑی رہتی تھی۔ آخر میں عام حملہ ہوتا تھا۔

اسلام کے آغاز میں صف بندی کا طریقہ جاری ہوا' فوج کے مختلف حصے قرار پائے۔ مثلاً میمنہ' میسرہ وغیرہ۔ (۴۶) حضورؐ نے بدر کی لڑائی میں اس کا آغاز کیا۔

۱۵ھ میں فوج کی تعداد چالیس ہزار کے قریب تھی۔ حضرت خالدؓ کی ماتحتی میں ۳۶ صفوں میں تقسیم کر دیا' اور تمام فوج کو مرکزی طاقت کے تحت لڑایا۔

حضرت عمرؓ سپہ سالاروں کی سخت نگرانی کرتے تھے' ذرا سی سختی یا سستی پر انہیں ڈانٹ دیا کرتے تھے۔ غرض کہ ان کے عہد خلافت میں فوجی تنظیم کو نہایت ارتقاء حاصل ہو گیا تھا۔

عمال کو فوجی بھرتی کا حکم :

جنگ قادسیہ سے پہلے جب حضرت عمرؓ کو معلوم ہوا کہ ایرانیوں نے یزدجرد کو بادشاہ بنایا ہے۔ تو آپؓ نے عرب عمال کو جو قبائل اور بستیوں پر مامور تھے حکم دیا کہ ''ہر اس شخص کو جو بہادر' شہ سوار' ذی رائے اور ہتھیار بند ہو چن لو اور میرے پاس بھیج دو''۔ (۴۷)

فوج کے مختلف حصے :

حضرت عمرؓ کے زمانے میں فوج کے جس قدر حصے اور شعبے تھے وہ حسب ذیل ہیں :

قلب: سپہ سالار اس حصے میں رہتا تھا

مقدمہ: قلب کے آگے کچھ فاصلے پر ہوتا تھا

میمنہ: قلب کے دائیں ہاتھ پر رہتا تھا۔ میسرہ۔ بائیں ہاتھ پر

ساقہ: سب سے پیچھے۔

طلیعہ: گشت کی فوج جو دشمن کی فوجوں کی دیکھ بھال رکھتی تھی۔

رد: ساقہ کے پیچھے رہتی تھی تاکہ دشمن عقب سے حملہ نہ کر سکے۔

رائد: جو فوج کے چارہ اور پانی کی تلاش کرتی تھی۔

رکسان: شتر سوار

فرسان: گھوڑا سوار

راجل: پیادہ

رماۃ: تیر انداز (۴۸)

جنگ بویب ۱۳ھ میں مجاہدین کی صف آرائی: مثنی کے میمنے اور میسرے پر بشیر اور بسر بن ابی دہم تھے اور سواروں پر معنّی اور امدادی دستوں پر بسر متعین تھے۔ مثنیٰ نے اپنی فوج کی صفوں میں گھوم کر لوگوں کو مناسب ہدایات دیں وہ اس وقت اپنے گھوڑے شموس پر سوار تھے۔ (۴۹)

جنگی ہدایات:

۱۶ھ میں جنگ جلولاء میں حضرت عمرؓ نے حضرت سعدؓ کو لکھا ''ہاشم بن عتبہ کو بارہ ہزار سپاہیوں کے لشکر کے ساتھ جلولاء بھیجو۔ اس کے ہراول دستے پر عمرو کو بھیجو۔ اس کے میمنہ پر سعد بن مالک ہو اور میسرہ پر عمرو بن مالک بن عتبہ ہو اور اس کے پچھلے حصہ پر عمرو بن مرہ جہنی کو مقرر کیا جائے۔'' (۵۰)

سیف کی دوسری روایت ہے کہ حضرت عمرؓ نے حضرت سعدؓ کو لکھا کہ ''اللہ' مہران کے لشکر اور ضیعہ الانطاق دونوں کو شکست دے گا۔ تم قعقاع بن عمرو کو آگے بھیجو تا کہ وہ سواد عراق اور جبل کے درمیان مساوی فاصلے پر رہیں''۔

حضرت عمرؓ کا خط:

حضرت عمرؓ نے حضرت سعدؓ کو لکھا۔

''تم عبداللہ بن المقم کو انطاق کے مقابلے کے لئے بھیجو۔

اس کے ہراول دستے پر ربعی بن افکل عنزی کو مقرر کرو۔ اس کے میمنہ پر حارث بن حسان ذہلی کو' اس کے میسرہ پر فرات بن حیان عجلی کو' اس کے پچھلے حصے پر ہانی بن قیس کو اور گھوڑ سواروں پر عرطبہ بن ہرثمہ کو مقرر کرو''۔ (۵۱)

سربراہ ریاست ومملکت کی طرف سے اس قدر تفاصیل ان کی عسکری معاملہ فہمی اور مردم شناسی کا ثبوت ہے۔

ہر سپاہی کو جو ضروری چیزیں ساتھ رکھنی پڑتی تھیں:

ہر سپاہی کو جنگ کی ضرورت کی تمام چیزیں اپنے ساتھ رکھنی پڑتی تھیں۔ ''فتوح البلدان'' میں لکھا ہے کہ کثیر بن شہاب (حضرت عمرؓ کے ایک فوجی افسر تھے) کی فوج کا ہر سپاہی اشیائے ذیل ضرور اپنے ساتھ رکھتا تھا۔ سوئیاں، سوا، ڈورا، قینچی، سوتالی، توبڑا اور چھلنی۔ (۵۲)

قلعہ شکن آلات:

قلعوں پر حملہ کرنے کے لئے منجیق کا استعمال اگرچہ خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں شروع ہو چکا تھا۔ چنانچہ سب سے پہلے ۸ھ میں طائف کے محاصرے میں اس سے کام لیا گیا۔ حضرت عمرؓ کے زمانے میں اس کو بہت ترقی ہوئی اور بڑے بڑے قلعے اس کے ذریعہ فتح ہوئے۔ مثلاً ۱۶ھ میں بہرہ شیر کے محاصرے میں ۲۰ منجیق استعمال کی گئیں۔ (۵۳)

محاصرے کے لئے ایک اور آلہ تھا جس کو دبابہ (۵۴) کہتے تھے۔ اس کے علاوہ لکڑی کا ایک برج ہوتا تھا۔ جس میں اوپر تلے کئی درجے ہوتے تھے اور نیچے پہیے لگے ہوتے تھے۔ نقب زنوں کو دبابہ کے اندر، سنگ اندازوں اور تیر اندازوں کو برج کے اندر بٹھا دیا جاتا تھا۔ اور ان کو ریلتے ہوئے آگے بڑھاتے جاتے تھے۔ اس طرح قلعہ کی جڑ میں پہنچ جاتے تھے اور قلعہ کی دیواروں کو آلات کے ذریعے توڑ دیتے تھے۔ بہرہ شیر کے محاصرہ میں یہ آلات استعمال کئے گئے۔

سفر مینا۔ انجینئر کو Sappers and Miner

راستہ صاف کرنا، سڑک بنانا، پل باندھنا یعنی جو کام آج کل سفر مینا کی فوج سے لیا جاتا ہے اس کا انتظام بھی نہایت معقول تھا۔ یہ کام خاص کر مفتوحہ قوموں سے لیا جاتا تھا۔ عمروؓ بن العاص نے جب فسطاط فتح کیا تو مقوقس والی مصر نے یہ شرط منظور کی کہ فوج اسلام جدھر رخ کرے گی مینا کی خدمت کو مصری انجام دیں گے۔ (۵۵)

چنانچہ عمروؓ بن العاص جب رومیوں کے مقابلہ کے لئے اسکندریہ کی طرف بڑھے تو خود مصری منزل بمنزل پل باندھتے اور سڑک بناتے۔ علامہ مقریزی نے لکھا ہے کہ چونکہ مسلمانوں کے سلوک نے تمام ملک کو گرویدہ کر لیا تھا۔ اس لئے قبطی خود بڑی خوشی سے ان خدمتوں کو انجام دیتے تھے۔

خبر رسانی اور جاسوسی:

جاسوسی اور خبر رسانی کا انتظام نہایت خوبی سے کیا گیا تھا۔ اور اس کے لئے قدرتی

سامان ہاتھ آ گئے تھے۔ شام و عراق میں کثرت سے عرب آباد تھے، ان میں سے ایک گروہ کثیر نے اسلام قبول کر لیا تھا۔ یہ لوگ چونکہ مدت سے ان ممالک میں رہتے تھے۔ اس لئے کوئی واقعہ ان سے چھپ نہیں سکتا تھا۔ ان لوگوں کو اجازت دی کہ اپنا اسلام لوگوں پر ظاہر نہ کریں۔ چونکہ یہ لوگ ظاہری وضع قطع سے پارسی یا عیسائی معلوم ہوتے تھے اس لیئے دشمن کی فوجوں میں جہاں چاہتے تھے چلے جاتے تھے۔ یرموک، قادسیہ، تکریت میں انہی جاسوسوں کی بدولت بڑے بڑے کام نکلے۔ (۵۶)

شام میں ہر شہر کے رئیسوں نے خود اپنی طرف سے اور اپنی خوشی سے جاسوس لگا رکھے تھے۔ جو قیصر کی فوجی تیاریوں اور نقل و حرکت کی خبریں پہنچاتے تھے۔ (۵۷)

اردن اور فلسطین کے اضلاع میں یہودیوں کا ایک فرقہ رہتا تھا جو سامرہ کہلاتا تھا۔ یہ لوگ خاص جاسوسی اور خبر رسائی کے کام کے لئے مقرر کئے گئے۔ اس کے صلے میں ان کی مقبوضہ زمینیں ان کو معافی میں دی گئیں۔ (۵۸)

اسی طرح جراجمہ کی قوم اس خدمت پر مامور ہوئی کہ ان کو بھی خراج معاف کر دیا گیا۔ ۱۴ھ میں قادسیہ کے معرکہ میں ''حضرت سعدؓ نے طلیحہ اور عمرو کو خبر رسانی کے لئے سواروں کے بغیر بھیجا''۔ (۵۹)

فوجی انتظام کے سلسلے میں جو چیز سب سے بڑھ کر حیرت انگیز ہے یہ ہے کہ باوجودیکہ اس قدر بے شمار فوجیں تھیں اور مختلف ممالک، مختلف قبائل، مختلف طبائع کے لوگ اس سلسلے میں داخل تھے۔ اس کے ساتھ وہ نہایت دور دراز مقامات تک پھیلی ہوتی تھیں، جہاں سے دارالخلافہ تک سینکڑوں، ہزاروں کوس کا فاصلہ تھا۔ تاہم تمام فوج اس طرح حضرت عمرؓ کے قبضہ قدرت میں تھی گویا وہ خود ہر جگہ فوج کے ساتھ موجود ہیں۔

خبر رسانی اور جاسوسی کا نہایت مکمل انتظام تھا۔ ہر فوج کے ساتھ پرچہ نویس ہوتے جو ایک ایک بات کی خبر حضرت عمرؓ کو پہنچاتے رہتے تھے۔ اس کا بڑا فائدہ یہ تھا کہ اسلامی فوجیں جس حصہ میں ہوتیں حضرت عمرؓ ان کی نقل و حرکت اور پوزیشن سے پورے طور پر آگاہ رہتے اور حسب ضرورت ہدایات بھیجتے رہتے۔ اس طرح گویا فوجوں کی کمان خود حضرت عمرؓ کے ہاتھ میں ہوتی۔ (۶۰)

پرچہ نویسوں کا انتظام:

حضرت عمرؓ نے ہر فوج کے ساتھ وقائع نگار لگا رکھے تھے اور فوج کی ایک ایک بات کی ان کو خبر پہنچتی رہتی تھی۔ علامہ طبری ایک موقع پر لکھتے ہیں:

وکانت تکون لعمر العیون فی کل جیش فکتب الی بما کان فی

فلک الغزاۃ بلغہ الذی قال عتبہ (۶۱)

اس انتظام سے حضرت عمرؓ یہ کام لیتے تھے کہ جہاں فوج میں کسی شخص سے کسی قسم کی بے اعتدالی ہو جاتی تھی فوراً اس کا تدراک کر دیتے تھے۔ جس سے اوروں کو بھی عبرت ہو جاتی تھی'' ایران کی فتوحات میں عمر و معدی کرب نے ایک دفعہ اپنے افسر کی شان میں گستاخانہ کلمہ کہہ دیا تھا۔ حضرت عمرؓ کو خبر ہوئی' اس وقت انہوں نے عمر و معدی کرب کو تحریر کے ذریعے ایسی چشم نمائی کی کہ پھر ان کو کبھی ایسی جرأت نہ ہوئی'' (۶۲)

حضرت فاروق اعظمؓ نے یہ انتظام کر رکھا تھا کہ بیت المال کی رقم سے ہر شہر میں اس کی حالت وحیثیت کے مطابق سواروں کے جنگی رسالے مقرر کئے تھے جو ہر وقت تیار رہتے اور ضرورت پر کام آتے۔ چنانچہ اسی قسم کے چار ہزار سوار خاص کوفہ میں متعین تھے جن کے سردار سلمان بن ربیعہ باہلی تھے اور ان کے ساتھ کچھ کوفہ کی عام سپاہ بھی تھی۔ (۶۳)

دس سپاہیوں پر ایک عریف (مکھیا) مقرر کرو۔ اور ہر دسویں حصے پر ایک سالار پھر ساری فوج کو جنگی ڈھنگ سے مرتب کرو۔ یہ کام مسلمان سرداروں کی موجودگی اور مشورے سے ہو''۔ (۶۴)

عورتوں اور بچوں کی جنگی خدمات:

جنگ میں عورتوں اور بچوں سے بھی کام لیا جاتا تھا۔ عورتیں مسلمان زخمیوں کی مرہم پٹی کا کام کرتی تھیں اور بچے زخمیوں کو پانی پلاتے تھے۔ (۶۵)

۱۴ھ میں جنگ قادسیہ میں مسلمانوں کے لشکر میں جو بچے تھے۔ وہ شہیدوں اور زخمیوں کی طرف گئے ان کے ہاتھوں میں پانی کے مشکیزے تھے وہ ہر اس زخمی مسلمان کو پانی پلاتے تھے جس میں کچھ جان باقی تھی۔ (۶۶)

بہادر سپاہیوں کو انعامات:

ابراہیم اور عامر روایت کرتے ہیں کہ ۱۴ھ میں یوم قادسیہ کے بہادر سپاہیوں کو عطیات کے موقع پر پانچ سو درھم کا مزید انعام دیا گیا تھا' ایسے انعام حاصل کرنے والے پچیس اشخاص تھے۔ وہ اشخاص جو گذشتہ دنوں میں بھی جنگ کر چکے تھے' انہیں تین تین ہزار دیا گیا' انہیں اہل قادسیہ پر ترجیح دی گئی تھی۔ (۶۷)

فوج کی حوصلہ افزائی کے لئے بہادر سپاہیوں کو انعامات سے نوازا جاتا۔ سیف کی روایت ہے کہ حضرت سعدؓ نے ۱۶ھ میں جنگ جلولاء کے خمس سے خاص انعام کے طور پر اس شخص کو عطیہ دیا تھا جس نے اس جنگ میں سب سے بڑھ کر بہادری کے کارنامے انجام دیئے تھے۔

اور ایک انعام اس کو دیا تھا۔ جس نے مدائین میں سب سے بڑھ کر بہادری کا کارنامہ انجام دیا تھا۔

حضرت عمرؓ نے ان لوگوں کو جو جنگ نہاوند میں شریک ہوئے اور رضا کاروں میں سے جنھوں نے بہادری کے کارنامے انجام دیے' دو دو ہزار کے عطیات دیے اور انہیں اہل قادسیہ کے برابر تسلیم کیا۔ (۶۸)

''ایک خط میں حضرت عمرؓ نے حضرت سعدؓ بن ابی وقاص کو لکھا کہ سورماؤں کو ان کے حصہ سے زیادہ دو''۔

سپہ سالاروں میں سے اگر کسی کا خط دیر سے پہنچتا تو آپ بہت فکر مند ہوتے۔ ایک خط میں حضرت ابوعبیدہ کا خط دیر سے پہنچنے پر اپنی پریشانی کا اظہار کیا ہے۔

حواشی وحوالہ جات

(۱)۔ شبلی نعمانی۔ الفاروق (طبع: لاہور۔ ت ن)۔ ص: ۲۴

(۲)۔ ایضاً۔ ص: ۲۴۱

(۳)۔ تنخواہوں کی تفصیل میں مختلف روایتیں ہیں۔ لیکن ان میں بہت کم فرق ہے۔ تفصیل کے لیے دیکھئے: فتوح البلدان (بلاذری) ص: ۲۴۸، کتاب الخراج (ابو یوسف)۔ ص: ۲۴، تاریخ طبری۔ ص: ۲۴۱۱

(۴)۔ الفاروق۔ ص: ۲۴۳

(۵)۔ ندوی: شاہ معین الدین۔ خلفائے راشدین۔ (طبع: لاہور ۱۹۸۷ء) ص: ۱۴۳

(۶)۔ حمید الدین۔ ڈاکٹر۔ تاریخ اسلام۔ (طبع: لاہور۔ ۱۹۸۷ء) ص: ۱۵۵

(۷)۔ ندوی: شاہ معین الدین۔ تاریخ اسلام۔ (طبع: لاہور۔ ۱۹۴۸ء) ص: ۳۴۰

(۸)۔ ایضاً

(۹)۔ الفاروق۔ ص: ۲۴۵

(۱۰)۔ طبری: محمد بن جریر۔ تاریخ الرسل والملوک۔ (طبع: تہران۔ ۱۳۶۳ھ) ص: ۲۵۹۴

(۱۱)۔ متقی: علاء الدین علی۔ کنز العمال۔ (طبع حیدر آباد دکن۔ ۱۳۱۲ھ) ۳۲۶/۶

(۱۲)۔ تاریخ طبری۔ ۷۰/۳

(۱۳)۔ الفاروق۔ ص: ۲۴۶

(۱۴)۔ ایضاً۔ ص: ۲۴۷

(۱۵)۔ تاریخ طبری۔ ص: ۲۵۹۴

(۱۶)۔ فتوح البلدان۔ (اردو ترجمہ طبع کراچی) ص: ۳۵۰

(۱۷)۔ اس صوبہ میں عرب آبادی بصرہ کے سامنے تھی۔

(۱۸)۔ تاریخ اسلام (ڈاکٹر حمید الدین)۔ ص: ۱۵۷

(۱۹)۔ ایضاً

(۲۰)۔ عربی زبان میں ان کو فروج یا ثغور کہتے ہیں۔

(۲۱)۔ تاریخ طبری۔ ص: ۲۵۲۳

(۲۲)۔ فتوح البلدان (بلاذری)۔ ص: ۱۵۰

(۲۵)۔ ایضاً۔ ۱۲۸

(۲۶)۔ الفاروق۔ص:۲۴۹

(۲۷)۔ دو دن کا سفر ''منزل''۔ عموماً ۹ سے بارہ میل۔

(۲۸)۔ کنز العمال۔ ۶/ ۳۳۱۔ امام مالک نے ''الموطا'' میں تیس ہزار کے بجائے چالیس ہزار کی تعداد بیان کی ہے۔

(۲۹)۔ الفاروق۔ص:۲۵۰

(۳۰)۔ فتوح البلدان (بلاذری) ص:۲۸۰

(۳۱)۔ الفاروق۔ص:۲۵۱

(۳۲)۔ ایضاً۔ص:۲۷۵

(۳۳)۔ فتوح البلدان۔ص:۲۵۶

(۳۴)۔ کتاب الخراج (ابو یوسف)۔ص:۲۷

(۳۵)۔ تاریخ طبری۔ص:۲۴۸۶

(۳۶)۔ الفاروق۔ص:۲۵۳

(۳۷)۔ تاریخ اسلام (ڈاکٹر حمید الدین)۔ص:۱۵۸

(۳۸)۔ الفاروق۔ص:۲۵۴

(۳۹)۔ ایضاً۔ص:۲۵۵

(۴۰)۔ عقد الفرید۔۱/ ۴۹

(۴۱)۔ الفاروق۔ص:۲۵۵

(۴۲)۔ اسلامی تاریخ و تمدن۔۳۸۹' خلفائے راشدین۔۱۴۴

(۴۳)۔ ایضاً

(۴۴)۔ فتوح البلدان۔ص:۳۱۵

(۴۵)۔ تاریخ طبری۔ص:۲۲۲۶

(۴۶)۔ مقدمہ ابن خلدون۔فصل فی الحروب

(۴۷)۔ تاریخ طبری۔۲/ ۳۴۲

(۴۸)۔ الفاروق۔ص:۲۵۷

(۴۹)۔ تاریخ طبری۔۲/ ۳۲۳

(۵۰)۔ ایضاً۔۳/۵۲

(۵۱)۔ ایضاً

(۵۲)۔ فتوح البلدان۔ص:۲۱۸

(۵۳)۔ الفاروق۔ص:۲۱۸

(۵۴)۔ آج کل اسی کو ٹینک کہتے ہیں۔

(۵۵)۔ مقریزی۔ص:۱۶۳

(۵۶)۔ تاریخ شام۔(الماذری)۔ص:۱۵۴

(۵۷)۔ کتاب الخراج (ابو یوسف)۔ص:۸۰

(۵۹)۔ فتوح البلدان۔ص:۱۵۸

(۶۰)۔ تاریخ طبری۔(اردو ترجمہ)۲/۳۸۷

(۶۱)۔ تاریخ اسلام (ڈاکٹر حمید الدین)۔۱۵۸

(۶۲)۔ الفاروق۔ص:۲۵۹

(۶۳)۔ تاریخ اسلام (مولوی عبدالحلیم)۔ص:۲۷۲

(۶۴)۔ تاریخ طبری۔(اردو ترجمہ)۔۲/۴۵۰

(۶۵)۔ ایضاً

(۶۶)۔ ایضاً

(۶۷)۔ ایضاً

(۶۸)۔ ایضاً۔۳/۱۶۳

فقہ ، اصولِ فقہ

فقہِ حنفی۔ خصائص و امتیازات

ڈاکٹر محمد میاں صدیقی ☆

امام ابو حنیفہ نعمان بن ثابتؒ تاریخ فقہ اسلامی کی ایک ایسی مرکزی شخصیت ہیں جن کے آگے بہت سے ایسے اہل علم و فضل نے زانوائے ادب تہہ کیا جو خود درجۂ اجتہاد پر فائز تھے۔ یا ہوئے۔ اور جو حضرات براہ راست ان سے اکتساب علوم سے محروم رہے انہوں نے ان کے نامور تلامذہ سے رجوع کیا۔

اسی حقیقت اور صورتِ حال نے امامِ مجتہد محمد بن ادریس شافعیؒ کی زبان سے کہلوایا کہ:''فقہ میں سبھی لوگ ابو حنیفہؒ کی اولاد ہیں''۔ (۱)

''فقہِ حنفی'' اسی امام کے اجتہادات، ان کے تربیت یافتہ تلامذہ کی آراء اور مختلف علوم کے ماہرین کی تحقیق، بحث و نظر اور منفرد طرزِ استدلال پر مبنی تخریج و تفریع کا نام ہے۔

فقہِ حنفی کی خصوصیات و اولیات پر گفتگو کرنے، اور اس کے عمومی مزاج کو سمجھنے سے پہلے یہ بات ذہن میں رکھنا ضروری ہے کہ جس امام اور مجتہد کی فقہ، جس شہر اور جس علاقہ میں پروان چڑھی، اس نے ارتقائی مراحل طے کیے، اس پر وہاں کے علمی ماحول کا کس حد تک اثر تھا۔ مثلاً فقہ مالکی نے مدینہ میں ارتقائی مراحل طے کیے، اس پر علمائے مدینہ کے تعامل اور فقہی آراء نے اثر ڈالا۔ جن صحابہ کے حلقہ درس سے مدینہ آباد تھا، فقہ مالکی کی عمارت انہی کے فتاویٰ اور اجتہادات پر تعمیر ہوئی۔

☆ مدیر مجلّہ ''معارفِ اسلامی''۔ و مشیر تحقیق کلیہ عربی و علوم اسلامیہ۔ علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی، اسلام آباد۔

مکہ میں عبد اللہ بن عباسؓ کے علم و تفقہ کی روشنی تھی، امام شافعیؒ کے دور میں مکہ کے اکثر فقہاء اور محدثین انہی کے علم کے امین تھے۔ امام شافعیؒ نے اپنے علمی اور فقہی سفر کا آغاز مکہ سے کیا۔ اس لیے ان کی فقہ وہاں کا اثر قبول کیے بغیر نہ رہ سکی۔

فقہِ حنفی کی ابتداء کوفہ سے ہوئی۔ یہیں اس نے ارتقائی منزلیں طے کیں، مکہ اور مدینہ۔ ان دونوں شہروں کو یہ فخر و امتیاز حاصل ہے کہ اللہ کے آخری رسول کی نبوت و رسالت کا سورج یہیں سے طلوع ہوا، علومِ نبوت کی پہلی کرن یہیں سے پھوٹی۔ کوفہ، اگرچہ نیا شہر تھا، خلیفۂ دوم حضرت عمر فاروقؓ کے دورِ خلافت میں اس کی بنیاد پڑی۔ لیکن عمر فاروقؓ نے، عبد اللہ بن مسعودؓ جیسے فقیہ اور نکتہ رس صحابی کو وہاں کی آبادی کے علمی سنگھار کے لیے بھیجا۔ اور بھی اہل علم و فضل اس شہر میں منتقل ہوئے۔

حدیث اور فقہ کی درس گاہیں قائم ہوئیں۔ مزاجِ نبوت کے شناسا اور فقہ الرائے کے اولین مؤسس عمر فاروقؓ نے جب عبد اللہ بن مسعودؓ کو کوفہ بھیجا تو وہاں کے لوگوں کو لکھا کہ: ”میں ابن مسعود کو بھیج کر ایثار سے کام لے رہا ہوں“۔ (۳)

خلیفۂ سوم حضرت عثمان بن عفانؓ کی شہادت کے بعد جب عالمِ اسلام کا سیاسی مرکز، مدینہ سے منتقل ہو کر کوفہ بنا تو لازمی طور پر علمی، فکری اور تمدنی دار الخلافہ کی حیثیت بھی کوفہ نے اختیار کر لی۔ حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے قدموں نے کوفہ کو اکسیر بنا دیا، عمرؓ اور علیؓ کی برکت سے یہ شہر ایک ہزار سے زیادہ صحابہ کا مسکن بنا، وہ خاکِ حجاز سے اٹھے اور عراق کی سرسبز و شاداب زمینوں پر آکر انہوں نے اپنا رختِ سفر کھولا۔ اور پھر یہیں طرحِ اقامت ڈال دی۔

شبلی نعمانی کا کہنا ہے کہ: مکہ اور مدینہ سے کوفہ منتقل ہونے والے صحابہ میں چوبیس بدری صحابہؓ بھی تھے۔ (۴)

کوفہ کی منفرد حیثیت:

کوفہ کے بارے میں یہ بات ذہن میں رکھنا ضروری ہے کہ دوسرے شہروں کے بالمقابل عراق اور بالخصوص کوفہ کو ایک خاص امتیاز حاصل تھا، عراق ایسا علاقہ تھا جہاں عربی و

عجمی تہذیب باہم گلے ملتی تھی، جہاں عرب کے سادہ اور ایران کے پر تکلف معاشرے کا امتزاج تھا، یہاں کے فقہاء نہ صرف ایک نئے عقیدے سے بلکہ ایک نئی تہذیب سے آشنا ہو رہے تھے، انہیں کثرت سے ایسے مسائل کا سامنا تھا جن کے حل کے لیے قیاس اور رائے کے سوا چارہ نہ تھا، انہیں بار بار اس امر کا احساس ہوتا تھا کہ نصوص "جزئیات" کے احاطے سے قاصر ہیں، اور واقعات و حوادث کا ایک تسلسل ہے جس کے ختم ہونے کی کوئی صورت نظر نہیں آتی۔ فقہائے حجاز جو سیدھے سادے عربی معاشرے میں اجتہاد و افتاء کا فرض انجام دے رہے تھے، وہ اس صورتِ حال سے دو چار نہ تھے۔

دوسرا فرق یہ تھا کہ علمی مسائل میں بھی عربوں کا مزاج سادہ اور تکلفات سے خالی تھا، یہ وہی مزاج تھا جس کو پیغمبر اسلام ﷺ نے اپنے الفاظ میں یوں بیان فرمایا تھا: نحن امۃ امّیّۃً لا نکتب ولا نحسب۔ الشہر ھکذا وھکذا"۔ یہی وجہ ہے کہ ہم دیکھتے ہیں فقہائے حجاز کے یہاں بحث و نظر اور قیل قال کم ہے۔ استنباطِ احکام میں وہ زیادہ تر نصوص کے ظاہری مفہوم پر اکتفاء کرتے ہیں۔ اس کے بر خلاف مشرقی علاقہ، جو مختلف ادوار میں مختلف تحریکات اور افکار و نظریات کی آماج گاہ تھا، ذہانت، دقتِ نظر، اور تحقیق و تشقیق اس کے مزاج کا حصہ تھی۔ عراقی فقہاء کے لیے اس روش سے ہٹنا ممکن نہ تھا۔ عراقی فقہاء کے یہاں ممکن الوقوع مسائل پر بحث و تمحیص، نصوص کے ظاہری مفہوم کے ساتھ اس کی تہہ میں غواصی، احکام کی مختلف شقوں کا استخراج، ان کے اسباب و علل اور حکمت پر نظر، اور اس کے تحت نصوص کی تخصیص، مجمل کی تعیین، اور الفاظ کی منطقی تحدید زیادہ پائی جاتی تھی۔[۵]

تیسرا فرق یہ تھا کہ اس علاقے کی ذکاوت اور نکتہ رسی نے بطور خاص کوفہ کو اسلامی علوم کا گلستانِ سدا بہار بنا دیا تھا۔ اس امر میں کوئی شک و شبہ نہیں کہ دوسری صدی ہجری میں فقہ و اجتہاد کا سب سے بڑا مرکز کوفہ تھا۔ فقہ کے علاوہ، حدیث و تفسیر اور مختلف علوم کی امامت اسی خطہ کو حاصل ہو گئی تھی، کوفہ سیاسی معرکہ آرائی کے ساتھ کلامی بحثوں کا دنگل بھی بنا ہوا تھا۔ اس صورتِ حال نے علماء کو اس طرف متوجہ کیا کہ وہ احادیث کے اخذو قبول میں احتیاط سے کام لیں، اور احکام کے استنباط و استخراج پر پوری توجہ مرکوز کریں

تاکہ دین کا مجموعی مزاج منقح ہو، اور مسائل کے شرعی احکام بے غبار طریقے سے لوگوں کے سامنے آ جائیں۔

خصائص و امتیازات:

فقہ حنفی کے بارے میں چند ابتدائی وضاحتوں کے بعد مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اس کی عمومی خصوصیات کو بیان کیا جائے۔ یہ وہ خصوصیات ہیں جو فقہ حنفی کو دوسرے فقہی مکاتبِ فکر سے ممتاز کرتی ہیں۔

۱: فقہ حنفی کا اولین امتیاز یہ ہے کہ حضرت عمر فاروقؓ نے اپنے دورِ خلافت میں اجتماعی اجتہاد کی جو طرح ڈالی تھی، اس فقہ کے بانی ابو حنیفہؒ انہی کے نقوشِ پا پر چلے، عمر فاروقؓ کے طریقِ کار۔ بلکہ یوں کہئیے کہ ان کی سنت کی تجدید کی، عمر فاروقؓ، امیر المؤمنین ہونے کے باوجود تنہا فیصلے نہیں کرتے تھے۔ مدینہ کے فقہاء صحابہ کو بلاتے، زیر بحث مسئلہ ان کے سامنے رکھتے، سب کو بحث و نظر کی دعوت دیتے۔ معاملے کے تمام پہلوؤں پر جب خوب بحث و تمحیص ہو جاتی پھر کسی نتیجے پر پہنچتے، عمر فاروقؓ اپنی رائے اور دلائل آخر میں پیش کرتے اور شاملِ بحث افراد کو اس کا قائل کرتے۔ پھر کوئی اجتماعی فیصلہ ہوتا۔ عمر فاروقؓ کے بعد فقہائے مدینہ نے اجتماعی غور و فکر میں تسلسل کو جاری رکھا، دوسری صدی ہجری کے اوائل میں جب ابو حنیفہؒ نے اپنے استاد حماد کی مسندِ درس اور مسندِ فقہ کو رونق بخشی تو انہوں نے ذاتی اور انفرادی اجتہاد پر سنتِ عمرؓ کی پیروی کرتے ہوئے اجتماعی اجتہاد کو ترجیح دی۔ اس پر خطر وادی میں پھونک پھونک کر قدم رکھے، اور سنبھل سنبھل کر اس خارزار سے گزرنے کی کوشش کی۔

امام ابو حنیفہؒ کی علمی زندگی میں جو چیز سب سے عظیم اور قابلِ قدر ہے، وہ اصول استنباط کا انضباط ہے، اس کے سبب بعد میں آنے والوں کے لیے اجتہاد کی راہ ہموار ہوئی، ورنہ اس سے پہلے فقہ، جزئیاتِ مسائل کا نام تھا۔ ابو حنیفہؒ کی علمی کاوشوں نے اسے فن کی حیثیت عطا کی۔

۲۔اصول اجتہاد :

امام ابو حنیفہؒ نے اجتہاد کے لیے جو اصول وضع کیے، اور ان کی روشنی میں کتاب اللہ اور سنت رسول سے احکام اخذ کیے، وہ باقی ائمہ کے وضع کردہ اصول و ضوابط سے کہیں زیادہ وسعت اور جامعیت کے حامل ہیں۔ ایک مسلمان خواہ کسی حیثیت میں ہو، اور اسے کوئی بھی ضرورت در پیش ہو وہ حنفی اصول کی روشنی میں بھر پور رہنمائی حاصل کر سکتا ہے۔ ابو حنیفہؒ نے اصولی اور بنیادی فرق یہ کیا، اور یہیں سے اپنے فقہ کی وسیع اور بلند و بالا عمارت کو اٹھایا، کہ دوسرے ائمہ نے صرف احکام فرعیہ شرعیہ ہی کو اصول فقہ کی تعریف میں شامل کیا جب کہ امام ابو حنیفہؒ نے "معرفة النفس مالها وماعليها" پر اپنے اصولِ فقہ کی بنیاد رکھی۔ اس سے یہ فرق پڑا کہ دوسرے ائمہ کے اصول، انسان کے ظاہری اعمال اور ان سے متعلق احکام پر محیط ہیں، اور امام ابو حنیفہؒ کے اصول نے انسان کے اعتقادی عمل حتیٰ کہ نفسیاتی اعمال و افعال کا بھی احاطہ کر لیا ہے۔

دوسرے ائمہ کے اصول کا تعلق عام طور پر عبادات، معاملات، اور مناکحات (معاشرتی مسائل۔ نکاح و طلاق وغیرہ) سے ہے، امام ابو حنیفہؒ کے اصول کا دائرہ اس حد تک وسیع ہے کہ بین الاقوامی امور بھی ان کے احاطہ سے باہر نہیں ہیں، اور یہی وجہ ہے کہ جب بھی اسلامی قوانین کو حکومتی سطح پر اپنایا گیا، اور حکومتی آئین کے طور پر اسے نافذ کیا گیا تو فقہ حنفی ہی کو بنیاد بنایا گیا۔

اس کے علاوہ عام انسانوں کی ضرورت، رسم و رواج، اور بطور خاص اجتماعی مسائل اور حاجات کو فقہ حنفی میں اس حد تک اہمیت دی گئی ہے کہ عرف، اور لوگوں کے تعامل (رسم و رواج) کو بھی احکام کی بنیاد قرار دیا گیا، اور امکانی حد تک مسلمان کے قول و عمل کو قانونی تحفظ دیا گیا ہے۔ حلال و حرام کی حدوں کو چھوئے بغیر فرد اور معاشرہ کی سہولت اور مفاد کو مد نظر رکھا گیا ہے۔ شافعی مسلک کے جلیل القدر علماء تک یہ کہنے پر مجبور ہیں کہ :امت مسلمہ کو اللہ تعالیٰ کا شکر گزار ہونا چاہئے کہ انہوں نے ابو حنیفہؒ کے ذریعے مسلمانوں کے لیے عمل بالقرآن والسنہ میں وسیع گنجائش پیدا کر دی ہے۔[٦]

امام ابو حنیفہؒ نے اپنے اجتہادی اصول میں عوام کے عرف و عادت، رسم و رواج، اور سہولت کو کس حد تک ملحوظ رکھا ہے اسے واضح کرنے کے لیے کسی فنی بحث و تبصرہ سے زیادہ مفید ہوگا کہ ان کی عملی زندگی سے ایک مثال پیش کر دی جائے کہ کسی کا عمل ہی اس کے بارے میں سب سے بڑی سند ہوتا ہے۔ امام صاحب کی علمی و فقہی مجالس میں جہاں مختلف علوم و فنون کے بڑے بڑے امام شامل ہوتے تھے، وہاں امام صاحب نے ایسے سمجھدار اور ذہین لوگوں کی اچھی خاصی تعداد کو بھی اپنی مجالس میں شریک کر رکھا تھا جو اپنے علاقوں کے عرف، رسم و رواج اور رہن سہن سے بخوبی واقف تھے، یہ لوگ پابندی سے امام ابو حنیفہ کی مجالس میں حاضر ہوتے اور ان کو مختلف علاقوں کے رسم و رواج اور عوام کے معاشرت و معاملاتی طور و طریق سے آگاہ کرتے۔ امام صاحب ان لوگوں کی مالی کفالت کرتے تھے، اور ان کو باقاعدہ وظائف دیتے تھے۔ ان کے علاوہ مجلس تدوین فقہ کے دوسرے بہت سے ارکان کی بھی ابو حنیفہ مستقل مالی امداد کرتے تھے۔ حتی کہ آپ کے شاگردوں کی ایک بڑی تعداد ایسی تھی جو مستقل طور پر آپ کے پاس رہتی تھی اور اس کی تمام تر معاشی ذمہ داریاں آپ کے سر تھیں۔ اس مقصد کی خاطر آپ نے اپنے کاروبار کا ایک حصہ مخصوص کر رکھا تھا اور اس سے یہ تمام اخراجات پورے کرتے تھے۔

امام ابو حنیفہؒ نے اس دور میں جسے آج دنیا ترقی یافتہ دور کہتی ہے، اپنے مشن کی تکمیل کے لیے وہ انداز اور طریق کار اختیار کیا جسے آج تیرہ سو برس بعد صرف بعض ترقی یافتہ اور مال دار حکومتیں اپنانے پر قادر ہیں اور اس کے مفید نتائج و ثمرات سے بہرہ ور ہو رہی ہیں۔

ابو حنیفہ کے اصولِ اجتہاد کیا تھے۔؟ ان کے بارے میں خود ان کی اپنی وضاحت یہ ہے:

> ”میں سب سے پہلے کتاب اللہ کی طرف رجوع کرتا ہوں، اگر وہاں مسئلہ کا کوئی حکم نہیں ملتا تو پھر سنت رسول کی طرف رخ کرتا ہوں، اگر ان دونوں مصادر میں بھی حکم نہ ملے تو اقوالِ صحابہ تلاش کرتا ہوں، جس

صحابی کا جو قول حسبِ موقع ہوتا ہے اسے لے لیتا ہوں، نہیں ہوتا تو چھوڑ دیتا ہوں۔ اقوالِ صحابہ کے دائرے سے باہر قدم نہیں نکالتا۔ لیکن جب معاملہ صحابہ سے نکل کر ابراہیم، شعبی، ابن سیرین، عطاء اور سعید بن مسیّب (رحمہم اللہ) تک پہنچتا ہے تو پھر بات یہ ہے کہ یہ لوگ بھی اجتہاد کرتے تھے، اور میں بھی ان کی طرح اجتہاد کرتا ہوں"۔ (۷)

مناقبِ امام اعظم میں مکی لکھتے ہیں:

"امام ابو حنیفہ کتاب اللہ کے بعد متفق علیہ حدیث کو تلاش کرتے، حدیث نہ ملتی تو قیاس سے کام لیتے، اس کے بعد استحسان کو کام میں لاتے، حل مسائل کے لیے جمہور مسلمین کے عرف اور تعامل سے مدد لینے میں بھی تامل نہیں کرتے تھے، قیاس اور استحسان میں سے جو مصلحتِ عامہ کے لیے زیادہ مفید ہوتا اسے اختیار کرتے۔ لوگوں کے معاملات ومسائل پر ان کی گہری نظر تھی، وہ ہمیشہ ان کی سہولت اور فلاح کے جویا رہتے اور امکانی حد تک قباحت اور دشواری سے گریز کرتے"۔ (۷)

مکی ہی کا کہنا ہے:

"امام ابو حنیفہ حدیث کے ناسخ و منسوخ میں انتہائی تفحص سے کام لیتے تھے، جو حدیث رسول اللہ ﷺ سے ثابت ہو جاتی اس پر عمل کرتے۔ اہل کوفہ کی حدیثوں کو ان سے بڑھ کر پہچاننے والا کوئی نہ تھا، وہ سختی کے ساتھ حدیث کا اتباع کرنے والے تھے"۔ (۸)

ابن عبد البر نے بھی اپنی کتاب الانتقاء میں امام ابو حنیفہؒ کے بارے میں ایسا ہی کچھ نقل کیا ہے۔ (۹)

ان تینوں وضاحتوں سے امام صاحب کے علم، اور طرزِ استدلال کا اندازہ ہوتا ہے۔

ان تین روایتوں کے علاوہ اور بھی بہت سی روایات ہیں جو امام صاحب کے مصادر فقہ کی نشان دہی کرتی ہیں۔ لیکن بنیادی طور پر ان میں کوئی فرق اور تناقض نہیں ہے۔

تاریخ بغداد اور الانتقاء سے معلوم ہوتا ہے کہ امام ابو حنیفہ اختلاف صحابہ کی صورت میں ان کے دائرہ اقوال میں رہتے ہوئے کسی ایک قول سے تمسک کرتے تھے، جو ان کے نزدیک کتاب و سنت سے استنباط میں مطابقت رکھتا ہو، اور قیاس سے مربوط ہو۔(۱۰)

دوسری تصریح سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر کتاب اللہ یا سنت رسول میں کوئی نص نہ ملتا تو قول صحابی اختیار کرتے، وہ بھی نہ ملتا تو قیاس سے کام لیتے، پھر استحسان سے، اور اس کے بعد لوگوں کے عرف و عادت کو بنیاد بناتے۔ ان تصریحات سے یہ معلوم ہوا کہ ان کے شہر میں جو فقہی تعامل ہوتا اس کو بھی حل مسائل میں دلیل اور مآخذ کے طور پر استعمال کرتے۔ اس سے یہ نتیجہ بھی نکلتا ہے کہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک جو فقہی دلائل اور مصادر قابل قبول اور قابل عمل تھے، وہ سات تھے: ۱۔ کتاب اللہ، ۲۔ سنت رسول اللہ ﷺ، ۳۔ اقوال صحابہ، ۴۔ اجماع، ۵۔ قیاس، ۶۔ استحسان، ۷۔ عرف و عادت۔(۱۱)

۳۔ سنت سے استدلال

قرآن اور سنت تمام ائمہ کے نزدیک اخذِ احکام کے اولین اور بنیادی مصادر ہیں، نہ ان کی اولیت میں کسی کی دورائیں ہیں، اور نہ ان کی حجیت میں کسی کا کوئی اختلاف، لیکن ان دو بنیادی اور متفقہ مصادر سے احکام اخذ کرنے، اور ان سے استدلال کے طریقے میں امام ابو حنیفہ اور دوسرے ائمہ مجتہدین میں بہت فرق ہے۔ خاص طور پر سنت سے استدلال میں۔ استدلال کے اس فرق سے استنباطِ احکام میں بہت فرق پڑتا ہے، سنت سے استدلال میں ابو حنیفہ نے جو منفرد روش اختیار کی ہے، اس سے بھی ان کی وسعتِ فکر و نظر کا اندازہ ہوتا ہے۔

حقیقت میں یہ وہ مرحلہ ہوتا ہے جب ایک ہی مسئلہ میں روایات مختلف ہو جائیں۔ اس قسم کے مواقع پر دوسرے ائمہ کے مقابلے میں امام ابو حنیفہ کا طرزِ استدلال کہیں زیادہ عقلی اور سائنٹیفک ہے، اور بلاشبہ اس میں پیش آمدہ، اور نوبہ نو مسائل کے حل کی زیادہ گنجائش اور صلاحیت ہے۔

اختلافِ روایات کے وقت ائمہ کا طرزِ استدلال کیا ہوتا ہے۔؟ اس کی وضاحت دو مثالوں سے کرنا چاہوں گا۔

تعارضِ روایات کے وقت امام شافعی روایت کی سند پر زیادہ نظر کرتے ہیں، اور جس روایت کی سند زیادہ قوی اور صحیح ہوتی ہے (اصولِ روایت کے اعتبار سے) اسی روایت کو وہ اپنے مسلک کی اساس قرار دیتے ہیں۔ اور دوسری روایت جو اس کے خلاف ہو، اور جس کی سند نسبتاً ضعیف ہو، اسے ترک کر دیتے ہیں، یا اسے مرجوح قرار دیتے ہیں، یا اس کی توجیہ کرتے ہیں۔

امام مالک کو ایسی صورتِ حال پیش آتی ہے تو وہ اہلِ مدینہ کے عمل کو دیکھتے ہیں، اور جس روایت کے مطابق ان کا عمل ہوتا ہے، اس پر اپنے مسلک کی بنیاد رکھتے ہیں، اور دوسری روایات کی توجیہ کر لیتے ہیں۔

امام احمد بن حنبل بھی عملِ سلف کو دیکھتے ہیں، یا ان کی نظر سند پر ہوتی ہے۔امام ابو حنیفہ کا طریق کار ان سے مختلف ہے، ان کا اصول یہ ہے کہ :

ایک معاملہ میں جتنی روایات آئی ہیں، یا قابلِ حجت ہیں، وہ ان سب کو سامنے رکھ کر، غور و فکر کر کے اور سیاق سباق کو مدِ نظر رکھ کر حضور علیہ السلام کے فرمان کی غرض و غایت اور علت کا پتہ لگاتے ہیں۔ اور ذوقِ اجتہاد سے یہ فیصلہ کرتے ہیں کہ اس حکم سے نبی علیہ السلام (شارع) کا منشاء کیا ہے۔ یہ منشاء جس روایت سے زیادہ واضح ہوتا ہے اسی کو اپنے مسلک کی بنیاد قرار دیتے ہیں۔ اگرچہ وہ روایت سند کے لحاظ سے کچھ کمزور ہی کیوں نہ ہو۔ اور باقی روایات کو اس طرح کلی غرض و غایت سے جوڑتے چلے جاتے ہیں کہ وہ ساری روایتیں اپنے اپنے محل پر چسپاں نظر آنے لگتی ہیں، اور واضح ہوتا ہے کہ تمام روایات میں مسئلہ ایک ہی ہے، مگر کسی روایت میں اس کا حکم ہے۔ کسی میں حکمت ہے، کسی میں کیفیت، اور کسی میں اس کی غرض و غایت، غرض روایات کو جوڑ کر اس میں شارع کا منشاء تلاش کر کے اس کو ترجیح دینا، یہ امام ابو حنیفہ کا طریقِ اجتہاد ہے۔ اور اس اندازِ فکر سے غرض یہ ہے کہ نبی علیہ السلام کے حکم کا کوئی پہلو ایسا نہ رہے جس پر اس کے سیاق و سباق اور منشاء کے

مطابق عمل نہ ہو۔

مثلاً سفر کے روزہ کے بارے میں مختلف روایتیں منقول ہیں، کسی حدیث سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ سفر میں روزہ رکھنا افضل ہے، حمزہ ابن عمرو اسلمی کی روایت میں ہے کہ انہوں نے حضور ﷺ سے پوچھا: یا رسول اللہ: کیا سفر میں روزہ رکھنا گناہ ہے؟ تو آپؐ نے فرمایا:

"افطار کرنا اللہ کی طرف سے رخصت ہے جو اسے اختیار کرے گا تو یہ خوبی کی بات ہو گی، اور جو روزہ رکھنا پسند کرے، اس پر کوئی گناہ نہیں"۔ (۱۲)

اس حدیث میں افطار کو رخصت فرما کر اس کو حسن کہا گیا جس سے یہ معلوم ہوا کہ عزیمت روزہ رکھنا ہی ہے، البتہ افطار کرنا جائز ہے، سفر کی مشقت کی وجہ سے اس کی اجازت ہے۔ بعض روایات سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ افطار افضل ہے۔ جیسا کہ حضرت جابرؓ کی روایت سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ افطار افضل ہے۔ حضرت جابرؓ کی روایت میں ہے: کسی غزوہ کے موقع پر ہم حضورؐ کے ساتھ تھے حضورؐ نے ایک ہجوم کو دیکھا جو ایک شخص پر سایہ کیے ہوئے تھا۔ آپؐ نے پوچھا: یہ کیا ماجرا ہے؟ لوگوں نے کہا: ایک روزہ دار کی حالت گرمی کی وجہ سے بہت خراب ہو رہی ہے، اس لیے لوگ اس پر سایہ کیے ہوئے ہیں۔ آپؐ نے فرمایا: "سفر میں روزہ رکھنا کوئی نیکی کی بات نہیں ہے"۔

ایک اور حدیث ہے حضرت انسؓ سے، جس میں ہے کہ: ہم لوگ حضورؐ کے ساتھ سفر میں تھے، کچھ روزہ سے تھے اور کچھ بغیر روزہ کے تھے، جب منزل پر پہنچے تو جو لوگ روزہ دار تھے وہ تو نڈھال ہو کر گر پڑے اور کسی کام کاج کے قابل نہ رہے۔ اور جن لوگوں کے روزے نہ تھے انہوں نے خوب کام کیا، خیمے نصب کیے، جانوروں کی دیکھ بھال کی۔ حضورؐ نے یہ صورتِ حال دیکھ کر فرمایا: "بے روزہ لوگ ثواب سمیٹ کر لے گئے"۔ (۱۳)

اور بعض روایتوں میں روزہ رکھنے اور نہ رکھنے میں مطلقاً اختیار معلوم ہوتا ہے۔ یعنی

مسافر کی مرضی ہے۔ روزہ رکھے یا افطار کرے، دونوں امر برابر ہیں۔ حمزۃ ابن عمرو اسلمی ہی کی روایت ہے کہ حضور علیہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: چاہے سفر کی حالت میں روزہ رکھ لو اور چاہے افطار کر دو"۔(۱۴)

امام احمد بن حنبل نے حدیث انس کو اختیار کر کے کہا: سفر میں افطار افضل ہے، اس طرح انہوں نے افضلیتِ صوم، اور اختیار کی نفی کر دی بعض فقہاء نے مطلق تخییر کو اختیار کیا، افضلیت صوم اور افضلیتِ افطار، دونوں کی نفی کر دی۔ ایسا اس لیے ہوا کہ ان حضرات کے یہاں معیارِ انتخاب، حدیث کی سند ہے یا سلف کا تعامل ہے۔ لیکن امام ابو حنیفہ نے روایات کی تطبیق و توفیق کو بنیاد بنایا، تینوں قسم کی روایات کو جمع کیا اور سب کو قابل عمل بنایا اور کسی ایک جہت کی بھی نفی نہیں کی انہوں نے نور اجتہاد سے یہ دیکھا کہ ان مختلف روایات سے شارع کی غرض مختلف احکام ددینا ہے نہ کہ ایک حکم سے دوسرے کی نفی کرنا مقصود ہے۔ لہذا ابو حنیفہ نے تخییر کی حدیث کو مساوات فی الجواز پر محمول کیا کہ اس سے شارع کی غرض صوم و افطار دونوں کو بلا کراہت جائز بتلانا ہے۔ یعنی روزہ رکھنے اور نہ رکھنے کے جواز میں کوئی فرق نہیں۔ اور جس روایت میں صوم کی افضلیت ہے اس کو کوفی حد ذاتہ صوم کی افضلیت پر محمول کیا کہ اصلاً روزہ رکھنا ہی افضل ہے، کیونکہ رمضان روزہ ہی کا مہینہ ہے، اس میں افطار کسی طرح بھی افضل نہیں ہو سکتا۔ اور افطار کی افضلیت والی روایت کو عوارض پر محمول کیا، یعنی جب سفر میں تکلیف اور پریشانی در پیش ہو اور روزہ رکھنے میں معمول سے زیادہ تعب اور مشقت ہو تو پھر عارضی اور وقتی طور پر افضلیت افطار میں ہوئی۔

