علمی و تحقیقی مجلہ

# معارفِ اسلامی

جلد ۱......شمارہ ۲
جولائی/دسمبر ۲۰۰۲ء

کلیۂ عربی و علومِ اسلامیہ
علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی اسلام آباد

علمی و تحقیقی مجلہ
معارف اسلامی
کلیہ عربی و علوم اسلامیہ
علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی، اسلام آباد

# التماس

مقالہ نگار حضرات سے درخواست ہے کہ تمام مسودات
مدیر مسؤل کے نام ارسال فرمائیں، مضامین ٹائپ شدہ ہوں۔

حواشی و حوالہ جات کا اہتمام ضروری ہے، جن مقالات پر حوالے نہیں ہوں گے وہ قابل قبول نہیں ہوں گے۔

## "معارف اسلامی"

میں شائع ہونے والے مقالات کا موضوعاتی دائرہ حسب ذیل ہے۔

علوم القرآن، علوم الحدیث، سیرت، فقہ و اصول فقہ، علم کلام، تصوف، تقابل ادیان، اسلامی تاریخ، تعلیم و تدریس، مسلم شخصیات، اسلامی موضوعات پر لکھی جانے والی کتب (تبصرہ و تعارف)۔

فلسفہ، سائنس، ادب، معاشیات، عمرانیات، سیاسیات، ثقافت و تمدن، قانون و اصول قانون (اسلامی نقطہ نظر سے)۔

علمی و تحقیقی کتابوں پر تبصرے کے لیے کتاب کے دو نسخے آنا ضروری ہیں، ادارتی خط و کتابت مندرجہ ذیل پتہ پر کی جائے۔

مدیر مسؤل **معارف اسلامی**

کلیہ عربی و علوم اسلامیہ۔ علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی،
اسلام آباد۔ (پاکستان)

## بدل اشتراک

فی شمارہ =/100 روپے — سالانہ =/200 روپے

## پتہ

مجلّہ معارف اسلامی، کلیہ عربی وعلوم اسلامیہ، علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی، اسلام آباد

## پرنٹرز

ایس ٹی پرنٹرز، گوالمنڈی، راولپنڈی — فون نمبر: 5772818

## طابع و ناشر

پرنٹنگ یونٹ، اے، آئی، او، یو، — فون نمبر: 4430748

علمی و تحقیقی مجلّہ

# ششماہی، معارف اسلامی

جلد: 1 ● جولائی۔دسمبر 2002ء ● شمارہ: 2



سرپرست

پروفیسر ڈاکٹر سید الطاف حسین (وائس چانسلر)

مجلس ادارت

پروفیسر نجیب احمد خان

ڈاکٹر محمد ضیاء الحق

حافظ محمد سجاد

پروفیسر ڈاکٹر خلیل الرحمٰن

ڈاکٹر محمد میاں صدیقی

عبدالحمید خان عباسی

مدیر مسئول

ڈاکٹر علی اصغر چشتی

ترتیب و پیشکش:

کلیہ عربی و علوم اسلامیہ

علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی

اسلام آباد

تزئین

اشتیاق حسین شاہ

نگران طباعت

شہاب الدین شہاب

# 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

# فہرست


| | | |
|---|---|---|
| شرکاء کا تعارف | | vi |
| اشارات | مدیر مسؤل | viii |
| حصہ اردو | (مقالات) | |
| علم تفسیر اور اس کی اہمیت | عبدالحمید خان عباسی | 1 |
| مکی عہد نبوت میں صحابہ کرام کی دعوتی سرگرمیاں۔ اسلوب و تاریخ | محمد اکرم | 3 |
| بارنا باس اور اس کی اہمیت | بشیر محمود اختر | 71 |
| علامہ اقبال اور تحریک احمدیت | ظفر اللہ بیگ | 96 |
| قرآن فہمی کے لیے علم کائنات کی اہمیت | جنید احمد | 120 |
| حصہ عربی | (مقالات) | |
| نسخ الأديان السابقة بآيات الرحمٰن اللاحقة | سمیع الحق | 131 |
| شروط راو الحديث عند أهل الحديث وأهل الأصول | ڈاکٹر علی اصغر چشتی | 158 |
| نظام السفارة عند العرب قبل الإسلام | ڈاکٹر محمد ضیاء الحق | 177 |
| الدكتور عبد الوهاب عزام | ڈاکٹر محمد یعقوب | 194 |
| اسرار الالتفات وصوره | فضل اللہ | 224 |

# شرکاء کا تعارف

## حصہ اردو

❶ عبدالحمید خان عباسی

اسسٹنٹ پروفیسر/ انچارج شعبہ قرآن وتفسیر،

علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی، اسلام آباد۔

❷ محمد اکرم

لیکچرار، گورنمنٹ ڈگری کالج،

قلعہ دیدار سنگھ، گوجرانوالہ۔

❸ بشیر محمود اختر

سابق ایڈیٹر،

علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی، اسلام آباد۔

❹ ظفر اللہ بیگ

اسسٹنٹ پروفیسر،

کلیہ اصول الدین، بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی، اسلام آباد۔

❺ جنید احمد ہاشمی

ریسرچ انوسٹی گیٹر،

شریعہ اکیڈمی، بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی، اسلام آباد۔

# حصۂ عربی

❻ سمیع الحق

ایسوسی ایٹ پروفیسر،

کلیہ اصول الدین، بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی، اسلام آباد۔

❼ ڈاکٹر علی اصغر چشتی

چیئرمین، شعبہ حدیث وسیرت،

علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی، اسلام آباد۔

❽ ڈاکٹر محمد ضیاء الحق

چیئرمین، شعبہ اسلامک لاء،

علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی، اسلام آباد۔

❾ ڈاکٹر محمد یعقوب

اسسٹنٹ پروفیسر، شعبہ عربی،

پشاور یونیورسٹی، پشاور۔

❿ فضل اللہ

لیکچرار، شعبہ عربی،

علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی، اسلام آباد۔

# اشارات

اللہ جل شانہ کا لاکھ لاکھ شکر ہے کہ مجلّہ **معارفِ اسلامی** کا شمارہ نمبر 2، اب طباعت کے مرحلہ میں ہے اوران شاءاللہ عنقریب قارئین حضرات اس کا مطالعہ کریں گے۔

شمارہ نمبر 1 سے متعلق ہمیں جو خطوط موصول ہوئے ان میں سے بیشتر خطوط مجلّہ کی تعریف اور توصیف میں لکھے گئے۔ بعض اساتذہ اور قارئین نے بہت مفید اور اہم تجاویز اور مشورے بھی ارسال کیے۔ اس شمارہ میں ان تجاویز کو بہت اہتمام کے ساتھ مدِ نظر رکھا گیا ہے۔ ہمیں امید ہے کہ ''**معارفِ اسلامی**'' کے قارئین آئندہ بھی ہماری رہنمائی فرماتے رہیں گے۔

شمارہ نمبر 2 کے لیے ہمارے پاس جو مقالے آئے تھے ان مقالوں کی با قاعدہ **Evaluation** کرائی گئی اور مجلس ادارت نے بڑے غور وخوض اور ہر پہلو سے جانچنے کے بعد ان کا انتخاب کیا۔

محترم عبدالحمید خان عباسی صاحب کا مقالہ ''**علم تفسیر اور اس کی اہمیت**'' اس شمارہ میں شامل ہے۔ عباسی صاحب نے تفسیر کی اہمیت پر بہت مفید معلومات جمع کی ہیں اور ان معلومات کو ترتیب دینے میں بڑی عرق ریزی سے کام لیا ہے۔

جناب محمد اکرم صاحب نے ''**صحابہ کرام کے اسلوب دعوت**'' کے موضوع پر بہت بنیادی، ٹھوس اور مستند روایات نقل کی ہیں اور ان روایات سے بہت خوبصورت نتائج اخذ کیے ہیں۔

محترم ڈاکٹر ظفر اللہ بیگ صاحب نے ''**علامہ اقبال اور تحریک احمدیت**'' کے عنوان سے اپنا مقالہ مرتب کیا ہے۔ اس مقالے میں آپ نے ''**احمدیت**'' کے بارے میں علامہ اقبال کے افکار ونظریات اور عقائد پر تفصیل کے ساتھ روشنی ڈالی ہے۔ مرزا غلام احمد قادیانی کے پیروکار چونکہ علامہ اقبال پر یہ الزام لگاتے ہیں کہ آپ کا میلان احمدیت کی طرف تھا۔ اس لیے اس پہلو سے علامہ کے افکار کو اجاگر کرنا اور انہیں اپنی نئی نسل تک پہنچانا ازحد ناگزیر ہے۔

پروفیسر بشیر محمود اختر صاحب کا مقالہ بعنوان ''**بارناباس اور اس کی انجیل**'' ان طلبہ کے لیے بہت مفید ثابت ہوگا جو تقابل ادیان اور خاص کر ''**عیسائیت**'' کا مطالعہ کرتے ہیں۔

اردو کے علاوہ اس شمارہ میں عربی کے مقالات بھی شامل اشاعت ہیں۔ پروفیسر سمیع الحق صاحب کا مقالہ بعنوان ''**نسخ الأديـان السابقة بآيات الرحمن اللاحقة**" بہت مفید اور معلوماتی مقالہ ہے تفسیر کے اساتذہ اور طلبہ اسے مفید اور دلچسپ پائیں گے۔

ڈاکٹر محمد یعقوب صاحب نے "**الـدكتور عبد الوهاب عزام**" کے موضوع پر بہت علمی مقالہ مرتب کیا ہے۔ یہ مقالہ جہاں عربی ادب کے طلبہ کے لیے مفید ثابت ہوگا وہاں اقبالیات کے طلبہ بھی اس سے مستفیذ ہوں گے۔

محترم فضل اللہ صاحب کا جو مقالہ ''**أسـرار الالتـفـات و صور ه ۔ دراسة بـلاغية فـى ضـوء أمثـلة قرآنية**" اس شمارہ میں شامل ہے اس سے خاص طور پر وہ اساتذہ اور طلبہ محظوظ ہوں گے جن کا تعلق ''**بلاغت**'' سے ہے۔

ڈاکٹر محمد ضیاء الحق نے ''**سفارت کے آداب ولوازمات**'' پر بنیادی مصادر و مآخذ سے بہت مفید معلومات جمع کی ہیں۔اس مقالہ سے جہاں فقہ کے طلبہ مستفید ہوں گے وہاں سیرت کے طلبہ بھی اس کو بہت مفداور دلچسپ پائیں گے۔

میں اس موقع پر ان حضرات کا تہہ دل سے شکریہ ادا کرتا ہوں جنہوں نے شمارہ نمبر **1** کا مطالعہ کرنے کے بعد اپنی مفید تجاویز ارسال کیں۔ میں مجلس ادارت کے ارکان کا شکرگزار ہوں کہ ان کا تعاون مجھے قدم قدم پر حاصل رہا اور ''**معارف اسلامی**'' کے سرپرست شیخ الجامعہ محترم پروفیسر ڈاکٹر سید الطاف حسین صاحب کے لیے دُعا گو ہوں کہ اللہ تعالیٰ ان کی عمر اور عمل میں برکت عطا فرمائے اور انہیں ہماری سرپرستی اور راہنمائی کے لیے مزید مواقع عنایت فرمائے۔

اس شمارہ میں جو بھی خوبی ہے وہ اللہ جل شانہ کے فضل وکرم کا نتیجہ ہے اور جو بھی خامی اور کمی ہے وہ میری کمزوری اور لاعلمی کے سبب ہے۔

ڈاکٹر علی اصغر چشتی

مدیر مسؤل

# معارف اسلامی

# مقالات

## حصہ اردو

# علم تفسیر اور اس کی اہمیت

عبدالحمید خان عباسی *

علم تفسیر کی اہمیت بیان کرنے سے قبل مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اس علم کے مفہوم کو بیان کیا جائے تا کہ کسی قسم کا ابہام نہ رہے۔

## علم تفسیر کا مفہوم

### الف۔ لغوی مفہوم

لفظ ''تفسیر'' کا مادہ فَسَرَ (ف،س،ر) سے ہے اور یہ باب تفعیل سے مصدر ہے جس کے معنی ہیں ظاہر کرنا، کشف کرنا، بند چیز کو کھولنا (بے حجاب کرنا، ننگا کرنا)، تشریح کرنا، توضیح و تفصیل کرنا اور کسی عبارت کے مطلب کو واضح اور بیان کرنا(۱) قرآن مجید میں ارشاد ربانی ہے:

﴿ وَلَا يَاْتُوْنَكَ بِمَثَلٍ اِلَّا جِئْنٰكَ بِالْحَقِّ وَ اَحْسَنَ تَفْسِيْراً ﴾(۲)

(وہ جو بھی مثال آپ کی خدمت میں لائیں گے ہم اس (مثال) کے عوض آپ کے پاس حق اور بہترین تفصیل لائیں گے)

علامہ محمد بن جریر طبریؒ نے اس آیت کے تحت ابن عباسؓ کی روایت میں تفسیر سے مراد ''تفصیل'' اور مجاہد کی روایت میں تفسیر سے مراد ''بیان'' لیا ہے۔(۳)

قاضی محمد زاہد الحسینی نے لغوی اعتبار سے تفسیر کا مفہوم یوں بیان کیا ہے:

''تفسیر کا لفظی معنی وہ طریق کار ہے جس سے کسی چیز کی حقیقت تلاش کی جائے جیسا کہ طبیب مریض کا حال معلوم کرنے کے لیے پورے غور وفکر سے کام لیتا ہے''۔(۴)

---

☆ اسسٹنٹ پروفیسر/ انچارج شعبہ قرآن وتفسیر، علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی، اسلام آباد۔

## ب۔اصطلاحی مفہوم

اصطلاح میں تفسیر کے معنی ہیں (مقررہ قیود کا لحاظ رکھتے ہوئے) قرآن مجید کی تشریح وتوضیح اور تفصیل کرنا' اس کے مشکل الفاظ اور جملوں کے مفہوم و مطلب کو ظاہر کرنا۔علماء نے تفسیر کی کئی تعریفیں کی ہیں جیسے:

ا۔ علامہ زرکشی کہتے ہیں کہ:

"تفسیر وہ علم ہے جس کے ذریعہ اللہ تعالیٰ کی کتاب' جو کہ نبی علیہ الصلاۃ والسلام پر نازل ہوئی، کے مطالب، اس کے احکام اور اس کی حکمت سمجھی جاسکتی ہے۔"(۵)

۲۔ علامہ ابوحیان اندلسی لکھتے ہیں:

"تفسیر وہ علم ہے جس میں الفاظ قرآن کی کیفیت نطق وتلفظ، ان کے مدلولات، ان کے مفرد اور مرکب ہونے کے احکام، حالت ترکیب میں ان کے معانی اور ان کے تتمات سے بحث کی جاتی ہے۔"(٦)

### وضاحت

ابوحیانؒ نے اس تعریف کی وضاحت یوں کی ہے:

(i) اس تعریف میں "علم" کا لفظ جنس کی حیثیت رکھتا ہے جس میں سب علوم داخل ہوسکتے ہیں۔
(ii) الفاظِ قرآن کی کیفیتِ نطق سے مراد "علم قرأت" ہے۔
(iii) الفاظِ قرآن کے مدلولات سے مراد ان الفاظ کے معانی ہیں اور اس کا تعلق علم لغت سے ہے۔
(iv) مفرد اور مرکب کے احکام سے مراد علم صرف' علم نحو (عربی گرائمر)، علم بیان اور علم بدیع (فصاحت و بلاغت) ہے۔
(v) حالت ترکیب میں الفاظ قرآن کے معانی سے مراد یہ ہے کہ کبھی لفظ کے ظاہری معنی مراد نہیں ہوتے اور اس کو مجاز پر محمول کیا جاتا ہے' اس کا تعلق علم معانی اور بیان سے ہے۔

(vi) تتمات سے ناسخ ومنسوخ کی معرفت' آیات کا شانِ نزول اور مبہماتِ قرآن کا بیان کرنا ہے۔(۷)

۳۔ مولانا محمد مالک کاندھلویؒ نے تفسیر کے مفہوم کو یوں بیان فرمایا ہے:

''......تفسیر کا مفہوم یہ ہے کہ کلام اللہ کے مدلول ومفہوم کے ساتھ یہ بھی بیان کرنا کہ:

(i) نزول قرآن کا سبب کیا ہے۔

(ii) اوراحوالِ نزول' زمانہ نزول اور واقعات متعلقہ کیا ہیں؟

(iii) اور یہ کہ آیات مکیہ ہیں یا مدنیہ، محکم ہیں یا متشابہ، ناسخ ہیں یا منسوخ، خاص ہیں یا عام، مطلق ہیں یا مقید، مجمل ہیں یا مفصل؟

(iv) اور احکام حلال وحرام کس طرح مستنبط ہو رہے ہیں؟

(v) آیات کی دلالت حلت پر ہے یا حرمت پر یا کراہت واستحباب پر؟

(vi) مضمون وعید پر مشتمل ہے یا وعد پر' امثال وعِبَر کا مضمون ہے یا واقعات وقصص کا؟''(۸)

گویا ان تمام پہلوؤں کی تشریح وتوضیح کو تفسیر کہا جائے گا۔

ڈاکٹر محمد حسین ذھبی تفسیر کی مختلف تعریفات ذکر کرنے کے بعد لکھتے ہیں کہ:

''مذکورہ صدر چاروں تعریفات میں یہ بات قدر مشترک کے طور پر پائی جاتی ہے کہ تفسیر ایک ایسا علم ہے جس میں انسانی استطاعت کی حد تک مراد الٰہی کو واضح کرنے کی کوشش کی جاتی ہے۔اس بنیاد پر علم تفسیر ہر اس علم کو سموئے ہوئے ہے جس پر مراد الٰہی کا سمجھنا موقوف ہو۔''(۹)

## تاویل کا مفہوم

### الف لغوی مفہوم

عربی لغت کے اعتبار سے ''تاویل'' باب تفعیل سے مصدر ہے (أَوَّلَ' یُــؤَوِّلُ' تَــأْوِیلاً' مُــؤَوِّلٌ، مُــؤَوَّلٌ) اس کا مصدر "أَوَّلٌ" ہے۔یعنی تاویل "أَوَّلٌ" سے نکلا ہے جس کے معنی ہیں رجوع

کرنا، جیسا کہ قاموس میں ہے "آل إلیـــــــــــه اَوَلًا" (۱۰) یعنی رجوع کرنا' أوَلُ کا معنی پھیرنا بھی ہے'
قاضی ابوالبقاء لکھتے ہیں:

''والتأویل فی اللغة من الأوَل و هو الا نصراف''(۱۱)

(تاویل کا لفظ أوَلُ سے ماخوذ ہے جس کے معنی ہیں پھیرنا)۔

بعض کہتے ہیں کہ تاویل "اِیَالَةٌ" سے ماخوذ ہے جس کے معنی ہیں سیاست وحکمرانی۔ گویا "مؤوِّل" (تاویل کرنے والا) کلام پر حکمرانی کرتا ہے اور اس کے معانی کو مناسب موقع ومحل عطا کرتا ہے۔ (۱۲)

تاویل چونکہ باب تفعیل سے مصدر ہے۔ اس لیے اس کے لغوی معنی ہوں گے اصل کی طرف لوٹانا، پھیرنا، موڑنا۔ اس لغوی تحقیق کی بنیاد پر تاویل کرنے کا مطلب ہے کسی کلمہ کے متعدد معانی میں سے کسی ایک مناسب وموزوں معنی کی طرف رجوع کرتے ہوئے اسے اختیار کر لینا۔

قرآن مجید میں تاویل کا لفظ ''تفسیر وتعیین'' (۱۳)، ''نتیجہ وانجام'' (۱۴) اور خواب کی تعبیر (۱۵) کے لیے استعمال ہوا ہے۔ لیکن یہ لفظ اپنے مشہور لغوی معنی کے اعتبار سے لفظ تفسیر کا ہم معنی (مترادف) ہے (۱۶) گویا تاویل کے معنی ہوئے، تشریح وتوضیح کرنا۔

## ب۔ اصطلاحی مفہوم

اصطلاح میں تأویل کا مفہوم یہ ہے کہ جب قرآن مجید کی کسی آیت یا کسی لفظ کے متعدد معانی ہوں تو ان معانی میں سے ایک ایسے معنی کو دلیل وتدبر سے منتخب کر لینا جس معنی کا تقاضا وہ لفظ (یا آیت) کرتا ہے۔ انتخاب معنی کا یہ عمل تاویل کہلاتا ہے۔ گویا متعدد معانی میں سے کسی ایک معنی کی طرف رجوع کرنا تاویل ہے۔ چنانچہ علامہ جرجانی لکھتے ہیں:

''اصطلاح شرح میں تاویل کے معنی ہیں ایک لفظ کو اس کے ظاہری معنی سے ہٹا کر ایک ایسے معنی پر محمول کرنا جس کا وہ احتمال رکھتا ہو اور وہ احتمال کتاب وسنت کے موافق ہو مثلاً: اللہ تعالیٰ نے فرمایا: ﴿یُخْرِجُ الْحَیَّ مِنَ الْمَیِّتِ﴾ (۱۷) (وہ مردے سے

زندہ کو نکالتا ہے) اگر اس آیت میں انڈے سے پرندے کو نکالنا مراد ہو تو تفسیر ہے اور اگر کافر سے مومن کو پیدا کرنا یا جاہل سے عالم کو پیدا کرنا مراد ہو تو یہ تاویل ہے۔'' (۱۸)

## تفسیر و تأویل میں فرق

مصادر سے پتہ چلتا ہے کہ تفسیر و تاویل میں فرق کرنے میں دو طرح کے رجحان پائے جاتے ہیں۔ ایک رجحان ان دونوں کو مترادف (ہم معنی) سمجھتا ہے اور دوسرا دونوں میں فرق کرتا ہے۔ ذیل میں دونوں کی تفصیل پیش کی جاتی ہے:

### پہلا رجحان

اس رجحان کے نمائندے متقدمین حضرات ہیں جن کے نزدیک تفسیر و تاویل میں کوئی معنوی فرق نہیں پایا جاتا جیسے:

۱۔ مشہور تابعی مجاھدؒ جب فرماتے ہیں کہ:

"إنّ العلماء يعلمون تأويله" (۱۹)

(علماء کرام قرآن مجید کی تاویل جانتے ہیں)

یہاں لفظ ''تاویل'' سے مجاھدؒ کی مراد ''تفسیر'' ہے۔

۲۔ امام محمد ابن جریر طبریؒ (متوفی ۳۱۰ھ) نے تو اپنی تفسیر کا نام ہی "جامع البیان عن تاویل آی القرآن" رکھا اور اس میں وہ اکثر یہ جملہ استعمال کرتے ہیں:

"القول فی تاویل قوله تعالیٰ کذا و کذا" (۲۰)

(اللہ تعالیٰ کے قول (ارشاد) کی تاویل میں یوں قول ہے)۔

امام طبریؒ کی تفسیر کے نام میں لفظ ''تاویل'' اور اس جملہ میں لفظ ''تاویل'' سے مراد ''تفسیر'' ہے۔

## دوسرا رجحان

اس دوسرے رجحان کے نمائندے متأخرین مفسرین حضرات ہیں جو تفسیر و تاویل میں فرق کرتے ہیں۔ مثلاً:

۱۔ امام راغب اصفہانیؒ فرماتے ہیں کہ:

**الف۔** تفسیر ''تاویل'' سے زیادہ عام ہے۔ تفسیر کا اکثر استعمال الفاظ کی وضاحت کے لیے ہوتا ہے۔ جبکہ تاویل کا اکثر استعمال معانی کی وضاحت کے لیے ہوتا ہے۔ جیسے خواب کی تعبیر کو ''تاویل'' کہتے ہیں۔

**ب۔** تاویل کا اکثر استعمال صرف آسمانی کتابوں کی وضاحت کے لیے ہوتا ہے جبکہ تفسیر آسمانی و غیر آسمانی دونوں قسم کی کتابوں کی وضاحت کے لیے استعمال ہوتا ہے۔

**ج۔** تفسیر مفرد الفاظ کی وضاحت کے لیے استعمال ہوتا ہے اور تاویل کا اکثر جملوں کی وضاحت کے لیے استعمال ہوتا ہے.....'' (۲۱)

۲۔ امام ابو منصور ماتریدی فرماتے ہیں کہ:

> ''قطعیت (یقین) سے بیان کرنا کہ اس لفظ کا یہ معنی ہے اور اس بات کی شہادت دینا کہ اللہ تعالیٰ نے اس لفظ سے یہ معنی مراد لیا ہے۔ یہ تفسیر ہے، اگر شہادت قطعی دلیل کی بنیاد پر دی گئی ہے تو صحیح ہے ورنہ تفسیر بالرائے (المذموم) ہے جو کہ ممنوع ہے۔ اور تاویل یہ ہے کہ کسی لفظ کے کئی احتمالات میں سے کسی ایک احتمال کو بغیر قطعیت (یقین) اور شہادت الٰہی کے متعین کرنا (ترجیح دینا)'' (۲۲)

گویا کسی ایک مفہوم پر یقین کر لینا کہ اللہ تعالی کے نزدیک یہی مقبول ہے تو یہ تفسیر ہے اور چند مفاہیم میں سے کسی ایک مناسب مفہوم کو اختیار کرنا تاویل ہے۔

۳۔ ابو طالب ثعلبی کہتے ہیں کہ:

''لفظ جس معنی کے لیے وضع کیا گیا ہو اس معنی کو حقیقت یا مجاز کے طور ر بیان کرنا تفسیر

ہے جیسے لفظ ''صراط'' کی تفسیر راستہ اور لفظ ''صیب'' کی تفسیر بارش ہے۔ (اس کے برعکس) کسی لفظ کے باطنی مفہوم کی توضیح کر دینا تاویل ہے مثلاً: ﴿اِنَّ رَبَّكَ لَبِالْمِرْصَادِ﴾ (۲۳)۔ اس کا لفظی معنی ہے (بیشک آپ کا رب ضرور گھات میں ہے) اور اس کی تاویل یہ ہے کہ وہ نافرمانوں کو دیکھ رہا ہے اور اس سے ان کو نافرمانی کرنے سے ڈرایا گیا ہے۔'' (۲۴)

۴۔ امام بغویؒ فرماتے ہیں:

''کسی (زیر بحث) آیت سے ایسا مفہوم مراد لینا جس (مفہوم) کی اس (آیت) میں گنجائش ہو اور وہ مفہوم آیت کے سیاق وسباق سے مطابقت رکھتا ہو اور کتاب وسنت کے خلاف نہ ہو تو یہ (مفہوم) تاویل ہے جب کہ کسی آیت کے سبب نزول اور متعلقہ واقعہ کو ذکر کر دیا جائے تو یہ تفسیر ہے۔'' (۲۵)

۵۔ بعض علماء کا موقف ہے کہ:

''ترتیب عبارت سے ماخوذ ہونے والے معانی کو بیان کر دینا تفسیر ہے اور عبارت سے اشارہ کے طور پر معلوم ہونے والے معانی کو بیان کر دینا تاویل ہے۔ متأخرین کے نزدیک یہی فرق مشہور ہے۔'' (۲۶)

گویا قرآنی عبارت سے جو معنی معلوم ہو وہ تفسیر اور جو اشارہ الفاظ سے معلوم ہو تاویل ہے۔

۶۔ امام قشیریؒ فرماتے ہیں:

''تفسیر سماع اور اتباع (رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم) پر موقوف ہے اور تاویل، اجتہاد و استنباط کا نام ہے۔'' (۲۷)

۷۔ بعض مفسرین کہتے ہیں کہ:

''کتاب اللہ کا جو مفہوم سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور احادیث صحیحہ کے ذریعہ

متعین ہوگا وہ تفسیر کہلائے گا اور اس معین اور واضح مفہوم کو برقرار رکھتے ہوئے اس کے مطابق وموافق جو لطائف ومعارف علوم الٰہیہ میں مہارت رکھنے والے علماء اور محققین مستنبط کریں اس کا نام تأویل ہوگا۔'' (۲۸)

۸۔ مفسرین کی ایک جماعت کے نزدیک:

''تفسیر کا تعلق روایت سے اور تاویل کا درایت سے ہے۔'' (۲۹)

## ترجیح

تفسیر وتاویل میں فرق وامتیاز سے متعلق علماء کے اقوال پیش کرنے کے بعد ڈاکٹر محمد حسین ذھبیؒ نے آخری قول کو ترجیح دی ہے۔ آپ لکھتے ہیں:

''ان اقوال میں سے جس قول کی طرف (میرا) نفس مائل ہے وہ یہ ہے کہ تفسیر مبنی ہے روایت پر اور تاویل درایت پر۔'' (۳۰)

## دلیل

اس قول کو ترجیح دینے کی جو دلیل آپ نے پیش کی ہے وہ دو حصوں پر مشتمل ہے: ایک حصہ کا تعلق تفسیر سے ہے اور دوسرے کا تاویل سے۔

### دلیل کا پہلا حصہ

''تفسیر کا مطلب ہے کشف و بیان اور اللہ تعالیٰ کی مراد کو یقین کے ساتھ صرف اس وقت بیان کیا جا سکتا ہے جب وہ (مراد) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یا صحابہ رضی اللہ عنہم سے منقول ہو۔ کیونکہ صحابہ کرامؓ وہ ہستیاں ہیں جنہوں نے نزول وحی کا مشاہدہ فرمایا اور اس (وحی) سے متعلقہ واقعات وحوادث سے بخوبی آگاہ ہوئے نیز حضور ﷺ کی صحبت سے براہ راست فیض یاب ہونے اور معانی قرآن کی مشکلات کے حل کے لیے آپ ﷺ کی طرف رجوع کرنے کا شرف حاصل کیا۔'' (۳۱)

## دلیل کا دوسرا حصہ

اس حصہ کا تعلق تاویل سے ہے' چنانچہ ڈاکٹر ذھبی لکھتے ہیں:

''جہاں تک تاویل کا تعلق ہے تو اس میں ایک لفظ کے معانی کے کئی احتمالات (۳۲) میں سے کسی ایک احتمال کو دلیل کی بنیاد پر ترجیح دی جاتی ہے اور ترجیح کا دارومدار اجتہاد پر ہوتا ہے۔ اجتہاد (کے درجہ) تک پہنچنے کے لیے ان ذرائع و وسائل کی معرفت ضروری ہے:

۱۔ عربی زبان میں الفاظ کے معانی و مدلولات،

۲۔ سیاق وسباق (موقع ومحل) کے مطابق ان الفاظ کا استعمال،

۳۔ (کلام میں) عربی زبان کے اسالیب کی معرفت،

۴۔ اور ان تمام (نکات) سے (مناسب) معانی کو مأخوذ ومستنبط کرنے کی معرفت۔'' (۳۳)

اس سے ثابت ہوا کہ درایت (اجتہاد) کے ذریعے قرآن مجید کے معنی کا تعیّن کرنا تاویل ہے۔ اور روایت کے ذریعے تعیّن کرنا تفسیر ہے۔ اس ضمن میں امام زرکشی کا یہ قول تائیداً پیش ہے۔ آپ لکھتے ہیں:

''تفسیر وتاویل میں فرق کرنے کا سبب یہ ہے کہ تفسیر میں منقول پر اور تاویل میں استنباط پر اعتماد کیا جاتا ہے'' (۳۴)

## تاویل کی اقسام

تاویل کی دو قسمیں ہیں: فاسد اور صحیح (۳۵)

## پہلی قسم: تاویل فاسد

اسے باطل، مردود، مستکرہ (ناپسندیدہ) بھی کہتے ہیں۔ یہ وہ تاویل ہے جسے دلیل کے ذریعے جانچا اور پرکھا جائے تو ناگوار معلوم ہو۔ اس کی چار قسمیں ہیں:

(i) عام لفظ میں تخصیص کر کے اس کے بعض افراد مراد لیے جائیں، جیسے ارشاد ربانی ہے:

﴿وَ اِنْ تَظٰهَرَا عَلَيْهِ فَاِنَّ اللّٰهَ هُوَ مَوْلٰهُ وَ جِبْرِيْلُ وَ صَالِحُ الْمُؤْمِنِيْنَ﴾ (۳۶)

(اور اگر تم دونوں (بیبیاں) اس (نبی صلی اللہ علیہ وسلم) پر غالب آنے کی کوشش کرو گی تو اللہ تعالیٰ اس کا رفیق ہے اور جبریل اور نیک کردار ایمان والے)

اس آیت میں بعضوں نے "صالح المؤمنین" سے صرف حضرت علی بن ابی طالب رضی اللہ عنہ مراد لیے ہیں۔

(ii) دو آیتوں کو ملا کر ان سے ایک مطلب نکالنا، جیسے کسی نے یہ گمان کیا کہ تمام جانور بھی مکلف ہیں، اور دلیل یہ دی کہ: اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

۱۔ ﴿وَ اِن مِّنْ اُمَّةٍ اِلَّا خَلَا فِيْهَا نَذِيْرٌ﴾ (۳۷)
(اور کوئی امت ایسی نہیں ہوئی جس میں کوئی ڈر سنانے والا (نبی) نہ گزرا ہو)

۲۔ دوسری جگہ فرمایا:

﴿وَ مَا مِنْ دَآبَّةٍ فِی الْاَرْضِ وَلَا طٰٓئِرٍ يَّطِيْرُ بِجَنَاحَيْهِ اِلَّآ اُمَمٌ اَمْثَالُكُمْ﴾ (۳۸)
(اور زمین پر کوئی چلنے والا (جانور) یا اپنے دونوں بازوؤں سے اڑنے والا پرندہ ایسا نہیں ہے جو تمہاری طرح امت نہ ہو (وہ بھی تمہاری طرح امتیں ہیں)۔

تو اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ﴿اِلَّآ اُمَمٌ اَمْثَالُكُمْ﴾ اس پر دلالت کرتا ہے کہ جانور بھی ہماری طرح مکلف ہیں۔

(iii) جھوٹی خبر یا جھوٹی روایت کے مشابہہ خبر سے تاویل کی جائے، جیسے اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے:

﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ﴾ (۳۹)
(جس دن کہ پنڈلی کھول دی جائے گی)

بعض نے کہا کہ اس آیت میں ساق سے بدن کا عضو پنڈلی مراد ہے اور ایک موضوع حدیث سے استدلال کیا اور کہا کہ قیامت کے روز اللہ تعالیٰ اپنی پنڈلی کھول دے گا۔ حالانکہ یہاں یہ عربی محاورہ استعمال ہوا ہے جس سے کسی واقعہ کی ہولنا کی کا اظہار مقصود ہوتا ہے اور یہاں قیامت کی ہولنا کی کی شدت بیان کرنے کے لیے استعمال ہوا ہے۔

بعید (یعنی دور از کار) استعارات اور اشتقاق کے ذریعہ تاویل کی جائے جیسا کہ بعض لوگوں نے کہا کہ سورۃ البقرہ میں ''بقر'' سے مراد انسان ہے اور اسے ''بقر'' اس لیے کہا کہ وہ علم کے راز پھاڑتا تھا یعنی کھولتا تھا۔ نیز قرآن میں مذکور ''ھد ھد'' کے بارے میں کہا کہ اس سے مراد بھی انسان ہے اور اسے بحث وتفتیش کی خوبی کی بناء پر ہد ہد کہا کیوں کہ ہد ہد میں بھی یہ صفات ہوتی ہیں۔

☆ پہلی قسم کی تاویل وہ بناوٹی فقہاء کرتے ہیں جنہیں خاص و عام کی کماحقہ معرفت حاصل نہیں ہوتی۔

☆ دوسری قسم کی تاویل اکثر وہ متکلم کرتا ہے جو الفاظ کی شرائط کی معرفت میں کمزور ہوتا ہے۔

☆ تیسری قسم کی تاویل وہ محدّث کرتا ہے جو قبول روایت کی شرائط کی رعایت ولحاظ نہیں کرتا۔

☆ چوتھی قسم کی تاویل وہ ادیب کرتا ہے جو استعارہ اور اشتقاق کی شرائط کا لحاظ نہیں کرتا۔

## دوسری قسم: تاویل صحیح

اسے پسندیدہ، مناسب اور مقبول تاویل بھی کہتے ہیں۔ یہ وہ تاویل ہے جسے دلیل سے جانچا اور پرکھا جائے تو وہ ناگوار معلوم نہ ہو۔ اس تاویل میں بھی علم میں راسخ و ماہر افراد کے درمیان تین وجوہ میں سے کسی ایک وجہ سے اختلاف ہوتا ہے:

۱۔ یا تو مشترک لفظ کی وجہ سے جیسے اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

﴿لَا تُدْرِكُهُ الْاَبْصَارُ﴾ (۴۰)

(نگاہیں اس کا (یعنی اللہ تعالیٰ کا) ادراک نہیں کرسکتیں)۔

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

اس میں اختلاف ہے کہ یہاں ابصار (نگاہوں) سے ظاہری آنکھ مراد ہے یا دل کی آنکھ؟

۲۔ یا کلام کی ترکیب کی وجہ سے اختلاف ہوتا ہے، جیسے اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے:

﴿وَاُولٰٓئِكَ هُمُ الْفٰسِقُوْنَ ۔اِلَّا الَّذِیْنَ تَابُوْا﴾(۴۱)

(اور وہ لوگ فاسق ہیں مگر وہ جنہوں نے توبہ کی)۔

اس آیت میں یہ اختلاف ہے کہ استثناء صرف معطوف سے ہے یا معطوف ومعطوف علیہ دونوں سے۔

۳۔ یا پھر معنی کے غیر واضح اور لفظ کے مختصر ہونے کی وجہ سے اختلاف ہوتا ہے جیسے اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے:

﴿وَ اِنْ عَزَمُوْا الطَّلَاقَ فَاِنَّ اللّٰهَ سَمِیْعٌ عَلِیْمٌ﴾(۴۲)

(اور اگر انہوں نے بالکل چھوڑ دینے کا پختہ ارادہ کرلیا ہے تو بے شک اللہ تعالیٰ سننے والا جاننے والا ہے)۔

ان معتبر وجوہ میں فیصلہ کرنے کے لیے یہ دیکھنا چاہیے کہ قرآن کا کلام کس صورت میں ہے۔ اگر امر ونہی کی صورت میں ہے تو پھر عقلی امر ونہی ہونے کی صورت میں اس کے معنی کھولنے کے لیے عقلی دلائل کی طرف رجوع کرنا ہوگا۔ اللہ تعالیٰ نے بھی اس کی ترغیب دی ہے۔ فرمان ربّانی ہے:

﴿كِتٰبٌ اَنْزَلْنٰهُ اِلَیْكَ مُبٰرَكٌ لِّیَدَّبَّرُوْٓا اٰیٰتِهٖ وَ لِیَتَذَكَّرَ اُولُو الْاَلْبَابِ﴾(۴۳)

(یہ ایک بابرکت کتاب ہے جس کو ہم نے آپ پر اس لیے نازل کیا تا کہ لوگ اس کی آیتوں میں غور کریں اور تا کہ اہل فہم نصیحت حاصل کریں)۔

اگر شرعی امر ونہی ہے تو اس کے معنی واضح کرنے کے لیے محکم آیات یا واضح سنت کی طرف رجوع کرنا ہوگا۔ اگر خبر اعتقادی ہے تو عقلی دلائل اگر خبر اعتباری ہے تو قصّوں میں بیان کی ہوئی واضح صحیح روایات کی طرف رجوع کرنا ہوگا۔

مختصر یہ کہ جس تاویل کا تعلق قرآن مجید کی آیات کے ساتھ ہے وہ دو طرح کی ہے۔ ایک صحیح اور دوسری باطل۔

پہلی تاویل وہ ہے جو اسلام کے اصولوں، صحیح احادیث، سلف الصالحین اور علماء امت کی تفسیر کے خلاف نہ ہو۔

اور دوسری تاویل وہ ہے:

☆ جو عربی زبان کے قواعد اور اسلام کے اصولوں کے مطابق نہ ہو۔
☆ جس کی کسی حدیث اور اقوال صحابہؓ سے کوئی اَصل نہ ملتی ہو۔
☆ جس کو معتبر ماننے میں بہت سے اصول شریعت اور احادیث کی صریح مخالفت لازم آتی ہو۔

تو ایسی فاسد تاویل کا اصل نام تحریف ہے۔ یہ حرام ہے۔ (۴۴)

تفسیر صحیح، تفسیر باطل اور تحریف میں فرق کی مزید وضاحت حضرت شاہ عبدالعزیز محدّث دہلویؒ کے درج ذیل قول سے ہو جاتی ہے۔ جو سورۃ القیامۃ کی تفسیر میں موجود ہے۔ فرماتے ہیں: تفسیر میں تین شروط ضروری ہیں:

۱۔ ہر کلمہ ان معانی پر حقیقی طور پر یا مجاز متعارف کے طور پر دلالت کر رہا ہو۔
۲۔ معنی کلام کے سیاق وسباق کے مطابق ہو (تا کہ کلام بے ربط نہ ہو)۔
۳۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرامؓ سے جو کچھ منقول ہے، تفسیر اس کے خلاف نہ ہو۔

☆ اگر صرف پہلی شرط فوت ہے تو وہ تاویل قریب ہے۔
☆ اگر دوسری اور تیسری شرط فوت ہو جائے وہ تاویل بعید (فاسد تاویل) ہے۔
☆ اور اگر تینوں شرائط موجود نہ ہوں تو وہ تحریف ہے۔ (۴۵)

## اہمیت تفسیر

تفسیر وتأویل کے مفہوم اور دونوں میں فرق واضح کرنے کے بعد علم تفسیر کی اہمیت کو ذیل میں مختلف اعتبارات سے بیان کیا جاتا ہے:

## ۱۔ اہمیت تفسیر باعتبار فضیلت

تفسیر قرآن کی اہمیت کا انداز اس کی فضیلت وعظمت اور برتری سے بآسانی لگایا جا سکتا ہے۔ یہاں اس ضمن میں کچھ احادیث وآثار اور کچھ عقلی دلائل پیش کیے جاتے ہیں:

### اولاً: احادیث وآثار

۱۔ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ ایک شخص نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا کہ قرآن کا کون سا علم افضل ہے؟ آپؐ نے فرمایا: اس کی عربیت، سوتم اس کو شعر میں تلاش کرو، نیز نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: قرآن مجید کے معانی کی فہم حاصل کرو اور اس کے مشکل الفاظ کے معنی تلاش کرو کیونکہ اللہ تعالیٰ قرآن کریم کے معانی کی معرفت حاصل کرنے کو پسند کرتا ہے۔ (۴۶)

۲۔ قاضی محمد عبدالحقؒ نے کہا ہے کہ قرآن مجید کے اعراب شریعت میں اصل ہیں کیونکہ اسی کے ذریعہ وہ معانی حاصل ہوتے ہیں جو شرع میں مطلوب ہیں۔

۳۔ حضرت علی بن ابی طالبؓ نے حضرت جابر بن عبداللہؓ کے علم کی تعریف کی، ان سے ایک شخص نے کہا: میں آپ پر قربان جاؤں، آپ کا خود اتنا عظیم مقام ہے اور آپ حضرت جابرؓ کی تعریف کر رہے ہیں، حضرت علیؓ نے فرمایا: حضرت جابرؓ کو قرآن مجید کی اس آیت کی تفسیر کا علم ہے۔

﴿اِنَّ الَّذِیْ فَرَضَ عَلَیْکَ الْقُرْاٰنَ لَرَآدُّکَ اِلٰی مَعَادٍ﴾ (۴۷)

(جس نے حکم بھیجا آپ پر قرآن کا اور پھر لانے والا ہے آپ کو پہلی جگہ)۔

۴۔ شعبی نے کہا: مسروق نے ایک آیت کی تفسیر کے لیے بصرہ کا سفر کیا' وہاں پہنچے تو معلوم ہوا کہ جو شخص اس آیت کی تفسیر کرتا تھا وہ شام چلا گیا ہے۔ پھر وہ شام پہنچے اور اس شخص سے اس آیت کی تفسیر کا علم حاصل کیا۔

۵۔ ایاس بن معاویہ نے کہا: جو لوگ قرآن کریم پڑھتے ہیں اور اس کی تفسیر کو نہیں جانتے وہ ان لوگوں کی طرح ہیں جن کے پاس اندھیری رات میں بادشاہ کا مکتوب آیا ہو'ان کے پاس چراغ نہ ہو'ان کو پتہ نہ چل سکے کہ اس میں کیا لکھا ہے۔ وہ اس کی وجہ سے پریشان ہوں جو لوگ قرآن مجید کی تفسیر جانتے ہیں'

ان کی مثال ان لوگوں کی طرح ہے جن کے پاس رات کے وقت بادشاہ کا مکتوب آیا ہو اور اس کو پڑھنے کے لیے ان کے پاس چراغ موجود ہو۔

۶۔ حضرت ابن عباسؓ نے فرمایا جو شخص قرآن پڑھتا ہے اور اس کی تفسیر جانتا ہے وہ شعر پڑھنے والے جنگلی کی طرح ہے (یعنی اشعار کی طرح جلدی جلدی پڑھتا ہے)۔

۷۔ مجاہد نے کہا: اللہ تعالیٰ کے نزدیک اس کی مخلوق میں سب سے زیادہ پسندیدہ وہ شخص ہے جس کو قرآن مجید کا سب سے زیادہ علم ہو۔

۸۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ کوئی شخص اس وقت تک مکمل فقیہ نہیں ہو سکتا جب تک کہ اس کو قرآن کی وجوہ کثیرہ (تفسیر) کا علم نہ ہو۔

۹۔ حسن بصریؒ نے فرمایا: غیر عربی ہلاک ہو گئے، ان میں سے ایک شخص قرآن پڑھتا ہے اور اس کی وجوہ (تفسیر) سے جاہل ہوتا ہے پھر وہ اللہ تعالیٰ پر افتراء باندھتا ہے۔

۱۰۔ حضرت ابن عباسؓ اپنی مجلس میں پہلے قرآن پڑھتے پھر اس کی تفسیر کرتے پھر حدیث بیان کرتے۔(۴۸)

## عقلی دلائل

امام راغب اصفہانیؒ نے اپنی تفسیر کے مقدمہ میں لکھا ہے کہ: انسان جو فنون (علوم) حاصل کرتا ہے ان میں سب سے بہترین فن (علم) قرآن مجید کی تفسیر و تاویل ہے۔ کیونکہ ہر فن کو مندرجہ ذیل تین وجوہ میں سے کسی ایک وجہ سے فضیلت حاصل ہوتی ہے:

۱۔ اگر کسی علم کا موضوع شرف و فضیلت والا ہو تو وہ علم بھی فضیلت والا ہوتا ہے کیونکہ ہر علم میں کسی موضوع سے متعلق ہی بحث ہوتی ہے۔ جیسے کہا جاتا ہے کہ زرگری کا فن کھالوں کی صفائی (دباغت) کے فن سے بہتر ہے۔ اس لیے زرگری کا موضوع یعنی سونا و چاندی، دباغت کے موضوع یعنی مردار اور جانوروں کی کھال سے بہتر ہے۔

۲۔ یا اس کی شکل و صورت کے اچھا ہونے کی وجہ سے جیسے کہا جاتا ہے کہ تلواروں کی ڈھلائی کا فن زنجیریں ڈھالنے کے فن سے بہتر ہے (یعنی تلوار کی صنعت بیڑیاں بنانے کی صنعت سے افضل ہے)۔

۳۔ یا اس کے اغراض ومقاصد کی برتری کی وجہ سے جیسے کہ ڈاکٹری کا فن خاکروبی کے فن سے بہتر ہے۔ کیونکہ ڈاکٹری کا مقصد (بیماروں کی) صحت وتندرستی بحال کرنا ہے اور خاکروبی کا مقصد فرش کی صفائی کرنا ہے۔

جب یہ بات ثابت ہوگئی تو معلوم ہونا چاہیے کہ فن تفسیر کو ان تینوں وجوہ سے شرف وفضیلت حاصل ہے۔ کیونکہ اس کا موضوع اللہ تعالیٰ کا کلام ہے جو کہ ہر حکمت کا سرچشمہ اور ہر فضیلت کی کان ہے۔ اور تفسیر کے نتیجہ میں حاصل ہونے والی صورت ان مخفی رازوں کا اظہار ہے جنہیں اس قرآن کو نازل کرنے والے نے قرآن میں رکھا۔ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

﴿لِيَدَّبَّرُوْٓا اٰيٰتِهٖ وَ لِيَتَذَكَّرَ اُولُو الْاَلْبَابِ﴾ (۴۹)

''تاکہ لوگ اس کی آیتوں میں غور کریں اور تاکہ عقل مند نصیحت حاصل کریں۔''

تفسیر کا مقصد (اللہ تعالیٰ کی) اس مضبوط رسی اور کڑے کو پکڑنا ہے جو ٹوٹ نہیں سکتا اور ایسی حقیقی سعادت تک پہنچنا ہے جس کو فنا نہیں۔ اسی لیے اللہ تعالیٰ نے اس کی عظمت بیان کرتے ہوئے فرمایا:

﴿وَ مَنْ يُّؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ اُوْتِيَ خَيْراً كَثِيْراً﴾ (۵۰)

''اور جس کو حکمت ملی اس کو بڑی خوبی اور دولت ملی)۔''

بعض علماء فرماتے ہیں کہ یہاں ''حکمت'' سے مراد تفسیر قرآن ہے۔ (۵۱)

## ۲۔ اہمیت تفسیر بلحاظ ضرورت

یہ حقیقت ہے کہ کسی چیز کی ضرورت اس کی اہمیت کو بڑھا دیتی ہے جیسے پانی ہماری ضرورت ہے۔ اس لیے اس کی اہمیت بہت زیادہ ہے۔ یہی حال قرآن مجید کی تفسیر کا ہے۔ اس کی ضرورت نے اس کی اہمیت کو بڑھا دیا ہے۔ ذیل میں ضرورت تفسیر کی بنیادیں متعین کر کے ہر ایک بنیاد کی مختصر تشریح کی جاتی ہے:

## کلام الٰہی کے فہم وادراک کے لیے تفسیر کی ضرورت

قرآن مجید اللہ تعالیٰ کے کلام کا مجموعہ ہے۔ جو معلومات و معارف کا گنجینہ ہے۔ اعلیٰ وارفع نوعیت کی فصاحت و بلاغت اس کلام کا طرہ امتیاز ہے۔ ظاہر ہے کہ ایسے کلام کی تفسیر وتشریح کرنا ضروری ہے تا کہ اسے سمجھا جا سکے۔ اس ضمن میں بعض علماء لکھتے ہیں:

> ''......قرآن حکیم اللہ کا کلام ہے جس کے ذریعے اللہ نے اپنے بندوں سے خطاب فرمایا۔ یقیناً اللہ کا کلام لامحدود عظمتوں کا مظہر ہوگا۔ ہر کس و ناکس کے لیے اس کی عظمتوں اور حقائق و معارف کا ادراک کیونکر ممکن ہو سکتا ہے، اور بغیر شرح و تفسیر ہر شخص منشائے الٰہی کو کیسے سمجھ سکتا ہے۔'' (۵۲)

> کلام اللہ کو پوری طرح سمجھنے کے لیے کلام اللہ کی تفسیر وتشریح نہایت ضروری ہے۔ اس کلام کے مضامین کو کھول کھول کر بیان کرنے اور اس کے مطالب کو سامعین کے فہم سے قریب کر دینے ہی کا نام تفسیر ہے۔'' (۵۳)

## مشکلات قرآن کے حل کے لیے تفسیر کی ضرورت

قرآن مجید کو اللہ تعالیٰ نے ان افراد میں نازل فرمایا جن کی مادری زبان عربی تھی اور جو فصیح اللسان اور عقل وفہم میں کامل ہونے میں اپنی مثال آپ تھے۔ لیکن اس کے باوجود قرآن مجید کے بعض اشاروں اور کنایوں کے فہم میں انہیں مشکلات کا سامنا کرنا پڑتا جنہیں حل کرنے کے لیے تفسیر کی ضرورت پڑتی۔ مثلاً:

۱۔ روایات میں آتا ہے کہ جب یہ آیت نازل ہوئی:

﴿اَلَّذِيْنَ اٰمَنُوْا وَلَمْ يَلْبِسُوْٓا اِيْمَانَهُمْ بِظُلْمٍ اُولٰٓئِكَ لَهُمُ الْاَمْنُ وَهُمْ مُّهْتَدُوْنَ﴾ (۵۴)

''بے شک جو لوگ ایمان لائے اور انہوں نے اپنے ایمان کو ظلم کے ساتھ خلط ملط نہیں کیا وہی لوگ ہیں جن کے لیے امن وسلامتی ہے اور جو ہدایت یافتہ ہیں۔''

تو صحابہ کرام بہت پریشان ہوئے، حضور علیہ الصلاۃ والسلام سے کہنے لگے: یا رسول اللہ! ہم میں سے کون ایسا ہے جس نے اپنے اوپر ظلم نہ کیا ہو، ہر شخص سے کچھ نہ کچھ ظلم اور زیادتی سرزد ہو جاتی ہے۔ آپؐ نے ارشاد فرمایا: نہیں یہ وہ ظلم نہیں جو تم سمجھ رہے ہو۔ آیت میں جس ظلم کا ذکر ہے اس سے ظلم عظیم یعنی شرک مراد ہے۔ قرآن نے خود ایک دوسرے مقام پر "انَّ الشّـرکَ لَـظُـلـم عـظیـم" کہہ کر اس کی وضاحت کر دی ہے۔ آپؐ کی تفسیر اور وضاحت سے صحابہ کی پریشانی دور ہو گئی۔ (۵۵)

۲۔ جب یہ آیت نازل ہوئی:

﴿حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود﴾ (۵۶)

تو ایک صحابی سحری کھانے کے بعد دو دھاگے لے کر لیٹ گئے اور ان کو دیکھنے لگے کہ سفید دھاگہ سیاہ دھاگے سے کب ممتاز ہوتا ہے۔ انہوں نے آیت کے ظاہری معنی سمجھے، حالانکہ یہ بطور محاورہ تھا۔ جب حضورﷺ کو معلوم ہوا تو آپﷺ بھی ان صحابی کے بھولے پن سے محظوظ ہوئے اور اللہ تعالیٰ کی طرف سے وضاحت نازل ہوئی "من الـفـجـر" تو حضورﷺ نے منشائے الٰہی بیان فرمایا کہ اس سے مراد یہ ہے کہ جب صبح کی سفیدی نمایاں ہونے لگے، اس وقت سحر کا وقت ختم ہو جاتا ہے۔ (۵۷)

۳۔ اسی طرح حکم تیمّم سے بعض صحابہؓ نے زمین پر لوٹ پوٹ ہو کر تیمّم کیا۔ (۵۸)

اس بحث سے ثابت ہوا کہ فہم قرآن میں پیش آنے والی دشواریوں کا ازالہ صرف تفسیر سے کیا جا سکتا ہے جیسا کہ حضورﷺ نے کیا کہ صحابہ کرامؓ کو جن مشکلات کا سامنا کرنا پڑا انہیں اپنی تفسیر سے حل فرما دیا۔

**مبہمات قرآن کو دور کرنے کے لیے ضرورت تفسیر**

قرآن مجید میں بعض ایسے مقامات ہیں جہاں ابہام پایا جاتا ہے۔ اس ابہام کو صرف تفسیر سے دور کیا جا سکتا ہے۔ علامہ جلال الدین سیوطیؒ نے الاتقان فی علوم القرآن جلد دوم میں نوع نمبر ستر میں مبہماتِ قرآن کی ایک فہرست پیش کی ہے۔ عبدالرحمٰن بن عبداللہ السھیلی الاندلسی نے "التـعـریـف و الإعلام فیما

أبهم فی القرآن من الأسماء والأعلام" تالیف کی اور علامہ سیوطیؒ نے "الأقران فی مبهمات القرآن" تالیف کی (۵۹)

## غریب القرآن کی معرفت کے لیے ضرورت تفسیر

عربی لغت میں غریب کے معنی ہیں ''اجنبی'' اور علوم القرآن کی اصطلاح میں غریب سے مراد ہے قرآن مجید کے اجنبی و غیر مانوس الفاظ۔ فہم قرآن کی مشکلات میں سے ''غریب الفاظ کی عدم معرفت'' (۶۰) ایک مشکل ہے۔ اس مشکل کو صرف ان الفاظ کی تفسیر سے دور کیا جا سکتا ہے۔ دوسرے الفاظ میں یوں سمجھئے کہ قرآن مجید کے جو غریب الفاظ ہیں ان کی حقیقت کی معرفت کے لیے تفسیر ضروری ہے۔ واضح رہے کہ قرآنی علوم میں سے ''غریب القرآن'' ایک مستقل علم ہے جو'' قرآن مجید کے قلیل الاستعمال اور نادر الفاظ کی شرح و توضیح کے لیے..... معرض وجود میں آیا'' (۶۱)

علماء اسلام نے قرون اولیٰ ہی سے قرآن مجید کے غریب الفاظ کی تشریح و توضیح کا کام شروع کر دیا تھا۔ ان کے اس گرانقدر اہتمام سے ضرورت تفسیر کا بآسانی اندازہ لگایا جا سکتا ہے۔ مثلاً:

۱۔ غریب القرآن از ابان بن تغلب متوفی (۱۴۱ھ)۔

۲۔ غریب القرآن از ابوعبدالرحمٰن عبداللہ بن یحیٰ الیزیدی (م ۲۶۰ھ)۔

۳۔ غریب القرآن از ابن قتیبہ الدینوری (م ۲۶۷ھ) (۶۲)

## انسانی مشکلات کے حل کے لیے تفسیر کی ضرورت

قرآن مجید رشد و ہدایت کی کتاب ہے ''اس کی آیات وقت کے ہر مسئلہ اور زمانے کی ہر اجتماعی و انفرادی ضرورت کا تسلی بخش حل اپنے اندر پنہاں رکھے ہوئے ہیں۔ اور سب سے بڑھ کر یہ کہ اس میں سعادتِ دارین کے لیے بے مثال اصول بیان کیے گئے ہیں۔ اس لیے اس کو کما حقہ سمجھنے اور اس سے ہر زمانے کی ضرورت اور مشکل کا حل تلاش کرنے کے لیے انسانی علوم وفنون کی روشنی میں مسلسل غور وفکر اور تدبر و تفکر کی ضرورت رہتی ہے۔ یہی ضرورت تفسیر نویسی کا اہم محرک ہے۔ اسی بناء پر ابتدائے زمانہ اسلام سے لے کر اب تک ہر دور میں اور ہر عصر میں تفسیر نویسی کا سلسلہ بلا انقطاع جاری رہا ہے'' (۶۳)، اور ان شاء اللہ یہ سلسلہ تا قیامت جاری رہے گا۔

## اصول وکلیات قرآن کی وضاحت کے لیے تفسیر کی ضرورت

اس میں کوئی شک نہیں کہ قرآن مجید میں لوگوں کے ہر طبقہ کے مسائل واحکام بیان ہوئے ہیں۔ کچھ کی تفصیلات بیان ہوئی ہیں جبکہ کچھ کے صرف اصول وکلیات بیان کرنے پر اکتفاء کیا گیا ہے۔ اوران کی جزئیات وفروعات کو (اختصار کے پیش نظر) چھوڑ دیا گیا ہے۔ مگران جزئیات کی تفصیلات کا جاننا ضروری ہے تاکہ مسائل واحکام کی حقیقت تک پہنچا جاسکے یہ تفاصیل صرف علم تفسیر کے ذریعہ سے ہی معلوم کی جاسکتی ہیں۔

## قرآن کی جملہ تعلیمات کی تفہیم کے لیے تفسیر کی ضرورت

قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ نے اپنے بندوں کی رہنمائی کے لیے ہر طرح کی تعلیمات بیان فرمائی ہیں تاکہ ان پر عمل کر کے وہ دنیا وآخرت میں کامیاب ہوسکیں۔ عمل کے لیے ضروری ہے کہ تعلیمات کو اچھی طرح سے سمجھا جائے۔ یہ کام صرف قرآن مجید کی تفسیر کے ذریعہ سے حاصل ہوسکتا ہے۔

> ''افراد وامم کی ترقی کا راز قرآنی تعلیمات کی پیروی اوراس کی حکیمانہ نظم وترتیب میں مضمر ہے۔ قرآن حکیم انسانوں کی فلاح وبہبود کے جملہ اجزاء وعناصر پر مشتمل ہے۔ یہ ایک حقیقت ہے کہ قرآنی تعلیمات کی تعمیل قرآن مجید کے فہم وتدبر (یعنی سمجھنے) کے بعد ہی ممکن ہے۔ قرآن مجید جس رشد وہدایت کو اپنے اندر سموئے ہوئے ہے اوراس کا معجزانہ اسلوبِ بیان جن حکمتوں کا جامع ہے۔ جب تک ان سے واقفیت حاصل نہ کی جائے تب تک اس کی پیروی کا کوئی امکان نہیں۔ یہ اسی صورت میں ممکن ہے کہ ہم قرآنی الفاظ کے معانی ومطالب کو سمجھنے کی کوشش کریں۔ علم تفسیر اسی سلسلہ میں معاون ثابت ہوتا ہے''(٦٤)

## مسلمانانِ عالم کی اصلاح کے لیے تفسیر کی ضرورت

اس وقت دنیا میں مسلمانوں کے مصائب وصعوبات (مشکلات) اور باہمی فسادات وجھگڑوں میں مبتلا ہو جانے کا بنیادی سبب قرآن مجید کے رہنما اصولوں سے ناواقفیت ہے۔ ان اصولوں کی مکمل معرفت صرف اورصرف قرآنی آیات کی تشریحات سے حاصل ہوسکتی ہے جو کتب تفسیر کی صورت میں موجود ہیں۔ اگر موجودہ مسلمان قرآن مجید کے رہنما اصولوں کی روشنی میں اپنی زندگی گزارنا شروع کر دیں تو ابتدائی ادوار

کے مسلمانوں کی طرح یہ بھی ہر میدان میں کامیاب ہو سکتے ہیں اور دوسروں کی رہنمائی کر سکتے ہیں۔

علامہ زرقانی لکھتے ہیں:

''امت مسلمہ کے اس آخری دور کی اصلاح اسی طرح ہو سکتی ہے جیسے خیر القرون میں ہوئی تھی۔ اس کا واحد طریقہ یہ ہے کہ کتاب الٰہی سے رشد و ہدایت کا پیغام اخذ کیا جائے اور زندگی کے آداب و اطوار کو اسی سانچہ میں ڈھالا جائے۔ ہمارے اسلاف مجالس، مساجد، گھروں میں فرضی و نفلی اور تہجد کی نمازوں میں جب کہ لوگ سو رہے ہوتے ہیں، تدبر و تفکر کے ساتھ قرآن مجید کی تلاوت کیا کرتے تھے۔ نتیجۃً اس کے عمدہ اثرات ان کے نفوس میں ظاہر ہونا شروع ہوئے تو وہ بت پرستی کی پست سطح سے اٹھ کر اخلاق فاضلہ کی بلندیوں پر فائز ہو گئے۔ اخلاق و آداب اور اصلاح و ارشاد میں مہارت حاصل کرنے کے بعد وہ علوم و فنون اور مختلف صنعتوں میں ماہر ہو گئے۔ بالآخر دنیا کی تمام اقوام سے سبقت لے گئے۔'' (۶۵)

اس اقتباس سے جو چیز سمجھ میں آتی ہے وہ ہے تلاوت کے ساتھ ساتھ قرآن مجید میں غور و فکر کرنا اور اسے سمجھنا۔ ظاہر ہے کہ قرآن مجید کی سمجھ اس کی تفسیر ہی سے حاصل ہو سکتی ہے۔

**عصر حاضر کے تقاضے اور تفسیر**

عصر حاضر میں دو پہلوؤں سے تفسیر کی ضرورت بڑھ گئی ہے:

ا۔ ایک پہلو یہ ہے کہ:

'' کائنات میں آئے دن بے شمار سائنسی انکشافات ہو رہے ہیں اور وہ علوم جن کا تعلق انسانی تہذیب و تمدن سے ہے، ترقی کے لیے نئے نئے انداز اختیار کر رہے ہیں۔ قرآن کریم چونکہ ان تمام علوم کا معدن و مخزن ہے۔ اس میں تمام شعبہ ہائے زندگی سے متعلق اشارات موجود ہیں اس لیے دور جدید کا تقاضا ہے کہ قرآن مجید کو بنیاد بنا کر ان علوم کی اس نقطۂ نظر سے وضاحت کی جائے کہ وہ عہدِ حاضر کے مسائل کو حل کر سکے

اور جدید ذہن کے شکوک وشبہات کو دور کر سکے۔ ظاہر ہے کہ یہ کام تفسیر ہی کے ذریعے ممکن ہے۔''(٦٦)

٢۔ دوسرا پہلو یہ ہے کہ:

''عصر حاضر میں عربی زبان میں مہارت باقی نہیں رہی۔ عربی الأصل خاندانوں میں عربیت کی خصوصیات مفقود ہیں۔ اس لیے اس دور میں علم تفسیر کی بہت ضرورت ہے۔''(٦٧)

## قرآنی علوم ومعارف کے فہم کے لیے تفسیر کی ضرورت

قرآن مجید ان تمام علوم ومعارف کا مخزن ہے جن میں ہر پہلو سے انسانوں کی اصلاح کے طریقے اور ہر میدان میں کامیابی کے ساتھ زندگی گزارنے کے لیے رہنما اصول موجود ہیں مگر ان طریقوں اور اصولوں کی تفصیلات صرف علم تفسیر ہی فراہم کر سکتا ہے، علامہ زرقانی لکھتے ہیں:

''قرآن مجید، جو انسان کی اصلاح اور اس کے اعزاز واکرام کو برقرار رکھنے کے لیے نازل ہوا، عظیم علمی ذخائر کا جامع ہے۔ علم تفسیر ان علمی ذخائر وخزائن کی کنجی ہے جس کے بغیر ان تک رسائی ممکن نہیں ہے۔ خواہ لوگ قرآنی الفاظ کو دن میں ہزاروں بار دہراتے رہیں۔ ان کا مفہوم تفسیر کے بغیر معلوم نہیں ہو سکتا۔''(٦٨)

یہ ہیں وہ چند ایک موٹی موٹی بنیادیں جو ضرورت تفسیر کا سبب بن سکتی ہیں۔ اگر مزید تحقیق کی جائے تو اور بنیادیں بھی سامنے آ سکتی ہیں۔

## ٣۔ اہمیت تفسیر بلحاظ فریضہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم

انسانوں کے لیے تفسیر قرآن کی اہمیت کے پیش نظر اللہ تعالیٰ نے اپنے رسول اللہ ﷺ کو مفسر وشارح بنا کر مبعوث فرمایا: ارشاد ربانی ہے:

﴿وَ اَنْزَلْنَآ اِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ اِلَيْهِمْ﴾(٦٩)

(اور اتاری ہم نے آپ پر یہ یادداشت تاکہ آپ بیان کریں لوگوں کے سامنے وہ چیز جوان کے لئے اتری ہے)۔

اس طرح قرآن مجید کی تفسیر وتوضیح کا حق رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو دیا گیا کہ آپ اپنے اقوال، احوال اور افعال سے قرآن مجید کی تشریح فرمائیں۔ گویا قرآن کی تفسیر کرنا آپؐ کی ذمہ داریوں میں سے ایک اہم اور اولین ذمہ داری تھی۔ آپؐ نے تو اپنی زندگی کو قرآن مجید کے رنگ میں رنگ لیا تھا اسی حقیقت کو عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا نے یوں بیان فرمایا: ''کان خلقه القرآن ''(آپ کی عادت اور سیرت مبارکہ عین قرآن تھی)

پھر اس کے ساتھ اللہ تعالیٰ نے آپ کے فرمودات عالیہ کو اپنی وحی بنا دیا، ارشاد ربّانی ہے:

﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوٰى۔ اِنْ هُوَ اِلَّا وَحْیٌ يُّوْحٰى﴾ (۷۰)

(اور نہیں بولتے اپنے نفس کی خواہش سے، یہ تو حکم ہے بھیجا ہوا)۔

اللہ تعالیٰ نے یہ اس لیے فرمایا تا کہ آپ ﷺ کی طرف سے بیان کی ہوئی ہر تفسیر خود صاحب قرآن کی تفسیر سمجھی جائے۔ واضح رہے کہ:

> ''قرآن کی اصل اور حقیقی تفسیر خود حامل قرآن کا بیان ہے۔ تو یہ دعویٰ کرنا کہ قرآنی علوم براہِ راست سمجھے جا سکتے ہیں اور ان علوم کو سمجھنے کے لیے شارح وحی کی ضرورت نہیں عقل، حقیقت اور بداہت، سب کے خلاف ہے۔ اس بات کو سمجھانے کے لیے اگر تھوڑا سا منطقی انداز اختیار کریں تو یوں کہہ سکتے ہیں کہ: شرح وتفسیر سورج کی روشنی کی طرح ہے اور سورج کی روشنی سے فائدہ اٹھانے کے لیے قوت بینائی کا ہونا ضروری ہے۔ خارج میں موجود اشیاء کو دیکھنے کے لیے نہ صرف روشنی کافی ہے اور نہ محض بینائی۔ بیک وقت دونوں چیزوں کا وجود ضروری ہے۔ اسی بناء پر آفتاب نبوت کی روشنی میں رہتے ہوئے فکر وتدبر کا حکم دیا گیا ہے۔ اس لیے یہ سمجھنا چاہیے کہ محض تدبر اور فکر انسانی فہم قرآن کے لیے کافی نہیں ہے۔''(۷۱)

### ۴۔اہمیت تفسیر بلحاظ دعائے محمد صلی اللہ علیہ وسلم

تفسیر کی اہمیت کے پیش نظر حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم نے بعض صحابہ کرامؓ کے حق میں دعا فرمائی مثلاً:

۱۔ حضرت ابن عباسؓ بیان کرتے ہیں کہ:

"ضَمَّنِیْ رَسُوْلُ اللّٰہِ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ اِلَیْہِ وَقَالَ: اَللّٰھُمَّ عَلِّمْہُ الْکِتَابَ "(۷۲)

(رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھے سینے سے لگایا اور دعا کی کہ اے اللہ! اس کو کتاب کا علم عطا فرما)۔

۲۔ حضرت ابن عباسؓ بیان کرتے ہیں کہ:

"ضَمَّنِیْ رَسُوْلُ اللّٰہِ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ اِلَیْہِ وَقَالَ: اَللّٰھُمَّ عَلِّمْہُ الْحِکْمَۃَ وَتَأْوِیْلَ الْکِتَابَ "(۷۳)

(رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھے سینہ سے لگایا اور دعا فرمائی اے اللہ! اس کو سنت اور قرآن کی تاویل کا علم عطا فرما)۔

۳۔ حافظ ابن حجر لکھتے ہیں کہ:

''امام حمیدی' امام احمد' امام ابن حبان' امام طبرانی اور امام بغوی وغیرہ نے روایت کیا ہے کہ نبی ﷺ نے حضرت ابن عباس کے لیے دعا میں فرمایا: ''اے اللہ! اس کو دین کی فقہ (فہم وسمجھ) عطا فرما اور اس کو تاویل کا علم عطا فرما۔''(۷۴)

یہ ہے چند ایک بنیادیں جو علم تفسیر کی اہمیت کا سبب بنی ہیں۔

### ۵۔قرآن کی برکت عظمیٰ کے حصول کے اعتبار سے تفسیر کی اہمیت

قرآن مجید سے برکت عظمیٰ حاصل کرنے کے لیے یہی کافی نہیں کہ اسے لاکر گھر میں رکھ دیا جائے یا اس کی آیات کی تلاوت پر اکتفا کیا جائے بلکہ اس کے لیے ضروری ہے کہ اس کی آیات میں غور وفکر کر کے انہیں

سمجھا جائے اور مامورات ومنہیات کے تقاضوں کو پورا کیا جائے تا کہ انسانی زندگی کے ہر میدان میں قرآنی فیوض وبرکات کا ظہور ہونا شروع ہو جائے۔ ایسے عظیم مقصد کی تکمیل صرف تفسیر قرآن سے ہی ممکن ہوسکتی ہے۔ اس ضمن میں علامہ زرقانی مسلمانوں کی موجودہ حالت کے حوالے سے لکھتے ہیں کہ:

> ''عصر حاضر کے مسلمانوں کی غالب اکثریت قرآن کریم کو گھروں، مجلسوں اور قبرستانوں میں خوش الحانی کے ساتھ تلاوت کرنے پر اکتفا کرتی ہے یا حصول برکت وتقدس کے لیے اسے گھروں میں رکھتی ہے۔ وہ یہ بات بھول چکے ہیں کہ قرآن کی برکت عظمیٰ اس کے فہم وتدبر، اس پر خلوت میں سوچ وبچار کرنے اور اس کے بیان کردہ آداب واطوار سے کسب فیض کرنے میں پوشیدہ ہے۔ وہ اس بات کو بھی بھول گئے ہیں کہ قرآن کی اصل برکت اس امر میں مضمر ہے کہ اللہ تعالیٰ کے احکام واوامر پر عمل کیا جائے اور اس کی منہیات ومحرمات سے اجتناب کیا جائے''(۷۵)

**۶۔ اہمیت تفسیر بلحاظ موضوع**

کسی علم کی اہمیت کا اندازہ اس کے موضوع سے بھی لگایا جاسکتا ہے۔ جتنا کسی علم کا موضوع اہم ہوگا اتنا ہی وہ علم اہم ہوگا۔ اس بنیاد پر علم تفسیر کو دیکھئے کہ ''اس کا موضوع اللہ تعالیٰ کا کلام (قرآن مجید) ہے جو ہر حکمت کا منبع اور ہر فضیلت کا معدن ہے''(۷۶)۔ علم تفسیر میں قرآن مجید کے معانی ومطالب کو کھول کر بیان کیا جاتا ہے اور اس (یعنی قرآن مجید) کے اغراض ومقاصد کو زیر بحث لایا جاتا ہے جیسے ''توحید ورسالت، اصلاح عقائد، اعمال واخلاق، تحفظ حقوق، نظام مملکت کی درستگی، اعلاء کلمۃ اللہ، تذکیر آخرت، زہد وقناعت، تقوی، صبر وشکر کی تعلیم، اخلاقی اور عملی گندگیوں سے طہارت، فساد فی الارض سے اجتناب، مجرمین کی سرکوبی، جان ومال اور عزت وناموس پامال کرنے والے مفاسد سے معاشرے کی تطہیر وپاکی''(۷۷)

قرآن مجید کے یہ مقاصد اور جوان کے علاوہ کتب میں بیان ہوئے ہیں (۷۸) واضح طور پر علم تفسیر کی اہمیت پر دلالت کرتے ہیں کیونکہ ان ہی مقاصد کو تفسیر میں بیان کیا جاتا ہے اور ان ہی مقاصد کی تکمیل کے لیے اللہ تعالیٰ نے حضورﷺ کو مبعوث فرمایا' پھر ان جملہ مقاصد کو آپﷺ کی بعثت کے مقاصد قرار دیتے ہوئے انہیں تین عنوانات میں تقسیم فرما دیا:

۱۔ تلاوتِ آیات۔

۲۔ تعلیمِ کتاب وحکمت۔

۳۔ تزکیۂ نفوس۔ (۷۹)

مختصر یہ کہ ''موضوع تفسیر صرف وہی مضامین ہیں:

۱۔ جو علوم الٰہیہ اور مقاصد قرآن سے تعلق رکھتے ہوں۔

۲۔ جن کی تشریح وتفسیر آنحضرت ﷺ نے کی ہو۔''(۸۰)

## ۷۔ اہمیت تفسیر بلحاظ اہتمام امت

قرآن مجید کی تفسیر کی اہمیت کا ایک پہلو یہ بھی ہے کہ اس کے وقتِ نزول سے ملت اسلامیہ اس کی تفسیری خدمات مختلف انداز سے، مختلف اغراض ومقاصد کے پیش نظر انجام دیتی آرہی ہے اور تا قیامت یہ سلسلہ ان شاء اللہ جاری رہے گا۔ تاریخ تفسیر کا طالب علم قرآن مجید کی ان تفسیری خدمات سے بخوبی آگاہ ہے۔ عالم اسلام میں سب سے زیادہ کتب قرآن مجید کی تفسیر میں موجود ہیں۔ یہ امت اسلامیہ کے اہتمام کا نتیجہ ہے۔ اگر قرآن حکیم کی تفسیر وتوضیح کرنا اہم کام نہ ہوتا تو اس قدر کتبِ تفسیر نہ ہوتیں۔

## ۸۔ اہمیت تفسیر بلحاظ شعبہ ہائے تفسیر

اس کے علاوہ ایک اور پہلو بھی ہے جس سے تفسیر کی اہمیت عیاں ہوتی ہے اور وہ یہ ہے کہ عالم اسلام کے تعلیمی اداروں میں تفسیر القرآن کا مضمون پڑھایا جاتا ہے۔ دینی مدارس میں تو پوری پوری تفسیریں پڑھائی جاتی ہیں جبکہ بعض جامعات میں تو تفسیر کے مستقل شعبے قائم ہیں۔ ان شعبوں میں ایم اے، ایم فل اور پی ایچ ڈی کے تحقیقی کام پر ڈگریاں دی جاتی ہیں۔ ملت اسلامیہ کے اس اہتمام نے تفسیر قرآن کی اہمیت کو بڑھا کر رکھ دیا ہے۔

## ۹۔ اہمیت تفسیر بلحاظ اُصول تفسیر

علماء اسلام نے ایسے اصول وقواعد وضع کرنے کا اہتمام کیا ہے جن کی روشنی میں قرآن مجید کی تفسیر کی جاتی ہے۔ اگر ان اصول کی پابندی مفسر نہیں کرے گا تو اس کی تفسیر غیر مقبول ہوگی۔ جن کتب میں ایسے اصول بیان کئے جاتے ہیں انہیں کتب اصول تفسیر کہتے ہیں۔ جیسے:

۱۔ مقدمہ فی اصول التفسیر از امام ابن تیمیہؒ (متوفی ۷۲۸ھ)

۲۔ الفوز الکبیر فی اصول التفسیر از شاہ ولی اللہ دہلویؒ۔

۳۔ تفسیر قرآن کے اصول از حمید الدین فراہی۔ ترتیب خالد مسعود۔

یہ کتب اور جو ان کے علاوہ ہیں واضح طور پر علم تفسیر کی اہمیت پر دلالت کرتی ہیں۔

**۱۰۔ اہمیت تفسیر بلحاظ غرض و غایت اور فوائد**

علم تفسیر کی غرض و غایت یہ ہے کہ اس کے ذریعے کلام اللہ کے معانی معلوم کیے جاتے ہیں (۸۱)۔ اور اس کی اہمیت اس اعتبار سے بھی ہے کہ اس کے فوائد بہت زیادہ ہیں مثلاً:

۱۔ علامہ زرقانی لکھتے ہیں کہ:

"فائده التفسير هی التذكر والاعتبار، و معرفة هداية الله فی العقائد و العبادات و المعاملات والاخلاق ليفوز الأفراد و المجاميع بخير العاجلة والأجلة"(۸۲)

(.....تفسیر کا فائدہ یاد دہانی، عبرت آموزی اور عقائد و عبادات و معاملات اور اخلاق میں اللہ تعالیٰ کی ہدایت کا معلوم کرنا ہے تاکہ فرد اور معاشرہ دنیا و آخرت میں کامیابی و کامرانی سے ہمکنار ہو.....)۔

۲۔ حاجی خلیفہ لکھتے ہیں:

"..... فائدته (ای التفسير) حصول القدرة على استنباط الأحكام الشرعية على وجه الصحة"(۸۳)

(علم تفسیر کا فائدہ ہے صحیح طریقے پر شرعی احکام کے استنباط پر قدرت کا حاصل ہونا)۔

۳۔ فہم قرآن

علم تفسیر کا ایک فائدہ یہ ہے کہ اس کے ذریعہ سے قرآن مجید کو سمجھا جاتا ہے چنانچہ علامہ زرکشی لکھتے ہیں کہ:

''تفسیر وہ علم ہے جس کے ذریعے اللہ تعالیٰ کی کتاب، جو نبی علیہ الصلاۃ والسلام پر نازل ہوئی، کے مطالب، احکام، اور حکمت سمجھی جاسکتی ہے'' (۸۴)

۴۔ اللہ تعالیٰ کی مراد کی معرفت

علم تفسیر ہی ایک ایسا علم ہے جس سے معلوم ہو جاتا ہے کہ:

''اللہ تعالیٰ نے جو کچھ ارشاد فرمایا ہے، اس سے اس کی مراد کیا ہے''۔ (۸۵)

۵۔ ذریعہ تدوین حدیث

علم تفسیر کے فوائد میں سے ایک فائدہ یہ بھی ہے کہ اس کے ذریعے قرآن مجید کی تفسیر وتوضیح سے متعلقہ مرویات کو دو طرح سے مدون کیا گیا:

الف ایک یہ کہ اس علم کی اہمیت کے پیش نظر محدثین حضرات نے اپنی کتب میں ان روایات کو مدون کرنے کا خاص اہتمام کیا جن کا تعلق قرآن مجید کی کسی آیت کی وضاحت سے تھا۔ بعض محدثین نے تو اپنی کتب میں تفسیر کے نام سے ایک مستقل باب باندھ رکھا ہے۔ جسے "باب التفسیر" یا "کتاب التفسیر" کہتے ہیں۔

ب دوسرے یہ کہ جو تفسیری کتب تفسیر ماثور کے اسلوب پر لکھی گئی ہیں ان میں ایسی احادیث کو مدون کر دیا گیا ہے جو آیات کی تفسیر میں وارد ہوئی ہیں جیسے تفسیر طبری، تفسیر ابن کثیر اور الدر المنثور فی التفسیر الماثور وغیرہ۔

**۱۱۔ اہمیت تفسیر بلحاظ شروط مفسر**

مفسر کے لیے مقررہ شروط سے بھی علم تفسیر کی اہمیت عیاں ہوتی ہے کیونکہ کسی کام کے انجام دینے کی شروط جتنی کڑی اور زیادہ ہوں گی اتنا ہی وہ کام اہمیت کا حامل ہوگا۔ مفسر یا تفسیر نویسی کی شروط کو علماء نے خاص اہتمام سے بیان فرمایا ہے، جیسے عربی زبان کے علوم، قرآن وحدیث کے علوم، علم فقہ واصول فقہ وغیرہ کا تفہم وادراک اور تقویٰ، صحت اعتقاد، اور ملکہ اجتہاد وغیرہ سے مزین ہونا۔ (۸۶)

