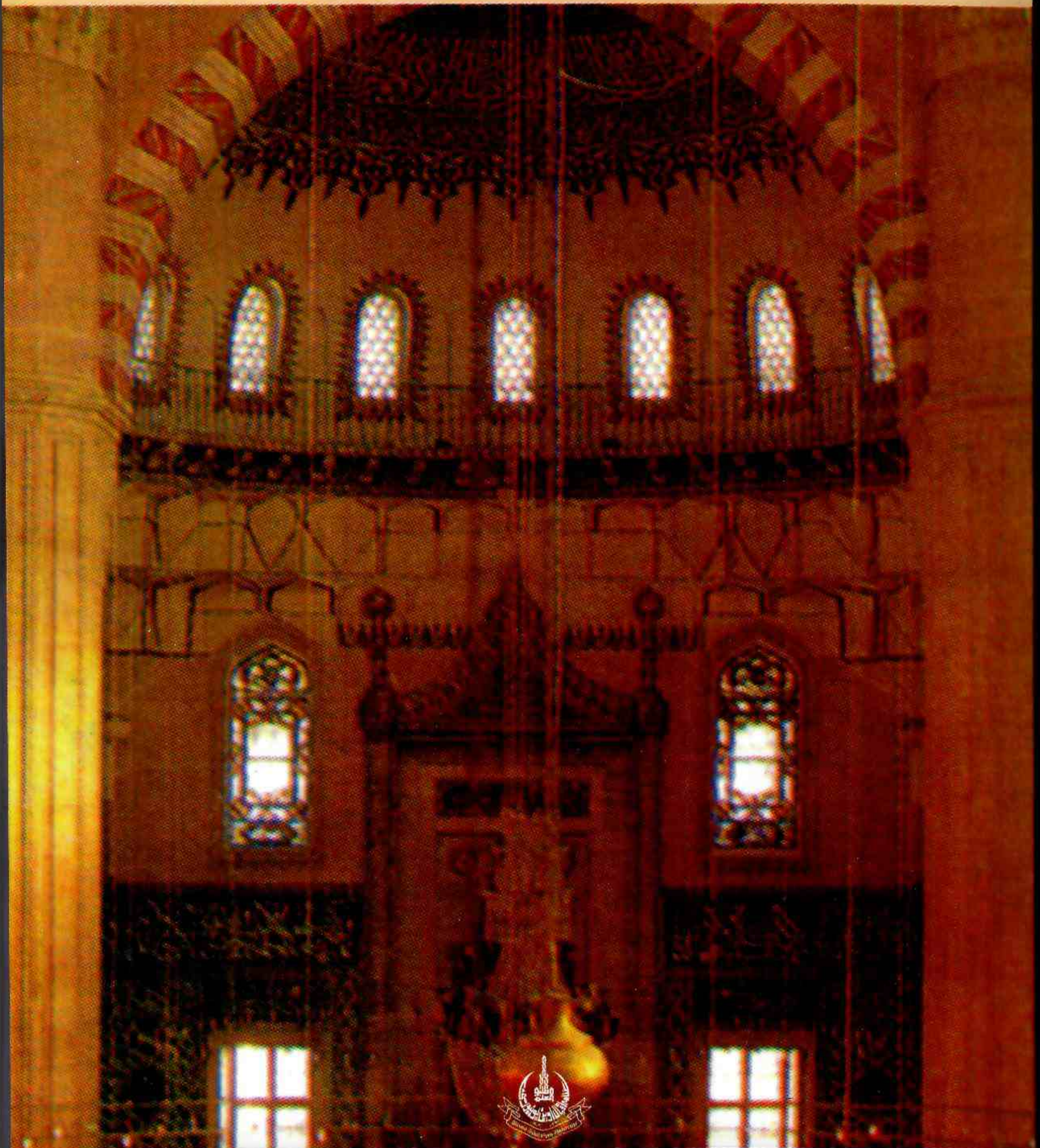
علمی وتحقیقی مجلہ

معارفِ اسلامی

جلد ۳ شمارہ ۲

جولائی ۲۰۰۳ء تا دسمبر ۲۰۰۴ء



کلیۂ عربی وعلوم اسلامیہ علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی اسلام آباد

علم تفسیر کے ارتقائی مراحل

(عہد رسالت تا ۳۱۰ ہجری)

عبدالحمید خان عباسی *

عہد نبوت سے عہد حاضر تک قرآن مجید کی تفسیر کئی مراحل سے گزری ہے۔ ہر ایک مرحلہ میں مفسرین حضرات اپنے اپنے اغراض ومقاصد کے پیش نظر نئے نئے انداز سے کام کرتے رہے۔ یہی اغراض ومقاصد دراصل تفسیر نویسی میں تنوع کا سبب بنتے رہے اور نتیجہ کے طور پر کئی کئی جلدوں پر مشتمل تفسیریں عالم وجود میں آتی رہیں۔ یہ سلسلہ آج تک جاری ہے اور ان شاء اللہ تا قیامت جاری رہے گا۔ مگر اس مقالہ میں صرف نبی اکرم ﷺ کے عہد مبارک سے امام طبریؒ (متوفی ۳۱۰ھ) کے زمانہ تک علم تفسیر کے ارتقائی مراحل اور ہر ایک مرحلہ کی تفسیری خصوصیات کو بالاختصار بیان کیا جاتا ہے:

پہلا مرحلہ

یہ مرحلہ عہد نبوت، عہد صحابہؓ اور عہد تابعین پر مشتمل ہے۔ اس ابتدائی مرحلہ میں تحمل واداء (یعنی اخذ و روایت) کے اعتبار سے تفسیر کا اسلوب یہ تھا کہ قرآنی آیات کی تفسیر سے متعلقہ احادیث کو روایت کے طرز پر ایک دوسرے سے حاصل و بیان کیا جاتا تھا۔

ڈاکٹر محمد حسین ذہبیؒ لکھتے ہیں:

> ''تفسیر...... کو بطریق روایت نقل کیا جاتا تھا، صحابہ کرامؓ جس طرح رسول اللہ ﷺ سے روایت کرتے اسی طرح ایک دوسرے سے بھی روایت کرتے اور (اسی طرز پر) تابعین صحابہ سے روایت کرتے اور خود ایک دوسرے سے بھی روایت کرتے۔ یہ (قرآن مجید کی) تفسیر کا پہلا خطوہ (مرحلہ، قدم) ہے۔''(۱)

---

* اسسٹنٹ پروفیسر/ انچارج، شعبہ قرآن وتفسیر، کلیہ عربی وعلوم اسلامیہ، علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی، اسلام آباد۔

اس انداز کا تعلق تو صرف تفسیری روایات کے اخذ و بیان سے ہے مگر جہاں تک اس مرحلہ میں عملاً تفسیر و توضیح کرنے کا تعلق ہے تو اس امر کی معرفت کے لیے ہمیں مرحلہ کی تینوں کڑیوں کا بالاختصار جائزہ لینا ہو گا تا کہ ہر ایک کڑی کے تفسیری اسلوب یا رجحان کی کیفیت و نوعیت کو متعین کیا جا سکے:

عہد نبوت

نبوت کے مبارک عہد میں تفسیر قرآن کا اسلوب یہ تھا کہ:

''اگر کسی آیت کے متعلق حضور علیہ الصلاۃ والسلام نے ضرورت محسوس فرمائی تو اللہ تعالیٰ کی منشا و مراد بتا دی، یا کسی کو کوئی اشکال پیش آیا تو اس نے رسول اللہ ﷺ سے پوچھ کر اپنی تشفی کر لی اور وہ آیات جن کا تعلق عمل سے ہے اسے حضور ﷺ نے کر کے بتا دیا۔'' (۲)

اس عہد میں مفسر اور تفسیر کا اطلاق حضور ﷺ کی ذاتِ طیبہ اور آپ ﷺ کے اسوۂ حسنہ پر ہوتا ہے، چنانچہ مولانا بلخی علماء کے حوالے سے لکھتے ہیں کہ:

''عہد نبوت میں اسوہ نبویہ بمنزلہ تفسیر قرآن کے تھا'' مطلب یہ کہ نبی اکرم ﷺ کا ہر ارشاد اور آپ ﷺ کا ہر عمل قرآن کی تفسیر و تشریح تھا۔ اس لیے کہ رسول اللہ ﷺ کی حیات طیبہ محض ایک بشر کی زندگی نہ تھی بلکہ دراصل وہ آیات قرآنیہ کی چلتی پھرتی تصویر تھی۔ قرآنی ہدایات و تعلیمات کے متشکل ہو جانے کا نام اسوۂ رسول اللہ ﷺ ہے اور اسوۂ رسول ﷺ کا دوسرا نام تفسیر قرآن ہے۔'' (۳)

اس ضمن میں عبدالصمد صارم علماء کے حوالے سے لکھتے ہیں:

''......قرآن مجید کے مفسر اول حضور علیہ الصلاۃ والسلام اور پہلی تفسیر حدیث رسول اکرم ﷺ ہے۔ امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ آنحضرت ﷺ نے جو کچھ فرمایا ہے اس کا استنباط قرآنی آیات سے کیا ہے۔ ابن جرجانی کا قول ہے کہ جس قدر صحیح حدیثیں ہیں

ان کی اصلیت قرآن میں بجنسہ یا قریب قریب موجود ہے......اسی وجہ سے اکثر صحابہ کا یہ طرز تھا کہ جب کوئی حدیث بیان کرتے تو اس کی تصدیق و توثیق کے لیے آیت پڑھتے۔'' (۴)

حضور علیہ الصلاۃ والسلام کے اس مبارک دور میں حدیث کے جو مجموعے تحریر ہوئے ان میں سے ''ہر مجموعہ قرآن کی تفسیر ہے (مثلاً ...... کتاب الصدقہ خود حضور ﷺ نے حضرت ابوبکر بن حزم انصاری رضی اللہ عنہ (۵۱ھ) کو لکھائی۔ یہ دو صفحہ کا رسالہ تھا، اس میں زکوٰۃ کے احکام تھے، گویا آیات زکوٰۃ کی تفسیر تھی۔ اس کی نقول دیگر امراء کو بھی بھیجی گئیں'' (۵) ''حضور ﷺ نے حضرت وائل بن حجر رضی اللہ عنہ کو نماز، روزہ، ربا، شراب وغیرہ کے احکام لکھا دیئے تھے گویا یہ آیاتِ صوم وصلوٰۃ وغیرہ کی تفسیر تھی'' (۶) لیکن حضور ﷺ کے عہد...... میں جو کچھ لکھا گیا وہ سب حدیثوں کا ذخیرہ تھا، خالص تفسیر کے نام سے کوئی مجموعہ نہ تھا۔ (۷)

مختصر یہ کہ:

''آنحضرت ﷺ کی زندگی کا سارا نبوی دور قرآن کریم کی تفسیر کا دور ہے۔ کیونکہ اس سارے دور میں قرآن حسب ضرورت تھوڑا تھوڑا کر کے نازل ہوتا رہا اور آپ ﷺ ساتھ ساتھ ہی نزول آیات کا مطلب و مدعا لوگوں کو بیان کر کے سناتے رہے اور ہدایت کا پیغام دیتے رہے۔'' (۸)

عہد صحابہ رضی اللہ عنہم

جہاں تک عہد صحابہ رضی اللہ عنہم کا تعلق ہے تو اس میں ''......قرآنی علوم اور تفسیر کے پیشوا دس صحابہ مانے گئے ہیں۔ خلفاء اربعہ (یعنی ابوبکر صدیق (متوفی ۱۳ھ)، عمر بن الخطاب (متوفی ۲۴ھ)، عثمان بن عفان (متوفی ۳۵ھ)، علی مرتضے (متوفی ۴۰ھ)، عبداللہ بن مسعود (متوفی ۳۴ھ)، عبداللہ بن عباس (متوفی ۷۸ھ) عبداللہ بن زبیر (متوفی ۷۳ھ)، ابی بن کعب رضی اللہ عنہم (متوفی ۱۹ھ یا ۲۴ھ)، اسی طرح معاذ بن جبل (متوفی ۱۸ھ) اور ابوالدرداء رضی اللہ عنہما کو بھی قرآنی علوم میں خصوصی امتیاز تھا۔'' (۹)

❷ تفسیری منابع

تفسیری منابع یعنی مصادر و مآخذ کے حوالے سے صحابہ کرامؓ کے عہد کا اطلاق اس زمانہ پر بھی ہوگا جسے انہوں نے مفسر اول علیہ الصلاۃ والسلام کی حیات مبارکہ میں گزارا اور اس وقت پر بھی ہوگا جسے آپ ﷺ کے رخصت ہو جانے یعنی ۱۱ھ کے بعد گزارا ہے گویا یہ عہد عہدِ نبوت و عہد صحابہ دونوں کو شامل ہے۔ مگر جب عہدِ خلفاء راشدین کہا جائے تو اس کا اطلاق صرف ۱۱ھ سے ۴۰ھ تک کے زمانہ پر ہوگا۔

قرآنی آیات کی تفسیر کرنے کے لیے صحابہ کرام جن منابع پر اعتماد کرتے تھے علماء نے ان کی تعداد چار بیان کی ہے:

① قرآن مجید، کہ اس کی بعض آیات بعض کی تفسیر کرتی ہیں جیسے ﴿لَيْلَةٌ مُبَارَكَةٌ﴾ سے مراد ﴿لَيْلَةُ الْقَدْرِ﴾ ہے۔

② حضور علیہ الصلاۃ والسلام، کہ ان کی بابت قرآن مجید میں ہے:

﴿وَاَنْزَلْنَآ اِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ اِلَيْهِمْ﴾ ......(۱۰)

''اور ہم نے آپؐ پر قرآن نازل کیا تاکہ آپ لوگوں کے لیے اس کتاب کی توضیح کر دیں جو آپ پر نازل کی گئی ہے۔''

اسالیبِ تفسیر

نبی اکرم ﷺ نے قرآنی آیات کی تفسیر درج ذیل اسالیب سے فرمائی ہے:

الف۔ مجمل یا مشکل آیات کی توضیح، عام آیات کی تخصیص اور مطلق کی تقیید کی۔

ب۔ الفاظ آیات کی تشریح کی جیسے "مَغْضُوْبٌ عَلَيْهِم" سے مراد یہودی اور "الضالین" سے مراد عیسائی ہیں۔

ج۔ قرآنی احکام سے زائد احکام بیان کئے جیسے صدقہ فطر کا حکم، پھوپھی، بھتیجی، بھانجی اور خالہ سے بیک وقت نکاح کرنے کی حرمت اور شادی شدہ زانی کو سنگسار کرنے کا حکم وغیرہ۔

د۔ ناسخ ومنسوخ آیات کی نشاندہی فرمائی جیسے وارث کے حق میں آیت وصیت کو حکماً منسوخ بتایا۔

ر۔ قرآن مجید میں مذکور حکم کی تائید وتاکید فرمائی جیسے:

﴿وَلَا تَأْكُلُوا اَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ﴾ (۱۱) کی تائید میں فرمایا:

"لا يحل مال امرىء مسلم إلا بطيب نفسه" (۱۲)۔

(یعنی کسی مسلمان کا مال اس کی رضامندی کے بغیر حلال نہیں)۔

اجتہاد وقوت استنباط

جن آیات کی تفسیر میں فکر ونظر کی ضرورت ہوتی تو ان کی تفسیر کرنے میں متعدد صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اپنی رائے واجتہاد پر اعتماد کرتے اور اس اسلوب میں درج ذیل آلات وذرائع سے مدد لیتے:

ا۔ عربی زبان کے اوضاع (حالات) واسرار کی معرفت۔

ب۔ عربوں کی عادات سے متعلقہ آیات کی تفسیر میں ان کی عادات کی معرفت جیسے سورۃ التوبہ (۹): ۳۷ اور سورۃ البقرۃ (۲): ۱۸۹۔

ج۔ یہود ونصاریٰ کے متعلق نازل ہونے والی آیات کی تفسیر میں اس وقت موجود اہل کتاب کے احوال کی معرفت کہ اس سے ان کے فہم میں بڑی مدد ملتی ہے۔

د۔ نہایت پوشیدہ مفہوم والی آیات کے لیے خداداد قوت فہم اور وسعت ادراک کی صلاحیت جیسے حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما تھے۔

ر۔ چوتھا مصدر اہل کتاب تھے کیونکہ بعض مسائل میں قرآن مجید، تورات اور انجیل میں موافقت ہے۔ تحریف کے پیش نظر اس مصدر کی اہمیت بہت کم ہے۔ (۱۳)

عہد صحابہؓ کی مکتوبہ تفسیریں

مصادر سے پتہ چلتا ہے کہ عہدِ صحابہ رضی اللہ عنہم میں دو تفسیروں کو کتابی صورت میں مدون ومرتب کیا گیا:

❶ تفسیر ابیؓ بن کعب رضی اللہ عنہ (متوفی ۱۹ھ یا ۲۴ھ)

مولانا محمد عبدالحلیم چشتی کی تحقیق کے مطابق یہ عہد صحابہ رضی اللہ عنہم کی سب سے پہلی قرآنی تفسیر ہے، چنانچہ وہ لکھتے ہیں کہ:

''پہلی صدی ہجری میں قرآن کی تفسیر سب سے پہلے سید المسلمین حضرت ابی بن کعبؓ رضی اللہ عنہم نے لکھی موصوف کا انتقال عہد فاروقی میں ہوا تھا، جس سے ثابت ہوتا ہے کہ یہ عہد فاروقی یا عہد صدیقی کی تالیفات میں سے ہے مشہور مفسر محمد بن جریر طبریؒ (متوفی ۳۱۰ھ) اور ابن ابی حاتم (متوفی ۳۲۷ھ) نے اپنی تفسیروں میں اس سے بکثرت روایتیں کی ہیں اسی طرح ابوعبداللہ الحاکم (متوفی ۴۰۵ھ) اپنی مستدرک میں اور امام احمد بن حنبل (متوفی ۲۴۱ھ) اپنی مسند میں اس سے روایت کرتے ہیں'' (۱۴) حاکمؒ نے ۴۰۵ھ میں وفات پائی اس لیے یہ تفسیر پانچویں صدی تک ضرور موجود تھی۔'' (۱۵)

یہ تفسیر جس سند سے مروی ہے وہ صحیح ہے، چنانچہ علامہ احمد طاش کبری زادہ (متوفی ۹۶۸ھ) لکھتے ہیں:

"اما ابی بن کعبؓ فعنه نسخة کبیرة یرویها ابو جعفر الرازی عن الربیع بن انس بن ابی العالیة عنه و هذا اسناد صحیح۔" (۱۶)

''جہاں تک ابی بن کعبؓ کا تعلق ہے تو ان کی تفسیر کا نسخہ بڑا ہے جس کو ابوجعفر رازی بواسطہ ربیع بن انس از ابوالعالیہ از ابی بن کعب رضی اللہ عنہ روایت کرتے ہیں اور یہ سند صحیح ہے۔''

علاوہ ازیں! انہوں ہی نے سب سے پہلے ''فضائلِ قرآن'' کے موضوع پر کتاب لکھی جو ''علوم قرآن پر عہد اسلامی کی غالباً سب سے پہلی تصنیف ہے۔'' (۱۷)

❷ تفسیر ابن عباس رضی اللہ عنہما (متوفی ۶۸ھ)

یہ عہد صحابہ رضی اللہ عنہم میں کتابی صورت میں مدون ہونے والی دوسری تفسیر ہے۔ اس کے متعلق امام احمد بن حنبلؒ کے حوالے سے ابوالخیر طاش کبری زادہ لکھتے ہیں کہ:

''امام احمد بن حنبلؒ نے فرمایا تفسیر میں ایک صحیفہ مصر کے اندر موجود ہے جس کو علی بن ابی طلحہ روایت کرتے ہیں۔ اگر کوئی اس کی طلب میں مصر کا سفر کرے تو یہ کوئی بڑا کام نہیں ہے، اور یہ وہ نسخہ ہے جس پر امام بخاریؒ نے اپنی صحیح میں ان روایتوں پر، جو انہوں نے حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کے حوالہ سے نقل کی ہیں، اعتماد کیا ہے اور علی بن ابی طلحہ اور ابن عباس رضی اللہ عنہما کے درمیان صرف ایک واسطہ ہے اور وہ مجاہد یا سعید بن جبیر کا ہے۔ حافظ ابن حجرؒ کا بیان ہے کہ واسطہ معروف اور ثقہ ہے تو پھر روایت کرنے میں کوئی نقصان نہیں۔'' (۱۸)

ان کے علاوہ عکرمہ (متوفی ۱۰۵ھ) طاؤس بن کیسان (متوفی ۱۰۶ھ) وقیس بن مسلم کوفی (متوفی ۱۲۰ھ) کے طریق بھی صحیح ہیں۔ حضرت ابن عباس کی تفسیر کے متفرق ومختلف نسخے کتب خانوں میں ہیں۔ (۱۹)

اسلوب

ان دونوں تفسیروں کے اسلوب کو مولانا افتخار احمد بلخی کے درج ذیل بیان سے بخوبی معلوم کیا جا سکتا ہے، وہ لکھتے ہیں:

ا۔ ''صحابہ کرام سے قرآن کی جو تفسیریں منقول ہیں اور بعض کتابوں سے معلوم ہوتا کہ دو تحریری طور پر بھی قلمبند کی گئی تھیں۔ ایک تفسیر ابن عباس رضی اللہ عنہما اور دوسری تفسیر ابن کعب رضی اللہ عنہ۔ ان کا بیشتر حصہ قرآن کے مفرد اور غریب الفاظ کی تشریح سے تعلق رکھتا ہے۔ یا آیات احکام سے متعلق کوئی حدیث انہیں معلوم ہوتی تو وہی ان آیات کی توضیح وتشریح میں بیان کر دیا کرتے تھے اور اگر کوئی حدیث انہیں معلوم نہ ہوتی اور وقت کا تقاضا ہوتا تو پھر خود ہی فقہی نقطۂ نظر سے تفسیر وتشریح کرتے لیکن ایسا کم ہوا ہے۔ رہے اعتقادی مسائل یا اسرارِ کائنات سے متعلق تفسیریں تو اس باب میں صحابہ کرام رضی اللہ عنہم سے بہت کم چیزیں منقول ہیں۔'' (۲۰)

۲۔ پھر نتیجۃً لکھتے ہیں:

''اس طرح ہم کہہ سکتے کہ دورِ صحابہؓ کی تفسیر لغوی، اثری اور قدرے فقہی تھی۔'' (۲۱)

علاوہ ازیں! علماء کرام کے بیان کردہ درج ذیل تفسیری خصائص سے بھی عہد نبوی و عہد صحابہ میں تفسیری اسالیب کا اظہار ہوتا ہے:

① اس دور میں قرآن مجید کی پوری تفسیر بیان نہیں کی گئی۔

② صرف ان آیات کی تفسیر کی گئی جن کے فہم میں کچھ مشکل درپیش آتی تھی یا ان میں اجمال پایا جاتا تھا۔

③ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم قرآن مجید کے اجمالی معنی پر اکتفا کرتے تھے اور تفصیلاً مطالب کو سمجھنا ضروری تصور نہیں کرتے تھے۔ مثلاً اللہ تعالیٰ کے اس قول: ﴿وَفَاكِهَةً وَّأَبًّا﴾ پھل اور سبزہ (عبس:۳۱) میں ان کے نزدیک صرف بندوں پر اللہ تعالیٰ کی نعمتوں کی تعداد مراد ہے۔

④ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم میں قرآن مجید کے معانی کے فہم میں بہت قلیل اختلاف تھا۔

⑤ صحابہ کرام رضی اللہ عنہ کم سے کم الفاظ میں لغوی معنی کی توضیح پر اکتفا کرتے۔ مثلاً ﴿غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِّإِثْمٍ﴾ (المائدۃ:۳)۔ (گناہ کا قصد کرنے والا نہ ہو) کا معنی ہے "غير متعرض لمعصية الله" یعنی گناہ سے تعریض کرنے والا۔

⑥ متحد العقیدہ ہونے اور مذہبی اختلافات کے عدم وجود کی وجہ سے صحابہ کرامؓ شاذ و نادر ہی فقہی احکام کا استنباط کرتے تھے (۲۲)۔

اس بحث سے جو چیز سمجھ میں آتی ہے وہ یہ ہے کہ اس دور کا تفسیری اسلوب بالکل سادہ تھا۔ اور سادگی کے عنصر کا غالب رہنا ایک فطری امر تھا کیونکہ تدوین تفسیر کی یہ ابتداء تھی اور ہر ابتدائی کام کی جو کیفیت و نوعیت ہوتی ہے اس سے اصحابِ عقل و دانش بخوبی آگاہ ہیں۔

عہد تابعینؒ

جہاں تک عہد تابعینؒ کا تعلق ہے تو اس میں علوم قرآن اور تفسیر میں درج ذیل حضرات خاص شہرت کے حامل تھے:

☆ مکہ میں، سعید بن جبیرؒ (متوفی ۱۰۴ھ)، عکرمہؒ مولیٰ بن عباس رضی اللہ عنہما (متوفی ۱۰۴ھ)، طاؤس بن کیسان یمانیؒ (متوفی ۱۰۶ھ)، اور عطاء بن أبی رباحؒ (متوفی ۱۰۴ھ)۔

☆ مدینہ میں، ابوالعالیہؒ (متوفی ۹۰ھ)، محمد بن کعب القرظیؒ (متوفی ۱۱۸ھ)، زید بن اسلمؒ (متوفی ۱۳۶ھ)

☆ عراق میں، علقمہ بن قیسؒ (متوفی ۶۱ یا ۶۲ھ)، مسروق بن اجدعؒ (متوفی ۶۳ھ)، اسود بن یزیدؒ (متوفی ۷۴ یا ۷۵ھ)، مُرّہ ہمدانیؒ (متوفی ۷۶ھ)، عامر شعبیؒ (متوفی ۱۰۹ھ)، حسن بصریؒ (متوفی ۱۱۰ھ)، اور قتادہؒ (متوفی ۱۱۷ھ) (۲۳)

تفسیری منابع

تفسیر قرآن کے منابع (مصادر) کے حوالے سے یہ بات ذہن میں رکھنی چاہیے کہ عہدِ تابعین کا اطلاق اس وقت پر بھی ہوگا جسے ان حضرات نے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے ساتھ گزارا اور اس زمانہ پر بھی ہوگا جو آخری صحابی رضی اللہ عنہ کے رخصت ہو جانے کے بعد گزارا، ''حلف بن خلیفہؒ (متوفی ۱۸۱ھ) کو آخری تابعی تصور کیا جاتا ہے کیونکہ موصوف نے آخری صحابی ابوالطفیلؓ، جن کا نام عامر بن واثلہ (متوفی ۱۱۰ھ) ہے، سے مکہ میں ملاقات کی تھی۔ اس لیے کہا گیا ہے کہ تابعینؒ کا عہد ۱۸۱ھ میں ختم ہو گیا تھا۔'' (۲۴)

تابعین حضرات قرآنی آیات کی تفسیر میں بقول ڈاکٹر محمد حسین ذہبیؒ ان مصادر پر اعتماد کرتے تھے:

① قرآن مجید پر (یعنی قرآنی آیات کی تفسیر قرآنی آیات سے)۔

② احادیث رسول اللہ ﷺ جنہیں صحابہ رضی اللہ عنہم نے بیان کیا ہے۔

③ تفسیر کے سلسلہ میں صحابہ رضی اللہ عنہم کے اقوال۔

④ اہل کتاب کی کتب میں بیان شدہ متعلقہ مواد۔

⑤ تابعین کے اجتہاد واستنباط پر مبنی اقوال۔

⑥ عربوں کی لغت اور ان کے اسالیب کلام۔

⑦ نزول قرآن کے وقت پیش آنے والے واقعات (۲۵)۔

یہ ہیں وہ مصادر جن پر اعتماد کرتے ہوئے تابعین حضراتؒ نے قرآن مجید کی تفسیر کے اس خلا کو پر کیا جو عصرِ صحابہ رضی اللہ عنہم میں باقی رہ گیا تھا۔

عہد تابعین کی مکتوبہ تفاسیر

مصادر سے معلوم ہوتا ہے کہ مذکور تابعینؒ میں سے ہر ایک تابعیؒ نے تفسیر میں کتاب تحریر فرمائی جو اسی کے نام سے مشہور ہوئی (۲۶)، جیسے:

❶ تفسیر سعید بن جبیر

یہ پہلی تفسیر ہے جسے عہد تابعین میں تحریر کیا گیا، چنانچہ مولانا محمد عبدالحلیم چشتی لکھتے ہیں کہ:

''...... پہلی صدی ہجری کے وسط میں کبار تابعین میں سے غالباً سب سے پہلے ترجمان القرآن حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کے نامور شاگرد حضرت سعید بن جبیرؒ (متوفی ۹۳ھ یا ۹۵ھ) نے قرآن مجید کی تفسیر لکھی جو تفسیر سعید بن جبیر کے نام سے موسوم ہے'' (۲۷)۔

اس تفسیر کے سبب تالیف کے متعلق حافظ شمس الدین ذہبیؒ (متوفی ۷۴۸ھ) فرماتے ہیں کہ:

''عبدالملک بن مروان (متوفی ۸۶ھ) نے حضرت سعید بن جبیرؒ کو لکھا اور فرمائش کی کہ قرآن مجید کی تفسیر لکھ کر بھیج دیں تو اس فرمائش پر انہوں نے تفسیر لکھ کر بھیج دی'' (۲۸)

خلیفہ نے اس کو شاہی خزانہ میں محفوظ کر دیا تھا۔ کچھ عرصہ کے بعد یہ تفسیر حضرت عطار بن دینار تابعیؒ (متوفی ۱۲۶ھ) کے ہاتھ آ گئی اور ان کے نام سے مشہور ہوئی (۲۹)۔

❷ تفسیر ابی العالیہ

حضرت سعید بن جبیرؒ کے بعد کبار تابعین میں سے حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کے تلمیذ خاص ابو العالیہ رفیع بن مہران ریاحی بصریؒ (متوفی ۹۳ھ) نے قرآن مجید کی تفسیر لکھی (۳۰)۔

حافظ شمس الدین ذہبیؒ ان کے تذکرہ میں لکھتے ہیں کہ:

''ابوبکر بن ابی داود نے فرمایا: صحابہ رضی اللہ عنہم کے بعد ابوالعالیہؒ اور پھر سعید بن جبیر سے زیادہ قرآن حکیم جاننے والا کوئی نہیں ہے'' (۳۱)

گویا سعید بن جبیرؒ کے مقابلہ میں ابوالعالیہؒ کا درجہ تفسیر میں بلند ہے۔

حضرت ابوالعالیہ کی یہ تفسیر اصل میں حضرت ابی بن کعب صحابی رضی اللہ عنہ کی تفسیر کا مجموعہ تھا۔ ابی بن کعب رضی اللہ عنہ سے اسے ابوالعالیہؒ نے اور ان سے ربیع بن انسؒ (متوفی ۱۳۶ھ) نے اور ان سے ابوجعفر رازیؒ نے روایت کیا ہے۔ یہ سلسلہ سند صحیح ہے۔ مفسرین اور محدثین نے اپنی اپنی کتب میں خوب اس تفسیر سے استفادہ کیا ہے۔ (۳۲)

اسلوب تفسیر

تابعین حضراتؒ کے عہد میں اسلوب تفسیر کے حوالے سے ان مشکلات کا ذہن میں رکھنا ضروری ہے جن سے ان حضرات کو واسطہ پڑا اور جن کی وجہ سے ان کے تفسیری اسلوب (رجحان) میں صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے اسلوب کی نسبت کچھ جدت پیدا ہوئی۔ ایسی مشکلات کی نشاندہی مولانا افتخار احمد بلخی نے کی ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

''اس دور تابعین میں:

☆ ایک طرف تو مختلف فرقے (مثلاً خوارج، قدریہ وغیرہ) اپنے باطل افکار ونظریات کی اشاعت کے لیے قرآن کو آلہ کار بنانے میں زیادہ سرگرم ہو گئے تھے۔

☆ دوسری طرف دور دور تک اسلامی دعوت کے پہنچنے کی وجہ سے جب رومیوں اور ایرانیوں کا اختلاط زیادہ ہوا تو کچھ ایسے عجمی افکار کو دخل اندازی کے مواقع ملے جن سے ذہنی انتشار پیدا ہونا لازمی تھا۔

☆ تیسری طرف یونانی فلسفہ تھا جو آگے بڑھ رہا تھا۔

☆ اور چوتھی طرف اسلامی مملکت کے رقبہ کے وسیع تر ہو جانے کے سبب معاشرتی، معاشی اور سیاسی نوعیت کے بہت سے پیچیدہ مسائل ابھر رہے تھے۔'' (۳۳)

اس کے بعد لکھتے ہیں کہ:

''یہ گوناگوں مشکلات تھیں جن سے تابعین کو عہدہ برآ ہونا تھا۔ چنانچہ ان سے نمٹنے کے لیے انہوں نے تفسیر قرآن کے باب میں جو طریقہ (اسلوب) اختیار کیا وہ:

① اصلاً اس سے کچھ زیادہ مختلف نہ تھا، جو صحابہ رضی اللہ عنہم کا تھا۔ ان کی کوشش یہی ہوتی تھی کہ ان تک صحابہ رضی اللہ عنہم کے ذریعہ جو کچھ پہنچا ہے اسے بیان کرنے پر اکتفا کریں۔

② لیکن ساتھ ہی دوسرے متذکرہ بالا مسائل سے بھی وہ آنکھیں بند نہیں کر سکتے تھے۔ اس لیے اس باب میں تابعین کی روش یہ تھی کہ:

وہ کبھی کبھی گفتگو میں اور بحثیں بھی کیا کرتے مگر اس معاملہ میں ان کی کوشش یہی ہوتی کہ ذہنی کشش اور مناظرہ کا رنگ پیدا نہ ہو، بلکہ جہاں تک ہو سکے اذہان کو کج بحثوں سے ہٹا کر احکام کی پابندی کی راہ پر لگایا جائے مثلاً محمد بن سیرینؒ سے ایک مرتبہ بعض لوگوں نے مسئلہ جبر و قدر کے متعلق کچھ بحث کی۔ ان کا جواب دیتے ہوئے ابن سیرینؒ نے یہ آیت تلاوت کی:

﴿اِنَّ اللّٰهَ يَاْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْاِحْسَانِ ......﴾۔ مطلب یہ تھا کہ اس طرح کے مسائل میں وقت برباد کرنے کے بجائے عمل خیر کرو کہ اسی کا حکم تمہیں دیا گیا ہے۔

③ رہے اپنے زمانے کے بدلتے ہوئے حالات اور وسعتِ مملکت کی مقتضیات اور پیش آنے والے نت نئے مسائل، تو اس باب میں اگر انہیں صحابہ رضی اللہ عنہم سے کوئی رہنمائی نہ ملی ہوتی تو پھر ایسے پیش آمدہ مسائل کے حل کی خاطر وہ خود اپنی علمی بصیرت سے کام لے کر قرآنی آیات کی تفسیر و تشریح کرتے۔ جس کی بکثرت مثالیں قاضی شریح، ابراہیم نخعی، مجاہد، عطاء، ابنِ سیرین اور مکحولؒ کے افادات میں مل سکتی ہیں۔'' (۳۴)

تفسیری اختلافات کا جہاں تک تعلق ہے تو: ''عہد صحابہؓ میں یہ نہایت کم تھا۔ عہد تابعینؒ میں اس میں کچھ اضافہ ہوا۔ مگر تابعینؒ کا اختلاف تفسیر میں کم تھا اور احکام میں زیادہ۔'' (۳۵)

اور ایسا قدرۃً ہونا چاہیے۔ کیونکہ زمانے کے تقاضے اور بدلتے ہوئے حالات کی بناء پر ابھرنے والے نت نئے مسائل کے حل کی خاطر اجتہاد کیا جائے گا تو لازمی طور پر آراء کے درمیان اختلاف ہوگا اور تفسیر میں تابعین کے درمیان جس قسم کے اختلاف کا ثبوت ملتا ہے وہ زیادہ تر تنوع کا ہے نہ کہ تضاد کا۔(۳۶)

④ عہد تابعین کے تفسیری اسالیب میں سے ایک یہ بھی ہے کہ اس دور میں اسرائیلی ونصرانی روایات کو تفسیر میں بیان کیا گیا۔

چنانچہ ڈاکٹر محمد حسین ذہبیؒ لکھتے ہیں:

''اس دور میں بکثرت اسرائیلیات ونصرانیات تفسیر میں داخل ہوئیں کیونکہ اس دور میں بہت سارے اہل کتاب اسلام میں داخل ہوئے اور ان کے اذہان میں ایسے واقعات موجود تھے جن کا شرعی احکام سے کوئی تعلق نہیں تھا، جیسے پیدائش کی ابتداء، وجود کے اسرار اور ظہور کائنات کے بارے میں اخبار اور دیگر قصے وکہانیاں جن کے سننے کے لیے انسانی نفوس شائق ہوتے ہیں......۔''(۳۷)

⑤ تحمل واداء: تابعین حضراتؒ تفسیر میں تحمل واداء یعنی اخذ وروایت کا اہتمام کرتے تھے۔ یہ ان کے تفسیری اسلوب کا ایک نمایاں پہلو ہے۔ ڈاکٹر ذہبیؒ لکھتے ہیں:

''دور تابعین کی تفسیر پر بھی نقل وروایت کی چھاپ بدستور رہی مگر نبی ﷺ اور آپ کے صحابہ رضی اللہ عنہم کے عصر کی طرح اس اخذ ونقل میں عموم کا مفہوم شامل نہ تھا بلکہ اس میں اختصاص شامل تھا۔ یعنی ہر شہر کے باسی اپنے ہی شہر کے امام کے اقوال کا اہتمام کرتے تھے۔ جیسے مکہ والے حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے، مدینہ والے ابی بن کعب رضی اللہ عنہ سے اور عراق والے عبداللہ بن مسعودؓ سے تفسیری اقوال نقل کرتے تھے۔''(۳۸)

اس بحث سے ثابت ہوا کہ: ''تابعین حضرات علم حدیث کی طرح علم تفسیر بھی صحابہ کرام رضی اللہ عنہم سے حاصل کرتے تھے۔ یہ صرف منقول پر ہی اکتفا نہیں کرتے تھے بلکہ نظر واستدلال اور اجتہاد واستنباط کی رائیں بھی اختیار کرتے تھے۔''(۳۹)

علاوہ ازیں! ''تابعینؒ نے جو تفسیریں تصنیف کیں ان کا طرز (اسلوب) یہ تھا کہ آیت اور اس کے تحت میں حدیث اور اقوال صحابہ رضی اللہ عنہم و تابعینؒ نقل کرتے تھے۔ قصص و علمی نکات پر زیادہ توجہ نہ تھی۔'' (۴۰)

تابعین کے آخری دور میں اسلوب تفسیر کی نوعیت

اسلوبِ تفسیر کی نوعیت کے حوالے سے تابعین حضرات کا آخری دور خاص اہمیت کا حامل ہے کیونکہ:

''اس دور میں تفسیر ایک نئے مرحلے میں داخل ہوتی ہے۔ یہ مرحلہ تھا فکری الجھنوں کی چھان بین کرنے اور شکوک وشبہات کی نوعیت کو پیش نظر رکھ کر اس انداز سے قرآن کی تفہیم کا کہ فکری انتشار بلکہ آوارگی سے اذہان وقلوب کو محفوظ رکھا جائے۔ یہی وجہ ہے کہ تابعین کے اس آخری دور میں پوری تفسیر قرآن پر کم اور زیادہ تر خاص خاص مختلف موضوعات پر تالیف کا سراغ ملتا ہے'' (۴۱) مثلاً:

① علم ناسخ ومنسوخ: اس موضوع پر مقاتل بن سلیمانؒ (متوفی ۱۵۰ھ)، علامہ حسین بن واقد المروزیؒ (متوفی ۱۵۷ھ) اور پھر امام شافعیؒ (متوفی ۲۰۴ھ) نے کتاب تالیف کی۔

② نُقَطِ مصاحف پر کبار تابعی، قاضی بصرہ ابو الاسود دؤلیؒ (متوفی ۶۹ھ) نے ایک مختصر رسالہ لکھا۔ پھر دوسری صدی ہجری میں اس موضوع پر امام لغت خلیل احمد بصریؒ (متوفی ۱۷۰ھ) نے قلم اٹھایا اور سب سے پہلے نُقَطِ مصاحف کے اسباب وعلل سے بحث کی اور انہیں کتابی صورت میں مرتب کر کے پیش کیا۔

③ غریب القرآن پر ابان بن تغلب بکری کوفیؒ (متوفی ۱۴۱ھ) نے کتاب لکھی۔

④ وجوہ ونظائر قرآن پر مقاتل بن سلیمانؒ (متوفی ۱۵۰ھ) اور علامہ حسین بن واقد مروزیؒ (متوفی ۱۵۷ھ) نے کتاب تصنیف کی۔

⑤ حروف قرآن پر سب سے پہلے امام ابوعمرو بن العلاء البصریؒ (۱۵۱ھ) نے کتاب تالیف کی۔

⑥ اسی طرح انہوں نے قرأت کے موضوع پر غالباً سب سے پہلے کتاب لکھی۔ ان کے ہمعصر ابان بن تغلبؒ اور مقاتل بن سلیمانؒ نے بھی اس موضوع پر کتاب لکھی۔

⑦ احکام القرآن پر محمد بن السائب کلبیؒ (متوفی ۱۴۶ھ) نے کتاب لکھی۔

⑧ متشابہ القرآن پر غالباً پہلی کتاب مقاتل بن سلیمانؒ نے تالیف کی۔

⑨ اجزاء قرآن کے فن میں سے ''اسباع القرآن'' پر امام ابوعمارہ حمزہ بن حبیب کوفیؒ (متوفی ۱۵۸ھ) نے ''العواشر'' پر امام نافع بن عبدالرحمٰن مدنیؒ (متوفی ۱۶۹ھ) نے اور ''تقسیم القرآن'' پر محمد بن السائب کلبی (متوفی ۱۴۶ھ) نے کتاب لکھی (۴۲)۔

علاوہ ازیں! ''تفسیر بالروایت کے سلسلے میں دوسری صدی ہجری میں ابن جریجؒ (متوفی ۱۵۰ھ)، مقاتل بن سلیمانؒ (متوفی ۱۵۰ھ) اور سفیان ثوریؒ (متوفی ۱۶۱ھ) نے کچھ لکھا۔ ابن جریجؒ کی یہ تحریریں تو اب نہیں ملتیں لیکن سفیان ثوریؒ کی تفسیر حال ہی میں ہندوستان میں چھپی ہے۔'' (۴۳)

اس میں صحابہ رضی اللہ عنہم کی تفسیر کی مخصوص سادگی پائی جاتی ہے۔ اگرچہ سفیان ثوریؒ کے اقوال میں کہیں کہیں ان کے دور کی خصوصیت جھلکتی ہے: مثال کے طور پر ان کا ایک قول ہے کہ (قرآن غیر مخلوق ہے اور جو اس پر اعتقاد نہیں رکھتا، وہ مومن نہیں) (۴۴) لیکن پھر بھی انہوں نے اپنی تفسیر میں کلامی بحثوں کو داخل ہونے کی اجازت نہیں دی۔ (۴۵)

جہاں تک مقاتل بن سلیمانؒ کی تفسیر کا تعلق ہے تو ''اس...... میں بھی آپ کو یہی سادگی ملے گی، البتہ ان کے ثقہ ہونے میں علماء میں اختلاف ہے۔ یہ تو طے شدہ بات ہے کہ انہوں نے اپنی تفسیر میں یہود اور نصاریٰ سے روایات کی ہیں۔'' (۴۶)

اور ان کا اثر اس تفسیر میں نمایاں نظر آتا ہے۔ مقاتل بن سلیمان نے قرآن کی آخری سورت کی تفسیر میں لکھا ہے:

> ''شیطان ایک کھونٹی کی طرح آدمی کے دل کے ساتھ چمٹا ہوا ہے اور جب ﴿ اَعُوْذُ بِرَبِّ النَّاسِ ﴾ پڑھی جاتی ہے تو وہ دفع ہو جاتا ہے۔'' (۴۷)

قرآن کی آیت:

﴿إِنَّ رَبَّكَ لَبِالْمِرْصَادِ......﴾ (سورۃ الفجر (۸۹):۱۴)۔

(بے شک آپ کا رب گھات میں لگا ہے) کی تفسیر یوں کی ہے:

''دوزخ پر سات پل ہیں، ان میں سے ہر پل پر سوال و جواب ہوگا، اس مرحلے سے گزرے بغیر آدمی کو جنت میں داخل ہونے کی اجازت نہیں دی جائے گی۔ ہر پل پر اس سے ایمان، نماز، زکوٰۃ، روزہ، حج، عمرہ اور دوسری تمام کوتاہیوں کے بارے میں سوال کیا جائے گا۔ اگر اس نے صحیح جوابات دیئے تو وہ ایک پل سے دوسرے پل تک جائے گا۔ اگر اس نے اسی طرح ساتوں پل پار کر لیے تو پھر وہ جنت میں داخل ہوگا۔ جب یہ سوال جواب ہوں گے تو فرشتے وہاں موجود ہوں گے۔ یہ مطلب ہے قرآن کی آیت ﴿إِنَّ رَبَّكَ لَبِالْمِرْصَادِ﴾ کا'' (۴۸)۔

علماء کرام کے اس اہتمام سے ''دراصل بنیاد پڑ رہی تھی علوم قرآن کی اور تیاریاں ہو رہی تھیں مختلف نقطۂ نظر سے قرآنی تفاسیر تالیف کیے جانے کی۔ مثلاً آثار و روایات کے لحاظ سے لغت و بلاغت کے لحاظ سے، عقلی زاویہ نگاہ سے، طبعی اور معاشرتی علوم کے نقطۂ نظر سے وغیرہ وغیرہ'' (۴۹)

دوسرا مرحلہ

عصر صحابہ رضی اللہ عنہم و تابعینؒ کے بعد تفسیر نویسی کا دوسرا مرحلہ شروع ہوتا ہے جو اصل میں تبع تابعین کی کاوشوں پر مشتمل ہے۔ یہاں اس بات کا ذہن میں رکھنا ضروری ہے کہ تابعین حضرات کے دور میں جو مشکلات پیدا ہوئی تھیں ان سے نمٹنے کے لیے انہوں نے تفسیر میں جو اسلوب اختیار کیا اس کا ذکر تو ہو چکا ہے۔ تبع تابعین کے دور میں ان مشکلات میں مزید ترقی ہوئی، چنانچہ علامہ بلخی لکھتے ہیں:

''......اس دور میں وہ سارے باطل و فاسد افکار و نظریات کھل کر میدان میں آ گئے جو اس سے پہلے (یعنی تابعین کے دور میں) ذرا جھجکتے ہوئے سامنے آتے تھے۔ ایک طرف سبائیت وغیرہ باطل فرقے اپنے اپنے عقائد و نظریات کی نشر و اشاعت اور اپنے

اپنے مقاصد کے حصول کی غرض سے قرآن کو استعمال کرنے میں تیز گام ہو گئے۔ اور دوسری طرف یونانی فلسفہ تھا جو اذہان وقلوب کو مسموم کر ڈالنے کے لیے بڑھ چڑھ کر حصہ لینے لگا۔ مزید برآں ملحدین کا ایک طبقہ تھا جو قرآن پر طرح طرح کے اعتراضات کر رہا تھا۔'' (۵۰)

پھر لکھتے ہیں کہ:

''اس صورت حال سے نمٹنے کے لیے سب سے پہلا قدم یہ اٹھایا گیا کہ تفسیریں تالیف کی گئیں جن میں رسول اللہ ﷺ سے مروی تفاسیر اور صحابہ رضی اللہ عنہم اور تابعینؒ کے اقوال کو جمع کیا گیا۔'' (۵۱)

اسلوب

اس دور میں احادیث نبویہ کی تدوین چونکہ ابواب کے اسلوب پر ہو رہی تھی، اس لیے محدثین حضرات نے احادیث کے ابواب کے ساتھ ایک مستقل باب تفسیر کے لیے مختص کر لیا تھا، چنانچہ ڈاکٹر محمد حسین ذہبیؒ لکھتے ہیں کہ:

① ''عصر صحابہ رضی اللہ عنہم اور تابعینؒ کے بعد تفسیر کے دوسرے مرحلہ کی ابتداء ہوئی۔ یہ اس وقت ہوئی جب (ابواب کے اسلوب پر) تدوین حدیث کا آغاز ہوا۔ حدیث نبوی مختلف ابواب میں منقسم تھی اور ان میں ایک باب تفسیر پر بھی مشتمل تھا۔

② اس دور میں ایسی خاص تالیف نہیں تھی جس میں سورتوں اور آیات کی ترتیب کے لحاظ سے ابتداء سے آخیر تک قرآن مجید کی تفسیر کی گئی ہو۔

③ اس دور میں ایسے علماء موجود تھے جو حدیث جمع کرنے کی خاطر مختلف امصار و بلاد کا چکر لگاتے تھے اور حدیث کے ساتھ ساتھ تفسیر سے متعلقہ ان اقوال کو جمع کرتے جو نبی ﷺ، صحابہ رضی اللہ عنہم، یا تابعینؒ کی جانب منسوب ہوتے تھے،

مثلاً: یزید بن ہارون السلمیؒ (متوفی ۱۱۷ھ)، شعبہ بن حجاجؒ (متوفی ۱۱۸ھ)، وکیع بن الجراحؒ (متوفی ۱۹۷ھ) سفیان بن عیینہؒ (متوفی ۱۹۸ھ)، روح بن عبادہ بصریؒ (متوفی ۲۰۵ھ)، عبدالرزاق بن ہمامؒ (متوفی ۲۱۱ھ)، آدم بن ابی ایاسؒ (متوفی ۲۲۰ھ) اور عبد بن حُمیدؒ (متوفی ۲۴۹ھ) وغیرہ'' (۵۲)

یہ علماء کرام مفسرین کے تیسرے طبقہ (یعنی تبع تابعین) میں سے درجہ اول کے مفسرین ہیں۔ ان حضرات نے چونکہ تفسیر قرآن سے متعلقہ احادیث رسول ﷺ اور اقوال صحابہ رضی اللہ عنہم وتابعینؒ کو جمع کیا، اس لیے یہ کہا جاسکتا ہے کہ:

''یہ گویا تفسیر بالماثور یا تفسیر بحسب الآثار کی بابت تدوین وتالیف کی پہلی کوشش تھی'' (۵۳)

جیسا کہ پہلے بتایا جا چکا ہے کہ اس مرحلہ میں باطل فرقوں (جیسے معتزلہ وقدریہ وغیرہ) نے اپنے افکار برسرِ عام پھیلانے شروع کر دیئے تھے، جن کے اثرات لوگوں کے اذہان پر مرتب ہوتے جا رہے تھے۔ اس امر کی روک تھام کے لیے صرف تفسیر بالماثور کا اہتمام کافی نہ تھا بلکہ معتبر دلائل سے باطل فرقوں کے نظریات اور ان کے اعتراضات وشبہات کی تردید درکار تھی۔ تو علماء اسلام نے بروقت کر دکھایا جیسے:

''حافظ ابو محمد سفیان بن عیینہ کوفیؒ (متوفی ۱۹۸ھ) نے ...... غالباً سب سے پہلے دوسری صدی ہجری میں فرق باطلہ کی تردید میں قلم اٹھایا، اور کتاب ''جوابات القرآن'' تصنیف کی۔ پھر اس موضوع پر علامہ قطرب ابوعلی محمد بن المستنیرؒ (متوفی ۲۰۶ھ) نے کتاب لکھی جس کا نام **فیماسئل عنه الملحدون من آی القرآن** ہے۔'' (۵۴)

تفسیر نویسی کے تیسرے مرحلے کی طرف ہوتے ہوئے یہاں اجمالاً یہ بیان کرتے چلیں کہ مصادر سے پتہ چلتا ہے کہ دوسری صدی ہجری میں فن تفسیر اور اس کے متعلقات پر ساٹھ سے زیادہ کتب تالیف ہوئیں۔

چنانچہ عبدالصمد صارم لکھتے ہیں:

''اس قرن (ثانی) میں ساٹھ سے زیادہ کتابیں علوم القرآن، تفسیر قرآن اور علوم تفسیر کے متعلق تصنیف ہوئیں اور اس قرن سے تفسیر میں علمی نکات پر بھی بحث ہونے لگی'' (۵۵)

علامہ عبدالصمد صارم کی اس بات کا ثبوت یہ ہے کہ انہوں نے اپنی کتاب ''تاریخ التفسیر'' کے صفحہ ۵۵۔۵۶ پر قرن ثانی میں لکھی جانے والی کتب اوران کے مؤلفین کے اسماء ذکر کیے ہیں۔ان کی اس تحقیق کی بنیاد ابن ندیمؒ کی ''الفہرست'' معلوم ہوتی ہے، جس کے اردو ترجمہ کے ص ۸۳تا۹۱ تک تفسیر اور مختلف قرآنی علوم پر کتب اوران کے مؤلفین کے نام بیان ہوئے ہیں۔

تیسرا مرحلہ

بقول ڈاکٹر محمد حسین ذہبیؒ:

''......تفسیر نویسی تیسرے مرحلے پر پہنچ کر حدیث نبوی سے الگ ہوگئی اوراس نے ایک مستقل علم کا روپ اختیار کر لیا۔ اب قرآنی ترتیب کے مطابق ہر آیت کی تفسیر مرتب ہونے لگی۔ یہ کام علماء کرام کی ایک خاص جماعت کے ہاتھوں مکمل ہوا جیسے ابن ماجہؒ (متوفی ۲۷۳ھ)، ابن جریر طبریؒ (متوفی ۳۱۰ھ)، ابو بکر بن منذر نیشاپوریؒ (متوفی ۳۱۸ھ)، امام حاکمؒ (متوفی ۴۰۵ھ) اور ابو بکر بن مردویہؒ (متوفی ۴۱۰ھ) وغیرہ۔'' (۵۶)

یہ علماء کرام مفسرین کے ''تیسرے طبقہ (یعنی تبع تابعین) میں سے درجہ دوم کے مفسرین ہیں جنہوں نے تفسیر میں کتابیں تصنیف کیں'' (۵۷) ان کی تصانیف تفسیر بالماثور کہلاتی ہیں کیونکہ ان کی تیاری میں احادیث نبویہ، اقوال صحابہ وتابعین اور تبع تابعین پر اعتماد کیا گیا ہے، چنانچہ ڈاکٹر محمد حسین ذہبیؒ لکھتے ہیں:

''یہ تمام (مذکورہ بالا) تفاسیر رسول اللہ ﷺ، صحابہ رضی اللہ عنہم، تابعین اور تبع تابعین کی طرف مسند ہیں [یعنی سند کے لحاظ سے ان سے منقول ہیں]، اور ان (تفسیروں) میں ماثور تفسیر سے زیادہ کوئی اور چیز نہیں ہے۔ سوائے ابن جریر طبریؒ کے کہ انہوں نے (تفسیری) اقوال ذکر کر کے ان کی توجیہ کی ہے اور کسی قول کو دوسرے اقوال پر ترجیح دی ہے۔ علاوہ ازیں! ضرورت کے مطابق کلمات کی اعرابی حالت بھی بیان کی ہے اور قرآنی آیات سے جس قدر احکام کا استنباط ممکن تھا کیا ہے۔'' (۵۸)

یہاں ہی سے تفسیری اسالیب ومناہج یا تفسیری رجحانات اپنے ترقی پذیر مراحل طے کرنے کے بعد ترقی یافتہ مراحل میں داخل ہوتے ہیں اور باقاعدہ طور پر ان کی ابتداء ہوتی ہے۔ پھر آگے چل کر یہی اسالیب یا رجحانات تفسیر میں وسعت کا سبب بنتے ہیں اور نتیجہ کے طور پر کئی اسالیب سامنے آتے ہیں۔

ان میں سے شاہ ولی اللہ محدثؒ دہلویؒ نے اپنی کتاب ''**الفوز الكبير فی أصولِ التفسير**'' میں سات اسالیب (رجحانات) گنوائے ہیں۔

ڈاکٹر محمد حسین ذھبی نے ان ہی رجحانات کو اپنی کتاب ''**التفسير والمفسرون** ''میں تفصیل کے ساتھ بیان کیا ہے اور ان پر دو اور رجحانوں (اسالیب) کا اضافہ کیا ہے۔

ان دونوں حضرات کے علاوہ جس نے بھی تفسیری رجحانات کو بیان کیا ہے اس نے ان ہی کے متعین کردہ اسالیب کو اپنے انداز میں بیان کرنے کی کوشش کی ہے، مثلاً:

علامہ رشید رضا نے ''تفسیر المنار'' کے مقدمہ میں ان اسالیب کو تفسیر کی آٹھ صورتوں کے طور پر پیش کیا ہے۔(۵۹) ان شاء اللہ آنے والے مقالہ میں ''تفسیر بالماثور اور اس کے اسالیب ومناہج'' کو بیان کیا جائے گا اور تاریخی پس منظر میں یہ بتایا جائے گا کہ تفسیر کے اس بنیادی اسلوب (یعنی تفسیر بالماثور) کے ذیلی اسالیب کیسے وجود میں آئے اور ہر ایک اسلوب کو ایک خاص نام سے کیسے موسوم کیا گیا؟

حوالہ جات وحواشی

۱۔ الذھبی، ڈاکٹر محمد حسین، التفسیر والمفسرون (مکتبۃ وھبۃ، القاہرۃ ۱۹۸۹ء ط چہارم) ج ۱ ص ۱۴۲۔

۲۔ بلخی، مولانا افتخار احمد، تفسیر اور اس کا ارتقاء، در سیارہ ڈائجسٹ، قرآن نمبر ج ۲ ص ۵۵۸۔

۳۔ ایضاً۔

۴۔ صارم، عبدالصمد، تاریخ التفسیر (مکتبہ معین الادب، لاہور ۱۹۸۲ء، ط پنجم) ص ۱۹-۲۰۔

۵۔ ایضاً ص ۵۲، بحوالہ سنن دار قطنی، کتاب الزکوٰۃ۔ کتاب الصدقہ کے مکمل متن کے لیے دیکھئے، (رضوی مولانا سید محبوب، مکتوبات نبوی ﷺ (ادارۂ اسلامیات، لاہور ۱۹۷۸ء، ط اول) ص ۲۱۶-۲۱۹۔

۶۔ صارم، تاریخ التفسیر، محولہ بالہ ص ۵۲-۵۳۔

۷۔ ایضاً ص ۵۳۔

۸۔ مصطفیٰ، محمد طاہر، تفسیری رجحانات کا ارتقاء (شکیل سنز، راولپنڈی ۱۹۹۴ء، ط اول) ص ۴۷۔

۹۔ ندوی، عبدالقیوم، تاریخ قرآن (قرآن محل کراچی، س ن) ص ۸۵، بحوالہ طبقات ابن سعد ج ۲ ص ۱۰۴۔

۱۰۔ سورۃ النحل: ۴۴۔

۱۱۔ ایضاً، سورۃ النساء: ۲۹۔

۱۲۔ رواہ اصحاب السنن۔

۱۳۔ ان مصادر کی تفصیل کیلئے دیکھئے: الذھبی، التفسیر والمفسرون، محولہ بالا ج ۱ ص ۴۰-۶۳، عتر، ڈاکٹر نورالدین، القرآن والحدیث (مطعتہ الانشاء، ۱۹۸۲ء) ص ۳۲۵-۳۲۷۔

۱۴۔ چشتی، محمد عبدالحلیم، علوم قرآن اور الاتقان، دیباچہ الاتقان فی علوم القرآن، مترجم: محمد عبدالحلیم انصاری (میر محمد کتب خانہ کراچی، س ن) ج ۱ ص ۵۸۔

۱۵۔ صارم، تاریخ التفسیر، محولہ بالا ص ۵۳، بحوالہ شیخ محمد خضری دمیاطی، رسالہ مبادی التفسیر۔

۱۶۔ چستی، علوم قرآن اور الاتقان محولہ بالا ص ۵۸، بحوالہ کبری زادہ، احمد طاش، مفتاح السوادۃ ومصباح السیادۃ۔ (دائرۃ المعارف النظامیۃ، حیدر آباد دکن ۱۳۲۸ھ، ط اول) ج ۱ ص ۴۰۴۔

۱۷۔ ایضاً ص ۵۸، بحوالہ، ابن الندیم، ابوالفرج محمد بن اسحاقؒ (۳۸۵ھ) (مطبعہ رحمانیہ، مصر ۱۳۴۸ھ) ص ۵۵۔ "حاجی خلیفہ نے اس عنوان [یعنی فضائل قرآن] کے تحت امام شافعیؒ کو "اَوَّلُ مَنْ صَنَّفَ فِیْهِ"، کے الفاظ سے یاد کیا ہے جو صحیح نہیں،، (سابق حوالہ ص ۵۸، حاشیہ)۔

۱۸۔ ایضاً،ص ۵۸-۵۹، بحوالہ کبری زادہ، مفتاح السعادۃ، حوالہ مذکور ج اص ۴۰۱۔ دو واضح رہے کہ ابوالخیر طاش کبری زادہ کی یہ معلومات حافظ ابن حجرؒ (متوفی ۸۵۲ھ) کی کتاب اسباب النزول سے ماخوذ ہیں جن کو سیوطی نے تفسیر ''الدرالمنثور'' کی چھٹی جلد کے آخر میں نقل کیا ہے'' (سابق حوالہ ص ۵۹، حاشیہ نمبر ۱)۔

۱۹۔ صارم، تاریخ التفسیر، محولہ بالا ص ۵۳، مزید تفصیل کیلئے دیکھئے جالندھری، ڈاکٹر رشید احمد، علم تفسیر اور مفسیرین (المکتبۃ العلمیۃ، لاہور ۱۹۷۱ء، ط اول) ص ۱۶-۱۸۔

۲۰۔ بلخی، تفسیر اور اس کا ارتقاء محولہ بالا ج ۲ ص ۵۵۹۔

۲۱۔ ایضاً۔

۲۲۔ الذھبی التفسیر والمفسرون، محولہ بالا ج اص ۹۷۔

۲۳۔ ان حضرات کے حالات، زندگی کیلئے دیکھئے، سابق حوالہ ص ۱۰۴-۱۲۷۔

۲۴۔ علوی، ڈاکٹر خالد۔ حفاظت حدیث (المکتبۃ العلمیۃ، لاہور ۱۹۷۱ء، ط اول) ص ۲۲۶۔

۲۵۔ الذھبی، التفسیر والمفسرون، محولہ بالا ج اص ۱۰۱، ۱۰۲۔

۲۶۔ مثلاً دیکھئے: ابن ندیم، الفہرست، مترجم: محمد اسحاق بھٹی (ادارہ ثقافت اسلامیہ، لاہور ۱۹۹۰ء، ط: دوم) ص ۸۳، ۸۴، صارم، تاریخ التفسیر، محولہ بالا ص ۵۳-۵۵۔

۲۷۔ چشتی، علوم قرآن اور الاتقان، محولہ بالا ج اص ۵۹، تاریخ التفسیر از شیخ قاسم القیسی ص ۵۳۔

۲۸۔ ایضاً، بحوالہ: الذھبی، حافظ شمس الدینؒ، میزان الاعتدال فی نقد الرجال (قاہرۃ، ۱۳۲۵ء) ج ۲ ص ۵۹-۶۰۔

۲۹۔ صارم، تاریخ التفسیر، محولہ بالا ص ۵۴۔

۳۰۔ چشتی، علوم قرآن اور الاتقان محولہ بالا ص ۵۹-۶۰۔

۳۱۔ الذھبی، حافظ شمس الدینؒ، تذکرۃ الحفاظ، مترجم: حافظ محمد اسحاق، تقدیم وتہذیب: منیر احمد السّلفی (اسلامک پبلشنگ ھاوس لاہور ۱۹۸۱ء، ط اول) ج اص ۶۸۔

۳۲۔ دیکھئے الذہبی، التفسیر والمفسرون، محولہ بالا ج اص ۱۱۷، بحوالہ ابن حجرؒ، تہذیب التہذیب (طبعہ ہندیہ، ۱۳۲۵ھ) ج ۳ ص ۲۸۴-۲۸۵۔

۳۳۔ بلخی، تفسیر اور اس کا ارتقاء، محولہ بالا ص ۵۵۹-۵۶۰۔

۳۴۔ ایضاً، ص ۵۶۰۔

۳۵۔ ابن تیمیہ، علامہ تقی الدینؒ (متوفی ۷۲۸ھ)، مقدمہ فی اصول التفسیر (نشر السُّنّۃ لاہور، س ن) ص ۸۔ ا، الذھبی التفسیر المفسرون، محولہ بالا ج ا، ص ۱۳۳۔

۳۶۔ بلخی تفسیر اور اس کا ارتقاء، محولہ بالا ص ۵۶۰، مزید تفصیل کیلئے دیکھئے ابن تیمیہؒ، مقدمہ، محولہ بالا ص ۸۔

۳۷۔ الذھبی، التفسیر والمفسر ون، محولہ بالا ج اص ۱۳۱، مزید تفصیل کیلئے دیکھئے ابن خلدون، علامہ عبدالرحمٰن بن محمد، مقدمہ ابن خلدون (موسسۃ الاعلمی بیروت، سن ن) ۔الفصل الخامس، ص ۴۳۹-۴۴۰۔

۳۸۔ الذھبی، سابق حوالہ ص ۱۳۱-۱۳۲۔

۳۹۔ ابن تیمیہؒ، مقدمہ، محولہ بالا ص ۷-۸۔

۴۰۔ صارم، تاریخ التفسیر، محولہ بالا ص ۲۸۔

۴۱۔ بلخی، تفسیر اور اس کا ارتقاء، محولہ بالا ص ۵۶۰۔

۴۲۔ ان کتب کے متعلق تفصیل کے لیے دیکھئے: چشتی، علوم قرآن اور الاتقان (دیباچہ الاتقان اردو) محولہ بالا ج اص ۶۱ و مابعدھا

۴۳۔ جالندھری، علم تفسیر اور مفسرون، محولہ بالا ص ۲۲، بحوالہ سفیان ثوریؒ تفسیر القرآن الکریم، مرتب: امتیاز علی عرشی (رامپور، ۱۹۶۵ء) صفحہ غیر مذکور۔

۴۴۔ جالندھری، سابق حوالہ، بحوالہ الذھبی، تذکرۃ الحفاظ (تذکرہ سفیان ثوریؒ)۔

۴۵۔ جالندھری، سابق حوالہ۔

۴۶۔ ایضاً، بحوالہ دمیری، حیاۃ الحیوان (قاہرہ، ۱۸۸۷ء) ج اص ۲۳۰۔

۴۷۔ ایضاً، بحوالہ تفسیر مقاتل، مخطوطہ نمبر ۹۷، فولیو ۱۷۴، ملت لائبریری استنبول۔

۴۸۔ ایضاً، بحوالہ "تفسیر الحلال والحرام"، برٹش میوزیم۔ مخطوطہ نمبر ۶۳۳۳ فولیو، مزید تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو ترجمہ از ڈاکٹر عبدالحلیم نجار (قاہرہ، ۱۹۵۵ء) ص ۷۷، ۷۸۔

۴۹۔ بلخی، تفسیر اور اس کا ارتقاء، محولہ بالا ص ۵۶۰-۵۶۱۔

۵۰۔ ایضاً، ص ۵۶۱۔

۵۱۔ ایضاً، نیز دیکھئے: الطباخ، محمد راغبؒ (متوفی ۱۳۷۰ھ) الثقافۃ الاسلامیۃ از علامہ راغب الطباخ کا اردو ترجمہ از افتخار احمد بلخی بنام "تاریخ افکار و علوم اسلامی" (اسلامک پبلیکیشنز، لاہور ۱۹۸۷ء، ط چہارم، ج اص ۲۴۱۔

۵۲۔ الذھبی، التفسیر والمفسر ون، محولہ بالا ج اص ۱۴۳۔

۵۳۔ بلخی، تفسیر اور اس کا ارتقاء، در سیارہ ڈائجسٹ، قرآن نمبر ج ۲ ص ۵۶۱۔

۵۴۔ چشتی، علوم قرآن اور الاتقان، محولہ بالا ص ۷۴-۷۵۔

۵۵۔ صارم، عبدالصمد، تاریخ التفسیر، محولہ بالا ص ۲۸۔

۵۶۔ الذھبی، التفسیر والمفسر ون، محولہ بالا ج اص ۱۴۴۔

۵۷۔ الطباخ، الثقافۃ الاسلامیہ (اردو) محولہ بالا ج اص ۲۴۲۔

۵۸۔ الذھبی، التفسیر والمفسر ون، محولہ بالا ج اص ۱۴۴۔

۵۹۔ دیکھئے رشید رضا، تفسیر المنار (القاہرۃ، ۱۳۷۳ھ) ج اص ۱۷ (مقدمہ)

امام حاکم نیشاپوری (م ۴۰۵ھ)

تعارف۔ تذکرہ۔ خدمات

ڈاکٹر علی اصغر چشتی *

نام ونسب

آپ کا نام محمد، کنیت ابوعبداللہ اور حاکم لقب ہے۔ پورا نسب نامہ یوں ہے: محمد بن عبداللہ بن محمد بن حمدویہ بن نعیم بن حاکم۔ امام حاکم کے آباء واجداد میں کوئی بزرگ تجارتی کاروبار کی بنا پر ''بیع'' (بیوپاری) کہلاتے تھے۔ اس نسبت سے آپ کو ''ابن بیع'' کہا جاتا ہے(۱) منصب قضاء پر فائز رہنے کی وجہ سے آپ ''حاکم'' کے لقب سے مشہور ہوئے۔ حافظ ابن کثیر نے آپ کا لقب ''ابن الحاکم'' بتایا ہے۔(۲) یہ غالباً اس لئے کہ آپ کے جدِامجد کا نام حاکم تھا۔ ممکن ہے بعد میں ابن حذف ہو کر صرف حاکم رہ گیا ہو۔

مولد ومسکن

امام صاحب بروز اتوار ۳ ربیع الاول ۳۲۱ھ کو نیشاپور میں پیدا ہوئے۔ امام صاحب کے مولد ہونے کا فخر عراق عجم کے مشہور مردم خیز شہر نیشاپور کو حاصل ہے۔ اسلئے آپ نیشاپوری کہلاتے ہیں۔ لیکن ضبی اور طہمانی کی نسبتوں سے آپ کا عربی قبائل سے خاندانی تعلق ظاہر ہوتا ہے۔ حافظ ذہبی لکھتے ہیں:

> ''حاکم کی دادی سبطہ، عیسیٰ بن عبدالرحمٰن ضبی کی صاحبزادی تھیں۔ طہمانی کی نسبت ابراہیم بن طہمان کی جانب ہے جو صاحب فضل وکمال بزرگ تھے۔ امام حاکم ایک علمی خانوادے کے چشم وچراغ تھے۔ آپ کے والد اور ماموں علم وفن کے دلدادہ تھے۔ ان دونوں بزرگوں کے فیض توجہ سے آپ بچپن ہی میں علم وفن کی تحصیل میں مشغول ہو گئے تھے، اور سب سے پہلے اپنے والد ماجد سے استفادہ کیا۔''(۳)

---

* چیئرمین شعبہ حدیث وسیرت/ مدیر مسؤل ''معارفِ اسلامی''، علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی، اسلام آباد

شیوخ واساتذہ

امام حاکم کوتقریبا دو ہزار فقہاء اور محدثین سے استفادہ کرنے کا موقع ملا تھا۔خاص نیشاپور کے اساتذہ کی تعداد ایک ہزار بتائی جاتی ہے۔اپنے والد کے علاوہ جن ممتاز محدثین سے آپ نے روایات اخذ کی ہیں ان کے نام یہ ہیں:

ابن ابی سبرۃ، ابن درستویہ، ابوحامد بن حسنویہ مقری، ابوسہل بن زیاد، ابوبکر احمد بن سلمان نجاد، حسن بن یعقوب بخاری، ابوعلی حسین بن علی الحافظ نیشاپوری، ابوصالح خلف بن محمد بن اسماعیل خیام، ابومحمود علی بن احمد سجزی، ابومحمد عبدالرحمٰن بن حمدان جلاب، ابوعمر عثمان بن محمد بن سماک، علی بن محمد بن عقبہ شیبانی، ابوالعباس محمد بن احمد بن محبوب التاجر محبوبی، ابوجعفر محمد بن صالح بن ہانی، محمد بن عبداللہ الصفار اصفہانی، ابوجعفر محمد بن علی شیبانی، محمد بن علی بن عمر، ابونصر محمد بن محمد بن یوسف، ابوالعباس محمد بن یعقوب الاصم، ابوعبداللہ محمد بن یعقوب شیبانی وغیرہ وغیرہ۔

