علمی و تحقیقی مجلّہ

ششماہی

معارفِ اسلامی

جلد: 6 جنوری/جون 2007 شمارہ: 1

ISSN: 1992-8556

سرپرست: پروفیسر ڈاکٹر محمود الحسن بٹ (وائس چانسلر)

مدیر مسئول: پروفیسر ڈاکٹر علی اصغر چشتی

مجلس ادارت

- پروفیسر ڈاکٹر محمد باقر خان خاکوانی
- پروفیسر ڈاکٹر عطا اللہ صدیقی
- پروفیسر ڈاکٹر کورنل منصور
- پروفیسر ڈاکٹر اختر سعید صدیقی
- ڈاکٹر محمد میاں صدیقی

مدیر: ڈاکٹر محمد سجاد سرورق: خالد یوسفی

تزئین: اشتیاق حسین شاہ نگران: شہاب الدین شہاب

ترتیب و پیشکش

کلیہ عربی وعلوم اسلامیہ

علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی، اسلام آباد

رابطے کے لئے .... مجلّہ ''معارف اسلامی'' کلیہ عربی وعلوم اسلامیہ
بلاک نمبر 12، علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی H/8، اسلام آباد۔
Ph: 051-9250084-9250085
E-mail: chishtisabri_aiou@yahoo.com

طباعت .... مارشل پرنٹنگ پریس صدر، راولپنڈی۔ فون: 5125659-60

ناشر .... علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی، اسلام آباد

مجلس مشاورت

1- پروفیسر ڈاکٹر انوار حسین صدیقی

صدر، بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی، اسلام آباد۔

2- پروفیسر ڈاکٹر محمود احمد غازی

پروفیسر کلیہ قانون وشریعہ، بین الاقوامی اسلامی یورسٹی، اسلام آباد۔

3- پروفیسر ڈاکٹر انیس احمد

وائس چانسلر، انٹرنیشنل رفاہِ یونیورسٹی، اسلام آباد۔

4- ڈاکٹر ایس۔ایم۔زمان

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

5- ڈاکٹر جمیلہ شوکت

سابق ڈائریکٹر شیخ زائد اسلامک سنٹر، لاہور۔

6- ڈاکٹر محمد یوسف فاروقی

ڈین، کلیہ شریعہ وقانون، بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی، اسلام آباد۔

7- پروفیسر ڈاکٹر محمد الغزالی

ادارۂ تحقیقات اسلامی، بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی، اسلام آباد۔

8- پروفیسر ڈاکٹر عبد المقصود

کلیہ اصول الدین، جامعۃ الأزھر، قاہرہ۔

9- پروفیسر مستنصر میر

ینگز ٹاؤن یونیورسٹی، امریکہ

10- ڈاکٹر عبد القادر سلیمان

سابق چیئرمین، شعبہ علوم اسلامیہ، پشاور یونیورسٹی، پشاور۔

معارف اسلامی میں مقالہ کی اشاعت سے متعلقہ قواعد

معارف اسلامی میں صرف وہی مقالات شائع کیے جاتے ہیں جو درج ذیل قواعد کے مطابق ہوں:

1- مقالہ میں اصالت اور گہرائی پر مبنی تحقیق ہو اور موجودہ علم میں اضافے پر مبنی ہو۔

2- مقالہ کے حواشی وحوالہ جات اصولِ تحقیق کے مطابق ہو۔

3- مقالہ نگار حوالہ دیتے وقت مصنف، کتاب کے ناشر اور مقام اشاعت کے متعلق مکمل معلومات معہ صفحہ نمبر اور جلد نمبر وغیرہ فراہم کریں۔ایک ہی مصدر/مرجع سے دوبارہ حوالہ دیتے وقت اختصارات کو استعمال کیا جا سکتا ہے۔

4- مقالہ A4 صفحے کے ایک طرف کمپوز شدہ ہونا چاہیے۔

5- مقالہ کی ضخامت 30 صفحات سے زیادہ نہیں ہونی چاہیے۔

6- مقالہ نگار مقالہ کی تین مطبوعہ نسخے Printed Copies اور ایک Electronic Copy فراہم کرے

7- مقالہ کسی اور جگہ شائع شدہ یا کسی اور جگہ اشاعت کے لیے نہ دیا گیا ہو۔

8- مقالہ نگار اپنے مقالہ کا انگریزی میں ملخص Abstract جو کہ ایک صفحہ سے زیادہ نہ ہو فراہم کرے گا۔

9- وائس چانسلر، علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی کی منظوری سے مقالہ تجزیہ کے لیے منظور شدہ ماہرین میں سے دو ماہرین کے پاس بھیجا جائے گا۔

10- ماہرین سے ایک مہینے کے اندر اندر مقالہ کی جانچ پڑتال کی درخواست کی جائے گی۔

11- مدیر مسؤل مقالہ نگاروں کو تجزیہ نگاروں کی رائے سے آگاہ کرے گا۔نیز اگر کسی مقالہ میں تبدیلی کی ضرورت ہوگی تو اس کے لیے بھی مقالہ نگار سے درخواست کی جائے گی۔

12- ہر مقالہ نگار کو شائع شدہ مجلّہ کی 2 کاپیاں فراہم کی جائیں گی۔

13- ہر مقالہ میں دی گئی رائے کی ذمہ داری مقالہ نگار پر ہوگی۔مجلس ادارت یا علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی پر اس کی کوئی ذمہ داری نہیں ہوگی۔

اشارات

رواداری اور حسن سلوک ایک ایسا موضوع ہے جو گذشتہ ایک عرصہ سے معاصر علمی حلقوں میں زیر بحث ہے۔ قومی اور بین الاقوامی سطح پر مختلف جامعات اور تنظیمات کی طرف سے اس موضوع کے مختلف پہلوؤں پر اب تک بیسیوں سیمینارز اور کانفرنسیں منعقد ہو چکی ہیں .... ہر کانفرنس میں جید، مستند، قابل اعتبار اور قابل اعتماد علماء اور سکالرز اپنا اپنا مؤقف پیش کر چکے ہیں .... ہر کانفرنس کے شرکاء کی سفارشات مطبوعہ اور غیر مطبوعہ شکل میں منظر عام پر آ چکی ہیں .... ان تمام سفارشات اور تجاویز کا خلاصہ یہ نکلتا ہے کہ نہ صرف اُمتِ مسلمہ کے افراد کا باہمی روّیہ بہت خوبصورت، قابل تقلید اور خوشگوار ہونا چاہیے .... بلکہ غیر مسلم اقوام و افراد کے ساتھ بھی ان کا میل جول اور معاملہ اتنا معیاری ہو کہ اُسے مثال کے طور پر پیش کیا جا سکے۔

اس وقت ہمارا معاشرہ سینکڑوں نہیں، چھوٹے چھوٹے ہزاروں دائروں میں بٹ چکا ہے .... یہاں کے ہر شخص نے اپنے آپ کو ایک خول میں بند کیا ہوا ہے۔ جس کا جس دائرہ سے تعلق ہے وہ اُسی تک محدود ہے۔ وہی اُس کا ہدف، غرض و غایت اور مقصود بالذات ہے اس سے بڑا المیہ یہ ہے کہ ان دائروں کے بنانے والے معاشرہ کے وہ افراد ہیں جنہیں اللہ تعالیٰ نے صلاحیت اور جاذبیت عطا کی ہے۔ ان کے وجود میں اتنی کشش ہے کہ عوام ان کی طرف بڑھتے ہیں اور انہیں Follow کرتے ہیں .... لیکن اللہ تعالیٰ نے انہیں جس صلاحیت سے نوازا ہے وہ اُس صلاحیت کو مثبت طور پر استعمال کرنے کے بجائے منفی طور پر استعمال کر رہے ہیں۔ اور اپنے تئیں یہ سمجھ رہے ہیں کہ وہ اس دنیا میں رہنمائی کا ایک اہم فریضہ انجام دے رہے ہیں .... حقیقت یہ ہے کہ یہ زعماء اپنے مفادات کی خاطر ''رہنمائی'' کی غلط تاویل کر رہے ہیں۔ اور نہ معلوم کب تک یہ غلط تاویل کرتے رہیں گے۔

اس وقت ہمارے معاشرہ میں حق کا متلاشی پریشان ہے۔ وہ جدھر جاتا ہے اور جو دروازہ کھٹکھٹاتا ہے اُسے چند رموز اور چند رسوم ملتے ہیں اُسے سمجھایا جاتا ہے کہ وہ جس دائرہ میں داخل ہوگیا ہے اُس سے باہر جھانک کر دیکھنا گناہ اور جرم ہے۔اس لیے اُس پر لازم ہے کہ وہ انہی رموز و رسوم کی پابندی کرے چمن تک اُس کی رسائی ہوگئی ہے..................

اُصول یہ ہے کہ معاشرہ وقت گذرنے کے ساتھ ساتھ ارتقاء کی منازل طے کرتا ہے۔معاشرتی اقدار کی وہ جڑیں جو آغاز میں کمزور ہوتی ہیں۔ دھیرے دھیرے مضبوط سے مضبوط تر ہوتی چلی جاتی ہیں اوراس طرح ایک وقت آتا ہے جب معاشرہ ہر پہلو سے مستحکم نظر آتا ہے.................اس اصول کو مدنظر رکھتے ہوئے جب ہم اپنے معاشرہ کا تجزیہ کرتے ہیں تو ہم اس نتیجہ پر پہنچتے ہیں کہ ہمارا معاشرہ ارتقائی منازل طے کرنے کے بجائے ترقی معکوس کر رہا ہے۔ ہماری اخلاقی ، ثقافتی اور سماجی قدروں کی جڑیں وقت گذرنے کے ساتھ ساتھ مضبوط ہونے کے بجائے اب اتنی کمزور ہو چکی ہیں کہ انہیں دیکھنے کے لیے خوردبین لگانے کی ضرورت محسوس ہوتی ہے..................

ہمارا معاشرہ تعصب اور تخریب کی گرفت میں ہے یہ گرفت روز بروز بڑھ رہی ہے۔اس کی ترویج میں جہاں قدرتی عوامل اپنا کام کررہے ہیں وہاں شعوری طور پر ان گنت عناصر سرگرم عمل ہیں.............

''معارفِ اسلامی'' موجودہ صورتِ حال کو مدِنظر رکھتے ہوئے اُمتِ مسلمہ کے افراد کو یہ پیغام پیش کرتا ہے کہ اس وقت اُمتِ مسلمہ کے وجود کو جو بیماری گھن کی طرح کھا رہی ہے .... وہ اس اُمت کے افراد کا باہمی افتراق اور انتشار ہے۔ضرورت اس بات کی ہے کہ ہم اُن اصولوں کی اساس پر ایک پلیٹ فارم پر جمع ہو جائیں جن پر ہم سب کا اتفاق ہے۔ ہمارے عقائد ایک ہیں۔ ہمارے فرائض ایک ہیں۔ ہمارے واجبات اور سنن ایک ہیں۔ ہماری عبادات ایک ہیں۔ ہمارے معاملات اور معمولات ایک ہیں .... ہم اُس پیغمبر کے پیروکار ہیں جس نے ہمیں ''جسدِ واحد'' قرار دیا ہے۔جس نے ہمیں باہمی افتراق سے روکا ہے۔اور افتراق کو تباہی اور بربادی کا باعث بتایا ہے۔ہم اُس ''قرآن''

کو ماننے والے ہیں جس نے ہمیں بہت واضح اور دوٹوک الفاظ کے ساتھ افتراق سے منع کیا ہے اور بتایا ہے کہ اگر ہم اس مرض کا شکار ہو گئے تو ہمارے وجود کی قوت اور طاقت نیست و نابود ہو جائے گی .... آج پوری دُنیا کے ایک ایک مسلمان کا فرض بنتا ہے کہ وہ موجودہ صورتِ حال کا تجزیہ کرے .... اور اپنے روّیہ اور سلوک پر نظر ثانی کرے .... اُمتِ مسلمہ کے علماء، زعماء، اہل دانش و بینش اور اصحابِ اقتدار و اختیار کے لیے ضروری ہے کہ وہ حالات کی نزاکت کو محسوس کریں .... اور اپنے اپنے حلقہ سے وابستہ افراد کو ان خولوں اور دائروں سے باہر نکالیں جن میں انہوں نے اپنے آپ کو مقید کیا ہے یا انہیں قید کیا گیا ہے ....

''معارف اسلامی'' کا موجودہ شمارہ حسب سابق شیخ الجامعہ پروفیسر ڈاکٹر محمود الحسن بٹ صاحب کی رہنمائی اور ہدایات کے مطابق ترتیب دیا گیا ہے۔ ہائیر ایجوکیشن کمیشن نے تحقیقی مقالات کے لیے جو پالیسی وضع کی ہے اس پالیسی کو مدنظر رکھ کر مقالات کا انتخاب اور Evaluation کرائی گئی ہے۔ اس شمارہ کی ترتیب و تدوین کے سلسلے میں مجلس ادارت کے ارکان نے جو تعاون کیا ہے میں ان کا شکریہ ادا کرتا ہوں۔ جن اساتذہ اور محققین نے مقالات مرتب کیے ہیں ان کا ممنون ہوں۔ اس شمارہ میں جو بھی خوبی ہے وہ اللہ تعالیٰ کے فضل و کرم اور توفیق و تائید کا نتیجہ ہے اور جو کمی اور خامی ہے وہ میری کم علمی اور بے بضاعتی کی وجہ سے ہے۔

پروفیسر ڈاکٹر علی اصغر چشتی
مدیر مسئول
''معارف اسلامی''

شرکاء کا تعارف

1. ڈاکٹر محمد ثانی،

اسسٹنٹ پروفیسر شعبہ علومِ اسلامیہ، وفاقی اردو یونیورسٹی، کراچی۔

2. شاہ معین الدین ہاشمی،

لیکچرار، شعبہ حدیث وسیرت، کلیہ عربی وعلوم اسلامیہ، علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی، اسلام آباد۔

3. ڈاکٹر محمد ضیاء الحق

چیئرمین شعبہ اسلامی فقہ، کلیہ عربی وعلوم اسلامیہ، علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی، اسلام آباد۔

4. شہزادا قبال شام،

اسسٹنٹ پروفیسر، شریعہ اکیڈمی، بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی، اسلام آباد۔

5. ڈاکٹر زیتون بیگم

ایسوسی ایٹ پروفیسر، کلیہ عربی، بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی، اسلام آباد۔

6. ہارون الرشید،

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

7. ڈاکٹر فضل ہادی وزین،

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

8. ڈاکٹر محمد فیضان الرحمٰن،

کلیہ عربی، بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی، اسلام آباد۔

فہرست

اشارات	مدیر مسؤل	vi
مقامِ محمد ﷺ: قرآن کریم کی روشنی میں	ڈاکٹر محمد ثانی	1
معاہدۂ حدیبیہ۔ فقہی مطالعہ	شاہ معین الدین ہاشمی	39
اسلام کے عدالتی نظام میں استقلالِ قضاء کے احکام	ڈاکٹر محمد ضیاء الحق	75
عدالتوں میں قوانین کی تعبیر وتشریح اور تعبیر النصوص	شہزاد اقبال شام	123
ظاہری مذہب کا عروج وزوال	ڈاکٹر زیتون بیگم	143
مصادر التفسير في عهد الصحابة	ہارون الرشید	161
علوم القرآن: إشكالية تعريف العلم وتصنيف الموضوعات	ڈاکٹر فضل ہادی وزین	185
المشاكل الناشئة عن الاختلاف في التعابير الاصطلاحية(Idioms) والمجاز عند الناطقين بالبشتوية	ڈاکٹر محمد فیضان الرحمٰن	217

حصّہ اردو

مقامِ محمد ﷺ: قرآن کریم کی روشنی میں

* ڈاکٹر حافظ محمد ثانی

سیّدِ ابرار، احمدِ مختار، سرکارِ دوعالم، سرورِ کائنات، فخرِ موجودات، سیّدِ عرب وعجم، نیرِ تاباں، حاملِ قرآں، پیغمبرِ آخرالزّماں، معنیٔ قرآنِ عظیم، سیّد المرسلین، خاتم النبیّین، صاحبِ کتابِ مبین، حضرت محمد مصطفیٰ کے متعلق قرآن کریم میں ارشادِ ربّانی ہے:

﴿قُل ان کُنتُم تُحبُّون اللّٰہ فاتّبعُونی یُحبِبکُم اللّٰہ و یغفرلکُم ذُنُوبکُم واللّٰہُ غفُور رّحیم﴾۔(۱)

(اے نبی ﷺ) آپ ﷺ کہہ دیجیے، اگر تم اللہ سے محبت رکھتے ہو، تو میری اتباع کرو، (اس طرح) اللہ تم سے محبت کرے گا اور تمہارے گناہوں سے درگزر فرمائے گا۔ وہ بڑا معاف کرنے والا اور رحم کرنے والا ہے۔"

اس آیتِ مبارکہ سے اس امر کی وضاحت ہوتی ہے کہ رسول اللہ کی پیروی اور آپ ﷺ کی اتباع کرنا، آپ ﷺ کی سیرتِ طیّبہ، تعلیمات، فرامین وارشادات اور اسوۂ حسنہ کو مشعلِ راہ بنانا اور آپ ﷺ سے محبت کرنا، ہر مسلمان کے ایمان کی بنیاد اور دین کا لازمی اور بنیادی تقاضا ہے، نیز آپ ﷺ سے بے نیاز ہوکر، آپ ﷺ کی تعلیمات، فرامین وارشادات اور اسوۂ حسنہ سے بے اعتنائی برت کر پروردگارِ عالم کی محبت اور رضائے الٰہی کی توقع اور نجاتِ اخروی کی اُمید رکھنا، سراسر خام خیالی اور صریح گمراہی ہے۔ اللہ کے حبیب ﷺ کی اتّباع اور عشقِ رسول ﷺ بندۂ مومن کی حیاتِ مستعار کا سب سے قیمتی سرمایہ اور سب سے عظیم متاع ہے۔

شاعرِ مشرق، علاّمہ محمد اقبال نے اس حقیقت کی ترجمانی کرتے ہوئے کہا ہے؟

---

* اسسٹنٹ پروفیسر شعبہ علومِ اسلامیہ، وفاقی اردو یونیورسٹی، کراچی۔

بہ مصطفیٰ برساں خویش را کہ دیں ہمہ اُوست
اگر باو نرسیدی تمام بو لہبی است (۲)

قرآنِ کریم نے ہادیٔ اعظم، حضرت محمد سے تعلق کی چار بنیادوں کا ذکر فرمایا ہے۔ ارشادِ ربانی ہے:

﴿فالّذین اٰمنُوا به وعزّرُوه ونصرُوهُ واتّبعُوا النُّور الّذی اُنزل معه اولٓئک هُمُ المُفلحُون﴾ (۳)

''پس جو لوگ ان (رسول اللہ ﷺ) پر ایمان لائیں گے اور اُن (کے دین) کی مدد و نصرت کریں گے اور اس نور (قرآن) کی پیروی کریں گے، جو اُن کے ساتھ اتارا گیا ہے، وہی لوگ فلاح پانے والے ہیں۔''

قرآن کریم کی اس آیتِ مبارکہ میں رسول اللہ سے اہلِ ایمان کے تعلق کی درج ذیل چار بنیادیں اور ان کی قرآنی ترتیب کچھ یوں ہے:

(۱) ایمان بالرسول ﷺ۔ (۲) تعظیمِ رسول ﷺ۔
(۳) نصرتِ رسول ﷺ۔ (۴) اتباع واطاعتِ رسول ﷺ۔

ایمان اور تعظیمِ رسول ﷺ: تعلق کی پہلی دو جہتوں میں مرکز ومحور رسولِ اکرم کی ذاتِ گرامی ہے، جب کہ دوسری دو جہتوں (نصرت واتّباع واطاعتِ رسولؐ) میں مرکز ومحور رسولِ اکرم کا دین، آپ ﷺ کی شریعت اور تعلیمات ہیں۔ قرآنِ کریم نے مذکورہ چار جہات کو ایک خاص ترتیب سے بیان کر کے یہ واضح فرمادیا ہے کہ اسلام میں اوّلاً رسولِ اکرم ﷺ کی ذاتِ گرامی سے محبت وادب، آپ ﷺ کی اطاعت واتباع کا تعلق استوار ہوتا ہے اور بعدازاں آپ ﷺ کی شریعت اور تعلیمات پر عمل، اطاعت اور نصرت کا تعلق پیدا ہوتا ہے۔ اس حوالے سے رسولِ اکرم کا ارشادِ گرامی ہے:

حضرت انس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا:

((لا یُؤمنُ احدکُم حتّی اکُون احبّ الیه من وّالدهٖ و ولدهٖ والنّاس اجمعین))(۴)

''تم میں سے کوئی بھی شخص اُس وقت تک صاحبِ ایمان نہیں ہوسکتا، جب تک کہ میں اس کے نزدیک اس کے والد، اس کی اولاد اور تمام لوگوں سے زیادہ محبوب نہ ہو جاؤں۔''

رسولِ اکرم کی سیرتِ طیّبہ اور اسوۂ حسنہ کا سب سے پہلا اور بنیادی مصدر و ماخذ کتابِ مبین، قرآنِ کریم ہے۔ اور یہی کتبِ سیرت کے لیے قابلِ وثوق مرجع اور بنیادی ماخذ ہے۔

چناں چہ قرآنِ کریم کا اگر بنظرِ غائر مطالعہ کیا جائے تو اس میں سرورِ کونین کی حیاتِ طیّبہ اور سیرتِ نبوی ﷺ کے متعدد واقعات اور حالات کا صراحتاً یا اشارۃً ذکر ملتا ہے۔ عہدِ نبوی ﷺ کے غزوات، اہم ترین واقعات، آپ ﷺ کی اہم خصوصیات، کمالات اور امتیازات کا تذکرہ کتابِ مبین، قرآن کریم میں جا بجا ملتا ہے۔ اس لحاظ سے قرآنِ کریم کے آئینے میں سیرتِ نبوی ﷺ کے امتیازی اور انفرادی گوشے واضح ہو کر سامنے آتے ہیں، بلکہ ایسا محسوس ہوتا ہے کہ آپ ﷺ اور قرآن دونوں لازم و ملزوم ہیں۔ (۵)

جب کہ یہ ایک حقیقت ہے کہ کتبِ سیرت و تاریخ میں رسولِ اکرم کی حیاتِ مبارکہ کے واقعات و متعلقات کا ذکر عام طور پر تاریخی اور سوانحی حیثیت سے ہوتا ہے، لیکن وہی واقعات قرآنِ کریم میں بیان ہوتے ہیں تو ان میں دعوتی فکر ہوتی ہے، قرآن چونکہ تاریخ و سیرت کی کتاب نہیں، بلکہ اصلاً وہ کتاب دعوت و تذکیر ہے، اس لیے اس کی ہر آیت میں یہ فکر نمایاں طور پر جھلکتی ہے۔ قرآن واقعات کو ایسے اسلوب اور پیرایۂ بیان میں پیش کرتا ہے کہ اس کا فائدہ رہتی دنیا تک عام ہو جاتا ہے اور اس سے ایسے نتائج اخذ کرتا اور ان کی روشنی میں ان حقائق کی طرف متوجہ کرتا ہے، جو ہر دور میں مفید اور چشم کشا ثابت ہوتے ہیں۔ اس کی ایک مثال ''واقعۂ افک'' ہے۔

قرآنِ کریم کا اسلوب ایجاز و اعجاز دونوں لحاظ سے جامع ہے۔ یہی وجہ ہے کہ قرآن واقعاتِ سیرت ﷺ کے انہی اجزاء کو بیان کرتا ہے، جو ضروری ہوتے ہیں اور جن میں عبرت و موعظت کا درس ہوتا ہے، جب کہ کتبِ سیرت میں ان واقعات کی پوری تفصیلات اور تمام اجزاء کا بیان ہوتا ہے۔ مثلاً واقعۂ اسراء و معراج کا ذکر قرآنِ کریم میں بے حد مختصر انداز میں اشارۃً فرمایا گیا ہے، البتہ اس کی بقیہ تفصیلات کتبِ احادیث و سیر میں موجود ہیں۔ (۶)

ایک نمایاں فرق اندازِ بیان کا بھی ہے۔ قرآن قصصی ادب کا اعلیٰ شاہکار ہے۔ واقعاتِ سیرت کے ذکر میں جو جوشِ بیان، سلاست، برجستگی، لطافت، نفسیات کی رعایت، اور فصاحت قرآن کریم کی آیات میں ملتی ہے، اس کی

دوسری نظیر پیش نہیں کی جاسکتی۔ قرآن اپنے قارئین کے حواس پر چھا جاتا ہے اور یہی اس کی اعجاز و کمال ہے، ظاہر ہے کہ یہ امتیاز کسی اور کتاب کو کیسے مل سکتا ہے؟ ورنہ خالق کی کتاب اور مخلوق کی کتاب میں فرق ہی کیا رہ جائے گا

غزوۂ خندق میں کفار کے اچانک حملہ آور ہونے اور بعد کے واقعات کا ذکر قرآن نے سورۂ احزاب میں جس طرح کیا ہے، اس سے بہتر الفاظ و اسلوب میں اس کی تصویر کشی ناممکن ہے۔ علماء اور مفسرین کے بقول غزوۂ خندق سے متعلق یہ آیات اعجازِ قرآنی کا اعلیٰ ترین اور اکمل ترین نمونہ و شاہ کار ہیں۔ (۷)

قرآن کریم ہی آپ ﷺ کے اسوۂ حسنہ اور خُلقِ عظیم کا عظیم سرچشمہ ہے۔ حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ ایک روز کسی شخص نے ان سے سرورِ کائنات کے اخلاق کریمانہ کے متعلق سوال کیا تو اُم المومنین رضی اللہ عنہا نے فرمایا:

((كان خُلقُه القُرآن، يَرضىٰ برضاهُ ويسخطُ بسُخطه))

ایک اور روایت میں ہے کہ آپ نے فرمایا:

(ما كان احدٌ احسن خُلقاً من رّسول الله ﷺ، كان خُلقُه القرآن، يرضىٰ برضاه،ويغضب بغضبِه لم يكُن فاحشاً وّلا مُتفحّشاً، ولا صخّابًا فى الاسواق،لايجزى بالسّيئة السّيئة ولٰكن يعفُوا ويصفح)(۸)

رسولِ اکرم سے زیادہ کوئی بھی شخص اخلاقِ حسنہ سے متصف نہ تھا، آپ ﷺ کا "خلق" قرآن تھا، جس سے قرآن راضی ہوتا، اس سے آپ ﷺ راضی ہوتے، جس سے قرآن ناراض ہوتا، اس سے آپ ﷺ ناراض ہوتے، آپ ﷺ فحش گو نہ تھے اور نہ بازاروں میں شور کرنے والے تھے، نہ بُرائی کا بدلہ بُرائی سے دیتے تھے، بلکہ عفو و درگزر آپ ﷺ کا شیوہ تھا۔

سیّدہ عائشہ صدیقہؓ کی اس روایت اور ان کے فرمان سے یہ حقیقت پوری طرح واضح ہو جاتی ہے کہ آپ ﷺ کی سیرتِ طیبہ، اسوۂ حسنہ اور شانِ کریمانہ کا ذکرِ جمیل قرآنِ کریم میں پوری طرح موجود ہے۔ چناں چہ مورخین اور سیرت نگاروں نے سیرت نگاری یا سیرت النبی ﷺ کے جن بنیادی مآخذ کا ذکر کیا ہے، قرآنِ کریم کو ان تمام مآخذ و مناہج میں بنیادی اہمیت حاصل ہے۔

مولانا ابوالکلام آزاد لکھتے ہیں:

''دراصل قرآن اور حیاتِ محمد ﷺ (سیرت النبی ﷺ) معناً ایک ہی ہیں، قرآن متن ہے اور سیرت النبی ﷺ اس کی تشریح، قرآن علم ہے اور سیرت اس کا عمل، قرآن صفحات و قراطیس مابین الدفتین اور ''فی صُدُور الّذین اُوتُوا العِلم'' میں ہے اور یہ (صاحبِ قرآن) ایک مجسم و ممثل قرآن، جو یثرب کی سرزمین پر چلتا پھرتا نظر آتا ہے''(۹)

آپؒ لکھتے ہیں:

''اگر دنیا سے تاریخِ اسلام کی تمام کتب معدوم ہو جائیں، دنیا نے چھٹی صدی عیسوی کے ایک ظہور دعوت کی نسبت جو سنا ہے، وہ سب کچھ وہ بُھلا دے، اور صرف قرآن ہی دنیا میں باقی رہے، تب بھی آں حضرت کی شخصیت مقدسہ اور آپؐ کی سیرت و حیاتِ طیّبہ کے براہین و شواہد مٹ نہیں سکتے، کیوں کہ یہ صرف قرآن ہے جو ہمیشہ دنیا کو یہ بتاتا رہے گا کہ اس کا لانے والا کون تھا؟ کس ملک میں پیدا ہوا؟ اُس کے خویش و یگانہ کیسے تھے؟ اُس نے کیسی زندگی بسر کی؟ اُس نے دنیا کے ساتھ کیا کیا؟ اور دنیا نے اُس کے ساتھ کیا کیا؟ اُس کی بیرونی زندگی کیسی تھی اور گھر کی معاشرت کا کیا حال تھا؟ اُس کے روز و شب کیسے بسر ہوتے تھے اور راتیں کیسے کٹتی تھیں؟ اُس نے کتنی عمر پائی؟ کون کون سے اہم حوادث و واقعات پیش آئے؟ پھر جب اس کا دنیا سے جانے کا وقت آیا تو وہ دنیا اور دنیا والوں کو کس عالم میں چھوڑ گیا؟ اس نے جب دنیا پر پہلی نظر ڈالی تھی تو دنیا کا کیا حال تھا؟ اور پھر جب دم واپسیں نظر وداع ڈالی تو وہ کہاں سے کہاں پہنچ چکی تھی؟''(۱۰)

حقیقت یہ ہے کہ قرآن کریم عالمِ انسانیت کے پروردگار کا آخری اور ابدی پیغام ہے، جسے بلاغ سے تعبیر کیا گیا ہے، اور رسولِ اکرم کی حیاتِ طیّبہ یعنی سیرت النبی ﷺ کو اس ابدی پیغام کا مبلغ اعظم اور ابلاغِ کامل قرار دیا گیا ہے، کیوں کہ عالمِ انسانیت تک اللہ تعالیٰ کے اس ابدی پیغام ہدایت کو بتمام و کمال پہنچانے کا ایک ہی موثر اور قطعی ذریعہ ہے اور وہ خاتم الانبیاء کی ذاتِ گرامی ہے۔ یہ آپ ﷺ کی سیرتِ طیّبہ ہی ہے، جس نے ابلاغ کے جملہ تقاضے

اس طرح پورے کیے کہ انسانیت پر حجت تمام ہوگئی اور وعدۂ خداوندی کے مطابق جملہ نتائج معرضِ وجود میں آ گئے۔

قرآنِ کریم، احادیثِ نبوی ﷺ کتبِ مغازی و سیر، کتبِ تاریخ، کتبِ تفاسیر، کتبِ اسماء الرجال، کتبِ شمائل، کتبِ دلائل، کتبِ آثار و اخبار اور معاصرانہ شاعری کو سیرت النبی ﷺ یا سیرت نگاری کے بنیادی مآخذ میں شمار کیا گیا ہے۔

''قرآنِ کریم'' سیرت النبی کا بنیادی ماخذ اور سرچشمہ ہے، اس الہامی کتابِ مبین کی ۱۱۴ سورتوں میں رسولِ اکرم کی حیاتِ طیبہ کے ضروری اجزاء جستہ جستہ مذکور ہیں، آپؐ کی ابتدائی زندگی، یتیمی، غربت، جوانی میں مالی فراغت، تلاشِ حق، بعثت، نزولِ وحی، دعوت و تبلیغ، کفار کی مخالفت، اسلام کی اشاعت، واقعۂ معراج، ہجرتِ حبشہ، ہجرتِ مدینہ، تحویلِ قبلہ، مشہور غزوات (غزوۂ بدر، اُحد، احزاب، حنین، تبوک اور فتح مکہ) عائلی زندگی، آپ ﷺ کے اخلاق و عادات اور سیرت و کردار کے بارے میں مستند معلومات کا سرچشمہ یہی کتابِ ہدایت ہے۔ (۱۱)

قرآن کے آئینے میں سیرتِ رسول ﷺ کی جو دل آویز جھلکیاں نظر آتی ہیں، ان میں اوّلین جھلک ایک جلیل القدر پیغمبر کی ہے۔ ایک ایسا پیغمبر جس کی آمد کی بشارت سابق آسمانی صحائف میں دی گئی تھی، چنانچہ آیاتِ قرآنی کے مطابق آپ ﷺ دعائے خلیل بھی ہیں اور نویدِ مسیحا بھی، آپ ﷺ کا اسمِ مبارک محمد بھی ہے اور احمد بھی۔ کلام اللہ میں آپ کو یٰسین، طٰہٰ، مزمّل، مدثّر، نبی اُمی، داعی الی اللہ، منذر، ہادی، سراجِ منیر، شاہد، مبشّر، نذیر، مزکّی، مُعلّمِ کتاب وحکمت، نور، رسولِ صادق، برہانِ ربانی، حاکمِ برحق، سراپا ہدایت، رحمۃ للعالمین، رؤف و رحیم، صاحبِ خُلقِ عظیم، اوّل المسلمین، خاتم النبیّین، بندۂ الٰہی، صاحبِ کوثر، صاحبِ رفعت و شان، مرکزِ آرزوئے مومنین، محبوبِ خدا اور ممدوحِ ملائکہ قرار دیا گیا ہے، تاہم قرآن کے نزدیک آپ ﷺ کی سب سے اعلیٰ صفت یہ ہے کہ آپؐ اللہ کے بندے اور اس کے رسول ہیں اور اس سے ثابت ہوتا ہے کہ آپ ﷺ کی اصل حیثیت ایسے انسان کی ہے، جسے منصب نبوت سے سرفراز کیا گیا ہے۔ (۱۲)

قرآنِ کریم میں آپ ﷺ کی مکی اور مدنی زندگی کی جھلکیاں صاف نظر آتی ہیں۔ آپ ﷺ کی یتیمی، غربت میں پرورش، جوانی میں معاشی آسودگی، بعثت سے پہلے کی پاکیزہ زندگی، حقیقت کی تلاش کے لیے مجاہدے، منصبِ نبوت سے سرفرازی، آغازِ وحی، مکے میں تبلیغِ اسلام، قریش کی مخالفت اور ایذا رسانی، سعید رُوحوں کا قبولِ اسلام، دعوتِ دین کی راہ کی مشکلات، واقعۂ معراج، مظلوم مسلمانوں کی ہجرتِ حبشہ، کفار کی طرف سے رسول اللہ کے قتل کے

ارادے، حضرت ابوبکر صدیقؓ کے ہمراہ ہجرتِ مدینہ، غارِ ثور میں پناہ، مدینے میں مہاجرین و انصارؓ رضی اللہ عنہم، منافقین اور یہود مدینہ کا اخلاق وکردار اور آنحضرت سے ان کا سلوک، اصحابِ صُفہؓ، مسجدِ ضرار کا انہدام، مسجدِ قبا کی تعمیر، تحویلِ قبلہ، غزوۂ بدر، غزوۂ اُحد، غزوۂ احزاب، غزوۂ حنین، غزوۂ تبوک، بیعتِ رضوان، صلح حدیبیہ، فتح مکہ اور حجۃ الوداع وغیرہ کا ذکر اس صراحت سے موجود ہے کہ ان تمام آیات کو جمع کر کے آپ ﷺ کی سوانح عمری مرتب کی جاسکتی ہے۔ ان واقعات میں بعض کا ذکر اجمالاً اور بعض کا تفصیلاً کیا گیا ہے۔(۱۳)

چنانچہ اگر یہ کہا جائے تو بے جا نہ ہوگا کہ قرآنِ کریم سیرت النبی ﷺ کا بنیادی مصدر و ماخذ ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ رسالت مآب ﷺ کی حیاتِ طیّبہ اور سیرتِ مبارکہ کا شاید ہی کوئی پہلو ہو، جس کا ذکر قرآنِ کریم میں نہ ہو۔ البتہ اس کے لیے تفصیل کے بجائے اجمالی اسلوبِ بیان پر اکتفا کیا گیا ہے۔ مثلاً قرآنِ کریم میں جب کسی جنگ یا غزوے کا ذکر کیا گیا ہے تو تفصیلی ذکر کے بجائے اجمال سے کام لیا گیا ہے، قرآن ان مواقع پر نصیحت آمیز پہلوؤں کو نکھارتا اور عبرت آموز واقعات پر تبصرہ کرتا ہے، کم وبیش یہی معاملہ انبیائے سابقینؑ کے قصص و واقعات اور گزشتہ اقوام کے اخبار و حالات کا ہے۔ قرآنِ کریم کے آئینے میں، سیرت النبی ﷺ کی جو دل آویز جھلکیاں اور آپ ﷺ کے اسوۂ حسنہ کے روشن و درخشاں پہلو نظر آتے ہیں، وہ آپ ﷺ کی سیرت وکردار اور خُلقِ عظیم کا مظہر ہیں کہ:

نگاہِ عشق و مستی میں وہی اوّل ، وہی آخر
وہی قرآں ، وہی فرقاں ، وہی یٰسین ، وہی طٰہٰ (۱۴)

ڈاکٹر غلام مصطفیٰ خاں کے بقول:

”قرآن اور عملی قرآن یعنی حضور انور کی حیاتِ طیّبہ آپس میں لازم وملزوم ہیں۔ جس نے حضور انور کو نہیں دیکھا، وہ قرآن کو دیکھ لے، آپ ﷺ کی حیاتِ طیّبہ کا ایک ایک واقعہ قرآنِ کریم کی ترجمانی کرتا اور اس کے احکام کی عملی تصویر پیش کرتا ہے، جس نے انہیں دیکھ کر قرآن پڑھا، اسی نے ہدایت پائی اور جس نے انہیں دیکھے بغیر اس کا مطالعہ کیا، وہ ہدایت سے محروم رہا۔“

مزید لکھتے ہیں:

''نماز، روزہ، زکوٰۃ، حج، جہاد وغیرہ جیسے اہم قرآنی احکام پر عمل کس طرح کیا جائے اور معروف ومنکر کو کس طرح پہچانا جائے؟ اس کا جواب صرف حضور انور کی سیرتِ طیبہ سے ہی مل سکتا ہے۔ گویا قرآن کی ہر آیت اور ہر واقعہ حضور انور کی تصدیق ہے اور بالواسطہ یا بلا واسطہ انہی سے اس کا تعلق ہے۔ مولانا جامیؒ نے صحیح فرمایا ہے کہ ''ہمہ قرآن درشانِ محمد ﷺ''(۱۵)

متعلقہ موضوع پر سیرت نگاروں کی خدمات کا مختصر جائزہ

''مقامِ محمد ﷺ'' قرآن کے آئینے میں یا محمد رسول اللہ۔ قرآن کی نظر میں، ایسا زریں عنوان ہے، جس پر عربی، فارسی، اُردو، انگریزی اور دنیا کی مختلف زبانوں میں مختصر و مفصل مضامین و مقالات کے علاوہ باقاعدہ ضخیم کتابیں لکھی گئیں، جنہیں سیرت النبی ﷺ کے لٹریچر اور علمی و دینی ادب عالیہ میں قابلِ ذکر مقام حاصل ہوا۔ سیرت نگاری کے فروغ میں ان کتب نے اپنا کردار ادا کیا اور اس طرح سیرتِ نبوی ﷺ کے لٹریچر اور تحریری سرمائے میں گراں قدر اضافہ عمل میں آیا اور یہ مقدس سفر ہنوز جاری ہے اور انشاءاللہ تا قیامِ قیامت جاری و ساری رہے گا۔ اس حوالے سے مختصر کتابیاتی جائزہ پیشِ خدمت ہے۔

عربی زبان وادب میں سیرت النبی ﷺ پر اسلام کی چودہ سو سالہ تاریخ میں جو گراں قدر تحریری سرمایہ سامنے آیا، اسے اسلام کا اعجاز اور اُمّتِ مسلمہ کے لیے سرمایۂ افتخار قرار دیا جاسکتا ہے۔ تاہم خاص اس موضوع پر کہ مقامِ محمد ﷺ قرآن کے آئینے میں، یا محمد رسول اللہ ﷺ، یا سیرت النبی ﷺ قرآنِ کریم کی روشنی میں، اس موضوع پر متعدد کتب سامنے آئیں، جن میں سے چند مشہور اور قابلِ ذکر کتب درج ذیل ہیں:

حسن بن علی القطان (متوفی ۵۴۸ھ) کی کتاب ''**البشائر والاعلام لسیاق ما لسیّدنا محمد ﷺ من الآیات والمعجزات والاعلام**''(۱۶)

حسن ضیاء الدین عتر کی ''**نبوۃ محمدٌ فی القرآن**'' مطبوعہ حلب، ۱۹۷۲ء، حسن الملطاوی کی ''**رسول اللّٰہ فی القرآن الکریم**'' دارالمعارف قاہرہ ۱۹۷۲ء، شیخ عبدالحلیم محمود کی ''**القرآن والنبیؐ**'' مطبوعہ قاہرہ،

