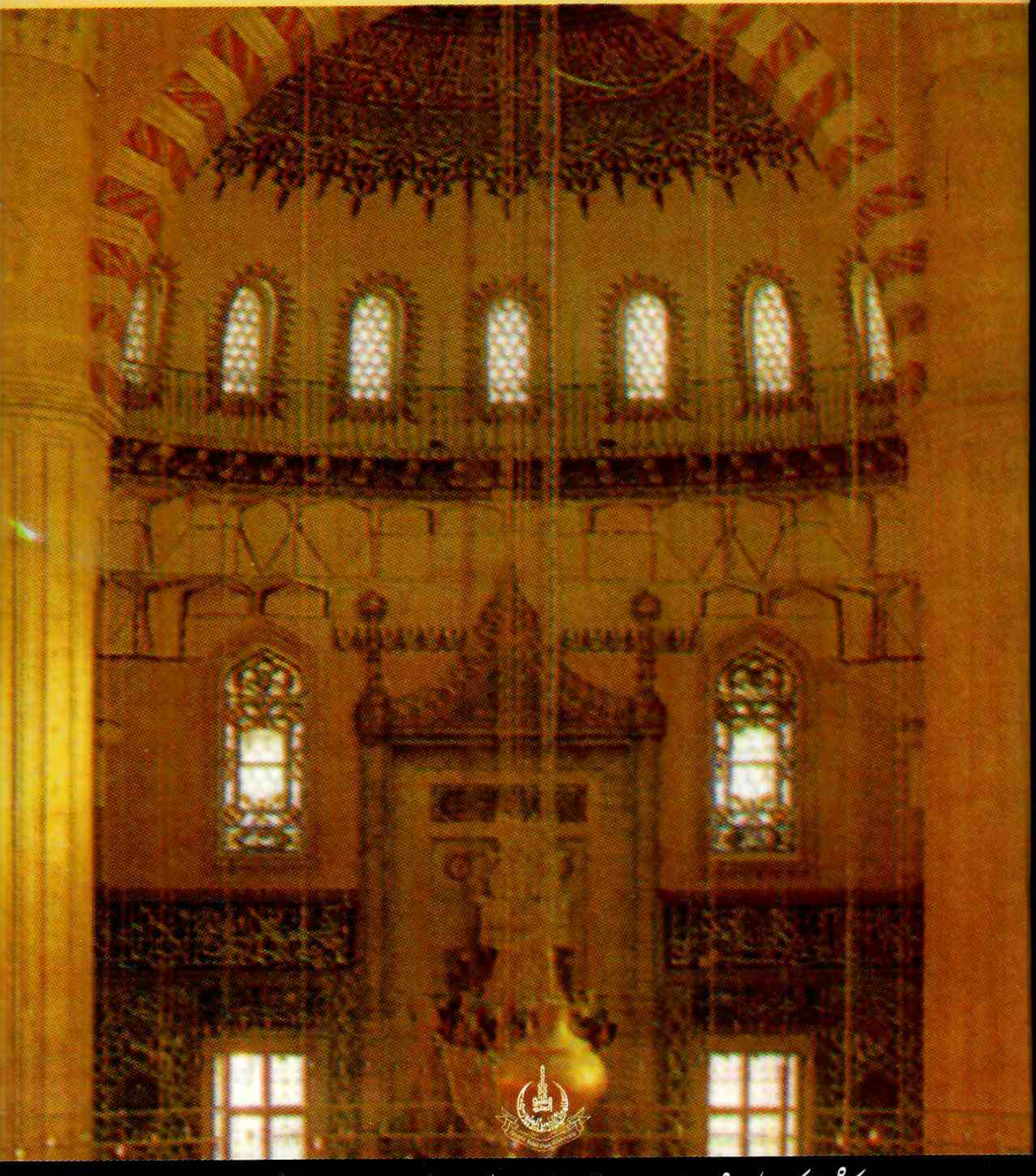
علمی و تحقیقی مجلّہ

معارفِ اسلامی

جلد۴ شمارہ ۱، ۲
جنوری ۲۰۰۵ء تا دسمبر ۲۰۰۵ء



کلیہ عربی و علوم اسلامیہ علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی اسلام آباد

حدیث کے اساسی دور کا اجمالی جائزہ

* ڈاکٹر علی اصغر چشتی

قبل از اسلام کتابت کا رواج

کتابت تہذیب وتمدن اور ثقافت وحضارت کی علامت اور نشان ہے اس لیے دنیا کی تمام متمدن قومیں اس کی طرف خصوصی توجہ دیتی ہیں۔ اور بادیہ نشین قومیں اس سے دور رہتی ہیں۔ عرب زیادہ تر خانہ بدوشانہ زندگی گزارتے تھے۔ لکھنے پڑھنے سے کوئی خاص تعلق نہ تھا اس لیے اسلام سے پہلے اس دور کے لوگوں کو امّیین کہا گیا ہے۔لیکن جزیرہ نمائے عرب کے وہ علاقے جہاں تمدن کی روشنی آ گئی تھی جیسے یمن کا خطہ، وہاں کے باشندے لکھنے پڑھنے سے کچھ واقف تھے۔ تاہم یمن میں کتابت عام طور سے مروّج نہیں تھی۔ یمن میں خواص کا طبقہ خط کی طرف مائل تھا۔ یہیں سے خط حیرہ اور انبار کے علاقوں میں منتقل ہوا اور خط جزم کے نام سے موسوم ہوا۔ ان علاقوں میں باہمی ارتباط کی وجہ سے یہ خط منتقل ہوا تھا۔ حیرہ سے خط مکہ مکرمہ میں منتقل ہوا اور یہ کام حرب بن امیہ نے انجام دیا جو اکثر وبیشتر سفر میں رہا کرتا تھا۔ اُسی کے دور میں مکہ میں خط کی ابتداء ہوئی اور قریش کے کچھ لوگوں نے لکھنا سیکھا۔ لیکن عرب کے وہ قبائل جو خانہ بدوش تھے کتابت سے بالکل نابلد رہے۔ بلکہ وہ لکھنے پڑھنے کو عار اور ذلت سمجھتے تھے اور ان کا تمام تر اعتماد قوتِ حافظہ پر تھا۔ وہ قوت حافظہ کے مالک تھے اور اسی میں بہت زیادہ ملکہ رکھتے تھے، اسی قوت حافظہ کی بدولت وہ اپنے شعراء کے ہزاروں اشعار، انساب، مفاخر، ایاّم اور واقعات کو محفوظ رکھے ہوئے تھے جس کی وجہ سے تاریخ میں عرب ''احفظ الامم'' کے لقب سے جانے جاتے تھے۔ مشیّتِ ایزدی یہی تھی کہ اسلام سے پہلے عرب میں کتابت کا سلسلہ جاری ہو جائے تاکہ نزولِ قرآن کے بعد اس کی اور سنت نبوی ﷺ کی کتابت ہو سکے۔

اسلام جب آیا اس وقت مکہ مکرمہ میں گنتی کے چند لوگ لکھنا جانتے تھے جن کی تعداد سترہ بتائی جاتی ہے۔ ان

* ڈین، کلیہ عربی وعلوم اسلامیہ، علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی، اسلام آباد۔

میں عمر بن الخطابؓ، عثمان بن عفانؓ، علی بن ابی طالبؓ، ابوعبیدۃ بن الجراحؓ، طلحہ، یزید بن ابی سفیانؓ، معاویہ بن ابی سفیانؓ، ابوسفیان بن حربؓ، ابوحذیفہ ابن عتبہ بن ربیعہؓ، حاطب بن عمروؓ، ابوسلمہ عبدالاسد مخزومیؓ اور بعض خواتین بھی لکھنا جانتی تھیں۔

مدینہ میں کتابت کا حال

مدینہ منورہ جب آپ ﷺ تشریف لائے تو یہاں اوس وخزرج میں کتابت کا رواج نہ ہونے کے برابر تھا۔ ہاں بعض یہود نے عربی کتابت سیکھ لی تھی جو پہلے زمانہ میں اہل مدینہ کے بچوں کو کتابت کی تعلیم بھی دیتے تھے۔ جب آپ ﷺ تشریف لائے اس وقت اوس وخزرج کے مندرجہ ذیل افراد کتابت جانتے تھے: سعد بن عبادۃ، منذر بن عمروؓ، ابی بن کعبؓ، زید بن ثابتؓ، رافع بن مالکؓ، اسید بن حضیرؓ...... مؤرخ بلاذری نے مدینہ میں کتابت جاننے والوں کی تعداد گیارہ بتائی ہے۔

رسول اللہ ﷺ نے مدینہ منورہ میں تشریف لانے کے بعد کتابت کی طرف خاص توجہ فرمائی کیونکہ وحی کی حفاظت، شاہانِ عالم اور اہل آفاق میں رسالت کی دعوت وتبلیغ کے لیے تحریر کی بہت ضرورت تھی۔ اہل مدینہ میں کتابت کی ترویج کے لئے بھی آپ ﷺ نے توجہ مبذول فرمائی۔ بدر کی جنگ میں جتنے مشرکین گرفتار کئے گئے تھے ان میں جتنے افراد لکھنا پڑھنا جانتے تھے ان کی رہائی کے لیے زرِفدیہ کے بدلہ میں آپ ﷺ نے یہ حکم فرمایا کہ ایک ایک قیدی مسلمانوں کے دس دس بچوں کو پڑھنا لکھنا سکھا دے۔ اور مکمل تعلیم کے بعد ان کی رہائی عمل میں آ جائے گی۔ چنانچہ اس پر عمل ہوا اور کافی تعداد میں مدینہ کے مسلمان بچوں نے کتابت سیکھ لی۔

مدینہ میں رسول اللہ ﷺ نے سب سے پہلے ابی بن کعبؓ کو کاتب مقرر فرمایا اور ان کی غیرموجودگی میں زید بن ثابتؓ آیات بھی لکھتے تھے اور مراسلات بھی۔ جب مکہ فتح ہوا اور حضرت معاویہؓ بن ابی سفیانؓ مشرف بہ اسلام ہوئے تو آپ بھی وحی لکھنے کی خدمت انجام دینے لگے۔ ان کے علاوہ اور حضرات بھی آپ ﷺ کے لیے کتابت کی خدمت انجام دیتے تھے جیسے خلفائے راشدین، ابان بن سعیدؓ، زید بن ارقمؓ اور حنظلہ بن ربیع۔

شیخ محمد عجاج الخطیب لکھتے ہیں کہ کاتبانِ وحی کی تعداد چالیس تک پہنچ گئی تھی اور صدقات، دیون، معاملات اور مراسلات کے کاتبین اور مختلف زبانوں کے کاتب بھی تھے۔ اور مسجد نبوی ﷺ کے علاوہ مدینہ کی نو مساجد میں طلبہ قرآن مجید اور تعلیمات اسلام کے ساتھ ساتھ لکھنا پڑھنا بھی سیکھتے تھے اور معلمین جو اوائل اسلام میں تعلیم دیتے تھے ان میں سعد بن ربیع خزرجی جو بارہ نقباء میں ایک تھے کے علاوہ بشیر بن سعد بن ثعلبہ اور ابان بن سعید بن العاص تھے۔ یہ سب بغیر اُجرت کے تعلیم دیتے تھے۔ ان مساجد کے علاوہ بھی مدارس اور مکاتب تھے جہاں قرآن کے ساتھ ساتھ لکھنا پڑھنا بھی سکھایا جاتا تھا۔ رسول اللہ ﷺ کے زمانے میں قرآن کی کتابت کھال کے ٹکڑوں، باریک چکنے پتھروں، درخت اور کھجور کی چوڑی شاخوں اور اونٹ کی چوڑی پسلیوں پر ہوتی تھی۔

کتابتِ حدیث کی ممانعت

قرآن کریم کی آیات کی کتابت ابتدائے نزول سے برابر تسلسل کے ساتھ ہوتی رہی۔ لیکن حدیث کی کتابت ہجرت سے پہلے اور پھر مدینہ میں ہجرت کے بعد ایک عرصہ تک ممنوع کر دی گئی تھی۔ سوائے ان احکام، عہد ناموں اور مراسلات کے جو آپ ﷺ کے حکم سے لکھوائے جاتے تھے جیسے یہودِ مدینہ کے درمیان عہد نامہ، حدیبیہ میں کفارِ مکہ سے صلح کا عہد نامہ، قبائلی سرداروں کے نام فرامین، سلاطین عالم کے نام خطوط وغیرہ۔ اس دور میں آپ ﷺ نے حدیث کی کتابت کی عام اجازت صحابہ کرام ﷺ کو نہیں دی۔ حضرت ابو سعید خدری ؓ کہتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

((لا تکتبوا عنّی غیر القرآن، ومن کتب عنّی غیر القرآن فلیمحه)) (۱)

''قرآنی آیات کے علاوہ آپ لوگ مجھ سے جو کچھ سنیں وہ قلم بند نہ کریں۔ اگر کسی نے آیات کے علاوہ کوئی چیز لکھ دی ہو تو اسے چاہیے کہ اسے مٹا دے''۔

ابو سعید خدری ؓ کہتے ہیں کہ ہم نے اس بات کی کوشش کی کہ آپ ﷺ ہمیں حدیث لکھنے کی اجازت دیں لیکن آپ ﷺ نے انکار فرمایا۔ ایک اور روایت میں ہے کہ ہم نے رسول اللہ ﷺ سے حدیث لکھنے کی اجازت طلب کی لیکن آپ نے اجازت نہیں دی۔

حضرت ابوہریرۃ ﷛ کہتے ہیں: ایک مرتبہ رسول اللہ ﷺ ہمارے پاس ایسے وقت تشریف لائے کہ ہم روایات لکھ رہے تھے۔ آپ ﷺ نے پوچھا: تم لوگ کیا لکھ رہے ہو؟...... ہم نے عرض کیا: وہ روایات جو آپ سے سنتے ہیں...... آپ ﷺ نے فرمایا: کیا کتاب اللہ کے سوا کوئی اور کتاب۔ تم سے پہلے کی قومیں اس لیے گمراہ ہوئیں کہ انہوں نے کتاب اللہ کے ساتھ دوسری کتابیں بھی لکھیں۔

کتابتِ حدیث کی ممانعت کی حکمت

رسول اللہ ﷺ نے اوائل میں کتابتِ حدیث سے جو ممانعت فرمائی تھی اس کی حکمت پر علمائے حدیث نے مختلف پہلوؤں پر بحث کی ہے۔ یہاں چند نکات پیش کیے جاتے ہیں:

① قرآن مجید بلحاظ بلاغت اعجاز کے جس اعلیٰ مرتبہ میں ہے اس کا مقابلہ کوئی دوسرا کلام نہیں کرسکتا ہے۔ صحابہ کرام ﷡ چونکہ فہم وادراک میں متفاوت درجہ رکھتے تھے اس لیے یہ اندیشہ تھا کہ اگر حدیث کی کتابت ہوئی تو اکثر لوگ قرآن اور حدیث کے درمیان فرق نہ کرسکیں گے اور حدیث کو بھی قرآن لکھیں گے۔ جب کہ قرآن کی اشاعت ابھی عام طور سے نہیں ہوئی تھی اور نہ حفاّظ قرآن کی تعداد زیادہ ہوئی تھی۔ اس لیے قرآن اور حدیث میں التباس واشتباہ ہوجائے گا۔ اس التباس کے خطرہ کو مدنظر رکھتے ہوئے اور قرآن کی آیات میں کسی قسم کا تغیر وتبدل نہ آنے کے لیے حدیث کی کتابت ممنوع قرار دی گئی تھی جیسا کہ اسلام سے پہلے اہلِ کتاب (یہود ونصاریٰ) اس التباس واشتباہ کے خطرہ میں پڑ گئے تھے۔ اس لیے رسول اللہ ﷺ نے کتابت حدیث کی ممانعت اس وقت تک قائم رکھی جب تک قرآن مجید کی اشاعت عام نہ ہوگئی اور اس کے حفاظ بہت کافی تعداد میں پیدا نہ ہوگئے۔ اس دور میں آپ ﷺ نے صرف حدیث کی روایت اور زبانی نقل اور زبانی حفظِ حدیث کی اجازت عطا فرمائی۔ ساتھ ہی روایتِ حدیث میں کذب سے منع فرمایا۔

② ابتداء میں لکھنے والوں کی تعداد بہت کم تھی، کتابت عام طور سے اس وقت رائج نہیں ہوئی تھی...... جو اچھے کاتب تھے وہ قرآن مجید کی کتابت میں مشغول تھے۔ اگر حدیث کی کتابت بھی اس وقت جاری ہوجاتی تو کاتبوں کی توجہ بٹ جاتی اور یکسوئی سے قرآن مجید کی کتابت نہیں ہوسکتی تھی۔ اس لیے کچھ عرصہ تک کتابتِ

حدیث کی ممانعت کی گئی تھی۔

③ صحابہ کرام ﷺ کی اکثریت ایسی تھی کہ اعلیٰ درجہ کی قوتِ حافظہ رکھتے تھے۔ان کے اس قدرتی قوتِ حافظہ کے ملکہ کو برقرار رکھنے کی خاطر کتابتِ حدیث کی ممانعت کی گئی تھی۔

④ اس دور میں چونکہ کتابت کا عام رواج نہ تھا اس لیے عام طور پر کتابت ضروری نہیں سمجھی جاتی تھی۔لوگ طول طویل نظمیں زبانی یاد کرتے تھے۔انساب اور تاریخی روایات لوگوں کو ازبر ہوتی تھیں۔معلومات کے حصول اور انتقال کا دارومدار حافظہ پر تھا۔آپ ﷺ نے روایات بیان کرنے کی عام اجازت عطا فرمائی تھی البتہ کتابت کی عام اجازت نہیں تھی۔خواص کو اجازت تھی۔

کتابتِ حدیث کی اجازت

جب حفاظِ قرآن کی تعداد بڑھ گئی، لکھنے والوں کی تعداد بھی زیادہ ہوگئی اور قرآنِ مجید کا نزول اور اس کی اشاعت بھی بڑی حد تک ہو چکی تو رسول اللہ ﷺ نے بعض صحابہ کرام ﷺ کو جنہوں نے کتابتِ حدیث کی اجازت طلب کی تھی اجازت دے دی۔کیونکہ قرآن اور حدیث میں اب التباس واشتباہ نہیں ہوسکتا تھا۔

حضرت ابوہریرۃ ﷺ کی روایت ہے کہ انصار کے ایک شخص رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوئے۔وہ آپ ﷺ کے ارشادات سنتے تھے لیکن یاد نہیں رکھ سکتے تھے۔وہ مجھ سے پوچھتے تھے تو میں بتا دیتا تھا۔بعد میں انہوں نے اپنی اسی کمزوری کے بارے میں آپ ﷺ کی خدمت میں عرض کیا۔رسول اللہ ﷺ نے انہیں ہدایت فرمائی:

((استعن علی حفظک بیمینک)) (۲)

''اپنے حافظہ کی مدد اپنے دائیں ہاتھ سے کرلیا کرو۔(یعنی لکھ لیا کرو)''

اس صحابی ﷺ کو اجازت مل جانے کے بعد دیگر صحابہ کرام ﷺ نے بھی اجازت طلب کرنے کی جسارت کی۔ حضرت رافع بن خدیج نے کہا: اللہ کے رسول! ہم آپ سے بہت ساری باتیں سنتے ہیں کیا ان کو لکھ لینے کی اجازت ہے؟......رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: لکھ لیا کرو۔کوئی حرج نہیں۔(۳)

حضرت انس بن مالک سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

قیّدوا العلم بالکتاب......(۴) ''علم کو لکھ لیا کرو''۔

سعید بن بلال رضی اللہ عنہ کہتے ہیں: جب ہم حضرت انس سے زیادہ پوچھنا شروع کر دیتے تو آپ اپنے پاس سے چونگہ نکالتے اور فرماتے: یہ ہیں وہ احادیث جو رسول اللہ ﷺ سے میں نے سنیں اور ان کو لکھا اور لکھ کر رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں پیش کیں۔ (۶)

حضرت انس رضی اللہ عنہ کو دس سال کی عمر میں ان کی والدہ امّ سلیم نے رسول ﷺ کی خدمت میں یہ کہتے ہوئے پیش کیا تھا کہ: **هذا ابني وهو غلام كاتب**.......... ''یہ میرا بیٹا ہے جو کتابت جانتا ہے''۔ حضرت انس آخر وقت تک حضور ﷺ کی خدمت میں رہے۔ خود فرماتے تھے کہ نو سال تک حضور ﷺ کی خدمت میں رہا۔ بارگاہ نبوت میں اس رسوخ کا یہ حال تھا کہ بسا اوقات آپ ﷺ ان کو یا بنیّ! کے لفظ سے پکارتے تھے۔ انہی وجوہ سے ان کو کتابتِ حدیث کی اجازت حاصل تھی۔

محمد بن سعید کی روایت ہے کہ محمد بن مسلمہ انصاری (م ۴۲ھ) کی جب وفات ہوئی تو ہمیں ان کی تلوار کی نیام میں ایک تحریر ملی۔ محمد بن مسلمہ خواص صحابہؓ میں سے تھے۔ آپ ان تین اصحابؓ میں ایک تھے جنہوں نے کعب بن اشرف یہودی کو جو سخت دشمنِ رسول تھا، قتل کیا تھا۔ رسول اللہ ﷺ نے محمد بن مسلمہ کو بعض غزوات میں اہم ذمہ داری بھی سونپی تھی۔ آپ ''جمل'' اور ''صفین'' کے مواقع پر موجود تھے لیکن ان ہنگاموں سے دور رہے۔ آپ کے پاس جو روایات تحریر کی شکل میں موجود تھیں غالباً اس دور کی ہوں گی جب کتابتِ حدیث کی اجازت دے دی گئی تھی۔
صحابہ کرام رضی اللہ عنہم میں عبداللہ بن عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ وہ صحابی ہیں جنہوں نے کتابتِ حدیث میں سب سے زیادہ دلچسپی لی۔ آپ کی ولادت ہجرت سے تقریباً سات سال پہلے ہوئی۔ سات سال کی عمر میں ایک ۱ھ میں مدینہ آئے۔ یہاں آ کر آپ نے لکھنا پڑھنا سیکھا۔ جب آپ کی عمر چودہ سال تھی تو آپ اچھی طرح پڑھ لکھ سکتے تھے۔ قرآن مجید بھی حفظ کر لیا۔ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم میں آپ کا زہد و تقویٰ اور عبادت بہت مشہور تھی۔ آپ قائم اللیل اور صائم النہار تھے۔ آپ نے جب رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں کتابتِ حدیث کی اجازت طلب کی تو رسول اللہ ﷺ نے آپ کی

درخواست قبول فرمائی۔ ابن سعد کہتے ہیں کہ عبداللہ بن عمروؓ نے فرمایا: میں نے رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں کتابتِ حدیث کی اجازت کے لیے عرض کیا۔ آپ ﷺ نے مجھے اس ضمن میں اجازت دی۔ اجازت مل جانے کے بعد میں نے لکھنا شروع کیا۔ آپ نے روایات کا جو مجموعہ تیار کیا تھا اس کا نام ''صادقہ'' رکھا تھا۔

عبداللہ بن عمروؓ اپنی کتابتِ حدیث کی مزید تفصیل اس طرح بیان کرتے ہیں: میں رسول اللہ ﷺ سے جو کچھ سنتا تھا اسے اپنے پاس لکھ لیا کرتا تھا اور نیّت تھی کہ اسے زبانی یاد کرلوں۔ جب قریش نے دیکھا کہ میں آپ ﷺ کے ارشادات لکھتا رہتا ہوں تو انہوں نے مجھے لکھنے سے منع کیا اور کہا کہ رسول اللہ ﷺ بشر ہیں۔ کبھی خوش ہوتے ہیں اور کبھی غصہ میں ہوتے ہیں اس لیے ہر قسم کی روایات نہ لکھ لیا کرو۔ میں ان کی باتوں میں آ گیا اور لکھنا چھوڑ دیا۔ پھر میں نے رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں قریش کی بات عرض کی۔ آپ ﷺ نے اس موقع پر اپنی انگشتِ مبارک سے زبان مبارک کی طرف اشارہ فرمایا اور ارشاد فرمایا:

''اکتب! فوالذی نفسی بیدہ ما خرج منہ إلا حق'' (۷)

''تم مجھ سے جو کچھ سنتے ہو لکھ لیا کرو۔ اس ذات کی قسم جس کے ہاتھ میں میری جان ہے میری اس زبان سے جو کچھ نکلتا ہے وہ حق ہوتا ہے''۔

صحیفۂ صادقہ کا تعارف

رسول اللہ ﷺ کے مذکورہ بالا ارشادات اور باقاعدہ اجازت کے بعد عبداللہ بن عمروؓ نے کتابتِ حدیث کا کام جاری رکھا اور جو روایات جمع کیں ان کے مجموعہ کا نام ''الصحیفة الصادقة'' رکھا۔ اس کوشش کو عہدِ نبوی ﷺ میں تدوینِ حدیث کی ابتدا سے تعبیر کیا جا سکتا ہے۔ اس صحیفہ کو مجاہد بن جبر نے ابن عمروؓ کے پاس دیکھا تھا۔ مجاہد نے اس کو لے کر دیکھنا چاہا تو ابن عمروؓ نے فرمایا: **مہ یا غلام بنی مخزوم** (''اے بنی مخزوم کے لڑکے! رک جا'')۔ مجاہد کہتے ہیں: میں نے پوچھا: یہ کس قسم کی تحریر ہے؟...... آپؓ نے فرمایا: یہ ''صادقہ'' ہے۔ اس میں وہ احادیث لکھی ہوئی ہیں جو میں نے رسول اللہ ﷺ سے براہِ راست سنی ہیں۔ یہ مجموعہ حضرت ابن عمروؓ کو اتنا عزیز تھا کہ اس کے بارے میں فرمایا کرتے تھے: میری زندگی میں ''صادقہ'' اور ''رہط'' سے زیادہ کوئی چیز مجھے پسندیدہ

نہیں (۸) حفاظت کی خاطر آپ اس مجموعہ کو صندوق میں رکھتے تھے۔ آپ کا یہ مجموعہ آپ کے خاندان میں محفوظ رہا۔ آپ کے پر پوتے عمرو بن شعیب اسی سے روایت کرتے تھے۔ مصادرِ حدیث میں جتنی روایات ''عمرو بن شعیب عن أبیه عن جده'' کی سند سے وارد ہیں وہ صحیفۂ صادقہ سے منقول ہیں۔ امام احمد نے اپنی مسند میں اسی کی بیشتر روایات اخذ کی ہیں۔ حافظ ابن اثیر کہتے ہیں کہ اس صحیفہ میں تقریباً ایک ہزار روایات تھیں۔ صحابہ کرام ﷡ میں سب سے زیادہ روایات سیدنا ابو ہریرۃ ﷛ سے مروی ہیں جن کی تعداد پانچ ہزار تین سو چوہتر بنتی ہے۔ ابو ہریرۃ ﷛ کہتے ہیں کہ عبداللہ بن عمرو ﷛ ان کے مقابلہ میں زیادہ روایات کے حامل تھے اس لیے کہ وہ لکھتے تھے اور ابو ہریرۃ ﷛ نہیں لکھتے تھے۔

معلوم ہوتا ہے کہ مختلف اسباب وعوامل کی بنا پر عبداللہ بن عمرو ﷛ کی ساری روایات مصادرِ حدیث میں منتقل نہیں ہو سکیں۔ ورنہ ابو ہریرۃ ﷛ کے مقابلہ میں ان کی روایات زیادہ ہوتیں۔ عبداللہ بن عمرو ﷛ چونکہ عبادت وریاضت اور خلوت میں زیادہ رہنے لگے تھے اس لیے جو روایات ان کے حافظہ میں تھیں وہ حافظہ میں رہ گئیں۔ البتہ جو مخطوطہ کی شکل میں تھیں وہ منتقل ہو گئیں۔ ۲۱ھ میں جب سیدنا عمرو بن العاص ﷛ نے مصر فتح کر لیا تو عبداللہ بن عمرو ﷛ بھی ان کے ساتھ مصر تشریف لے گئے۔ مصر اگر چہ بہت متمدن اور مہذب علاقہ تھا لیکن حجاز میں صحابہ کرام ﷡ کی جتنی تعداد تھی وہ یہاں نہ تھی۔ اس لیے ابو ہریرۃ ﷛ کو مرکز میں رہنے سے جو فائدہ ہوا وہ عبداللہ بن عمرو ﷛ کو مرکز سے دور رہنے کی وجہ سے نہیں مل سکا۔

خطبۂ فتحِ مکہ کی کتابت

۸ ہجری میں مکہ مکرمہ فتح ہوا۔ اس موقع پر آپ ﷺ نے ایک خطبہ ارشاد فرمایا۔ یہ خطبہ حدیث وسیرت کے مصادر میں موجود ہے۔ اس کے راوی سیدنا ابو ہریرۃ ﷛ ہیں۔ اس موقع پر سامعین میں ابوشاہ بھی موجود تھے۔ انہوں نے رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں عرض کیا: اللہ کے رسول ﷺ! یہ خطبہ میرے لیے لکھوا دیجئے۔ آپ ﷺ نے فرمایا: اکتبوا لأبی شاہ (۹)۔ اس حدیث کے منجملہ رواۃ میں ولید بن مسلم اور ان کے شیخ امام اوزاعی بھی ہیں۔

ولید نے امام اوزاعی سے دریافت کیا کہ آپ ﷺ کے اس قول: ''اکتبوا لأبی شاہ'' کا کیا مطلب ہے؟......امام اوزاعی نے جواب دیا: رسول اللہ ﷺ کے ارشاد کا منشا یہ تھا کہ ابوشاہ نے جو خطبہ سنا ہے اسے لکھ کر دیا جائے کیونکہ ابوشاہ کا حافظہ اچھا نہ تھا اور خطبہ زبانی یاد رکھنا اس کے لیے مشکل تھا۔ اس حدیث سے واضح طور پر کتابتِ حدیث کا نہ صرف ثبوت ملتا ہے بلکہ اس کے حکم کا علم بھی حاصل ہوتا ہے۔

عہدِ نبوی ﷺ میں مکتوبہ روایات کا ذخیرہ

رسول اللہ ﷺ نے بہ نفسِ نفیس معاہدے، فرامین، خطوط اور ضروری ہدایات و احکام لکھوائے۔ یہاں اس ضمن میں اجمال کے ساتھ گفتگو کی جاتی ہے۔

رسول اللہ ﷺ کا ایک مشہور دستور نامہ وہ ہے جو آپ ﷺ نے ہجرت کے بعد لکھوایا۔ اس دستور میں مہاجر، انصار اور اہل یثرب کے حقوق کا ذکر کیا گیا ہے۔ دستور کی ابتداء ان کلمات سے کی گئی ہے:

> ''ھذا کتاب محمّد النبی رسول اللہ من المؤمنین والمسلمین من قریش وأھل یثرب ومن تبعھم فلحق بھم وجاھد معھم أنھم أمة واحدة من دون الناس'' (۱۰)
>
> ''یہ محمد، اللہ کے نبی اور رسول کا نامہ ہے تمام مؤمنین اور مسلمین کی طرف سے جن کا تعلق قریش اور اہلِ یثرب سے ہے اور جو ان کے متعلقین ہیں اور ان کے ساتھ رہ کر جہاد میں شریک رہے ہیں کہ وہ سب امة واحدة میں داخل ہیں۔ مخالفین کے مقابلہ میں یہ سب کے سب ایک ساتھ رہیں گے''۔

یہودِ مدینہ کے ساتھ معاہدہ

رسول اللہ ﷺ جب مدینہ تشریف لائے تو آپ ﷺ کی خواہش تھی کہ مسلمانوں اور یہودیوں کے تعلقات واضح اور منضبط ہو جائیں۔ آپ ﷺ نے انصار اور یہود کو بلا کر درج ذیل شرائط پر ایک معاہدہ لکھوایا جس کو دونوں فریقوں

نے منظور کیا یہ معاہدہ تاریخ ابن ہشام میں پوری طرح منقول ہے۔ یہاں ہم اس کا خلاصہ پیش کرتے ہیں:

① خون بہا اور فدیہ کا جو طریقہ پہلے سے رائج ہے اب بھی اسی طرح رائج رہے گا۔

② یہود کو مذہبی آزادی حاصل ہوگی اور ان کے مذہبی امور سے کوئی تعرض نہیں کیا جائے گا۔

③ یہود اور مسلمان باہم دوستانہ برتاؤ رکھیں گے۔

④ یہود یا مسلمان کو کسی سے لڑائی پیش آئے گی تو دونوں مل کر اس کا مقابلہ کریں گے۔

⑤ کوئی فریق قریش کو امان نہیں دے گا۔

⑥ مدینہ پر حملہ ہوگا تو دونوں فریق مل کر حملہ آوروں کا مقابلہ کریں گے۔

⑦ کسی دشمن سے اگر ایک فریق صلح کرے گا تو دوسرا بھی شریک صلح ہوگا۔ البتہ مذہبی لڑائی اس سے مستثنیٰ ہوگی۔

کفارِ مکہ سے معاہدہ کی شرائط

۶ ہجری میں حدیبیہ کے مقام پر کفارِ مکہ سے آپ ﷺ نے جو صلح کی تھی اس کی شرائط حسب ذیل تھیں:

① مسلمان اس سال واپس چلے جائیں۔

② اگلے سال آئیں اور صرف تین دن قیام کر کے چلے جائیں۔

③ مسلح ہو کر نہ آئیں صرف تلوار ساتھ لائیں اور وہ بھی نیام میں اور نیام بھی جلبان (تھیلا) میں۔

④ مکہ میں جو مسلمان مقیم ہیں ان میں سے کسی کو اپنے ساتھ نہ لے جائیں اور مسلمانوں میں سے کوئی مکہ میں رہ جانا چاہے تو اس کو نہ روکیں۔

⑤ کافروں یا مسلمانوں میں سے کوئی شخص اگر مدینہ جائے تو واپس کر دیا جائے۔ لیکن اگر کوئی مسلمان مکہ میں آ جائے تو وہ واپس نہیں کیا جائے گا۔

⑥ قبائل عرب کو اختیار ہوگا کہ فریقین میں سے جس کے ساتھ چاہیں معاہدہ میں شریک ہوجائیں۔

ان معاہدات کے علاوہ رسول اللہ ﷺ نے مختلف صحابہ کرام ؓ کو ہدایات اور فرامین واحکام تحریری شکل میں دیئے مثلاً:

① رسول اللہ ﷺ نے عمرو بن حزم کو یمن کا حاکم مقرر فرمایا اور انہیں ایک تحریر دی جس میں فرائض، سنن اور دیات وغیرہ کا ذکر تھا۔ (۱۱)

② رسول اللہ ﷺ نے وائل بن حجر کو جو علاقہ حضر موت میں اپنی قوم کے سردار تھے مکتوب بھیجا جس میں اسلام کے ارکان، نماز و روزہ اور زکوٰۃ کا نصاب، حدِ زنا اور تحریم خمر کا ذکر تھا اور یہ بھی مذکور تھا کہ ہر نشہ لانے والی چیز حرام ہے۔

③ ابن ابی لیلیٰ نے عبداللہ بن حکم سے روایت کی ہے کہ ہمارے سامنے رسول اللہ ﷺ کی طرف سے ایک مکتوب پڑھا گیا اس میں مردار جانور کی کھال اور پٹھوں سے متعلق احکام تھے۔

④ ابن حنفیہ محمد بن علی بن ابی طالب کی روایت ہے کہ میرے والد نے مجھے بلایا اور فرمایا کہ یہ مکتوب لو اور عثمان ؓ کے پاس لے جاؤ اس میں رسول اللہ ﷺ کا وہ فرمان ہے جو صدقہ سے متعلق ہے۔

⑤ حضرت ابوبکر ؓ نے انس بن مالک ؓ کے پاس وہ مکتوب ارسال کیا جس میں ان صدقات کا بیان تھا جن کو رسول اللہ ﷺ نے مقرر کیا تھا۔ اور ایک دوسری روایت سے پتہ چلتا ہے کہ اس مکتوب پر رسول اللہ ﷺ کی مہر لگی تھی۔ (۱۲)

⑥ ضحاک بن سفیان کے پاس رسول اللہ ﷺ کی تحریر کرائی ہوئی ایک ہدایت تھی جس میں شوہر کی دیت (خون بہا) کا حکم تھا۔

⑦ حضرت معاذ بن جبل ؓ کے پاس عہد نبوی ﷺ میں لکھی گئی وہ تحریر تھی جس میں سبزیوں، ترکاریوں پر زکوٰۃ نہ ہونے کا حکم تھا۔ (۱۳)

⑧ مدینہ منورہ کے حرم ہونے سے متعلق رسول اللہ ﷺ کی تحریر حضرت رافع بن خدیج کے پاس تھی۔

⑨ رسول اللہ ﷺ نے سلاطین اور حکّام کو جو خطوط بھجوائے۔ ان کے مضامین سیرت اور حدیث کے مصادر میں منقول ہیں۔

RESEARCH INDEX APPROVED PROJECT IRI اسلامی تحقیق کا اشاریہ

سنّت ......خلافتِ راشدہ کے عہد میں

سنت نبوی ﷺ......عہدِ صدیق اکبر رضی اللہ عنہ میں

دورِ رسالت میں اللہ جل شانہ کی کتاب اور رسول اللہ ﷺ کی سنت سے تشریع اسلامی کا کام ہوتا رہا۔ وحی الٰہی کا نزول جاری تھا جس کی مسلسل تبلیغ پورے انہماک سے رسول اللہ ﷺ لوگوں میں فرماتے اور اس کے مقاصد کو بیان فرماتے اور سارے عالم کے اہل ادیان کو دعوت حق دیتے تھے۔ رسول اللہ ﷺ امت کے تمام امور، قضایا، فتاویٰ، مالی، سیاسی اور عسکری تنظیم میں مرجع اعلیٰ تھے اور تمام صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے روبرو دینی اور دنیاوی تمام امور سرانجام دیتے تھے یہاں تک کہ رسول اللہ ﷺ رفیقِ اعلیٰ سے جا ملے اور وحی منقطع ہوگئی اور امت کے پاس دو ہی چیزیں رہ گئیں: ایک کتاب اللہ اور دوسری سنتِ رسول اللہ۔ آپ ﷺ نے ان دونوں کے بارے میں فرمایا:

((ترکت فیکم أمرین، لن تضلوا ما تمسکتم بهما، کتاب الله و سنّتی))

(مستدرک امام حاکم، ج ۱ .ص ۹۳)

''میں تمہارے پاس دو چیزیں چھوڑ کر جا رہا ہوں جب تک تمہارا تعلق ان کے ساتھ رہے گا تم سیدھی راہ پر رہو گے: ایک کتاب اللہ اور دوسری میری سنت''۔

رسول اللہ ﷺ کے وصال کے بعد جب حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ سقیفہ بنی ساعدہ کے جلسۂ عام میں تمام مسلمانوں کے اتفاقِ رائے سے خلیفہ منتخب کئے گئے تو آپ نے زمامِ خلافت ہاتھ میں لینے کے ساتھ ہی اطراف ملک کے حالات پر گہری نظر ڈالی۔ آپؓ نے دیکھا کہ مخالفین اسلام کی وہ طاقتیں جو رسول اللہ ﷺ کے زمانہ میں روپوش ہوگئی تھیں آپ ﷺ کی وفات کی خبر سنتے ہی دفعتاً نمودار ہوگئیں۔ ایک طرف مسیلمۂ کذاب تھا جس نے رسول اکرم ﷺ کے زمانے میں اپنی نبوت کا جھوٹا دعویٰ کیا تھا وہ مسلمانوں کے مقابلہ کے لیے لشکرِ جرار تیار کر رہا ہے۔ دوسری طرف مسلمانوں کی ایک معقول تعداد نے زکاۃ کی ادائیگی سے انکار کر دیا جس کی وجہ سے اسلامی ریاست کے مالی نظام کا ڈھانچہ درہم برہم ہونے والا تھا اور اقتصادی نظام کی برہمی سے تمام دینی اور دنیاوی کام رک جاتے۔ تیسری طرف روم کی سلطنت کی طرف سے مسلمانوں کو دھمکیاں دی جا رہی تھیں۔ ان متعدد خطرات کا مقابلہ کرنے

کے لیے خلیفہ اول سیدنا ابوبکر صدیق ﷺ اللہ تعالیٰ کا نام لے کر آمادہ ہو گئے۔ پہلے حضرت اسامہ بن زید ﷺ کو طلب کیا جن کو رسول اللہ ﷺ نے ایک اسلامی لشکر کا سردار بنا کر علم دیا تھا۔ اور وہ اہلِ روم کا مقابلہ کرنے کے لیے روانہ ہونے والے تھے کہ آپ ﷺ کی طبیعت ناساز ہو گئی اور چند روز کی علالت کے بعد اپنے پروردگار سے جا ملے۔ جس کی وجہ سے حضرت اسامہ ﷺ کی روانگی ملتوی ہو گئی تھی۔ سیدنا صدیق اکبر ﷺ نے حضرت اسامہ ﷺ کو دوبارہ سالارِ لشکر بنایا اور علم عطا کیا اور فرمایا: ''جس جھنڈے کو رسول اللہ ﷺ نے باندھا ہے اس کے کھولنے کا مجھے اختیار نہیں ہے''۔ دوسری طرف خالد بن ولید ﷺ کو جھنڈا دیا تا کہ وہ زکوۃ سے انکار کرنے والے باغیوں اور مسیلمۂ کذاب اور اس کی قوم سے جہاد کریں۔ مانعینِ زکاۃ کہتے تھے کہ ہم نماز پڑھیں گے مگر زکوۃ نہیں دیں گے۔ مدینہ کے مسلمانوں نے کہا: خلیفۂ رسول اللہ! مانعینِ زکوۃ کی بات مان لیجئے اور ان سے جنگ نہ کیجئے کیونکہ وہ سب دائرہ اسلام میں نو وارد ہیں۔ ان کی تعداد بھی بہت زیادہ ہے اور رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے:

((أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله، فاذا قالوها عصموا منّي دمائهم وأموالهم إلا بحقها وحسابهم على الله))

(الجامع الصحيح للامام مسلم. كتاب الزكاة)

مقصد یہ کہ یہ لوگ کلمہ گو ہیں ان کے ساتھ رسول اللہ ﷺ کے ارشاد کے مطابق لڑنا اور ان کو جان سے مارنا جائز نہیں۔ سیدنا عمر ﷺ فاروق بھی اسی رائے کے قائل تھے۔ صدیق اکبر ﷺ نے فرمایا کہ زکوۃ حق المال ہے جس کے انکار پر جنگ ضروری ہے۔ اور حضرت عمر ﷺ کی رائے کو بھی تسلیم نہیں کیا۔ جو جنگ کرنا نہیں چاہتے تھے۔ ابوبکر صدیق ﷺ نے اس موقع پر فرمایا:

اللہ تعالیٰ کی قسم! میں نماز اور زکوۃ میں تفریق نہیں کرتا ہوں۔ اگر مانعینِ زکوۃ ایک عقال (اونٹ کے پاؤں باندھنے کی رسی) سے بھی انکار کریں گے جسے وہ رسول اللہ ﷺ کے دور میں بطورِ زکوۃ ادا کرتے تھے تو میں ان سے جہاد کروں گا۔ اگر کوئی میرا ساتھ نہ دے گا تو میں تنہا ان سے جہاد کروں گا تا آنکہ اللہ تعالیٰ ہمارے اور ان کے درمیان فیصلہ فرما دے اور وہ خیر الحاکمین ہے۔ آخر اللہ تعالیٰ نے سب مسلمانوں کے سینوں کو کھول دیا اور سب ابوبکر صدیق ﷺ کے قول سے متفق ہو گئے۔ حضرت ابو ہریرۃ ﷺ کہتے ہیں کہ ہم سب نے جنگ کی اور ہم لوگوں کی یہی

رائے ہوگئی کہ یہی راستی اور سچائی تھی۔ صدیق اکبرؓ نے خالد بن ولیدؓ اور اسامہ بن زیدؓ کی سرکردگی میں دو اسلامی لشکر روانہ کیئے تھے۔ یہ دونوں مہمات کامیابی سے ہمکنار ہوئیں۔ حضرت خالد بن ولیدؓ کے لشکر والوں نے مسیلمۂ کذاب کو قتل کیا اور اس کی فوج پراگندہ ہو کر ملیامیٹ ہوگئی۔ مانعینِ زکوٰۃ بھی زکوٰۃ دینے پر آمادہ ہو گئے اور حضرت اسامہ بن زیدؓ کو اپنی مہم میں کامیابی ہوئی۔

مسیلمۂ کذاب کے مقابلہ میں جو جنگ لڑی گئی۔ وہ چونکہ مدعیٔ نبوت کے خلاف تھی اس لیے صحابہ کرامؓ نے بہت جوش و جذبہ کے ساتھ اس میں حصہ لیا۔ اور ایسے صحابہ کرامؓ جو کبار اور حفاظ تھے اس جنگ میں رسول اللہ ﷺ کی ذات اور ناموس کی خاطر شریک ہوئے۔ جنگ کا نتیجہ مسلمانوں کے حق میں رہا۔ لیکن اس میں حفاظ صحابہ کرامؓ کی ایک بڑی تعداد نے جامِ شہادت نوش کیا۔ یہ جنگ چونکہ یمامہ کے مقام پر لڑی گئی اس لیے اس کو ''جنگِ یمامہ'' کہتے ہیں۔ ان حفاظ کی شہادت کی خبر جب مدینہ منورہ پہنچی تو مسلمانوں کو بے حد قلق اور رنج ہوا۔ حضرت عمرؓ بھی متاثر ہوئے اور فوراً صدیق اکبرؓ کی خدمت میں پہنچے اور فرمایا کہ جہاد کا سلسلہ جاری ہے اور جاری رہے گا لیکن اگر اسی طرح حفاظِ قرآن شہید ہوتے رہے تو قرآن کریم کی حفاظت مشکل ہو جائے گی کیونکہ ابھی تک قرآن کی آیات مختلف قطعات پر لکھی ہوئی ہیں۔ اس لیے میری تجویز یہ ہے کہ جلد از جلد قرآنِ کریم کی آیات کو لکھوا کر مدوّن کیا جائے۔ صدیق اکبرؓ نے نہایت غور و فکر اور سوال و جواب کے بعد حضرت عمرؓ کی تجویز کو پسند کیا اور زید بن ثابتؓ کو طلب کیا جو پہلے بھی رسول اللہ ﷺ کے زمانے میں کاتبِ وحی رہ چکے تھے اور ان کی نگرانی میں قرآنی آیات کو لکھوا کر مدوّن کر دیا۔ یہ نسخہ ابوبکر صدیقؓ کی امانت میں رکھا گیا۔

قرآن کریم کے بعد دوسرا درجہ سنتِ رسول ﷺ کا تھا اس کی تدوین کی طرف بھی صدیق اکبرؓ توجہ دینا چاہتے تھے لیکن آپؓ کی عمر نے وفا نہیں کی۔ دو سال تین ماہ تک آپؓ نے خلافت کے امور کو انجام دیا۔ صدیق اکبرؓ نے خلافت کی ذمہ داریاں سنبھالتے ہی یہ دیکھا کہ صحابہ کرامؓ حدیث کی روایت اور فہم میں متفاوت ہیں۔ اس لیے کہ سارے صحابہ فقیہ نہ تھے۔ ان صحابہ کرامؓ نے رسول اللہ ﷺ سے جو کچھ سنا تھا اور آپ ﷺ کو جو کچھ کرتے دیکھا تھا اسے اپنے پاس محفوظ کر لیا تھا لیکن روایات کی تطبیق اور استنباط کے ضمن میں اس وقت کوئی ایسا سلسلہ نہیں تھا۔ صحابہ کرامؓ زیادہ تر حدیث کے راوی تھے وہ احادیث کو انہی الفاظ میں بیان کرتے

تھے جن الفاظ میں انہوں نے رسول اللہ ﷺ سے سنا تھا۔ ان کو اس سے مطلب نہ تھا کہ کونسی حدیث ناسخ ہے اور کونسی منسوخ ہے۔ عزیمت والی حدیث کون سی ہے اور رخصت والی حدیث کون سی ہے اس بنا پر ایک صحابی کسی مسئلہ کی رخصت والی حدیث بیان کرتے اس پر عمل کرنے کے لیے زور دیتے تھے تو دوسرے صحابی رضی اللہ عنہ اس کے خلاف اس مسئلہ میں عزیمت پر عمل کرنے کے لیے لوگوں کو مجبور کرتے تھے۔

رسول اللہ ﷺ کے زمانے میں بھی ایک شخص کو سفر کی حالت میں سر میں چوٹ لگی تھی جس سے سر زخمی ہو گیا تھا اسی حالت میں اسے غسل کرنے کی ضرورت پڑ گئی۔ اس نے اپنے ساتھی صحابہ کرام رضی اللہ عنہم سے پوچھا تو انہوں نے تیمّم کے بجائے اسے غسل کرنے کی ہدایت دی۔ نتیجہ یہ ہوا کہ غسل کرنے کے بعد اس کی تکلیف بڑھ گئی اور وہ انتقال کر گیا۔ رسول اللہ ﷺ کو اس واقعہ کی اطلاع دی گئی تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ اس کے لیے رخصت پر عمل کرنا چاہئے تھا۔ تیمّم کر لیتا تو کافی تھا۔

رسول اللہ ﷺ جو احکام دیتے تھے ان میں بعض احکام وقتی ہوتے تھے پھر وہ وقت گذر جانے اور حالات کے مناسب ہونے پر ان کو منسوخ فرما دیتے یا کراہت کو اجازت میں بدل دیتے تھے جیسا کہ ایک سال آپ ﷺ نے قربانی کے اضافی گوشت کو تین دنوں سے زیادہ بطور ذخیرہ رکھنے سے منع فرمایا۔ دوسرے سال لوگوں نے جب اس ہدایت پر عمل کرنے کی بابت پوچھا تو آپ ﷺ نے فرمایا: میں نے قربانی کے دن مساکین کی کثرت کو دیکھ کر تمہیں گوشت بچانے سے روکا تھا۔ اب تمہیں اجازت ہے۔ تم قربانی کا گوشت کھاؤ، خیرات کرو اور بچاؤ۔

روایات میں اختلاف کو دیکھ کر ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ نے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کو حدیث کی روایت کرنے میں احتیاط کا مشورہ دیا۔ آپ رضی اللہ عنہ نے خیال کیا کہ روایت کے نتیجہ میں اگر صحابہ کرام رضی اللہ عنہم ان راجح و مرجوح کی اختلافی مسائل میں پڑ گئے تو وہ فتنے جو چاروں طرف منہ کھولے کھڑے تھے تقویت حاصل کر لیں گے۔ یہی وجہ تھی کہ آپ رضی اللہ عنہ نے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کو روایتِ حدیث میں انتہائی احتیاط اور سوچ و بچار کی ہدایت کی۔ ابن ابی ملیکہ کی مراسیل میں ہے:

صدیق اکبر رضی اللہ عنہ نے رسول اللہ ﷺ کے وصال کے بعد لوگوں کو جمع کیا اور فرمایا: آپ لوگ رسول اللہ ﷺ کی احادیث میں روایت کرتے وقت آپس میں اختلاف کرتے ہیں۔ آپ کے بعد لوگوں میں اختلاف اور شدید ہو

جائے گا اس لیے آپ لوگ رسول اللہ ﷺ کی کوئی حدیث نہ بیان کریں آپ سے کوئی پوچھے تو یہ کہہ دیجئے کہ ہمارے اور تمہارے درمیان اللہ کی کتاب ہے اس کی حلال کردہ چیزوں کو حلال اور حرام کردہ چیزوں کو حرام سمجھو۔ ایسی صورت حال میں جبکہ قرآن مجید کی آیات کی تدوین کا کام شروع بھی نہ ہوا تھا اور طاقتور دشمنوں کے حملے سروں پر منڈلا رہے تھے روایتِ حدیث کو وقتی طور پر روکنا صدیق اکبر ؓ کے لیے ضروری ہو چکا تھا کیونکہ احادیث کی روایت سے باہم اختلافات ہونے لگے تھے۔ اس کے یہ معنی نہیں کہ صدیق اکبر نفس حدیث یا اس کی کتابت کے مخالف تھے جس کی اجازت عہدِ نبوی ﷺ کے آخری ایام میں ہو چکی تھی۔ اگر صدیقِ اکبر ؓ کتابتِ حدیث کے جواز کے قائل نہ ہوتے تو وہ خود رسول اللہ ﷺ کی پانچ سو حدیثیں نہ لکھتے جیسا کہ حافظ ذہبیؒ نے تذکرۃ الحفاظ میں حاکم کی روایت نقل کی ہے۔

امام حاکم کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ ابوبکر صدیق ؓ کتابتِ حدیث کے جواز کے قائل تھے جب ہی تو انہوں نے پانچ سو حدیثیں دوسرے صحابہ کرام ؓ سے نقل کر کے یا لکھوا کر کے اپنے پاس رکھی تھیں۔ اور ایک عرصہ تک یہ روایات ان کے پاس محفوظ رہیں۔ بعد میں انہوں نے اس مجموعہ کو نذرِ آتش کر دیا اور اس کا سبب یہ بتایا کہ ان روایات کے رُواۃ تو معتمد اور ثقہ وعادل تھے لیکن روایات کو نقل کرنے میں وہ اہتمام نہیں تھا جو ہونا چاہئے تھا۔ اس واقعہ کو پیشِ نظر رکھ کر ہرگز یہ گمان نہیں کرنا چاہئے کہ ابوبکر صدیق ؓ حدیث اور کتابتِ حدیث کے مخالف تھے۔ پانچ سو روایات کا جمع کرنا سنت کی حجت کی بنا پر تھا اور پھر ان کی نقل میں شک ہو جانے کے باعث نذرِ آتش کرنا دوسری علت کی بنا پر تھا۔ حدیث یا کتابتِ حدیث کی مخالفت کی بنا پر نہ تھا۔ رسول اللہ ﷺ اور سنتِ نبوی ﷺ پر جس قدر جان نثار اور شیفتہ ابوبکر صدیق ؓ تھے اس کی مثال پیش کرنی مشکل ہے۔ آپ ؓ کو قضایا، فتاویٰ اور مقدمات کے متعلق قرآن مجید میں اگر حکم نہ ملتا تو صحابہ کرام ؓ سے حدیث دریافت کر کے اس کے مطابق فیصلہ کرتے تھے۔ ابوبکر صدیق ؓ سابقین اولین میں سے تھے بلکہ ایمان لانے والے مردوں میں پہلے شخص تھے اور سفر وحضر میں ہمیشہ رسول اللہ ﷺ کی رفاقت میں رہے تھے۔ ان سے زیادہ رسول اللہ ﷺ کی حدیثوں کا جاننے والا کون ہو سکتا ہے۔ مگر وہ بہ نظرِ احتیاط حدیث کی روایت بہت کم کرتے تھے اور ایک لفظ وحرف کے فرق کو بھی گوارا نہیں کرتے تھے۔ پھر بھی ان سے مروی احادیث کی تعداد ایک سو بیالیس (۱۴۲) کے لگ بھگ ہے۔

ایک دفعہ حضرت علی ﷜ نے فرمایا: حد ثنی ابو بکر، وصدق ابو بکر۔

ایک موقع پر ابو بکر صدیق ﷜ نے حضرت براء﷜ کے والد عازب کو ہجرت کے پورے واقعات سنائے۔ انبیاء کی میراث سے متعلق روایت آپ نے بطورِ استدلال پیش کی۔ اس روایت کی تصدیق ان ممتاز صحابہ کرام ﷢ نے کی جو آپ کے قریب بیٹھے ہوئے تھے۔ مقصد یہ کہ صدیق اکبر ﷜ نے انتظاماً صحابہ کرام ﷢ کو حدیث کی روایت میں احتیاط کا مشورہ دیا تھا۔ اگر آپ ﷜ کی خلافت کی مدت طویل ہو جاتی تو جس طرح آپ نے قرآن مجید کی آیات لکھوا کر ان کی با قاعدہ تدوین کی اسی طرح قرآنِ کریم کے بعد احادیثِ نبوی ﷺ کو صحابہ کرام ﷢ کے سینوں سے اور مکتوبہ اجزاء سے جمع کرا کر تدوین حدیث کی خدمت بھی انجام دے دیتے۔ اور روایات کے اختلافات کو تطبیق دے کر مٹا دیتے لیکن اللہ جل شانہ کی یہی مشیت تھی کہ تدوین حدیث کی خدمت دیگر صحابہ، تابعین اور تبع تابعین اور محدثین کا طبقہ اپنی مسلسل کوشش اور جدوجہد سے انجام دے تاکہ حدیث کی طلب میں نشاطی حرکت تیز تر ہو اور اسی حرکت وطلب اور جستجو سے حدیث کے بہت سے دوسرے علومِ متعلقہ بھی پیدا ہوں جس سے امتِ مسلمہ کی آنے والی نسلیں زیادہ سہولت کے ساتھ استفادہ کر سکیں۔

سنتِ نبوی ﷺ ...... عہدِ فاروق ﷜ میں

ابو بکر صدیق ﷜ کی وفات کے بعد عمر فاروق ﷜ کا عہدِ خلافت آیا۔ آپ نے بھی اپنے عہدِ خلافت میں قرآنِ مجید کی تعلیم، ترویج اور اشاعت میں انتہائی کوشش کی۔ ساتھ ہی روایات کے جمع کرنے اور کتابت کر کے تدوینِ حدیث کا خیال آیا۔ اس بارے میں جب صحابہ کرام ﷢ سے مشورہ کیا تو اکثریت کی طرف سے مثبت جواب ملا۔ لیکن آپ نے صورتِ حالات کا جائزہ لینے کے بعد تدوینِ حدیث کے ارادہ کو بدل دیا۔ حضرت عروۃ بن الزبیرؒ اس بارے میں بیان کرتے ہیں:

> ''حضرت عمر بن الخطاب ﷜ نے سنن لکھوانے کا ارادہ کیا۔ اس بارے میں صحابہ ﷢ سے مشورہ کیا۔ سبھوں نے مشورہ دیا کہ سنن لکھے جائیں۔ اس سلسلہ میں حضرت عمر ﷜ ایک ماہ تک استخارہ کرتے رہے۔ پھر ایک دن جب انہیں شرح صدر ہوا تو فرمایا: میں سنن کی

کتابت کرانا چاہتا تھا کہ ایک قوم یاد آ گئی جو تم سے پہلے تھی۔ جس نے بہت کتابیں لکھیں اوران کتابوں پر جھک گئی اور اللہ جل شانہ کی کتاب کو چھوڑ دیا۔ بخدا! میں کتاب اللہ میں کبھی کوئی چیز ملانا نہیں چاہتا ہوں''۔(۱۴)

حضرت عمرؓ نے سنن کی عدمِ کتابت کا فیصلہ عجلت کے نتیجہ میں نہیں بلکہ کامل غور وفکر اور ایک ماہ تک استخارہ کرنے کے بعد فرمایا۔ آپ کا مقصد بھی وہی تھا جو خلیفۂ اول کا تھا کہ پہلے کتاب اللہ کی پوری اشاعت ہو جائے اور حفاظِ قرآن بکثرت پیدا ہو جائیں۔ اس کے بعد سنت کی تدوین عمل میں آئے۔ بہ یک وقت دو اہم کام جاری نہیں رہ سکتے ہیں۔ سنت کے محافظین حفاظ حدیث کی کافی تعداد موجود ہے۔ انہوں نے اپنے سینوں میں محفوظ طریقہ سے سنن کو رکھا ہے اور مسلسل مذاکرہ کی وجہ سے اس کی حفاظت ہوتی رہے گی یہاں تک کہ مناسب وقت میں اس کی تدوین بھی عمل میں آ جائے گی۔ مگر ضرورت اس کی تھی کہ حدیث کی روایت میں اعتدال آ جائے۔ اگر کثرتِ حدیث کی روایت اس زمانے میں کی جائے جبکہ تدوینِ حدیث عمل میں نہیں آئی ہے تو مخالفین اسلام اور منافقین کو موضوع حدیث بیان کرنے کا موقع مل جائے گا اس خیال سے حضرت عمرؓ نے روایتِ حدیث کی کثرت کو روکا اور اس پر سختی سے عمل کیا۔ امام ابن قتیبہ لکھتے ہیں:

''عمر فاروقؓ زیادہ روایت کرنے والوں کو سختی سے روکتے تھے اور ایسے لوگوں کے ساتھ بھی سختی برتتے تھے جو کسی حکم میں کوئی خبر بغیر شاہد (گواہ) کے لاتے تھے''۔(۱۵)

یہاں یہ بات ذہن میں رہے کہ کثرتِ روایت پر سختی کا عمل عمر فاروقؓ کی تنہا ذاتی رائے کا نتیجہ نہ تھا بلکہ دیگر جلیل القدر صحابہ کرامؓ کا بھی اس زمانے میں یہی خیال تھا۔ ابن قتیبہ اس ضمن میں لکھتے ہیں:

''اکثر جلیل القدر صحابہ کرامؓ اور رسول اللہ ﷺ کے خاص الخاص حضرات جیسے ابوبکر صدیقؓ، زبیرؓ، ابوعبیدہؓ، عباسؓ بن عبدالمطلب رسول اللہ ﷺ سے بہت کم روایت کرتے تھے، بلکہ بعض تو تقریباً روایت ہی نہیں کرتے تھے۔ جیسے سعید بن زید بن عمرو بن نفیل جو عشرہ مبشرہ میں سے تھے''۔ (۱۶)

حضرت عمرؓ نے قرظہ بن کعبؓ کو وفد کی صورت میں کوفہ روانہ کرتے وقت وصیت کی تھی کہ روایت کم کرنا۔ قرظہ بن کعبؓ کا بیان ہے:

''ہمیں عمر بن الخطابؓ نے کوفہ روانہ کیا اور مقام جرار تک جو مدینہ کے قریب ہے ہمارے ہمراہ رہے۔ یہاں آ کر آپؓ نے پوچھا: تم جانتے ہو کہ میں کیوں تمہارے ساتھ یہاں تک آیا؟...... ہم نے جواب دیا: چونکہ ہمیں رسول اللہﷺ کے ساتھ رہنے کا شرف حاصل ہے اور ہمارا تعلق انصار سے ہے۔ تو آپ نے اِن دونوں پہلوؤں کو مدنظر رکھ کر ہماری عزت افزائی کی ہے۔ حضرت عمرؓ نے فرمایا: میں آپ کے ساتھ یہاں تک اس لیے آیا ہوں کہ مجھے آپ لوگوں سے ایک اہم بات کرنی ہے۔ آپ میری اس بات کو سنیں اور اس پر عمل کرنے کی پوری پوری کوشش کریں۔ پھر فرمایا: آپ لوگ ایسی قوم کے پاس جا رہے ہیں جس کے دل میں قرآن کے ساتھ اتنا تعلق اور عقیدت ہے کہ تلاوت کرتے وقت ان کے دل اس طریقہ سے حرکت کرتے ہیں جس طرح حرارت کی وجہ سے دیگچی متحرک ہوتی ہے۔ وہ لوگ جب آپ کو دیکھیں گے تو آپ کی طرف آگے بڑھیں گے اور کہیں گے کہ یہ صحابہ کرامؓ ہیں۔ وہ آپ سے سننا چاہیں گے۔ میری وصیت ہے کہ ان کے سامنے احادیث کم سے کم بیان کریں۔ اس معاملہ میں آپ مجھے اپنے ساتھ پائیں گے''۔ (۱۷)

حضرت عمرؓ نے جب ابوموسیٰ اشعریؓ سے یہ حدیث سنی:

((إذا سلم احدكم ثلاثاً فلم يجب فليرجع))

''جب تم میں سے کوئی کسی کو تین بار سلام کرے اور گھر کے اندر سے جواب نہ ملے تو اسے واپس چلا جانا چاہیے''۔

تو فرمایا: ابوموسیٰ! اس حدیث پر تم گواہ پیش کرو۔ ورنہ اچھا نہیں ہوگا۔ اور جب دوسرے صحابہؓ نے

ابوموسیٰ ﷺ کی روایت کردہ حدیث کی تصدیق کی۔تو عمر فاروق ﷺ نے اسے قبول کیا۔حافظ ذہبی ﷺ لکھتے ہیں کہ ایک مرتبہ ابی بن کعب نے عمر فاروق ﷺ کی موجودگی میں حدیث بیان کی۔حضرت عمر ﷺ نے ابی بن کعب سے اس کی تصدیق کے لیے گواہ طلب کیا۔ جب انصار میں سے بعض حضرات نے اس کی تصدیق کی تو عمر فاروق ﷺ نے ابی بن کعب کو مخاطب کیا اور فرمایا:

((اما إنی لم اتهمک ولکن أحببت أن أثبّت))

''میں آپ کو نا قابل اعتماد نہیں سمجھتا لیکن میری خواہش تھی کہ اس حدیث کی مزید تائید ہو''۔(۱۸)

ابوسلمہ نے حضرت ابو ہریرۃ ﷺ سے پوچھا: کیا آپ حضرت عمر ﷺ کے دورِ خلافت میں اسی طرح روایات بیان کرتے تھے؟......ابو ہریرۃ ﷺ نے جواب دیا: اگر میں حضرت عمر ﷺ کے دور میں اسی طرح کثرت سے روایات بیان کرتا تو وہ مجھے سختی سے منع فرماتے۔(۱۹)

جو لوگ حدیث وسنت کی تشریعی حیثیت کے قائل نہیں وہ حضرت عمر ﷺ کی کثرت روایت کے ضمن میں سختی کو بنیاد بنا کر استدلال کرتے ہیں کہ حضرت عمر ﷺ صرف قرآن مجید کو اسلامی تشریع کا مصدر قرار دیتے تھے اور حدیث سے انہیں کوئی دلچسپی نہیں تھی۔ ان لوگوں کا کہنا ہے کہ حضرت عمر ﷺ نے تین جلیل القدر صحابہ کرام ﷺ کو کثرت روایت کی بناء پر قید میں ڈالا تھا۔ثبوت کے لیے یہ حضرات حافظ ذہبی کی نقل کردہ یہ روایت پیش کرتے ہیں:

"إن عمر حبس ثلاثة، ابن مسعود وأبا الدرداء وأبا مسعود الأنصاری فقال: قد أکثر تم الحدیث عن رسول اللہ ﷺ."

حدیث کے مخالفین اپنے دعویٰ کے ثبوت میں حدیث قرظہ کو بھی پیش کرتے ہیں جو شعبی نے قرظہ بن کعب سے روایت کی ہے۔ان حضرات کے اس فرضی الزام کا جواب یہ ہے کہ حافظ ذہبی کی کتاب تذکرۃ الحفاظ میں تین صحابہ کرام ﷺ کے متعلق ''حبس'' کا لفظ آیا ہے۔یہاں حبس کے معنی قید کرنے کے نہیں ہیں۔اس شبہ کو دور کرنے کے لیے امام رامہرمزی نے اپنے شیخ ابوعبداللہ ابن البری کی یہ روایت نقل کی ہے:

((أن عمر بن الخطاب حبس بعض أصحاب النبیﷺ، فیهم إبن مسعود وأبو الدرداء، فقال: قد اکثرتم الحدیث عن رسول اللهﷺ.قال أبو عبد الله ابن البری، یعنی منعهم من الحدیث ولم یکن لعمر حبس)) (۲۰)

''عمر فاروق رضی اللہ عنہ نے رسول اللہ ﷺ کے بعض صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کو ''حبس'' میں کر دیا تھا جن میں ابن مسعود اور ابوالدرداء رضی اللہ عنہ بھی تھے۔ اور فرمایا کہ تم نے روایت حدیث میں بہت کثرت کر دی ہے''۔ ابوعبداللہ ابن البری کہتے ہیں کہ عمر فاروق نے ان اصحاب کو حدیث کی روایت کرنے سے صرف منع کیا تھا۔ کیونکہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے زمانہ میں کوئی قید خانہ نہیں تھا۔ مطلب یہ کہ روایتِ مذکورہ میں ''حبس'' کا جو لفظ آیا ہے وہ ''قید'' کے معنی میں نہیں بلکہ منع کے معنی میں ہے''۔

حافظ ابن البر کی یہ تعبیر بہت عمدہ ہے۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی ممانعت کثرتِ حدیث میں اس لیے ہوتی تھی کہ سامعینِ حدیث میں زیادہ غور وفکر نہ کر سکیں گے، اور راویانِ حدیث کثرت روایت کے باعث ضبط، تثبت اور اتقان کے اصول کو ملحوظ نہ رکھیں گے جس کی وجہ سے حدیث میں کمی بیشی کا اندیشہ رہے گا۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے نزدیک حدیث کی روایت مذموم نہ تھی کیونکہ خود ان سے بکثرت حدیث کی روایت ثابت ہے۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے پانچ سو سے زیادہ احادیث روایت کی ہیں۔ اور چند صحابہ رضی اللہ عنہم کو چھوڑ کر تمام صحابہؓ میں سب سے زیادہ حدیث کے راوی ہیں۔ یہ کیسے کہا جا سکتا ہے کہ صحابہؓ میں سب سے زیادہ حدیث کے راوی حضرت ابوہریرۃ رضی اللہ عنہ ہیں وہ قید نہ ہوں اور تین جلیل القدر صحابہ رضی اللہ عنہم قید کر دیئے جائیں۔ ابوہریرۃ رضی اللہ عنہ نے پانچ ہزار تین سو چوہتر (۵۳۷۴)، ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے آٹھ سو اڑتالیس (۸۴۸)، ابوالدرداء رضی اللہ عنہ نے ایک سو اناسی (۱۷۹) اور ابومسعود رضی اللہ عنہ نے ایک سو دو (۱۰۲) احادیث روایت کی ہیں۔ اصل بات یہ ہے کہ عمر فاروق رضی اللہ عنہ مکثرین صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی جانچ لیا کرتے تھے۔ جب انہیں اس بات کا اطمینان ہو جاتا تھا کہ زیادہ روایت کرنے والے صحابی رضی اللہ عنہ کا حافظہ قوی ہے اور وہ حدیث پورے ضبط کے ساتھ بیان کرتا ہے تو اسے حدیث کی روایت کی عام اجازت دیتے تھے جو اجازت نامہ اور سند کی حیثیت ہوتی تھی۔ حافظ ذہبیؒ، ابوہریرۃ رضی اللہ عنہ کی روایت بیان کرتے ہیں:

''ابوہریرۃ ﷛ کہتے ہیں کہ حضرت عمر ﷛ کے پاس میری کثرتِ روایت کی خبر پہنچی۔ انہوں نے مجھے طلب کیا اور کہا: کیا تم ہمارے ساتھ اس دن تھے جس دن ہم رسول اللہ ﷺ کے ساتھ فلاں شخص کے گھر میں تھے۔ میں نے کہا: جی ہاں! میں موجود تھا۔ میں حضرت عمر ﷛ کے سوال کا مقصد سمجھ گیا تھا۔ آپ ﷛ نے مجھے مخاطب کیا اور پوچھا: میں نے تم سے یہ سوال کیوں کیا؟ میں نے کہا: جس دن ہم ساتھ تھے اس موقع پر رسول اللہ ﷺ نے فرمایا تھا: جس نے میری طرف ایسی بات منسوب کی جو میں نے نہ کی ہو اس کا ٹھکانا جہنم ہے۔ حضرت عمر ﷛ نے میری زبان سے یہ حدیث سنی اور فرمایا: جاؤ اور حدیث کی روایت کرو''۔ (۲۱)

اس روایت سے معلوم ہوا کہ حضرت عمر ﷛ نے حضرت ابوہریرۃ ﷛ کو جو حدیث کی روایت میں سب سے زیادہ مشہور ہیں محض ان کے حفظ، تثبت اور اتقان کے امتحان کے لیے طلب کیا تھا جب وہ حضرت عمر ﷛ کے امتحان میں پورے اترے تو انہیں حدیث کی روایت کی عام اجازت دے دی گئی۔ اسی طرح تین جلیل القدر صحابہ کرام ﷡ کو حفظ، تثبت اور اتقان کے امتحان اور جانچ کے لیے کچھ دنوں تک حدیث کی روایت سے منع کر دیا گیا تھا۔ اس مفہوم کی تائید خطیب بغدادی کی اس روایت سے ہوتی ہے:

((بعث عمر بن الخطاب إلى عبدالله بن مسعود وإلى أبى الدرداء، وإلى أبى مسعود الأنصارى، فقال: ما هذا الحديث الذين تكثرون عن رسول الله ﷺ؟ فحبسهم بالمدينة حتى استشهد لفظهم سواء)) (۲۲)

''عمر فاروق ﷛ نے عبداللہ بن مسعود، ابوالدرداء اور ابومسعود انصاری ﷡ کو اپنے پاس بلایا اور پوچھا: یہ کیا حدیث ہے جس کی روایت آپ لوگ کثرت سے کر رہے ہیں؟...... حضرت عمر ﷛ نے ان حضرات کو مدینہ میں روایت کرنے سے منع کر دیا تھا تا آنکہ حضرت عمر ﷛ کو شہادت مل گئی کہ ان سب کی روایت میں الفاظ و کلمات برابر اور یکساں ہیں''۔

خطیب بغدادی کی اس روایت سے واضح ہو گیا کہ ''حبس'' کے معنی صرف قید کرنے ہی کے نہیں بلکہ منع کرنے کے بھی

ہیں۔ چنانچہ حضرت عمرؓ کو جب ان تینوں کی روایت میں الفاظ متفق اور یکساں نظر آئے اور روایت میں اختلاف نہیں پایا تو ان تینوں کے لیے روایت کی ممانعت باقی نہ رہی۔ حضرت عمرؓ نے معاذ بن جبلؓ کے متعلق بھی حبس کا لفظ استعمال کیا تھا جو ابن سعد کی روایت میں ہے۔ ابن سعد نے روایت کی ہے کہ جب معاذ بن جبل ملک شام جانے لگے تو حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ ان کے چلے جانے سے مدینہ میں فقہ اور فتویٰ دینے میں خلل ہوگا اس لیے حضرت عمرؓ نے ابوبکر صدیقؓ خلیفہ اول سے ان کو روکنے کے لیے کہا۔ اس روایت کی عبارت یوں ہے:

((لقد كنت كلمت ابا بكر رحمه الله أن يحبسه لحاجة الناس إليه، فأبى علي فقال: رجل أراد الجهاد يريد الشهادة فلا أحبسه))

''حضرت عمرؓ فرماتے ہیں: میں نے ابوبکر صدیقؓ سے لوگوں کی ضرورت کو مدنظر رکھ کر معاذ بن جبلؓ کو روکنے کے لیے کہا مگر انہوں نے انکار کیا اور کہا کہ وہ جہاد اور شہادت چاہتے ہیں اس لیے میں انہیں نہیں روکنا چاہتا''۔

اس عبارت میں دو جگہ ''حبس'' کا لفظ آیا ہے جس کے معنی قید میں ڈالنے کے نہیں ہیں بلکہ روکنے کے ہیں۔ اسی طرح تینوں صحابہ کرامؓ جن کا ذکر اوپر ہوا ہے ان کے متعلق بھی راوی نے حبس کا لفظ استعمال کیا ہے وہاں بھی معنی روکنے ہی کے ہیں نہ کہ جیل میں ڈالے جانے کے۔

حضرت عمرؓ ان تینوں صحابہ کرامؓ کی قدر و منزلت کو جانتے تھے، ان کے زہد و تقویٰ سے واقف تھے۔ ان کے علمی رتبے سے آگاہ تھے چنانچہ جب حضرت عمرؓ نے حضرت ابن مسعودؓ کو کوفہ کی طرف روانہ کیا تو کوفہ والوں کے نام خط میں ابن مسعودؓ کا اس طرح تعارف کرایا۔

''كتب إلى أهل الكوفة: إني والله الذى لا إله إلا هو، أثرتكم به على نفسى فخذوا منه'' (۲۳)

''اس اللہ کی قسم جس کے سوا کوئی معبود نہیں، میں نے ابن مسعودؓ کو اپنے پاس رکھنے کی بجائے تمہارے پاس بھیجنے کے لیے ترجیح دی ہے۔ تم ان سے بھرپور استفادہ کرو۔

ایک اور موقع پر حضرت عمرؓ، ابن مسعودؓ کا ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

كنيف ملئ علماً، أثرت به أهل القادسية

''ابن مسعود وہ ظرف ہے جو علم سے بھرا ہوا ہے۔ میں نے انہیں اہلِ قادسیہ کی تعلیم و تربیت کے لیے منتخب کیا ہے''۔

ابو دالدرداءؓ بھی اپنی اعلیٰ شخصیت اور علمی خصوصیت کی بنا پر بلادِ شام میں قاضی اور معلم کی حیثیت سے بھیجے گئے۔ کیا ایسی بلند تر ہستیوں کے لیے کہا جا سکتا ہے کہ حضرت عمر فاروقؓ نے انہیں کثرت روایت کی بنا پر جیل میں ڈال دیا تھا۔ حضرت عمرؓ کے بارے میں ایسا خیال کرنا انتہائی نامناسب ہے جب کہ عمر فاروقؓ خود حدیث کی اشاعت میں بھی اسی طرح کوشاں تھے جس طرح وہ قرآن مجید کی تعلیم اور اشاعت میں تھے۔ وہ اپنے تمام فیصلوں میں خلیفہ اول کے طریق کار اور منہج پر عمل کرتے تھے۔ پہلے وہ قرآن کریم کی طرف رجوع کر کے اس سے ہدایت حاصل کرتے تھے اگر کسی مسئلہ میں قرآن میں حکم نہ ملتا تو حدیث کی طرف رجوع کرتے تھے اور صحابہ کرامؓ سے بھی سنت کے احکام حاصل کرتے تھے۔

حضرت طاؤس کہتے ہیں کہ ایک موقع پر حضرت عمرؓ نے صحابہ کرامؓ کو مخاطب کرتے ہوئے فرمایا: اللہ جل شانہ کا نام لے کر میں آپ لوگوں سے پوچھتا ہوں کیا تم میں سے کسی نے رسول اللہ ﷺ سے جنین کے متعلق سنا ہے؟...... جمل بن مالک نے سنا تو کھڑے ہو کر کہا: میری دو بیویاں ہیں۔ ان میں سے ایک نے دوسرے کو خیمہ کی لکڑی سے مارا جس سے اس کا مردہ جنین ساقط ہو گیا۔ اس واقعہ میں رسول اللہ ﷺ نے ایک غرۃ ادا کرنے کا فیصلہ فرمایا۔ یہ سن کر حضرت عمرؓ نے فرمایا: اگر میں یہ حدیث نہ سنتا تو دوسرا فیصلہ کر دیتا۔

شام میں جب طاعون کی وبا پھیلی تھی حضرت عمرؓ نے مقام سرغ پر مڑ کر تمام صحابہ سے مشورہ کیا۔ آخر میں عبدالرحمٰن بن عوف نے جب حدیث پیش کی تو اس کے مطابق فوج کو وہاں سے کوچ کرنے کا حکم دے دیا۔

حضرت عمرؓ نے سعد بن ابی وقاصؓ سے موزوں پر مسح کی حدیث سن کر قبول فرمایا اور اپنے فرزند عبداللہ بن عمر کو ہدایت کی:

''إذا حدث سعد بشيء فلا ترد عليه، فانّ رسول اللهﷺ كان يمسح على الخفين''

''جب تم سے سعد کسی چیز کے متعلق حدیث بیان کریں تو اسے رد نہ کرو بیشک رسول اللہ ﷺ نے موزوں پر مسح فرمایا ہے''۔

اس طرح کی بہت ساری مثالیں پیش کی جاسکتی ہیں۔ ان سینکڑوں مثالوں سے جو مصادر میں موجود ہیں واضح طور پر ثابت ہوتا ہے کہ حضرت عمرؓ سنت نبوی ﷺ کے کس قدر دلدادہ تھے اور ان کا عمل سنت نبوی ﷺ کے عین مطابق ہوتا تھا اور آپ سنتِ نبوی ﷺ کو صحیح طور سے رائج کرنے میں کوشاں رہتے تھے اور جب ان کے عہد خلافت میں قرآن مجید کی مفتوحہ ممالک میں بھی اشاعت کافی ہوگئی جس کی تصدیق امام ابن حزم کی اس روایت سے ہوتی ہے کہ: جس وقت حضرت عمرؓ کی وفات ہوئی تو مصر سے عراق تک اور عراق سے شام تک اور شام سے یمن تک قرآن مجید کے جو نسخے پھیلے ہوئے تھے ان کی تعداد اگر ایک لاکھ سے زیادہ نہ تھی تو کم بھی نہ تھی۔ یہ اس وقت کا واقعہ ہے جب کہ قرآن کا وہ نسخہ جو عہدِ صدیقی میں مرتب کرا کے محفوظ کر لیا گیا تھا اور اس کی نقلیں اسلامی مراکز میں نہیں بھیجی گئی تھیں بلکہ حفاظِ قرآن سے سن کر عہدِ فاروقی میں کتاب اللہ کی اشاعت ہو رہی تھی۔ حضرت عمرؓ کو جب قرآن کی اشاعت پر اطمینان ہوگیا اور حدیث اور قرآن میں التباس کا خوف بھی نہ رہا تو حدیث کی روایت اور کتابت میں حضرت عمرؓ کا جو تشدد تھا اس میں اعتدال پیدا ہوگیا اور سنتِ نبوی ﷺ کی روایت اور ترویج میں کوشش فرمانے لگے۔ حضرت عمرؓ کا قول ہے: **خير الهدى هدى محمّد صلى الله عليه وسلم**۔ آپ نے ایک موقعہ پر صحابہ کرامؓ کو مخاطب کر کے فرمایا:

''سيأتي قوم يجادلونكم بشبهات القرآن، فخذوهم بالسنن، فإن أصحاب السنن أعلم بكتاب الله''

''تمہارے پاس ایسے لوگ آئیں گے جو قرآن میں شبہات ڈال کر تم سے جھگڑیں گے۔ انہیں سنن کے ذریعہ رام کیا کرو۔ اصحاب سنن کتاب اللہ کا زیادہ علم رکھتے ہیں''۔

حضرت عمرؓ سے مروی ہے:

"تعلموا الفرائض والسنة كما تتعلموا القرآن"

"فرائض اور سنت کو اسی طرح سیکھو جس طرح تم قرآن سیکھتے ہو"۔

حضرت عمرؓ نے جب حدیث کی روایت اور کتابت کے ضمن میں تشدد میں کمی کر دی تو خود بھی انہوں نے حدیث لکھ کر دوسروں کے پاس ارسال کی۔

ابوعثمان نہدی کا بیان ہے: ہم عتبہ بن فرقد کے پاس تھے۔ حضرت عمرؓ نے انہیں رسول اکرم ﷺ کی کچھ حدیثیں لکھ کر بھیجیں ان احادیث میں ایک حدیث یہ تھی:

لا يلبس الحرير في الدنيا إلا من ليس له في الآخرة من شيء إلا هكذا وقال بأصبعيه للسبابة والوسطى. (مسند إمام أحمد بن محمد بن حنبل، مسند عمرؓ)

اس سے حضرت عمرؓ کا منشا صاف ظاہر ہوتا ہے کہ وہ روایت اور کتابت حدیث کے مخالف نہیں تھے بلکہ ان کی نیت قرآن مجید کی عام اشاعت اور سنت کی روایت اور کتابت میں کامل احتیاط پر مبنی تھی۔ حضرت عمرؓ نے اپنے عہد خلافت میں اسی طرزِ عمل کو اختیار کیا تھا جو حضرت ابوبکر صدیقؓ کا تھا۔