فقہ کی تحصیل اس دور کے مشہور فقہاء ابوسعد محمد بن سلیمان صعلوکی، ابوعلی بن أبی ہریرۃ، ابوالولید حسان بن محمد اور ابوبکر احمد بن اسحاق الضبی وغیرہ سے، قراءت کا فن محمد بن ابومنصور، علی بن علی کوفی اور بکار بغدادی سے سیکھا۔تصوف وسلوک کی منازل طے کرنے کیلئے ابوعمر بن نجید، ابوالحسن جوشنجی، ابوسعد بن یعقوب ثقفی، ابونصر صفار، ابوالقاسم، ابوعثمان مغربی اور ابوعمر بن محمد بن جعفر خلدی وغیرہ مشائخ وصوفیا کی صحبت اختیار کی (۴)

تلامذہ

امام حاکم کے تلامذہ کی تعداد بھی ہزاروں میں ہے۔ان میں سے جن کو شہرت حاصل ہوئی ان کے نام درج ذیل ہیں:

حافظ ابوذر ہروی، ابوصالح مؤذن، ابویعلی خلیلی، ابوبکر احمد بن حسین البیہقی، ابوبکر احمد بن علی خلف شیرازی، اسماعیل بن عبدالہانی صابونی، ابوالقاسم ابن احمد ازہری، ابوالقاسم عبدالکریم قشیری، عثمان بن محمد جحی، ابومحمد بن احمد بن ابی الفوارس، محمد بن احمد بن یعقوب، ابوبکر محمد بن علی بن اسماعیل قفال شاشی اور ابوالعلاء محمد بن یعقوب واسطی۔(۵)

امام حاکم بچپن ہی میں تعلیم وتعلم میں مشغول ہو گئے تھے اور نو سال کی عمر میں با قاعدہ حلقہائے حدیث میں بیٹھنا شروع کیا۔ علم سے شغف کا یہ حال تھا کہ اپنے سے کم تر اور کمسن رفقاء سے بھی روایت کرنے میں کسی طرح کا عار نہ ہوتا تھا۔ یہی وجہ ہے کہ آپ کے اساتذہ کی تعداد بے شمار ہے۔

طلب علم کیلئے سفر

اپنے علمی ذوق کی تسکین کیلئے امام حاکم نے سب سے پہلے اپنے وطن نیشا پور کے علماء، فقہاء اور محدّثین کی جانب رجوع کیا۔ جب آپ کی عمر بیس سال کی ہوئی تو دوسرے بلاد وامصار اور علمی مراکز کا رخ کیا۔ عراق، حجاز، ماوراء النہر، ہمدان اور اصفہان وغیرہ تشریف لے گئے۔ اسفار کی کثرت کی وجہ سے مؤرخین آپ کے بارے میں لکھتے ہیں: "طاف الآفاق رحل الكثير". بغداد دو بار گئے۔ پہلی بار عنفوان شباب میں اور دوسری بار بڑھاپے میں۔ (۶) علم حدیث میں غیر معمولی کمال وامتیاز کی بناء پر امام حاکم الحافظ الکبیر اور امام المحدّثین وغیرہ کے القاب سے یاد کئے جاتے ہیں۔ ابو حازم عبدوی کا بیان ہے کہ امام حاکم اپنے زمانہ میں محدّثین کے امام تھے۔ (۷)

یافعی لکھتے ہیں:

"حدیث اور اس کے متعلق علوم کی معرفت میں امام حاکم کو بڑی مہارت حاصل تھی۔" (۸)

حافظ ذہبی کہتے ہیں:

"نہ صرف خراسان بلکہ ساری دنیا میں اقلیم حدیث کی تاجداری امام حاکم پر ختم ہو گئی"۔ (۹)

حافظ ابن الصلاح اور امام نووی نے صحاح ستہ کے مؤلفین کے بعد جن سات محدّثین کو نہائت صاحب کمال قرار دیا ہے ان میں امام دار قطنی کے بعد دوسرا نام امام حاکم کا بتایا ہے۔ ان کے زمانہ کے جن چار محدّثین کو خصوصیت کے ساتھ سر آمد روزگار سمجھا جاتا تھا۔ ان میں ایک امام حاکم بھی تھے۔

عبد الغافر کہتے ہیں:

''امام حاکم اپنے عہد میں علمائے حدیث کے امام اور فن حدیث سے بخوبی واقف تھے''۔(۱۰)

حفظ وثقاہت

حدیث میں امام حاکم کے کمال کا اس سے بھی اندازہ ہوتا ہے کہ آپ کے حفظ وضبط اور ثقاہت وعدالت پر تمام ائمہ حدیث اور محدّثین کا اتفاق ہے۔

اہل سیر نے:''**الحافظ الكبير**''،''**من اهل الحفظ**'' اور'' **من اكابر حُفَّاظ الحديث**'' وغیرہ کہہ کر آپ کے حافظہ کی توثیق کی ہے۔

ابوعبدالرحمٰن سلمی کا بیان ہے:

''میں نے امام دارقطنی سے امام حاکم اور حافظ ابن مندہ کے بارے میں دریافت کیا تو انہوں نے فرمایا:''ابن بیع حافظہ میں زیادہ مستند اور متقن ہیں''۔(۱۱)

زہدوتقوی

امام حاکم زہدواتقا اور دیانت وامانت میں ممتاز تھے۔ حافظ ابن کثیر کا بیان ہے کہ امام حاکم متدّین، امین، صاحب حزم وورع اور اللہ جل شانہ کی جانب مائل ومتوجہ رہتے تھے۔ حج بیت اللہ سے بھی مشرف ہوئے تھے۔ تصوف وسلوک سے اشتغال اور اکابر صوفیہ ومشائخ سے وابستگی بھی آپ کے تدّین کا ثبوت ہے۔(۱۲)

سیاسی وسماجی حیثیت

امام حاکم عہدۂ قضا پر متمکن ہونے کی بنا پر''حاکم'' کہلاتے ہیں۔ بعض مورخین نے آپ کو''نسا'' کا لیکن اکثر نے نیشاپور کا قاضی بتایا ہے۔ یہ ۳۵۹ھ کا واقعہ ہے۔ اس زمانہ میں دولت سامانیہ کی طرف سے نیشاپور میں ابوالنصر محمد بن عبدالجبار کی ولایت قائم تھی امام صاحب محکمہ قضاء کے فرائض سے اسقدر خوش اسلوبی کے ساتھ عہدہ برآ ہوئے کہ دوبارہ ان کو''جرجان'' کا عہدہ قضا پیش کیا گیا لیکن انہوں نے اس کو قبول نہیں کیا۔

مگر بعض مؤرخین نے آپ کے جرجان کے قاضی مقرر کئے جانے کی تصریح کی ہے۔ امام حاکم پر دولت سامانیہ اوراس کے امراء وحکاّم کو بڑا اعتماد تھا۔ امیر ابوالحسن ان سے مشورے طلب کرتا تھا اور بنی بویہ کے پاس سفارت کے لئے بھیجتا تھا امام حاکم نے بنی بویہ اور سامانی حکومت کے درمیان سفارتی فرائض بڑی خوبی کے ساتھ انجام دیئے۔

امام حاکم کوسماجی امور ومعاملات سے بھی یک گونہ دلچسپی تھی۔ ایک زمانہ میں مدرسۃ دار السنۃ کے انتظام وانصرام کی ذمہ داری انہی کے سپرد تھی۔ آپ کے استاذ احمد بن اسحاق نے اپنی وفات کے وقت مدرسہ کے امور ومعاملات اوراوقاف کی تولیت واہتمام کے بارے میں آپ کووصیت کی تھی۔

امام حاکم اپنے گوناگوں کمالات کی وجہ سے مسلمانوں کے مقتدااوران کی عقیدت وتوجہ کا مرکز بن گئے تھے اور خواص وعوام سب میں یکساں مقبول اور ہر دل عزیز تھے۔ علامہ ابن سبکی کا بیان ہے کہ ان کی عظمت شان، جلالت قدر اور امامت فن پر سب کا اتفاق ہے۔ وہ ان ائمہ اعلام میں تھے جن کے ذریعہ اللہ تعالی نے اپنے دین مبین کی حفاظت کا کام لیا ہے۔ لوگ دوردراز سے آپ کی خدمت میں آکر علمی پیاس بجھاتے تھے۔ آپ جس مجلس اور بزم میں پہنچ جاتے اس کی رونق بڑھ جاتی۔ لوگ ہاتھوں ہاتھ لیتے اور شایان شان استقبال کرتے تھے۔ اکابر محدّ ثین اور ناموراَئمہ فن کے مجمع میں بھی تشریف لے جاتے تو لوگوں کواپنے علمی تبحرّ اور خوش کلامی سے متاثر کردیتے تھے۔ حافظ عبدالغافر امام حاکم کی مدح وستائش میں نہایت رطب اللسان رہتے تھے۔ ان کا بیان ہے کہ ہمارے اساتذہ فرماتے ہیں کہ اس عہد کے اکثر فضلاء وارباب کمال جیسے صعلوکی اور ابن فورک وغیرہ امام حاکم کواپنے سے فائق، برتر اور متقدم سمجھتے تھے اوران کے حفظ ومعرفت اوران کی عزت واحترام کا پورا خیال رکھتے تھے۔ ان کی تصنیفات، طرق حدیث پران کے علم ونظر، علمی مباحث وامالی وغیرہ میں ان کے تصرفات وکمالات کا جوبھی جائزہ لے گا ان کے فضل وکمال کا ضروراعتراف کرے گا اوراس کواندازہ ہوجائے گا کہ وہ اپنے سے پہلے کے علماء پر فوقیت رکھتے تھے۔

امام حاکم اپنے کمالات کی وجہ سے اس بلند مقام پر فائز تھے جہاں پہنچنا دوسروں کے لئے ممکن نہیں تھا وہ اپنے عہد میں بے نظیر تھے ان کی موت سے جوخلاء پیدا ہواوہ پر نہیں ہوسکا۔ (۱۳)

امام حاکم نے اپنے وطن نیشا پور میں ۳ صفر ۴۰۵ھ کو اچانک انتقال کیا حمام سے غسل کر کے نکل رہے تھے کہ طبیعت ناساز ہوگئی۔ اور تھوڑی دیر میں روح قفس عنصری سے پرواز کرگئی۔ عصر کے بعد تجہیز و تکفین کی گئی۔ قاضی ابوبکر حیری نے جنازہ کی نماز پڑھائی۔ حسن بن اشعث قرشی نے خواب دیکھا کہ امام حاکم نہائت اچھی وضع قطع میں ایک گھوڑے پر سوار ہو کر کہہ رہے ہیں کہ مجھے نجات مل گئی۔ میں نے سبب پوچھا تو فرمایا:

''حدیث کی تحریر و کتابت کی وجہ سے اللہ تعالیٰ نے مجھ کو نجات دی ہے۔''(۱۴)

تصنیف و تالیف

امام حاکم نے تصنیف و تالیف کے میدان میں بہت مفید، وقیع اور قیمتی سرمایہ چھوڑا ہے۔ آپ کی تصنیفات کمیت و کیفیت دونوں لحاظ سے بڑی اہمیت کی حامل ہیں۔ آپ کہتے ہیں:

''میں نے زمزم کا پانی پی کر اللہ تعالیٰ سے حسن تصنیف کی دعا کی تھی''۔ آپ کی دعا قبول ہوئی۔

ارباب سیر کا اتفاق ہے کہ تصنیفی حیثیت سے امام حاکم کا مرتبہ بہت بلند ہے۔

مسعد بن زغلول زنجانی سے جب چار اہم محدّثین کے بارے میں دریافت کیا گیا تو انہوں نے ہر ایک کی جدا جدا خصوصیات بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ: ''ان سب میں امام حاکم سب سے بہتر مصنف تھے۔''(۱۵)

ابن خلکان لکھتے ہیں: ''حاکم نے علوم حدیث میں بے نظیر تصنیفات یادگار چھوڑی ہیں''۔(۱۶)

سمعانی کا بیان ہے کہ: ''انہوں نے علوم حدیث اور دیگر فنون میں بڑی عمدہ کتابیں لکھیں''۔(۱۷)

تالیفات

امام حاکم کی تالیفات کے بارے میں اختلاف ہے۔ بعض لوگوں نے پانچ سو، بعض نے ایک ہزار اور بعض نے ڈیڑھ ہزار اجزاء کے بقدر تعداد بتائی ہے۔ لیکن قدماء کی طرح ان کی بھی اکثر کتابیں اب معدوم اور ناپید ہیں۔ جن کتابوں کے نام معلوم ہیں وہ درج ذیل ہیں:

۱۔ کتاب الاربعین
۲۔ الامالی
۳۔ تراجم الشیوخ
۴۔ تراجم المسند علی شرط الصحیحین
۵۔ التلخیص
۶۔ فضائل الامام الشافعی
۷۔ فضائل العشرة المبشرة
۸۔ فضائل فاطمة
۹۔ فوائد الخراسانیین
۱۰۔ فوائد الشیوخ
۱۱۔ فوائد العراقیین
۱۲۔ مناقب الصدیق
۱۳۔ العلل الحدیث
۱۴۔ تفسیر القرآن

۱۵۔ تخریج الصحیحین

اس کا نام "مدخل الی معرفة الصحیحین" بھی ہے اور غالباً حاکم نے "رسالة المدخل" میں اسی کا ذکر کرتے ہوئے لکھا ہے کہ:

> "حجاز، عراق اور شام کے لوگ صحیح حدیثوں کی معرفت میں اہل خراسان کی برتری اور تقدم کے معترف ہیں۔ اس کی وجہ شیخین (بخاری و مسلم) کی اس فن میں مہارت وانفرادیت ہے۔ اللہ تعالی دونوں بزرگوں کو اسلام کی اس خدمت کی جزائے خیر عطا کرے۔ میں نے ان کی کتابوں کے بارے میں ایک کتاب لکھی ہے۔ اس میں ان کی صحیح وسقیم حدیثوں کی متفق علیہ اور مختلف فیہ شرطوں کا ذکر ہے۔" (۱۸)

اس کی ابتداء میں روایات کے حفظ واشاعت کے بارے میں احادیث وآثار اور موضوع روایات کے متعلق وعیدیں بیان کی گئی ہیں۔ پھر ان لوگوں کے نام تحریر کئے گئے ہیں جن کا صحیحین یا ان میں سے کسی ایک میں ذکر ہے۔ اس کے بعد ان اشخاص کا ذکر ہے جن سے امام بخاری نے روایات اخذ کی ہیں۔

حافظ طاہر مقدسی نے اس کتاب کے اکثر مباحث "الجمع بین رجال الصحیحین" میں درج کئے ہیں۔

۱۶۔ مزکی الأخبار

"معرفة علوم الحديث" کے بعض قلمی نسخوں میں اس کتاب کا نام "كتاب المزكّين لرواة الأخبار" لکھا ہوا ہے۔امام حاکم خود اس کے متعلق لکھتے ہیں:

''اس میں رواۃ حدیث کے دس طبقوں کا ذکر ہے۔ ہر طبقہ میں ایک دور کے چار بلند پایہ رواۃ حدیث شامل کئے گئے ہیں۔اس طرح کل چالیس راویان حدیث کا اس میں ذکر ہے۔ پہلے طبقہ میں حضرت ابوبکر صدیق، عمر فاروق، عثمان بن عفان، علی المرتضی اور زید بن ثابت رضی اللہ عنہم کا ذکر ہے۔ کیونکہ ان بزرگوں نے رواۃ حدیث کی جرح وتعدیل اور روایات کی صحت وسقم کی بحث وتحقیق کی ہے۔ دسویں طبقہ میں ابواسحاق ابراہیم بن محمد اصبہانی، ابوعلی نیشاپوری، ابوبکر محمد بن سالم بغدادی اور ابوقاسم بن حمزہ بن علی کتانی مصری کا ذکر ہے۔''

۱۷۔ کتاب الاکلیل

بعض مؤلفین نے اس کا نام 'اكليل فى الحديث'' لکھا ہے۔ یہ کتاب امام حاکم نے بعض امراء کی فرمائش پر لکھی ہے۔اس کے بعد انہوں نے اصول حدیث میں "المدخل الى الاكليل" کے نام سے بھی ایک رسالہ لکھا۔اس کے آخر میں وہی باتیں مذکور ہیں جو اکلیل میں بیان کی گئی ہیں، یعنی صحیح حدیثوں کے رموز وطبقات وغیرہ۔ علامہ ابن عساکر نے حاکم کی ایک کتاب کا نام "الإكليل فى دلائل النبوة" بھی بتایا ہے۔غالبا یہ کوئی اور کتاب ہوگی یا ممکن ہے نام میں کوئی تصحیف ہوگئی ہو۔

۱۸۔ المدخل إلى علم الحديث

"المدخل إلى معرفة الصحيح والسقيم من الاخبار اور المدخل الى علم الصحيح" بھی اسی کے نام ہیں اور غالبا حافظ ابن الصلاح اور صاحب کشف الظنون نے "المدخل الى الاكليل" بھی اسی کا نام تحریر کیا ہے۔اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ یہ کتاب الاکلیل کا مقدمہ ہے۔خود امام حاکم کے بیان سے بھی اس کی تصدیق ہوتی ہے۔آپ لکھتے ہیں:

''میں نے اس کو امیر مظفر کی استدعا پر کتاب الاکلیل کی صحیح وسقیم روایات کی نشاندہی کیلئے لکھا تھا۔ اس میں پہلے علم اسناد و روایت کی اہمیت، محدثین کی فضیلت اور کتب حدیث کے بعض طبقات کا اجمالاً ذکر کرنے کے بعد صحیح حدیث کی دس قسمیں بیان کی گئی ہیں۔ ان میں پانچ قسمیں متفق علیہ اور پانچ مختلف فیہ اور نقد وجرح پر گفتگو کی گئی ہے اور آخر میں اکلیل کی حدیثوں میں ان امور کا ذکر ہے جن سے ان کی صحت وضعف کا پتہ چل جاتا ہے۔ امام حاکم نے اس میں متفق علیہ اور مختلف فیہ حدیثوں میں جو کچھ لکھا ہے۔ بعض علماء نے اس پر اعتراضات کئے ہیں۔ محمد راغب طباخ نے مطبع علمی حلب سے ۱۳۵۱ھ میں اس رسالہ کو شائع کیا ہے۔''

۱۹۔ تاریخ نیشاپور

یہ بڑی ضخیم کتاب ہے۔ اس میں نیشاپور کی تاریخ بغداد کی طرح علماء ومشاہیر فن کے تراجم درج ہیں۔ حوادث اور واقعات کا تذکرہ نہیں کیا گیا ہے۔ اس لئے اسے تاریخ علمائے نیشاپور بھی کہا جاتا ہے۔

علامہ ابن سبکی لکھتے ہیں:

''حاکم کے اس عظیم الشان کارنامہ کے سامنے نامور محدّثین کو سرنگوں ہو جانا پڑا۔ جو بھی اس کا بغور مطالعہ کرے گا اسے امام حاکم کے گونا گوں کمالات اور مختلف علوم میں جامعیّت کا پورا اندازہ ہو جائے گا''۔ (۱۹)

ابوالفضل ہمدانی کہتے ہیں:

''میرے نیشاپور کا سفر کرنے اور وہاں اقامت اختیار کرنے کی ایک وجہ حاکم کی اس تاریخ کو دیکھنا بھی تھا''۔ (۲۰)

عبدالغافر بن اسماعیل فارسی نے اس کا ذیل لکھا تھا۔ اس میں ۵۱۸ھ تک وفات پانے والے لوگوں کا ذکر ہے اور حافظ ذہبی نے ''مختصر تاریخ حاکم'' کے نام سے اس کا اختصار لکھا تھا۔

۲۰۔ معرفة علوم الحديث

یہ علوم حدیث پر ایک اہم اور مفید کتاب ہے۔ امام حاکم کو اپنے عہد میں بدعتوں کی کثرت، سنن سے عام ناواقفیت اور احادیث کے ضبط وتحریر میں اہمال اور لاپرواہی کی وجہ سے اس کی ترتیب وتصنیف کا خیال ہوا۔ اس سے پہلے علوم حدیث میں جو کتابیں لکھی گئی تھیں ان کی حیثیت متفرق اجزاء کی تھی۔ ابو محمد حسن بن عبدالرحمٰن بن خلاد الرامہرمزی کی کتاب "**المحدّث الفاصل بین الراوی والواعی**" اس موضوع کی پہلی باقاعدہ کتاب ہے۔ لیکن اس میں استیعاب واستقصاء نہیں کیا گیا تھا۔ امام حاکم کے بعد خطیب بغدادی اور حافظ ابن الصلاح کی کتابیں فوائد ومعلومات کے لحاظ سے اہم ہیں۔ امام حاکم کا شرف وتقدم مسلّم ہے۔

مگر حافظ ابن حجر لکھتے ہیں: "حاکم اپنی کتاب کی باقاعدہ ترتیب وتہذیب نہیں کر سکے تھے"۔

لیکن یہ بیان محل نظر ہے۔ علامہ ابن خلدون لکھتے ہیں کہ:

"علوم حدیث میں لوگوں نے متعدد کتابیں لکھی ہیں لیکن اس فن کے یگانہ روزگار ائمہ اور علمائے فحول میں ابو عبداللہ حاکم نیشاپوری ہیں ان کی کتابیں مشہور ہیں انہوں نے اس فن کو باقاعدہ مرتب ومہذب کیا ہے اور اس کے محاسن اچھی طرح نمایاں کئے"۔ (۲۱)

کشف الظنون میں ہے:

"اس فن کی جانب سب سے پہلے ابو عبداللہ حاکم نے اعتناء کیا۔ اس کے بعد حافظ ابن الصلاح نے "علوم الحدیث" کے نام سے بڑی اہم اور قابل ذکر کتاب لکھی جو مقدمہء ابن الصلاح کے نام سے مشہور ہے۔ اس میں انہوں نے بعض انواع کا مفید اضافہ کیا ہے لیکن حاکم کی حیثیت متقدم کی ہے اور ابن الصلاح ان سے متاخر اور ان کے تابع ہیں۔ انہوں نے اکثر چیزیں حاکم کے حوالہ سے لکھی ہیں"۔ (۲۲)

اس تفصیل سے معلوم ہوتا ہے کہ اس موضوع پر یہ دوسری باقاعدہ اور پہلی مکمل وجامع کتاب ہے جو پانچ اجزاء اور باون انواع پر مشتمل ہے۔ اس میں مصنف نے حدیث کی اسناد اور متون رواۃِ حدیث کے مختلف

درجات وطبقات اور اصول حدیث کے اہم مسائل پر سیر حاصل اور عمدہ بحثیں کی ہیں۔ ہر مبحث کی تعریف، اہمیت، نوعیت اور ضرورت کو مثالوں سے واضح کیا ہے۔ اس سلسلہ میں متقدمین کے کاموں کا ایک حد تک ذکر بھی آ گیا ہے۔ ہر بحث میں پہلے احادیث وآثار سنداً بیان کئے گئے ہیں اور آخر میں ان سے مصنف نے جو حقائق اور معنی خیز نتائج اخذ کئے ہیں ان کا ذکر ہے۔ ضمناً اکثر صحابہ اور رواۃ حدیث کی بعض خصوصیات، سنین وفات اور ان کے بارے میں دوسرے مختلف النوع معلومات بھی تحریر کئے گئے ہیں۔

معرفۃ علوم الحدیث کے قلمی نسخے یورپ، ترکی، مصر، شام اور انڈیا کے متعدد کتب خانوں میں موجود ہیں۔ ان سب کی مدد اور مقابلہ وتصحیح کے بعد ڈھاکہ یونیورسٹی کے شعبہ اسلامیات وعربی کے سابق صدر ڈاکٹر سید معظم حسین نے اس کو ایڈٹ کیا تھا جو ۱۹۸۳ھ میں مصر سے دائرۃ المعارف حیدر آباد کے اہتمام میں شائع ہوا ہے۔ اس کے شروع میں فاضل مرتب نے ایک جامع اور مبسوط مقدمہ بھی لکھا ہے۔ اس میں مصنف کے حالات، علمی خدمات اور اصول حدیث کے بنیادی مصادر کا تذکرہ کیا گیا ہے اور حواشی میں نسخوں کے فرق واختلاف اور کمی بیشی کی تصریح کی ہے۔ حافظ ابونعیم اصفہانی نے اس پر مستخرج لکھا تھا اور علامہ طاہر بن صالح الجزائری نے ''توجیہ النظر'' میں اس کا ملخص شامل کیا ہے۔

۲۱۔ المستدرک علی الصحیحین

یہ امام حاکم کی سب سے اہم اور شہرہ ءآفاق کتاب ہے۔ یہاں اس کے متعلق چند بنیادی اور ضروری معلومات پیش کی جاتی ہیں۔

مستدرک کی تعریف

علماء حدیث کی اصطلاح میں حدیث کی وہ کتابیں 'مستدرک' کہلاتی ہیں جن میں اُن حدیثوں کو نقل کیا جاتا ہے جو حدیث کی کسی اور کتاب کی شرط کے مطابق ہونے کے باوجود اس میں درج ہونے سے رہ گئی ہوں۔ اس طرح کی جو کتابیں لکھی گئی ہیں ان میں امام حاکم کی ''**المستدرك على الصحيحين**'' سب سے زیادہ مشہور ومتداول ہے۔ جیسا کہ اس کے نام سے ظاہر ہے کہ یہ صحیح بخاری اور صحیح مسلم پر استدراک ہے؛

یعنی اس میں ان حدیثوں کو شامل کیا گیا ہے جو امام حاکم کے خیال میں صحیحین کے معیار و شرائط کے مطابق ہونے کے باوجود ان میں شامل ہونے سے رہ گئیں۔

وجہ تالیف

امام حاکم نے "**المستدرك على الصحيحين**" کے شروع میں اس کی جمع و تالیف کا سبب، غرض و غایت اور ان حالات کا ذکر کیا ہے جو اس کی ترتیب و تالیف کا باعث ہوئے تھے۔ آپ لکھتے ہیں:

> "ائمہ حدیث میں امام محمد بن اسماعیل البخاری اور امام مسلم بن حجاج القشیری نے صحیح حدیثوں کے دو نہائت عمدہ اور بیش قیمت مجموعے مرتب کئے ہیں۔ ان دونوں کتابوں کی پوری دنیا میں شہرت ہے لیکن دونوں بزرگوں میں سے کسی نے بھی یہ دعوی نہیں کیا ہے کہ ان کی جمع کردہ روایات کے علاوہ اور کوئی بھی روایت صحیح نہیں ہے۔ مگر ہمارے عہد کے بعض مبتدعین اور اہل اہواء جو محدّثین پر سبّ وشتم کرنے میں بہت جری واقع ہوئے ہیں۔ یہ کہتے ہیں کہ صحیح روایات کی تعداد دس ہزار سے زیادہ نہیں ہے۔ رہیں وہ اسانید جو ایک ہزار یا اس سے کچھ کم وبیش اجزاء پر مشتمل ہیں سب کے سب سقیم اور غیر صحیح ہیں۔ اس صورت حال کے پیش نظر اس شہر کے کچھ اعیان و مشاہیر اہل علم نے مجھ سے خواہش کی کہ میں ایک ایسی کتاب مدوّن کروں جو ان حدیثوں پر مشتمل ہو جن کی اسانید اسی طرح کی ہوں جس طرح کی اسانید کو شیخین نے (بخاری ومسلم) صحیح اور قابل استدلال قرار دیا ہو۔ اس لئے کہ جو حدیث علت قادحہ سے خالی ہو اس کو صحیح سے خارج کرنے کے کوئی معنی نہیں"۔ (۲۳)

مستدرک کی اہمیت

مستدرک کا شمار حدیث کی مشہور اور اہم مصادر میں ہوتا ہے اور بعض حیثیتوں سے اس کو بڑی اہمیت حاصل ہے۔ شاہ عبدالعزیز صاحب نے کتب حدیث کے تیسرے طبقہ میں اس کو شمار کیا ہے۔ اس طبقہ میں سنن

دارمی، سنن دار قطنی، مسند ابوداؤد طیالسی اور مصنف ابن ابی شیبہ جیسی اہم اور بلند پایہ کتابیں ہیں۔ بعض محدّثین نے اس کا رتبہ صحیح ابن حبان کے قریب قریب بتایا ہے اور اس کا نام صحیح ابن خزیمہ اور صحیح ابن حبان کے ساتھ ساتھ لیا جاتا ہے۔ حافظ ابن الصلاح اور حافظ نووی نے صحاح کے بعد حدیث کے جن مصادر کو زیادہ اہم، قابل اعتماد اور مفید قرار دیا ہے ان میں سنن دار قطنی کے بعد مستدرک امام حاکم کا نام لیا ہے۔ (۲۴)

مستدرک کی روایات کی نوعیت

امام حاکم کی تصریحات سے معلوم ہوتا ہے کہ 'مستدرک' میں مندرجہ ذیل نوعیت کی روایات آئی ہیں:

① وہ روایات جو شیخین کے معیار و شرائط کے مطابق ہیں لیکن انہوں نے اپنی کتابوں میں انہیں درج نہیں کیا۔

② وہ روایات جو شیخین میں سے کسی ایک کی شرائط کے مطابق تھیں لیکن درج ہونے سے رہ گئیں۔

③ وہ روایات جو شیخین میں سے کسی ایک کی شرائط کے مطابق نہیں تھیں لیکن امام حاکم کی تحقیق کے مطابق ان میں علت اور سقم نہیں تھا۔

④ امام حاکم کے بیان کے مطابق بعض ایسی روایات بھی مستدرک میں آئی ہیں جن پر کلام کیا گیا ہے اور وہ آپ کے معیار اور شرائط کے مطابق بھی نہیں ہیں لیکن آپ نے ان کو شواہد و متابعات کی حیثیت سے نقل کیا ہے امام حاکم نے مستدرک میں کہیں کہیں ایک مقدمہ کا حوالہ دیا ہے جس میں آپ نے ان اصول و مبادی اور خصوصیات و شرائط کا مفصل ذکر کیا تھا جن کو مستدرک کی تالیف و ترتیب میں مدنظر رکھا تھا لیکن یہ مقدمہ مستدرک کے مطبوعہ نسخے میں شامل نہیں ہے۔ یا تو وہ محفوظ نہیں رہا یا حاکم اسے پوری طرح مرتب نہیں کر سکے۔ اگر یہ مقدمہ موجود ہوتا تو اس سے مستدرک کے اصول و شرائط اور اس کی روایات کی نوعیت اور خصوصیات معلوم کرنے میں بڑی آسانی ہوتی تاہم جہاں آپ نے اس کے حوالے دیئے ہیں ان سے بھی مستدرک کی روایات کی نوعیت و خصوصیت کا کچھ اندازہ ہوتا ہے اس لئے ذیل میں مستدرک کی روایات کی بعض نوعیتیں ان حوالوں کی مدد سے قلمبند کی جاتی ہیں:

① معروف تابعی کی روایت کو مستدرک میں اخذ کیا جائیگا اور اس کو 'صحیح' کا درجہ دیا جائے گا۔ خواہ اس نے ایک ہی صحابی سے روایت کی ہو۔

② ثقہ رواۃ کے تفرد اور اضافات کی تخریج بھی کی جائے گی بشرطیکہ وہ مؤلف کی تحقیق کے مطابق علت سے خالی ہوں۔

③ حلال وحرام کے متعلق روایات میں زیادہ احتیاط برتی جائے گی۔ فضائل اعمال کے سلسلہ کی حدیثوں میں زیادہ سختی سے کام نہ لیا جائے گا۔

مستدرک کی خصوصیات

مستدرک کی بعض اہم خصوصیات درج ذیل ہیں:

① امام حاکم نے اس کی ترتیب، ابواب کی تبویب اور روایات کے نقل وانتخاب میں حسن وموزونیت کے علاوہ بعض مقامات میں جدّت واختراع سے کام لیا ہے۔ اس سے آپ کی محنت اور جانفشانی کا اندازہ بھی ہوتا ہے۔ اس ضمن میں آپ لکھتے ہیں:

''جہاں تک تلاش واجتہاد نے میری رسائی کی ہے میں نے خلفائے اربعہ کے فضائل سے متعلق وہ تمام حدیثیں جمع کردی ہیں جو صحیح اسناد سے مروی ہیں اور جن کو شیخین نے ترک کردیا ہے۔ پھر میں نے اس کتاب کے نظم وترتیب کے لحاظ سے یہ مناسب سمجھا کہ ان بزرگوں کے مناقب کے بعد دیگر صحابہ کرام کے فضائل وفیات کی ترتیب کے مطابق جمع کروں''۔(۲۵)

② عام محدّثین کے برعکس امام حاکم نے کتاب الفتن والملاحم کے بعد کتاب الأھوال کا بھی ایک علیحدہ باب امام ابن خزیمہ کے طرز پر قائم کیا ہے۔ اس کا ذکر کرتے ہوئے آپ لکھتے ہیں:

''میرے مبلغ علم کے مطابق آخری زمانہ کے فتن کے متعلق آنحضرت ﷺ سے جو کچھ مروی تھا وہ سب میں نے اس کے اندر بہتر اسانید کے ساتھ بیان کردیا ہے۔ شیخین نے قیامت اور حشر نشر کے اہوال کی روایات کتاب الفتن ہی میں شامل کردی ہیں میں نے

اس سلسلہ میں ابوبکر بن محمد بن اسحاق بن خزیمہ کے انداز میں اس کو باب الفتن سے علیحدہ ذکر کیا ہے''۔(۲۶)

③ امام بخاری اور دیگر محدّثین نے کتاب البیوع میں متعدد مباحث ذکر کئے ہیں مثلاً کتاب السلم، شفعہ اور اجارہ وغیرہ لیکن امام حاکم نے کتاب البیوع کے جامع عنوان ہی میں ابواب کو بھی جمع کر دیا ہے۔اس بارے میں لکھتے ہیں:

''میں نے کتاب البیوع کے ضمن میں ان کتب کو بھی درج کر دیا ہے جن کیلئے امام بخاری نے کتاب البیوع کے آخر میں مستقل عنوانات قائم کئے ہیں۔ یہ وضاحت اسلئے کر دی گئی ہے تا کہ کسی کو یہ وہم نہ ہو کہ میں نے کتاب البیوع کو ان ابواب سے خالی رکھا ہے''۔(۲۷)

④ فضائل صحابہ میں صرف صحابہ کے مناقب وفضائل ہی بیان کرنے پر اکتفا نہیں کیا ہے بلکہ ان کے مختصر حالات بھی تحریر کئے ہیں۔مستدرک میں فقہی مسائل سے کم تعرّض کیا گیا ہے تاہم ان کے ذکر سے یکسر خالی بھی نہیں ہے اور امام حاکم نے بعض فقہی اختلافات میں راجح اور اولی کی نشاندہی بھی کی ہے جس سے آپ کی اجتہادی بصیرت کا بھی اندازہ ہوتا ہے۔

⑤ مستدرک کی ایک خصوصیت یہ ہے کہ اس میں بعض روایات کے مراجع ومصادر کی نشاندہی بھی کی ہے۔اس سلسلہ میں صحیح بخاری، صحیح مسلم، سنن أبوداؤد، سنن نسائی، موطا امام مالک، اور صحیح ابن خزیمہ کے نام لئے ہیں۔لیکن بعض کتب مسانید اور وحدان کا نام لئے بغیر بھی ان کی روایات اخذ کی ہیں۔

⑥ بعض ابواب اور مضامین کی روایات کو جمع کرنے میں بڑا اہتمام کیا ہے اور بعض حدیثوں کے اسناد وطرق کو جمع کرنے میں بڑے استقصا سے کام لیا ہے اس لئے مستدرک میں بکثرت ایسی روایات آئی ہیں جن سے دوسرے مصادر حدیث خالی ہیں۔

⑦ روایات کی تصحیح وتبویب، ان کے قوی وعزیز، ضعیف وشاذ اور غریب ہونے کی نشاندہی، وقف و ارسال، رفع واتصال اور علو اسناد کی تصریح، حفظ وضبط اور اتقان کے لحاظ سے اس کے اولیٰ واحسن

ہونے اور علت وضعف سے خالی ہونے کا ذکر، رواۃ کی توثیق اور روایات کا باہمی موازنہ، راوی کے شک ووہم، اس کے تفرد، مخالفت، عدم متابعت اور سماع ولقاء کی توضیح اور بعض روایات کے بارے میں یہ بھی بتایا ہے کہ اس کو کس جگہ، کس وقت اور کس ماہ وسنہ میں انہوں نے روایت کیا ہے۔ اسی طرح روایات کے شواہد ومتابعات، فنی مباحث کے متعلق علمائے جرح وتعدیل کے اقوال، روایات ورواۃ کی صحت وقوّت یا ضعف وجرح کو واضح کر کے اس کے دلائل بھی بیان کئے ہیں اور حدیث کے مفہوم وغیرہ کے سلسلے میں بھی مختلف النوع وضاحتیں کی ہیں۔

⑧ مستدرک کے محاسن وخصوصیات کا اندازہ اس کے طرز استدلال سے بھی ہوتا ہے لیکن اکثر دلائل خالص فنی نوعیت کے ہیں۔ اس لئے جب تک ان کا اصل پس منظر اور پوری تفصیل سامنے نہ ہو۔ ان پر بحث کرنا زیادہ مفید نہ ہوگا۔

⑨ امام حاکم کے اصول وشرائط اور بحث واستدلال سے مستدرک کی تالیف میں آپ کی احتیاط کا بھی اندازہ ہوتا ہے۔ آپ نے وہی احادیث وروایات درج کرنے کی کوشش کی ہے جو آپ کے اصول ومعیار کے مطابق غیر معلّل اور ضعف وسقم سے خالی ہیں۔ اس لئے حدیث نقل کرنے کے بعد عموماً آپ نے اس کی صراحت بھی کر دی ہے کہ وہ قدح وعلت اور سقم وعیب سے پاک ہے لیکن حاکم کا عام رجحان یہ ہے کہ کوئی صحیح اور غیر معلل حدیث چھوٹنے نہ پائے۔ اس لئے احتیاط کے باوجود بھی مستدرک میں تساہل اور مداہنت کو راہ مل گئی ہے۔

روایات کے متعلق وضاحت

امام حاکم نے احادیث کے بارے میں مختلف النوع وضاحتیں کی ہیں۔ ان سے احادیث کے متعلق مفید معلومات فراہم ہوتی ہیں۔ یہ وضاحتیں مختلف طرح کی ہیں:

① کسی حدیث کے مشہور ومتداول ہونے یا کسی خاص مقام میں مروّج ہونے کا ذکر۔

② بعض حدیثوں کے متعلق بتایا گیا ہے کہ وہ کسی خاص مسئلہ میں اساس وبنیاد اور حجت ودلیل ہیں۔

③ بعض روایات کے کسی باب میں نقل کرنے کی غرض وغایت بیان کی گئی ہے۔

④ حاکم نے بعض روایات کی اپنے عہد کے حالات کے لحاظ سے خاص اہمیت وضرورت واضح کی ہے۔ مثلاً احتکار کے سلسلہ میں لکھتے ہیں: 'عسرت اور تنگی کے موقعہ پر مسلمانوں کی مواسات سے احتراز کے زجر وتوبیخ کے بارے میں جو اخبار و آثار وارد ہیں ان کا بیان کرنا بہت ضروری ہے کیونکہ اس وقت مسلمان انہی حالات سے دوچار ہیں۔(۲۸)

اس کے بعد لکھتے ہیں:

''یہ چھ روایات نہائت تلاش وجستجو کے بعد یہاں نقل کی گئی ہیں گو یہ ہماری اس کتاب کی شرط کے موافق نہیں تاہم چونکہ لوگ اس ضیق میں مبتلا ہیں اسلئے یہاں ہم نے ان کو نقل کردیا ہے''۔(۲۹)

امام حاکم نے کہیں کہیں ابواب کے شروع یا درمیان میں نوٹ لکھے ہیں جو بڑی اہمیت کے حامل ہیں مثلاً: فضائل صحابہ کے ابواب کے تحت لکھتے ہیں: ''ہم نے صحابہ کرام کے ذکر میں پہلے ان کے نسب و وفات کا ذکر کیا ہے پھر ان کے مناقب میں وہ روایات درج کی ہیں جو شیخین کی شرائط کے مطابق ہیں لیکن انہوں نے انہیں روایت نہیں کیا۔ ہم کو اعتراف ہے کہ ہم اس باب میں محمد بن عمر واقدی اور ان جیسے رواۃ کی روایات سے صرف نظر نہیں کر سکے ہیں۔(۳۰)

اصحاب صفہؓ کے بیان میں امام حاکم نے ان کے متعلق روایات کی مدد سے ان کے ناموں کی مفصل فہرست دی ہے۔ ان کے طبقات وغیرہ کا ذکر کیا ہے اور ان کے اشغال، معمولات اور امتیازی خصوصیات کے سلسلہ میں ان سے اصحابِ تصوف کے پہلو کو خاص طور پر نمایاں کیا ہے۔(۳۱)

مستدرک کی تلخیصات

جن علماء نے مستدرک کے ساتھ اشتغال کیا ہے ان میں حافظ ذھبی (م ۷۴۸ھ) کا نام زیادہ مشہور ہے حافظ ذہبی نے مستدرک کی تلخیص لکھی جو بہت مشہور ہے اور اس کی اہمیت کا اندازہ اس سے لگایا جا سکتا ہے کہ خود ان کی اور بعض دیگر علماء کی رائے میں اس (تلخیص) کو دیکھے بغیر مستدرک کی تصحیح پر اعتماد نہیں کیا جا سکتا

ہے کیونکہ اس میں حافظ ذھبی نے طویل احادیث اوراسناد کا اختصار ہی نہیں کیا بلکہ جا بجا حاکم پر نقد وتعقب بھی کر کے احادیث کی تصحیح میں ان کے تساہل، روایات میں ضعف ونکارت اور رواۃ میں جرح وسقم کو بھی واضح کیا ہے۔

حافظ ذھبی نے اپنی تلخیص میں بعض مواقع پر حاکم کی توثیق وتائیداور بعض مواقع پر سکوت اختیار کیا۔ یہ بھی حاکم کی رائے سے اتفاق ہی ہے۔ رہا ان کا نقد وتعقب تو اس کی مختلف نوعیتیں ہیں۔

① حاکم نے کسی حدیث کو شیخین یا ان میں سے کسی ایک کی شرائط کے مطابق بتایا ہےاور حافظ ذھبی نے اس کی تردید کی۔

② حاکم نے کسی حدیث کو شیخین کی شرائط کے مطابق قرار دیا لیکن حافظ ذھبی کی تحقیق میں وہ صرف ایک ہی کی شرائط کے مطابق ہے۔

③ حاکم نے احادیث کی صحت اور رجال اسناد کی قوت کا ذکر کیا ہے اور حافظ ذہبی نے ان کا ضعف، جرح وتعدیل اور سقم ثابت کیا ہے۔

اس میں شبہ نہیں کہ حافظ ذھبی نے بڑی دقت نظر سے مستدرک کی تلخیص کی تھی اور ان کے تعقب کا زیادہ حصہ صحیح ہے لیکن کہیں کہیں اس میں فروگزاشتیں ہیں۔ مثلاً کسوف کے بیان میں ایک حدیث نقل کرنے کے بعد حاکم نے صرف اس قدر لکھا ہے: "**لم يخرجاه**"۔ یعنی شیخین نے اس روایت کی تخریج نہیں کی ہے۔ حافظ ذہبی نے اس پر یہ تنقید کی ہے: "**وإسناده حسن وما هوعلى شرط واحد منهما**"۔ اس کے اسناد حسن ہیں لیکن یہ شیخین میں سے کسی کی شرط کے مطابق نہیں۔ حالانکہ حاکم نے یہاں سرے سے حدیث کے شیخین کی شرط کے مطابق ہونے کا ذکر ہی نہیں کیا۔ بلکہ صرف یہ لکھا ہے کہ شیخین نے اس روایت کی تخریج نہیں کی ہے۔ اس بنا پر حافظ ذہبی کا یہ نقد صحیح نہیں ہے۔

ایک جگہ امام حاکم نے ایک حدیث کو صحیح الاسناد قرار دیا ہے۔ اس پر نقد کرتے ہوئے حافظ ذہبی نے لکھا ہے: "**عبدالرحمن لم يسمع من أبيه وعبدالرحمن ومن بعده ليسوا بحجة**".

تقریب التہذیب میں عبدالرحمٰن کو ثقہ اور صغار تابعین میں بتایا گیا ہے۔ ان کا انتقال ۲۹ھ میں ہوا

تھا۔ انہوں نے اپنے والد سے سماع کیا ہے لیکن بہت کم۔ اسی طرح عبدالرحمٰن کے صاحبزادے قاسم کے ترجمہ میں لکھا ہے کہ وہ ثقہ وعابد اور طبقہ رابعہ کے راوی ہیں۔ پس حافظ ذہبی کا ان روۃ کو مطلق عدم حجت قرار دینا کیسے صحیح ہوسکتا ہے؟ (۳۲)

بعض مقامات پر اصل اور تلخیص میں معمولی فرق بھی ہے۔ مثلاً روزے کے بیان میں حاکم نے ایک حدیث میں صرف "**وابتلت العروق**" لکھا تھا مگر حافظ ذہبی نے اس کو تلخیص میں "**وابتلت العروق بالماء**" لکھا ہے۔

ایک اور جگہ حاکم نے "**اغار**" لکھا تھا۔ ذہبی نے اس کو "اغان" کر دیا ہے۔

ایک جگہ حاکم نے "**حدثنا یعقوب بن ابراھیم**" لکھا تھا، حافظ ذہبی نے اس کو بدل کر "**رواہ یعقوب الدورقی**" کر دیا ہے۔ گو یعقوب بن ابراہیم اور یعقوب دورقی ایک ہی شخص ہیں لیکن اس تصرف سے اشتباہ ہوسکتا ہے۔

مستدرک کی یہ تلخیص مستدرک کے متن کے ساتھ چار ضخیم جلدوں میں چھپ چکی ہے۔

مستدرک کے قلمی نسخے متعدد کتب خانوں میں موجود ہیں۔ دائرۃ المعارف حیدر آباد نے اس کو کئی مخطوطات کی مدد سے چار ضخیم جلدوں میں شائع کیا ہے۔ علاوہ ازیں دار الکتب العلمیۃ، بیروت نے مصطفیٰ عبد القادر عطا کی تحقیق کے ساتھ ۱۹۹۰ء میں "المستدرک" کو بہت خوبصورت اور دیدہ زیب شکل میں چھاپ دیا ہے۔

مستدرک اور امام حاکم پر بعض اعتراضات کا اجمالی جائزہ

امام حاکم اور ان کی مستدرک پر چند اعتراضات بھی کئے گئے ہیں ان میں سے بعض تو غلط ہیں اور بعض اگر چہ غلط نہیں تاہم وہ بحث طلب ضرور ہیں۔ اسلئے مستدرک کی اہمیت وخصوصیت بیان کرنے کے بعد ان کا اجمالی جائزہ لینا مناسب معلوم ہوتا ہے۔ امام حاکم اور ان کی مستدرک پر سب سے مشہور الزام تساہل کا ہے۔ اس سلسلہ میں چند اور ضمنی الزامات بھی عائد کئے گئے ہیں لیکن ان کا اصل تعلق بھی تساہل ہی سے ہے۔

مستدرک اور صحیحین

مستدرک کی تالیف کا مقصد صحیحین میں ان متروک روایات کو جمع کرنا ہے جو امام حاکم کے خیال میں ان کی شرائط ومعیار کے مطابق صحیح ہونے کے باوجود ان میں شامل نہیں کی گئیں۔ اس سلسلہ میں بحث طلب امر یہ ہے کہ امام حاکم نے جن روایات کے شیخین کی شرط کے مطابق صحیح ہونے کا دعوی کیا ہے وہ واقعۃً صحیح ہیں یا نہیں۔ حافظ ابوسعید مالینی کا بیان ہے کہ میں نے مستدرک کا مطالعہ کیا تو مجھ کو اس کی ایک حدیث بھی شیخین کی شرائط کے مطابق نہیں ملی۔ حافظ ابراہیم بن محمد ارموی کہتے ہیں: ''ابوعبداللہ حاکم نے مستدرک میں بہت سی ایسی روایات جمع کی ہیں جن کے بارے میں گو ان کا خیال ہے کہ وہ شیخین کی حدیثوں کی طرح صحیح ہیں۔ لیکن علمائے کبار نے اس سلسلہ میں حاکم کو غلط ٹھہرایا ہے اور ان پر سخت نکیر کی ہے۔ (۳۳)

حافظ ابوسعید مالینی کی رائے کو عام طور پر حقیقت سے بعید اور زیادتی پر محمول کیا گیا ہے۔ حافظ ذہبی نے اس کی نہائت پر زور تردید کی۔ ان کی تردید اس لئے زیادہ معتبر اور قابل لحاظ ہے کہ انہوں نے مستدرک کا دقت نظر سے مطالعہ کیا ہے اور اس کی تلخیص لکھی ہے۔ آپ لکھتے ہیں:

> ''مستدرک کے متعلق حافظ مالینی کی رائے سراسر زیادتی اور صریح ناانصافی پر مبنی ہے۔ انصاف کی بات یہ ہے کہ مستدرک کا تقریبا نصف حصہ ایسی روایات پر مشتمل ہے جو شیخین یا ان میں سے کسی ایک کی شرائط کے مطابق ہیں۔ البتہ اس کے چوتھائی حصہ میں ایسی حدیثیں ہیں جن کے اسناد بظاہر تو صحیح ہیں۔ لیکن وہ شیخین کی شرائط کے مطابق نہیں ہیں۔ بقیہ چوتھائی حصےّ میں ضعیف ومنکر بلکہ موضوع روایات بھی شامل ہیں میں نے اپنی تلخیص میں ان کی تصریح اور تنبیہ کی ہے۔''

ضعیف اور موضوع روایات

دوسرا اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ مستدرک میں ضعیف اور موضوع روایات پائی جاتی ہیں۔ حافظ ذہبی لکھتے ہیں:

''اس میں شک نہیں کہ مستدرک میں ایسی حدیثیں بھی ہیں جو شرائط صحت کے خلاف ہیں بلکہ موضوع حدیثیں بھی ہیں جو اس کے شایان شان نہیں''۔(۳۴)

دوسری جگہ لکھتے ہیں:

''گو حاکم حدیث میں امام تھے تاہم انہوں نے مستدرک میں ساقط حدیثوں کی بھی تصحیح کردی ہے''۔(۳۵)

مستدرک میں ضعیف و منکر بلکہ موضوع روایات کا بھی یقینی طور پر پایا جانا ثابت ہے۔ حافظ ابن الجوزی نے مستدرک کی ساٹھ حدیثوں کو موضوع قرار دیا ہے۔لیکن ان میں سے اکثر کو محدّثین نے تسلیم نہیں کیا ہے۔ رہیں ضعیف روایات تو وہ موضوعات کے ساتھ شامل ہوکر چوتھے حصہ کے برابر ہوں گی۔ضعیف احادیث سے کوئی کتاب بھی خالی نہیں ہے لیکن مستدرک میں ان کی تعداد اس لئے زاید معلوم ہوتی ہے کہ وہ خود ضخیم کتاب ہے اور اس کی ضخامت کے اعتبار سے یہ تعداد زیادہ نہیں۔

شاہ عبدالعزیز صاحب نے مستدرک کا شمار حدیث کے تیسرے طبقہ کی کتابوں میں کیا ہے اور اس طبقہ کے متعلق ان کا اور ان کے والد حضرت شاہ ولی اللہ دہلوی کا بیان ہے:

''اگرچہ ان کتابوں کے مؤلفین علوم حدیث میں ماہر، ثقہ اور ضبط و عدالت کی صفات سے متصف تھے۔لیکن ان میں صحیح، حسن اور ضعیف ہر قسم کی حدیثیں پائی جاتی ہیں۔ بلکہ ان کی بعض حدیثیں موضوع بھی ہیں گو ان کے اکثر رواۃ عدالت کی صفت سے متصف ہیں تاہم بعض مستور اور مجہول الحال ہیں۔''(۲۱)

حوالہ جات وحواشی

۱۔ ابن الجوزی، عبدالرحمٰن بن علی بن محمد ابوالفرج۔ المنتظم فی تواریخ الملوک والأمم، ج ۷، ص ۲۷۴

۲۔ ابن کثیر، اسماعیل عمر بن کثیر الدمشقی، البدایۃ والنھایۃ، ج ۱۱، ص ۳۵۵

۳۔ الخطیب، ابوبکر احمد بن علی البغدادی، تاریخ بغداد، ج ۵، ص ۲۴۳

۴۔ الذھبی، ابوعبداللہ محمد بن احمد۔ تذکرہ الحفاظ۔

۵۔ الذھبی، محمد بن احمد۔ سیر أعلام النبلاء۔ ج ۱۷، ص ۱۶۳

۶۔ ابن خلدون، عبدالرحمٰن، مقدمہ، ص ۴۵۸

۷۔ السبکی، ابونصر عبدالوہاب بن علی۔ طبقات الشافعیہ، ج ۴۔ ص ۱۵۹۔۱۶۰

۸۔ ایضاً

۹۔ الذھبی، سیر أعلام النبلاء۔ ج ۱۷، ص ۱۶۳

۱۰۔ السبکی، طبقات الشافعیہ۔ ج ۴، ص ۱۵۹

۱۱۔ ایضاً

۱۲۔ ابن کثیر، البدایۃ والنھایۃ۔ ج ۱۱، ص ۳۵۵

۱۳۔ ابن خلکان، ابوالعباس احمد بن محمد۔ وفیات الأعیان۔ تحقیق: د/ احسان عباس، ج ۴۔ ص ۲۸۱

۱۴۔ الذھبی، تذکرۃ الحفاظ۔ ج ۳، ص ۲۶۴

۱۵۔ السبکی، طبقات الشافعیہ۔ ج ۴، ص ۱۶۰

۱۶۔ ابن خلکان، وفیات الأعیان۔ ج ۴، ص ۲۸۱

۱۷۔ السمعانی، أبوسعد، عبدالکریم بن محمد۔ الأنساب۔ ج ۲، ص ۳۷۰

۱۸۔ حاکم، محمد بن عبداللہ نیشاپوری۔ المدخل إلی علم الحدیث۔ ص ۵، ۶

۱۹۔ السبکی، طبقات الشافعیۃ۔ ج ۴، ص ۱۶۰

۲۰۔ ایضاً

۲۱۔ ابن خلدون، مقدمہ۔ ص ۴۵۸

۲۲۔ حاجی خلیفہ، مصطفیٰ بن عبداللہ القسطنطینی۔ کشف الظنون من أسامی الکتب والفنون۔ ج ۲، ص ۲۹

۲۳۔ حاکم نیشاپوری۔ المستدرک علی الصحیحین۔ تحقیق: مصطفیٰ عبدالقادر عطاء۔ ج ۱، ص ۴۱۔۴۲

۲۴۔ ابن الصلاح، عثمان بن صلاح الدین الکردی، مقدمہ۔ص ۱۹۲

۲۵۔ حاکم، المستدرک، ج ۳، ص ۱۸۵

۲۶۔ ایضاً۔ ج ۴، ص ۸۸۵

۲۷۔ ایضاً۔ ج ۲، ص ۶۵۔۶۶

۲۸۔ ایضاً۔ ج ۲، ص ۱۱

۲۹۔ ایضاً۔ ج ۲، ص ۱۳

۳۰۔ ایضاً۔ ج ۳، ص ۶۱

۳۱۔ ایضاً۔ ج ۳، ص ۱۶۔۱۷

۳۲۔ ایضاً۔ ج ۱، ص ۵۰۹

۳۳۔ السبکی، طبقات الشافعیۃ۔ ج ۳، ص ۵۹

۳۴۔ الذھبی، تذکرۃ الحفاظ۔ ج ۳، ص ۲۵۴

۳۵۔ الذھبی، میزان الإعتدال۔ ج ۳، ص ۵۸

۳۶۔ الشاہ ولی اللہ الدھلوی۔ حجۃ اللہ البالغۃ

مسیحی علم الکلام اور مسلمان

(برصغیر کے تناظر میں)

ڈاکٹر محمد عبداللہ *

اگر مسیحی مآخذ پر اعتماد کیا جائے تو ماننا پڑے گا کہ برصغیر میں مسیحیت کی آمد بہت قدیم ہے۔(۱) تاہم باقاعدہ مسیحی آبادی کا پتہ چوتھی صدی عیسوی میں ملتا ہے جب کہ شامی خاندان کے کچھ مسیحی ہندوستان کے ساحل مالابار پر آباد ہو گئے۔ مالابار کے مقامی راجاؤں نے ان سے بہت اچھا سلوک کیا اور ان کو غیر معمولی مراعات دیں۔

تجارتی اغراض و مقاصد کے لیے سب سے پہلے پندرھویں صدی عیسوی میں پرتگیزی آئے جو کالی کٹ میں لنگر انداز ہوئے مگر انہوں نے اسی علاقے پر قناعت نہ کی بلکہ اپنی توسیع پسندانہ سرگرمیوں کے نتیجے میں مغربی ساحل کے دیگر علاقوں پر بھی قابض ہو گئے۔ پرتگیزیوں نے مغل حکمرانوں خصوصاً جلال الدین اکبر پر اثر انداز ہونے کی پوری کوشش کی اور اکبر کی نام نہاد، وسیع المشربی، کے نتیجے میں گو اسے مختلف اوقات میں تین مسیحی وفود بھی اس کے دربار میں باریاب ہوئے (۲) مذکورہ وفود کے قیام و تعلیمات کا اکبر کی شخصیت پر گہرا اثر ہوا جس کا اظہار دربار اکبری کے معروف مؤرخ ملا عبدالقادر بدایونی نے بھی کیا ہے۔(۳)

شہنشاہ جہانگیر کے دور میں برطانیہ سے سرطامس رو، کا بطور سفیر بن کر آنا ہندوستان کی مسیحی تاریخ میں نہایت اہم حیثیت رکھتا ہے، یہی وجہ ہے کہ مسیحی مؤرخین مذکورہ سفیر کی آمد کو برصغیر پاک و ہند میں مسیحیت کا باقاعدہ نقش اوّل، گردانتے ہیں جس کی بدولت سیاسی و تجارتی اثر و رسوخ کا آغاز ہوا۔(۴)

اگرچہ برصغیر میں تجارت کی غرض سے عہد مغلیہ میں دیگر ممالک کے باشندے مثلاً پرتگیزی، ولندیزی، فرانسیسی وغیرہ بھی آئے مگر جو عروج برطانوی تجارتی کمپنی، ایسٹ انڈیا کمپنی، کو حاصل ہوا وہ کسی اور کے حصے میں نہیں آیا بعد ازاں یہی تجارتی کمپنی ملک کی سیاہ و سفید کی مالک بن گئی۔

---

* لیکچرار، ادارہ علوم اسلامیہ، پنجاب یونیورسٹی، لاہور

اورنگزیب عالمگیر کی وفات کے بعد وہ قیامت برپا ہوئی کہ ملک کا شیرازہ بکھر گیا۔ اور یورپ کی وہی سفید فام طاقتیں جن پر عالمگیر کے دادا، پڑدادا نے مہربانیوں اور شاہانہ عنایات کی بارش کی تھی جن کو شاہجہان نے شکنجہ تادیب میں کسا تھا۔ جن کو عالمگیر نے پہلے ملک بدر کر دیا تھا پھر معاف کر کے تجارت کی اجازت دی تھی ابھی سو سال بھی پورے نہیں ہوئے تھے کہ عالمگیر کی راجدھانی پر اس کا تسلط ہو گیا اور عالمگیر کا پوتا (شاہ عالم) اس کا وظیفہ خوار ہوا۔ (۵)

چنانچہ برصغیر پر انگریزوں کے اس ہمہ گیر تسلط کا ایک اہم مقصد مسیحی تعلیمات کا فروغ اور مقامی آبادی کو عیسائی بنانا بھی تھا۔ اس امر کا اعتراف مسٹر مینگلز کے اس بیان سے ہوتا ہے جو اس نے برطانوی پارلیمنٹ میں 1857ء میں دیا، اس کے مطابق:

> ''قدرت نے ہندوستان کی وسیع سلطنت انگلستان کو تفویض کی ہے تاکہ مسیح کا جھنڈا ہندوستان کے ایک سرے سے لے کر دوسرے سرے تک فاتحانہ لہرائے۔ ہر شخص کو چاہیے کہ وہ اپنی قوت صرف کر دے تاکہ تمام ہندوستان کو عیسائی بنانے کا کام جاری رکھنے میں کسی وجہ سے کوئی تعویق نہ ہو سکے۔'' (۶)

اگرچہ 1857ء کی جنگ آزادی میں مسلمانوں کی ہزیمت کے بعد تو انگریزوں کا راستہ بالکل صاف ہو گیا تھا تاہم برصغیر میں مسیحیت کی توسیع و اشاعت کا آغاز بہت پہلے سے ہو چکا تھا۔ فروغ مسیحیت کا پہلا سرکاری منصوبہ اس وقت سامنے آیا جب لارڈ منٹو کے عہد میں چارٹر ایکٹ 1813ء منظور ہوا جس کے تحت مسیحی منادوں کو مشنری سرگرمیوں کے لیے باقاعدہ اجازت نامے جاری ہوئے اور مشنری سرگرمیاں فروغ پانے لگیں (۷) مسلمان ان طریقوں سے خوش نہیں تھے جو مسیحی مبلغین نے اختیار کیے تھے۔ ان کے اصول کار توہین آمیز اور بھونڈے تھے۔ انیسویں صدی کے پہلے نصف میں کمپنی کے دیوانی اور فوجی حکام میں تبلیغی جوش و خروش عام تھا بعض اوقات خود مقامی حکام مسیحی مبلغوں کی حیثیت سے کام کرتے تھے اور ان کے لیے یہ کوئی غیر معمولی بات نہ تھی کہ مسلمان اور ہندوؤں کے مذہبی اجتماعات اور جلسوں میں چلے جائیں اور سامعین کے سامنے کھڑے ہو کر گالیوں کی بوچھاڑ کرنے کے ساتھ ان کی مذہبی غلطیاں ظاہر کرنے لگیں۔

فرانسیسی مستشرق گارساں دتاسی لکھتے ہیں:

''مسیحی مبلغین اپنا مذہبی جوش ظاہر کرنے کا کوئی موقع ہاتھ سے جانے نہیں دیتے تھے، چنانچہ میلوں کے موقعوں پر جو مذہبی اور تجارتی دونوں اہمیت رکھتے تھے ہندوستانیوں کے جم غفیر میں اپنا خیمہ لگا لیتے وہاں تقریر اور وعظ کرتے اور رسالے تقسیم کرتے .....''(۸)

سر سید احمد خان جو انگریزوں اور مسیحیوں کے لیے نرم گوشہ رکھتے تھے انہوں نے بھی ایسے حالات و اقدامات پر تشویش کا اظہار کیا ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

''مشنری سکول بہت جاری ہوئے اور ان میں مذہبی تعلیم شروع ہوئی سب لوگ کہتے تھے کہ یہ سرکار کی طرف سے ہیں بعض اضلاع میں بہت بڑے بڑے عالی قدر حکام معتمدان سکولوں میں جاتے تھے اور لوگوں کو اس میں داخل اور شامل ہونے کی ترغیب دیتے تھے امتحان مذہبی کتابوں سے لیا جاتا تھا طالب علموں سے جو لڑکے کم عمر ہوتے ان سے پوچھا جاتا کہ تمہارا خدا کون ہے؟ تمہارا نجات دینے والا کون ہے؟ اور جب وہ عیسائی مذہب کے مطابق جواب دیتے تو اس پر ان کو انعام ملتا۔''(۹)

سید ابوالحسن علی ندویؒ نے ان حالات کا نقشہ اپنے الفاظ میں یوں کھینچا ہے:

''یورپ کی مسیحی مشنریاں پوری آزادی کے ساتھ حکومت وقت کی سربراہی اور کفالت میں شہر شہر اور گاؤں گاؤں میں اپنے جال بچھائے ہوئے تھیں، ہزاروں کی تعداد میں عیسائی مبلغین ملک کے طول و عرض میں پھیلے ہوئے تھے سینکڑوں ناخواندہ اور نیم تعلیم یافتہ افراد اقبال مند فاتح قوم کا مذہب اختیار کر رہے تھے اور ان کی ظاہری شان و شوکت، حکومت اور قوت کمزور اور ناخواندہ افراد کے نزدیک حقانیت کی دلیل تھی''(۱۰)

تاریخ اسلام اس امر پر شاہد ہے کہ علماء اسلام نے ہر دور میں باطل فرق و مذاہب کا تعاقب کیا ہے اور اس دور کے حالات کے پیش نظر ان کے افکار و خیالات کا رد کیا ہے۔ برصغیر کے مذکورہ مذہبی اور سیاسی تناظر میں بلا مبالغہ یہ بات کہی جاسکتی ہے کہ اٹھارہویں اور انیسویں صدی عیسوی مسیحی علم الکلام کے عروج کی صدیاں ہیں

جس کی بڑی وجہ حکومت وقت کی تائید اور پشت پناہی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ مسیحی مناد مسلمانوں پر جارحانہ طریقے سے حملہ کر رہے تھے۔ اس علمی و مذہبی جارحیت کے اہم نکات یہ تھے:

① قرآن مجید اصل نہیں بلکہ اس میں تحریف ہوئی ہے۔

② قرآن مجید میں کوئی نئی چیز نہیں بلکہ توریت و زبور سے سرقہ کی گئی ہے۔

③ کتابِ مقدس (Bible) کے مطالب قرآن و حدیث کے خلاف ہیں اس لیے قرآن کتاب الٰہی نہیں۔

④ اسلام کی اشاعت بزور شمشیر ہوئی ہے۔

⑤ حضور اکرم ﷺ کی ذات اقدس پر الزامات اور ناروا اعتراضات۔ (۱۱)

اس کے برعکس مسیحی اپنے عقائد و تعلیمات مثلاً الوہیت مسیح، ابنیت مسیح، تثلیث، کفارہ اور کتاب مقدس کی حقانیت کو ثابت کرنے پر تلے ہوئے تھے اور بڑی تعداد میں نہ صرف کتب شائع ہو رہی تھیں۔ بلکہ رسائل و مجلّات بھی جاری ہو رہے تھے۔

آئندہ صفحات میں ان علماء کرام کی مساعی جمیلہ کا ایک مختصر جائزہ پیش کیا جاتا ہے جنہوں نے برصغیر میں اس نازک دور میں مسیحی علم الکلام پر قلم اٹھایا اور اپنے زبان و قلم دونوں سے اسلام کے دفاع کا فریضہ سرانجام دیا اور مسیحیت کے باطل عقائد و نظریات کا پردہ چاک کیا۔

❶ سید آل حسن موہانی (۱۷۸۷ء۔۱۸۷۲ء)

سید آل حسن قصبہ موہان ضلع آناؤ کے رہنے والے تھے۔ سلسلہ نسب امام موسیٰ کاظم تک پہنچتا ہے۔ تعلیم و تربیت کے بعد منصفی کے عہدے پر فائز رہے بعد ازاں دہلی اور مراد آباد میں وکالت بھی کرتے رہے۔ مولانا حسرت موہانی کے پڑنانا تھے برصغیر میں مسیحی علم الکلام پر اوّلین قلم اٹھانے والوں میں آپ کا شمار ہوتا ہے چنانچہ امداد صابری لکھتے ہیں:

> ''مولانا آل حسن نے پادری فانڈر کی کتاب میزان الحق مطبوعہ ۱۸۳۳ء اور پادری اسمتھ کی کتاب دین حق مطبوعہ ۱۸۴۳ء کے جواب میں ۱۲۵۹ھ میں ''استفسار'' کے

نام سے ایک کتاب طبع کرائی۔ جو بڑے سائز کے آٹھ سو صفحات پر مشتمل تھی۔ یہ
کتاب تحقیق و معلومات اور دلائل و براہین کے اعتبار سے کتب ردِّ نصاریٰ میں
افضلیت کا درجہ رکھتی ہے۔'' (۱۲)

مولانا سید آل حسن موہانی نے عیسائیوں پر جو اعتراضات استفسار کی صورت میں کیے ان کی تعداد اٹھارہ ہے بعد میں آنے والے مسلمان متکلمین نے اس سے خوب استفادہ کیا ہے یہی وجہ ہے کہ علامہ ڈاکٹر خالد محمود کے خیال میں بعد میں لکھی جانے والی اسلامی کتابوں (علم الکلام) میں ہر متن کی حیثیت رکھتی ہے۔ (۱۳) سید آل حسن موہانی نے مذکورہ کتاب مقدسہ (Bible) کے حوالے سے مندرجہ ذیل پہلوؤں پر کلام کیا ہے:

① توریت میں بعض روایتیں ایسی بھی ملتی ہیں کہ اس سے ساری شریعت اسرائیلیہ کا اعتبار ختم ہو جاتا ہے۔

② خدا کے کلام میں دوسرے کلام ملنے سے کتاب اللہ کا اعتبار ختم ہو جاتا ہے۔

③ اناجیل کی روایتوں کے اسناد کا پتہ نہیں لگتا اور روایتوں میں بھی اختلاف ہے۔

④ اناجیل کی تالیف ایسی ہے جیسے ہمارے ''شواہد النبوۃ'' ہے جو قرآن کی طرح جمع نہیں ہوئے۔

⑤ توریت کی عزراء نبی کے عہد سے بطلیموس کے عہد تک اور عہد جدید کے حواریوں کے عہد سے قسطنطین کے زمانہ تک کی سندیں کسی عیسائی عالم کے پاس نہیں۔ (۱۴)

مولانا آل حسن موہانی کو مناظرے میں بھی خاص ملکہ حاصل تھا لیکن آپ کو غصہ بہت جلد آ جاتا تھا اس لیے تقریری مناظرہ سے احتراز کرتے تھے۔ اسی بناء پر آپ کا تحریری مناظرہ پادری فانڈر کے ساتھ 22/جولائی 1844ء سے فروری 1854ء تک جاری رہا ان مراسلوں کی تعداد گیارہ ہے۔ جو فریقین کی جانب سے سوال و جواب کی صورت میں لکھے گئے۔ ان مراسلوں میں دو باتوں کا نہایت اہتمام نظر آیا ہے۔ ایک طرف فریقِ مخالف کا ادب و احترام اور دوسرے حضور اکرم ﷺ سے عقیدت و محبت۔ مثال کے طور پر 17/اگست 1844ء کے ایک مراسلہ میں پادری فانڈر کو لکھتے ہیں:

'' ہمارے پیغمبر خدا کا نام یا لقب تعظیم سے لینا اگر منظور نہ ہو تو اس طرح لکھیے:
تمہارے نبی یا مسلمانوں کے نبی اور صیغہ افعال کے یا ضمائر جو ان کے متعلق آویں تو

بصیغہ جمع میں لکھیے۔ جیسا کہ اہل زبان بولتے ہیں ورنہ ہم سے بات چیت نہ کی جائے۔ اورنہایت رنج ہوگا۔'' (۱۵)

❷ ڈاکٹرمحمد وزیرخان (م:1873ء)

ڈاکٹرمحمد وزیرخان صوبہ بہار کے رہنے والے تھے۔ میڈیکل کالج کلکتہ سے طب کی تعلیم حاصل کی۔ مزید تعلیم کے لیے لندن روانہ ہوئے۔ وہیں مطالعہ مسیحیت میں دلچسپی پیدا ہوئی۔ انگریزی زبان پر مہارت ہی نہیں بلکہ مسیحیت کے انگریزی ادب پر گہری نظر تھی۔ یہی وجہ ہے کہ لندن سے واپسی پر تورات و انجیل کے قدیم نسخے اوران پر کی گئی تنقیدیں اپنے ساتھ ہندوستان لائے۔ ڈاکٹر موصوف نے ہندوستان میں مسیحیت کے تحقیقی مطالعہ کی بنیادرکھی اوراصل مآخذ کے ذریعے یہودونصاریٰ کی کتب تک رسائی حاصل کی۔ آگرہ کی جامع مسجد میں علماء باقاعدہ ان سے درس لیتے تھےاور یہ سلسلہ چارسال تک جاری رہا۔ (۱۶)

اگرچہ مسیحی علم الکلام پرآپ کی باقاعدہ تالیف تونہیں ہے تاہم متعددمناظروں میں آپ نے حصہ لیا ہے۔ 1854ء کامعروف مناظرہ،مناظرہ اکبرآباد، میں مولانا رحمت اللہ کیرانوی کی معاونت آپ نے کی۔ علاوہ ازیں پادری فرنچ سے بھی مناظرہ کیا۔ پادری فانڈر سے مئی تااگست ۱۸۵۴ءمناظرۂ اکبرآباد کے سلسلے میں خط وکتابت ہوئی جوروداد کی شکل میں محفوظ ہے۔ (۱۷)

❸ مولانارحمت اللہ کیرانوی (۱۸۱۸ء۔۱۸۹۱ء)

مولانارحمت اللہ کیرانوی ہندوستان میں عثمانی خاندان کے چشم و چراغ اور کیرانہ ضلع مظفرنگر کے باشندے ہیں۔ (۱۸) آپ نے دفاع اسلام کا فریضہ ایسے وقت میں سرانجام دیا جب کہ برطانوی اقتدار کا سورج نصف النہار پرتھااور جرمن پادری فانڈر (C.G. PFANDER) کوحکومتِ وقت کی مکمل سرپرستی اور پشت پناہی حاصل تھی۔ (۱۹) پادری فانڈر نے مندرجہ ذیل کتب اسلام اور مسیحی تناظر میں تالیف کیں:

① مفتاح الاسرار ② طریق الحیات

③ شجرزندگانی ④ میزان الحق

اگر چہ اس کی جملہ کتب اسلام، پیغمبر اسلام اور قرآن حکیم پر غیر معمولی اعتراضات پر مبنی تھیں۔ تاہم مؤخر الذکر کتاب جس کے عربی، فارسی اور انگریزی میں تراجم ہوئے بطور خاص مسلمانوں کے سامنے بطور چیلنج کے پیش کرتا تھا۔ (۲۰)

مولانا رحمت اللہ کیرانوی نے ابتدأ تو اپنے مختصر رسائل اور بعض میں پادری مذکور کے اعتراضات کا جواب دیا اور دین اسلام کی حقانیت کو ثابت کیا۔ تاہم انہوں نے یہ محسوس کیا کہ جب تک پادری موصوف سے بالمشافہ گفتگو نہ ہو اور مجمع عام میں بحث نہ ہو اس وقت تک پادری فانڈر کا مؤثر جواب ناممکن ہے۔ چنانچہ پادری موصوف سے طویل خط وکتابت کے بعد مناظرے کی شرائط طے پائیں اور مناظرے کے لیے مندرجہ ذیل موضوعات طے ہوئے:

① نسخ بائبل ② تحریف بائبل

③ تثلیث اور الوہیت مسیح ④ اثبات نبوت محمدیؐ۔ (۲۱)

یہ تاریخی مناظرہ جو مناظرۂ اکبر آباد کے نام سے بھی معروف ہے، اپریل 1852ء میں قسیس اعظم فانڈر اور مولانا رحمت اللہ کیرانوی کے درمیان ہوا۔ پادری فانڈر کی معاونت پادری فرنچ اور مولانا کیرانوی کی معاونت ڈاکٹر وزیر خان نے کی۔ مجمع عام میں معززین، علماء کرام اور اعیان حکومت شامل تھے۔ ہر دو فریقین کی طرف سے حکم مقرر کیے گئے۔ طے شدہ عنوانات پر دو روز تک بحث ہوئی تاہم صرف دو عنوانات پر بحث ہو سکی اور پھر باوجود کوشش کے یہ بحث جاری نہ رہ سکی۔ اس مناظرہ میں مجمع عام کے سامنے پادری فانڈر نے انجیل میں تحریف کا اقرار کیا (۲۲) مناظرہ کے اثرات ونتائج کے بارے میں سید ابوالحسن علی ندوی رقم طراز ہیں:

> ''حضرت مولانا کیرانوی نے یہ خدمت ایسے زمانہ میں انجام دی جو مسلمانوں کے لیے انتہائی نازک اور صبر آزما تھا۔ ان کا حریف وہ تھا جس کو زمانہ کے سب سے بڑے فاتح گروہ کی پشت پناہی حاصل تھی اور وہ بڑی طاقت اس کی سرپرست تھی جس کے زمانے میں آفتاب غروب نہیں ہوتا تھا اور جس کے تمدّن، تہذیب اور تعلیم کی پوری دنیا میں دھاک بیٹھی ہوئی تھی۔'' (۲۳)

مولانا رحمت اللہ کیرانوی کی مسیحی علم الکلام پر مندرجہ ذیل تصنیفات ہیں۔

① البحث الشریف فی اثبات النسخ والتحریف

② احسن الحدیث فی ابطال التثلیث

③ ازالۃ الاوہام: یہ کتاب مولانا نے فارسی میں تالیف کی بعدازاں عوام الناس کی ضرورت کے پیش نظر خود ہی اس کا اردو میں ترجمہ کیا۔ اس میں حضور اکرم ﷺ کی نبوت و معجزات پر مسیحی معترضین کا جواب دیا گیا ہے۔

④ اعجاز عیسوی: اس کتاب کے پہلے حصے میں کتب مقدسہ (تورات و انجیل) کی تحریفات پر مفصل بحث ہے جب کہ دوسرے حصے میں میزان الحق کے بعض مباحث کا جواب ہے۔

مولانا تقی عثمانی مذکورہ کتاب کے بارے میں لکھتے ہیں:

''اس میں انہوں نے تحریف بائبل پر سب سے زیادہ شرح وبسط کے ساتھ بحث کی ہے اور اس لحاظ سے اس کتاب کی کوئی نظیر عربی، فارسی یا اردو ادب میں موجود نہیں ہے۔ بلکہ انگریزی زبان کی کسی کتاب میں بھی اتنے استقصاء کے ساتھ بائبل کے تضادات، غلطیوں اور تحریفات کا بیان میری نظر سے نہیں گذرا۔'' (۲۴)

⑤ ازالۃ الشکوک: یہ کتاب بنیادی طور پر مسیحیوں کے 29 سوالوں کے جوابات پر مشتمل ہے جو مولانا نے ولی عہد مرزا فخر الدین کے حکم پر تحریر کیے۔ (۲۵)

⑥ اظہار الحق: مسیحی علم الکلام پر مولانا کی سب سے زیادہ ضخیم اور معروف کتاب ''اظہار الحق'' ہے۔ جو اپنی نوعیت کے اعتبار سے بنیادی مآخذ کی حامل ہے۔ مذکورہ کتاب مولانا نے قسطنطنیہ (ترکی) میں چھ ماہ کے قلیل عرصہ میں 1823ء میں سلطان عبدالعزیز خان کے حکم پر قلمبند کی یہ کتاب ایک مقدمہ اور چھ ابواب پر مشتمل ہے۔ ابواب کے عنوانات یہ ہیں:

پہلا باب	:	بیان و تفصیل کتب عہد قدیم و جدید۔
دوسرا باب	:	بیان و تفصیل اثبات تحریف کتب عہد قدیم و جدید۔

تیسرا باب	:	بیان و تفصیل اثبات نسخ کتب عہد قدیم وجدید۔
چوتھا باب	:	بیان و تفصیل، ابطال تثلیث۔
پانچواں باب	:	قرآن حکیم کا معجزہ و کلام اللہ ہونا۔
چھٹا باب	:	اثبات نبوتِ محمدؐ اور مسیحی معترضین کے جوابات۔

اظہار الحق کی مقبولیت کا اندازہ اس امر سے لگایا جاسکتا ہے کہ دنیا کی آٹھ زبانوں میں اس کا ترجمہ ہو چکا ہے اور اب تک دس سے زائد طبعات منصۂ شہود پر آ چکی ہیں جب کہ اردو زبان میں ترجمہ ''بائبل سے قرآن تک'' کے نام سے مولانا اکبر علی سہارن پوری نے کیا ہے اور مولانا تقی عثمانی نے مذکورہ ترجمہ کو عام فہم بنا کر شائع کیا ہے۔ (۲۶) مذکورہ کتاب کی قدر و قیمت کے بارے میں ڈاکٹر محمد حمید اللہ کی رائے یہ ہے:

> ''میں اپنے بچپن سے کتاب اظہار الحق کا نام سنتا رہا ہوں اور اس کی تعریف ان الفاظ میں کہ وہ ایک الہامی کتاب ہے مطالعے اور عمر کے ساتھ کتاب اور مؤلف سے میری عقیدت اور میرا علم الیقین بڑھتے ہی رہے۔ مولانا رحمت اللہ کیرانوی نے جس زمانہ میں یہ کتاب تالیف کی اس زمامہ میں عیسائی لٹریچر اسلامی زبانوں میں نہ ہونے کے برابر تھا اور پھر مسلمان اور خصوصاً علماء فرنگی زبانوں سے نابلد تھے۔ ایسے میں مولانا رحمت اللہ کیرانوی کا استنبول میں بیٹھ کر ایسی کتاب لکھ دینا جس سے بہتر تو کیا اس کے برابر بھی چودھویں صدی میں باوجود اتنے علمی و تحقیقی وسائل کے ناممکن ہے یہ مولانا کی کرامت سے کم نہیں۔ مولانا کی سوا سو برس پہلے کی لکھی ہوئی کتاب آج بھی تقریباً حرف الخیر کی حیثیت رکھتی ہے۔'' (۲۷)

سید ابوالحسن علی ندوی رقم طراز ہیں:

> ''اظہار الحق میں، مؤلف نے دفاعی مؤقف کی بجائے حملہ آور ہونے کا مؤقف اختیار کیا ہے اور یہ مؤقف بہت ہی کارآمد ہوتا ہے کہ حریف کو دفاعی پوزیشن میں ڈال دیا جائے اور اس کو مجبور کیا جائے کہ وہ ملزم کے کٹہرے میں کھڑا ہو اور اپنی صفائی پیش کرے۔

پہلے علماء نے اس بات کو محسوس نہیں کیا تھا اور تورات وانجیل اور قرآن کو ہم پلہ سمجھ کر گفتگو کرتے تھے اس طرح ان صحفیوں کو وہ اہمیت حاصل ہو جاتی جس کے وہ یقیناً مستحق نہ تھے حالانکہ خود حاملین تورات وانجیل یہ تسلیم نہیں کرتے کہ قرآن کی طرح بغیر کسی تغیر و تبدل کے آسمانی صحیفوں کا امتیاز ان میں پایا جاتا ہے۔'' (۲۸)

شیخ محمد اکرام لکھتے ہیں:

''علمی تصنیف کے میدان میں ان کا بڑا کارنامہ اظہار الحق ہے جسے انہوں نے پادری فانڈر کی کتاب میزان الحق کے جواب میں لکھا اور جو مسیحی معترضین کے اعتراضات میں آج بھی اسلامی دنیا کی بہترین تصنیف سمجھی جاتی ہے۔'' (۲۹)

مولانا محمد قاسم نانوتویؒ (۱۲۴۸ھ۔۱۲۹۷ھ)

حجۃ الاسلام، مولانا محمد قاسم نانوتویؒ، دارالعلوم دیوبند کے بانی اور مولانا کیرانویؒ کے ہم عصر تھے۔ آپ نے بھی باطل فرقوں خصوصاً نصاریٰ، آریہ کی تردید اور دین حق کی ترویج میں بڑھ چڑھ کی حصہ لیا۔ آپ نے مقدمہ ''انتصار الاسلام'' میں انہی کلامی مسائل پر بحث کی ہے۔

آپ کے نمایاں مناظرے مندرجہ ذیل ہیں:

❶ چاندپور کے مذہبی اجتماع میں مباحثہ

شاہ جہان پور سے پانچ میل کے فاصلے پر چاندپور نامی قصبہ تھا، جس میں ۱۸۷۶ء میں مذہبی جلسہ بنام ''میلہ خداشناسی'' مقرر کیا، مسلمانوں، مسیحیوں اور ہندوؤں کا باہمی مباحثہ طے پایا، لالہ جی کمال ہوشیاری سے باہر ہو گئے۔ اصل گفتگو مسلمانوں اور عیسائیوں کے درمیان ہوئی۔ عیسائیوں کی طرف سے دیگر پادریوں کے علاوہ فرنگی پادری نولس بھی تھے جو چوٹی کے مناظر تھے۔ مسلمانوں کی طرف سے مولانا محمد قاسم نانوتویؒ، مولانا محمود الحسنؒ اور ابوالمنصور دہلویؒ تھے۔ پہلے دن پادری نے گفتگو کی دوسرے دن مولانا نے حقانیت اسلام پر وہ دلائل دیئے کہ پادری باہم کہتے تھے کہ ہم مغلوب ہو گئے۔ (۳۰)

❷ شاہجہان پور کا اجتماع

اس مناظرہ کے دوسال بعد ۱۸۷۸ء میں اہل اسلام اور باطل فرقوں کا مباحثہ طے ہوا جس میں پنڈت دیانندسرسوتی، منشی اندرمن، پادری جی ٹی اسکارٹ اور پادری نولس نے حصہ لیا، یہاں بھی لالے وقت کی نزاکت سے فائدہ اٹھا گئے، اصل گفتگو مولانا محمد قاسم نانوتویؒ اور پادریوں کے درمیان ہوئی، مولانا نے ایسے عقلی ونقلی دلائل دیئے کہ پادریوں سے کوئی جواب نہ بن پڑا، منشی پیارے لال نے کہا کہ:

''مولانا قاسم کا حال کیا بیان کیجئے ان کے دل پر علم کی دیوی بول رہی تھی۔'' (۳۱)

علاوہ ازیں مولانا محمد قاسم نانوتویؒ نے ایک پادری تاراچند سے بھی مناظرہ کیا۔

مولانا ابوالمنصور، ناصرالدین دھلوی (۱۸۲۳ء-۱۹۰۳ء)

مولانا سید ناصرالدین کا اصل وطن قصبہ سید آباد عرف درائی پور تھا۔ مگر ان کے والد سید محمد علی ناگ پور ریذیڈنسی میں منشی تھی۔ مروجہ علوم اپنے والد اور دادا سے حاصل کیے بعد ازاں کچھ عرصہ نواب جہانگیر خاں رئیس بھوپال کی مصاحبت میں رہے۔ اس کے علاوہ عمر بھر کوئی ملازمت نہ کی اور ہمہ تن تصنیف وتالیف اور تبلیغ میں مصروف رہے۔ زندگی کا ایک حصہ انہوں نے دہلی میں گذارا۔ اسی کے باعث دہلوی کہلوائے اور یہیں فوت ہوئے (۳۲) مولانا ابوالمنصور دہلوی کی مندرجہ ذیل کتب مطالعہ مسیحیت کے حوالے سے یادگار ہیں:

۱۔ نوید جاوید: نصرت المطابع دہلی، ۱۲۹۶، صفحات ۶۳۲ (اسلام پر ان اعتراضات کا جواب ہے جو ازروئے عقل کیے جاتے ہیں۔)

۲۔ عقوبۃ الضالین: نصرت المطابع دہلی، ۱۸۶۵ء صفحات ۱۹۶، (پادری عماد الدین کی کتاب ہدایت المسلمین کا جواب ہے جو مولانا رحمت اللہ کیرانوی کی اعجاز عیسوی کی تردید میں تالیف کی گئی ہے۔)

۳۔ لحن داؤدی: میسور پریس دہلی، ۱۲۸۹ھ، صفحات ۳۲، (پادری عماد الدین اور مجتہد لکھنوی کے درمیان تحریری مناظرہ ہوا جسے پادری نے نغمہ طنبوری کے نام سے مرتب کیا۔ مجتہد لکھنوی مولانا ابوالمنصور نے نغمہ طنبوری کا جواب لحن داؤدی، تحریر کیا۔)

۴۔ تصحیح التاویل: (پادری عمادالدین کی تفسیر مکاشفات پر تنقید وتبصرہ ہے)

۵۔ استیصال: نصرت المطابع ۱۲۹۱ھ، صفحات ۶۷، (پادری رام چندر کے رسالہ مسیح الدجال پر محاکمہ ہے)

۶۔ اعزاز قرآن: (پادری رام چندر کے رسالہ اعجاز قرآن پر تنقید وتبصرہ ہے)

۷۔ انعام عام: مطبع فاروقی دہلی، ۱۲۹۳ھ، صفحات ۴۸، (پادری رجب علی کے رسالہ آئینہ اسلام کا جواب ہے۔)

۸۔ افحام الخصام: نصرت المطابع دہلی، ۱۲۹۳ھ، صفحات ۱۲۸، (پادری راجرز کی تالیف تفتیش الاسلام کا جواب ہے۔)

۹۔ میزان المیزان: نصرت المطابع دہلی، ۱۲۹۴، صفحات ۱۶۰، (مولانا ابوالمنصور نے اس کتاب میں پادری فانڈر کی تالیف میزان الحق کا جواب دیا ہے۔)

۱۰۔ مصباح الابرار: نصرت المطابع دہلی، (پادری فانڈر کی تالیف مفتاح الاسرار کا جواب ہے۔)

۱۱۔ رقیمۃ الوداد: نصرت المطابع دہلی، ۱۲۹۷ھ، صفحات ۴۷، (پادری صفدر علی کے رسالہ نیاز نامہ کا جواب ہے۔)

۱۲۔ حرز جان: پادری عبداللہ آتھم کے رسالہ اصلیت قرآن کا جواب ہے۔

۱۳۔ تبیان: پادری صاحبان کے بارہ سوالوں کا جواب ہے۔

۱۴۔ احسن الدلیل فی معلومات توریت وانجیل۔

۱۵۔ تشویش القسیس: رسالہ اصل وافزائش وزوال دین محمدی کا جواب ہے۔

۱۶۔ ضمیمہ تنقیح البیان۔(۳۳)

مولانا عبدالحق حقانی (۱۸۴۹ء۔۱۹۱۷ء)

فن مناظرہ میں خاص ملکہ حاصل تھا اسی وجہ سے امام المناظرین کہلوائے، ابتدأ ندوۃ العلماء لکھنو میں تبلیغی شعبہ قائم کیا۔ بعدازاں مسیحی مشنریوں کا جواب دینے کے لیے خاص خاص مسلمانوں کو اکٹھا کیا۔ چنانچہ ۱۹۱۳ء میں مولانا ہی کے زیر صدارت، انجمن حمایت اسلام قائم ہوئی۔

تالیفات

مولانا نے مناظرہ کے میدان میں خاص طور پر ردنصاریٰ میں بہت سے کتب و رسائل تصنیف کیے جن میں سے چند ایک درج ذیل ہیں۔

① البیان فی علوم القرآن: یہ تفسیر حقانی کا ضخیم مقدمہ ہے جس میں نہ صرف قرآنی علوم کی مبادیات پر بحث کی گئی ہے بلکہ اس دور کے تہذیبی اور کلامی مسائل پر سیر حاصل بحث کی گئی ہے۔

② فتح المنان المعروف بہ تفسیر حقانی: انیسویں صدی کی ابتداء ہی سے ایک طرف عیسائیوں نے اسلام اور قرآن کے خلاف زہریلا پروپیگنڈہ شروع کر دیا اور دوسری طرف سائنسی ترقیوں سے مرعوب ہو کر بعض لوگوں کا خیال تھا کہ قرآن سائنسی تعلیمات کے خلاف ہے۔ چنانچہ آپ نے اس تفسیر میں ان دونوں پہلوؤں سے بالخصوص اور دیگر کلامی مباحث سے بالعموم اعتناء کیا ہے۔

③ تحریف القرآن: مطبع مجتبائی دہلی، ۱۲۹۵ھ، صفحات ۲۰، (ماسٹر رام چندر کے رسالہ تحریف القرآن کا جواب ہے۔)

④ احقاق حق۔

⑤ شہاب ثاقب۔

⑥ عقائد الاسلام۔

مولانا سید محمد علی مونگیریؒ (۱۸۴۶ء۔۱۹۲۷ء)

ندوۃ العلماء کے بانی، محمد علی مونگیری کی علمی اور فقہی بصیرت کا اعتراف حاجی امداد اللہ مہاجر مکی نے بھی کیا ہے۔ ۱۸۸۳ء میں ندوۃ العلماء کی بنیاد رکھی جو نہ صرف ہندوستان میں بلکہ پورے عالم اسلام کا ایک منفرد ادارہ تھا۔ کمالات محمدیہ، سے پتہ چلتا ہے کہ مولانا کو عیسائیت کے خطرہ کا علم اس وقت ہوا جب مدرسہ علی گڑھ کے دو طالب علم پادری عماد الدین کے پیدا کردہ شکوک وشبہات کا شکار ہو گئے۔ آپ نے انہیں دلائل سے قائل کر لیا اور مولانا آل حسن کی تالیف، استفسار، کا مطالعہ تجویز کیا۔ (۳۵)

مسیحیوں کے خلافِ اسلام پروپیگنڈے کا جواب دینے کے لیے ۱۸۷۳ء میں ایک اخبار ''منشورِ محمدی'' بھی جاری کرایا۔ جس طرح اللہ تعالیٰ نے مولانا رحمت اللہ کیرانویؒ کے لیے معاون و مددگار ڈاکٹر وزیر خاں کو کھڑا کیا اسی طرح مولانا محمد علی کے لیے شیخ مولا بخش کو کھڑا کر دیا۔ شیخ مولا بخش نے اس امر کا صاف اعتراف کیا ہے جو کچھ ہے سب مولانا کا فیض اور برکت ہے۔ مزید لکھتے ہیں:

> ''مولانا رحمت اللہ کیرانویؒ کے بعد علماء میں سے بجز مولانا ممدوح کے کسی کو کامل توجہ اس طرف نہیں ہوئی مولانا ممدوح کی تحریر میں بڑی خوبی یہ ہے کہ جواب تحقیقی، ایسی عمدگی اور مہذبانہ طور سے ہوتا ہے کہ ہر ایک صاحب حق کو اس سے تسلی ہو جاتی ہے۔'' (۳۶)

ردعیسائیت میں مولانا کی مندرجہ ذیل کتب ہیں:

① مرأۃ الیقین: یہ کتاب مولانا کی سب سے پہلی تالیف ہے۔ پادری عماد الدین کی کتاب ''ہدایت المسلمین'' کا رد ہے۔

② ترانۂ حجازی: یہ کتاب ۱۸۷۸ء میں شائع ہوئی۔ پادری عماد الدین کی کتاب ''نغمہ طنبوری'' کے جواب میں سے ہے۔ اس میں جہاد کا اسلامی تصور، نبوت محمدی کا ثبوت، عصمت انبیاء اور قرآن مجید کا توریت و انجیل سے ماخوذ نہ ہونا ثابت کیا ہے۔

③ آئینہ اسلام: یہ کتاب مولانا کے قیام حیدر آباد کے دوران ۱۸۸۰ء میں شائع ہوئی۔ اس میں پادری صفدر علی کے ''نیاز نامہ'' کا جواب ہے۔

④ دفع التعلیقات: طبع نامی کانپور ۱۲۸۲ھ، صفحات ۱۷۴، پادری عماد الدین کی کتاب تعلیقات کے جواب پر مشتمل ہے۔

⑤ پیغام محمدی: مطبع رحمانیہ مخصوص پور ۱۳۰۸ھ، صفحات ۳۳۴، مولانا کی مشہور اور معرکۃ الاراء کتاب ہے جسے مولانا رحمت اللہ کیرانویؒ کی تالیف، اعجاز عیسوی یا اظہار الحق سے تشبیہ دی جا سکتی ہے۔ یہ کتاب مولانا نے پادری ٹھاکر داس کی کتاب عدم ضرورت قرآن اور پادری صفدر علی کے نیاز نامہ کے جواب میں لکھی ہے۔

مولانا سید محمد علی کی تالیفات کی ایک خاص بات یہ ہے کہ وہ مسیحیوں کے مستند مآخذ کے حوالہ سے رد کرتے ہیں ان کا تاریخی مطالعہ اس موضوع پر بڑا وسیع معلوم ہوتا ہے۔ دوسری طرف ان کی یہ کوشش ہوتی ہے کہ ردعیسائیت پر ہی اکتفاء نہ ہو بلکہ اسلام کو ان کے سامنے دلنشین اور علمی طریقہ پر پیش کیا جائے اور مثبت پہلوؤں کو بھی اچھی طرح سامنے لایا جائے۔ (۳۸)

مولانا اشرف الحق صدیقی دہلوی (۱۸۶۷ء۔۱۹۳۶ء)

مولانا اشرف الحق دہلوی، معروف مورخ امداد صابری کے والد گرامی ہیں، دہلی کے محلّہ چوڑیوالاں میں پیدا ہوئے۔ مولانا رحیم بخش سے ابتدائی تعلیم حاصل کی۔ بعدازاں پنجاب یونیورسٹی سے منشی فاضل کا امتحان پاس کیا۔ اگرچہ ابتداء ہی سے مطالعہ مسیحیت اور مناظرہ میں دلچسپی تھی لیکن اپنے استاذ مولانا الطاف حسین حالی کے کہنے پر پہلے تعلیم کی تکمیل اور اس کے بعد مناظرانہ شوق کی تسکین کا مشورہ دیا۔ چنانچہ مولانا اشرف الحق دارالعلوم دیو بند گئے وہاں مولانا محمد یعقوب نانوتوی، مولانا محمود الحسن اور مولانا سید احمد سے استفادہ کیا۔ دورۂ حدیث مولانا رشید احمد گنگوھی سے کیا۔ (۳۹)

مولانا اشرف الحق کو زبانوں کی تحصیل سے خصوصی دلچسپی تھی۔ بچپن ہی میں ہندی اور سنسکرت سیکھ لی مولانا عبدالحکیم افغانی سے پشتو اور مولانا ابوالخیر سے ترکی زبان سیکھی۔ پادریوں سے گفتگو اور مطالعہ مسیحیت کے سلسلہ میں عبرانی اور یونانی زبانوں کی ضرورت محسوس ہوئی چنانچہ ایک یہودی عالم سے مذکورہ دونوں زبانیں سیکھیں۔ (۴۰)

مولانا کیرانویؒ سے استفادہ

۱۳۰۵ھ/ ۱۸۸۸ء میں مولانا اشرف الحق پہلی بار حج کے لیے مکہ معظّمہ گئے وہاں پر مولانا رحمت اللہ کیرانوی، اگرچہ ان کی بینائی زیادہ اچھی نہ تھی تاہم ان سے علمی استفادہ کیا اور مولانا نے انہیں مناظرہ کی باقاعدہ اجازت تحریری سند کی صورت میں دی۔

پادریوں سے مناظرے

مولانا اشرف الحق نے پادریوں سے درج ذیل مناظرے کیے:

مناظرۂ غازی پور: ۸ مارچ ۱۸۸۵ء کو پادری ای۔ بیٹرک، پرنسپل مشن سکول غازی پور سے مناظرہ ہوا۔ موضوع گفتگو حضور اکرم ﷺ کی نبوت و رسالت کی حقانیت تھا۔(۴۱)

مناظرہ دہلی : کیمبرج سکول کے پادری جارج الفرڈ لیفرائے اور پادری پیلاٹن سے ۱۸۹۱ء میں مناظرہ ہوا۔ بائبل کی تحریف، اور اختلافات مناظرے کے موضوع تھے۔

مناظرات حیدر آباد: ۱۸۹۲ء میں پادری ایم۔ جی گولڈسمتھ کے ساتھ مولانا اشرف الحق کو متعدد بار گفتگو کا موقع ملا۔

مناظرہ پونہ : ۱۸۹۳ء کو چرچ مشنری کے پادری جی اسمال سے مولانا اشرف الحق کا مباحثہ ہوا، ابنیت مسیح، الوہیت مسیح، مناظرے کے موضوع تھے۔(۴۲)

تصنیف وتالیف

مولانا اشرف الحق کی کتابوں کو دو حصوں میں تقسیم کیا جاسکتا ہے۔ اولاً مناظروں کی روداد یں، ثانیاً مستقل بالذات تحریریں۔ پہلے حصے میں چار کتابیں ہیں۔

① مناظرۂ غازی پور۔ اردو اور انگریزی میں الگ الگ شائع ہوا۔

② البحث الجلیل باثبات التعارض النبوۃ والتحریف فی الانجیل المعروف بہ مباحثہ دہلی، مطبع انصاری۔

③ حیدر آباد میں خدمت دینی، اکمل المطابع دہلی۔

④ براہین الٰہیہ، المعروف بہ مباحثہ پونا، اکمل المطابع دہلی۔

⑤ استیصال دین عیسوی، مطبع جلالی الہ آباد۔

⑥ ترجمہ انجیل برناباس۔

⑦ تحفۃ البشیر لاعلاء کلمۃ البصیر المعروف بہ دینی مناظرہ ہمکنڈہ دہلی، ۱۸۹۴ء۔ (۴۳)

مولانا ثناءاللہ امرتسریؒ (۱۸۶۸ء۔۱۹۴۸ء)

ابوالوفاء مولانا ثناءاللہ امرتسری نے دارالعلوم دیوبند اور کان پور سے علوم کی تکمیل کی۔

خود لکھتے ہیں:

''کان پور سے فارغ ہوتے ہی میں اپنے وطن پنجاب پہنچا، مدرسہ تائیدالاسلام امرتسر میں کتب درسیہ نظامیہ کی تعلیم پر مامور ہوا۔ طبیعت میں تجسس زیادہ تھا اس لیے ادھر ادھر سے ماحول کے مذہبی حالات دریافت کرنے میں مشغول رہتا میں نے دیکھا کہ اسلام کے سخت مخالف بلکہ سخت ترین مخالف عیسائی اور آریہ گروہ ہیں انہی دنوں قریب میں ہی قادیانی تحریک بھی پیدا ہو چکی تھی جس کا شہرہ ملک میں پھیل چکا تھا۔'' (۴۴)

مولانا ثناءاللہ امرتسری نے مسیحیت، آریہ سماج اور قادیانیت کی تردید میں اپنے قلم و زبان کو استعمال کیا۔ یہاں ان کے مطالعہ مسیحیت کا جائزہ لیا جاتا ہے، لکھتے ہیں:

''دورانِ تلاش سب سے پہلے قابل توجہ کتاب پادری ٹھاکر داس کی ''عدم ضرورت قرآن'' پر پڑی جس کے جواب میں نے تقابل ثلاثہ (تورات، انجیل اور قرآن) تحریر کی۔ علاوہ ازیں میں نے متعدد کتابیں ان کے جواب میں لکھیں جن کے مجموعے کا نام جوابات نصاریٰ (مطبوعہ امرتسر ۱۹۶۰ء) ہے یہ کتاب پادری برکت اللہ کی تین کتب توضیح القرآن، مسیحیت کی عالمگیری اور دین فطرت کا جواب ہے۔'' (۴۵)

مولانا ثناءاللہ کو تصنیف و تالیف کے علاوہ مباحثہ و مناظرہ سے خاص دلچسپی تھی وہ ابن تیمیہ کی کتاب العقل کے حوالے سے لکھتے ہیں:

''جو عالم اپنے زمانے کے ملحدین اور مبتدعین کو جواب نہ دے وہ عالم نہیں، یہی علم الکلام ہے۔'' (۴۶)

مسیحیوں سے آپ کے مندرجہ ذیل مناظرے مشہور ہوئے:

① مناظرۂ لاہور : ۱۹۱۰ء میں پادری حوالا سنگھ سے مناظرہ ہوا۔ پادری موصوف نے اپنی شکست کا اعتراف کیا اور پورا ایک عیسائی خاندان مسلمان ہوگیا۔

② مناظرۂ ہوشیار پور: ۱۹۱۶ء میں یہ مناظرہ بھی حوالا سنگھ سے ہوا۔

③ مناظرۂ گوجرانوالہ: ۱۹۲۶ء میں پادری سلطان محمد پال سے مسئلہ توحید پر ہوا۔

④ مناظرۂ حافظ آباد: ۱۹۲۶ء میں پادری سلطان محمد پال مناظر تھے جب وہ بے بس ہوگئے تو پادری عبدالحق کو بلایا وہ بھی مات کھا گئے مناظرہ کا موضوع تھا ''توحید اور الوہیت مسیح''۔

⑤ مناظرۂ الہ آباد: ۱۹۳۵ء میں یہ مناظرہ بھی عبدالحق سے ہوا، موضوع الوہیت مسیح تھا اس نے مناظرہ میں یہاں تک کہہ دیا، ہم الوہیت مسیح کے قائل نہیں۔ (۴۷)

سید سلیمان ندوی لکھتے ہیں:

> ''اسلام اور پیغمبر کے خلاف جس نے بھی زبان کھولی اور قلم اٹھایا، اس کے حملے کو روکنے کے لیے ان کا قلم شمشیر بے نیام ہوتا تھا اور اسی مجاہدانہ خدمت میں انہوں نے عمر بسر کردی۔'' (۴۸)

عبدالماجد دریا آبادیؒ (م: ۱۹۷۷ء)

مولانا عبدالماجد کی نظر مذاہب عالم پر جس قدر گہری تھی اس کا اندازہ ان کی اردو/ انگریزی تفاسیر سے بخوبی ہو جاتا ہے۔ مستشرقین میں سے بعض قرآن اور ماسبق صحف یعنی تورات وانجیل کے بعض مشترک اور مماثل مضامین دیکھ کر تعصب یا تسامح کی بنیاد پر یہ فیصلہ کر بیٹھے کہ حضور اکرم ﷺ نے عیسائی پادریوں اور یہودی راہبوں سے کتب قدیم کے قصص اور مضامین سن کر قرآن مجید میں اضافہ کر لیے ہیں گویا قرآن کا بیشتر مواد ماخوذ ہے ان کی نگاہ اس پر نہ جا سکی کہ کتب سابقہ اور قرآن میں اشتراک مضامین اگر بعض جگہ ہے تو اس کا سبب یہ ہے کہ کتب سماوی کا منبع اور سرچشمہ مشترک ہے علاوہ ازیں ان قصص میں باہمی اختلاف بھی کم نہیں۔

مولانا عبدالماجد نے ایسے مضامین قرآن کے دوش بدوش عہد نامہ جدید وقدیم کے حوالے دے کر ایسے مضامین کے اختلاف کوالم نشرح کیا ہے اور بتایا ہے کہ محرف کتب سماویہ کو قرآن کے ثابت وصحت مند کلام سے کوئی نسبت نہیں اس سے جہاں قرآن کی صداقت تامہ ثابت ہوتی ہے۔ وہیں یہودیت وعیسائیت کی تحریفات بھی بے نقاب ہوتی ہیں اور اسلام کا نقش دل میں اور گہرا ہوتا چلا جاتا ہے۔

مولانا دریا آبادی نے تاریخی حیثیت سے قصص القرآن کی صحت ثابت کی ہے جیوش انسائیکلو پیڈیا اور اناجیل کی روایات پر تنقید کر کے دوسری تحقیقات کو ثبوت میں پیش کرتے ہوئے قصص قرآنی کی واقفیت کو دکھایا ہے۔

سورۃ الاعراف میں جہاں انبیائے سابقین کے تذکرے ہیں۔ان کی تفسیر میں مولانا نے تحقیق کا اعلیٰ ترین معیار قائم رکھتے ہوئے قرآن کریم کی بیان کردہ تفصیل کو صحت سے ثابت کیا ہے۔ (۴۹)

مذکورہ بالا متکلمین کے علاوہ سر سید احمد خان (م ۱۸۹۸)، مولانا عنایت رسول چڑیا کوٹی (م:۱۹۰۱) اور مولانا محمد ادریس کاندھلوی (م:۱۹۷۴) نے بھی مسیحی علم الکلام پر قابل قدر بحثیں پیش کی ہیں۔

حوالہ جات وحواشی

۱۔ تومارسول (اعمال:۱:۱۲) مسیحی مورخین کے مطابق ۴۸ء ٹیکسلا آئے، چار سال یہاں تبشیری کام کیا۔۹۲ء میں مدراس کی پہاڑیوں پر انہیں شہید کر دیا گیا۔تفصیلات کے لیے دیکھیے: برکت اللہ، آرچ ڈیکن صلیب کے ہراول، پنجاب ریلیجیس بک سوسائٹی، انارکلی لاہور، ۱۹۵۸ء، حصہ دوم، ص ۱۰۶

۲۔ دربار اکبری میں تین مسیحی وفود بالترتیب ۱۵۸۰ء، ۱۵۹۲ء، ۱۵۹۴ء میں آئے، مزید دیکھیے:

Edward, Maclagan, The Jesuits and the great mughal London, 1932,p23.

۳۔ بدیوانی، عبدالقادر، منتخب التواریخ، کلکتہ، ۱۸۶۹ء، ج ۲، ص ۲۶۹، نیز ملاحظہ ہو: محمد اسلم، دین الٰہی اور اس کا پس منظر، ندوۃ المصنفین (طبع اوّل) دہلی ۱۹۶۹ء ص ۱۷۲

۴۔ برکت اللہ، آرچ ڈیکن، مغلیہ سلطنت اور مسیحیت، پنجاب ریلیجیس بک سوسائٹی، انارکلی لاہور، ۱۹۵۸ء ص ۲

۵۔ محمد میاں، سید، علماء ہند کا شاندار ماضی، مکتبہ رشیدیہ کراچی ۱۹۹۲ء، جلد ۲، ص ۱۔۳

6- The Indian War of Independance, p51,52.

۷۔ داس، ایس۔ کے، پادری، تاریخ کلیسائے پاکستان، بار سوم، جے۔ ایس پبلی کیشنز، فیروز پور روڈ، لاہور، ۱۹۹۶ء، ص ۸۵۔

۸۔ گارساں دتاسی، خطبات، مولوی عبدالحق، مترجم، انجمن ترقی اردو، پاکستان، کراچی، ۱۹۷۴ء، حصہ دوم، ص ۶۰۔

۹۔ احمد خان، سرسید، اسباب بغاوت ہند، باردوم، اردو اکیڈمی، سندھ، کراچی، ۱۹۸۶ء، ص ۱۲۷

۱۰۔ ابوالحسن علی ندوی، مولانا رحمت اللہ کیرانوی، مجلّہ البعث الاسلامی، (لکھنو) عدد ۹، جمادی الآخر ۱۳۹۹ھ ص ۵۶۔

۱۱۔ تفصیلات کے لیے ملاحظہ ہو: فانڈر، سی، جی، میزان الحق، باردوم، پنجاب ریلیجیس بک سوسائٹی، انارکلی لاہور، ۱۹۶۲ء، صفحات ۳۳۱، ۳۳۶، ۴۰۴، ۴۰۸، عماد الدین پانی پتی، تحقیق الایمان، طبع اوّل، مطبع آفتاب پنجاب لاہور، ۱۸۶۶ء ص ۳۵۔۳۷

۱۲۔ علامہ ڈاکٹر خالد محمود نے مذکورہ کتاب کو لاہور سے جدید انداز میں شائع کیا ہے۔کتاب کے شروع میں ضخیم مقدمہ تحریر کیا ہے جو مسیحیت کی تاریخ، کتب مقدس کے ناقدانہ جائزہ پر مشتمل ہے۔تفصیلات کے لیے دیکھیے: موہانی، آل حسن سید، کتاب الاستفسار، دارالمعارف اردو بازار، لاہور۔

۱۴۔ نفس مصدر، (مقدمہ)

۱۵۔ نفس مصدر، ص۱۲، ۱۳۔

۱۶۔ محمد سلیم، سید، مغربی زبانوں کے ماہر علماء، ادارہ تعلیمی تحقیق لاہور، ۱۹۹۳ء، ص۸۴۔

۱۷۔ ملاحظہ ہو: وزیر خاں، اکبر آبادی، ڈاکٹر، مباحثہ مذہبی، مطبعہ منعمیہ، اکبر آباد، ۱۲۷۰ھ، وزیر خاں، اکبر آبادی، خطوط، مطبع نورافشاں، آگرہ، ۱۸۵۶ء

۱۸۔ مولانا رحمت اللہ کیرانویؒ کے تفصیلی حالات کے لیے دیکھیے: محمد سلیم، مولانا ایک مجاہد معمار، دفتر مدرسہ صولتیہ پوسٹ بکس نمبر۱۱۴، مکہ معظمہ، امداد صابری، آثار رحمت، حوالہ مذکور۔

۱۹۔ پادری فانڈر کے حالات کے لیے دیکھیے: ایس۔ کے۔ داس، تاریخ کلیسائے پاکستان، حوالہ مذکور، ص۱۸۴، غلام محی الدین ہید، پادری سی۔ جی۔ فنڈر، ذکر وفکر (دہلی) ۴: ۵، ۶، ستمبر، اکتوبر ۱۹۸۸ء، ص۸۶۔۹۰۔

۲۰۔ Powell, A.A, Maulana Rahmat Allah Kairaviand Muslim, Christian Controvorsy in Indiain the Mid.19th Century, J.R.S.A.1976.

۲۱۔ وزیرالدین بن شرف الدین، البحث الشریف فی اثبات النسخ والتحریف، فخر المطابع، دہلی، ۱۲۷۰، ص۱۸، ۱۹۔

۲۲۔ مناظرۂ اکبر آباد کی تفصیل کے لیے دیکھیے: وزیرالدین بن شرف الدین، البحث الشریف فی اثبات النسخ والتحریف، حوالہ مذکور، اکبر آبادی، عبداللہ، سید (مرتبہ) مباحثہ مذہبی (حصہ اول) مطبعہ منعمیہ اکبر آباد، ۱۲۷۱ھ، ملکاوی، عبدالقادر، المناظرۃ الکبریٰ، المطابع الصفا بمکۃ، الریاض: ۱۴۱۰ھ۔

۲۳۔ کیرانوی، رحمت اللہ، ازالۃ الاوہام، مطبع سید المطابع، شاہجہان آباد، دہلی، ۱۹۲۹ھ۔

۲۴۔ کیرانوی، رحمت اللہ، مولانا، اعجاز عیسوی، (پیش لفظ، از محمد تقی عثمانی) ادارہ اسلامیات، لاہور (س۔ن) ص۱۰۔

۲۵۔ تفصیل کے لیے دیکھیے: کیرانوی، رحمت اللہ، مولانا، ازالۃ الشکوک، مطبع احسن المطابع، مدارس، ۱۳۲۶ھ۔

۲۶۔ تفصیلات کے لیے دیکھیے: کیرانوی، رحمت اللہ، مولانا، اظہار الحق، الادارۃ العامۃ للطبع والترجمہ، الریاض، ۱۴۱۰ھ، بائبل سے قرآن تک (ترجمہ) دارالعلوم کراچی، ۱۹۹۲ء۔

۲۷۔ محمد حمید اللہ، ڈاکٹر، حضرت مولانا رحمت اللہ کیرانوی کی کتاب اظہار الحق اوراس کا اردو ترجمہ، ماہنامہ البلاغ، (کراچی) ۷: ۳، مئی ۱۹۷۲ء، ص۲۰۔

۲۸۔ ندوی، ابوالحسن علی، سید، اظہار الحق اور اس کے مولف حضرت مولانا کیرانوی۔ ذکر وفکر (دہلی) حوالہ مذکور ص۲۳

۲۹۔ محمد اکرام، شیخ، موج کوثر، ادارہ ثقافت اسلامیہ، ۲ کلب روڈ، لاہور، ۱۹۸۲ء ص۱۵۷

۳۰۔ تفصیل کے لیے دیکھیے: نانوتوی، محمد قاسم، گفتگوئی، مذہبی اور واقعہ میلہ خداشناسی، مطبع مجتبائی دہلی، ۱۳۲۴ھ۔

۳۱۔ ملاحظہ ہو: مباحثہ شاہجہان پور بماہ، ۱۹۱۴ء، مطبع مجتبائی، دہلی۔

۳۲۔ راہی، اختر، سید ناصر الدین ابوالمنصور دہلوی اور مسیحی، مسلم مناظراتی ادب، عالم اسلام اور عیسائیت (اسلام آباد) ص۹۔

۳۳۔ ایضاً،ص ۱۰،۱۱۔

۳۴۔ عقائدالاسلام مع حیاتِ حقانی،ص ۱۱،۱۲۔

۳۵۔ مظفر اقبال، سید، علماء برصغیر اور مطالعہ مسیحیت، مولانا سید محمد علی مونگیری، عالم اسلام اور عیسائیت (اسلام آباد) ۵:۲، فروری ۱۹۹۵ء ص ۱۲،۱۴۔

۳۶۔ کانپوری، مولا بخش، مراسلاتِ مذہبی، مطبع نامی کانپور، ۱۹۸۸ء ص ۳۔

۳۷۔ عبدالحق، مولوی (مرتب) قاموس الکتب (اردو) انجمن ترقی اردو پاکستان، کراچی، ۱۹۶۱ء، ص ۸۲۰،۸۲۱۔

۳۸۔ مظفر اقبال، سید، علمائے برصغیر اور مطالعہ مسیحیت، مولانا سید محمد علی، مونگیری، حوالہ مذکور، ص ۱۳،۱۴۔

۳۹۔ صابری، امداد، مولانا، آثارِ رحمت، حوالہ مذکور، ص ۳۹۲،۳۹۳۔

۴۰۔ ایضاً، ۳۹۳،۳۹۴۔

۴۱۔ اختر راہی، علمائے برصغیر اور مطالعہ مسیحیت، مولانا اشرف الحق، دہلوی، عالم اسلام اور عیسائیت (اسلام آباد) ۵:۸، اگست ۱۹۹۵ء، ص ۱۲۔۱۷۔

۴۲۔ امداد صابری، آثار رحمت، حوالہ مذکور، ص ۴۰۰، ۴۰۱۔

۴۳۔ ایضاً، ص ۴۰۶

۴۴۔ عراقی، عبدالرشید، تذکرہ ابوالوفاء، ندوۃ المحدثین اسلام آباد، گوجرانوالہ، ۱۹۸۴ء، ص ۶۵۔

۴۵۔ اختر راہی، مولانا ثناء اللہ امرتسری اور مطالعہ مسیحیت، ماہنامہ، عالم اسلام اور عیسائیت (اسلام آباد) ۲:۳، مارچ ۱۹۹۲ء، ص ۵۔

۴۶۔ راز، محمد داؤد، فتاویٰ ثنائیہ، ادارۂ ترجمان السنہ، لاہور، ۱۹۷۲ء، ج ۱، ص ۲۵ (دیباچہ)

۴۷۔ عراقی، عبدالرشید، تذکرہ ابوالوفاء، حوالہ مذکور، ص ۳۰

۴۸۔ ندوی، سلیمان سید، مولانا ثناء اللہ امرتسری، ماہنامہ معارف (اعظم گڑھ) ۵:۶۱، مئی ۱۹۴۸ء، یادرفتگاں، کراچی، ۱۹۵۵ء ص ۴۳۱۔

۴۹۔ ندوی، عبداللہ عباس، ڈاکٹر تفسیر ماجدی (انگریزی) کا ایک مطالعہ، ذکر ماجد، جنوری ۱۹۸۱ ج ص ۳۶

زرتشت، حالاتِ زندگی، تعلیمات وکتب

محمد سجاد *

کسی بھی ملک کے باشندوں کی طرزِ معاشرت اوران کے سیرت وکردار پر جغرافیائی حالات کا بہت گہرا اثر ہوتا ہے۔اس لیے قبل از زرتشت ایران کے مختلف مذاہب اور سماجی رسوم کا جاننا بہت ضروری ہے تاکہ زرتشت کے حالات اور تعلیمات کی حقیقت صحیح طور پر معلوم ہو سکے۔

ہر تہذیب وتمدن اور ثقافت میں کچھ خوبیاں اور کچھ خامیاں ہوتی ہیں۔اگر اس تہذیب میں خوبیاں زیادہ ہوں تو وہ اچھی شمار کی جاتی ہے اور اگر خامیاں اور خرابیاں زیادہ ہوں تو قبیح شمار ہوتی ہیں۔یہی حال قبل از زرتشت ایرانیوں کا تھا۔چونکہ ان کی خوبیاں ان کی خامیوں سے کم تھیں۔اس لیے اس تہذیب کو برا خیال کیا جاتا ہے۔

جہاں تک قدیم ایران کے باشندوں کی خوبیوں کا تعلق ہے تو ان میں ایک خوبی یہ تھی کہ یہ لوگ جھوٹ سے نفرت کرتے تھے اور دوسری یہ کہ مقروض ہونا بھی پسند نہیں کرتے تھے۔اس کی وجہ یہ تھی کہ اکثر مقروض کو جھوٹ بولنے پر مجبور کیا جاتا ہے۔

ایرانی قدیم کا مذہب

ہندوستانی آریایوں کو ایرانیوں کے آباؤاجداد سندھ اور پنجاب وایران میں ہجرت سے پہلے کوہ ہندوکش کے شمال میں بلند علاقوں پر رہتے تھے۔پھر ان کے آباؤاجداد نے پنجاب، سندھ اور میڈیا کی طرف ہجرت کی اور اس طرح اس خطے میں پھیلتے چلے گئے۔چونکہ یہ شروع میں ایک قوم تھے۔اس لیے ان کا مذہب بھی ایک تھا۔لیکن بعد میں اس میں کچھ تبدیلی ضرور آئی، لیکن مشابہت برقرار رہی۔

---

* اسسٹنٹ پروفیسر، شعبہ اسلامی فکر، تاریخ وتہذیب، علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی، اسلام آباد

مظاہر پرستی

قبل از زرتشت ایران کے لوگ ہندوستان کے آریوں کی طرح مظاہر قدرت کی پوجا کرتے تھے۔ مثلاً سورج، چاند، ستارے، آگ، پانی، طوفان، زمین وغیرہ چنانچہ ایک انگریز مصنف J.B.Noss لکھتے ہیں کہ:

"The Common people worshipped powers known as devas or shining ones of the veda. They were personifactions of the powers of nature, sun, moon, stars, earth, fire, water, and winds.(1)

''عام لوگ، ان دیوتاؤں کی پوجا کرتے تھے۔ جن کا ذکر ''ویدوں'' (ہندوؤں کی مقدس کتب) میں ہوا ہے اور یہ مظاہر قدرت مثلاً سورج، چاند، ستارے، زمین، آگ، پانی اور ہوا وغیرہ کی قوتوں کے مجسمے تھے۔''

قدیم ایرانیوں کے دیوتا

ہندوؤں کے رگ وید میں دیوتاؤں کو، دیوا (Deva) کہا گیا ہے۔ اور ایران میں بھی اسی طرح دیوتاؤں کو (Deva) کہتے ہیں۔ ہندوستانی دیوتا ''مترا'' (Mitra)، وایو (Vayu)، اور ''یام'' (Yama) ایرانیوں دیوتاؤں متھرا (Mithra) ویٹا (Vata) اور یامہ (Yama) کے مشابہہ ہیں۔ اس بارے میں E.G. Prinder لکھتے ہیں کہ:

The aneient religion of persia was similar to that of the aryan Indians...... In speaking of the Hinduism it was seen that the Rigvada, Called Gods deva."(2)

''اہل فارس کا قدیم مذہب، ہندوستان کے آریاؤں جیسا تھا۔ ہندومت میں ''رگ وید'' میں بھی دیوا کو دیوتا کے نام سے موسوم کیا جاتا تھا۔''

آریا تمام مظاہر فطرت کی پوجا کرتے تھے۔ چونکہ ہندوستانی اور ایران کے قدیم لوگ عرصے تک مشترکہ مذہب اور مشترکہ ثقافت میں حصہ لیتے رہے۔ اس لیے ایرانیوں اور ہندوستانیوں کے مذاہب میں مشترکہ عادات پائی جاتی ہیں۔ اس لیے ان میں دیوتاؤں کے نام بھی تقریباً ایک ہی جیسے تھے۔ جیسے ہندوستانیوں کا ''آشورا'' اور ایرانیوں کا ''آھورا'' ہے۔

آگ کی پوجا

اگرچہ ایرانیوں میں ''اگنی'' دیوتا کا تصور موجود نہیں تھا تاہم براہ راست آگ کا احترام اور اس کی پوجا کی جاتی تھی۔ دیوتاؤں سے قربانیاں دیتے وقت آگ جلائی جاتی تھی۔ جس طرح ہندوستان کے بہت سے معبودانِ باطل موجود تھے اسی طرح اہل ایران بھی اپنے معبودانِ باطلہ کی پرستش کرتے۔ ان کی مورتیاں بناتے تھے۔ جن کو وہ مختلف قسم کے نام دیتے تھے۔ جن کے متعلق ان کا تصور یہ تھا کہ وہ انسان پر اپنی ہیبت، احترام اور خوف سے ان کے اخلاق کی حفاظت کرتے ہیں۔

قدیم ایرانیوں کے چند مشہور دیوتاؤں میں ایک ''انتار'' (Intar) ہے۔ جس کا کام دیوؤں کا مارنا تھا اور بارش برسانا تھا۔ اس کے علاوہ ایک اور مشہور دیوتا ''ارتھ'' ہے۔ جس کے متعلق یہ تصور تھا کہ وہ نظام کائنات کا دیوتا ہے۔ جس کے ذمے راستی، انصاف اور خلائی نظام ہے۔ یہ ویدک دھرم کے دیوتا ''ویتا'' سے مشابہہ ہے۔ الغرض اس کے علاوہ ایرانیوں میں ارواح کی بھی پرستش کی جاتی تھی۔

چنانچہ ہم نے قدرے تفصیل سے زرتشت سے قبل، ایرانیوں کے مذاہب کا ذکر کیا ہے۔ اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ قدیم ایرانیوں کے مذاہب اور رسوم ہندوستان کے لوگوں کے مذاہب سے مشابہہ تھے۔ زرتشت کے آنے کے بعد اس میں جزوی تبدیلیاں آئیں۔

حالات زندگی

زرتشت کے حالات زندگی، تعلیمات اور عقائد کا ماخذ اس کی کتاب ''اوستا'' ہے۔ مگر افسوس کے ساتھ یہ کہنا پڑتا ہے کہ ''اوستا'' اصل حالت میں آج موجود نہیں ہے۔ اس کا کچھ حصہ دریافت ہوا ہے اس میں

بھی دعاؤں اور کچھ مناجات وغیرہ کا ذکر ہے۔اس لیے زرتشت کے حالات زندگی، تعلیمات کا دوسرا ماخذ، قدیم عربی زبان میں مسلمان مؤرخین کی کتب ہیں جن میں اس مذہب کا کچھ ذکر ہے۔جن میں مسعودی، کی ''مروج الذھب'' طبری کی'' تاریخ الامم والملوک''، ابن اثیر کی'' الکامل فی التاریخ'' علامہ شہرستانی کی ''الملل والنحل''، وغیرہ ہیں۔اس کے بعد جب مغرب میں مختلف مذاہب کا تقابلی مطالعہ شروع ہوا تو انہوں نے مختلف مذاہب کے بانیاں وہادیان کی سیرت وکردار، اور تعلیمات کو جمع کرنے کی کوشش کی اس طرح زرتشت کے حالات زندگی اور تعلیمات میں سے کچھ چیزیں انہوں نے بیان کیں ہیں مگران کے نزدیک بھی یہ ثقہ نہیں ہیں۔ان مصنفین میں ولیم جیکسن، مارٹن ھیگ، جے بی ناس وغیرہ شامل ہیں۔

اس کے بعد کچھ مآخذ خود پارسیوں کی تصنیف کردہ کتب ہیں جن میں ایم۔این ڈھلہ، دوسا بھائی، ستھنا اور دیگر مصنفین شامل ہیں۔ان کا خیال بھی یہی ہے کہ زرتشت کی سیرت اور حالات زندگی کا کوئی مستند ماخذ نہیں ہے۔جیسا کہ ایم۔این ڈھلہ "History of Zorasterism." میں لکھتے ہیں:

> "We know every thing of the life of Muhammad. We know something of Budha and Jesus, But we know practically nothing of the life of Zoraster." (3)

چنانچہ اب ہم مندرجہ بالا تینوں مآخذوں یعنی عربی کتب، مغربی مصنفین اور خود پارسی مصنفین کی کتب کی روشنی میں زرتشت کے حالات اور تعلیمات کا ذکر کرتے ہیں۔

زرتشت کا قبیلہ

زرتشت سپٹنا(Spitama) کے قبیلے سے تعلق رکھتے تھے جو پشداڈین(Peshaddian)، خاندان کی ایک شاخ تھا۔ پہلوی زبان میں لکھی ہوئی ڈینکوڈ اور بنیڈیش(Bundehis) کی کتابوں کے مطابق زرتشت ''ھیچا ناسپا'' کے پڑپوتے تھے۔ پروفیسر واڈیا(Prof Wadia) لکھتے ہیں:

> "His family name was spitama meaning white." (4)

''اس کا خاندانی نام سپٹناما'' تھا جس کے معنی سفید کے ہیں۔''

والدین

اوستا قدیم کے مطابق زرتشت کے والد کا نام ''پوروشپ'' اور والدہ کا نام ''دغدا'' تھا۔ چنانچہ علامہ شہرستانیؒ نے بھی اس بات کی تصریح کی ہے۔ چنانچہ وہ لکھتے ہیں:

"زدادشت بن بورشپ الذی ظهر فی زمان کشتاسف، بن لهراسب الملك وابوه، کان من آذربائیجان وامه من الری واسمها دغدو"(۵)

''زرتشت بن پورشب، بادشاہ گشتاسف بن لہراسب کے عہد میں پیدا ہوا، ان کے والد آذربائیجان اور والدہ ''ری'' کی تھیں جن کا نام ''دغدو'' تھا۔

Encyelopedia of Religion & Ethie کے مقالہ نگار کے مطابق:

"His father was according to later Avesta, pourushaspa, and his mother was Dughdova."(6)

زرتشت کا لفظی معنی

زرتشت کو ''زرتشترا'' کے نام سے ممیز کیا جاتا ہے جسے یونانیوں نے بگاڑ کر ''زریڈیڈز'' Zaratrads بنا دیا۔ اوستا میں ممدوح کا نام ''زرتشترہ'' آیا ہے۔ لیکن مختلف زبانوں میں اختلاف قاعدہ ہجاء نے مختلف صورتیں اختیار کر لیں ہیں۔ مختلف مصنفین نے اپنے اپنے مذاق کے مطابق لفظ کو ڈھالا ہے۔ مثلاً زروادوس، زراداس، زواسٹر، زرادشت، زرتشت وغیرہ اہل یورپ عموماً زوارسٹر، Zoroaster کا لفظ استعمال کرتے ہیں جو یونانی زبان سے آیا ہے۔ چنانچہ جے۔ بی۔ ناس اس سلسلے میں لکھتے ہیں:

"Zoroaster the designation by which he knwon in Europe is taken from the greek Corruption of the old Irainian word Zorathushtra."

''زرتشت جو کہ زوراسٹر کے نام سے یورپ میں جانا جاتا ہے۔ یہ پرانے آریائی لفظ زوراشترا کی یونانی شکل ہے۔''

زرتشت کا معنی

زرتشت لفظ کے صحیح معنی معلوم نہیں، لیکن کئی جگہ پر غور وخوض کر کے ایک معنی نکالے جا سکتے ہیں۔

زرتشت کے لفظ کے مندرجہ ذیل معنی ہو سکتے ہیں:

① دستور ② سب سے بڑا مذہبی راہنما

③ روحانی راہنما ④ ضلع کا سب سے بڑا افسر

⑤ آگ کی پرستش کرنے والا، مذہبی راہنما

الغرض یہ تمام نام زرتشت کی عظمت اور بزرگی کو ثابت کرنے کے لیے استعمال کیے جاتے ہیں۔

پیدائش کی بشارت

زرتشت کی پیدائش کے بارے میں مختلف بشارتیں اور معجزات کا ذکر کیا گیا ہے۔ مثلاً: جب زرتشت حمل میں تھا۔ پانچویں مہینے حمل سے اس کی ماں نے خواب دیکھا کہ کالے بادل نے اٹھ کر اس کا گرد گھیر لیا ہے جس سے چاند، سورج کی روشنی چھپ گئی ہے اور اس بادل سے موذی جانور، از قسم درندے، پرندے برسنے لگے۔ ان میں سے ایک درندہ نے ''دغدویہ'' کا شکم پھاڑ کر بچہ نکال لیا اور بہت سے درندے اس کے گرد ہو گئے۔ تب زرتشت کی ماں نے چاہا کہ چلائے مگر زرتشت نے منع کیا کہ خدا میرا مددگار ہے۔ پھر بارش تھم گئی۔ اس کے بعد دیکھا کہ ایک پہاڑ چمکتا ہوا آسمان سے نیچے آ رہا ہے۔ اس پہاڑ نے ابر سیاہ کو پھاڑ دیا اور درندے بھاگ گئے۔ جب وہ پہاڑ کے نزدیک آیا تو اس میں سے ایک جوان روشن باہر آیا اور زرتشت کو درندوں سے چھوڑوا کر پھر اس کی ماں کے شکم میں رکھ دیا۔ اور ''دغدویہ'' کو تسلی دی کہ کچھ خوف مت کر تیرا مددگار خدا ہے اور یہ بچہ خدا کا پیغمبر ہوگا۔ پھر وہ جوان غائب ہو گیا ''دغدویہ'' کی آنکھ کھل گئی اور اٹھ کر اپنی ہمسائی سے خواب بیان کیا۔ اس نے یہ تعبیر بیان کی کہ تیرے شکم سے بیٹا پیدا ہوگا اس کا نام زرتشت ہوگا اور پہلے پہل اس کے دشمن بہت ہوں گے مگر آخر کار وہ سب دشمن نیست و نابود ہو جائیں گے۔ (۸)

خرق عادت

زرتشت کے بارے میں بیان کیا جاتا ہے کہ جب پیدا ہوئے تو ہنسنا شروع کر دیا۔ ان کا نام زرتشت رکھا گیا۔ یہ خبر بادشاہ وقت کو پہنچی۔ وہ پہلے ہی آگاہ تھا کہ ایک پیغمبر زرتشت پیدا ہوگا اور ''اہرمن'' کو جو پہلے سے جاری ہے توڑ دے گا۔ اس نے کاہنوں سے یہ بات سنی تھی۔ چنانچہ بادشاہ خود وہاں پہنچا جہاں بچہ یعنی زرتشت موجود تھا اور چاہا کہ اس بچہ کو تلوار سے قتل کرے مگر اس بادشاہ کا ہاتھ خشک ہوگیا۔ (۹)

زرتشت کا زمانہ اور تاریخ

زرتشت کا ظہور کس زمانے میں ہوا اس کے بارے میں مورخین کے ہاں زبردست اختلاف پایا جاتا ہے۔ زرتشت کے متعلق ایرانیوں کا عقیدہ تھا کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام اور زرتشت ایک ہی شخصیت کے نام ہیں اور صحف اور ''اوستا'' ایک ہی چیز کا نام ہے۔ لیکن یہ خیال غلط ہے اس نقطۂ نظر کو اسلامی دور میں آتش پرستوں نے رواج دیا تا کہ اپنے آپ کو اہل کتاب ظاہر کر کے وہ سہولتیں حاصل کریں۔ زرتشت کی تاریخ ولادت میں غیر یقینی حد تک اختلاف ہے۔ یونانی انہیں جنگ ٹروجن سے پانچ ہزار سال پہلے یا ارسطو سے چھ ہزار سال پہلے بتاتے ہیں۔ علاوہ ازیں ان کی تاریخ پیدائش کے بارے میں مندرجہ ذیل تواریخ بیان کی جاتیں ہیں۔

① ۶۰۰ ق۔م سے ۶۰۰۰ ق۔م کے درمیان۔

② ان کی زندگی کے متعلق عام طور پر ۶۳۰ سے ۵۵۳ ق م کی تواریخ بیان کی جاتی ہیں۔ (۱۰)

③ بعض مؤرخین کے نزدیک زرتشت کا زمانہ ۵۵۰ ق م کے لگ بھگ ہے۔ (۱۱)

④ مسٹر خورشید جی، جو کہ پارسیوں میں علوم شرقیہ کے جاننے والے عالم ہیں۔ یونانیوں، یہودیوں اور مخروطی کتبوں کی سند سے اپنے ''زرتشت نامہ'' میں زرتشت کے بارے میں لکھا ہے کہ مسیح علیہ السلام سے کم از کم ۱۳۰۰ سال پہلے پیدا ہوئے۔ (۱۲)

⑤ لیکن بیشتر محققین جن میں امریکی مستشرق ولیم جیکسن اور ایرانی محقق ڈاکٹر محمد معین شامل ہیں۔ ان کے نزدیک زرتشت کی پیدائش ۶۶۰ ق م میں ہوئی جب کہ وفات ۵۸۳ ق م میں ہوئی۔

چنانچہ ہم ان تمام محققین کی آراء کو تین حصوں میں تقسیم کر سکتے ہیں۔

طبقہ اوّل : اس میں وہ تمام لوگ شامل ہیں جو زرتشت کا زمانہ ۶۰۰۰ سال قبل مسیح بتاتے ہیں۔

طبقہ ثانی : اس میں وہ تمام لوگ شامل ہیں جو زرتشت شاہان سپنس اور سمپر لیس کا ہم عصر بتاتے ہیں۔

طبقہ ثالث: اس میں وہ تمام روایتیں ہیں جو زرتشت کو چھٹی صدی قبل مسیح قرار دیتے ہیں۔(۱۳)

جائے پیدائش

جس طرح زرتشت کی پیدائش کی تاریخ میں اختلاف ہے اسی طرح اس کے مقام پیدائش کے متعلق بھی مختلف آراء ہیں۔ بعض مؤرخین کے نزدیک وہ ''بلخ'' میں پیدا ہوئے۔ جو ایران کے شمال مشرق میں ہے اور بعض کی رائے کے مطابق وہ آذربائیجان میں پیدا ہوئے جو ایران کے شمال مغرب میں ہے۔ اور بعض کے نزدیک فلسطین میں پیدا ہوئے۔ اس سلسلے میں ہم چند مؤرخین کی آراء پیش کرتے ہیں۔

۱۔ علامہ طبری اور ابن الاثیر کے مطابق زرتشت اہل فلسطین میں سے تھے۔ چنانچہ ابن اثیر لکھتے ہیں:

وکان زرادشت فیما یزعم اھل الکتاب من اھل فلسطین (۱۴)

''اور زرتشت کے بارے میں یہ گمان کیا جاتا ہے کہ وہ اہل کتاب میں سے تھے اور ان کا تعلق فلسطین سے تھا۔''

۲۔ علامہ مسعودیؒ، حمزہ اصفہانیؒ، یاقوت حمویؒ، ابوالفداءؒ اور بلاذریؒ کا خیال ہے کہ وہ آذربائیجان سے تعلق رکھتے تھے اور خصوصاً ان کی پیدائش آرمیہ ہے۔ چنانچہ حمزہ اصفہانی لکھتے ہیں:

کشتاسف کان في سنة ثلثین من ملکه وخمسین من عمره اتاه زردشت من آذربائیجان (۱۵)

''زرتشت (ایک پیغمبر کی حیثیت سے) آذربائیجان سے، بادشاہ کشتاسف کے پاس آیا۔ جب کہ اس کو بادشاہت کرتے تیس سال اور عمر پچاس سال ہو چکی تھی۔''

معجم البلدان میں یاقوت حموی آرمیہ کے بارے میں لکھتے ہیں:

"و بینهما (ارمیه) وبین البحیرة نحو ثلاثة امیال او اربعة ، وهی فیما یزعمون مدینة زردشت نبی المجوس (١٦)

''ارمیہ اور بحیرہ کے درمیان تین یا چار میل کا فاصلہ ہے جس کے بارے میں خیال کیا جاتا ہے کہ مجوسیوں کے نبی زرتشت کی جائے پیدائش ہے۔''

٣۔ الملل والنحل میں علامہ شہرستانیؒ لکھتے ہیں:

جعل (اللّٰه تعالیٰ) روح زرداشت فی شجرة انشأها فی اعلی علیین وغرسها فی قلة جبل من جبال آذربائیجان یعرف باسمو یذخر۔ (١٧)

''اللہ تعالیٰ نے زرتشت کی روح کو ایک درخت کی صورت میں رکھا اور اس کو آذربائیجان کے پہاڑ کے قریب نصب کیا جو ''یذخر'' کے نام سے موسوم ہے۔''

الغرض جدید اور قدیم مؤرخین میں اکثریت کی یہ رائے ہے کہ زرتشت کی جائے پیدائش آذربائیجان کے کسی قصبے یا دیہات میں ہوئی۔

زرتشت کا بچپن

زرتشت کے بچپن کے متعلق ہمیں کوئی مستند بیان نہیں ملتا۔ لیکن پہلوی کتابوں سے معلوم ہوتا ہے کہ پاؤراشاسپہ، کے ھوما (Homa) کی رسومات ادا کرنے اور اپنی دعاؤں میں نیکی اور خوبی کے عوض بچہ حاصل کرنے کے متعلق تمام شہر میں باتیں ہوئیں۔ اور صوبے کے گورنر نے کچھ قبیح شہریوں کے اُکسانے پر بچہ کو مارنے کا ارادہ کیا۔ اور یہ بھی بیان کیا جاتا ہے ''دارسترو بوٗ'' نے جو کہ ایران کے پارسیوں کا سردار تھا۔ بچے کو تیز آگ میں ڈال دیا۔ لیکن آگ نے انہیں جلانے سے انکار کر دیا۔ پھر انہیں گھوڑوں کے سموں کے نیچے روندھنے کی کوشش کی گئی۔ لیکن ان کا بال بھی بیکا نہ ہوا۔ (١٨)

تعلیم وتربیت

جب زرتشت کی عمر سات برس کی ہوئی تو اس کے باپ ''پوروشب'' نے تعلیم کے لیے ''برزین خسرو'' کے سپرد کیا۔ ان سے تعلیم حاصل کرنے کے بعد زرتشت نے سیر وسیاحت سے تعلیم حاصل کی۔ انہوں نے اپنے ملک کے دانش مندوں سے گفتگو کی اکثر مرکزی جگہوں کی سیر کی۔ جہاں دور دراز ملکوں کی تجارتی شاراہیں ملتی تھیں۔ ایک روایت کے مطابق انہوں نے اپنی جوانی میں ایک اتالیق سے تعلیم پائی۔ پندرہ برس کی عمر میں کستی (Kusti) کی مقدس رسم ادا کی۔ (۱۹)

نزولِ وحی

زرتشت کے بارے میں مشہور ہے کہ سات برس خاموش رہا۔ بعض کہتے ہیں کہ زرتشت نے تیس برس تک محض پنیر پر جنگل میں زندگی بسر کی۔ اس نے تیس برس کی عمر مذہبی تیاری، عبادت، مراقبہ اور گوشہ نشینی میں گزاری۔ تیسویں سال اس کو خواب میں فرشتہ دکھائی دیا اور یہ فرشتہ اس کو خدا کے حضور میں لے گیا اس کے بعد زرتشت کو سات دفعہ الہام ہوا۔ (۲۰)

سات برس کے بعد اس کی چھ فرشتوں سے ملاقات ہوئی۔ یہ فرشتے رب النوع، حیوانات، آتش خاک، پانی اور درخت وغیرہ کے تھے۔ انہوں نے ان اشیاء کی حفاظت کے واسطے زرتشت کو ہدایت کی اور ان کا محافظ قرار دیا۔ اس طرح جب زرتشت کو نور مطلق کی پہچان ہوگئی اور کائنات کے اسرار و رموز سے واقف ہو گئے۔ اس کے بعد اس دین کی تبلیغ واشاعت میں لگ گئے۔ کافی عرصہ تبلیغ کرنے کے باوجود صرف ایک شخص ''میتی و ماہ'' دین زرتشتی میں داخل ہوا۔ اب زرتشت نے بادشاہ گشتاسف کو دعوت دی۔ بادشاہ نے دین زرتشت قبول کرلیا اور اپنی پوری سلطنت میں رائج کرنے کی کوشش کی۔ چنانچہ ایک عرب مؤرخ لکھتے ہیں:

> ''جب بادشاہ نے دین اختیار کرلیا تو اس نے اپنی رعایا کو جبراً اس دین میں داخل کیا اور جس نے انکار کیا۔ اس کو مار ڈالا۔ اس طرح دین زرتشت ایران میں پھیل گیا۔ اور اہل ایران کا یہ قومی دین ہوگیا۔ تہران میں بھی کچھ کچھ اس دین کی اشاعت ہوئی۔

ضریراور اسفندیار کی قوت بازو سے مغرب ایشیاء اور ہندوستان میں بھی یہ دین پھیل گیا بعض کا قول ہے کہ اہل یونان بھی اس دین کے کچھ معتقد ہوئے اور خود اہل یونان کا یہ قول ہے کہ افلاطون، دین زرتشتی سے متاثر ہوئے تھے۔"(۲۱)

شادی اور اولاد

زرتشت کی بیوی کا نام "هووی" (Hvovi) تھا جو فرفشوشترہ (Frashaoshtra) کی بیٹی تھی (۲۲) زرتشت کے تین بیٹے تھے جن کے نام ایست واسترہ (Isat Vastra)، اوروٹت نرہ (Urvatat Nara) هورہ چیترہ (Hvare-Eithra) اور تین بیٹیاں جن کا نام فرنی (Freni)، تریتی (Thriti) اور پئوروچیتی (Pourucisti) تھا۔(۲۳)

وفات

ایک صبح جب وہ عبادت میں مصروف تھے انہیں تیز آلے سے مار دیا گیا جوان پر ارجیپ (Argasp) بادشاہ کے جرنیل "تربارئیر (Turbaratiur)" نے پھینکا تھا زرتشت نے بھی جواباً اپنی پائپ (Rosary) اس پر پھینکی جس سے وہ موقع پر ہلاک ہو گیا۔ اس وقت زرتشت کی عمر 77 برس تھی۔(۲۴)

زرتشت کی شخصیت کے بارے میں رائے

زرتشت کی شخصیت کے بارے میں مؤرخین کے ہاں اختلاف پایا جاتا ہے۔ بعض زرتشت کو حکیم، سیاستدان اور بعض پیغمبر اور بعض اسے خدا کا درجہ دیتے ہیں۔

بعض مؤرخین کی رائے ہے کہ زرتشت حکیم بھی تھے۔ علامہ شہرستانی نے یہ لکھا ہے کہ بمقام "ذماور" زرتشت نے ایک اندھے کی آنکھ میں ایک نباتاتی عرق ڈالا اور اس سے اس کی اصل روشنی بحال ہو گئی۔ اہل یونان کے مؤرخ یہ لکھتے ہیں کہ زرتشت نے طبعیات، ہیئت اور معدنیات پر کتابیں لکھی ہیں۔ اور پہلوی کتاب "ونکارٹ" میں لکھا ہے کہ طبابت اور علم قیافہ میں زرتشت کو کمال حاصل تھا۔

کیا زرتشت پیغمبر تھے؟ اس بارے میں بھی مؤرخین کے ہاں اختلاف پایا جاتا ہے۔ بعض کے نزدیک زرتشت خدا تعالیٰ کے پیغمبر تھے اور خدا نے ان کو اہل ایران کی طرف بھیجا۔ تاکہ وہ ایک خدا کی تعلیم دیں۔ اور لوگوں کو برائیوں سے روکیں۔ اور ان کو راہ راست پر لائیں۔ بعض مستشرقین کا خیال ہے کہ زرتشت نے واضح طور پر توحید کا تصور پیش کیا اور دیگر تعلیمات بھی الہامی ادیان جیسی ہیں اس لیے یہ پیغمبر تھے۔

چنانچہ ستھنا لکھتے ہیں:

''خدا۔ ''آہورمزدا'' جو سب کچھ جانتا ہے اور اس سے زیادہ جاننے والا کوئی نہیں ہے اس نے نیکی کی تبلیغ کے لیے زرتشت کو پیغمبر چن لیا۔'' (۲۵)

اسی طرح ''پریندر'' لکھتے ہیں:

"Zorauster was a prophetic figure, whose life and teaching have been a great interest to the west."