# حواشی وحوالہ جات

۱۔ دیکھئے لسان العرب از ابن منظور ج ۲ ص ۳۶۱ مطبوعہ ایران، ۱۴۰۵ھ، والقاموس الفرید از وحید الزمان ص ۵۰۲، البحر المحیط از ابو حیان الأندلسی ج ۱ ص ۱۳، القاہرہ ۱۳۰۸ھ، وکتاب التعریفات از علامہ جرجانی ص ۶۵، بیروت ۱۹۹۰ء، ر التفسیر والمفسرون ج ۱ ص ۱۱۔

۲۔ سورۃ الفرقان (۲۵):۳۳۔

۳۔ جامع البیان از امام طبریؒ ج ۱۹ ص ۱۱، طبعہ مصریہ۔

۴۔ معارف القرآن از قاضی محمد زاہد الحسینی ص ۲۰۔۲۱، دار الانتقاد، اٹک ط چہارم، ۱۳۹۸ھ۔

۵۔ البرھان فی علوم القرآن از علامہ بدر الدین زرکشی ج ۱، ص ۱۳، دار احیاء التراث العربیہ، القاہرہ۔

۶۔ البحر المحیط از ابو حیان ج ۱ ص ۲۶، دار الفکر بیروت، ۱۴۱۲ھ۔

۷۔ ایضاً۔

۸۔ منازل العرفان فی علوم القرآن ص ۲۰۹۔

۹۔ التفسیر والمفسرون ج ۱ ص ۱۵۔

۱۰۔ دیکھئے لسان العرب ج ۳ ص ۳۳۔۳۴/ الاتقان فی علوم القرآن از علامہ جلال الدین سیوطیؒ (متوفی ۹۱۱ھ) ج ۲ ص ۱۷۳، المکتبۃ الثقافیۃ، بیروت۔

۱۱۔ کلیات ابی البقاء از قاضی ابو البقاء ایوب ص ۱۰۵۔

۱۲۔ التفسیر والمفسرون ج ۱ ص ۱۶، نیز دیکھئے روح المعانی از علامہ ابو الفضل محمود الآلوسی ج ۱ ص ۴، مکتبہ وہبہ عابدین، ۱۹۷۶ء۔

۱۳۔ دیکھئے سورۃ آل عمران (۳):۷، سورۃ النساء (۴):۵۹۔

۱۴۔ دیکھئے سورۃ آل عمران (۳):۵۳، سورۃ یونس (۱۰):۳۹۔

۱۵۔ دیکھئے سورۃ یوسف (۱۲):۶، ۳۷، ۴۴۔

۱۶۔ تفصیل کے لیے دیکھئے مناھل العرفان فی علوم القرآن از محمد عبد العلیم الزرقانی ص ۶، دار الکتب العلمیۃ، ط اولی: ۱۹۸۸ء/ ۱۴۰۹ھ۔

۱۷۔ سورۃ الروم (۳۰):۹۱۔

۱۸۔ کتاب التعریفات محولہ بالا ص ۲۲۔

۱۹۔ مناھل العرفان فی علوم القرآن ص ۷، التفسیر والمفسر ون ج ۱ ص ۱۷۔

۲۰۔ تفسیر طبری میں کسی بھی آیت کی ابتداء میں یہ جملہ دیکھا جا سکتا ہے۔

۲۱۔ الاتقان فی علوم القرآن، محولہ بالا ج ۲ ص ۱۷۳، التفسیر والمفسر ون ج ۱ ص ۱۹۔۲۰، بحوالہ مقدمۃ التفسیر از امام راغب اصفہانی، ص ۴۰۲۔۴۰۳، باخر کتاب تنزیہ القرآن عن المطاعن از قاضی عبدالجبار۔

۲۲۔ روح المعانی از سید محمود آلوسی بغدادی (مقدمہ) ج ۱ ص ۷، الاتقان، سابق حوالہ ج ۲ ص ۱۷۳۔

۲۳۔ سورۃ الفجر (۸۹):۱۴۔

۲۴۔ الاتقان، محولہ بالا ج ۲ ص ۱۷۳۔

۲۵۔ معالم التنزیل از امام بغوی ج ۹ ص ۱۸، نیز دیکھئے تفسیر مظہری ج ۱، ص ۵۲۔

۲۶۔ مقدمۃ التفسیر روح المعانی از علامہ آلوسی، محولہ بالا ج ۱ ص ۵۔

۲۷۔ الاتقان، محولہ بالا ج ۲ ص ۱۷۳۔

۲۸۔ ایضاً۔

۲۹۔ ایضاً، دوسرے الفاظ میں یوں سمجھئے کہ "روایت کی مدد سے کسی قرآنی لفظ کے معنی کو بیان کر دینا تفسیر ہے اور درایت کی مدد سے لفظ کے معنی کو بیان کر دینا تاویل ہے۔

۳۰۔ التفسیر والمفسر ون ج ۱ ص ۲۲۔

۳۱۔ ایضا۔

۳۲۔ احتمالات کا مطلب یہ ہے کہ اس لفظ کے یہ معنی بھی ہو سکتے ہیں' اور یہ بھی' یہ بھی ہو سکتے ہیں اور یہ بھی۔

۳۳۔ التفسیر والمفسر ون ج ۱ ص ۲۲۔

۳۴۔ الاتقان، محولہ بالا ج ۲ ص ۱۸۳۔

۳۵۔ مقدمۃ التفسیر از امام راغب اصفہانیؒ کا اردو ترجمہ از مولانا محمد اشرف قریشی ص ۳۹ تا ۴۲۔

۳۶۔ سورۃ التحریم (۶۶):۴۔

۳۷۔ سورۃ فاطر (۳۵):۲۴۔

۳۸۔ سورۃ الانعام (۶):۳۸۔

۳۹۔ سورۃ التغابن (۶۸):۴۲۔

۴۰۔ سورۃ الانعام (۶):۱۰۳۔

۴۱۔ سورۃ النور (۲۴):۴ تا ۵۔

۴۲۔ سورۃ البقرہ (۲):۲۲۷۔

۴۳۔ سورۃ ص (۳۸):۲۹۔

۴۴۔ دیکھئے مناہل العرفان فی علوم القرآن ص ۲۱۱۔۲۱۲۔

۴۵۔ سابق حوالہ ص ۲۱۳۔۲۱۴ بحوالہ تفسیر عزیزی پارہ تبارک (فتح العزیز)

۴۶۔ اس حدیث کو امام ابو یعلیٰ نے حضرت ابن مسعود سے اور امام بیہقی نے حضرت ابو ہریرہؓ سے مرفوعاً روایت کیا۔ شرح صحیح مسلم از غلام رسول سعیدی ج ا ص ۱۲۵، فرید بک سٹال، اردو بازار لاہور۔

۴۷۔ سورۃ القصص (۲۸): ۸۵۔

۴۸۔ البحر المحیط از علامہ ابو حیان اندلسی ج ا ص ۱۴ تا ۱۶' المکتبۃ التجاریۃ' مکہ مکرمہ، تبیان القرآن از غلام رسول سعیدی، محولہ بالا ج ا ص ۱۲۵۔۱۲۶۔

۴۹۔ سورۃ ص (۳۸): ۲۹۔

۵۰۔ سورۃ البقرۃ (۲): ۲۶۹۔

۵۱۔ مقدمۃ التفسیر از امام راغب اردو ترجمہ ص ۸۵۔۸۶۔

۵۲۔ تفسیر ماثور اور تفسیر بالرائے از ڈاکٹر محمد میاں صدیقی۔ فکر ونظر اکتوبر۔ دسمبر ۱۹۹۰ء، جلد ۲۸:۲ ص ۸۶ ادارہ تحقیقات اسلامی، انٹرنیشنل اسلامک یونیورسٹی اسلام آباد۔

۵۳۔ ایضاً ص ۹۰۔

۵۴۔ سورۃ الانعام (۶): ۸۲۔

۵۵۔ تفسیر ابن کثیر ج ۲ ص ۲۰۷' جمعیۃ احیاء التراث الاسلامی ط اُولیٰ' ۱۹۹۸۔

۵۶۔ سورۃ البقرۃ (۲): ۱۸۲۔

۵۷۔ تفسیر ابن کثیر ج ا ص ۲۹۰' ۲۹۱ نیز دیکھئے جامع الترمذی از امام ابو عیسیٰ الترمذی (عربی، اردو)، ابواب تفسیر القرآن حدیث نمبر ۸۸۳ تا ۸۸۵ ج ۲ ص ۳۱۶، جہاں سورۃ البقرۃ کی آیت ۱۸۷ کے متعلق حضرت عدی بن حاتمؓ کا دلچسپ قصہ مذکور ہے، فرید بک سٹال اردو بازار لاہور۔

۵۸۔ دیکھئے سنن أبی داود (عربی، اردو)، کتاب الطھارۃ، باب التیمم حدیث نمبر ۳۲۱ تا ۳۲۳، فرید بک سٹال لاہور۔

۵۹۔ قصۃ التفسیر از ڈاکٹر احمد شرباصی ص ۳۷۔

۶۰۔ دیکھئے الفوز الکبیر فی اصول التفسیر باب دوم کی فصل اول۔

۶۱۔ اردو دائرہ معارف اسلامیہ ج ۱۶/۱ ص ۵۴۷، پنجاب یونیورسٹی لاہور۔

۶۲۔ غریب القرآن کے موضوع پر مزید تصانیف کے لیے دیکھئے سابق حوالہ ص ۵۴۸۔

۶۳۔ مناہل العرفان فی علوم القرآن ج ۲ ص ۹۔

۶۴۔ تاریخ تفسیر ومفسرین از غلام احمد حریری ص ۳۱۔

۶۵۔ مناہل العرفان فی علوم القرآن ج ۲ ص ۱۱۔

۶۶۔ مفسرین عظام اوران کی تفسیری خصوصیات از عبدالعزیز بلوچ ص ۱۴، النور اکیڈمی سرگودھا۔
۶۷۔ مناھل العرفان ص ۹۔
۶۸۔ مناھل العرفان ج ۲ ص ۹ نیز دیکھئے تفسیر بالماثور ومناھج المفسرین فیہ ص ۲۰۔
۶۹۔ سورۃ النحل (۱۶): ۱۴۴۔
۷۰۔ سورۃ النجم (۵۳): ۴،۳۔
۷۱۔ تفسیر ماثور وتفسیر بالرائے از ڈاکٹر محمد میاں صدیقی، فکر ونظر اکتوبر۔دسمبر ۱۹۹۰ ص ۸۹۔
۷۲۔ صحیح بخاری کتاب العلم، باب قول النبی ﷺ اللھم علمه الکتاب، باب نمبر ۵۹۔
۷۳۔ سنن ابن ماجہ، باب فضل ابن عباسؓ باب نمبر ۳۲، حدیث نمبر ۱۷۲۔
۷۴۔ فتح الباری ج ۱ ص ۱۷۰، دار نشر الکتب الاسلامیہ لاہور۔
۷۵۔ مناھل العرفان ج ۲ ص ۱۰ تا ۱۱۔
۷۶۔ کشف الظنون از حاجی خلیفہ ج ۱ ص ۲۷، طبع استنبول ۱۳۶۲ھ۔
۷۷۔ منازل العرفان ص ۲۲۴۔
۷۸۔ مقاصد قرآن کی معرفت کے لیے دیکھئے منازل العرفان ص ۸۲۳ تا ۸۵۲، معارف القرآن از قاضی محمد زاھد الحسینی ص ۱۵۵ تا ۱۷۳ دارالارشاد اٹک، پاکستان، تاریخ افکار وعلوم اسلامی ج ۱ ص ۱۰۶ تا ۱۱۰۔
۷۹۔ ملاحظہ کیجئے سورۃ البقرۃ آیت نمبر ۱۲۹، ۱۵۱ اور سورۃ الجمعۃ آیت نمبر ۲۔
۸۰۔ منازل العرفان ص ۲۲۸۔
۸۱۔ کشف الظنون ج ۱ ص ۴۲۷۔
۸۲۔ مناھل العرفان فی علوم القرآن ج ۲ ص ۱۲۔
۸۳۔ کشف الظنون ج ۱ ص ۴۲۷۔
۸۴۔ الاتقان فی علوم القرآن ج ۲ ص ۱۷۴۔
۸۵۔ مناھل العرفان محولہ بالا ج ۲ ص ۱۲۔
۸۶۔ شروط تفسیر اوران کی تفصیل کے لیے دیکھئے الاتقان فی علوم القرآن، محولہ بالا ج ۲ ص ۱۷۵ (النوع الثامن والسبعون)، التفسیر والمفسرون، محولہ بالا ج ۱ ص ۲۶۵ تا ۲۷۲۔

# مکی عہد نبوت میں صحابہؓ کرام کی دعوتی سرگرمیاں۔ تاریخ واسلوب

محمد اکرم *

چالیس سال کی عمر میں رسول اللہ ﷺ نے اعلانِ نبوت فرمایا تو حکمِ الٰہی کے مطابق دعوت کے کام کا آغاز نہایت حکمت، تدبر اور تدریج کے ساتھ فرمایا۔ آپ ﷺ نے ابتداً ان لوگوں کے سامنے دعوت پیش کی جو آپ ﷺ کی صحبت سے فیض یاب ہو چکے تھے اور آپ ﷺ کے اخلاق اور چالیس سالہ زندگی کے شب و روز سے آگاہ تھے۔ انہوں نے بلا تامل اس دعوت کو قبول کر لیا چنانچہ عورتوں میں حضرت خدیجہؓ، مردوں میں حضرت ابوبکرؓ، غلاموں میں حضرت زیدؓ بن حارثہ اور بچوں میں حضرت علیؓ نے سب سے پہلے قبولیت اسلام کا شرف حاصل کیا۔

تیرہ سالہ مکی دور کا مطالعہ کرنے سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ دعوتِ دین کے لئے صحابہ کرامؓ نے رسول اللہ ﷺ کی بھرپور معاونت کی اور اس ضمن میں پیش آنے والی ہر اذیت، تکلیف اور دکھ کو بڑی خندہ پیشانی سے برداشت کیا۔ دعوتِ دین کے اس مشکل اور کٹھن دور میں رسول اللہ ﷺ اور صحابہ کرامؓ نے جو مناہج اور اسالیب اختیار فرمائے ذیل کی سطور میں ان کا ایک جائزہ پیش کیا جا رہا ہے۔

## انفرادی سطح پر دعوت / خفیہ دعوت

مکی دور میں رسول اللہ ﷺ اور صحابہ کرامؓ نے ہر فرد تک انفرادی سطح پر دعوت پہنچانے کا اسلوب اختیار کیا اور یہ حقیقت ہے کہ اگر افراد تک ذاتی سطح پر بات پہنچائی جائے تو اس کا یقیناً اثر ہوتا ہے۔ اس لئے اسوۂ رسول ﷺ کی پیروی کرتے ہوئے صحابہ کرامؓ نے بھی اس اندازِ دعوت کو بڑے مؤثر طریقۂ تبلیغ کے طور پر اپنایا۔ چنانچہ مکی دور کے ابتدائی سالوں میں کئی لوگوں کا صحابہ کرامؓ کی دعوت پر اسلام قبول کرنا اس طریقۂ تبلیغ کی کامیابی کی روشن دلیل ہے۔ علامہ ابن الاثیر حضرت ابوبکر صدیقؓ کے تذکرہ میں لکھتے ہیں:

واسلم علی یدہ جماعۃ لمحبتھم لہ ومیلھم الیہ حتیٰ انہ اسلم علی یدہ خمسۃ من العشرۃ (۱)

---

☆ محمد اکرم، لیکچرار، گورنمنٹ ڈگری کالج قلعہ دیدار سنگھ، گوجرانوالہ

''ان (ابوبکرؓ) کے ہاتھ پر ایک جماعت جن کو ان کے ساتھ محبت و تعلق تھا، اسلام لائی یہاں تک کہ عشرہ مبشرہ میں سے پانچ بزرگ بھی ان کے ہاتھ پر اسلام لائے۔''

حضرت عثمانؓ بن عفان کے تذکرہ میں ان بعض ناموں کی تفصیل بھی ہے جنہوں نے حضرت صدیق اکبرؓ کے ہاتھ پر اسلام قبول کیا۔ نیز اشارۃً یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ ابتدا میں یہ کامیابی انفرادی سطح پر خفیہ دعوت کی بدولت حاصل ہوئی۔

''قریش کے لوگ حضرت ابوبکرؓ کے پاس آتے تھے اور متعدد وجوہ مثلاً علم، تجربہ اور حسنِ مجالست کی بناء پر ان سے محبت کرتے تھے۔ چنانچہ آنے والوں اور ساتھ بیٹھنے والوں میں سے جن لوگوں پر ان کو اعتماد تھا ان کو انہوں نے دعوتِ اسلام دی اور جیسا کہ مجھے معلوم ہوا ہے ان کے ہاتھ پر زبیر بن عوامؓ، عثمانؓ بن عفان اور طلحہؓ بن عبید اللہ اسلام لائے۔'' (۲)

حضرت ابوبکرؓ کو قریش میں جو مقام و مرتبہ حاصل تھا، جس کی بناء پر وہ قریش میں دعوت و تبلیغ کا فریضہ انجام دیتے رہے، ان کی اس حیثیت کا ذکر کرتے ہوئے ابن ہشام لکھتے ہیں:

''ابوبکرؓ اپنی قوم میں بہت تعلقات رکھنے والے، محبوب، نرم اخلاق، قریش میں بہترین نسب والے تھے، قریش کے انساب کا انہیں تمام قریش سے زیادہ علم تھا اور ان کی اچھائی برائی کو سب سے زیادہ جاننے والے تھے۔ تجارت کرتے تھے، خوش مزاج تھے، ہر ایک سے نیک سلوک کرتے تھے۔ علم، تجارت اور حسنِ معاملات کے سبب قوم کے تمام افراد آپ کے پاس آتے تھے اور آپ سے تعلقات رکھتے تھے، آپ نے قوم کے ان تمام افراد کو اسلام کی جانب بلانا شروع کر دیا، جن پر آپ کو بھروسا تھا اور جو کہ آپ کے پاس آتے جاتے تھے اور اٹھتے بیٹھتے تھے۔'' (۳)

جن لوگوں نے حضرت ابوبکرؓ کی تبلیغ اور کوششوں سے اسلام قبول کیا ابنِ ہشام نے ان کے نام ذکر کئے ہیں جو حسبِ ذیل ہیں۔

عثمانؓ بن عفان، زبیرؓبن عوام، عبدالرحمٰنؓ بن عوف، سعدؓ بن ابی وقاص، طلحہؓ بن عبید اللہ، ابوعبیدہؓ بن الجراح، ابوسلمہؓ، ارقمؓ بن ابی الارقم، عثمانؓ بن مظعون نیز ان کے دونوں بھائی قدامہؓ اور عبداللہؓ، عبیدہؓ بن الحارث، سعیدؓ بن زید نیز ان کی بیوی فاطمہ بنت الخطابؓ، اسماء بنت ابی بکرؓ، عائشہ بنت ابی بکرؓ، خبابؓ بن الارت، عمیرؓ بن ابی وقاص، عبداللہؓ بن مسعود، مسعودؓ بن القاری، مسعودؓ بن ربیعہ، سلیطؓ بن عمرو اور ان کے بھائی حاطبؓ، عیاشؓ بن ربیعہ اور ان کی بیوی اسماءؓ بنت سلامہ، عامرؓ بن ربیعہ، عبداللہؓ بن جحش اور ان کے بھائی احمدؓ، جعفرؓ بن ابی طالب اور ان کی زوجہ اسماءؓ بنت عمیس، حاطبؓ بن الحارث اور ان کی بیوی فاطمہ بنت المجلل، خطابؓ بن الحارث اور ان کی بیوی فکیہہؓ بنت یسار، معمرؓ بن الحارث، السائبؓ بن عثمانؓ بن مظعون، المطلبؓ بن ازھر اور ان کی بیوی رملہؓ بنت ابی عوف، نعیمؓ بن عبداللہ، عامرؓ بن فہیرہ مولیٰ ابی بکرؓ، خالدؓ بن سعید اور ان کی بیوی امینہؓ بنت خلف بن اسد، حاطبؓ بن عمرو، ابوحذیفہؓ بن عتبہ بن ربیعہ، واقدؓ بن عبداللہ، خالدؓ، عامرؓ، عاقلؓ اور ایاسؓ بنوالبکیر بن عبد یالیل میں سے، عمار بن یاسرؓ اور صہیبؓ بن سنان۔ (۴)

دعوت وتبلیغ کے میدان میں صحابیات نے بھی، باوجود اپنی فطری کمزوریوں کے، صحابہ کرامؓ کے شانہ بشانہ کام کیا۔ بعض صحابیات کے متعلق بھی اس طرح کی روایات ملتی ہیں کہ انہوں نے انفرادی سطح پر دعوت وتبلیغ کا کام پوری جانفشانی سے کیا۔ ابن اثیر کی روایت کے مطابق حضرت ام شریکؓ دوسیہ ایک صحابیہ تھیں، جو آغاز اسلام میں مخفی طور پر قریش کی عورتوں کو اسلام کی دعوت دیا کرتی تھیں۔ قریش کو ان کی مخفی کوششوں کا حال معلوم ہوا تو ان کو مکہ سے نکال دیا۔ (۵)

حضرت فاطمہ بنت خطابؓ کی استقامت، عزم واستقلال اور دعوت سے متاثر ہو کر حضرت عمرؓ بن خطاب نے اسلام قبول کیا۔ (۶)

مدنی دور میں بھی صحابیات نے انفرادی سطح پر دعوت وتبلیغ کا کام انجام دیا۔ حضرت ام حکیمؓ بنت الحارث کی شادی عکرمہ بن ابی جہل سے ہوئی تھی۔ وہ خود تو فتح مکہ کے دن اسلام لائیں لیکن ان کے شوہر بھاگ کر یمن چلے گئے ابن شہاب بیان کرتے ہیں:

"فار تحلت ام حکیمؓ، حتّی قدمت علیه بالیمن فدعته الی الاسلام فاسلم" (۷)

''ام حکیمؓ نے یمن کا سفر اختیار کیا اور ان (عکرمہؓ بن ابی جہل) کو اسلام کی دعوت دی تو انہوں نے اسلام قبول کر لیا۔''

حضرت ابوطلحہؓ نے حالتِ کفر میں حضرت ام سلیمؓ کو پیغامِ نکاح دیا تو انہوں نے فرمایا کہ تم کافر ہو اور میں مسلمان، نکاح کیونکر ہو سکتا ہے۔ ہاں اگر تم اسلام قبول کر لو تو وہی میرا مہر ہوگا۔ اس کے سوا تم سے کچھ طلب نہ کروں گی۔ ام سلیمؓ نے ابوطلحہؓ کے ضمیر کو جھنجھوڑتے ہوئے اور ان کو مائل بہ اسلام کرتے ہوئے جو اسلوب اختیار فرمایا وہ ملاحظہ ہو چنانچہ آپؓ نے فرمایا:

''یا ابا طلحةؓ! ألست تعلم ان الٰهك الذی تعبد نبت من الارض، قال: بلی، قالت: افلا تستحی ان تعبد شجرة؟''

''اے ابوطلحہ! کیا تمہیں معلوم نہیں ہے کہ تمہارا معبود زمین سے اگا ہے؟ انہوں نے جواب دیا: ہاں، فرمایا: پھر تم کو درخت کی پوجا کرتے ہوئے شرم نہیں آتی؟''

بالآخر حضرت ام سلیمؓ کی ترغیب اور تبلیغ کے نتیجہ میں ابوطلحہؓ مسلمان ہو گئے اور اسلام ہی ان کا مہر قرار پایا۔ (۸)

حضرت عدیؓ بن حاتم اپنے قبیلے کے بادشاہ اور مذہباً عیسائی تھے۔ جب اسلامی فوجوں نے ان کے قبیلہ پر حملہ کیا تو یہ بھاگ کر شام چلے گئے۔ قیدیوں میں ان کی بہن سفانہؓ بنتِ حاتم بھی قیدی ہو کر آئیں اور رسول اللہ ﷺ کے حسنِ سلوک سے متاثر ہو کر اسلام قبول کر لیا۔ رسول اللہ ﷺ نے ان کو اپنے خاندان میں واپس جانے کی اجازت دے دی۔ چنانچہ یہ شام اپنے بھائی عدی بن حاتم کے پاس آ گئیں اور ان کو اسلام کی طرف بلایا چنانچہ ان کی ترغیب سے عدیؓ اپنی بہن کے ہمراہ مدینہ طیبہ حاضر ہو گئے اور رسول اللہ ﷺ کے ہاتھ پر اسلام کی بیعت کر لی۔ (۹)

## اجتماعی سطح پر دعوت / اعلانیہ دعوت

مکی دور کے ابتدائی سالوں میں خفیہ دعوت کا سلسلہ جاری رہا۔ جس میں صرف انفرادی سطح پر ہی دعوت ممکن تھی نتیجۃً کئی لوگوں نے اسلام قبول کیا۔ بالآخر جب تبلیغ عام کا یہ حکم نازل ہوا:

فَاصۡدَعۡ بِمَا تُؤۡمَرُ وَ اَعۡرِضۡ عَنِ الۡمُشۡرِكِيۡنَ (۱۰)

''آپؐ کو جو حکم ملا ہے آپؐ وہ لوگوں کو سنا دیں اور مشرکوں کی بالکل پروانہ کریں۔''

تو رسول اللہ ﷺ کے ساتھ ساتھ صحابہ کرامؓ نے بھی عوامی اجتماعات، مجالس، بازاروں، میلوں اور دیگر تقریبات میں اجتماعی سطح پر لوگوں کو دعوت پیش کی اور اس راہ میں بے پناہ مشکلات کا بڑی خندہ پیشانی کے ساتھ سامنا کیا۔ صحابہ کرامؓ میں سے یہ اعزاز بھی حضرت ابوبکر صدیقؓ کو حاصل ہے کہ انہوں نے سب سے پہلے اجتماعی سطح پر دعوت کا فریضہ سرانجام دیا۔ اس لحاظ سے حضرت ابوبکر صدیقؓ اسلام میں سب سے پہلے خطیب اور اعلانیہ تبلیغ کرنے والے ہیں۔ حضرت عائشہ فرماتی ہیں:

''جب رسول اللہ ﷺ کے مرد صحابہ کی تعداد اڑتیس ہوگئی تو صدیقِ اکبرؓ نے رسول اللہ ﷺ سے اصرار کیا کہ اب کھل کر اسلام کی دعوت دی جائے۔ آپ ﷺ نے فرمایا: اے ابوبکرؓ! ابھی ہم لوگ تھوڑے ہیں، لیکن حضرت ابوبکرؓ اصرار کرتے رہے۔ جس پر رسول اللہ ﷺ نے کھلم کھلا دعوت و تبلیغ کی اجازت دے دی۔ چنانچہ مسلمان مسجد حرام کے مختلف حصوں میں بکھر گئے اور ہر آدمی اپنے قبیلہ میں جا کر بیٹھ گیا اور حضرت ابوبکرؓ لوگوں میں بیان کرنے کے لئے کھڑے ہوگئے جبکہ رسول اللہ ﷺ بھی تشریف فرما تھے۔ حضرت صدیقِ اکبرؓ اسلام میں سب سے پہلے خطیب ہیں جنہوں نے اللہ اور رسول ﷺ کی طرف لوگوں کو اعلانیہ دعوت دی۔ مشرکین مکہ ابوبکرؓ اور دوسرے مسلمانوں پر ٹوٹ پڑے اور مسجدِ حرام کے مختلف حصوں میں مسلمانوں کو خوب مارا جبکہ حضرت ابوبکرؓ کو خوب مارا بھی گیا اور پاؤں تلے بھی روندا گیا۔''(۱۱)

ابن ہشام ابن اسحاق کے حوالے سے روایت کرتے ہیں:

''پہلا شخص جس نے رسول اللہ ﷺ کے بعد مکہ میں بلند آواز سے قرآن کی تلاوت کی وہ عبداللہؓ بن مسعود ہیں۔ ایک روز رسول اللہ ﷺ کے صحابہؓ جمع ہوئے اور کہنے لگے کہ قریش نے قرآن کو اپنے سامنے بلند آواز میں پڑھتے ہوئے کبھی نہیں سنا۔

ایسا کون ہے جو انہیں قرآن سنائے؟ عبداللہؓ بن مسعود نے کہا: میں (یہ کام انجام دیتا ہوں) سب نے کہا: ہمیں ان سے تمہارے لئے خوف ہے۔ ہم تو ایسا شخص چاہتے ہیں جو خاندان والا ہو کہ اگر ان لوگوں نے اس سے کوئی بدسلوکی کرنا چاہی تو اس کے اہلِ خاندان حفاظت کر سکیں۔ ابنِ مسعودؓ نے کہا: مجھے چھوڑ دو اللہ تعالیٰ خود میری حفاظت فرمائے گا۔ دوسرے دن حضرت ابنِ مسعودؓ مقامِ ابراہیم کے پاس ایسے وقت آئے جب قریش اپنی مجلسوں میں تھے۔ پھر بلند آواز سے سورۃ الرحمٰن کی تلاوت شروع کی۔

قریش نے اسے غور سے سنا اور بولے: ابن ام عبد (عبداللہؓ بن مسعود کی کنیت) نے کیا کہا؟ پھر خود ہی کہنے لگے یہ تو وہی پڑھتا ہے جو محمد ﷺ لایا ہے۔ وہ سب کے سب ان کی جانب اٹھ کھڑے ہوئے اور ابن مسعودؓ کے منہ پر مارنے لگے۔ وہ برابر پڑھتے چلے گئے یہاں تک کہ اس سورۃ کے اس حصے تک پہنچ گئے، جس تک اللہ تعالیٰ نے چاہا۔ پھر اپنے ساتھیوں کی جانب لوٹ آئے کہ ان کے چہرے پر قریش نے نشانات ڈال دیئے تھے۔ ابنِ مسعودؓ سے دوسرے صحابہؓ نے کہا: اسی چیز کا ہمیں ڈر تھا، انہوں نے جواب دیا: آج دشمنانِ خدا میری نظر میں جتنے ذلیل ہیں، اتنے ذلیل کبھی نہ تھے۔ اگر تم چاہو تو اسی طرح ان کے پاس کل سویرے بھی پہنچوں۔ انہوں نے کہا: نہیں تمہارے لئے یہی کافی ہے۔ تم نے انہیں وہ باتیں سنا دیں، جنہیں وہ ناپسند کرتے تھے۔" (۱۲)

حضرت عبداللہ ابنِ عباسؓ نے حضرت ابوذر غفاریؓ کے قبولِ اسلام کی طویل روایت بیان کی ہے۔ جب انہوں نے اسلام قبول کر لیا تو رسول اللہ ﷺ نے انہیں واپس اپنی قوم میں جانے اور تبلیغ دین کا حکم دیا۔ لیکن حضرت ابوذرؓ نے بڑے جوش اور جذبۂ جاں نثاری کے ساتھ بارگاہِ رسالت میں عرض کیا:

"والذی نفسی بیده لاصرخن بها بین ظهر انیهم۔"

"اس ذات کی قسم جس کے قبضہ قدرت میں میری جان ہے میں اس کلمۂ توحید کا

اعلان کافروں میں پورے زور سے کروں گا۔"

چنانچہ حضرت ابوذر غفاریؓ بیت اللہ میں آئے اور لوگوں کو اللہ و رسول ﷺ کی طرف دعوت دی۔ مشرکین کھڑے ہوئے اور ان کو اتنا مارا کہ ان کو لٹا دیا اتنے میں حضرت عباسؓ آ گئے اور وہ ان کو بچانے کیلئے ان پر لیٹ گئے اور ان کو کافروں سے چھڑایا۔ اگلے دن حضرت ابوذر غفاریؓ نے پھر ان کو ویسے ہی سر عام اور اعلانیہ دعوتِ اسلام دی۔ اس روز بھی کافروں نے ان کو خوب مارا چنانچہ حضرت عباسؓ کی مداخلت ہی سے ان کی جان بچی۔ (۱۳)

ایک دفعہ حضرت عثمانؓ بن مظعون قریش کی ایک ایسی مجلس میں تشریف لے گئے جس میں لبید بن ربیعہ شعر کہہ رہا تھا جب اس نے یہ شعر پڑھا:

"الا کل شیء ماخلا اللہ باطل" "خبردار! اللہ کے سوا سب چیزیں باطل ہیں۔"

تو آپؓ نے اس کو خوب داد دی اور فرمایا: تم نے سچ کہا ہے۔ لیکن جب اس نے دوسرا مصرع پڑھا

"وکل نعیم لا محالة زائل" "اور ہر نعمت کو بالآخر زوال ہے۔"

تو حضرت عثمانؓ بن مظعون نے اس کی بھرپور تردید کی اور فرمایا: تم جھوٹے ہو اس لئے کہ جنت کی نعمتوں کو کبھی زوال نہیں ہے اور وہ ہمیشہ رہیں گی۔

مشرکین نے گھور کر حضرت عثمانؓ بن مظعون کی طرف دیکھا اور لبید (۱۴) سے کہا تم یہ شعر پھر پڑھو۔ لبید نے پھر پڑھا۔ آپ نے پھر اسی طرح پہلے مصرع کی تصدیق اور دوسرے کی تکذیب کی۔ اہل مجلس میں سے ایک احمق شخص اٹھا اور ان پر حملہ کر دیا، ان کو مارا یہاں تک کہ ان کی ایک آنکھ نیلی ہوگئی۔ لیکن وہ اپنا فریضہ تبلیغ پورا کر چکے تھے۔ (۱۵)

## ہجرتِ حبشہ (۱۶) اور دعوتِ دین کا فروغ

جب رسول اللہ ﷺ نے ملاحظہ فرمایا کہ خود آپ ﷺ اللہ تعالیٰ سے خالص تعلق اور اپنے چچا

ابوطالب کی بدولت آفتوں سے محفوظ ہیں جبکہ آپ ﷺ کے اصحاب مصائب و آلام کا نشانہ بن رہے ہیں نیز آپ ﷺ کفار مکہ سے اپنے اصحاب کی حفاظت کرنے سے بھی قاصر ہیں تو ایک دن آپ ﷺ نے صحابہ سے مخاطب ہو کر فرمایا:

"لوخرجتم الی ارض الحبشة فان بها ملکا لا یظلم عنده احد،وهی ارض صدق ،حتی یجعل الله لکم فرجا مما انتم فیه۔" (۱۷)

"اگر تم لوگ سرزمینِ حبشہ ہجرت کر جاؤ (تو تمہارے لئے بہتر ہے کیونکہ) وہاں کے بادشاہ کے ہاں کسی پر ظلم نہیں کیا جاتا اور وہ سچائی والی سرزمین ہے یہاں تک کہ اللہ تعالیٰ تمہارے لئے ان آفتوں سے، جن میں تم مبتلاء ہو، کوئی کشائش پیدا فرما دے۔"

چنانچہ رسول اللہ ﷺ کی اجازت سے اہل ایمان نے ماہ رجب 5 نبوی میں حبشہ کی طرف ہجرت کی (۱۸) اول اول گیارہ مردوں اور چار عورتوں نے شرفِ ہجرت حاصل کیا۔ حضرت عثمانؓ بن عفان، زبیر بن العوامؓ، مصعبؓ بن عمیر، عبدالرحمٰنؓ بن عوف، ابوسلمہؓ بن عبدالاسد، عثمانؓ بن مظعون، عامرؓ بن ربیعہ، ابوسبرہؓ بن ابی رہم یا ابو حاطبؓ بن عمرو، سہیلؓ بن بیضاء، عبداللہؓ بن مسعود، ابوحذیفہؓ بن عتبہ، اور چار خواتین یہ ہیں۔ رقیہ بنتِ رسول اللہ ﷺ زوجہ عثمان غنیؓ، سہلہؓ بنتِ سہیل زوجہ ابوحذیفہؓ، سلمہؓ بنتِ ابی امیہ زوجہ ابوسلمہؓ اور لیلیٰؓ بنتِ حثمہ زوجہ عامرؓ بن ربیعہ۔ (۱۹)

یہ حضرات حبشہ میں بڑی پرسکون زندگی بسر کر رہے تھے کہ انہیں اطلاع ملی کہ قریش نے اسلام قبول کر لیا ہے چنانچہ یہ لوگ مکہ واپس آ گئے۔ یہاں پہنچنے پر معلوم ہوا کہ قریش تو پہلے سے بھی زیادہ مسلمانوں کے دشمن بن چکے ہیں۔ اس لئے کچھ لوگ حبشہ واپس چلے گئے اور کچھ مکہ ہی میں ٹھہر گئے۔ اب یہ حضرات پہلے سے بھی زیادہ قریش کے ظلم و ستم کا نشانہ بنے چنانچہ رسول اللہ ﷺ نے دوبارہ انہیں حبشہ کی طرف ہجرت کرنے کی اجازت دی۔ اس بار تراسی مردوں اور اٹھارہ عورتوں نے ہجرت کی۔ (۲۰)

مکہ مکرمہ سے ہجرت کرنے والوں کے علاوہ پچاس مہاجرین کا ایک جتھہ حضرت ابوموسیٰ اشعریؓ کی معیت میں یمن سے حبشہ پہنچا۔ حضرت ابوموسیٰ اشعریؓ کا بیان ہے:

''ہم یمن میں تھے ہمیں اطلاع ملی کہ نبی کریم ﷺ مکہ سے ہجرت فرما کر مدینہ طیبہ تشریف لے گئے ہیں۔ ہم وہاں سے کشتیوں میں سوار ہو کر روانہ ہوئے تا کہ رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں شرفِ باریابی حاصل کریں۔ لیکن راستہ میں ہمیں سمندری طوفان نے آلیا اور ہماری کشتیاں حبشہ کے ساحل پر جالگیں۔ وہاں ہماری ملاقات جعفرؓ بن ابی طالب سے ہوئی چنانچہ ہم نے وہیں اقامت اختیار کر لی اور کئی سال وہاں قیام کیا۔ ہم اس وقت حضرت جعفرؓ کی معیت میں مدینہ واپس آئے جب کہ خیبر میں سارے قلعے فتح ہو چکے تھے اور ان پر اسلام کا پرچم لہرا رہا تھا۔ ہمیں دیکھ کر رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

''لكم انتم يااهل السفينة هجرتان۔''

''اے کشتی والو! تمہیں دو ہجرتوں کا ثواب ملے گا۔'' (۲۱)

یعنی پہلی ہجرت اپنے وطن سے حبشہ کی طرف اور دوسری ہجرت حبشہ سے مدینہ کی طرف۔

ابنِ قیم کا بیان ہے کہ جب مہاجرین حبشہ کو رسول اللہ ﷺ کی ہجرتِ مدینہ کی اطلاع ملی تو ان میں سے تینتیس آدمی واپس آ گئے۔ جن میں سے سات کو راستہ ہی میں کفارِ مکہ نے گرفتار کر لیا اور باقی بخیریت مدینہ رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں پہنچ گئے۔ اس کے بعد باقی مہاجرین فتح خیبر کے سال 7ھ میں واپس آئے۔ (۲۲) ابنِ ہشام نے بڑی تفصیل سے مہاجرین حبشہ کا ذکر کیا ہے اور قبائل کے اعتبار سے مہاجرین بشہ کی تفصیل بیان کی ہے۔ نجاشی کی بدولت مسلمان حبشہ میں امن وامان سے زندگی بسر کرنے لگے۔ قریش کو بھلا کب گوارا تھا کہ مسلمان سکھ اور چین کی زندگی بسر کرنے لگیں، چنانچہ انہوں نے طے کیا کہ نجاشی کے پاس سفارت بھیجی جائے کہ ہمارے مجرموں کو اپنے ملک سے نکال دو اور ان کو ہمارے حوالے کر دو۔ چنانچہ کفارِ مکہ نے عبداللہ بن ابی ربیعہ اور عمرو بن العاص کو اس مقصد کیلئے منتخب کیا۔ جنہوں نے نجاشی سے قبل اس کے درباریوں سے ملاقات کی اور ان کو قیمتی تحائف دے کر اپنی حمایت پر آمادہ کیا اور ان سے کہا کہ وہ کل دربار میں ہماری تائید کریں۔ دوسرے دن سفرائے قریش نجاشی کے دربار میں گئے اور اس سے درخواست کی کہ ہمارے مجرم ہمارے حوالے کئے جائیں، درباریوں نے بھی بھرپور تائید کی۔ نجاشی نے مسلمانوں کو بلا بھیجا اور کہا کہ

تم لوگوں نے کون سا دین ایجاد کرلیا ہے جو نصرانیت اور بت پرستی دونوں کے مخالف ہے۔ معاملہ چونکہ بڑا نازک اور تشویش ناک تھا اسلئے تمام صحابہؓ نے باہم مشورہ کیا کہ نجاشی سے کس انداز سے بات کی جائے۔ بالآخر تمام صحابہؓ نے متفقہ طور پر فیصلہ کیا:

''واللہ ماعلمنا،وما امرنا به نبینا کائنًا فی ذالك ماھوکائن'' (۲۳)

''اللہ کی قسم! ہم وہی کہیں گے جو ہمارے نبی نے ہمیں تعلیم دی ہے اور جن باتوں کا آپ ﷺ نے ہمیں حکم دیا ہے۔اس معاملہ میں جو ہوتا ہے ہو جائے''۔

چنانچہ مسلمانوں نے اپنی طرف سے گفتگو کیلئے حضرت جعفرؓ بن ابی طالب کا انتخاب کیا۔ جنہوں نے نجاشی کو مخاطب کرتے ہوئے فرمایا:

''اے بادشاہ! ہم لوگ ایک جاہل قوم تھے، بت پوجتے اور مردار کھاتے تھے، بدکاریاں کرتے تھے، ہمسائیوں کو ستاتے تھے، بھائی بھائی پر ظلم کرتا تھا، قوی لوگ کمزور کو کھا جاتے تھے، اسی اثنا میں ہم میں ایک شخص پیدا ہوا جس کی شرافت اور صدق و دیانت سے ہم لوگ پہلے سے واقف تھے۔ اس نے ہم کو اسلام کی دعوت دی اور یہ سکھلایا کہ ہم پتھروں کو پوجنا چھوڑ دیں، سچ بولیں، خون ریزی سے باز آ جائیں، یتیموں کا مال نہ کھائیں، ہمسائیوں کو آرام دیں، عفیف عورتوں پر بدنامی کا داغ نہ لگائیں، نماز پڑھیں، روزے رکھیں، زکوٰۃ دیں، پس ہم نے اس کی تصدیق کی اور اس پر ایمان لے آئے۔'' (۲۴)

اس جرم پر ہماری قوم ہماری جان کی دشمن ہوگئی اور ہم کو مجبور کرتی ہے کہ اسی گمراہی میں پھر واپس آ جائیں۔ نجاشی نے کہا! جو کلام الٰہی تمہارے رسول پر اترا ہے، کہیں سے پڑھو۔ حضرت جعفرؓ نے سورہ مریم کی چند آیات تلاوت کیں، نجاشی پر رقت طاری ہوگئی یہاں تک کہ اس کی داڑھی تر بتر ہوگئی۔ جب نجاشی کے پاس موجود علماء نے یہ کلام سنا تو وہ بھی اتنا روئے کہ ان کے صحیفے بھیگ گئے۔ پھر کہا اللہ کی قسم! یہ کلام اور انجیل دونوں ایک ہی چراغ کے پرتو ہیں، یہ کہہ کر سفراء قریش سے کہا: تم واپس جاؤ۔ میں ان مظلوموں کو ہرگز واپس نہ دوں گا

دوسرے دن عمرو بن العاص نے پھر دربار میں رسائی حاصل کی اور نجاشی سے کہا: جنابِ والا! آپ کو یہ بھی معلوم ہے یہ لوگ حضرت عیسیٰ کی نسبت کیا اعتقاد رکھتے ہیں؟ نجاشی نے ایک بار پھر مسلمانوں کو بلا بھیجا کہ اس سوال کا جواب دیں۔ مسلمانوں کو اب حقیقی فکر دامن گیر ہوئی کہ اگر حضرت عیسیٰؑ کے ابن اللہ ہونے سے انکار کرتے ہیں تو نجاشی عیسائی ہے، وہ ناراض ہوگا۔ تاہم صحابہ کرامؓ نے متفقہ طور پر فیصلہ کیا:

"نقول واللہ ماقال اللہ، وماجاء نا به نبینا" (۲۵)

"قسم خدا کی! ہم وہی کہیں گے جو اللہ کا حکم اور رسول اللہ ﷺ کی تعلیم ہے"۔

جب یہ لوگ نجاشی کے دربار میں حاضر ہوئے تو نجاشی نے کہا: تم لوگ حضرت عیسیٰؑ بن مریم کے متعلق کیا اعتقاد رکھتے ہو؟ حضرت جعفرؓ نے فرمایا: ہمارے نبی ﷺ نے ہمیں بتایا ہے:

"ھو عبداللہ ورسوله وروحه وکلمته القاھا الی مریم العذراء البتول"

"عیسیٰؑ اللہ کے بندے، رسول، اس کی روح اور کلمہ ہیں جس کو اللہ تعالیٰ نے کنواری اور پاکباز مریم کی طرف ڈال دیا"۔

نجاشی نے زمین سے ایک تنکا اٹھایا اور کہا: واللہ جو تم نے کہا عیسیٰؑ اس ایک تنکے کے برابر بھی اس سے زیادہ نہیں ہے۔ دربار میں موجود عیسائی علماء نجاشی کے طرزِ عمل سے سخت برہم ہوئے تاہم نجاشی نے ان کے غصہ کی قطعاً پرواہ نہ کی (۲۶) قریش کے سفیر بالکل ناکام واپس آئے۔ (۲۷)

حبشہ میں صحابہ کرامؓ نے دعوتِ دین کے لئے جو اسلوب اختیار کیا اس کی ایک ہلکی سی جھلک حضرت جعفرؓ بن ابی طالب کی اس معرکۃ الآراء تقریر میں دیکھی جا سکتی ہے۔ حضرت جعفرؓ نے اپنے مخاطب نجاشی اور دیگر امراء کے مقام و مرتبہ کا پوری طرح لحاظ رکھتے ہوئے اتنے مدلل، خوبصورت اور دلنشیں پیرائے میں اپنی دعوت کو پیش کیا کہ نہ صرف قریشی سفیر اپنے مشن میں مکمل طور پر ناکام ہوئے بلکہ سرزمینِ حبشہ میں مسلمانوں کے لئے حالات مزید سازگار ہو گئے۔ حضرت جعفرؓ کی حق و صداقت پر مبنی گفتگو سے نجاشی اور اس کے درباری اس قدر متاثر ہوئے کہ ان کی آنکھوں سے آنسو جاری ہو گئے۔

حضرت جعفرؓ کی اس تقریر سے اس وقت تک کے نصابِ دعوت کا بھی اندازہ کیا جاسکتا ہے۔ یقیناً حبشہ میں مسلمان توحید ورسالت کے علاوہ ان ہی اخلاقی تعلیمات کی تبلیغ کرتے ہوں گے۔ جن کا ذکر حضرت جعفرؓ نے اپنی تقریر میں فرمایا۔ حبشہ میں مسلمانوں کے اسلوبِ دعوت کا یہ پہلو بھی خصوصیت سے قابلِ ذکر ہے کہ مشکل ترین لمحات میں انہوں نے بنیادی عقائد پر کوئی سمجھوتہ نہ کیا اور اس معاملہ میں بڑا واضح اور دوٹوک مؤقف اختیار کیا۔ مسلمانوں کے اسی اسلوبِ دعوت کی بنا پر نہ صرف نجاشی بلکہ کئی دیگر لوگوں نے بھی اسلام قبول کرلیا۔ مہاجرین حبشہ کی بدولت دعوتِ اسلام حبشہ میں اس قدر عام ہوئی کہ اس سے نہ صرف بادشاہ بلکہ اس کے درباری بھی متاثر ہوئے۔ ملکِ حبشہ کے عیسائیوں نے بھی اسلام کی تعلیمات سے آگاہی کی کوششیں شروع کردیں۔ اس بات کا اندازہ اس واقعہ سے ہوتا ہے کہ وہاں سے بیس عیسائیوں کا ایک وفد مکہ آکر رسول اللہ ﷺ سے ملا۔ رسول اللہ ﷺ نے ان کو اسلام کی دعوت دی اور ان کے سامنے قرآن کی آیات تلاوت کیں تو ان کی آنکھوں سے آنسو جاری ہوگئے اور وہ ایمان لے آئے۔ (۲۸)

حبشہ میں مسلمانوں کی دیگر دعوتی سرگرمیاں کس نوعیت کی تھیں؟ یہ معلوم کرنے کے لئے ہمارے پاس کوئی ذریعہ نہیں ہے تاہم یہ طے شدہ بات ہے کہ صحابہ کرامؓ نے حبشہ کی پرامن فضا اور سازگار ماحول سے ضرور استفادہ کیا ہوگا۔ ڈاکٹر حمیداللہ لکھتے ہیں:

> ''اب چونکہ تبلیغ کی آزادی تھی، اس لئے یہ مسلمان (مکے کے نومسلم مہاجر) حبشہ میں تبلیغ کرنے لگے۔ نتیجہ یہ نکلا کہ چند سالوں میں وہاں کافی تعداد میں یعنی کم از کم چالیس پچاس حبشی مسلمان ہوگئے''۔ (۲۹)

نجاشی کا قبولِ اسلام اس حقیقت کی سب سے بڑی گواہی ہے کہ حبشہ میں مسلمانوں نے دعوتِ حق کو بڑے مؤثر انداز میں پیش کیا ہوگا۔ جب نجاشی کے انتقال کی خبر مدینہ پہنچی تو اس پر رسول اللہ ﷺ نے غائبانہ نمازِ جنازہ پڑھی۔ (۳۰)

جب رسول اللہ ﷺ نے مدینہ طیبہ کی طرف ہجرت فرمائی تو مہاجرین حبشہ میں سے کچھ لوگ فوراً واپس چلے آئے جبکہ جو لوگ وہاں رہ گئے تھے ان کو واپس لانے کیلئے رسول اللہ ﷺ نے عمروؓ بن امیہ الضمری کو ایک خط دے کر نجاشی کے پاس بھیجا۔ رسول اللہ ﷺ کے خط کے جواب میں نجاشی نے لکھا:

''امابعد ! فقد ارسلت اليك يارسول اللهﷺ من كان عندی من اصحابك المهاجرين من مكةالی بلادی،وهاانا ارسلت اليك ابنی اريحا فی ستين رجلاً من اهل الحبشة'' (۳۱)

''اے اللہ کے رسول ﷺ! مہاجرین مکہ میں سے جولوگ میرے پاس آئے تھے انہیں میں آپ ﷺ کی طرف بھیج رہا ہوں اور میں آپ ﷺ کی طرف اہلِ حبشہ میں سے بھی ساٹھ افراد کو اپنے بیٹے اریحا سمیت بھیج رہا ہوں۔''

حبشہ میں مسلمانوں کی دعوتی سرگرمیوں کے حوالے سے یہاں پر ایک روایت کا ذکر دلچسپی سے خالی نہ ہوگا جس سے واضح طور پر یہ اشارات ملتے ہیں کہ صرف مہاجرین حبشہ ہی نہیں بلکہ دیگر حبشی مسلمان بھی قبول اسلام کے بعد دعوت کا کام کسی نہ کسی سطح پر کرتے رہے ہیں۔ابن ہشام کی روایت کے مطابق جب رسول اللہ ﷺ نے عمروؓ بن امیہ الضمری کو مہاجرین حبشہ کو لانے کے لئے نجاشی کے پاس بھیجا تو اتفاق سے عمروؓ بن العاص، جو حبشہ آئے ہوئے تھے، نے عمرو بن امیہ کو نجاشی کے دربار سے نکلتے ہوئے دیکھ لیا تو عمرو بن العاص فوراً نجاشی کی خدمت میں حاضر ہوئے اور عرض کیا: ''جو شخص ابھی ابھی آپ کے دربار سے نکل کر گیا ہے یہ ہمارے دشمن کا قاصد ہے آپ مجھے اجازت دیں کہ میں اسے قتل کر دوں۔

نجاشی یہ سن کر انتہائی غضبناک ہوا اور کہا:

''کیا تم مجھ سے قتل کرنے کیلئے ایسے انسان کے قاصد کو حوالے کرنے کی درخواست کرتے ہو جس کے پاس وہی ناموس اکبر آتا ہے جو حضرت موسیٰؑ پر آتا تھا؟ اس پر عمرو بن العاص نے عرض کیا: اے بادشاہ! کیا یہ معاملہ ہے؟ نجاشی نے کہا: اے عمرو تیرا برا ہو! میری مان اور جا کر ان کی اتباع کر لو۔خدا کی قسم! وہ بالکل حق پر ہیں، جس طرح موسیٰؑ، فرعون اور اس کی افواج پر غالب آئے تھے ٹھیک اسی طرح یہ بھی ان تمام لوگوں پر غالب آئیں گے جو انکے مخالف ہیں۔(اب حق عمرو بن عاص پر واضح ہو چکا تھا) کہنے لگے! کیا آپ ان کی جانب سے اسلام پر میری بیعت لیں گے؟ چنانچہ نجاشی نے ہاتھ آگے بڑھایا تو انہوں نے اس کے ہاتھ پر اسلام کی بیعت کر لی''(۳۲)

چنانچہ حضرت عمرو بن العاص نے نجاشی کے ہاتھ پر اسلام قبول کیا اور واپس مکہ پلٹ گئے۔ کچھ عرصہ تک اپنے اسلام کو پوشیدہ رکھا، تاہم فتح مکہ سے قبل بارگاہِ رسالت میں حاضر ہوکر اپنے اسلام کا اعلان فرمایا۔ (۳۳)

اس روایت سے یہ بات بہر حال واضح ہوجاتی ہے کہ حبشہ میں فروغِ اسلام میں مہاجرین کی کوشش کے علاوہ نجاشی اور دیگر حبشی مسلمانوں کے اثر ورسوخ نے بھی نمایاں کردار ادا کیا ہوگا۔ اس لئے یہ کہنا بجا طور پر درست ہے کہ حبشہ میں مسلمانوں کی کل تعداد صرف وہی نہ تھی جو حضرت جعفرؓ کی معیت میں مدینہ حاضر ہوئے بلکہ یہ تعداد یقیناً اس سے کہیں زیادہ ہوگی اور کتنے ہی نومسلم وہ ہوں گے جو اپنی مجبوریوں کے باعث مدینہ حاضری سے قاصر رہے۔

چنانچہ حضرت جعفرؓ بن ابی طالب 7ھ فتح خیبر کے موقع پر باقی ماندہ مسلمانوں کے ساتھ بارگاہِ رسالت میں حاضر ہوئے تو اس وفد میں وہ حبشی مسلمان بھی شامل تھے جو مہاجرین حبشہ کی دعوت سے متاثر ہوکر اسلام قبول کر چکے تھے اور اب رسول اللہ ﷺ کی زیارت کا شرف حاصل کرنے کیلئے حاضر ہوئے تھے۔ ان حبشی مسلمانوں میں سے بعض کے نام کتب رجال اور سیر کی کتابوں میں محفوظ ہیں۔

حبشی مسلمانوں میں نجاشی کے بیٹے اریحاؓ کے علاوہ اس کے دو بھتیجوں ذودجنؓ اور ذومخبرؓ کے نام بھی ملتے ہیں (۳۴) ابنِ اثیر نے حضرت ابرہہؓ کے تذکرہ میں بھی آٹھ حبشی مسلمانوں کے نام گنوائے ہیں جو یہ ہیں: بحیرؓا، ابرہہؓ، اشرفؓ، ادریسؓ، ایمنؓ، نافعؓ اور تمیمؓ (۳۵) اس کے علاوہ حضرت تمامؓ، درید الراہبؓ، ذومہدمؓ ذو مناحبؓ اور عامر الشامیؓ کے نام بھی ملتے ہیں۔ (۳۶)

## مکی عہد نبوت میں قبائل عرب کے لئے مبلغین کا تقرر

ابتداء میں رسول اللہ ﷺ اور صحابہ کرامؓ کی تبلیغی و دعوتی سرگرمیوں کا مرکز زیادہ تر مکہ اور اس کی نواحی بستیاں ہی تھیں جیسا کہ ارشادِ باری تعالیٰ ہے:

وَكَذٰلِكَ اَوْحَيْنَآ اِلَيْكَ قُرْاٰنًا عَرَبِيًّا لِّتُنْذِرَ اُمَّ الْقُرٰى وَمَنْ حَوْلَهَا وَتُنْذِرَ يَوْمَ الْجَمْعِ لَا رَيْبَ فِيْهِ۔ (۳۷)

''اور اس طرح ہم نے وحی کے ذریعے عربی زبان میں قرآن اتارا تاکہ آپ اہل مکہ اور اس کے قرب وجوار میں رہنے والوں کو ڈرائیں اور انہیں قیامت کے دن سے ڈرائیں جس میں کوئی شک نہیں ہے۔''

لیکن جب قریش مکہ کی طرف سے اسلام کی مخالفت میں مسلسل تیزی اور شدت آنے لگی تو آپ ﷺ نے دیگر قبائل عرب کو اپنی تبلیغی سرگرمیوں کا مرکز بنانے کا فیصلہ کیا۔ دیگر قبائل میں دعوت وتبلیغ کے سلسلہ میں صحابہ کرامؓ نے رسول اللہ ﷺ کی بھرپور معاونت کی چنانچہ رسول اللہ ﷺ جس قبیلہ میں بھی دعوت وتبلیغ کے لئے تشریف لے گئے، صحابہ کرامؓ آپ ﷺ کے ہمراہ رہے۔ بالخصوص حضرت صدیق اکبرؓ، زیدؓ بن حارثہ اور علی المرتضیٰؓ آپ ﷺ کے دوش بدوش نظر آتے ہیں۔

عبداللہؓ بن مسعود قبولِ اسلام سے قبل اپنے بچپن کا واقعہ بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

''میں عقبہ بن ابی معیط کی بکریاں چرایا کرتا تھا کہ رسول اللہ ﷺ اور ابوبکر صدیقؓ میرے پاس سے گزرے اور مجھ سے دودھ طلب کیا۔ میں نے عرض کیا: مجھے امانت دار بنایا گیا ہے (یعنی مجھے دینے کا اختیار نہیں) تو آپ ﷺ نے فرمایا: تیرے پاس کوئی ایسی بکری ہے جو ابھی تک حاملہ نہ ہوئی ہو؟ میں نے ایک ایسی ہی بکری آپ ﷺ کی خدمت میں پیش کی۔ آپ ﷺ نے اس پر ہاتھ پھیرا تو دودھ اتر آیا، آپ ﷺ نے خود دودھ دوہا، خود پیا اور ابوبکرؓ کو بھی پلایا، پھر دوبارہ ہاتھ پھیرا تو دودھ خشک ہوگیا۔ میں آپ ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوا اور عرض کی: اے اللہ کے رسول ﷺ مجھے بھی یہ چیز سکھا دیں۔ آپ ﷺ نے میرے سر پر شفقت سے ہاتھ پھیرا اور فرمایا:''

یرحمك الله فانك علیم معلم (۳۸)

''اللہ تمہیں اپنی برکتوں سے نوازے۔ تم تعلیم یافتہ نوجوان ہو''۔

اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ رسول اللہ ﷺ مکہ سے باہر کسی دور دراز مقام سے واپس لوٹ

رہے تھے، جہاں آپ ﷺ یقیناً دعوت و تبلیغ کے سلسلہ ہی میں تشریف لے گئے ہوں گے، اور ابوبکرؓ اس دعوتی مشن میں آپ ﷺ کے ہمراہ تھے۔ سفر کی طوالت کے باعث ہی آپ ﷺ نے پیاس کی شدت کے ہاتھوں مجبور ہو کر عبداللہؓ بن مسعود سے دودھ طلب فرمایا ہوگا۔

بعض روایات میں مزید وضاحت ملتی ہے کہ اس نوعیت کی مہمات میں نہ صرف صدیق اکبرؓ رسول اللہ ﷺ کے ہمراہ ہوتے تھے بلکہ لوگوں سے آپ ﷺ کا تعارف بھی کرواتے تھے۔ حضرت علیؓ کا بیان ہے:

اللہ تعالیٰ نے جب رسول اللہ ﷺ کو قبائل عرب کو دعوت دینے کا حکم دیا تو رسول اللہ ﷺ دعوت و تبلیغ کے لئے نکل پڑے اور ابوبکر صدیقؓ آپ ﷺ کے ہمراہ تھے۔ مختلف قبائل کی قیام گاہوں سے ہوتے ہوئے ہم ایک مجلس میں پہنچے جس پر سکون اور وقار کے آثار نمایاں تھے۔ ابوبکر صدیقؓ آگے بڑھے اور انہیں سلام کیا اور ابوبکرؓ نیکی کے ہر کام میں سبقت کرنے والے تھے۔ ابوبکر صدیقؓ نے ان سے پوچھا: آپ کون لوگ ہیں؟ انہوں نے جواب دیا: ہم بنی شیبان بن ثعلبہ میں سے ہیں۔ تو آپؓ نے فرمایا: غالباً آپ لوگ سن چکے ہوں گے کہ یہاں اللہ کے رسول مبعوث ہوئے ہیں۔ اور پھر رسول اللہ ﷺ کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فرمایا: وہ یہی ہیں۔ اس کے بعد رسول اللہ ﷺ نے انہیں اسلام کی طرف دعوت دی۔ (۳۹)

عبداللہ بن والصبہ العبسی اپنے باپ کے واسطہ سے اپنے دادا سے روایت کرتے ہیں: ہم جمرۃ الاولیٰ کے سامنے منیٰ میں خیمہ زن تھے کہ ہمارے پاس رسول اللہ ﷺ تشریف لائے۔ رسول اللہ ﷺ اونٹنی پر سوار تھے اور زیدؓ بن حارثہ آپ ﷺ کے پیچھے سوار تھے کہ رسول اللہ ﷺ نے ہمیں دعوتِ اسلام دی۔ (۴۰)

اسی طرح جس وقت رسول اللہ ﷺ اہل طائف کو دعوتِ اسلام دینے کے لئے تشریف لے گئے تو اس وقت بھی حضرت زیدؓ بن حارثہ رسول اللہ ﷺ کے ہمراہ تھے۔ (۴۱)

ان چند روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ رسول اللہ ﷺ جہاں کہیں بھی دعوتی و تبلیغی مشن پر جاتے تو صدیق اکبرؓ اور زیدؓ بن حارثہ کے علاوہ حضرت علیؓ باوجود اپنی طفولیت کے آپ ﷺ کے ہمراہ ہوتے تھے۔

مکی دور میں بعض قبائل کی طرف رسول اللہ ﷺ نے دعوت و تبلیغ کیلئے صحابہ کرامؓ کو روانہ فرمایا۔ رسول اللہ ﷺ کی پوری دعوتی زندگی کا یہ اصول رہا ہے کہ جو شخص بھی دائرہ اسلام میں داخل ہو جاتا، آپ ﷺ

اسے اس کے قبیلے، خاندان اور افرادِ خانہ کے لئے مبلغ مقرر فرما دیتے تھے۔ خصوصاً مکی دور میں اسلام کی جس قدر اشاعت ہوئی اس میں انفرادی دعوت کا کردار بڑا اہم رہا ہے۔

ذیل کی سطور میں ان صحابہ کرامؓ کی دعوتی سرگرمیوں کا حال بیان کیا جارہا ہے جن کو رسول اللہ ﷺ نے ہجرت سے قبل اپنے اپنے قبائل میں دعوت وتبلیغ کے لئے روانہ فرمایا۔

## ابوموسیٰ اشعریؓ کا قبولِ اسلام اور دعوتِ اسلام

ابن الاثیر کا بیان ہے کہ ابوموسیٰ الاشعریؓ قدیم الاسلام صحابی تھے جنہوں نے مکہ حاضر ہو کر اسلام قبول کیا (۴۲) حضرت ابوموسیٰ اشعریؓ کی قوم کے کثیر لوگوں نے ان کے زیرِ اثر اسلام قبول کیا۔ چنانچہ ابوموسیٰ اشعریؓ کا اپنا بیان ہے کہ جب ہمیں یمن میں اطلاع ملی کہ رسول اللہ ﷺ مکہ سے ہجرت کر کے مدینہ تشریف لے آئے ہیں تو میں اپنی قوم کے پچاس آدمیوں کے ساتھ روانہ ہوا تاکہ ہم بارگاہِ رسالت میں شرفِ باریابی حاصل کریں لیکن سمندری طوفان ہمیں حبشہ لے گیا جہاں سے ہم حضرت جعفرؓ بن ابی طالب کے ہمراہ واپس آئے اور اس وقت خیبر کے سارے قلعے فتح ہو چکے تھے۔ (۴۳)

اس روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ مکہ میں رسول اللہ ﷺ کے ہاتھ پر قبولِ اسلام کے بعد حضرت ابوموسیٰ الاشعریؓ واپس اپنے قبیلے میں جا کر مسلسل دعوت وتبلیغ میں مصروف رہے ہوں گے اور آپؓ کی کوششوں سے اسلام قبول کرنے والوں کی کثرت کا اندازہ اس سے لگایا جا سکتا ہے کہ صرف پچاس افراد تو وہ تھے جو مدینہ کے ارادہ سے آپؓ کے ساتھ آئے۔

## ضمادؓ ازدی کا قبولِ اسلام اور دعوتِ اسلام

ازدشنوءۃ، عرب کے نامور قبیلوں میں سے ایک مشہور قبیلہ تھا اس کے ایک رئیس ضمادؓ ازدی مکہ مکرمہ آئے وہ ان مریضوں کو دم کرتے تھے جنہیں آسیب یا جنات کی تکلیف ہوتی تھی۔ اسے یہاں کے چند احمقوں نے رسول اللہ ﷺ کے بارے میں بتایا کہ انہیں آسیب کی شکایت ہے، وہ بہکی بہکی باتیں کرتے ہیں، انہیں غشی کے دورے پڑتے ہیں۔ علاوہ ازیں ایک نئے مذہب کا پروپیگنڈا بھی بڑے زور وشور سے کرتے

ہیں۔ جس کی وجہ سے سارے شہر میں فتنہ وفساد کے شعلے بھڑک اٹھے ہیں۔ایسے بیماروں کے لئے تیرا دم بڑا اکسیر ہے۔اگر تم ان کو دم کردو تو تیرے دم سے وہ صحت یاب ہو جائیں گے،اس طرح تمام قوم تیری شکر گزار ہوگی۔انہوں نے دل میں طے کیا کہ اگر میری اس شخص سے ملاقات ہوئی تو میں ضرور اسے دم کروں گا،شائد اللہ تعالیٰ اسے میرے ذریعہ شفایاب کردے۔چنانچہ اس نے ایک روز رسول اللہ ﷺ کو حرم کے صحن میں بیٹھے دیکھا۔وہ حضور ﷺ کے پاس جاکر بیٹھ گئے اور کہنے لگے میرے پاس آسیب کا بڑا مجرب دم ہے اللہ تعالیٰ جس کو چاہتا ہے میرے دم سے صحت بخش دیتا ہے۔کیا آپ ﷺ کی مرضی ہے کہ میں آپ ﷺ کو دم کروں؟اس کی بات سن کر رسول اللہ ﷺ یوں گویا ہوئے:

”ان الحمد لله،نحمده ونستعينه من يهدی الله فلا مضل له ومن يضلله فلا هادی له واشهد ان لااله الا الله وحده لا شريك له وان محمدا عبده ورسوله“

ضمادؓ یہ کلمات سن کر بے خود ہوگئے اور عرض کی ایک بار پھر دہرایئے۔رسول اللہ ﷺ نے تین بار ان کلمات کو دہرایا۔انہیں سننے کے بعد ضمادؓ کہنے لگے:

لقد سمعت قول الكهنة،وقول السحرة،وقول الشعراء، فما سمعت مثل كلماتك هولآء، هات يدك ابا يعك على الاسلام

”میں نے کاہنوں اور جادوگروں کے اقوال سنے ہیں،شعراء کے اشعار سنے ہیں لیکن میں نے آپ ﷺ کے ان کلمات کی مثل کوئی کلام نہیں سنا۔ہاتھ آگے بڑھایئے تاکہ میں آپ ﷺ کے ہاتھ پر اسلام کی بیعت کروں۔“

رسول اللہ ﷺ نے اپنا دستِ اقدس بڑھایا ان سے بیعت لی اور پھر فرمایا: یہ بیعت صرف تمہاری طرف سے نہیں بلکہ تمہاری قوم کی طرف سے بھی ہے۔انہوں نے کہا بیشک یہ بیعت میری قوم کی طرف سے بھی قبول فرمائیں۔(۴۴)

بعد کے دور میں رسول اللہ ﷺ نے ایک لشکر بھیجا جس کا گزر قومِ ضمادؓ پر ہوا۔امیر لشکر نے پوچھا:

کیا تم میں کسی نے اس قوم سے کچھ لیا ہے؟ ایک آدمی نے کہا! ہاں، میں نے ایک لوٹا لیا ہے۔ امیرِ لشکر نے کہا واپس کر دو، یہ حضرت ضمادؓ کی قوم ہے۔ (۴۵)

اس روایت سے بالجملہ یہ معلوم ہوتا ہے کہ حضرت ضمادؓ کی قوم ان کے زیرِ اثر اسلام قبول کر چکی تھی اور یہ چیز صحابہ کرامؓ کے علم میں تھی۔ اس لئے امیر لشکر نے اپنے سپاہیوں کو حکم دیا کہ چونکہ یہ حضرت ضمادؓ کی قوم ہے جو مسلمان ہو چکی ہے اور مسلمان کا مال لوٹنا جائز نہیں اس لئے ان کا مال واپس کر دیا جائے۔

## طفیلؓ بن عمرو کی دعوتِ اسلام

حضرت طفیلؓ بن عمرو الدوسی ہجرت سے قبل بارگاہِ رسالت میں حاضر ہوئے تو دل پہلے ہی نورِ ایمان سے لبریز ہو چکا تھا۔ قبولِ اسلام کے بعد خود ہی عرض کیا کہ یا رسول اللہ ﷺ میری قوم میں میری چلتی ہے میں ان کے پاس جا کر ان کو اسلام کی دعوت دوں گا۔ چنانچہ رسول اللہ ﷺ نے ان کو اپنی قوم کی طرف مبلغ بنا کر روانہ فرمایا۔ حضرت جابرؓ سے مروی ہے:

فلما هاجر النبی ﷺ الی المدینة هاجر الیه الطفیلؓ بن عمرو، وهاجر معه رجل من قومه (۴۶)

”جب رسول اللہ ﷺ نے مدینہ کی طرف ہجرت فرمائی تو حضرت طفیلؓ بن عمرو نے بھی اپنی قوم کے ایک مہاجر کے ساتھ مدینہ کی طرف ہجرت کی۔“

اس روایت سے فی الجملہ یہ ثابت ہوتا ہے کہ ان کے اثر سے بعض لوگوں نے اسلام قبول کیا لیکن ابن ہشام اور ابن الاثیر کی روایت ہے کہ حضرت طفیلؓ بن عمرو دوسی خدمتِ اقدس سے پلٹ کر مسلسل اشاعتِ اسلام کی خدمت انجام دیتے رہے یہاں تک کہ جب رسول اللہ ﷺ نے مدینہ کی طرف ہجرت فرمائی تو انہوں نے بھی قبیلہ دوس کے ستر یا اسی گھرانوں کے ساتھ شرفِ ہجرت حاصل کیا اور یہ تمام لوگ ان ہی کے زیرِ اثر مسلمان ہوئے تھے (۴۷) دوس کا وفد بارگاہِ رسالت میں 7ھ میں حاضر ہوا۔ (۴۸)

## ابوذر غفاریؓ کی قبیلہ غفار کو دعوت

حضرت ابوذر غفاریؓ فطرتاً نیک سیرت انسان تھے۔ جب رسول اللہ ﷺ کی بعثت کی خبر سنی تو بارگاہِ نبوی ﷺ میں حاضر ہوکر حلقہ بگوش اسلام ہوگئے۔ رسول اللہ ﷺ نے ان سے فرمایا:

فهل انت مبلغ عني قومك؟عسى الله ان ينفعهم بك ويأجرك فيهم(۴۹)

''کیا تم میری طرف سے اپنی قوم کو اسلام کا پیغام پہنچا سکتے ہو؟ شاید تمہاری وجہ سے اللہ تعالیٰ ان کو نفع دے اور تمہیں اجر وثواب عطا فرمائے۔''

چنانچہ واپسی پر حضرت ابوذر غفاریؓ نے سب سے پہلے اپنے بھائی انیس کو دعوتِ اسلام دی۔ وہ مسلمان ہوگئے۔ اس کے بعد ماں کو مائل بہ اسلام کیا وہ بھی بخوشی حلقۂ اسلام میں داخل ہوگئیں۔ پھر آپؓ نے تمام قوم کو اسلام کی طرف بلایا۔ نصف لوگ اسی وقت مسلمان ہوگئے اور باقی نے بھی ہجرت کے بعد اسلام قبول کرلیا۔ حضرت ابوذرؓ کی دعوتی سرگرمیوں نے دوسرے قبائل کو بھی متاثر کیا چنانچہ قبیلہ غفار کے متصل ہی بنو اسلم کا قبیلہ آباد تھا۔ وہ لوگ بھی رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوئے اور عرض کیا یا رسول اللہ ﷺ! جس چیز پر ہمارے بھائی اسلام لائے ہیں اس پر ہم بھی اسلام لاتے ہیں آپ ﷺ نے یہ سن کر فرمایا:

غفار غفرالله لها و اسلم سالمها الله (۵۰)

''اللہ تعالیٰ غفار کی مغفرت کرے اور اسلم کو سلامت رکھے۔''

## مصعبؓ بن عمیر کا اہل مدینہ کے لئے بطور مبلغ تقرر

11ھ نبویؐ میں بیعتِ عقبہ اولیٰ کے بعد اہلِ مدینہ نے ایک تربیت یافتہ معلم کی ضرورت محسوس کرتے ہوئے بارگاہِ رسالت میں عرض کیا:

ابعث الينا رجلا يفقهنا فى الدين ويقرئنا القرآن(۵۱)

''یارسول اللہ ﷺ) ہمارے ساتھ کسی ایسے آدمی کو بھیجیں جو ہمیں دین سکھائے اور قرآن پڑھائے۔''

چنانچہ ابن اسحاق کی روایت ہے:

فلما انصرف عنه القوم ،بعث رسول الله ﷺ معهم مصعبؓ بن عمير وأمره ان يقرئهم القرآن،ويعلّمهم الاسلام،ويفقّهُم فى الدين (۵۲)

''جب انصار بیعت کے بعد واپس پلٹے تو رسول اللہ ﷺ نے ان کے ساتھ مصعبؓ بن عمیر کو روانہ فرمایا اور ان کو حکم دیا کہ وہ لوگوں کو قرآن پڑھائیں، اسلام کی تعلیم دیں اور دین کی بصیرت اور صحیح سمجھ پیدا کریں۔''

سرزمین مدینہ کو دارالہجرت کا شرف حاصل ہونے والا تھا اور یہ ایسی سرزمین تھی جسے جلد ہی مرکزِ اسلام بننا تھا۔ اس لئے ضرورت اس امر کی تھی کہ مدینہ کی سرزمین میں دعوت کا کام منظّم انداز میں کیا جائے تا کہ ہجرت عامہ کے وقت سرزمینِ مدینہ ہر لحاظ سے مسلمانوں کیلئے ایک محفوظ اور مضبوط پناہ گاہ کا کام دے سکے۔ چنانچہ جب انصار مدینہ نے ایک معلم ہمراہ بھیجنے کی درخواست کی تو رسول اللہ ﷺ کی نگاہِ انتخاب حضرت مصعبؓ بن عمیر پر پڑی جو ہجرت حبشہ کے کٹھن مراحل سے گزر کر کندن بن چکے تھے اور رسول اللہ ﷺ کے ان جانثاروں میں سے تھے جو اسلام کی خاطر ہر مصیبت کا سامنا بڑی خندہ پیشانی سے کرنے کا حوصلہ رکھتے تھے۔ نیز رسول اکرم ﷺ کو ان کے متعلق یہ اعتماد بھی تھا کہ وہ دعوت کے ہر اسلوب سے واقفیت رکھنے والوں میں سے ہیں اور مخاطب کو متاثر کرنے کا ہر ڈھنگ جانتے ہیں۔

## مصعبؓ بن عمیر کی دعوتی سرگرمیاں / اسلوبِ دعوت

حضرت مصعبؓ بن عمیر مدینہ پہنچ کر حضرت اسعدؓ بن زرارہ کے مکان پر فروکش ہو گئے اور گھر گھر پھر کر تعلیمِ قرآن اور اشاعتِ اسلام کی خدمت انجام دینے لگے اس طرح رفتہ رفتہ جب کلمہ گو لوگوں کی ایک جماعت پیدا ہو گئی تو نماز اور تلاوت قرآن کیلئے ان کو کبھی حضرت اسعدؓ بن زرارہ کے مکان پر اور کبھی بنی ظفر

کے ہاں جمع کیا کرتے۔ ایک روز مصعبؓ بن عمیر حسبِ معمول بنی ظفر کے ہاں چند مسلمانوں کو تعلیم دے رہے تھے کہ قبیلہ بنی عبدالاشہل کے سردار سعد بن معاذ نے اپنے رفیق اسید بن حضیر سے کہا کہ اس داعیٔ اسلام کو اپنے محلّہ سے نکال دو جو یہاں آ کر ہمارے ضعیف الاعتقاد لوگوں کو گمراہ کرتا ہے۔ اگر اسعدؓ بن زرارہ سے مجھ کو رشتہ داری کا تعلق نہ ہوتا (سعدؓ بن معاذ حضرت اسعدؓ بن زرارہ کے خالہ زاد بھائی تھے) تو میں تم کو اس کی تکلیف نہ دیتا۔ یہ سن کر اسیدؓ بن حضیر نے نیزہ اٹھایا اور حضرت مصعبؓ بن عمیر اور اسعدؓ بن زرارہ کے پاس آ کر ان کو خوب گالیاں دیں اور پھر انتہائی درشت لہجہ میں کہا:

''تمہیں یہاں آنے کی کیسے جرأت ہوئی؟ تم ہمارے کمزور اور ضعیف الاعتقاد لوگوں کو گمراہ کرتے ہو اگر تم کو اپنی جانیں عزیز ہیں تو یہاں سے چلے جاؤ۔''

اس قدر ناروا اور درشت گفتگو کے باوجود حضرت مصعبؓ بن عمیر نے بڑی نرمی سے فرمایا:

''آپ تشریف تو رکھیں اور ہماری بات سنیں۔ اگر کوئی بات معقول اور آپ کی مرضی کے مطابق ہو تو قبول کر لیجئے گا اور اگر ہماری بات آپ کو پسند نہ آئے تو ہم خود یہاں سے چلے جائیں گے۔''

اسیدؓ بن حضیر نے کہا: تم نے انصاف کی بات کی ہے۔ اس کے بعد انہوں نے اپنا نیزہ زمین میں گاڑ دیا اور ان کی بات کو غور سے سننے لگے۔ چنانچہ حضرت مصعبؓ بن عمیر نے قرآن مجید کی چند آیات تلاوت کیں اور پھر اسلام کے عقائد و محاسن کو اس خوبی کے ساتھ بیان فرمایا کہ تھوڑی ہی دیر میں اسید بن حضیر کا دل نورِ ایمان سے چمک اٹھا اور بے تاب ہو کر کہنے لگے! کیسا اچھا مذہب ہے اور کیسی بہتر ہدایت ہے۔ اس مذہب میں داخل ہونے کا کیا طریقہ ہے؟ حضرت مصعبؓ نے فرمایا:

''غسل کیجئے، پاک صاف ہو جایئے، کپڑے بھی پاک صاف کر لیجئے اور اس کے بعد حق کی گواہی دیجئے اور نماز ادا کیجئے۔''

چنانچہ اسیدؓ کھڑے ہو گئے غسل کیا، کپڑے پاک کئے، کلمہ توحید پڑھا اور پھر دو رکعت نماز پڑھ کر کہنے لگے میرے پیچھے ایک شخص ہے اگر اس نے بھی تمہاری پیروی کر لی تو اس کے بعد اس کی قوم سے کوئی فرد

اسلام سے باہر نہ رہے گا۔ میں ابھی اس کو تمہارے پاس بھیجتا ہوں، وہ سعد بن معاذ ہے۔ پھر اپنا نیزہ لیا اور سعد اور ان کی قوم کی جانب واپس گئے۔ وہ لوگ اپنی مجلس میں بیٹھے ہوئے تھے۔ جب سعد بن معاذ نے انہیں آتے دیکھا تو کہا! میں اللہ کی قسم کھاتا ہوں کہ اسیدؓ جس حالت میں گیا تھا اس سے بالکل جدا حالت میں واپس آرہا ہے، جب وہ آ کر مجلس میں کھڑے ہو گئے تو سعد نے پوچھا: تم نے کیا کیا؟ انہوں نے کہا: ان دونوں سے گفتگو کی۔ واللہ مجھے ان دونوں سے کوئی خطرہ محسوس نہیں ہوا اور میں نے انہیں منع بھی کر دیا ہے اور دونوں نے اقرار کیا ہے کہ جیسا تم پسند کرو ہم ویسا ہی کریں گے۔ البتہ مجھے خبر ملی ہے کہ بنی حارثہ، اسعدؓ بن زرارہ کو قتل کر کے تمہیں ذلیل کرنا چاہتے ہیں کیونکہ وہ جانتے ہیں کہ وہ تمہارا خالہ زاد بھائی ہے۔ چنانچہ سعد بن معاذ غصے سے بھرے ہوئے بڑی تیزی سے اٹھے کہ کہیں بنی حارثہ ان کو واقعتاً قتل ہی نہ کر دیں پھر ان کے ہاتھ سے نیزہ لیا اور تیزی سے ان دونوں کی طرف گئے۔ سعد بن معاذ نے دیکھا کہ وہاں حالات بالکل ٹھیک ہیں تو وہ سمجھ گئے کہ اسیدؓ نے یہ حیلہ فقط اس لئے کیا ہے تا کہ مجھے ان لوگوں کی باتیں سنوائی جائیں۔ چنانچہ انہوں نے جاتے ہی ان کو گالیاں دینا شروع کر دیں اور اسعدؓ بن زرارہ سے کہا:

"اے ابوامامہؓ! سنو! اگر تمہارے اور میرے درمیان رشتہ داری نہ ہوتی تو تمہیں یہ جرأت قطعاً نہ ہوتی کہ تم ہمارے محلّہ میں آ کر ایسی باتیں کرتے جنہیں ہم ناپسند کرتے ہیں۔"

حضرت مصعبؓ بن عمیر نے ان کی گفتگو اور گالی گلوچ کو بڑے تحمل کے ساتھ سنا اور بڑی نرمی سے کہا: کیا آپ تشریف رکھ کر ہماری کچھ بات بھی سنیں گے؟ اگر کوئی بات آپ کی مرضی کے مطابق ہو اور آپ کو پسند آئے تو اسے قبول کر لیجئے گا اور اگر اسے ناپسند کریں تو ناپسندیدہ بات کو آپ سے دور کر دیا جائے گا۔ سعد بن معاذ نے کہا: تم نے انصاف کی بات کہی۔ اس کے بعد اپنا نیزہ گاڑ کر ان کے پاس بیٹھ گئے پھر حضرت مصعبؓ بن عمیر نے ان کے سامنے اسلام پیش کیا اور ان کو قرآن پڑھ کر سنایا اور اسلام کا نقشہ کچھ اس انداز میں پیش کیا کہ وہ فوراً ہی مسلمان ہو گئے اور جوش میں بھرے ہوئے اپنے قبیلہ اور قوم کی طرف آئے۔ حضرت اسیدؓ بن حضیر بھی ان کے ساتھ ہو گئے۔

جب ان کی قوم بنی عبدالاشہل نے انہیں آتے دیکھا تو کہنے لگے: اللہ کی قسم سعدؓ بن معاذ بالکل مختلف انداز میں تمہاری طرف لوٹ رہے ہیں۔ جب وہ قوم کے پاس آ کر کھڑے ہو گئے تو کہا: اے بنی

عبدالاشہل !تم اپنے درمیان مجھے کیا سمجھتے ہو؟انہوں نے کہا! آپ ہمارے سردار، ہم سب سے زیادہ خویش پرور، بہترین رائے والے اور بڑی عقل والے ہیں، انہوں نے کہا! تو تمہارے مردوں اور عورتوں سے بات کرنا مجھ پر حرام ہے جب تک تم لوگ اللہ اور اس کے رسول ﷺ پر ایمان نہ لاؤ اور پھر شام ہونے سے پہلے پہلے قبیلہ بنی عبدالاشہل نے حضرت سعدؓ بن معاذ کے زیرِ اثر اسلام قبول کرلیا۔ (۵۳)

حضرت مصعبؓ بن عمیر کا رسول اللہ ﷺ سے مسلسل رابطہ تھا اور آپؓ نبوی ہدایت کے مطابق ہی تبلیغِ دین کا فریضہ انجام دیتے تھے چنانچہ ایک دن ان کو رسول اللہ ﷺ کا خط موصول ہوا کہ وہ یہود کے ہفتہ وار اجتماع کے مقابلے میں جمعہ کے دن زوال کے بعد مسلمانوں کو جمع کریں اور ان کو دو رکعت نماز پڑھائیں۔

امابعد ! فانظر اليوم الذی تجهر فيه اليهود بالزبور لسبتهم ، فاجمعوا نساء کم، وابناء کم فاذا مال النهار عن شطره عند الزوال من يوم الجمعة فتقرّبواالی الله برکعتين (۵۴)

حضرت مصعبؓ بن عمیر کو رسول اللہ ﷺ نے 11ھ نبوی میں بیعتِ عقبہ اولیٰ کے بعد اہلِ مدینہ کے ہمراہ دعوت وتبلیغ کے لئے روانہ فرمایا۔ حضرت مصعبؓ بن عمیر مدینہ میں کم وبیش ایک سال تک مقیم رہے اور اگلے سال 12ھ نبوی میں بیعتِ عقبہ ثانیہ کے موقع پر بہتّر انصار صحابہ کے ہمراہ مکہ واپس لوٹ آئے۔ اس دوران آپؓ نے مدینہ میں دعوت وتبلیغ کا کام اتنے احسن انداز میں کیا کہ اوس وخزرج کے اکثر لوگوں نے اسلام قبول کرلیا اور ہر طرف اسلام اور رسول اللہ ﷺ کا ذکر ہونے لگا۔ مختصر وقت میں دعوت کے میدان میں اتنی بڑی اور اہم کامیابی کی بڑی وجہ وہ اسلوبِ دعوت ہے جس کی بناء پر آپ نے اہلِ مدینہ کو اپنا گرویدہ بنالیا۔ ذیل کی سطور میں آپؓ کے اسلوبِ دعوت کے اہم نکات کا اختصار کے ساتھ ذکر کیا جارہا ہے۔

1- حضرت مصعبؓ بن عمیر اسلام کی دعوت لے کر خود کوچہ کوچہ اور گلی گلی گئے اور یہ انتظار نہیں فرمایا کہ لوگ خود چل کر ان کے پاس آئیں۔ بلکہ آپؓ مختلف محلوں میں تشریف لے جاتے اور لوگوں تک اللہ کا پیغام پہنچاتے۔

2- آپؓ نے دعوت وتبلیغ کا کام محض اللہ ورسول ﷺ کی رضا کی خاطر کیا۔ آپؓ کے اس خلوص اور للّٰہیت کی بنا پر بھی لوگ متاثر ہوکر حلقہ بگوش اسلام ہوتے۔

3- حضرت مصعبؓ بن عمیر کے طریق دعوت کی ایک اہم خصوصیت دعوت بالقرآن بھی ہے۔جیسا کہ آپؓ نے اسیدؓ بن حضیر اور سعدؓ بن معاذ، کے سامنے قرآن کی تلاوت فرمائی تو دونوں حضرات قرآن کی تعلیمات اور اس کے اسلوبِ بیان سے متاثر ہوکر اسلام لے آئے۔اسیدؓ بن حضیر نے قرآن سنا تو بول اٹھے! کیسا اچھا مذہب ہے اور کیسی بہتر ہدایت ہے۔

4- اگر مخاطب سے ایسے انداز میں بات کی جائے جو براہِ راست دل اور عقل کو متاثر کرنے والی ہو تو داعی کے لئے اپنا کام کرنا آسان ہو جاتا ہے۔جیسا کہ حضرت مصعبؓ بن عمیر نے اسیدؓ بن حضیر اور سعدؓ بن معاذ کی دھمکیوں اور گالیوں کو نظر انداز کرتے ہوئے بڑی معقول اور متاثر کرنے والی بات کہی، یعنی ان سے فرمایا: آپ تشریف رکھیں اور ہماری بات سنیں اگر کوئی بات معقول اور آپ کی پسند کے مطابق ہو تو قبول کر لیجئے گا اور اگر ہماری بات آپ کو پسند نہ آئے تو ہم خود یہاں سے چلے جائیں گے''۔آپؓ نے اس انداز سے درحقیقت اپنے مخاطبین کی عقل اور دل کو متاثر کرنے میں کامیابی حاصل کر لی اور اس میں کوئی شک نہیں کہ انسان کی عملی زندگی میں قوتِ محرکہ اس کا دل اور عقل ہی ہے۔لہذا اگر داعی دل اور عقل کو متاثر کرنے میں کامیاب ہو جائے تو وہ یقینی طور پر اپنے مخاطب کو صراطِ مستقیم پر گامزن کرنے میں کامیاب ہو جاتا ہے۔چنانچہ جب حضرت مصعبؓ بن عمیر نے یہ بات کہی تو دونوں سرداروں کا ایک ہی جواب تھا!''تم نے انصاف کی بات کہی ہے۔''چنانچہ اس کے بعد دونوں وہاں سے اسلام قبول کر کے ہی اٹھے۔

5- حضرت مصعبؓ بن عمیر نے دعوت و تبلیغ میں نرمی اور تحمل مزاجی کے اسلوب کو اختیار فرمایا۔جس کی بناء پر اسیدؓ بن حضیر اور سعدؓ بن معاذ جیسے درشت مزاج لوگوں کو بھی حلقہ بگوش اسلام کرنے میں کامیابی حاصل کر لی اور اس کے نتیجہ میں بالآخر سعدؓ بن معاذ نے اپنے پورے قبیلے کو بھی مسلمان بنا لیا۔

## قبل از ہجرت مدینہ میں نقباء اور انصار صحابہ کرامؓ کی دعوتی سرگرمیاں

دعوت و تبلیغ کے حوالے سے مکی اور مدنی دور ایک دوسرے سے مربوط نظر آتے ہیں۔مکی دور کے آخری ایام میں کفار مکہ کی طرف سے مخالفت اور عداوت اس قدر بڑھ گئی کہ اب آپ ﷺ کیلئے اور آپ ﷺ

کے صحابہ کے لئے مکہ مکرمہ میں رہنا اور دعوت وتبلیغ کے کام کو جاری رکھنا ناممکن ہو گیا۔ علاوہ ازیں تیرہ سالہ مکی دور سے حاصل شدہ کامیابیوں کو کسی منطقی انجام سے ہمکنار کرنے کے لئے اسلام کو ایک مرکز کی اشد ضرورت تھی جہاں مسلمان اسلام کو ایک ضابطۂ حیات کے طور پر اپنا سکیں۔

## انصار میں اسلام کی ابتداء

جس کی بظاہر یہ صورت پیدا ہوئی کہ 10 نبوی کے موسم حج میں جب رسول اللہ ﷺ مختلف قبیلوں کی خیمہ گاہوں پر دعوت وتبلیغ کی غرض سے تشریف لے جا رہے تھے تو آپ ﷺ کا گزر یثرب (مدینہ) سے آئے ہوئے بنوخزرج کے چھ خوش نصیب افراد پر بھی ہوا۔ آپ ﷺ نے انہیں اسلام کی دعوت دی، قرآن سنایا اور انہیں ایمان لانے کے فوائد سے آگاہ کیا۔ ان لوگوں نے یثرب کے یہود سے نبی آخرالزماں ﷺ کے متعلق سن رکھا تھا۔ اس لئے انہوں نے دیکھتے ہی آپ ﷺ کو پہچان لیا اور ایمان لے آئے۔ اس وفد میں اسعدؓ بن زرارہ، عوفؓ بن الحارث، رافعؓ بن مالک بن عجلان، قطبہؓ بن عامر عقبہ بن عامر اور جابرؓ بن عبداللہ بن رباب تھے۔(۵۵)

قبولِ اسلام کے بعد ان لوگوں نے رسول اللہ ﷺ سے اس وعدہ کے ساتھ اجازت لی کہ اگلے سال پھر اسی موسم میں اسی مقام پر ملیں گے، نیز آپ ﷺ کی دعوت کو آگے پہنچائیں گے۔ ابنِ ہشام کا بیان ہے:

> فلما قدموا المدينه الى قومهم ذكروا لهم رسول الله ﷺ ودعوهم الى الاسلام حتى فشافيهم ،فلم يبق دار من دور الانصار الا وفيها ذكر من رسول الله ﷺ (٥٦)

> ''جب یہ لوگ اپنی قوم کے پاس مدینہ پہنچے، تو ان سے رسول اللہ ﷺ کا تذکرہ کیا اور انہیں اسلام کی دعوت دی۔ یہاں تک کہ ان میں بھی اسلام پھیل گیا اور انصار کے گھروں میں سے کوئی گھر ایسا نہ رہا، جس میں رسول اللہ ﷺ کا تذکرہ نہ ہو رہا ہو۔''

## بیعتِ عقبہ اولیٰ 11 نبوی

آئندہ سال یہ لوگ حسبِ وعدہ مزید چھ افراد معاذؓ بن حارث بن رفاعہ، ذکوانؓ بن قیس، عبادہؓ بن صامت، یزیدؓ بن ثعلبہ، عباسؓ بن فضلہ اور عویمؓ بن ساعدہ کے ساتھ آئے رات کے وقت رسول اللہ ﷺ سے ملاقات کی اور آپ ﷺ کے ہاتھ پر اسلام کی بیعت کی۔ حضرت عبادہؓ بن صامت کا بیان ہے:

''میں ان لوگوں میں سے تھا جو بیعتِ عقبہ اولیٰ کے موقع پر حاضر تھے، ہم بارہ آدمی تھے۔ ہم نے رسول اللہ ﷺ سے عورتوں جیسی بیعت کی یہ کہ ہم اللہ کے ساتھ کسی کو شریک نہ کریں گے، چوری نہ کریں گے، زنا نہ کریں گے، اپنی اولاد کو قتل نہ کریں گے، اور جھوٹا الزام نہیں لگائیں گے۔ اور آپ ﷺ کی نیکی کے کاموں میں مخالفت اور نافرمانی نہ کریں گے۔ (پھر آپ ﷺ نے فرمایا) اگر تم نے اس عہد کو پورا کیا تو تمہارے لئے جنت ہے اور اگر تم نے بد دیانتی کی تو تمہارا معاملہ اللہ کے ہاتھ میں ہے اگر چاہے تو تمہیں سزا دے اور اگر چاہے تو معاف فرما دے۔'' (۵۷)

ابن اسحاق کا بیان ہے کہ جب یہ لوگ وہاں سے واپس ہوئے تو رسول اللہ ﷺ نے ان کے ساتھ مصعبؓ بن عمیر کو بھیجا اور انہیں حکم دیا:

''ان لوگوں کو قرآن پڑھائیں، اسلام کی تعلیم دیں اور ان میں دین کی سمجھ پیدا کریں۔ اسی لئے مصعبؓ بن عمیر کا نام ''مقری المدینۃ'' پڑ گیا تھا''۔ (۵۸)

ابن قیم کا بیان ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے مصعبؓ بن عمیر کے ساتھ ایک دوسرے صحابی حضرت عبداللہؓ بن ام مکتوم کو بھی بھیجا یہ دونوں ابو امامہ اسعدؓ بن زرارہ کے ہاں ٹھہرے۔ لوگوں کی کثیر تعداد نے ان کے ہاتھ پر اسلام قبول کیا اسیدؓ بن حضیر اور سعدؓ بن معاذ بھی اسلام قبول کرنے والوں میں شامل تھے (۵۹) چنانچہ سعدؓ بن معاذ کے اثر سے بنی عبدالاشہل اور اسیدؓ بن حضیر کے اثر سے تمام قبیلہ اوس نے اسلام قبول کر لیا۔

حضرت براءؓ بن عازب کا بیان ہے:

اول من قدم علینا مصعبؓ بن عمیروابن ام مکتومؓ وکانوا یقرؤن الناس۔(۶۰)

''سب سے اول جو ہمارے پاس آئے وہ مصعبؓ بن عمیر اور ابن ام مکتومؓ تھے یہ دونوں لوگوں کو قرآن کی تعلیم دیتے تھے۔''

جب مدینہ میں اسلام پوری طرح پھیل گیا تو حضرت مصعبؓ بن عمیر واپس مکہ تشریف لے آئے۔

## بیعت عقبہ ثانیہ 12ھ نبوی

اگلے سال بہتر انصاری مسلمان موسم حج میں مکہ آئے اور رسول اللہ ﷺ سے بمقام عقبہ چھپ کر ملاقات کی۔ آپ ﷺ نے اس گروہ میں سے بارہ افراد کا بطور نقیب انتخاب فرمایا جن کے نام خود انصار نے پیش کئے تھے۔ ان میں نو کا تعلق قبیلہ خزرج اور تین کا تعلق قبیلہ اوس سے تھا۔ ناموں کی تفصیل یہ ہے۔ (قبیلہ خزرج سے) اسعدؓ بن زرارہ، سعدؓ بن ربیع، عبداللہؓ بن رواحہ، رافعؓ بن مالک، براءؓ بن معرور، عبداللہؓ بن عمرو بن حرام، عبادہؓ بن الصامت، سعدؓ بن عبادہ، المنذرؓ بن عمرو بن خنیس (قبیلہ اوس سے) اسیدؓ بن حضیر، سعدؓ بن خثیمہ(۶۱) اور رفاعہؓ بن عبدالمنذر۔ (۶۲)

رسول اللہ ﷺ نے نقباء کو مقرر کرتے وقت اپنے قبائل میں ان کے اثر و رسوخ اور مقام و مرتبہ کو پیش نظر رکھا اس کے علاوہ یہ افراد اپنے ذاتی خصائل اور تقدم ایمانی کی وجہ سے بھی یقینی طور پر اس ذمہ داری کے اہل تھے۔ حضرت جابرؓ بن عبداللہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ نے بیعت عقبہ ثانیہ میں انصار کے نمائندہ افراد سے یہ عہد لیا۔

تبا یعونی علی السمع والطاعة فی النشاط والکسل ، وعلی النفقة فی العسر والیسر، و علی الامربالمعروف والنھی عن المنکر، وعلی ان تقولوا فی اللّٰہ لا تأخذکم فیه لومة لائم،وعلی ان تنصرونی اذا قدمت یثرب،فتمنعونی مما تمنعون منه انفسکم وازواجکم ابنائکم ولکم الجنة ۔(۶۳)

''تم چستی اور سستی ہر حال میں میری بات سننے اور اطاعت کرنے پر بیعت کرو، اور تنگی اور خوشحالی میں اللہ کی راہ میں خرچ کرنے پر، اور نیکی کا حکم کرنے اور برائی سے منع کرنے پر، اور اس بات پر کہ حق بات کہنے میں کسی ملامت کرنے والے کی پرواہ نہ کرو گے، اور اس بات پر کہ جب میں یثرب آؤں تو تم میری مدد کرو گے اور تم میری ان تمام چیزوں سے حفاظت کرو گے جن سے تم اپنی جانوں، بیویوں اور اولاد کی حفاظت کرتے ہو۔ اس کے بدلے میں تمہارے لئے جنت ہے۔''

رسول اللہ ﷺ نے ان تمام پر حضرت اسعدؓ بن زرارہ کو جو قبیلہ خزرج کی شاخ بنونجار سے تھے، ''نقیب النقباء'' (۶۴) مقرر فرمایا۔ (۶۵)

جہاں تک ان نقباء کے فرائض کا تعلق ہے، رسول اللہ ﷺ نے بیعتِ عقبہ ثانیہ کے موقع پر نقیبوں کو ان کے فرائض سے اس طرح آگاہ فرمایا:

انتم على قومكم بما فيهم كفلاء ككفالة الحواريين لعيسىٰ بن مريم، وانا كفيل على قومى ، قالوا! نعم (٦٦)

''تم اپنی قوم کے معاملات کے اس طرح ذمہ دار ہو جس طرح عیسیٰ بن مریم کے حواری ذمہ دار تھے اور میں بھی اپنی قوم کا ذمہ دار ہوں، لوگوں نے اقرار کیا کہ ٹھیک ہے۔''

ان الفاظ سے معلوم ہوتا ہے کہ ہر قسم کے معاشرتی اور سیاسی معاملات کی ذمہ داریاں ان نقیبوں کو سونپی گئی تھیں۔ لیکن سب سے اہم فریضہ جو یہ نقباء انجام دیتے تھے، وہ تربیت اور تہذیب نفس کا فریضہ تھا۔ یہ لوگ اپنے حلقہ اثر میں لوگوں کی اخلاقی تربیت اور تزکیہ نفس کے لئے بھرپور جدوجہد کرتے تھے۔ حضرت عبداللہؓ بن رواحہ، جو ان بارہ نقیبوں میں سے ہی ایک تھے، کی تربیتی مجلس مؤرخین کے ہاں مجالس ایمان کے نام سے مشہور ہے۔

حضرت ابو درداءؓ فرماتے ہیں کہ میں حضرت عبداللہؓ بن رواحہ کے انداز تربیت کو کبھی نہیں بھول سکتا، وہ جب مجھے ملتے تو بہت شفقت کے ساتھ میرے شانہ پر ہاتھ رکھ کر فرماتے:

یا عویمرؓ! اجلس فلنؤمن ساعة فنذکراللّٰه ماشاء ثم یقول :یا عویمرؓ! هذه مجالس الایمان (٦٧)

''میرے عزیز عویمرؓ! آؤ تھوڑی دیر بیٹھ کر ایمان تازہ کریں، پس ہم اللہ کا ذکر کرتے پھر وہ فرماتے :اے عویمرؓ! یہ ایمان کی مجالس ہیں''۔

حضرت اسعدؓ بن زرارہ نے اپنے آپ کو دعوت وتبلیغ کے لئے وقف کر دیا انہوں نے مدینہ منورہ میں اشاعت سلام اور دعوت وارشاد کا کام بڑی جدوجہد، انتہائی خلوص اور جذبہ کے ساتھ کیا، انہی کی کوششوں کا نتیجہ تھا کہ مدینہ منورہ میں اسلام بہت تیزی کے ساتھ پھیل گیا۔ ابن ہشام کی روایت ہے کہ مدینہ میں جمعہ کا اہتمام بھی انہیں کے زیر نگرانی تھا اور وہی اس کے بانیوں میں سے تھے۔ (٦٨)

رافعؓ بن مالک بن عجلان بیعت عقبہ اولیٰ وثانیہ میں شامل تھے۔ یہ ہجرت کر کے رسول اللہ ﷺ کے پاس مکہ ہی میں رہتے تھے یہ پہلے شخص تھے جو مدینہ میں سورہ یوسف لے کر آئے جب سورہ طٰہٰ نازل ہوئی تو انہوں نے اس سورت کو لکھا اور مدینہ لے آئے اور پھر بنی زریق کو اس کی تعلیم دی۔ (٦٩)

ابنِ اثیر انصار کی ہمہ گیر اور بھر پور دعوتی سرگرمیوں کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

فلما قدموا المدینة ذکروا لقومهم الاسلام و دعوهم الیه ففشافیهم فلم تبق دار من دورالانصار الا وفیها ذکر من رسول اللّٰه ﷺ (٧٠)

''جب وہ واپس مدینہ پلٹے تو اپنی قوم سے اسلام کا تذکرہ کیا اور ان کو اسلام کی طرف بلایا پس ان میں اسلام اس طرح پھیل گیا کہ انصار کے گھرانوں میں سے کوئی ایسا گھر نہ تھا جس میں رسول اللہ ﷺ کا ذکر خیر نہ ہو۔''

بیعت عقبہ سے پلٹنے والے انصارِ مدینہ نے دعوت کے کام کو بڑی عمدگی سے انجام دیا چنانچہ ان کی ہمہ گیر کوششوں کا ہی یہ نتیجہ تھا کہ بہت جلد مدینہ کے ہر گھر میں رسول اللہ ﷺ کا ذکرِ خیر ہونے لگا نقباء انصار اور دیگر مسلمانوں نے بھی فروغِ دعوت میں بھر پور حصہ لیا۔ لوگوں کو اسلام کی طرف مائل کرنے کے لئے حالات کے مطابق مختلف اسالیب دعوت اختیار کئے۔

ابن ہشام نے حضرت معاذؓ بن عمرو، جو کہ خود بیعتِ عقبہ میں شامل تھے، کی دعوتی سرگرمیوں کے حوالے سے ایک دلچسپ واقعہ کا ذکر کیا ہے، حضرت معاذؓ بن عمرو کے والد عمرو بن الجموع بنوسلمہ کے سردار تھے اور بت پرستی کے مرض میں مبتلاء تھے۔ عرب میں چونکہ شرک کا اصلی مظہر بت ہی تھے۔ اس لئے صحابہ کرامؓ نے قبول اسلام کے بعد سب سے پہلے راہِ توحید سے اسی سنگ گراں کو دور کیا۔

عرب میں دستور تھا کہ سردارانِ قبائل خاص اپنے لئے بت بناتے تھے اور ان کو گھروں میں رکھتے تھے چنانچہ اسی روایت کے مطابق عمرو بن الجموع نے لکڑی کا ایک بت بنوا کر گھر میں رکھا ہوا تھا۔ جب نوجوانانِ بنوسلمہ یعنی حضرت معاذؓ بن جبل اور معاذؓ بن عمرو بن الجموع نے اسلام قبول کیا تو ان دونوں حضرات نے فیصلہ کیا کہ ایسا انداز اختیار کیا جائے کہ نہ صرف عمروؓ بن الجموع بلکہ تمام لوگوں پر بتوں کی بے بسی اور کمزوری عیاں ہو جائے۔

چنانچہ یہ لوگ رات کے وقت خفیہ طور پر آئے اور اس بت کو اٹھا کر بنی سلمہ کے ایسے گڑھے میں پھینک آئے جس میں لوگ گندگی وغیرہ پھینکتے تھے۔ عمرو بن الجموع صبح اٹھے، بت کو وہاں نہ پایا اس تو اس کی تلاش میں نکلے۔ اسے گندگی کے ایک ڈھیر پر پایا تو دھو کر اور پاک وصاف کر کے خوشبو لگا کر یہ کہتے ہوئے اس کو اسی جگہ پر رکھ دیا کہ واللہ! اگر مجھے معلوم ہو جائے کہ کس نے تجھ سے ایسا کیا ہے تو میں اسے ضرور ذلیل کروں گا۔ جب رات کا اندھیرا چھا گیا تو ان پرجوش نوجوانوں نے بت کے ساتھ وہی سلوک دوبارہ کیا۔ اسی طرح جب یہ واقعہ پے درپے ہوا تو ایک دن عمرو بن الجموع نے بت کے گلے میں تلوار لٹکا دی اور کہا:

> ''واللہ! میں نہیں جانتا کہ کون تجھ سے یہ معاملہ کر رہا ہے اور تو بھی اسے دیکھ رہا ہے، اگر تجھ میں طاقت ہے تو خود اپنی حفاظت کر لے یہ تلوار بھی تیرے ساتھ ہے۔''

رات کو یہ لوگ حسبِ معمول آئے اور بت کو تلوار سمیت ایک مردہ کتے کے ساتھ باندھ کر گندگی کے ڈھیر پر پھینک دیا۔ صبح عمرو بن الجموع نے بت کو اس بری حالت میں دیکھا، اور ان کی قوم کے وہ لوگ جو مسلمان ہو چکے تھے، انہوں نے بھی ان کو سمجھایا، ان پر حقیقت آشکارا ہو گئی اور اللہ تعالیٰ کی رحمت کے سبب انہوں نے اسلام قبول کر لیا۔ (۷)

اگر چہ مکی دور میں صحابہ کرامؓ کی دعوتی سرگرمیوں کے بارے میں بہت کم معلومات ملتی ہیں۔ تاہم ان منتشر معلومات سے اس قدر ضرور واضح ہو جاتا ہے کہ صحابہ کرامؓ کی دعوت وتبلیغ میں ہمیشہ رسول اللہ ﷺ کے شانہ بشانہ رہے اور انہوں نے موقع ومحل کی مناسبت سے لوگوں کے سامنے تعلیمات اسلام کو پیش کیا۔ صحابہ کرامؓ نے نبوی ہدایت کے مطابق اپنے اپنے خاندان اور اہل خانہ میں دعوت کا پیغام پہنچایا۔ چنانچہ عمار بن یاسر کی دعوت پر ان کے تمام گھر والے ایمان لے آئے۔ اسی طرح مصعبؓ بن عمیر کی والدہ اروئیؓ بنت عبد المطلب اور صدیق اکبرؓ کی والدہ ام الخیرؓ کا اپنے صاحبزادوں کی دعوت پر اسلام قبول کرنا اس طریق دعوت کی کامیابی کی واضح مثالیں ہیں۔ اسی طرح صحابہ کرامؓ اپنے ذاتی کردار، اثر ورسوخ اور محاسن کی وجہ سے لوگوں کو اسلام کی طرف بلاتے تھے۔ حضرت ابوبکرؓ کے محاسن اور اثر ورسوخ سے تقریباً پچاس سے زائد صحابہؓ نے مکی دور میں اسلام قبول کیا۔ نیز رسول اللہ ﷺ نے نومسلم صحابہ کرامؓ کو اپنے اپنے قبائل کی طرف مبلغ بنا کر روانہ فرمایا۔ چنانچہ صحابہ کرامؓ کی کوششوں سے اسلام سرزمین مکہ تک محدود نہ رہا بلکہ بہت جلد جزیرہ نمائے عرب کے مختلف علاقوں میں پھیل گیا۔ اگر چہ مکی دور میں صحابہ کرام کی دعوتی کوششیں پردہ اخفاء میں ہیں تاہم دعوت دین کے اس مشکل ترین دور میں اسلام کی ہمہ گیر اشاعت اس حقیقت کا بین ثبوت ہے کہ رسول اللہ ﷺ کے تمام صحابہ نے اپنی اپنی سطح پر دعوت کا کام بھرپور طریقے سے کیا اور دعوت دین میں ایسے اسالیب اور مناہج اختیار کیے کہ اسلام کا پیغام دور دراز قبائل اور ممالک تک پھیل گیا۔

---

''بہرحال مختصراً عرب کے یہ معاشرتی اور مذہبی حالات تھے، جن میں، اگر ہمیں والٹیئر کی زبان کے استعمال کی اجازت دی جائے، عرب کا رخ بدل گیا، انقلاب آ گیا۔ انقلاب بھی کیا؟ ایسا انقلاب کہ آج تک کسی سرزمین پر نہیں آیا، مکمل ترین، اچانک ترین اور سرتاسر غیر معمولی انقلاب۔''

(باسورتھ اسمتھ)

# حواشی وتعلیقات

۱۔ ابن اثیر، ابوالحسن علی بن ابی الکرم محمد بن محمد الجزری (۵۵۵۔۶۳۰ھ)

''اسد الغابہ فی معرفۃ الصحابہ''، تذکرہ عبداللہ بن عثمان ابوبکر الصدیقؓ، ۳/ ۲۰۶، داراحیاء التراث العربی، بیروت، لبنان، س۔ن، مجلّات: ۵

۲۔ اسد الغابہ، تذکرہ عثمانؓ بن عفان، ۳/۳۷۶

ابنِ حجر، ابوالحسن احمد بن علی، ''الاصابہ فی تمییز الصحابۃ''، تذکرہ عبداللہ بن عثمان ابوبکر الصدیقؓ، ۲/۳۴۲، داراحیاء التراث العربی، بیروت، 1328ھ

۳۔ ابن ہشام، ابومحمد عبدالملک (م۲۱۸ھ)

ابن ھشام، اسلام ابی بکر الصدیقؓ، ۱/۲۸۶، ۲۸۷، ''السیرۃ النبویۃ''، داراحیاء التراث العربی، لبنان، ۱۹۹۵ء، مجلّات: ۴

۴۔ ابن ھشام، ذکر من اسلم من الصحابۃ بدعوۃ ابی بکرؓ، ۱/۲۸۷۔۲۹۷

۵۔ اسد الغابہ، تذکرہ ام شریکؓ الدوسیہ، ۵/۵۹۴

۶۔ ایضاً، تذکرہ فاطمہ بنت الخطابؓ، ۵/۵۱۹

۷۔ الموطا، کتاب النکاح، باب نکاح المشرک اذا اسلمت زوجۃ قبلہ، ح: ۶۲۰، ص: ۳۴۲

۸۔ الاصابہ، تذکرہ ام سلیمؓ بنت ملحان، ۴/۴۶۱

اسد الغابہ، تذکرہ زیدؓ بن سہل، ۲/۲۳۲

۹۔ ابن ھشام، ۲/۱۴

۱۰۔ الحجر، ۱۵:۹۴

۱۱۔ ابن کثیر، ابوالفداء اسماعیل ابن عمر (۷۰۱۔۷۷۴ھ)

''البدایۃ والنہایۃ''، ۳/۲۹، ۳۰، المکتبۃ القدوسیہ، لاہور، ۱۹۸۴ء، مجلّات: ۱۴

الاصابہ، تذکرہ ام الخیرؓ بنت صخر، ۴/۴۴۷

اسد الغابہ، تذکرہ ام الخیرؓ بنت صخر، ۵/۵۸۰

۱۲۔ ابن ھشام، اول من جھر بالقرآن، ۱/۳۵۱، ۳۵۲

اسد الغابہ، تذکرہ عبداللہؓ بن مسعود، ۳/ ۲۵۶، ۲۵۷

۱۳۔ صحیح البخاری، کتاب المناقب، باب قصہ اسلام ابی ذرؓ الغفاری، ح:۳۵۲۲، ص:۵۹۲

ایضاً کتاب مناقب الانصار، باب اسلام ابی ذرؓ الغفاری، ح:۳۸۶۱ ص:۶۴۸

۱۴۔ لبیدؓ بن ربیعہ بعد میں مسلمان ہو گئے تھے۔ قبول اسلام کے بعد انہوں نے شعر کہنا ترک کر دیا۔ ایک روز حضرت عمر فاروقؓ نے لبیدؓ بن ربیعہ سے کہا: مجھے اپنے اشعار سناؤ تو انہوں نے کہا کہ میں کوئی شعر نہ کہوں گا اس کے بعد کہ اللہ تعالیٰ نے مجھے سورہ بقرہ اور سورہ آل عمران کی تعلیم کر دی ہے۔ حضرت لبیدؓ بن ربیعہ نے ایک سو چالیس سال کی عمر میں امیر معاویہؓ کے دور حکومت میں انتقال فرمایا۔ (i)

(i) اسد الغابہ، تذکرہ لبیدؓ بن ربیعہ، ۲۶۲/۴

۱۵۔ اسد الغابہ، تذکرہ عثمانؓ بن مظعون، ۳۸۶/۳

۱۶۔ حبش عرب کے جنوب میں واقع ہے حبش عربی نام ہے۔ یونانی میں اسے ایتھوپیا (Ethiopia) کہتے ہیں۔ دنیا کے موجودہ نقشے میں یہ اے۔ بی سینا کے نام سے موسوم ہے۔ حبشی زبان میں بادشاہ کو نجوس (negus) کہتے ہیں۔ نجاشی اسی لفظِ نجوس سے معرب ہے۔ (i) بعثت نبوی ﷺ کے زمانے میں حبشہ کے تخت پر اصحمہ نامی بادشاہ متمکن تھا۔ نجاشی نے حضرت جعفرؓ کے ہاتھ پر اسلام قبول کیا۔ جب نجاشی کی وفات ہوئی تو آپ ﷺ نے نجاشی کی غائبانہ نمازِ جنازہ ادا فرمائی۔ (ii) نجاشی کا خاندان چوتھی صدی عیسوی سے حبش پر حکمران تھا۔ یہ خاندان پہلے بت پرست تھا رومی شہنشاہیت نے مصر کے ذریعہ یہاں عیسائیت کی بنیاد رکھی۔ اسکندریہ کے ایک بشپ نے یہاں اپنے مشن کا ایک مرکز قائم کیا اور پھر رفتہ رفتہ پورے ملک میں عیسائیت پھیل گئی۔ (iii)

(i) سیرۃ النبی ﷺ، ۱۵۵/۱

(ii) صحیح البخاری، کتاب مناقب الانصار، باب موت النجاشی، ح:۳۸۷۷، ص:۶۵۱

(iii) ڈبلیو، پی، ہیرس، پادری، ''**تواریخ مسیحی کلیسا**'' کرسچین نالج سوسائٹی، لاہور، ص:۲۶۸، ۱۹۲۵ء

۱۷۔ ابن ھشام، ذکر الہجرۃ الاولی الی ارض الحبشہ، ۳۵۸/۱

۱۸۔ زاد المعاد، ۲۳/۳

۱۹۔ شبلی نعمانی، علامہ (۱۸۵۷۔۱۹۱۴ء)

سیرۃ النبی ﷺ، ۱۴۹/۱، ۱۵۰، الفیصل، ناشران وتاجران کتب، اردو بازار، لاہور، مجلّات:۴

۲۰۔ زاد المعاد، ۲۳/۳

۲۱۔ صحیح البخاری، کتاب مناقب الانصار، باب ہجرۃ الحبشہ، ح:۳۸۷۶، ص:۶۵۱

الحاکم، ابوعبداللہ (م ۴۰۵ھ)

''**المستدرک علی الصحیحین**''، مناکب ابی موسیٰؓ الاشعری، ۴۶۴/۳، ۱۴ اسد الغابہ، تذکرہ ابوموسیٰؓ الاشعری ۳۰۸/۵، دار المعرفۃ، بیروت، لبنان، مجلّات:۴

۲۲۔ ابنِ قیم الجوزیۃ، ابوعبداللہ محمد بن یزید، ''زادالمعاد''، ۲۶/۳، موسس الرسالۃ، بیروت، 1979ء

۲۳۔ ابن ھشام ارسال قریش الی حبشۃ فی طلب المہاجرین الیھا، ۳۷۳/۱۔
المسند، حدیث جعفرؓ بن ابی طالب، ح: ۱۷۴۲، ۳۳۳/۱

۲۴۔ ابن ھشام، ارسال الی الحبشہ فی طلب المہاجرین الیھا، ۳۷۳/۱۔
المسند، حدیث جعفرؓ بن ابی طالب، ح: ۱۷۴۲، ۳۳۲/۱۔۳۳۴

۲۵۔ ابنِ ہشام، ارسال قریش الی الحبشۃ فی طلب المهاجرین الیها، ۳۷۳/۱
المسند، حدیث جعفرؓ بن ابی طالب، ح: ۱۷۴۲، ۳۳۴/۱

۲۶۔ حضرت عیسیٰ کے متعلق نجاشی نے اسلامی نقطۂ نظر کو جو پزیرائی بخشی ڈاکٹر حمید اللہ نے اس کی ایک وجہ یہ بھی بیان کی ہے:

''نجاشی فرقۂ طبیعت واحد کا (یعنی مانوفرائٹ) عیسائی تھا۔ اور ان دنوں اس فرقے اور یونان کے عیسائیوں میں بڑے سخت اختلافات تھے، آخر الذکر اس بات کے قائل تھے کہ حضرت عیسیٰؑ میں بوقت واحد دو طبیعتیں تھیں، انسانی اور خدائی بھی۔ ابرہہ جو (یمن میں) نجاشی کا نائب تھا۔ حضرت عیسیٰؑ کو ابن اللہ نہیں مانتا تھا بلکہ صرف مسیح اللہ۔ غالباً نجاشی کے بھی یہی عقائد ہوں گے۔ اور یہ مسلمانوں کے عقائد کے بہت مماثل ہیں''۔ (i)

۲۷۔ یہ تمام واقعات، سیرت ابنِ ہشام اور مسندِ احمد میں موجود ہیں۔ امام احمد بن حنبل اور ابنِ ہشام کا سلسلہ سند بھی ایک ہے۔ محمد بن اسحاق، زہری، ابوبکر بن عبدالرحمٰنؓ بن الحرث بن ہشام مخزومی، ام سلمہؓ۔ یہ سب ثقہ راوی ہیں اور سب سے آخری راوی ام المومنین حضرت ام سلمہؓ ہیں جو خود اس واقعہ میں شریک تھیں اور اس وقت تک رسول اللہ ﷺ کی زوجیت میں نہیں آئیں تھیں بلکہ اپنے پہلے شوہر ابوسلمہؓ بن عبدالاسد کے ساتھ حبشہ ہجرت کر کے گئی تھیں۔ (ii)

(i) محمد حمید اللہ، ڈاکٹر، ''رسول اکرمؐ کی سیاسی زندگی'' دارالاشاعت کراچی، 1987ء، ص 127

(ii) ابنِ ہشام، ارسال قریش الی الحبشہ فی طلب المہاجرین، ۳۷۳/۱۔۳۷۵
المسند، حدیث جعفرؓ بن ابی طالب، ح: ۱۷۴۲، ۳۳۲/۱۔۳۳۴

۲۸۔ ابنِ ہشام، ۴۱۸/۱

۲۹۔ محمد حمید اللہ، ڈاکٹر، ''خطباتِ بہاولپور''، ص: ۴۰۳، ادارہ تحقیقات اسلامی، اسلام آباد، ۱۹۹۲ء

۳۰۔ ابنِ ہشام، خروج الحبشہ علی النجاشی، ۳۷۹/۱
اسد الغابہ، تذکرہ اصحمہؓ، ۱۴۲/۱
صحیح البخاری، کتاب مناقب الانصار، باب موت النجاشی، ح: ۳۸۷۷، ص: ۶۵۱

۳۱۔ محمد حمید اللہ، ڈاکٹر، ''الوثاق السیاسیۃ فی العهد النبوی والخلافة الراشدة''، ص: ۴۹، قاہرہ، 1941ء

۳۲۔ ابنِ ہشام، اسلام عمروؓ بن العاص وخالدؓ بن الولید، ۳۰۴/۳، اسد الغابہ، تذکرہ عمروؓ بن العاص، ۱۱۶/۴

۳۳ ابن ہشام، اسلام عمروؓ بن العاص وخالد بن الولید، ۳/ ۳۰۴، اسد الغابہ، تذکرہ عمروؓ بن العاص، ۱۱۶/۴
۳۴۔ اسد الغابہ، تذکرہ ذو مخبرؓ ۲/ ۱۴۴
۳۵۔ اسد الغابہ، تذکرہ ابرہہؓ ۱/ ۴۴
۳۶۔ یہ تمام نام اوران کے حالات زندگی اسد الغابہ اورالاصابہ میں ان صحابہ کے تذکروں میں موجود ہیں۔
۳۷۔ الشوریٰ، ۴۲:۷
۳۸۔ المسند، مسند عبداللہؓ بن مسعود، ح: ۳۵۸۷، ۶۲۶/۱
۳۹۔ ابنِ کثیر، ''البدایۃ'' ۳/ ۱۴۲، ایضاً ''السیرۃ النبویۃ''، ۱۶۹/۲
الہندی، علاء الدین علی المتقی بن حسام الدین ''**کنز العمال**'' فضائل ابی بکر الصدیقؓ، ۳۱۹/۶، موسسۃ الرسالہ، بیروت
۴۰۔ ابن کثیر، ابوالفداء، اسماعیل ابن عمر ''**السیرۃ النبویۃ**''، ۱۷۱/۲، دارالمعارفۃ، بیروت 1976
۴۱۔ ابنِ کثیر ''**البدایۃ**''، ۱۴۴/۳
۴۲۔ اسد الغابہ، عبداللہؓ بن قیس ابوموسیٰ اشعریؓ، ۲۴۵/۳
۴۳۔ صحیح البخاری، کتاب مناقب الانصار، باب ہجرۃ الحبشۃ، ح: ۳۸۷۶، ص: ۶۵۱
المستدرک، مناقب ابی موسیٰ الاشعریؓ ۳/ ۴۶۴
اسد الغابہ، تذکرہ ابوموسیٰ الاشعریؓ، ۳۰۸/۵
۴۴۔ اسد الغابہ، تذکرہ ضمادؓ بن ثعلبۃ الازدی، ۳/ ۴۱۔۴۲
الاصابہ، تذکرہ ضمادؓ بن ثعلبۃ الازدی، ۲۱۰/۲
۴۵۔ اسد الغابہ، تذکرہ ضمادؓ بن ثعلبۃ الازدی، ۳/ ۴۱۔۴۲
۴۶۔ المسند، مسند جابرؓ بن عبداللہ، ح: ۱۴۶۵۴، ۳۴۹/۴
۴۷۔ ابنِ ہشام، قصۃ اسلام الطفیلؓ بن عمرو دوسی ۴۲۳/۱
اسد الغابہ، تذکرہ طفیلؓ بن عمرو الدوسی، ۳/ ۵۴
۴۸۔ ابن سعد، وفد دوس، ۱/ ۳۵۳
۴۹۔ صحیح مسلم، کتاب فضائل الصحابۃ، باب من فضائل ابی ذرؓ، ح: ۶۳۵۹، ص، ۱۰۸۶، ۱۰۸۸
۵۰۔ ایضاً
۵۱۔ الوثائق السیاسیۃ، ص: ۱۰
۵۲۔ ابن ہشام، العقبۃ الاولیٰ ومصعبؓ بن عمیر ۲/ ۴۷۔۴۸
۵۳۔ ابنِ ہشام، اول جمعۃ اقیمت بالمدینۃ، ۲/ ۴۹۔۵۰
اسد الغابہ، تذکرہ مصعبؓ بن عمیر، ۳۶۹/۴

۵۴۔ السہیلی، ابوالقاسم عبدالرحمٰن بن عبداللہ ''الروض الانف''، فصل فی تجمیع اصحاب رسول اللہ ﷺ الجمعۃ ...۲۷۰/۱

۵۵۔ ابن ہشام، بدأ اسلام الانصار، ۴۲/۲-۴۳ زادالمعاد، ۴۵/۳

۵۶۔ ابنِ ہشام، بدأ اسلام الانصار، ۴۴/۲

۵۷۔ المسند، حدیث عبادہؓ بن صامت، ح: ۲۲۲۴۸، ۴۴۱/۶

ایضاً........ح: ۲۲۱۹۴، ۴۴۱/۶-۴۴۲

۵۸۔ ابن ہشام، العقبۃ الاولیٰ ومصعبؓ بن عمیر، ۴۸/۲

۵۹۔ زادالمعاد، ۴۷/۳

اسدالغابہ، تذکرہ مصعبؓ بن عمیر، ۳۶۹/۴

۶۰۔ صحیح بخاری، کتاب مناقب الانصار، باب مقدم النبی واصحابہ المدینۃ، ح: ۳۹۲۵، ص: ۶۶۴

ایضاً، کتاب التفسیر، سورۃ سبح اسم ربك الاعلیٰ، ح: ۴۹۴۱، ص: ۸۸۲

المسند، حدیث البراءؓ بن عازب، ح: ۱۸۰۴۱، ۳۶۰/۵

۶۱۔ ابن ہشام، امر العقبۃ الثانیۃ، ۵۶/۲-۵۷

۶۲۔ ابنِ سعد کی روایت میں رفاعہؓ بن عبدالمنذر کی بجائے ابوالہیثمؓ بن تیہان کا نام ملتا ہے۔(i)

(i) ابنِ سعد، ذکر العقبۃ الاولیٰ، ۲۲۰/۱

۶۳۔ المسند، مسند جابرؓ بن عبداللہ، ح: ۱۴۲۴۳، ۹۲۷/۴

۶۴۔ صاحب تاج العروس نے نقیب کی تعریف ان الفاظ میں کی ہے:

''النقیب شاهد القوم و راس هم یفتش احوالهم و یعرفها ...... وقیل النقیب الرئیس الاکبر'' (i)

''نقیب قوم کا شاہد وسردار ہوتا ہے۔ اس لئے وہ قوم کے حالات کی چھان بین کرتا ہے اور ان کے حالات سے حکومت کو باخبر رکھتا ہے۔۔۔۔یہ بھی کہا جاتا ہے کہ نقیب بڑا سردار ہوتا ہے۔

نقیب کی مزید وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

''وانما قیل للنقیب نقیب لا نه یعلم دخلیة امر القوم ویعرف منا قبهم و هو الطریق الی معرفة امور هم'' (ii)

''نقیب کو نقیب اس لئے کہا جاتا ہے کیونکہ وہ قوم کے اندرونی حالات سے آگاہ ہوتا ہے۔ ان کی خوبیوں اور صلاحیتوں سے (حکومت) کو متعارف کراتا ہے اور قوموں کے حالات کو سمجھنے کا یہی طریقہ ہے۔''

نقباء کا ذکر ہمیں سابقہ اقوام میں بھی ملتا ہے۔ قرآن حکیم نے بنی اسرائیل میں حضرت موسیٰ کے عہد میں نقیبوں کا ذکر کیا ہے۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

وَ لَقَدْ اَخَذَ اللّٰهُ مِيْثَاقَ بَنِیْٓ اِسْرَآءِيْلَ وَ بَعَثْنَا مِنْهُمُ اثْنَیْ عَشَرَ نَقِيْبًا (iii)

''اور اللہ تعالیٰ نے بنی اسرائیل سے عہد لیا اور ہم نے ان میں بارہ نقیب مقرر کئے''

(i) الزبیدی، محمد بن محمد الحسینی، ''تاج العروس''، فصل النون من الباب الباء، ''نقب'' ۱/۴۹۲، دار الفکر، بیروت

(ii) ایضاً

(iii) المائدہ، ۱۲:۵

۶۵۔ ابنِ سعد، ذکر النقباء الاثنیٰ عشر رجلا.... ۳/۶۰۳

۶۶۔ البدایہ، ۳/۱۶۲، ابن سعد، ذکر العقبۃ الاخرۃ، ۱/۲۲۳

۶۷۔ اسد الغابہ، تذکرہ عبداللہؓ بن رواحہ، ۳/۱۵۷

۶۸۔ ابن ھشام، اول جمعہ اقیمت بالمدینۃ، ۲/۴۸

۶۹۔ اسد الغابہ، تذکرہ رافعؓ بن مالک بن عجلان، ۲/۱۵۷

۷۰۔ اسد الغابہ، تذکرہ رافعؓ بن مالک بن عجلان، ۲/۱۵۷، زاد المعاد، ۳/۴۵

۷۱۔ ابن ھشام، قصہ عمروؓ بن الجموح، ۲/۶۵۔۶۶

''یہ محمد ﷺ کے صدق کی دلیل قاطع ہے کہ ان سے قربت رکھنے والے لوگ، ان پر ایمان لائے، حالانکہ وہ ان کے اسرار ورموز سے پوری طرح واقف تھے۔ اور اگر انہیں ان کی صداقت پر ذرّہ برابر بھی شبہ ہوتا تو ان پر وہ ہرگز ایمان نہ لاتے۔''

(ایچ۔ جی۔ ویلز)

# بارناباس اور اس کی اہمیت

بشیر محمود اختر *

بارناباس کا لفظ بائبل میں پہلی بار نئے عہد نامے کی کتاب ''رسولوں کے اعمال'' میں اس طرح آیا ہے:

''اور یوسف نام ایک لاوی (۱) تھا جس کا لقب رسولوں نے برنباس، یعنی نصیحت کا بیٹا رکھا تھا۔'' (۲)

برنباس یا برناباس لکھنا درست نہیں۔ صحیح لفظ بار کے ساتھ ہے جس کا معنی بن یا بیٹا کے ہیں۔ ڈاکٹر عابد احمد علی نے اپنے ایک مکتوب میں تحریر فرمایا تھا کہ بار کے معنی وہی ہیں جو ابن کے ہیں۔ (۳)

ایک قدیم بائبل (Hurchmans Family Bible) بتاتی ہے کہ:

''بارناباس ایک عبرانی لفظ ہے جس کا لفظی مفہوم پیش بینی یا بصیرت کا بیٹا ہے۔ یونان میں اس کا ترجمہ تسکین کیا گیا ہے جس میں نصیحت کا مفہوم بھی شامل ہے۔ یہ دونوں کام رسولوں سے متعلق ہیں اور یہاں دونوں مفاہیم مراد ہیں۔'' (۴)

جیمز سٹرانگ نے اپنی لغت میں واضح کیا ہے کہ:

''عبرانی یا آرامی میں بارناباس کا معنی ہے پیش بینی یا بصیرت کا فرزند (بار = بیٹا یا فرزند، نبا = پیش بینی اور نبا لفظ نبی سے ہے، معنی پیش بین یا پیغمبر اور اس کا اصل مادہ نبا ہے جس کا مطلب پیش بینی یا پیش گوئی کرنا ہے۔'' (۵)

بارناباس کا ایک معنی دیوتا کا بیٹا بھی بتایا جاتا ہے۔ (۶) لیکن یہ معنی اس بنیاد پر مسترد قرار دیا گیا ہے کہ ''رسولوں کے اعمال'' کے مؤلف لوقا کے بقول یہ لقب رسولوں نے دیا تھا اور یہ قرین قیاس نہیں کہ وہ کوئی ایسا لقب انتخاب کرتے جس میں کسی کافرانہ دیوتا کی مشابہت پائی جائے۔ (۷)

---

* پروفیسر بشیر محمود اختر، سابق ایڈیٹر، علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی، اسلام آباد

انسائیکلو پیڈیا برٹانیکا کا قدیم ایڈیشن بتاتا ہے کہ اس کا ترجمہ تسکین کا بیٹا کرنے کی بجائے نصیحت یا پیش بینی کا فرزند کرنا زیادہ موزوں معلوم ہوتا ہے۔(۸)

## بارناباس کی شخصیت

''رسولوں کے اعمال'' کے مطالعے سے پتہ چلتا ہے کہ بارناباس کا اصل نام یوسف تھا اور یوسف نام ایک لاوی تھا جس کا لقب رسولوں نے برنباس، یعنی نصیحت کا بیٹا رکھا تھا اور جس کی پیدائش کپرس(۹) کی تھی۔اس کا ایک کھیت تھا جسے اس نے بیچا اور قیمت لاکر رسولوں کے پاؤں میں رکھ دی۔(۱۰)

نیو بائبل ڈکشنری (New Bible Dictionary) واضح کرتی ہے کہ ان کا تعلق ایک قبرصی یہودی قسیسی گھرانے سے تھا لیکن یروشلم کا بانی جان مارک ان کا بھانجا تھا۔(گلتیون،10:4) اور وہ خود یروشلم کلیسا کے ابتدائی رکن تھے جنہوں نے رفاہ عامہ کے لیے (شاید قبرص میں) اپنی جائیداد فروخت کردی تھی (اعمال 36:4) سکندریہ کا کلیمنٹ انہیں ستر حواریوں میں سے ایک شمار کرتا ہے لوقا۔(اعمال 14:14-14) اور پال (کرنتھیوں،6:9) انہیں ایک حواری کہتے ہیں۔لوقا انہیں ''نیک مرد اور روح القدس اور ایمان سے معمور'' لکھتا ہے (اعمال 2:11) وہ بتاتا ہے کہ کم از کم چار مواقع پر ان کی گرم جوشی اور روحانی بصیرت اور ان کے بظاہر ہمہ گیر احترام نے نہایت اہم نتائج برآمد کیے:

الف) ایمان لانے کے بعد پال کو معلوم ہوا کہ مسیحی اسے ایک جاسوس سمجھتے ہیں۔اس موقعے پر بارناباس نے اس کی دست گیری کی اور اسے حواریوں میں متعارف کرایا (اعمال 27:9 گلتیون 18:1)

ب) بارناباس ہی نے انطاکیہ میں حواریوں کی نمائندگی کی، جب کہ غیر یہودیوں کو پہلی بار بڑی تعداد میں مسیحی حلقے میں شامل کیا گیا (اعمال،19:11 اور آگے)

ج) بارناباس کا تیسرا بڑا کارنامہ ان کی وہ لگن تھی جو غیر یہودیوں کو حضرت مسیح پر ایمان لانے کی کوشش میں ظاہر ہوئی (اعمال 46:13) انہوں نے پال کے ساتھ (اعمال 14:13) اپنے سفر کا آغاز اپنے وطن قبرص سے کیا جس کے نتیجے میں وسطی ایشیاء کے دور دراز علاقوں میں زیادہ تر غیر یہودی کلیساؤں کا ایک سلسلہ قائم ہو گیا جس کی یہودیوں نے سخت مخالفت کی۔کلیسا کے لیے اور

بارناباس کے لیے یہ ایک سنگ میل کی حیثیت رکھتا ہے۔اس وقت تک بارناباس کی حیثیت ایک قائد کی تھی اور پال کی ایک مرید کی۔قبرص سے روانگی تک کے احوال کے بیان میں لوقا باقاعدگی سے بارناباس کا نام پہلے لکھتا رہا اور پال کا بعد میں۔بعدازاں ناموں کی ترتیب بدل جاتی ہے۔

د) بارناباس کو ایک اور اہم فریضہ سونپا گیا تھا۔انطاکیہ میں ختنے کا مسئلہ ایسی شدت اختیار کر گیا تھا کہ انہیں اور پال کو یہ معاملہ یروشلم کونسل میں پیش کرنے کے لیے مقرر کیا گیا۔ان کی پالیسی کامیابی سے سرفراز ہوئی۔پھر نمایاں بات یہ ہے کہ بارناباس کا تذکرہ پال سے پہلے ہوا، کارروائی کی روداد میں بھی اور کونسل کے مکتوب میں بھی۔ (۱۱)

فیملی بائبل کی صراحت کے مطابق ان کا جو کردار ابھر کر سامنے آتا ہے، وہ ان کے لقب کے مفہوم سے ہم آہنگ ہے۔ان کے ابتدائی احوال معلوم نہیں لیکن ایک قدیم روایت انہیں ستر حواریوں میں سے ایک بتاتی ہے یہ بات خارج ازامکان نہیں کہ وہ حضرت عیسیٰ کے حلقے میں شامل ہونے والے پہلے صاحب ثروت شخص تھے۔اس وقت تک ایمان لانے والے تو بالعموم طبقہ غرباء ہی سے ہوا کرتے تھے۔ (۱۲)

ایوری مینز انسائیکلوپیڈیا (Everymans Encyciplaedia) بھی مندرجہ صدر رائے سے اتفاق کرتے ہوئے کہتا ہے کہ ان کا لقب ان کے کردار اور خیراتی کاموں کے مناسب حال تھا۔ (۱۳)

بارناباس کے شخصی اوصاف بیان کرتے ہوئے برٹانیکا رقم طراز ہے کہ:

''ان کی قوت کا سر چشمہ ان کا محبت بھرا دل تھا (رسولوں کے اعمال 11:24)۔انہیں اشخاص کے بارے میں روحانی ہمدردانہ بصیرت عطا ہوئی تھی (اعمال، 9:27) اور وہ ایمان سے معمور تھے (اعمال 11:23 اور آگے) ان کی طبعی فیاضی سے ان کے ساتھیوں کی ضروریات پوری ہوتی رہتی تھیں۔تاہم ہمیں بارناباس کو محض ایک عمدہ کردار کہہ کر نہیں گزر جانا چاہیے۔ان کی خدمات ابتدائی کلیسا کے لیے بہت وقیع ہیں۔یروشلم کا کلیسا ان جیسے صاحب بصیرت و صاحب اختیار ہی کو انطاکیہ روانہ کر سکتا تھا تاکہ وہ وہاں کے مسائل کا جائزہ لے کر مناسب فیصلہ صادر کر سکیں۔'' (۱۴)

''رسولوں کے اعمال'' میں بارناباس کے کچھ حالات اور شخصی اوصاف بیان ہوئے ہیں جن کے مطالعے سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ ان کے تبلیغی خطبے بڑے مؤثر ہوتے تھے۔ ان کا اسلوب تقریر لوگوں کی زندگیوں کا رخ بدل دیتا تھا اور دلوں کی تسکین کا باعث ہوتا تھا۔ پھر فیاضی، ایمان داری اور گرم جوشی ان کی نمایاں صفات معلوم ہوتی ہیں۔ اپنی انہی فضیلتوں کی وجہ سے وہ ان اولین سربرآوردہ مبلغین میں سے تھے جنہیں تبلیغی مقاصد کے لیے باہر بھیجا گیا تھا بلکہ مسیحیت کی تاریخ میں پہلا مشن بارناباس ہی کی قیادت میں یروشلم سے روانہ ہوا تھا۔ راہ کے مصائب اور حصول مقصد کی مشکلات کے باوجود انہیں اپنی توقع سے زیادہ کامیابی نصیب ہوئی۔ پال ان کے معاون کے طور پر شریک سفر تھا۔

بارناباس کے ان اوصاف اور امتیازات سے بخوبی اندازہ ہوسکتا ہے کہ وہ ابتدائی کلیسا کی ایک غیر معمولی شخصیت تھے۔ خود بارنباس کی انجیل کے مطالعے سے واضح ہو جاتا ہے کہ وہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی مجلسوں میں موجود ہوتے تھے اور ان کے احوال و وقائع کو اپنی آنکھوں سے مشاہدہ کرنے والے اور ان کے مواعظ و فرمودات کو اپنے کانوں سے سننے والے تھے۔ پھر اس میں بھلا تعجب کی کیا بات ہے کہ ایسا شخص حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے حواریوں میں سے ایک ہو!۔

## بارناباس۔ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے حواری

بارناباس نے اپنی انجیل کے آغاز ہی میں بتایا ہے کہ وہ حضرت عیسیٰ کے حواری تھے۔

> ''یسوع ناصری، موسوم بہ مسیح، کے حواری، برناباس کی تمام لوگوں کو جو زمین پر بستے ہیں، امن اور تسلی کی دعا پہنچے۔'' (۱۵)

پھر انہوں نے حواریوں کی جو فہرست درج کی ہے، اس میں تیسرے نمبر پر ان کا نام آتا ہے۔ اندریاس اور اس کا بھائی، پطرس ماہی گیر، برناباس جس نے یہ تحریر لکھی۔ (۱٦)

اناجیل اربعہ میں سے کسی میں بھی ایسا کوئی دعویٰ نہیں ملتا کہ لکھنے والا خود حواری ہے بلکہ اس سلسلے میں ان اناجیل میں اختلافات و تضادات موجود ہیں۔ بہرحال بارناباس کے اس بیان پر شبہے اور اعتراض کی

کوئی معقول وجہ نظر نہیں آتی۔

بارہ حواریوں کی کم از کم ایک ایسی فہرست اور بھی موجود ہے جس میں بارناباس کا نام شامل ہے۔ اب جن تحریروں کو کلیمنٹ کی جعلی تحریروں کا نام دیا جاتا ہے، ان میں بارہ حواریوں کی فہرست میں دسویں نمبر پر بارناباس کا نام درج ہے۔ (۱۷)

مسیحی ادبیات میں حواری کے لیے رسول (Apostle) کا لفظ مستعمل ہے۔ یہ لفظ بارناباس کے لیے بھی استعمال کیا جاتا رہا ہے۔ اس لفظ کے استعمال کے سلسلے میں بعض تفاصیل پیش نظر رہنی چاہئیں۔

انسائیکلو پیڈیا برٹانیکا لکھتا ہے کہ:

''اعمال'' میں رسول کا لفظ چھبیس مرتبہ استعمال ہوا ہے، چوبیس بار تو بارہ حواریوں کے لیے، دو بار خلاف توقع، بالکل اتفاقی طور پر اور بلا کسی صراحت کے پال اور بارناباس کے لیے استعمال کیا گیا ہے۔ پال تو یہ لقب اختیار کرنے کا باقاعدہ مدعی ہے۔''

مثال کے طور پر یہ عبارات ملاحظہ ہوں:

(الف) پولس کی طرف سے جو خدا کی مرضی سے مسیح یسوع کا رسول ہے۔ (2 کرنتھیوں، 1:1)

(ب) پولس کی طرف سے جو خدا کی مرضی سے مسیح یسوع کا رسول ہے۔ (افسیوں، 1:1) اسی طرح کلیسوں، 1:1 اور 2۔ متھیس، 1:1 میں بھی یہی دعویٰ موجود ہے۔

آگے چل کر برٹانیکا واضح کرتا ہے کہ 2۔ کرنتھیوں 13:9 میں پال نے جھوٹے رسولوں کا ذکر کیا ہے اور درشتی سے شاید اس لیے کہ اسے اپنا دعویٰ تسلیم کرانے میں کچھ مشکلات کا سامنا تھا۔ (۱۸)

انسائیکلو پیڈیا ایمر کانا کے بیان کے مطابق:

''اول بارہ حواریوں کے علاوہ بارناباس اور پال جیسے مبلغ اور قائد اس لقب سے پکارے گئے۔ پال اپنے رسول ہونے پر بہت اصرار کرتا ہے اور اپنے آپ کو غیر قوموں کا رسول کہتا ہے (رومیوں، 13:11) اور دعویٰ کرتا ہے کہ میں نے یسوع کو دیکھا

(1- کرنتھیوں، 1:1) اور معجزے پیش کیے...... میں ان افضل رسولوں میں سے کسی بات میں کم نہیں، اگر چہ کچھ نہیں ہوں......رسول ہونے کی علامتیں کمال صبر کے ساتھ نشانوں اور عجیب کاموں اور معجزوں کے وسیلے سے تمہارے درمیان ظاہر ہوئیں۔'' (2- کرنتھیوں12:12) (۱۹)

مندرجہ بالا حوالوں پر قدرے غور و تامل سے دو تین نکات ابھر کر ہمارے سامنے آتے ہیں:

(1) دوسرے حواریوں کی طرح برناباس کے لیے بھی رسول کا لفظ استعمال کیا جاتا ہے۔

(2) پال کو رسول ہونے کا دعویٰ تھا۔ اسے اصرار تھا کہ وہ خدا کی مرضی سے مسیح کا رسول تھا۔

(3) پال کو اپنا دعویٰ منوانے میں مشکلات کا سامنا تھا، اس لیے وہ دوسروں کو جھوٹا اور کمتر ثابت کرنے میں کوشاں رہا۔

معلوم ہوتا ہے کہ پال کی سرگرمیوں کا سخت نوٹس لیا گیا اور اس کی بڑی مخالفت ہوئی نئے عہد نامے میں پال اپنے خطوط میں جگہ جگہ اپنی مخالفتوں کا ذکر کرتا رہتا ہے۔ کہیں تو وہ اپنی صفائی بیان کرتا دکھائی دیتا ہے، کہیں اختلاف کرنے والوں کو لعن طعن کرتا نظر آتا ہے، حتیٰ کہ حواریوں کے مدمقابل صف آرائی کرتا معلوم ہوتا ہے۔ مثال کے طور پر گلتیوں کے نام اپنے خط میں پال لکھتا ہے:

''جب کیفا (پطرس) انطاکیہ میں آیا تو میں نے روبرو ہو کر اس کی مخالفت کی کیونکہ وہ ملامت کے لائق تھا، اس لیے کہ یعقوب کی طرف سے چند شخصوں کے آنے سے پہلے تو وہ غیر قوم والوں کے ساتھ کھایا کرتا تھا مگر جب وہ آ گئے تو مختونوں سے ڈر کر باز رہا اور کنارہ کیا اور باقی یہودیوں نے بھی اس کے ساتھ ہو کر ریاکاری کی، یہاں تک کہ برنباس بھی ان کے ساتھ ریاکاری میں پڑ گیا۔'' (۲۰)

درحقیقت پال کی تعلیم و تربیت اور فکر و نظر کی راہ حواریوں سے بالکل مختلف تھی۔ ایچ۔ جی۔ ویلز اپنی مختصر تاریخ عالم میں بتاتا ہے کہ: پال کو یہودیت، آفتاب پرستی اور سکندریہ کے مروجہ مذہب کا خوب ادراک تھا، چنانچہ اس نے اس کے بہت سارے خیالات اور ان کی اصطلاحات مسیحیت میں داخل کر دیں۔ اس نے

حضرت مسیح کی اصل تعلیم، آسمان کی بادشاہت کی ترقی وتوسیع کے لیے تو کچھ نہیں کیا مگر خود جو تعلیم دیتا تھا، وہ یہ تھی کہ حضرت عیسیٰ نہ صرف مسیح موعود تھے اور یہودیوں کے موعودہ سردار بلکہ یہ کہ ان کی موت بنی نوع انسان کی نجات کے لیے ایک قربانی تھی۔ (۲۱)

اسی طرح ڈاکٹر موریس بوکائی (Dr.Maurice Bucaille) رقم طراز ہیں کہ:

''میسحیت میں سب سے متنازعہ شخصیت پال کی ہے حضرت عیسیٰ کے گھرانے کے لوگ اور وہ حواری جو یروشلم میں جیمز کے حلقے سے وابستہ تھے، پال کو مسیحی تعلقات سے غداری کرنے والا گردانتے تھے۔ حضرت عیسیٰ نے جن لوگوں کو اپنی تعلیمات کی اشاعت کے لیے جمع کیا ہوا تھا، پال نے انہیں نظر انداز کر کے مسیحیت کی تخلیق کی حالانکہ وہ حضرت عیسیٰ کی زندگی میں ان سے آشنا تک نہ تھا۔'' (۲۲)

بارناباس کی انجیل میں بھی پال کے بارے میں مخالفانہ رائے کا اظہار ملتا ہے۔ انجیل کے آغاز ہی میں تحریر ہے:

''بہت سے لوگ تقویٰ کے بہروپ میں نہایت غیر متقیانہ عقائد کی تلقین کر رہے ہیں، یعنی مسیح کو خدا کا بیٹا کہنا، خدا کے تاابد حکم ختنے کو رد کرنا اور ہر ناپاک گوشت کو حلال کرنا۔ انہیں میں پولس (پال) بھی فریب خوردہ ہے۔'' (۲۳)

لہذا یہ بات بآسانی سمجھ میں آنے والی ہے کہ بارناباس کی شخصیت وحیثیت اور ان کی انجیل ناقابل برداشت تصور کی گئی، چنانچہ پال، اس کے شاگردوں اور مریدوں نے اپنی طرف سے انہیں کم تر ثابت کرنے بلکہ صفحہ ہستی سے مٹانے کی پوری کوشش کی۔

بقول مولانا محمد تقی عثمانی:

''سوال یہ ہے کہ برنباس جو کلیسا کے ابتدائی دور میں اہم ترین شخصیت تھا اور جس نے اپنی ساری زندگی تبلیغ و دعوت میں صرف کی تھی، کیا پولس سے اختلاف کرنے کے بعد اس لائق بھی نہیں رہتا کہ پولس کے شاگرد (لوقا وغیرہ) چند سطروں میں اس کا کچھ حال ذکر کریں؟ اس سے سوائے اس کے اور کیا نتیجہ اخذ کیا جاسکتا ہے کہ برنباس پولس

کی اصل حقیقت جان چکا تھا اور اس کے بعد اس کی تمام تر کوششیں یہ رہی ہوں گی کہ پولس نے دین عیسوی میں جو تحریفات کی ہیں، ان سے لوگوں کو باخبر کیا جائے اور ظاہر ہے کہ یہ سرگرمیاں ایسی نہ تھیں کہ پولس کے شاگرد انہیں ذکر کرنا پسند کرتے۔'' (۲۴)

یہ حقیقت ضرور پیش نظر رہنی چاہیے کہ اناجیل اربعہ پال کی تعلیمات کے زیر اثر لکھی گئیں۔ یہی وجہ ہے کہ ان میں دی گئی حواریوں کی فہرست میں بارناباس کا نام شامل نہیں کیا گیا۔ ''رسولوں کے اعمال'' میں بارناباس کا بہت مختصر سا ذکر ہے۔ اس سے ان کی صداقت و ہمت اور ایثار و ایمان داری کا نقش ضرور ابھرتا ہے لیکن ان کی حیثیت و اہمیت اجاگر نہیں ہوتی اور ان کی شخصیت کا اصل قد و قامت نمایاں نہیں ہونے پاتا۔

انجیل بارناباس میں حضرت عیسیٰ کی سرگذشت کی جزئیات، ان کی تعلیمات کی تفاصیل اور ان کے مکالمات و مواعظ کا جو سرمایہ فراہم کیا گیا ہے، وہ دوسری اناجیل میں نہیں ملتا۔ یہی سبب ہے کہ اس انجیل کا بغور مطالعہ قاری کو سوچنے پر مجبور کر دیتا ہے کہ اس صراحت اور یقین کے ساتھ اس کی تحریر و تالیف کا کام حضرت عیسیٰ کے ایک حواری سے کم درجے کی شخصیت کے بس کا روگ نہیں تھا۔ انہوں نے کئی مقامات پر وہ باتیں درج کی ہیں جو حضرت عیسیٰ نے انہیں مخاطب کر کے کہیں۔ مثلاً باب نمبر 10 میں ہے:

''اس نے مجھ سے کہا، بارناباس! یقین جان کہ مجھے ہر نبی اور ہر نبوت کا علم ہے، یہاں تک کہ جو کچھ بھی میں کہتا ہوں، وہ سب اسی کتاب میں سے آیا ہے۔'' (۲۵)

اسی طرح باب نمبر 19 میں ہے:

''یسوع نے آہ بھری اور کہا: اے خداوند! یہ کیا بات کہ میں نے بارہ چنے ہیں اور ان میں سے ایک شیطان ہے۔''

شاگرد اس بات پر سخت ملول ہوئے اور جو یہ لکھ رہا ہے، اس نے یسوع سے چپکے سے پوچھا:

''اے آقا! کیا شیطان مجھے بہکائے گا اور پھر میں لعنتی ٹھہروں گا؟''

یسوع نے جواب دیا:

''اتنا ملول نہ ہو، بارناباس! کیونکہ جن کو خدا نے دنیا میں تخلیق سے پہلے چن لیا ہے،

وہ ہلاک نہ ہوں گے، خوشی منا کیونکہ تیرا نام کتاب حیات میں لکھا ہوا ہے۔'' (۲۶)

ایسے قرائن وشواہد اس امر کی واضح نشان دہی کرتے ہیں کہ بارناباس حضرت عیسیٰ کے ایک ممتاز حواری تھے۔

## بارناباس کا سن وفات

''رسولوں کے اعمال'' کی رو سے پال کے ساتھ اختلافات رونما ہونے کے بعد بارناباس قبرص کو روانہ ہو گئے۔ اس کے بعد ان کے حالات پر لاعلمی کا اندھیرا چھا جاتا ہے، لہٰذا ان کی وفات کے بارے میں بعض روایات سامنے آتی ہیں۔ وہ شہید کیے گئے تھے یا طبعی موت مرے تھے، پھر یہ کہ کب اور کہاں؟ اس سلسلے میں فراہم ہونے والی بعض معلومات کا جائزہ لینا ضروری معلوم ہوتا ہے۔

چیمبرز انسائیکلو پیڈیا (Chambers Encyclopaedia) کا پرانا ایڈیشن بتاتا ہے کہ ان کی وفات کے متعلق مختلف بیانات ملتے ہیں کہ وہ روم، سکندریہ یا قبرص میں 61ء میں طبعی موت مرے یا شہید ہوئے، رومن کیتھولک چرچ میں ان کا سالانہ تہوار 11 رجون کو منایا جاتا ہے۔ (۲۷)

انسائیکلو پیڈیا برٹانیکا کا بیان ہے کہ ان کی وفات کی تاریخ یقینی نہیں لیکن انداز ''اعمال'' کی تحریر (75ء۔80ء) سے بہت پہلے۔ (۲۹)

اس سلسلے میں ایوری مینز انسائیکلو پیڈیا کی روایت قدرے قطعیت سے بتاتی ہے کہ بارناباس کے بارے میں یہی خیال کیا جاتا ہے کہ وہ 61ء میں قبرص کے مقام سلیمس میں شہید کیے گئے تھے۔ بعض روایتوں میں میلان، روم یا سکندریہ بتایا گیا ہے۔ (۳۰)

سلیمس کا حوالہ ایک پرانی چھوٹی سی کتاب (Life of St.Barnabas) میں بھی ملتا ہے کہ بارناباس کی نعش سلیمس سے ڈیڑھ میل دور ایک غار میں ڈال دی گئی تھی۔ قریباً چار سو سال بعد شہنشاہ زینو کے عہد میں یہ نعش صحیح سالم برآمد ہوئی تھی۔ (۳۱)

سلیمس کے ضمن میں برٹانیکا لکھتا ہے کہ بارناباس کا مشہور مقبرہ 488ء میں دریافت ہوا تھا اور اب بھی سینٹ بارناباس کی خانقاہ کے قریب دکھایا جاتا ہے۔ (۳۲)

مندرجہ صدر بیانات سے یہ نتیجہ اخذ کرنا قرین قیاس معلوم ہوتا ہے کہ بارناباس 61ء میں سلیمس کے مقام پر شہید کیے گئے تھے اور ان کا مقبرہ ابھی وہاں موجود ہے۔ ان کی یادگار دن 11 رجون مقرر کیا گیا ہے، کیا عجب کہ یہی ان کا یوم شہادت ہو۔

## بارناباس کی انجیل

### زمانہ تحریر

بارناباس اپنی انجیل میں حضرت عیسیٰ علیہ السلام سے آخری ملاقات کی تفاصیل بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ:

''اور یسوع اس کی طرف مڑا جو لکھتا ہے اور بولا: ''دیکھ، برناباس! تو ضرور بالضرور میری انجیل لکھنا، اس سب کے متعلق جو میرے دنیا میں رہتے ہوئے پیش آیا ہے، اسی طرح وہ بھی لکھنا جو یہوداہ پر افتاد پڑی تاکہ ایمان دار فریب سے نکل سکیں اور ہر ایک سچائی کا یقین کر لے۔''

تب اس نے جو لکھتا ہے، جواب دیا:

''اے استاد! اگر خدا چاہے تو میں یہ سب کروں گا، پر یہوداہ پر جو گذری ہے، وہ میں نہیں جانتا کیونکہ میں نے سب کچھ نہیں دیکھا۔''

یسوع نے جواب دیا:

''یہ یوحنا اور پطرس ہیں جنہوں نے سب دیکھا ہے۔ یہ جو کچھ گذری وہ سب تمہیں بتا دیں گے۔'' (۳۳)

انجیل کے آغاز میں بھی بارناباس نے واضح کر دیا ہے:

''میں وہ سچائی لکھ رہا ہوں جو میں نے دیکھی اور سنی اس گفتگو میں جو یسوع سے میں

نے کی تا کہ تم سلامت رہو اور شیطان سے فریب کھا کر خدا کے فیصلے سے ہلاک نہ ہو۔'' (۳۴)

ان بیانات سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ بارناباس کو انجیل لکھنے کی ہدایت حضرت عیسیٰ علیہ السلام نے خود کی تھی اور بارناباس نے اس کی حامی بھری تھی۔ پھر بارناباس نے اپنی انجیل میں وہیں باتیں لکھیں جو انہوں نے خود دیکھی اور سنی تھیں۔

انجیل کی تحریر کا کام کب شروع ہوا اور کب مکمل ہوا؟ اس سلسلے میں حتمی طور پر کچھ کہنا ممکن نہیں البتہ اس قدر معلوم ہوتا ہے کہ پال سے اختلافات واضح ہو جانے کے بعد انجیل کی تکمیل کی نوبت آئی کیونکہ پال کے عقائد کے بارے میں صاف صاف بات لکھ دی گئی مثال کے طور پر انجیل کے آغاز ہی میں بارناباس نے درج کیا ہے:

''بہت سے لوگ تقویٰ کے بہروپ میں نہایت غیر متقیانہ عقائد کی تلقین کر رہے ہیں، یعنی مسیح کو خدا کا بیٹا کہنا، خدا کے تا ابد حکم ختنے کو رد کرنا اور ہر ناپاک گوشت کو حلال کرنا۔ انہی میں سے پولس (پال) بھی فریب خوردہ ہے جس کا ذکر میں دکھ سے کرتا ہوں۔'' (۳۵)

اسی طرح انجیل کی آخری سطروں میں بھی یہ بیان ملتا ہے کہ:

''اوروں نے منادی کی اور اب بھی کرتے ہیں کہ یسوع خدا کا بیٹا ہے۔ انہی میں سے فریب خوردہ پولس (پال) بھی ہے۔'' (۳۶)

بارناباس اور پال کی علیحدگی کا زمانہ متعین کرنا بہت محال ہے لیکن پال کے حالات کے مطالعے سے معلوم ہوتا ہے کہ اس نے جدا ہو کر اپنے طور پر آزادانہ تبلیغ کا کام 46ء کے لگ بھگ شروع کر دیا تھا۔ (۳۷)

اس سے اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ بارناباس نے بھی اسی زمانے میں یا کچھ عرصہ بعد انجیل لکھنے کا آغاز کیا ہوگا۔ بارناباس نے 61ء میں جام شہادت نوش کیا، اس طرح انجیل بارناباس کی تحریر کا زمانہ 46ء اور 61ء کے درمیان سمجھنا چاہیے۔

## انجیل برناباس کے قدیم تذکرے

انجیل برناباس کا تذکرہ کئی قدیم کتابوں میں موجود ہے۔ اگر یہ پندرہویں یا سولہویں صدی عیسوی کی تصنیف ہوتی جیسا کہ بعض مسیحی علماء اعتراض کرتے ہیں تو ظاہر ہے کہ اس کا وجود اس سے پیشتر ممکن ہی نہیں تھا اور اس کے تذکرے اور نام ونشان کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ تحقیق وتجسس کا دامن تھوڑا سا پھیلانے سے حقیقت حال افشا ہونے لگتی ہے اور اس انجیل کی قدامت کی حقیقت واضح ہو جاتی ہے۔ اس ضمن میں بعض ضروری حوالے پیش خدمت ہیں۔

## سینٹ آرینوس کی تحریروں میں تذکرہ (130ء-200ء)

سینٹ آرینوس (Sent.Irenaeus) (130-200) قدیم کلیسا کی مشہور شخصیت ہے۔ ایمر کانا آرینوس کے سال پیدائش وشہادت 140ء اور 202ء لکھتا ہے اور بتاتا ہے کہ:

> ''ایک بشپ اور مصنف کی حیثیت سے اس کے اثرات اتنے گہرے تھے کہ ابتدائی مسیحی کلیسا کے بزرگوار اس کی تحریروں سے کثیر تعداد میں حوالے دیتے تھے اس کی کتابیں اگرچہ بڑی تعداد میں تھیں لیکن اس کی مکمل کتابوں میں سے صرف دو باقی رہ گئی ہیں جو دراصل یونانی میں لکھی گئی تھیں۔ بڑی اور اہم تر کتاب کا نام خلاف بدعات (Adversus Haereses) ہے جو لاطینی ترجمے کی صورت میں محفوظ ہے۔'' (۳۸)

آرینوس کا ایمان تھا کہ خدا ایک ہے اور حضرت عیسیٰ اس کے بندے ہیں۔ اس نے پال پر سخت تنقید کی تھی کہ وہ مسیحیت میں بے دینی کے بعض عقائد اور افلاطونی فلسفے کو داخل کرنے کا موجب ہوا۔ آرینوس کی تحریروں میں برناباس کی انجیل کے بے شمار حوالے ہوا کرتے تھے۔ انہی تحریروں کے مطالعے کے بعد فرامرینو کو اس انجیل کے مطالعے کا شوق پیدا ہوا۔ یہی شوق بعد ازاں پوپ کے کتب خانے سے انجیل کا اطالوی نسخہ دریافت کرنے میں رہنما ثابت ہوا۔ (۳۹)

جارج سیل (George Sale) نے اپنے انگریزی ترجمہ قرآن کریم کے دیباچے

(To The Reader) میں بتایا ہے کہ اس انجیل کا اصل نسخہ ایک اطالوی راہب فرامرینو نے دریافت کیا۔ فرامرینو نے آرینوس کی کچھ تحریریں پڑھ رکھی تھیں جن میں انجیل بارناباس کے حوالے دیئے گئے تھے۔ اسی سبب سے فرامرینو کو اس انجیل کے مطالعے کا اشتیاق ہوا۔ کرنا خدا کا کیا ہوا کہ اسے پوپ سکسٹس پنجم کے تقرب کا اعزاز حاصل ہو گیا۔ ایک روز وہ پوپ کی خدمت میں حاضر تھا کہ پوپ کو نیند آ گئی اور وہ اپنی خواب گاہ میں چلا گیا۔ فرامرینو نے کتب خانے میں سے مطالعے کے لیے کسی کتاب کا انتخاب کرنا چاہا۔ اتفاق سے یہی انجیل اس کے ہاتھ لگی۔ اسے دیکھ کر وہ بہت خوش ہوا اور ایک نعمت غیر مترقبہ سمجھتے ہوئے وہاں سے لے گیا۔ پھر اس کے مطالعے کے بعد اور مندرجات سے متاثر ہو کر مسلمان ہو گیا۔ (۴۰)

## بارناباس کی نعش کے ساتھ انجیل کا نسخہ

برٹانیکا کا قدیم ایڈیشن ہمیں بتاتا ہے کہ شہنشاہ زینو کے عہد حکومت میں بارناباس کی نعش کا سراغ مل گیا تھا۔ (۴۱)

بارناباس قبرص کے باشندے تھے اور ان کا مشہور مقبرہ 488ء میں دریافت ہوا تھا اور اب بھی سینٹ بارناباس کی خانقاہ کے قریب دکھایا جاتا ہے۔

زینو مشرقی رومی شہنشاہ تھا جس کا عہد حکومت 474ء سے 491ء تک ہے۔ زینو کے عہد حکومت میں جب بارناباس کی نعش دریافت ہوئی تھی تو ان کے سینے پر انجیل بارناباس کا وہ نسخہ بھی پڑا ہوا ملا تھا جو انہوں نے اپنے ہاتھ سے لکھا تھا۔ اس کا اندراج مندرجہ ذیل کتاب میں ملتا ہے:

" Acta Sanctorum,Bloand Junii,Tome II. Pages 422-450,

Published in Antwerp in 1698."