سنت......عہدِ خلافتِ عثمانی میں

حضرت عثمان خلیفۂ ثالث کا یہ اہم کارنامہ ہے کہ جب آپ کو اسلامی مملکت کے مختلف گوشوں سے یہ اطلاع دی گئی کہ قرآن کریم کی قرأت میں شدید اختلافات پیدا ہو گئے ہیں اور نزاع نے سخت صورت اختیار کر لی ہے تو اس اطلاع کے بعد آپ نے وہ صحیفۂ قرآن منگوایا جو ابوبکر صدیقؓ کے عہد میں مدون و مرتب کیا گیا تھا اور کاتبِ وحی حضرت زید بن ثابتؓ کی نگرانی میں اس کی سات کاپیاں کرا لی گئیں اور نقول کا ایک ایک نسخہ اسلامی مملکت اسلامی کے مرکزی مقام کو روانہ کیا گیا۔ اور ہدایت کی گئی کہ اس صحیفہ کے مطابق عمل کیا جائے جس سے لوگوں

کے اختلافات ختم ہوگئے۔ حضرت عثمان ﷛ نے بھی کثرت روایت حدیث کے سلسلہ میں حضرت عمر ﷛ کے طریقے پر چلنے کی کوشش کی۔ محمود بن لبید کہتے ہیں میں نے حضرت عثمان ﷛ کو منبر پر یہ کہتے ہوئے سنا: ’’کسی شخص کے لیے یہ جائز نہیں ہے کہ وہ رسول اللہ ﷺ سے ایسی حدیث روایت کرے جسے میں نے عہد ابوبکر ﷛ اور عہدِ عمر ﷛ میں نہ سنی ہے۔ رسول اللہ ﷺ سے روایت کرنے میں مجھے یہ امر مانع نہیں ہے کہ میں آپ کے اصحاب کے مقابلہ میں زیادہ حافظِ حدیث نہیں ہوں بلکہ میں نے رسول اللہ ﷺ سے یہ کہتے ہوئے سنا ہے کہ جو شخص میری طرف ایسی بات منسوب کرے جو میں نے نہ کہی ہو تو اس نے اپنا ٹھکانہ جہنم میں بنالیا‘‘۔

لیکن اس خیال سے کہ حدیث کا ذخیرہ صحابہ کرام ﷛ کے سینوں میں محفوظ ہے۔ ان کی وفات کے بعد یہ ذخیرہ فنا ہوجائے گا آپ ﷛ نے حدیث کی روایت اور کتابت میں نرمی اختیار کی۔ آپ کے نرم طریقہ اختیار کرنے سے صحابہ کرام ﷛ حدیث کی روایت زیادہ کرنے لگے۔ دوسری طرف منافقین کو بھی من گھڑت روایات پھیلانے کا موقع ملا۔ چنانچہ حمیر کا یہودی عبداللہ ابن سبا مسلمانوں کے بھیس میں کوفہ، بصرہ اور مصر وغیرہ کی اسلامی فوجی چھاؤنیوں میں کثرت سے آنے جانے لگا۔ جہاں قبائل عرب کے بدوی فوج میں داخل تھے اور رسول اللہ ﷺ کے شرف دیدار سے محروم تھے اس لیے وہ حدیثِ نبوی ﷺ سننے کے مشتاق رہتے تھے۔ عبداللہ بن سبا کی فتنہ انگیزی سے حضرت عثمان ﷛ کی شہادت ۳۵ھ میں واقع ہوئی۔ حضرت عثمان ﷛ نے منبر پر جو خطبہ دیا اس سے واضح ہوتا ہے کہ آپ رسول اللہ ﷺ کی حدیث کے علم میں دوسرے صحابہ کرام ﷛ سے واقفیت میں کم نہ تھے۔ مگر بہ نظر احتیاط وہ بہت کم روایت کرتے تھے تاہم دوسرے صحابہ کرام ﷛ ان کے پاس آتے اور حدیث نبوی ﷺ سناتے اور حضرت عثمان سے اس کی تصدیق چاہتے تھے۔ ایک دفعہ حضرت ابوذر غفاری، حضرت عثمان ﷛ کی خدمت میں اجازت لے کر حاضر ہوئے۔ ان کے ہاتھ میں لاٹھی تھی۔ حضرت عثمان ﷛ نے قریب بیٹھے ہوئے حضرت کعب ﷛ سے پوچھا: کعب! عبدالرحمٰن کا انتقال ہوگیا ہے اور انہوں نے مال چھوڑا ہے اس کے بارے میں تمہاری رائے کیا ہے؟...... کعب ﷛ نے کہا: اگر وہ اس مال میں اللہ جلّ شانہ کا حق (زکوٰۃ) ادا کرتے تھے تو کوئی حرج نہیں ہے۔ یہ سن کر ابوذر غفاری ﷛ نے اپنی لاٹھی حضرت کعب کی طرف بڑھائی اور کہا: میں نے رسول اللہ ﷺ کو یہ کہتے ہوئے سنا ہے:

’’میں اس بات کو پسند نہیں رکھتا کہ اس پہاڑ کے برابر سونا میرے پاس ہو جائے اور میں

اسے خرچ کر دوں اور وہ مقبول بھی ہو جائے اور میں اس سونے میں سے چھ اوقیہ اپنے پیچھے چھوڑ جاؤں''۔

حضرت ابوذر رضی اللہ عنہ نے کہا:

میں آپ کو اے عثمان! اللہ کی قسم دیتا ہوں کیا آپ نے یہ حدیث رسول اللہ ﷺ سے سنی ہے؟...... حضرت ابوذر نے تین دفعہ پوچھا تو حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے جواب دیا: ہاں! میں نے یہ حدیث آپ ﷺ سے سنی ہے''۔

عہدِ خلافت علی رضی اللہ عنہ

حضرت علی رضی اللہ عنہ کو جو خصوصیت اور قربت رسول اللہ ﷺ سے تھی وہ کسی دوسرے کو حاصل نہیں تھی۔ رسول اکرم ﷺ کی دعوت حق کے اعلان پر کم سن افراد میں سب سے پہلے حضرت علی رضی اللہ عنہ نے لبیک کہا۔ آپ رسول اللہ ﷺ کے حقیقی چچا زاد بھائی اور داماد بھی تھے۔ رسولِ اکرم ﷺ کی ابتدائے نبوت سے آپ کی وفات تک برابر ساتھ رہے اور ہر معرکہ میں آپ ﷺ کے ساتھ شریک رہے تھے۔

حضرت علی رضی اللہ عنہ رسول اللہ ﷺ کے خاندان کے محبوب ترین فرد تھے۔ اس لیے آپ کو رسول اللہ ﷺ کی تعلیمات سے بہرہ اندوز ہونے کا موقع بہت زیادہ ملا اور آپ ﷺ سے حضرت علی رضی اللہ عنہ نے احادیث کی سماعت بہت زیادہ فرمائی جن کو آپ نے محفوظ رکھا۔ جب آپ ۳۵ھ میں حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کی شہادت کے بعد خلیفہ بنائے گئے تو حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ سے شدید اختلاف کی وجہ سے اسلامی مملکت کا ایک بڑا علاقہ مصر اور شام کا آپ کی حدودِ خلافت سے کٹ گیا تھا، تاہم اسلامی مملکت کے بڑے حصہ پر آپ کی خلافت قائم ہو گئی جہاں آپ رضی اللہ عنہ نے نہایت عدل و انصاف سے نظم قائم رکھا اور خانہ جنگیوں کے باوجود عادلانہ احکام میں فرق نہ آنے دیا۔ قرآن کریم کی اشاعت کے ساتھ ساتھ حدیثِ نبوی ﷺ کی ترویج کی طرف بھی توجہ فرمائی کیونکہ آپ کو اندیشہ لاحق ہو گیا تھا کہ حدیث کی تدوین ہنوز نہیں ہوئی ہے اور یہ ذخیرہ حدیث زیادہ تر صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے سینوں میں محفوظ ہے۔ ان کی وفات پا جانے کے بعد یہ خزانہ مٹ جائے گا اس لیے آپ نے بجائے سختی کے حدیث کی روایت اور کتابت کی حوصلہ افزائی فرمائی

تا کہ صحابہ کرام ؓ کے ذریعہ حدیث کی تعلیم کی رفتار تیز ہو اور خود بھی علم حدیث کی تعلیم دینے کے لیے آمادگی ظاہر فرمائی۔ ابن سعد نے طبقات میں نقل کیا ہے:

''ایک دن (کوفہ) میں حضرت علی ؓ خطبہ دے رہے تھے۔ خطبہ کے دوران آپ ؓ نے فرمایا: ایک درہم میں کون علم خریدنا چاہتا ہے؟...... حارث اعور ایک درہم دے کر کچھ کاغذ خرید لائے اور ان کاغذوں کو لیے ہوئے حضرت علی ؓ کی خدمت میں حاضر ہوئے۔ حضرت علی ؓ نے حارث کے لائے ہوئے اوراق میں بہت سا علم (احادیث) لکھایا''۔

حضرت علی کے صاحبزادے محمد بن الحنفیہ کے پاس حضرت علی ؓ کی حدیثوں کا مجموعہ تھا۔ عبدالأعلیٰ بن عامر کے ترجمہ میں علماء رجال نے لکھا ہے:

''کل شیء روی عبدالأعلی عن إبن الحنفية، إنما هو كتاب أخذه ولم يسمعه''

''عبدالاعلیٰ جو کچھ روایت محمد بن حنفیہ سے کرتے ہیں وہ دراصل ایک کتاب تھی اور عبدالاعلیٰ نے براہِ راست محمد بن الحنفیہ سے ان روایات کو نہیں سنا تھا''۔

بہ ظاہر اس روایت سے یہ سمجھا جاتا ہے کہ ابن الحنفیہ کے پاس احادیث کا جو مجموعہ تھا اسے خود حضرت علیؓ نے لکھا تھا اور یا اپنے صاحبزادے محمد بن حنفیہ کو لکھوا دیا تھا۔

حضرت علی ؓ کے رویہ کی وجہ سے جہاں صحابہ کرام ؓ کو روایت اور کتابتِ حدیث کا پورا پورا موقع ملا وہاں ان لوگوں نے جو بہ ظاہر مسلمانوں کی صفوں میں گھسے ہوئے تھے اور حقیقتاً مسلمانوں کے دشمن تھے اس موقع سے غلط فائدہ اٹھایا اور من گھڑت روایات خوب زور وشور سے پھیلانے لگے۔ ان لوگوں نے روایات کو کبار اور محترم صحابہ کرام ؓ کی طرف منسوب کرنا شروع کر دیا۔ یہاں تک کہ حضرت علی ؓ نے ان حالات کے پیش نظر اپنے ایک خطبہ میں لوگوں کو مخاطب کیا اور فرمایا:

''میں ہراس شخص سے پرزور مطالبہ کرتا ہوں جس کے پاس کوئی مخطوطہ ہو کہ وہ واپس جا کر اسے مٹادے۔ لوگ اسی لیے تباہ وبرباد ہوتے تھے کہ انہوں نے اپنے علماء ومشائخ کے اقول کی پیروی کی اور اپنے رب کی کتاب کو چھوڑ دیا''۔ (الأستاذ عجاج الخطیب۔ السنۃ قبل التدوین۔ ص ۳۱۴)

بعد میں احتیاط کی نوبت یہاں تک پہنچی کہ کسی سے حدیث نبوی ﷺ سنتے تو اس سے قسم لینے کے بعد اس حدیث کی تصدیق کرتے تھے۔ آپ رضی اللہ عنہ کا اپنا بیان ہے:

''میں جب رسول اللہ ﷺ سے کوئی حدیث سنتا تھا تو مجھے اللہ تعالیٰ جتنا نفع اس سے دینا چاہتا تھا، دیتا تھا۔ اور جب کوئی دوسرا شخص حدیث نبوی ﷺ مجھ سے بیان کرتا تو میں اس سے حلف لیتا تھا جب وہ قسم کھاتا تو میں اس حدیث کی تصدیق کرتا تھا''۔

(ابن قتیبہ، عبداللہ بن مسلم۔ تاویل مختلف الحدیث۔ ص ۳۹)

منافقین اور دشمنانِ اسلام نے موضوع احادیث کا جو طوفان اٹھایا تھا اس کے مٹانے کے لیے حضرت علی رضی اللہ عنہ نے جو کوششیں شروع کی تھیں وہ یقیناً بارآور ہوتیں۔ مگر انہی لوگوں نے ۴۰ھ میں آپ رضی اللہ عنہ کو شہید کر دیا۔ آپ کی شہادت کا واقعہ تاریخِ اسلام کا بڑا سخت المیہ ہے۔ جس کی وجہ سے ملتِ اسلامیہ کے دشمنوں کا قلع قمع نہ ہو سکا۔ لیکن آپ کے بعد دوسرے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اور ان کے تربیت یافتہ تلامذہ جوق در جوق ہر اسلامی شہر میں تعلیم و تربیت سے فارغ ہو کر علم وفضل کے جلیل القدر مناصب پر فائز تھے وہ سب کے سب آگے بڑھے اور سنتِ رسول اللہ ﷺ کی ترویج واشاعت میں منہمک ہو گئے اور وضاعین کا مقابلہ کرنے کے لیے سینہ سپر ہو گئے اور ایک ایک موضوع روایت کو جرح وتعدیل کے اصول کی چھلنی سے چھان کر پھینک دیا۔

حواشی وتعلیقات

۱۔ صحیح مسلم، باب التثبت فی الحدیث۔ کتاب الزھد والرقائق، اس روایت کو خطیب بغدادی نے ''تقیید العلم'' میں کتابت حدیث کے حوالہ سے نقل کیا ہے اور اس پر تفصیل کے ساتھ تعلیق کی ہے۔

۲۔ الجامع للامام الترمذی۔ ج ۴، ص ۱۰۷

۳۔ حافظ جلال الدین سیوطی۔ تدریب الراوی۔ ص ۲۸۶

۴۔ حافظ ابن عبدالبر۔ جامع بیان العلم للامام ابن عبدالبر، ج ۱، ص ۷۲۔

۵۔ المستدرک للامام الحاکم ، الصحابۃ ج ۳، ص ۵۷۴

۶۔ سنن ابوداؤد۔ ج ۲، ص ۵۱۳

۷۔ جامع بیان العلم وفضلہ۔ ج ۱، ص ۷۲

۸۔ الجامع للامام الترمذی ج ۲، ص ۱۰۷
الصحیح للامام البخاری، ج ۱۔ ص ۲۲

۹۔ سیرت ابن ہشام

۱۰۔ السنن للامام النسائی۔ ج ۲، ص ۲۵۲

۱۱۔ رواہ الترمذی وابوداؤد والداری فی کتاب الرھن

۱۲۔ رواہ البخاری ____ کتاب الزکوٰۃ۔

۱۳۔ رواہ الصحاح

۱۴۔ رواہ البخاری۔ باب وجوب الزکاۃ

۱۴۔ جامع بیان العلم وفضلہ۔ ج ۱ ص ۲۴

۱۴۔ تاویل مختلف الحدیث۔ ص ۴۸، ۴۹

۱۵۔ تاویل مختلف الحدیث۔ ص ۴۸۔

۱۶۔ سنن ابن ماجہ۔ ص ۹۔

۱۷۔ تذکرۃ الحفاظ۔ ج۱،ص۷۔

۱۸۔ جامع بیان العلم وفضلہ۔ ج۲،ص۱۲۱۔

۱۹۔ تذکرۃ الحفاظ۔ تذکرہ عبداللہ بن مسعود۔

۲۰۔ المحدث الفاصل بین الراوی والواعی۔ ص۱۳۳۔

۲۱۔ سیر اعلام النبلاء۔ ج۲،ص۴۳۴۔

۲۲۔ شرف اصحاب الحدیث۔ ص۹۷۔

۲۳۔ سیر اعلام النبلاء۔ ج۱،ص۳۵۱۔

مثالی معاشرہ کی راہ میں حائل رکاوٹیں اور سیرت طیبہ کی روشنی میں ان کا تدارک

* ڈاکٹر تاج الدین الازہری

آج کی دنیا مسائل کی دنیا ہے انسان چھوٹے بڑے گونا گوں مسائل میں الجھا ہوا ہے پیچیدہ اور سنگین مسائل، سیاسی اور معاشی مسائل، داخلی اور خارجی مسائل، قومی اور بین الاقوامی مسائل، مختصر یہ کہ مسائل ہی مسائل ہیں تہذیب وتمدن کے ارتقاء کے ساتھ ساتھ زندگی جوں جوں پیچیدہ ہوتی گئی مسائل بھی بڑھتے گئے اوران کی ژولیدگی میں اضافہ ہوتا گیا لیکن فی نفسہ مسائل کا ہونا کوئی نئی بات نہیں مسائل ہمیشہ سے ہیں اور آئندہ بھی رہیں گے مسائل زندگی کے ساتھ ہیں انسان اور مسائل لازم وملزوم ہیں اوران کا چولی دامن کا ساتھ ہے لیکن وہ مسائل جو ہمارے دانشوروں کی توجہ اپنی طرف مرکوز کیے ہوئے ہیں وہ ہمارے معاشرتی مسائل ہیں چونکہ انسان فطرتاً مدنی الطبع ہے اس لیے معاشرہ کا قیام اس کی فطرت کا تقاضا ہے وہ تنہائی سے گھبراتا ہے اور اپنے بھائی بندوں کے ساتھ مل جل کر خوش ہوتا ہے اگر جبراً انسان کو کسی جگہ تنہا رکھا جائے سب لوازمات زندگی موجود ہوں طرح طرح کی سہولتیں مہیا ہوں انواع واقسام کی نعمتیں اور لذتیں میسر ہوں پھر بھی وہ ایسی زندگی کبھی پسند نہ کریگا اور بنی نوع انسان کے ساتھ مل کر رہنے کو ترجیح دے گا شاید اسی کو دیکھ کر ارسطو کو یہ کہنا پڑا کہ اجتماعیت انسان کی جبلت ہے (۱)

معاشرہ اجتماعی زندگی کی خشت اوّل ہے اسکا مادہ (عشرۃ) ہے اور اسکا معنی مل جل کر زندگی بسر کرنا ہے چنانچہ عقلاء کی ہمیشہ سے یہ کوشش رہی ہے کہ انسان کی معاشرتی زندگی مثالی ہو انسانی تاریخ میں قدیم ترین عقلاء یونانی فلاسفہ کو تسلیم کیا جاتا ہے اوران سے پہلے کی تاریخ ابھی تک دنیا کو دستیاب نہیں ہوسکی ان کا مطالعہ کیا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ مثالی معاشرہ کا تصور افلاطون نے پیش کیا تھا جو ارسطو کا استاد تھا اور اس نے اس کا نام مدینہ فاضلہ رکھا تھا (۲) جو محض ایک تصور تھا کیا یہ حقیقت کا روپ دھار سکے گا یا نہیں؟ یہ ایک الگ بحث ہے اس کے برعکس اگر سلسلۂ رسالت اور بعثت انبیاء کی تاریخ کا مطالعہ کیا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ وہ انبیاء جو صاحب کتاب یا حامل صحیفہ

---

* ایسوسی ایٹ پروفیسر، کلیہ اصول الدین، بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی، اسلام آباد۔

ہوئے جن کی اپنی قومیں تھیں اوران کی تعلیم وتربیت کے لیے وہ مبعوث ہوئے ایسے انبیاء کرام نے ان اقوام کی کایاپلٹ دی اوران کی زندگیوں میں عظیم انقلاب برپا کر دیا اگر ہم حضرت موسیٰ علیہ السلام کی آمد سے پہلے کے دور اور آمد کے بعد کے دور کا تقابلی مطالعہ کریں تو دونوں میں بڑا فرق پائیں گے اسی طرح حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی بعثت کے بعد کے دور میں ان کے متبعین کی زندگی کا ان کی آمد سے پہلے کی زندگی سے مقابلہ کریں تو معلوم ہوگا کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی وجہ سے ان کی قوم میں نمایاں تبدیلی ہوئی ان کے عقائد میں انقلاب آ گیا ان کے رہنے سہنے کے طریقوں میں انقلاب پیدا ہوا زندگی کے متعلق ان کے نقطہ نظر میں انقلاب رونما ہوا اور یوں ایک نبی کا دور دوسرے نبی کے دور سے مختلف معلوم ہوتا ہے حضرت عیسیٰ علیہ السلام کا دور حضرت موسیٰ علیہ السلام کے دور سے الگ اور جداگانہ نظر آئے گا اوران کے دور میں بہت سی ایسی خصوصیات نظر آئیں گی جو حضرت موسیٰ علیہ السلام کے دور میں نہیں تھیں سب سے آخر میں اللہ تعالی نے حضرت محمد ﷺ کو مبعوث فرمایا آپ جب نبوت سے مشرف ہوئے اس وقت تک حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی نبوت پر پانچ سو برس سے زائد کا عرصہ بیت چکا تھا اور وہ شمع بجھنے کے بالکل قریب تھی جسے حضرت عیسیٰ علیہ السلام نے روشن کیا تھا رفتہ رفتہ اس روشنی کے مدھم پڑ جانے کی وجہ سے معاشرے میں پھر سے ان خرابیوں نے جنم لے لیا تھا جن کی حضرت عیسیٰ علیہ السلام نے اصلاح کی تھی آپ ﷺ جس معاشرے میں مبعوث ہوئے اسکا نقشہ قاضی سلیمان منصور پوری نے یوں کھینچا ہے:

''عرب اپنی وسعت میں مملکتِ فرانس سے تقریبا دو چند بڑا ہے ملک کے مختلف حصے اپنی اپنی خاص خصوصیتوں کی وجہ سے ممتاز ہیں یمن کی وادی اور طائف کے پہاڑ ایسے سرسبز ہیں کہ ہند و پاکستان کے بہترین حصوں کو رشک آتا ہے، الحجر کی پتھریلی زمین اور وسط عرب کا ریگستان اس قدر بے آب وگیاہ ہے کہ صحرائے اعظم افریقہ سے مقابلہ کرتا ہے ان کے جنوب میں سلطنت حبش کا اور مشرقی حصہ پر سلطنت فارس کا اور شمالی اقطاع پر روما کی مشرقی شاخ سلطنت قسطنطنیہ کا قبضہ تھا اندرون ملک بزعم خود آزاد تھا لیکن ہر ایک سلطنت اس پر قبضہ کرنے کیلئے ساعی تھی اندرون ملک کے باشندوں پر خودمختاری نے بہت بڑا اثر ڈالا تھا ان میں خودمختاری سے خودسری پیدا ہوگئی تھی انہوں نے اپنی شجاعت وجرأت کا نشانہ اپنے

ہی بھائیوں کو بنا رکھا تھا بے کاری اور کاہلی نے جوا اور شراب کی عادت پیدا کردی برائی طبیعت ثانیہ بن گئی تھی ممالک غیر سے الگ تھلگ رہنے کی وجہ سے ان کی زبان اور نسل بے شک کھری تھی لیکن فصاحت کا استعمال زیادہ تر خودستائی اور دوسری قوموں کی تحقیر میں کیا کرتے تھے یا اپنے فحش کارناموں کی تشہیر کرنے کیلئے زبان کی ساری طاقت خرچ کر کے اپنے ساتھ اپنی معشوقہ کی بھی تشہیر کیا کرتے تھے الگ تھلگ رہنے نے مصاہرت کی برائی ان کے ذہن میں قائم کردی تھی اور وہ فخر سے اپنی بیٹیوں کو زندہ زمین میں گاڑ دیا کرتے تھے ۔جہالت نے ان میں بت پرستی رائج کردی تھی اور بت پرستی نے انسانی دل ودماغ پر قابض ہو کر ان کو توہم پرست بنا دیا تھا۔فطرت کی ہر ایک چیز پتھر' درخت' چاند' سورج' پہاڑ اور دریا وغیرہ کو وہ اپنا معبود سمجھنے لگ گئے تھے .اور اس طرح وہ خدا کی عظمت وجلال کو فراموش کر دینے کے ساتھ ساتھ خود اپنی قدر و قیمت کو بھی بھول چکے تھے اس لئے انسانی حقوق کیلئے نہ کوئی ضابطہ تھا اور نہ ایسے حقوق کو صحیح مرکز پر لانے کیلئے کوئی قانون'قتل انسانی' رہزنی' حبس بے جا' ناجائز تصرّف' بے جا مداخلت' عورتوں کو جبراً یا پھسلاوٹ سے بھگا لے جانا' بیٹیوں کو زندہ پیوند خاک کردینا اسی شجر کے ثمر تھے' کہ بت پرستی نے ان کی نگاہ میں سب سے زیادہ حقیر ہستی انسان ہی کو بنادیا تھا' برسوں بلکہ صدیوں کے جمود نے ان کے دل ودماغ میں یہی نقش کردیا تھا کہ ان کی حالت سے بہتر کوئی حالت'ان کے تمدن سے بہتر کوئی تمدن اور ان کے تدین سے بہتر کوئی تدین ہو ہی نہیں سکتا۔''(۳)

اس عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ دنیا کی کوئی ایسی خرابی نہ تھی جو اس معاشرہ میں موجود نہ تھی'اور اس کی اصلاح کا کام اتنا آسان نہ تھا بلکہ انتہائی صبر آزما اور مشکل تھا.آپ ﷺ نے بالغ اور پختہ عمر کے لوگوں سے اپنی بات چیت کا آغاز کیا تو جاہ پرست مشتعل ہو گئے لیکن انہیں حضور ﷺ کی شیرینی گفتار اور جاذبیت کردار کا سامنا تھا.جو آپ کی پوری بات سن لیتا اور آپ کی صفات سے باخبر ہو جاتا وہ یا تو مسلمان ہو جاتا یا کفر و بت پرستی سے بدظن' اس اثر کو روکنے کے لئے دشمنوں نے عوام کے شر پسندوں سے کہہ دیا تھا کہ قرآن نہ سنو.جہاں وہ پڑھا جائے وہاں شور برپا کرو(۴)

آنحضرت ﷺ نے (قولوا لاالٰہ إلا اللّٰہ تفلحوا)(۵) سے اپنے درس کا آغاز کیا. یہی آپ ﷺ کی تعلیم کا حرف اوّل ہے. اور اسی کے منتہائے مطلب کو اپنے ظاہر و باطن پر طاری کر لینا حرف آخر اور مدعائے اسلام ہے حضور نبی کریم ﷺ اس کے مختلف پہلو سمجھاتے اور روشن مثالوں سے حقائق بتاتے تھے اور فرماتے تھے کہ سورج اور چاند کو دیکھو، چمکتے ستاروں پر غور کرو، پہاڑوں کو دیکھو، ریگستانوں میں اونٹ کو چلتے دیکھ کر غور کرو، سمندروں میں کشتیوں اور جہازوں کو دوڑتے دیکھو، صحراؤں میں اگے ہوئے نباتات اور سبزہ زاروں میں لہلہاتے ہوئے کھیتوں اور باغوں، نہروں اور دریاؤں کو دیکھو اس غور و فکر اور نظر و عبرت سے اللہ کی قدرت و حکمت سمجھ میں آ جائے گی. اپنے ماحول میں گندگی پر دھیان دو، افراتفری، ہلاکت اور خون ریزی انسان کے زندہ درگور کرنے، انسانوں کی جان لینے اور مسلسل جنگ و جدل پر غور کرو تمہارا دل کہے گا کہ یہ آدمیت کے خلاف تباہ کن شیطانی عمل ہے. لہذا باہمی احترام اور انسانی حقوق کی نگہداشت کرو. سچ، راستبازی اور درست معاملگی اختیار کرو لڑکیوں کو زندہ دفن کرنا، غیبت، جھوٹ، قتل، ناجائز اموال کی جمع آوری جیسی عادات چھوڑ دو. قیامت آئے گی اور حساب کتاب کا سامنا ہوگا۔ عبادت کرو گے تو جنت پاؤ گے اور خدا کی رضا حاصل ہوگی. بدکاریاں اور بداعمالیاں تمہیں جہنم میں لے جائیں گی اور اللہ کا غضب نازل ہوگا۔(۶)

آپ ﷺ کی تعلیم و تربیت نے صرف تیئس (۲۳) سال کی مختصر مدت میں نہ صرف پورے جزیرہ عرب کا معاشرہ بدل دیا بلکہ پوری دنیا کیلئے رشد و ہدایت کی وہ ابدی قندیلیں بھی روشن کر دیں جو رہتی دنیا تک انسانیت کو عدل و انصاف، امن و سکون اور عافیت و اطمینان کی راہ دکھاتی رہیں گی یہ آپ کی تعلیم و تربیت کا حیرت انگیز کرشمہ تھا کہ تیئس (۲۳) سال کی مختصر مدّت میں صحراء عرب کے جو وحشی علم و معرفت اور تہذیب و تمدّن سے بالکل کورے تھے وہ پوری دنیا میں علم و حکمت اور تہذیب و شائستگی کے چراغ روشن کرنے لگے جو لوگ کل تک ایک دوسرے کے خون سے اپنی پیاس بجھاتے تھے وہ آپس میں بھائی بھائی بن گئے جہاں ہر طرف قتل و غارتگری کی آگ بھڑک رہی تھی وہاں امن و آشتی کے پھول کھلنے لگے، جہاں ظلم و بربریت کا دور دورہ تھا وہاں عدل و انصاف کی شمعیں روشن ہونے لگیں جہاں پتھر کے بتوں کو سجدے کئے جاتے تھے وہاں توحید کا پرچم لہرانے لگا اور بالآخر عرب کے صحرانشین جو اپنی جہالت کی وجہ سے دنیا بھر میں ذلیل و خوار تھے ایران و روم کی عظیم سلطنتوں کے وارث بن گئے اور ساری دنیا

ان کے عدل وانصاف، ان کی رحم دلی اور ان کی شرافت نفس کے گن گانے پر مجبور ہوگئی۔(۷)

تاریخ انسانیت کی کسی بھی اور شخصیت کے ہاں اس کی نظیر نہیں ملتی اور ملے بھی کیوں؟ اللہ تعالی نے آپ ﷺ کو انسانیت کی راہنمائی کے لئے اپنا آخری نبی اور رسول بنا کر بھیجا تھا۔

ارشاد باری ہے:

﴿ مَا كَانَ مُحَمَّدٌ اَبَا اَحَدٍ مِّنْ رِّجَالِكُمْ وَلٰكِنْ رَّسُوْلَ اللّٰهِ وَخَاتَمَ النَّبِيّٖنَ وَكَانَ اللّٰهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيْمًا ﴾ (۸)

''(لوگو) محمد تمھارے مردوں میں سے کسی کے باپ نہیں مگر اللہ کے رسول اور خاتم النبیّن ہیں اور اللہ ہر چیز کا علم رکھنے والا ہے''۔

حضور نبی کریم ﷺ کا اپنا ارشاد گرامی بھی اس آیت کی مزید وضاحت ہے۔آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا:

((انا خاتم النبّين لا نبی بعدی)) (۹)

میں آخری نبی ہوں میرے بعد کوئی نبی نہیں، بات صرف اتنی نہیں کہ آپ آخری نبی ہیں بلکہ اس کرۂ ارضی پر بسنے والے تمام انسانوں کیلئے قیامت تک کیلئے نبی اور رسول ہیں، آپؐ کی نبوت ورسالت آفاقی ہے ارشادِ خداوندی ہے:

﴿وَمَا ارسلناک إلاَّ كَافَةً لِلنّاس بشيرا ونذيرا ولٰكنَّ اكثر النَّاس لا يعلمون﴾(۱۰)

''(اور اے نبی) ہم نے تم کو تمام ہی انسانوں کیلئے بشیر ونذیر بنا کر بھیجا ہے مگر اکثر لوگ جانتے نہیں ہیں۔''

اس آیت کی تشریح نبی اکرم ﷺ نے اپنے الفاظ میں یوں بیان فرمائی:((بعثت إلی الاحمر والاسود))(۱۱)

ایک دوسری روایت میں آپ نے اسی چیز کی یوں وضاحت فرمائی:

((امّا انا فارسلت إلی الناس کلهم عامة وکان من قبلی انما یرسل إلی قومه))

میں عمومیت کے ساتھ تمام انسانوں کی طرف بھیجا گیا ہوں حالانکہ مجھ سے پہلے جو نبی بھی گزرا ہے وہ صرف اپنی قوم کی طرف بھیجا جاتا تھا' ایک اور روایت میں آپ نے اس طرح فرمایا:

((كان النبيّ يبعث إلى قومه خاصة وبعثت إلى الناس عامّة)) (۱۳)

پہلے ہر نبی صرف اپنی قوم کی طرف مبعوث ہوتا تھا اور میں تمام انسانوں کی طرف مبعوث ہوا ہوں' اسی طرح اللہ تعالیٰ نے تمام انسانوں کو مخاطب کرتے ہوئے اپنی پاک کتاب میں فرمادیا:

﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُوْلِ اللّٰهِ اُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾ (۱۴)

''درحقیقت تم لوگوں کیلئے اللہ کے رسول میں بہترین نمونہ ہے''۔

آج کے انسان کی بدنصیبی یہ ہے کہ وہ ایک ایسے دور میں رہتا ہے جو افکار کے تصادم اور مختلف نظریات کی جنگ کی وجہ سے ابتری اور پراگندگی کا شکار ہے یہ ازم وہ ازم رنگ بدل بدل کر انسانی فکر پر یلغار کر رہا ہے اور حق اپنے علمبرداروں کی بے حسی کا ماتم' عام انسان افراتفری کے عالم میں کبھی ادھر دیکھتا ہے اور کبھی اُدھر وہ سرگشتہ وحیران ہے کہ کدھر جائے؟ کبھی اس کو آزماتا ہے اور کبھی اس کو کبھی اس کو اپناتا ہے تو کبھی اس کو جب دیکھتا ہے کہ اس سے مسائل حل نہیں ہوتے تو اسے چھوڑ دیتا ہے اور دوسرے کی طرف لپکتا ہے مگر اسے ہر طرف سے مایوسی اور ناکامی کا منہ دیکھنا پڑتا ہے وہ تجربات کے اس چکر سے اس وقت تک نہیں نکل سکتا جب تک کسی ایسے دین اور کسی ایسی سیرت کو نہیں اپناتا جو اس کی فطرت کے مطابق ہو وہ دین اسلام ہے اور اسکا مکمل عملی نمونہ نبی عرب وعجم محمد مصطفیٰ ﷺ کی سیرت ہے جو انسانیت سے مکمل طور پر ہم آہنگ ہے' زندگی کتنی ہی کروٹیں بدلے' زمانہ اپنے اوپر کتنے ہی رنگ چڑھائے' تہذیب و تمدن کا کارواں کتنی ہی منزلیں آگے بڑھ جائے' انسان علم واکتشاف' سائنس اور ٹیکنالوجی کے کتنے ہی معرکے سر کرلے' سید عرب وعجم کی سیرت طیبہ انسانیت کو اس کے سفر ارتقاء میں راستہ دکھاتے رہے گی' ہمیں تو مختصراً یہ دیکھنا ہے کہ اس وقت علاقائی اور عالمی سطح پر مثالی معاشرہ کی راہ میں وہ کون کون سی رکاوٹیں ہیں اور ان میں محمد عربی ﷺ کی سیرت سے کس طرح راہنمائی لی جاسکتی ہے آپ نے آج سے چودہ سو سال پہلے بھی اس دنیا کے انسانوں ہی کی اصلاح کرکے ایک مثالی معاشرہ قائم کر دکھایا تھا اور آج بھی اس کرۂ ارضی پر انسان ہی اصلاح کا محتاج ہے' چودہ سو

سال کے اس طویل عرصہ میں زمانہ نبوت سے دوری اور تعلیمات نبوت سے انحراف نے اس کیلئے گوناں گوں مسائل پیدا کر دے ہیں اور مسائل کی مثال ان بیماریوں کی ہے جو انسانی جسم کو لاحق ہوتی ہیں وہ جب تک ان سے چھٹکارا نہ پالے کبھی صحت یاب نہیں ہو سکتا' اگر ہم آج کے معاشرہ پر نظر ڈالیں تو س کی ان گنت خرابیاں اور لاتعداد مسائل دیکھ کر محسوس ہوتا ہے کہ اس کی اصلاح ناممکن ہے اور اسکا صحت مند ہونا محال ہے صرف سیرت نبوی ہی ہماری ڈھارس بندھاتی ہے کہ آپ ﷺ کے وقت کا معاشرہ تو اس سے بھی بدتر حالت پر پہنچا ہوا تھا اس کی اصلاح کیسے ہوگئی؟ اگر ہم بنظر غائر دیکھیں تو جلد ہی معلوم ہو جاتا ہے کہ کسی بھی معاشرے میں چند بڑی بڑی خرابیاں ہوتی ہیں جو اسکے مثالی معاشرہ بننے کی راہ میں رکاوٹ ہوتی ہیں یہ خرابیاں حسب ذیل ہیں:

① متزلزل ایمان	② جہالت	③ اخلاقی پستی
④ غربت وافلاس	⑤ کاہلی اور سستی	⑥ خودغرضی
⑦ تعصّب	⑧ عدل وانصاف کا فقدان	⑨ عدم تحفظ

متزلزل ایمان

متزلزل یقین اور متزلزل ایمان ہماری بے شمار معاشرتی خرابیوں کی جڑ ہے ہم بے شمار چیزوں کے بارے میں قطعی طور پر یہ جانتے ہیں کہ ان میں درست کون سی ہے؟ لیکن اس کے باوجود غیر درست کو استعمال کرتے ہیں' ہم بے شمار معاملات میں جانتے ہیں کہ حق پر کون ہے؟ لیکن اس کے باوجود ناحق کا ساتھ دیتے ہیں اور یوں ہمارا متزلزل یقین اور متزلزل ایمان ہماری جڑوں کو کاٹ رہا ہے' علاقائی سطح پر ہی نہیں بلکہ عالمی سطح پر بھی دنیا اس مرض کا شکار ہے اپنے مفادات کی خاطر ناحق کا ساتھ دے کر حق کو پس پشت ڈال دیا جاتا ہے اور یوں آج تک بڑے بڑے مسائل حل نہیں ہو سکے سیرت نبوی میں اسکا واضح علاج موجود ہے سیرتِ طیبہ یہ بتاتی ہے کہ انسان اگر کسی چیز کو حق سمجھ لے تو پھر اس کے لئے اٹھ کھڑا ہو دنیا کی کوئی بھی طاقت' دنیا کی کوئی بھی لالچ یا اس کی اپنی کمزوریاں اس کے حصول کی راہ میں حائل نہ ہونے پائیں' آپ ﷺ نے جب دین کی دعوت شروع کی تو آپ ﷺ کے راستے میں ہر طرح کی رکاوٹیں کھڑی کی گئیں جو سیرتِ طیبہ کا ایک مستقل باب ہے لیکن اس کے باوجود آپ نے حق بات کی تبلیغ جاری رکھی

اور کسی بھی حال میں اس کا انقطاع گوارہ نہ فرمایا۔آپ نے حق کی خاطر شعب ابی طالب میں تین سال کیلئے محصوری تو گوارہ کر لی جس کے دوران میں آپ کو پتے اور چمڑے کھانے پڑے آپ اور آپ کے ساتھیوں کی فاقہ کشی کا یہ حال تھا کہ بھوک سے بلکتے ہوئے بچوں اور عورتوں کی آوازیں گھاٹی کے باہر تک سنائی دیتی تھیں (۱۵)

سیرت رسول بتاتی ہے کہ حق کے بارے میں انسان کا یقین و ایمان اس قدر پختہ ہو کہ کسی بھی لمحے تذبذب کا شکار نہ ہو اور ہر قسم کے مذاکرات کرنے والے کو دوٹوک الفاظ میں حق کے بارے میں بتانے پر قادر ہو جیسا کہ رسول اللہ ﷺ نے اپنے مخالفین کے سامنے اپنے چچا جناب ابوطالب کو مخاطب کرتے ہوئے فرمایا:

> ''چچا جان اگر یہ لوگ میرے دائیں ہاتھ پر سورج اور بائیں ہاتھ پر چاند بھی رکھ دیں تو میں یہ کام ہرگز نہ چھوڑوں گا یہاں تک کہ اللہ تعالی اس کو غالب کر دے یا میں اس راستے میں ہلاک ہو جاؤں'' (۱۶)

آپ ﷺ نے اپنے ساتھیوں کی بھی ایسی ہی تربیت کی تھی کہ کسی بھی قسم کی سختی یا لالچ دین حق کے بارے میں ان کے ایمان کو متزلزل نہ کر سکا حضرت بلال ؓ کی گردن میں رسی ڈال کر لڑکوں کے ہاتھ میں دے دی جاتی وہ انہیں مکہ کی پہاڑیوں میں لئے پھرتے رسی کا نشان ان کی گردن میں نمایاں ہو جاتا وادی مکہ کی گرم ریت پر انہیں لٹا دیا جاتا اور گرم گرم پتھر ان کی چھاتی پر رکھ دیا جاتا مشکیں باندھ کر لکڑی سے پیٹا جاتا' دھوپ میں بٹھایا جاتا' بھوکا رکھا جاتا' ان حالتوں میں بھی وہ احد احد کے نعرے لگاتے (۱۷) آپ کے دیگر صحابہ اور صحابیات پر ہونے والے ظلم کی تاریخ پڑھی جائے تو آج کے انسان کا دل کانپ جاتا ہے لیکن اس کے باوجود وہ حق پر ڈٹے رہے کیونکہ حضور کی تعلیم بھی یہی تھی آپ کا فرمان ہے: ((قل امنت باللّٰہ ثمّ استقم))(۱۸)'' کہہ میں اللہ پر ایمان لایا پھر ثابت قدم ہو جا''۔

قرآن مجید نے انہیں لوگوں کو دنیا و آخرت میں کامیابی کی ضمانت دی ہے جن کا ایمان متزلزل نہیں ہوتا۔ ارشاد باری ہے:

﴿اِنَّ الَّذِیْنَ قَالُوْا رَبُّنَا اللّٰہُ ثُمَّ اسْتَقَامُوا فَلاَ خَوْفٌ عَلَیْھِمْ وَلاَھُمْ یَحْزَنُوْنَ
اُولٰئِکَ اَصْحَابُ الْجَنَّۃِ خَالِدِیْنَ فِیْھَا جَزَاءً ا بِمَا کَانُوْا یَعْمَلُوْن ﴾ (۱۹)

''یقیناً جن لوگوں نے کہہ دیا کہ اللہ ہی ہمارا رب ہے پھر اس پر جم گئے ان کے لئے نہ خوف ہے اور نہ غم ایسے لوگ جنت میں جانے والے ہیں جہاں وہ ہمیشہ رہیں گے اپنے ان اعمال کے بدلے جو وہ دنیا میں کرتے تھے''۔

آج کے معاشرہ کی بڑی ضرورت پختہ اور غیر متزلزل ایمان ہے کیونکہ آج کی دنیا میں حق کمزور اور ضعیف ہے اور باطل طاقت ور اور بلند' اہل ایمان کے دلوں میں ایمان کمزور اور متزلزل ہے اور مسلمانوں پر آزمائشوں کی گہری گھٹائیں چھائی ہوئی ہیں' اہل باطل کے پاس عظیم سلطنتیں' بڑی قوتیں اور طاقتیں ہیں جن کے زور پر وہ باطل کی اشاعت اور شکوک وشبہات کے پھیلانے میں لگے ہوئے ہیں آج عمیق اور پختہ ایمان کی ضرورت ہے تاکہ ہم حق کا علم بلند کرنے کے لئے زیادہ جدو جہد کرسکیں اور اس دنیا سے ظلم اور ناانصافی کو ختم کر کے معاشرے کو ترقی کی راہ پر گامزن کرسکیں۔ ہمارے سامنے ہمیشہ نبی اکرم ﷺ کا یہ فرمان رہنا چاہئے آپ ﷺ نے فرمایا: (دجّال آئے گا اور اسے مدینہ کی گلیوں میں داخل ہونے کی اجازت نہیں ہوگی البتہ وہ مدینہ سے ملحق زمین میں آئے گا ایک شخص اس کے پاس جائے گا جو کہ بہت اچھا ہوگا وہ اس سے کہے گا کہ میں گواہی دیتا ہوں کہ تو دجّال ہے جس کے بارے میں رسول اللہ ﷺ نے ہم سے حدیث بیان کی ہے اس پر دجّال کہے گا کہ تمہارا کیا خیال ہے اگر میں اس شخص کو قتل کر کے زندہ کردوں' کیا تم پھر بھی شک کروگے لوگوں نے کہا نہیں وہ اسے قتل کر کے زندہ کردے گا لیکن یہ مومن شخص کہے گا مجھے تو اب تیرے بارے میں اور بھی یقین ہوگیا ہے کہ تو دجّال ہے اس پر دجّال اسے دوبارہ قتل کرنا چاہے گا مگر کر نہیں سکے گا) (۲۰)

اس حدیث کی شرح میں ڈاکٹر عبدالکریم زیدان لکھتے ہیں:

''اس حدیث سے بڑے مفید نتائج اخذ ہوتے ہیں یعنی یہ کہ دجال جب الوہیت کا اور اپنے خدا ہونے کا دعویٰ کرے گا کئی خرق عادت مظاہروں کی بنا پر لوگوں کی ایک بڑی اکثریت اس کے متبع ہو جائے گی اور وہ لوگوں کے سامنے ایک شخص کو قتل کر کے زندہ کردے گا زمین کو پیداوار کا حکم دیگا اور زمین سے افزائش ہو جائے گی پانی کو حکم دے گا اور وہ برسنے لگے گا مگر ان حالات میں بھی قوی الایمان مومن کو اس کے دجال ہونے میں کوئی شبہ نہیں ہوگا وہ

بدستور اپنے ایمان پر قائم رہے گا کیونکہ وہ سمجھتا ہے کہ دجال کے دعوے مفاہیم اسلام کے خلاف ہیں اور باطل کسی بھی صورت میں حق نہیں بن سکتا خواہ اس کے لئے کتنے ہی خوارق عادت امور کا مظاہرہ کیا جائے'' (۲۱)

جہالت

آج کی دنیا میں اس بات پر تقریباً سب ہی لوگوں کا اتفاق ہے کہ جہالت مثالی معاشرے کی راہ میں بڑی رکاوٹ ہے اور یہی وجہ ہے کہ ہر ملک کی مختلف تنظیموں سے لیکر اقوام متحدہ تک سب لوگ جہالت کو دور کرنے پر لگے ہوئے ہیں یہ بات جو دنیا کو آج سمجھ آئی ہے اللہ تبارک وتعالی نے اپنے رسول ﷺ کی زبانی آج سے چودہ سو سال پہلے اس کا اعلان کروا دیا تھا۔ ارشاد ربانی ہے:

﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِيْنَ يَعْلَمُوْنَ وَالَّذِيْنَ لاَيَعْلَمُوْنَ﴾(۲۲)

''اے نبی ان سے پوچھو کیا جاننے والے اور نہ جاننے والے برابر ہو سکتے ہیں''۔

یہ سورۃ زمر کی آیت ہے جو مکی سورت ہے اس کے زمانہ نزول کے متعلق مولانا مودودی لکھتے ہیں:

آیت نمبر ۱۰ '(وارض الله واسعة) سے اشارۃ نکلتا ہے کہ یہ سورت ہجرت حبشہ سے پہلے نازل ہوئی بعض روایات میں یہ تصریح آئی ہے کہ اس آیت کا نزول حضرت جعفر بن ابی طالب اور ان کے ساتھیوں کے حق میں ہوا تھا جبکہ انھوں نے حبشہ کی طرف ہجرت کا عزم کیا تھا (۲۳)

یہ ہجرت نبوت کے پانچویں سال رجب کے مہینے میں ہوئی تھی اور یوں بارہ مردوں اور پانچ عورتوں نے اسلام کی تاریخ میں پہلی مرتبہ اپنے دین کی خاطر آبائی وطن کو خیر باد کہا تھا۔ (۲۴)

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ نبی اکرم ﷺ نے اپنی دعوت کے ابتدائی مراحل ہی میں لوگوں کو علم کی اہمیت سے آگاہ کر دیا تھا کیونکہ آپ کی بعثت ایک ایسے معاشرے میں ہوئی جس میں جہالت کا دور دورہ تھا آپ کی بعثت کے

وقت صرف ملک عرب میں سترہ آدمی لکھنا پڑھنا جانتے تھے باقی سارا معاشرہ ان پڑھ اور امّی تھا جہالت کو دور کیے بغیر کسی قسم کی دعوتی ترقی ناممکن تھی چنانچہ آپ پر وحی کا آغاز ہی جہالت کے خلاف علم سے ہوا علم کے حصول کا ذریعہ چونکہ عام طور پر پڑھنا اور لکھنا ہی شمار ہوتا تھا اس لئے پہلی وحی میں بھی اسی کا ذکر کیا گیا' پہلی وحی کی آیات یہ ہیں:

﴿اِقْرَءْ بِاسْمِ رَبِّکَ الَّذِیْ خَلَقَ○ خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ○ اِقْرَءْ وَرَبُّکَ الْأَکْرَمِ الَّذِیْ عَلَّمَ بِالْقَلَمِ ○ عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ یَعْلَمْ ﴾(۲۵)

''پڑھو (اے نبی) اپنے رب کے نام سے جس نے پیدا کیا جمے ہوئے خون کے ایک لوتھڑے سے انسان کی تخلیق کی' پڑھو اور تمہارا رب بڑا کریم ہے جس نے قلم کے ذریعے علم سکھایا' انسان کو وہ علم دیا جسے وہ نہ جانتا تھا' اس طرح اللّٰہ تعالیٰ نے سورۃ القلم نازل فرمائی جس کا زمانہ نزول مکہ کا ابتدائی دور ہے اس میں علم کی اہمیت کو اجاگر کرنے کیلئے اللّٰہ تعالیٰ نے قلم اور لکھنے پڑھنے کی قسم کھائی''۔

ارشادِ الٰہی ہے:

﴿ن والقلم وما یسطرون ﴾(۲۶)

''ن قسم ہے قلم کی اور اس چیز کی جسے لکھنے والے لکھ رہے ہیں''۔

یہ ایک کھلی حقیقت ہے کہ رسول اکرم ﷺ کی بعثت کے وقت عرب کے لوگ تو علم سے دور تھے ہی یورپ میں بھی تعلیم کلیسا تک محدود کر دی گئی اور برصغیر میں اس کا دائرہ برہمن کی حد تک تھا' قدیم مصر اور ایران میں بھی علم عام آدمی کیلئے شجر ممنوعہ تھا آپ ﷺ نے اسے عام کرنے کیلئے ارشاد فرمایا:

((طلب العلم فریضة علی کل مسلم))(۲۷)

''علم کا حصول ہر مسلمان پر فرض ہے''۔

اصحابِ علم کی فضیلت بیان کرتے ہوئے آپ نے فرمایا:

((مثل العلماء فی الأرض کمثل النجوم فی السماء یهتدی بها فی ظلمات البر والبحر فإذا انطمست النجوم اوشک ان تضل الهداة))(۲۸)

علماء زمین پر آسمان کے ستاروں کی مانند ہیں جن سے خشکی اور تری پر رات کے اندھیروں میں راہنمائی حاصل کی جاتی ہے اگر ستارے چھپ جائیں تو ممکن ہے چلنے والے راستہ بھول جائیں' آپ نے کتنی خوبصورت مثال کے ذریعے علم اور علماء کی اہمیت کو اجاگر فرمادیا کہ اس سے کسی بھی شخص کو انکار نہیں پھر خود اپنے متعلق بھی فرمادیا۔

((بعثت معلما)) (۲۹) ''کہ اللہ تعالی نے مجھے معلم بنا کر بھیجا ہے''۔

آپ نے ہجرت سے پہلے مصعب بن عمیر کو وہاں کے مسلمانوں کی تعلیم کے لئے بھیجا' اس وقت تک مدینہ میں کوئی مسجد نہیں تھی حضرت مصعب ایک مکان کو مدرسہ کے طور پر استعمال کرتے رہے' مسجد نبوی کی تعمیر کے بعد آپ نے عبداللہ بن سعید اور عبادہ بن الصامت کو اصحاب صفہ کو لکھنا پڑھنا سکھانے پر معمور فرمایا مسجد نبوی میں صحابہ کے تعلیمی حلقہ بنا کر بیٹھنے کا رواج حضور کے سامنے ہی شروع ہو گیا تھا' (۳۱) آنحضرت کی تعلیمی پالیسی کی خصوصیت یہ تھی کہ اس پر کسی طبقے کی اجارہ داری نہیں تھی' بلکہ آپکا نظام تعلیم مفت اور رضا کارانہ تھا اور یوں مفت اقامتی اور ہمہ وقتی تعلیم کا آغاز کر دیا گیا تھا آپ نے نصاب تعلیم سے مفید دنیوی علوم خارج نہیں کئے بعض جنگی صنائع کا علم اور ان کی تربیت حاصل کرنے کے لئے آپ نے بعض صحابہ کو خاص طور پر مامور کیا' اسی طرح دوسری زبانیں سیکھنے کے لئے آپ نے صحابہ کو مختص کیا زید بن ثابت نے بحکم پیغمبر سریانی اور عبرانی سیکھی دو صحابہ کرام عروہ بن مسعود اور غیلان بن مسلم دبابات اور منجنیق کی صنعت سیکھنے کی وجہ سے جنگ حنین میں شریک نہ ہو سکے تھے آپ نے خواتین کے لئے مردوں سے الگ تعلیم کا بندوبست فرمایا خود کو ہفتے میں ایک دن خواتین کی تعلیم اور ان کے مسائل کے جواب دینے کے لئے مختص فرمایا اور بعض خواتین کو دوسری خواتین سے لکھنا پڑھنا سیکھنے کی ھدایت فرمائی (۳۲) آپ ﷺ کی تعلیم محض ایک فکر اور فلسفہ نہ تھی وہ ایک متواتر اور عمل پیہم سے عبارت تھی۔ آپ کی زندگی کی ہر ہر ادا مجسم تعلیم تھی جس نے دشمنوں تک کے دل جیت لئے اور یوں آپ نے ان پڑھ اور جاہل قوم کو زیور تعلیم سے آراستہ کر دیا کیونکہ تعلیم ہی ایک ایسی بنیاد ہے جسکی وجہ سے زندگی کے تمام شعبوں میں ترقی کی جا سکتی ہے علم نہ ہو تو نہ دین کا کوئی معاملہ کما حقہ استوار ہو سکتا ہے اور نہ ہی دنیا کے کاروبار بحسن وخوبی انجام پا سکتے ہیں۔

❸ اخلاقی پستی

کردار کی پستی اور اخلاقی گراوٹ آج کے معاشرے کی ترقی میں بہت بڑی رکاوٹ ہے اسی کی وجہ سے بے شمار دوسرے معاشرتی، معاشی، اور سیاسی مسائل پیدا ہوتے ہیں جو پوری انسانی زندگی کو الجھنوں کا گورکھ دھندا بنا دیتے ہیں اخلاق انسانیت کا زیور اور سماج کی زینت ہی نہیں بلکہ اسکی حیثیت جسد زندگی میں قلب کی ہے جس کے لئے کہا جاتا ہے کہ اگر وہ بگڑ جائے تو پورا جسم بگڑ جاتا ہے اور اگر وہ ٹھیک رہے تو پورا جسم ٹھیک رہتا ہے. لیکن کتنی عجیب بات ہے کہ دنیا کے دساتیر حیات میں اخلاقی تعلیم و تربیت کا کوئی باب نہیں اور اگر اس نام کی کوئی چیز ہے تو اس کا مسمیٰ کچھ اور ہے ان کا اخلاق اغراض مصالح کے تابع ہوتا ہے مجرد اخلاق کا ان کے ہاں کوئی تصور نہیں اخلاق کو ایک مقصود بالذات کی حیثیت سے کسی دنیوی نظام نے اپنے اندر جگہ نہیں دی یہ صرف آسمانی مذہب جس کی تکمیلی شکل آنحضرت ﷺ کے پیغام دین اسلام میں ایک مستقل حیثیت سے موجود ہے آپ نے اپنی ایک حدیث میں اخلاق عالیہ کو اپنی بعثت مقصد قرار دیا۔ آپ نے فرمایا ((**بعثت لاتمم مکارم الأخلاق**)) (۳۳) میں اچھے اخلاق کی تکمیل کیلئے بھیجا گیا ہوں، آپ نے حسن اخلاق اور حسن سیرت کو ایمانی زندگی کا کمال قرار دیا، اور فرمایا ((**اکمل المؤمنین ایمانا احسنھم خلقا**)) (۳۴) مسلمانوں میں کامل ایمان والا وہ ہے جس کا اخلاق سب سے اچھا ہے، آپ ﷺ نے اخلاق کا سرا عبادات سے جوڑ کر اس کی قدر و قیمت بڑھا دی تاکہ لوگ دین کی اس جانب کسی غفلت کا شکار نہ ہوں اور اخلاق پر بھی اتنی ہی توجہ دیں جتنی وہ دین کے دوسرے امور عبادات وغیرہ پر دیتے ہیں۔

آپ کا ارشاد ہے:

> **((ما من شیء یوضع فی المیزان اثقل من حسن الخلق وان صاحب حسن الخلق لیبلغ به درجة صاحب الصوم والصلاة))** (۳۵)
>
> ''میزان اعمال میں حسن اخلاق سے زیادہ بھاری کوئی چیز نہیں اور اچھے اخلاق والا آدمی حسن اخلاق سے ہمیشہ روزہ رکھنے والے اور نماز پڑھنے والے کا درجہ حاصل کر لیتا ہے، آپ ﷺ خود بھی اکثر نماز کے بعد یہ دعا مانگا کرتے تھے''۔

(اللهم اهدنی لأحسن الأخلاق لا یھدی لأحسنھا الاّ أنت واصرف عنی سّیا تھا لایصرف عنی سَیّا تِھا اِلاّ انت) (٣٦)

اے پرودگار مجھے بہترین اخلاق کی ھدایت (توفیق) عطا فرما تیرے سوا کوئی بہترین اخلاق کی راہ نہیں دکھا سکتا اور برے اخلاق سے مجھ کو دور کردے کیونکہ مجھ سے برے اخلاق کو تیرے سوا کوئی پھیر نہیں سکتا''۔

حقیقت یہ ہے کہ عقائد اور عبادات کے بعد تعلیمات نبوی کا تیسرا باب اخلاق ہے' اخلاق سے مراد لوگوں سے شائستگی سے پیش آنا' ان سے اچھے طریقے سے معاملات کرنا اور ان کے حقوق کو ادا کرنا ہے انسان جب اس دنیا میں آتا ہے تو ہر چیز سے اس کا تھوڑا بہت تعلق ضرور ہو جاتا ہے اس تعلق کی بنا پر جو ذمہ داریاں عائد ہوتی ہیں ان کو حسن و خوبی کے ساتھ انجام دینے کا نام اخلاق ہے' آپ کی بعثت کے وقت معاشرے میں حقوق و فرائض کو اچھے طریقے سے انجام دینے کا نہ صرف فقدان تھا بلکہ وہ ہر قسم کے برے اخلاق کی آماجگاہ بن چکا تھا اسکا بہترین نقشہ حضرت جعفر طیار نے شاہ حبشہ کے دربار میں کھینچا تھا:

انہوں نے کہا (اے بادشاہ ہم جہالت میں مبتلا تھے' بتوں کو پوجتے تھے' نجاست میں آلودہ تھے' مردار کھاتے تھے' بیہودہ بکا کرتے تھے' ہم میں انسانیت اور سچی مہمانداری کا نشان نہ تھا' ہمسایہ کی رعائیت نہ تھی' کوئی قاعدہ و قانون نہ تھا' ایسی حالت میں خدا نے ہم میں سے ایک بزرگ کو مبعوث کیا جس کے حسب و نسب' سچائی' دیانتداری تقوی اور پاکیزگی سے ہم خوب واقف تھے' اس نے ہم کو توحید کی دعوت دی اور حق سمجھایا کہ ایک اکیلے خدا کے ساتھ کسی کو شریک نہ کریں' اس نے ہم کو پتھروں کی پوجا سے روکا' اس نے فرمایا کہ ہم سچ بولیں' وعدہ پورا کریں' گناہوں سے دور رہیں' برائیوں سے بچیں' اس نے حکم دیا کہ ہم نماز پڑھیں' صدقہ دیا کریں اور روزے رکھا کریں' ہماری قوم ان باتوں پر ہم سے بگڑ گئی) (٣٧)

اسی طرح قیصر روم کے دربار میں ابوسفیان نے جو اس وقت تک دولت اسلام سے مشرف نہ ہوئے تھے حضور کے اخلاقی دعوت کا جو نقشہ کھینچا تھا اس میں تسلیم کیا تھا کہ آپ اس بات کی تلقین کرتے ہیں کہ ہم پاکدامنی اختیار کریں'

سچ بولیں اور قرابتوں کا حق ادا کریں (۳۸)

آپ کی انہی تعلیمات کی بنا پر قرآن مجید نے صاف صاف کہا اور دوست اور دشمن سب کے مجمع میں کہا:

(اِنّ لک لأ جراً غیر ممنون وانّک لعلیٰ خُلق عظیم)(۳۹)

''اے محمد ﷺ بے شک آپ کا اجر کبھی ختم نہ ہونے والا ہے اور بلا شبہ آپ اخلاق کے بلند مرتبہ پر فائز ہیں''

آپ نے صرف اعلیٰ اخلاق کی تعلیم دینے پر ہی اکتفا نہیں فرمایا بلکہ جیسا کہ قرآن گواہ ہے خود اس تعلیم کا عملی نمونہ بن کر دکھایا اخلاق سے گرے ہوئے اس معاشرے میں حضور کی بلند اخلاقی سے تاریخ بھری پڑی ہے آپ کا برتر اخلاق ہی تھا جس نے بالآخر مخالفین کو جھکنے پر مجبور کر دیا آپ کی زندگی میں بارہا ایسے مواقع آئے جب آپ کے مخالفین نے آپ کے اخلاقی رعب کے سامنے ہتھیار ڈا ل دیئے اور آہستہ آہستہ پورے معاشرے پر آپ کے اعلیٰ اخلاق کا رنگ غالب آ گیا جس کی نظیر دنیا آج تک پیش کرنے سے قاصر ہے' آج پھر سے معاشرے کو مثالی بنانے کے لئے اخلاقی پستی سے نکال کر اسی رنگ میں رنگنے کی ضرورت ہے' اور اس کے لئے سیرت رسول پر عمل پیرا ہونے کے بغیر کوئی چارہ نہیں۔

❹ غربت وافلاس

دنیا میں بسنے والے سب انسانوں کی تقدیر کبھی یکساں نہیں رہی' سوسائٹی میں حکمران ورعایا' قوی وضعیف' بیمار وصحت مند' اور غریب ودولت مند نہ جانے کتنے ہی طبقات شروع ہی سے چلے آ رہے یہ طبقات باہمی افہام وتفہیم اور ایک دوسرے کے تعاون سے امن کی زندگی گزارتے رہے۔ اگر کبھی بدامنی پھیلی یا سماجی توازن میں خلل پیدا ہوا تو اسکی وجہ یہی تھی کہ ایک فرد نے دوسرے فرد پر' ایک قبیلہ نے دوسرے قبیلہ پر یا قوی نے ضعیف پر ناجائز طور پر اپنی مرضی چلانا چاہی اور ہوس میں آ کر ظلم واستبداد کا رویہ اختیار کیا جس سے غریب اور مفلس طبقے کی حالت بگڑتی ہی چلی گئی' تاریخ کے ہر دور میں مختلف ادیان اور اصحاب فلسفہ نے اپنے اپنے دور سے غربت وافلاس کو ختم کرنے کے لئے

کوششیں کیں تا کہ فقراء کے دکھوں کا مداوا کر سکیں لیکن کوئی بھی کبھی پوری طرح کامیاب نہ ہوسکا' افلاطون کا بھی یہی تصور تھا کہ اس کے مثالی جمہوریہ میں غربت وافلاس نہ ہولیکن عملاً ایسا نہ ہوسکا۔ (۴۰)

نبی کریم ﷺ جس معاشرے میں تشریف لائے اس میں غریب افلاس کی چکی میں پس رہا تھا ' اس کا کوئی پرسان حال نہ تھا طاقت ور کوضعیف پر ظلم کرنے سے کوئی روکنے والا نہ تھا یہ حالت دیکھ کر آپ ﷺ نے مختلف سرداروں اور سمجھدار لوگوں کی اس طرف توجہ دلائی اور بالآخر ایک انجمن قائم ہوگئی جس کے منشور میں یہ بھی شامل تھا کہ ہم غریبوں کی امداد کرتے رہیں گے اور زبردست کو زیردست پر ظلم کرنے سے روکا کریں گے' آپ ﷺ نبوت کے زمانے میں بھی فرمایا کرتے تھے کہ اگر آج بھی کوئی اس انجمن کے نام سے کسی کو مدد کے لئے بلائے تو میں سب سے پہلے اس کی امداد کو تیار ہو جاؤں گا۔(۴۱)

غربت کے خاتمے کیلئے آپ کی یہ کوشش زمانہ نبوت سے پہلے کی تھی زمانہ نبوت میں تو آپ نے اپنی تعلیمات اور عمل کے ذریعے اس کا مکمل طور پر قلع قمع کر دیا' اپنی دعاؤں میں آپ نے غربت وافلاس سے خدا کی پناہ مانگی آپ کے دعائیہ کلمات ہیں۔

(اللھمّ انی اعوذ بک من الفقر والقلةوالذلة واعوذ بک من ان اظلم او اظلم) (۴۲)

''اے اللہ میں غربت وافلاس اور ذلت سے تیری پناہ چاہتا ہوں اور اے اللہ میں ظلم کرنے اور اپنے اوپر ظلم کئے جانے سے بھی تیری پناہ مانگتا ہوں''۔

آپ ﷺ غربت وافلاس سے خدا کی پناہ اس لئے چاہتے تھے کہ غربت افلاس انسان کے عقیدے اور اخلاق دونوں کو خراب کر دیتا ہے اس کے گھر کا امن تباہ و برباد ہو جاتا ہے اور اس کے افکار منتشر رہنے لگتے ہیں غربت کے بارے میں ایک مشہور قول ہے کہ کفر نے غربت سے کہا کہ جب تو کسی جگہ جائے تو مجھے بھی ساتھ لے جانا کیونکہ لوگ تیرے ساتھ مجھے آسانی سے قبول کر لیتے ہیں (۴۳)

غربت وافلاس کے خاتمے کیلئے آپ کا کردار آپ کی سیرت طیبہ کا ایک مستقل باب ہے جس کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ نے غربت وافلاس کے تدارک کیلئے چار مختلف تدابیر اختیار فرمائیں۔

① آپ نے ہر شخص کو اپنی روزی کمانے کی ترغیب دی دوسروں سے سوال کرنے اور دوسروں پر بوجھ بننے سے منع فرمایا آپ کا ارشاد ہے:

(الید العلیا خیر من الید السفلی) (۴۴)

''دینے والا ہاتھ لینے والے ہاتھ سے افضل ہے۔''

② آپ نے روزی کمانے اور خرچ کرنے کی ضروری آزادی دی اور ساتھ ہی ضروری پابندیاں بھی عائد کیں تاکہ توازن برقرار رہے۔

③ آپ نے حاجت مند افراد کی ضرورتیں پوری کرنے کے لئے دولت مندوں کو اخلاقی ہدایات دیں اور خود بھی اس پر عمل کر کے دکھایا آپ کا فرمان ہے (جس شخص کے پاس قوت وطاقت کے سامان اپنی حاجت سے زائد ہوں اس کو چاہیے کہ زائد سامان حاجت مندوں کو دے دے اور جس کے پاس کھانے پینے کا سامان ضرورت اور حاجت سے زائد ہوا سے چاہیے کہ زائد سامان حاجت مندوں کو دے دے) حدیث کے راوی ابوسعید خدری بیان کرتے ہیں کہ آپ اسی طرح مختلف قسم کے مال کا ذکر فرماتے رہے یہاں تک کہ ہم نے گمان کرلیا کہ ہم میں سے کسی شخص کو اپنے فاضل مال پر کسی قسم کا حق نہیں۔ (۴۵)

④ حاجت مندوں کے بارے میں دولت مندوں کو قانونی ذمہ داری کا پابند کیا۔

مندرجہ بالا چاروں تدابیر معاشی نظام کی تفصیلات طے کرنے کے سلسلہ میں سنگ میل کی حیثیت رکھتی ہیں:

❺ کاہلی اور سستی

معاشرے کی ترقی کی راہ میں ایک بڑی رکاوٹ کاہلی اور سستی بھی ہے جب تک اسے دور نہیں کیا جائے گا وہ کبھی مثالی معاشرہ نہیں بن سکے گا' مثالی معاشرہ بنانے کے لئے محنت کرنا پڑتی ہے اور وہ بھی لگا تار اور یہ کاہل اور

ست لوگوں کے لئے ایک مشکل کام ہے دراصل آج کا معاشرہ اپنے نت نئے مسائل کے حل کا خواہاں ہے لیکن اس کے لئے وہ جو تدبیریں کرتا ہے وہ الٹی ثابت ہوتی ہیں اور منزل کے تعین کے باوجود وہ صحیح راستہ اختیار کرنے سے قاصر رہتا ہے تو مایوس ہوجاتا ہے جس کی وجہ سے سستی اور کاہلی اس پر غالب آجاتی ہے قرآن مجید اس کا بڑا عمدہ نقشہ پیش کیا ہے۔ارشادِ ربانی ہے: (۴۶)

''اور جب ان کے اپنے کئے کرتوتوں سے ان پر کوئی مصیبت آتی ہے تو یکا یک وہ مایوس ہونے لگتے ہیں''۔

ایک دوسری جگہ میں قرآن مجید نے اس کی وضاحت یوں فرمائی (**ان مسه الشر فیئوس قنوط**)(۴۷) اور جب کوئی آفت اس پر آجاتی ہے تو وہ مایوس و دل شکستہ ہوجاتا ہے' معاشرے کے افراد جب کاہل اور ست ہو جاتے ہیں تو پھر وہ ایسی تدبیریں سوچنے لگتے ہیں جن کی وجہ سے بلا مشقت ان کی ضروریات پوری ہوتی رہیں جیسے جادو' ٹونہ اور جوا اور سٹہ وغیرہ' نبی اکرم ﷺ جس معاشرے میں مبعوث ہوئے اس میں دوسری خرابیوں کے ساتھ کاہلی اور سستی کا مرض بھی تھا' قاضی سلیمان منصور پوری اس معاشرے کے متعلق رقمطراز ہیں:

''بے کاری اور کاہلی نے جوا اور شراب کی عادت پیدا کردی تھی اور طبیعت ثانی بنادی تھی''۔(۴۸)

رسول اللہ ﷺ نے انہیں کاہلی اور سستی سے نکالا اور انہیں قانون فطرت کا یہ قاعدہ بتایا کہ:

﴿اِنَّ اللّٰهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتّٰى يُغَيِّرُوا مَا بِاَنْفُسِهِمْ﴾(۴۹)

اللہ کسی قوم کے حال کو نہیں بدلتا جب تک کہ وہ خود اپنے اوصاف کو نہیں بدل لیتی' اس الٰہی قاعدے کے مطابق آپ نے اپنے معاشرے کو کاہلی اور سستی سے نکال کر محنت کے راستے ہر ڈالا۔جادو اور ٹونہ جو کاہل اور ست لوگوں کے لئے غیبی امداد کا ذریعہ تھا آپ نے اسے شرک قرار دیا' آپ کا فرمان ہے:

(من عقد عقدة ثمّ نفث فيها فقد سحر ومن سحر فقد اشرک)(۵۰)

جس نے دھاگے کی گرہیں باندھ کر اس میں پھونکیں ماریں تو اس نے جادو کیا اور جس نے جادو کیا اس نے

شرک کیا' کاہل اور سست لوگ اپنے غم بھلانے کے لئے شراب پیتے ہیں اور لوگوں کا مال ہتھیانے کیلئے جوا کھیلتے ہیں آپ نے وحی الٰہی کے ذریعے ان کا یہ راستہ بھی بند کردیا ارشادِ باری ہے:

﴿اِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْاَنْصَابُ وَالْاَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطٰنِ فَاجْتَنِبُوْهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُوْنَ﴾ (۵۱)

یہ شراب اور جوا اور یہ آستانے اور پانسے ' یہ سب گندے شیطانی کام ہیں ان سے پرہیز کرو تاکہ تمہیں کامیابی نصیب ہو۔''

آپ نے خود بھی محنت کی بچپن میں آپ نے بکریاں چرائیں، جوانی میں تجارت کی، حضرت خدیجہؓ کا مال لے کر تجارت کی غرض سے ملک شام تک کا سفر کیا اسی طرح آپ نے اپنے ساتھیوں کو بھی محنت کے راستہ پر لگایا اور فرمایا:

(ما اکل احد منکم طعاما احبّ الی اللّٰہ عزوجل من عمل یدہ)(۵۲)

کسی بھی شخص کے کھانے کے لئے اس کی اپنی محنت سے کمائے ہوئے لقمے سے بہتر کوئی لقمہ نہیں ہے' آپ کی اپنی زندگی اس بات کا واضح ثبوت ہے کہ آپ ہمہ وقت یا تو اللہ کے ذکر میں مشغول رہتے یا امت کے کاموں میں اس میں کاہلی اور سستی کو ذرا دخل نہ تھا یہ آپ کی تربیت کا کمال تھا کہ معمولی سے عرصے میں یہ مختتی جماعت انسانی زندگی کے ہر میدان میں چھا گئی' کیونکہ آپ نے اسے ہمہ وقت کام کرنے والی جماعت بنادیا' آپ کا ارشاد ہے:

((خیر العمل ما ادومہ و لو قل)) (۵۳)

''بہترین کام وہ ہے جسے آدمی ہمیشہ کرے اگرچہ تھوڑا ہی کیوں نہ ہو' معاشرے کو مثالی بنانے کے لئے آج ہمیں بھی کاہلی وسستی کو خیر باد کہہ کر دائمی محنت کا راستہ اپنانا ہوگا اور یہی سیرت رسول بھی ہے۔''

❻ خودغرضی

آج کے معاشرے کی ایک خرابی یہ بھی ہے کہ ہر آدمی سب کچھ اپنی ذات کے لئے کر رہا ہے جو دراصل مادیت کی دوڑ میں شریک ہونے کا نتیجہ ہے اب اسے اپنے سوا کچھ دکھائی ہی نہیں دیتا مثالی معاشرے کے افراد تو اپنے آپ کو دوسرے سے مربوط تصور کرتے ہیں اور ایک دوسرے کی خوشی اور غمی میں شریک ہوتے ہیں آپ ﷺ نے اپنی زندگی میں جو معاشرہ تشکیل دیا تھا اس کے اندر یہ صفت بدرجۂ اتم موجود تھی جسے آپ نے اپنے الفاظ میں بھی یوں بیان فرمایا(**لا یؤ من احدکم حتی یحب لأخیه ما یحب لنفسه**)(۵۴)تم میں سے کوئی شخص اس وقت تک مسلمان نہیں ہوسکتا جب تک اپنے بھائی کے لئے وہی چیز پسند نہ کرے جسے وہ خود اپنے لئے پسند کرتا ہے اس حدیث پاک کے ہوتے ہوئے خودغرضی تو مسلمان کے قریب بھی نہیں آسکتی اگر اس میں خودغرضی آجاتی ہے تو وہ اسکے ایمان کی نفی کرتی ہے اور مسلمان کو اپنا ایمان ہر وقت ہر چیز سے زیادہ عزیز ہوتا ہے آپ کے صحابہ ہمیشہ ایک دوسرے کی مدد میں مشغول رہتے تھے کیونکہ ان کے سامنے نبی اکرم ﷺ کا یہ فرمان تھا:

(المسلم اخوالمسلم لا یظلمه ولایسلمه ومن کان فی حاجة اخیه کان اللّٰه فی حاجته ومن فرج عن مسلم کربة فرج اللّٰه عنه بها کربة من کرب یوم القیامة ومن سترمسلما ستره اللّٰه یوم القیامة) (۵۵)

ایک مسلمان دوسرے مسلمان کا بھائی ہے وہ نہ اس پر ظلم کرتا ہے اور نہ ظلم ہونے دیتا ہے جو کوئی اپنے بھائی کی کوئی ضرورت پوری کرتا ہے تو اللہ تعالیٰ اس کی ضرورتیں پوری فرماتا ہے اور جو کسی کی کوئی مشکل دور کرتا ہے تو اللہ تعالیٰ اس کی آخرت کی مشکلات کو آسان فرماتا ہے اور جو کسی کے عیبوں پر پردہ ڈالتا ہے تو اللہ تعالیٰ قیامت کے روز اس کے عیبوں پر پردہ ڈال دیں گے' آپ نے صرف اپنے متبعین کو دوسروں کی مدد کرنے کی تلقین پر ہی اکتفا نہیں فرمایا بلکہ خود کو اس میدان میں سب سے آگے رکھا جس سے آپ کے اس مثالی معاشرے میں جسے آپ نے مدنی زندگی میں تشکیل دیا تھا خودغرضی کا بالکل خاتمہ ہوگیا آپ ﷺ کے دوسروں کی مدد کرنے کے وصف کو بیان کرتے ہوئے سید سلیمان ندوی لکھتے ہیں:

''خود آپ کا عمل یہ رہا کہ جو کچھ آیا خدا کی راہ میں خرچ ہو گیا غزوات اور فتوحات کی وجہ سے مال و اسباب کی کمی نہ تھی مگر وہ سب دوسروں کے لئے تھا اپنے لئے کچھ نہ تھا' وہی فقر و فاقہ فتح خیبر کے بعد یعنی ۷ ہجری سے یہ معمول تھا کہ سال بھر کے خرچ کے لئے تمام ازواج مطہرات کو غلہ تقسیم کر دیا جاتا تھا مگر سال تمام بھی نہیں ہونے پاتا تھا کہ غلہ تمام ہو جاتا اور فاقہ پر فاقہ شروع ہو جاتا کیونکہ غلہ بڑا حصہ اہل حاجت کی نذر کر دیا جاتا تھا آپ تمام لوگوں سے زیادہ سخی تھے تمام عمر کسی سائل کے سوال کے جواب میں نہیں کا لفظ نہیں فرمایا کبھی کوئی چیز تنہا نہ کھاتے تھے کتنی ہی تھوڑی چیز ہوتی آپ سب حاضرین کو اس میں شریک کر لیتے تھے''۔(۵۶)

اگر آج بھی حضور ﷺ کے اس وصف کا اتباع کر لیا جائے تو مثالی معاشرہ خود بخود بننا شروع ہو جاتا ہے۔

❼ تعصّب

مثالی معاشرہ کی راہ میں ایک رکاوٹ اس کے اندر پائے جانے والے تعصّبات ہیں کوئی ایک تعصب ہو تو کسی کے لئے اس کا علاج کرنا بھی ممکن ہو یہاں تو طرح طرح کے تعصّبات پائے جاتے ہیں ان کا علاج کون کرے حقیقت یہ ہے کہ انسان نے جب بھی الٰہی تعلیمات سے روگردانی کی اور انبیاء کی سیرتوں سے انحراف کیا تو اس کی زندگی تعصّبات سے بھر گئی تاریخ شاہد ہے کہ ہندوستان میں ہندوؤں نے اپنے سوا سب کو ملیچھ اور ناپاک قرار دے رکھا ہے خود کو چار ذاتوں میں تقسیم کر کے عزت اور حقوق کی ترتیب قائم کر لی ہے قدیم ایران میں بھی یہ چار ذاتیں اسی طرح قائم تھیں بنی اسرائیل نے بھی صرف اپنے آپ کو خدا کی اولاد قرار دے لیا تھا اور باقی سب کو چنڈال آج پورے یورپ کا حال سب کے سامنے ہے کہ سفید رنگ کے آدمی کو تہذیب و تمدن کا ٹھکیدار قرار دے دیا گیا ہے اور کالی قومیں اس کی برابری کے لائق نہیں بعض مقامات پر تو وہ سفید رنگ کے لوگوں کے محلوں میں بھی نہیں رہ سکتیں انسانی محبت و مساوات کے دعووں کے باوجود یہ لوگ حقیقی انسانیت سے کوسوں دور ہیں حقوق دنیاوی سے گزر کر ان کے یہ تفرقے خدا کے گھروں میں بھی قائم ہیں کالوں کے گرجے الگ ہیں اور گوروں کے الگ' خدا کے یہ دونوں

کالے اور گورے بندے ایک ساتھ خدا کے آگے نہیں جھک سکتے ان تمام تعصّبات کا علاج صرف پیغام محمدی میں ہے آپ کی بعثت ہوئی تو آپ نے لوگوں کے سامنے وحی ربانی کے ذریعے اعلان فرمادیا:

﴿یا ایُّھَا النَّاسُ اِنَّا خَلَقْنَا کُمْ مِّنْ ذَکَرٍ وَّاُنْثٰی وَجَعَلْنَاکُمْ شُعُوْبًا وَّقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوْا اِنَّ اَکْرَمَکُمْ عِنْدَ اللّٰہِ اَتْقَاکُمْ ﴾(۵۷)

''اے انسانو تم سب کو خدا نے ایک مرد وعورت سے پیدا کیا اور تم کو قبیلہ قبیلہ اور خاندان خاندان صرف اس لئے بنادیا کہ ایک دوسرے کو پہچان سکو خدا کے نزدیک سب سے زیادہ عزت والا وہ ہے جو سب سے زیادہ پرہیزگار ہے۔''

﴿وَمَا اَمْوَالُکُمْ وَلاَ اَوْلَادُکُمْ بِالَّتِیْ تُقَرِّبُکُمْ عِنْدَنَا زُلْفٰی اِلَّا مَنْ آمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا فَاُوْلٰئِکَ لَھُمْ جَزَاءُ الضِّعْفِ بِمَا عَمِلُوا﴾ (۵۸)

نہ تمہاری دولت اور نہ تمہاری اولاد وہ چیز ہے جو تمہارا درجہ ہمارے نزدیک کردے لیکن جو کوئی ایمان لایا اور اس نے اچھا کام کیا اس کو اپنے کام کا دگنا بدلہ ملے گا' آپ نے اپنی تعلیم کے ذریعے ہر قسم کے تعصب کا رد فرمایا فتح مکہ کے موقع پر آپ نے قریش سے مخاطب ہو کر فرمایا:

((یامعشرقریش ان اللّٰہ اذھب عنکم نخوۃ الجاھلیۃوتعظمھا بالآباء ' الناس من آدم و آدم من تراب))(۵۹)

اے قریش کے لوگو۔ اب جاہلیت کا غرور اور نسب کا فخر خدا نے مٹادیا ہے تمام انسان آدم کی اولاد ہیں اور آدم مٹی سے بنے تھے' اپنے آخری خطبے میں آپ نے اعلان فرمایا:

(لیس للعربی فضل علی العجمی ولا للعجمی فضل علی العربی الا بالتقوی) (۶۰)

عرب کو عجمی پر اور عجم کو عرب پر کوئی فضیلت نہیں مگر تقوی کی بنا پر آپ نے تمام مسلمانوں کو بھائی بھائی کا رتبہ دیا

حسب ونسب کا کوئی فرق نہیں' پیشہ اور منصب کا کوئی فرق نہیں' غربت اور امارت کا کوئی فرق نہیں' خدا کے آگے سب برابر ہیں یہاں نہ کوئی برہمن ہے نہ شودر قرآن سب کے ہاتھ میں دیا جائے گا نماز سب کے پیچھے پڑھی جائے گی رشتہ ناطہ ہر ایک سے ہوسکتا ہے علم ہر ایک کا حق ہے اور حقوق سب کے یکساں ہیں یہاں تک کہ خون بھی سب کا برابر ہے آپ ﷺ کی پوری زندگی آپ کی اپنی تعلیمات کے مطابق تھی آپ کی محفل میں دنیا کے مختلف خطوں کے افراد موجود تھے بلال ؓ کا تعلق حبشہ سے تھا تو صہیب کا روم سے اور سلیمان کا فارس سے' مکہ کے مہاجر اور مدینہ کے انصار سب ایک ہی جگہ رہتے تھے کسی میں بھی ایک دوسرے کے خلاف ادنی تعصب کا شائبہ نہ پایا گیا کیونکہ تربیت محمدیؐ نے ان میں سے ہر تعصب کو نکال دیا تھا اور وہ آپس میں بھائی بھائی بن گئے تھے ان میں سے ہر ایک دوسرے پر صرف مال ہی نہیں بلکہ جان بھی نچھاور کرتا تھا جس کی مثالوں سے تاریخ کے اوراق بھرے پڑے ہیں آج بھی ہمیں ہر قسم کے تعصّبات سے نجات کے لئے پھر سے سیرتِ محمدیؐ پر عمل کرنے کی ضرورت ہے تاکہ ایک مثالی معاشرہ بنا سکیں۔