''زرتشت ایک پیغمبر تھے جن کی زندگی اور تعلیمات مغرب والوں کے لیے مشعل راہ ہیں۔'' (۲۶)

منشی خلیل الرحمان لکھتے ہیں:

''زرتشت ایک پیغمبر تھے۔ کیونکہ انہوں نے حضرت مسیح کی پیدائش کی خبر دی تھی'' (۲۷)

بعض عرب مؤرخین جن میں ہشام، طبری، ابن الاثیر شامل ہیں انہوں نے زرتشت کو بنی اسرائیل کے ایک پیغمبر ''آرمیاء'' کا شاگرد قرار دیا ہے۔ علامہ ابن الاثیر لکھتے ہیں:

وکان زرداشت فیما یزعم اھل کتاب من اھل فلسطین یخدم لبعض تلامذہ آرمیا النبی (۲۸)

''زرتشت کے بارے میں یہ گمان کیا جاتا ہے کہ وہ فلسطین کے اہل کتاب میں سے تھے اور آرمیا نبی کے شاگردوں میں سے تھے۔''

اسی طرح ایک عربی مؤرخ الدکتور حامد عبدالقادر نے اپنی کتاب کا نام ہی ''**زرادشت الحکیم بنی قدامی الایرانیین**'' رکھا ہے جس میں انہوں نے ثابت کیا ہے کہ زرتشت ایک نبی تھے اور انہوں نے توحید کی تعلیم دی چنانچہ لکھتے ہیں:

إن المحققين من المؤرخين يقرون أن هذا الرجل إذا قيس بمقياس التاريخ وجب أن يعد فى صف كبار الانبياء الذين ظهروا فى شتى البئيات والعصور وأرشد والناس الى طريق الحق والخير ، ذلك لما عرف عنه من استقامة وشدة إخلاصه لربه وتفرغه لتقديسه وقوة ايمانة برسالة وشدة تحمسه فى نشر دعوته (۲۹)

اسلامی نقطۂ نظر

اللہ تعالیٰ نے اس دنیا میں تمام انسانوں کی ہدایت وراہنمائی کے لیے کم وبیش ایک لاکھ چوبیس ہزار پیغمبر بھیجے تاکہ وہ بھٹکے ہوئے لوگوں کو راہ راست پر لائیں اور ان کو برائی سے منع کریں اور ان کو عبادت الٰہی کی تعلیم دیں۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے تمام انسانوں کو اپنی عبادت کے لیے پیدا کیا ہے۔

جیسا کہ ارشادِ خداوندی ہے:

وَمَا خَلَقْتُ الجِنَّ وَالِانْسَ اِلَّا لِيَعْبُدُوْنَ (۳۰)

''انسانوں اور جنوں کو نہیں پیدا کیا گیا مگر عبادت کے لیے۔''

جہاں تک زرتشت کے پیغمبر ہونے کا تعلق ہے تو اس کے بارے میں قرآن وحدیث میں صراحتاً کوئی ذکر نہیں آیا اور نہ ہی کسی اور واقعہ سے اس کی تصدیق ہوتی ہے۔

البتہ حضور ﷺ نے مجوسیوں کے ساتھ اہل کتاب جیسا سلوک کرنے کا حکم دیا ہے لیکن ساتھ ہی ان کا ذبیحہ نہ کھانے اور ان سے نکاح نہ کرنے کا حکم دیا ہے۔ حضور ﷺ نے فرمایا:

سنوا فی المجوس سنة اهل الکتاب غیرنا کحی نسائهم ولا آکلی ذبائهم۔(۳۱)

''مجوسیوں کے ساتھ اہل کتاب جیسا سلوک کرو۔مگران کے ساتھ نکاح نہ کرو اور ان کا ذبیحہ نہ کھاؤ۔''

مذہب زرتشت کا دینی ادب

جس طرح زرتشت کے حالات زندگی اور تعلیمات محفوظ نہیں ہیں اسی طرح اس کا مقدس دینی ادب اور کتب بھی غیر محفوظ ہیں۔کلاسیکل محققین اور پارسی روایات سے ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ قدیم پارسیوں کا مذہبی ادب کافی وسعت کا حامل تھا۔اگر چہ ''زنداوستا'' مقابلتاً ایک چھوٹی سی کتاب ہے۔اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ زرتشتیوں کا مقدس دینی ادب کو بہت زیادہ نقصان پہنچا۔

اوستا

پہلوی زبان میں اس کا نام،اویستاک یا اوستاک یا اپستاک (Pstk) ہے۔سریانی میں (Bstg) اور عربی میں اوستاق، بستاق،البستاغ، بستاہ، آبستا اور اہل فارس کے نزدیک اوستا (Avesta) کے نام سے مشہور ہے۔پروفیسر گلانر (Geldner) پروفیسر اندرآس (Andreas) سے نقل کرتے ہیں کہ:

''اوستا، اوپستا (Upasta) سے مشتق ہے اس کے معنی اساس، بنیاد اور متن کے ہیں۔''(۳۲)

تمام اسلامی مؤرخین کا اس بات پر اتفاق ہے کہ اوستا دین زرتشت کی کتاب ہے۔جو کہ پارسیوں کا پیغمبر تھا۔چنانچہ ''مروج الذہب'' میں علامہ مسعودیؒ لکھتے ہیں:

والأشهر فی نسبت زرادشت انه زرادشت بن استان وهو نبی المجوس الذی أتاهم بالکتاب المعروف "بالزمزمة" عند عوام الناس واسمه عند المجوس "بستاه"۔(۳۳)

علامہ شہرستانی لکھتے ہیں:

وله كتاب قد صنفه وقيل انزل ذلك عليه وهو " زندوستا"(۳۴)

''اور زرتشت کی کتاب جس نے اسے تصنیف کیا اور بعض نے کہا کہ اس پر نازل کی گئی وہ زنداوستا ہے۔''

علامہ ابن الاثیر، زرتشت کی کتاب کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

أنه صنف كتاباً طاف به الارض فما عرف احد معناه وزعم انه لغته سماوية خوطب بها وسماه "فستا، يا استا" وشرح زرادشت كتابه و سمأه "زند" ومعناه التفسير، ثم شرح الزند بكتاب سماه "بازند" يعنى تفسير التفسير، فيه علوم مختلفة كالرياضيات، وأحكام النجوم، والطب، وغير ذلك من اخبار القرون الماضيه وكتب الانبياء ۔(۳۵)

''زرتشت نے ایک کتاب لکھی جو کئی ایک ناموں سے موسوم ہے اور گمان کیا جاتا ہے کہ یہ کتب سماویہ میں سے ہے اور اس کی لغت میں ہے۔ جس کا نام ''فستا یا اوستا'' ہے زرتشت نے اس کی شرح کی جو ''زند'' کے نام سے موسوم ہوئی جس کے معنی تفسیر کے ہیں پھر ''زند'' کی شرح کی گئی جو ''پازند'' یعنی تفسیر کی تفسیر، اس میں ریاضی، النجوم، طب اور انبیاء کے واقعات وغیرہ بیان ہوئے ہیں۔''

اوستا کی کتب

اوستا میں کل اکیس کتابیں شامل ہیں جن کو ''ناسک'' (Nesk) کہتے ہیں۔ ان کو اوستا یا زنداوستا بھی کہتے ہیں۔ اوستا، اوستانی زبان جو کہ انڈیا اور یورپ کے خاندانوں کی زبان ہے اور یہ سنسکرت سے بالکل مشابہ ہیں۔ اوستا، میں جتنی بھی کتابیں شامل ہیں ان کے نام ان کے مضامین پر ہیں۔

اوستا کی کتب اوران کے مضامین

نمبرشمار	نام کتاب	تعداد(ابواب)	مضامین
۱	سوتکر Sutkar	۲۳	ادعیہ، حسنات کی فضیلت، سلوک باہمی ایک دوسرے کی مدد کرنا
۲	ورشت مانسر Varshat Mamsar	۲۲	مشتمل براصول، مذہب، توصیف زرتشت، ہدایات، تقویٰ وطہارت
۳	بغ یا بکو BAK	۲۱	فرائض مذہبی احکام الٰہی، دوزخ سے بچنے اور جنت حاصل کرنے کی تدابیر
۴	دامدات Damdat	۲۲	دُنیا وعقبےٰ کا حال، ہردوجہاں کے رہنے والوں کا ذکر، الہاعات متعلقہ آسمان، زمین، پانی، درخت، آگ، انسان اورحیوان کے قیام اور حساب وکتاب
۵	ناتر Natar	۳۵	علم ہیئت، نجوم، جغرافیہ،
٦	پاچک پازگ Pajag	۲۲	ماکولات، مشروبات حلال وحرام
۷۔	رتوداتائیتگ Rato-dat-Aitag	۵۰	اعیان دُنیا مثلاً سلاطین، موبدوغیرہ کے متعلق بیانات تھے

۸	بریش Barish	۶۰	سلاطین وحکام وعمال کا ہدایت نامہ مختلف صنعتوں کا تذکرۃ، جھوٹ بولنے کی وعید
۹۔	کشکیسروب Kashkisreb	۶۰	علم طبعیات والٰہیات وغیرہ
۱۰۔	ویشتاسپ ساست Vishtasp-Sast	۶۰	شاہ گشتاسپ کی سلطنت، اُس کا یہ دین اختیار کرنا اور دنیا میں اس کی اشاعت کی کوشش کرنے کے حالات
۱۱۔	وَتشگ Vashtag	۳۳	مناقب فرشتگان مقرب
۱۲۔	چیترہ دات Citradat	۲۲	چھ حصوں میں منقسم تھی، حصہ اوّل میں وحدت وجود، ارکان مذہب، زرتشت اور شریعت زرتشت تھی۔ دوم میں رعایا کے فرائض اور اپنے بادشاہ کی نمک حلالی وخیر خواہی کی فضیلت تھی۔ سوم میں نیکیوں کی جزا اور دوزخ سے بچنے کا بیان تھا۔ چہارم میں علم زراعت، نباتات وغیرہ کا تذکرہ تھا۔ پنجم دنیا کے اہل حرفہ اور عام پیشوں کا تذکرہ
۱۳۔	سپند Spend	۶۰	ان معجزات کا ذکر تھا جو زرتشت سے ظہور میں آئے
۱۴۔	بغان یشت Bakan-Yast	K,	مقدس آدمیوں کی توصیف

۱۵۔	گنبا سر نیجت Gonba-Sar-Nijat	۶۵	قریب رشتہ داروں میں نکاح کی ترغیب حیوانوں کا ذکر ان کی پرورش اور علاجوں کا ذکر
۱۶۔	نیکا توم Nikatum	۵۴	حلال وحرام میں
۱۷	ہوسپارم Husparam	۵۴	طب، ہیت وغیرہ میں
۱۸	سکاتوم Sakatum	۵۲	دیوانی وفوجداری احکام، حدود مملکت قیامت کے ذکر میں
۱۹	وندیداد Vendidad	۲۲	ہر قسم کی ناپاکیوں اور ان کے رفع کرنے کے احکام اور ان سے جو خرابیاں دنیا میں پیدا ہوتی ہیں ان کا تذکرہ ہے۔
۲۰۔	ھادخت Hadoxt	۳۰	کائنات اور عجائبات عالم میں
۲۱	ستوت یشت	۳۳	مناقب فرشتگان مقرب

مارٹن ھیگ لکھتے ہیں کہ:

> ''مندرجہ بالا اکیس کتابیں جو بیان ہوئیں، ان میں صرف ''وندیداد'' بالکل مکمل ہے۔ جب کہ ''وشتاسپ ستو، ھادخت، اور بگو'' بھی کچھ مکمل ہیں لیکن پوری طرح معلوم نہیں اور باقی کتابیں بڑی تعداد میں ہمیشہ کے لیے گم ہوگئیں اور آج کل پارسی جو کتاب استعمال کرر ہے ہیں۔ وہ ''زنداوستا'' ہے جو کہ اصل میں ''وندیداد'' ہے۔(۳۷)

ان اکیس کتابوں میں ''یسنا'' اور ''وپسرد'' شامل نہیں ہیں اس لیے معلوم ہوتا ہے کہ وہ ان سے بالکل الگ کتابیں ہیں۔

یسنا

آج کل ''یسنا'' میں ۷۲ ابواب ہیں اور ٦ سے لے کر ۱۲ ابواب تک '' گاھمبرز'' کے موقع پر پڑھے جاتے ہیں۔ اور ان میں '' آہورامزدا'' کے دنیا کے تخلیق کرنے کے متعلق بتایا گیا ہے۔ ''یسنا'' کے دو حصے ہیں۔ معمولی غور کرنے سے ان کی زبان اور اقتباسات کے اختلاف کا پتہ چل سکتا ہے۔ ایک حصہ کو ہم پرانا حصہ اور دوسرے کو بعد والا حصہ ''یسنا'' کا نام دے سکتے ہیں۔ پہلا حصہ گاتھا کے طرز پر لکھا گیا ہے جب کہ دوسرا حصہ مضمون کے طرز پر ہے۔ (۳۸)

گاتھا

اوستا کا مقدس ترین حصہ '' گاتھا'' کے نام سے موسوم ہے۔ ''اوستا'' میں '' گاثا'' اور پہلوی زبان میں '' گاس'' کے نام سے موسوم ہے۔ یہ یسنا میں موجود ہے یہ تعداد میں پانچ ہیں۔ اور مقابلتاً ایک چھوٹا سا حصہ عبادات، شادی بیاہ کے گیتوں پر مشتمل ہے۔ اس میں عام فلسفے، خیالات اور مابعد الطبعیات باتیں بھی بیان کی گئی ہیں۔ پہلی گاتھا میں اڑتالیس گیت، دوسری میں پچپن گیت ہیں، تیسری، چوتھی اور پانچویں میں چوالیس گیت ہیں۔ یہ گیت تین لائنوں پر مشتمل ہیں۔

زرتشت کی تعلیمات

تصورِ الٰہ

زرتشت کے تصور الٰہ کے بارے میں خاصا ابہام پایا جاتا ہے۔ بعض مصنفین کے مطابق زرتشت عقیدہ توحید پر قائم رہے۔ اور خدا کو ایک مانتے تھے۔ جسے وہ '' آہورامزدا'' یا مقدس روح کا نام دیتے ہیں۔ بعض محققین کے مطابق زرتشت ثنویت کے قائل تھے اور دو خداؤں کی تعلیم دیتے تھے۔ جس میں سے ایک روحِ خیر اور دوسری روحِ شر ہے۔ بعض کے مطابق پہلے زرتشت عقیدہ توحید پر قائم تھے۔ لیکن بعد میں ثنویت کی تعلیم دینے لگے۔ زرتشت کے تصور الٰہ پر بہت کچھ لکھا گیا۔

مذہب زرتشت موجودہ مذاہب میں اپنی ثنویت کا خاص تصور رکھتا ہے۔ جو اسے دوسرے مذاہب سے ممتاز کرتا ہے۔ زرتشت ازم میں اگرچہ توحید پرستی کا پہلو موجود ہے۔ مثلاً ''مکیس ملر'' نے زرتشت کے متعلق یہ نظریہ پیش کیا ہے کہ وہ اس عہد میں پیدا ہوا جب کہ ہندوستانی آریہ ایرانی آریاؤں سے الگ نہ ہوئے تھے اور یہ دونوں مظاہر پرستی کی پرستش کرتے تھے۔ زرتشت نے ہندوایرانی قوم کو مظاہر فطرت کی پرستش سے نکال کر واحدانیت کی تعلیم دی۔ (۳۹) انسائیکلوپیڈیا آف ریلجنس اینڈ اتھیکس میں لکھا ہے کہ:

''زرتشت ازم کی بنیاد دعاومناجات (عقیدہ) سے جو اسے مرکزی ایشیاء اور مشرق کی طرف ہندوستانی اور یورپین لوگوں کے مذاہب سے ممتاز اور علیحدہ کرتا ہے۔ وہ اس کا توحید پرستی پر زور دینا ہے۔ اس کی غیر معمولی اور نمایاں خصوصیت جو اسے ہندوستانی اور دنیا کے مذاہب کے سلسلے میں حاصل ہے۔ وہ یہ ہے کہ اس مذہب کی جڑ و بنیاد ثنویت ہے۔ یہ دونوں پہلو مذہبی عقیدہ کی بنیاد اور جڑ ہیں۔ توحید پرستی اور ثنویت دونوں گاتھا میں موجود ہیں۔'' (۴۰)

آہورامزدا(AHURAMAZDA)

زرتشت ازم میں خدائے مطلق کو ''آہورامزدا'' کے نام سے موسوم کیا گیا ہے۔ اسے یزداں بھی کہتے ہیں۔ آھورامزدا تین لفظوں کا مرکب ہے۔

''آہور، مز، دا، آہورا ''ہو'' سے نکلا ہے جس کے معنی مضبوط، طاقتور کے ہیں ''مز'' مگ کے مشابہ ہے اس کے معنی ''زیادہ'' کے ہیں ''دا'' کے معنی ہیں ''دینے والا یا جاننے والا'' اس طرح پورے لفظ کا معنی داتا مطلق، یا زیادہ جاننے والی روح کے ہیں۔''

صفات

''آہورامزاد'' کی بہت سی صفات، یسنا اور گاتھا میں بیان کی گئی ہیں۔ آھورامزدا کی چھ بنیادی صفات وخاصیتیں ہیں۔ جس کے ذریعے وہ ان کو استان پر واضح کرتا ہے۔

①	شفقت ومہربانی	②	تقویٰ ونیکوکاری
③	خدا ترسی	④	حفاظت، ونجات
⑤	ہمیشگی ودوام	⑥	حکومت وبادشاہت

یسنا میں آہورامزدا کی صفات اس طریقے پر بیان کی گئی ہیں۔

① آہورامزدا عقل منداور دانا بادشاہ ہے۔ (یسنا۲۶:۶)

② آہورامزدا سب سے زیادہ جاننے والا ہے۔ (یسنا۴۶:۱۹)

③ وہ تمام چیزوں کو جانتا ہے جو ماضی میں ہوئیں اوران تمام کو بھی جو مستقبل میں ہوں گی وہ ان تمام اشیاء کا اندازہ اپنی معرفت کل سے کرتا ہے۔ (یسنا۲۹:۴)

④ وہ قادر مطلق حکمران ہے۔وہ پاکیزہ ہستی ہے۔ (یسنا۴۵:۶)

اہرمن(ANGRAMYINYAUA)

اوستا میں اس کو''اینگرہ مینو'' کے نام سے ظاہر کیا گیا ہے۔اینگرہ مینو'' دوعناصر کا مرکب ہے۔ایک صفتی اوردوسرا اسم ذات کا نام رکھتا ہے۔اس کے معنی سیاہ یا تاریک کے ہیں۔پس نام ہی اس کے کردار کوواضح کرتا ہے۔اینگرہ مینو'' ایک تاریک اور دھندلی ذہانت ہے جو کہ''آہورامزدا'' سے دشمنی رکھتا ہے۔اینگرامینو ہر بری چیز کو پیدا کرنے والا اوراُسے تقویت دینے والا ہے۔وہ شروع سے ہی''آہورامزدا'' کا مخالف ہےاور اس کے ساتھ دائمی اور متواتر جنگ جوئی میں مصرورف رہتا ہے۔جو کوئی''آہورامزدا'' اچھی چیز پیدا کرے ''اینگرومینوا'' سے تباہ وبرباد کردیتا ہے۔

اوستا میں اسے مقدس روحوں کا بھائی قرار دیا گیا ہے۔اگرچہ اس کا موازنہ''یزداں'' کی مقدس روحوں یا بذاتِ خود''یزدان'' سے کیا جاتا ہے۔یہ ہر طرف تباہی وبربادی کرنے والا شیطان ہےاور دنیا میں برائی کا منبع ہے۔

رولسن جارج اپنی کتاب''دنیا کے قدیم مذاہب'' میں اینگرومینو کی درج ذیل خصوصیات بیان کرتے ہیں۔

اینگرومینوابتداءً آفرینش سے ہی آہورامزدا کا مخالف اور ہر بری چیز کا خالق اور اسے برقرار رکھنے والا ہے اور ابتداء سے ہی آہورامزدا کے ساتھ دوامی جنگ میں مصروف ہے۔ جو کچھ آہورامزدا اچھی چیزیں پیدا کرتا ہے۔ اینگرامینوا سے تباہ وبرباد کردیتا ہے۔

اہرمن زمین کو بنجر کرسکتا ہے۔ اسے کانٹے دار، زہریلے پودے پیدا کرنے والی بنا دیتا ہے۔ وہ زلزلے، طوفان، ژالہ باری کی آفت، بجلی کی کڑک، بیماری اور موت پیدا کرسکتا ہے۔ آہورامزدا اس پر قابو نہیں پاسکتا۔ سوائے اس کے کہ وہ گناہ والے کاموں پر دائمی نگرانی ونظر رکھے اور ان کو پھیلنے سے روکے، ان کی شکست کا سامان کرے۔ ان دونوں بڑی ہستیوں نے کائنات کی حکومت کو اس طرح اپنے درمیان تقسیم کرلیا تھا کہ ان میں سے کوئی بھی تنہا رہنے سے مطمئن نہ تھا۔ (۴۲)

زرتشت کے ہاں اس کائنات میں دو حقیقتیں ہیں اور یہ اصل ہیں جو ایک دوسرے کے مدمقابل ہیں۔

علامہ شہرستانی، زرتشت کے تصور خیر وشر (تصورالٰہ) کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

ثم انثنوية اختصت بالمجوس حتىّ اثبتوا اصلين ، اثنين مدّبرين قديمين يقتسمان الخير والشر، والنفع والضر والصلاح والفساد ، يسّمون احدها النور والثانى الظلمة ، وبالفراسية ، يزداں ، واهرمن ، ولهم فى ذلك تفصيل مذهب وسائل المجوس كلها تدور على قاعدتين احديهما بيان بسب امتزاج النور بالظلمة والثانية بيان سبب خلاص النور من الظلمة ، وجعلوا الامتزاج مبئدأ والخلاص معأد۔(۴۳)

علامہ ابن حزم زرتشت کے تصورالٰہ پر بحث کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ:

''فاعل وخالق عالم کے ایک سے زائد ماننے والوں کے چند فرقے ہیں یہ سب فرقے دو فرقوں کی طرف رجوع کرتے ہیں ایک فرقے کا مذہب یہ ہے کہ عالم کا مدبر سوائے

اللہ کے کوئی اور بھی ہے، سیارات سبعہ، کو مدّبر اور ازلی مانتے ہیں۔ اور یہ لوگ مجوس (پارسی) ہیں۔ متکلمین نے ان سے نقل کیا ہے کہ جب باری تعالیٰ کی تنہائی دراز ہوگی تو وہ گھبرانے لگا۔ گھبرانے میں کوئی بری فکر کی جو مجسم ہوگی اور ظلمت میں بدل گئی۔ اس سے ''اہرمن'' پیدا ہوا اور یہی ابلیس ہے۔ باری تعالیٰ نے اُسے اپنی ذات سے دور رکھنا چاہا مگر قادر نہ ہو سکا تو اس نے نیکیاں پیدا کر کے اس سے کنارہ کشی اختیار کی اور اہرمن نے بدی اور شر پیدا کرنا شروع کر دیا۔''

زروان ازم

زرتشت ازم کو باقاعدہ مذہبی طور پر ثنویت کے درجے پر لانے والی تحریک کو زروان ازم کہتے ہیں۔ مذہب زرتشت میں حقیقی ثنویت کو بعد میں جدید ثنویت ''یزداں بمقابلہ اہرمن'' کے کلیہ کے تحت زروان ازم تحریک نے یکجا کر دیا۔ یہ چھٹی اور چوتھی صدی قبل مسیح کے دور میں ہوا۔ زروان ازم میں ثنویت کے دو تضاد اصولوں کو روحوں میں تصور نہیں کیا گیا۔ بلکہ انہیں پیدا کرنے والے خدا کا نام دیا گیا۔ ان دونوں کے تضاد کو ایک تیسرے دور میں ختم بھی کیا گیا ہے کہ جب برائی والی قوت پر اچھائی والی قوت غالب آ جائے گی۔ اہرمن کا کردار ختم ہو جائے گا اور یزدان حکومت کرے گا۔

خلاصہ بحث

زرتشت کی تعلیمات کی اہم خصوصیت یہ ہے کہ وہ دو خداؤں پر یقین رکھتے ہیں۔ ایک خیر کا خدا جس کا نام آھورامزدا (یزداں) ہے۔ اور دوسرا شر کا خدا جس کو وہ اینگرومینو یا (اھرمن) کہتے ہیں۔ زرتشت کے مطابق دنیا کا خالق ایک نہیں بلکہ دو ہیں۔ ایک وہ جس نے دنیا کی تمام مفید اور کارآمد چیزیں پیدا کیں اور دوسرا وہ جس نے تمام مُضر اور تخریبی اشیاء کی تخلیق کی۔ زرتشت جس طرح آھورمزدا کی صفات بیان کی ہیں۔ اسی طرح اس نے متعدد ارواح خبیثہ کا تصور بھی پیش کیا ہے۔

بہر حال دو خداؤں کے تصور کے باوجود زرتشت کا عقیدہ معبود ایک نزاعی مسئلہ ہے۔ بعض لوگوں کے

مطابق زرتشی مذہب پر ثنویت کا الزام نہیں لگایا جا سکتا اور اس کی وجہ یہ بتاتے ہیں کہ یہ ثنویت غیر محدود نہیں ہے بلکہ بالآخر فتح ''آہورا مزدا'' (یزداں) یعنی خیر کی ہوگی۔ جب کہ دوسرے گروپ کا خیال ہے کہ زرتشی مذاہب میں دو خداؤں کا تصور واضح طور پر موجود ہے یہ اور بات ہے کہ دونوں خداؤں کے اختیار واضح طور پر الگ الگ متعین ہیں۔ اگر ایک طرف خدائے خیر کی عمل داری ہے تو دوسری طرف اس کے طاقتور حریف کا بھی عمل دخل ہے۔ جو نہ صرف مضر اشیاء پیدا کرتا ہے بلکہ ''آہورا مزدا'' کی پیدا کردہ اچھائیوں کو ختم کرنے کے درپے رہتا ہے۔

ان دو مختلف خیالات کو مدنظر رکھتے ہوئے جو حقیقت واضح ہوتی ہے وہ کچھ اس طرح ہے کہ خدا تو دو موجود ہیں لیکن بہر حال شر کی حیثیت ثانوی ہے اور بالآخر فتح خیر کی ہوگی۔ اس لحاظ سے زرتشت مذہب میں ثنویت ہے بھی اور نہیں بھی۔

آتش پرستی

اس مذہب کی اعلیٰ و برتر چیز مقدس آگ ہے۔ جو کہ واضح طور پر ہندوستانی اور ایرانی مذہب کا قدیم عنصر و نشان ہے جس کو زرتشت نے گہری اخلاقی اہمیت دی ہے۔ آگ کے متعلق زرتشت نے یہ تعلیم دی کہ یہ انصاف و نیکی کا زندہ نشان ہے۔ زرتشت کے ہاں آگ، مسلمانوں کے قبلہ، عیسائیوں کی صلیب کی طرح مقدس اور قابل احترام ہے۔ مقدس آگ کے تین درجات ہیں۔ یعنی اتاش، باہرام اتاش اور ''درگاہ'' ان میں سے سب سے اہم درجہ ''باہرام اتاش'' کو حاصل ہے۔

پارسیوں نے آگ کی پوجا اور حفاظت کے لیے بہت سے آتش کدے تعمیر کیے۔ اوستا جو کہ پارسیوں کی مقدس کتاب ہے۔ اس میں ایک مستقل باب آتشکدوں کی تعمیر و تشکیل پر ہے۔ فردوسی نے ''شاہنامہ'' میں پارسیوں کے مشہور آتشکدوں کا تذکرہ کیا ہے۔ اسلامی مؤرخین جن میں علامہ مسعودیؒ، علامہ شہرستانیؒ اور ابن الاثیر وغیرہ شامل ہیں۔ ان آتش کدوں کی تفصیل اپنی کتب میں دی ہے۔ پارسی سال ہا سال ان آتش کدوں میں آگ جلائے رکھتے ہیں اپنی دعاؤں اور مناجات آگ کے وسیلے سے آہورا مزدا جو کہ نیکی کا خدا ہے اس کے حضور پیش کرتے ہیں۔

حوالہ جات وحواشی

1- Noss J.B, Man's Religion , New York 1956.P.435,

2- Prinder E.G. What World Religion Teach, Britain, 1963.P.115

3- Dhalla,M.N.History of Zorvoastriasism, London, 1938,Vol.I,P.13

4- Wadia A.R. Life And Teachings of Zoroaster, Madras, 1938.P.15

۵۔ شہرستانی، ابوالفتح محمد بن عبدالکریم، الملل والنحل، دارالمعرفۃ، بیروت، ۱۹۹۵، ج ۱، ص ۲۸۱

6- Encyclopedia of Religion And Ethics, Edinburgh, 1934,Vol,10,P.862

7- Noss. J.B, Man's Religion, Newyork, 1936, P.436,

۸۔ مخزن المذاہب، نول کشور پریس، انڈیا، ص ۱۵۲

۹۔ نفس مصدر

10- Dhalla M.N. Op.Cit. P.13.

۱۱۔ شبلی، عبدالرحیم، تعارف زرتشت علم کارومان، ص ۷، لاہور ۱۹۴۱

12- Dasa Bhai, History of the Parises, London, 1884,P.148

۱۳۔ منشی، خلیل الرحمٰن، زرتشت نامہ، رفاہ عام سٹیم پریس، لاہور ۱۹۰۴، ص ۵۱

۱۴۔ ابن الأثیر، عزالدین ابی الحسن علی بن ابی الکریم (۵۵۵۔۶۳۰ھ)
الکامل فی التاریخ، دارالکتاب العربی، بیروت، ج ۱، ص ۲۲۶

۱۵۔ اصفہانی، حمزہ، تاریخ سنی ملوک الارض والانبیاء، ۲۸، مصر، ص

۱۶۔ حموی یاقوت، معجم البلدان، ج ۱، مصر، ص ۷۲

۱۷۔ شہرستانی، حوالہ مذکور، ص ۱۸۴

18- Jhalibwala, S.H., Prince of Light, Bombay, 1940, P.5

19- Noss. J.B. op,cit, P.437.

۲۰۔ عبدالسلام، محمد، حقیقت مذہب، رام پور، انڈیا ۱۹۱۱، ص ۱۸۳

۲۱۔ نفس مصدر۔

22- Encyclopaedia Britannica, London, 1984, Vol,23, P.987

۲۳۔ محمد معین، ڈاکٹر، مزدیسنا ادب فارسی، ایران ۱۹۵۹، ج ا، ص ۱۷۰۔

۲۴۔ نفس مصدر۔

25- Sethna T.R. The Teaching Of Zorathushtira, Karachi, 1966, P.11

26- Prinder , E.G. op.cit, P.114.

۲۷۔ منشی، خلیل الرحمٰن، حوالہ مذکور، ص، ۹۰۔

۲۸۔ ابن الاثیر، حوالہ مذکور، ج ا، ص، ۱۴۶۔

۲۹۔ محمد دین، الشریف، ڈاکٹر، الادیان فی القرآن، دارالمعارف، مصر، ۱۹۸۲، ص، ۸۳۔

۳۰۔ سورۃ الطّور ۵۲: ۵۶۔

۳۱۔ بلاذری، احمد بن یحی، امام، فتوح البلدان، قاہرہ، ۱۹۰۱، ص، ۲۷۶۔

۳۲۔ محمد معین، ڈاکٹر، حوالہ مذکور، ج ا، ص، ۱۷۰۔

۳۳۔ مسعودی، ابوالحسن بن حسین بن علی (۳۴۶ھ) مروج الذھب فی معادنِ الجوھر، مصر، ج ا، ص ۱۹۴۔

۳۴۔ شہرستانی، حوالہ مذکور، ج ا، ص، ۱۸۶۔

۳۵۔ ابن الاثیر، حوالہ مذکور، ج ا، ص، ۱۴۶۔

۳۶۔ منشی، خلیل الرحمٰن، حوالہ مذکور، ص، ۳۲۔

37- Martin Haugh, The History Of The Parises, London, 1878, Vol.I,P.140

38- Ibid., P.130

۳۹۔ صدیقی، مظہر الدین، اسلام اور مذاہب عالم، ثقافت اسلامیہ، لاہور، ۱۹۸۰، ص ۳۸۔

40- Encyclopaedia of Religon And Ethics, Vol.15, P.581.

41- Gear, Joseph. The Wisdom of Living Religion P.2.

۴۲۔ مظہر الدین، صدیقی، حوالہ مذکور، ص، ۱۸۰

۴۳۔ شہرستانی، حوالہ مذکور ج ص، ۱۸۲

چینی مذاہب کی فکری اساس۔ تمدنی اثرات اور اسلامی اقدار
تاریخی و تجزیاتی مطالعہ

ظفر اللہ بیگ *

جغرافیائی لحاظ سے چین کو تاریخ کے ہر دور میں نمایاں حیثیت حاصل رہی ہے۔ آج یہ کثیر آبادی پر مشتمل ایک ترقی پذیر ملک ہے جس کی اڑھائی ہزار سال قدیم تہذیب و ثقافت ہے۔ ۱۹۴۸ء میں آزادی کے بعد فلسفہ اشتراکیت پر عمل پیرا ہونے کے باوجود چینی معاشرہ پر اس کے ابتدائی عہد کی تمدنی اقدار، سماجی فلسفہ اور مذہبی نظریات کی چھاپ موجود ہے۔ چینی فلسفہ و فکر کے ارتقاء و ترویج کے پس پردہ ایک عظیم ماضی اور فلسفیانہ نیز نیم مذہبی تحریکات کا ایک طویل سلسلہ نمایاں ہے۔ بدھ مت کی چین میں آمد (دوسری صدی ق م) سے قبل چینی معاشرہ میں دو بڑے حکماء کے اقوال و تعلیمات سے متأثر تھا۔ یہ لاؤزو (Lao Tzu) اور کنفیوشس تھے ان کی تحریکوں اور نظریات پر گفتگو سے قبل قدیم چینی مذاہب کا مختصر ذکر کیا جاتا ہے تاکہ ان تحریکات کو ان کے مناسب پس منظر میں سمجھا جاسکے۔

قدیم چینی مذاہب

مغربی محققین جب چین میں مذہب کے ارتقاء کا مطالعہ کرتے ہیں تو انہیں اکثر اوقات بہت سی الجھنوں کا سامنا کرنا پڑتا ہے وہ چینی مذاہب اور فلسفیانہ افکار کو مغرب کی عینک سے دیکھنا چاہتے ہیں۔ وہ چین میں فروغ پانے والے تین مذاہب تاؤازم، کنفیوشس ازم اور بدھ مت کو ایک نظام کی کڑیاں سمجھتے ہیں جو بالبداہت غلط ہے۔ تاؤازم اور کنفیوشس ازم کو کسی ایک فرد سے نسبت دینا یا اس کے نام سے ان کو یاد کرنا غلط ہوگا۔ تاریخی حقیقت یہ ہے کہ تاؤازم اور کنفیوشس ازم کے نام سے جو مذہبی افکار اور فلسفیانہ نظریات متعارف ہوئے وہ سینکڑوں سالوں میں ان مذاہب کے متشکل پانے والے اداروں اور ان کی فکری و علمی ترویج و ترقی کے رہین منّت ہیں جن کے پس منظر میں مخصوص مذہبی اور فلسفیانہ افکار کا پرتو تھا۔

---

* اسسٹنٹ پروفیسر، کلیہ اصول الدین، بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی، اسلام آباد

ان مذاہب کی چینی معاشرہ پر کافی گرفت تھی ان افکار ہی کی بنیاد پر چین میں تہذیبی وتمدنی ترقی ہوئی۔ اس لحاظ سے ان کا عمومی کردار نہایت اہم قرار دیا جاسکتا ہے۔کنفیوشس ازم اڑھائی ہزار سال پہلے چین کے افق پر جلوہ گر ہوا اور پھر ارتقاء کی منازل طے کرتے کرتے بیسویں صدی میں پہنچا۔ یہ ایک طویل اور کٹھن سفر تھا اس دوران اس کے اندر کئی فکری تحریکیں اٹھیں اور کئی بیرونی نظریات نے اس کی ہیئت کو متأثر کیا۔ آخر ایک وقت ایسا آ گیا کہ اس کی فعالیت اور مذہبی نظریہ کے طور پر اس کی قدر و قیمت کو سخت تنقید کا نشانہ بنایا گیا۔ چین میں اٹھنے والے ۱۹۱۱ء کے فکری وسیاسی انقلاب میں اس کو مٹانے کی کوشش کی گئی۔ یہ مٹ تو نہ سکا البتہ اس کی وہ قدیم صورت، بنیادی نوعیت اور اہمیت باقی نہ رہی جو کسی زمانہ میں موجود تھی اسے قصہ پارینہ قرار دیا جانے لگا۔ اب ہمارے سامنے کنفیوشس سے منسوب افکار اور مذہبی معتقدات ورسومات کا ایک سلسلہ موجود ہے جس میں اخلاقی اقدار کی روح نمایاں ہے۔

چین کا دوسرا مذہب تاؤازم کا فکری اثاثہ دادے زنگ (Dao-de-Jing) کہلاتا ہے جس کو چین تاؤتی چنگ (Tou-te-Ching) کہتے ہیں اس کا سرچشمہ لاؤزے سے منسوب تاؤمت کے افکار پر مشتمل ایک کتاب ہے جس کو اساسی حیثیت حاصل ہے اس کا نام کتاب زوانگ زی (Book of Zhvang Zi) ہے چینی میں اس کا نام (Chuang tzu) ہے۔(۱)

سرزمین چین کے اندر مذہبی افکار ونظریات کے جو سوتے پھوٹے جن سے اس خطے کے باسی سیراب ہوتے رہے ان میں اس دھرتی کے فکر و دانش کی خوشبو کے علاوہ بیرونی عقائد ونظریات کی آمیزش جاری رہی ان میں نسطوری عیسائیت (Nestorian Christianity)، مانویت (Manichaeism)، مزدائیت (Zoroastrianism)، یہودیت اور اسلام شامل تھے ان سب میں اسلام کا اثر بہت حاوی تھا۔(۲).

قدیم چینی مذاہب

تاریخی نقطۂ نظر سے مطالعہ کیا جائے تو قدیم چین میں خام نوعیت کے بعض مذہبی عقائد (۱۵۰۰ق م) میں نظر آتے ہیں جب یہاں شانگ خاندان (Shang Dynasty) حکمران تھا اس کا ثبوت دریائے ہوانگ (River Hwang) کی وادی سے ملنے والے آثار سے ملتا ہے۔

چینی مؤرخ اس سے کئی سو سال قبل کے زمانے میں ہیسا خاندان (Hisa Dynasty) کے عہد میں کئی مذہبی نیم اخلاقی افکار کی موجودگی کا پتہ دیتے ہیں لیکن یہ دعویٰ تاریخی اکتشافات سے پایہ ثبوت کو نہیں پہنچتا۔ شانگ خاندان کے عہد میں موروثی بادشاہت قائم تھی اس عہد میں مذہبی طبقے کی بنیادی ذمہ داری یہ تھی کہ وہ ایک کیلنڈر تیار کرے جس کے مطابق مذہبی تقاریب منعقد کی جاتی رہیں اور فصلیں کاشت ہوں۔ یہی وہ عہد ہے جس میں تصویری رسم الخط اور دو پہیوں والی گاڑی ایجاد ہوئی۔

شانگ خاندان کے بعد چُو (Chou) خاندان تقریباً ہزار سال ۲۲۱ تا ۱۱۲۵ ق م حکمران رہا اس طویل عہد میں چین میں سماجی، معاشی اور سیاسی تغیرات رونما ہوئے۔ چینیوں نے مذہبی تعلیمات اور اخلاقی فلسفہ و نظریات کا ریکارڈ محفوظ کرنے کا طریقہ اپنایا تھا۔ اس کو بڑی اہمیت کا حامل قرار دیا جاتا تھا کیونکہ اسی کی بنیاد پر مذہبی عقائد تشکیل پاتے تھے۔ چُو خاندان کے آخری سالوں میں کنفیوشس اور لاؤزے پیدا ہوئے اور انہوں نے اپنے اپنے نظریات پیش کیے ان افکار و نظریات کا چینی معاشرہ پر وسیع تر اثر پڑا جبکہ براہِ راست اثر چین کے جاگیردارانہ معاشرہ پر پڑا جو رُو بہ زوال ہونے لگا۔ اسی کے نتیجہ میں نئی اخلاقی اقدار اور جدید فلسفیانہ مکاتبِ فکر نمودار ہوئے۔ (۴)

پانچ کلاسیک (Five Classics)

چین کے قدیم مذاہب کو پانچ کلاسیک میں مدون کیا گیا ہے بعد میں ان میں ایک اور متن یعنی چھٹے کلاسک کا اضافہ کیا گیا جس کو کتاب موسیقی (Book of Music) کہتے ہیں اور جو بدقسمتی سے گم ہوگئی ہے لیکن اس کا کچھ حصہ کنفیوشس کی روایات میں ملتا ہے۔ ان پانچ کلاسک کے متن کو چُو خاندان کے عہد میں مدون کیا گیا اور ریاست کے سیاسی فلسفہ اور انداز جہاں بانی سے ہم آہنگ کیا گیا۔

یہ ایک المیہ سے کم نہیں کہ ان کلاسک کو چن عہد (۲۲۰۔۲۰۶ ق م) میں تباہ کر دیا گیا یہ اصلی صورت میں تلف ہو گئے لیکن ہان خاندان (۲۰۶ تا ۲۲۰ ق م) نے ان کا احیاء کیا ان کلاسک کی صحت پر بہت سے اعتراضات کیے جاتے ہیں جو بہت حد تک درست ہیں لیکن چینی اس بات پر زور دیتے ہیں کہ کافی کتر بیونت کے باوجود ان میں قدیم فلسفہ، عقائد اور تعلیمات کا بڑا حصہ موجود ہے۔

ان پانچ کلاسیک یا قدیم چینی کتب کے نام درج ذیل ہیں:

① شوچنگ (Shu Ching) : کتاب تاریخ

② شی چنگ (Shih Ching) : نظموں کی کتاب

③ آئی چنگ (I Ching) : مستقبل میں رونما ہونے والی تبدیلیوں کی کتاب

④ چن چیو (Chun Chiu) : موسم بہار وخزاں کے واقعات کے ساتھ ساتھ لُو (lu) خاندان کی تاریخ

⑤ لی چی (Li Chi) : اہم مذہبی تقاریب کا ریکارڈ

شوچنگ : اس کتاب کو بنیادی ماخذ کی حیثیت حاصل ہے۔ یہ چین کی روایتی تاریخ ہے اس میں بادشاہوں اور امراء کے اقوال وافکار درج ہیں۔

شی چنگ: ۳۰۵ لوک گیتوں کا مجموعہ ہے جو ایک ہزار سال کے مذہبی اور تمدنی عہد کا عکاس ہے۔ کہا جاتا ہے کہ ان کی کل تعداد تین ہزار تھی جس میں سے کنفیوشس نے ۳۰۵ چن لئے جن کا تعلق محبت، ریاضت اور جنگ سے تھا۔

آئی چنگ: یہ ان پانچوں کتب میں سب سے اہم متن شمار کیا جاتا ہے اس میں غیبی علوم (Divination) کا ایک علامتی نظام مرتب کیا گیا ہے جو تین تین لکیروں پر مشتمل ایک چھ پہلو شکل کی صورت اختیار کرتا ہے۔ اس کو چینی مذہبی فلسفیوں نے بعد میں ایک پراسرار علم کی صورت میں پیش کیا۔

چن چیو: اس قدیم کتاب کو کنفیوشس سے نسبت دی جاتی ہے اس میں لُو خاندان (۴۸۴۔۷۲۲ ق م) کی تاریخ ہے جو علاقہ لُو پر حکمران تھا۔ لُو کا علاقہ کنفیوشس کا آبائی وطن تھا اس کلاسک کو اوّلیں عہد کے مستند ماخذات میں شمار کیا جاتا ہے۔

لی چی: اس میں ناچ، موسیقی، بزرگوں کی پوجا اور شاہی قربانیوں کا ذکر ہے۔(۴)

مذہبی عقائد

چین کی قدیم کتب کے تعارف کے بعد ہم چین کے قدیم مذہبی فلسفے، نظریے اور معتقدات پر ایک نظر ڈالتے ہیں تاکہ معلوم ہو سکے کہ تاؤ اور کنفیوشس سے قبل چین میں کس قسم کے مذہبی افکار و نظریات پائے جاتے تھے۔

دیوی دیوتا اور ارواح

چینی قدیم دیوی دیوتاؤں کو مانتے تھے ان میں سب سے بڑا حاکم دیوتا حاکم اعلیٰ شیانگ تی (Shang Ti) تھا جس طرح زمین پر بادشاہ حکمران تھا ایسے ہی آسمانوں میں اسے حاکم اعلیٰ سمجھا جاتا تھا۔ خفیہ علوم اور پراسرار تقاریب کے ماہر اسی سے رجوع کرتے۔ چُو خاندان کے عہد میں ایک اور دیوتا تیان (Tien) کی پوجا شروع ہوئی جس کو عظیم ارواح کا مسکن یا آسمان (Heaven) کہتے تھے اس کو قوت اعلیٰ بھی کہا جاتا تھا اس کے علاوہ ہوا، بادل، سورج، چاند وغیرہ کے الگ الگ دیوتا تھے ہر علاقے اور گاؤں کا ایک دیوتا اور دیوی تھی۔ ہر گھرانے میں ایک دیوتا کی پوجا کا بھی رواج تھا بلکہ گھر کے باہر کا محافظ دیوتا اور تھا اور گھر کے اندر کا اور تھا جو گھر کی حفاظت کرتا تھا۔

چینیوں کا عقیدہ تھا کہ دنیا میں بہت سی ارواح ہیں کچھ زمین میں رہتی ہیں کچھ آسمانوں میں موجود ہیں کچھ تباہی پھیلاتی ہیں جن کو کوئی (Kuei) کہا جاتا اچھی ارواح انعام و اکرام دیتی ہیں۔ ان کو شین (Shen) کا نام دیا جاتا تھا۔ یہ ارواح سمندروں، پہاڑوں، درختوں، چاند ستاروں اور ہوا بادلوں میں رہتی ہیں بری ارواح اندھیروں اور سایوں میں رہتی ہیں یہ جن بھوت شیاطین اور خون پینے والے پرندوں کی صورت اختیار کر لیتی ہیں جن کو بھگانے کے لیے روشنیاں کی جاتی، آگ جلائی جاتی اور موم بتیاں روشن کی جاتیں۔

ین یانگ (Yin Yang)

ایک ہزار ق م میں چینی مفکرین نے دو کائناتی قوتوں کے وجود کا ذکر کیا ان کو ین یانگ کہا گیا۔ ین سرد، نم آلود، منفی، نسوانی اور بری قوت کی مظہر شمار کی جاتی تھی جب کہ یانگ گرم، خشک، مردانہ، اچھی اور مثبت قوت

کوظاہر کرتی تھی۔ یہ دونظریات ایک دوسرے سے متصادم نہیں سمجھے جاتے تھے بلکہ ایک دوسرے کے حلیف اور اس طرح سے مددگار اور (متعاون) تھے کہ کائنات میں ایک توازن قائم کردیتے تھے۔

فلسفیانہ نقطۂ نظر سے ین یانگ ہر شے اور ہر شخص کا خاصہ تھا ین برتر اصول تھا اور یانگ کمتر تھا۔ ان ہی کے تال میل سے کائنات کا نظام جاری وساری تھا۔ ان ہی کے باعث فطرت اور انسانیت کی نموتھی اور جب کسی فرد کا یانگ کا عنصر عالم بالا میں چلا جاتا تو اس کی موت واقع ہوجاتی۔ ین کا عنصر اس کے ساتھ قبر تک جاتا مردے کے لواحقین قربانیاں دے کر اس کوخوش کرتے تا کہ وہ بدروح میں تبدیل نہ ہوجائے اس طرح کئی دیوتا یانگ ارواح (چینی میں شین) کہلاتے تھے۔

غیب بینی کا علم (Divination)

چینی مذہب کی اہم شق اور مخصوص طلسماتی عمل غیب بینی تھا۔ غیب بینی کے لیے دوطریقے اختیار کیے جاتے تھے ایک کوفوہی (Fu Hsi) کہتے تھے یہ تین تین لکیروں کو ایک چھ پہلوؤں والی شکل میں مسدس میں لگانے کا طریقہ تھا دوسرے طریقہ کے مطابق بیل کی ہڈیوں اور کچھوے کے اوپر کے شیل کو بطور معمول استعمال کیا جاتا تھا۔ اکثر اوقات بھیڑ کی ہڈیاں استعمال کی جاتی تھیں غیب بینی اور فال نکالنے کے دیگر طریقوں میں علامات کا استعمال موسموں سے فال نکالنا، نجوم، سکوں کی ترتیب، ہشت پہلو اشکال یعنی پاکوا (Pakua) بنانا شامل تھا ان طریقوں اور علوم کو آئی چنگ میں مدون کیا گیا جو پیش بینی اور امور غیبیہ کے اظہار کی دستاویز قرار پائی۔ غیب بینوں کو چین میں وُو (wu) کہا جاتا ان کا مرتبہ بادشاہ کے بعد دوسرا ہوتا تھا ان کا یہ بھی کام تھا کہ وہ مخصوص اعمال اور تقاریب کا انعقاد کر کے لوگوں کے لیے بارش برساتے، بیماریوں طاعون اور وباؤں سے نجات دلاتے، آفات وبلیات سے بچاتے، قربانیاں دیتے، مستقبل کے حالات سے آگاہ کرتے، طلسماتی تقاریب کا انعقاد کرتے اور جادوٹونے اور پراسرار عمل کرتے تھے۔

بادشاہوں کی ادا کردہ مذہبی تقاریب ورسومات

چینی معاشرہ پر بادشاہوں کی حکمرانی تھی جوموروثی عہدہ تھا۔ بادشاہ بعض مذہبی تقاریب منعقد کرتے

تھے جن کا تعلق ارواح اور کائناتی قوتوں کی خوشنودی سے تھا جو بادشاہ جتنا زیادہ کام کرتے عوام میں ان کی اتنی ہی زیادہ عزت ہوتی۔ یہ عقیدہ عام تھا کہ اگر بادشاہ مناسب طور پر یہ رسومات اور تقاریب ادا نہ کر سکیں تو ملک میں قحط بیماری اور آفات نمودار ہو جاتی ہیں۔ ان بادشاہوں کی قوت اور اختیارات وسیع تھے۔

چین میں قدیم عہد کی ہڈیوں پر کندہ کئی کتبے ملے ہیں جن سے پتہ چلتا ہے کہ شانگ اور چُو خاندان کے بادشاہوں کو دفن کرتے وقت پیتل کے برتن، شکار کے اوزار، جانور وغیرہ بھی ان کے ساتھ دفن کیے گئے تا کہ وہ دوسری دنیا میں اپنی زندگی اچھے طور پر گذار سکیں۔ چُو خاندان کے عہد میں انسانی قربانی کا سلسلہ بھی چل نکلا تھا قربان کیے جانے والے اشخاص کی لاشوں کو بھی بادشاہوں کی لاشوں کے ساتھ دفن کیا جاتا تھا یہ ایسے ہی تھا جیسے کہ قدیم مصر میں ممی بنانے اور روزمرہ کی اشیاء کو فراعنہ کے ساتھ دفن کرنے کا سلسلہ تھا۔

اکابر کی پوجا

چین میں خاندان کے بڑے بوڑھوں اور اکابر کی پوجا عام تھی ہر گھر میں ایک جگہ اپنے خاندان کے بزرگ کے لیے وقف کر دی جاتی تھی اس پر کتبے لگا دیئے جاتے اسے سجایا جاتا اور وہاں پوجا ہوتی۔ بعد میں ان اکابر کی ارواح کے شجرے تیار کرنے کا فن عام ہوا۔ بعض علاقوں میں اپنے اپنے گھرانے اور قبیلے کی عبادت گاہیں بھی بنائی جانے لگیں جہاں لوگ جمع ہو کر اپنے مستقبل کے منصوبے بناتے تھے اور ان کے لیے اکابر کی ارواح سے مدد مانگتے تھے اگر وہ ایسا نہ کرتے تو ان کے نزدیک ان کی زندگی ناکامیوں اور نامرادیوں کا شکار ہو جاتی تھی۔ (۵)

طرح نو، کے بانی تاؤ اور کنفیوشس

چین کا قدیم عہد (۲۲۷ تا ۲۲۱ ق م) سیاسی، سماجی اور معاشی انحطاط، شاہ پرستی اور اکابر پرستی کا دور تھا۔ جاگیردارانہ نظام اور درمیانے درجے کے کسانوں اور تاجروں کا معاشرے پر تسلط تھا۔ بادشاہ ملک کا دفاع کرنے سے قاصر تھے جاگیردار اپنی ذاتی افواج سے اپنے علاقوں کا دفاع کرتے تھے کسانوں کے کوئی حقوق نہ تھے ان کا زبردست استحصال کیا جاتا تھا۔

پانچویں صدی ق م سے تیسری صدی ق م کا دور چین کی تاریخ میں باہمی جنگ و جدل کا دور (Warring States Period) کہلاتا ہے۔ ان دوسو سالوں میں داخلی کشمکش اور طبقاتی آویزش کے نتیجہ میں جاگیردارانہ نظام رُو بہ زوال ہونے لگا۔ بادشاہتیں بکھرنے لگیں اور باہمی جنگ وجدل اپنے عروج پر رہیں تا آنکہ شاہ شی ہوانگ تی (Emperor Shih Huang Ti) کے عہد ۲۲۱ ق م میں چین مستحکم اور متحد ہونے لگا۔

اس اتحاد و یکجہتی اور باہمی ربط وضبط نے جدید سیاسی اور فلسفیانہ افکار کی تلاش اور ترویج میں بھرپور کردار ادا کیا پہلے رشتے ٹوٹ پھوٹ چکے تھے ان کی جگہ نئے افکار و خیالات کی ضرورت محسوس کی جارہی تھی۔ یہ ایک تاریخی عمل تھا اس عہد میں جو مکاتبِ فکر پیدا ہوئے ان میں جاگیردارانہ نظام پر سخت تنقید کرنے والے قانون پسند (Legalist)، قدیم مذہبی نظریہ کے حامی موہسٹ (Mohists) جن کو موٹسین (Motseans) بھی کہا جاتا ہے شامل تھے۔ یہ عالمی بھائی چارے کے قائل تھے البتہ تاؤمت کے حامی اس عہد کے سیاسی نظام میں اس تبدیلی کے قائل نہ تھے جس کا وہ تقاضا کرتا تھا۔ چینی روایات کے مطابق اس عہد میں بہت سے فلسفی اور مفکر پیدا ہوئے ان میں تاؤمت اور کنفیوشس ازم کے بانی نمایاں تھے۔ بنیادی طور پر ان دو مذاہب نے اور بعد میں بدھ مت نے چینی معاشرہ، ان کے مذہبی افکار اور تمدنی ارتقاء میں بنیادی کردار ادا کیا۔ (۶)

تاؤازم (Taoism)

لاؤ زو (Luo Tzu)، دریائے یانزگ (River Yangtze) کے علاقہ میں رہتے تھے۔ یہ علاقہ اس لحاظ سے منفرد حیثیت کا حامل تھا کہ یہاں کے لوگوں نے ایک ہزار سال سے قائم جاگیردارانہ نظام کے جبر و استبداد کی مخالفت کی، اس کے خلاف اٹھے اور اس کی حیثیت کو چیلنج کیا۔ وہ جاگیرداروں کے استحصال کے سخت خلاف تھے۔ کنفیوشس بھی اسی علاقہ میں رہتا تھا یہاں چُو عہد کی ثقافت زیادہ نمایاں تھی۔

جدید محققین اس بات پر بحث کرتے ہیں کہ آیا لاؤزو ایک تاریخی شخصیت تھی یا محض افسانوی کردار تھا سب سے پہلے لاؤزو جس کے لفظی معنی بزرگ رہنما (Old Master) کے ہیں اس کا تذکرہ ہمیں قدیم چینی مذہبی کتاب چوانگ زو (Chuang Tzu) میں ملتا ہے جو شاید تیسری یا چوتھی صدی ق م کی تالیف ہے اس

میں لاؤزو کو چوان زو (Chuang Tzu) کا استاد بتایا گیا ہے جو اس کتاب کا مصنف تھا۔ کتاب کا کچھ حصہ لاؤزو کی طرف منسوب ہے جس کو عظیم تاؤ رہنما کہا گیا ہے۔ عظیم چُو خاندان کے عہد میں قدیم چینی دستاویزات کے ادارے کا مہتمم تھا اس کتاب میں یہ بھی مذکور ہے کہ لاوزو نے کنفیوشس سے ملاقات کی۔ چونکہ لاؤاس سے بڑے تھے اس لیے کنفیوشس ان سے متأثر ہوا اسی کتاب میں لاؤ کی وفات کا ذکر ہے۔

لاؤ کی زندگی اور تعلیمات کو کلاسیکی عہد کے بعد مدون کیا گیا چین کے متعلق عمومی حالات پر مشتمل باضابطہ تاریخی ریکارڈ شے چی (ShihChi) کو غالباً دوسری صدی ق م میں سوما چین (Ssu-ma-Chien) نے تالیف کیا۔ اس کتاب کے مطابق مؤلف کا اصل نام ارح (Erh) تھا اور ''لی'' (Li) اس کا خاندانی نام تھا اس کے سوانح میں لاؤزو یا تاؤ کے حالات بھی ہیں۔ تاؤ کے متعلق ہے کہ وہ شاہ چو کے دربار کے شعبہ قدیم دستاویزات کا انچارج تھا زوال پذیر چُو خاندان سے اختلافات کے باعث لاؤزو نے ملازمت ترک کردی۔ جب وہ وہاں سے دل شکستہ ہو کر جانے لگا تو اس ادارے کے دربان نے اس سے استدعا کی کہ وہ اپنے افکار و نصائح پر مشتمل ایک کتاب مرتب کر دے۔ لاؤ نے اس بات کو مان لیا اور اپنی کتاب ''تاؤ اور اس کی قوت'' (Tao and its Power) مرتب کی جس کا چینی نام تاؤتی چنگ (Tao Te Ching) ہے اس سوانح میں یہ بھی مذکور ہے کہ لاؤزو نے کنفیوشس کو بہت سے نصائح سے نوازا اور اس کے بعد کے حالات کا پتہ نہیں چلتا۔

جدید محققین تاؤازم کی مذہبی کتب کی صحت اور صداقت پر اعتراضات کرتے ہیں۔ وہ لاؤزو کو ایک افسانوی کردار بتاتے ہیں بعض محققین تو یہاں تک کہتے ہیں کہ روایتی انداز سے پیش کیا جانے والا لاؤزو محض ایک افسانوی شخصیت تھی جس کو مابعد کے تاؤازم کے پیروکاروں نے تراشا تا کہ کنفیوشس ازم پر اپنی تاریخی برتری اور سبقت قائم کرسکیں اور اسے ثانوی درجہ کا حامل قرار دیں۔ دیگر محققین تاؤ کو افسانوی شخصیت قرار نہیں دیتے وہ کنفیوشس ازم کی بعض تاریخی روایات کا سہارا لے کر یہ استخراج کرتے ہیں کہ لاؤزو ایک تاریخی شخصیت تھی البتہ اس کی زندگی کے حالات اور اس کا عہد واضح نہیں۔

کچھ محققین کا کہنا ہے کہ لاؤ (تاؤ) کا عہد وسط ۵۷۰ ق م تھا دیگر محققین اسے ۶۰۴ ق م بتاتے ہیں۔

البتہ تمام محققین کا اس پر اتفاق ہے کہ لاوزو کے متعلق کوئی بات تاریخی طور پر ثابت شدہ نہیں جس میں ان کی تصنیف تاؤتی چنگ بھی شامل ہے۔(۷) چین کے تہذیب اور اس کے مذہبی فکر کو نئی جہت دینے کے حامل تاؤ کی شخصیت پر اختلاف ایک ایسا امر نہیں کہ اسے یکسر نظر انداز کر دیا جائے بلکہ یہ اس مذہب کی حیثیت اور اس کے بانی کی ذات کے ایک اہم پہلو کا عکاس ہے۔

تاؤازم کی کتب

تاؤازم کی اساسی کتاب تاؤتی چنگ کے گہرے مطالعہ کے بعد محققین نے یہ ثابت کیا ہے کہ اس میں بعض متضاد باتیں تاؤ (لفظی معنی مسلک یا طریقہ) کے متعلق درج ہیں البتہ اخلاقی تعلیمات اور حکمرانوں کے لیے بہت سے نصائح مذکور ہیں جو واضح ہیں۔اس کی تدوین کی تاریخ اور ابتداء کا پتہ نہیں چلتا تاہم محققین اس کا عہد چھٹی اور چوتھی صدی ق م کا وسطی دور بتاتے ہیں۔روایات میں لاؤزو کو اس کا مصنف بتایا گیا ہے۔لیکن جدید محققین کا کہنا ہے کہ دراصل یہ مختلف ذرائع سے حاصل کردہ نصائح اور اقوال ہیں جن کو آئندہ نسلوں کے لیے محفوظ کر دیا گیا ہے اور لاؤزو سے ان کو نسبت دے دی گئی ہے۔اس مختصر سی کتاب کو اس گنجلک طریقے سے مدون کیا گیا ہے کہ اس کا سمجھنا امر محال ہے۔کتاب اختصار، ابہام اور ذو معنویت کے باوجود لاؤ کی روحانی تعلیم کے پانچ اصول پیش کرتی ہے جو مندرجہ ذیل ہیں:

مذہبی اصول

① تاؤ طریقہ یا مسلک (way)

② اضافیت (Relativity)

③ نفی عمل (Non-action)

④ مراجعت (Return)

⑤ حکومت (Government)

اس کتاب کی تعلیم کے مبہم اور غیر واضح ہونے کے باوجود اس کو مذہبی اور فلسفیانہ تاؤازم کی بنیاد قرار دیا جاتا ہے۔ان پانچ اصولوں کی وضاحت آگے آئے گی۔

چوانگ زو

کتاب چوانگ زو جس کو اس کے مرتب کے نام سے جانا جاتا ہے۔ شاید چوتھی یا تیسری صدی ق م میں مدون ہوئی اس میں بہت سا فکری مواد درج ہونے کے باوجود اس کا بیشتر حصہ غیر واضح ہے۔ البتہ اس میں بعض فلسفیانہ افکار اور اس عہد (۴۸۱ ق م تا ۲۲۱ ق م) کی برسر پیکار ریاستوں (The Warring States) کے حکمرانوں کے نظریات اور مذہبی عقائد کے علاوہ روحوں کے اسفار (Spirit Journeys) مذہب کی وجدانی کیفیات، تاؤازم کے بنیادی معتقدات کے ساتھ ساتھ اس کے پیروکاروں کے نصائح، گیان دھیان کے انداز، حبس دم کی مشقیں، جنسی عمل کے طریقے، ورزشوں اور خاص خاص کھانوں کے متعلق امور درج ہیں۔

تاؤ کے متعلق کہا گیا ہے کہ یہ بیان سے ماوراء ہے ایک شخص تاؤ سے رابطہ صرف فطرت کی قوتوں کے ذریعے حاصل کر سکتا ہے اس طرح اس کی ایک شناخت پیدا ہوتی ہے جس کو فطرت کی یکسانیت سے علیحدہ نہیں کیا جا سکتا وہ اس کی لامحدودیت کے پہلو کو حاصل کرتی ہے جو موت وحیات کے چکر سے بعید ہے۔ دوسرے لفظوں میں تاؤ کی شناخت کے ساتھ اپنی شناخت پیدا کرنا فطرت کی قوتوں اس کے وجود اور کائنات سے تعلق پیدا کرنا ہے۔ (۸)

دیگر مذہبی کتب

تاؤازم کی دیگر مذہبی کتب میں بہت سا متفرق نوعیت کا مواد ملتا ہے جو فلسفیانہ افکار، پراسرار باتوں اور عام نصائح پر مشتمل ہے۔ مذہبی کتابوں کو صرف مذہبی رہنما ہی پڑھتے ہیں کیونکہ وہ ان کے ذریعے دیوی دیوتاؤں سے رابطہ پیدا کرتے ہیں، بدارواح کو بھگا سکتے ہیں ان کے اسرار و رموز سے آشنائی حاصل کر سکتے ہیں اور ارواح کے نقشے بنا سکتے ہیں جن میں ان کے نام درج ہوتے ہیں ان میں یہ بتایا جاتا ہے کہ کس روح کا کس خاندان اور کس دوسری روح سے تعلق و رابطہ ہے اور یہ کس طرح سے مل کر کام کرتی ہیں۔ غیر آدمی کا ان کو دیکھنا مذہب کی توہین سمجھا جاتا ہے۔

یہ ایک دلچسپ بات ہے کہ چودھویں صدی عیسوی یعنی منگ خاندان کے عہد (۱۳۶۸۔۱۶۴۴)

تک تاؤازم کی عظیم کتب جن کو تاؤ ستانگ (Tao Tsang) یا تاؤ کا ذخیرہ (Store House) کہا جاتا تھا اور جو ۱۱۲۰ جلدوں پر مشتمل تھیں شائع نہیں کی گئیں اور دنیا ان سے پوری طرح شناسا نہ تھی بلکہ اہل چین بھی روایتی طور پر ان سے منسوب تعلیمات پر عمل پیرا تھے۔ منگ خاندان نے پہلی بار ان کو مکمل طور پر شائع کیا اس مذہبی ذخیرہ میں تاؤازم کے کئی فرقوں کے بنیادی عقائد، تاؤازم میں شامل ہونے کے طریقے، جادو ٹونے، مذہبی گیت، علاج کے طریقے تاؤ رہنماؤں کے سوانح اور دیگر بہت سے امور مذکور ہیں۔

تاؤازم سے دو اور مذہبی کتب منسوب ہیں ایک کو تائی پن چنگ (Tai Pin Ching) کہا جاتا ہے اس کا لفظی ترجمہ عظیم امن کی کتاب (Classic of the Great Peace) ہے دوسری کتاب پاؤ پوزو (Pao Pu Tzu) کہلاتی ہے جس کا ترجمہ ہے "آقا سادگی کی راہ پر" (Master Embracing Simplicity) اس میں لاؤزو نے جو سادگی اختیار کی اور جس طرح سے سادہ زندگی اپنائی اور جو سادہ تعلیمات دیں ان کو بیان کیا گیا ہے۔ یہ دونوں کتابیں تیسری اور چوتھی صدی عیسوی میں مدون ہوئیں۔ موخر الذکر کتاب سادگی کے موضوع کے علاوہ میں کنفیوشس کی تعلیمات سے ملتی جلتی تعلیمات درج ہیں اس کا ایک حصہ ہمیشہ کی زندگی حاصل کرنے کے لیے اکسیر کی تلاش، خاص خاص کھانوں کے استعمال اور بعض جنسی معاملات سے متعلق ہے۔ اگر تاؤازم کے تمام مذہبی ذخیرے پر ایک عمومی نظر ڈالی جائے تو معلوم ہوگا کہ اس کی مذہبی کتب کا خلاصہ انسان کی ماورائیت اور اس کی لافانی قوتوں کی تسخیر ہے جس کو خصوصی طریقوں سے حاصل کیا جاسکتا ہے۔(۹)

تاؤازم کے بنیادی عقائد (Basic Principles of Taoism)

تاؤازم کے بنیادی عقائد میں پہلا تاؤ ہے۔ اس کا مطلب طریقہ یا مسلک ہے۔ اپنے وسیع مفہوم میں اس سے مراد طریق عمل ہے اس کا ایک اور مفہوم ان کائناتی قوتوں کا ادراک ہے جو فطرت کے عمل میں جاری و ساری ہیں مذہبی تاؤازم میں بعض طلسماتی طریقوں سے ماورائے فطرت قوتوں سے انسان رابطہ پیدا کرتا ہے۔ فلسفیانہ تاؤازم میں یہ ایک داخلی اور وجدانی قوت ہے جو کائنات کے نظام اور اس کی ابتری کے پس پردہ کارفرما ہے۔

تاؤتی چنگ میں تاؤ کے کئی قسم کے مفہوم بیان کیے گئے ہیں ان کو ناقابل ادراک (Imperceptible) ، ناقابل امتیاز (Indiscriminate) ،شکل و ہئیت کے بغیر (Formless) اور بے نام(Name less) کہا گیا ہے تمام امور تاؤ کی وجہ سے آسمان اور زمین پر نمودار ہوتے ہیں لیکن خود تاؤ ان سے ماوراء ہے اس کے بارے میں کوئی پیش گوئی نہیں کی جا سکتی لیکن اس کے باوجود تاؤ تمام اشکال (forms) وجودوں (entities) اور قوتوں (forces) کا مخفی طور پر احاطہ کیے ہوئے ہے حتی کہ تاؤ عدم کو بیان کر سکتا ہے گو کہ تاؤ اور عدم (Nonbeing) ایک نہیں۔ عدم اور وجود ایک دوسرے سے نکلتے ہیں وہ ایک دوسرے پر منحصر ہیں ان کو تاؤ کے دو پہلو کہا جا سکتا ہے عدم کے یہ معنی نہیں کہ کچھ بھی نہیں بلکہ اس کا مطلب خلاء (Emptiness) ہے، اور قابل فہم خصائل (Perceptible qualities) کا مفقود ہونا ہے۔ اس لحاظ سے تاؤ ابتداء سے موجود (Primordial) اور غیر منقسم قوت ہے جو وجود اور عدم کے پس منظر میں کام کر رہی ہے مختصراً تاؤ ایک اصول ہے ایک کائناتی اصول (Cosmic Principle) جو لاینفک (Inherent) بے مقصد (Purposeless) غیر شخصی (Impersonal) اور خیر و شر سے لاتعلق (Amoral) ہے۔

نفی عمل (Non Action)

تاؤ کا ایک اور پہلو نفی عمل ہے جس کو مذہبی اصطلاح میں وُو وی (Wu-wei) کہا جاتا ہے اس کا مفہوم عمل سے اختلاف یا اس میں مداخلت نہیں بلکہ جدوجہد (non-striving) ہونا ہے۔ یہ اشیاء کا فطری طریقے سے جاری و ساری عمل ہے۔ اس کو یکساں طریقے اور مختلف ادوار میں تبدیلیوں اور عدم تبدیلیوں کا اظہار کہا جا سکتا ہے اور متحرک اور غیر متحرک (active-passive) امدادی قوتوں (Complementary Energies) کا مظہر اتم ہے چینی فلسفیانہ اصطلاح میں اس کو یانگ اور ین (Yang-Yin) کہا جاتا ہے۔ سادہ الفاظ میں اس کو یوں بیان کیا جا سکتا ہے کہ فطرت خاموشی سے رواں دواں ہے۔ بقول شخصے:

ے زندگی کا ساز بھی کیا ساز ہے
بج رہا ہے اور بے آواز ہے

اور نفی عمل (یعنی فطری طور پر اشیاء کی تحریک) اپنے مقصد کو تخلیق، قیام اور تباہی کے ذریعے پورا کر رہی

ہے۔ غیر عمل یا نفی عمل ان کوششوں کی نفی کرتا ہے جن کے ذریعے ان حالات کے خلاف نبرد آزما ہوا جا سکتا ہے فطرت کا ئناتی روانی کو نہ تو مدد بہم پہنچاتی ہے اور نہ ہی اس کے خلاف مدافعت پیرا کرتی ہے۔ یہ کائناتی عمل کو جاری وساری دیکھتی ہے۔

اضافیت (Relativity)