خلاصہ یہ نکلا کہ: تخییر (اختیار دینا) نفس جواز میں ہوئی، اور روزہ رکھنے کی افضلیت وقت (ماہ رمضان) اور اصل کے اعتبار سے ہوئی، اور صائم کے احوال و عوارض کے اعتبار سے افطار کی افضلیت ہوئی۔ تو شارع نے تینوں حالتوں کا ذکر و حکم بیان فرما دیا کیونکہ صائم پر یہی تین حالتیں پیش آ سکتی ہیں۔ ان تینوں حالتوں کی تفسیر نے تمام روایات کو ایک نقطہ پر جمع کر کے ان کے تعارض کو اٹھا دیا، تخییر بھی باقی رہی، اور افضلیت صوم بھی باقی رہی اور افضلیت افطار بھی، کسی ایک حکم سے دوسرے حکم کی نفی نہیں ہوئی۔ امام صاحب نے ساری

حدیثوں کو جمع کر کے قابل عمل بنا دیا۔ یہی ان کے اجتہاد اور طرزِ استدلال کی خوبی اور انفردیت ہے۔

لو شمعِ حقیقت کی اپنی ہی جگہ پر ہے
فانوس کی گردش سے کیا کیا نظر آتا ہے

متضاد اور متعارض روایات میں امام ابو حنیفہ کا ایک خاص اصول، اور طرز یہ بھی ہے کہ وہ کسی باب کی ایسی حدیث کو جو کلی طور پر عمومی ضابطے کا رنگ لیے ہوئے ہو، اصل قرار دے کر اس باب کے جزئی افعال کو جو رسول اللہ ﷺ سے ثابت ہوں اور کلیہ کے خلاف پڑتے ہوں۔ اس کلیہ کے تابع کرتے ہیں اور کلیہ کو ان افعال جزئیہ کے سبب توڑنا پسند نہیں کرتے کیونکہ اس کا سبب اور علت دونوں معلوم اور واضح ہوتے ہیں۔ نیز یہ کہ جزئی افعال واقعۂ حال ہوتے ہیں۔ اور ان میں کوئی عموم نہیں ہوتا۔ کلیہ کو اصلیت پر باقی رکھ کر ان جزئی واقعات کی کوئی ایسی توجیہ کر دیتے ہیں کہ وہ اس کلیہ کے مخالف نہ رہیں۔ بخلاف دوسرے ائمہ کے کہ وہ جزئیات کی محض سندی قوت دیکھ کر ان سے کلیہ کی تخصیص کرنا شروع کر دیتے ہیں۔

مثلاً :

آدابِ خلاء کے سلسلے میں ابو ایوب انصاریؓ کی حدیث میں ایک کلیہ بیان کیا گیا :

''اذا اتیتم الغائط فلا تستقبلوا القبلة ولا تستدبروها ولکن شرقوا او غربوا۔ (۱۵)

(جب تم قضائے حاجت کے لیے جاؤ تو نہ قبلہ رخ ہو کر بیٹھو اور نہ قبلہ کی طرف پشت کر کے بیٹھو، بلکہ مشرق کی طرف رخ کرو یا مغرب کی، (تاکہ قبلہ دائیں یا بائیں جانب رہے)۔

یہ ایک عام حکم ہے جس میں استقبال اور استدبار کو کسی مکان کے ساتھ مقید نہیں کیا گیا کیوں کہ یہ حکم بیت اللہ کی عظمت و حرمت کے سبب دیا گیا ہے تاکہ مکروہ افعال کے وقت قبلہ کا استقبال اور استدبار نہ ہو کہ وہ بیت اللہ کی توہین ہے۔ اور بیت اللہ کی تعظیم ہر

صورت میں اور ہر زمان و مکان میں مطلوب ہے۔ چنانچہ حکم کی یہ علت ایک دوسری حدیث میں موجود بھی ہے۔

اذا اتیٰ احد کم البراز فلیکرم قبلة الله عزو جل فلا یستقبل القبلة(۱۶)

پس جب کہ اکرام بیت اللہ کی علت سے بحالت بول براز استقبال و استدبار قبلہ ممنوع تھا اور یہ علت فی نفسہ مطلوب ہونے کے سبب کسی قید سے مقید نہ تھی تو امام ابو حنیفہ نے مذہب کی اساس اسی کلیہ کو قرار دے کر مطلقاً استقبال و استدبار کی حرمت کا فتویٰ دے دیا خواہ مکان ہو، میدان ہو، یا جنگل۔ اس حدیث کو ایک کلی ضابطہ قرار دیا مگر اس کلیہ کے خلاف حضور کے افعال ثابت ہوئے جیسا کہ ابن عمر کی روایت ہے کہ: میں نے حضرت حفصہؓ کے مکان کی چھت پر حضورﷺ کو متدبرِ قبلہ پیشاب کرتے ہوئے دیکھا۔ امام صاحب نے اپنے ذوقِ خاص سے جن کا ذہن کلی ضابطوں اور تعلیمات کی طرف بہت تیزی کے ساتھ منتقل ہوتا ہے، اس جزئیہ کی ایسی توجیہات فرما دیں کہ وہ اس کلیہ کے خلاف نہ رہے۔ کیوں کہ کلیہ کا حکم جس علت پر مبنی ہے یعنی تکریم بیت اللہ، وہ مکان اور صحرا یا کوئی بھی مقام ہو، ہر جگہ موجود ہے۔ تو اس کو کسی ایسے جزئی واقعہ سے کیوں توڑا جائے جس کی نہ علت کا پتہ ہو نہ سبب کا، لیکن ائمہ نے اس کلیہ کو زیادہ اہمیت نہیں دی بلکہ امام شافعی نے جزئی واقعہ سے کلیہ کی تخصیص کی اور کہا کہ: استقبال و استدبارِ قبلہ، عمارت میں جائز، اور صحراء میں ناجائز۔ "امام احمد بن حنبل نے کہا: استقبال ہر جگہ ناجائز اور استدبار ہر جگہ جائز ہے۔ بہر کیف یہ اختلاف، اصولِ استنباط کے اختلاف کی بنا پر ہے۔ دوسرے ائمہ نے حدیث کے ظاہری حکم پر نظر کی اور اس کو اولیت دی، اور ابو حنیفہ نے حکم کی علت اور سبب کو بنیاد قرار دیا۔ امام صاحب نے جو طرزِ استدلال اپنایا وہ بلاشبہ زیادہ عقلی اور جامعیت کا حامل ہے۔

۴۔ فقہِ تقدیری

"فقہِ تقدیری" فقہِ حنفی ایک اہم خصوصیت ہی نہیں، میرے نزدیک امتِ مسلمہ پر بہت بڑا احسان ہے۔ فقہِ تقدیری کے معنی یہ ہیں کہ مسائل کے پیش آنے سے پہلے ان

مسائل کے حل کی طرف توجہ دی جائے جو ابھی پیش نہیں آئے۔ لیکن ان کے پیش آنے کا امکان موجود ہے۔ فقہائے حجاز، عقلی امکانات کے تفحص اور ان میں غور وفکر سے اپنے آپ کو دور رکھتے تھے، وہ مسائل کو بہت سادہ انداز میں حل کرنے کے قائل تھے، جو مسائل ابھی پیش ہی نہیں آئے، ان کا حکم معلوم کرنے کو وہ اچھا نہیں سمجھتے تھے۔ لیکن ان کے برخلاف عراقی فقہاء تھے، نکتہ سنجی، دور اندیشی، طلب و تفحص، اور مقاصدِ شریعت کا ادراک، ان کے مزاج کا حصہ تھا۔ اور یہ ایک طرح ان کی مجبوری تھی۔ کیوں کہ ان کا تہذیبی اور معاشرتی ڈھانچہ حجاز کی طرح سادہ نہ تھا، اس میں تنوع تھا، رنگا رنگی تھی، اسلامی حکومت میں نئی نئی قوموں اور علاقوں کی شمولیت سے مسائل کا جنگل اُگ رہا تھا۔ فقہِ تقدیری کے بغیر ان کا حل معلوم کرنا، اور بر وقت ان سے عہدہ برآ ہونا ممکن نہ تھا۔ جن حضرات محدثین کی پوری توجہ نصوص کے ظاہر پر مرتکز تھی، انہوں ابو حنیفہ پر تنقید کی، اگرچہ خلوص کے ساتھ، لیکن اس کی وجہ یہ تھی کہ وہ فقہِ تقدیری کی گہرائی اور گیرائی کو نہ ناپ سکے۔ حالانکہ نصوصِ حدیث میں خود فقہِ تقدیری کی مثالیں موجود ہیں۔ مثلاً: جب نبی اکرم ﷺ نے فتنۂ دجال کے ظہور اور اس وقت دن و رات کی غیر معلوم وسعت کاذکر فرمایا تو صحابہ نے پوچھا: یا رسول اللہ۔ ؟ اس وقت نمازیں ادا کرنے کی کیا صورت ہو گی۔ لوگ روزہ کیسے رکھیں گے۔ ؟ غور کیجئے یہ قبل از وقوع مسائل کا حل تلاش کرنا نہیں تھا تو اور کیا تھا۔ ؟

فقہِ تقدیری کے بارے میں فقہائے حجاز اور فقہائے عراق کے نقطۂ نظر کا فرق صرف ایک واقعہ سے ظاہر ہوتا ہے جسے خطیب بغدادی نے نقل کیا ہے۔ قتادہ جب کوفہ آئے تو غائب شخص کی بیوی اور اس کے مہر کے بارے میں امام ابو حنیفہ سے ان کی گفتگو ہوئی۔ قتادہ نے ابو حنیفہ سے پوچھا: کیا ایسا کوئی واقعہ پیش آیا ہے۔ ؟ ابو حنیفہ نے نفی میں جواب دیا، قتادہ نے کہا۔ جب ابھی واقعہ پیش نہیں آیا تو پھر اس کا حکم معلوم کرنے کی کیا ضرورت ہے۔ ؟

حقیقت یہ ہے کہ امام ابو حنیفہ نے اپنے فقہی مسلک میں انسان کی عملی زندگی اور ضروریات کو جتنی وسعت اور جامعیت کے ساتھ پیشِ نظر رکھا ہے، دوسرا کوئی بھی فقہی

مسلک نہیں رکھ سکا۔ عواہ کے بدلتے ہوئے رسم و رواج اور عرف و عادت پر گہری اور وسیع نظر کا نتیجہ تھا کہ ابو حنیفہ نے قیاس سے بھی ایک قدم آگے بڑھایا، اور پیدا شدہ مسائل کا حکم معلوم کرنے کے لیے ایک انتہائی ترقی یافتہ اور عقلی ضابطہ ایجاد کیا، جسے انہوں نے ''استحسان'' کا نام دیا۔ انہیں مفروضوں کا حکم معلوم کرنے کی لگن اور جستجو بھی اس لیے تھی کہ وقت کی طرح انسانی زندگی بھی رواں دواں ہے، اس کا پہیہ رکتا نہیں ہے، اس لیے ضروری ہے کہ اسلام جو عالمگیر اور دائمی دستور حیات ہونے کا داعی ہے، وہ انسانی زندگی سے کسی مرحلہ پر بھی پیچھے نہ رہے، ہر موڑ پر اس کی راہ نمائی کرتا رہے، اور ہر مشکل وقت میں اس کے مسائل کی گتھیاں سلجھاتا رہے۔(۱۷)

حقیقت یہ ہے کہ حنفی اصول کی بنیاد ہی اس بات پر ہے کہ: ''یرید الله بکم لیسر ولا یرید بکم العسر'' کا الٰہی منشا پورا کیا جائے۔ عوام کو سختی اور تنگی سے بچایا جائے اور ان کے لیے اس حد تک، جہاں تک قرآن و سنت نے اجازت دی ہے سہولت اور آسانی پیدا کی جائے۔

امام ابو حنیفہ نے جن مسائل کو اس وقت حل کیا، آج بارہ سو، تیرہ سو برس گزرنے کے بعد قومیں انہیں حل کر کے انسانی حقوق کے تحفظ کی علم بردار بن رہی ہیں۔ مسلم فقہاء نے، اور بطور خاص امام ابو حنیفہ نے ایسے جامع اصول وضع کر دیئے تھے جن کی روشنی میں قیامت تک پیش آنے والے مسائل کا حل تلاش کیا جاتا رہے گا، فرضی جزئیات کی بنیاد پر اصول وضع کرنے پر جب امام صاحب سے سوال کیا گیا کہ آپ ایسا کیوں کرتے ہیں۔ جب ایک مسئلہ ابھی پیش ہی نہیں آیا تو پھر اس کا حل تلاش کرنے کے کیا معنی؟ تو ابو حنیفہ نے یہ جواب دیا: ''اہل علم کو چاہیئے کہ جن معاملات میں لوگوں کے مبتلا ہونے کا امکان ہے ان کا حل وہ ابھی سے سوچ رکھیں۔ تاکہ اگر وہ کسی وقت پیش آجائیں تو لوگوں کے لیے کوئی انوکھی بات نہ ہو، وہ ذہنی اور عملی طور پر تیار ہوں کہ اسلامی شریعت کی رو سے اس معاملہ میں کیا کرنا ہے۔ اور اس مشکل میں شریعت نے ان کے لیے عمل کی کون سی راہ معین کی ہے۔؟ اس لیے ہم ابتلاء اور آزمائش سے پہلے ہی اس کا حل تلاش کرنے کی کوشش

کرتے ہیں"۔ (۱۹)

۵۔ یُسر و سہولت

اس الٰہی منشاء کو پورا کرنے کے لیے ابو حنیفہ نے اولین اور بنیادی کام یہ کیا کہ فرض، اور حرام کے دائرے کو محدود کیا۔ فرض اور حرام۔ شریعت کے دو ایسے احکام ہیں جن پر پابندی کے لیے سب سے زیادہ سختی اور تاکید ہے۔ مثلاً امتِ مسلمہ کا اجتماعی عقیدہ ہے کہ فرض کا انکار کفر، اور اس کا ترک فسق ہے، اب اگر فرض اور حرام کا دائرہ وسیع ہوگا تو لوگ اتنے ہی زیادہ مشکل اور تنگی میں مبتلا ہوں گے، اور ان کے دائرے کو جتنا تنگ کریں گے لوگوں کی دشواریاں اتنی ہی کم ہوں گی۔ امام ابو حنیفہ نے فرض اور حرام کی تعریفات میں سخت قیدیں لگا کر ان کا دائرہ کم سے کم کرنے کی کوشش کی ہے، ان کے نزدیک فرض یا حرام ایسے نص سے ثابت ہوگا جو ثبوت اور دلالت دونوں میں قطعی اور حتمی ہو، اگر دونوں میں سے کسی ایک چیز کی قطعیت مشکوک اور مبہم ہو جائے تو فرضیت یا حرمت ثابت نہ ہو سکے گی۔ دوسرے ائمہ کے یہاں فرض اور حرام کے ثبوت کے لیے اتنی کڑی شرائط نہیں ہیں جس کا نتیجہ یہ ہے کہ ان کے فقہی مسالک میں فرائض کی تعداد بھی زیادہ ہے اور محرمات کی بھی۔ جبکہ فقہِ حنفی میں نسبتاً کم ہے جس سے عوام کو سہولت اور آسانی ہے۔ اور اس طرح کم سے کم لوگوں پر کفر اور فسق کی مہر لگانے کی نوبت آتی ہے۔

۶۔ مسلمان کی طرف گناہ کی نسبت سے اجتناب

فقہِ حنفی کی ایک خصوصیت یہ بھی ہے کہ اس میں فعلِ مسلم کو امکانی حد تک حرمت کی نسبت سے بچانے کی کوشش کی گئی ہے۔ جب تک فعلِ مسلم کو حلال کے دائرے میں رکھنا ممکن ہوگا، رکھا جائے گا۔

امام کرخی کہتے ہیں:

> "مسلمانوں کے اعمال و افعال اور معاملات، صلاح و درستگی پر محمول کیے جائیں گے۔ یہاں تک کہ اس کی مخالف سمت ثابت ہو جائے۔ مثلاً کوئی شخص، ایک درہم اور دینار، دو درہم اور دو دینار کے بدلے فروخت کر

دے تو یہ معاملہ جائز ہو گا۔ اور ایک درہم کو دو دینار، اور ایک دینار کو دو درہم کے مقابل سمجھا جائے گا"۔

دوسرے احکام کے علاوہ خاص طور پر دو مسائل ہیں جن میں بسہولت اس کا اندازہ کیا جا سکتا ہے۔ ایک تکفیر کا مسئلہ، دوسرے ثبوتِ نسب کا، کسی مسلمان پر کفر کا فتویٰ لگائے جانے اور دائرۂ اسلام سے خارج کیے جانے میں امام ابو حنیفہ کس درجہ محتاط تھے، اس کا اندازہ اس واقعہ سے لگایا جا سکتا ہے جو ابن نجیم نے "الاشباہ والنظائر" میں نقل کیا ہے کہ آپ سے ایک ایسے شخص کے بارے میں سوال کیا گیا جو کہتا تھا کہ مجھے جنت کی امید نہیں، جہنم کا اندیشہ نہیں، خدا سے ڈرتا نہیں ہوں، قرأت اور رکوع و سجدہ کے بغیر نماز پڑھ لیتا ہوں اور ایسی چیز کی شہادت دیتا ہوں جسے دیکھا تک نہیں، حق کو ناپسند کرتا ہوں، فتنہ کو پسند کرتا ہوں، آپ کے اصحاب نے کہا کہ اس شخص کا معاملہ تو بہت مشکل ہے، لیکن امام صاحب نے ان تمام باتوں کی توجیہ فرمائی، فرمایا: کہ جنت کے امید وار نہ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ خدا کی رضا کا امید وار ہوں اور جہنم سے نہ ڈرنے کا مطلب یہ ہے کہ صرف اللہ سے ڈرتا ہے، اللہ سے نہ ڈرنے کا مطلب یہ ہے کہ خدا سے ظلم کا خطرہ نہیں، مردار کھانا، "مچھلی کھانے اور ٹڈی کھانے" سے عبارت ہے، بغیر رکوع و سجدہ اور قرأت کے نماز سے مراد جنازہ ہے، بن دیکھی گواہی توحید کی گواہی ہے، حق سے بغض رکھنے سے مراد موت کو ناپسند کرنا ہے کہ موت ہی سب سے بڑی حقیقت ہے، فتنہ سے محبت کے معنی اولاد سے محبت ہے کیوں کہ اولاد کو قرآن نے فتنہ قرار دیا ہے، چنانچہ استفسار کرنے والا کھڑا ہوا۔ امام ابو حنیفہ کی جبینِ فراست کو بوسہ دیا اور عرض کیا کہ یقیناً آپ ظرفِ علم ہیں "اشهد انك للعلم وعاء"[۲۰]

اسی طرح ثبوت نسب کے معاملہ میں بھی ابو حنیفہ نے ممکن حد تک احتیاط اور زنا کی طرف انتساب سے بچانے کی کوشش کی ہے، قاضی ابو زید دبوسی نے لکھا ہے:

الاصل عند نا العبرة فی ثبوت النسب لصحة الفراش وكون الزوج من اهله لا بالتكمن بالوطی وعند الشافعی العبرة فی

النسب التمكن من الوطی حقیقة''۔ (۲۱)

(ہمارے یہاں اصل یہ ہے کہ ثبوت نسب کے لیے فراش کا صحیح ہونا اور شوہر کا اہل ہونا کافی ہے، فی الواقع وطی کا امکان ضروری نہیں، امام شافعی کے نزدیک ثبوت نسب میں وطی کا عملی طور پر امکان ضروری ہے)۔

چنانچہ وقت نکاح سے ٹھیک چھ ماہ بعد ولادت ہو تب بھی ابو حنیفہ کے یہاں نسب ثابت ہو جائے گا۔

شخصی آزادی کا احترام :

امام ابو حنیفہ کے اجتہادی قواعد میں شخصی آزادی کو بنیادی اہمیت حاصل ہے۔ آپ نے ہر پہلو سے فرد کی آزادی کا تحفظ کیا ہے، آپ کا عقیدہ تھا کہ بیرونی مداخلت کے بجائے اخلاقی قوتوں کو بیدار کر کے کردار سازی کا عمل انجام دیا جائے۔ یہ طریقِ کار دعوتِ قرآن کی بھر پور ترجمانی ہے۔ مطالعۂ قرآن بھی انسان کو اسی نتیجہ پر پہنچاتا ہے کہ فرد کی اصلاح بیرونی دباؤ سے ممکن نہیں، وہ صرف انسان کے داخلی احساس کے ذریعے ہی ہو سکتی ہے، اسی داخلی احساس کو قرآن ''تقویٰ'' سے تعبیر کرتا ہے۔

مثلاً امام ابو حنیفہ نے ایک عاقل، بالغ اور آزاد لڑکی کو یہ اختیار دیا کہ وہ اپنا نکاح خود کر سکتی ہے جب کہ دوسرے ائمہ ولی اور سر پرست کے بغیر اسے یہ اختیار نہیں دیتے۔ (۲۲)

شریعتِ اسلامیہ عورت کو ذمہ داریاں سونپتے ہوئے ہچکچاتی نہیں۔ عام اس سے کہ وہ ذمہ داریاں وجوب سے تعلق رکھتی ہوں یا ادا سے۔ یہ ذمہ داریاں زن و مرد میں مشترک ہیں، جو مالی حقوق اور ذمہ داریاں مرد کے لیے ہیں وہی عورت کے لیے بھی ہیں، اگر وہ سلجھی ہوئی باکردار، عاقلہ بالغہ ہے تو وجوبِ حقوق اور نفاذِ معاملات میں اسے پوری آزادی حاصل ہے، اسے تصرفات کا پورا اختیار ہے، شریعت اسے فیصلے اور ارادے میں وہ تمام آزادیاں دیتی ہیں جو تصرفات پر منتج ہوتے ہیں۔

فقہاء جب عورت کے لیے ان حقوق کی وضاحت کرتے ہیں تو اس میں اہلیت تامہ ماننے کے باوجود حریتِ ملطقہ نہیں دیتے، بلکہ اولیاء کو بھی شریک رکھتے ہیں۔

جمہور فقہاء اسی مسلک پر گامزن ہیں، مگر امام صاحبؒ نے تمام فقہاء کے خلاف مسلک اختیار کیا ہے اور اس آزادانہ رائے میں امام یوسفؒ کے سوا کوئی فقیہ ان کا ہم نوا نہیں ہے۔

امام صاحب فرماتے ہیں کہ عورت خود اپنے نکاح کے فرائض سر انجام دے سکتی ہے اور کوئی شخص اس کو مجبور نہیں کر سکتا، بشرطیکہ وہ کفو سے نکاح کرے اور مہر مثل سے کم حق مہر پر راضی نہ ہو، گو بہتر یہ ہے کہ کوئی ولی عقد کے معاملات سر انجام دے، لیکن اگر ایسا نہ کرے اور بذات خود معاملات سر انجام دے تو نہ یہ شریعت سے سرکشی ہو گی، اور نہ زیادتی، نہ معصیت، اس کا کلام نافذ ہوگا کیوں کہ وہ اپنا حق استعمال کر رہی ہے۔

اسی طرح شادی شدہ کنیز جب آزاد ہو جائے تو فقہ حنفی میں اسے یہ اختیار دیا گیا ہے کہ وہ غلامی کے دور میں مالک کی طرف سے کیے ہوئے نکاح کو قائم رکھے یا اسے فسخ کر دے۔ قطع نظر اس سے کہ اس کا شوہر آزاد ہے یا غلام، دوسرے ائمہ یہ اختیار صرف اس صورت میں دیتے ہیں جب شوہر غلام ہو۔

فقہِ حنفی میں مدبّر، مکاتب، اور ام ولد کی بیع کو بھی ناجائز قرار دیا گیا ہے کیوں کہ انہیں مالک کی طرف سے ایک طرح آزادی کا حق حاصل ہو چکا ہے جسے کالعدم کرنا ایک فرد کی آزادی کو کچلنے کے مترادف ہے۔ جبکہ دوسرے ائمہ مدبر کی بیع کو جائز قرار دیتے ہیں۔

اسی طرح اگر کسی نے وصیت کے ذریعے متعدد غلاموں کو آزادی کا حق دے دیا تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک وہ سب آزاد ہو جائیں گے اگرچہ سب کی قیمت وصیت کرنے والے کے کل مال کے ایک تہائی سے زائد ہو، تہائی سے بڑھ جانے کی صورت میں ہر ایک بچہ اپنے حصہ کی زائد رقم ورثاء کو ادا کرے گا، ورثاء کو یہ حق حاصل نہ ہو گا کہ غلام کی طرف سے وراثت کے حصہ میں سے پوری رقم ادا نہیں ہو رہی اس لیے اس کی آزادی کو روک دے۔ دوسرے بعض ائمہ کہتے ہیں کہ ایسی صورت میں قرعہ اندازی کر لی جائے۔ اس طرح

بعض کو آزادی کا حق مل جائے گا اور بعض آزادی کی نعمت سے محروم رہ جائیں گے۔(۲۲)

آج کے ترقی یافتہ معاشرے اور مہذب اور جمہوری قوانین میں عام طور پر یہ دستور ہے کہ کسی مقدمہ کے دو فریقوں میں سے اگر ایک فریق غائب ہو، عدالت میں موجود نہ ہو تو یک طرفہ فیصلہ کر دیا جاتا ہے۔ اہل سنت کے مسالک میں بھی ایسے فیصلے کو جائز قرار دیا گیا ہے۔ مگر حنفی مسلک میں ایسے فیصلے کو ناجائز کہا گیا ہے کیونکہ اس سے غیر حاضر کے حقوق پامال ہونے کا خطرہ ہے۔

فقہِ حنفی میں ہر عاقل بالغ انسان کو اپنی ملکیت میں تصرف کا پورا حق حاصل ہے۔ مثلاً: ایک لڑکے کے پاس مال و دولت ہے، بالغ نہ ہونے کی صورت میں اسے اپنی ملکیت میں تصرف سے روکا جا سکتا ہے۔ لیکن جب وہ بالغ ہو جاتا ہے تو پھر فقہِ حنفی کی رو سے عدالت کو یہ اختیار نہیں کہ وہ اسے اپنے مال میں تصرف کرنے سے روکے خواہ وہ اسے جائز خرچ کرے یا ناجائز، دوسرے فقہی مسلک میں عدالت کو یہ اختیار دیا گیا ہے کہ بالغ ہونے کے بعد اگر وہ فضول خرچی کا مرتکب ہوتا ہے تو اسے مال میں تصرف کرنے سے روک دیا جائے۔ یہ مسلک اختیار کرنے سے بھی ابو حنیفہ کا بنیادی منشاء یہ ہے کہ انسان کو جو حق اور آزادی عاقل و بالغ ہونے کے باعث حاصل ہو چکی ہے، کسی بیرونی قوت کو اسے ختم کرنے کا اختیار نہ دیا جائے۔

احکام میں اسرار و حِکَم کی تلاش

فقہِ حنفی کو ایک قابل قدر خصوصیت یہ حاصل ہے کہ وہ جن مسائل کو زیرِ بحث لاتی ہے، اور ان کا حکم بیان کرتی ہے، ظاہری سیاق سباق سے زیادہ اس کے مصالح اور اسرار و حِکَم پر غور کرتی ہے۔ اس کی وجہ یہ معلوم ہوتی ہے کہ شرعی احکام کے متعلق اسلام کے عہدِ اول ہی میں دو طبقے ہو گئے تھے۔ ایک گروہ کی رائے تھی کہ تمام احکام تعبدی ہیں یعنی ان میں کوئی سِر اور مصلحت تلاش کرنا ضروری نہیں، اللہ نے اور اللہ کے رسول نے جس چیز سے منع کیا ہے اس سے رک جانا چاہیے اور جس امر کے بجا لانے کا حکم دیا، اس کی بے چون و چرا تعمیل کرنی چاہیے۔ جھوٹ، خیانت، ظلم، فسق و فجور اور شراب نوشی اس لیے ناپسندیدہ

ہیں کہ شریعت نے ان سے منع کیا ہے۔ سچ، امانت و دیانت، عدل و رحم، صدقۂ و خیرات اس لیے پسندیدہ میں شارع نے انہیں اختیار کرنے کا حکم دیا ہے۔

امام شافعیؒ کا رجحان اسی طرف پایا جاتا ہے۔ دوسرا گروہ کہتا ہے کہ شریعت کے تمام احکام مصلحتوں پر مبنی ہیں، کوئی حکم کسی راز اور مصلحت سے خالی نہیں ہے۔ بے شمار احکام ایسے ہیں جن کی مصلحت خود قرآن حکیم بیان کرتا ہے۔ کافروں اور منکروں کے مقابلے میں عموماً قرآن کا استدلال اسی انداز پر ہے کہ وہ جب کوئی حکم دیتا ہے، کوئی مسئلہ پیش کرتا ہے تو اس کے ساتھ اس کی مصلحت اور بنیادی مقصد کو بھی بیان کرتا ہے۔ نماز کی فرضیت و اہمیت کو بیان کیا تو اس کے ساتھ اس کا مقصد بھی واضح کیا کہ بے حیائی اور ناپسندیدہ باتوں سے روکتی ہے۔ روزہ کی فرضیت کا ذکر آیا تو یہ مصلحت بیان کی کہ انسان میں پرہیزگاری اور حسن اخلاق کی صفت پیدا ہو، جہاد کی نسبت کہا کہ: اللہ کی زمین سے بد امنی اور فتنہ و فساد ختم ہو، لوگ امن و سکون اور عزت و آبرو کے ساتھ زندگی بسر کر سکیں۔ اسی طرح قرآن اور حدیث میں بے شمار احکام کے ساتھ ان کی مصلحتیں، مقاصد، اور غرض و غایت کی وضاحتیں موجود ہیں۔

امام ابو حنیفہؒ کا یہی مسلک تھا، انہوں نے نصوص کے علاوہ جن مسائل میں اجتہاد و استنباط کیا ہے وہاں شریعت کے مقصد اور عوام کے مصلحت کو ملحوظ رکھا ہے۔ ان کے اسی اندازِ استدلال کا یہ نتیجہ اور اثر ہے کہ تمام مسالکِ فقہ میں ان کی فقہ عقلی اصول، اور طرزِ استدلال کے زیادہ قریب ہے۔ امام طحاویؒ (م: ۳۲۱ھ) نے جو محدث بھی تھے، اور مجتہد بھی، اور حنفی المسلک تھے "شرح معانی الآثار" کے نام سے ایک مستقل اور ضخیم کتاب لکھی ہے، اور مرکزی موضوع اسی بات کو بنایا ہے کہ فقہِ حنفی، حدیث اور عقلی استدلال دونوں کے مطابق ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کے مشہور شاگرد امام محمد نے بھی اپنی تصنیف "کتاب الحجج" میں فقہِ حنفی کے اکثر مسائل پر عقلی انداز سے استدلال کیا ہے۔

حنفی مسلک کے مطابق لکھی جانے والے کتاب "الہدایہ" کا انداز بھی یہی ہے۔ جہاں ابو حنیفہؒ نے باقی ائمہ مجتہدین سے اختلاف کیا ہے وہاں صاحب ہدایہ حنفی مسلک کی

تائید میں ایک دلیل قرآن یا سنت سے دیتے ہیں، اور ایک دلیل خالصتاً عقلی نقطۂ نظر سے پیش کرتے ہیں۔ امام ابو حنیفہ کی آراء کو عقلی انداز میں ثابت کرنے اور دوسرے مسالک پر ترجیح دینے میں ہدایہ کا اسلوب اور طریقِ کار بذاتِ خود انتہائی عقلی اور منطقی ہے۔

گذشتہ صدی (چودھویں صدی ہجری) میں برصغیر پاک و ہند کے عالم دین اور محدث مولانا ظفر احمد عثمانی (م: ۱۹۷۴ء) نے اسی طرز پر ''اعلاء السنن'' کے نام سے بائیس جلدوں پر مشتمل ایک ضخیم کتاب لکھی، اس میں بھی ابو حنیفہ کی فقہی آراء اور اجتہادات کی وجوہِ ترجیح دلائل کی مدد سے بیان کی ہیں۔

فقہِ حنفی کے مسائل کا دوسرے فقہی مسائل سے موازنہ کیا جائے تو یہ فرق صاف نظر آتا ہے، معاملات تو معاملات، عبادات میں بھی جن کے بارے میں ظاہر بینوں کا خیال ہے کہ ان میں عقل کا کوئی کام نہیں، ابو حنیفہ نے وہاں بھی عقل کو نظر انداز نہیں کیا بلکہ انہوں نے احکام کا جس انداز سے تجزیہ کیا ہے وہ عقل کے عین مطابق ہے۔

نماز، روزہ، زکوٰۃ، اور حج اسلام کے بنیادی ارکان ہیں، اگر اس نقطۂ نظر سے غور کیا جائے کہ شریعت نے ان اعمال کی بجا آوری کن مصلحتوں کی بنا پر فرض کی ہے، اور ان کی بجا آوری کا کیا طریقہ ہونا چاہئے تو بلا شبہ وہی طریقہ سب سے زیادہ موزوں، سہل، اور عقلِ سلیم کے مطابق ثابت ہوگا جو فقہِ حنفی میں معین کیا گیا ہے۔ مثلاً نماز چند افعال کے مجموعہ کا نام ہے۔ لیکن اس لحاظ سے کہ نماز کی اصل غرض و غایت کیا ہے۔؟ یعنی خشوع وخضوع، اظہارِ بندگی، اللہ کی بڑائی اور بزرگی کا اقرار، دعاء، ان مقاصد کو حاصل کرنے میں نماز کے کس عمل کی کیا حیثیت ہے، اور ان کے مراتب میں کس حد تک تفاوت ہے۔؟ ان افعال میں بعض اس حد تک ضروری ہیں کہ ان کے چھوٹ جانے سے نماز کی بنیادی غرض و غایت ہی ختم ہو جاتی ہے، ایسے افعال کو شریعت کی زبان میں ''فرض'' سے تعبیر کیا جاتا ہے، بعض ارکان ایسے ہیں کہ انہیں سکون و وقار کے ساتھ ادا کرنے سے نماز کے مجموعی عمل میں حسن و خوبی پیدا ہوتی ہے۔ لیکن ان کے فوت ہوجانے سے نہ مجموعی عمل ناتمام رہتا ہے اور نہ کلی طور پر غرض و غایت فوت ہوتی ہے۔ ان افعال کا رتبہ پہلی قسم کے افعال سے کم ہے

اور ان کو "سنت اور مستحب" سے تعبیر کیا جاتا ہے۔

رسول اللہ ﷺ نے از خود ان افعال کا تجزیہ کر کے یہ نہیں بتلایا کہ فلاں عمل فرض ہے، فلاں سنت، اور فلاں مستحب، لیکن یہ حقیقت سب کے نزدیک مسلّم تھی کہ نماز کے تمام اعمال یکساں درجہ نہیں رکھتے۔ اس لیے مجتہدین نے اپنے اجتہاد کی رو سے ان کے مراتب کا تعین کیا، اور ان کے الگ الگ نام رکھے۔ اصولی اور بنیادی طور پر امام ابو حنیفہ نے بھی ایسا ہی کیا۔ بلکہ انہوں نے جس طرح سے دوسرے مسائل میں عقلی استدلال کو اس حد تک ملحوظ رکھا کہ ان کی فقہ میں زیادہ وسعت، گہرائی، اور گیرائی پیدا ہو گئی، اور ہر قسم کے معاشرے اور ہر دور کی سوسائٹی میں ان کے وضع کردہ اصول و ضوابط پر عمل کرنا زیادہ آسان ہو گیا، یہاں بھی انہوں نے دیگر ائمہ کی نسبت شریعت کے حکم (نماز) کی غرض و غایت اور مقصودِ اصلی پر گہری نظر رکھتے ہوئے مختلف ارکان کے مختلف رتبے معین کیے۔ مثلاً سب سے پہلے ان ارکان کا تعین ضروری تھا جن کے بغیر نماز ہو ہی نہیں سکتی تھی۔ یہ بات تمام مجتہدین کے نزدیک مسلّم ہے کہ نماز اصل میں اقرارِ بندگی، اظہار خشوع و خضوع کا نام ہے اور اس کے لیے نیّت، تکبیر، قرأت، اور رکوع و سجود ضروری ہیں۔ کیونکہ اظہارِ عبودیت کا اس سے بہتر اور واضح طریقہ اور کوئی نہیں ہو سکتا۔ لہذا ان کو "فرض" قرار دیا گیا، (خود شارع نے بھی ان کے فرض اور لازمی ہونے کی طرف اشارے کیے ہیں)۔ دوسرے ائمہ نے ان ارکان کی ادائیگی اور خصوصیات کو بھی فرض قرارا دیا حالانکہ ان خصوصیتوں کا لحاظ فرض کے درجہ میں نہیں تھا۔ ابو حنیفہ نے اصل ارکان کی ادائیگی اور ان کی خصوصیات کی ادائیگی میں فرق کیا۔ کیونکہ خصوصیات کو اصل رتبے پر رکھنا شریعت کے منشاء اور مزاج کے مطابق بھی نہ تھا، اور اس سے لوگوں کو دشواری ہوتی۔

شافعی مسلک کی رو سے زکوٰۃ آٹھوں مصارف (مد۲ت) میں زکوٰۃ کا روپیہ تقسیم کرنا ضروری ہے۔ مگر امام ابو حنیفہ کہتے ہیں کہ زکوٰۃ دینے والا یہ دیکھے کہ معاشرے میں ان طبقوں میں سے جو قرآن نے بیان کیے ہیں کون سا طبقہ زیادہ ضرورت مند ہے۔ جو طبقہ زیادہ مستحق ہے زکوٰۃ اسی کو دی جائے۔ بلکہ عملی زندگی میں ہم دیکھتے ہیں کہ بعض معاشرے ایسے

ہیں کہ ان میں قرآن کے بیان کردہ آٹھوں طبقے موجود ہی نہیں ہیں۔ اس لیے امام ابو حنیفہ کہتے ہیں کہ زکوٰۃ تقسیم کرنے والا فرد ہو یا اسلامی ریاست، اس کی صواب دید پر ہے کہ وہ آٹھ مصارف میں سے جس مصرف میں یا جن مصارف میں زکوٰۃ ادا کرنا زیادہ مناسب سمجھے انہی میں تقسیم کردے۔

امام ابو حنیفہ کے اس اجتہاد کی تائید حضرت عمر فاروقؓ کے اس فیصلے سے ہوتی ہے جو انہوں نے اپنے دورِ خلافت میں کیا تھا کہ تالیفِ قلب کے لیے کسی کو زکوٰۃ نہیں دی جائے گی۔ کیونکہ ان کے خیال کے مطابق اس وقت عملی طور پر یہ طبقہ (مؤلفۃ قلوب) موجود نہیں تھا۔

زکوٰۃ ہی کے بارے میں ایک مسئلہ یہ ہے کہ چوپایوں کی زکوٰۃ میں اسلامی ریاست جانور ہی وصول کرے گی یا مالک کو یہ اختیار دے گی کہ وہ قیمت ادا کر دے۔ امام شافعیؒ کے نزدیک جانوروں کی زکوٰۃ میں جانور دینا یا لینا ہی ضروری ہیں، ان کی قیمت نہیں دی جا سکتی۔ لیکن امام ابو حنیفہ کے نزدیک جانور بھی دیئے جا سکتے ہیں اور جانوروں کی قیمت بھی ادا کی جا سکتی ہے۔ امام ابو حنیفہؒ نے زکوٰۃ کی فرضیت اور اس کی وصولی کی غرض و غایت پر نظر کی۔ اور وہ غرض دونوں صورتوں میں حاصل ہوتی ہے بلکہ بعض حالات میں (اور آج کے معاشرے میں بھی) جانوروں کی وصولی سے کہیں زیادہ بہتر اور آسان طریقہ یہی ہے کہ قیمت وصول کر لی جائے۔(۲۳)

تیمّم کے بارے میں امام شافعیؒ نے کہا کہ: ایک شخص نے ایک نماز کے لیے تیمّم کیا، اس تیمّم سے وہ نماز ادا کر لی تو اس کا وہ تیمّم ختم ہو گیا۔ دوسری نماز کے لیے دوسرا تیمّم کر لے۔

امام ابو حنیفہ کہتے ہیں کہ: تیمّم، پانی کے قائم مقام ہے۔ جب تک پانی نہیں ملے گا، تیمّم کی قائم مقامی باقی رہے گی۔ جس طرح ایک وضو سے متعدد نمازیں پڑھی جا سکتی ہیں اسی طرح ایک تیمّم سے بھی ایک سے زائد نمازیں ادا کی جا سکتی ہیں۔

شورائی اجتہاد

فقہِ حنفی کی ایک خصوصیت یہ بھی ہے کہ وہ امام ابو حنیفہ کی ذاتی اور شخصی رائے پر مبنی نہیں ہے۔ تدوینِ فقہ کے لیے انہوں نے قانون ساز اسمبلی کی طرز پر ایک مجلسِ فقہاء تشکیل دی جس کے ارکان کی تعداد چالیس تھی، یہ تمام ارکان مختلف علوم و فنون کے ماہر تھے، قانون اسلامی کی ترتیب و تدوین میں جتنے علوم و فنون کے ماہرین کی ضرورت تھی، وہ سب اس مجلس میں جمع تھے۔ کوئی علوم قرآن کا ماہر تھا کوئی علومِ حدیث کا، کسی کی لغت پر گہری نظر تھی اور کوئی علم الانساب میں درجۂ کمال کو پہنچا ہوا تھا۔ کوئی قاضی اور مفتی کے منصب پر فائز تھا، اس مجلسِ فقہ میں بطورِ خاص ایسے افراد بھی شامل کیے گئے تھے جن کی معاشرے کے گوناگوں اور نوبہ نو مسائل پر گہری نظر تھی۔ ان کے اپنے حلقۂ تلامذہ میں سے ایسے افراد بھی اس مجلس میں شریک تھے جنہیں سالہا سال تک وہ اپنے مدرسۂ قانون میں احکام و مسائل کو عقلی انداز میں سمجھنے اور پیش آمدہ مسائل کو قرآن و سنت کے دائرے میں رہتے ہوئے حل کرنے کی تربیت دے چکے تھے۔ ان چالیس ارکان کے بارے میں خود امام ابو حنیفہ کا یہ تبصرہ ان کے مقام و مرتبے کو متعین کرنے کے لیے کافی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ :

> "میں نے اپنی مجلسِ فقہ کے لیے جن افراد کا انتخاب کیا ہے ان میں سے اٹھائیس اس درجے کے ہیں کہ وہ قاضی (جج) کے منصب پر فائز کیے جا سکتے ہیں، چھ افراد فتویٰ دینے کی اہلیت رکھتے ہیں، ان میں دو ارکان ایسے ہیں جو قاضی اور مفتی تیار کر سکتے ہیں"۔ (۲۴)

امام ابو حنیفہ کا تابعی ہونا

فقہِ حنفی کی باقی تین اماموں کی فقہ پر ترجیح اور فضیلت کی ایک اہم وجہ ابو حنیفہ کا تابعی ہونا بھی ہے۔ تمام تذکرہ نگار اس بات پر متفق ہیں کہ ابو حنیفہ نے کئی صحابہ کو دیکھا ہے اور ان سے ملاقات کی ہے۔ قرآن، حدیث اور اجماعِ امت سے یہ بات ثابت ہے کہ صحابۂ کرامؓ کے بعد تابعین کا درجہ ہے، اور تابعی ہونے کا شرف اور برتری تمام فقہاء اور مجتہدین میں ابو حنیفہ کے سوا کسی کو حاصل نہیں۔

شیخ جلال الدین سیوطی لکھتے ہیں کہ :

''امام عبد الکریم شافعیؒ نے ایک مختصر رسالہ لکھا ہے جس میں ان حدیثوں کو جمع کیا ہے جو ابو حنیفہؒ نے براہِ راست صحابہ سے روایت کی ہیں، اختلاف صرف اس بات میں ہے کہ کتنی احادیث روایت کی ہیں، جب صحابہ سے براہ راست حدیث کی روایت ثابت ہو گئی تو صحابہ سے ملنا، اور انہیں دیکھنا بدرجۂ اولیٰ ثابت ہوگا۔ اور اس طرح ابو حنیفہؒ کی تابعیت شک و شبہ سے بالا ہو گی''۔ (۲۵)

علمی و فکری برتری

عقل، فہم و فراست، زہد و تقویٰ، اور قوتِ استنباط میں ابو حنیفہ کی حیثیت اس حد تک مسلّمہ تھی کہ ان کے ناقدین بھی اسے تسلیم کرنے پر مجبور ہوئے ہیں۔ جن مسائل کے حل میں ان کے ہم عصر علماء عاجز و درماندہ ہوئے انہیں ابو حنیفہؒ کی نکتہ رسی نے حل کیا، امام شافعیؒ جو خود بھی امام مجتہد کی حیثیت سے ابھرے، اور جنہوں نے علم الفقہ کے اصول و ضوابط کی ترتیب و تدوین میں بلند اور منفرد مقام حاصل کیا، ابو حنیفہؒ کے بارے میں کہا کرتے تھے : سب لوگ (یعنی اہل علم) تفقہ اور مسائل کے اخذو استنباط میں ابو حنیفہ کی آل اولاد ہیں''، سفیان ثوریؒ کہتے ہیں کہ : ہم (علمائے حدیث و فقہ) ابو حنیفہ کے سامنے ایسے تھے جیسے ایک چڑیا، اور معمولی پرندہ باز کے سامنے ہوتا ہے، بلا شبہ وہ تمام علماء کے سردار تھے''۔ (۲۶)

کتاب و سنت کے علم، خلفائے راشدین، صحابہ، اور تابعین کے فتاویٰ اور فیصلوں کی روشنی میں قوانین اسلام کو سب سے پہلے ابو حنیفہؒ نے مرتب کیا، بغیر کسی استثناء کے کہا جا سکتا ہے کہ انہوں نے کسی سے رہنمائی حاصل نہیں کی، وہ دوسروں کے لیے روشنی اور رہنمائی کا مینار بنے، ان کے بعد آنے والے تمام فقہاء اور مجتہدین نے ان کے مرتبہ اصول و قواعد سے استفادہ کیا۔ جلال الدین سیوطی جو شافعی المسلک ہیں، اس حقیقت کا اعتراف ان لفظوں میں کرتے ہیں :

"جن فضائل میں ابو حنیفہؒ منفرد ہیں ان میں ایک فضیلت یہ بھی ہے کہ وہ اولین شخص ہیں جنہوں نے قرآن و سنت کے علوم و مسائل کو مدوّن کیا، اور انہیں موضوع کے اعتبار سے مختلف ابواب میں ترتیب دیا، امام مالکؒ نے اپنی کتاب "المؤطا" کی ترتیب ابواب میں ابو حنیفہؒ کی پیروی کی، قانونِ شریعت کو ابو حنیفہ سے پہلے کسی نے مرتب و مدون نہیں کیا۔ کیونکہ صحابہ اور تابعین کا اعتماد قوتِ حافظہ پر تھا۔ ابو حنیفہ نے پہلی بار یہ محسوس کیا کہ ان کے علوم، فتاویٰ، فیصلے، اور آراء منتشر ہیں اگر ان کو جمع کر کے مرتب نہ کیا گیا، اور باقاعدہ قانون کی شکل نہ دی گئی تو مستقبل میں اِن کے ضائع ہونے کا اندیشہ ہے کیونکہ آئندہ لوگوں میں نہ ایسا حافظہ رہے گا، اور نہ ایسا زہد و تقویٰ اور دین کے معاملات میں احتیاط رہے گی۔ اس لیے ابو حنیفہؒ نے علم شریعت کو موضوع دار ابواب و فصول میں مرتب کر دیا"۔ (۲۷)

یہ ہیں وہ خصائص اور امتیازات فقہِ حنفی کے جن کی بنا پر ایک ایسا تجزیہ نگار جو چاروں اماموں کی یکساں قدر و منزلت اپنے دل میں رکھتا ہے، اور صرف دلیل و برہان کی مدد سے بات کرنے کا خواہاں ہے، یہ کہنے پر مائل ہوتا ہے کہ: حکومتی اور اجتماعی سطح پر احکام اسلام کے نفاذ کا مرحلہ جب بھی آئے گا، اس کے لیے حنفی فقہ سے زیادہ مضبوط، اور وسیع تر اساس کوئی بھی فقہی مسلک مہیا نہیں کر سکے گا۔

حواشی و حوالہ جات

۱۔ خطیب البغدادی ۔تاریخ بغداد۔(مطبع السعادہ قاہرہ ۱۹۳۱ء)۲۴۶/۲

۲۔ ابن حجر مکی۔الخیرات الحسان ۔ص:۱۲

۳۔ شبلی نعمانی۔سیرۃ النعمان۔ص:۳۴

۴۔ ایضاً

۵۔ ابن خلدون :عبدالرحمٰن۔مقدمہ

۶۔ تاریخ بغداد۔۱۷۲/۲،نیز دیکھیے :فتح القدیر(ابن ہمام)۳۹۱/۲،
المیزان الکبریٰ (عبدالوہاب شعرانی)۔۴۰/۱،۵۲

۷۔ موفق بن احمد مکی۔مناقب امام اعظم ۔(طبع :دائرۃ المعارف
حیدر آباد دکن۱۳۲۲ھ)۔۱۳۵/۱،۱۰۹/۲،

۸۔ ایضاً

۹۔ ایضاً

۱۰۔ ابن عبدالبر۔الانتقاء :(طبع:مکتبہ قدسی مصر۱۳۵۰ھ)ص:۱۲،۱۴۳

۱۱۔ مناقب امام اعظم (مکی)۔۱۳۵/۱،نیز دیکھیے :مناقب امام اعظم(کردری)۹۰/۱

۱۲۔ بخاری :امام محمد بن اسماعیل ۔الجامع الصحیح ۔کتاب الصوم' باب الصوم فی السفر۔

۱۳۔ ایضاً۔کتاب الجہاد ۔باب فضل الخدمتہ فی الغزو۔

۱۴۔ ایضاً۔کتاب الصوم۔

۱۵۔ ترمذی: امام محمد بن عیسیٰ ،جامع ترمذی ،کتاب الصوم۔

۱۶۔ الجامع الصحیح (بخاری)۔کتاب الطہارۃ ،باب آداب الخلاء۔

۱۷۔ تاریخ بغداد (خطیب بغدادی)

۱۸۔ ایضاً

۱۹۔ اصول الکرخی (امام کرخی)۔ص:۱۷

۲۰۔ ابن نجیم: زین الدین بن ابراہیم، الاشباہ والنظائر۔ص:۴۴۶۔

۲۱۔ تاسیس النظر۔ص:۱۵۹

۲۲۔ فتح القدیر (ابن ہمام)۔۳۹۱/۲

۲۳۔ ہدایہ، مبسوط، بدائع الصنائع اور فقہ حنفی کی دوسری کتابوں میں اس کی تفصیل دیکھی جا سکتی ہے۔

۲۴۔ آج کے دور میں کسی کے لیے یہ کہنا کہ ''وہ فتویٰ دینے کی اہلیت رکھتا ہے''۔شاید کوئی اہم اور غیر معمولی بات نہ ہو۔کیوں کہ فتاویٰ کے جو مجموعے ہمارے سامنے ہیں، ان میں صورت حال یہ ہے کہ قرآن اور سنت تو کجا، قدیم فقہاء کے حوالے بھی کم نظر آتے ہیں۔ برصغیر میں لکھے جانے والے اکثر فتاویٰ کا مدار، ردالمحتار، درمختار، فتاویٰ عالم گیری، فتاویٰ تا تار خانیہ وغیرہ پر ہے۔لیکن اس دور میں، جس سے کم و بیش ایک صدی پہلے فتویٰ دینے کے حق دار، اور اہل ۔حضرت عمر فاروقؓ، حضرت علیؓ، حضرت عبداللہ بن مسعودؓ، حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ، اور حضرت عائشہ صدیقہؓ جیسے حضرات سمجھے جاتے ہوں، اس تناظر اور ماحول میں کسی کے لیے یہ کہنا کہ ''وہ فتویٰ دینے کی اہلیت رکھتا ہے'' غیر معمولی نوعیت کی بات تھی۔

۲۵۔ مناقب امام اعظم (مکی) ۳۳/۱، نیز دیکھیے: الخیرات الحسان (ابن حجر مکی) ص:۲۱، توالی التاسیس (ابن حجر عسقلانی)، مناقب امام اعظم (کردری)۔ص:۵۷۔

۲۶، ۲۷۔ حوالۂ سابقہ

....