8 عدل وانصاف کا فقدان

عدل وانصاف کا فقدان بھی مثالی معاشرے کی راہ میں ایک رکاوٹ ہے عدل کے قائم کئے بغیر کبھی کوئی معاشرہ مثالی بن ہی نہیں سکتا اس لئے مصلحین نے ہمیشہ عدل کو قائم کیا جب بھی معاشرے سے عدل غائب ہوا تو اس میں ابتری پھیل گئی آج کے معاشرے میں پھیلی ہوئی ابتری کا ایک سبب بھی یہی ہے یہ صرف عدل وانصاف ہی سے ختم ہوسکتی آپ کی بعثت کے وقت بھی عالم انسانیت ظلم وجور، قتل وغارت اور وحشت وبربریت کا شکار تھا آپ نے عدل وانصاف قائم کر کے معاشرے کو تمام برائیوں سے پاک کر دیا وحی ربانی کے ذریعہ آپ ﷺ نے اعلان فرمایا

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا كُوْنُوْا قَوَّامِيْنَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلّٰهِ وَلَوْ عَلٰى أَنْفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِيْنَ إِنْ يَّكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَقِيْرًا فَاللّٰهُ أَوْلٰى بِهِمَا فَلَا تَتَّبِعُوا الْهَوٰى أَنْ تَعْدِلُوْا وَإِنْ تَلْوُوْا أَوْ تُعْرِضُوْا فَإِنَّ اللّٰهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُوْنَ خَبِيْرًا﴾(٦١)

''اے لوگو جو ایمان لائے ہو انصاف کے علمبردار اور خدا کے واسطے گواہ بنو اگرچہ تمہارے انصاف کی زد خود تمہاری ذات پر یا تمہارے والدین اور رشتہ داروں پر ہی کیوں نہ پڑتی ہو

فریق معاملہ خواہ مالدار ہو یا غریب اللہ تم سے زیادہ ان کا خیر خواہ ہے لہذا اپنی خواہش نفس کی پیروی میں عدل سے باز نہ رہو اور اگر تم نے لگی لپٹی بات کہی یا سچائی سے پہلو بچایا تو جان رکھو جو کچھ تم کرتے ہو اللہ کو اسکی خبر ہے۔''

اس کے بعد اس میں مزید اضافہ کرتے ہوئے فرمایا گیا:

﴿وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ عَلٰى اَنْ لَّا تَعْدِلُوْا اِعْدِلُوْا هُوَ اَقْرَبُ لِلتَّقْوٰى﴾(۶۲)

کسی گروہ کی دشمنی تمہیں اتنا مشتعل نہ کروے کہ انصاف سے پھر جاؤ عدل کرو یہ خدا ترسی سے زیادہ مناسبت رکھتا ہے''۔

آپ کی پوری زندگی عدل وانصاف کی آئینہ دارتھی زندگی کے ہر شعبہ میں آپ عدل وانصاف پر عمل پیرا تھے سیرت رسول ﷺ میں ہمیں بکثرت اس کی مثالیں ملتی ہیں آپ قانون الٰہی کے نفاذ میں بہت سختی فرماتے تھے اور اسے نافذ کیے بغیر چین سے نہ بیٹھتے تھے' ایک دفعہ ایک عورت نے جو خاندان بنومخزوم سے تھی چوری کی' عزت کے لحاظ سے لوگ چاہتے تھے کہ سزا سے بچ جائے اور معاملہ دب جائے' حضرت اسامہ رسول اللہ ﷺ کے محبوب خاص تھے لوگوں نے ان سے کہا کہ سفارش کریں انہوں نے حضور سے معافی کی درخواست کی تو آپ نے غضب آلود ہو کر فرمایا کہ بنی اسرائیل اسی کی بدولت تباہ ہوئے کہ وہ غرباء پر حد جاری کرتے تھے اور امراء سے درگذر کرتے تھے (۶۳)

آپ ﷺ کا فرمان تھا:

((تعافوا الحدود بینکم فما بلغنی من حد فقد وجب))(۶۴)

آپس میں ایسے گناہوں کو معاف کر دیا کرو جن سے حد لازم آتی ہے لیکن مجھ تک جو واقعہ پہنچے گا تو اسکی سزا ضروری جائے گی' عدل وانصاف کی انتہا یہ ہے کہ مسلمانوں کو حکم دیا گیا کہ وہ کفار کے معبودان باطلہ کو بھی برا نہ کہیں ایسا نہ ہو کہ وہ نادانستہ طور پر خدا کو برا کہہ بیٹھیں ارشاد باری ہے:

﴿وَلَا تَسُبُّوا الَّذِيْنَ يَدْعُوْنَ مِنْ دُوْنِ اللّٰهِ فَيَسُبُّوا اللّٰهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾(۶۵)

اور جن کو یہ مشرک اللہ کے سوا پکارتے ہیں ان کو برا نہ کہو ایسا نہ ہو کہ یہ خدا کو بے ادبی سے بے سمجھے برا کہہ بیٹھیں' اس عدل وانصاف کا یہ اثر تھا کہ مسلمان ایک طرف تو یہود جو آپ کے شدید ترین مخالف تھے اپنے مقدمات آپ ہی کی بارگاہ میں لاتے تھے اور انکی شریعت کے مطابق اس کا فیصلہ ہوتا تھا آج بھی معاشرے کو مثالی بنانے کے لئے اسی عدل وانصاف کو واپس لانے کی ضرورت ہے اور اس کے لئے سیرت نبوی پر عمل کے بغیر چارہ نہیں''۔

⑨ عدم تحفظ

مثالی معاشرے کی راہ میں رکاوٹ اس کے افراد کے اندر پایا جانے والا عدم تحفظ کا احساس بھی ہے آج کے معاشرے میں کوئی بھی شخص محفوظ نہیں اس کو قتل کیا جا سکتا ہے' لوٹا جا سکتا ہے' اس کی بے عزتی کی جا سکتی ہے وہ کسی بھی تخریب کاری کا نشانہ بن سکتا ہے غرضیکہ کسی بھی وقت کچھ بھی ہو سکتا ہے یہ حالت اس وقت کسی ایک ملک کی نہیں دنیا کے اکثر ممالک اس دلدل میں پھنسے ہوئے ہیں آج دنیا کو ایک پر امن معاشرے کی ضرورت ہے جس میں ہر فرد کو اس کا حق ملے اور اس کی زندگی کو کوئی خطرہ نہ ہو بلکہ وہ اپنے آپ کو محفوظ پائے امن وسلامتی کی اسی فضا کو پیارے رسول ﷺ نے مدینہ منورہ میں لوگوں کو مہیا فرمایا تھا' مدینہ میں ہر شخص مومن ہو یا غیر مومن اپنے آپ کو مدنی معاشرے میں محفوظ سمجھتا تھا کسی کو بھی نہ تو اپنے بارے میں کوئی فکر تھی اور نہ اپنے اہل وعیال اور عزیز واقارب کے بارے میں' عبداللہ بن سلام کہتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ کی مدینہ تشریف آوری پر میں نے آپکی پہلی تقریر میں یہ الفاظ سنے:

((افشوا السلام))(٦٦) ''پیغام امن وسلامتی کو عام کرو''۔

اس کے بعد آپ نے مومن کی تعریف بیان کرتے ہوئے اسے اسکی شخصیت کا حصہ قرار دے دیا' آپ کا ارشاد ہے:

((المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده)) (٦٧)

''مومن وہ ہے جس کے ہاتھ اور زبان سے دوسرے مسلمان اپنے آپ کو محفوظ و ماًمون پائیں''۔

صلح حدیبیہ اس امر کا واضح ثبوت ہے کہ رسول اللہ ﷺ کی جنگ کا مقصد فتنہ کو ختم کرنا اور آزادی عقیدۃ کو منوانا تھا اس موقع پر صحابہ کرام ظاہری فتح وغلبہ کے متوقع تھے لیکن اللہ تعالی نے اس پرامن معاہدہ کو فتح مبین قرار دیا اس لئے کہ اس معاہدے کی ایک شق کے ذریعے فتنہ کا سدباب کر کے فریقین نے ایک دوسرے کی آزادیٔ عقیدہ کو تسلیم کر لیا تھا' میثاق مدینہ آپ کی امن پسندی اور آزادی دین وعقیدہ کی واضح مثال ہے اس آپ نے یہود کو اپنے دین پر قائم رہتے ہوئے بعض شرائط کا پابند کیا تا کہ مدینہ کا داخلی امن محفوظ ہو جائے اور اس کے رہنے والوں میں سے کوئی بھی عدم تحفظ کا شکار نہ ہو اور سب امن وآشتی کے ماحول میں آزادی سے رہ سکیں' آپ نے کبھی بھی کسی طالب امن کو امن سے محروم نہیں فرمایا مختصر یہ کہ پیغمبر امن وسلامتی نے تمام جہان کے انسانوں کو محفوظ اور پرامن معاشرہ قائم کرنے کی دعوت دی اور خود اس کا عملی نمونہ پیش فرمایا کیونکہ محفوظ اور پرامن انسانی معاشرہ ہی ترقی کیلئے سب سے اہم چیز ہے رب العالمین سیرتِ طیبہ پر عمل پیرا ہو کر ہمیں اپنے معاشرے سے ان سب رکاوٹوں کو دور کرنے کی توفیق عطا فرمائے تا کہ وہ ایک مثالی معاشرہ بن سکے، آمین یا رب العالمین

حواشی وحوالہ جات

۱۔ یوسف کرم،تاریخ الفلسفة الیونانیة (القاهرة مکتبة النهضة المصریة،الطبعة الخامسة ۱۳۸۶ھ۔۱۹۶۶ء،
صفحہ ۱۶۳

۲۔ المصدر السابق صفحہ ۱۰۰

۳۔ منصور پوری۔قاضی محمد سلیمان سلمان، رحمة للعالمین (لاہور ، شیخ غلام علی اینڈ سنز۔س۔ن)ج ارص ۲۹،۳۰ '

۴۔ ارشاد باری ہے ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَا تَسْمَعُوا لِهَذَا الْقُرْآنِ وَالْغَوْا فِيهِ لَعَلَّكُم تَغْلِبُوْن ﴾ ترجمہ/کافروں نے کہا
اس قرآن کو ہرگز نہ سنو اور جب یہ سنایا جائے تو اس میں خلل ڈالو شاید اس طرح تم غالب آجاؤ 'سورۃ فصلت ۴۱ /۲۷'

۵۔ ابن حنبل احمد بن محمد بن حنبل، الإمام' المسند (بیروت) المکتب الاسلا می 'عن ربیعه بن عباد
الدیلمی ۔

۶۔مقالات سیرت (اسلام آباد' وزارت مذہبی امور ۱۳۹۸ھ۔۱۹۷۸ء) ص۔۲۲،۲۳' مقالہ/سید مرتضی حسین صدر الافضل،

۷۔سابق مصدر' ص۔۹۳،۹۴ ' مقالہ/مولانا محمد تقی عثمانی '

۸۔ سورۃ الاحزاب ۳۳/ ۴۰'

۹۔القشیری 'مسلم بن الحجاج 'الصحیح (القاهره' مکتبة دار الشعب' س.ن ' مع شرح الامام النووی) کتاب
الفضائل ، باب النبی ا خاتم النبیین ' ج.۵/ ۱۴۹ 'عن ابی هریرة ضؓ وایضا.السجستانی .سلیمان بن
اشعث ابو داؤد 'السنن (بیروت 'دار الفکر' الطبعة الاولی . ۱۴۱۰ھ/ ۱۹۹۰م'تحقیق وتعلیق سعید
محمد اللحام)کتاب الفتن والملاحم . باب ذکر الفتن ودلائلها ج.۴/ ۳۰۲ عن ثوبانؓ

۱۰۔سورۃ سبا' ۳۴/ ۲۸ '

۱۱۔ مسند الإمام احمد بن حنبل، ج.۴/ ۴۱۶،عن ابی موسی الاشعریؓ،ایضا. ج. ۵/ ۱۴۵ عن ابی ذ رؓ

۱۲۔ مسند الامام احمد بن حنبل ' ج.۲/ ۲۲۲ عن عبد الله بن عمرو بن العاصؓ

۱۳۔ صحیح مسلم .کتاب المساجد 'باب مواضع الصلاة ' ج.۲/ ۱۵۴ 'عن جابر بن عبداللّٰه ؓ الد
ارمی.عبد الله بن عبد الرحمن ابو الفضل،.السنن(بیروت 'دار احیاء السنة النبوية .س.ن) کتاب
الصلاة .باب الارض کلها طهور ما خلاالمقبرة والحمام' ج. ۱/ ۳۲۲ 'عن جابر بن عبد اللهؓ

۱۴۔ سورۃ الاحزاب ۳۳/ ۲۱

۱۵۔ مبارکپوری۔صفی الرحمٰن مولانا' الرحیق المختوم (لاہور'مکتبۃ سلفیۃ۔ طبع سوم ۱۴۰۹ھ۔۱۹۸۸م'ص۔۱۹۰'

۱۶۔ عبداللہ بن محمد بن عبدالوہاب۔سیرۃ الرسول' (جہلم' جامعۃ العلوم الاثریۃ طبع اول' ۱۴۱۱ھ۔۱۹۹۰م) ص۔۱۸۱ مترجم۔مولانا محمد اسحاق'

۱۷۔ رحمۃ للعالمین 'ج۔۱/۵۵

۱۸۔ مسند الامام احمد بن حنبل 'ج.۳/۱۳/۴ 'عن سفیان بن عبد اللہ الثقفی'

۱۹۔ سورۃ الاحقاف .۴۶/۱۳/ ۱۴'

۲۰۔ البخاری .محمد بن اسماعیل' الصحیح (القاهرة.مکتبة دار الشعب.س'ن) کتاب الفتن .باب لا یدخل الدجال المدینة' ج. ۹/ ۷۶ 'عن ابی سعید الخدریؓ

۲۱۔ عبدالکریم زیدان۔اصول دعوت دین (اسلام آباد'ادارۃ تحقیقات اسلامی'طبع ثانی ۱۴۰۵ھ۔۱۹۸۵م) ص۔۵۲/۵۳' مترجم ساجد الرحمٰن صدیقی'

۲۲۔سورۃ زمر . ۳۹/۹'

۲۳۔مودودی۔ابوالاعلیٰ'تفہیم القرآن (لاہور'ادارۃ ترجمان القرآن'طبع ششم'اپریل۔۱۹۸۸ء) ج۔۵/۳۵۴'

۲۴۔ ٹھٹھوی' محمد ہاشم' بذل القوۃ فی حوادث سنی النبوۃ (حیدرآباد' لجنۃ احیاء التراث السندی'طبع اول (۱۳۸۶ھ۔۱۹۶۶ء) ص۔۱۸'

۲۵۔سورۃ العلق / ۹۶ . ۱ . ۵'

۲۶۔سورۃ القلم / ۶۸ . ۱'

۲۷۔ ابن ماجه 'محمد بن یزید القزوینی 'السنن (بیروت 'دار الفکر 'س .ن ، مع التعلیق محمد فؤاد عبدالباقی) المقدمةباب فضل العلم والحث علی العلم ۱/ ۸۱ عن انس بن مالک .

۲۸۔ مسند الامام احمد بن حنبل ۳/۱۵۷ عن انس بن مالک '

۲۹۔ سنن الدارمی 'کتاب العلم 'باب فضل العالم والعلم ۱/ ۱۰۰ '

۳۰۔ محمد عماره' دکتور' الاسلام وحقوق الانسان (کویت 'عالم المعرفة 'الطبعة الاولی 'شعبان ۱۴۰۵ ه .متی ۱۹۸۵ء) ص. ۷۲'

۳۱۔ سنن الدارمی ۱/ ۱۰۰'

۳۲۔مقالات سیرت۔ص۔۶۰'۶۲۔مقالہ پروفیسر احمد یار'۱۹۷۸ء

۳۳۔مالک بن انس الامام .الموطا(القاھرہ ٗعیسی البابی الحلبی وشرکائہ ٗ س.ن مع التعلیق محمد فؤاد عبدالباقی)کتاب حسن الخلق ٗباب ماجاء فی حسن الخلق ٗ۲/۹۰۴ عن ابی ہریرۃ ﷺ ٗ

۳۴۔ مسند الامام احمد بن حنبل ۲/۵۰ عن ابن عمر رضی اللہ عنہما ٗ

۳۵۔ سنن ابی داؤد ٗکتاب الادب ٗباب ماجاء فی حسن الخلق ۴/۲۳۶ عن ابی الدرداء

۳۶۔ صحیح مسلم ٗکتاب صلاۃ المسافرین ٗباب صلاۃ النبی ودعائہ باللیل ۲/۲۲۸ عن علی بن ابی طالب ﷺ

۳۷۔ رحمۃ للعالمین ۱/۵۸ ٗ

۳۸۔شبلی نعمانی۔سیرۃ النبی (لاہور ٗ مکتبہ تعمیر انسانیت ٗ طبع اول ٗ س۔ن) ۱/۲۳۲ ٗ

۳۹۔سورۃ القلم۔۶۸/۳،۴ ٗ

۴۰۔القرضاوی ، یوسف دکتور ،مشکلۃ الفکر وکیف عالجھا الاسلام (القاھرۃ ، مکتبۃ وھبۃ ، الطبعۃ الخامسۃ ،شوال ،۱۴۰۶ھ.یونیو ،۱۹۸۶ء)ص.۳ ،

۴۱۔رحمۃ للعالمین،۱/۲۳،

۴۲۔مسند الامام احمد بن حنبل ،۲/۳۰۵ عن ابی ہریرۃ ﷺ

۴۳۔مشکلۃ الفقر وکیف عالجھا الاسلام ص . ۱۲ ،

۴۴۔سنن ابی داؤد،کتاب الزکاۃ ، باب فی الاستعفاف ،۲/۳۷۲ عن ابن عمر،

۴۵۔ابن حزم.علی بن احمد بن حزم ، المحلی (القاھرۃ ، مکتبۃ انصار السنۃ المحمدیۃ طبعۃ.۱۳۴۸ ، مع تحقیق احمد شاکر)۶/۱۵۸ ،

۴۶۔سورۃ الروم .۳۰/۳۶ ،

۴۷۔سورۃ فصلت . ۴۱/۳۹ ،

۴۸۔رحمۃ للعالمین۔۱/۳۰،

۴۹۔سورۃ الرعد .۱۳/۱۱ ،

۵۰۔النسائی.احمد بن شعیب ابو عبد الرحمٰن .السنن (بیروت دار الفکر ،س،ن ،مع شرح الحافظ جلال الدین السیوطی و حاشیۃ السندی)کتاب تحریم الدم ، باب الحکم فی السحرۃ ، ۲/۱۱۲ عن ابی ھریرۃ ص ،

۵۱۔سورۃ المائدۃ ، ۵/۹۰ ،

۵۲۔مسند الامام احمد بن حنبل ۱۳۱/۴ عن المقدام بن معدی کرب ،
۵۳۔سنن ابن ماجه ، کتاب الزهد ، باب المد اومة علی العمل ۱۴۱۲/۲ عن ابی هریرةؓ ،
۵۴۔ سابق مصدر ، المقدمة . باب فی الایمان ۲۶/۱ عن انس بن مالکؓ ،
۵۵۔صحیح البخاری . کتاب الاکراه ، باب یمین الرجل لصاحبه انه اخوه ۲۸/۹ عن ابن عمرؓ،
۵۶۔ندوی۔سید سلیمان۔خطبات مدراس (کراچی،محمد سعید اینڈ سنز۔س،ن،)صفحہ ۱۰۹،۱۱۰،
۵۷۔سورة الحجرات ۱۳/۴۹ ،
۵۸۔سورة سبا ۳۷/۳۴ ،
۵۹۔رحمۃ للعالمین ۱۲۰/۱،
۶۰۔مسند الامام احمد بن حنبل ۴۱۱/۵ ، حدیث رجل من اصحاب النبی ﷺ،
۶۱۔سورة النساء ۱۳۵/۴ ،
۶۲۔سورة المائدة ۸/۵ ،
۶۳۔سیرۃ النبی۔۲۸۳/۲،
۶۴۔سنن ابی داؤد ، کتاب الحدود ،باب العفو عن الحدود مالم یبلغ السلطان ۳۳۳/۴ عن عبد الله بن عمرو بن العاصؓ
۶۵۔سورة الانعام ۱۰۸/۶ ،
۶۶۔سنن ابن ماجه .کتاب الادب ، باب افشاء السلام ۱۲۱۸/۲ عن ابی هریرة وعن عبدالله بن عمرو بن العاص رضی الله عنهما ،
۶۷۔صحیح مسلم .کتاب الایمان .باب بیان تفاضل الاسلام ۲۱۶/۱ عن جابر وعن ابی موسی رضی الله عنهما ،

کتابیات

۱. القرآن الکریم

۲. ابن حزم. علی احمد بن حزم ،المحلی . القاهرة .مکتبة انصار السنة المحمدیة ، طبعة ۱۳۴۸ ھ مع تحقیق احمد شاکر ،

۳. ابن حنبل . احمد بن حنبل الامام ، المسند . بیروت ، المکتبة السلامی ، الطبعة الثانیة ۱۳۹۸ ھ ۱۹۷۸/م ،

۴. ابن ماجه .محمد بن یزید القزوینی ، السنن ،بیروت ،دارالفکر ،س ،ن ، مع التعلیق محمد فؤاد عبدالباقی ،

۵. البخاری .محمد بن ا سماعیل .الصحیح ،القاهرة ، مکتبة دار الشعب ،س، ن،

۶. ٹھٹھوی. محمد هاشم .بذل القوة فی حوادث سنی النبوة .حید رآباد ،لجنة احیاء التراث السندی ،طبع اول ۱۳۸۶ھ/۱۹۶۶ء ،

۷. الدارمی ، عبدالله بن عبد الرحمن بن الفضل .السنن ، بیروت ،دار احیاء السنة النبویة ، س،ن،

۸. السجستانی .سلیمان بن اشعث ابو داؤد .السنن . بیروت ،دار الفکر ، الطبعة الاولی ۱۴۱۰ھ/ ۱۹۹۰ ء ، مع تحقیق وتعلیق سعید محمد اللحام ،

۹. شبلی نعمانی . سیرۃ النبی ،لاہور،مکتبۂ تعمیر انسانیت ،طبع اول س،ن،

۱۰. عبدالکریم زیدان دکتور۔اصول دعوت دین،اسلام آباد،ادارہ تحقیقات اسلامی،طبع ثانی ۱۴۰۵ھ/۱۹۸۵ء، مترجم ساجدالرحمٰن صدیقی۔

۱۱. عبداللہ بن محمد بن عبدالوہاب،سیرت الرسول۔جہلم۔جامعۃ العلوم الاثریۃ،طبع اول۔۱۴۱۱ھ/۱۹۹۰ء،مترجم مولانا محمد اسحاق۔

۱۲. القرضاوی .یوسف دکتور ، مشکلة الفقر وکیف عالجها الاسلام .القاهرة. مکتبة وهبة . الطبعة الخامسة ، شوال ۱۴۰۶ھ/۱۹۸۶ ء،

۱۳. القشیری.مسلم بن الحجاج. الصحیح ، القاهرة ، مکتبة دار الشعب ،س،ن، مع شرح الامام النووی ،

۱۴. مالک بن انس الامام .الموطا،القاهرة ،عیسی البابی الحلبی وشرکائه ، س، ن، مع التعلیق محمد فؤاد عبدالباقی ،

۱۵. مبارکپوری .صفی الرحمن مولانا ، الرحیق المختوم ، لاهور ، مکتبه سلفیه، طبع سوم ۱۴۰۹
۱۹۸۸/۵ء ،

۱۶. محمد عماره دکتور .الاسلام وحقوق الانسان ، کویت ،عالم المعرفة ، الطبعة الاولی. شعبان
۱۴۰۵ ۵/مئی ۱۹۸۵ء ،

۱۷. مقالاتِ سیرت۔اسلام آباد،وزارت مذہبی امور۱۳۹۸ھ/۱۹۷۸ء،

۱۸. منصور پوری۔قاضی محمد سلیمان سلمان۔رحمۃللعالمین۔لاہور،شیخ غلام علی اینڈ سنز۔س،ن،

۱۹. مودودی۔ابوالاعلی،تفہیم القرآن،لاہور،ادارہ ترجمان القرآن،طبع ششم،اپریل ۱۹۸۸ء ،

۲۰. ندوی۔سید سلیمان،خطبات مدراس،کراچی،محمد سعید اینڈ سنز،س،ن،

۲۱. یوسف کرم .تاریخ الفلسفة البونانیة. القاهرة، المکتبة النهضة المصریة، الطبعة
الخامسة۱۳۸۶ه/۱۹۶۶ء ،

اسلام میں معاشی آزادی کا تصور اور اس کی حدود و قیود

* ڈاکٹر مفتی عبدالوہاب

سرمایہ دارانہ نظام اور اسی طرح سوشلزم میں انسان کو صرف مادی ذی روح تصور کیا گیا ہے، یعنی انسان گویا ان کے نزدیک روحانی، اخلاقی اور معنوی میلانات ور جحانات سے بالکل عاری ہے۔ چنانچہ ان مادی نظامہائے معیشت میں انہی معاشی سرگرمیوں کی اہمیت تسلیم کی جاتی ہے جن سے کوئی مادی فوائد حاصل ہوتے ہوں۔ یہی وجہ ہے کہ غیر مادی فوائد مثلاً معنوی فوائد، افتخار، نیک نامی اور تعریف یا روحانی فوائد، اللہ تعالیٰ کی رضا کا حصول، آخرت کا اجرو ثواب اور جنت کی نعمتوں کی آرزو یا اخلاقی فوائد، غریبوں کی ہمدردی اور ظلم وغصب کا دفعیہ وغیرہ ان کے ہاں معاشی بحث سے خارج ہیں۔ (۱)

مزید براں ان نظامہائے معیشت میں اصل اہمیت مادی افادیت کی ہے اگر لوگ شراب، حشیش اور مخرب اخلاق اشیاء میں رغبت رکھتے ہیں تو یہ ان کی معاشی حاجت ہے اور جو کارخانہ داران اشیاء کی تیاری میں لگے وہ ایک اقتصادی خدمت انجام دیتا ہے۔ جب کہ اسلام کے نزدیک معاشی سرگرمیوں کے وہی مادی فوائد قابل التفات ہیں جن سے روحانی، معنوی اور اخلاقی منفعت پر زد نہ پڑتی ہو۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ نے مندرجہ ذیل مختصر سی آیت میں یہ سارا فلسفہ بیان فرما دیا ہے۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

﴿ وَابْتَغِ فِيمَا اٰتٰكَ اللّٰهُ الدَّارَ الْاٰخِرَةَ وَلَا تَنْسَ نَصِيْبَكَ مِنَ الدُّنْيَا وَاَحْسِنْ كَمَا اَحْسَنَ اللّٰهُ اِلَيْكَ وَلَا تَبْغِ الْفَسَادَ فِي الْاَرْضِ اِنَّ اللّٰهَ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِيْنَ ﴾ (۲)

”اور جو کچھ تجھ کو اللہ تعالیٰ نے دیا ہے اس سے کمالے پچھلا گھر اور نہ بھول اپنا حصہ دُنیا سے اور بھلائی کر جیسے اللہ تعالیٰ نے بھلائی کی تجھ سے اور مت چاہ خرابی ڈالنا ملک میں، اللہ تعالیٰ

---

* لیکچرار اسلامیات، گورنمنٹ ڈگری کالج، بٹگرام۔

کو بھاتے نہیں خرابی ڈالنے والے۔"

ابن الحاج المالکی (المتوفی ۷۳۷ھ) فرماتے ہیں:

"اسلام کے نزدیک تجارت اور معاشی سرگرمیوں سے بنیادی مقصد یہ ہے کہ عام لوگوں کو سہولت میسر آئے اور بوڑھوں، فقراء اور بچوں کو ان کی ضرورت کی اشیاء میں مدد و تعاون ہو۔" (۳)

اسلام میں معاشی آزادی سے مراد وہ نہیں جو سرمایہ دارانہ نظام میں ہے کہ اقتصاد جاری کے مجموعی اور تفصیلی نظام میں حکومت کوئی مداخلت نہ کرے۔ بلکہ اس سے مراد یہ ہے کہ اسلام طلب و رسد کی قوتوں کو تسلیم کرتا ہے اور اس بات پر زور دیتا ہے کہ ان دونوں قوتوں کو مصنوعی گرفت میں لانے والے اسباب کا سدِ باب کر کے ان کو بالکلیہ آزاد چھوڑ دیا جائے تا کہ معاشی سرگرمیوں میں صحت مند مسابقت کی فضا قائم ہو۔ لیکن اگر اس آزادی سے غلط فائدہ اُٹھا کر معاشی سرگرمیاں اجتماعی توازن کو بگاڑنے یا معاشرتی بہبود کے خلاف عمل کرتے ہوئے پائی گئیں تو اسلام حکومت کو پابند کرتا ہے کہ وہ مداخلت انداز ہو کر اس قسم کی معاشی سرگرمیوں کی روک تھام کرے گو کہ وہ سوشلزم کی طرح ذاتی ملکیت کی نفی بھی نہیں کرتا۔ (۴)

چنانچہ اسلام معاشی آزادی کا اقرار یوں کرتا ہے کہ عقد کو وجود میں لانے، عمل کرنے، پیداوار حاصل کرنے اور اپنی ملکیت میں تصرف کرنے کے میدان میں اسلام فرد کے آزاد ارادے کا احترام کرتا ہے بشرطیکہ اس کا یہ ارادہ دوسروں کے ضرر کا سبب نہ بنے اور ان اصول و مبادی اور معاشی اقدار کی خلاف ورزی نہ کرے جن کو اسلام اہم سمجھتا ہے۔ (۵)

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اسلام نہ تو معاشی آزادی کو بالکلیہ ختم کرتا ہے اور نہ ہی معاشی سرگرمیوں کو بے قید آزادی سے نوازتا ہے۔ بلکہ اس کا مؤقف جیسا کہ آغاز ہی سے اس کا مزاج ہے، اعتدال و توازن کے ساتھ ممتاز ہے۔ اسلام معاشی سرگرمیوں پر جو پابندیاں عائد کرتا ہے ان کی دو قسمیں ہیں:

① صرف اُن معاشی سرگرمیوں کی اجازت ہے جو اسلام کے احکام کی رُو سے حلال ہوں، حرام نہ ہوں۔

② ایسی معاشی سرگرمیوں کا سدِ باب کیا جائے جن کی وجہ سے معاشرے کی اجتماعی بہبود اور اقتصادی توازن میں بگاڑ پیدا ہونے کا اندیشہ ہو۔

معاشی کاروبار میں حلال کی قید

پہلی قسم کی پابندیاں وہ ہیں جو کاروبار کی حلت وحرمت سے تعلق رکھتی ہیں۔ اس قسم کی پابندیوں کے لیے اصل قاعدہ یہ ہے کہ تمام معاشی سرگرمیوں کی آزادی ہے۔ اس لیے کہ اشیاء میں اصل اباحت ہے مگر صرف وہ معاشی سرگرمیاں ممنوع ہیں جن کی حرمت پر کوئی نص شرعی وارد ہے۔ وہ نصوص جو بعض معاشی سرگرمیوں کو حرام ٹھہراتی ہیں۔ ان نصوص کی نسبت بہت ہی قلیل ہیں جو حلال و جائز معاشی سرگرمیوں کی اجازت دیتی ہیں۔ بعض معاشی سرگرمیوں کی حرمت درج ذیل نصوص سے ثابت ہے۔ ارشادِ باری تعالیٰ ہے:

﴿ وَلَا تَأْكُلُوْا اَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ وَتُدْلُوْا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ لِتَأْكُلُوْا فَرِيْقاً مِنْ اَمْوَالِ النَّاسِ بِالْاِثْمِ وَاَنْتُمْ تَعْلَمُوْنَ﴾ (۷)

''اور نہ کھاؤ مال ایک دوسرے کا آپس میں ناحق اور نہ پہنچاؤ ان حاکموں تک کہ کھا جاؤ کوئی حصہ لوگوں کے مال میں سے ظلم کر کے ناحق اور تم کو معلوم ہے۔''

﴿ وَيْلٌ لِّلْمُطَفِّفِيْنَ الَّذِيْنَ اِذَا اكْتَالُوْا عَلَى النَّاسِ يَسْتَوْفُوْنَ وَاِذَا كَالُوْهُمْ اَوْ وَّزَنُوْهُمْ يُخْسِرُوْنَ . اَلَا يَظُنُّ اُولٰئِكَ اَنَّهُمْ مَبْعُوْثُوْنَ لِيَوْمٍ عَظِيْمٍ ﴾ (۸)

''خرابی ہے گھٹانے والوں کی وہ جب ماپ کر لیں لوگوں سے پورا بھر لیں۔ اور جب ماپ کر دیں ان کو یا تول کر تو گھٹا دیں۔ کیا خیال نہیں کرتے وہ لوگ کہ ان کو اُٹھنا ہے اس بڑے دن کے واسطے''

﴿ وَالَّذِيْنَ يَأْكُلُوْنَ الرِّبَا لَا يَقُوْمُوْنَ اِلَّا كَمَا يَقُوْمُ الَّذِىْ يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطٰنُ مِنَ الْمَسِّ﴾ (۹)

''جولوگ کھاتے ہیں سودنہیں اُٹھیں گے قیامت کومگر جس طرح اُٹھتا ہے وہ شخص کہ جس کے حواس کھودیئے ہوں جن نے لپٹ کر''

﴿يَمْحَقُ اللّٰهُ الرِّبَاوَيُرْبِي الصَّدَقَاتِ﴾ (۱۰)

''مٹاتا ہے اللہ سود کو اور بڑھاتا ہے خیرات کو۔''

علاوہ ازیں آنحضرت ﷺ نے بعض معاملات اور معاشی لین دین کو اپنی تعلیمات وہدایات میں حرام قرار دیا ہے، چنانچہ مندرجہ ذیل احادیث نمونہ کے طور پر پیش کی جاتی ہیں۔

حضرت ابوہریرہ ؓ سے روایت ہے کہ آنحضرت ﷺ نے فرمایا:

((مَنْ غَشَّ فَلَيْسَ مِنَّا))(۱۱) ''جس نے دھوکہ دیا وہ ہم میں سے نہیں۔''

یعنی دھوکہ دینا اور اشیاء فروخت میں ملاوٹ کرنا کسی مسلمان کا کام نہیں ہوسکتا۔ یہ کام وہی شخص کرے گا جو روزِ جزاء کا یقین نہیں رکھتا۔

حضرت حکیم بن حزام ؓ سے روایت ہے کہ آنحضرت ﷺ نے فرمایا:

((**البیعان بالخیار ما لم یتفرقا فان صدقا وبینا بورک فی بیعهما وان کتما وکذ بامحقت برکة بیعهما**))(۱۲) ''بائع ومشتری جب تک الگ نہ ہوجائیں توان کے لیے بیع کو رد و قبول کرنے کا اختیار ہے۔ اگر دونوں نے سچ بولا اور عیوب کو بیان کیا تو ان کی بیع میں برکت ڈال دی جائے گی اور اگر انہوں نے عیوب کو چھپایا اور جھوٹ بولا تو ان کی بیع کی برکت مٹادی جائے گی۔''

اس حدیث سے معلوم ہوا کہ بیع میں جھوٹ بولنا اور عیب چھپانا حرام ہے۔ چنانچہ جو بیع جھوٹ پر مشتمل ہو یا اس میں عیب کو چھپایا گیا ہو تو وہ حرام ہے۔ بیع میں ہر وہ چیز عیب تصور کی جاتی ہے جس سے کسی چیز کی مالیت میں کمی واقع ہوتی ہے اس کا مدار عرف وعادت پر ہے۔ (۱۳)

خطاب مالکی رحمہ اللہ (المتوفی ۹۴۵ھ) فرماتے ہیں:

''گھٹیا مال کو اعلیٰ معیار کے مال کے ساتھ ملانا بھی عیب ہے اور حکمران کی ذمہ داری ہے کہ وہ تاجروں کو اس کام سے روکے، اس کا ارتکاب کرنے والوں کو جسمانی سزا دے اور درے لگوائے۔''(۱۴)

امام ترمذی رحمہ اللہ (المتوفی ۲۷۹ھ) نے علماء سے نقل کیا ہے کہ عیب چھپانا حرام ہے۔''(۱۵)

بائع کا مشتری سے سامانِ تجارت کا عیب مخفی رکھنا فقہاء کے ہاں تدلیس کہلاتا ہے(۱۶) اور مالکیہ اس کو تعزیر فعلی کہتے ہیں۔(۱۷) مثلاً پرانے کپڑے کو رنگ کرنا تا کہ وہ نیا لگے، تلوار کو صیقل کرنا تا کہ وہ خوبصورت معلوم ہو، یا غلام کے سفید بالوں کو سیاہ کرنا۔(۱۸)

حضرت ابو ہریرہ﷜ سے منقول ہے:

((نهى رسول الله ﷺ عن بيع الحصاة و عن بيع الغرر))(۱۹)''آنحضرت ﷺ نے پتھر پھینکنے اور دھوکہ کی بیع سے منع فرمایا ہے۔''

بیع الحصاۃ (پتھر پھینکنے) کی بیع سے مراد یہ ہے کہ مشتری بائع سے کہہ دے میں پتھر پھینکوں گا یہ جس چیز کو لگ جائے وہ اتنی قیمت میں میری ہوگی یا زمین کا وہ حصہ میرا ہوگا جہاں تک یہ پتھر چلا جائے۔(۲۰)

بیع غرر سے مراد ایسی بیع ہے کہ جس کا ظاہر خوش نما اور باطن ناپسندیدہ ہو، مشتری اس کے ظاہر سے دھوکہ کھالیتا ہے جب کہ اس کا باطن مجہول ہوتا ہے۔(۲۱) بیع کی یہ دونوں قسمیں حرام ہیں اور یہی اصل ہے ہر اس بیع کی حرمت کی جس میں کسی قسم کا دھوکہ پایا جائے مثلاً ہوا میں پرندوں، پانی میں مچھلی اور جانور کے پیٹ میں بچے کا بیچنا وغیرہ۔(۲۲)

حضرت ابو ہریرہ ﷜ سے ایک اور روایت اس طرح مروی ہے:

((ان رسول اللّٰہ ﷺ نهى عن بيع الملامسة و المنابذة))(۲۳)

''آنحضرت ﷺ نے بیع ملامسہ اور بیع منابذہ سے منع فرمایا ہے۔''

زمانہ جاہلیت میں خرید و فروخت کا ایک طریقہ یہ تھا کہ جب بائع مشتری بیعہ کی قیمت لگاتے، نرخ طے کرتے تو اس دوران اگر اُن میں سے کوئی ایک دوسرے کے کپڑوں کو ہاتھ لگا تا تو بیع لازم ہو جاتی اور دوسرے کے لیے انکار کرنا ممکن نہ ہوتا اگر چہ وہ اس قیمت پر راضی نہ بھی ہوتا، اس کو بیع ملامسہ کہتے۔ اسی طرح ان کے ہاں ایک طریقہ یہ بھی رائج تھا کہ جب بائع و مشتری جب قیمت طے کرتے اور اس دوران بائع وہ شے مشتری کی طرف پھینک دیتا تو بیع لازم ہو جاتی اس کو منابذہ کہتے۔ (۲۴) بیع کی یہ دونوں قسمیں اسلام میں حرام ہیں۔ (۲۵)

مندرجہ بالا ان حرام معاشی سرگرمیوں پر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ وہ طریقے ہیں کہ جن سے فطرتِ سلیمہ نفرت کرتی ہے۔ کیونکہ اس طرح کی معاشی سرگرمیاں یا تو رشوت پر مبنی ہوتی ہیں یا ان میں اپنے رسوخ و طاقت کا ناجائز فائدہ حاصل کیا جاتا ہے یا لوگوں کو دھوکہ اور فریب دینا ہوتا ہے یا لوگوں کے اموال کو باطل طریقوں سے ہتھیانا ہوتا ہے یا لوگوں کی ضرورت کی اشیاء میں من مانی ہوتی ہے اور یا ان کی حاجت و فقر سے ناجائز فائدہ اٹھایا جاتا ہے۔ (۲۶)

اس قسم کی معاشی سرگرمیاں اسلام مندرجہ ذیل تین فوائد کے پیش نظر ناجائز ٹھہراتا ہے:

(ا) تاکہ لوگوں کے مابین اقتصادی اور معاشی تعلقات، بغض، عداوت، نفرت، ظلم اور دھوکے کی بجائے باہمی تعاون، رحم دلی، مہربانی، صداقت، امانت اور عدل کی بنیادوں پر قائم ہوں۔ (۲۷)

(ب) تاکہ لوگ مال کمانے اور اس کو ثمر آور بنانے کے لیے اپنی محنت صرف کرتے رہیں نہ کہ بغیر معاشی جدوجہد کے دوسروں کے استحصال سے اپنی تجوریاں بھرتے رہیں۔ (۲۸)

(ج) تاکہ معاشرے میں طبقاتی کشمکش کا سدباب ہو اور باوسیلہ طبقات کے پاس ڈھیروں ساری دولت جمع

ہونے کے دروازے بند کیے جائیں، اس لیے کہ حلال ذرائع سے جو نفع کمایا جاتا ہے وہ عموماً معقول اور معتدل ہوتا ہے۔ یہ بے شمار دولت کے خزانے اکثر حرام ذرائع آمدن کا نتیجہ ہوتے ہیں۔(۲۹)

بازار و منڈی کی تنظیم

دوسرے مقصد یعنی معاشرتی بہبود اور اقتصادی توازن کو حاصل کرنے کے لیے اسلام جو پابندیاں عائد کرتا ہے وہ بازار و منڈی کے نظم و ضبط اور اس کو عدل و انصاف پر قائم رکھنے سے تعلق رکھتی ہیں۔ اسلام اس بات کو حقیقی اہمیت دیتا ہے کہ سامانِ تجارت کے لیے جو منڈی موجود ہے وہ سامان کے معیار اور اس کے مبنی بر عدل نرخ کے اعتبار سے آزاد ہو۔ اس حیثیت سے اسلام کچھ اخلاقی اور تشریعی ضوابط مقرر کرتا ہے تاکہ بازار و منڈی میں صحت مند مسابقت کار۔ رجحان مضبوط ہو اور تجارت و صنعت ترقی کی راہ پر گامزن ہو۔(۳۱)

اس قسم کے ضوابط و قوانین کو بطور مثال کے نہ کہ بطورِ حصر کے ذیل میں بیان کیا جاتا ہے۔ اس لیے کہ یہ موضوع متعدد قوانین کے متقاضی ہے کیونکہ معاملات کے قوانین مصالح کے حصول، مقاصد کے وجود، مفاسد کے ازالے اور مضار کے دفعیہ پر مبنی ہوتے ہیں، جب کہ شریعت اسلامی عدل کے قیام اور ظلم کے سدباب پر قائم ہے۔ چنانچہ ان قوانین کا اجمالی بیان حسب ذیل ہے۔

(i) سامانِ تجارت کی رسد یعنی اس کا بازار تک پہنچانا لازم ہے اور مالک کو یہ سہولت دینا کہ وہ اپنا سامان متعلقہ منڈی تک لے جائے اور وہاں پر اس کے نرخ کو جان سکے بایں طور کہ پیدا کار اور صارف کے درمیان واسطے کم ہوں اور بہت سارے ہاتھوں سے ہوتے ہوئے سامان پر زائد اخراجات کا بار صارف پر نہ پڑے۔ چنانچہ حضرت عبداللہ بن عباس ؓ سے روایت ہے کہ آنحضرت ﷺ نے فرمایا:

((لا تلقوا الركبان ولا يبيع حاضر لباد ، قال : قلتُ لا بن عباس رضى الله عنه ما قوله " لا يبيع حاضر لباد"؟ قال : لا يكون له سمسارا))(۳۲)

''رسد لانے والے قافلوں کا بازار سے باہر استقبال نہ کیا جائے اور نہ شہری دیہاتی کے لیے

بیچے۔ راوی کہتا ہے: میں نے ابن عباس ﷺ سے پوچھا شہری و یہاتی کے لیے نہ بیچے، سے کیا مراد ہے؟ تو انہوں نے فرمایا: شہری دیہاتی کا دلال نہ بنے۔"

دلال درحقیقت وکیل بالبیع یا وکیل بالشراء ہوتا ہے اور وکالت کی یہ دونوں قسمیں جائز ہیں نیز دلالی اور اس کی اجرت و مزدوری کو اگرچہ فقہاء کرام نے تعامل و حاجت کی بنیاد پر جائز قرار دیا ہے۔(۳۳) لیکن جب کوئی شخص شہرو منڈی سے باہر جا کر مال تجارت لانے والے قافلے کے ساتھ ملے گا اور ساری رسد کو قبضہ کر لے گا تو اس سے عامۃ الناس کو ضرر لاحق ہوگا اور طلب و رسد کا توازن بگڑے گا اس لیے حدیث میں اس سے منع کیا گیا ہے۔ موجودہ دور میں درآمد و برآمد کی تجارتوں میں دلالوں کے ذریعے سودے طے کیے جاتے ہیں جس سے ایک شے کا سودا بسا اوقات بیسیوں بار ہوتا ہے اور اس کی قیمت کہیں سے کہیں پہنچ جاتی ہے۔

مفتی محمد تقی عثمانی مدظلہ فرماتے ہیں:

ثم ان احادیث النهی عن بیع الحاضر للبادی تدل علی ان الاسلام یستحسن ان لا تکون بین البائع والمشتری وسائط او تکون قلیلة جدا. فانه کلما کثرت الوسائط بین البائع والمشتری ازداد الثمن علی المستهلکین، فما یسمیه علماء الاقتصاد الیوم "الرجل المتوسط" مما لا یستحسنه الاسلام الا اذا اشتدت الحاجة الیه. فالسمسرة وان کانت جائزة ولکن الاکثار من الوسائط بین الصانع والمستهلک مما لا یشجع علیه السلام وانما یشجع علی التقلیل منها . (۳۴)

''بیع الحاضر للبادی'' سے نہی والی احادیث اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ اسلام چاہتا یہ ہے کہ بائع اور مشتری کے درمیان واسطے نہ ہوں یا بہت ہی کم ہوں، اس لیے کہ جب بائع اور مشتری کے درمیان واسطے زیادہ ہو جائیں گے تو صارفین کے لیے قیمت زیادہ ہوتی جائے گی۔ آج کل جس کو معاشی ماہرین Middle Man کہتے ہیں اس کو اسلام بہتر نہیں سمجھتا مگر یہ کہ سخت ضرورت پیش آئے۔ پس دلالی گو کہ جائز ہے لیکن اسلام پیدا کار اور صارفین

کے درمیان واسطوں کی کثرت کی نہیں بلکہ ان کو کم کرنے کی حوصلہ افزائی کرتا ہے۔''

(ii) بازار اور منڈی کی تنظیم سے متعلق اسلام کا دوسرا اصول یہ ہے کہ سامان تجارت کو امانت وصداقت کے ساتھ فروخت کے لیے پیش کرنا واجب ہے مشتری سے زیادہ دام لینے کی غرض سے نمائشی طور پر نرخ بڑھانا حرام ہے چنانچہ حضرت عبداللہ بن عمرؓ فرماتے ہیں:

((نهى رسول الله ﷺ عن النجش))(۳۵)

''آنحضرت ﷺ نے نجش سے منع فرمایا ہے۔''

نَجش کا مطلب یہ ہے کہ جب بائع اور مشتری کسی چیز کی قیمت لگا رہے ہوں اور تیسرا شخص ویسے یا بائع کے ساتھ گٹھ جوڑ کر کے اس چیز کی قیمت مشتری کی پیش کش سے زیادہ بتائے، وہ اس کو خریدنا تو نہیں چاہتا البتہ مشتری کو جھوٹی رغبت دلا کر زیادہ دام دینے پر مائل کرتا ہے۔ چونکہ اس صورت میں نمائشی قیمت بڑھائی جاتی ہے جس سے بازار و منڈی کے معاملات میں امانت وصداقت مشکوک ہو جاتی ہے۔ اس لیے یہ حرام ہے۔(۳۶)

(iii) اس سلسلے میں تیسرا اصول یہ ہے کہ بازار و منڈی سے وزن، کیل اور ناپ کا درست انضباط ہوتا کہ خریداروں کو ان کے حقوق بے کم وکاست ملیں اور وہ وزن و مقدار کی کمی اور حق تلفی کے شکار نہ ہوں۔

جو تاجر اشیاء کی مقدار میں خیانت کے مرتکب ہوتے ہیں اسلام میں ان کے لیے سخت تاکیدی اور تہدیدی احکامات موجود ہیں۔ انسانوں میں عام طور پر معاملات اور لین دین کا کاروبار دیانت کی بنیاد پر چلتا ہے۔ جہاں یہ دیانت ختم ہو جاتی ہے وہاں معاشرے میں عام انتشار اور فساد سرایت کر جاتا ہے۔ چنانچہ قرآنِ کریم بتاتا ہے کہ شعیب علیہ السلام کی قوم کی سب سے بڑی خرابی جس کی وجہ سے دُنیا میں بڑا فساد پھیلا یہی تھی کہ وہ لوگ ناپ تول میں کمی کرتے تھے۔ یہ اتنی بڑی خرابی تھی کہ اللہ تعالیٰ نے ان کو عذاب میں مبتلا کر دیا۔ جیسا کہ ارشادِ باری تعالیٰ ہے:

﴿ فَاَوْفُوا الْكَيْلَ وَالْمِيْزَانَ وَلَا تَبْخَسُوا النَّاسَ اَشْيَاءَ هُمْ وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْاَرْضِ بَعْدَ اِصْلَاحِهَا ذٰلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ اِنْ كُنْتُمْ مُّؤْمِنِيْنَ ﴾(۳۷)

''سو پوری کرو ماپ اور تول اور مت گھٹا کر دو لوگوں کو ان کی چیزیں اور مت خرابی ڈالو زمین میں اس کی اصلاح کے بعد۔ یہ بہتری ہے تمہارے لیے اگر تم ایمان والے ہو۔''

دوسری جگہ ارشاد ہے:

﴿ وَلَا تَنْقُصُوا الْمِكْيَالَ وَالْمِيْزَانَ اِنِّي اَرٰكُمْ بِخَيْرٍ وَاِنِّي اَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ مُحِيْطٍ . وَيٰقَوْمِ اَوْفُوا الْمِكْيَالَ وَالْمِيْزَانَ بِالْقِسْطِ وَلَا تَبْخَسُوا النَّاسَ اَشْيَاءَهُمْ وَلَا تَعْثَوْا فِي الْاَرْضِ مُفْسِدِيْنَ ﴾ (۳۸)

''اور نہ گھٹاؤ ماپ اور تول کو، میں دیکھتا ہوں تم کو آسودہ حال اور ڈرتا ہوں تم پر عذاب سے ایک گھیر لینے والے دن کے اور اے قوم پورا کرو ماپ اور تول کو انصاف سے اور نہ گھٹاؤ لوگوں کو ان کی چیزیں اور مت مچاؤ زمین میں فساد۔''

ان آیاتِ کریمہ سے معلوم ہوا کہ ناپ تول میں کمی ایک ایسی بڑی خیانت ہے کہ اس سے معاشرے میں عام فساد پھیلتا ہے۔ جب آدمی اپنا حق کم لینے کے لیے تیار نہیں ہوتا تو دوسروں کی اشیاء مقدار کے لحاظ سے گھٹانا کتنا بڑا اخلاقی دیوالیہ پن ہے۔ اس لیے اسلام بازار و منڈی کی تنظیم کے لیے وزن، کیل اور ناپ کے درست انضباط کو لازمی قرار دیتا ہے اور خلاف ورزی کرنے والوں کو سخت تعزیری سزائیں دیتا ہے۔

(iv) چوتھا اصول یہ ہے کہ تمام لوگوں کو آسانی کے ساتھ ان کا مطلوبہ سامان ملے اور ذخیرہ اندوزی کی تمام قسموں کا استیصال ہو۔ ذخیرہ اندوزی کرنے والا اشیاء کی مصنوعی قلت پیدا کرتا ہے جس سے ان کی قیمتیں بڑھ جاتی ہیں۔ اسلام چونکہ مفادِ عامہ کو مفادِ خاصہ پر ترجیح دیتا ہے اس لیے اسلام میں ذخیرہ اندوزی کی قطعی اجازت نہیں ہے۔ آنحضرت ﷺ کا ارشاد ہے:

((عن معمر بن عبد الله عن رسول ﷺ قال: لا يحتكر إلا خاطىء)) (۳۹)

''حضرت معمر بن عبداللہ رسول اللہ ﷺ سے روایت کرتے ہیں کہ آپ ﷺ نے فرمایا: ذخیرہ اندوزی گنہگار ہی کرتا ہے۔''

ایک دوسری حدیث شریف میں آنحضرت ﷺ نے ذخیرہ اندوزی کرنے والے کو لعنتی قرار دیا ہے۔ چنانچہ آپ ﷺ کا ارشاد ہے:

((عن عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ قال قال : رسول اللہ ﷺ الجالب مرزوق والمحتکر ملعون))(۴۰)

''حضرت عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ آنحضرت ﷺ نے فرمایا: رسد بہم پہنچانے والے کو روزی ملتی ہے اور ذخیرہ اندوزی کرنے والا ملعون ہے۔''

ایک اور روایت میں حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ میں نے آنحضرت ﷺ کو یہ کہتے ہوئے سنا ہے کہ:

((من احتکر علی المسلمین طعاماً ضربه الله بالجذام والافلاس)) (۴۱)

''جس نے مسلمانوں سے غلہ واناج کی ذخیرہ اندوزی کی تو اللہ تعالیٰ اس پر جذام اور تنگ دستی مسلط کر دے گا۔''

فقہاء کرام کے ہاں ذخیرہ اندوزی کی حرمت کے بارے میں دو طرح کا اختلاف ہے ایک یہ کہ ذخیرہ اندوزی کب حرام ہے اور دوسری یہ کہ کن اشیاء کی ذخیرہ اندوزی حرام ہے۔ شوافع کے نزدیک گرانی کے وقت ذخیرہ اندوزی حرام ہے جیسا کہ ابن حجر الہیثمی رحمہ اللہ (المتوفی ۹۷۴ھ) لکھتے ہیں کہ:

''حرام ذخیرہ اندوزی وہ ہے کہ کوئی شخص گرانی کے وقت اشیاء خرید کر روکے رکھے تا کہ ان کو مزید مہنگا بیچے۔''(۴۲)

حنابلہ کے مذہب کو ابن قدامہ رحمہ اللہ (المتوفی ۶۲۰ھ) بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ:

''اگر کسی نے ارزانی وفراوانی کے وقت کوئی چیز روکے رکھی اور اس سے لوگوں کو تنگی نہ پیش آ رہی ہو تو یہ حرام نہیں''۔(۴۳)

دیگر ائمہ کے نزدیک:

''اگر ذخیرہ روکے رکھنے کا مقصد یہ ہو کہ اس کو اس وقت بازار میں لائے گا جب کہ نرخ بڑھ جائے تو یہ حرام ہے چاہے اس نے اس کو ارزانی کے وقت خریدا ہو یا گرانی کے وقت۔ (۴۴)

دوسرا اختلاف اس میں یہ ہے کہ کن اشیاء کی ذخیرہ اندوزی حرام ہے۔ امام شافعی رحمہ اللہ ذخیرہ اندوزی کی حرمت صرف انسانوں کی خوراک کی اشیاء کے ساتھ مختص جانتے ہیں (۴۵)

امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ اس کو انسانوں کے ساتھ مال مویشیوں کی خوراک کی اشیاء کے ساتھ مقید کرتے ہیں۔ (۴۶)

حنابلہ کے نزدیک بھی ذخیرہ اندوزی کی حرمت غدائی اجناس کے ساتھ خاص ہے۔ چنانچہ ان کے نزدیک بادام، حلوا، شہد، تیل اور مویشیوں کے چارے کی ذخیرہ اندوزی حرام نہیں۔ (۴۷)

البتہ مالکیہ کے نزدیک ہر اس چیز کی ذخیرہ اندوزی حرام ہے جس کے روکے رکھنے سے لوگوں کو تنگی پیش آ رہی ہو۔ (۴۸)

امام ابو یوسف رحمہ اللہ (المتوفی ۱۸۲ھ) کے نزدیک ہر اس چیز کی ذخیرہ اندوزی حرام ہے جس کے روکے رکھنے سے لوگوں کو ضرر لاحق ہو چاہے وہ غذائی مواد ہو یا سونا، چاندی اور کپڑا۔ (۴۹)

یہی قول ابن رشد المالکی رحمہ اللہ (المتوفی ۵۲۰ھ) سے بھی منقول ہے۔ (۵۰)

علامہ شوکانی رحمہ اللہ (المتوفی ۱۲۵۰ھ) کہتے ہیں ذخیرہ اندوزی کی ممانعت میں وارد احادیث کے ظاہر سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ذخیرہ اندوزی انسانوں کی خوراک، مویشیوں کے چارے اور ان کے علاوہ تمام اشیاء ضروریہ میں حرام ہے اور بعض احادیث میں جو اناج کی تصریح ہے تو یہ مطلق روایات کو مقید نہیں کرتی۔ (۵۱)

مفتی محمد تقی عثمانی کے مطابق اناج کے علاوہ دیگر اشیاء کی ذخیرہ اندوزی کی ممانعت حاکم وقت کی رائے کے سپرد ہے اگر وہ اس کو اناج میں ذخیرہ اندوزی جیسے ضرر کے برابر تصور کرے تو اس کو روکے ورنہ چھوڑ دے۔

آپ لکھتے ہیں:

ان حرمة احتكار الطعام ثابتة بالحديث من غير شک فكان امرا تشريعيا معمولا به إلى الأبد لان حاجة الناس إلى الطعام اكثر منها إلى غيره واما احتكار الا شياء الاخرىٰ فيفوض إلى رأى الحاكم فان رأى فى احتكارها ضررًا شديدا نظير الضرر فى الطعام منعه وإلاَّ اجازه (۵۲)

''اناج کی ذخیرہ اندوزی کی حرمت احادیث سے بلا شک ثابت ہے۔اس لیے یہ ایک شرعی حکم ہے اور اس پر ہمیشہ عمل ہوگا کیونکہ اناج کی طرف لوگوں کی حاجت دیگر اشیاء سے زیادہ ہے۔رہی دیگر اشیاء میں ذخیرہ اندوزی تو یہ حاکم کی رائے کے سپرد ہے۔اگر وہ دیکھے کہ ان اشیاء میں اناج جیسا ضرر ہے تو منع کرے ورنہ اجازت دے۔''

(۷) پانچواں اصول یہ ہے کہ بازار و منڈی میں جو لین دین اور خرید و فروخت ہو اس میں غیر مملوک اور غیر مقبوض کی بیع کی ممانعت ہو، اس لیے کہ اس طرح قمار و سٹہ کو رواج ملتا ہے جس سے اشیاء کی قیمتیں مہنگی ہو جاتی ہیں۔(۵۳)

غیر مملوک کے بارے میں حضرت حکیم بن حزام رضی اللہ عنہ کی مرفوع روایت ہے کہ اُنہوں نے آنحضرت ﷺ سے پوچھا کہ میرے پاس کوئی شخص آتا ہے اور مجھ سے ایسی چیز خریدنا چاہتا ہے جو میرے پاس نہیں ہوتی لیکن اس کے ساتھ بیع کر کے بعد میں خرید کر کے اس کے حوالہ کر دوں تو کیا یہ جائز ہے؟ آنحضرت ﷺ نے فرمایا:

((**لا تبع ما ليس عندک**))(۵۴) ''جو چیز تمہارے پاس نہ ہو اس کو نہ بیچ۔''

غیر مملوک کی بیع ائمہ اربعہ کے نزدیک جائز نہیں۔ابن قدامہ رحمہ اللہ (المتوفی ۶۲۰ھ) فرماتے ہیں:

''غیر مملوک کی بیع کے جواز کا کوئی بھی امام قائل نہیں۔''(۵۵)

غیر مقبوض کی بیع کے بارے میں آنحضرت ﷺ سے مندرجہ ذیل روایات مروی ہیں:

((عن ابن عباس ﷺ قال : قال رسول الله ﷺ من ابتاع طعاما فلا يبعه حتى يقبضه)) (٥٦)

''حضرت ابن عباس ﷺ سے مروی ہے کہ آنحضرت ﷺ نے فرمایا: جس نے اناج خریدا تو وہ اس کو نہ بیچے تا آنکہ اس کو قبضہ کرلے۔''

((عن ابن عمر ﷺ انّ النبیّ ﷺ قال:من ابتاع طعاماً فلا يبعه حتى يستو فيه)) (٥٧)

''حضرت ابن عمر ﷺ سے مروی ہے کہ آنحضرت ﷺ نے فرمایا: جس نے اناج خریدا وہ اس کو نہ بیچے حتیٰ کہ اس کو پورا پورا قبضہ کرلے۔''

امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف رحمہما اللہ کے نزدیک ہر قسم کی منقولی اشیاء کی بیع قبل القبض حرام ہے البتہ غیر منقولی اشیاء مثلاً زمین وغیرہ کی بیع قبل القبض جائز ہے۔(٥٨)

امام مالک رحمہ اللہ کے نزدیک صرف اناج میں سے مکیلی اور موزونی اشیاء کی بیع قبل القبض ناجائز ہے دیگر اشیاء میں مطلقاً بیع قبل القبض جائز ہے۔ البتہ مالکیہ میں سے ابن الماجشون (المتوفی ٢١٢ھ) اور ابن الحبیب (المتوفی ٢٣٨ھ) نے فرمایا ہے کہ بیع قبل القبض اناج کی طرح ہر مکیلی، موزونی اور معدودی اشیاء میں حرام ہے(٥٩)

امام شافعی اور حنفیہ میں سے امام محمد رحمہما اللہ (المتوفی ١٨٩ھ) کے نزدیک ہر چیز کی بیع قبل القبض حرام ہے وہ اناج ہو یا اس کے علاوہ اور منقولی ہو یا غیر منقولی۔

آج کل بازار و منڈی میں غیر مملوک اور غیر مقبوض کی خرید وفروخت بڑے پیمانے پر ہوتی ہے جو کہ قمار و سٹہ ہے اور جس سے مصنوعی گرانی پیدا ہوتی ہے۔ چنانچہ مفتی محمد تقی عثمانی فرماتے ہیں:

وقد ظهرت فى زماننا حكمة اخرى لهذا الحكم وهى ان البيع قبل القبض فى زماننا يحدث الغلاء فى السوق ، وكثيرا ما يفعله تجّار زماننا فى التجارة الدولية فنشاهد اليوم ان الباخرة تجرى بالبضائع من اليا بان مثلاً

فيبيعه الذى يصدره إلى غيره ثم هو إلى ثان و الثانى إلى ثالث وهكذا ، فتجرى على البضاعة الواحدة بياعات ربما تجاوز عشرة كل ذلك قبل وصول الباخرة إلى الميناء وينتج ذلك ان البضاعة التى كان قيمتها بضع روبيات فى اليابان لا تصل إلى سوق بلادنا الابعد ما تصير قيمتها مائة او اكثر لان كل تاجر يشتيريها قبل الوصول يبيعها بربح إلى غيره و تصير الارباع كلها بايدى تجار معدودين ويصير الغلاء نصيب العامة ، ولا حول ولا قوة الا بالله ، ولوانّهم عملوا بأمر النبى ﷺ لم يبيعوا البضائع حتى تصل إلى البلاد حتى يقبضونها البائع فتقل الارباع المتوسطة وترخص الاثمان فى السوق. (٦١)

''ہمارے زمانے میں اس حکم کی ایک اور حکمت ظاہر ہوئی ہے اور وہ یہ کہ ''بیع قبل القبض'' بازار میں گرانی پیدا کرتی ہے۔ بین الاقوامی تجارت میں بہت سارے تاجر اس زمانے میں ایسا ہی کرتے ہیں۔ آج کل ہم دیکھتے ہیں کہ کوئی سمندری جہاز سامان کو لے کر مثلاً جاپان سے روانہ ہوتا ہے تو درآمد کنندہ اس کو دوسرے کے ہاتھ بیچتا ہے۔ دوسرا اسے تیسرا کے ہاتھ بیچتا ہے اور اس طرح سلسلہ چلتا رہتا ہے۔ ایک ہی سامان کی کئی بار فروخت ہوتی ہے جو بسا اوقات دس بار سے تجاوز کرتی ہے۔ یہ ساری بیوع جہاز کے بندرگاہ تک پہنچنے سے پہلے ہوتی ہیں۔ نتیجتاً سامان کی قیمت جو جاپان میں چند روپے تھی وہ جب ہمارے شہروں میں پہنچتا ہے تو اس کی قیمت سو یا اس سے بھی زیادہ ہو جاتی ہے کیونکہ ہر تاجر سامان پہنچنے سے پہلے نفع لے کر بیچتا ہے اور یہ سارے منافع گنتی کے چند تاجروں کے ہاتھ میں ہوتے ہیں اور گرانی عام لوگوں کے حصہ میں آتی ہے۔ اگر یہ لوگ آنحضرت ﷺ کے حکم پر عمل کرتے اور سامان کے پہنچنے اور بائع کا قبضہ قائم ہونے سے پہلے نہ بیچتے تو درمیانی منافع کم ہو جاتے اور بازار میں قیمتیں ارزاں ہو جاتیں۔''

(vi) بازار و منڈی کی تنظیم اور اجتماعی بہبود کے لیے اسلام کا چھٹا اصول بازار کے نرخوں سے تعلق رکھتا ہے۔ یعنی بازار میں فروخت کے لیے لائے ہوئے سامان کے نرخوں کی نگرانی کرنا، مناسب نرخ سے زیادتی کو روکنا اور جب حاجت و ضرورت ہو تو اس کے لیے نرخ بندی کر کے تاجروں پر اس کو لازم کرنا تاکہ ارزانی کا وجود اور ظلم کا سدباب ہو کر عدل کے تقاضے پورے کیے جا سکیں۔

اسلام نرخوں کے بگاڑ، ان میں من مانی کرنے، تلقی رکبان اور ذخیرہ اندوزی کی تمام قسموں کو اس لیے حرام قرار دیتا ہے کہ بازار و منڈی آزاد ہو اور اس میں طلب و رسد کے فطری قوانین جاری ہوں۔ یہ وہ امور ہیں جو ولی الامر کو نرخوں کی نگرانی، بازاروں پر نظر رکھنے اور ان کے طریقہ کار کو درست کرنے کا حق عطا کرتا ہے۔ اسلام اس بات کا اہتمام کرتا ہے کہ ہر مسلمان کی آمدن حلال اور طیب ہو جو اس نے معروف طریقے اور مبنی بر عدل نرخوں کے ذریعے حاصل کیا ہو اور لوگوں کی حاجات کے استحصال اور دو چند قیمتوں کی وصولی سے پاک ہو۔ چنانچہ جب کوئی تاجر نرخوں کے عرف کے مطابق عدل و انصاف والے نرخ سے عدول کرے تو یہ حق کے دائرے سے نکل کر معاشرے کو ضرر پہنچانے والا بن گیا اس لیے نرخ بندی کر کے اس کے ہاتھ کو روکنا، عدل و انصاف کا اس کو پابند کرنا اور ضرر سے منع کرنا واجب ہوگا۔ (۶۲)

نرخ بندی (تسعیر) قدیم سے ایک نزاعی مسئلہ چلا آ رہا ہے اس لیے کہ بعض احادیث میں اس کی ممانعت وارد ہوئی ہے۔ (۶۳) لیکن اکثر فقہاء کرام نے عمومی مصلحت کا لحاظ رکھتے ہوئے اس کی اجازت دی ہے اور فرمایا ہے کہ اگر تاجر اشیاء کی قیمتوں میں من مانی کرتے ہوں اور قیمت میں بہت زیادہ تجاوز کے مرتکب ہوں تو نرخ بندی لازم ہو گی۔ چنانچہ وہ لکھتے ہیں:

> **فان كان ارباب الطعام يتحكون ويتعدون عن القيمة تعد يا فاحشا وعجز القاضي عن صيانة حقوق المسلمين الابالتسعير فحينئذ لابأس به بمشورة أهل الرأى والبصيرة.** (۶۴)

> ”اگر اناج کے مالک من مانی کرتے ہوں اور قیمت سے بہت زیادہ تعدی کے مرتکب ہوں اور قاضی مسلمانوں کے حقوق کی حفاظت سے تسعیر کے بغیر عاجز ہو جائے تو اس وقت

اہل رائے اور اصحاب بصیرت کے مشورے سے نرخ بندی میں کوئی حرج نہیں۔''

غمز عیون البصائر میں لکھا ہے:

واجازا المالكية والحنفية للإمام تسعير الحاجيات دفعاً للضرر عن الناس بان تعدى اصحاب السلعة عن القيمة المعتادة تعد يافاحشا، فلا بأس حينئذ بالتسعير بمشورة اهل الرأى والبصر دعاية لمصالح الناس والمنع من اغلاء السعر عليهم والإفساد عليهم ومستندهم فى ذلك القواعد الفقهية لاضرر ولاضرار ، والضرر يزال ، ويتحمل الضرر الخاص لمنع الضرر العام. (٦٥)

''لوگوں سے ضرر کو دور کرنے کے لیے، مالکیہ اور حنفیہ نے امام کے لیے اشیاء ضروریہ کی نرخ بندی کی اجازت دی ہے۔ جب سامانِ تجارت کے مالکان عادی قیمت سے تعدی فاحش کرنے لگ جائیں تو لوگوں کی مصلحت کی رعایت کرتے ہوئے اور ان پر نرخوں کے گراں کرنے اور فساد سے منع کرتے ہوئے اہل رائے اور اصحابِ بصیرت کے مشورے سے نرخ بندی میں کوئی مضائقہ نہیں۔ اس مسئلے میں ان کی دلیل یہ قواعد فقہیہ ہیں۔ نہ تو ضرر اٹھانا ہے اور نہ دوسروں کو ضرر پہنچانا ہے۔ ضرر کو زائل کیا جائے گا اور خاص ضرر کو عام ضرر دور کرنے کے لیے برداشت کیا جائے گا۔''

چنانچہ سعودی عرب کے چوٹی کے علماء کی مجلس ''**اللجنة الدائمة لبحوث العلمية والافتاء**'' نے نرخ بندی کے شرعی جواز پر بحث کرتے ہوئے لکھا ہے:

ان مصلحة الناس اذا لم تتم الاّ بالتسعير فعلى ولى الأمر ان يسعر عليهم (٦٤)

''اگر لوگوں کی مصلحت نرخ بندی کے بغیر پوری نہ ہوتی ہو تو ولی الامر پر لازم ہے کہ نرخ بندی کر لے۔''

معاشِ کاروبار میں حکومت کی دخل اندازی

مذکورہ بالا بحث سے معلوم ہوا کہ اسلام نہ تو سرمایہ دارانہ نظام کی طرح بے قید معاشی آزادی کا تصور رکھتا ہے اور نہ ہی سوشلزم کی طرح تمام ذرائع معاش کو ریاست کی اجتماعی ملکیت میں دے کر معاشی آزادی کو بالکلیہ ختم کرتا ہے۔ البتہ وہ گزشتہ ان دو قسم کی پابندیوں کو بروئے کار لانے کے لیے حکومت کو حق دیتا ہے کہ وہ دخل انداز ہو کر تمام معاشی سرگرمیوں کی نگرانی کرے اور تجارت وصنعت کو ان پابندیوں کے مطابق چلا کر معاشرے کی اجتماعی بہبود، حلال وطیب کاروبار اور بازار و منڈی کی تنظیم کو یقینی بنائے۔

گزشتہ سطور میں آنحضرت ﷺ سے جو معاشی ہدایات، تعلیمات اور ضوابط نقل کیے گئے ہیں ان کی حیثیت محض معاشی مشوروں کی نہیں بلکہ یہ احکامات آپ ﷺ نے شارع اور ولی الامر کی حیثیت سے دیئے تھے، نیز یہ احکامات اسلامی ریاست کے وجود میں آنے کے بعد جاری ہوئے تھے جس سے ان احکامات کا تعلق ریاست وحکومت سے قائم ہو جاتا ہے۔ چنانچہ حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں۔

> رأیت الناس فی عهد رسول الله ﷺ اذا ابتاعوا طعاماً جزافاً یضربون ان یبیعوه فی مکانهم ذلک حتی یؤووه إلی رحالهم .(٦٧)
>
> ''میں نے آنحضرت ﷺ کے زمانے میں لوگوں کو دیکھا کہ جب وہ بغیر ماپ کے اناج خریدتے اگر اسی اجگہ اس کو بیچتے تو ان کو مارا جاتا تا آنکہ وہ اس کو قبضہ کر کے گھر منتقل نہ کرتے۔''

اس روایت سے معلوم ہوا کہ سرکاری کارندے آنحضرت ﷺ کے زمانے میں بیع قبل القبض کے ارتکاب پر سزا دیتے تھے۔ امام نووی (المتوفی ٦٧٦ھ) فرماتے ہیں کہ اس حدیث میں اس بات کی دلیل ہے کہ جب کوئی بیع فاسد کا ارتکاب کرے تو ولی الامر اس کو تعزیراً جسمانی سزا دے کر بھی مار سکتا ہے۔ (٦٨)

حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ نے اپنے دورِ خلافت کے دوران مستحق لوگوں کے لیے بیت المال کے اناج میں سے

کچھ حصہ مقرر کر کے لکھ دیا اور حضرت حکیم بن حزام ﷛ نے وہ اناج لوگوں سے خرید کر قبضہ کرنے سے پہلے بیچا جس کی اطلاع حضرت عمر فاروق ﷛ کو ہوئی تو آپ ﷛ نے اس کی بیع رد کر دی اور فرمایا جس اناج کو تو نے خریدا ہو اس کو قبضہ کرنے سے پہلے نہ بیچ۔(۶۹)

ایک اور روایت میں امام مالک رحمہ اللہ بیان فرماتے ہیں کہ مروان بن الحکم کے دورِ خلافت میں مقام جار کے اناج میں سے لوگوں کے لیے رسیدیں لکھ دی گئیں تو لوگوں نے قبضہ کرنے سے پہلے ان کی خرید وفروخت شروع کر دی زید بن ثابت اور ایک دوسرے صحابی (حضرت ابو ہریرہ ﷛) مروان کے پاس گئے اور کہا: کیا تم ربا کو حلال کر رہے ہو؟ مروان نے جواب دیا، اللہ کی پناہ کیا ہوا؟ ان صحابہ کرام نے فرمایا یہ رسیدیں ہیں جن کو خرید کر قبضہ کرنے سے پہلے لوگ بیچ رہے ہیں۔ چنانچہ مروان نے اسی وقت سپاہیوں کو بھیجا جو لوگوں کے ہاتھوں سے ان رسیدوں کو لے کر مالکوں کو لوٹاتے تھے۔(۷۰)

بعض دیگر روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ بعض مخفی قسموں سے لوگوں کو روکا جائے۔(۷۱)

یہیں سے اسلامی شریعت نے ولی الامر کے لیے معاشی سرگرمیوں کی نگرانی کی بنیادیں ڈال دی تھیں کہ وہ عمومی مصلحت کی حفاظت وحمایت کی خاطر افراد کی معاشی سرگرمیوں کی آزادیوں میں دخل انداز ہو اگر وہ آزادیاں معاشرے کی عمومی مصلحت کے ساتھ متصادم ہوں۔(۷۲)

نگرانی کا یہ فریضہ ولی الامر کے اس اختیار سے حاصل ہوتا ہے جو اس کو شریعت عطا کرتی ہے کہ وہ امورِ مملکت میں مصلحت عامہ کے تقاضوں کے موافق تصرف کرے اور معاشی سرگرمیوں میں دخل انداز ہو کر بازار، اس کے نظام اور نرخوں کی تعدیل کر کے عدل وانصاف کے تقاضے پورے کرے جس کا ذمہ دار اس کو اللہ تعالیٰ نے بنایا ہے(۷۳)

حتی کہ بعض اوقات مصلحتِ عامہ کا تقاضہ یہ بھی ہوسکتا ہے کہ کسی کی منقولہ یا غیر منقولہ جائیداد سے اس کی ملکیت کو زائل کر کے اس کو اس کی عادلانہ قیمت یا کرایہ ادا کر دیا جائے۔(۷۴)

بازاروں کی اس نگرانی اور معاشی تنظیمی میدان میں دخل اندازی کا یہ نظام ولایتِ حسبہ کے تحت آتا ہے۔

ولایتِ حسبہ

حسبہ کی تاریخ کا آغاز اسلام میں اس کے اوّلیں عہد سے ہے۔ آنحضرت ﷺ بعض اعمال حسبہ خود بجالاتے تھے اور بازاروں کا چکر لگا کر لوگوں کو خرید و فروخت میں ملاوٹ، کھوٹ اور دھوکے سے منع فرماتے تھے۔ (۷۵) حضرت ابوہریرہؓ فرماتے ہیں:

> **ان رسول ﷺ مرَّ علی صبرة طعام فأدخل يده فنالت اصابعه بللا، فقال : ياصاحب الطعام ما هذا؟ قال : اصابته السمآء يا رسول الله . قال : أفلا جعلته فوق الطعام حتى يراه الناس. ثم قال : من غشّ فليس منا. (۷۶)**

> ''آنحضرت ﷺ کا گزر اناج کے ایک ڈھیر پر ہوا جس میں آپ ﷺ نے اپنا ہاتھ مبارک داخل کیا تو آپ ﷺ کی انگلیوں نے تری محسوس کی۔ آپ ﷺ نے فرمایا: اناج والے یہ کیا ہے؟ اس نے جواب دیا اس کو بارش لگی ہے۔ آپ ﷺ نے فرمایا: تو اس کو اناج کے اوپر کیوں نہ رکھا تاکہ لوگ اسے دیکھ لیں پھر فرمایا: جس نے دھوکہ دیا وہ ہم میں سے نہیں۔''

حسبہ کے خصوصی اہتمام کے پیش نظر آنحضرت ﷺ نے اس کام میں بعض دیگر صحابہ کرامؓ کو بھی شریک کیا تھا اور ان کی تقرری بازار کے عامل کے طور پر کر دی تھی۔ جیسا کہ علی الحلبی (المتوفی ۱۰۴۴ھ) سیرتِ حلبیہ میں لکھتے ہیں کہ آنحضرت ﷺ نے فتح مکہ کے بعد سعد بن سعید بن العاصؓ کو مکہ مکرمہ کے بازار اور حضرت عمر بن الخطابؓ کو مدینہ منورہ کے بازار کا عامل مقرر کیا تھا۔ (۷۷)

انفرادی حسبہ کی ذمہ داریاں تو مکی دور میں بھی جاری تھیں البتہ ولایتِ حسبہ جو ریاست کا ایک ادارہ ہوتا ہے کی ذمہ داریاں مدینہ منورہ میں قیام ریاست کے بعد وجود میں آئی تھیں، کیونکہ سیاسی اختیار و اقتدار کے بعد ولایتِ حسبہ کا آغاز ایک طبعی امر ہے۔ (۷۸)

حافظ ابن حجر العسقلانی (المتوفی ۸۵۲ھ) کے مطابق معمر بن عبداللہؓ کو آنحضرت ﷺ نے مدینہ منورہ کے

بازار میں جو مکان جاگیر کے طور پر عطا فرمایا تھا اس میں عامل سوق بیٹھا کرتا تھا۔(۷۹) یعنی دورِ رسالت میں عامل سوق کے لیے با قاعدہ دفتر ہوا کرتا ہے

ابن الاخوہ القرشی (المتوفی ۷۲۹ھ) فرماتے ہیں کہ حسبہ امورِ دینیہ کے بنیادی اصولوں میں سے ہے، چونکہ اس کی صلاحیت عام اور ثواب بہت زیادہ ہے اس لیے صدرِ اسلام میں خلفاء اس ذمہ داری کو بنفس نفیس ادا کرتے تھے۔(۸۰)

عاملِ سوق کی ذمہ داریاں

اسلامی تاریخ کے تمام ادوار میں صاحب السوق، عامل السوق اور محتسب کی اصطلاحات ملتی ہیں۔ یہ تمام نام اس شخص کے ہوتے تھے جو بازاروں کی نگرانی کرتا تھا۔ اسے یہ اہتمام کرنا پڑتا تھا کہ تاجر اور اس کے کارندے مکاری سے کام نہ لیں، گاہک کو دھوکہ نہ دیں اور نہ زیادہ دام لیں۔ اسے یہ بھی دیکھنا پڑتا تھا کہ سوداگر ایسا لین دین نہ کریں جس کا تعلق حرام کاروبار سے ہو، جو تاجر منظور شدہ نرخ سے زیادہ دام وصول کرتا تھا اسے محتسب نہ صرف سمجھاتا تھا بلکہ سزا بھی دیتا تھا۔

الماوردی (المتوفی ۴۵۰ھ) نے محتسب کے اختصاصات اور ذمہ داریوں کو بڑی تفصیل کے ساتھ بیان کر دیا ہے۔ وہ لکھتے ہیں کہ امر بالمعروف اور نہی عن المنکر اگرچہ ہر مسلمان کا فریضہ ہے، لیکن عام مسلمانوں پر یہ فرض کفایہ ہے جب کہ محتسب پر ولایتِ حسبہ کے حکم کی وجہ سے فرض عین ہے۔ لوگ اس سے ان امور کے بارے میں مدد بھی طلب کریں گے اور وہ حسبہ کی ذمہ داریوں کی بنیاد پر بیت المال سے با قاعدہ تنخواہ بھی وصول کرے گا چنانچہ محتسب بازاروں کی نگرانی کرے گا، لوگوں کو خرید و فروخت میں کھوٹ، ملاوٹ اور دھوکے سے روکے گا، وزن، ناپ تول اور کیل میں کمی اور حق تلفی کا سدِ باب کرے گا، پیشہ ور اور اہل حرفہ صنعت کی نگرانی کرے گا کہ وہ گھٹیا مال نہ بیچیں۔ اطباء، معلمین، وکلاء انجینئرز، قصابوں اور نجاریں وغیرہ کا احتساب کرے گا۔ ان میں جو امانت و دیانت والے ہوں ان کو اپنے کام پر بحال رکھے گا اور جن کی خیانت ظاہر ہو جائے ان کو کاروبار سے نکال کر باہر کر کے لوگوں میں مشتہر کرے گا تا کہ ناواقف لوگ ان سے دھوکہ نہ کھائیں۔(۸۲)

ڈاکٹر محمد کمال عطیہ لکھتے ہیں کہ اسلام نے بازار کی تنظیم کا اہتمام کرکے اس کے لیے آداب اور نظام کو وضع کیا اور محتسب یعنی عامل سوق کو یہ ذمہ داری سپرد کی کہ وہ بازاروں میں شریعت اسلامیہ کے احکامات کے نفاذ کو یقینی بنائے۔ چنانچہ اس حوالے سے محتسب کے اہم فرائض حسب ذیل ہیں:

① عام بازاروں میں آداب واقدار کی نگرانی کرنا۔

② دھوکہ، کھوٹ، ملاوٹ، حرام عقود اور ذخیرہ اندوزی کا سدِباب کرنا۔

③ اوزان اور ناپ تول کی نگرانی کرنا۔

④ نانبائیوں، قصائیوں اور کھانے پینے کی اشیاء فروخت کرنے والوں کی نگرانی کر کے حفظانِ صحت کے اُصولوں کا خیال رکھنا۔

⑤ پانچوں نمازوں، عید و جمعہ کی نمازوں کا اہتمام کرانا۔

⑥ ان نزاعات کا فیصلہ کرنا جو بازاروں میں عموماً پیدا ہوتے ہیں۔

⑦ ضروری اشیاء کے نرخوں کی نگرانی کرنا۔

نظام حسبہ جس کو اسلام نے ایجاد کیا ہے نے نرخوں میں استحکام اور خریداروں اور فروشندوں کے درمیان رشتہ محبت و مؤدت کو پیدا کیا جو یورپ میں صلیبی جنگوں کے بعد ظہور پذیر ہوا۔(۸۳)