تاؤ کا ایک اور پہلو اضافیت ہے اس کو اصطلاح میں چیاؤ (Chiao) کہا جاتا ہے۔ اس نظریہ کے مطابق اچھائی اور برائی درست اور غلط، خوبصورتی اور بدصورتی، قوت اور کمزوری، شان وشوکت اور مسکنت ایک دوسرے کے یکسر مخالف اور متضاد نہیں بلکہ زمان اور مکان کے لحاظ سے اقدار کے پیمانے ہیں۔ کسی بات کا فیصلہ کہ یہ غلط یا درست ہے ایک شخص کی ذاتی رائے، حالات اور ضروریات پر منحصر ہے۔ سرد علاقوں میں رہنے والوں کے لیے سردی وبال ہے لیکن گرم علاقوں کے رہنے والوں کے لیے نعمت غیر مترقبہ ہے۔ پانی اس صحرانورد کے لیے جو تپش اور دھوپ میں چل رہا ہو نعمت عظمیٰ ہے لیکن نشیبی علاقوں میں پانی کا ریلا اس علاقہ کے باسیوں کے لیے عذاب ہے۔ پانی، آب وہوا، اخلاق وغیرہ مطلق اقدار اور مقاصد نہیں بلکہ اضافی ہیں۔

اضداد میں مماثلت (Identity of Opposites)

اضافیت کے نظریہ کو چینی مفکر چوان زو (Chuang Tzu) نے مزید واضح کیا ہے اس کا کہنا ہے کہ:

> ''صداقت یا علم چونکہ ہر ایک کی ضرورت اور حالات سے اضافی طور پر متعلق ہے اس لیے اضداد میں مماثلت ہے تمام تضادات، چھوٹا بڑا، موت وحیات، آغاز وانجام، محدود ولامحدود ایک دوسرے کے مخالف اور متضاد نہیں بلکہ ایک ہی حقیقت کے دو پہلو اور مماثل ہیں۔''

تاؤ (مسلک) ان تفریقوں سے ماوراء ہے۔ اس بات کا دلچسپ اظہار چوانگ زو نے سونے جاگنے کی ایک کہانی میں بیان کیا وہ کہتا ہے کہ:

> ''اس نے خواب میں دیکھا کہ وہ ایک تتلی ہے جب وہ جاگا تو سوچنے لگا کہ میں نہیں

جانتا کہ کیا میں نے یہ خواب دیکھا تھا کہ میں ایک تتلی ہوں یا میں ایک تتلی ہوں اور اب خواب دیکھ رہا ہوں کہ میں چوان زو ہوں۔''

یہ حقیقت یا تاؤ جو جاگنے اور سونے کا خاصہ ہے یہ اضداد نہیں بلکہ یکساں امور ہیں حقیقی شناخت کے لیے ان تضادات اور تفریقوں کو دور پھینکنا چاہیے جب اضداد کی ثنویت ختم ہو جاتی ہے تب تمام اشیاء ایک یعنی تاؤ کہلاتی ہیں۔

مراجعت (Return)

فطرت کا ایک بنیادی قانون مراجعت ہے اس کو مذہبی اصطلاح میں فو (Fu) کہا گیا ہے۔ ہر شے کا اپنے اصل کی طرف لوٹنا تاؤ کا ایک قانون ہے جسے عربی میں ''**کل شئ یرجع الیٰ اصلہ**'' کہا جا سکتا ہے تاؤ کا قانون جو فطرت سے ہم آہنگ ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ کسی شے میں اگر کوئی خصوصیت پیدا ہوتی ہے تو وہ لازمی طور پر مخالف میں بدل جائے گی چونکہ ہر شے کا منبع و ماخذ تاؤ ہے اس لیے ہر شے تاؤ کی طرف لوٹ جاتی ہے۔ کل تمام اکائیوں کا مجموعہ بن جاتا ہے اور تمام اکائیاں کل کی طرف مراجعت پذیر ہو جاتی ہیں۔ حسن اپنے مرکز کی طرف مائل پرواز ہو جاتا ہے عدم سے وجود پیدا ہوتا ہے اور اس سے پھر عدم جنم لیتا ہے یہ تاؤ کا لافانی اور لامتناہی قانون ہے۔

تبدیلی (Transformation)

چوان زو نے فطرت کے اس غیر متغیر قانون کو فُو یا مراجعت کے انداز سے نہیں بلکہ تبدیلی کے طور پر پیش کیا۔ اس کے نزدیک زندگی ایک حالت سے دوسری حالت میں لافانی تبدیلی ہے اس سے یہ ہرگز مطلب اخذ نہ کیا جائے کہ وہ روح کا قائل تھا جو ایک قالب سے دوسرے میں منتقل ہو جاتی ہے نہ ہی وہ اسے اخلاقی لحاظ سے سبب اور نتیجہ کی لڑی میں پروتا ہے بلکہ وہ زندگی کو ایک مستقل طور پر تغیر پذیر عمل قرار دیتا ہے جو ہمیشہ سے جاری و ساری رہے گا اس میں لامتناہی تبدیلیاں رونما ہوتی رہتی ہیں اور ہوتی رہیں گی۔ لیکن اس کی انتہا نہیں یہ تاؤ کا کام ہے جو انسانوں کو کائنات یا فطرت کی طرح لافانی بناتا ہے اگر کوئی اس فطری عمل پر کاربند ہوتا ہے تو چوان زو کے مطابق امن و سکون پاتا ہے ایسا امن و سکون جو بیان سے باہر ہے۔(۱۰)

فلسفیانہ اور مذہبی تاؤازم(Philosphical and Religious Taoism)

چینی مفکرین اور مغربی محققین دونوں فلسفیانہ اور مذہبی تاؤازم میں تفریق کرتے ہیں۔ مذہبی تاؤازم عوام کے عقیدے کو ظاہر کرتی ہے اور فلسفیانہ تاؤازم مذہبی امور کی اساس اور فلسفہ کو بیان کرتی ہے یہ زندگی کا فلسفہ یا مخفی امور کے اظہار کی ایک صورت ہے جو چھٹی سے تیسری صدی ق م میں ارتقا پذیر ہوئی۔ فلسفیانہ تاؤازم نے ایک مخصوص طبقہ کی ضروریات کو پورا کیا جو باطنی امور اور مخفی قوتوں پر یقین رکھتے تھے اور ان تک رسائی چاہتے تھے اس سے انہوں نے روحانی تسکین حاصل کی جب کہ مذہبی تاؤازم نے ایک نہایت منضبط نظام وضع کیا جس میں مذہبی تقاریب، ٹمپل، موروثی پیشوائیت وغیرہ شامل تھے اس کا باقاعدہ ارتقاء دوسری صدی عیسوی میں ہوا۔ یہ ہی عوام کا مذہب اور عقیدہ تھا جس پر عام چینی کاربند تھا وہ نہ تو فلسفے کے بکھیڑوں میں الجھتا تھا اور نہ ہی مخفی باتوں پر تحقیق کرتا تھا اس کا عقیدہ سادہ اور عام فہم تھا۔

اگرچہ نظریاتی طور پر فلسفیانہ اور مذہبی تاؤازم میں ہم نے تفریق پیدا کی ہے لیکن حقیقت میں یہ ایک دوسرے کے ساتھ مربوط ہیں ایک تاؤمت کا پیروکار مذہبی امور پر کاربند ہوتے ہوئے یکسوئی گیان دھیان اور متصوفانہ اعمال بجالاسکتا تھا۔ بعض محققین کا یہ خیال تھا کہ تاؤازم کے عظیم فلسفے کو عوامی سطح پر لاکر اس کی شکل و صورت کو مسخ کر دیا گیا اس کی فلسفیانہ اساس کو نقصان پہنچایا گیا اور اس کی حقیقی روح کو مجروح کیا گیا لیکن ایسا نہیں اگر مذہبی اور فلسفیانہ تاؤازم میں تفریق کی جاتی ہے تو یہ محض وضاحت اور سہولت کے لیے ہے وگرنہ یہ دونوں لازم وملزوم اور ایک دوسرے میں پیوست ہیں۔

تاؤازم پر کام کرنے والے مغربی محققین نے فلسفیانہ تاؤازم پر تو بہت توجہ دی لیکن مذہبی تاؤازم کا زیادہ مطالعہ نہیں کیا۔ مذہبی تاؤازم کا وہ جب ذکر کرتے ہیں تو بعض مخصوص باتوں کو بیان کرتے ہیں جن میں ان کی اپنی دلچسپی شامل ہوتی ہے مثال کے طور پر وہ حبس دم کی مشقوں پر روشنی ڈالتے ہیں، ہمیشہ کی زندگی پانے کی باتیں بیان کرتے ہیں، کیمیا اور دیوتاؤں کو موضوع سخن بناتے ہیں اس لحاظ سے دیکھا جائے تو تاؤازم کا اصل مطالعہ اب بھی تشنۂ تکمیل ہے اور اس مطالعے کا اس عہد کی دوسری مذہبی تحریکوں خصوصاً کنفیوشس ازم اور بدھ مت کے تناظر میں ضرورت ہے۔(۱۱)

تاؤازم کا تاریخی ارتقاء (Historical Perspective of Taoism)

اڑھائی ہزار سال کے طویل عرصہ پر محیط تاؤازم کی ترقی وارتقاء کے پس پردہ لاؤزو (Lao Tzu) کی تعلیمات اور فلسفہ کے علاوہ ان کی مسحور کن شخصیت کا اثر کارفرما ہے جنہیں روایتی طور پر اس کا بانی قرار دیا جاتا ہے۔ مقدس کتاب تاؤتی چنگ جس کے وہ مرتب تھے اس میں ان کی شخصیت کا پرتو موجود ہے۔ البتہ جدید محققین اس بات کو نہیں مانتے اگرچہ وہ اس بات کو تسلیم کرتے ہیں کہ فلسفیانہ تاؤازم ایک مربوط صورت میں کتاب تاؤتی چنگ میں ہمارے سامنے آئی۔

تاؤازم کو چینی بادشاہوں کے زمانے (۲۲۱-۲۰۶ ق م) اور ہان (Han) کے عہد (۲۰۰-۲۲۰ ق م) میں سرکاری سرپرستی حاصل رہی چین کے مختلف مذاہب اور عقائد کے نمائندے شاہی دربار میں جا کر مختلف مذہبی معاملات پر تبادلہ خیالات کرتے تاکہ اپنے نظریات کے لیے شاہی سرپرستی حاصل کر سکیں وہ اپنے عقیدے اور فلسفے کی دوسرے عقائد و فلسفہ پر برتری ثابت کرنے کی کوشش کرتے بادشاہ ان باتوں کو دلچسپی سے سنتے تھے فلسفیانہ دلائل کے علاوہ تاؤازم کے پیروکار حیران کن شعبدے اور جادو کے کمالات دکھانے کے ماہر (Thaumaturgy) ہوتے تھے۔ ان طریقوں سے اپنے نقطۂ نظر کی عملی وضاحت پیش کرتے۔

تیسری صدی ق م میں تاؤازم کے اکابر چینی فرمانرواؤں اور امراء کے آگے لاؤزو کی تعلیمات پیش کرتے رہے جو شاہی پرستی میں رواج پانے لگیں یہ تعلیمات زیادہ تر ایک مثالی حکومت کے اصولوں اور لافانیت کے فلسفہ پر مشتمل تھیں عام لوگوں میں بھی یہ مقبولیت حاصل کرنے لگیں "ہان" امراء نے ان باتوں کو بہت پسند کیا انہوں نے تاؤازم کے نفی عمل کے نظریہ کو اپنایا اور حکومت میں عدم مداخلت کی پالیسی پر زور دیا۔

دوسری اور تیسری صدی عیسوی میں تاؤازم میں ایک نئے رجحان کا پتہ چلتا ہے۔ بعض لوگوں نے مستقبل کے نجات دہندہ ہونے کے دعوے کیے انہوں نے اپنے فطری اور جاذب نظر اعمال سے لوگوں کو اپنا گرویدہ بنایا ان میں ایک شخص نے تو اپنے آپ کو لاؤزو کا کامل نمونہ یا بروز مجسم (Re-incarnation) قرار دیا۔ دوسرے نام نہاد نجات دہندوں میں بعض انقلاب پسند رہنما تھے۔ لیکن ان تمام نجات دہندوں کو شاہی افواج نے مار ڈالا۔ اس طرح یہ فلسفہ وقتی طور پر دب گیا۔

عام طور پر یہ بات بیان کی جاتی ہے کہ چانگ تاؤ لنگ (Chang Tao Ling) نے زی شوان (Szechwan) صوبے میں ۱۴۲ عیسوی میں تاؤازم کو ترقی دی اس نے عظیم رہنما لاؤزو سے ایک اشارہ پایا کہ وہ اس وقت کے انحطاط پذیر اور فرسودہ مذہبی عقیدے اور رسومات کی جگہ لاؤزو کے نظریات پھیلائے۔ چینی روایت کے مطابق وہ آسمان تک گیا جہاں اس نے آسمانی آقا (Heavenly Master) کا خطاب پایا اس کے پیروکاروں کو بھی آسمانی آقا کہا جاتا ہے انہوں نے ایک انجمن تشکیل دے کر لاؤ کے نظریات پھیلانے شروع کر دیئے وہ اچھے کاموں اور نیک اعمال کی تعلیم دیتے اور اس کے نتیجہ میں بیماریوں سے بچاؤ کی یقین دہانی کراتے تھے۔ تاؤازم رفتہ رفتہ شمالی چین میں پھیلنے لگا چوتھی صدی عیسوی میں آسمانی آقاؤں کے نظریات جنوب مشرقی چین میں مقبولیت حاصل کرنے لگے جہاں نفی عمل کے ساتھ جبر واستبداد (Coertion) کا فلسفہ بیان کیا جانے لگا۔ حکومت نے مقامی مذاہب، مخفی عقائد، جادوگروں اور شعبدہ بازوں کو سرکاری سطح پر ختم کر کے آسمانی آقاؤں کے نظریات کو عام کیا۔ پہلے سے موجودہ سادہ عبادات کی جگہ لمبی چوڑی رسومات نے لے لی ان سے یہ تصور پیدا کیا گیا کہ یہ زندگی کو قوت بخشنے والی اور عمر بڑھانے والی باتیں ہیں جسم میں قوت برقرار رکھنے کے لیے حبس دم کے کئی طریقے اختیار کیے گئے۔ تاؤازم کے بعض پیروکار جھاڑ پھونک کے ماہر (Exorcis) تھے وہ بہت طویل اور پیچیدہ رسومات ادا کرتے تھے۔ دوسرے تاؤ مفکرین نے قدیم مذہبی کتب کو تلاش کیا ان کو مدون کیا اور خاص طبقے میں روشناس کرایا ایک مذہبی طبقہ آسمان میں موجود لافانی قوتوں سے رہنمائی حاصل کرنے کا دعویدار تھا۔ (۱۲) تانگ فرمانرواؤں (۹۰۷۔۶۱۸ء) اور منگ خاندان (۱۶۴۴۔۱۲۶۸) نے تاؤازم کی پیش گوئیوں اور ان کے پراسرار علوم کا پرچار کر کے عوامی حمایت حاصل کی تانگ کے زمانے میں ہی مذہبی تاؤازم کا احیاء ہوا اس تحریک کا بانی لی یوان (Li Yuan) جو اپنے آپ کو لاؤزو کی اولاد ظاہر کرتا تھا۔ تاؤازم کے پیروکاروں نے اس کی ذات میں ایک نجات دہندہ کی آمد کی پیش گوئی کا پورا ہونا تسلیم کر لیا اور حکومت نے اس کے افکار کو مان کر اس کی سرپرستی جاری رکھی تاؤازم کے پیروکاروں نے اپنے مذہبی عقائد ونظریات کی ترویج کے لیے بدھ مت، عیسائیت، مشرقی عیسائی نسطوریت اور مانویت کے اکابر اور مذہبی رہنماؤں سے روابط پیدا کیے ان کے ساتھ بحث ومباحثہ کیا۔ ساتویں صدی عیسوی میں تاؤازم جاپان میں متعارف ہوا جہاں اس کے ماننے والے اب بھی موجود ہیں۔

تاؤ فرقے (Tao Sects)

تاؤازم میں کئی فرقے اور مکاتبِ فکر پیدا ہوئے جن میں بعض اب تک موجود ہیں انہوں نے اپنے ٹمپل اور عبادت گاہیں تعمیر کیں۔ مذہبی بنیادوں پر اپنی عبادات، رسوم ورواج اور گیان دھیان کے طریقے وضع کیے یہ بات واضح کرنی ضروری ہے کہ تاؤازم نے کبھی بھی ایک مستقل مرکزی دینی پیشوا یا اتھارٹی قائم نہیں کی جیسے دلائی یا پوپ ہے۔اس لیے تاؤ فرقوں میں کوئی اتحاد یا مرکزیت نہ تھی ہر فرقہ اپنے بانی کی طرف دیکھتا تھا انفرادی طور پر اپنی مقدس کتب پر عمل کرتا اور اپنی رسومات بجالاتا تھا۔(۱۳)

بدھ مت سے ٹکراؤ (Clash with Buddhism)

تاؤازم کا عظیم مفکر چوان زو تھا اس کی کتاب کے بعض اقتباسات کو کیو ہسیانگ (Kuo Hsiang) (م۳۱۲ء) کی تحریرات سے حاصل کر کے مختصر طور پر مرتب کیا گیا۔اس کتاب میں بہت سی دلچسپ باتیں بیان کی گئی ہیں۔ پرندوں کے قصے کہانیاں اور ان کی گفتگو سے بعض نصیحت آمیز باتیں اخذ کی گئی ہیں۔اس تبلیغی طریقے کو بعد میں بدھ مت کے بعض فرقوں نے اپنایا۔دوسری صدی ق م میں جب تبت کے تجارتی راستوں کے ذریعے چین میں بدھ مت پھیلا تو تاؤازم کا اس سے ٹکراؤ ہوا۔اس تصادم کے حل کے لیے بدھ مت کو تاؤ ازم کے ساتھ منسلک کر دیا گیا اور یہ روایت گھڑی گئی کہ لاؤزو ایک زمانے میں مغرب گیا اور ہندوستانیوں کو ایک طرح کی تعلیم دی جو تاؤازم ہی کی ایک صورت تھی۔اس لیے بدھ مت میں تاؤ کے افکار ہی کی جھلک موجود ہے۔اس قسم کی روایات کے باوجود بدھ مت نے تاؤازم کو متأثر کیا۔اسی اثر کے تحت تاؤازم میں مہایانا قسم کی بدھ مت نے جنم لیا کئی تاؤ معبد بنے اور تاؤ رہبانیات کا سلسلہ چل نکلا۔دونوں مذاہب نے اپنی بقاء کے لیے شاہی سرپرستی کی خواہش کی۔تانگ خاندان (۶۱۸ـ۹۰۷ء) کے شاہ کو اتسنگ (Kao Tsung) نے (۶۴۹ـ۸۳ء) میں حکم دیا کہ بدھ اور تاؤ عبادت خانوں کو سرکاری سرپرستی مہیا کی جائے۔یہ تحفظ اور سرپرستی ۱۹۱۱ء تک قائم رہی تاؤازم کی سرپرستی کرنے والے چینی بادشاہوں نے کنفیوشس ازم کے عقائد وتعلیمات اور ان کے اداروں کی بڑی قدر کی ان کو نہ تو کسی قسم کا نقصان پہنچایا گیا اور نہ ہی ان کے داخلی طریق کار میں کوئی مداخلت کی گئی۔اس طرح معاشرہ میں ایک باہمی رواداری کی فضا پیدا ہوئی۔

دوسری صدی میں جب بدھ مت چین میں داخل ہوا اس وقت شاہ لاؤ ہوان حکمران تھا۔ اس کی مذہبی روایات کی پاسداری اور مروجہ مذاہب سے لگاؤ کا پتہ چلتا ہے۔ اس نے قدیم چینی دیوتا ہوانگ لاؤ، لاؤزو اور بدھ کے مجسمے ایک ساتھ اپنے محل میں سجائے اور ان سب مذہبی رہنماؤں کی یکساں قدر کی۔ بدھ مت کی کتب پالی سنسکرت میں تھیں اور تاؤ کتب چینی زبان میں تھیں اس لیے ابتداء میں باہمی مذہبی تفہیم اور ایک دوسرے کے عقائد کو سمجھنے میں بہت مشکلات پیش آئیں۔ ابتداء میں تاؤازم کے رہنما بدھ مت کو ایک اجنبی فلسفہ قرار دیتے رہے اور بدھ کتب کو لاؤزو کی تعلیمات کی مسخ صورت بتاتے رہے حتی کہ تاؤازم نے بدھ مت کی کئی باتیں اپنا لیں۔ (۱۴) اگرچہ ان کو تاؤ کی تعلیمات کا نام دیا گیا۔

جدید تاؤازم (Modern Taoism)

تاؤازم کے فلسفیانہ افکار اور مذہبی معتقدات کی جھلک تمام جنوب مشرقی ایشیائی ثقافتوں میں موجود ہے خاص طور پر ویت نام، جاپان اور کوریا میں ان کی جھلک نمایاں ہے۔ کئی تاؤ افکار چینی سیاحوں کی معرفت باہر گئے۔ کنفیوشس ازم نے بھی انسان، سماج، حکمرانوں، آسمان اور کائنات کے بارے میں اسی قسم کے تصورات پیش کیے جو تاؤازم کے تھے اس لحاظ سے دیکھا جائے تو قدیم کنفیوشس ازم کا دائرہ اخلاقی اور سیاسی نظام کی تخلیق تک محدود رہا جب کہ تاؤازم نے شخصی اور مابعد الطبیعاتی امور پر زور دیا۔ مختلف زمانوں اور فلسفوں کی زد میں رہنے کے بعد مذہبی تاؤازم ان مقامات میں پھلنے پھولنے لگا جو قدیم چینی اقدار اور معاشرت کے عکاس تھے۔ ۱۹۶۰ء کی دہائی کے بعد تاؤازم کا تائیوان میں احیاء ہوا کئی علاقوں میں نہایت قیمتی اور خوبصورت تاؤ ٹمپل بنائے گئے جہاں بہت وسیع پر تکلف اور رنگارنگ تقاریب اور میلے منعقد کیے جاتے ہیں، متفرق نوعیت کی تقاریب اور دلچسپ پروگراموں کا اہتمام کیا جاتا ہے۔ تاؤازم کے مذہبی تاؤ معبدوں میں تعینات ہیں جہاں وہ قدیم رسومات بجالاتے ہیں ان کو سرکاری سرپرستی حاصل ہے۔ چین میں کمیونسٹ انقلاب کے وقت ۱۹۴۹ء میں ۶۳ واں آسمانی آقا چانگ این پیو (Chang En-Pu) تائیوان فرار ہو گیا تھا۔ اس کی ۱۹۷۰ء میں وفات کے بعد ۶۴ واں آسمانی آقا چانگ یوان ہیسن (Chang Yuan-hasien) اس کا جانشیں بنا۔ تاؤازم کے پیروکار چھوٹی چھوٹی جماعتوں کی صورت میں چین، سنگاپور اور بنکاک (تھائی لینڈ) میں موجود ہیں

عوامی جمہوریہ چین میں تاؤازم کی ایک عظیم عبادت گاہ پویان کوان (Poyun Kuan) یا سفید بادل معبد ہے جو بیجنگ میں واقع ہے کچھ اور جگہوں پر بھی تاؤ ٹمپل موجود ہیں جن میں راہب قیام پذیر ہیں۔ ۱۹۸۵ء میں سرکاری طور پر اعلان کیا گیا کہ چین میں ۳۰ ہزار تاؤ مذہبی رہنما موجود ہیں۔ (۱۵)

کنفیوشس ازم (Confucianism)

وہ عہد جس میں کنفیوشس ازم نے جنم لیا چین کی ذہنی تخلیقات کا سنہرا دور سمجھا جاتا ہے لیکن اسی دور میں سیاسی اور معاشرتی افراتفری بھی عام تھی چھوٹے چھوٹے حکمران شاہی خاندان چُو کی کمزوریوں سے فائدہ اٹھا کر مختلف علاقوں پر قبضہ جما رہے تھے اور عوام کا استحصال جاری تھا۔ داخلی انتشار نے ملک کی اندرونی سرحدات کو اتنا کمزور کر دیا تھا کہ ہر ایک جاگیردار اپنی مرضی کے علاقے پر قابض ہو کر اپنی حکمرانی قائم کر لیتا تھا۔ یہ جاگیردار اتنے کرپٹ تھے کہ لوگ ان کی چیرہ دستیوں سے تنگ آ چکے تھے ان حالات کے باوجود مشرقی چُو کا طویل عہد (۷۷۱۔۲۵۵ ق م) سماجی، سیاسی اور ذہنی تخلیقات کا عظیم دور تھا۔ امن و امان کی صورت بہتر تھی اور لوگ خوشحال تھے۔

اس عہد کو کلاسیکی عہد بھی کہا جاتا ہے بعض چینی مستشرقین نے اس عہد کی بڑی تعریف کی ہے اور اس کو سو فلسفیوں کا عہد (Age of Hundred Philosophers) کا نام دیا ہے۔ ان چینی فلسفیوں نے کئی جہتوں میں کام کیا اور اہم سماجی سیاسی اور معاشرتی نظریات وضع کیے ان سو عظیم فلسفیوں کو چھ مکاتیب فکر میں تقسیم کیا جاتا ہے۔

① کنفیوشس ازم (Confucianism) ② تاؤازم (Taoism)
③ موہزم (Mohism) ④ ین یانگ (Yin-Yang)
⑤ مباحثات (Dialectician) ⑥ دستوریت (Legalism)

دوسری صدی ق م میں کنفیوشس ازم کو سرکاری مذہب کا درجہ دے دیا گیا اور باقی مکاتیب فکر پر اس کی برتری تسلیم کر لی گئی۔ (۱۶)

کیا کنفیوشس ازم مذہب ہے؟

جس طرح تاؤازم کے بارے میں محققین کا اختلاف ہے کہ آیا یہ ایک مذہب تھا یا محض فلسفہ وفکر کا نام ہے ایسے ہی کنفیوشس ازم کے متعلق بھی حکماء کی مختلف آراء ہیں بعض لوگ اسے مذہب قرار دیتے ہیں اور بعض محض فلسفیانہ نظام سمجھتے ہیں۔ ہمارے ہاں یہ روش عام ہے کہ ہم کسی مذہب یا فلسفہ کے بانی کو نبی اور رسول قرار دے دیتے ہیں ہمارا یہ استدلال ہوتا ہے کہ چونکہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے کہ: ''ہر قوم میں ایک ہادی آیا۔'' اس لیے ہوسکتا ہے کہ یہ ہادی ہو ایسے امکانی انداز سے کسی فلسفی یا مصلح کو نبی اور رسول اور حامل وحی وکتاب قرار دینا غلط ہے جب کہ اس کا اپنا دعویٰ موجود نہ ہو یا قرائن سے ایسا ثابت نہ ہوتا ہو۔

وہ حکماء جو کنفیوشس ازم کو نظام فلسفیانہ سمجھتے ہیں ان کا یہ استدلال ہے کہ اس مذہب میں نہ تو کوئی مذہبی ادارہ اور نظام ہے اور نہ ہی کسی حکم کے ماننے یا انکار کرنے کی سزا و جزا ہے اس میں صرف اعلیٰ اخلاقی اقدار اور سیاسی نظریات پیش کیے گئے ہیں ان کا یہ بھی کہنا ہے کہ وہ لوگ جو اس نظریہ کے حامی ہیں کہ یہ ایک مذہب ہے ان سے جب یہ سوال کیا جاتا ہے کہ کیا اس میں کوئی نواہی و منکرات ہیں اور حیات بعد الممات کا کوئی تصور ہے۔ اگر نہیں تو یہ کیسا مذہب ہے۔ یہ تصورات تقریباً ہر مذہب میں موجود ہیں اس کے جواب میں کنفیوشس ازم کو مذہب قرار دینے والے یہ دلیل پیش کرتے ہیں کہ اس میں مذہبی عناصر و عوامل موجود ہیں مثلاً اکابر کی پوجا، آسمان کی تعظیم، عمومی رسومات، قربانی کی رسومات اور معبدوں کا وجود یہ ایسے امور ہیں جو اس کے مذہب ہونے کی دلیل ہیں لیکن اس بات کی تردید اس طرح کی جاتی ہے کہ کنفیوشس ازم کے ٹمپل تو ضرور ہیں لیکن یہ محض یادگاری عمارت ہیں یہ ایسے معبد نہیں جیسے کہ دیگر مذاہب کے ہیں۔ ان تمام مباحث و دلائل کے باوجود یہ کہا جا سکتا ہے کہ چین کے عوام کنفیوشس ازم کو ایک ایسا عقیدہ سمجھتے ہیں جس کی یا تو تائید کی جائے یا تردید کی جائے ان کے نزدیک یہ ایک ضابطہ حیات ہے جو سیاسی سماجی اخلاقی اور روحانی امور پر محیط ہے اس سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ کنفیوشس نے اخلاقیات کا درس دیا جس کے نتیجہ میں سیاسی اور سماجی رشتے استوار کیے گئے اور طریق حیات کو ان وضع کردہ اصولوں پر چلایا گیا۔ اس لحاظ سے یہ اگر روایتی معنوں میں مذہب نہیں پھر بھی اس میں مذہب کے اتنے عناصر موجود ہیں کہ ان کو یکسر نظر انداز کرنا ممکن نہیں۔

کنفیوشس کا تعارف

کنفیوشس کون تھا؟ اس سوال کا جواب دینا مشکل ہے اس کی حیات کی صحیح تصویر کسی ایک ماخذ سے دستیاب نہیں اس کی بنیادی وجہ یہ ہے کہ جیسے جیسے اس کے نظریات و افکار مقبولیت حاصل کرتے گئے ویسے ویسے لوگوں نے اس کے بانی کے متعلق روایات اور قصے کہانیاں وضع کرنے کا سلسلہ جاری رکھا اور اس کو تقدس کا درجہ دیا۔ اس کی باضابطہ سوانح کئی سو سال بعد مدون ہوئی عقیدت اور محبت کی رنگ آمیزی نے اصل واقعات کو گہنا دیا اور آخر کار اس کے غالی پیروکاروں نے اسے ایک نیم دیوتا کا درجہ دے دیا۔

کنفیوشس کا اصلی نام چیو (Chiu) تھا جس کے لفظی معنی چھوٹی پہاڑی کے ہیں کیونکہ اس کے سر کی ساخت ایسی تھی کہ جیسے ایک چھوٹی پہاڑی ہو اس لیے وہ اس نام سے مشہور ہوئے ان کا خاندانی نام کنگ (King) تھا۔ کنفیوشس کنگ فوزو (Kung Fu Tzu) کا لاطینی ترجمہ ہے جس کے معنی آقا یا کنگ (Master or King) کے ہیں۔

عام روایات کے مطابق کنفیوشس ۵۵۱ ق م میں پیدا ہوا اس کی پیدائش کی جگہ لُو (Lu) کا علاقہ تھی جو موجودہ چین کا علاقہ چُوفو (Chu Fu) ہے یہ شانتوگ کا شمالی صوبہ ہے۔ اس کے والد کا نام شوہو (Shu Ho) تھا جو ایک سپاہی تھا اس کی والدہ ایک مقتدر چینی گھرانے ین (Yen) سے تعلق رکھتی تھی جب وہ بچہ تھا تو اس کے والدین انتقال کر گئے۔ ۱۹ رسال کی عمر میں اس نے شادی کی۔ (۱۷)

اگرچہ اس کی بیوی کے بارے میں معلومات نہیں ملتیں البتہ یہ ثابت ہوتا ہے کہ اس کی ایک لڑکی اور ایک لڑکا تھا۔ لڑکا جس کا نام پویو (Po-yo) تھا اس کا شاگرد بنا لیکن اس کی زندگی ہی میں مر گیا۔ بیٹی کے متعلق کوئی معلومات دستیاب نہیں کنفیوشس کی ابتدائی زندگی کے متعلق جو مزید معلومات ملتی ہیں ان کے مطابق اس نے ایک عام ملازم کے طور پر ڈیوک چُو (Duke Chu) کے یادگاری ٹمپل میں ملازمت اختیار کر لی جہاں وہ ٹمپل کی تمام رسومات میں شرکت کرتا تھا بعد میں وہ ایک دیہی ٹمپل میں رسومات ادا کرنے لگا۔ تعلیم اور آگاہی اس کی فطرت میں داخل تھی اس نے ان رسومات اور تقاریب کا تنقیدی مطالعہ کیا اور اس علاقہ کے بوڑھوں سے بعض سوالات کیے جلد ہی وہ غیر معمولی اوصاف کا مالک سمجھا جانے لگا۔ کیونکہ اس نے کتاب شوچنگ کا

بیشتر حصہ زبانی یاد کرلیا یہ کتاب مذہبی تاریخ تھی دوسری مقدس کتاب شی چنگ کو بھی یاد کرلیا جو اہم مذہبی نظموں پر مشتمل تھی وہ ان کتابوں کے اقتباسات علاقہ کے موسیقاروں کے ساتھ گا کر سناتا جنہیں لوگ عقیدت سے سنتے جلد ہی اس کی شہرت قدیم رسومات کی ادائیگی کرنیوالے ماہر کے طور پر علاقے میں پھیل گئی۔ (۱۸)

روایات کے مطابق کنفیوشس نے کئی دفعہ سرکاری ملازمت کے لیے مقابلہ کے امتحانات میں حصہ لیا لیکن ناکام ہوا۔ مسلسل ناکامی سے اکتا کر اس نے تعلیم کے میدان میں قدم رکھا اور بڑے بڑے امراء کے بچوں کی بجائے غریب لوگوں کے بچوں کو پڑھانے لگا اس طرح اس کی شہرت میں مزید اضافہ ہوا اور لوگ اس کو پسند کرنے لگے۔ اس دوران اس نے اپنی تعلیم کا سلسلہ جاری رکھا آخر کار پچاس سال کی عمر میں اس نے سرکاری ملازمت کے لیے مقابلہ کا امتحان پاس کرلیا اس کو علاقہ لُو کے دارالحکومت کے مغرب میں واقع چنگ تو (Cheng-Tu) کے علاقہ میں چیف مجسٹریٹ کی نوکری مل گئی یہاں اس کو اپنے سیاسی نظریات کو جلا بخشنے اور ان کو بروئے کار لانے کا موقع ملا۔ اس کی صلاحیتوں کے پیش نظر شاہ چین نے اس کو اس شاہی سفارت میں شامل کرلیا جو بیرونی منگولیا میں صلح کانفرنس کی شرائط طے کرنے گیا بعد میں اس کو محکمہ انصاف میں نائب وزیر مقرر کیا گیا۔ ایک عام آدمی کا اس اہم عہدے پر فائز ہونا غیر معمولی بات تھی کیونکہ یہ چھ شاہی عہدوں میں سے ایک تھا۔ کنفیوشس کی تمام تر کوششوں کے باوجود حکمرانوں نے اس کی ذہانت و فطانت سے پورا پورا فائدہ نہ اٹھایا اگرچہ امراء اس کی تعریف کرتے لیکن اس کی باتوں اور تجاویز پر عمل نہیں کرتے تھے۔ ان باتوں سے دل برداشتہ ہو کر اس نے ملازمت سے استعفیٰ دے دیا۔

چینی روایات میں کنفیوشس کی پوری زندگی اور اس کے مختلف ادوار کی یہی تفصیل ملتی ہے اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ اس نے مذہبی دنیا میں کوئی کارہائے نمایاں انجام دیا ہو یا کسی مسلک کی بنیاد رکھی ہو یا کوئی مذہبی دعویٰ کیا ہو۔ اگرچہ یہ واقعات بھی تاریخی طور پر مشکوک قرار دیئے جاتے ہیں پھر بھی یہ اس کی زندگی کا اہم باب ہے۔ مغربی محققین کا یہ خیال ہے کہ اگر اس نے شاہی ملازمت اختیار کی تھی اور کوئی اعلیٰ منصب حاصل کیا تھا تو اس بات کا اس کی نصائح پر مشتمل کتاب انالیکٹ (Analect) میں ذکر ہونا چاہیے تھا۔ لیکن ایسا نہیں ہے اس کے برعکس ہمیں اس بات کا بھی ثبوت نہیں ملتا کہ نوکری کے دوران اس نے کوئی کتاب مرتب کی ہو جس میں اپنے افکار و نظریات درج کیے ہوں انالیکٹ میں ہمیں اس کے اپنے خدشات، اپنے آپ پر شک اور ایسی

باتوں کا تذکرہ ملتا ہے جن سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ اس کو اپنی صلاحیتوں اور کارکردگی پر اعتماد نہ تھا۔ اس لیے بعض ناقدین کا خیال ہے کہ اس نے آخری زندگی میں لُو میں معمولی ملازمت کی بعد میں اس سے اکتا کر اور اس عہد کی بدعنوانیوں اور انتشار سے دل برداشتہ ہو کر استعفیٰ دے دیا۔ البتہ اس نے بعض لوگوں کو اپنا ہمنوا بنالیا۔ (۱۹)

حکمران کی تلاش

اپنے چند پیروکاروں کو ساتھ لے کر کنفیوشس نے اپنی زندگی کے آخری دس سال امراء اور شاہی دربار میں جا جا کر ان کو اپنے نظریات بتانے میں صرف کیے وہ شاہی درباروں کے نمائندوں سے ملا اور اہم عہدیداروں کو اپنی فکر سے آگاہ کیا پہلے وہ ریاست چی (Chi) کے شمالی علاقوں میں گیا یہاں بہت زیادہ داخلی انتشار تھا امن وامان مفقود تھا اس کو ایک مخالف کے شبہ میں ہلاک کرنے کی کوشش کی گئی لیکن بمشکل تمام اس کی جان بچی تاہم وہ حالات سے نہیں گھبرایا اور نہ ہی اس کا ولولہ شوق کم ہوا اس نے نامساعد حالات کے باوجود حکمرانوں کو اپنے خیالات ونظریات سے آگاہ کیا۔ شمال میں اپنے مشن کی تکمیل، کے بعد وہ جنوب میں اپنے پیروکاروں کے ساتھ گیا یہاں ریاست سن (Sung) میں اس نے ڈیرہ ڈالا اس جگہ اس کو زیادہ کامیابی نہ ہوئی پھر وہ دوسری ریاستوں میں چلا گیا۔ (۲۰)

چینی روایات میں مذکور ہے کہ اس کے نظریات اور نصائح کو بعض جگہ بہت پذیرائی حاصل ہوئی خاص طور پر جب اس نے لوگوں کو سرکاری پالیسی پر اپنی تجاویز پیش کیں ان تمام باتوں کو سننے اور ماننے کے باوجود کسی ریاست کے صاحب اقتدار نے اس کی خدمات حاصل نہ کیں اس نے یہ دعویٰ بھی کیا کہ اگر اس کے سیاسی نظریات اور تجاویز پر عمل کیا جائے تو تین سال کے عرصے میں غیر معمولی معاشرتی تبدیلی رونما ہو سکتی ہے لیکن کسی نے اس کی باتوں کو نہ مانا۔ مسلسل سیاحت اور جاگیرداروں اور امراء سے ملاقاتوں کے بعد جب کوئی نتیجہ نہ نکلا تو وہ مایوس ہو گیا اور اپنے آبائی وطن لُو آ گیا۔ آئندہ پانچ سالوں میں اس نے لوگوں کو پانچ کلاسیکی مذہبی کتب کی تعلیم دینے کا سلسلہ شروع کیا اس نے کئی شاگرد اور پیروکار پیدا کر لیے ان میں سے بعض نے اعلیٰ سرکاری عہدے حاصل کیے کچھ لوگوں نے سکول قائم کیے تاکہ کنفیوشس کے خیالات پھیلا سکیں۔ ۷۲ رسال کی عمر میں ۴۷۹ ق م میں کنفیوشس کا انتقال ہو گیا وہ ایک ناکام اور نامراد مصلح اور فلسفی کے طور پر اس دنیا سے

رخصت ہوا۔ یہ اس شخص کی داستانِ حیات ہے جس کو جنوب مشرقی ایشیاء میں ایک عظیم فلسفی، مذہبی رہنما اور سیاسی مصلح سمجھا جاتا ہے۔(۲۱)

ان تمام واقعات کی روشنی میں اتنا ضرور عیاں ہوتا ہے کہ کنفیوشس کا جو بھی سیاسی پروگرام اور دینی نظریات ہوں وہ اپنے مشن میں مخلص اور دیانت دار تھا اس نے اس عہد کی سیاسی ابتری، سماجی عدم توازن اور جاگیردارانہ نظام کی چیرہ دستیوں کا بغور مطالعہ کیا اور ان کی اصلاح کی تجاویز پیش کیں۔ اگر چہ اعلیٰ طبقہ نے اس کی باتوں پر کان نہ دھرے لیکن وہ اپنے مشن کو آگے بڑھاتا رہا اس نے اپنی لگن اور قوتِ عمل سے کئی لوگوں کو اپنا ہم نوا بنالیا اس نے تعلیم کی اہمیت اور ضرورت پر بہت زور دیا وہ اپنے طالب علموں سے ذہانت اور سعی پیہم کا طلبگار رہا اسی کی بناء پر اس کو ''آقا'' کہا جانے لگا۔ اگر چہ خود اس نے اپنے آپ کو ایک ناکام شخص سمجھا لیکن اس کی کامیابی اس بات میں مضمر ہے کہ آج بھی اس کے ماننے والوں کی ایک بڑی تعداد موجود ہے اس کے لیے محبت وعقیدت کا ایک سلسلہ قائم ہے اور لوگ اس کو چین کا عظیم حکیم، مصلح اور مذہبی رہنما سمجھتے ہیں۔

تعلیمات (Teachings)

کنفیوشس کی اصل تعلیمات دستیاب نہیں البتہ اس سے منسوب نظریات نصائح اور سیاسی افکار پر ایک مجموعہ دستیاب ہے اس کا کئی زاویوں سے مطالعہ کیا جاچکا ہے اور اس پر مغربی مفکرین نے بہت کچھ تحریر کیا ہے۔ یہاں اس کا مختصر تعارف کرایا جاتا ہے۔

انالیکٹ (Analect)

کنفیوشس سے منسوب پُر حکمت باتیں، اقوال، مباحثات اور دانشمندانہ نصائح کو چینی اصطلاح میں لون یو (Lun yu) کہا جاتا ہے اور جس کا لفظی ترجمہ ہلکی پھلکی گفتگو ہے۔

مغرب میں انالیکٹ کو اسی کا مترادف سمجھا جاتا ہے اس لیے یہ اسی نام سے مشہور ہے۔ دراصل یہ لفظ یونانی لفظ انالیکتا (Analekta) سے مشتق ہے۔ یعنی مجموعہ افکار ونصائح۔ اس کتاب کے بیس ابواب ہیں اور بارہ ہزار سات سو چینی الفاظ پر مشتمل ہے اس میں ماسٹر کنفیوشس کے افکار، اس کے مباحث، سفرنامے اور

نصائح مذکور ہیں جو اس کے پیروکاروں نے آئندہ نسلوں کی تعلیم و ہدایت کے لیے مرتب کیے اگرچہ ایسے دوسرے مجموعے بھی ہیں لیکن اس کو نمایاں حیثیت حاصل ہے۔ اس کو پہلی صدی عیسوی میں مدون کیا گیا تھا۔ انالیکٹ کو کنفیوشس کی ابتدائی زندگی اور ان کی تعلیمات کا سب سے قدیم ماخذ سمجھا جاتا ہے اور اس کا چینی کلاسیک میں نمایاں مقام ہے اگرچہ اس کتاب میں کوئی ترتیب، موضوع کی درجہ بندی اور وحدت افکار نہیں اور ایک بات کو بار بار بیان کیا گیا ہے پھر بھی اس کو کنفیوشس اور اس کی تعلیمات کا بنیادی ماخذ سمجھا جاتا ہے۔

سیاسی افکار (Political Thoughts)

بعض مفکرین کا خیال ہے کہ کنفیوشس نے کوئی انقلابی سیاسی نظریات پیش نہ کیے وہ محض چین کے ماضی اور گم گشتہ عہد کا احیا چاہتا تھا وہ صرف مخصوص روایت پسند (Selective Traditionalist) تھا یعنی اس نے بعض مخصوص نظریات اور رسومات کا پرچار کیا جن کو وہ پسند کرتا تھا لیکن اس کے ساتھ ساتھ وہ جدت پسند تھا اور طرحِ نو کی بنیاد رکھنا چاہتا تھا اس کی خواہش تھی کہ وہ اس حیرت خانۂ عالم میں نئی قدریں متعارف کرائے۔ اس کے فکر کے دو پہلو چینی تمدن اور معاشرت کے لیے یقیناً انقلاب آفریں تھے:

اوّل: وہ لوگ جو صاحبانِ اقتدار اور اعلیٰ حکمران ہوں ان کو موروثی طور پر یہ عہدے نہیں ملنے چاہئیں بلکہ ذہانت و فطانت اور اچھائی و عام بھلائی اس کی بنیاد ہو۔

دوم: حکومت کا منتہائے نظر عوام کی مجموعی فلاح و بہبود ہو۔

یہ دو باتیں واقعی اس کی عمدہ سوچ اور اچھے ذہن کی آئینہ دار ہیں۔ چینی معاشرہ جس افراتفری انتشار اور جاگیرداریت کے تسلط کا شکار تھا اس میں ان خیالات کے تعلیم و ترویج معاشرے کی بعض اساسی اقدار کے خلاف بغاوت تھی اسی لیے حکمرانوں نے اس کی بات پر کان نہ دھرا اور اس کے افکار کو اس عہد میں پذیرائی نصیب نہ ہو سکی۔ (۲۲)

کنفیوشس کے فکر کا مرکزی نقطۂ نظر یہ ہے کہ سخت قوانین اور سزاؤں کے برعکس تعمیر اخلاق اور اعلیٰ اقدار کو فروغ دیا جائے اس کو اس نے لی (Li) اور شو (Shu) کے فلسفہ میں بیان کیا ہے:

''یعنی اچھائی کا فروغ اور اس کا مناسب جواب، وہ کہتا ہے تمہاری جو خواہش ہوتی ہے کہ تم سے ایسا نہ کیا جائے تم بھی ویسا ہی دوسروں کے ساتھ نہ کرو۔''

اسی طرح کا سنہرا قانون ہمیں بائبل میں ملتا ہے کہ جیسا کہ تم چاہتے ہو کہ لوگ تمہارے ساتھ کریں ویسا ہی تم ان کے ساتھ کرو۔ ایک دوسری جگہ اس بات کو وہ اس طرح بیان کرتا ہے کہ:

''تم چاہتے ہو کہ اونچا مرتبہ اور اعلیٰ عہدے حاصل کیے جائیں تم بھی دوسروں کی پوری پوری مدد کرو تا کہ وہ اعلیٰ مناصب حاصل کر سکیں۔''

یہ بات ذہن میں رہے کہ کنفیوشس انقلاب پسند نہ تھا نہ ہی اس نے انقلاب کا درس دیا البتہ اس نے جاگیردارانہ نظام کے خلاف آواز بلند کی اور جاگیرداروں کی مطلق العنانی کو ناپسند کیا یہ استحصالی طبقات ہوس اقتدار کا شکار تھے لوگوں پر ظالمانہ ٹیکس لگاتے اور ان سے جبری مشقت لیتے تھے جیسا کہ جاگیردارانہ نظام کا خاصہ ہے کنفیوشس نے ہوس اقتدار کی مخالفت کی اور اس کو کسی بھی مسئلے کے حل کے منافی قرار دیا، ٹیکسوں کو کم کرنے کی وکالت کی اور سزاؤں میں کمی کا مطالبہ کیا۔ مختصراً اس کا نظریہ عوام کے حقوق کی بحالی تھا تا کہ وہ ریاستی معاملات میں شریک ہو سکیں تعلیم پر وہ امراء کی اجارہ داری ختم کرنا چاہتا تھا تا کہ عام لوگ بھی زیورِ تعلیم سے آراستہ ہو سکیں اس نے لوگوں کے لیے لیاقت، محنت اور لگن کو تعلیم کے حصول اور اس کی ترقی کا معیار قرار دیا۔

صفات حسنہ

کنفیوشس نے ایک اعلیٰ اور ادنیٰ شخص میں لی (Li) یعنی اخلاقی ضابطے اور سماجی طرز عمل کو مابہ الامتیاز قرار دیا۔ اعلیٰ شخص یا (Chun-Tzu) کے لیے ضروری ہے کہ وہ بعض صفات حسنہ کا مالک ہو، یعنی لی (Li)، جن (Jen)، یی (Yi) اور تی (Te)۔ لی اخلاقی ضوابط، انس و محبت، رحم، بھلائی، یی صداقت اور تی نیکی وہ صفات عالیہ ہیں جن کا ایک فرد کی ذات میں مرکوز ہونا ضروری ہے کنفیوشس کا کہنا ہے کہ اعلیٰ ظرف آدمی بھلائی کی طرف راغب ہوتا ہے اور کم ظرف زمین حاصل کرنے کی فکر میں رہتا ہے اعلیٰ ظرف کا مالک جانتا ہے کہ سچائی کیا ہے کم ظرف نفع کی تلاش اور لالچ میں سرگرداں رہتا ہے۔

موسیقی کے بارے میں کنفیوشس کا کہنا تھا کہ یہ کائنات کی آسمانی قوتوں کا داخلی اظہار ہے۔ شاعری جذبات میں تحریک پیدا کرتی ہے اور قوت مشاہدہ کو جلا بخشتی ہے۔ اس سے کردار مضبوط ہوتا ہے اور ناانصافی کے خلاف ردِعمل جنم لیتا ہے۔ رسومات کی ادائیگی سے باطنی روشنی حاصل ہوتی ہے۔ اس نے موسیقی، شاعری اور رسومات کی ادائیگی کو لازم وملزوم قرار دیا جو کسی عمدہ نظام کے لیے ضروری ہیں۔ یہ تینوں انسان کی روح میں پیدا ہوتے ہیں اور ابھرتے ہیں اور انسانی طرزِ عمل کو سمجھنے میں مدد دیتے ہیں۔

معاشرتی یکجہتی کے پانچ اصول

کنفیوشس نے معاشرتی یکجہتی اور توازن کے لیے خاندان اور معاشرت میں یکجہتی کی ضروریات بیان کیں اس کا کہنا تھا کہ:

> ''خاوند بیوی کا احترام کرے اور بیوی خاوند کی وفا شعار ہو۔ باپ بیٹے پر شفقت کرے اور بیٹا باپ کا فرمانبردار ہو۔ بڑا بھائی چھوٹے کی مدد کرے اور چھوٹا بڑے کا ادب کرے۔''

ان اصولوں کو اس نے دیگر رشتوں حتیٰ کہ دوستوں پر بھی لاگو کیا اور وسیع تر مفہوم میں حکمرانوں اور رعایا کو اس کا حامل قرار دیا۔ ان فرائض کو کنفیوشس کے پانچ تعلقات (Five Relationships) کہا جاتا ہے۔(۲۳)

مذہبی ضابطے

کنفیوشس نے مذہبی ضوابط میں دیانت داری اور عمدہ طرزِ عمل پر زور دیا ہے کہ کسی ایک مذہبی نظریے کو بیان نہیں کیا وہ خود عبادت کرتا تھا، روزے رکھتا تھا، مروجہ تقاریب میں حصہ لیتا تھا، ان قربانیوں میں شامل ہوتا تھا جو اکابر کے لیے ادا کی جاتی تھیں لیکن ان میں سے بہت سی باتوں سے اسے اختلاف بھی تھا جن کو وہ توہمات قرار دیتا تھا۔ وہ ارواح کے وجود اور غیر مرئی قوتوں کے وجود کے متعلق مطلق خاموش رہا۔ اس نے صرف اتنا ہی کہا کہ اس بات میں فائدہ ہے کہ زمین پر مقصد حیات کو سمجھا جائے نہ کہ لایعنی ظنیات میں اپنی

توانائیاں ضائع کی جائیں۔ اس نے پر زور طریقے سے کہا کہ کوئی شخص اس بات کا دعویٰ نہیں کر سکتا کہ وہ ارواح کی خدمت کر رہا ہے جب تک اس کو یہ معلوم نہ ہو کہ انسانیت کی خدمت کیسے کی جاتی ہے۔

حاکمیت

کائنات کی اطاعت اور اس پر اعتماد (Tien) کی بدولت کنفیوشس کو حوصلہ ملا، اس کو ایک مقصد سے آ گاہی ہوئی اور اسی کی بنیاد پر اس نے کائنات سے ہم آہنگی کا ایک راستہ بیان کیا اس نے حکماء، حکمرانوں اور امراء کے لیے ایک طریق حیات متعین کیا اس کا کہنا تھا کہ ایک حکمران کائنات میں موجود حاکمیت کی بدولت حکمرانی کرتا ہے اگر وہ اس کا اہل نہ ہو تو یہ حاکمیت دوسروں کی طرف منتقل ہو جاتی ہے۔ اس کو کائنات کے اصولوں پر توجہ مرکوز کرنی چاہیے۔ اعلیٰ افراد کی باتوں پر توجہ دینی چاہیے اور نیک لوگوں کی باتوں پر سوچ بچار کرنی چاہیے۔ کنفیوشس نے یوں تو رسومات کی ادائیگی کو تسلیم کیا لیکن رسومات ادا کرنے والے شخص کے داخلی طرزِ عمل کو اہمیت دی اس کو اس نے خارجی نمود نمائش سے برتر قرار دیا اس نے بڑی شان و شوکت سے ادا کی جانے والی رسومات پر سخت تنقید کی اس کے نزدیک کسی شخص کا مقصد اور خلوص ہی ایک رسم کی روح رواں ہوتا ہے۔ (۲۴)

کنفیوشس کی تعلیمات، احکامات اور مقدس کتاب

کنفیوشس کی تعلیمات، احکامات، نصائح اور منسوب شدہ مقدس کتب کا ایک طویل ذخیرہ اور بہت بڑا طومار ہے۔ یہ عظیم ذخیرہ دوسری صدی ق م سے بیسویں صدی عیسوی تک کے طویل عرصہ پر محیط ہے زیادہ تر لٹریچر شاہی سرپرستی میں مدون ہوا۔ وہ لوگ جنہوں نے کنفیوشس کی اہم کتب اور ان کی شرحوں سے شناسائی حاصل کی اور اور ان کے عالم بنے، انہیں چین کے شاہی خاندانوں نے اعلیٰ عہدے عطا کیے۔

۱۲۴ ق م میں ہان عہد (۲۰۶ ق م تا ۹ عیسوی) میں ایک شاہی یونیورسٹی قائم ہوئی تا کہ کنفیوشس کی تعلیمات کو عام کیا جائے اس یونیورسٹی کی مقبولیت کا اندازہ اس بات سے لگایا جا سکتا ہے کہ اس میں اس وقت طلباء کی تعداد تیس ہزار تک پہنچ گئی۔

کنفیوشس کی مقدس مذہبی کتاب کی تعداد متعین نہیں ہان عہد میں ان کی تعداد نو تھی جن میں پانچ کلاسیکی کتابیں جن کا پہلے ذکر ہو چکا ہے اور چار دوسرے فلسفیوں کی کتب شامل تھیں ان چار کتب کے نام مندرجہ ذیل ہیں:

① لون یو (Lun Yu)

② منگ زو (Meng Taz یا Mencius)

③ ہسایو چنگ (Hsiao Ching)

④ ارح یا (Erh Ya)

یہ کتابیں کنفیوشس ازم کے مختلف پہلوؤں پر روشنی ڈالتی ہیں ان میں اس کے فلسفہ، اخلاقیات، معاشرتی روابط اور باہمی تعلقات کے متنوع عناصر کی جھلک نمایاں ہے ان چاروں کتابوں میں سب سے اہم کتاب منگ زو ہے۔(۲۵)

تانگ عہد (۹۰۷۔۶۱۸ء) میں کنفیوشس ازم کی مقدس کتب کی تعداد تیرہ ہوگئی ان میں پانچ روایتی کلاسیکی کتب، چار بعد کی کتب جن کا ابھی ذکر ہوا اور چار دیگر مقدس کتابیں شامل کی گئیں ان کے نام مندرجہ ذیل ہیں:

① چنگ ینگ Chung Yung

② تاہسیو Ta Hsuuh

③ آئی لی I Li

④ چُو لی Chou Li

ان کتب میں کنفیوشس کی تعلیمات اور فلسفہ کے عمومی پہلو بیان کیے گئے ہیں بعض مقامات پر ان کی جدید تشریحات درج کی گئیں اور ان کا اس عہد کی دیگر تعلیمات خصوصاً تاؤ ازم سے موازنہ کر کے کنفیوشس کی تعلیمات کو فوقیت دی گئی۔اسی زمانے میں بدھ مت چین میں مقبولیت حاصل کر چکا تھا۔بدھ مت کی تعلیمات، فلسفیانہ افکار اور نظریات کو بھی زیر تنقید لایا گیا۔

سنگ عہد (۱۲۸۰-۹۶۰ء) میں کنفیوشس ازم کے فلسفیوں نے پانچ کلاسیکی اور چار بعد کی کتب کو از سرنو مرتب کیا۔ پانچ کلاسیکی کتب تو وہی رہیں جو پہلے سے چلی آ رہی تھیں یعنی (شوچنگ، شہ چنگ، آئی چنگ، چوان چیو اولی چی) اس کے بعد کی چار کتب کو از سرنو مدون ہونے کے بعد ان کو مندرجہ ذیل نام دیئے گئے یہ ان کی جدید صورت (Revised Version) تھی۔ پہلی اور چوتھی کتاب کے نام وہی ہیں باقی موضوع کے لحاظ سے بدل دیئے گئے۔

① لون یو Lun Yu

② چنگ یونگ Chung Yung

③ تاہسو Ta Hsueh

④ منگ زو Meng Tzu

کنفیوشس ازم کی ان تیرہ کتب کی تاریخی صحت مشکوک ہے اور یہ خیال کہ تمام کتب خود اسی کی مرتب کردہ ہیں جدید محققین کے نزدیک قابل قبول نہیں البتہ روایتی طور پر کنفیوشس ازم کے پیروکار ان کو مقدس مانتے ہیں۔ ان کتب کے بارے میں شک وشبہ کو زیادہ تقویت اس بات سے ملتی ہے کہ پہلی پانچ کلاسیکی کتب کو چن خاندان کے عہد (۲۲۱-۲۰۶ ق م) میں جلا دیا گیا تھا ان کو دوبارہ مرتب کرنا اور پہلا متن از سرنو تیار کرنا، ہان فلسفیوں کے لیے نہایت مشکل امر تھا۔ ہان عہد (۲۰۶ ق م-۹ عیسوی) میں جو کتب دوبارہ تیار ہوئیں ان کو غیر مصدقہ قرار دیا جاتا ہے کیونکہ ان کتب کی از سرنو تدوین اور تہذیب عملاً ممکن نہ تھی اس لیے بعض محققین اس کو جعلی کتب قرار دیتے ہیں جن میں اس عہد کے فلسفیوں کے اپنے نظریات کی جھلک پائی جاتی ہے بہر حال ان کتب کو کنفیوشس کی تعلیمات قرار دیا جاتا ہے۔ (۲۶)

کنفیوشس ازم کے ممتاز مفکرین

کنفیوشس ازم اس دور کی پیداوار تھی جب سیاسی اور سماجی بے اطمینانی عام تھی جاگیرداریت کا دور دورہ تھا۔ خودغرضی بہت تھی اس لیے اس کے نظریات پر زیادہ توجہ نہ دی گئی اس کے باوجود اس کے بعض پُرجوش پیروکاروں نے اس کی تعلیمات اور نظریات کو پھیلانے کا سلسلہ جاری رکھا انہوں نے قدیم (کلاسیکی)

کتب کو عام کیا جن کو ان کے آقا نے آئندہ نسلوں کی رہنمائی کے لیے مبینہ طور پر مرتب کیا تھا ان میں بہت سی زبانی روایات شامل کی جاتی رہیں۔ کنفیوشس فلسفہ کے قدیم عہد کے مفکرین کی کاوشوں بعض بنیادی تصورات کا احیاء ہوتا رہا جو اس فلسفے کی روح رواں تھے۔

منگ زو (Mencius)

چوتھی صدی ق م (۳۰۵-۳۹۰ ق م) میں کنفیوشس کے افکار کو ایک خاص انداز سے پیش کرنے والا چینی مفکر منگ زو تھا۔ مغرب میں اس کو مین سین کے نام سے پکارا جاتا ہے۔ وہ شاہی دربار کا فلسفی تھا۔ اس کا طریقہ کار وانگ تاؤ (Wang Tao) یا شاہی طریقہ (Emperor's way) کہلاتا ہے اس کا کہنا تھا کہ لوگوں کو اس بادشاہ کے خلاف اٹھنا چاہیے جو آسمانی مینڈیٹ کی مخالفت کرے اس کے باوجود وہ ایذا رسانی کے سخت خلاف تھا۔ کسی ملک کو اس وقت فتح کیا جائے جب وہاں عوام چاہیں اس نے ایک اہم نظریہ شفقت یا رحمدلی (Xin or Hsin) پیش کیا۔ اس کا کہنا تھا کہ ہر شخص میں رحم و شفقت کا جذبہ ہوتا ہے اس کو پھلنے پھولنے کا موقع دینا چاہیے تاکہ یہ مکمل انسانیت دوستی (Ren) میں بدل جائے۔ اخلاقی تعلیم اور سیاسی پالیسی سے اس کی آبیاری کی جائے۔

زنگ زی (Hsun Tzu)

دوسرا ممتاز چینی فلسفی زنگ زی (Hsun Tzu) تیسری صدی ق م (۳۴۰-۲۲۵ ق م) میں ہوا۔ اس نے چین کی متحارب سلطنتوں کو چن خاندان (۲۲۱ ق م) کے تحت متحد ہوتے دیکھا۔ اس کا کہنا تھا کہ انسانی فطرت انتشار کی طرف مائل ہے اس لیے تعلیم کی اشد ضرورت ہے اس نے کنفیوشس کی اخلاقی تعلیمات کو اپنانے پر زور دیا۔

ہن فیزی (Han Fei Tzu)

اسی عہد کا ایک اہم چینی مفکر ہن فیزی (Han Fei tzu) تھا اس کو دستوریت (Legalism) کا بانی سمجھا جاتا ہے۔ وہ زنگ زی کا شاگرد تھا اس نے بادشاہوں کے لیے طریق جہان بانی اور امراء کو زیر اثر

رکھنے کے قاعدے وضع کیے۔ اس کا کہنا تھا کہ بادشاہ کو اپنے راز امراء کو نہیں بتانے چاہئیں کیونکہ وہ انہیں اس کے اقتدار کے خلاف استعمال کر سکتے ہیں اس نے بادشاہوں کو جس قسم کی نصائح آمیز باتیں اور اقتدار کے استحکام کے جو طریقے بتائے ان کی بناء پر اسے اس عہد کا میکاولی کہا جاتا ہے اسے ہم ہندوستان کا چانکیہ بھی کہہ سکتے ہیں جس کا ارتھ شاستر مشہور ہے۔ (۲۷)

جدید کنفیوشس ازم (Modern Confucianism)

کنفیوشس ازم کا کلاسیکی عہد چن خاندان کے عروج کے ساتھ ختم ہو گیا اگر چہ یہ عہد باقی خاندانوں کے مقابلے میں مختصر تھا لیکن اس خاندان نے کنفیوشس ازم کو سخت نقصان پہنچایا۔ اگر چہ اسی عہد میں عظیم دیوار چین تیار ہوئی اور نئے سیاسی افکار نے جنم لیا لیکن کنفیوشس ازم کے لیے یہ زمانہ بہت نازک تھا۔ دستوریت کے حامیوں کا اس خاندان نے صفایا کر دیا۔ ان کا کہنا تھا کہ یہ نظریہ کہ عوام صرف ریاست کے اعضاء و جوارح ہیں اور ان کے اپنے جذبات و احساسات نہیں بالکل غلط اور بے رحمانہ ہے۔ کنفیوشس کے پیروکاروں پر نہ صرف مظالم ڈھائے گئے بلکہ کئی افراد کو زندہ گاڑ دیا گیا۔ ۲۱۳ ق م کے لگ بھگ تقریباً تمام مفکرین کا صفایا کر دیا گیا اور تمام اہم کتب کو جلا دیا گیا۔

چن خاندان کے زوال کے بعد ہان خاندان نے کنفیوشس ازم کا از سر نو احیاء کیا شاہی سرپرستی کے باوجود اس مذہب کو تاؤ ازم اور دستوریت کے مبلغین سے خطرہ درپیش رہا اس خاندان کو دوسری صدی عیسوی میں زوال کا سامنا کرنا پڑا۔ حکومت فوج کے ہاتھ آ گئی اس کے نتیجہ میں آئندہ ساڑھے تین سو سال (۲۲۱ تا ۵۸۹ء) انتشار، سیاسی افراتفری اور ابتری عروج پر رہی۔ کنفیوشس ازم کی اساس اور اس کی مقبولیت ختم ہو کر رہ گئی۔ اس کو کسی حد تک تاؤ ازم نے اور بہت حد تک بدھ مت نے پس منظر میں دھکیل دیا۔

آئندہ تین سو سالوں میں سوئی خاندان (Sui Dynasty) کے عہد ۶۱۸ء ۔ ۵۸۹ء میں کنفیوشس ازم کے احیا کی کوشش کی گئی لیکن اس کو پہلی سی مقبولیت اور عروج حاصل نہ ہوا۔ سوئی خاندان نے بدھ مت کی سرپرستی کی اس کے بعد تانگ (Tang) خاندان نے تاؤ ازم کی سرپرستی کی ان کا کہنا تھا کہ وہ لاؤزو بانی تاؤ ازم کے خاندان سے ہیں۔ (۲۸)

بدھ مت کی تیزی سے بڑھتی ہوئی مقبولیت نے لوگوں کو ایک نئے فلسفہ وفکر سے روشناس کرایا کنفیوشس ازم بعض امراء اور اہل علم کا عقیدہ بن کر رہ گیا۔ عوام میں اس کی قدر و منزلت کم ہونے لگی تاؤازم نے اس موقع سے فائدہ اٹھایا کہ کنفیوشس کی ذات اور اس کے افکار کے متعلق کئی من گھڑت باتیں پھیلا دیں ان تمام باتوں اور نا مساعد حالات کے باوجود اس کی منفرد حیثیت ختم نہ ہوئی شاہی اکادمی میں طلباء کی کثیر تعداد اور انالیکٹ اور پانچ کلاسیکی کتب کی درس و تدریس کے سلسلے نے اس شمع کو مکمل طور پر بجھنے سے بچائے رکھا۔ اس کی لوٹمٹاتی رہی مدھم پڑتی رہی۔ لیکن کسی نہ کسی رنگ میں جلوہ گر رہی تاوقتیکہ بیسویں صدی کا ظہور ہوا۔ نئے نئے فلسفوں، سماجی نظریات اور معاشی تصورات نے جنم لیا اس بدلتے ہوئے ماحول میں کنفیوشس ازم کے ایک نئے دور کا آغاز ہوا۔ (۲۸)

سُنگ خاندان (۹۶۰ـ۱۱۲۷ء) کے عہد سے لے کر چین کے جمہوری دور میں داخلے (۱۹۱۲ء) تک کنفیوشس ازم کا کسی نہ کسی طور پر چینی معاشرے پر اثر برقرار رہا۔ تاؤازم اور بدھ مت کے زیر اثر میں کئی مابعد الطبیعاتی عناصر اور مخفی اسرار علوم داخل کر دیئے گئے یہ وقت کی ضرورت تھی ان دو فلسفوں کے علاوہ اس کو اسلام اور عیسائیت کے چیلنج کا بھی سامنا کرنا پڑا۔ ان دو الہامی مذاہب نے چینی فکر اور عقیدہ کو بہر طور متاثر کیا۔ اگر چہ ان کے نقوش زیادہ گہرے نہ تھے۔ جدید کنفیوشس ازم چین سے نکل کر جاپان اور کوریا میں بھی پھیل گیا۔ کنفیوشس ازم کے پرچارک فلسفیوں نے مغرب کی ثقافت اور تہذیبی ترقی سے زیادہ اثر نہ لیا انہوں نے اپنی دھرتی سے جنم لینے والی معاشرتی اور مذہبی اقدار کو سینے سے لگائے رکھا۔

کنفیوشس ازم عہد جدید میں

کنفیوشس ازم کو بیسویں صدی میں ایک فعال فلسفہ اور عقیدہ کے طور پر قائم رکھنے کے لیے ایک تو اس مذہب کے مفکرین نے کام کیا دوسرے عوام کی اپنی قدیم روایات اور تہذیبی اقدار سے وابستہ رہنے کی روش اس کی بقاء کا باعث بنی۔ ۱۸۹۸ء میں کانگ یووی (Kang You Wei) نے ایک اصلاحی تحریک کا آغاز کیا تاکہ چین کو مغربی اثر سے بچاتے ہوئے جدید تقاضوں سے ہم آہنگ کیا جائے اس کا کہنا تھا کہ قدیم چینی معاشرے میں یہ اقدار موجود تھیں۔

کنفیوشس ایک مصلح، جدیدیت پسند سیاسی رہنما تھا وہ مبینہ طور پر پانچ کلاسیکی شاہ پاروں کا مصنف تھا اور ایک مذہب کا بانی تھا۔ اس نے ایک کنفیوشس ''چرچ'' کے قیام کی تجویز چینی حکمران کو پیش کی لیکن اس نے کوئی جواب نہ دیا اس نے چینی پارلیمنٹ پر زور دیا کہ وہ کنفیوشس ازم کو سرکاری مذہب کے طور پر اپنانے کا اعلان کرے لیکن کوئی کامیابی نہ ہوئی اسے سو دن کی اصلاحی تحریک (Hundred Days Reform) کہا جاتا ہے۔

چین کے مقابلے میں جاپان تیزی سے معاشی ترقی کی طرف گامزن تھا۔ میجی انقلاب (Meji Restoration) کے بعد جاپان نے ایک سیاسی اور معاشی کروٹ لی۔ سیاسی سطح پر آئینی بادشاہت قائم ہوئی۔ ان اصلاحات کی گونج چین میں بھی سنائی دی۔ کنگ حکومت (King Regime) نے سرکاری اداروں میں وسیع آئینی تبدیلیاں کیں جب کہ ڈاکٹر سن یاتسن (Dr. Sanyatson) اس حکومت کے خاتمہ کی جدوجہد کر رہا تھا آئین پسند انقلابی دونوں گروہ چین کے سیاسی نظام کی تشکیل نو اور معاشی ترقی کے پرزور حامی تھے۔ (۳۰)

کنفیوشس مخالف تحریک

۱۹۱۱ء میں کنفیوشس ازم کے خلاف ایک زبردست تحریک اٹھی جدید تعلیم سے آراستہ انقلابی عناصر نے ۴ مئی کو زبردست مظاہرے کیے ان کا نعرہ تھا کہ اس عقیدے اور فلسفہ کو تباہ کر دیا جائے یہ جمہوریت کی مخالف، انقلاب اور جدیدیت کی دشمن اور موجودہ زمانے کی ضروریات کو پورا کرنے سے قاصر ہے۔ انہوں نے اس کے فلسفہ خاندان کو یکسر مسترد کر دیا۔ وویو (Wuyu) نے اس کو مطلق العنانی کی جڑ اور معاشرتی بے ضابطگی کی حامل بتایا۔ دوسرے دانشوروں نے جن میں چن ڈکسو (Chen Duxiu) اور لی ڈازاؤ (Li Dazhao) پیش پیش تھے اس کو چینی آزادی اور جدید ریاست کے قیام کی راہ میں سب سے بڑی رکاوٹ قرار دیتے تھے۔ لی نے تو اس کو ایک ہزار سالہ پرانے مردے کا ڈھانچہ قرار دیا اور اعلان کیا کہ کنفیوشس مر گیا ہے اس کی تعلیمات مسخ ہو چکی ہیں جدید دور اور مغربی تصورات کے سامنے ان کی کچھ اصل نہیں۔ شدید تنقید اور پرزور مخالفت کے باوجود عوام کی بڑی تعداد نے اپنے عقیدے کو ترک نہ کیا۔ (۳۱)

اشتراکی انقلاب

کنفیوشس ازم پر سب سے زیادہ دباؤ اشتراکیت کی طرف سے پڑا ۱۹۴۹ء سے ۱۹۶۵ء تک چین میں مارکسی نظریات کے حامیوں خصوصاً ماؤزے تنگ بانی انقلاب چین نے کنفیوشس ازم کی سخت مخالفت کی اس کو رجعت پسندانہ فلسفہ اور کنفیوشس کو رجعت پسند اور مفاد پرست طبقات کا ترجمان قرار دیا۔ ماؤ اور ان کے رفقاء نے ایک ثقافتی انقلاب کی بنیاد ڈالی تاکہ مارکسی۔ لینی (Marxist-Leninist) اقدار کی بناء پر معاشرہ کی نئی تہذیبی اقدار تشکیل دی جاسکیں۔ چینی کیمونسٹ پارٹی کی آٹھویں قومی کانگرس کے دوسرے اجلاس میں ۸ مئی ۱۹۵۸ء کو ماؤزے تنگ نے چینی شاہ چن کی تعریف کی کیونکہ اس نے کنفیوشس ازم کی اخلاقیات اور فکری روایات کو مسترد کر دیا تھا انہوں نے کہا کہ وہ ایک مدبر، معاملہ فہم شخص تھے جو ماضی کے مقابلہ میں حال کو ترجیح دیتے تھے۔ انہوں نے شاہ چن کے ان اقدامات کو پسند کیا جس کے تحت اس نے کنفیوشس ازم کی کتابوں کو جلا دیا تھا اور اس مذہب کے عالموں کو زندہ دفن کر دیا تھا۔ ماؤزے تنگ نے کہا کہ شاہ چن نے تو ۴۶۰ علماء کو زندہ گاڑ دیا تھا ہم نے ۴۶ ہزار علماء کو زندہ دفن کر دیا ہے ہم نے رجعت پسندوں کو کچل دیا ہے کیا ہم نے بعض انقلاب دشمنوں کا صفایا نہیں کیا۔ میں (ماؤزے تنگ) نے ڈیموکریٹک پارٹی کے چھوٹے عہدیداروں کے ساتھ اس موضوع پر گفتگو کی اور کہا کہ تم لوگ ہمیں چن شی ہوانگ کہتے ہو یہ درست نہیں ہم تو اس سے سوگنا زیادہ ہیں۔ (۳۲)

چینی ثقافتی انقلاب کے زمانے ۱۹۶۵ تا ۱۹۶۷ میں کنفیوشس ازم پر شدید تنقید کے ساتھ ساتھ نئے رجحانات نمودار ہونے لگے جن کا سلسلہ اب تک جاری ہے اس کو تنقیدی وراثت (Critical Inheritance) کا اصول کہا جاتا ہے یعنی وہ امور جو کنفیوشس ازم میں اشتراکیت کے خلاف ہیں ان کو ختم کر دیا جائے اور جو اس کی تائید میں ہیں ان کی بناء پر معاشرے کی تعمیر کی جائے۔ البتہ عورتوں کے بارے میں کنفیوشس کے نظریات کو یکسر مسترد کر دیا جاتا ہے کیونکہ وہ ان کی آزاد حیثیت کو تسلیم نہیں کرتا۔

تائیوان میں کنفیوشس ازم زیادہ مقبول ہے کیونکہ وہاں سرمایہ دارانہ نظام ہے اور کنفیوشس اور من سیوس (Mencius) نے پرائیوٹ پراپرٹی کی مخالفت نہیں کی۔ کنفیوشس ازم کی تعلیم، دولت کی تقسیم، اخلاقی اقدار اور معاشرتی تعلقات کے نظریات کو ترقی کی طرف ایک قدم سمجھا جاتا ہے۔ (۳۳)

تاؤازم، کنفیوشس ازم اور اسلام

تاؤازم اور کنفیوشس ازم کے مطالعہ کے بعد یہ بات اظہر من الشمس ہے کہ:

- اول تو یہ دین کے مفہوم میں نہیں آتے۔ دین کے جو لوازم اور تقاضے ہیں وہ ان پر پورے نہیں اترتے نہ تو ان کے بانیوں نے مذہبی نوعیت کے دعوے کیے اور نہ ہی ان کے پیروکاروں نے ان کو اس حیثیت سے تسلیم کیا۔
- امتداد زمانہ نے ان دونوں مذاہب کی اصل تعلیمات کو یا تو مٹا دیا یا اس قدر مسخ کر دیا کہ ان کی موجودہ صورت وہ نہ رہی جو ان کے بانیوں نے مبینہ طور پر تجویز کی تھی۔
- بنیادی سوال یہ ہے کہ آیا ان بانیوں کا وجود تاریخی طور پر ثابت ہے اور ان کے مستند سوانح دستیاب ہیں ایسا ممکن نہیں۔
- دونوں فلسفے اور نظریات جدید تقاضوں کا ساتھ نہیں دے سکتے ایک تو یہ اپنے طور جامع حیثیت کے حامل نہیں دوسری ان کی موجودہ ہیئت ابتدائی نوعیت کی ہے اور اس کا دائرہ عمل اتنا محدود ہے کہ موجودہ دور کی ضروریات کے لیے ناکافی ہے۔
- یہ مذاہب، اگر ان کو مذہب کا نام دیا جائے۔ بعض رسومات اور تہواروں کی حد تک محدود ہیں پرانی اقدار کے رسیا ان کے ساتھ چمٹے ہوئے ہیں وہ ان کو قدیم عقیدہ قرار دیتے ہیں یہ اکابر پرستی، روایت پرستی اور رسوم و رواج کا پلندہ بن کر رہ گئے ہیں۔
- ان مذاہب میں بعض باتیں جو اخلاقی نصائح، تعلیم اور تعمیر کردار سے تعلق رکھتی ہیں وہ انسانی فکر اور سوچ کا نتیجہ ہیں جن کو تمام مذاہب کی بنیادی قدریں کہا جا سکتا ہے ان سے نہ تو اسلام اور نہ کسی اور مذہب کو اختلاف ہے۔
- دونوں مذاہب کا تصور حیات مادیت پر مبنی ہے، خدا، وحی، نبوت و رسالت کا کوئی تصور نہ تو چین میں پیدا ہوا اور نہ ہی کسی فلسفی و مفکر نے ان باتوں کا دعویٰ کیا اور نہ ہی مادیت کے قائل مفکرین کو اس کا شعور تھا۔ مخفی علوم، بدھ مت کے اثرات اور جاپانی مذاہب کے عقائد نے ان کا رخ منفی فلسفے کی طرف موڑ دیا۔

اشتراکی انقلاب اور مارکس اور لینن کے تصورات کے عام ہونے کے بعد چین میں ان کے خلاف نہایت ناسازگار ماحول پیدا ہوگیا ہے۔ اگرچہ اب بھی بعض لوگ ان نظریات کی افادیت کے قائل ہیں لیکن ان عقیدوں میں فی نفسہ کوئی فعالیت نہیں۔ جیسا کہ اشتراکی فلسفہ کے قائل افراد کے نزدیک مذہب یا عقیدہ کی کوئی اہمیت نہیں۔ بقول ساحر لدھیانوی:

عقائد وہم ہیں ، مذہب خیال خام ہے ساقی
ازل سے ذہن انسان بستہ اوہام ہے ساقی

چینی معاشرے میں اسلام

ساتویں اور نویں صدی عیسوی کے درمیان اسلام چین پہنچ چکا تھا۔ یہ عرب اور ایرانی تاجروں کے ذریعے متعارف ہوا۔ مسلمان رفتہ رفتہ چین کے ساحلی علاقوں پر آباد ہوگئے ان کی اپنی الگ تھلگ بستیاں تھیں جہاں ان کا اپنا رہن سہن طرز معاشرت اور بود و باش تھی وہ اسلامی شریعت پر عمل کرتے، عربی بولتے اور تجارت کرتے تھے۔ بعض عربوں نے چینی خواتین سے شادیاں کرلیں ان کے بچے اسلام پر کاربند رہے۔

یوان عہد (۱۲۷۹۔۱۳۶۸ء) ان کے عروج کا زمانہ تھا۔ وسط ایشیاء کے منگولوں نے بھی چین کی طرف مراجعت جاری رکھی۔ بہت سے منگول خاندان چین کے شمال مغرب اور جنوب مغرب میں آباد ہوگئے انہوں نے چین میں آباد مسلمانوں سے تعلقات استوار کیے اسلام چین میں بالکل اجنبی تھا اس کے عقائد، فلسفہ، خدا، وحی اور رسالت پر یقین اور آسمانی کتاب پر عمل چین کے معاشرے کے لیے ایک نئی اور انوکھی بات تھی۔ تاؤازم کنفیوشس ازم کی روایات ایسے نظریے کو بمشکل قبول کرسکتی تھیں۔ فکر و فلسفہ، عقائد و نظریات اور مذہبی اقدار کے درمیان اتنی گہری خلیج حائل تھی کہ اس کو پاٹنا مشکل تھا۔ صدیوں سے چینی جن عقائد و نظریات پر کاربند تھے ان کی جگہ نئے عقائد و فلسفہ کو اپنانا ایک روایت پسند قوم کے لیے مشکل تھا۔ اگرچہ مسلمان چین کے بہت سے صوبوں میں آباد تھے خصوصاً گایون نان اور سنکیانگ اور پیکنگ (بیجنگ) میں ان کی کافی تعداد موجود تھی لیکن مقامی چینیوں اور مسلمانوں کے درمیان ہم آہنگی کا فقدان تھا اس کی بڑی وجہ یہ تھی کہ مسلمان ان کی مشرکانہ رسومات، اکابر پرستی، تہواروں اور تقاریب میں شامل نہ ہوتے تھے۔

چینی مفکرین کا کہنا تھا کہ اگر مسلمانوں کے نزدیک کنفیوشس کی کوئی اہمیت نہیں اور وہ اسے کسی حیثیت کا مالک نہیں مانتے تو وہ چینی معاشرے کا حصہ کیسے بن سکتے ہیں دوسرے وہ اکابر اور ارواح کی خوشنودی کے لیے جو تقریبات منعقد کی جاتی ہیں وہ ان میں حصہ نہیں لیتے۔ تیسرے آسمانی برکات جو شہنشاہ چین کی وساطت سے حاصل ہوتی ہیں وہ اس کو باپ اور عوام کو بیٹا نہیں مانتے اس لیے وہ اس رشتہ کے انکار کے باعث چینی معاشرے کے فرد نہیں بن سکتے۔ چوتھے شہنشاہ چین کو دنیاوی اور آسمانی دونوں طرح کی قوتیں حاصل ہیں مسلمان اس کی آسمانی قوتوں کو نہیں مانتے اس طرح وہ شہنشاہ چین کی عزت میں کمی کرتے ہیں وہ اس کے وفادار شہری کیسے بن سکتے ہیں۔ (۳۴)

شہنشاہیت کے دور کے بعد جمہوری دور میں بھی اسلام، تاؤازم اور کنفیوشس ازم کی آویزش جاری رہی۔ کمیونسٹ انقلاب کے بعد اس میں اضافہ ہوگیا ہے اسلام چینی معاشرے میں آہستہ آہستہ نفوذ پیدا کر رہا ہے جدید نظریات اور تصورات نے اس کی ترقی کی راہ ہموار کر دی ہے توقع ہے کہ اسلامی ممالک کے چین سے تعلقات اور خود اسلام کا انقلابی اور فعال فلسفہ ایک زمانہ میں چین میں خوب سرایت کر جائے گا۔

حوالہ جات وحواشی

1- M. Eliade, A History of Religious Ideas, 2 Vols, Chicago, USA 1982.