تقابلِ ادیان

معارفِ اسلامی
جلد:۱ شمارہ:۱

جدید بدھ مت اور اسلام- تجزیاتی مطالعہ

ڈاکٹر ظفر اللہ بیگ☆

بدھ مت پر گفتگو کرنے سے قبل یہ بات ذہن میں رکھنی ضروری ہے کہ اس مت کا ظہور ہندوستان میں چھٹی صدی ق م میں ہوا۔ اس کے ہم عصر مذاہب میں ہندوستان میں ہندومت اور جین مت، ایران میں مانویت اور پارسیت اور اس کے قریب ہی بابل میں یہودیت فروغ پا رہی تھی۔ یہودیت کا ہندوستان کے مذاہب سے براہ راست کوئی رابطہ نہ تھا اور دونوں آزادانہ طور پر اپنی اپنی سرزمین میں پروان چڑھ رہے تھے۔ یہودیت کی اصل سامی (Semitic) ہے جب کہ بدھ مت ہندی مذہب ہے۔ سامی مذاہب یہودیت، عیسائیت اور اسلام میں خدائے واحد، نبی و رسول، وحی اور کتاب، فرشتوں، جنت دوزخ، قیامت وغیرہ کے معتقدات پائے جاتے ہیں جب کہ ہندی مذاہب میں ایسا کوئی واضح تصور موجود نہیں۔ اس لئے یہ حقیقت پیش نظر رہنی چاہئے کہ ہم ایک ہندی مت یا دھرم کا مطالعہ کر رہے ہیں، ایک سامی مذہب کا نہیں۔ اس لئے ان کے بنیادی معتقدات اور فلسفہ کو ان کی مذہبی اصطلاحات کے پس منظر اور ان کے مفہوم میں پیش کریں گے اور پھر ان کا اسلامی تعلیمات سے تقابل کریں گے۔

جدید بدھ مت کا تعارف کراتے ہوئے دوسری اہم بات یہ مدنظر رکھنی ضروری ہے کہ ہم

☆ اسسٹنٹ پروفیسر، کلیہ اصول الدین۔ بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی- اسلام آباد۔

نے اس کی انتہائی مستند اور مقدس کتب کے انگریزی تراجم پر انحصار کیا ہے۔(۱) اور ساتھ ساتھ جہاں ضرورت سمجھی ان کے پالی اور سنسکرت مترادفات دے دیئے ہیں۔ بدھ مت کی اصل کتب پالی اور سنسکرت زبانوں میں ہیں۔ لیکن اب ان کے دنیا کی ہر بڑی زبان میں تراجم شائع ہو چکے ہیں اس ضمن میں یورپی مترجمین نے بڑا کام کیا ہے اور بدھ مت کے اصل اور بنیادی عقائد کو بڑی عمدگی سے پیش کیا ہے۔ جدید بدھ مت کا لٹریچر چینی، تھائی، جاپانی اور جنوب مشرقی ایشیا کی دیگر کئی زبانوں کے علاوہ یورپی زبانوں میں عام دستیاب ہے۔

بدھ مت کے آغاز (چھٹی صدی ق م) کے وقت ہندوستان میں ہندو مت کا زور تھا۔ ہندو چار ویدوں :رگ وید، یجروید اور اتھروید کو مقدس کتب مانتے تھے جو ان کے رشیوں نے مرتب کئے تھے ان میں فلسفہ حیات کے علاوہ دیوتاؤں کی تعریف قربانیوں کی ادائیگی وغیرہ کا ذکر تھا یہ آٹھ سو سے ایک ہزار ق م کے درمیان ترتیب دیئے گئے۔ ویدوں کے زمانے کے بعد برہموں کو مذہبی قیادت حاصل ہو گئی۔ برہمن پیشوائیت کے جواز میں انہوں نے جو کتب مدون کیں انہیں برہمنا کہا جاتا ہے یہ زمانہ ۸۰۰ سے ۵۰۰ ق م کا ہے۔ ویدوں کے بعد دوسرے درجے کی کتابیں اپنشد تھیں۔ یہ ہندو فلسفہ اور اخلاقیات پر مبنی درس ہیں جو ہندو گروں نے اپنے شاگردوں کو دیئے۔ سماجی نقطہ نظر سے دیکھا جائے تو ہندو معاشرہ ذات پات کی تقسیم کا شکار تھا۔ معاشرہ چار طبقوں میں منقسم تھا جس میں شودروں کی حالت نہایت قابل رحم تھی۔ بدھ مت کا ہم عصر جین مت تھا مہاویر جین نے بھی مکتی (نجات) اور اخلاقی تعلیم دی لیکن اس کو بدھ مت کے مقابلے میں زیادہ مقبولیت حاصل نہ ہوئی۔

بدھ مت کا سب سے بڑا انقلابی اقدام یہ تھا کہ اس نے سب سے پہلے ویدوں اور ہندوں کی دیگر مذہبی کتب کو مسترد کر دیا اس کا مطلب یہ تھا کہ ویدوں میں رشیوں نے جو مذہبی فلسفہ اور عقائد بیان کئے تھے وہ غلط تھے اس سے مروجہ مذہب کی جڑ اکھڑ گئی۔ اس کے ساتھ ہی برہموں کی مذہبی بالادستی کو دھچکا لگا۔ ان کی مذہبی اجارہ داری، معاشرے پر گرفت اور قربانیوں اور رسومات کی ادائیگی کا تمام سلسلہ باطل قرار پایا۔ گوتم بدھ نے معاشرے میں اونچ نیچ اور ذات پات کی نفی کی اور کہا کہ برہمن اگر برہمن کے گھر پیدا ہو تو برہمن نہیں اور نہ ہی شودر کے گھر پیدا ہونے والا شودر ہے اس کا تعلق کرم (اعمال) سے ہے ان کے اس انقلاب آفرین پیغام کو تیزی سے مقبولیت حاصل ہوئی۔ یہ ہندو مت کے خلاف ایک

مؤثر آواز ثابت ہوئی۔

گوتم بدھ کے سوانح :

بدھ مت کے بانی کا ذاتی نام سدھار تھا۔ گوتم آپ کا خاندانی نام تھا۔ ساکیا آپ کا قبیلہ تھا۔ عرفان حاصل کرنے کے بعد آپ بدھ کہلائے۔ آپ کے والد سدھودھنا سکیاس (نیپال) کے راجہ تھے جس کی راجدھانی کپل وستو تھی۔ آپ کی والدہ کا نام مہامایا تھا آپ ذات کے کھتری تھے۔ کپل وستو دریائے رومنی کے کنارے بنارس (وارانا سی) سے سو میل کے فاصلے پر شمال مشرق میں واقع ہے۔ گوتم کی پیدائش کے متعلق بہت سی روایات اور کہانیاں مشہور ہیں جو للتاوستر ااور بدھ جنکار میں پائی جاتی ہیں۔ آپ کی پیدائش سے قبل آپ کی والدہ نے جو خواب دیکھے ان کی برہموں نے یہ تعبیر پیش کی کہ آپ ایک عظیم حکمران یا صاحب عرفان (بدھ) ہوں گے۔ آپ کی والدہ کپل وستو سے اپنے والدین کے پاس دیوادابا جارہی تھیں کہ لمبینی کے ایک پارک میں ۵۲۳ ق م میں یہاں ایک یادگاری مینار قائم کیا جو بدھ تیر تھ ہے۔

گوتم بدھ کی پیدائش پر ان کے والد نے مذہبی امور کے مشیر اسی تا(Asita) سے ان کے مستقبل کے متعلق دریافت کیا تو اس نے کہا کہ یہ بچہ ایک عظیم آدمی ہوگا مگر اس وقت وہ دنیا میں موجود نہ ہوگا۔ بدھ روایات میں آتا ہے کہ آپ کا نام رکھنے کے لیے ۱۰۸ برہموں کو دعوت دی گئی جن میں آٹھ جسم کے نشانات دیکھ کر مستقبل کے حالات بتانے کے ماہر تھے ان میں ایک کونڈانا(Kondana) تھا جوان سب سے کم عمر تھا، اس نے پیش گوئی کی کہ یہ بچہ ضرور بدھ بنے گا۔ بعد میں یہ شخص آپ کے پانچ اہم پیروکاروں میں سے ایک تھا۔ بچے کا نام سدھار تھ رکھا گیا جس کے معنی ہیں "وہ جس کا مقصد پورا ہوگیا" آپ سات روز کے تھے کہ آپ کی والدہ وفات پاگئیں آپ کی خالہ مہاپراجہ پتی(Maha Praj-apati) نے آپ کو پالا۔ یہ بعد میں ملکہ بنیں (۲)۔

سولہ سال کی عمر میں آپ کی شادی آپ کی چچازاد بہن یسودھرا سے ہوئی لیکن آپ کا دل دنیاوی معاملات میں نہ لگتا تھا۔ ۲۱سال کی عمر میں آپ نے ایک رتھ پر جاتے ہوئے مختلف مواقع پر چند دل دوز مناظر دیکھے آپ نے ایک بوڑھے، اپاہج، ایک بیمار اور ایک مردے کو دیکھا۔ ہر بار آپ نے رتھ بان سے پوچھا کہ ایسا کیوں ہے مگر وہ تسلی بخش جواب نہ دے سکا۔ آخری بار انہوں نے ایک آدمی کو دیکھا

جس کا سر منڈا ہوا تھا اس نے جوگیا لباس پہنا تھا اور پر سکون نظر آرہا تھا۔ اس واقعے کے بعد آپ گھر آئے تو آپ کو لڑکے کی پیدائش کی اطلاع ملی اس کا نام راحولا رکھا گیا۔ آپ نے اس کو دیکھ کر کہا کہ 'ایک پھندا پیدا ہو گیا ہے'۔ دنیاوی بندھنوں سے چھٹکارا پانے کے لیے آپ آدھی رات کو اپنے کمرے میں آئے اپنے بیٹے اور بیوی کو آخری بار دیکھا اور ملازم چنا کو کہا کہ گھوڑے پر زین کسے۔ آپ کپل وستو سے مگدھ کی طرف چل پڑے۔ گھر بار چھوڑ کر صداقت کی تلاش میں نکلنے کو مہا تیاگ (The Great Renun-ciation) کا نام دیا جاتا ہے۔ آپ نے دریائے انومہ کو عبور کرنے سے قبل اپنا گھوڑا اور سازوسامان چنا کے حوالے کر کے اس کو کہا کہ اس بات کی اطلاع ان کے والد کو دے دے۔

اس زمانے میں علم و فضل کا مرکز راج گڑھ تھا جو ریاست مگدھ کی راجدھانی تھی۔ اس کے راجہ کا نام بمبیسار تھا اس کو جب معلوم ہوا کہ گوتم ایک شہزادہ ہے تو اس نے انہیں حکومت کی پیش کش کی جو آپ نے ٹھکرادی۔ راج گڑھ میں آپ نے ایک راہب الارا کالاما (Alara Kalama) کے شاگرد بنے وہ عدم کی حقیقت (Sphere of no-thing) شناسا تھا۔ آپ نے معمولی ریاضت سے یہ مقام سمجھ لیا یہ ایک ادنی مقام تھا آپ ایک اعلی مقام یعنی نروان کی تلاش میں تھے۔ آپ نے ایک اور استاد رامہ پتہ (Rama Putta) کی شاگردی اختیار کر لی لیکن اس کی بتائی ہوئی ریاضت سے آپ مطمئن نہ ہوئے آپ نروان (نجات) کی تلاش میں راج گڑھ سے اروویلا (Uruvela) چلے گئے یہاں پانچ برہمن آپ کے شاگرد بنے جن میں ایک کونڈانا تھا جس نے آپ کے بدھ ہونے کی پیش گوئی کی تھی۔ اس مقام پر آپ نے چھ سال تک سخت ریاضت کی گندھارا (یونانی بدھ) آرٹ کا دوسری سے چوتھی صدی عیسوی کا ایک مجسمہ گوتم بدھ کو ریاضت کے دوران ہڈیوں کا ایک ڈھانچہ ظاہر کرتا ہے۔ گندھارا آرٹ کا مرکز پاکستان کے شمال مغربی علاقہ تھا۔ ٹیکسلا اور دیگر مقامات پر بدھ کے حصول عرفان کے کئی مظاہر کو مجسموں میں دکھایا گیا ہے (۳)۔ یہ بات پیش نظر رہے کہ شمال مغربی علاقے میں بدھ مت کے تھری واڈا (ہنایان) فرقے کی شاخ سرواستی واڈا (Sarvastivada) جو بعد میں وے بھاسکا (Vaib-haska) کہلائی ان کے معتقدات تیزی سے پھیلے (۴)۔ یہ بدھ مت کے اعلی اقدار تشریحات اور تفاسیر (وے بھاسک) پر زور دیتے تھے۔

حصول عرفان کے دوران آپ نے سخت ریاضت کی اور اتنے کمزور ہو گئے کہ ایک دفعہ غش

کھا کر گر پڑے آپ کے پیروکاروں نے سمجھا کہ آپ مر گئے ہیں لیکن ایسا نہ تھا آپ نے دوبارہ کھانا پینا شروع کر دیا اس بات سے آپ کے پانچ شاگرد بد دل ہو گئے اور آپ کو چھوڑ کر چلے گئے۔ انہوں نے یہ سمجھا کہ آپ نے تلاش حق کی منزل ترک کر دی ہے اور اپنے مقصد میں ناکام ہو گئے ہیں۔ ایک صبح پیپل کے درخت تلے آپ کو ایک زمیندار کی بیٹی سوجاتا نے کھیر کا پیالہ پیش کیا جو آپ نے قبول کر لیا۔ آپ نے دوبارہ ریاضت شروع کی اور بودھ شجر کے نیچے آلتی پالتی مار کر بیٹھ گئے آپ نے عہد کیا کہ اس وقت تک یہاں سے نہیں اٹھیں گے جب تک عرفان (Enlightenment) نہ حاصل کر لیں۔

اس ریاضت کے دوران آپ کو معلوم ہوا کہ عرفان کے حصول کا راستہ اعتدال پر مبنی ہے اس درمیانی راستہ کو (Madhya Mika) کہا جاتا ہے۔ بدھ روایات کے مطابق ایک رات آپ سکتے کا عالم میں چلے گئے اس دوران آپ نے اپنے پہلے جنموں کا حال معلوم کیا۔ دوسری دفعہ آپ سکتے میں گئے تو آپ نے چشم ملکوتی (Divine Eye) حاصل کی جس کے ذریعے آپ نے تمام مخلوقات کی موت اور دوبارہ پیدائش کا نظارہ کیا۔ تیسری دفعہ مشاہدے کے دوران آپ نے عظیم سکتے کے عالم میں اپنی لاعلمی اور خواہشات کو کچل دیا۔ اس کے بعد آپ پر چار اعلی صداقتوں Four Noble Truths اور قانون حیات Law of Dependent Origination کا انکشاف ہوا۔ بدھ فلسفے کے یہ اساسی قوانین ہیں۔ آپ نے خواہش یا مارہ (Mara) پر فتح پالی۔ آپ نے ۳۵ سال کی عمر میں ۵۲۸ ق م میں عرفان حاصل کر لیا۔ یہ بیساکھ کا مہینہ تھا۔ جہاں آپ نے عرفان حاصل اس جگہ کو بدھ گیا کہا جاتا ہے (۵)۔

اپنی تعلیمات کو پھیلانے کے لیے آپ وارانسی (بنارس) گئے جہاں آپ کے پانچ شاگرد قیام پذیر تھے ان کو آپ نے بتایا کہ انہیں عرفان حاصل ہو گیا ہے وہ کامل شخص بودھ یا بدھ فلسفے کی اصطلاح میں اراہانت (Arahant) بن گئے ہیں پہلے تو وہ آپ کی بات ماننے کو تیار نہ تھے۔ لیکن بعد میں مان گئے آپ نے سارناتھ (بنارس) کے مقام پر پہلا خطبہ دیا اس جگہ بعد میں ایک ستوپا بنایا گیا جو بدھ تیرتھ ہے۔ بدھ مت کی اصطلاح میں آپ نے راستی کے پہیے کو حرکت دی (Set in Motion the Wheel of righteousness) آپ نے دکھوں سے نجات، نروان کے حصول اور صداقت کی تلاش کا درس دیا اور اپنا الگ سنگھ (Sangha) یا سلسلہ قائم کیا۔ آپ نے تین ماہ وارانسی میں قیام کیا یہاں ایک بااثر گھرانے کے فرد یسا (Yasa) نے اپنے ماں باپ اور بیوی کے ساتھ آپ کا پیغام قبول کر لیا۔ یہ بدھ

مت کے اولین پیروکار تھے جنہوں نے بدھ مت کے تین رتنوں (Triple Jewels) میں پناہ لی۔ یہ تین رتن بدھ کی ذات پر یقین، آپ کے پیغام کو ماننا اور آپ کے سلسلے میں شامل ہونا ہے۔ اب بھی یہی بدھ مت قبول کرنے کا طریقہ ہے۔ رفتہ رفتہ لوگ آپ کے پیغام کو مانتے گئے اور آپ پر اثر شخصیت کی طرف کھنچتے چلے آئے۔ آپ ارویلا سے راج (مگدھ) آئے اور راجہ بمبیسار سے ملے یہاں دو برہمن ساری پتہ اور موگالانا آپ کے پیروکار بنے۔

آپ کی بڑھتی ہوئی شہرت کے باعث آپ کے والد نے نیپال آنے کی دعوت دی آپ ساتھ پیروکاروں کے ہمراہ کپل وستو پہنچے دنیا کی آسائشات کے باوجود آپ نے اپنے سلسلے کے مطابق گھر گھر جا کر کھانا مانگنا شروع کر دیا۔ آپ کے والد کو اس بات سے صدمہ ہوا اس نے آپ کو تمام پیروکاروں کے ساتھ محل میں کھانے کی دعوت دی اس دعوت میں آپ کی بیوی نہ آئی اس نے کہا کہ گوتم خود اس کے پاس آئے گوتم اپنے دو پیروکاروں اور راجہ ساتھ اس کے کمرے میں گئے وہ آپ کے قدموں پر گر گئی گوتم کے والد، سوتیلی والدہ، سوتیلا بھائی، بیٹے اور ساکیا قبیلے کے بہت سے افراد نے بدھ مت میں شمولیت اختیار کر لی۔

ریاست کوشلا کے ایک امیر اناتھاپن ڈکا (Anathpindika) نے آپ کو ساواتھی (Sa-vathi) آنے کی دعوت دی اس نے یہاں بدھ بھکشوؤں کی رہائش گاہ یا مٹھ تعمیر کیا گوتم بدھ نے اپنا زیادہ وقت یہاں گزارا۔ جلد ہی وادی گنگا کے کئی شہروں میں بدھ خانقاہیں بن گئیں۔ بھکشوؤں کا ایک سلسلہ بھی قائم کر دیا گیا۔ عورتوں کو بھی اس سلسلے میں شامل کیا گیا۔

آپ کی مقبولیت کو دیکھتے ہوئے آپ کے چچازاد بھائی دیوادتا (Devadutta) نے کوشش کی کہ آپ اسے اپنا جانشین مقرر کر دیں لیکن آپ جانشینی کے سخت خلاف تھے آپ نے جماعت کے لیے ایک ضابطہ (Vinaya) مقرر کیا۔ دیوادتا نے سنگھ میں انتشار پھیلانے کے علاوہ گوتم بدھ کو قتل کرنے کی بھی کوشش کی لیکن ناکام ہوا اور جلد ہی مر گیا۔

۸۰ سال کی عمر آپ راج گڑھ سے شمال کی طرف ویسالی گئے یہاں آپ بیمار ہو گئے آپ نے اپنے شاگرد انندا کو بتایا کہ انہوں نے دھارما (Dharma) کے ظاہر و باطن میں فرق کئے بغیر سب کچھ بتا دیا ہے۔ صاحب عرفان تاتھاگاتا (Tathagata) یا بدھ (اپنی طرف اشارہ ہے) کے پاس اور کچھ بتانے

کو نہیں۔ اب وہ بوڑھے اور کمزور ہو گئے ہیں ان کی عمر ۸۰ سال ہو گئی ہے انہوں نے انندا کو نصیحت کی کہ انندا اپنے آپ کو اپنا جزیرہ بناؤ دھارما کو اپناؤ اور یہی تمہاری جائے امن ہے۔

آپ نے انندا کو بتایا کہ آپ نے فیصلہ کیا ہے کہ تین ماہ بعد وفات پا جائیں آپ نے ویسالی سے کوچ کرتے وقت اس پر نظر ڈالی اور انندا کے ساتھ پاوا (Pava) کے مقام پر پڑاؤ ڈالا یہاں آپ کے پیروکار کنڈا نے آپ کی دعوت کی یہ آپ کا آخری کھانا تھا آپ کی صحت جواب دے چکی تھی آپ بڑی مشکل سے کسی نارا (کشن نگر) گورکھپور پہنچے یہاں ایک درخت کے نیچے لیٹ گئے۔ انندا نے جب آپ کو قریب المرگ دیکھا تو رونے لگا آپ نے اسے رونے سے منع کیا اور بتایا کہ جو کوئی بھی جنم لیتا ہے، بڑھتا ہے، جوان ہوتا ہے اور اپنے اندر تحلیل ہونے کی خصوصیت رکھتا ہے۔ ایک ہفتہ بعد ۴۸۳ ق م میں آپ نے وفات پائی آپ کا جسد خاکی جلایا گیا آپ کی راکھ لینے کے لیے قریبی ریاستوں میں تنازعہ اٹھ کھڑا ہوا لیکن ایک عقل مند برہمن نے اس کے آٹھ حصے کر دیئے تاکہ آٹھ سٹوپے بنا دیئے جائیں (۶)۔

بدھ لٹریچر :

مہاتما بدھ نے کوئی کتاب نہیں چھوڑی انہوں نے اپنے پیروکاروں کو زبانی تعلیمات دیں۔ آپ کی وفات کے بعد آپ کی متضاد تعلیمات اور عقائد کو یکجا کرنے اور ضبط تحریر میں لانے کے لیے پانچ بڑی بدھ مجالس (Councils) منعقد ہوئی ان مجالس کے انعقاد کے بارے میں بہت سی متضاد روایات ملتی ہیں تاہم بڑی بڑی مجالس مندرجہ ذیل ہیں :

۱۔ پہلی مجلس راج گڑھ میں بدھ کی وفات کے بعد ۴۸۳ ق م میں منعقد ہوئی۔ اس میں ۵۰۰ ارہانت یا صاحبان عرفان نے شرکت کی اور ونایا (Vinaya) یا بدھ معبدوں کے اصول ضبط تحریر میں لائے۔

۲۔ دوسری مجلس ویسالی میں سو یا ۱۰۱ سال بعد منعقد ہوئی اس میں بدھ کے مختلف فرقوں کی متضاد رسوم و عبادات کا جائزہ لیا گیا اور دس نکات طے کیے گئے۔

۳۔ تیسری کونسل پاٹلی پتر (پٹنہ) میں موریہ سلطنت کے فرمانروا اشوک نے ۲۵۰ ق م میں منعقد کی تاکہ فرقہ وارانہ تنازعات ختم کیے جائیں اس کی صدارت مگالی پتہ لسانے کی جس ک اپا گپت کہا جاتا ہے۔

۴۔ ونایا کی تعلیمات پر ایک اجتماع سنہالا (سری لنکا) میں دوسری صدی ق م کے وسط میں ہوا یہ باقاعدہ مجلس یا کانفرس نہ تھی۔

۵- چوتھی مجلس مطالے (سری لنکا) میں پہلی صدی ق م میں ہوئی اس کا ذکر ہنایان فرقے کی مقدس کتب میں ہے۔

۶- پانچویں مجلس پہلی صدی عیسوی میں راجہ کنشک نے کشمیر یا پسا پور (پشاور) میں منعقد کی اس مجلس کی کاروائی کو تانبے کے ٹکڑوں پر کندہ کر کے ایک سٹوپے میں دفن کر دیا گیا۔

ان مجالس کے نتیجے میں بدھ مت کے اٹھارہ فرقوں میں سے پانچ باقی رہ گئے باقی ایک دوسرے میں ضم ہو گئے۔ بدھ سنگھ قائم ہوئے بدھ مجسمہ سازی کو فروغ ملا۔ پہلی سے پانچوی صدی عیسوی کے درمیان بدھ مت تیزی سے بنگال، کشمیر، گندھارا، وسط ایشیا، سری لنکا اور دیگر ایشیائی ممالک میں پھیل گیا (۷)۔

ترى پتاكا :

بدھ مت کی مقدس کتابیں تری پتاکا (تین ٹوکریاں) ہیں یہ پالی زبان میں ہیں اور تھری واڈا یا ہنایان فرقے کی مدون کردہ ہیں ان کو مختلف مجالس کے دوران مرتب کیا گیا۔ ان کی تفصیل یہ ہے :

۱- سوتا پتاکا (Sutta Pitaka) بدھ کے ملفوظات و وعظ ، اس کے پانچ باب ہیں۔

۲- ونایا پتاکا (Vinaya Pitaka) بدھ مت ضوابط و قوانین جو ۳۵۰ ق م اور ۲۵۰ ق م کے درمیان مرتب ہوئے۔

۳- ابھی دیم پتاکا (Abhidima Pitaka) مذہبی فلسفہ اور دھارما کا اعلیٰ اصول (۸)۔

ان تینوں کتابوں کی بنیاد ان روایات پر رکھی گئی جو راج گڑھ کی مجلس میں بیان ہوئیں۔ تری پتاکا میں سب سے اہم مقام سوتا پتہ کو حاصل ہے اس میں بدھ کے اقوال درج ہیں بدھ بھکشو اس کو یاد کرتے ہیں اس کا ایک خلاصہ دھرم پد (Dharmapade) آسانی سے یاد کر لیا جاتا ہے اسے اشوک کے عہد میں تیار کیا گیا۔ اس میں راج گڑھ اور ویسالی کی مجالس کا ذکر ہے لیکن اشوک کی مجالس کا ذکر نہیں یہ ایک دلچسپ بات کہ ویدوں میں ان رشیوں کے نام درج ہیں جنہوں نے انہیں مرتب کیا لیکن بدھ تری پتاکا میں ان سرکردہ بدھوں کا ذکر نہیں جنہوں نے اپنے حافظے کی بنیاد پر متفقہ طور پر اہم تعلیمات مدون کیں۔

بدھ مت کی اور بہت سی اہم کتب ہیں جو مختلف فرقوں میں مروج ہیں لیکن ہم مہایان فرقے کی بعض کتب کا ذکر کرتے ہیں۔ ان کے تراجم فرانسیسی، انگریزی، چینی، جاپانی، تبتی اور دیگر زبانوں میں

وسیع پیمانے پر شائع ہو چکے ہیں۔

مہایان فرقے کی کتب :

- پراجناپارامتالٹریچر Prajnaparamita Literature, Perfection of Wisdom پہلی صدی عیسوی میں مرتب ہوا بدھ فلسفہ پر مبنی ہے۔

- مدھیامک متن (Madhyamik Texts) (Middle Path) عقیدہ سنیاتا کی وضاحت کی گئی ہے۔

- اواتم ساکاسوتر-Awatum Suka-Suttra)(The Great Buddha Garland) پانچویں صدی عیسوی کی ابتداء میں مرتب ہوا۔ بدھ ستنوا کے نظریہ کی وضاحت کی گئی ہے

- سدہارم اپنداریکاسوتر Suddharam (The Lotus of Good Law) (Opindarika Suttar یہ تصور کہ بدھ آفاقی نجات دیتا ہے۔

- سکھاوتی ویوہاسوتر (Sukhavati-Vyuha) (Pure Land Suttra) Suttra بدھ ستنوا کی پاکیزہ سرزمین۔

- Other texts مہایان فرقے کی ذیلی فرقوں کی کتب جن میں فلسفیانہ نظریات اور بدھ معتقدات پر بحث ہے۔

تانترک اور تبّتی بدھ مت (Tantric & Tibtean Texts)

(Treatise based on technical and symbolic terms) ساحرانہ طریقے، تکنیکی اور علامتی طریقے سے تعلیمات کا بیان (۹)۔

جدید بدھ لٹریچر (Modren Buddh Litrature)

چین، جاپان، سری لنکا، تھائی لینڈ میں شائع ہونے والا لٹریچر بدھ مت کے اساسی عقائد کو موجودہ حالات کے مطابق پیش کرنے کی کوشش ہے۔ سری لنکا، تھائی لینڈ وغیرہ میں ہنایان عقائد کا پرچار کیا جاتا ہے۔ لیکن چین، جاپان کوریا وغیرہ میں بدھ ستنوا (وہ شخص جو بدھ بننے کی صلاحیت رکھتا ہو اور اس کے تقاضے پورے کرے) خصوصاً امیتابھا (امیدا) بدھ کی پاکیزہ سرزمین میں دوبارہ جنم لینے، اس کی مدح سرائی کرنے اور اس پر یقین کامل کو نجات کا ذریعہ بتایا جاتا ہے (۱۰)۔

تری پٹاکا ہندوستان کی کئی علاقائی بولیوں میں مرتب ہوئیں البتہ پالی، سنسکرت اور بدھ مخلوط سنسکرت سے مزید زبانوں میں متن تیار ہوئے۔ بدھ مت کا لٹریچر اس قدر کثیر اور مختلف النوع موضوعات سے بحث کرتا ہے کہ اس کو موضوع کے حساب سے مرتب کرنے میں بہت سی مشکلات کا سامنا کرنا پڑتا ہے البتہ اس کی بڑی تقسیم اوپر درج کردی گئی ہے جو دو بڑے فرقوں ہنایان اور مہایان کی بنیادی کتب پر مشتمل ہے۔

مغربی محققین کی آراء :

یورپی محققین نے انیسویں صدی عیسوی میں باقاعدہ طور پر بدھ مت اور دیگر ایشیائی مذاہب کا تنقیدی جائزہ لیا۔ بدھ مت کا بنیادی لٹریچر پالی اور سنسکرت زبان میں تھا اس لیے کئی مصنفین نے باقاعدہ طور پر یہ زبانیں سیکھیں ان میں سر ولیم جونز، سر مویز مویز ولیم مؤلف سنسکرت انگلش ڈکشنری اور میکس مکر زیادہ مشہور ہیں۔ انہوں نے قدیم ماخذات کی بناۃ پر بدھ فلسفے، معتقدات اور بدھ کی شخصیت سے شناسائی حاصل کی۔ پہلے تو وہ اس بات پر حیران ہوئے کہ ایشیا کا ایسا دھرم بھی ہے جو خدا کے وجود سے انکار کرتا ہے۔ اور نفی ذات کا پرچار کرتا ہے۔ اینگلو جرمن محقق پروفیسر میکس ملر بدھ مت کے مطالعے کے بعد حیرت زدہ ہو گیا کہ ہندوستان کی سرزمین سے ایسا مذہب اٹھا جو خدا کے انکار اور دہریت پر مبنی ہونے کے ساتھ ساتھ مروجہ مذاہب کی نفی (Nihilism) کا درس دیتا ہے جرمن مستشرق ایلبر فت ویبر (Albrecht Weber) بدھ کو اخلاقی فلسفے کا پرچارک اور سماجی مصلح بتاتا ہے۔ بدھ کی ذات ان کی شخصیت اور تعلیمات پر اس قدر مختلف تحریرات پائی جاتی ہیں کہ تاریخی بدھ اور موجود دور کے بدھ اور ان کی اصل تعلیمات کی نشاندہی ایک کٹھن امر ہے۔

ان تمام باتوں کے باوجود مغربی مفکرین کے تین مکاتب فکر ہیں جو بدھ مت کی تعلیمات کو اپنے اپنے زاویہ نگاہ سے دیکھتے ہیں :

۱- اینگلو جرمن مکتب فکر (Anglo-German School): اس کے نمائندہ ایک انگریز ماہر بدھیات ڈاکٹر ٹی-ڈبلیو رہیس ڈیوڈز (Dr. T. W Rhys Davids) ہیں۔ دوسرے اہم جرمن مفکر ہرمان اولڈن برگ (Her-man Oldenberg) ہیں۔ انہوں نے قدیم ماخذات کی رو سے

تھر اواڈا یا ہنایان اکابر کے طریق فرقے کی تعلیمات کو اپنی تصانیف میں بنیادی اہمیت کا حامل قرار دیا ہے۔

۲۔لینن گراڈ مکتب فکر (Leningrad School): اس مکتب فکر کا بانی ایک روسی سکالر فیوڈر شربا ٹسکی (Fyadur Shcherbatsky) تھا اس نے تبتی بدھ مت اور ان کے فلسفیانہ افکار کثرت الوجودیت (Pluralism) وحدت الوجودیت (Monisim) اور تصوریت (Idealism) پر طویل بحث کی ہے۔

۳۔ فرانسیسی بیلجیم مکتب فکر (Franco-Belgium School) اس مکتب فکر کا نمائندہ پوسن Liuis Pous sin ہے اس نے بدھ مت کو ایک فکری نظام ثابت کیا ہے۔ یہ ہندو فلسفہ اور اپنشد کی تعلیمات سے قطعاً مختلف ہے اس کی بنیاد راہبانہ مذہبی طریق اور یوگا پر مبنی ہے۔ یوگا ایک طبیعاتی اور فلسفیانہ گیان و دھیان کا طریقہ ہے (۱۱)۔

بدھ مت کا مطالعہ آثار قدیمہ، مجسمہ سازی اور بدھ مت کی یادگاروں کی روشنی میں بھی کیا گیا۔ موجودہ دور میں بدھ مت کے بنیادی معتقدات اور فلسفیانہ مباحث، خانقاہوں کے سماجی نظام اور چین اور جاپان میں ابھرنے والے بدھ مت کے نئے رجحانات مفکرین، کو دعوت فکر دیتے ہیں۔

بدھ مت کی ترقی:

بدھ مت کی سادہ اور پر کشش اخلاقی تعلیم کی بناء پر تین سو قبل مسیح میں یہ مذہب شمالی ہند میں پھیل گیا دو بدھ راجوں اشوک (۲۷۳ق م - ۲۳۳ق م) اور کنشک (دوسری صدی عیسوی) نے اس کو سرکاری مذہب قرار دیا آٹھویں صدی عیسوی تک بدھ مت پورے ہندوستان میں پایا جاتا تھا۔ مہایان فرقے نالندا میں اسے ترقی دی۔ ۴۰۰ سے ۷۰۰ء میں چند چینی سیاح ہندوستان آئے تاکہ بدھ مت کا مطالعہ کریں ان میں فاہیان، سنگ ین، ہوئے سنگ، ہیون تسانگ اور آئی چنگ بہت مشہور ہیں۔

پہلی صدی عیسوی کے بعد بدھ مت افغانستان، پاکستان کے موجودہ شمال مغربی سرحدی علاقے، باختریہ، کاشغر، یارقند، ختن اور کشمیر پہنچ چکا تھا جہاں سے وسط ایشیا سے شاہراہ ریشم کے ذریعے چین پہنچا۔ بدھ مت کے ہندوستان میں روبہ زوال ہونے والے عناصر میں چھٹی صدی عیسوی میں ہنوں

کے حملوں اور انتہا پسند ہندوانہ خصوصاً ۹ صدی عیسوی میں شنکر اچاریہ کی کاوشوں کو گہرا دخل ہے۔ چین سے مہایان فرقہ کی تعلیمات کوریا (چوتھ صدی عیسوی) اور کوریا سے جاپان (چھٹی صدی عیسوی) اور تبت (ساتویں صدی عیسوی) میں عام ہوئیں (۱۲)۔

مہیان فرقے کی ترویج میں ماہاسان گھیکا مکتب فکر نے پہلی اور دوسری ق م سے دوسری صدی عیسوی تک بہت کام کیا انہوں نے کئی اہم کتابیں مرتب کیں۔ اس کے لفظی معنی بڑے اجتماع کے ہیں ویسالی کی مجلس میں یہ بدھ مت عام جماعت سے الگ ہو گئے اور انہوں ہی نے بعد میں مہایان عقائد پھیلائے۔ وسط ایشیا اور چین میں بدھ مبلغین نے ہندوستان آکر بنیادی کتب حاصل کیں اوپر بیان کئے گئے چینی مبلغ فاہیان، ہو تسانگ وغیرہ کئی کئی سال ہندوستان میں رہ کر بدھ مت کا مطالعہ کرتے رہے۔ چین میں پالی اور سنسکرت کتب اور مخطوطات کے تراجم کا کام کمارا جیوا کی سربراہی میں ہوا مہایان فلسفے کی بناء پر ہی تنڈائی فرقہ اور زین بدھ مت کا ظہور ہوا۔ زین بدھ مت کا بانی سراماناتھا جو چینی نہیں تھا۔

چین سے چھٹی صدی عیسوی میں بدھ مت جاپان پہنچا ۵۳۸ء میں شہنشاہ پاک چی (کوریا) نے اپنا ایک سفیر بدھ کے مجسمے اور مقدس کتب کے ساتھ جاپان کے شہنشاہ کن مائی کے پاس روانہ کیا جاپان میں بدھ نظریات کو جلد اپنا لیا گیا دو عظیم بدھ ٹمپل ہیور جو جی (۶۰۷ء میں) اور تودائے جی (۷۲۵ء میں) قائم ہوئے نویں صدی عیسوی میں دو بدھ مبلغوں سائیکو اور کوکائی نے اس کی ترویج میں کافی حصہ لیا۔ رفتہ رفتہ بدھ مت خالصتاً جاپان کے سماجی نظام اور فلسفیانہ افکار و نظریات کی بناء پر فروغ پانے لگا موجودہ عہد میں مہایان بدھ مت ایک نئے روپ میں چینی بدھ مت کے زیر اثر ترقی کی منازل طے کر رہا ہے (۱۳)۔

ہندوستان میں اسلام کی آمد (آٹھویں صدی عیسوی) سے قبل بدھ مت کے ہنایان اور مہایان فرقے اور کئی ذیلی فرقے اپنے الگ الگ فلسفیانہ افکار و نظریات کی بناء پر ترقی کر رہے تھے گو کہ ہندو مت ان کو اپنے اندر ضم کرنے یا بھارت ورش سے باہر نکالنے کی تگ و دو کر رہا تھا۔ ہنایانی حقیقت پرست تھے اور مظہری عالم کے حقیقی وجود کو تسلیم کرتے تھ - مہایانی عینیت پرست تھے۔ یوگر آکاری عقی و شعور کے علاوہ کل موجودات کے حقیقی وجود کے منکر تھے مادھمیکی بدھوں کا عقیدہ تھا کہ تمام مظہری دنیا باطل و فریب ہے اس نظریے کے لحاظ سے لوگ سنکرایا شعور کے عوامل کے قائل تھے۔ ہنایانیوں کو

صرف تقدیر انسانی سے دلچسپی تھی انہوں نے یہ نظریہ پیش کیا کہ فرد کی کامرانی کے بلند ترین امکانات ارہانت کی منزل میں ہیں۔ مہایانیوں کے پیش نظر آفاقی نجات تھی اور ان کا دعوی تھا کہ بدھ (صاحب عرفان) ہونا ہی اپنی تمام روحانی قوتوں کا حامل ہو سکتا ہے اول الذکر یعنی ہنایانی کے شعائر مذہبی بہت ہی سادہ تھے لیکن ثانی الذکر یعنی مہایانیوں نے مندروں، مورتیوں اور بودھی ستوؤں کی پوجا رائج کر کے بدھ مت کو ہندو مت میں جذب کر دیا (۱۴)۔

ڈاکٹر تارا چند مزید لکھتے ہیں کہ مہایان بھگتی ،بدھ ستو اور خاص طور پر امیتابھا کے گرد مرکوز ہو گئی امیتابھا کے متعلق یہ خیا کیا جاتا ہے کہ وہ خدائے ازلی ہے اور اس مخصوص جنت (-Sukha vati) میں رہتا ہے۔ جہاں اس کے پرستار اس کے فضل اور مقدس رشیوں کے وسیلے سے پہنچتے ہیں۔ امیتابھا کے پرستاروں کا منتہائے مقصود نجات و آزادی نہیں بلکہ بہشت کے اندر اعلی ہستی کے حضور میں باریاب ہونا تھا۔ان کی پرستاری کے ساتھ ساتھ یہ باتیں بھی ہوتی تھیں :ستوپا اور مندلوں کی پوجا، برت ،یاترائیں، گناہوں کو مٹانے کے منتر اور آرتیاں سوتر پڑھنا، بدھ کا نام جپنا و علی ہذا القیاس۔

بدھ مت نے مذہب کے جمہوری پہلو، شودروں اور عورتوں کی روحانی آزادی اور مقبول عام بولیوں کے ذریعے اشاعت مذہب پر زور دیا اس نے نظام ہائے خانقاہی کی تنظیم کے لیے بھی مثالیں پیش کیں (۱۵)۔

ہندوستان میں اسلام کی آمد کے بعد مسلمان مفکرین اور مؤرخین نے یہاں کے مذاہب کا مطالعہ کیا۔ ہمیں گوتم بدھ کے حصول عرفان کی داستان مختلف عربی کتب میں ملتی ہے بدھ کو بوداسف، یوداسف یا بوداسب کہا گیا یہ بودھ ستو کی معرب صورت تھی۔ گوتم بدھ بھی بدھ ستو تھے۔ المسعودی (مروج الذہب ۹۵۶ء) جلد دوم ص ۱۳۸) اور ابن الندیم الفہرست ۹۸۸ء میں کتاب البدھ، کتاب بلوہر و بوداسف کا ذکر کرتا ہے۔ عباسی عہد میں المقفع مکتب فکر نے ان بدھ کتابوں کے عربی ترجمے کئے۔ بوداسف (گوتم بدھ) کے حصول عرفان کی داستان شیعہ عالم ابن بابویہ قمی کی تصنیف اکمال الدین (۱۰ ویں صدی) اور ملا باقر مجلسی کی کتاب عین الحیات میں امام کی غیبت کبری کے ضمن میں بیان کی گئی ہے۔

ہندوستان کے بدھوں کے لیے اسلام ایک اجنبی دین اور بالکل نیا فلسفہ حیات تھا۔ اس کا ہندی مزاج نہ تھا بدھوں نے افغانستان کے علاقے زابلستان میں مسلم فاتحین کے خلاف زبردست مزاحمت

کی لیکن رفتہ رفتہ وسط ایشیا کے راستے اسلامی نظریات ہندوستان کے شمال مغربی علاقوں میں پھیل گئے۔ اسلام کے اثرات ہمیں ایک ساحرانہ یا تانترک بدھ مت کے علمبردار فرقے کالا کاکرا (لفظی معنی وقت کا پہیہ یا تباہی سے بچنے کی راہ) کے معتقدات میں ملتے ہیں جو دسویں صدی عیسوی میں بہت مقبول تھا انہوں نے ذات خداوندی کے قائم مقام ایک بلند اور اعلی مقام کے حامل بدھ کا تصور پیش کیا اسے ادھیمی بدھا کہا گیا (۱۶)۔ اس بدھ کے جو تنتر (جادو) منسوب ہے اس کو کالا کاکرا تنتر کہتے ہیں۔ مہایان فرقے کی اس شاخ نے مہاتمابدھ کی تمام اصطلاحات کو مسترد کر کے ان تمام دیویوں اور دیوتاؤں کو اپنالیا جن کی بناء ہندوستانی اصنام پرستی پر تھی ان سب سے مافوق اور عملی زندگی سے الگ تھلگ عظیم تر آدھی بدھ کا مابعد الطبیعاتی تصور ایک نئی جہت کا عکاس تھا۔ مہایانیوں نے چند خاص بدھوں کو الوہیت کا مرتبہ عطا کیا ان میں پہلا درجہ امیتابھا بودھ ستو کا تھا۔ اس کا پہلا روپ نیپال میں ملتا ہے جو شعلہ کی صورت میں ظاہر کیا گیا ہے پانچ بدھ دھیانی بدھ کہلاتے ہیں یہ خاص بدھ ہیں جن کو بودھی ستو بننے کے مراحل سے گزرنے کی ضرورت نہیں ہوتی لیکن یہ بدھ (گوتم) سے کم درجہ نہیں ہوتے۔ یہ ہمیشہ گیان دھیان میں لگے رہتے ہیں ۱۰۳۰ء میں ان پانچ دھیانی بدھوں اور اس دن کے ایک استاد وجراستو کا تصور عام تھا یہ کائناتی قوتوں کے مظہر تھے۔ امیتابھا کو آلتی پالتی مارے۔ نیم وا آنکھیں کے ہاتھوں کو گود میں رکھے کھلے کنول پر بیٹھے ہوئے مخصوص انداز میں پیش کیا جاتا ہے۔ ہر خاص بدھ کے ساتھ ان کا رنگ، مقدس جانور، پھول، ان کی بیوی وغیرہ دکھائی جاتی ہے، مثلاً امیتابھا کا رنگ سرخ، انداز فکر سادہ، جاور مور، پھول کنول، بیوی پاندارا اور بودھی ستوا ایپٹاپدماپانی ہے () اس کی چین، جاپان اور کوریا وغیرہ میں پوجا جاری ہے۔

کالا کاکرا تنتر میں بدھوں نے قرآنی آیات کو شامل کیا اس میں مکہ کا بھی ذکر ہے ان منتروں کا وردیا جاب کیا جاتا تھا۔ ایک مسلمان عبدالکریم نے بنگالی میں ایک بدھ راہب پر کتاب لکھی جس میں یوگا کے اقوال تھے۔ اسلامی عقائد اور بدھ فلسفے کا ملغوبہ ہمیں وسط ایشیا کے اسماعیلیوں کی ایک 'خفیہ کتاب' میں ملتا ہے جس کا نام ام الکتاب ہے (۱۸)۔ جو وخان سے ایک روسی محقق کو ملی اس میں باطنی عقائد، تناسخ ارواح وغیرہ کا ذکر ہے۔ یہ شیعہ فرقے مخاصمہ کی طرف منسوب ہے۔ یہ ۵ویں صدی ہجری / ۱۱ویں صدی عیسوی میں مدون ہوئی (۱۹)۔

بدھ مت کی تعلیمات: مہاتمابدھ کی تعلیمات کو ہم تین حصوں میں پیش کریں گے (۲۰)۔

۱- بنیادی عقائد ۲- اخلاقی عقائد ۳- بدھ فلسفہ

بنیادی عقائد :

بدھ مت کے بعض اساسی عقائد ہیں جو تمام بدھ فرقے مانتے ہیں۔ ہنایان فرقہ جو سری لنکا، تھائی لینڈ، تبت اور برما وغیرہ میں پایا جاتا ہے۔ وہ ان پر سختی سے کاربند ہے البتہ مہایان فرقے نے ان میں کافی رد و بدل کیا ہے۔

خدا : بدھ مت میں خدا کا کوئی تصور نہیں۔ مہاتما بدھ نے توحید، ذات باری کا ذکر نہیں کیا۔

مادہ : بدھ مت نے مادیت سے بحث کی ہے۔ غیر مادی بقا کا ذکر یا تصور پیش نہیں کیا۔

روح : مہاتما بدھ کا کہنا ہے کہ روح کوئی شے نہیں یہ انسانی اعمال کا مجموعہ ہے اس کی آزادانہ حیثیت نہیں۔

دنیا : گوتم بدھ نے اس بات کا کوئی جواب نہیں دیا کہ دنیا کیا ہے، ابدی ہے یا غیر ابدی۔ اس کے نزدیک دنیا ہمیشہ سے قائم ہے اور قائم رہے گی۔ یہاں ہر چیز تغیر و تبدیلی کا شکار ہے اور ایک حالت سے دوسری حالت میں بدلتی رہتی ہے۔ اس طرح علت و معلول اور سبب اور نتیجہ کا سلسلہ جاری ہے دنیا بے ثبات ہے، انسان بے ثبات ہے یہاں کی ہر شے تغیر پذیر ہے۔

انسانی وجود : انسان مختلف عناصر کا مجموعہ ہے یہ عناصر قائم رہتے ہیں تو انسان زندہ رہتے ہیں۔ موت کے بعد یہ بکھر جاتے ہیں۔

زندگی کیا ہے عناصر میں ظہور ترتیب موت کیا ہے انہی اجزاء کا پریشان ہونا عناصر پریشان ہو جاتے ہیں اور کوئی عنصر باقی نہیں رہتا جسے روح یا نفس کہا جائے۔

نفی ذات : بدھ نفس اور روح انفرادی Self یا اناتا (Anata) کی نفی کرتا ہے۔ زندگی حیات و ممات کا ایک چکر ہے۔ انانیت یا ایغو ایک دھوکہ ہے۔ انسان کس سماجی پوزیشن دولت خاندان، دانشمندی وغیرہ اس کے نفس یا روح انفرادی کی عکاسی نہیں کرتے۔

کائنات : کائنات کی تمام اشیاء علت و معلول کے چکر میں جکڑی ہیں اس کا کوئی خالق نہیں اور نہ ہی اس کو کسی نے تخلیق کیا ہے۔ اس کی ابتدا اور انتہا نہیں اس کا مٹنا، بننا پھر مٹنے کا عمل ایک تسلسل کی صورت

میں جاری ہے۔

انسانی فلاح : ہر شخص کی نجات اس کی فطرت میں تبدیلی اور ترقی پر منحصر ہے جس کو وہ ضبط نفس اور ریاضت سے حاصل کرتا ہے۔ مافوق الفطرت طریقے سے نجات حاصل نہیں ہوتی۔

تناسخ یا کرم : بدھ تناسخ اور کرم (اعمال) کا قائل ہے۔ یہ اس طرح انسان کے ساتھ جاتے ہیں جیسے سایہ جو لوگ جسمانی لذات میں مبتلا رہتے ہیں وہ بار بار جنم لیتے ہیں اگر آدمی عرفان پا کر نروان حاصل کرلے تو اس چکر سے بچ جاتا ہے۔ کرم پھل مختصراً یہ ہے۔ "جیسا بوؤ گے ویسا پاؤ گے"

ہر شخص قانون کرم کے تحت اپنے اعمال کا ذمہ دار ہے خاندان، معاشرہ، خدا یا شیطان کا ان سے کوئی تعلق نہیں۔ اچھے اعمال کا نتیجہ اچھی پیدائش ہے برے کا بری پیدائش (۲۱)۔ ہندو آواگون کے عقیدے کے مطابق روح ایک جسم سے دوسرے میں جاتی ہے لیکن بدھ مت میں مرنے کے بعد انسان اپنے اعمال کے مطابق کسی اور شکل میں پیدا ہوتا ہے۔ موجودہ زندگی کا نتیجہ ہوتی ہے۔

نیا وجود : جب آدمی مر جاتا ہے تو اس کے جسم کے عناصر مٹ جاتے ہیں لیکن کرم کے زور پر نئے عناصر فوری طور پر پیدا ہوتے ہیں اور دوسری دنیا میں ایک نیا وجود جنم لیتا ہے جس کی شکل و صورت و عناصر مختلف ہوتے ہیں لیکن حقیقت میں اس سے ملتے جلتے ہیں جو مرنے والے شخص کے تھے یہ وہ رابطہ ہے جو ایک شخص کی شناخت برقرار رکھتا ہے چاہے وہ تناسخ کے تحت کتنی تبدیلیوں سے دوچار ہوا ہو اسے نورانی پیکر (Astral Body) کہتے ہیں۔

روح کے کرے : زندہ ارواح تین قسم کے کروں میں رہتی ہیں۔

۱- وجود کا غیر مادی کرہ (Arupadhatu) جہاں محض ارواح جسم کے بغیر موجود ہیں۔

۲- مادی کرہ (Rupadhhatu) جہاں ملکوتی (Ethereal) وجود رہتے ہیں۔

۳- مادی خواہشات کا کرہ (Samsara) یہ دنیا جو چار عناصر آگ، مٹی، ہوا اور پانی کا مجموعہ ہے۔

اخلاقی نظام : بدھ مت ایک فلسفہ اور اخلاق نظام ہے دینیاتی نظام نہیں۔ اس میں اخلاقی تربیت اور نفس کشی کی بناء پر نروان حاصل کرنے پر زور دیا گیا ہے۔

عقیدہ اور حصول صداقت : عقیدہ محض صداقت کو جاننے کا ذریعہ ہے اس لیے کسی خاص عقیدے سے وابستہ رہنا اس وقت تک ضروری ہے جب تک حقیقت یا صداقت معلوم نہ ہو جائے۔ دریا پار کرنے کے

لیے ایک آدمی بیڑی بناتا ہے اس کو پار کر کے اگر وہ بیڑی اٹھائے پھرے تو یہ جہالت ہو گی۔

عقل اور عقیدہ : بدھ مت کے عقیدہ پر اس وقت یقین کیا جائے گا جب وہ مقدس کتب میں موجود ہو اور اس سے بڑھ کر عقلی طور پر ثابت کیا جا سکے۔ اگر دلائل اور معقولیت کے دائرہ میں نہیں آتا تو رد کر دیا جائے۔

خود کشی : ہندو مت میں مکتی یا نجات کے لیے خود کشی مروج تھی۔ بدھ مت نے اس کی مخالفت کی انہوں نے کہا انسان کا مقصد حیات مرنا نہیں اس کی مثال چوکیدار سے دی جس کا فرض ہے کہ وہ اپنی ڈیوٹی پوری طرح پورے وقت تک ادا کرے۔

دعا : گوتم بدھ چونکہ وجود باری تعالی کا قائل نہیں اس لیے دعا کو نہیں مانتا۔ گناہ کی بخشش، مغفرت، دوزخ اور جنت وغیرہ کا قائل نہیں

قربانیاں : ہندو برہمن مندروں میں دیوتاؤں کے لیے قربانیاں دیتے تھے بدھ مت میں ایسی قربانیاں یا رسومات منع ہیں۔ گوتم بدھ نے جانوروں کو تکلیف دینے اور مارنے سے منع کیا ہے۔ ان کی یہ دلیل ہے کہ ہر ذی روح کو زندہ رہنے کا حق حاصل ہے جو اس سے چھیننا نہیں چاہیئے (۲۲)۔

انسانی وجود کے غیر مادی عناصر : زندگی پانچ عناصر (Skandhas) کا مجموعہ ہیں

۱- جسم کی ہیت

۲- احساسات

۳- تفکر

۴- ذہنی تشکیل

۵- شعور

چونکہ انسان ان عناصر کا مجموعہ ہے۔ اس لیے نفس یا روح کوئی شے نہیں۔ نہ مرئی نہ غیر مرئی روح کی کوئی حقیقت نہیں

دھارما : بدھ مت میں کوئی مرکزی قیادت یا پیشوائیت نہیں کوئی پوپ یا برہمن نہیں جس کو تمام بدھ واجب الاطاعت مانتے ہوں، اس کی مذہبی قیادت پر یقین رکھتے ہوں اور اس کے احکام کے پابند ہوں۔ بدھ نے خود بھی کسی منصب کا دعوی نہیں کیا۔ بدھ مت بعض بنیادی اور آفاقی قوانین کو دھرم کی بنیاد قرار

دیتا ہے۔اور حصول عرفان اور نجات کا راستہ بتاتا ہے۔اس میں انسان کی مادی سرگرمیوں سے بحث کی گئی ہے ایسی بحثیں کہ کیا دنیا ازلی و ابدی ہے ، فانی و لافانی ہے ،روح کیا ہے اس کا انسانی جسم سے کیا تعلق ہے وغیرہ سے قطعاً احتراز ہے۔

عورت : گوتم بدھ کے شاگرد انندا نے ان سے پوچھا!