حواشی

۱۔ النبهانی، تقی الدین، النظام الاقتصادی فی الاسلام: ۲۰، ۲۱، ۳۰
۲۔ سورۃ القصص، ۷۷
۳۔ ابن الحاج المالکی، المدخل: ۴/۹۹
۴۔ حامد محمد ابو طالب، التنظیم القضائی الاسلامی: ۱۰۱۔۱۰۳
۵۔ بسیونی، سعید ابو الفتوح محمد، الحریۃ الاقتصادیۃ فی الاسلام واثرھا فی التنمیۃ: ۳۶
۶۔ العسال وفتحی عبد الکریم، النظام الاقتصادی فی الاسلام: ۷۸
۷۔ سورۃ البقرۃ: ۱۸۸
۸۔ سورۃ المطففین: ۱۔۵
۹۔ سورۃ البقرۃ: ۲۷۵
۱۰۔ سورۃ البقرۃ: ۲۷۶
۱۱۔ نووی، ریاض الصالحین، کتاب الامور المنھی عنھا، باب النھی عن الغش والخداع: ۰/۵
۱۲۔ الخطیب ولی الدین، مشکوٰۃ المصابیح، کتاب البیوع، باب الخیار، الفصل الاول: ۲۴۴
۱۳۔ ابن قدامہ، المغنی، ۴/ ۱۶۸، المقدسی، کتاب الفروع: ۴/۱۰۰
۱۴۔ حطاب، مواھب الجلیل: ۴/۳۴۲
۱۵۔ المقدسی، کتاب الفروع: ۴/۹۴
۱۶۔ نووی، المجموع: ۱۳/ ۲۷
۱۷۔ الدردیر المالکی، الشرح الصغیر: ۳/۱۶۰، ۱۶۱
۱۸۔ ابن قدامہ، المغنی: ۴/ ۱۷۵
۱۹۔ مسلم، الجامع الصحیح، کتاب البیوع، باب بطلان بیع الحصاۃ: ۲/۲
۲۰۔ نووی، اکامل شرح المسلم: ۲/۲
۲۱۔ ابن الاثیر، جامع الاصول: ۱/ ۵۲۷
۲۲۔ نووی، المجموع: ۹/ ۲۵۸۔۱۳/ ۲۷، الدردیر، الشرح الصغیر: ۳/۹۱

۲۳۔ مسلم، الجامع الصحیح، کتاب البیوع، باب ابطال بیع الملامسۃ والمنابذۃ: ۲/۲/۲

۲۴۔ ابن الہمام، فتح القدیر، ۶/ ۵۵، المرغینانی، ہدایہ: ۳/ ۵۶

۲۵۔ الدردیر، الشرح الصغیر: ۳/ ۹۳

۲۶۔ العسال وفتحی عبدالکریم، النظام الاقتصادی فی الاسلام: ۷۹

۲۷۔ عبدالسمیع المصری، التجارۃ فی الاسلام: ۴۴

۲۸۔ ابن خلدون، المقدمہ: ۳۸۲

۲۹۔ العسال وفتحی عبدالکریم، النظام الاقتصادی فی الاسلام: ۸۰

۳۰۔ دیکھیے سورۃ البقرۃ: ۲۷۵، سورۃ التوبۃ: ۳۴، سورۃ الحشر: ۷

سورۃ البقرۃ: ۲۱۹، سورۃ المائدہ: ۹۰۔ ان آیاتِ کریمہ میں سود، اکتناز وارتکازِ دولت اور جوئے وقمار کو حرام قرار دیا گیا ہے۔

۳۱۔ العسال وفتحی عبدالکریم، النظام الاقتصادی فی الاسلام: ۱۷۵

۳۲۔ مسلم، الجامع الصحیح، کتاب البیوع، باب تحریم بیع الحاضر للبادی: ۲/ ۴

۳۳۔ الشامی، ابن عابدین، ردالمحتار؛ ۵/ ۴۴

۳۴۔ عثمانی، مفتی محمد تقی، تکملہ فتح الملہم: ۱/ ۳۳۷

۳۵۔ مسلم، الجامع الصحیح، کتاب البیوع، باب تحریم النجش: ۲/ ۳

۳۶۔ المواق، التاج والاکلیل: ۴/ ۳۷۷، نووی، روضۃ الطالبین: ۳/ ۴۴

۳۷۔ سورۃ الاعراف: ۸۵

۳۸۔ سورۃ الھود: ۸۴، ۸۵

۳۹۔ مسلم، الجامع الصحیح، کتاب المساقات والزراعۃ، باب تحریم الاحتکار فی الاقوات: ۲/ ۳۱

۴۰۔ ابن ماجۃ، السنن، کتاب التجارات، باب الحکرۃ والجلب: ۲/ ۷۲۸۔۷۲۹

۴۱۔ المصدرالسابق۔

۴۲۔ ابن حجر الہیثمی، تحفۃ المحتاج: ۴/ ۲۱۷، ۲۱۸

۴۳۔ ابن قدامہ، المغنی: ۴/ ۲۴۴، ۲۴۵

۴۴۔ الطحطاوی، حاشیہ علی الدرالمختار: ۴/ ۳۰۰، المواق المالکی، التاج والاکلیل: ۴/ ۳۸۰

۴۵۔ نووی، المجموع: ۱۳/ ۴۶

۴۶۔ الطحطاوی، حاشیہ علی الدرالمختار: ۴/ ۳۰۰

۴۷۔ ابن قدامہ، المغنی: ۴/ ۲۴۵

۴۸۔ المواق المالکی، التاج والاکلیل: ۴/ ۳۸۰

۴۹۔ الحصکفی، الدر المختار: ۵/ ۲۸۲

۵۰۔ المواق المالکی، التاج والاکلیل: ۴/ ۳۸۰

۵۱۔ نووی، المجموع: ۱۳/ ۴۶

۵۲۔ عثمانی، مفتی محمد تقی، تکملۃ فتح الملہم: ۱/ ۶۵۸، ڈاکٹر مصطفیٰ مفلح القضاۃ، ابن ابی الدنیا کی کتاب اصلاح المال کی شرح میں لکھتے ہیں کہ موجودہ دور میں ذخیرہ اندوزی صرف اشیاء ضروریہ کی ہی نہیں ہوتی بلکہ صنعتی اور تجارتی اشیاء کی بھی ذخیرہ اندوزی ہوتی ہے۔ جب کہ سرمایہ دارانہ نظام نے اس کو ایک عالمی رنگ دیا ہے۔ بلاشبہ اسلام جس ذخیرہ اندوزی کو حرام ٹھہراتا ہے وہ ان تمام اقسام کی ذخیرہ اندوزی کو شامل ہے جن میں حرمت کی علت یعنی معاشرے کا ضرر ثابت ہو (مصطفیٰ مفلح القضاۃ، تحقیق ودراسۃ اصلاح المال لابن ابی الدنیا: ۱۱۳)

۵۳۔ موجودہ دَور میں بازارِ حصص (Stock Exchange) اور درآمد و برآمد کی تجارت میں غیر مقبوض مبیعات کی خرید و فروخت عام ہو رہی ہے جس کی وجہ سے اشیاء کی قیمتوں میں ایک تو استحکام نہیں رہتا مزید برآں عام گرانی پیدا ہو جاتی ہے۔ اسی طرح زمین کے پلاٹوں میں فائلوں کی خرید و فروخت ہوتی ہے جس کی زیادہ تر صورتیں غیر مملوک ہوتی ہیں۔ جس سے قیمتیں بڑھتی ہی رہتی ہیں اور غریب کیا بلکہ متوسط آمدنی کے افراد کے لیے ان تک رسائی ناممکن بنادی جاتی ہے۔ اسلام اس اصول کے تحت اس قسم کی صورتِ حال کا سدباب کرتا ہے۔

۵۴۔ نسائی، السنن، کتاب البیوع، باب بیع مالیس عند البائع: ۲/ ۲۲۵

۵۵۔ ابن قدامہ المغنی: ۴/ ۲۲۸

۵۶۔ بخاری، الجامع الصحیح، کتاب البیوع، باب مایذکر فی بیع الطعام والحکرۃ: ۲/ ۲۸۶

۵۷۔ المصدر السابق، باب بیع الطعام قبل ان یقبض وبیع مالیس عندک: ۲/ ۲۸۰

۵۸۔ السرخسی، المبسوط: ۱۳/ ۹، الزیلعی تبیین الحقائق: ۴/ ۸۰، الکاسانی، بدائع الصنائع: ۵/ ۳۰۶

۵۹۔ حطاب، مواہب الجلیل: ۴/ ۳۸۴، الدردیر، الشرح الصغیر: ۳/ ۲۰۴

۶۰۔ امام شافعی، کتاب الام: ۳/ ۷۰، اختلاف الحدیث: ۲۶۹، ۲۷۰، ابن الہمام: فتح القدیر: ۵/ ۲۶۶

۶۱۔ عثمانی، مفتی محمد تقی، تکملۃ فتح الملہم: ۱/ ۳۵۴

۶۲۔ العسال وفتحی عبد الکریم، النظام الاقتصادی فی الاسلام: ۱۷۸

۶۳۔ مثلاً حضرت انس ﷺ کی روایت: **غلا السعر علی عهد رسول الله ، فقالوا یا رسول الله لو سعرت؟ فقال: ان**

اللّٰہ ھو الخالق القابض الباسط الرزاق المسعر وانی لا رجو ان القی اللّٰہ ولا یطلبنی احد بمظلمة ظلمتها اياه فی دم ولا مال (احمد بن حنبل، المسند: ۱۵/۶۴، ۶۵) امام ابن تیمیہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں یہاں علت نہیں تسعیر نہیں بلکہ ظلم ہے۔ چونکہ آنحضرت ﷺ کے زمانے میں نرخوں کی گرانی میں تاجروں کا ہاتھ نہ تھا بلکہ وہ طلب و رسد کی فطری قوتوں کی بنیاد پر اپنے آپ چڑھ گئے تھے، ایسے حالات میں تسعیر کی اجازت نہیں البتہ جب تاجر ظلم کرنے لگ جائیں اور قیمت مثل سے زیادہ وصول کرتے ہوں تو تسعیر نہ صرف جائز بلکہ واجب ہوگی۔ (ابن تیمیہ، الحسبة فی الاسلام: ۲۶، ۲۷)

۶۴۔ المرغینانی، الہدایہ: ۴/ ۴۷۰، النسفی ابوالبرکات، کنز الدقائق، کتاب الکراھیة، فصل فی البیع: ۴۲۷

۶۵۔ الحموی، سید احمد بن محمد، غمز عیون البصائر: ۱/ ۲۵۷

۶۶۔ ھیئة کبار العلماء ابحاث: ۲/ ۵۰۱

۶۷۔ مسلم، الجامع الصحیح، کتاب المساقات والزراعة، باب بطلان بیع المبیع قبل القبض: ۲/ ۵

۶۸۔ نووی، الکامل شرح المسلم: ۲/ ۵

۶۹۔ مالک بن انس، المؤطا، کتاب البیوع، باب العینة، ۲۶۴

۷۰۔ المصدر السابق

۷۱۔ ایضاً، کتاب البیوع، باب بیع الحیوان باللحم: ۲۷۱

۷۲۔ بسیونی، سعید ابوالفتوح محمد، الحریة الاقتصادیة فی الاسلام: ۳۷

۷۳۔ عطیہ، محمد کمال، نظم محاسبیة فی الاسلام: ۱۳۶

۷۴۔ حامد، محمد ابوطالب، التنظیم القضائی الاسلامی: ۱۱۳

۷۵۔ المصدر السابق، ۲۲، ۲۳

۷۶۔ مسلم، الجامع الصحیح، کتاب الایمان، باب قول النبی ﷺ من غشنا فلیس منا: ۱/ ۲۹۹

۷۷۔ الحلبی، علی بن برھان الدین، انسان العیون فی سیرة الامین المامون المعرفة بالسیرة الحلبیة: ۳/ ۳۶۵

۷۸۔ محمد کمال الدین، امام، اصول الحسبة: ۲۵

۷۹۔ العسقلانی، حافظ ابن حجر، الاصابة: ۳/ ۱۸۸، ۱۸۹

۸۰۔ ابن الاخوة القرشی، معالم القربة فی احکام الحسبة: ۷

۸۱۔ اُردو دائرہ معارف اسلامیہ، عنوان حسبہ: ۸/ ۱۸۷۔۱۹۲

۸۲۔ الماوردی، الاحکام السلطانیة: ۲۴۰، ۲۴۳، ۲۵۸

۸۳۔ عطیہ، محمد کمال، نظم محاسبیة فی الاسلام: ۱۳۷

مصادر ومراجع

۱. احمد بن حنبل الامام (المتوفیٰ ۲۴۱ھ) المسند، الفتح الربانی ترتیب مسند الامام احمد بن حنبل الشیبانی، دار الشهاب القاهره، ت. ن.

۲. ابن الاخوة، محمد بن محمد بن احمد القرشی، (المتوفیٰ ۷۲۹ھ) معالم القربة فی احکام الحسبة، مطبعة دار الفنون، کیمبرج، ۱۹۳۷م

۳. بخاری، امام ابو عبد اللّٰه محمد بن اسماعیل الجعفی (المتوفیٰ ۲۵۶ھ) الجامع الصحیح، وفاقی وزاراتِ تعلیم، اسلام آباد، ۱۹۸۵م

۴. بسیلونی، سعید ابو الفتوح محمد، الحریة الاقتصادیة فی الاسلام واثرها فی التنمیة، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزیع، المنصوره، الطبعة الاولیٰ، ۱۹۸۸م

۵. ابن تیمیه، شیخ الاسلام احمد بن عبد الحلیم بن عبد السلام الحرانی، الحسبة فی الاسلام، مکتبه ابن تیمیه، الطبعه الثالثه، ۱۴۰۳ھ

۶. ابن الحاج المالکی، عبد الله بن محمد بن سلیمان القرطبی (المتوفیٰ ۹۱۴ھ) المدخل، دار الفکر، بیروت، ت.ن

۷. حامد محمد ابو طالب، التنظیم القضائی الاسلامی، مطبعة السعادة، مصر، الطبعة الاولیٰ، ۱۹۸۲م

۸. ابن حجر الهیثمی، شهاب الدین احمد (المتوفیٰ ۹۷۴ھ) تحفة المحتاج بشرح المنهاج مع الحواشی للشیخ عبد الحیمد الشروانی والشیخ احمد بن قاسم العبادی، دار صادر، ت.ن.

۹. الحصکفی، علاء الدین محمد بن علی الحسنی العباسی (المتوفیٰ ۱۰۸۸ھ) الدر المختار شرح تنویر الابصار علی هامش رد المحتار، مکتبه رشیدیه، کوئٹه، الطبعه الثانیه، ۱۴۰۴ھ

۱۰. الحلبی، علی بن برهان الدین الشافعی (المتوفیٰ ۱۰۴۴ھ) انسان العیون فی سیرة الامین الامامون المعروفة بالسیرة الحلبیة، الطبعة الازهریة المصریة، الطبعة الاولیٰ، ۱۳۲۰ھ

۱۱. الحموی، سید احمد بن محمد، غمز عیون البصائر شرح الاشباه والنظائر، ادارة القرآن والعلوم الاسلامیة، کراچی، الطبعة الاولیٰ، ۱۴۱۸ھ

١٢ . الخطيب ، ولی الدين محمد بن عبد الله التبريزی ، مشكوٰة المصابيح ، قديمی كتب خانه ، كراچی ، ١٣٦٨ھ

١٣ . ابن خلدون ، عبد الرحمن بن محمد الخضرمی (المتوفیٰ ٨٠٨ھ) المقدمه ، مؤسسة جمال للطباعة والنشر ، بيروت، ت.ن.

١٤ . دائره معارف اسلامية ، اُردو ، دانش گاه ، پنجاب ، لاهور . طبع اول : ١٩٧٣م

١٥ . الدردير المالكی ، ابو البركات احمد بن محمد بن محمد احمد (المتوفیٰ ١٢٠١ھ) الشرح الصغير علی اقرب المسالک ، إلی مذهب الامام مالک و بالهامش حاشية علامة الشيخ احمد بن محمد الصاوی المالكی ، دار المعارف ، مصر ، ت.ن

١٦ . الزيلعی ، فخر الدين عثمان بن علی الحنفی ، (المتوفیٰ ٧٤٣ھ) ، تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق ، المطبعة الكبریٰ الاميرية ، مصر ، ١٣١٤ھ

١٧ . السرخسی ، شمس الدين محمد بن محمد (المتوفیٰ ٥٧١ھ) ، المبسوط ، دار المعرفة ، بيروت ، الطبعة الثالثة ، ١٩٧٨م

١٨ . الشافعی ، امام ابو عبد الله محمد بن ادريس (المتوفیٰ ٢٠٤ھ) اختلاف الحديث برواية الربيع بن سليمان الوادی (المتوفیٰ ٢٧٠ھ) مؤسسة الكتب الثقافية، ١٩٨٥م)

١٩ . الشافعی ، كتاب الام ومعه مختصر المزنی ، دارالفكر ، بيروت ، ١٩٨٣م

٢٠ . الشامی ، محمد امين بن عابدين ،(المتوفیٰ ١٢٥٢ھ) رد المحتار علی الدر المختار ، مكتبۂ ماجديه ، كوئٹه ، ١٤٠٤ھ

٢١ . الطحطاوی ، سيد احمد بن محمد بن الحنفی (المتوفیٰ ١٢٣١ھ)

٢٢ . عبد السميع المصری ، التجارة فی الاسلام ، مكتبة و هبة ، مصر ، ١٩٨٦م

٢٣ . عثمانی ، مفتی محمد تقی ، تكملة فتح الملهم ، مكتبه دارالعلوم ، كراچی ، الطبعة الثانية ، ١٤٠٧ھ

٢٤ . العسال ڈاكٹر احمد محمد وفتحی ، ڈاكٹر احمد عبد الكريم ، النظام الاقتصادی فی الاسلام ، دارغريب للطباعة ، القاهرة ، الطبعة الثالثة، ١٩٨٠م

٢٥ . العسقلانی ، حافظ ابن حجر شهاب الدين احمد بن علی بن محمد ، (المتوفیٰ ٨٥٢ھ) الاصابة فی تمييز الصحابة ، مكتبۂ مؤئد ، مصر ، ت. ن

٢٦. عطيه ، ڈاکٹر محمد کمال، نظم محاسبية فى الاسلام ، دارالنشر للجامعات المصرية ، القاهرة ، ١٩٧٧م
٢٧۔ ابن قدامة ، ابو محمد عبد الله احمد بن محمد (المتوفىٰ ٦٢٠ھ) المغنى شرح مختصر الخرقى ، مكتبة الرياض الحديثة ، رياض ١٩٨١م
٢٨. الكاسانى ، علاء الدين ابى بكر بن مسعود (المتوفىٰ ٥٨٧ھ) بدائع الصنائع فى ترتيب الشرائع ، مكتبة رشيديه ، كوئٹه ، الطبعة الاولى ، ١٤١٠ھ/١٩٩٠م
٢٩. ابن ماجه ، الامام الحافظ ابو عبد اللّٰه محمد بن يزيد القزوينى ، السنن ، دارالكتب الحديثه ، رياض، ت.ن
٣٠. مالك بن انس الاصبحى الامام ، (المتوفىٰ ١٧٩ھ) المؤطا برواية يحي بن يحي الليثى ، رئاسة ادارات البحوث العلمية والافتاء والدعوة والارشاد ، سعودى عرب ، الطبعة السابعة ، ١٩٨٢م
٣١. الماوردى ، ابو الحسن على بن محمد بن حبيب البصرى البغدادى ،(المتوفىٰ ٤٥٠ھ) الاحكام السلطانيه ، رئاسة الثقافة والنشريات لمنظمة الطلابية لحركة الانقلابية الافغانية ، ١٤١٢ھ
٣٢۔ المرغينانی، ابوالحسن برہان الدین علی بن ابی بکر بن عبد الجلیل (المتوفی ۵۹۳ھ)
الھدایۃ شرح بدایۃ المبتدی، وفاقی وزارتِ تعلیم، اسلام آباد، ۱۹۸۵ء
٣٣۔ مسلم، ابوالحسن مسلم بن الحجاج القشیری، الجامع الصحیح، وفاقی وزارتِ تعلیم، اسلام آباد، ۱۹۸۵ء
٣٤. مصطفى القضاة ، تحقيق و دراسة اصلاح المال لابى بكر بن ابى الدنيا ، دار صادر، ١٩٩٠م
٣٥. المقدسى،شمس الدين ابو عبد اللّٰه محمد بن مفلح ، (المتوفىٰ ٧٦٣ھ) كتاب الفروع عالم الكتب ، بيروت ، ١٩٨٥م
٣٦. المواق المالكى ، محمد بن يوسف العبدرى الاندلسى ، التاج والاكليل لمختصر خليل ، مكتبة النجاح ، طرابلس ، ليبيا، ت.ن
٣٧. النبهانى ، تقى الدين ، النظام الاقتصادى فى الاسلام، دارالامة للطباعة والنشر والتوزيع الطبعة الرابعة، ١٩٩٠م
٣٨۔ النسائی، ابوعبدالرحمٰن، السنن، قدیمی کتب خانہ، کراچی، ت۔ن
٣٩۔ النسفی، ابوالبرکات عبداللہ بن احمد بن محمود، (المتوفی ۷۱۰ھ) کنز الدقائق، قدیمی کتب خانہ، کراچی، ت۔ن

۴۰۔ نووی، ابوزکریا محی الدین یحی بن شرف الدمشقی (المتوفی ٦٧٦ھ)

روضۃ الطالبین ، المکتب الاسلامی للنشر و الطباعۃ ، ت.ن.

۴۱۔ نووی، ریاض الصالحین، میر محمد کتب خانہ کراچی، ۱۹۷۲م

۴۲. نووی ، الکامل شرح صحیح المسلم ، وفاقی وزارتِ تعلیم ، اسلام آباد . ۱۹۸۵م

۴۳. نووی ، المجموع شرح المھذب ، دارالفکر ، بیروت ، ت.ن.

۴۴. ابن الھمام ، کمال الدین محمد بن عبد الواحد ، (المتوفیٰ ۸۶۱ھ) فتح القدیر شرح الھدایۃ ، المکتبۃ النوریۃ رضویۃ ، سکھر ، ت.ن

۴۵. ھیئۃ کبار العلماء ، ابحاث ، داراولی النھیٰ ، الریاض، الطبعۃ الثانیۃ ، ۱۹۹۲م

پاکستان میں بلاسود بینکاری
عملی اقدامات کا ایک جائزہ

* ڈاکٹر عبدالقدوس صہیب

اس وقت پوری دنیا میں تین قسم کے نظام ہائے معیشت رائج ہیں۔ ایک سرمایہ دارانہ نظام، دوسرا کمیونزم، تیسرا اسلام کا فلاحی نظام۔ جہاں تک کمیونزم کا تعلق ہے وہ اپنا دم توڑ چکا ہے اور خود اس کے داعی روس اس کی ناکامی کو تسلیم کر چکا ہے۔ موجودہ صورت حال میں اب یہ نظام اس قابل نہیں کہ اس پر بحث کی جائے۔ رہا سرمایہ دارانہ نظام، تو یہی نظام معیشت سب سے قدیم معاشی نظام ہے اور آج دنیا کے بیشتر ممالک کی طرح پاکستان میں بھی رائج ہے اور تاہنوز تجربات کے دور سے گزر رہا ہے لیکن اسے فلاحی نظام کہنے والے اور اس کے داعی اس سے کوئی فلاحی کام یا فلاح حاصل نہیں کر سکے بلکہ ان کے مسائل میں اتنا اضافہ ہو چکا ہے کہ وہ ناقابل حل ہے۔ سرمایہ داری نظام کے دو پہیے ہیں جن پر یہ گھومتا ہے۔ ایک سود، دوسرا ٹیکس۔ ان دو پہیوں کے بغیر یا ان میں سے ایک کے بغیر یہ چل نہیں سکتا۔ تیسرا نظام معیشت، اسلام کا پیش کردہ ہے جس میں تمام طبقہ ہائے زندگی سے تعلق رکھنے والے افراد یکساں طور پر مستفید ہو سکتے ہیں۔ اس میں جہاں امیر اور تاجر طبقہ کو سہولیات میسر ہیں وہاں غریب اور کم آمدنی والے افراد کو بھی فوائد میسر ہوتے ہیں۔ اسلام کے نزدیک معاشی عدل یہ ہے کہ تمام انسانوں کو کمانے کے یکساں حقوق اور مواقع میسر ہوں۔ حلال و حرام کی قید سب کے لئے یکساں ہو۔ اعمال و افعال کی جزا و سزا کا معیار یکساں ہو۔ اپنی ملکیت و کمائی پر حقوق و اختیارات مساوی ہوں۔ عدل و مساوات کے ان تصورات کے لئے ضروری ہے کہ ان تصورات کو عملی سانچوں میں ڈھالنے کے لئے اور حقیقت کا روپ دینے کے لئے معاشرے میں اسلامی نظام معیشت کو فروغ دیا جائے۔

---

* اسسٹنٹ پروفیسر شعبہ علوم اسلامیہ، بہاء الدین زکریا یونیورسٹی، ملتان۔

اسلام نے سود کو حرام قرار دے کر انسانی زندگی سے ظلم اور بے انصافی کی ایک بہت بڑی شکل کو ختم کرنا چاہا ہے اور عملی اعتبار سے دور جدید میں معاشی اور اسلامی زندگی کی تنظیم نو کے سلسلے میں یہ ایک بہت بڑا چیلنج ہے۔ جدید معیشت میں سود اور سودی کاروبار کلیدی اہمیت کا حامل ہے۔ بینکنگ کا پورا نظام سود پر قائم ہے۔ معاشی زندگی کی اسلامی تعمیر نو کے لئے ضروری ہے کہ سود کے بغیر بینکنگ کا نظام قائم کیا جائے اور کامیابی کے ساتھ چلایا جائے۔ یہ بات کسی بحث کی محتاج نہیں کہ بینکنگ کا نظام چند بنیادی، مفید اور ناگزیر خدمات انجام دیتا ہے اور اس قسم کے کسی نظام کے بغیر جدید ترقی یافتہ معیشت کا تصور بھی نہیں کیا جاسکتا۔ اسلامی معیشت کے ماہرین اس بات پر متفق ہیں کہ سود کے بغیر بھی بینکنگ کا کام اس طرح سے چلایا جاسکتا ہے کہ وہ اپنے معروف وظائف انجام دے سکے۔ موجودہ مفکرین و ماہرین اس بات پر متفق ہیں کہ بینکنگ کی اسلامی تنظیم نو شرکت اور مضاربت کے شرعی اصولوں کی بنیاد پر کی جانی چاہئے۔(۱)

جدید بینکاری کی ترقی کے ساتھ ساتھ ہی مسلمان ماہرین نے اس بارے میں سوچ بچار شروع کر دی کہ کس طرح بلاسود بینکاری کو موجودہ بینکاری سے ہم آہنگ کیا جاسکتا ہے۔ اس ضمن میں کچھ کوششیں انفرادی سطح پر ہوئیں و کچھ اجتماعی اور حکومتی۔

① بلاسود بینکاری کے متعلق اسلامی نظریاتی کونسل کی سفارشات

اسلامی نظریات کونسل ایک ایسا دینی ادارہ ہے جس کے ذمے اسلامائزیشن کے بارے میں حکومت کی راہنمائی کرنا ہے۔ جنرل محمد ضیاء الحق (مرحوم) کے حکومت کی باگ ڈور سنبھالنے کے بعد ''اسلامی نظریاتی کونسل'' کو ہدایت دی گئی کہ وہ پاکستان میں ''اسلامی بینکاری'' کے متعلق سفارشات اور تجاویز مرتب کر کے ان کو حکومت کے سامنے پیش کرے، چنانچہ اسلامی نظریاتی کونسل نے نومبر 1977ء میں پاکستان کے معروف ماہرین معاشیات اور ممتاز بینکاروں پر مشتمل ایک پینل تشکیل دیا، جس نے فروری 1980ء میں اپنی سفارشات حکومت کو پیش کیں۔ یہ سفارشات ''بلاسود بینکاری'' رپورٹ کے نام سے شائع ہو کر منظر عام پر آچکی ہیں۔(۲)

یہ سفارشات اور تجاویز اس لحاظ سے منفرد اور اپنی مثال آپ ہیں کہ اس کی تیاری میں پاکستان کے ممتاز اور

ذہین دماغوں نے باہم مل بیٹھ کر کام کیا ہے اور یہ جامع رپورٹ تیار کی ہے۔ یہ رپورٹ مجموعی طور پر ایک منفرد کاوش ہے لیکن اس کے بعض مندرجات محل نظر بھی ہیں بہر حال اس رپورٹ کے اہم مندرجات کی تفصیل حسب ذیل ہے۔

نگرانی

نئے نظام کے تحت بینک ایسی پارٹیوں کو نفع ونقصان کی بنیاد پر سرمایہ فراہم کریں گے جن کے کھاتوں کا آڈٹ چارٹرڈ اکاؤنٹینٹ کر سکیں۔ جن پارٹیوں کے حسابات کا آڈٹ چارٹرڈ کاؤنٹینٹ نہ کر سکیں انہیں ملکیتی کرایہ داری، بیع مؤجل یا پٹہ داری انتظامات کے تحت امداد مہیا کی جائے گی۔ چھوٹی چھوٹی پارٹیاں جو حساب کتاب نہ رکھ سکتی ہوں انہیں عام شرح منافع، ملکیتی کرایہ داری یا بیع مؤجل کی سکیم کے تحت مالی امداد مہیا کی جائے گی۔ (۳)

نئے نظام کے تحت سرمایہ کاری کے معاہدے بینکوں کو ان منصوبوں کی واقعی کارکردگی کی نگرانی سونپیں گے، جن میں انہوں نے سرمایہ کاری کی ہوگی تاکہ ان کے مفادات محفوظ رہیں۔

بینک بجائے خود انفرادی طور پر دیگر مالیاتی اداروں کے تعاون سے نئے منصوبے بنا سکتے ہیں اور ایسے منصوبوں کے لئے مطلوبہ پلانٹ اور مشینری کے خریدنے کے لئے رقم ''نیلامی سرمایہ کاری'' کے تحت فراہم کر سکتے ہیں۔ (۴)

ورکنگ:

بینک مختلف لوگوں کو جس طرح سرمایہ فراہم کریں گے اس کے بارے میں کونسل کی سفارشات حسب ذیل ہیں

زرعی قرضہ جات:

کسانوں کو قلیل المیعاد سرمایہ فراہم کرتے وقت تجارتی بینکوں کو ''گزارہ یونٹ'' کے مالکان کو نقد یا جنس کی صورت میں کسی معاوضہ کے بغیر ''خصوصی قرضوں کی سہولت'' کے ذریعے امداد دی جاسکتی ہے۔ گزارہ یونٹ کے مالکان کو نقد یا جنس کی صورت میں کسی معاوضہ کے بغیر قرضوں کی سہولت کے ذریعے مالی امداد دی جاسکتی ہے۔

عام طور پر ایسے قرضے بینکوں کے ان فنڈز سے دیے جانے چاہئیں، جو غیر سودی بنیادوں پر جمع کئے گئے ہوں تاہم اگر ایسے فنڈز ناکافی ہوں تو حکومت بینکوں کو متعلقہ صورت میں ان کی ''اوسط شرح منافع'' کی بنیاد پر ان قرضوں کے عوض مالی امداد دے سکتی ہے۔(۵)

گزارہ یونٹ سے زیادہ اراضی کے مالکان کو مختصر مدت کے لئے ''بیع مؤجل'' یا ''بیع سلم'' کے تحت سرمایہ فراہم کیا جاسکتا ہے۔(۶)

اسلامی نظریاتی کونسل کی رپورٹ میں محسوس کیا گیا کہ درمیانی اور طویل مدت کے لئے سرمایہ کاری زرعی مشینری، آلات کی خرید و مرمت، کنوؤں کی کھدائی، ٹیوب ویل کی تنصیب، زمین کی اصلاح، گودام، سٹور، پولٹری اور ڈیری فارموں کی تعمیر کے لئے ضرورت ہوتی ہے۔ زرعی شعبہ میں درمیانی اور طویل المقاصد سرمایہ کاری کے لئے سود کی جگہ کسی ایسے متبادل طریقے کو رائج کرنا جو شریعت کے مطابق ہو، ممکن نہیں ہے بس مختلف مقاصد کے لئے مختلف متبادل طریقے اختیار کرنے پڑیں گے۔(۷)

تجارتی قرضہ جات/سرمایہ کاری:

اسلامی نظریاتی کونسل نے یہ بھی سفارش کی کہ نئے نظام کے تحت ایسے خوردہ فروشوں کو جو اپنے کاروبار کا باقاعدہ حساب کتاب نہیں رکھ سکتے، بیع مؤجل کے تحت یا خصوصی قرضوں کی سہولت کی بنیاد پر ایسے فنڈز سے قرضے دیے جاسکتے ہیں جو بینک نے بلاسودی بنیاد پر جمع کیا ہو۔

اگر یہ فنڈز ان کی مدد کے لئے کافی نہ ہو تو حکومت ان خصوصی قرضوں کے عوض تجارتی بینکوں کو اس دوران میں ان کی اوسط شرح منافع کی بنیاد پر امداد مہیا کرے، جہاں تک بینکوں کی جانب سے تجارتی شعبوں میں اقراض زر، اوورڈرافٹ اور عندالطلب قرضوں اور ہنڈی بنانے کی صورت میں سرمایہ کاری کا تعلق ہے تو اس سلسلے میں وہی طریقہ کار اختیار کیا جاسکتا ہے جس کی سفارش صنعتی شعبے کی رواں سرمائے کی ضرورتیں پوری کرنے کے ضمن میں اوپر کی گئی ہیں۔ ''لیٹر آف کریڈٹ'' کی صورت میں بینک اپنی خدمات کے عوض کچھ معاوضہ وصول کرسکتا ہے اور ان کے لئے نفع ونقصان میں شرکت ضروری نہیں ہوگی۔(۸)

بینکوں کی بچتیں/ امانتیں/ منافع:

اس ضمن میں کونسل نے سفارش کی کہ:

i۔ امانتیں جمع کرانے والوں کے اعتماد کو کسی ٹھیس سے محفوظ رکھنے کے لئے، نیز بینکوں کی طرف سے چلائی گئی بچت اسکیموں کی کامیابی کے لئے مختصر عبوری مدت میں بینکوں میں امانتیں جمع کرانے کا موجودہ طریقہ جاری رہنا چاہئے۔ (۹)

ii۔ نئے نظام میں بچت کھاتوں اور میعادی امانتوں پر قابل تقسیم منافع بینکوں کے نفع ونقصان کی بنیاد پر مختلف شرح سے واجب الادا ہوگا۔(۱۰)

iii۔ نئے نظام کے تحت امانتوں کے عنوان نیز ان سے متعلق قوانین اور طریقہ کار حتی الامکان تبدیل نہیں ہونے چاہئیں تاکہ الجھنیں پیدا نہ ہوں۔(۱۱)

iv۔ بینکوں کے مابین کاروبار نفع ونقصان میں حصہ داری کی بنیاد پر جاری رکھا جائے گا۔(۱۲)

اسٹیٹ بینک کا کردار:

اس ضمن میں کونسل نے سفارش کی کہ:

i۔ اسٹیٹ بینک تجارتی بینکوں کو اپنی مال کاری کی مختلف اسکیموں کے تحت اور اس کے علاوہ ان کی نقد پذیری کی عارضی قلتیں دور کرنے کے لئے مالی امداد فراہم کرتا ہے۔ نئے نظام میں عام طور پر ایسی امداد نفع و نقصان میں حصہ داری کی بنیاد پر فراہم کی جائے گی۔(۱۳)

ii۔ پاکستان بینکوں کی غیر ملکی شاخوں نیز اندرون ملک تجارتی بینکوں جن میں غیر ملکی کرنسی جمع ہوتی ہے اور بیرونی ملکوں کے ساتھ پاکستانی بینکوں کا لین دین بعض خاص صورتوں میں سود کی بنیاد پر جاری رہے گا۔ غیر سودی آمدنی کو سودی آمدنی سے علیحدہ رکھنے کے لئے پاکستان بینکوں کا انتظام ایک علیحدہ کارپوریشن کے سپرد کر دیا جائے، اور غیر ملکی کرنسی میں جمع کردہ امانتیں بھی اس کی تحویل میں دے دی جائیں۔ اس کارپوریشن کو مقامی امانتیں جمع نہیں کرنی چاہئیں۔(۱۴)

② ربوا کی ممانعت کا آرڈیننس (1984ء)

بلا سود بینکاری کے ضمن میں ایک اہم قدم ربوا کی ممانعت کا آرڈیننس 1984 ہے۔ جنرل محمد ضیاء الحق (مرحوم) کے دور میں ربوٰ کی ممانعت کا ایک آرڈیننس جاری کیا گیا جس میں کہا گیا کہ چونکہ قرآن اور سنت میں اسلامی احکام کے مطابق ربوٰ اپنی ہر شکل میں حرام ہے اس لئے صدر مملکت نے اپنے ان اختیارات کو استعمال کرتے ہوئے جو انہیں آئین کے آرٹیکل 89 کے تحت عبوری آئین کے حکم مجریہ 1981ء کے تحت حاصل تھے درج ذیل آرڈی نینس نافذ کیا گیا۔

i۔ اس آرڈیننس کو ربوٰ کی ممانعت کا آرڈیننس (1984ء) کہا جائے گا۔

ii۔ اس کا اطلاق پورے پاکستان پر ہو گا۔

iii۔ یہ آرڈیننس جولائی 1984ء سے نافذ العمل ہو گا۔

iv۔ یہ آرڈیننس دیگر تمام قوانین پر غالب ہو گا۔

ربوا کی ممانعت:

کوئی شخص کسی شکل میں نہ ربوٰ لے گا اور نہ دے گا خواہ اس آرڈیننس کے نفاذ سے پہلے کمایا گیا ہو یا بعد میں اور نہ ہی کوئی عدالت سود کی ڈگری جاری کرے گی۔

سزا : جو کوئی شخص کسی بھی شکل میں ربوٰ لے گا یا دے گا اسے اتنے کوڑوں کی سزا دی جائے گی جن کی تعداد (39) سے زیادہ نہ ہو گی نیز سود کی رقم ضبط کر لی جائے گی جو اس نے وصول کی ہو گی۔

قواعد : وفاقی حکومت اسلامی نظریاتی کونسل کے مشورے سے سرکاری جریدے میں اعلان کے ذریعے ایسے قواعد وضع کرے گی جن میں وہ آرڈیننس ہذا کے مقاصد کو پورا کرنے کے لئے ضروری خیال کریں۔

تنسیخ : 1839ء کے سود ایکٹ اور فی الوقت نافذ العمل دیگر قوانین میں شامل ایسی تمام دفعات بذریعہ ہذا منسوخ کی جاتی ہیں جن کی رو سے کسی صورت میں سود لینے یا دینے کی اجازت دی گئی ہو۔(15)

بلاسود بینکاری کے حوالے سے 1985ء سے 1990ء کا عرصہ بہت اہم ہے۔ اس عرصہ میں کئی ایسے اقدامات کیے

گئے جو بلاسود بینکاری کے بارے میں سنگِ میل کی حیثیت رکھتے ہیں۔ اس میں سے اہم اقدامات کا جائزہ حسبِ ذیل ہے۔

- مملکت اس امر کو یقینی بنانے کے لئے اقدامات کرے گی کہ پاکستان کے معاشی نظام کا تعمیر نو اسلامی معاشی اصولوں اور اسلامی اقدار و ترجیحات کی بنیاد پر کی جائے۔
- صدر اس آرڈیننس کے آغازِ نفاذ سے تیس دن کے اندر اپنے ذاتی فیصلے کے مطابق ایک مستقل کمیشن مقرر کرے گا جو ماہرین معاشیات، ماہرین قانون، علماء، منتخب نمائندوں اور ایسے دیگر اشخاص پر مشتمل ہو گا جن کو وہ موزوں تصور کرے اور ان میں سے ایک کو اس کا چیئرمین مقرر کرے گا۔
- کمیشن کے چیئرمین کو ایسے مشیروں کا تقرر کرنے کا اختیار دیا جائے گا جن کو وہ ضروری تصور کرے گا۔
- کمیشن کے فرائض منصبی درج ذیل ہوں گے۔

کسی مالیاتی قانون یا محصولات اور ان کے عائد کرنے اور وصول کرنے سے متعلق یا بینک کاری اور بیمہ کے محصولات اور طریقہ کار کے متعلق قانون کا اس تعین کے لئے جائزہ لینا کہ آیا یہ شریعت کے منافی ہیں یا نہیں۔

مذکورہ قوانین، معمولات اور طریقہ ہائے کار کو شریعت کے مطابق بنانے کے لئے سفارشات کرنا۔

جیسا کہ دستور کے آرٹیکل 38 میں مذکور تھے عوام کی سماجی اور معاشی فلاح و بہبود کے حصول کے لئے پاکستان کے معاشی نظام میں تبدیلیوں کی سفارش کرنا۔

ایسے طریقہ اور اقدامات تجویز کرنا جن میں سے ایسے موزوں تبادلات شامل ہوں جن کے ذریعے وہ نظام معیشت نافذ کیا جا سکے جسے اسلام نے پیش کیا ہے۔

- کمیشن اپنی رپورٹ وقتاً فوقتاً وفاقی حکومت کو پیش کرے گا۔
- کمیشن کی سفارشات پر مشتمل ایک جامع رپورٹ اس کے تقرر کی تاریخ سے ایک سال کی مدت میں وفاقی حکومت کو پیش کی جائے گی۔

- کمیشن جس طرح مناسب تصور کرے اپنی کارروائی کے انہدام اور اپنے طریقہ کار کے انضباط کا ہر لحاظ سے مختار ہوگا۔
- جملہ انتظامی مقتدرات، ادارے اور مقامی حکام کمیشن کی اعانت کریں گے۔
- کمیشن معیشت کو اسلامی بنانے کے عمل کی نگرانی کرے گا اور عدم تعمیل کے معاملات کو صدر کے علم میں لائے گا۔
- وزارتِ خزانہ و اقتصادی امور حکومت پاکستان اس کمیشن کے انتظامی امور نپٹائے گا۔
- اس امر کو یقینی بنانے کے لئے اقدامات کرے گی کہ پاکستان کے معاشی نظام کی تعمیر اجتماعی عدل کے اسلامی معاشی اصولوں، اسلامی اقدار اور ترجیحات کی بنیاد پر کی جائے اور دولت کمانے کے ان تمام ذرائع پر پابندی ہو جو خلافِ شریعت ہیں۔
- صدر اس قانون کے آغاز نفاذ کے ساٹھ دن کے اندر ایک مستقل کمیشن مقرر کرے گا جو ماہرین معاشیات، علماء اور منتخب نمائندگان پارلیمنٹ پر مشتمل ہوگا جس کو وہ موزوں تصور کرے گا اور ان میں سے ایک کو کمیشن کا چیئر مین مقرر کرے گا۔
- کمیشن کے چیئر مین کو حسب ضرورت مشیر مقرر کرنے کا اختیار ہوگا۔
- کمیشن کے کارہائے منصبی حسب ذیل ہوں گے۔

معیشت کو اسلامی بنانے کے عمل کی نگرانی کرنا اور عدم تعمیل کے معاملات وفاقی حکومت کے علم میں لانا۔

کسی مالیاتی قوانین یا محصولات اور فیسوں کے عائد کرنے اور وصول کرنے سے متعلق کسی قانون یا بینک کاری اور بیمہ کے عمل اور طریقہ کار کو اسلام سے ہم آہنگ کرنے کے لئے سفارش کرنا۔

دستور کے آرٹیکل 38 کی روشنی میں عوام کی سماجی اور معاشی فلاح و بہبود کے حصول کے لئے پاکستان کے معاشی نظام میں تبدیلیوں کی سفارش کرنا۔

ایسے طریقے اور اقدامات تجویز کرنا جن میں ایسے موزوں متبادلات شامل ہوں جن کے ذریعے وہ نظام معیشت نافذ کیا جا سکے جو اسلامی نظام معیشت کے مطابق ہو۔

- کمیشن کی سفارش پر مشتمل ایک جامع رپورٹ اس کے تقرر کی تاریخ سے ایک سال کی مدت کے اندر وفاقی حکومت کو پیش کی جائے گی اور اس کے بعد کمیشن حسب ضرورت وقتاً فوقتاً اپنی رپورٹس پیش کرتا رہے گا البتہ سال میں کم از کم ایک رپورٹ پیش کرنا لازمی ہوگا۔ کمیشن کی رپورٹ حکومت کو موصول ہونے کے 3 ماہ کے اندر پارلیمنٹ کے دونوں ایوانوں اور تمام صوبائی اسمبلیوں کے سامنے بحث کے لئے پیش کی جائے گی۔
- کمیشن کو ہر لحاظ سے جس طرح وہ مناسب تصور کرے گا اپنی کارروائی کے انہدام اور اپنے طریقہ کار کے انضباط کا اختیار ہوگا۔
- جملہ انتظامی مقتدرات، ادارے اور مقامی حکام کمیشن کی اعانت کریں گے۔
- وزارت خزانہ حکومت پاکستان اس کمیشن سے متعلق انتظامی امور کی ذمہ دار ہوگی۔

④ بلاسود بینکاری کے بارے میں عدالتی فیصلے

سود کے متعلق وفاقی شرعی عدالت کا فیصلہ:

سابق وزیراعظم میاں محمد نواز شریف کے عہد میں نفاذ اسلام کے بارے میں ایک اہم پیش رفت وفاقی شرعی عدالت کے فیصلے کی صورت میں سامنے آئی وہ اس طرح کہ وفاقی شرعی عدالت کے چیف جسٹس ڈاکٹر تنزیل الرحمٰن، ڈاکٹر فدا محمد خان اور جناب جسٹس عبیداللہ پیر پر مشتمل فل بینچ نے 14 نومبر 1991ء کو سود سے متعلق (24) قانونی دفعات کو قرآن وسنت کے مطابق کروینے کا فیصلہ سنا دیا۔ وفاقی شرعی عدالت کے پریس ریلیز کے مطابق اس فیصلے کے ذریعے 119 شریعت درخواستیں اور تین سو موٹو نوٹسوں کو نمٹا دیا گیا۔ عدالت نے ان دفعات کو 30 جون 1993ء تک اسلامی احکام کے مطابق بنانے کی ہدایت جاری کر دی۔ بصورت دیگر یہ دفعات یکم جولائی 1993ء سے مؤثر نہیں رہیں گی۔ یہ دفعات حسب ذیل قوانین کی ہیں۔

1۔ انٹرسٹ ایکٹ مجریہ 1839ء

2۔ گورنمنٹ سیونگ بینکس 1873ء

3۔ نیگوشی ایبل انسٹرومینٹس ایکٹ 1881ء

4۔ لینڈ ایکوزیشن ایکٹ 1892ء

5۔ دی کوڈ آف سول پروسیجر 1908ء

6۔ انشورنس ایکٹ 1938ء

7۔ کوآپریٹو سوسائٹی رولز 1927ء

8۔ کوآپریٹو سوسائٹی ایکٹ 1935ء

9۔ اسٹیٹ بینک آف پاکستان 1956ء

10۔ ویسٹ پاکستان منی لینڈرز آرڈیننس 1940ء

11۔ منی لینڈرز رولز 1935ء

12۔ پنجاب منی لینڈرز آرڈیننس 1960ء

13۔ سندھ منی لینڈرز آرڈیننس 1960ء

14۔ سرحد منی لینڈرز آرڈیننس 1960ء

15۔ بلوچستان منی لینڈرز آرڈیننس 1960ء

16۔ ایگری کلچر ڈیولپمنٹ بینک آف پاکستان 1960ء

17۔ بینکنگ کمپنیز آرڈیننس رولز 1962ء

18۔ بینکنگ کمپنیز رولز 1963ء

19۔ بینکس (نیشنلائزیشن رولز) 1974ء

20۔ بینکنگ کمپنیز آرڈیننس 1979ء

21۔ پاکستان انشورنس کارپوریشن ایمپلائز پراویڈنٹ

22۔ جنرل فنانشل رولز آف دی سینٹر گورنمنٹ مع ڈارائنگ برسنگ آفیسرز بک

شریعت کی درخواستوں کو نمٹانے کی غرض سے وفاقی شرعی عدالت نے رباء کی تعریف بینکوں کے نظامِ افراط زر اور کرنسی کی قیمت میں کمی سے متعلق سوالنامہ مرتب کیا اور اسے ملکی اور غیر ملکی ممتاز علماء کرام، اہل علم ماہرین معاشیات اور بینک کاروں کو بھیجا گیا تا کہ ان سوالات کے بارے میں ان کی آراء معلوم کی جا سکے۔ عدالت کی جانب سے کی جانے والی درخواست پر متعدد اہل علم، ماہرین معاشیات، بینک کاروں اور علماء نے عدالت کے سامنے اپنے دلائل پیش کئے۔

عدالت نے تمام پہلوؤں اور فاضل وکیل کی جانب سے اٹھائے جانے والے نکات کا قرآن وسنت کی روشنی میں جائزہ لیا اور اس نتیجے پر پہنچے کہ بینک کا سود ربوٰ کے دائرے میں آتا ہے اور ربوٰ اپنی تمام صورتوں میں قطعاً حرام ہے خواہ قرض پیداواری مقصد کے لئے لیا گیا ہے یا کسی اور مقصد کے لئے۔ قرآن کریم اور سنت کی تعریفات کے علاوہ مدت کے بالمقابل قرض میں منافع کے ربوٰ ہونے پر تمام امت کا اجماع ہے۔(۱۶)

عدالت نے شریعت ایکٹ کے تحت قائم ہونے والے کمیشن کی ربوٰ سے متعلق سفارشات کے انتظار کو مناسب خیال نہیں کیا کیونکہ یہ مسئلہ کافی عرصے سے حل طلب چلا آ رہا تھا اس لئے عدالت نے ان درخواستوں کا فیصلہ کرنا اپنا فریضہ محسوس کیا۔

عدالت کا فیصلہ تین سو سے زائد صفحات پر مشتمل تھا۔ فیصلے میں فاضل وکیل برائے وفاقی حکومت اور دیگر مدعا علیہان کے دلائل اور ان کی جانب سے پیش کی جانے والی تحریری آراء کا تفصیلی جائزہ لیا گیا اور قرضی اور تجارتی مقاصد کے لئے دیئے جانے والے قرضوں، افراطِ زر، کرنسی کی قیمت میں کمی اور اس مسئلہ سے متعلق دیگر پہلوؤں پر مفصل گفتگو کی گئی۔ فیصلہ کیا گیا کہ نفع ونقصان کی شراکت کے بارے میں اسلامی احکام بالکل واضح ہیں اور مضاربہ اور مشارکہ کے ضمن میں جو اصول بیان کئے گئے ہیں ان پر عمل کیا جانا چاہئے۔ فیصلے میں سودی بینک کاری سے متعلق متبادل تجاویز پر تفصیلی بحث کی گئی۔

⑤ سود سے متعلق سپریم کورٹ کا 23 دسمبر 1999ء کا تاریخی فیصلہ

سپریم کورٹ آف پاکستان نے 23 دسمبر 1999ء کو سود سے متعلق فیڈرل شریعت کورٹ کے فیصلے PLD 1992 Karachi Page1 کے خلاف وفاق پاکستان ودیگر بینکوں کی اپیلوں پر تاریخی فیصلہ رپورٹ شدہ 2000ء شریعت لاء رپورٹس صفحہ 73 (ڈاکٹر محمد اسلم خاکی ودیگران بنام سید محمد ہاشم ودیگران) سناتے ہوئے سود اور سودی کاروبار کو غیر اسلامی اور قرآن وسنت سے متصادم قرار دیا ہے اور یہ کہ سود سے متعلق 8 مروجہ قوانین 31 مارچ 2000ء سے ازخود ختم ہو جائیں گے۔ جن کی تفصیل فیصلے میں دی گئی ہے بقایا قوانین یا ان کی متعلقہ شقیں 30 جون 2001ء کو غیر مؤثر متصور کی جائیں گی۔ سپریم کورٹ نے حکومت کو ہدایت کی ہے کہ وہ مارچ 2001ء تک سود سے پاک اقتصادی نظام متعارف کرائے، سپریم کورٹ کی پانچ رکنی شریعت اپیلٹ بینچ نے جو جسٹس خلیل الرحمٰن خان، جسٹس منیر اے شیخ، جسٹس وجیہہ الدین احمد، جسٹس مفتی تقی عثمانی اور جسٹس ڈاکٹر محمود احمد غازی پر مشتمل تھا، سود اور سودی کاروبار کو قرآن وسنت سے متصادم قرار دینے کے بارے میں وفاقی شریعت عدالت کا فیصلہ برقرار رکھنے اور اس میں اپنی طرف سے بعض اضافے کرتے ہوئے قوانین کو اسلامی سانچے میں ڈھالنے کے لئے وفاقی وصوبائی حکومتوں کے لئے رہنما اصول بھی مرتب کئے ہیں۔ عدالت عظمٰی نے حکومت پاکستان کو حکم دیا ہے کہ ایک ماہ کے اندر اسٹیٹ بینک ایک کمیشن قائم کرے جو دو ماہ میں موجودہ مالیاتی نظام کو شریعت کے مطابق ڈھالے، وفاقی وزارت قانون اسلامی نظریاتی کونسل کی معاونت سے ایک ماہ کے اندر ٹاسک فورس بنائے جو یہ جائزہ لے کہ اسلامی مالیاتی نظام کے لئے کونسے قوانین بنائے جاسکتے ہیں۔ تمام بینک اور مالیاتی ادارے چھ ماہ کے اندر ایسے ماڈل پراجیکٹ تیار کریں جو قومی معیشت کو سود کی لعنت سے چھٹکارا دلاسکیں۔ وائٹ کالر اور اکنامک کرائمز پر کنٹرول کے لئے ادارہ قائم کیا جائے۔ پبلک سیکٹر میں کریڈٹ ریٹنگ ایجنسیاں قائم کی جائیں۔ وفاقی حکومت خسارے کی سرمایہ کاری پر قابو پائے اور قوم کو غیر ملکی قرضوں سے نجات دلانے کے لئے سنجیدہ کوشش کرے۔

سپریم کورٹ آف پاکستان کا رِوٹ کیس میں مذکورہ فیصلہ پاکستان کی بینکاری میں 1984ء سے رائج الوقت غیر سودی اسلامی بینکاری نظام کے جزوی عملاً نفاذ کی روشنی میں زیادہ عملی اہمیت کا حامل نہیں ہوگا اور اس کا اطلاق عملی سے زیادہ علمی نوعیت کا ہوگا۔ کیونکہ 1984ء میں پاکستان میں بلاسود اسلامی بینکاری کے نظام کے نفاذ

کے بعد سودی نوعیت کی کھاتہ داری اور قرضوں کی فراہمی سودی طریقوں سے ممنوع قرار دے دی گئی ہے۔ صرف شریعت ایکٹ 1991ء کی دفعات 18 اور 19 کے تحت حکومت پاکستان کو ملنے والے غیر ملکی قرضوں پر سود کی ادائیگی کو تحفظ فراہم کیا گیا اور مقامی قرضوں میں بھی غیر ملکی کرنسی والے قرضوں کی سود کی بنیاد پر فراہمی کو بھی غیر سودی نظام سے مستثنٰی قرار دیا گیا۔ بقایا ہر قسم و نوع کی بینکاری، کھاتہ داری اور قرضوں کی فراہمی کو بلاسودی بنا دیا گیا اور اسٹیٹ بینک آف پاکستان نے اپنے سرکلر کے ذریعے بینکوں کو بھی ان کھاتوں و قرضوں میں غیر سودی کھاتوں و طریقوں میں بدلنے کی لازمی ہدایت کر دی ہے۔ مزید یہ کہ سپریم کورٹ نے ربٰو سے متعلق اپنے اس تاریخی فیصلہ میں حکومت پاکستان کو بلاسودی نظام رائج کرنے کے لئے مناسب قانون سازی کرنے کے لئے 31 مارچ 2001ء کی مہلت بھی دی ہے۔

عدالت عظمٰی نے مذکورہ فیصلے میں قرار دیا ہے کہ معاہدہ قرض میں اصل زر سے زائد جو بھی رقم ہو گی وہ کم ہو یا زیادہ، خرچے کے لئے لیا گیا ہو یا پیداواری سرگری کے لئے، سود کی تعریف میں آتی ہے۔ بینکاری و نجی کاروبار اور حکومت کے ملکی و غیر ملکی قرضوں سمیت سود کی ہر شکل خلاف شریعت ہے۔ اسلامی اسکالروں نے بینکاری کے جو اسلامی طریقے متعارف کرائے ہیں وہ زیادہ قابل عمل اور فائدہ مند ہیں۔ دنیا کے دوسو اداروں میں متبادل نظام کام کر رہا ہے اس لئے ضرورت کی بناء پر سودی کاروبار کو ہمیشہ کے لئے جاری رکھنے کی اجازت نہیں دی جا سکتی۔ سپریم کورٹ آف پاکستان کے شریعت اپیلٹ بینچ نے یہ فیصلہ 23 دسمبر 1999ء کو وفاقی، صوبائی حکومتوں، مختلف قومی بینکوں اور مالیاتی اداروں کی جانب سے دائر کردہ اپیلوں کو نمٹاتے ہوئے دیا جس میں وفاق پاکستان کی وہ درخواست بھی شامل تھی جس کے ذریعے سپریم کورٹ سے غیر سودی نظام کے بارے میں گائیڈ لائن فراہم کرنے کی استدعا کی گئی تھی۔ سپریم کورٹ نے سود سے متعلق تمام مروّجہ قوانین کے خاتمے اور ان کے غیر مؤثر ہونے کی ڈیڈ لائن مقرر کر دی ہے۔ عدالت عظمٰی نے اس امر کی بھی ہدایت کی کہ وفاقی وزارت قانون ایک ماہ کے اندر ٹاسک فورس اسلامی نظریاتی کونسل کی معاونت سے قائم کرے جو اس امر کا جائزہ لے کہ سود کی ممانعت اور اسلامی نظام کے لئے کون سے قوانین بنائے جا سکتے ہیں۔ عدالت عظمٰی نے حکم دیا کہ وفاقی وزارت خزانہ کی طرف سے ایک ٹاسک فورس قائم کی جائے جو بینکوں اور مالیاتی اداروں کے عملے کی تربیت کے لئے سیمینار اور مذاکروں کا اہتمام کرے جس سے انہیں

اسلامی نظام معیشت سے آگاہی حاصل ہو سکے۔ عدالت عظمٰی نے اپنے فیصلے میں لکھا کہ مجموعہ ضابطہ دیوانی مجریہ 1908ء کی سود سے متعلق دفعات اور ہاؤس بلڈنگ فنانس ایکٹ کو بھی 30 جون 2000ء تک اسلامی سانچے میں ڈھالا جائے اور دیگر تمام مروّجہ مالیاتی قوانین کی 30 جون 2001ء تک اسلامائزیشن کی جائے اور یہ کہ حکومت پاکستان قوم کو غیر ملکی قرضوں کے بوجھ سے نجات دلائے مزید یہ کہ مستقبل میں غیر ملکی قرضوں کو اسلامی طریقہ سرمایہ کاری کے تحت اشد ضرورت کی صورت میں حاصل کیا جائے۔ سپریم کورٹ آف پاکستان کا یہ متفقہ فیصلہ تقریباً ساڑھے گیارہ سو صفحات پر مشتمل ہے جس میں جسٹس خلیل الرحمٰن خان اور جسٹس منیر اے شیخ نے 716 جسٹس وجیہہ الدین احمد نے 98 اور جسٹس مفتی تقی عثمانی نے 277 صفحات لکھے ہیں مزید یہ کہ کورٹ آرڈر 106 صفحات پر مشتمل ہے۔

سپریم کورٹ آف پاکستان نے اپنے اس تاریخی فیصلے (ڈاکٹر محمد اسلم خاکی و دیگران بنام سید محمد ہاشم و دیگران رپورٹ شدہ 2000ء شریعت لاء رپورٹس صفحہ 73) میں بینکنگ کمپنیز آرڈی نینس مجریہ 1962ء کی دفعہ 9 کو جس کے تحت بینکوں کو تجارت یا مال کے لین دین (Trading) سے منع کیا گیا، خلاف قانون قرار دیا ہے اور دفعہ 25 بینکنگ کمپنیز آرڈیننس مجریہ 1962ء کو بمطابق از روئے قانون قرار دیا ہے جس کے تحت اسٹیٹ بینک آف پاکستان میں کام کرنے والے بینکوں کو قرضوں اور بینکاری کے معاملات کے متعلق سرکلرز اور ہدایات کے ذریعے ایک بینکاری نظام کا پابند بنانا اور بینکاری معاملات کو منضبط (Regulate) کرنا ہے۔

سپریم کورٹ نے بینکنگ کمپنیز آرڈیننس مجریہ 1962ء کی دفعہ 9 کو خلاف قانون و خلاف شریعت قرار دینے کا مقصد مرابحہ یا بیع مؤجل (Buy Back System) کے اسلامی و شرعی طریقہ سرمایہ کاری و بینکاری کو شریعت کے عین مطابق عملاً نافذ کرنا تھا کیونکہ اسٹیٹ بینک نے مرابحہ کا جو نظام وضع کیا تھا اس میں مال کی عملاً ترسیل اور نقل و حرکت کا تجارتی و شرعی پہلو مفقود تھا جس میں دفعہ 9 بینکنگ کمپنیز آرڈیننس مجریہ 1962ء حائل تھی۔ سپریم کورٹ نے مشارکہ، مضاربہ اور دیگر اسلامی طریقہ بینکاری و شرعی طریقہ ہائے سرمایہ کاری کو اپنانے پر زور دینے کے ساتھ ساتھ پاکستان میں مروّجہ مرابحہ نظام کی اس خامی کی نشاندہی کرتے ہوئے مال تجارت جس کی مرابحہ نظام کے تحت سرمایہ کاری و قرضہ داری دکھائی جاتی ہیں کا عملاً انتقال بھی ہونا ضروری قرار دیا ہے۔

سپریم کورٹ آف پاکستان نے اپنے 23 دسمبر 1999ء کے ربا سے متعلق تاریخی فیصلے میں مرابحہ اور بیع مؤجل کے نظام (Buy Back or Deferred Price System) کے اصول پر بینکاری یا سرمایہ کاری کو شرعاً جائز قرار دیا ہے اور اس میں صرف اس شرط کا اضافہ کیا ہے کہ جس مال تجارت پر سرمایہ کاری یا قرضہ دکھایا جائے اس مال تجارت کا عملاً انتقال (Transfer of Goods) بھی ہونا ضروری ہے۔

مرابحہ نظام یا بیع مؤجل کا سرمایہ کاری کا شرعی طریقہ دراصل قرآن حکیم کی سورۃ البقرہ کی آیت 275 کی ہدایت کے عین مطابق ہے جس کے تحت ''اللہ تعالیٰ نے سود کو حرام اور تجارت کو حلال قرار دیا ہے''۔

''مرابحہ فنانسنگ سسٹم'' یا ''بیع مؤجل'' کے سرمایہ کاری نظام کے تحت اصل زر پر مارک اپ کے تعین یا حساب کے لئے اسٹیٹ بینک نے جو فارمولا متعین یا وضع کیا ہے وہ درج ذیل ہے:۔

مثلاً اگر ورکنگ فنانس کی مد ایک لاکھ روپیہ اصل زر 365 دن کے لئے 50 پیسہ فی ہزار روپیہ یومیہ کے حساب سے منظور ہوا اور مقروض نے ایک لاکھ روپیہ اصل زر وصول کر لیا تو اس کے مارک اپ کا تعین درج ذیل فارمولا کے تحت ہوگا۔ جس کو بیع مؤجل یا مرابحہ فنانسنگ سسٹم کے تحت مارک اپ کے حساب و تعین کرنے کا اسٹیٹ بینک فارمولا کہا جاتا ہے اور جس کے مطابق اسٹیٹ بینک کے سرکلرز نمبر 13 اور 32 مجریہ 1984ء کے تحت بینک متعین مدت معاہدہ قرض سے زائد کا مارکٔ اپ وصول نہیں کر سکتا اور سندھ ہائیکورٹ کے دو ڈویژن بینچوں نے اپنے رپورٹ شدہ فیصلوں پی ایل ڈی 1998ء کراچی صفحہ 199، 1993ء پی ایل ڈی صفحہ 1571 اور ایک سنگل بینچ کے فیصلے رپورٹ شدہ پی ایل ڈی 1998ء کراچی 302 میں اس اصول کی توثیق کی ہے۔ پی ایل ڈی 1997ء سپریم کورٹ صفحہ 315 (ہاشوانی ہوٹلز کیس) میں بھی اس اصول کی توثیق کی گئی ہے کہ اسٹیٹ بینک آف پاکستان کے جاری کردہ سرکلرز اور ہدایات پاکستان میں کام کرنے والے تمام بینکوں پر اطلاق رکھتے ہیں۔

سپریم کورٹ کے شریعت اپیلٹ بینچ نے بھی ربا کیس میں اپنے 23 دسمبر 1993ء کے تاریخی فیصلے ڈاکٹر محمد اسلم خاکی بنام سید محمد ہاشم و دیگران (رپورٹ شدہ پی ایل ڈی 2000ء سپریم کورٹ صفحہ 225) میں اس اصول کی منظوری دی ہے کہ مرابحہ فنانسنگ (Buy Back System) کے تحت معینہ مدت معاہدہ قرض سے زیادہ کا مارک اپ وصول نہیں کیا جا سکتا ہے۔

⑥ بلاسود بینکاری کے بارے میں مقنّنہ کے فیصلے:

سود کے سلسلے میں بحث ومباحثہ اورغور وفکر کے بعد ایوان کی متفقہ رائے حسب ذیل قائم ہوئی۔

سود خواہ ذاتی مصارف کے قرضوں پر لیا دیا جائے یا تجارتی وکاروباری قرضوں پر شریعت اسلام کی نظر میں بہرحال حرام ہے۔ یہ سمجھنا کہ سود کی حرمت کا اطلاق تجارتی وکاروباری قرضوں پر ہوتا ہے قطعاً غلط ہے۔ سود کی حرمت پر اس کا کوئی اثر نہیں پڑتا کہ شرح سود کم ہے یا زیادہ۔ مناسب حد تک کم ہے یا مناسب حد تک زیادہ۔ شریعت اسلامیہ میں اس بات کو تسلیم کرنے کی کوئی گنجائش نہیں ہے کہ شرح سود اگر مناسب حد تک کم ہے تو سودی لین دین جائز ہو اور اگر مناسب حد تک زیادہ ہے دونوں صورتوں میں کوئی فرق نہیں کیا جا سکتا۔ دونوں صورتیں بہرحال حرام ہیں۔ دلائل شرعیہ میں اس طرح کی کسی تفریق کی اجازت نہیں دیتے۔ (۱۸)

① موجودہ نظام (جس میں قرض خواہ اپنے دیئے ہوئے قرضہ یا رقم پر معاوضہ کے طور پر مقررہ شرح سے سود وصول کرتا ہے اور کسی کاروباری خسارہ یا خدشہ (Risk) میں شریک نہیں ہوتا کو ختم کر کے ایک نیا نظام رائج کیا جائے گا جس میں قرضہ دینے والا کاروبار کے نفع ونقصان میں برابر کا شریک ہوگا اس سلسلہ میں ایک قانون بنایا گیا جس کی رُو سے مضاربہ کمپنیاں قائم کی جائیں گی۔ مضاربہ سے مراد ایسا کاروبار ہے جس میں سرمایہ کار اپنا روپیہ مہیا کرتے ہیں اور کاروبار کا انتظام کرنے والا اس سے کاروبار کو منظم کرتا ہے اور یہاں سے حاصل ہونے والے منافع جات دونوں فریقوں میں تقسیم ہو جاتے ہیں۔ اس قانون کے تحت کاروباری کمپنیاں، بینک اور دیگر مالی ادارے اپنے آپ کو بطور مضاربہ کمپنیاں رجسٹرڈ کرائیں گے اور عموی مقاصد کے لئے مضاربے قائم کئے جائیں گے۔ یہ صرف ایسے کاروبار کر سکیں گے جو شرعی طور پر جائز ہوں۔ نیز ان کے لئے مذہبی بورڈ کے تحفظ کے لئے کئی اقدامات کئے جائیں گے نیز یہ تجویز کیا گیا ہے کہ اگر آمدنی کا نوے فیصد مضاربہ سرٹیفکیٹ حاملات (ہولڈروں) میں تقسیم کر دیا جائے تو مضاربہ کی ساری آمدنی انکم ٹیکس سے مستثنیٰ قرار دے دی جائے گی۔

② عہدِ جدید میں کسی معیشت میں اجتماعی یا مشترک مالیات (Corporate Finanace) کو بڑی اہمیت

حاصل ہے۔کاروباری کمپنیاں سرمایہ حاصل کرنے کے لئے حصص جاری کرتی ہیں۔مزید برآنکہ معینہ شرح سود پر (Debentures) بھی جاری کرتی ہیں اب یہ تجویز کیا گیا ہے کہ ان کمپنیوں کی قرضہ لینے کی ضروریات کو اس طریقہ سے منظم کیا جائے کہ قرض خواہ کمپنی کے منافع میں ایک معینہ مدت تک حصہ دار بن جائیں اور سود کمانے والے Debentures ختم کر کے ان کی جگہ شراکتی مدتی سٹیفکیٹ جاری کیئے جائیں۔

③ آئی سی پی کی انوسٹرز سکیم کے تحت اب سرمایہ لگانے والا اور سرمایہ کاری کی کارپوریشن آپس میں باہمی طور پر منافع تقسیم کیا کریں گے۔

④ چھوٹے کاروبار کی مالیاتی کارپوریشن بھی سود پر قرضہ دینے کی بجائے ایسی صورت اختیار کرے گی جس میں سود کی بجائے منافع کا حصہ وصول کیا جائے گا۔

⑤ حکومت نے یہ سکیم جاری کی ہے کہ چھوٹے کاشت کاروں (جو صرف قطعہ گردان کے مالک ہیں) کو بلاسود پیداواری قرضے دیئے جائیں اس طرح کے قرضے چھوٹے ماہی گیروں اور امداد باہمی کے اداروں کو بھی دیئے جائیں گے۔

⑥ تعمیر مکانات کی مالی کارپوریشن کی جانب سے جاری ہونے والے قرضے اب شراکت کرایہ کی (Rent Sharing Basis) بنیادوں پر دیئے جاتے ہیں۔کم تنخواہ پانے والے سرکاری ملازموں کی تعمیر مکانات کے لئے بلاسود قرضہ دیا جائے گا۔

⑦ قومی بینکاری نظام کو اسلامی بنیادوں پر استوار کرنے کے لئے یہ بھی فیصلہ کیا گیا ہے کہ بینک مستحق طلباء کو اپنی تعلیمی ضرورتیں پوری کرنے کے لئے قرضۂ حسنہ دیں جو وہ اپنی تعلیم مکمل کرنے اور روزگار حاصل کرنے کے بعد واپس کریں گے غرض یہ نئے ادارے اور نئی قسم کی کفالتیں مضاربہ کمپنیاں مضاربہ سرٹیفکیٹ اور شراکتی مدتی سٹیفکیٹ مل کر اسلامی معاشرتی نظام کے قیام کی بنیادی عناصر مہیا کریں گے بالکل ویسے ہی جیسے ایک سرمایہ داری نظام میں لمیٹڈ کمپنیاں ادا کرتی تھیں۔

یکم جنوری 1981ء سے قومی تحویل میں لئے گئے تجارتی بینکوں کی تمام شاخوں نے نفع اور نقصان ڈیپارٹمنٹ کاؤنٹر پر کام شروع کردیا۔اس سلسلہ میں یہ باتیں قابلِ ذکر ہیں۔

- بلاسود بینکاری کی بنیاد نفع ونقصان میں شرکت ہوگی۔
- بلاسود کھاتے سیونگ اکاؤنٹ اور ٹرم ڈیپازٹ اکاؤنٹ کی صورت میں کھولے جاسکیں گے۔
- ابتدائی مرحلہ میں سودی اور غیر سودی نظام ایک ساتھ چلیں گے۔
- بلاسود سیونگ کھاتہ کم ازکم ایک سو روپیہ اور ٹرم ڈیپازٹ کھاتہ کم ازکم ایک ہزار روپے سے کھولا جا سکے گا۔
- بلاسود سیونگ کھاتوں سے حاصل ہونے والی رقوم کی سرمایہ کاری غیر سودی منصوبوں پر ہی کی جائے گی۔

⑧ بلاسود بینکاری کے نظام کا راستہ سہل بنانے کے لئے بینکنگ قوانین میں مطلوبہ ترامیم کی گئیں۔مثلاً سٹیٹ بینک آف پاکستان ایکٹ 1956ء بینکنگ کمپنیز آرڈیننس 1962ء بینک (قومی تحویل میں لینے کا) ایکٹ 1974ء اور بینکنگ کمپنیز (قرضوں کی وصولیابی) کا آرڈیننس 1974ء ان ترامیم کے یہ اثرات پڑے ہیں۔

- سٹیٹ بینک سود کے علاوہ دیگر بنیادوں پر بھی مالیات گرانٹ کرسکتا ہے۔
- مضاربہ سرٹیفکیٹوں کی بنیاد پر جاری کردہ پرافری نوٹوں کے عوض سٹیٹ بینک پیشگی رقوم گرانٹ کر سکتا ہے۔

⑨ بلاسود کاؤنٹروں سے حاصل ہونے والی غذائی اجناس میں سرمایہ کاری پر، رائس ایکسپورٹ کارپوریشن اور ٹریڈنگ کارپوریشن اور کاٹن ایکسپورٹ کارپوریشن کے تجارتی کاروبار میں نفع ونقصان میں شراکت کی بنیاد پر لگائی جاسکتی ہے۔

10۔ کمرشل بینک مکانات کی تعمیر کے لئے ایک فرد کو تین لاکھ روپے تک قرض دے سکتے ہیں اور یہ قرض نفع و نقصان کی بنیادوں پر دیئے جائیں گے۔(19)

⑦ بلاسود بینکاری کے مروّجہ طریقے

سٹیٹ بینک آف پاکستان نے بلاسود بینکاری کے بارہ طریقے تجویز کئے ہیں ملک میں بینکاری کا کاروبار کرنے والے تمام ادارے اس بات کے پابند ہیں کہ ان ہی بارہ طریقوں کے مطابق اپنے فرائض انجام دیں۔ یہ طریقے مندرجہ ذیل ہیں:۔

قرضوں سے متعلق طریقے:

i۔ بلاسود قرضے مع حق الخدمت: ایسے قرضوں پر بینک صرف حق الخدمت یعنی اپنے انتظامی اخراجات (Service Charges)وصول کرسکتا ہے۔

ii۔ قرضِ حسنہ: ایسے قرضوں پر بینک حق الخدمت بھی وصول نہیں کرے گا۔ قرض لینے والا اس وقت قرضہ واپس کرے گا جب وہ اس کی ادائیگی کے قابل ہوگا۔

کاروبار سے متعلقہ مالیات کی فراہمی کے طریقے:

i۔ مؤجل ادائیگی مع اضافی قیمت(Markup)

اس طریقہ کے مطابق بینک قرض خواہ کو مطلوبہ شے یا اثاثہ خرید کر دیتا ہے اور مستقبل میں کچھ اضافہ کے ساتھ اس کی قیمت وصول کرتا۔ قرض خواہ اثاثہ کی قیمت قسطوں میں ادا کرسکتا ہے اور یکمشت بھی۔

ii۔ تجارتی بلوں کی خرید:

اس طریقہ کے تحت بینک قرض خواہ یعنی تجارتی ہنڈی لکھنے والے (Drawer) سے ہنڈی خرید لیتا ہے اور مقروض یعنی جس کے نام ہنڈی لکھی گئی ہو(Drawee) کو ہنڈی فروخت کر دیتا ہے۔ بینک ہنڈی لکھنے والے سے ہنڈی کی مندرجہ قیمت سے کم قیمت پر خریدتا ہے اور مقروض سے زیادہ قیمت وصول کر کے نفع کماتا ہے۔

iii۔ خریداری کا معاہدہ(Buy-back Agreement):

اس طریقہ کے تحت بینک سے سرمایہ طلب کرنے کا خواہش مند کوئی شخص بینک کو اپنی کوئی منقولہ یا غیر منقولہ شے، جائیداد یا اثاثہ فروخت کرتا ہے۔ بینک اس شے یا اس اثاثہ یا اس کے عوض اسے مطلوبہ رقم فراہم کرتا ہے یہ متعلقہ شخص اپنی جائیداد، شے یا اثاثہ بینک سے کچھ اضافی قیمت (Markup) پر پھر خرید لیتا ہے اور مستقبل میں یکمشت یا بالاقساط اس کی ادائیگی کا وعدہ یا انتظام کرتا ہے۔ بینک کی طرف سے اس اثاثہ کی قیمت خرید اور اصل قیمت میں فرق بینک کا منافع ہوتا ہے۔

iv۔ پٹہ داری(Leasing):

اس طریقہ کے تحت بینک کسی شخص کا مطلوبہ اثاثہ خرید کر اسے دے دیتا ہے اور اس کا ایک باہمی طور پر طے شدہ کرایہ وصول کرتا ہے۔

v۔ ملکیتی کرایہ داری(Hire purchase):

اس طریقہ کے تحت بینک کسی گاہک کے لئے اس کا مطلوبہ اثاثہ خرید کر اسے دے دیتا ہے۔ گاہک اس اثاثہ کی قیمت جس میں بینک کے مصارف اور منافع شامل ہوتا ہے اقساط میں اس طرح ادا کرتا رہتا ہے کہ ایک مقررہ مدت کے بعد اثاثہ کی پوری قیمت جس میں بینک کے مصارف اور منافع شامل ہوتا ہے اقساط میں اس طرح ادا کرتا رہتا ہے کہ ایک مقررہ مدت کے بعد اثاثہ کی پوری قیمت بینک کو وصول ہو جاتی ہے اور اثاثہ کی ملکیت گاہک کو منتقل ہو جاتی ہے۔

vi۔ ترقیاتی مصارف پر وصولی(Development Charges):

اس طریقہ کے تحت بینک کسی گاہک کی اراضی یا املاک کی حالت بہتر بنانے اور اسے ترقی دینے کے لئے سرمایہ فراہم کرتا ہے۔ بینک کے اس اقدام سے متعلقہ املاک کی قدر و قیمت میں جو اضافہ ہوتا ہے بینک اس میں سے حصہ وصول کرتا ہے۔

سرمایہ کاری سے متعلق مالیات کی فراہمی کا طریقہ کار

i۔ مشارکہ:

اس طریقہ کے تحت بینک نفع ونقصان میں شرکت کی بنیاد پر سرمایہ کاری کے لئے مالیات فراہم کرتا ہے۔ شرکاء کے درمیان منافع کی تقسیم پہلے سے طے شدہ شرائط کے مطابق ہوتی ہے جبکہ نقصان ان کے سرمایہ کے متناسب ہوتا ہے۔

ii۔ تجارتی کمپنیوں کے سرمایہ حصص میں شرکت اور حصص کی خرید:

بینک تجارتی کمپنیوں کے سرمایہ حصص میں شریک ہو سکتے ہیں اور سٹاک ایکسچینج مختلف کمپنیوں کے حصص خرید کر منافع کما سکتے ہیں۔

iii۔ شراکتی مدتی سرٹیفکیٹ اور مضاربہ سرٹیفکیٹ کی خرید:

پاکستان میں تجارتی کمپنیوں کے سودی ڈبینچرز کی جگہ شراکتی مدتی سٹوفکیٹ (PTC) کا اجراء عمل میں لایا گیا ہے۔ بینکوں کو اس بات کی اجازت دی گئی ہے کہ وہ PTC خریدنے میں اپنا سرمایہ استعمال کریں۔ بینکوں کو اس بات کی بھی اجازت دی گئی ہے کہ وہ عام لمیٹڈ کمپنیوں کے حصص کی طرح مضاربہ کمپنیاں قائم کرنے کے مجاز قرار دیئے گئے ہیں۔ مضاربہ کاروبار کی وہ شکل ہے جس میں سرمایہ ایک فریق کا ہوتا ہے اور کام دوسرا فریق کرتا ہے۔ منافع دونوں میں تقسیم ہوتا ہے طے شدہ شرائط پر مگر نقصان صرف سرمایہ کے مالک کو برداشت کرنا پڑتا ہے۔

iv۔ کرایہ میں حصہ دار (Rent Sharing):

اس طریقہ کے تحت بینکوں کو اس بات کی اجازت دی گئی ہے کہ وہ کسی جائیداد کی خریداری کے لئے سرمایہ فراہم کر کے اس کے کرایہ میں حصہ دار بن جائیں۔(20)

⑧ غیرسودی بینکاری وبلاسودسرمایہ کاری کی اشکال واقسام

سپریم کورٹ آف پاکستان نے غیرسودی بینکاری وبلاسودسرمایہ کاری کی جن (20) بیس اشکال واقسام کا ذکر اپنے تاریخی فیصلے رپورٹ شدہ پی ایل ڈی 2000 سپریم کورٹ صفحہ 225 (ڈاکٹر محمد اسلم خاکی بنام سید محمد ہاشم و دیگران) میں کیا ہے وہ درج ذیل ہیں:۔

Mudarabah	(مضاربہ)	۱
Musharakah	(مشارکہ)	۲
Leasing	(اجارہ)	۳
Hire-purchase	(اجراء)	۴
Bai-Muajjal	(بیع موجل)	۵
Istisna (Pre-production sale)	(استثنیٰ)	۶
Muzaraah	(مزارعہ)	۷
Musaqah	(مساقہ)	۸
Agency	(نمائندگی)	۹
Service Charges	(حق الخدمت)	۱۰
Qard-i-Hasan	(قرض حسنہ)	۱۱
Buy-Back agreement (subject to certain conditions)	(اشیاء کو بیچ کر دوبارہ خریدنے کا طریقہ)	۱۲
Bai Salam	(بیع سلم)	۱۳
Sale on instalments	(بیع الاقساط)	۱۴
Development Charges	(ترقیاتی چارجز)	۱۵

Equity participation	(سرمایہ میں شراکت)	۱٦
Rent sharing	(شرکتِ کرایہ)	۱۷
Sale and purchase of shares in such companies, which have tangible assets	(مناسب اثاثوں والی کمپنیوں کے حصص کی فروخت)	۱۸
Purchase of trade bills	(تجارتی بلوں کی فروخت)	۱۹
Financing through Auqaf	(سرمایہ کاری اوقاف)	۲۰

سپریم کورٹ آف پاکستان کے رپورٹ شدہ مذکورہ بالا فیصلے میں غیر سودی بینکاری و بلاسود سرمایہ کاری کی جن بقایا 10 اشکال واقسام کا ذکر نہیں کیا گیا ہے وہ درج ذیل ہیں۔

Charge Card System	(چارج کارڈ سسٹم)	۲۱
"Hawalah" or "Kafalah"	(''حوالہ'' یا ''کفالہ'')	۲۲
Trade of shares on Portfolio Management's System	(حصص کی پورٹ فولیو مینجمنٹ کی بنا پر تجارت)	۲۳
Commission	(کمیشن)	۲۴
Profit and loss sharing accounts	(نفع ونقصان میں شراکت)	۲۵
Current accounts	(غیر سودی کرنٹ کھاتے)	۲٦
Traveler's cheques	(ٹریولرز چیک)	۲۷
Non Interest Mutual funds	(غیر سودی میوچل فنڈ)	۲۸
Shikrat-e-Inan	(شرکت عنان)	۲۹
Bai-Eenia	(بیعِ عینیہ)	۳۰

بلاسود اسلامی بینکاری کی 25 اشکال واقسام

1- اجراء (ہائر اینڈ پرچیز)
2- مرابحہ
3- بیع عینیہ
4- مضاربہ
5- شرکت عنان
6- کرایہ میں شراکت داری
7- حق الخدمت (سروس چارجز)
8- ٹریولرز چیک
9- لیٹر آف کریڈٹ
10- غیر سودی میوچل فنڈ
11- چارج کارڈ سسٹم
12- مشارکہ نفع ونقصان میں شراکت
13- مزارعہ
14- اجارہ (لیزنگ)
15- سرمایہ میں شرکت کی بنیاد پر سرمایہ کاری
16- کرنٹ کھاتے
17- نفع ونقصان میں شرکت کے کھاتے
18- قرض حسنہ
19- حصص کی پورٹ فولیو مینجمنٹ کے تحت تجارت
20- بیع سلم
21- بیع استثنٰی (قبل از پیداوار فروخت)
22- ٹریڈ بلوں کی خرید وفروخت
23- حوالہ یا کفالہ
24- ایجنسی یا کمیشن کی بنیاد پر نمائندگی
25- مساقہ

خلاصۂ بحث

مقالہ ہذا میں پیش کی گئی گزارشات سے واضح ہوتا ہے کہ پاکستان میں بلاسود بینکاری کے نظام کے لیے قانونی اور آئینی سطح پر خاطر خواہ کام ہوا۔ عدلیہ، مقننہ اور اسلامی نظریاتی کونسل کے مناسب سفارشات دیں۔ مقننہ نے بحث ومباحثہ کے بعد مناسب تجاویز دیں اور عدالتوں نے اپنے فیصلوں کے ذریعے حکومت کو بلاسود بینکاری پر جلد از جلد عمل کرنے کا پابند کرنے میں کوئی کوتاہی نہیں کی۔ تاہم مالیاتی اداروں اور بینکوں نے اس ضمن میں خاطر خواہ کام نہیں کیا اور نہ ہی ایسے دیرپا عملی اقدامات کیے گئے جن کی وجہ سے بلاسودی نظام کا فائدہ عوام کو پہنچتا۔ ضرورت اس بات کی ہے کہ وقتی سیاسی مصلحتوں سے بالاتر ہو کر آئینی تقاضوں کے مطابق مالیاتی ادارے ایسے اقدامات اُٹھائیں جس سے پاکستان میں بلاسود بینکاری کا نظام کامیاب ہو سکے اور عوام اس کی افادیت سے فائدہ اُٹھا سکیں۔

حوالہ جات

1۔ محمد نجات اللہ صدیقی" ، ڈاکٹر، غیر سودی بینکاری، ص 11 ، اسلامک پبلی کیشنز لمیٹڈ لاہور

2۔ صدیقی، حفیظ الرحمٰن، قرارداد مقاصد سے اسلامی قانون تک، ص230

3۔ غلام حسین، حافظ، سہ ماہی، منہاج، اسلامی معیشت نمبر، ص 11

4۔ فاروق ملک، پاکستان نظریہ حکومت اور سیاست، ص 604-609، مکتبہ علم وادب، 22اردو بازار لاہور، 1994ء

5۔ غلام حسین، حافظ، سہ ماہی، منہاج، اسلامی معیشت نمبر، ص40

6۔ اسلامی نظریاتی کونسل، بلاسود بینکاری رپورٹ، ص2-6، لاہور

7۔ ....ایضاً............، ص2-8

8۔ ....ایضاً............، ص2-6

9۔ ....ایضاً............، ص2-17

10۔ ....ایضاً............، ص2-18، 2-24

11۔ ....ایضاً............، ص2-36

12۔ ....ایضاً............، ص2-29

13۔ ....ایضاً............، ص2-3

14۔ ....ایضاً............، ص21-33

15۔ ....ایضاً............، ص2-35

16۔ ....ایضاً............، ص2-36

17۔ شریعہ لاء رپورٹس، ص:73

i Pakistan Law Journal, Yeay 2000 No.I, P225.