2- Encyclopedia Britannica-Taoism-Article by A.K. Se.II, (Papers given in Confucianism and the Modernization of China, Edit, Silke, R. Trauzettel, Germany, 1991.

3- Fung Yu-Lan, A History of Chinese Philosophy, Tras. 1952-53

4- L.G. Thomspn, Chineses Religious, U.S.A. 1979

5- Encyclopedia of Religions and Ethics-Taoism.

6- Saso M, The Teaching of Taoist Master Chuang, Yale University, U.S.A. 1078

7- Welch H., The parting of The Way, Lao Tzu, the Taoist Movement, London,1958

8- S.A. Nigosian, World Faiths, NY 1990, PP.352-370

9- Ibid.

10- M. Kattenmark, Lao Tzu and Taoism, U.S.A. 1969 PP.5-18.

11- Bulcsu Siklos, Philosphical and Religious Taoism

12- Lao-Tzu Te Ching translated with an introduction by D.C. Lau (Penguine, 1963)

13- Ibid

14- P. Rawson and L. Legeza, Tao: The Eastern Philosophy and Change, NY, 1973.

Also Ninian Smart, The World's Religions, cambridge London, 1992 PP.129-130

بدھ مت اور کنفیوشس ازم کا باہمی روابط کو بنی سرکار نے بہت عمدہ بیان کیا ہے۔ دیکھیے:

Benoy Kumar Sarkar, Chiness Religion Through, chinese Society, U.S.A. 1961.

باب کنفیوشس ازم اور بدھ ازم، صفحات ۱۷۶ تا ۱۸۰

15- C.K.Yang, Religion In Chinese Society, U.S.A. 1961.

16- Encyclopedia Britannica-Confucianism-article by W.T.C.

17- Peter J. Opitz, Confucius, Silke, Op. Cit PP.415-441

18- Also Wolf gang Kubin, On the Problem of the Self in Confucianism, Silke op. cit, PP.64-65. Encyclopedia Britannica-Confucianism.

19- Brunhild Staiger, The Image of Confucius in China, Silke op. cit, P.118-119.

20- N.A. Nigocians, World Faith.

21- Ibid.

22- Lao Kwok-Keung, An Interpretation of Confucian Virtues and Their Relevance to China's Modernizatio, Silke, op. cit, PP.216-217.

23- Zhang Oizhi, The Thought of Confucius and the Contemporary World, PP.203-209.

24- Silke op, cit, PP. 18-24

25- Rolf Trauzettel, On the problem of the Universal Applicability of Confucianism, Silke, op. cit, P.43.

26- Sun Chang Jiang, Chinese Society, Chineses Confucianism and the Modernization of China.

27- Yang C.K, Religion in Chinese Society, U.S.A. 1967.

28- Hans Stumpfedt-Confucius and Confucianism-On their History and Status on Their Present Theoratical and Practical Potential-Silke Krieger Rolf Trauzettel (edit), Confucianism and the Modernization of China Germany, 1991PP.376-378

29- Encyclopedia Britannica.

30- Fu Shufang, A Brief Account of the Positive Factors in Confucius'Thinking, Silke, op. cit. PP. 177-178

31- King-Yuh Chang, Confucianism in the Republic of China and its Role in Main on China's Reforms, PP.229-241.

32- Hans Van De Ven, Confucianism and Communism Revisited Slike. op. cit. PP.374-390.

33- Tu Wei Ming, A Confucian Perspective on the Rise of Industrial East Asia, Silke, op: cit, PP-33-34.

34- R. Israeli, China's Muslims, (paper in the World's Religions, Edit by Sutherland, Hauldem, Clark and Hardy, London, 1988, PP.408-424.

دنیائے اسلام

کیا سناتا ہے مجھے ترک و عرب کی داستان
مجھ سے کچھ پنہاں نہیں اسلامیوں کا سوز و ساز
لے گئے تثلیث کے فرزند میراث خلیل
خشت بنیاد کلیسا بن گئی خاک حجاز
ہو گیا مانند آب ارزاں مسلماں کا لہو
مضطرب ہے تو کہ تیرا دل نہیں دانائے راز

بعض اہم اصطلاحات

۱۔	Chiao(چاؤ)	مذہبی تعلیمی یا فرقہ
۲۔	DaoیاTao(تاؤ)	طریقہ جس کے تحت فطرت کام کرتی ہے
۳۔	Li(لی)	اصول یا روحانی مواد جو "Qi" کے ساتھ مل جاتا ہے
۴۔	Qi (کی)	مادی قوت جو ''لی'' سے ملتی ہے اور دنیا کی اشیاء کا ظہور ہوتا ہے
۵۔	Li Ritual(رسومات)	لی رسومات، تقاریب، اچھے طرز عمل
۶۔	Qan (کان)	گیادھیان
۷۔	Ren (رین)	انسانی رحم دلی
۸۔	Tian (تیان)	آسمان وہ ہستی جو آسمان میں ہے۔
۹۔	Yang (یانگ)	دنیا میں فعال اور مذکر عنصر
۱۰۔	Yin (ین)	دنیا میں جاری مونث عنصر
۱۱۔	Analects(انالیکٹ)	کنفیوشس کی کتاب نصائح، فلسفہ
۱۲۔	Hsin (ہسن)	اخلاقی تعلیم اور سیاسی پالیسی جن کی بدولت بھلائی کا آغاز کیا جاسکے
۱۳۔	Xin Zin (زن زی)	عہد تخلیق سوفلسفیوں کا عہد
۱۴۔	Zwang Zi(زوانگ زی)	کتاب زوانگ زی کا مولف ۳۶۹ ق م، فلسفہ زوانگ
۱۵۔	Tien-ShihیاTiaun Shi(تیانگ شی)	آسمانی آقا

منهج الإمام مسلم بن الحجاج في كتابه رجال عروة بن الزبير وجماعة من التابعين وغيرهم

د. حسين الجبوري *

حفظ الله تعالىٰ هذا الدين بحفظه لكتابه العزيز وسنة نبيه الكريم حين قال تعالىٰ (إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون).

حيث هيأ الله سبحانه وتعالىٰ للقرآن حفظة وكتبة فكتب بأمر النبي ﷺ وبأشرافه على التمام والكمال.

أما السنة النبوية المطهرة فكتب بعضها وحفظ البعض الآخر وترك النبى ﷺ مهمة نقلها إلى الأمناء من الصحابة بعد أن غرس فيهم الإيمان والصدق، وهكذا هيأ الله لسنة نبيه عليه أفضل الصلاة والسلام رجالًا أمناء في كل عصر و مصر ينفون عنها تحريف الغالين وانتحال المبطلين وتأويل الجاهلين.

جاعلين لكل رواية سلسلة من السند من أولها إلى آخرها وهذه خصيصة لهذه الأمة، فعرفوا طبقات الرواة ومواليدهم وأحوالهم وشيوخهم وتلاميذهم فنشأ من ذلك علم واسع عرف بعلم الرجال.

وللإمام مسلم صاحب الصحيح باع طويل في هذا الفن وكتابه المرسوم بـ "رجال عروة بن الزبير وجماعة من التابعين وغيرهم" والذى يعد المحاولة الأولى التي تجمع شيوخ وتلاميذ بعض الأئمة في مكان واحد.

ممّا له أهمية كبيرة فى معرفه طبقات الرواة و معرفة الآخذين والمودين إضافة

---

* أستاذ الحديث المساعد بكلية أصول الدين. الجامعة الإسلامية العالمية، اسلام آباد

إلى معرفة ما لكل راوٍ ولو على وجه التقريب من تلاميذ وشيوخ، ولعل تسمية شيوخ الراوي وتلاميذه يدلنا على اتصال الرواية، وسرد الرواة بحد ذاته يعتبر إضافة علمية خاصة إذا كانت بأقلام المتقدمين أمثال الإمام مسلم رحمه اللّٰه.

و ذلك لتضلعه في هذا الفن وثانياً لتقدمه حيث يعتبر مصدراً مهما اعتمد عليه اللاحقون وفي المبحث الخاص بدراسة الكتاب كشف عن محاسن الكتاب ومزاياه وخصائصه.

التعريف بالإمام مسلم

اسمه وكنيته ونسبه

هو الإمام الحافظ المتقن صاحب الصحيح أبو الحسين مسلم بن الحجاج بن ورد بن كوشان القشيري (٢) النيسابوري. (٣)

مولده

لقد أجمع المؤرخون على انه ولد بعد المائتين ولكنهم اختلفوا في تحديد السنة التي ولد فيها على قولين:

القول الأول: أنه ولد سنة أربع ومائتين. وذهب إلى هذا القول المزي في تهذيب الكمال (٤)، والذهبي في تذكرة الحفاظ(٥)، وابن حجر في التهذيب. (٦)

القول الثانى: إنه ولد سنة ست ومائتين وذهب إلى هذا القول ابن خلكان في وفيات الأعيان(٧) قال: ولم أر أحدا من الحفاظ يضبط مولده ولا تقدير عمره واجمعوا على أنه ولد بعد المائتين، وكان شيخنا تقي الدين أبو عمرو عثمان المعروف بابن الصلاح يذكر مولده، وغالب ظني أنه قال: سنة اثنتين ومائتين، ثم كشفت ما قاله ابن الصلاح فإذا هو في سنة ست ومائتين، نقل ذلك من كتاب "علماء الأمصار"

تصنيف الحاكم أبي عبد الله بن البيع النيسابوري الحافظ، ووقفت على الكتاب الذي نقل منه، وملكت النسخة التى نقل منها أيضا، وكانت ملكه، وبيعت ووصلت إلي وملكتها، وصورة ما قاله بأن مسلم ابن الحجاج توفي بنيسابور لخمس بقين من شهر رجب الفرد سنة إحدى وستين ومائتين، وهو ابن خمس و خمسين سنة، فتكون ولادته في سنة ست ومائتين والله أعلم، رحمه الله تعالىٰ: والذى يتضح أن القول الثاني هو الراجح لما تقدم من توضيح ابن خلكان، والله تعالىٰ أعلم بالصواب.

نشأته وطلبه العلم

لا يستطيع الباحث أن يتحدث عن نشأه الإمام مسلم باستفاضة لأن مابين يديه من المراجع لا يشير إلى ذلك بالتفصيل.

لكن أستطيع القول أن الإمام مسلم قد بدأ بقراء ة القرآن وحفظه منذ صغره، وبعده توجه إلى دراسة الحديث النبوي الشريف على عادة أهل بلده في ذلك العصر. علما بأن أباه كان عالما قال شيخه محمد بن عبد الوهاب الفراء "وكان أبو الحجاج من المشيخة." (٨) وقد طلب مسلم بن الحجاج الحديث وسمعه على مشايخ بلده نيسابور، قال الذهبي: "وأول سماء ه سنة ثماني عشرة ومائتين." (٩)

وبهذا يكون قد سمع الحديث وعمره اثنا عشره عاماً ولا شك أنه حفظ قبل ذلك القرآن الكريم. من هذا نعلم أن الإمام مسلم رحمه الله قد بدأ بطلب العلم مبكراً مما أهله لاستيعاب هذا القدر الكبير من العلم والمعرفة في الحديث وغيره من العلوم. هذا وقد استمر مسلم رحمه الله يطلب العلم على شيوخ نيسابور حتى إذا استوفى ما عندهم من العلوم بدأ يتطلع للمزيد. إذن فلا بد له من الرحلة حتى يحظى بمشايخ البلاد الأخرى ويأخذ عنهم، بالرغم مما كان في الرحلة من المتاعب والمصاعب ولكن كل ذلك يهون فى نفس الإمام مسلم لأن طلب العلم يهون كل مشقة.

وفاته

توفي رحمه الله تعالىٰ في نيسابور "سنة ٢٦١" وكان عمره "٥٥ سنة" قضاها في خدمة الإسلام والمسلمين. رحمه الله تعالىٰ وأجزل مثوبته.

اسم الكتاب وصحة نسخته إلى المؤلف

اسم الكتاب: رجال عروة بن الزبير وجماعة من التابعين وغيرهم، وتوجد منه نسخة مخطوطة ويبدو أنها الوحيدة في دار الكتب الظاهرية مجموع (٥٥) حديث (١٤٠-١٤٧) في ثمان ورقات. عدد الأسطر: ٢٨ سطرا.

خطها نفيس صحيح الإعجام. بخط الخطيب البغدادي. وعليها سماعات كثيرة. وسماعها مسلسل إلى الإمام مسلم رحمه الله تعالىٰ.

أهمية الكتاب

إن كتاب عروة بن الزبير لمسلم بن الحجاج مثل المحاولة الأولى لجمع رجال محدّث واحد في موضع واحد، وقد ذكر مسلم رجال عروة بن الزبير (ن ٩٣هـ) ورجال جماعة من التابعين ومن بعدهم. وهو يذكر شيوخ عروة كما يذكر تلاميذه و يتنوع أسلوب عرضه للشيوخ والتلاميذ. (١٠)

ثم لكون مؤلفه هو الإمام مسلم بن الحجاج صاحب الصحيح، الذي له باع طويل بعلم الدراية. ويضاف إلى ذلك كثرة الرواة الذين أودعهم المؤلف في هذا الكتاب الذين بلغ عددهم (٩٠٤) راويا.

ثم إن تحديده لتلاميذ وشيوخ الراوي وليس مجرد السرد يعطي الكتاب أهمية في الوقوف على الرواية من خلال معرفة مصدر كثير من الروايات الحديثة. لهذه المسائل كان للكتاب قيمته العلمية المهمة في فن علم الرجال.

تعريف عام بالكتاب

① يسرد الإمام مسلم رحمه الله تعالىٰ التراجم سرداً وذلك بالاقتصار على الاسم أو الاسم والكنيه في بعض الأحيان أو الكنية فقط دون أي تعريف بالراوي.

② ليس له مصادر في كتابه وذلك على طريقه المتقدمين في الاعتماد على الحفظ دون الكتاب.

③ سلك المؤلف في ترتيب الكتاب عدة مسالك فمرّة على النسب وأخرى على الطبقات وقد يجمع بن الطريقتين كما سيأتي ذلك تفصيلاً.

④ بلغ عدد الأعلام الذين لهم شيوخ وتلاميذ.(١٦)علما من المشاهير.

⑤ بلغ إجمالي الرواة فى الكتاب (٩٠٤) راوياً.

⑥ والكتاب مصدر مهم يسجل فيه الإمام مسلم مجموعة من الرواة مما له أهمية كبيرة في علم الرجال والرواية.

دراسة الكتاب

تنوعت المادة العلمية التي عرضها الإمام مسلم في كتابه رجال عروة ابن الزبير وذلك على النحو التالي:

① ضم الكتاب بين دفتيه (١٦) من مشاهير الأعلام وهم: عروة بن الزبير، وعلي بن الحسين، وسليمان بن يسار، وعمرو بن دينار، وأبو سعيد الخدري والإمام الشعبي، والزهري، وشعبة بن الحجاج، وقيس بن أبى حازم، وأبو عثمان بن عباد النهدي، ومطرف بن عبد الله، وقيس بن عباد الضبعي، وحضين بن المنذر، وأبو وائل شقيق بن سلمة، وسعيد بن المسيب، وأبوبكر الصديق.

② ذكر المؤلف لبعض هؤلاء الأعلام شيخوهم الذين رووا عنهم ثم أتبعهم بذكر تلامذتهم الذين لهم رواية عنه، وفي بعضهم اقتصر بذكر شيوخهم فقط في حين اقتصر في البعض الآخر بذكر تلامذتهم فقط.

③ أما فيما يتعلق بعدد الرواة والمروى عنهم لكل علم من هؤلاو الأعلام ففيه تفاوت كما سيأتى تفصيلا.

④ أما الترتيب وذكر الرواة فقد تنوعت طريقة الإمام فيه وكأنه يتردد بين الترتيب على النسب مرة والترتيب على الطبقات أخرى.

⑤ هذا من حيث التعريف العام بالكتاب، وقد رأيت أتعرض بالدراسة لرواة كل علم من هؤلاو الأعلام من حيث العدد والترتيب مع شيء من المقارنة بعدد ما لكل واحد منهم من الرواة وسألتزم بنفس الترتيب الذي سار عليه المصنف رحمه الله تعالىٰ، وهؤلاء الأئمة هم:

١- عروه بن الزبير بن العوام بن خويلد أبو عبد الله القرشي الأسدي المدني، الفقيه، أحد الفقهاء السبعة. ولد عروة سنة ثلاث وعشرين من الهجرة. (١١)

طلب العلم مبكراً واستوفى علم عائشة رضي الله عنها قبل موتها بثلاث سنين. (١٢) وكان راوية للشعر عارفا به (١٣) وقد تمنى وهو صغير أن يؤخذ عنه العلم فكان له ذلك. (١٤) وقد ابتلى برجله فقطعت وبفقد أحد أبنائه السبعة فقال قولته المشهورة: اللهم كان لي بنون سبعة، فأخذت واحداً وأبقيت لى ستة وكان لي أطراف أربعة، فأخذت طرفا، وأبقيت ثلاثة ولئن ابتليت، لقد عافيت ولئن أخذت لقدم أبقيت(١٥)

ونظر إلى رجله في الطست، فقال: إن الله يعلم أني ما مشيت بك إلى معصية قط وأنا أعلم. (١٦)

قال ابن سعد(١٧): كان عروة ثقة، مأمونًا، كثير الحديث فقيهاً عالماً. وقال العجلي: مدني ثقة: رجل صالح لم يدخل في شيء من الفتن. (١٨)

وقال الحافظ ابن حجر (١٩): ثقة فقيه مشهور، من الثلاثة، مات سنة أربع وتسعين على الصحيح ومولده في أوائل خلافة عثمان. أصحاب النبي ﷺ: فذكر (٢٠) راويا ثم ذكر من النساء (4) ثم ذكر من روى عنهم عروة بن سائر الناس وعددهم (١٥) وبهذا يكون شيوخ عروة (39) شيخًا، أما الترتيب فواضح أنه على الطبقات.

ثم بدأ بذكر تلاميذ عروة على النسب من ولده ومواليه حيث بلغ عددهم.(10)

ثم رجع إلى الترتيب على الطبقات فبدأ بمن و روى عنه من أهل المدينة فعد منهم(39) واتبعهم بأهل مكة وعد منهم(7) وأهل البصرة(3) ثم الرواة عنه من أهل الكوفة وعددهم(6) ثم الرواة عنه من سائر البلدان وعد منهم(2) (٢٠)

وبهذا يكون تلاميذ عروة المذكورين. (67)

وهنا يبرز سؤال هل قصد الإمام مسلم ذكر هؤلاء الرواة بقصد حصر جميع الرواة فذلك أمر متعسر إنما ذكر المشاهير منهم فقط ولو قارنا قائمة الإمام مسلم هنا وما ذكر المزي في تهذيب الكمال لا تضح الفرق.

فشيوخ عروة الذين ذكرهم الإمام مسلم عددهم (41) شيخًا ذكر الإمام الزي عددهم (67) والفرق واضح. أما تلاميذ عروة عند الإمام مسلم فعددهم (67) في حين عدهم المزي بـ (95)

٢- علي بن الحسين بن الإمام علي بن أبي طالب رضي الله عنه:

السيد الإمام زين العابدين الهاشمي العلوي، المدني أبو الحسين. ولد في سنة ثمان وثلاثين تقريبا. حضر مع أبيه رضي الله عنه موقعة كربلاء وكان مريضًا فلم يقاتل.

وكـان صـوامًـا قـواما كثيـر العبادة إذا توضأ أصفر وجهه وإذا قام إلى الصلاة أخـذته رعدة (٢١) يـحـمـل الـخبـز بالليل على ظهره يتبع المساكين في الظلمة ويقول: إن الصدقة في الليل تطفئ غضب الرب (٢٢) ، فلما مات وجدوا بظهره أثراً مما كان ينقل الجرب بالليل إلى منازل الأرامل. (٢٣)

وكـان له جلالة عجيبة، وحق له والله ذلك، فقد كان أهلا للإمامة العظمى لشرفه وسؤدده وعلمه وتألهه وكمال عقله. (٢٤)

قال الزهري: لم أدرك من أهل البيت أفضل من علي بن الحسين. (٢٥)

وقال: ما رأيت أفقه منه ولكنه كال قليل الحديث. (٢٦)

قال الحافظ ابن حجر(٢٧): ثقة ثبت عابد فقيه فاضل مشهور.

ذكر الإمام مسلم رحمه الله شيوخ علي بن الحسين الذين روى عنهم حيث بلغوا (12) شيخًا. أما تلامذته الذين اخذوا عنه الحديث فعدهم بـ (46) راويًا ولو قارنا بيـن قـائـمة المزي فى تهذيب الكمال لو جدنا بأنه عد من شيوخه)(18) وعد من تلامذته (33) راوياً فتامل الفرق بين القائمتين.

أما عن ترتيب أسماء شيوخه فقد رتبهم على الطبقات

وأما الرواة عـنـه فرتبهم على النسب أولًا ثم على المدن حيث بدأ بأهل المدينة ثم الكوفة. فمكة والبصرة. (٢٨)

٣. سليمان بن يسار الفقيه الإمام، عالم المدينة وفقيهها، أبو أيوب المدني مولى أم الـمؤمنين ميمونة الهلالية ولد في خلافة عثمان رضي الله عنه. كان من أو عية العلم وربما فضله البعض على سعيد بن المسيب (٢٩) قال ابن سعد (٣٠): كان ثـقة، عـالمًا، رفيعًا، فقيهًا، كثير الحديث. وكان رحمه الله. أحسن الناس وجها، كثير الصيام من العلماء الذين ينتهي إلى قولهم . (٣١)

قال الحافظ ابن حجر (٣٢): ثقة فاضل ، أحد الفقهاء السبعة من كبار الثالثة، مات بعد المائة وقيل قبلها. لقد عد مسلم رحمه الله (20) من شيوخه الذين روى عنهم ومن تلاميذه (44) راوياً فيما عدا المزي في تهذيب الكمال له (44) شيخًا (34) وعنه أي بنفس العدد الذي ذكره مسلم هنا. (٣٣)

أما عن الترتيب فقد رتبتهم على الطبقات حيث بدأ بالشيوخ ثم بالتلاميذ، ففي الشيوخ بدأ بالصحابة رضوان الله أما التلاميذ فقد رتبهم على المدن فبدأ بأهل المدينة ثم مكة فالكوفة وهكذا حتى آخرهم.

٤- عمرو بن دينار، الإمام الحافظ أبو محمد الجمحي مولاهم المكى الأثرم من أحد الأعلام، وشيخ الحرم في زمانه. ولد في إمرة معاوية سنة خمس أو ست وأربعين. كان عابداً ثبتًا في الحديث إذا بدأ بالحديث جاء به صحيحًا مستقيمًا. (٣٤)

قال الحافظ ابن حجر (٣٥): ثقة ثبت من الرابعة، مات سنة ست وعشرين ومائة. ذكر الإمام مسلم لعمرو بن دينار (29) شيخًا فقط ولم يعرج على ذكر تلامذته الذين رووا عنه هذا وقد ذكر المزي له (67) شيخًا. (٣٦) والفرق واضح. هذا ورتب شيوخه حسب الطبقات حيث ذكر الصحابة ثم أهل المدينة دون غيرهم.

٥- أبو سعيد الخدري، الإمام المجاهد مفتي المدينة سعد بن مالك بن سنان شهد الخندق وبيعة الرضوان واستشهد أبوه مالك يوم أحد.

حدث عن النبي ﷺ فأكثر وأطاب وعن أبي بكر وعمر وطائفة وكان أحد الفقهاء المجتهدين. له من الحديث 1170 حديثًا. توفي رضى الله عنه سنة (74) هجرية. (٣٧) عد الإمام مسلم الرواة عنه فقط وقد بلغ عددهم (43) راوياً فيما بلغ عدد الرواة عنه في تهذيب الكمال (136) راويًا. (٣٨) والفرق كبير بين

القائمتين ولا غرابة فإن منهج الإمام مسلم بناه على الانتقاء وليس على استيعاب الرواة والله تعالىٰ أعلم. هذا رتبهم الإمام مسلم على الطبقات وبحسب الأفضلية حيث بدأ بالصحابة ثم التابعين.

٦. عامر بن شراحيل الإمام علامة العصر، أبو عمر الهمداني ثم الشعبي.

ولد في إمرة عمر بن الخطاب رضي الله عنه. أدرك الشعبي خمسمائة من الصحابة وكان يستفتى وأصحاب رسول الله ﷺ متوافرون. وما كتب سواد في بياض، لشدة. حفظه حتى قيل له من أين لك هذا العلم؟ قال: بنفي الاغتمام، والسير في البلاد، وصبر كصبر الحمام، وبكور كبكور الغراب. (٣٩)

قال عاصم بن سليمان: ما رأيت أحداً أعلم بحديث أهل الكوفة والبصرة والحجاز والآفاق من الشعبي. (٤٠)

وقال ابن عيينة: علماء الناس ثلاثة: ابن عباس في زمانه: والشعبي في زمانه: والثوري في زمانه. (٤١)

قال الحافظ ابن حجر: ثقة مشهور فقيه فاضل، من الثالثة مات بعد المائة وله نحو من ثمانين. (٤٢) عد الإمام مسلم شيوخ الإمام الشعبي الذين روى عنهم فقط دون تلاميذه حيث بلغوا(87) شيخًا والمعدود عند المزي من شيوخه(105) ، أما ترتيبهم فقد رتبهم الإمام مسلم رحمه الله على الطبقات حيث ذكر الصحابة ثم بعد ذلك ذكر التابعين.

٧. محمد بن مسلم بن عبيد الله بن عبد الله بن شهاب الإمام العلم، الحافظ أبوبكر القرشي الزهري المدني نزيل الشام. له من الحديث نحواً من ألف حديث.

وكان أول من دوّن العلم وكتبه، وما روي أحد جمع حديث رسول الله بعد ابن شهاب.(٤٣)

قال الحافظ ابن حجر(٤٤): متفق على جلالته، وإتقانه، وهو من رؤوس الطبقة

الرابعة، مات سنة خمس و عشرين، وقيل: قبل ذلك بسنة أو سنتين. تنوع عرض قائمة شيوخ الإمام الزهري فقد ذكر أولًا الصحابة مراعياً الترتيب على الطبقة ثم راعى الترتيب بعد ذلك على النسب ثم الترتيب على الأمصار مثل أهل مكة والمدينة والكوفة. هذا وبلغ من ذكرهم من شيوخه (194) شيخًا فيما حوت قائمة المزي على(154) شيخًا. (٤٥)

٨. شعبة بن الحجاج بن الورد، الإمام الحافظ أمير المؤمنين في الحديث ، أبو بسطام الأزدي العتكي مولاهم الواسطي، عالم أهل البصرة وشيخها، ولد سنة ثمانين من الهجرة.

روى عنه عالم عظيم وانتشر حديثه في الآفاق (٤٦) قال سفيان شعبة أمير المؤمنين في الحديث (٤٧) وكان لشعبة ثلاث مائة شيخ.(٤٨)

قال الحافظ ابن حجر (٤٩): ثقة حافظ متقن، كان الثوري بقول: هو أمير المؤمنين في الحديث ، وهو أول من فتش بالعراق عن الرجال، وذب عن السنة، وكان عابداً، من السابعة، مات سنة سنتين ومائة. صنف الإمام مسلم تلاميذ شعبة الذين أخذوا عنه الرواية إلى ثلاثة أصناف يجمعهم نظام الطبقات.

فالصنف الأول وهم المشاهير قسمهم إلى عشر طبقات. والقسم الثاني سماهم الغرباء الثقات ذكرهم على أربع طبقات. والقسم الأخير من روى عن شعبة فذهب حديثة طبقة واحدة. أما عددهم مبلغ(101) وفي قائمة المزي(141)،(٥٠)

٩. قيس بن أبي حازم، العالم الثقة الحافظ أبو عبد الله البجلي الأحمسي، الكوفي. أسلم وقد وفد إلى النبي ليبايعه فقبض النبي ﷺ وقيس في الطريق ولأبيه أبي حازم صحبة، وكان من علماء زمانه قال أبو داؤد: أجود التابعين إسناداً قيس، وقد روى عن تسعة من العشرة، ولم يرو عن عبد الرحمن بن عوف.(٥١) أدرك أبا بكر الصديق وكان رجلًا كاملًا متقن الرواية.

قال الحافظ ابن حجر(٥٢):ثقة من الثانية، مخضرم، ويقال: له رؤية، وهو الذي يقال:أنه اجتمع له أن يروى عن العشرة، مات بعد التسعين أو قبلها، وقد جاوز المائة وتغير. عد الإمام مسلم رحمه الله لقيس بن أبي حازم (20) شيخًا فيما عد له المزي(43)،(٥٣)

هذا ويبدو أن ترتيب حسب السن وبالتالي لا يخرج من نظام الطبقات وإن كان لم يعنون لذلك بعناوين تفصيلة لكن ابتداؤه بأبي بكر رضي الله عنه وانتهاؤه بخالد بن الوليد يوحي بذلك.

١٠. أبو عثمان النهدي، الإمام الحجة: عبد الرحمن بن مل وقيل ابن ملي. ابن عمرو بن عدي البصري، مخضرم معمر أدرك الجاهلية والإسلام وغزا في خلافة عمر وبعدها غزوات.

حج ستين مرة ما بين حجة وعمرة، وصحب سلمان الفارسي ثنتي عشرة سنة، وأتى لعمر بالبشارة يوم نهاوند، وكان يصلي حتى يغشى عليه، وكان لا يصيب دنيا كان ليلهٔ قائماً ونهاره صائماً. (٥٤)

قال الحافظ ابن حجر (٥٥): مخضرم، من كبار الثانية: ثقة ثبت، عابد، مات سنة خمس وتسعين، وقيل بعدها، وعاش مائة وثلاثين وقيل أكثر.

ذكر الإمام مسلم من شيوخ النهدي الذين روى عنه (21) شيخًا فيما لم يذكر له تلاميذ في حين ذكر الإمام المزي له (37) شيخًا والفرق واضح (٥٦) ورتبهم الإمام مسلم على الأفضلية حيث بدأ بالفاروق عمر بن الخطاب وانتهى بذكر جندب ابن كعب.

١١. مطرف بن عبد الله بن الشخير، الإمام، القدوة، الحجة، أبو عبد الله الحترشي العامري البصري.

وله قصة ظريفة: وهو أنه كان يبدو، فإذا كان ليلة الجمعة، أو لج على فرسه،

فربما نور له سوطه، فأدلج ليلة حتى إذا كان عند القبور هوم- أي نام- على فرسه، قال: فرأيت أهل القبور، صاحب كل قبر جالساً على قبره، فلما رأوني، قالوا: هذا مطرف يأتي الجمعة قلت: أتعلمون عندكم يوم الجمعة؟ قالوا: نعم، نعلم ما تقول الطير فيه. قلت: وما تقول الطير: قالوا: تقول سلام سلام من يوم صالح إسنادها صحيح.(٥٧)

قال الحافظ ابن حجر (٥٨): ثقة عابد فاضل، من الثانية، مات سنة خمس وتسعين. ذكر الإمام مسلم رحمه الله لمطرف (23) شيخًا وعد له المز (15) شيخًا (٥٩) ورتبهم على الطبقات فيما يبدوا والله أعلم سردهم سرداً بدون عناوين أو فواصل.

١٢- قيس بن عباد الضبعي- بضم المعجمة وفتح الموحدة، أبو عبد الله البصري ثقة، من الثانية، مخضرم مات بعد الثمانين، ووهم من عدهَ في الصحابة. (٦٠) ذكر له الإمام مسلم رحمه الله (11) شيخًا سردهم الإمام مسلم حيث بدأ بعمر ابن الخطاب وانتهى بكعب الأحبار ويبدوا من سردهم أنه ذكرهم بحسب الأفضلية والله أعلم. فيما ذكر له المزي (10) شيوخ فقط. (٦١)

١٣- حضين بضاد معجمة، مصغراً، ابن المنذر بن الحارث الرقاشي، بتخفيف القاف وبالمعجمة، أبو ساسان، بمهملتين، وهو لقب، وكنيته أبو محمد، كان من أمراء علي بصفين: وهو ثقة من الثانية، مات على رأس المائة. (٦٢)

ذكر له الإمام مسلم رحمه الله (8) شيوخ فقط روى عنهم رتبهم حسب الأفضلية مبتدئًا بعثمان بن عفان رضي الله عنه ومنتهيا بأبي موسى الاشعري فيما ذكر المزي(5) شيوخ فقط. (٦٣)

١٤- شقيق بن سلمة، الإمام الكبير شيخ الكوفة، أبو وائل الأسدي الكوفي. مخضرم أدرك النبي ﷺ ومارآه. وكان من أعلم الناس بحديث

ابـن مسعود (٦٤) وكـان رأسـاً فـي الـعـلم والعمل. (٦٥) وقـال عـاصم بن أبي النجود: ما سمعت أبا وائل سب انساناً ولا بهيمة. (٦٦)

قال الحافظ ابن حجر(٦٧) : ثـقة مخضرم، مات في خلافة عمر بن عبد العزيز، ولـه مـائة سـنة. رتب الإمام مسلم رحمه الله شيوخ بن سلمة على طبقتين طبقة الـصـحـابة ثـم طبـقة التابعين ومجموع ما ذكر له من الشيوخ من الطبقتين (34) شيخًا فيما ذكر له المزي في تهذيب الكمال(33) شيخًا.

علمًا بان الإمام مسلم رتب الصحابة فيما يبدوا بحسب الأفضلية وكذا التابعين حيـث بدأ الصحابة بعمر بن الخطاب وانتهى. بـ أبي نحيلة. وفي التابعين بدأ بعبيدة السلماني وانتهى بـ ابن مغيرة السعدي.

١٥. سـعيـد بـن الـمسيـب بن حزن، الإمام العلم، أبو محمد القرشي المخزومي، عالم أهل المدينة، وسيد التابعين في زمانه.

ولـد سـنة لسنتين مضتا من خلافة عمر رضي الله عنه، وقيل لأربع مضين منها بالمدينة. وكان ممن برز في العلم والعمل، قال: ما فاتتني الصلاة في جماعة منذ أربـعيـن سـنة. (٦٨) وكـان يسـرد الـصـوم سرداً، وكان المقدم في الفتوى في دهره، ويقال أنه فقيه الفقهاء. (٦٩)

قـال الـحـافظ ابن حجر (٧٠): أحـد الـعـلـمـاء الأثبـات الفقهاء الكبار، من كبار الثـانية: اتفقوا على أن مرسلاته أصح المراسيل، وقال ابن المديني: لا أعلم في التابعين أوسع علماً منه، مات بعد التسعين، وقد ناهز الثمانين.

اقتـصر الإمام مسلم على ذكر شيوخ سعيد بن المسيب الذين روى عنهم ورتبهم عـلـى طبـقتيـن طبـقة الـصحابة تليها طبقة التابعين متبعاً فيما يبدو الأفضلية حيـث بـدأ بـعـمـر بـن الـخطاب وانتهى بحسن بن ثابت ثم ذكر من النساء أربعة مبتـدئا بأمّ المؤمنين عائشة رضي الله عنها ومنتهيًا بأم شريك القرشية ثم ذكر

التـابـعيـن وعـدد مـنهـم هـذا وقد بلغ عدد شيوخه من الرجال والنساء صحابة وتابعين (36) شيـخـاً روى عنهم أما قائمة المزي في تهذيب الكمال فذكر له. (47) شيخاً. (٧١)

١٦. أبـو بـكـر الـصـديـق: عبد الله بن أبي قحافة أوّل من أسلم من الرجال وصحب الـنبـي ﷺ وصـدّقـه. ونـصـر الإسـلام بـنـفسـه وأهله وماله، أفضل الأمة بعد نبيهـا ﷺ. قـال فيـه الـنبـي ﷺ: لو كنت متخذاً خليلاً لا تخذت أبا بكر خليلاً ولكن أخي وصاحبي. (٧٢) وقال: سدوا كل الأبواب إلا باب أبي بكر. (٧٣)

ذكـر الإمـام مسـلـم لأبـي بكر الصديق رضي الله عنه جملة من الرواة عنه حيث قسمهـم إلـى طبـقة الصحابة وطبقة التابعين ويبدوا أنه رتبهم حسب الأفضلية بدأ بترجمة عمر بن الخطاب وانتهى بترجمة أبي هريرة بالنسبة للصحابة.

أمـا الـتـابـعون فبدأ بترجمة جبير بن الحويرث وانتهى بترجمة زينب بنت أبي حـازم الأحـمسية أخـت قيـس بـن أبـي حـازم. هـذا وبلع جملة تلاميذ أبي بكر الصديق الذين ذكرهم مسلم(38) فيما ذكر له المزي. (49)

وبـعد فقد اتضح من خلال عرض المادة العلمية التي تضمنها كتاب رجال عروة ابـن الـزبيـر أن الـمؤلف رحـمه الله سلك في ذكر الرواة عدة مسالك، فمرة على النسب ومرة على الطبقات، وأخرى على المدن أو طبقات الرواة كما هو واضح.

ثـم انـه فـي بـعض الأحيان يذكر تلاميذ الراوي وشيوخه، وفي بعضهم يقتصر عـلـى شيـوخه فقط، وفي البعض الآخر يقتصر على تلامذتهم فقط. كما أنه ذكر بعض الراويات من النساء بعدد أقل بكثير من الرجال.

سند النسخة

① أبو إسحاق إبراهيم بن محمد الفقيه الأرموي. (٧٤)

② أبـوبـكـر مـحمد بن عبد الله بن زكريا الجوزقي. صاحب الصحيح المخرج على كتـاب مسـلـم ، سـمـع مـكـي بن عبدان، والسراج، روى عنه الحاكم وغيره. قال السيوطي: محدث نيسابور.

مات في شوال سنة ثمان وثلاثمائة عن اثنتين وثمانين سنة رحمه الله(٧٥)

③ مـكـي بـن عبـدان بـن مـحـمـد بـن بـكـر بـن مسلم بن راشد، أبو حاتم التميمي الـنيسـابـوري. سـمع أحمد بن حفص عبيد الله، وعبد الله بن هاشم الطوسي، ومحمد بن يحيى الذهلي، ومسلم بن الحجاج وغيرهم. وعنه أبو طالب أحمد بن نصر الحافظ، وعبد العزيز بن محمد الواثق بالله وغيره.

قال الخطيب: ثـقة مأمون. توفي سنة خمس وعشرين وثلاثمأة وصلى عليه أبو حامد الشرقي رحمه الله.(٧٦)

السماعات المدونة على الورقة الأولى من المخطوط

كتـب: وقف مـؤبـد أوقـفـه ابـن الـحـاجب بقاسيون ظاهر دمشق. "رواية أبى إسـحـاق إبـراهيـم بـن محمد الأرموي عن أبي بكر الجوزقي عن مكي بن عبدان عنه سـمـاع أحـمـد بـن علي بن ثابت الخطيب نفعه الله به." ثم كتب "خطة الإمام الحافظ أبوبكر أحمد بن علي ابن ثابت الخطيب قدس الله روحه ونور ضريحه."

وبـخـط آخـر: "وقـفـه أبـو الـفتح عمر بن محمد بن الحاجب الأمين رحمه الله تعالىٰ" وبـعـدها: "قرأت جميع هذا الجزء على الشيخ الإمام العالم الأصيل أبي القاسم الحسين بـن هبة الـلّـه بـن مـحفوظ بن مصري الربعي أثابه الله الجنة بإجازته من الفضل من سهـل الاسـفـر آيتـنـى والـطـر آلفى قالا: أبنا الخطيب اجازة فسمعه الشيخ أبو محمد عبدالرحمن بن إبراهيم النونسي وكتب عمر بن محمد الأميني بخطة في العشر الأول من شهر رمضان سنة أربع وعشرين وستمائة بالكلاسة من جامع دمشق عمره الله."

الهوامش

١- مصادر ترجمته "حسب الترتيب الزمني: الجرح والتعديل لابن ابي حاتم ٨/ ١٨٢ ، الفهرست لابن النديم صـ ٣٢٢ ، تاريخ بغداد للخطيب البغدادي ٣١/ ١٠٠، المنتظم لابن الجوزي ٣٢/٥، طبقات الحنابلة لابي يعلى ٣٣٧/١، جامع الأصول لابي السعادات ١ /١٧٨ ، اللباب لابن الاثير٣ / ١٣٢٤، تهذيب الاسماء واللغات للنووي ٨٩/١ ، شرح النووي على مسلم للنوي١ / ٢٤ ، وفيات الاعيان لابن خلكان ٥ / ١٩٤ ، تهذيب الكمال للمزي٣/١٣٢٤ ، تذكرة الحفاظ للذهبى٢ /٥٨٨ ، دول الاسلام للذهبي٣ / ١٤٠، سير أعلام النبلاء للذهبي ٨/ ٥٧٢ ، العبر للذهبي٢ / ٢٣ ، الكاشف للذهبي٣ / ١٤٠ ، مرآة الجنان لليافعي٢ / ١٧٣ ، البداية النهاية لابن كثير ١١م٣٣ ، طبقات الحفاظ للسيوطى صـ ٢٦٠ ، الخلاصة للخزرجى صـ ٢٧٥ ، شذرات الذهب لابن العماد٢ / ١٤٤ ، الرسالة المستطرفة للكتاني صـ٦٠ ، هدية العارفين للبغدادي٦ / ٤٣١، معجم المؤلفين لكحالة ١٢ / ٢٣٢ ، الأعلام للزركلي٧ / ٢٢١ ، تاريخ بروكلمان ١/ ١٦٠ وتاريخ التراث ليسزكين 353/1 ، وغيرها من المصادر.

٢- القشيري: بضم القاف، وفتح الشين المعجمه، وسكون الياء المنقوطة من تحتها باثنين وفي آخر هاراء هذه النسبة إلى قشير بن كعب بن ربيعه بن عامر بن صعصعة، قبيلة كبيرة، ينسب إليها كثيرا من العلماء، اللباب ٣/ ٧٣.

٣- النيسابوري: بفتح أوله، والعجم يسمونه: نيسابور: مدينة علمية ذات فضائل جمة خرج فيها جماعة من العلماء بينها وبين مرو الشاهجان ثلاثون فرسخا فتحها المسلمين أيام عثمان رضي الله عنه على يد عبد الله بن عامر وبنى بها جامعا. معجم البلدان 133/5 ، ومراصد الاطلاع ٣/ ١٤١.

٤. ١٣٢٤/٣

٥. ٥٨٨/٢

٦. ١٢٧/١٠

٧. ١٩٥/٥

٨. التهذيب ١٢٧/١٠

٩. تذكرة الحفاظ ٥٨٨/٢

١٠. انظر بحوث فى تاريخ السنة المشرفة لأستاذنا الدكتور اكرم ضياء العمري.

١١. تاريخ خليفة بن خياط :١٥٦

١٢. سير أعلام النبلاء:٤/ ٢٢٤

١٣. نفس المصدر : ٤/ ٤٢٦

١٤. الحلية:٤/ ١٧٦

١٥. المعرفة والتاريخ ٥٥٣/١

١٦. نفس المصدر: ٥٥٣/١

١٧. الطبقات :٥/ ١٧٩

١٨. السير:٤م٤٣٣

١٩. التقريب: ٣٢٩

٢٠. انظر كتاب عروة من ترجمة رقم (١) إلى ترجمة رقم (١٠٧)

٢١. ابن سعد: الطبقات:٥/ ٢١٦

٢٢. سير أعلام النبلاء:٤/ ٣٩٣

٢٣. حلية الأولياء:٣/ ١٣٦

٢٤. سير أعلام النبلاء :٤/ ١٩٨

٢٥. نفس المصدر : ٤/ ٣٨٩

٢٦. نفس المصدر : ٤/ ٣٨٩

٢٧. التقريب : ٣٣٩

٢٨. انظر التراجم في الكتاب من رقم ١٠٨-١٦٥ وانظر تهذيب الكمال. ٢٠/ ٢٨٢

٢٩. المعرفة و التاريخ : ٥٤٩/١

٣٠. الطبقات : ٥/ ١٧٥

٣١. انظر سير أعلام النبلاء : ٤/ ٤٤٥

٣٢. التقريب :١٩٥

٣٣. قارن بين ما ذكره مسلم من ترجمة رقم ١٦٦-٢٣٩ ، بتهذيب الكمال :١٢/ ١٠٠

٣٤. سير أعلام النبلاء : ٥/ ٣٠٣

٣٥. التقريب: ٣٥٨

٣٦. قارن بين القائمتين رجال عروة من ترجمة رقم٢٤٠-٢٧٠ وتهذيب الكمال: ٥/٢٢

٣٧. سير أعلام النبلاء: ٣/١٦٨-١٧٢

٣٨. قارن بين القائمين رجال عروة من ترجمة ٣٧١-٣١٣ وتهذيب الكمال: ١٠/٢٩٤

٣٩. سير أعلام النبلاء: ٤/ ٣٠٠

٤٠. حلية الأولياء: ٤/ ٣١٠

٤١. تاريخ بغداد: ١٢م٢٢٧

٤٢. التقريب: ٢٣٠

٤٣. سير أعلام النبلاء: ٥/ ٣٣٧

٤٤. التقريب: ٤٤٠

٤٥. قارن بين القائمتين رجاد عروة من ترجمة: ٤٠١-٥٩٥ وتهذيب الكمال: ٢٦/ ٤١٩

٤٦. سير الأعلام النبلاء: ٧م٢٠٣

٤٧. نفس المصدر: ٧/ ٢٠٨

٤٨. نفس المصدر: ٧/ ٣٠٩

٤٩. التقريب: ٢٠٨

٥٠. قارن بين القائمين: ٢٠٨ رجال عورة من ترجمة ٦٥٩-٦٩٩، وتهذيب الكمال: ١٢/ ٤٧٩

٥١. تاريخ بغداد: ٨٢/ ٤٥٤

٥٢. التقريب: ٣٩٢

٥٣. قارن بين قائمة مسلم في رجال عروة من ترجمة رقم ٦٩٨-٧٢٨ بما ذكره المزي فى تهذيبه: ٢٤/ ١٠

٥٤. سير أعلام النبلاء ك٤/ ١٧٧

٥٥. التقريب: ٢٩٢

٥٦. قارن بين القائمتين رجال عروة من ترجمة: ٧٢٩-٧٤٩، وتهذيب الكمال: ٢٢/ ٥

٥٧. انظر سير أعلام النبلاء: ٤/ ١٩٣ وعزا المحقق الخير لأبي نعيم فى الحلية: ٢/ ٢٠٥ واحد في الزاهد: ٢٤٦

٥٨. التقريب :٤٦٦

٥٩. قارن بينهما ففي كتاب رجال عروة من ترجمة: ٧٧٢.٧٥٠ ، وتهذيب الكمال: ٢٨ /٦٧

٦٠. تقريب : ٣٩٣

٦١. قارن بين قائمة مسلم من ترجمة رقم: 383-773 ، وتهذيب الكمال: ٢٤/ ٦٤

٦٢. تقريب:١١١

٦٣. قارن بين قائمة الإمام مسلم من ترجمة رقم: ٧٩١.٧٨٤ وبين قائمة المزي في تهذيب الكمال : ٥٥٥/٦

٦٤. تاريخ بغداد : ٩/ ٢٧٠

٦٥. سير أعلام النبلاء:١٦٥.٤

٦٦. نفس المصدر:٤/ ١٦٥

٦٧. التقريب: ٢٠٩

٦٨. حلية الأولياء:٢/ ١٦٢

٦٩. طبقات ابن سعد:٥/ ١٢١

٧٠. التقريب:١٨١

٧١. قارن بين الكتابين رجال عروة من ترجمة ٨٦١.٨٢٦ وبين تهذيب الكمال: ١١/ ٦٦

٧٢. البخاري:٧/ ٢١

٧٣. نفس المصدر: ٧/ ١٥

٧٤. لم اعثر على ترجمته.

٧٥. تذكرة الحفاظ:٣/ ١٠١٤ ، والعبر:٣/ ٤١ ، وطبقات الحفاظ:٤٠١

٧٦. تاريخ بغداد:٣/ ١١٩، شذرات الذهب:٢/ ٣٠٧

ثبت بأسماء المصادر والمراجع

١. القرآن الكريم

٢. الاستيعاب في معرفة الأصحاب. لابن عبد البر الأندلسي، تحقيق: علي محمد البيجاوي، الفجالة. بمصر.

٣. أسد الغابة في معرفة الصحابة. لابن الأثير الجزري، تحقيق: محمد إبراهيم ألبناء، ومحمد أحمد عاشور، ومحمود عبد الوهاب فايد، دارالشعب بالقاهرة.

٤. الإصابة فى تمييز الصحابة. للحافظ ابن حجر العسقلاني، دار صادر، بيروت.

٥. الإعلام. للزركلي، دارالعلم للملايين. بيروت ط٤.

٦. الإكمال في رفع الارتياب عن المختلف والمؤتلف / تحقيق عبد الرحمن بن يحيى اليماني، ط١، دائرة المعارف العثمانية، حيدرآباد، الدكن.

٧. البداية والنهاية. للحافظ ابن كثير الدمشقي. مكتبة المعارف. بيروت ط٣.

٨. بحوث فى تاريخ السنة المشرفة. د/ أكرم ضياء العمري. نشر مؤسسة الرسالة.

٩. تاريخ بغداد. للخطيب البغدادي، نشر دار الكتاب العربى، بيروت.

١٠. تاريخ التراث، لفؤاد سزكين، مطابع الهيئة العامة بمصر.

١١. تاريخ خلفية بن خياط، تحقيق :د/ أكرم ضياء العمري، مؤسسة الرسالة، دمشق،بيروت.

١٢. التاريخ الكبير، للإمام البخاري، دار الكتب العلمية، بيروت.

١٣. تذكرة الحفاظ. للإمام الذهبي، دار إحياء التراث العربى، بيروت.

١٤. ترتيب القاموس المحيط. الطاهر أحمد الزاوي. عالم الكتب. بيروت.

١٥. تقريب التهذيب. للحافظ ابن حجر العسقلاني، تحقيق: عبد الوهاب عبد اللطيف، دار المعرفة، بيروت، ط٢/ ١٣٩٥هـ، ط مؤسسة الرسالة بعناية عادل مرشد ط١/ ١٤١٦هـ.

١٦. تهذيب الأسماء واللغات. للإمام النووي. دار الكتب العلمية، بيروت.

١٧. تهذيب التهذيب، لابن حجر العسقلاني، دار صادر، بيروت

١٨. تهذيب الكمال في أسماء الرجال، للحافظ المزي، دار المأمون، دمشق، بيروت.

١٩. التمييز. للإمام مسلم بن الحجاج، تحقيق: د/ مصطفى الأعظمي، ط، مطبعة جامعة الرياض.
٢٠. الثقات، للحافظ ابن حبان البستي، دارة المعارف العثمانية، حيدرآباد. الهند ط ١/ ١٣٩٧هـ
٢١. جامع الأصول. لابن الأثير الجزري، نشر دار الإفتاء بالرياض.
٢٢. الجرح و التعديل. للحافظ ابن أبي حاتم الرازي، مصور عن طبعة دائرة المعارف بالهند، ط ١/ ١٣٨٧هـ
٢٣. الرسالة المستطرفة لبيان مشهور كتب السنة المشتهرة، للكتاني، دارا الفكر ، دمشق.
٢٤. خلاصة تهذيب الكمال في أسماء الرجال. للخزرجى، نشر مكتب المظبوعات الإسلامية. بحلب.
٢٥. سير أعلام النبلاء. للإمام الذهبي، مؤسسة الرسالة ط/ ١٤٠٠هـ
٢٦. شذرات الذهب في أخبار من ذهب. لابن العماد الحنبلي، دار المسيرة، بيروت، ط٢/ ١٣٩٩هـ
٢٧. شرح النووي على صحيح مسلم. للإمام النووي المكتبة المصرية.
٢٨. صحيح البخارى بشرح فتح الباري، مكتبة الرياض الحديثة. الرياض، الحديثة الرياض.
٢٩. طبقات الحفاظ، لليسوطي، ط دارالكتب العلمية.
٣٠. طبقات الحنابلة. لأبي يعلي الحنبلي، دار المعرفة، بيروت.
٣١. الطبقات الكبرى، لابن سعد، دار صادر، بيورت.
٣٢. العبر فى خبر من غبر. للإمام الذهبي، تحقيق: صلاح المنجد. طبعة الكويت ١٩٦٠م.
٣٣. الفهرست لابن النديم، دار المعرفة، بيروت.
٣٤. الكاشف للإمام الذهبي، تحقيق:عزت عطية، دار النصر بالقاهرة.
٣٥. الكنى والأسماء. للإمام مسلم. تحقيق: د/ عبد الرحيم قشقري، ط الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة.
٣٦. اللباب. لابن الأثير الجزري، بيروت، ١٤٠٠هـ
٣٧. مرآة الجنان، لليافعي، مؤسسة الأعلمي، بيروت ١٣٩٠هـ
٣٨. معجم البلدان، لياقوت الحموي، دار إحياء التراث العربي.
٣٩. معجم المؤلفين، عمر رضا كحالة، إحياء التراث العربى، بيروت.

٤٠۔ المعرفة والتاريخ، للإمام يعقوب البسوي، تحقيق: د/ أكرم ضياء المعري، مؤسسة الرسالة۔ بيروت ط ١٤٠١/٢هـ

٤١۔ المنتظم في تاريخ الملوك والأمم۔ لابن الجوزي، دائرة المعارف العثمانية۔ بحيدرآباد، ١٣٥٧هـ

٤٢۔ المنفردات والوحدان۔ للإمام مسلم بن الحجاج، دراسة وتحقيق: حسين الجبوري

٤٣۔ النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة۔ ابن تغري بردي، دارالكتب المصرية، ط ١٣٤٨/١هـ

٤٤۔ هدية العارفين، للبغدادي مكتبة المتنبئ، بيروت

٤٥۔ وفيات الأعيان وأنباء الزمان، لأحمد بن محمد بن خلكان، تحقيق:إحسان عباس، نشر دار صادر ١٣٩٧هـ

قرآن

قرآن زینت طاق بنانے اور سجا بنا کر رکھنے کے لیے نہیں آیا ہے۔ قرآن ہدایت ہے قرآن نور ہے۔ قرآن فرقان ہے۔ حق و باطل میں فرق کرنے والا ہے۔ قرآن دلوں کی بیماری کے لیے شفا ہے۔ نیکوکاروں کے لیے بشیر ہے اور بدکاروں کے لیے نذیر ہے۔ اس کے تمام مقاصد و منشاء پورے نہیں ہو سکتے۔ اگر وہ غلافوں میں محفوظ اور طاقوں کی زینت بنا رہا ہے ایک گروہ اپنی دُکانداری کو چمکانے کے لیے عامۃ المسلمین کو یہ باور کرا رہا ہے کہ قرآن کو سمجھنا مشکل ہے بلکہ محال ہے۔ حالانکہ قرآنی مقاصد کی تکمیل صرف اسی طرح ہو سکتی ہے کہ قرآنی پیغام کو عام کیا جائے۔

(بہادر یار جنگ)

الشيخ محمد ادريس الكاندهلوى وجهوده فى الحديث

د. تاج الدين الأزهرى *

اسمه و مولده

هو الشيخ محمد ادريس بن محمد اسماعيل بن محمد اسحاق بن ابو القاسم بن المفتى الٰهى بخش. (١) ولد الشيخ فى بلدة "بهو فال فى اثنى عشر من ربع الآخر عام ألف و ثلاثمائه وسبعة عشر.

قال ابنه "ولد الشيخ الكاندهلوى فى بلدة "بهو فال وكان والده يعمل فى إدارة الغابات و ذلك فى اثنى عشر من ربيع الآخر عام الف و ثلاثمائة وسبعة عشر فهو اذن بهو فالى المولد وكاندهلوى الأصل. (٢)

ويؤيده الشيخ نفسه فى مقدمة تفسيره حيث يقول: "ولدت للثانى عشر من شهر ربيع الثانى سنة سبع عشرة بعدمضى الف و ثلاثمائة فى بلدة بهو فال. (٣) ويقول ايضا "ولدت فى بهو فال وانتمى إلى كاندهلة أصالة". (٤)

فلا مجال إذن لما ذهب اليه البعض من أن الشيخ الكاندهلوى قد ولد فى قرية "كاندهلة قريبة من الدهلى. (٥) ولعل بالنسبة الى "كاندهلة" وهى كما عرفنا نسبة إلى أهله لا إلى مكان ولادته الملحقة باسمه.

أسرته

ينهدر الشيخ الكاندهلوى من اسرة عريقة فى العلم و الأدب معروفة بالصلاح والتقوىٰ، فقد كان والده الحافظ محمد اسماعيل عابدا زاهدا تقيا. نذر نفسه لخدمة

---

* الأستاذ المشارك، بكلية أصول الدين، الجامعة الإسلامية العالمية، إسلام آباد

العلم. لقد كان شغوفا بنسخ الشروح النادرة لكتب الحديث بنفسه وتقديمها إلى المدارس الدينية المختلفة فى شبه القارة. ولازال بعض مخطوطاته من هذا النوع محفوظا فى دارالعلوم الإسلامية بمدينة لاهور. (٦)

يرتقى نسبه من جهة والده إلى (أبى بكر) الصديق ومن جهة أمه إلى عمر بن الخطاب. رضى الله عنهما. فهو صديقى وفاروقى. وتوجد سجل سلسلة نسبه عند الشيخ محمد على الصديقى. (٧) فى مدينة سيالكوت. (٨) وهى سلسلة متصلة لا انقطاع فيها.

ومن هنا فقد حق للشيخ الكاندهلوى أن يقول فى مقدمة تفسيره "أنا" الحافظ محمد ادريس بن الحافظ محمد اسماعيل الكاندهلوى. الصديقى نسبا، والحنفى مذهبا، والجشتى(٩) مشربا. (١٠)

دراسته

يبدو من دراسة ترجمة الشيخ الكاندهلوى أنه وجه توجيها دينيا منذ نعومة أظفاره. فحفظ القرآن الكريم وهو فى التاسعة من عمره، وهذا كان تقليد اموروثا فى هذا الأسرة الكريمة. بعد حفظ القرآن الكريم وإتقانه له ألحقه والده بحلقة الشيخ أشرف على التهانوى "بتهانه بهون" وهناك فى مدرسة التى كانت تسمى بمدرسة الأشرفية تلقى الكاندهلوى دراسة الابتدائية. ثم انتقل إلى مدرسة مظاهر العلوم بسهارنفور للدراسات الثانوية والعالية وحصل شهاده الفراغ من مدرسة مظاهر العلوم وهو فى التاسع عشرة من عمره. لقد استفاد الكاندهلوى أثناء بقائه فى مدرسة مظاهر العلوم من علماء أجلاء. أمثال الشيخ خليل أحمد السهارنفورى والحافظ عبد اللطيف والشيخ ثابت السهارنفورى. (١١)

ولم يتوقف الشيخ الكاندهلوى عن طلب العلم والاستفادة من المشائخ

بحصوله على شهادة الفراغ وإنما واصل سعيه وضاعف جهده فى تحصيل العلم. فأخذه الشوق إلى دارالعلوم بديوبند التى كانت تلقب آنذاك بازهر الهند. وهناك درس الشيخ على أيدى مشائخ دارالعلوم الأجلاء مثل الشيخ انور شاه الكشميرى، والشيخ شبير أحمد العثمانى، وميان اصغر حسين، والشيخ عزيز الرحمن. (١٢)

درس الشيخ الكاندهلوى كتب الصحاح الستة للمرّة الثانية حيث كان قد درسها للمرّة الأولى فى مدرسة مظاهر العلوم وبلغ فى تحصيله للعلم وتضلعه فيه حدا. فوجد الشيخ أن المؤسسات العلمية المختلفة تحاول كل واحدة منها جذبه إليها ليقوم بالتدريس فيها.

تدريسه فى المدرسة الأمينية

استطاع الشيخ المفتى كفايت الله مدير المدرسة الأمينية بدهلى أن يجذب الشيخ إلى مدرسته. ومن هنا بدأت المرحلة الثانية من مراحل حياة الشيخ العلمية ألا وهى مرحلة الإفادة. فقد درّس الشيخ فى المدرسة الأمينية لمدّة سنة واحدة وانتقل بعدها إلى دارالعلوم بديوبند على طلب أستاذه وهو الشيخ الحافظ محمد احمد بن محمد قاسم النانوتوى. (١٣)

تدريسه فى دارالعلوم بديوبند

دارالعلوم بديوبند جامعة علمية عظيمة وصرح علمى شامخ فى شبه القارة الهندية. ولها جهود جبارة فى نشر العلم والدين فى ربوع الهند. كان يديرها آنذاك أستاذ الشيخ الكاندهلوى الحافظ محمد أحمد بن محمد قاسم النانوتوى وكان يعرف مواهب تلميذه و ملكاته العلمية ولذلك طلب منه أن يشتغل مدرسا فى دارالعلوم بديوبند. ولم يستطع الكاندهلوى أن يرفضه، فتعين هناك بدرجة أستاذ وأسند إليه تدريس أمّهات الكتب فى الحديث والفقة والأدب.

والحقيقة أن عطاء ات الشيخ العلمية لم تنحصر فى تدريس هذه المواد، وانما تجاوزت الى دروس فى التفسير كان يلقيها بعد صلاة الفجر ويحضرها حشد كبير بحيث اصبح المكان يعج بالطلاب وكان درسه يمتاز بمباحث علمية فى الحديث والفقه وعلم الكلام بالأضافة الى نكات تفسيرية. واستمر الشيخ فى عطاء ه هذا لمدة تسع سنتوات غادر بعدها دارالعلوم بديوبند إلى حيدرآباد الدكن. (١٤)

إقامته فى حيدرآباد الدكن

انتقل الشيخ الكاندهلوى إلى حيدرآباد الدكن عام ١٤٤٦هـ/١٩٢٩م وكان انتقاله إلى هناك بداية مرحلة جديدة فى حياته العلمية. وكانت هذه المرحلة بالنسية للشيخ مرحلة ثرية خصبة أفاد فيها واستفاد. لقد كان فى حيدرآباد الدكن فى ذاك الوقت مكتبة كبيرة حافلة بالكتب والمصادر النادرة عرفت بالمكتبة الآصفية، فظل الشيخ مرتبطا بها أيما ارتباط. وفى هذه الفترة وفى ظل ارتباطه بهذه المكتبة ألّف الشيخ كتابه الشهير "التعليق الصبيح شرح مشكاة المصابيح".