۱۹۷۹ء، کاظم آل نوح کی "محمدؐ و القرآن" مطبوعہ کویت ۱۹۷۱ء، محمد ابوشھبۃ کی "السیرۃ النبویۃ فی ضوء القرآن والسنۃ" مطبوعہ قاہرہ ۱۹۷۳ء، محمد عارف بن احمد سعید الحسینی المعروف بابن المنیر (المتوفی ۱۳۴۲ھ، کی "حمیدیۃ الزّمان بافضلیۃ الرّسولؐ الأعظم علیٰ سائر الانبیاء بنصّ القرآن" (۱۷)

محمد علی الھاشمی کی "شخصیۃ الرّسولؐ فی القرآن الکریم" مطبوعہ حلب ۱۹۷۷ء، محمود بن الشریف کی "الرسولؐ فی القرآن" مطبوعہ قاہرہ ۱۹۶۷ء، اور محمد عزت دروزہ کی "سیرت الرسولؐ صورۃ مقتبسۃ من القرآن الکریم" قابلِ ذکر اہمیت کی حامل عربی کتب ہیں، بعدازاں عصرِ حاضر تک اس موضوع پر متعدد اور کتب بھی شائع ہوچکی ہیں۔ جب کہ اُردو زبان و ادب میں بھی دورِ حاضر تک متعلقہ موضوع پر متعدد کتابیں شائع ہوچکی ہیں، جن میں سے چند یہ ہیں:

مولانا عبیداللہ سندھی کی کتاب "النبی الامینؐ و القرآن المبین" احمد یار خان (مفتی) کی کتاب "شانِ حبیب الرحمٰن ﷺ من آیات القرآن"، مطبوعہ ۱۹۴۲ء، یہ کتاب ۲۵۶ صفحات پر مشتمل ہے۔ پیرزادہ شمس الدین کی کتاب "رسول کریم ﷺ فی قرآن عظیم" ۱۷۶ صفحات پر مشتمل اس کتاب میں وہ بیش تر آیات جمع کردی گئی ہیں، جن میں رسالت مآب ﷺ کا ذکرِ مبارک کسی نہ کسی شکل میں کیا گیا ہے۔

چوہدری بشیر احمد کی "قرآن اور صاحبِ قرآن ﷺ" مطبوعہ ۱۹۶۵ء، سیّد محمود احمد رضوی کی "مقام مصطفیٰ ﷺ قرآن کی روشنی میں" اس میں قرآنِ کریم کی متعلقہ موضوع پر ۱۸۶ آیاتِ مبارکہ کے حوالے سے بحث کی گئی ہے۔ مولانا عبدالشکور لکھنوی فاروقی کی "سیرت الحبیب الشفیع ﷺ من الکتاب العزیز الرفیع" ۶۴ صفحات پر شائع ہوئی۔ مولانا عبدالماجد دریابادی کے بقول یہ کتاب مولانا عبدالشکور لکھنوی رحمہ اللہ کی ابتدائی کتابوں میں سے ہے اور ۱۳۳۲ھ/۱۹۱۴ء میں شائع ہوئی۔ (علامہ) عبدالعزیز عرفی کی "جمالِ مصطفیٰ ﷺ" چار جلدوں پر مشتمل کتاب قرآنِ حکیم کے ترتیب نزول کی روشنی میں لکھی گئی ہے، فاضل مصنف نے موضوع کے اعتبار سے قرآنی آیات کو منتخب کیا ہے، بعض مقامات پر پوری پوری قرآنی سورتیں شامل کرلی گئی ہیں، جن سے غالباً مصنف کی غرض یہ ہے کہ رسالت مآب ﷺ کی سیرتِ طیّبہ کے مختلف گوشے سلسلہ وار قرآنی سَند کے ساتھ سامنے آتے جائیں۔

مولانا عبدالماجد دریابادی کی کتاب "خطباتِ ماجدی" یا "سیرتِ نبویؐ قرآنی" متعلقہ موضوع پر ایک منفرد اور

وقیع کتاب ہے، بقول مولانا عبدالماجد دریابادی یہ چند لیکچروں (خطبوں) کا مجموعہ ہے، جو "سیرتِ نبویؐ قرآن کی روشنی میں" کے عنوان سے جنوری ۱۹۵۷ء کی آخری تاریخوں میں مدراس (انڈیا) میں نیو کالج کی عمارت میں دیئے گئے تھے(۱۸) مذکورہ کتاب مجلس نشریاتِ اسلام کراچی اور تخلیقات اُردو بازار لاہور سے متعدد بار شائع ہو چکی ہے۔

مولانا عبدالماجد دریابادی کے یہ خطبات "نقوش رسول ﷺ نمبر" جلد اوّل، ص ۲۳۳ تا ص ۳۰۲، دسمبر ۱۹۸۲ء میں شائع ہوئے اور بعد ازاں مجلسِ نشریاتِ اسلام کراچی سے متعدد بار شائع ہو چکے ہیں۔

ڈاکٹر غلام مصطفیٰ خانؒ کی کتاب "ہمہ قرآن درشانِ محمدؐ" اس موضوع کا بڑی حد تک احاطہ کرتی ہے، معروف رُوحانی شخصیت اور بلند پایہ محقق ڈاکٹر غلام مصطفیٰ خانؒ مرحوم کی یہ گراں قدر کاوش ابتداء میں نقوش کے ضخیم رسولؐ نمبر مطبوعہ دسمبر ۱۹۸۲ء جلد اوّل صفحہ ۸۹، ۲۰۰۱ء کی زینت بنی اور بعد ازاں علیحدہ متعدد بار شائع ہو چکی ہے۔

فاضل محقق ڈاکٹر غلام مصطفیٰ خان رحمہ اللہ نے متعلقہ موضوع پر "سورۃ الفاتحہ" سے "سورۃ النّاس" تک قرآنِ کریم کی روشنی میں سیرتِ طیّبہ کا جائزہ پیش کیا ہے۔ ہر سورۂ مبارکہ کی متعلقہ آیات سے سیرتِ طیّبہ کے اہم مضامین وواقعات کو پیش کرنے کی سعی کی گئی ہے۔

فاضل محقق کا یہ گراں قدر کام ہر لحاظ سے منفرد اور وقیع ہے، جب کہ فروغ علوی کاکوروی کی کتاب "قرآن کی روشنی میں رسول اللہ ﷺ کا مرتبہ اور منصب" ۱۹۵۰ء میں شائع ہوئی۔ محمد اجمل خان ایم اے کی کتاب "سیرت قرآنیہ سیّدنا محمد ﷺ" میں اس امر کا اہتمام کیا گیا ہے کہ رسالت مآب ﷺ کے قول وفعل کو قرآنِ کریم کے آئینے میں دکھایا جائے، یہ کتاب مصنف کی محنت اور وسیع مطالعے کا نچوڑ ہے۔

محمد شریف قاضی کی کتاب "اسوۂ حسنہ قرآن کی روشنی میں" سورۂ احزاب کی آیات ۲۱ کی روشنی میں سیرتِ طیّبہ کے ان پہلوؤں کو اجاگر کیا گیا ہے جو رسولِ اکرم ﷺ کے اسوۂ حسنہ سے متعلق ہیں۔ البدر پبلی کیشنز لاہور سے یہ کتاب ۱۹۸۱ء میں شائع ہوئی۔

"محمد ﷺ اور قرآن" ڈاکٹر رفیق زکریا کی سیرت النبی ﷺ پر وہ کتاب ہے، جو پہلے انگریزی میں شائع ہوئی اور پھر اس کا اُردو ترجمہ شائع ہوا، بنیادی طور پر یہ کتاب بدنام زمانہ، شاتمِ رسول، سلمان رُشدی کی کتاب "شیطانی آیات" کے رد میں ہے، تاہم کتاب کے آخر میں قرآنِ کریم کی مختلف سورتوں اور آیاتِ مبارکہ سے رسول اللہ ﷺ

کی سیرتِ طیّبہ اور اسوۂ حسنہ کے متعلق بطور استشہاد قرآنِ کریم کے فرامین پیش کیے گئے ہیں۔ پہلے یہ کتاب انڈیا اور بعدازاں لاہور سے متعدد بار شائع ہو چکی ہے۔

''قرآن اور صاحبِ قرآن'' کے جلی عنوان سے معنون مولانا حافظ محمد اسماعیل شفیق گھوٹکی کی کتاب، مشتاق بک کارنر لاہور سے ۲۰۰۴ء میں شائع ہوئی۔ ۲۵۰ صفحات پر مشتمل اس کتاب میں قرآنِ کریم کی روشنی میں سیرتِ طیّبہ کے مختلف پہلوؤں کو اُجاگر کیا گیا ہے۔

''صاحبِ قرآن ﷺ ایک نظر میں'' اس عنوان کے تحت شانِ رسالت مآب ﷺ سے متعلق بعض آیات قرآنی اور ترجمہ بیان کیا گیا ہے۔ جب کہ دیگر اہم عنوانات یہ ہیں: عقائد، عبادات، معاشرت، شرم وحیا، معاملات، معاشیات، متفرقات، ان عنوانات کے تحت سیرتِ طیّبہ کے مختلف گوشوں پر قرآنی آیات وفرامین ربانی کی روشنی میں بحث کی گئی ہے۔ علاوہ ازیں ارشاداتِ نبوی ﷺ سے بھی بھرپور استفادہ کیا گیا ہے۔

متعلقہ موضوع پر معروف ادیب، دانش ور اور محقق ڈاکٹر سیّد محمد ابوالخیر کشفی کی کتاب اپنے موضوع اور عنوان کے حوالے سے حالیہ دنوں میں شائع ہونے والی سیرتِ طیّبہ کی کتب میں ایک خاص اور منفرد مقام کی حامل ہے۔ جیسا کہ نام سے ظاہر ہے، اس کتاب میں ''مقامِ محمدؐ قرآن حکیم کے آئینے میں'' بیان کرنے کی سعی بلیغ کی گئی ہے۔ مذکورہ کتاب درحقیقت فاضل محقق کے سیرتِ طیّبہؐ پر اس مقالے کا مجموعہ ہے، جو قبل ازیں معروف علمی اور تحقیقی جریدے ششماہی ''السیرہ عالمی'' میں قسط وار شائع ہوتا رہا۔ بعدازاں یہ وقیع مجموعہ کتابی شکل میں دارالاشاعت کراچی سے اپریل ۲۰۰۵ء میں شائع ہوا۔

ڈاکٹر ابوالخیر کشفی ''سورۂ الم نشرح'' کی ابتدائی تین آیاتِ قرآنی کے حوالے سے لکھتے ہیں: ''ان تین آیات میں ''لک'' اور ''عنک'' کی معنویت پر غور فرمایئے، یہ لفظ محمد عربی علیہ الصلوٰۃ والسّلام سے اللہ تعالیٰ کی محبت اور قرب کے امین ہیں اور یہ لفظ دل کی طرح دھڑک رہے ہیں۔ آپ ﷺ کی خاطر اللہ نے آپ ﷺ کا سینہ کھولا اور آپ ﷺ ہی کے لیے آپ ﷺ کا بوجھ کم کیا گیا اور آپ ﷺ ہی کی خاطر آپ ﷺ کے ذکر کے آوازے کو بلند کیا گیا۔ آپ ﷺ کی خاطر آپ ﷺ کے ذکر کو یوں بلند کیا گیا کہ ابتدائے آفرینش سے اب تک سورج کی آنکھوں نے رفعِ ذکر کی ایسی مثال نہیں دیکھی۔ آسمانوں کے دریچوں سے جھانکنے والے ستارے جو ہر واقعے کی تماشائی اور شاہد رہے ہیں۔ اس رفع

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

ذکر پر حیران رہ گئے اور ان کی یہ حیرانی بڑھتی ہی جا رہی ہے۔ (۱۹)

''حیاتِ محمد ﷺ۔ قرآن کے آئینے میں'' ڈاکٹر سیّد محمد ابوالخیر کشفی کی متعلقہ موضوع پر یہ دوسری اور اس سلسلے کی اہم اور گراں قدر کتاب ہے۔ ڈاکٹر صاحب، صاحبِ طرز ادیب اور انشاء پرداز ہیں۔ ان کی اس کاوش میں ادبی طرزِ نگارش کے ساتھ ادب و احترام کی جھلک نمایاں ہے۔ فاضل مؤلف کے بقول زیرِ نظر کتاب کا آغاز ۱۹۶۶ء میں مدینۂ منورہ میں ہوا۔ گنبدِ خضریٰ کے جلوؤں کو نظروں میں آباد کر کے سرورِ دنیا و دین علیہ الصلوٰۃ والسلام کی خدمتِ عالیہ میں حاضری دی۔ صلوٰۃ و سلام کا نذرانہ پیش کیا۔ پھر مقامِ صفہ پر بیٹھ کر اس تحریر کا آغاز کیا۔ اس تحریر نے ایک مضمون کی شکل اختیار کی اور یہ مضمون ''سیارہ ڈائجسٹ'' لاہور کے شمارے میں شائع ہوا۔ بعد ازاں یہی مضمون ایک مختصر کتاب کی صورت میں شائع کیا گیا۔ ''عکسِ محمدی ﷺ۔ قرآن کے آئینے میں'' بعد ازاں مزید اضافے ہوتے رہے اور آخر ۲۹ صفر ۱۴۱۱ھ کو مذکورہ کتاب پایۂ تکمیل کو پہنچی۔ (۲۰)

بنیادی طور پر ڈاکٹر کشفی صاحب نے بعثتِ نبوی ﷺ سے آپ ﷺ کے وصال (عالم جاوید کی جانب) تک اہم موضوعات اور منتخب مضامین سیرت کو آیاتِ قرآنی سے استشہاد کر کے بیان کیا ہے۔ ۲۶۴ صفحات پر مشتمل یہ کتاب اس موضوع پر ایک گراں قدر اضافہ ہے۔

''دعائے خلیلؑ اور نوید مسیحاؑ'' کے زیرِ عنوان ڈاکٹر ابوالخیر کشفی لکھتے ہیں:

> ''سعودی عرب میں مغرب کے وقت جب مؤذنِ بیت اللہ اور مؤذنِ مسجدِ نبویؐ کے ہونٹوں پر اللہ کے نام کے ساتھ محمدؐ کا نام دعوت صلاۃ و فلاح میں آتا ہے تو وقت کی رفتار ناپی جاتی ہے اور گھڑیاں اس آواز پر اسی طرح متحد ہو جاتی ہیں، جس طرح ان دونوں عناصر (توحید و رسالت) نے دنیائے اسلام کو متحد کر رکھا ہے۔ یہ آواز چودہ صدیوں سے گونج رہی ہے اور یوں محسوس ہوتا ہے جیسے:
>
> اس کائنات میں محمدؐ کا اب تک دھڑکتا ہے دل
> اور یہ دل ہمیشہ دھڑکتا رہے گا
>
> یہ نام نامی چودہ سو سال کی مدت اور عہدِ حاضر کے درمیان ایک پل کی حیثیت رکھتا ہے،

یہ علامت، یہ اسمِ گرامی، جو ایک زندہ وجود ہے، اور سارے کرۂ ارض پر بسنے والے اہلِ ایمان کے لیے زندگی کی علامت اور تحریک ہے۔ یہ علامت اور یہ تحریک بیت اللہ سے دنیا کے ہر گوشے تک پھیلی ہوئی ہے، یہ نام ابر کرم کی طرح ''گنگا سے ٹیکس تک ہر جگہ برسا ہے...... وقت کا کوئی لمحہ ایسا نہیں ہوتا جب دنیا کے کسی نہ کسی گوشے میں نبی اکرم پر درود و سلام کے ہدیے نہ پیش کیے جاتے ہوں۔ مدینہ منورہ میں صبح تاروں کی چھاؤں میں صلوٰۃ و درود کا سلسلہ شروع ہو جاتا ہے، حضور اکرم ﷺ کے روضۂ مبارک کے روبرو کھڑے ہو کر آسٹریلیا، یورپ، امریکہ، افریقہ اور ایشیا کے ہر ملک اور خطے کے لوگ اپنی رُوح کے ساز پر یہ نغمۂ جاں، حرفِ سپاس اور شہادت فرشتوں کی ہم نوائی میں حضور اکرم کی خدمت میں پیش کرتے ہیں۔ (۲۱)

''سیرتِ رسول ﷺ ۔ قرآن کے آئینے میں'' ڈاکٹر عبدالغفور راشد کی یہ کتاب نشریات لاہور سے ۲۰۰۶ء میں شائع ہوئی۔ مجموعی طور پر کتاب ۳۶۰ صفحات پر مشتمل ہے۔ جیسا کہ کتاب کے عنوان سے ظاہر ہے۔ اس کتاب میں آیاتِ قرآنی کی روشنی میں سیرتِ طیّبہ ﷺ کے ہمہ جہت موضوعات پر بحث کی گئی ہے۔ مختلف عنوانات کے تحت سیرتِ طیّبہ کے موضوعات کو قرآنِ کریم سے استشہاد کی روشنی میں موضوعِ بحث بنایا گیا ہے۔

پروفیسر عبدالجبّار شاکر ''حرفِ اوّل'' کے زیرِ عنوان کتاب کا تعارف کراتے ہوئے لکھتے ہیں:

''اُردو زبان میں لکھی جانے والی کتب میں یہ کتاب اس لحاظ سے اہمیت رکھتی ہے کہ اس میں سیرتِ طیّبہ ؐ کے تمام موضوعات کا احاطہ کیا گیا ہے، یہ کتاب اپنے موضوع اور لوازمے کے اعتبار سے سیرت کی چند اہم کتب میں شامل ہونے کے قابل ہے۔'' (۲۲)

''صاحبِ قرآن بہ نگاہِ قرآن'' اہلیہ ڈاکٹر سہراب انور کی یہ وہ تالیف ہے جس میں مصنفہ نے قرآنِ کریم کی روشنی میں رسول اکرم کی سیرتِ طیّبہ کا مختصر جائزہ پیش کیا ہے۔ اس موضوع پر ان کی یہ کتاب اس لحاظ سے منفرد ہے کہ یہ کتاب کسی خاتون کی تصنیف کردہ ہے۔ دارالاشاعت کراچی سے مذکورہ کتاب ربیع الاول ۱۴۲۸ھ میں شائع ہوئی۔

سیرتِ نبوی ﷺ اور فرامین ربّانی: اشاریاتی جائزہ

(قرآنِ کریم کی سورتوں اور آیات کی روشنی میں ایک مطالعہ)

مندرجہ ذیل قرآنی آیات میں ہمیں سیرتِ رسول ﷺ کی دل آویز جھلکیاں نظر آتی ہیں اور آپ ﷺ کی نبوت و رسالت کے امتیازات، آپؐ کے تشریعی مقام، آپ ﷺ کی ہدایات و تعلیمات، ختمِ نبوت، تکمیلِ دین، انبیائے کرامؑ میں آپ ﷺ کا مقام و مرتبہ، حبِ رسول ﷺ اطاعت رسول، آپ ﷺ کے خُلقِ عظیم اور آپ ﷺ کے اسوۂ حسنہ کے متعلق بھی بنیادی معلومات ملتی ہیں، اُن سے آپ ﷺ کے ذکر کی کثرت اور رفعتِ شان کا بھی پتا چلتا ہے۔ ذیل میں صرف اُن قرآنی سورتوں اور آیاتِ قرآنی کے حوالے پر اکتفا کیا گیا ہے۔ البتہ قرآنِ کریم کی ایک آیت ﴿وَ رَفَعْنَا لَکَ ذِکْرَکَ﴾ (۲۳) کے حوالے سے آپ ﷺ کے علو مقام اور رفع ذکر کے حوالے سے مختصر بحث کرتے ہوئے ﴿رفعتِ شانِ و رفعنا لک ذکرک﴾ کا مختصر جائزہ پیش کیا جائے گا۔ دیکھیے:

سورۃ البقرہ/ ۱۲۹، ۱۴۴، ۱۴۳، ۲۷۳۔ سورۂ آل عمران/ ۱۲۳، ۱۶۴۔ سورۃ النّساء/ ۱۰۵، ۱۷۰، ۱۷۴۔ سورۃ المائدہ/ ۳، ۱۵، ۶۷۔ سورۃ الانعام/ ۳۳، ۳۵، ۵۲، ۱۰۶، ۱۰۷، ۱۶۲۔ سورۃ الاعراف/ ۱۵۸۔ سورۃ الانفال/ ۳۰۔ سورۂ توبہ/ ۲۵، ۲۶، ۴۰، ۹۲، ۱۰۶، ۱۰۷، ۱۱۰، ۱۲۸۔ سورۂ یونس/ ۱۲۔ سورۂ ہود/ ۱۔۳۔ سورۂ یوسف/ ۱۱۱۔ سورۃ الرّعد/ ۷۔ سورۂ ابراہیم/ ۱ سورۃ الحجر/ ۹، ۴۹، ۵۰۔ سورۃ النحل/ ۲۷، ۴۱۔ سورۂ بنی اسرائیل/ ۱، ۸۱۔ سورۃ الکہف/ ۱۱۰۔ سورۂ مریم/ ۱۔ سورۂ طٰہٰ/ ۱، ۱۳۰، ۱۳۵۔ سورۃ الانبیاء/ ۱۰۷۔ سورۃ الحج/ ۴۲، ۴۶، ۴۹، ۵۱، ۵۲، ۵۴۔ سورۃ المومنون/ ۹۳، ۹۸۔ سورۂ نور/ ۱۱۔۱۸۔ سورۃ الفرقان/ ۱، ۱۵، ۴۱، ۵۶، ۵۷، ۷۷۔ سورۃ الشعراء/ ۳۔ سورۃ النمل/ ۶، ۷، ۷۳، ۸۱۔ سورۃ القصص/ ۴۴، ۵۶، ۸۵، ۸۸۔ سورۃ العنکبوت/ ۴۶، ۵۸۔ سورۃ الروم/ ۴۲، ۵۲، ۵۳۔ سورۂ لقمان/ ۲۵، ۲۷۔ سورۃ السجدہ/ ۲۵ ومابعد۔ سورۃ الاحزاب/ ۶، ۹۔۲۰، ۲۸، ۲۹، ۳۰، ۳۲۔۳۴، ۴۰، ۴۵، ۴۶، ۵۱، ۵۶، ۵۷، ۵۸۔ سورۂ سبا/ ۲۴۔۲۷، ۴۶، ۵۰ سورۂ فاطر/ ۴۱۔ سورۂ یٰسین/ ۱، ۶۹، ۷۰، ۷۶۔ سورۃ الصافات/ ۱۵۔ سورۂ صٓ/ ۱، ۶، ۶۵، ۶۶۔ سورۃ الزمر/ ۲، ۳، ۱۰، ۳۸۔ سورۃ المومن/ ۵۵۔ سورۂ حٰم السجدہ/ ۵، ۳۵، ۳۶۔ سورۃ الشوریٰ/ ۱۔۷، ۱۵، ۴۸، ۵۲۔ سورۃ الزخرف/ ۴۴، ۸۳ سورۃ دخان/ ۱، ۶، ۱۰، ۱۶۔ سورۂ جاثیہ/ ۲، ۱۸۔ سورۃ الاحقاف/ ۴، ۵۔ سورۂ محمد/ ۲، ۳۳۔ سورۃ الفتح/ ۱، ۲، ۸، ۱۰، ۱۱، ۱۵،

۱۸، ۲۹۔سورۃ الحجرات/ ا۔۵۔سورۂ قٓ/ ا۔۴۔سورۃ الذاریات/۲۴۔سورۃ الطّور/ ۲۹۔سورۃ النجم/ ا۔۴، ۷، ۱۸۔ سورۃ القمر/ ا۔۳۔سورۃ الرحمٰن/ ۸۔۷۔سورۃ الواقعہ/۷۳، ۹۶۔سورۃ الحدید/ ۹۔سورۃ المجادلہ/ ۱، ۲۲۔سورۃ الحشر/ ۲۔۶۔ سورۃ الممتحنہ/۱۲۔سورۃ الصّف/ ۶۔سورۃ الجمعہ/ ا۔۳۔سورۃ المنافقون/ ا۔۴۔سورۃ التغابن/۱۲۔سورۃ الطلاق/ ۱، ۲، ۱۱ سورۃ التحریم/ ا۔۳، ۵۔سورۃ الملک/۲۳، ۲۴۔سورۃ القلم/ ۲۔۴۔سورۃ الحاقہ/ ۳۸، ۴۷، ۴۴، ۵۱۔سورۃ المعارج/ ا۔۵ سورۃ الجن/ ا۔۲۔سورۃ المزمل/ ا۔۸۔سورۃ المدثر/ ۱، ۵۔سورۃ القیامہ/ ۱۶۔۱۹۔سورۃ الدھر/۲۳۔۲۶۔سورۂ عبس/ ا ۔۱۰۔سورۃ التکویر/ ۱۹۔۲۴۔سورۃ الاعلیٰ/ ا۔سورۃ الغاشیہ/ ۲۱، ۲۲۔سورۃ البلد/ ا۔۲۔سورۃ الضحیٰ/ ا۔۱۱۔ سورۃ الانشراح/ ا۔۸۔سورۃ العلق/ ا۔۵۔سورۃ القدر/ ا۔۵۔سورۃ البیّنہ/ ا۔۴۔سورۃ الکوثر/ ا۔۳۔سورۃ الکافرون/ ا۔۶ سورۃ النصر/ ا۔۳۔سورۃ اللھب/ ا۔۵۔سورۃ الاخلاص/ ا۔۴۔سورۃ الفلق/ ا۔۵۔سورۃ النّاس/ ا۔۶

آیاتِ قرآن اور شانِ صاحبِ قرآن

لہٰذا یہ کہنا بجا طور پر درست ہے کہ ’’قرآنِ کریم‘‘ سیرت النبی ﷺ، آپ ﷺ کی تعلیمات و ہدایات اور اسوۂ حسنہ کا اوّلین ماخذ اور بنیادی سرچشمہ ہے۔ مندرجہ بالا سورتوں میں آپ کے مقام و مرتبے، ہدایات و تعلیمات اور متعلقات سیرت پر بنیادی مواد موجود ہے، جس سے آپ ﷺ کی حیاتِ مبارکہ اور سیرتِ طیّبہ کی ترتیب و تدوین میں بنیادی مدد ملتی ہے۔ سیرت نگاروں نے ’’سیرت النبی ﷺ‘‘ کے بنیادی مصدر قرآنِ کریم سے بھرپور استفادہ کرتے ہوئے آپ ﷺ کی سیرتِ طیّبہ کی ترتیب و تدوین کی۔ جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں کہ بے شمار سیرت نگار ایسے ہیں جنھوں نے قرآنِ کریم کی روشنی میں متعلقہ موضوع پر آیاتِ قرآنی سے استفادہ کرتے ہوئے مستقل کتابیں تصنیف کیں۔ اس حوالے سے مولانا حسن مثنیٰ ندوی اپنے ایک مضمون ’’نعتِ رسول کریمؐ بآیاتِ قرآنِ حکیمؐ‘‘ میں لکھتے ہیں:

’’قرآنِ کریم کے مطابق سرورِ کائنات، امام الانبیاء، ہادیِ اعظم، حضرت محمد ﷺ

وہ مصطفیٰ ہیں	انّ اللہ اصطفیٰ اٰدم و نُوحاً وّ اٰل ابراھیم	(۲۴)
مجتبیٰ ہیں	و لکنّ اللہ یجتبی من رُّسلہ من یّشآء......	(۲۵)

احمد ہیں	ومُبشّراً بّرسول یأتی من بّعدی اِسمهٗ احمد	(۲۶)
محمد ہیں	محمد رسول اللہ	(۲۷)
یٰس ہیں	یٰسٓ o والقُراٰن الحکیمo انّک لمن المُرسلینo	(۲۸)
طٰہٰ ہیں	طٰهٰo مآ انزلنا علیک القُراٰن لتشقٰی o	(۲۹)
کملی والے ہیں	یآ ایُّها المُزّمّل o	(۳۰)
چادر والے ہیں	یآیُّها المُدّثّر o	(۳۱)
نبی امی ہیں	الّذین یتّبعُون الرّسُول النّبیّ الاُمّی	(۳۲)
داعی الی اللہ ہیں	وداعیاً الٰی اللّٰه باذنه	(۳۳)
ہادی ومنذر ہیں	انّما انت مُنذر ولکُلّ قومٍ هادٍo	(۳۴)
روشن چراغ ہیں	وسِراجاً مُّنیراً	(۳۵)
شاہد ہیں	انّا ارسلنٰک شاهداً و مُبشّراً وّنذیراً	(۳۶)
بشیر ونذیر ہیں	ومآ ارسلنٰک الّا کافّة للنّاس بشیراً وّ نذیراً	(۳۷)
مزکی نفوسِ انسان ہیں	ویُزکّیهِم	(۳۸)
معلمِ کتاب وحکمت ہیں	ویُعلّمُهُمُ الکتٰب والحِکمة	(۳۹)
نور ہیں	قد جآءَکُم مّن اللّٰه نُورٌوّ کتٰبٌ مّبین	(۴۰)
تاریکیوں سے نکالنے والے ہیں	لتُخرج النّاس من الظُّلُماتِ الٰی النُّور	(۴۱)
غلط بندھنوں سے نجات دلانے والے	ویضعُ عنهُم اصرهُم والاغلال الّتی کانت علیهم	(۴۲)
وہی ہر بات کے شارح ہیں	لتُبیّن للنّاس مانُزّل اِلیهِم	(۴۳)
حامل صدق ہیں	والّذی جآءَ بِالصِّدق	(۴۴)

مرکز حق ہیں	یآ یُّھا النّاسُ قد جآء کُم الرّسُولُ بالحقِ من رّبِّکُم	(۴۵)
بُرہان ہیں	قد جآء کُم بُرھانٌ مِّن رّبِّکُم	(۴۶)
حاکم برحق ہیں	لِتَحکُم بینَ النّاسِ بِمآ اَرٰاکَ اللّٰہ	(۴۷)
صاحبِ قول فیصل ہیں	مَاکَانَ لِمُؤمِنٍ وّلَا مُؤمِنَۃٍ اِذَا قَضٰی اللّٰہ	(۴۸)
	ورسُولُہٗ اَمرًا اَنْ یَّکُوْنَ لَھُمُ الْخِیَرَۃُ مِنْ اَمْرِھِم	
سراپا ہدایت ہیں	وَاِنَّہٗ لَھُدًی وَّ رَحْمَۃٌ لِّلْمُؤْمِنِینَ o	(۴۹)
سراپا رحمت ہیں	وَمآ اَرْسَلْنٰکَ اِلَّا رَحْمَۃً لِّلعٰلَمِیْنَo	(۵۰)
رؤف ورحیم ہیں	حَرِیْصٌ عَلَیْکُمْ بِالْمُؤْمِنِیْنَ رَءُوْفٌ رَّحِیْم	(۵۱)
تمہارے گواہ ہیں	لِیَکُوْنَ الرَّسُوْلُ عَلَیْکُمْ شَھِیْدًا	(۵۲)
صاحبِ خُلقِ عظیم ہیں	اِنّکَ لَعَلٰی خُلُقٍ عَظِیْم	(۵۳)
اوّل المؤمنین ہیں	اٰمَنَ الرَّسُوْلُ بِمَآ اُنْزِلَ اِلَیْہِ مِنْ رَّبِّہٖ	(۵۴)
خاتم النبیین ہیں	وَلٰکِنْ رَّسُوْلَ اللّٰہِ وَ خَاتَمَ النَّبِیّٖنَ	(۵۵)
عبد (کامل) ہیں	سُبْحَانَ الَّذِیْ اَسْرٰی بِعَبْدِہٖ لَیْلًا	(۵۶)
صاحبِ کوثر ہیں	اِنَّا اَعْطَیْنٰکَ الْکَوْثَر o	(۵۷)
صاحبِ رفعت شان وشہرت عام	وَرَفَعْنَا لَکَ ذِکْرَکَ	(۵۸)
جان سے بھی زیادہ عزیز اور پیارے	اَلنَّبِیُّ اَوْلٰی بِالْمُؤْمِنِیْنَ مِنْ اَنْفُسِھِمْ	(۵۹)

﴿اِنَّ اللّٰہَ وَمَلٰئِکَتَہٗ یُصَلُّوْنَ عَلَی النَّبِیِّ ط یآ یُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا صَلُّوْا عَلَیْہِ وَسَلِّمُوْا تَسْلِیْمًا o﴾(۶۰)

خالد محمود، صاحبِ قرآن کے متعلق کہتے ہیں:

تجلّیوں کے کفیل تم ہو، مرادِ قلب خلیل تم ہو
خدا کی روشن دلیل تم ہو، یہ سب تمہاری ہی روشنی ہے
بشیر کہیے، نذیر کہیے، اُنہیں سراجِ منیر کہیے
جو سر بسر ہے کلامِ ربّی، وہ میرے آقاؐ کی زندگی ہے(۶۱)

مقامِ رسول ﷺ اور شانِ ''ورفعنا لک ذکرک''

سیّدِ عرب وعجم، ہادیِ اعظم، حضرت محمد کی شخصیت وسیرتِ عظمٰی ازل سے ابد تک زمان ومکاں پر احاطہ کیے ہوئے ہے۔ کائنات کی ہر شے رسالت مآب کی نبوت ورسالت کے بیکراں جلال وجمال کی گرفت میں ہے۔ کائنات کا ذرّہ ذرّہ سرکارِ دوجہاں، رحمۃ للعالمین، سیّدالمرسلین ﷺ کی مدحت ورفعت کا شاہد ہے۔ ''انّا اعطیناک الکوثر'' (۶۲) اور ''ورفعنا لک ذِکرک'' (۶۳) کی دل آویز صداؤں سے زمین وآسمان گونج رہے ہیں۔ سرورِ کائنات کا نامِ نامی، اسمِ گرامی ''محمد رسول اللہ'' اور آپ ﷺ کا ذکر اتنا بلند ہوا کہ کون ومکاں کی ساری رفعتیں اور تمام بلندیاں اس اسمِ مقدّس اور اس عظیم ہستی کے سامنے پست ہو کر رہ گئیں۔ فرشِ زمیں سے عرشِ بریں تک سب اُس کے ذکرِ مبارک سے معمور ہیں۔ یہ رتبۂ بلند کُل کائنات میں آپ ﷺ کے سوا نہ کسی اور کو نصیب ہوا ہے اور نہ ہوگا۔ اس ابدی حقیقت کی ترجمانی کرتے ہوئے سیّد صبیح رحمانی کہتے ہیں:

کوئی مثل مصطفیٰؐ کا کبھی تھا، نہ ہے، نہ ہو گا
کسی اور کا یہ رتبہ کبھی تھا، نہ ہے، نہ ہو گا (۶۴)

مشہور مفسّرِ قرآن علاّمہ سیّد محمود آلوسی قرآن کریم کی آیتِ مبارکہ ﴿ورفعنالک ذکرک﴾ کی تفسیر میں لکھتے ہیں، ''اس سے بڑھ کر آپ کی عظمت ورفعت، آپ کی سیرت عظمٰی اور نام نامی کی بلندی کیا ہوگی کہ کلمۂ شہادت میں اللہ تعالیٰ نے اپنے نام نامی کے ساتھ اپنے محبوب ﷺ کا نام ملا دیا، حضور اکرم ﷺ کی اطاعت کو اپنی اطاعت قرار دیا، ملائکہ کے ساتھ آپ ﷺ پر درود بھیجا اور اہل ایمان کو آپ ﷺ پر درود بھیجنے کا حکم دیا، اور جب بھی خطاب کیا، معزز القابات سے مخاطب فرمایا، جیسے یٰاَیّھا المدثّر، یٰاَیّھا المزمّل، یٰاَیّھا النبی، یٰاَیّھا الرّسول وغیرہ۔ گذشتہ آسمانی

صحیفوں میں بھی آپ ﷺ کا ذکرِ خیر فرمایا۔ تمام انبیائے کرام علیہم السلام اور ان کی امتوں سے عہد لیا کہ وہ آپ ﷺ پر ایمان لائیں گے۔(۶۵)

یہ ایک تاریخی اور ناقابلِ تردید حقیقت ہے کہ آج کرۂ ارض پر آباد کوئی خطۂ زمین ایسا نہیں، جہاں شب و روز سرورِ عالم، حضرت محمد کی رسالت کا اعلان نہ ہو رہا ہو، 24 گھنٹوں کے 1440 منٹ میں زمین کے کسی نہ کسی کونے اور دنیا کی آبادی کے کسی نہ کسی گوشے میں اذان کی آواز ضرور سنائی دیتی ہے۔

اذان میں چونکہ خالقِ کائنات کے نام کے ساتھ سرورِ کائنات ﷺ کا نامِ نامی بھی بلند ہو رہا ہے، تو اسم محمد ﷺ کی عظمت و رفعت اس سے بھی نمایاں ہے کہ جب تک کرۂ ارض پر اذان کی آواز گونجتی رہے گی، اللہ کے نام کے ساتھ ساتھ اس کے محبوب پیغمبر، سیّدنا حضرت محمد ﷺ کا نامِ نامی بھی پوری آب و تاب کے ساتھ سماعتوں میں رس گھولتا رہے گا، لادینیت کے اس دور میں بھی آپؐ کے دینِ متین کی تبلیغ اور آپ ﷺ کی سیرت و پیغام کو عام کرنے کی کوششیں پورے خلوص کے ساتھ جاری ہیں۔ آپ ﷺ کا اسم گرامی لے کر، آپ ﷺ کا ذکرِ خیر کر کے اور آپ ﷺ کے محاسن سن کر کروڑوں دلوں کو جو سرور اور فرحت نصیب ہوتی ہے، اس کا جواب نہیں۔ اپنے تو رہے ایک طرف، بیگانوں اور متعصب مخالفوں کو بھی بارگاہِ رسالت ﷺ میں خراج عقیدت پیش کرنے کے بغیر چارہ نہ رہا۔ اگر آپ ان حالات کو پیش نظر رکھیں، جن حالات میں یہ آیت نازل ہوئی اور پھر اس آیت کو پڑھیں تو اسے پڑھنے کا لطف دوچند ہو جائے گا، کفر و شرک کی تاریکیوں میں ڈوبی پوری دنیا مخالف ہے، مکے کے نامور سردار چراغ مصطفوی کو بجھانے کے درپے ہیں......ان حالات میں یہ آیت نازل ہوئی۔

کون تصور کر سکتا تھا کہ مکے کے اس یتیم کا ذکرِ پاک دنیا کے گوشے گوشے میں بلند ہوگا، آپ ﷺ کے دین کی روشنی سے مہذبّ دنیا کا بہت بڑا علاقہ منور ہوگا، اور کروڑوں انسان آپ ﷺ کے نام پر جان دینے کو اپنے لیے باعثِ صد افتخار و سعادت سمجھیں گے، لیکن جو وعدہ ربّ العالمین نے اپنے محبوب رسول، اور برگزیدہ بندے حضرتَ محمدؐ سے کیا تھا، وہ پورا ہو کر رہا اور قیامت تک ذکرِ محمدؐ کا آفتاب عالمتاب ضوفشانیاں کرتا رہے گا۔

مولانا عبدالماجد دریابادی لکھتے ہیں:

''آخر خالقِ کائنات کے نام کے ساتھ جس کا نام زبانوں پر آتا ہے، اللہ کے ذکر کے ساتھ جس بندے کا ذکر کانوں تک پہنچتا ہے، وہ کسی قیصر و کسریٰ کا نہیں، دنیا کے کسی شاعر و ادیب

کا نہیں، کسی حکیم و فلسفی کا نہیں، کسی جنرل اور سردار کا نہیں، کسی گیانی اور کسی راہب کا نہیں، کسی رشی کا نہیں، یہاں تک کہ کسی دوسرے پیغمبر کا بھی نہیں، بلکہ عبداللہ کے لختِ جگر، آمنہ کے نورِ نظر، خاکِ بطحیٰ کے اسی اُمّی و یتیم کا۔ کشمیر کے سبزہ زار میں، دکن کی پہاڑیوں میں، افغانستان کی بلندیوں میں، ہمالیہ کی چوٹیوں میں، گنگا کی وادیوں میں، چین میں، جاپان میں، جاوا میں، برما میں، روس میں، مصر میں، ایران میں، عراق میں، فلسطین وعرب کی پوری سرزمین میں، ترکی میں، نجد میں، یمن میں، مراکش میں، طرابلس میں، ہندوستان کے گاؤں گاؤں اور ان سب مہذب ملکوں کو چھوڑ کر خاص نافِ تمدن و مرکز تہذیب لندن، پیرس اور برلن کی آبادیوں میں ہر سال نہیں، ہر ماہ نہیں، ہر روز پانچ پانچ مرتبہ بلند و بالا میناروں سے جس نام کی پکار خالق کے نام کے ساتھ فضا میں گونجتی ہے، وہ اسی عظیم اور مقدس ہستی کا ہے، جسے بصیرت سے محروم دنیا نے ایک زمانے میں محض ایک بے کسی و یتیم کی حیثیت سے جانا تھا، یہ معنیٰ ہیں، یتیم کے راج کے، یہ تفسیر ہے ﴿ورفعنالک ذکرک﴾ کی۔ کسی ایک صوبے پر، کسی ایک جزیرے پر نہیں، دنیا پر، دنیا کے دلوں پر آج حکومت ہے تو اسی یتیم کی، راج ہے تو اسی اُمّی ﷺ کا"۔(٦٦)

صحابی رسول ﷺ حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

جبرائیل امین علیہ السلام میرے پاس آئے اور مجھ سے کہا، میرا اور آپ ﷺ کا رب مجھ سے سوال کرتا ہے کہ میں نے کس طرح آپ ﷺ کا ذکر بلند کیا، میں نے عرض کیا، اللہ ہی بہتر جانتا ہے، انہوں نے کہا کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ جب میرا ذکر کیا جائے گا تو میرے ساتھ آپ ﷺ کا بھی ذکر کیا جائے گا۔(٦٧)