18۔ ....ایضاً............، ص2-38

19- Consolidated Recommendation on the Islamic System, P:136

20۔ Pakistan Law Journal (P.L.D) Vol.XX, P:221Y 1992

21۔ سہ ماہی، بحث ونظر، پھلواری شریف پٹنہ، حلف2، شمارہ8، ص13، جنوری تا مارچ1990ء

علامہ قرآفیؒ۔ حالات و آثار اور اُن کی تصنیف و تالیف

الاحکام فی تمیز الفتاویٰ عن الاحکام و تصرفات القاضی والامام

کا مختصر تعارف

* ڈاکٹر حافظ غلام یوسف

بے پناہ حمد و ثنا اور صد ہزار شکر اللہ وحدہٗ لاشریک اور منعم حقیقی کا جس نے گوشت کے لوتھڑے سے انسان کو تراشا، اسے نامعلوم چیزوں کی تعلیم دی، قلم کے ذریعہ علم کی اشاعت کے گُر سکھائے اور اِن اوراق پریشاں کی شیرازہ بندی کی ہمت وقوت عطا فرمائی۔

لاکھوں درود و سلام نازل ہوں اللہ کے اُس نبی عربی فداہ ابی واُمی پر جس نے جہالت و گمراہی کی تاریکی میں ٹامک ٹوئیے ٹوئیاں مارتی انسانیت کے سامنے علم و ہدایت کی مشعل روشن کی۔

تاریخ اسلام میں لاتعداد ایسی شخصیات گذری ہیں جنھوں نے اپنے علمی وفکری کاموں کی گہرائی و گیرائی کی وجہ سے علم و عمل کی دنیا میں اَن منٹ نقوش چھوڑے ہیں، اور اُمت مسلمہ کے جسد میں نئی روح پھونکی، علمی وفکری میدان میں نمایاں کردار ادا کیا ہے، اِنہی نامور شخصیات میں سے علامہ قرافی (۶۲۶-۶۸۴ھ) بھی ہیں جنہوں نے علم و عمل کی دنیا میں بہت گہرے نقوش چھوڑے ہیں، درج ذیل سطور میں علامہ قرافی اور اُن کی تصنیف لطیف الاحکام کا مختصر تعارف پیش کیا جاتا ہے۔

مؤلف کے حالات زندگی

الاحکام کے مؤلف امام شہاب الدین ابو العباس احمد بن ادریس بن عبدالرحمٰن صنہاجی، مصری، قرافی مالکی ہیں۔ اپنے وقت کے بہت بڑے مفسر، عظیم المرتبت محدّث، فقیہ، اصولی، متکلم، زیرک مقرر، مناظر اور علم وادب کے

* اسسٹنٹ پروفیسر، شعبہ اسلامک لاء، علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی، اسلام آباد۔

مختلف گوشوں پر وسیع اور ناقدانہ نظر رکھتے تھے۔(۱) ان کی پیدائش (۶۲۶ھ) مصر میں ہوئی۔ علامہ قرافی اپنی کتاب "العقد المنظوم فی الخصوص والعموم" کے باب سوم میں لکھتے ہیں:

> میری پیدائش (۶۲۶ھ) مصر میں ہوئی۔ علامہ محمد جُعیط تیونسی نے شرح تنقیح الفصول ۱:۷ میں، کشف الظنون ۲:۱۱۵۳، اور هدیة العارفین ۱:۹۹ میں بھی اِن کی تاریخ پیدائش اور مقام ولادت کے بارے اِسی طرح کی صراحت موجود ہے۔(۲)

مؤلف کو قرافی کہنے کی وجہ

ان کے نام کے ساتھ "قرافی" کی نسبت کی وجہ یہ پیش آئی تھی کہ جس وقت وہ قدیم مصر کے محلہ دیرطین میں مقیم اپنے گھر سے مدرسہ جاتے تو راستہ میں "قرافہ" کے نام سے موسوم ایک قبرستان تھا۔ ایک دن حاضری کی رجسٹر میں ان کے ساتھیوں سے اِن کا نام نہ پڑھا گیا اور اتفاق سے اُس دن علامہ قرافی سبق سے بھی غیر حاضر تھے تو ان کے ہم مکتب ساتھیوں نے اُن کو قرافی کے لقب سے پکارا، کیونکہ وہ مدرسہ اُسی راستہ سے آتے تھے جس میں "قرافہ قبرستان" واقع تھا۔ چنانچہ اُس دن سے قرافی اِن کے نام کا حصہ بن گیا اور بعد میں اُنہوں اسی نام کی وجہ سے شہرت پائی۔(۳)

علامہ قرافی بذات خود اپنی کتاب العقد المنظوم فی الخصوص والعموم میں نسبت کی وجہ بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

> قبائل کے دیگر ناموں مثلاً تمیم، ہاشم کی طرح قرافة یہ بھی کسی قبیلہ کا نام تھا، قبائل کے نام بھی درحقیقت کسی معین مرد یا عورت کے نام سے منسوب ہوتے ہیں، اور بعد میں وہ قبیلہ اُسی نسبت سے مشہور ہو گیا ہو۔ یہ قبیلہ مصر کے مضافات میں اُس وقت آ کر آباد ہوا جب حضرت عمرو بن العاص ﷺ اور اُن کے ساتھیوں نے مصر فتح کیا، چنانچہ اسی وقت سے یہ بستی قرافہ کے نام سے مشہور ہو گئی۔ یہ بستی مصر شہر اور برکة الاشراف کے درمیان واقع ہے۔ قرافی

کے عنوان سے میری شہرت کی یہ وجہ نہیں کہ میرا تعلق اُس قبیلہ سے تھا بلکہ میں نے کچھ وقت اسی بستی میں گذارا تھا جہاں یہ قبیلہ آباد تھا اور اسی وجہ سے میری نسبت ''قرافی'' مشہور ہوگئی۔ میرا تعلق مراکش کے شہر قطر سے ہے۔ البتہ میری پیدائش، نشوونما اور تعلیم وتربیت مصر میں ہوئی۔ علامہ محمد بُعیط تیونسی نے ''شرح تنقیح الفصول'' ۱:۶-۷، کے حاشیہ میں لکھا ہے کہ اِن کی نسبت کی یہ وجہ بظاہر زیادہ معتبر معلوم ہوتی ہے۔ (۴)

علامہ قرافیؒ کے اساتذہ وشیوخ

اللہ تعالیٰ نے علامہ قرافی کو منفرد اور نادر صلاحیتوں سے نوازا، اُنہوں نے اپنے وقت کے بڑے بڑے علماء کے سامنے زانوئے تلمذ طے کئے۔ آپ کے مشہورترین اساتذہ کرام میں سے امام عزّ الدین بن عبدالسلام شافعی، جو سلطان العلماء کے لقب سے مشہور تھے، امام شرف الدین محمد بن عمران المعروف شریف کرکی، قاضی القضاۃ (چیف جسٹس) شمس الدین ابوبکر محمد بن ابراہیم بن عبدالواحد اِدریسی مقدسی، شیخ شمس الدین خسروشاہی اور امام جمال الدین ابن حاجب وغیرہم رحمہم اللہ اجمعین کے نام قابل ذکر ہیں۔ (۵)

علامہ قرافیؒ نے سب سے زیادہ علمی استفادہ شیخ عزالدین بن عبدالسلام، شافعی سے کیا۔ بہت سے علوم و فنون کی تعلیم اِن سے حاصل کی۔ شیخ کی تعلیم وتربیت سے علامہ قرافیؒ ایک باوقار اور عظیم الشان شخصیت کے حامل فرد بنے اور اس کے ساتھ ساتھ اِن میں آزاد فکر کا جذبہ پیدا ہوا۔ شیخ عزالدین جب (۶۳۹ھ) مصر تشریف لائے تو اس وقت علامہ قرافی کی عمر پندرہ سال تھی۔ چنانچہ اس وقت سے لے کر شیخ عزالدین کے وفات (۶۶۰ھ) تک تقریباً بیس سال کے طویل عرصہ تک علامہ قرافی نے اِن سے علمی استفادہ کیا۔ (۶)

شیخ عزالدین بن عبدالسلامؒ نے بھی ان پر دل وجان سے محنت کی، اپنی وسعت علم، غیر معمولی ذہانت، دین میں پختگی، غیر معمولی شخصیت، دین حق کی تائید میں جرأت کا اظہار، علم وفضل اور تقویٰ جیسے تمام اچھے اوصاف کو علامہ قرافی میں منتقل کر دیا۔ علامہ قرافی نے بھی اپنا تمام وقت اپنے استاذ کے سپرد کر دیا اور اس علم کے سمندر سے خوب جی بھر کر سیراب ہوئے علامہ قرافیؒ احادیث کی روایت کے علاوہ اُن کے اقوال کو بکثرت نقل کرتے ہیں اور

اپنی کتابوں میں جابجا اپنے اُستاذ کے لئے تعریفی کلمات لکھتے ہیں۔ چنانچہ الفروق میں لکھتے ہیں:

> شیخ عزالدینؒ اتنے عظیم مقام پر فائز تھے کہ اُن کے ہمعصر بڑے بڑے علماء اور فقہائے کرام بھی علمی استفادہ کے لئے اِن کے محتاج تھے۔ مسائل عقلیہ ونقلیہ پر اُن کی نادر تحریرات موجود ہیں۔ اور وہ ایسے زرین اور نادر نکات کا انکشاف فرماتے تھے کہ اِن کے علاوہ کسی دوسرے شخص کے حصہ میں یہ علمی سعادت نہ آسکی۔ (۷)

علامہ قرافی ''الفروق'' ہی میں دوسرے مقام پر لکھتے ہیں:

> شیخ عزالدین کا شمار اُس وقت کے سربرآوردہ علماء میں ہوتا تھا۔ دینی علوم کے حوالے سے وہ بہت ہی باصلاحیت اور عوام وخواص کے مصالح کی رعایت رکھنے والے تھے۔ قرآن وسنت کی تعلیمات پر سختی سے کاربند تھے۔ اور وہ تو بادشاہوں تک کی پرواہ نہیں کرتے تھے اور اللہ کے دین کے معاملے میں کسی کی ملامت کا کوئی خوف محسوس نہیں کرتے تھے۔ (۸)

شیخ عزالدینؒ عظیم رہنما اور بے مثال شخصیت کے مالک تھے۔ علامہ قرافیؒ اِن کی شخصیت سے اتنے زیادہ متاثر ہیں کہ اِن کے دل ودماغ پر اُنہی کی چھاپ نظر آتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ علامہ قرافی کی سوچ وفکر، انداز بیان، تالیف کے طریقہ کار وغیرہ تمام اُمور میں اِن کے استاذ کے جملہ افکار ونظریات کا عکس نمایاں نظر آتا ہے۔

علامہ قرافیؒ نے علوم کی تحصیل اور اُن کی معرفت کے حصول کے لئے بہت زیادہ محنت کی۔ علوم شریعہ میں اتنی پختگی، ملکہ اور مہارت پیدا کرلی تھی کہ اُن کی اِن علمی صلاحیتوں نے اُنہیں امام کے منصب تک پہنچادیا۔ اللہ تعالیٰ نے اُن کو امتیازی مہارت اور انداز بیان کی عجیب اور منفرد صلاحیت کا زبردست ملکہ عطا فرمایا تھا۔

بہت سے ذہین اور لائق طلبہ مسائل کی توضیح وتشریح، دلائل کی تحقیق وتنقیح، مشکل اور پیچیدہ مسائل ان سے دریافت کرتے تھے۔ بے دین اور دین کے مخالفین کا قلع قمع کرنے کے لئے ہمہ وقت کمر بستہ رہتے تھے۔ تصنیف وتالیف میں ان کی سرعتِ رفتار کا یہ عالم تھا کہ آٹھ ماہ کے قلیل عرصہ میں اُنہوں نے گیارہ علوم پر قیمتی اور نادر تصانیف تالیف فرمائیں۔ (۹)

علوم شریعہ میں مہارت اور کمال دسترس کے باوجود اُن پر جو تنقید کی جاتی ہے وہ علوم حدیث کے بارے میں ان کی کم مائیگی ہے۔ چنانچہ ''الفروق'' میں خود اس امر کی وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

سألتُ جماعةً مِنَ الْمُحَدِّثين وَالْعُلماءِ الرَّاسخين فِي الْعِلمِ عَمَّن يُرْوى قوله ﷺ'' لا غيبة فى فاسقٍ'' فَقَالُوْا لي لَمْ يصِح (۱۰)

''میں نے محدثین اور محقق ماہر علماء سے رسول اللہ ﷺ سے مروی اس قول ''فاسق کے فسق و فجور کو بیان کرنا غیبت نہیں ہے'' کے بارے میں دریافت کیا، تو اُنہوں جواب دیا کہ یہ حدیث صحیح نہیں ہے''۔

علامہ قرافی کی کتابوں میں بعض موضوع اور کچھ موضوع کے قریب احادیث ملتی ہیں، انہی موضوع احادیث میں سے ''الفروق'' میں نقل کردہ یہ حدیث بھی ہے:

۱- **قال عليه الصلاة والسلام اَلْمَعِدَةُ بيتُ الداء والحِمْيَةُ رأس الدواءِ وصلاحُ كلِّ جسمٍ ما اعتاد** (۱۱) معدہ بیماری کا گھر ہے اور پرہیز سب سے بڑا علاج ہے جسم کی اصلاح انہیں چیزوں سے ممکن ہے جن کا وہ عادی ہو۔ یہ حدیث نہیں ہے بلکہ حارث بن کلدہ ثقفی کا قول ہے جو کہ عرب کے معروف طبیب تھے۔ (۱۲)

حدیث کے عنوان سے الفروق، میں موجود یہ عبارت:

۲- **قال رسو ل الله ﷺ: الناس كلهم هَلْكَىٰ الاّ العالمون، والعالمون كلهم هَلكى الا العاملون والعاملو ن كلهم هلكى إلّا المخلصون** (۱۳)، (رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: علماء کے علاوہ تمام لوگ ہلاک و برباد ہونے والے ہیں، اور علماء بھی ہلاک و برباد ہونے والے ہیں سوائے ان لوگوں کے جو علم کے مطابق عمل کرنے والے اور عمل کرنے والے بھی ہلاک و برباد ہونے والے ہیں مگر وہ لوگ کامیاب وکامران ہوں گے جنہوں نے علم کے مطابق انتہائی اخلاص کے ساتھ عمل کیا)۔ یہ موضوع حدیث ہے جس کی صراحت موضوعات حدیث کی کتابوں میں دیکھی جاسکتی ہے۔ (۱۴)

احادیث کے عنوان سے موجود وہ عبارات جنہیں موضوعات کی فہرست میں شمار کیا جاتا ہے اُن میں سے الفروق، میں نقل کردہ درج ذیل عبارات ہیں:

۳- قال علیه الصلاة والسلام الطلاقُ والعتاق من أيمانِ الفُسَّاقَ(۱۵)،رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: طلاق اور عتاق فاسقوں کی قسمیں ہیں۔

۴- قولهُ علیه السلام مَنْ حَلَفَ و استثنیٰ عاد کمن لم يَحْلِف(۱۶)، (رسول اللہ ﷺ کا یہ ارشاد کہ جس شخص نے قسم اٹھانے کے بعد ان شاء اللہ کہہ دیا تو وہ ایسا ہی ہے گویا اُس نے قسم کھائی ہی نہیں۔ یہ دونوں عبارات موضوعات حدیث کی کتابوں میں موجود ہیں۔(۱۷)

ان کے علاوہ الفروق میں ہے:

۵- عن أبي موسى الأشعري ﷺ أنه كان يقول:إنا لنَكْثِرُ في وجوه أقوام وإن قلوبَنا لتلعنهم(۱۸)''۔(حضرت ابوموسیٰ اشعریؓ فرماتے ہیں: کہ ہم بعض لوگوں کے سامنے اُن سے ہنسی مذاق کر رہے ہوتے ہیں جبکہ ہمارے دل اُن پر لعنت بھیج رہے ہوتے ہیں)۔

اس قول کو بھی علامہ قرافیؒ نے حدیث شمار کیا ہے حالانکہ یہ حدیث نہیں ہے بلکہ حضرت ابودرداء ﷺ کا قول ہے، جس کی صراحت امام بخاریؒ نے ''صحیح البخاری''(۱۹) میں کی ہے۔اس طرح کی مثالیں اور بھی بکثرت موجود ہیں بطور نمونہ یہاں صرف چند مثالوں پر اکتفاء کیا گیا۔

لیکن یہ کوئی تعجب کی بات نہیں ہے کیونکہ اس طرح کے کئی علماء کی مثال پیش کی جاسکتی ہے جو ایک فن میں امام اور اپنی مثال آپ ہوتے ہیں جبکہ دوسرے علوم میں اُن کی معلومات ایک عام آدمی کے برابر ہوتی ہیں۔اس طرح کی مثالوں کو بنیاد بنا کر کسی عالم کی تنقیص یا اُس پر نکتہ چینی نہیں کی جاسکتی۔

ارشاد باری تعالیٰ ہے:﴿ وَمَا أُوتِيتُم مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلاً ﴾(۲۰)تمہیں بہت ہی کم علم دیا گیا ہے، ﴿وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا﴾(۲۱)، کہہ دیجئے اے اللہ میرے علم میں اضافہ فرما۔

علامہ قرافی کے تلامذہ

علامہ قرافی مرجع خلائق تھے۔ دُور دراز کے ممالک سے بڑے بڑے علماء ان سے ملاقات اور بالمشافہ گفتگو کرنے کے لئے حاضر ہوتے تھے، اُنہی علماء میں سے **إكمال الإكمال علىٰ صحيح مسلم للقاضي عياض** کے مؤلف امام ابوعبداللہ محمد بن ابراہیم بقُوری، مراکشی، اندلسی (م: ۷۰۷ھ) بھی ہیں، جو مصر میں علامہ قرافیؒ کے پاس حاضر ہوئے۔ اِن سے علمی استفادہ کے علاوہ **الفروق** کا خلاصہ اور اس کی تہذیب وتزیین کے ساتھ اِس کو ترتیبِ جدید سے مرتب بھی کیا۔ اس بات کا تذکرہ محمد مخلوف نے **شجرة النور الزكية**، ص: ۲۱۱، میں اور ابن فرحون نے اپنی کتاب **الديباج المُذهَب**، ص: ۳۲۲، میں کیا ہے۔

مختصر ابن حاجب کے شارح امام ابن راشد محمدؒ بن عبداللہ بن بکری تیونسی، بھی علامہ قرافی سے فیض حاصل کرنے والوں میں شامل ہیں جس کا تذکرہ تنبُکتی نے ''**نیل الابتهاج**'' ص: ۲۳۵، میں کیا ہے۔

علامہ ابن راشد محمدؒ اپنی طالب علمی کے دور کا تذکرہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ تیونس کے بڑے بڑے نحویوں اور ادیبوں سے ملاقات کی اور اُن سے علم حاصل کرنے کے بعد جب میں اسکندریہ پہنچا تو وہاں بھی میری ملاقات بڑے بڑے متبحر علماء سے ہوئی، اُن میں سے قاضی القضاۃ ناصرالدین بن منیر، کمال تنّسی، ناصرالدین ابن اَبیاری، ضیاءالدین بن علاق اور محیی الدین حافی جیسے اکابر علماء کرام کے نام قابل ذکر ہیں جن سے میں نے علم حاصل کیا۔ اس کے بعد میں شہاب قرافی سے ملنے قاہرہ پہنچا جو اپنے وقت کے فقہ مالکی کے امام تھے، اپنے ہمعصروں میں ایک نادر شخصیت اور اپنی مثال آپ تھے، انتہائی سعادت مند، بڑے عقلمند اور ذہین تھے۔ مناظروں میں ہمیشہ اپنے حریفوں پر فتح یاب ہونے والے اور مقابلے کے ہر میدان میں سبقت لیجانے والے، تمام علوم عقلیہ ونقلیہ کے ماہر، اُنہوں نے اپنی پوری زندگی تعلیم وتعلم کے لیے وقف کی ہوئی تھی۔ مجھے اُن کے ہاں وہ مقام وعزت ملی جیسے آنکھ میں سیاہ حصہ اور جسم میں روح کو حاصل ہوتی ہے۔ (۲۴)

وہ ایک ایسے مذہبی پیشوا تھے جن کے پاس اطراف عالم سے آنے والے لوگوں کا تانتا بندھا رہتا تھا۔ اُس دور میں ان کے شیخ الاسلام ہونے پر مالکی علماء کے علاوہ دوسرے تمام علماء بھی متفق تھے۔ علامہ سیوطی لکھتے

ہیں،انتهت إليه رياسة المالكية فی مصره،علامہ قرافی اپنے وقت کے فقہ مالکی کے سب سے بڑے امام و پیشوا تھے۔ (۲۴)

علامہ ابن فرحون نے قاضی القضاۃ (چیف جسٹس) تقی الدین بن شُکر کا قول نقل کیا ہے کہ تمام شوافع اور مالکیہ کا اس بات پر اتفاق ہے کہ ہمارے زمانے کے علماء میں سے سب سے زیادہ عالم فاضل تین حضرات ہیں: قدیم مصر میں مقیم علامہ قرافیؒ، اسکندریہ کے شیخ ناصر الدین ابن مُنیرؒ اور قاہرہ کے شیخ ابن دقیقؒ العید۔ (۲۵)

علامہ سیوطیؒ نے اپنی کتاب حسن المحاضرة،۱: ۱۲۷، میں علامہ قرافیؒ کا شمار مصر کے مجتہدین میں کیا ہے۔اُن کے حالات زندگی دیگر عام علماء کے حالات زندگی کے ساتھ تحریر نہیں کیے جن کا تعلق مذاہب اربعہ میں کسی نہ کسی مسلک سے ہے۔علامہ سیوطی نے اس کے ساتھ ہی قاضی القضاۃ (چیف جسٹس) تقی الدین بن شُکر کا مذکورہ بالا قول بھی نقل کیا ہے۔

علامہ قرافی بحیثیت ریاضی دان

علامہ قرافیؒ علوم شرعیہ میں امامت کے درجہ پر فائز ہونے کے علاوہ بہت بڑے ریاضی دان اور ماہر فلکیات بھی تھے۔متحرک تصاویر پر نئی ایجادات کے حوالے سے انہوں نے تحقیقی وتجدیدی کام کر کے بڑی شہرت وفضیلت حاصل کی تھی۔

علامہ قرافیؒ اپنی کتاب "نفائس الاصول فی شرح المحصول" میں دلالت صوتیہ کے بارے میں لکھتے ہیں: کیا صرف آواز کو سن کر اندازہ لگایا جاسکتا ہے کہ یہ فلاں شخص کی آواز ہے؟ تحقیق سے یہ بات ثابت ہوئی کہ صرف آواز سن کر یہ نہیں کہہ سکتے کہ یقیناً یہ فلاں شخص کی آواز ہے۔کیونکہ انسان کے علاوہ کسی دوسری مصنوعی چیز سے بھی آواز پیدا کی جاسکتی ہے۔(۲۶)

عجیب وغریب گھڑی کی ایجاد

علامہ قرافیؒ نفائس " الأصول فی شرح المحصول"ہی میں لکھتے ہیں:

مجھے معلوم ہوا کہ مَلک کامل (۲۷) کے لئے چراغ رکھنے کے لئے پیتل کا بنا ہوا ستون نما لمبا چراغدان رکھا جاتا تھا جس میں مختلف خانے بنے ہوئے تھے۔ رات کے وقت ہر گھنٹہ کے بعد ایک خانہ کھلتا تھا اور اس میں سے ایک انسان کی شبیہ برآمد ہوتی اور بادشاہ کی خدمت میں حاضر ہوتی ۔

جب دس گھنٹے گذر جاتے تو اُن میں سے ایک انسانی شبیہ چراغدان کے سب سے اوپر والے خانے میں پہنچ کر صبح کا سلام ان الفاظ میں کرتی تھی ''**صبّح الله السلطان بالخير والسعادة**''۔

علامہ قرافی کہتے ہیں کہ:

''میں نے بھی اسی طرح کا ایک چراغدان بنایا اور میں نے اُس میں یہ اضافہ کیا کہ ہر گھنٹہ کے بعد اُس میں رکھے ہوئے چراغ کا رنگ تبدیل ہو جاتا۔ اُس میں شیر کی ایک شبیہ بنائی جس کی دونوں آنکھیں پہلے سیاہ رنگ پھر سفید رنگ اور اس کے بعد سُرخ رنگ میں تبدیل ہو جاتیں تھیں۔ ہر گھنٹہ کے بعد اُن کا ایک نیا رنگ ہو جاتا تھا۔ اور دو پرندوں کے منہ سے دو کنکر گرتے تھے، آدمی کی شبیہہ اُس چراغدان میں داخل ہوتی اور دوسری باہر آتی ایک دروازہ کھلتا اور دوسرا بند ہو جاتا اور جب صبح ہو جاتی تو ایک انسانی مجسمہ چراغدان کے سب سے اوپر والے خانے میں پہنچ کر اپنی اُنگلیاں کانوں میں ڈال کر اذان کا اشارہ کرتا لیکن میں اُس میں آواز پیدا کرنے سے قاصر رہا۔ اس کے بعد میں نے ایک جانور بنایا جو چلتے وقت دائیں بائیں دیکھتا تھا اور سیٹی بجاتا تھا لیکن وہ بھی بات نہ کر سکتا تھا''۔(۲۸)

یہ ایجاد امام قرافی کی ذکاوت اور صنعت سازی کی عجیب وغریب اور امتیازی مہارت کی دلیل ہے۔

علامہ قرافی کا شکوہ

علامہ قرافیؒ اکثر وبیشتر حاسدین، فسادی اور فتنہ پرور مناظرین کے بارے میں کہا کرتے تھے کہ یہ لوگ علوم کو چوری کرنے والے، علم ومعرفت کے نام نہاد دعویدار، ذی عقل علماء کی عقل کو اُچک لینے والے ہوتے ہیں اور وہ

ہر زمانے ہر صحرا اور ہر شہر وقصبہ میں موجود ہوتے ہیں۔ایسے لوگوں سے بچنے کی ترغیب دیتے وقت درج ذیل اشعار پڑھا کرتے تھے:

وَاِذَا جَلَسْتَ إلی الرِّجَالِ و أشرَقَتْ   فِی جَوّ باطِنِکَ العُلوم الشُّرد

جب تو لوگوں کے پاس بیٹھے اور تیرے باطن کے بدک جانے والے نادر علوم روشن ہونے لگیں

فاحذر مناظرةَ الحسودِ فإنما   تغتاظُ أنت و یستفیدُ ویَجْحَدُ

تو حاسد کے ساتھ مناظرہ سے بچو کیونکہ تم تو غصہ میں آ جاؤ گے اور وہ فائدہ اُٹھا کر انکار کر دے گا

اس کے علاوہ اکثر و بیشتر محی الدین المعروف حاتیؒ کے یہ اشعار پڑھتے رہتے تھے۔

عَتَبْتُ عَلی الدُّنیا بتقدیم جاهل   و تاخیر ذی علمٍ فقالت خُذِ العذرا

میں نے جاہل کو فوقیت دینے اور صاحب علم کو محروم رکھنے پر دنیا سے اظہار ناراضگی کیا، تو دنیا نے جواب دیا عذر سنو!

بنو الجهل أبنائی ، وکُلُّ فضیلة   فأبناؤها أبناءُ ضَرَّتِیَ الأخریٰ

جاہل میرے فرزند ہیں، ہر فضیلت اور کمال کے فرزند میری دوسری سوکن کے فرزند ہیں (۲۹)

کتاب کے نام کی تحقیق اور زمانۂ تالیف

یہ کتاب اپنے موضوع پر ایک نہایت اہم متن ہے۔کتاب کے نام کے بارے میں موجود عبارات کے درمیان خاصا اختلاف پایا جاتا ہے۔چنانچہ اس کتاب کے اکثر قلمی نسخوں کے شروع اور آخر میں اس کا نام الإحکام فی تمییز الفتاویٰ عن الأحکام وتصرُّفِ القاضی و الإمام لکھا ہوا ہے۔جبکہ امام قرافی کی معروف تصانیف الفروق(۳۰)،اور شرح تنقیح الفصول فی الأصول ص: ۱۹۶، الفصل السابع فی نقص الاجتهاد میں مکمل نام الإحکام فی الفرق بین الفتاویٰ والأحکام و تصرّف القاضی و الإمام موجود ہے۔(۳۱)

الفروق ہی میں کتاب کا نام الإحکام فی الفَرق بین الفتاویٰ والأحکام(۳۲)، نیز علامہ ابن فرحون کی دو کتابوں:

- الدیباج المُذھب فی معرفة أعیان علماء المَذھب (۳۳)
- تبصرة الحکام،(۳۴)

نیز علامہ طرابلسی کی کتاب مُعین الحکام،(۳۵) میں بھی کتاب کا نام اسی طرح مذکور ہے۔اور الفروق ہی میں اِس کتاب کا نام الإحکام فی الفتاویٰ والأحکام و تصرف القاضی والاِمام بھی ہے۔(۳۶) جب کہ مؤخر الذکر دونوں کتابوں تبصرة الحکام(۳۷) اور مُعین الحکام(۳۸)، میں الإحکام فی تمییز الفتاویٰ والأحکام بھی مذکور ہے۔اس کے علاوہ علامہ علیش کے فتاویٰ فتح العلی المالک،۱:۵۸ میں اس کا نام الإحکام فی تمییز الفُتیاعن الأحکام و تصرُّف القاضی والاِمام ہے۔(۳۹)

بظاہر مختلف کتابوں میں نام کا یہ فرق اس وجہ سے ہے کہ ان میں سے بیشتر نام حقیقی واصلی نام نہیں بلکہ کتاب کے اصلی نام کے لیے رموز واشارہ ہیں ۔اِن تمام ناموں میں صحیح، مناسب اور مکمل ترین وہ پہلا نام ہے جو کہ کتاب کے متفرق مطبوعہ نسخوں کے شروع اور اختتام میں موجود ہے۔اور اِن ناموں میں سے بھی سب سے زیادہ مکمل نام وہ ہے جو کہ ''دار الکتب المصریه'' میں موجود قلمی نسخہ میں ہے شیخ ابو غدّہ فرماتے ہیں کہ: میں نے اِس کتاب کے لئے اُسی نام:الإحکام فی تمییز الفتاویٰ عن الأحکام و تصَرّفات القاضی و الإمام کو بطور عنوان اختیار کیا ہے۔کیونکہ اس میں تصرفات جمع کا صیغہ استعمال ہوا ہے۔اور جو جامعیت و معنویت، یکسانیت اور حسن ترتیب تصرفات کے صیغہ میں پائی جاتی ہے یہ خصوصیات واحد کے صیغہ تصرف میں نہیں پائی جاتی۔

امام احمد بن یحییٰ وَنشَرِیشی نے بھی اپنی کتاب المِعیار المُعرِب ۶:۱۲ میں قرافی کی کتاب کا حوالہ دیتے ہوئے الإحکام فی تمییز الفتاویٰ عن الأحکام وتَصرّفِ القاضی والاِمام نقل کیا ہے۔علامہ قرافی نے بذات خود بھی الاحکام کے مقدمہ میں تصرف کے بجائے تصرفات کا صیغہ استعمال کیا ہے۔چنانچہ وہ لکھتے ہیں وقد وقع بینی و بین الفضلاء مباحثُ فی أمر الفرق بِین تصرُّفات الحُکّامِ و تصرُّفات الائمة

''میرے بعض فاضل ساتھیوں اور میرے درمیان فتویٰ اور فیصلہ میں فرق، قاضی اور حکمران کے اختیارات میں تمیز کے بارے میں اختلاف واقع ہوا تھا''۔

مقدمہ کے آخر میں لکھتے ہیں: **وَاُنبّه علیٰ غوامض تلک المواضع وفروعهافی الاَحکام والفتاویٰ وتصرّفات الائمة**، اِن مقامات کے دقیق نکات، قاضی کے اختیارات، احکام اور فتاویٰ سے متعلق مسائل پر روشنی ڈالنا چاہتا ہوں۔ علامہ قرافی کی اِن عبارات کو دیکھتے ہوئے اِس بات کو تقویت ملتی ہے کہ ''**تصرُّف الائمة**'' واحد کے صیغہ کی بہ نسبت ''**تصرفات الاَئمة**'' (جمع کا صیغہ) زیادہ مناسب اور صحیح ہے۔ (۴۰)

کتاب کا یہ نام اگر چہ طویل ہے لیکن اتنا طویل بھی نہیں جیسا کہ بعض اکابر علمائے مالکیہ اور علماء مراکش کی کتابوں کے طویل نام ہیں۔ اِس نام کا ایک ایک لفظ مستقل معنیٰ پر دلالت کرتا ہے جو کہ کسی اور لفظ سے ادا نہیں ہوسکتا۔

تاریخ تالیف

اس کتاب کی تاریخ تالیف متعین نہیں، لیکن یہ بات یقین سے کہی جا سکتی ہے کہ علامہ قرافیؒ نے اپنی کتاب **الفروق** کی تالیف **اَلإ حکام** کے بعد کی ہے۔ کیونکہ علامہ قرافیؒ نے **الفروق** میں جابجا **الاحکام** کا تذکرہ کرتے ہوئے اِس کی خوب تعریف وتوصیف کی ہے۔

علامہ قرافی **الفروق** میں لکھتے ہیں:

> میری ایک کتاب ہے جس کا نام میں نے **الإحکام فی تمییز الفتاویٰ عن الأحکام و تصَرّفات القاضی و الإمام** رکھا ہے۔ اس کتاب میں چالیس مسائل بیان کئے ہیں۔ جو ''الفروق'' کے اسرار ورموز کو جامع ہیں۔ اپنے فن کے اعتبار سے یہ ایک بہت ہی عمدہ، معیاری اور ایک مستقل کتاب ہے۔ یہاں اُس کے اعادہ کی ضرورت نہیں ہے جو چاہے اس کتاب کا مطالعہ کرلے یہ کتاب اپنے موضوع پر ایک عمدہ کتاب ہے اور اس فن کے بارے میں معلومات حاصل کرنے والوں کے لئے بہت زیادہ نفع بخش ہوگی۔ (۴۱)

علامہ قرافی الفروق، ہی میں ایک مقام پر لکھتے ہیں:

> کسی بھی فقیہ نے، مفتی اور حاکم کے فیصلہ میں فرق کو بہتر انداز میں بیان نہیں کیا، کیونکہ یہ بہت ہی خفیف و باریک فرق ہے۔ چنانچہ میں نے اپنی کتاب **الاحکام فی تمییز الفتاویٰ** میں یہ باریک فرق اچھی طرح واضح کر دیا ہے۔ نیز **الاحکام** میں چالیس مختلف مسائل ذکر کیے گئے ہیں جس سے یہ فرق خوب واضح ہو گیا ہے۔ جس شخص کو بھی اس بارے میں معلومات درکار ہوں وہ میری مذکورہ کتاب سے استفادہ کرے تو اُسے بہت مفید پائے گا۔ (۴۲)

علامہ قرافی کی کتاب **الفروق** کے مطبوعہ نسخوں میں الفروق کی تالیف مکمل ہونے کی تاریخ کا کہیں تذکرہ نہیں ملتا۔ البتہ علامہ قرافی اپنی کتاب شرح **تنقیح الفصول فی الاُصول** کے آخر میں لکھتے ہیں کہ میں اس کتاب کی تصنیف و تالیف سے بروز پیر ۹ شعبان، ۶۷۷ھ کو فارغ ہوا۔ اس سے بھی ظاہر ہوتا ہے کہ **الاحکام** کی تالیف ۶۷۷ھ سے پہلے ہوئی ہے۔ کیونکہ علامہ قرافیؒ کی تاریخ وفات ۶۸۴ھ ہے۔ (۴۳)

الاِحکام کی تدوین جدید میں شیخ عبدالفتاح ابوغدہ کا کردار

شیخ عبدالفتاح ابوغُدہ جو کہ معروف شامی الاصل حنفی فقیہ (م: ۹ شوال ۱۴۱۷ھ/ ۱۶ فروری ۱۹۹۷ء) تھے، اُنہوں نے علامہ قرافی کے حالات زندگی اور اُن کی کتاب **الاحکام** کے بارے میں ایک تفصیلی مقدمہ تحریر کیا ہے جس سے اِس کتاب کی افادیت میں کئی اضافہ ہو گیا ہے۔ ابوغدہ کی تحقیق اور تدوین حدیث سے متعلق چیدہ چیدہ نکات ملاحظہ ہوں:

شیخ ابوغدہؒ نے **الاحکام** کو مختلف خطی اور مطبوعہ نسخوں کے تقابل سے تدوین جدید کے ساتھ مرتب کیا ہے اور اِسے اپنے وقیع حواشی اور تعلیقات سے مزین کیا ہے۔ ان تعلیقات اور حواشی کی ضخامت اصل متن کے تقریباً نصف کے قریب ہے۔

شیخ ابوغدہؒ فرماتے ہیں:

الاحکام کی تحقیق اور تدوین جدید کے دوران کئی مقامات پر الاحکام اور الفروق کی اُن مباحث میں جو ان دونوں کتابوں میں تقریباً یکساں ہیں، اور جن میں قارئین کے لئے کوئی مفید مباحث ہیں، اُن کے درمیان ربط پیدا کرنے کی میں نے پوری کوشش کی ہے۔

- اکثر مواقع پر جہاں دونوں کتابوں کے مباحث میں مجھے یکسانیت نظر آئی میں نے اُن تمام مسائل کا حوالہ دیدیا، لیکن وہ مقامات جہاں میں نے محسوس کیا کہ قاری کے لیے اِس کا مزید مطالعہ مفید ثابت ہوگا تو میں نے ''الاحکام'' کے حاشیہ پر ''الفروق'' کی عبارات قارئین کے استفادہ کے لئے نقل کر دیے ہیں۔
- الاحکام کو مزید فائدہ مند اور معلومات افزا بنانے کے لئے قاضی ابن فرحون مالکیؒ (م:۷۹۹ھ) کی کتاب تبصرة الحكام فی أصول الأقضية ومناهج الأحكام اور قاضی علاء الدین طرابلسی حنفیؒ (م:۸۴۴ھ) کی کتاب مُعين الحكام فيما يتردد بين الخصمين من الأحكام سے بھی متعلقہ اقتباسات حاشیہ پر نقل کر دیے گئے ہیں۔
- محققین کے استفادہ کے لئے الاحکام میں موجود آیاتِ قرآنیہ اور احادیث نبویہ کی تخریج اصل مصادر سے کی ہے۔ صحت وسقم کے حوالے سے بعض احادیث پر کی گئی جرح کی بھی نشاندہی کردی ہے۔ اور الاحکام میں موجود شخصیات کے حالات زندگی کا تذکرہ کر دیا تاکہ قاری شخصیات کے علمی تشخص اور مقام کو پہچان سکے۔
- الاحکام کی عبارت میں اگر کوئی تحریف یا سقم نظر آیا تو حسب استطاعت اس کی اصلاح کردی ہے۔ اور بعض مفصل جملوں کی اختصار کے ساتھ آسان الفاظ میں تشریح بھی کردی گئی ہے۔

کتاب کے آخر میں آیات قرآنیہ، احادیث نبویہ، أعلام اور مآخذ ومصادر کا انڈکس اور اشاریہ دیدیا ہے

شیخ ابوغدہؒ لکھتے ہیں:

میں نے اس کتاب کو آسان اور عمدہ انداز میں پیش کرنے کی پوری کوشش کی ہے۔ میری

محنت قاری کے سامنے ہے۔ اللہ تعالیٰ سے دعا ہے کہ وہ اس کام کو محض اپنے فضل و کرم اور لطف و عنایت سے شرف قبولیت بخشے، اس کتاب کو مفید عام بنائے اور ہمیں اپنے دین اور شریعت مطہرہ کی خدمت کرنے کی توفیق عطا فرمائے، **فذلک الفضل العظیم.** (۴۴)

کتاب تصنیف کرنے کی وجہ

علامہ قرافی نے الإحکام کی تصنیف و تالیف میں عام طرز تحریر نہیں اپنایا، بلکہ علامہ قرافی نے اپنے ساتھیوں کے ساتھ ہونے والے مختلف مسائل سے متعلق چالیس سوالات کے جوابات اور تبادلہ خیال کو کتابی شکل میں قلمبند کیا ہے۔ علامہ قرافیؒ نے الإحکام کا مقدمہ خود تحریر کیا جس میں اُنہوں نے، کتاب لکھنے کی ضرورت و اہمیت، اہم نکات اور اہداف کو اور اپنے طرز تحریر کی وضاحت اِن الفاظ میں کرتے ہیں:

بسم اللہ الرحمن الرحیم

اللہ تعالیٰ سے عفو و درگذر کا طالب بندہ فقیر احمد بن ادریس مالکیؒ رقمطراز ہے، تمام تعریفیں تمام جہانوں کے بادشاہوں کے بادشاہِ حقیقی کے لئے کہ تمام دنیا اِسی کی عنایت و عطاء ہیں۔ وہ کریم اور بہت احسان کرنے والی ذات ہے اُن کا ہر فیصلہ عدل و احسان پر مبنی ہوتا ہے۔ اُسی نے صحیفے نازل فرمائے اور دنیا کے وسائل کو اپنی اعلیٰ ارفع نعمتوں کے حصول کے لیے مشروع قرار دیا، جس سے حق عیاں ہوا، عدل و انصاف کا بول بولا ہوا، ظلم و زیادتی ملیامیٹ ہوئی، وہی نیکیوں کو پروان چڑھاتا ہے اور سیئات کو مٹاتا ہے، وہ بڑے غلبہ والا بادشاہ ہے، بہت زیادہ عطا کرنے والا، پردہ پوشی کرنے اور مسلسل مغفرت کرنے والا ہے۔

درود و سلام کے تمام اچھے کلمات اللہ تعالیٰ کی مخلوق میں سے سب سے بہترین ذات کے لئے مختص ہیں جنہیں اللہ تعالیٰ نے بنو عدنان میں سے مبعوث فرمایا، جو سب سے زیادہ درست فیصلہ کرنے والے اور طاقتور و مضبوط امام ہیں، انسانوں اور جنوں کے لئے رسول اعظم ہیں، اور درود و سلام آپ کے صحابہ کرام، آپ کی ازواج مطہرات اور آپ کے انصار پر نازل ہو۔ اُس ذات برحق پر ایسا درود و سلام نازل ہو جو اُن کے لیے جنت کے اعلیٰ ترین مقامات پر فائز ہونے کا ذریعہ و وسیلہ بن جائے اور ہم آپ کی ذات ہی کے ذریعے اللہ تعالیٰ کی رضا حاصل کرتے ہیں۔

امابعد: کافی عرصہ سے میرے اور میرے بعض فُضلاء کے درمیان درج ذیل مسائل کے بارے میں بحث و مباحثہ چلا آ رہا ہے:

① اُس فتویٰ کی شرعی حیثیت کیا ہے ؟جس کے خلاف فریق مخالف کا فتویٰ موجود ہو

② ایسے حکم کی کیا حیثیت ہے؟ جس کے خلاف کوئی دوسرا حکم موجود نہ ہو؟

③ حُکام عدالت اور ائمہ یا سربراہان ریاست کے تصرفات کے دائرہ کار کیا ہے؟

④ اِس باب میں اختلاف ہے کہ آیا رمضان کے چاند کا ثبوت صرف ایک آدمی کی گواہی سے ثابت ہوجاتا ہے؟

⑤ پھر کیا ایک آدمی کے گواہی سے رمضان کا ثبوت اُس شخص کے حق میں بھی ہوگا؟ جس کا مسلک یہ ہے کہ رمضان کے چاند کے ثبوت کے لئے دو آدمیوں کی گواہی ضروری ہے۔ (یعنی جب تک دو آدمی رمضان کا چاند دیکھنے کی گواہی نہ دیں اُس وقت تک رمضان کا ثبوت نہیں ہوسکتا)

⑥ اسباب میں بھی اختلاف ہوسکتا ہے کہ یتیموں کے اموال میں سے اگر حاکم کچھ فروخت کردے تو کیا خرید وفروخت کے اس عقد کے صحیح ہونے کا حکم لگایا جاسکتا ہے؟ کوئی دوسرا شخص اس حکم کو کالعدم قرار دے سکتا ہے؟

⑦ جب کسی شخص کا عادل ہونا ثابت ہوجائے؟ تو کیا کوئی دوسرا شخص اس کی ثابت شدہ عدالت کو باطل و کالعدم قرار دے سکتا ہے؟ یا یہ ایک ایسا فیصلہ ہے جسے کالعدم قرار نہیں دیا جاسکتا؟ اور اِس طرح کے دیگر مسائل۔

اس کے علاوہ قاضی و حاکم کے اس فیصلہ کی حقیقت سے متعلق بھی جواب وسوال کا دور ہوا جسے تبدیل نہیں کیا جاسکتا، چنانچہ اس سوال کا جواب بڑی شرح وبسط کے ساتھ اسی کتاب میں دیا گیا ہے۔ جبکہ عموماً اس سوال کا جواب یہی دیا جاتا کہ فیصلہ تو واجب التعمیل اور لازمی ہوتا ہے جبکہ فتویٰ کی حیثیت تو صرف خبر کی ہوتی ہے۔

اس پر بھی یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ لازمی ہونے سے اگر حسی اور جسمانی طور پر لازم ہونا مراد ہے تو حاکم بھی بسا اوقات ظاہری اور حسی طور پر لازم نہیں کر سکتا، مثلاً وہ نظر بند اور قید وغیرہ، کرنے کے قابل نہیں ہوتا، لیکن اس کے باوجود حاکم کا فیصلہ حکم ہی کہلاتا ہے حالانکہ حاکم کا لزوم حسی تو حکم نہیں ہوتا۔ اور اگر اس سے مراد یہ ہے کہ حاکم اللہ تعالیٰ کے حکم کے بارے میں یہ اطلاع دیتا ہے کہ اللہ کا حکم واجب التعمیل ہوتا ہے تو فتویٰ کی بھی یہی حیثیت ہوتی ہے۔

بعض اوقات فیصلہ ہی اِس بات کا ہوتا ہے کہ فلاں چیز لازمی یا واجب التعمیل نہیں مثلاً حاکم کا کوئی ایسا حکم جس کے مطابق حاکم نے فیصلہ کیا اور اُس میں ایسا کوئی عنصر موجود نہیں جو کسی فعل کو لازمی قرار دے مثلاً کسی معاملہ میں یہ طے کرایا جائے کہ فلاں فعل یا امر مباح ہے، یا فلاں معاملہ میں متعلقہ فریق پر کوئی پابندی عائد نہیں کی جا سکتی۔ ظاہر ہے کہ ایسے فیصلہ میں نہ وجوب کا مفہوم پایا جاتا ہے اور نہ کسی چیز کے لازمی ہونے کا۔ اس سے یہ بات واضح ہوگئی کہ حکم کی تفسیر اور وضاحت واجب التعمیل ہونے کے لفظ کے ساتھ کرنا، حکم کی یہ جامع تعریف نہیں ہے۔

اس کے علاوہ حاکم کے حکم کے بارے میں یہ سوال بھی کیا جاتا ہے کہ حاکم کا حکم نفسانی ہے یا لسانی؟ کیا وہ خبر ہے یا انشاء؟ ان سوالات کا جواب کسی نے بھی عمدگی کے ساتھ نہیں دیا ان کے علاوہ اسی طرح کے اور بھی بہت سوالات زیر بحث لائے گئے ہیں۔

میرا ارادہ ہے کہ میری یہ کتاب اس طرح کے حل طلب مشکل مباحث پر مشتمل ہو اور اس کتاب میں سوالات کو اُسی انداز میں تحریر کروں گا جس طرح میرے اور ان حضرات کے درمیان بحث و مباحثہ ہوا تھا۔ ہر سوال کا جواب اِس کے فوراً بعد دیا گیا ہے۔ اس کے علاوہ احکام اور فتاویٰ کی فروعات کے بارے میں پیچیدہ اور مشکل مسائل کی توضیح پیش کی گئی ہے۔

میں نے اس کتاب کا نام **الإحکام فی تمییز الفتاویٰ عن الأحکام وتصرّفات القاضی و الإمام** رکھا ہے۔ اس کتاب کا موضوع گفتگو چالیس نکات ہیں جنہیں سوال اور جواب کی شکل میں بیان کیا گیا ہے۔ (۴۵)

الاحکام کی انفرادیت اور افادیت کا اندازہ اُن مسائل کو دیکھنے سے بآسانی لگایا جا سکتا ہے جنہیں علامہ قرافی نے موضوع بحث بنایا ہے۔ علامہ قرافی نے جن اہم موضوعات پر گفتگو کی ہے اُن میں سے چند ایک اِس طرح ہیں:

- حاکمِ عدالت کے فیصلے کی حقیقت
- انسانوں کے پاس فیصلہ کرنے کا اختیار، حاکم اور مفتی کا دائرہ کار،
- مفتی، قاضی اور سربراہِ مملکت کے اختیارات
- اِنشاء اور خبر میں فرق، اِنشاء، لُغت اور عرف کا حکم
- اجتہادی مسائل اور حاکم کا فیصلہ، اجماعی اور قابل قبول شرعی دلیل کی بنیاد پر فیصلہ کرنا
- اختلافی مسائل اور حاکم کا فیصلہ حاکم کے فیصلہ کو کالعدم قرار دینا
- حاکم کا ایسا فیصلہ جسے کالعدم قرار نہیں دیا جا سکتا
- حاکم کے حکم اور نذر میں فرق
- حاکم کے اجتہادی فیصلے اور فتویٰ کی حیثیت
- رسول اللہ ﷺ کے ارشادات کی مختلف حیثیتیں
- فتویٰ اور حکم میں فرق، قضاء اور افتاء میں فرق
- نبوت اور رسالت میں فرق، رسول اللہ کے مختلف مناصب
- رسول اللہ ﷺ کے تصرفات کی مختلف جہات رسول اللہ کے ارشادات بحیثیت حاکم، قاضی اور مفتی
- حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کا بنوحنیفہ کے قیدیوں سے سلوک
- حاکم کے فیصلہ کو کالعدم قرار دینے کی نوعیت
- کیا حاکم کے حکم کو مفتی کالعدم قرار دے سکتا ہے؟
- حاکم کے اُس فیصلہ کی حیثیت جو قواعد شرعیہ کے خلاف ہو حکم
- ثبوت اور نفاذ میں فرق

- حاکم کے اقرار اور اُس کے فیصلہ میں فرق
- شرعی سبب اور حاکم کا حکم
- وزارتوں اور سرکاری محکمہ جات کی پندرہ اقسام
- کیا قاضی اپنا فیصلہ کالعدم قرار دے سکتا ہے؟
- اُس فیصلہ کی شرعی حیثیت جس میں گواہان اپنی گواہی سے رجوع کرلیں
- حُکام کے ایسے تصرفات جنہیں کوئی دوسرا شخص کالعدم قرار دے سکتا ہے
- حکام کے تصرفات کی بیس قسمیں
- تقلید کی اہمیت وضرورت
- روایت اور شہادت کے درمیان فرق
- مفتوحہ زمینوں کے احکام
- فرائض کے تارک اور مختلف فیہ محرمات کے مرتکب کے احکام
- قاضی کے اُس فیصلہ کی حقیقت جو اجماع وغیرہ کے خلاف ہو
- عُرف وعادت کی بنیاد پر دیے گئے فتاویٰ کی حیثیت
- جب استفتاء کی عبارت ذو معنیٰ ہو تو مفتی کو کیا کرنا چاہئے:
- فقہی نصوص کے راوی کا معیار
- مشہور فقہی کتابوں کی بنیاد پر فتویٰ دینا غیر معروف فقہی کتابوں کی بنیاد پر دیئے گئے فتاویٰ حیثیت
- فتویٰ نویسی میں قلم کا استعمال
- جب ایک دارالافتاء میں کئی مفتی ہوں فتویٰ پر نظر ثانی کرنے کے اصول

- فتویٰ میں ''واللہ اعلم'' وغیرہ کلمات لکھنا:
- مبہم فتویٰ دینا: فتویٰ اور مفادِ عامّہ:
- فتویٰ اور تفصیلی دلائل:
- مختلف اقوال اور فتویٰ مفتی اور اظہارِ حق:

☆ **الإحكام فی تمییز الفتاویٰ عن الأحكام وتصرّفات القاضی و الإمام**، کا اردو ترجمہ جو کہ راقم نے کیا ہے ''مفتی، قاضی اور انتظامیہ کے دائرہ ہائے کار'' کے نام سے شریعہ اکیڈمی، بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی، اسلام آباد سے نومبر ۲۰۰۴ء شائع ہو چکا ہے۔ اَلإِ حکام کے ترجمہ کے بارے میں، پروفیسر ڈاکٹر محمد یوسف فاروقی، ڈائریکٹر جنرل شریعہ اکیڈمی، لکھتے ہیں:

> ''شریعہ اکیڈمی کے رفیق کار ڈاکٹر غلام یوسف صاحب فقہ اسلامی کے متخصص ہیں، علوم فقہ میں فتاویٰ اُن کی دلچسپی کا میدان رہا ہے، اُنہوں نے **الإحكام** کی مشکل اور فنی مباحث کو آسان اور رواں اردو زباں میں منتقل کیا ہے۔ اُمید ہے کہ **الإحكام** کا یہ ترجمہ علماء، قانون دان اور متخصصین فقہ کے لئے بہت مفید ثابت ہوگا اردو ادب میں یہ ترجمہ اِن شاءاللہ، ایک نیا اضافہ اور فقہ کا ایک ضروری ماخذ ثابت ہوگا''۔(۴۶)

علامہ قرافی کی تصانیف

علامہ قرافی کی تمام تصانیف زبان وبیان، بحث وتمحیص، تحقیق وتدقیق کے لحاظ سے منفرد ہیں اور علامہ قرافیؒ کا انوکھا اسلوبِ تالیف، انتخاب اور تحقیق، جمع وترتیب، منفرد اندازِ استنباط تمام کتب میں نمایاں اور ممتاز نظر آتا ہے۔ اُن کے قریبی ساتھی اور دور کے لوگ بھی اُن کی اِن صلاحیتوں کے زبردست معترف دکھائی دیتے ہیں۔ ''الفروق'' کے علاوہ اُن کی دیگر تصانیف نہ بھی ہوتیں تو یہ ایک کتاب ہی علم میں اُن کی علمی بزرگی اور شرافت پر بطورِ دلیل کافی تھی۔ اُن کی کتاب ''الفروق'' اپنی مثال آپ ہے اس کتاب میں حیرت انگیز عجیب وغریب اور ایسے

نادر نکات کو بیان کیا گیا ہے۔ جن کی نظیر نہ ان سے پہلے لوگوں کی تصانیف میں ملتی ہے اور نہ اُن کے بعد کے لوگوں میں۔ شمس الدین بن عدلان شافعیؒ فرماتے ہیں، علامہ قرافیؒ نے گیارہ ماہ کے قلیل عرصہ میں اٹھارہ مختلف علوم وفنون پر کتابیں تصنیف فرمائیں (۴۷)

مختلف علوم وفنون پر اِن کی تصانیف کی تعداد چوبیس کے قریب ہے جن میں سے چند ایک مطبوعہ، اور بقیہ غیر مطبوعہ ہیں:

۱ — الأجوبة الفاخرة عن الأسئلة الفاجرة فی الرد علی النصاریٰ و الیهود. مطبوعہ

۲ — الأجوبة عن الأسئلة الواردة علیٰ خطب ابن نُباتة.

۳ — الاحتمالات المرجوحة.

۴ — الإحکام فی تمییز الفتاویٰ عن الأحکام وتصرّفات القاضی و الإمام ،

۵ — ادلة الوَحدَانیة فی الرد علی النصرانیة.

۶ — الاستبصار فیما لا یُدرک بالأبصار (۴۸)

۷ — الاستغناء فی أحکام الاستثناء . مطبوعہ

۸ — الأمنیَّة فی إدراک النیَّة.

۹ — الانتقاد فی الاعتقاد.

۱۰ — البارز للکفاح فی المیدان.

۱۱ — البیان فی تعلیق الأیمان.

۱۲ — التعلیقات علی المنتخب.

۱۳ — تنقیح الفصول فی الأصول. مطبوعہ

۱۴ـ الذخيرة في الفقه المالكي. دس جلدوں میں متعدد بار شائع ہوچکی ہے۔

۱۵ـ شرح الأربعين في أصول الدين للفخر الرازي.

۱۶ـ شرح المهذب للبَرْذعي المالكي.

۱۷ـ شرح الجَلّاب.

۱۸ـ شرح تنقيح الفصول. مطبوعہ

۱۹ـ العِقد المنظوم في الخصوص والعموم في الأصول.

۲۰ـ الفروق (أنوار البروق في أنواء الفروق) چار جلدوں میں متعدد بار شائع ہوچکی ہے۔

۲۱ـ المنجيات و الموبقات في الأدعية وما يجوز منها وما يُكره و ما يَحرُم.

۲۲ـ المَناظر، في الرياضيات.

۲۳ـ نفائس الأصول في شرح المحصول. ۹ جلدوں میں متعدد بار شائع ہوچکی ہے۔

۲۴ـ اليواقيت في أحكام الموقيت. (۴۹)

علامہ قرافیؒ ساری زندگی طلبہ، علماء اور عوام کی علمی پیاس بجھاتے رہے اور اُنہیں اپنے علوم وفنون سے سیراب کرتے رہے۔ علامہ قرافیؒ کی وفات جمادی الاخر ۶۸۴ھ کو ہوئی اور قرافہ ہی میں اُن کی تدفین عمل میں لائی گئی۔ اللہ تعالیٰ اُن کو جنت میں جگہ عطا فرمائے اور اُن کی قبر کو رحمت کے نور سے منور فرمائے آمین۔ (۵۰)

حواشی وتعلیقات

(۱) کحالہ،محمد رضا،معجم المؤلفین،تراجم مصنفین الکتب العربیۃ،۱:۱۵۸-۱۵۹،مکتبہ المثنی،داراحیاء التراث العربی،بیروت س ن۔

(۲) شیخ عبدالفتاح ابوغدہؒ،مقدمہ: الاحکام فی تمییز الفتاویٰ عن الاحکام و تصرفات القاضی و الامام،ص:۲۱، مکتب المطبوعات الاسلامیۃ حلب،۱۴۱۶ھ/۱۹۹۵ء

(ii) ابن فرحون مالکی، قاضی ابراھیم بن نور الدین،الدیباج المُذھب فی معرفۃ أعیان علماء المَذھب ص:۱۲۸،دارالکتب العلمیۃ،بیروت،۱۹۹۶ء۔

(iii) حاجی خلیفہ،مصطفیٰ بن عبداللہ،کشف الظُّنون عن اسامی الکُتُبِ و الفُنون،۵:۸۲-۸۴، دار إحیاء التراث العربی بیروت ،۱۹۸۱ء۔

(۳) الدیباج المُذَھب،ص:۱۲۹۔

(ii) جمال الدین یوسف بن تغری،اتا بکی، المنھل الصافی والمستوفی بعد الوافی،۱:۲۱۵،ترجمہ نمبر۱۲۱، مطبعۃ دارالکتب المصریۃ،قاہرہ،۱۹۵۶ء۔

(iii) مرزامحمد باقر موسوی،اصبہانی،روضات االجنات ،فی احوال العلماء والسادات،۱:۳۳۶،ترجمہ رقم:۱۱۸،مکتبہ اسماعیلیان،تہران،۱۳۹۰ھ۔

(۴) شیخ عبدالفتاح ابوغدہؒ،مقدمہ: الاحکام ص:۲۱-۲۲۔

(۵) الدیباج المُذھب فی معرفۃ أعیان علماء المَذھب،ص:۱۲۸۔

۲- ابو اسحاق أحمد عبد الرحمٰن،مقدمۃ التحقیق،الذخیرۃ فی فروع المالکیۃ، للقرافی،۱:۵،دارالکتب العلمیۃ ، بیروت،۲۰۰۱ء۔

(۶) الدیباج المُذھب فی معرفۃ أعیان علماء المَذھب،ص:۱۲۸۔

(۷) قرافی ،شہاب الدین ابوالعباس احمد بن ادریس مصری مالکی ،الفروق،أنوار البروق فی أنواء الفروق،۲:۱۵۷،فرق نمبر: ۹۵،دارالکتب العلمیۃ ،بیروت،سن ندار۔

(۸) الفروق،۴:۲۵۱،فرق نمبر:۲۶۹۔

(۹) الديباج المُذهب في معرفة أعيان علماء المَذهب،ص:۱۲۹۔

(۱۰) الفروق، ۴:۲۰۸،فرق نمبر:۲۵۴۔

(۱۱) الفروق، ۴:۲۲۴،فرق نمبر:۲۵۷۔

(۱۲) شیخ عبدالفتاح ابوغدہؒ،مقدمہ: الاحکام،ص:۲۳۔

(۱۳) الفروق، ۴:۲۶۴،فرق نمبر:۲۷۲۔

(۱۴) شیخ عبدالفتاح ابوغدہؒ،مقدمہ: الاحکام،ص:۲۳۔

(۱۵) الفروق،۱:۷۶،فرق نمبر:۳۔

(۱۶) الفروق،۱:۷۶،فرق نمبر:۳۔

(۱۷) شیخ عبدالفتاح ابوغدہؒ،مقدمہ: الاحکام،ص:۲۳۔

(۱۸) الفروق،۱:۷۶،فرق نمبر:نمبر۳۔

(۱۹) بخاری،ابوعبداللہ محمد بن اسماعیل،صحیح ا لبخاری ، کتاب الادب،باب المدارۃ مع الناس، رقم : ۵۶۶۲، قدیمی کتب خانہ کراچی،۱۹۶۱ء

(۲۰) الاسراء،۱۷:۸۵۔

(۲۱) طہٰ،۲۰:۱۱۴۔

(۲۳) شیخ عبدالفتاح ابوغدہؒ،مقدمہ: الاحکام،ص:۲۴۔

(۲۴) شیخ جلال الدین السیوطی شافعی،حسن المحاضرۃ فی تاریخ المصر والقاہر،''ذکر من کان من الأئمۃ المجتھدین'' ۱:۱۷۲،مطبعہ ادارۃ الوطن،قاہرۃ،مصر،۱۲۹۹ھ۔

(۲۵) الدیباج المُذَھب،ص:۱۲۹۔

(ii) شیخ جلال الدین السیوطی شافعی،حسن المحاضرۃ فی تاریخ المصر والقاہر،''ذکر من کان من الأئمۃ المجتھدین'' ۱:۱۷۲،مطبعہ ادارۃ الوطن،قاہرۃ،مصر،۱۲۹۹ھ۔

(iii) مرزا محمد باقر موسوی،اصبہانی،روضات ا الجنات ،فی احوال العلماء والسادات ،۱:۳۳۶،ترجمہ رقم:۱۱۸، مکتبہ اسماعیلیان،تہران،۱۳۹۰ھ۔

(۲۶) شہاب الدین ابو العباس احمد بن ادریس قرافی، نفائس الاُصول، فی شرح المحصول، ۱: ۴۴۰، مکتبہ نزار مصطفیٰ الباز، مکۃ المکرمۃ، الریاض، ۱۹۹۷ء۔

(۲۷) ملک کامل سے ابو المعانی، ناصر الدین مراد محمد بن محمد ملک کامل، ہیں اِن کا تعلق سلاطین ایوبیہ سے تھا، عربی ادب، شعر شاعر سے سے لگاؤ تھا، اِن کی پیدائش مصر میں، (۵۷۶ھ) ہوئی، اپنے والد کی وفات کے بعد مصر اور شام کے بعض علاقوں پر مستقل طور پر حکمرانی کی، اِن کی وفات ۶۳۵ھ میں ہوئی۔ عادل احمد عبد الموجود، علی محمد معوض، حاشیہ نمبر: ۱، نفائس الاُصول، فی شرح المحصول، ۱: ۴۴۱، مکتبہ نزار مصطفیٰ الباز، مکۃ المکرمۃ، الریاض، ۱۹۹۷ء۔

(۲۸) شہاب الدین ابو العباس احمد بن ادریس قرافی، نفائس الاُصول، فی شرح المحصول، ۱: ۴۴۱، مکتبہ نزار مصطفیٰ الباز، مکۃ المکرمۃ، الریاض، ۱۹۹۷ء۔

(ii) علامہ احمد تیمور پاشا نے بھی یہ واقعہ (کتاب احمد تیمور پاشا، التصویر عند العرب، ص: ۱۰۴،۹۷، مطبعہ لجنۃ التالیف والترجمۃ والنشر، القاہرۃ، ۱۹۴۲ء) ابن طولون کے حوالے سے نقل کیا ہے۔

☆ مزید تفصیل کے لیے دیکھئے: استاذ عبد المجید وافی کا تحقیقی اور طویل مقالہ جو کہ ''علماء فنّانون: امام قرافی'' کے عنوان سے '' مجلۃ الوعی الاسلامی '' کے شمارہ نمبر: ۴۰، ۱۳۸۸ھ/۱۹۶۸ء ص: ۵۴-۵۹، وزارۃ اوقاف کویت، سے شائع ہوا۔

(۲۹) الدیباج المُذْھَب، ص: ۱۳۰۔

(۳۰) الفروق، ۱: ۳، ۵۱: ۲، ۱۰۴، فرق نمبر: ۷۷؛ ۴: ۶، فرق نمبر: ۱۰۳۔

(۳۱) شیخ عبد الفتاح ابو غدہؒ، مقدمہ: الاحکام، ص: ۱۷۔

(۳۲) ۲: ۱۰۶ فرق نمبر: ۷۸؛ ۴: ۴۸، فرق نمبر: ۲۲۳۔

(۳۳) الدیباج المُذھب فی معرفۃ أعیان علماء المَذھب، ص: ۱۲۹۔

(۳۴) تبصرۃ الحکام ابن الفرحون، برہان الدین ابو الوفاء ابراہیم بن شمس الدین عبد اللہ، تبصرۃ الحکام فی أصول الأقضیۃ ومناھج الأحکام، ۱: ۱۶؛ ۲: ۶۰، دار الکتب العلمیۃ، بیروت، ۱۳۰۱ھ۔

(۳۵) علاء الدین ابو الحسن علی بن خلیل طرابلسی، حنفی، معین الحکام، فیما یتردد بین الخصمین من الحکام، ص: ۱۲۶، مکتبہ مصطفیٰ البابی الحلبی، قاہرہ، مصر، ۱۳۹۳ھ/۱۹۷۳ء

(۳۶) الفروق، ۴: ۵۴، فرق نمبر: ۲۲۵۔

(۳۷) تبصرۃ الحکام، ۱: ۵۶، ۵۸، ۲۷۱۔

(۳۸) مُعین الحکام(۷)ص:۲۷

(۳۹) شیخ عبدالفتاح ابوغدہؒ،مقدمہ: الاحکام،ص:۱۷۔

(۴۰) شیخ عبدالفتاح ابوغدہؒ،مقدمہ: الاحکام،ص:۱۸۔

(۴۱) الفروق،۱:۵۱؛۲:۱۰۴-۱۰۵؛۴:۶-۷

(۴۲) الفروق،۲:۱۰۶،رقم نمبر:۷۸۔

(۴۳) شیخ عبدالفتاح ابوغدہؒ،مقدمہ: الاحکام،ص:۱۹۔

(۴۴) شیخ عبدالفتاح ابوغدہؒ،مقدمہ: الاحکام،ص:۱۹-۲۰۔

(۴۵) الإحکام ص:۳۰-۳۲۔

(۴۶) الإحکام، ''مفتی، قاضی اور انتظامیہ کے دائرہ ہائے کار'' ص:۱۰، شریعہ اکیڈمی، بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی، اسلام آباد سے نومبر،۲۰۰۴۔

(۴۷) الدیباج المُذْھَب،ص:۱۲۹۔

(۴۸) یہ کتاب علم کلام کے موضوع پر ہے، اِس کتاب کا ایک قلمی نسخہ، مکتبہ أسدی أفندی، استنبول میں نمبر ۱۲۷۰ کے ذیل میں موجود ہے۔

(۴۹) الدیباج المُذْھَب،ص:۱۲۹۔

(ii) کشف الظُون عن اسامی الکُتُبِ و الفُنون،۵:۸۲-۸۴۔

(iii) معجم المؤلفین،تراجم مصنفین الکتب العربیۃ،۱:۱۵۸-۱۵۹۔

(iv) جمال الدین یوسف بن تُغری،اتابکی،المنہل الصافی والمستوفی بعد الوافی،۱:۲۱۵،ترجمہ رقم ۱۲۱، مطبعۃ دارالکتب المصریۃ،قاہرہ،۱۹۵۶ء

(v) حسن المحاضرۃ فی تاریخ المصر والقاہر،ذکر من کان من الأئمۃ المجتہدین،۱:۱۷۳۔

(۵۰) الدیباج المُذْھَب،ص:۱۲۹۔

حسین بن منصور حلاجؒ احوال و آثار

* راشد حمید

ابوعبداللہ ابوالمغیث الحسین بن منصور حلاجؒ (۲۴۴ھ ۸۵۷ء) طور نزد بیضا (فارس) میں پیدا ہوئے۔ یہ وہی بیضا ہے جہاں عربی نحو کے امام سیبویہ اور مفسر قرآن بیضاوی بھی پیدا ہوئے۔ دادا کا نام محمی تھا اور وہ مجوسی تھے۔ والد کا نام منصور تھا اور اس خاندان میں اسلام قبول کرنے والے پہلے بزرگ تھے۔ یہ بھی کہا جاتا ہے کہ حسین بن منصور حلاجؒ ایک صحابی حضرت ابوایوب انصاریؓ کی اولاد میں سے ہیں مگر یہ بات قیاس کے خلاف ہے۔

علامہ سید سلیمان ندوی رقم طراز ہیں:

عمر یست کہ افسانۂ منصور کہن شد
من از سر نو جلوہ دہم دار و رسن را

اگر یہ سچ ہے کہ بیٹے سے باپ کا نام روشن ہوتا ہے تو ہمارے نزدیک حسین حلاج سے بڑھ کر دنیا میں کوئی سپوت پیدا نہ ہوا ہوگا، حلاج کا اصل نام حسین شاید ہی کوئی جانتا ہو لیکن منصور کے نام سے کوئی ناواقف نہ ہوگا حالاں کہ منصور اس کا نہیں اس کے باپ کا اور حسین خود اس کا نام ہے لیکن اب سب لوگ اس کو منصور ہی کہتے ہیں۔" (۱)

حسین بن منصور حلاجؒ بچپن میں اپنے باپ کے ساتھ واسط (کوفہ اور بصرہ کے نزدیک) چلے گئے اور وہیں نشو ونما پائی۔ بارہ سال کی عمر میں مدرسہ دارالحفاظ سے قرآن حفظ کر لیا۔ عمر سولہ سال ہوئی ہوگی (۲۶۰ھ) تستر (اہواز) منتقل ہوئے جہاں سہل بن عبداللہ تستریؒ (حلاج کے سب سے پہلے پیر طریقت)، ابوالحسین نوریؒ اور عمرو بن عثمان المکیؒ سے علوم متداولہ کی تحصیل اور اکتساب فیض کیا۔ بغداد گئے اور وہاں حضرت جنید بغدادیؒ کے حلقۂ ارادت میں شامل ہوئے۔ ۲۸۴ھ تک اپنے زمانے کے نامور صوفیائے عظام و علمائے کرام کی صحبت میں رہے اور

* لیکچرار گورنمنٹ کالج ٹیکسلا۔

فیض یاب ہوتے رہے۔ یہی وہ زمانہ ہے جب انہوں نے مقامات سلوک طے کیے، مگر بغیر شیخ کی اجازت کے مطالعے اور کسب فیض کا سلسلہ جاری رکھا لہذا شیخ کی طرف سے ناراضگی کا سامنا بھی کرنا پڑا۔

انیس برس کے تھے کہ حضرت ابو یعقوب الاقطعؒ کی صاحب زادی ام الحسین سے شادی کی۔ حسین بن منصور حلاجؒ نے صرف ایک شادی کی اور اس میں سے تین بیٹے عبداللہ، سلمان، احمد اور ایک بیٹی پیدا ہوئی۔ عمرو بن عثمان المکیؒ اور ابو یعقوب الاقطعؒ کے درمیان شدید منافرت کی کیفیت کے سبب حضرت حسین بن منصور حلاجؒ خسر اور مرشد کے درمیان پستے رہے اور ایک مرحلے پر تو حضرت جنید بغدادیؒ سے اس سلسلے میں شکایت بھی کی۔ حضرت جنید بغدادیؒ نے انہیں حوصلے اور صبر کی تلقین کرتے ہوئے دونوں بزرگوں کے ساتھ حسن سلوک کا معاملہ کرنے کو کہا۔ آپ حالات کا مقابلہ کرتے رہے۔ اس دوران ۲۷۰ھ میں آپ حج کے لیے مکہ مکرمہ تشریف لے گئے۔ کم و بیش دو سال وہاں قیام کے بعد چند فقرا کے ہمراہ خوزستان قیام کرتے ہوئے بغداد روانہ ہوئے۔ حضرت بغدادیؒ کی خدمت میں حاضر ہوئے مگر انہوں نے حسین بن منصور حلاجؒ کے کسی بھی سوال کا جواب دینے سے گریز کیا اور بے نیازی کا سلوک روا رکھا۔ کچھ بدخواہ بھی آپ کے خلاف کمربستہ ہوگئے۔ اس صورت حال سے بے زار ہو کر حضرت حسین بن منصور حلاجؒ دوبارہ تستر تشریف لے گئے۔ وہاں ایک برس قیام کا عرصہ بہت ہنگامہ خیز رہا۔ ایک طرف تو آپ مرجع خاص و عام بنے رہے مگر دوسری طرف بعض حاسدوں کی کارروائیاں تیز تر ہوتی گئیں۔ آپ بہ مشکل خاندان کو تستر سے بغداد لانے میں کامیاب ہوئے۔ اس ساری صورت حال نے اس قدر پریشان کیا کہ حسین بن منصور حلاجؒ نے تنگ آ کر تجرد اختیار کر لیا۔ آپ اس عرصے میں کبھی صوفیانہ خرقہ چھوڑ کر دنیا داروں کا لباس زیب تن کر لیتے، کبھی پھر مختصران سلا لباس پہننا شروع کر دیتے۔ ۲۹۱ھ میں آپ نے مریدوں کے ہم راہ دوسرا حج کیا۔ واپسی پر آپ نے اب ملکوں ملکوں تبلیغ کے لیے گھومنا شروع کر دیا۔ ایران، خراسان، اہواز، ماوراالنہر، ترکستان، ہندوستان، چین میں دعوت و تبلیغ کا کام کرتے رہے۔ آپ نے اس دورے میں سندھ اور کشمیر میں بھی تبلیغ کا کام کیا۔ جب بھی بیوی بچوں سے جدا ہوتے تو انہیں اپنے برادر نسبتی (سالے) کے حوالے کر کے جاتے۔

کبھی دنیاداروں کی صحبت اختیار کرتے، کبھی فقراء کا رنگ ڈھنگ اختیار کر لیتے۔ اس زمانے میں بے پناہ مقبولیت پائی، کشف و کرامات میں طاق ہوگئے۔ ہندوستان کے لوگ انہیں ابوالمغیث، چین اور ترکستان والے

مقیت' خراسان کے عوام ممیز' فارس کے عوام ابوعبداللہ زاہد' خوزستان والے شیخ حلاج الاسرار' بغداد کے لوگ مصطلم اور بصرہ کے لوگ انہیں محیّر کہتے تھے۔ ان حقائق کا پتا ان خطوط سے چلتا ہے جو مختلف علاقوں سے حضرت حسین بن منصور حلاجؒ کے نام آتے رہتے تھے۔ حسین بن منصور حلاجؒ نے بیضا' واسط' تستر' بصرہ' بغداد' نہاوند' ہمدان' رے' اصفہان' قم' نیشاپور' ہرات' مرو' بلخ' طالقان' بخارا' سمرقند' منصورہ' ملتان اور کشمیر میں کہیں طویل اور کہیں مختصر قیام کیا۔ اس عرصے میں آپ نے دوسرے مذاہب کا مطالعہ کیا اور ان کی معاشرت وتہذیب سے آگاہی بھی حاصل کی۔ یہ وہ زمانہ ہے جب جگہ جگہ آپ کے معتقد پیدا ہو گئے اور سرکار آپ سے خائف ہونا شروع ہو گئی۔ آپ حج کی غرض سے تیسری مرتبہ ۲۹۴ھ میں مکہ مکرمہ تشریف لے گئے تو دو برس تک وہیں مقیم رہے۔ ۲۹۶ھ میں مکہ سے واپس بغداد پہنچے تو مکمل طور پر باطنی تبدیلی کی گرفت میں تھے اور بڑی تعداد میں لوگ آپ سے اکتساب فیض کے لیے نسبت جوڑ رہے تھے۔ آپ نے تبلیغ دین کا فرض ادا کرتے ہوئے کشف وکرامات کے مظاہروں سے کام لیا اور یہ سلسلہ اس قدر طول پکڑ گیا کہ مخالفین نے آپ کے خلاف پراپیگنڈا زوروشور سے شروع کر دیا۔ سرکاری عہدے داروں میں آپ کی کرامات کا چرچا ۲۹۷ھ میں پہلی مرتبہ ہوا اور ابن داؤد اصفہانی الظاہری کے فتوئے پر دبری کے مقام سے گرفتار کر لیا گیا۔ آپ ایک سال بعد سرکاری قید سے فرار ہونے میں کامیاب ہو گئے۔

وباس نامی غلام کی مخبری پر حسین بن منصور حلاجؒ دوسری مرتبہ عراق کے علاقے سوس کے مقام سے ۳۰۱ھ میں گرفتار کر کے بغداد روانہ کر دیے گئے۔ واضح رہے کہ ۳۰۱ھ سے لے کر ۳۱۰ھ تک فتنوں کے عروج کا زمانہ تھا اور عباسی خلیفہ مقتدر باللہ بس نام ہی کا مقتدر تھا۔ طوائف الملو کی کا دوردورہ تھا۔ وزیر اور مشیر اپنے اپنے گروہ بنا کر خلیفہ پر زیادہ سے زیادہ اثر انداز ہونے کی کوشش کر رہے تھے۔ مالیہ اور خراج کی وصولی میں بے پناہ سختی کی جا رہی تھی اور دوسری طرف بھوک کا عالم یہ تھا کہ تنگ آ کر لوگوں نے بصرہ اور موصل کے گودام لوٹ لیے تھے۔

حامد بن عباس' جو کہ وزیر اعظم کی حیثیت رکھتا تھا' حسین بن منصور حلاجؒ کے خلاف تھا۔ اس نے مقتدر باللہ سے مطالبہ کیا کہ حلاجؒ اور ان کے حواری میرے حوالے کر دیں۔ مقتدر نے مطالبہ تسلیم کر لیا مگر دربان' جو کہ حلاجؒ کا معتقد تھا' حائل ہوا۔ حامد بن عباس مُصر رہا کہ حلاجؒ اور حواری اس کے حوالے کر دیے جائیں۔ بالآخر خلیفہ مقتدر باللہ نے حامد بن عباس کا مطالبہ تسلیم کر لیا۔

اسلامی حکومت میں دو اہم ترین عہدوں وزارت اور حجابت میں سے حاجب نصر، حلاجؒ کا معتقد تھا۔ اس نے بھرپور کوشش کی کہ انہیں سزا نہ دی جائے مگر وزیر حامد روزانہ حلاجؒ کو دربار میں بلاتا اور کوشش کرتا کہ وہ کوئی ایسی بات کریں جس پر موت کی تعزیر جلد سے جلد دی جا سکے۔ یہ معاملہ اس قدر طول پکڑ گیا کہ مجذوب الحال درویش اور خدا رسیدہ صوفی حلاجؒ آٹھ سال، آٹھ ماہ اور آٹھ دن قید میں رہے۔