إذا كانت حيدرآباد الدكن بمكتبها الثرية أفادت الشيخ وساعدته فى تحقيقه العلمى، فإن وجود أهل العلم الذين حفلت بهم هذه المدينة ساعد كذلك فى اثراء تحصيله وإخصاب تجربته. فخلال إقامته فى حيدرآباد الدكن تأتى له أن يلتقى مع كبار اهل العلم وأن يحضر حلقاتهم العلمية وينتفع بما عندهم ويستزيد علما من خلال المناقشات والمباحث التى تتم فى هذه المجالس، وممن التقى بهم وجانسهم وتباحث معهم الأستاذ مارما ديوك بكتال، والشيخ مناظر أحسن الجيلانى، والشيخ عبد البارى الندوى، والشيخ أبو الأعلى المودودى وغيرهم. بل أن الشيخ نفسه كانت له مجالس علمية، هناك يحضرها رجال القانون والقضاء والعلماء فلا غرابة إذن أن تزخر مناقشاته معهم بالعلم الكثير فى مختلف الموضوعات. (١٥)

عودته إلى دارالعلوم بديوبند

لقد فتحت دارالعلوم فى عام ١٣٥٦هـ/١٩٣٩م قسما للتفسير فيها وكانت تبحث عن رجل كفء يدرّس التفسير ويتولى رئاسة هذا القسم. ورأى الشيخ شبير أحمد العثمانى أنه لا يوجد مَنْ هو أنسب لهذا المنصب من الكاندهلوى ليتولى المسؤلية الجديدة. والعثمانى كان من أساتذته الذين يجلهم الكاندهلوى أيّما إجلال ولا يستطيع رفض طلبهم. فعرض على الكاندهلوى العودة إلى دارالعلوم براتب شهرى يبلغ سبعين روبية، وكان الكاندهلوى فى ذلك الوقت يأخذ ثلاثمائة وخمسين روبية كراتب شهرى فى حيدرآباد الدكن. مع ذلك ماكان من الشيخ الكاندهلوى إلاّ أن يلبى رغبة أستاذه وعاد على الفور إلى ديوبند ليتولى فيها حلقة التفسير بكل حب واعتزاز. وهذا يدل على ماكان يتمتع به الشيخ من زهد وصلاح ورغبة فى التعليم وحرص شديد فى تبليغه. استمر الشيخ فى تدريسه لمدة عشر سنوات درّس فيها تفسير البيضاوى، وتفسير ابن كثير بالاضافة إلى جامع الترمذى، وسنن أبى داؤد، و كتاب معاني الآثار للطحاوى حتى تمّ تقسيم الهند فغادر الشيخ الهند الى البلد الجديد باكستان. (١٦)

تدريسه فى الجامعة الإسلامية ببهاولفور

كان وصول الشيخ إلى باكستان عام ١٩٤٩م، وهناك عُيِّن شيخ الجامعة فى الجامعة الإسلامية ببهاولفور وكانت تُسَمّى آنذاك بالجامعة العباسية وظلّ الشيخ على هذا المنصب مدة سنتين كاملتين. (١٧)

تدريسه فى الجامعة الأشرفية

لقد زار الشيخ الكاندهلوى خلال اقامته ببهاولفور الجامعة الأشرفية

بلاهور وألقى فيها كلمة كان لها تأثّر كبير فى نفوس العلماء وطلاب العلم وتأثر بهذه الكلمة الشيخ المفتى محمد حسن مدير الجامعة الأشرفية أيّما تأثير ولم يلبث أن دعا الكاندهلوى للتدريس فى الجامعة الأشرفية. ووجدت دعوة المفتى محمد حسن صدى فى قلب الكاندهلوى فاستجاب على الفور وتولى رئاسة التفسير والحديث بالجامعة الأشرفية واستمر فيها لمدة ثلاث وعشرين عاما تقريبا حتى وافاه الأجل.(١٨)إذا كان الشيخ الكاندهلوى قد عاش أربعة وسبعين عاما ،وقضى ثلاثة وخمسين منها فى تدريس العلم ونشر المعرفة.

لو ألقينا نظرة سريعة على الذين أخذ منهم، ومعاصريه من العلماء الذين استفاد منهم، وتلاميذه الذين ربّاهم وعلّمهم فكانت هذه النظرة كفيلة بأن تطلعنا على مكانته العلمية وأثره العلمى أيضاً.

أشهر شيوخه

☆ فى المدرسة الإمداديه بتهانه بهون:

المربّى الكبير الشيخ أشرف على التهانوى.

الشيخ عبد الله الجنجوهى مؤلف تيسير المنطق.

☆ فى مظاهر العلوم بسهارنفور:

الشيخ خليل أحمد السهارنفورى.

الشيخ عبد اللطيف.

الشيخ ظفر أحمد العثمانى.

☆ فى دارالعلوم بديوبند:

الشيخ محمد أنور شاه الكشميرى.

الشيخ شبير أحمد العثمانى.

الشيخ محمد أحمد۔

الشيخ عزيز الرحمٰن ۔

الشيخ مياں أصغر حسين۔ (١٩)

أهّم معاصريه

الشيخ المفتى محمد شفيع مدير جامعة دارالعلوم كراتشى سابقاً۔

الشيخ المقرى محمد طيّب مدير جامعة دارالعلوم بديوبند سابقاً۔

الشيخ سليمان الندوى مؤلف سيرة النبى وغيرها من المؤلفات الشهيرة

الشيخ مناظر أحسن الجيلانى أستاذ بالجامعة العثمانية حيدرآباد سابقاً۔

الشيخ بدر عالم ميرتهى أحد كبار علماء الهند۔

الشيخ أبو الأعلى المودودى مؤسس الجماعة الاسلامية بالهند وصاحب المؤلفات الكثيرة المتد اولة

الشيخ محمد داؤد الغزنوى امير جمعية اهل الحديث سابقاً وأحد كبار علماء السلفيين بباكستان۔

الشيخ عبد البارى الندوى احد كبار علماء الندوة بلكهنؤ۔

الشيخ عبد الحق احد كبار علماء بباكستان و مدير جامعة اكوره خٹك بشاور سابقاً۔

الشيخ شمس الحق الأفغانى رئيس قسم التفسير بجامعة الاسلامية ببها ولفورسابقاً ۔(٢٠)

أبرز تلاميذه

الشيخ محمد يوسف البنورى مدير جامعة العلوم الاسلامية والعربية بكراتشى سابقاً۔

الشيخ المفتى عتيق الرحمن العثمانى مدير ندوة المصنفين بدهلى سابقاً۔

الشيخ محمد ميان الديوبندى صاحب المؤلفات الكثيرة فى تراجم علماء الهند۔

الشيخ سعيد احمد الاكبر آبادى رئيس قسم الدراسات الاسلامية بجامعة على كره بالهند سابقاً۔

الشيخ معراج الحق نائب مدير جامعة دارالعلوم بديوبند سابقاً۔

الشيخ سيد اسعد مدنى أستاذ جامعة دارالعلوم بديوبند وعضو مجلس الشيوخ الهندى سابقاً۔

الشيخ عبيد الله انور رئيس جمعية خدام الدين لاهور سابقاً۔

دكتور رشيد احمد الجالندهرى مدير مجمع البحوث الاسلامية باسلام آباد سابقاً۔

الشيخ عبد الرحمن مدير الجامعة الاشرفية بلاهور۔

الشيخ حسن جان آصف عضو مجلس الشعب الباكستانى سابقاً۔

الشيخ المقرى الشهير رحيم بخش بانى بتى أستاذ جامعة خير المدارس بملتان سابقاً۔

الشيخ محمد مالك الكاندهلوى۔

الشيخ الدكتور محمد ميان صديقى۔ (٢١)

كان الشيخ محباللعلم و حريصا على التحصيل والإفادة وكان زاهدا فى الدنيا راغبا فى الآخرة۔ فسلوك رجلٍ كهذا واخلاقه لا بد أن ينبع من نور مشكاة النبوة۔

وأن أحوال الشيخ تصوره لنا رجلا من السلف الصالح حيث نرى أن التواضع سمته، والقناعة طريقته، والعفة سلوكه، واشتهر الشيخ بالاقتصاد فى المأكل والمشرب والملبس. وأنه كان يقوم بخدمة الضيوف بنفسه، وبالوفاء أساتذته، وصلة رحمه، والشفقة على طلابه، بل الشيخ كان يوصى الناس جميعاً وخاصة أقرباء ه بأداء حقوق القرابة. ومن يتصف بمثل هذه الخصائل الحميدة فلا بد أن يكون محبوباً عند الناس. (٢٢)

استمر الشيخ الكاندهلوى فى جهاده وجهوده فى نشر العلم والنور، والوقوف والتصدى لكل تيار يريد ان يحصف بالاسلام ويصطا دعقول شبابه حتى بداية ١٩٧٣م حيث اشتد به المرض وضعف من مزاولة نشاطاته المختلفة. واستمر الشيخ مريضا حتى وافاه الأجل فى ثمان وعشرين من يوليو عام ١٩٧٤م، وانتشر خبر وفاته واجتمع جمع غفير من الناس للصلاة عليه، وصلى عليه ابنه الأكبر و خليفته الشيخ محمد مالك الكاندهلوى. وحضر جنازته العلماء والاساتذه والطلبة وأبرز رجال البلد وزعماء ه. وقد اثنى العلماء على نشاطات الشيخ فى ميدان العلم و الأدب ونشرت الصحف هذا الخبر وقامت الأحزاب والمنظمات المختلفة بتقديم العزاء والثناء على جهود الشيخ العلمية والدينية وذكر مآثره ومناقبه.

جهوده فى خدمة الحديث

إن للشيخ جهوداً جبارة فى المجالات العلمية المختلفة وترك وراء ه آثارا فى كل تلك الميادين، ولكننى أذكرهنا أعماله فى خدمة الحديث النبوى وأصوله.

❶ حجيّة الحديث

بدأت فتنة إنكار الحديث فى شبه القارة الهندية على أيدى سرسيد احمد خان ثم بلغت ذروتها على أيدى غلام احمد پرويز. فقام العلماء بالرد على هذه الفتنة

وقارعوها بالأدلة والبراهين إلى ان تخادلت و انكمشت. (٢٣)

دخل الشيخ الكاندهلوى ميدان الجهاد ضد منكرى الحديث وألقى خطبا وكلمات أثبت فيها حجيّة الحديث وأهميته فى التشريع الاسلامى وردّ على شبهات منكرى الحديث بطريقة علمية تستند الى العقل السليم والبرهان العلمى الصحيح. ولم يكتف بذلك بل الّف كتابا سماه "حجيّة الحديث".

فقدّم فيه أحد عشر دليلا من القرآن الكريم على حجيّة الحديث وردّ على شبهات منكريها وتناول مباحث علم الحديث مثل احتياط الصحابة فى رواية الحديث، وصحة رواية الحديث، وخصائص الصحابة وغير ذلك. وهذا الكتاب جامع فى بابه يتكلم عن كل ماهو ضرورى وهام فى الموضوع. (٢٤)

طبع الكتاب فى حياته وأعيد طبعه مرة أخرى مع الفهارس وضعه حفيده الدكتور محمد سعد الصديقى فى سنة ١٩٩٦م ونشرته المكتبة العثمانية بلاهور.

❷ مقدمة البخارى

هذا الكتاب مختصر يحتوى على فوائد علمية نافعة ونكات حديثية بديعة حول حياة الامام البخارى وصحيحه.

ذكر فيه الشيخ سيرة الإمام البخارى واشتغاله بالعلم وحفظه للحديث وزهده، وآراء العلماء الكبار فيه وبيّن شروطه ومنهجه فى صحيحه. وذكر أن الإمام البخارى لايقتصر فى كتابه على الاحاديث الصحيحة فقط، بل غرضه مع رواية الحديث استنباط الفوائد الفقهية والنكت الحكمية. وهو يستخرج بفهمه الثاقب من كل حديث مسائل كثيرة ويفرقها فى أبواب الكتاب فى كتب مناسبة. ويعتنى فيها بآيات الأحكام ويسلك فى الإشارات إلى تفسيرها السبل الواسعة.

وقد نشر الكتاب ملك سراج الدين واولاده بلاهور سنة ١٩٥٩م

❸ تحفة القارى بحل مشكلات البخارى

اهتم الكاندهلوى فى هذا الكتاب بشرح أبواب صحيح البخارى وهو جدير بهذه العناية؛ لأنه اوّل كتب الستة فى الحديث وأفضلها واتفق العلماء على أنه أصح كتاب بعد كتاب الله تعالىٰ.

ومن خصائص صحيح البخارى أبوابه وتراجمه. والإمام البخارى لم يكن قاصرا عن درجة الاجتهاد فى الفقه وهو مجتهد وفقيه ولذلك تجد صحيحه جامعا للإحكام وتجد لديه نماذج اجتهاد دقيق. وتراجم الأبواب تدل على سمته الاجتهادية وفهمها يحتاج الى مهارة علمية فى مجال الحديث لما فيها من غموض. فكان رحمه الله لا يرى المناسبة ضروريا بينها و بين أحاديث الباب ولذا قام عديد من العلماء على شرحها وبيان ما فيها من نماذج لاجتهاد الإمام البخارى.

وكتب على البخارى شروح عديدة بعضها يمتع بمكانة عالية مثل فتح البارى لابن حجر العسقلانى، وعمدة القارى لبدر الدين العينى، وإرشاد السارى لشهاب الدين القسطلانى إلّا أن هذه الشروح لم تعط هذا الموضوع. اى تراجم الابواب. عناية خاصة وإن كانت هذه الشروح تشمل مباحث هامة فى موضوع تراجم الأبواب.

و أول من بدأ بكتابة حل تراجم أبواب البخاري هوالشاه ولى الله الدهلوى، ثم الشيخ محمود الحسن الديوبندى ولكنه استطاع أن يكتب حل تراجم كتاب الإيمان وكتاب العلم وجاء ته المنية وبقى العمل غير كامل. فارا د الشيخ حسين أحمد المدنى إكماله، ولكنه لم يستطع كذلك بسبب مشاغله العلمية والسياسية الأخرى. فأراد الكاندهلوى أن ينجز هذه المهمة وهى حل تراجم أبواب البخارى. فشرح الألفاظ الغامضة ودقائق المفاهيم و أورد مباحث أصولية وكلامية.

هذا الكتاب ليس شرحا كاملا لتراجم ابواب البخارى فقط بل يعني القارى

عـن كثيـر مـن شـروح البـخارى فيما يتصل بالمسائل العلمية والابحاث الدقيقة. اراد الشيخ الكاندهلوى بعد اكماله بالعربية ان يكتبه بالاردية ايضا فاوصله الى الثلث ولم يستـطـع اكـمالـه بـالاردية كـمـا اكـمـلـه بالعربية. طبع بالعربية الجزء الاوّل والثانى والاخير والباقى لايزال فى انتظار الطبع واما بالاردية فلم يطبع منه شئ. (٢٥)

❹ تحفة المسلم بمقدمة صحيح مسلم

رسـالة مـوجـزـة فـى خمسة فصول. ذكر الكاندهلوى فى الفصل الأوّل ترجمة الإمـام مسـلم والغرض من تصنيفه، وذكر فى الفصل الثانى شروط البخارى ومسلم و فـى الـفصل الثالث ابرز خلاف البخارى ومسلم فى حديث معنعن. وفى الفصل الرابع بيّـن درجة صحة احاديث مسلم و فى الفصل الخامس تكلم عن شروح مسلم.والرسالة مـفيـدة جدا وقد طبعت مع شرح الإمام النووى على صحيح مسلم من قبل ملك سراج الدين ايند سنز بلاهور. (٢٦)

❺ الباقيات الصالحات فى شرح حديث "إنما الأعمال بالنيات"

رسـالة مـخـتـصـرة كتبها الشيخ لشرح حديث "إنما الأعمال بالنيات" وتحتوى عـلـى فـوائـد عـلـمية. ذكـر الـمـؤلف فيهـا أقـوال المحدّثين والأئمة حول فضيلة هذا الحديث. ذكر فيها الكاندهلوى قول الإمام النووى بأن هذا الحديث متفق على صحته مـجـمـع عـلـى عظم موقعه و جلالته. وهو أحد الاحاديث التى عليها مدار الإسلام. كما ذكر قول الإمام الشافعى بأن هذا الحديث يدخل فيه سبعون بابا من الفقه ومثله قول الإمـام أحـمـد، و بيّن معنى العمل،والفرق بين العمل والفعل، وشرح كلمة "الهجرة" ثم استـنـبـط مـن هـذا الـحـديـث احـكـاما. وقد طبعت الرسالة من قبل المكتبة العثمانية بلاهور.

❻ تحفة الإخوان لشرح حديث شعب الإيمان

رسالة مختصرة أيضا شرح فيها الكاندهلوى الحديث الذى ورد فى صحيح البخارى وصحيح مسلم عن أبى هريرة رضى الله عنه عن النبى ﷺ أنه قال:

الإيمان بضع وستون أو بضع وسبعون شعبة أعلاها أو أرفعها، وأفضلها- على اختلاف الروايات- قول لا إله إلا الله وأدناها اماطة الأذى عن الطريق- والحياء شعبة من الإيمان-

فقسم المؤلف هذه الشعب إلى ثلاثة اقسام:

القسم الأوّل فى بيان الشعب الإيمانية التى تتعلق بالقلب-

القسم الثانى فى بيان الشعب الإيمانية التى تتعلق باللسان-

القسم الثالث فى بيان الشعب الإيمانية التى تتعلق بالجسم والبدن والأعضاء والجوارح-

ثم شرح الشعب بالتفصيل واستدل بآيات القرآن الكريم، والأحاديث النبوية الأخرى التى لها علاقة بالموضوع- والرسالة طبعتها مكتبة أنوار العلوم بلاهور-

❼ التعليق الصبيح شرح مشكاة المصابيح

كتب الشيخ الكاندهلوى على مشكاة المصابيح شرحا جامعا باللغة العربية وكان هذا بأمر من استاذ الشيخ محمد أنور شاه الكشميرى الذى وهبه الله الملكة لمعرفة تلاميذه وقدراتهم- وكان رحمه الله يشجع طلابه فيما يرى أنهم أهل لذلك ويمهدهم الطريق إليه مع تقديم نصحه وإرشاده وهكذا قد اشغل طلابه فى كثير من ميادين العلم وهم خدموا الأمة والدين- اشهر مشائخ عصرنا الشيخ المفتى محمد شفيع، والشيخ المقرى محمد طيب، والشيخ بدر عالم، والشيخ محمد يوسف البنورى

وشيخنا محمد ادريس الكاندهلوى كل هؤ لاء كانوا تلاميذا للشيخ محمد أنور وكل واحد من هؤلاء اثبت لدى الناس بعلمه وخدماته بأنه عالم حقا وتلميذ وفىّ لأستاذه۔

قال الكاندهلوى فى مقدمة التعليق الصبيح:أمرنى قدوة العلماء الراسخين ورأس الفقهاء والمحدّثين نعمان لوائه وبخارى زمانه شيخى واستاذى مولائى الشاه السيد محمد انور نوّر الله وجهه يوم القيامة ونضر۔ آمين۔

بشرح هذا الكتاب الجليل بقيت أحير من الصب وأذهل من الضب۔ فان شرح معانى الآثار وبيان مشكلات الأخبار وإزالة الشبهات عن الأحاديث المشتبهات يحتاج إلى معرفة السنن والآثار والوقوف على كلام الائمة الكبار۔ وان بضاعة علمى وعملى مزجاة واستارالجهل والعجز علىّ مرخاة۔ ثم أضف إلى ذلك ضعف البنية وقصور الهمة وسقام النية۔ فإنى مثل القاصر العاجز أن يقطع هذه السباب والمفاوز۔ الشقة شاسعة وليس فى القربة من الماء جرعة۔ الطريق وعر والفج عميق وليس فى المزد كف سويق۔ ولكن لما تكرر أمره واشتد إصراره عزمت على الاقتحام فى هذا الخمر متوكلا على الله ومفوضا أمرى إلى الله فحضرت يوما بحضرة الشيخ رحمه الله وذكرت ما عزمت فكتب لى سطورا بقلمه المبارك لا فتتح بها الشرح وهى هذه:

"الحمد لله الذى خلق الِانسان وعَلّمه البيان ثم استخلفه على سائر الأكوان وكافة الأعيان فكأنه العالم الأصغر أو الوجود الأكبر وحافظا للوحى والتنزيل وحاويا للتفسير و التأويل، راويا للأحاديث والآثار ومسندا للمنقول والأخبار، رفعه درجات وجعله مشكاة مصابيح السنة، ونصبه مرقاة مفاتيح العلوم۔ وله جلّ شانه فى كل ذلك الفضل والمنة، والصلاة والسلام على سيد الوجود وسيد الانبياء محمد صَلى الله تعالىٰ عليه وعلى آله واصحابه نجوم الاهتداء وسلم تسليما وبعد فقد قيل:

ے أهل الحديث هم أهل النبى وإن لم يصحبوا نفسه أنفاسه صحبوا۔

فشرعت فى هذا العمل العظيم، مستعينا بالله وقدانهيت بفضله وكرمه و دعوت على إكمال هذا الشرح فى حضرة الملك الوهاب بدعاء عبده الآداب الملهم المحدث الناطق بالحق والصواب الذى كان ينزل على رايه الكتاب امير المؤمنين سيدنا و مولانا عمربن الخطاب رضى الله عنه۔ اللهم ارزقنى شهادة فى سبيلك واجعل موتى ببلد رسولك ﷺ۔ آمين۔

إن المؤلف قد راجع أشهر شروح المشكاة فاستفاد كثيرا من شرح الشيخ شهاب الدين فضل الله بن حسين نور بشتى المتوفىٰ ٦٦٠ھ واعتمد فى بيان حقائق السنة ودقائقها وإبراز لطائفها ومعارضها وكشف أسرارها وغوامضها على شرح الشيخ حسين بن عبد اللّٰه بن محمد الطيبى المتوفىٰ ٧٤٣ھ كما اعتمد فى ضبط كلمات الحديث ووجوه الأعراب وذكر الاختلاف على شرح الشيخ نور الدين على بن سلطان المعروف بملا على القارى المتوفىٰ ١٠١٤ھ، واستفاد أيضا من اللمعات وهو شرح المشكاة للشيخ عبد الحق الدهلوى ونقل الاقتباسات من كل هذه الكتب كثيرا حسب الموقع والحاجة۔

لم يأل المؤلف جهدا فى مطالعة المراجع الاخرى دون شروح المشكاة۔ وقد نقل فيه من التفاسير وشروح الحديث لكتب اخرى دون المشكاة وايضا عن حكماء الاسلام وجهابذة ائمة الاعلام كحجة الاسلام الغزالى و شيخ الاسلام إبن تيمية و إبن القيم الجوزية، والحافظ إبن حجر العسقلانى، وبدر الدين العينى، ومشاهير الصوفية كا الشيخ محى الدين ابن العربى، والشيخ احمد السرهندى الشهير بمجدّد الف الثانى، والشيخ الشاه ولى الله الدهلوى۔ وقد نهج المؤلف فى شرح المشكاة منهجا صافيا واضحا يتسم بعدم التعصب والجدل، بل تكلم بالأدب الكامل و ذكر اقوال الائمة بالتواضع وهذا هو الشائع فى جميع مؤلفاته ۔

ذكر المؤلف فى مقدمة شرحه بانه بدء بكتابة هذا الشرح فى الثلث الاخير من شهر ربيع الاوّل ١٣٤١ھ لما كان مدرّسا فى دارالعلوم بديوبند وانتهى من كتابته وقت إقامته فى حيدرآباد الدكن فى ٢٧ من محرم الحرام ١٣٤٥ھ. واعترف بفضل المكتبة الآصفية بالدكن فى إكمال كتابه لانه وجد هناك مجموعة كبيرة من كتب نادرة لشروح كتب الحديث وخاصة شروح المشكاة. ووجد بعض النسخ الخطية التى لم تطبع الى ذلك الحين واستفاد من كل ذلك.

قام المؤلف نفسه بطبع الكتب فى ١٣٥٤ھ/١٩٣٢م من دمشق على نفقة المجلس العلمى الشهير بمجلس إشاعة العلوم بحيدرآباد الدكن وطبع الأجزاء الأربعة الأولى. ثم طبع الأجزاء الثلاثة الأخيرة فى لاهور وتولى طبعها بنفسه ايضا، ثم اعيد طبع الكتاب كاملا من لاهور تحت اشراف ابنه الشيخ محمد مالك الكاندهلوى فى ١٩٨٧م بعناية المكتبة العثمانية.

❽ منحة المغيث شرح الفية الحديث

الحافظ زين الدين العراقى يعد احد كبار المحدّثين من القرن الثامن ويكفى لعلو مكانته العلمية ذكر بعض تلامذته الذين علمّهم ورباهم احسن تربية. ومن هؤلاء التلامذة الشيخ على بن ابى بكر الهيثمى المتوفىٰ ٨٠٧ھ، والحافظ ابن حجر العسقلانى المتوفىٰ ٨٥٢ھ اللذان خدما الأمة بعلمهما ورفعا مكانة استاذهما.

الحافظ العراقى ألّف كثيرة منها كتابه "ألفية الحديث" و ميزة هذا الكتاب بأنه كلام منظوم. نظم الحافظ العراقى علوم الحديث فى هذه الألفية التى تحتوى على الف واثنين بيت كتب العلماء لهذا الكتاب شروحا عديدة. فألف الشيخ الكاندهلوى أيضا لهذا الكتاب شرحا وسماه "منحة المغيث شرح الغية الحديث.

هذا الشرح على الفية العراقى من أشرف الشروح و أكملها نفعا لطلاب الحديث

وأصوله بالأخص لغير العرب الذين لا يجيدون اللغة العربية. فهو شرح جامع يحتوى على نكت غريبة لطيفة وعلم النحو والصرف والبلاغة وما الى ذلك. ويجمع أقوالا شهيرة من المعقول والمنقول، ومن الحديث والفقه والكلام. وقد اجاد فى شرح كلمات الالفية بأسرها موضحا كل مبهماتها، مفصلا جميع مجملاتها ومن غير شك منحة منحها الله سبحانه اياه. (٢٧)

⑨ مقدمة الحديث

مقدمة الحديث من أهم مصنفات الكاندهلوى فى علم الحديث وأصوله. والكتاب فريد فى بابه وممتاز فى منهجه. ذكر فيه المؤلف مباحث هامة فى هذا العلم وتتميز هذه المقدمة بميزات كثيرة الخصها فيما يلى:

① كتب فيه الشيخ الكاندهلوى معظم مسائل هذا العلم التى يحتاج اليها الطالب قبل الخوض فى مطالعته للأحاديث النبوية.

ففى الباب الاوّل ذكر معنى الحديث ومفهومه، و تاريخ جمعه وتدوينه وحجيته، وقدّم لإثبات حجيّة الحديث عشرة أدلة عقلية و ردّ على شبهات المعارضين وإذا كانت لهذه الشبهات صلة بسند الحديث. والسند ليس إلّا سلسلة الرجال الموصلة الى المتن. فكتب بعده عن اسماء الرجال.

② وفى الباب الثانى عرّف بالكتب الستة وكتب الحديثية الاخرى المتداولة مع بيان شروطها وميزاتها.

③ وفى الباب الثالث كتب عن عدالة الصحابة والتابعين وذكر طبقاتهم

④ وفى الباب الرابع تكلم عن فقه الحديث، والفرق بين المحدّثين والفقهاء واهميتهما فى مجال الحديث، واحتياج كل واحد منهما للآخر. واثبت حجية القياس وقدم دراسة ممتازه عن الاجتهاد والتلقيد.

⑤ وفى الباب الخامس ذكر صلة الفقه الحنفى بالحديث وكتب عن حياة الإمام أبى حنيفة وأساتذته وتلاميذه وطريقة استنباطه للمسائل الفقهية من الكتاب والسنة، مع ذكر آراء معاصريه حول فقهه وبيّن أن كبار المحدّثين كانوا يستفيدون من كتب اهل الراى. ولم يكن بينهم أى تعصب فى الأخذ عن غيرهم وكلهم كانوا يفضلون العمل بالحديث ولا يتركونه ، كما ذكر مميزات الفقه الحنفى الذى هو الفقة المعمول به فى شبه القارة الهندية والبلاد المجاورة لها. وكانت الحاجة ماسة إلى مثل هذه الكتابة لأزالة التعصب الاعمى بين طوائف المسلمين المختلفة.

⑩ جلاء العينين فى مسئله رفع اليدين

وضح فى هذه الرسالة مسئلة رفع اليدين فى الصلاة كما هو ظاهر من موضوعها. وهذه المسئلة قد اختلف فيها فقهاء المسلمين. كتبها باللغة العربية وهى تحتوى ١٠٧ صفحة.

⑪ الإرشاد فى مهمات الإسناد

رسالة صغيرة للشيخ الكاندهلوى بّين فيها الفروق بين كتب الستة مع مناقشة الاسناد وهى تحتوى على خمسين صفحة وكتبها الشيخ باللغة العربية.

⑫ شرح حديث افتراق الأمة

وهى رسالة صغيرة باللغة العربية ناقش فيها الشيخ الكاندهلوى قضية افتراق الأمة الى مختلف الفرق فى ضوء حديث رسول الله ﷺ - "تفترق امتى الى اثنين وسبعين فرق الخ" وهى مطبوعة. ومما يجدر بالذكر أن جميع مؤلفات الشيخ الكاندهلوى فى الحديث وعلومه التى ذكرتها هى باللغة العربية لكى يستفيد منها علماء شبه القارة وغيرها من البلاد الإسلامية.

الهوامش

١- الحافظ محمد اسماعيل. الفارق بين المنقاد والمآرق (مخطوط. لاهور. مكتبة دارالعلوم الاسلامية) ص٢.

٢- الصديقى. محمد ميان. تذكره مولانا محمد ادريس الكاندهلوى (لاهور. المكتبة العثمانية. الطبعة الاولى ١٣٩٧هـ/١٩٧٧م ص٣٢.

٣- الكاندهلوى. محمد ادريس. مقدمة التفسير (مخطوط. لاهور. مكتبة دارالعلوم الاسلامية) ص١.

٤- تذكره مولانا محمد ادريس الكاندهلوى ص ٣٢.

٥- الحافظ عبد الله. الشيخ محمد ادريس الكاندهلوى وجهوده فى الحديث رسالة قدمت لنيل درجة الماجستير فى الجامعة الاسلامية العالمية. اسلام آباد (غيرمطبوعة) ص١٨.

٦- ايضاً.

٧- هو الشيخ محمد على بن محمد صديق. ولد فى "كاندهلة" ق بمديرية "مظفرنگر" بالهند فى اوّل ربيع الاول سنة ١٣٢٥هـ الموافق ١٢ مارس سنة ١٩١٠م حيث كان والده يمارس مهنة الطب. حفظ الشيخ القرآن الكريم وهو فى العاشرة من عمره. ثم تلقى تعليمه الابتدائى فى "كاندهلة" ثم سافر الى مدرسة مظاهر العلوم بسهار نفور لحصول علوم دينية ومكث هناك اربع سنوات وانتقل من هناك إلى دارالعلوم ديوبند والتحق بها وبقى فيها إلى أن تخرج.

بعد أن تخرج الشيخ من دارالعلوم ديوبند دخل ميدان السياسة وبدأ يلقى خطب سياسة أمام الشعب الهندى. فقبض عليه أوّل مرة بدهلى فى سنة ١٩٣٠م وبقى مسجونا لثلاثة أشهر وبعد أن أطلق سراحه بدأيويد حركة الكشمير بكل ماأوتى من قوة فجاء الشيخ الى مدينة سيالكوت لطلب المساعدات للكشمير والقى فيها خطب حماسية حتى قبض عليه وبقى مسجونا فى هذه المدينة لمدة سنتين وستة اشهر وفيها اطلق سراحه من سجنها اختار الشيخ لاقامة وبقى فيها الى حين الوفاة.

انتدب الشيخ الى دارالعلوم الشهابية فى ١٥ فيراير سنة ١٩٢٩ وظل يديرها إلى ان مات فى

١٦ من وديسمبرسنة ١٩٩٢م وهكذا خدم الشيخ اهل مدينة سيالكوت خدمة علمية واجتماعية وسياسية حوالى ستين سنة وشارك خلالها جميع المحركات ودخل السجن مرات.

من اشهر كتبه تفسير القرآن الكريم السمى معاجم القرآن ولم يكمله وقبطع الى حين وفاته اثنى عشرة مجلد. وئل مجلد يشهل تفسير جزء من القرآن الكريم ونقوش زندان وهى مجموعة مكاتيبه الى اصدقائه، والامام الاعظم ابو حنيفه وعلم الحديث و ارمغان اسلام ، واسلام كا نظام اذكار ويرے معه وسال (لم يطبع) بالاضافة الى كتاباته فى مجلة "الارشاد" التى كان يصدرها شهريا راجع للتفصيل.

٨. الصديقى محمد على ميرے ماه وسال (مخطوط. سيالكوت، مكتبة دارالعلوم الشهابية) ص١، مجلة اردو ڈائجسٹ مايو ١٩٩٤م ص ١٢٩.

٩. تذكره مولانا محمد ادريس الكاندهلوى ص٣١.

١٠. نسبة الى الشيخ معين الدين الجشتى الاجميرى موسس الطريقة الجشتيه احدى الطرق الصوفية فى شبه القارة الهنديه.

١١. الكاندهلوى . محمد ادريس . تفسير معارف القرآن (السند، تندواله يار. المكتبة العثمانية. الطبعة الاولى ١٣٨٣هـ) ١/٢.

١٢. تذكرة مولانا محمد ادريس الكاندهلوى ص ٣٣.

١٣. الصديقى. محمد سعد دكتور. علم تفسير ميں مولانا محمد ادريس الكاندهلوى كى خدمات. رسالة قدمت لنيل درجة الدكتوراه فى جامعة بنجاب لاهور (غير مطبوعة) ص ١٩٨.

١٤. الرضوى. محبوب احمد سيد. تاريخ دارالعلوم ديوبند (ساهيوال. جامعة رشيدية طبعة ١٩٨٠م٩ ص ٢١٩.

١٥. الشيخ محمد ادريس الكاندهلوى وجهوده فى الحديث. رسالة قدمت لنيل درجة الماجستير (غير مطبوعة٩ ص ٢٢، ٢٣.

١٦. فيوض الرحمن. دكتور. مشاهير علماء ديوبند (لاهور. فرنتير پبلشك كمبنى. بدون تاريخ) ١/٤٤٠.

١٧. البخارى. محمد اكبر شاه. تحريك پاكستان اور علماء ديو بند (كراتشى ايچ ايم سعيد ايند كمبنى. الطبعة ان والى ١٩٨٧م٩ ص ٣٣٩.

١٨. الشيخ محمد ادريس الكاندهلوى وجهوده فى الحديث رسالة قدمت لينل درجة الماجستير (غير مطبوعة٩ ص ٢٥.

١٩. محمد ظهير الدين. مولانا محمد ادريس الكاندهلوى كى علمى خدمات اور احوال و آثار. رسالة قُدمت لنيل درجة الماجستير فى جامعة بنجاب لاهور (غيرمطبوعة٩ ص٢٩ وتذكره مولانا محمد ادريس كاندهلوى كى خدمات ص١٩٨.

٢٠. تذكرة مولانا محمد ادريس الكاندهلوى ص ٢٩٢، ٢٩٣.

٢١. المصدر السابق ص ٢٩٣، ٢٩٥.

٢٢. تاريخ دارالعلوم ديو بند ص ٢١٩.

٢٣. تذكره مولانا محمد ادريس الكاندهلوى ص ١٢٩.

٢٤. علم تفسير ميں مولانا محمد ادريس الكاندهلوى كى خدمات ص ٢٥١.

٢٥. الشيخ محمد ادريس الكاندهلوى وجهوده فى الحديث. رسالة قدمت لنيل درجة الماجستير (غير مطبوعه) ص ٧٨، ٧٩.

٢٦. ايضاً.

٢٧. الصديقى، ساجد الرحمٰن. دكتور. حياة الشيخ محمد ادريس الكاندهلوى واعماله فى الحديث مع تحقيق شرحه على الفية العراقى، رسالة قدمت لنيل درجة الدكتوراه فى جامعة بنجاب. لاهور (غير مطبوعة) ص ٤٥

الدفاع الشرعي وأحكامه في حفظ مقاصد الشريعة

دراسة مقارنة

أ. هدايت خان *

موضوع بحثي هو الدفاع الشرعى وأحكامه في حفظ المقاصد الشريعة وهو دفاع عرفته الشريعة الغراء وأقرته بنصوص صريحة، وإذا كانت الشريعة الإسلامية قد أقرت للفرد دفاعه عن نفسه وعرضه وماله، فقد أقرت أيضاً للمجتمع دفاعه عن مقاصد الشريعة التي يسير في ركابها والتي لا يمكن أن يعيش بدونها، ولما كان ذلك لا يكون إلا بالعمل على منع الخبائث وعدم انتشارها والأخذ على يد الظالم.

الأمور الضرورية للناس هي ما تقوم عليها حياة الناس وإذا فقدت أو فقد أمر منها فقدت الحياة أو اختل نظامها وعمت الفوضي والمفاسد.

والأمور الضرورية للناس تنحصر في خمسة أشياء هي:

(أ) الدين (ب) النفس (ج) العقل (د) العرض (هـ) المال.

وحفظ كل واحد من هذه الأمور ضروري للناس يجب مراعاته وعدم الإخلال به. وقد اهتم المسلمون الأوائل بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واعتبروه أساسا من أسس الدين وركيزة من ركائزه، وفي هذا يقول الإمام أبو حامد محمد بن محمد الغزالي: "الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هو القطب الأعظم في الدين وهو المهم الذي ابتعث الله له النبيين أجمعين، ولو طوى بساطة وأهمل علمه وعمله، لتعطلت النبوة وأضمحلت الديانة، وعمت الفترة، وفشت الضلالة، وشاعت الجهالة، واستشرى الفساد واتسع الخرق وخربت البلاد، وهلك العباد ولم يشروا بالهلاك إلا يوم التناد"(١)

---

* المحاضر فى قسم القانون، جامعة العلامة إقبال المفتوحة، اسلام آباد

ولقد أوجبت الشريعة الإسلامية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لتجعل من كل إنسان رقيباً على غيره من الأفراد و الحكام ولتحمل الناس على التناصح والتعاون. وعلى الابتعاد عن المعاصي والتناهي عن المنكرات، ولقد ترتب على إيجاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أن أصبح الأفراد ملزمين بالتعاون على إقرار النظام وحفظ الأمن ومحاربة الإجرام. (٢)

فمن الآيات التي تدل على مشروعية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر قول الله عزوجل: ﴿وَلْتَكُنْ مِنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنْ الْمُنكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ (٣) وكذلك الآية القائلة: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ﴾ (٤)

هذه الآية تُقرر مبادئ على جانب كبير من الأهمية، وتثبت إن خيرية هذه الأمة ليست على أساس اللغة أو على السكن في إقليم بعينه وإنما هى على أساس الصفات التالية وهي:

أ: الإيمان بالله ب: والأمر بالمعروف ج:والنهي عن المنكر

يقول صاحب تفسير المنار: "والظاهر عندى أن تعليل الخيرية بما ذكر هنا ليس لأنه كل السبب في كون هذه الأمة خير أمة أخرجت للناس بل لأن ما كانت به خير أمة لا يحفظ ولا يدوم إلا بإقامة هذه الأصول الثلاثة. وقدم الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر على الإيمان بالله ، لأن الإيمان بالله أمر مشترك فيه بين جميع الأمم السابقة ثم إنه تعالىٰ فضّل هذه الأمة على سائر الأمم فيمتنع أن يكون المؤثر في حصول هذه الخيرية هو الإيمان الذي هو القدر المشترك بين الكل بل المؤثر في حصول هذه الزيادة هو كون هذه الأمة أقوى حالاً في الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر عن سائر الأمم فإذن المؤثر في حصول هذه الخيرية هو الأمر بالمعروف

والنهى عن المنكر. وأما الإيمان بالله فهو شرط لتأثير هذا المؤثر في هذا الحكم لأنه مالم يوجد الإيمان لم يصر شئ من الطاعات مؤثر في صفة الخيرية فثبت أن الموجب لهذه الخيرية هو كونهم آمرين بالمعروف وناهين عن المنكر (٥)

وقول الله تعالى: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾(٦) وقول الله عزوجل: ﴿فَمَنِ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ......﴾ (٧) وقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ إِذَا أَصَابَهُمُ الْبَغْيُ هُمْ يَنْتَصِرُونَ﴾(٨)

وهناك أحاديث مختلفة رويت عن رسول الله ﷺ. وهي تتحدث عن هذا الأمر الهام، وألزم كل شخص أن ينكر المنكر إذا رآه وسيلة يستطيع فما أقل بين الناس من يغير بيده المنكر عندما يراه أو يقوم باستنكاره ويصفه بأنه حرام، أو يكون على الأقل في درجة من درجات الإيمان فيكرهه ويتألم عندما يرى وقوعه.

فالا عتداء على الجماعة أو الفرد المسلم هو مثابة اعتداء على كل الجماعة، ودرع هذا الاعتداء و دفع الظلم يقع على عاتق الجماعة ومنه قول النبي ﷺ: "أنصر أخاك ظالما أو مظلوماً." (٩) يعني إذا كان ظالماً تمنعه من الظلم وإذا كان مظلوماً تمنع الظلم عنه. (١٠)

وقال عليه السلام: "من أذل عنده مسلم فلم ينصره وهو قادر أن ينصره أذله الله على روؤس الخلائق يوم القيامة." (١١) وقوله ﷺ: "من رأى منكم منكراً فليغيّره بيده فإن لم يستطع فبلسانه فإن لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الإيمان"(١٢)

وعن النعمان بن بشير رضي الله عنه قال، قال رسول الله ﷺ: "مثل القائم على حدود الله والمدهن فيها كمثل قومٍ استهموا على سفينة في البحر فأصاب

بعضهم أعلاها وأصاب بعضهم أسفلها وكان الذين فى أعلاها، لا ندعكم تصعدون فتؤذوننا فقال الذين في أسفلها فإنا ننقبها في أسفلها فنستقى. فإن أخذوا على أيديهم فمنعوهم نجوا جميعا، وإن تركوهم غرقوا جميعاً. (١٣)

وقوله عليه السلام: "من رد عن عرض أخيه المسلم كان حق الله عزوجل أن يرد عنه نار جهنم يوم القيامة. (١٤)

ولقد ورد في روايات عديدة أن الذنب الذي يقترفه رجل في الخفاء يكون ضرره على المقترف وحده، ولكن الذنب الذي يقع بصورة مكشوفة وبحيث يمكن للناس أن يمنعوه ولكنهم لا يمنعونه فإذن هذا يكون ضرره عاماً على الجميع.

أما القوانين الوضعية فى هذا الأمر فلم تعرف الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر إلا ابتداء من القرن الماضي حيث بدأت تعترف للأفراد بحق النقد وحق التوجيه، وتعترف الأفراد بالقبض على المجرم في حالة التلبس وتسليمه إلى الجهات التوجيه. (١٥) إذن تمتاز الشريعة الإسلامية من ويوم وجودها بما جاء ت به من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وهي ميزة لم تعرفها القوانين الوضعية قديما.

الدفاع الشرعي عن الدين في الفقه الإسلامي

إن حماية الدين أهم وأكد من حماية سائر الضروريات فإذا كان الدفاع عن النفس والمال والعرض واجب عند الجمهور، فالدفاع عن الدين أولى بالوجوب. ويقول الإمام الشاطبي في ذلك، "إن النفس محترمة محفوظة ومطلوبة الأحياء، بحيث إذا دار الأمر بين إحيائها وإتلاف المال عليها أو إتلافها واحياء المال كان احيائها أولى. فإن عارض بين إحيائها وإماتة الدين، كان إحياء الدين أولى كما جاء في جهاد الكفار وقتل المرتد وغير ذلك" (١٦)

وقال عز الدين عبد العزيز أن "النهي عن الكفر بالله أفضل من كل نهي في

باب النهي عن المنكر" (١٧) قبل ذكر مشروعية العقوبة على جريمة والدفاع الشرعى عنها، نتكلم هنا عن معنى الردة وأركانها.

أولاً: الردة في اللغة

الردة اسم من الا ارتداد، وهو في اللغة الرجوع مطلقاً ومنه لأنه ارتد إلى الوراء بعد أن تقدم للهداية والرشد. (١٨)

ومن ذلك قوله تعالىٰ: ﴿وَمَنْ يرتدد منكم عن دينه فيمت وهو كافر فأولئِك حبطتْ أعمالهم في الدنيا والآخرةِ وَأُولَئِكَ أصحابُ النار همْ فِيْهَا خَالِدُوْنَ﴾ (١٩)

ثانياً: الردة في الشرع

المرتد هو المسلم الراجع عن دين الإسلام سواء دخل في دين آخر أم لا(٢٠)

الردة عند الفقهاء:

تعريف الحنفية: عرفها السمرقندي الحنفي بقوله "الردة عبارة من الرجوع عن الإيمان" (٢١) وعرفها المالكية بقولهم "هي الكفر بعد الإسلام وتكون بصريح و بلفظ يقتضيه و بفعل يتضمنه (٢٢) وعرفها الشافعية بأنها"قطع استمرار الإسلام ودوامه،وتحصل بنية أو قول كفر أو فعل سواء قاله استهزاءآ أو عناداً أو اعتقاداً.(٣٢)

تعريف المرتد عند الحنابلة: هو "أن المرتد هو الراجع عن دين الإسلام إلى الكفر." (٢٤) هؤلاء عرفوا المرتد ولم يعرضوا الردة ولكن المعنى واحد فَيُفهم من تعريف المرتد تعريف الردة.

إذن الردة مقصورة على المسلم ولذا من خرج من دين باطل إلى دين باطل آخر مثله لا يعتبر مرتدا و ذلك كالنصراني إذا خرج من النصرانية مثلا وتهوّد.

التعريف المختار

التعريف المختار هو الذي قال به الشيخ الشربيني الخطيب الشافعي لأنه يشمل أنواع الردة من اعتقاد، وقول وفعل و بذلك تكون الردة في الفعل أو القول أو الاعتقاد أو إنكار أمر معلوم من الدين بالضرورة ولأن مجموع هذه الأفعال والأقوال أو الاعتقادات والشكوك المكفرة هي الجرائم التي تخرج صاحبها عن الملة والدين وتحشره في زمرة الكافرين.

وأيضاً أهل العلم أجمعوا على أن الردة نوع من أنواع الكفر وأنها جريمة توجب قتل صاحبها رجلاً كان أو امرأةً، تواتر ذلك عن الخلفاء الراشدين أبي بكر وعثمان و علي و عن كثير من الصحابة رضوان الله عليهم أجمعين.

أركان الردة

للردة ركنان : **أولهما:** الرجوع عن الإسلام **وثانيهما:** القصد الجنائي. (٢٥)

قال إبن عابدين: "وركنها إجراء كلمة الكفر على اللسان بعد الإيمان وذلك بالنسبة إلى الظاهر الذي يحكم به الحاكم أما ما خفي مما يكون ردة كما لو عرض للشخص اعتقاد باطل أو نوى أن يكفر بعد حين فمرده إلى الله وحده الذي يعلم خائنة الأعين وما تخفي الصدور. (٢٦)

الركن الأول: الرجوع عن الإسلام. الرجوع عن الإسلام يكون على ثلاثة أوجه.

أولها: بالاعتقاد

يعتبر خروجا عن الإسلام كل اعتقاد مناف للإسلام كالاعتقاد بقدم العالم أو باعتقاد أن محمداً كاذب أو أن عليا إله.ويلاحظ أن الاعتقاد المجرد لا يعتبر ردة يعاقب عليها مالم يتجسم في قول أو عمل فإذا اعتقد المسلم اعتقاداً منافيا للإسلام

أيا كان هذا الاعتقاد فهو لا يخرجه عن الإسلام إلا إذا أخرجه من سريرته في قول أو عمل، فإذا لم يخرجه من سريرته فهو مسلم ظاهراً في أحكام الدنيا أما فى الآخرة فأمره إلى الله. (٢٧)

ثانياً : بالقول

يعتبر خروجاً من الإسلام صدور قول من الشخص هو كفر بطبيعته أو يقتضي الكفر. مثلاً إذا استباح أو استحل الشئ المحرم في الإسلام يعتبر مرتداً واجب القتل والدليل لذلك تأويل مانعي الزكاة بعد وفاة النبى ﷺ. ويدعى أن لله شركاء أو يقول بأن لله صاحبة أو ولداً ويدعى النبوة أو يصدق مدعيها أو ينكر الأنبياء والملائكة أو أحدهم أو جحد القرآن شيئاً منه أو جحد البعث أو أنكر الإسلام أو الشهادتين أو أعلن براءته من الإسلام...... (٢٨)

ثالثاً: بالفعل

أي إتيان فعل محرم مستبيحًا إتيانه استهزاء بالإسلام أو استخفافاً أو عناداً ومكابرة كالسجود لصنم أو للشمس أو القمر وكإلقاء المصحف وكتب الحديث في الأقذار أو وطأها أو الاستهزاء بها. ويكون أيضاً بإتيان المحرمات مع استحلال إتيانها كأن يزني الزاني وهو يعتقد أن الزنا غير محرم بصفة عامة أو غير محرم عليه(٢٩) والأمثلة كثيرة في هذا الباب.

الركن الثاني: القصد الجنائي

ويشترط لوجود جريمة الردة أن يتعمد الجاني إتيان الفعل أو القول الكفري وهو يعلم بأنه فعل أو قول كفرى. فمن أتى فعلاً فلا يكفر وكذلك من جرى على لسانه الكفر سبقا من غير قصد لشدة فرح أو وهن أو غير ذلك، كقول من أراد أن يقول

اللهم أنت ربى وأنا عبدك، فقال: أنت عبدى وأنا ربك (٣٠)

ويشترط الشافعي أن يقصد الجاني أن يكفر، فلا يكفى أن يتعمد إتيان الفعل أو القول الكفرى، بل يجب أن ينوى الكفر مع قصد الفعل، وحجته حديث الرسول ﷺ. (إنما الأعمال بالنيات) فإذا لم ينو الكفر فلا يكفر. (٣١)

ويرى أبو حنيفة وأحمد أن فعل الهازل وقوله كفر، فمن تكلم بلفظ كفرى أو أتى بفعل كفرى وهو مختار، يعتبر كافراً ولو لم يقصد معنى الفعل أو القول مادام أنه عارف لمعناه، لأن التصديق وإن كان موجوداً حقيقة إلا أنه زائل حكما، لأن الشارع جعل بعض المعاصى أمارة على عدم وجوده، كما لو سجد لصنم فإنه يكفر وإن كان مصدقاً، لأن ذلك في حكم التكذيب. (٣٢)

مشروعية العقوبة على جريمة الردة من القرآن الكريم

قوله تعالىٰ: ﴿ وَمَن يَرْتَدِدْ مِنكُمْ عَن دِينِهِ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولَٰئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَأُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾(٣٣)

وقوله تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَن يَرْتَدَّ مِنكُمْ عَن دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ أَذِلَّةٍ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٍ عَلَى الْكَافِرِينَ يُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَائِمٍ﴾ (٣٤)

قال القرطبي في تفسير قوله تعالىٰ: (ومن يرتدد) أي يرجع عن الإسلام إلى الكفر ﴿فَأُولَٰئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ﴾ أي بطلت وفسدت ومنه الحبط، وهو فساد يلحق المواشى في بطونها من كثرة أكلها، فتنتفخ أجوافها، وربما تموت من ذلك(٣٥)

وأيضاً قوله تعالىٰ في جريمة الردة ﴿يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَتَسْوَدُّ وُجُوهٌ فَأَمَّا الَّذِينَ اسْوَدَّتْ وُجُوهُهُمْ أَكَفَرْتُم بَعْدَ إِيمَانِكُمْ فَذُوقُوا الْعَذَابَ بِمَا كُنتُمْ تَكْفُرُونَ﴾(٣٦)

مشروعية العقوبة على جريمة الردة من السنّة

① عن ابن عباس رضي اللّه عنه قال: قال رسول الله ﷺ. (من بدل دينه فاقتلوه) (٣٧)

وجه الدلالة: الحديث دليل على أنه يجب قتل المرتد.

② عن عبد الله رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ. (لا يحل دم إمرئ مسلم يشهد أن لا إله إلا اللّه وأن محمد رسول الله إلا بإحدى ثلاث: الثيب الزاني. والنفس بالنفس والتارك لدينه المفارق للجماعة). (٣٨)

مشروعية العقوبة على جريمة الردة من الإجماع

قال ابن قدامة ولقد أجمع أهل العلم على وجوب قتل المرتد، قال الله تعالىٰ : ﴿وَمَنْ يَّرْتَدِدْ مِنْكُمْ عَنْ دِيْنِهٖ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولٰئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْاٰخِرَةِ وَأُولٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيْهَا خَالِدُوْنَ﴾. (٣٩) وقال ﷺ. (من بدل دينه فاقتلوه) وروى ذلك عن أبي بكر وعمر وعثمان وعلي ومعاذ و أبي موسى وابن عباس وخالد رضي الله عنهم وغيرهم، ولم ينكر أحد من ذلك فكان اجماعا. (٤٠)

والقتل عقوبة عامة لكل مرتد سواء كان رجلا أو امرأة شابا أو شيخا، ولكن أبا حنيفة يرى أن لا تقتل المرأة بالردة ولكنها تجبر على الإسلام، وإجبارها على الإسلام يكون بأن تحبس وتخرج كل يوم فتستتاب ويعرض عليها الإسلام، فإن أسلمت، وإلا حبست وهكذا إلى أن تسلم أو تموت. (٤١)ومذهب الجمهور على خلاف مذهب أبى حنيفة وهولاء يفرق بين الرجل والمرأة، وتعاقب بالقتل كما يعاقب المرتد. (٤٢)

وحجة أبي حنيفة أن الرسول ﷺ. نهى عن قتل المرأة الكافرة فإذا كانت المرأة لا تقتل بالكفر الأصلى، فأولى أن لا تقتل بالكفر الطارئ.

وحجة الجمهور أن رسول الله ﷺ قال (من بدل دينه فاقتلوه) وقال (لا يحل دم إمرئ مسلم إلا باحدى ثلاث، الثيب الزاني والنفس بالنفس، والتارك لدينه المفارق للجماعة) ونهى رسول ﷺ عن قتل المرأة مقصود به الكافرة الأصلية، ولا يصلح أن يقاس على الكفر الأصلى الكفر الطارئ، لأن الرجال والنساء يقرون على الكفر الأصلى ولا يقرون على الكفر الطارئ. (٤٣)

الرأي الراجح

لقد رجح الإمام أبو زهرة رأى الجمهور لقوة أدلتهم. (٤٤)

① لأنها مكلفة داخلة في عموم قال النبى ﷺ. (من بدل دينه فاقتلوه).

② أن النبى ﷺ. أمر بالنسبة لأم مروان أن تستتاب فان تابت وإلا قتلت.

③ أما أنها لم تقتل في الحرب فهذه ليست حجة لأننا لا نقتل الرجال أثناء القتال أيضاً لعدم قدرتهم على القتال كالشيوخ ورجال الدين العاكفين في الصوامع.

الدفاع الشرعي عن الدين بين الفقه الإسلامى والقوانين الوضعية

يعتبر المرتد مهدر الدم في الشريعة فإذا قتله شخص لا يعاقب باعتباره قاتلا عمداً، سواء قتله قبل الاستتابة أم بعدها لأن كل جناية على المرتد هدر ما دام باقيا على ردّته. وإهدار الدم المرتد يعتبر في الشريعة من وجهين:

أولهما: أنه كان معصوما بالإسلام فلما ارتد زالت عصمته فأصبح مهدراً.

ثانيهما: أن عقوبة المرتد في الشريعة القتل حداً لا تعزيراً لقوله عليه الصلاة والسلام: "لا يحل قتال امرئ مسلم إلا بإحدى ثلاث، كفر بعد إيمان، وزنا بعد إحصان، وقتل نفس بغير نفس". ولقوله: "من بدل دينه فاقتلوه وعقوبة الحد في الشريعة لا يجوز العفو عنها ولا تأخيرها فيعتبر الجانى

مهدراً لوجوب تنفيد العقوبة فإذا نفذها عليه أى شخص فقتله فقد قتل مهدراً بحد من حدود الله مباح القتل كما لو قتل زانيا محصناً. (٤٥)

يرى فقهاء المذاهب الأربعة أن قتل المرتد للسلطات العامة فإن قتله أحد الأفراد دون إذن هذه السلطات فقد أساء وافتان عليها فيعاقب على هذا لا على فعل القتل في ذاته. (٤٦)

تختلف القوانين الوضعية عن الشريعة الإسلامية في أنها تعاقب على تغيير الدين بالذات، ولكنها تأخذ بنظريه الشريعة وتطبيقها على من يخرج على النظام الذي تقوم عليه الجماعة، فالدولة الشيوعية تعاقب من رعاياها من يترك المذهب الشيوعي وينادى بالديموقراطية أو الفاشية، والدولة الفاشية تعاقب من يخرج على الفاشية وينادى بالشيوعيه. (٤٧) فالخروج على المذهب الذي تقوم عليه النظام الاجتماعى يعتبر جريمة في القوانين الوضعية وعقوبتها الإعدام أي القتل. (٤٨)

إذن الخلاف بين الشريعة الإسلامية والقوانين الوضعية في هذة المسألة خلاف في تطبيق المبدأ وليس خلافا على ذات المبدأ، فالشريعة الإسلامية تجعل الإسلام أساس النظام الاجتماعي، فكان من الطبيعي أن تعاقب على الردة لتحمي النظام الاجتماعي.

والقوانين الوضعية لا تجعل الدين أساساً للنظام الاجتماعي وإنما تجعل أساسه أحد المذهب الاجتماعية فكان من الطبيعي أن لا تحرم تغيير الدين.(٤٩)

أحكام الدفاع الشرعي عن نفس الغير في الفقه الإسلامي

قد اتفق الفقهاء على أن الدفاع الشرعي عن نفس الغير واجب حتى لو أدى إلى قتل المعتدى بشرط سلامة المدافع حيث لا يلزم بأن يجعل روحه وفاء لروح غيره لأنه لا يلزم أن يؤثر حق نفسه على نفس غيره، وإذا لم يأمن الضرر لم يجب

بل يجوز له. ولتوضيح ذلك أذكر بعض أقوال الفقهاء في الدفاع الشرعي عن نفس الغير في الفقه الإسلامي.

قال أبو حنيفة رحمة الله "في رجل شهر على المسلمين سيفاً قال حق على المسلمين أن يقتلوه ولا شئ عليهم."

وفي قوله "عليهم أن يقتلوه إشارة إلى أنه يجب عليهم أن يقتلوه دفعاً للشر عن أنفسهم لأن دفع الشر واجب وجاز لغيرهم أن يعينوهم على ذلك حتى يدفعوا الشر عنهم لقوله عليه الصلاة والسلام (أنصر أخاك ظالماً أو مظلوماً) وأيضا استدلوا بقوله تعالى: ﴿فَقَاتِلُوا الَّتِى تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ﴾ .(٥٠)

وقال الشافعية بالوجوب قطعا عند البعض وباشتراط عدم كون الصائل مسلماً وإلا كان الدفع جائزا "والدفع عن نفس غيره إذا كان آدميا محترما ولو رقيقا كهو عن نفسه حتى لو رأى أجنبى شخصاً يتلف حيوان نفسه إتلافا محرما وجب عليه دفعه على الأصح." (٥١)

والدفع عن غيره سواء في الآدمي المسلم والمحترم والذمي كهو عن نفسه جوازا ووجوبا حيث أمن على نفسه ولو صال حربى على حربى لم يلزم المسلم دفعه عنه. (٥٢) وقال المالكية "أنه إذا خاف هلاك أو شديد أذى بجرح نفسه أو لأحد من أهله وجب الدفع وإلاجاز." (٥٣) وقال الحنابلة "يلزم الدفع عن نفس غيره على الصحيح من المذاهب. (٥٤)

أحكام الدفاع الشرعي عن نفس الغير في القانون الوضعي

يعترف قانون العقوبات الباكستاني وقانون العقوبات المصرى بهذا المبدأ. أي الدفاع الشرعي فى نفس الغير حيث تنص المادة (٩٧) من قانون العقوبات الباكستاني والمادة (٢٤٥) المصرى على أنه.

لا عقوبة مطلقا على من قتل غيره أو أصابه بجراح أو ضربه أثناء استعماله حق الدفاع الشرعي عن نفسه أو ماله أو عن نفس غيره أو ماله. (٥٥)

وجاء في شرح قانون العقوبات الباكستاني (لكل شخص حق الدفاع عن جسمه و جسم شخص آخر ضد أية جريمة تؤثر عليه أو على غيره) (٥٦) ويجيز قانون العقوبات الباكستاني قتل المعتدي إذا لم يمكن دفعه إلا بالقتل حيث تنص المادة. (١٠٠)

"أن الدفاع الشرعي لا يمتد إلى القتل عمداً إلا إذا كان الفعل المراد دفعه واقعا تحت وصف من الأوصاف الآتية وذلك مع مراعات القيود المبنية في المادة(٩٩) من هذا القانون.

الحالات التى تجيز القتل هي

① التعدي الذي يتخوف أن يحدث منه الموت إذا كان بهذا التخوف أسبابا معقولة

② التعدي الذي يتخوف أن يحدث منه جراح بالغة إذا كان لهذا التخوف أسبابا معقولة.

③ التعدي يقصد الاغتصاب.

④ التعدي يقصد إشباع شهوة غير طبيعية.

⑤ الخطف أو الا ختطاف.

⑥ التعدي يقصد الحبس غير مشروع. (٥٧)

فالقانون المصرى كالقانون الباكستاني في حق استعمال القوة اللازمة لدفع كل فعل يعتبر جريمة على النفس وهذا الحق كل يحصل للإنسان ضد الاعتداء عليه كذلك يحصل له ضد الاعتداء على غيره بل وجميع القوانين الحديثة متفقة في هذا المبدأ.

أحكام الدفاع الشرعي عن نفس الغير بين الفقه الإسلامى والقوانين الوضعية

اتفقت القوانين الوضعية مع الشريعةالإسلامية في الدفاع الشرعي عن نفس الغير و في إباحة قتل المعتدي إذا لم يمكن دفعه إلا بالقتل.

ولكن تختلف القوانين الوضعية عن الشريعة الإسلامية في نطاق الدفاع الشرعي العام وفي وجوبه عن النفس فهو أوسع في الفقه الإسلامى عن نطاق في القوانين الوضعية. إن الشريعة الإسلامية تبيح دفع الصائل عن نفس الحيوان إذا كان قتله بغير مشروع ولو كان الصائل مالكا له: لأن قتل الحيوان بغير مشروع منكر، وعلى كل مسلم أن يدفع المنكر بينما القانون الوضعي لا يعترف بهذا المبدأ، حتى أن بعض القوانين تبيح قتل الإنسان برضاه أي فلا يعتبره جريمة، بدليل أن الإنسان مالك لنفسه يفعل فيها ما يشاء فكيف يمنع القانون مالك الحيوان من قتله بغير سبيل مشروع، أما الإسلام فهو يحترم الروح ولو كان لغير الإنسان، الاعتداء على النفس منكر و دفع المنكر واجب.

أحكام الدفاع الشرعي عن عرض الغير في الفقه الإسلامي

مصدر شرعية الدفاع عن عِرض الغير قول الرسول ﷺ. (من رد عن عرض أخيه المسلم كان حقا على الله عزوجل أن يرد عنه نار جهنم يوم القيامة) (٥٨) وقد جاء ت عبارات الفقهاء مؤكدة لوجوب الدفاع عن عرض الغير، وقرر الفقهاء إباحة القتل دفاعا عن العرض إذا تعين القتل وسيلة للدفاع.

ففي مذهب الأحناف "رجل رأى رجلاً مع إمرأته يزني بها أو يقبلها أو يضمها إلى نفسه وهي مطاوعة فقتله أو قتلها لا ضمان عليه ولا يحرم من ميراثها إن أثبته بالبينة أو بالإقرار." (٥٩)

ولا يشترط إحصان الزاني أو المرأة، لأنه ليس من الحد بل من النهى عن المنكر، وإذا وجد رجلاً مع امرأة لا تحل له قبل أن يزني بها فهذا لا يحل قتله إذا علم أنه ينزجر بغير القتل سواء كانت أجنبية عن الواحد أو زوجة له أو محرما منه. أما إذا وجده يزني بها فيحل له قتله. (٦٠)

أما رأي المالكية والحنابلة فيوافق رأى الحنفية في هذا الباب حيث قال المالكية "فإن قتله كان عليه القود إلا أن يكون معه شهود على دخول الفرج فلا يكون عليه قود و إنما عليه الأدب من السلطان لإ فتياته عليه بتعجيل قتله." (٦١)

وقال الحنابلة بوجوب الدفاع عن عرض الغير مع ظن السلامة. ويجب على كل مكلف الدفع عن حرمة غيره وكذا ماله مع ظن سلامتها وإلاحرم. (٦٢)

وقال ابن قدامة "وإذا صال على إنسان صائل يريد ماله أو نفسه ظلماً أو يريد امرأة ليزني بها فلغير المصول عليه معونته في الدفع"(٦٣) وأيضاً قال "وإذا وجد رجلاً يزني بامرأته فقتله فلا قصاص عليه ولادية واستدل بقصة عمر رضي الله عنه بينما هو يتغدي يوماً إذا أقبل رجل يعود و معه سيف مجرد ملطخ بالدم فجاء حتى قعد مع عمر فجعل يأكل و أقبل جماعة من الناس فقالوا يا أمير المؤمنين إن هذا قتل صاحبنا مع امرأته فقال عمر ما يقول هؤلاء؟ فقال الرجل: ضربت فخذي إمرأتى باليسف فإن كان بينهما أحد فقد قتلته، فقال لهم عمر: ما يقول الرجل؟ فقالوا ضرب بسيفه قطع فخذي إمرأته فأصاب وسط الرجل فقطعه اثنين، فقال عمر للرجل، إن عادوا فعد، وأهدر دم القتيل." (٦٤)

وقال الشافعية بوجوب الدفاع عن عرض الغير، وقيدوا ذلك إذا لم يخف على نفسه فإن خاف لا يجب عليه لحرمة الروح ولا فرق بين أن يكون الصائل كافراً أو بهيمة والدفع عن غيره كهو عن نفسه. (٦٥)

فيظهر من آراء الفقهاء أن ليس على قاتل الزاني المحصن قصاص ولا دية، لأن الزاني المحصن يصبح بزناه مباح القتل ولما كانت عقوبة الزنا من الحدود، والحدود لا يجوز تأخيرها عنها فإن قتل الزاني المحصن يعتبر واجبا لا بد منه إزالة للمنكر وتنفيذا لحدود الله عند مالك وأبي حنيفة وأحمد. (٦٦)

يتفق الرأى الراجح في مذهب الشافعي مع الرأى السابق (٦٧) أما إذا كان الزاني غير محصن فعقوبته الجلد فقط، فمن قتله فى غير حالته التلبس اعتبر قاتلاً عمداً وأقيد به لأنه قتل معصوم الدم وهذا متفق عليه بين الأئمة الأربعة.(٦٨)

وإذا قتل الزاني غير المحصن في حالته التلبس فلا عقوبة على قاتله عند مالك وأبي حنيفة وأحمد وحجتهم في ذلك قضاء عمر رضي الله عنه وأصحاب هذا الرأى لا يفرقون بين الزنا بأجنبية أو بغير أجنبية ويبيحون قتل الزاني غير المحصن رجلاً كان أو إمراة في حالة التلبس مطلقا وهذا هو الرأى الراجح وهم يرون قتل الزاني غير المحصن في حالة التلبس تغييرا للمنكر باليد وهو واجب على من استطاعه. (٦٩)

وأما الشافعي رحمة الله فلا يرى قتل الزاني غير المحصن في حالة التلبس إلا إذا لم يمكن منعه عن الجريمة إلا بالقتل وفيما عدا هذا يعتبر قتله جريمة يعاقب عليها بعقوبة القتل العمد سواء كانت هناك حالة استفزاز أو لم تكن، لأن الا ستفزاز لا يبيح القتل وأيضا دفع المنكر لا يبيح القتل إلا إذا كان القتل هو الوسيلة الوحيدة لدفع المنكر. (٧٠)

إثبات الدفاع عن العرض في الشريعة الإسلامية

إذا كان الاعتداء بفاحشة فالدفاع عن العرض واجب باتفاق الفقهاء، فمن دافع عن عرضه أو عرض غيره فقد أدى واجبا عليه فيثاب به عند الله فضلا عن أن

يكون عليه أى مسئولية إذا لم يتجاوز في حدود الدفاع الشرعي ولكن هذا حكم ديانة، أما قضاءً فلا يكفى للتبرير مجرد ادعاء أنه قد ارتكب هذه الجريمة في سبيل نفاذ الدفاع الشرعي العام ولا يعفي من مسؤلية أية جريمة ارتكبها مالم يثبت بالبينة. كما قال النبي ﷺ. (لو يعطى الناس بدعواهم لادعى ناس دماء رجال و أموالهم. (٧١)

وقال ابن قدامة "وإذا قتل رجلاً وادعى أنه وجده مع إمراته أو أنه قتله دفعاً عن نفسه أو أنه دخل منزله يكابر على ماله فلم يقدر على دفعه إلا بقتله لم يقبل قوله إلا ببينة، ولزمه القصاص و روى ذلك عن علي رضي الله عنه وبه قال الشافعي وأبو ثور وابن منذر ولا أعلم فيه مخالفا، وسواء وجد المقتول في دار القاتل أو في غيرها أو وجد معه سلاح أو لم يوجد. (٧٢) وقال أيضا وإذا قتل رجلا وادعى على أنه وجده مع امرأته فأنكر وليه فالقول قول الولى. (٧٣)

وجاء في تبصرة الحكام "سئل عن رجل وجد رجلاً عنه زوجته فقاتله فكسر رجله أو جرحه هل عليه قصاص: لا، وهو جبار لاشئ عليه فيما دون النفس، فإن قتله كان عليه القود إلا أن معه شهود على دخول الفرج في الفرج فلا يكون عليه قود، إنما عليه الأدب من السلطان لإ فتياته عليه بتعجيل قتله. (٧٤)

أحكام الدفاع عن عرض الغير في القانون الوضعي

إن القانون الوضعي لم ينص على الدفاع عن العرض أو عن عرض الغير وإنما اقتصر في ذلك على ذكر الدفاع عن النفس أو عن نفس الغير والمال أو مال الغير فقط. بل جعل الدفاع عن العرض كالدفاع عن النفس لأن الاعتداء على العرض في نظر القانون الوضعي ضرر جسمي يدفع عنه باعتباره ضرراً جسميا، والزنا يعد ضرر جسمي في حالة الزنا كرها بدون رضا أو كان الرضا معيبا، ولذا ذكر فقهاء

القانون حكم الاعتداء بالزنا في موضع الاعتداء على النفس كما تنص المادة(١٠٠) من قانون العقوبات الباكستاني والمادة (٢٤٩) من قانون العقوبات المصري تنص على أن حق الدفاع الشرعي عن النفس أو عن نفس غيره لا يجوز أن يبيح القتل العمد إلا إذا كان مقصوداً به دفع أحد الأمور الآتية ومنها:

① فعل يتخوف أن يحدث منه الموت أو جراح بالغة إذا كان لهذا التخوف أسبابا معقولة.

② إتيان امرأة كرها أو هتك عرض إنسان بالقوة.

③ اللواط.

④ اختطاف إنسان. (٧٥)

ولا يعاقب القانون الهندى ، من وطى أنثى برضاها ولم يكن هناك اعتداء على حق الزوجية، لأن ذلك ليس بجريمة. (٧٦)

وأما قانون العقوبات الباكستاني فيعاقب على كل أنواع الجرائم بالعقوبات التي حددتها الشريعة الإسلامية فيعاقب قانون العقوبات الباكستاني الزاني غير المحصن بعقوبة الجلد والزاني المحصن بعقوبة الرجم ويعاقب على الفاحشة بكل أنواعها(٧٧)

ولا فرق بين أن يكون الزنا بالرضا أو بدون الرضا في جرائم الزنا ١٩٧٩م في قانون العقوبات الباكستاني.

مقارنة الدفاع الشرعي عن عرض الغير في الفقه الإسلامى مع القوانين الوضعية

❶ الفرق الأول: الإحصان

تختلف جريمة الزنا في الشريعة الإسلامية عنها في القوانين الوضعية،

فالشريعة الإسلامية تعتبر كل وطء محرم زنا سواء حدث من متزوج، أما القوانين الوضعية فلا تعتبر كل وطء محرم زناء، وأغلبها يعاقب بصفة خاصة على الزنا الحاصل من الزوجين فقط كالقانون المصري والقانون الفرنسي، ولا تعتبر ماعدا ذلك زنا وإنما تعتبره وقاعاً أو هتك عرض. (٧٨)

❷ الفرق الثاني: الرضا

ولا يبيح القانون المصري والقانون الهندى الدفاع عن عرض الغير إلا إذا كان في حالة الاغتصاب فإن كان بالتراضي فلا عقاب عليه مالم يكن الرضا معيبا ولا يعتبر القانون الوضعي الزنا كجريمة بل يعتبر الزنا ضرر جسمي إذا كان يحدث بدون الرضا ويدفع عن هذه الجريمة كضرر جسمي.