"تمہارے نام کی رٹ ہے خدا کے نام کے بعد"

تکبیر میں، کلمے میں، نمازوں میں، اذان میں
ہے نامِ الٰہی سے ملا نامِ محمد ﷺ

چنانچہ آج زمان و مکاں کا وہ کون سا گوشہ، وہ کون سی ساعت، وہ کون سا لمحہ ہے، جو ذکر حبیب ﷺ سے خالی ہے، اس عالم شش جہات کے گوشے گوشے میں، گردشِ زمین کے ساتھ ساتھ ہر اذان میں ہمہ وقت آپ ﷺ کا نامِ نامی بلند ہو رہا ہے۔ بلند و بالا میناروں سے سرورِ کائنات کا اسم گرامی خالق کائنات کے نامِ نامی کے ساتھ پکارا جا رہا ہے۔ دشت و جبل، صحرا و دریا، بحر و بر، شہروں اور دیہاتوں، آبادیوں اور ویرانوں، سمندروں اور پہاڑوں، وادیوں اور گھاٹیوں میں ہمہ وقت آپ ﷺ کے نامِ نامی ''محمد رسول اللہ ﷺ'' کی پکار ہے۔ دنیا کا گوشہ گوشہ اور کرۂ ارض کا چپّہ چپّہ، سیّد عرب و عجم، ہادیِ عالم حضرت محمد کے نامِ مبارک کی پکار سے گونج رہا ہے۔

﴿ورفعنالک ذکرک﴾ (۶۸) بلندی ذکر کی یہ وہ تفسیر ہے جو اوراقِ لیل و نہار پر چودہ سو سال سے ثبت چلی آ رہی ہے، چشم روزگار اسے صدیوں سے پڑھتی چلی آ رہی ہے۔ علامہ اقبال کہتے ہیں:

خیمہ افلاک کا استادہ اسی نام سے ہے
نبضِ ہستی تپش آمادہ اسی نام سے ہے
دشت میں، دامنِ کہسار میں، میدان میں ہے
بحر میں، موج کی آغوش میں، طوفان میں ہے
چین کے شہر، مراکش کے بیابان میں ہے
اور پوشیدہ مسلمان کے ایمان میں ہے
چشمِ اقوام یہ نظّارہ ابد تک دیکھے
رفعت شانِ ورفعنا لک ذکرک دیکھے (۶۹)

سرکارِ دو جہاں ﷺ کی سیرتِ طیبہ اور حیاتِ مقدسہ کا یہ تاریخی اور ابدی اعجاز ہے کہ اپنے اور بے گانے، مسلم اور غیر مسلم سب ہی آپ ﷺ کے ثنا خواں اور آپ کی عظمت و رفعت کے معترف نظر آتے ہیں، مسلمانوں کو تو اس وقت چھوڑ دیجیے۔ ان کا تو دین و ایمان ہی رسول اللہ، حضرت محمد مصطفیٰ کی اطاعت و محبت میں مضمر ہے، غیروں اور غیر مسلموں کے کیمپ میں آیئے، وہ بھی آپ ﷺ کی شخصی عظمت اور رفعت کے قائل نظر آتے ہیں۔ معروف ہندو شاعر منوہر لال دل کہتے ہیں ۔

کیا دل سے بیاں ہو تیرے اخلاق کی توصیف
عالم ہوا مدّاح ترے لطف و کرم کا(۷۰)

ڈاکٹر میخائیل ایچ ہارٹ، مشہور امریکی ماہر فلکیات اور عیسائی مؤرّخ ہیں، انہوں نے اور ان کی اعلیٰ تعلیم یافتہ بیوی نے دنیا کی نامور اور مشہور شخصیات کی سیرت وسوانح کا مطالعہ کیا، اس مطالعے کا حاصل انہوں نے 572 صفحات کی ایک انگریزی کتاب *"The 100" a ranking of the Most Influential Persons in history"* کی صورت میں دنیا کے سامنے پیش کیا۔ اس کا دنیا کی کئی زبانوں میں ترجمہ ہوا اور متعدد ایڈیشن شائع ہوئے۔ اس نے عالمی سطح پر بہت شہرت پائی، اس کتاب میں سرکارِ دو جہاں، حضرت محمد مصطفیٰ ﷺ کو سرفہرست رکھا گیا ہے، کیوں کہ مصنف کے مطالعے کے مطابق آپ ﷺ دنیا کے سب سے عظیم، منفرد اور انسانی تاریخ کے نمایاں ترین انسان ہیں۔ ہارٹ میخائیل لکھتا ہے:

> ''قارئین میں سے ممکن ہے کہ کچھ لوگوں کو تعجب ہو کہ میں نے دنیا جہاں کی مؤثر ترین شخصیات میں ''محمدؐ'' کو سرفہرست کیوں رکھا ہے؟ اور وہ مجھ سے اس کی وجہ طلب کریں گے، حالانکہ یہ ایک تاریخی حقیقت ہے کہ صرف وہی ایک عظیم انسان تھے، جو دینی اور دنیوی اعتبار سے غیر معمولی طور پر کامیاب وکامران اور سرفراز ٹھہرے''۔(۷۱)

موصوف مزید رقمطراز ہے:

> ''میرا یہ انتخاب کہ محمد ﷺ دنیا کی تمام انتہائی بااثر شخصیتوں میں سرفہرست ہیں، کچھ قارئین کو اچنبھے میں ڈال سکتا ہے، کچھ اس پر معترض ہو سکتے ہیں، مگر یہ حقیقت ہے کہ محمد ﷺ تاریخ کے واحد شخص ہیں، جنہوں نے ایک عظیم ترین مذہب کی بنیاد رکھی اور اس کی اشاعت کی، ان کے وصال کے چودہ سو سال بعد آج بھی ان کے اثرات غالب اور طاقت ور ہیں''۔(۷۲)

مشہور مغربی مصنف ای ڈرمنگھم سیرتِ طیبہ پر اپنی کتاب **"Life of Muhammad"** میں اعترافِ حقیقت کے طور پر لکھتا ہے:

''محمد ﷺ اس اعتبار سے دنیا کے وہ واحد پیغمبر ہیں، جن کی زندگی ایک کھلی کتاب کی طرح ہے، ان کی زندگی کا کوئی گوشہ مخفی نہیں، بلکہ روشن اور منور ہے''۔(۷۳)

مہارانی آرٹس کالج میسور (بھارت) کے صدر شعبہ پروفیسر راما کرشنا راؤ اپنی کتاب ''محمدؐ، دی پرافٹ آف اسلام'' میں لکھتے ہیں:

محمد ﷺ میرے نزدیک ایک عظیم مفکر ہیں...... تمام اعلیٰ اور تمام انسانی سرگرمیوں میں آپ ﷺ ہیرو کی مانند ہیں''۔(۷۴)

بیسویں صدی کے اوائل 1911ء میں بیروت کے مسیحی اخبار ''الوطن'' نے دنیا کے سامنے یہ سوال پیش کیا تھا کہ دنیا کا سب سے عظیم انسان کون ہے؟ اس کے جواب میں ایک عیسائی دانشور داور مجاعص نے لکھا:

''دنیا کا سب سے عظیم انسان وہ ہے جس نے دس برس (مدنی زندگی) کے مختصر عرصے میں ایک عظیم مذہب، ایک نئے فلسفے، ایک نئی شریعت اور ایک نئے تمدن کی بنیاد رکھی، جنگ کا قانون بدل دیا، ایک نئی قوم پیدا کی، ایک نئی طویل العمر سلطنت قائم کی، ان تمام کارناموں کے باوجود یہ عظیم انسان اُمّی اور ناخواندہ تھا، وہ کون......؟!!! ''محمد بن عبداللہ قریشی۔ اسلام کے پیغمبر ﷺ''۔(۷۵)

اکیسویں صدی کے آغاز میں رابطہ عالم اسلامی مکۂ مکرمہ نے اپنے مشہور ہفت روزہ عربی جریدے ''العالم الاسلامی'' 28/ربیع الاول 1421ھ 30/جون 2000ء میں ایک اہم خبر انٹرنیٹ سے متعلق شائع کی کہ کمپیوٹر سافٹ ویئر تیار کرنے والی دنیا کی مشہور کمپنی **"Microsoft"** نے الفِ ثالث یعنی تیسرے ہزاریے **(Millennium)** کے موقع پر انٹرنیٹ پر دنیا کے سامنے یہ سوال پیش کیا کہ دنیا کی وہ عظیم ترین شخصیت کون ہے، جس نے اپنے فکر و عمل سے انسانی تاریخ اور انسانی زندگی پر گہرے نقوش ثبت کیے، اور دنیائے انسانیت اس کی فکر و اثر سے زیادہ متاثر ہوئی؟

کمپنی نے رائے دہی اور شخصیت کے انتخاب کے لیے امیدوار کے طور پر 17 شخصیات کے نام ذکر کیے تھے، جن میں انبیائے کرام میں حضرت موسیٰؑ اور حضرت عیسیٰؑ کے ساتھ سیّد المرسلین، خاتم النبیّین ﷺ کا نامِ نامی بھی شامل تھا، سوال کے جواب میں ناظرین نے اپنے علم، مطالعے، معلومات، انسانی تاریخ اور انسانی تہذیب و تمدن کے تجزیے

کی روشنی میں اپنی اپنی رائے انٹرنیٹ پر پیش کی تھی کہ انسانی تاریخ کی وہ عظیم ترین اور باا ثر شخصیت جس نے اپنی فکری، عملی اور اخلاقی قوت سے دنیا میں ایک عظیم اور مثالی انقلاب برپا کیا، اور انسانی فکر و تاریخ کے دھارے کو موڑ کر سسکتی اور بلکتی انسانیت کو سعادت و فلاح کی راہ پر گامزن کیا، وہ پیغمبر اسلام، سرور کائنات، حضرت محمد مصطفیٰ ﷺ کی ذات بابرکات ہے، اس موقع پر یہ حقیقت پیشِ نظر رہے کہ انٹرنیٹ پر رائے دہندگان میں غالب اکثریت مغرب کی مسیحی دنیا پر مشتمل تھی، جس نے رسول اللہ ﷺ کی ذاتِ گرامی کو نہ صرف اکیسویں صدی بلکہ ہر صدی کا ہیرو اور عظیم انسان قرار دیا۔ سرکارِ دوجہاں ﷺ کی مدحت و رفعت اور تعریف کا یہ وہ مثالی اور تاریخ ساز پہلو ہے جس کی روشنی میں اجالا بڑھتا ہی جا رہا ہے، آپ ﷺ کے ذکر مبارک سے دنیا روشن اور آپ ﷺ کے دین و تعلیمات کے نور سے انسانیت منور ہوتی جا رہی ہے۔ (۷۶) ان تمام باتوں کے باوجود یہ بھی ایک ابدی اور تاریخی حقیقت ہے کہ:

لا یمکن الثناء کما کان حقہ

بعد از خدا بزرگ توئی قصہ مختصر!

قرآن اور مضامینِ سیرت ﷺ

علاوہ ازیں قرآن کریم کے مطالعے سے سیرت النبی ﷺ، متعلقات سیرت، رسول اکرم ﷺ کی حیاتِ طیبہ کے اہم واقعات، آپ ﷺ کے اسوۂ حسنہ اور جن دیگر ہمہ جہت موضوعات و مضامین سیرت کا پتہ چلتا ہے، وہ حسب ترتیب زمانی درج ذیل ہیں:

- واقعۂ اصحابِ فیل (۷۷)
- قبل از نبوت آپ ﷺ کا تفکر (۷۸)
- قبل از نبوت عادات و خصائل (۷۹)
- حضرت ابراہیمؑ کی دعا اور حضرت عیسیٰؑ کی خوشخبری (۸۰)
- کتبِ سماوی خصوصاً انجیل میں آپ ﷺ کے اوصاف کا ذکر (۸۱)
- نبی اُمی (۸۲)

○...... یتیمِ عبداللہ (۸۳)
○...... آغازِ وحی (۸۴)
○...... کپڑوں میں لپٹنے والے (۸۵)
○...... نزولِ وحی کے ساتھ آپ ﷺ کا الفاظ وحی کو دہرانا (۸۶)
○...... رسولِ اکرم کا فکر مند ہونا کہ کیا باشندگانِ مکہ مجھے مکہ سے نکال دیں گے؟ (۸۷)
○...... اعلانیہ دعوت حق اور تبلیغ دین (۸۸)
○...... فترت وحی۔ کچھ عرصے کے لیے وحی کا نہ آنا (۸۹)
○...... آپ ﷺ کے بارے میں مشرکین کے خیالات (۹۰)
○...... قریش کے بیہودہ مطالبات (۹۱)
○...... عبداللہ بن ابی امیہ بن مغیرہ کی بے ہودہ گوئی (۹۲)
○...... طعنہ اور عیب دینے والے گمراہ (۹۳)
○...... اللہ تعالیٰ کو بُرا کہنا (۹۴)
○...... مشرکین کا یہ کہنا کہ قرآن کسی بڑے آدمی پر نازل کیوں نہ ہوا؟ (۹۵)
○...... اُبی بن خلف اور عقبہ بن ابی معیط (۹۶)
○...... دشمنِ خدا ابوجہل (۹۷)
○...... ابولہب کی یاوہ گوئی (۹۸)
○...... لکڑیاں لادنے والی بدبخت (۹۹)
○...... مجرم و کافر کی غذا (۱۰۰)
○...... آپ ﷺ کا یہ فرمان کہ مجھے مال و دولت اور عوض و بدل کی آرزو نہیں ہے (۱۰۱)
○...... طبقاتی کبر ونخوت پر ضربِ کاری (۱۰۲)
○...... میں تمہارے معبودوں کا پرستار نہیں (۱۰۳)

- قرآن کی زبان فصیح عربی ہے(۱۰۴)
- دشمنِ رسول ﷺ بے نام ونشان ہے(۱۰۵)
- رسول ﷺ کا انسان ہونا ہی موزوں ہے(۱۰۶)
- آپ ﷺ کا مذاق اڑایا جانا(۱۰۷)
- تمام باطل معبودوں کو چھوڑ کر ایک معبود کی بندگی(۱۰۸)
- واقعۂ اسراء ومعراج(۱۰۹)
- جنّوں کا قرآنِ کریم کو سننا اور اسلام قبول کرنا(۱۱۰)
- رسول اللہ ﷺ کے قتل کی ناپاک سازش(۱۱۱)
- ہجرتِ مدینہ اور غارِ ثور کا واقعہ(۱۱۲)
- منافقوں اور یہودیوں کی رسول ﷺ دشمنی(۱۱۳)
- مدینے میں منافقوں کا وجود اور ان کا کردار(۱۱۴)
- یہودیوں کا انکارِ رسالت(۱۱۵)
- معاندانہ مطالبات وسوالات(۱۱۶)
- یہودیوں کی حضرت جبریل علیہ السلام سے عداوت(۱۱۷)
- یہودیوں کا براہِ راست اللہ سے ہم کلامی کا بے ہودہ مطالبہ(۱۱۸)
- یہودیت وعیسائیت کی دعوت(۱۱۹)
- تحویلِ قبلہ(۱۲۰)
- حضرت ابراہیم علیہ السّلام مسلم تھے(۱۲۱)
- فرضیتِ جہاد(۱۲۲)
- یہودِ بنو قینقاع کی ہٹ دھرمی(۱۲۳)
- منافقین کا صبح اظہارِ ایمان، شام کفر(۱۲۴)

○...... مسلمانوں کے اتحاد کو پارہ پارہ کرنے کی سازش (۱۲۵)

○...... یہود کا بغض وعداوت (۱۲۶)

○...... رسول اللہ ﷺ کو قتل کرنے کی یہودی سازش (۱۲۷)

○...... بنو نضیر کا انجامِ بد (۱۲۸)

○...... حضور اکرم ﷺ کو تسلی (۱۲۹)

○...... آپ ﷺ کو شریعت اسلامی کے مطابق فیصلہ کرنے کی تاکید (۱۳۰)

○...... قیامت کب آئے گی؟ (۱۳۱)

○...... حضرت عزیر علیہ السلام کے متعلق یہود کا باطل عقیدہ (۱۳۲)

○...... قرآن کا اعجاز (۱۳۳)

○...... آسمانی کتاب کا انکار (۱۳۴)

○...... ''غزوات'' غزوۂ بدر الکبریٰ (۱۳۵)

○...... رسول اللہ ﷺ کا دشمنوں پر مٹھی بھر خاک پھینکنا (۱۳۶)

○...... فتح کی خوشخبری اور فرشتوں کی نصرت (۱۳۷)

○...... اسیرانِ بدر کا معاملہ (۱۳۸)

○...... غزوۂ بدر کا مالِ غنیمت (۱۳۹)

○...... غزوۂ اُحد: صف بندی و ترتیب (۱۴۰)

○...... منافقین کی غداری (۱۴۱)

○...... غزوۂ اُحد کی عارضی شکست (۱۴۲)

○...... صبر و تحمل کی تلقین (۱۴۳)

○...... غزوۂ ذات الرقاع اور نمازِ خوف (۱۴۴)

○...... غزوۂ خندق: یہودیوں کی پالیسی (۱۴۵)

- منافقین کی عیاری (۱۴۶)
- صورتحال کی سنگینی (۱۴۷)
- اہلِ ایمان کی فتح (۱۴۸)
- غزوۂ بنوقریظہ (۱۴۹)
- واقعۂ افک (۱۵۰)
- صلحِ حدیبیہ (۱۵۱)
- غزوۂ خیبر (۱۵۲)
- مہاجر عورتوں کے بارے میں حکم (۱۵۳)
- رسول اللہ ﷺ کا ایک راز (۱۵۴)
- فتح مکہ (۱۵۵)
- غزوۂ حنین (۱۵۶)
- غزوہ تبوک (۱۵۷)
- حجۃ الوداع اور تکمیلِ دین (۱۵۸)
- وصالِ نبوی ﷺ (۱۵۹)
- سیرتِ طیّبہ کے چند مزید پہلو: جادو کے اثرات (۱۶۰)
- بعض خدائی تنبیہات (۱۶۱)
- رسول اللہ کو پکارنے کا ادب (۱۶۲)
- مالِ فے و غنیمت (۱۶۳)
- ازواجِ مطہرات رضی اللہ عنہن (۱۶۴)
- نبی ﷺ کے گھر کا ادب (۱۶۵)
- رسول اللہ ﷺ پر صلاۃ وسلام (۱۶۶)

○ ...... رسول اللہ ﷺ کی بشریت (۱۶۷)
○ ...... حضور ﷺ کا سراپا قرآن کی روشنی میں (۱۶۸)
○ ...... رسول اللہ ﷺ کی عبدیت (۱۶۹)
○ ...... آپ ﷺ کی غیب دانی کی نفی (۱۷۰)
○ ...... رسول اللہ ﷺ پر اللہ کی نعمتیں (۱۷۱)
○ ...... دعوتِ دین کے لیے دل سوزی (۱۷۲)
○ ...... صبر واستقامت کی خدائی تعلیم (۱۷۳)
○ ...... خاتم الانبیاء (عقیدۂ ختمِ نبوت) (۱۷۴)
○ ...... رحمتِ عالم (۱۷۵)
○ ...... بعثتِ رسول ﷺ کے مقاصد وفرائض (۱۷۶)
○ ...... اطاعتِ رسول اللہ ﷺ (۱۷۷)
○ ...... اُسوۂ رسول اکرم ﷺ (۱۷۸)

حواشی وحوالہ جات

(۱) سورۂ آل عمران/۳۱

(۲) اقبال، ڈاکٹر علامہ محمد/کلیاتِ اقبال (ارمغانِ حجاز) لاہور، شیخ غلام علی اینڈ سنز، ۱۹۹۶ء، ص ۶۹۱

(۳) سورۃ الاعراف/۱۵۷

(۴) بخاری، محمد بن اسماعیل/ الجامع الصحیح، کتاب الایمان، باب حب الرسول من الایمان، بیروت، دارالقلم، ۱۴۰۱ھ، ۱/۱۴

(۵) محمد اسجد قاسمی، مولانا/ سیرتِ نبویؐ قرآنِ مجید کے آئینے میں، کراچی، النبر اس، ۲۰۰۲ء، ص ۹

(۶) ایضاً ص ۱۰

(۷) ایضاً ص ۱۱

(۸) الصالحی، محمد بن یوسف/ سُبل الھدیٰ والرشاد، قاہرہ، ۲/۱۶

(۹) ابوالکلام آزاد/ رسولِ رحمتؐ، مطبوعہ شیخ غلام علی اینڈ سنز، لاہور، ص ۱۱

(۱۰) ایضاً ص ۱۹۔۲۰

(۱۱) نورمحمود خالد، ڈاکٹر/ اردو نثر میں سیرت رسولؐ، اقبال اکادمی، لاہور، مطبوعہ ۱۹۸۹ء، ص ۴۵

(۱۲) ایضاً ص ۴۷

(۱۳) حوالہ سابقہ، ص ۴۸

(۱۴) اقبال، ڈاکٹر علامہ محمد/ کلیاتِ اقبال (بالِ جبریل) ص ۳۱۷

(۱۵) بحوالہ، ڈاکٹر غلام مصطفیٰ خان (مقالہ) ہمہ قرآن در شان محمدؐ، ص ۸۹، مطبوعہ نقوش رسولؐ نمبر، جلد اول، دسمبر ۱۹۸۲ء

(۱۶) بحوالہ: صلاح الدین المنجد/ معجم ماالف عن رسول اللہ ، بیروت، دارالکتاب الجدید، ۱۹۸۰ء، ص ۷۵

(۱۷) بحوالہ: صلاح الدین المنجد/ معجم، ماالف عن رسول اللہ ص ۱۹۹

(۱۸) بحوالہ: عبدالماجد دریابادی، سیرت نبویؐ قرآنی، لاہور، مکہ بکس، ص ۵

(۱۹) محمد ابوالخیر کشفی، ڈاکٹر/ مقامِ محمد قرآن کے آئینے میں، کراچی، دارالاشاعت، ۲۰۰۵ء، ص ۱۵۵

(۲۰) دیکھیے: محمد ابوالخیر کشفی، ڈاکٹر/ حیاتِ محمد قرآن کے آئینے میں، کراچی، دارالاشاعت، اپریل ۲۰۰۶ء، ص ۷

(۲۱) ڈاکٹر سید ابوالخیر کشفی/ حیاتِ محمدؐ۔ قرآن حکیم کے آئینے میں، ص ۱۵

(۲۲) ڈاکٹر عبدالغفور راشد، سیرتِ رسولؐ۔ قرآن کے آئینے میں، لاہور، نشریات، ۲۰۰۶ء، ص ۱۳

(۲۳) سورۂ الم نشرح/۴
(۲۴) آل عمران/۳۳
(۲۵) آل عمران/۱۷۹
(۲۶) سورۂ صف/۶
(۲۷) سورۃ الفتح/۲۹
(۲۸) سورۂ یٰس/۱
(۲۹) سورۂ طٰہٰ/۱
(۳۰) سورۂ مزمل/۱
(۳۱) سورۂ مدثر/۱
(۳۲) سورۃ الاعراف/۱۵۷
(۳۳) سورۃ الاحزاب/۴۶
(۳۴) سورۃ الرعد/۷
(۳۵) سورۃ الأحزاب/۴۶
(۳۶) سورۃ الاحزاب/۴۵
(۳۷) سورۂ سبا/۲۸
(۳۸) سورۂ آل عمران/۱۶۴
(۳۹) سورۂ آل عمران/۱۶۴
(۴۰) سورۃ المائدہ/۱۵
(۴۱) سورۂ ابراہیم/۱
(۴۲) سورۃ الاعراف/۱۵۲
(۴۳) سورۃ النحل/۴۴
(۴۴) سورۃ الزمر/۳۳
(۴۵) سورۃ النساء/۱۷۰
(۴۶) سورۃ النساء/۱۷۴
(۴۷) سورۃ النساء/۱۰۵

(۴۸) سورۃ الاحزاب/۳۶

(۴۹) سورۃ النمل/۲۷

(۵۰) سورۃ الانبیاء/۱۰۷

(۵۱) سورۃ التوبہ/۱۲۸

(۵۲) سورۃ الحج/۷۸

(۵۳) سورۃ القلم/۴

(۵۴) سورۃ البقرہ/۲۸۵

(۵۵) سورۃ الاحزاب/۴۰

(۵۶) سورۃ بنی اسرائیل/۱

(۵۷) سورۃ الکوثر/۱

(۵۸) سورۃ الانشراح/۴

(۵۹) سورۃ الاحزاب/۶

(۶۰) سورۃ الاحزاب/۵۶۔بحوالہ:مسیحائی، ماہنامہ، کراچی، ربیع الاول ۱۴۲۵ھ، سیرت رسولؐ نمبر۔ص ۴۹، ۵۰

(۶۱) محمد متین خالد/ مرا پیمبرؐ عظیم تر ہے، لاہور، علم وعرفان پبلشرز، ۲۰۰۵ء، ص ۱۰۲

(۶۲) سورۃ الکوثر/۱

(۶۳) سورۃ الم نشرح/۴

(۶۴) محمد متین خالد/ مرا پیمبرؐ عظیم تر ہے، ص ۱۲۸

(۶۵) سید محمود آلوسی/ روح المعانی ذیل آیت ''ورفعنا لک ذکرک'' مطبوعہ قاہرہ

(۶۶) دریابادی، مولانا عبدالماجد/ ذکر رسولؐ، لاہور، مکتبہ تعمیر انسانیت، ۱۹۸۷ء، ص ۲۹

(۶۷) ابونعیم، اصبہانی/ دلائل النبوۃ، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۰ھ

(۶۸) سورۃ الم نشرح/۴

(۶۹) اقبال، ڈاکٹر علامہ محمد/ کلیاتِ اقبال (بانگِ درا) ص ۲۰۷

(۷۰) میرٹھی، نور احمد/ نورِ سخن، کراچی، ادارہ فکرِ نو، ۱۴۰۹ھ، ص ۸۴

(۷۱) Michael H. Hart / The 100, A Ranking of the most Influential Persons in History, New York, Simon & Schuster, P:3

(۷۲) ایضاً ص ۱۰

(۷۳) Dermenghem, E / Life of Muhammad, Paris, 1929

(۷۴) راما کرشنا راؤ/ پیغمبر اسلامؐ (اسلام کے پیغمبر محمدؐ) دہلی، کریسنٹ پبلشنگ کمپنی ص ۳

(۷۵) سید سلیمان ندوی/ سیرت النبیؐ، لاہور، الفیصل ناشران ۴/ ۲۵۷، ۲۵۸

(۷۶) العالم الاسلامی، ہفت روزہ، مکۂ مکرمہ، ۲۸ ربیع الاول ۱۴۲۱ھ/ ۳۰ جون ۲۰۰۰ء

(۷۷) سورۃ الفیل/ ۱۔۵

(۷۸) سورۃ الشوریٰ/ ۵۲، سورۃ القصص/ ۸۶

(۷۹) سورۂ التوبہ/ ۱۲۸، سورۃ القلم/ ۴

(۸۰) سورۃ البقرہ/ ۱۲۹، سورۃ الصف/ ۶

(۸۱) سورۃ الاعراف/ ۱۵، سورۃ البقرہ/ ۴۶

(۸۲) سورۃ العنکبوت/ ۴۸، سورۃ الاعراف/ ۱۵۸

(۸۳) سورۃ الضحیٰ/ ۶

(۸۴) سورۃ العلق/ ۱۔۵

(۸۵) سورۃ المزمل/ ۱۔۳، سورۃ المدثر/ ۱۔۷

(۸۶) سورۃ القیامہ/ ۱۶۔۱۹، سورۂ طٰہٰ/ ۱۱، سورۃ الاعلیٰ/ ۶

(۸۷) سورۂ محمد/ ۱۳، سورۃ الممتحنہ/ ۹

(۸۸) سورۃ الحج/ ۸۹، سورۃ المدثر/ ۲، سورۃ الشعراء/ ۲۱۴

(۸۹) سورۃ الضحیٰ/ ۱۔۳

(۹۰) سورۃ المدثر/ ۱۸، ۲۶، سورۃ الانعام/ ۲۵، سورۃ الانفال/ ۳۱، سورۃ النحل/ ۲۴، سورۃ المومنون/ ۸۳، سورۂ ہود/ ۷، سورۃ الزخرف/ ۳۰، سورۃ المدثر/ ۲۴، ۲۵، سورۃ الحجر/ ۶، سورۃ التکویر/ ۲۲، ۲۵، سورۂ یٰسٓ/ ۶۹، سورۃ الحاقہ/ ۴۱، ۴۲، سورۃ الطور/ ۲۹، ۳۰، سورۃ الصافات/ ۳۶، سورۃ الانبیاء/ ۵، سورۃ الاحقاف/ ۸، سورۃ الطور/ ۳۳، سورۂ سبا/ ۴۳، سورۃ القلم/ ۵۱، سورۃ الفرقان/ ۴، ۵

(۹۱) سورۃ الرعد/ ۳۱، سورۂ بنی اسرائیل/ ۹۔۹۳، سورۃ الفرقان/ ۷۔۲۰

(۹۲) سورۂ بنی اسرائیل/ ۹۲

(۹۳) سورۃ الہمزہ/ ۱۔۴

(۹۴) سورۃ الانعام/۱۰۸

(۹۵) سورۃ الزخرف/۳۲،۳۱

(۹۶) سورۃ الفرقان/ ۲۷، ۲۹، سورۂ یٰس/ ۷۸، ۷۹

(۹۷) سورۃ العلق/ ۹۔۱۹

(۹۸) سورۃ اللہب/ ۱۔۳

(۹۹) سورۃ اللہب ۴، ۵

(۱۰۰) سورۃ الدخان/۴۳، ۵۰، سورۃ الصافات/۶۳، ۶۵

(۱۰۱) سورۃ السبا/ ۴۷، سورۃ الانعام/۹۰، سورۃ الفرقان/ ۵۷، سورۂ یوسف/۱۰۳، ۱۰۴، سورۃ المومنون/۷۲، سورۃ الشوریٰ/۲۳، سورۃ القلم/۴۶

(۱۰۲) سورۃ الانعام/۵۲، ۵۳

(۱۰۳) سورۃ الکافرون، سورۂ یونس/ ۴۱

(۱۰۴) سورۃ النحل/۱۰۳

(۱۰۵) سورۃ الکوثر/۳

(۱۰۶) سورۃ الانعام/ ۷۔۹، سورۂ بنی اسرائیل/ ۹۵

(۱۰۷) سورۃ الانعام/۱۰

(۱۰۸) سورۂ صٓ/ ۱۔۸

(۱۰۹) سورۂ بنی اسرائیل/ ۱، ۶۰، سورۃ النجم/ ۸۔۱۷

(۱۱۰) سورۃ الاحقاف/ ۲۹، سورۃ الجن/ ۱، ۲۲

(۱۱۱) سورۃ الانفال/ ۳۰

(۱۱۲) سورۃ التوبہ/ ۴۰

(۱۱۳) سورۃ التوبہ/ ۷۴

(۱۱۴) سورۂ توبہ/ ۶۱، سورۂ آل عمران/ ۱۵۴، سورۃ الاحزاب/ ۱۲، ۱۳

(۱۱۵) سورۃ البقرہ/ ۸۹

(۱۱۶) سورۃ النساء/ ۱۵۳، سورۃ البقرہ/ ۱۰۸

(۱۱۷) سورۃ البقرہ/ ۹۷، ۹۸

(۱۱۸) سورۃ البقرہ/۱۱۸

(۱۱۹) سورۃ البقرہ/۱۳۵

(۱۲۰) سورۃ البقرہ/۱۴۲،۱۴۳

(۱۲۱) سورۂ آل عمران/۶۵،۶۸

(۱۲۲) سورۃ الحج/۳۹،۴۱،سورۃ الانفال/۳۹

(۱۲۳) سورۂ آل عمران/۱۲

(۱۲۴) سورۂ آل عمران/۷۲

(۱۲۵) سورۂ آل عمران/۱۰۰،۱۰۳

(۱۲۶) سورۂ آل عمران/۱۱۸،۱۱۹

(۱۲۷) سورۃ المائدہ/۱۱

(۱۲۸) سورۃ الحشر

(۱۲۹) سورۃ المائدہ/۴۱

(۱۳۰) سورۃ المائدہ/۴۹

(۱۳۱) سورۃ الاعراف/۱۸۷

(۱۳۲) سورۃ التوبہ/۳۰

(۱۳۳) سورۂ بنی اسرائیل/۸۸،سورۃ الطور/۳۴،سورۂ ہود/۱۳،سورۃ البقرہ/۲۳،۲۴

(۱۳۴) سورۃ الانعام/۹۱

(۱۳۵) سورۃ الانفال/۷

(۱۳۶) سورۃ الانفال/۱۷

(۱۳۷) سورۃ الانفال/۱۲،سورۂ آل عمران/۱۲۳

(۱۳۸) سورۃ الانفال/۶۷،۶۸

(۱۳۹) سورۃ الانفال/۱

(۱۴۰) سورۂ آل عمران/۱۲۱

(۱۴۱) سورۂ آل عمران/۱۲۲،۱۶۷

(۱۴۲) سورۂ آل عمران/۱۳۹-۱۴۲

(۱۴۳) سورۂ آلِ عمران/ ۱۲۸

(۱۴۴) سورۃ النّساء/۱۰۱، ۱۰۲

(۱۴۵) سورۃ النساء/۵۱، ۵۲

(۱۴۶) سورۃ النور/ ۶۳

(۱۴۷) سورۃ الاحزاب/۱۰، ۱۱، ۲۲

(۱۴۸) سورۃ الاحزاب/۹، ۲۵

(۱۴۹) سورۃ الاحزاب/ ۲۶، ۲۷

(۱۵۰) سورۂ النور/ ۱۱، ۲۰

(۱۵۱) سورۃ الفتح /۱۔۳، ۱۰، ۲۷

(۱۵۲) سورۃ الفتح/ ۲۰، ۱۸، ۲۷

(۱۵۳) سورۃ الممتحنہ/ ۱۰، ۱۲

(۱۵۴) سورۃ الممتحنہ/ ۱

(۱۵۵) سورۂ بنی اسرائیل/۸۱، سورۂ سبا/۴۹، سورۃ النصر/۱۔۳

(۱۵۶) سورۂ التوبہ/ ۲۵، ۲۶

(۱۵۷) سورۂ التوبہ/ ۴۷، ۸۱، ۹۲، ۱۲۰، ۱۳۲

(۱۵۸) سورۃ المائدہ/ ۳

(۱۵۹) سورۂ آلِ عمران/۱۴۴

(۱۶۰) سورۃ الفلق

(۱۶۱) سورۃ التوبہ/۴۳، ۸۰، ۸۴، ۱۱۳، سورۃ العبس/ ۱۔۱۰

(۱۶۲) سورۃ النور/۶۳، سورۃ الحجرات/ ۲۔۴

(۱۶۳) سورۃ الحشر/ ۶۔۱۰، سورۃ الانفال/ ۴۱

(۱۶۴) سورۃ الاحزاب/ ۹، ۲۳، ۳۷، ۵۳

(۱۶۵) سورۃ الاحزاب/ ۵۳

(۱۶۶) سورۃ الاحزاب/ ۵۶

(۱۶۷) سورۃ الکہف/ ۱۱۰

(۱٦۸) سورۃ الدخان/ ۵۸، سورۃ البقرہ/ ۹۷، سورۃ الشعراء/۱۹۲_۱۹۴، سورۃ النجم/ ۱۱، سورۃ البقرہ/ ۱۴۴، سورۃ الروم/ ۳۰، ۴۳،
سورۂ آل عمران/ ۲۰، سورۃ الحجر/ ۸۹، سورۃ النجم/ ۱۷، سورۃ التوبہ/ ٦۱، سورۃ الانشراح/ ۱، ۲، ۳، سورۃ الشعراء/ ۲۱۸، ۲۱۹،
سورۃ الفرقان/ ۷، سورۃ الاعراف/ ۱٦۲

(۱٦۹) سورۂ بنی اسرائیل/ ۱، سورۃ النجم/ ۱۰، سورۂ کہف/ ۱، سورۃ الفرقان/ ۱

(۱۷۰) سورۃ الاعراف/ ۱۸۸، سورۃ الانعام/ ۸۰، ۸۴

(۱۷۱) سورۃ الضحیٰ/ ٦، ۷، ۸، سورۃ الشوریٰ/ ۵۲، ۵۳، سورۃ الانشراح/ ۱، ۲، ۳، ۴، سورۃ الحجر/ ۸۷، سورۂ آل عمران/ ۱۵۹، سورۃ النساء/ ۱۱۳،
سورۃ الکوثر/ ۱_۳

(۱۷۲) سورۃ الکہف/ ٦، سورۃ الشعراء/ ۳، سورۃ الفاطر/ ۸، سورۃ الغاشیہ/ ۲۱، ۲۲، سورۃ البقرہ/ ۲۵٦، سورۃ القصص/ ۵٦

(۱۷۳) سورۃ الاحقاف/ ۳۵، سورۃ القلم/ ۴۸، سورۃ الطارق/ ۱۵، ۱۷، سورۃ الذاریات/ ۵۴، سورۃ الطّور/ ۴۸، سورۃ الانعام/ ۳۳،
سورۃ الحجر/ ۹۵، ۹٦، سورۃ البقرہ/ ۱۳۷

(۱۷۴) سورۃ الاحزاب/ ۴۰

(۱۷۵) سورۃ الانبیاء/ ۱۰۷

(۱۷٦) سورۂ آل عمران/ ۱٦۴، سورۃ البقرہ/ ۱۲۹، ۱۵۱، سورۃ الجمعہ/ ۲، سورۃ الاعراف/ ۱۵۷، سورۃ المائدہ/ ٦۷، سورۃ الاحزاب/ ۴۵، ۴٦،
سورۂ سبا/ ۲۸، سورۃ الفرقان/ ۱، سورۂ یونس/ ۲، سورۂ بنی اسرائیل/ ۱۰۵، سورۃ الفاطر/ ۲۴، سورۃ الفتح/ ۲۸

(۱۷۷) سورۃ الحشر/ ۷، سورۃ النساء/ ۸۰، سورۂ آل عمران/ ۳۱، ۳۲، کے علاوہ قرآن کریم میں بے شمار مقامات پر اطاعتِ رسول ﷺ
کا حکم دیا گیا ہے۔

(۱۷۸) سورۃ الاحزاب/ ۲۱

معاہدۂ حدیبیہ۔ فقہی مطالعہ

* شاہ معین الدین ہاشمی

اسلام ایک مکمل اور جامع صفات ضابطۂ حیات ہے اور عالمی دین ہے جو کہ قانون واخلاق پر مبنی اصولوں کی روشنی میں قومی و بین الاقوامی تعلقات کو فروغ دیتا ہے اور ایسی قانون سازی کی طرف راہ ہموار کرتا ہے جس سے انسانی تکریم اور قومی وقار کی سلامتی کے ساتھ انسانی فلاح و بہبود ممکن ہو سکے۔ اسی فلاح و بہبود کے لیے اسلام نے باہمی معاہدات کی مشروعیت، ان کی پابندی اور معاہدہ شکنی کی ممانعت کے لیے واضح اصول وتصورات پیش کیے ہیں جس کی عملی تطبیق آپ ﷺ کے غیر مسلموں کے ساتھ معاہدات کی شکل میں موجود ہے۔ آپ ﷺ کے یہ معاہدات ریاستی نظم ونسق کے ساتھ ساتھ دیگر اقوام وملل کے ساتھ اسلامی ریاست کے تعلقات کے سلسلہ میں ہمارے لیے واضح راہنمائی فراہم کرتے ہیں۔ ذیل میں معاہدات نبوی میں سے ایک معاہدہ ''صلح حدیبیہ'' پر بحث کی گئی ہے۔ اس معاہدہ کے اہم سیاسی وفقہی پہلوؤں کا مطالعہ پیش خدمت ہے۔

یکم ذوالقعدہ ۶ رھ کو رسول اللہ ﷺ تقریباً چودہ سو صحابہ کے ساتھ عمرہ کی ادائیگی کے لئے مکہ معظمہ روانہ ہوئے۔ جب آپ ﷺ غدیر اشطاط پہنچے تو پتہ چلا کہ قریش مکہ نے مسلمانوں کی آمد کی خبر سن کر لشکر جمع کیا ہے اور مقابلہ کے لئے تیار ہو گئے ہیں۔ آپ ﷺ حدیبیہ پہنچے تو قریش کی طرف امن کی سفارت بھیجی اور واضح کیا کہ ہم محض زیارت کعبہ کے لئے آئے ہیں، جنگ کرنے نہیں۔ اہل مکہ کی طرف سے آپ ﷺ کے قاصد کو قتل کرنے کی کوشش کی گئی وہ بڑی مشکل سے جان بچا کر واپس آیا۔ اس کے بعد آپ ﷺ نے حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کو بطور سفیر مکہ مکرمہ بھیجا۔ قریش مکہ کی طرف سے بھی بدیل بن ورقاء، مکرز بن حفص، عروۃ بن مسعود اور سہیل بن عمرو کو بطور سفیر بھیجا گیا چنانچہ دونوں فریقوں کے مابین صلح کا معاہدہ طے ہوا۔(۱)

* لیکچرر، شعبہ حدیث وسیرت، کلیہ عربی وعلوم اسلامیہ، علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی، اسلام آباد۔