یہ سارا عرصہ اس کش مکش میں گزرا کہ حسین بن منصور حلاجؒ کے حامیوں اور مخالفین کے درمیان کھینچا تانی کا سلسلہ چلتا رہا۔ خلیفہ مقتدر باللہ کی ماں، بعض وزرا اور سرکاری اہل کار بھی حلاجؒ کی حمایت کر رہے تھے۔ جب کہ بعض شیعہ وزرا (شلمغانی اور ابو سہل نوبختی) سرکاری اہل کاروں اور وزیر حامد بن عباس کے سامنے کسی کی دال نہیں گلی، حالاں کہ جتنے بھی الزامات عاید کیے گئے، وہ سب کے سب غلط تھے۔ انا الحق کا نعرہ ذہن میں رکھیے اور بایزید بسطامیؒ ابوسعید ابوالخیرؒ ابوبکر شبلیؒ اور ملا بدخشی کے ثابت شدہ قابل اعتراض اقوال و نظریات پر نظر دوڑایئے، یہ حقیقت کھل کر سامنے آتی ہے کہ حسین بن منصور حلاجؒ صرف اور صرف حکمرانوں کے سیاسی خوف کی بھینٹ چڑھے۔ حکیم سید امین الدین احمد قادری خوشحالیؒ لکھتے ہیں:

> ''(۱) ابن منصور حلاجؒ نے انا الحق کہہ دیا' (۲) بایزید بسطامیؒ نے سبحانی ما اعظم شانی پکارا' (۳) خواجہ شمس تبریزیؒ نے قم باذنی کا دعویٰ کیا (۴) اور ایک شخص نے لیس فی جُبتّی سوی اللہ اور انا ھو و ھو انا کا اعلان کیا (۵) حضرت شبلیؒ نے ڈاڑھی کو نورہ لگایا، اشرفیوں کی تھیلی دریائے دجلہ میں پھینک دی اور نئے کپڑے تار تار کر دیے (۶) حضرت ابوحمزہ خراسانیؒ نے کنویں میں گر کر کسی کو استعانت کے لیے نہ پکارا (۷) اور حضرت ذوالنون مصریؒ نے مقام مہلک کو اپنی رہائش گاہ کے لیے اختیار کر لیا (۸) شیخ ابوالحسن نوریؒ مقتل میں خود بہ خود پہنچ گئے۔ غرضیکہ اس قسم کے ہزاروں واقعات و معاملات ان بزرگان طریقت سے عالم سکر و حال میں رونما ہوتے رہے ہیں اور ان پر ان کا ضبط و اختیار نہیں تھا۔ ایسے واقعہ پر صوفیہ و فقہا دونوں برابر ہیں۔'' (۲)

حسین بن منصور حلاجؒ مختلف جیلوں میں قید رہے اور ان پر بے تحاشا الزامات عاید کیے گئے، مثلاً:

ا۔ مثل قرآن بنانے کا دعویٰ۔
۲۔ خط کی کفریہ ابتدا۔
۳۔ مہدویت کا دعویٰ۔
۴۔ انا الحق کہہ کر خدائی کا دعویٰ۔
۵۔ سحر کی تعلیم۔
۶۔ حج کرنے کا غلط طریقہ بتانا۔
۷۔ حلول کے قائل۔
۸۔ مریدوں کا حلاج کو خدا کہنا۔
۹۔ تھے کچھ، بنتے کچھ تھے۔
۱۰۔ اسلامی عبادات کے مفہوم میں تبدیلی۔
۱۱۔ کفریہ اشعار۔
۱۲۔ دوبارہ زندہ ہو جانے کا دعویٰ۔

حسین بن منصور حلاجؒ پر فرد جرم عاید کرتے وقت اور بعد میں جب بھی محولہ بالا الزامات کے بارے میں استفسار کیا گیا تو آپ نے اس کے جواب میں بار بار فرمایا:

> ''میری پیٹھ مضبوط ہے۔ میرا خون حرام ہے۔ عقیدتاً میں مسلمان ہوں۔ مذہباً سنی ہوں اور تفصیل یہ کہ ابوبکر، عمر، عثمان، علی، طلحہ، زبیر، سعد، سعید عبدالرحمان بن عوف اور ابوعبیدہ بن جراح ؓ کا قائل ہوں''۔ (۳)

یہ حقیقت ہے کہ حلاجؒ شرعی حدود و قیود پر کاربند تھے، صوم و صلوٰۃ کے پابند اور نوافل کثرت سے ادا کرتے رہتے تھے۔ ایک ہزار رکعت نفل روزانہ ادا کرتے تھے اور بیڑیوں کے ہوتے ہوئے بھی اس ریاضت کا معمول قائم رہا، کھانا پینا بالکل برائے نام تھا۔ عشق الٰہی کے بغیر یہ عمل کب ممکن ہے؟ آپ نے ۳۰۴ھ میں طاسین الازل بھی جیل میں تخلیق کی۔

حامد بن عباس ہر صورت حلاجؒ کو سزائے موت دلوانے کا تہیہ کر چکا تھا، حالاں کہ شافعی اور حنفی قاضیوں نے ان کے خلاف فیصلہ دینے سے انکار کر دیا تھا۔ حنفی قاضی کے معاون قاضی ابوبکر عمر نے قاضی کی کرسی پر خلاف روایت بیٹھ کر حامد بن عباس کی خواہش پوری کی اور سزائے موت کے لیے لکھے گئے فتوے پر چوراسی علما کے دست خط بھی ثبت کرا لیے۔ اس موقع پر حامد، قاضی کے ساتھ انتہائی سختی سے پیش آیا تاکہ وہ قتل کے حکم پر کسی نہ کسی طرح دست خط

کردے۔ یہاں یہ بات بھی دل چسپی سے خالی نہ ہوگی کہ حضرت جنید بغدادیؒ سے قتل کے فتوے پر دست خط کرانے کا دعوٰی غلط ہے، کیوں کہ آپ تو ۲۹۷ھ میں رحلت فرما چکے تھے اور فردِ جرم ۳۰۹ھ میں عاید ہوئی۔

حلاجؒ اس موقعے پر بھی اپنا عقیدہ اور شرعی حدود مسلسل بیان کرتے رہے، مگر کسی نے ایک نہ سنی اور عدالت برخاست ہوگئی۔ حامد بن عباسؒ نے توثیق کے لیے فیصلہ فوری طور پر خلیفہ مقتدر باللہ کے پاس بھجوایا مگر دو دن تک اس کا جواب موصول نہ ہوسکا۔ کہا جاتا ہے کہ خلیفہ نے فیصلہ منسوخ کرنے کے احکامات جاری کردیے تھے کیوں کہ خلیفہ کی ماں اور حاجب نصر مسلسل اسے فیصلہ منسوخ کرنے کی ترغیب دیتے رہے۔ تیسرے روز وزیر حامد بن عباس نے ایک دعوت میں موقع پاکر خلیفہ سے فیصلے کی توثیق کرالی۔ اسے بتایا کہ حلاجؒ زیادہ دیر زندہ رہا تو حکومت عوامی غیظ و غضب کے سامنے زیادہ دیر ٹھہر نہیں سکے گی۔

یہ سارا عدالتی عمل اور سازش سے عبارت جلد بازی، زبانِ حال سے پکار پکار کر کہہ رہی ہے کہ شرعی، قانونی اور اخلاقی طور پر کوئی جواز بھی پورا نہیں کیا گیا۔ مخالفین' حسین بن منصور حلاجؒ کی گردن بہ ہر صورت مارنے کا تہیہ کیے ہوئے تھے۔

خلیفہ سے توثیق حاصل کرنے کے بعد حامد نے فوراً عمل درآمد کے لیے تگ و دو شروع کردی اور سزائے موت کے لیے منگل، ۲۴۔ ذیقعد ۳۰۹ھ (۲۶۔ مارچ ۹۲۲ء) کی صبح مقرر کردی۔ دریائے فرات کے کنارے باب خراساں پولیس چوکی کے سامنے مقتل سجایا گیا۔ ایک بڑا ہجوم وہاں جمع ہوگیا۔ حسین بن منصور حلاجؒ کو پتھروں اور لاٹھیوں سے مارا اور پیٹا گیا۔ ایک ہزار تازیانے لگائے گئے' ایک ہاتھ کاٹا گیا پھر ایک پاؤں کاٹا گیا' دوسرا ہاتھ اور پاؤں بھی کاٹ دیے گئے۔ کہا جاتا ہے کہ کان اور ناک کاٹ کر دونوں آنکھیں بھی نکال دی گئیں۔ پھر سولی دے دی گئی اور وقت زیادہ گزر جانے کے باعث اگلے روز گردن ماردی گئی اور دھڑ جلا کر راکھ بنا دیا گیا۔ اس راکھ کو ہوا میں اڑا دیا گیا۔ ڈاکٹر شاہد مختار لکھتے ہیں:

> ''مشاق جلادوں نے انتہائی بے دردی اور کمال آہستگی کے ساتھ قطع و برید کی۔۔۔۔ رات بھر انہیں جاں کنی کی حیرت انگیز اور ناقابل تخیل حالت میں رکھا گیا اور اگلے دن سر قلم کیا

گیا۔ پھر اس کی لاش کو ٹاٹ میں لپیٹ کر جلا دیا گیا اور اس کی راکھ ایک مینار سے ہوا میں اڑا دی گئی۔'' (۴)

ایک روایت کے مطابق راکھ کناروں سے اکٹھی کر کے بغداد میں مزار بنا دیا گیا۔ یہ بھی کہا جاتا ہے کہ پانچویں صدی میں بغداد میں حسین بن منصور حلاجؒ کا خیالی مرقد بنایا گیا۔ جس کی زیارت کی جاتی ہے۔ عجیب بات ہے کہ حسین بن منصور حلاجؒ کی خانقاہیں کرغیزستان، موریطانیہ اور بنگلہ دیش میں بھی تعمیر کی گئی ہیں۔ شہید عشق کے مزار مبارک کے حوالے سے لوئی ماسینیون کی کتاب سے اقتباس ملاحظہ فرمائیں:

''چوں کہ جسد حلاج کو جلا دیا گیا تھا اس لیے پانچویں صدی میں اس کے نام سے ایک خالی مرقد بنایا گیا جو آج کل زیارت گاہ مسلمین، خصوصاً زیارت گاہ اسلامیان پاک و ہند ہے۔ طبقات صنعت و حرفت کے بارے میں ابتدائی رسائل میں جو ''فتوت نامہ،، کے نام سے معروف ہیں اور جن کی قدامت آٹھویں صدی بلکہ رحاصیہء بغداد (سال ۵۴۲ھ) تک پہنچتی ہے اور مؤلف، حلاج کا نام لیتا ہے، اسے منصور شہید اور استاد قطان کے نام سے یاد کرتا ہے۔ قطان سے مراد پنبہ زن ہے۔ یعنی وہ آدمی جس کا پیشہ حلاجی ہے، آج کل چار مرکز یا خانقاہیں جو حسین بن منصور حلاج کے نام سے مشہور ہیں ایک اوش قرغزستان میں، دوسری غدف موریطانیہ میں، تیسری روتا بندرگاہ ہیج نزد چٹا گاؤں میں اور چوتھی شورش وارہ نزد فرید پور میں، آخر الذکر دونوں خانقاہیں اب بنگلہ دیش میں ہیں۔'' (۵)

پاکستان کے نامور حکیم سید علی احمد نیرّ واسطی (ستارہ ء امتیاز) نے حسین بن منصور حلاجؒ کے مزار مبارک کا حال یوں بیان کیا ہے:

''میں وہاں دو مرتبہ گیا۔ مزار ایک عمارت میں واقع ہے جو بند ہے اس لیے اندر نہیں جا سکا۔ عمارت خستہ حالت میں ہے اور اس کے ساتھ ایک چھوٹا سا میدان ہے۔ بغدادی بچے اس میں کھیل رہے تھے اور جا بہ جا پرانی اینٹیں اس میدان میں بکھری ہوئی تھیں۔'' (۶)

یوں تو اس سانحے کے حوالے سے معلومات کا ایک انبار ہے اور مختلف و متضاد روایتیں پڑھنے کو ملتی ہیں۔ لیکن ایک بات طے ہے کہ حکمرانوں کے ظلم و جبر اور عوامی حقوق کے استحصال کے خلاف حسین بن منصور حلاجؒ ایک توانا آواز تھے، جنہیں خاموش کرانا حکمرانوں کی زندگی کے لیے ضروری ہو گیا تھا۔ آپ صاحب کشف و کرامات بزرگ اور مستجاب الدعوات تھے، سخت ترین ریاضتیں اور مجاہدے کیے، نماز کی پابندی کمال درجے کی تھی۔ روزے رکھتے تھے جب کہ وقتاً فوقتاً تین حج کیے۔ نوافل بہت زیادہ کثرت کے ساتھ ادا کرتے تھے۔

حضرت سید علی بن عثمان ہجویریؒ، حسین بن منصور حلاجؒ کے بارے میں یوں گویا ہیں:

''حسین بن منصور حلاجؒ جب تک رہے لباس صلاح میں رہے، وہ نماز کے پابند، ذکر و مناجات بسیار کرنے والے، پیوستہ روزے رکھنے والے، تحمید میں مہذب اور توحید میں لطیف نکات بیان کرنے والے تھے۔ اگر ان کے افعال سحر ہوتے تو یہ سب کچھ ان سے سرزد ہونا محال ہوتا۔ پس درست ہوا کہ صاحب کرامات تھے اور کرامات سوائے ولی کے ظاہر نہیں ہو سکتی۔ بعض اہل اصول انہیں یوں رد کرتے اور ان پر اعتراض لاتے ہیں کہ ان کے کلمات سے امتزاج و اتحاد کے پہلو نکلتے ہیں لیکن یہ تشنیع ان کی عبارت پر ہے نہ کہ معنی پر کیوں کہ مغلوب سے امکان عبارت مشکل ہے۔ غلبۂ حال میں اس سے صحیح عبارت کی ادائیگی نہیں ہو سکتی نیز یہ بھی ہو سکتا ہے کہ مشکل ہوں اور اس کا مقصود سمجھ میں نہ آئے اور اس سبب سے اس کے منکر ہو جائیں سو قصور ان کے نہ سمجھ سکنے کا ہے نہ کہ اس عبارت کا۔'' (۷)

سیرت منصور حلاج از مولانا ظفر احمد عثمانی میں سے یہ اقتباس ملاحظہ فرمائیں:

''امام ابو حامد غزالی صوفی محض یا خشک ملا نہیں ہیں بلکہ شریعت و طریقت میں اپنے وقت کے مسلّم امام اور مجدد تھے۔ ان کا ابن منصور کی حمایت کرنا، ان کے اقوال کو اچھے محامل پر محمول کرنا ابن منصور کی برأت و ولایت و مقبولیت کی بڑی دلیل ہے۔ رہا یہ کہ جو مطالب بیان کیے گئے ہیں وہ زبان عربی کے ظاہر محاورہ سے بعید ہیں، سو اول تو یہ دعوے مطلقاً مسلم نہیں کیوں کہ

بعض اقوال کا جو مطلب محققین صوفیہ نے بیان کیا ہے، وہ ابن منصور کے الفاظ سے ظاہراً بھی بعید نہیں اور اگر کسی ایک دو قول میں ایسا ہوا ہو تو بتلایا جائے کہ ایسا کون شخص ہے جس کے کسی قول کو تاویل کے ساتھ محمل حسن پر محمول نہیں کیا جاتا۔ آئمہ مجتہدین اور اجلہ محدّثین کے ایسے اقوال بکثرت موجود ہیں جو ظاہر میں حدیث کے معارض معلوم ہوتے ہیں مگر ان کے مقلدین ہمیشہ تاویل کر کے ان کو حدیث کے موافق بناتے رہتے ہیں اور صوفیہ کا تو مذاق ہی یہ ہے کہ وہ اپنے علوم غامضہ وحالات عجیبہ کو رموز میں بیان کیا کرتے ہیں جن کو اہل ہی سمجھ سکتا ہے۔"(۸)

مولانا ظفر احمد عثمانی نے حسین بن منصور حلاجؒ کے مقام و مرتبے کے حوالے سے بعض دل چسپ دلائل پیش کیے ہیں، ملاحظہ فرمائیں:

"یہ ہے حسین بن منصور کا عقیدہء توحید، جس کا لفظ لفظ کتاب وسنت اور مذہب سلف صالح کی پر شوکت تفسیر ہے، جس میں صاف تصریح ہے کہ مخلوق کو اللہ تعالیٰ کے ساتھ کسی قسم کا اختلاط و امتزاج نہیں ہو سکتا، نہ حلولاً نہ اتحاداً .... پس ایسے شخص کی زبان سے اگر کسی وقت انا الحق نکل گیا ہو تو اس کا یہ مطلب ہر گز نہیں ہو سکتا کہ وہ اپنے کو خدا کہتا تھا کیوں کہ انسان کا حادث ہونا ظاہر ہے اور ابن منصور کے عقیدہ میں حادث محتاج قدیم سے متحد نہیں ہو سکتا بلکہ اس قول کی تاویل ضروری ہے چناں چہ چند تاویلات رسالہء اشعار الغیور میں مذکور ہیں۔ اور ایک تاویل یہ بھی ہو سکتی ہے کہ اس وقت ابن منصور کی زبان کلام حق کی ترجمان تھی۔ اس کی زبان سے اسی طرح انا الحق نکلا تھا جیسے شجرہء موسیٰ سے انی انا اللہ رب العلمین کی آواز آئی تھی۔ ظاہر ہے کہ درخت نے اپنے کو اللہ رب العالمین نہیں کہا تھا بلکہ اس وقت وہ کلام الٰہی کا ترجمان تھا۔ اسی طرح ابن منصور کے متعلق بھی خیال کیا جا سکتا ہے اور غلبہٗ حالات وواردات میں بار ہا ایسا ہوتا ہے کہ عارف کی زبان سے اللہ تعالیٰ تکلم فرماتے ہیں جس کو سالکین اصحاب حال سمجھ

سکتے ہیں۔پس یہ تو مسلّم ہو سکتا ہے کہ ابن منصور کی زبان سے انا الحق نکلا ہو مگر یہ مسلّم نہیں کہ ابن منصور نے خود انا الحق کہا تھا۔" (۹)

حسین بن منصور حلاجؒ کے زہد و تقویٰ کے بارے میں نامور صوفی بزرگ بابا ذہین شاہ تاجیؒ فرماتے ہیں:

"منصور جہاں علم و فضل میں یکتائے روزگار تھے، وہاں زہد و ریاضت اور عبادت و اطاعت میں بھی اپنی نظیر نہیں رکھتے تھے۔کتاب و سنت کی پیروی اپنے آپ پر لازم جانتے تھے۔کم از کم ایک ہزار رکعت روزانہ نماز ادا کرتے تھے اور فرماتے تھے کہ یہ ایک ہزار رکعت میں اپنے آپ پر فرض سمجھتا ہوں۔" (۱۰)

پروفیسر لطیف اللہ لکھتے ہیں:

"دنیا کی تمام قوموں اور ملتوں میں انفرادی سزائے قتل کے واقعات' خواہ ان کا سبب فکری' نظریاتی' سیاسی یا مذہبی ہو' ہزاروں کیا بلکہ لاکھوں کی تعداد میں وقوع پذیر ہو چکے ہیں۔لیکن جو شہرت' دوامیت اور مقبولیت حسین بن منصور حلاجؒ بن محمی بیضاوی کے حصے میں آئی اور کسی قوم و ملت کے مقتول کو حاصل نہ ہو سکی۔گزشتہ گیارہ صدیوں میں کوئی صدی ایسی نہ گزری ہوگی، جس میں اسلامی اور غیر اسلامی دنیا کے کسی مصنف' مؤرخ' تذکرہ نگار یا شاعر نے انہیں کسی نہ کسی جہت سے یاد نہ کیا ہو۔" (۱۱)

ڈاکٹر سلیم اختر لکھتے ہیں:

"اپنے تمام علم و فضل اور ذہنی کمالات کے باوجود منصور حلاجؒ میں یقیناً الہامی دیوانگی کے آثار ہوں گے، علمی کمالات حفظ قرآن مجید اور تین حجوں کے باوجود بھی ان سے بعض لوگ سحر و طلسم کے واقعات بھی منسوب کر کے انہیں "حلاج الاسرار، قرار دیتے تھے جس کی حضرت داتا گنج بخشؒ نے غیر مشروط الفاظ میں تردید کی ہے۔ان کے بموجب یہ ساحر حسین بن منصور حلاج تھا۔حضرت داتا گنج بخشؒ نے کشف المحجوب میں

ایک واقعہ بیان کیا ہے جو نفسیاتی لحاظ سے بے حد اہم ہے۔ منصور حلاجؒ اپنے مرشد عمرو بن عثمان سے جھگڑا کر کے حضرت جنید بغدادیؒ کی خدمت میں حاضر ہوئے تو انہوں نے آنے کا سبب دریافت کیا جس پر منصور حلاجؒ نے جواب دیا ''با با شیخ محبت کنم،، اس پر جنید بغدادیؒ نے یہ جواب دیا ''مارا با مجانین، محبت نیست کہ محبت را صحت باید،، (میں دیوانوں سے محبت نہیں رکھتا کیوں کہ محبت کے لیے بھی صحت کی ضرورت ہوتی ہے)

اس کے ساتھ ہی شبلیؒ کا یہ معنی خیز قول بھی ملحوظ رہے ''میں اور حلاجؒ ایک ہی چیز ہیں۔ میرے جنون نے مجھے مخلصی دلا دی اور اس کی عقل نے اسے ہلاک کر ڈالا'' جنیدؒ اور شبلیؒ کے بیانات میں بظاہر تضاد نظر آتا ہے لیکن یہ تضاد منطقی استدلال والا نہیں بلکہ جذباتی کیفیات والا ہے۔'' (۱۲)

آپ کے بارے میں خیال کیا جاتا ہے کہ وحدت الوجود کے فصیح ترین شارح تھے اور یہاں تک کہ حلول کے قائل تھے۔ لیکن ان کی تحریروں سے حلول ثابت نہیں ہوتا۔ اس حوالے سے یہ حقیقت ان کے مرتبے کو متعین کرنے اور عظیم صوفی بزرگ ہونے پر دال ہے کہ حضرت ابوبکر شبلیؒ امام قشیریؒ ابوالعباس ابن عطاؒ حضرت خواجہ باقی باللہؒ حضرت شیخ اکبر ابن عربیؒ شیخ عبدالوہاب شعرانیؒ، حضرت علی ہجویری المعروف بہ داتا گنج بخشؒ، حضرت فرید الدین عطارؒ، حضرت ابن عطارؒ، حضرت عبداللہ خفیفؒ، حضرت ابوالقاسم نوآبادیؒ، حضرت عارف جامیؒ، مولانا رومؒ، امام محمد بن خفیفؒ، علامہ عبدالروف مصریؒ، علامہ محمود شبستریؒ، امام راغب اصفہانیؒ، حضرت مجدد الف ثانیؒ، سید احمد کبیر رفاعیؒ، حضرت شاہ ولی اللہؒ اور علامہ محمد اقبالؒ جیسی عظیم المرتبت ہستیوں نے ان کا ذکر بڑے احترام کے ساتھ کرتے ہوئے اپنے کلام اور ملفوظات میں انہیں راہ حق کا شہید قرار دیا ہے۔

مولانا ابوالکلام آزاد کی حسین بن منصور حلاجؒ کے بارے میں ایک تحریر میں سے یہ اقتباس یقیناً صورت حال کی بہترین عکاسی کر رہا ہے:

''اسلام کے اس تیرہ سو برس کے عرصے میں فقہا کا قلم ہمیشہ کے لیے بے نیام رہا ہے اور ہزاروں حق پرستوں کا خون ان کے فتووں کا دامن گیر ہے۔ اسلام کی تاریخ خواہ

کہیں سے پڑھیے، سینکڑوں مثالیں ایسی ملیں گی کہ جب بادشاہ خون ریزی پر آ تا تھا تو دارالافتاء کا قلم اور سپہ سالار کی تیغ، دونوں یکساں طور پر کام دیتے تھے۔ صوفیا اور ارباب وطن ہی پر منحصر نہیں، علمائے شریعت میں سے بھی جو نکتہ بیں اور صاحب اسرار ہوتے، فقہا کے ہاتھوں انہیں مصیبتیں اٹھانی پڑتیں اور بالآخر سر دے کر نجات پاتے۔ منصور بھی اسی تیغ کا شہید ہے۔" (۱۳)

حسین بن منصور حلاجؒ کی شہادت کے جواز اور عدم جواز کے حوالے سے لوئی ماسینیون کا یہ اقتباس بہت اہم ہے:

"منصور حلاج کی ابتدا میں تکفیر کی گئی اور پھر اسے قتل کیا گیا۔ اگر مرنے کے بعد عوام کی نظروں میں مقبول نہ ٹھہرتا اور نجات یافتہ دکھائی نہ دیتا تو ان اسناد کا جاری رہنا ناروا سمجھا جاتا۔ اس سلسلہء اسناد کی پہلے پہل، حلاج کے دوست جان کی پرواہ نہ کرتے ہوئے حفاظت کرتے رہے۔ وہ حلاج کی وفات کے جزئیات لکھتے اور انہیں پوشیدہ رکھتے تاکہ ہر کس و ناکس ان سے واقف نہ ہوں۔ ان اسناد کے دوام کے ساتھ حلاج گویا موت کے بعد بھی زندہ رہا۔ حلاج کی موت کے بعد اس کی زندگی مغربی دنیا کی نظر میں ناموراسکندر و قیصر سے برتر و ممتاز تر تھی۔" (۱۴)

یوں تو حسین بن منصور حلاجؒ کی کتابوں کی تعداد کے بارے میں جو تفصیل مختلف مقامات پر ملتی ہے اس کے مطابق کتب و رسائل کی تعداد چھیالیس ہے، جو عربی میں ہیں۔ حالاں کہ حسین بن منصور بن حلاجؒ کی مادری زبان فارسی ہے مگر انہوں نے عربی میں عالمانہ دسترس حاصل کی۔ ایک فارسی دیوان (مطبوعہ در ۱۳۲۵ھ) بھی حسین بن منصور حلاجؒ سے منسوب کیا جاتا ہے مگر حقیقت یہ ہے کہ حسین بن منصور بن حلاجؒ نے کبھی فارسی میں شعر کہا ہی نہیں۔ کئی اور شواہد بھی یہ ثابت کرتے ہیں کہ مذکورہ دیوان حسین بن منصور بن حلاج رحمہ اللہ کا نہیں، کسی نے سستی شہرت کے لیے جدید فارسی لب و لہجے میں ناکام شاعری کرتے ہوئے اسے حسین بن منصور بن حلاج سے منسوب کر دیا۔

حسین بن منصور حلاجؒ سے غلط طور پر منسوب فارسی دیوان کے بارے میں مولانا ظفر احمد عثمانی کا یہ اقتباس

ملاحظہ فرمائیں:

''احقر نے ڈھاکہ یونی ورسٹی کی لائبریری میں کتاب الطواسین کو تلاش کرایا، وہ تو نہ ملی، ایک دیوان فارسی ملا، جس کی لوح پر یہ عبارت درج ہے:'' دیوان استطاب عارف ربانی و مجذوب سبحانی سراج وہاج حسین بن منصور حلاج، حسب فرمائش عالیجاہ مرزا محمد خان ملک الکتاب المخاطب بخان صاحب در بمبئی بزیور طبع درآمد ۱۳۲۵ھ'' مطبع کا نام کتاب پر درج نہیں، ہر غزل کے مقطع میں تخلص حسین ہے۔ میرے نزدیک اس دیوان کی نسبت ابن منصور کی طرف صحیح نہیں کیوں کہ کسی تاریخ سے پتہ نہیں چلتا کہ انہوں نے فارسی میں شاعری کی ہے۔ ان کی طرف جس قدر اشعار منسوب ہیں۔ سب عربی میں ہیں، پھر جس شخص کی تربیت واسط، تستر اور بغداد میں ہوئی اور زیادہ حصہ عمر کا بصرہ اور حرمین و بغداد میں گزرا ہو، اس کا فارسی زبان میں ایسے وقت میں شاعری کرنا جب کہ یہ بلاد عربیت کا گہوارہ بنے ہوئے تھے، کسی طرح سمجھ میں نہیں آتا۔

علاوہ ازیں اس دیوان کی زبان بھی قدیم فارسی نہیں بلکہ جدید فارسی سے بھی متاخر ہے۔ اکثر غزلوں کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ شاعر نے حافظ شیرازی اور عراقی جیسے شعرائے متاخرین کا اتباع کیا ہے مگر اس میں بھی کامیاب نہیں ہوا۔''(۱۵)

شیخ فریدالدین عطارؒ نے حلاجؒ کے مقام و مرتبے کے بارے میں کچھ یوں دلائل دیے ہیں:

''اس قتیل فی سبیل اللہ، اس بیشہ حقیقت کے شیر، اس بے حد سچے دلیر صف در (صفیں چیرنے والا) اس ٹھاٹھیں مارتے سمندر میں غرق منصور حسین حلاجؒ کا معاملہ بھی عجب معاملہ رہا ہے اور اس کے واقعات بھی عجیب و غریب اور بے مثل اور صرف اسی سے مختص تھے، وہ سوز و اشتیاق میں ڈوبا ہوا اور آتش فراق کی شدت میں مست و بے قرار تھا۔ وہ شوریدہ روزگار اور صادق و پاکباز عاشق تھا، عظیم جد و جہد کا مالک، حیران کن ریاضت و کرامت کا حامل، عالی ہمت، رفیع قدر اور زیبا سخن تھا۔''(۱۶)

عتیق الرحمان عثمانی کی کتاب میں سے یہ اقتباس انتہائی اہم ہے:

''ابن ندیم کا یہ قول کہ وہ تمام علوم میں بالکل کورا تھا' درست نہیں ہے۔ عربی زبان اور ادب کے ساتھ اس کو گہرا لگاؤ تھا۔ خاص طور پر قرآن شریف کے ساتھ گہرا لگاؤ رکھتا تھا' جس کو اس نے بچپن ہی میں حفظ کر لیا تھا چناں چہ قرآن شریف کے حوالے اکثر اس کی تحریرات میں ملتے ہیں۔ وہ اگر چہ ایک مفسر اور محدث نہیں تھا مگر بلند پایہ ادیب ضرور تھا اور شاعری میں فاضلانہ کمال رکھتا تھا۔'' (۱۷)

طواسین کے اسلوب تحریر کے عنوان سے عتیق الرحمان عثمانی لکھتے ہیں:

''اس زمانہ کی طرز نگارش عام طور پر اسلوب قرآنی سے بہت متاثر تھی اور وہی ادیب باکمال خیال کیا جاتا تھا جو اپنی تحریرات میں اس اسلوب کا رنگ اتار سکے۔ طواسین میں ہمیں اس تقلید وتتبع کی نمایاں مثال ملتی ہے۔ قرآن مجید کے فقرے، اس کے الفاظ اور قرآنی تراکیب ہم جا بہ جا دیکھتے ہیں۔ علاوہ ازیں اس کتاب کی نثر سادہ نہیں ہے بلکہ پر تکلف ہے۔ اس میں وزن، قافیہ اور سجع سب کچھ موجود ہے۔ صنایع لفظی ومعنوی بھی قدم قدم پر موجود ہیں۔ یہی وہ اسلوب ہے جو اپنے زمانے میں بڑے بڑے ادیبوں نے اپنایا ہوا تھا۔ بدیع الزمان ہمدانی، حریری، عبداللہ شیرازی، وصاف اور ابوالفضل بن مبارک جیسی باکمال ہستیاں اسی طرز نگارش کی وجہ سے شہرت دوام کا درجہ رکھتی ہیں۔ ان حضرات کے قلم کی شوکت بادشاہوں کے دبدبے سے کم نہیں تھی۔ طواسین کا اسلوب بھی یہی نگارش ہے۔ ہمیں حلاج کی تحریر میں رعب، شان وشکوہ اور فن کاری پورے اہتمام وانتظام سے ملتی ہے۔ معلوم ہوتا ہے اس باکمال ادیب نے بڑی محنت سے عبارت بافی کی ہے کہ اگر کہیں ایک لفظ بھی اپنی جگہ سے ہٹا دیا جائے تو عبارت کا سارا تانا بانا بکھر کر رہ جاتا ہے۔ فقروں کی بندش، تراکیب کی چستی اور تحریر کی سج دھج طواسین کے نمایاں اوصاف ہیں۔'' (۱۸)

طواسین کے اسلوب تحریر ہی کے حوالے سے عتیق الرحمان عثمانی کا موقف ملاحظہ کریں:

''رہا یہ کہ طواسین کے بعض مقامات پیچیدہ اور مغلق ہیں سو اس کی وجوہ یہ ہیں کہ حلاج کا موضوع تصوف تمام موضوعات میں ادق ہے اور ہر موضوع اپنے اندر اصطلاحات کا ایک فرہنگ رکھتا ہے۔ اس میں طب، جغرافیہ، ہیئت، فلسفہ، فقہ، تفسیر اور حدیث وغیرہ سب شامل ہیں۔ تصوف کا موضوع چوں کہ الٰہیات اور ماوراء الطبیعات کے مسائل ہیں، اس لیے اس کے الفاظ اور اصطلاحات بھی بڑی غامض اور دقیق ہیں اور ایک اندازے کے مطابق تمام علوم کے مقابلہ میں اس کی اصطلاحات سب سے زیادہ ہیں' اس لیے اصطلاحات کی کثرت اور مضمون کی دِقت اس کو مشکل بنا دیتی ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ وہ عبارت جس کو آج ہم طویل، دقیق اور پیچیدہ کہتے ہیں اور درخور اعتنا نہیں سمجھتے، کیا حلاجؒ کے دور میں بھی ایسا ہی تھا؟ ظاہر ہے کہ ایسا نہیں تھا۔ اس زمانے میں یہ بہت بڑا ہنر تھا جو آدمی ادب ولغت پر حاوی نہ ہو اور طرزِ تحریر کے مختلف طرق و سبل سے کما حقہ، واقف نہ ہو اس کو عالم نہیں گردانتے تھے۔ ایک تیسری وجہ یہ بھی بن سکتی ہے کہ طواسین کو لکھے ہوئے گیارہ صدیاں بیت چکی ہیں۔ ان گیارہ صدیوں میں اس کے متن پر کیا گزری؟ یہ بھی ایک طویل داستان ہے چناں چہ بعض الفاظ پڑھے نہیں گئے، بعض کے سامنے سوالیہ (؟) نشان ہے' بعض کچھ کے کچھ ہو گئے اور بعض جگہ نسخوں اور مسودوں کا اختلاف صحیح مفہوم متعین کرنے میں زبردست رکاوٹ ہے۔ ان ساری باتوں کے باوجود اگر کسی کتاب میں، چاہے وہ طواسین ہو یا کوئی اور، کچھ مقامات پیچیدہ بھی پائے جائیں تب بھی کسی ادیب یا شاعر کی پوری کوشش کو نظر انداز کرنا سراسر ناانصافی ہے۔ طواسین میں بلاشبہ بعض مقامات عقدہ لاینحل کا درجہ رکھتے ہیں اور جب تک طواسین قائم ہے' یہ بدستور باقی رہیں گے' مگر پھر بھی کتاب بہت سے محاسن کو اپنے دامن میں لیے ہوئے ہے۔'' (۱۹)

ڈاکٹر این میری شمل کہتی ہیں:

''حلاج کے عقاید کا اثر اور اس کی شخصیت سے جو احساس دوسروں کے دل میں پیدا ہوا اس کا عکس خواجہ فرید الدین عطار کی تصانیف نظم و نثر میں بڑی وضاحت سے دکھائی دیتا ہے جو اسے اپنا مرشد روحانی تصور کرتے تھے۔ باقی رہے مولانا جلال الدین رومیؒ تو مثنوی ءمعنوی اور دیوان شمس تبریزؒ دونوں اس شہید عشق کی تلمیحات سے بھرپور ہیں، فرماتے ہیں:

ما مست الستیم بیک جرعہ چو منصور

اندیشۂ فتوائے سر وار نداریم (۲۰)

نامور مستشرق، فرانسیسی مصنف لوئی ماسینیون (۱۸۸۳ء۔۱۹۶۴ء) کی کتاب ''قوس زندگی: منصور حلاجؒ'' کی ایک ایسی تصنیف ہے جو شہید عشق کے بارے میں تمام تر معلومات کا مختصر مگر انتہائی جامع مرقع ہے۔ یہ دراصل لوئی ماسینیون کا پی ایچ ڈی کا مقالہ ہے۔ اس مقالے پر انہوں نے ۱۹۲۴ء میں ڈاکٹریٹ کی ڈگری لی۔ اس تحقیقی کارنامے میں احوال و آثار یک جا کر دیے گئے ہیں، جن میں منصور حلاجؒ کے حالات زندگی، عقائد و نظریات، والدین، اعزا و اقارب، اساتذہ، مشائخ، شاگردوں، دوستوں، دشمنوں، بیوی بچوں، تصنیفات و تالیفات، غرض ہر اس حوالے سے معلومات اس میں سمودی گئی ہیں، جو حلاجؒ سے متعلق تھیں۔

اس کتاب میں حسین بن منصور حلاجؒ کی تحریریں اور کلام کے اجزا یک جا ہو گئے ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ یہی وہ کتاب ہے جس نے مسلمانوں کو حسین بن منصور حلاجؒ کے کارناموں سے متاثر کن انداز میں متعارف کرایا۔ صابر آفاقی نے اس کا اردو ترجمہ ۱۹۷۵ء میں کیا جو'' قوس زندگی: منصور حلاج،، کے نام سے ملتا ہے۔ حلاجؒ کا دیوان ''کتاب الطواسین،، کے نام سے دستیاب ہے، جو پیرس سے ۱۹۱۳ء میں شائع ہوا۔ اسے ماسینیون نے مرتب کیا تھا۔ اس کے علاوہ مزید کلام تذکروں میں منتشر طور پر ملتا ہے۔

کتاب الطواسین بنیادی طور پر عربی میں ہے مگر بعد ازاں فارسی اور اردو میں تراجم کیے گئے۔ اردو ترجمہ عتیق الرحمان عثمانی نے کیا ہے جو طواسین کے نام سے ملتا ہے۔ اس کتاب کی خوبی یہ ہے کہ اس میں عربی اور فارسی متون بھی فراہم کر دیے گئے ہیں۔ شیخ صدر الدین ابو محمد روزبہان بقلی (۵۲۲ھ۔۶۰۶ھ) کی طواسین کی فارسی شرح بہت

مشہور ہوئی۔ یہ شرح عتیق الرحمان عثمانی نے اپنی کتاب میں شامل کر کے اس کی افادیت میں اضافہ کر دیا ہے۔ کتاب الطّواسین (اسرار و رموز) کے گیارہ باب ہیں؛ جن کی ترتیب کچھ یوں ہے:

۱۔ طاسین السراج
۲۔ طاسین الفہم
۳۔ طاسین الصفا
۴۔ طاسین الدائرہ
۵۔ طاسین النقطہ
۶۔ طاسین الازل والالتباس
۷۔ طاسین المشیت
۸۔ طاسین التوحید
۹۔ طاسین الاسرار فی التوحید
۱۰۔ طاسین التنزیہ
۱۱۔ بستان المعرفہ طواسین۔

بعض تذکرہ نگاروں نے آخری باب کو الگ تصنیف بتایا ہے مگر یہ کتاب الطّواسین کا گیارہواں باب ہی ہے۔ اس کتاب کا محوری اور مرکزی نقطہ رسول کریم ﷺ کی ذات بابرکات ہے۔ اس تصنیف سے جہاں عقیدۂ توحید سے حسین بن منصور حلاجؒ کی اٹوٹ وابستگی کا اظہار ہوتا ہے، وہاں وہ رسول ختمی مرتبتؐ کو یکتا اور منفرد سمجھتے ہیں کہ آپ ﷺ کی لائی ہوئی کتاب اور دائمی پیغام، تمام تر دانائیوں اور حکمتوں کا سرچشمہ ہے۔ گویا حلاجؒ نے بہت عمدہ نعت تخلیق کی ہے، جس پر ابھی تک توجہ نہیں دی گئی۔ حقیقت یہ ہے کہ حسین بن منصور حلاجؒ کی یہ نعت ابھی تک کسی خلاق مترجم، محقق اور نقاد کی منتظر ہے۔

حسین بن منصور حلاجؒ، حق گوئی اور حق پرستی کی اتنی بڑی علامت ہیں کہ عربی، فارسی اور اردو شاعری ان کے ذکر سے بھری پڑی ہے۔ حلاجؒ کا ذکر شاعری میں جس حیاتی سطح پر شعری واردات کا حصہ بنا ہے، شاید قبل ازیں اس کی مثالیں امام حسینؓ کی قربانی کے حوالے سے ہمیں ملتی ہیں مگر امام حسینؓ کا معاملہ کلیتاً مختلف اور بلند تر نوعیت کا ہے۔

حسین بن منصور حلاجؒ کا ذکر مثنوی معنوی مولوی، دیوان شمس تبریزؒ علامہ محمود شبستریؒ، میر تقی میرؒ اسداللہ خاں غالبؒ اور علامہ اقبالؒ کے اشعار میں کثرت کے ساتھ ملتا ہے۔ مولانا رومؒ کے کلام میں تو جا بہ جا حسین بن

منصور حلاجؒ کی قربانی اور انا الحق کا تذکرہ بڑے واضح انداز میں کیا گیا ہے۔ مولاناؒ نے انا لحق کی حمایت میں اپنا تمام شعری زور صرف کیا ہے اور قرآن مجید میں سے حسین بن منصورؒ کے حق میں بہت مضبوط دلائل لے کر آئے ہیں۔ اسی طرح علامہ محمد اقبالؒ کے کلام میں یوں تو اس علامت کا ظہور بار بار ہوا ہے مگر انہوں نے ارمغان حجاز اور پھر جاوید نامے کے عروج پر شہید عشق کے مقام و مرتبے پر آخری مہر ثبت کر دی ہے۔ اردو کی نامور ناول نگار جمیلہ ہاشمی نے حسین بن منصور حلاجؒ کو موضوع بناتے ہوئے ایک ناول ''دشت سوس،، لکھا جو صوفی ازم کے حوالے سے خاصا مشہور ہوا۔ چند فارسی، اردو اور پنجابی شعرا کے ہاں حسین بن منصور حلاجؒ، ان کے فضائل و مناقب اور قربانی کا ذکر ملاحظہ فرمایئے:

آں که او گوہرِ محبت سفت
بزبان و بدل انا الحق گفت

(حکیم سنائی غزنویؒ)

مکن سرّ انا الحق فاش ہر دم
که در ہر کوچۂ داریست ازما

(خواجہ احمد جام ژندہ پیلؒ)

ہر که از وے نزد انا الحق سر
او بود از جماعت کفار

(خواجہ فرید الدین عطارؒ)

از نور جلال مرد مطلق خیزد
وزشوق خدا نگر چه رونق خیزد
ایں خاطر مرداں چه عجائب بحریست
چوں موج زند ہمه انا الحق خیزد

(فرید الدین مسعود گنج شکرؒ)

ما مست الستیم بہ یک جرعہ چو منصور
اندیشۂ فتوائے سر دار نہ داریم

گفت فرعونے اناالله گشت پست
گفت منصورے اناالحق و برست
آں انا را لعنۃ الله در عقب
ایں انا را رحمۃ الله اے محبّ
بود اناالحق بر لب منصور نور
بود اناالله در لب فرعون زُور
آں انا منصور رحمت شد یقین
وین انا فرعون لعنت شد ببین
بل کہ وحدت گشت او را در وصال
شد خطاب او خطاب ذوالجلال
بعد ازاں گوید ھُم منصور وار
تا شود بردار شہرت او سوار
چوں قلم در دست غدارے فتاد
بے گماں منصور بروارے فتاد

(مولانا جلال الدین رومیؒ)

منم عثمان مروندی بیاد شیخ منصورم
ملامت می کند خلقے و من بردار می رقصم

(عثمان مروندی لعل شہباز قلندرؒ)

روا باشد اناالله از درختے
چرا نبود روا از نیک بختے

(محمود شبستری)

کشد نقش اناالحق برزمیں خوں
چو منصور ارکشی بردارم امشب

(حافظ شیرازی)

شور منصور از کجا و دار منصور از کجا
خود زدی بانگ اناالحق خود سردار آمدی

(شیخ عبدالقدوس گنگوہی)

ہمچو منصور مگو راز سرا پردہ ء وصل
شاہ را بیں کہ بہ آں محرم اسرار چہ کرد

(فیضی فیاضی)

مپرس سر اناالحق سر بریدہء چند
بہ بند لب کہ سخن دان ایں سخن دار است

(ابوالبرکات منیر لاہوری)

از صد یکے بپایۂ منصور می رسد
چوں لالہ ہر کہ بگزرد از سر شہید نیست

(حکیم صایب تبریزی)

بلھا دوئی دل سے دھو سکھ کی نیندر بھر کے سو
موہوں ناں اناالحق گو چڑھ سولی ڈھولا گاویں گا

(بابا بلھے شاہؒ)

موسم آیا تو نخل دار پہ میر
سر منصور ہی کا بار آیا

(میر تقی میر)

شبے روح منصورم آمد بخواب
تمنا بہ پرسش نمود اضطراب

(مرزا عبدالقادر بیدل)

ہم انا اللہ خواں درختے را بہ گفتار آورد
ہم انا الحق گوے مردے را سردار آورد

(مرزا اسد اللہ خان غالب)

انہی کانوں سے انا الحق کے سنے ہیں نعرے
آدمی عشق میں کیا جانیے کیا ہوتا ہے

(آسی غازی پوری)

کہیں ہے عبدہٗ کی دھن کہیں شور انا الحق ہے
کہیں اخفائے مستی ہے کہیں اظہار مستی ہے

(بیدم وارثی)

منصور کہ مستانہ برآمد بہ سر دار
خوش گفت کہ ہر نکتہ بہ منبر نتواں گفت

(گرامی جالندھری)

منصور کو ہوا کب گویا پیام موت
اب کیا کسی کے عشق کا دعوای کرے کوئی
اگر خواہی ثمر از شاخ منصور
بہ دل ''لاغالب الا اللہ'' فرو ریز
وگر از شنکر و منصور کم گوئے
خدا را ہم براہ خویشتن جوئے
بخود گم بہر تحقیق خودی شو
اناالحق گوے و صدیق خودی شو
اگر فروے بگوید سرزنش بہ
اگر قوے بگوید ناروا نیست
نہاں اندر جلال او جمالے
کہ او را نہ سپہر آئینہ دار است
خود گیر و خود داری و گل بانگ اناالحق
آزاد ہو سالک تو ہیں یہ اس کے مقامات
رندوں کو بھی معلوم ہیں صوفی کے کمالات
ہر چند کہ مشہور نہیں اس کے کرامات

(علامہ محمد اقبالؒ)

ہمیں سے سنت منصور و قیس زندہ ہے
ہمیں سے باقی ہے گل دامنی و کج کلہی

(فیض احمد فیض)

مثال منصور تیرے شیدا جہاں میں سنتے نہیں کسی کی
مگن وہ رہتے ہیں اپنی دھن میں خیال دار و رسن نہیں ہے
یہ کہہ رہی تھی سر دار جرأت منصور
اگر میں چاہوں تو دار و رسن کو آگ لگے
ساتھ کوئی نہ گیا شور اناالحق کی قسم
ہمیں پہنچے جو کبھی دار و رسن تک پہنچے

(عظیم لاہوری)

نغمے برس رہے ہیں درود و سلام کے
صوت ہزار آپ ﷺ کے روضہ کی جالیاں
منصور اور بلال کو بے خود بنا دیا
کیف و خمار آپ کے روضہ کی جالیاں

(ساغر مرادآبادی)

حواشی وتعلیقات

(۱) حسین بن منصور حلاج کی تاریخی شخصیت از علامہ سید سلیمان ندوی: مشمولہ حسین بن منصور حلاج: شخصیت و افکار: ترتیب و تہذیب خورشید نعیم ملک: لاہور: سنگ میل پبلشرز: ۱۹۸۱ء: ص۔۷۸۔

(۲) حسین بن منصور حلاجؒ (تذکرہ): حکیم سید امین الدین احمد قادری خوشحالیؒ: لاہور: سیرت فاؤنڈیشن: ۲۰۰۳ء: ص۔۳۸۔

(۳) حسین بن منصور بن حلاجؒ (تذکرہ): حکیم سید امین الدین احمد قادری خوش حالی: لاہور: سیرت فاؤنڈیشن: ۲۰۰۳ء: ص۔۷۔

(۴) تذکرہ حسین بن منصور حلاجؒ: ڈاکٹر شاہد مختار: لاہور: شاہد پبلی کیشنز: س ن: ص۔۲۱۰۔

(۵) قوس زندگی: حسین بن منصور حلاج: لوئی ماسینیون (اردو ترجمہ پروفیسر صابر آفاقی) لاہور: تخلیقات: ۲۰۰۲ء: ص۔۹۷۔

(۶) حسین بن منصور حلاجؒ (تذکرہ): حکیم سید امین الدین احمد قادری خوش حالی: لاہور: سیرت فاؤنڈیشن: ۲۰۰۳ء: ص۔۴۰۔

(۷) حسین بن منصور حلاجؒ از سید علی بن عثمان ہجویریؒ: (اردو ترجمہ ذوالفقار احمد تابش) مشمولہ حسین بن منصور حلاجؒ: شخصیت و افکار: ترتیب و تہذیب خورشید نعیم ملک: لاہور: سنگ میل پبلشرز: ۱۹۸۱ء: ص۔۱۱۔

(۸) سیرت منصور حلاج: مولانا ظفر احمد عثمانی: کراچی: دار التصنیف: دار العلوم: ۱۴۰۸ھ: ص۔۱۲۲۔

(۹) ملفوظات حلاج از مولانا ظفر احمد عثمانی: مشمولہ حسین بن منصور حلاج: شخصیت و افکار: ترتیب و تہذیب خورشید نعیم ملک: لاہور: سنگ میل پبلی کیشنز: ۱۹۸۱ء: ص۔۲۰۳۔۲۰۴۔

(۱۰) حسین منصور حلاج از بابا ذہین شاہ تاجی: مشمولہ حیات و کلام حسین بن منصور حلاجؒ: شیما مجید، علامہ جاوید (مرتبین): لاہور: علم و عرفان پبلشرز: ۲۰۰۴ء: ص۔۵۸۔

(۱۱) حسین بن منصور حلاج: ایک تحقیقی جائزہ: پروفیسر لطیف اللہ: کراچی: ادارۂ یادگار غالب، ۲۰۰۳ء: ص۔۹

(۱۲) انا الحق از ڈاکٹر سلیم اختر! مشمولہ حسین بن منصور حلاجؒ: شخصیت و افکار: ترتیب و تہذیب خورشید نعیم ملک: لاہور: سنگ میل پبلشرز: ۱۹۸۱ء: ص۔۱۶۸۔

(۱۳) حسین بن منصور بن حلاجؒ (تذکرہ): حکیم سید امین الدین احمد قادری خوش حالی: لاہور: سیرت فاؤنڈیشن: ۲۰۰۳ء: ص۔۳۹۔

(۱۴) قوس زندگی! حسین بن منصور حلاج: لوئی ماسینیون (اردو ترجمہ پروفیسر صابر آفاقی): لاہور: تخلیقات: ۲۰۰۲ء: ص۔۸۵۔

(۱۵) سیرت منصور حلاج: مولانا ظفر احمد عثمانی! کراچی: دارالتصنیف، دارالعلوم: ۱۴۰۸ھ: ص۔ ۲۲۸

(۱۶) منصور حلاج از شیخ فریدالدین عطارؒ (اردو ترجمہ: خواجہ عبدالحمید یزدانی) مشمولہ حسین بن منصور حلاج: شخصیت وافکار! ترتیب و تہذیب: خورشید نعیم ملک: لاہور: سنگ میل پبلشرز: ۱۹۸۱ء: ص۔ ۹

(۱۷) طواسین: حسین بن منصور حلاج: تحقیق وترجمہ عتیق الرحمان عثمانی: لاہور: تصوف فاؤنڈیشن: ۱۹۹۸ء: ص۔ ۱۵

(۱۸) طواسین: حسین بن منصور حلاج: تحقیق وترجمہ عتیق الرحمان عثمانی: لاہور: تصوف فاؤنڈیشن: ۱۹۹۸ء: ص۔ ۱۳۔۱۴

(۱۹) طواسین: حسین بن منصور حلاج: تحقیق وترجمہ عتیق الرحمان عثمانی: لاہور: تصوف فاؤنڈیشن: ۱۹۹۸ء: ص۔ ۱۷

(۲۰) منصور حلاج اقبال کی نظر میں از ڈاکٹر این میری شمل: مشمولہ حسین بن منصور حلاج: شخصیت وافکار: ترتیب وتہذیب خورشید نعیم ملک: لاہور: سنگ میل پبلشرز: ۱۹۸۱ء: ص۔ ۱۲۳

التیسیر فی قواعد علم التفسیر

(ایک تعارف)

* حافظ محمد ابراہیم خلیل

قرآنِ حکیم قیامت تک بنی نوع انسان کے لیے باعثِ ہدایت ہے۔ اللہ تعالیٰ نے نہ صرف لوگوں تک اس پیغام ہدایت کو پہنچانے کا بندوبست کیا بلکہ اس سے راہنمائی حاصل کرنے اور مطالب و مفاہیم تبیین وتشریح کا فریضہ بھی نبی کریم ﷺ کے سپرد کیا۔ چنانچہ صحابہ کرام ؓ براہِ راست نبی کریم ﷺ سے قرآنِ حکیم کی تفہیم حاصل کرتے رہے اور ہدایت کے موتیوں سے اپنے دامن بھرتے رہے۔

لیکن جب دائرہ اسلام وسیع ہوا اور اسلام عرب سے نکل کر عجم میں داخل ہوا تو لغتِ عرب سے ناآشنائی اور فلسفہ سے مرعوبیت کے باعث ایسی تفاسیر ہونے لگیں جن میں احادیث و آثار سے زیادہ عقل اور فلسفہ سے کام لیا گیا تھا۔ چنانچہ علماء حق نے اس جانب توجہ کی اور علوم القرآن کو باقاعدہ مرتب کیا۔ جن میں اسباب نزول، ناسخ ومنسوخ، عام وخاص، مطلق ومقید، علم قرأت اور رسم الخط کے علاوہ اصولِ تفسیر بھی بیان کیے۔ بعد میں اصولِ تفسیر پر مستقل فن کی حیثیت سے الگ لکھا گیا چنانچہ جہاں امام راغب اصفہانی اور امام ابن تیمیہ نے اصولِ تفسیر پر مقدمات تحریر کیے وہاں اُصولِ تفسیر پر مستقل کتابیں بھی تصنیف کی گئیں اسی سلسلہ کی ایک کڑی یہ کتاب ہے۔ جس کا نام "التیسیر فی قواعد علم التفسیر" ہے جسے امام محمد بن سلیمان کافیجی نے نویں صدی ہجری میں تصنیف کیا، ذیل میں امام کافیجی اور ان کی کتاب "التیسیر فی قواعد علم التفسیر" کا مختصر تعارف پیش کیا جاتا ہے۔

امام محمد بن سلیمان کافیجی

نام ونسب: امام العالم، علامة الباهر، استاذ الاستاذین، جمال المدرسین، الشیخ الامام محی الدین ابوعبداللہ محمد بن

* لیکچرر، اسلام آباد ماڈل کالج برائے طلباء ایف۔ ٹین/تھری، اسلام آباد۔

سلیمان بن سعد بن مسعود الحیومی البرعمی الرومی الحنفی المعروف الکافیجی۔(۱)

ولادت: امام کافیجی دیار ابن عثمان کے شہر مروخان میں " ککجة" کے مقام پر پیدا ہوئے۔ آپ کا سن ولادت ۷۸۸ھ ہے۔

تعلیم وتربیت: امام کافیجی جہاں بھی گئے علم کے ساتھ خاص شغف رکھا اور اس کی خاطر انہوں نے کئی شہروں کا سفر کیا اور اپنے دور کے بہترین اور اجل علماء سے ملاقات کی۔ شام، حجازِ مقدس اور ارضِ مقدس کے سفر کے بعد آپ قاہرہ تشریف لے گئے۔ جہاں آپ نے برقوقیہ میں دو برس قیام کیا جو کہ ایک مدرسہ ہے جسے ''ظاہر برقوق'' نے شروع کیا اور جہاں مذاہبِ اربعہ، تفسیر، حدیث اور قرأت کی تعلیم دی جاتی تھی۔(۲)

مدرسہ برقوقیہ میں قیام کے دوران امام کافیجی کو علامہ شمس الدین ابو عبداللہ محمد بن احمد ابن بساطی اور علامہ شہاب الدین احمد بن علی المعروف ابن حجر العسقلانی کی معاصرت میسر آئی۔

شیوخ امام کافیجی

امام کافیجی نے علم حاصل کرنے کے لیے مختلف دیار و امصار کا سفر کیا اور علماء وقت سے مختلف علوم میں سند حاصل کی۔ آپ کے چند معروف اساتذہ درج ذیل ہیں:

① شمس الدین الفنری م ۸۳۴ھ

② البرہان حیدرۃ م ۸۲۰ھ

③ حافظ الدین البزازی م ۸۲۷ھ

④ ابن فرشتا (ابن ملک) م نویں ہجری

⑤ عبد الواجد الکوتائی م ۸۳۸ھ

تلامذۃ

علامہ کافیجی اپنے وقت کے بہت بڑے عالم تھے۔ آپ کی علمیت وفضیلت کے سب معترف تھے آپ نے حاصل کردہ علم کو سنتِ نبوی ﷺ کی پیروی کرتے ہوئے آگے پھیلایا۔ آپ کے تلامذہ کی تعداد بہت زیادہ ہے جنہوں نے آپ سے کسبِ فیض کیا اور پھر اپنے اپنے زمانے اور وقت کے امام بنے ان میں سب سے زیادہ شہرت امام سیوطی کو حاصل ہوئی۔ آپ کے چند تلامذہ کے نام درج ذیل ہیں:

① امام جلال الدین سیوطی
② البدر ابوالسعادات البلقینی
③ ابن اسد
④ شیخ الاسلام زکریا انصاری
⑤ الناصری بن الظاہر جقمق
⑥ ابن مزہر
⑦ عبدالقادر الامیری
⑧ محمد بن محمد السعدی
⑨ محمد بن جمعہ

امام کافیجی کا مقام علمی اور حکام کے نزدیک منزلت

امام کافیجی علم وفضل میں یکتا تھے۔ آپ تمام علوم مثلاً علم الکلام، اصول الفقہ، نحو، صرف، اعراب، معانی، بیان و جدل، منطق، فلسفہ اور ہیئت میں بارع کی حیثیت رکھتے تھے جب کہ خاص طور پر تفسیر، حدیث اور فقہ میں آپ کو یدِ طولیٰ حاصل تھا۔ آپ صحیح العقیدہ مسلمان تھے۔ آپ علمائے حدیث سے محبت رکھتے تھے جب کہ اہل بدعت سے

آپ کو سخت نفرت تھی۔ کثرت عبادت، صدقہ اور مصائب پر صبر کرنا آپ کے معمولات میں شامل تھا۔ سلاطین وامراء کے ہاں آپ کو نہایت شرف وفضیلت حاصل تھی۔ خصوصاً ملک الروم سلطان محمد بن مراد بن محمد بن بایزید بن مراد اور خان بن عثمان م۸۱۶ھ کے ہاں آپ نہایت قابل تکریم تھے۔ آپ کو جو اعزازات دیئے گئے ان میں اشرف بر سبائی نے مشیخہ کا خطاب دیا (مشیخہ کا خطاب اس شخص کو دیا جاتا ہے جو لوگوں کی نظر میں علم وفضیلت اور مرتبہ ودرجہ کے لحاظ سے بڑا ہو)

امام جلال الدین سیوطی رحمہ اللہ، امام کافیجی کے بارے میں فرماتے ہیں:

" لزمته اربع عشره سنه ، فما جئت من مرة الا وسمعت منه من التحقيقات والعجاب مالم اسمعهٔ قبل ذلک ، قال لی یوماً . اعرب (زيد قائم) فقلت: قد صر نافی مقام السفار ونسال عن هذا ، فقال لی: فی (زيد قائم) مائة و ثلاثة عشر بحثاً،قلتُ لا اقوم من هذا المجلس حتى استفيدها فاخرج لی تذکرة فكتبتها منها)

''میں علامہ کے ساتھ ۱۴ سال رہا پس میں نے ان سے تحقیقی اور عجیب باتوں کے علاوہ کچھ نہیں سنا، انہوں نے مجھے ایک دن فرمایا اعراب لگایئے (زید قائم) میں نے کہا ہم تو پست مقام پر ہیں اور آپ سے سوال کرتے ہیں۔ انہوں نے مجھے فرمایا (زید قائم) میں ایک سو تیرہ ابحاث ہیں۔ پس میں نے کہا کہ میں ان سے استفادہ کیے بغیر اس مجلس سے نہیں اُٹھوں گا۔ پس انہوں نے مجھے وہ بتائیں اور میں نے اسے لکھ لیا۔''

وفات

علم وعمل کا یہ عظیم سپوت آخر کار ۴ رجمادی الاولیٰ ۸۷۹ھ بروز جمعہ اپنے خالقِ حقیقی سے جاملا۔ (۴)

مؤلفات امام کافیجی

امام کافیجی نے ہر موضوع پر قلم کشائی کی آپ کی تصنیفات کی تعداد ۵۲ ہے جن کے نام یہ ہیں:

1- الاحکام فی معرفة الایمان والا حکام (۵)

2- الاشراق فی مراتب الطباق (۶)

3- الالماع بإفادة لوللا متناع (۷)

4- انس الانیس فی معرفة شان انفس النفیس (۸)

5- انوار السعادة فی شرح کلمتی الشهادة (۹)

6- البشارة : رسالة تشتمل علی سوال و جواب فی قوله تعالیٰ (فاتو بسورة من مثله)

7- بنات الافکار فی شان الاعتبار (۱۰)

8- تخلیص الجامع الکبیر والجمع (۱۱)

9- التمهید فی شرح التحمید (۱۲)

10- التیسیر فی قواعد علم التفسیر

11- جواب عن سوال فی تفسیر قوله تعالیٰ (والنجم اذا هوی) (۱۳)

12- حاشیه علی تفسیر البیضاوی (۱۴)

13- حاشیه علی شرح الهدایه (۱۵)

14- حاشیه علی الکشاف (۱۶)

15- حاشیه علی المطول (۱۷)

16- حسن الختام للمرام من هذا الکلام (۱۸)

17- حل الاشکال فی مباحث الاشکال (فی الهندسة) (۱۹)

18- خلاصة الاقوال فى حديث (انما الاعمال) (۲۰)

19- الدرة الغاليه العاليه (۲۱)

20- رسالة فى طبقات البطون لبيان الوقف على اولاد الا و لاد (۲۲)

21- رسالة فى مسالة الاستثناء (۲۳)

22- رسالة متعلقة بعلم التفسير ووجوه القراء ت

23- سفر الخطاب بشرح العباب (۲۴)

24- الرمز فى علم الاسطر لاب (۲۵)

25- سيف الحق و النصرة على مرقاب اهل البغى و الفتنة (۲۶)

26- سيف القضاة على البغاة (۲۷)

27- سيف الملوك والحكام المرشد لهم الى سبيل الحق والاحكام (۲۸)

28- شرح الاستعاره (۲۹)

29- شرح الاسماء الحسنى (۳۰)

30- شرح الاعراب عن قواعد الاعراب (۳۱)

31- شرح الجغمينى فى الهيئة (۳۲)

32- شرح كتاب تهذيب المنطق و الكلام لسعد الدين مسعود بن عمر التفتا زانى(۳۳)

33- شرح القواعد العضدية للقاضى عضد الدين بن عبد الرحمن الأيجى (۳۴)

34- شرح المواقف (۳۵)

35- شرح القواعد الكبرى فى النحو لا بن هشام(۳۶)

36- عقد الفرائد من تحرير الفوائد (۳۷)

37- الفرح و السرور فی بیان المذاهب (۳۸)

38- قرار الوجد فی شرح الحمد (۳۹)

39- قلائد العقیان فی بحر فضائل رجب و شعبان (۴۰)

40- الکافی الشافعی (۴۱)

41- کشف النقاب الأصحاب والأحباب (فی اعجاز القرآن) (۴۲)

42- مختصر فی علم الارشاد (۴۳)

43- مختصر فی علوم الحدیث (۴۴)

44- المختصر المفید فی علم التاریخ (۴۵)

45- معراج الطبقات و رافع الدرجات لأهل الفهم والثقات (۴۶)

46- منازل الارواح (فی التصوف) (۴۷)

47- منبع الدر (فی علم الأثر) (۴۸)

48- نزھة الاخوان فی تفسیر آیه (یَالُوْطُ اِنَّارُسَل رَبک) (۴۹)

49- نزھة المعرب فی المشرق والمغرب (فی النحو) (۵۰)

50- نیل المرام فی تفسیر قوله تعالیٰ (وما ربک بظلاّم) (۵۱)

51- وجیز النظام فی اظھار موارد الاحکام (۵۲)

52- الھدایة لبیان الخلق والتکوین (۵۳)

التیسیر فی قواعد علم التفسیر

امام کافیجی نے اصولِ تفسیر پر ایک مبسوط کتاب تحریر کی (۵۳) جس کی اہمیت کا اندازہ اس بات سے ہوتا ہے کہ

علامہ سیوطی نے اپنی شہرہ آفاق کتاب ''الاتقان فی علوم القرآن'' کے شروع میں اس کا ذکر کیا ہے۔ اس کتاب سے پہلے اگرچہ کچھ کام اصولِ تفسیر پر ملتا ہے جن میں امام راغب اور امام ابن تیمیہ کے رسائل شامل ہیں۔ تاہم امام کافیجی نے اصولِ تفسیر پر زیادہ بہتر انداز میں مذکورہ کتاب کو تالیف کیا۔ یہ کتاب دو باب اور ایک خاتمہ پر مشتمل ہے۔

باب اوّل: اصطلاحات

امام کافیجی نے اس باب میں مندرجہ ذیل مباحث کو بیان کیا ہے:

1- تفسیر اور تاویل کی تعریف

2- مجتہد کا صائب ہونا

3- عقل کا حکم

4- مفسر کے لیے ضروری علوم

5- تعریف علم تفسیر

6- علم تفسیر کی تعلیم کا حکم

7- تدوین علم تفسیر

8- علم تفسیر کی ضرورت

9- علم تفسیر کا موضوع

10- علم تفسیر کی فضیلت

11- تعریفِ قرآنی

12- نقل قرآن میں تواتر کا وجوب

13- صحیح قرأت کی شرائط

14- محکم ومتشابہہ

15- دلالت کی تعریف

16- مراتبِ دلالت

17- نزولِ قرآن

18- سببِ نزول

باب دوم: القواعد والمسائل

اس باب میں امام کافیجی نے مندرجہ ذیل مباحث پر بات کی ہے۔

1- محکم ومتشابہہ کی دلالت (اس میں امام کافیجی نے پندرہ بحوث کا ذکر کیا ہے)

2- تعارض اور ترجیح

3- تعارض کی اقسام

4- منسوخ کی اقسام

5- طبقات المفسرین

6- تفسیر کو روایت کرنے کی شرائط

7- تفسیر کو حاصل کرنے اور بیان کرنے کا طریقہ

خاتمہ الکتاب:

اس کے ذیل میں امام کافیجی نے مندرجہ ذیل امور پر قلم کشائی کی ہے:

1- علم کی فضیلت (علم کی فضیلت میں امام کافیجی نے قرآن، سنت اثر اور عقل سے دلائل دیئے ہیں)

2- استاد اور شاگرد: اس میں امام کافیجی نے استاد اور شاگرد کے لیے مختص امور بیان کیے ہیں اور انہیں تعلیم و تعلم کے لیے ضروری قرار دیا ہے۔

علامہ کافیجی علم و فضل میں بلند مرتبہ رکھتے ہیں آپ کو علوم قرآنیہ پر کس قدر عبور تھا اس کا اندازہ آپ کی مذکورہ تصنیف ''التیسیر فی قواعد علم التفسیر'' سے ہوتا ہے۔ اس میں علامہ نے علوم قرآن و تفسیر و اصول تفسیر سے متعلق ابحاث کو اس قدر مبسوط بیان کیا ہے کہ قاری کتاب امام کافیجی کو داد دیے بغیر نہیں رہ سکتا۔ آپ نے جن اہم مضامین کو اس کتاب میں بیان کیا ہے وہ اس طرح ہیں:

باب اصطلاحات میں علامہ نے تفسیر و تاویل اور علم التفسیر کی تعریف کے علاوہ قرآن کی تعریف اور نقل قرآن میں تواتر کے وجوب پر بڑی اچھی بحث کی ہے جو اس سے پہلے اس موضوع کی کتب میں نہیں ملتی۔ اس کے علاوہ اس باب میں امام کافیجی نے صحیح قرأت کی شرائط کے علاوہ محکم و متشابہہ، نزول قرآن اور سبب نزول پر بھی بحث کی ہے جو اپنی مثال آپ ہے۔ آپ نے ان ابحاث کو مدلل بیان کیا ہے اور دلیل کے طور پر آیاتِ قرآنیہ، احادیثِ نبویہؐ اور دوسری کتب کے حوالے سے بات کی ہے۔

امام کافیجی نے کتاب کا دوسرا باب قواعد اور مسائل کے نام سے قائم کیا ہے۔ جس میں محکم و متشابہ کی دلالت پر بحث کے علاوہ ایک اہم بحث تعارض اور ترجیح پر کی ہے جس میں تعارض کی اقسام اور منسوخ کی اقسام پر بڑی مدلل بحث کی ہے جو اس فن کی دوسری کتب میں کم نظر آتی ہے۔ اس کے علاوہ امام کافیجی نے اس باب میں تفسیر کو روایت کرنے کی شرائط اور تفسیر کو حاصل کرنے اور روایت کرنے کا طریقہ بتایا ہے جس سے علوم قرآنی کا طالب علم کماحقہ استفادہ کر سکتا ہے۔

کتاب کے آخر میں امام کافیجی نے علم کی فضیلت پر بڑی عمدہ اور مدلل بحث کی ہے اور قرآن، احادیث، اثر اور عقل کے ذریعے اس پر بات کی ہے جس سے امام کافیجی کی اس فن میں عبقریت کا اندازہ ہوتا ہے۔ اس کے بعد امام کافیجی نے استاد اور شاگرد کے آداب بیان کیے ہیں اور بتایا ہے کہ استاد اور شاگرد کو قرآن و احادیث کا علم حاصل کرتے وقت کن امور کا خیال رکھنا چاہیے۔

التیسیر کے مآخذ

علامہ کافیجی نے اس کتاب میں صریحاً تو ذکر نہیں کیا کہ انہوں نے اس کتاب کی تصنیف میں کن مصادر سے استفادہ کیا ہے لیکن کتاب کے مطالعے سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ نے اس سلسلے میں مندرجہ ذیل مصادر سے استفادہ کیا ہے:

1- القرآن الحکیم
2- الجامع الصحیح للبخاری، ابوعبداللہ محمد بن اسماعیل بخاری
3- مسند احمد، امام احمد بن حنبل
4- سنن ترمذی، ابوعیسیٰ محمد بن عیسیٰ ترمذی
5- تاج العروس، ابوالفیض سید محمد مرتضٰی الزبیدی
6- لسان العرب، ابن منظور
7- المستصفی، ابوحامد محمد بن محمد الغزالی
8- مقدمۃ التفسیر، ابوالقاسم محمد بن مفضل (امام راغب اصفہانی)
9- مقدمۃ فی اصول التفسیر، ابوالعباس تقی الدین ابن تیمیہ
10- تفسیر القرآن العظیم، ابوالفداء اسماعیل بن کثیر (ابن کثیر)
11- الکشاف عن حقائق التنزیل وعیون الاقاویل فی وجوہ التاویل، ابوالقاسم، جاراللہ محمود بن عمر الزمخشری
12- التبیان فی آداب حملۃ القرآن، علامہ شرف الدین نووی
13- مجاز القرآن، ابوعبیدہ معمر بن المثنی التیمی
14- المفردات فی علوم القرآن، امام راغب اصفہانی
15- البرہان فی علوم القرآن، امام بدرالدین زرکشی
16- دلائل الاعجاز، عبدالقادر جرجانی
17- المعتمد فی اصول الفقہ

حواشی

۱۔ امام کافیجی کو کافیجی اس لیے کہا جاتا ہے کہ آپ ابن الحاجب کی کتاب ''الکافیہ'' جو نحو پر تھی، سے بہت شغف رکھتے تھے۔ (السیوطی ،جلال الدین، ابوبکر بن عبدالرحمٰن ،بغیۃ الوعاۃ فی طبقات اللغویین والنحاۃ ،المکتبہ العصریہ، بیروت، (س۔ن)

۲۔ النجوم الاتابکی، جمال الدین ابی المحاسن یوسف بن التغری، النجوم الظاہرہ ملوک فی المصر والقاہر، مصر، وزارۃ الثقافۃ، ۱۲/۱۱۳، ۱۲/۱۹

۳۔ بغیۃ الوعاۃ، ۱/ ۹۷

۴۔ ایضاً، ۱/ ۵۴۹

۵۔ الزرکلی خیر الدین، الاعلام قاموس تراجم لاشہر الرجال والنساء من العرب والمستعربین والمستشرقین، دار العلم للملایین، بیروت (۱۹۹۷)۶/۱۵۰

۶۔ اسمٰعیل باشا بغدادی، ہدیۃ العارفین اسماء المؤلفین وآثار المصنفین ،منشورات مکتبہ المثنی، بغداد (۱۹۰۱ء) ۲/ ۲۰۸

۷۔ الاعلام، ۶/ ۱۵۰

۸۔ ہدیۃ العارفین ۲/ ۲۰۸

۹۔ الاعلام، ۶/ ۱۵۰، بغیۃ الوعاۃ، ۱/ ۱۱۸

۱۰۔ ہدیۃ العارفین، ۲/ ۲۰۸

۱۱۔ السخاوی، شمس الدین محمد بن عبدالرحمٰن، الضوء اللامع لاھل القرن التاسع۔ مکتبہ القدسی، قاہرہ (۱۳۵۵ھ) ۷/ ۲۶۰

۱۲۔ ہدیۃ العارفین ۲/ ۲۰۸

۱۳۔ اعلام، ۶/ ۱۵۰

۱۴۔ الضوء اللامع، ۷/ ۲۶۰

۱۵۔ ایضاً

۱۶۔ ایضاً

۱۷۔ ایضاً

۱۸۔ ھدیۃ العارفین،۲/ ۲۰۸

۱۹۔ الاعلام،۶/ ۱۵۰

۲۰۔ ھدیۃ العارفین،۲/ ۲۰۸

۲۱۔ ایضاً

۲۲۔ ھدیۃ العارفین۲/ ۲۰۹

۲۳۔ حاجی خلیفہ،کشف الظنون عن اسامی الکتب والفنون،واراحیاء التراث العربی، بیروت ا/۴۴ ۸الثر اث

۲۴۔ ھدیۃ العارفین،۲/ ۲۰۸

۲۵۔ الاعلام،۶/ ۱۵۰

۲۶۔ ھدیۃ العارفین،۲/ ۲۰۸

۲۷۔ کشف الظنون،۲/ ۱۰۱۸

۲۸۔ ھدیۃ العارفین۲/ ۲۰۹

۲۹۔ ایضاً

۳۰۔ کشف الظنون،۲/ ۱۰۳۵

۳۱۔ ہدیۃ العارفین،۲/ ۲۰۹

۳۲۔ کشف الظنون،۲/ ۲۰۰۴

۳۳۔ ایضاً،۱/ ۵۱۷

۳۴۔ ایضاً،۲/ ۱۰۴۲

۳۵۔ الضوء اللامع،۷/ ۲۰۶

۳۶۔ کشف الظنون،۱/ ۱۲۴

۳۷۔ ھدیۃ العارفین،۲/ ۲۰۹

۳۸۔ ایضاً

۳۹۔ ایضاً

۴۰۔ ایضاً

۴۱۔ ایضاً

۴۲۔ الاعلام،۶/۱۵۰

۴۳۔ الاعلام،۶/۱۵۰

۴۴۔ شذرات الذہب،۷/۳۲۷

۴۵۔ الضوء اللامع،۷/۲۶۰

۴۶۔ ھدیۃ العارفین،۲/۲۰۹

۴۷۔ ایضاً

۴۸۔ کشف الظنون،۲/۱۸۴۷

۴۹۔ ھدیۃ العارفین،۲/۲۰۹

۵۰۔ کشف الظنون،۲/۱۰۴۳

۵۱۔ ھدیۃ العارفین،۲/۲۰۹

۵۲۔ ایضاً

۵۳۔ السیوطی، جلال الدین محمد بن ابوبکر، الاتقان فی علوم القرآن، ترجمہ محمد حلیم انصاری، ادارہ اسلامیات لاہور (۱۴۰۲ھ/۱۹۸۲ء) ۱/۳

التبيان في معرفة المكروه والحرام

(دراسة أصولية فقهية)

* أ. د. عطاء الله فيض الله

المقدمة:

إن الحمد لله نحمده ونستعينه ونستغفره ونستهديه ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا ، من يهده الله فلا مضل له ومن يضلل فلا هادي له ، وأشهد أن لا إله إلا الله، وأشهد أن محمدا عبده ورسوله وبعد:

فإن مبحث الحكم التكليفي ــــ الذي يتكون من :

الفرض والواجب والمندوب والحلال والمكروه والحرام والمكروه تحريما عند الحنفية.

ومن :

الواجب ، والمندوب والحلال والمكروه والحرام عند الجمهور ــــ من المباحث البالغة الأهمية في علم أصول الفقه لتعلقه المباشر بمصدري التشريع الإسلامي الرئيسيين:

القرآن الكريم ، والسنة النبوية المطهرة

وبمعالجة هذا المبحث تتحقق الغاية التي خلق الله تعالى الإنسان من أجلها مصداقا لقول الله عزوجل : ﴿وَمَا خَلَقْتُ الجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُوْنِ﴾ (١)

لذا فقد أولاه الأصوليون اهتماما خاصا فبحثوا مسائله حتى ماتركوا مسألة إلا وقد

* رئيس قسم أصول الفقه ، بكلية الشريعة والقانون ،الجامعة الإسلامية العالمية ، إسلام آباد.

أشبعوها بحثا من حيث التناول والدراسة والنتيجة والمناقشة.

وسأتناول ــــ بعون الله وتوفيقه ــــ في هذا البحث جانب الكف بقسميه:

الجازم منها وغير الجازم.

والثابت منهما بالدليل سواء كان قطعيا أو ظنيا.

ومن وجهة نظري ان هذا الموضوع من المهمات التي اعتنى بها الشارع الحكيم أشد ما يكون الاعتناء و في هذا يقول الرسول ﷺ : " وإذا أمرتكم بشيء فآتوا منه ما استطعتم وإذا نهيتكم عن شيء فاجتنبوه (٢) فالحديث أتى بالاستطاعة في الواجبات ولم يأت بها في المحرمات إشارة إلى عظيم خطرها وقبيح وقعها.

وإلى هذا المعنى أشار الإمام الغزالي (إعلم أن الدين شطران:

أحدهما : ترك المناهي.

والآخر : فعل الطاعات.

وترك المناهي هو الأشد والطاعات يقدر عليها كل أحد وترك الشهوات لا يقدر عليها إلا الصديقون) (٣)

ونظرا لهذه الأهمية لموضوع المكروه والحرام فقد رأيت أنه جدير بالبحث العميق من الناحية الأصولية الفقهية ؛ لبيان وجه الصواب فيه ؛ وذلك لأن كثيرا من الأصوليين عندما يتكلمون عن المكروه التحريمي يتناولونه في جملة الكلام عن المكروه مطلقا على أنه نوع منه.

وذلك على خلاف من يفرد المكروه التحريمي ببحث خاص على ماسار عليه كثير من علماء الحنفية.

بينما نجد الآخرين يدخلونه في الحرام الذي سار عليه الجمهور.

هذا عن العلماء القدامى ـــــ رحمهم الله تعالى ـــــ.

أما عن علماء الأصول المعاصرين فقد ترددت كلمتهم في هذا المقام:

- فتارة يتعرضون للمكروه التحريمي في قسم الحرام.
- وتارة يعيدون الكلام فيه حرفيا في قسم المكروه ومن هؤلاء الدكتور حسين حامد حسان في كتابه في أصول الفقه. (٣)

وأمام هذه الآراء المتنوعة يثور التساء ل: في أي نوع يندرج المكروه التحريمي؟ وقد ثبت لديّ من خلال البحث العميق أن الجواب عن هذا التساء ل يكمن في:

أن المكروه التحريمي ينبغي أن يبحث تحت الحرام على أنه نوع من أنواعه لا على أنه قسم مستقل بذاته ولا أنه مدرج تحت المكروه نظرا لمشابهته بالتسمية فهو أقرب ما يكون إلى الحرام ومن ثم يكون داخلا تحته وليس بينهما من فارق إلا فارق طفيف وهو كونه ثابتا بدليل ظني ومثل هذا لا يبرر إخراج المكروه تحريما من قسم الحرام.

وفي الصحائف التالية من البحث سيظهر لنا بجلاء ـــــ إن شاء الله تعالى ـــــ أن المكروه التحريمي أجدر بالبحث والمعالجة تحت قسم الحرام؛ نظرا لا تحاده مع الحرام في الحكم والصورة.

فهو إن خالفه فإنما يخالفه فقط من حيث الدليل.

وقد مهدت لهذا البحث بذكر نبذة عن الحكم بشكل عام حيث إنه الكلي الذي سأتناول جزئية منه، فتكلمت عن الحكم وعرفته، وذكرت قسميه: الوضعي والتكليفي.

ثم بينت أقسام الحكم التكليفي السبعة عند الحنفية وعرفتها وهي: الفرض والواجب

والمندوب والمباح والمكروه تنزيها ، والمكروه تحريما والحرام.

كما أو ضحت أن أقسام الحكم التكليفي تنحصر في خمسة عند الجمهور ، كل ما سبق حاشا الفرض الذي ذكرت أنهم يدرجونه تحت الواجب ، والمكروه تحريما تحت الحرام.وقد اخترت طريقة الجمهور في صلب البحث في إدراج المكروه تحريما تحت الحرام.

ثم تكلمت في المبحث الثاني عن المكروه وهو ما يسميه الحنفية بالمكروه تنزيها.

ثم خصصت المبحث الثالث للكلام عن الحرام مدخلا فيه المكروه تحريما.

وأنهيت الموضوع بعقد مقارنة بين الحرام والمكروه تحريما.

وقد سِمت خطة لبحث هذا الموضوع مكونة من ثلاثة مباحث هي:

المبحث الأول: وهو مبحث تمهيدي ــــ في الحكم التكليفي ، وأقسامه و تعريف كل قسم على طريقتي الجمهور والحنفية.

المبحث الثاني : في المكروه

وفيه أربعة مطالب:

المطلب الأول : تعريف المكروه لغة واصطلاحا

المطلب الثاني: حكم المكروه.

المطلب الثالث: صيغ المكروه

المطلب الرابع: الأمور المتعلقه بالمكروه وفيه أربعة فروع:

الفرع الأول: مدى دخول خلاف الأولى في أنواع المكروه ....

الفرع الثاني: شمول المنهي عنه للمكروه من عدمه

الفرع الثالث: مدى شمول التكليف للمكروه.

الفرع الرابع: شمول الأمر المطلق للمكروه من عدمه.

المبحث الثالث: الحرام.

وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: الحرام (القطعي)

ويشتمل على خمسة فروع:

الفرع الأول : تعريف الحرام لغة وإصطلاحا.

الفرع الثاني: صيغ الحرام

الفرع الثالث: أقسام الحرام من حيث قوة دليل التحريم.

الفرع الرابع: أقسام الحرام من حيث تعلق الحرمة به.

الفرع الخامس: الأمور المتعلقة بالحرام.

وفيه ثلاث مسائل:

المسألة الأولي: دلالة التحريم على الفساد والبطلان

المسألة الثانية: أقسام الحرام من حيث نوع المنهي عنه.

المسألة الثالثة: مالا يتم ترك الحرام إلا به فهو منهي عنه.

المطلب الثاني: الحرام الظني أو المكروه تحريما.