رومن کیتھولک چرچ کا دعویٰ ہے کہ بارناباس کی قبر سے جو انجیل برآمد ہوئی تھی، وہ متی کی تھی لیکن یہ جلد دکھانے کے لیے کوئی اقدام نہیں کیا گیا۔ (۴۲)

اس ضمن میں یہ بھی بتایا گیا ہے کہ بارناباس کی نعش کو سلیمس سے ڈیڑھ میل دور ایک غار میں ڈال دیا

گیا تھا۔ ان کے سینے پر انجیل متی کا وہ نسخہ تھا جو مؤلف کے اپنے ہاتھ کا لکھا ہوا تھا۔ اس واقعے کے قریباً چار سو سال بعد شہنشاہ زینو کے عہد میں یہ نعش صحیح سالم برآمد ہوئی اور سینے پر وہ انجیل ویسے ہی موجود پائی گئی۔ انجیل کا یہ نسخہ شہنشاہ کے کتب خانے کی زینت بنانے کے لیے قسطنطنیہ بھیجا گیا تھا مگر یہ دوسری بہت ساری قیمتی چیزوں کے ساتھ ترکوں کے حملے کے وقت تباہ و برباد ہو گیا۔ (۴۳)

اسی طرح کا ایک دعویٰ ڈاکٹر جین سلومپ نے بھی کیا ہے کہ برناباس کی نعش کے ساتھ دستیاب ہونے والی انجیل اصل میں متی کی تھی جسے برناباس نے خود اپنے ہاتھ سے نقل کیا تھا۔ (۴۴)

ان حوالوں سے پتہ چلتا ہے کہ:

1- برناباس کی نعش کے ساتھ برآمد ہونے والا نسخہ انجیل برناباس کا تھا جو انہوں نے اپنے ہاتھ سے لکھا تھا۔

2- دوسری روایت کہتی ہے کہ یہ نسخہ انجیل متی کا تھا جو مؤلف کے ہاتھ کا لکھا ہوا تھا۔

3- تیسری روایت میں کہا گیا ہے کہ یہ انجیل متی کا وہ نسخہ تھا جو برناباس کے ہاتھ کا لکھا ہوا تھا۔

آخری دو روایتوں کا باہمی تضاد واضح ہے۔ لیکن ان سے یہی گمان گذرتا ہے کہ برناباس انجیل متی کا مطالعہ کرتے ہوں گے بلکہ ایک نسخہ اپنے ہاتھ سے لکھ کر تیار کر لیا ہوگا جو وفات کے وقت ان کے ساتھ دفن ہو گیا گیا۔ اس روایت سے یہ بات لازم آتی ہے کہ برناباس کی وفات (61ء) سے قبل انجیل متی لکھی جا چکی ہو گی لیکن مسیحی ادبیات کے مطالعے سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ سن 75ء یا 80ء سے قبل انجیل متی کی تحریر کا سال تسلیم کرنے کے لیے کوئی محقق اور عالم تیار نہیں۔ انسائیکلو پیڈیا برٹانیکا (۴۵) ایمر کانا (۴۶) چیمبرز (۴۷) وغیرہ اور ڈکشنری آف دا بائبل (۴۸) میں انجیل متی کی تالیف کا سال 75ء سے 100ء تک بتایا جاتا ہے۔ اس طرح یہ قیاس کرنا بھی دشوار ہے کہ برناباس نے متی کی انجیل دیکھی ہوگی۔ لہذا جو انجیل برناباس کی نعش کے ساتھ برآمد ہوئی تھی، موجودہ چار انجیلوں میں سے کوئی بھی نہیں تھی بلکہ خود انجیل برناباس ہی ہو سکتی ہے اور معلوم ہوتا ہے کہ وہ دریافت ہوتے ہی غائب کر دی گئی۔ اگر وہ انجیل متی ہوتی تو اس سے تذکرے اور تاریخ میں کہیں اس نسخے کی دریافت کا حوالہ ملتا لیکن اس ضمن میں مکمل خاموشی ہے۔

## پوپ جیلاشیس کے فرمان میں حوالہ (492ء۔496ء)

پوپ جیلاشیس اول (Pope Gelasius I) مارچ 492ء سے نومبر 496ء تک پوپ کے عہدے پر فائز رہے۔انہوں نے اپنے زمانہ پاپائیت میں کئی فرامین جاری کیے۔ان کے ایک فرمان کی رو سے بعض کتابوں کے پڑھنے کی ممانعت کردی گئی تھی ان کتابوں کی فہرست میں ایک نام انجیل بارناباس کا بھی تھا۔

انصاف پسند مسیحی علماء اس کا اعتراف کیے بغیر نہیں رہ سکے، مثلاً نیو ٹیسٹامنٹ اپوکرفا کے مولف کا بیان ہے کہ جیلاشیس کے فرمان کے علاوہ ساٹھ (ممنوعہ) کتابوں کی فہرست میں بارناباس کی انجیل کا نام بھی ملتا ہے جو ہمارے لیے پریشانی کا باعث ہے۔(۴۹)

انسائیکلو پیڈیا ایمر کانا میں یہ عبارت موجود ہے کہ بارناباس کی ایک انجیل ہوا کرتی تھی جس کا حوالہ کئی قدیم مصنفین کے ہاں ملتا ہے۔خصوصاً جیلاشیس کے فرمان میں۔(۵۰)

برٹانیکا کے پرانے ایڈیشن میں بھی یہ فقرہ درج ہے کہ ہم عہد قدیم کی تحریروں میں (مثلاً جیلاشیس کے فرمان میں) بارناباس کی انجیل کا تذکرہ پڑھتے ہیں جسے مسترد قرار دیا گیا تھا۔ (۵۱)

برٹانیکا کے 1967ء کے ایڈیشن میں بتایا گیا ہے کہ یہ فرمان غلط طور پر جیلاشیس سے منسوب کیا جاتا تھا(۵۲) اس کے لیے نہ کوئی تحقیقی جواز پیش کیا گیا اور نہ کوئی دلیل دی گئی۔ بعد کے ایڈیشن میں نہ صرف جیلاشیس کے فرمان کا اندراج ہی غائب کر دیا گیا بلکہ انجیل بارناباس کا اندراج بھی ساقط کر دیا گیا۔اس عمل سے یہی بات سامنے آتی ہے کہ ایسے بیانات واندراجات کی قلعی کھل جانے پر دنیا کے اس مستند دائرہ المعارف نے ان کو حذف کر دینے میں عافیت سمجھی اس طریق کار کو بھلا تحقیقات اور علمی دیانت کا نام کیسے دیا جاسکتا ہے؟

## پوپ سکسٹس کے کتاب خانے سے اس انجیل کی دریافت (سولہویں صدی میں)

پوپ سکسٹس پنجم (Pope Sixtus V) 1585ء سے 1590ء تک پوپ کے عہدے پر متمکن رہے اور 27 راگست 1590ء کو وفات پائی۔انہیں ایک عظیم پوپ شمار کیا جاتا ہے۔

جارج سیل نے پوپ سکسٹس پنجم کے کتاب خانے سے انجیل بارناباس کے نسخے کی دریافت کا حال تحریر کیا ہے۔ ایک اطالوی راہب فرامرینو کو پوپ کا تقرب حاصل تھا۔ ایک روز وہ پوپ کے ساتھ کسی کتاب خانے میں موجود تھا کہ پوپ کو نیند آ گئی۔ فرامرینو نے وقت گذاری کے لیے کسی کتاب کا انتخاب کرنا چاہا اتفاق سے پہلی ہی کتاب جو اس کے ہاتھ لگی، یہی انجیل تھی جس کا وہ طلب گار تھا۔ اسے دیکھ کر وہ بہت خوش ہوا اور اپنا انعام سمجھتے ہوئے آستین میں چھپا لیا۔ اس نے پوپ کے جاگنے پر اجازت طلب کی اور یہ نعمت غیر مترقبہ اپنے ساتھ لے گیا۔ پھر اس کے مطالعے کے بعد اس نے مسلمان ہونے کا اعلان کر دیا۔ (۵۳)

بعد ازاں یہ انجیل کن کن ہاتھوں سے ہوتی ہوئی دنیا کی نظروں کے سامنے آئی۔

## اس انجیل کا تعارف جارج سیل نے کرایا (1734ء)

انجیل بارناباس کا پہلا باقاعدہ تعارف جارج سیل نے اپنے ترجمہ قرآن مجید میں کرایا۔ اس تعارف سے ہی مسلمانوں کو اس انجیل کی موجودگی اور اس کی حقیقت کے بارے میں معلومات حاصل ہوئیں۔

جارج سیل (1697ء۔1736ء) قرآن مجید کے اولین انگریزی مترجمین میں شمار ہوتا ہے۔ اس کے بارے میں اردو جامع انسائیکلوپیڈیا بتاتا ہے کہ وہ پیشے کے لحاظ سے قانون دان تھا مگر اس نے اپنے فارغ اوقات میں عربی کی تحصیل کر کے اتنی قابلیت پیدا کر لی تھی کہ قرآن مجید کا ایک ترجمہ انگریزی زبان میں مکمل کر لیا اور مفصل تشریحی حواشی کے علاوہ ''الاسلام'' اور ''عرب قبل الاسلام'' کے موضوع پر ایک مبسوط مقدمہ بھی لکھا۔ یہ ترجمہ سب سے پہلے 1734ء میں طبع ہوا تھا مگر اس کے بعد کئی مرتبہ چھپ چکا ہے۔ سیل نے انجیل کے عربی ترجمے کی بھی نظر ثانی کی۔ اسے اپنے زمانے میں مستشرق کی حیثیت سے یورپ بھر میں شہرت حاصل ہوئی۔ مسلمان اسے مذہبی تعصب سے پاک نہیں سمجھتے۔ (۵۴)

اس انجیل کے انگریزی مترجمین نے اپنے تعارف میں اس بات کی صراحت کی ہے کہ مسلمانوں کو انجیل بارناباس کی موجودگی کا علم سیل کے مقدمے اور تمہیدی مباحث ہی سے ہوا۔ (۵۵)

انگریزی مترجمین نے اپنے تعارف میں پروفیسر مارگولیتھ کا جو نوٹ شامل کیا ہے۔ اس میں کہا گیا

ہے کہ ابن حزم، ابن تیمیہ، ابوالفضل، المسعودی اور حاجی خلیفہ وغیرہ کے ہاں انجیل بارناباس کا کوئی نام ونشان نہیں ملتا بلکہ مسلمانوں کو اس کا علم سیل کے ترجمہ قرآن ہی سے ہوا۔ (۵٦)

اس انجیل کے عربی مترجم مسیحی عالم ڈاکٹر خلیل سعادت نے اپنے دیباچے میں لکھا ہے کہ:

''یہ بات کیسی عجیب ہے کہ مشہور مسلماں تذکرہ نویسوں اور مصنفین کی کتابوں اور تصانیف میں اس انجیل کا کہیں ذکر تک نہیں۔ قدیم اور جدید زمانوں کے تمام مسلمان مورخ اس بارے میں قطعاً لاعلم نظر آتے ہیں۔ حتی کہ خاص وہ لوگ جن کا کام ہی دینی مباحثہ اور مجادلہ تھا۔ وہ بھی اس انجیل کا کہیں تذکرہ نہیں کرتے حالانکہ انجیل بارناباس ان کے لیے شمشیر براں کی قائم مقام اور ان کے مخالفین کے واسطے مذہبی مناظروں میں مثل صمصام تھی۔ پھر بھی عجیب نہیں بلکہ عجیب تر یہ ہے کہ عرب وعجم کے قدیم علماء کی فہرست ہائے کتب اور مستشرقین یورپ کی مرتب کردہ فہرستوں تک میں اس انجیل کا نام ونشان نظر نہیں آتا اور انہوں نے جس تلاش سے قدیم و جدید نادر ترین عربی کتابوں کی فہرستیں بنائی ہیں، اس کے دیکھتے ہوئے یہ امر بہت بعید معلوم ہوتا ہے کہ ایک ایسی معرکۃ الاراء کتاب کا وہ سماعی خبر کے طور پر بھی ذکر نہ کرتے۔ (۵۷)

''تفہیم القرآن''، میں مولانا مودودی نے بھی واضح کیا ہے کہ:

''جارج سیل کے انگریزی مقدم ترجمہ قرآن سے پہلے مسلمانوں کو سرے سے اس کے وجود تک کا علم نہ تھا۔ طبری، یعقوبی، مسعودی، البیرونی، ابن حزم اور دوسرے مصنفین جو مسلمانوں میں مسیحی لٹریچر پر وسیع اطلاع رکھنے والے تھے۔ ان میں سے کسی کے ہاں بھی مسیحی مذہب پر بحث کرتے ہوئے انجیل بارناباس کی طرف اشارہ تک نہیں ملتا۔ دنیائے اسلام کے کتاب خانوں میں جو کتابیں پائی جاتی تھیں۔ ان کی بہترین فہرستیں ابن ندیم کی الفہرست اور حاجی خلیفہ کی کشف الظنون ہیں اور یہ بھی اس کے ذکر سے خالی ہیں۔ انیسویں صدی سے پہلے کسی مسلمان عالم نے انجیل بارناباس کا نام تک نہیں لیا۔'' (۵۸)

ان بیانات سے یہ بات صاف ہو جاتی ہے کہ جارج سیل کے تذکرے سے پہلے مسلمانوں کو انجیل بارناباس کا علم تک نہ تھا اور وہ اس کی موجودگی سے بالکل نا آشنا تھے۔

## لانس ڈیل/ لارا رگیک کا انگریزی ترجمہ (1907ء)

انجیل بارناباس کے اطالوی متن سے انگریزی ترجمہ کا کام لانس ڈیل اور لارا رگیک (Lonsdale and Laura Ragg) نے قریباً چار برس کی محنت سے مکمل کیا۔ انگریزی ترجمہ اطالوی متن کے ساتھ طبع ہوا۔ ایک صفحے پر اطالوی متن ہے اور اس کے مقابل دوسرے صفحے پر انگریزی ترجمہ پیش لفظ کے نیچے مقام وینس اور تاریخ 1906ء All Saints, Day درج ہے۔ یعنی یکم نومبر 1906ء اس سے پتہ چلتا ہے کہ اس روز ترجمے، تعارف اور پیش لفظ کا کام پایہ تکمیل کو پہنچا۔

یہ ترجمہ 1907ء میں کلیرنڈن پریس آکسفورڈ سے چھپا۔ پیش لفظ کے تین سو صفحات، تعارف اڑسٹھ صفحات، اطالوی اور انگریزی متن مع کتابیات اور حوالہ جات پانچ سو صفحات۔ یہ انگریزی ترجمہ شائع ہوتے ہی پرسرار طور پر غائب کر دیا گیا، چنانچہ اس کے صرف گنتی کے چند نسخے ملتے ہیں۔ مقالہ نگار کو اس کے پانچ نسخوں کا علم ہو سکا ہے۔

(1) ایک برٹش میوزیم لائبریری میں۔ (۵۹)
(2) ایک کانگرس لائبریری، واشنگٹن میں۔
(3) ایک نسخہ ڈاکٹر عابد علی مرحوم کے ذاتی کتب خانے میں تھا۔ (۶۰)
(4) ایک نسخہ مولانا عبد الماجد دریا آبادی کی تحویل میں تھا جو انہوں نے ندوۃ العلماء لکھنؤ کے کتب خانے کو عنایت کر دیا تھا۔ (۶۱)
(5) ایک نسخہ بشپ آف چرچز آف پاکستان، کراچی کے کتب خانے میں۔ (۶۲)

اس کی ایک مجلد فوٹو کاپی ادارہ تحقیقات اسلامی، اسلام آباد میں موجود ہے۔

## مسیحی عالم ڈاکٹر خلیل سعادت کا عربی ترجمہ (1908ء)

آکسفورڈ کے انگریزی ترجمے ہی سے انجیل بارناباس کا ایک عربی ترجمہ ایک مصری مسیحی عالم ڈاکٹر خلیل سعادت نے کیا۔ مترجم نے شروع میں ایک مبسوط دیباچہ قلم بند کیا اور اس انجیل کی دریافت اور اس کے تاریخی اور علمی پہلوؤں پر بحث کی ہے۔ دیباچے پر مقام قاہرہ اور تاریخ 15 / مارچ 1908ء درج ہے۔ اس کا مقدمہ ''المنار'' کے نامور مدیر علامہ محمد رشید رضا الحسینی مصری نے لکھا ہے اور اس انجیل کی حقیقت الناشر شامل کتاب ہے۔ اسے علامہ نے اپنے مکتبہ المنار کی طرف سے 1908ء میں مصر سے شائع کیا تھا۔

## عربی سے پہلا اردو ترجمہ (1916ء)

عربی ترجمے سے انجیل بارناباس کا اردو ترجمہ مولوی محمد حلیم انصاری نے بفرمائش محمد انشاء اللہ ایڈیٹر اخبار وطن لاہور مکمل کیا۔ یہ ترجمہ 1916ء میں لاہور سے شائع ہوا۔ اس میں دو صفحات بطور تعارف محمد انشاء اللہ کی طرف سے ہیں اور عربی مترجم کا مقدمہ بھی شامل کیا گیا ہے۔ یہ ترجمہ عربی کا لفظی ترجمہ ہے اور بعض مقامات پر مفہوم واضح نہیں ہوتا۔ اس کا ایک ایڈیشن ''مقدمہ انجیل برناباس'' از قلم محمد امین صفدر کے ساتھ کشمیر بک ڈپو، اوکاڑہ کی طرف سے غالباً 1961ء میں شائع ہوا تھا۔

## انگریزی متن سے اردو ترجمہ (1974ء)

1973ء میں انگریزی متن کی اشاعت کے بعد اس کا ایک اردو ترجمہ پروفیسر آسی ضیائی نے کیا تھا جو، جولائی 1974ء میں اسلامک پبلی کیشنز لمیٹڈ، لاہور سے شائع ہوا۔ اس ترجمے میں بائبل کے اردو تراجم کی پیروی کی گئی ہے اور بقول مترجم کوشش کی گئی ہے کہ اردو ترجمہ بائبل کی زبان اور طرز اداء کا حامل ہوتا کہ جو مسیحی حضرات اپنی کتاب مقدس اردو میں پڑھنے کے عادی ہیں انہیں بارناباس بھی مانوس لگے۔ مترجم کی طرف سے ضروری گزارش کے طور پر بارہ صفحات کا ایک تعارفی نوٹ ہے اور مقدمے کے طور پر مولانا ابوالاعلیٰ مودودی کا وہ مضمون جو انہوں نے ''تفہیم القرآن'' جلد پنجم میں سورہ صف کے حاشیہ نمبر 8 کی ذیل میں لکھا تھا شامل کیا گیا ہے۔ یہ مقدمہ گیارہ صفحات پر پھیلا ہوا ہے۔ پوری کتاب دوسو چھیاسی صفحات پر مشتمل ہے۔

## قدیم آرامی نسخے کی دریافت

انجیل برناباس کے ایک قدیم نسخے کی دریافت کی اطلاع دیتے ہوئے ماہنامہ ''اردو ڈائجسٹ'' لاہور نے اگست 1985ء کے شمارے میں لکھا تھا:

> ''برناباس کی انجیل کا ایک پرانا نسخہ حال ہی میں ترکی کے ایک غار سے دریافت ہوا ہے۔ نسخے کی ساخت تحریر اور کاربن کی چودہ تہوں سے ماہرین نے اندازہ کیا ہے کہ یہ کم از کم 1900 سال پرانا ہے۔ یہ نسخہ ترکی کے حکاری نامی ایک مقام کے نزدیکی غار میں پایا گیا ہے۔ جن لوگوں نے اسے دریافت کیا وہ اسے چوری چھپے شام یا اسرائیل لے جانا چاہتے تھے لیکن حکومت ترکی نے انہیں سرحد پر ہی پکڑ لیا۔ یہ نسخہ اصل آرامی سریانی میں پیپرس (چھال) پر مرقوم ہے۔ اس انجیل کو عیسائیوں کی مذہبی کونسل نے 325 عیسوی میں غیر مستند قرار دے دیا تھا کیونکہ اس کا بیان تحریف شدہ عیسائیت کی قلعی کھولتا تھا۔'' (۶۳)

''اردو ڈائجسٹ'' کی اس اطلاع کے بعد مقالہ نگار نے مزید معلومات کے لیے تلاش وتحقیق کا دامن پھیلایا تو ترکی کے ایک علمی مجلّے ''علم وصنعت'' کے شمارہ مارچ۔اپریل 1986ء کا ایک مضمون ہاتھ لگا (۶۴)۔ یہ مضمون ترکی کے ایک ممتاز عالم اور محقق ڈاکٹر حمزہ پکتاش کا تحریر کردہ ہے۔ اس مضمون کے اہم نکات یہ ہیں:

1) ترکی کے شہر حکاری کے قریب گاؤں اولودیرے کے اندر ایک پہاڑی گیلے میمو کہلاتی ہے اس کے ایک غار کے اندر سے چند لوگوں کو ایک صندوق میں ایک ضخیم کتاب ملی یہ 1984ء کا واقع ہے۔

2) وہ لوگ اس کتاب کا ایک صفحہ لے کر ڈاکٹر پکتاش کے پاس آئے۔ ڈاکٹر پکتاش کو معلوم ہوا کہ وہ سریانی حروف تہجی میں لکھی گئی آرامی زبان کی عبارت ہے اور وہ برناباس کی انجیل ہے۔

3) کاغذ کے کیمیائی تجزیے اور اس کے اوپر کے نشانات اور استعمال کردہ دوا سے اندازہ لگایا گیا ہے کہ یہ کم از کم انیس سو سال پرانا نسخہ ہے۔

4) جن لوگوں کو وہ کتاب ملی تھی وہ اسے ملک سے باہر لے جانا چاہتے تھے لیکن پکڑے گئے اور نسخہ ترکی حکومت کی تحویل میں چلا گیا۔

5) ڈاکٹر پکتاش کہتے ہیں کہ جس قدر متن انہوں نے پڑھا اور سمجھا وہ عربی اور انگریزی کے موجودہ تراجم سے خاصا ہم آہنگ ہے۔ جب تک پورے متن کا ترجمہ سامنے نہیں آتا مزید کچھ کہنے کی صورت نہیں نکل سکتی۔

''محمد ﷺ کو بلا شک وشبہ اپنے مشن کی سچائی پر یقین تھا وہ اس پر مطمئن تھے کہ اللہ تعالیٰ کے فرستادہ ہونے کی حیثیت سے انہوں نے ملک کی تعمیر و اصلاح کی ہے۔ ان کا اپنا مشن نہ تو بے بنیاد تھا اور نہ ہی فریب دہی، جھوٹ و افترا پر مبنی تھا بلکہ اپنے مشن کی تعلیم و تبلیغ کرنے میں نہ کسی لالچ یا دھمکی کا اثر قبول کیا اور نہ زخموں اور تکالیف کی شدتیں ان کی راہ میں رکاوٹ بن سکیں۔ وہ سچائی کی تبلیغ مسلسل کرتے رہے۔''

(ڈیون پورٹ)

# حواشی وتعلیقات

۱۔ لاوی، بنی اسرائیل کے بارہ قبیلوں میں سے ایک قبیلے کا نام۔ لاوی مذہبی قبیلہ تصور ہوتا تھا ابتدائی مسیحیت میں پادری کا نائب لاوی کہلاتا تھا۔

۲۔ کتاب مقدس، نیا عہد نامہ، رسولوں کے اعمال، 36:4

۳۔ مکتوب ڈاکٹر عابد احمد علی مرحوم بنام مقالہ نگار، 12/ اگست 1973ء

4- The Hurchmans Family Bible London Society for Promoting Christian Knowledge n.d.p.253

5- Strong James:A Concise Dictionary of the words in the Greek Testament Strong New York The methodist Book Concern 1984 p.18

6- Encyclopeadia Britannica Chicago 1967 vol.3.p.171

7- The new Bible Dictionary London The inter-Varsity Fellowship 1963, p.133

8- Britannica 1907 p.326

۹۔ کپرس سے مراد قبرص ہے جو مشرقی بحیرہ روم کا بہت بڑا جزیرہ ہے۔ اس میں ترکی اور یونانی نسل کے لوگ آباد ہیں۔

۱۰۔ کتاب مقدس، رسولوں کے اعمال، 4:36-37

11- The New Bible Dictionary pp.133-134

12- The Hurchmans Family Bible p.253

13- Everymans Encylopeadia London J M Dent & Sons Ltd.1978 Vol.1,p.733

14- Encyclopeadia Britannica 1951 Vol.3,p.118

۱۵۔ برناباس کی انجیل: ترجمہ آ سی ضیائی، لاہور، اسلامک پبلی کیشنز لمیٹڈ، جولائی 1947ء، ص 27

۱۶۔ برناباس کی انجیل: ترجمہ آ سی ضیائی، ص 38۔

17- "As a sort of list of the apostles there can be counted the enumeration of the twelve apostles who in Preudo-Clement.Rec.1.55-62 debate with the Jews and Samarritans in the temple at jerusalem.

Here we have the following sequence:

1) matthew 55 2) Andew 56 3) And

4) James John 57 5) Philp 58 6) Bartholamew 59

7) Jamesthe son of Alphaeus 59 8) Lebbaeus 59

9) Simon Cananaeus60

10)Barnabas who is also called Mathias 60

11)Thomas 61 12) Peter 62. That Peter who is the speaker names himself last is not surprising."

Scheneemalcher Whilhelm (English Trans. R. Mcl. Wilson): New Appocrypha Philadelphia The Westminster Press 1965 Vol.II,p.37

18- Britannica 1967 Vol.2 p.127

19- The Encyclopaedia Americana 1982 Vol.2,p.106

۲۰۔ کتاب مقدس، نیا عہد نامہ، گلتیوں کے نام، پولس رسول کا خط، 12:11-13، ص179۔

21- Wells p.130

22- Bucaille Dr. Maurice: The Bible the Quran and Science Indiana American Trust Publications 1979. p.52.

۲۳۔ برناباس کی انجیل: ترجمہ، آ سی ضیائی، ص27

۲۴۔ عثانی، مولانا محمد تقی: بائبل سے قرآن تک (اردو ترجمہ ''اظہار الحق'') کراچی، مکتبہ دار العلوم، جلد اوّل، 1968ع، مقدمہ، ص158

۲۵۔ برناباس کی انجیل: ترجمہ، آ سی ضیائی، ص34

۲۶۔ برناباس کی انجیل: ترجمہ آ سی ضیائی، ص44

27- Chambers Encyclopaedia 1988 Vol.1,p.745

28- Chamberss Encyclpeaedia New Revised Edition 1973, Vol.2,p.129

29- Britannica 1951 Vol.3,p.118

30- Everymans Encylopaedia Vol.1,p.733

31- S.E.A : Life of St.Barnabas A sketch for Nurses London W.Knott Holborn n.d.p.84

یہ چھوٹی سی کتاب برٹش میوزیم لائبریری میں محفوظ ہے اور مقالہ نگار کو وہیں دیکھنے کا موقع ملا تھا۔

32- Britannica 1967. Vol.19, P.932

۳۳۔ برناباس کی انجیل: ترجمہ آسی ضیائی، باب 221، ص 284-285

۳۴۔ برناباس کی انجیل: ترجمہ آسی ضیائی، آغاز، ص 27

۳۵۔ برناباس کی انجیل: آغاز، ص 27

۳۶۔ برناباس کی انجیل: باب 222، ص 286

37- The Encyclopaedia of Religion, New York, Macmillan Publishing Company,1987,Vol.II,P.212.

38- Americann,Vol.15,P.437

39- Muhammad Ata-ur-Rehman:Jesus-A Prophet of Islam,Karachi, Begum Aisha Bawany Waqf,Nov.1981,p.79

40- Sale,George:The Koran,Translation,London,Federick warne & co 1894,To the Reader,p.x

41- Britannica,1907,Vol.3, p.326

42- Muhammad Ata-ur-Rehman, p.43

43- S.A.E:Life of St.Barnabas,pp.84-85

44- Slomp,Rev Dr.Jan:The Gospel of Barnabas,An Essay and Inquiry, Hyderabad,India,Henery Martin Institute of Islamic Studies, 1975, P.v.ii.

۴۵۔ اگر ہم تحریری شواہد، روایت اور مسیحیات سے متعلق اعتقادی اور عباداتی ضابطہ کاریوں پر بھروسہ کریں تو ہمیں معلوم ہوگا کہ یہ انجیل مسیحیوں کی تیسری نسل میں سے کسی شخص نے 75ء اور 100ء کے درمیان تصنیف کی۔

(Britannica,1967,Vol.14,p.1118)

۴۶۔ اس انجیل کا فقرہ 7,22 اس بات کی نشان دہی کرتا ہے کہ 70ء میں معبد کی تباہی کا واقعہ پہلے گزر چکا ہے۔ اس لیے نتیجے کے طور پر اس انجیل کی تاریخ عموماً 80ء یا 85ء کے لگ بھگ بتائی جاتی ہے۔

(Americana,1982,Vol.18,p.514)

۴۷۔ یہ انجیل حواریوں کے عہد کے بعد کی لکھی ہوئی ہے اور شاذ ہی کوئی محقق اس کی تاریخ 75 یا 80ء سے پہلے بتائے گا۔

(Chambers's,1972,Vol.9,p.157)

۴۸۔ اس بات پر اکثریت کا اتفاق ہے کہ یہ انجیل 70ء کے بعد لکھی گئی ہے۔

(Dictionary of the Bible,p.554)

49- Scheneemalcher,Whilhelm:New Testament Appocrypha p.67

50- Americana,1982,Vol.3,p.243

51- Britannica,1951,Vol.3,p.119

52- Britanic, 1967, Vol.10,p.51

53- Sale,1894,To the Readr,p,x

۵۴۔ اردو جامع انسائیکلوپیڈیا، لاہور، شیخ غلام علی اینڈ سنز، چوک انارکلی، 1987ء، جلد اوّل، ص816

55- The Gospel of Branabs, English Translation, Lonsdale and Laura Regg. Oxford, Clarendon Press 1907, Introducation, p,xvi,

56- ibid,p.xlviii,xlix

۵۷۔ انجیل برنباس: اردو ترجمہ از مولوی محمد حلیم انصاری، لاہور 1916ء دیباچہ عربی مترجم ڈاکٹر خلیل سعادت، ص10-11

۵۸۔ مودودی، مولانا ابوالاعلیٰ: تفہیم القرآن، لاہور، ادارہ ترجمان القرآن، 1984ء جلد پنجم، ص467

۵۹۔ مقالہ نگار کو یہ نسخہ 1982ء میں دیکھنے کا موقع ملا۔

۶۰۔ ذاتی مکتوب ڈاکٹر عابد احمد علی، مورخہ 12۔اگست 1973

۶۱۔ مولانا عبدالماجد دریابادی کا تبصرہ کتاب ہفت روزہ ''صدق''، لکھنؤ (14۔اپریل 1975ء)

-62 Personal letter by Dr. Jan Slomp, March 30,1976.

۶۳۔ ماہنامہ ''اردو ڈائجسٹ'' لاہور (اگست 1985ء) ص202

64- Paktas, Dr. Hamza: "Barnabas Incilinin Yeni Bir Nushasi Uzerine ; Ilim ve Sanat Dergisti, Istanbul, Turkey. (Mart/Nisan 1986), pp.91-94

مذکورہ مضمون کے انگریزی اور اردو تراجم شائع ہو چکے ہیں۔ ان کی تفصیل یوں ہے:

بشیر محمود اختر: بارناباس کی دریافت۔ اصل انجیل سے متعلق ترک محقق حمزہ پکتاش کے تاریخ انکشافات، لاہور، ماہنامہ ''اردو ڈائجسٹ'' (مارچ 1991ء) ص139-142

Bashir Mahmud Akhtar : The Gospel of Barnabas, A Newly Discovered Manuseript Peshwar,Research Journal, Shakh Zayed Islamic Centre, University of Peshwar (Dec.1993), pp.17-23.

## آپؐ کی توصیف ہو سکتی نہیں

رشی پٹیالوی، رشی

آپ کی تعریف کوئی کیا کرے
آپؐ کی تعریف ہو سکتی نہیں

مجھ سے بے بس، مجھ سے بے مقدور سے
آپؐ کی توصیف ہو سکتی نہیں

اے رسول اللہؐ، اے صلِّ علیٰ
آپؐ نے ادنیٰ کو اعلیٰ کر دیا

ہر طرف سے آپؐ سے نور و ضیا
آپؐ نے دل میں اجالا کر دیا

اے رسول اللہؐ، اے صلِّ علیٰ

# علامہ اقبال اور تحریک احمدیت

ڈاکٹر ظفر اللہ بیگ *

علامہ محمد اقبال کے خلاف ہرزہ سرائی کرنے والوں میں قادیانی پیش پیش رہے ہیں اس کی وجہ یہ ہے کہ انہوں نے 1935ء میں اپنے بیانات اور مضامین میں قادیانیت کا پرزور محاسبہ کیا اور اس تحریک کے دینی، سیاسی، معاشی اور تمدنی اثرات سے امت مسلمہ کو آگاہ کیا۔ انہوں نے پہلی دفعہ یہ مطالبہ پیش کیا کہ ان کو غیر مسلم اقلیت قرار دیا جائے کیونکہ یہ اسلام کا لبادہ اوڑھ کر ملت اسلامیہ کی اجتماعیت کو پارہ پارہ کررہے ہیں اور مسلمانوں کے اندر رہ کر ایک نئی امت تشکیل دے رہے ہیں جس کی بنیاد مرزا غلام احمد کی نبوت پر استوار ہے اور جس کے لوازم میں خدا کی وحی کی رو سے مسلمانوں کی تکفیر اور ان سے معاشرتی علیحدگی شامل ہیں۔

قادیانیوں نے علامہ اقبال پر جو الزامات لگائے ہیں ان میں زیادہ تر ان کی وفات کے بعد عائد کیے گئے۔ ان کا خلاصہ مندرجہ ذیل ہے:۔

① علامہ اقبال کے والد اور ان کے بڑے بھائی احمدی تھے ان کا بھتیجا اعجاز احمد قادیانی ہے۔

اس الزام کا جواب یہ ہے کہ علامہ اقبال کے والد سنی مسلمان تھے البتہ ان کے چچا پہلے احمدی ہوئے بعد میں احمدیت ترک کردی البتہ ان کا بیٹا اعجاز احمد ابھی تک احمدی ہے اس نے ایک کتاب ''**مظلوم اقبال**'' مرتب کی ہے۔

② علامہ اقبال نے طالب علمی کے زمانے میں مرزا غلام احمد قادیانی کے شدید مخالف سعد اللہ لدھیانوی کے خلاف ایک نظم لکھی جو ''**آئینہ حق نما**'' مرتبہ شیخ یعقوب علی عرفانی قادیانی میں شائع ہوئی۔

یہ بات غلط ہے یہ نظم کسی اور طالب علم کی ہے جس کا نام شیخ محمد اقبال تھا (ا)۔ قادیانیوں نے اسے علامہ اقبال کے نام منسوب کردیا۔ نظم پھسپھسی ہے اور علامہ اقبال کی ابتدائی طرز شاعری سے کوئی مناسبت نہیں رکھتی۔

③ انہوں نے ایک انگریزی رسالہ میں لکھا کہ ''شاید مرزا غلام احمد موجودہ ہندی مسلمانوں میں سب سے

---

* اسسٹنٹ پروفیسر، کلیہ اصول الدین، انٹرنیشنل اسلامی یونیورسٹی، اسلام آباد

بڑے دینی مفکر ہیں''۔ ڈاکٹر محمد اقبال نے یہ فقرہ ایک طویل بحث کے دوران تحریر کیا ان کا یہ مضمون نظریہ توحید کے متعلق تھا اور اس میں عبد الکریم الجیلانی کے نظریہ انسان کامل پر بحث کی گئی تھی۔ یہ مضمون 1900ء میں رسالہ انڈین انٹی کیوری، بمبئی میں شائع ہوا لیکن اس وقت تک اکثر مسلمانوں کو مرزا صاحب کے اصل دعوے کی حقیقت سے شناسائی نہ تھی وہ کبھی محدثیت کا دعویٰ کرتے اور کبھی ظلی نبوت کا ایسے ہی کبھی نبوت کا اقرار کرتے اور کبھی انکار کرتے تھے۔ انہوں نے نومبر 1901ء میں اپنے رسالہ ''**ایک غلطی کے ازالہ**'' میں کھل کر نبوت کا اعلان کیا یہی جماعت احمدیہ قادیان کا موقف ہے اور یہی موقف اُس وقت پوری احمدیہ جماعت کا تھا۔ لاہور جماعت نے 1914ء میں اختلاف کیا۔ یہ علامہ اقبال کی ایک عمومی رائے تھے۔

④ 1911ء میں علی گڑھ میں تقریر کرتے ہوئے علامہ اقبال نے کہا کہ'' پنجاب میں اسلامی سیرت کا ٹھیٹھ نمونہ اس جماعت کی شکل میں ظاہر ہوا جسے نام نہاد قادیانی فرقہ کہا جاتا ہے۔''(۲)

انہوں نے یہ تقریر 1911ء میں کی اس کا اردو ترجمہ مولانا ظفر علی خان نے **ملت بیضا پر ایک عمرانی نظر** کے نام سے شائع کیا۔ علامہ محمد اقبال نے اپنے اس خیال سے بعد میں رجوع کر لیا آپ لکھتے ہیں کہ میرے وہ ریمارکس جو 1911ء میں دیئے گئے تھے موجودہ زمانے (1935) میں تحریک کی روح اور اس کی نوعیت کے طشت از بام ہونے کے بعد نظر ثانی کرنے کے لائق ہیں قادیانی بظاہر مسلمان ہیں لیکن اس تحریک کی روح، اسلام کے مخالف ہے۔ بظاہر وہ مسلمان نظر آتے ہیں اور اپنے آپ کو ایسا ظاہر کرنے کے لیے بیقرار رہتے ہیں لیکن اندرونی طور پر ان کی تمام ذہنیت موبدانہ (یہودی، پارسی وغیرہ) افکار پر مبنی ہے۔ یہ ممکن ہے کہ یہ تحریک آخر کار بہائیت پر منتج ہو جس سے اس نے بہت کچھ لیا ہے ڈاکٹر صاحب کے ہاتھ کا لکھا ہوا یہ خط علامہ اقبال میوزیم لاہور میں موجود ہے۔(۳)

⑤ کشمیر کمیٹی کی تشکیل (1931ء) کے وقت انہوں نے مرزا محمود احمد کا نام بطور صدر پیش کیا۔ مرزا محمود کی صدارت کے حق میں نواب کنج پورہ، سید حبیب وغیرہ شامل تھے وہ بھی چاہتے تھے کہ مرزا محمود کو صدر بنائیں تاکہ برطانوی حکومت سے بہتر تعلقات ہونے کے باعث وہ کشمیریوں کی کھل کر مدد کر سکیں وہ ان کی سامراج نوازی کو کشمیری مسلمانوں کے مفاد میں استعمال کرنا چاہتے تھے۔

قادیانیوں کا سب سے بڑا الزام یہ ہے کہ حکومت برطانیہ کی طرف سے سر ظفر اللہ وائسرائے کی ایگزیکٹو کونسل کے ممبر نامزد کر دیئے گئے اس نامزدگی میں سر فضل حسین کی کاوشوں کا بڑا دخل تھا قادیان کی احرار کانفرنس 1934ء مین اس کے خلاف ایک قرارداد بھی پاس کی گئی علامہ محمد اقبال چاہتے تھے کہ انہیں وائسرائے کی کونسل کا ممبر بنایا جائے جب یہ نہ ہوسکا تو انہوں نے احمدیوں کی مخالفت شروع کر دی ۔

یہ الزام قطعاً غلط ہے علامہ اقبال کے فرزند ڈاکٹر جاوید اقبال نے اپنی کتاب زندہ رود میں قادیانی الزامات کی پرزور تردید کی ہے۔ (۴) ان کی یہ کتاب نہایت جامع اور قابل مطالعہ ہے۔ علامہ اقبال بخوبی جانتے تھے کہ انگریز ان کو پسند نہیں کرتا اور وہ ان کی توقعات پر پورے نہیں اتر سکتے دوسرے وہ بیمار رہتے تھے، تیسرے فضل حسین کی قائم کردہ پنجاب کی یونینسٹ پارٹی پر تنقید کرتے تھے۔ یہ پارٹی برطانوی سامراج کے مفادات اور پنجاب کے ہندو مسلم اور سکھ جاگیرداروں کی ترجمان تھی قادیانی مسلم لیگ کے مقابلے میں اس جماعت کے طرفدار تھے اس لیے علامہ اقبال کا وائسرائے کی کونسل میں ممبر مقرر ہونے کا بہت کم امکان تھا اس کے برعکس سر ظفر اللہ برطانوی سامراج کے نفس ناطقہ تھے اور سر فضل حسین کے روحانی فرزند تھے وہ اس کے ایماء پر ہندوستان اور لندن کے درمیان سیاسی رابطے کا کام کرتے تھے ایسے وفادار فرد، جس کی جماعت برطانیہ نوازی کا پیکر ہو اور جو خود شاہ سے زیادہ شاہ کا وفادار ہو نظر انداز کر کے علامہ اقبال کو کیسے کونسل میں لیا جاسکتا تھا۔ سب سے بڑھ کر یہ کہ برطانوی انٹیلی جنس کی رپورٹ ڈاکٹر اقبال کے خلاف تھی (۵)۔

ڈاکٹر جاوید اقبال علامہ اقبال کے وائسرائے کی کونسل میں تقرر کے مسئلہ پر بڑی عمدہ روشنی ڈالتے ہیں ان کا کہنا ہے کہ علامہ صاحب کو اس میں کوئی دلچسپی ہی نہ تھی۔ وہ فرماتے ہیں کہ :

> ''انگریز حکمران سر فضل حسین پر بہت اعتماد کرتے تھے۔ اس لیے 1932ء میں جب وہ چار ماہ کی رخصت پر گئے تو سر فضل حسین کی سفارش ہی پر سر ظفر اللہ خان کو عارضی طور پر وائسرائے کی کونسل کا رکن مقرر کیا گیا۔'' (۶)

اسی طرح جب اکتوبر 1934ء میں مستقل طور پر ظفر اللہ خان کے منصب پر تقرر کا اعلان ہوا، تو اُسے بھی سر فضل حسین کی کوششوں کا نتیجہ سمجھا گیا۔ سید عطا اللہ شاہ بخاری اور مولانا ظفر علی خان کے ''**زمیندار**'' ''ویکلی میل'' اور ''**مجاہد**'' میں تند و تیز بیانات یا احراریوں کی ایجی ٹیشن صرف سر ظفر اللہ خان کے تقرر یا احمدیوں

کے خلاف ہی نہ تھی بلکہ سر فضل حسین اور یونینسٹ پارٹی کے خلاف بھی تھی۔ یہ علیحدہ بات ہے کہ اسی اثناء میں سر ہربرٹ ایمرسن کے خطبہ کے جواب کی صورت میں اقبال کو بھی یونینسٹ احمدی گٹھ جوڑ پر کھل کر تبصرہ کرنے کا موقع ملا اور انہوں نے احمدیت کی تردید کے ساتھ ساتھ سر فضل حسین کے کردار پر بھی کڑی نکتہ چینی کی۔ سر فضل حسین پر الزام لگایا گیا کہ وہ انگریز حاکموں کے اشارے پر شہری دیہاتی تفریق کے ساتھ احمدیوں کو آگے بڑھا کر پنجاب میں مسلمانوں کے اتحاد پر ضرب کاری لگا رہے ہیں۔ سر فضل حسین وائسرائے کی کونسل میں سر ظفر اللہ خان کے تقرر پر مسلمانوں میں اضطراب سے بخوبی آگاہ تھے انہوں نے اپنے خط مورخہ 24 ستمبر 1934ء بنام سر ظفر اللہ خان میں اس اضطراب کی وجوہات بڑی تفصیل کے ساتھ بیان کی ہیں۔ لیکن ساتھ ہی تحریر کیا:

''اب انہوں نے اپنی تمام تر توجہ میری طرف مبذول کر لی ہے اور کہتے ہیں کہ زیادہ عرصہ تک اونچے منصب پر فائز رہنے کے سبب میں مسلم رائے عامہ سے بے پرواہ ہو گیا ہوں اور میں نے آمرانہ رویہ اختیار کر لیا ہے۔ خیر، مجھے توقع ہے کہ اب تک آپ کے تقرر کا فیصلہ ہو چکا ہو گا۔ گو میں یقین سے نہیں کہہ سکتا کہ تقرر کے اعلان سے مخالفت ختم ہو جائے گی، بلکہ کچھ بڑھ ہی جائے گی۔ بہرحال دیکھوں گا کہ اس کے خاتمے کے لیے کیا قدم اٹھانے چاہیں۔'' (۷)

علامہ اقبال کی اگر وائسرائے کی کونسل کی رکنیت میں دلچسپی تھی تو سر فضل حسین کی ڈائری یا خطوط ہیں، اس کا کہیں ذکر ملتا یا عظیم حسین کی تصنیف میں اس کی طرف کوئی اشارہ ہوتا۔ دراصل عظیم حسین کا تو گلہ ہی یہی ہے کہ ان کے والد سر فضل حسین اقبال کو انگریزی حکومت میں کسی بلند عہدے پر فائز کروانے کے لیے بار بار کوشش کرتے تھے۔ مگر اقبال ہر بار انگریزی حکومت پر نکتہ چینی کر کے حکومتی حلقوں کا اعتماد کھو دیتے تھے۔ یہاں یہ بات ذہن میں رکھنی چاہیے کہ انگریز حکمران اتنے کمزور نہیں تھے کہ احراریوں کی ایجی ٹیشن پر یا سید عطا اللہ شاہ بخاری اور مولانا ظفر علی خان کے اخبارات میں علامہ اقبال کا نام لینے پر انہیں وائسرائے کی ایگزیکٹو کونسل کا رکن مقرر کر دیتے۔ یہ درست ہے کہ اس منصب پر ظفر اللہ خان کی متوقع تقرری کے خلاف **''زمیندار''** اور دیگر اخباروں میں سخت احتجاج ہو رہا تھا اور کہا جا رہا تھا کہ ایک احمدی کے بجائے کسی جلیل القدر مسلمان کو یہ منصب دیا جائے اور اس ضمن میں اقبال کا نام بھی لیا جا رہا تھا۔ لیکن اس سے یہ نتیجہ اخذ کرنا کہ اقبال اس منصب

کے لیے امیدوار تھے، درست نہیں۔ انگریز حکمرانوں کو اس قسم کے تقرر کرتے وقت سب سے پہلے ایسے لوگوں کی تلاش ہوتی جو ان کے اطاعت گزار اور وفادار ہوں نہ کہ ان کے نقاد۔ اس لیے یہ بات پنجاب میں ہر کوئی جانتا تھا کہ وائسرائے کی کونسل کی رکنیت کے لیے اُسی شخص کا تقرر ہوگا جو انگریز حاکموں کی توقعات کے مطابق سر فضل حسین کا صحیح جانشین ہو، جسے سر فضل حسین یا انہی کی طرح کی کسی شخصیت کی حمایت حاصل ہو۔ اور اگر یہ محسوس کیا جاتا کہ مسلم ایجی ٹیشن کے سبب ظفر اللہ خان کا تقرر مناسب نہ رہے گا تو اس منصب کے لیے سر فضل حسین کو کسی اور جانشین کی سفارش کرنے کے لیے کہا جاتا۔ لیکن اقبال جیسی شخصیت جس نے کئی بار انگریزی حکومت کو تنقید کا نشانہ بنایا تھا، کے تقرر کا تو سوال ہی پیدا نہ ہوتا تھا۔ (۸)

علامہ اقبال کو قادیانیت کے بہتر مطالعے کا موقع 1931ء میں ملا جب ان کو کشمیر کمیٹی میں کام کرنا پڑا۔ آئندہ کے پانچ سالوں میں ان کو قادیانیوں کی سیاسی سرگرمیوں اور تحریک کے مزاج سے زیادہ شناسائی حاصل ہوئی، زیادہ تلخ تجربہ اس وقت ہوا جب وہ نئی تشکیل شدہ کشمیر کمیٹی کے صدر بنے اور قادیانیوں نے ان کو ناکام بنانے کے لیے مختلف حربے اختیار کیے اس موقع پر انہوں نے 20/جون 1933ء کو ایک بیان جاری کیا جس میں قادیانیوں کے معاندانہ طرزِ عمل کی وضاحت کی گئی تھی (۹)۔ وہ مجلس احرار اسلام کی قادیان میں منعقدہ احرار کانفرنس 1934ء اور شہید گنج کے واقعے 1935ء میں قادیانی طرزِ عمل کے بعد احمدیت کی اصل روح اور ان کے اسلام مخالفت کردار سے کماحقہ واقف ہو گئے تھے۔

2/مئی 1935ء کو ڈاکٹر اقبال نے اخبارات کو قادیانی مسئلہ پر ایک تاریخی بیان دیا اس میں انہوں نے واضح کیا کہ قادیانیت کی اساس ایک نئی نبوت پر قائم ہے اور قادیانی مسلمانوں کو کافر قرار دیتے ہیں یہ عقائد اسلام کی وحدت کے خلاف نقب زنی کے مترادف ہیں کیونکہ ملت اسلامیہ کی وحدت کا انحصار ختم نبوت پر ہے۔ موبدانہ (زرتشتی، یہودی، صابی وغیرہ) تمدنوں میں ایسا تصور نہیں اس لیے ان پر مستقل انتظار کی کیفیت طاری رہتی ہے اور کوئی مذہبی سٹہ باز اٹھ کر اپنی دکان سجا سکتا ہے۔ انہوں نے کہا کہ بہائیت، قادیانیت سے زیادہ مخلص ہے کیونکہ وہ اسلام کی کھلی باغی تحریک ہے جب کہ احمدیت اسلامی پہلو کو ظاہر طور پر قائم رکھتے ہوئے اسلام کی روح کو پامال کرتی ہے۔ اس کا حاسد خدا کا تصور جس کے پاس مخالفین کے لیے بلائیں عذاب اور زلزلے وغیرے ہیں اس کا مسیح موعود کا یہودی تصور ایسے امور ہیں جن سے ظاہر ہوتا ہے کہ یہ تحریک

یہودیت کی طرف رجوع ہے۔ آپ فرماتے ہیں۔

انسانیت کی تمدنی تاریخ میں ختم نبوت کا تخیل اوّلین ہونے کے علاوہ تکمیلی و تخلیقی ہے۔ اس کی صحیح اہمیت کا اندازہ مغربی اور وسط ایشیاء کے قبل از اسلام کے موبدانہ تمدن کی تاریخ کے بغور مطالعہ ہی سے ہوسکتا ہے۔ جدید تحقیق کے مطابق موبدانہ تمدن میں زرتشتی، یہودی، نصرانی اور صابی تمام مذاہب شامل ہیں' ان تمام مذاہب میں نبوت کے تسلسل واجراء کا تصور نہایت لازم تھا' اس لیے وہ مسلسل انتظار کی کیفیت میں رہتے تھے۔ موبدانہ انسان کی یہ حالت انتظار غالباً نفسیاتی حظ کا باعث تھی۔ عہد جدید کا انسان روحانی طور پر موبدیت سے بہت زیادہ آزاد منش ہے موبدانہ رویہ کا نتیجہ یہ تھا کہ پرانی جماعتیں ختم ہوتیں اوران کی جگہ مذہبی عیار (سٹہ باز) نئی جماعتیں لا کھڑی کرتے۔ اسلام کی جدید دنیا میں جاہل اور جوشیلے ملاؤں نے جدید پریس سے فائدہ اٹھاتے ہوئے انتہائی ڈھٹائی سے بیسویں صدی میں قبل از اسلام کے موبدانہ نظریات کو رائج کرنا چاہا۔ یہ ظاہر ہے کہ اسلام میں جو تمام قومیتوں کو ایک ہی رسی میں پرونے کا دعویٰ رکھتا ہے' ایسی تحریک کے ساتھ کوئی ہمدردی نہیں رکھ سکتا جو اس کی موجودہ وحدت کے لیے خطرہ ہو اور مستقبل میں انسانی معاشرہ میں مزید افتراق وانتشار کا باعث بنے۔

قبل از اسلام کی موبدیت کے احیاء کی دو صورتوں میں سے میرے نزدیک بہائیت' قادیانیت سے کہیں زیادہ مخلص ہے کیونکہ وہ کھلے طور پر اسلام سے باغی ہے' لیکن مؤخرالذکر اسلام کی چند نہایت اہم صورتوں کو ظاہری طور پر قائم رکھتی' مگر باطنی طور پر اسلام کی روح اور مقاصد کے لیے انتہائی مہلک ہے اس کا حاسد خدا کا تصور جس کے پاس مخالفین کے لیے لاتعداد زلزلے اور بیماریاں ہیں اور نبی سے متعلق نجومی کا تخیل اور روح مسیح کے لیے تسلسل کا عقیدہ۔ یہ سب اس قدر یہودیانہ ہیں کہ اس تحریک کے متعلق کہا جاسکتا ہے کہ ابتدائی یہودیت کی طرف رجوع کررہی ہے۔ روح مسیح کا تسلسل مثبت یہودیت کی نسبت یہودی باطنیت کا جز ہے' پولی مسیح بال شیم (Baal Sham) کی تحریک کا ذکر کرتے ہوئے پروفیسر بوبر لکھتا ہے:

> ''کہا جاتا ہے کہ مسیح کی روح پیغمبروں اور صالح آدمیوں کے ایک طویل سلسلہ (جنہیں دور حاضر میں صادق کہا جاتا ہے) کے واسطہ سے زمین پر اتری۔ اسلامی ایران میں قبل اسلام کے موبدانہ اثرات کے تحت جو ملحدانہ تحریکیں اٹھیں۔ انہوں نے

تناسخ کے اس تصور کو چھپانے کے لیے ''**بروز**''، ''**حلول**'' اور ''**ظلی**'' وغیرہ کی اصطلاحات وضع کیں۔ موبدانہ نظریہ کی وضاحت کے لیے نئی اصطلاحات کا وضع کرنا اس لیے ضروری تھا کہ وہ مسلمانوں کے قلوب کو ناگوار نہ گزریں۔ حتیٰ کہ ''مسیح موعود'' کی اصطلاح بھی اسلامی نہیں بلکہ اجنبی ہے اور اس کا مبداء بھی قبل از اسلام کا موبدانہ تصور ہے۔'' (۱۰)

اسلام میں ختم نبوت کے تصور کی تہذیبی و ثقافتی قدر و قیمت کو بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

''اس کا مفہوم بالکل سادہ ہے یعنی محمد ﷺ کے بعد جنہوں نے اپنے پیروؤں کو ایک قابل عمل قانون دے کر آزاد کر دیا جو انسانی ضمیر کی گہرائیوں سے ظہور پذیر ہو رہا ہے۔ کسی دوسری انسانی ہستی کے آگے روحانی اعتبار سے سر تسلیم خم نہ کیا جائے۔ دینیات کے نقطہ نگاہ سے اس اصول کا مطلب یہ ہے کہ جس عمرانی وسیاسی نظام کو اسلام کہا جاتا ہے، وہ کامل ومکمل اور ابدی ہے۔ رسول اللہ ﷺ کے بعد کوئی ایسا الہام ممکن ہی نہیں جس سے انکار مستلزم کفر ہو۔ جو بھی شخص ایسے الہام کا دعویٰ کرے وہ اسلام سے غداری کا مرتکب ہوگا۔ چونکہ قادیانیوں کا عقیدہ ہے کہ بانی احمدیت الہام کا حامل تھا لہٰذا وہ پوری دنیائے اسلام کو کافر قرار دیتے ہیں۔ خود بانی تحریک کا استدلال جو صرف قرون وسطیٰ کے کلامی کے لیے زیبا سمجھا جا سکتا ہے۔

یہ ہے کہ اگر اسلام کے مقدس پیغمبر کی روحانیت دوسرے نبی کی تخلیق نہ کرے تو اس روحانیت کو ناکام سمجھا جائے گا، وہ اپنی نبوت کو اسلام کے مقدس پیغمبر کی نبوت پرور روحانی قوت کی شہادت قرار دیتا ہے، لیکن اگر آپ یہ سوال کریں کہ آیا رسول اللہ ﷺ کی روحانیت ایک سے زیادہ پیغمبروں کی تربیت بھی فرما سکتی ہے تو اس کا جواب نفی میں دیا جاتا ہے۔ اس کا مطلب صاف الفاظ میں یہ ہوا کہ محمد ﷺ (معاذ اللہ) آخری نبی نہ تھے، آخری نبی میں ہوں۔''

بانی احمدیت نے تاریخ انسانیت میں عموماً اور تاریخ ایشیاء میں خصوصاً ختم نبوت کے اسلامی فکر کی

ثقافتی وتہذیبی قدر و قیمت نہ سمجھی اور یہ تصور قائم کرلیا کہ ختم نبوت ان معنی میں رسول اللہ ﷺ کا کوئی پیرو درجہ نبوت تک نہیں پہنچ سکتا رسول اللہ ﷺ کی نبوت میں ناتمامی کا نشان ہے۔ میں اس کی نفسیات کا مطالعہ کرتا ہوں تو یہ واضح ہوتا ہے کہ اپنے ادعائے نبوت کی خاطر وہ اسلام کے مقدس پیغمبر کی اس خصوصیت سے فائدہ اٹھاتا ہے جسے وہ تخلیقی روحانیت قرار دیتا ہے، لیکن ساتھ ہی رسول اللہ ﷺ کی ''**خاتمیت**'' سے انکار کر دیتا ہے کیونکہ اس روحانیت کی تخلیقی صلاحیت صرف ایک نبی یعنی بانی تحریک احمدیت تک محدود رکھتا ہے۔ اس طرح یہ نیا نبی چپ چاپ اس بزرگ ہستی کی ''**خاتمیت**'' پر متصرف ہوجاتا ہے جسے وہ اپنا روحانی مورث قرار دیتا ہے۔

وہ کہتا ہے کہ میں اسلام کے مقدس پیغمبر کا بروز ہوں۔ اس طرح وہ ثابت کرنا چاہتا ہے کہ رسول اللہ (صلعم) کا بروز ہونے کی صورت میں اس کی خاتمیت حقیقتاً خود رسول اللہ (صلعم) کی خاتمیت ہے۔ گویا معاملے کو اس نقطۂ نگاہ سے دیکھا جائے تو رسول اللہ (صلعم) کی خاتمیت کی خلاف ورزی نہیں ہوتی۔ دونوں خاتمیتوں کو (اس کی اپنی اور رسول اللہ (صلعم) کی خاتمیت) ایک قرار دے کر وہ تصور خاتمیت کے زمانی مفہوم سے آنکھیں بند کرلیتا ہے۔

تاہم ظاہر ہے کہ لفظ بروز کامل مماثلت کے معنی میں بھی اسے فائدہ نہیں پہنچا تا کیونکہ بروز بہرحال اصل سے الگ ہوگا۔ صرف اوتار کی حیثیت میں بروز اصل سے متحد ہوتا ہے لہٰذا اگر ہم بروز کے معنی ''روحانی صفات میں مماثل'' قرار دیں تو استدلال بے اثر رہے گا، لیکن اگر اس کے برعکس ہم بروز کے معنی آریائی تصور کے مطابق اوتار لے لیں، تو استدلال بظاہر قابل قبول بن جائے گا مگر ساتھ ہی یہ بھی واضح ہوجائے گا کہ اس طریق ظہور کا مجوز ایک مجوسی ہے، جس نے بھیس بدل لیا ہے۔

یہ بھی کہا جاتا ہے اور اس سلسلے میں ہسپانیہ کے عظیم القدر مسلمان صوفی محی الدین ابن عربی کی سند پیش کی جاتی ہے کہ ایک مسلمان ولی کے لیے بھی روحانی ارتقاء کے دوران میں ایسے تجربات ممکن ہیں جنہیں صرف شعور نبوت سے مختص مانا جاتا ہے میں سمجھتا ہوں کہ شیخ محی الدین ابن عربی کا یہ نظریہ نفسیات کے نقطۂ نگاہ سے نامحکم ہے، لیکن اگر اسے درست بھی مان لیا جائے تو قادیانیوں کا استدلال شیخ محی الدین ابن عربی کے صحیح موقف سے متعلق کاملاً غلط فہمی پر مبنی ہے۔ شیخ اسے ایک خالصتاً ذاتی تجربہ قرار دیتے ہیں، جس کی بناء پر کوئی ولی ان لوگوں کو دائرہ اسلام سے خارج قرار نہیں دے سکتا، جو اس پر اعتقاد نہ رکھیں اور ایسا اصلاً ہو ہی نہیں سکتا۔

دراصل شیخ کے نقطۂ نگاہ کے مطابق ایک عہد یا ایک ملک میں ایک سے زیادہ ولی ہو سکتے ہیں، جو شعور نبوت تک پہنچ سکتے ہیں، لیکن قابل غور نکتہ یہ ہے کہ اگر مان بھی لیا جائے، ایک ولی کے لیے نفسیاتی اعتبار سے عرفان نبوت حاصل کر لینا ممکن ہے تو اس عرفان کی عمرانی و سیاسی اہمیت کوئی نہیں کیونکہ وہ کسی نئی تنظیم کا مرکز نہیں بن سکتا اور اس اعلان کا حقدار نہیں ہو سکتا کہ وہی تنظیم رسول اللہ (صلعم) کے پیروؤں کے لیے ایمان و کفر معیار ہے۔

شیخ محی الدین ابن عربی کی صوفیانہ نفسیات سے قطع نظر کرتے ہوئے میں ''فتوحات مکیہ'' سے متعلقہ عبارتوں کا مطالعہ غور و احتیاط سے کر چکا ہوں اور مجھے یقین ہو چکا ہے کہ یہ عظیم القدر ہسپانوی صوفی رسول اللہ (صلعم) کی خاتمیت کا ویسا ہی پختہ معتقد ہے، جیسا کوئی راسخ العقیدہ مسلمان ہو سکتا ہے، اگر اسے صوفیانہ کشف میں معلوم ہو جاتا کہ آگے چل کر مشرق میں تصوف کے بعض ہندوستانی اتائی اس کی صوفیانہ نفسیات کے پردے میں رسول اللہ (صلعم) کی خاتمیت پر زور لگانے کے لیے تیار ہو جائیں گے تو وہ علمائے ہند سے بھی پہلے دنیا کے مسلمانوں کو غداران اسلام کے خلاف متنبہ کر دیتا۔

اب میں احمدیت کی حقیقت پر آتا ہوں۔ تقابلی مذہب کے نقطۂ نگاہ سے اس کے ماخذ پر بحث حد درجہ دلچسپ ہوگی۔ اس سلسلے میں یہ امر بھی زیر غور آئے گا کہ اسلام سے پیشتر کے مجوسی تصورات کس طرح اسلامی تصوف کے ذریعے سے اس کے بانی پر اثر انداز ہوئے، لیکن میرے لیے یہاں یہ بحث شروع کرنا غیر ممکن ہے، صرف یہ کہہ دینا کافی ہے کہ احمدیت کی اصل حقیقت قرون وسطیٰ کے تصوف اور دینیات کے کہر میں چھپی ہوئی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ علمائے ہند نے اسے خالص دینی تحریک سمجھا اور اس کے انسداد کے لیے دینی حربے لے کر نکل پڑے، میں سمجھتا ہوں کہ اس تحریک سے نبٹنے کا یہ طریقہ مناسب نہ تھا۔ یہی وجہ ہے کہ اس سلسلے میں علماء صرف جزواً کامیاب ہوئے۔ بانی احمدیت کے الہامات کا نفسیاتی تجزیہ احتیاط سے کیا جائے تو یہ غالباً اصل شخصیت کی داخلی زندگی کا ایک ایک پہلو بروئے کار لانے کے لیے ایک موثر طریقہ ہوگا۔ مولوی منظور الٰہی نے بانی کے الہامات کا جو مجموعہ شائع کیا، میں اس کا ذکر کر دیتا ہوں اس مجموعے میں نفسیاتی چھان بین کے لیے سیر حاصل اور متنوع ذخیرہ موجود ہے۔ میری رائے میں یہ کتاب بانی احمدیت کے کردار اور شخصیت کے لیے ایک کلید مہیا کرتی ہے۔ مجھے امید ہے کہ کبھی جدید نفسیات کا کوئی نوجوان طالب علم اس کا سنجیدہ مطالعہ اپنا فرض منصبی قرار دے گا، اگر وہ قرآن مجید کو معیار بنا لے گا اور یہی اسے کرنا چاہیے۔ البتہ وجوہ

یہاں پیش نہیں کیے جا سکتے اور اگر وہ اپنے مطالعے کو بانی احمدیت اور معاصر غیر مسلم متصوفین مثلاً رام کرشن بنگالی کے تجربات کی تقابلی تحقیق تک توسیع دے گا تو اسے اس تجربے کی اصولی حیثیت کے متعلق ایک سے زیادہ مرتبہ سر مشق حیرت بننا پڑے گا جس کی بناء پر بانی احمدیت کے لیے نبوت کا دعویٰ کیا جا رہا ہے۔ (۱۱)

ڈاکٹر محمد اقبال کے فرزند گرامی ڈاکٹر جاوید اقبال علامہ صاحب کے قادیانیت کے خلاف پہلے مضمون کے متعلق فرماتے ہیں:

> ''1935ء میں احمدیت کی تردید میں اپنا پہلا انگریزی بیان بعنوان ''قادیانیت اور صحیح العقیدہ مسلمان'' تحریر کیا۔ یہ بیان برصغیر کے مختلف انگریزی اخباروں مثلاً ایسٹرن ٹائمز، ٹریبیون، سٹار آف انڈیا کلکتہ، دکن ٹائمز وغیرہ میں شائع ہوا۔ علاوہ اس کے اردو اخباروں میں اس کا ترجمہ بھی چھپا۔ 14 مئی 1935ء کو سٹیٹسمین نے اسے شائع کیا اور ساتھ اس پر لیڈنگ آرٹیکل بھی لکھا۔''

''قادیانیت اور صحیح العقیدہ مسلمان'' میں مختصراً اقبال کا استدلال یہ تھا کہ مسلمانوں کی ملی وحدت کی بنیادیں مذہبی تصور پر استوار ہیں۔ اگر ان میں کوئی ایسا گروہ پیدا ہو جو اپنی اساس تک ایک نئی نبوت پر رکھتے ہوئے یہ اعلان کرے کہ تمام مسلمان جو اس کا موقف قبول نہیں کرتے وہ کافر ہیں، تو قدرتی طور پر ہر مسلمان ایسے گروہ کو ملت اسلامیہ کے استحکام کے لیے ایک خطرہ قرار دے گا، اور یہ بات اس لیے بھی جائز ہوگی کہ مسلم معاشرے کو ختم نبوت کا عقیدہ ہی سالمیت کا تحفظ فراہم کرتا ہے۔ اقبال کے نزدیک قبل از اسلام مجوسیت کے جدید احیاء نے جن دو تحریکوں کو جنم دیا، ان میں ایک بہائیت ہے اور دوسری قادیانیت۔ بہائیت اس اعتبار سے زیادہ دیانت پر مبنی ہے کہ وہ اسلام سے اعلانیہ علیحدگی کا راستہ اختیار کرتی ہے۔ لیکن قادیانیت اسلام کے بعض اہم ظواہر کو برقرار رکھتے ہوئے اس کی روح اور نصب العین سے انحراف کرتی ہے۔ اقبال کے بیان کے مطابق '**بروز**'، '**حلول**' اور '**ظل**' کی اصطلاحات مسلم ایران میں اسلام سے منحرف تحریکوں نے اختراع کیں اور '**مسیح موعود**' کی اصطلاح میں مسلم دینی شعور کی تخلیق نہیں ہے۔ آخر میں فرماتے ہیں کہ ہندوستان کے حاکموں کے لیے بہترین راستہ یہی ہے کہ قادیانیوں کو ایک علیحدہ مذہبی فرقہ قرار دے دیں۔ (۱۲)

اس بیان پر احمدی اخباروں نے کئی اعتراض کیے اور اقبال پر مختلف قسم کے الزام لگائے۔ ہفتہ وار

''**لائمیٹ**'' کے نمائندئے نے ان کی توجہ ایک اور احمدی ہفتہ وار ''**سن رائز**'' کی طرف مبذول کراتے ہوئے سوال کیا کہ اس اخبار کے مطابق انہوں نے کسی گزشتہ خطبے میں احمدیت کے متعلق مختلف رائے کا اظہار کیا تھا سوأن کے اب کے بیان اور خطبہ میں تناقض کیوں ہے۔ علامہ اقبال کا جواب تھا کہ وہ یہ تسلیم کرنے سے انکار نہیں کر سکتے کہ اب سے اربع صدی پیشتر انہیں اس تحریک سے اچھے نتائج کی توقع تھی۔ لیکن کسی مذہبی تحریک کی اصل روح ایک دن میں ظاہر نہیں ہو جاتی بلکہ اپنے مکمل اظہار کے لیے کئی عشرے لے لیتی ہے۔ اس تحریک کے دو گروہوں کے درمیان اندرونی اختلافات بھی اس حقیقت کا ثبوت فراہم کرتے ہیں کہ جو لوگ بانی تحریک کے ساتھ ذاتی رابطہ رکھتے تھے، انہیں بھی یہ معلوم نہ تھا کہ آگے چل کر تحریک نے کیا صورت اختیار کرنی ہے۔ درخت کو جڑ سے نہیں اس کے پھل سے پہچانا جاتا ہے۔ پس اگر ان کے رویہ میں کوئی تناقض ہے تو یہ بھی ایک زندہ اور سوچنے والے انسان کا حق ہے کہ وہ اپنی رائے بدل لے۔ بقول ایمرسن صرف پتھر ہی اپنے آپ کو نہیں بدلتے۔ (۱۳)

علامہ اقبال نے اسٹیٹسمین کے لیڈنگ آرٹیکل میں اپنے بیان پر تبصرہ کا جواب ایک خط کے ذریعے دیا جو جون 1935ء کو اسٹیٹسمین میں شائع ہوا۔ جواب کے اہم نکات یہ تھے:

اوّل:

یہ کہ برصغیر کے مسلمانوں کی طرف سے کسی رسمی عرض داشت کی وصولی کا انتظار کیے بغیر انگریزی حکومت کا فرض ہے کہ وہ مسلمانوں اور احمدیوں کے عقائد میں بنیادی اختلاف کا انتظامی طور پر نوٹس لے، جیسے کہ سکھوں کو 1919ء تک انتظامی اعتبار سے ایک علیحدہ سیاسی یونٹ نہ سمجھا جاتا تھا۔ مگر بعد میں بغیر ان کی طرف سے کسی رسمی عرض داشت کی وصولی کے انہیں ایسا تصور کیا گیا، باوجود اس کے کہ ہائی کورٹ لاہور کے فیصلہ کی رو سے سکھ کوئی علیحدہ مذہبی فرقہ نہیں بلکہ ہندو تھے۔

دوم:

یہ کہ احمدیوں کے سامنے صرف دو ہی راستے تھے یا تو بہائیوں کی طرح مسلمانوں سے اپنے آپ کو خود مذہباً الگ کر لیں یا مسئلہ ختم نبوت کے متعلق اپنی تمام ترغیبات مسترد کر کے

اسلامی مؤقف قبول کریں آخر دائرہ اسلام میں رہتے ہوئے ان کا اسلام کے منافی نکات اپنانے میں اور کیا مقصد ہوسکتا تھا سوائے اس کے کہ سیاسی فائدہ اٹھایا جائے۔

سوم:

یہ کہ (اور خصوصی اہمیت رکھتا تھا) احمدیوں کو علیحدہ مذہبی فرقہ قرار دینے میں اگر انگریزی حکومت نے مسلمانوں کا مطالبہ تسلیم نہ کیا تو مسلمانان برصغیر یہ شک کرنے میں حق بجانب ہوں گے کہ انگریزی حکومت جان بوجھ کر اس مذہبی فرقہ کو اس وقت تک مسلمانوں سے الگ نہ کرے گی جب تک کہ احمدیوں کی تعداد میں خاطر خواہ اضافہ نہیں ہوجاتا، کیونکہ فی الحال احمدی اپنی تعداد میں کمی کے سبب پنجاب میں سیاسی طور پر مسلمانوں، ہندوؤں اور سکھوں کے علاوہ ایک چوتھا مذہبی فرقہ بن سکنے کے قابل نہ تھے۔ لیکن اگر ان کی تعداد میں اضافہ ہو گیا تو وہ پنجاب میں مسلمانوں کی تھوری سی اکثریت کو صوبائی لیجسلیچر میں شدید نقصان پہنچا سکتے تھے۔ پس اگر انگریزی حکومت 1919ء میں سکھوں سے کسی رسمی عرضداشت کی وصولی کا انتظار کیے بغیر انہیں ہندوؤں سے الگ مذہبی فرقہ تسلیم کر سکتی ہے تو اس ضمن میں اسے احمدیوں کی طرف سے کسی رسمی عرضداشت کی وصولی کا انتظار کیوں ہے۔ (۱۴)

مسلمانوں نے اس بیان کا پرزور خیر مقدم کیا جب کہ قادیانیوں نے اس پر سخت تنقید کی مرزا محمود نے 24 رمئی 1935ء کو جمعہ کا پورا خطبہ اس کے جواب میں صرف کیا لیکن یہ جواب کسی ٹھوس دلیل سے عاری تھا۔ اخبار سٹیٹمین کلکتہ نے اس بیان پر ایک اداریہ لکھا جس کے جواب میں علامہ اقبال نے ایک بیان جاری کیا جس میں کہا گیا کہ قادیانیوں کے لیے دو راستے کھلے ہیں یا تو وہ بہائیوں کی طرح اسلام سے الگ ہوجائیں یا ختم نبوت کی من مانی تاویلات چھوڑ دیں انہوں نے حکومت کو مشورہ دیا کہ جیسا انہوں نے سکھوں کے معاملہ میں انہیں بغیر کسی رسمی مطالبہ کے 1919ء میں ہندوؤں سے علیحدہ قرار دیا تھا ایسے ہی احمدیوں کو الگ اقلیت قرار دیا جائے۔ (۱۵)

قادیانیوں کو اپنے دفاع کے لیے اگر کوئی سیاسی رہنما میسر آیا تو وہ پنڈت جواہر لال نہرو تھے جو اس

وقت الموڑہ جیل میں نظر بند تھے انہوں نے وقفے وقفے سے جیل سے تین مختصر مضامین اخبار ماڈرن ریویو کلکتہ کو اشاعت کے لیے روانہ کیے جن کا علامہ اقبال نے تفصیلی جواب دیا۔

پنڈت نہرو کا کہنا تھا کہ عربوں میں قوم پرستی کی لہر جاری ہے جو پرانے مذہبی عقائد کی جگہ لے رہی ہے۔ قومیں اسلامی استحکام سے دور ہوگئی ہیں کیونکہ انہوں نے قوم پرستانہ جذبات کو اپنا لیا ہے ان حالات میں قادیانیت کے مسئلے کی ثانوی حیثیت رہ جاتی ہے۔ علامہ اقبال نے اس کے جواب میں لکھا کہ پنڈت نہرو اور قادیانی دونوں مختلف وجوہ کی بناء پر مسلمانوں کے سیاسی اور مذہبی استحکام سے خوفزدہ ہیں وہ اصل میں شمال مغربی علاقے کے ہندوستانی مسلمانوں کے حق خود ارادیت کے حصول کی خواہش کے خلاف ہیں۔ قادیانی مسلمانوں کے سیاسی شعور کی بیداری سے گھبراتے ہیں کیونکہ یہ ان کی عزائم کی راہ میں حائل ہے اور ان کو رسول عربی ﷺ کی امت کے اندر سے ایک نئی امت بنانے کی سازش سے روکتی ہے (١٦)۔

20 / جون 1936ء کے ایک خط میں علامہ اقبال پنڈت نہرو کو لکھتے ہیں کہ:

''احمدی، اسلام اور ہندوستان دونوں کے غدار ہیں'' (١٧)۔

## علماء کرام سے استفسار

علامہ محمد اقبال نے قادیانیت کا مکمل محاسبہ کرنے کے لیے اس وقت کے جید علمائے کرام سے رابطہ قائم رکھا اور ان سے ضروری سوال پوچھے اس سلسلے میں ہم نمونہ کے طور پر مولانا سید سلیمان ندوی کے نام دو خطوط درج کرتے ہیں۔

**بھوپال، شیش محل**

یکم اگست، 1935ء

مخدوم مکرم جناب مولینا!

السلام علیکم!

آپ کا والا نامہ مجھے ابھی ملا ہے جس کے لیے سراپا سپاس ہو۔ چند امور اور بھی دریافت طلب ہیں اُن کے جواب سے بھی ممنون فرمایئے۔(۱)

1- تکملہ مجمع البحار، صفحہ 85 میں حضرت عائشہؓ کا ایک قول نقل کیا گیا ہے۔ یعنی کہ کہ حضور رسالت مآب ﷺ کو خاتم النبین کہو، لیکن یہ نہ کہو کہ ان کے بعد کوئی اور نبی نہیں ہوگا۔(۲)

مہربانی کر کے کتاب دیکھ کر یہ فرمایئے کہ آیا اس قول کے اسناد درج ہیں اور اگر ہیں تو آپ کے نزدیک ان اسناد کی حقیقت کیا ہے؟

ایسا ہی قول درمنثور، جلد پنجم، صفحہ 204 میں ہے، اس کی تصدیق کی بھی ضرورت ہے۔ میں نے یہاں بھوپال میں یہ کتب تلاش کیں افسوس اب تک نہیں ملیں۔

2- حج الکرامہ، صفحہ 231-227 حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے دوبارہ آنے کے متعلق ارشاد ہے من قال بسبب نبوته كفر حقاً اس قول کی آپ کے نزدیک کیا حقیقت ہے۔

---

مولانا سید سلیمان ندوی اس کی وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

1- اُس وقت وہ (علامہ مرحوم) ردِ قادیانی پر اپنا مضمون تیار کر رہے تھے۔

2- جی ہاں! اس کتاب میں یہ روایت ہے، جو مصنف ابنِ ابی شیبہ سے لی گئی ہے لیکن اس کی سند مذکور نہیں جو روایت کی صحت وصنف کا پتہ لگایا جائے اور اگر صحیح ہو بھی تو یہ حضرت عائشہؓ کی محض رائے ہے۔ کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے بار بار خود فرمایا ہے لا نبی بعدی میرے بعد کوئی نبی نہیں۔ حضرت عائشہؓ نے اپنے خیال میں اس لیے ایسا کہنے سے منع کیا کہ حضرت عیسیٰؑ کے نزول کا انکار اس سے لوگ نہ سمجھنے لگیں۔ بہر حال یہ اُن کا خیال ہے جس کا صحیح ہونا ضروری نہیں۔ خصوصاً ایسی صورت میں جب خود حضور ﷺ کے قول کے خلاف ہو۔

3- لو عاش ابراهیم لکان نبیاً۔ اس حدیث کے متعلق آپ کا کیا خیال ہے' نووی اسے معتبر نہیں جانتا۔ ملا علی قاری کے نزدیک معتبر ہے۔ کیا اس کے اسناد درست ہیں۔

4- بخاری کی حدیث'' واما مکم منکم'' میں واؤ حالیہ ہے کیا؟ (۶) اگر حالیہ ہو تو اس حدیث کا یہ مطلب معلوم ہوتا ہے کہ مسیح علیہ السلام کے دوبارہ آنے سے مسلمانوں کو کوئی تعلق نہیں۔ کیونکہ جس وقت وہ آئیں گے مسلمانوں کا امام خود مسلمانوں میں سے ہوگا۔

5- ختم نبوت کے متعلق اور بھی اگر کوئی بات آپ کے ذہن میں ہو تو اس سے آگاہ فرمائیے۔ زیادہ کیا عرض کروں، امید کہ مزاج بخیر ہوگا۔

والسلام

مخلص

محمد اقبال (۱۸)

---

3- جی ہاں وہی روایت بحوالہ مصنف ابن ابی شیبہ اس کتاب میں بھی ہے اور اس کی نسبت پہلے لکھ چکا ہوں۔

4- حجج الکرامہ فی آثار القیامہ، نواب صدیق حسن خان کی کتاب ہے۔ حضرت عیسیٰؑ کی آمدِ ثانی بصفت نبوت ہوگی یا بلاصفت نبوت۔ اس باب میں علماء کا اختلاف ہے۔ نواب صاحب کی رائے یہ معلوم ہوتی ہے کہ وہ بصفت نبوت ہوگی اس لیے وہ لکھتے ہیں کہ جو لوگ ان کی آمدِ ثانی میں ان کی صفتِ نبوت کا انکار کرتے ہیں وہ مرتکب کلمہ کفر ہیں۔ بہر حال یہ رائے ہے۔

5- یہ ابن ماجہ کی روایت ہے۔ اس روایت کو بعض محققین نے موضوعات میں شمار کیا ہے اور بعض نے کہا ہے کہ یہ فرضاً ہے واقعہ نہیں کیونکہ لو فرض اور عدم وقوع کے لیے آتا ہے، اسی سے معلوم ہوا کہ محمد رسول اللہ ﷺ کے بعد کوئی نبی نہ ہوگا۔ اس لیے ابراہیم بن محمد کو بچپن ہی میں اٹھالیا گیا۔ چنانچہ دوسری روایتوں میں یہی مذکور ہے۔ چنانچہ خود ابن ماجہ میں اور بخاری میں ہے۔ ولو قضی ان یکون بعد محمد نبی لعاش ابنه ولکن لا نبی بعده (ابن ماجہ، جنائز، بخاری، انبیاء) یعنی یہ کہ اگر فیصلہ الٰہی یہ ہوتا کہ محمد ﷺ کے بعد کوئی نبی ہو تو آپ کے صاحبزادہ زندہ رہتے لیکن یہ فیصلہ الٰہی ہو چکا تھا کہ آپ کے بعد کوئی نبی نہیں ہوگا۔ ملا علی قاری نے اس کو موضوعات میں لیا ہے، اس کو معتبر نہیں کہا ہے۔ ضعیف کہا ہے۔ اس میں ابو شیبہ ابراہیم راوی ضعیف ہے بلکہ وہ متروک الحدیث، منکر الحدیث، باطل گو اور دروغ گو تک کہا گیا ہے۔ اس کے بعد بشرطِ صحت مُلا نے اس کا تاویل کی ہے۔ بہر حال اس حدیث کا وہی مطلب ہے جو اس حدیث کا ہے۔ لو کان بعدی نبیا لکان عمر (مسند احمد، ترمذی) یعنی یہ کہ اگر میرے بعد نبی ہونا ممکن ہوتا تو عمرؓ بن خطاب نبی ہوتے لیکن چونکہ ممکن نہیں اس لیے نہ وہ اور نہ کوئی اور نبی ہو سکتا ہے۔

۶- صحیح یہی ہے کہ واؤ حالیہ ہے اور مطلب یہ ہے کہ حضرت عیسیٰؑ عیسائیوں پر حجت ہوں گے اور مسلمانوں کی تائید فرمائیں گے۔

**بھوپال، شیش محل**

۲۳/اگست 1933ء

مخدوم مکرم جناب مولٰینا!