معاہدۂ صلح کی ضرورت

اس معاہدہ صلح کے پس منظر میں کئی اسباب وعوامل کارفرما تھے مثلاً:

- ۶ رھ میں روم وفارس کی لڑائی فارس کی شکست پر ختم ہوئی (۲) اور مسلمانوں کے لیے اس بات کا بہترین موقع میسر آیا کہ وہ فارس کے باجگزار علاقوں پر توجہ بڑھائیں۔ جس کے لیے اہل مکہ سے امن وصلح ضروری تھی۔ (۳)
- یہود مدینہ کی فطری شیطانیوں اور معاہدہ توڑنے کے سبب رسول اکرم ﷺ نے انہیں مدینہ سے نکال باہر کیا۔ (۴) یہ یہودی مدینہ کے آس پاس کے علاقوں، خیبر تا شام بکھر گئے اور انہوں نے دوسرے یہود و مشرکین کے ساتھ مل کر مسلمانوں کے خلاف متحدہ محاذ قائم کرلیا۔
- مدینہ کے شمال مشرق میں غطفان وفزارہ وغیرہ قبائل (جو کہ یہود کے حلیف بھی تھے۔) نے مسلمانوں کے خلاف مشرکین کے ساتھ اتحاد کرلیا۔ (۵)
- مدینہ کے منافقین، مسلمانوں کے خلاف باہر کی تمام دشمن قوتوں کا ساتھ دینے کے لیے تیار بیٹھے تھے۔
- قریش مکہ جو کہ مسلمانوں کے طاقتور اور اہم ترین دشمن تھے مسلمانوں کے خلاف مسلسل ریشہ دوانیوں کا مرکز بنے ہوئے تھے۔ (۶)

علامہ سرخسی کے مطابق صورتحال یہ تھی کہ: ''اگر مسلمان مکہ جاتے ہیں تو خیبر وغطفان مدینے پر چڑھ دوڑتے اور اگر مسلمان خیبر جائیں تو مکہ والے آ کر مدینہ لوٹ لیں''۔ کیونکہ مدینہ بیچوں بیچ واقع ہے شمال میں خیبر پانچ منزل اور جنوب میں مکہ بارہ منزل پر ہے۔ (۷)

مذکورہ بالا حالات کے مطابق مسلمانوں کے لیے یہ ممکن نہیں تھا کہ وہ ایک ہی وقت میں تمام دشمنوں کے ساتھ مقابلہ کرسکیں چنانچہ رسول اللہ ﷺ نے ضروری سمجھا کہ کسی ایک دشمن کے ساتھ صلح کا معاہدہ کرلیا جائے۔

مشرکین مکہ سے صلح

مسلمانوں کے سامنے یہ اہم مسئلہ تھا کہ کسی ایک دُشمن کے ساتھ صلح کی جائے۔ لیکن سوال یہ بھی تھا کہ صلح کس کے ساتھ کی جائے؟

مسلمانوں کے دُشمنوں میں ایک طرف قبائل غطفان وفزارہ تھے، جن کا معیار یہ تھا کہ وہ محض لوٹ مار کے شائق، اور بے اصول خانہ بدوش عرب تھے۔ (۸) چنانچہ ان پر دوستی کا اعتبار کرنا مناسب ہی نہ تھا۔ شمال میں یہود خیبر اور بعض دیگر یہود تھے جو تمدنی اور نسلی وجوہ سے عربوں سے الگ تھے نیز انہیں مدینہ سے اپنی جلاوطنی اور جائیداد کا داغ بھی تھا جو اس کے بغیر نہیں مٹ سکتا تھا کہ وہ اپنی جائیداد مسلمانوں سے واپس لیں۔ (۹) چنانچہ ان کے ساتھ بھی صلح کے آثار نہ تھے۔ دوسری طرف مشرکین مکہ تھے جو کہ مکہ کے مستقل رہائشی وشہری باشندے تھے اور سیاسی شعور رکھتے تھے۔ (۱۰) اور ان کے ساتھ صلح کے لیے میدان بہت سی وجوہات کی بنا پر کسی قدر ہموار بھی تھا۔ مثلاً:

- مسلمان مہاجرین کی اکثریت مکہ سے تعلق رکھتی تھی۔
- صلح حدیبیہ سے قبل سخت قحط کے زمانہ میں ایک مسلمان سردار، ثمامہ نے اہل مکہ کی خوراک کی رسد بند کر دی تھی جو آپ ﷺ کی سفارش سے دوبارہ بحال کر دی گئی۔ جس سے یقیناً اہل مکہ کے دلوں میں نرم گوشہ پیدا ہوا۔ (۱۱)
- اسی زمانہ میں رسول اللہ ﷺ نے مکہ کے غرباء وفقراء کی امداد کے لیے پانچ سو اشرفیاں بھی روانہ کی تھیں جس سے اہل مکہ بہت متاثر ہوئے۔ (۱۲)
- صلح حدیبیہ سے قبل رسول ﷺ نے مکہ کے انتہائی بااثر سردار ابوسفیان بن حرب کی صاحبزادی سے عقد فرما لیا۔ (۱۳)
- مشرکین مکہ کی عراق وشام کی تجارتی گزرگاہ پر مسلمانوں نے اثر ورسوخ جما لیا جس سے اہل مکہ کو خاصا معاشی نقصان پہنچ رہا تھا جو کہ جانبین کی صلح سے ہی دور ہو سکتا تھا۔

- ذیقعد کا مہینہ تھا نیز آگے ایسے مہینے آرہے تھے جو قریش کے نزدیک بھی مقدس سمجھے جاتے تھے ان مہینوں میں دشمنوں کے ساتھ جنگ حرام سمجھی جاتی تھی۔
- قریش کو اپنی بدنامی کا اندیشہ تھا کہ مبادا، دنیا والے یہ نہ کہیں کہ قریش، لوگوں کو حج بیت اللہ سے روکتے ہیں۔
- حج کعبۃ پر اتفاق اور قریش کے ساتھ ہم قبلہ ہونا وغیرہ یہ تمام وہ اسباب تھے جن کی بنیاد پر قریش کے ساتھ صلح کے واضح آثار نظر آرہے تھے۔ آپ ﷺ نے ہر ممکن کوشش کی کہ مشرکین مکہ کے ساتھ جنگ سے بچا جائے اور صلح ہی کی جائے۔ اس کا اظہار کرتے ہوئے آپ ﷺ نے فرمایا کہ قسم ہے اس ذات کی جس کے قبضہ قدرت میں میری جان ہے آج قریش مجھ سے جو مطالبہ کریں گے میں اسے قبول کروں گا۔ (۱۴) چنانچہ حدیبیہ کے مقام پر سفارتیں شروع ہوگئیں بالآخر سہیل بن عمرو کے ساتھ طویل گفت وشنید کے بعد معاہدہ طے پایا کہ۔

مسلمان اس سال مکہ آئے بغیر واپس ہو جائیں اور آئندہ برس عمرہ کریں۔ دس سال تک فریقین باہم جنگ نہیں کریں گے۔ اگر کوئی مسلمان مکہ سے بھاگ کر مدینہ جائے تو واپس کیا جائے گا۔ تجارت وغیرہ مسالمانہ ضرورتوں سے ایک دوسرے کے علاقہ سے گزرنے کی اجازت ہوگی۔ قبائل میں جو مسلمانوں کے ساتھ معاہدہ حلیفی کرنا چاہے یا قریش کے ساتھ، وہ ایسا کر سکتے ہیں۔ (۱۵)

معاہدۂ حدیبیہ کی اہمیت وافادیت:

قریش کی پسندیدہ شرائط کا یہ معاہدہ بظاہر تو مسلمانوں کے مفاد میں نہ تھا لیکن بعد میں ثابت ہوا کہ دراصل یہ معاہدہ مسلمانوں کے لیے فتح مبین تھا، جس کے متعلق اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا:

﴿اِنَّا فَتَحْنَالَکَ فَتْحًا مُّبِیْنًا﴾ (۱۶)

''بے شک (اے نبی) ہم نے آپ کو ایک کھلم کھلا فتح دی ہے''

قرآن مجید میں سورۃ الفتح کی مختلف آیات میں اس معاہدے کے دُوررس سیاسی، مذہبی واقتصادی فوائد و اثرات کی طرف نشاندہی کی گئی ہے مثلاً۔

(i) ﴿لَقَدْ رَضِيَ اللّٰهُ عَنِ الْمُؤْمِنِيْنَ اِذْ يُبَايِعُوْنَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ فَعَلِمَ مَا فِيْ قُلُوْبِهِمْ فَاَنْزَلَ السَّكِيْنَةَ عَلَيْهِمْ وَاَثَابَهُمْ فَتْحًا قَرِيْبًا﴾ (۱۷)

''یقیناً اللہ تعالیٰ مومنوں سے خوش ہو گیا جبکہ وہ درخت تلے تجھ سے بیعت کر رہے تھے۔ ان کے دلوں میں جو تھا اسے اس نے معلوم کر لیا اور ان پر اطمینان نازل فرمایا اور انہیں قریب کی فتح عنایت فرمائی''

طبری نے مختلف روایات کو بنیاد بناتے ہوئے لکھا ہے کہ ''فتحاً قریباً'' سے مراد فتح خیبر ہے۔ اور ''فانزل السکینة علیهم'' سے مراد صبر اور وقار (سے فیصلہ کرنا) ہے۔ (۱۸)

(ii) ﴿وَّمَغَانِمَ كَثِيْرَةً يَّاْخُذُوْنَهَا ...... الخ﴾ (۱۹)

''اور بہت سی غنیمتیں جنہیں وہ حاصل کریں''

(iii) ﴿وَعَدَكُمُ اللّٰهُ مَغَانِمَ كَثِيْرَةً تَاْخُذُوْنَهَا فَعَجَّلَ لَكُمْ هٰذِهٖ وَكَفَّ اَيْدِيَ النَّاسِ عَنْكُمْ ...... الخ﴾ (۲۰)

''اللہ تعالیٰ نے تم سے بہت ساری غنیمتوں کا وعدہ کیا ہے جنہیں تم حاصل کرو گے، پس یہ تو تمہیں جلد ہی عطا فرما دی اور لوگوں کے ہاتھ تم سے روک دیئے''

''معانم کثیرة تاخذونها'' سے فتوحات اور اس کے نتیجہ میں مالی فوائد کی طرف اشارہ ہے یعنی مشرکین ہوازن و غطفان، فارس اور روم وغیرہ کے غنائم مسلمانوں کو حاصل ہوں گے۔ ''و کف ایدی الناس عنکم'' سے یہود اور قریش سے مسلمانوں کی حفاظت مراد ہے۔ (۲۱)

(iv) ﴿وَّاُخْرٰى لَمْ تَقْدِرُوْا عَلَيْهَا قَدْ اَحَاطَ اللّٰهُ بِهَا﴾. (۲۲)

''اور (تا کہ) تمہیں اور (غنیمتیں) بھی دے جس پر اب تک تم نے قابو نہیں پایا اللہ تعالیٰ نے انہیں اپنے قابو میں رکھا ہے''

''واُخری لم تقدروا علیها'' سے مکہ، خیبر، روم و فارس کے علاقوں کی فتح مراد ہے جن کی طرف صلح حدیبیہ کے بعد فوراً ہی توجہ دی گئی''۔ (۲۳)

امام زہری اس صلح
کے فتح عظیم ہونے کے بارے میں لکھتے ہیں کہ:

"فما فتح في الاسلام فتح قبله كان اعظم منه، انما كان القتال حيث التقى الناس، فلما كانت الهُدنة، ووُضعت الحرب، و آمن الناس بعضهم بعضاً، والتقوا، فتفا و ضوافي الحديث والمناز عة، فلم يكلّم احد بالاسلام يعقل شيئاً إلادخل فيه، ولقد دخل في تينك السنتين مثلُ من كان في الاسلام قبل ذلک او أكثر". (۲۴)

''اسلام میں اس سے قبل کوئی بڑی فتح نہ تھی۔ جنگ میں تو لوگ گتھم گتھا تھے۔ جب امن و سکون ہوگیا، جنگ ختم ہوگئی لوگ ایک دوسرے سے امن میں ہو گئے وہ ایک دوسرے سے ملے، باہم بات چیت کی، جس نے بھی اسلام کی حقانیت کو سمجھا وہ اسلام میں داخل ہو گیا ان دو سالوں میں اتنے لوگ مسلمان ہوئے جتنے اس سے قبل نہیں ہوئے تھے یا اس سے بھی زیادہ مسلمان ہوئے''۔

ابن ہشام، زہری کی اس رائے کی تائید کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ زہری کی رائے کی دلیل یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ جب حدیبیہ کے لئے نکلے تو چودہ سو آدمی ساتھ تھے اور دو سالوں کے قلیل عرصے بعد فتح مکہ کے لیئے نکلے تو دس ہزار آدمی ساتھ تھے۔ (۲۵) چنانچہ وہ قبائل جو حدیبیہ کے موقعے پر آپ ﷺ کی دعوت کے باوجود مسلمانوں کے ساتھ نہیں نکلے تھے۔ اور ان کے متعلق اللہ تعالیٰ نے ﴿سَيَقُولُ الْمُخَلَّفُونَ.....الخ﴾ کا ارشاد فرمایا، (۲۶) فتح مکہ میں مسلمانوں کے لشکر میں پیش پیش تھے جن میں قبیلہ اسلم کے چار سو، جھینہ کے آٹھ سو اور مزینہ کے ایک ہزار افراد شامل تھے (۲۷)

ا۔ معاہدۂ حدیبیہ:

قریش مکہ اور مسلمانوں کے مابین طے ہونے والے معاہدۂ کا اردو متن حسب ذیل ہے: (۲۸)

ا۔ اے اللہ! تیرے نام کے ساتھ (۲۹)

۲۔ یہ وہ معاہدہ ہے جو محمد بن عبداللہ (۳۰) اور سہیل بن عمرو (۳۱) میں طے ہوا۔

۳۔ یہ صلح اس بات پر ہے کہ دس سال تک (فریقین کے مابین) جنگ روک دی جائے۔ (۳۲) جس کے دوران میں لوگ امن سے رہیں اور ایک دوسرے سے رکے رہیں۔ (۳۳)

۴۔ یہ کہ محمد ﷺ کے ساتھیوں میں سے جو حج یا عمرہ یا تجارت کے لیے مکہ آئے تو اسے جان و مال کا امان ہوگا اور قریش کا جو آدمی تجارت کے لیے مصر یا شام (بروایت ابوعبید، شام یا مشرق) جاتے ہوئے مدینہ سے گزرے تو اسے جان و مال کا امان حاصل ہوگا۔

۵۔ یہ کہ قریش کا جو فرد اپنے ولی (سرپرست) کی اجازت کے بغیر محمد (ﷺ) کے پاس آئے گا تو اسے ان (قریش) کی طرف واپس کر دیا جائے گا اور محمد (ﷺ) کے ساتھیوں میں سے جو فرد قریش کے پاس آ جائے گا وہ اسے ان کے سپرد نہیں کریں گے۔ (۳۴)

۶۔ اور یہ کہ ہم میں باہم سینہ بندی رہے گی۔ (۳۵) نہ ایک دوسرے کے خلاف جنگ (۳۶) کی جائے گی نہ ہی خفیہ کارروائی۔ (۳۷)

۷۔ جو شخص محمد (ﷺ) کے ساتھ معاہدے اور ذمہ داری میں شامل ہونا چاہے وہ ان کے ساتھ شامل ہو جائے اور جو قریش کے ساتھ معاہدے اور ذمہ داری میں شریک بننا چاہے وہ ان کے ساتھ شریک بن سکتا ہے۔ (۳۸)

۸۔ اور اس سال تم کو ہمارے پاس سے واپس جانا پڑے گا اور (تم) ہمارے ہاں مکہ میں داخل نہ ہو گے۔ البتہ اگلے سال ہم باہر چلے جائیں گے اور تم اپنے ساتھیوں کے ہمراہ وہاں (مکہ) داخل ہو کر تین راتیں ٹھہر سکو گے۔ (۳۹) تمہارے پاس سوار کا ہتھیار ہوگا (یعنی) تلوار نیام میں پڑی ہو، اس کے سوا کوئی اور ہتھیار لے کر تم وہاں (مکہ میں) داخل نہیں ہو سکو گے۔ (۴۰)

۹۔ اور یہ کہ قربانی کے جانور وہیں رہیں گے۔ جہاں ہم نے ان کو پایا (حدیبیہ) اور ان کو ہمارے پاس (مکہ میں) نہیں لایا جائے گا۔ (۴۱)

معاہدہ حدیبیہ کے فقہی مباحث کا تفصیلی جائزہ

معاہدہ حدیبیہ کے ضمن میں مختصر لغوی وفقہی توضیحات حواشی میں ملاحظہ کیے جاسکتے ہیں البتہ اہم فقہی مباحث کی تفصیل حسب ذیل ہے۔

۱۔ سفارتی اموروا حکام

۲۔ اہل حرب کے ساتھ جنگ بندی کے معاہدے کی مدت

۳۔ معاہدہ صلح کے بعد فریقین کی ذمہ داریاں

۴۔ غیر مسلموں کی شرائط پر جنگ بندی اور صلح

۵۔ غیر مسلموں کے علاقے سے مسلمانوں کی دارالسلام (اسلامی حکومت) میں آمد پر پابندی کا معاہدہ

۶۔ حکومتوں کے مابین مجرموں کے تبادلہ کا معاہدہ

۷۔ ہتھیاروں کی پابندی کا معاہدہ

۸۔ غیر مسلموں کے ساتھ تجارتی لین دین

۱۔سفارتی اموروا حکام، صلح حدیبیہ کی روشنی میں

صلح حدیبیہ کے موقع پر مسلمانوں نے اپنا سفیر مشرکین مکہ کی طرف بھیجا دوسری طرف مشرکین مکہ کی طرف سے بھی کئی سفارتیں مسلمانوں کے پاس آئیں اور معاہدہ صلح پر اتفاق ہوا۔ جس سے امور سفارت سے متعلق کئی احکام کی وضاحت ہوتی ہے۔ تفصیل حسب ذیل ہے۔

سفارت کا مفہوم

سفارت کا مادہ سفر ہے جس کے معنی ''پردہ اٹھانا'' اور کھولنے کے ہیں۔ مثلاً کہا جاتا ہے کہ:

''سفرت بين القوم اسفر سفارة اى كشفت مافى قلب هذا و قلب هذا لا صلح بينهم''

(میں نے لوگوں کے مابین پردہ اٹھادیا اور سفر کیا اور جو کچھ ان (دونوں اقوام) کے قلب میں تھا اسے کھول دیا تا کہ ان کے مابین صلح کرادوں)۔(۴۲)

عربی میں سفیر کو رسول بھی کہا جاتا ہے جیسے کہ ''نبی اکرم ﷺ نے عامل بحرین منذر بن ساوی کی طرف لکھا'' و ان رسلی قد حمدوک'' (میرے سفیروں نے تمہاری تعریف کی ہے)(۴۳)

سفیر

سفیر سے مراد وہ فرستادہ ہے جو بھیجنے والے کے مقصد کو واضح انداز میں مرسل الیہ تک پہنچاتا ہے۔ سفیر کی مختلف تعریفات سے پتہ چلتا ہے کہ وہ قوموں کے درمیان رابطے استوار کرتا ہے اور کشیدگی اور غلط فہمی کو دور کرتا ہے۔ مثلاً تاج العروس میں سفیر سے مراد ہے''قوموں کے درمیان صلح کرانے والا''(۴۴)

اصفہانی کے نزدیک سفیر وہ آدمی ہے جو کسی قوم کی بات کی وضاحت کے لیے بھیجا جاتا ہے وہ فریقین کی منافرت کو ختم کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ اور سفیر کی بات بھیجنے والے کی بات کے برابر تصور کی جاتی ہے۔(۴۵)

جدید تعریف کے مطابق بھی سفیر سے مراد کسی حکومت کا وہ نمائندہ ہے جس کو اپنے ملک کی جانب سے مکمل اختیارات حاصل ہوتے ہیں اور وہ اہم معاملات میں دوسری حکومت سے بات چیت کرتا ہے۔(۴۶)

صلح حدیبیہ میں آپ ﷺ کی طرف سے حضرت عثمانؓ کو مسلمانوں کا سفیر بنا کر مشرکین مکہ کے پاس بھیجا جانا، دوسری طرف مشرکین مکہ کے سفیروں سے امن و صلح کی بات چیت اور کوشش سے واضح ہوتا ہے کہ سفیر حکومت و قوم کا وہ نمائندہ ہوتا ہے جس کو اپنی حکومت کی طرف سے بات چیت کرنے، اپنا مؤقف واضح کرنے اور دوسری حکومت یا قوم کا مؤقف سننے کا اختیار حاصل ہوتا ہے۔

مذاکرات امن

صلح حدیبیہ سے پتہ چلتا ہے کہ جنگ سے قبل امن و صلح کی کوشش کرنی چاہیے۔ جہاد سے مقصود یہ ہے کہ دین کی اشاعت اور غیر مسلموں کے شرور سے مسلمانوں کی جان، مال اور عزت کی حفاظت کی جائے اگر یہی فوائد صلح سے

حاصل ہورہے ہوں تو لڑائی کی بجائے صلح کرنا ہی بہتر ہے۔(۴۷)

معاہدہ حدیبیہ سے معلوم ہوتا ہے کہ صلح کی اس کوشش میں سفارت بہت اہمیت کی حامل ہے نیز جنگ سے بچنے کے لیے غیر مسلموں سے صلح کے لیے پہل کرنا بھی درست ہے۔اس ضمن میں ابن قیم لکھتے ہیں"و منها جواز ابتداء الامام بطلب صلح العدوإذا رأى المصلحة للمسلمين فيه ولا يتوقف ذلك على أن يكون ابتداء الطلب منهم" (۴۸)

سفیروں کے حقوق

معاہدۂ حدیبیہ کے مطابق سفیر اپنی حکومت کی طرف سے ایک محترم نمائندہ کی حیثیت رکھتا ہے جس کے ساتھ حسن سلوک اور عزت واحترام سے پیش آنا چاہیے۔صلح حدیبیہ سے قبل مسلمانوں کی طرف سے بھیجے جانے والے قاصد خراش بن خزاعی تھے جن کے ساتھ مشرکین مکہ نے بہت برا سلوک کیا ان کی سواری کو قتل کر دیا اور انہیں بھی قتل کرنے کی کوشش کی اس کے باوجود آپ ﷺ نے مشرکین مکہ کے سفیروں کے ساتھ سلوک واحسان کا معاملہ فرمایا۔

قریش کی طرف سے آنے والے سفیر مکرز بن حفص کے متعلق آپ ﷺ نے پہلے سے بتا دیا تھا کہ وہ فاجر آدی ہے لیکن بحیثیت سفیر آپ ﷺ نے اس کی بات سنی اور اچھا رویہ رکھا۔(۴۹) قریش کے ایک سفیر عروہ بن مسعود ثقفی نے گفتگو کے دوران آپ ﷺ کی بے اکرامی کی اور جاہلیت کی بعض درشت عادات کا ارتکاب کرتے رہے لیکن آپ ﷺ نے انہیں کوئی سرزنش نہیں فرمائی۔(۵۰)

سفیروں کو قید کرنا یا انہیں تکلیف پہنچانا جائز نہیں،ایک مرتبہ مسیلمہ کذاب کے دو سفیر آپ ﷺ کے پاس آئے اور آپ ﷺ کے سامنے مسیلمہ کی نبوت کا اقرار کیا۔آپ ﷺ نے انہیں نہ قید کیا نہ کوئی اور تعرض کیا بلکہ واضح فرمایا کہ تمہاری سزا تو قتل ہے لیکن سفیروں کو قتل کرنا (اسلام کی رو سے) جائز نہیں۔(۵۱)

مسلمانوں کے سفیر حضرت عثمانؓ کے قتل کی خبر پر آپ ﷺ کا صحابہ سے جنگ کرنے کی بیعت لینے سے پتہ چلتا ہے کہ سفیر کا قتل سٹیٹ کے خلاف اقدام جنگ کے برابر ہے۔

سفیر سے سربراہ مملکت کی ملاقات اور مذاکرات

کسی ملک کے سفیر سے سربراہ مملکت براہ راست ملاقات کر کے اپنا موقف واضح کر سکتا ہے۔ چنانچہ صلح حدیبیہ کے موقع پر قریش کی طرف سے قبیلہ خزاعہ کے سردار بدیل بن ورقاء آئے تو آپ ﷺ نے ان سے ملاقات فرمائی۔ آپ ﷺ نے ان کی آمد کا مقصد پوچھا اور پھر اپنا موقف ومقصد واضح فرمایا کہ ہم جنگ کرنے نہیں آئے بلکہ زیارت کعبہ کے لیے آئے ہیں لہٰذا قریش کو چاہیے کہ ہم سے مصالحت کر لیں۔(۵۲) اسی طرح قریش کے دیگر سفراء مکرز بن حفص اور عروہ بن مسعود ثقفی اور آخر میں سہیل بن عمرو آئے آپ ﷺ نے سب کے ساتھ بنفس نفیس ملاقات فرمائی بالآخر سہیل بن عمرو سے مذاکرات کامیاب ہوئے اور معاہدہ صلح طے ہوا۔(۵۳)

معاہدہ کی تحریری دستاویز

معاہدہ شکنی یا کسی بھی بداعتمادی و بدگمانی اور باہمی تنازعہ وغیرہ سے بچنے کے لیے معاہدہ کو لکھ لینا ضروری ہے ارشاد باری تعالیٰ ہے:

﴿یٰٓاَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْٓا اِذَا تَدَایَنْتُمْ بِدَیْنٍ اِلٰٓی اَجَلٍ مُّسَمًّی فَاكْتُبُوْهُ ...... وَ لَا تَسْـَٔمُوْٓا اَنْ تَكْتُبُوْهُ صَغِیْرًا اَوْ كَبِیْرًا اِلٰٓی اَجَلِهٖ ؕ ذٰلِكُمْ اَقْسَطُ عِنْدَ اللّٰهِ وَ اَقْوَمُ لِلشَّهَادَةِ وَاَدْنٰٓی اَلَّا تَرْتَابُوْٓا﴾(۵۴)

''اے ایمان والو! جب تم آپس میں ایک دوسرے سے میعاد مقرر پر قرض کا معاملہ کرو تو اسے لکھ لیا کرو (اسی آیت کے اگلے حصہ میں ہے)''اور قرض کو جس کی مدت مقرر ہے خواہ چھوٹا ہو یا بڑا ہو لکھنے میں کاہلی نہ کرو اللہ تعالیٰ کے نزدیک یہ بات بہت انصاف والی ہے اور گواہی کو بھی درست رکھنے والی اور شک وشبہ سے بھی زیادہ بچانے والی ہے''۔

اگرچہ جمہور مفسرین نے آیت میں کتابت کو ندب واستحباب پر محمول کیا ہے۔(۵۵) تاہم آیت میں '' اِذَا تَدَایَنْتُمْ بِدَیْنٍ اِلٰٓی اَجَلٍ مُّسَمًّی ''اور'' اِلَّآ اَنْ تَكُوْنَ تِجَارَةً حَاضِرَةً تُدِیْرُوْنَهَا بَیْنَكُمْ '' سے مفہوم مخالف میں لکھنے کی تاکید ہوتی ہے یعنی ایسے معاہدات جن میں مدت کا تعین نہ ہو بالفاظ دیگر دائمی معاہدات کو لکھنا ضروری ہے(۵۶)

چنانچہ آپ ﷺ نے معاہدہ حدیبیہ کولکھوایا پھراس کی نقل تیار کروائی، اصل معاہدہ اپنے پاس رکھا اور نقل سہیل بن عمرو (سفیر قریش) کے حوالے فرمائی''(۵۷)

معاہدہ اور گواہ

سفراء کے مابین طے ہونے والے معاملات میں گواہوں کی بہت اہمیت ہے۔قرآن میں ﴿وَاسْتَشْهِدُوْا شَهِيْدَيْنِ مِنْ رِّجَالِكُم﴾ (۵۸)''اور اپنے میں سے دو مرد گواہ رکھ لو'' کی صورت میں اہم معاملات کے اندر گواہوں کی موجودگی کا حکم کیا گیا ہے۔صلح حدیبیہ میں دونوں اطراف سے گواہوں کو شامل کیا گیا مسلمانوں کی طرف سے حضرت ابوبکرؓ حضرت عمرؓ حضرت علی،عبدالرحمٰن بن عوف،سعد بن ابی وقاص،ابوعبیدہ،محمود بن مسلمہ اور مشرکین کی طرف سے حویطب بن عبدالعزیٰ،عبداللہ بن سہیل اور مکرز بن حفص گواہ بنائے گئے۔جنہوں نے معاہدہ پر اپنے اپنے دستخط بھی ثبت کیے۔(۵۹)

۲۔اہل حرب کے ساتھ جنگ بندی کے معاہدے کی مدت

صلح حدیبیہ کی دفعہ ۳ کی رو سے مسلمانوں اور مشرکین مکہ کے درمیان دس سال کے لئے جنگ بندی کا معاہدہ طے ہوا جس سے معلوم ہوتا ہے کہ اہل حرب کے ساتھ طویل مدت کی جنگ بندی اور صلح کے معاہدے کرنا بھی جائز ہے۔

اسلامی شریعت میں غیر مسلموں کے ساتھ امن معاہدے کے سلسلے میں باقاعدہ کسی مدت کا تعین نہیں کیا گیا چنانچہ قرآن مجید سے موقت اور غیر موقت ہر دو معاہدوں کے بارے میں دلیل ملتی ہے ارشاد باری تعالیٰ ہے۔

﴿اِلَّا الَّذِيْنَ عٰهَدْتُّمْ مِّنَ الْمُشْرِكِيْنَ ثُمَّ لَمْ يَنْقُصُوْكُمْ شَيْئًا وَّلَمْ يُظٰهِرُوْا عَلَيْكُمْ اَحَدًا فَاَتِمُّوْٓا اِلَيْهِمْ عَهْدَهُمْ اِلٰى مُدَّتِهِمْ ۗ اِنَّ اللّٰهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِيْنَ﴾ (۶۰)

''بجز ان مشرکوں کے، جن سے تمہارا معاہدہ ہو چکا ہے اور انہوں نے تمہیں ذرا بھی نقصان نہیں پہنچایا نہ کسی کی تمہارے خلاف مدد کی ہے تو تم بھی ان کے معاہدے کی مدت ان کے ساتھ پوری کرو۔اللہ تعالیٰ پرہیزگاروں کو دوست رکھتا ہے''۔

نیز ارشاد باری تعالی ہے۔

﴿كَيْفَ يَكُوْنُ لِلْمُشْرِكِيْنَ عَهْدٌ عِنْدَاللّٰهِ وَعِنْدَرَسُوْلِهٖٓ اِلَّاالَّذِيْنَ عٰهَدْتُّمْ عِنْدَالْمَسْجِدِ الْحَرَامِ فَمَا اسْتَقَامُوْا لَكُمْ فَاسْتَقِيْمُوْا لَهُمْ اِنَّ اللّٰهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِيْنَ﴾(۶۱)

''مشرکوں کے لیے عہد، اللہ اور اس کے رسول کے نزدیک کیسے رہ سکتا ہے سوائے ان کے جن سے تم نے عہد و پیمان مسجد حرام کے پاس کیا ہے جب تک وہ لوگ تم سے معاہدہ نبھائیں تم بھی ان سے وفاداری کرو۔ اللہ تعالیٰ متقیوں سے محبت رکھتا ہے''۔

مذکورہ بالا آیات میں پہلی آیت سے مؤقت جبکہ دوسری آیت میں مطلق معاہدہ امن کا ثبوت ملتا ہے۔(۶۲)

معاہدات نبوی ﷺ کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے مؤقت اور غیر مؤقت دونوں طرح کے معاہدات کیے۔ مؤقت معاہدات میں مثلاً عقبہ بن ابی امیہ سے چار ماہ تک کا معاہدہ۔ اور صلح حدیبیہ کا دس سال تک مدت کا معاہدہ ہے۔(۶۳) غیر مؤقت معاہدات میں بنوضمرہ، بنوغفار، بنواشجع، بنوخزاعہ، اہلیان نجران سے کئے جانے والے معاہدات سرفہرست ہیں۔(۶۴) یہ معاہدات اس بات کی دلیل ہیں کہ اسلامی ریاست، غیر مسلم ریاست یا خودمختار غیر مسلم قوت سے مؤقت اور غیر مؤقت دونوں طرح کے معاہدات صلح طے کرسکتی ہے۔

اہل حرب سے غیر مؤقت معاہدہ صلح کے بارے میں فقہاء کے دو مؤقف ہیں۔ بعض فقہاء کے نزدیک غیر مؤقت معاہدہ جائز نہیں اور عندالبعض اس کا جواز ہے۔ اس اختلاف کی بنیاد دراصل یہ سوال ہے کہ غیر مسلموں سے تعلقات کی اصل بنیاد جنگ ہے یا امن؟

جن فقہاء کے نزدیک تعلقات کی اصل جنگ ہے وہ غیر مؤقت معاہدات کے جواز کے قائل نہیں اور جن کے نزدیک غیر مسلموں سے تعلقات کی اصل و بنیاد امن ہے وہ ایسے معاہدات کے جواز کے قائل ہیں۔

اول الذکر فقہاء میں امام شافعی، امام احمد بن حنبل، امام ابن تیمیہ وغیرہ قابل ذکر ہیں۔ وہ قرآن مجید کی ان آیات سے استدلال کرتے ہیں۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

﴿فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِيْنَ حَيْثُ وَجَدْتُّمُوْهُمْ﴾ (۶۵) ''مشرکین کو جہاں پاؤ قتل کرو''

نیز ارشاد باری تعالیٰ ہے

﴿وَلَا تَهِنُوا وَلَا تَحْزَنُوا وَأَنْتُمُ الْأَعْلَوْنَ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾(٦٦)

''تم نہ سستی کرو اور نہ غمگین ہو تم ہی غالب رہو گے اگر تم ایماندار ہو''۔

وہ ان آیات سے یہ استدلال کرتے ہیں کہ صلح بجائے خود ایک کمزوری کی علامت ہے اور اللہ تعالیٰ مومنین کو مستقل طور پر اس صورت میں رکھنا پسند نہیں کرتا۔ نیز دائمی و غیر مؤقت معاہدہ اس لیے بھی درست نہیں کہ آئندہ ہوسکتا ہے کہ اسلام کے فروغ کے لیے اس معاہدہ کو ختم کرنا ضروری ہو جائے تو ایسی صورت میں معاہدہ شکنی کا ارتکاب کرنا پڑے گا۔ علاوہ ازیں ان فقہاء کے نزدیک اگر صلح کا دائمی معاہدہ کرلیا تو یہ مستقل طور پر جہاد کے ترک کرنے کے مترادف ہوگا۔ چنانچہ ابن قدامہ لکھتے ہیں۔

''لا تجوز المهادنة مطلقا من غير تقدير مدة لا نه يفضى الى ترك الجهاد بالكلية''(٦٧)

فقہاء احناف کا مسلک یہ ہے کہ اگر امام المسلمین مسلمانوں کا فائدہ و مصلحت سمجھتا ہے تو وہ غیر مؤقت و دائمی معاہدۂ امن کرسکتا ہے۔ کیونکہ غیر مسلموں کے ساتھ ہر وقت جنگ کرنا فرض نہیں۔ امام سفیان ثوری اور بعض دیگر فقہاء عطاء، عمرو بن دینار اور ابن شبرمہ وغیرہ بھی اسی کے قائل ہیں ان کا موقف یہ ہے کہ:

''الجهاد تطوع وليس بفرض وان الامر للندب ولا يجب قتالهم الا دفعا لظاهر قوله تعالى ﴿فَإِنْ قٰتَلُوكُمْ فَاقْتُلُوهُمْ﴾(البقرة ١٩١) وقوله تعالى ﴿وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَآفَّةً كَمَا يُقَاتِلُونَكُمْ كَآفَّةً﴾''(التوبه: ٣٦)(٦٨)

''مشرکین کے ساتھ جنگ کرنا فرض نہیں جب تک کہ پہل خود ان کی طرف سے نہ ہو اگر ان کی طرف سے ابتدا ہو تو جنگ لازمی ہے اس ارشاد باری تعالیٰ کے تکمیل میں کہ ''اگر وہ تم سے جنگ کریں تو انہیں قتل کرو'' نیز یہ ارشاد کہ ''تم سب مل کر مشرکین سے لڑو جس طرح وہ سب مل کر تم سے لڑتے ہیں''

جیسا کہ پہلے ذکر کیا گیا ہے کہ فقہا کا یہ اختلاف اس سوال کا نتیجہ ہے کہ مشرکین کے ساتھ تعلقات کی اصل

جنگ ہے یا امن؟ اس سوال کی بنیاد پر بعض مغربی مؤلفین اور مستشرقین نے بعض فقہاء کے نقطہ نظر کو منفی انداز میں پیش کر کے یہ نتیجہ نکالنے کی کوشش کی ہے کہ فقہاء کے نزدیک غیر مسلموں کے ساتھ تعلقات کی اصل جنگ ہی ہے۔(۶۹)

بدایۃ المجتہد کے مؤلف نے اس مسئلہ میں فقہاء کے نقطہ نظر کو نہایت جامع اور مثبت انداز میں پیش کیا ہے اس موضوع پر فقہاء کی بحوث کو سمیٹتے ہوئے وہ لکھتے ہیں کہ:

''فقہاء میں حالت امن کی تائید کرنے والوں میں امام مالک، امام شافعی، اور امام ابو حنیفہ شامل ہیں۔ ان میں صرف امام شافعی امن کی اس مدت کو جائز نہیں قرار دیتے جو اس مدت امن سے زیادہ طویل ہو جسے رسول اللہ ﷺ نے کفار کے ساتھ اختیار فرمایا(۷۰) کسی ضرورت کے بغیر امن کے جواز کے سلسلہ میں فقہاء کے اختلاف کا سبب وہ ظاہری تعارض ہے جو آیات قرآنی ﴿فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِيْنَ حَيْثُ وَجَدْتُّمُوْهُمْ﴾ (۷۱) اور ارشاد باری تعالیٰ ﴿وَاِنْ جَنَحُوْا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَ تَوَكَّلْ عَلَى اللّٰهِ﴾ (۷۲) کے درمیان نظر آتا ہے۔ چنانچہ جن لوگوں کے نزدیک آیت جنگ، آیت امن کے لیے ناسخ ہے وہ بغیر ضرورت و مصلحت، امن کی حالت کو جائز نہیں سمجھتے، دوسری طرف جن لوگوں کے خیال میں آیت امن کے ذریعہ آیت جنگ کی تخصیص مراد ہے وہ حالت امن کو صحیح قرار دیتے ہیں اگر وہ امام المسلمین کے نزدیک فائدہ مند ہو(۷۳)

بدایۃ المجتہد کے مؤلف کی مذکورہ بالا بحث سے فقہاء کی آرا کا اصل مزاج و مطلب سمجھنے میں مدد ملتی ہے۔ وہ یہ کہ اگرچہ بعض فقہاء غیر مسلموں کے ساتھ تعلقات میں حالت جنگ کو اصل قرار دیتے ہیں لیکن ان کے نزدیک بھی انسانوں کی منفعت و مصلحت کی خاطر غیر مسلموں سے دیر تک صلح کرنا جائز ہے۔ چنانچہ امام شافعی اور امام احمد وغیرہ کا مسلک اگرچہ یہ ہے کہ صلح حدیبیہ سے زائد مدت، یعنی دس سال سے زائد عرصہ کے لیے غیر مسلموں سے معاہدہ صلح کرنا جائز نہیں لیکن ساتھ ہی وہ اس بات کے قائل بھی ہیں کہ اگر مسلمانوں کا مفاد اس میں ہو کہ مدت میں اضافہ کیا جائے تو ایسا کرنا درست ہوگا۔ چنانچہ المغنی میں ہے " **وقال ابو الخطاب ظاهر كلام أحمد أنه يجوز على اكثر من عشر على مايراه الامام من المصلحة و بهذا قال ابو حنيفه**"(۷۴)

معاہدہ حدیبیہ کے ذیل میں ابن قیم لکھتے ہیں کہ اہل حرب سے دس سال کے لئے معاہدہ صلح کیا جا سکتا ہے اور مصلحت مسلمین کے پیش نظر اس سے زیادہ مدت کا معاہدہ کرنا بھی جائز ہے چنانچہ زاد المعاد میں آپ لکھتے ہیں:

"وفيها: جواز صلح اهل الحرب علی وضع القتال عشر سنين، وهل يجوز فوق ذلك؟ الصواب: انه يجوز للحاجة والمصلحة الراجحة"(۷۵)

علاوہ ازیں مالکیہ، زیدیہ اور امام احمد کا بھی یہی مسلک ہے کہ صلح غیر موقت ہی اگر مسلمانوں کے مفاد و مصلحت میں ہو تو جائز ہے۔(۷۶) معروف حنفی فقیہ و محدث، بدرالدین عینی اس ضمن میں لکھتے ہیں کہ "اہل علم کے نزدیک صلح کی با قاعدہ کوئی حد مقرر نہیں۔ یہ مسلمانوں کی ضرورت و مصلحت اور امام و اہل الرائ کے اجتہاد پر موقوف ہے کہ اگر وہ چاہیں تو یہ معاہدہ کر سکتے ہیں۔"(۷۷)

۳۔ معاہدۂ صلح کے بعد فریقین کی ذمہ داریاں

صلح حدیبیہ کی رو سے صلح کے معاہدے کے بعد درج ذیل امور کی پابندی جانبین کے لیے ضروری ہو جاتی ہے