وفيه فرعان:

الفرع الأول: تعريف المكروه تحريما

الفرع الثاني: حكم المكروه تحريما

المطلب الثالث: عقد المقارنة بين الحرام والمكروه تحريما

الخاتمه: وبها أهم النتائج.

المبحث الأول في الحكم التكليفي

لا يخفى على أحد أن الأحكام التكليفية هي الحاكمة لحياة المسلم وتصرفاته في جميع جوانبها سواء كانت في العبادات أو المعاملات أو الأخلاق و سواء كانت تصرفات فردية أو جماعية.

وقبل الكلام عن أقسام الحكم التكليفي باعتبار الفعل الصادر من المكلف أرى أنه من المناسب أن أسبقه ببيان موجز عن الحكم وتعريفه وأقسامه ليتسنى لنا على ضوئه معرفة موضوع دراستنا في هذا البحث.

فالحكم في اللغة يتكون من : الحاء والكاف والميم ، وهو أصل واحد ، يدل على المنع يقال حكمت عليه بكذا إذا منعته من خلافه (٥)

واصطلاحا كما عرفه الغزالي وأكثر الأصوليين بأنه: "خطاب الشرع المتعلق بأفعال المكلفين اقتضاء أو تخييرا أو وضعا" (٦)

فقوله خطاب الشرع أو الشارع: ما خوطب به العباد لا حقيقة الخطاب وهو على سبيل إطلاق المصدر على اسم المفعول.

والمراد بخطاب الله هو الكلام النفسي المدلول عليه بالكلام اللفظي وهو يتناول بذلك القرآن الكريم وغيره من سائر الأدلة الشرعية فكل هذه الأدلة تعتبر معرّفة لخطاب الله عزوجل كاشفة عن أحكامه.

وقوله المتعلق بأفعال المكلفين: وضع هذا القيد لإخراج خطاب الله المتعلق بذاته عزوجل وصفاته وأفعاله.

كما وضع أيضا لإخراج خطاب الله المتعلق بذات المكلفين كقوله تعالى: ﴿ وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ﴾ (٧)

ولإخراج غير المكلفين ممن لا يوجه لهم الخطاب كالجمادات وغيرها كقوله تعالى: ﴿وَقِيلَ يَا أَرْضُ ابْلَعِي مَاءَكِ وَيَا سَمَاءُ أَقْلِعِي﴾ (٨)

والمكلفون جمع مكلف وهو البالغ العاقل الذي بلغته الدعوة.

ولفظة أفعال المكلفين عامة تشمل كل الأفعال القولية والفعلية وحتى أعمال القلوب، وتشمل بذلك جانب الاعتقادات والمعاملات والعبادات والأخلاق ، حيث تبنى عليها جميعا الأحكام الشرعية.

وقوله اقتضاء: اي ما جاء على سبيل الطلب سواء كان طلباء جازما أو غير جازم.

وقوله تخييرا: ما كان الخطاب فيه على سبيل الإباحة.

وقوله وضعا: ما كان الخطاب فيه خاليا عن الطلب أو التخيير.

وإنما تضمنت وضع أشياء كجعل الشيء سببا في شيء أو شرطا له أو مانعا منه. (٩)

وقد قسم الإمام الزركشي الحكم إلى قسمين:

حكم تكليفي (لفظي).

وحكم وضعي.

وذلك متابعة لمن سبقه حيث يقول: (خطاب الله إما لفظي أو وضعي أي ثابت بالألفاظ نحو أقيموا الصلاة أو عند الأسباب كقوله إذا زالت الشمس وجبت الظهر فاللفظ أثبت الوجوب والوضع عين وقت وجوبها) (١٠)

ويبدو لي وجاهة التقسيم الذي مال إليه الزركشي ومن معه ولذلك فإني أتناوله على الوجه الآتي:

فأقول ــــ وبالله التوفيق ــــ ينقسم الحكم الشرعي إلى قسمين :

القسم الأول: الحكم التكليفي: وهو خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين طلبا أو تخييرا (١١) ، فيدخل في الطلب الواجب والمندوب والمكروه والحرام، ويدخل في التخيير والإباحة. (١٢)

القسم الثاني الحكم الوضعي: وهو خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين وغيرهم وضعا. (١٣)

كجعل الشيء شرطا له أو سببا فيه أو مانعا منه أو صحيحا أو فاسدا كما مر معنا. (١٤)

والذي يعنينا من هذين القسمين هو القسم الأول ، حيث سأتناول بالبحث بعض مفرداته وأقسامه.

لذا سأخصه بشيء من البسط حتى يتسنى لنا على ضوئه معرفة الأساس الذي تندرج تحته هذه الأقسام والمفردات. فأقول وبالله التوفيق:

الحكم التكليفي هو كما مر معنا خطاب الشرع (الشارع) المتعلق بأفعال المكلفين طلبا أو تخييرا.

وأقسام الحكم التكليفي خمسة عند جمهور الأصوليين وهي (الوجوب والندب والأباحة والكراهة والحرمة) (١٥)

خلافا للحنفية الذين أوصلوها إلى سبعة أقسام هي: (الفرض والوجوب والندب والإباحة والكراهة التنزيهية والكراهة التحريمية والحرمة) (١٦)

وسأسير على تقسيم الحنفية هنا حيث إنه يشمل الأقسام الخمسة التي ذكرها الجمهور إضافة إلى زيادة عليها وسأتناول الأقسام الأربعة الأولى بإيجاز هنا مرجئا الأقسام الثلاثة الباقية حيث إنها موضوع البحث لذا فسأخصها بمزيد من الدراسة.

القسم الأول الفرض (١٧) وهو في اصطلاح الحنفية ما ثبت طلبه من الشارع طلبا جازما بدليل قطعي ، كأر كان الإسلام الخمسة.

وحكمه لزوم العمل به قطعا وتاركه يعتبر فاسقا خارجا عن طاعة الله تعالى. (١٨)

أما الجمهور فلم يفرقوا بين الفرض والوجوب حيث جعلوها قسما واحدا، فلفظة فرض وواجب لفظتان مترادفتان تماما عندهم فكلاهما يعرف: بما يستحق فاعله الثواب وتاركه العقاب.(١٩)

يقول الإمام الآمدي: (فلا فرق بين الفرض والواجب عند أصحابنا إذ الواجب في الشرع عبارة عن خطاب الشرع بما ينهض تركه سببا للذم شرعا في حالة ما وهذا المعنى بعينه متحقق في الفرض (٢٠)

القسم الثاني: الوجوب وهو عند الجمهور كما سبق: ما يستحق فاعله الثواب وتاركه العقاب.

وفي اصطلاح الحنفية: ما ثبت طلبه من الشارع طلبا جازما بدليل ظنى (٢١) كان يكون الدليل ظنيا في ثبوته ودلالته أو في أحدهما يسميه الحنفية واجباو ومن أمثله الوجوب الأوامر التي وردت قطعية الثبوت في القرآن أو في السنة المتواترة وهي ظنية الدلالة، والأوامر التي وردت بالسنة بطريق غير متواتر، سواء كانت قطعية الدلالة أو ظنية. (٢٢)

القسم الثالث الندب (٢٣) اختلفت تعريفات الأصوليين له قال الآمدي هو : المطلوب فعله شرعا من غير ذم على تركه مطلقا (٢٤) كالسنن الرواتب.

وحكم المندوب: يثاب فاعله ولا يعاقب تاركه (٢٥)

القسم الرابع: المباح وهو ما خير المرء فيه بين فعله وتركه شرعا.

ومثاله الأكل والشرب.

وحكم المباح: أنه ليس أمرا يثاب أو يعاقب عليه لذاته (٢٧) يقول البيضاوي: (والمباح ما لا يتعلق بفعله وتركه مدح ولا ذم) (٢٨)

المبحث الثاني في المكروه

التعبير بـ (المكروه) هذا على إطلاق المتكلمين.

أما الحنفية فيطلقون عليه (المكروه التنزيهي)

المطلب الأول: تعريف المكروه لغة واصطلاحا

تعريف المكروة لغة: المكروه ضد المحبوب يقال كرهت الشيء ضد أحببته. (٢٩)

أما اصطلاحا: فقد عرفه الأصوليون بتعريفات متغايرة كثيرة أختار من بينها ما رأيته راجحا وهو: ما يمدح تاركه ولا يذم فاعله أو هو ما ثبت النهي عنه شرعا نهيا غير جازم (٣٠)

فقولنا ما ثبت النهي عنه شرعا يخرج بذلك الواجب والمندوب والمباح فهي غير منهي عنها وإنما ثبت طلبها أو التخيير فيها.

ويخرج بقولنا نهيا غير جازم الحرام والمكروه كراهة تحريمية عند الحنفية فهو قسيم المكروه والحرام.

بخلاف الجمهور الذين يدرجونه تحت الحرام. (٣١)

المطلب الثاني: حكم المكروه

كما سبق ان بينا أن صيغة النهي في المكروه غير جازمة ومن ثم يكون حكمه أخف مما لو كان النهي بصيغة جازمة على ما يأتي بيانه في موضعه من هذا البحث وحكم المكروه يخلص فيما يلي:

يثاب المكلف على تركه ولايعاقب عليه المكلف فيما لو فعله.

وإنما يكون فعله للمكروه إساءة يلزم تجنبها وإن كان كثير من العلماء لا يرتب عليها إثما إلا أنهم يسمون فاعلها مسيئا مخالفا غير ممتثل.

كما أن بعض العلماء يعدون المكروه خادما أو مقدمة للحرام (٣٢) ، كما ذكر ذلك الإمام الشاطبي حيث يقول: (إن الفعل إذا كان مكروها بالجزء كان ممنوعا بالكل.......... كلعب الشطرنج والنرد بغير مقامرة .... فإن هذه الأشياء إذا وقعت على غير مداومة لم تقدح في العدالة فإن دوام عليها قدحت في عدالته.........، كما أنها تعتبر خادما للحرام.(٣٣)

المطلب الثالث: صيغ المكروه

للمكروه صيغ كثيره منها: (٣٤)

أولا: لفظة "كره" ومشتقاتها كقول الرسولﷺ { إن الله كره لكم القيل والقال وكثرة السؤال وإضاعة المال..........} (٣٥)

ثانيا: لفظة "بغض" ومشتقاتها، كقول الرسولﷺ: { أبغض الحلال إلى الله الطلاق} (٣٦)

ثالثا: النواهي التي أحاطت بها قرائن تصرفها عن التحريم إلى الكراهة ومن ذلك قول الله تعالى: ﴿ لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءَ إِنْ تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ﴾ (٣٧) ، فهذا النهي محمول على الكراهة بقرينة قوله تعالى في الآية نفسها: ﴿وَإِنْ تَسْأَلُوا عَنْهَا حِينَ يُنَزَّلُ الْقُرْآنُ تُبْدَ لَكُمْ﴾ (٣٨)

رابعا: التصريح بأن صيغة النهي غير جازمة كما جاء في حديث أم سلمة حين قالت { نهينا عن اتباع الجنائز ولم يعزم علينا} (٣٩)

المطلب الرابع: الأمور المتعلقة بالمكروه

الفرع الأول: مدى دخول خلاف الأولى في أنواع المكروه.

ترك السنن الرواتب ، والأذكار، وغيرها من باقي المندوبات

يعتبرها جمهور الأصوليين من باب خلاف الأولى ومن ثم تكون داخلة عندهم في أنواع المكروه. (٤٠)

يقول الإمام الزركشي رحمه الله: (والتحقيق أن خلاف الأولى قسم من المكروه ودرجات المكروه تتفاوت كما في السنن ولا ينبغي أن يعد قسما آخر وإلا لكانت الأحكام ستة وهو خلاف المعروف أو كان خلاف الأولى خارجا عن التشريع وليس كذلك......) (٤١)

الفرع الثاني: شمول المنهى عنه للمكروه عن عدمه

هذه المسألة معنون لها في كتب الأصول بعنوان (هل النهي للتحريم أو الكراهة؟)

فمن قال إن النهي للتحريم (٤٢) ؛ ذهب إلى أن المكروه منهي عنه ومن رأى عكس ذلك قال إن المكروه غير منهى عنه وقد استدل هؤلاء بقوله تعالى: ﴿وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانتَهُوا﴾(٤٣) كأنهم يريدون بذلك أن هذا النص يشير إلى أن الانتهاء لازم عن المنهي عنه وترك المكروه غير لازم للمنهي عنه. (٤٤)

والراجح هو أن المكروه منهي عنه إذ كلمة النهي تطلق على ما كان النهي فيه لحرمته كما تطلق على ما كان النهي فيه لكراهة وعدم استحسانه فالفرق هنا في الحكم وهو ترتب العقاب في اقتراف الحرام دون المكروه. (٤٥)

ولا داعي من الإطالة في هذه المسألة حيث لا ثمرة للخلاف فيها فهو خلاف لفظي حيث إن العلماء متفقون على أن في المكروه طلب ترك الفعل وإن كان غير جازم. (٤٦)

وما ذهب إليه الزركشي من إدخال خلاف الأولى في أنواع المكروه هو الراجح في نظري المتواضع ؛ لأن خلاف الأولى إذا اعتبرناه قسما منفردا بذاته أو خارجا عن الأحكام الخمسة فإن هذا يعتبر أمرا هو خلاف المتعارف عليه عند أكثر الأصوليين وحقيقة الأمر على خلاف ذلك.

الفرع الثالث: مدى شمول التكليف للمكروه

اختلف العلماء في جعل كل من المكروه والمندوب من التكليف وذلك بسبب خلافهم في تعريف التكليف فمن جعل التكليف هو الإلزام بما فيه كلفة أخرج المكروه والمندوب من التكليف، إذ لا إلزام في النهي عن المكروه ولا في طلب المندوب

ومن عرف التكليف بأنه طلب ما فيه كلفة ، أدخلهما في التكليف إذ لا يخلو كل منهما من مشقة فيترك المسلم ما تشتهيه نفسه أحيانا لكونه مكروها. (٤٧)

وهو قول أكثر الأصوليين ، ولم يخالف فيه إلا أبو اسحاق الإسفر ايني (٤٨) وأبو بكر الباقلاني وابن قدامه ، والآمدي واختاره الفتوحي. (٤٩)

والخلاف في هذه المسألة يطول بما لا طائل تحته حيث إن الخلاف لفظى لا ثمرة له ، وإذا كان الحال كذلك فلا ثمة داع إلى التفصيل فيه. (٥٠)

الفرع الرابع: شمول الأمر المطلق للمكروه من عدمه

فلو جاء خطاب من الشارع مثلا بأمر ما فهل تدخل الصورة المؤدية له مع الكراهة تحت هذا الأمر ويعتبر صاحبها ممتثلا ؟

كقوله تعالى: ﴿ وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ﴾ (٥١) فلو طاف الإنسان على غير طهارة، فهل يدخل في الأمر أم لا ؟

جرى خلاف بين الجمهور والحنفية حاصله:

أن الجمهور يرى عدم دخول تلك الصورة المؤداة في الأمر ولا يكون مجزئا بسبب أن المكروه لا يدخل في مطلق الأمر (٥٢) ، يقول الزركشي: (المكروه لا يدخل تحت الأمر المطلق عندنا لأن الأمر طلب و اقتضاء والمكروه لا يكون مطلوبا ولا مقتضى فلا يدخل تحت الخطاب للتناقض) (٥٣) ، ويقول إلكيا الهراسي : (إلا أن تكون الكراهة لمعنى في غير ما تعلق به لفظها كما قيل في تنكيس الوضوء إنه مكروه لأنه يخالف عادة السلف في هيئته لا في أصل الوضوو وهو أمرار الماء ولا في شرائطة فلم يمنع الإجزاء) (٥٤)

وقالت الحنفية بدخول ذلك الفعل المؤدى ، وإن كان حكمه مكروها إلا أنه مجزئ عن الطواف إذا طاف بغير طهارة. (٥٥)

وهذه المسألة كما جاء في البرهان: (مثلها الأئمة بالترتيب في الوضوء (٥٦) وقالوا: الأمر بالوضوء عن القيام جازم محمول على الإيجاب والاقتضاء البات ، والوضوء المنكس عند من لا يرى الترتيب مستحقا مكروه: فلا يدخل تحت مقتضى الأمر ، فيبقى الأمر متوجها إلى وقوع امتثال مقتضى مطلوب هذا منتهى كلام الأصحاب في ذلك) (٥٧)

قال الجويني: (والذي أراه أن ما ذكروه .... تلبيس ووجه الكشف فيه: إنا لا ننكر وقوع الشيء مجزيا مسقطا فرض الامتثال المحتوم، وإن كان وقوعه على حكم الكراهية ومن تبتع قواعد الشريعة ألفى من ذلك أمثلة تفوق الحصر فلا يمتنع إذا اجتماع الإجزاء مع الحكم بالكراهية............) (٥٨)

المبحث الثالث في الحرام

سأتناول في هذا المبحث الحرام والمكروه تحريما نظراً لأن الجمهور على ما تقدم يجعلونهما قسما واحدا ، وسأسمي المكروه تحريما في رأس العنوان بالحرام الظني ، حتى يكون دخوله مستساغا أكثر تحت الحرام كما يطلق عليه كثير من الأصوليين.

- المطلب الأول: الحرام القطعي

الفرع الأول: تعريف الحرام القطعي لغة واصطلاحا

فالحرام لغة: ضد الحلال يقال حرم الشيء يحرمه تحريما إذا منعه (٥٩)

واصطلاحا: فقد عرفه الأصوليون بتعريفات شتى أختاز من بينها التعريف الجامع والمانع الذي عرفه به الإمام سيف الدين الآمدي: بأنه ما ينهض فعله سببا للذم شرعا بوجه ما من حيث هو فعل له. (٦٠)

وعرفه بعضهم بأنه (ما ثبت النهي عنه شرعا نهيا جازما بدليل قطعي) (٦١)

فقوله ما ثبت النهي عنه شرعا: يخرج بذلك الواجب والمندوب والمباح حيث إنه لم يثبت فيها نهي

وقوله نهيا جازما: يخرج بذلك المكروه تنزيها إذ النهي فيه غير جازم

وقوله بدليل قطعي: هذا قيد وضعه الحنفية الذين يفرقون بين الحرام والمكروه تحريما بخلاف الجمهور الذين يرونهما قسما واحدا على ما سبق بيانه قريبا.

فهذا القيد يخرج المكروة تحريما والذي يعرف عندهم بأنه ما ثبت النهي عنه شرعا نهيا جازما بدليل ظني (٦٢)

الفرع الثاني: صيغ الحرام

صيغة النهي المطلقة عما يصرفها عن حقيقتها إلى معان آخر هي في الأصل للتحريم وأهم هذه الصيغ على ما يلي : (٦٣)

أولا: الفعل المضارع المقترن بلا الناهية: كما في قوله تعالى: ﴿ لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا...... ﴾ (٦٤)

ثانيا: لفظ "نهى" ومشتقاته: كقوله تعالى: ﴿ وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَىٰ ...... ﴾ (٦٥)

وقوله تعالى: ﴿ وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا ﴾ (٦٦)

ثالثا: استعمال الأمر الدال على الترك: كقوله تعالى:﴿ وَذَرُوا ظَاهِرَ الْإِثْمِ وَ بَاطِنَه ﴾ (٦٧)

رابعا: لفظة التحريم ومشتقاتها: كقوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ﴾ (٦٨)

خامسا: وصف الفعل بأنه ظلم: كقولة تعالى: ﴿فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَىٰ عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَوْ كَذَّبَ بِآيَاتِهِ إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الْمُجْرِمُونَ﴾ (٦٩)

سادسا: جعل الفعل سببا للإثم: كقوله تعالى: ﴿فَمَنْ بَدَّلَهُ بَعْدَمَا سَمِعَهُ فَإِنَّمَا إِثْمُهُ عَلَى الَّذِينَ يُبَدِّلُونَهُ إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ (٧٠)

التصريح بعدم الجواز ونفي الحل: كقوله تعالى:﴿وَلَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَأْخُذُوا مِمَّا آتَيْتُمُوهُنَّ شَيْئًا﴾ (٧١)

سابعا: ترتب العقوبة من الشارع على الفعل بأن يذكر فعلا ثم يرتب عليه العقوبة: كقوله تعالى:﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ (٧٢)

الفرع الثالث: أقسام الحرام من حيث قوة دليل التحريم

ينقسم الحرام من حيث قوة دليل تحريمة إلى حرام (قطعي) ومكروه تحريما (حرام ظني)، على ما قسمه الحنفية الذين فرقوا بين ما كان دليل تحريمه قطعيا وبين ما كان دليل تحريمه ظنيا بخلاف الجمهور الذين لم يفرقوا بين القسمين على ما مر ذكره.

وسأسير على طريقة الجمهور في جعل المكروه التحريمي أو الحرام الظني قسما من الحرام مع تناوله بشيء من الخصوصية على ما سيأتي بيان القول الفصل فيه في المطلب الثاني إن شاء الله تعالى:

الفرع الرابع: أقسام الحرام من حيث تعلق الحرمة به

يقول الإمام البزدوي: والنهي المطلق نوعان:

نهى عن الأفعل الحسية مثل الزنا والقتل وشرب الخمر.

ونهي عن التصرفات الشرعية مثل الصوم والصلاة والبيع والإجارة وما أشبه ذلك.

فالنهي عن الأفعال الحسية دلالة على كونها قبيحة في نفسها لمعنى في أعيانها بلا خلاف إلا إذا قام الدليل على خلافه

وأما النهي المطلق عن التصرفات الشرعية فيقتضي قبحا لمعنى في غير المنهي عنه......(٤٣)

فالحرام ينقسم إلى قسمين:

القسم الأول الحرام لذاته:

وهو ما حرمه الشارع بأصله ابتداء لقبح عينه فهو محرم عينا كالميتة والدم ولحم الخنزير. (٤٤)

القسم الثاني: المحرم لغيره:

وهو ما حرمه الشارع لملابسات خارجة عن ذاته والمحرم لغيره له ثلاثة أنواع على ما ذكرها الأصوليون.

أولا: حرام لغيره منهي عنه لصفته كالنهي عن الصلاة في حق الحائض لمانع الحدث

ثانيا: حرام لغيره منهي عنه لأمر خارج عنه كالوضوء بالماء المغصوب

ثالثا: حرام لغيره منهي عنه لأمر لازم له كالنهي عن صوم يوم العيد

والفرق بين الحرام لذاته والحرام لغيره:

هو أن الحرام لذاته غير مشروع أصلًا فلا تترتب عليه أحكام شرعية. كالميتة فلا يجوز بيعها وإن باع أحدهم ميتة فبيعه باطل أصلا. (٧٥)

أما المحرم لغيره فهو في الأصل مشروع والحرمة طرأت عليه بسبب ما اتصف به أو بسب لازمه.

لذا جاز ترتب بعض الأحكام عليه كمن صَلَّى في أرض مغصوبة صحت صلاته على قول الجمهور مع تحريم الغصب وتأثيمه به ، وسيأتي تفصيل هذه المسألة.

الفرع الخامس: الأمور المتعلقة بالحرام

المسألة الأولى : دلالة التحريم على الفساد والبطلان

قبل تناول هدة المسألة وعرض أقوال الأصوليين فيها يجب علينا تعريف بعض المصطلحات التي يدور عليها محور آراء الأصوليين حولها.

والمصطلحات هي الصحة والفساد والبطلان ومن ثم أتناول أقوال الأصوليين وأدلتهم ثم أرجع القول الذي أراه أقرب إلى الصواب ؛ فأقول:

أ. الصحة: لغة: خلاف السقم وذهاب المرض. (٧٦)

واصطلاحا: ترتب المقصود من الفعل عليه (٧٧)

قال البيضاوي: إنها استتباع الفعل غايته وتختلف الغاية المقصودة في العبادات عنها في المعاملات. (٧٨)

فالغاية من الفعل في المعاملات ترتب ثمرته أو آثاره المطلوبة منه شرعا وهي في كل عقد بحسبه.

ففي عقد البيع هي ثبوت الملك وحل المبيع والثمن.

وفي عقد النكاح هي حل التمتع بين الزوجين وثبوت النسل.

وفي عقد الإجارة هي التمكن من المنافع ونحو ذلك فإذا وقعت المعاملة على وجه يستتبع آثارها كانت صحيحة ولهذا يمكن أن تعرف الصحة بعبارة شاملة للعبادات والمعاملات فيقال هي: الإتيان بالفعل على وجهه بأركانه وشرائطه التي اعتبرها الشارع.(٧٩)

أما الغاية من الفعل في العبادات فاختلف العلماء فيها:

فذهب بعض الفقهاء إلى أنها موافقة أمر الشارع.

وذهب آخرون إلى أنها سقوط القضاء.(٨٠)

وتظهر ثمرة الخلاف بينهما فيمن صلى وهو يظن الطهارة ثم تبين له أنه محدث فإن صلاته صحيحة على رأي المتكلمين لموافقته الأمر ظاهرا إذ الشخص مأمور أن يصلى بطهارة سواء أكانت معلومة أم مظنونة ، وفاسدة عند الفقهاء لعدم سقوط القضاء. (٨١)

ولا خلاف بين العلماء في أن من صلى وهو يظن الطهارة ثم تبين أنه محدث يلزمه القضاء ولهذا قال أكثر الأصوليين منهم الغزالي والقرافي إن الخلاف لفظي.

أما الحنفية فقد زادوا في تعريفهم للصحة في المعاملات: كون العقد بحيث يترتيب عليه أثره المقصود منه مع عدم طلب الفسخ شرعا. (٨٢)

ب. تعريف البطلان

لغة: مصدر بطل وهو الذهاب والضياع والخسران. والباطل نقيض الحق (٨٣)

واصطلاحا في العبادات؛ فيه خلاف بين الأصوليين:

فعند المتكلمين هو : كون الفعل واقعا على خلاف أمر الشارع. (٨٤)

وعند الفقهاء هو : كون الفعل غير مسقط للقضاء. (٨٥)

وفي المعاملات ، عرفها المتكلمون بالتعريف السابق.

وعرفها الحنفية بأنه: كون العقد لا يترتب عليه أثره المقصود منه مع طلب الفسخ شرعا. (٨٦)

والباطل: هو مالم يشرع لا بأصله ولا بوصفه. (٨٧)

جـ . تعريف الفساد

لغة: نقيض الصلاح ويطلق على التلف والاضطراب والخلل. (٨٨)

واصطلاحا: الفساد والبطلان عند الجمهور لفظان مترادفان فيكون تعريف الفساد هو نفس تعريف البطلان.

أما الحنفية فالفساد عندهم مغاير للبطلان ولهذا فقد عرفوا الفساد بأنه: كون الفعل يترتيب عليه أثره المقصود منه مع طلب الفسخ شرعا. (٨٩)

فهما لفظان متغايران عندهم ، والفرق بينهما عندهم هو أن الباطل لا يترتب عليه أثره المقصود منه والفاسد يترتب عليه بعض الآثار.

وعلى هذا تكون أقسام التصرفات عند الجمهور اثنان صحيح وباطل أو فاسد، وعند الحنفية ثلاثة صحيح وفاسد وباطل.

مذاهب العلماء في دلالة التحريم على البطلان

اتفق الأصوليون على أن النهي عن الأفعال والتصرفات الحسية مطلقا عن القرينة يدل على كونها قبيحة في ذاتها أو في جزئها بلا خلاف بينهم ولذلك فإنها تكون باطلة بالاتفاق مالم يأتِ دليل أو قرينة على أن النهي ليس لذات المنهي عنه بل لو صفه الملازم أو المجاور له فيكون هذا الدليل قرينة صارفة له فهذا هو محل الخلاف.

أما إذا كان النهي عن الأفعال والتصرفات الشرعية مطلقا عن القرينة أو مع وجود القرينة فهذا أيضا محل الخلاف بينهم. (٩٠)

وعليه فيكون محل الخلاف بين الأصوليين منحصرا في أمرين:

الأول: إذا كان الفعل المنهى عنه حسيا ووجدت القرينة الدالة على أنه لوصف لازم أو مجاور وليس لذات الفعل.

والثاني: إذا كان الفعل المنهي عنه شرعيا مطلقا أي مجردا عن القرينة التي تدل على أن النهي لذات الفعال أو لوصفة الملازم أو المجاور أو مع القرينة الدالة على ذلك وللعلماء في الأمرين المتقدمين خمسة أقوال:

القول الأول: أن النهي يدل على البطلان مطلقا أي سواء أكان النهي مطلقا أى مجردا عن القرينة أو مع القرينة التي تدل على أنه لذات الفعل أو لوصفه لملازم أم لأمر خاراج وسواء أكان النهى عن الأفعال الحسية أم الشرعية وسواء أكان ذلك في العبادات أو المعاملات.

وهذا هو المشهور من مذهب الحنابلة والظاهرية ونسب إلى الإمام مالك(٩١) يقول الإمام سيف الدين الآمدي: (ولا تعرف خلافا في أن ما نهي عنه لغيره أنه لا يفسد كالنهي عن البيع في وقت النداء يوم الجمعة إلا ما نقل عن مذهب مالك وأحمد ابن حنبل فى إحدى الروايتين عنه) (٩٢)

القول الثاني: أن النهي المطلق يقتضي البطلان وإنعدام أصل المشروعية في العبادات والمعاملات إذا كان النهي عائدا إلى ذات الفعل أو إلى وصفه الملازم له سواء أكان الفعل أو التصرف حسيا أو شرعيا.

لأن النهي المطلق يوجب القبح المطلق والقبح المطلق ينصرف إلى الكامل وهذا هو القبح الذاتي الذي يستلزم البطلان وينسخ المشروعية أصلا ووصفا.

أما إذا كان النهي لوصف مجاور له فإنه لا يقتضي البطلان ويقتضي الصحة ، وهذا قول جمهور الشافعية والمالكية وغيرهم. (٩٣)

القول الثالث: إن النهي يقتضي البطلان مطلقا في العبادات دون المعاملات سواء أكان الفعل أو التصرف حسيا أو شرعيا، وسواء أكان النهي مطلقا أو عائدا إلى ذات الفعل المنهي عنه أم إلى وصفه الملازم أم المجاور له.

وهذا مذهب الإمام الغزالي والرازي وبعض أتباعه وأبي الحسين البصري من المعتزلة .(٩٤)

القول الرابع: أنه لا يتقضى البطلان مطلقا سواء أكان في العبادات أم المعاملات وسواء أكان النهي مطلقا أم كان لعين الفعل أو التصرف أم لوصفه اللازم أم لوصفه المجاور متى كان التصرف شرعيا.

وهذا قول الأشعري والقاضي أبي بكر الباقلاني وعبد الجبار وأبي بكر الكرخي وابي عبد الله البصري وغيرهم. (٩٥)

القول الخامس: إن النهي يقتضي البطلان إذا كان مطلقا أي مجردا عن القرينة وكان الفعل حسيا أو كان النهي عن الفعل أو التصرف شرعا ولكن مع وجود القرينة التي تدل على أنه لذات الشيء أو لعينه. (٩٦)

أما النهي المطلق عن التصرفات الشرعية فإنه يقتضي الفساد المغاير للبطلان وكذلك إذا وجدت قرينة تدل على أن النهي عن الفعل لوصف لازم له حسيا كان الفعل أو شرعيا.

وكذلك إذا وجدت قرينة تدل على أن النهي عن الفعل لوصف لازم له ، والنهي المطلق في التصرفات الشرعية ينصرف عندهم إلى الوصف اللازم لا إلى الذات فيكون قبيحا لغيره وصفا إلا إذا دل الدليل على أن المحرم قبيح لعينه أو لغيره وعليه فيكون التصرف مشروعا بأصله غير مشروع بوصفه.

ولا يقتضي بطلانا ولا فسادا بل صحة إذا كان النهي عن الشيء لامر خارج وهذا رأي أبي حنيفة وأكثر الحنفية. (٩٧)

الأدلة:

القول الأول:

استدل أصحاب القول الأول بأدلة من السنة والإجماع والمعقول.

من السنة:

١ . حديث عائشة رضي الله عنهما قالت قال رسول الله ﷺ: { من أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه فهو رد } (٩٨)

وجه الدلالة: أن النبيﷺ قد بين في هذا الحديث أن جميع العبادات والمعاملات إذا فعلت على خلاف الشرع تكون ردا أي مردودة على فاعلها لاتفاق العلماء على أن الرد بمعنى

المردود والمردود على فاعله كالمعدوم فيكون باطلا غير معتد به فيكون غير صحيح. (٩٩)

٢. ما روي عن إبي هريرة ﷺ أن النبيﷺ قال:{ ما نهيتكم عنه فاجتنبوه وما أمرتكم به فأتوا منه ما استطعتم} (١٠٠)

وجه الدلالة: أن قول النبيﷺ "فاجتنبوه" أمر والأمر للوجوب فأفاد الحديث وجوب اجتناب المحرم ولا يتحقق ذلك إلا بالقول ببطلان المحرم وهو المطلوب. (١٠١)

يقول الإمام ابن حجر العسقلاني: (والتحقيق أن الأمر باجتناب المحرم على عمومه مالم يعارضه إذن في ارتكاب محرم كأكل الميتة للمضطر) (١٠٢)

٣. الأحاديث الخاصة ببعض الصور والمسائل المنهي عنها والتي تدل على اقتضاء النهي الفساد ومنها ما يلي:

أولا: حكم الرسولﷺ للمسيء صلاته بالعدم في قوله: { إرجع فصل فإنك لم تصل} (١٠٣)

فقد حكم الرسولﷺ ببطلان صلاة هذه الرجل ولهذا أمره بإعادتها وانتظر الرسولﷺ حتي أكمل المصلي صلاة ليرى مدى إحسانه وإساء ته في صلاته. (١٠٤)

ثانيا: ما روي عن أبي سعيد الخدريﷺ قال:{ أتى رسول اللهﷺ بتمر فقال ما هذا بتمرنا فقال الرجل يارسول الله بعنا تمرنا صاعين بصاع من هذا فقال الرسولﷺ ذلك ربا روده ثم بيعوا تمرنا ثم اشتروا لنا من هذا } (١٠٥)

فهذا الحديث دليل على أن المخالفة بارتكاب المنهي عنه توجب الرد وهذا يعني الفساد.

إلى غيرها من الأحاديث التي وإن جاء ت في بعض المسائل الجزئية الخاصة بالعبادات أو المعاملات إلا أنها تدل على النهي يقتضي الفساد.

الثاني: الإجماع

وهو أن الصحابة رضوان الله عليهم وكذلك التابعين ومن بعدهم من العلماء استدلوا

بالنهي على الفساد ولم ينقل عن واحد منهم الإنكار على ذلك فكان إجماعا. (١٠٦)

واستدلوا للإجماع بأدلة كثيرة منها استدلال ابن عمر على فساد نكاح المشركين بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّى يُؤْمِنَّ﴾ (١٠٧)

واستدلال الصحابة على فساد نكاح المتعة بتحريمهﷺ ونهيه عنه. (١٠٨)

وأمثلة النهي في دلالة على الفساد كثيرة. ولم ينكر أحد عليهم فكان إجماعا.

الثالث: المعقول: استدل اصحاب هذا الرأي بالمعقول من عدة وجوه من بينها(١٠٩)

الأول: أن المحرم لايكون مشروعا ومالا يكون مشروعا لا يكون صحيحا لأن كل صحيح مشروع فيكون المحرم فاسدا.

الدليل الثاني: أن تحريم الشيء يدل على تعلق المفسدة به أو بما يلازمه لأن الشارع الحكيم لا يحرم شيئا فيه مصلحة إنما ينهى عن المفاسد وفي القضاء بالفساد للمحرم وعدم ترتب أثاره عليه إعدام لتلك المفسدة بأبلغ الطرق.

الدليل الثالث: أن التحريم مقابل للوجوب والوجوب يقتضي الإجزاء والصحة وفاقا فالتحريم يقتضي الفساد ضرورة أن أحد المتقابلين يقتضي حكما مقابلا لحكم المقابل.

الدليل الرابع: أن تحريم بعض العقود والتصرفات مع ربط الحكم بها وترتب آثارها يفضي إلى التناقض في الحكمة وذلك لأمرين:

أحدهما: أن التحريم لم يرد إلا لما اشتمل عليه من المفسدة الخاصة أو الراجحة فلو أفاد التحريم ترتب الآثار المقصودة عند الإقدام عليها لكان ذلك باعثا للنفوس على تعاطيها والتحريم لما فيها من المفسدة الخاصة أو الراجحة يمنع من الإقدام عليها فيتناقض من قبل الشرع الباعث والصارف وذلك محال وما أدى إلى المحال محال فيجب القول بالفساد نفيا لذلك.

ثانيا: أن نصبها سببا لترتيب آثارها عليها تمكين من التوسل بها والتحريم منع ذلك التوسل فيؤدي أيضا إلى التناقض ولأن حكمها الآدمي ومتعلق غرضه فتمكينه منه حث على تعاطيه والنهي منع التعاطي وهما متناقضان أيضا ولا يليق ذلك بحكمة الشرع. (١١٠)

أدلة القول الثاني:

استدل القائلون بأن التحريم يقتضي الفساد إذا كان واردا على ذات المحرم أو على وصفه الملازم له عبادة أو معاملة. ولا يقتضى الفساد إذا كان واردا على أمر خارج عن ذات المنهي غير ملازم له. بنفس أدلة أصحاب القول السابق القائلين بأن النهي يقتضي الفساد مطلقا في المحرم لذاته أو المحرم لوصف ملازم للفعل.

وقالوا الفرق بين المحرم لوصفه الملازم والمحرم لأمر خارج عنه وهو أن المحرم لوصفه الملازم كالمحرم لذاته حيث إن الوصف الملازم له الموجب للفساد يجعل الفعل فى حكم المحرم لذاته. (١١١)

أما أدلتهم على المحرم لأمر خارج عن ذات المحرم لا يقتضي الفساد فهي:(١١٢)

الدليل الأول: أن المحرم في هذه الحالة منصب على ذلك الأمر الخارج فالمنهي عنه حقيقة عندئذ هو ذلك الأمر الخارج وليس العقد أو العبادة الوارده كالصلاة في الأرض المغصوبة، فلا يلزم من تحريم الصلاة في الأرض المغصوبة بطلانها.

وذلك لأن الفعل الواحد قد يكون له وجهان متغايران: فقد يكون مطلوبا من جانب ممنوعا من جانب آخر نظرا لانفكاك الجهة ومثل هذا لا يكون محالا وإنما المحال أن يكون مطلوبا من الوجه الذي يمنع منه.

الدليل الثانى: أن السلف قد حكموا بصحة التصرفات والعبادات التي ورد النهي عنها لغيرها كصحة الذبح والزكات بسكين الغير دون إذنه وصحة الوضوء بالماء المغصوب بل

أجمعوا على صحة صلاة الظلمة ولم ينقل عن أحد منهم أنه أمر أحدا منهم بعد التوبة بإعادة الصلاة مع وقوعها في دورهم المغصوبة.

أدلة القول الثالث:

استدل القائلون بأن التحريم يقتضي الفساد في العبادات دون المعاملات بأدلة منها:

الدليل الأول: استدلوا بما استدل به القائلون بأن التحريم يقتضي البطلان مطلقا كما سبق عرضه عند ذكر أدلة أصحاب القول الأول.

أما أدلتهم بعدم اقتضائها للفساد في المعاملات.

فهي:(١١٣) أنه لا يوجد تضاد أو تناف بين التحريم في المعاملات وترتب آثارها عليها فليس بممتنع أن يكون السبب المؤدي إلى الأثر حراما وذلك لأن التحريم من خطاب التكليف والصحة والفساد من خطاب الوضع ونصب الأسباب إنما يكون لاحكامها فلا يتنافى أن يقول المتكلم (حرمت عليك استيلاد جارية الإبن فإن فعلت ملكت الجارية) وحرمت عليل الطلاق في الحيض فإن فعلت وقع الطلاق إلى غيرها.

بخلاف مالوقال : حرمت عليك الطلاق وأمرتك به أو أبحت لك.

وهكذا فإن ذلك متناقض لا يعقل لأن التحريم يضاد الإيجاب ولا يضاده كون المحرم منصوبا علامة على حصول الملك والحل وسائر الأحكام إذ التناقض أن يكون حرمت عليك الزنا وأبحته لك ولا تناقض لو قال حرمت عليك الزنا وجعلت الفعل سببا لحصول الملك في العوضين. (١١٤)

إذاً فلا دليل على اقتضاء التحريم للفساد في المعاملات من حيث الشرع ولا من حيث اللغة. (١١٥)

أجيب عنه: أن دعوى عدم التنافي بين التحريم والصحة غير مسلمة بل إن ربط الحكم بالمحرمات وترتيب آثارها عليها يفضي إلى التناقض في الحكمة لأن نصبها سببا تمكين من التوسل بها والتحريم منع من التوسل ولأن حكمها مقصود الآدمي ومتعلق غرضه فتمكينه منه حث على تعاطي المحرم والتحريم منع من التعاطي وهما متناقضان.

وأيضا على فرض تسليم أن التحريم لا ينافي الصحة لكنه يدل على الفساد ظاهرا ويكفي ذلك وفي المواضع التى قضينا فيها بالصحة خولف فيه الظاهر لدليل دل عليه فلا يخرجه عن أن يكون الأصل ما ذكرنا كما لو خولف مقتضاه في التحريم.(١١٦)

أدلة القول الرابع:

استدل القائلون بأن التحريم لا يقتضي الفساد مطلقا بعدة أدلة من بينها: (١١٧)

الدليل الأول: إن التحريم لو كان يقتضي الفساد لغة وشرعا لكان حقيقة فيه ولما تخلف عنه هذا المدلول لأن الدليل لا يجوز وجوده وليس معه مدلوله وقد ثبت انفكاك الفساد عن التحريم حيث ثبت الحكم بصحة صور كثيرة في الشرع مع وجود النهي كالصلاة في الأرض المغصوبة والطلاق زمن الحيض فدل ذلك على أن التحريم لا يقتضي الفساد.

أجيب عنه : بأن قولكم بأن التحريم لمقتضي البطلان قد تخلف في بعض الصور غير مسلم لأن القائلين باقتضاء التحريم البطلان مطلقا هم الحنابلة والظاهرية لا يؤخذ عليهم ذلك لأنهم قائلون باقتضاء التحريم الفساد في جميع الصور سواء كانت لعينه أو لوصفه الملازم أم غيره.

وعلى فرض التسليم بتخلف الحكم بالبطلان في بعض الصور فذلك لا ينفي دلالة التحريم على البطلان ظاهرا لأن التخلف كان لدليل دل على ذلك فلا يخرج التحريم من أن يكون الأصل فية اقتضاء البطلان كما خولف مقتضاه إلى الكراهة. (١١٨)

الدليل الثاني: لو كان موجب النهي ومقتضاه في اللغة فساد المنهي عنه لوجب ــــ في حالة انصرافه عن مقتضاه لدليل أو قرينة أخرجته عن ذلكـــــ أن يخرج عن الحقيقة إلى المجاز ولوجب أن يكون التحريم عن الصلاة في الدار المغصوبة والذبح بالسكين المغصوب مجازا لا حقيقة فدل ذلك على أن التحريم لا يقتضي الفساد.

أجيب عنه : بأن هذا ليس مجازا لأن المجاز ما تجوز به عن موضوعه واستعمل على غير وجهه وإذا كان مقتضى التحريم فساد المحرم ودل الدليل في موضع على صحته فإنه لم يستعمل في غير موضوعه ولا استعمل في عير وجهه كما أن التحريم إذا اشتمل على أشياء ثم استخرج الاستثناء منها بعضها لم يخرجه ذلك عن الحقيقة إلى المجاز لاقتضائه بعض أحكامه كالعموم إذا خص بعضه فإنه لا يخرجه عن الحقيقة إلى المجاز. (١١٩)

الدليل الثالث: أن التحريم لو دل على الفساد لكان ذلك لدليل يقتضيه.

والدليل إما نقلي أو عقلي:

والنقلي: إما نص إجماع أو والنص إما متواتر أو آحاد ولم يثبت شيء من ذلك جميعه ولا دليل من جهة العقل فدل ذلك على أن تحريم لا يقتضي الفساد.

أجيب عنه: بأنه لم يوجد دليل من النقل أو العقل على اقتضاء التحريم الفساد غير صحيح لأن جمهور الأصوليين القائلين بأن التحريم يقتضي الفساد أثبتوا بالنص والإجماع والمعقول أن التحريم يدل على الفساد وردوا كل الاعتراضات الواردة عليهم فقولكم هذا لا أساس له من الصحة. (١٢٠)

أدلة القول الخامس:

وهم جمهور الحنفية الذين يقولون: إن التحريم يتضمن ثلاث حالات: (١٢١)

الحالة الأولى : أنه يقتضي البطلان إذا كان لذات الفعل.

الحالة الثانية : أنه يقتضي الفساد المغاير للبطلان إذا كان لوصف ملازم.

الحالة الثالثة : أنه لا يقتضي بطلانا ولا فسادا بل صحة إذا كان لأمر خارج.

وإليك أدلة هذه الحالات:

أدلة الحالة الأولي: (١٢٢)

الدليل الأول: بالاستقراء وهو: أن العلماء تتبعوا جميع النصوص التي حرم الشارع فيها الأفعال لذاتها لا لأمر خارجي ملتبس بها فوجدوا أنها باطلة بالإضافة إلى كونها محرمة فلم يعثر باحث على محرم شرعي للشيء لذاته فدل ذلك على أن التحريم لذاته يقتضي البطلان.

الدليل الثاني: أن التحريم لو كان في الماهية لكان البطلان في نفس الماهية والمتضمن للبطلان باطل فالتحريم إنما يعتمد المفاسد كما أن الوجوب يعتمد المصالح كتحريم بيع الميتة والخنزير.

أدلة الحالة الثانية: (١٢٣)

الدليل الأول: أن النهي لو لم يدل على الصحة لكان المحرم غير شرعي أي غير معتبر في الشرع لأن الشرعي المعتبر هو الصحيح واللازم باطل.

لأنا نعلم قطعا أن المحرم في صوم يوم النحر وصلاة الاوقات المكروهة إنما هو الصوم والصلاة الشرعيان لا الإمساك والدعاء.

ولأن تحريم الشيء إنما يكون لمفسدته، والمعني اللغوي لا يوجب المفسدة أن المعنى الشرعي هو عرف الشارع الذي وضع اللفظ له لا اللغوي فإذا بطل اللازم بطل المقدم فثبت نقيضه وهو أن النهي يدل على الصحة وهو المطلوب.

الدليل الثاني: أن الشارع إذا حرم شيئا لوصف لازم له كان التحريم مقتضيا فساد هذا الوصف فقط فيكون الفعل صحيحا بأصله لبقاء حقيقته فاسدا بوصفه، يقول الإمام القرافي:

" قال أبو حنيفة: أصل الماهية سالم عن المفسدة والنهي إنما هو لخارج عنها فلو قلنا بالفساد مطلقا لسوينا بين الماهية المتضمنة للفساد و بين الماهية السالمة عن الفساد ولو قلنا بالصحة مطلق لسوّينا بين الماهية السالمة في ذاتها والتسوية بين مواطن الفساد وبين السالم عن الفساد فتعين حينئذ أن نقابل الأصل بالأصل والوصف بالوصف فنقول أصل الماهية سالم عن النهي والأصل في تصرفات المسلمين وعقودهم الصحة حتى يرد نهي فيثبت لأصل الماهية الأصل الذي هو الصحة ويثبت للوصف الذي هو الزيادة المتضمنة للفساد الوصف العارض وهو النهي فيفسد الوصف دون الأصل وهو المطلوب". (١٢٤)

أدلة الحالة الثالثة: (١٢٥)

استدلوا بما استدل به أصحاب القول الثاني من أن التحريم في هذه الحالة ليس متعلقا بذات الفعل والتصرف بل تعلق بالوصف المجاور له ولا يلزم من قبح الوصف المجاور قبح الفعل لانفكاك الجهة فلم يكن التحريم مؤثرا في الفعل المشروع لا أصلا ولا وصفا وذلك كمن صام الفرض وترك الصلاة فهو مطيع بصومه عاص بتركه الصلاة وصيامه صحيح.

الترجيح:

بعد عرض الأقوال وأدلتها ومناقشتها أرى أن الراي الراجح هو رأي الحنفية وذلك لما يلي:

أولا: أنهم اتفقوا مع جمهور الفقهاء في أن التحريم المطلق عن التصرفات الحسية يدل

على البطلان وكذلك إذا وجدت معه قرينة تدل على قبحه لعينه أو لجزئه وسواء أكان حسيا أو شرعيا فيكون باطلا بأصله ووصفه.

ثانيا: أنهم اتفقوا أيضا مع الجمهور في أن المحرم لوصفه المجاور المنفك عنه يقتضي الصحة.

ثالثا: أنهم خالفوا الجمهور في أن النهي إذا كان مطلقا عن التصرفا ت الشرعية فإنه يلحق عندهم بالمحرم لوصفه الملازم له بينما يلحقه الجمهور بالمحرم عنه لذاته. وأيضا في أن النهي الذي وجدت معه القرينة التي تدل على أنه لوصف ملازم له حسيا كان الفعل أو شرعيا فإنه يفيد الفساد المغاير للبطلان بينما ذهب الجمهور إلى القول ببطلانه. (١٢٦)

وقد علل الحنفية قولهم هذا بأن التحريم في هذه الحالة لا يعدم ماهية الفعل المحرم وحقيقته بل تظل الماهية سالمة شرعا عن المحرم وإنما ينصرف أثر المحرم إلى الوصف الملازم للفعل فيكون مشروعا بأصله غير مشروع بوصفه اي صحيحا بأصله لا بوصفه فيكون فاسدا ويجب فسخه حقا للشرع إلا لمانع بخلاف المحرم لذاته أو لجزئه حيث يعدم التحريم فهي ماهية الفعل وحقيقته وبالتالي يعدم المشروعية أصلا فيكون باطلا بأصله ووصفه فيعتبر الفعل كأن لم يكن فيكون باطلا................ والله أعلم.

المسألة الثانية: أقسام الحرام من حيث نوع المنهي عنه

ينقسم الحرام بهذا الاعتبار إلى قسمين: (١٢٧)

القسم الأول الحرام المعين: وهو: الذي تعين المحرم فيه بشيء واحد، كأكل الميتة والدم ولحم الخنزير.

القسم الثاني الحرام المخير: الذي لم يتعين فيه المنهي عنه بشيء واحد.

وهذه المسألة قد اختلف الأصوليون في جواز ورودها ، فجوزها الجمهور من الفقهاء والمتكلمين خلافا للمعتزلة الذين يقولون بعدم إمكانية ذلك في النهي بل يجب اجتناب كل واحد بناء على قولهم بأن النهي الأصل فيه أنه يكون عن قبيح. (١٢٨)

وليس للخلاف في هذه المسألة من ثمرة لذا فلا داعي من تطويل الكلام فيها منها.

المسألة الثالثة: مالا يتم ترك الحرام إلا به فهو منهى عنه: وهذه المسألة قسمها الأصوليون إلى عدة أقسام هي:

- ما كان من أجزاء الحرام كالإيلاج والإخراج في عملية الزنا فلا فرق بين الحرام نفسه وأجزائه فلا يفرق بين قول الشارع لا تزن ولا تولج ولا تخرج. (١٢٩)
- ما كان من شروط الحرام وأسبابه كمقدمات الجماع من تقبيل وغيره فهي منهي عنها لأنها توصل إلى الحرام.
- ما كان من ضرورات الحرام ومثاله اختلاط المحرمة عليه مع اجنبيات في بلدة صغيرة فيحرم عليه نكاح جميعهن ضرورة حتى لا يوصل به إلى نكاح قريبة المحرمة عليه (١٣٠) على ما تشير إليه القاعدة الفقهية: "اذا اجتمع الحلال والحرام غُلّب الحرام". (١٣١)

انفرد الحنفية بهذا التقسيم كما سبق بيان ذلك.

الفرع الأول: تعريف المكروه تحريما

عرفه الحنفية بأنه: ما ثبت النهي عنه شرعا نهيا جازما بدليل ظني. (١٣٢)

وقد نسب الحنفية التفريق إلى محمد بن الحسن يقول الفتوحي:

" وربما أطلق فقهاؤنا الحرام على المكروه تحريما وعند الإمام محمد بن

الحسن كل مكروه تحريم حرام وإنما سماه مكروها ولم يقطع بتسميته حراما لأنه لم يجد فيه نصا قاطعا بالحرمة فإذا وجد نصا قاطعا بالتحريم قطع لقوله وإلا قال في الحرام الظني لا بأس به وفي الحرام الظني أكرهه وهذه طريقة الأئمة الأربعة المجتهدين وغيرهم من فقهاء السلف وذلك احتياطا منهم لكي لا ينطبق علهيم قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ الْكَذِبَ هَذَا حَلَالٌ وَهَذَا حَرَامٌ﴾ (١٣٣)

الفرع الثاني: حكم المكروه تحريما

لا يختلف المكروه تحريما عن الحرام من جانب العمل فكل منهما واجب الترك موعود بالعذاب فاعله (١٣٤) ، إلا أن الخلاف بين الأمرين هو في درجة التحريم ، لذا فإن جمهور الأصوليين لم يفردوا المكروه تحريما في قسم مستقل بل جعلوه نوعا من أنواع الحرام كما سبق أن بينت هذا. (١٣٥)

المطلب الثالث: عقد المقارنة بين الحرام والمكروه تحريما.

تترتب على ثبوت الحرمة في أمر ما أحكام معينة وتختلف هذه الأحكام بحسب الدليل الذي ثبت به التحريم.

ونظرا لهذا الاختلاف في الحكم سأعقد مقارنة بين حكم الحرام والمكروه تحريما ليتضح لنا بذلك حكم النوعين فأقول: (١٣٦)

① يلزم المكلف الاعتقاد بحرمة ما كان ثابتا بدليل قطعي اعتقادا جازما كما يلزمه الأعتقاد بفرضية الفرض.

فمن أنكر الحرمة الثابتة بالدليل القطعي اعتبر كافرا كمن استحل أكل الربا أو أنكر حرمته.أما المكروه تحريما وهو الثابت بدليل ظني فإنه لا يكفر مستحله بل

يعتبر فاسقا إذ أن مبنى الأمور الاعتقادية على يقين بخلاف الأمور العملية فيكفي فيها الظن.

② يلزم المكلف اجتناب كل من الحرام والمكروه تحريما قطعا إذ لا فرق بين النوعين في جانب العمل لقيام الأدلة على وجوب العمل بالظن الراجح. فإذا ارتكب المكلف الحرام أو المكروه تحريما اعتبر فاسقا وإن لم يكفر بذلك أما لو ارتكب ذلك استخفافا بالحكم يكفر لأن الاستخفاف بالأحكام الشرعية كفر سواء كانت ثابتة قطعا أو ظنا. بخلاف من ارتكب المكروه تحريما أو ما يسميه الجمهور بالحرام الظني عن تأول له بأن كان مجتهدا في الأمر فلا يكفر بل يفسق إذ الأدلة الظنية مجال للاجتهاد.

③ يلزم المكلف العقاب الشديد على ارتكاب الحرام والمكروه تحريما إلا أن عقاب مرتكب الحرام القطعي أشد من عقاب مرتكب المكروه تحريما لنزول درجة المكروه تحريما عن الحرام.

④ يثاب تارك الحرام والمكروه تحريما إذا قصد بتركه الامتثال لأن تركهما طاعة يستحق صاحبها الثواب عليها.

⑤ أما بطلان العمل بارتكاب الحرام ففيه تفصيل بحسب نوع الحرمة في الفعل فإن كانت الحرمة في الفعل ذاتية فإنها تبطل العمل وتجعله كأن لم يكن مثل الإشراك بالله، وأما لو كانت فى الفعل لأمر خارج عنه كما فى الصلاة فى الأرض المغصوبة فعلى خلاف وقد رجحت فيما سبق أنها لا تبطل العمل عند الجمهور خلافا للإمام أحمد ومن تبعه يقول الإمام الغزالي: خلاف أحمد لا يقدح في الإجماع بل الإجماع السألف حجة عليه لأن العلماء لم يأمروا بقضاء الصلوات مع كثرة وقوعها ولو أمروا به لانتشر ، والتفصيل في هذه المسألة كالتالي:

الصلاة في الأرض المغصوبة

الحركات التي يؤديها المصلي لها وجهتان:

الأولى كونها قربة إلى الله.

والثانية كونها في أرض مغصوبة فهل يقال إن الأمر وارد عليها من الجهة الأولى أي بكونها صلاة يتقرب بها إلى الله وبناء على ذلك يؤدي بها الواجب ويسقط الطلب عن المكلف الذي أداها وتبرأ ذمته.

وهي أفعال نهي عنها باعتبار جهتها الثانية وهي كونها مؤداة في الأرض المغصوبة فيكون معاقبتها على ذلك الأداء (١٣٧) فيكون الفعل الواحد مثابا عليه معاقبا على فعله من جهتين مختلفتين ؟ فهنا اختلف الفقهاء في ذلك على قولين:

القول الأول: أنه لا تجوز الصلاة في الأرض المغصوبة إذ يستحيل أن يجتمع الطلب والنهي على فعل واحد معين بالشخص ، فلا يسقط بها الطلب وهو قول الإمام أحمد في أحدى الروايتين عنه وبعض أصحابه والظاهرية، وهو قول الإمام الرازي. (١٣٨)

القول الثاني: إنه يجوز أن يتوجه الطلب والنهي معا إلى فعل واحد ذي جهتين فيكون مطلوبا باعتبار أحدهما ومنهيا عنه باعتبار الجهة الأخرى ما دامت الجهتان غير متلازمتين أي تعقل إحداهما بدون الآخرى كما في الصلاة في الأرض المغصوبة فإن الصلاة تعقل بدون الغصب والغصب يعقل بدون الصلاة وحينئذ يعقل أن هذه الصلاة مطلوبة من جهة كونها صلاة ومنهي عنها من جهة كونها غصبا، لذا فإن هذا القول يقول بصحة الصلاة في الأرض المغصوبة ، حيث إن الأمر راجع إلى أمر خارج عن الصلاة ، وهو الجناية على صاحب الأرض والجناية حاصلة سواء أكانت بواسطة الصلاة أو بغيرها ، وهو قول جمهور الفقهاء من الحنفية والمالكية والشافعية ، ورواية للحنابلة............ (١٣٩)

الأدلة:

دليل القول الأول: أن الصلاة في الأرض المغصوبة باطلة لا تسقط الطلب لأنه لا يفهم أن يكون الشيء الواحد المتعين قربة ومعصية ، لإ جماع السلف على وجوب إعادة الظلمة عند التوبة للصلوات المؤداة في الدور المغصوبة مع كثرتها. (١٣٠)

أجيب عنه بأن السلف لم يصح عنهم النقل أنهم أجمعوا على صحة الصلاة في الأرض المغصوبة ولو صح أنه كان هناك إجماع من السلف فهو إجماع سكوتي والإجماع السكوتي محل خلاف بين العلماء.

أدلة القول الثاني: (١٣١)

الدليل الأول: إننا نقطع أن الآمر لمن تجب عليه طاعته إذا أمره وقال له اكتب هذه الصحيفة ولا تكتبها في المسجد فكتبها في المسجد فإنه مطيع من جهة أنه كتب وعاص من جهة أنه كتب في المسجد.

الدليل الثاني: إن اجتماع الحرمة والوجوب لو امتنع فإنما امتناعه لا تحاد المتعلق ونحن نقطع بتعدده في الصلاة في الأرض المغصوبة إذ متعلق الأمر الصلاة ومتعلق النهي الغصب وقد اجتمعا مع امكان الإنفكاك.

ثم إنه لو امتنعت صحة الصلاة في الأرض المغصوبة لا متنعت صحة الصلاة في الأوقات المنهي عنها وقد قال أكثر العلماء بجوازها من بينهم أصحاب القول المخالف.

الدليل الرابع: إن هذه الصلاة لو لم تصح لم يسقط الواجب بها وقد أجمع السلف على سقوط الطلب عن المكلف بإتيانها.

الترجيح:

الذي يترجح لدي مما سبق قول الجمهور من أن الصلاة في الأرض المغصوبة صحيحة لا نفكاك الجهة. لأن الواحد متى كان له وجهان منفكان أحدهما واجب والأخر محرم فليس ذلك بمحال وإنما المحال أن يكون مطلوبا من الوجه الذي هو محرم منه.

فلا اتحاد فيه بين الواجب والمحرم فالصلاة بغض البصر عما يلاحقها من غصب وغيرها واجبة، والغصب مع ما يلاحقه من الصلاة محرم وكل من الأمرين يتصور وجوده بانعدام الآخر (١٣٢) والله أعلم.

الخاتمة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف المرسلين سيدنا محمد وعلى آله وصحبه ومن دعا بدعوته إلى يوم الدين، أما بعد:

فيطيب لي في ختام هذاالبحث المتواضع أن أقدم لقارئه أهم النتائج التي توصلت إليها وهي:

أولا: الحكم هو ؛ خطاب الشارع المتعلق بأفعال المكلفين اقتضاء ا أو تخييرا أو وضعا

ثانيا: ينقسم الحكم الشرعي إلى الحكم التكليفي والحكم الوضعي.

ثالثا: الحكم التكليفي : هو خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين طلبا أو تخييرا.

رابعا: الحكم الوضعي : هو خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين وغيرهم وضعا.

خامسا: وأقسام الحكم التكليفي عند جمهور الأصوليين خمسة وهي (الوجوب والندب والأباحه والكراهة والحرمة. وعند الحنفية: سبعة هي: الفرض والوجوب والندب والإباحة والكراهة التنزيهية والكراهة التحريمية والحرمة.

سادسا: الفرض عند الحنفية هو: ما يلزم العمل به قطعا فتاركه يعتبر فاسقا خارجا عن طاعة الله تعالى ومنكره كافر والعياذ بالله. وعند الجمهور : الفرض مرادف للواجب.

سابعا: الواجب عند الجمهور هو : ماثبت طلبه من الشارع طلبا جازما سواء كان بدليل قطعي أو ظني. وعند الحنفية: ما ثبت طلبه من الشارع طلبا جازما بدليل ظني.

ثامنا: الندب هو : المطلوب فعله شرعا من غير ذم على تركه مطلقا.

تاسعا: المباح هو: ما خير المرء فيه بين فعله وتركه شرعا.

عاشرا: المكروه هو: ما يمدح تاركه ولا يذم فاعله أو هو ما ثبت النهي عنه شرعا نهيا غير جازم فيثاب المكلف على تركه ولا يعاقب عليه فيما لو فعله.

الحادي عشر: خلاف الأولى نوع من أنواع المكروه عند جمهور الأصوليين.

الثاني عشر: المكروه منهي عنه على الراجح.

الثالث عشر: المكروه من التكليف على قول جمهور الأصوليين.

الرابع عشر: المكروه لا يدخل تحت الأمر المطلق.

الخامس عشر: الحرام هو : ما ثبت النهي عنه شرعا نهيا جازما بدليل قطعي.

السادس عشر: ينقسم الحرام من حيث قوة دليل التحريم إلى حرام قطعي وحرام ظني (مكروه تحريما)

السابع عشر: ينقسم الحرام من حيث تعلق الحرمة به إلى حرام لذاته و حرام لغيره.

الثامن عشر: ترجح لدي في مسألة هل التحريم يدل على البطلان والفساد قول الحنفية في أن التحريم المطلق عن التصرفات الحسية يدل على البطلان وكذلك إذا وجدت معه قرينة تدل على قبحه لعينه أو لجزئه و سواء أكان حسيا أو شرعيا فيكون باطلا بأصله ووصفه.

التاسع عشر: اتفاق الحنفية مع الجمهور في أن المحرم لوصفه المجاور المنفك عن الفعل يقتضي الصحة.

العشرون: مخالفة الحنفية للجمهور في ان النهي إذا كان مطلقا عن التصرف الشرعي فإنه يلحق عندهم بالمحرم لوصفه الملازم له بينما يلحقه الجمهور بالمحرم عنه لذاته.

وأيضا في أن النهي الذي وجدت معه القرينة التي تدل على أنه لوصف ملازم له حسيا كان الفعل أو شرعا فإنه يفيد الفساد المغاير للبطلان بينما ذهب الجمهور إلى القول ببطلانه.

الحادي والعشرون:ينقسم الحرام من حيث نوع المنهي عنه إلى حرام معين وحرام مخير

التانى والعشرون: ما لا يتم ترك الحرام إلا به فهو منهى عنه.

الثالث والعشرون: الحنفية عرفوا المكروه تحريما أو الحرام الظني بأنه: ما ثبت النهي عنه شرعا نهيا جازما بدليل ظني.

الرابع والعشرون: حكم المكروه تحريما حكم الحرام من جانب العمل.

الخامس والعشرون: الصلاة في الأرض المغصوبة صحيحة.

هذا ما وفقني اللّٰه تعالى إليه في هذا البحث.

فإن يكن صوابا فمن توفيق اللّٰه عزوجل وله الحمد والمنة وإن كان غير ذلك فمني وأستغفر اللّٰه العظيم لذلك.

وصلى اللّٰه على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

الهوامش

١. سورة الذاريات آية ٥٦

٢. رواه البخاري و مسلم انظر فتح الباري: ابن حجر العسقلاني ، ج ١٣ ، ص ٢٦٤ ، دار الريان ، الطبعة الأولى بالقاهرة. شرح النووي على صحيح مسلم: محي الدين النووي جـ ١٠ ص ٢٠٠ ، مطبعة حجازي بالقاهرة.

٣. المستصفى: جـ ٣ ص ٢٤ ، دار الكتب العلمية ، الطبعة الأولى عام ١٤١٣ هـ.

٤. انظر ص ٦٢، ٦٩ ، دار النهضة العربية ١٩٧٠

٥. القاموس المحيط: الفيروزآبادي جـ ١ ص ١٤٣ ، مطبعة مصطفى البابي بالقاهرة طبعة عام ١٣٧١ هـ أساس البلاغة : جار الله الزمخشري، ص ١٣٧ انتشارات دفتر تبليغات اسلامي.

٦. المستصفى: ج ١ ص ٥٥ ، واللفظ له وتعريفات باقي الأصوليين قريبة منه ، انظر: البحر المحيط : الزركشي جـ ١ ص ٢٥٥ ، نهاية السول شرح منهاج الوصول : الأسنوي، جـ ١ ، ص ٤٢ ، مطبعة السعادة بالقاهرة، مسلم الثبوت: محب الله عبد الشكور، مع شرحه فواتح الرحموت: عبد العلي الأنصاري جـ ١ ص ٥٤ ، الطبعة الأولى بالمطبعة الأميرية ببولاق سنة ١٣٢٢ هـ إرشاد الفحول: الشوكاني ص ٦ ، مطبعة مصطفى البابي بالقاهرة سنة ١٣٥٨ ، التقرير والتحبير : ابن الحاج جـ ١ ص ٢٧ ، دار الكتب العملية الطبعة الثانية ، عام ١٤٠٣ هـ الإحكام في أصول الأحكام: الآمدي جـ ١ ص ٩٥ دار الكتب العلمية ، بيروت ، الطبعة الأولى عام ١٤٠٤ هـ.

٧. سورة الأعراف آية ١١ .

٨. سورة هود آية ٤٤.

٩. انظر الإحكام للآمدي ج ١ ص ٦٥ ، إرشاد الفحول ص ٦ ، شرح الكوكب المنير: الفتوحي، ج ١ ص ٣٣٤ ، دار الفكر بدمشق ، الطبعة الأولى عام ١٤٠٠ هـ.

١٠. البحر المحيط: جـ ١ ص ٢٥٥ ، دار الكتبي، الطبعة الأولى عام ١٤١٤ هـ.

١١. تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول: القرافي، ص ٤٠، طبعة مكتبة الكليات الأزهرية بمصر، شرح الكوكب المنير جـ ١ ص ٣٣٤، سلم الوصول على نهاية السول جـ١ ص ٦٩، البحر المحيط ج ١ ص ٢٥٦.

١٢. انظر: الإحكام للآمدي ج ١ ص ٦٦، البحر المحيط ج ١ ص ٢٥٦

١٣. البحر المحيط جـ ١ ص٢٥٦، وانظر تسهيل الوصول الى المحصول: المحلاوي جـ١ ص٢٣٤، مطبعة مصطفى البابي. عام ١٣٤١ الإحكام للآمدي جـ١ ص ٦٦، المستصفى: الغزالي جـ١ ص ٧٤.

١٤. انظر: شرح الكوكب المنير جـ ١ ص ٣٤٥، الإحكام جـ ١ ص ٦٥ ، إرشاد الفحول ص ٦.

١٥. انظر روضة الناظر وجنة المناظر ص ١٨، مكتبة الفيصلية بمكة، الإحكام جـ١ ص ٦٨.

١٦. انظر أصول السرخسي: شمس الآئمة السرخسي، جـ ١ ص ٤٥ ، دار الفكر بيروت الطبعة الأولى عام ١٣٧٢هـ فواتح الرحموت: جـ ١ ص ٨٥.

١٧. الفرض لغة هو القطع والحز والتقدير، انظر: المصباح المنير: الفيومي جـ٢،ص١٣٥، المطبعة الأميرية بمصر عام ١٩٠٩م.

١٨. التقرير والتحبير: ابن الحاج جـ ٢ ص ٨٠، وانظر شرح المنار: ابن عابدين الشامي، ص ١٥، طبعة إدارة القرآن والعلوم الإسلامية ، كشف الأسرار على أصول البزدوي: البخاري جـ٢،ص٣٦٨، الناشر الصدف بيلشرز بكراتشي، أصول السرخسي جـ١ ص ١١١.

١٩. انظر روضة الناظر ص١٩، شرح الكوكب المنير جـ١ ص ٣٤٦، دار الفكر بدمشق الطبعة الأولى عام ١٤٠٠ هـ المسودة في أصول الفقه: آل بن تيمية ص ٥٧٦ ، مطبعة المدني ، نهاية السول: ١ ص ٥٥.

٢٠. الإحكام: جـ١، ص ١٤٠.

٢١. الوجوب من وجب وهو السقوط واللزوم والثبوت ، انظر المصباح المنير، القاموس المحيط جـ١ ص ١٤١.

٢٢. أصول السرخسي جـ ١ ، ص ١١١.

٢٣. انظر المرجع نفسه ، فواتح الرحموت جـ ١ ص ٦٣

٢٤. المندوب اسم مفعول من الندب وهو الدعاء المصباح المنير جـ٢ ص ٩٢١

٢٥. الإحكام جـ ١ ص ١٧٠

٢٦. نهاية السول جـ١ ص ٥٩، جمع الجوامع: ابن السبكي جـ ١ ص ٨٠ ، مطبعة عيسى الحلبي، ارشاد الفحول ص ٦، فواتح الرحموت جـ١ ص ١١٢ ، الإحكام للآمدي جـ١ ص ١٢١، المستصفى جـ ١ ص ٧٥.

٢٧. المباح ضد المحظور وهو الإطلاق يقال أبحته بكذا إذا أطلقته فيه وأذنت له القاموس المحيط جـ ١ ص ٢٢٤.

٢٨. المستصفى جـ١ ص٦٦، وانظر روضة الناظر ص ٢١، نهاية السول جـ١ ص ٦١.

٢٩. المنهاج مع شرحه الإبهاج: ابن السبكي ص٦٠، دار الكتب العلمية بيروت الطبعة الأولى عام ١٤٠٤هـ.

٣٠. المصباح المنير جـ ٢ ص ٨١٨

٣١. الإحكام جـ١ ص١٧٣ ، شرح الكوكب المنير جـ١ ص ٣١٤، نهاية السول جـ ١، إرشاد الفحول ص٦.

٣٢. انظر المراجع نفسها إلى المستصفى جـ١ ص ٧٩.

٣٣. انظر البحر المحيط جـ ١، ص ٢٥٩ ، شرح الكوكب المنير جـ١ ص ٤١٤، الإحكام جـ١ ص ١٣٢، فواتح الرحموت مع الشرح مسلم الثبوت جـ١ ص١١٢.

٣٤. الموافقات في أصول الإحكام: أبي إسحاق إبراهيم الشاطبي، جـ١ ص ٧١، مطبعة مصطفى صبيح بمصر.

٣٥. انظر الإحكام ج١ ص ١٢٢ والمستصفى جـ١ ص ٧٩، أصول السرخسي جـ١ ص٨٩، نفائس الأصول شرح المحصول جـ١ ص ٢٢٣ ، مطبعة مصطفى الباز الطبعة الأولى عام ١٤١٦هـ.

٣٦. راوه البخاري جـ ٥ ص ٥١ ومسلم جـ٣ ص ١٣٤١.

٣٧. رواه الطبراني والبيهقي وغيرهما وهو حديث ضعيف، انظر فيض القدير: المناوي جـ١ ص ٧٩، مطبعة مصطفى البابي الطبعة الأولى عام ١٣٥٦هـ.

٣٨. سورة المائدة آية ١٠١.

٣٩. رواه البخاري جـ ١ ص ٢٢١، ومسلم جـ٢ ص ٦٤٦.

٤٠. انظر شرح الكوكب المنير جـ ١ ص ٤٢٠ ، الآمدي جـ١ ص ١٢٢ ، تيسير التحرير جـ٢ ص ٢٢٥ ، البحر المحيط جـ ١ ص ٦٩٦.

٤١. البحر المحيط ج١ ص ٢٩٧.

٤٢. انظر الإحكام جـ١ ص ١٢٢، فواتح الرحموت جـ١ ص ١١٢، المستصفي جـ١ ص ٧٩.

٤٣. سورة الحشر آية ٧

٤٤. انظر البحر المحيط جـ١ ص ٢٩٧، شرح الكوكب المنير جـ١ ص ٤٢٠.

٤٥. انظر الإحكام للآمدى جـ ١ ص ١١٢، المستصفى جـ ١ ص ٧٩

٤٦. انظر المراجع نفسها.

٤٧. انظر الإحكام جـ ١ص ١١٢، شرح الكوكب المنير جـ١ ص ٤١٥، فواتح الرحموت جـ١ ص ١١٣، مناهج العقول: جـ١ ص ١٦١، دارالكتب العلمية ببروت، شرح تنقيح الفصول: ألقرافي ص ٧٩، شركة الطباعة الفنية المتحده، الطعبة الأولى عام ١٣٩٣هـ.

٤٨. هو : إبراهيم بن محمد بن إبراهيم بن مهران الإسفراييني الشافعي الأصولي يكنى بأبي إسحاق له رسالة في الأصول توفي سنة ٤١٨هـ

٤٩. انظر الإحكام ج ١ ص ١١٣، روضة الناظر ص ٢٦، شرح الكوكب المنير ج١ ص ٤١٥

٥٠. انظر المستصفى ج ١ ص ٨٠

٥١. سورة الحج الأية ٢٩

٥٢. انظر جمع الجوامع ج١ ص ١٩٨، القواعد و الفوائد الأصولية: ابن اللحام البعلي ص ١٠٧، مطبعة السنة المحمدية، بالقاهرة سنة ١٣٧٥هـ المستصفى ج ١ ص ٨٠

٥٣. البحر المحيط ج١ ص ٢٩٩

٥٤. المرجع نفسه ج١ ص ٢٩٩

٥٥. انظر اصول السرخسي ج١ ص ٨٩، كشف الأسرار ج١ ص ١٧٧

٥٦. البرهان ج١ ص ٧٥

٥٧. للجويني ج١ ص ٧٥

٥٨. المرجع نفسه

٥٩. القاموس المحيط ج ١ ص ١٤٣

٦٠. الإحكام ج ١ ص ١١٣

٦١. انظر البحر المحيط ج ١ ص ٢٥٥ ، التوضيح على التنقيح ج ٣ ص ٨٠

٦٢. انظر المراجع نفسها.

٦٣. انظر المراجع نفسها، إضافة إلى: الإحكام للآمدي ج ١ ص ١١٤، تيسير التحرير ج ٢ ص ٢١٨ ، التمهيد : الأسنوي ص ١٥ ، دار مكتبة الإشاعة الإسلامية عام ١٣٨٧هـ نهاية السول ج ١ ص ٦١ ، تسهيل الوصول ج ١ ص ٢٢١.

٦٤. سورة آل عمران آية ١٣٠

٦٥. سورة النازعات آية ٤٠

٦٦. سورة الحشر آية ٧

٦٧. سورة الأنعام آية ١٢٠

٦٨. سورة المائده آية ٣

٦٩. سورة يونس آية ١٧

٧٠. سورة البقرة آية ١٨١

٧١. سورة البقرة آية ٢٢٩

٧٢. سورة المائدة آية ٣٨

٧٣. كشف الأسرار ج ١ ص ٢٥٧ ، وانظر أيضا شرح تنقيح الفصول ص ١٧٢ ، المستصفى ج ١ ص ٧٢ ، نهاية السول ج ١ ص ١٠٦

٧٤. انظر المراجع نفسها إضافة إلى فواتح الرحموت ج ١ ص ١١٠ ، تيسير التحرير ج ٢ ص ٢١٨، القواعد والفوائد الأصولية ص ٩٤

٧٥. انظر المراجع نفسها.

٧٦. انظر لسان العرب ج ٣ ص ٢٤٠١

٧٧. انظر تيسير التحرير ج ٢ ص ٣٩، كشف الأسرار للبخاري ج ١ ص ٢٥٨

٧٨. منهاج الأصول ج ١ ص ٧٦

٧٩. فواتح الرحموت ج ١ ص ١٢٢.

٨٠. انظر المستصفى ج ١ ص ٩٤، الإحكام للآمدي جق ص ١٠٠

٨١. المراجع نفسها، إضافة إلى شرح تنقيح الفصول ص ٧٦، نهاية السول ج ١ ص ٨٠، كشف الأسرار ج ١ ص ٢٥٨

٨٢. تيسير التحرير ج ٢ ص ٩٦، فواتح الرحموت ج ١ ص ١٢٢

٨٣. انظر لسان العرب ج ١ ص ٣٠٢

٨٤. نهاية السول ج ١ ص ٧٨، مناهج العقول: البدخشي ج ١ ص ٣٠٢، دار الكتب العلمية بيروت،

٨٥. كشف الأسرار ج٢ ص ٢٥٨

٨٦. المراجع نفسها إضافة إلى فواتح الرحموت ج ١ ص ١٢٢.

٨٧. المراجع نفسها

٨٨. انظر لسان العرب ج٥ ص ٣٤١٢

٨٩. منهاج الأصول: البيضاوي ج ١ ص ٧٨، تيسير التحرير ج٢ ص ٣٩١.

٩٠. انظر شرح الكوكب المنير ج ٣ ص ٨٤. البحر المحيط ج٣ ص ٣٧٨، الإحكام للآمدي ج ٢ ص ٤٨، روضه الناظر ص ٢٧

٩١. انظر الإحكام لابن حزم ج٣ ص ٣٠٧ دار العاصمة الطبعة الثانية، البحر المحيط ج٣ ص ٣٨٧، المسودة ص ٨٢، شرح تنقيح الفصول ص ١٧٤، الإحكام للآمدي ج٢ ص ٤٨.

٩٢. الإحكام للآمدي ج٢ ص ٤٨

٩٣. انظر جمع الجوامع ج ١ ص ٢٣١، البحر المحيط ج٣ ص ٣٨٤، الإبهاج شرح المنهاج ج٢ ص ٦٧، الفروق للقرافي ج ٢ ص ٨٢، عالم الكتب بيروت

٩٤. انظر المستصفى ج٢ ص ٢٥، نفائس الأصول شرح المحصول ج٤ ص ١٦٨، المعتمد: ج ١ ص ١٧١، دار الكتب العلمية، بيروت الطبعة الثانية عام ١٤٠٣ هـ التبصرة في أصول الفقة ج٢ ص٩٨، الفيروز آبادي الشيرازي، دار الفكر بيروت، الطبعة الأولى عام ١٤٠٣هـ

٩٥. انظر الإحكام للآمدي ج٢ ص ٣٨ ، البحر المحيط ج٣ ص ٣٨٥ نفائس الأصول ج٤ ص ١٥٨٦ ، المسودة ص ٨٢ تنقيح الفصول ص ١٧٣

٩٦. انظر أصول السرخسي ج١ ص ٨٠ ، فواتح الرحموت ج١ ص ٣٠٣

٩٧. انظر المراجع نفسها إضافة إلى إرشاد الفحول ص ١١٠ ، نهاية الوصول في دراية الأصول: الهندي ج ٣ ، ص ١١٧٧ ، المكتبة التجارية بمكه.

٩٨. رواه البخاري ومسلم أنظر فتح الباري ج ٥ ص ٢٥٦ ، شرح النووي على صحيح مسلم ج١٢ ص ١٦

٩٩. انظر المراجع نفسها إضافة إلى نهاية الوصول ج ٣ ، ص ١١٨ ، الإحكام للآمدي ج٢ ص ٥٠ ، المستصفى ج ٢ ص ١١٤ .

١٠٠. رواه البخاري و مسلم انظر فتح الباري ج١٣ ص ٢٦٤ ، شرح النووي على صحيح مسلم ج١٠ ص ٢٠٠ .

١٠١. انظر ارشاد الفحول ص ١١١

١٠٢. فتح الباري ج ١٣ ص ٢٧٦

١٠٣. رواه البخاري انظر فتح الباري ج ١١ ص ٥٥٧

١٠٤. انظر المراجع نفسه ، والمحصول ج ٤ ص ١٨٨٦ .

١٠٥. رواه مسلم انظر شرح النووي على صحيح مسلم ج ١١ ص ٢٢

١٠٦. انظر نهاية السول ج ٣ ص ١١٨١ ، الإحكام للآمدي ج ٢ ص ٥٠ ، المحصول ج ٤ ص ١٦٩٠ ، روضة الناظر ج٢ ص ١١٤ ، المعتمد ج ١ ص ١١٧ ، إحكام الفصول: الباجي ج١ ص ١٢٧ ، موسسة الرسالة ، بيبروت الطبعة الثانية عام ١٤٠٩ هـ.

١٠٧. سورة البقرة آية ٢٢١.

١٠٨. لحديث النهي عن المتعة الذي أخرجه البخاري: (نهي رسول الله ﷺ عن متعة النساء يوم خيبر ......) انظر فتح الباري ج ٧ ص ٥٤٩.

١٠٩. انظر نهاية الوصول ج ٢ ص ١١٨٨ ، المستصفى ج٢ ص ٢٦ ، روضة الناظر ج ٢ ص ١١٤ ، المحصول ج ٤ ص ١٦٩٠ ، الإحكام للآمدي ج٢ ص ٥٠ ، نفائس الأصول ج ٤ ص ١٧٠١ ، المعتمد ج ٢ ص

١٧٢ ، شرح تنقيح الفصول ص ١٧٤ ، إحكام الفصول ج ا ص ١٢٧

١١٠ . انظر المراجع نفسها، روضة الناظر ص ٢٨ .

١١١ . انظر المستصفى ج ١ ص ٧٧.

١١٢ . انظر المراجع نفسه ، وكشف الأسرار ج ١ ص ٢٨١ ، البرهان : الجويني ج ا ص ٢٨٩، دار الوفاء ، مصر ، الطبعة الرابعة ، عام ١٤١٨ هـ.

١١٣ . انظر روضة الناظر ص ٢٨ ، نهاية السول ج ٢ ص ٧٣، الإبهاج في شرح المنهاج ج ٢ ص ٩٦

١١٤ . انظر المراجع نفسها ، والمتعمد ج ١ ص ١٧٦ ، ارشاد الفحول ص ١١٢ ، شرح العضد على مختصر ابن الحاجب: عبد الرحمن الأيجي ج ٢ ص ٩٧ ، مطبعة الفجالة الجديدة سنة ١٣٩٣هـ

١١٥ . انظر ارشاد الفحول ص ١١٢ ، شرح العضد على مختصر ابن الحاجب ج٢ ص ٩٧.

١١٦ . انظر العدة في أصول الفقه: أبو يعلى انفراء ج ٢ ص ٤٣٩، مؤسسة الرسالة ببروت الطبعة الثانية عام ١٤٠٠ هـ المحصول ج٤ ص ١٦٨٧، إرشاد الفحول ص ١١١، إحكام الفصول ج ١ ص ١٢٨ ، المعتمد ج ا ص ١٧٥.