السلام علیکم!

ایک عریضہ لکھ چکا ہوں اُمید کہ پہنچ کر ملاحظہ عالی سے گذرا ہوگا۔ ایک بات دریافت طلب رہ گئی تھی جواب عرض کرتا ہوں۔

کیا علمائے اسلام میں کوئی ایسے بزرگ بھی گذرے ہیں جو حیات و نزول مسیح ابن مریم (علیہما السلام) کے منکر ہوں؟ یا اگر حیات کے قائل ہوں تو نزول کے منکر ہوں؟ معتزلہ کا عام طور پر اس مسئلہ میں کیا مذہب ہے؟ (۱)

امید ہے کہ آپ کا مزاج بخیر ہوگا۔ میں 28/اگست کی شام کو رخصت ہو جاؤں گا۔ علاج کا کورس اس روز صبح ختم ہو جائے گا۔ اس خط کا جواب لاہور کے پتہ پر ارسال فرمائیے۔

والسلام

مخلص

محمد اقبال (۱۹)

---

O کتاب میں سن یونہی درج ہے مگر خطوط کی سن وار ترتیب کو دیکھتے ہوئے یہ صحیح معلوم نہیں ہوتا۔ صحیح سن 35 ہے۔ جسے کاتب نے غلطی سے 33ء کر دیا۔

۱۔ مجھے جہاں تک علم ہے نزول مسیح علیہ السلام کا انکار کسی نے نہیں کیا۔ معتزلہ کی کتابیں نہیں ملتیں جو حال معلوم ہو۔ البتہ ابن حزم وفات مسیح علیہ السلام کے قائل تھے ساتھ ہی نزول کے بھی۔

## شاعری میں قادیانیت کی تردید

علامہ اقبال نے اپنے متعدد اشعار میں قادیانیت کے مذہبی فلسفہ اور سیاسی افکار کو تنقید کا نشانہ بنایا اور ملت اسلامیہ کو اس کے ملت کش عوامل سے روشناس کرایا آپ کے اشعار مختلف عنوانات کے تحت درج کیے جاتے ہیں۔

### الہام

ہے زندہ فقط وحدت افکار سے ملت
وحدت ہو فنا جس سے وہ الہام بھی الحاد (۲۰)

وحدت کی حفاظت نہیں بے قوتِ بازو
آتی نہیں کچھ کام یہاں عقلِ خداداد

اے مرد خدا تجھ کو وہ قوت نہیں حاصل
جا بیٹھ کسی غار میں اللہ کو کر یاد

مسکینی و محکومی و نومیدیٔ جاوید
جن کا یہ تصوف ہو وہ اسلام کر ایجاد

ہو بندہ آزاد اگر صاحب الہام
ہے اس کی نگہ فکر و عمل کے لیے مہمیز

محکوم کے الہام سے اللہ بچائے
غارت گر اقوام ہے وہ صورت چنگیز (۲۱)

## درس غلامی

ہند میں حکمت دیں کوئی کہاں سے سیکھے
نہ کہیں لذتِ کردار نہ افکارِ عمیق

خود بدلتے نہیں قرآن کو بدل دیتے ہیں
ہوئے کس درجہ فقیہان حرم بے توفیق

ان غلاموں کا یہ مسلک ہے کہ ناقص ہے کتاب
کہ سکھاتی نہیں مومن کو غلامی کے طریق (۲۲)

## جعلی نبوت

غدار وطن اس کو بتاتے ہیں برہمن
انگریز سمجھتا ہے مسلماں کو گداگر

پنجاب کے ارباب نبوت کی شریعت
کہتی ہے کہ یہ مومن پارینہ ہے کافر (۲۳)

عصر من پیغمبر ہم آفرید
آنکہ در قرآں بغیر از خود ندید

نعمت اغیار را رحمت شمرد
رقص ہا گرد کلیسا کرد و مرد

زیں کلیماں نیست امید کشود
آستیں ہا بے ید بیضا چہ سود (۲۴)

# انگریز پرستی کے خلاف

## امامت

تو نے پوچھی ہے امامت کی حقیقت مجھ سے
حق تجھے میری طرح صاحب اسرار کرے

ہے وہی تیرے زمانے کا امام برحق
جو تجھے حاضر و موجود سے بیزار کرے

دے کے احساس زیاں تیرا لہو گرما دے
فقر کی سان چڑھا کر تجھے تلوار کرے

موت کے آئینہ میں تجھ کو دکھا کر رخ دوست
زندگی تیرے لیے اور بھی بیزار کرے (۲۵)

فتنہ ملت بیضا ہے امامت اس کی
جو مسلمان کی سلاطیں کا پرستار کرے

سخت باریک ہیں امراض امم کے اسباب
کھول کر کہیے تو کرتا ہے بیاں کوتاہی

دین شیری میں غلاموں کے امام اور شیوخ
دیکھتے ہیں فقط اک فلسفہ روباہی

ہو اگر قوت فرعون کی در پردہ مرید
قوم کے حق میں ہے لعنت وہ کلیم اللّٰہی (۲۶)

## مہدی

سب اپنے بنائے ہوئے زنداں میں ہیں محبوس
خاور کے ثوابت ہوں کہ افرنگ کے سیّار

دنیا کو ہے اس مہدیٔ برحق کی ضرورت
ہو جس کی نگاہ زلزلہ عالم افکار (۲۷)

## جہاد

فتویٰ ہے شیخ کا یہ زمانہ قلم کا ہے
دنیا میں اب رہی نہیں تلوار کارگر

لیکن جناب شیخ کو معلوم کیا نہیں
مسجد میں اب یہ وعظ ہے بے سود و بے اثر

تیغ و تفنگ دست مسلماں میں اب کہاں
ہوں تو بھی دل ہیں موت کی لذت سے بے خبر

تلقین اس کو چاہیے ترک جہاد کی
دنیا کو جس کے پنجہ خونیں سے ہو خطر

ہم پوچھتے ہیں شیخ کلیسا نواز سے
مشرق میں جنگ شر ہے تو مغرب میں بھی ہے شر

حق سے اگر غرض ہے تو زیبا ہے کیا یہ بات
اسلام کا محاسبہ یورپ سے در گذر (۲۸)

## لا نبی بعدی

پس خدا برما شریعت ختم کرد
بررسول ما رسالت ختم کرد

رونق از ما محفل ایام را
اُو رُسل را ختم و ما اقوام را

خدمت ساقی گری باما گزاشت
داد مارا آخریں جامے کہ داشت

لا نبی بعدی زاحسان خدا است
پردۂ ناموس دین مصطفیٰ است

قوم را سرمایہء قوت ازُو
حفظ سر وحدت ملت ازُو

حق تعالیٰ نقش ہر دعویٰ شکست
تا ابد اسلام را شیرازہ بست

دل زغیر اللہ مسلماں برکند
نعرۂ لا قوم بعدی می زَند (۲۹)

ترجمہ:

1- خداتعالیٰ نے ہم پر شریعت اور ہمارے رسول اللہ ﷺ پر رسالت ختم کردی۔

2- ہمارے رسول اللہ ﷺ پر سلسلہ انبیاء اور ہم پر سلسلہ اقوام تمام ہو چکا، اب بزم جہاں کی رونق ہم سے ہے۔

3- میخانہ شرائع کا آخری جام ہمیں عطا فرمایا گیا، قیامت تک ساقی گری کی خدمت اب ہم ہی انجام دیں گے۔

4- رحمۃ للعالمین ﷺ کا یہ فرمان کہ میرے بعد کوئی نبی نہیں۔ احسانات خداوندی میں سے ایک بڑا احسان ہے۔ دین مصطفی ﷺ کی عزت و ناموس کا محافظ بھی یہی ہے۔

5- مسلمانوں کا اصل سرمایہ قوت یہی عقیدہ ختم نبوت ہے اور اسی میں وحدت ملت کے تحفظ کا راز پوشیدہ ہے

6- اللہ عزوجل نے (حضور ﷺ کے بعد) ہر دعوی نبوت کو باطل ٹھہرا کر اسلام کا شیرازہ ہمیشہ کے لیے مجتمع کر دیا ہے۔

7- اسی عقیدہ کے باعث مسلمان ایک اللہ کے سوا سب سے تعلق توڑ لیتا ہے اور امت مسلمہ کے بعد کوئی امت نہیں، کا نعرہ بلند کرتا ہے۔

## نبوت

میں نہ عارف نہ مجدد ، نہ محدث ، نہ فقیہہ
مجھ کو معلوم نہیں کیا ہے نوبت کا مقام
وہ نبوت ہے مسلماں کے لیے برگ حشیش
جس نبوت میں نہیں قوت و شوکت کا پیام (۳۰)

علامہ اقبال نے جس بھرپور انداز میں قادیانی تحریک کا محاسبہ کیا اس کے نتیجے میں مسلم اہل فکر اس تحریک کی حقیقت سے باخبر ہو گئے۔ ان کا یہ مطالبہ کہ قادیانیوں کو غیر مسلم اقلیت قرار دیا جائے۔ 1935ء کے بعد اسلامیان ہند کی آواز بن گیا۔ اپنے تحقیقی مقالے میں علامہ صاحب نے قادیانیت پر تنقید کرتے ہوئے جو اصول وضع کیے اور جو دینی حقائق بیان کیے ہیں اس کی روشنی میں اس تحریک کے معاشرتی اور سیاسی مضمرات واضح ہو گئے۔ یہ ایسے رہنما اصول ہیں جن کی روشنی میں ہر اسلام مخالف تحریک کا مطالعہ کیا جا سکتا ہے کیونکہ اسلام سے بغاوت کرنے والی تحریکوں کی اساس ختم نبوت سے انکار پر قائم کی جاتی ہے تاکہ وہ اسلامی شریعت میں ردوبدل کے لیے راہ نکال کر اپنے مذموم مقاصد کی تکمیل کر سکیں۔

# حواشی وتعلیقات

۱۔ میرزائیل، شورش کاشمیری، ص24، (چٹان میں مطبوعہ مضامین کا مجموعہ )1973ء

۲۔ تاریخ احمدیت، جلد ہشتم، ص:189

۳۔ ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی، تصانیت اقبال، اقبال اکیڈمی لاہور، 1982ء ص:459

۴۔ ڈاکٹر جاوید اقبال، زندہ رود، جلد سوم، ص:552-551، لاہور 1984ء

۵۔ ہفت روزۂ چٹان لاہور 22/اپریل 1947ء

۶۔ زندہ رود، ص:579، بحوالہ فضل حسین ایک سیاسی بیاگرافی از عظیم حسین (انگریزی) صفحات 314-313، میاں فضل حسین کی ڈائری اور نوٹس مرتبہ ڈاکٹر وحید احمد (انگریزی) اندراجات ڈائری مورخہ 17/مئی و 22/مئی 1932ء صفحات 140-138

۷۔ زندہ رود، ص:579، بحوالہ فضل حسین ایک سیاسی بیاگرافی از عظیم حسین (انگریزی) صفحات 314-313، میاں فضل حسین کی ڈائری اور نوٹس مرتبہ ڈاکٹر وحید احمد (انگریزی) ص154

۸۔ زندہ رود، ص598-597

۹۔ لطیف احمد شیروانی، حرف اقبال، لاہور 1977ء ص:231

۱۰۔ لطیف احمد شیروانی، حرف اقبال ص:173

۱۱۔ زندہ رود، ص257-255

۱۲۔ بیان کے انگریزی متن کے لیے دیکھیے ''اقبال کی تقریریں اور بیانات''، مرتبہ اے۔آر۔طارق (انگریزی) ص 91-98

۱۳۔ ایضاً، صفحات 104-99، بحوالہ زندہ رود، ص552

۱۴۔ ایضاً، صفحات 108-105، بحوالہ زندہ رود، ص552-551

۱۵۔ ایضاً، ص:174

۱۶۔ ایضاً، ص:7-176

۱۷۔ A Bunch of Old Letters, London, 1958, p:187

۱۸۔ مکاتیب اقبال ج ا، ص194-191، مرتبہ شیخ عطاء اللہ ایم۔اے

۱۹۔ ایضاً ص196

۲۰۔ ضرب کلیم، ص35، 1986، لاہور

۲۱۔ ضرب کلیم، ص54

۲۲۔ ضرب کلیم، ص22

۲۳۔ ضرب کلیم، ص26-27

۲۴۔ مثنوی پس چہ باید کرد اے اقوام شرق، ص32-24، 1985، لاہور، طبع نہم

۲۵۔ ضرب کلیم، ص50-49

۲۶۔ ضرب کلیم ،ص158، 1986، لاہور

۲۷۔ ضرب کلیم، ص44

۲۸۔ ضرب کلیم، ص28

۲۹۔ مجموعہ اسرار و رموز، ص102، 1986، لاہور

۳۰۔ ضرب کلیم، ص56


خدائے لم یزل کا دستِ قدرت تو، زبان تو ہے
یقین پیدا کر اے غافل کہ مغلوب گماں تو ہے

پرے ہے چرخ نیلی فام سے منزل مسلماں کی
ستارے جس کی گرد راہ ہوں، وہ کارواں تو ہے

# قرآن فہمی کے لئے علم کائنات کی اہمیت

جنید احمد ہاشمی *

قرآن کریم موجودات اور ان کی تخلیق و تنظیم اور تخلیقی مدارج کو ایک مکمل نظام حکمت کے طور پر پیش کرتا ہے۔ انسانوں کی توجہ کائنات اور اس کی تخلیق و تکوین کی طرف مبذول کراتا ہے اور یہ بات انسانوں کے اوّلین فرائض میں شامل قرار دیتا ہے کہ وہ آفاق و انفس کا مطالعہ کریں، صحیفہ کائنات کو بنظر غائر پڑھیں، غور و فکر کی تمام صلاحیتوں سے کام لے کر کائنات کے ہر شعبے میں پائی جانے والی ترتیب، تنظیم، تسلسل اور مقصدیت کا بغور جائزہ لیں تاکہ اوّلاً تو کائنات سے صانع کائنات کو پہچانیں اور موجودات سے موجد پر استدلال کر سکیں اور ثانیاً اس لیے کہ ان عظیم قوتوں سے اچھی طرح نفع اٹھائیں جن کو اللہ تعالیٰ نے انسانوں کے لیے پیدا کیا اور انہی کے نفع کے لیے مسخر کر دیا ہے۔ جیسا کہ سورۃ جاثیہ میں ارشاد ہوا ہے:

> اللّٰہ الذی سخّرلکم البحر لتجری الفلک فیہ بامرہ ولتبتغوا من فضلہ ولعلّکم تشکرون ○ وسخّر لکم ما فی السمٰوٰت وما فی الارض جمیعاً منہ انّ فی ذلک لآیٰت لقوم یتفکرون (۱)
>
> ''وہ اللہ ہی تو ہے جس نے سمندر کو تمہارے لیے مسخر کر دیا تاکہ اس کے حکم سے اس میں کشتیاں چلیں اور تاکہ تم اس کے فضل سے (معاش) تلاش کرو اور تاکہ شکرگزار بنو، اور جو کچھ آسمانوں میں اور جو کچھ زمین میں ہے سب کو تمہارے لیے مسخر کر دیا۔ غور و فکر کرنے والوں کے لیے اس میں نشانیاں ہیں۔''

انسانوں کو سب سے پہلے جو علم دیا گیا وہ قرآن کریم کی زبان میں ''**علم اسما**'' کے نام سے موسوم ہے۔ قرآن کریم میں ہے:

> ﴿ وعلّم آدم الأسماء کلھا ﴾ (۲)
>
> ''اور اس (اللہ تعالیٰ) نے آدمؑ کو تمام اسماء بتلا دیے۔''

---

* ریسرچ انویسٹیگیٹر، شریعہ اکیڈمی، انٹرنیشنل اسلامک یونیورسٹی، اسلام آباد

لفظ اسماء اسم کی جمع ہے جس کے معنی ''علامت'' اور ''نشان'' کے ہیں۔ (۳)

متعدد مفسرین نے اس کی تفسیر میں بیان کیا ہے کہ اس سے مراد دنیا بھر کی تمام چیزیں اور ان کے آثار و خواص ہیں جو آدم علیہ السلام اور بنی آدم کو عطا کیے گئے ہیں۔

قاضی بیضاویؒ فرماتے ہیں:

''اللہ تعالیٰ نے حضرت آدم علیہ السلام کو چیزوں کی اصل شناخت، ان کے خواص، نام، اصول علم، صنعتوں کے قوانین اور ان صنعتوں میں استعمال ہونے والے اوزار کی کیفیتیں (غرض سب کچھ) بذریعہ الہام بتا دیا تھا۔'' (۴)

علامہ طنطاوی مصریؒ تحریر کرتے ہیں:

''اللہ تعالیٰ نے آدم علیہ السلام کو اشیاء کی معرفت، ایجاد و اختراع اور تمام صنعتیں الہام کر دیں تو آدم علیہ السلام کے لیے ارض و سماء، بر و بحر، چٹیل میدان، مرغزار بیابان و کہسار سب مسخر کر دیئے اسی طرح اس نے مخلوقات کے تمام اسماء اور خواص وصفات کا علم آدم علیہ السلام کو دے دیا۔'' (۵)

لطفی جمعہ لکھتے ہیں:

''وہ کتاب جو افصح العرب پر نازل ہوئی محض ایک مذہبی کتاب نہیں بلکہ تقریباً تین سو علوم کا منبع ہے مثلاً شرع، لغت، تاریخ، ادبیات، طبیعات، فلکیات اور فلسفہ وغیرہ۔ ان میں سے اکثر علوم کا راست مأخذ خود قرآن ہے۔'' (۶)

شاہ ولی اللہ نے قرآنی علوم کو جن پانچ ابواب میں تقسیم کیا ہے ان میں ایک علم آلاءاللہ ہے۔ (۷)

علم آلاءاللہ کو موجودہ دور کی زبان میں ''**علم کائنات**'' یا ''**علم سائنس**'' کہا جا سکتا ہے اسی علم کائنات کی مختلف شاخیں موجودہ دور میں مختلف ناموں مثلاً طبعیات، کیمیا، حیاتیات، ارضیات، فلکیات وغیرہ سے متعارف ہیں

الغرض قرآن نے غور و فکر، تجربہ و مشاہدہ کو حصول علم کے ذریعے کے طور پر سند مانا اور بے شمار

سائنسی حقائق ونتائج پیش کر کے انسان کو یہ دعوت دی ہے کہ قرآن کی رہنمائی میں کائنات میں غور وفکر کرے اور اسرار فطرت کی نقاب کشائی کرے۔

یہاں یہ اصولی نکتہ مدنظر رکھنا ضروری ہے کہ قرآن کریم بنیادی طور پر ہدایت کی کتاب ہے۔(۸) قرآن، امور کونیہ (سائنس وغیرہ) کو بطور مقصد پیش نہیں کرتا بلکہ اس کا مقصد انسانوں کی معاش ومعاد کی اصلاح ہے اس لیے جن لوگوں نے قرآن کریم کے سائنسی بیانات کو بنیاد بنا کر اپنی ساری صلاحیتیں قرآن کو سائنس کی کتاب قرار دینے پر صرف کی ہیں انہوں نے قرآن کی دعوت اور روح کو سمجھنے میں غلطی کی ہے کیونکہ قرآن کریم کا موضوع علم کائنات نہیں۔ بلکہ مقصود یہ ہے کہ لوگوں کو اس زبان میں مخاطب کیا جائے جو اپنے زمانے کی اصطلاحات کی بناء پر سمجھتے ہیں یعنی قرآن کی اصل تعلیمات وہدایات کو بانداز نو پیش کیا جائے نہ یہ کہ ان نظریات پر قرآن کو ڈھالا جائے جن کو انہوں نے اپنایا ہے کیونکہ انسانوں کے خودساختہ نظریات آئے دن بدلتے رہتے ہیں اور ایک ہی نظریہ اہل زمانہ کی نظروں میں اکثر نفی واثبات کے لحاظ سے اختلاف کا باعث بنا رہتا ہے جس کی ایک مثال زمین کی گردش اور اس کا سکون ہے کہ یہ انسان تھے جن کو اپنے ''**علوم ومعارف**'' کے زور پر اصرار تھا کہ زمین ساکن ہے اور پھر یہی انسان ہیں جو اب زمین کی گردش کا درس دے رہے ہیں لہٰذا اگر قرآن کو انسانی ذہن کی کوکھ سے جنم لیے ہوئے علوم پر ڈھالتے رہنے کا عمل جاری رہا تو قرآن بازیچہ اطفال بن کر رہ جائے گا۔(۹)

دور جدید میں جہاں ضرورت اس امر کی ہے کہ اہل مذہب قرآن کریم کے گہرے مطالعہ کے ساتھ جدید سائنس کا مطالعہ کریں وہاں اس سلسلے میں مطالعہ اور تحقیقی کام کے لیے حدود وقیود (**Limitations**) کا ہونا بھی ضروری ہے۔ اس لیے یہ ایک غلطی ہوگی کہ ہم ہر سائنسی نظریے کے ساتھ قرآنی مطابقت پیدا کرنے کی کوشش کریں اور سائنس کے شعبدوں کا وقوع قرآن سے ثابت کرنے کی کوشش میں اس کے مقصد اصلی کو بھول جائیں۔

## قرآنی تعلیمات ومضامین کی تفہیم میں علم کائنات

اسلامی تعلیمات کی رو سے نظام زندگی کا مرکز ومحور ''**قرآن کریم**'' ہے اس عظیم کتاب کو سمجھنے کے

لیے علم کائنات کی حیثیت اساسی اہمیت کی حامل ہے کیونکہ قرآن کریم اپنی تعلیمات کی تفہیم کے لیے انسانوں سے اندھی تقلید (Blind Faith) کا تقاضا نہیں کرتا بلکہ اس کی تعلیم یہ ہے کہ ان کو سمجھنے کے لیے محسوسات اور مظاہر کو زینہ بنایا جائے مثلاً '' توحید باری تعالیٰ، قرآن کریم کا ایک مرکزی مضمون اور بنیادی تعلیم ہے۔ قرآن کریم علم کائنات کی ایک شاخ حیاتیات سے متعلق ایک حقیقت بیان کرتا ہے۔

﴿ انَّ الذین تدعون من دون اللّٰہ لن یخلقوا ذباباً ولو اجتمعوا له وان یسلبھم الذباب شیئاً لا یستنقذوہ منه ضعف الطالب والمطلوب ﴾(۱۰)

''جن لوگوں کو تم اللہ کے مقابلے میں پکارتے ہو وہ مکھی تک بھی پیدا نہیں کر سکتے اگر چہ وہ سب کے سب اس کام کے لیے جمع ہو جائیں اور اگر ان سے مکھی کوئی چیز چھین لے جائے تو اسے اس سے چھڑا نہیں سکتے طالب اور مطلوب دونوں ضعیف و کمزور ہیں۔''

کائنات کی اس حقیقت کو واضح کرنے کے بعد وہ انسان کو اس چیز کے ماننے کی دعوت دیتا ہے کہ یہ صرف خلاق عالم ہے کہ یکے بعد دیگرے کروڑوں مخلوقات کو ان کی تمام نوعی خصوصیات کے ساتھ لباس وجود میں برابر جلوہ گر کرتا رہتا ہے اس کے سوا کوئی دوسری ہستی نہیں جو اس قدر بے مثال اور حیرت انگیز کرشمے دکھا سکے۔

اسی طرح قرآن کریم کی ایک اہم تعلیم '' **وجود باری تعالیٰ** '' ہے جس کے اثبات کے لیے قرآن، فطرت کے آثار و شواہد کو خدایابی کا ذریعہ بنانے کی دعوت دیتا ہے قرآن کریم میں اس مضمون کے اثبات کے لیے بار بار کائناتی مظاہر پر غور و فکر کی تاکید و تلقین ہے۔(۱۱) جس سے یہ بات واضح طور پر سامنے آتی ہے کہ اللہ تعالیٰ کے وجود کی تعلیم و تصور جو انسانوں کو دیا جا رہا ہے وہ محض کسی تخیل اور مراقبے پر مبنی نہیں بلکہ ٹھوس مادی حقائق کے سمندر سے گذرتے ہوئے کائنات ارضی و سماوی میں اس کے قوانین کی کارفرمائی کی سیر کرتے ہوئے قائم ہوتا ہے۔ قرآن کریم چونکہ کائنات کو اللہ کی صفت تخلیق کی ایک محسوس اور مرئی شکل قرار دیتا ہے۔ لہذا مظاہر قدرت کا ذکر کرنے کے بعد انسانی ذہن کو متنبہ کرتا ہے۔

﴿ذلكم الله ربّكم فانّى تؤفكون﴾(۱۲)

ایسے ہی قرآن کریم کے دیگر مضامین مثلاً وحی والہام، سزاوجزا، بعث ونشور وغیرہ کوانہی اسالیب میں سمجھایا گیا ہے۔ (۱۳) گویا شریعت اوراس کے حقائق کا تعلق علم کائنات کے ساتھ چولی دامن کا ہے اگر اس علم کی طرف توجہ نہ کی جائے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ ہم قرآن کریم کے بیان کردہ مضامین کو بخوبی سمجھنے کے قابل نہیں ہوسکتے۔

## قرآن فہمی میں علم کائنات کی اہمیت

قرآن کریم کا کوئی طالب علم، علم کائنات سے بے نیاز رہ کر قرآن کریم کے معارف واسرار سے ہرگز واقف نہیں ہوسکتا۔ کیونکہ قرآن کریم اپنی دعوت پیش کرتے ہوئے جس چیز سے ہمیشہ استدلال قائم کرتا ہے وہ کائنات، اس کی تخلیق، ارتقاء اور مقصدیت ہے یہ قرآن کا عام اسلوب ہے کہ اپنی دعوت کے حق میں مظاہر فطرت سے دلائل پیش کرتا ہے جو زبان حال سے قرآنی دعوے کی تصدیق کرتے ہیں۔ قرآن فہمی میں یہ دلائل بڑی اہمیت رکھتے ہیں۔ دور جدید میں علم کائنات کی یہ اہمیت دور قدیم سے کہیں زیادہ نظر آتی ہے کیونکہ جدید دور تحقیق وانکشاف کا دور ہے۔ مظاہر فطرت اور کائنات کی تخلیق وتنظیم کے بارے میں قرآن کریم ایسی متعدد صداقتوں کا احاطہ کیے ہوئے ہے جن کی تصدیق عصر حاضر کی جدید ترین سائنسی دریافتیں کرتی ہیں۔ چنانچہ عموماً سارے قرآن اور خصوصاً امور کونیہ سے متعلق آیات کی تفہیم کا بڑا مدار جدید سائنسی عجائبات اور حوادث کو سمجھنے پر موقوف ہے۔ (۱۴)

نزول قرآن سے پہلے مظاہر کائنات سے متعلق لوگوں میں مشرکانہ توہمات پھیلے ہوئے تھے اور لوگ ان مظاہر کو دیوی دیوتا کے تابع تصور کرتے تھے مثلاً چاند، سورج، ستارے، آگ، ہوا، پانی حتی کہ شجر وحجر تمام مظاہر کائنات عام طور پر معبود ومسجود ٹھہرائے گئے تھے۔ مشرکین کا فلسفہ یہ تھا کہ جس چیز سے ہم کو نفع ونقصان پہنچ سکتا ہو وہ قابل احترام اور لائق عبادت ہے۔ ان مشرکانہ عقائد کا ابطال اسلام سے قبل کسی بھی مذہب نے اس طور پر نہیں کیا جس طرح قرآن نے کیا ہے یہ قرآن کریم کا کارنامہ ہے کہ وہ علمی، عقلی دلائل کی روشنی میں ان مظاہر کے الٰہ ہونے کا ابطال کرتا ہے یہی نہیں بلکہ وہ نوع انسانی کے لیے ان مظاہر کا ذکر کر کے ان سے متمتع

ہونے کی دعوت بھی دیتا ہے۔ ذیل میں قرآن فہمی کے لیے علم کائنات کی ضرورت واہمیت پر اس کے چند شعبوں کے حوالے سے گفتگو کی جاتی ہے۔

حیاتیات (Biology) سائنس کی وہ شاخ ہے جس میں حیوانات ونباتات کی جسمانی ساخت و پرداخت اوران کے طبعی وفطری احوال وکوائف سے بحث کی جاتی ہے۔

قرآن کریم کی بہت سی آیات میں اس علم سے متعلق بے شمار حقائق موجود ہیں مثلاً قرآن کریم نے نسل انسانی کے حیاتیاتی ارتقاء کی بنیاد آدم وحوا کو ٹھہرایا (۱۵) رحم مادر میں جینی ارتقاء کو بیان کیا ہے (۱۶) حیوانات کے خلق، تسویہ اور تقدیر کی طرف نشان دہی کی ہے (۱۷) انس وجن کے تخلیقی مادوں کو ذکر کیا ہے۔ مرد و عورت کے صنفی مفارق کو ظاہر کیا ہے۔ (۱۸)

اگرچہ جدید تحقیقات ان قرآنی حقائق کی تبیین کرتے نظر آتے ہیں تاہم معاصر علمی حلقوں میں ان نظریات کا اثر موجود ہے جو قرآن کریم کے بیانات سے متصادم ہیں اس ضمن میں ڈارون کے نظریہ ارتقاء کی مثال دی جاسکتی ہے جس کی تغلیط وتردید اگرچہ خود اس کے ہم پیشہ افراد ہی کی طرف سے ہوئی ہے تاہم کسی نہ کسی حوالے سے یہ نظریہ آج بھی مقبول ومؤثر ہے۔ (۱۹)

نسل انسانی کے حیاتیاتی ارتقاء کے اس نظریئے کا حاصل یہ ہے کہ انسان اور دیگر حیوانات، رینگنے والے جانور، چوپائے اور بندر سب حیاتیات کے سفر ارتقاء کی پچھلی کڑیاں ہیں اور انسان اس سفر ارتقاء کی اگلی کڑی ہے۔ (۲۰)

اس سلسلے میں علم حیاتیات سے واقفیت کے بعد ہی اس قابل ہوا جا سکتا ہے کہ قرآن کریم سے متصادم نظریات کی سائنسی طریق کار سے تردید وتغلیط کی جاسکے۔ علاوہ ازیں طبیعات سے متعلق مذکور قرآنی بیانات کی صحیح تفہیم آج اسی علم کے ارتقاء کی بدولت ممکن ہوئی ہے لہذا اس سے واقفیت قرآنی معارف واسرار تک پہنچنے میں ممد ومعاون ہے۔

علم ہیئت وفلکیات سے متعلق قرآن کریم نے قدرے تفصیل سے اشارے دیئے ہیں اس ضمن میں زمین وآسمان کی تخلیق، سیارات کی گردش، تسخیر کائنات اور خلانوردی، کائنات (عالم) کی عمر اور تخلیقی مراحل،

ستاروں کے مقام و مدار، شہاب ثاقب، زمین کا کرۂ باد، نشیب و فراز، سمندر سے متعلق بیانات، وغیرہ مضامین ایسے ہیں جو قرآن کریم میں متعدد مقامات پر منتشر ہیں۔ علم کائنات سے متعلق ان مختلف شعبوں سے واقفیت قرآنی بیانات کی تبیین کے لیے اہم ضرورت کا درجہ رکھتی ہے۔ اس کی ایک اہم مثال یہ ہے کہ جدید علم ہیئت و فلکیات، کائنات کی عمر، آغاز اور قیامت سے متعلق ان بیانات کی تصدیق کرتے نظر آتے ہیں جو ہمیں قرآن و سنت سے ملتے ہیں۔ مثلاً **قدماء یونان عالم کو قدیم مانتے تھے۔ کواکب اور سماوات کو ناقابل فنا اور ناقابل تغیر مانتے تھے** اور وجود قیامت سے انکاری تھے جب کہ یہ عقیدہ اسلام کے اصولی عقائد میں سے ہے جدید فلکیات کی رو سے یہ عالم حادث اور قابل فنا ہے۔ کائنات کی عمر بعض ماہرین کے نزدیک پندرہ ارب سال اور بعض کے نزدیک دس ارب سال ہے۔ بدایۃ الکون کے مصنف جان فایفر کا کہنا ہے:

> ''کائنات کی عمر دس ارب سال سے زیادہ نہیں۔ عہد قدیم میں سارے جہاں پر گھٹا ٹوپ تاریکی حاوی تھی مادی ذرات منتشر تھے یہ انتشار اتنا زیادہ تھا گویا عالم مادے سے بالکل فارغ تھا۔ مدت تک کائنات کی حالت یہ تھی پھر سائنسدان کائنات کو قابل فنا بھی سمجھتے ہیں لیکن وہ اس کا وقت بتانے اور توجیہہ کرنے سے قاصر ہیں۔ البتہ انہوں نے جزوی قیامت یعنی زمین یا نظام شمسی کی تباہی پر بحث کی ہے۔'' (۲۱)

ماہرین کی رائے میں اس ''**سائنسی قیامت**'' کی کئی صورتیں ممکن ہیں۔ مثلاً:

① نظام شمسی سخت برفانی دور سے دوچار ہو جائے۔

② زمین اور ستاروں کے تصادم کا امکان موجود ہے۔

③ نظام شمسی کی تباہی خود آفتاب اور کسی آوارہ ستارے کے باہمی تصادم سے بھی ممکن ہے

④ سورج تیزی سے اپنا مادہ اور ایندھن (ہائیڈروجن) خرچ کر رہا ہے۔

سائنسدانوں کے بقول جیسے جیسے سورج کا یہ خزانہ ختم ہوتا جائے گا اس کی چمک اور تمازت میں اضافہ ہوتا جائے گا۔ دس ارب سال کے بعد سورج اب کے مقابلے میں سوگنا زیادہ گرم اور چمکدار ہو جائے گا۔ اس وقت زمین پر اتنی گرمی پڑے گی کہ پانی کھولنے لگے گا، سمندروں کا پانی بخارات بن کر فضا میں غائب ہو جائے گا۔ ظاہر ہے کہ اس وقت زمین پر حیات ناممکن ہو جائے گی اس کے بعد سورج کی حدت کم ہو جائے گی۔

جسامت میں بڑی کمی کے ساتھ اس کی قوت کشش میں نہایت کمی نمودار ہونے لگے گی کشش کی کمی کے باعث سیارے آزاد ہو جائیں گے اور نظام شمسی کا یہ حسین نظام ختم ہو جائے گا۔ (۲۲)

## ملت قرآنی کی ذمہ داری

عہد وسطیٰ (آٹھویں اور بارھویں صدی عیسوی کے درمیان کا زمانہ) میں جب عیسائی دنیا جمود اور تعطل کا شکار تھی اور سائنسی ترقی پر عیسائی دنیا میں پابندی عائد تھی اس وقت اسلامی جامعات میں مطالعہ اور تحقیقات کا کام بڑے پیمانے پر جاری تھا۔ لیکن جب مسلمانوں نے فہم قرآن کے لیے اس متحرک مطالعہ کو ترک کر دیا تو انہیں علوم وفنون کی سیادت کے منصب سے محروم ہونا پڑا اس خلاء کو افکار مغرب نے پُر کیا اور حاملان قرآن، جو فہم قرآن کے لیے تجربی اساس و بنیاد فراہم کرنے والے اور انسانیت کو کائنات کے اسرار و رموز منکشف کرنے کی تعلیم دینے والے تھے خود مذہب اور سائنس کو متصادم قرار دینے لگے۔ نتیجۃً سائنس مغرب کے ملحدانہ فلسفہ کی آلہ کار بن گئی۔

آج جدید سائنس کے پیدا کردہ مسائل میں سے ایک مسئلہ وہ "علمی وفکری حاجات ہیں جو ان علوم کی لائی ہوئی ثقافت کی پیداوار ہیں چنانچہ ان حوادث وتغیرات اور ان سے پیدا ہونے والی اباحیت پسندی اور الحادی فکر کے مقابلے میں قرآن فہمی کا درست اسلوب متعین کرنے اور قرآن کریم کی تبیین وتشریح کے لیے ان علوم سے واقفیت ناگزیر ہے۔ تاہم اس علم کی اہمیت فہم قرآن کے مختلف درجوں کے لیے مختلف ہے اس ضمن میں لوگوں کو دو بڑے حصوں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے۔

ا۔ دینی علوم کے ماہرین اور مفسرین　　　ب۔ عام مسلمان

اول الذکر طبقے کے لیے اس علم کی معرفت کی اہمیت دوسرے طبقے سے کہیں زیادہ ہے جس کی اہم وجہ یہ ہے کہ دوسرے طبقے کی قرآن فہمی کا انحصار عموماً پہلے طبقے کی تشریح وتوضیح اور تفسیر پر ہوتا ہے۔ قرآن کریم کی براہ راست تفہیم پر وہ قادر نہیں ہوتے لہذا علوم دینیہ کے ماہرین اور مفسرین کے لیے ان علوم (فلکیات، طبیعات، ارضیات، طب وغیرہ) سے کم از کم جزوی شناسائی از حد ضروری ہے تاکہ:

① وہ وجوہ اعجاز قرآن کے لیے جدید نقطۂ نظر پر حاوی ہوں اور اکتشافات، سائنس اور فکر جدید کے زاویہ نگاہ سے اعجاز قرآن کا ادراک کر سکیں۔ (۲۳)

② علم کائنات کے مختلف شعبوں سے متعلق قرآن کریم کے بیانات کی تشریح و توضیح کر سکیں جن سے لاعلمی کی بنیاد پر تاویلات یا انکار آیات کا دروازہ کھل جاتا ہے۔

③ تفسیر قرآن سے جدید ذہن کی اصلاح کے لیے فکری غذا مہیا کی جا سکے۔

④ تشکیک آیات کی استشراقی مہم کی تردید کی جا سکے نیز اس طبقہ کے زعم فاسد کی کامیاب تردید ممکن ہو جس کے خیال میں علم کائنات (سائنس) سے دین کو بیر ہے۔ (۲۴)

⑤ غیر مسلموں کو اسلام کی طرف دور حاضر کے اس علمی طریق سے کام لے کر مائل کیا جا سکے۔ (۲۵)

اس کے علاوہ ان امور سے اشیاء کے خواص کی واقفیت، کائنات کے عجائبات سے آگاہی اور نتیجۃً اللہ تعالیٰ کی معرفت اور قرآنی معارف و اعجاز میں وثوق و یقین، انشراح صدر اور یہ یقین کہ یہ عظیم کتاب دور حاضر کے مسائل کا حل بھی پیش کرتی ہے اور ہر زمانے اور ہر خطہ ارضی کے رہنے والوں کے لیے قیامت تک کے لیے دستورِ حیات ہے وغیرہ امور ایسے ہیں جن کا حصول طبقہ اول اور دوم ہر دو کے لیے مشترک ہے۔ (۲۶)

# حواشی وتعلیقات

۱۔ ملاحظہ ہو الزرقانی، محمد عبد العظیم، مناہل العرفان فی علوم القرآن ( مکتبہ نزار مصطفیٰ الباز، مکہ مکرمہ )79/2

۲۔ البقرہ:31

۳۔ مجد الدین فیروز آبادی، القاموس ( دار الفکر، بیروت ) 4 / 497

۴۔ قاضی بیضاوی، عبداللہ بن عمر، انوار التنزیل واسرار التاویل ( مطبوعہ دیو بند ): 1 / 61

۵۔ طنطاوی جوہری مصری، الجواہر فی تفسیر القرآن الکریم، (مطبعہ مصطفیٰ البابی الحلبی، مصر) 5352/1

۶۔ جمعہ، محمد لطفی، تاریخ فلاسفۃ الاسلام (اردو ترجمہ کتب خانہ محمد سعید کراچی 1953ء) مقدمہ۔

۷۔ شاہ ولی اللہ، احمد بن عبدالرحیم، الفوز الکبیر فی اصول التفسیر اصح المطابع، نور محمد، کراچی (1380ھ) ص:271

۸۔ البقرہ:3

۹۔ ملاحظہ ہو راغب الطباخ کی کتاب ''الثقافۃ الاسلامیۃ'' پر مولانا افتخار احمد بلخی کا تشریحی حاشیہ، تاریخ افکار وعلوم اسلامی ( طبع ادارہ اسلامی کراچی ):314/1

۱۰۔ الحج:73

۱۱۔ مثلاً ملاحظہ ہوں آیات: الانعام:99، فاطر:27,12,9

ان آیات میں علم کائنات کے مختلف شعبوں یعنی موسمیات Mateorology، طبعیات، کیمیا، نباتات Botany، طبقات الارض Geology، علم الجبال Petrology، علم الانسان Anthropology اور حیوانات کے شعبوں میں مشاہدے اور غور وفکر کے بعد توحید الوھیت، ربوبیت، توحید صفات اور خشیت الٰہیہ وغیرہ مضامین کی تفہیم ہے۔

۱۲۔ یونس:

۱۳۔ مثلاً فاطر:9، النمل:63,61,60 وغیرہ

۱۴۔ حوادث اور تغیرات اور ان سے پیدا ہونے والی فکر کے مقابلے میں قرآن فہمی کا درست اُسلوب متعین کرنے اور قرآن کی صحیح تبیین وتشریح کے لیے بھی ان سے واقفیت ضروری ہے موریس بوکائیے ''**بائبل قرآن اور سائنس**'' میں لکھتے ہیں اگر چہ آفاق وانفس کے تغیرات قرآنی بیانات کی تصدیق وتبیین کرتے نظر آتے ہیں تاہم عصری سائنسی معلومات کے یہ عجوبے جو حیات کے میدان میں رونما ہوتے رہتے ہیں ایک غور وفکر کرنے والے انسان کو مخالف نتیجہ اخذ کرنے کی جانب بھی لے جا سکتے ہیں اسی بناء پر مستشرقین کا ایک گروہ آیات قرآنی کی تغلیط وتشکیک میں سرگرم عمل ہے جس سے علمی حلقوں میں مادہ پرستی کا رجحان نشو ونما پا رہا ہے حتیٰ کہ خدا کے تصور سے استہزاء کیا جاتا ہے ( موریس بوکائیے، بائبل قرآن اور سائنس، مترجم ادارۃ القرآن والعلوم الاسلامیہ، کراچی:190 )

۱۵۔ یا ایها الناس انا خلقنکم من ذکر و انثی    الحجرات:13، نیز النساء:1

۱۶۔ ولقد خلقنا الانسان من سللة من طین ، ثم جعلناه نطفة فی قرار مکین ۔ ثم خلقنا النطفة علقة فخلقنا العلقة مضغة فخلقنا المضغة عظما فکسونا العظم لحماثم انشنانه خلقا آخر۔ مومنون:12-13-14

۱۷۔ الذی خلق فسوی ، والذی قدر فهدی ۔الاعلیٰ:2-3، نیز الذی خلقك فسوّك فعدلك ، فی ای صورة ماشاء رکبك ۔انفطار:7-8، نیز الفرقان:2

۱۸۔ النساء:34

۱۹۔ ملاحظہ ہو محمد شہاب الدین ندوی، تخلیق آدم اور نظریہ ارتقاء:''تعارف'' نیز''نظریہ ارتقاء کی عالمگیری'':605

۲۰۔ وحیدالدین خان، عظمت قرآن:10-11

۲۱۔ جان فایفر، بدایۃ الکون، عربی ترجمہ، ڈاکٹر محمد شحات:13،14۔71

۲۲۔ ملاحظہ ہو، مولانا محمد موسیٰ روحانی بازی، فلکیات جدیدہ، ادارہ تصنیف وادب، لاہور:279,278

۲۳۔ مناہل العرفان:81/2

۲۴۔ ایضاً، نیز موریس بوکائیے، بائبل قرآن اور سائنس، باب اول:181

۲۵۔ مناہل العرفان:81/2

۲۶۔ ایضا

جہانبانی سے ہے دشوار تر کار جہاں بینی
جگر خوں ہو تو چشم دل میں ہوتی ہے نظر پیدا
ہزاروں سال نرگس اپنی بے نوری پہ روتی ہے
بڑی مشکل سے ہوتا ہے چمن میں دیدہ ور پیدا

عن جُبير بن أبي سليمان بن جُبير بن مطعم ، قال:

سمعت عبد الله بن عمر يقول : لَمْ يَكُنْ رَسولُ الله ، صلى الله عليه وسلم ، يَدَعُ هؤُلَاءِ الدَّعَوَاتِ حِينِ يُمْسِي وَحِينَ يُصْبحُ : ((اللَّهُمَّ إِنِّى أسْألُكَ الْعَافِيةَ فِي الدُّنْيَا وَالآخِرَةِ ، اللَّهُمَّ إِنِّي أَسألُكَ العَفْوَ وَالْعَافِيَةَ فِي دِينِي ، وَدُنْيَاي ، وأهلِي ، وَمَالِي ، اللَّهُمَّ اسْتُرْ عَوْرَاتِي ، وَآمِنْ رَوعَاتِي ، اللَّهُمَّ احْفظْنِي مِنْ بَين يَدَيَّ ، ومِنْ خَلْفِي ، وَعَنْ يَمِينِي ، وَعَنْ شِمَالِي ، وَمِنْ فَوْقِي وَأعُوذُ بِعَظمتِكَ أنْ أغْتَالَ مِنْ تَحْتِي ))

# معارف اسلامی

# مقالات

## حصۂ عربی

# نسخ الأديان السابقة بآيات الرحمن اللاحقة

أ. سميع الحق *

الحمد لله الذى أكمل لنا ديننا ، وأتم علينا نعمته ، ورضى لنا الاسلام ديناً وفيه فلاحنا ونجاحنا فى الدنيا والآخرة وجعله خاتم الشرائع مصلحة لعباده. والصلوٰة والسلام على خاتم الأنبياء والرسل محمد النبى الأمى ، وعلى آله وأصحابه الذين يلقبون بخاتمى الأمم ، وبعد :

فانى أتناول فى هذا البحث المتواضع معنى النسخ لغة واصطلاحا أولا ، ومنكرى النسخ من اليهود ثانيا، والآيات القرآنية التى استدل بها العلماء والمفسرون فى كتبهم على نسخ الاسلام للأديان السابقة ثالثا، وبعض الأحاديث التى تدل على نسخ الأسلام لها رابعا، ونتائج البحث خامساً.

## معنى النسخ لغة

النسخ لغة هو الإزالة، يقال نسخ الشئ نسخا أى أزاله ، ويقال: نسخت الريح آثار الديار ونسخت الشمس الظل، ونسخ الشيب الشباب ويقال: نسخ الله الآية أى أزال حكمها، ويقال نسخ الحاكم الحكم والقانون أى أبطله ونسخ الكتاب أى نقله وكتبه حرفا بحرف. وقال آخرون : هو الابدال قال الله تعالىٰ:" ينسخ الله ما يلقى الشيطان(١) يزيله ويبطله ويبدل مكانه آيات محكمات، وقيل هو النقل من قوله : كنا نستنسخ ماكنتم تعملون(٢) وهذا الاختلاف انما هو فى موضوعه فى أصل اللغة(٣) ويأتى النسخ بمعنى التبديل ومنه قوله تعالىٰ" واذا بدلنا آية مكان آية "(٤) وبمعنى التحويل كتناسخ المواريث بمعنى تحويل الميراث من واحد ، وبمعنى النقل من موضع الى موضع ومن نسخت الكتاب اذا نقلت مافيه حاكيا للفظه وخطه.(٥)

---

* الأستاذ المشارك بكلية أصول الدين الجامعة الاسلامية العالمية اسلام آباد باكستان

يقول بعض العلماء:إن النسخ حقيقة فى الإزالة ومجاز فى النقل وعليه الأكثرون. ويقول البعض الآخر بالعكس ، وقيل: هو مشترك بينهما.(٦)

ويقول السجستانى من أئمة اللغة: والنسخ أن تحول مافي الخلية من النحل والعسل الى أخرى ومنه تناسخ المواريث بانتقالها من قوم إلى قوم وتناسخ الأنفس بانتقالها من قوم إلى قوم وتناسخ الأنفس بانتقالها من بدن إلى غيره عند القائلين بذلك. ومنه نسخ الكتاب لما فيه من مشابهة النقل.(٧)

## مفهوم النسخ اصطلاحا

لقد عرف العلماء النسخ بتعريفات متعددة نكتفى منها هنا ببعض التعريفات:

أولها: هو بيان انتهاء حكم شرعى بطريق شرعى متراخ عنه إن الحكم الأول هو المنسوخ كان له انتهاء فى علم الله تعالىٰ ينتهى عنده لذاته سواء حصل عنده حكم آخر أولم يحصل، فاذا النسخ بين لنا هذا الانتهاء وتلك المدة المعلومة. (٨)

ثانيا: عرف بعض الأصوليين كالقاضى الباقلانى النسخ بأنه: رفع حكم شرعى بدليل شرعى متراخ عنه.(٩)

## المقارنة بين التعريفين

إذا نظرنا إلى التعريفين وجدنا الفارق بينهما يتحقق فى كلمة "رفع" فى أحدهما وكلمة "بيان" فى الآخر، مع اتفاقهما فى باقى القيود.

## ونلاحظ فى الجهتين

الأولى : بالنسبة الى الله تعالى فمن راعى هذه الجهة عبر بالبيان ، لأن

النسخ فى حق الله بيان محض لانتهاء مدة الحكم الأول وليس فيه معنى الرفع لأنه كان معلوما عند الله تعالى أنه ينتهى فى وقت كذا بالناسخ.(١٠)

الثانية: بالنسبة الى البشر فمن راعى هذه الجهة عبر بالرفع لأنه زال ماكان ظاهر الثبوت وخلفه شئ آخر.(١١)

ولهذا يقول صاحب نور الأنوار فى شرح المنار العلامة ملاجيون فى تعريف النسخ: هو بيان لمدة الحكم المطلق الذى كان معلوما عند الله إلا أنه أطلقه فصار ظاهره البقاء فى حق البشر، يعنى أن الله تعالى أباح الخمر مثلا فى أول الاسلام وكان فى علمه أن يحرّمها بعد مدة البتة ولكن لم يقل لنا أنى أبيح الخمر الى مدة معينة بل أطلق الإباحة فكان فى زعمنا أنه يبقى هذه الاباحة إلى يوم القيامة، ثم لما جاء التحريم بعد ذلك مفاجأة فكان تبديلا فى حقنا لأنه بدل الا باحة بالحرمة بيانا محضاً فى حق صاحب الشرع. (١٢)

## جواز النسخ عقلا ووقوعه سمعا

### الجواز

اتفق المسلمون وأهل الشرائع على جواز النسخ عقلاً ولم يخالف فى ذلك من أرباب الشرائع الا الشمعونية (١٣) وهم فرقه من اليهود يقولون بامتناعه عقلا وسمعا.(١٤)

### الوقوع

اتفق المسلمون على وقوع النسخ أيضا من قبل أن يظهر أبو مسلم الأصفهانى (١٥) انه يجوز النسخ عقلا ويمنع وقوعه شرعا وقال بعض الناس: انه يمعنه فى القرآن خاصة احتج بقوله تعالى، "لاياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه

تنزيل من حكيم حميد" (١٦) علـى معنى أن احكامه لا تبطل أبدا ويحمل آيات النسخ على التخصيص. (١٧) ورد عـليـه بـأن معنى الآية أن القرآن لم يتقدمه ما يبطله من الكتب ولا يأتى بعده ما يبطله (١٨)

وعـلـى وقـوع الـنسخ أيضا إجماع النصارى ولكن من قبل هذا العصر الذى خـرقوا فيه اجماعهم وهو رأى العيسوية (١٩) وهـى طائفة من طوائف اليهود الثلاث لـكـن فـى هـذا الـعـصـر جـنـح الـنـصارى كلهم إلى امتناع النسخ عقلا وسمعا. وتظهر عـداوتهـم فـى حـمـلاتهم المتكررة على الإسلام وفى طعنهم على هذا الدين القويم من طـريـق الـنسـخ، وبهذه الفرية تقول الفرقة اليهودية الشمعونية أيضا. تقوله بامتناعه سمعا مثل الفرقة اليهودية العنانية التى تقول بـامتناع النسخ سمعا.(٢٠)

بـعـد ذكـر أقـوال الـعلماء فى جواز النسخ عقلا ووقوعه سمعا أتعرض لأدلة الفرق اليهودية الذين ينكرون النسخ ليتضح لنا مدى قوة أدلتهم. إن الفرقة العيسوية مـن اليهـود يـقـولـون بـجـواز النسخ وبوقوعه وبرسالة محمد ﷺ لكنهم يقولون إن رسـالتة إلـى الـعـرب خاصة، فلا تنسخ شريعته شريعة موسى عليه الصلوة والسلام، وسوف أتعرض لأدلة اليهود فيما يأتى إن شاء الله تعالى.

بناء على ماتقدم نستطيع أن نقول :

١. النسخ جائز عقلا وواقع شرعا عند المسلمين.
٢. الـنسـخ جـائـز عـقـلا وواقـع شـرعا غير أن محمد ﷺ بعث الى العرب خـاصة ولـم يبـعـث الـى بـنـى إسرائيل وشريعة موسى عليه السلام لم تنسخ بشريعة محمد ﷺ وهذا مذهب العيسوية من اليهود.
٣. النسخ مستحيل عقلا وسمعا عند الشمعونية. (٢١)
٤. النسخ جائز عقلا ومستحيل شرعا عند العنانيه. (٢٢)

## أدلة فرق اليهود على استحالة النسخ عقلا وشرعا

استدل الفرقة الشمعونية عليها عقلا بما يأتى:

١- القول بجواز النسخ يقتضى كون الشيء حسنا وقبيحا فى آن واحد لأن المأمور به حسن والمنهى عنه قبيح، وكون الشئ حسنا وقبيحافى وقت واحد غيرجائز لاستحالة اجتماع الضدين، فما أدى اليه وهو النسخ يكون ممتنعاً كذلك.(٢٣)

## دفع هذه الشبهة

أولاً: أن الحسن والقبح وما اتصل بهما ليست من صفات الفعل الذاتية حتى تكون ثابتة لا تتغير، بل هى ثابتة لتعلق أمر الله ونهيه بالفعل. وعلى هذا فيكون الفعل حسنا وطاعة ومحبوبا مادام مأمورا به من الله. ثم يكون هذا الفعل نفسه قبيحا ومعصية ومكروها مادام منهيا عنه منه تعالى. وبهذا التوجيه ينتفى اجتماع الضدين لأن وقت الحسن والقبح يختلفان. فلم يجتمع الحسن والقبح فى وقت واحد على فعل واحد.(٢٤)

ثانيا: أن القول بالا جتماع بين الضدين مبنى على قاعدة التحسين والقبيح العقلية ، وهى قاعدة فاسدة، فيكون الدليل الذى استدلوا على الاجتماع بين الضدين فاسد.فالد عوى يكون فاسداً أيضا (٢٥)

## الشبهة الثانية ودفعها

زعم فريق من اليهود وهو الشمعونية أن النسخ لا يجوز عقلا، لا ستلزامه العبث أو البداء أى الظهور بعد الخفاء لأن النسخ إذا لم يكن لحكمة كان عبثا تنزه الله تعالى منه وان كان لحكمة فانه يقتضى ظهور مصلحة لم تكن ظاهرة له تعالى وذلك محال عليه.(٢٦)

## الردعلى هذا الدليل

١. أن مصالح العباد تتجدد بتجدد الأزمان وتختلف باختلاف الأشخاص والأحوال وأسراره تعالى وحكمه لا تتناهى ولا يحيط بها إلا الله. فاذا نسخ حكما بحكم يحل الحكم الثانى من حكمة جديدة. غير الحكمة الأولى. فلا يكون النسخ عبثا وخالية عن الحكمة .(٢٧)

٢. أن القول بالنسخ يدل على البداء والتغيير وذلك محال على الله تعالى باطل بفهم معنى النسخ، وهو عبارة عن الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت المشروط استمراره بعد لحوق خطاب يرفعه. وهذا المعنى ليس محالا ولا يستلزم البداء والظهور فان ورود النهى ليس بناسخ لشرع من قبله كله بل فى بعض الأحكام كتغيير قبلة وتحليل محرم وغيره ذلك، وهذه المصالح تختلف بالأعصار والأحوال.فليس فيه مايدل على التغير ولا على الاستبانة بعد الجهل ولا على التناقض.(٢٨)

٣. أن اعتراض هذه الفرقة من اليهود ليسلم إذ لو اعتقدوا أنه لم تكن شريعة من لدن آدم إلى زمن موسى وهم لم ينكروا وجود نوح وابراهيم وشرعهما، ولا يتميزون فيه عمن ينكر نبوة موسى وشرعه وكل ذلك انكار ما عليه على القطع بالتواتر.(٢٩)

٤. أما عند نفاة التعليل فبأن اللّه تعالى يفعل ما يشاء ولا يسئل عما يفعل فلا يوصف فعله سبحانه بعبث ولا لهو.

وأما عند القائلين بالتعليل فلان المصالح تختلف باختلاف الأزمان وليس ببعيد عن العقل أن يعلم الله تعالى صلاحية الفعل فى زمن وعدم صلاحيتة فى زمن آخر، فيامر به فى الزمن الأول لصلاحيته، وينهى عنه فى الزمن الآخر لعدم صلاحيته فيه، وعلم الله تعالى بالأمرين أزلى قديم. (٣٠)

## الشبهة الثالثة ودفعها

إن المنكرين للنسخ عقلا يقولون: لوجاز النسخ للزم أحد الباطلين:

الأول: جهله تعالى            والثانى : تحصيل الحاصل

أما الأول فإنه تعالى اما يعلم أن الحكم المنسوخ مؤبد أو مؤقت ، فان كان قد علمه أنه مؤبد ثم نسخه وصيره غير مسستمر انقلب علمه جهلا. والجهل عليه تعالى محال.

أما الثانى فان كان قد علمه أنه مؤقت ثم نسخه عند انتهائه ورد أن المؤقت انتهى لمجرد انتهاء الوقت، فانها ؤه بالنسخ تحصيل للحاصل وهو باطل .(٣١)

## دفع هذه الشبهة

إنه قد سبق فى علمه تعالى أن الحكم المنسوخ مؤقت ليس مؤبدا ولكنه تعالى علم أن تأقيته انما هو بورود الناسخ لا بشئ آخر، فعلمه بانتهائه بالناسخ لا يمنع النسخ بل يوجبه وورود الناسخ محقق لما فى لا مخالف له مع أن النسخ بيان بالنسبة الى الله رفع بالنسبة إلينا فلا يرد الاشكال. (٣٢)

## شبهات المنكرين للنسخ سمعا

إن اليهود يستدلون ببعض الأدلة على بطلان النسخ فى الشرع، منها:

فهم بعض الملاحدة يقولون : قد قال موسى عليه السلام : عليكم بدينى مادامت السموات والأرض وإنه قال إنى خاتم النبيين " ومنها ما ذكر فى التوراة (هذه الشريعة مؤبدة مادامت السموات والأرض) وجاء فى التوراة(الزموا يوم السبت أبدا) وذلك يفيد امتناع النسخ لأن نسخ شئ من أحكام التوراة لا سيما تعظيم يوم السبت إبطال لما هو من عنده تعالى . (٣٣)

## الرد على هذه المزاعم

يقول الإمام أبو حامد محمد الغزالى فى الرد على هذا إن الشبهة باطل : من وجهين: أحدهما : أنه لوصح ماقالوه عن موسى عليه السلام لما ظهرت المعجزات على يد عيسى عليه السلام ، فكيف يصدق الله معجزة من يكذب موسى وهو أيضا مصدق له أفينكر اليهود ما ظهر على يد عيسى عليه السلام فان أنكروا شيئا منها لزمهم مانقل إليهم من موسى عليه السلام لزوما لا يجدون عنه محيصا. واذا اعترفوا به لزمهم تكذيب من نقل إليهم من موسى عليه السلام قوله انى خاتم الأنبياء.(٣٤)

ثانيهما: أن هذه الشبهة أذمالقنوها بعد بعثة نبينا محمد ﷺ وبعد وفاته، ولو كانت صحيحة لا حتج اليهود بها وقد حملوا بالسيف على الاسلام، وكان رسولنا عليه السلام مصدقاً بموسى عليه السلام وحاكما على اليهود بالتوراة فى حكم الرجم وغيره، فلا عرض عليه من التوراه ذلك ومالذى صرفهم عنه.(٣٥)

ويقول الإمام الغزالى " ومعلوم قطعا أن اليهود لم يحتجوا به لأن ذلك لوكان لكان مفحماً لا جواب عنه ولتواتر عنه ، ومعلوم أنهم يتركوه مع القدرة عليه، ولقد كانوا يحرصون على الطعن فى شرعه بكل ممكن حماية لدمائهم وأموالهم ونسائهم، فإذا ثبت عليهم نبوة عيسى عليه السلام أثبتنا نبوة نبينا عليه السلام بما نثبتها على النصارى.(٣٦)

ويقول د/عبد الفتاح الشيخ: إن هذا ليس قولا لموسى عن الله ولا تواتر عنه ، وأما وجوده ، فى التوراة الآن لا يكون دليلا على صحته لإمكان التغيير والتبديل فيها ، بل هو مختلق وأول من اختلقه ابن الراوندى ليعارض به رسالة محمد ﷺ . فكثيرا ما بدل اليهود فى التوراة الآن لا يكون دليلا على صحته لا مكان التغيير والتبديل فيها ، يقول القرآن : (يحرّفون الكلم من بعد مواضعه) (٣٦) فلا ثقة بما فى أيديهم من نصوص ينسبونها إلى التوراة و موسى عليه السلام. (٣٧)

ويـقـول أيضا فى الرد عليهم : إنه لو سلمنا صحة الدليل فهو لا يثبت دعوى الـعـنـانية والشـمـعـونية الـقـائـلة باستحالة النسخ سمعا مطلقا أى سواء كان لشريعة موسى أو لغيرها، فاذا الدليل الذى يذكر ونه هو أخص من الدعوى والأخص لا يثبت الأعـم، لجواز أن يكون استحالة النسخ لشريعة موسى لأمر خاص فيها، ولا يوجد فى غيرها. (٣٨)

يـقول الإمام عبد العظيم الزرقانى لو كانت هذه النصوص صحيحة لما ألقى بـعض اليهود القياد للرسول (ص) ولما آمنوا ، ألا تنظر إلى كثير من أحبار اليهود و عـلمائهم كعبد الله بن سلام و أضرابه آمنوا بمحمد ﷺ واعتقدوا بشريعة محمد ﷺ واعترفوا بأنه الرسول الذى بشرت به التوراة والإنجيل . (٣٩)

إنـه يجوز نسخ الحكم المؤبد جائز على الصحيح ، فهاتان العبار تان اللتان اعتـمدوا عليهما منسوختان أيضا، وشبهة التناقض تندفع بأن التأبيد مشروط بعدم ورود الـناسخ؟ فإن ورد الناسخ انتفى ذلك التأبيد وتبين أنه كان مجرد تأبيد لفظى للابتلاء والإختبار.

هـذه هـى بعض الشبهات التى أثارها اليهود دخول شريعة ودين محمد ﷺ ادعـاء أن دين موسى عليه السلام مؤبد ولا ينسخ ، ونحن رددنا عليها بأقوال العلماء ردا حـاسـما وأثبتنا أن شريعته منسوخة ولم تأت للتأبيد وانما الشريعة المؤبدة هى شـريـعة مـحـمد ﷺ وهو آخر النبيين . الآن أتعرض لبعض شبهات النصارى وإنهم يقولون أيضا إن النسخ ممتنع شرعا وسمعا. (٤٠)

## شبهة النصارى

يـقـول الـنـصـارى : ان الـمسيح عليه السلام قال : " السماء والارض تزولان وكلامى لا يزول " وهذا يدل على أن النسخ ممتنع سمعا.(٤١)

## دفع هذه الشبهة

ندفع هذه الشبهة بالبراهين والأدلة التى تأتى:

أولا: أنا لانسلم أن هذا الإنجيل الذى استدلوا بها ذلك الانجيل الذى نزل على عيسى عليه السلام، إن هو إلاقصة تاريخية وضعها بعض المسيحيين، والحاصل أنه محرف لا يستدل به ولو كان من عند الله لما وجد وافيه اختلافا كثيرا.(٤٢) وصدق الله "ولو كان من عند غير الله لو جدوا فيه اختلافاً كثيرا."(٤٣)

ثانيا: أن كلام عيسى عليه السلام فى إنجيلهم يدل على أن مراده بها تأبيد تنبؤاته وتأكيد أنها ستقع لا محالة، أما النسخ فلا صلة لها به نفيا ولا إثباتا.

لأن عيسى عليه السلام حدث أصحابه بأمور مستقبلة وبعد الانتهاء من حديثه جاء بهذه الجمله التى تشبسوابها. السماء والأرض تزولان وكلامى لا يزول. ولسياق الكلام تأثير فى المراد من الجملة. (٤٤)

ثالثا: أن هذه الجملة على تسليم صحتها وصحة رواتها وكتابها الذى جاء ت فيه لا تدل على امتناع النسخ مطلقا إنما تدل على امتناع نسخ شئ من شريعة المسيح فقط فشبهتهم على ما فيها قاصرة قصورا بينا عن مدعاهم. (٤٥)

بعد ذكر هذه الشبهات التى أثيرت حول امتناع النسخ فى الشرع وبعد الرد عليها ردا حاسما في ضوء أقوال العلماء والأصوليين والمفسرين آتى إلى الموضوع الأصلى وهو نسخ الأديان السابقة بآيات الرحمٰن اللاحقة وأناقش هذه القضية فى ضوء أقوال المفسرين والمحدّثين وغيرهم من العلماء ولكن أذكر أقوال العلماء فى إثبات هذا الدعوى فى شرح الآيات القرآنية التى تدل صراحة على نسخ الأديان السابقة.

## آراء المفسرين فى نسخ الشرائع السابقة فى ضوء الآيات القرآنية

١. يقول الإمام أبوبكر الجصاص فى تفسير قوله تعالى " ما ننسخ من آية أو ننسهانأت بخير منها أو مثلها ألم تعلم أن الله على كل شيئ قدير"(٤٦) زعم بعض المتأخرين من غير أهل الفقه أنه لا نسخ فى شريعة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم وأن جميع ما ذكر فيها من النسخ فإنما المراد به نسخ شرائع الأنبياء المتقدمين كالسبت والصلاة إلى المشرق والمغرب قال: لأن نبينا ﷺ آخر الأنبياء وشريعته ثابتة باقية إلى أن تقوم الساعة، وأن هذا الزاعم لهذه المقالة الفاسدة لم يسبقه اليها أحد بل عقلت الأمة سلفها وخلفها من دين الله وشريعته نسخ كثير من شرائعه ونقل ذلك إلينا نقلا لا يرتابون فيه ولا يجيزون فيه التأويل فهذا الرجل ارتكب فى الآيات المنسوخة والناسخة وفى أحكامها أمورا خرج بها عن تأويل الأمة مع تعسف المعانى واستكراهها.(٤٧)

٢. يقول الإمام القرطبى فى تفسير قوله تعالى: وأنزلنا اليك الكتب بالحقّ مصدقا لّما بين يديه من الكتاب ومهيمنا عليه فاحكم بينهم بما أنزل الله ولا تتبع أهواء هم عماجاء ك من الحق لكلٍّ جعلنا منكم شرعة ومنهاجا.(٤٨)

وقال مجاهد فى تفسير قوله تعالى: " لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا" الشرعة والمنهاج دين محمد ﷺ، وقد نسخ به كل ما سواه".(٤٩)

٣. يقول الإمام الحافظ أبو الفداء إسماعيل بن كثير فى تفسير قوله تعالى" ومهيمنا عليه "رواية عن على بن أبى طلحة عن ابن عباس: المهيمن الأمين قال: القرآن أمين على كل كتاب قبله، فهو شاهد وحاكم عليها، جعل الله هذا الكتاب العظيم الذى أنزله آخر الكتب وخاتمها وأشملها وأعظمها وأكملها حيث جمع فيه محاسن ما قبله وزاده من الكمالات ما ليس فى غيره فلهذا جعله شاهدا وأمينا وحاكما عليها وتكفل الله تعالى حفظه بنفسه الكريم(٥٠) فقال "إنا نحن نزّلنا الذكر وانا له لحافظون "(٥١)

ثـم يقول ابن كثير فى تفسير قوله تعالى " ولوشاء الله لجعلكم أمة واحدة" (٥٢) وهـم أمة واحـدة ولكن هذا خطاب لجميع الأمم وإخبار عن قدرته العظيمة التى لـو شـاء لـجـمـع الـنـاس كلهم على دين واحد وشريعة واحدة لا ينسخ شئ منها ولـكـنـه تـعـالـى شرع لكل رسول شريعة على حدة ثم نسخها أو بعضها برسالة الآخـر الـذى بعده حتى نسخ الجميع بما بعث به عبده ورسوله محمد ﷺ الذى ابتعثه الى أهل الأرض قاطبة وجعله خاتم الأنبياء كلهم " (٥٣)

٤- يقول العلامة جار الله الزمخشرى المعروف بالكشاف فى تفسير الآية: "لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا"(٥٤)

أيهـا الـنـاس جـعـلنا لكم شريعة وطريقا واضحا فى الدين تجرون عليه ، وقيل هذا دليل على أنا غير متعبدين بشرائع من قبلنا.(٥٥)

٥- يـقـول الـعـلامة مـحمود الآلوسى فى تفسير قوله تعالى " لكل جعلنا منكم شرعة ومـنهاجا": واستدل بالآية من ذهب إلى أنا غير متعبدين بشرائع من قبلنا، لأن الـخطاب كما علمت يعم الأمم واللام للاختصاص ، فيكون لكل أمة دين يـخصها، ولـو كـان مـتـعـبـدا بشـريـعة أخرى لم يكن ذلك الاختصاص، والتحقيق فى هذا الـمـقـام أنـنـا مـتعبدون بأحكام الشريعة الباقية من حيث أنها أحكام شريعتنا لامن حيث أنها شريعة الأولين.(٥٦)

٦- وقـال الـطبرسى فى تفسير قوله تعالى " لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا " رواية عـن قتاده وعن جماعة من المفسرين وفى هذا دلالة على جواز النسخ وعلى أن نبينا كان متعبدا بشريعته فقط وكذلك أمته.(٥٧)

٧- يـقـول الإمـام الـنسـفـى فـى تـفـسيـر قـولـه تـعـالـى " لكل جعلنـا منكم شرعة ومنهاجا" (٥٨) أى طـريـقـا واضحا ، واستدل به من قال إن شريعة من قبلنا لا تلزمنا .(٥٩)

٨- يـقـول الإمـام المظهرى : استدل البيضاوى بهذه الآية : "لكل جعلنا منكم شرعة

ومنهاجا" على أننا غير متعبدين بالشرائع المتقدمة ونحن نقول إذا ثبت بالقرآن أو السنة أن الله تعالى حكم بشئ فى شئ من الكتب السابقة ولم يثبت نسخه فنحن متعبدون به بناء على أنه من أحكام شريعتنا، والقول بترك جميع ما نزل فى الكتب السابقة لا يساعده عقل ونقل ، واختلاف الشرائع إنما هو باختلاف أكثر الفروع مع اتحاد الأصول لا محالة. (٦٠)

٩- يقول القاسمى فى تفسير قوله تعالى "ومهيمنا عليه" (٦١) قال ابن جريج القرآن أمين على الكتب المتقدمة قبله فما وافقه منها فهو حق وما خالفه منها فهو باطل قال: فى الإكليل: هذا ناسخ للحكم بكل شرع سابق ففيه أن أهل الذمة إذا ترافعه إلينا يحكم بينهم بأحكام الإسلام لا بمعتقدهم، ومن صور ذلك عدم ضمان الخمر ونحوه.(٦٢)

١٠- يقول السيد سعيد حوى فى تفسير قوله تعالى " ما ننسخ من آية أو ننسهانأت بخير منها أو مثلها ألم تعلم أن الله على كل شئ قدير". (٦٣) فأسلافهم فى زمن النبوة نقدوا الإسلام من خلال ما ينسخ من حكم ويوضع من حكم جديد ، فرفضوا أن يكون الإسلام ناسخا لما قبله بحجة أن دين الله واحد والله واحد، فلم ذا ينسخ الله شرعه ، فكون النسخ موجودا فى الشريعة الإسلامية ، وكون الشريعة الاسلامية تعتبر نفسها ناسخة لما قبلها فذلك علامة على أن هذه الشريعة ليست من عند الله. (٦٤)

ثم يقول السيد سعيد حوى: خص الله هذه الأمة بالفضل والخير بإنزاله عليها شريعتة الأخيرة الناسخة لسواها، والكافرون الذين لا يريدون لهذه الأمة خيرا ينكرون أن تنسخ شريعة لا حقة سابقة وبالتالى فإنهم يعتبرون الإسلام باطلا ، وهم إن يزعمون هذا الزعم فإنهم يعتبرون الله عاجزا، وهم بذلك لا يعرفون احاطة علم الله فتأتى الآيتان لترد هذا كله وتبطله. (٦٥)

١١- ويقول الأستاذ السيد سعيد حوى فى تفسير قوله تعالى: ان الدين عند الله الاسلام(٦٦) ان الدين المقبول عند الله هو الاسلام فى كل زمان ومكان ، وهو الاستسلام لله فيما بعث به رسله من دين هو الإسلام الذى أنزله الله تعالى على محمد صلى الله عليه وسلم ، وجعله ناسخا و خاتما وكلف به العالمين.(٦٧)

١٢- يقول السيد قطب الشهيد فى تفسير قوله تعالى" اليوم اكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتى ورضيت لكم الاسلام دينا"(٦٨) يقال فى تفسير هذه الآية بما لا مجال للجدال فيه ، إنه دين خالد و شريعة خالدة وإن هذه الصورة التى رضيها الله للمسلمين دينا هى الصورة الأخيرة إنها شريعة ذلك الزمان وشريعة كل زمان وليس لكل زمان شريعة ولا لكل عصر دين إنما هى الرسالة الأخيرة للبشر قد اكتملت و تمت ورضيها الله للناس فمن شاء أن يبدل فليبتغ غير الاسلام دينا. (٦٨)

١٣- يقول النواب صديق حسن خان: فى تفسير قوله تعالىٰ ومهيمنا عليه "ومعنى" مهيمنا عليه ، على قراءة الجمهور أن القرآن صار شاهدا بصحة الكتب المنزلة ومقررا لما فيها ممالم ينسخ وناسخا لما خالفه منها ورقيبا عليها وحافظا لما فيها من أصول الشرائع و غالبا لها لكونه المرجع فى المحكم منها والمنسوخ و مؤتمنا عليها لكونه مشتملا على ما هو معمول به منها وما هو متروك (٦٩)

١٤- يقول الشيخ شبير أحمد العثمانى فى تفسير قوله تعالىٰ "لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا"(٧٠) الأمانة التى وضعت فى الكتب السابقة محفوظة فى القرآن مع شئ زائد عليها، ونسخ القرآن بعض الأشياء والأحكام الفرعية المخصوصة بذلك الزمن أو بأولئك المخاطبين ، وأما الحقائق التى لم تكتمل فيها اكملها القرآن الكريم، وأما الأجزاء التى لم تكن مهمة بالنسبة لهذا الزمن أعرض القرآن الكريم عنها إعراضا تاما. (٧١)

١٥. يقول الأستاذ أمين أحسن الإصلاحى فى تفسير قوله تعالىٰ " ما ننسخ من أية أو ننسها...... الخ (٧٢) إن النسخ كله يتعلق بالأحكام والقوانين الشرعية الفرعية ولا علاقة له بالعقائد والأخلاق والصفات الخلقية ، والقصص والحقائق الثابته ، وهى ليسست أن تكون اليوم شيئا وغدا شيئا آخر ولكن المشرع يغير فى الأحكام حسب الزمن .(٧٣)

١٦. يقول الشيخ الصابونى فى تفسير قوله تعالى " لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا "(٧٤) أى لكل أمة جعلنا شريعة وطريقة بينا واضحا خاصا بتلك الأمة ، قال أبو حيان : لليهود شرعة و منهاج ، وللنصارى كذلك، والمراد فى الأحكام وأما المعتقد فواحد لجميع الناس توحيد وايمان بالرسل وجميع الكتب وما تضمنته من المعاد والجزاء ". " ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة أى لو أراد الله لجمع الناس كلهم على دين واحد وشريعة واحده لا ينسخ شئ منها آخر .(٧٥)

١٧. يقول الشيخ الشنقيطى فى تفسير قول الله عزوجل " قل يأيها الناس إنى رسول الله إليكم جميعا "(٧٦) هذه الآية الكريمة فيها التصريح بأنه ﷺ رسول إلى جميع الناس، وصرح بذلك فى آيات كثيرة (٧٦) كقوله تعالى " وما أرسلناك إلا كافة للناس "(٧٧) وقوله تعالى " تبارك الذى نزل الفرقان على عبده ليكون للعالمين نذيرا "(٧٨) وقوله تعالى " ومن يكفر به من الأحزاب فالنّار موعده " (٧٩) وقيد موضع آخر عموم رسالته ببلوغ هذا القرآن وهو قوله تعالى "و أوحيى إلىّ هذا القرآن لأ نذركم به ومن بلغ ".(٨٠)

وصرح بشمول رسالته لأهل الكتاب مع العرب بقوله "وقل للذين أوتو اللكتاب والأميين أأسلمتم ؟ فإن أسلموا فقد اهتدوا وإن تولّوا فإنما عليك البلاغ "(٨١) إلى غير ذلك من الآيات (٨٢)

## الأدلة من سنة رسول الله ﷺ

١. يقول إلامام البخارى فى تفسير هذه الآية قل يأيُّها الناس إنىّ رسول اللّٰه إليكم جميعا" (٨٣) رواية بسنده عن أبى الدرداء يقول كانت بين أبى بكر وعمر محاورة فأغضب أبوبكر عمر ، فانصرف عنه عمر مغضبا فأتبعه أبوبكر يسأله أن يستغفرله ، فلم يفعل حتى أغلق بابه فى وجهه فأقبل أبوبكر إلى رسول اللّٰه ﷺ فقال أبو الدرداء ونحن عنده فقال رسول اللّٰه ﷺ، أما صاحبكم هذا فقد غامر قال وندم عمر على ماكان منه ' فأقبل حتى سلم وجلس إلى النبى صلى اللّٰه عليه وسلم وقص على رسول اللّٰه صلى الله عليه وسلم الخبر قال أبوالدرداء وغضب رسول اللّٰه ﷺ : وجعل ابو بكر يقول واللّٰه يارسول اللّٰه لأنا كنت أظلم ، فقال رسول اللّٰه ﷺ: هل أنتم تاركولى صاحبى إنى قلت يأيها الناس انىّ رسول اللّٰه اليكم جميعا" (٨٤) فقلتم كذبت وقال أبوبكر صدقت ' وقال أبو عبد اللّٰه غامر سبق بالخير (٨٥)

٢. يقول الامام أحمد بن حنبل رواية عن ابن عباس قال إن رسول اللّٰه صلى اللّٰه عليه وسلّم قال "أعطيت خمسالم يعطهن نبى قبلى ولا أقوله فخرا: بعثت إلى الناس كافة الأحمر والأسود......الخ وفى لفظ بعثت إلى كل أحمر وأسود فليس من أحمر ولا أسود يدخل فى أمتى إلا كان منهم (٨٦)

٣. يقول الإمام احمد بن حنبل رواية عن علماء بن أحمر عن أبى زيد قال قال لى رسول اللّٰه صلى اللّٰه عليه وسلم اقترب منى فاقتربت منه فقال أدخل يدك فامسح ظهرى قال ' فأدخلت يدى فى قيمصه فمسحت ظهره فوقع خاتم النبوة بين إصبعى قال فسئل عن خاتم النبوة فقال شعرات بين كتفيه. (٨٧)

٤. قال الامام البغوى رواية بسنده عن مصعب بن سعد عن أبيه أن رسول اللّٰه ﷺ خرج إلى تبوك واستخلف عليا فقال:أتخلفنى فى النساء والصبيان

فقال : ألا ترضى أن تكون منى بمنزلة هارون من موسى إلا أنه ليس نبى بعدى. (٨٨)

٥. روى الإمام البغوى بسنده عن جابر بن عبد الله أن النبى ﷺ قال "أعطيت خمسالم يعطهن أحد قبلى .......... وكان النبى ﷺ يبعث الى قومه خاصة وبعثت إلى الناس عامة (٩٠)

٦. وروى أيضا بسنده عن أبى هريرة رضى الله عنه أن رسول الله ﷺ قال فضلت على الأنبياء بست ...... وأرسلت إلى الخلق كافة وختم بى النبيون"(٩١)

٧. وروى أيضا بسنده عن أبى هريرة أن رسول الله ﷺ قال مثلى ومثل الأنبياء كمثل رجل بنى بنيانا. قال فأنا اللبنة وأنا خاتم النبين" (٩٢)

٨. وروى أيضا بسنده عن جابر بن عبد الله عن النبى ﷺ حين أتاه عمر فقال انا نسمع أحاديث من يهود تعجبنا ، أفترى أن نكتب بعضها فقال: أمتهو كون أنتم كما تهوكت اليهود والنصارى، لقد جئتكم بها بيضاء نقية ولو كان موسى حيا ما وسعه الا اتباعى " (٩٣)

هذه الآيات المباركة والأحاديث النبوية كلها تدل على أن دين محمد ﷺ وشريعته ناسخة للشرائع كلها.