اے آقا ہمارا عورتوں کے متعلق کیا طرز عمل ہو؟

ان کو مت دیکھو۔

ہمیں دیکھنا پڑھ جائے تو پھر کیا کریں؟

گفتگو مت کرو۔

اگر وہ ہم سے گفتگو کرنی شروع کردیں اے آقا تو پھر ہم کیا کریں؟

پوری طرح چوکنے رہو (۲۳)۔

اخلاقی تعلیم : بدھ کی اخلاقی تعلیم کے بہت سے پہلو ہیں جن میں سے چیدہ چیدہ احکامات بیان کئے جاتے ہیں۔

پانچ بنیادی احکامات(Pancasila (Five Precepts to lay discpline)

۱- چوری نہ کرو، ۲- جھوٹ نہ بولو، ۳-شراب مت پیو، ۴-کسی جاندار کو مت مارو، ۵- جنسی بے راہ روی اختیار نہ کرو

نصائح :

مہماتما بدھ نے معاشرے کے مختلف طبقوں کو نصیحتیں کیں، ان میں والدین اور اولاد، استاد اور شاگرد، میاں بیوی، آقا غلام، دوست احباب، دنیادار اور دیندار شامل ہیں۔بدھ بھکشو کے لیے ایک سخت ضابطہ اخلاق موجود ہے۔آپ کے بعض نصائح آمیز اقوال پیش کئے جاتے ہیں۔

☆ نفرت، نفرت سے ختم نہیں ہوتی محبت سے ہوتی ہے۔

☆ جس طرح بارش ٹوٹی کٹیا پر گرتی ہے ایسے ہی غصہ ایک غیر تربیت یافتہ ذہن پر گراتا ہے۔

☆ ایک خوبصورت پھول میں رنگوں کی بہتات لیکن خوشبو نہیں ہوتی ایسے ہی بے عمل شخص کے الفاظ خوبصورت مگر بے اثر ہوتے ہیں

☆ جنگ میں ہزاروں آدمیوں پر فتح سے بڑھ کر اپنے آپ کو فتح کرنے والا عظیم فاتح ہے(۲۴)۔

بدھ فلسفہ :بدھ مت کا فلسفہ مادیت پر مبنی ہے اسے اپنی حیثیت میں درست اور مربوط سمجھا جاتا ہے اس کو ہم مختصر طور پر پیش کرتے ہیں اس میں سب سے اہم قانون حیات ہے جو اس کی اصل روح ہے۔

تین رتن :بدھ مت کے تین بنیادی رتن یا ہیرے ہیں جن کو قبول کر کے ایک آدمی اس مت میں آجاتا ہے۔

۱- بدھ کی ذات پر ایمان ۲- بدھ مت پر ایمان ۳- بدھ کی تعلیمات پر عمل

انسان اور دکھ : انسان دنیا میں دکھ، مصائب، پریشانی، آلام وغیرہ میں مبتلا ہوتا ہے اور ان سے نجات پانے کی راہ اختیار کرتا ہے انسان اور دکھوں کا باہمی تعلق اس طرح ہے :

۱- وجود کی غیر مستقل نوعیت (Impermanence) ہر شے وقتی طور پر موجود رہتی ہے جو مادی شے پیدا ہوتی ہے مرتی ہے اسے بدھ مت میں (Anicca) کہتے ہیں۔

۲- دکھ (Dukha) زندگی (انسانی وغیر انسانی) مستقل طور پر تبدیلی و تغیر کا شکار ہے، یہ ٹوٹ پھوٹ جاتی ہے، مٹ جاتی ہے جیسے آدمی بیمار ہوتا ہے اور مر جاتا ہے۔ دنیا دکھوں کا گھر ہے۔

۳- نفی ذات (Negation of Self) نفی ذات سے نروان (نجات) کی منزل ملتی ہے مہاتما بدھ نے کہا کہ ایک آدمی خود اپنے لیے غیر موجود ہوتا ہے۔

چار عظیم صداقتیں : چار عظیم صداقتیں (Four Noble Path) جن کو بدھ مت میں کاتاری اریہ سکانی کہا جاتا ہے وہ صداقتیں ہیں جو گوتم بدھ پر حصول عرفان کے درمیان منکشف ہوئیں۔

۱- دکھ (Dukha) : دکھ زندگی کا لازمہ ہیں انسان دکھوں میں مبتلا رہتا ہے۔

۲- دکھوں کا سبب (Samuday) : دکھوں کا سبب انسانی خواہشات ہیں جو ان کو جنم دیتی ہیں۔

۳- دکھوں سے نجات (Nirodha) : دکھوں سے نجات کے لیے خواہشات کو ختم کرنا ضروری ہے۔

۴- دکھوں سے نجات کا راستہ (Magga) : دکھوں سے نجات اور خواہشات مٹانے کا راستہ آٹھ پہلو رکھتا ہے۔

آٹھ پہلو راستہ : آٹھ پہلو راستہ ذہنی اور عملی یا اقدامات پر منحصر ہے جس پر عمل کر کے دکھ ختم کئے جا سکتے ہیں اور نجات حاصل ہوتی ہے۔ اس کو (Athangika-Magga) کہا جاتا ہے۔

۱- درست مشادہ یاادارک(Right wiew or understanding) :اپنے وجود کے متعلق درست مشادہ اورادراک ہو۔

۲- درست ارادہ (Right Speech) :دکھ سے نجات کادرست ارادہ جس میں بدلہ نفرت بدی وغیرہ نہ ہو(Sanna Sanappa)

۳- درست گفتگو :ایسی گفتگو جو لڑائی فساد پیدانہ کرے نہ ہی فضول اور جاہلانہ ہو(-Samma ava (ca۔

۴- درست عمل(Right Acion) : قتل، چوری، زناکاری وغیرہ سے احتراز(-Samma Kam (manta۔

۵- حصول رزق کا جائز طریقہ(Right means of living) : (Samma ajiva)۔

۶- درست کوشش(Right effort) : برائی پر فتح کی جدوجہد(Samma avayama)۔

۷- درست توجہ(Right Mindfulness) :ذہنی پاکیزگی اختیار کرنا(Samma Asali)۔

۸- درست ارتکاز(Right Concentration) :اپنے درست عمل پر توجہ مرکوز رکھنا(Samma Sanadh).

ان آٹھ باتوں پر عمل کر کے نروان حاصل کی جاسکتی ہے(۲۵)۔

قانون حیات(Paticcasamuppada) :اس کو مہاتمابدھ کا قانون حیات (Doctrine of life Bddah's) یا قانون تابع تخلیق (Law of Dependent Origination) کہا جاتاہے(۲۶)۔

یہ نہایت اہم اور اساسی قانون ہے جو تمام بدھ فلسفے کی بنیاد ہے۔اس قانون کی نوعیت کو سمجھنے کے لیے ضروری ہے کہ بدھ مت کی بنیادی تعلیمات پر نظر ڈالی جائے۔اولا بدھ کے نزدیک انسان کی خواہشات اس کے دکھوں کا سبب ہیں خواہشات نہ ہوں تو دکھ ختم ہو جائیں گے انسان خواہش مٹا کر دکھ ختم کر سکتا ہے۔دوسرے دنیا علت و معلول کے قانون(Law of Causation) میں جکڑی ہے۔ ہر شے کا ایک سبب ہے بارش برستی، ہوا چلتی ہے پھول کھلتے ہیں اور مرجھا جاتے ہیں، اسباب و علل کا یہ عمل دنیا میں جاری وساری ہے اور جاری رہے گا اس کی کوئی ابتدا اور انتہا نہیں۔انسان پیدا ہوتا ہے، جوان

ہوتا ہے مر جاتا ہے۔بدھ مت نے اس قانون کی مثال ایک جال سے دی ہے جس طرح جال مختلف حلقوں کا مجموعہ ہوتا ہے بدھ مت نے اس قانون کی مثال ایک جال سے دی ہے جس طرح جال مختلف حلقوں کا مجموعہ ہوتا ہے اس طرح دنیا کی تمام سرگرمیاں اسباب وحالات کے تحت ایک دوسرے سے جڑی ہیں ،اگر کوئی یہ کہے کہ جال کا ایک حلقہ الگ ہے اور دوسرے حلقوں سے اس کا کوئی تعلق نہیں تو غلط ہوگا جال اس وقت ہی جال کہلائے گا جب اس کے تمام حلقے آپس میں منسلک ہوں۔ایسے ہی دنیا کی ہر چیز سبب وحالات کے قانون کے تحت چل رہی ہے یہ تغیر پذیر ہے اس کو ثبات نہیں۔

بدھ مت کے پیروکار اس قانون کو بیان کرتے وقت بعض دیگر نظریات کا انکار کرتے ہیں وہ کہتے ہیں کہ قسمت،خدا اور خود بخود پیدا ہونے کے نظریات غلط ہیں ۔

قسمت : کچھ لوگ کہتے ہیں کہ تمام انسانی تجربات اور وقوع پذیر ہونے والے حالات قسمت Destiny کا نتیجہ ہیں۔اگر قسمت ہی فیصلہ کن حقیقت ہے اور اچھے برے اعمال پہلے سے متعین شدہ ہیں، خوشی اور غم قسمت میں لکھے ہیں اور ایسی کوئی بات رونما نہیں ہوسکتی جو پہلے سے لکھی نہ گئی ہو تو انسانی ترقی اور بھلائی کے تمام منصوبے اور کوششیں بیکار ہوں گی اور انسانیت کے لیے کوئی امید باقی نہ رہے گی اس کا مستقبل تاریک ہوگا۔

خدا : اگر ہر بات خدا کے ہاتھ میں ہے تو انسانی کاوشیں نتیجہ خیز نہیں ہوسکتیں اور انسانیت کے لیے کوئی امید باقی نہیں رہتی سوائے اس کے کہ خدا کے حکم کی اطاعت کی جائے۔

از خود ظہور پذیری : ایسے ہی ہر بات کے خود بخود رونما ہونے کے نتیجے میں انسانیت کے لیے امید ختم ہو جاتی ہے ،لوگ دانش مندی اور ہمت سے کام کرنے کی کوشش ترک کردیتے ہیں(۲۷)۔

مختصرا بدھ مت کے فلسفہ میں قانون حیات کو بنیادی اہمیت حاصل ہے۔گوتم بدھ کا کہنا ہے کہ اس قانون کا آغاز وانجام نہیں۔ریہس ڈیوڈز Rhys Davids نے اسے کائناتی قانون کا نام دیا ہے ۔یہ قانون از خود جاری وساری ہے اور جاری وساری رہے گا۔ہر جاندار اور بے جان پر یہ قانون لاگو ہے یہ ازلی وابدی ہے۔ایک شے کا دوسری سے مربوط ہونا اور اس کا من حیث الذات دوسرے عوامل کے بغیر قائم نہ رہنا ایک حقیقت ہے اس لیے یہ نظریہ کسی خارجی قوت یا خدا کے عقیدے کی نفی کرتا ہے اور مادہ پرستوں کے تصورات کی بھی خلاف ہے۔

قانون حیات یا زندگی کا چکر یا قانون سنسار Law of Sansara آخر ہے کیا؟ یہ زندگی کی پیدائش اور اس کے ارتقاء سے متعلق ہے اس کی بارہ کڑیاں ہیں۔ ان بارھ کڑیوں کو بیان کرنے سے پہلے یہ بات پیش نظر رہے کہ بدھ کے نزدیک انسان کیا ہے؟ جسمانی اور ذہنی قوتوں کا مجموعہ! موت کیا ہے؟ جسم کا مکمل طور پر کام کرنا بند کر دینا زندگی جسمانی اور ذہنی قوتوں کے پانچ مجموع-Pana Khand-ha ہیں۔ یہ مسلسل تبدیلی کا شکار ہیں۔ یہ دو لمحوں کے درمیان یکساں نہیں رہتے یہ جیسے پیدا ہوتے ہیں ویسے ہی نابود ہو جاتے ہیں۔ مہاتما بدھ نے ایک بھکو (پیروکار) کو کہا اے بھکو جب یہ پانچ مجموعے پیدا ہوتے ہیں، پھر بوسیدہ ہو جاتے ہیں اور پھر مٹ جاتے ہیں تو اس کا مطلب یہ ہے کہ اے بھکو تو ہر لمحے پیدا ہو رہا ہے بوسیدہ ہو رہا ہے، مر رہا ہے۔ پس زندگی میں ہر لمحہ پیدا ہو رہا ہے مر رہا ہے۔ سلسلہ حیات چل رہا ہے اس کی بارہ کڑیوں میں دو کڑیاں زندگی کو عدم سے وجود میں لاتی ہیں اور آخری دو کڑیاں دوسری زندگی سے متعلق ہیں ہم ان تمام کڑیوں کو بیان کرتے ہیں تاکہ یا قانون پورے طور پر واضح ہو سکے۔

گذشتہ زندگی Former Life یا ظہور حیات:

۱- فریب محض یا جہالت Delusion/Ignorance

۲- جہاں فریب محض یا جہالت ہے وہاں سمسکارا Samskara یعنی کرم ہے۔۔

یعنی یہ حقیقت ہے کہ تمام اعمال کا آئندہ زندگی پر اثر ہے اس کو خواہش ارادہ Volition بھی کہا گیا ہے جو شعور و آگہی کو جنم دیتا ہے۔

موجودہ زندگی:

۳- شعور و آگہی Consciousness

جہاں شعور و آگہی ہے وہاں ذہن و جسم ہیں۔ نئی زندگی کا پہلا لمحہ یا استقرار حمل اگر تولیدی مادے میں زرخیزی نہ ہو گی تو جنین کی ترقی نہ ہو گی۔ یہی نمو پذیری اور شعور و آگہی ہے۔

۴- ذہن و جسم Mind & Body

ذہن اور جسم سے حواس جنم لیتے ہیں، رحم مادر میں حواس پیدا ہوتے ہیں جن کی بنیاد پانچ عناصر ہیں۔

۵- حواس Sense

حواس رابطہ کو جنم دیتے ہیں، اعضاء تشکیل پاتے ہیں۔

۶- رابطہ Contact

رابطہ سے محسوسات پیدا ہوتے ہیں۔ اعضاء اور شعور مل کر کام کرتے ہیں۔

۷- محسوسات Sensation

محسوسات سے خواہشات پیدا ہوتی ہے۔

۸- خواہش Desire

جنسی خواہش پیدا ہوتی ہے، خواہش سے وابستگی جنم لیتی ہے۔

۹- وابستگی Attahment

وابستگی سے وجود حیات متعین ہوتا ہے۔

۱۰- وجود حیات Existence

زندگی، بڑھاپا یا موت کا عمل شروع ہوتا ہے۔

آئندہ زندگی:

۱۱- جاتی یا دوبارہ پیدائش Rebirth

جاتی یا دوبارہ پیدائش کا نتیجہ نئی زندگی، بوسیدگی، موت۔

۱۲- بوسیدگی / موت Decay /Death

قانون حیات کی یہ بارہ کڑیاں ہیں۔ یہ زندگی کا چکر ہے اس کی وضاحت کے لیے بدھ عالم ایک مثال دیتے ہیں ایک سائنسدان لیبارٹری میں ایک تجربہ کرتا ہے وہ دو حصے آکسیجن اور ایک حصہ ہائیڈروجن ملا کر پانی بناتا ہے وہ بعض حالات اور مخصوص طریقے سے جب بھی یہ عمل دہرائے گا ایک ہی نتیجہ نکلے گا اس نے یہ تجربہ کسی خارجی قوت کی مداخلت کے بغیر کیا ایسے ہی گوتم بدھ نے کسی خارجی قوت یا ذات خداوندی کے بغیر کائنات کا ایک بنیادی قانون دریافت کیا اس قانون کو اپنے عرفان سے حاصل کیا کسی مذہبی کتاب یا ہندومت سے نہ لیا(۲۹)۔

اس قانون کا ایک اور پہلو یہ ہے کہ جب مادی جسم کام کرنا بند کر دیتا ہے اور موت واقع ہو جاتی ہے تو کیا تمام قوتیں کام کرنا بند کر دیتی ہیں؟ اس کا جواب نفی میں ہے۔ قوت ارادی، مرضی، خواہش،

زندہ رہنے کی تمنا جاری رہتی ہے اور زیادہ ترقی کرتی ہیں یہ نہایت مؤثر قوت ہے جو تمام زندگیوں کو حرکت دیتی ہے تمام موجودات کو حرکت دیتی ہے بلکہ تمام دنیا کو حرکت دیتی ہے۔ یہ بہت بڑی انرجی ہے۔ گوتم بدھ کے مطابق انسان کے مرنے کے بعد جب جسم کام کرنا چھوڑدے تو یہ قوت کام کرنا نہیں چھوڑتی بلکہ ایک اور صورت میں اپنے آپ کو ظاہر کرتی ہے یہ ایک نئی زندگی پیدا کرتی ہے جسے دوبارہ پیدائش کہا جاتا ہے۔ سوال پیدا ہوتا ہے کہ اگر کوئی مستقل وجود نہی جسے ہم نفس یا روح کہہ سکیں تو پھر یہ کیا چیز ہے جو دوبارہ جنم لیتی ہے اور موت کے بعد دوبارہ پیدا ہو جاتی ہے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ جب مادی جسم کام کرنا بند کر دیتا ہے اس کے ساتھ قوتیں ener-gies نہیں مرتیں بلکہ ایک اور صورت اختیار کر لیتی ہیں۔ اس کی مثال یوں ہے کہ ایک بچے کے اندر جسمانی، ذہنی اور عقلی صلاحیتیں نرم اور کمزور ہوتی ہیں لیکن ان کے اندر ایک جوان آدمی صلاحیتیں مضمر ہوتیں ہیں یہ جسمانی اور ذہنی قوتیں جن سے ایک فرد تشکیل پاتا ہے اپنے اندر استعداد رکھتی ہیں کہ نئی صورت اختیار کر لیں اور رفتہ رفتہ ترقی کریں۔ یہ ایک تسلسل ہے ایک حرکت ہے اس کی مثال چراغ کا ایک شعلہ ہے جو تمام رات جلتا ہے رات کے پچھلے پہر اگر ہم اس شعلے کو دیکھ کر کہیں کہ کیا یہ وہی شعلہ جو رات کے پہلے روشن تھا تو اس کا جواب ہوگا نہیں وہی نہیں یہ مسلسل تبدیلی کا شکار رہا ہے۔ لیکن کیا یہ

بدھ کی الوہیت کے نظریات:

مہایان فرقہ جو وسط ایشیا، چین، جاپان، جاوا وغیرہ میں بہت مقبول ہے اس کے مفکرین نے بدھ مت اور بدھ مت کے تصور کو ایک نئی جہت دی۔ بدھ کو ایک تاریخی شخصیت اور انسان کی بجائے ایک ماورائی مخلوق، نجات دہندہ اور الوہیت کا پیکر قرار دیا اور یہ کہا ہے کہ کامل بدھ اپنے آپ کو بے شمار صورتوں میں ڈھال لیتا ہے۔ پانچ دھیانی بدھ ہیں ان میں سے پہلا ایتابھا ہے ان نئے بودھوں میں سے کچھ بدھ ستوا کا اعلیٰ مقام حاصل کر سکتے ہیں لیکن وہ بدھ کی تعلیمات کے بنیادی حقائق بیان کرتے ہیں۔ ایتابھا کو قدیم ہندی نظریات کا عکس سمجھا جاتا ہے بدھ سے پہلے ۲۴ بدھ ہوئے جن میں اول دیپان کارا Dipanka-ra تھا اس کا مجسمہ بنایا جاتا ہے اس کے کندھوں پر آگ کا شعلہ دکھایا جاتا ہے۔

مہایان فرقے نے پانچ دھیانی بدھوں کے بارے میں انکشافات پر مبنی بہت سا مواد شائع کیا ہے جسے Buddha Vacana کہا جاتا ہے ان نظریات کا بدھ کی قدیم کتب سے کوئی تعلق نہ تھا۔

انہوں نے بدھ کو دنیاوی شخصیت سے بلند تر Lokottara کے طور پر پیش کیا۔ اس عقیدے کو بودھ ستو کی ذات سے زیادہ بلند ہستی کہا گیا۔

بودھ ستو :

بودھ ستو وہ شخص ہے جو اپنے لیے عرفان کی منزل کے حصول کی جدوجہد کرے اور بدھ ہونے کا عہد کرے لیکن نروان حاصل کی بجائے اس دنیا میں رہ کر مخلوقات کے دکھوں کا مداوا کرے۔ ایسا شخص مہایان فرقے کی اصطلاح میں بودھ ستو کہلاتا تھا (۳۳)۔ یہ بعض مقامات کو جلد حاصل کر کے بدھ کے ہم پلہ آجاتا ہے اس میں بدھ کی فطرت آجاتی ہے۔ مہایان نے بدھ کی تین صورتیں trikaya بتائیں: ایک ظاہر صورت Nirmana Kaya بدھ ایک فرد پر ظاہر ہو کر نروان کا راستہ بتاتا ہے۔ دوسری مسرت کامل Sambhoga Kaya کی صورت میں بدھ نورانی صورتیں اختیر اکرتا ہے اور تیری دھرم کا روپ dharmakaya یعنی دھرم کے قائم مقام (۳۳) اس کی بنیاد بدھ کے کلمات پر ہے انہوں نے ایک بار کہا تھا کہ جو مجھے دیکھتا ہے وہ دھارما کو دیکھتا ہے، جو دھارما کو دیکھتا ہے مجھے دیکھتا ہے۔ ان صورتوں کا ذکر کتاب کنول سوتر The Lotus Suttra میں ہے جو مہایان فرقے کی نہایت اہم کتاب ہے۔ کتاب میں مذکور ہے کہ سکیا مونی اور باقی بدھ ستوؤں نے نہ صرف اس دنیا کے آدمیوں کے لیے نئے انکشافات کئے بلکہ دوسری دنیا کو بھی عجیب و غریب حقائق بتائے۔ کنول سوتر کا مقصد نجات کا راستہ متعین کرنا تھا اس فرقے نے اس موضوع پر بہت سی کتابیں مرتب کیں اور بدھ کے مختلف روپ پیش کئے۔

دراصل دوسری صدی عیسوی میں جنوبی ہند میں پاکیزہ سرزمین Pure Land نامی مکتب فکر قائم ہو چکا تھا۔ ان کی تصنیف Pure Land Suttra ہے جس کو سکھاوتی ویوہا Sukhava-ti-Vyoha کہا جاتا ہے اس میں ایک راہب دھرم کارا Dharama Kara کا ذکر ہے جس نے عہد کیا کہ وہ اگر بدھ بن گیا تو ایک پاکیزہ سرزمین قائم کرے گا جہاں برائی نہ ہو گی۔ آدمیوں کی لمبی عمریں ہوں گی جو چاہیں گے حاصل کر لیں گے اور یہاں انہیں نروان مل جائے گا۔ یہ خیالی جنت کا ایک نقشہ تھا۔ دھرم کارا نے بہت سے عہد کئے جن میں ۱۸ واں عہد بہت اہم تھا وہ یہ تھا کہ ایک آدمی موت کے وقت محض بدھ کا نام لے لے تو اس کی پاکیزہ سرزمین میں دوبارہ پیدائش ہو جائے گی۔ یہ عقیدہ آج کل چین،

جاپان اور بعض دوسرے جنوبی ایشیائی ممالک میں بہت مقبول ہے لوگ اس بات پر کامل یقین رکھتے ہیں کہ وہ بدھ کا نام لے کر پاکیزہ سرزمین میں جا رہے ہیں۔ دھرم کارا اپنی پاکیزہ سرزمین میں بیٹھ کر اپنا عہد پورا کر رہا ہے۔ اور لوگوں کو نجات دلا رہا ہے۔

اس کو لا محدود روشنیوں کا بدھ Buddha of unlimeted light یا سنسکرت میں ایتابھا Ami tabha ، چینی میں اومی ٹوفو (O-mi-to-fo) اور جاپانی میں امیدا Amida کہتے ہیں۔ اس کا دوسرا جاپانی نام ایتایوس Amitayus یعنی لا محدود عمر کا مالک۔ اس کے ساتھ دو دیگر مددگار بدھ ستو ہیں ایک ایوالوکیت ایشور Avalikitesvara ہے۔ یعنی درمند بودھ ستو جو اس کے بائیں جانب ہے اس بدھ ستو کا چین میں نام کوان ین Kuan-yin ہے اور جاپان میں اسے کنون Kan-non کہتے ہیں۔ دوسرا مقدس بدھ ستوا ماہاس تھاما پراپتا Mahasthamaprapta ہے جو بائیں ہاتھ پر ہوتا ہے یہ بدھ کے شیدائیوں اور نام لیواؤں کو پاکیزہ سرزمین میں داخل کرتے ہیں۔

تاریخی نقطہ نظر سے دیکھا جائے تو تیسری صدی عیسوی میں یہ نظریات یعنی بدھ ستوا، اس کی مقدس سرزمین اس کا نجات دہندہ کا کردار ہندوستان سے چین پہنچے اور بہت زیادہ مقبول ہوئے (۳۵)۔ یہاں تندائی Tendai فرقے نے انہیں جاپان پہنچایا۔ جاپان میں دو راہبوں ہیونن Honen اور شنزان Shinzen نے ان کی زبردست تبلیغ کی اس نظریے میں ایتابھا بدھ کو غیر معمولی اہمیت دی گئی ہے اور اعمال، ریاضت اور مراقبہ کی بجائے ایتابھا کے نام کے ورد کو نجات کا ذریعہ بتایا گیا۔ چین میں اس کے عمل کو جو ۸ اویں عہد کی بناء پر ہے نین فو Nienfo اور جاپان میں Nembus-tu کے نام سے پکارا جاتا ہے۔ بدھوں کی منزل اب نروان کی بجائے پاکیزہ سرزمین میں دوبارہ جنم ہے۔

چین اور جاپان کے بدھ یہ دلیل دیتے ہیں کہ دنیا برائیوں کی جانب جا رہی ہے بدھ تعلیمات جدید دور کے تقاضوں کو پورا نہیں کرتیں، لوگوں کے دل صاف نہیں، وہ نجات کے حصول کی کوشش نہیں کرتے ان کو ایتابھا کے فضل سے بچانا چاہیے۔ بدھوں نے رفتہ رفتہ اعمال کی نفی کر کے فضل اور برکت کو بنیادی حقیقت قرار دے ڈالا۔ پیور لینڈ بدھ ازم (پاکیزہ سرزمین بدھ مت) کی چین میں شن تاو Shanto نے زبردست تبلیغ کی۔ اس نے ایک مذہبی کتاب پیور لینڈ سوتر تصنیف کی، بدھ کی ذات پر غور و فکر کرنے اور بدھ کے مجسموں کی پوجا اور اس کی تعریف میں بھجن گائے۔ جاپان میں ہیونن Honen

نے اس مسلک جودوستو کو عوام میں متعارف کرایا۔ اس کی مسلسل کوششوں سے امیتابھا کا نام اکثر بدھوں نے جپنا شروع کر دیا۔ اگرچہ بدھ راہبوں نے اس کی سخت مخالفت کی۔ ہونن کے ایک شاگرد شن ران Shinran نے ان نظریات میں معمولی تبدیلی کر کے اصل پیور لینڈ فرقہ شین Shin قائم کیا اور اپنے مدون کردہ سوتر کے علاوہ سب سوتروں کو مسترد کر دیا اس نے کہا کہ امیتابھا کا بار بار نام لینے کی ضرورت نہیں اس کی اعلی شان اور تقدیس کے پیش نظر اس کا ایک بار لینا کافی ہے۔ اس فرقہ کی کوکھ سے ایک اور ذیلی فرقے آپن (Ippen) نے جنم لیا اس کو جی (Ji) کہا جاتا ہے انہوں نے دن کے مختلف حصوں میں امیتابھا کا نام لینا ضروری قرار دیا۔

جاپان میں دوسرا اہم فرقہ نکیرن (82-1222) Nichiren نے قائم کیا اس نے بودھ ستو ہونے کا دعوی کیا کنول سوتر کی تعلیمات کی تشریح کی، ایک علامتی بدھ کی صورت بنائی، بھکشوؤں کے لیے تربیت گاہیں قائم کیں اور بدھ اور بودھ ستوا پر یقین کو بنا دیا۔ اس فرقے کے بہت سے افراد امریکہ میں مقیم ہیں (۳۶)۔

بدھ مت کی ایک صورت زین zen بدھ مت ہے جیسے چین میں چان Chan کہتے ہیں۔ اس میں مراقبہ، گیان دھیان اور ریاضت کی مخصوص صورتیں بتائی جاتی ہیں۔ یہ نظریات مغرب میں بہت مشہور ہیں۔ ایسے ہی تانترک Tantric یاوجرایانا ijrayana اور منترانا Mantrayana بدھ مت سری لنک، تبت، برما اور بعض دوسرے ایشیائی ممالک میں مقبول ہے اس میں جادو، یوگا وغیرہ کی مشقوں سے نروان کی تعلیم دی جاتی ہے جنسی تحریک کو کچلنے کے لیئے ضبط نفس کی مشقیں کرائی جاتی ہیں اور بودھ ستو کی رحمدلی پر زور دیا جاتا ہے۔ ان تعلیمات پر عمل کے لیے ایک استاد پکڑنا لازمی ہے (۳۷)۔ تبت کی بدھ مت روایتی طرز کی ہے ۷اویں صدی میں ڈی لگ پا De-lugs-pa فرقے کے سربراہ لامانے منگول حکمران گھری خان کی مدد سے اپنے مخالف فرقے کو شکست دے کر تبت کا علاقہ حاصل کر لیا۔ ۱۶۴۲ء سے ڈی لگ پا فرقہ تبت میں دلائی لامہ کی سیاسی اور مذہبی سربراہی میں اقتدار پر قابض تھا۔ ۱۹۵۰ یک دہائی میں دلائی لامہ نے چینی دباؤ کے تحت تبت سے بھاگ کر ہندوستان میں پناہ لے لی۔ نیپال میں پایا جانے والا بدھ مت زیادہ تر شیومت کے زیر اثر ہے۔

بدھ مت کے ان تمام جدید مسالک اور فرقوں میں سب سے اہم چین اور جاپان کے فرقے

ہیں جو مہایان بدھ مت کے زیر اثر ہیں۔پاکیزہ سرزمین بدھ مت کے پیروکار تیزی سے بڑھ رہے ہیں انہوں نے بدھ کو اپنا نجات دہندہ اور الوہیت کے مقام پر فائز قرار دیا ہے۔ امیتابھا بدھ کی روح دردمندی اور رحم کا مرقع ہے وہ ازلی و ابدی ۔بدھ دنیا میں آکر لوگوں کو بچاتا ہے۔وہ اس دنیا میں ہر وقت موجود رہتا ہے، رہتا تھا اور رہے گا اس کی اصل شناخت اس کے عرفان کی شناخت ہے آگ اس وقت تک جلتی رہی ہے جب تک ایندھن ختم نہ ہو بدھا کی ہمدردی، رحم نجات دلانے کی تمنا اور دردمندی اس وقت تک قائم ہے جب تک دنیاوی مصائب ختم نہیں ہوتے۔بدھ چاندی کی طرح ہر وقت چمکتا ہے اور ہر شے کو منور کرتا ہے (۳۸)۔

امیتابھا (امیدا) بدھا نے یہ عہد کیا ہے کہ ہر شخص کو صاحب عرفان بنائے گا، دنیا کو روشن کرے گا انہیں اس وقت تک تحفظ دے گا۔جب تک لوگ اس کی دنیا میں دوبارہ جنم نہ لیں اگر وہ دس دفعہ اس کا نام خلوص و محبت سے نہیں لیتے تو وہ کامیاب نہ ہوں گے۔جب تک لوگ عرفان حاصل نہیں کرتے اور اس کی سرزمین میں دوبارہ جنم نہیں لیتے وہ چین سے نہیں بیٹھتا وہ لوگوں کی وفات کے وقت ظاہر ہوتا ہے اس کے ساتھ دو بودھی ستوے دائیں بائیں ہوتے ہیں تاکہ ان کو اپنی پاکیزہ زمین میں خوش آمدید کہیں جب تک لوگ اس کی روح سے برکت حاصل نہیں کرتے اپنی تطہیر نہیں کر سکتے۔یہ لافانی روشنی اور لامحدود حیات کا مالک ہے اس کی سرزمین میں دکھ نہیں امن و سکون ہے پھولوں کی مہکار، موسیقی اور خوبصورتی ہے اور تمام آسائشات ہیں جن کا تصور ممکن نہیں۔جب کوئی پیار سے امیدابدھا کی تصویر ذہن میں لاتا ہے جو سنہری آب و تاب سے چمک رہی ہوتی ہے تو یہ تصویر ۸۴ ہزار تصویروں اور صورتوں میں بدل جاتی ہے اور پھر ہر تصویر مزید ۸۴ ہزار روشنی کی شعائیں پھینکتی ہے اور ہر شعاع دنیا کو بقعہ نور بنا دیتی ہے۔اور دنیا کی تاریکی دور کر دیتی ہے۔جو بھی اس کا نام لے کر اس پر وہ ضرور منکشف ہوتا ہے۔اس کا نام لینے سے تمام گناہ مٹ جاتے ہیں ہر شخص کو اس کا مقدس نام جپنا چاہیے یہ الفاظ ہمیشہ اس کے ذہن میں ہوں Namu Amida Butsen امیدا تمہارا نام لیتا ہوں (۳۹)۔ آخر کار بدھ مت کی لاادریت بت پرستی میں ڈھل گئی اور ڈھلتی چلی جارہی ہے۔

امیتابھا بدھ پر چین اور جاپان کے بدھوں کا یہ یقین ایک نیا تصور حیات ہے اور بدھ کی اصل تعلیمات کے منافی ہے۔اس سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ بدھ مت موجودہ دنیا کے سیاسی معاشی اور

معاشرتی تقاضوں کو پورا کرنے کی صلاحیت نہیں رکھتا نہ ہی بدھ بھکشوں اور گھپاؤں میں رہنے والوں کے علاوہ عام آدمی اس فلسفہ پر کاربند ہو سکتا ہے۔ دنیا سے کنارہ کشی، فنائیت، نفس کشی، شدید ریاضت اور زندگی کی سلبی قدروں پر عمل کرنا ممکن نہیں۔ ایتابھا اور دیگر دھیانی بدھوں کے متعلق نجات دہندہ کا تصور ایک بالا ہستی پر عقیدے کی کمی کو پورا کرتا ہے اس سے عمل کی بجائے ایک ذات (ایتابھا) پر غیر معمولی انحصار کیا گیا ہے حالانکہ بدھ نے عمل، اخلاق اور سخت ریاضت کو نجات کے لیے ضروری قرار دیا۔ یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ عملی انحطاط اور مادی ترقی کے بڑھتے ہوئے رجحانات کے پیش نظر بدھ بھکشیوں کے مٹھوں اور وہاروں میں گوتم بدھ کی حقیقی تعلیمات پر عمل نہیں رہا۔ بدھ تعلیمات کے مطابق بھکشو نہ تو جگہ جگہ، جنگل جنگل جاتے ہیں نہ مانگ کر کھانا لاتے ہیں نہ جنس سے مکمل پرہیز کرتے ہیں نہ خیرات پر زندہ رہتے ہیں نہ پھٹے پرانے کپڑے پہنتے ہیں۔ جاپان شن Shin فرقے نے راہبوں کے معبدوں کے تمام اصول بدل دیئے ہیں تانترک بدھ مت جنسی افعال کو خلاصی کے مقصد کی تکمیل کا ذریعہ قرار دیتا ہے۔ بدھ پرستی اور بدھوں کے مجسمے بنانا اور ان کی پوجا کرنا عام ہے حالانکہ پہلی صدی عیسوی تک ان کے مجسمے نہیں بنائے جاتے تھے۔ یہ شاید بھگتی تحریک کے زیر اثر ہوا۔ بدھ مت ہستیوں کے مجسموں کی پرستش جاری ہے اور ان کو الوہیت کا مقام دے کر ہر شخص عمل کے بغیر ان کی جنت میں جانے پر یقین رکھتا ہے۔

بدھ مت اور اسلام :

بدھ مت کی ڈیڑھ ہزار سالہ تاریخ اور اس کے نوے کروڑ سے زائد پیروکاروں کا مجموعی طرز عمل یہ ثابت کرتا ہے کہ یہ ایک انقلابی تحریک نہ تھی بلکہ اس کا فلسفہ سلبی اور منفی اقدار پر قائم تھا اس کا کوئی جامع دینیاتی نظام نہیں اور اس میں انسان کی سیاسی، معاشی اور معاشرتی ضرورتوں کو پورا کرنے کی صلاحیت نہیں۔ گوتم بدھ واقعی سلیم الفطرت انسان تھے انہوں نے جو عرفان پایا اسکی بناء پر لوگوں کو تعلیم دی لیکن یہ تعلیم انسانیت کے حقیقی دکھوں کا مداوا پیش نہیں کرتی اس کے گوناگوں مسائل کا حل نہیں بتاتی اور اس کو ترقی، کامیابی اور مادی فلاح کی منزل کی طرف نہیں لے جاتی۔ اس میں شاید انفرادی نجات کا کوئی پہلو ہو لیکن انسانی نجات کا پہلو نہیں۔ ضرورت اس امر کی ہے کہ ایشیائی ممالک میں اسلام کے مثبت اور ایجابی فلسفے اور زندگی کے قابل عمل حقائق کو متعارف کرایا جائے۔

اب ہم بدھ مت کی تعلیمات اور اسلام کا عمومی تقابل پیش کرتے ہیں :

۱- **ذات باری تعالیٰ** : مہاتما بدھ ایک درد مند دل رکھتے تھے اس لیے دنیاوی آسائشات کو چھوڑ کر انسانی دکھوں کے علاج کے لے چل نکلے اور سخت ریاضت کے بعد عرفان حاصل کر لیا۔ اس عرفان کی بنیاد آپ کا ذاتی تجربہ، مشاہدہ اور گیان دھیان تھا اس میں خدا کی رہنمائی شامل نہ تھی بلکہ آپ نے خدا کی ذات کو تسلیم ہی نہیں کیا۔ اگرچہ ایک بالا ہستی کا تصور آپ کے زمانے (چھٹی صدی) میں موجود تھا۔ ہندو مت میں اسے برہما کہا جاتا تھا۔ لیکن آپ نے اس کا انکار کیا اس لیے آپ کا فلسفہ انکار خداوندی پر مبنی ہے جب کہ اسلام پیغام خداوندی ہے جو صاف و مصفی وحی کی صورت میں نبی کریم کے قلب اطہر پر نازل ہوا ۔بدھ کو ذات خدا کا نہ تو ادراک ہوا اور نہ تفہیم۔ وحی کی روشنی کے بغیر حاصل کیا گیا عرفان نیم پختہ، نامکمل اور حقیقت کا ترجمان نہیں ہو سکتا۔

۲- **رہبانیت** :بدھ مت رہبانیت کی تعلیم دیتا ہے اور ایک انسان کو نجات کی منزل حاصل کرنے کے لیے دنیاوی معاملات سے احتراز کرنے کا درس دیتا ہے۔ اسلام میں رہبانیت نہیں۔ ایک حدیث میں آتا ہے کہ اسلام ترک دنیا جائز نہیں۔

۳- **فطری استعداد کی ترقی** :بدھ مت کی انتہائی منزل حصول عرفان اور نروان ہے۔ ایک بدھ سالک کو نروان کے حصول کے لیے اپنے جذبات اور خواہشات اور دنیاوی تعلقات کو چھوڑنا پڑتا ہے۔ یہ سلبی اور منفی فلسفہ ہے جس کی بنیاد نفس کشی اور سخت ریاضت پر ہے اس کے برعکس اسلامی کی تعلیمات کے مطابق خدا نے انسان کو مختلف قسم کے قوی، جذبات، احساسات اور استعداد سے نوازا ہے۔ اس کے لیے لازمی ہے کہ ان کو بروئے کار لائے اور خدا کی پاکیزگی اور بڑائی بیان کرنے کے ساتھ ساتھ اپنے، بیوی بچوں، خاندان اور معاشرے کے حقوق پورے کرے ۔ اسلامی تمدن قائم کرے رزق حلال کمائے اور امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کا فریضہ انجام دے۔ اسلام انسانی جذبات و فطری استعداد کو بڑھنے پھولنے اور اسلامی معاشرے اور تمدن کو نکھارنے پر زور دیتا ہے۔ فطری قوتوں اور خواہشات کو کچلنے دبانے اور غیر فطری طریقے سے مٹانے سے منع کرتا ہے۔ اگر کوئی شخص خدا کی عطا کردہ قوتوں کا غلط استعمال کرتا ہے تو وہ فطرت کے خلاف بغاوت کرتا ہے۔ بدھ مت نے بدھ بھکشوؤں کو دنیا سے الگ تھلگ رہنے کے علاوہ شادی نہ کرنے کا حکم دیا۔ اسلام نسل انسانی کی بقا اور معاشرے میں اعتدال پیدا کرنے کے لیے

شادی اور تمدنی زندگی بسر کرنے کا حکم دیتا ہے۔

بدھ مت اس نقطہ نظر سے غیر فطری مذہب ہے اور نیست مشربی پر مبنی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ جدید بدھ مت کے پیروکاروں نے اس قدیم روش اور منفی فلسفہ سے جان چھڑا کر اس کی جگہ تمدنی، معاشی اور سماجی زندگی میں بھرپور حصہ لینا شروع کر دیا ہے۔ بھکشوؤں کو سماجی کاموں میں لگایا جا رہا ہے، وہ شادی کر سکتے ہیں اور عائلی زندگی گزار سکتے ہیں۔

۴- نفس کی حالتیں : مہاتما بدھ انفرادیت، ایغو اور نفس کا قائل نہیں۔ اسلام انسان کی تین قسم کی روحانی حالتوں اور نفس کی کیفیات کی بیان کرتا ہے جو نفس امارہ، نفس لوامہ اور نفس مطمئنہ پر مشتمل ہے ان منازل سے گزر کر انسان کی روح حقیقی تسکین پاتی ہے۔ اور قرب خداوندی حاصل کرتی ہے۔

۵- روح : بدھ انسانی روح کا قائل نہیں۔ خدا نے روح کو امر ربی قرار دے کر اس کی حقیقت بیان کر دی ہے۔

۶- **موت و حیات کا فلسفہ** : مہاتما بدھ کا تمام فلسفہ دکھ اور دکھ سے نجات اور قانون حیات کی بارہ کڑیوں پر مبنی ہے۔ ایسا فکر و تدبر، گیان و مراقبہ اور فطرت کے ازلی و ابدی قوانین کا ادراک جو وحی کے نور اور خدا کی تائید سے خالی ہو جزوی صداقت کا چاہے حامل ہو تو ہو کلی صداقت اور حقیقی نجات کا ضامن نہیں ہو سکتا۔ بدھ نے انسانی موت و حیات کی گتھی سلجھانے کے لیے جن امور کا ذکر کیا ہے اس کے قانون حیات کی نفی خود ان کے پیروکاروں نے کر دی ہے انہوں نے امیتابھا کی صورت میں ایک الوہیت کا پیکر تراش لیا ہے جس کی وہ پوجا کر رہے ہیں اور جس کی پاکیزہ جنت میں جانے کو وہ ابدی سکون قرار دیتے ہیں۔ بدھ کے فلسفے پر ان کا نظریاتی لحاظ سے یقین ہے عملاً نہیں۔ سری لنکا، تھائی لینڈ، تبت اور برما میں ہنایان فرقہ رفتہ رفتہ دھیانی بدھوں خصوصاً امیتابھا کی الوہیت اور حصول عرفان میں ان کی طاقتوں اور مدد حاصل کرنے پر مائل نظر آ رہا ہے۔ وہ دن دور نہیں جب یہ لوگ بدھ پرستی کو شعار بنا لیں گے اور کسی بدھ کا نام جپنے کے بعد اس کی پاکیزہ جنت میں ابدی حیات پانے کے لیے بے قرار ہوں گے۔

قرآن کریم بدھ کے بیان کردہ قانون حیات کو سورہ حج میں بہتر انداز میں پیش کرتا ہے۔ خدا فرماتا ہے تمہیں مٹی سے پیدا کیا پھر نطفہ سے لوتھڑے سے پھر گوشت کے ٹکڑے سے جو کبھی پورا بن جاتا ہے کبھی ادھورا رہ جاتا ہے تاکہ تمہارے لیے کھول کر بیان کر دیں جو ہم چاہتے ہیں رحموں میں ایک

مقررہ وقت تک ٹھرائے رکھتے ہیں پھر تمہیں بچہ بنا کر نکالتے ہیں تا کہ تم جوانی تک پہنچو اور تم سے کوئی ایسا ہے جو وفات پا جاتا ہے اور کوئی تم سے وہ ہے جو نکمی عمر کی طرف لوٹا دیا جاتا ہے تا کہ علم حاصل کرنے کے بعد اسے علم نہ رہے۔

۷- **اخلاقی فلسفہ** :بدھ مت نے اخلاقی فلسفہ پیش کیا دینیاتی فلسفہ پیش نہیں کیا۔ اسلام ایک مکمل دین ہے ضابطہ حیات ہے اور انسانی زندگی کے ہر شعبہ کے لیے احکامات پیش کرتا ہے۔

۸- **بدھ مت کی اصل تعلیمات** : گوتم بدھ نے کوئی تحریری کتاب نہیں چھوڑی مختلف خطبات اور نصائح اور بھکشوں کے لیے ضابطے پیش کیے ان کی موجودہ تعلیمات کو اصل تعلیمات قرار دینا تاریخی لحاظ سے مشکل نظر آتا ہے۔ اس بات میں کافی شک و شبہ پایا جاتا ہے کہ ان کی پیدائش کے کئی سو سال بعد جو مجالس منعقد ہوئیں ان میں بھکشوؤں نے واقعی ان کی تعلیمات کو درست طور پر پیش کیا یا امتداد زمانہ کے ساتھ اس میں رود و بدل ہوتا رہا۔ دنیا میں قرآن ہی وہ واحد کتاب ہے جو اپنی اصل صورت میں مسلمانوں کے پاس محفوظ ہے۔ اس کتاب کو بانی اسلام محمدؐ نے اپنی حیات مبارکہ میں امت کو دیا اور اس کے احکامات پر نہ صرف خود بلکہ صحابہؓ کی جماعت نے عمل کر کے اسلامی ریاست کی بنیاد رکھی۔

۹- **انسانی کاوش** : گوتم بدھ نے اپنی تعلیمات میں انسان کو مرکزی حیثیت دی ہے انسان خود اپنا نجات دہندہ، حاکم اعلی اور ملجا و ماوی ہے۔ انسان کی نجات کسی خارجی قوت یا توفیق الٰہی سے نہیں ہوتی۔ اسلام انسانی کاوش کے ساتھ ساتھ خدا کے فضل، تائید اور توفیق پر زور دیتا ہے۔ تا کہ انسان خدا کی ذات پر بھروسہ کرے اور اپنی ذاتی کاوش کو منتہاو مقصود قرار نہ دے محض انفرادی جدوجہد اور انسانی کاوش کو مرکزی حیثیت دینا غلط ہے۔ خدا پر بھروسہ سے تہذیبی اور معاشرتی قدریں استوار ہوتی ہیں بدھ عالموں کا یہ خیال کہ خدا کی مرضی انسانی اعمال پر حاوی ہو تو انسانیت کا مستقبل مخدوش ہوگا، غلط ہے۔ خدا کی مرضی اور اس کے قوانین اور احکامات کی تعمیل انسانیت کے مستقبل کو روشن کرتی ہے یہ اندھے کی لاٹھی نہیں۔ خدا علیم و حکیم ہے، جتنا وہ انسانی فطرت اور اس کی ترقی کو جانتا ہے اتنا ایک آدمی نہیں جان سکتا۔