ويدخل اللواط في هتك العرض طبقاً لقانون العقوبات المصري سواء لاط الفاعل بإمراة أو برجل. يعاقب القانون الوضعي الرجل والمرأة معاً في حالة فلا يعاقب القانون الوضعي إلا طرفا واحداً هو الفاعل سواء أتى المفعول به في القبل أو في الدبر، وعلة ذلك أن القانون يبيح الفعل طالما كان مصحوبا برضا المفعول به، فإن كان رضاه منعدما أو معيبا اعتبر مجنيا عليه لا جانيا. (٧٩)

ولكن رضا الزانية لا يبيح الزنا في الشريعة الإسلامية مادام محرماً شرعاً فإن فعله فهو منكر ودفع المنكر واجب عل كل شخص استطاع دفعه.

❸ الفرق الثالث: حق المجتمع

أساس الدفاع عن العرض في الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي حق المجتمع لذلك تعاقب الشريعة الإسلامية على الزنا باعتباره ماساً بكيان الجماعة وسلامتها، لأن عقوبة الزنا من حقوق الله تعالىٰ ويتحقق بها مصلحة الجماعة وحفظ

النظام العام فيها، والزنا اعتداء شديد على نظام الأسرة، والأسرة هي الأساس الذي تقوم الجماعة به. أما الدفاع الشرعي عن العرض في القوانين الوضعية فأساسه أن الزنا من الأمور الشخصية تمس علاقات الأفراد ولا تمس الجماعة، فلا معني للدفاع عن العرض مادام يرتكب الزنا عن تراض. (٨٠)

أحكام الدفاع عن مال الغير في الفقه الإسلامي

إن الفقه الإسلامي يحرم الاعتداء على المال كما يحرم الاعتداء على النفس والعرض ويستدل على ذلك قوله تعالىٰ: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ.........الخ﴾ (٨١) وقال تعالىٰ: ﴿يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِّنْكُمْ﴾ (٨٢)

ومن حديث الرسول ﷺ: عن أبي هريرة (رضي الله عنه) قال: قال رسول الله ﷺ (المسلم أخو المسلم لا يخونه ولا يكذبه ولا يخذله، كل المسلم على المسلم حرام عرضه وماله ودمه) (٨٣) وعنه أن رسول الله ﷺ قال (إن أحدكم مرأة أخيه فإن رأى به أذىً فليمطه عنه) (٨٤)

إذن الاعتداء على المال منكر و دفع المنكر واجب على من استطاع دفعه. أما أقوال الفقهاء في الدفاع عن مال الغير فقال الإمام السرخسي من الحنفية "إذا قطع اللصوص الطريق على قوم فلهم أن يقاتلوهم دفعاً من أنفسهم وأموالهم قال عليه السلام (من قُتل دون ماله فهو شهيد) وإذا استعانوا بقوم عن المسلمين لم يحل لهم أن يعينوهم ويقاتلوهم معهم وإن أتوا على أنفسهم لأن النهى عن المنكر فرض و بذلك وصف الله تعالىٰ هذه الأمة بأنهم خير أمة فلا يحل لهم أن يتركوا ذلك إذا قدروا عليه) (٨٥)

وقال الشافعية بوجوب الدفع عن مال الغير إذا أمكن بلا مشقة وبدون

خسران مال أو نقص جاه (٨٦) وقال الشيخ القليوبي فى حاشيته على منهاج الطالبين"والدفع عن غير كهو عن نفسه أي ذاتها أو ما تعلق به من مال.(٨٧)

وقال الحنابلة بوجوب الدفع عن مال الغير مع ظن سلامة الدافع وبالجواز مع ظن سلامة المال والمدافع على رأى آخر. أما القول بالوجوب فقال ابن نجار "ويجب الدفع عن مال غيره مع ظن سلامته وإلا حرم." (٨٨)

أما القول بالجواز فقد جاء في حاشية المقنع لا بن قدامة "يلزمه الدفع عن مال غيره مع ظن سلامته الدافع و ذكر جماعة يجوز مع ظن سلامة الدافع وإلا حرم ونقل أحمد والترمذي وغيره لا يقاتله لأنه لم يبح له قتله لمال غيره وأطلق صاحب التبصرة والشيخ تقي الدين لزومه عن مال غيره. (٨٩)

ولو عرض اللصوص لقافلة جاز لغيرهم الدفع عنهم لأن النبي ﷺ قال (أنصر أخاك ظالما أو مظلوما) (٩٠) ولأنه لو لا التعاون لذهبت أموال الناس و أنفسهم (٩١) إذن الدفع يجب على كل واحد مهما قدر على حفظ ماله من الضياع من غير أن يناله تعب في بدنه أو خسران في ماله أو نقصان في جاهه، فذلك القدر واجب في حقوق المسلم بل هو أقل درجاتها، والأدلة الموجبة لحقوق المسلمين كثيرة، وهذا أقل درجاتها وهو أولى بالإيجاب من رد السلام، (٩٢) فان الأذى في هذا أكثر من الأذي في ترك رد السلام، ولا يجب الدفاع عن مال الغير عند عدم الأمن أو فقدان القدرة على عرضه وماله ومع احتمال الأذي الشديد فهو حرام، و عند عدم الأمن أو فقدان القدرة على عرضه وما له ومع احتمال الأذي الشديد فهو حرام، وعند التعارض بين الدفاع عن العرض والمال يقدم الدفاع عن العرض لأهميته وللنصوص المرخصة بالمال دون النفس والعرض. وأما الإمام ونوابه فيجب عليهم الدفع عن أموال رعاياهم وكذا إن كان ماله و تعلق به حق الغير كرهن وإجارة. (٩٣)

أحكام الدفاع الشرعي عن مال الغير في القانون الوضعي

إن قانون العقوبات الباكستاني يسمح لكل شخص حق الدفاع عن ماله وعن مال غيره. حيث تنص المادة (٩٧) من القانون الباكستاني على أن "لكل شخص حق الدفاع عن ماله و عن مال غيره ضد كل اعتداء يعد جريمة حسب تعريف السرقة أو النهب أو الإساءة أو التعدي الجنائى أو الشروع في إرتكاب هذه الجرائم. أما جرائم المال التي يباح الدفاع عنها فهي جرائم السرقة. واغتصاب المال والسندات بالتهديد وجرائم التعدي الجنائى: هي جرائم انتهاك حرمة ملك الغير ودخول منزل بقصد ارتكاب جريمة.

والجرائم التي تبيح القتل في القانون الوضعي

نصت المادة (١٠٣) من قانون العقوبات الباكستاني على أنه "لا يمتد حق الدفاع عن المال إلى الموت عمداً إلا إذا كانت الجريمة المراد دفعها واقعة تحت أحد الأوصاف الآتية وذلك مع مراعات القيود التي ذكرت في المادة (٩٩)

① النهب والاغتصاب.

② الكسر المنزلي ليلاً.

③ الإتلاف بواسطة وضع النار في أي بناء أو خيمة أو سفينة.

④ السرقة أو الإتلاف أو التعدي المنزلي في الظروف التي تسبب عقلاً خوفاً من الموت أو الأذي الجسيم. (٩٤)

ونصت المادة (٢٥٠) من قانون العقوبات المصري على هذه الأمور التي يبيح القتل عمداً فيها (٩٥) وهناك جرائم المال التي تبيح استعمال القوة اللازمة لرد الاعتداء ولكن لا تبيح القتل لدفعها ولا حاجة لتفصيلها هنا.

أحكام الدفاع عن مال الغير في الشريعة الإسلامية مقارنة مع القوانين الوضعية

إن القوانين الوضعية الحديثة متفقة مع الشريعة الإسلامية في إباحة القتل دفاعاً عن مال الغير في جرائم محصورة. ولكن الشريعة الإسلامية توسعت في إطلاق إعطاء الحق بالقتل للدفاع عن مال الغير أكثر من القانون الوضعي.

والواقع أن إطلاق الشريعة الغراء حالات الدفاع الشرعي بالقتل طالما تعين القتل وسيلة للدفاع بأن كان لازماً لدرء الاعتداء، ومتناسبا معه، هو الموقف السديد، لأنه قد يدخل في الحصر جرائم تافهة لا تبرر القتل، ومثال ذلك الجريمة المنصوص عليها في المادة (٢٥٩) من قانون العقوبات المصري حيث يرى البعض بحق أنها جريمة تافهة لاتقاس خطورتها بخطورة باقي الجرائم التي بررت إباحة القتل دفعاً لها. (٩٦) في حين قد لا يشمل الحصر جرائم أخرى لها من الخطورة ما يوجب تبرير القتل وسيلة لدفع خطرها.

ولذلك ذهب أحد أعلام قانون العقوبات في مصر إلى تفضيل مسلك قوانين لبنان و سوريا والأردن التي لم تحدد حالات الدفع بالقتل حيث يقول أنه نظر أفضل من إيراد حالات معينه قد لا يكون القتل مبرراً رغم توافر لها وقد يوجد غيرها مما يبرر القتل. (٩٧)

أحكام الدفاع الشرعي عن العقل في الفقه الإسلامي

إن العقل هو نعمة من نعم الله الجليلة، فهو الذي يميّز به المرء بين الهدي والضلال ، والخير والشر والطيب والخبيث، وهو مناط التكليف، وبه فضَّل الله الإنسان على بقية أنواع. ولذا حرم الله تعالىٰ كل ما يضر العقل أو يؤثر عليه ولا أضر على العقل من أم الخبائث وهي الخمر وما لحق بها من كل مسكر والمخدرات.

قال الإمام الشاطبي "إن مصالح الدين والدنيا مبنية على المحافظة على الأمور الخمسة وهي الدين والنفس والعقل والمال والعرض...... فلو عدم الدين عدم ترتيب الجزاء المرتجي ولو عدم المكلف لعدم من يتدين ولو عدم العقل لا رتفع التدين ولو عدم النسل لم يكن في العادة بقاء ولو عدم المال لم يبق عيش......" (٩٨)

إذن لا بد من تعريف الخمر والمخدرات وحكمها في الشريعة الإسلامية.

أولا: تعريف الخمر لغة واصطلاحا

تعريف الخمر لغة: هي مأخوذة من خمر إذا ستر ومنه خمار المرأة وكل شئ غطا فقد خمره والخمر تخمر العقل أي وتستره فلذلك سميت بهذا الإسم. (٩٩)

تعريف الخمر عند الفقهاء

عند الحنفية: ذهب الإمام أبو حنيفة إلى أن الخمر هي النئ (بكسر النون وسكون الياء والهمزة) من ماء العنب إذا أغلا واشتد وقذف بالزبد(١٠٠)

وقال الصاحبان: إذا اشتد صار خمراً ولا يشترط فيه القذف لأن اللذة المطربة والقوة المسكرة تحصل بشدة الشراب وهي المؤثرة في إيقاع العداوة وصد عن ذكر الله.(١٠١)

تعريف الخمر عند الجمهور: ذهب الشافعي ومالك وأحمد إلى أن الخمر هو ما أسكر سواء كان عصيرا أو نقيعا من العنب أو من غيره مطبوخا أو غير مطبوخ، والمعلوم أن كل من شأنه أن يسكر يعتبر خمرا فلا عبرة بالمادة التي أخذت منه فما كان مسكرا من أي نوع من الأنواع فهو خمر، ويستوى في ذلك ما كان من العنب أو التمر أو العسل أو الحنطة أو الشعير أو غير هذه الأشياء. (١٠٢)

التعريف الراجح

هو الذي قال به الأمة الثلاثة: قال الشهيد عبد القادر عودة، أن رأى الأئمة الثلاثة هو المتبع في العالم الإسلامي (١٠٣) وقال أبو زهرة أن رأى الجمهور هو الأنسب لروح العصر فإنه قد جدت أنواع كثيرة من المسكرات لا تحصى، ولكن تتفق مع المعني وهو الإسكار الذي هو سبب التحريم. (١٠٤)

تعريف المخدر لغة

المخدر الكسل والفتور فيقال خدرت عظامه أو هو خدر كأنه ناعس والخادر الفاتر الكسلان. (١٠٥)

ومعناه في الاصطلاح

إن الفقهاء ذهبوا إلى أن المخدر هو المادة التي يترتب على تناولها كسل وفتور أو تغطية العقل. (١٠٦)

أنواع المخدرات

ذكر الفقهاء هذه الأنواع على النحو التالي:

① البنج: نبات يسمى في العربية شيكران أو سيكران.

② الحشيش: من ورق القنب الهندي.

③ الأفيون: يستخرج منه عصارة الخشخاش. (١٠٧)

مشروعية تحريم الخمر في الفقه الإسلامي

تحريم الخمر يتفق مع مقاصد الشريعة وقد حرمت الشريعة شرب الخمر لحفظ عقل الإنسان لأن شرب الخمر يضعف الشخصية ومقوماتها ويذهب العقل.

أولاً: تحريم الخمر من القرآن : وورد تحريم الخمر بطريقة التدرج وفيه قوله تعالى ﴿يَسأَلُونَكَ عَنِ الْخَمرِ وَالْمَيْسرِ قُلْ فِيهِما إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا﴾. (١٠٨)ثم نزل الله عزوجل ﴿ يَآأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لاَ تَقْرَبُوا الصَّلاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى......﴾ .(١٠٩)

ثم نزل حكم الله بتحريمها نهائيا ﴿يَآأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالأَنْصَابُ وَالأَزْلاَمُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ .(١١٠)

ثانيا: تحريم الخمر من السنة

① وعن إبي هريرة رضي الله عنه أن الرسول ﷺ قال (لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن ولا يسرق السارق حين يسرق وهو مؤمن ولا يشرب الخمر حين يشرب وهو مؤمن). (١١١)

② وعن أنس رضي الله عنه أنه ﷺ قال (لعن في الخمر عشرة عاشرها ومعتصرها وشاربها وحاملها والمحمول إليه وساقيها وبائعها وأكل ثمنها والمشترى لها والمشترى له). (١١٢)

ثالثا: تحريمه من الإجماع

الإجماع: أجمع المسلمون على تحريم الخمر وقالوا بنجاستها ولم يوجد من خرج على هذا الإجماع إلى يومنا هذا. (١١٣) وحكم كل مسكر الذي يؤثر مثل الخمر فحكمه كحكم الخمر في التحريم. ويجب الدفاع الشرعي فيه.

والعقل ضرورة من الضرورات الخمسة التي يجب صيانها من الضياع، والتي جاءت الشرائع كلها للمحافظة عليها، والاعتداء عليه اعتداء على الدين كما قال الشاطبي "لو عدم العقل لا رتفع التدين". (١١٤)

والفقهاء أفردوا أحكامه بأبواب وفصول مستقله لأنه ضرورة مستقلة من الضرورات الخمسة ويقول علماء الاجتماع لكي يكون المجتمع الإنساني على غاية من النظام والترتيب. يلزم تعكيره بأعمال تخل بهذا النظام ، وكل مجتمع مثالى لا بد له من مقومات تتكون من صفات يتحلى بها أفراد هذا المجتمع كالأمانة والرزانة والعفة والشرف، والمروءة وإذا فقد المجتمع هذه الصفات، اختل نظامه وعند ذلك تصبح الفوضى سائدة، والفوضى تخلق التفرقة تهئ السبيل للاعداء للتمكن من الأمة واستعارها والخمر يفقد المجتمع هذه الصفات التي لا يكون مجتمعا إلا بها. (١١٥)

فمن أراد أن يكره غيره على شرب مسكر أو أن يشربه برضاه فهذا اعتداء على العقل ولا بد من الدفاع عنه حسب ترتيب استعمال وسائل الدفاع الشرعي.(١١٦)

الدفاع الشرعي عن العقل في القانون الوضعي والمقارنة مع الشريعة الإسلامية

إن القانون الوضعي لايعاقب شارب الخمر، إذا لم تعدي ضرره إلى الآخرين فشرب الخمر ليست جريمة في القانون الوضعي ولا يعاقب شارب الخمر إذا لم يتعد ضرره إلى الآخرين، وإذا تعدى ضرره إلى الآخرين فيعاقب القانون شارب الخمر بالحبس أو الغرامة كما تنص المادة (١٠٠) من قانون السيارات ١٩٨٥م (أي شخص إذا كان يسوق السيارة في حالة سكر وهو لا يستطيع أن يسوق السيارة فيعاقب بالحبس لمدة أكثرها ستة أشهر أو بالغرامة التي تصل إلى ألف روبيه أو بالحبس مع الغرامة. (١١٧)

إذن شرب الخمر في حد ذاته ليست جريمة في نظر القانون الوضعي بل الجريمة هي أن تؤدى إلى الإضرار بالآخرين. أما الشريعة الإسلامية تعاقب شارب

الخمر حتى ولو لم يضر بالآخرين ؛ لأن شرب الخمر جريمة في حد ذاتها في نظر الشريعة الإسلامية وتعاقب شاربها لمجرد شربها إن ثبت بالشاهدين سواء أضر بالآخرين أم لم يضر. فالشريعة الإسلامية الغراء تفوق القانون الوضعي في هذا المجال لأنها تحترم عقول الإنسانية وتقوم بصيانتها من كل ضرر واعتداء يضيع صلاحيتها، لأن العقل هو مدار التكليف لأحكام الشريعة الإسلامية فلكل شخص حق بل عليه واجب أن يمنع معتدى على العقل استدلالاً بالحديث. من رأى منكم منكرا فليغيره بيده...... إلخ). (١١٨)

تسبيح للمهدى بن تومرت

" سُبحان مَنْ قَيّد الخَلْق بالحركات والسَّكنات ، وَصَوَّرهم بتَبَايُن الهيئاتِ و سَخَّرهم بِتَسَلُّط الحاجات ، وأظهر عَجزُهم بِتَبدُّل الحالات ، وحَتَّم جَهْلَهم بالغَيْب والتّكْييفات ، وما تبلُغه الدّلالات ، ولا تحيطُ به الإدراكات ، وحَذّرهم من تجاوز المحدودات ، وتعدِيّ المعقولات ، إلى القول بالتّكييفات ، والقطع بالتخييلات."

الهوامش

١. إحياء علوم الدين. للإمام أبو حامد محمد الغزالي ج:٣٠٢/٢، ط:مطبعة دار إحياأ الكتب العربية عيسى البابي الحلبي وشركاء لم يذكر الطبعة والتاريخ.
٢. أنظر: التشريع الجنائي الإسلامى. د عبدالقادر عودة، ج:٥١٢/١، ط: مؤسسة الرسالة، الطبعة الثانية عشر، ١٤١٣هـ/١٩٩٣م
٣. سورة آل عمران، الآية:١٠٤
٤. سورة آل عمران ، الآية : ١١٠.
٥. أنظر: تفسير المنار محمد رشيد رضا، ج٤، ص ٢٣
٦. سورة التوبة ، الآية:٧١
٧. سورة البقرة، الآية : ١٩٤
٨. سورة الشورى ، الآية: ٣٩
٩. صحيح مسلم بشرح النووى ، ج٢،ص١٣٧-١٣٨، ط: دارالفكر ، بيروت
١٠. تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق، لعلامة فخر الدين عثمان بن على الزيلعي الحنفي، ج٦، ص١١٠، ط:مكتبة امداديه ، ملتان.
١١. مسند إمام أحمد ، ج٣، ص٤٨٧
١٢. جامع الترمذي مع شرحه تحفة الأحوذي، ج٣،ص٢٠٩، وسنن أبي داؤد ، كتاب الملاحم، رقم الحديث ٤٣٤١، ط: دار الفكر الأحياء.
١٣. تحفة الأحوذي بشرح جامع الترمذي، ج٦، ص ٣٩٥، رقم الحديث : ٢٢٦، وصحيح البخاري، ج٣/٣٧٩
١٤. سنن أبي داؤد ، كتاب الشركة ، ج٣/٤٥٢، رقم الحديث (٣٠٧٠) ط: استانبول.
١٥. أنظر التشريع الجنائي الإسلامى، د.عبدالقادر عودة، ج:٥١٣/١.
١٦. الموافقات: إبراهيم بن موسى اللخمي أبو إسحاق الشاطبي النوع الأول والمسألة الثامنة، ص٣١.

١٧. قواعد الأحكام في مصالح الأنام لأبي محمد عزالدين عبد العزيز عبد السلام السلمي، ج١،ص١٢٨، دارالجليل.

١٨. المعجم الوسيط، ج١،ص٣٣٨.

١٩. البقرة، الآية: ٢١٧.

٢٠. نهاية المحتاج للرملي، ج٧، ص٤١٣، حاشية ابن عابدين على الدر المختار، ج٤، ص٢٢١، المغني لابن قدامة ج٨، ص٥٤٠، منتهي الإرادات، ج٢، ص٤٩٧ وكتاب بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع لعلاء الدين أبى بكر بن مسعود الكاساني الحنفي المتوفي ٨٧هـ، ج٧/١٢٤، ط:دارالكتب العربي، بيروت، الطبعة الأولى والثانية، ١٩١٠م، ١٩٧٤م.

٢١. تحفة الفقهاء للسمرقندي لعلاء الدين السمرقندي (٥٣٩هـ) ج٢،ص ١٣٤، ط:دارالكتب العلمية بيروت لبنان.

٢٢. تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام للقاضي برهان الدين إبراهيم بن علي بن إبي القاسم ابن محمد بن فرحون المالكي المدني، (٧١٩-٧٩٩ھ) راجعه وقدم له طة عبد الرؤف سعد، ج٢، ص٢٧٧، ط: الأولى، ط: مكتبة الكليات الأزهرية، ١٤٠٠ھ/١٩٧٦م.

٢٣. مغنى المحتاج للشربيني، ج٤، ص١٣٣، والإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع لشمس الدين محمد بن أحمد الشربينى الخطيب، ج٢ ص ٢٠٥، ط: دارالمعرفة، بيروت، لبنان.

٢٤. المغني لإبن قدامة، ج ٨، ص ١٢٥

٢٥. التشريع الجنائي، ج٢، ص ٧٠٧

٢٦. حاشية ابن عابدين علي الرد المختار، ج٤، ص ٢٢١، الطبعة الثانية، ١٣٨٦ھ/ ١٩٦٦م، ط: مصطفیٰ البابي الحلبي وأولاده بمصر.

٢٧. نهاية المحتاج للرملي، ج٧، ص٣٩٤، رد المختار علي الرد المختار حاشية ابن عابدين، ج٣، ص ٢٨٣، ط: إحياء التراث العربي، بيروت، والتشريع الجنائي عبد القادر عودة، ج٢، ص٧١.

٢٨. انظر: التشريع الجنائي عبد القادر عودة، ج٢، ص٧١٠، والمرجع السابق للرملي، ج٧، ص٣٩٤، والمرجع السابق لابن عابدين، ج٣، ص ٢٨٣.

٢٩. نهاية المحتاج للرملي، ج٧، ص ٣٩٥، ورد المختار على الدر المختار، حاشية ابن عابدين، ج٣، ص ٢٨٤.

٣٠. والتشريع الجنائي، ج٢، ص٧٠٧، انظر نهاية المحتاج للرملي، ج٧، ص ٣٩٤.

٣١. المرجع السابق للرملي، ج٧، ص ٣٩٤.

٣٢. المرجع السابق لابن عابدين، ج٣، ص ٢٨٤، كشاف القناع، ج٦، ص ١٦٨.

٣٣. سورة البقرة، الآية: ٢١٧

٣٤. سورة المائدة، الآية: ٥٤.

٣٥. تفسير الجامع الأحكام للقرطبي، ج٣، ص٤٦.

٣٦. سورة آل عمران، الآية: ١٠٦.

٣٧. سنن أبي داؤد، كتاب الحدود، ج٤، رقم الحديث ٤٣٥١.

وسبل السلام شرح بلوغ المرام من جمع أدلة الأحكام للشيخ الإمام محمد بن إسماعيل الأمير اليمني الصنعاني المتوفي (سنة ١١٨٢هـ)، صحيحه وعلق عليه محمد عبد العزيز الخولي، ج٣، ص١٢٤، ط: مكتبة عاطف بجوار ادارة الآزهر.

٣٨. رواه مسلم كتاب القسامة، باب ٦ مايباح به دم المسلم، رقم الحديث:٦٦.

٣٩. سورة البقرة، الآية: ٢١٧

٤٠. المغني لا بن قدامة، ج٨، ص١٢٥

٤١. بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، الإمام علاء الدين أبي بكر بن مسعود الكاساني الحنفي المتوفي (٥٨٧هـ) الطبعة الأولى ١٣٢٨هـ الطبعة الثانية ١٣٩٤هـ، ط: دار الكتاب العربي، بيروت.

٤٢. نهاية المحتاج للرملي، ج٧، ص٤١٦، المغني لابن قدامة، ج٨، ص١٢٦.

٤٣. المغني لابن قدامة، ج ٨، ص ١٢٦.

٤٤. العقوبة، لامام محمد أبو زهرة، ص ١٧٤.

٤٥. انظر تشريع الجنائي الإسلامي، عبد القادر عودة، ج٢، ص١٨.

٤٦. راجع البحر الرائق، ج٥، ص١٢٥، والاقناع، ج٤، ص٣٠١، والمهذب، ج٢، ص٢٣٨، ومواهب الجليل، ج٦، ص ٢٣٣.

٤٧. التشريع الجنائي الإسلامي، د. عبد القادر عودة، ج١،ص ٥٣٦.

٤٨. المرجع السابق لعبد القادر عودة، ج١، ص٢٦٢.

٤٩. المرجع السابق لعبد القادر عودة، ج١، ص ٥٣٦

٥٠. تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق، علامة فخر الدين عثمان بن علي الزيلعي الحنفي وبهامشة حاشية الشيخ الإمام العلامة شهاب الدين أحمد الشلبي علي هذا الشرح الجليل، ج٦، ص١١٠، الطبعة الأولي، مكتبة الإمدادية، ملتان، باكستان.

٥١. مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، الشيخ محمد الشربيني الخطيب، ج٤، ص١٩٥، ط:١٩٥٨م، مكتبة مصطفىٰ البابي الحلبي وأولاده بمصر.

٥٢. نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج في الفقه على مذهب الإمام الشافعي لشمس الدين محمد بن أبن العباس أحمد بن حمزة ابن شهاب الدين الرملي المتوفي سنة ١٠٠٤هـ، ج٨، ص٢٣، ط: المكتبة الإسلامية لصاحبها الحاج رياض الشيخ.

٥٣. الخرشي على مختصر سيد خليل لأبي عبد الله بن قدامة المقدسي مع حاشية سليمان بن عبد الله بن محمد بن عبد الوهاب، ج٣، ص٥٠٦، الطبعة الثالثة ١٣٩٣هـ، ط: المطبعة السلفية.

٥٤. المقنع لشيخ الإسلام أبي محمد موفق الدين عبدالله محمد بن عبدالله بن علي الخرشي المالكي ١٦٠٢-١٦٨٩م وبهامشه حاشية الشيخ على العدوي المالكي، ج٨، ص١١٢، ط: دار الفكر.

٥٥. قانون العقوبات الباكستاني المادة (٩) لشوكت محمود ج١، ص٢٥٨، وقانون العقوبات المصري، فاطمة الزهراء عباس أحمد المادة ٢٤٥، ص٨٢.

٥٦. شرح قانون العقوبات الباكستان شوكت محمود، ج١، ص١٨٨.

٥٧. قانون العقوبات الباكستاني، شوكت محمود، ج١، ٢٨٥.

٥٨. سنن إبي داؤد، ج٣، ص٤٥٢، رقم الحديث: ٣٠٧٠ من الكتب السنة، ط: استانبول، تركيا.

٥٩. الدر المختار وحاشية لإبن عابدين، ج٣، ص١٩٧، الطبعة الأولى (١٣٩٩هـ) ط: المكتبة الماجدية كوئته، باكستان.

٦٠. الدر المختار وحاشية لابن عابدين، ج٣، ص١٩٧.

٦١. تبصرة الحكام لابن فرحون، راجعه وقدم له طة عبد الرؤف سعد، ج٢، ص١٨٥، ط: الطبعة الأولى، ١٩٨٦م.

٦٢. منتهي الا رادات لابن النجار، ج٢، ص٤٩٣.

٦٣. المغني لابن قدامة: أبي محمد عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة (المتوفي سنة ٦٢٠هـ) على مختصر أبي القاسم عمر بن حسين بن عبد الله بن أحمد الخرقي، ج٨، ص٣٣٢، ط: مكتبة الرياض الحديثية بالرياض.

٦٤. المغني لابن قدامة، ج٨، ص ٣٣٢، ط: مكتبة الرياض الحديثة الرياض.

٦٥. المغني المحتاج لشيخ محمد الشربيني، ج٤، ص ١٩٥.

٦٦. المغني، ج٨، ص٣٣٣، الدر المختار وحاشية لابن عابدين، ج٣، ص١٩٧-١٩٨، تبصرة الحكام لابن فرحون، ج٢، ص١٨٥.

٦٧. الأم للإمام الشافعي، ج٦، ص٣٤.

٦٨. التشريع الجنائي عبد القادر عودة، ج١، ص٥٣٩، والمهذب، ج٢، ص١٨٦.

٦٩. تبصرة الحكام لابن فرحون، ج٢، ص١٨٥.

٧٠. الأم للإمام الشافعي رحمه الله، ج٢، ص٣٤، المهذب للشيرازي، ج٢، ص١٨٦.

٧١. صحيح مسلم كتاب الأقضية رقم الحديث ١، ج٢، ص١٣٣٦.

٧٢. المغني لابن قدامة، ج٧، ص٦٤٩، ط: استانبول، تركيا.

٧٣. المرجع السابق لابن قدامة، ج٨، ص ٣٣٤.

٧٤. تبصرة الحكام لابن فرحون، ج٢، ص١٨٥.

٧٥. قانون العقوبات الباكستاني: شوكت محمود، ج١، ص٢٥٨، وقانون العقوبات المصري، فاطمة الزهراء عباس أحمد، ص٨٣، ط: الطبعة الرابعة: الهيئة العامة لشؤن المطابع الأميرية، ١٩٨٧م.

٧٦. قانون العقوبات الهندى،ج١/ ٥٥٥ ط: الطبعة الثالثة، ١٩٨٠م

٧٧. أنظر: في قوانين الشريعة إجراء ات الجرائم الزنا ١٩٧٩م، ص ٩-١١، قانون العقوبات الباكستاني، ط: بي ايل دي، محمد مظهر حسن نظامي، ببلشرز لاهور.

٧٨. التشريع الجنائي الإسلامى، ج٢، ص٣٤٦

٧٩. المرجع السابق، د.عبد القادر عودة، ج٢، ص٣٤.

٨٠. انظر التشريع الجنائي الإسلامي، د. عبد القادر عودة، ج٢، ص ٣٤٧.

٨١. سورة البقرة، الآية:١٨٨.

٨٢. سورة النساء، :الآية: ٢٩

٨٣. سنن الترمذي لأبي عيسى محمد بن عيسى بن سورة الترمذي كتاب البر، باب ماجاء في شفقة المسلم على المسلم، رقم الحديث ١٩٢٧، ج٤، ص ٣٢٥، ط: استانبول، تركيا.

٨٤. سنن الترمذي رقم الحديث ١٩٦٢، كتاب البر في نفس الباب ج٤، ص٣٢٦، ط: استانبول. تركيا.

٨٥. كتاب المبسوط، لشمس الدين السرخسي، ج٢٤، ص٣٧، المجلد الثاني عشر في باب التعزير، الطبعة الثالثة، ط: دار المعرفة، بيروت.

٨٦. إحياء العلوم الدين للغزالي، ج٢، ص ٣٢٣، والمغنى المحتاج لشربيني، ج٤، ص ١٩٦، ونهاية المحتاج للرملي، ج٨، ص ٢٣.

٨٧. حاشية على منهاج الطالبين شهاب الدين أحمد بن أحمد سلامة القلبوبي، ج٤، ص٢٠٧، مكتبة ومطبعة مصطفىٰ البابي.

٨٨. منتهي الارادات لإبن نجار، ج٢، ص ٤٩٣

٨٩. المقنع لإبن قدامة المقدسي مع حاشيته لشيخ سليمان ابن الشيخ عبد الله محمد بن عبد الوهاب، ج٣، ص ٥٠٦، الطبعة الثالثة، ١٣٩٣ﻫ لم بذكر مكان الطبعة.

٩٠. سبق تخريجه.

٩١. المغنى لابن قدامة، ج٨، ص ٣٣٣.

٩٢. إحياء علوم الدين ، للإمام الغزالي، ج٢، ص ٣٢٣.

٩٣. المغنى المحتاج لشربينى، ج٤، ص ١٩٥.

٩٤. قانون العقوبات الباكستانيٍ ، لشوكت محمود، ج١، ص ٢٨٨.

٩٥. قانون العقوبات المصري لفاطمة الزهراء عباس أحمد، ص ٨٣، ١٩٥٦م ، القاهرة.

٩٦. الأحكام العامة الدكتور السعيد مصطفى السعيد، ص٢٠٧، نقلا الدفاع الشرعي الدكتور سيد عبد التواب، ص ٢٨٠

٩٧. أصول قانون العقوبات في الدول العربية، ص٥٧. نقلا الدفاع الشرعي الدكتور سيد عبد التواب، ص٢٨٠.

٩٨. الموافقات: للشاطبي، ج٢، ص١٧، ط: دار المعرفة بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٩٧٥م.

٩٩. لسان العرب لابن منظور مادة خمر.

١٠٠. تبيين الحقائق للزيلعي، ج٦، ص٤٤.

١٠١- المرجع السابق للزيلعي، ج٦، ص ٤٤.

١٠٢- مغنى المحتاج لشيخ محمد الشربيني الخطيب، ج٤، ص١٨٦، الغنى لابن قدامة، ج٨، ص٣٠٨، الإنصاف في معرفة الراجع من الخلاف على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، لشيخ علاء الدين أى الحسن علي بن سليمان المرادوي الحنبلي وتحقيق محمد حامد الفقي، ج١٠، ص ٢٢٨، ط: الطبعة الأولى، ١٩٥٧م، ط: دار إحياء التراث العربي، بيروت.

١٠٣- التشريع الجنائى لعبد القادر عودة، ج٢، ص ٤٩٩.

١٠٤- العقوبة لأبو زهرة، ص ١٦٥.

١٠٥- لسان العرب لابن منظور، المادة- خدر.

١٠٦- الزواجر لابن حجر الهيثمي، ج١٠، ص ١٩٧.

١٠٧- حاشية رد المختار على الدر المختار لابن عابدين، ج٦، ٤٥٨

١٠٨- سورة البقرة، الآية: ٢١٩

١٠٩- سورة النساء، الآية: ٤٣.

١١٠- سورة المائدة، الآية: ٢١

١١١- صحيح البخارى، كتاب الحدود، باب لا يشرب الخمر، ج٨، ص ١٣٥.

المسلم، كتاب الإيما ن، باب نقص الإيمان بالمعاصي، ج١، ص ٨٦.

١١٢- أبو داؤد، كتاب الأشربة، باب العنب يعصر للخمر، ج٤، ص٨١.

١١٣- حاشية رد المختار على الدر المختار لابن عابدين، ج٦، ص٤٥٨، مغني المحتاج لشربينى، ج٤، ص ١٨٦، المغنى لابن قدامة، ج٨، ص ٣٠٨، المحلي لابن حزم، ج٧، ص ٥٠٢.

١١٤- الموافقات للشاطبي، ج٢، ص١٧.

١١٥- بحث موقف الإسلام من الخمر، وزارة الأوقاف والشؤن الإسلامية، ص ٢٣ في المدة من الأثنين ٢٢ أغسطس ١٩٧٦م، الطبعة الثانية، ١٩٨٠م، ط: مطبعة الموسوعة الفقهية.

١١٦- أنظر نهاية المحتاج للرملي، ج٨، ص ٢٤.

١١٧- قانون السيارات، ١٩٨٥م، المادة (١٠٠) الدكتور حنيف، ص٨٢، ط: لاهور لاء تائم.

١١٨- سبق تخريجه.

علاقة اللغة العربية بالعلوم الإسلامية

د. خليل الرحمن *

فقد أرسل الله رسوله بالهدى، ودين الحق، ليظهره على الدين كله، ولو كره المشركون، وأنزل عليه ﴿قرآنا عربيا غير ذى عوج﴾ (١) ففتح به قلوبا غلفًا، وأعينا عميًا وآذانا صمًا ﴿كتاب أنزلناه إليك مبارك ليدبروا آياته، وليتذكر أولوا الإلباب﴾ (٢)

فهو مادة الإسلام الأولى، ومنبعه الأصيل، (لا يشبع منه العلماء، ولا يخلق على كثرة الرد، ولا انقضى عجائبه)(٣) ﴿وإنه لتنزيل رب العالمين * نزل به الروح الأمين على قلبك لتكون من المنذرين بلسان عربي مبين﴾ (٤) فالقرآن الكريم نزل بلسان عربي مبين، وجاء بأساليبه البيانية ونظمه البديع، وبلاغته العظيمة، حيث أعجز أقحاح العرب عن محاكاته، أو مضاهاته، فكان حقًا على من أراد تفهم معانيه، وإدراك مراميه، أن يكون على جانب كبير من التمكن من اللغة العربية، وإلّا لا يقدر على شئ من ذلك (٥) ففاقد الشيء لا يعطيه.

ومعلوم قول شيخ الإسلام ابن تيمية: والعلم، إما نقل مصدق عن معصوم، وإما قول عليه دليل معلوم، وما سوى هذا فإما مزيف مردود، وإما موقوف، لا يعلم أنه بهرج ولا منقود، (٦) والقرآن الكريم نقل مصدق عن معصوم، ودليل لقول الحق معلوم، ولكن كيف يفهم هذا؟ وبأي لسان يعلم؟ إنه اللسان العربي، واللغة التي وسعته، وقد استنطقها حافظ إبراهيم قائلة:

وسعت كتاب الله لفظًا وغايةً   وما ضقت عن آي و عظات

---

* رئيس قسم اللغة العربية، جامعة العلامة إقبال المفتوحة، إسلام آباد.

فما دامت اللغة العربية قد وسعت كتاب الله، بأعلى درجات الفصاحة، والبلاغة، حتى أعجز أهل اللسان، فيثبت ضرورة ألا يفهمه إلا من يعرف العربية ومعرفة تمكنه من فهم دقائق معانيه (٧) وما دام القرآن الكريم هو مادة الإسلام الأولى، ومعينه الذي لا ينضب، نعلم ضرورة أهمية هذه اللغة في علوم الإسلام، حتى لا نخرج عن الخط الذي رسمه القرآن، والغاية آلتي يهدف إليها، وبيان ذلك من خلال النقاط التالية:

أولا: التلازم بين اللغة العربية والقرآن الكريم

والتلازم هنا يتضح من خلال ثلاثة جوانب:

أ- جانب القرآنية ب- جانب الفهم لمعاني القرآن الكريم

ج- جانب عالمية دعوة القرآن.

وبياناً لهذا التلازم، وتنسيقا للبحث فيه، أرى أن نفصل هذه الجوانب فيما يلي:

أ- جانب القرآنية:

أثناء تلاوتنا لكتاب الله عزوجل، نجد آيات كثيرة تصف القرآن بأنه عربي، وأنه تعالىٰ أنزله بلسان عربي مبين، إظهاراً للغة القرآن الكريم، وتأكيداً على التلازم التام بينه وبين اللغة العربية، منها:

﴿إنا أنزلناه قرآناً عربياً لعلكم تعقلون﴾ (يوسف: ٢)

﴿وكذلك أنزلناه حكماً عربيا﴾ (الرعد: ٣٧)

﴿لسان الذين يلحدون إليه أعجمي، وهذا لسان عربي مبين﴾ (النحل: ١٠٣)

﴿وكذلك أنزلناه قرآناً عربياً﴾ (طه: ١٣)

﴿وإنه لتنزيل ربّ العالمين نز ل به الروح الأمين على قلبك لتكون من المنذرين

بلسان عربي مبين﴾ (الشعراء: ١٩٣-١٩٥)

﴿قرأناً عربياً غير ذى عوج لعلكم تعقلون﴾ (فصلت: ٣)

﴿قرأناً عربياً غير ذى عوج لعلكم تعقلون﴾ (الزمر: ٢٨)

فهو قرآن، وهو عربي، لا انفكاك بين قرآنيته وعربيته، إذ لوانفكت عربيته بالترجمة لم يعد قرآنا، كم لو انفكت قرآنيته وعربيته، إذ لو انفكت عربيته بالترجمة لم يعد قرآنا، كما لو انفكت قرآنية بالتفسير العربي لا يسمى قرأناً أيضاً. وما أروع تعبير الدكتور مازن المبارك في ذلك حيث يقول: هل عرف العالم إسلامًا بلا قرآن؟ وهل عرف العالم قرآنًا بغير العربية كتاب مقدس بلغة بعينها كارتباط القرآن باللغة العربية. أمر لم نعرفه لغير هذا الدين، ولغير تلك اللغة، وإذا كان غير القرآن من الكتب المقدسة. كالإنجيل مثلاً. قد ترجم إلى لغات كثيرة، وبقى على ما هو عليه من كونه كتاباً تعبديًا مقدسًا، فإن القرآن بلفظه ونصه (٨) وهو معنى قول البازي: في ذلك أن القرآن العربي كما أنه تطلب قراء ته لمعناه، كذلك تطلب قراء ته لأجل لفظه(٩) ويضيف الدكتور مازن المبارك ، وإذا كانت لدى غير المسلمين صلوات تتلى بغير لغة الكتاب المقدس، فإن الحكم الشرعي في الإسلام، أنه لا صلاة بغير اللفظ العربي للقرآن، ثم خلص إلى القول بأن الارتباط بين العربية والقرآن أمر واقع وفرض مقرر.(١٠)

ب. جانب الفهم لمعاني القرآن الكريم

المعنى الحقيقى للمفهوم الإسلامي لا يتحقق إلا على ضوء ما قرره علماء الأمة في الأصول والتفسير وغيرها، من أن المفسر والمجتهد لا بد أن يكون على علم ومعرفة بلغة العرب، إذ لا يفهم القرآن بغير تلك اللغة، لأن الحكم على الشيء فرع عن تصوره، فلا يتم الفهم للقرآن إلا بالتصور الكامل لمعانيه باللسان الذي نزل فيه.

لذا نلاحظ أن علماءنا يركزون على هذا الجانب حتى لا يبعد الإنسان عن المعنى الحقيقي للمفهوم الإسلامي، أو المصطلح القرآني. فهذا الزركشي يقول : إنما يفهم بعض معانيه، ويطلع على أسراره و مبانيه من قوي نظره، واتسع مجاله في الفكر وتدبره، وامتد باعه، ورقت طباعه، وامتد في فنون الأدب، وأحاط لغة العرب (١١) وأخرج أبو عبيد عن يحي بن عتيق قال: قلت للحسن: يا أبا سعيد، الرجل يتعلم العربية يلتمس بها حسن المنطق، ويقيم قراءته بها، قال: حسن يا ابن أخي فتعلمها، فإن الرجل يقرأ الآية، فيعي بوجهها،(يعجز عن فهم المراد منها) فيهلك فيها. (١٢)

وقال مجاهد : لا يحل لأحد يؤمن بالله واليوم الآخر أن يتكلم في كتاب الله إذا لم يكن عارفًا بلغات العرب. (١٣)

وروى البيهقى في الشعب عن مالك رضي الله عنه أنه قال: لا أوتى برجل غير عالم بلغة العرب، يفسر كتاب الله إلا جعلته نكالاً. (١٤) وقمة الصراحة في هذا الأمر نجدها عند الشاطبي، حيث يقول: من أراد تفهم القرآن فمن جهة لسان العرب يفهم، ولا سبيل إلى تطلب فهمه من غير هذه الجهة. (١٥) وقد اتضح ذلك على لسان محمد عبده حيث قال: فهم كتاب الله تعالىٰ أتى بمعرفة ذوق اللغة، وذلك بممارسة الكلام البليغ منها. (١٦)

ولا يقتصر الأمر عند هذا الحد، بل نجد شيخ الإسلام ابن تيميه يرتفع باللغة العربية فيجعلها شعار الإسلام، ويقرر كراهية اعتياد الخطاب بغيرها، كونه يبعد عن ممارسة اللغة، مما يترتب عليه ضعف الفهم لكلام الله، فيقول: وأما اعتياد الخطاب بغير العربية. التي هي شعار الإسلام ولغة القرآن. حتى يصير ذلك عادة للمصر وأهله، ولأهل الدار، وللرجل مع صاحبه، ولأهل السوق، أو للأمراء أو لأهل الفقه،

فلا ريب أن هذا مكروه، (١٧) ويضيف: وأيضا فإن نفس اللغة العربية من الدين، ومعرفَتها فرض واجب، فإن فهم الكتاب والسنة فرض، ولا يفهم إلا بفهم اللغة العربية من الدين، ومعرفتها فرض واجب، فإن فهم الكتاب والسنة فرض، ولا يفهم، إلا بفهم اللغة العربية، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب. (١٨) يلاحظ أن ابن تيميه أعطى حكمين في عبارتيه السابقتين خلاصتهما أن تعلم اللغة العربية فرض واجب لفهم الكتاب والسنة.......... ومن تعلمها يكره له اعتياد الخطاب بغيرها.

ج. جانب عالمية دعوة القرآن

عرفنا فيما سبق كيف كان التركيز على التلازم بين عربية القرآن، وقرآنيته مما تمخض عنه تكرار الإشادة بهذا اللسان والارتفاع به، حتى اعتبره ابن تيميه شعار الإسلام، ومع هذا نجده فى الجانب الآخر يصرح بعالمية دعوته، رفضًا للتمييز العنصري.

قال تعالىٰ: ﴿وما أرسلناك إلا كافة للنّاس بشيراً ونذيراً﴾ (١٩) وقال أيضا: (جعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا إنَّ أكرمكم عند الله أتقاكم). (٢٠) مما يدعو للتساؤل: هل هناك تعارض بين هذين الجانبين؟ وكيف يمكن التوفيق بينهما؟

ما من ريب أن تنزيل القرآن باللسان العربي كان أوحى إلى العرب بكثير من الاعتزاز والفخر، كما أوحى إلى غيرهم بكثير من التوقير والتكريم، لكل ما هو عربي، لساناً وبيانًا، وحسبًا ومحتدًا، وموقعًا ومولدًا، ولا سيما حين يقرن القرآن اللسان العربي بصفة البيان، أو يقول: (غير ذي عوج)(٢١) ايماءً إلى صفاء هذا اللسان وعالميته، (٢٢) وعالمية القرآن دعامة الوحدة بين العروبة والإسلام.(٢٣)

هذا وإن استهلال بعض سور القرآن الكريم بالحروف المقطعة، يشير إلى أمرين، هامين: أحدهما: بيان موطن الإعجاز في القرآن الكريم، إذ يظهر فيه جانب

التحدى لأقحاح العرب، وفرسان البلاغة والفصاحة، للإتيان بمثله، وعجزهم الواضح دون ذلك. والثاني: بيان أن هذا القرآن الذي هو عالمي الدعوة، لا يسعه إلا هذه الحروف، التي يتكون منها الكلام العربي، مما يعنى أن اللغة العربية لغة عالمية، غير مقتصرة على الناطقين بها، تبعًا لعالمية دعوة القرآن.

كما أنها ضرورية لدراسة لغات، وثقافات عالمية مختلفه، كالإسبانية، والأردية، والماليزية، والإندونيسية، والتركية، والفارسية وغيرها، إذ دخلت كلمات عربية كثيرة في لغات عديدة إسلامية وغير إسلامية.(٢٤)

إضافة إلى ما ذكرناه آنفاً من كلام ابن تيميه، من وجوب تعلم اللغة العربية بالنسبة للمسلمين جميعاً، واستنادًا إلى قوله تعالى: ﴿كتاب أنزلناه إليك مبارك ليدبَّروا آياته﴾(٢٥) والذي يتضمن أمراً بتعلم اللغة العربية، لأن التدبر هو الفهم، ولا يكون إلا بمعرفة العربية، وذلك يتطلب بالطبع متابعتها ودراستها(٢٦) والتدبر مطلوب من الجميع، والفهم هدف لابد أن يحققه جميع المسلمين، فوحدة الفهم عامل مساعد لتوحيد الأمة، وهو هدف عالمي، يشير إلى عالمية اللغة العربية، يقول إبن تيميه: لم يكن سبيل إلى ضبط الدين، معرفته إلا بضبط هذا اللسان، وصارت معرفته من الدين.(٢٧) وما دام الدين عالّميا فاللسان عالمي أيضاً.

وخلاصة الأمر أن مثل اللغة العربية بالنسبة للقرآن الكريم كمثل وعاء زجاجي يكب فيه ماء، فكان يرى من خلاله وضوحاً وبهجة وجمالاً بحيث لو وضع في إنا غير زجاجي لاتسم بالغموض وعدم الوضوح، والله يقول: ﴿ولقد يسرَّنا القرآن للذكر فهل من مدَّكر﴾ (٢٨) فبفهم اللغة العربية يزداد القرآن يسراً، ويزداد وضوحاً لمتدبره، وبغير معرفة اللغة يبقى غامضًا.

ثانيا: التلازم بين الدراسات الإسلامية والقرآن الكريم

قال إبن تيميه: ولهذا كان الذين العلم والإيمان من أبناء فارس، إنما حصل ذلك بمتابعتهم للدين الحنيف بلوازمه من العربية وغيرها.(٢٩) فحصول العلم والإيمان لدى هؤلاء إنما كان بمتابعتهم للدين بلوازمه العربية وغيرها، حيث كانوا يعتمدون الحديث (من يرد اللّٰه به خيراً يفقهه في الدين) (٣٠) والدراسات الإسلامية بجوانبها المختلفة هي عنوان الفقه في الدين، بل هي فقه القرآن، حيث هو المنطلق الرئيسي للدراسات الإسلامية، وهو المادة الأولى لها، كما أنه معينها الذي لا ينضب، (فلا تزيغ به الأهواء، ولا تلتبس به الألسان، ولا يشبع منه العلماء، ولا يخلق على كثرة الرد، ولا انقضى عجائبه)(٣١)

فالعلوم الإسلامية ما هي إلا خادمة له، بتبيين مجمله، وتوضيح غامض ومبهم، وشرح معناه، وبيان الأحكام المرادة للمكلف منه، وكيفية الوصول إليها، فهي لا تخرج عن معينه، بل هي من مشكاته المضيئة، وكل منها يناهض لإيضاح القرآن، وإدراك معانيه، والوصول إلى مكنوناته، والغوص لإستخراج لآلئه، وبيان غاياته وآهدافه. فأصول الفقه مثلاً علم يبحث من خلاله في ألفاظ القرآن والسنة، كأدلة على الأحكام الشرعيه، وكيفية دلالتها على تلك الأحكام، وكيفية التوفيق بين ما ظاهره التعارض بين بعض آياته، والبعض الآخر، او بين بعض آياته وبين بعض الأحاديث، ثم البحث في روحه ومعقوله، للوصول إلى ما لم يرد فيه نص بين حكمه. أما البحث في الفقه هو بحث لمعرفة الأحكام الشرعية المراد من المكلف على ضوء الدليل الشرعي التفصيلي، وأساس ذلك هو القرآن الكريم.

وأما البحث في العقيدة والكلام فهو بحث في الأحكام العقدية ألتي قررها اللّٰه و أوجب علينا الإيمان بها من خلال كتابه.

كما أن البحث في علوم القرآن بحث فيما يتعلق بالقرآن نزولًا وجمعًا وترتيبًا وتلاوةَ وتنزيلاً وغير ذلك مما يبحث فيه في هذا العلم.

والتفسير يتعلق بمعاني القرآن الكريم، وفهم آياته، وإيضاح ما يتطلبه العمل بها، (فمن عمل به أجر، ومن حكم به عدل، ومن دعا إليه هدى إلى صراط مستقيم) (٣٢) ناهيك عن السنة وعلومها فإن البحث فيها لا يخرج عن البحث في القرآن الكريم، إذ السنة مبينة وشارحة له، قال تعالىٰ: ﴿وأنزلنا إليك الذكر لتبين للنّاس ما نزّل إليهم﴾. (٣٣) ولا تعدو السنة أن تكون متضمنة في آياته واحدة من بحره الزاخر وهى قوله تعالىٰ: ﴿وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا﴾.(٣٤)

وعلوم السنة المتكاثرة من علم مصطلح الحديث إلى علم الرجال إلى علم الجرح والتعديل إلى غير ذلك مما يبحث تحت علوم السنة، فهو وسائل للوصول إلى معرفة صحيح السنة من سقيمها، وماكان منها حديثًا عن النبي ﷺ أو لم يكن. فالقرآن الكريم هو المصدر الأصلي للشريعة، وهو المادة الأولى والأساس للدراسات الإسلامية، وما العلوم الإسلامية إلا خادمة للقرآن الكريم قال الشاطبي: إن الكتاب قد تقرر أنه كلية الشريعة، وعمدة الملة، وينبوع الحكمة، وآية الرسالة، ونور الأبصار والبصائر، وأنه لا طريق إلى الله سواه، ولا نجاة بغيره، ولا تمسك بشيء يخالفه. وهذا لا يحتاج إلى تقرير واستدلال، لأنه معلوم من دين الأمة، وإذا كان كذلك، لزم ضرورة لمن رام الاطلاع على كليات الشريعة، وطمع في إدراك مقاصدها، واللحاق بأهلها. أن يتخده سميرًا وأنيسا، ويجعله جليسه على مرّ الأيام والليالى، نظرًا وعملاً، لا اقتصارًا على أحدهما. (٣٥)

ثالثاً: التلازم بين اللغة العربية والدراسات الإسلامية

فيما سبق تبين لنا مدى التلازم بين اللغة العربية والقرآن الكريم وأن مثلها كمثل الروح والجسد، وعرفنا أنه لا انفكاك بين قرآنية القرآن وعربيته وكانت العربية شعار الإسلام وأهله، الذي قرره ابن تيميه في أكثر من موطن.(٣٦)

واتضح لنا أيضًا مدى التلازم بين القرآن الكريم من جانب، والدراسات الإسلامية من جانب آخر، فكانت النتيجة ألّتي تثبت أن العلوم الإسلامية، ما هي إلا خادمة للقرآن الكريم.

وبناءً عليه، يتضح لنا أن التلازم مادام فرضًا مقرراً بين القرآن واللغة العربية، وبين القرآن والدراسات الإسلامية، فالنتيجة الحتمية هي: أن التلازم بين اللغة العربية والدراسات الإسلامية أمر مقرر أيضًا.

وهو ما يعنيه قول عمر رضي الله عنه حين كتب إلى أبى موسى الأشعرى: أما بعد، فتفقهوا في السنة، وتفقهوا في العربية، وأعربوا القرآن، فإنه عربي، وفي حديث عنه رضى الله عنه ((تعلموا العربية فإنها من دينكم وتعلموا الفرائض فإنها من دينكم)) قال ابن تيميه على هذين الحديثين: وهذا الذي أمر به عمر رضى الله عنه، من فقه العربية وفقه الشريعة، يجمع ما يحتاج إليه، لأن الدين فيه أقوال وأعمال، ففقه العربية هو الطريق إلى فقه أقواله، وفقه السنة هو الطريق إلى فقه أعماله (٣٧) ومنه ما قرره سابقاً من أن الذين تناولوا العلم من العجم من أبناء فارس إنما حصل ذلك بمتابعتهم للدين الحنيف بلوازمه من العربية وغيرها.(٣٨)

وليس أدل على ذلك من كلمة الشاطبي رحمهٔ الله حين قال: إن هذه الشريعة المباركة عربية لا مدخل فيها للألسن العجمية. (٣٩)

أما إبن خلدون فقد صرح بذلك بقوله: الفصل السادس والثلاثون في علوم اللسان العربي، أركانه أربعة، وهي: اللغة والنحو والبيان والأدب، ومعرفتها ضرورية على أهل الشريعة، إذ مأخذ الأحكام الشرعية كلها من الكتاب والسنة، وهي بلغة العرب، ونقلتها من الصحابة والتابعين عرب، وشرح مشكلاتها من لغاتهم، فلا بد من معرفة العلوم المتعلقة بهذا اللسان لم أراد علم الشريعة (٤٠) والزركشي يطلب التعمق في ذلك بقوله: ولا يكفى اليسير منها، فقد يكون اللفظ مشتركا، وهو يعلم أحد المعنيين.(٤١)

وعليه فإننا نجد اتفاق علماء الأصول على ضرورة أن يكون المجتهد عالّما بلغة العرب، حتى يصل إلى درجة الاجتهاد فيها، بحيث يضاهى في فهمها العربي، وهو شأن علماء التفسير، وأي علم من علوم الدراسات الإسلامية.

وعلمنا فيما سبق ضرورة اللغة العربية لأهل الشريعة، وتلازمها مع الدراسات الإسلامية، وقد علل الشافعي ذلك بقوله: وذلك أن اللسان الذي اختاره الله عزوجل لسان العرب، فأنزل به كتابه العزيز، وجعله لسان خاتم أنبيائه محمدﷺ (٤٢) وكان حملة هذه الشريعة، والكاتبون فيها في العصور الأولى من العجم.

قال إبن خلدون : من الغريب الواقع أن حملة العلم في الملة الإسلامية، أكثرهم العجم (٤٣) لكن كيف وصل أولئك لما وصلوا إليه؟ نحاول فيما يلى أن نوضح منهج علماء المسلمين الأعاجم (غير العرب) الذي أدى إلى الوصول إلى المعارف الإسلامية المختلفة منها:

❶ المنهج الذي أدى بهم إلى تلك النتيجة

أ. علمهم بوجوب تعلم اللغة العربية، باعتبارها لغة القرآن الكريم، ولغة النبي ﷺ ولغة السابقين لهم بإحسان.

ب- العمل بقوله تعالىٰ: ﴿وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمراً أن يكون لهم الخيرة من أمرهم﴾ (٤٤) فعلموا أن خيار اللسان العربي هو خيار الله، وليس بعد ذلك من خيرة.

ج- متابعة الدين الحنيف بلوازمه العربي وغيرها تطبيقاً لقوله تعالىٰ: ﴿قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله﴾(٤٦) فكان الاتباع مطلوباً في كل شيء، ومنها اللغة العربية.

د- النظر إلى حديث رسول الله ﷺ ((المؤمن القوى خير وأحب إلى الله من المؤمن الضعيف وفي كل خير)) (٤٧) وفي الأخذ باللسان العربي دلالة على القوة للوصول إلى المعارف الإسلامية المختلفة.

ه- العصبية للغة العربية، والافتخار بها، باعتبار لغة يرتبط من خلالها العبد بالله عزوجل، وذلك ما عبر عنه الزمخشرى بقوله: الله أحمد جعلني من علماء العربية، وجبلني على الغضب للعرب والعصبية وأبى لي أن أنفرد من صميم أنصارهم وأمتاز، وأنضوي إلى لفيف الشعوبية وأنحاز.(٤٨)

والزمخشرى عالم من علماء العجم، حيث ولد في زمخشر من قرى خوارزم، وكان إماماً فى التفيسر، والبلاغة، والأدب، والإعراب، والنحو والشعر، وكتبه كثيرة تدل على ذلك. (٤٩)

و- معرفتهم أن الله يخاطبهم بقوله: ﴿كتاب أنزلناه إليك مبارك ليدبروا آياته﴾(٥٠) فعلموا عدم إمكانية الاستجابة لهذا الخطاب الرباني إلا بمعرفة اللغة العربية معرفة دقيقة، حتى يتسنى لهم التدبر الذي هو الفهم العميق لخطاب الله. إلى غير ذلك من الضوابط ألتي كانت عاملاً مساعدًا، بل و دافعًا لأولئك للوصول إلى ما وصلوا إليه.

❷ المعارف الإسلامية المختلفة التي خاضوا فيها:

تقرر لدينا أنفًا أن الأعاجم حملة العلم في الملة الإسلامية، فما هي المعارف والعلوم التي خاضوا فيها؟

يقول إبن خلدون: فلما بعد النقل من لدن دولة الرشيد فما بعد، أحتيج إلى وضع التفاسير القرآنية، وتقييد الحديث مخافة ضياعه ثم ...... وذكر ما جدت الحاجة إليه من العلوم والقوانين، وخلص إلى النتائج التالية: فكان صاحب صناعة النحو سيبويه والفارسي من بعده، والزجاج من بعدهما، وكلهم عجم في أنسابهم، وإنما ربوا في اللسان العربي، فاكتسبوه بالمربى، ومخالطة العرب، وصيروه قوانين وفنا لمن بعدهم، وكذلك حملة الحديث الذين حفظه عن أهل الإسلام أكثرهم عجم، أو مستعجمون باللغة والمربى، وكان علماء أصول الفقه عجماً، كما يعرف وكذا حملة علم الكلام، وكذا أكثر المفسرين، ولم يقم بالعلم وتدوينه إلا الأعاجم، كما يعرف، وكذا حملة علم الكلام، وكذا أكثر المفسرين، ولم يقم بالعلم وتدوينه الإ الأعاجم، وقال: وأما العلوم العقلية، فلم تظهر في الملة إلا بعد أن تميز حملة العلم، ومؤلفوه، واستقر العلم كله صناعة فاختصت بالعجم، وتركها العرب. (٥١)

ولم يقتصر الأمر على ما ذكره إبن خلدون فقد خاض علماء العجم في علوم أخرى كالفقه مثلاً وعلم اللغة الأخرى من بيان، وأدب وفقه لغة وغير ذلك مما يعلم من خلال تراجم العلماء يضيق المقام عن الاسترسال معها.

❸ نماذج من علماء العجم

وفيما يتعلق بأسماء علماء الأعاجم الذين خاضوا في نشر المعارف الإسلامية، يقول الثعالبي: من أحب الله تعالىٰ أحب رسوله محمدًا ﷺ ومن أحب الرسول

العربي، أحب العرب، ومن أحب العرب أحب العربية آلتي نزل بها أفضل الكتب على أفضل العجم والعرب، ومن أحب العربية عني بها، وثابر عليها، وصرف همته إليها.(٥٢)

كلمة تشعر بالإرتباط بالله، والحب لرسول الله ﷺ، والعمل على فهم كتاب الله وهذا ما كان عليه العلماء المسلمون عجما وغير عجم، والثعالبي من علماء العربية الأعاجم، يخاطب بهذا الكلام بنى جنسه، ويحثهم على الارتباط بالله ورسوله وكتابه، من خلال هذه اللغة العظيمة. وإليك نماذج محددة من العلماء الأعاجم، بيانا لبعض ما قدموه خدمة لهذا الدين باللغة آلتي جاء بها.

① **سيبويه**: عمرو بن عثمان بن قنبر الحارثي بالولاء، أبو بشر، إمام النحاة وأول من بسط علم النحو، ولد في إحدى قرى شيراز من بلاد فارس، صنف كتابه المسمى (كتاب سيبويه) في النحو، توفى عام ١٨٠هـ عن اثنين وثلاثين عامًا. (٥٣)

② **الجرجاني**: عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد أبوبكر، واضع أصول البلاغة من أهل جرجان (بين طبرستان وخراسان)، له مصنفات كثيرة، عدمنها صاحب الأعلام تسع مصنفات، كلها في البلاغة والنحو وإعجاز القرآن، وتوفى عام ٤٧١هـ. (٥٤)

③ **السرخسي**: محمد بن أحمد بن سهل أبو بكر، شمس الأئمة، قاض من كبار الحنفية، مجتهد من أهل سرخس في (خراسان)، له كتب متعددة، أهمّها كتابه المبسوط في الفقه والتشريع ثلاثون جزءاً، أملاه وهو سجين في الجب في أوز جند بفرغانة. وسبب سجنه كلمة نصح بها خاقانة. توفي عام ٤٧٣هـ. (٥٥)

④ **الغزالي**: محمد بن محمد الطوسى، أبو حامد، حجة الإسلام، ولد وتوفى في الطابوران، قصبة طوس بخراسان، له مصنفات كثيرة جداء تجاوزت المائتى مصنف، في شتى أنواع العلوم، توفي عام ٥٠٥هـ عن خمس و خمسين عامًا.(٥٦)

⑤ **فخر الدين البازي**: محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين أبو عبد الله، الإمام المفسر أو حد زمانه في المعقول والمنقول وعلوم الأوائل، ولد في أترى، من بلاد ما وراء النهر، وتوفي في هراة، وإن كان قرشي النسب، كان يحسن الفارسية، له مصنفات كثيرة عدّ منها صاحب الأعلام أربعة وثلاثين كتابًا، وله شعر بالعربية والفارسية، وكان واعظا بارعًا باللغتين. (٥٧)

⑥ **عضد الدين الإيجى** : عبد الرحمن بن أحمد عبد الغفار، أبو الفضل، عالم بالأصول والمعاني والعربية، من أهل إيج بفارس، ولى القضاء، وأنجب تلاميذ عظاماً. له مصنفات عدة في علم الكلام والوضع. والأصول والعربية، ذكر منها صاحب الأعلام تسعًا، مات مسجونا بقلعة كرمان عام ستة و خمسين و سبعمائة. (٥٨)

⑦ **السعد التفتازانى** : مسعود بن عمر بن عبد الله التفتاز اني سعد الدين، من أئمة العربية والبيان والمنطق، والكلام وغيرها، ولد بتفتازان (من بلاد خراسان) من تلاميذ العضد الإيجي، لم تذكر التراجم أنه دخل العالم العربي في يوم من الأيام، وهو قمة علماء العربية حتى إنه ألف كتابه شرح التصريف العزى في الصرف وعمره ست عشرة سنة، توفي عام٧٩٣هـ(٥٩)

وخلاصة الرأي حول هذه المناذ، من العلماء أن الله القائل ﴿إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون﴾ (٦٠)

يـريـنـا أنـه قادر على حفظه، بأية وسيلة، ولاتعجزهٔ الوسائل، فهيأ له رجالًا لـغتهم غير لـغة القرآن، ينهجون نهج العملاء الأبرار، تدبرًا لآيات الله، ومعرفة لدقائقهـا وأسـرارها، وتحديداً لقوانين ألفاظها، شكلاً و مضموناً بيانًا وإعجازا. وبحفظ الـقـرآن الـكـريم حفظت اللغة، إذ ثبوت الملزوم يعني ثبوت اللازم، والعربية لازم من لوازم حفظ القرآن الكريم، كما أنه يعطينا إشارة إلى أنه كما قدر أولًا على ذلك، فإن قـدرتـه لا تـعـجـز عـن إعـادة التاريخ نفسه من أبناء الأعاجم، إذا وجدت لديهم النية الـطيبة، والـعـزيمة الصادقة، فالأرحام هي الأرحام، والرجال هم الرجال، ولا يختلف إلا الـنـوايـا والـعزائم، فإذا عزمت فتوكل على الله، وصدق رسول الله ﷺ ((يحمل هذا العلم من كل خلف عدوله))(٦١)

أتيــــت الــقبــور أداوى بهـــا
قســـاوة قــلبــى ٱلتــى أجـدُ

وقــمــتُ اســائـلُ عَـن أهـلهـا
وَهَــيــهـات لاخبـر يُوجد

رأيــتُ مــصــارعَهـم عبـر
تُــذِيــبُ حشـاشة مــن يَشهـدُ

اقـــامــوا قــليلاً وقَــدُ رحــلَــوا
وغــابُــوا وبــالــعَـودُ مـا وعـدُوا

(الاديب الطيّب بن مسعود)

الهوامش

١. الزمر: ٢٨

٢. ص: ٢٩

٣. ابن كثير، فضائل القرآن، ط، دار الأندلس، ص ١٠-١١، قال ابن كثير، وقصارى هذا الحديث أن يكون من كلام أمير المؤمنين على رضى الله عنه، ثم قال: وهو كلام حسن صحيح.

٤. الشعراء: ١٩٢-١٩٥

٥. خالد عبد الرحمن العك، أصول التفسير وقواعده، دار النفائس، بيروت، ص٨٢

٦. ابن تيميه، مقدمة في أصول التفسير،تحقيق محمود محمد نصار، مكتبة التراث الإسلامي ، ص ٤٣

٧. عبد اللّه تهمين، أهمية اللغة العربية في الدراسات الإسلامية، ورقة عمل مقدمة إلى ندوة اللغة العربية، بالأكاديمية الإسلامية، بجامعة ملايا في نوفمبر ١٩٨٦. وقد نشرت الورقة في مجلة الدراسات العربية، كوالالمبور، عدد ٢، عام ١٩٩١م انظر ص ٤٣ من المجلة المذكورة.

٨. د/ صبحي الصالح، معالم الشريعة الإسلامية، دارالعلم للملايين، ص ٨٦-٨٧

٩. البازي، التفسير الكبير، ج١،ص٢١٧ط دارالفكر.

١٠. د/ الصالح، معالم الشريعة، ص٨٧

١١. الزركشى، البرهان في علوم القرآن، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، ج٢،ص١٦٥.

١٢. خالد العك، أصول التفسير وقواعده، دارالنفائس، ص ٨٣.

١٣. محمود محمد نصار، مقدمة تحقيق مقدمه في أصول التفسير، ص ١٩

١٤. خالد العك، أصول التفسير وقواعده، ص ٨٠.

١٥. الشاطبى أبو اسحق، الموافقات تعليق الأستاذ السيد محمد الخضر حسين التولس ط دارالفكر، ص ٤٢.

١٦. عبد الله تهمين، أهمية اللغة العربية للدراسات الإسلامية/ مجلة الدراسات العربية ص ٥٩

١٧. ابن تيميه، اقتضاء الصراط المستقيم، ط دارالفكر، ص ٢٠٦.

١٨. نفسه.

١٩. سبا : ٢٨.

٢٠. الحجرات:١٣.

٢١. الزمر : ٢٨.

٢٢. د/ الصالح، معالم الشريعة الإسلامية، مرجع سابق ص ٩٠.

٢٣. نفسه ص ٨٥، نقلا عن الدكتوره بنت الشاطئ.

٢٤. د/ عارف أبو تخضيري، أهمية اللغة العربية للأمة الإسلامية، انظر مجلة الدراسات العربية المعهد العالي للدراسات الإسلامية بروناى دارالسلام ج٢، عدد٢، ١٩٩١م ، ص٤٣.

٢٥. ص ٢٩، ص٢٩٠.

٢٦. د/ عارف أبو تخضيري، مجلة الدراسات العربية مرجع سابق ص ٤٩.

٢٧. ابن تيميه، اقتضاء الصراط المستقيم، ص ١٦٢.

٢٩. القمر : ٧٧.

٣٠. ابن تيميه اقتضاء الصراط المستقيم، ص ١٦٢.

٣١. انظر هامش رقم ٣.

٣٢. انظر : هامش رقم ٣.

٣٣. النحل : ٤٤.

٣٤. الحشر : ٧، وانظر الشنقيطى، أضواء البيان، دارالكتب العلمية، بيروت، ج، ص ٦

٣٥. الشاطبي، الموافقات، ج٣، ص ٢٠٠.

٣٦. ابن تيميه، اقتضاء الصراط المستقيم، ص ٢٠٣، ٢٠٦

٣٧. نفسه ص ٢٠٧.

٣٨. نفسه ص ١٦٢، انظر هامش رقم ٣٧.

٣٩. الشاطبى، الموافقات، ج٢، ص ٣٧.

٤٠. ابن خلدون، المقدمة، ط، دارالفكر ص ٥٤٥.

٤١. الزركشى، البرهان، تحقيق، محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية/ صيدا ، بيروت، ج٢، ص ١٦٥.

٤٢. ابن تيميه، اقتضاء الصراط المستقيم، ص ٢٠٤.

٤٣. ابن خلدون، المقدمة، ص ٥٤٣.

٤٤. الأحزاب: ٣٦.

٤٥. ابن تيميه، اقتضاء الصراط المستقيم، ص ١٦٢.

٤٦. آل عمران : ٣١.

٤٧. رواه مسلم فى القدر، باب فى الأمر بالقوة وترك العجز...... حديث رقم ٢٦٦٤ الكتب الستة وشرحها، دار الدعوة، ج٦، ص ٢٠٥.

٤٨. الدكتور، صبحي الصالح، معالم الشريعة، ص ١١٠، نقلا عن مقدمة كتاب المفصل للزمخشرى.

٤٩. الزركلى، الأعلام، ط دار العلم للملايين، ج٧، ص ١٧٨

٥٠. ص : ٢٩.

٥١. ابن خلدون، المقدمة، ص ٥٤٣-٥٤٥.

٥٢. الثعالبي، أبو منصور، عبد الملك بن محمد، فقه اللغة وسر العربية، ط دار الحكمة للطباعة والنشر، دمشق، ص ٩.

٥٣. الزركلي، الأعلام ج٥، ص ٨١.

٥٤. نفسه، ج٤، ص٤٨.

٥٥. نفسه ج٥، ص٣١٥.

٥٦. نفسه ج٧، ص٢٢.

٥٧. نفسه، ج٦، ص ٣١٣.

٥٨. نفسه، ج٣، ص ٢٩٥.

٥٩. نفسه، ج٧، ص ٢١٩.

٦٠. الحجر، ٩.

٦١. كنز العمال حديث رقم ٢٨٩١٨، قال الخطيب: سئل أحمد بن حنبل عن هذا الحديث، وقيل له: كأنه كلام موضوع قال: لا، هو صحيح سمعته من غير واحد.