معاہدۂ کا احترام:

صلح حدیبیہ کی دفعہ نمبر ۶ کی رو سے پتہ چلتا ہے کہ معاہدۂ صلح کا نہایت درجہ تحفظ کیا جانا ضروری ہے چنانچہ معاہدہ کی دفعہ مذکورہ میں ہے کہ "وان بيننا عيبة مكفوفة" یعنی صلح کو توڑنے کے لئے کوئی غداری نہ ہو سکے گی۔

اسلام کی عمومی تعلیمات کی رو سے بھی معاہدات کا احترام کرنا نہایت ضروری ہے۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے۔

﴿وَاَوْفُوْا بِعَهْدِ اللّٰهِ اِذَا عٰهَدْتُّمْ وَلَا تَنْقُضُوا الْاَيْمَانَ بَعْدَ تَوْكِيْدِهَا وَقَدْ جَعَلْتُمُ اللّٰهَ عَلَيْكُمْ كَفِيْلًا ۗ اِنَّ اللّٰهَ يَعْلَمُ مَا تَفْعَلُوْنَ﴾(۷۸)

"اور اللہ کے عہد کو پورا کرو جب کہ تم آپس میں قول و قرار کرو اور قسموں کو ان کی پختگی کے بعد مت توڑو حالانکہ تم اللہ تعالیٰ کو اپنا ضامن ٹھہرا چکے ہو، تم جو کچھ کرتے ہو اللہ اس کو بخوبی جان رہا ہے"۔

قرآن میں اہل ایمان کی تعریف میں بتایا گیا ہے کہ "وہ اپنی امانتوں اور عہد و پیمان کی نگہداشت کرتے ہیں چنانچہ ارشاد باری تعالیٰ ہے: ﴿وَالَّذِيْنَ هُمْ لِاَمٰنٰتِهِمْ وَعَهْدِهِمْ رٰعُوْنَ﴾(۷۹)

''رسول اللہ (ﷺ) نے بھی عہد شکن اور دھوکا باز کی سخت مذمت فرمائی ہے۔(۸۰) اور عہد شکنی کو نفاق کی نشانی قرار دیا ہے۔(۸۱)

معاہدہ کے کسی حصے کی خلاف ورزی

صلح حدیبیہ کی رو سے پتہ چلتا ہے کہ معاہدہ کے کسی بھی جزو کی خلاف ورزی کرنا عہد شکنی اور بدعہدی کے زمرہ میں داخل ہے۔ چنانچہ جب حدیبیہ میں معاہدہ کی شرائط پر اصولی طور پر اتفاق ہو گیا لیکن ابھی شرائط لکھی جا رہی تھیں کہ سہیل بن عمرو کے صاحبزادے حضرت ابو جندل بھاگ کر مسلمانوں سے آ ملے اور نہایت دردناک انداز میں مسلمانوں سے اپیل کی کہ انہیں واپس نہ بھیجا جائے مگر آپ ﷺ نے انہیں واپس کر دیا اور فرمایا:

> ''انا قد اعطینا ھؤ لاء القوم ما قد علمت ولا یصلح لنا فی دیننا الغدر و ان اللّٰہ جاعل لک ولمن معک من المستضعفین فرجاً و مخرجا فانطلق الی قومک'' (۸۲)

> ''تم جانتے ہو کہ ہم نے ان لوگوں کے ساتھ معاہدہ کر لیا ہے۔ ہمارے دین میں عہد شکنی اور بے وفائی جائز نہیں اللہ تعالیٰ تمہارے اور تمہارے دیگر کمزور ساتھیوں کی کوئی صورت نکالے گا۔ لہٰذا تم اپنی قوم کے پاس واپس جاؤ''۔

اسی طرح کے ایک اور واقعہ کے مطابق آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے مکہ سے بھاگ کر مدینہ آنے والے صحابی ابو بصیر کو بھی واپس کر دیا۔(۸۳)

ایک دوسرے کے نقصان سے گریز

جب دو قوموں یا ممالک کے درمیان صلح یا جنگ بندی کا معاہدہ طے ہو جائے تو پھر ایک دوسرے کو نقصان پہنچانا جائز نہیں۔ چنانچہ صلح حدیبیہ کی دفعہ نمبر ۲ میں ہے۔

> ''یامن فیھن الناس و یکف بعضھم عن بعض''

> ''لوگ امن سے رہیں اور ایک دوسرے سے رکے رہیں''

المبسوط میں ہے:

"لان الهدنة تقتض الكف عن انفسهم و أموالهم و أعراضهم " (۸۴)

"معاہدہ صلح کی وجہ سے جان، مال اور عزت کی حفاظت ضروری ہو جاتی ہے"۔

غلطی سے اگر کسی معاہد کی جان و مال کو نقصان پہنچ گیا تو اس کا بدل و دیت ادا کرنی ضروری ہے۔ جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے۔

﴿وَاِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيْثَاقٌ فَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ اِلٰى اَهْلِهٖ وَتَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ﴾(۸۵)

"اور اگر مقتول اس قوم سے ہو کہ تم میں اور ان میں عہد و پیمان ہے تو خون بہا لازم ہے جو اس کے کنبے والوں کو پہنچایا جائے اور ایک مسلمان غلام آزاد کرنا بھی ضروری ہے"

معاہدہ حدیبیہ کی رو سے معاہدین کی افواج کا ایک دوسرے کی حدود میں تصرف اور ہر قسم کی خفیہ اور کھلی سازشوں میں حصہ دار بننا جائز نہیں۔ معاہدہ کی دفعہ نمبر ۶ سے اس اصول کی نہایت درجہ وضاحت ہوتی ہے جس میں ہے کہ "ان بيننا عيبة مكفوفة، ولا اسلال ولا اغلال" "باہم غداری نہیں کی جائے گی خفیہ اور کھل کر ایک دوسرے کے خلاف کوئی کارروائی نہیں کی جائے گی"۔

صلح کے بعد باہمی ذمہ داریوں اور ضروری امور سے متعلق امام ماوردی لکھتے ہیں کہ معاہدہ صلح کے بعد تین امور ضروری ہو جاتے ہیں۔

۱۔ ظاہری موادعۃ: یعنی ایک دوسرے سے لڑائی کرنے اور نقصان پہنچانے سے احتراز۔

۲۔ باطنی خیانت: مثلاً کسی کو قتل کرنا یا مال چوری کر لینا وغیرہ۔

۳۔ مجاملة في الاقوال و الأفعال: یعنی باہم حسن عمل اور حسن سلوک۔(۸۶)

۴۔ غیر مسلموں کی شرائط پر جنگ بندی اور معاہدۂ صلح

معاہدۂ حدیبیہ کی دفعہ نمبر ۱ میں جب "بسم اللہ الرحمٰن الرحیم" لکھا جانے لگا تو مشرکین مکہ کے سفیر سہیل نے

اعتراض کیا کہ ہم اس کو نہیں جانتے آپ ''باسمک اللھم'' لکھیں۔ چنانچہ آپ ﷺ نے باسمک اللھم لکھوا دیا۔ اسی طرح دوسری شق میں ''محمد رسول اللہ'' لکھنے پر سہیل نے پھر اعتراض کیا تو آپ ﷺ نے ''محمد بن عبداللہ'' لکھ دیا اور ساتھ ہی زبانی تصدیق فرمادی کہ اللہ کی قسم میں یقیناً اللہ کا رسول ہوں چاہے تم تسلیم کرو یا نہ کرو۔ (۸۷)

مذکورہ بالا دونوں باتوں سے پتہ چلتا ہے کہ غیر مسلموں کے ساتھ ان کی طرف سے رکھی جانے والی شرائط پر صلح کی جا سکتی ہے بشرطیکہ وہ شرائط مسلمانوں کے حق میں مضر نہ ہوں۔ چونکہ یہ دونوں باتیں ''باسمک اللھم'' اور ''محمد بن عبداللہ'' فریقین کے لیے درست تھیں مسلمانوں کے لیے بھی نہ اس میں کوئی جھوٹ تھا اور نہ ہی بت پرستی، لہٰذا آپ ﷺ نے دونوں شرائط کو تسلیم کر لیا۔ (۸۸)

معاہدہ حدیبیہ کی دیگر دفعات سے بھی اس کی تائید ہو رہی ہے۔ مثلاً معاہدہ کی دفعہ نمبر پانچ کے مطابق قریش کا جو فرد اپنے ولی کی اجازت کے بغیر محمد (ﷺ) کے پاس آئے گا تو اسے قریش کی طرف واپس کر دیا جائے گا اور مسلمانوں میں سے جو فرد قریش کے پاس آئے گا وہ اسے ان کے سپرد نہیں کریں گے۔ علاوہ ازیں دفعہ نمبر ۸ کے مطابق مسلمانوں کا اس سال بغیر زیارت بیت اللہ واپس جانے کی شرط وغیرہ سے بھی پتہ چلتا ہے کہ مصلحت کے پیش نظر غیر مسلموں کی شرائط پر بھی معاہدہ کیا جا سکتا ہے۔ چنانچہ ابن قیم فرماتے ہیں کہ مسلمانوں کے عمومی مفاد اور بڑے فساد سے بچنے کی خاطر مشرکین کے ساتھ ایسا معاہدہ کرنا جائز ہے اگرچہ اس سے کچھ مسلمانوں کو تکلیف ہی کیوں نہ پہنچ رہی ہو۔ (۸۹)

ابو عبید اور بعض دیگر فقہا اس ضمن میں لکھتے ہیں کہ اگر جنگ بندی اور صلح ہی مسلمانوں کے مفاد میں ہو تو اپنے پاس سے کچھ مال وغیرہ دے کر صلح کرنا بھی جائز ہے۔ اس کی دلیل کے طور پر اکثر فقہاء غزوۂ احزاب کا واقعہ نقل کرتے ہیں۔ اس غزوہ میں تمام مشرکین عرب نے مسلمانوں کے خلاف اتحاد کر لیا تھا۔ انہوں نے دس دن تک مسلمانوں کا محاصرہ کر رکھا جس سے مسلمانوں کو بڑی تکلیف کا سامنا کرنا پڑا جس کے متعلق قرآن مجید میں بھی اشارہ ہے۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

﴿وَاِذْ زَاغَتِ الْاَبْصَارُ وَبَلَغَتِ الْقُلُوْبُ الْحَنَاجِرَ وَ تَظُنُّوْنَ بِاللّٰهِ الظُّنُوْنَا﴾ (۹۰)

''جب کہ (دشمن) تمہارے پاس اوپر سے اور نیچے سے چڑھ آئے اور جب کہ آنکھیں پتھرا گئیں اور کلیجے منہ کو آ گئے اور تم اللہ کی نسبت طرح طرح کے گمان کرنے لگے''۔

اس موقع پر آپ ﷺ نے قبائل غطفان کو الگ کرنے کے لیے ان کے سردار کو یہ پیش کش کی کہ اگر وہ مسلمانوں سے جنگ بندی کرے اور قبائل غطفان کو لے کر واپس ہو جائے اور مخالفین کا ساتھ نہ دے تو اسے ہر سال مدینہ کی کھجوروں کی پیداوار کا ثلث ۳/۱ دیا جائے گا۔(۹۱) چنانچہ شرح السیر میں ہے۔

''ولا باس بدفع بعض المال علی سبیل الرفع عن البعض اذا خاف ذهاب الکل فاما اذا کان بالمسلمین قوة علیهم فانه لا یجوز الموادعة بهذا الصفة لأن فیها التزام الریبة والتزام الذل (الخ) (۹۲)

ابن قدامہ مذکورہ واقعہ حنین کو بنیاد بناتے ہوئے لکھتے ہیں کہ مسلمانوں کو بڑے نقصان سے بچانے کے لیے مال دے کر صلح کا معاہدہ کرنا بھی جائز ہے۔ امام احمد اور شافعی کی رائے بھی یہی ہے۔ المغنی میں ہے۔

''و أما إن صالحهم علی مال نبذله لهم فقد أطلق احمد القول بالمنع منه و هو مذهب الشافعي لأن فیه صغاراً للمسلمین وهذا محمول علی غیر حال الضرورة فأما إن دعت إلیه ضرورة وهو أن یخاف علی المسلمین الهلاک أو الأسر فیجوز لأنه یجوز للأسیر فداء نفسه بالمال فکذا ههنا ولأن بذله المال إن کان فیه صغار فإنه یجوز تحمله لدفع صغار أعظم منه وهو القتل والأسر و سبی الذریة الذین یفضی سبیهم إلی کفرهم'' (۹۳)

امام اوزاعی سے ایک مرتبہ پوچھا گیا کہ ایسی صورت میں جب مسلمانوں کے قلعہ کو اہل کفر نے گھیر لیا ہو اور مسلمانوں کو معلوم ہو جائے کہ ان سے مقابلہ مسلمانوں کے بس میں نہیں، کیا وہ (مسلمان) اپنے ہتھیار و اموال دے کر ان سے صلح کر سکتے ہیں؟ امام اوزاعی نے فرمایا کہ اس صورت میں ایسا کرنا جائز ہے۔(۹۴)

تاہم اس کا اصل مدار ضرورتِ شرعیہ پر ہے۔ بعض استثنائی حالات میں بقدر ضرورت بعض ناپسندیدہ امور بھی گوارا کیے جا سکتے ہیں۔ فقہاء نے قاعدہ شرعیہ ''الضرورات قد تبیح المحظورات''(۹۵) (ضرورتیں کبھی ممنوع اشیاء کو مباح کر دیتی ہیں) کے ضمن میں بہت ساری ناپسندیدہ اشیاء کے گوارا کر لینے کو جائز قرار دیا ہے۔

۵۔غیر مسلم ممالک کے مسلمان شہریوں کی اسلامی ریاست میں آمد پر پابندی کا معاہدہ

صلح حدیبیہ کی دفعہ نمبر ۵ میں ہے کہ قریش کا کوئی آدمی اپنے ولی کی اجازت کے بغیر محمد ﷺ کے پاس آئے گا تو اسے ان (قریش مکہ) کے حوالے کیا جائے گا۔اس دفعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر مسلمانوں کے مفاد میں ہو تو غیر مسلم ممالک کے ساتھ اس طرح کا معاہدہ کرنا بھی جائز ہے جس کے مطابق کسی غیر مسلم ملک کا مسلمان شہری ان کی اجازت کے بغیر اسلامی مملکت میں آئے تو ان کے مطالبہ پر واپس کر دیا جائے۔ابن قیم لکھتے ہیں:

"ومنها'جواز صلح الكفار على رد من جاء منهم المسلمين،وألا يرد من ذهب من المسلمين اليهم" نیز لکھتے ہیں کہ "لا يجب رده بدون الطلب"(۹۶)

بعض شوافع فقہاء بھی اس شرط کے ساتھ صلح کے قائل ہیں کیونکہ ان کے نزدیک ایسے معاملہ میں بھاگنے والے مسلمان پر ہجرت واجب نہیں رہتی۔(۹۷)

احناف اس شرط پر صلح جائز نہیں سمجھتے اور اس معاملہ کو حضور ﷺ کی خصوصیت شمار کرتے ہیں کیونکہ اس معاملے میں مؤمنین کی آسانی کا علم حضور ﷺ کو وحی کے ذریعہ ہو چکا تھا۔ ہمارے لیے ایسا کرنا جائز نہیں (۹۸) اس شرط کو ناجائز کہنے والے فقہاء حدیث نبوی کو بھی دلیل بناتے ہیں کہ (انا بری من مسلم بين المشركين)(۹۹)

عہد حاضر میں جہاں ملکوں اور ان کی سرحدوں کے حوالے سے تمام قوانین طے ہوتے ہیں، نیز کسی اسلامی ملک پر پوری طرح دارالاسلام کا اطلاق بھی نہیں ہوتا' دوسری طرف غیر مسلم جمہوری ممالک میں مسلمان ہونے والے افراد کو مذہبی آزادی بھی ہوتی ہے۔لہٰذا ان حالات میں شوافع کی رائے ہی قابل ترجیح معلوم ہوتی ہے۔

۶۔حکومتوں کے مابین مجرموں کے تبادلہ کا معاہدہ

معاہدہ کی دفعہ نمبر ۵ ''قریش کا جو فرد اپنے ولی (سرپرست) کی اجازت کے بغیر محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) کے پاس آئے گا تو اسے ان (قریش) کی طرف واپس کر دیا جائے گا'' سے نیز واقعہ ابوبصیر وابوجندل سے بعض فقہاء نے یہ استدلال کیا ہے کہ اگر کسی غیر ملک کا مسلمان باشندہ وہاں کے قوانین کی خلاف ورزی کر کے مسلمان ملک میں آجائے تو اُن (غیر مسلم حکومت) کے مطالبہ پر اسے واپس کیا جا سکتا ہے۔بعض شوافع کے نزدیک کسی غیر مسلم

سلطنت کے سپرد کرنا صرف اس صورت میں جائز ہے جب وہاں اس کے حقوق کا تحفظ ممکن ہو (۱۰۰)۔ جدید قانون بین الاقوام میں ایسے افراد کی سپردگی کے معاہدات جو دو یا زیادہ ملکوں کے مابین قرار پائیں، کو مجرموں کے تبادلہ کے معاہدات کہا گیا ہے تاہم جن ممالک میں ایسے معاہدات موجود نہیں ہیں ان میں بھی عالمی قوانین کے مطابق کسی ملک کی امن و سلامتی کو نقصان پہنچانے والے افراد کی سپردگی کا طریق کار رائج ہے۔ (۱۰۱)

۷۔ ہتھیاروں کی پابندی کا معاہدہ

معاہدۂ حدیبیہ کی دفعہ نمبر ۸ سے معلوم ہوتا ہے کہ مسلمانوں نے ماسوا تلوار کے دیگر ہتھیاروں کے مکہ میں لے جانے پر پابندی کی شرائط کو قبول کر لیا تھا۔ معاہدہ کی شق نمبر ۸ "**فلا تدخل علینا مکة و انها اذا کان عام قابل خرجنا عنک فدخلتها و اصحابک فاقمت بها ثلاثا سلاح الرکب : السیوف فی القرب ذو لاتدخلها بغیرها**" (۱۰۲) سے پتہ چلتا ہے کہ مسلمانوں کا سربراہ مصلحت مسلمین کو دیکھتے ہوئے ہتھیاروں کے محدود استعمال یا وقتی طور پر ہتھیاروں کے استعمال کی پابندی کا معاہدہ کر سکتا ہے۔ تاہم یہاں یہ سوال بھی ہوتا ہے کہ عصر حاضر میں ایٹمی ہتھیاروں کی بندش کے عالمی معاہدات کے تحت بعض ہتھیاروں کی خرید ممنوع ہے اور ایسی خرید و فروخت کو عالمی قوانین کی خلاف ورزی سمجھا گیا ہے۔ ۱۹۶۳ میں امریکہ، روس اور برطانیہ کے معاہدہ کے تحت حالت امن میں زمین، زیر زمین (بحر میں) اور فضاء میں ایٹمی اسلحہ کے تجربات ممنوع قرار پائے اس معاہدہ کے مقاصد میں سے ایک مقصد ہتھیاروں کے پھیلاؤ کی روک تھام بیان کیا گیا ہے (۱۰۳)

اس مسئلہ کو شرعی نقطہ نظر سے دیکھا جائے تو دلائل کی رو سے اسلامی ریاست کے لئے اسلحہ کی بندش کے معاہدات جائز نہیں۔ کیونکہ ایسے معاہدات اسلامی ریاست کے لئے ایٹمی اسلحہ سے محرومی کی صورت میں سامنے آتے ہیں جب کہ اصلاً ریاست اس بات کی پابند ہے کہ وہ دشمنوں کے خلاف ایسی تمام قوتوں سے لیس ہو جو اس کے دشمنوں کے پاس موجود ہیں تاکہ طاقت کا توازن رہے اور مقابل ریاست اسلامی سلطنت سے رعب و ہیبت کی کیفیت میں رہے۔ نصوص قرآنی کا مطمع مقصود بھی یہی ہے۔ آیت کریمہ ﴿**وَاَعِدُّوا لَهُمْ مَّا اسْتَطَعْتُمْ مِّنْ قُوَّةٍ**﴾ (۱۰۴) میں لفظ قوۃ سے تمام انواع کے ہتھیاروں کے حصول کے جواز پر استدلال کیا گیا ہے۔

۸۔ غیر مسلموں کے ساتھ تجارتی لین دین

معاہدہ کی دفعہ نمبر۴ سے پتہ چلتا ہے غیر مسلم معاہدین کے ساتھ تجارت کا لین دین کرنا جائز ہے۔ قرآن مجید کی آیت بیع اپنے عموم کی وجہ سے اس کی دلیل کے طور پر پیش کی جا سکتی ہے۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے۔

﴿وَاَحَلَّ اللّٰهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبٰوا﴾ (۱۰۵) ''اور اللہ نے تجارت کو حلال کیا اور سود کو حرام کیا''

رسول اللہ ﷺ کی کئی احادیث سے بھی غیر مسلموں کے ساتھ تجارت کے جواز کا پتہ چلتا ہے۔ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں کہ:

((ان النبی ﷺ اشتری طعاماً من یهودی الی اجل و رهنه درعه من حدید)) (۱۰۶)

''نبی ﷺ نے ایک یہودی سے ایک مدت کے لئے غلہ خریدا اور اس کے پاس اپنی لوہے کی زرہ رہن رکھی''۔

دوسری روایت میں حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں کہ آپ ﷺ کا انتقال ہوا اور آپ کی زرہ یہودی کے پاس تیس صاع شعیر کے بدلہ میں رہن رکھی ہوئی تھی۔ (۱۰۷)

ابن دقیق العید لکھتے ہیں کہ یہ حدیث اس بات کی دلیل ہے کہ کفار سے معاملہ کرنا جائز ہے (۱۰۸) علاوہ ازیں حضرت ثمامہ بن اثال کا اہل مکہ کے لئے غلہ کی بندش اور آپ ﷺ کا اس بندش کو ختم کرنے کا حکم دینا (۱۰۹) نیز خود رسول اللہ ﷺ کا ابو سفیان کو مکہ میں عجوہ کھجور بھیجنا اور ان سے کھالوں کا مطالبہ کرنا وغیرہ (۱۱۰) یہ تمام اس بات کے دلائل ہیں کہ غیر مسلموں سے تجارتی لین دین کرنے کی ممانعت نہیں۔

جمہور فقہاء، مالکیہ، احناف، شوافع، حنابلہ وغیرہ اس بات کے قائل ہیں کہ غیر مسلم حتیٰ کہ حربی کے ساتھ بھی تجارتی لین دین کرنا جائز ہے البتہ یہ تجارت ایسی اشیاء کی نہیں ہونی چاہیے جس سے غیر مسلم کو براہ راست جنگی فائدہ پہنچے (۱۱۱)

نتائج

معاہدہ حدیبیہ پر مذکورہ بحث سے مندرجہ ذیل نتائج سامنے آتے ہیں:

- معاہدہ صلح حدیبیہ مسلمانوں کے لئے فتح مبین ثابت ہوا۔
- سفیر قوم کا بااختیار نمائندہ ہوتا ہے جو کہ اس قوم کی طرف سے معاہدہ طے کرسکتا ہے۔
- سفیروں کے ساتھ حسن سلوک اور عزت واحترام کا معاملہ کرنا ضروری ہے۔
- امن کے قیام کے لئے جنگ سے قبل مذاکرات نہایت مستحسن عمل ہے۔
- غیر مسلم محاربین اگر صلح کی طرف مائل ہوں تو ان سے معاہدہ صلح کرنا بہتر ہے۔
- دو فریقوں کے مابین طے ہونے والے معاہدہ کا ریکارڈ رکھنا دونوں کے لئے ضروری ہے۔
- معاہدہ شکنی عظیم الشان جرم ہے۔
- معاہدے کے کسی حصے کی خلاف ورزی معاہدہ شکنی کے مترادف ہوگی۔
- معاہدہ امن کے بعد ایک دوسرے کی جان، مال اور عزت کو نقصان پہنچانا جائز نہیں۔
- غیر مسلموں کے ساتھ خارجی تعلقات کی بنیاد ''امن'' ہے۔
- اسلامی ریاست غیر مسلموں کے ساتھ مؤقت اور غیر مؤقت صلح کے معاہدات طے کرسکتی ہے۔
- مسلمانوں کی منفعت و مصلحت کی صورت میں غیر مسلموں کے ساتھ جنگ بندی کا مؤقت اور طویل معاہدہ کیا جاسکتا ہے۔
- مصالح مسلمین کی خاطر محارب کو کچھ دے کر صلح کرنا بھی جائز ہے۔
- غیر مسلموں کے ساتھ صلح کا معاہدہ اس شرط کے ساتھ مشروط ہے کہ مسلمانوں کا اجتماعی مفاد مجروح نہ ہو۔
- ریاست کے دارالحکومت میں امن وامان کے خصوصی قوانین کا نفاذ کیا جاسکتا ہے۔

- بے گناہ اور جنگ سے لاتعلق رہنے والے شہریوں کو جنگی نقصان سے بچانے کی خاطر غیر مسلموں کے ساتھ پرامن علاقہ (No War Zone) کا معاہدہ کیا جاسکتا ہے۔
- مصالح مسلمین کی خاطر ہتھیاروں کے استعمال کی پابندی کا معاہدہ کیا جاسکتا ہے۔ البتہ ہتھیاروں کے حصول کی پابندی کا معاہدہ کرنا جائز نہیں۔
- غیر مسلموں کے ساتھ تجارتی لین دین کرنا جائز ہے۔
- دوسرے ممالک میں جانے کے لیے وہاں کے قوانین کی پابندی کرنا ضروری ہے۔

حوالہ جات وحواشی

(۱) ابن ہشام، السیرۃ النبویۃ، طبعۃ الحلبی القاہرہ: ۳/ ۳۲۵، ابن قیم، زاد المعاد (تحقیق عبدالرزاق المھدی) دار الکتاب العربی، بیروت: ۲/ ۵۲۶ تا ۵۲۹) اس صلح پر اللہ تعالیٰ نے مسلمانوں کو عظیم فتح کی خوشخبری سنائی۔ (الفتح: ۱)

(۲) الروم: ۱

(۳) تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو، محمد حمید اللہ، رسول اکرم ﷺ کی سیاسی زندگی، دار الاشاعت کراچی، ص: ۱۰۴۔۱۰۵

(۴) مسلم، الصحیح، باب اجلاء الیہود من الحجاز، حدیث نمبر (۴۵۹۲، ۴۵۹۶)

(۵) البخاری، کتاب المغازی، باب غزوۃ الطائف، حدیث نمبر (۴۳۳۷)، ابن ہشام، م ن: ۲/ ۳۲۵، ۳۴۴، الواقدی، محمد، المغازی، مؤسسۃ الاعلمی للمطبوعات، بیروت، کتاب المغازی: ۲/ ۶۳۷

(۶) ملاحظہ ہوں قریش کی مسلمانوں کے خلاف بدر، احد، خندق وغیرہ کی جنگیں

(۷) السرخسی، المبسوط، دار المعرفۃ بیروت، ۱۰/ ۸۶

(۸) بعض قبائل کے واقعات کے لئے ملاحظہ ہو، البخاری، الجامع الصحیح، کتاب المغازی، باب غزوۃ الرجیع، باب نمبر ۲۹ کی روایات، العسقلانی، ابن حجر، فتح الباری بشرح صحیح البخاری، دار المعرفۃ، بیروت، ۸/ ۴۶۰، ۷/ ۴۵۸

(۹) مسلم، الصحیح، کتاب الجہاد، باب اجلاء الیہود من الحجاز، نیز باب جواز قتال من نقض العہد، حدیث نمبر (۴۵۹۲، ۴۵۹۶)

(۱۰) مثلاً ملاحظہ ہو واقعہ حلف الفضول، ابن ہشام، م ن ۱/ ۱۴۱، نیز قبل از اسلام مکہ میں سیاسی ادارے اور وزارتیں موجود تھیں، اہل مکہ حلیفی، وسفارتی اصول وضوابط کے پابند تھے ملاحظہ ہو۔ ابن عبدربہ، العقد الفرید، مطبعہ لجنۃ التالیف والترجمہ، قاہرہ ۱۹۵۳، ۳/ ۳۱۴، نیز الندوی، سلیمان، تاریخ ارض القرآن، محمد سعید اینڈ سنز، کراچی: ۳۱۲، محمد حمید اللہ، عہد نبوی کا نظام حکمرانی، اردو اکیڈمی سندھ، ص: ۳۵۔

(۱۱) البخاری، کتاب المغازی، باب وفد بنی حنیفۃ، حدیث نمبر (۴۳۷۲)، ابن ہشام، م ن: ۲/ ۶۳۹

(۱۲) اس کا اظہار ابوسفیان نے کیسے کیا؟ ملاحظہ ہو، المبسوط، (م ن) ۱/ ۹۲

(۱۳) ابن حبیب، المحبر، طبع وزارۃ المعارف، سعودی عرب، ص، ۸۸

(۱۴) البخاری، کتاب الشروط، باب الشروط فی الجهاد و المصالحة مع اهل الحرب، حدیث نمبر (۲۷۳۱، ۲۷۳۲)

(۱۵) محمد حمید اللہ، مجموعۃ الوثائق السیاسۃ للعہد النبوی والخلافۃ الراشدہ دار الارشاد، بیروت، (طبع ثالث) ۱۹۶۹ء، مجموعۃ الوثائق السیاسیۃ، وثیقہ نمبر ۱۱

(۱۶) الفتح:۱

(۱۷) الفتح،۱۸

(۱۸) الطبری،محمد بن جریر، جامع البیان (تفسیر طبری)، دارالمعرفۃ، بیروت:۲۶/ ۵۵،۵۶

(۱۹) الفتح:۱۹

(۲۰) الفتح ۲۰

(۲۱) روایات کی تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو،تفسیر طبری،م ن:۲۶/ ۵۵،۵۷

(۲۲) الفتح:۲۱

(۲۳) تفسیر طبری:۲۶/ ۵۷،۵۸، السہیلی،عبدالرحمٰن،الروض الانف، دارالنصر للطباعۃ، القاھرہ،:۶/ ۴۶۸

(۲۴) الروض الانف:۶/ ۴۶۸

(۲۵) نیز ملاحظہ ہو،ابن قیم،زادالمعاد،م ن:۲/ ۵۳۶

(۲۶) الفتح:۱۵،۱۶، ملاحظہ ہو۔تفسیر الطبری:۲۶/ ۴۹

(۲۷) واقدی،کتاب المغازی،م ن:۲/ ۸۰۰، نیز ابن ہشام:۴/۴۲

(۲۸) ابن ہشام،السیرۃ النبویۃ:۳/ ۳۲۵،ابن قیم،زادالمعاد:۲/ ۵۲۶،۵۲۹،

(۲۹) صحیح مسلم میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے جب معاہدہ لکھوانا شروع کیا تو حضرت علیؓ سے فرمایا کہ لکھو"بسم اللہ الرحمٰن الرحیم" تو سہیل نے کہا کہ "ہم بسم اللہ الرحمٰن الرحیم" نہیں جانتے،آپ "**باسمک اللھم**" لکھیں۔حضور ﷺ نے حضرت علیؓ سے فرمایا"اچھا یہی لکھ دو۔چنانچہ"**باسمک اللھم** " ہی لکھا گیا۔(مسلم،الصحیح، **کتاب الجھاد والسیر، باب صلح حدیبیۃ**،حدیث نمبر(۴۶۳۱)تفسیر الطبری،م ن:۲۶/ ۵۹

(۳۰) (i) رسول اللہ ﷺ نے جب"محمد رسول اللہ" لکھوانا چاہا تو سہیل نے دوبارہ مداخلت کی اور کہا خدا کی قسم! اگر ہم نے آپ کو اللہ تعالیٰ کا رسول مان لیا ہوتا تو ہم آپ سے جنگ ہی نہ کرتے۔آپ محمد بن عبداللہ لکھیں اس پر رسول اللہ ﷺ نے فرمایا"اللہ تعالیٰ کی قسم! میں یقیناً اللہ کا رسول ہوں چاہے تم تسلیم کرو یا نہ کرو" پھر آپ ﷺ نے حضرت علیؓ کو محمد بن عبداللہ لکھنے کا حکم فرمایا۔حضرت علیؓ نے اپنے ہاتھ سے اس کو مٹانے سے معذرت کردی چنانچہ رسول للہ ﷺ نے خود اسے مٹا دیا اور پھر"محمد بن عبداللہ" ہی لکھا گیا(مسلم،کتاب الجھاد والسیر،باب صلح حدیبیۃ،حدیث نمبر(۴۶۳۱)

(ii) اگر جنگ کرنا مسلمانوں کے مفاد میں نہ ہو تو امیر المسلمین غیر مسلم اہل حرب کی شرائط پر بھی صلح کرسکتا ہے۔......مسلمانوں کے مفاد کے پیش نظر رسول اللہ ﷺ اس موقع پر جنگ سے بچنا چاہتے تھے چنانچہ اس موقع پر

آپ ﷺ نے یہ ارشاد فرمایا کہ "قسم ہے اس ذات کی جس کے قبضہ قدرت میں میری جان ہے، کعبہ کے اس تقدس اور حرمت کے سلسلے میں جو اللہ تعالیٰ کو مطلوب ہے آج قریش مجھ سے جو مطالبہ کریں گے میں اسے قبول کروں گا" (بخاری، کتاب الشروط، باب الشروط فی الجہاد، والمصالحۃ مع اہل الحرب وکتابۃ الشروط، حدیث نمبر (۲۷۳۱، ۲۷۳۲)، نیز ملاحظہ ہو فتح الباری، م ن: ۵/۳۲۹)

(iii) حضرت علیؓ کا "رسول اللہ" کا لفظ نہ مٹانا:

رسول اللہ ﷺ نے حضرت علیؓ سے معاہدے میں لکھے ہوئے "رسول اللہ" کے الفاظ کاٹنے کے لیے فرمایا تو انہوں نے عرض کی کہ "میں ان الفاظ کو کاٹنے والا نہیں ہوں" علامہ نووی لکھتے ہیں کہ حضرت علیؓ نے جو کچھ کیا یہ ادب مستحب ہے، کیونکہ ان کا گمان یہ تھا کہ نبی ﷺ نے ان الفاظ کو کاٹنے کا وجوبی حکم نہیں دیا اور اگر وجوبی حکم دیتے تو حضرت علیؓ سے حکم عدولی ممکن نہیں تھی۔ بعض علماء اس سے "الادب فوق الامر" کا ضابطہ بھی ثابت کرتے ہیں اور اس سلسلے میں حضرت ابو بکرؓ کا باوجود حکم نبوی کے نماز میں پیچھے ہٹنے کو بھی دلیل بناتے ہیں۔ (ملاحظہ ہو، النووی، یحییٰ بن شرف، شرح مسلم، نور محمد اصح المطابع، کراچی، ۱۳۷۵ھ: ۲/۱۰۴)

(۳۱) سہیل بن عمرو عرب کے نہایت فصیح و بلیغ مقرر تھے انہیں "خطیب قریش" کا خطاب دیا گیا تھا۔ جب یہ بطور سفیر بن کر مسلمانوں کے پاس آئے تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ سہیل کا آنا تمہارے لیے خوش آئند ہے۔ اب تمام معاملات آسان ہو جائیں گے۔ یہ فتح مکہ میں مسلمان ہوئے اور خلافت عمرؓ، ۱۸ ہجری میں انتقال ہوا اور اسلام کے لیے بہت سی خدمات سرانجام دیں۔ مسند احمد، ۴/۳۲۴، ابن اثیر، عز الدین اسد الغابة فی معرفة الصحابة، دار الشعب، قاہرہ نمبر ۲۳۲۵)

(۳۲) غیر مسلم محاربین سے صلح:

مسلمانوں کے محاربین میں قریش سرفہرست تھے، ان کے ساتھ صلح کا معاہدہ کرنا اس امر کی دلیل ہے کہ غیر مسلم اگر صلح کی طرف مائل ہوں تو ان سے صلح کی جاسکتی ہے۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے ﴿وَاِنْ جَنَحُوْا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَ تَوَكَّلْ عَلَى اللّٰهِ ط اِنَّهٗ هُوَ السَّمِيْعُ الْعَلِيْم﴾ (الانفال: ۶۱) اگر وہ صلح کی طرف جھکیں تو، تو بھی صلح کی طرف جھک جا اور اللہ پر بھروسہ رکھ، یقیناً وہ بہت سننے جاننے والا ہے"

(۳۳) صلح میں باہم یہ طے ہوا کہ "یأمن: فیهن الناس ویکف بعضهم عن بعض" "لوگ آپس میں امن سے رہیں گے اور ایک دوسرے سے لڑائی نہیں کریں گے" معاہدے کی اس دفعہ سے معلوم ہوا کہ محاربین جب صلح کر لیں تو دوران صلح ان کا ایک دوسرے کو جانی و مالی نقصان پہنچانا جائز نہیں۔

(۳۴) اس شق سے مسلمانوں کے جذبات بہت مجروح ہوئے اور انہیں اس کا شدت سے ملال ہوا کہ قریش کے مظالم سے تنگ

آ کر جو مسلمان بھاگ کر ان کے پاس آ جائے گا اسے واپس قریش کی تحویل میں دے دیا جائے گا۔اس پر انہوں نے آپ ﷺ سے عرض کیا"یارسول اللہ (ﷺ)! کیا آپ ﷺ معاہدے کی اس شق پر راضی ہیں"؟ رسول اللہ ﷺ نے جواب دیا"ہاں! کیونکہ جو شخص ہم سے بھاگ کر قریش کے پاس جائے گا اس کا ہم سے کوئی واسطہ نہیں اور جو شخص قریش سے بھاگ کر ہمارے پاس آئے گا اس کے لئے اللہ ضرور کوئی راستہ نکالے گا، چنانچہ دیکھا گیا کہ مکہ سے بھاگ کر آنے والوں کو مدینہ کی بجائے اہل مکہ کے تجارتی راستے پر قبضہ مل گیا جس سے اہل مکہ خوب پریشان ہوئے اور خود ہی اس شق کو ختم کرنے کی بات کی۔(البیہقی ،احمد بن الحسین ،السنن الکبریٰ ،مطبعۃ دائرۃ المعارف العثمانیہ، حیدر آباد ۱۳۵۴ھ:۹/ ۲۲۷، نیز البخاری، کتاب الشروط، باب الشروط فی الجہاد، والمصالحۃ مع اہل الحرب وکتابۃ الشروط، حدیث نمبر(۲۷۳۱، ۲۷۳۲) ص:۲۱۷۔۲۱۸، دلائل النبوۃ:۲/ ۲۴۳، ۲۴۵)

(۳۵) یہاں"عیبة مکفوفة" کے الفاظ ہیں جن سے مراد یہ ہے کہ ہمارے درمیان اس صلح کو توڑنے کے لیے باہر سے کوئی غداری داخل نہ ہوسکے گی۔الروض الانف میں ہے۔"ای صدور منطوية على ما فيها لا تبدى عداوة" (السہیلی ،الروض الانف،۶/ ۴۸۸) شرح الطیبی میں ہے"ای صدراً نقيا عن الغل والخداع مطوياً على حسن العهد والوفاء"،(شرف الدین حسین بن محمد،شرح الطیبی علی مشکوٰۃ المصابیح ،ادارۃ القرآن والعلوم الاسلامیہ، کراچی ۱۴۱۷ھ: ۸/ ۴۷، ۵/ ۲۳۵) مراد یہ ہے کہ ہمارے درمیان محفوظ عہد و پیمان ہے یعنی ایسے سینے ہیں کہ ان میں جو کچھ ہے وہ ان میں محفوظ ہے، وہ کسی قسم کی دشمنی کو ظاہر نہ کریں گے۔آپ ﷺ نے ایک موقع پر"عیبة" کے لفظ کو راز کی جگہ اور قابل اعتماد ہونے کے لئے بطور ضرب المثل بھی ذکر کیا ہے۔(الروض الانف:۶/ ۴۸۸)

(۳۶) یہاں"اغلال واسلال" کے الفاظ ہیں اسل الشی سے مراد ہے چپکے سے کوئی شے چرالینا۔"سل السيوف" سے مراد ہے تلوار سونتنا یعنی لڑائی کرنا۔ضرب المثل بھی ہے"الخلة تدعوا الى السّلّة" "خصلت چوری کرنے کا سبب ہوتی ہے"(الروض الانف:۶/۴۸۹، شرح الطیبی: (م ن)۸/۴۷، المنجد، مادہ"سل")

(۳۷) (ا) "اغلال": غل غلا وغليلاً دھوکے فریب والا ہونا"غلول" مال غنیمت سے چوری کو بھی کہتے ہیں۔ (الزبیدی، تاج العروس، مادہ"غـــل": سہیلی لکھتے ہیں"اغلال" سے مراد خیانت ہے(الروض الانف، ۴۸۹/۶)

ابن حجر لکھتے ہیں"لا اسلال ولا اغلال" ای لا سقة ولا خيانة"اور اس سے مراد یہ ہے کہ کسی قسم کی جانی و مالی خیانت خفیہ یا علانیہ نہ ہوگی۔(والمراد أن يا من بعضهم من بعض فى نفوسهم و اموالهم سراً و جهراً)(فتح الباری،م ن:۵/۲۵۲)

(ii) اس شق سے واضح ہوا کہ معاہدہ کی پابندی کی جائے اور معاہدین کے معاملے میں کھلی اور خفیہ ہر دونوں طریقوں سے ایسے تمام امور سے احتراز کیا جائے جو کہ معاہدہ شکنی کا باعث بنیں۔