۱۰- **تخلیق کا مقصد** :بدھ مت انسانی تخلیق کا کوئی مقصد قرار نہیں دیتا جبکہ قرآن اس کا واضح مقصد بیان کرتا ہے۔ انسانوں کے لیے لازمی ہے کہ عبودیت کا اعتراف اور تشکر کا اظہار کریں اس دنیا کو بہتر بنائیں اور آخرت کو سنواریں

۱۱- **علت و معلول کا قانون** : مہاتمابدھ کا کہنا ہے کہ دنیا بے ثبات تغیر پذیر اور غیر مستقل ہے اور علت و معلول کے قانون میں جکڑی ہے۔ اگر ہوا نہ چلے تو پتے نہ ہلیں محض اس نظریے ہی کو کائنات کے جملہ تغیرات اور نظام ہستی کے عمل کی بنیاد نہیں بنایا جا سکتا اس کے پیچھے ایک ہستی ہے جو کائنات کا پورا نظام چلا رہی ہے اور اس قانون کو تسلسل اور حرکت بخشتی ہے یہ کائنات واقعی بعض مسلمہ قوانین کے تحت چل رہی ہے۔ قرآن نے نہ صرف ان قوانین کو بیان کر دیا ہے بلکہ غور و فکر کرنے والے انسانوں سے سوال کیا ہے کہ وہ زمین کی وسعتوں اور آسمان کی پنہائیوں پر غور کریں ان قوانین کے خالق اور اس کی پس پردہ عوامل کو کنٹرول کرنے والی لا محدود قوت پر ایمان لائیں۔ وہ سوچیں کہ اس کو ایک نہج پر چلانے والی اور اس میں نظم اور ربط پیدا کرنے والی کونسی ہستی ہے اگر ان قوانین میں خلل واقع ہو جائے تو کائنات کا مجموعی نظام درہم برہم ہو کر رہ جائے اور اس کی ترتیب نہ ممکن ہی نہ ہو سکے۔ خدا نے اس کائنات کو ختم کرنے کے لیے ایک وقت مقرر کیا ہے اور اسے قیامت کہا ہے۔ جس کا بدھ مت کے ہاں تصور نہیں۔ بدھ دنیا کو ازلی ابدی مانتی ہے اور اس کی مکمل فنائیت کی قائل نہیں۔ خدا اس کرہ ارض ہی کو نہیں دیگر کروں کو بھی چلا رہا ہے۔ شاید وہاں قوانین کا کوئی اور سلسلہ ہو۔

۱۲- **جنت و دوزخ** :بدھ موت کو ایک حقیقت مانتا ہے چاہے وہ ذی روح کی ہو یا غیر ذی روح کی ہو۔ وہ ارواح کا کرموں کی بنیاد پر ایک نورانی پیکر مانتا ہے اور دوبارہ جنم کا قائل ہے۔ خدا بھی فرماتا ہے کہ ہر نفس کو موت کا ذائقہ چکھنا ہے اس سے فرار ممکن نہیں۔ اسلام موت کے بعد دوبارہ اجساد کے ساتھ اٹھنے، عذاب و ثواب اور جنت و دوزخ کا تصور پیش کرتا ہے۔ جدید بدھ مت نے امیتابھا (امیدا) کی خیالی پاکیزہ سرزمین (جنت) بنا کر اس کمی کو پورا کیا اور لوگوں کو نجات دلانے کے لیے اس میں داخل ہونے کی راہ بتائی جو امیتابھا کی پوجا پر منحصر ہے۔

۱۳- **نظام عبادات** :بدھ مت معتقدات اور عبادات کا کوئی نظام دعا، نماز، روزہ، زکوۃ وغیرہ کا ذکر نہیں کرتا۔ جب کہ اس عہد (چھٹی صدی ق م) میں ہندو مت میں ایک مخصوص نظام عبادات و اعتقادات موجود تھا چاہے وہ دیوتاؤں ہی سے منسوب تھا۔ اسلام نے عبادات اور اعتقادات کا ایک جامع نظام پیش کیا اسے انسان کے تقوی و طہارت، ذہنی پاکیزگی اور اس کی عمومی فلاح کے لیے ضروری قرار دیا

۱۴- آفاقی پیغام: بدھ مت کا فلسفہ اور تعلیمات فرد کی ذات و نجات کے گرد گھومتی ہیں اس کی نوعیت محدود ہے جبکہ اسلام تمام انسانوں اور انسانیت کے روشن مستقبل کا خواہاں ہے اگر وہ اس کے آفاقی پیغام کو مان لیں تو ملت واحدہ بن سکتے ہیں۔

۱۵- عملی نمونہ: بدھ مت کی ذات اور اس کی زندگی انسانیت کے لیے نمونہ نہیں بن سکتی وہ نہ تو زندگی کے تمام پہلوؤں کا احاطہ کرتی ہے اور نہ ہی زندگی کے ٹھوس حقائق اور تقاضوں کو پورا کرتی ہے اس کے بر عکس ہمارے سامنے ایک مینارہ نور اور بانی اسلام محمد مصطفیؐ کا اسوہ حسنہ ہے جو ہر سطح پر رہنمائی مہیا کرتا ہے۔

۱۶- نجات: مہاتمابدھ کے دل میں لوگوں کی فلاح اور بھلائی کی ایک تڑپ اور ان کے دکھوں کا علاج تلاش کرنے کی تمنا تھی اس لیے اس نے اپنے آپ کو نجات دہندہ کے طور پر پیش نہیں کیا بلکہ اعمال (کرم) کو نجات کا ذریعہ بتایا۔ اسلام کی بھی یہی تعلیم ہے اگر نیک اعمال کروگے تو جنت میں جاؤ گے اور برے اعمال کا نتیجہ دوزخ ہوگا۔ بدھ کا یہ بھی کہنا تھا کہ ہر شخص اپنے اعمال کا خود ذمہ دار ہے اسلام بھی یہی کہتا ہے کہ کوئی شخص دوسرے کا بوجھ نہیں اٹھا سکتا۔ مہاتما بودھ یہ بھی کہتا ہے کہ کوئی انسان یا دیوتا دوسرے کی نجات کا ذریعہ نہیں بن سکتا یہی بات اسلام نے کہی ہے اس حد تک بدھ مت اسلام کے قریب ہے۔

۱۷- اخلاقی اقدار: چونکہ مہاتمابدھ سلیم الفطرت شخص تھے۔ اور اخلاقی قدروں پر یقین رکھتے تھے اس لیے ان کا اخلاقی فلسفہ عام برائیوں کو دور کرنے کی اہلیت رکھتا ہے۔ چوری نہ کرنا، زنانہ کرنا، درست سوچ، مشاہدہ وغیرہ تمام باتیں واضح طور پر اسلام میں موجود ہیں بلکہ خالی خولی فلسفے کے طور پر نہیں مقصدیت کی حامل ہیں اور ایک واضح منزل کی طرف لے جاتی ہیں۔ ان کا انسان کی تمدنی ترقی میں ایک مقام ہے جو بدھ مت میں نہیں کیونکہ وہ تمدنی اور معاشرتی زندگی اور اس کے تقاضوں کو بیان نہیں کرتا۔ اس میں ریاست کی تشکیل اور امور کا سرے سے ذکر نہیں۔

۱۸- امر بالمعروف و نہی عن المنکر: سری لنکا، تھائی لینڈ، چین، جاپان اور تبت وغیرہ میں بدھ بھکشوؤں اپنی خانقاہوں میں بیٹھ کر ریاضت کرتے ہیں۔ وہ دنیا سے الگ تھلگ رہتے ہیں وہ بھکشوؤں بنتے وقت عہد کرتے ہیں کہ وہ بدھ کی ذات میں پناہ لیتے ہیں بدھ مت میں پناہ لیتے ہیں اور بدھ سلسلے (سنگھ)

میں پناہ لیتے ہیں ان کے لیے سخت اخلاقی ضابطہ ہے وہ نہایت سادہ زندگی بسر کرتے ہیں۔ مجرد رہتے ہیں زرد جوگیا کپڑے پہنتے ہیں اور غور و تفکر کرتے رہتے ہیں کیا ان لوگوں کا ان ممالک کی تمدنی، معاشی، معاشرتی اور سیاسی زندگی میں کوئی حصہ ہے کیا یہ جماعت امر بالمعروف و نہی عن المنکر کی تلقین کرتی ہے کیا انفرادی نجات کے علاوہ اجتماعی فلاح ان کو منتہائے نظر ہے۔ ایسا نہیں یہ خصوصیات اسلام میں ہیں۔

۱۹- جہاد: اسلام کو اس لحاظ سے تمام ادیان پر ایک تفوق حاصل ہے کہ وہ باطل کے خلاف مسلمانوں کو نبرد آزما ہونے کے لیے اکساتا ہے ان کو جہاد کی تلقین کرتا اور ترغیب دیتا ہے یہ انقلاب آفرین پیغام کسی اور مذہب بشمول بدھ مت نے نہیں دیا۔ یہ جذبہ، ایمانی قوت اور خدا پر کامل یقین سے پیدا ہوتا ہے جہاد کے ذریعے حاصل کی گئی کامیابیوں نے باطل قوتوں کو نہ صرف ششدر کر دیا ہے بلکہ وہ اس سے خائف بھی ہیں۔

☆☆☆☆☆☆☆☆

حواشی

1. (a) Edward Conze , Bhuddhist Texts through thd Ages , London, 1953.

(b) Buddhism,Edited by Richard A Gart, Ny 1962.

(c) The Teaching of Buddha, Society for Promotion of Buddhim 893rd 893rd Edition , Tokyo, Japan 1996.

2. Edward Conze, Buddhist Scriptures, Chap-11,111.

3. Sir John Marshall, A Guid to Taxila, Cambrigde University press, 1960 , P-34-35.

4. Buddhism, Richard A Gard , P. 23.

5. Sir Edwin Arnold , The Light of Asia , Allahbad , India, 1939.

6. Encyclopedia Brittanica-Buddhism.

7. Ibid , and Buddhism, Edit. Richard Gard , P.25.

8. Ibid P.106. Also Sukumar Dutt, The Buddha and Five -After Centuries , london, 1957.

9. Buddhism, Ed by Richard a Gard , Ny 1962 PP-30-36. Encyclopedia Brittanica - Buddhism.

10. The Teaching of Buddha, Society for the Promotion of Buddhism, 893rd Revised Edotopm. 1996.

11. Encyclopedia Brittanica - Buddhism.

12. The Teaching of Buddha, Society for the Promotion of Bud-

dhism, Japan, 893rd revised Edition, 1996, PP.548-550.

13. Encyclopedia Brittanica -Buddhism.

۱۴- تمدن ہند پر اسلامی اثرات، تالیف ڈاکٹر تارا چند، ترجمہ محمد مسعود احمد، مجلس ترقی ادب لاہور، ۱۹۶۴ء ص ۳۹

۱۵- ایضاً، ص ۴۹۔

16. Encyclopedia Brittanic - Buddhism.

17. Buddhism, P. 90-91 .

18. ibid .

19. Farhad Daftary, The Imalis , Their History & Doctrines, Cambridge, London, P.100-102 .

20. Ibid .

21. Rhys Davids , Buddhism, PP111-112.

22. Carus, The Gospel of Buddha , PP.26-27.

23. Book of the Great Decease , Chap-V.

24. Rhys Davids, Buddhism, Chap-V.

25. Rhys Davids, Buddhism, Its History and Literature, New-york.

26. Buddha's Teachings, the Buddhism Promotion Centre of Thailand, 1992.

27. The Buddha's Teachings , The Buddhism Promotion Centre Thailand, 1992 PP.95-97.

28. Buddhism, ed by Gard.

29. The Buddha's Teachings, Buddhism Promotion Centre,

Thailand.

30. Walpola Rahula, What the Buddah Taugh, Bedford, England,

31. Edward Conze, Buddhist Texts Through The Ages, London 1953 p. 4-5 .

32. Buddha's Teachings, Thai Centre, P172.

33. Har Dayal , The Bodhisattava Doctrine in Buddhist Sanskrit Literature , London , 1932.

۳۴- اس موضوع پر نہایت فاضلانہ بحث کے لیے دیکھئے۔

Shashi Bhushan Das Gupta , An Introduction to Tantric Buddhism, 2nd Edit. Calcutta University, Calcutta, 1958, PP10-13.

۳۵- چین میں بدھ مت کی ترقی پر ملاحظہ کریں۔

Arthur F. Wright , Buddhism In Chinese History, 1959.

36. Masaharu Anesaki, History of Japanese Religion , 1963 .

37. Shastri Bhusan Das Gupta, An Introduction to Tontric Buddhism, Calcultta, 1958.

38. Teaching of Buddha , P 132-4.

39. The Teaching of Buddha , Chap -V.

مقالات

حصۂ عربی

عِزّت کا مقام

آخرت میں تو عِزّت کا مقام
ہم اُن لوگوں کے لیے مخصُوص کریں گے
جو زمین پر نہ اپنی برتری قائم کرنا چاہتے ہیں،
اور نہ فساد پھیلاتے ہیں،
اور انجام کار کامیابی اَللہ سے ڈرنے والوں کے لیے ہے۔

(القرآنْ)

القصص۔۸۳

فتح الملهم شرح صحيح مسلم (دراسة تحليلية)

د. زيتون بيگم شمس الدين ☆

كان شبير احمد عثمانى من أشهرِ علماء دارالعلوم فى القرن العشرين الذين كانوا يجمعون كل المزايا العلمية والعملية التى كانت دارالعلوم تمتاز بها. فكان رحمه الله محدثا بارعاً و مفسراً كبرا و متكلما معروفاً و خطيباً مصقعا و عالماً جليلاً و سياسياً محنكا و أديباً معروفاً.

ولد العلامة شبير احمد عثمانى يوم عاشورا أى العاشر من محرم سنة ثلاثمائة و خمس بعد الألف من هجرة سيدنا محمد ﷺ فى مدينة بجنور. و نسبه يرجع إلى سيدنا عثمانؓ. كما ذكر فى نهاية تفسيره للقرآن الكريم.

أن نسبه يرجع إلى سيدنا عثمانؓ فى سلسلة ثلاثة و أربعين جداً.

العلامة شبير احمد العثمانى تحصل علم اللغة العربية والأردية والفارسية والفقه والحديث و التفسير والمنطق والحساب والفسلفة على أيدى أساتذته الكبار كالشيخ عبيدالله السندهى والشيخ محمود الحسن والشيخ انور شاه الكشميرى والشيخ محمد ياسين و غيرهم.(١)

وقد توفى يوم الاثنين ٢١ صفر سنة ١٣٦٩ﻫ الموافق ١٢ ديسمبر ١٩٤٩م. صلى عليه صلٰوت حاضرة و غائبة و دفن فى ساحة الكلية الاسلامية بكراتشى.

كان العلامه العثمانى بذل جهوداً سياسية و أدبية و علمية واشتغل على مناصب عديدة ولم يزل يصنف طوال حياته برغم انشغاله بالدروس والأمور السياسية فصنف كتباً كثيرة التى نالت الشهرة على الدوام منها تفسير العثمانى

☆ ڈپٹی ڈین کلیہ عربی، بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی۔ اسلام آباد

للقرآن الكريم، فضل البارى صحيح البخارى، العقل النقل، المعراج فى القرآن، الروح فى القرآن، فتح الملهم شرح صحيح مسلم و غيرها.

فتح الملهم للعلامة شبير احمد، العثمانى المتوفى ١٩٤٩م من اجل شروح صحيح مسلم و اكثرها ايضاحاً و تفصيلا و هو الشرح الوحيد الذى شاع فى ايدى الناس و عَم نفعه، فى شبه القارة الهندية الذى الف فى اللغة العربية ودرس فى المدارس الدينية و شاع فى انحاء العالم.

وصف عام لفتح الملهم و مواده:

و شرحه هذا الى آخر كتاب النكاح ولم يتيسر له اتمامه وكان شبير احمد عثمانى يتمنىٰ لاكمال هذا الشرح لكن ظروفه الصحيحة و اموره السياسيه لم تمنحه الفرصة. ولا تستطيع أن تحدد الوقت المعين لاقامته بشرح هذا الكتاب. لكن عرفنا من خلال التحقيق انه بدا بهذا العمل الجليل منذ سنة ١٣٣٣ھ الموافق ١٩١٤م حينما قام بتدريس صحيح مسلم نيابة عن استاذه الشيخ محمود الحسن عندما كان مسافرا الى الحجاز فى نفس العام و تركه نائبا عنه لتدريس الحديث فى صحيح مسلم.

وكان يفكر فى كيفية طبع هذا الكتاب الضخم ومن يتحمل نفقاته وقيل انه عندما سافر الى الحجاز والمدينة المنورة وضع كتابه هذا امام روضة النبى ﷺ ودعى الله تعالى و قال يا رسول الله: "انا اقدم اليك هذه الخدمة المتواضعة فتقبله منى وادعو الله لى ان ييسر لى الاسباب فى طباعته فحين رجع الى بلدہ قام مير عثمان على خان نظام الملك حيدر آباد دكن بطبع هذا الكتاب على نفقته وكما كتب العلامة الاهذاء باسمه، فظهر هذا الشرح على مساحة العالم ببركة دعائه على روضة النبى ﷺ بدون تأخير بعد اتمامه.

طبع هذا الشرح طبعا حجريا فى الهند فى ثلاث مجلدات ضخمة فى حجم، ٢٠X٤٠ يزيد عدد مجموع صفحاتها على الف و خمسمائة و عدد اسطر كل صفحة خمسة و ثلاثون سطرا.

طبع الجز الأول لفتح الملهم فى شرح صحيح مسلم من مطبعة مدينة، بجنور سنة ١٣٥٢ هجرية/١٩٣٣ ميلادية، وعدد صفحاته خمسمائة يحتوى على مقدمة قيمة تتعلق بعلم أصول الحديث بالتحقيق الباهرالدقيق و مقدمة صحيح مسلم و شرح خطبته و معها ثلاثة كتب و هى:

الأول كتاب الايمان، الثانى. كتاب الطهارة. الثالث. كتاب الحيض:

اما الجزء الثانى لفتح الملهم فطبع من مطبعة مدينة بجنور ايضا فى سنة ١٣٥٤هجرية/١٩٣٥ ميلادية، وهذا الجزء يحتوى على ٥١٨ (ثمانى عشرة و خمسمائة صفحة) و تسعة كتب اخرى، وهى التالية:

الأول: كتاب الصلاة: الثانى. كتاب المساجد و مواضع الصلاة: الثالث. كتاب صلاة المسافرين و قصرها. الرابع. كتاب فضائل القرآن وما يتعلق به:. الخامس. كتاب الجمعة. السادس. كتاب صلاة العيدين:

السابع. كتاب صلاة الاستسقاء: الثامن. كتاب الكسوف. التاسع. كتاب الجنائز:.

أما الجزء الثالث لفتح الملهم طبع من مطبعة هاندة بجالندهر، فى سنة ١٣٥٧هـ/١٩٣٨م ميلادية، باشراف الشيخ عماد الدين الانصارى الشيركوتى. ويحتوى هذا الجزء على (٥٣٠ ثلاثين و خمسمائة صفحة) خمس كتب وهى:

الأول. كتاب الزكاة. الثانى. كتاب الصيام: الثالث. كتاب الاعتكاف: الرابع. كتاب الحج: الخامس. كتاب النكاح.

وهذا الكتاب فتح الملهم فى شرح صحيح مسلم يوجد فى مكتبات العالم الاسلامى وخاصة فى الباكستان، فيوجد فى مكتبة جامعة البنجاب، والمكتبة العامة، و مكتبة الجامعة الاشرفية بلاهور و مكتبة دار العلوم بكراتشى والمدارس الدينية فى الباكستان والهند خاصة فى فروع "دارالعلوم" الديوبندية و مكتبة، المدرسة، الصولتية فى مكة المكرمة، لكن هذا الشرح لم يكن متوفرا فى الاسواق لمن أراد تحصيله مع شدة احتياج العلماء إليه. فأراد السيد على مظهر النقوى أن يبرز

الكتاب بالحروف الحديدية على التقطيع المتوسط فأبرز اولا المقدمة لفتح الملهم فى أجمل الحروف وأحسن الصور التى كانت يحتوى على ٢٦٧ صفحة، فى حجم ١٤/٤X٢٠ وطبعت أول مرة فى مطبعة دار التصنيف بكراتشى فى سنة ١٩٧٣م فى الباكستان.

ثم طبَع الجزء الأول من افريشيا ناظم آباد بكراتشى فى الباكستان والذى يحتوى على ٣٩٢ صفحة فى حجم ٢٢/٤X١٤ وعدد اسطر كل صفحة خمسة وثلاثون سطرا و تاريخ الطبع غير مطبوع على هذا الكتاب.

والفرق بين الطبعة الأولى والثانية هى أن المقدمة لفتح الملهم، مشتملة مع الجزء الأول الذى يحتوى ١٠٨صفحات فى الطبعة الأولى وذلك فى الطبعة الثانية المقدمة منفصلة عن الجزء الأول و حروفها أصغر من حروف الطبعة الأولى بسبب تصغير حجم الكتاب وأما من الناحية الثانية لايوجد أى فرق بين السطور أو الفصول أو الترتيب.

وفى الجملة طبع الكتاب مرة ثانية فى الباكستان بغير تغيير أو اضافة. و كتب العلامة محمد تقى العثمانى تكملة لهذا الشرح فى ثلاث مجلدات و طبع من مكتبة دار العلوم بكراتشى.

منهج العلامة العثمانى خلال شرحه:

منهج العلامة، العثمانى منهج فريد فى أسلوبه و طريقته بين شروح صحيح مسلم وهو منهج تنقيح المسائل و تحقيقها بأراء المتقدمين والمتأخرين كما قال بنفسه، فى كتاب الايمان:

ولم نعمل على شاكلة اكثر المصنفين فى نقل كل غث و سمين والركوب على كل صعب وذلول بل تعين المصير عندنا الى كلام من بلغ من التحقيق والتفصيل والتفهيم واستيعاب الباحث واستيفاء الشقوق واستقصاء الأدلة. (٤)

والأن سنذكر عناصر مهمة لمنهجه مفصلا لكى نوضح أمام القارىء أساس منهجه و طريقته فى الشرح و هى التالية:

الأول:

يجد الباحث مقدمة كبيرة فى أول الكتاب تجمع شتات علم أصول الحديث بتحقيق دقيق يصل آراء المحدثين فى هذا العدد بما قرره علماء أصول الفقه على اختلاف المذاهب غير مقتصر على فريق دون فريق، فهذه المقدمة البديعة تكفى لمن يطالعها موونة البحث فى مصادر لا نهاية لها كما قال العلامة العثمانى بنفسه.

هذه فصول نافعة مهمة فى بيان مبادىء علم الحديث وأصوله التى يعظم نفعها و يكثر دورانها انتقيتها من الكتب المعتبرة عند علماء هذا الشأن مع بعد زيادات مفيدة منحت لى فى أثناء التأليف فأحببت أن أجعلها كالمقدمة للشرح ليكون الناظر على بصيرة فيما يتضمن عليه الكتاب من مباحث الحديث متونه وأسانيده وبالله التوفيق.(٥)

ثانياً:

وبعد المقدمه البالغة مائة صفحة، يلقى الباحث شرح مقدمة صحيح مسلم شرحا ينشرح له صدر الفاحص حيث لم يدع الشارع الجهبذ موضع اشكال منها أصلاً بل أبان مالها وما عليها بكل انصاف مثل فى شرح قول الامام مسلم: "ألا ترى انك اذا وازنت هولاء الثلاثة الذين سميناهم عطاء و يزيد وليث بمنصور بن المعتمر و سليمان الأعمش واسماعيل بن أبى خالد فى اتقان الحديث والاستقامة فيه فقال: "قوله بمنصور بن المعتمر الخ، قد ينكر على مسلم رحمه الله بأن عادة أهل العلم اذا ذكروا جماعة فى مثل هذا السياق قدموا أجلهم مرتبة فيقدمون الصحابى على التابعين والتابعى على تابعه و هنا عكس مسلم فان اسماعيل بن أبى خالد تابعى مشهور رأى أنس بن مالك و سلمة بن الأكوع و سمع عبدالله ابن أبى أوفى وغيره من الصحابة وأما الأعمش فرأى أنس بن مالك فقط وأما منصور بن المعتمر فليس

هو بتابعى وانما هو من تابعى التابعين وأجيب هنا بأنه ليس المراد هنا التنبيه على مراتبهم فلا حرج فى ترتيبهم ويحتمل أن يكون قدم منصورا لرجحانه فى ديانته و عبادته وان كان غيره من الثلاثة راجحا على غيره لكن منصور أرجحهم قال عبدالرحمن بن مهدى: منصور أثبت أهل الكوفة الا رده فاذا ذكرت منصورا سكت و قال أحمد بن حنبل منصور أثبت من اسماعيل بن أبى خالد وقال أبو حاتم منصور أثبت من الأعمش وقال يحيى بن معين روى أنه صام ستين سنة وقامها وأما عبادته وزهده وامتناعه عن القضاء حين اكره عليه فأكثر من أن يحصى واشعر من أن يذكر، وقال العجلى وكان فيه تشيع قليل ولم يكن بمغال وكان قد عمش من البكاء، وقالت فتاة لأبيها يا أبت الأستوانة التى كانت فى دار منصور ما فعلت قال يابنية، ذات منصور يصلى بالليل فمات توفى سنة اثنتين و ثلاثين ومائة". (٦)

وهكذا نرى أنه أخذ على الامام مسلم من ناحية تقديم غير التابعى على التابعى. وتأيد بتقديمه من حيث زهده وورعه بأقوال العلماء عن ورعه، من ناحية ثانية، وبين مالها وما عليها.

ثالثاً:

وضع العلامة العثمانى للشرح خطة واحدة اتبعها بدقة فى سبع الأبواب فجاء الشرح. على طوله. على نسق واحد يدل على فهم يتقن التصنيف والتبويب و هو انه بدأ بشرح موضوع جديد بتعريفه اللغوى والاصطلاحى ثم اصدار الحكم عليه فى ضوء أقوال العلماء والفقهاء بالاستدلال العقلى والنقلى غالباً وأحيانا يقدم رأيه الخاص ان كان له رأى. ويدل على ذلك كل أبواب (كتب) كتابه فتح الملهم فى شرح صحيح مسلم ككتاب الايمان والصلاة والصيام والزكاة وغيرها. ونكتفى على مثالين من كتاب الايمان والزكاة فقط.

ذكر العلامة فى كتاب الايمان بحثا لغويا عن الايمان فقال: "الايمان افعال من الأمن يقال آمنته وأمنت غيرى ثم يقال آمنه اذا صدقه، وحقيقته آمنه التكذيب

والمخالفة وأما تعديته بالباء فلتضمينه معنى أقر وأعترف وتعديته باللام كما فى قوله تعالى: (أنومن لك واتبعك الأرذلون).(٧) فلتضمينه معنى الاذعان والانقياد...

وقال الغزالى رحمه الله والحق فيه ان الايمان عبارة عن التصديق. قال الله تعالى (وما أنت بمؤمن لنا)(٨) أى بمؤمن والاسلام عبارة من التسليم والاستلام بالاذعان والانقياد وترك التمرد والإباء والعناد وللتصديق محل خاص وهو القلب واللسان ترجمان، وأما التسليم فانه عام فى القلب واللسان والجوارح فان كل تصديق بالقلب فهو تسليم و ترك الاباء والجحود وكذلك الاعتراف باللسان وكذلك الطاعة والانقياد بالجوارح...الخ.(٩)

وقلما بدأ العلامة العثمانى بشرح الأحاديث مباشرة بدون تمهيد وذلك فى الأبواب التى لاتحتاج الشرح اما لأن هذه الأبواب معروفة مستغنى عن الايضاح او لم يوجد الاشكال والاختلاف فى كيفيته، ككتاب الحج و كتاب الحيض، واكتفى العلامة على شرح الأحاديث الوارده فيه بغير تعريفه اللغوى والاصطلاحى.

رابعاً:

ونراه فى كثير من المسائل يعرض الآراء المختلفة و يذكر رأى الطرفين دون أن يذكر رأيه الخاص أو يؤيد أحدها وذلك لأنه ليس له رأى خاص فى مثل تلك المسائل وهذا كقوله فى شرح الحديث التالى:

"قوله يتلون كتاب الله رطبا... الخ". قيل المراد الحذف فى التلاوة أى يأتون به على أحسن أحواله و قيل المراد انهم، يواظبون على تلاوته فلا تزال السنتهم رطبة به و قيل هو كناية حسن صوت به حكاها القرطبى و يرجح الأول ما وقع فى رواية أبى الوراك عن أبى سعيد عن مسدد يقرون القرآن كأحسن ما يقرؤه. الناس و يؤيد الآخر قوله فى رواية مسلم عن أبى بكرة عن أبيه قوم اشداء، احداء ذلقة ألسنتهم بالقرآن أخرجه الطبرى.(١٠)

خامساً: مسائل الأبواب

تمتاز خطة الشرح بأنها منطقية فى وضعها و فى تسلسل مراحلها من العنوان المحدد، الى الغرض الواضح، الى السؤال المتتابع، المركز الى الجواب المحلل الشامل، وهذه المسائل عبارة عن مجموعة من الأسئلة المركزة يسوقها العلامة فى كل باب من أبواب الشرح والحق ان للكتاب نفسه أثر بعيد فى ترتيب هذه المسائل و تدرجها. ونقدم بعض نماذج منها:

" أسئلة عن الايمان، هل الاسلام هو الايمان أو غيره؟ هل الايمان يزيد و ينقص.

وجوابها بالاستدلال العقلى والنقلى كحكم الشرع للايمان والاسلام الأعمال من الايمان، و حكم من أقر باللسان ولم يصدق قلبه وغيره.(١١)

وهكذا كان العثمانى يتدرج فى الأسئلة من العام الى الخاص. أو من السؤال عن الأصول وأحكامها الى السؤال. عن الفروع و جزئياتها. ولا شك ان للعقل فى هذا المنهج جهدا و اضحا، وللمنطق فى خطته و تسلسل فقراته أثرا بعيداً.

سادساً: عنوان الأبواب فى كتابه فتح الملهم.

لم يتقيد العلامة العثمانى بعناوين. أبواب كتاب صحيح مسلم التى بوبها الامام النووى فى شرحه. بل كان يأخذ بعضها و يغير بعضها الأخر، كان يذكر منها ما اتضح معناه وظهر الغرض منه، أما ماغمض ودق فكان يبديها بعنوان اكثر وضوحا وأشد دلالة على الباب و كثيرا ما نجد الباب الواحد من الكتاب موزعا على عدة أبواب فى الشرح وهذه الأبواب مهما تتشعب و تعدد ترجع عنده. بتأثير منهج تفكيره العقلى. الى المعنى العام الذى ينظمها جميعا، فهو لا يفتأ يبين فى كل باب بل فى كل مسألة من مسائله صلة هذه المسألة بأصل الباب و كيفية رجوعها الى معناه العام. و سنرى ذلك واضحاً من نموذج عنوان كتابه فتح الملهم والمنهاج فى شرح صحيح مسلم للنووى، مثلا:

عنوان الامام النووى و موضعه فى الشرح	عنوان العلامه العثمانى و موضعه فى الشرح
كتاب الايمان	كتاب الايمان
تعريف الايمان والاسلام	الاسلام هو الايمان أو غيره الحكم الشرعى للايمان والاسلام
تعريف الايمان والاسلام	العمل جزء من الايمان أم. لا؟
--	الاقرار باللسان شرط للايمان أم لا؟
--	حكم من أقر باللسان ولم يصدق بقلبه
--	توجيه أقوال السلف رحمهم الله فى جزئية الاعمال من الأيمان
الايمان يزيد و ينقص (١٢)	هلا الايمان يزيد و ينقص؟(١٣)

سابعاً:

وأما الشواهد فقد أولاها العلامة عناية ظاهرة، يناقشها، و يستدرك الرواة والعلماء فيها يتحرى صحة نسبتها ووجه روايتها. وكانت طريقته فى تحقيق الروايات والشواهد على طريقة علمية قائمة على التثبت والنقد. فهو يعنى بالمصدر الذى نقلت عنه الرواية، و عناية العثمانى بالمصادر واضحة فى جميع ما ينقل اذ لا يروى قولا ولا يورد رأيا لعالم من العلماء الا ذكر مكان الرأى فى كتب ذلك العالم، واذا نقل رأيا عن سواء تحرى صحته و صدقه حتى يصل فى أمره الى حكم يؤيده و يقويه أو يبعده و طريقته لتبيين المصادر هى التالية:

١. احيانا يذكر اسم المؤلف واسم الكتاب كمرجع بدون ذكر الصفحات مثل قوله:

"جاء فى عقود الجواهر المنيقة للعلامة السيد مرتضى الزبيدى". (١٤)

٢. أحيانا يستعمل لفظ صاحب بدل اسم المؤلف مثل قوله:

"قال صاحب التنقيح" (أى ابن الجوزى)(١٥) وقوله "قال صاحب الكشف"(١٦) و "قال صاحب المواهب"(١٧):

٣- أحيانا يذكر اسم الكتاب و مؤلفه و موضوع البحث كقوله: "قال ابن مطهر الحلى فى نهاية الوصول فى البحث الحادى عشر فى نقل الحديث بالمعنى.(١٨)

٤- احيانا يذكر المراجع مع تثبيت رقم الصفحة والمجلد كما ذكر:

" فتح البارى ج٩، ص ١٤٣"(١٩) و" عقد الجيد للشاه ولى الله، ص٣٢(٢٠) و "كنزالعمال" ج٧، ص٢٦٨(٢١) و "توحيد النظر" ص ٢٩.(٢٢)

٥- وغالبا يذكر المرجع بدون تحديد الصفحة واسم المؤلف و يكتفى باسم، الكتاب فى نهاية قوله و مثال ذلك قوله:

"كذا فى شرح المشكاة "(٢٣) و "كذا فى عمدة القارى"(٢٤) و "كذا فى الطبقات الشافعية".(٢٥)

٦- أحيانا يكتفى على لقب المولف فقط مثل:.

" قال شيخ الاسلام"، والخطيب، و "فخر الاسلام، و "البلقينى".(٢٦)

٧- أحيانا ينقل العبارة الطويلة من الكتاب حينما يذكر مسألة مبهمة من كتاب واحد فيذكر فى نهايته المرجع كقوله: " هذا ما أردنا نقله من كلام الغزالى فى هذا المختصر فمن أراد استيفاء وجوه المسئلة فعليه بالمستصفى وغيره من كتب الأصول.(٢٧).

٨- أحيانا يذكر أقوال شيوخه بدون تحديد الاسم، بمثل قوله: "شيخنا"(٢٨)

٩- أحيانا بشير الى أسماء الكتب عن مناسبة الموضوع باضافة المراجع لكى يستفيد القارىء، استفادة كاملة مثل قوله: "فى تعريف المطلوب فذكر مفهوم المقلوب بالأمثلة وأشار الى الكتب عن المقلوب وقال: "ان ابا حاتم له كتاب فى خطأ البخارى فى تاريخه، كما صنف الخطيب فى هذا النوع كتابا سماه "رافع الارتياب فى المقلوب من الأسماء والأنساب".(٢٩)

١٠- أحيانا يذكر الاصطلاح بدل اسم المؤلف المحدد كعلماء الأصول والفقهاء" او "الشافعية"، أو "الحنفية"، أو "الجمهور"، أو "الظاهرية" أو المحدثين" و مقصوده من ذلك الى عقيدتهم او منهجهم، مثل قوله: قال العلماء"[٣٠]، أو "قال شراح صحيح مسلم"[٣١]

١١- أحيانا ينبه الى ختام ما أخذ بقوله "انتهى المرجع" مثل قوله عندما ذكر رأى ابن حجر من كتابه " نكت على ابن الصلاح، فقال: "انتهى كلام ابن حجر فى النكت"[٣٢].

١٢- أحيانا، يورد اشعارا باللغة الفارسية والعربية بمناسبة الموضوع، وقليلا ما يذكر اسم الشاعر و غالبا لا يذكر، مثل قوله:

صدق من قال: وعين الرضا عن كل عيب قليلة
ولكن عين السخط تبدى الماويا[٣٣]

وكقوله:

ولله در الشاعر الفارسى:
چشم بداندیشن كه پركنده باد
عيب نمايد هنرش در نظر[٣٤]

وأحيانا يذكر اسم الشاعر مثل قوله: "قال أبو العتاهية":
بكى شجره الاسلام من علمائه
فما اكترثوا لما رأوا من بكائه[٣٥]

١٣- وحينما بذكر رأيه الخاص يخاطب نفسه و يذكر لفظ "قلت".[٣٦] أو قال لعبد الضعيف[٣٧]، أو يظهر للعبد الضعيف.[٣٨]

١٤- وينبه أن يكون عبارة معروفة أو مصحفة أو مزيفة فيكتب كما كتبه المؤلف لكن يذكر فى الحاشية كذا فى الأصل و صحيح هذا، و مثال ذلك:

كذبتم و بيت الله يبزى محمدا

ولما نقاتل حوله و تناضل

قال العلامة العثمانى عن هذا الشعر: "كذا فى الفتح والصحيح يبزى محمد بالياء المضمومة والزاء المفتوحة بالبناء على المفعول كما فى تاج العروس و شرح المواهب.[٣٩]

وهكذا لوسقطت الألفاظ من العبارة أو وقع الخلل فهو ينبه على ذلك و مثال ذلك قوله فى العبارة عن مسألة قراء ة الفاتحة هل من واجبة على الماموم أم لا؟ وأقوال الأئمة فى ذلك ، وبعد ما ذكرها فقال: "هكذا فى الأصل ولعل فى العبارة سقطاً و خللا.[٤٠]

فتظهر عناية العلامة العثمانى و دقته و تفكيره و تعمقه فى الأبحاث من هذه الأمثلة و نرى أنه يتحرى لاثبات الروايات والشواهد الى حده و يذكر رأيه ان له رأى خاص أو نظر فيه.

١٥- سلك شبير أحمد العثمانى فى شرحه مسلك المحدثين القدماء فاستعمل اصطلاحاتهم للمراجع والمصادر، سنوضح بعض ألفاظه التى استعملها فى شرحه لتسهيل الفهم على القارى العام اطلاق هذه الاصطلاحات كنموذج فقط، ومنها مايلى:

(١) لفظ أستاذنا: فالمراد به استاذه شيخ الهند محمود الحسن الديوبندى سنة ١٩٤٠م.

(٢) لفظ التدريب: فاذا قال كذا فى التدريب، فالمراد به تدريب الراوى فى شرح تقريب النووى للعلامة جلال الدين السيوطى.

(٣) لفظ التذكرة: فاذا أطلق، فالمراد به تذكرة الحفاظ للذهبى.

(٤) لفظ التقريب: فاذا أطلق هذا اللفظ، فالمراد به تقريب التهذيب للحافظ ابن حجر العسقلانى.

(٥) لفظ التلخيص: فاذا قال كذا فى التلخيص، فالمراد به التلخيص الخبير فى تخريج أحاديث الرافعى الكبير للحافظ ابن حجر العسقلانى.

(٦) لفظ الجزرى: فاذا قال: قال الجزرى، فالمراد به الامام العلامة سعد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد بن محمد الجزرى المعروف بابن الأثير الجزرى المتوفى ٦٠٦هـ.

(٧) لفظ الحافظ: فاذا أطلق العثمانى وقال: قال الحافظ، أو عند الحافظ مثلا، فالمراد به الحافظ ابن حجر العسقلانى المتوفى سنة ٨٥٢هـ.

(٨) لفظ الخطيب: فاذا أطلق هذا اللقب، فالمراد منه الحافظ أبوبكر الخطيب البغدادى المتوفى سنة ٤٦٢هـ.

(٩) لفظ الخلاصة: فالمراد به خلاصة تذهيب تهذيب الكمال للعلامة الحافظ صفى الدين بن أحمد بن عبدالله الخزرجى.

(١٠) لفظ شرح مسلم: فاذا قال كذا فى شرح مسلم، أوجاء فى شرح مسلم، فالمراد به المنهاج فى شرح صحيح مسلم للنووى.

(١١) لفظ شيخنا: فالمراد به الشيخ أنورشاه الكشميرى المتوفى عام ١٣٥٢هـ.

(١٢) لفظ شيخ الاسلام: فاذا أطلق هذا اللقب، فالمراد به شيخ الاسلام ابن تيمية المتوفى سنة ٧٢٨هـ.

(١٣) شيخنا واصحابنا: فالمراد به الشيخ الحنفيون واصحابهم.

(١٤) الشيخ الكبير والاكبر: فاذا اطلق هذا اللقلب. فالمراد به الشيخ الاكبر ابن العربى المتوفى سنة ٢٣٨هـ.

(١٥) لفيظ شيخ شيخنا: فالمراد به الشيخ محمد قاسم النانوتوى المتوفى عام ١٨٨٠م.

(١٦) لفظ العراقى: فاذا اطلق اللقلب. فالمراد به الحافظ زين الدين العراقى الفقيه المتوفى سنة ٨٠٦هـ.

(١٧) لفظ العمدة: فاذا قال العلامة كذا فى العمدة او قال العينى فى العمدة مثلا۔ فالمراد به عمدة القارى۔ فى شرح صحيح البخارى للعلامة بدر الدين العينى۔

(١٨) لفظ العينى: فالمراد من هذا اللقلب العلامة بدر الدين العينى الحنفى المتوفى ٨٥٥ھ۔

(١٩) لفظ الفتح: فاذا قال كذا فى الفتح، او قال الحافظ فى الفتح مثلا، فالمراد به فتح البارى فى شرح صحيح البخارى للحافظ ابن حجر العسقلانى۔

(٢٠) لفظ فخر الاسلام: فاذا اطلق هذا اللقلب، وقال: قال فخر الاسلام، فالمراد منه فخر الاسلام البزدوى المتوفى سنة ٤٨٢ھ۔

(٢١) لفظ القارى: واذا اطلقه وقال قال القارى۔ مثلا، فالمراد به على ابن سلطان الهروى القارى۔ المتوفى سنة ١٠١٤ھ۔

(٢٢) لفظ القاضى: فاذا اطلق هذا اللقلب وقال قال القاضى۔ فالمراد منه القاضى عياض المالكى المتوفى ٥٤٤ھ۔

(٢٣) لفظ الكشف: فاذا اطلق وقال كذا فى الكشف الظنون من اساس الكتب والفنون، للعلامة ملا كاتب حلبى۔

(٢٤) لفظ المجمع: فاذا قال كذا فى المجمع مثلا، فالمراد به مجمع بحار الانوار للعلامة محمد طاهر بن على الهندى اليتنى المتوفى سنة ٩٨٦ھ۔

(٢٥) لفظ المرقاة: فاذا قال كذا فى المرقاة۔ فالمراد به مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح لعلى بن سلطان محمد الهروى القارى۔

(٢٦) لفظ المغنى: فاذا قال كذا فى المغنى او قال صاحب المجمع فى المغنى فى ضبط اسماء الرواة للعلامة محمد طاهر بن على الهندى۔

(٢٧) لفظ النهاية: فاذا قال كذا فى النهاية۔ فالمراد به النهاية فى غريب الحديث والاثر للعلامة مجد الدين ابن الاثير الجزرى۔

مذهب العلامة العثمانى خلال شرحه:

لقد كان العلامة العثمانى فى شرحه ذا نزعة حنفية فى آراء ه ومنهجه فهو اذا ذكر الحنفيين قال عنهم اصحابنا وائمتنا وشيوخنا.

ممّا لا شك فيه أن وقوف العلامة العثمانى الى جانب الحنفيين وأخذه. بأرائهم واضح فى جميع ابواب الكتاب و مثال ذلك انه فى المجلد الاول اورد ترجمة للامام ابى حنيفة النعمان رحمه الله.(٤١) وفى باب صفة الاذان ذكر بيان مذاهب الائمة فى الترجيح، بالشهادتين والانتصار لما هو المختار عند الحنفية.(٤٢) وفى باب التسبيح والتحميد والتأمين ذكر ايضا ما اختاره الحنفية رحمهم الله.(٤٣) وفى كتاب صلاة العيدين ذكر أقوال الأئمة فى عدد التكبيرات فى صلاة العيدين وكيفيتها والدليل على ماهو المختار عند الحنفية.(٤٤) كما ذكر فى كتاب الصيام فى باب بيان ان لكل بلد رؤيتهم وانهم اذأ رأو الهلال بلد لايثبت حكمه لما بعد عنهم فذكر مذاهب العلماء فى ذلك وتحقيق ماهو المختار عند الحنفية.(٤٥) واذا ذكر آرائهم أبدها ودافع عنها ونصرها على آراء المذاهب الاخرى.

المراجع والمصادر التى رجع اليها صاحب كتاب فتح الملهم فى تصنيف كتابه:

ان أحد مقاييس جودة بحث من الأبحاث ترجع الى درجة بأهمية مصادر ذلك البحث ومراجعه كما أن تمحيص رأى بنفيه او تأكيده تحتاج الى أدلة، والى أشباه يقاس عليها ونحو ذلك، وهنا تأتى، أهمية المصادر، والمراجع، فى التوصل الى عمليات التمحيص أو القياس أو نحوه وبرغم أن شبير احمد العثمانى موضوع هذا البحث كان واحدا من العلماء الموثوق بهم الحافظين للأحاديث المحققين لها. غير أنه التزم فيما كتب عن صحيح مسلم بذكر المصادر والمراجع للاستدلال منها وأخذها شواهد على ماذهب اليه من آراء أو معارضته لرأى أو تأئيد. لرأى آخر ذاكراً أوجه الخلاف والتشابه بينهما والمفاضلة بين كل ذلك، فالمصادر والمراجع

لديه كانت مفتاح المقارنات التى كثيرا مالجأ اليها ليصل إلى مايريد أن يصل إليه فى دقة، تحقيقه لصحيح مسلم. كما أنه ذكر أقوال المحدثين والمفسرين والنحويين واللغويين والمؤرخين والفقهاء فى شرحه والأخذ من كتبهم المعروفة ولم يكتف العلامة بكتب الحديث المعروفة لتعينه على شرح الحديث فقط بل شرح كثيرا من المسائل من كتب خاصة وجد فيها دلالة عما يريد التحدث.

خصائص فتح الملهم:

شرح شبير احمد العثمانى صحيح مسلم هو شرح الوحيد الأكثر تداولا بين أيدى الناس. اذ تقبله العامة والخاصة من العرب والعجم. فما سبب التعرف عليه. وكيف ذاع صيته فى الآفاق، وما أسباب ذلك وما سبب كثرة الأمثال عليه والتعرف عليه. وهل هو الشرح الوحيد لصحيح مسلم الذى ألف فى القارة الهندية؟ تلك أسئلة كثيرة فى حاجة للأجابة عليها أجابة واضحة وسأحاول أن القى الضوء على الجوانب المهمة فى الكتاب حتى تتضح أهميته.

اما بالنسبة لشهرة الكتاب فهى:

اولا: ان صحيح مسلم واحد من الصحيحين. ويعتمد الناس عليه فى المسائل الشرعية فليس من الممكن اهمال شرحه لتوضيح المسائل الشرعية والفقهية المختلفة للمسلمين ومن هنا يهتم الناس بكل ما يؤلف حوله فا هتموا بمؤلف شبير احمد العثمانى.

ثانيا: هذا الشرح ينسب الى عالم كبير ومحدث عظيم ومستند ذى قدرة على البيان ومتمكن من الكتابة. ومحقق متعمق وهو شبير احمد، العثمانى الذى ذاع صيته فى شبه القارة الهندية واعترف العلماء وعامة الناس بمكانته العلمية والأدبية. اذن فليس العجيب أن يقبل الناس على هذا الشرح الجليل.

ثالثا: ان هذا هو الشرح الوحيد الذى الف فى شبه القارة الهندية باللغة العربية

فى ذلك الوقت على يد محدث من دار العلوم الديوبندية ولدار العلوم تلك مكانة مرموقة فكانت سببا فى شهرة هذا الشرح وذيوعه لأنها هى المدرسة الوحيدة التى تخدم المسلمين فى مجال دينهم، وسياستهم واعترف الناس بخدماتها العربية والسياسية. إذن تهيأت كل الأسباب لشهرته وانتشاره وذيوع صيته فزاد الاقبال عليه من الأساتذة وطلاب العلم من هذه الدار وزاد طلبهم لهذا الشرح بالاضافة الى منسوبى فروع دار العلوم الديوبندية الموزعة فى العالم الذين تسببوا زيادة شهرته والإقبال على اقتنائه.

رابعا: توجد خصائص ومميزات لهذا الشرح كانت من أسباب شهرته سنتناول هذه الخصائص لكى نوضح أمام القارى صورة واضحة عنها:.

اولا: كتب المؤلف مقدمة عن أصول علوم الحديث فى بداية الكتاب لكى يعرف القارى... اصطلاحات الحديث قبل فهم شرحه... لتسهيل فهم العبارات والمصطلاحات.

ثانيا: ألف الشارح هذا الشرح فى ضوء مذهب الحنفية وبين خلال شرح الحديث مذهبهم وموقفهم فأقبل الحنفيون عليه لإستدلال على مذهبهم ومعرفة الأراء الصحيحة فى المسائل المختلفة. ويعتبر هذا الشرح للحنفين كمرجع فى مسائل الحديث.

ثالثا: لم يهمل الشارح أمرا يتعلق بالحديث في كلها بل وفاه حقه من التحقيق والتوضيح. فاستوفى ضبط الأسماء والكلام عن الرجال والجرح والتعديل وشرح الغريب وتحقيق مواضع اورد عليها بعض أئمة هذا الشأن. ومثال ذلك كقوله فى ضبط الاسماء (أى أسماء الرواة).

(الف) حدثنا غندر الشيخ: ج الغندر بضم الغين المعجمة واسكان النون و فتح الذال المهملة هذا هو المشهور فيه وذكر الجوهرى فى اصحابه، انه يقال بفتح الدال

وضمها واسمه محمد بن جعفر الهذلى مولاهم البصرى ابو عبدالله و قيل أبوبكر و غندر لقب لقبه به ابن جريج... الخ.(٤٦)

(ب) أما الكلام عن الرجال فيوضح اسم الراوى و كنيته و لقبه، ومثال ذلك: قوله أخبرنى أبو حزرة ... الخ. ببا مهملة، مفتوحة، ثم زاى ساكنة ثم راء اسمه يعقوب بن مجاهد المذكور فى الاسناد الأول و يقال كنيته، أبو يوسف، وأما أبو حزرة فلقب له، والله أعلم...(٤٧)

(ج) كما يذكر حالات مهمة عن الراوى و ترجمته مجملا و مثال ذلك قول عن راوى معيقيب "قوله عن معيقيب... الخ، معيقيب بضم الميم و فتح العين المهملة و سكون الياء، آخر الحروف و كسر القاف بعدها باء موحدة ابن أبى فاطمة الدوس خليفه بنى عبد شمس، أسلم قديما، كان على خادم رسول الله ﷺ واستعمله الشيخان على بيت المال...الخ.(٤٨)

(د) وأيضا لم يهمل عن الجرح والتعديل عند الضرورة ومثال ذلك قوله:

" قوله و يزيد بن أبى زياد الخ " فى شرح مسلم وأما يزيد ابن أبى زياد فيقال فيه أيضا يزيد بن زياد وهو قرشى دمشقى قال الحفاظ هو ضعيف، قال ابن نميرويحيىٰ بن معين ليس هو بشىء وقال أبو حاتم ضعيف وقال النسائى متروك الحديث وقال الترمذى ضعيف فى الحديث كذا قال النووى و غيره، وأنا أظن والله تعالى أعلم ان مسلما رحمه الله لم يعنى هنا هذا القرشى الدمشقى بل هو يزيد بن أبى زياد الكوفى صاحب حديث الرايات السوء أحد علماء الكوفة المشاهير على سوء حفظه ... الخ.(٤٩)

(هـ) وأما تحقيق اللفظ والاختلاف الوارده فيه فيذكره بالاستدلال و مثال ذلك قوله عن عيشتهم حينما، يوضح نقط "عيشتهم" بالتحقيق من النسخ الأخرى لصحيح مسلم فقال:

" قوله و عيشتهم...الخ"، وكذا فى النسخة المصرية التى بأيدينا وفى سائر النسخ الهندية والمصرية وكذا فى مجمع البحار فى مادة حوش، فلعلّ علقمة أراد بالقوم الصحابة وما كانوا عليه التحوش والهيئة الحسنة، والله سبحانه و تعالى أعلم بالصواب".(٥٠)

(و) كما لم يترك ألفاظا غريبة للحديث بدون الشرح والايضاح ومثال ذلك قوله فى شرح "شرار الخلق" فقال:

" قوله أولئك شرار الخلق... الخ" بكسر المعجمة جمع الشر كا لخيار جمع الخير والبحار جمع البحر وأما الأشرار فقال يونس واحدها شر أيضا وقال الأخفش شرير مثل يتيم وايتام...الخ.(٥١)

أما تحقيق اللفظ فيوضح اللفظ معنى واصطلا حا لكن لا يكون اشكال فى فهم الحديث ومثال ذلك شرحه للفظ ختنة فى حديث عائشة (رضى الله عنها).