وهناك أدلة أخرى ذكرها الأصوليون والمفسرون وعلماء أصول التفسير وعلومه وغيرهم من العلماء فى الاستدلال على أن شريعة محمد ﷺ ناسخة للشرائع السابقة كلها ، والمقام لا يسمح بالرجوع اليها وبذكرها فى هذه المقالة الموجزة. من أراد التفصيل فليرجع الى كتب علوم القرآن واصول الفقه فى مبحث النسخ وغيره.

## خاتمه البحث

١- علم من أقوال العلماء المختلفة السابقة ذكرا، أن الدين واحد وأن اصوله من العقائد والأخلاق والصفات الخلقية وحتى أصول العبادات واحدة فى جميع الأديان ، وأن الاختلاف فى بعض أحكام الجزئية المناسبة لكل وقت و زمان ومكان ولكل مجتمع فإذا نقول إن دين محمد ﷺ لا يكون ناسخا للأديان السابقة، بل المراد بنسخ الأديان السابقة نسخ بعض الأحكام الشريعة السابقة، لأن الدين كان واحد للجميع ، وبعبارة أخرى نقول إن شريعته كانت ناسخة، لبعض الشرائع السابقة، مع اتفاقها معها فى بعض الشرائع ولهذا لا يعتمد بقول أولئك الذين يقولون: ان المراد بالشرعة والمنهاج دين محمد ﷺ وقد نسخ به كل سواه كما نقل عن الامام مجاهد.

والراجح عندى رأى الامام المظهرى وما وافقه من المفسرين ، وهو أن الله تعالى اذا حكم بشئ من الكتب ، وثبت بالقرآن أو السنة فنحن متعبدون و مطالبون بالعمل به بناء على أنه من أحكام شريعتنا.

والقول بعدم العمل بما جاء فى الشرائع السابقة مطلقا قول باطل لا يقبله عقل ولا نقل لأن اختلاف الشرائع انما هو باختلاف أكثر الفروع مع اتحاد الأصول لا محالة فلا يمكن أن يكون الدين اللاحق ناسخاللدين السابق لأن دين الجميع واحد، وإنما الاختلاف وقع فُى بعض الأحكام الشرعية الفرعية الجزئية وكانت أصول هذه الأحكام واحدة.

والحاصل أن دين الله واحد فى جوهره، واحد فى عقائده الأساسية، واحد فى هدايته وما يوجد من نواح اختلاف فى التشريعات بين دين سماوى وآخر لا يمس الجوهر العقدى الخالد الذى حملته رسالات الله الى البشر عبر الزمان ،

بل قد لا يمس المبادئى العامة فى التشريعات بل بالأخرى ينصب على بعض التفريعات التى لا بدمنها لتتلأم كل رسالة مع ظروف مجتمعها الذى تخاطبه بما لا يمس أصول العقيدة والشريعة معا، ويبقى الدين واحدا وإن اختلفت طرق العمل به (٩٤)

- إننا نجد الكمال فى الجانب العقدى والتشريعى بمعنىٰ أن الديانة الإسلامية السابقة جاء ت بمختلف أنواع الأدلة حتى بلغت حداً لم يعهده القارى فى نصوص الديانات السابقة على الإسلام من حيث بلوغ الغاية فى الأحكام وغاية الدقة فى الاستدلال عليها. (٩٥)

- لا غرابة فى أن الإسلام احتوت الأصول الصحيحة فى الأديان السماوية جميعا، لأنه خاتم الأديان ومهيمنا عليها فقد بلغ كماله فيها بحيث لم يبق معه زيادة. (٩٦)

ولهذا يقول الله تعالى "إن الدين عند الله الإسلام" (٩٧) وقال تعالى "ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه وهو فى الآخرة من الخاسرين" (٩٨) وقال الله تعالى وما أرسلنا من قبلك من رسول الا نوحى اليه أنه لا اله الاّ أنا فاعبدون" (٩٩) وقال تعالى "شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا والذى أوحينا اليك وما وصينا به إبراهيم و موسى و عيسى أن أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه." (١٠٠)

لما ثبتت رسالة سيدنا محمد ﷺ إلى الناس كافة وثبت رسالته العامة للناس بالأدلة القاطعة والبراهين الساطعة التى لم أتعرض لكلها، بل اكتفيت بالبعض احترازا عن التطويل فان الشرائع السابقة ليست باقية بل هى منسوخة بهذه الشريعة الختامية واذن فالنسخ جائز وواقع. (١٠١)

٤- وعلم من البحث الاسبق أن اليهود ينكرون النسخ لشريعة موسى عليه السلام

استدلا لا ببعض المزاعم والخزعبلات والأباطيل، وينكرون نبوة عيسى ؑ ورسالة محمد ﷺ. والعلماء ردوا عليهم ردا حاسما، وخربوا بيوتهم بأيديهم وأيدى المؤمنين كما ذكرنا أقوال العلماء فى الرد عليهم.

٥- ان العلماء وأهل الحق والمسلمين اتفقوا على جواز النسح عقلا ولم يخالف فيه من أهل الشرائع الا اليهود والبعض الآخر من النصارى.

٦- أن الآيات والأحاديث وأقوال العلماء تدل صراحة على بطلان مزاعم أولئك الذين ينكرون النسخ فى الشرع خاصة على بطلان مزاعم اليهود وخزعبلاتهم.

أكتفى بهذا القدر للدلالة على أن الدين واحد وأن شريعة محمد ﷺ ناسخة لما قبلها من الشريعة ، وأنه خاتم الأنبياء والرسل، وأن اسلام الجميع كان واحدا فى جوهر العقيدة الإسلامية والدينية ،وأن القرآن هو الصورة الأخيرة لكتاب الله الواحد المتحد الأصل الساير لحاجات البشر الى يوم القيامة.

والله أسال أن يتقبل منى هذا العمل الضئيل وأن يجعله لوجهه الكريم ، وليس لى فيه شئ وكله من مآثر العلماء وجهودهم التى جاهدوا فى هذا الميدان يعنى فى الدفاع عن خاتم الرسل وخاتم الأديان كلها.

وصلى الله تعالى على خير خلقه محمد وعلى آله وأصحابه وعلى من اتبعه الى يوم الدين باحسان. آمين يا رب العالمين.

# الهوامش

١. القرآن الكريم - سورة الحج :٥٢.

٢. سورة الجاثية: ٢٩.

٣. المعجم الوسيط ج٢ص٩١٧ انتشارات ناصر خسرو طهران ايران مجمع اللغة العربية ط.٢
انظر دراسات فى أصول الفقه للدكتور عبد الفتاح حسين الشيخ ١٢١ط. اوزارة الاتحاد العربى ١٩٧٢-١٩٧٣م
انظر أحكام القرآن للامام أبو بكر احمد بن على الرازى الجصاص ج.١ص٧٢، داراحياء التراث العربى ،بيروت لبنان ، ١٤٠٦هـ.١٩٨٥م انظر أحكام القرآن للشيخ ظفر أحمد العثمانى ج١،ص٢٧، اداره القرآن والعلوم الاسلاميه كراتشى باكستان ط.١ ١٤٠٧،هـ.١٩٨٧م.

٤. سورة النحل :١٠١.

٥. انظر الاتقان: فى علوم القرآن للسيوطى ، ج٢ص٢٠-٢١، سهيل اكاديمى شاه عالم ماركيث لاهور، باكستان. ١٣٩٤هـ.١٩٧٤م.
انظر: مباحث فى علوم القرآن للدكتور صبحى الصالح ص ٢٥٩-٢٦٩، انتشارات الشريف الرضى قم: ١٣٦٨هـ،ط.٢،ط.٥، دارالعلم للملابين ،بيروت ، ١٩٦٨م

٦. انظر أصول التشريع الاسلامى للاستاد على حسب الله ص ٢١٢ط٥ دارالمعارف بمصر ، ١٣٩٦هـ-١٩٧٦م.

٧. انظر : مناهل العرفان للشيخ عبد العظيم الزرقانى ج.٢ص١٧٥، داراحياء الكتب العربية فيصل عيسى البابى الحلبى سنة ١٩١٨م.

٨. انظر دراسات فى أصول الفقه ص١٢٣.

٩. انظر دراسات فى أصول الفقه١٢٧.

☆ انظر مناهل العرفان فى علوم القرآن ،ج٢ص١٧٦.

☆ انظر : الوجيز فى أصول الفقه للدكتور عبد الكريم ،زيدان ص٣٨٨.
مؤسسة الرسالة ، بيروت ، ١٩٨٧م.

☆ انظر: أصول التشريع الاسلامى ص٢١٢.

١٠. انظر: دراسات فى أصول الفقه ص١٢٧.١٢٨.

١١. انظر: دراسات فى أصول الفقه ص١٢٨.

١٢. انظر: نور الأنوار شرح المنارص٢٠٨.

مبحث أقسام البيان طبع على نفقه وزارة التعليم الفيد رالية باسلام آباد ط١ سنة١٩٨٨م

١٣. الشمعونية هى فرقة من اليهود.

١٤. انظر دراسات فى أصول الفقه ص١٢٨.

انظر مناهل العرفان ج٢ ص:١٨٦.

١٥. أبو مسلم الأصفهانى : هو محمد بن بحر المشهور بأبى مسلم الأصفهانى معتزلى ، من كبار المفسرين ، أهم كتبه " جامع التأويل " فى التفسير توفى سنة ٢٥٦هـ.٣٢٢هـ.

☆ انظر: معجم الأدباء ج ١٨ص٣٥.

١٦. سورة فصلت:٤٢.

١٧. انظر: مباحث فى علوم القرآن للشيخ مناع القطان ص٢٣٦.٢٣٧ مؤسسة الرسالة بيروت:ط.٢١، سنة ١٤٠٨هـ.١٩٨٦م.

☆ انظر: دراسات فى أصول الفقه ص١٢٨.

☆ انظر: مناهل العرفان فى علوم القرآن ج ٢ ص١٨٦.

☆ انظر: مباحث فى علوم القرآن للدكتور صبحى الصالح ص٢٦٢.٢٦٣

☆ انظر: أصول التشريع الاسلامى ص٢٢٣.

١٨. انظر مباحث فى علوم القرآن للشيخ مناع القطان ص٢٣٧.

١٩. العيسوية:وهى طائفة من طوائف اليهود الثلاث.

٢٠. العنانية:وهى طائفة من طوائف اليهود الثلاث أيضا.

٢١. انظر:مناهل العرفان فى علوم القرآن، ج٢ ص١٨٦.

☆ انظر: دراسات فى أصول الفقه ص١٢٨.١٢٩.

☆ انظر: مباحث فى علوم القرآن للدكتور صبحى الصالح .

٢٢. انظر دراسات فى أصول الفقه ص١٢٨.١٢٩٩.

٢٣. انظر: دراسات فى أصول الفقه ص١٣٢.

☆ انظر: مناهل العرفان ج٢ ص٢٠١.

٢٤. انظر: مناهل العرفان ج٢ ص٢٠١.

٢٥. انظر: دراسات فى أصول الفقه ص١٣٢.

٢٦. انظر: أصول التشريع الاسلامى ص٢٢١.

٢٧. انظر : مناهل العرفان ج٢ص١٩٨.

٢٨. انظر: كتاب الاقتصاد فى الاعتقاد للشيخ الامام ابو حامد محمد الغزالى ص١٢٨ دارالكتب العلمية ،بيروت ط.١،سنة ١٤٠٢هـ-١٩٨٣م.

٢٩. راجع نفس المرجع السابق ص١٢٨.

٣٠. انظر اصول التشريع الإسلامى ص٢٢١.

٣١. انظر : مناهل العرفان ج٢ص١٩٩.

٣٢. انظر: نفس المرجع ج٢ص١٩٩.

٣٣. انظر : كتاب الاقتصاد فى الاعتقاد ص١٢٧-١٢٨.

☆ انظر: الكتاب فى أصول الفقه ص١٣٢.

☆ انظر : مناهل العرفان ج٢ص٢٠٢.

٣٤. انظر: كتاب الاقتصاد فى الاعتقاد ص١٢٨.

٣٥. انظر: كتاب الاقتصاد فى الاعتقاد ص١٢٨،١٢٩.

٣٦. سورة المائدة ٤١.

٣٧. انظر: كتاب الاقتصاد فى الاعتقاد ص١٢٩.

٣٨. انظر: دراسات فى أصول الفقه ص١٣٢.

☆ انظر مناهل العرفان ج٢ص٢٠٢.

٣٩. انظر: نفس المرجع ص١٣٤.

☆ راجع: مناهل العرفان ج٢ص٢٠٢

٤٠. انظر: مناهل العرفان ج٢ص٢٠٤

٤١. انظر : نفس المرجع، ج٢ص٢٠٤

٤٢. انظر: نفس المرجع ج٢ص٢٠٥

٤٣. سورة النساء٨٢

٤٤. انظر: مناهل العرفان ج٢ص٢٠٥

٤٥. مناهل العرفان ج٢ص٢٠٦

٤٦. سورة البقره ١٠٦

٤٧. انظر: أحكام القرآن لحجة الاسلام للإمام أبى بكر أحمد بن على الرازى الجصاص ج١ص٧٢ دارحياء التراث العربى ، بيروت ، لبنان ١٤٠٥هـ.١٩٨٥م ذكرت قول الرازى مع التصرف القليل فى الكلمات والألفاظ فقط.

٤٨. سورة المائدة ٤٨

٤٩. انظر: الجامع لأحكام القرآن لأبى عبد الله محمد بن احمد القرطبى ج٦ ص٢١١ط١، دارالكتب المصرية القاهرة ١٣٥٧.١٩٣٨م.

٥٠. انظر: تفسير القرآن العظيم للإمام الحافظ أبى الفداء اسماعيل بن كثير القرشى الدمشقى ج٢ ص ٦٨، دارالمعرفة بيروت، لبنان ط.٢.٧.١٤٠٧هـ ١٩٨٧م.

٥١. سورة الحجر ٩.

٥٢. سورة المائده ٤٨.

٥٣. انظر: تفسير ابن كثير ج٢ ص٦٩.

٥٤. سورة المائده ٤٨.

٥٥. انظر :الكشاف عن حقائق التنزيل و عيون الأقاويل فى وجوه التأويل ج١ص٤٣٢ مطبعة مصطفى محمد بمصر ط. ١،١٣٥٤هـ.

٥٦. انظر: روح المعانى فى تفسير القرآن العظيم والسبع المثانى للشيخ القاضى محمود الآلوسى ج٣ ص١٥٣.١٥٤، ادارة المنيرية لصاحبها ومديرها محمد منير الدمشقى مصر.

٥٧. انظر: مجمع البيان لعلوم القرآن لأبى على الفضل بن الحسن الطبرسى المشهدى ج٣ج٦ص:٢٠٣، كتب فروشى اسلامية تهران. خيابان بوذر جمهرى ١٣٧٩هـ، ط.٢.

٥٨. سورة المائده ٤٨.

٥٩. انظر: مدارك التنزيل وحقائق التأويل للامام عبد الله بن أحمد بن محمود النسفى، ج١، ص:٤١٦، المطبعة الأميرية ببولاق القاهرة سنة ١٩٣٦م

٦٠. سورة المائدة ٤٨.

٦١. انظر: التفسير المظهرى للشيخ القاضى محمد ثناء الله ج٣ ص ١٢٣ ط.١، بلوشستان بلك دبو شارع المسجد كوئتة، ١٣٠٤.١٩٨٣م.

٦٢. انظر: محاسن التأويل المعروف بالتفسير القاسمى للشيخ محمد جمال الدين القاسمى ج٢ص٢٠١٦، داراحياء الكتب العربية عيسى البابى الحلبى وشركاؤ ه.

٦٣. سورة البقره ١٠٦.

٦٤. انظر: الأساس فى التفسير لسعيد حوى ج١ص٢٠٧، دارالسلام لعبد القادر محمد البكار، ط.١، ١٤٠٥هـ.١٩٨٥م. ط.٢، ١٤٠٩هـ.١٩٨٩م.

٦٥. انظر: نفس المرجع ج١ص٢٩٧.

٦٦. سورة آل عمران: ١٩.

٦٧. انظر: الأساس فى التفسير، ج٢، ص: ٧٢٥.

٦٨. سورة المائدة: ٣.

٦٩. انظر: فى ظلال القرآن لسيد قطب الشهيد المجلد٢ ج٥.٧، ص٨٤٣ ط.١ دارالشروق ١٤٠٥ؤ ١٩٨٥م.

☆ انظر: الأساس فى التفسير، ج٣، ص: ١٣٣٣.

٧٠. سورة المائدة: ٤٨.

٧١. انظر: تفسير فتح البيان فى مقاصد القرآن لصديق بن حسن القنوجى ج١.٢ ص٧٤، المطبعة الكبرى المنيرية ببولاق، مصر، ط.١ ١٣٠١هـ.

٧٢. سورة المائدة: ٤٨.

٧٣. انظر: التفسير العثمانى ص ١٥٣، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف.

٧٤. سورة البقره: ١٠٦.

٧٥. انظر: تدبر القرآن للشيخ أمين أحسن الاصلاحى ج١ص٣١٥.
فاران فاؤنڈيشن، لاهور، باكستان ط.١ ١٩٨٣م.

٧٦. سورة المائده ٤٨.

٧٧. انظر: صفوة التفاسير للشيخ محمد على الصابونى، ق٣ ص٢٥.٢٦، دارالقرآن الكريم، بيروت، ط.١، ١٤٠١هـ.١٩٨١م.

٧٨. سورة الاعراف: ١٥٨.

٧٩. انظر: أضواء البيان فى ايضاح القرآن بالقرآن للشيخ محمد الأمين بن محمد المختار الجكنى الشنقيطى، ج٢ص٣٣٤، طبع على نفقه السمو الملكى الامير احمد بن عبد العزيز ١٤٠٣هـ.١٩٨٣م.

٨٠. سورة السبأ: ٢٨.

٨١. سوة الفرقان: ١.

٨٢. سورة هود: ١٧.

٨٣. سورة الأنعام: ١٩.

☆ انظر: أضواء البيان ،ج٢ ص٣٣٤.

٨٤. سورة آل عمران: ٢٠.

٨٥. انظر: أضواء البيان ، ج٢ ص٣٣٤.

٨٦. سورة الأعراف: ١٥٨.

☆ غامر اى حاسد و غاضب وحاقد.

٨٦. انظر: فتح البارى بشرح صحيح البخارى للإمام الحافظ ابن حجر العسقلانى، ج٨ص٢٢٤، داراحياء التراث العربى ، بيروت .

٨٧. انظر: تفسير القرآن العظيم لابن كثير ج٢ص٦٦٥-٦٦٦، دارالمعرفة، بيروت، لبنان ،ط-٢، ١٤٠٧هـ-١٩٨٧م.

☆ انظر: الفتح الربانى ترتيب مسند الإمام احمد بن حنبل الشيبانى مع شرحه بلوغ الأمانى من أسرار الفتح الربانى للشيخ أحمد عبد الرحمن البنا، ج٢٢ص٣٩-٤٠، دارالشهاب٨- شارع الألفى- القاهرة.

٨٨. انظر: الفتح الربانى ، ج٢٢ ص١٢.

٨٩. انظر :شرح السنة للإمام البغوى ج١٤ص١١٣، المكتب الاسلامى ، بيروت، دمشق، ١٤٠٠،١هـ.

٩٠. انظر: شرح السنة للامام البغوى ج١٣ص١٩٦.

٩١. انظر:شرح السنة للامام البغوى ج١٣ ص١٩٦.

٩٢. انظر: شرح السنة ج٣ ص١٩٨.

٩٣. انظر: نفس المرجع ج١٣ص٢٧٠.

٩٤. انظر: الأصول العامة بين الأديان السماوية للدكتور محمود عبد المعطى بركات- ص٢، القاهرة ١٩٨٩م.

☆ انظر: خطبات للأستاذ أبو الأعلى المودودى ص١٢٣، اسلامك پبلى كيشنز لميتد ١٣، اى شاء عالم ماركيث ، لاهور ، باكستان ط-١٩٧٢،١، ط٢، على١٩٧٣م.

٩٥. انظر: الأصول العامة بين الأديان السماوية ص٢-٣.

٩٦. انظر: نفس المرجع ص٣.

٩٧. سورة آل عمران ١٩.

٩٨. سورة آل عمران ٨٥.

٩٩. سورة الأنبياء ٢٥.

١٠٠. سورة الشورى ١٣.

١٠١. انظر: مناهل العرفان فى علوم القرآن ج٢ ص١٩٠.

## همّة عالم

كان الفقيه ابو العبّاس الحبّاك المكناسى خطيباً بالقَرَوِيّين ، فعُزل هو والفقيه القورى القاضى فى يومٍ واحد ، ثُم طُلب بعد ذلك لخطبة جامع الأندلس ، فأبى وقال: "إن كان عزلى بجرحة ، فلا يَحلّ لكم تقديمى وإن كان من غير جُرحة فقبولى من قلة الهِمّة."

(النبوغ المغربى : ص ٢٦١)

عن أنس قال: كانَ النَّبِيُّ ، صلى الله عليه وسلم ، يَدْعُو يَقُولُ:

(( اللَّهُمَّ إنِّي أَعُوذُ بِكَ مِنَ العَجْزِ وَالكَسَل ، وَالْبخْلِ وَالهَرمِ ، وَالْقَسْوةِ وَالغَفْلَةِ ، وَالذِّلَّةِ والمَسْكَنَةِ ، وَأَعُوذُ بِكَ مِنَ الفَقْرِ وَالكُفْر ، وَالشِّرْكِ وَالنِّفَاقِ ، وَالسُّمْعَةِ والرِّيَاءِ ، وَأَعُوذَ بِكَ مِنَ الصَّمَمِ وَالبَكَمِ ، والجُنوُنِ ، وَالبَرَصِ وَالْجُذَامِ ، وَسَيِّيءِ الأسْقَامِ ))

# شروط راو الحديث عند اهل الحديث و أهل الأصول

د. على اصغر چشتى *

الإسلام والعقل والضبط والعدالة شروط لا بدّمنها لقبول الرواية ، فلو فقدها الراوي أو فقد بعضها ردّت روايته ، وترك حديثه. وإلى هذه الشروط الأربعة توؤل أقوال نقاد الحديث من قدامى و متأخرين غير أن دقه الاصطلاح هي ميزة المتاخرين الذين اطلعوا على الكثير من آراء الاوائل ورجحوا بينها واختاروا احدها، أما القدامى فكانوا يقنعون من الموضوع بتطبيقه العلمي ، فتغنيهم الدربة والممارسة عن وضع المصطلحات والتدقيق في المقاييس ، قيل لشعبة بن الحجاج: من الذي يترك حديثة ؟ فقال : إذا روى عن المعروفين ما لا يعرفه المعروفين فأكثر تُرك حديثه ، فاذا اتّهم بالحديث ترك حديثه ، فاذا اكثر الغلط ترك حديثه ، وادا روى حديثا اجتمع عليه أنه غلط ترك حديثه وما كان غير هذا فاروعنه. (١)

عند العلماء لا بدّ لر او الحديث ان يكون متصفا بشروط الصحة ، وهذه الشروط هى أساس تنقيح الأسناد وعليها مدار التصحيح والتضعيف ، فى هذا المقال الموجز نحاول أن نتكلم عن كل شرط ونرى موقف أهل الأصول وأهل الحديث بهذا الصدد. إن شاء الله.

**قال إبن الصلاح**: أجمع جماهير ائمة الحديث والفقه على أنه يشترط فيمن يحتج بروايته أن يكون عدلا ضابطا لما يرويه. وتفصيله أن يكون مسلما بالغا، عاقلا سالما من اسباب الفسق وخوارم المروءة، متيقظا غير مغفل، حافظا إن حدّث من حفظه ضابطا لكتابته. ان حدّث من كتابه، وان كان يحدث بالمعنى اشترط فيه

---

* رئيس قسم الحديث والسيرة. جامعة علامه اقبال المفتوحه. باسلام آباد

مع ذلك أن يكون عالما بما يحيل المعاني(٢) قال ابن كثير في معرفة من تقبل روايته، ومن لا تقبل: المقبول: الثقة الضابط لما يرويه وهو: المسلم العاقل البالغ سالما من اسباب الفسق وخوارم المروءة، وأن يكون مع ذلك متيقظا غير مغفل، حافظا ان حدّث من حفظه، فاهما ان حدّث على المعنى، فان اختل شرط مما ذكرنا ردّت روايته. (٣)

قال الامام الغزالي في شروط الراوي وصفته: واذا ثبت وجوب العمل بخبر الواحد فاعلم ان كل خبر فليس بمقبول وانهم اولا انا لسنا نعني بالقبول التصديق ولا بالرد التكذيب، بل يجب علينا قبول قول العدل، وربما كان كاذبا أو غالطا، ولا يجوز قبول قول الفاسق وربما كان صادقا، بل نعنى بالمقبول ما يجب العمل به وبالمردود ما لا تكليف علينا في العمل به، والمقبول رواية كل مكلف، عدل، مسلم ضابط منفردا كان بروايته أو معه غيره، فهذه خمسة أمور لا بد من النظر فيها. (٤)

## الشرط الأول: الإسلام

لا بد لراو الحديث أن يكون مؤمنا مسلما،يؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والقدر خيره وشره من الله تعالى والبعث بعد الموت، وهكذا ان يكون عاملا يصلى الصلوات الخمس المفروضة، ويؤدي الزكاة، ويصوم رمضان، ويحج البيت ان استطاع اليه سبيلا. فاذا كان في عقيدته وعمله قسطاسا فمعناه أنّه يستكمل الشرط الأول. امّا اذا كان في عقيدته نقصا او في عمله فتورا فمعناه انه اختل في هذا الشرط، ولذا لا تقبل روايته: قال إبن اثير الجزري: ولا خلاف في انّ رواية الكافر لا تقبل، لأنه متهم في الدين، وإن كانت شهادة بعضهم على بعض مقبولة عند ابي حنيفة رحمه الله، فلا خلاف في ردّ روايتهم. (٥)

والذى آراه ان الراوي اذا كان كافرا عند الأخذ، مسلما عند الرواية، فينبغي

أن يكون حديثه مقبولا، لأن العلة المانعة في ذاته ليست موجودة عند التحديث. والحكم يدور حول العلة كما هو اصل ثابت عند المتقدمين والمتاخرين.

**قال الشوكاني** : لا تقبل رواية الكافر من يهودي أو نصرانى أو غيرهما إجماعا، قال الرازي في المحصول: اجمعت الأمة على أنه لا تقبل روايته سواء علم من دينه الاحتراز عن الكذب أو لم يعلم، قال والمخالف من أهل القبلة اذا كفرناه كالمجسم وغيره هل تقبل روايته ام لا، الحق انه ان كان مذهبه جواز الكذب لا تقبل روايته والآ قبلنا وهو قول أبي الحسين البصري، وقال القاضي أبو بكر والقاضي عبد الجبار لا تقبل روايتهم. (٦)

**رواية المبتدع :** إن علم من مذهب المبتدع جواز الكذب مطلقا لم تقبل روايته قطعا، وان علم من مذهبه جوازه في أمر خاص كالكذب فيما يتعلق بنصرة مذهبه أو الكذب فيما هو ترغيب في طاعة أو ترهيب عن معصية، فقال الجمهور ومنهم القاضيان أبوبكر وعبد الجبار، والغزالي ، والآمدي لا يقبل قياسا على الفاسق ، بل هو أولى ، وقال أبو الحسين البصري يقبل وهو رأي الجويني وأتباعه والحق عدم القبول مطلقا في الأوّل وعدم قبوله في ذلك الأمر الخاص في الثانى ، ولا فرق في هذا بين المبتدع الذي يكفر ببدعته وبين المبتدع الذي لا يكفر ببدعته، واما اذا كان ذلك المبتدع لا يستجيز الكذب فاختلفوا فيه على اقوال ! الأول رد روايته مطلقا لأنه قد فسق ببدعته فهو كالفاسق بفعل المعصية، وبه قال القاضي والأستاذ أبو منصور والشيخ ابو اسحاق الشيرازي ، والقول الثانى : أنه يقبل وهو ظاهر مذهب الشافعي وإبن ابي ليلي والثوري وأبي يوسف ، والقول الثالث: أنه اذا كان داعية الى بدعة لم يقبل والآ قبل، وحكاه القاضي عبد الوهاب في الملخص عن مالك وبه جزم سليم قال القاضي عياض وهذا يحتمل أنه إذا لم يدع يقبل ، ويحتمل أنه لا يقبل مطلقا. والحق أنه لا يقبل فيما يدعو إلى بدعته ويقويها لا في غير ذلك ، قال الخطيب وهو مذهب

أحمد ونسبه ابن الصلاح إلى الأكثرين قال: وهو أعدل المذاهب وأولاها.

عن إبراهيم بن المنذر قال أخبرنا معن، قال: سمعت مالكا يقول: لا تأخذوا العلم عن أربعة، وخذوا ممن سواهم: لايؤخذ من سفيه معلن بالسفه وإن كان اروى الناس، ولا من صاحب هوى يدعو الناس إلى هواه ولا من كذاب يكذب في أحاديث الناس وإن كنت لا تتهمه بكذب على رسول الله، ولا من شيخ له عبادة وفضل اذا كان لا يعرف الحديث. (٧)

**قال ابو اسحاق الشيرازي** : وكذلك يجب أن يكون غير مبتدع يدعو الناس إلى البدعة، فانه لا يؤمن ان يضع الحديث على وفق بدعته، واما اذا لم يدع الناس إلى البدعة فقد قيل ان روايته تقبل. قال الشيخ الامام رحمه الله : والصحيح عندي انها لا تقبل، لأن المبتدع فاسق فلا يجوز ان يقبل خبره. (٨)

## رواية الكافر غير مقبولة عند الجمهور

لا بد للراوي ان يكون مسلما، وذلك لأن الكافر إما أن لا يكون منتميا إلى الملّة الإسلامية، كاليهودي والنصراني (ونحوه) او هو منتم إليها كالمجسم.

فإن كان الأول، فلا خلاف في امتناع قبول روايته لا لما قيل من أن الكفر أعظم انواع الفسق، والفاسق غير مقبول الرواية فالكافر اولى. وذلك لان الفاسق إنما لم تقبل روايته لما علم من جرأته على فعل المحرمات مع اعتقاد تحريمها. وهذا المعنى غير متحقق في حق الكافر، إذا كان مترهبا عدلا في دينه، معتقدا لتحريم الكذب، ممتنعا منه حسب امتناع العدل المسلم. وإنما الإعتماد في امتناع قبول روايته على إجماع الأمة الإسلامية على ردها سلبا لاهلية هذا المنصب الشريف عنه لخسته، وإن كان الثاني، فقد اختلف فيه العلماء فمذهب اكثرهم كالقاضي أبي بكر، والإمام الغزالي، والقاضى عبد الجبار من المعتزلة، انه مردود الرواية.

**قال ابو الحسين البصري** : إن كان ذلك ممّن اشتهر بالكذب والتدين به لنصرة مذهبه فلا تقبل روايته لعدم الوثوق بصدقه، وإن كان متحرجا في مذهبه متحرزا عن الكذب حسب احتراز العدل عنه ، فهو مقبول الرواية لان صدقه ظاهر مظنون. والمختار ردّه، لا لما قيل من إجماع الأمة على ردّه ولا لقياسه على الكافر الخارج عن الملة بواسطة اشتراكهما في الفكر المناسب لسلب أهلية هذا المنصب عنه إذ لا لًا له. امآ الأول فلأن للخصم منع اتفاق الأمة على ردّ قول الكافر مطلقا، وله سبيل إلى الدلالة عليه، والقياس على الكافر الخارج عن الملة مستعذر من جهة ان كفره اشد وَ اغلظ وَ اظهر من كفر من هو اهل القبلة لكثرة مخالفته للقاعدة الإسلامية اصولا وفروعا وبالنسبة الى مخالفة المتأول لها فكان إذ لا لًا له بسبب هذا المنصب عنه اولى ومع هذه الاولوية ، فلا قياس.

**قال الآمدى**: يعتمد في ذلك على قوله تعالى: [ إن جاء كم فاسق بنبا فتبيّنوا ان تصيبوا قوما بجهالة ]. أمر بالتثبيت عند اخبار الفاسق، والكافر فاسق، لأن الكفر اعلى درجات الفسق، واذا كان فاسقا ، فالآية ان كانت عامة بلفظها في كل فاسق، فالكافر داخل تحتها، وان لم تكن عامةٍ بلفظها في كل فاسق فهي عامة بالنظر الى المعنى المؤمى إليه وهو الفسق من حيث أنه رتب ردّ الخبر على كون الآتي به فاسقا مطلقا في كلام الشارع مع مناسبة له فكان ذلك علة للرد، وهو متحقق فيما نحن فيه.

فإن قيل المرتب عليه ردّ الإخبار إنما هو مسمى الفاسق، وهو فى عرف الشرع خاص بمن هو مسلم صدرت منه كبيرة، أو واظب على صغيرة، فلا يكون متناولا للكافر. وان سلمنا تناوله للكافر، غير أنه معارض بقوله ﷺ ! ، نحن نحكم بالظاهر، والله يتولى السرائر. والكافر المتاوّل اذا كان متحرزا عن الكذب فقد ظهر صدقه فوجب العمل به للخبر.

والجواب عن السوال الأوّل بمنع اختصاص اسم الفاسق في الشرع بالمسلم

وان كان ذلك عرفا للمتأخرين من الفقهاء، وكلام الشارع انما ينزل على عرفه، لا على ما صار عرفا للفقهاء.

كيف وان حمل الآية على الفاسق المسلم ممّا يو هم قبول خبر الفاسق الكافر على الاطلاق، نظرا الى قضية المفهوم، وهو خلاف الاجماع، ولا يخفى أن حمل اللفظ على ما يلزم منه، مخالفة دليل، أو ما اختلف في كونه دليلا على خلاف الأصل.

وعن السوال الثاني أن العمل به ذكرناه أولى، لتواتره وخصوصه بالفاسق، وأنه غير متفق على تخصيصه و مخالفته، وما ذكروه احاد، وهو متناول للكافر بعموم كون خبره ظاهرا، أو هو مخالفا لخبر الكافر الخارج عن الملّة، والفاسق إذا ظنّ صدقه، فان خبره لا يكون مقبولا بالاجماع. (٩)

## الشرط الثاني: التكليف

لا بدّ لراو الحديث أن يكون مكلّفا أي عاقلا بالغا. فان كان صبيا أو من ناحية العقل ناقصا فروايته، غير مقبولة عند العلماء. قالوا: لا تقبل رواية الصبي لأنه لا وازع له عن الكذب فلا تحصل الثقة بقوله، وقول الفاسق أوثق من قول الصبي، وهو مردود، فكيف الصبي؟ ولأن قوله في حق نفسه باقراره لا تقبل فكيف في حق غيره. امّا إذا كان طفلا عند الأخذ، مميّزا بالغا عند التحديث فتقبل، لأن الخلل قد اندفع عن تحمّله وادائه، ويدل على جوازه اجماع الصحابة رضى الله عنهم على قبول رواية جماعة من احداث ناقلي الحديث، كإبن عباس، وابن الزبير وابي الطفيل، ومحمود بن الربيع وغيرهم من غير فرق بين ما تحملوه قبل البلوغ وبعده. وعلى ذلك درج السلف الصالح من إحضار الصبيان مجالس الرواية، ومن قبول روايتهم فيما تحمّلوه في الصغر. الا أن لاصحاب الحديث اصطلاحا فيما يكتبوه للصغير اذا كان طفلا أو غير مميز، فانهم يكتبون له حضورا ومن كان ناشئا مميّزا

كتبوا له سماعا، ولقد كثر ذلك فيما بينهم حتى صاروا يكتبون الحضور للطفل الصغير جدا.

**قال القاضي** : اما صحة سماع الراوي فمتى ضبط ما سمعه صحّ سماعه ، ولا خلاف في هذا، وصح الأخذ عنه بعد بلوغه، إذ لا يصح الأخذ عن الصغير، ومن لم يبلغ. وقد حدد أهل الصنعة في ذلك أن اقله سن محمود بن الربيع (١٠) وعن محمود بن الربيع: قال عقلت من النبي. صلى الله عليه وسلم مجة مجها في وجهي وانا ابن خمس سنين من دلو(١١)

**قال ابو اسحاق الشيرازي** : اعلم أنه لا يقبل الخبر حتى يكون الراوي في حال السماع مميزا ضابطا، لأنه إذا لم يكن بهذه الصفة عند السماع لم يعلم ما يرويه، وان لم يكن بالغا عند السماع جاز، ومن الناس من قال يعتبر أن يكون في حال السماع بالغا، وهذا خطأ لأن المسلمين اجمعوا على قبول خبر احداث الصحابة والعمل بما سمعوه في حال الصغر كابن عباس، وابن الزبير والنعمان بن بشير وغيرهم (١٢)

**قال الغزالي** : لا تقبل رواية الصبي لأنه لا يخاف الله تعالى فلا وازع له من الكذب فلا تحصل الثقة بقوله، وقد اتبعوا في قبول الشهادة سكون النفس وحصول الظن، والفاسق أوثق من الصبى فانه يخاف الله تعالىٰ وله وازع من دينه وعقله، والصبي لا يخاف الله تعالىٰ اصلا فهو مردود بطريق الأولى، والتمسك بهذا أولى من التمسك برد اقراره وانه اذا لم يقبل قوله فيما يحكيه عن نفسه فبأن لا يقبل فيما يرويه عن غيره اولى فان هذا يبطل بالعبد فانه قد لا يقبل اقراره، وتقبل روايته، فان كان سببه انه يتناول ملك السيد وملك السيد معصوم عنه، فملك الصبي ايضا محفوظ عنه لمصلحته. فلا يتعلق به ، قد يؤثر فيه قوله بل حاله حتى يجوز الاقتداء به اعتمادا على قوله انه طاهر ، وعلى انه لا يصلى الا طاهرا لكنه، كما يجوز الاقتداء

بـالبـر والـفاجر فكذلك بالصبي والبالغ. وشهادة الفاسق لا تقبل ، والصبي اجرأ على الـكـذب مـنـه. امـا اذا كان طفلا مميزا عند التحمل بالغا عند الرواية فانه يقبل لانه لا خلل في تحمله ولا في ادائه. ويدل على قبول سماعه اجماع الصحابة على قبول خبر ابن عباس وابن الزبير وغيرهم من احداث الصحابة من غير فرق بين ما تحملوه بعد البلوغ أو قبله. (١٣)

و شـرط الـعـقـل يـرادف عـنـد المحدثين مقدرة الراوي على التميز فيندرج تـحتة البـالـغ تـحـملا واداء، والصبي المميّز تـحملا لا اداءً ، فقد لوحظ في شرط العقل البـلـوغ ضـمـنـا لان فـي وسـع الـصبيـي أن يتـحـمل الرواية ولكنـه لا يؤديها الاّ بعد بلوغها(١٤) ومـمـن كثرت الرواية عنه من الصحابة، وكان سماعه في الصغر انس بن مـالك ، وعبـد الـلّه بن عباس، وابو سعيد الخدري، وكان محمود بن الربيع يذكر أنه عـقل مجة مجهّا رسول اللّه ﷺ في وجهه من دلو كان معلقا في دارهم،وتوفى رسول اللّه ﷺ وله خمس سنين. (١٥)

ولـم يتـفـق الـمـحدثون على مبلغ السن الذي يستحسن التحديث معه. فقال قـوم: الـحـد فـي السـمـاع خـمس عشرة، وقال غيرهم ثلاث عشرة سنة وقال معظمهم يـصلح السماع لمن سنه دون ذلك. وبهذا الرأي الاخير أخذ الخطيب البغدادي وقال: وهذا هو عندنا الصواب. (١٦)

والـحدّ في السماع خضع لبعض الاعتبارات الإ قليمية فاذا كان أهل البصرة يكتبون الحديث ويسمعونه لعشر سنين فما كان الكوفييون يتساهلوا في ذلك الاّ بعد استـكـمـال أحـدهـم عشرين سنة، ويشتغل قبل ذلك بحفظ القرآن وبالتعبد، اما أهل الشـام فـمـا كانوا يكتبون العلم إلا لثلاثين (١٧) قـال الآمدى: لا بدّ للراوي أن يكون مـكـلـفـا وذلك لأن مـن لا يـكـون مـكـلـفـا، إمـا ان يـكـون بحيث لا يقدر على الضبط والاحتـراز فيـمـا يتـحـمـلـه ويؤديه، كالمجنون، والصبي غير المميز فلا تقبل روايته

لتمكن الخلل فيها، وإمّا ان يكون بحيث لا يقدر على الضبط والمعرفة، كالصبي المميز والمراهق الذي لم يبق بينه وبين البلوغ سوى الزمان اليسير، فلا تقبل روايته (١٨) وقال: امّا اذا تحمل الرواية قبل البلوغ وكان ضابطا لها، وادّاها بعد البلوغ وظهور رشده في دينه، فانها تكون مقبولة، لانه لا خلل في تحمله ولا في ادائه ويدل على قبول روايته الإجماع والمعقول.

أما الاجماع فمن وجهين. الأول ان الصحابة اجمعت على قبول رواية ابن عباس وابن الزبير وغيرهم من احداث الصحابة مطلقا، من غير فرق بين ما تحملوه في حالة الصغر وبعد البلوغ. الثاني: اجماع السلف والخلف على احضار الصبيان مجالس الحديث وقبول روايتهم لما تحملوه في حالة الصغر وبعد البلوغ.

واما المعقول فهو ان التحرز في امر الشهادة اكثر منه في الرواية ولهذا اختلف في قبول شهادة العبد، والاكثر على ردّها، ولم يختلف في قبول راوية العبد. واعتبر العدد في الشهادة بالإجماع، واختلف في اعتباره في الرواية، وقد اجمعنا على ان ما تحمله الصبي من الشهادة قبل البلوغ، اذا شهد به بعد البلوغ قبلت شهادته فالرواية أولى بالقبول. (١٩)

## الشرط الثالث: الضبط

الضبط عبارة عن إحتياط في باب العلم، وله طرفان ، طرف وقوع العلم عند السماع ، وطرف الحفظ بعد العلم عند التكلم حتى اذا سمع ولم يعلم لم يكن شيئا معتبرا، كما لو سمع صياحا لا معنى له، واذا لم يفهم اللفظ بمعناه على الحقيقة لم يكن ضبطا ، واذا شك في حفظه وسماعه بعد العلم والسماع لم يكن ضبطا.

ثم الضبط نوعان : ظاهر و باطن.

فالظاهر: ضبط معناه من حيث اللغة أي من حيث اللفظ.

والباطن: ضبط معناه من حيث تعلّق الحكم الشرعي به. وهو الفقه، ومطلق الضبط الذي هو شرط الراوي: هو الضبط ظاهرا عند الاكثر لأنه يجوز نقل الخبر بالمعنى.

بناء على هذا الشرط ، لابد ان يكون الراوي ضابطا لما يرويه ليكون المروي له على ثقة منه في حفظه وقلة غلطه وسهوه، فإن كان كثير الغلط والسهو ردّت روايته الاّ فيما علم انه لم يغلط فيه ولاسها عنه، وان كان قليل الغلط قبل خبره الاّ فيما يعلم انه غلط فيه كذا قال ابن السمعاني وغيره، قال ابوبكر الصيرفى: من أخطا في حديث فليس بدليل على الخطأ في غيره ولم يسقط لذلك حديثه، ومن كثر بذلك خطؤه وغلطه لم يقبل خبره لأن المدار على حفظ الحكاية قال الترمذي : كل من كان متهما في الحديث بالكذب أو كان مغفلا، يخطئ الكثير فالذي اختاره اكثر أهل الحديث من الائمة ان لا يشتغل بالرواية عنه (٢٠) والحاصل ان الأحوال ثلاثة : ان غلب خطأه وسهوه على حفظه فمردود الاّ فيما علم أنه لم يخطئ فيه. وان غلب حفظه على خطئه وسهوه فمقبول الاّ فيما علم انه اخطأ فيه. وان استويا فالخلاف. قال القاضي عبد الجبار: يقبل لان جهة التصديق راجحة في خبره لعقله ودينه. وقال الشيخ ابو اسحاق انه يرد وقيل انه يقبل خبره اذا كان مفسرا وهو ان يذكر من روى عنه ويعين وقت السماع منه، وما اشبه ذلك والاّ فلا يقبل وبه قال القاضي حسين وحكاه الجوينى عن الشافعي في الشهادة، ففي الرواية أولى. وقد اطلق جماعة من المصنفين في علوم الحديث انّ الراوي ان كان تام الضبط مع بقية الشروط المعتبرة فحديثه من قسم الصحيح، وان خف ضبطه فحديثه من قسم الحسن، وإن كثر غلطه فحديثه، من قسم الضعيف. ولا بد من تقييد هذا بما اذا لم يعلم بانه لم يخطئ فيما رواه. ولا يشترط انتفاء الغفلة ولا يوجب لحوق الغفلة له ردّ حديثه إلاّ أن يعلم أنهّ قد لحقته الغفلة فيه بعينه، وما ذكره صحيح اذا كان ممن تعتريه الغفلة فى غير ما يرويه كما

وقع ذلك لجماعة من الحفاظ فانهم قد تلحقهم الغفلة في كثير من امور الدنيا فاذا رووا كانوا من احذق الناس بالرواية، وانهم فيما يتعلق بها وليس من شرط الضبط ان يضبط اللفظ بعينه.

**قال ابن الصلاح** : يعرف كون الراوي ضابطا بان نعتبر رواياته بروايات الثقات المعروفين بالضبط والإتقان، فان وجدنا رواياته موافقة ولو من حيث المعنى لرواياتهم أو موافقة لها في الأغلب والمخالفة نادرة عرفنا حينئذ كونه ضابطا ثبتا. وان وجدناه كثير المخالفة لهم عرفنا اختلال ضبطه ولم نحتج بحديثه. (٢٢)

فحاصل الضبط هو إتقان ما يرويه الراوي بان يكون متيقظا لما يروي غير مغفل، حافظا لروايته إن روي من حفظه، ضابطا لكتابه إن روي من الكتاب، عالما بمعنى ما يرويه، وبما يحيل المعنى عن المراد ان روى بالمعنى، حتى يثق المطلع على روايته، المتتبّع لا حواله ، بأنه ادى الامانة كما تحملها، لم يغير منها شيئًا، وهنا مناط التفاصل بين الرواية الثقات. فاذا كان الراوي كما تحملها، لم يغير منها شيئًا، وهنا مناط التفاضل بين الرواة الثقات. فاذا كان الراوي عدلا ضابطا. بهذا المعنى. سمى ثقة، ويعرف ضبطه بموافقة الثقات المتقنين الضابطين، اذا اعتبر حديثه بحديثهم، ولا تضر مخالفته النادرة لهم، فان كثرت مخالفته لهم، وندرت الموافقة، إختل ضبطه، ولم يحتج بحديثه.

ذكر الحافظ ابو الحجاج المزيّ في الأطراف: انّ الوهم تارة يكون في الحفظ، وتارة يكون في القول، وتارة في الكتابة، قال : وقد روى مسلم حديث : لا تسبّوا اصحابي : عن يحيى بن يحيى وابي بكر، وابي كريب ثلاثتهم عن ابي معاوية عن الاعمش عن ابي صالح عن ابي هريرة، ووهم عليهم في ذلك، انما رووه عن أبى معاوية عن الاعمش عن ابي صالح عن ابي سعيد، كذلك رواه عنهم الناس كما رواه ابن ماجه عن ابي كريب احد شيوخ مسلم فيه، قال: والدليل على ان ذلك وهم وقع

منه في حال كتابته لا في حفظه: انه ذكر اوّلا حديث ابي معاوية، ثم ثَنّي بحديث جرير، وذكر المتن وبقية الاسناد، ثم تثلّث بحديث وكيع، ثم ربّع بحديث شعبة، ولم يذكر المتن ولا بقية الأسناد عنهما، بل قال عن الاعمش باسناد جرير، وابي معاوية بمثل حديثهما، فلولا أن اسناد جرير وابي معاوية عنده واحد لما جمعها في الحوالة عليهما.(٢٣)

لا بدّ للراوي أن يكون ضبطه لما يسمعه ارجح من عدم ضبطه، وذكره له ارجح من سهوه لحصول غلبة الظن بصدقه فيما يرويه. والاّ فبتقدير رجحان مقابل كل واحد من الامرين عليه، أو معادلته له، فروايته لا تكون مقبولة لعدم حصول الظن بصدقه اما على احد التقديرين فلكون صدقه مرجوحا، واما على التقدير الاخر، فلضرورة التساوي، وان جهل حال الراوي في ذلك، كان الاعتماد على ما هو الأغلب من حال الرواة، وان لم يعلم الأغلب من ذلك فلا بد من الا ختبار والامتحان.

فان قيل انه وإن غلب السهو على الذكر أو تعادلا، فالراوي عدل: والظاهر منه انه لا يروي الاّ ما يثق من نفسه بذكره له وضبطه. ولهذا، فان الصحابة انكرت على ابي هريرة كثرة روايته حتى قالت عائشة رضى الله عنها: رحم الله ابا هريرة، لقد كان رجلا مهذارا في حديث المهراس ومع ذلك قبلوا اخباره. لما كان الظاهر من حاله أنه لا يروي الاّ ما يثق من نفسه لضبطه وذكره.

وايضا فان الخبر دليل والاصل فيه الصحة، فتساوي الضبط والاختلال، والذكر والنسيان غايته أنه موجب للشك في الصحة، والشك في ذلك لا يقدح في الاصل كما اذا كان متطهرا، ثم شك بعد ذلك انه محدث او طاهر فان الاصل ههنا لا يترك بهذا الشك.

**قال الآمدي** : اذا كان الغرض انما هو غلبة السهو، أو التعادل، فالراوي وان كان الغالب من حاله انه لا يروي الا ما يظن انه ذاكر له، فذلك لا يوجب حصول الظن

بصحة روايته، لان من شانه النسيان بظن انه ما نسى وإن كان ناسيا.

واما انكار الصحابة على ابي هريرة رضى الله عنه كثرة الرواية، فلم يكن ذلك لا ختلال ضبطه وغلبة النسيان عليه بل لان الاكثار مما لا يؤمن معه اختلال الضبط الذي لا يعرض لم قلّت روايته وان كان ذلك بعيدا.

وما قيل من الخبر دليل، والاصل فيه الصحة فلا يترك بالشك، قلنا إنما يكون دليلا والاصل فيه الصحة اذا كان مغلبا على الظن، ومع عدم ترجيع ذكر الراوي على نسيانه لا يكون مغلبا على الظن فلا يكون دليلا لوقوع التردد في كونه دليلا لا في امر خارج عنه ولا كذلك فيما اذا شك في الحدث،ثم تيقن سابقة الطهارة، فان تيقن الطهارة السابقة لا يقدح فيه الشك الطارئ، وبالنظر اليه يترجح اليه احد الاحتمالين، فلا يبقى معه الشك في الدوام حتى انه لو بقى الشك مع النظر الى الاصل لما حكم بالطهارة. (٢٤)

## الشرط الرابع: العدالة

لغة: العدالة من العدل وهو عبارة عن المتوسط في الامور من غير افراط في طرفي الزيادة والنقصان، ومنه قوله تعالى: "وكذلك جلعناكم امة وسطا" أى عدلا فالوسط والعدل بمعنى واحد.

وقد يطلق في اللغة والمراد به المصدر المقابل للجور، وهو اتصاف الغير بفعل ما يجب له وترك ما لا يجب، والجور في مقابلته.

وقد يطلق ويراد به ما كان من الافعال الحسنة يتعدى الفاعل الى غيره، ومنه يقال للملك المحسن الى رعيته : عادل.

واما في اللسان المتشرعة ، فقد يطلق ويراد به اهلية قبول الشهادة والرواية عن النبي- صلى الله عليه وسلم -

والعدالة : عبارة عن استقامة السيرة والدين، ويرجع حاصلها: الى هيئة راسخة في النفس تحمل على ملازمة التقوى والمروءة جميعا، حتى تحصل الثقة للنفوس بصدقه، ولا تشترط العصمة من جميع المعاصي ،ولا يكفى اجتناب الكبائر، بل من الصغائر ما ترد به الشهادة والرواية (٢٥) وبالجملة : فكل ما يدل على ميل دينه الى حد يستجيز على الله الكذب بالاغراض الدنيوية، كيف؟ وقد شرط في العدالة التوقي عن بعض المباحات القادحة في المروءة نحو الاكل والشرب في السوق والبول في الشوارع ونحو ذلك. (٢٦)

**قال الزركشي فى البحر** : واعلم ان العدالة شرط بالاتفاق ولكن اختلف فى معناها، فعند الحنفية عبارة عن الإسلام مع عدم الفسق، وعندنا، فعند ملكة النفس تمنع عن اقتراف الكبائر وصغائر الخسّة كسرقة لقمة والزدائل المباحة كالبول في الطريق والمراد جنس الكبائر والزدائل الصادق بواحدة. قال ابن القشيري : والذي صح عن الشافعي انه قال: في الناس من يمحض الطاعة فلا يمزجها بمعصية، وفي المسلمين من يمحض المعصية ولا يمزجها بالطاعة، فلا سبيل الى ردّ الكل ولا الى قبول الكل ، فان كان الاغلب على الرّجل من أمره الطاعة والمروءة قبلت شهادته وروايتَه وان كان الأغلب المعصية وخلاف المروءة رددتها. (٢٧)

**قال ابن السمعاني** : لا بدّ في العدل من اربع شرائط: المحافظة على فعل الطاعة، واجتناب المعصية، وان لا يرتكب من الصغائر ما يقدح في دين او عرض، وان لا يفعل من المباحات ما يسقط القدر ويكسب الندم وان لا يعتقد من المذاهب ما يرده اصول الشرع. (٢٨)

**قال الجوينى**: الثقة هى المعتمدة عليها في الخبر فمتى حصلت الثقة بالخبر قبل(٢٩) وقال ابن الحاجب في حد العدالة: هى محافظة دينية تحمل على ملازمة التقوى والمروءة ليس معها بدعة (٣٠). فزاد قيد عدم البدعة. والاولى ان يقال في

تعريف العدالة انها التمسك بآداب الشرع، فمن تمسك بها فعلا وتركا فهو العدل المرضى ومن اخلّ بشئ يقدح في دين فاعله او تاركه كفعل الحرام و ترك الواجب فليس بعدل، واما اعتبار العادات الجارية بين الناس المختلفة باختلاف الاشخاص والازمنة والامكنة والاحوال فلا مدخل لذلك في هذا الامرالدينى الذي تنبنى عليه قنطر تان عظيمتان وجسران كبيران وهما الرواية والشهادة. نعم من فعل ما يخالف ما يعد الناس مروءة عرفا لا شرعا فهو تارك للمروءة العرفية ولا يستلزم ذلك ذهاب مروئته الشرعية.

وقد عرف الخطيب البغدادي بانه : من عرف باداء فرائضه ولزوم ما امر به، وتوقى ما نهى عنه، وتجنب الفواحش المسقطة، وتحري الحق والواجب في افعاله ومعاملته، والتوقى في لفظ مما يثلم الدين والمروءة فمن كانت هذه حاله فهو الموصوف بانه عدل في دينه ومعروف بالصدق في حديثه. (٣١)

والمروءة التي ينبغي توافرها في الراوي المعدل كثيرا ما قيست بالمقاييس الخلقية الانسانية المشتركة ويستشهد الخطيب البغداي على ذلك بقول النبي صلى الله عليه وسلم - " من عامل الناس فلم يظلمهم ، وحدثهم فلم يكذبهم ووعدهم فلم يخلفهم، فهو من كملت مروءته، وظهرت عدالته، ووجبت اخوته وحرمت غيبته" (٣٢)

## ثبوت عدالة الراوي

عدالة الراوي تارة تثبت بتنصيص على عدالته وتارة تثبت بالا ستفاضة، فمن اشتهرت عدالته بين اهل النقل او نحوهم من اهل العلم و شاع الثناء عليه بالثقة والا مانة استغنى فيه بذلك عن بينة بعدالته تنصيصا، وهذا هو الصحيح في مذهب الشافعي وعليه الاعتماد في فن الاصول.

وممن ذكر ذلك من أهل الحديث ابو بكر الخطيب الحافظ ومثل ذلك كمالك

وشعبة والسفيانين والاوزاعي، والليث وابن المبارك، ووكيع، واحمد بن حنبل، ويحيى ابن معين، وعلى بن المديني ومن جرى مجراهم في نباهة الذكر واستقامة الامر فلا يسأل عن عدالة هؤلاء وامثالهم وانما يسأل عن عدالة من خفى امره على الطالبين. قال إبن الصلاح : وتوسع ابن عبد البر الحافظ في هذا فقال:كل حامل علم معروف العناية به فهو عدل محمول في امره ابدا على العدالة حتى يتبين جرحه لقوله- صلى الله عليه وسلم - يحمل هذا العلم من كل خلف عدوله " وفيما قاله الشارع غير مرضى- والله اعلم- (٣٣)

**قال القاضي ابو بكر الباقلاني** : الشاهد والمخبر انما يحتاجان الى التزكية اذا لم يكونا مشهورين بالعدالة والرضى، وكان امرهما مشكلا ملتبسا ومجوزا فيهما العدالة وغيرها- قال: والدليل على ذلك ان العلم بظهور سيرهما واشتهار عدالتهما اقوى في النفوس من تعديل و احد واثنين يجوز عليها الكذب والمحاباة- وتوسع ابن عبد البر فيه فقال: كل حامل علم معروف العناية به فهو عدل محمول في امره ابدا على العدالة حتى يتبين جرحه- ووافقه على ذلك ابن المّواق من المتاخرين، لقوله صلى الله عليه وسلم-: يحمل هذا العلم من كل خلف عدوله، ينفون عنه تحريف الغالين وانتحال المبطلبين، وتاويل الجاهلين- رواه من طريق العقيلي من رواية معان بن رفاعة السلامي عن ابراهيم بن عبد الرحمان العذري مرفوعا- والحديث من الطريق الذى اورده مرسل او معضل وابراهيم هو الذي ارسله قال فيه ابن القطان: لا نعرفه البته- ومعان ايضا ضعفه ابن معين، وابوحاتم وابن حبان، وابن عدي والجوزجاني نعم وثقه ابن المديني واحمد، وفي كتاب العلل للخلال ان احمد سئل عن هذا الحديث فقيل له كانه موضوع، فقال: لا هو صحيح، فقيل له: ممّن سمعته ؟ فقال: من غير واحد، قيل: من هم: قال: حدثني به مسكين الاّ انه يقول عن معان عن القاسم بن عبد الرحمان ومعان لا باس به (٣٤)

قال ابن القطان وخفى على احمد من امره ما عليه غيره، قال العراقي: وقد ورد هذا الحديث متصلا من رواية على، وابن عمرو وجابر بن سمرة وابي امامة، وابي هريرة وكلها ضعيفة لا يثبت منها شئ يقوى المرسل.

الشروط التى ذكرنا في هذا المقال الموجز، لا بد معرفتها للطلاب الذين يشتغلون بالحديث،لان باساسها نحكم على الأسناد. والأسناد لها اهمية جليلة في هذا العلم، كما قال ابن المبارك: الاسناد من الدين ولولا الاسناد لقال من شاء ماشاء" فاذا كان في اسناد الرواية رواة فنرى هل في كل واحد منهم توجد هذه الشروط ام لا؟ واذا نجد انهم عاقلين، ضابطين، عادلين فنحكم على اسناده ونقول ان الحديث صحيح من جهة الاسناد. واذا كان الخلال او نقص في أي واحد منهم، فنقضى عليه حسب نقص الراوي او ضعفه. على هذا الاصل اخذت الروايات الحديثية فى المصادرو الاصول، وجمعت في الجوامع، والمسانيد والمؤلفات. وبذل سلفنا جهودهم في تصحيحها وتنقيحها جزاهم الله عنا وعن سائر المسلمين. ووفقنا لخدمة هذا العلم الشريف. وصلى الله على سيدنا محمد واله وصحبه اجمعين.

# الهوامش

١. معرفة علوم الحديث للحاكم ،ج١، ص:٦٣

٢. التقييد والايضاح شرح مقدمة لإبن الصلاح، ص:١٣٦.١٣٧

٣. الباعث الحثيث شرح اختصار علوم الحديث لا بن كثير ،ص:٧٧

٤. المستصفى من علم الاصول للامام الغزالي، ج١،ص:١٥٥

٥. مقدمة جامع الاصول من احاديث الرسول ﷺ، ص:٣٤

٦. ارشاد الفحول الى تحقيق الحق من علم الاصول، ص:٤٨

٧. التمهيد ج١، ص:٤٤. والكفاية ص ١١٤، والالماغ، ص:٦٤

٨. اللمع في اصول الفقه لأبي اسحاق الشيرازيص:١٤

٩. الاحكام فى اصول الاحكام ج٢ص:٨٤

١٠. الالماع الى معرفة اصول الرواية وتقتييد السماع ص:٦٣

١١. رواه البخاري في التاريخ الكبير ، وفي الصحيح في الطهارة في الدعوات، ج١، ص:١٥٤ ومسلم في صحيحه ج ١، ص:٤٥٦. وترجم البخارى عليه : متى يصح سماع الصغير

١٢. اللمع في اصول الفقه للشيرازي، ص:١٧٤

١٣. المستصفى من علم الاصول ،ج١،ص:١٥٤

١٤. الكفاية في علم الرواية،ص:٥٤

١٥. الكفاية،ص:٥٤

١٦. ايضاً

١٧. الالماع الى معرفة اصول الرواية، ص:٦٧

١٨. الاحكام في اصول الاحكام ، ج٢، ص : ٨٣

١٩. الاحكام في اصول الاحكام ، ج ٢، ص: ٨٤ .

٢٠. كتاب العلل للامام الترمذي، صفة الراوي

٢١. انظر كتاب اللمع للشيخ ابي اسحاق الشيرازى، والبرهان للامام الحرمين تحت شروط الراوي

٢٢. التقييد والايضاح، ص:١٣٨

Mukhtiar Chadhar


٢٣. تدريب الراوي،ج١،ص:٣٠٥

٢٤. الاحكام في اصول الاحكام ، ج٢ ، ص:٨٨

٢٥. كتاب اللمع،ج١،ص:١٧٦

٢٦. المستصفى من علم الاصول ،ج١،ص:١٥٦

٢٧. ارشاد الفحول ، ص :٤٩

٢٨. ايضاً

٢٩. البرهان، ص:٦١٢

٣٠. ارشاد الفحول، ص:٤٩

٣١. الكفاية في علم الرواية،ص:٨٠

٣٢. الكفاية ، ص:٧٨

٣٣. مقدمة ابن الصلاح- معرفة صفة الراوي

٣٤. تدريب الراوي، ج١،ص:٣٠٣

٣٥. التقييد والايضاح، ص:١٣٩


اللّٰه يلطف بالعباد فواجبُ
أن يشكروا فى كلّ حال نعمتَه
فهو اّلذى فيهم "يُنَزّل غيثهٔ
مِن بعد ما قنطوا وَ ينشر رحمته"

(السلطان عبد العزيز بن احمد المرينى)

# لکھتا ہوں ثنائے رخ نیکوئے محمدؐ

جذب، پنڈت رگھوندر راؤ

لکھتا ہوں ثنائے رخ نیکوئے محمدؐ
ہے روکش خورشید فلک روئے محمدؐ

مکہ سے مدینہ سے ہے پہنچی سر افلاک
بوئے گل رخسارہ و گیسوئے محمدؐ

حوران جناں سب ہوئیں قربان شبِ معراج
دیکھا جو نہال قد دلجوئے محمدؐ

اس جذب دل افگار کو رویا میں کسی شب
یارب تو دکھا دے رخ نیکوئے محمدؐ

# نظام السفارة عند العرب قبل الإسلام

د. محمد ضياء الحق *

السّفارة منذ القديم فنّ تحشد طاقات الشعب للدّفاع عن مصالحه الوطنيّة ولا تَتّجه الوجهة الصحيحة في دعم قوة الشّعب بدونها،وقد بلغت السّفارة في عصرنا الحاضر بعد التطوّر الذي شهدته عبر التّاريخ، درجة تفوق من حيث التقدمّ والنّضج ما كان أمرها في بدايتها.

ولكن رغم ذلك فلا شك في أنّ السّفارة. بمعنى الإجراء المنظّم للعلاقات بين جماعة بشريّة معّينة وجماعة بشريّة أخير أجنبيّة عنها هي أقدم من التّاريخ (١) وعمرها ليس أقلّ من عمر الشّعوب ، فقد بد أ استخدامها منذ خلق الأرض وسيبقى إلى نهايتها. (٢)

فككلّ الشّعوب استخدمت العرب السّفارة ، واستطاعت بها أن تبني علاقات وتكون روابط بينها وبين الشعوب والقبائل الأخرى ، وهذا ما سنستعرضه بمزيد من التفصيل والدقّة في هذا البحث ، لكن قبل هذا يجب علينا معرفة مفاهيمها التي تقدّم فيما يلي :

## المبحث الأول :

## مفهوم السّفارة لغةً واصطلاحاً

### 1- السفارة لغة

"السفارة" مصدر لفعل "سفر" ولهذا الفعل مفاهيم مختلفة منها قطع المرء لمسافة بعيدة (٣)، مثلا يقال "سفر يسافر سفرا بعيدا" (٤) ، كما تطلق هذة الكلمة

---

* استاذ مشارك ، رئيس قسم الفقه الاسلامى ، جامعة العلامة اقبال المفتوحه ، اسلام آباد

على الارتحال فيقال : "سفر الرجل أي خرج للارتحال" (٥) ، وقد قيل "السفر" بكسر السين وضم الفاء أي الكتاب الذي يسفر عن الحقائق، وقيل الكتاب الذي يبّين الشي ويوضّحه، ويطلق على الجزء من التوراة وجمعها أسفار (٦) ، ومن هذا كلمة "السفرة" ومعناها الوثيقة الخفيّة أو الوثيقة المكتوبة كما جاء فى لسان العرب : "السفرة كتبة الملائكة الذين يحصون الأعمال(٧) ، وتطلق لغة على إيقاع الصلح بين القوم ، فيقال سفر بين القوم أي أصلح بينهم. (٨) وقد اشتقّ من لفظ السفارة "السفير" ، فقالوا السفيري، وسفير الأمة وسفير الممالك وسفير الملوك والسلاطين (٩)، وعرّفوه بأنّه الرسول المصلح بين القوم ، كفقيه وفقهاء (١٠)

## مفهوم نظام السفارة اصطلاحا

كما أشرنا ، فإنّ السفير عند العرب هو الرسول والمصلح بين القوم ، وقد كان العرب في جاهليتهم إذا وقعت بينهم وبين غيرهم من القبائل حرب ، وأرادوا الصلح بعثوا عنهم ، وكذلك الحال أذا أرادوا المنافرة أو المفاخرة ، جعلوا من بينهم سفيرا إلى القبيلة الأخرى ليعلمهم بما استقرّ عليه الأمر وبما اشترط عليه من الشروط. (١١)

وكان عمر بن الخطّاب أحد سفراء قريش في الجاهلية ، وقد كانوا يبعثونه سفيرا إن وقعت بينهم وبين غيرهم حرب ، أو نافرهم منافر ، أو فاخرهم مفاخر منافرا أو مفاخرا ورضوا به. (١٢)

وبناء على ما تقدّم يمكن تعريف السفارة اصطلاحا بأنها بعثة وليّ الأمر لشخص معتمد من قبله إلى جهة معيّنة لمباشرة مهمّة معيّنة (١٣) وهذا التعريف لا يختلف عمّا نجده في مفاهيم الدبلوماسية ، ويمكن القول أنّ العرب استخدمت السّفارة بمعنى الدبلوماسية.

## المبحث الثاني:

# نشأة السفارة عند العرب في الجاهلية

البلاد العربية هي البلاد التي عرفها القدماء عادة باسم عربية Arbia (١٤) وكلّ من سكن جزيرة العرب ونطق بلسان أهلها فيسمّونه عربيا على اسم بلدهم(١٥)

اقتسم العرب جزيرتهم على خمسة أقسام هى تهامة والحجاز ونجد والعروض واليمن ، وأنّما سّميت بلاد العرب جزيرة لإحاطة الأنهار والبحار بها من جميع أقطارها وأطرافها فصاروا في مثل الجزيرة من جزائر البحر .(١٦)

وقد جاور العرب الشعوب القديمة كاليو نان والرومان الذين اعتبروهم عموما برابرة (١٧) أي متوحّشين ، ويسمّونهم Saraceni أو "السراقية" ، وربّما كان اشتقاق كلمة "شرقيين" من هذه الكلمة الأخيرة. (١٨)

أمّا الفترة التي يطلق عليها لفظ "الجاهيلة" (١٩) فهى فترة ما قبل الإسلام ، وقد كانت مدينة تحتل مقاما مقدّسا في الجاهلية أيضا ، وتسمّى أيضا "بكة" (٢٠)

وقد مارس العرب السلطة في شكلها البدائي في مكّة ، فقد كان شيخ القبيلة بمثابة رئيس الدولة الذى يدير شؤونها المالية القضائية والحربية والسياسية (٢١) وكانت السفارة وظيفة معروفة في سلطة مكّة ، إذ كانت تتولّى تمثيل القبيلة في شؤون الصلح بعد القتال ، أو التفاوض مع سائر القبائل ، وقد كانت هذه الوظيفة خاصة ببنى عديّ وهم من بطون قريش (٢٢) وقد تولّى عمر بن الخطّاب هذه الوظيفة قبل الإسلام (٢٣) وسفر في مهمّته الدبلوماسية إلى الشام والعراق لتمثيل قريش عند كثير من ملوك العرب والعجم (٢٤)

فالعرب قد عرفوا نظام السفارة مع غيرهم من القبائل والأمم والشعوب

المجاورة ، واستخدموه في تنظيم علاقاتهم فيما بينهم ومع غيرهم ، فكان من الطبيعي أن تكثر الوفادات والسفارات في تاريخ العرب قبل الإسلام ، بوصفها وسيلة ليس ثمة بديل عنها للخروج من عزلتهم فى شبه **الجزيرة** ، ولتبادل المنافع مع جيرانهم ، وخاصة في الشرق حيث كانت مملكة **الغساسنة** الموالية للروم ، فضلا عن حاجتهم لكسب الدعم والنصرة في المعارك الضارية التى كانت تنشب بين القبائل ، أو لوقف هذه المعارك.(٢٥)

ومن سفارات العرب المشهورة في الجاهلية سفارة عبد المطّلب بن هاشم (ت نحو 45 ق.هـ/579 م) إلى أبرهة وهو في طريقه إلى مكّة قاصدا هدم **الكعبة بيت** اللّه الحرام مرفوقا بالفيل المشهور ، وعندما سمعت العرب بخروجه **عظّموه** ورأوا الجهاد حقّا عليهم ثم عرفوا أنّهم لا يقدرون على هذا (٢٦) ، **وقد** أصاب أبرهة مائتي بعير لعبد المطّلب ولّما ذهب هذا بسفارة من رجال قريش إلى أبرهة وقدّم أموالا إلى أبرهة على أن يرجع عليهم ولا يهدم البيت ، فأبى عليهم (٢٧)، وخلال المفاوضات التي دارت بين عبد المطّلب وأبرهة سأله أبرهة عن حاجته ، فقال له حاجتي أن يردّ عليّ الملك مائتي بعير أصابها لي ، فاستغرب أبرهة من كلام عبد المطّلب عندما قال : "إني أنا ربّ الإبل وإنّ للبيت ربّا سيمنعه" ، قال أبرهة ما كان ليمنع منيّ ، **قال عبد** المطّلب : "أنت وذاك".(٢٨)

وقد تعرّض القرآن الكريم إلى قصّة أبرهة ونهاية أحداثها حيث يقول جلّ شأنه في سورة الفيل :

﴿ ألم تر كيف فعل ربّك بأصحاب الفيل ، ألم يجعل كيدهم في تضليل ، وأرسل عليهم طيرا أبابيل ترميهم بحجارةٍ من سجّيل ، فجعلهم كعصفٍ مأكول﴾ (٢٩)

ولا تزال تحتفظ لنا مقبرة مأرب Marib بالنقوش التي تفيدنا بقدوم

سفارات التهنئة على أبرهة من شتّى الأمصار والممالك سنة 543 ميلادية (٣٠)، وقد كان هدف هذه السفارات كسب الأنصار كما جاء في هذه النقوش بعد ذكرها: "جميعهم طلبوا مودّتنا بقوّة من لدن الرَّحمٰن". (٣١)

## المبحث الثالث:

# أغراض السفارة عند العرب في الجاهلية

كانت السفارة تهدف إلى الأغراض التالية في الجاهلية:

### 1) كسب الأنصار والتعاون الدولي

استخدم العرب السفارة لكسب الأنصار وحشدهم زمن الحروب، وقد أدّت السفارة أثناء الحرب وعقبها مهامّ عديدة حيث تدعو الحاجة إلى تسوية ما نجم عن تلك الحروب من مشكلات مثل تبادل الأسرى ودفع الديات وتنظيم شؤون الهدنة أو السلم والأمن، وغير ذلك من الأمور. (٣٢)

وقد كان لتراث مملكة سبأ اثر كبير ساعد على ازدهار السفارات ودخول العرب في علاقات وديّة مع جيرانهم، فقد حقّقت مملكة سبأ اليمنية انتصارات كبيرة غير مسبوقة عند العرب حيث كانت الظروف الدولية تسمح بذلك التوسّع على حساب الكيانات المجاورة الضعيفة التي لم تقدر على ايقاف هذا الزحف والتوسّع، ويذكر لنا القرآن ثراء هذه الدولة وعمرانها الكبير، حيث يقول المولى جلّ ذكره:

﴿لقد كان لسبإ في مسكنهم آية جنتّان عن يمين وعن شمال،
كلوا من رزق ربّكم واشكروا له، بلدة طيبّة وربّ غفور﴾ (٣٣)

غير أنّ هذه المملكة قد ضعف أمرها وتحلّل شأنها، فكان لذلك أثره الكبير

على المنطقة كلّها إذ شهدت حركة دبلوماسية نشطة لوضع نظام جديد ، وقد سعت القوى الموجودة آنئذ إلى كسب الأنصار والحلفاء ، كما سعت كل الدول للحصول على المساعدات الخارجية. (٣٤)

وإثر زوال هذه المملكة استعمل العرب السفارة لتدعيم التعاون الدولي وإقامة العلاقات السياسية مع الشام والروم حيث كانت الشام من ولايات دولة الروم(٣٥) ، بل إنّ ذراع الروم قد تجاوزت الشام حيث تشير بعض الروايات إلى أنّ الروم قد ساعدوا قصيّا بصورة مباشرة أو غير مباشرة في تقلّد الحكم في مكّة (٣٦) فقد استعان قصيّ ببعض بطون قضاعة وحلفائها من الشام (٣٧) ، كما أنّ هناك تعاونا اقتصاديّا وثقافيّا يؤكّد عمق التعاون الدولي والصلات الوثيقة بين الشام والروم قبل الإسلام منها ما يروى عن وصول بعض تجّار الروم إلى مكّة في مقابل وصول تّجار مكّة إلى بلاد الروم ، ومنها استخدام قريش لبناء يقال بأنّهٔ رومي عندما أعيد بناء الكعبة على أثر سيل جارف قبيل البعثة النبوية (٣٨)

ولم تقتصر علاقات العرب على جيرانها الأقارب بل امتدّت إلى الهند ، فقد كان بين الحضارتين تعاون وثيق يؤكّده اقتباس العرب لعشرات من المصطلحات الهندية في المجالات الاقتصادية والاجتماعية التي أخذت طريقها إلى اللغة العربية ، أيضا اشتهار أنواع من المنتجات الهندية عند العرب مثل أنواع الطيب وصناعة السيوف.(٣٩) كما نجد أنّ علاقات العرب قد امتدّت غربا إلى الحبشة حيث نجحت قريش في ربط علاقات تجارية مربحة مع الحبشة في زمن النجاشي الذي بارك هذه العلاقة وشجّعها (٤٠)

هذه بعض الأمثلة المبيّنة لدور السفارة عند العرب في ربط أواصر التعاون ودعم العلاقات الدولية مع غيرهم من الدول والشعوب المجاورة.

## 2) تطوّر التجارة الدولية

كان العرب أمّة تعيش على التجارة بالأساس ، لذا وظّفوا السفارة لدعم التجارة وتوسيعها وتطويرها ، وقد كانت التجارة مع الدول المجاورة تسير عبر الطرق البريّة نحو الشام ، والبحرية نحو الهند والسيلان والحبشة عبر الخليج (٤١) وقد استخدمت قريش السفارات في حماية هذه الطرق وتوفير سبل الأمان لها وتنظيم الرحلات. (٤٢) وتروى لنا الروايات أنّ هاشما بن عبد مناف (ت نحو 102 ق.هـ/524 م) سفر إلى ملوك الشام والروم وأقام معهم معاهدات صداقة وأمان لتجّار العرب (٤٣)، وسنّ الرحلتين المشهورتين رحلة الشتاء إلى الشام ورحلة الصيف إلى الحبشة (٤٤) وقد لقي هاشم قيصر الروم ، فلمّا سمع كلامه أعجبه ، قال له هاشم:"أيّها الملك إنّ لِتى قوما هم تّجار العرب ، تكتب لهم كتابات يؤمّنهم ويؤمّن تجارتهم حتى يأتوا بما يستطرف من إدم الحجاز وثيابه ففعل قيصر ذلك ، وانصرف هاشم" (٤٥) ولتوسيع حركة التجارة بعثت العرب عبد شمس بن عبد مناف إلى النجاشى وعبد المطّلب بن عبد مناف إلى ملوك حمير (٤٦) ، وبهذا نجحت قريش في توسع تجارتها باستخدام الدبلوماسية.

## 3) التهاني والتعازي

وكان من أغراض السفارة أيضا إرسال الوفود لتقديم التهاني أو التعازي ومن هذا النوع سفارة عبد المطّلب بن هاشم إلى سيف بن ذى يزن ملك حمير (75ق.هـ/549 م-50 ق.هـ/574 م) لتهنئته ، فكان من ذلك أن منحهم الأمان ، وردّ ملك حمير على هذه السفارة قائلاً : أنتم أهل الليل والنهار، ولكم الكرامة ما اقمتم والحباء إذا ظعنتم" (٤٧)وكذلك استخدم العرب السفارة للمفاخرات والمنافرات، وقد كانت بعض سفارات عمر بن الخطّاب لأجل هذا. (٤٨)

## 4) انعقاد الأحلاف داخل جزيرة العرب وخارجها

استعمل العرب السفارة في تمثيل القبيلة لدى القبائل الأخرى للتفاوض إلى الأتفاق وحلّ المشاكل العالقة والمنازعات وعقد الصلح بعد الحرب ، وكانت تسمّي هذه الاتّفاقيّات الحلف (٤٩) مثل حلف الفضول (٥٠) وكذلك الإيلاف الذي ابتكرته قريش(٥١) وقد استعمل القرآن الكريم هذا المصطلح كما جاء في قوله تعالى:

﴿ لإيلاف قريش ، إيلافهم رحلة الشتاء والصيف﴾ (٥٢)

فقد دخل قريش في إيلاف مع ملوك اليمن والحبشة والروم عندما بعثت أبناء عبد مناف هاشما وعبد شمس وعبد المطّلب إليهم (٥٣)

كذلك دخل العرب في التحالف القبائلي (٥٤) ، وكان من عادتهم عند إمضاء الاتفاقيّات تنظيم الحفلات ومن طقوسهم صبّ الدم في الخمر قبل الشرب (٥٥) كما كانت تشعل النار بعد إقامة المعاهدة وتسمّى نار الحلف (٥٦) ، ويبدو أن نظام التحالف قد استمرّ في مكّة حتى عصر الرسول عليه السلام حيث كانت هناك ثلاث فئات قرشية متنافسة هي كما يلي :

فئة أولى تضمّ بني هاشم والمطّلب وزهرة وتيم والحارث بن فهر وعديّ ، وفئة ثانية تضمّ بني عبد شمس ونوفل وأسد وعامر وفئة ثالثة تضمّ بني مخزوم وسهم وجمح وعبد الدار ، ويمكننا أن نلاحظ أنّ الفئة الأولى كانت تتضمّن جماعة حلف الفضول كما أنهّ كانت بين الفئتين الثانية والثالثة علاقات ودّية ومصلحة مشتركة (٥٧)

وقد كانت الأحلاف تكتب وتمزّق إلى جزئين ، وكان كلّ فريق يأخذ جزءا حتى لا يغيّر أيّ واحد شيئا من الحلف ، وأحيانا كانت المعاهدة تعلّق على باب الكعبة كما هو الشأن في معاهدة قطع العلاقات الاجتماعية ضدّ المؤمنين من أسرة الرسول عليه السلام التي علّقت على باب الكعبة (٥٨)

ومن أقوال العرب عند الحلف والجوار : "دمي دمك وهدمي هدمك ، أي ما هدمت من الدماء ، هدمته أنا" ، ويقال أيضا: "بل اللّدم اللّدم والهدم الهدم".(٥٩)

ومن اشهر الأحلاف حلف "المطيبين" الذي انعقد بين قريش بعد موت قصيّ بن كلاب لتقسيم وظائف سلطة مكّة (٦٠) ، وحلف الفضول الذي اتّفقت عليه بنو هاشم و بنو عبد المطّلب وآخرون بعد حرب الفجار وقد شهد الرسول ﷺ هذا الحلف. (٦١) فكانت هذه الاتّفاقيّات نتيجة المجهودات الدبلوماسية التي وفدت لأجلها السفارات. هكذا أدّت السفارة دوراً حيويّا لا نعقاد المعاهدات وإبرام الاتّفاقيات وتنشيط العلاقات بين الدول والقبائل في كافة مناحي الحياة.