(۳۸) (i) اس کا واضح مطلب یہ تھا کہ جو افراد یا قبائل رسول اللہ ﷺ کی اتباع کریں گے وہ قریش کے ظلم کا شکار نہ ہو سکیں گے چنانچہ یہ سن کر قبیلہ خزاعہ نے فوراً کہا کہ ہم محمد ﷺ کے ساتھ اس معاہدہ میں شریک ہیں'' (الروض الانف: ۶/۴۶۳، فتح الباری: ۵/۲۴۶)

(ii) اس معاہدہ سے قبل قریش نے مسلمانوں کو محض ایک بھگوڑا پارٹی کی حیثیت دی ہوئی تھی اسی بنیاد پر انہوں نے نجاشی سے مسلمانوں کو مکہ واپس کرنے کا مطالبہ بھی کیا تھا۔ علاوہ ازیں انہوں نے یہود مدینہ اور مشرکین مدینہ کو بھی یہ لکھا کہ ہمارے آدمیوں کو ہمارے حوالے کر دو۔ تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو (ابو داؤد، السنن، کتاب الخراج والفیٔ والامارۃ، باب فی خبر النضیر، حدیث نمبر (۳۰۰۴) معاہدہ کی بالخصوص اس شق سے قریش نے پہلی مرتبہ مسلمانوں کی سیاسی حیثیت کو تسلیم کیا اور ان سے مساوی سطح پر معاملات طے کیے۔ جس کا فوری اظہار یہ ہوا کہ قبیلہ خزاعہ نے بلا خطر مسلمانوں کے ساتھ اتحاد کر لیا اور مسلمانوں سے باقاعدہ حلفی کا معاہدہ بھی کیا (اس معاہدہ کا مکمل ذکر آئندہ صفحات میں ملاحظہ کیا جا سکتا ہے)۔ (ابن ہشام: ۳/۳۳۲، الروض الانف، ۶/۴۶۳، مجموعۃ الوثائق السیاسیۃ، م ن، وثیقہ نمبر ۱۷۱)

(۳۹) **کسی پابندی کی وجہ سے احرام کھولنے کی اجازت:** معاہدے کی اس دفعہ کی رو سے رسول اللہ ﷺ نے احرام اتار دیا اور حلق کر دیا چنانچہ آپ کی دیکھا دیکھی تمام صحابہ بھی حالت احرام سے نکل گئے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر کسی آدمی کو عمرہ کرنے سے روک دیا جائے تو وہ ادائیگی عمرہ کے بغیر بھی حالت احرام سے باہر آ سکتا ہے۔ قرآن مجید میں ارشاد باری تعالیٰ ہے:

﴿وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ ''اللہ تعالیٰ نے ان لوگوں پر جو اس کی راہ پا سکتے ہوں اس گھر کا حج فرض کر دیا ہے'' (آل عمران ۹۷، نیز ارشاد نبوی ہے: ((العمرۃ ھی الحج الاصغر ......)) نیز ارشاد باری تعالیٰ ہے: ﴿وَاَتِمُّوا الْحَجَّ وَ الْعُمْرَةَ لِلّٰهِ ؕ فَاِنْ اُحْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْىِ﴾ (البقرۃ: ۱۹۶) ''حج اور عمرے کو اللہ کے لئے پورا کرو، ہاں اگر تم روک لئے جاؤ تو جو قربانی میسر ہو اسے کر ڈالو''۔

کسائی، ابوعبیدہ اور اکثر اہل لغت کے نزدیک اس سے مرض یا نفقہ کا ختم ہو جانا یا دشمن کی وجہ سے پیدا ہونے والی رکاوٹ مراد ہے۔ جصاص اس آیت کے ذیل میں لکھتے ہیں کہ جمہور فقہاء کے نزدیک دشمن کی رکاوٹ کی بنا پر احرام کھولنا جائز ہے (تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو، الجصاص، ابی بکر احمد بن علی، احکام القرآن، سہیل اکیڈی، لاہور: ۱/۲۷۲، ۲۷۴)

عہد حاضر میں اس رکاوٹ کی ایک شکل یہ بھی ہوسکتی ہے کہ اگر کسی نے غلط فہمی کی بنیاد پر احرام باندھ دیا اور اسے ویزا کی سہولت میسر نہ آئی یا اس پر حکومتی جانب سے پابندی لگادی گئی تب بھی اس کے لئے احرام کھولنا جائز ہے۔

(۴۰) اس شق سے معلوم ہوتا ہے کہ دوسرے ملک میں جانے کے لئے وہاں کی شرائط کی پابندی کرنا لازی ہے۔

(۴۱) یہ شق صرف طبری نے ذکر کی ہے ان کے علاوہ کسی دوسرے مصدر سے اس شق کی تصدیق نہیں ہوسکی۔
تفسیر طبری میں ہے "وعلی ان هذا الهدی حیثما حبسناه محله لا یقدمه علینا فقال لهم رسو ل الله ﷺ نحن نسوقه وأنتم تردون وجوهه فسار رسول الله ﷺ مع الهدی وسار الناس" (تفسیر الطبری:۲۶/۵۵، مسند احمد:۴/۳۲۵، مزید ملاحظہ ہو، مجموعۃ الوثائق السیاسیۃ، وثیقہ نمبر ۱۱)

(۴۲) ابن منظور الافریقی، لسان العرب مادہ "سفر"

(۴۳) مجموعۃ الوثائق السیاسیۃ وثیقہ نمبر ۶۰ (نص ثانی)

(۴۴) الحسینی، السید محمد مرتضیٰ، تاج العروس، ۱۲/ ۴۱، مادہ "سفر"

(۴۵) الاصفهانی، الراغب، حسین بن محمد، المفردات فی غریب القران، ص: ۲۳۴ نیز "عبارة الرسول کعبارة المرسل" السرخسی، ۱/ ۲۹۱

(۴۶) Encyclopedia, Americana, USA, Americana Corporation, 1961, Vol.1, p.470

(۴۷) ایک حدیث میں ہے کہ "دشمن سے جنگ کی تمنا نہ رکھو اور اللہ سے عافیت کا سوال کرو" صحیح مسلم، کتاب الجهاد، باب کراهة تمنی لقاء العدوّ، حدیث نمبر (۴۵۴۲)

(۴۸) زاد المعاد، م ن، ۲/ ۵۳۳

(۴۹) زاد المعاد، ۲/ ۵۲۹، ابن کثیر، البدایۃ والنہایۃ، مکتبہ المعارف، بیروت: ۴/ ۱۶۶

(۵۰) ابن ہشام، م ن، ۳/ ۳۲۷، زاد المعاد، ۲/ ۵۲۸، قرآن مجید کی عمومی تعلیمات سے بھی سفراء کے لیے نرم گفتگو اور مجادلۃ حسنہ کا پتہ چلتا ہے۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے: ﴿اِذْهَبَآ اِلٰى فِرْعَوْنَ اِنَّهٗ طَغٰى O فَـقُـوْلَا لَـهٗ قَوْلًا لَّيِّنًا لَّعَلَّهٗ يَتَذَكَّرُ اَوْ يَـخْشٰـىٰ﴾ (طہٰ: ۴۳: ۴۴)، نیز قرآن کی آیت ﴿وَلَا تَسْتَوِي الْـحَسَـنَةُ وَلَا السَّيِّئَةُ ط اِدْفَـعْ بِـالَّتِـيْ هِـيَ اَحْسَنُ﴾ (فصلت: ۳۰، نیز النحل: ۱۲۵) وغیرہ سے بھی اس کی طرف اشارہ ملتا ہے۔

(۵۱) ابو داؤد، السنن، کتاب الجهاد، باب فی الرسل، حدیث نمبر (۲۷۶۱)

(۵۲) ابن ہشام: ۳/ ۳۲۵، زاد المعاد: ۲/ ۵۲۸

(۵۳) ابن ہشام:۳/۳۳۱،زادالمعاد:۲/۵۲۹

(۵۴) البقرہ:۲۸۲

(۵۵) القرطبی، الجامع لاحکام القرآن:۳/۳۷۷، ۳۷۸ نیز ابن کثیر، ابوالفداءعمادالدین اسماعیل، تفسیر القران العظیم، مطبعۃ المنار، قاہرہ، ۱۳۴۶: ۱/۴۹۰

(۵۶) محمد رشید رضا' تفسیر المنار:۳/۱۰۰'۱۰۵' قرآن مجید کی بعض دیگر آیات مثلاً ﴿بِأَيْدِي سَفَرَةٍ ۝ كِرَامٍ بَرَرَةٍ﴾ (عبس:۱۵-۱۶) 'سفرۃ' سے مراد تحریر ہے۔لسان العرب' مادۃ 'سفر) اور ﴿اذْهَب بِّكِتَابِي هَٰذَا﴾ (النمل:۲۸) سے بھی لکھی ہوئی دستاویز کی اہمیت کی طرف اشارہ ہے۔

(۵۷) الواقدی، کتاب المغازی،۲/۶۱۲ معاہدہ حدیبیہ کی دونقول تیار کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ معاہدہ میں پختگی اور توثیق نیز ممکنہ غلط فہمی وغیرہ سے بچنے کے لیے معاہدہ کی تحریر کا فریقین کے پاس ہونا ضروری ہے۔تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو، (احمد ابوالوفا محمد، المعاہدات الدولیۃ فی الشریعۃ الاسلامیۃ، ص:۳۵)

(۵۸) البقرۃ:۲۸۲

(۵۹) ابن ہشام:۳/۳۳۳

(۶۰) التوبہ:۴

(۶۱) التوبۃ:۷

(۶۲) ابن القیم، احکام اہل الذمۃ، دارالعلم للملایین، بیروت، ۱۹۸۳ء:۲/۴۸۲، ۴۸۳

(۶۳) ابن ہشام:۳/۳۳۲

(۶۴) ملاحظہ ہوں، معاہدات، مجموعۃ الوثائق السیاسیۃ: معاہدہ نمبر۹۴، ۱۵۱، ۱۵۹، ۱۶۰، ۱۶۱، ۱۶۲، ۱۷۱، ۱۸۶۔ وغیرہ

(۶۵) التوبہ:۵

(۶۶) آل عمران:۱۳۹

(۶۷) ابن قدامہ، المغنی:۸/۴۵۹

(۶۸) الشیبانی، السیر الکبیر:۱/۱۹۰، ۱۹۱، ابن قدامہ، المغنی:۹/ ۲۸۶، ۲۸۷، ۸/ ۳۴۵

(۶۹) ملاحظہ ہوں مجید خدوری "War and peace" ص ۷۴، ۷۵، ۲۵۱

(۷۰) اس سے مراد صلح حدیبیہ ہے جس کی مدت صلح دس برس تھی اسی بنیاد پر شوافع زیادہ سے زیادہ مدت صلح کو دس برس قرار دیتے ہیں۔الشافعی، محمد بن ادریس، الام، دارالمعرفۃ والنشر، بیروت، ۱۹۷۳ء:۴/۲۰۰

(۷۱) (جب حرام مہینے گزر جائیں تو مشرکین کو جہاں پاؤ قتل کرو) (التوبہ:۵)

(۷۲) اور اگر وہ (دشمن) سلامتی اور امن کی طرف مائل ہوں تو تم بھی اس کے لیے آمادہ ہو جاؤ اور اللہ پر بھروسہ کرو (الانفال:۶۱)

(۷۳) ابن رشد الحفید، بدایۃ المجتہد ونہایۃ المقتصد، مطبعۃ الاستقامۃ، ۱۳۷۱ھ: ۱/۳۱۳

(۷۴) ابن قدامۃ، المغنی: ۸/۴۶۰ نیز الشافعی، کتاب الام: ۴/۲۰۰

(۷۵) زاد المعاد: ۲/ ۵۸۵، ۴۶۹

(۷۶) فقہاء کی آراء کی تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو، ابن قدامہ، المغنی: ۸/ ۴۶۰۔ نیز ملاحظہ ہو، البہوتی، کشاف القناع علی متن الاقناع، مطبعۃ انصار السنۃ: ۳/ ۸۸، فتح القدیر ۴/۲۹۳، الدسوقی محمد بن احمد بن عرفۃ المالکی، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر للدردیر، دار الکتب العلمیۃ، بیروت، ۱۹۹۶ء: ۲/ ۵۲۷، نیل الاوطار ۸/۲۰۴

(۷۷) عمدۃ القاری: ۱۵/ ۱۰۵

(۷۸) النحل: ۹۱

(۷۹) المومنون: ۸

(۸۰) البخاری، کتاب الجزیۃ والموادعۃ، باب اثم الغادر للبر و الفاجر' حدیث نمبر (۳۱۸۸)

(۸۱) البخاری، م ن حدیث نمبر (۳۱۷۸)

(۸۲) ابن ہشام: ۳/ ۳۳۷

(۸۳) ابن ہشام (م ن) نیز زاد المعاد: ۲/ ۵۳۰

(۸۴) المبسوط، ۱۰/ ۸۸، نیز البحر الرائق: ۵/ ۷۹

(۸۵) النساء: ۹۲ تفسیر کے لیے ملاحظہ ہو، الرازی' فخر الدین، مفاتیح الغیب (تفسیر الکبیر) المطبعۃ الخیریۃ، ۱۳۰۷ھ: ۳/ ۲۸۸، تفسیر المنار: ۵/ ۳۳۴

(۸۶) الزحیلی، آثار الحرب، دار الفکر، دمشق، ۱۹۹۲ء: ۶۹۰، مزید تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو، شرح السیر الکبیر: ۵/ ۱۷۸۲، الخرشی حاشیہ الخرشی: ۳/ ۱۵،

(۸۷) مسلم' کتاب الجہاد، السیر، باب صلح الحدیبیۃ، حدیث نمبر (۴۶۳۱)

(۸۸) ابوعبید کتاب الاموال' فقرہ: ۴۴۳' ابوعبید نے اس واقعہ کے ذیل میں حضرت علیؓ کا اثر بھی نقل کیا ہے کہ عراق میں حروریوں کی ایک باغی جماعت تھی جن سے مذاکرات کرنے کے لیے حضرت عبداللہ بن عباسؓ کو بھیجا گیا تو ان باغیوں نے دیگر اعتراضات کے ساتھ ایک اعتراض یہ بھی کیا کہ حضرت علیؓ نے اپنے مخالفین کے ساتھ معاہدے میں ''امیر المومنین'' کا لقب مٹا دیا اس کا مطلب ہے کہ وہ ''امیر الکافرین'' ہوئے۔ اس کے جواب میں حضرت ابن عباسؓ نے

صلح حدیبیہ کی وہ شرط بیان کی جس کے مطابق آپ ﷺ "محمد رسول اللہ" کے بجائے "محمد بن عبداللہ" لکھ دیا تھا۔ ابوعبید، کتاب الاموال، طبع القاہرۃ، ۱۳۵۳ھ (م ن) فقرہ: ۴۴۳

(۸۹) زادالمعاد: ۲/۵۳۴

(۹۰) الاحزاب: ۱۰

(۹۱) ابن ہشام: ۳/۲۳۴، فقہا کی آراء کے لیے ملاحظہ ہو، ابوعبید، کتاب الاموال فقرہ: ۴۴۴، نیز فتح الباری، ۵/۳۰۷، ابوعبید نے اس کے جواز میں حضرت معاویہ کا اثر بھی نقل کیا ہے کہ انہوں نے بھی اپنے عہد حکومت میں ایسا کیا تھا۔ ابوعبید (ن م) فقرہ: ۴۴۴

(۹۲) شرح السیر: ۴/۴

(۹۳) المغنی، ص: ۸/۴۶۰-۴۶۱

(۹۴) الطبری، اختلاف الفقہاء: ۷/۱۸

(۹۵) ابن نجیم، زین الدین بن ابراہیم الحنفی، الاشباہ والنظائر، دارالفکر، بیروت، ص ۱۰۸، الحموی، احمد بن محمد، شرح الاشباۃ والنظائر لابن نجیم، (غمز عیون البصائر) ادارۃ القرآن، کراچی: ۱/۲۵۱

(۹۶) زادالمعاد: ۲/۵۳۵

(۹۷) فتح الباری: ۵/۲۵۴

(۹۸) شرح السیر: ۴/۶۴

(۹۹) الطیبی، شرح الطیبی: ۷/۱۱۰، ۱۱۱، ابن حجر، فتح الباری، ۶/۱۹۰، العینی، بدرالدین، عمدۃ القاری: ۱/۳۵

(۱۰۰) فتح الباری: ۵/۲۵۴، ابن قدامہ، المغنی: ۸/۴۶۵، شرح الخرشی: ۳/۱۵۱،

(۱۰۱) ابوحیف، القانون الدولی: ۲۹۲، ۲۹۵ نیز، عفیفی محمد الصادق، الاسلام والمعاہدات الدولیۃ، مکتبۃ الانجلو المصریۃ، القاہرہ، ص: ۲۴۴، ۲۴۵

(۱۰۲) مجموعۃ الوثائق السیاسیہ، وثیقہ نمبر: ۱۱

(۱۰۳) **عفیفی، محمد الصادق، الاسلام والمعاهدات الدولیة: ۲۵۹**

(۱۰۴) الانفال: ۶۰، آیت مذکورہ سے مسئلہ کے اس پہلو کی وضاحت ہوتی ہے کہ ایٹمی اسلحہ کا حصول وتملک اور چیز ہے اور اس کا استعمال دوسری بات، ظاہر ہے کہ اسلامی ریاست جہاں اخلاقی اور قانونی طور پر اس بات کی پابند ہے کہ وہ ایسی مہارتیں حاصل کر لے تو دوسری طرف وہ بے شمار اخلاقی اور قانونی احکام کی پاسداری کی بھی پابند ہے جو شریعت اس پر ان ہتھیاروں کے استعمال کے سلسلہ میں لاگو کرتی ہے۔ تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو (عفیفی (م ن) ص: ۲۵۹)

(۱۰۵) (البقرۃ:۲۷۵)

(۱۰۶) (بخاری، کتاب البیوع، باب شراء النبی بالنسیه، مسلم، کتاب المساقاۃ والمزارعۃ، باب الرهن و جوازه فی الحضر و السفر)

(۱۰۷) (البخاری ، کتاب الرهن فی الحضر، باب الرهن عندالیهود، حدیث نمبر(۲۵۱۳)

(۱۰۸) (احکام الاحکام:۳/۱۹۶)

(۱۰۹) (ابن ہشام:۲/۶۳۹)

(۱۱۰) (المبسوط:۱۰/۹۲،شرح السیر الکبیر،۱/۷۰)

(۱۱۱) (ملاحظہ ہو۔شرح السیر الکبیر،۳/۱۷۷؛ فتح القدیر،۴/۳۵۱،البحرالرائق،۵/۸۰؛ مالک بن انس،المدونۃ الکبریٰ،مطبعۃ السعادۃ،۱۳۲۳ھ،۳/۱۰۲؛الام،۴/ ۱۹۸؛ کشاف القناع،۳/ ۸۵،المغنی،۲/۱۰)

اسلام کے عدالتی نظام میں استقلالِ قضاء کے احکام

* ڈاکٹر محمد ضیاء الحق

عدلیہ کی آزادی، ججوں کے امتیازات اور عدالتی طریقہ کار کے متعلق قانون جسے Procedural Law کہا جاتا ہے فقہ اسلامی میں خاص اہمیت کا حامل ہے۔ عدلیہ کی آزادی اور احترام کے بغیر قانونی نظام بے معنی ہو جاتا ہے اور مجرموں کو سزا اور مظلومین کے حقوق کا تحفظ ممکن نہیں ہوتا۔ قانون پر عمل عدالتی فیصلوں کی روشنی میں ہی ممکن ہے اور عدالتی فیصلے متعلقہ جرم یا معاملہ سے متعلق قانون کے علاوہ عدالتی نظم وضبط کے ضابطوں پر عمل کرنے کی صورت میں ہی مؤثر ہوتے ہیں۔ عدالتی نظم وضبط سے متعلقہ قواعد Procedural Codes نہ صرف عدالتوں میں دعاوی کی سماعت کے طریقہ کار کا تعین کرتے ہیں بلکہ وہ عدالتوں کے احترام اور ججوں کے وقار اور ان کی آزادی کے بھی ضامن ہوتے ہیں۔

عدالتوں کے طریقہ کار اور قانون کے نفاذ کو یقینی بنانے کے لیے فقہ اسلامی میں جو ضابطے ہیں ان کا مطالعہ ''ادب القاضی'' کی اصطلاح کے تحت کیا جاتا ہے۔ اس سے مراد وہ خصائص حمیدہ اور اوصاف ہیں جن کا ایک قاضی کی ذات میں موجود ہونا ضروری ہے۔(۱)

ادب القاضی کے دائرہ کار میں نظام قضاء، عدلیہ کی آزادی، ججوں کے امتیازات ومراعات ان کے احترام ثبوت، گواہی، دعویٰ اور اس کے متعلقات، مقدمات اور ان کی سماعت، فیصلوں کے اسالیب اور نیم عدالتی ادارے (احتساب، مظالم، افتاء) وغیرہ کے معاملات شامل ہیں۔

فقہ اسلامی کی تدوین کے ساتھ ہی اس کی مختلف شاخوں کی ترتیب کا بڑا کام دوسری صدی ہجری میں شروع ہوا۔ اس دور کے فقہاء نے اپنی تالیفات میں جن مباحث کو اختیار کیا اس نے بعد کے مؤلفین پر بھی اثر ڈالا اور ۱۳ سو سال میں فقہ کی جتنی کتابیں لکھی گئیں وہ سب اسی ترتیب کے زیر اثر تحریر میں لائی گئیں۔ دوسری صدی ہجری سے ہی

* چیئرمین/ ایسوسی ایٹ پروفیسر شعبہ اسلامک لاء، علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی، اسلام آباد

ادب القاضی پر مستقل بالذات کتابیں تحریر کی گئیں اور ان کتابوں کے ساتھ ساتھ ادب القاضی کے مختلف مباحث پر علیحدہ کتابیں بھی تحریر کی گئیں۔

امام ابو یوسفؒ (م۱۸۲) امام ابو حنیفہؒ کے بہت بڑے شاگرد اور فقہ حنفی کے جید عالم تھے۔ قاضی القضاۃ کے عہدے پر فائز ہونے والے آپ پہلے شخص تھے۔ آپ نے خلافت عباسیہ کی وسیع وعریض اسلامی حکومت میں ریاست کے نظام قضاء کو مرتب کیا۔ امام ابو یوسف نے ادب القاضی پر اپنے شاگرد بشر بن الولید کو ایک کتاب املاء کروائی لیکن یہ کتاب ہم تک نہ پہنچ سکی۔

امام ابو یوسفؒ کے بعد انہی کے ہم درس امام حسنؒ بن زیاد اللؤلوی (م۲۰۴ھ) نے ادب القاضی کے نام سے ایک کتاب لکھی تیسری صدی میں اس موضوع پر لکھنے کی عام تحریک ہوئی اور تقریباً ہر نامور فقیہ نے اس پر کچھ نہ کچھ لکھا، قاضی ابو عبداللہ محمد بن سماعہؒ (م۲۳۳) بغداد کے مغربی حصہ کے قاضی تھے انہوں نے کتاب ادب القاضی اور کتاب المحاضر والسجلات (دعویٰ اور جواب دعویٰ) لکھیں۔ قاضی قتیبہ بن زیادہ الخراسانیؒ (م۲۳۶ھ) نے کتاب الشروط اور کتاب المحاضر والسجلات والعهود لکھیں۔ قاضی ابو جعفر احمد بن اسحاق الانباری (م۳۱۷ھ) نے کتاب ادب القاضی لکھی۔ لیکن یہ کتب ہم تک نہ پہنچ سکیں۔

اس موضوع پر جو قدیم ترین کتاب ہمارے پاس ہے وہ تیسری صدی ہجری کے حنفی فقیہ امام ابو بکر احمد بن عمرو الخصافؒ کی کتاب ادب القاضی ہے یہ کتاب بہت جامع ہے جو ایک سو بیس ابواب پر مشتمل ہے۔ اس کتاب کی کئی شرحیں لکھی گئیں۔ قاضی علی بن حبیب الماوردیؒ (م۴۵۹ھ) کی کتاب ''ادب القاضی'' بھی اس دور کی تالیف ہے۔

فقہ مالکی میں محمد بن عبداللہ بن عبدالحکمؒ (م۳۶۸ھ) نے ادب القضاء کے نام سے جداگانہ کتاب لکھی۔ محمد بن یحییٰ الاندلسیؒ نے کتاب الوثائق کے نام سے اس موضوع پر کتاب لکھی۔

علامہ ابراہیم بن علی ابن فرحونؒ (م۷۹۹ھ) مدینہ منورہ کے قاضی تھے ان کی کتاب تبصرة الاحكام فی اصول الأقضية، ادب القاضی پر لکھی جانے والی بہترین کتابوں میں سے ہے۔ فقہ حنبلی کے امام ابن تیمیہؒ (م۷۲۸) نے الحسبة فی الإسلام، الأحكام السلطانية اور السياسة الشرعية جیسے موضوعات پر اہم کتابیں لکھیں جو ادب القاضی سے براہ راست متعلق ہیں۔ (۲)

اردو میں ادب القاضی پر فتاوی عالمگیری، اسلام کا قانون شہادت از مولانا سید محمد متین ہاشمی، اسلام کا نظام عدالت از ڈاکٹر جسٹس تنزیل الرحمٰن، اسلامی قانون شہادت از ڈاکٹر عبدالمالک عرفانی، **القضاء فی الاسلام** از مولانا **عبد السلام ندوی**، عہد نبوی میں نظام حکمرانی از ڈاکٹر حمید اللہ اور ڈاکٹر محمود احمد غازی کی کتاب ادب القاضی اہم کتابیں ہیں۔

ادب القاضی کے وسیع ذخیرہ میں اسلامی پروسیجرل لاء اپنی تمام تر خوبیوں اور جامعیت کے ساتھ موجود ہے۔ اسلامی تراث کا یہ عظیم ذخیرہ اسلامی قانون کی گہرائی اور اس کی وسعت کے ساتھ آج کے دور میں بھی اس کے قابل عمل ہونے کی گواہی ہے۔ اس قانونی ذخیرہ میں عدلیہ کی آزادی اور قضاۃ کے امتیازات ان کی مراعات اور ضابطہ اخلاق سے متعلق ایسا قیمتی مواد ہے جس کا مطالعہ موجودہ حالات کے تناظر میں بہت مفید ہے۔

عدلیہ کی آزادی اور اس سے متعلقہ امور پاکستان میں موجودہ عدالتی بحران کی وجہ سے بہت زیادہ اہمیت اختیار کر چکے ہیں اسی اہمیت کی بناء پر مقالہ ہذا میں یہ کوشش کی گئی ہے کہ عدلیہ کی آزادی اور استقلال قضاء سے متعلقہ ادب القاضی کے احکام یکجا صورت میں پیش کر دیئے جائیں۔

ا۔ قضاء (عدلیہ) کا تعارف اور قدر و منزلت

قضاء (عدلیہ) کا تعارف

اسلامی عدالتی نظام میں عدلیہ کے لیے قضاء کی اصطلاح استعمال کی جاتی ہے ادارہ قضاء کا وجود معاشرے کے نظم وضبط اور استحکام کے لیے ضروری ہے اس کی وجہ سے لوگوں کے درمیان عدل قائم ہوتا ہے ان کی عزتوں اور حقوق کا تحفظ ہوتا ہے، تہذیب وثقافت کی ترقی ہوتی ہے اور ظلم جو کہ متمدن معاشرے کا دشمن ہے اس کا خاتمہ ہوتا ہے۔(۳)

لغت میں قضا سے مراد فیصلہ کرنا، واضح کرنا اور کسی معاملہ کو طے کرنا ہے۔ اسی لیے کہا جاتا ہے:

"**قضی یقضی قضاء فھو قاضٍ اذا حکم و فصل**"

''قضی'' فعل ماضی ہے۔ ''یقضی'' فعل مضارع ہے۔ قضاء اس کا مصدر ہے۔ ''قاضی'' سے مراد فیصلہ

کرنے والا ہے۔(یہ اس کا فاعل ہے) جبکہ وہ فیصلہ کرے یا کوئی معاملہ طے کردے۔(۴)

قاضی کو جو امور سونپے جاتے ہیں وہ ان کے بارے میں فیصلہ کرتا ہے۔ قضاء کے لفظ سے کئی معنی مراد لیے جاتے ہیں جن میں سے چند ایک مندرجہ ذیل ہیں۔

۱۔ کسی چیز کو واجب کرنا۔ جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: ﴿قُضی الأمر الَّذِی فِیه تَستفتِیَانِ﴾(۵)

۲۔ کسی چیز کو مکمل کردینا یا کمال تک پہنچا دینا: جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے: ﴿فَلمَّا قَضَی مُوْسیٰ الأَجلَ...... (۶) جب موسیٰ نے مدت پوری کرلی

اسی طرح ارشاد خداوندی ہے۔ ﴿اَیَّمَا الأَجلَینِ قَضَیتَ﴾(۷)

۳۔ قضاء سے مراد کسی کام کو کسی کے سپرد کرنا بھی ہے۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے: ﴿اذ قَضَینَا إِلَی مُوسیٰ الأَمَرَ﴾(۸) جب ہم نے معاملہ موسیٰ کے سپرد کردیا۔ اسی طرح ارشاد باری تعالیٰ ہے۔ ﴿وَقَضیٰ رَبُّکَ اَلَّا تَعبُدو اِلاّ اِیَّاهُ وَبِالوَالِدَینِ اِحسَانًا﴾(۹) اور تمہارے رب نے تمہارے ذمے یہ لگایا ہے کہ اس کے سوا کسی کی عبادت نہ کرو اور اپنے والدین کے ساتھ احسان کرو۔

۴۔ قضاء سے مراد خلق اور تقدیر بھی ہے جیسا کہ فرمان الٰہی ہے: ﴿قضا هُن سبعَ سَمٰوٰت﴾(۱۰) "ان آسمانوں کو سات بنایا"

۵۔ قضاء سے مراد عمل بھی ہے۔ جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے: ﴿فَاقضِ مَا أنتَ قَاضٍ﴾(۱۱) "اور کام کرو لگتا نہیں کہ تم ایسا کروگے"۔

۶۔ قضا سے مراد ادا کرنا بھی ہے۔ جیسا کہ کہا جاتا ہے: "قضی الدائن دینه" یعنی مقروض نے اپنا قرض ادا کردیا۔(۱۲)

شرعی اصطلاح میں قضا کی مختلف تعریفیں ہیں۔ جن میں سے چند ایک درج ذیل ہیں:

۱۔ قضاء جھگڑوں اور تنازعات کو نمٹانے کا نام ہے۔

۲۔ قضاء حکم شرعی کو نافذ کرنے کا نام ہے۔

۳۔ قضاء، دو جھگڑوں یا دو سے زیادہ کے درمیان اللہ کے حکم کے مطابق فیصلہ کرنے کا نام ہے۔

۴۔ ایک خاص اسلوب سے تنازعات اور جھگڑوں کو طے کر دینا قضاء ہے۔

۵۔ قضاء، وہ لازی فیصلہ ہے جو ولایت عامہ کی طرف سے صادر کیا گیا ہو۔ (۱۳)

قضاء کی یہ مختلف تعریفیں بظاہر ایک دوسرے سے مختلف نظر آتی ہیں لیکن درحقیقت ان کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہیں۔ ان میں سے ہر تعریف قضاء (اسلامی عدالتی نظام) کے مختلف پہلوؤں کو واضح کر رہی ہے۔ ایک تعریف میں قضا کے کچھ عناصر کی وضاحت کی گئی ہے۔ اور دوسری میں دوسرے عناصر کی، مثال کے طور پر پہلی تعریف میں جھگڑوں اور تنازعات کا ذکر کیا گیا ہے جب کہ دوسرے عناصر مخفی ہیں۔ جھگڑوں اور تنازعات کے ساتھ دوسرے عناصر کا وجود ضروری ہے۔ اور ان کے درمیان فیصلہ اسی حکم کے مطابق ہوگا جو کہ اسلامی قانون ہے اور اس عنصر کا ذکر واضح طور پر تیسری تعریف میں کیا گیا ہے۔ اس لیے بظاہر ان تعریفوں میں نظر آنے والا اختلاف حقیقت میں قضاء کے مختلف عناصر کی وضاحت کرتا ہے اور یہ سب عناصر قضاء کی تعریف میں شامل ہیں۔ (۱۴)

مختلف تعریفوں کی روشنی میں قضاء کی متفقہ تعریف اس طرح کی جاسکتی ہے کہ ''قضاء اصطلاح میں مخصوص طریقہ سے اسلامی قانون کے مطابق تنازعات اور جھگڑوں کا فیصلہ کرنا ہے'' مخصوص طریقہ سے مراد یہ ہے کہ قاضی کے ہاں کیسے دعویٰ دائر کیا جائے؟ اور کون سے وہ قواعد ہیں جن کا مقدمے کی سماعت کے دوران قاضی پابند ہوتا ہے۔ مدعی علیہ کس طرح اپنے دعویٰ کو ثابت کرتا ہے؟ ملزم کیسے اپنا دفاع کرسکتا ہے اور کن شواہد کی بناء پر قاضی فیصلے پر پہنچتا ہے؟ یہی وہ احکام ہیں جن کو اصطلاحاً قضاء کہا جاتا ہے۔

قضاء کی مشروعیت

قضاء فرض کفایہ ہے اور اس کی ضرورت و اہمیت اور مشروعیت پر بہت سے دلائل ہیں۔ جن کی بنیاد قرآن مجید، سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور اجماع امت ہے۔ (۱۵) ان میں سے اہم دلائل حسب ذیل ہیں۔

قرآن مجید میں ارشاد باری تعالیٰ ہے:

﴿يَا دَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُمْ بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوٰى فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللّٰهِ﴾(۱۶)

''اے داؤد ہم نے آپ کو زمین میں خلیفہ بنایا پس آپ لوگوں کے درمیان حق کے ساتھ فیصلہ کریں اور اپنی خواہش کی پیروی نہ کریں ورنہ یہ آپ کو سیدھی راہ سے بھٹکا دے گی''

اس طرح ایک دوسری آیت میں ارشاد ہوتا ہے۔

﴿اَنِ احْکُمْ بَیْنَھُمْ بِمَا اَنْزَلَ اللّٰہُ﴾(۱۷)

''اور ان کے درمیان اس کے مطابق فیصلہ کرو جو اس نے نازل کیا''

عدل و انصاف کے قیام اور قضاء کو معاشرے میں لازم کرنا مسلمان کے فرائض میں سے ایک فرض ہے۔ قرآن پاک میں ارشاد ہے:

﴿إِنَّمَا کَانَ قَوْلَ الْمُؤْمِنِیْنَ إِذَا دُعُوْا إِلَی اللّٰہِ وَرَسُوْلِہ لِیَحْکُمَ بَیْنَھُمْ أَنْ یَّقُوْلُوْا سَمِعْنَا وَاَطَعْنَا اُوْلٰٓئِکَ ھُمُ الْمُفْلِحُوْنَ﴾(۱۸)

''یعنی ایک سچے مسلمان کی شان یہ ہے کہ جب اس کو کسی معاملہ میں یہ کہا جائے کہ آؤ اس کا فیصلہ خدا اور رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے قانون کے مطابق کرا لو تو فوراً لبیک کہہ اٹھتا ہے اور خوش خوش اس کے لیے تیار ہو جاتا ہے۔''(۱۹)

ان آیات کے علاوہ اور بھی کئی آیات ہیں، جن سے قضاء کی ضرورت و اہمیت پر روشنی پڑتی ہے۔

ارشاد ہوتا ہے:﴿فاحکم بینھم بالقسط﴾ (۲۰)

﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَیْکَ الْکِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْکُمَ بَیْنَ النَّاسِ بِمَا اَرَاکَ اللّٰہُ﴾(۲۱)

ایک اور جگہ ارشاد ہوتا ہے۔

﴿ فَلاَ وَرَبِّکَ لاَ یُؤْمِنُوْنَ حَتّٰی یُحَکِّمُوْکَ فِیْمَا شَجَرَ بَیْنَھُمْ ثُمَّ لاَ یَجِدُوْا فِیْ أَنْفُسِھِمْ حَرَجاً مِمَّا قَضَیْتَ وَیُسَلِّمُوْا تَسْلِیْمًا﴾(۲۲)

نہ صرف ان آیات میں بلکہ قضاء سے متعلق کئی اور آیات میں بھی اللہ تعالیٰ نے قضاء کے نظام کے قیام کی ہدایات دی ہیں۔ قرآن پاک کی طرح سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں بھی قضاء کی ضرورت و اہمیت کے متعلق دلائل ملتے ہیں۔

نبی کریم ﷺ نے بذات خود بھی کئی فیصلے کیے کیونکہ قضاء آپ ﷺ کے فرائض نبوت میں بھی شامل تھی۔ اسی طرح آپ ﷺ نے صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم کو مختلف علاقوں میں قضاء کے لیے بھیجا۔ حضرت معاذ بن جبلؓ کو یمن اور عتاب بن اُسید کو مکہ میں قضاء کی ذمہ داری آپ ﷺ کے حکم سے دی گئی۔ (۲۳)

حضرت عمرو بن العاص نبی کریم ﷺ سے روایت کرتے ہیں، کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

(اذا اجتهد الحاكم فاصاب، فله اَجران و اذا اجتهد فاخطا فله اجر)(۲۴)

آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت علی رضی اللہ عنہ کو یمن میں قضاء کے لیے روانہ فرمایا اسی طرح معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ کو روانہ فرمایا اور روانگی سے قبل ان کا امتحان لیا۔ (۲۵)

قرآن وسنت کی طرح اجماع امت میں بھی قضاء کی ضرورت واہمیت کے بہت سے دلائل ہیں۔ خلفاء راشدین نے نہ صرف خود فیصلے کیے بلکہ مختلف صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم کو بھی قضاء کے مناصب پر متعین فرمایا، چنانچہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے حضرت ابوموسیٰ الاشعری رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو بصرہ میں قاضی کے منصب پر متعین کیا جب کہ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو کوفہ میں قاضی مقرر فرمایا۔ (۲۶)

علماء اسلام کا اجماع ہے کہ نظام قضاء کا قیام اسلامی ریاست میں ضروری ہے کیوں کہ اسی کے ذریعے لوگوں کے حقوق کا تحفظ ہوتا ہے مظلوم کی مدد ہوتی ہے۔ اور ظالم کا ہاتھ روکا جاتا ہے۔ حاکم وقت کے لیے ضروری ہے کہ نظام قضاء کو قائم کرے۔ (۲۷)

منصب قضاء (عدلیہ) کی حساسیت

خلافت راشدہ کے آغاز میں صرف خلفاء ہی قضاء کے امور سرانجام دیتے تھے۔ حضرت عمرؓ نے پہلی مرتبہ دوسروں کو یہ منصب سونپنے کی روایت کا آغاز کیا۔ حضرت ابوالدرداءؓ، حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ کے ساتھ مدینہ میں قضاء کے منصب پر فائز ہوئے، بصرہ میں حضرت شریحؒ کو حضرت عمر نے قاضی مقرر کیا اور ابوموسیٰ الاشعری رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو کوفہ میں قضاء کا منصب سونپا گیا حضرت ابوموسیٰ الاشعری رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی تقرری کے احکام میں ہی حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے احکام قضاء سے متعلق اپنی مشہور ہدایات بھی دیں۔ منصب قضاء فرائض

خلافت میں سے ہے۔ یہ ان مناصب حکومت میں سے ایک منصب ہے جو کہ خلافت شرعیہ کے ماتحت ہیں کیوں کہ یہ منصب جھگڑوں کو نمٹانے اور اور لوگوں کے تنازعات کو احکام شرعیہ کے مطابق طے کرنے کے لیے ہے۔(۲۸)

قاضی کا تقرر ریاست کے ضروری فرائض میں سے ایک ہے۔ یہ واجب امور میں سے ہیں۔ واجبات شرعیہ کا قیام اور خلافت وحکومت کے امور کی صحیح ادائیگی اس کے بغیر ممکن نہیں۔ قضاء، جیسا کہ ذکر کیا گیا ہے کہ خلیفہ کے فرائض میں سے ہے۔ لیکن چونکہ دوسری مصروفیات کی بناء پر خلیفہ کے لیے براہ راست قاضی کے فرائض ادا کرنا ممکن نہیں اسی بنا پر قضاء کے لیے دوسرے افراد کا تقرر رہوتا ہے۔ یہ لوگ خلیفہ کے نائب کہلاتے ہیں۔(۲۹)

قضاء چونکہ مشروع ہے اور فرض کفایہ ہے۔ اس لیے اس کی بڑی فضیلت ہے۔ فقہاء کہتے ہیں "ان للقضاء فضلاً عظیماً" "قضاء کے لیے بہت بڑی فضیلت ہے۔" فقہاء کی اس ضمن میں دلیل یہ ہے کہ قضاء "امر بالمعروف ونهی عن المنکر" کے قیام کا ادارہ ہے۔(۳۰)

اللہ تعالیٰ عزوجل اس قاضی کو پسند فرماتا ہے۔ جو حق کے ساتھ فیصلہ کرے۔ قرآن پاک میں ارشاد ہوتا ہے:

﴿وَاِنْ حَكَمْتَ فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ بِالْقِسْطِ اِنَّ اللّٰهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِيْنَ﴾ (۳۱)