"ختنة رسول الله" بفتح الخاء والتاء المثناة من فوق و معناه قرابة زوج النبى ﷺ قال أهل اللغة الأختان جمع ختن وهم أقارب زوجة الرجل والارحام اقارب المرأة والاصهر الجميع".(٥٢)

كما يوضح اشتقاق اللفظ أحيانا و يعطى رأيه الخاص أن فيها اختلاف مثال ذلك فى لفظ الصلاة.

قال العثمانى: "قال صاحب اكمال المعلم الصلاة عرفة قيل هى مشتقة من الصلاة بمعنى الرحمة و قيل من الصلة لأنها صلة بين العبد و ربه وقيل من صليت العود على النار اذا قومته لانها تقوم العبد على الطاعة كما قال تعالى ان الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر....الأية.

ذكر العلامة آراء العلماء والادباء ثم ذكر رأيه الخاص بقوله:

"قلت لايصح اشتقاقها من الصلة لأن معللة الفاء لانها مصدر وصل والصلاة معتلة اللام ولا من صليت العود لأن صليت من ذوات الياء وهى من ذوات

الواو ولا من المصلى لأنه اشتقاق من الفروع لأن المصلى من الصلوين لأنه اشتقاق من الجوامد الا أن يجعل اشتقاقتها من شيء من ذلك اشتقاق اكبر.[٥٣]

رابعاً. شرح الأحاديث بغاية من الاتزان لم يترك بحثا فقهيا من غير تمحيصه بل سرد أدلة المذاهب فى المسائل و مثال ذلك بحث فى مسألة نهى استقبال القبلة أو استدبارها فى الحديث "حدثنا أبو ايوب أن النبىﷺ قال اذا أتيتم الغائط فلاتستقبلوا القبلة ولا تستدبروها ببول أو غائط فوضح العلامة المسألة فى ضوء أقوال الفقهاء بالا ستدلال النقلى، فقال: اختلف العلماء فيه على قول كراهة الاستقبال والاستدبار فى القضاء" والبناء تحريصاً وهو مذهب أبى حنيفة و احدى الروايتين عن أحد وإباحتها مطلقا وهو مذهب أبى حنيفة واحدى الروايتين عن احمد وأباحتها مطلقا وهو مذهب داؤد الظاهرى... الخ.[٥٤]

خامسا: وقد كان حرص العلامة على تقريب كلام الأئمة والفقهاء لتهون الاختلاف الفرعية والشجرية وشرح ما ستغلق منه سبباً فى تنويع الوسائل والسبل التى اتخذها لتلك الغاية واول ذلك انه جعل كلامه سهل العبارة واضح الدلالة وأنه أسهب فى الشرح واكثر من ضرب الأمثلة بالأيات القرآنية والأحاديث ومثال ذلك شرحه فى مسألة رفع اليدين حينما ورد فى الحديث روايتين لرفع اليدين وتركه فالعلامة شبير احمد العثمانى ذكر روايتين وأقوال العلماء والفقهاء واستدل بكل منها واستنتج منها بقوله:

"قلت: فاذا أثبت الأمران من النبىﷺ والصحابة والتابعين وتبعهم رفع اليدين وتركه فزينة الصلاة الترك الذى هو السكون لا الرفع فبهذا يترجح ماذهب اليه الأحناف رحمهم الله تعالى... الخ.[٥٥]

سادسا: وكم ردفى شرحه هذا على ضعف أهل الزيغ وله قدم راسخة فى ردوده على المخالفين كما توجه الى ازالة شبهات العصر الحديث ومثال ذلك فى

الحكم الشرعى للاسلام والايمان، فعند ذكر الايمان والاسلام رد على عقائد الخوارج والمعتزلة التى هى.

"قال الحافظ ابن تيمية مما ينبغى أن يعرف أن القول بتخليد أهل الكبائر فى النار فان هذا القول من البدع المشهورة وقد اتفق الصحابة والتابعون لهم باحسان وسائر أئمة المسلمين على أنه لا يخلد فى النار أحد ممن فى قلبه مثقال ذرة من الايمان... الخ.(٥٦)

سابعا: أحيانا ينقد آراء العلماء لووجد فيها نقص أو عدم الصواب فى رآية ومثال ذلك قول الامام النووى فى شرح ترجمة أبى عقيل صاحب بهيَّة فقال العثمانى عنه.

"ابو عقيل صاحب بهيّة" ابو عقيل بفتح العين و بهيّة بضم الباء الموحدة وفتح الهاء وتشديد الياء وهى امراة تروى من عائشة أم المؤمنينؓ قيل انها سمتها بهية ذكره أبو على الغسانى فى تقييد المهمل وروى عن بهيّة مولاها ابو عقيل المذكور واسمه يحىٰ بن المتوكل الضرير المدنى... الخ.(٥٧)

وهكذا العثمانى لم يهمل من الجرح والنقد كما سبق فى مثالين فى النقد على الامام مسلم(٥٨) والنقد على الامام النووى أيضا على غير إصايته فى الصواب عن الراوى.(٥٩)

ثامنا: ويعرض اكثرَ مضامين الأحاديث ومأخذه من القرآن الكريم لاستيعاب المسائل و تقريبها الى الفهم ومثال ذلك فى شرح الحديث ولا يملأنفس ابن آدم الا التراب والله يتوب على من تاب. فوضح هذا الحديث من الآيات القرآنية فقال:

" قوله الا التراب! أى تراب القبر ففيه تنبيه نبيه على أن البخل المورث للحرص مركوز فى حيلة الانسان كما أخبر الله تعالى سبحانه عنه فى القرآن الكريم حيث

قال أبلغ من هذا الحديث والمقال (قل لو أنتم تملكون خزائن رحمة ربى اذا لأمسكتم خشية الانفاق وكان الانسان قتورا".(٦٠)

تاسعا: واذا كان من عادة الشراح أن يتقيدوا بما ورد فى النص الذى يشرحونه و يقصروا كلامهم عليه فان العلامة لم يكن كذلك، وانما كانت غايته الى جانب السرج والتقريب أن يستقصى المعانى ويستوعب الموضوع ولذلك نراه يأتى فى شرح الكتاب بأشياء كثيرة لم تأت فى (صحيح مسلم) وورد فيه، أراء كثيرين ممن جاء وا بعد مسلم، مثال ذلك انه ذكر فى قوله " ان ننكح المرأة بالثوب" مذهب الامام مسلم و شرحه ثم زاد فذكر حديث شبرة عند ابن جرير وأشار الى هذا الحديث فى الكنز العمال وأحكام القرآن و غيرها من الكتب المعتبرة ثم ذكر مما أخرجه الترمذى و غيره و شرحها فيمن يقول عن المتعة.(٦١)

عاشرا: أدى المؤلف فريضة التحقيق والتنقيح فى المسائل والفنون فذكر المسألة مهما تتعلق بأى فن فهو يستدل من كتب نفس الفن ان تتعلق المسألة بالفقه فيستدل من كتب الفقهيه وبآراء الفقهاء وان كانت مسألة تتعلق بالحديث فهو يستدل بكتب الحديث والمحدثين وهكذا فى جميع الفنون والمسائل ونكتفى على مثال واحد فى تحقيقه وتنقيحه هو فى اسم الله " جل جلاله، فقال العلامة فى شرحه ما يأتى:

"قوله. الحمدلله" هذه الجملة كما أفاد الشيخ إبن الهمام اخبار صيغة انشاء معنى كصيغ العقود ومعنى الحمد معروف وللناس عبارات شتى فى بيانه لايخلو بعضها من نظر من بحث فيطلب مع بيان الفرق بين الحمد والشكر والمدح فى خطاتها اذ لا حاجة بنا هنا الى الاطناب بها ثم من المعلوم ان الاسم الجليل اعنى الله خاص بواجب الوجود الخالق للعالم. المستحق لجميع المحامد بل هو أخص أسمائه الحسنى والصحيح انه عربى كما عليه عامة العلماء لأنه عبرى أوسريانى كما

ذهب إليه أبوزيد البلخى... الخ.[٦٢]

احدى عشر:

هذا الشرح لم يكن خالياً من الوقائع التاريخية حينما يحتاج القارىء لها مثال ذلك أن المؤلف ذكر الخوارج فذكر أولا سبب تسميتهم بهذا الاسم ثم ذكر واقعة الخوارج وافكارهم وغيرها، فوضح العثمانى هذا فى شرح حديث أبى سعيد الخدرى عن الحرورية فقال:

"قوله عن الحرورية"، هم الخوارج جمع خارجة أى طائفة وهم قوم مبتدعون سموا بذلك لخروجهم عن الدين و خروجهم على خيار المسلمين وأصل ذلك أن بعض أهل العراق انكروا سيرة بعض أقارب عثمان فطعنوا على عثمان بذلك وكان يقال لهم القراء لشدة اجتهادهم فى التلاوة والعبادة الا انهم كانوا يتأولون القرآن على غير المراد منه و يستبدون برأيهم و يتنطحون فى الزهد والخشوع و غير ذلك فلما قتل عثمان قاتلوا مع على واعتقدوا كفر عثمان و من تابعه واعتقدوا امامة على "وكفر من قاتله من أهل الجمل الذين كان رئيسهم طلحة والزبير فانهما خرجا الى مكة بعد أن بايعا علياً فلقيا عائشة وكانت حجة تلك السنة فاتفقوا على طلب قتلة. عثمان وخرجوا الى البصرة يدعون الناس الى ذلك فبلغ عليا فخرج اليهم فوقعت بينهم وقعة الجمل المشهورة وانتصر على وقتل طلحة فى المعركة وقتل الزبير...الخ[٦٣]

اثنا عشر:

جمع الشارح روايات مختلفة وتحقيقات منتشرة من الكتب المستندة والمعتمدة فى المسائل من جميع جوانبه فى مكان واحد و مثال ذلك كتاب النكاح ومسألة المتعة و غيرها فذكر العلامة فى هاتين المسألتين أراء الفقهاء والمحدثين ورواياتهم وآراء العلماء عنها و تحقيق لفظ النكاح والمتعة من الناحية اللغوية

والاصطلاحية وغير ذلك.

ثلاثة عشر:

ذكر فيها مباحث صوفية واستفاد فيها من كتب أسرار الشريعة كفتوحات للشيخ الأكبر وحجة الله البالغة للشاه ولى الله الدهلوى، وآراء الصوفية كجنيد البغدادى و حسن البصرى والسهروردى (رحمه الله عليهم) وغيرهم.

أربعة عشر:

ذكر فيها روايات منقولة من أساتذته و شيوخه وأفكارهم من كتبهم التى ألفت باللغات الأجنبية كالاردية والفارسية والهندية وكما ذكر أفكار أساتذتهم وآرائهم الشفهية عن المسائل التى سمع منهم خلال ملازمته معهم و معاصرتهم بالايضاح والتفصيل ويعترف العلامة بنفسه، كما فى مسألة الخوارج قال:
ونبه عليه(أى مسألة الخوارج) شيخنا المحمود قدس الله روحه فى دروس البخارى"(٦٤)

واسلب فيها اسلوبا سهلا و بسيطا و امتزج اسلوبه بايراد الدلائل النقلية والعقلية.

خمسة عشر:

ذكر مراجع و مصادر فى موضع الاشكال المهمة كما سبق ذكره.

و جملة القول فى العلامة و شرحه، أنه شرح كتاب صحيح مسلم فبسط معناه و جلا مبهمة وتم جزئياته و استقصى موضوعاته، كما يظهر من اسمه فتح الملهم وعرض آراء العلماء والفقهاء والمحدثين والآيات القرآنية والأحاديث و ناقش بعضها وبسط أوجه الخلاف فيهاء ووازن بين آراء اهل السنة والجماعة و غيرهم موازنة عرض حيادى أحيانا لم يكن له فيها رأى و موازنة ايجابية أحيانا أخرى. أسهم فيها بحجته ورأيه وكان فى كل ذلك واضح العبارة طويل النفس كثير

النقاش والجدال.

سادسا: موازنة بين فتح الملهم والمنهاج فى شرح صحيح مسلم.

على الرغم مما ذكرنا عن شرح العلامة العثمانى من أنه فريد فى اسلوبه ومنهجه فان الموازنة بينه و بين شرح النووى تقفنا على كثير من الصفات التى يشترك فيها هذا الشرحان كما تقفنا على الصفات التى يتفرد بها كل منهما يتفق شرحا العثمانى والنووى فى الغاية التى يهدفان اليها ويختلفان فى الطريقة التى اتبعاها التحقيق تلك الغاية، يتفقان فى أنهما يشرحان صحيح. مسلم كما يتفقان فى تقديم المقدمة قبل الشرح لصحيح مسلم والعناوين المناسبة بموضوع الكتاب و ضبط أسماء الرواة والجرح والتعديل و توضيح معانى الألفاظ اللغوية وأسماء الرجال و ضبط المشكلات والاختصار فى موضع الاختصار والبسط فى موضع البسط سبق الأمثلة فى منهج النووى والعثمانى فى شرحيهما.(٦٥)

و يشترك شرح العثمانى والنووى فى نقل آراء العلماء والفقهاء والمحدثين والمفسرين المتقديمين والاستنباط من الكتب المعروفة المستندة فى الفنون المختلفة سبق الأمثلة أيضا.(٦٦)

ويتفق الشرحان فى التدقيق فى نص الكتاب وذكر ما جاء فيه من سهو أو غلط أو نقص، فقد فعل العثمانى ذلك حين نبه على غلط فى شرحه على موضوع أسماء من رمىٰ ببدعته من أخرج لهم البخارى و مسلم "فى قوله" اسم عبدالحميد بن عبدالعزيز" فقال كما سبق: " هكذا فى الأصل أى عبدالحميد ابن عبدالعزيز والصحيح عبدالمجيد بن عبدالعزيز كما فى التهذيب ".(٦٧)

كما النووى نبه على غلط فى شرحه، عن موضوع " كراهة الشروع فى النافلة، بعد شروع المؤذن فى الاقامة " فى قوله (أى الامام مسلم) "قال اللعنبى عبدالله بن مالك ابن بحينة عن أبيه قال ابو الحسن قوله عن ابيه فى هذه الحديث

خطأ" فقال: أبو الحسين هو مسلم صاحب الكتاب وهذا الذى قال مسلم هو الصواب عند الجمهور و قوله عن أبيه خطأ، وانما هذا الحديث على رواية عبدالله عن النبى صلى الله عليه وسلم وهو عبدالله بن مالك بن القشب". (٦٨)

واتفق العثمانى والنووى فى الاختصار عند التكرار و يكتفيان على القول سبق ذكره ومثال ذلك ذكر العلامة العثمانى فى باب الاستطابة عن موضوع استدبار القبلة واستقبالها عند الغائط فى شرحه عن قوله (أى الامام مسلم) كما سبق، "ولاتستدبروها"، فقال: اختلف العلماء فيه على أقوال كراهة، الاستقبال والاستدبار فى القضاء والبناء تحريما و هو مذهب أبى حنيفه واحدى الروايتين عن أحمد واباحتها، مطلقا و هو مذهب داود الظاهرى و تحريمها فى القضاء دون البناء و هو مذهب الشافعى و مالك رحمهم الله وأقوال أخرى ذكرها الشوكانى فى نيل الاوطار و صاحب الكفاية من الحنيفة وأطال الشوكانى فى الاستيعاب أدلة كل مقالة منها قال الحافظ ابن القيم فى الهدى وأصح المذاهب فى ذلك أنه لا فرق فى ذلك بين الفضاء والبنيان لبضعة عشر دليلا قد ذكرت فى غير هذا الموضوع. (٦٩)

هكذا اجتنب العثمانى من إعادة هذه الدلائل وتكرارها واكتفى على القوى "قد ذكرت فى غير هذا الموضوع"، كما استخدم النووى "تقدم بيانه" عند التكرار و مثال ذلك عندما ذكر أسماء الرواة فى سند الحديث عن "بيان الوسوسة، فى الايمان" فقال:

" فيه ابن أخى ابن شهاب وهو محمد بن عبدالله بن مسلم بن عبيدالله ابن عبدالله بن شهاب أبو عبدالله و فيه يعقوب الدورقى تقدم بيانه فى شرح المقدمة و فيه عبدالله الروس هو عبدالله بن محمد وقيل ابن عمر البغدادى و فيه جعفر بن برقان بضم الموحدة و بالقاف تقدم بيانه فى المقدمة والله أعلم. (٧٠)

وأما أوجه، الاختلاف بين الشرحين فكثيرة، منها:

أولا: أن النووى لم تتبع فى شرحه، خطة واحدة منطقيه تدرج بالاسئلة والجواب عنها، وانما كان يتنوع الأساليب وفق طبيعة الباب الذى يشرحه كما رأينا على حين العلامة العثمانى رحمه الله وضع خطة واحدة تقيد بها فى جميع أبواب الشرح وهو أنه يبدا بشرح الألفاظ اللغوية، والاصطلاحية وأحكام المسائل وفوائدها ثم اصدار الحكم عليها بالاستدلال العقلى والنقلى، وطريقتها منطقى فى البيان.

ثانيا: وكان العلامة العثمانى، يجمع تحقيقاته حول مسألة من جميع النواحى فى مكان واحد مثال ذلك النكاح والايمان بينما كان الامام النووى يوزع ولا يتقيد بالتجميع حين شرح الأحاديث المختلفة فى أبوابها.

ثالثا: قدم الامام النووى فى صدر اكثر الأبواب عنوان ما يسميه بترجمة الباب فى ايجاز بينما العلامة العثمانى يجزىء، فيوضح هذه الأبواب بعناوين جديدة بالاضافة الى عنوان الامام النووى بل و تغييره أحيانا، كما سبق الأمثلة"(٧١)

رابعا: اختلف الشارحان فى مذهبيهما وهو ان شرح الامام النووى يقدم منهج الشافعية يؤيد مذهبه أما شرح العلامة، العثمانى يعرض مذهب الحنيفة و يؤيد منهجه و مذهب الحنفية واضح فى كل الأبواب فى المسائل الفقهية وقد سبقت الأمثلة أيضا على ذلك.(٧٢)

خامسا: كتب العلامة العثمانى مقدمة طويلة مهمة عن مبادىء أصول الحديث قبل شرحه بينما ألف الأمام النووى مقدمة قصيرة لم تحط بجميع جوانب أصول الحديث بل وضح منهجه خلال شرحه ثم ذكر بعض أصول الحديث و منهج الامام مسلم و فضيلته.

سادسا: ويوجد فرق آخر بين شرح النووى و شرح العثمانى و هو أنَّ

العلامة العثمانى يشرح كل ألفاظ الحديث و مثال ذلك حديث جبريل الذى شرحه من صفحة ١٦٠ الى صفحة ١٧٠ من المجلد الأول لفتح الملهم بينما لم يتقيد النووى يشرح لكل ألفاظ الحديث بل يشرح مفهوم المتن و مثال ذلك نفس الحديث اذ شرحه فيما بين صفحة ١٥٠ و صفحة ١٦٠ من المجلة الأول من المنهاج فى شرح صحيح مسلم.

سابعا: هناك فرق كبير بين الشارحين و هو أن شرح النووى يقتصر على آراء القدماء والاستدلال من كتبهم فقط بينما يقتصر شرح العلامة العثمانى على آراء المتقدمين والمحدثين والعرب والعجم كما توجد فيها أقوال شفهية سمعها العلامة رحمه الله من شيوخه و هذا الأقوال لم يتقيد فيها بالكتب فأورد العلامة فى هذا الشرح أقوال شيوخه وأساتذته.

ثامنا: وهناك فرق آخر هو أن شرح الامام النووى يقدم و يعرض أحكام الأصول من الأحاديث غالبا و ينفرد فى استنباط النكات واللطائف منها بينما لم يتوفر ذلك فى شرح العثمانى ودليلنا على ذلك الأمثلة التالية، ذكر الامام النووى فى شرح حديث جبريل فى قول رسول الله ﷺ "هذا جبريل أتاكم يعلمكم دينكم" فقال عن أحكامه و نكاته:.

" فيه أن الايمان والاسلام والاحسان تسمى كلها دينا وأعلم أن هذا الحديث يجمع أنواع من العلوم والمعارف والآداب واللطائف بل هو أصل الاسلام كما حكيناه. عن القاضى عياض وقد تقدم فى ضمن الكلام فيه جمل من فوائده ومما لم نذكره من فوائده أن فيه أن ينبغى لمن حضر مجلس العالم اذا علم بأهل المجلس حاجة الى مسألة لايسألون عنها أن يسأل هو، عنها ليحصل الجواب للجميع و فيه أنه ينبغى للعالم أن يرفق بالمسائل و يدنيه منه ليتمكن من سؤاله غير هياب ولا منقبض وأنه ينبغى للسائل أن يرفق فى سؤاله والله أعلم.(٧٣)

كما ذكر اللطينة فى اسناد الحديث عن عثمان بن أبى شيبة فى بيان كون

الشرك أقبح الذنوب و بيان أعظمها بعده فقال:

" أما الاسنادان ففيها لطيفة عجيبة غريبة و هى أنهما اسنادان متلاصقان رواتهما جميعهم كوفيون و جرير هو ابن عبدالحميد و منصور هو ابن المعتمر وأبو وائل هو شقيق بن سلمة و شرجيل غير منصرف لكونه اسمها عجميا علما والند المثل وروى شمر عن الأخفش قال الند الضد والشبه وفلان ند فلان و نديدته أى مثله.(۷٤).

كما ذكر الامام النووى لطيفة عن اسناد زهير بن حرب فى فضل الوضوء والصلاة عقبه، عن قوله: (عن صالح قال قال ابن شهاب ... الخ) فقال:

" هذا اسناد اجتمع فيه أربعة تابعيون مدنيون يروى بعضهم عن بعض و فيه لطيفة أخرى وهو من رواية الأكابر عن الأصاغر، فان صالح ابن كيسان أكبر سنا من الزهرى.(۷۵).

تاسعا: كما ينفرد شرح العلامة العثمانى فى ردود أهل الزيغ كالبريلوية والخوارج سبق الأمثلة، يكفى لنا على سبيل المثال رد أهل الشيعة عن جواز المتعة فقط فذكر العلامة خلال بحثه عن جواز المتعة عن الشيعية:.

قال ابن بطال روى أهل مكة واليمن عن ابن عباس اباحة المتعة وروى عنه الرجوع بأسانيد ضعيفة واجازة المتعة عنه أصح و هو مذهب الشيعة لكن الاجازة عند ابن عباس عند الضرورة الشديدة الميتة المضطر كما سيجىء وقال الخطابى تحريم المتعة كالاجماع الا عن بعض الشيعة ولا يصح على قاعدتهم فى الرجوع فى المختلفات الى على رضى الله عنه وآل بيته فقد صح عن على انها نسخت و نقل البيهقى عن جعفر بن محمد أنه سئل عن المتعة فقال هى الزنا بعينه...الخ"(۷٦).

فهكذا العلامة العثمانى يقدم ردود أهل الزيغ بالاستدلال النقلى والعقلى و يجمع كل بحوث متعلقة فى المسألة فى مكان واحد للاضاحة والافهام.

ونلاحظ أنه اذا كان شرح العلامة شبير أحمد العثمانى رحمه الله وقد اتفق

فی بعض النواحی مع شرح الامام النووی فقد اختلف عنه فی کثیر من النواحی فاختلف عنه فی الغرض وهو المذهب فشرح العثمانی انما یقدم مذهب الحنفیة، و یعرض مسلکها و یختلف عنها فی بیان طریقتها کما أنه یقدم بحوثا فقهیة و صوفیة فی کثیر من المسائل ویرد أهل الزیغ، کما أن هذا الشرح یبسط الموضوع و یجزئه و یفصل فیه و یسهب و یطول حتی یستغنی قارئه عن الکتب الأخری و ذلك بسبب استفادة العلامة العثمانی من جمیع شروح صحیح مسلم و شروح کتب الحدیث الأخری فأخذ منها وأضاف علیها و بعد جمع أقوالهم وتنقیح المسائل و تخویضه فیها یعطی رأیه فیها فی نهایة الأمر، وفذلك صار شرحه صفوة الشروح لصحیح مسلم.

الهوامش

١. الشیرکوتی، انوار الحسن، تجلیات عثمانی ص٨٤ و عبدالرشید ارشد. بیس بڑے مسلمان مطبوعه مکتبة رشیدیة لاهور ص٥٤٥ وثروت صولت، تاریخ پاکستان کے بڑے لوگ. مطبوعه اتحاد پبلیکیشنز لاهور عام ١٩٧٢، ص ٢٠٩ و المنشی عبدالرحمٰن معماران پاکستان. مطبوعه رینا آرٹ پریس لاهور عام ١٩٧٦ص٣٥٥

٢. الانبالوی، فیض و شفیق الصدیقی، شیخ الاسلام، ص ١٧

٣. الشیخ، بشیر بمفلت، مطبوعة الشیخ بشیر، لاهور.

٤. العثمانی، شبیر أحمد، فتح الملهم، ج١، ص ١٠١.

٥. العثمانی، شبیر احمد فتح الملهم، ج١، ص ١٠١

٦. العثمانی، شبیر احمد فتح الملهم، ج١، ص ١١٧-١١٨

٧. السورةالشعراء: الآیة:١١١

٨. السورةیوسف: الآیة:١٧

٩. العثمانی، شبیر احمد فتح الملهم، ج١، ص ١٠١

١٠. العثمانی، شبیر احمد فتح الملهم، ج٣، ص ٨٩.

١١. العثمانی، شبیر احمد فتح الملهم، ج١، ص ١٠١-١٠٩.

١٢. النووی، شرح صحیح مسلم، ج-٧، ص ٢٣٩

۱۳. العثمانی، شبیر احمد فتح الملہم، ج۳، ص ۱

۱۴. العثمانی، شبیر احمد فتح الملہم، ج۱، ص ۷۲

۱۵. العثمانی، شبیر احمد فتح الملہم، ج۱، ص ۵۱.

۱٦. العثمانی، شبیر احمد فتح الملہم، ج۱،ص ٦.

۱۷. العثمانی، شبیر احمد فتح الملہم، ج۱، ص ۲۲۰.

۱۸. العثمانی، شبیر احمد فتح الملہم، ج۱،ص ۸۰.

۱۹. العثمانی، شبیر احمد فتح الملہم، ج۱، ص۵۳.

۲۰. العثمانی، شبیر احمد فتح الملہم، ج۱، ٤٦.

۲۱. العثمانی، شبیر احمد فتح الملہم، ج۱، ص۳۰۱.

۲۲. العثمانی، شبیر احمد فتح الملہم، ج۱، ص ۱۲۱اا

۲۳. العثمانی، شبیر احمد فتح الملہم، ج۱،ص۲۹۷.

۲٤. العثمانی، شبیر احمد فتح الملہم، ج۱، ص۲٤٤.

۲۵. العثمانی، شبیر احمد فتح الملہم، ج۱، ص۲٤۹.

۲٦. العثمانی، شبیر احمد فتح الملہم، ج۱، ص ۸٤.

۲۷. العثمانی، شبیر احمد فتح الملہم، ج۱، ص ۸۹.

۲۸. العثمانی، شبیر احمد فتح الملہم، ج۱، ص ۵.

۲۹. العثمانی، شبیر احمد فتح الملہم، ج۱، ص ٦۰.

۳۰. العثمانی، شبیر احمد فتح الملہم، ج۱، ص ٦۱۰.

۳۱. العثمانی، شبیر احمد فتح الملہم، ج۱، ص ٦۲.

۳۲. العثمانی، شبیر احمد فتح الملہم، ج۱، ص ۳۱.

۳۳. العثمانی، شبیر احمد فتح الملہم، ج۱، ص ۷۳.

۳٤. العثمانی، شبیر احمد فتح الملہم، ج۱، ص ۷۳.

۳۵. العثمانی، شبیر احمد فتح الملہم، ج۱، ص ۷٤.

۳٦. العثمانی، شبیر احمد فتح الملہم، ج۱، ص ۱۲، ۱۷، ۳۱، ٤۱، ۵۰، ٦٦ وغیرھا.

۳۷. العثمانی، شبیر احمد فتح الملہم، ج۱، ص ۲، ۸، ٤ وغیرھا.

۳۸. العثمانی، شبیر احمد فتح الملہم، ج۱، ص ۱۹٦.

۳۹. العثمانی، شبیر احمد فتح الملہم، ج۱، ص ۱۹٦.

۴۰. العثمانی، شبیر احمد فتح الملہم، ج ۲، ص ۲۱، سطر ۲۸۔
۴۱. العثمانی، شبیر احمد فتح الملہم، ج ۱، ص ۶۹۔
۴۲. العثمانی، شبیر احمد فتح الملہم، ج ۲، ص ۴۔
۴۳. العثمانی، شبیر احمد فتح الملہم، ج ۲، ص ۴۹۔
۴۴. العثمانی، شبیر احمد فتح الملہم، ج ۲، ص ۴۲۹۔
۴۵. العثمانی، شبیر احمد فتح الملہم، ج ۳، ص ۱۱۲۔
۴۶. العثمانی، شبیر احمد فتح الملہم، ج ۱، ص ۱۲۲۔۱۲۳۔
۴۷. العثمانی، شبیر احمد فتح الملہم، ج ۲، ص ۱۴۳۔
۴۹. العثمانی، شبیر احمد فتح الملہم، ج ۲، ص ۱۱۷۔
۵۰. العثمانی، شبیر احمد فتح الملہم، ج ۲، ص ۳۶۷۔
۵۱. العثمانی، شبیر احمد فتح الملہم، ج ۲، ص ۱۲۱۔ ۱۲۲۔
۵۲. العثمانی، شبیر احمد فتح الملہم، ج ۱، ص ۴۷۹۔
۵۳. العثمانی، شبیر احمد فتح الملہم، ج ۲، ص ۱
۵۴. العثمانی، شبیر احمد فتح الملہم، ج ۱، ص ۴۲۴۔ ۴۲۶۔
۵۵. العثمانی، شبیر احمد فتح الملہم، ج ۲، ص ۱۱۔ ۱۴۔
۵۶. العثمانی، شبیر احمد فتح الملہم، ج ۱، ص ۱۵۲۔۱۵۳۔
۵۷. العثمانی، شبیر احمد فتح الملہم، ج ۱، ص ۱۳۱۔
۵۸. العثمانی، شبیر احمد فتح الملہم، ج ۱، ص ۱۱۷۔۱۱۸۔
۵۹. العثمانی، شبیر احمد فتح الملہم، ج ۱، ص ۱۱۷۔
۶۰. العثمانی، شبیر احمد فتح الملہم، ج ۲، ص ۶۹۔
۶۱. العثمانی، شبیر احمد فتح الملہم، ج ۳، ص ۴۴۱۔
۶۲. العثمانی، شبیر احمد فتح الملہم، ج ۱، ص ۱۰۹۔
۶۳. العثمانی، شبیر احمد فتح الملہم، ج ۳، ص ۹۰۔
۶۴. العثمانی، شبیر احمد فتح الملہم، ج ۱، ص ۱۵۸۔
۶۵۔۶۶. انظر، منہج شبیر أحمد العثمانی لہذا الفصل۔
۶۷. العثمانی، شبیر احمد فتح الملہم، ج ۱، ص ۶۶۔
۶۸. النووی، المنہاج فی شرح صحیح مسلم، ج ۵، ص ۲۲۳، المطبعة المصریة و مکتبہا۔

۶۹۔ العثمانی، شبیر احمد فتح الملہم، ج۱، ص ۴۲۴۔

۷۰۔ النووی، المنہاج فی شرح صحیح مسلم، ج۱، ص ۱۵۷۔ مطبوعة، المطبعة المصریة و مکتبہا۔

۷۱۔ انظر الی " منہج العلامة خلال شرحه فی الفصل۔

۷۲۔ انظر الی " مذهب العلامة العثمانی فی فتح الملہم"، فی هذا الفصل ومنہج النووی فی فصل الأول لہذا الباب۔

۷۳۔ النووی، المنہاج فی شرح صحیح مسلم، ج۱، ص ۱۶۰۔

۷۴۔ النووی، المنہاج فی شرح صحیح مسلم، ج۲، ص ۱۱۲۔

۷۵۔ النووی، المنہاج فی شرح صحیح مسلم، ج۳، ص ۱۱۲۔

۷۶۔ العثمانی، شبیر احمد فتح الملہم، ج۳، ص ۴۴۴۔

معارف أسلاميه جلد: ۱ شماره: ۱

التخصيص

" ماهيته و أدلته "

د. عطاء الله "فيضي" ☆

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على خير الخلق أجمعين، محمد و على آله و اصحابه ومن اهتدى بهديه إلى يوم لدين و بعد:

فان التخصيص يعتبر من أهم الموضوعات الأصولية عند العلماء و بخاصة الحنفية منهم: إذ بمعرفته يستطيع الباحث أن يميز بينه و بين النسخ، وبالاطلاع على حقيقته يمكن للقارئ أن يحكم: أن العام الذي أخرج منه البعض بدليل من العقل أو الصفة أو الغاية أو... هل يبقى قطعي الدلالة. عندالحنفية. أم يصير ظنيا لما خص منه البعض؟

المبحث الأول: تعريف التخصيص

المبحث الثاني: أدلة التخصيص، والفرق بينه و بين النسخ.

المبحث الأول: تعريف التخصيص:

التخصيص في اللغة:

التخصيص مصدر خصص بمعنى خص، وهو في اللغة الافراد ومنه الخاصة، يقال: "خصه بالود" أي أحبه دون غيره و خصص الشئ ضد عمّمه، وتخصص بالشئ: انفردبه.(۱)

☆ استاذ أصول الفقه المساعد بكلية الشريعة والقانون. بالجامعة الإسلامية. اسلام

جاد في المصباح المنير: "خصصته بكذا أخصه خصوصا. من باب قَعَدَ. و خصوصية. بالفتح، والضم لغة. إذا جعلته له دون غيره. و خصّصته بالتثقيل مبالغة واختصته به فاختص هو به، و تخصّص و خصّ الشئ خصوصا من باب قعد خلاف عمّ فهو خاص، واختصّ مثله، والخاصّة خلاف العامة، والهاد للتأكيد".(٢)

التخصيص في الاصطلاح:

اختلفت عبارات الأصوليين في تعريف التخصيص: فقد عرفة .بو الحسين البصري بأنه: "اخراج بعض ما تناوله الخطاب مع كونه مقارنا له".(٣)

وقال الامام الشيرازي: "التخصيص تمييز بعض الجملة من الجملة أو معنى.... وأما تخصيص العموم فحده ما دخل في اللفظ العام بدليل".(٤)

وقال الفخر الرازي: "حد لتخصيص. على مذهبنا. اخراج بعض ما تناوله الخطاب عنه".(٥)

ونص ابن الحاجب بأن: "التخصيص قصر العام على بعض مسمياته".(٦)

وصرح البيضاوي أن: "التخصيص اخراج بعض ما يتناوله اللفظ".(٧)

وقال عبدالعزيز البخاري: " والحد الصحيح على مذهبنا أن يقال: هو قصر العام على بعض افراده بدليل مستقل مقارن".(٩)

وعرفه تاج السبكى بأنه "قصر العام على بعض افراده".(١٠)

وقال ابن الهمام هو عند الشافعية و بعض الحنفية: "قصر العام على بعض مسماه". و عرفه الفتوحي بأنه: "قصر العام على بعض أجزائه".(١١)

وقال محب الله بن عبدالشكور: "هو قصر العام على بعض مسمياته".(١٢)

قال الشوكاني: "... فالأولى في حده أن يقال: هو اخراج بعض ما كان داخلا تحت العموم على تقدير عدم المخصص".(١٣)

وبالتأمل في هذه التعريفات يستطيع الناظر أن يقسمها إلى مايلي:

أ. التعريفات التى تجعل التخصيص عبارة عن قصر العام على بعض افراده بدليل ما، أي سواء كان الدليل عقليا أو عرفيا، أوصفة أو غاية أو.... كتعريف ابي الحسين البصري، والشيرازي، وابن الحاجب، وتاج الدين السبكي، وابن الهمام والفتوحي، وابن عبدالشكور والشوكاني.

ب. التعريفات التي تجعل التخصيص عبارة عن قصر اللفظ مطلقا عاما أوغير عام على بعض مسماه، فيتناول تقييد المطلق أيضا كتعريف البيضاوي و....

ج. مايجعل التخصيص عبارة عن قصر العام بدليل مستقل مقارن كتعريف عبدالعزيز البخاري وهو مذهب الحنفية.

وبناء على هذا التخصيص لا يشمل لقصر العام بدليل غير مستقل كما لا يشمل لاخراج بعض ما تناوله العام بدليل غير مقارن.

و يظهر من هذا التعريف أن التخصيص بالمعنى الاصطلاحي عند الحنفية لا يمكن تحققه إلا بالاتي:

١. أن يكون قصر العام بدليل مستقل وهو الذي لا يحتاج إلى غيره ويكون مستقلا عن الكلام الذي ورد فيه فإذاكان قصر العام على بعض افراده بواسطة الشرط أو الاستثناء أو الصفة أو الغاية لم يكن تخصيصا، ولا يأخذحكمه، ومن ثمَ يبقى العام قطي الدلالة، ولا يصير ظنيا بما تقدم.

٢. أن يكون قصر العام على بعض افراده بدليل مقارن للعام بمعنى صدورهما في وقت واحد، فان لم يكن مقارنا للعام بأن تقدم أحدهما وتأخر الآخر كان المتأخر هوالناسخ للمتقدم.(١٤)

جاء في كشف الأسرار: "واحترزنا بقولنا: (مستقل) عن الصفة والاستثناء ونحوهما إذ لابدعندنا للتخصيص من معنى المعارضة وليس في الصفة ذلك، ولا في

الاستثناء؛ لأنه لبيان أنه لم يدخل تحت الصدر: ولهذا يجرى الاستثناء حقيقة في العام والخاص ولا يجرى التخصيص حقيقة إلا في العام ولهذا لايتغير موجب باستثناء معلوم بالاتفاق و يتغير باستثناء مجهول بلا خلاف.

وبقولنا: (مقترن) عن الناسخ فإنه إذا تراخى دليل التخصيص يكون نسخا لا تخصيصا.[١٥]

ومثال التخصيص المتوفر فيه ما تقدم قوله تعالى: [واحل الله البيع و حرم الربا][١٦] فانلفظ " البيع " عام يشمل جميع انواع البيوع مما فيه مبادلة المال بالمال بالتراضي؛ لأنه مفرد معرف بال الجنسية، وهذا يفيد حل بيع الذهب بالذهب والفضة بالفضة على أي وجه كان ولما اقترن به قوله: و "حرم الربا" خص منه الربا، وهو كلام مستقل يدل على أن المقصود من البيع الحلال في الآية مالم يتضمن الربا، فالربا لم يكن شاملا في عموم البيع الحلال.[١٧]

وبالنظر في تعريفات جمهور الأصوليين من الشافعية يعرف الباحث أن التخصيص عندهم يتناول معنى اعم مما تناوله تعريف البخاري ومن معه من الحنفية فالتخصيص عندهم يكون بدليل مستقل و غيرمستقل من الاستثناء والصفة والشرط والغاية.

المبحث الثاني: أدلة التخصيص والفرق بينه و بين النسخ:

أدلة التخصيص عند الجمهور من الأصوليين نوعان:

النوع الأول: دليل متصل

النوع الثاني: دليل منفصل.

النوع الأول: دليل متصل: وهوالذي لا يستقل في افادة المعنى عن الكلام الذي اشتمل على اللفظ العام بل يكون مذكورا معه يرتبط معناه به[١٨] وله أقسام أربعة:

قال الشيرازي: "إن التخصيص على ضربين: تخصيص بديل متصل و

تخصيص بدليل منفصل. وأما الدليل المتصل فهو الاستثناء والشرط والتقيد بالصفة..."(١٩)

وقال السمرقندى: "... ارادة المتكلم أمر باطن لا يوقف عليه، فلا بدمن دليل ظاهر صالح يدل على ارادة الخصوص، والدليل الصالح هو الدليل الموضوع لمعرفة الخصوص... وذالك نوعان: متصل و منفصل... أما المتصل فأنواع أربعة: الصفة، والشرط، والغاية، والاستثناء".(٢٠)

الشرط: وهو ما يتوقف عليه وجود الشئ ولا يكون جزء ا منه بحيث يلزم من عدمه عدم المشروط ولا يترتب على وجوده وجود المشروط، قال الغزالي: "اعلم أن الشرط عبارة عما لا يوجد المشروط مع عدمه لكن لا يلزم أن يوجد عند وجوده و به يفارق العلة إذ العلة يلزم من وجودها وجود المعلول".(٢١)

و مثال العام المقصور على بعض افراده بواسطة الشرط قوله تعالى: [فإن طلقها فلا جناح عليهما أن يتراجعا إن ظنّا أن يقيما حدود الله](٢٢) فنفى الجناح عام يشمل لرفعه في كل حال من الأحوال.؛ لأنه نكرة وقعت في سياق النفى، والنكرة الواقعة في سياق النفي تفيد العموم. لكنه مشروط بالشرط المذكور في الآية، فالعموم فيه مقصور على تلك الحالة.

الاستثناء:

وهواللفظ المتصل بالجملة الذي لا يستقل بنفسه بل بحرف "إلا" واخواتها، ويكون متصلا بالمستثنى منه. وقد ذكر الآمدي تعريفات مختلفة للإستثناء واعتراض عليها ثم قال: "والمختار في ذلك أنيقال: الاستثناء عبارة عن لفظ متصل بجملة لا يستقل بنفسه دال بحرف (إلا) أو أخواتها على أن مدلوله غير مراد مما اتصل به ليس بشرط، ولا صفة، ولا غاية".(٢٣)

ومثال قصر العام على بعض أفراده بواسطة الاستثناء قوله تعالى: [الذين

يرمون المحصنات ثم لم يأتوا باربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا واولئك هم الفاسقون إلا الذين تابوا من بعد ذلك وأصلحوا فإن الله غفور رحيم][٢٤] فالآية تفيد فسق القاذفين و عدم قبول شهادتهم والاستثناء بعد ذلك يفيد أن من تاب فهو مستثنى و خارج عن الحكم.

الصفة: قال الشوكاني: " والمراد بالصفة هنا هى المعنوية على ما حققه علماء البيان لامجرد النعت المذكور في علم النحو".[٢٥]

ومثال قصر العام على بعض افراده بواسطة الصفة قوله تعالى: [وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن][٢٦] فان لفظ "نسائكم" يعم المدخول بها وغيرها و قوله: [اللاتي دخلت بهن] يقصر العام على بنات الزوجات المدخول بهن دون غيرهن.

الغاية: وهى نهاية الشئ التي تقتضى ثبوت الحكم لما قبلها وانتفائه عما بعدها. قال البيضاوي: غاية الشئ "طرفه و حكم ما بعدها مخالف لما قبلها".[٢٧]

ومثال قصر العام على بعض افراده بواسطة الغاية لفظ: " ايديكم " في قوله تعالى: [يا أيها الذين آمنوا إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق][٢٨] فإنه عام؛ لأنه جمع معرف بالإضافة فيشمل الأيدي كلها، وقوله بعد ذلك: [إلى المرافق] قصر الأيدي على ما بين الأصابع والمرفقين.

النوع الثاني: دليل منفصل:

وهوالذي لا يتعلق معناه باللفظ الذي قبله، ولا يكون جزءا من الكلام الذي اشتمل على اللفظ العام بل يكون مستقلا بنفسه في افادة معنى عن الكلام الذي يخصصه، قال السبكي: "المنفصل هو الذي يستقل بنفسه ولا يحتاج في ثبوته إلى ذكر لفظ العام معه بخلاف المتصل"[٢٩] وله أقسام أربعة:

١ـ الكلام المستقل المتصل بالعام:

أي الكلام التام بنفسه الذي ذكر عقب اللفظ العام مثل قوله تعالى: [فمن شهد منكم الشهر فلْيصمه](٣٠) فان الآية بعمومها تفيد أن كل من حضر الشهر المبارك يجب عليه صيامه، ولكن هذا العموم خص بكلام مستقل مذكور عقبه بما عدا المريض والمسافر وهو قوله سبحانه: [ومن كان مريضا أو على سفر فعدة من أيام أخر].(٣١)

٢ـ الكلام المستقل غير المتصل بالعام:

أي الكلام التام بنفسه الذي غير موصول بما ورد فيه اللفظ العام، مثال ذلك قوله تعالى:[والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء](٣٢) فان لفظ [المطلقات] عام. لأنه جمع معرف بال الجنسية. يقتضى بعمومه أن جميع المطلقات سواء طلقن قبل الدخول أو بعده لا بدمن عدتهن بما ذكر من القروء ولكن هذا العموم قد خص بالمطلقات المدخول بهن بقوله تعالى: [يا أيها الذين آمنوا إذا نكحتم المؤمنات ثم طلقتموهن من قبل أن تمسوهن فمالكم عليهن من عدة تعتدونها](٣٣) وهودليل مستقل جاء بعد النص الأول.

٣ـ العقل:

وهو يصلح أن يكون مخصصا للفظ العام في جميع النصوص المشتملة على تكليفات شرعية والتي لا تشمل على تكليفات أصلا، مثال الأول قوله تعالى: [إن الصلاة كان على المؤمنين كتابا موقوتا](٣٤) وقوله: [كتب عليكم الصيام](٣٥) وقوله: [ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلا](٣٦) فكلمة "المؤمنين" و "الناس" و... تشمل المكلفين وغيرهم من صغار و مجانين لكن العقل قصر هذا العموم على بعض الأفراد وهم المكلفون.

مثال الثاني قوله تعالى: [الله خالق كل شئ](٣٧) وقوله: [وهو على كل شئ قدير](٣٨) فإن العقل يقصر عموم لفظ "كل" بماعدا جلت عظمته فإنه غير مخلوق وغير مقدور له.

قال الآمدي: "إن قوله تعالى: [الله خالق كل شئ] وقوله: [وهو على كل شئ قدير] متناول بعموم لفظه لغة كل شئ، مع أن ذاته و صفاته أشياء حقيقة، وليس خالقا لها، ولا هى مقدورة له، لاستحالة خلق القديم الواجب لذاته، واستحالة كونه مقدورا بضرورة العقل، فقد خرجت ذاته وصفاته بدلالة ضرورة العقل عن عموم اللفظ، وذلك مما لا خلاف فيه بين العقلاء، ولا نعنى بالتخصيص سوى ذلك.... وكذلك قوله تعالى: [ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلا]فان الصبى والمجنون من الناس حقيقة، وهما غير مرادين من العموم، بدلالة نظر العقل على امتناع تكليف من لا يفهم ولا معنى للتخصيص سوى ذلك].(٣٩)

٤ـ العرف:

جاء في الإبهاج: "العادة إما أن تعلم من حالها أنها كانت حاصلة في زمانه عليه الصلاة والسلام مع عدم منعه عليه الصلاة والسلام ايّاهم منها أويعلم أنها ما كانت حاصلة أو لا يعلم واحد من الأمرين، فان كان الأول صح التخصيص و هو في الحقيقة تقريره عليه الصلاة والسلام وإن كان الثاني لم يجز التخصيص بها: لأن أفعال الناس لا تكون حجة على الشرع اللهم إلا أن يجمعوا عليه فيصح حينئذ والمخصص هو الإجماع لا العادة وإن كان الثالث احتمل واحتمل".(٤٠)

ومثال قصر العام على بعض افراده بالعرف قوله تعالى: [والوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين لمن أراد أن يتم الرضاعة](٤١) فإن العرف قد خص من الآية الكريمة الوالدات اللائي ليس عادتهن أن تلتزم بارضاع اولادهن.(٤٢)

الفرق بين التخصيص والنسخ:

إذا كان التخصيص اخراج بعض ما تناوله اللفظ فالنسخ أيضأ يشترك معه في هذه

الصفة.

قال الشوكاني: "اعلم انه لما كان التخصيص شديد الشبه بالنسخ لاشتراكهما في اختصاص الحكم ببعض ما يتناوله اللفظ احتاج أئمة الأصول إلى بيان الفرق بينهما"(٤٣) وإليك الفروق الجوهرية بينهما:

١. حكم العام في حالة التخصيص لا يتعلق بجميع الأفراد ابتداء بل يتعلق ببعضها، أما حكم العام في النسخ فانه يتعلق ابتداء بجميع الأفراد ثم يرفع بالنسبة إلى بعضها بالدليل الناسخ و يبقى الحكم فيما عدا ذلك، فالنسخ رفع للحكم بعد ثبوته والتخصيص بيان للمراد باللفظ العام.

جاء في المحصول: " ان النسخ رفع الحكم بعد ثبوته والتخصيص ليس كذلك". (٤٤)

٢. التخصيص كما يكون في الأحكام يدخل في الأخبار أيضا. أما النسخ فانه لا يكون إلا في الأحكام فقط.

٣. دليل التخصيص (المخصص) يجب أن يكون مقارنا للعام متصلا به عند الحنفية، أو واردا قبل العمل بالعام عند الجمهور ليتبين أن الحكم المتعلق بالعام قاصر على بعض افراده أما الناسخ فانه لا بد وأن يكون متأخرا عن المنسوخ دائما.

قال الفخر الرازي: "إن الناسخ يجب أن يكون متراخيا، والمخصص لايجب أن يكون متراخيا. سواء وجبت المقارنة أو لم تجب. على اختلاف القولين". (٤٥)

٤. التخصيص يدخل على العام فقط، أما النسخ فانه يدخل على الخاص والعام.

٥- التخصيص. كما تقدم. قد يكون بالعقل أو العرف أو... عند جمهور الأصوليين. أما النسخ فانه لا يكون إلا بدليل لفظي.

٦- العام بعد التخصيص يدل على ما تحته من الأفراد ظنا بعد أن كان دالا عليها قطعا. قبل التخصيص. عند الحنفية. أما العام المنسوخ منه البعض فدلالته على الباقي قطعية كما كانت قبل النسخ.

٧- تأخير التخصيص عن وقت العمل بالمخصوص غير جائز وفاقا. أما تأخير النسخ عن وقت العمل بالمنسوخ فإنه جائز.

٨- يجوز تخصيص القطعي بالظني عند الجمهور خلافا للحنفية ولا يجوز تخصيص القطعي إلا بقطعي مثله اتفاقاً.(٤٦)

هذا، (الله أعلم بالصواب.