## المبحث الرابع:

## قوانين نظام السفارة عند العرب في الجاهلية

استمدت السفارة عند العرب قوانينها و مضامينها وجميع ملابساتها من ثوابت اجتماعية واقتصادية وثقافية تميز بها العرب عن غيرهم بحكم موقعهم الجغرافي وتاريخهم الاجتماعي. كان نظام السفارة في الجاهلية مبنيّا على بعض القوانين التي كانت القبائل تلتزم بها ، وكان السفراء يزوّدون بها قبل إرسالهم في مهمّة ، فقد روى الواقدي (ت 207 هـ/822 م) أنّ قريشا في الجاهلية كانت إذا أرسلت رسولا إلى بعض الملوك قالت له:

"احفظ شيئا : انتهز الفريصة فإنّها خلسة ، وبت عند رأس الأمر لا ذنبه وإيّاك وشفيعا مهينا فإنّه أضعف وسيلة وإيّاك والعجز فإنّه أوطأ مركب وعليك بالصبر فإنّه سبب الظّفر ولا تخض الغمر حتى تعرف القدر"(٦٢)

وقد مارس نظام السفارة عند العرب مهمّاته بناء على القوانين التالية :

### ❶ أمان الرسل

عرف العرب في الجاهلية حصانة الرسل والسفراء فكان السفير آمنا في القبيلة التي يرسل إليها ودون إذن منها، كما يقول السرخسي (ت 483 هـ/1090): "إنّ الرسل لم تزل آمنة في الجاهلية والإسلام" (٦٣)وكذلك عرف العرب نظام الأمان لبعض الأمكنة حيث أن من دخلها كان آمنا. (٦٤)

### ❷ ضيافة السفراء

ساعدت روح الضيافة المعروفة عند العرب السفراء على أداء مهامّهم، فهذه الروح قد ضمنت للسفير الراحة بعد طول سفر في الصحراء القاسية، وقد كانت هذه الصفة من مفاخر العرب ومناقبها، وقد قال النعمان بن المنذر (ت323 ق هـ/312م) في مجلس كسرى في ذكر أوصاف العرب: "فإنّ أدناهم رجلا الذي تكون عنده بكرة والناب عليها بلاغه في حموله وشبعه وريّه، فيطرقه الطارق الذي يلتقي بالفلذة ويحتذي بالشربة فيعقرها له ويرضى أن يخرج عن دنياه كلّها فيما يكسبه حسن الأحدوثة وطّيب الذكر" (٦٥)

### ❸ تكوين الوفود

كانت العرب يوفدون الوفود في المناسبات العديدة، وقد ساعدت هذه الفرص على تكوين الزعماء والشيوخ والرجال الكبار المتمرّسين، وكانت القبائل تنيبها عن نفسها لدى الملوك، وقد مثّلها منهم وفود إلى ملوك الحبشة والشام وغيرهما.

### ❹ الأشهر الحرم

تعتبر الأشهر الحرم مناسبة كبيرة لتكثيف التحرّكات الدبلوماسية، وقد

استـطّـت الـعرب هذه الفرضة المتميّزة بـالسلم والأمان حيث يـحرم القتال فيها وتضع الحرب أوزارها ويتخلّص كلّ شخص من سلاحه دون خوف أو حيطة. (٦٦)

## ❺ احترام المعاهدات

كـان الـعـرب يـحتـرمون المعاهدات وكان وفاؤهم بها مشهورا في الجاهلية ، فـإنّ أحـدهـم يـلـحـظ الـلحظة يومي الإماء ة فهي ولث (أي عهد) وعقدة لا يـحلّها إلاّ خـروج نـفسه ، وإن أحدهم ليرفع عددا من الأرض فيكون رهنا بدينا فلا يغلق رهنه ولا تـخـفر ذمّته ، وإنّ أحدهم ليبلغه أنّ رجلا استجار به ، وعسى أن يكون نائبا عن داره ، فيـصـاب ، فـلا يـرضـى حتى يفني تلك القبيلة التي أصابته أو تفنى قبيلته لما خـفـر من جواره ، وإنه ليلجأ إليهم المجرم المحدث من غير معرفة ولا قرابة ، فتكون أنفسهم دون نفسه وأموالهم دون ماله. (٦٧)

الـوفـاء بـالمعاهدات من أخلاق العرب التي كانو يتمدّحون بها ويعيبون من خـالف الـوفاء بالعهد ، فقد كان العهد عندهم دينا يتمسّكون به ويستهينون في سبيل الوفاء به قتل أولادهم و تخريب ديارهم. (٦٨)

## ❻ فض النزاعات بالتحكيم

كان التحكيم من قوانين الدبلوماسية العربية قبل الإسلام ، وقد كان رئيس الـقبيـلة أو كـاهـنهـا يتولّى مهمّة التحكيم في صورة النزاع الداخلي ، وإن كان النزاع بيـن الـقبـائل فيـلـجـأ إلـى أهـل الشرف والصدق والأمانة والرئاسة والسنّ والمجد والتـجربة (٦٩) لـلتـحـكيـم ، وقـد تـرك هـؤلاء الـحـكمـاء أمثـلة فـي الحكم بـالعدل والإنصاف.(٧٠)

ومن أمثلة التحكيم العربي ما وقع في حرب داحس والغبراء التي نشبت بين قبـائل عبس وقبائل ذبيان ، وقد قتل فيها كثير من الناس ، فسعت القبائل المتحالفة

إلى الصلح وأرسل السفراء بينها حتى اختتمت الحرب بالتحكيم (٧١) ويمكن اعتبار حكم محمد بن عبد الله ﷺ في قضيّة وضع الحجر الأسود عند إعادة بناء الكعبة مثالا نادرا في التاريخ الدبلوماسي عند العرب. (٧٢)

وتحكي لنا المصادر أنّ الرسول ﷺ لّما بلغ الخامسة والثلاثين من عمره، حين جدّدت قريش بناء الكعبة، فقد اختلفت قبائلها فيمن يضع الحجر الأسود مكانه ثم اتّفقوا على أن يحكم في هذا أوّل من يدخل من باب بني شيبة، فكان رسول اللّه ﷺ أوّل داخل عليهم، فلمّا رأوه قالوا "هذا الأمين، رضينا، هذ محمد ولو أراد محمد أن يستأثر بهذا الشرف لنفسه لكان ممكنا، ولكّنه طلب ثوبا، وأخذ الحجر ووضعه فيه بيده ثمّ قال: (تأخذ كلّ قبيلة بناحية من الثوب، ثمّ ارفعوا جميعا)، ففعلوا حتّى إذا بلغوا به موضعه وضعه بيده ثمّ بنى عليه. (٧٣)

ويعتبر أسلوب الدبلوماسية الذي اختاره محمد ﷺ للتحكيم في هذه القضيّة مثالا نادرا في تاريخ الدبلوماسية (٧٤)

وخلاصة القول أنّ السّفارة وسيلة الصّلح بين النّاس، كما كانت أداة التمثيل لدى القبائل الأخرى، وعرفتها العرب منذ فترة طويلة، واستخدمتها لأغراض شّتى، وكانت تكوّن السّفارات من نخبة الرّجال، وقد حقّقت العرب باستخدامها نجاحات بارزه ووضعت لأجلها قواعد مختلفة.

## الخاتمه

بعد تقديم تفاصيل حول السفارة عند العرب في الجاهليّة وصلنا بحمد الله وتوفيقه إلى عدّة نتائج. أقدّمها فيما يلي:

① السّفارة بعثة ولّي الأمر إلى جهة معّينة لمباشرة مهمّة معّينة.

② كـانـت السّفارة مـن وظـائف السـلـطة التـي عـرفتها العرب في الجاهليّة وكـانت خاصّة ببني عديّ.

③ بـعثـت الـعـرب سفارات عدّة في الجاهلية لتنظيم علاقاتها مع الجيران ولتبادل المنافع معهم.

④ استخدمت العرب السفارات لكسب الأنصار وعقد التحالفات العسكريّة.

⑤ استخدمت العرب السّفارات لتوسيع حركة التجارة وحماية طرقها.

⑥ وقد كانت السّفارات تبعث لتقديم التهاني أو التّعازي.

⑦ عـرفـت الـعـرب فـي الـجـاهـليّة نـظام أمان السّفراء، كما كانوا يهتمّون بضيافة السّفراء وتكوين الوفود لكي تؤدي السّفارات مهمّاتها في أحسن الأحوال.

⑧ الأشهـر الـحـرم كـانـت لـديهـم فـرصة لتـكثيف مجهودات دبلوماسية كما كانت الـمـعـاهـدات مـحترمة عندهم، وكان يلجؤون إلى التحكيم لفضّ نزاعاتهم دون الحرب.

# الهوامش

١. مشعان (محمد الدعيج)، فصول في الدبلوماسية، (المطبعة العربية الحديثة، القاهرة 1982 م)، ص ١٩.

٢. R.Redsiede, "Histoire des Grands Principes du Droit des Gens". (Paris,1923),P:79.

٣. الزبيدي (محمد مرتضى) (ت1205 هـ/1790 م)، تاج العروس (دار اليبيا للنشر والتوزيع، بنغازي 1966 م)، فصل السين من باب الراء :271/3.

٤. الزمخشري (جار الله أبو القاسم) (ت 538 هـ1143 م)، أساس البلاغة (داربيروت للطباعة والنشر، بيروت 1965 م)، ص٢٩٧.

٥. النووي (أبو زكريا يحيى بن شرف الخرامي)، (ت 676 هـ /1277 م)، تهذيب الأسماء واللغات (دار الكتب العلمية، بيروت):٣/ ١٤٩.

٦. الزبيدي، المصدر السابق :٣/ ١٥٥.

٧. ابن منظور، (محمد بن مكرم، ت 711 هـ/1311 م)، لسان العرب (دار الجيل ودار لسان العرب، بيروت 1408 هـ/1988 م)، مادة سفر :٣/ ١٥٥.

٨. ابن منظور، م.ن : ٣/ ١٥٥.

٩. القلقشندي (أبو العبّاس محمد بن علي، ت821 هـ/1418 م)، صبح الأعشى في صناعة الإنشاء، (وزارة الثقافة والإرشاد القومي، المؤسسة العامّة للتأليف والنشر، القاهرة):٦/٥٣.

١٠. الظّافر (القاسمي)، الجهاد والحقوق الدولية العامّة في الإسلام، (بيروت١٩٨٢م) ص٤٤٦.

١١. Bernard Lewis, "The Political Language of Islam" (The Unversity of Chicago Press, 1988),p:76.

١٢. ابن عبد البر (أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد، ت 463 هـ/1041 م) الاستيعاب في معرفة الأصحاب، (تحقيق عادل محمد البحاوي، مكتبة نهضة مصر. القاهرة) :٣/ ١١٤٥.

١٣. انظر: حسن محمد سفر، السفارات في النّظام الإسلامى، مجلّة البحوث الفقهية المعاصرة، العدد التاسع، ١٩٩١، ص١١٧.

١٤. انظر : Pling, "Natural History", London, 1949, p:2/259.

١٥. ياقوت (شهاب الدين إبو عبد الله ياقة ت بن عبد الله) ، معجم البلدان (دار بيروت للطباعة والنشر. بيروت ١٩٥٧) :٤/ ٩٧.

١٦. انظر : ياقوت ، م،ن :٢/ ١٣٧.

Ameer Ali, "The Spirit of Islam", (Pakistan Publishing House, 1980), p:(Introduction) VII.

نيبه عاقل ، تاريخ العرب القديم والعصر الجاهلي (جامعة دمشق ١٩٩١-١٩٩٢م) ص٢٤.

١٧. انظر: Nicolson Harlod,"Diplomacy",(III Edigion,London, 1969), p:9

عبد المنعم ماجد ، التاريخ السياسي للدولة العربية (مكتبة الأنجلوا المصرية ، القاهرة ١٩٦٨):١/ ٤٧.

١٨. أمير علي سيّد ، مختصر تاريخ العرب (القاهرة ١٩٣٨) : ١/ ٤.

١٩. يقصد بها الفترة التي سبقت الإسلام عندما لم يكن لديهم كتاب ولم يبعث إليهم رسول ، وقد استعمل القرآن هذا المصطلع في مواقع متعدّدة مثلا : آل عمران: ١٤٨، المائدة :٥٥ ، الأحزاب :٣٣.

انظر: Al Ghunaimi (Muhammad Talaat), "The Muslim Conception of International Law and Western Approach", Hague,1968, p:9.

٢٠. يذكر ابن هشام في السيرة النبوية أنّ بكّة اسم لبطن مكّة لأنّهم يتباركون فيها أي يزدحمون.

٢١. حسن ابراهيم حسن ، تاريخ الاسلام السياسي (مكتبة النهضة المصرية، القاهرة١٩٥٩م) :١/٥٣

٢٢. الفوتي (محمد بللى ، السفارات في الجاهلية والاسلام ، مجلة الهدى الاسلامي ، العدد الأول ، السنة السادسة عشرة محرم ١٣٩٧هـ/ ١٠٧٧م ، ص٥٩ : عدنان البكري ، العلاقات الدبلوماسية والقنصلية ، (بيروت ١٩٨٦م) ، ص ٢٨.

٢٣. ابن عبد البر ، الاستيعاب : ٣/ ١١٤٥

٢٤. المسعودي (أبو الحسن علي بن الحسين) ، مروج الذهب و معادن الجوهر ، (الجزائر ١٩٨٩م) : ٢/ ٣٩٢

٢٥. حسن فتح الباب ، الحصانات الدبلوماسية في الإسلام ، مجلّة الأزهر ، الجز الأول ، السنة ٣٤، القاهرة ، يونيو ١٩٦٢م ، ص ١٩-٢٠.

٢٦. ابن هشام ، م،ن : ١/ ٤٠ ; ابن كثير (أبو الفداء اسماعيل ) ، السيرة النبوية ، ذار الفكر ، بيروت ١٣٩٨هـ/١٩٧٨م: ١/ ٣١

٢٧. ابن هشام ، م، ن :١/ ٤٤ ; ابن كثير ، السيرة :1 ٣٤

٢٨. ابن هشام :١/ ٤٤

٢٩. الفيل :١-٥

٣٠. Hamidullah, "Muslim Conduct of State", (Lahore,1973), p:58

٣١. سموحي فوق العادة ، الدبلوماسية الحديثة (دار اليقظة العربية) ، ص١٧

٣٢. حسن فتح الباب ، السفارات الدبلوماسية في الإسلام ، (مجلة منار الإسلام ، العدد ٧ ، رجب ١٤١١هـ/ يناير ١٩٩١م) ، ص ٢٠.

٣٣. سورة سبأ:١٥.

٣٤. انظر تفصيل بعض التحركات الدبلوماسية : ابن هشام ، م،ن :١/ ٣١.

٣٥. الشبول (أحمد ) ، علاقات الأمة الإسلامية في العصر النبوي مع بلاد الشام وبيزنطة الندوة العالمية : الجزيرة العربية في عصر الرسول ﷺ والخلفاء الراشدين (الملكة العربية السعودية ١٩٩٣) : ١/ ١٥٩.

٣٦. الأزرقي ، أخبار مكّة ، ص ٦٢-٦٣

٣٧. ياقوت ، معجم البلدان : ٥/ ١٨٦

٣٨. يرى بعض الرواة هذا البناو هو من أصل حبشيّ أو قبطي.
انظر التفاصيل : الأزرقي ،م،ن :١/ ١١٤

٣٩. انظر: الندوي (محمد اسماعيل) ، تاريخ الصلات بين الهند والبلدان العربية (دار الفتح للطباعة والنشر - بيروت ، ص ٣٢-٣٣

٤٠. ابن هشام ، م،ن : ١/ ٢٧٠-٢٨٨

٤١. محمد علي الحسن ، العلاقات الدولية في القرآن (عمّان- الأردن ١٩٨٢م) ، ص٩٤.

٤٢. الدعيج : فصول في الدبلوماسية ، ص ٣٢.

٤٣. ابن هشام، م، ن:١/ ١٨٦: ابن سعد ، الطبقات الكبرى،(بيروت ١٩٧٠):١/ ٤٣ اليعقوبي (أحمد بن أبي يعقوب) ، التاريخ (بيروت ١٩٧٠م) :١/ ٢٨.

٤٤. ابن هشام، م،ن: ١/ ١٢٥؛ اليعقوبي، م،ن: ١/ ٢٤٢.

٤٥. اليعقوبي، م،ن: ١/ ٢٤٣.

٤٦. المسعودي، مروج الذهب: ٢/ ٦٩؛ ابن كثير، السيرة: ١/ ١٨٦.

٤٧. المسعودي، مروج الذهب: ٢/ ٦٩؛ ابن كثير، السيرة: ١/ ٣٣٥.

٤٨. ابن الجوزي (أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد)، سيرة عمر (المطبعة المصرية بالأزهر)، ص٩

٤٩. Al Ghunaimi Muhammad Talaat, "The Muslim Conception of Ineternational Law", p:18

٥٠. ابن هشام، م،ن: ١/ ١٢٣.

٥١. Hamidullah,Ibid, p:56.

٥٢. سورة قريش: ١-٢.

٥٣. ابن سعد، م،ن: ١/ ٧٧

٥٤. ويمكن تشبيه هذا تحالف القبائل بالسوق الأروبية المشركة، انظر: AL Ghunaimi,Ibid, p:190.

٥٥. اليعقوبي، م،ن: ١/ ٢٨٨

٥٦. القلقشندي، صبح الأعشى: ١/ ١٠٤

٥٧. "Wati W.Montgomery, Muhammad at Mecca", (Oxford University Press 1953), p:7.

٥٨. ابن هشام، م، ن: ٢/ ٣.

٥٩. ابن هشام، م، ن: ٢/ ٦٤.

٦٠. ابن هشام، م، ن: ١/ ١٢١-١٢٢؛ ابن الأثير، الكامل: ١/ ٤٥٣

٦١. ابن هشام، م، ن: ١/ ١٢٤.

٦٢. ابن الفرّاء (أبو علي الحسين بن محمد)، رسل الملوك ومن يصلح للرسالة والسفارة، (تحقيق صلاح الدين المنجد، مطبعة لجنة التأليف والترجمة ١٩٤٧م)، ص ٢٨.

٦٣. السرخسي (شمس الدين محمد بن أحمد)، كتاب المبسوط (مطبعة السعادة. مصر ١٣٢٤هـ: ١/ ٩٢.

٦٤. زناتي محمود سلام، نظم العرب (الطبعة الأولى): ١/ ٢١٦.

## خطبة لعبد الله بن يا سين

" يـا معشـر الـمـرابطين ! إنّكم فى بلاد اعدائكم ، وإنّى مَيّت فى يـومى هذا لا محالة ، فإيّاكم أنُ تجبُنَوا وَتَفشلوا فتذهب ريُحكم وكـونـوا ألُـفةَ وأعـواناً على الحقّ وإخواناً فى ذات الله تعالىٰ. وإيّـاكـم والـمخالفة والتحاسُد على طلب الرّياسة فإنّ الله يؤتى مُـلكه من يشاَء ، ويستخلفُ فِى أرضه من أحَبّ من عباده ، ولقد ذهبُتُ عَـنـكم فـانـظـروا مـن تُقَدّمونه منكم يقومُ بأمركم يقود جُيـوشَـكـم ويـغـزو عـدُوّكم وَيَقُسِمُ بينكم فَيُئَكم ويأخذ زكاتكم واعشارَكم ."

# الدكتور عبد الوهاب عزام

(١٣١٢هـ-١٣٧٤=١٨٩٤-١٩٥٩)

د. محمد يعقوب *

ولد الدكتور عبد الوهاب عزام ببلدة الشوبك الغربى مركز العياط بمحافظة الجيزة فى أغسطس عام ١٨٩٤(١) وكانت أسرته ليبية الأصل (٢) تعلّم فى كتّاب القرية ثم التحق بالمدرسة التى أنشأها والده بالقرية ونشأ نشأة دينية فحفظ القرآن الكريم.ثم التحق بالأزهر الشريف، واستمد الأصول الأولى فى الثقافتين الدينية و اللغوية، ونال الثانوية من هناك.(٣)

ثم انتقل إلى مدرسة القضاء الشرعى، فدرس بها إلى جانب الدين واللغة التاريخ والجغرافيا والرياضيات،وكانت المدرسة قد قامت أول ماقامت على بث روح الخلق والقوة فى الحق والحرية فى البحث العلمى فى نفوس طلابها، المدرسة التى كانت تعرض فيها الثقافة الإسلامية عرضا حديثا يوضح مزاياها بالمنهج السليم والمنطق المستقيم (٤) فحصل عبد الوهاب عزام على شهادة القضاء الشرعى وعيّن بها.

وفى نفس الوقت الذى يتردد فيه على المدرسة كان يتردد على الجامعة المصرية القديمة. جامعه القاهرة حاليا. ينهل من هذه وينهل من تلك (٥) وفى الجامعة عرف على الدكتور طٰه حسين واستمع إلى دروسه وأخذ منه وكان من أنجب الطلاب، وكان قد تعلّم بعض اللغات الأجنبية من قبل،وحصل على الليسانس فى الآداب والفلسفة عام ١٩٢٣.(٦)

ثم انتدب للعمل. مستشاراً دينياً. للسفارة المصرية فى لندن فى نفس السنة ولكنه لم يقنع بوظيفته ولم يتحول عن سبيله فتقدم إلى مدرسة اللغات المشرقية

---

* الأستاذ المساعد بقسم اللغة العربية ، جامعة فشاور.

بجامعة لندن لكى يدرس اللغة الفارسية، ولم تكن صلته برئيس هذه المدرسة وأستاذ الفارسية بها صلة الطالب بالأستاذ بل كانت صلة الصديق بالصديق أو صلة الأستاذ بالأستاذ. فقد كان يتلقى الفارسية على السيرد ينسن روس وكان هذا يتلقى العربية عليه وأصبح سكنه فى لندن دارالندوة لأساتذة اللغات الشرقية، واستطاع بعد أربع سنوات أن يحصل على درجة الماجستير عام ١٩٢٧ء فى اللغات الشرقية ، وكان موضوع رسالته "التصوف فى رأى فريد الدين العطار (٧) وإن رسالته تعد خير ماكتب فى هذا الموضوع(٨) وقد نشرت هذه الرسالة فى دارالحلبى بالقاهرة.

واستدعته جامعة القاهرة من لندن ليعمل ضمن هيئة التدريس بكلية الآداب فأصبح زميلا للدكتور طه حسين بعد أن كان تلميذاً له، وعمل مدرسا للغات الشرقية و آدابها فأستاذاً مساعداً عام١٩٣٤ ، بعد أن حصل على درجة الدكتوراه عام ١٩٣٢، من جامعة الملك فؤاد عن موضوع "شاهنامة الفردوسى" ثم صار أستاذاً للأدب العربى عام ١٩٣٩، وعندما أنشئ قسم اللغات الشرقية فى جامعة فؤاد الأول اختير لرئاسته، فعميداً لكلية الآداب بالقاهرة عام ١٩٤٦م فمديراً بالنيابة لجامعة فؤاد.(٩) وفى كلية الآداب استطاع الأستاذ أن يُضفى على دراسة اللغة العربية هذا اللون الجديد من الدراسات الشرقية امتاز بها قسم اللغة العربية واللغات الشرقية والذى أصبح الطابع الحديث لدراسة اللغة العربية والثقافة الإسلامية فى البلاد العربية كلها. (١٠)

وفى هذه الأثناء انتدب الدكتور عبد الوهاب عزام مرتين للتدريس العالى بجامعة بغداد، واختير عضواً بمجمع اللغة العربية بالقاهرة والمجمع العلمى فى دمشق وكذلك فى بغداد وإيران.وانتقل إلى السلك السياسى الخارجى فانتدبته وزارة الخارجية المصرية فى نوفمبر ١٩٤٧م للقيام بأعمال مندوب فوق العادة ووزير مفوض لمصر فى المملكة العربية السعودية، ثم عيّن سفيراً لمصر فى باكستان

عام ١٩٥٠، ثم سفيراً لمصر فى السعودية مرة ثانية عام ١٩٥٤م وشغل هذا المنصب حتى بلوغه سن الإمالة إلى التقاعد وظيفياً عام ١٩٥٦. (١١)

ثم اختارته السعودية مؤسسا ومديراً للجامعة التى أنشأها الملك سعود بالرياض عام ١٣٧٧هـ (١٢) وبقى بها حتى وفاته وجدير بالذكر أنها أول جامعة أنشئت فى أعماق نجد فى عاصمة البلاد العربية السعودية، وكان الدكتور عزام أول مدير لها. توفى عزام بالسكتة القلبية بمنزله بالرياض، ونقل جثماته إلى القاهرة فدفن بها. (١٣)

وكتب بعضهم عن وفاته ماترجمته : قبل الأمس فى ١٨/يناير ١٩٥٩، توفى الدكتور عبد الوهاب عزام وكان يعد محاضرة لجامعة الملك سعود بعنوان " أبو الطيب المتنبى وإقبال " ولم يكمل المحاضرة بعد وهنا سكت القلم.للأبد.على صرف اللام من كلمة " اقبال " وهناك بدأ المؤذن يؤذن لصلاة المغرب......الله اكبر......(١٤)

ويذكر الدكتور طه حسين قصة وفاته فيقول: "ولقد رأيته آخر مرة معنا فى المجمع اللغوى يجادل عن اللغة العربية...... كان ذلك يوم الخميس ، ثم سافر إلى الحجاز وبعد ذلك بيومين إلى نجد ثم لم يمكث إلا أياماً قليلة حتى عاد إلى وطنه ولكنه عاد إلى وطنه جسماً بلا روح، أما روحه فليس لها وطن فى هذه الدنيا وإنما وطنها هو ذلك الوطن الذى عاشت له وعاشت به......الوطن الروحى القدسى......(١٥)

## موسوعة لغات

إن الدكتور عبد الوهاب عزام لهو أحد رواد الحركة الفكرية والعلمية فى مصر ومن رواد حركة الترجمة الأدبية فى البلاد العربية، فهو أول من عمل على إنشاء الدراسات الشرقية وتعليم اللغة الفارسية والتركية والأردية وآدابها فى الجامعات المصرية، فبفضله استقرتدريس هذه اللغات أولا فى جامعة القاهرة وانتقل منها إلى

جامعات ومعاهد تعليمية أخرى.

وهو أول أستاذ مصرى تعلّم اللغة الفارسية لا فى كلية الآداب فحسب بل فى مصر فى هذا العصر الحديث. (١٦) كان الأستاذ موسوعة لغات، وكان يجيد الإنجليزية والفرنسية والتركية والأردية والفارسية والعربية وقد أثرى هذه اللغات جميعاً بالتاليف فيها والترجمة عنها.

تعلّم لأول مرة بعض اللغات الأجنبية الأوربية (كالانجليزية والفرنسية) وحاول أن يتمهر فيهما ليتمكن من قراءة ما يتصل بدراساته من المراجع العلمية. يقول الدكتور طه حسين عنه: "......وكان يختلف إلى دروسى فى الجامعة المصرية (١٧) (و)كان يحسن لغتين أجنبيتين ولست أنسى عجبى حين أردت أن اقرأمع تلاميذى فى الجامعة كتاباً من كتب أرسطاطاليس فى النظام السياسى لمدينة أيثنا، ولم يكن هذا الكتاب قد ترجم إلى العربية وأردت أن يقرأ أحد التلاميذ فتقدم عبد الوهاب يقرألى وأفسر أنا له ولزملائه ومرة أخرى أردت أن اقرأ معهم مسرحية من مسرحيات أرستوفان بالفرنسية فكان عبد الوهاب هو الذى يتقدم للقراءة دائما. (١٨)

ولكنه لم يقنع باللغات الأوربية واتضح له الاتجاه الذى سار عليه طوال حياته...... كما اتضح له أن هذه الثقافة الإسلامية لم تقم على اللغة العربية ومدها وإنما قامت على اللغتين الفارسية و التركية كذلك. وإن من يريد أن يلم بهذه الثقافة إلماماً عليه أن يقرأ ما كتب عنها بالعربية وبالفارسية وبالتركية.

ولذلك بدأ الأستاذ يتعلّم اللغة التركية واستطاع فى فتره قصيرة أن يلّم بها إلماما مكّنه من المشاركة فى ترجمة كتاب " اتحاد المسلمين" لجلال نورى ولما يمض على تخرجه فى مدرسة القضاء الشرعى وفى الجامعة المصرية عام واحد. ولم يلبث أن استطاع أن ينقل أشعار الشاعر التركى الشهير محمد عاكف (١٩) من التركية إلى

اللغة العربية التى كان ينشرها فى مجلة " الرسالة" والتى كان يقصدبها بيان حقيقة الإتجاة الإسلامى فى تركيا الحديثة.وكيف يمكن الإفادة من هذا الإتجاه. (٢٠)

أما اللغة الأردية فقد أحَسّ بضرورة تعلّمها عندما وقف حياته لترجمة شعر اقبال ونشر فكره وفلسفته فى العالم العربى.وقدْ أخذها.إلى حَدّما.من الأستاذ محمد حسين الأعظمى (٢١) وكان عزام حينئذٍ رئيس قسم اللغات الشرقية (٢٢) وكذلك سعى فى تعلّمها وإدراك مفاهيمها وأسرارها فى باكستان عند ما قدِم إلى كراتشى أول سفير بها لمصر. وبفضل الدكتور عزام بدأ تدريس اللغة الأردية وآدابها فى أواسط القرن العشرين فى جامعة القاهرة ضمن اللغات الشرقية الأخرى. (٢٣)

ذكرنا فى الصفحات السابقة أن الدكتور عبد الوهاب عزام كان موسوعة اللغات وأن له مؤلفات أو ترجمات أدبية وفكرية فى أو إلى هذه اللغات ، فقد كان شاعراً، مفكراً، كاتبا ومترجماً بالإضافة إلى جوانب شخصيته الأخرى. وقد وقف الدكتور عزام حياته لخدمة اللغة العربية وآدابها وتطوير مستوى الدراسات الإسلامية وإنشاء معاهد جديدة لمختلف اللغات وآدابها، إلا أن الدكتور طه حسين يقول :

" الأمة العربية مدينة لعبد الوهاب عزام أولا : بإحياء الشاهنامة، وثانيا: بأنه نشر فى اللغة العربية شعر إقبال سواء منه ما نظم فى اللغة الفارسية وما نظم فى اللغة الأردية.

والأمة العربية مدينة له قبل هذا كله وفوق هذا كله بأنه وهب للأمة العربيه تلاميذ نجباء يعلّمون الفارسية فى جامعاتنا الآن ويمضون فى تعريب الأدب الفارسى ووصل الأسباب بين المسلمين من العرب والمسلمين من غير العرب......" (٢٤)

فأما تلاميذه فسوف نفرد لكل واحد منهم مقالاً خاصاً بمكانتهم وسيرتهم وإنتاجاتهم الأدبية والعلمية والفكرية.

## الشاهنامة

وأما الشاهنامة فهى ملحمة عظيمة تقع فى حوالى ستين ألف بيت من الشعر، بدأ بنظمها أبو القاسم الفردوسى:(٣٢٩-٤١١هـ= ٩٣٣-١٠٢٠م) أعظم رواد الشعر الحماسى الفارسى فى العهد السامانى وانتهى من نظمها فى العهد الغزنوى، أيام السلطان محمود. واستغرق نظمها حوالى خمسة وعشرين عاماً.

ومن غريب الصدفة أن المستشرق الألمانى "نودلكه" استغرق خمسا وعشرين سنة فى نقلها إلى اللغة الألمانية وتعتبر الشاهنامة التى نظم فيها الفردوسى تاريخ وأمجاد وأساطير الفرس، منذ فجر التاريخ، أعظم ملحمة كتبها شاعر مشرقى، وأضخم ما ظهر فى العصر الوسيط من ملاحم فى العالم. والفردوسى. حسب رأى بعضهم. تحرّى فى الشاهنامه ألا يذكر لفظا من أصل عربى (٢٥)

تقدم الدكتور عبد الوهاب عزام بدراسة الشاهنامة وإكمال ترجمتها العربية وكتب لها مدخلاً قيماً وكانت الشاهنامة قد ترجمت (إلى العربية) فى أيام المماليك أو فى أواخر أيام الأيوبيين ثم أهملت ونامت فى المكتبات، ولم يذكرها أحد ولم يكد أحد يعرف عنها شيئا حتى تنبه عبد الوهاب عزام فأحياها وأتم ما نقص منها وأعاد النظر فى الترجمة القديمة فصحّحها وجعلها ملائمة حقا للأصل الفارسى وتقدم بهذا الكتاب "شاهنامة" وبدراسة عنه ليظفر بدرجة الدكتوراه من كلية الآداب فى جامعة القاهرة. (٢٦)

يقول الدكتور يحيى الخشاب عن مدخل الشاهنامة: وظهرت الشاهنامة العربية وللشاهنامة أثر أدبى عظيم ولكن مدخلها الذى كتبه الأستاذ أعظم منها،

وهـذا الـمدخل من الأبحاث التى لا يعدو الزمن عليها، ولايزال مدخل عزام للشاهنامة أهم بحث كتب عن الشعر الحماسى عند الفرس. (٢٧)

ومـما يذكر الدكتور عزام من اللطائف فى مجال ترجمة رسالته "الشاهنامه" هو كما يقول بنفسه :

" ومـن الـلـطـائف...... أنـى حيـنـمـا قـدمت رسالتى عن الفردوسى والشـاهـنامة إلى جامعة فؤاد الأول وجلست للمناقشة فيها سألنى معـالـى الـدكتور طه حسين باشا وكان عميد كلية الآداب ورئيس لـجنة الامتحان عن هذا البيت مما ترجمته فى بكاء أم سهراب على ولدها:

وتـــذرى عـــلـــى الـخـدّ دمع الـدم      وتـــكـبـــو وتـــنـهـض فـــى مـــأتـم

قـال : هـل كـلـمة الـمـأتـم فـى الأصل؟ قلت : لا ، قال: دعتك إليها الضرورة، قلت ضاحكا: لعل الفردوسى حذ فها للضرورة ."(٢٨)

## اقبال و عزام

أمـا الشـاعـر الـفيلسوف محمد إقبال فهو الأثير عنده، والذى يعتبرد. عزام أول من قدمه إلى العرب بعد ما قدّم إليهم الشاعر التركى محمد عاكف (٢٩)

ونويد هذا القول بما قاله بعضهم :

"ولا شك أن الفضل الأول فى نقل أدبه (إقبال) إلى اللغة العربية ، يـعـود إلـى الـمرحوم الدكتور عبد الوهاب عزام، ثم جاء من بعده من تـابع نقل أدبه ." (٣٠)

وقد أقرّ بذلك بعض من كتب مقالا عن الشيخ الصاوى شعلان، حيث كتب:

" الدكتور عبد الوهاب عزام أول من عرّف العرب بإقبال وان الشيخ الصاوى واحد من الذين تعرفوا بإقبال بوساطة الدكتور عزام." (٣١)

كما وجدنا مثل هذا فى كتاب آخر يقول :

"...... العلامة الدكتور عبد الوهاب عزام أول من عرّف بإقبال وترجم شعره فى أ دب العربية ...... (٣٢)

وتأييدا لما ذكرنا يمكن أن نرى قول بعضهم فى مقال بعنوان الدكتور عبد الوهاب عزام : أول مترجم عربى لإقبال. (٣٣)

سمع عزام أول ما سمع بمحمد إقبال وهو فى لندن قبل وفاة إقبال بأكثر من عشر سنين ، سمع كلاماً مبهماً موجزاً عن شاعر صوفى فى الهنداسمه إقبال، له نظرات فى التصوف ، وله فلسفة فى النفس، وأن ذكره جاء فى بعض المجلات الأوربية، وكلامه نشرفيها ، ولكن هذا الشئ لم يعرّف عزاماً بإقبال ولم يشوقه كثيرا إلى معرفته. (٣٤)

ومرت الأيام مرورها وهو لا يدرى كم طوت من السنين قبل أن يطلع عزام على شعر إقبال .

رجع عزام من لندن إلى مصر ليدرّس بكلية الآداب ، وكان هو ومحمد عاكف. وكان تلك الأيام صديقه ورفيقه وأنيسه فى حلوان دار إقامتهم ، وفى جامعة القاهره. يتذاكران الآداب العربية والتركية والفارسية ويقرأ عليه عزام شعره أحياناً وذات يوم أراه محمد عاكف ديوان "پيام مشرق" لإقبال ، وكان ذلك أول شعر لإقبال قرأه عزام، فإنه ما قرأ من قبل ولا سمع من شعر إقبال كثيرا ولا قليلا.

راقه الشعر وشاقة إلى الا ستزادة منه إذ رأى ضربا من الشعر عجيباً......

ووجد فيه من فلسفة يصّورها الشعر نوراً وناراً فى عين القارئ وقلبه.

عرف عزام إقبالا فى كلامه يومئذ، ولكنها معرفة من قرأ قليلاً من كلامه، غير خبير بعباراته، ولا عارف بإشاراته، ولا مدرك فلسفته و مذاهبه ودعوته و مقاصده.

وعند ما رأى محمد عاكف شغف عزام بالكتاب أعاره إيّاه، فكان الكتاب عارية لم تسترد، وبقيت النسخة عند عزام وهى كانت عنده ذكرى اللقاء الأول لقاء إقبال فى ديوان رسالة المشرق، وذكرى شاعر الإسلام محمد إقبال.

ثم أهداه أحد معارفه من مسلمى الهند المقيمين فى القاهرة. وقد عرف حبه إقبالا وحرصه على الا ستزادة من كلامه، المنظومتين : "أسرار خودى" و "رموز بيخودى" فقرأهما قراءة المشوق المترقب والوارد الظمآن إكبارا لإقبال ومعرفة به وحباً له.

وشرع عزام يحدث الناس عن إقبال فى مجالسه وبدأ ينشر ترجمة منثورة لشعره فى مجلة "الرسالة"، وبدأ يحاضر فى شعر إقبال فى القاهرة وفى الإسكندرية وغيرهما من المدن.

وعند ما عرف الناس حبه لإقبال وتشوقة إلى كتبه أرسل إليه من يعرفه ما عنده من دواوين إقبال، حتى أهدى إليه صديق له فى مكة منظومتى إقبال "مسافر" و "پس چه با يدكرد" (٣٥)

وفى ديسمبر ١٩٣١، زار إقبال مصر (الإسكندرية والقاهرة) فى طريقه إلى المؤتمر الإسلامى ببيت المقدس، وكان عائداً من مؤتمر المائدة المستديرة الذى عقد بلندن (٣٦) لبحث مشكلة المسلمين فى الهند ومسألة إقامة دولة المسلمين فى شبه القارة الهندية. أقام إقبال بمصر خمسة أيام قابل خلالها عدداً كبيراً من

شخصيات علمية وأدبية وسياسية. وفى مصر رُحّب بإقبال ترحيباطيباً وأقيمت له حفلة قيمة بالقاهرة حضرها مفكر ومصر وعلماؤها فقد كانت شهرة العلامة إقبال......بسبب عزام. قد زاعت آنذاك (٣٧) يقول الأستاذ عزام عن قدوم إقبال مصر والاحتفال به فى القاهرة، معّبراً عن سروره للقائه باقبال:

" وكان من سعادة الجُدّ و غبطة العين والقلب ، أن قدم إقبال مصر فى طريقه إلى المؤتمر الإسلامى الذى اجتمع فى المسجد الأقصى سنة ١٩٣١م ودَعَت جمعية الشبان المسلمين إلى الاحتفال بالرجل العظيم. واقترح أستاذنا الشيخ عبد الوهاب النجار رحمه الله أن أقدم محمد إقبال إلى الحضور، اذ كنت على ضآلة معرفتى، أعرف الحاضرين به. وكان هذا شرفاً لى وسروراً، وفاتحة من عالم الغيب لصحبة طويلة، صحبة المريد للمرشد، والتلميذ للأستاذ، ومقدمةً لجهد مديد فى الكتابة عن الشاعر والحديث عنه، وترجمة دواوينه إلى العربية." (٣٨)

تحدث الأستاذ عزام وقدر معرفته بإقبال وأنشد أبياتاً من ديوان " پيام مشرق" لإقبال ، علقت بذهنه، وهى أول ما سمع من شعره فى بلاد العرب (٣٩) وهى :

اے کہ در مدرسہ جوئی ادب و دانش و ذوق
نخرد بادہ کس از کارگہِ شیشہ گراں

خرد افزود مرا درس حکیمان فرنگ
سینہ افروخت مرا صحبت صاحب نظراں
برکش آن نغمہ کہ سرمایۂ آب و گل تست
اے زخود رفتہ تہی شو زنوائے دگراں

وكذلك أنشد:

اے کـــرمك شـــب تـــاب ســـرا پـــائے تـو نـوراسـت
پـــرواز تـويك سـلسـلـهٔ غيـب و حـضـور اسـت
آئيـــن ظهـــور اســـت (٤٠)

وترجمتها:

يامن يطلب فى المدرسة المعرفة والأدب والذوق!

إنّ أحدا لا يشرب الخمر فى مصنع الزجاج.
قد زادت حكماو الفرنج عقلى،
وأنارت صحبة أصحاب البصائر قلبى
أخرج النغمة التى فى قرار فطرتك.
ياغا فلاً عن نفسك! أخلها من نغمات غيرك.

يـــالك مـــن بـــراعة تـــصـــورت مـــن نـــور
مسيـــرهـــا سـلسـلة الـغيـــاب والـحـضـور
وســـنة الـــظهـــور (٤١)

وقـد حـرص الأستاذ عزام على لقاء الشاعر من بعد، ولكن ضيق الوقت قبل سفره إلى القدس لشهود المؤتمر الإسلامى لم يبلغه ماحرصَ عليه. إلا لقاء للوداع فى محطة القاهرة.

ومـنـذ ذلك اليـوم أخـذ الأستـاذ عزام على عاتقه أن ينشر دعوة إقبال بين العرب ويترجم أشعاره من الأردية والفارسية، ويعرّف بفكره ويقدّم له، ولبث يبذل فى ذلك الوقت مجهوداً سخيًا ونشر أول الأمر عدداً من المقالات عن فكر إقبال

وفلسفته وأدبه من ترجمة منثورة لبعض القطع من شعره فى مجلة "الرساله" ونحن لا ندرى كم وإلى نشرهذه الترجمة المنثورة.

ولقد تركت هذه المقالات لدى قرائها...... انطباعات نورانية قدسيه عن إقبال، وصادفت فى النفوس قبولاً واستجابةً وحماساً شديداً لأفكاره ودعوته، وواصل الأستاذ عزام- رحمه الله- جهوده التى لا تعرف الكل لتعريف العرب بإقبال، فأخذ يلقى المحاضرات، ويعقد الندوات للتعريف به وشعره وفكره فى أرجاء القطر المصرى. (٤٢) وكان للدكتور عزام- أيضا- جهد وافر فى حفلات تأبين العلامة إقبال بعد وفاته، وهى الحفلات التى ألقيت فيها الكلمات لشرح فلسفة إقبال وبيان فكره وأدبه يقول هو نفسه:

"وقد احتفلت جماعة الأخوة الإسلامية" بتأبينه وكنت يومئذ رئيس الجماعة فكان لها حفلتان بقبة الغورى (٤٣) وجمعية الشبان المسلمين وتكلمت فى الحفلتين و أنشدت من منظومة "اللمعات" التى نظمتها وأهديتها إلى إقبال، وأنشدت قصيدة ترجمتها من ديوان" بانگ درا"...... "(٤٤)

وسافر الأستاذ عزام إلى الهند عام ١٩٤٧م قبل قيام دولة باكستان أربعة أشهر، ليشارك فى مؤتمر بمدينة دهلى، كمندوب (٤٥) من مصر، وعزم من هناك على السفر إلى لاهور، لزيارة ضريح إقبال وداره، و رؤية أولاده، وأنشد فى دهلى أربعة أبيات عربية، نقشها فى لوح من الرخام وحملها معه إلى لاهور وسلّمها إلى القوام على ضريح إقبال لتوضع فى جدار حجرة الضريح حين يتم بناؤها، والأبيات:

عربىّ يُهدى لروضكِ زهرا ... ذا فخارٍ بروضهِ واعتزاز
كلمات تضمنت كل معنى ... من ديار الإسلام فى إيجاز (٤٦)

بلسان القرآن خُطّت ففيها نفحات التنزيل والإعجاز
فاقبلنها على ضآلة قدرى فهى فى الحق "أرمغان حجاز"

بلغ الأستاذ عزام لاهور قبل ذكرى وفاة إقبال بيومين، وكانت (هناك) حفلة له ولوفد من إيران، عند ضريح إقبال. وقد ألقى الأستاذ عزام فى ذلك الاحتفال كلمة قيمّة جاء فيها:

" إقبال !

يا شاعر الإسلام ! أنرت مقاصده، وجلوت فضائله وأضأت سراجه، وأوضحت منهاجه، ودعوت المسلمين إلى المجد الذى يكافئ دعوتهم، ويلائم سنتهم ويناسب تاريخهم." (٤٧)

و فى نفس السنة أى فى نوفمبر ١٩٤٧ء أرسلته وزارة الخارجية إلى المملكة العربية السعودية ولكن الدكتور عزام لم ينس حبيبه ومرشده بل كان دائما على نية أن يترجم ديواناً كاملاً من دواوينه إلا أن الوقت لم يتسع له.

ولما قرأ ديوان "جاويد نامه" لإقبال بداله أن يترجمه كله فلم يفرغ له ولبث يرتقب فرصة لتحقيق هذه الأمنية

## عزام فى باكستان

ومن حسن حظّه أنه عيّن سفيراً لمصر فى باكستان فقدم كراتشى فى عام ١٩٥٠م، وفرح الناس. من محبىّ إقبال لقدومه وتحدّثوا عنه وعن ترجمته لشعر إقبال وبدء عزام يقابل بين الحين والحين من يحدّث عن إقبال ورآه وعاشره ووعى عنه عن كَثَب، وعرف معيشته فى داره، و مجالسه بين أصحابه وسُمّاره.

وكانت مجالس أصدقاء إقبال - وسماهم عزام دراويش إقبال - تجتمع عنده كل أسبوع مرة أو مرتين فيقرأون شعره ويروون أخباره ، ويستمعون إلى حديث العارفين بفلسفته ، المتوفرين على استكناه حقائقها واستجلاء أسرارها. (٤٨) وكان الدكتور عزام يتلقى الترجمة المبدئية لشعر إقبال عن طريق هؤلاء وربما تصرّف فيها فى بعض الأماكن بأيعاز من بعض أعضاء هم. (٤٩)

## ترجمة پيام مشرق

وهنا تمكن الدكتورعزام من معرفته بفلسفة إقبال وإحاطته بفكره ودواوينه الفارسية والأردية ، فبدا له أن هذه القصة المنظومة الطويلة. جاويد نامه. ليست أولى دواوين إقبال بأن تعرّف به قراء العربية ، وبدا له أن يبدأ بد يوانه " پيام مشرق" لأن به ألوانا من الرباعيات والقصائد والقطع فى موضوعات شتى وأساليب مختلفة وكأنما كان هذه وحيا. (٥٠)

والسبب الآخر. فى رأئي. لإختيار الدكتور عزام ديوان " پيام مشرق" ليترجمه أولاً من بين دواوين إقبال كلها هو أن أول ما قرأ عزام أو سمعه من أدب إقبال، أبيات من "پيام مشرق" قرأها مع محمد عاكف، فهو أول ديوانٍ أثار إعجابه ولَفّت وجهته كليّا إلى دراسة أدب إقبال وشعره الذى راقه وشاقه إلى الاستزادة منه ووجده عند قراءته كأنه ينتقل فى روضة أنف تلقى العين ، والنفس ببهجتها من النوّار والزهر، مختلف الألوان والأشكال ، مؤتلف الرونق والجمال. (٥١)

بدأ الدكتور عزام يترجم ديوان "پيام مشرق" ترجمة شعرية، بعد أن كان قبل ذلك يترجم مختارات من شعر إقبال نثراً. كما مرّبنا. وأقبل فيها شيئا فشيئاً وشرح اللّه لها صدره وأسرع فيها قلمه وصارت الترجمة له سروراً، حتى فرغ من ترجمة بعد ثلاثة أشهر أو أربعة من بدأ الترجمة. (٥٢)

ونشر الديوان المترجم مجلس إقبال بكراتشى عام ١٩٥١, بعنوان "پيام مشرق" مكتوب تحته " رسالة المشرق". وقدمت جماعة إقبال الديوان العربى إلى حاكم باكستان العام فى احتفال رسمى حاشد.

وافتتح الدكتور عزام الديوان المترجم بأبيات من عنده، مهداة إلى إقبال ، كما ذيّلة بمنظومة بعنوان " اللمعات "التى أنشأها وأهد اها إلى العلّامه إقبال اعترافاً بفضله وكان قد بدأ فى نظمها منذسنة ١٩٣٦ (٥٣) وقد نشر بعض قصائدها فى نفس السنة فى مجلة " الرساله" العدد: ١٦٦،١٩٦. (٥٤)

ووضع الدكتور عزام لهذا الديوان المترجم مقدمة تناول فيها نبذة من حياة إقبال وفلسفته وشعره، وقصة معرفته بالشاعر ، والدوافع التى أحثته على ترجمة شعره، كما تكلّم من خلالها من صعوبات ترجمة الشعر شعراً ، وبيّن فيها الطريقة التى اختارها هو فى إنجاز عملية الترجمة وكان لترجمة " پيام مشرق" أثر بليغ فى نفوس علماء باكستان وأدبائها وساستها ، وقبول حسن عند قراء العربية.

وقد صدّر الكتاب صاحب السعادة چودهرى نذير أحمد وزير الصناعة و رئيس جمعية إقبال آنذاك ، فكتب عن ترجمة الديوان:

" إن الدكتور عبد الوهاب عزام بك بترجمته " پيام مشرق" إلى الشعر العربى قد أدى عملاً جليلا فى التعاون الثقافى بين الشعوب الإسلامية وإن سعادة العلامة الممتاز بتقريب إقبال من أفهام إخواننا الناطقين بالعربية ، قد أحسن إحساناً يشرح صدر إقبال نفسه.

" إن الترجمة من لغة أخرى، وخاصة ترجمة الشعر بالشعر جهد شاق فى كل حين ، ومن الميزات العظيمة لهذه الترجمة أن سعادة المترجم الغذّ استطاع أن يحتفظ ببلاغة الأصل وسلاسته، بل

استطاع أحيانا على المحافظة على الأوزان الشعرية أيضاً."(٥٥)

فرح الدكتور عزام بنجاحه فى ترجمة شعر إقبال ترجمة شعرية ودعاه إلى التقدم والاستقامة على الطريق ليترجم دواوين أخرى لإقبال عندما وجد الاعتراف بنجاحه من قبل الأوساط العلمية والأدبية ، كما وجد الناس يطلبون إليه القيام بترجمة دواوين الشاعر الأخرى.

## ترجمة ديوان ضرب كليم

آثر الدكتور عزام ديوان " جاويد نامه " ليترجمه لأنه كان. كماسبق. على نية ترجمته قبل " پيام مشرق " ولكن بعضا من محبى اقبال اقترح عليه أن يترجم ديوان "ضرب كليم "...... ووالى عليه حججه حتى اقنعه على أن يقدم " ضرب كليم " على "جاويد نامه ".

وكان الدكتور عزام وأركان مجلس إقبال يجتمعون كل أسبوع مرّتين أو ثلاثاً فى دارالسفارة المصرية من مدينة كراچى لقراء ة الديوان وشرحه وفهم آراء الشاعر فيه ومع ذلك فقد كان هو يستمر فى عملية الترجمة حتى انتهى من ترجمة ديوان "ضرب كليم " فى نحو أربعة أشهر.

ورغبت إليه "جماعة الأزهر للنشروالتأليف " أن يكون الديوان من مطبوعاتها فسلّمه إليها شاكراً، وهكذا صدر الديوان المترجم بعنوان "ضرب الكليم " فى عام ١٩٥٢م.

وكان الدكتور عزام بهذا أول من ترجم ديوان"ضرب كليم " فى العالم.(٥٦)

وقدكتب الدكتور عزام مقدمة لكتابه هذا بيّن فيها قصة ترجمته للديوان وكتب فى آخرها : إن من سعادة الجد أن أحقق أمنية الشاعر الفيلسوف العظيم،

وأزيد فى ثراء لغة القرآن بترجمة إقبال إلى العربية.

"ويزيدنى غبطة ويشرح صدرى، أن أنشر ديوان ضرب كليم حين الذكرى الرابعة عشرة لوفاة شاعر الإسلام النابغة......"(٥٧)

## ترجمة اسرار ورموز

و بعد فراغه من ترجمة "پيام مشرق" و "ضرب كليم" اقترح عليه أحباء إقبال- فى كراتشى- أن يترجم المنظومتين اللتين بيّن فيهما إقبال مذهبه، وشرح فلسفته، وهما: "أسرار خودى و" رموز بيخودى".

بدأ الدكتور عزام فى قراءة المنظومة الأولى فى أول مارس ١٩٥٢ء، وبدأ ترجمتها فى شهر يوليو من هذه السنة وفرح منها فى ٢٢ أغسطس ١٩٥٣م، ثم مضى فى ترجمة المنظومة الثانية وفرغ منها فى ١٤/نوفمبر ١٩٥٤م، ونشرهما فى دارالمعارف بالقاهرة سنة ١٩٥٦م (٥٨) وقد وضع لهذا الديوان المترجم "الأسرار والرموز" مقدمة وافية ذكر فيها ترجمته هذه كما سرد الأسباب التى أحثته على هذا العمل.

وكتب الدكتور عزام " المدخل " بعد مقدمة الكتاب بيّن فيه فى إيجاز فلسفة إقبال وآراء ه التى يستخلصها قارئ منظومتى " اسرارخودى" و"رموز بيخودى".

وبعد حوالى عشرين سنة تناول الكتاب الدكتور سمير عبد الحميد إبراهيم(٥٩) فقام بدراسته وتحقيقه وأكمل ترجمة نثرية لما تركه الدكتور عزام من أبيات ديوان "اسرار و رموز" من ترجمة الشعرية للديوان.

و قارن الدكتور سمير ترجمة عزام الشعرية مع الأصل الفارسى فوجدها مطابقة للأصل إلا فيما ندر. و وجد أن الدكتور عزام قد ترك أبياتاً من ترجمته تصل فى مجموعها حوالى ١٠٠ بيتاً (٦٠)

و أعيد نشر ترجمة الدكتور عزام مع دراسة الدكتور سمير فصد رالكتاب من المكتبة العلمية بلا هور عام ١٩٧٨م ، ثم صدرت له طبعة ثانية عن دارالأنصار بالقاهرة عام ١٤٠١هـ/١٩٨٠م (٦١)

## كتاب : محمد إقبال سيرةً وفلسفةً و شعره

و في حينٍ كان فيه الدكتور عزام مشغولاً في ترجمة "الأسرار والرموز" طلب إليه جماعة من محبيّ إقبال في باكستان أن يكتب عن إقبال كتابا يكون مقدمة لترجماته لد واوين إقبال، يقول الأستاذ عزام نفسه :

"وقد سُئِلتُ أن أكتب في سيرته وفلسفته وشعره كتابا مجملاً أجعله مقدمة لتفهم دواوينه التي ترجمتها إلى اللغة العربية، فأجبت على العلات وعلى كثرة الشواغل."

ويقول:

" وأنا لا أُدعَى إلى إقبال إلا لبيّت ، استجابة لما في نفسي من عشق، و إكباراً لهذا الشاعر الفيلسوف المؤمن." (٦٢)

لبّى الدكتور عزام لدعوة أحباء إقبال وكتب سفراً قيمّا تحدّث فيه عن سيرة الشاعر و فلسفته وأدبه ، و كتب له مقدمة في ١٢ صفحة تسهيلا للقارئ العربي فهم الكتاب و وصولاً به إلى كنهه كما ذكر فيه قصة معرفته بإقبال وإعجابه بشعره وفلسفته ، يقول الأستاذ عزام عن مقدمة الكتاب :

" وهذه مقدمة أقدّمها تعريفاً به. أقدم فيها ما يقرّب إلى القارئ صورته ويجمل له دعوته، ليتهيأ لقراء ة هذا الكتاب طلباً للتفصيل و رغبة في المزيد ، و شوقاً إلى شعر بدع و فلسفة أنف ، وإعجاباً

بـالـفـكـر الـمـحـلّـق ، والمفكر الحرّ ، والفيلسوف الذى لا يسير مع الـزمـان ، ولا يـخـضـع لتـقـلـب الحِدثان ...... (٦٣) أبيّـن فى هذه الكلمات كيف سمعت بإقبال إسماً مبهما ......(٦٤)

ونشـر الـدكتور عزام كتابه هذا فى عام ١٩٥٤ء (٦٥) بـعنوان" محمد إقبال سيرةً و فلسفةً وشعره."

ظهـر الـكتـاب ولعلّه حسب قول الأستاذ الملوحى (٦٦) أول كتـاب فى اللغة العربية تناول سيرة أقبال وفلسفته وشعره (٦٧)

و يقول الدكتور طٰه حسين عن هذا الكتاب وعن صلة عزام بإقبال :

" وقـد استكشف فيما استكشف نـابغة من نوابغ الشرق هو الشاعر الـعـظيـم مـحمد إقبال شاعر الهند والباكستان ، فلم يختص نفسه بـمـادرس مـن شـعـره و أدبـه ، وإنما قدّم طائفة صالحة رائعة من آثاره لوطنه و للغته العربية ، وألّف عنه كتاباً ممتعاً ...... "

و يقول :

"وهـو كتـاب أقـل مـا يـوصف بـه أنـه صورة صادقة رائعة لكاتبه ولـمـوضـوعـه جـمـيـعـاً فهولا يصوّر إقبالا وحده وإنما يصّور معه مؤلفه عبد الوهاب عزام." (٦٨)

و يقول الدكتور يحيى الخشاب (٦٩) عن الكتاب :

"والـكتـاب صورة صادقة لأراء إقبال الفلسفية والإجتماعية ، وهو صورة صادقة أيضا لمؤلفه عزام."

ويضيف إلى قوله :

" تـقـرأ الـكتاب فتجد الشبه الواضح والقرب الشديد بين الرجلين إقبال و عزام." (٧٠)

ومن خلال هذا الكتاب يُورد الدكتور عزام طائفة صالحة رائعة من ترجمات نثرية إلى جانب ترجماته الشعرية. شرحاً وتفصيلاً للموضوعات. وهي من دواوين إقبال المختلفة وكتبه النثرية.

## قصيدة فى جامع قرطبة

فـرغ الـدكتـور عـزام مـن تـرجـمة "الأسـرار والرموز" فى ١٤ نوفمبر سنة ١٩٥٤ وبـعـد شهـر تـرك باكستان ليتولى أمور السفارة بالمملكة العربية السعودية ، وكـانـت سـفارة بـاكستـان قـد أقـامـت أول احـتـفـال بـيـوم إقبـال فـى السعودية فى ٢١/ابريل ١٩٥٤م ، ولم يكن الدكتور عزام هناك و قتذاك .

و فـى السـنة التـالية قامت السفارة الباكستانية بالاحتفال الثانى فى ذكرى يـوم إقبـال فـى ٢١ / ابـريـل ١٩٥٥م ، وكـان الـدكـتـور عزام إذ ذاك سفير مصر فى السعودية فترأس الحفل ، و ألقى كلمة طويلة عن حياة إقبال وأعماله وتأثيراته على الأدب. (٧١)

وكـان قـد أُعـدّ تـرجمة قصيدة " فى جامع قرطبة " من ديوان " بال جبريل " لإقبال ، فأنشد القصيدة المترجمة فى تلك الحفلة .

وقـامـت سـفـارـة بـاكستـان بـجدة بنشرها فى نفس السنة مع ذكر الأبيات الأردية مقابل الأبيات العربية.

وكـان الـدكتـور عـزام مسرورا جداً بنشرها ، لأنها كانت من أحب القصائد لـديـه، وتعدّ ترجمته هذه عند النقاد أفضل ترجماته كلها وهى شاهدة على مهارته فى

ترجمة الشعر شعراً و دليل على وصوله إلى درجة الكمال فيها. (٧٢)

## هل هى ترجمات كاملة

إن ما عرضناه من ترجمات الدكتور عزام لأشعار إقبال من " پيام مشرق " و "ضرب كليم " و" اسرار و رموز " و " مسجد قرطبة " هى ترجمات شعرية كلها ، وجدير بالذكر أن هذه الترجمات ليست بكاملة بل ترك فيها الدكتور عزام شيئا كثيراً من أشعار إقبال ، فعلى سبيل المثال وجدت ترجمة پيام مشرق عند مقابلتها بالأصل الفارسى أنه ترك القصيدة التمهيدية "پيش كش بحضور أعلى حضرت أمير أمان اللّٰه خان...... " وترك ٧٧ رباعية من مجموع ١٦٣ رباعية ، وكذلك ترك من الأقسام التالية ( الغزليات وغيرها) ما يقرب إلى نصف الديوان .

وسوف أخصّ مقالاً مستقلاً لكل ترجمة من هذه الترجمات . إن شاء اللّٰه.

ولم أجد ترجمات شعرية لعزام غير التى ذكرتها إلا بضعة أبيات فى مواضع مختلفه وهى :

| | | |
|---|---|---|
| ١ | آية المؤمن أن يلقى الردى | باسم الثغر سروراً و رضا (٧٣) |
| ٢ | نغمات مضين لى أن تعود | ونسيم من الحجاز يعود |
| | آذنت عيشى بوشك رحيل | ألعلم الأسرار قلب جديد (٧٤) |
| ٣ | لقد هجر الدر أرض اليمن | ونافجة المسك أرض الختن |
| | وبلبل كشمير فى الهند ثاو | بعيداً من الروض خار الوطن (٧٥) |

وهذه طائفة أخرى وهى أربع رباعيات من ديوان "أرمغان حجاز" عنوانها "پيام فاروق" كتبها العلامة إقبال حينما جلس الملك فاروق على العرش. وترجمها

الدكتور عزام من الفارسية إلى العربية ، وضعها قبل مقدمة "ضرب الكليم" وهى :

١ رباح العرب فى البيداء سيرى ومـوجَ النيل فـى شغف أتيرى
عن الفاروق (٧٦) للفاروق أدّى بلاغ الدين والملك الكبير

٢ بغطر تنا السيادة والكرامه وفوق جبيننا سطر الإمامه
بقلبك فانظرن دنيا جلاها من الفاروق (٧٧) قلب ذوشهامه

٣ فمن يكشف له السرَا اليقينَ يُوحَد ما تُثنيّه العيون
كقنديلين قد مزجا ضياءً تألف بيننا ملك ودين

٤ إذا الإسلام قد صدق البلاءَ غبار طريقه يسمو سماءَ
شرار الشوق فاحفظ إن تجده فإنك مُطلع منه ذكاءَ (٧٨)

# الهوامش

١- د. أمجد حسن سيد أحمد (بالاشتراك مع د،إبراهيم محمد إبراهيم) .
شاعر الشرق محمد إقبال. ط١، القاهرة ١٩٩٧، ص:١٢

٢- عمر رضا كحالة . معجم المؤلفين.ط مطبعة الترقى، دمشق. ١٣٨٠هـ/١٩٦١م ج١٣ص:٤٠٤؛
و د/ سليم اختر، إقبال ممدوح عالم . ط١، بزم إقبال لاهور١٩٧٨م ص:٣٤٢

٣- هذا حسب قول الدكتور يحيى الخشاب ولكنه حسب قول بعضهم التحق بالأزهر الشريف ونال شهادة العالمية عام ١٩٢٠م ، انظر لهذا : د.محمد السعيد جمال الدين (بالا شتراك مع د.أمجد حسن) تخبة من آراء مفكرى العرب حول محمد إقبال.ط١. سفارة باكستان القاهرة، ١٩٩٨، ص:٢٥؛ ولكننا نجد فى كتاب " شاعر الشرق محمد إقبال " ص:١٢ أنه بعد التحاقه بالأزهر التحق بمدرسة القضاء الشرعى و...... حصل على شهادة العالمية عام ١٩٢٠م

٤- د.يحيى الخشاب. "المرحوم الدكتور عبد الوهاب عزام". مجلة مجمع اللغة العربيه ، مصر١٩٦٢؛ ج١٤ص:٣٤٧

٥- "لم يكن يكتفى بدروسه فى مدرسة القضاء...... وإنما كان يقبل عليها وجه النهار ثم يسعى من آخر النهار إلى الجامعة فيشهد ما كان يُلقى فيها من الدروس. فإذا فرغ لنفسه حين يقبل الليل جدّ فى الدرس والاستذكار لما كان يسمع فى المعهدين من دروس."انظر : د.عبد الوهاب عزام. محمد إقبال سيرة وفلسفة وشعره. ط٣،اكاديمية إقبال لاهور ١٩٨٥، (مقدمة ص:هـ)

٦- شاعر الشرق محمد إقبال ص:١٢

٧- هو من شعراء الصوفية الأعاظم فى إيران، عاش إلى النصف الأول من القرن السابع الهجرى، وله منظومة عنوانها (منطق الطير) يدور فيها الكلام على وصف سفرة للطيور إلى العنقاء.
انظر : د.حسين مجيب المصرى.فى السماء. ط١، مكتبة الأنجلوا المصرية.

٨. يحيى الخشاب. المرجع السابق ص:٣٤٨

٩. معجم المؤلفين ١٣/٤٠٤؛ شاعر الشرق محمد إقبال ص:١٢؛ مجلة مجمع اللغة العربية :١٤/٣٤٢؛ وإقبال ممدوح عالم /٣٤٢ مع فرق فى ذكر أسماء الجامعات فى المراجع المذكورة.

١٠. يحيى الخشاب. المرجع السابق ص:٣٤٨

١١. نخبة من آراء مفكرى العرب محمد إقبال ص:٢٥؛ ومعجم المؤلفين ١٣/٤٠٤

١٢. وهى "جامعة الملك سعود" التى تأسست عام ١٣٧٧/١٩٥٧ء وبدأت عملها افتتاح كلية الآداب تم توالى افتتاح الكليات الأخرى حيث تضم اليوم ما مجموعه تسع عشرة كلية ومعهداً تقديم ما يقربُ من (١٢٠) تخصصا علميا فى مجالات العلوم والطب والهندسة والزراعة والتربية والدراسات الإنسانية والاجتماعية بالإضافة إلى مستشفى تعليمى جامعى يتسع لحوالى ٩٠٠ سرير، هذا وتعتبر الجامعة من أكبر جامعات المملكة ...... ويبلغ عدد طلبة الجامعة (٣٧،١٤٤ طالبا وطالبة) يتلقون تحصيلهم العلمى بكليات الجامعة.

انظر: كتيّب المجلة العربية (هدية العدد) ديسمبر ١٩٩٧، ص:١٧-١٨

١٣. معجم المؤلفين.١٣/٤٠٤

١٤. ضياء الحسن موسوى "إقبال كا ايك ترجمان" مجلة ماه نو - إقبال نمبر لاهور ١٩٧٧م، ص :٤١٧

١٥. مجلة مجمع اللغة العربية : ١٤/٣٤٥

١٦. مجلة مجمع اللغة العربية ١٤/٣٤٣

١٧. وكان الدكتور طٰه حسين. فى تلك الأيام. أستاذ للتاريخ اليونانى الرومانى القديم.

١٨. المصدر السابق:١٤/٣٤١-٣٤٢؛ وانظر مثل ذلك (بفرق يسير) فى مقدمة طٰه حسين لكتاب : محمد إقبال سيرة و فلسفة وشعره ص: و

١٩. ولد بإستانبول سنة ١٨٧٣م، كان أبوه مدرّسا فى مدرسة الفاتح بإستانبول فاهتم بتربية ابنه وألحقه بالمدارس النظامية ...... فزاوج تعليمه وحفظ القرآن الكريم وروى الحديث ودرس العربية والفرنسية مع التركية - تأثر بإقبال تأثراً شديداً ...... للتفصيل انظر: د.محمد رجب البيومى - النهضة الإسلامية فى سير أعلامها. ط مصر، ١٩٨٠ ج٢ ص:٢٢١-٢٣٨

٢٠. يحيى الخشاب. مجلة مجمع اللغة العربية ١٤/٣٤٧-٣٤٩

٢١. ولد الأستاذ الأعظمى فى ٥/ديسمبر١٩١٨، بمدينة مباركپور ، اعظم گڑھ، بالهند ، تلقى أكثر تعليمه بالجامعة السيفية بمدينة "سرات" وهذه الجامعة خاصة بالفاطميين. وفى عام ١٩٣٧م التحق بالأزهر الشريف بمصر، واتصل هناك بكبار الشعراء والأدباء والكتاب العرب يين من مثل الدكتور عبد الوهاب عزام والشيخ طنطاوى الجوهرى والشيخ الصاوى شعلان وغيرهم. ساعد الشيخ الصاوى شعلان فى ترجمة شعر إقبال من الأردية والفارسية كما ساعد الدكتور عزام فى تعلّم اللغة الأردية. وبعد الفراغ من الأزهر رجع إلى بلاده (الهند) ومكث بحيدرآباد دكن، وفى عام ١٩٤٧م هاجر إلى باكستان واستقر بمدينة كراتشى، ومكث عميد كلية اللغة العربية هناك ألّف أكثر من مائة كتاب منها أربعون كتابالتعليم ونشر اللغة العربية. اشتهر بترجماته العربيه لشعر إقبال التى نشرها بالاشتراك مع الشيخ الصاوى شعلان ، توفى قبل سنوات قليلة .

انظر: للتفصيل عن سيرته و مؤلفاته : د.محمود عبد الله. اللغة العربية فى باكستان.ط ١، وزارة التعليم اسلام آباد، ١٩٨٤م ، ص:٢٦١،٢٦٣

٢٢. انظر مجلة بزم إقبال (بالأردية) ج :١٣، ع:٢، ١٩٦٤، ص:٨٥

٢٣. انظر: لقاء مع الأستاذ حازم محمد أحمد عبد الرحيم المحفوظ الأزهرى المصرى . أخبار اردو. مقتدره قومى زبان. اسلام آباد، مارس ١٩٩٩م ص:٢٣

ويقول عباد الله فاروقى أن الدكتور طٰه حسين استجابة لدعوة الأستاذ محمد حسين الأعظمى أجرى تدريس اللغة الأردية بكلية الآداب ، واشترك فى مرحلة الماجستير منها حوالى عشرون طالباً .

انظر : اقبال ممدوح عالم ص: ٣٣٤

٢٤. مجلة مجمع اللغة العربية ٣٤٤/١٤؛ ويقول الدكتور طٰه حسين فى مكان آخر عن الدكتور عزام وتلاميذه :" فهو لم يهد علمه إلى وطنه العربى فحسب و إنما أهدى إلى هذا الوطن علماء نابهين يسيرون الآن سيرته، فيهدون علمهم إلى وينشئون لهذا الوطن علماء مثلهم:"انظر: محمد إقبال سيرة وفلسفة وشعره. ص:ح (مقدمة)

٢٥. انظر: الأستاذ عبد الله ابن دفعة . " مشهد من شاهنامه الفردوسى" مجلة دعوة الحق، ابريل ١٩٧١م ص: ١١٣-١١٤

٢٦. د.طٰه حسين. " المرحوم عبد الوهاب عزام ".مجلة مجمع اللغة العربية مصر١٩٦٢م ٣٤٤/١٤ "وكان يوم مناقشة فى رسالته يوماً مشهودا من أيام الجامعة شارك فى مناقشته أساتذته

الـذيـن صـاروا لـه زمـلاء ، وحـضـر هذه المناقشة تلاميذه، كما شهدها مدير الجامعة و وزير المعارف آنذاك.

فـكـان امتـحـانـه عيـداً من أعياد كلية الآداب بل من أعياد الجامعة ، رأت فيه مصر شابا من شبـابها يتخصّص فى الأدب الفارسى ويشارك الغربيين فى إحيائه ، ثم يحييه للأمة العربية التى بعد عهدها هذه الدراسات " انظر: محمد إقبال سيرة و فلسفة وشعره ص: ز (مقدمة)

٢٧. مجلة مجمع اللغة العربية ١٤/٣٤٨

٢٨. بيام مشرق . مقدمة المترجم ص: ١٢

٢٩. شاعر الشرق محمد إقبال ص: ١٤

٣٠. الأستـاذ عبـد الـمعيـن مـلوحى " محمد إقبال فى اللغة العربية ". مجلة الدراسات الإسلامية. إسلام آباد ، العدد الخاص عن إقبال. يوليو-ديسمبر ١٩٧٧، ص:١١

٣١. انـظـر: أحـمد خان " مترجم إقبال الشيخ الصاوى على شعلان " مجلة : فكر و نظر (الأردية) إسلام آباد، يناير ١٩٧٩م ص: ٥٤٤.

٣٢. الأستـاذ عبـد الـلطيف الجوهرى. مع إقبال شاعر الوحدة الإسلامية.ط١، مكتبة النور. مصر ١٩٨٦م ص: ٩

٣٣. انظر : إقبال ممدوح عالم ص: ٣٤١

٣٤. ولـكـنه يقول فى مكان آخر أنه لبث متشوقاً إلى إقبال أخباره وشعره وفلسفته ، على قلة ما سمع عنه، وعلى غموض (شعر إقبال) وعلى كثرة شواغله.

انظر: محمد إقبال سيرة و فلسفة وشعره ص: ٤

٣٥. د.عبد الوهاب عزام. پيام مشرق (ترجمة عربية) ط٢، أكاديمة إقبال لاهور ١٩٨١م ، مقدمة الـمتـرجـم ص: ١-٣؛ و محمد إقبال سيرة وفلسفة وشعره ص:٤-٦؛ وإقبال ممدوح عالم ص: ٣٥٣-٣٥٦ (بتصرف)

٣٦. انـظـر: د.خليل الرحمن عبد الرحمن. إقبال و موقفه من الحضارة الغربية. ط١، دار حراء مكة الـمـكـرمة ، ١٩٨٨، ص: ٩٤ وص : ٢٤٥؛ و د.ظهـور أحمد أظهر . إقبال العرب على دراسات إقبـال. ط١، الـمـكتبة الـعلمية لاهور، ١٩٧م ص: ١٠٧؛ ومحمد إقبال سيرة و فلسفة وشعره ص: ٦

٣٧. وكتـب بـعـضهم . وهـو ليـس بـصـحيح . أنه زار مصر و فلسطين فى طريقه إلى لندن. انظر د.محمد السعيد جمال الدين. صفحات مطوية من الثقافة الإسلامية.ط١، دارالصحوة القاهرة

، ١٩٨٥م ص: ٤٦ ؛ ومع إقبال ص: ٧٥ ؛ ود. سمير عبد الحميد إبراهيم. " إقبال و العرب ". مجلة جامعة الإمام محمد بن سعود. العدد الخامس، يوليو ١٩٩١، ص: ٣٦٥

٣٨. ويقول د. محمد السعيد جمال الدين " فى ذلك الوقت جاء إقبال إلى مصر ولم يكن معروفاً إلا من جانب بعض الدارسين المصريين فى بلاد الغرب " انظر: صفحات مطوية من الثقافة الإسلامية ص: ٤٦

٣٩. محمد إقبال سيرة و فلسفة وشعره ص: ٦

٤٠. بيام مشرق (مقدمة عزام) ص: ٣

٤١. إقبال. بيام مشرق.ط١٨، :شيخ غلام على اينڈ سنز لاهور ١٩٨٦م ص: ١٠٧ و ص: ١٤٤.١٤٥

٤٢. محمد إقبال سيرة و فلسفة وشعره ص: ٧

٤٣. صفحات مطوية من الثقافة الإسلامية ص: ٤٦ (بتصرف يسير)

٤٤. قبة الغورى كان مركزاً لجماعة الأخوة الإسلامية انذاك، وكانت تلقى هناك كلمات عن إقبال و فكره وأدبه مرة كل أسبوع وكان يجرى ذلك العمل حتى عام ١٩٤٠.
انظر: إقبال ممدوح عالم ص: ٣٣٥ ؛ و محمد حسن الأعظمى و الصحاوى على شعلان. الحياة والموت فى فلسفة إقبال. ط٢، كراتشى ١٩٦٩م ص: ١٣

٤٥. محمد إقبال سيرة و فلسفة وشعره ص: ٨

٤٦. إقبال ممدوح عالم ص: ٣٦١ (بتصرف يسير)

٤٧. محمد إقبال سيرة و فلسفة و شعره ص: ١؛ و بيام مشرق (مقدمة المترجم) ص:٦.٧

٤٨. وانظر للتفصيل: محمد إقبال سيرة و فلسفة و شعره ص:١٠.١٣؛ وللترجمة الأردية لهذه الكلمة انظر: إقبال ممدوح عالم ص: ٣٦٢.٣٦٥

٤٩. محمد إقبال سيرة و فلسفة و شعره ص: ١٤

٥٠. د.سمير عبد الحميد إبراهيم. الأسرار والرموز (دراسة و تحقيق لترجمة عزام)ط.١، لاهور ١٩٧٨م ص: ٥٩.٦٠

٥١. بيام مشرق (ترجمة عربية) مقدمة المترجم ص: ٧.٨

٥٢. محمد إقبال سيرة ...... ص: ٥؛ و بيام مشرق مقدمة المترجم ص: ٢

٥٣. يكتب د. عزام فى كتابه " الشوارد أو حظرات عام " ط١، مكتبة العرب، كراتشى ١٩٥٣م ص: ٣٦٠ أنه أنجز هذه الترجمة فى ثلاثة أشهر وفرغ منها فى نيسان أبريل ١٩٥١م

ويكتب في مقدمة المترجم لبيام مشرق ص: ٦ أنه فرغ منها في أواخر شهر آزار بعد ثلاثة شهور من بدأ الترجمة ، عند ما نجده يقول في مقدمته لديوان "الاسرار و الرموز" ص: ٧ " وكنت قد ترجمت رسالة المشرق في نحو أربعة أشهر ".

٥٤. ويقول الأستاذ محمود أحمد غازى " إن عزاما قد كتب تلك القصيدة في ١٩٢٩م " ولكنه ليس على الصواب. انظر: مجلة فكر و نظر - يناير ١٩٧٦م ص: ٩ ٨ ٥

٥٥. انظر : د - عبد الوهاب عزام. الأوابد. ط ٢ ، دارالفكر العربي ١٩٥٠م ص:١٢١، ١٢٣

٥٦. انظر: بيام مشرق (ترجمة عربية). تصدير الكتاب

٥٧. الدكتور أحمد معوض - العلامة محمد إقبال : حياته و آثاره. ط ١، الهيئة المصرية العامة عام.١٩٨٠م ص : ٢٦٨

٥٨. انظر: بالتفصيل - د.عبد الوهاب عزام. ديوان " ضرب الكليم " (ترجمة عربية) ط ١، جماعة الأزهر للنشر و التأليف ، مصر -١٩٥٢م ، مقدمة

٥٩. انظر: د. عزام - ديوان" الأسرار و الرموز " (ترجمة عربية) ط ١، دارالمعارف بمصر ١٩٥٦، مقدمة المترجم ص: ٥-٩

٦٠. الدكتور سمير عبد الحميد إبراهيم أستاذ بقسم الدراسات الشرقية - أساساً بجامعة القاهرة ، زار باكستان بمنحة دراسية لنيل درجة الدكتوراه بجامعة البنجاب وأثناء إقامته بلاهور قام بهذا العمل الجليل.

وكان الدكتور سمير قد حصل على شهادة الماجستير عن موضوع " إقبال و ديوان أرمغان حجاز " من جامعة القاهرة وطبع البحث في لاهور باكستان عام ١٩٧٦م

٦١. وأكثر مما ذكره الدكتور سمير ثلاثة عشربيتاً تركها الدكتور عزام و. أيضاً - الدكتور سمير لم ينتبه إليها

٦٢. مجلة جامعة الإمام محمد بن سعود. العدد الخامس ص: ٣٦٧

٦٣. انظر: محمد إقبال سيرة و فلسفة و شعره ص: ١

٦٤. في العبارة إشارة إلى البيت من بال جبريل :

حديث بے خبراں هے تو با زمانه بساز

زمانه با تو نسازد تو بازمامه ستيز

انظر: إقبال ، بال جبريل. ط على هجويرى پبلشرز لاهور، بدون تاريخ ،غزلية :١٢ص: ١١

٦٥. محمد إقبال سيرة و فلسفة و شعره ص: ٣

٦٦. وقد كتب الدكتور سمير عبد الحميد عن نشر هذا الكتاب: " ثم نشر (عزام) كتاباً عن إقبال حياته وسيرته وفلسفته و نشر عام ١٣٨٠هـ/ ١٩٦٠م" ولكن الكتاب فى الحقيقة طبع مرة ثانية فى هذه السنة.

انظر: مجلة جامعة الإمام محمد بن سعود، العدد الخامس ص: ٣٦٦

٦٧. وأشار الدكتور ظهور أحمد أظهر فى مقاله عن الدكتور عبد الوهاب عزام أن هذا الكتاب " مطبوعة دار المعارف القاهرة، ١٩٥٢م " ...... ثم يذكره فى المراجع و المصادر: "...... ط دار المعارف قاهرة، ١٩٥٠م " ولكنهما غير صحيحين. انظرله: إقبال ممدوح عالم ص: ٣٤٥، ٣٧٦

٦٨. هو الأديب الأستاذ عبد المعين ملّوحى السورى، المتأثر بشعر إقبال وفكره ترجم لإقبال ديوان " بال جبرئيل " إلى اللغة العربية بعنوان " جناح جبريل " نشرته دار طلاس بدمشق عام ١٩٨٧م بترجمة بال جبريل إلى العربية من ترجمة فرنسية للديوان. وقد نقله من الأردية إلى الفرنسية مرزا سعيد ظفر شاغتى و سوزان بوسّاك. انظر: عبد المعين ملّوحى. ديوان جناح جبريل (ترجمة عربية لبال جبريل) ص:٨

٦٩. انظر: مجلة الدراسات الإسلامية العدد الخاص عن إقبال ١٩٧٧م ص: ١٣

٧٠. محمد إقبال سيرة و فلسفة وشعره. مقدمة للدكتور طٰه حسين ص: ح-ط

٧١. هو المرحوم الدكتور يحيى الخشاب المصرى كان أستاذ للغة الفارسية وآدابها، من تلاميذ الدكتور عبد الوهاب عزام، خلفه على كرسى الأدب الفارسى فى كلية الآداب بجامعة القاهرة من مؤلفاته: " سفر نامه " لناصر خسرو علوى. ترجمة وتحقيق د.يحيى الخشاب؛ وترجمة: " چهار مقاله " لنظامى السمرقندى. بالاشتراك مع الدكتور عزام.