"اور آپ ان کے درمیان فیصلہ کریں تو انصاف سے کریں بے شک اللہ تعالیٰ انصاف کرنے والوں کو پسند کرتا ہے۔"

اس آیت میں قسط کا لفظ استعمال ہوا ہے جس کے معنی ہر شخص کو اس کے حق کے مطابق اس کا حصہ مل جانا ہے۔ یعنی عدل کی وہ کامل شکل جس میں پوری باریک بینی سے حقوق کی ایسی تقسیم ہوتی ہے کہ ہر شخص کو پورا حصہ مل جاتا ہے(۳۲)
اگر چہ قضاء کی بڑی فضیلت ہے، اللہ کے ہاں اس کا بڑا اجر ہے اور یہ فرائض میں سے ایک فرض ہے، لیکن یہ اتنی بڑی ذمہ داری ہے کہ علماء نے غیر اہل لوگوں کو اس سے اجتناب کرنے کے لیے کہا ہے۔ جس کو یہ خطرہ ہو کہ وہ اجتہاد کے ذریعے حق تک نہیں پہنچ سکے گا یا وہ اس منصب کا اہل نہیں ہے تو اسے قضاء سے اجتناب کرنا چاہیے۔ انتظامیہ کی طرف سے قاضی کے معاملات میں مداخلت سے بھی قاضی کے لیے حق تک پہنچنا ممکن نہیں ہوتا، انہی اسباب کے بناء پر حدیث رسول اللہ ﷺ میں غیر اہل لوگوں کے لیے قضاء میں تنبیہہ وارد ہوئی ہے۔ جو شخص اس منصب کا اہل نہ ہو وہ قضاء کے لیے امیدوار نہ بنے اور نہ ہی اس کے لیے لالچ کرے۔ رسول اللہ ﷺ نے اس ضمن میں فرمایا:

(من وَلّی القضاء فقد ذبح بغیر سکین) (۳۳)

"یعنی جس کسی کو لوگوں کے درمیان قضاء کی ذمہ داری سونپی گئی وہ گویا بغیر چھری کے ذبح کردیا گیا۔"

اس حدیث میں اس خطرہ کی طرف واضح اشارہ ہے جو نا اہل قضاۃ کی طرف سے پیدا ہوتا ہے۔ اس لیے ضروری ہے کہ کوئی مسلمان قضاء کے منصب کو حاصل کرنے کے لیے دوڑ دھوپ نہ کرے۔ اس حدیث کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ ہر وہ شخص جو قاضی بنایا گیا وہ بغیر چھری کے ذبح کردیا گیا، قضاء تو فرض کفایہ ہے اور مسلمانوں میں سے کسی نہ کسی کو اسے ادا کرنا ہی ہے۔ اس لیے اس حدیث کا یہ معنی نہیں کہ قضاء منع ہے بلکہ اس حدیث سے قضاء کے منصب میں احتیاط کی طرف اشارہ ہے اور اس میں موجود تنبیہ ان لوگوں کے لیے ہے جو منصب قضاء کے فرائض کی ادائیگی کی صلاحیت نہیں رکھتے۔

جہاں تک اس بات کا تعلق ہے کہ بعض علماء نے قضاء کے منصب کو قبول کرنے سے انکار کیا تو وہ انکار اس لیے نہیں تھا کہ وہ اس کی مشروعیت کے قائل نہ تھے بلکہ وہ یہ سمجھتے تھے کہ یہ ایک حساس منصب ہے اور شاید وہ انصاف نہ کرسکیں مثلاً کئی حکمران امام ابوحنیفہؒ کو قضاء سونپنا چاہتے تھے لیکن آپ نے انکار کردیا۔ سبب یہ تھا کہ خلفاء امام ابوحنیفہؒ کو کو قاضی بنا کر سیاسی فوائد حاصل کرنا چاہتے تھے۔ امام ابوحنیفہؒ کو منصب قضاء قبول کرنے سے انکار کی وجہ سے بہت سی اذیتیں دی گئیں، یہاں تک کہ آپ شہید ہوگئے لیکن آپ نے حکمرانوں کے سیاسی فوائد کی خاطر منصب قضاء کو قبول نہیں کیا۔ شاید انہیں یہ خطرہ تھا کہ وہ آزادانہ فیصلے نہ کرسکیں۔ (۳۴)

قضاء کی مشروعیت اور فرض کفایہ ہونے کی بناء پر کیا مسلمان کے لیے جائز ہے کہ وہ اس منصب کو خود طلب کرے؟ اس سوال کا جواب یہ ہے کہ اسلامی انتظامی قواعد کی رو سے مناصب کا طلب کرنا منع ہے اس کی دلالت میں آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ایک فرمان ہے۔ حضرت ابوموسیٰ الاشعریؓ روایت کرتے ہیں کہ میں حضور ﷺ کے پاس حاضر ہوا جب کہ میرے ساتھ دو آدمی بھی تھے ان میں سے ایک نے ﷺ سے عرض کیا:

"یا رسول اللہ ﷺ امرنا علی بعض ماولاک اللہ تعالی، وقال الآحد مثل ذالک، فقال النبی ﷺ": (انا واللہ لانولی ھذا العمل احداً سالہ او احداً حرص علیہ)(۳۵)

''اے اللہ کے رسول ﷺ ہمیں کسی منصب پر فائز کریں اور دوسرے شخص نے بھی یہی بات کی اس پر نبی کریم ﷺ نے فرمایا: ''ہم اس کام پر کسی ایسے شخص کا تعین نہیں کریں گے جو اس کو طلب کرے یا اس کا لالچ کرے''۔

منصب قضاء بھی اس حدیث کے ذیل میں ہی آتا ہے کیونکہ یہ حکومتی مناصب میں سے ایک اہم منصب ہے۔ آنحضور ﷺ کا ایک فرمان قضاء کے بارے میں ہے۔ ارشاد ہوتا ہے:

(من طلب القضاء واستعان عليه وكل إليه، ومن لم يطلبه ولم يستعن عليه انزل الله ملكا يُسَدِّده)(٣٦)

''جس نے قضاء کا منصب طلب کیا اور سفارش کی بنیاد پر اُسے یہ منصب دے دیا گیا تو اس منصب کی تمام ذمہ داری اسی کے سر ہے۔ اس کے مقابلے میں جس قاضی کو اہلیت کی بناء پر یہ منصب دے دیا گیا تو اللہ تعالیٰ اس کی تائید کے لیے فرشتہ بھیجتا ہے جو اس کی مدد کرتا ہے''۔

طلب قضاء کی ممانعت میں یہ حدیث واضح طور پر دلالت کرتی ہے۔ کیونکہ جو کوئی اس منصب کو حاصل کرنے کی جدوجہد کرے گا وہ اس سے ذاتی فوائد حاصل کرنے کی کوشش کرے گا اور جس کسی کو یہ منصب طلب کیے بغیر مل گیا تو وہ انصاف کرنے میں اپنی جدوجہد صرف کرتا ہے۔

فقہاء نے طلب قضاء کو پانچ درجوں میں تقسیم کیا ہے:

- قضاء ان لوگوں کے لیے حرام ہے جو قضا کے امور سے لاعلم ہوں اور اس کی ادائیگی کی صلاحیت نہ رکھتے ہوں۔
- جو لوگ قضاء کے منصب کے اہل تو ہوں لیکن کوئی دوسرا ان سے زیادہ صلاحیت رکھتا ہو تو ان کے لیے یہ مکروہ ہے۔
- وہ شخص جو منصب قضاء کا اہل ہو اور اس کے ذریعے اپنی تکلیف کو دور کرنا چاہتا ہو تو اس کے لیے یہ منصب مباح ہے۔

- قضاء ان لوگوں کے لیے مندوب ہے جن کو قضاء کے منصب پر فائز نہ کیا گیا ہو لیکن وہ جانتے ہوں کہ ان کی اس منصب پر تقرری مسلمانوں کے لیے نفع بخش ہے کیونکہ دوسروں کی نسبت وہ اس منصب کے زیادہ اہل ہیں۔
- ایسے باصلاحیت لوگ جو قضاء کے منصب کی اہمیت سے آگاہ ہوں، ان کے اندر اس کی ادائیگی کی صلاحیت ہو اور ان کو اس جلیل القدر منصب پر فائز کیا گیا ہو تو وہی لوگ اس فرض کفایہ کی ادائیگی کی صلاحیت رکھتے ہیں اور ان کے لیے اس کی ادائیگی واجب کی سی اہمیت رکھتی ہے۔(۳۷)

۲۔ استقلال قضاء (عدلیہ کی آزادی) کا تصور، ارتقاء اور اہمیت

اسلامی معاشرے میں نظام قضاء کی اہمیت اور قدر و منزلت کی بناء پر شریعت اسلامیہ نے قاضی کو ایسے وسائل عطا فرمائے ہیں جو اس کی آزادی اور وقار کو یقینی بناتے ہیں۔ ان وسائل کی وجہ سے ہی قاضی فیصلہ کرتے ہوئے قانون کے علاوہ کسی اور کو جواب دہ نہیں ہوتا۔

حضرت معاذ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو جب رسول اللہ ﷺ نے یمن میں قاضی بنا کر بھیجا تو آپ نے ان سے دریافت فرمایا: (**بم تقضي يا معاذ**) (اے معاذ! تم کیسے فیصلہ کرو گے) انہوں نے جواب دیا: (**بكتاب الله**) (اللہ کی کتاب سے) اس پر آپ نے دریافت فرمایا: اور اگر آپ کو کتاب میں نہ ملے تو؟ حضرت معاذ نے جواب دیا: (**فبسنة رسوله**) (اس کے رسول ﷺ کی سنت کے ذریعے) اس پر رسول ﷺ نے دریافت فرمایا: (**فان لم تجد؟**) اگر آپ نے اس میں بھی نہ پایا تو؟ انہوں نے جواب دیا (**اجتهد رائي ولا آلو**) میں اپنی رائے سے اجتہاد کروں گا اور اس میں اپنی پوری کوشش صرف کروں گا اس پر رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

> (**الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يرضى رسول الله**)(۳۸)
>
> ''اللہ کا شکر ہے جس نے رسول اللہ ﷺ کے رسول کو ایسی توفیق بخشی جس سے رسول ﷺ راضی ہو گئے''۔

یہ حدیث آزادی قضاء اور اس کے استقلال کے اعلیٰ معانی سے مزین ہے۔ اس میں وضاحت ہے کہ قاضی قانونی نص (جو کہ شریعت اسلامیہ میں قرآن و سنت ہے) کے علاوہ فیصلہ کرنے میں کسی اور کا مطیع اور تابعدار نہیں ہے۔

اس بناء پر شریعت اسلامیہ نے قاضی کو ایسے تمام اختیارات دیئے ہیں جو اس کی مطلق آزادی کے ضامن ہیں۔ تاکہ اس آزادی سے فائدہ اٹھاتے ہوئے قاضی تمام قسم کی مداخلت سے پاک اور عدل وانصاف کے تقاضوں کے مطابق فیصلہ کر سکے۔

استقلال قضاء (عدلیہ کی آزادی) کا مفہوم

یہ بات طے ہے کہ حقوق کا تحفظ قضاء سے ہوتا ہے اور انسانی آزادیاں اسی سے برقرار ہیں۔ قانونی نصوص بھی اسی کی وجہ سے نافذ العمل ہوتی ہیں۔ عدل کا حصول بھی اسی سے ممکن ہے۔ معاشرتی عدل کی عمارت اسی بنیاد پہ قائم ہے۔ قضاء کی اہمیت کو مدنظر رکھتے ہوئے ضروری ہے کہ قضاۃ کا مناسب احترام ووقار ہو اور یہ احترام ووقار آزادی فیصلہ کے بغیر ممکن نہیں ہے۔

قاضی کا یہ فرض ہے کہ وہ حکم شرعی کا فیصلہ قوت نافذہ کے ساتھ کرے اور یہ قوت استقلال قضاء کے بغیر حاصل نہیں ہوسکتی جیسا کہ ابن رشد قضاء کے بارے میں کہتے ہیں:

"الاخبار عن حکم شرعی علی سبیل الالتزام" (۳۹)

"حکم شرعی کی وہ معلومات جو اس کو نافذ کرنے کے ساتھ وابستہ ہوں"۔

پس اس فریضہ کی ادائیگی کے لیے ضروری ہے کہ قاضی کو اپنے فرائض کی ادائیگی کی مکمل آزادی ہو، تاکہ وہ شریعت کے احکامات کے مطابق فیصلہ کرنے میں بھی مکمل طور پر آزاد ہو۔ فقہاء کا اس بات پر اجماع ہے کہ علم تولیت قضاء کی لازمی شرط ہے۔ اس شرط کا تقاضا ہے کہ قاضی کی مکمل آزادی کا احترام کیا جائے اور اپنے فرائض کی ادائیگی میں اس پر کسی قسم کا دباؤ اور جبر نہ ہو کیونکہ اس کے کام کی نوعیت مکمل استقلال کا تقاضا کرتی ہے۔ استقلال عربی زبان میں ارتفاع اور بلندی کے معنوں میں استعمال ہوا ہے جب پرندہ اڑنے لگے تو اسے **استقلَّ الطائر** کہتے ہیں۔ جب سورج بلند ہو جائے اس کے لیے بھی یہ لفظ استعمال ہوتا ہے چنانچہ استقلال کے لغوی معنی بلندی، برتری اور چھا جانے کے ہیں۔ (۴۰) بلندی اور برتری کے انہی معنوں کی بناء پر آزاد عدلیہ کے لیے عربی میں استقلال قضاء کی اصطلاح استعمال کی جاتی ہے۔ استقلال قضاء کی اصطلاحی تعریف حسب ذیل ہے۔

"الا يخضع القضاة في ممار ستهم لعملهم لسلطان أى جهة اخرى وان يكون عملهم خالصاً لإقرار الحق والعدل خاضعاً لما يمليه الشرع والضمير دون اى اعتبار آخر" (۴۱)

''عدلیہ کی آزادی سے مراد یہ ہے کہ قضاۃ اپنے فرائض کی ادائیگی میں کسی دوسری اتھارٹی کے مطیع نہ ہوں اور یہ کہ ان کا کام حق کی ادائیگی اور عدل کی ان اصولوں کے مطابق فراہمی ہو جو ان کو قانون نے عطا کیے ہیں اور وہ اپنے ضمیر کے مطابق فیصلہ کرنے والے ہوں''۔

استقلال قضاء کے اس اصول کی وضاحت یہ ہے کہ قاضی کے امور میں کسی بھی طرف سے کوئی مداخلت نہ ہو اور اس کو قانون وانصاف کے برخلاف فیصلہ کرنے پر مجبور نہ کیا جائے۔ قاضی کو خود بھی ایسے تصرفات سے بچنا چاہیے جو استقلال قضاء کے اصول کے منافی ہوں۔(۴۲)

جدید تصورات قانون میں عدلیہ کی آزادی کو یقینی بنانے کے لیے Judicial Immunity کی اصطلاح استعمال کی جاتی ہے اس کا مفہوم کچھ اس طرح ہے:

"Immunity Prervents others from exercising powers over the person Immune. Legal Immmunity is thus exemption from the powers of an other in the same way as liberty is the exemption from the right of an other" (۴۴)

Immunity ایسے شخص کو جو اس کا حامل ہے دوسروں کو اس پر اختیار استعمال کرنے سے روکتی ہے۔ قانونی Immunity میں کسی دوسرے کے اختیار سے ایسے ہی استثناء ہوتا ہے جیسے آزادی میں دوسروں کے اختیار سے ہوتا ہے۔ Immunity کا لفظ absolution، aquittal، exception اور free from persecution کے معنوں میں بھی استعمال ہوتا ہے جبکہ اس سے مراد تحفظ اور مراعات بھی لیا جاتا ہے۔ عدلیہ اور ججوں کو جس Immunity میں تحفظ دیا جاتا ہے اسے Judicial Immunity کہا جاتا ہے۔ لغوی معنی میں اس سے مراد:

"A Complete Protection from civil liability afferded to the Judiciary when discharging their Judicial functions" (۴۵)

سول ذمہ داریوں سے ججوں کا مکمل تحفظ جبکہ وہ اپنے عدالتی فرائض سر انجام دے رہے ہوں۔

Judicial Immunity کی اصطلاحی تعریف اس طرح کی جاتی ہے۔

"Judges have been given Judicial Immunity for Judicial functions, means they would not be liable of any of their decision wheather it is given in favour or against criminals. But the judges have no Judicial Immunity for their criminal acts aiding or assisting other who perform criminal acts. When a Judge has a duty to act, he does not have discretion. He is then not performing a Judicial act, he is performing a ministerial act. But Judicial Immunity does not exit for Judges who engage in criminal activities". (۴۵)

ججوں کو قانونی تحفظ اس لیے دیا جاتا ہے تا کہ آزادی سے کام کر سکیں، یہ تحفظ عدلیہ کی غیر جانبداری کے لیے ضروری ہے کہ جج عدالت کے سامنے آنے والے حقائق کا قانون کے مطابق بغیر کسی دباؤ، دھمکی اور براہ راست یا بالواسطہ مداخلت کے فیصلے کر سکیں۔ چاہے یہ دباؤ کسی بھی طرف سے کیوں نہ ہو اور اس کا کوئی وقت کیوں نہ ہو۔

مغربی تصورات قانون کے مطابق Judicial Immunity جج کو ہتک کے دعوؤں سے تحفظ فراہم کرتی ہے جج کے کسی فیصلے کی بناء پر نہ تو اس کے خلاف قانونی چارہ جوئی کی جا سکتی ہے اور نہ ہی جج کے فیصلوں پر کسی دباؤ، ترغیب اور لالچ کے ذریعے اثر انداز ہوا جا سکتا ہے۔

استقلال قضاء کا تاریخی ارتقاء

رومن لاء میں ججوں کے فیصلے کے خلاف اپیل کا حق حاصل تھا۔ یہ اپیل عموماً اسی اتھارٹی کے پاس کی جاتی تھی جس کو جج کے تقرر کا اختیار حاصل تھا۔ جج کے غلط فیصلوں کی صورت میں Justanian Code کے مطابق جج کو

کوئی خاص تحفظ نہ تھا۔ ججوں کے خلاف دعوے دائر کیے جاسکتے تھے۔ اوران کی بعض غلطیوں پر ان کے خلاف تادیبی کارروائی کی جاسکتی تھی۔ جدید Judicial Immunity کا رومن لاء اور Celtic لاء میں کوئی خاص تصور نہ تھا دسویں صدی عیسوی میں شاہی حکم ناموں میں غلط فیصلوں پر ججوں کی ذمہ داری موجود ہوتی تھی۔ تیرہویں صدی میں England میں بادشاہ کے انصاف King's justice کو ماتحت عدلیہ کی اصلاح کا ذریعہ سمجھا جاتا تھا King's Court کو تمام قسم کے ریکارڈ کی عدالت سمجھا جاتا تھا اور وہ ماتحت جج جو king's Court میں ریکارڈ فراہم کرتے تھے ان کو ریکارڈ کی غلطیوں سے بری الذمہ قرار دیا گیا اور یہیں سے ججوں کی Immunity کے تصور کا آغاز ہوا۔ سترھویں صدی میں Courts of record کے ججوں کی Immunity کو مربوط انداز میں مدون کیا گیا۔ عمومی طور پر اس صدی کے آخر میں یہ Immunity مزید مضبوط اور سول قانون کا حصہ بن گئی۔ (۴۶)

اسلامی قانون میں استقلال قضاء کا آغاز عملی طور پر صدر اسلام سے ہوگیا تھا۔ قرآن وسنت میں عدلیہ کی اہمیت اور عدل کی فراہمی کے پیغمبرانہ فرائض کی اہمیت کی بناء پر خلفاء راشدین نے نہ صرف عدلیہ کو مضبوط کیا بلکہ اسے مکمل آزادی بھی دی۔ خلفاء راشدین عدالتوں میں خود پیش ہوتے تھے اور ججوں نے ان کے خلاف فیصلے بھی کئے۔ عدالتوں اور قاضیوں سے متعلقہ خلفاء راشدین کے رویے کو بعد میں فقہ اسلامی کے دور تدوین میں قانونی نظائر کا درجہ حاصل ہوگیا اور قرآن وسنت کے احکام اور خلفاء راشدین کے تعامل کی بناء پر فقہاء نے دور تدوین میں مدون کیے گئے ادب القاضی میں استقلال قضاء سے متعلق احکام کو مدون کردیا۔

اسلامی ریاست میں قضاء کا مربوط نظام باقاعدہ طور پر عمر بن الخطابؓ نے قائم کیا۔ حضرت عمرؓ نے اپنی خلافت کے ابتدائی دنوں میں ہی عدلیہ کو انتظامیہ سے الگ کرنے کا فیصلہ فرمادیا۔ حضرت ابوبکرؓ کے عہد میں خود خلیفہ وقت اور انتظامی افسران عدلیہ کے فرائض بھی سرانجام دیتے تھے۔ حضرت عمر بن الخطابؓ نے ابتدا میں اس نظام کو جاری رکھا لیکن جب عدلیہ اور انتظامیہ کی حدود کا تعین ہوگیا تو انہوں نے عدلیہ کو انتظامیہ سے مکمل طور پر الگ کردیا۔ (۴۷)

عدلیہ کی آزادی اسی وقت ممکن ہے جب انتظامیہ عدلیہ کے ماتحت ہو۔ حضرت عمرؓ نے نہ صرف عدلیہ کو انتظامیہ سے الگ کیا بلکہ متعدد مواقع پر قضاۃ کے حضور پیش ہوکر عدلیہ کی برتری کو عملی طور پر تسلیم بھی کروایا۔ ایک دفعہ

حضرت عمرؓ اور ابی بن کعبؓ میں کوئی تنازعہ پیدا ہوا۔ ابی بن کعبؓ نے زید بن ثابتؓ کے ہاں مقدمہ دائر کر دیا۔ حضرت عمرؓ مدعی علیہ کی حیثیت سے حاضر ہوئے۔ زید بن ثابتؓ نے آپؓ کو تعظیم دی۔ حضرت عمرؓ نے فرمایا یہ تمہارا پہلا ظلم ہے۔ یہ کہہ کر ابی بن کعبؓ کے برابر بیٹھ گئے۔ زیدؓ کے پاس کوئی ثبوت نہ تھا اور حضرت عمرؓ کو دعوی سے انکار تھا۔ ابی بن کعب نے قاعدے کے موافق حضرت عمرؓ سے قسم لینا چاہی لیکن زیدؓ نے ان کے رتبے کا پاس کر کے ابی بن کعبؓ سے درخواست کی کہ امیر المؤمنین کو قسم سے معاف رکھو۔ حضرت عمرؓ اس طرف داری پر نہایت رنجیدہ ہوئے زیدؓ کی طرف مخاطب ہو کر کہا جب تک تمہارے نزدیک عام آدمی اور عمرؓ برابر نہ ہوں تم منصب قضاء کے قابل نہیں سمجھے جا سکتے۔ (۴۸)

حضرت عمرؓ کی طرح بعد کے خلفاء بھی اپنے آپ کو احتساب سے بالاتر نہ سمجھتے تھے اور کئی موقعوں پر خلفاء قضاۃ کے ہاں عام لوگوں کی طرح پیش ہوئے۔ چنانچہ عبدالملک بن مروان قاضی جبر بن نعیم کے پاس اپنے چچا کے بیٹے سے جھگڑے کے سلسلہ میں پیش ہوا اور قاضی کے ہمراہ اس کی نشست پر بیٹھ گیا۔ قاضی نے اموی امیر کو اپنی نشست سے اٹھا دیا اور کہا: قم مع ابن عمک. اپنے چچا کے بیٹے کے ساتھ کھڑے ہو جاؤ۔ اگر چہ امیر کو اس بات پر غصہ آیا لیکن قاضی نے اس کی بات کی پرواہ نہ کی اور قاضی کی اس جرأت کے بعد یہ رسم بن گئی کہ قضاۃ کے حضور متخاصمین پیشی کے موقع پر برابر سمجھے جاتے تھے اور ان کے درمیان رتبوں کی بنا پر کوئی فرق نہیں کیا جاتا تھا۔ (۴۹)

اُم المہدی اور ابوجعفر المنصور کے درمیان تنازع پیدا ہو گیا ام المہدی نے کہا کہ میں اس جھگڑے میں غوث بن سلیمان جو کہ مصر میں المہدی کی طرف سے قاضی تھے کے سوا کسی اور کی قضاء پر راضی نہ ہوں گی۔ چنانچہ قاضی غوث بن سلیمان کو بغداد آنے کی درخواست کی گئی۔ مہدی کی ماں نے اپنی طرف سے ایک وکیل نامزد کیا۔ قاضی نے خلیفہ منصور کو مجلس قضاء میں ام مہدی کے وکیل کے برابر کھڑے ہونے کے لیے کہا چنانچہ خلیفہ اپنی نشست سے اٹھا اور اپنے مدعی کے برابر قاضی کے ہاں پیش ہوا۔ قاضی نے خلیفہ کیخلاف اور ام المہدی کے حق میں فیصلہ دیا۔ (۵۰)

اس طرح معتبر مصادر میں ہے کہ ایک شخص نے مامون کے خلاف قاضی یحییٰ ابن اکثم کے ہاں دعوی دائر کیا۔ قاضی نے خلیفہ کو عدالت میں طلب کیا۔ خلیفہ عدالت میں آیا تو اس کے ساتھ اس کا غلام خلیفہ کے بیٹھنے کے لیے مصلی لے کر آیا۔ قاضی نے خلیفہ کو عدالت میں بیٹھنے کے لیے کہا اور غلام نے خلیفہ کے لیے مصلی بچھا دیا۔ اس پر قاضی نے خلیفہ سے کہا:

(يا أمير المؤمنين لا تأخذ على خصمک شرف المجلس)

''اے امیر المؤمنین آپ دوسرے فریق پر بہتر نشست مت لیں) اس پر دوسرے فریق کے لیے بھی خلیفہ کی طرح کا مصلی طلب کیا گیا۔''(۵۱)

استقلال قضاء کی ضرورت واہمیت

عدل وانصاف کی فراہمی عدلیہ کی بنیادی ذمہ داری ہے اور قاضی اپنے اس عظیم کام کے ذریعے معاشرے کو امن فراہم کرتا ہے۔اسی کی وجہ سے معاشرے کا ہر فرد مسلم اور غیر مسلم دارالاسلام میں اپنی جان، مال اور عزت وآبرو کے متعلق مطمئن ہوتا ہے اور اسی کے ذریعے حقوق کی ادائیگی ہوتی ہے۔

قضا کی اہمیت کا اندازہ اس بات سے لگایا جاسکتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے برگزیدہ انبیاء ورسل کے ذمے تبلیغ کے ساتھ ساتھ لوگوں کے درمیان انصاف سے فیصلہ کرنے کا کام بھی سونپا ارشاد باری تعالیٰ ہے:

﴿لَقَد اَرسَلنَا رُسلنَا بِالبيِّنَاتِ وَأنزَلنَا مَعَهُم الكِتَابَ والميزَانَ لِيَقومَ النَّاسُ بالقِسط﴾(۵۲)

''ہم نے اپنے رسول نشانیوں کے ساتھ بھیجے اور ان کے ہمراہ کتاب اور میزان نازل کی تا کہ وہ لوگوں کے درمیان عدل کر سکیں''۔

قرآن وسنت کے احکامات کی بناء پر صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم نے قضاء کی اہمیت اور معاشرے کے لیے اس کی عظیم ضرورت کا ادراک کیا۔حضرت عمر بن الخطابؓ نے جب عدلیہ کو انتظامیہ سے الگ کر دیا تو اس کے ساتھ ہی عدالتی طریقہ کار سے متعلق ہدایات بھی جاری فرمائیں۔یہ ہدایات حضرت ابوموسیٰ الاشعریؓ گورنر کوفہ کے نام خط میں تھیں۔ان ہدایات کا پہلا حصہ عدل وانصاف کی اہمیت اور عدلیہ کی آزادی سے متعلق ہے۔اس میں حضرت عمرؓ نے فرمایا:

فإن القضاء فريضة محكمة وسنة متبعة سوِّبين النَّاس فى وجهکَ ومجلسک وعدلک حتى لايا يس الضعيف من عدلک ولا يطمع الشريف فى حيفک.(۵۳)

''قضاء ایک ضروری فرض ہے لوگوں کو اپنے حضور میں انصاف میں برابر رکھو تا کہ کمزور انصاف سے مایوس نہ ہوں اور با اثر کو تمہاری رو رعایت کی امید پیدا نہ ہو''۔

ابن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا:

''دو آدمیوں کے درمیان بطور قاضی فیصلہ کرنا مجھے ستر سال کی عبادت سے زیادہ مرغوب ہے''

سیاست الملوک میں عدل کی بڑی اہمیت ہے موسیٰ بن یوسف نے اپنے بیٹے کو نصیحت کرتے ہوئے کہا:

ان العدل سراج الدولة فلا تطفء سراج العدل بريح الظلم ، فإن ريح الظلم إذا عصفت قصفت، ريح العدل اذا هبت ربت ومن شروط الإمارة العدل فى الأحكام.(٥٥)

عدل کسی بھی ریاست کا روشن چراغ ہے۔ عدل کے چراغ کو ظلم کی آندھی سے نہ بجھاؤ۔ ظلم کی آندھی سب کچھ تباہ کر دیتی ہے جبکہ عدل کی ہوا ثمر آور ہوتی ہے۔ احکام میں عدل حکومت کی بنیادی صفات میں سے ہے۔

حضرت عمر بن عبدالعزیز رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو حمص کے عامل نے لکھا:

ان مدينة حمص قد تهدمت واحتاجت إلى اصلاح ، فكتب إليه عمر بن عبد العزيز حصنها بالعدل ونق طرقها من الظلم والسلام.(٥٦)

مدینۂ حمص شکست و ریخت کا شکار ہے اور مرمت درکار ہے حضرت عمر بن عبدالعزیز نے اسے لکھا اس کو عدل سے مضبوط کرو اور اس کی شاہراہوں کو ظلم سے پاک کرو۔ والسلام:

عدل کی یہی اہمیت اس کی آزادی اور استقلال کی دلیل ہے۔ تاریخ کے مختلف ادوار میں خلفاء نے اس اصول کی آبیاری کی اور اس پر عمل کیا اور قضاء کے معاملات میں مکمل آزادی و استقلال کو شعار بنایا۔

امیر المؤمنین حضرت عمر بن الخطابؓ نے حضرت علیؓ اور زید بن ثابت رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو کسی شخص کے معاملہ میں فیصلہ کرنے کے لیے کہا جب آپ کی اس شخص سے ملاقات ہوئی تو فیصلے کے متعلق دریافت فرمایا۔ اس نے بتایا کہ علی اور زید نے اس طرح فیصلہ کیا ہے۔ حضرت عمرؓ نے فرمایا ''اگر میں یہ فیصلہ کرتا تو اس طرح کرتا'' اس پر اس

شخص نے دریافت کیا کہ ''پھر آپ نے فیصلہ کیوں نہیں کیا؟'' حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا:

''اگر مجھے اس کی نص قرآن وسنت میں مل جاتی تو اس کے مطابق فیصلہ کر دیتا۔ لیکن میں نے اجتہاد اور رائے کو اس فیصلے کے لیے ضروری جانا اور علی اور زید نے جو فیصلہ کیا اس میں کسی قسم کی کمی نہیں ہے'' (۵۷)

عدل کی وجہ سے مملکت کی قدر و منزلت میں اضافہ ہو جاتا ہے۔ عدل قلبی طاقت کا شاہکار ہے۔ اس سے اللہ تعالیٰ راضی ہوتے ہیں۔ جانوں کو امان ملتی ہے استحکام آتا ہے اور دشمن سے پناہ مل جاتی ہے۔ حضرت عمرؓ کے دور میں استحکام کا سبب عدلیہ کی آزادی اور عدل ہی تھا۔ ایرانی سردار الہرمذان حضرت عمرؓ کے پاس آیا تو آپ مسجد میں سوئے ہوئے تھے اس پر اس نے کہا: "عدلت مأمنت فنمت" تم نے عدل کیا، امان پائی اور سکون سے سوئے'' (۵۸)

حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ کے زمانہ میں اہل سمرقند نے قتیبہ بن مسلم کے خلاف شکایت کی کہ وہ غدر کرتے ہوئے، بغیر خبر دار کیے، شہر میں داخل ہو گئے ہیں۔ خلیفہ نے عراق کے گورنر کو لکھا کہ وہ اس معاملہ کی تفتیش (Judicial Inquiry) کے لیے قاضی مقرر کریں۔ چنانچہ قاضی جمیع بن حاضر الباجی کو اس مقدمہ کی سماعت سونپی گئی۔ انہوں نے اہل سمرقند کے شکوے کو سنا اور اس کے بعد یہ فیصلہ دیا کہ فتح کے موقع پر اسلامی قوانین کی پابندی نہیں کی گئی اس لیے مسلمانوں کا لشکر شہر سے نکل جائے۔ (۵۹)

خلیفہ وقت نے فتوحات کے شوق میں عدل وانصاف کا گلہ نہیں گھونٹا اور قائد لشکر نے جو کہ کئی علاقوں کا بادشاہ تھا یہ فیصلہ قبول کر لیا اور یہ دلیل نہ دی کہ ''الحرب خدعۃ'' ''یعنی جنگ تدبیر کا نام ہے''

عدلیہ کی آزادی کا تصور اسلامی معاشرے میں اس بات سے بھی واضح ہوتا ہے کہ معاشرہ کے اہل حل وعقد اور حکومت کے ذمہ دار افراد اس آزادی کو یقینی بنانے کے لیے جدوجہد کرتے ہیں۔ العتبی روایت کرتے ہیں کہ ابراہیم المہدی نے ان کو ہدایت کی:

''اگر مجلس قضا میں آپ کا کسی سے تنازعہ ہو جائے تو ہرگز یہ معلوم نہیں ہونا چاہیے کہ آپ نے اس پر آواز بلند کی یا اس کی طرف ہاتھ سے اشارہ کیا، بلکہ ضروری یہ ہے کہ آپ کا ارادہ ٹھیک ہو اور راستہ مقرر شدہ ہو۔ کوشش کرو کہ مجالس قضاء میں لوگوں کو ان کے حقوق ملیں'' (۶۰)

ان تمام دلائل سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ استقلال یعنی آزادی، اسلامی عدلیہ کی ایسی بنیادی صفت ہے جس کے نہ ہونے کا تصور بھی نہیں کیا جاسکتا۔ آزادی کے بغیر عدلیہ صرف حکومتی ماتحت محکموں میں سے ایک محکمہ بن جاتا ہے جس کو حکم دیا جاتا ہے اور وہ اس حکم کو نافذ کردیتا ہے۔ اس طرح نہ عدل وانصاف کا قیام عمل میں لایا جاسکتا ہے اور نہ ہی لوگوں کو حقوق فراہم کیے جاسکتے ہیں۔ (۶۱)

مسلمانوں کے دور عروج میں آزاد عدلیہ نے ہمیشہ اہم کردار ادا کیا۔ بلکہ عدلیہ کی آزادی دور عروج کا طرہ امتیاز ہوتا تھا۔ چنانچہ چوتھی صدی ہجری میں عدلیہ کو انتظامیہ پر واضح برتری حاصل تھی اور قضاۃ کے فیصلوں کی بنیاد پر کئی وزراء جیل میں گئے۔ اس دور کی اسلامی تہذیب وتمدن کی ترقی اس عدل وانصاف کی بدولت ہی تھی جو آزاد عدلیہ نے فراہم کیا اس دور میں جبکہ دنیا کی دوسری تہذیبوں میں بادشاہ یا حاکم وقت تمام قسم کے احتساب سے بالاتر تھا مسلمان خلفاء معمولی معاملات میں بھی عام رعایا کی طرح قضاۃ کے ہاں پیش ہوتے تھے اور قضاۃ عدل انصاف کے مطابق ان کے خلاف بغیر کسی خوف کے فیصلے کرتے تھے۔ (۶۲)

استقلال قضاء کی شرعی حیثیت

شرعی حکم کو نافذ کرنے کے لیے قضاء ضروری ہے، کسی فرد کے لیے یہ جائز نہیں ہے کہ وہ امور قضاء میں مداخلت کرے اور عدلیہ کو مجبور کرے کہ وہ قانون (النصوص الشرعیہ اور اجتہاد) کی بجائے کسی اور بنیاد پر فیصلہ کرے۔ کیونکہ اسلام کا حکم ہے کہ:

﴿وَاِذَا حَكَمتُم بينَ النَّاسِ اَن تَحكُمُوا بِالعَدلِ﴾ (۶۳)

''اور جب تم لوگوں کے درمیان فیصلہ کرو تو عدل کے ساتھ کرو''

عدل کی فراہمی عدلیہ کی ذمہ داری ہے اور کسی کے لیے جائز نہیں کہ عدلیہ کو کسی دباؤ، لالچ یا حرص کی بناء پر عدل کرنے سے روکے اور اگر کوئی ایسا کرے گا تو وہ عدلیہ کے امور میں مداخلت کررہا ہوگا جو کہ شریعت کی روح کے منافی ہے۔

اسلامی تعلیمات کی رو سے قضاء دینی امور میں سے ہے اور اس سلسلے میں قاضی کا احتساب ہوگا۔ پس اگر اس نے حق کے ساتھ فیصلہ کیا تو وہ جنت میں داخل ہوگا اور اگر اس نے خلاف حق اور خلاف الشرع الاسلامی فیصلہ کیا تو وہ جہنم میں داخل ہوگا۔ اسی بناء پر قاضی کے لیے ضروری ہے کہ وہ اپنے کام میں کسی قسم کی مداخلت قبول نہ کرے۔

کیونکہ اگر اس نے مداخلت کی وجہ سے مجبور ہوکر فیصلہ کیا تو وہ جنت سے محروم ہو جائے گا اور جہنم میں داخل ہوگا۔ رسول اللہ ﷺ نے اس بات کی وضاحت کرتے ہوئے فرمایا:

(القضاة ثلاثة واحد فی الجنة واثنان فی النار فاما الذی فی الجنة فرجل عرف الحق فقضی به ورجل عرف الحق فجار فی الحکم فهو فی النار ورجل قضی للناس علی جهل فهو فی النار) (٦٤)

''قاضی تین قسم کے ہوتے ہیں ان میں سے ایک جنتی ہوگا جبکہ دو جہنم میں داخل ہوں گے۔ وہ شخص جس نے حق کو جان لیا اور اس کے مطابق فیصلہ کیا تو وہ جنت میں داخل ہوگا اور وہ شخص جس نے حق کو جان لیا لیکن اس سے تجاوز کیا اور اس کے مطابق فیصلہ نہ کیا تو وہ جہنم میں جائے گا اور وہ شخص جس نے حقیقت کو جانے بغیر لوگوں کے لیے فیصلہ کیا تو وہ بھی جہنم میں جائے گا۔''

چونکہ قاضی کو اپنے فیصلوں کے بارے میں حساب دینا ہے اس لیے یہ اس کا حق ہے کہ اپنے معاملات میں مداخلت قبول کرنے سے انکار کردے تاکہ وہ اللہ کے غضب کا مستحق نہ ٹھہرے۔ اگرچہ آزادی قضاء قاضی کا ایسا حق ہے جو اس کو شریعت نے عطا کیا ہے لیکن اپنے اصول کی بناء پر یہ قاضی کے شرعی واجبات میں سے بھی ہے۔ اس کے واجب ہونے کی دلیل یہ ہے کہ قاضی کو کسی بھی حالت میں آزادی عدلیہ سے دستبردار نہیں ہونا چاہیے اس کا ذاتی معاملہ ہی کیوں نہ ہو۔ قاضی کے لیے لازم ہے کہ وہ اپنے فیصلوں میں شرعی احکامات کی پابندی کرے اور یہ فیصلے قانون (نصوص الشریعہ) یا اپنے اجتہاد کے مطابق کرے اور اس ضمن میں کسی اور سبب کو دخل اندازی کی اجازت نہ دے۔ (٦٥) اس ضمن میں فقہاء کے درمیان اجماع ہے کہ سلطۃ القضاء کسی اور انتظامی اتھارٹی کے ماتحت نہیں ہے۔

وهذا الإجماع الذی ینعقد من جماعة العلماء الذین لا یخضعون لسلطة آخری هو المحکمة الإسلامیة العلیا وهؤلاء العلماء الذین یبدون رأیهم فی میدان الأحکام القضایة الهامة هم المظهر الذی یبدون رأیهم فی میدان الأحکام القضایة الهامة هم المظهر الذی أثبتت فیه الدیموقراطیة الإسلامیة وجودها، لأن الحکم الأعلی هنا یصدر عن جماعة المسلمین. (٦٦)

ججوں کی تقرری میں استقلال قضاء کا تحفظ

کسی شخص کو یہ اختیار حاصل نہیں ہے کہ وہ محض اپنی رغبت سے اپنے آپ کو قاضی کے عہدے پر متعین کرے۔ قاضی چونکہ خلافت اسلامیہ کی اہم ولایات میں سے قضاء کی ولایت کا ذمہ دار ہوتا ہے اور وہ قضاء کے امور میں خلیفہ (یا سربراہ مملکت) کا نائب اور نمائندہ ہوتا ہے، اس لیے اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ حکومتی مناصب میں سے اہم ترین منصب پر فائز ہوتا ہے لیکن یہ منصب دوسرے مناصب کے ماتحت نہیں ہوتا۔ چنانچہ ضروری ہے کہ اس کا تقرر حکومت کی طرف سے ہو۔ حکومت کی طرف سے تعین کا مطلب یہ ہے کہ یا تو اسے خود خلیفہ متعین کرے، یا پھر وہ شخص، جس کو خلیفہ نے یہ اختیار سونپ رکھا ہو۔ اس ضمن کی مزید تفاصیل ذیل کی مباحث میں بیان کی جا رہی ہیں۔