حواشي

١- انظر: ر!ار الصحاح، ص ١٧٧؛ لسان العرب ج ٤ ص١٠٩-١١٠

٢- ج ١، ص ١٧١

٣- المعتمد ج١ ص٢٥٢

٤- شرح اللمع ج١، ص ٣٤١

٥- المحصول ج١، ق٣، ص٧

٦- مختصر المنتهى ج٢، ص ١٢٩

٧- منهاج الوصول في علم الأصول ج٢، ص٧٥

٨- كشف الأسرار ج١ ص٣٠٦

٩- جمع الجوامع ج٢ ص٢

١٠- التحرير ج١ ص ٢٧٢

١١- شرح الكوكب المنير ج٣ ص٢٦٧

١٢- مسلم الثبوت ج١ ص ٣٠٠

١٣- ارشاد الفحول ص ١٤٢

١٤- انظر: مسلم الثبوت وشرحه فواتح الرحموت ج١ ص ٣١٦

١٥- لعبد العزيز البخاري ج١، ص ٣٠٦

١٦- سورة البقرة، الآية ٢٧٥

١٧- انظر: مسلم الثبوت و شرحه فواتح الرحموت ج١ ص ٣٠٠

١٨- ايضاً. ص ٣١٦

١٩- شرح اللمع ج١، ص ٣٤٨

٢٠- ميزان الأصول ٣٠٨-٣٠٩

٢١- المستصفى ج٢ ص ١٨٠-١٨١؛ وانظر: التوضيح مع شرحه التلويح ج٢ ص١٤٥

٢٢- سورة البقرة، الآية ٢٣٠

٢٣- الحكام في أصول الأحكام ج٢ ص١٢١

٢٤- سورة النور، الآية ٤.

٢٥- ارشاد الفحول ص ١٥٣

٢٦- سورة النساء، الآية ٢٣

٢٧- منهاج الوصول في علم الأصول ج٢ ص ١١٢

٢٨- سورة المائدة، الآية ٦

٢٩- الابهاج في شرح المنهاج، ج٢ ص١٦٦

٣٠- سورة البقرة، الآية ١٨٥

٣١- سورة البقرة، الآية ١٨٥

٣٢- أيضاً ٢٢٨

٣٣- سورة الاحزاب، الآية ٤٩

٣٤- سورة النساء، الآية ١٠٣

٣٥- سورة البقرة، الآية ١٨٣

٣٦- سورة آل عمران الآية ٩٧

٣٧- سورة الزمر، الآية ٦٢

٣٨- سورة المائدة، الآية ١٢٠

٣٩- الأحكام في أصول الأحكام ج٢ ص ١٤٣

٤٠- ج ٢ ص ١٨١

٤١- سورة البقرة، الآية ٢٣٣

٤٢- انظر: شرح اللمع، ج١ ص٣٤٨؛ المستصفى ج٢ ص١٨٠-١٨٤؛ الإبهاج في شرح المنهاج، ج٢ ص١٤٤، ١٦٠، ١٦٦؛ نهاية السول ج٢ ص٩٣- ١٠٩، ٣١٢- ٣١٢، ٣١٨؛ الإحكام للآمدي ج٢ ص١٢٠-١٢٢-١٣٩-١٤١-١٤٣؛ التمهيدللكلوذاني ج٢ ص١٠١؛ ميزان الأصول ٣٠٩-٣١٢:٣١٨-٣٢١؛ تيسير التحرير ج١ ص٢٧٢-٢٧٦؛ فواتح الرحموت ج٢، ص٢١٦.

٤٣- ارشاد الفحول، ص١٤٢

٤٤- ج١ ق٣ ص١٠

٤٥- المصدر نفسه ص ١١.

٤٦- انظر: الإبهاج في شرح المنهاج؛ ج٢ ص١١٩-١٢١؛ نهاية السول ج٢ ص٧٦؛ المحصول

ج١ ق ٣ ص١٠ـ١١؛ التمهيد للكلوذاني ج٢ ص٧١؛ ميزان الأصول ص ٢٩٩ـ٣٠٠؛ ارشاد الفحول ص١٤٢.

فهرس أهم المراجع

☆ القرآن الكريم

☆ الابهاج في شرح المنهاج لشيخ الاسلام علي بن عبدالكافي السبكي المتوفى سنة ٨٥٦هـ وولده تاج الدين عبدالوهاب بن علي السبكي المتوفى سنة ٧٧١هـ، طبع دارالكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٤هـ.

☆ الإحكام في أصول الأحكام للامام سيف الدين أبي الحسن علي بن أبي على بن الحسن الآمدي المتوفى سنة ٦٣١هـ، طبعة دار الفكر، الطبعة الأولى ١٤٠١هـ. ١٩٨١م.

☆ ارشاد الفحول لمحمد بن علي بن محسن الشوكاني المتوفى سنة ١٢٥٠هـ ط: مطبعة مصطفى البابي وأولاده بمصر، الطبعة الأولى، ١٣٥٦هـ. ١٩٣٧م.

☆ البرهان في أصول الفقه لامام الحرمين عبدالملك بن عبدالله بن يوسف الجويني المتوفى سنة ٤٧٨هـ، تحقيق: د عبدالعظيم الديب، مطابع الدوحة الحديثة، الطبعة الأولى، ١٣٩٩هـ.

☆ بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب لشمس الدين أبو الثناء محمود بن عبدالرحمن بن احمد الأصفهاني المتوفي سنة ٧٤٩ تحقيق: د. محمد مظهر بقا، دار المدني بجده، الطبعة الأولى ١٤٠٦هـ. ١٩٨٦م.

☆ التمهيد في أصول الفقه للشيخ أبي الخطاب محفوظ بن أحمد بن الحسن الكلوذاني، المتوفى سنة ٥١٠هـ، تحقيق: د. محمد بن علي بن ابراهيم، مركز البحث العلمي بجامعة أم القرى بمكة المكرمة، الطبعة الأولى ١٤٠٦هـ. ١٩٨٥م.

☆ جمع الجوامع و شرح المحلي (مع حاشية البناني) للإمام تاج الدين عبدالوهاب السبكي المتوفى سنة ٧٧١هـ، دار الفكر للطباعة والنشر، ١٤٠٢هـ. ١٩٨٢م.

☆ شرح التلويح على التوضيح للعلامة سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني المتوفى سنة ٧٩٢هـ، دارالكتب العلمية، بيروت.

☆ شرح العضد على مختصر ابن الحاجب لعضد الدين الايجي القاضي المتوفى سنة ٧٥٦هـ، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٣هـ. ١٩٨٣م.

☆ شرح الكوكب المنير لابن نجار محمد بن احمد بن عبدالعزيز الفتوحي المتوفى سنة ٩٧٢هـ. تحقيق: د. محمد الزحيلي و د. نزية حماد، من مطبوعات مركز البحث العلمي بجامعة أم القرى، دارالفكر، دمشق ١٤٠٠هـ. ١٩٨٠م.

☆ شرح اللمع للإمام أبي اسحاق ابراهيم بن علي بن يوسف الفيروز آبادي الشيرازي المتوفى سنة ٤٧٦هـ، تحقيق: عبدالمجيد التركي، دارالغرب الاسلامي، بيروت.

☆ فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت، لبحر العلوم محمد عبدالعلي بن نظام الدين المتوفى سنة ١٢٣٥هـ، ط: المطبعة الأميرية بمصر، الطبعة الأولى. (مطبوع مع المستصفى).

☆ كشف الأسرار عن أصول فخر الاسلام البزدوي للإمام علاء الدين عبدالعزيز بن احمد البخاري المتوفى سنة ٧٣٠هـ. دارالكتب العربية، بيروت ١٣٩٤هـ. ١٩٧٤م.

☆ كنز الوصول إلى علم الأصول (مع شرحه كشف الأسرار) لفخر الإسلام علي بن محمد بن الحسين البزدوي المتوفى سنة ٤٨٢هـ، دار الكتب العربية، بيروت، ١٣٩٤هـ. ١٩٧٤م.

☆ لسان العرب لأبي الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور المتوفى سنة ٧١١هـ، داراحياء التراث الاسلامي للطباعة والنشر، الطبعة الأولى ١٤٠٨هـ- ١٩٨٨م.

☆ المحصول للإمام فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين الرازي المتوفى سنة ٦٠٦ دراسة و تحقيق: د. طه جابر فياض العلواني، ط: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية الطبعة الأولى ١٤٠٠هـ- ١٩٨٠م.

☆ مختصر المنتهى لابن الحاجب عثمان بن بكر المالكي المتوفى سنة ٦٤٦هـ بيروت، الطبعة الثانية ١٤٠٣هـ- ١٩٨٣م.

☆ مختار الصحاح لمحمد بن أبي بكر بن عبدالقادر الرازى المتوفى بعد سنة ٦٦٦هـ نشر دارالكتب.

☆ المستصفى للإمام أبي حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي المتوفى سنة ٥٠٥هـ، ط: المطبعة الأميرية بمصر، الطبعة الأولى.

☆ مسلم الثبوت، لمحب الله بن عبدالشكور المتوفى ١١١٩هـ، ط: المطبعة الأميرية بمصر، الطبعة الأولى. (مطبوع مع المستصفى).

☆ المصباح المنير للعلامة أحمد بن محمد بن علي المقرى الفيومي المتوفى سنة ٧٧٠هـ.

☆ منهاج الوصول في علم الأصول للإمام ناصر الدين عبدالله بن عمر البيضاوى المتوفى سنة ٦٨٥هـ. (المطبوع مع شرح الاسنوي) مطبعة على صبيح واولاده بمصر.

☆ ميزان الأصول في نتائج المعقول للإمام علاء الدين أبي بكر محمد بن احمد السمر قندي المتوفى سنة ٥٣٩هـ، تحقيق: د. محمد زكي عبدالبر، مطابع الدوحة الحديثة، الطبعة الأولى ١٤٠٤هـ- ١٩٨٤م.

☆ نهاية السول للإمام جمال الدين عبدالرحيم الاسنوي المتوفى سنة ٧٧٧هـ.
مطبعة محمد علي صبيح وأولاده. بمصر.

معارف اسلاميه جلد:۱ شماره:۱

العدول عن الأصل وأسراره البلاغية في باب التوكيد و تركه

(دراسة تطبيقية في ضوء الأمثلة القرآنية)

فضل الله ☆

المقدمة:

الحمدلله الذي لا حول ولا قوة إلابه، والصلاة والسلام على رسوله الذي حمل الأمانة وأدى الرسالة... صلوات الله وسلامه عليه و على آله وأصحابه ومن استنّ سنَتهم إلى يوم الدين.

وبعد:

فمن المعلوم أن البلاغة العربيةمن أهم العلوم الإسلامية لفهم القرآن الكريم والتراث العربي الإسلامي لأنها من المقاييس الأساسية لمعرفة الكلام الجيد والتمييز بين الأسلوب البليغ والردئ. وقد مرت في حياتها الممتدة بأطوار تاريخية عديدة، وكانت البلاغية فى العصر الجاهلي عبارة عن الفطرة بحيث إن العرب الأقحاح كانوا لايحتاجون إلى القواعد بل كانت البلاغة منهم سجيّة، وكانت الأحكام تنصب في مجملها على الصياغة والمعاني خالية عن التعليل لأن العصر تغلب عليه حس ذوقي.

ولكن حينما نزل القرآن الكريم دهش العرب لمآ عرفوا فيه من أساليب البلاغة وألوان التعبير، رغم أنهم كانوا أهل اللغة وأرباب البلاغة وأمرا ء البيان، لقد أدركوا البلاغة القرآنية حق الإدراك واعترف بعضهم بتفرد القرآن لما عجزوا عن الإتيان بمثله ولو بآية رغم التحدى الواضح الدائم في قوله تعالىٰ: [قل لئن

☆ محاضر في كلية اللغة العربية و الدراسات الإسلامية، جامعة العلامة إقبال المفتوحة إسلام آباد.

اجتمعت الإنس والجنّ على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيراً][١] ولكن وجه الإعجاز بقى موضع النقاش والبحث، وتعددت الآراء وتنوعت المباحث حول وجه الإعجاز القرآنى أهو في الألفاظ فقط أو في المعاني فقط، أو في إخباره بالمغيبات والأمور المستقبلية، أم هو في كل هذه الأشياء؟ وكُتب فيه كثير من الكتب من القر ن الأول حتى الآن ولا يزال يكتب فيها إلى أن يرث الله الأرض ومَن عليها، لأن قضية الإعجاز لا تختص بالعصر ولا بالمكان، ولا يمكن للبشر استقصاء جميع وجوه الإعجاز وأسرار القرآن، إذ هو يفوق عن طاقته، وكل من حاول إبراز هذه الأسرار فما هى إلا محاولات بشرية تحتمل الخطأ والصواب.

وقد استفاد الدرس البلاغي من قضية الإعجاز مباشرة إلى أن جاء إمام البلاغيين عبد القاهر الجرجاني (ت: ٤٧١هـ) صاحب كتابي "دلائل الإعجاز" و"أسرار البلاغة" الذي جاء بفكرة النظم ووضحها قائلا "أنه تَوَخّى معانى النحويين الكلم على حسب الأغراض التي يصاغ لها الكلام"[٢] والنظم عنده ائتلاف الألفاظ ووضعها في جملتها وضعاً يقتضية معناها النحوى. ثم جاء الإمام الزمخشرى الذي طبّق آراء الإمام في تفسيره "الكشاف" وجاء الإمام السكاكى (ت: ٦٢٦هـ) بعدهما فقعّد البلاغة في كتابه "مفتاح العلوم" أثناء كلامه عن علوم المعاني ويتّسم الكتاب بالصعوبة والإيجاز، ولذا توفر العلماء المتأخرون على الكتاب وتناولوه بشرحه وإزالة غموضه، وظهر عديد من الشروح.[٣]

قد أردت أكتب في موضوع مهم وهو"العدول عن الأصل فى باب التوكيد لأهمية هذا الموضوع، واشتماله بنكت وإسرار كامنة مخفية عن كثير من الناس، وعدم وجود كتاب. فيما أعلم. مكتوب بلغة العصر، ولأدرس النصوص القرآنية الواردة في هذا المجال، واستخرج الأسرار البلاغية الكامنة فيها. واعتمدت في تحقيق تلك الغايات والأهداف على دراسة الشواهد القرآنية دراسة تحليلية .قدر

الطاقة. لتكون تطبيقا للقواعد المقررة.

وقد التزمت في هذا البحث أن أنسب الأقوال إلى مصادرها، وما نقلته بنصه وضعته بين قوسين صغرين (" ") وإذا نقلت معنى من كتاب ما أشرت إليه في الهامش بكلمة (ينظر وانظر) ثم ذكرت المرجع وحاولت تعريف المصطلحات الواردة فى بداية كل مبحث وفصل لسهولة القارئ، كما حاولت أن أختصر في التفاصيل التي لا تتعلق بصلب الموضوع، واخترت منهجاً معينا في الإحالة وفي قائمة المراجع. وهو تقديم المؤلف وبعده اسم الكتاب ثم اسم المحقق ثم تفاصيل الطبع وأخيراً تفاصيل الجزء والصفحة.

التمهيد:

بعد هذه المقدمة السريعة في تاريخ البلاغة والمنهج أريد أن أسلّط الأضواء على المصطلحات التي ترد كثيراً أثناء البحث لأن من الأمور المألوفة والمستحسنة في البحث العلمي تعريف المصطلحات الواردة في الموضوع، ليسهل على القارئ الفهم والاستيعاب. والمصطلحات التي ترد كثيرا في الموضوع هى: الحال، مقتضى الحال، مطابقة الكلام لمقتضى الحال، ثم الفرق بين الحال وظاهر الحال.

الحال:

لغة: يقال لكيفية الإنسان من فرح وحزن، وقال ابن منظور "الحال كينة[٤] الإنسان، هو ماكان عليه من خير وشر، يذكر ويؤنّث...[٥]

أما عند علماء البلاغة فهو "الأمر الداعي للمتكلم إلى ايراد الكلام على وجه مخصوص، أى أن يعتبر مع الكلام الذى يؤدي به أصل المعنى خصوصية ما"[٦]

فمعناه "أن الحال هو الأمر الداعي للمتكلم إلى أن يعتبر في كلامه شيئاً خاصاً زائداً على أصل المعنى، ويسمى حالاً من حيث أنه بمنزلة زمان يقارن ذلك الوجه المخصوص، ومن حيث أنه بمنزلة مكان حلّ فيه ذلك الوجه يسمى مقاماً"[٧]

ظهر من التعريف المذكور أن الحال أمر يقتضى من المتكلم أن يأتي فى كلامه بخاصية ما زائدة عن أصل المعنى والغرض العام، فمثلاً إنكار المخاطب حال يستدعى من المتكلم أن يأتى فى كلامه بخاصية تناسب هذا الإنكار كالتأكيد مثلاً والتوكيد هو تلك الخصوصية الزائدة التي استدعاها الحال ويطلق عليه مقتضى الحال، وهو زائد عن أصل المعنى، لأن أصل المعنى هو قيام زيد فقط، والتوكيد جاء اقتضاءً لإنكار المخاطب.

وقد عرف سابقاً أن الحال هو الأمر الداعي إلى إيراد الكلام على وجه مخصوص والأمر الداعى ينقسم إلى نوعين: داع حقيقى واقعي، وداع افتراضي أو تنزيلى. إن شاء الله تعالى. سوف يتضح ذلك عند الحديث عن ظاهر الحال.

مقتضى الحال:

كلمة"مقتضى" من اقتضى يقتضى اقتضاء معناه طلب، استلزام، وجوب(٨) أما في الا صطلاح فهو تلك الخصوصية الزائده عن المعنى التي استدعاها الحال واقتضاها المقام، مثل انكار المخاطب حال يقتضى تاكيده، فالتأكيد هو مقتضى الحال، والمراد من مقتضى الحال الخصوصية التي تناسب الحال.(٩)

مطابقة الكلام لمقتضى الحال:

المراد عن مطابقة الكلام لمقتضى الحال "فهو كون الكلام الجزئي الصادر من المتكلم اللمقى إلى المخاطب المشتمل على الخصوصية من أفراد ذلك الكلام الكلي الذى يقتضيه الحال"(١٠) أي أن الكلام إذا جاء حسب مقتضى الحال: بأن جاء مشتملاً على الخصوصية التي استدعاها المقام سمى مطابقاً لمقتضى الحال، فمثلاً إذا كان المخاطب منكراً لحدوث فعل وهذا يقتضى توكيد الكلام حسب إنكاره كما في قوله تعالى [قالوا ربنا يعلم إنا إليكم لمرسلون......].(١١)

قد أكد الرسُل- عليهم السلام- قولهم "بأن"، وتقديم الجار والمجرور، ثم بلام التأكيد لإنكار المخاطبين، وإذا جاء الكلام مطابقاً وموافقا- كما في الآية المذكورة- حسب مقتضى الحال يسمى مطابقاً لمقتضى الحال، لأن الكلام قد جاء مشتملاً على ما تقتضيه الحال.

الحال وظاهر الحال والفرق بينهما:

كما ذكر سابقاً أن الحال هو الأمر الداعي للمتكلم إلى أن يأتي فى الكلام الذي يؤدى به أصل المراد خصوصية ما، سواءً كان ذلك الأمر داعياً في نفس الأمر أو غير داع في نفس الأمر، بأن كان افتراضياً تنزيليا، فالحال "هو الداعى مطلقا أما ظاهر الحال فهوا لأمر الداعى في نفس الأمر لاعتبار المتكلم خصوصية ما فهو أخص من الحال". (١٢)

ومن هنا ظهر "أن الحال فردان ظاهر و خفى، فالظاهر ماكان ثابتاً باعتبار ما عند المتكلم، و ظاهر الحال أخص من مطلق الحال". (١٣)

ومن هنا ثبت أن مقتضى ظاهر الحال هو أخص مطلقاً من مقتضى الحال، فكل مقتضى الظاهر مقتضى الحال، لا عكس، كما في صور إخراج الكلام على خلاف مقتضى الظاهر فإنه قد يكون على مقتضى الحال ولا يكون حسب مقتضى الظاهر- والحال هو الأمر الداعي إلى إيراد الكلام مكيفاً بكيفية مخصوصة سوآء كان ذلك الأمر الداعي ثابتاً في الواقع أو كان ثبوته بالنظر عند المتكلم كصور التنزيل، أما ظاهر الحال فهو الأمر الداعي إلى إيراد الكلام مكيفاً بكيفية مخصوصة بشرط أن يكون ذلك الأمر الداعي ثابتاً في الواقع فلذا كان أخص من الحال مطلقاً. (١٤)

بعد هذا التمهيد للدخول إلى صلب الموضوع نبدأ في الموضوع الرئيسي هو"العدول عن الأصل في باب التوكيد و تركه وأسراره البلاغية".

ويقّسم الباب إلى قسمين هما:

أ- التوكيد في الخبر الابتدائي

ب- ترك التوكيد في الخبر الطلبي والإنكارى.

أولاً: التوكيد في الخبر الابتدائى:

من أصول البحث العلمى فك المصطلحات الغامضة والمهمة الواردة في البحث وذكر معانيها لغة واصطلاحاً لئلا يجد القارئى صعوبة أثناء قراته، لذا أرى الأجدر ذكر معنى "التوكيد" والخبر الابتدائي "لغة واصطلاحاً. إن شاء الله....

التوكيد:

لغة: قال ابن منظور: أن التوكيد من وكّد، وفيه لغة أكّد، وكّد العهد والعقد أو ثقة...... وبالواو أفصح وقد جاء في القرآن الكريم بالواو كما في قوله تعالى: [ولا تنقضوا الأيمان بعد توكيدها].(١٥)

اصطلاحاً:

قال العلوى(١٦) "التاكيد تمكن الشيء في النفس وتقوية أمره، وفائدته إزالة الشكوك وإحاطة الشبهات عما أنت بصدده".(١٧)

أى أن المتكلم يؤكد كلامه بأدوات التوكيد مثل (إنّ وأنّ ولام التوكيد والسين، وسوف، وضمير الفصل، والقسم) إذا كان مخاطبه يتردد ويشك أو ينكر وقوع الحدث الذي يريد المتكلم إثباته.

الخبر الابتدائى:

الخبر لغة:

"هو من خبّرت الأمر أى علمته، وخبّرت الأمر أخبره إذا عرفته على حقيقته. والخبر ما أتاك من نبأ عمّن يستخبر"(١٨) ذكر سيبويه الخبر مقابل الاستفهام(١٩) وفعل مثله الفراء.(٢٠)

اصطلاحاً:

"الخبر كل قول أفدت به مستمعه مالم يكن عنده كقولك: قام زيد، أفدته لهذا بقيامه". وهو الكلام المحتمل للصدق والكذب". (٢١)

ولا يخفى على من له نظرة في البلاغه العربية أن هناك كلاماً كثيراً حول تعريف الخبر خاصة في كتب المتأخرين الذين تغلب عليهم النزعة الفلسفية، ولن ندخل في هذه الآراء المتشعبة بل نأخذ قول الجمهور وهو أن الخبر ما يحتمل الصدق والكذب كما قال الخطيب القزوينى "اختلف الناس فى انحصار الخبر فى الصادق والكاذب فذهب الجمهور إلى أنه منحصر فيهما ثم اختلفوا فقال الأكثر منهم صدقه مطابقة حكمه الواقع، وكذبه عدم مطابقة حكمه". (٢٢)

يستعمل الخبر الابتدائي حينما يكون المخاطب خالي الذهن لا يعرف عن الخبر شيئاً، ويكون خالياً عن المؤكدات، لأن المخاطب لا يحتاج إلى التوكيد لعدم معرفته بالخبر، ولذا يرسخ في ذهنه لمصادفته بالقلب الخالي، وكل شيء يأتي في الذهن لأول وهلة يكون أرسخ وأمكن، ولذا قال مجنون بنى عامر.

أتاني هوا ها قبل أن أعرف الهوا * فصادف قلباً خالياً فتمكنا. (٢٣)

التوكيد فى الخبر الابتدائي:

خلو الخبر الابتدائي عن التوكيد هو الأصل والمألوف، ويسمى هذا إخراج الكلام على مقتضى الظاهر.

ولكن قد يقتضى المقام أن ينزل المتكلم المخاطب إلى حال مختلف عن حاله الأصلية فيجعل خالى الذهن متردداً أو منكراً، ويجعل المنكر أو المتردد منزلة خالى الذهن ولا يكون هذا التنزيل سدىً وعثباً بل لغرض بلاغي ونكتة لطيفة تخفى على عامة الناس، إذ لا يمكن معرفة هذه الدقائق البلاغية والأسرار بدون نظرة فاحصة وعلم كامل بأسرار اللغة ولطائفها. (٢٤)

ولذا يؤكد الخبر الابتدائي لأسرار و معانٍ، وهذه المعاني تفهم من سياق الكلام وأهمها:

١- تنزيال العالم بفائدة الخبر ولازم فائدته منزلة الجاهل لعدم عمله بعلمه، كقولنا للمسلم الذي لا يصوم رمضان وهو قادر على صومه "إن صوم رمضان فرض من فرائض الإسلام" رغم أنه يعرف فرضية صيام رمضان لتنزيله منزلة الجاهل.

دراسة تطبيقية في ضوء الأمثلة القرآنية:

١- تنزيل العالم بمضمون الخبر منزلة الجاهل:

من المعلوم أن القرآن الكريم هُو حبل الله المتين الذي أنزل لإنقاذ البشرية من ظلام الكفر والطغيان إلى نور الإيمان والإسلام ومن عبادة العباد إلى عبادة رب العباد ومن جور الأديان الباطلة إلى عدل الإسلام. كما أن أسرار القرآن وعجائبه لا تنقطع بمرور الأزمان، ومعجزاته لا تنتهي. وكل من بحث فيه وجد نفسه متحيرا أمام هذا الكتاب المعجز. ولذا فكّر العلماء في أسراره في الميادين المختلفة في مثل علم الطب و علم الفلسفة والفلك وعلم الحيوان وعلوم اللغة والبلاغة، وكل هؤلاء العلماء أخرجوا الجواهر حسب مقدرتهم العلمية وطاقاتهم، وما ادّعى أحد أن أسراره انتهت، بل كل ما فعل هؤلاء العباقرة ما هوإلا محاولات إنسانية لإخراج النكت والعجائب القرآنية.

انطلاقاً عن هذه الحقيقة أود أن أشير إلى الحقيقة أن أسرار البلاغة لا تنتهي ولا يمكن لأي إنسان أن يلم جميع وجوه البلاغة القرآنية، لأن القرآن الكريم معجز في بلاغته وأسلوبه ومعانيه، على الإنسان أن يتدبر ويُعمل فكره لا ستنباط أسراره ولطائفه.

وفيما يلي أوردنا بعض أمثلة قرآنية لتكون مناذج تطبيقية لما قلناه سابقاً.

نتأمل في قوله تعالى: [ولا تتخذوا آيات الله هزواً واذكروا نعمة الله عليكم

وما أنزل عليكم من الكتاب والحكمة يعظكم به واتقو الله واعلموا أنّ الله بكل شيءٍ عليم]. (٢٥)

إذا نظرنا في ما قبل الآية فنجد أنها من آيات الأحكام، وفيها خطاب للمؤمنين بقوله [وإذا طلّقتم النساء فبلغن أجلهن فامسكهن بمعروف.....]ومن المعلوم أن المؤمن يؤمن بالله وبصفاته الخاصة، وهو يعرف أن الله تعالى عالم بكل شيءٍ، ومن هنا نجد أن الموقف ليس موقف إنكار ولا تردد، وبالتالي لا يؤكد الخبر، ولكن رغم هذا أن الجزء الأخير من الآية [واتقو الله واعلموا أن الله بكل شيءٍ عليم] موكّد "بإن" وبصيغة التنبيه "واعلموا" ووجه التوكيد أو السرّ فيه هو أن الله تعالى أمر المسلمين أن يعدلوا فيما بينهم وأن لا يظلم أحد أحداً، حينما رأى أن بعض الناس لا يؤدّون حق أزواجهم ويتركونهن كالمعلقة بعدم أداء حقوقهن أو بعدم سراحهن ذكّرهم سبحانه وتعالى بالتقوى، كما ذكّر هم بأن الله عليم واكّد الخبر تنزيلاً لهم لمخالفتهم مقاصد الشريعة منزلة من يجهل أن الله عليم، فإنّ العليم لا يخفى عليه شيء، وهو إذا علم لا يحول بين عقابه وبينهم شيء لأنه العليم القدير". (٢٦)

وكذا قوله تعالى [يأيها الذين آمنوا أنفقوا من طيّبت مآ كسبتم وممّا أخرجنا لكم من الأرض ولا تيممّوا الخبيث منه تنفقون ولستم بأخذيه إلاّ أن تغمضوا فيه واعلموا أن الله غنىّ حميد.... (٢٧)

الخطاب للمؤمنين بدليل تصدير الآية ب[يأيها الذين آمنوا]ومن المعلوم أن المؤمنين يعرفون ويقرّون أن الله غنىّ حميد، رغم هذا أكد الخبر(الآية)ب "واعلموا" وب "أن" لتنزيل المخاطبين الذين نهو عن إنفاق الخبيث منزلة من لا يعلم أنه غنى حميد، فأعطوا وجهه مالا يقبله المحتاج بكل حال، ولم يعلموا أنه حميد ولا يقبل الإ من يعطى لوجهه من طيّب الكسب، أى أن الله تعالى لا يقبل إنفاق الأموال الخبيثة بل هو طيّب يحب الطيب.

ولننظر في قوله تعالى:[واذكروا الله في أيام معدودات فمن تعجّل في يومين فلا إثم

عليه ومن تأخر فلا إثم عليه لمن التقى واتقو الله واعلموا أنكم إليه تحشرون] (٢٨)

قد أمر الله تعالى الحجاج بذكره في الأيام المعينة ثم أمر بالتقوى وأكَد الخبر "ب" و"اعلموا" و "بأن" رغم أن الحجاج لا ينكرون البعث والحشر، إذ لا يتصور من المنكر أداء فريضة الحج فما السرَ في التوكيد؟ والسرَ أو النكة. والله أعلم. لما كان الإنسان يفكر في دائرته المحدودة، ولا ينظر إلى ما وراء المحسوسات، وهو ينظر إلى القريب وسهل المنال ولا يلتفت إلى البعيد الصعب، ولذا هو كثيراً ما ينسى الآخرة. رغم إقراره واعترافه. حتى أنه يطلب الدنيا فقط بعد أداء فريضة الحج، وهو في هذه يرى المحسوسات والمشاهدات ولا يرى إلى ماوراء المحسوسات وكثير من المسلمين ينسون الآخرة حينما يرون الدنيا، ولذا نُزّل المسلمون منزلة المنكرين حينما يخالفون الشريعة ويهتمون بالدنيا فقط ويتركون الآخرة وهم في هذه الحالة أحوج إلي التوكيد.

وكذا قوله تعالى [نساء كم حرث لكم فأتوا حرثكم أنى شئتم وقدموا لأنفسكم واتقو الله واعلموا أنكم ملقوه وبشر المؤمنين] (٢٩) الخطاب للمؤمنين، وهم يعلمون أنهم سيلاقون ربَهم سبحانه وتعالى ولكن رغم هذا أكد الخبر ب "واعلموا" و "بأن" للاهتمام بالخبر الآتي ولتنزيل علمهم بالملاقاة منزلة العدم ولنسيانهم الآخرة لخفائها عن دائرة المحسوسات. (٣٠)

٢- تنزيل خالي الذهن منزلة المتردد.

وغير السائل منزلة السائل إذا قدّم إليه (غير السائل) ما يشير ويلوَح له بالخبر؛ فيستشرف له استشرف المتردد الطالب كقوله تعالى: [ولا تخاطبني في الذين ظلموا إنهم مغرقون] (٣١) أى "لا تدعنى يا نوح في شأن قومك واستدفاع العذاب عنهم بشفاعتك، فهذا كلام يلوَح بالخبر تلويحاً مَا، ويشعر بأنهم قد حق عليهم العذاب، فصار المقام مقام تردد المخاطب في كونهم محكوماً عليهم بالإغراق

أم لا؟ فقيل (إنهم مغرقون)". (٣٢)

حينما قيل [ولا تخاطبني في الذين ظلموا]ورد السؤال في الذهن، هل حق العذاب على هؤلاء لأن الظلم مستوجب العذاب، والمخاطب في مثل هذا الموقف يكون كالمتردد والسائل الذي يريد أن يعرف الحقيقة، وهذا نموذج لخروج الكلام عن مقتضى الظاهر إذ نزّل فيهما غير السائل منزلة السائل المتردد، وأكّد الخبر، كأن نوح- عليه اسلام- يتردد فى معرفة نوع العذاب(٣٣) كما أن التوكيد تعليل للنهى عن الخطاب أو الدعاء للقوم لأن الإغراق أمر حتمى لا يمكن التغير فيه.

وهنا يطرح السؤال نفسه وهو متى تتحقق هذه الصورة؟ عند تأملنا في أساليب الكلام العربي يتضح أن هذه الصورة تتحقق عند ما تكون الجملة السابقة في سياق الكلام متضمنة مايشير إلى الخبر ويلوح به، مثل هذه الجملة تثير فى نفس المخاطب تساؤلاً يجعلها تطلب حقيقة الخبر، ولذا تأتي الجملة مؤكدة لتنزيل ما أثيرفى نفس المخاطب من تساؤلات منزلة السائل والمتردد، وكثيرا ما يقع هذا عند ما تكون الجمل السابقة تتضمن الإرشاد أو الوعظ أو التوجيه أو النهى، أو الأمر أو حدثاً غريباً يستدعى وقوف النفس وتأملها. (٣٤)

إذا سمع المخاطب مثل هذه الجمل ينشأ في ذهنه سؤال واستفسار عن معرفة العلّة والسبب والسرّ وراء هذا الأمر أو النهى، أو النصح، ولذا قال السكاكي "قد يقيمون من لا يكون سائلاً مقام من يسأل فلا يميزون في صياغة التراكيب للكلام بينهما (السائل وغير السائل) وإنما يصبون لها فى قالب واحد، إذا كانوا قدموا إليه ما يلوّح مثله للنفس اليقظة يحكم ذلك الخبر فيتركها مستشرفة له استشراف الطالب المتحير يتردد بين إقدام التلويح وإحجام لعدم التصريح فيخرجون إليه مصدرة بإنّ ويرون سلوك هذه المقامات من كمال البلاغة". (٣٥)

لايمكن للرجل العادى أن يعرف النكت والأسرار الكامنة وراء التراكيب،

لأن هذه أسرار وللطائف مثل اللآلى الموجودة في قعز البحر العميق، ولا يمكن إخراجها إلاّ بيد الغوآص الماهر الذي قضى عمره في هذه المهنة، ولذا قال إمام البلاغيين وشيخ الشيوخ الإمام عبد القاهر الجرجاني رحمة الله عليه.

"وسلوك هذه الطريقة شعبة من البلاغة فيها دقة وغموض. روى عن الأصمعى أنه قال: كان أبو عمر بن العلأ وخلف الأحمر يأتيان بشاراً فيسلمان عليه بغاية الإعظام ثم يقولان: يا أبا معاذ ما أحدثت؟ فيخبرهما وينشدهما ويكتبان عنه متواضعين له، حتى يأتي وقت الزوال، ثم ينصرفان، فأتياه يوماً فقالا! ما هذه القصيدة التي أحدثتها في ابن قتيبة؟ قال هى التي بلغتكما، قالا: بلغنا أنك أكثرت فيها من الغريب، قال نعم، إن ابن قتيبه يتباصر بالغريب فأحببت أن أورد عليه مالا يعرف، قال فانشدناها يا أبا معاذ فانشدهما:

بكرا صاحبى قبل الهجير * إنّ ذاك النجاح في التبكير. (٣٦)

حتى فرغ منها فقال له خلف: لو قلت يا أبا معاذ "إن النجاح" كان أحسن فقال بشار: إنما بنيتها أعرابية وحشية، وقلت إنّ ذاك النجاح، كما يقول الأعراب البدويون، ولو قلت بكرّا فالنجاح كان هذا من كلام المولدين(٣٧) ولا يشبه ذلك الكلام، ولا يدخل في معنى القصيدة. قال فقام خلف فقبّل بين عينيه: فهل كان ما جرى بين خلف وبشّار بمحضر أبي عمرو بن العلاء وهو من فحول هذا الفن إلا للطف المعنى في ذلك وخفائه" (٤٦) أو قول الشاعر:

فغنّها وهى لك الفداء * إن غناء الإبل الحداء(٣٨)

فحينما قال الشاعر "غنّها" يشتد سيرها، صار السامع متردداً ما غناؤها أوهو الحداء أم غيره؟ فجاء الخبر مؤكداً إن غناء الإبل الحداء.

كما سبق سابقاً أن هذا غالباً ما يأتي بعد الأمر والنهى والإرشاد وغيره. كأنّ المخاطب يسأل لماذا هذا الأمر أو النهى وغيره؟ ثم يأتي التعليل أو السبب الذي يذكر سرّ هذا الأمر والإرشاد بأسلوب مؤكد ليستيقن المخاطب، أو أنه يظن

أن الخبر بعيد الوقوع كأنه يشك، وهنا ينزّل المخاطب منزلة المتردد والشاك كما في قوله تعالى [إن الذين كفروا سوآء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون](٣٩)

كان النبي ﷺ حريصاً على هداية قومه وإنذارهم لعلهم يعودون وهو دائماً في رجاء لا ينقطع ومن كثرة إندازه مع عدم الاستجابة لأنه مختوم على قلوبهم نزل منزلة من شك في عدم استجابتهم "وصدرت الجلمة بحرف التأكيد لرد الشك تخريجاً للكلام على خلاف مقتضى الظاهر: لأن حرص النبي ﷺ على هداية الكافرين يجعله لا يقطع الرجاء في نفع الإنذار لهم وحاله كحال من شك في نفع الإنذار لهم، أو لأن السامعين لما أجرى على الكتاب من الثناء ببلوغه الدرجة القصوى في الهداية يطمعهم أن تؤثر هدايته على الكافرين المعرضين وتجعلهم كالذين يشكون في أن يكون الإنذار وعدمه سواء فأخرج الكلام على خلاف مقتضى الظاهر ونزل غير الشاك منزلة الشاك".(٤٠)

وكذا قوله تعالى [إلاّ تنصروه فقد نصره الله إذ أخرجه الذين كفروا ثانى اثنين إذ هما في الغار إذ يقول لصاحبه لا تحزن إن الله معنا](٤١) حينما قال الرسول ﷺ لأبي بكر رضى الله عنه "لا تحزن" تردد في نفس أبي بكر سوال وأحب أن يعرف علة النهى، كأنه سأل وتردد في الخبر ولذا جاء موكداً، "إن الله معنا "تنزيلاً له منزلة السائل المتردد".(٤٢)

إذا قرأنا القران كريم قراء ة دقيقة فنجد أنّ هذا الأسلوب شائع وكثير بحيث إن الجملة تتقدم بالنهى أو الأمر أو النصح و الإرشاد وغيره ثم يأتيى الخبر مؤكداً ليكون تعليلاً وإجابة لسؤال ناشيءٍ في ذهن السامع. ولنتأمل في قوله تعالى [وما أبرى نفسى إن النفس لأمّارة بالسوء](٤٣) اختلف المفسرون في تعيين قائل هذا القول (وما أبرى نفسى...) فبعضهم قالوا أن القائل هو يوسف عليه السلام، في حين أن بعضهم صرّحوا بأن القائل هى امرأة العزيز. نحن لا نناقش هذه الأقوال

لخروجها عن صلب الموضوع، ونأتي إلى سؤال لماذا أكّد قوله (إن النفس لأمّارة بالسوء). إذا كان الكلام قول يوسف عليه السلام. فوجه التوكيد هو أنه ما ارتكب ذنباً، فلماذا ينفي التبرئة؟ رغم أنه تقى نقى، والتبرئة في مكان الشك أمر لازم كما فعل هو نفسه في إجابة دعوة الملك باشتراطه أنه لن يخرج من السجن كما حكى سبحانه تعالى بقوله [وقال الملك ائتونى به فلما جاء ه الرسول قال ارجع إلى ربّك فسأله ما بال النسوة الّتى قطّعن أيديهنّ إنّ ربى بكيدهن عليم].(٤٤) وصرح أنه لايخرج حتى يعرف سبب دخوله في السجن، ولما كان الخبر غريباً وموضع استفسار لماذا ينفى يوسف التبرئة رغم عصمته؟ أكّد بأن (النفس لأمارة بالسوء) تنزيلاً للمخاطب منزلة السائل المتردد. وأما إذا كان القول كلام امرأة العزيز فاتهام النفس ونفى التبرئة عنها من الأمور المستبعدة، ويكون المخاطب منتظراً لمعرفة العلة أو السبب، ونزل المخاطب منزلة السائل والمتردد. وجملة الأمر (إن النفس لأمارة بالسوء) تعليل (وما أبرى) إذ كثيرا ما ترتكب النفوس فى الذنوب وتأمر كثيراً بالسوء".(٤٥)

حينما نأتي إلي آية أخرى في سورة الحج يقول عز وجلّ [يآيها الناس اتقوا ربّكم إن زلزلة الساعة شىء عظيم](٤٦) فنجد أنه "خوطب الناس بالتقوى، كان ذلك مخوفاً وكان المقام مقام التردد، لماذا الأمر بالتقوى هل أمامهم شيء عظيم سيقع عليهم إن لم يتقوا من غير تعيين ذلك الشىء فقيل (إن زلزلة الساعة شىء عظيم]موكداً مع تعيين شخص المخبر عنه"(٤٧) قال الزمخشري تحت الآية المذكورة "أمر بني آدم بالتقوى ثم علّل وجوبها عليهم بذكر الساعة ووصفها بأهول صفة، لينظروا إلى تلك الصفة ببصائرهم ويتصوروها بعقولهم حتى يبقوا على أنفسهم ويرحموها من شدائد ذلك اليوم بامتثال ما أمرهم به ربهم التردي من بلباس التقوى الذي لا يؤمنهم من تلك الأفزاع إلاّ أن يتزدّوا به".(٤٨)

وهناك أمثلة كثيرة في القرآن الكريم منها فمثلا قوله تعالى[خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكّيهم به وصلّ عليهم إن صلوتك سكن لهم،[٤٩] وقوله (إذ قال لقمن لابنه وهو يعظه يبنى لا تشرك بالله إن الشرك لظلم عظيم][٥٠] وقوله [ولا تقربوا الزنى إنه كان فاحشة وساء سبيلا][٥١] وقوله [إن ربك يبسط الرزق لمن يشاء ويقدر إنه كان بعباده خبيرا بصيرا][٥٢] وقوله [وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونك ولا تعتدوا إن الله لا يحب المعتدين][٥٣] وقوله[وقل جاء الحق وزهق الباطل إن الباطل كان زهوقا].[٥٤] في كل هذه الآيات نجد أن التوكيد جاء بعد الأمر أو النهى. في الآيات الأولى حينما قيل (وصلّ عليهم) نشاء سوال لماذا أمر الرسول بالصلوة على الأمة أجيب السوال بقوله إن صلوتك سكن لهم. والجملة تعليل للأمر بالصلوة،[٥٥] "وجملة (إن الشرك لظلم عظيم) تعليل للنهى عنه وتهويل أمره، فإنه ظلم لحقوق الخالق وظلم المرء لنفسه إذ يضع نفسه في حضيض العبودية لأخس الجمادات وظلم لأهل الإيمان الحق إذ يبعث على اضطهادهم وأذاهم، وظلم لحقائق الأشياء"[٥٦] وكذا في جميع الآيات أن التوكيد جاء بعد الأمر أو النهى ليكون هذا تعليلا ووجهاً وجواباً لسؤال مقدر بعد الأمرو النهى. وهذا يأتي في ذهن الإنسان بعد الأمرلماذا هذالأمر ولماذا هذا النهى. والله أعلم...

٣. تنزيل خالى الذهن منزلة المنكر:

الأصل هو أن يكون الكلام خالياً عن التوكيد إذا كان المخاطب خالى الذهن، ولكن قد ينزّل العالم بالفائدة أو خالى الذهن منزلة المنكر ويؤكد الخبر كما يؤكد فى الخبرالإنكاري. وغالباً يأتي مثل هذا الأسلوب في الأحوال التالية:

١. إذا كان الخبر شيئاً معنوياً يحتاج في إدراكه والاقتناع به إلى تأملٍ وتكفير مثل "إن الاستغراق فى أحلام اليقظة لمضيعة للوقت، و "إن الفراغ

لمفسدة".

٢- أو تكون بشارة عظيمة وغير متوقعة تكاد عظمتها لا تصدق كقوله تعالى[ألا إن أولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون][٥٧] بحيث أن المخاطب لا ينكر هذه الأشياء ولكن حينما كانت هذه الأمور أشياء معنوية تحتاج إلى تفكير نزّل المخاطب غير المنكر منزلة المنكر، وكذا حينما كان عدم الخوف وعدم الحزن من البشارة الكبرى تكاد لا تتوقع أكد الخبر ونزل خالى الذهن منزلة المنكر.

إذا قرأنا القرآن الكريم بتأمل وتعمق نجد أن الأسلوب القرآني استخدم أدوات التوكيد لأغراض متعددة، بعضها موافقة مع الظاهر كما أن بعضها مخالفة مع مقتضى الظاهر ولكنها موافقة مع مقتضى الحال، سنحاول- بمشيئة الله تعالى- قدر المستطاع- إبراز الأمثلة القرآنية متتبعين الأسرار البلاغية والفنية.

ولنتأمل قوله تعالى [ثم إنكم بعد ذلك لميّتون ثم إنكم يوم القيامة تبعثون].[٥٨]

لا يمكن لأحد في العالم أن ينكر الموت، ولكن رغم هذا أكد إثبات الموت باعتبارات وإن كان مما لا ينكر لتنزيل المخاطبين منزلة من يبالغ في الإنكار لتماديهم، والبعث باعتبار وإن كانوا ينكرونه جداً لظهور أدلته أى أنه جدير بما لا ينكر إذ ليس فيه مجال للإنكار فنزّلهم منزلة المترددين[٥٩] وقد وضحّ ابن عاشور الفكرة قائلاً أكد الخبر- بإن واللام- مع كونهم لا يرتابون فيه لأنهم لما أعرضوا عن التدبير فيما بعد هذه الحياة كانوا بمنزلة من ينكرون أنّهم يموتون[٦٠] ومن هذا القبيل قول الشاعر:

ترجو النجاة ولم تسلك مسالكها * إن السفينة لا تجرى على اليبس

فلما كان المخاطب يطلب النجاة ولم يأخذ بأسبابها ولم يسلك طرقها نزل

منزلة من يعتقد أن السفينة تجرى على اليبس، ويكفر عدم جريانها عليه، فأكد له الخبر، إن السفينة لا تجرى على اليبس.

وكذا قوله تعالى: [الذين إذا أصابتهم مصيبة قالوا إنا لله وإنا إليه راجعون][٦١]

نجد في الآية الكريمة أن الله تعالى يمدح الذين يصبرون في المصائب ويلجئون إلى ربهم في السرّاء والضرّاء كما أنهم يعترفون أن المالك الحقيقى هو العزيز الحكيم، فلذك فالأصل. حسب الظاهر هو خلو الآية من أداة التوكيد. ولكن ألقى الخبر مؤكداً للاهتمام وللإشارة إلى حالة نفسية للانسان الذى أصابته مصيبة وهو في حالةٍ قلقه وصعبة، وهو ينسى أنه مع أهله وماله منحة من اللّه تعالى. إذ تنسيه المصيبة وتحول صعوبة الموقف وهوله بينه وبين تفكيره المتوازن ورجاحة عقله ويكون كالمنكر بحيث أن الله تعالى فعّال لما يريد، ولهذه الحالة التنزيلية أكد الخبرورشد..[٦٢]

وكذا قوله تعالى [والذين عملوا السيئات ثم تابوا وآمنوا إن ربك من بعدها لغفور رحيم][٦٣] عند تأملنا في الآية المذكورة نجد أن الكلام يدور حول المؤمنين المسيئين التائبين، وهم لا ينكرون غفرانه سبحانه وتعالى ورحمته، والموضع موضع الاعتِراف، ولذا خلو الخبر عن التوكيد هو الأصل ولكن رغم هذا اكّد الخبر لأنهم ارتكبوا الذنوب والمعاصي والآثام، وصاروا في غاية خوفٍ واضطراب من عذاب الله تعالى وعقابه، كلما تذكروا هذه المعاصي اقشعرت جلودهم ولانت قلوبهم ويتذكرون شدة عذاب الله تعالى وصاورا كأنهم ينكرون غفرانه سبحانه وتعالى، ولذا نزلت حالتهم وما هم فيه من خوف واضطراب منزلة من ينكر رحمة الله ومغفرته، وألقى الخبر مؤكداً (إن ربك من بعدها لغفور رحيم]ليطمئنوا وأن يثبتوا وأن لا ينسوا رحمة الله.[٦٤]

وقد يؤكد الخبر الابتدائي لتضمنه البشارة العظمى بحيث تكاد لا تتوقع ويستبعد حصولها مثل قوله تعالى: لقد رضى الله عن المؤمنين إذا يبايعونك تحت الشجرة فعلم ما في قلوبهم فأنزل السكينة عليهم وأثابهم فتحاً قريباً].(٦٥)

إذا قرأنا الآية بتعمق أنها تخبر رضاه. سبحانه وتعالى. عن المؤمنين وهذا الخبر ابتدائى لخلوأذهان المؤمنين، ولكن الله تعالى أكد ب"اللام" و "قد" للإشاره إلى أن رضاء الخالق عن مخلوقه وعباده بشارة تكاد لاتصدَق، وهو نعمة ما فوقه نعمة كما قال سبحانه وتعالى في موضع آخر (ورضوان من الله أكبر].(٦٦)

لما كانت البشارة عظيمة وغير متوقعة أكد الخبر بتنزيل الصحابة منزلة المنكر، بحيث أن البشارة تكاد لا تصدَق، ومثلها قوله تعالى: [لقد صدق الله رسوله الرؤياء بالحق لتدخلن المسجد الحرام إن شاء الله آمنين محلّقين رؤسكم ومقصرين لا تخافون، فعلم مالم تعلموا فجعل من دون ذلك فتحاً قريباً.(٦٧)

أكد الخبر ب"اللام" و "قد" رغم ابتدائيته للإشارة أن صدق وعد الله بدخول المسلمين المسجد الحرام بشارة عظيمة تكاد لا تصدق ونزل المسلمين منزلة المنكر لعظمة البشارة. والله أعلم.

والخلاصة قد يؤكد الخبر الابتدائى لتنزيل غير المنكر منزلة المنكر، وذلك يتحقق غالباً حينما كان الخبر شيئاً معنويا يحتاج إلى التفكير، أو يتضمن بشارة عظيمة تكاد لا تتوقع أو ظهر على المخاطب من أمارات الإنكار، وقد رأينا الأمثلة القرآنية بحيث أكد الخبر رغم عدم إنكار المخاطبين لتنزيلهم منزلة المنكر. في هذا تبرز البلاغة القرآنية.