١١٧ . انظر المستصفى ج ٢ ص ٢٦، العدة في أصول الفقه ج ٢ ص ٤٣٩، المحصول ج٤ ص ١٦٨٧، ارشاد الفحول ص ١١١، إحكام الفصول في أحكام الأصول ج ١ ص ١٢٨ .

١٨٨ . انظر المستصفى ج ٢ ص ٢٦، المحصول ج ٤ ص ١٦٨٧

١١٩ . انظر المراجع السابقة إضافة إلى إرشاد الفحول ص ١١١ .

١٢٠ . انظر المراجع السابقة.

١٢١ . انظر الإحكام للآمدي ج ٢ ص ٥٠ ، التقرير والتحبير ج ا ص ٣٣٤، أصول البزدوي ج ا ص ٢٨٠، مع شرحه كشف الأسرار للبخاري.

١٢٢ . انظر المراجع نفسها

١٢٣ . انظر المراجع نفسها إضافة إلى أصول السرخسي ج ا ص ٥٨، كشف الأسرار: النسفي ج ا ص ١٤٦. شرح العضد على مختصر ابن الحاجب ج ٢ ص ٩٧، التلويح شرح التوضيح: التفتا زاني ج ا ص ٢١٦، مطبعة محمد صبيح .

١٢٤. الفروق: ج ١ ص ٨٣

١٢٥. انظر ما استدل به أصحاب القول الثاني.

١٢٦. انظر الفروق للقرافي ج٢ ص ٨٣، كشف الأسرار: البخاري ج١ ص٢٦٤، أصول السرخسي ج١ ص ٨٥

١٢٧. انظر التمهيد ص ١٥، البحر المحيط ج١ص ٢٧١، شرح الكوكب المنير ج١ ص ٣٨٧، الإحكام ج١ ص ١١٤، القواعد والفوائد الأصولية ص ٦٩.

١٢٨. انظر الإحكام للآمدي ج١ ص ١١٤، فواتح الرحموت ج ١ص ١١٠، البحر المحيط ج١ ص ٢٧١، شرح الكوكب المنير ج١ ص ٣٨٨.

١٢٩. انظر البحر المحيط ج١ ص ٢٥٧، فواتح الرحموت ج١ص١٠٠، تيسير التحرير ج٢ ص ٢١٨.

١٣٠. انظر البحر المحيط ج١ ص ٢٥٧، وانظر المراجع نفسها.

١٣١. تبين الحقائق شرح كنز الدقائق؛ الزيلعي كتاب الصيد ج٦ ص ٥٤، نشر مكتبة امداديه ملتان باكستان.

١٣٢. مرآة الأصول شرح مرقاة الوصول: ملا خسرو ج٢ ص ٣٩٤، طبعة دار السعادت، أصول السرخسي ج١ ص ٩٠

١٣٣. سورة النحل آية ١١٦، شرح الكوكب المنير ج ١ ص ٣٨٨.

١٣٤. سيأتي تفصيل حكم المكروه تحريما في معرض حديثي عن المقارنة بين الحرام والمكروه تحريما.

١٣٥. انظر التلويح شرح التوضيح ج٢ ص ١٢٢

١٣٦. انظر فواتح الرحموت ج١ ص ٣٠٥، كشف الأسرار ج١ ص ٢٦١، مرآة الوصول ج٢ ص ٣٩٤، أصول السرخسي ج ١ ص ٧٠

١٣٧. انظر المغني: ابن قدامة المقدسي ج٢، ص ١٦٩، مطبعة القاهرة عام ١٣٨٩هـ

١٣٨. انظر المراجع نفسه، الإحكام في أصول الأحكام: ابن حزم الظاهري ج٣ ص ٧٠٣، المحصول ج٤ ص ١٦٧١

١٣٩. انظر أصول السرخسي ج١ص ٨١، التوضيح: صدر الشريعة المحبوبي ج١ ص ٢٢٠، مطبعة صبيح، وهو مطبوع مع شرحه التلويح، الفروق للقرافي ج ٢ ص ٨٥، المجموع شرح المهذب : النووي ج٣

ص ١٦٩ ، مكتبة الإرشاد بجدة

١٤٠. انظر المغني : ج ٢ ص ١٦٩ ، بداية المجتهد ونهاية المقتصد : ابن رشد القرطبي، ٢ ص ١٤٠ ، مطبعة الجمالية بمصر عام ١٣٢٩ هـ ، المحلى: ابن حزم ج ٥ ص ٧٤ ، مطبعة الإمام.

١٤١. انظر الهداية شرح البداية: المرغيناني ج٢ ، ص ٤٠، مطبعة محمد على صبيح، شرح فتح القدير: ابن الهمام ج ٦ ص ١٠٨ ، دار إحياء التراث العربي ، الطبعة السادسة عام ١٤٠٦ هـ، معني المحتاج: الشربيني، ج١ ص ٤٠٢، دار الفكر ببروت ، عام ١٤١٥ هـ حاشية الدسوقي: الدسوقي، ج ١ ص ٣٨٧، دار الفكر ببيروت ، بداية المجتهد ج٢ ص ١٤٠.

١٤٢. انظر التوضيع ج ١ ص ٢٢٠، بداية المجتهد ج٢ ص ١٤٠.

فهرس المراجع

1- الإنهاج في شرح المنهاج : شيخ الإسلام علي بن عبد الكافي السبكي ، ت ٧٥٦، دار الكتب العلمية بيروت الطبعة الأولى عام ١٤٠٤ هـ

2- إحكام الفصول في أحكام الأصول لأبي الوليد سليمان بن خلف الباجي ، ت ٤٧٤ هـ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، الطبعة الثانية عام ١٤٠٩ هـ

3- الإحكام في أصول الأحكام: الإمام سيف الدين أبي الحسن على بن أبي على بن الحسن الأمدي ، ت ٦٣١ هـ ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، الطبعة الأولى عام ١٠٤٠٤ هـ.

4- الإحكام في أصول الأحكام : أبي محمد علي بن حزم الظاهري ، ت ٤٥٦ هـ دار العاصمة الطبعة الثانية.

5- أساس البلاغة : جار الله محمود بن عمر الزمخشرى ، ت ٥٣٨ هـ، شدار انتشارات دفتر تبليغات اسلامي.

6- إرشاد الفحول : محمد بن علي بن محسن الشوكاني ، ت ،١٢٥٠ هـ ، مطبعة مصطفى البابي ، القاهرة عام ١٣٥٨ هـ .

7- أصول السرخسي: شمس الأئمة ابي بكر محمد بن أحمد بن أبي سهل السرخسي ، ت ٤٩٠ هـ ، دار الفكر بيروت الطبعة الأولى عام ١٣٧٢ هـ

8- أصول الشاشي : نظام الدين أحمد بن محمد بن إسحاق الشاشي الحنفي ، ت ٣٤٤ هـ دار الكتاب العربي ، بيروت عام ١٣٧٢ هـ .

9- أصول الفقه ، الدكتور حسين حامد حسان ، دار النهضة العربية ، مصر

10- البحر المحيط : بدر الدين أبو عبد الله محمد بن بهادر الزركشي ، ت ٧٩٤ هـ ، وزارة الأوقاف بالكويت ، الطبعه الثانية ، عام ١٤١٣ هـ.

11- بداية المجتهد ونهاية المقتصد لأبي الوليد محمد بن أحمد بن رشد القرطبي ت ٥٩٥ هـ ، مطبعة الجمالية ، مصر ، عام ١٣٢٩هـ .

12- البرهان في أصول الفقه: إمام الحرمين أبي المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجوينى، ت ٤٧٩ ، هـ ،دار الوفاء مصر ، الطبعة الرابعة ، عام ١٤١٨ هـ .

13- التبصرة في أصول الفقه: أبي أسحاق إبراهيم بن علي الفيروز أبادي الشيرزى، ت ٤٧٦ هـ ، دار الفكر بيروت، الطبعة الأولى عام ١٤٠٣ هـ .

14- تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق لعثمان بن علي الزيلعي ، ت ٧٤٣ هـ ، نشر مكتبة إمدادية ، ملتان ، باكستان.

15- التلويح على التوضيح للإمام سعد الدين ، مسعود بن عمر التفتازاني ، ت ٧٩٢ هـ ، مطبعة محمد صبيح ، مصر.

16- تسهيل الوصول إلى المحصول للإمام المحلاوي ، مطبعة مصطفى البابي، عام ١٣٤١ .

17- التقرير والتحبير: ابن عمر الحنفي ، دار الكتب العلمية ؛ الطبعة الثانية عام ١٤٠٣ هـ .

18- التمهيد في تخريج الفروع لى الأصول: عبد الرحمن بن الحسن القرشي الأسنودي ، ت ٧٧٢ ، هـ ، دار مكتبة الإشاعة الإسلامية عام ١٣٨٧هـ .

19- تيسير التحرير لمحمد أمين المعروف بأمير بادشاه الحنفي شرح كتاب التحرير لكمال الدين محمد بن الهمام ت ٨٦١ هـ ، مطبعة مصطف البابي ، مصر ١٣٥٠هـ.

20- جمع الجوامع لتاج الدين عبد الوهاب بن علي السبكي ، ت ٧٧١هـ.

21- حاشية الدسوقي على الشرح الكبير للدرديرعلى مختصرخليل لمحمد عرفة الدسوقي، ت ١٢٣٠ هـ المطبعة التجارية الكبرى مصر ، توزيع دار الفكر ، بيروت.

22- روضة الناظر وجنة المناظر: موفق الدين عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي ، ت ٦٢٠ هـ ، مكتبة الفيصلية بمكلة.

23- شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول للإمام شهاب الدين ، أحمد بن إدريس القرافي، ت ٦٨٤ هـ.

24- شرح العصد على مختصر ابن الحاجب للقاضي عضد الملة والدين ، ت ٧٥٦ هـ ، نشر مكتبة الكليات الأزهرية عام ١٣٩٣هـ .

25- شرح فتح القدير لكمال الدين ابن الهمام محمد بن عبد الواحد ، ت ٨٦١ ، دار إحياء التراث العربي ، بيروت ، الطبعة السادسة عام ١٤٠٦ هـ.

26- شرح الكوكب المنير في أصول الفقة للعلامة محمد بن أحمد بن عبد العزيز الفتوحي ، ت ٩٧٢ هـ .تحقيق : د. محمد الزحيلي و د. نزية حماد ، دار الفكر ، دمشق ، عام ١٤٠٠ هـ/ ١٩٨٠ م.

27- شرح المنار في أصول الفقه: محمد بن أمين بن عمر بن عابدين الشامي ، ت ١٩٥٢ هـ ، إدارة القرآن والعلوم الإسلامية بكراتشي الطبعة الثالثه ، عام ١٤١٨ هـ .

28- صحيح البخاري (المطبوع مع فتح الباري) : الإمام أبي عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري ، ت ٢٥٦ هـ ، الطبعة الأولى ، دار الريان ، القاهرة .

29- صحيح مسلم (المطبوع مع شرح النووي) : أبو الحسين مسلم بن حجاج القشيري النيسا بوري ، ت ٢٦١ هـ ، مطبعة حجازي بالقاهرة.

30- العدة في أصول الفقه للقاضي أبي يعلى محمد بن الحسين الحنبلي ، ت ٤٥٨ هـ ، تحقيق د. أحمد سير المباركي ، طبقة مؤسسة الرسالة بيروت عام ١٤٠٠ هـ.

31- الفروق لشهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي ، ت ٦٨٤هـ ، عالم الكتب ، بيروت ،

32- فيض القدير شرح الجامع الصغير لعبد الرؤوف المناوي ، مطبعة مصطفى البابي ، مصر الطبعة الأولى ، عام ١٣٥٦هـ .

33- فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت لمحب الدين بن عبد الشكور ت ١١١٩ هـ: عبد العي بن محمد بن نظام الدين الأنصاري ، المطبعة الأميرية ببولاق طبعة عام ١٣٣٢ هـ ، مطبوع بهامش المستصفى للغزالي.

34- القاموس المحيط لمجد الدين محمد بن يعقوب الفيروز آبادي ، ت ٨١٧ هـ، طبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة ، عام ١٣٧١ هـ/١٩٥٢م.

35- القواعد والفوائد الأصولية : ابن اللحام علاء الدين أبي الحسن علي بن محمد بن عباس البعلي ، ت ٨٠٣ هـ ، موسسة السنة المحمدية القاهرة عام ١٣٧٥هـ.

36- كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي لعلاء الدين عبد العزيز بن أحمد البخاري ، ت ٧٣٠هـ .

37- لسان العرب : أبي الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور الافريقي ، ت ٧١١ هـ ، دار احياء التراث الطبعة الأولى عام ١٤٠٨ .

38- المجموع شرح المهذب لمحيي يحيى بن شرف النووي ، ت ٦٧٦ هـ مكتبة الإرشاد بجدة.

39- المحصول في علم الأصول : فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين الرازي، ت ٦٠٦ هـ ، طبعة جامعة الإمام ، الطبعة الأولى عام ١٤٠١هـ.

40- المستصفى في علم أصول الفقه: أبي حامد محمد بن محمد الغزالي ، ت٥٠٥هـ ، دار الكتب العلمية الطبعة الأولى عام ١٤١٣هـ.

41- المسودة في أصول الفقه تتابع على تصنيفة ثلاثة من ائمة آل تيمية: مجد الدين عبد السلام ، شهاب الدين عبد الحليم وتقى الدين أبو العباس ، مطبعة المدني ، القاهرة، عام ١٣٨٣هـ .

42- مرآة الأصول شرح مرقاة الوصول: ملا خسرو ، طبعة دار السعادت.

43- المعتمد : ابو الحسين محمد بن علي بن الطيب البصري المعتزلي ، ت ٤٣٦ هـ ، دار الكتب العلمية ، الطبعة الأولى عام ١٤٠٣ هـ .

44- المعجم المفهرس لألفظ القرآن الكريم (مطبوع من المصحف): محمد الحمصي ، دار الرشيد ، بيروت.

45- المغني شرح مختصر الخرقي لموفق الدين عبد الله بن أحمد ابن قدامة المقدسي ، ت ٦٢٠هـ ، مطبعة القاهرة عام ١٣٨٩هـ .

46- مغني المحتاج إلى معرفة معاني الفاظ المنهاج للشيخ محمد الخطيب الشربيني ، ت ٩٧٧هـ ، دار الفكر بيروت ، عام ١٤١٥هـ.

47- مناهج العقول في شرح منهاج الأصول للامام محمد بن الحسن البدخشي، دار الكتب العلمية ، بيروت.

48- المنخول من تعليقات الأصول: أبو حامد محمد بن محمد الغزالي ، ت ٥٠٥ هـ ، دار الفكر بيروت ، الطبعة الثانية ، عام ١٤٠٠ هـ.

49- الموافقات في أصول الأحكام لأبي إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي ، ت ٧٩٠هـ ، مطبعة مصطفى صبيح بمصر.

50- نفائس الأصول شرح المحصول: شهاب الدين أبي العباس أحمد بن إدريس الصنهاجي القرافي ، ت ٦٨٤هـ ، مطبعة نزار الباز الطبعة الأولى عام ١٤١٦هـ .

51- نهاية السول شرح منهاج الأصول: جمال الدين عبد الرحيم الإسنوي ، ت ٧٧٢ هـ ، مطبعة السعادة ، القاهرة.

52- نهاية الوصول في دراية الوصول،صفي الدين الهندي، المكتبة التجارية، مكة المكرمة .

علاقة الدعوة بالإعلام الإسلامي

* د. أحمد جان الأزهري

الإعلام والدعوة (أبعاد العلاقة)

تمهيد:

إن الدعوة إلى الله تأتي ضمن أهم مقومات التمكين للأمة الإسلامية والمقصود بالدعوة إلى الله تعالى: الدعوة إلى الإسلام فالإسلام موضوع الدعوة وحقيقتها.

ولفظة الدعوة تحمل معاني عديدة وظلالا كثيرة. وعندما نتتبع معانيها وظلالها في كتاب الله تعالى وسنة رسوله ﷺ وسيرته فإننا نجد أن هذة المعاني والظلال تكاد تجمع العمل الإسلامي كله، إنها تجمع البلاغ والبيان والجمع والبناء والتربية والتكوين والجهاد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وذلك كله وغيره لإخراج الناس من الظلمات إلى النور بإذن ربهم إلى صراط العزيز الحميد. يقول ربنا عزوجل عن رسول الإسلام ﷺ ،﴿ إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ شَاهِدًا وَنَذِيْرًا وَدَاعِياً إِلَى اللّٰهِ وَ سِرَاجاً مُنِيْرًا﴾ فالإسلام موضوع إعلامي كله يجب أن يعم ؛لأن تأثيره في كل صعيد أعمق وأعرق وهو قادر على كل تغييرات اجتماعية دينية وسياسية وتصويبها في ظل مفاهيم إسلامية وهناك علاقة قوية بين الدعوة الإسلامية والإعلام وإن وظائف كل واحد منهما متحدة متقاربة بل إن الإعلام الاسلامي خير وسيلة لنشر الدعوة الإسلامية في ربوع العالم.

---

* رئيس قسم الدعوة والثقافة والإعلام ، كليه أصول الدين بالجامعة الإسلاميه العالميه ، اسلام آباد.

والدعوة إلى الله تعالى هي الركن الركين في بناء صرح الإسلام وهي الأمل الكبير في عودة روح الإسلام إلى الحياة من جديد كما أنها من أهم مقومات التمكين للأمة الإسلامية وكذلك فإن الدعوة إلى الله تعالى ضرورة بشرية بها ينعدل ميزان الحياة. ولقد صور ذلك رسول الله ﷺ تصويرا بليغا رائعا حيث قال: " مثل القائم في حدود الله والواقع فيها كمثل قوم استهموا على سفينة فصار بعضهم أعلاها وبعضهم أسفلها وكان الذين فى أسفلها إذا استقوا الماء مروا على من فوقهم فقالوا لو أنا خرقنا فى نصيبنا خرقا ولم نؤذ من فوقنا ، فإن تركوهم وما أرادوا هلكوا جميعا وإن أخذوا على أيدهم نجوا ونجوا جميعا" (رواه البخارى)

وإذا كانت الدعوة إلى الله ضرورة بشرية فإنها فريضة أيضا قال تعالى﴿وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُوْنَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُوْنَ بِالْمَعْرُوْفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُوْلَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُوْن﴾

(آل عمران ١٠٤)

وقال رسول الله ﷺ "بلغوا عنى ولو آية" (رواه البخارى) والحديث هنا بصيغة الأمر وهي فرض كفاية بمعنى أنه إذا قامت فئة من المسلمين بها سقط الحرج والإثم من المجموع.

فإذا كانت الدعوة إلى الله لها هذة المكانة المتميزة فى النهوض بروح الإسلام وتعميم مبادئه السمحة الخيرة إلى كافة الناس جميعا فإننى أرى أن من واجب علماء الإسلام في كل زمان ومكان أن يبحثوا عن الوسائل الأكثر تأثيرا وقدرة فى توصيل تعاليم الإسلام وحقائقه إلى الناس جميعا.

ولا شك أن الإعلام أصبح اليوم أمرا لايمكن أن يستغنى عنه أى إنسان؛ لكثرة ذيوع وسائله وأجهزته التي لا حصرلها، فالعالم يعيش اليوم فى ثورة الاتصال الجماهيري.

ولتصوير أثر هذه الثورة على الإنسان المعاصر يكفي أن نذكر أن الإعلام الموجه إلى الإنسان لا يتوقف الآن لحظة من لحظات النهار أو الليل وأن هذه الإنسان يواجه منذ اللحظة

التي يفتح فيها عينه وينهض من نومه بمؤتمرات إعلامية تتسابق للتأثير على عقله واتجاهاته وتظل تلاحقه طوال اليوم والليل حتى يتجه لينام.

الإذاعة التي لا تكف من بث إرسالها لحظة تستقبله ساعة نهوضه من نومه وصحف الصباح تنتظره قبل أن يخرج من بيته فإذا خرج إلى الشارع واجهته ملصقات لا حصرلها تواجه إليه ألوانا مختلفة من الدعاية والإعلام.

وفى وقت الفراغ تتاح للإنسان مشاهدة العروض السينمائية والمسرحية ذات الأهداف المتباينة كما يستطيع أن يستمع إلى محاضرات ويشهد ندوات تتحدث فى كل شيئٍ وإلى مشاهدة معارض فنية وصناعية وزراعية تقدم إليه آخر ماتوصل إليه عقل الإنسان من ابتكارات في كل مجال.

وفى المساء إذا أتيحت فرصة التأمل وجد بعض المجلات التى تجذبه بإخراجها الجذاب ليطالع ما تقدم له حتى التلفزيون ببرامجه التي تستخدم كل الإمكانيات البشرية والتكنولوجية يشد انتباهه من بداية حياة الإنسان حتى نهايتها.

ومن هذا العرض لموقف الإنسان الإ علامى ندرك أن المواطن المعاصر لا يأوى إلى فراشه قبل أن يقرأ ويرى ويسمع كمّا هائلا من المعلومات والمشاهد تعرض أفكارا واتجاهات وفنونا ودعايات تستهدف كلها شد انتباهه وتوجيهه إلى هدف من أهدافها وهي تحاصره محكما لا سبيل إلى الإفلات حصارا لم يشهد الإنسان في أي عصر.

وهذا يعني أن الإعلام أصبح الآن أمرا لا يستطيع الإنسان أن يستغني عنه لحظة واحدة، ولهذا يجب علينا نحن المسلمين أن ندرك حقيقة وهي أن الإعلام أصبح تأثيره على الشعوب يشكل سلاحا ذا حدين،حد يمثل نفعا كبيرا في تبادل الثقافات والحضارات وفي توثيق أواصر الوفاق وروابط التعاون بين الدول والشعوب مماله أثره فى تحقيق التنمية

وتجنب ويلات الحروب، وحد آخر يمثل ضررا مدمرا للعلاقات الدولية حيث تستغل أجهزة الإعلام ذات التأثير الجماهيري العالمي الكبير وفي الحروب النفسية وتحطيم الروح المعنوية وفي إحداث التشقق فى البناء الاجتماعي والقيمي والوطني للشعوب لتصبح لقمة سائغة للدول المستعمرة ولتسهيل الغزو الفكرى لهذه الشعوب لتساير مصالح الدول المستعمرة المسيطرة على أجهزه الإعلام العالمية أو لنشر المبادئ الهدامة والعقائد الملحدة والإباحية التي تلبس قناع الإصلاح الاجتماعي لتخفى وجهها الاستعماري والصهيوني القبيح.

فإذا كان للإعلام إيجابياته وسلبياته فإن على المسلمين أن يبحثوا في كيفية استخدام أجهزة الإعلام كأداة صالحة فعالة ومؤثرة في نشر دعوة الإسلام و تعميم مبادئه السامية إلى أرجاء العالم ليعم خير الإسلام للبشرية جمعاء باعتبار الإسلام رسالة عالمية صالحة شاملة لكل زمان ومكان وأشخاص إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها.

وهذا ـــ ولا شك ـــ يفرض علينا أن يوجد هناك إعلام إسلامي منظم ومنسق ومدروس على أسس علمية راسخة مستمدة من القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة وأصول الشريعة الإسلامية السمحة لمواجهة تلك الأفكار الهدامة والعقائد المضللة التي تدمر القيم والحضارات الإنسانية والتي تنشره أجهزة الإعلام المعادية للإسلام.

وهذا كله بعرض صورة صادقة لرسالة الإسلام لا تَزَيُّد فيها ولا نقص وتتناول حقائق العقيدة والشريعة والعبادات وشتى المعاملات كما تتناول التاريخ الإسلامى ووقائعه وأحداثه وتعبر عن حضارة الإسلام التى تعتبر عرضا لتراثه الفكري والروحي والعمراني ولقيمه الدينية والمدنية التى صاحبت مسيرته واستقرت معه وتأثرت بها شعوب العالم مصداقا لقوله تعالى ﴿ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (يوسف٤٠) وهذا كله من خلال إعلام إسلامي يقوم على أسس علمية ثابتة مستمدة من أصول الشريعة الإسلامية المعروفة.

وقبل أن ندخل في ماهية الإعلام الإسلامي وتفصيلاته ودوره في نشر دعوة الإسلام أرى أنه من المستحسن أن نبحث أولا في مفهوم الإعلام ومكوناته لتكون الفكرة واضحة في الأذهان على أن نأتي بعد ذلك للحديث عن الإعلام الإسلامي باعتبارة أداة مثلى في عملية الدعوة إلى الله

في ماهية الإعلام:

أطلق اسم "الإعلام" حديثا على ذلك الجانب من الاتصال الذي يتعلق بتمكين الناس من التزود بالحقائق والمعلومات والأخبار بمختلف الوسائل المتاحة في العصور المختلفة، ابتداء من قرع الطبول ونفخ الأبواق حتى أعظم وسائل الإعلام تقدما في العصر الحديث كالتلفاز العالمي والإذاعة التي تعم الأرض في إطلاقها والإنترنت أخيرا، وبهذا المفهوم يعتبر الإعلام باعتباره مطلبا أساسيا وضرورة حيوية ولو لم يعرف بهذا الاسم "الإعلام والاتصال بالجماهير"

وقد تقدم الإعلام في العصر الحديث تقدما مذهلا بسبب عوامل عدة يرجع أهمها إلى مايلي:

① التقدم العلمي والتقني في مجال الاتصال ووسائله وأجهزته وما ارتبط به من علوم وفنون.

② استفادة العمل الإعلامي في التقديم الكبير في مجالات البحوث والتخطيط العلمى والمتابعة والتقويم.

③ استخدام علوم الإدارة الحديثة وأساليب التنظيم والإشراف المتطورة في تنفيذ الخطط الإعلامية على كافة المستويات العالمية والوطنية وعلى مستوى المؤسسة الإعلامية.

④ إنها خير وسيلة لدعاية فكرة معينة لكسب الموقف والنجاح فى المعارك العسكرية والنفسية ، فهي تصلح للخراب والدمار كما تصلح الغمار والعُمار.

مفهوم الإعلام:

(أ) **الإعلام فى اللغة**___ مصدر أعْلَمَ و أعْلَمْتُ كأذنبتَ ويقال استعلم لي خبر فلان وأعلمنيه حتى أعلمه ، واستعلمنى الخبر فأعلمته إياه، وأعلم الفارس جعل لنفسه علامة الشجعان وأعلم الفرس: أي علق عليه صوفا أحمر أو أبيض في الحرب وأعلم نفسه. وسمها بسيما الحرب.

(ب) **الإعلام بالمفهوم الاصطلاحي** هو جانب من عملية الاتصال التي يتفاعل بمقتضاها متلقي ومرسل الرسالة، في مضامين اجتماعية معينة أو معنى مجرد أو واقع معين ، والاتصال يقوم على المشاركة في المعلومات والصور الذهنية والآراء ، والتأثير في سلوك المستقبل هو هدف عملية الإعلام فالرسالة الإعلامية التي لا تحظى باستحابة المستقبل لا يمكن أن تعتبر اتصالا، والاستحابة هي إحداث تغيير على الصورة الذهنية للمستقبل عن طريق ماتزوده به من أخبار ومعلومات وحقائق وإدراكه لمضمونها وهذا الإدراك يحركه أو يحفزه على الاستحابة.

ويقصد بالمعلومات والأخبار أي مضمون يعمل على تنوير المستقبلين ورفع الغشاوة عن أعينهم ومساعدتهم على صناعة القرار المناسب.

ومفهوم العملية يعبر عن مكونات عملية الإعلام تتفاعل وتتغير بشكل متحرك ويظهر هذا التفاعل في صورة تغييرات بشكل مستمر خلال فترة من الزمن، فالتفاعل يتم بين فردين ويسمى الاتصال في هذه الحالة بالاتصال الشخصي ويتم بين مؤسسة أو فرد وجماعات متفرقة ويسمى اتصالا جمعيا، أما التفاعل في الاتصال الجماهيري فيتم بين جمهور كبير

وغير متجانس وغير معروف والمرسل لا يستطيع أن ينفاعل مع أفراده وجهالوجه ، ويتم الاتصال الجماهيري على مستوى الأمة.

(ج) مكونات عملية الإعلام ـــــ ومكونات عملية الإعلام ليست فقط المرسل والرسالة والمتلقي بل هناك عنصر رابع يدخل في التفاعل هو عنصر الوسيلة ، وهي ماتؤدي به الرسالة الإعلامية كالصحيفة أو الإذاعة أو التلفزيون أو الخطبة أو الدرس أو المحاضرة الملتقى أو المؤتمر أو وكالة الأنباء أو السوق أو المعرض وغير ذلك من وسائل الاتصال البشري وهناك أيضا عنصر خامس هو الاستجابة ورجع صدى الرسالة الذي يعني تأثير الرسالة على المتلقي وبرجوع الصدى إلى المرسل وتفسيره له تكتمل الدورة الاتصالية حيث يقوم المرسل بتقويم رسالته في ضوء رجع الصدى وتكرار الإرسال بعد إدخال ما قد تحتاج إليه من تعديل وتتكرر هذه الدورة بصفة مستمرة إلى ما لا نهاية في المجتمع.

والآن بعد أن تعرفنا على مفهوم الإعلام بالمعنى اللغوي والإصطلاحي ومكوناته نعود للحديث عن الإعلام الإسلامى باعتباره وسيلة فعالة ومؤثرة وأداة صالحة لتبليغ رسالة الاسلام إلى الناس كافة باعتبار أن رسالة الإسلام رسالة عالمية شاملة لكل الأزمنة والأمكنة والأشخاص ، فما المراد بالإعلام الإسلامى وما مكوناته؟

(أ) المراد بالإعلام الإسلامي

لقد عرض عدد من الباحثين والكتّاب الإعلاميين في العصر الحديث تعريفات متعددة للإعلام الإسلامى، ولقد اخترت من هذه التعريفات ماوضعه الأستاذ محمود كرم سليمان في كتابه "التخطيط الإعلامي في ضوء الإسلام" وذلك لما يتميز هذا التعريف من إيضاح وشمول وهو يقول بأن الإعلام الإسلامى هو عملية الاتصال التي تشمل جمع أنشطة الإعلام في المجتمع الإسلامي وتؤدي جميع وظائفه المثلى الإخبارية والإرشادية والترويحية على

المستوى الوطني والدولي والعالمي، وتلتزم بالإسلام في كل أهدافا ووسائلها وفيما يصدر عنها من رسائل ومواد إعلامية وثقافية وترويحية وتعتمد على الإعلامين الملتزمين بالإسلام قولا وعملا ويستخدم جميع وسائل وأجهزة الإعلام المتخصصة والعامة.

ويتميز هذا التعريف مايلى:

① يأخذ بمفهوم أن الإعلام "عملية" مما يؤكد وجود التفاعل والحركية والاستجابة بين المرسل والمستقبل مما يفهم من قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللّٰهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتّٰى يُغَيِّرُوْا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾ (الرعد ١١) وقوله تعالى: ﴿لِلَّذِيْنَ اسْتَجَابُوْا لِرَبِّهِمِ الْحُسْنٰى وَالَّذِيْنَ لَمْ يَسْتَجِيْبُوْا لَهُ لَوْ أَنَّ لَهُمْ مَا فِى الْأَرْضِ جَمِيْعًا وَمِثْلَهُ مَعَهُ لَافْتَدَوْا بِهِ أُوْلٰئِكَ لَهُمْ سُوْءُ الْحِسَابِ وَمَأْوَاهُمْ جَهَنَّمَ وَبِئْسَ الْمِهَادِ﴾(الرعد ١٨) وقوله تعالى: ﴿ ذٰلِكَ بِأَنَّ اللّٰهَ لَمْ يَكُ مُغَيِّرًا نِعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَى قَوْمٍ حَتّٰى يُغَيِّرُوْا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾ (الأنفال ٥٣)

② الإعلام الإسلامى "عملية تشمل جميع أنشطة الإعلام في المجتمع الإسلامى" فهو ليس مجرد بعض دروس ومواعظة تلقى من خلال أجهزة الإعلام، ولا تلك المسلسلات عن التاريخ الإسلامى التي تعرض ضمن برامج الإذاعات أو التلفيزيون، وإنما الإعلام الإسلامي هو كا ما يجب أن يتولاه الإعلام في المجتمع الإسلامى من وظائف وكل مايصدر عن وسائل وأجهزة الإعلام في المجتمع الاسلامي من حوار ورسائل وأخبار وحقائق ونداوت وبرامج موجهة اقتصادية واجتماعية وسياسية وثقافية وترويحية وغيرها.

③ إنه "عملية تلتزم بالإسلام في كل أهدافها ووسائلها وفيما يصدر عنها من رسائل ومواد إعلامية وتعتمد على الإعلاميين الملتزمين بالإسلام" فلا يمكن أن تخرج أهداف الإعلام أو سياساته أو وسائله وبرامجه عن هدى القرآن الكريم والسنة الشريفة والعلوم المرتبطة بهما كالفقه والتفسير والشريعة وأن يستوحى مضمون رسائله الإعلامية من مبادئ الإسلام والأخلاق الإسلامية ومما يحويه القرآن الكريم والحديث الشريف من قصص

صادق ومن تصوير فني معجز وما يتضمنه التراث الإسلامى من أحداث وآداب وفنون وثقافة وتاريخ كما يفيد من الإنتاج الفكري والفني الذي يتفق معها ويسير على منوالها.

والإعلام الإسلامى يعتمد على الإعلاميين والخبراء والإحصائيين والفنيين والكتاب والمؤلفين والقصصيين الملتزمين بالإسلام إيمانا وعملا ويعشيون الإسلام بقلوبهم اليقظة وعقولهم المستنيرة يتفاعل مع مشاعرهم وأفكارهم ، وبذلك يفرزون جميعا إفرازا إعلاميا وعلميا وأدبيا وفنيا ملتزما بالإسلام يوفر المادة الخام التى تصلح للإعلام الإسلامي.

④ الإعلام الإسلامي يؤدى وظائفه على المستوى الوطني والدولي والعالمي فهو موجه للناس كافة ويؤدي دوره في تزويد العالمين جميعا بالإعلام الصادق الموثق بالرأى الصائب المخلص وبالحقائق الثابتة سواء في داخل دار الإسلام أم في خارجها بهدف إنذار جميع الشعوب مما يحيط بهم من أخطار الإباحية والمادية والاستعمار والعلمانية والمبادئ الهدامة وغيرها من الأدوات التي تهدد العالم بالدمار والضياع فى الدنيا والآخرة مع تقديم الحلول الإسلامية العلمية لمشكلات وقضايا الإنسانية ، وإقناع الرأى العام العالمي بمقدرة الإسلام على العلاج الشامل لكافة هذه المشكلات ، ويتضح ذلك من قوله تعالى ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا﴾ (سورة سبا: ٢٨) وقوله تعالى ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ﴾(الأنبياء: ١٠٧) و قوله تعالى ﴿ قَدْجَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَ كِتَابٌ مُبِينٌ يَهْدِىْ بِهِ اللّٰهُ مِنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلَامِ وَيُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِهِ وَيَهْدِيْهِمْ إِلٰى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ (المائدة: ١٥، ١٦)

⑤ الإعلام الإسلامى يستخدم جميع وسائل وأجهزة الإعلام المتخصصة والعامة في المجتمع الإسلامي وفي أنحاء العالم في سبيل تحقيق أهدافه فهو يستعين بوكالات الأنباء الإسلامية والعالمية المختلفة ويستخدم الأقمار الصناعية وينشر في الصحف والإذاعات الوطنية والدولية والعالمية ويقيم الوسائل الإعلامية المختصصة في الدعوة.

ب) مكونات عملية الإعلام الإسلامي

إن المنهج المناسب لمثل هذا العمل ــــ في تقديري ــــ هو أن يتم عرض عناصر الإطار المقترح مرتبا وفق مكونات العملية الإعلامية السابق ذكرها. ونحن هنا نركز على أهم مكوناتها التي تتمثل في المرسل والرسالة الإعلامية الإسلامية والوسيلة الإعلامية والمستقبل

أ. العنصر الأول: الُمرسِل

يكون المرسل فى الاتصال الشخصي هو مصدر الرسالة وصاحبها وهو القائم بالاتصال مباشرة أما في الاتصال الجماهيري فيكون القائم بالاتصال مؤسسات إعلامية كبيرة صحفية أو إذاعية أو تلفزيونية أو دور نشر حكومية أو خاصة وطنية أو دولية أو عالمية، وسواء كان المرسل أو القائم بالاتصال فردا أو مؤسسات حكومية أو شركات فإن شروط القائمين بالإعلام الإسلامى ومميزاتهم يجب أن تكون في ضوء قيم الإسلام وعقيدته وشريعته.

ولئن كانت قواعد علم الإعلام تُلِحُّ على ضرورة المعرفة الكاملة بالجماهير ونشر مايهم الجمهور وما يشبع أهواء ه تحت ضغط النجاح والشهرة فإن ذلك لا يعني أن يقوم القائم بالإعلام الإسلامى بالعمل على إرضاء أهوائهم وشهواتهم التي تتعارض مع القيم والمفاهيم الإسلامية .

ويدفع التزام القائم بالإعلام بتعاليم الإسلام إلى السعي لرضاء اللّٰه تعالى وبقول الحق والدفاع عنه وحماية القيم والخلق الإسلامي وعدم اتباع أهواء قوم لا يعلمون. وإن القول بأن الإعلام تعبير عن عقلية الجماهير وروحهم واتجاهاتهم وميوليهم قد لا يتفق تماما مع وجهة نظر الإسلام بل إن الإعلام الإسلامى هو تعبير عن رسالة الإسلام وتراثه ونجاح الإعلام الإسلامي في توجيه الجماهير وتنشئة الأجيال على الإسلام يجعله معبرا عن عقلية الجماهير الملتزمة بالفكر الإسلامي الذي تخضع ميولهم واتجاهاتهم لما يرضي اللّٰه تعالى.

(ب) العنصر الثاني: الرسالة الإعلامية الإسلامية

تتنوع مواد الرسائل الإعلامية في الإعلام الإسلامي بحيث تؤدي جميع وظائف الإعلام في المجتمع الإسلامي وتنقسم المواد الإعلامية الإسلامية إلي:

❶ المواد الإخبارية:

وهي التي تتضمن الأنباء ومايصاحبها من تفسير وتعليق والأحداث ودلالاتها والعبرة منها، والسلوك المطلوب حيالها حسب الشرع الإسلامي.

والقرآن الكريم كان مثلا للصحافة المكتوبة ، حيث يعتبر نموذجا مثاليا في شدة التأثير على المسلمين ، فهو عين الصدق وخبر السماء كما أنه يروي الخبر ومعه ما يقتضيه من شرح وتعليق وما يحتويه من عبرة وتوجية يقول تعالى:

﴿نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ نَبَأَهُمْ بِالْحَقِّ﴾ (الكهف :١٣)

ونشرة الأنباء في الإعلام الإسلامي تحتوي على مواد إعلامية محققة صادقة ومختارة بمعايير إسلامية دقيقة تغطي أحداث العالم وتنشره على مستوى العالم وتهتم بدرجة قصوى بأنباء وقضايا الشعوب الإسلامية للتحرر من الظلم الذي يقع من أعدائها.

❷ المواد الثقافية:

وهي تعبير عن رسالة الإسلام وتراثه وتعرض قضايا الأمة الإسلامية بالوسائل المثلى ومن موضوعات هذه المواد:

(أ) مبادئ البشارة والنذارة والأمر بالمعروف النهي عن المنكر والصدع بالحق، والوعظ والإرشاد بالأسلوب غير المباشر عن طريق القصة المشوقة والتمثيلية الهادفة والخطبة البارعة.

(ب) شرح تعاليم الإسلام وشريعته وتراثه الفكري وذلك بوسائل الإعلام

المناسبة ونشر كنوز التراث الإسلامي والإعلام عنها وعرض برامج عن مؤلفيها وجهادهم في سبيل العلم.

(ج) غرس فضائل الإسلام ومحو التقاليد التي تتنا فى مع الإسلام وتزويد الفتيات والأمهات بنصائح تساعد لإنشاء جيل قوي محترم عن طريق الأركان المتخصصة للمرأة في رسائل الإعلام المختلفة.

(د) التصدي للمعارضة الناقمة على الإسلام وذلك بتفنيد التُّهمَ والشبهات التي أثارها المبشرون والمستشرقون وأصحاب الأغراض المشبوهة والمناهج العلمية المضللة، وتعليم اللغة العربية سواء للمسلمين الأعاجم، وغير المسلمين.

(هـ) دروس في التوحيد وتمجيد الخالق سبحانه و تعالى وذلك كبث بضع دقائق في التليفزيون تبرز صورة كونية تتجلى فيها مظاهر القدرة العليا وتصحبها كلمات سريعة موجزة تدل على أن العلم يعود إلى الإيمان.

(و) تفسير وقائع الحياة وفقا للفكر الإسلامي وعرض مشكلات العالم الملحة من وجهة نظر الإسلام مع تقديم حلول إسلامية لها والعمل على تكوين رأي عام عالمي يؤمن بالحلول الإسلامية لمشكلات العالم الحديث الروحية والنفسية والاجتماعية والاقتصادية.

(ز) عرض قضايا الشعوب الإسلامية على العالم من منظور إسلامي يجلى حق هذه الشعوب في الحياة الكريمة ويقنع الرأي العام العالمي بعدالة قضاياها.

(ح) مقارعة الإعلام الذي يتهجم على المسلمين بالأسلوب النظيف الملتزم بالفضائل الإسلامية.

وغيرها من الموضوعات التي تعبر عن رسالة الإسلام وتعرض القضايا الإسلامية.

❸ المواد الترويحية:

وهي التي تهدف إلى منح الراحة التي تمكن الناس من مواجهة متطلبات الحياة ،

وتكسبهم الذوق الرفيع عن طريق الفنون المبدعة التي تعبر عن الكون والحياة والإنسان تعبيرا جميلا وتحقق في نفس الوقت هدفا إنسانيا ملتزما بالتصور الإسلامي ، ومن صور المواد الترويحية الإسلامية ما يلي:

(أ) القصص العفيفة الهادفة المعروضة بوسائل وأساليب العرض المختلفة كالمسلسلات والتمثيليات والمسرحيات وغيرها.

(ب) الأغاني الحماسية والملتزمة بالإسلام.

(ج) الفنون الشعبية والمسرحية التي تعبر عن العادات والتقاليد الإسلامية والعرف الإسلامي والفضائل الإسلامية.

العنصر الثالث: الوسيلة الإعلامية:

لقد ظل الإنسان في حاجة دائمة إلى وسيلة تراقب له الظروف المحيطة به وتنذر بالأخطار التي تحدق له وتقوم بنشر الحقائق والآراء والقرارات السابقة والآمال السائدة في المجتمع إلى الأجيال الناشئة وسيلة تروح عن الناس وتسري عنهم المعاناة والمتاعب التي تقابلهم كل يوم.

ويوجد عدد من التقسيمات لأنواع وسائل الإعلام المختلفة ، فهناك وسائل قديمة مثل الخطابة والشعر والندوات والأسواق والمنادات وإشعال النيران في رؤوس الجبال، ووسائل حديثة مثل المطبوعات والإذاعة والتليفزيون والسينما.

وهناك اعتبارآخر للتقسيم إلى وسائل مقروء ة وسمعية وبصرية وبصرية سمعية ، ولكل نوع من الوسائل المذكورة وسائل فرعية، وهناك وسائل إعلام شخصي ووسائل إعلام جمعي ووسائل إعلام جماهيري ووسائل إعلام مواجهي: مثل: الخطابة والمحاضرة والشعر

والمؤتمرات والندوات ووسائل إعلام غير مواجهي مثل: الإذاعة والتليفزيون والسينما والمطبوعات المختلفة.

ونحن عندما نبحث عن الوسائل التي استخدمها الإسلام في الإعلام بحقائقه ودعوته الإنسانية يجب دراسة الوسائل التالية باعتبار وسائل لا بد منها في الإعلام بحقيقة الإسلام وهي:

(أ) القرآن الكريم:

وهو أكبر وسيلة من وسائل الإعلام منذ ظهور الإسلام إلى يومنا هذا،ولا يزال من الزاوية العلمية يحتاج إلى دراسات عميقة للمتخصصين. وقد تعرض لذلك بعض الكتاب الإعلاميين فاعتبره البعض رسالة إعلامية معجزة تقف على قمة العمل الإعلامي. وقد تحدى الله تعالى الناس جميعا أن يأتوا بمثل هذا القرآن أو بسورة من سوره أو بآية أو بآيات منه. وحقيقة الإعجاز في القرآن هي الحقيقة الإعلامية في صورتها الخالدة الباقية حيث يستعين باللغة الفصيحة والعبارة البليغة الواقعية والقادرة على غزو القلوب والعقول، ويحتوي على أفضل ما ينير الطريق أمام الإنسانية من تربية وأخلاق واجتماع واقتصاد وسياسة وغيرها مما جعله حتى اليوم الوسيلة الإعلامية العليا التي تحقق وحدة الفكر للمسلمين رغم ما يدبر لهم من مكائد لتفتيت جمعهم وصرفهم عن دينهم كما يتميز بالحركية والفاعلية حيث يتخذ سبيلا سهلا إلى العقول والقلوب وينتج أثرا إيجابيا في المؤمنين يعمق إيمانهم بربهم ويحركهم إلى العمل بتعالمية وإلى اتباع ما يرضيه والانصراف عما ينهي عنه كما يحدث أثرا سلبيا في غير المؤمنين إذ يجعلهم يشعرون بقوة الدعوة وفاعليتها.

(ب) الحديث الشريف

ويلي القرآن الكريم في الأهمية الأحاديث النبوية الشريفة وهي تعتبر وسيلة إعلامية شديدة الفاعلية وأكبر شاهد على ذلك أن الشعب الإسلامي لا يسمع حديثا شريفا إلا

وترك في نفسه من الأثر العميق ما لا تتركه وسيلة أخرى ولا تزال أعمال الرسول ـــ صلى الله عليه وسلم ـ وأحاديثه وخطبه أكبر مصدر للعلم والثقافة الإسلامية في العالم، والرسول ـــ صلى الله عليه وسلم ـــ يعتبر صاحب الرسالة الإعلامية الأولى وهو النموذج المثالي للمبلغ لها لذلك فإن سنته الشريفة تمثل الرسالة الإعلامية المثلى.

(جـ) المسجد:

وهو من أهم وسائل الإعلام الجمعي ولو قام المسجد رسالته لكان أعظم أجهزة الإعلام الإسلامي باعتباره مكان العبادة وحلقة الدراسات الفقهية وندوة لمناقشة القضايا التي تهم الرأي العام كما يقوم بمهمة النادي الاجتماعي الذي تعقد فيه المناسبات الدينية والاجتماعية. ورسالة المسجد في الإعلام الإسلامي تحتاج إلى كثير من الدراسات رغم ما كُتب عنها من قبل علماء الإعلام.

(د) الاتصال الشخصي:

وهو أكثر وسائل الإعلام تأثيرا وأكثرها قدرة على تحقيق أهداف الإعلام الإسلامي حيث يعتمد على المواجهة المباشرة بين المرسل والمستقبل مما يتيح الفرصة للمستقبل للاستيضاح والمناقشة.

(هـ) القصص:

وهو من الوسائل التي اعتمد عليها القرآن الكريم والحديث الشريف فقد كان له دور إعلامي كبير باعتباره وسيلة غير مباشرة للتوجية والإرشاد وأسلوبا جذابا للترويح الهادف.

(و) الكتاب الإسلامي:

وهو من وسائل الإعلام المقروء ة الهامة وكان له دوره الكبير في الإعلام الإسلامي من عهد الرسول ـــ صلى الله عليه وسلم ـ حيث كان كتاب الوحي يكتبون القرآن الكريم فور

نزول الوحي ثم دونت السنة الشريفة في كتب بلغت الآلاف.

وتعتبر المكتبة الإسلامية من أهم المؤسسات الإعلامية التي لعبت دورا كبير في نشر المعارف والثقافة ونشر التراث الإسلامي من جيل إلى جيل حتى الآن.

العنصر الرابع: اَلْمُسْتَقْبِل:

اَلْمُسْتَقْبِلُ في الإعلام الإسلامي هو الإنسان أي إنسان كان ؛ لأن الإسلام رسالة الله الخالدة بعث الله به محمدا. صلى الله عليه وسلم ــــ إلى الناس كافة قال الله تعالى: ﴿ قُلْ يا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّيْ رَسُوْلُ اللهِ إِلَيْكُمْ جَمِيْعاً﴾ (الأعراف: ١٨٥)

وقال تعالى: ﴿ وَمَا اَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِلنَّاسِ بَشِيْرًا وَنَذِيْرًا﴾ (سبأ: ٢٨)

وهذا العموم بالنسبة لرسالة الإعلام الإسلامي لا يستثنى منه أي إنسان مهما كان جنسه أو نوعه أو لونه أو مهنته أو غير ذلك من الفروق بين البشر.

ومن حقوق المستقبل أن تصل الرسالة الإعلامية إلى كل الناس سواء سعوا إلى استقبالها أو لم يسعوا،فمن حقهم أن تصل الرسالة الإعلامية بالوسيلة المثلى المناسبة لكل منهم ودليل ذلك قوله تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا الرَّسُوْلُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَّبِّكَ وَإِنْ لِمْ تَفْعَلَ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ﴾ (المائده: ٦٧) وهذا يعنى ضرورة توفير أجهزه الإعلام ذات الفعالية المثلى القادرة على توصيل الرسالة الإعلامية الإسلامية إلى الناس كافة من المسلمين وغير المسلمين داخل وخارج المجتمع الإسلامي مع مراعاة الأسلوب المناسب لكل فئة منهم.

] ومما سبق يتضح أن الإعلام بكافة وسائله وأجهزته يمكن أن يلعب دورا هاما في الدعوة إلى الله تعالى لما له من تأثير قوي، وذلك كله من خلال إعلام إسلامي منسق منظم مدروس مبني على أسس علمية راسخة مستمدة من أصول الشريعة الإسلامية.

ولكي تنجح عملية الدعوة فإن على القائمين بالدعوة من خلال الإعلام الإسلامي أن يلتزموا بأصول الدعوة من الحكمة والموعظة الحسنة والمجادلة بالتي هي أحسن واللين والرحمة وأن يتصفوا بالأخلاق الإسلامية العالية.

والله ولي التوفيق

المراجع

١. الإعلام في القرآن الكريم ــ دكتور عبد القادر حاتم.

٢. التخطيط الإعلامي في ضوء الإسلامي ــ محمود كريم سليمان.

٣. التمكين للأمة الإسلامية في ضوء القرآن الكريم ــ محمد السيد محمد يوسف.

٤. بحوث في الدعوة الإسلامية ــ الأزهر ــ اللجنة العليا للاحتفال بالعيد الألفي للأزهر الأمانة العامة.

صوائت اللغة العربية مقارنةً بنظائرها في البشتوية

* د. محمد فيضان الرحمن

تمهيد:

يجد كل شعب يريد أن يتعلم لغة ثانية _ أيّا كانت _ أنّ بعض أنظمتها يشبه أنظمة لغته الأولى كما يجد بعضا آخر يختلف عنها ، مما يحدث مشاكل له عند الدراسة.

واللغة البشتوية من اللغات التي يحبّ أهلها اللغة العربية لكي يفهموا بها القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف ويتصلوا عن طريقها بإخوانهم العرب؛ ولكنهم يجدون بعض أنظمتها يختلف عن نظائرها في لغتهم، ومنها نظام الصوائت (Vowels) عندهم.

فقارنّا بين نظامي الصوائت في هاتين اللغتين: العربية والبشتوية حتى نستخرج المشاكل التي يواجهها البشتون عند النطق بصوائت العربية، ثم قمنا بالتوصيات لمعالجة تلك المشاكل حتى يمكن لمن يقوم بتعليم العربية، أخذها في الاعتبار ، وكذلك لِمَنْ يُعدّ مناهج للطلاب الناطقين بالبشتوية.

والأصوات الصائتة هي أصوات لا تنتج من نقطة محدودة في جهاز النطق الإنساني،على عكس الصوامت،بل الجهاز النطقى كله ينتجها، وهذه الأصوات تتذبذب الأوتار الصوتية أثناء نطقها دون تدخُل الحبس من أى عضو آخر من أعضاء النطق(١) فيكون الفم مفتوحا ولو اختلف هذا الفتح فى الحجم ولكنه ودائما يكون أكبر مما هو مع الصحاح(٢)

---

* الأستاذ المساعد بكلية اللغة العربية ، الجامعة الإسلامية العالمية ، إسلام آباد.

ولـم يهتم اللغويون المحدثون بالبحث فى الأصوات الصامتة مثل ما اهتموا بالحركات أو الأصـوات الـصـائتة ، فيكتفون بوصف مخرج الصامت وكيفية مرور الهواء ووضع الأوتار الـصوتية عن نقطة غالبا ولكنهم يستقصون البحث فى الحركات إلى حد وضع أقيسة عامة لها فى اللغات البشرية.

وإن عنايتهم هذه بالحركات راجعة إلى ملاحظتهم الاختلاف بين الحركات من لغة إلى أخرى، ففـطـنـوا لهـذه الـحـقيـقة أن متعلم اللغة الأجنبية يحتاج إلى جهد ومران كبير للنطق الـصـحيـح بـحـركـات الـلـغة الهـدف. وأىّ انحراف عن أصول النطق بها يبعد نطقه عن نطق الناطقين باللغة وبالتالى يكون نابيا فى الأذن (٣)

والـمـقـاييـس التى وضعها اللغويون للحركات غير مأخوذة من لغة معينة بل أخذت من لغات عديدة شهيرة.(٤)

ومـن أهـم الأنـظـمة التـى وضعها المتخصصون فى الأصوات لتصنيف الحركات نظام الـعـالـم اللغوى دانيال جونز (Daniel Jones) الـذى وضـعـه أثـناء تدريسه فى كلية الجامعة بـلـندن واشتهرت بنظام الحركات المعيارية (Standard/Cardinal Vowels)، ولبيان هذه الحركات المعيارة عادة يرسم الفم مع الإشارة إلى مواقع أعلى نقطة من اللسان ومن ثم مواقع الـحـركـات عـلـى الـمـحور الرأسى (حيث يُبيِّن من الصفات : ضيقة ، نصف ضيقة ، متسعة ، نصف متسعة وكذلك على المحور الأفقى (تُبيِّن من الصفات : أمامية ، مركزية ، خلفية).

ولـلـشـفتيـن أيـضـا دور فى التفريق بين نوعية الحركة وهما تستديران أحيانا وتنتشران أخرى أثناء النطق بالأصوات الصائتته أو الحركات.

أ) الـنظر إلى موضع نقطة اللسان العليا فى الفم على المحور الرأسى ، وللسان بأجزائه مـن مقدمه ووسطه ومؤخره ، نقاط أربعة رئيسية على هذا المحور يمر بها بداية من

أقصى ارتفاعه نحو الحنك نازلا تدريجيا إلى أرضية الفم وهذه النقاط كالتالي:

ضيقة (Close) نصف ضيقة (Half -Close)

نصف متسعة (Half Open) متسعة (Open)

وسميت النقطة الأولى ضيقة لأن أعلى نقطة اللسان يرتفع نحو سقف الحنك ، إلى حد يكاد اللسان يلتصق بالحنك بتلك النقطة يعنى فتكون المسافة بين الحنك وذلك الموضع قليلة جدا.

ومثال الحركة الضيقة هى الحركة التى بين t,b فى كلمة bit، وسميت النقطة الأخيرة متسعة لكون اللسان هابطا على أرضية الفم ، فيتسع الفرا غ بينه وبين سقف الحنك جدا.

ومثال الحركة الناشئة عن هذا الوضع هى الحركة التى بين p و n فى كلمة ((pan)) الإنجليزية.

ب) تحديد أعلى نقطه اللسان على المحور الأفقى، ولأ على نقطة اللسان على هذا المحور ثلاث نقاط تمربها وهى كالتالى:

أمامية (Front)

مركزية (Central)

خلفية (Back)

تقع النقطة الأمامية خلف الحنك الصلب، والخلفية خلف الحنك القصى حيث تقع المركزية. ومثال الحركة الأمامية هى الحركة التى تقع بين z و n فى كلمة (zink)

ج) وفى الأخير نذكر وضع الشفتين فهما تتخذان أشكالا عديدة وهى كالتالي:

الاستدارة أى الشفتان المستديرتان (rounded lips) كـما تكون أثناء النطق بالحركة التى تكون بين b و t فى كلمة (boot) .

شبه الاستدارة كما تكون أثناء النطق لحركة بين p و t فى كلمة pot .

الانتشار أى انتشار الشفتين كما يكون أثناء النطق بالحركة بين m و t فى كلمة meet والاستـدارـة هى ضم الشفتين بنتوئهما أماما لتصنع فتحة صغيرة مستديرة كما هو الحال عند ما يطفئ الإنسان الشمعة.

أما انتشار الشفتين فهو جذبهما خلفا كما هو الحال عندما يبتسم الإنسان.

فخلاصة القول أن تصنيف الحركات أو الأصوات الصائتة يحتاج إلى ذكر الأمور التالية.

أ. نقطة اللسان العليا على المحور الرأسي.

ب. نقطة اللسان العليا على المحور الأفقي.

ج. وضع الشفتين.

و في الرسم التالي مواقع الحركات المعيارية الثمانية :

خلفية ضيقة كامل	u	i	حركة أمامية ضيقة غير مستديرة
خلفية نصف ضيقة مستديرة	i	e	أمامية نصف ضيقة غير مستديرة
خلفية نصف متسعة خفيفة الاستداره	o		أمامية نصف متسعة غير مستديرة
خلفية متسعة غير مستديرة	a		أمامية متسعة غير مستديرة

ويقول (Tom MC Arthur)

These vowels are used as reference qualities for the vowels of all the languages.

الترجمة: وتستخدم هذه الحركات (أى المعيارية) كمرجع و معيار لحركات جميع اللغات)

ونأتى بعد ذلك إلى الحركات العربية المفردة:

وحدد الدكتور كمال بشر (٢) فى ضوء الحركات المعيارية الحركات العربية كالتالى:

1- الفتحة:

الفتحة العربية أقرب ما تكون إلى الحركتين المعياريتين رقم ٤ (a) ورقم ٥ (a) ويتم نطق المعيارية رقم (٤) عندما يكون الجزء الأمامى من اللسان هابطا على قاع الفم، وأما المعيارية رقم (٥) فيتم النطق بها بارتفاع الجزء الخلفى من اللسان نحو الحنك القصى ، وإن الفتحة العربية واقعة بينهما من حيث جزء اللسان ، فأعلى نقطة فى اللسان حالة النطق بها فى وسط الفم ولكن مع هذا ليست الفتحة العربية مركزية لأن اللسان يكاد يكون مستويا فى قاع الفم مع ارتفاع خفيف فهى إذن متسعة لكن أقل اتساعا من الحركتين المعياريتين رقم ٤ ورقم ٥

الكسرة:

الكسرة العربية أقرب ما تكون إلى الحركة المعيارية رقم ١ (i) مع فرقين طفيفين:

أولا: إن مقدم اللسان يرتفع تجاه الحنك القصى إلى أقصى حد ممكن للنطق

بالحركة المعيارية رقم ١، ولكن ارتفاعه مع الكسرة العربية أقل درجة من ذلك.

ثانيا: إن أعلى نقطة اللسان أكثر أمامية مع الحركة المعيارية رقم ١ من الكسرة العربية فهى ضيقة ولكن أقل ضيقا من المعيارية رقم ١.

الضمة

إن الضمة العربية أقرب إلى الحركة المعيارية رقم ٨ (u) أو مثلها مع فارقين.

أولهما: إن ارتفاع الجزء الخلفى فى اللسان أشد فى المعيارية من الضمة العربية كما أنه أشد تخلفا مع المعيارية من الضمة العربية، فالضمة العربية خلفية لكن بدرجة أقل من المعيارية رقم ٨.

وكما تكون الحركات العربية الثلاثة قصيرة فكذلك تكون طويلة: تكون الكسرة الطويلة من الياء الممدودة اللينة كما فى بِيُعَ وتكون الضمة الطويلة مع الواو الممدودة اللينة كما فى كلمة روح، وتكون الفتحة الطويلة مع الألف الممدودة اللينة كما فى كلمة قال.

الحركات المزدوجة (Dipthhongs)

الحركة المزدوجة عبارة عن حركتين تنطقان بحيث تكونّان مقطعا واحدا لا مقطعين وهى فى الحقيقة صوت انزلاقى (of gliding nature) أى أنها حركة تتضمن انزلاقا مقصودا، إذ تبدأ أعضاء النطق متخذة الوضع الخاص بحركة من الحركات ثم تنتقل مباشرة نحو الوضع الخاص بحركة أخرى. ولا بد من تمام الانزلاق دفعة واحدة من النفس وإلانتج عن ذلك مقطعان.

ومثال الحركة المزدوجة تلك التى فى الكلمة الانجليزية (٥) (May)

الحركات فى اللغة البشتوية:

وبيّن عبد الحليم أثر الأفغانى(٦) حركات اللغة البشتوية بأحسن أسلوب ولذلك فأترجم ما كتبه باللغة البشتوية عن الحركات مع تعليق منى على بعضها:

الحركة:

للحركة ثلاثة أقسام فى اللغة البشتوية :

زور: يقال له فتحة ((وزبر)) أيضا ويكتب على الحرف هكذا.

((-َ)) مثل كَب (السمك) فالفتحة على الحرف الأول منها:

زير : يقاله له فى اللغة البشتوية ((كسرة)) أيضا وتكتب تحت الحرف ((-ِ)) مثل: كريكه (الصرحة) فان الراء تحتها ((زير)) أو كسرة.

پيش : يقال للضمة فى اللغة البشتوية پيش و يكتب على الحرف فى صورة واو صغيرة.

كُرخه فان الكاف عليها پيش أو ضمة:

مد : ((مد)) كلمة عربية ومعناها ظاهر من اللفظ مدّ الشىء إذا طوله ، وهذه العلامة تكتب على الحرف ليمد ذلك الحرف مثل آغزْ (~ الشوكة).

وتبدل هذه الحركة الطويلة فى بعض اللهجات البشتوية بالواو فى أغلبية غالبة من الكلمات ، ولذلك فيُقسّم الناطقون بالبشتوية أحيانا إلى الناطقين بالألف والناطقين بالواو، ولم نعثر على أىّ موادّ مكتبوبة بشأن وجود هذه الحركة نطقا فى تلك اللهجات التى تبدل فيها بالواو فى أغلبية غالبة من الكلمات، ولذلك فاستبينت بهذا الصدد عن بعض الناطقين بالواو فاتفقوا على أن هذه الحركة (الألف) تُنطق فى بعض الكلمات ، وليس معنى الناطقين

بـالـواو بـأنهـم يستبـدلـون الألف بالواو في كل كلمة. فقال سليم خان (الحاصل على شهادة الـمـاجستير فـي الشـريـعة والـقـانـون من الجامعة الإسلامية العالمية بإسلام آباد): إن كلمة ((كـاكـا)) بـمـعنى العم، مثلا ، عندنا أصحاب لهجة ((وزير)) لا تنطق إلا بالألف ، فيقال ((دا حئما كاكا دے)) (هذا عمى) سواء فيه المثقفون وغيرهم.

وكـذلک قال إنعام اللّٰه الناطق بلهجة ((أفريدى)) (اختصاصى فى لجنة الطاقة الذرية البـاكستـانية) : إن أعـلام النـاس خاصة، العربية منها تنطق فيها الألف صحيحاً ، ولذلک فلم نـعثـر عـلـى أىّ خـطأ فى الألف من البشتون الناطقين بالواو ، سواء فيه أصحاب كل اللهجات البشتوية .

واو معروف: وهو الواو الساكنة التى حركة ما قبلها ضمة ،

مثـل : خـوئـى بـوئى (..............................) وينطق بالواو المعروف فى الـلـغة البشتوية بحيث لا يمد ولذلک فيكتب على الواو ((حظ صغير)) لكى ينطق بها صحيحة.

واو مـجهـول: هـذه فـى الـواء السـاكنة التى لا تكون حركة ما قبلها ضـمة خالصة بل تكون بين بين مثل موذى كورى.

وبيّـن بهـادر شـاه ظـفـر كـاكـا خيـل (٨) أقسـام الياء مع حركات قبلها بأحسن طريقة ولذلک فنترجم ما كبته إلى اللغة العربية حتى نستفيد منه فى التوصل إلى النتائج.

يائے معروف: هـى اليـاء الساكنة التى تكون تحت الحرف الذى قبل كسرة ، مثل: سپى (الكلب) ولكن لا يؤدى حق مدها.

يائے مجهولة: هى الياء التى ليست تحت الحرف الذى قبلها كسرة، مثل تير (الذى مضى) دير (الكثير)

یائے ملینة: وهـی الیـاء السـاكـنة التـی تـكـون حركة ما قبلها زبر (فتحة) ویؤدی بلین مثل : سڑے.

یائے مثقلة: الیـاء الـمثـلـقة هـی الیـاء التی تكتب علیها همزة (ئ) وتؤدی بقوة مثل: كٹوئ (القدر)، حمحئ (الملعقة) ، سپئ (الكلبة)

ویعتبر أی اسم تكون هذه الیاء فی آخرها مؤنثا مفردا.

وجـاء بـالـصـوائت البشتویة بها الأستاذان موركنسترین ودار مستتر(١٠) فی كتابهما ((تاریخ تلفظ وصرف بشتو)) ترجمة روان فرهادی إلی اللغة الفارسیة فی صورة جدول ننقله كما هو وهو حاصل ما ذكرناه.

واك ها:

مصوت هائے پشتو (صوائت اللغة البشتویة)

مفرد (الصوائت القصیرة)

زبر - َ a

زیر - ِ i

زبرك- a

پیش - ُ u

دراز (الصوائت الطویلة)

مدبر فتحه : آ = a

یائے معروف:-ی- ī

يائے مجهول- ی- ē

واو مجهول - و- Ō

واو معروف - ū

مركب (ديفتونك) (المزدوجات)

زبر + و = au=aw

زبر + ی = ai=ay

زبرک+ ی=ai

وهذا ما يفيده الأستاذ إحسان الرحمن فی بحثيه المعنونان ب:

(Vowel of Pushto and English and Pashto).(11)

(Short vowels of English and Pashto).(12)

والآن نقرر أنواع الحركات على حسب الحركات المعيارية التی وصفها (Danial Jones) لجميع لغات العالم

وعندما يعرف أحد المواضع المختلفة للسان التی بيناها يمكن له بسهولة أن يقرر نوعية الحركات وينبغی أن يكون معه مرآة ومصباح لتركيز الضوء على الفم كی ترى اللسان بوضوح وتشاهد حركاته من ارتفاع وانخفاض ، الطريقة التی اقترحه (Dinal Jones) للبت فی الحركات ، وعند اختيار هذا الطريق أقرار كالتالی:

① زور : هو عين الفتحة العربية لأن الفم يفتح لها ويرتفع نفس الموضع من اللسان للنطق بها.

② وكذلك زير: نفس الكسرة العربية ومخرجهما واحد.

③ مخرج الضمة العربية وپيس البشتوية لا يكاد يختلف.

④ مـد البشتـوية والألف العربية شيء واحد من حيث ارتفاع موضع اللسان إلى الحنك والمسافة بين الفكين.

⑤ الواو المعررفة حركة بين الضمة والواو المعروفة العربية.

⑥ الـواو المجهولة هى الحركة رقم 7 فـي الـحركات المعيارية ولا توجد في اللغة العربية الفصحى بل توجد فى اللهجات العربية .

⑦ يائے مجهولة : هى الحركة بين ٣ و ٤ فى الحركات المعيارية (a)

⑧ ياوے ملينة: هى الحركة الطويلة رقم ٤ فى الحركات المعيارية ولا توجد هذه الرحكة فـي الـفصحى ولكن توجد في القرآن الكريم وتسمى ((الإمالة)) كما في الآية الكريمة {بسم اللّٰه مجرها ومرساها إن ربى لغفور رحيم}

⑨ يائے مثقلة: هى الحركة المزدوجة (Diphthongs) التى توجد فى كلمة (make)

الحركات والمزدوجات المشتركة بين اللغتين

① الفتحة والكسرة والضمة مشتركة بين اللغتين إلا أن اللغة البشتوية توجد فيها ((زوركى)) (و يمكن لنا أن نسميه فُتيحة تصغير الفتحة لأن الفتحة على وزن فعلة واسم التصغير منه على وزن فعلية كما في شرح الشافية لا بن الحاجب) (١٥)

وكثير من الناطقين بالبشتوية ولا سيما من يسكن في مالاكند و دير وسوات ، يستخدمونها مكان الفتحة في العربية مما يقضي على حلاوة نطقهم.

① ((المد)) والألف العربية شيء واحد إلا أنه إذا كانت المسافة بين الفكين أثناء التحدث باللغة العربية أكثر ، يشبه النطق نطق أهل اللغة مائة في المائة ويكون للنطق رونق أكثر.

((يائے مثقلة)) البشتوية والياء التي قبلها فتحة شيء واحد إلا أن ((يائے مثقلة)) لا توجد في جميع اللهجات البشتوية، فمثلا: ينطق أهل دير و سوات بكلمة كتوئ بحيث يكون النطق بالياء الأخيرة مثل النطق بها في اللغة العربية ولكن أهل مردان ، مثلا، لا ينطقون بالياء مثلما ينطق بها في العربية بل يحدثون إمالة.

الحركات والمزدوجات التي تنفردبها اللغة العربية

① توجد في اللغة العربية من الحركات الطويلة الواو التي قبلها الضمة أما الواو التي قبلها الضمة في اللغة البشتوية فكما قال بهادر شاه ظفر كاكا خيل لا يؤدى حق مدها، ومعنى هذا أن الحركة الطويلة التي هي الواو التي قبلها الضمة لا توجد في اللغة البشتوية.

② يائے معروف وهي الياء التي توجد في اللغة البشتوية كتابة وتوجد قبلها كسرة نطقا ولكن لا يؤدى حق مدها ، أما اللغة العربية فتوجد فيها ياء قبلها كسرة والمجموع

يكوّنُ حركة طويلة فتختص هذه الحركة الطويلة باللغة العربية.

③ توجد الياء التى قبلها فتحة فى بعض اللهجات البشتوية كما ذكرت أما معظمها فخالية عن هذه الظاهرة ولذلك فمعظم الناطقين بالبشتوية متعرضون للوقوع فى الخطأ فيها.

④ لا توجد ظاهرة تفخيم الألف أو الفتحة طبعا للحرف الذى يسبقهما، مثل تفخيم الألف أو الفتحة بعد الظاء.

الأخطاء الناجمة عن الاختلاف فى الحركات والمزدوجات بين اللغتين

① رغم أن الفتحة البشتوية تساوى الفتحة العربية، نجد أن كثيرا من الدارسين ينطقون الفتيحة مكان الفتحة لأن الناطقين بالبشتوية ينطقون بالفتيحة فى أكثر كلماتها.

وبناء على هذا قمت بعمل ميداني، فقلت لعشرة أفراد مثقفين أن يقرأوا أمامى سورة الفاتحة التى يكررونها فى الصلوات الخمس المفروضة، فقرأوا السورة ولا حظت نطق الفتحة فكان هذا النطق كالتالي:

أضع شرطتين تحت المقاطع التى عليها فتحة حتى يعرف مدى أخطائهم لنطق الفتحة وكان نطقهم للفتحة الصحيحة لمرة واحدة فقط.

الحمد لله رب العالمين الرحمن الرحيم مالك يوم الدين إياك نعبد وإياك نستعين اهدنا الصراط المستقيم صراط الذين أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين

فنطقوا بالفتيحة مكان الفتحة فى عشرين موضعا.

ثم راقبت نطق عشرين إمام مسجد فى مناطق مردان ودير وبشاور فكان تسعة عشره

إماماً قد نطقوا بالفتيحة مكان الفتحة

ثـم بـعـد ذلک أجـريـت اختبـارا لبعض طلاب المدارس الدينية الأهلية وكان عدد الـطـلاب خـمسة عشر طالبا فنطق ثلاثه عشر منهم بالفُتيحة مكان الفتحة واثنان نطقا بالفتحة ولـمـا سـألتهما عن السبب قالوا نحن نسمع أشرطة المجود عبد الباسط عبد الأحد المصرى فكان شرف نطقهما الصحيح يرجع إلى المجود المذكور.

فاستنتجت من هذا العمل الميدانى أن استبدال الفتحة بالفُتيحة من الأخطاء الشائعة عـنـد البشتـون وهذا يذهب برونق النطق بالعربية لاسيما فى تلاوة القرآن الكريم وهذا الخطأ من الأخطاء التى يتعرض لها من الناطقين بالبشتوية بعض العلماء والمجودين أيضا.

② كـمـا ذكـرنا وأحلنا على مؤلفى قواعد اللغة البشتوية أن الواو التى قبلها ضمة لا يؤدى حق مـدها فى البشتوية ومن جراء ذلک يتعرض الناطقون بالبشتوية للوقوع فى الخطأ ليس فقط أثناء التكلم باللغة العربية بل أثناء تلاوة القرآن الكريم أيضاً.

وهـذا الأمر أشعر به منـذ عهدى باللغة العربية ولكن لم أكتف بشهادتى واخترت عشرة مـن طلاب المدارس الأهلية فى المرحلة الابتدائية كى يتلو أمامى سورة ((الكافرون)) التـى تـوجـد فيهـا الـواء التى قبلها ضمة، بكثرة فوجدت أنهم لا يؤدون حق الواو التى قبـلهـا ضـمة تـكـوّن الحركة الطويلة حسب مصطلحات علم اللغة الحديث، فى كلمة ((عـابـدون)) الأخيـرة؛ رغم أن هذه السورة تُقرأ كثيرا، وكثير من المسلمين البسطاء قد استظهروها، فما بال الكلمات الأخرى التى توجد فيها هذه الحركة الطويلة.

③ وكـذلک شـأن اليـاء التـى قبـلها كسرة، أى كما قال مؤلفو قواعد اللغة البشتوية أنها تكتب ياء ولكن لا تؤدى نطقا فى اللغة البشتوية فكذلک شأنها فى النطق باللغة العربية ولا سيما النطق بها فى القرآن الكريم.

ومنذ الصِغَر كنت أسمع أئمة المساجد بما فيهم العلماء ، الذين لم يهتموا بعلم التجويد عندما كانوا يقرأون سورة الفاتحة فكانوا لا يؤدون حق الحركة الطويلة التى تتكوّن من الياء التى قبلها كسرة:

وكان قراءتهم كالتالى: (أضع شرطتين تحت المقطع الخاطئ.)

الحمد للّٰه رب العالمين الرحمن الرحيم مالك يوم الدين إياك نعبد وإياك نستعين اهدنا الصراط المستقيم صراط الذين انعمت علهيم غير المغضوب عليهم ولا الضالين.

ففى سورة الفاتحة لم يؤدوا حق هذه الحركة الطويلة فى ثلاثة مواضع المؤشرة.

وهذا أدل دليل على أن طلاب اللغة العربية من الناطقين بالبشتوية يتعرضون للوقوع فى الخطأ فى هذه الحركة الطويلة ، ولو كانت هذه الحركة الطويلة فى اللغة البشتوية كما ، هى لما احتاج أساتذة اللغة العربية إلى جهد جبار للقضاء على عادة مَنْ تعوّدوا النطق غير الصحيح لهذه الحركة الطويلة.

ولكن رغم هذا جمعت من الطلاب المبتدئين الناطقين بالبشتوية فى الجامعة الإسلامية وقلت لهم أن يقرأوا سورة الفاتحة فكانت النتيجة مثل نتيجة الأئمة. فاقتنعت أشد الاقتناع بأن هذه الحركة تحتاج إلى عناية كبيرة من الأستاذ.

بما أن الحركة المزدوجة الموجودة فى كلمات مثل : بيت لا توجد فى اللغة البشتوية باستثناء بعض اللهجات ، مثل : لهجة فرعية لأهل دير و سوات ، فينطق بهذة الحركة المزدوجة خطأ ويستبدل بحركة طويلة لا وجود لها فى اللغة العربية الفصحى فينطق بالحركة المزدوجة فى ((بيت)) مثل حركة بسيطة فى كلمة ((bat)) الإنجليزية.

وأسمع النطق غير الصحيح لهذه الحركة المزدوجة منذ الصغر من أساتذة التفسير

والـحـديـث والأدب فـى الـمـدارس الأهـلية فـى إقـليم الحدود ولكن لم أكتف بهذا فذهبت وسألت جميع الطلاب الذين كانوا يدرسون ((مختصر المعانى)) للتفتازانى واحدا واحدا عن نـطـق كـلـمة البيـت فـى الـمـدرسة الأهلية إشاعة العلوم بخال فى مديرية دير فكانت الإجابة خـاطـئة وليـكـن واضـحـا أن هـذا الـكـتاب يدرس بعد سنوات كثيرة من البدأ فى دراسة اللغة العربية.

فاستنتجت أن هذه الحركة تنطق خطأ على نطاق واسع جدا مما يحتاج إلى جهد جهيد من المجودين الكرام لتصحيح نطقة وإلا وجدوا نطق كلمة ((بيت)) خطأ فى:

((فليعبدوا رب هذا البيت الذى أطعمهم من جوع وآمنهم من خوف))

بـمـا أنـه لا يوجد تفخيم الألف والفتحة بعد الحرف المفخم فى اللغة البشتوية نجدها مـرقـقة بـعدها ، فمثلا: عندما ينطقون بكلمة ((غائب)) لا يرتكبون خطأ غير ترقيق الألف بعد الغين.

علاج هذه الأخطاء

رغـم أن الـفتحة توجد فى اللغة البشتوية ، كثير من الناطقين بالبشتوية لم يهتدوا إلى أن الـفـتـحة الـعـربية مـا هى إلا (ماسمى بـ "زور") عندهم بل اعتبروها ما يسمى ب((زوركے)) عـنـدهم وفى هذا الحال ينبغى أن يصرح أمامهم بأن الفتحة العربية هى الحركة التى عندهم فى ((شل)) بمعنى الزمن لا التى عندهم فى كلمة ((شل)) بمعنى عشرون.

هذه الطريقة اخترها منذ عهدي بتدريس اللغة العربية للناطقين بالبشتوية.

وشـيء آخر هـو أن الـفـتـحة الـعـربية يـفتح لها الفم بمعنى أنة تكون هناك مسافة بين الـفـكـيـن الأعـلـى والأسـفل وأجريت تجربة بشأنها أمام ثلاثة من الأساتذة العرب في الجامعة

الإسلامية العالمية وهم الدكتور عبد الحميد القاضى الذى أعد برامج تدريس اللغة العربية لغير الناطقين بها فى جمهورية مصر لزمن طويل وعمل أستاذا فى الجامعة الإسلامية العالمية لعدة سنوات أيضا ،الأستاذ جمال والأ ستاذ جليل من أساتذه الجامعة الإسلامية فنطقت بكلمة ثلاثية فيها فتحة مع عدم فتح الفم أى مع عدم المسافة بين الفكين كى يقرروا مدى صحتها فلم يقتنعوا ثم بعد ذلك جعلت مسافة بين الفكين فإذا الصوت وجدوا فيهى رونقا اعربوا عنه بتعابيرهم. فاستنتجت منه أن المسافة تلعب دورا بازرا فى أداء هذه الحركة.

وبعد ذلك كنت أوصى طلابى الناطقين بالبشتوية بجعل المسافة بين الفكين لأداء هذه الحركة. ولا أزال أو صيهم لتصحيح هذه الحركة بهذا الطريق فتكون النتيجة درامية.

أما بقية الحركات والمزدوجات ، مثل : الواو التى قبلها ضمه أو الياء التى قبلها كسرة أو المزد وج الموجود فى كلمة ((بيت)) التى لا ينطقه الناطقون بالبشتوية صحيحاً فما علاجها إلا الاستماع إلى الإذاعات العربية والاستفادة من الراديو فى تعليم لا ينكرها أحد.

والشيء المهم فيها أن يضع الدارس قائمة للأصوات الصعبة له ويستمع لصوت واحد فقط بانتظام إلى أن يقتنع بأنه يمكن له الآن أن ينطق به صحيحا فإذا اقتنع ينبغى أن ينطق به فى كلمات كثيرة أمام الناطقين بالعربية ، إن وجدوا، أو غير الناطقين الذين أجادوا النطق، حتى يتأكدوا من صحتها؛ فإذا فرغوا بدأوا بصوت آخر وهلم جرا حتى يجيدوا كل الأصوات وإن استمعوا إلى الإذاعات العربية بدون هذا التخطيط فسوف لا يستفيدون منها استفادة معتدة بها ، فالسر فى الاستفادة تبَنِيّ هذا الطريق، ولا أدعى ابتكار هذا الطريق لأننى تعلمتها من كتب الإنجليز الذين اقترحوها لإجادة النطق بالإنجليزية وأحلت عليها فيما مضى والحكمة ضالة المؤمن فأينما يجدها يلتقطها.

وعلينا أن نكون أكثر تحمسا للغة العربية منهم للغة الإنجليزية، فاللغة العربية لغة

القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة وهى لغة فقهاء الأمة ، وفقنا الله لأن نخدمها طوال حياتنا سعدا بها فرحين بالاشتغال بأمورها غير مملين.

وهناك برامج فى الكمبيوتر يستفاد منها ولكن نطاقها أضيق لأن كل واحد لما يمكن له أن يستفيد من الكمبيوتر. و تتكون هذه البرامج من الأقراص الموجزة (Compact Disks) التى قد خزنت فيها كلمات اللغات المختلفة على لسان أهل اللغة فإذا كانت عند أى دارس صعوبة فى أى صوت يختار للتغلب عليه كلمات يوجد فيها هذا الصوت، ويختار كلمات متنوعة حتى يسمع إليها فى بيئات ومواقع مختلفة ويسمع إلى كل كلمة مرات كثيرة لأن الكمبيوتر يوجد فيه جهاز يسمى به (Mouse) فى اللغة الإنجليزية وكذلك بالفأر فى اللغة العربية ترجمة مقترضة (Loan Translation) ويُنقر على هذا الفأر للاستماع بقدر ما يريد أحد.

وتوجد مثل هذه التسهيلات فى المعهد القومى للغات بإسلام آباد (National Institue of Languages Islamabad) وأفصّله أكثر من هذا فأقول إنه إذا وجد أىّ طالب صعوبة فى مدالواوبعد الضمة بقدر مد أهل اللغة لها ، فعليه أن يفكر فى الكلمة التى توجد فيها واو بعد ضمة فمثلا كلمة ((عود)) توجد فيها الواو التى قبلها ضمة فيأخذ ذلك القرص الموجز ويتعلم من مشغّل الكمبيوتر طريق تشغيله أو يقول له أن يعرض كلمة ((عود)) فإذا عرضها المشغّل يأخذ فأر الكمبيوتر (Mouse) وبعد الاستماع لأول مرة ينقر عليه بنفس حتى يستمع إليها مرة أخرى وهلم جرا.

ولكن الطريق الأولى سهلة لكل واحد لأنه يوجد عند كل واحد جهاز الراديو فإذا عرف موجات الإذاعات العربية وأوقات تتناسب معه يستفيد منه بالطريقة المقترحة استفادة دراماتيكية.

وإن توفر عند أحد المسجل فعليه أن يستفيد من المواد التى تباع فى بعض المؤسسات، مثل : المعهد القومى للغات بإسلام آباد، ولكن عليه أن يتبنى الطريقة التى أُقترحت آنفا للاستفادة من الراديو وإلا فسوف يكون هذا الاستماع ضياعا للوقت.

أما الفيديو فهو يفيد إفادة كثيرة فى الصوامت والصوائت التى يأخذ الفم عند النطق بها شكلا يختلف عن الشكل الطبيعى(٢٠) ولذلك فيستفيد الطلاب منها فى تحديد المسافة بين الفكين عند الفتحة من صوائت اللغة العربية وكذلك فى تدوير الشفتين للواو فيها. هذا إذا توفرت عندهم موادّ على لسان أهل اللغة.

وآخر دعونا أن الحمد لله رب العالمين.