٧٢. المصدر السابق. مقدمة الدكتور يحيى الخشاب، ص:ك

٧٣. انظر: للتفصيل: مجلة " إقباليات " (عربى) أكاديمية إقبال، لاهور. العدد الأول ١٩٩٢م ص: ٤٠-٤١

٧٤. مجلة " ماه نو " العدد الخاص م ص: ٤١٦

٧٥. بيام مشرق. مقدمة المترجم ص: ٦؛ ومحمد إقبال سيرة و فلسفة و شعره ص:٩، ٤٤ والأبيات الأصلية الفارسية هى:

نشـــان مـــرد حـــق دیـگـــر چـــه گـویم　　چــو مـــرگ آیـــد تبسـم بـرلـب اوسـت

ســـرود رفتـــه بـــاز آیـــد کـــه نـــاید؟　　نسیـمـــے از حـجـــاز آیـــد کـــه نـــاید؟

ســـر آمـــد روزگـــار ایـــں فـــقیـــرے　　دگـــر دانـــائـــے راز آیـــد کـــه نـــاید ؟

انظر: اقبال . ارمغان حجاز.ط١٤، . شیخ غلام علی اینڈ سنز لاهور ١٩٨٦م ص:١١٦، ١٢

٧٦. انظر: محمد إقبال سيرة و فلسفة و شعره ص : ١٦، والرباعية الأصلية الأردية غير منشورة في دواوين إقبال ، وهی :

مـوتـی عـدن سـے لـعل هوا هے یمن سے دور　　یـــا نـــافـــه غـزال هـوا هـے ختـن سـے دور

هـنـدوسـتـان میں آئے هیں کشمیر چھوڑ کر　　بـلبـل نـے آشیـانـه بـنـایا چمن سے دور

انـظـرهـا فـی : د.صـدیق جاوید. بال جبریل کا تنقیدی مطالعه.ط٢ یونیورسل بکس لاهور ١٩٨٩م ص: ٢٥٦

٧٧. الفاروق : المراد منه سيدنا عمر رضى الله عنه

٧٨. الرباعيات الفارسية هي :

تـو اے بـــاد بیـابـاں از عـرب خیز　　زنیـل مـصـریـاں مـوجـے بـرانـگیز

بـگـو فـــاروق را پیـغـــام فـــاروقؓ　　کـه خـود در فـقـر و سـلـطانی بیامیز!

جهـانـگیـری بـخـاك مـاسـر شتـنـد　　امـــامـــت در جبیـــن مـــا نـو شتـنـد

درون خـویـــش بـنـگـر آں جهـاں را　　کـه تـخـمـــش در دل فـــاروقؓ کشتند

کسـے کـو دانـد اسـرار یـقین را　　یـکـے بیں می کند چشم دوبیں را

بیـا میـزنـد چـوں نور دو قندیل　　میـنـدیـش افتراق ملك ودیں را

مسلمانے که خود را امتحاں کرد　　غبـــار راه خـود را آسمـاں کـرد

شـــرار شـوق اگـــر داری نگهدار　　کـه بـــاوے آفتـــابی میتواں کرد

انظر: ارمغان حجاز ص:٧٨-٨١

# اسرار الالتفات وصوره
# دراسته بلاغيته فى ضوء أمثله قرآنية
# الالتفات

أ. فضل الله *

## ❶ تعريف الالتفات لغةً

الالتفات مأخوذ من قولهم: التفت الإنسان إذا تحول بعنقه من اليمين إلى الشمال أو من الشمال إلى اليمين. فهو من لفت و التفت، و يقال لفت وجهه عن القوم، صرفه، والتفت التفاتاً، والتفت وجهه إليه، صرف وجهه إليه، كما قال الشاعر:

أرى الموتَ، بين السيف و النطع كامنا    يُلاحظنى من حيث ما أتلفَّت

وقال:

فلما أعادت من بعيد بنظره    إلى التفاتاً، أسْلَمَتْها المَحَاجِرُ

وقال الله تعالىٰ : ﴿وَلا يَلتَفِتُ مِنكُم أحدٌ إلَّا امرَأتَكَ﴾ (١) أمر بترك الالتفات لئلا يرى عظيم من ينزل بهم من العذاب ، وفى الحديث ، فإذا التفت ، التفت جميعاً : أى أنه. صلى الله عليه وسلم لا يسارق النظر. (٢) وحقيقته مأخوذة من التفات الإنسان عن يمينه وشماله فهو يقبل بوجهه تارةً كذا و تارةً كذا. (٣)

والخلاصة أن الالتفات إلى الشئ معناه صرف الوجه إليه والميلان إليه والالتفات عن الشئ أى الإعراض عنه.

---

* المحاضر فى كلية اللغة العربية و الدراسات الإسلاميه، جامعة العلامة إقبال المفتوحة، اسلام آباد

## التـفات عند البلاغيين

للبلاغيين فى تعريف الالتفات مذهبان. مذهب الجمهور و مذهب السكاكى : عند الجمهور "هو التعبير عن معنى بطريق من الطرق الثلاثة بعد التعبير عنه بطريق أخر منها (٤) أى بشرط أن يكون التعبير الثانى على خلاف ما يقتضيه الظاهر ويترقبه السامع ، ولا بد من هذا القيد ليخرج : مثل أنا زيد و أنت عمرو وقوله تعالى "إياك نستعين" واهدنا" و "أنعمت" فإن إلالتفات إنما هو فى إياك نعبد والباقى جار على أسلوب إياك نعبد فلما التفت للخطاب صار الأسلوب له...... (٥) والمراد من الطرق الثلالثة" المذكورة فى تعريف الجمهور هى: التكلم والخطاب والغيبة. كما فى قوله تعالى : ﴿وَلَوأنهم إذ أنفسهم جآء وك فاستغفروا الله واستغفر لهم الرسول﴾ بحيث قيل أولاً جآء وك بالخطاب ثم قيل "الرسول" بالغيبة.

و أما الالتفات عند السكاكى فهو "أن يعبر عن ذاتٍ بطريق من طُرق التكلم أو الخطاب أو الغيبة عادلاً عن أحدهما الذى هو الحقيق بالتعبير فى ذلك الكلام إلى طريق آخر منها. و على هذا فالجمهور والسكاكى يتفقان فى نقطة و يختلفان فى نقطة أخرى، و أن الالتفات عند الجمهور أخص منه عند السكاكى، وكل التفات عندهم التفات عنده و ليس العكس، لأنه أراد بالنقل أن يعبر بطريق من هذه الطرق عما عبر عنه الغَير " أو كان مقتضى الظاهر أن يعبر عنه بغيره، فهو لا يشترط تقدم التعبير والجمهور يشترطونه، و يوافق معهم فى تسمية ما تقدم التعبير عنه بطريق آخر من الطُرق الثلاثة التفاتاً و يخالفهم فى جعل مالم يتقدم التعبير عنه بطريق آخر مما كان مقتضى الظاهر أن يعبر عنه بغيرها منها فى باب الالتفات. (٨)

و يظهر أثر الخلاف بين الجمهور والسكاكي فى المحسن الذى يسمى بالتجريدً (٩) فى علم البديع مثل قول علقمة بن عبده فى طالع قصيدته:

طحابك قلب فى الحسان طروب

مخاطبا نفسه على طريقة التجريد' فهذا من الالتفات عنده' و ليس منه عند الجمهور. والملاحظ أن العلاقة بين الالتفات و التجريد هى علاقة العموم والخصوص من وجه' فيوجد التجريد بدون الالتفات كقولنا رأيت منه أسداً' و مثل تطاول ليلك على رأى الهجمهور' والالتفات دون التجريد نحو تكلفنى "ليلى" و نحو "فسقناه" و قد يجمعان كما فى نحو ﴿فصل لربك وانحر﴾(١٠) و يرى السكاكي فى قول الشاعر.(١١)

بانت سعاد فأمسى القلب معموداً و أخلفتك ابنة الحر المواعيد (١٢)

التفاتاً' حيث كان مقتضى الظاهر أن يقول: و أخلفتني' فالتفت من التكلم إلى الخطاب و قال و "أخلفتك" و كذا فى قول الخليفة "أمير المؤمنين يأمرك بكذا" فهو التفات على رأى السكاكي لأنه منقول عن التكلم لكونه مقتضى الظاهر إلى الغيبة لأن الأسماء الظاهرة من قبيل الغائب كما علمنا' و أما على رأى الجمهور فلا لعدم تقدم خلافه و فى مثل قول امرئ القيس:

تطاول ليلك بالأثمد و نام الخلى ولم ترقد

و بات و باتت له ليلة كليلة ذى العائر الأرمد

و ذلك من خبر جاءنى و نبئته عن أبى الأسود (١٣)

ففيه على قول السكاكى ثلاثة التفاتات(١٤) و على قولهم التفاتان' فى الأول منهما إذ مقتضى الظاهر تطاول ليلى فعدل عن التكلم إلى الخطاب.(١٥)

والخلاصة أن الالتفات عن الجمهور هو الرجوع عن أسلوب (من التكلم و الغيبة والخطاب) من أساليب الكلام إلى غيره' أى بعد أن يختار طريقاً من الطرق

الثلاثة المذكورة يغير هذه الطريقة المختارة فى أول كلامه و ينتقل إلى طريقة أخرى. فالالتفات عند الجمهور لا يتحقق إلا فى تعبيرين الثانى منها على خلاف الأول. و أما عند السكاكي فهو أعم منهم. و يدخل عنده التجريد ضمن الالتفات فيتحقق فى حالة و جود تعبيرين كما هو عند الجمهور و فى حالة و جود تعبير واحد بأن يقع ابتداء فى أول الكلام لمجيئه على خلاف مقتضى الظاهر فى التعبير.

و من الملاحظ أن بعض العلماء مثل ابن الأثير والعلوى و غيرها يُدخلون التعبير عن المستقبل بلفظ الماضى والعكس، والرجوع عن الفعل المستقبل إلى الفعل الأمر فى باب الالتفات، ولكن رأى الجمهور مخالف لهؤلاء، و لذا تركنا آرائهم. إذ وضع الجمهور لكل باب من هذه الأبواب مباحث مستقلة ولا يحتاج إدراجها فى الالتفات.

## أهمية الالتفات و آراء العلماء فيه

أول من أطلق هذه التسمية هو الأصمعى. فقد روى أنه سأل بعض من كان يتحدث إليهم فقال له: أتعرف التفاتات جرير؟ فأجاب لا. فما هى؟ قال:

أتنسى إذ تودعنا سليمى ... بعود بشامة سقى البشام

ألا تراه مقبلاً على شعره ثم التفت إلى البشام فدعاله؟

و قوله:

طرب الحمام بذى الأراك فشاقنى ... لا زلت فى غلل و أيكٍ ناضر (١٦)

فالتفت إلى الحمام فدعا له (١٧) فهو يطلق الالتفات على نوع من التعبير وهو ذلك الكلام الذى يظن المخاطب أن محدثه قد فرغ منه و انتهى من معناه و سيترك هذا المعنى و يتجاوزه إلى معنى آخر فإذا أن يلتفت إلى المعنى الذى فرغ

منه فيذكره بغير ما تقدم ذكره به...... و من قبل أشار أبو عبيدة إلى نوع آخر من الالتفات و إن لم يسمه بهذه التسمية حيث يقول: و من مجاز ما جاء ت به مخاطبة الشاهد ثم تركت و حولت مخاطبته هذه إلى مخاطبة الغائب قول الله تعالى: ﴿حَتَّى إِذَا كُنْتُمْ فِى الْفُلْكِ وَ جَرَيْنَ بِهِمْ بِرِيْحٍ طَيِّبَةٍ﴾(١٨) أى بكم.

ثم جاء عبدالله بن المعتز فذكر فى كتابه البديع أن الالتفات يرد على نوعين: نوع ينصرف فيه المتكلم عن المخاطبة إلى الإخبار و عن الإخبار إلى المخاطبة وما يشبه ذلك' و هذا هو ما يصدق عليه الالتفات فى الآية التى ذكرها أبو عبيدة' و نوع ينصرف فيه المتكلم عن معنى يكون فيه إلى معنى اخر' وهذا ما ذكره الأصمعى.(١٩)

و قد اهتم البلاغيون بالنوع الأول' و وتركوا النوع الثانى، والحقيقة أن الالتفات من أهم أبواب البلاغة عموماً و أبواب خروج الكلام عن مقتضى الظاهر خصوصاً؛ لأن فيه تجديد أسلوب التعبير عن المعنى بعينه تحاشياً من تكرار الأسلوب الواحد عدة مرات' فيحصل بتجديد الأسلوب تجديد نشاط السامع كى لا يمل من إعادة أسلوب بعينه(٢٠) قال السكاكي فى المفتاح "أن العرب يستتكثرون من الالتفات و يرون الكلام إذا انتقل من أسلوب إلى أسلوب أدخل فى القبول عند السامع و أحسن تطريةً لنشاطه و أملأ باستدرار إصغائه وهم أحرياء بذلك أليس قِرَىُ الأضياف سجيتهم و نحر العشار للضيف دأبهم...... أفتراهم يحسنون قرى الأشباح فيخالفون فيه بين لونٍ ولون و طعمٍ و طعم' ولا يحسنون قرى الأرواح فلا يخالفون فيه بين أسلوب و أسلوب و إيراد وإيراد' فإن الكلام المفيد عند الإنسان لكن بالمعنى لا بالضرورة أشهى غذاءً لروحه و أطيب قرى لها ...... (٢١) وسمّاه ابن جنى "شجاعة العربية" و تبعه ابن الأثير الحلبى :"لأن الشجاعة هى الإقدام' و ذاك أن الرجل الشجاع يركب مالا يستطيع غيره و يتورد مالا يتورده سواه و كذلك هذا

لالتفات في الكلام فإن اللغة العربية تختص به دون غيرها من اللغات. (٢٢) أو أنه دليل على حدة ذهن البليغ و تمكنه من تصريف أساليب الكلام كيف شاء كما يتصرف الشجاع في مجال الوغى بالكر والفر. (٢٣) ومن الملاحظ أن بعض العلماء مثل السكاكي وغيره أحياناً يعدون باب الالتفات في باب المعاني (٢٤) و أحياناً في البديع فما السر والسبب في ذلك؟

وقد عده الجمهور من علم المعاني كالزمخشري (٢٥) و غيره، و علّل ابن يعقوب المغربي هذا التردد بين مكانه في كل علم قائلاً "فإن قلت لأي وجهٍ خصص تسميته بعلم المعاني مع أن عد الالتفات من البديع أقرب لأن حاصل ما فيه أنه يفيد الكلام ظرافة و حسن تطرية فيصغى إليه لظرافته و ابتداعه ولا يكون الكلام به مطابقاً لمقتضى الحال فلا يكون من علم المعاني فضلاً عن كونه يختص بهم فيسمونه به دون أهل البديع؟ قلت: أما كونه من الأحوال التي تذكر في علم المعاني فصحيح، كما إذا اقتضى المقام فائدته من طلب مزيد الإصغاء لكون الكلام سؤالاً أو مدحاً أو إقامة حجة أو غير ذلك، فهو في هذا الوجه من علم المعاني، ومن جهة كونه شيئاً ظريفاً مستبدعاً يكون من علم البديع، و كثيراً ما يوجد في علم المعاني مثل هذا فليفهم. (٢٦)

و لعل تقسيم السكاكي البلاغة إلى ثلاثة أبواب أدى إلى هذا الجواب من ابن يعقوب المغربي و إلا لا يكون الالتفات إلا إذا كان مطابقاً لمقتضى الحال فتكون فيه ظرافة وطلاوة، لأن الانتقال من أسلوب إلى أسولب لا يكون إلا إذا اقتضاه الحال أُريدَ به نوع من الإبداع والمتعة.

## فوائد الالتفات و أسراره البلاغية

و قد تكلم الإمام الزمخشري عن فائدة الالتفات أثناء تفسيره لقوله تعالى:

﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَ إِيَّاكَ نَسْتَعِيْنَ﴾ حيث يقول: فإن قلت لم عدل عن لفظ الغيبة إلى الخطاب؟ قلت: هذا يسمى الالتفات فى علم البيان، و قد يكون من الغيبة إلى الخطاب..... إلى أن قال "و ذلك على عادة افتنانهم فى الكلام و تصرفهم فيه؛ لأن الكلام إذا نقل من أسلوب كان ذلك أحسن تطريةً لنشاط السامع و إيقاظاً للإصغاء إليه من إجرائه على أسلوب واحدٍ (٢٧)و قال فى مكان آخر "هو فن من الكلام جزل فيه هز و تحريك من السامع، و هكذا الافتنان فى الحديث و الخروج فيه من صنف إلى صنف يستفتح الأذان للاستماع و تستهش الأنفس للقبول(٢٨)

و لكن صاحب المثل السائر رد قول الزمخشرى قائلاً: "وليس الأمر كما ذكره الزمخشرى، لأن الانتقال فى الكلام من أسلوب إلى أسلوب إذا لم يكن إلا تطرية لنشاط السامع، وإيقاظاً للإصغاء إليه، فإن ذلك دليل على أن السامع يمل من أسلوبٍ واحدٍ فينتقل إلى غيره، ليجد نشاطاً للاستماع، و هذا قدح فى الكلام، لا وصف له، لأنه لو كان حسناً لما مل و أيضاً أن مفهوم قول الزمخشرى هو أن الالتفات يوجد فى الكلام المطول والحقيقة عكس ذلك إذ ورد الانتقال من الغيبة إلى الخطاب و من الخطاب إلى الغيبة فى مواضع كثيرةٍ فى القرآن الكريم، ويكون مجموع الجانبين معاً يبلغ عشرة ألفاظٍ أو أقل عن ذلك. و أيضاً أن الالتفات عنده إنما يستعمل قصداً للمخالفة بين المنتقل عنه و المنتقل إليه، لا قصداً لاستعمال الأحسن، وهذا ليس مسلم".(٢٩)

ثم جاء الإمام العلوى وردّ قول ابن الأثيرعن الزمخشرى و قال: "ولكن زعم ابن الأثير رداً لكلام الزمخشرى بوجهين، أحدهما أنه قال إنما جاز الالتفات من أجل التنشيط للسامع، و اعترضه بأن الكلام لو كان فصيحاً لم يكن مملاً وهذا خطاء وجهل بمقاصد البلاغة، فإن مثل هذا لا يزيل فصاحة الكلام، ولا ينقص من بلاغته، ولهذا فإنه لو ترك فيه الالتفات فإنه باقٍ على الفصاحة، ولكن الغرض أن خروجه من

أسلوب الخطاب إلى الغيبة يزيد في البلاغة و يحسنها' ويكون الخطاب مع ما ذكرناه أوقع و أكشف عن المراد و أرفع.

و ثانيهما قوله "إن ما قاله الزمخشرى إنما يوجد فى الكلام المطول' والالتفات كما يستعمل فى الطويل فهو يستعمل فى القصير' وهذا فاسد أيضا فإن الزمخشرى لم يشترط التطويل فى حسن الالتفات' فينتقص بما ذكرته' و إنما أراد تحصيل الإيقاظ و ازدياد النشاط بذكر الالتفات.(٣٠)

إذا نظرنا إلى هذاه الأقوال الثلاثة. قول الزمخشرى' ورد ابن الأثير عليه' ورد العلوى على ابن الأثير نجد أن قول الزمخشرى صائب' ورد ابن الأثير عليه ضعيف' ودفاع العلوى عن الزمخشرى معقول: إذ إن الزمخشرى لم يقصر فائدة الالتفات على التنشيط فقط بل ذكر صريحاً بقوله "وقد تختص مواقعة بفوائد" بعد قوله عن التعليل مباشرة' و أن ما ذكره عن فائدة الالتفات هو الفائدة العامة فقط' وما اشترط من قريب ولا من بعيد أن يكون الكلام مطولا و إلا لا يجوز الانتقال من أسلوب إلى أسلوب. و نحن نستطيع أن نقول. بعد إيراد أقوال العلماء. أن التنشيط والإيقاظ فائدة عامة توجد فى جميع أنواع الالتفات و أساليبه' و يختص كل أسلوب و نوع بلطائف و أسرار أخرى سنذكرها. إن شاء الله تعالى.

والقول الثالث عن فائدة الالتفات هو قول ابن الأثير' و قد عول الفائدة حسب كل موضع' حاصل ما قاله هو أنه لا يختص بضابط بجمعه ولكنه يكون على حسب مواقعه فى البلاغة' و موارده فى الخطاب. و آل كلامه إلى أن الناظر إنما يعرف حسن مواقع الالتفات إذا نظر فى كل موضع يكون فيه الالتفات' فيعرف قدر بلاغته بالإضافة إلى ذلك الموقع بعينه' فأما أن يكون مضبوطاً بضابط واحدٍ فلا وجه له.

ولا يصعب علينا أن نستنتج من هذه الأقوال المتشعبة أن نصل إلى نتيجة

ونقطة أساسية هى أن الفائدة (فى الالتفات) تنقسم إلى نوعين: فائدة عامة و فائدة خاصة: أما الفائدة العامة فهى التنشيط والإيقاظ و هذه موجودة فى كل أساليب الالتفات. والفائدة الخاصة تختص فى كل أسلوب و كلام يكون فيه التفات وانتقال. و على القارئ المتأمل أن يُبرز هذه الفائدة المستورة وراء الأساليب والأسرار الكامنة وراء الحجاب عن عامة الناس. وها نحن نذكر الفوائد الخاصة لأساليب الالتفات ضمن النماذج القرآنية و تطبيقاتها.

## صُوَر الالتفات و أسراره فى ضوء أمثلة قرآنية

للالتفات ست صور ،وهى كما يلى :

① الالتفات من التكلم إلى الخطاب.

② الالتفات من التكلم إلى الغيبة.

③ الالتفات من الخطاب إلى التكلم.

④ الالتفات من الخطاب إلى الغيبة.

⑤ الالتفات من الغيبة إلى التكلم.

⑥ الالتفات من الغيبة إلى الخطاب.

و فيما يلى نورد بشئ من التفصيل فى صورة دراسة تطبيقتية فى ضوء أمثلة قرآنية.

### ① الالتفات من التكلم إلى الخطاب

قال الله تعالى: عن صاحب يس (حبيب النجار) ﴿وَجَآءَ مِنْ أَقْصَى الْمَدِيْنَةِ رَجُلٌ يَسْعٰى قَالَ يَا قَوْمِ اتَّبِعُوا الْمُرْسَلِيْنَ. اتَّبِعُوْا مَنْ لَا يَسْأَلُكُمْ أَجْرًا وَهُمْ مُهْتَدُوْنَ. وَمَا لِيَ لَا أَعْبُدُ الَّذِيْ فَطَرَنِيْ وَ إِلَيْهِ تُرْجَعُوْنَ﴾(٣١) فقد التفت من التكلم فى قوله :

﴿وَمَا لِىَ لَا أَعْبُدُ الَّذِىْ فَطَرَنِىْ﴾ إلى الخطاب فى قوله: ﴿إِلَيْهِ تُرْجَعُوْن﴾ قال ابن الأثير تحت هذه الآية "وإنما صرف الكلام عن خطاب نفسه إلى خطابهم لأنه أبرز الكلام لهم فى معرض المناصحة. وهو يريد مناصحتهم ليتلطف بهم و يداريهم، لأن ذلك أدخل فى إمحاض النصح حيث لا يريد لهم إلا ما يريد لنفسه...... (٣٢)

و نسب ترك العبادة إلى نفسه فى قوله "ومالى لا أعبد......" تعريضا بالمخاطبين و إشارة إلى أنه لا يريد لهم إلا ما يريد لنفسه أن ما يلزمهم من إنكار ترك العبادة يلزمه فى جملتهم على تقدير تركه لها. وهو من الملاطفة فى الخطاب ولما عدل من الخطاب المعرض به لأجل هذا إلى التكلم ناسب إجراء الكلام على طريق التكلم (٣٣) و قال صاحب حاشية الدسوقى القول نفسه إلا أنه أضاف بقوله: "لأن قوله ﴿وَمَا لِىَ لَا أَعْبُدُ......﴾ تعريض بالمخاطبين لأن المقصود و عظهم وزجرهم على عدم الإيمان فهم المقصودون بالذات من ذلك القول و على هذا التحقيق. ففى قوله ﴿وَمَا لِىَ لَا أَعْبُدُ﴾ التفات على مذهب السكاكي فقط لأنه تعبير على خلاف مقتضى الظاهر و فى قوله "إِلَيْهِ تُرْجَعُوْن" التفات على المذهبين.(٣٤)

وهذا فضلاً عما يفيده أسلوب الالتفات من تحريك وإثارة لمشاعر السامع وأحاسيسه وتنبيه لذهنه وفكره إذ فيه تنويع ، وليس فيها استمرار الكلام على طريقة واحدةٍ ، وفيه حث السامع وبعثه على الاستماع حيث أقبل المتكلم عليه ، وأنه أعطاه فضل عناية وتخصيص بالمواجهة ...... (٣٥)

و قوله تعالىٰ ﴿وَ اٰتَيْنَاهُمْ بَيِّنَاتٍ مِنَ الْأَمْرِ فَمَا اخْتَلَفُوْا إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ إِنَّ رَبَّكَ يَقْضِىْ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيٰمَةِ فِيْمَا كَانُوْا فِيْهِ يَخْتَلِفُوْنَ، ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلٰى شَرِيْعَةٍ مِنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَ الَّذِيْنَ لَا يَعْلَمُوْنَ﴾(٣٦) ففى الآيتين الكريمتين التفاتان، فأما الأول فهو من التكلم فى قوله "آتيناهم" إلى الخطاب فى قوله

﴿إن ربك﴾ والثاني التفات من الخطاب فى قوله ﴿إن ربك﴾ إلى التكلم إلى الخطاب فى قوله ﴿جعلناك﴾ و السر فى الأول. والله أعلم. هو أن الربوبية تقتضى أن تُقضى المسائل الخلافية فيما بين المخلوقات، و أيضاً فى الآية إشارة إلى أن الحكم و القضاء بين عباده مختص به سبحانه و تعالى. والغرض فى الثانى إظهار الكبرياء والعظمة والإشارة إلى عظمة هذه الشريعة المطهرة المنزلة من قِبلَ الحق سبحانه و تعالى التى طهرت من جمعى أنواع الشكوك والإبهام.

و كذا قوله تعالى: ﴿كَذٰلِكَ وَ زَوَّجْنَاهُمْ بِحُوْرٍ عِيْنٍ ، يَدْعُوْنَ فِيْهَا بِكُلِّ فَاكِهَةٍ اٰمِنِيْنَ ، لَا يَذُوْقُوْنَ فِيْهَا الْمَوْتَ إِلَّا الْمَوْتَةَ الْأُوْلٰى وَوَقَاهُمْ عَذَابَ الْجَحِيْمِ ، فَضْلاً مِنْ رَبِّكَ ، ذٰلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيْمِ ، فَإِنَّمَا يَسَّرْنَاهُ بِلِسَانِكَ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُوْنَ﴾(٣٧)

نجد فى الآيات المذكورة عدة التفاتات الأول هو التفات من التكلم فى قوله ﴿زوجناهم﴾ إلى الخطاب فى قوله ﴿فضلا من ربك﴾ و السر هو. والله أعلم. بيان علة التزويج بالحور العين، بحيث أن هذه النعم المتنوعة بسبب فضل ربك لأن الربوبية تقتضى هذه الرحمة، وليس هذا جزاء أعمالهم بل مجرد فضل من ربك، والثانى هو التفات من الخطاب فى قوله ﴿فضلاً من ربك﴾ إلى التكلم فى قوله ﴿يسرنا﴾ لأن ضمير المتكلم يدل على الكبرياء و يظهر العظمة والفخامة.

### ② الانتقال من التكلم إلى الغيبة

قال الله تعالى: ﴿إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرْ فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَانْحَرْ﴾(٣٨)

"وفائدة الالتفات من التكلم ﴿إنا أعطيناك﴾ إلى الغيبة ﴿فصل لربك﴾ أن فى لفظ الرب حث على فعل المأمور به لأن من يربيك يستحق العبادة، و فيه إزالة الاحتمال أيضاً، لأنه قوله إنا أعطيناك الكوثر ليس صريحاً فى إفادة الإعطاء من الله و أيضاً كلمة "إنا" تحتمل الجمع كما تحتمل الواحد بنفسه فلما التفت بقوله فصل

لربك زال هذان الاحتمالان (٣٩)و من ذلك قوله تعالى: ﴿يٰٓاَيُّهَا النَّاسُ إِنِّىْ رَسُوْلُ اللّٰهِ إِلَيْكُمْ جَمِيْعًا الَّذِىْ لَهُ مُلْكُ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ لَآ إِلٰهَ إِلَّا هُوَ يُحْيِىْ وَ يُمِيْتُ فَاٰمِنُوْا بِاللّٰهِ وَ رَسُوْلِهِ النَّبِىِّ الْاُمِّىِّ الَّذِىْ يُؤْمِنُ بِاللّٰهِ وَ كَلِمَاتِهِ وَ اتَّبِعُوْهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُوْنَ﴾ (٤٠)

و فيها التفات من التكلم فى قوله ﴿إنى رسول الله﴾ إلى الغيبة فى قوله ﴿فامنوا بالله و رسوله﴾ و كان مقتضى الظاهر أن يقال فامنوا بالله وبى، ولكن انتقل من التكلم إلى الغيبة لفائدتين: إحداهما دفع التهمة عن نفسه بالعصبية لها، والثانى تنبيههم على الاتباع بما اتصف به من الصفات المذكورة، من النبوة و الأمية، التى هى أكبر دليل على صدقه، و أنه لا يستحق الاتباع لذاته، بل لهذه الخصائص (٤١) أى "أن الإيمان و التصديق ليس لذات محمد عليه الصلاة والسلام و إنما لتلك الصفات أى: لكونه رسولا نبياً أميا يؤمن بالله وكلماته، فهى بمثابة البرهان على صدق رسالته۔ صلى الله عليه وسلم۔ (٤٢) "والأصل أن الانتقال من التكلم إلى الغيبة و هو أن يفهم السامع أن هذا نمط المتكلم و قصده من السامع حضر أوغاب، و أنه ليس ممن يتلون و يتوجه و يبدى فى الغيبة خلاف ما يبديه فى الحضور، (٤٣) و انظر قوله تعالى: ﴿إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُبِيْنًا، لِيَغْفِرَلَكَ اللّٰهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ......﴾ (٤٤) وقد التفت من التكلم فى قوله ﴿إنا فتحنا﴾ إلى الغيبة ﴿ليغفرلك الله﴾ والأصل ليغفرلك ليبرز و يوضح أن هذا مقصود التكلم (٤٥) و خذ قوله تعالى ﴿يٰٓا عِبَادِىَ الَّذِيْنَ أَسْرَفُوْا عَلٰى أَنْفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوْا مِنْ رَحْمَةِ اللّٰهِ﴾ (٤٦) "فالأصل: لا تقنطوا من رحمتى، فالتفت إلى الغائب إبرازاً للفظ الجلالة الملائم لذكر الرحمة والمغفرة" (٤٧) وانظر قوله تعالى ﴿إِنْ يَمْسَسْكُمْ قَرْحٌ فَقَدْ مَسَّ الْقَوْمُ قَرْحٌ مِثْلُهُ، وَتِلْكَ الْاَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ، وَ لِيَعْلَمَ اللّٰهُ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا وَ يَتَّخِذَ مِنْكُمْ شُهَدَاءَ، وَاللّٰهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِيْنَ﴾ (٤٨) وفيها التفات من التكلم فى قوله ﴿و تلك الأيام نداولها﴾ إلى الغيبة فى قوله ﴿وليعلم الله﴾ لأن الاسم الظاهر من قبيل الغائب والفائدة بالالتفات إلى الغيبة بإسناده إلى الاسم الجليل لتربية المهابة والإشعار بأن صدور كل واحدٍ مما ذكر بصدد التعليل

من أفعاله تعالى باعتبار منشأٍ معين من صفاته التى استجمعها هذا الاسم الأعظم مغاير لمنشأ اخر"(٤٩)

و كذا قوله تعالى: ﴿وَ تِلْكَ حُجَّتُنَآ اٰتَيْنٰهَآ إِبْرٰهِيْمَ عَلٰى قَوْمِهٖ نَرْفَعُ دَرَجٰتٍ مَنْ نَشَاءُ إِنَّ رَبَّكَ حَكِيْمٌ عَلِيْمٌ﴾(٥٠) و فى الآية التفات من التكلم فى "نرفع" إلى الغيبة فى "إن ربك" و سر الالتفات هو إظهار مزيد من اللطف و العناية به عليه السلام كما قال أبو السعود "فى وضع الرب مضافاً إلى ضميره عليه السلام موضع نون العظمة بطريق الالتفات فى تضاعيف بيان أحوال إبراهيم. عليه السلام. إظهار لمزيد لطف و عناية به عليه السلام".

و لنتامل قوله تعالى: ﴿قَدْ نَعْلَمُ إِنَّهُ لَيَحْزُنُكَ الَّذِى يَقُوْلُوْنَ فَإِنَّهُمْ لَا يُكَذِّبُوْنَكَ وَ لٰكِنَّ الظّٰلِمِيْنَ بِاٰيٰتِ اللّٰهِ يَجْحَدُوْنَ. وَلَقَدْ كُذِّبَتْ رُسُلٌ مِنْ قَبْلِكَ فَصَبَرُوا عَلٰى مَا كُذِّبُوْا وَ أُوْذُوْا حَتّٰى أَتَاهُمْ نَصْرُنَا وَلَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِ اللّٰهِ وَلَقَدْ جَاءَكَ مِنْ نَبَإِئ الْمُرْسَلِيْنَ.(٥٢)

فى هاتين الآيتين التفات من التكلم فى قوله "نعلم" إلى الغيبة فى قوله "آيات الله" لتربية المهابة واستعظام ما أقدموا عليه من جحود آياته تعالى"(٥٣)أى لإثبات المهابة و ترسيخها و للإشارة إلى عظم ما ارتكب هؤلاء من الإثم بسبب جحود أياته و إنكارهم. و كذا هناك التفات من الغيبة فى "آيات الله" إلى التكلم فى قوله "نصرنا" لإبراز الاعتناء بشأن النصر و كذا الآية الثانية فيها التفات من التكلم فى قوله "نصرنا" إلى الغيبة فى قوله "بكلمت الله" للإشعار بعلة الحكم فإن الألوهية من موجبات أن لا يغالبه أحد فى فعل من الأفعال ولا يقع منه تعالى خلف فى قول من الأقوال.(٥٤)

والخلاصة أن الالتفات من التكلم إلى الغيبة كثير فى القرآن الكريم و يختلف سر الالتفات باختلاف الموضع والحال ولكن رغم هذا تبقى الفائدة العامة وهى التنشيط والتلوين فى جميع المواضع.

## ③ الانتقال من الخطاب إلى التكلم

إذا نظرنا إلى هذا النوع من الالتفات من الخطاب إلى التكلم فى القرآن الكريم نجده قليلاً بالنسبة إلى بقية الأنواع حتى أن السيوطى قال فى كتابه "معترك الأقران فى إعجاز القرآن الكريم" "ومثاله من الخطاب إلى التكلم لم يقع فى القرآن؛ و مثل بعضهم بقوله "فاقض ما أنت قاض(٥٥) ثم قال "إنا آمنا بربنا" وهذا المثال لا يصح؛ لأن شرط الالتفات أن يكون المراد به واحدا. فى التعبيرين.(٥٦) و قد مثل الزركشى بهذه الآية المذكورة بقوله "وهذا إنما يتمشى على قول من لم يشترط أن يكون المراد بالالتفات واحداً أى أن من شروطه عند الجمهور هو "أنه لا بد من اتحاد معنى الطريقين (٥٧) أى أن يكون الضمير فى المنتقل إليه عائداً فى نفس الأمر إلى المنتقل عنه (٥٨) لأن تعريف الالتفات عندهم كما ذُكر سابقا "هو التعبير عن معنى بطريق من الطرق الثلاثة بعد التعبير عنه بطريق آخر منها(٥٩) والمعنى فى الآية ليس واحداً لأن الضمير فى ﴿فاقض﴾ يرجع إلى فرعون. عليه اللعنة. و فى ﴿إنا آمنا﴾ يرجع إلى السحرة الذين آمنوا برب موسى، والذى أراه صواباً هو رأى السيوطى إذ أن الشرط المهم قد فقد من النص. ولذا ليس علينا أن ندخل الآية ضمن الانتقال من الخطاب إلى التكلم.

رغم اتفاقنا مع رأى السيوطى فى الآية الكريمة إلا أننا لا نوافقه فى قوله لعدم و قوع هذا النوع فى القرآن الكريم (أى من الخطاب إلى التكلم) إذ وردت الآيات الكريمة مثل قوله تعالى: ﴿وَاسْتَغْفِرُوْا رَبَّكُمْ ثُمَّ تُوْبُوْا إِلَيْهِ إِنَّ رَبِّىْ رَحِيْمٌ وَدُوْدٌ﴾(٦٠) وقوله سبحانه و تعالى: ﴿قَالَ: يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلٰهٍ غَيْرُهُ هُوَ أَنْشَأَكُمْ مِّنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيْهَا فَاسْتَغْفِرُوْهُ ثُمَّ تُوْبُوْا إِلَيْهِ إِنَّ رَبِّىْ قَرِيْبٌ مُجِيْبٌ﴾(٦١) فقد التفت فى الآيتين من الخطاب فى قوله "استغفروا ربكم ثم توبوا...... إلى التكلم فى قوله "إن ربى". و هذا الالتفات ينبئ بعظمة ذى الجلال و

رحمته وإجابة من دعاه، واختصاصه سبحانه و تعالى "بتلك الصفات، و يدفع توهم انصرافها إلى آلهتهم فيهما لو قيل "إن ربكم رحيم ودود" "إن ربكم قريب مجيب"(٦٢)

و تأمل قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لَنَا عَلَيْكُمْ مِنْ سُلْطَانٍ بَلْ كُنْتُمْ قَوْمًا طَاغِيْن فَحَقَّ عَلَيْنَا قَوْلُ رَبِّنَا إِنَّا لَذَائِقُوْن﴾ (٦٣) ففى الآية التفات من الخطاب فى قوله "عليكم" إلى التكلم فى قوله "إنا لذائقون" والنكتة هو "زيادة التنصيص على المعنى بذوق العذاب (٦٤)ولولا الالتفات لقالوا: إنكم لذائقون، ولكنهم اثروا الالتفات ليدل على أن العذاب شامل للمتكلم والمخطاب.

ولننظر قوله تعالى: ﴿وَاصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ حِيْنَ تَقُوْمُ﴾ (٦٥) ففى الآية التفات من الخطاب فى قوله "ربك" إلى التكلم فى قوله "بأعيننا" ثم التفات من التكلم فى قوله "فإنك بأعيننا" إلى الخطاب فى قوله "بحمد ربك" والسر فى الأول. والله أعلم. هو التعظيم و إظهار الكبرياء لأن ضمير المتكلم فيه نوع من الاستعلاء والفخامة الذين لا يوجدان فى غيره وللإشارة والإيذان بغاية الاعتناء بالحفظ، لأن الرسول صلى الله عليه وسلم. يأسف على الذين لا يؤمنون وقد يصل الأسف إلى مرحلة صعبة، ولذ قيل له: اصبر لحكم ربك ولا تخف من كيد هؤلاء المنكرين لأنك فى حفظنا وحمايتنا بحيث نراقبك و نكلؤك، ولا يخفى ما فى التعبير "بأعيننا" من البلاغة إذ استعمل "أعين" جمع كأن الأعين تنظر محمداً. صلى الله عليه وسلم. و تراقبه ليلاً و نهاراً لئلا يمسه أى ضررٍ. (٦٦) وكذا قوله تعالى ﴿مُسَوَّمَةً عِنْدَ رَبِّكَ لِلْمُسْرِفِيْنَ، فَأَخْرَجْنَا مَنْ كَانَ فِيْهَا مِنَ الْمُؤْمِنِيْنَ﴾ (٦٧) ففى الآية التفات من الخطاب فى قوله "عند ربك" إلى التكلم فى قوله "فأخرجنا" للإيذان والإشارة على الكبرياء والعظمة وكذا فى قوله تعالى: ﴿أَهُمْ يَقْسِمُوْنَ رَحْمَةَ رَبِّكَ نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُمْ مَعِيْشَتَهُمْ فِىْ الْحَيٰوةِ الدُّنْيَا وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجٰتٍ لِيَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا سُخْرِيًّا وَرَحْمَةُ رَبِّكَ خَيْرٌ مِمَّا يَجْمَعُوْنَ﴾ (٦٨) فى الآية الكريمة التفات من الخطاب فى قوله "رحمة ربك" إلى التكلم فى قوله "نحن قسمنا" للإشارة إلى

كبرياء المتكلم و عظمته، وهذا دأب مالوف عند الناس، بحيث أن القائد يقول نحن فعلنا كذا، ولكن الفاعل يكون هو بنفسه فقط. و فى الآية التفات آخر من التكلم فى "نحن" إلى الخطاب "فى قوله" رحمة ربك" للإيذان بأن الرحمة تكون من الرب. جل و علا. ولا شريك معه فى هذا.

### ④ الانتقال من الخطاب إلى الغيبة،

أما الالتفات من الخطاب إلى الغيبة فكقوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِىْ يُسَيِّرُكُمْ فِى الْبَرِّ وَالْبَحْرِ حَتّٰى إِذَا كُنْتُمْ فِىْ الْفُلْكِ وَ جَرَيْنَ بِهِمْ بِرِيْحٍ طَيِّبَةٍ وَ فَرِحُوْا بِهَا جَاءَتْهَا رِيْحٌ عَاصِفٌ وَ جَاءَهُمْ الْمَوْجُ مِنْ كُلِّ مَكَانٍ وَ ظَنُّوْا أَنَّهُمْ أُحِيْطَ بِهِمْ دَعَوُ اللّٰهَ مُخْلِصِيْنَ لَهُ الدِّيْنَ لَئِنْ أَنْجَيْتَنَا مِنْ هٰذِهِ لَنَكُوْنَنَّ مِنَ الشَّاكِرِيْنَ﴾ (٦٩) و قد التفت فى الآية من الخطاب فى قوله تعالى "يسيركم" إلى الغيبة فى قوله "و جرين بهم" "لفائدة وهى أنه ذكر لغيرهم حالهم، ليعجبهم منها كالمخبر لهم، و يستدعى منهم الإنكار عليهم، ولو قال: حتى إذا كنتم فى الفلك و جرين بكم بريح طيبة و فرحتم بها، و ساق الخطاب معهم إلى اخر الآية لذهبت تلك الفائدة التى انتجها خطاب الغائب"(٧٠) أى أن الخطاب فى يسيركم لعامة الناس لبيان كيفيتهم و سلوكهم أمام نعم الله تعالى. أى أنهم يدعون الله تعالى. وحده ولكن بعد ما ينجحون و يصلون إلى منازلهم يشركون بالله تعالى. و لذا قال الزركشى وفائدة العدول من خطابهم إلى حكاية حالهم لغيرهم لتعجبه من فعلهم و كفرهم، إذ لو استمر على خطابهم لفاتت تلك الفائدة. (٧١)أو أن سر العدول من الخطاب إلى الغيبة هو أن الخطاب أولاً كان مع الناس: مؤمنهم و كافرهم: بدليل قوله: ﴿وهو الذى يسيركم فى البر والبحر﴾ (٧٢) فلو قال: "جرين بكم" للزم الذم للجميع، فالتفت عن الأول للإشارة إلى الاختصاص بهؤلاء الذين شائنهم ما ذكره عنهم فى آخر الآية فعدل عن الخطاب العام إلى الذم الخاص ببعضهم، وهم الموصوفون بما أخبر به عنهم(٧٣) أو عكس ما سبق؛ وهو أن الخطاب أوله خاص و

اخره عام؛ فأخرج ابن أبى حاتم عن عبدالرحمن بن زيد بن أسلم أنه قال فى قوله: ﴿حتى إذا كنتم فى الفلك و جرين بهم﴾ قال: ذكر الحديث عنهم؛ ولم يقل: "وجرين بكم"؛ لأنه قصد أن يجمعهم و غيرهم و جرين بهؤلاء غيرهم من الخلق.(٧٤)

أو أوثر الانتقال من الخطاب إلى الغيبة "لأنهم وقت الركوب حضروا؛ لأنهم خافوا الهلاك و تقلب الرياح، فناداهم نداء الحاضرين، ثم إن الرياح لما جرت بما تشتهى النفوس، و أمنت من الهلاك لم يبق حضورهم كما كان على ما هى عادة الإنسان: أنه إذا أمن غاب، فلما غابوا عند جريه بريح طيبة ذكرهم الله بصيغة الغائب: فقال و جرين بهم" (٧٥) على كل حال، كل هذه الأسرار ما هى إلا محاولات بشرية لإبراز أسرار القرآن الكريم الكامنة، و كل من يدلى بدلوه فهو يخرج اللآلى والأسرار حسب قدراته الفنية والعلمية، ولا يدعى الكمال أو الحصر فى نفسه، ولذا ليس من البعيد أن يكون للآية مئات الأسرار البلاغية والفنية و ليس علينا إلا التأمل والتدبر والوقوف على هذه الأسرار.

وانظر قوله تعالى: ﴿أَتٰى أَمْرُ اللّٰهِ فَلَا تَسْتَعْجِلُوْهُ سُبْحٰنَهُ وَ تَعَالٰى عَمَّا يُشْرِكُوْنَ﴾ (٧٦) و فيها التفات من الخطاب فى قوله "فلا تستعجلوه" إلى الغيبة فى قوله "يشركون" "للإيذان باقتضاء ذكر قبائحهم للإعراض عنهم و طرحهم عن رتبة الخطاب و حكاية شناعتهم للغير، و هذا لا يتأتى على تقدير تخصيص الخطاب بالمؤمنين" (٧٧) و كقوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِىْ يُرِيْكُمْ الْبَرْقَ خَوْفًا وَ طَمْعًا وَ يُنْشِئُ السَّحَابَ الثِّقَالَ. وَ يُسَبِّحُ الرَّعْدُ بِحَمْدِهِ وَالْمَلَائِكَةُ مِنْ خِيْفَتِهِ وَ يُرْسِلُ الصَّوَاعِقَ فَيُصِيْبُ بِهَا مَنْ يَشَآءُ وَهُمْ يُجَادِلُوْنَ فِى اللّٰهِ وَهُوَ شَدِيْدُ الْمِحَالِ﴾(٧٨)

وقد التفت فى الآية البارکة من الخطاب فى قوله "يريكم......" إلى الغيبة "وهم يجادلون" "إيذاناً بإسقاطهم من درجة الخطاب و إعراضاً عنهم، و تعديداً لجناياتهم لدى كل من يستحق الخطاب كأنه قيل هو الذى يفعل مثل هذه الأفاعيل

العجيبة من إراءة البرق و إنشاء السحاب الثقال و إرسال الصواعق الدالة على كمال علمه و قدرته و يعقلها من يعقلها من المؤمنين أو الرعد نفسه، أو الملك الموكل به والملائكة، و يعملون بموجب ذلك من التسبيح والحمد والخوف من هيبته تعالى و هم الكفرة الذين حكيت هناتهم مع ذلهم و هوانهم و حقارة شأنهم (يجادلون فى الله) أى فى شأنه تعالى حيث يفعلون ما يفعلون من إنكار البعث واستعجال العذاب(٧٩)

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿إِنَّ هَـٰذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَ أَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُوْنِ، فَتَقَطَّعُوْا أَمْرَهُمْ بَيْنَهُمْ كُلٌّ إِلَيْنَا رَاجِعُوْنَ﴾ (٨٠) "الأصل أن يعطف على الفعل الأول إلا أنه صرف الكلام من الخطاب إلى الغيبة على طريقة الالتفات كأنه ينعى عليهم ما أفسدوه إلى قوم آخرين و يقبح عليهم ما فعلوه، و يقول ألا ترون إلى عظيم ما ارتكب هؤلاء فى دين الله فجعلوا أمر دينهم فيما بينهم قطعاً و ذلك مثل لاختلافهم فيه و ثباتهم ثم توعدهم بعد ذلك بأن هؤلاء الفرق المختلفة إليه يرجعون فهو مجازيهم على ما فعلوه.(٨١)وانظر قوله تعالى: ﴿وَاللّٰهُ فَضَّلَ بَعْضُكُمْ عَلٰى بَعْضٍ فِى الرِّزْقِ فَمَا الَّذِيْنَ فُضِّلُوْا بِرَادِىْ رِزْقِهِمْ عَلٰى مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَهُمْ فِيْهِ سَوَآءٌ أَفَبِنِعْمَةِ اللّٰهِ يَجْحَدُوْنَ﴾(٨٢) و فى الآية الكريمة التفات من الخطاب فى قوله "فضلكم" إلى الغيبة هى قوله "يجحدون" لأن جملة "أفبنعمة الله يجحدون" صالحة لأن تكون مفرعة على جملة "والله فضل بعضكم على بعض فى الرزق" باعتبار ما تضمنه من الامتنان أى تفضل الله عليكم جميعاً بالرزق أفبنعمة الله تجحدون، استفهاماً مستعملاً فى التوبيخ، و جملة "فما الذين فضلوا" إلى قوله تعالى "فهم فيه سواء" معترضة بين الجملتين" و على هذا الوجه يكون فى "يجحدون" على قراءة الجمهور بالتحتية أى (بالياء) التفات من الخطاب إلى الغيبة، و نكتته أنه لما كان المقصود من الاستدلال المشركين فكانوا موضع التوبيخ ناسب أن يعرض عن خطابهم و ينالهم المقصود من التوبيخ بالتعريض أو أن السر فى الالتفات هو "الإيذان باستعجاب حالهم للإعراض عنهم و صرف الخطاب إلى غيرهم من السامعين تعجيباً لهم لما فعلوه"(٨٣)

## ⑤ الانتقال من الغيبة إلى التكلم

من الآيات التى غير فيها الأسلوب من الغيبة إلى التكلم قوله تعالى: ﴿سُبْحَانَ الَّذِىْ أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِنَ المَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصى الَّذِىْ بَارَكْنَا حَوْلَهُ لِنُرِيَهُ مِنْ آيَاتِنَا إِنَّهُ هُوَ السَّمِيْعُ الْبَصِيْر" (٨٤) و قد استعمل أولا "سبحان الذى" بلفظ الواحد الغائب ثم قال "باركنا حوله" بلفظ الجمع المتكلم ثم قال "إنه هو السميع العليم" بطريق الغائب. ولو جاء الكلام على مساق الأول لكان سبحان الذى أسرى بعبده ليلاً من المسجد الحرام إلا المسجد الأقصى الذى بارك حوله ليريه من آياته...... " وهذا كله يكون معطوفاً "على أسرى" فلما خولف بين المعطوف والمعطوف عليه فى الانتقال من صيغة إلى صيغة للتفنن والاتساع فى أساليب الكلام و لمقصد و سر معنوى آخر وهو "لما قال (أسرى)، إذ لا يجوز أن يقال: الذى أسرينا (٨٥) فلما جاء بلفظ الواحد، والله تعالى أعظم العظماء، وهو أولى بخطاب العظيم فى نفسه الذى هو بلفظ الجمع استدرك الأول بالثانى فقال (بركنا) ثم قال (لنريه من اياتنا) فجاء ذلك على نسق (باركنا) ثم قال: (إنه هو) عطفاً على (أسرى) و ذلك موضع متوسط الصفة، لأن السمع والبصر صفتان يشاركه فيهما غيره؛ و تلك حال متوسطة فخرج بهما من خطاب العظيم فى نفسه الى خطاب غائب(٨٥) أو أن الله تعالى غير الأسلوب من الغيبة الى التكلم "لأنه لما استحضرت الذات العلية بجملة التسبيح و جملة الموصلية سار مقام الغيبة مقام مشاهدة فناسب أن يغير الإضمار إلى ضمائر المشاهدة وهو مقام التكلم، أو للإيماء أن النبى۔ عليه الصلاة والسلام۔ عند حلوله بالمسجد الأقصى و قد انتقل من مقام الاستدلال على عالم الغيب إلى مقام مصيره فى عالم المشاهدة۔ أو للتوطئة والتمهيد إلى محمل معاد الضمير فى قوله "إنه هو السميع البصير" فيتبادر عود ذلك الضمير إلى غير من عاد إليه ضمير "نريه" لأن شأن تناسق الضمائر، ولأن العود إلى الالتفات بالقرب ليس

من الأحسن......(٨٧) وقد دل أسلونب الالتفات فى الآية على ما "للمسجد الأقصى من مكانة" فقد بارك الله حوله" ولم يقل "بارك" بناء على الظاهر فيمضى الأسلوب على طريقة واحدة بل قيل: "باركنا" تنبيهاً للمؤمن إلى تلك المكانة العالية" كما يبرز الالتفات أيضاً الغاية من الإسراء و هى إراءة النبى صلى الله عليه وسلم. من الآيات الكبرى" فقد التفت إليها: "لنريه من اياتنا" إشارة إلى أن ذلك هو المراد وهو الغاية من الإسراء.(٨٨)

وانظر إلى قوله تعالى: ﴿ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَ هِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا: أَتَيْنَا طَائِعِيْنَ فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمٰوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ وَ أَوْحَىٰ فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا وَ زَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِمَصَابِيْحَ وَ حِفْظًا ذٰلِكَ تَقْدِيْرُ الْعَزِيْزُ الْعَلِيْمُ﴾(٨٩)

وهذا التفات من الغيبة فى قوله "استوى أو أوحى" إلى التكلم فى قوله و "زينا" و "الفائدة فى ذلك أن طائفة من الناس غير المتشرعين يعتقدون أن النجوم ليست فى سماء الدنيا. و أنها ليست حفظاً ولا رجوماً. فلما صار الكلام إلى ههنا عدل به عن خطاب الغائب إلى خطاب النفس. لأنه مهم من مهمات الاعتقاد و فيه تكذيب للفرقة المكذبة المعتقدة بطلانه. (٩٠) أو أن السر والفائدة هى "تجديداً لنشاط السامعين لطول استعمال طريق الغيبة ابتداءً من قوله "بالذى خلق الأرض فى يقمين" مع إظهار العناية بتخصيص هذا الصنع الذى ينفع ديناً و دنيا وهو خلق النجوم الدقيقة والشهب بتخصيصه بالذخر من بين عموم "و أوحى فى كل سماء أمرها" فما السماء الدنيا إلا من جملة السمٰوت وما النجوم والشهب إلا من جملة أمرها. (٩١) أى "أن كل سماء مخصوصة بأمر" ألا ترى إلى هذا الأولى كيف قدرها عظيم الشأن ذو السلطان القاهر مزينة بهذه المصابيح.(٩٢)

كما أن هذا الالتفات" تشير إلى أن السماء الدينا من أظهر و أوضح الآيات التى تدل

على قدرة الخالق- جل و علا- ولذاحث القرآن فى مواضع كثيرة على النظر إليها و تأمل ما بها، فكأن الالتفات هنا لفت لمؤمن إلى موضع العبرة والعظة- (٩٣) أو الأن الله تعالى قصد به الإخبار مطلقاً من غير قصد مدة خلقه، وهو تزيين سماء الدنيا بمصابيح، و جعلها حفظاً فإنه لم يقصد بيان مدة ذلك؛ بخلاف ما قبله؛ فإن نوع الأول يتضمن إيجاداً لهذه المخلوقات العظيمة فى هذه المدة اليسيرة، و ذلك من أعظم اثار قدرته، و أما تزيين السماء الدنيا بالمصابيح فليس المقصود به الإخبار عن مدة خلق النجوم، فالتفت من الغيبة الى التكلم، فقال "زينا"-(٩٤)

و تأمل قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ الَّذِىٓ أَرْسَلَ الرِّيَاحَ فَتُثِيْرُ سَحَابًا فَسُقْنَاهُ﴾(٩٥) حيث التفت من الغيبة فى قوله "والله أرسل الرياح" إلى التكلم فى قوله" فسقناه ...... فأحينا به "و" ينبئ هذا الالتفات بأهمية السوق والإ حياء، و يتجلى قدرة الله- عز وجل - فى سوق السحاب و إحياء تلك الأرض الميتة، فهذا ضرب من قسمة الأرزاق بين الناس، و لذا ناسب أن يلتفت إليهما رب العزة- سبحانه و تعالى- (٩٦) أو لقصد الدلالة على الاختصاص، فإنه لما كان سوق السحاب إلى البلد الميت و إحياء الأرض بعد موتها بالمطر دالاّ على القدرة الباهرة التى لا يقدر عليها غيره، عدل عن لفظ الغيبة إلى التكلم؛ لأنه أدخل فى الاختصاص و أدل عليه: (سقنا) و أحيينا)-(٩٧)
و فيه معنى اخر، وهو أن الأقوال المذكورة فى هذه الآية، منها ما أخبر به نسبحانه بسببه: وهو سوق السحاب، فإنه يسوق الرياح، فتسوقه الملائكة بأمره، و إحياء الأرض بواسطة إنزاله، وسائر الأسباب التى يقتضيها حكمه و علمه، والغالب فى هذه الأفعال التى ليست فى طوق البشر أن يخبر عنها بنون التعظيم، الدالة على أن له جنداً وخلقاً قد سخرهم فى ذلك، و نختم قولنا بنقل قول الزمخشرى وهو يقول تحت الآية المذكورة "......وكذلك سوق السحاب إلى البلد الميت، و إحياء الأرض بالمطر بعد موتها: لما كان من الدلائل على القدرة الباهرة قيل: فسقنا، و أحيينا؛ معدولا بهما عن لفظ الغيبة إلى ما هو أدخل فى الاختصاص.و أدل عليه-(٩٨)

## ⑥ الانتقال من الغيبة إلى الخطاب

هـذا هو النوع الأخير فى أساليب الالتفات' وهو الانتقال من أسلوب الغيبة إلى الخطاب و لهذا أيضاً معانى ولطائف و أسرار كما كانت للأساليب الأخرى' و تختلف هذه النكت باختلاف المواقع والحال و تأمل قوله تعالى فى مفتتح كتابه ﴿اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِيْنَ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ مَالِكِ يَوْمِ الدِّيْنِ' إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَ إِيَّاكَ نَسْتَعِيْنُ﴾ (٩٩) فقد التفت من الغيبة فى قوله: "مالك" إلى الخطاب فى قوله "إياك نعبد" قال الزمخشرى تحت الآية المباركة عن سر هذا الالتفات بعد بيان الفائدة العامة للالتفات "وذلك على عادة افتنانهم فى الكلام و تصرفهم فيه' ولأن الكلام إذا نقل من أسلوب إلى أسلوب' كان ذلك أحسن تطريةً لنشاط السامع' و إيقاظاً للإصغاء إليه من إجرائه على أسلوب واحد' و قد تختص مواقعه بفوائد. ومما اختص به هذا الموضع: أنه لما ذكر الحقيق بالحمد' و أجرى عليه تلك الصفات العظام' تعلق العلم بمعلوم' عظيم الشأن حقيق بالثناء و غاية الخضوع والاستعانة فى المهمات' فخوطب ذلك المعلوم المتميز بتلك الصفات' فقيل إياك يامن هذه صفاته نخص بالعبادة والاستعانة' لا نعبد غيرك ولا نستعينه' ليكون الخطاب أدل على أن العبادة له لذلك التميز الذى لا تحق العبادة إلا به".(١٠٠)

والفائدة الأخرى أن قوله "إياك نعبد...... ليس العدول فيه اتساعاً و إنما عدل إليه لأن الحمد دون العبادة فإنك تحمد نظيرك ولا تعبده' فلما كان الحال كذلك استعمل لفظ الحمد لتوسطه مع الغيبة فى الخبر فقال. الحمد لله. و لم يقل "لك" لما صار إلى العبادة التى هى أقصى الطاعات قال: "إياك نعبد". تصريحاً بها و تقريباً منه عز اسمه بالانتهاء إلى محدوده منها' و على نحو من ذلك جاء اخر السورة فقال ﴿صِرَاطَ الَّذِيْنَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوْبِ عَلَيْهِمْ﴾ ولم يقل غير الذين غضبت عليهم لأن الأول موضع التقرب إلى بذكر النعمة فلما صار إلى ذكر العقاب قال غير

المغضوب عليهم. فجاء باللفظ منحرفاً عن ذكر تحنناً و لطفاً.(١٠١)

و قد بين العلامة الآلوسى عدة وجوه فى سر التفات من الغيبة إلى الخطاب و قال "وقد ازدحمت فيه أذهان العلماء بعد بيان نكتة عامة وهى التفنن فى الكلام والعدول من أسلوب إلى اخر تطرية له و تنشيطاً للسامع.

١. فقيل لما ذكر الحقيق بالحمد ووصف بصفات عظام تميزبها عن سائر الذوات و تعقل العلم بالمعلوم المعين خوطب بذلك ليكون أدل على الاختصاص والترقى من البرهان إلى العيان والانتقال من الغيبة إلى الشهود' و كأن المعلوم صار عياناً والمعقول مشاهداً والغيب حضوراً. و كأن العلة نفس العلة التى بينها الزمخشرى بصيغة أخرى.

٢. "قيل: لما شرح الله تعالى صدر عبده وأفاض على قلبه نور الإيمان والإسلام من عنده ترقى بذريعة الحمد المستجلب لمزيد النعم إلى رتبة الإحسان هو ﴿أن تعبد الله كأنك تراه فإن لم تكن رتراه فإنه يراك﴾ (١٠٢) كأن الله تعالى صار عياناً أمام العبد ولذا خاطبه فى مخاطبة الحاضر. و قد ذكر الآلوسى أقوالاً كثيرةً. تركناها خوف الإطالة' و من أراد المزيد فعليه الرجوع الى روح المعانى تحت الآية المذكورة.

٣. و من لطائفه التنبيه على أن مبدأ الخلق الغيبة منهم عنه سبحانه' و قصورهم عن محاضرته و مخاطبته' و قيام حجاب العظمة عليه' فإذا عرفوه بما هوله و توسلوا للقرب بالثناء عليه' و أمروا بالمحامد له' و تعبدوا له بما يليق بهم. تأهلوا لمخاطبته و مناجاته' فقالوا إياك نعبد و إياك نستعين.(١٠٣)

٤. و قال الإمام الطيبى عن سر الالتفات فى الآية "والنكتة فيه أن العبد إذا قدر مثوله بين مولاه من حقه أن يكون حاضر القلب يقظان النفس' دراك اللمحة سيما إذا افتتح بالتحميد يستحضر بسوغ نعمائه جلائلها و دقائقها' فإذا انتقل

منه إلى معنى الربوبية والمالكية يستزيد المحرك و إذا ارتقى منه إلى كونه شامل الرحمة و دنياها و عقباها يتضاعف المحرك ثم إذ آل الأمر إلى أنه مالك الأمور فى العاقبة ثوابها و عقابها يصير ذلك المحرك إلى حدٍ لا يتمالك معه إلى أن لا يقبل إلى معبوده و معينه الحاضر المشاهد".(١٠٤)

و كذا قوله تعالى: ﴿وَ قُلْ لِلْمُؤْمِنٰتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَ يَحْفَظْنَ فُرُوْجَهُنَّ وَلَا يُبْدِيْنَ زِيْنَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَ لِيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ وَلَا يُبْدِيْنَ زِيْنَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُوْلَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ أَوْ اٰبَآءِ بُعُوْلَتِهِنَّ أَوْ أَبْنَائِهِنَّ أَوْ بُعُوْلَتِهِنَّ أَوْ إِخْوَانِهِنَّ...... وَ تُوْبُوْا إِلَى اللّٰهِ جَمِيْعاً أَيُّهَا الْمُؤْمِنُوْنَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُوْنَ﴾(١٠٥)

وفى الآية التفات من الغيبة فى قوله "يغضضن" إلى الخطاب "و توبوا" لإبراز كمال العناية بما فى حيزه من أمر التوبة و أنها من معظمات المهمات الحقيقة بأن يكون سبحانه و تعالى هو الآمر بها لما أنه لا يكاد يخلوا أحد من المكلفين عن نوع تفريط فى إقامة مواجب التكاليف كما ينبغى وناهيك بقوله- صلى الله عليه وسلم "شيبتنى هود"(١٠٦) لما فيها من قوله عزوجل ﴿فاستقم كما أمرت﴾ (١٠٧) لاسيما إذا كان المأمور به الكف عن الشهوات".(١٠٨)

و تأمل قوله تعالى: ﴿يُجَادِلُوْنَكَ فِىْ الْحَقِّ بَعْدَ مَا تَبَيَّنَ كَأَنَّمَا يُسَاقُوْنَ إِلَى الْمَوْتِ وَهُمْ يَنْظُرُوْنَ وَ إِذْ يَعِدُكُمُ اللّٰهُ إِحْدَى الطَّائِفَتَيْنِ أَنَّهَا لَكُمْ وَ تَوَدُّوْنَ أَنَّ غَيْرَ ذَاتِ الشَّوْكَةِ تَكُوْنُ لَكُمْ وَ يُرِيْدُ اللّٰهُ أَنْ يُحِقَّ الْحَقَّ بِكَلِمَاتِهِ وَ يَقْطَعَ دَابِرَ الْكَافِرِيْنَ﴾(١٠٩)

فى هاتين الآيتين التفات من الغيبة فى قوله تعالىٰ (وهم ينظرون) إلى الخطاب فى قوله " يعدكم" والسر - والله أعلم- حنيما خاطب سبحانه و تعالى إلى الصحابة و ذكر ما دار فى قلوب بعض المؤمنين من الكراهية و عدم استعدادهم للخروج ذكرهم بصيغة الغيبة "الغائب" كأن الصحابة بريئون من هذا و لا يتوقع منهم هذه الكراهية والقعود فى البيت ولكن حينما ذكر وعده (إحدى الطائفتين أنها لكم) استعمل الحق

صيغة الخطاب للإشارة إلى أن الصحابة. رضوان تعالى عليهم أجمعين. هم مستحقون لهذه النعمة الكبرى. وهم جديرون لمثل هذا الفتح ومن هنا ظهر أن صيغة الغائب للدلالة على أن الكلام كأنه يدور حول غيرهم (الصحابة) وآما الخطاب فيدل على أنهم هم المقصودون وحدهم "وكذا قوله تعالى: ﴿وَأَمَّا إِذَا مَا ابْتَلَهُ فَقَدَرَ عَلَيْهِ رِزْقَهُ فَيَقُوْلُ رَبِّىْ أَهَانَنِ. كَلَّا بَلْ لَا تُكْرِمُوْنَ الْيَتِيْمِ﴾(١١٠)

فى الآية التفات من الغيبة فى قوله "فيقول" إلى الخطاب فى قوله "لا تكرمون" للإيذان باقتضاء ملاحظة جنايته السابقة لمشافهته بالتوبيخ تشديداً للتقريع وتاكيداً للتشنيع (١١١) أى الالتفات لغرض التوبيغ أن الله تعالى بين سلوك الإنسان فى المنشط والمكره وذكر النقاط الضعيفة ثم خاطبه يا أيها الإنسان ذوصفة كذا وكذا رغم ضعفك واستعجالك وعدم استطاعتك تحمل الشدائد والصعوبات أنت لا تؤدى حق اليتيم ولا تحسن معاملة الفقراء رغم معرفتك ما يدور مع هؤلاء من المكاره وأنت تعرف مدى مرارة اليُتم والفقر. أللهم اجعلنا من الذين يحسنون إلى اليتامى والفقراء امين.

وانظر قوله تعالى فى بداية سورة عبيس ﴿عَبَسَ وَتَوَلّٰى أن جَاءَهُ الأَعمٰى وَمَا يُدرِيكَ لَعلَّهُ يَزَكٰى(١١٢)

ونجد فى الآية الكريمة التفاتاً من الغيبة فى قوله "عبس" إلى الخطاب فى قوله "وما يدريك" وقد وضع العلامة الآلوسى سر هذا الأسلوب قائلاً " وفى التعبير عنه عليه الصلاة والسلام - بضمير الغيبة "فى عبس" إجلال له. صلى الله عليه وسلم لإ يهام أن من صدر عند ذلك غيره لأنه لا يصدر عنه صلى الله عليه وسلم. مثله كما أن فى التعبير عنه صلى الله على وسلم. بضمير الخطاب فى قوله سبحانه ﴿وما يدريك﴾ ذلك لما فيه من الإيناس بعد الإيحاش والإقبال بعدالإ عراض...... وقيل أن الغيبة أولاً والخطاب ثانياً لزيادة الإنكار و ذلك كمن يشكو إلى الناس جانياً جنى

عليـــه ثـم يـقبـل عـلـى الـجـانـى إذا حـمـى على الشكـايـة موأجهـاً بـالتوبيخ وإلزام الحجة......(١١٣)

و إذا تـأمـلـنـا قـول الآلـوسى تجد أن هناك نكتتمين أو سرين للعدول عن أسـلـوب الغيبة إلى أسلوب الخطاب الأول : أن الخطاب بعد أسلوب الغيبة للإيناس والتـطـلف والإقبـال بـعـد الإيحاش كأن العابس والمتولى هو غير الرسول صلى الله عليه وسلم. ثم خاطبه بالتطلف والموانسة أما الثانى فعلى عكس الأول.

أمـا الثـانى فعلى عكس الأول` وأويد التعليل الأول لما فيه من التادب بشأن الرسول. عليه الصلاة والسلام. والله أعلم.

وفـى الآية الـتـفـات اخر على مذهب السكاكى فى عبس و تولى: لأنه مقتضى الظاهر أن يسند إلى المخاطب وهو الرسول. صلى الله عليه وسلم.

## الخلاصة

بـعـد إيراد النماذج والأمثلة من القرآن لصور الالتفات يجدر بنا أن نلخص كلامنا فى النقاط التالية:

١. إن أسبـاب العدول من أسلوب إلى أسلوب اخر (الالتفات) ليست محدودة ولا يمكن قصرها فى قالب معين أو فى دائرةٍ محدودةٍ؛ لكثرتها واختلافها باختلاف المواقع والحال.

٢. لا يـمـكـن أن يدعى أحد أن السر والنكتة التى ذكرها لفائدة الالتفات هى كل ما فـى الأسـلـوب و أنـه بـما ذكره قد كشف عن كل ما فيه: لأن طاقة البشر. مهما وصـلـت إلـى الـنـضـج و الـكمال. محدودة و ناقصة` ولا تستطيع أن تدرك جميع الأسـرار الـكـامـنـة فـى كـلام الـلـه تـعـالـى. كما أن هذا مناقض لفكرة الإعجاز: لاستطاعة الإنسان أن يدرك السر الكامن` وبالتالى استطاعته الإتيان بمثله.

٣- قد تكون هناك أسرار متعددة و متباينة فى الآية الواحدة.

٤- الفائدة العامة وهى. التنشيط والذة والتطرية موجودة فى جميع أنواع الأساليب إلا أن الفوائد الخاصة تختلف باختلاف الموقع والحال.

٥- لا يمنع عدم استطاعتنا الاستقصاء الكامل للأسرار والأسباب أن نذكر بعض الأسباب العامة و كثيرة الورود فى الكلام. ومن هذه الأسباب. و التفصيل عنها قد مر فى السابق. مثله المناصحة والتخصيص والأهمية والحث ودفع التهمة والاشارة إلى قصد المتكلم وتربية المهابة و التعظيم والتعجب والمبالغة والإسقاط من درجة الخطاب والطرد والإشارة إلى الغاية والهدف.

و هناك أسباب أخرى كما ذكرنا سابقاً أن استقصاء جميع الأسباب هذا وراء طاقة البشر لأن السبب والسر يختلف باختلاف الموقع والحال. أللهم اجلعنا منالذين يتدبرون فى كتابك ويتلذذون به. آمين يارب العالمين.

# الهوامش

١. سورة هود : ٨١

٢. ابن منظور : لسان العرب ، (بيروت، دار صادر ، ١٩٦٦ ) تحت مادة "لفت" بتصرف.

٣. ضياء الدين بن الأثير، المثل السائر فى أدب الكاتب والشاعر، تقديم و تعليق: الدكتور أحمد الحوفى و الدكتور بدوى طبانة (مصر ، دارالنهضة، الطبعة الثانيه) ص:١٦٧، وينظر الدكتور / بدوى صيانة، معجم البلاغة العربيه (بيروت، دارابن حزم ، ط:٤ )تحت كلمة " الالتفات".

٤. الخطيب القزوينى، الإيضاح فى علوم البلاغة شرح وتعليق: محمد عبد المنعم الخفاجي، (مصر، مكتبة الكليات الأزهرية، ط:٢ ) ج:١/ص:٤١ فى الهامش

٥. المرجع السابق نفسه ص:٤١.

٦. النساء:٢٤.

٧. السكاكى، أبو يعقوب يوسف بن أبى بكر، مفتاح العلوم، (مطبعة التقديم العلمية بمصر) ص:٧٣.

٨. ينظر الإيضاح، ح:٢/ص:٨٦.

٩. وهو أن ينتزع من متصف بصفة آخر مثله فيها مبالغة فى كمالها فيه كقولهم (مررت بالرجل الكريم والتسمية المباركة) جرّد من الرجل الكريم آخر مثله متصفاً بصفة البركة، وعطفوه عليه كأنه غير وهو هو. ينظر كتاب التبيان فى علم المعاني للطيبي : ص:٢٨٢.

١٠. بهاء الدين السبكى، عروس الأفراح ضمن شروح التلخيص، ج:١/ص:٤٨٦.

١١. هو ربيعة بن مقروم ، شاعر إسلامى شهد القادسية.

١٢. بانت: بعدت، معمودا: حزينا...... وابنة الحر:هى سعاد.

١٣. الإثمد: اسم موضع، العائر: قذى العين.

١٤. ينظر السيوطى،عقود الجمان فى المعاني والبيان (شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابى الحلبى) ط:٢،١٩٥٥م،ج:١/ص:١٠٧.

١٥. أى فى " ليلك " وفى "بات" وفى "جاء نى، ينظرالإيضاح ص:٨٦.

١٦. والبشام: شجر طيب يستاك به......وذو الأراك : مكان ينبت فيه شجر الأراك، والأيك: الشجر الملتف، والغلل: المكان الخصب الذى يجود بالغلة .

١٧. أبـو الهلال العسكري، كتاب الصناعتين: الكتابة والشعر، ت:على محمد البجاوى و محمد أبو الفضل إبراهيم، مصر، مكتبة عيسى البابي، ١٧١م)ص:٧-٤٠.

١٨. سورة يونس: ٢٢.

١٩. معمر بن المثنى، أبو عبد الله التيمي (ت:٢١٠هـ) مجاز القرآن، عرض وتعليق الدكتور محمد فؤاد سزكين (القاهرة، مكتبة الخانجي) بدون تاريخ الطبع، ج:١/ص:١١.

٢٠. ينظر بسيوني عبد الفتاح بسيوني، كتاب علم المعاني، دراسة بلاغية ونقدية لمسائل علم المعاني (مطبعة دار السعادة، ميدان أحمد ماهر، شارع الجداوى رقم: ١٢) ص:١٦٨.

٢١. السكاكى، المفتاح، ص:٨٦.

٢٢. انظر كتاب الطراز للعلوى، ج:٢/ص:١٣١.

٢٣. ينظر ابن عاشور.محمد طاهر.التحرير والتنوير (دارالتونسية، تونس١٩٨٤م)،ج:١٢/ص:٦٧.

٢٤. ينظر المفتاح: ص:٩٥.

٢٥. الزمخشرى الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل فى وجوه التأويل) لبنان بيروت، دارالكتاب العربى، طبع فى ١٩٤٧م) ج:٣/ص :١٤١

٢٦. ينظر مواهب الفتاح ضمن شروح التلخيص (مصر، المطبعة الكبرى الأميرية، ط: ١، ١٣١٨هـ) ج:١/ص:١٢٢.

٢٧. الكشاف، ج:١/ص:٤٩.

٢٨. المصدر نفسه ج:١/ص:١٧٢.

٢٩. المثل السائر ،ص:١٦٨، بتصرف يسير.

٣٠. كتاب الطراز للعلوى ج:٢/ص:١٣٧.

٣١. سورة يس ٢٠-٢٢.

٣٢. المثل السائر ص :١٧٣. القسم الثانى .

٣٣. ينظر مواهب الفتاح لا بن يعقوب المغربى ضمن شروح التلخيص ج:١/ص:٤٢٢.

٣٤. حاشية الدسوقي ضمن شروح التلخيص ج:١/ص:٤٢٢.

٣٥. البرهان فى علوم القرآن للزركشى ج:٣/ص:٢١٥.

٣٦. سورة الجاثية : ١٧-١٨.

٣٧. سورة الدخان : ٥٤ إلى ٥٨.

٣٨. سورة الكوثر : ١.

٣٩. حاشية الدسوقي ضمن شروح التلخيص ج:١/ص:٤٦٨.

٤٠. سورة الأعراف : ١٥٨.

٤١. البرهان للزركشي ، ج:٣/ص:٣١٧.

٤٢. علم المعانى ، ص :٣٧٣.

٤٣. ينظر معترك الأقران فى إعجاز القرآن للسيوطى، القسم الأول / ص:٣٧٩.

٤٤. سورة الفتح :٢.١.

٤٥. معترك الأقران ، القسم الأول ، ٣٧٩.

٤٦. الزمر : ٥٣.

٤٧. علم المعانى . ص: ٢٧٣.

٤٨. سورة آل عمران .

٤٩. ينظر روح المعانى ج:٤/ص:

٥٠. الأنعام :٨٣.

٥١. أبو السعود القاضى ، محمد بن محمد العمادى (ت:٩٥١) إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم (بيروت ، دار صادر ، إحياء التراث العربى) ؛ج:٣/ ص:١٢٧

٥٢. الأنعام: ٣٤.٣٣

٥٣. أبو السعود، ج ٣ /١٢٨.

٥٤. المرجع نفسه ، ج:٣/ ١٢٨

٥٥. سورة طه :٧٣

٥٦. معترك الاقران ص: ٣٧٦. القسم الأول.

٥٧. الايضاح فى الهامش ص: ٨٦.

٥٨. البرهان للزركشى ج: ٣/ ص: ٣٣١.

٥٩. الإيضاح ج: ٢/ ص: ٨٦.

٦٠. هود: ٩٠.

٦١. هود: ٦١.

٦٢. علم المعانى : ٢٧٤

٦٣. صٓفت: ٣١.٣٠.

٦٤. التحرير والتنوير: ٢٣/١٠٢.

٦٥. الطور: ٤٨.

٦٦. ينظر أبو السعود ج: ٨/١٥٣.

٦٧. الذاريات: ٣٤-٣٥.

٦٨. الزخرف: ٣٢.

٦٩. يونس: ٢٢.

٧٠. هذا تعليل ابن الأثير فى المثل السائر القسم الثانى. ص: ١٧٨

٧١. ينظر البرهان: ص: ٣١٨/٣.

٧٢. يونس: ٢٢.

٧٣. ينظر البرهان للزركشى، ج: ٣/٣١٨.

٧٤. معترك الأقران فى إعجاز القرآن للسيوطى، ج:١/ص: ٣٨٠.

٧٥. البرهان للزكرشى ج: ٣/ ص: ٣١٨.

٧٦. النحل: ١.

٧٧. روح المعانى ج:١٤/ ص: ٩٢.

٧٨. الرعد: ١٣.

٧٩. تفسير أبى السعود، ج:٥/ ص: ١٠.

٨٠. الأنبياء: ٩٢-٩٣.

٨١. الإمام ابن القيم، كتاب الفوائد المشوق إلى علوم القرآن و علم البيان (باكستان، جوجرانواله، دار نشر الكتب الإسلامية) الطبعة الأولى: ١٣٩٤هـ) ص: ٠٠،

٨٢. النحل: ٧١.

٨٣. الآلوسى، روح المعانى، ج:١٤/ ص: ١٩٢.

٨٤. الإسراء: ١.

٨٥. لأن فعل أسرى، يسرى، إسراء لازم، يتعدى بحرف البحر.

٨٦. ينظر الثل السائر، القسم الثانى/١٧٢.

٨٧. انظر تفسير التحرير والتنوير لابن عاشور ج:١٥/ ص: ٢٣.

٨٨. علم المعانى، ص:٢٧٧.

٨٩. فصلت: ١١-١٢.

٩٠. المثل السائر لابن الأثير القسم الثاني. ص:١٧٣.

٩١. تفسير التحرير و التنوير ج:٢٤/٢٥١.

٩٢. كتاب التبيان في علم المعاني والبيان والبديع، ص: ٢٨٧.

٩٣. علم المعاني ص: ٢٧٦ د/بسيوني.

٩٤. ينظر البرهان للزركشي، ج:٣/٣٢١.٣٢٢.

٩٥. فاطر:٩.

٩٦. علم المعاني، ص: ٢٨٦.

٩٧. البرهان للزركشي ج:٣/ ص: ٣٢٩.

٩٨. الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل للزمخشري، ج:٣/ص: ٦٠١.

٩٩. الفاتحة:١.٤.

١٠٠. الكشاف، ج:١/ص:١٤.

١٠١. المثل السائر لابن الأثير، ص:١٧٠، القسم الثاني والفوائد المشوق لابن القيم -الحوزية ص:١٤١. وغيره.

١٠٢. ينظر روح المعاني تحت إياك نعبد، ج:١/٨٩.٩٠.

١٠٣. معترك الأقران للسيوطي القسم الأول ص:٣٨١.

١٠٤. كتاب التبيان للطيبي. ص:٢٨٤.

١٠٥. النور: ٣١.

١٠٦. الحديث في سنن الترمذي، و نص الحديث: عن ابن عباس قال قال أبو بكرؓ: يا رسول الله قد شبت هود، والواقعة، والمرسلات، السنن الترمذي: كتاب التفسير، الواقعة: رقم الحديث ٣٢٩٧.

١٠٧. هود: ١٢.

١٠٨. أبو السعود، ج:٦/ ص: ١٧١.

١٠٩. الأنفال: ٦.٧.

١١٠. الفجر: ١٦.١٧.

١١١. أبو السعود ج:٩/ص:١٥٦.

١١٢. عبس: ١.٢.

١١٣. ينظر روح المعاني لآلوسي، ج: ٣٠/ ص: ٤٥.