قد نجد الآيتين متماثلتين فى الموضوع، ولكنهما تختلفان فى التوكيد بحيث أن إحداهما تؤكد بمؤكدات كثيرة والأخرى لا تكون مثلها فى التوكيد. ولننظر قوله تعالى: إمَاَ يَنزَ غَنَكَ مِنَ الشيطنِ نزغ فَاستَعِذُ باللّهِ إنَّهُ سَمِيع عَلِيم.(٦٨)

وانظر قوله تعالى فى سورة حَمَ السجدة (وإما ينزغنك من الشيطن نزغ فاستعذ بالله إنه السميع العليم)(٦٩) فى الآية الأولى أكّد الخبر بإن" فقط وأما فى الثانية فأكد فيها بإنّ و تعريف المسند بالألف واللام، و توسط ضمير الفصل فما السرّوراء هذا؟ وللإجابة على هذا السؤال لا بُدّ أن نرجع إلى ما قبل الآيتين لنتعرف على السياق،وإذا تأملنا فى الآية الأولى نجد أن ما قبل الآية الكريمة أمر بالعفو والمعروف والإعراض عن الجاهلين. أما فى الآية الثانية ففيها حكم الاستعاذة من الشيطان الرجيم وما قبلها أمر بدفع السيئة بالحسنة، وهذا من أصعب الأمور على الإنسان يقابل غلظة عدّوه بالملاينة.استخفافاً ودفعاً لشره وآذاه حتى يعود الصديق الحميم، ولا يتحقق إلامَن له نصيب وافر من الدين و حظ جزيل من الإسلا م، فلما كان الأمر الذى بعث اللّه تعالى عليه أولياء ه شاقاً و صعباً حتى قال (وماَ يُلَقّاها إلا ذُوحَظّ عَظِيم). كانت و سوسة الشيطان أعظم، والمؤمن لها أيقظ، وكان الترغيب فى مدافعته أبلغ، ولذا جاء قوله (إِنَّهُ هُوَالسَّمِيعُ العلِيم) وأمّا فى الآية التى فى سورة الأعراف فإن قبلها (خُذِ العَفوَ وَأمُر بِالعُرفِ وَأعرض عَنِ الجَاهِلِينَ) لم يعظم فيها الأفعال التى دعا إليها كما عظمت فى سورة السجدة، بل هناك بعثا على أحسن الأخلاق، ولم يخص نوعاً من المشاق كما خص فى سورة السجدة فلم تقع المبالغة فى اللفظ واقتصر فى الخبر على الأصل وهو أنه سميع عليم.(٧٠)

أى أن سرّ كثرة التوكيدات فى آية السجدة هو عظمة الأحكام والأوامر التى جاء ت من قِبلَ الخالق سبحانه و تعالى، لما كانت الأوامر عظيمة و صعبة أكد الله تعالى صفاته ليطمئن المؤمن ويرسخ فى قلبه الإيمان بأن ما يفعله يسمعه ربه سبحانه و يعلمه ولا يخفى عليه شىء فى الأرض ولا فى السماء. أمافى سورة الأعراف فلم تبلغ الأوامر فيها من المشاق ما بلغته آية السجدة ولذالم يؤكد بمؤكدات كثيرة.

ومن هنا نستنتج أن القرآن الكريم فى أعلى مراتب البلاغة.بحيث يوجد لكل حرف سركامن بل أسرار تخفى على كثير من الناس قديبد و على القارئ لأول

وهلة أن أساليب القرآن متشابهة فيما بينها، ولكن إذا أمعن النظر وتعمق فى الأسرار۔ يجد أن لكل موضع تركيبه و نظمه۔

ترك التوكيد في الخبر الطلبي والإنكارى وأسرار هما البلاغية

الأصل في الخبر الطلبي توكيده استحساناً، ويجب توكيد الخبر الإنكاري، ولكن قد يخرج الكلام عن مقتضى الظاهر، ويترك التوكيد لغرض ونكتة بلاغية كامنة لا يعرفها إلا البليغ وهناك صور متعددة لهذا منها:

١- تنزيل المتردد منزلة خالى الذهن:

ويتحقق ذلك إذا لم يكن هناك داع لتردده، فلا تؤكد الخبر بأن. مثلاً يقال. للطالب المتفوق دائماً، لكنه برغم تفوقه الدائم متخوف من نتيجة الامتحان نقول له "أنت ناجح".

٢- تنزيل المنكر منزلة المتردد:

هذا يتحقق إذا كان الأمر المنكر له من الأدلة القوية ما يستدعى عدم إنكاره وإنما يجب التصديق به أو التردد فيه على أبعد حد، كقولنا لمنكر الاجتهاد "ان الاجتهاد مفيد" لأن الاجتهاد ضرورة بشرية لا مفر منه لتغير العصر والمسائل.

٣- تنزيل المنكر منزلة خالى الذهن:

تأتي هذه الصورة إذا كانت أدلة ثبوت الخبر واضحة ولو تأمل المتأمل أدنى تأمل لارتدع عن الإنكار وامتنع عنه وفي هذه الحالة لا يؤكد الخبر بأى مؤكد كقولنا لمنكر الإسلام "الاسلام حق" ولمنكر فضل العلم "العلم نافع" إذ ثبوت الحق للإسلام لا يحتاج إلى مؤكد لكثرة الأدلة والبراهين ووضوحها بحيث لو تأمل مفكر. ولو قليلا. لا متنع عن إنكاره و هكذا نفع العلم. وهذا ما فعل الفرزدق مع هشام بن عبدالملك حينما أنكر معرفته لعلى بن الحسين بقوله:

هذا الذي تعرف البطحاء و طأته ☆ والبيت يعرفه والحل والحرم
هذا ابن خير عباد الله كلهم ☆ هذا التقى النقى الطاهر العلم(٧١)

نجد أن الفرزدق لم يعتد بإنكار هشام و تجاهله "عليا" وألقى الخبر مجرداً

من التوكيد تنزيلاً له منزلة غير المنكر، لأنه لو أنصف ما أنكر و تجاهل، ولذا لم يعتد الشاعر بهذا الإنكار و فيه توبيخ و تبكيت لهشام إذ أنه أنكر امراً معلوماً واضحا.

إذا تأملنا أثنا قراءة القرآن الكريم نجد آيات كثيرةً بدون أدوات التوكيد رغم أن الموقف. حسب الظاهر. يبدو موقف الإنكار أو التردد، فما السرَوالوجه في ترك التوكيد. و فيما يلى نورد. إن شاء الله تعالى. بعض الآيات القرآنية على سبيل التمثيل لا الحصر للتطبيق بعد التنظير.

ولنتأمل فى قوله تعالى: ﴿وإِلٰهكُمْ إِلٰهٌ وَاحِد لَا إِلٰهَ إِلَّا هُوَ الرَّحمٰنُ الرَّحِيمُ﴾(٧٢) ومن المعلوم أن هناك بعض الأشياء تسلم كحقائق مسلمة لا يمكن إنكارها، ومِن هذه الحقائق حقيقة الإيمان بالله، ولِكن نجد فى هذه البقعة من ينكر وجودالله، و يقول. نعوذ بالله.: "ليس هناك إله" وإذا نظرنا القوانين البلاغية نجد أن مثل هذا الفرد يحتاج إلى توكيدات، ولكننا نجد أن الخبر يلقى إليه خالياً عن التوكيد و يقال "الله موجود"، إذ لو استخدم هذا الملحد عقله، ورجع إلى الفطرة السليمة و فكّر فى نفسه و فى ملكوت السموت والأرض و نظر فى الأجرام الفلكية وإلى كل ما يدور حوله بتدبير مستقيم، لرجع إلى الحق ولاعترف أن العالم وما فيه لا يمكن وجوده بدون الخالق القيوم المدّبر، وهذا ما نجده فى الآية السابقة إلهكم إله واحد" إذ أنّ الآية موجهة إلى المشركين المنكرين وحدانية الله تعالى: والمناسب. حسب الظاهر. أن يؤكد الخبر بمؤكدات ولكن الأسلوب القرآنى آثر خلو الآية عن المؤكدات لتنزيل هؤلاء المنكرين منزلة غير المنكرين لعدم اعتداد بهذا الإنكار،(٧٣) إذ كثرة البراهين الساطعة والعقل السليم يدلان على أن الإله واحد فقط، ولو فكّروا و تدبّروا فى مظاهر قدرته. سبحانه و تعالى. لامتنعوا عن إنكارهم لدلالة جميع الأشياء على أنه واحد كما قال الشاعر:

و فى كل شىء له آية ☆ تدل على أنه واحد

ومنها قوله تعالى: ﴿الٓمٓ۔ ذَٰلِكَ الكِتابُ لَاريبَ فِيهِ هُدًى لِلْمُتَّقِين﴾(٧٤) نجد أن فى الآية نفى الريب، رغم أن مشركى مكة كانوا ينكرون كون القرآن الكريم من الله۔ تعالى۔ ولذا نجد أن القرآن كثيراً ما تحدّى هؤلاء تحدياً واضحاً، والمناسب حسب الظاهر هو كون الخبر مقرونا بأدوات التوكيد، ولكن الأسلوب القرآنى آثر خلو الآية الكريمة عن مؤكدٍ. والسرّ فيه۔ والله أعلم۔ هو أن كتاب الله تعالى ملئ بالبراهين والأدلة الساطعة بحيث لا يمكن للبشرية جمعاء أن يأتوا مثله، ولذا قال الله تعالى: ﴿قُل لَئِنِ اجتَمَعَتِ الإنسُ وَالجِنُّ أنَ يأتُوا بِمِثلِ هذا القرآن ولا يأتونَ بِمِثلِهِ وَلو كَانَ بَعضُهُم لَبِعض ظَهِيراً﴾(٧٥) لو فكّر هؤلاء أدنى تفكير ونظروا فى أدلته وأسلوبه لوجدوا أنه كتاب عظيم من لدن حكيم خبير، ولذا انزل ارتيابهم المشتهر منزلة العدم، وجُعل المنكرون منزلة غير المنكرين، وأتى الكلام بلا تاكيد.(٧٦)

ومنها قوله تعالى: ﴿ثُمَّ إِنَّكُم يَومَ القِيَامَةِ تُبعَثُون﴾(٧٧) الخطاب فى الآية الكريمة مُوجَّه إلى الكفار الذين ينكرون البعث بعد الموت، ولكن الخبر أكد بمؤكد واحد، والسرُّ فى هذا هو أن الله تعالى فصّل قبل هذا مراحل خلق الإنسان، ثم ذكر البعث بعد الموت للإشارة إلى أنّ الخلق الأول أصعب من الإعادة والبعث مرةً ثانية لأنّ فى الأول إيجاد المعدوم وأمّا فى البعث فإعادة الموجود۔ والأول أصعب من الثانى، وإذا كان الأول ليس صعباً له كما قال سبحانه﴿أفَعيِينَا بِالخَلقِ الأوّل بَل هُم فِى لَبس مِن خَلقٍ جَدِيد﴾(٧٨) بالاستفهام الإنكارى، فكيف يصعب عليه الإعادة مرةً أخرى،(٧٩) أو أن البعث بعد الموت لظهور أدلته جدير بألا ينكر إذ ليس فيه مجال الإنكار فنزّلهم منزلة المترددين.(٨٠)

ومنها قوله تعالى: ﴿وَإذَا لَقُوا الَّذِينَ آمَنوا قَالوا آمَنَّا وَإذَا خَلوا إِلَى شَيَٰطِينِهِم قَالُوا إِنّا مَعَكُم إِنَّمَا نَحنُ مُستَهزِءُونَ﴾(٨١) إذا نظرنا فى هذه الآية نظرة

متامل نجد أن المنافقين قدتركوا التأكيد فى كلامهم مع المؤمنين، وأكدواكلامهم حينما كانوا يتكلمون مع الكفار بإنّ رغم أن القياس يقتضى عكس ذلك، لأن المسلمين كانوا يشكون فى إيمانهم لظهور نفاقهم، وأما الكفار فكانوا متيقنين من كفرهم، وهم يعرفون أنهم ما زالوا باقين على دينهم، فجاء ت حكاية كلامهم الموافقة لمدلولاته على خلاف مقتضى الظاهر لمراعاة ماهو أجدر بعناية البليغ من مقتضى الظاهر. هو مقتضى الحال. تركوا التوكيد أثناء خطابهم المؤمنين لئلا يعرضوا أنفسهم معرض الشك فى صدقهم، لأنهم لو أكدوا الخبر لأيقظوا المسلمين إلى الشك، إمعانا منهم فى إتقان نفاقهم وإخفائه على المسلمين، ولذا جردّوا الخبر من المؤكدات لاقتضاء الحال.[٨٢]

ولا يخفى على قارئ القرآن بتأمل أن اللّه سبحانه و تعالىٰ ذكر نزول القرآن على محمد بتفصيل و فى مواضع متعددة، و فى كثير من هذه المواضع نجد أن الأسلوب القرآنى جاء خاليا عن التوكيدات رَغم أن الخطاب أو الكلام موجه إلى المشركين مثلا قوله تعالى ﴿حٰمٓ، تَنزِيلُ الكِتٰبِ مِنَ اللّٰهِ العَزِيزِ العِلِيم﴾[٨٣] قد جُرِّد الخبر عن التوكيد على الرغم من إنكار المشركين أشد الإنكار لتنزيل المنكرين منزلة غير المنكرين لظهور الأدلة والبراهين الواضحة بكونه منزلاً منه سبحانه و تعالى، بحيث لو استعمل هؤلاء عقولهم و فكرّوا فى أسلوبه أدنى تفكر و تعمقوا فى لطائفه لا متنعوا عن إنكارهم ولصرّحوا أن مثل هذا الكتاب لا يمكن أن يكون من البشر، و فى ترك التوكيد تعريض بهولاء المنكرين لأن الأدلة كثيرة فى كون القرآن من لدن حكيم خبير فما كان حقه من أن ينكر ذلك.[٨٤]

وكذا قوله تعالى: ﴿كَذٰلِكَ أرسَلنَاكَ فِى أُمَّة قَد خَلَت مِن قَبلِهَا أمَم لِتَتلُوَ عَلَيهِم الَّذِى أوحَينَا إلَيكَ وَهُم يَكفُرُونَ بِالَرحمنِ قُل هُوَ رَبَّى لَا إلٰهَ إلاَّ هُوَ عَلَيهِ تَوَكلتُ وَإلَيهِ مَتَاب﴾[٨٥] وصيغة الأمر "قل" لمحمد صلى الله عليه وسلم أن يقول للمشركين "هو

ربى" قد وجه إلى هؤلاء المشركين المنكرين وحدانية الله تعالى، ويدل صراحة الجزء الأول من الآية ﴿وَهُم يَكفُرُونَ بَالَّرحمٰنِ﴾ على إنكارهم الوحدانية ولكن جرد الخبر من التوكيد للإشارة إلى حقيقة هامة هو أن المشركين قد ضعفت عقولهم و قصرت تفكيرهم، و تركوا التأمل والتعمق، ولذا هم ينكرون وحدانية الإله، ولو فكر هؤلاء أدنى تفكر، ونظروا فى الآفاق والأنفس لرجعوا عن إنكارهم، ورأوا فى كل شىء ربوبيته جل وعلا.(٨٦)

وكذا فى قوله تعالى: ﴿فَلِذٰلِكَ فَادعُ وَاستَقِم كَمَا أُمِرتَ وَلَا تَتَّبِع أَهوَاءَهُم وَقُل آمَنتُ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ مِن كِتٰبٍ وَأُمِرتُ لِأَعدِلَ بَينَكُم اللَّهُ رَبُّنَا وَرَبُّكُم لَنَا أَعمَالُنَا وَلَكُم أَعمَالُكُم﴾(٨٧) وكذا قوله تعالى: ﴿مُحَمَّد رَسُولُ اللّه وَالَّذِينَ مَعَه أَشِدَّاءُ عَلَى الكُفَّارِ رحَمَاءُ بَينَهُم تَرَاهُم رُكَّعاً سُجّداً يَبتَغُونَ فَضلاً مِنَ اللّهِ وَرِضوَاناً...﴾(٨٨)

يظهرلنا بعد قراءة هاتين الآيتين أن الكلام يدور مع المشركين المنكرين، والقياس يقتضى أن يؤكد الخبر فى "الله ربنا وربكم" وكذا فى "محمد رسول الله" ولكن عرى الخبران عن المؤكدات للإشارة إلى أن ربوبية الله تعالى مما ينبغى أن تكون فوق الشك والتردد إذ الدلائل والبراهين تكفى لإثباتها، وكل من ينكر بعد هذه الأدلة الواضحة إنكاره كلا إنكار، ولذا نزّل المنكرون منزلة غير المنكرين وألقى الخبر مجرداً عن التوكيد، وكذا فى "محمد رسول الله" إذ كون محمد رسولاً قضية ينبغى أن تُعترف، وترك التوكيد تنبيهاً على أنّ هؤلاء المشركين لو تأملوا حق تأمل لأدركوا خطأهم ولا متنعوا عن إنكارهم و عنادهم، وكذا قوله تعالى: ﴿يأَيُّها الَّذِينَ آمَنُوا لاَتَكُونُوا كَاالَّذِينَ كَفَرُوا وَقَالُوا لِإخوَانِهِم إِذَا ضَرَبُوا فِى الأَرضِ أو كَانُوا غُزَّى لَوْكَانُوا عِندَنَا مَامَاتُوا وَمَا قُتِلُوا لِيَجعَل اللّهُ ذٰلِكَ حَسرَةً فِى قُلُوبِهِم وَاللّهُ يُحيِى وَيُمِيتُ وَاللّهُ بِمَا تَعمَلُون بَصِير﴾(٨٩) جملة ﴿هَواللّهُ يُحيِى وَيُمِيتُ﴾ ردّ على الذين اعتقدوا أن الذهاب إلى الجهاد سبب الموت، والتخلف عنه سبب النجاة، ولكن الله تعالى ردّ

اعتقادهم بقوله " الله يحيى و يميت" وهذا جواب للقول السابق، والموضع. حسب الظاهر. موضع التوكيد لإنكار هؤلاء واعتقادهم الباطل أن القتال سبب الموت ولكن الله تعالى جرّد الخبر عن الموكّد للإشارة إلى أن الموت والحياة بيد الله تعالى، و ينبغى أن تكون القضية معلومة عند الجميع، والذين ينكرون هذه الحقيقة إنكارهم كلا إنكار، ولو فكّر هؤلاء فى قوانين الله تعالى و فى الحقائق الموجدة لأقروا أن المحى والمميت هو الله سبحانه و تعالى لأن القتال أو الجلوس فى البيت لا دخل لهما فى زيادة العمر أو نقصانه.

وكذا قوله تعالى ﴿وَإِذَا بَدَّلْنَا آيَةً مكان آية وَاللَّه أَعْلَمُ بِمَا يُنَزِّلُ قَالُوا إِنَّمَا أَنتَ مُفْتَرَ بل أَكْثَرهُم لاَ يَعلَمُون، قُل نَزَّلَهُ رُوحُ القُدسِ مِن رَبِّكَ بِالحَقِّ لِيُثَبِّتَ الَّذِينَ آمَنُوا وَهدًى وَبُشرَى لِلمُسلِمِين﴾ (٩٠) إذا قرأنا الآية الكريمة تجد أن آية ﴿ قُل نَزَّلَهُ رُوحُ القُدُسِ...﴾ جواب لقولهم ﴿إِنَّمَا أَنتَ مُفتَر﴾ ولذا اقتران الآية بأدوات التوكيد هو الأصل. حسب الظاهر. ولكن الآية جاء ت بدون تأكيد لإظهار الحقيقة الهامة هو أنّ كون القرآن من لدن خبير عليم أمر معلوم لا يمكن الشك أو التردد فيه، وقد نزل هذا الكتاب بواسطة روح القدس "جبريل" عليه السلام على محمد. صلى الله عليه وسلم. وإنكار المشركين بعيد عن الحقيقة و مبنى على التعصب والعناد. ولو ترك هؤلاء عنادهم و تعمقّوا فى الأساليب القرآنية لزال ريبهم، وخلوا الخبر عن المو كد لتنزيل المنكرين منزلة غير المنكرين لكثرة الأدلة فى كون القرآن منزلاً من رب العالمين.

والخلاصة أن القرآن الكريم استعمل فى بعض الآيات أداة التوكيد و تركها فى البعض الآخر، وقد رأينا أن الأسلوب القرآنى يؤثر استخدام أداة التوكيد فى مكان لايشك فيه أحد، والعكس فى مكان آخر، والسبب والسر لهذا هوتلك الحالة التنزيلية التى فصلناها فى السابق.

الخاتمة:

ومن المعلوم أن الأسلوب القرآني يسمو أساليب البشر سموّاواضحا ولا

يمكن للإنسان أو الجن أن يصل إلى مرتبة البلاغة القرآنية لأنه المَثَل الأعلى في رعاية مقتضى الحال، وعلينا أن نتنبه أن الأسرار التى أخرجها العلماء ما هى إلا محاولات بشرية تحتمل الصواب والخطأ، ولاَ يَّدعى أحد الكمال كما لا يستطيع أن يدعى أنه استقصى الأسرار، بل هناك أسرار و لطائف خفية لم يستطع البشر حتى الآن اكتشافها، وسوف يستمر البحث عن الإعجاز القرآني إلى يوم القيامة و سيبرز العجز البشرى، مهما وصل عقله إلى مرحلة النضج والكمال، من الإتيان مثل القرآن ولو بآية لوجود التحدى الواضح والشامل لأبناء كل عصر في قوله تعالى [قل لئن اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا][٩١] صدق الله العظيم و نحن على ذلك لمن الشاهدين، وصلى الله تعالى على خير خلقه محمد و على آله وأصحابه من تبعه باحسان إلى يوم الدين.

الهوامش

١- سورة الإسراء:٨٨

٢- الجرجاني، الإمام عبدالقاهر، دلائل الإعجاز، تعليق: أبو فهر محمود محمد شاكر، الناشر: (مكتبة الخانجي بالقاهرة ١٩٨٩م) ص:٨١، و ٣٦٢

٣- ينظر تفصيل تاريخ البلاغة العربية في "تاريخ البلاغة العربية" للأستاذ الدكتور كمال عبدالعزيز وإعجاز القرآن والبلاغة النبوية للأستاذ الرافعي. والبحث البلاغي عند العرب للأستاذ د/شفيع السيد.

٤- الكينة: الحالة، يقال فلان بات بكينة سوءٍ أي بحالة سوء. لسان العرب تحت مدة "كون".

٥- ابن منظور: لسان العرب، تحت مادة "حول" و ينظر كذلك، الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، ت: دعدنان دروس محمد المصري، ط (بيروت، مؤسسة الرسالة) والمعجم الوسيط الصادر من مجمع اللغة العربية تحت مادة "حول".

٦- الخطيب القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة. شرح و تعليق: محمد عبدالمنعم الخفاجي، (مكتبة الكليات الأزهرية، مصر، الطبعة الثانية)، ج:١/ص:٤١ في الهامش.

٧- الكليات لأبي البقاء تحت مادة "حول".

٨- ينظر المعجم الوسيط تحت مادة قضى.

٩- ينظر حاشية الدسوقي ضمن شروح التلخيص، (مصر، المطبعة الكبرى الأميرية، ط:١، ١٣١٨هـ) ج:١/ص:١٢٢.

١٠- الإيضاح، ج:١/ص:٤١ في الهامش.

١١- يس: ٦١/١٤

١٢- الإيضاح، ج:١/ص:٤٢.

١٣- حاشية الدسوقي ضمن شروح التلخيص ج:١/ص:١٢٣، والدكتور بدوى طبانة معجم البلاغة العربية تحت كلمة "ظاهر الحال".

١٤- ينظر الإيضاح ج:١/ص:٧٢ في الهامش.

١٥- النحل: ٩١، ينظر لسان العرب تحت مادة و "كد".

١٦- هو يحى بن حمزة بن علي بن ابراهيم العلوى اليمنى، صاحب كتاب الطراز المتضمن لأسرار البلاغة و علوم حقائق الإعجاز

١٧. العلوى: يحى بن حمزة، كتاب الطراز لأسرار البلاغة (مصر، دارالكتب الحديوية مطبعة المقتطف ١٩١٤م) ج:٢/ص:١٧٦.

١٨. الدكتور أحمد مطلوب، معجم المصطلحات البلاغية وتطورها (المجمع العلمى العراقي، ط: ١٩٩٦م) تحت كلمة الخبر.

١٩. الكتاب: ج١٠١، ص:١١٩، ١٣٤، ١٣٥.

٢٠. هو ابو ذكريا يحى بن زياد الفَراء معانى القرآن، ت: أحمد يوسف و محمد على النجار (القاهرة، دارالكتب المصرية، ١٩٥٥م) ج:١/ص:٣٣٥

٢١. معجم المصطلحات البلاغية و تطورها ١٥. أ. د/ أحمد مطلوب تحت مادة "الخبر".

٢٢. ينظر الجرجاني، على بن محمد بن محمد على (ت:٨١٦هـ)، كتاب التعريفات، ت: إبراهيم الأبيارى (بيروت، دارالكتب، ط:١) ص ٢٩، والقزوينى، الخطيب الإيضاح في علوم البلاغة (بيروت، لبنان، دارالكتب العلمية، ط:١٩٨٥م) ص:١٨.

٢٣. ينظر السكاكي، مفتاح العلوم ص:٧٤

٢٤. ينظر الدكتور بسيوني عبدالفتاح بسيوني، كتاب علم المعاني، دراسة بلاغية و نقدية لمسائل علم المعاني، (مطبعة دارالسعادة، ميدان أحمد ماهر، شارع الجداوى رقم:١٢) ص:٤٣. وينظر كذلك د/أبو موسى، كتاب خصائص التراكيب، ص:٥١.

٢٥. البقرة:٢٣١

٢٦. التحرير والتنوير ج:٢/ص:٤٢٤.

٢٧. البقرة:٢٦٧

٢٨. البقرة:٢٠٣.

٢٩. البقرة: ٢٢٣

٣٠. ينظر التحرير والتنوير ج:٢/ص:٣٧٥.

٣١. سورة هود: ٣٧

٣٢. التفتازاني سعد الدين بن مسعود بن عمر الخراساني؛ مختصر المعاني ص ٢١٠، ٢١١ ضمن شروح التلخيص.

٣٣. ينظر ابن عاشور. محمد طاهر. التحرير والتنوير (دار التونسية، تونس ١٩٨٤١) ج:١٢/ص:٦٠ وأبو السعود القاضي محمد بن محمد العمادي، إرشاد العقل السليم ألى مزايا الكتاب الكريم (لبنان، بيروت، دار احياء التراث العربي) ج:٣/ ص:٢٣

٣٤- ينظر بسيوني، كتاب علم المعاني، ص:٤٣.

٣٥- مفتاح العلوم، ص:٧٥

٣٦- الهجير من الزوال إلى العصر أوشدة الحرّ.

٣٧- لأنه ليس فيه دقة الإشارة إلى تنزيل غير السائل منزلة السائل المتردد وما فى قوله "إنّ ذاك النجاح" ولكن فيه " تكرير الأمر باالتبكير لتاكيده على وجه ظا هر ليس فيه دقة ذلك التاكيد الخفى والمؤلدون يؤثرون السهولة على الدقة.

٣٨- الجرجاني، عبدالقاهر. دلائل الإعجاز، ت:محمد شاكر (مكتبة الخانجي، اقاهرة، ١٩٨٩م) ص:٢٧٢.

٣٩- البقرة:٦

٤٠- التحرير والتنوير ج:١/ ص١٧٨

٤١- التوبة. ٤٠.

٤٢- ينظر علم المعاني، ص : ٤٤

٤٣- سورة يوسف ٥٣.

٤٤- سورة يوسف: ٥٠.

٤٥- ينظر التحرير والتنوير ج:٣/ ص:١ وكتاب علم المعاني ص:٤٤.

٤٦- الحج:١.

٤٧- ابن يعقوب المغربي، مواهب الفتاح في شرح تلخيص المفتاح، ضمن شروح التلخيص (بيروت، لبنان، دارالكتب العلمية) ج:١/ص:٢١٢.

٤٨- الزمخشرى، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل و عيون الأقاويل في وجوه التأويل (لبنان، بيروت، دارالكتب العربي، ط:١٩٤٧) ج:٣/ص:١٤١.

٤٩- التوبة. ١٠٣.

٥٠- لقمان:١٣.

٥١- الإسراء:٣٢.

٥٢- ابراهيم ٤٧.

٥٣- البقرة:١٩٠.

٥٤- الاسراء:٨٣.

٥٥- ينظر التحرير والتنوير ج:١١/ص:٢٣

٥٦- التحرير والتنوير ص: ج:١٢/ ص:١٥٥-

٥٧- يونس:٦٢-

٥٨- المؤمنون:١٥-١٦-

٥٩- الطيبى، العلامة شرف الدين حسين بن محمد كتاب التبيان في علم البيان والبديع والمعاني (عالم الكتب، مكتبة النهضة العربية، ت، د/ هادى عطية ص:٥٣-

٦٠- ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج:١٨/ ص:٢٦-

٦١- البقرة:١٥٦-

٦٢- ينظر التحرير والتنوير:٢/ ص:٢٢

٦٣- الأعراف:١٥٣-

٦٤- ينظر علم المعاني ص:٤٩-

٦٥- الفتح:١٨-

٦٦- التوبة:٧٢-

٦٧- الفتح: ٢٧-

٦٨- الاعراف: ٢٠٠-

٦٩- حم السجدة:٣٦-

٧٠- ينظر الإسكافي، الإمام أبو عبدالله محمد بن عبدالله الخطيب (ت:٤٢١هـ) كتاب درة التنزيل وغرة التأويل في بيان الآيات المتشابهات في كتاب الله العزيز (مصر،مطبعى دارالسعادة ط ١،١٩٠٨م)-

٧١- ينظر الصعيدي، عبدالمتعال، بغية الإيضاح (مكتبة الآداب، القاهرة، ١٩٩٨م) ج:١/ ص٣٤-

٧٢- البقرة: ١٦٣، والنحل ٢٢، والحج:٣٤-

٧٣- ينظر علم المعاني: ص:٤٩-

٧٤- البقرة:١-

٧٥- الإسراء:٨٨-

٧٦- ينظر البابرتي (:٧٨٦) شرح التلخيص، ت:محمد مصطفى رمضان صوفة، (ليبيا، المنشأة العلمية) ط:١، ١٩٨٢) و ينظر التحرير والتنوير ج:١٨/ ص:٢٦

٧٧- المؤمنون، ١٦-

٧٨- ق:١٥-

٧٩- ينظر التحرير والتنوير ج:١٨/ص:٢٦-

٨٠- ينظر الطيبي، كتاب التبيان في علم المعاني والبيان والبديع ص:٥٣-

٨١- البقرة:١٤-

٨٢- ينظر التحرير والتنوير ج:١/ص:٢٩١-

٨٣- غافر:٢، فصلت:٢، الجاثية:٢، الأحقاف:٢-

٨٤- ينظر التحرير والتنوير ج:٢٤/ص:٧٩-

٨٥- الرعد:٣٠-

٨٦- ينظر علم المعاني ص:٤٧-

٨٧- الشورى:١٥-

٨٨- الفتح:٢٨-

٨٩- آل عمران:١٥٦-

٩٠- النحل، ١٠١،١٠٢-

٩١- الإسراء:٨٨-

نقد و نظر

تبصرہ کے لیے ہر کتاب کی دو کاپیاں آنا ضروری ہیں۔

کتاب : منشور قرآن

مرتب : عبدالحکیم ملک

ناشر: اسلامک ریسرچ فاؤنڈیشن ۔پاکستان

(مظفر گڑھ)

قیمت: درج نہیں

مسلمانوں میں قرآن کریم کی خدمت کا جذبہ ہمیشہ سے کار فرما رہا ہے' جمع وتدوینِ قرآن کا مسئلہ ہو یا اس کی کتابت کا' اعراب ونقاط کا معاملہ ہو یا تفسیری نکات کا' صرف ونحو کے مسائل ہوں یا بلاغت واعجاز کی بحثیں' فنِ خطاطی ہو یا تزئین ونقاشیِ مصحف کا کوئی فن' غرض ہر پہلو اور ہر جہت سے ہر دور اور ہر زمانہ میں نئے نئے انداز سے کام ہوتا رہا ہے' پریس کی ایجاد سے قبل کاتبین مصحف نے جس قدر شوق وذوق سے مصاحف کے لکھنے کا فریضہ انجام دیا اس نے پریس سے بے نیاز کئے رکھا' قرآن کریم کو خوبصورت سے خوبصورت تر لکھنے کے شوق نے فن خطاطی کو عروج پر پہنچایا آج بھی مسلمانون کے فنونِ لطیفہ میں قرآنی خطاطی کے نمونے شاہکار کی حیثیت رکھتے ہیں۔

عہد رسالت سے آج تک بغیر کسی وقفہ کے حفاظ کرام کتاب الٰہی کو اپنے سینوں میں محفوظ کرتے چلے آ رہے ہیں جو بغیر کسی غلطی کے پورے قرآن کی تلاوت کر لیتے ہیں۔ایسے بھی ہیں جو روزانہ پورا قرآن کریم اپنی یاداشت سے پڑھ لیتے ہیں۔ جنھیں اللہ تعالیٰ نے علم کی دولت سے نوزا ہے وہ بھی عہد رسالت سے آج تک تسلسل کے ساتھ قرآن حکیم کی تفسیر وتشریح کا فریضہ انجام دیتے چلے آ رہے ہیں، آج ہمارے پاس ہزاروں تفاسیر موجود ہیں، ان میں ایسی تفاسیر بھی ہیں جو تیس تیس یا اس سے بھی زائد جلدوں پر مشتمل ہیں لیکن کلام الٰہی کے خزانے کہاں ختم ہوتے ہیں۔ ہر مفسر اپنی علمی وسعت و گہرائی کے مطابق اس بحر خار میں غوطہ زن ہوتا ہے اور علم ومعرفت کے بے شمار موتی اہل طلب کے سامنے بکھیر دیتا ہے۔

تراجم قرآن کی طرف توجہ ہوئی تو دنیا کی کوئی قابل ذکر زبان ایسی نہیں رہی جس میں اس کتاب مقدس کا ترجمہ نہ ہوا ہو، یہ سلسلہ بھی پورے ذوق وشوق کے ساتھ جاری ہے۔ کچھ اہلِ علم وفن نے قرآن حکیم کی آیات اور مضامین و مطالب سے بھر پور استفادہ کے لیے قرآن کریم کے فہارس اور اشاریئے مرتب کئے جس کی وجہ سے عام طالب علم کے لیے بھی قرآن کریم سے استفادہ اور اس کے مضامین کی تلاش وجستجو آسان ہوگئی، بعض اشاریئے تو اس قدر مقبول ہوئے کہ وہ نہ صرف یہ کہ ہر لائبریری کی زینت بنے بلکہ اہلِ علم کے لیے بھی ناگزیر ہوگئے۔ فواد عبدالباقی کی "المعجم المفهرس لالفاظ القرآن الكريم" سے قرآن کا ہر طالب علم واقف ہے عربی اور اردو میں درجنوں اشاریئے موجود ہیں پھر بھی نئے نئے اشارئے، نئے نئے انداز سے سامنے آ رہے ہیں۔ قرآن کریم کی فہارس اور اشاریئے مرتب کرنے کا کام صرف دینی علم کے ماہرین ہی انجام نہیں دے رہے ہیں بلکہ اس میدان میں وہ حضرات بھی وارد ہوئے ہیں جن کا اپنا موضوع سائنس ہندسہ یادفاعی امور ہے، لیکن قرآن سے محبت اور تعلق انھیں اس خدمت پر آمادہ کئے ہوئے ہے۔

اس وقت ہمارے پیش نظر محترم عبدالحکیم ملک صاحب کا مرتب کردہ اشاریہ ''منشور قرآن کریم'' کا دوسرا ایڈیشن ہے۔ جسے اسلامک ریسرچ فاؤنڈیشن مظفر گڑھ پاکستان نے شائع کیا ہے۔ یہ اشاریہ بیک وقت تین زبانوں میں ہے اور ایک ہزار دوسو چوہتر صفحات پر مشتمل ہے۔ اس اشاریہ کی نمایاں خصوصیات یہ ہیں کہ اس میں اردو اور انگریزی کے مشہور تراجم سے استفادہ کیا گیا ہے۔ البتہ جہاں اردو اور انگریزی کے قدیم اور ثقیل الفاظ استعمال ہوئے انھیں بہت احتیاط کے ساتھ سہل اور آسان الفاظ سے بدل دیا گیا ہے اور یہ سہل الفاظ بھی بعض معاصر اہلِ علم کے تراجم سے لیے گئے ہیں۔

یہ اشاریہ مکمل قرآن کریم کا ہے اس میں قرآن کریم کے متن کی صحت کا پورا پورا اہتمام کیا گیا ہے۔ مشہور تاریخی واقعات کے لیے جو عنوانات قائم کیے ہیں وہاں سن ہجری اور سن عیسوی دونوں دیئے گئے ہیں۔ کتاب کو غیر ضروری ضخامت سے بچانے کے لیے آیات کو مختلف موضوعات میں اور باربار ذکر کرنے کی بجائے بیشتر جگہوں پر عنوانات کے آخر میں آیات کے حوالوں کے اندراج پر اکتفا کیا گیا ہے۔

عبدالحکیم ملک صاحب نے اس اشاریہ کو بیس ابواب میں تقسیم کیا ہے اور ہر باب کو کتاب کا نام دیا ہے، پھر ہر کتاب کے تحت چھوٹے چھوٹے عنوانات قائم کئے ہیں جس کی مدد سے عام قاری کو اپنی دلچسپی کے موضوع سے متعلق آیات ومضامین کی تلاش آسان ہو جاتی ہے، آخر میں ایک کتاب متفرقات پر مشتمل ہے جس میں قرآنی دعائیں تمثیلات، اماکن وغیرہ مذکور ہیں۔

مولف نے بڑی محنت اور عرق ریزی سے مضامین قرآن کا ایک تفصیلی اشاریہ الف بائی ترتیب سے بھی مرتب کیا ہے جو اردو میں کتاب کے کل ترپن (۵۳) صفحات پر مشتمل ہے، اس

تفصیلی اشاریہ نے بحث وتحقیق میں مصروف قرآنی علوم کے طلبہ کے لیے مزید سہولت پیدا کر دی ہے۔عربی اور انگریزی زبان میں بھی دونوں اشاریے موجود ہیں۔

مولف موصوف نے مضامین قرآن کو کل اکیس کتابوں میں تقسیم کیا ہے اس کی ترتیب محل نظر ہے اس پر ایک نظر ڈالتے ہی یہ محسوس ہوتا ہے کہ مؤلف نے ان کی ترتیب میں کسی منطقی ربط کا خیال نہیں رکھا۔ ہماری رائے میں کتاب العقائد ہی کے اندر الگ عنوانات کے تحت توحید رسالت محمدﷺ معاد وآخرت' گزشتہ انبیاء پر ایمان' صحف سماویہ پر ایمان' تقدیر پر ایمان وغیرہ کو شامل ہونا چاہیے تھا۔ عقائد کے بعد دوسری کتاب ابطال عقائد باطلہ پر مشتمل ہونی چاہیے' مولف نے اسے پندرھویں نمبر پر رکھا ہے۔پھر کتاب اوصاف دینِ اسلام اور کتاب دعوت دین کے درمیان ''کتاب متعلقہ غیر مسلمین'' باکل بے ربط محسوس ہوتی ہے' کتابوں کی اس ترتیب میں اگر کسی اچھے مصنف سے مشورہ کر لیا جاتا تو یہ ترتیب زیادہ مربوط اور بہتر ہو جاتی۔

ہماری دیانت دارانہ رائے یہ ہے کہ اگر مولف موصوف اس کتاب کو صرف دو زبانوں انگریزی اور اردو میں مرتب کرتے تو زیادہ بہتر ہوتا' اس لیے کہ یہ اشاریہ اہلِ عرب کے لیے زیادہ مفید نہیں ہوگا۔عربی زبان میں بہت سے اعلی وعمدہ اشاریئے موجود ہیں۔

مولف اگرچہ عربی زبان جانتے ہیں لیکن عربی زبان میں علمی مضامین مرتب کرنے کا غالبا انھیں تجربہ نہیں ہے اس کتاب میں اردو اسلوب کو عربی کے قالب میں ڈھال دیا ہے جس سے اہلِ عرب نامانوس ہیں' اور عربی زبان وادب کا اچھا ذوق رکھنے والوں پر بھی یہ انداز بیان ناگوار گزرتا ہے' مثلاً اعلان ابراہیم علیہ السلام بتدبیرہ صفحہ :۹۵۱ یا اسی صفحہ پر اقدام ابرہیم ابی تکسیر الاصنام یا تصور التسجین وغیرہ۔

عربی میں پروف وکتابت کی غلطیاں بھی ہیں صفحہ: ۵۶۴ پر'' لا إصـــــــلاح

المجرمین ''تحریر ہے۔ یہ لإصلاح الجرمین ہونا چاہیے' صفحہ :۹۵۸ پر استعجاب سارہ علیہ السلام لکھا ہے حالانکہ یہ علیہا السلام ہونا چاہیے صفحہ: ۹۴۹ پر استغفارة ابراہیم علیہ السلام تحریر ہے' معلوم نہیں یہاں کس لیے گول ۃ کا اضافہ کیا گیا ہے۔صفحہ: ۵٦٧ پر عنوانات میں "لا تلبسواالحق اور لا تکتموا الحق" میں جمع کا الف موجود نہیں' اگلے صفحے ۵٦۵ پر اقامۃ محافظہ حدود کی ترکیب بھی محل نظر ہے پھر متن قرآن میں لفظ ''حدود اللہ'' گیارہ مرتبہ آیا ہے اور یہ احکام وشعائر کے مفہوم میں استعمال ہوا ہے' مؤلف موصوف نے زنا کی سزا اور قصاص ودیت کے درمیان اس انداز سے عنوان قائم کیا ہے جس سے ایسا لگا ہے کہ مولف کے پیشِ نظر وہ اصطلاحی مفہوم ہے جو اسے فقہاء نے دیا ہے۔

یہ وہ چند چیزیں ہیں جن کی طرف توجہ ضروری ہے' نئے ایڈیشن میں یقیناً ان باتوں کا خیال رکھ کر اس اشاریہ کو مزید بہتر بنایا جاسکتا ہے ۔البتہ عربی حصہ کے بارے میں ہمارا مخلصانہ مشورہ یہ ہے کہ اسے نکال دیا جائے تو بہتر ہوگا۔ اس سے کتاب کا حجم بھی کم ہو جائے گا' اور اس کا اثر کتاب کی قیمت پر بھی پڑے گا' اس طرح کتاب لوگوں کی قوتِ خرید کے دائرہ میں آجائے گی۔ یا کم از کم قیمت کا کچھ بوجھ تو کم ہو جائے گا۔ ایک صورت یہ بھی ممکن ہے کہ صرف قرآن کریم کے متن کو باقی رکھا جائے اور عربی میں دیئے ہوئے عنوانات' فہرس واشاریئے وغیرہ ختم کر دیئے جائیں۔ قرآن حکیم کے عربی متن سے اردو دان اور انگریزی دان حضرات دونوں فائدہ اٹھا سکیں گے۔

(ڈاکٹر محمد یوسف فاروقی)

ڈائریکٹر جنرل شریعہ اکیڈمی' اسلام آباد

نام کتاب: STUDIES IN HADITH

(مطالعہ ٔ حدیث)

مصنفہ: ڈاکٹر جمیلہ شوکت

ناشر: کلیہ علوم اسلامیہ والسنہ شرقیہ' پنجاب یونیورسٹی لاہور

صفحات: ۱۹۴

قیمت: ۱۰۰ روپے

امت مسلمہ کے لیے بہترین نمونہ' نبی اکرم صلہ اللہ علیہ وسلم کی ذاتِ گرامی ہے' اس نمونہ کی معرفت کا واضح اور مستند ذریعہ قرآن حکیم کے بعد خود نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی احادیث ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ امتِ مسلمہ نے آپؐ کے اقوال وافعال' تقریرات اور آپ کی ہر ہر ادا کو نہایت اہتمام سے محفوظ کیا ہے۔ ائمہ حدیث نے حدیث کی صحت وثقاہت کو پرکھنے کے لیے ایسے کڑے معیار مقرر کیے ہیں کہ شاید ہی علوم وفنون میں سے کسی بھی علم اور فن میں اس کی مثال ملتی ہو۔ جیسے اصولِ روایت و درایت' اسناد کا علم' جرح و تعدیل' اورفن اسماء الرجال وغیرہ' اس کے علاوہ حدیث نبویؐ سے کماحقہ استفادہ کے لیے معجم (انڈکس) واشاریے بھی مرتب کیے۔

اٹھارویں صدی عیسوی کے نصف آخراور انیسویں صدی میں جب مستشرقین نے

علومِ اسلامیہ' بالخصوص علوم الحدیث کو اپنی تحقیق کا موضوع بنایا اور تحقیق کے پیرائے میں اس پر مختلف اعتراضات کیئے' تو مستشرقین کے جواب میں ائمہ حدیث اور محققینِ اسلام نے حدیث کی تاریخی حیثیت' اس کی حجیت' اور ائمہ حدیث کی اس فن میں خدمات کو انتہائی علمی وتحقیقی انداز میں امت کے سامنے پیش کیا' اور ان کے اعتراضات کا مدلل جواب دیا۔ مگر یہ کام زیادہ تر عربی اور اردو زبانوں میں ہوا جن اہل علم وفضل نے انگریزی میں خالص علمی وتحقیقی کام کیا ان میں ڈاکٹر حمیدا للہ' ڈاکٹر احمد حسن' ڈاکٹر محمد مصطفی اعظمی' ڈاکٹر محمد زبیر صدیقی' اور زیرِ نظر کتاب کی مصنفہ ڈاکٹر جمیلہ شوکت کے نام نمایاں ہیں۔ ڈاکٹر صاحبہ علومِ اسلامیہ کی استاذ ہیں اور علوم الحدیث پر خصوصی مطالعہ کا ذوق رکھتی ہیں۔ آپ نے "مسند امام اسحق بن راھویہ" میں سے حضرت عائشہ صدیقہ کی روایات پر تحقیقی کام کر کے کیمبرج یونیورسٹی سے پی ایچ ڈی کیا۔ زیرِ نظر کتاب آپ کے ان علمی وتحقیقی مقالات کا مجموعہ ہے جو مختلف علمی جرائد میں شائع ہوئے' زیرِ نظر کتاب میں نو مقالات شامل ہیں۔ جن میں (۱) علوم الحدیث' تجزیاتی مطالعہ (۲) اقسامِ کتب حدیث (۳) تحملِ حدیث کے اسالیب (٤) اخذ حدیث کے لیے سفر (٥) علمِ حدیث میں اسناد کا مقام (٦) مطالعه مسانید دوسری وتیسری صدی هجری (٧) مطالعه المصنفات دوسری وتیسری صدی هجری (٨) اطراف الحدیث وغیره

ڈاکٹر صاحبہ نے علوم الحدیث کے ان اہم موضوعات پر بنیادی ماخذ ومصادر سے مواد جمع کیا ہے' اور پھر بہت خوبصورت' سہل اور عام فہم انداز میں اسے مرتب کیا ہے۔ "مطالعۂ مسانید" اور "مطالعۂ المصنفات" پر مقالات خصوصی اہمیت کے حامل ہیں۔

ڈاکٹر صاحبہ نے کتب حدیث کی ان دو اقسام کے ارتقاء، مناہج پر عمدہ گفتگو کی ہے، جامع اور بھر پور معلومات قاری کو پہنچائی ہیں ۔ اردو یا انگریزی میں اس سے قبل ان دو موضاعات پر اتنی علمی و تحقیقی تحریر نظر سے نہیں گزری، یہ دونوں مقالات اس درجے کے ہیں کہ اہل علم اور مصنفین انھیں اپنے مطالعہ کے لیے منتخب کریں۔ پیش لفظ معروف محقق ڈاکٹر ظفر اسحٰق انصاری نے لکھا ہے، جس میں علم حدیث میں محققین کے کام کا جائز لیا گیا ہے۔ اور انگریزی زبان میں اس موضوع پر اب تک جو کام ہوا ہے، اس کی تفصیل بیان کی ہے، کتاب کے شروع میں مفتاح المراجع اور آخر میں بنیادی مآخذ کی تفصیلی فہرست دی گئی ہے جس کا بنیادی فائدہ یہ ہے کہ قاری متعلقہ موضوع پر اگر تفصیل کا طلب گار ہے تو وہ بنیادی مصادر سے رجوع کر سکتا ہے۔

مجھے یہ کہنے میں ذرہ برابر تأمل نہیں کہ حدیث وعلوم الحدیث کے طلبہ، محققین اور علومِ اسلامیہ سے دلچسپی رکھنے والوں کے لیے یہ ایک مفید اور گراں قدر کتاب ہے۔

(حافظ محمد سجاد)

اسسٹنٹ پروفیسر کلیہ عربی وعلوم اسلامیہ

علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی، اسلام آباد

کتاب کا نام: اسلامی قمری کیلنڈر علم فلکیات کی روشنی میں

مؤلف: پروفیسر محمد الیاس

مترجمین: ڈاکٹر حافظ محمد طفیل' حفیظ احمد' ڈاکٹر عمر سعید

نظر ثانی و تدوین: ڈاکٹر ایم ایم قریشی' ڈاکٹر اطہر حسین' ڈاکٹر اسماء صدیقی

ناشر: پاکستان سائنس فاؤنڈیشن پاکستان اکیڈمی آف سائنسز (اسلام آباد)

صفحات: ۲۸۴

اسلامی تہذیب میں قمری حساب کی نہایت اہمیت ہے تمام اسلامی تہوار اور فرائض کی ادائیگی کے اوقات کا تعین قمری حساب سے ہی کیا جا سکتا ہے۔ بدقسمتی سے اس وقت صورت حال کچھ یوں ہو چکی ہے کہ قمری مہینے کی پہلی تاریخ کے تعین میں ایک خطے میں بھی کئی آراء ہوتی ہیں۔جس کے نتیجے میں ایک ہی علاقے کے لوگ مذہبی فرائض اور دینی شعائر مختلف اوقات میں ادا کرتے ہیں۔ بعض مرتبہ ایک ملک میں تین تین عیدیں بھی منائی جاتی ہیں۔

اس امر کی اشد ضرورت ہے کہ قمری حساب کی طرف مسلمان بطور خاص توجہ دیں۔

پروفیسر محمد الیاس جو کہ علم فلکیات پر بین الاقوامی شہرت یافتہ مسلم سائنسدان ہیں' نے اس ضرورت کو محسوس کرتے ہوئے بین الاقوامی قمری خط تاریخ (1.7. Dateline) پر کام کیا ان کی کوششوں کی بنا پر اسلامی بین الاقوامی کیلنڈر کا قیام جدید علم نجوم اور اسلامی تہذیب کے میدان میں گرانقدر کاوش کے طور پر سامنے آیا ہے۔

اس سلسلے کی ایک اہم کڑی آپ کی کتاب "A Modern Guide to Astronomical Calculation of Islamic Calander, time and

kibla" ہے جو کہ 1984ء میں طبع ہوئی۔

''اسلامی قمری کیلنڈر علم فلکیات کی روشنی میں'' دراصل پروفیسر محمد الیاس کی اس کتاب کی اردو شکل ہے۔

یہ کتاب پانچ ابواب پر مشتمل ہے۔

پہلے دو ابواب میں شمسی اور قمری کیلنڈر کا ارتقاء اور شمسی و قمری کیلنڈر کا باہم موازنہ پیش کیا گیا ہے۔ تیسرے اور چوتھے ابواب میں اسلامی قمری کیلنڈر کی بنیاد اور موجودہ شکلوں کے تذکرے کے بعد نئے چاند کی رؤیت کے حوالے سے مفید اور گرانقدر علمی بحث کی گئی ہے۔

آخری باب میں مؤلف کے بین الاقوامی خط تاریخ (International Dateline) کے ماہانہ عملی تجربے اور اس کی مدد سے قمری کیلنڈر کی تیاری کا مفصل بیان ہے۔

یوں تو یہ کتاب نہایت مفید اور بہت سی خوبیوں کا مجموعہ ہے البتہ کتاب کی سب سے نمایاں خوبی یہ ہے کہ اس میں قمری تاریخ کے تعین کرنے میں دینی اور سائنسی ہر دو پہلوؤں کو ہم آہنگ کرنے کی کامیاب کوشش کی گئی ہے۔ کتاب میں تھیوری کو نقشوں کی مدد سے واضح کیا گیا ہے۔ معنوی حسن کے ساتھ ساتھ کتاب ظاہری حسن مثلاً اچھی جلد بندی، محتاط کتابت اور خوبصورت پرنٹنگ میں ہوتی تو زیادہ اچھا ہوتا۔

امید ہے کہ یہ کتاب مذہبی فرائض اور دینی شعائر کی ادائیگی کے اوقات میں یگانگت کا باعث بنے گی۔ اس کتاب کا ترجمہ کرنے والے اور اسے شائع کرنے والے مبارک باد کے مستحق ہیں۔ اللہ تعالیٰ انھیں جزائے خیر عنایت فرمائے۔

(معین الدین ہاشمی)

لیکچرر، علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی، اسلام آباد