خلیفہ یا سربراہ مملکت کی طرف سے قاضی کا تقرر

اصل یہ ہے کہ خلیفہ یا سلطان یعنی سربراہ مملکت، قاضیوں کا تقرر کرے، کیونکہ قضا اس کے فرائض میں سے ہے۔ دوسرے امور میں مصروفیات کی بناء پر وہ براہ راست اس کو سرانجام نہیں دے سکتا اس لیے وہ قضاۃ کو بطور اپنے نائب کے قضاء کے لیے متعین کرتا ہے۔ پس اگر قاضی کا تقرر خلیفہ کی طرف سے کیا گیا ہو تو اسے جائز نہیں ہے کہ وہ اس منصب کو خالی چھوڑ دے، کیونکہ قضاء کے لیے قاضی کا تقرر خلیفہ کے فرائض میں سے ہے۔ (٦٧)

کیا قاضی کے تقرر کے لیے خلیفہ یا سلطان کا عادل ہونا ضروری ہے؟ اس ضمن میں فقہاء کا کہنا ہے کہ عدل السلطان قاضی کے تقرر کے لیے ضروری شرط نہیں ہے۔ اس ضمن میں فقہاء کا استدلال ان تابعین کا عمل ہے، جن کو حجاج بن یوسف نے قاضی مقرر کیا تھا، حجاج عراق میں خلیفہ وقت کا نائب تھا اور اپنے ظلم وستم کی وجہ سے مشہور تھا۔ لیکن فقہاء یہ شرط ضرور لگاتے ہیں کہ اگر جابر سلطان کی طرف سے بھی قاضی کا تقرر کیا گیا ہو تو بھی وہ عدل وانصاف کے ساتھ کام کرے۔ اگر ظالم سلطان عدلیہ کی آزادی میں مداخلت کرے اور اسے اپنی پسند کے فیصلے کرنے پر مجبور کرے تو ایسی صورت میں اس کی طرف سے قضاء کے لیے تقرری درست نہیں کیونکہ اس طرح قضاء کا مقصد فوت ہو جاتا ہے۔ (٦٨)

خلیفہ کے لیے یہ بھی جائز ہے کہ وہ کسی معتمد کو قاضی کے تقرر کا اختیار سونپ دے۔ لیکن جس شخص کو خلیفہ نے

یہ اختیار دیا ہوگا، اس کے لیے جائز نہیں کہ وہ اپنے آپ کو قاضی مقرر کرے۔ اسی طرح اس کے لیے یہ بھی جائز نہیں ہوگا کہ وہ اپنے رشتہ داروں، مثلاً والد، بیٹے وغیرہ کو اس عہدے پر فائز کردے۔ فقہاء نے یہ پابندی قیاس کی دلیل سے لگائی ہے جس طرح صدقہ کی وکالت میں وکیل کو جائز نہیں کہ وہ مال خود لے لے یا اپنے رشتہ داروں کو دے۔ اسی طرح خلیفہ کے نائب کے لیے خود قاضی بننا یا اپنے قریبی رشتہ داروں کو قاضی بنانا بھی جائز نہیں۔ (۶۹)

اگر کوئی علاقائی حاکم بغاوت کردے یا کوئی شخص خروج کردے یا کسی علاقہ پر قبضہ کرے اور اپنے حاکم ہونے کا اعلان کرے تو کیا اس کی طرف سے قاضی کا تقرر کرنا درست ہوگا یا نہیں؟ جبکہ وہ اپنے آپ کو خلیفہ سے الگ کر چکا ہو۔ فقہاء نے ایسے حاکم کی بغاوت اور غلبہ کے باوجود اس کی طرف سے قاضی کے تقرر کو درست قرار دیا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ اس حاکم کے حاکم ہونے کو امر واقع Defacto کی حیثیت سے تسلیم کرتے ہیں۔ یہی امر واقع اسے قاضی کے تقرر کا اختیار بھی دیتا ہے لیکن اس تعین کے اختیار کا یہ مطلب ہرگز نہیں ہے کہ کسی کو خلیفہ کے خلاف بغاوت کرنے کا شرعی حق دیا جا رہا ہے۔ بلکہ یہ تو صرف اس حاکم کے زیر حکم رہنے والے مسلمانوں کے مصالح کے تحفظ کے لیے ہے تاکہ ان کے تنازعات طے ہوں۔ اگر اچھے لوگ ایسے موقعوں پر قضاء سے انکار کر دیں گے تو ہو سکتا ہے کہ "حاکم فاسق لوگوں کو قضاء پر مسلط کردے ایسی صورت میں مسلمانوں کے لیے ضرر ہوگا۔ اسی لیے بعض علماء نے کہا ہے:

"ان لم یقض لھم خیار ھم قضی لھم اشرار ھم"

اگر ان کے لیے اچھے لوگوں نے قضاء کا منصب نہ سنبھالا تو ان کے اشرار سنبھال لیں گے۔

اس جگہ بھی قاضی کا تقرر عدل کی شرط کے ساتھ مشروط ہے۔ اگر یہ باغی حاکم عدلیہ کی آزادی میں مداخلت کرے یا قاضی کو آزادانہ فیصلے کرنے سے روکے تو پھر اس کی طرف سے قضاء کے منصب پر تقرر درست نہ ہوگا۔ اس لیے فقہاء کہتے ہیں کہ اگر کسی قاضی کے استقلال (یعنی آزادی) میں مداخلت ہو تو اسے چاہیے کہ اپنے منصب سے مستعفی ہو جائے، کیونکہ مداخلت کی وجہ سے قضاء کا مقصد حاصل نہیں ہوتا۔

اگر کفار مسلمانوں کے علاقے پر قبضہ کرلیں اور کسی کافر کو وہاں حکمران بنا دیں تو کیا اس کی طرف سے مسلمانوں کے قاضی کی تقرری درست ہوگی یا نہیں؟ اس بارے میں فقہاء کے مختلف اقوال ہیں۔ فتاویٰ ہندیہ کے مطابق:

"قاضی کے مقرر کرنے والے کے لیے مسلمان ہونا شرط نہیں ہے" (۷۰)

الدر المحتار میں ہے کہ عادل سلطان اور جابر سلطان کی طرف سے قاضی کا تقرر درست ہے، چاہے وہ کافر ہی کیوں نہ ہو۔(۷۱) دوسرے فقہاء کا قول ہے کہ مسلمان ایسی صورت میں خود، اپنے میں سے اہل فرد کو قاضی بنائیں (۷۲) کیونکہ قضاء کا مقصد مصلحت کا حصول اور فساد کو دور کرنا ہے اور قضاء کے نہ ہونے سے مسلمانوں کو نقصان ہوگا۔(۷۳)

صوبوں کے گورنروں کی طرف سے قاضی کا تقرر کرنا بھی درست ہے۔ان کا شمار خلیفہ کے نائبین میں سے ہوتا ہے، اور وہ خلیفہ کے دیئے ہوئے اختیارات ہی استعمال کرتے ہیں اس لیے ان کے لیے جائز ہے کہ وہ خلیفہ کی اجازت سے اپنے علاقہ میں قاضی کا تقرر کریں اسی طرح اگر کسی صوبے میں خلیفہ نے کسی کو قاضی مقرر کیا ہو تو وہ اس صوبے کے کسی علاقہ میں کسی دوسرے کو قاضی مقرر کر سکتا ہے۔(۷۴)

امام ابو یوسفؒ قاضی القضاء کے عہدے پر فائز تھے۔ان کو خلیفہ الہادی نے مقرر کیا تھا اور سب سے پہلے امام ابو یوسفؒ کو ہی قاضی القضاۃ کا لقب عطا کیا گیا تھا۔ان کو قاضی قضاء الدنیا بھی کہا جاتا تھا کیونکہ ان کا حکم پورے علاقے پر لاگو ہوتا تھا۔(۷۵)

قاضی القضاۃ کو بھی اپنے دائرہ اختیار میں قاضی کے تقرر کا اختیار حاصل ہے۔امام ابو یوسف کو جب اس منصب پر فائز کیا گیا تو انہوں نے اپنے زیر اثر حلقہ میں اپنی مرضی سے قضاۃ کا تقرر کیا۔

اگر کسی شہر میں حاکم وقت یا قاضی القضاۃ کی طرف سے قاضی کا تقرر ممکن نہ ہو تو اس شہر کے لوگوں میں سے اہل علم اور صاحب رائے لوگ اگر کسی شخص کو قاضی کے منصب پر فائز کر دیں تو ایسا کرنا درست ہوگا۔(۷۶)

قضاۃ کی تقرری کے حوالے سے استقلال قضاء کے اسلامی تصور پر اعتراض

حقیقت یہ ہے کہ قاضی کا تقرر خلیفہ کی طرف سے ہوتا ہے۔خلیفہ کو یہ حق بھی حاصل ہے کہ وہ خود قضا کے امور سرانجام دے اور یہ تو حقیقت میں قضاء کی آزادی کو منہدم کرنے کے برابر ہے۔خلیفہ کے ہاتھ میں عدالتی اور انتظامی اختیارات کا جمع ہونا لوگوں کے حقوق کے لیے خطرناک ہے اور اس سے انکار ممکن نہیں۔ یہ وہ اعتراض ہے جو آزاد عدلیہ کے اسلامی تصور پر کیا جاتا ہے۔اس اعتراض کی حقیقت یہ ہے کہ:

i. خلیفہ یا حاکم وقت جب قضاء کے امور سرانجام دے گا، تو وہ بھی انہی قواعد کا پابند ہوگا جن کے دوسرے قضاۃ۔ جس طرح عام قاضی کے لیے عدل وانصاف کے مطابق فیصلہ کرنا ضروری ہے، اسی طرح یہ پابندی خلیفہ پر بھی ہوگی۔

ii. بہت سے لوگ جن پر ظلم ہوتا ہے وہ صرف خلیفہ سے ہی توقع کرتے ہیں کہ وہ ان کو عدل وانصاف فراہم کرے گا، کیونکہ خلیفہ اپنے اثر ونفوذ اور قوت کی وجہ سے بااثر افراد کو آسانی سے پکڑ سکتا ہے۔

iii. خلیفہ کو اگرچہ قاضی کی تقرری کا اختیار حاصل ہے لیکن یہ اختیار آزاد نہیں ہے۔ یعنی اسے یہ حق نہیں کہ اپنی خواہش کے مطابق جس کو چاہے قاضی بنا دے بلکہ اس کے لیے پابندی ہے کہ وہ صرف اس کو قاضی مقرر کرے جس میں مطلوبہ شرائط جو کہ فقہاء نے وضع کی ہیں، موجود ہوں۔ گویا کہ قاضی کی تقرری کے سلسلے میں خلیفہ کا اختیار مشروط ہے اور اس میں اس کی اپنی مرضی کو دخل نہیں ہے۔

iv. اگرچہ خلیفہ کو قضاء کے امور سرانجام دینے کا حق حاصل ہے، لیکن یہ اس کے لیے لازم نہیں ہے۔ آج کل کے دور میں مصلحۃ المرسلہ اور سد الذرائع کی بناء پر ممکن ہے کہ حاکم وقت سے کہا جائے کہ وہ قضاء کے امور سرانجام نہ دے تا کہ ان پر کوئی الزام نہ لگے۔(۷۷)

ولی الأمر کی طرف سے قاضی کی آزادی میں مداخلت گناہ ہے اور شریعت کا قاعدہ یہ ہے کہ "**لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق**" خالق کی نافرمانی میں مخلوق کی اطاعت جائز نہیں ہے۔ جیسا کہ حدیث رسول ﷺ ہے کہ:

(**السمع الطاعة حق يؤمر بالمعصية فإذا أمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة**)(۷۸)

"حاکم وقت کی بات کو سننا اور اس کی اطاعت کرنا مسلمان کے لیے پسندیدہ ہے اور جب وہ (اللہ کی) نافرمانی کا حکم دے تو پھر اس کی بات کو سننا اور اس کی اطاعت کرنا درست نہیں ہے"۔

اگر ولی الأمر عدالتی آزادی میں مداخلت پر مصر ہو اور قاضی آزادی سے فیصلے نہ کر سکتا ہو تو قاضی کے لیے ضروری ہے کہ وہ اپنے منصب سے علیحدہ ہو جائے۔

۳۔ اسلامی عدالتی نظام میں قضاۃ کے عدالتی حقوق ومراعات

ججوں کے حقوق وفرائض اور مراعات کے واضح تعین کے بغیر عدلیہ کی آزادی کا تحفظ نہیں کیا جا سکتا۔ قضاۃ اور ججوں کے حقوق ومراعات Judicial Immunities and Privilages دنیا کے ہر ترقی یافتہ نظام قضاء میں موجود ہیں فقہ اسلامی میں اس ضمن میں جو حقوق ہیں ان کی وضاحت حسب ذیل ہے:

استحقاق کے مطابق تقرری

فقہاء امت کا اس بات پر اجماع ہے کہ قاضی کا تقرر خلیفہ کی طرف سے ہوتا ہے۔ تعین کے نظام کو انتخاب کے نظام پر اس لیے ترجیح دی گئی ہے کہ قاضی کو منتخب کرنے والے افراد کو دباؤ کا سامنا نہ کرنا پڑے کیونکہ ایسا نظام عدالتی امور کی خوش اسلوبی سے انجام دہی میں مداخلت کرتا ہے۔ امریکہ میں ججوں کی تقرری نامزدگی کے ذریعے نہیں بلکہ انتخاب کے ذریعے ہوتی ہے مشہور اسکالر Rene David نے امریکی نظام پر تنقید کی ہے اور اسے امریکی عوام کے عدلیہ پر اعتماد نہ ہونے کا سبب بتایا ہے۔ کیونکہ Judge کو منتخب کرنے کے لیے ووٹ دینے والے اپنے مفادات کو عدلیہ کی آزادی سے زیادہ اہمیت دیتے ہیں۔ شریعت اسلامیہ کے قواعد کے مطابق قاضی کی تقرری کے وقت خلیفہ (مجاز اتھارٹی) اس بات کا بھی تعین کرتا ہے کہ وہ (قاضی) کس شہر میں کام کرے گا اور اس کے پاس کس نوعیت کے مقدمات سننے کا اختیار ہوگا یہ انتظام اس لیے کیا جاتا ہے تاکہ ایک تو لوگوں کو قضاء کی اہمیت کا پتہ ہو اور دوسرا اس لیے کہ اس سے قاضی کو اپنی حدود کا پتہ چل جاتا ہے۔ قضاء کا منصب کوئی عادی انتظامی نوعیت کا منصب نہیں ہے اور نہ ہی عام انتظامی عہدیداروں کی طرح قاضی کی تبدیلی کی جا سکتی ہے۔

اس بات کی مزید وضاحت حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ کے قول سے ہوتی ہے۔ آپ نے فرمایا:

"لایصلح للقضاء الا القوی علی امر الناس المستحف بسخطهم وملامتهم فی حق اللّٰہ والعدل والقصد استفاد ثمنا ربیحا من رضوان اللّٰہ'' (۷۹)

''منصب قضاء صرف اسی شخص کے لیے درست ہے۔ جو لوگوں کے معاملات طے کرنے

میں پختہ اور سنجیدہ ہو۔ لوگوں کے غصہ اور ملامت سے بے نیاز ہو۔ اور عدل وانصاف سے
کام لینے میں اس کے پیش نظر محض اللہ کی رضا اور خوشنودی کا حصول ہو۔"

اسی اصول کی بناء پر قاضی کا پہلا حق یہ ہے کہ استحقاق کے مطابق تقرری کی جائے۔ اگر کسی شخص کے ذمے ایسا کام لگایا جائے جس کو کرنے کی اہلیت اس شخص میں نہ ہو تو نہ صرف اس شخص کے ساتھ زیادہ ہوتی ہے بلکہ وہ سب لوگ متاثر ہوتے ہیں جو اس سے متعلقہ ہوتے ہیں اس بناء پر قاضی کا پہلا حق یہ ہے کہ اس کی تقرری اس کے استحقاق کے مطابق ہو۔ جس عدالت کے لیے اس کا حق بنتا ہو اسی میں اس کی تقرری کی جائے۔

قضاۃ کی تقرری کے موقع پر مجاز اتھارٹی کے لیے قواعد وضوابط کی پابندی

قاضی کی تقرری کا حق خلیفہ یا سلطان کا صوابدیدی اختیار نہیں ہے۔ بلکہ اس اختیار کو وہ انہی قواعد کے مطابق استعمال کرسکتا ہے جن کی وضاحت ادب القاضی میں موجود ہے۔ قضاء کی ادائیگی کے لیے مہارت، قوت اور طاقت کی ضرورت کے پیش نظر خلیفہ کو یہ حق نہیں کہ وہ جسے چاہیے اس عہدہ پر فائز کردے، بلکہ قاضی کے تقرری کے حقوق میں یہ بات لازی ہے کہ صرف اہل اور مقررہ شرائط کو پورا کرنے والوں کو ہی یہ منصب سونپا جائے:

"ولا یجوز القضاء الالمن توافرت فیه شروطه التی یصح معها تقلیده وینفذبها حکمه"(۸۰)

"قضاء صرف اسی کے لیے جائز ہے جس میں اس کی شرائط موجود ہوں۔ ایسی شرائط جو اس کی تقرری اور اس کے کیے ہوئے فیصلوں کو نافذ کرنے کے لیے ضروری ہوں"۔

یہ بات حدیث الرسول ﷺ سے ثابت ہے۔ حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں "رسول اللہ ﷺ نے مجھے قاضی بنا کر بھیجا تو میں نے عرض کیا: یارسول اللہ آپ ﷺ مجھے قاضی بنا رہے ہیں اور میں کم عمر ہوں اور قضاء کا مجھے علم بھی نہیں ہے اس پر رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

(ان اللّٰہ سیھدی قلبک ویثبت لسانک فإذا جلس بین یدیک الخصمان فلا تقضین حتی تسمع من الآخر کما سمعت من الاوّل فانه أحری أن یتبین لک القضاء)(۸۱)

''اللہ تعالیٰ تمہارے دل کو ہدایت کردے گا اور تمہاری زبان کو ثابت کردے گا۔ جب تم فیصلے کے لیے بیٹھو اور تمہارے سامنے مقدمہ کے فریقین پیش ہوں تو اس وقت تک فیصلہ نہ کرنا جب تک کہ دونوں کو سن نہ لو۔ قریب ہے کہ تمہارے لیے قضاء کے امور واضح ہو جائیں''۔

حکومت وقت کے لیے ضروری ہے وہ صرف اہل افراد کی تقرری ہی عدلیہ میں کرے۔ قرآن پاک میں ارشاد ہے:

﴿إِنَّ اللّٰهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوْا الْأَمَانَاتِ إِلٰى أَهْلِهَا﴾(۸۲)

اس آیت کا مقصد یہ ہے کہ صرف ایسے شخص کو ہی مناصب پر فائز کیا جائے جس میں منصب کی ذمہ داریاں ادا کرنے کی صلاحیت ہو اور وہ اپنے منصب سے متعلقہ مہارت کے حامل ہوں۔ ان کے اندر دباؤ برداشت کرنے کی صلاحیت ہو جیسا کہ قرآن پاک میں ارشاد ہے: ﴿إِنَّ مِن خير أستاجرت القوىّ الأمين﴾(۸۳)

فقہاء کا خیال ہے اس آیت میں قوت سے مراد منصبی ذمہ داریوں کی ادائیگی کی قوت ہے۔ جیسا کہ ابن تیمیہ لکھتے ہیں:

''والقوة فى كل الولاية بحسبها، القوة فى إمارة الحرب ترجع إلى شجاعة القلب والخبره بالحروب والمخادعة فيها ، فإن الحرب خدعة وإلى القدرة على انواع القتال، والقوة فى الحكم بين الناس ترجع إلى العلم بالعدل الذى دل عليه الكتاب والسنة وإلى القدرة على تنفيذ الأحكام''(۸۴)

''قوت کا ہر منصب کے حوالے سے مخصوص مفہوم ہے۔ جنگی معلامات کی ذمہ داری میں قوت سے مراد قلبی بہادری جنگوں اور ان جنگی چالوں کا تجربہ ہے کیونکہ جنگیں حکمت عملی ہی کا نام ہیں نیز قتال کی مختلف صورتوں کو جاننے کی صلاحیت بھی جنگی قوت ہے۔ لوگوں کے درمیان فیصلہ میں قوت سے مراد اس عدل کا جاننا ہے جس کی دلیل قرآن اور سنت میں ہے۔ نیز احکام نافذ کرنے کی صلاحیت بھی (قضاء) میں قوت کی حیثیت رکھتی ہے''۔

ابن تیمیہؒ کے اس بیان سے وضاحت ہوتی ہے کہ قوت سے مراد فرض کی ادائیگی کی صلاحیت ہے اسی لیے سیاست شرعیہ کا قاعدہ کلیہ ہے کہ انہی لوگوں کو فرائض منصبی سونپے جائیں گے جن میں انہیں ادا کرنے کی صلاحیت ہوگی (۸۵) خلفاء راشدین ولاۃ اور قضاۃ کے تعین کے موقع پر قوت وامانت کی شرط کا لحاظ کرتے تھے اسی لیے

حضرت عمر بن الخطابؓ کے متعلق قول ہے کہ "هـذا و الله القوىّ الأمين" (٨٦)

قضاء سے متعلقہ شرائط کے وجود کو یقینی بنانے کے لیے حکومت وقت یا خلیفہ کی ذمہ داری ہے کہ قضاۃ کے تقرر کے لیے ان کی صلاحیتوں کو جاننے کے لیے اختبار لیں تا کہ اس منصب پر وہی فائز ہو جو اس کا حق دار ہو۔ (٨٧)

قرآن پاک میں حضرت آدمؑ اور حضرت ابراہیمؑ کے اختبارات کا ذکر ہے۔ (٨٨)

قاضی کے تقرر کے لیے اختبار کا طریقہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس وقت اختیار کیا جب آپ نے معاذ بن جبل کو یمن کا قاضی اور والی بنا کر بھیجا۔ (٨٩)

خلفاء راشدین نے بھی رسول اللہ ﷺ کی سنت کی پیروی کرتے ہوئے اس طریقے کو جاری رکھا چنانچہ حضرت عمر بن الخطابؓ نے حضرت کعب بن سوارؓ کو بصرہ میں قاضی بنانے سے پہلے ان کا امتحان لیا۔ ایک عورت حضرت عمرؓ کے پاس آئی اور اس نے اپنے شوہر کے متعلق کہا میں نے اس سے اچھا کوئی مرد نہیں دیکھا۔ اللہ کی قسم وہ رات کو قیام کرتا ہے اور دن کو روزہ رکھتا ہے۔ حضرت عمرؓ نے اس عورت کے لیے دعا کی اور اس کی تعریف کی اور اس سے کہا کہ تجھے اختیار ہے۔ عورت کو شرم محسوس ہوئی اور جانے کے لیے کھڑی ہوگئی۔ اس پر کعب بن سوارؓ سے حضرت عمر بن الخطابؓ نے پوچھا کیا اس نے اپنے شوہر کی شکایت نہیں کی۔ کعب نے کہا اس نے اپنے شوہر کی شکایت کی ہے کہ وہ اس سے ہمبستری سے اجتناب کرتا ہے جبکہ یہ جوان ہے۔ حضرت عمرؓ نے کعب بن سوار سے فرمایا: "اقض بينهما ان دونوں کے درمیان فیصلہ کرو۔ حضرت کعب نے فیصلہ کیا جو حضرت عمرؓ کو اچھا لگا تو آپ نے ان سے کہا "اذهب قاضيا على البصرة" آپ بصرہ میں بطور قاضی کام کرنے کے لیے جاؤ۔ (٩٠)

حضرت عمر ذاتی تجربہ اور اکثر عملی امتحان کے بعد قاضی کا تقرر کرتے تھے قاضی شریح تاریخ اسلام کے ایک مشہور قاضی ہیں۔ ان کی تقرری بھی ایک امتحان کے بعد ہوئی حضرت عمر نے ایک شخص سے پسند کی شرط پر ایک گھوڑا خریدا اور امتحان کے لیے ایک سوار کو دیا۔ گھوڑا سواری میں چوٹ کھا کر داغی ہو گیا۔ حضرت عمر نے اس کو واپس کرنا چاہا۔ گھوڑے کے مالک نے انکار کیا اس پر نزاع پیدا ہو گیا اور شریح ثالث مقرر ہوئے۔ انہوں نے کہا کہ اگر گھوڑے کے مالک سے اجازت لے کر سواری کی گئی تھی تو گھوڑا واپس کیا جا سکتا ہے ورنہ نہیں۔ حضرت عمرؓ نے کہا کہ حق یہی ہے اور شریح کو کوفہ کا قاضی مقرر کر دیا۔ (٩١)

اسلامی نظام قضاء میں تقرری کے لیے امتحان کا کوئی مخصوص طریقہ نہیں ہے۔اس لیے حکومت وقت اس موقع پر جو مناسب طریقہ ہو اختیار کر سکتی ہے۔شرط صرف یہ ہے کہ ایسے لوگوں کا انتخاب ہو جو عدل وانصاف کر سکیں۔اس ضمن میں فقہاء کا کہنا ہے کہ ''خلیفہ کی ذمہ داری ہے کہ قضاء کے منصب پر اس کے اہل شخص کا تقرر کرے''(۹۲) خلیفہ کیسے یہ پتہ چلائے کہ کوئی شخص اس منصب کے لیے اہل ہے یا نہیں؟اس کا جواب فقہاء اس طرح دیتے ہیں:

''اگر خلیفہ ذاتی طور پر جانتا ہو کہ کوئی شخص قضاء کے منصب کا اہل ہے،تو وہ اپنے علم کی بنیاد پر قاضی کا تقرر کر دے اور اگر ذاتی طور پر خلیفہ کو اس بات کا علم نہ ہو تو وہ اہل علم سے اس کے بارے میں معلومات جمع کرے،خلیفہ یہ بھی کر سکتا ہے کہ امیدوار سے خود کچھ سوالات کر کے اس کا امتحان لے لے۔پس جب خلیفہ کسی امیدوار کی صلاحیت سے مطمئن ہو جائے تو وہ اس کی تعین کے احکامات صادر کرے۔''(۹۳)

قاضی کی تقرری میں اختبار سے متعلق جو نظائر بیان ہوئی ہیں وہ اس بات کی دلیل ہیں کہ عصر حاضر میں قضاء کے امیدواروں کی صلاحیت کو جانچنے کے لیے قواعد وضوابط وضع کیے جا سکتے ہیں۔ان قواعد میں علمی صلاحیت کے لیے یونیورسٹی کی ڈگری کا ہونا لازم قرار دیا جا سکتا ہے۔اسی طرح امیدواروں کا امتحان بھی لیا جا سکتا ہے۔اس قسم کے قواعد شرعی تقاضوں کے خلاف نہیں ہیں بلکہ یہ ان کو پورا کر کے المصلحة المشروعة کو حاصل کرنے کا وسیلہ ہو سکتے ہیں۔

قاضی کی تقرری اور تعیین کے حوالے سے اس بات کی وضاحت کی ضرورت ہے کہ اسلام سرکاری مناصب خاص طور پر قضاء کے لیے دوڑ دھوپ کو پسند نہیں کرتا کیونکہ اسلامی اصولوں کی رو سے مناصب حریص لوگوں کو نہیں دیئے جاتے بلکہ اس کی وجہ سے تقرری سے منع بھی کیا جا سکتا ہے۔اس ضمن میں رسول اللہ ﷺ کا فرمان ہے:

((إنا واللّٰه لانولي من سأله، ولا من حرص عليه)) (۹۴)

جس نے کسی منصب پر تقرری طلب کی یا اس کا لالچ کیا تو اسے ہم اس منصب پر نہیں لگائیں گے۔اس لیے منع کیا گیا ہے کہ مناصب عامہ امانتیں ہیں اور اگر یہ ان لوگوں کے ہاتھ میں آ جائیں جو ان کے اہل نہیں تو وہ ان میں خیانت کرتے ہیں کیونکہ السیاسۃ الشرعیہ میں کہا جاتا ہے کہ:

"فإذا ائتمن الرجل الخائن على وضع الأمانات كان كمن استدعى الذئب على الغنم"(۹۵)

خائن شخص کو امانتوں کی جگہ لگانا ایسا ہی ہے جیسے بھیڑیے کو بکریوں کی رکھوالی کے لیے لگا دیا جائے۔

مناصب کی تگ و دو سے منع اس صورت میں ہے جب اہل امیدواروں کی تعداد محدود ہو اور حکومت ان کی صلاحیتوں سے آگاہ ہو۔ ایسی صورت میں ولی الأمر کو اختیار ہو گا کہ وہ اس عدد محدود میں سے جو تقرری کا مستحق ہو اس کی تقرری کر دے۔ جیسے کہ حکومت ہائیکورٹ کے ججوں میں سے سپریم کورٹ کے ججوں کا انتخاب کرتی ہے لیکن جب امیدواروں کی تعداد بہت زیادہ ہو جیسے ماتحت عدلیہ کے سول جج بننے کے لیے ہزاروں امیدوار ہوتے ہیں اور حکومت کو ان کی صلاحیتوں کا علم نہیں ہوتا تو اس موقع پر امیدوار بننا درست ہے۔(۹۶)

موجودہ حالات میں اگر حکومت وقت جج بننے کے امیدواروں سے درخواستیں طلب کرے تو ایسا کرنا درست ہے۔ حکومت اس کے لیے درخواست فارم بنا سکتی ہے تاکہ تعین سے قبل امیدواروں کے متعلق جتنی معلومات کی ضرورت ہو وہ جمع کی جا سکیں اس قسم کی درخواست دینا کسی عہدے کے لیے سعی کرنے سے منع کے اسلامی اصول کے منافی نہیں ہے، کیونکہ یہ اصول اس وقت لاگو ہوتا ہے جب امیدواروں کی تعداد کم ہو اور حکومت کو ان صلاحیتوں کا علم ہو۔(۹۷)

آزادانہ سماعت کا حق

یہ حدیث ذکر کی جا چکی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے جب معاذ بن جبل کو قاضی بنا کر بھیجا، تو آپ نے ان سے دریافت کیا: "آپ کیسے فیصلہ کریں گے؟ انہوں نے کہا "کتاب اللہ سے" اس پر رسول اللہ ﷺ نے فرمایا اور اگر آپ کتاب اللہ میں نہ پائیں تو؟" اس پر حضرت معاذ نے عرض کیا سنت رسول اللہ ﷺ سے" اگر سنت میں بھی کوئی حکم نہ پاؤ تو؟ حضرت معاذ نے عرض کیا "میں اجتہاد کروں گا اور اس میں کوئی کوتاہی نہیں کروں گا۔

اس حدیث سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ قاضی فیصلہ کرنے میں سوائے قانون کے اور کسی چیز کا پابند نہیں ہے۔ حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو جب کوئی معاملہ درپیش ہوتا تھا تو وہ صحابہ میں سے فقہاء صحابہ سے مشورہ

کرتے تھے۔ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے دور میں جب سلطنت اسلامیہ کی حدود میں اضافہ ہو گیا تو قضاء کی ولایت کو الگ کر دیا گیا۔ قضاء میں فیصلے کرتے ہوئے قانون کے سوا کسی اور چیز کی پابندی نہ تھی۔ چنانچہ حضرت عمرؓ نے قاضی شریح کو خط لکھا اور اس میں اسی قسم کی ہدایات جاری فرمائیں: آپ نے لکھا:

> ''جو کچھ کتاب اللہ اور سنت رسول میں ہے اس کے مطابق فیصلہ کریں اگر آپ کے پاس کوئی ایسی چیز آئے جو کتاب اللہ میں نہ ہو اور نہ ہی اس کے بارے میں رسول اللہ ﷺ نے کوئی فیصلہ کیا ہو تو قضاۃ کے سابقہ فیصلوں کو دیکھیں۔ آپ کو حق ہے کہ چاہیں تو اپنی رائے سے اجتہاد کر لیں اور چاہیں تو مجھ سے مشورہ کر لیں اور مجھے آپ کے فیصلوں سے کوئی غرض نہیں سوائے اس کے کہ آپ کو سلام کہوں''۔(۹۸)

اس خط سے فیصلہ سازی کے ضمن میں قاضی کے حقوق کے متعلق اسلامی تصور کی وضاحت ہوتی ہے۔

اسلامی عدالتی نظام میں قضاۃ کے لیے مشورہ کرنے کی روایات موجود ہیں قاضی کسی بھی مقدمہ کے ضمن میں قضاۃ و علماء سے مشورہ کر سکتا ہے عدالتی مدد کے لیے مشیروں کا باقاعدہ تقرر بھی کیا جا سکتا ہے لیکن قاضی فیصلہ کرنے میں اس بات کا پابند نہیں کہ وہ مشورہ کو ضرور مانے، فیصلہ کرتے وقت اس کے سامنے عدل و قانون کے علاوہ اور کوئی معیار نہیں ہوتا۔(۹۹)

عدالتی عملے کی معاونت

قاضی کو یہ حق حاصل ہے کہ اس کو مناسب عدالتی عملہ میسر ہو جو عدالتی امور میں قاضی کی معاونت کرے، اس کے عملے میں کاتب (Reader) الحاجب، البواب، مترجم، اللواز وغیرہ شامل ہیں۔ الحاجب لوگوں کو قاضی کی عدالت میں ترتیب سے پیش کرنے کا پابند ہے اس کو ادب القاضی میں صاحب مجلس بھی کہا جاتا ہے۔ اس منصب کے لیے قاضی کو خود تقرری کا حق حاصل ہے۔ قاضی کو چاہیے کہ اس منصب پر ایسے شخص کو فائز کرے جو لوگوں کو قاضی کے سامنے پیش کریں ان کو مناسب جگہ پر بٹھائیں گواہوں کو پیش کریں اور اگر کوئی بے ادبی کرے تو اسے منع کریں۔(۱۰۰)

حاجب کے علاوہ قاضی کو سنتری، درباں، ترجمان اور رجسٹرار وغیرہ کی بھی ضرورت ہوتی ہے سنتری عدالت اور قاضی کے وقار کا محافظ ہوتا ہے۔ دربان فریقین کو عدالت میں پیش کرنے میں عدالت کی معاونت کرتا ہے دربان کی وجہ سے عدالت کا رعب و دبدبہ اور وقار ملحوظ خاطر رہتا ہے۔ ترجمان ایسے لوگوں کی مدد کے لیے ہوتا ہے جن کو قاضی کی زبان سمجھ میں نہ آتی ہو۔ رجسٹرار عدالت کی گواہیاں، ثبوت اور اقرار وغیرہ کا محافظ ہوتا ہے۔ (۱۰۱)

قاضی اپنے معاون عملے کا تقرر خود بھی کر سکتا ہے اور انتظامیہ سے بھی اس ضمن میں مشورہ لے سکتا ہے لیکن معاون عملہ صرف قاضی کے حکم کا پابند ہوگا انتظامیہ اس ضمن میں کوئی مداخلت نہیں کر سکتی فقیہہ السمنانی لکھتے ہیں:

''قاضی کے لیے ضروری ہے کہ وہ کاتب اور دوسرے اہلکاروں کی نگرانی کرے۔'' (۱۰۲)

منصب قضاء سے معزولی کے بارے میں قاضی کے حقوق

انتظامیہ ہمیشہ عدلیہ پر اس وقت اثر انداز ہونے میں کامیاب ہوئی ہے جب انتظامیہ کو ججوں کو معزول کرنے کا اختیار حاصل ہو جائے، اسلام میں جہاں خلیفہ کو قاضی کی تقرری میں شرائط کا پابند بنایا جاتا ہے وہاں تنزلی اور معزولی کو بھی مشروط کیا گیا ہے اس بارے میں فقہاء کی آراء درج ذیل ہیں:

شافعیہ، مالکیہ اور حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ اگر قاضی درست کام کر رہا ہو اور اس کو ہٹانے میں کوئی مصلحت نہ ہو تو ایسی صورت میں اسے اس کے عہدے سے معزول نہیں کیا جا سکتا کیونکہ قاضی کی تقرری باقاعدہ معاہدہ ہوتا ہے اور اس معاہدے کی پابندی لازمی ہے۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے: (اوفوا بالعقود) (۱۰۳) ''معاہدات کی پابندی کرو'' چونکہ قاضی کی تقرری میں مسلمانوں کے مصالح کا تحفظ ہے اس لیے اسے بلاسبب ہٹایا نہیں جا سکتا۔

احناف اور بعض حنابلہ قاضی کو معزول کرنے کے جواز کے قائل ہیں اگرچہ اس سے کوئی ایسا کام نہ ہوا ہو جو اس کی معزولی کا تقاضا کرتا ہو، ان کا استدلال یہ ہے کہ امام کو جس طرح دوسرے عہدیداروں کو بغیر وجہ کے معزول کرنے کا اختیار ہے اسی طرح سے قاضی کو ہٹانے کا اختیار بھی حاصل ہے۔ لیکن یہ اختیار صوابدیدی نہیں ہے اور قاضی کو صرف اسی صورت میں ہٹا جا سکتا ہے جب اس کے لیے کوئی معقول سبب ہو۔

اس رائے کے حاملین کے نزدیک اگر کوئی سبب ہو تو قاضی کو ہٹایا جا سکتا ہے مثلاً اگر کسی کو قاضی مقرر کر دیا گیا

اور پھر اس سے بہتر کوئی دوسرا قاضی مل گیا تو دوسرے کو لگایا جا سکتا ہے۔ یا قاضی نے کسی جرم کا ارتکاب کیا ہو یا اس کی عقل جاتی رہے یا اسے ایسا مرض لاحق ہو جائے جس کی وجہ سے فیصلہ کرنے کی صلاحیت متاثر ہو چکی ہو۔ یا پھر قضاء کی شرائط میں سے کچھ شرائط قاضی کی ذات میں مفقود ہو جائیں۔ ان صورتوں میں قاضی کو ہٹانا جائز ہے۔(۱۰۴)

ان تمام آراء میں سے پہلی رائے زیادہ درست معلوم ہوتی ہے۔ موجودہ حالات میں قاضی کی آزادی اور اس کے انتظامی حقوق کو یقینی بنانے کے لیے ضروری ہے کہ پہلی رائے پر عمل کیا جائے۔(۱۰۵)

اگر کسی خلیفہ نے قاضی کا تقرر کیا اور پھر خلیفہ فوت ہو گیا یا اسے ہٹا دیا جائے تو اس سے قاضی کی تقرری پر کوئی فرق نہیں پڑے گا۔ قاضی اپنے فرائض بدستور سرانجام دیتا رہے گا۔ کیونکہ قاضی کی معطلی سے عدل وانصاف کا پورا نظام معطل ہو کر رہ جاتا ہے۔ اور یہ مسلمانوں کے مصالح عامہ کے خلاف ہے۔(۱۰۶)

قاضی ابوحامد احمد بن محمد (متوفی ۴۰۶ھ) بغداد کے قاضی تھے اور اپنے جاہ وجلال اور استقلال کی وجہ سے معروف تھے۔ انہوں نے خلیفہ کو لکھا:

> "اعلم أنک لست بقادر علی عزلی عن ولایتی التی ولانیها اللّٰه تعالی، وأنا اقدر أن أکتب إلی خراسان بکلمتین أوثلاث أعزلک عن خلافتک" (۱۰۷)
>
> "آپ کو معلوم ہونا چاہیے کہ آپ مجھے اس ولایت سے معزول نہیں کر سکتے جس کی ذمہ داری اللہ تعالیٰ نے میرے سپرد کی ہے۔ ہاں البتہ اگر میں خراسان کی طرف دو یا تین چیزیں لکھ کر بھجوا دوں تو تمہیں خلافت سے معزول کر سکتا ہوں"۔

قاضی کے سول حقوق

قرآن وسنت کے علاوہ قاضی اجتہاد کی بناء پر فیصلہ کرتا ہے اور جب قاضی کوئی فیصلہ کر دے تو اس کے فیصلے کو قبول کر لیا جائے گا اس ضمن میں اس سے کوئی تعرض نہیں کیا جائے گا۔ فقہاء نے اجتہاد کے قواعد طے کر دیے ہیں اس ضمن میں امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا قول ہے:

اگر میں (اس چیز کے بارے میں) زیادہ علم رکھتا ہوں جس پر لوگ معمول ہیں تو میرے ذمے ہے کہ میں اجتہاد کروں اور اگر مخالف زیادہ علم رکھتا ہو تو میرے ذمے ہے کہ اس کی رائے پر عمل کروں۔ (۱۰۸)

یہ رائے قرآن پاک کے اس حکم کی تطبیق کے بارے میں ہے کہ:

﴿فَاسْئَلُوْا اَهْلَ الذِّكْرِ اِنْ كُنْتُمْ لاَ تَعْلَمُوْنَ﴾ (۱۰۹)

اگر قاضی نے اجتہاد کیا اور اس میں غلطی کی تو بھی اس سے تعارض نہیں کیا جائے گا ارشاد نبوی ﷺ ہے:

((اذا حكم الحاكم فاجتهدثم اصاب فله اجران وإذا حكم فاجتهد ثم اخطأفله اجر)) (۱۱۰)

''جب کوئی فیصلہ کرنے والا اجتہاد کرے اور درست اجتہاد پر پہنچے تو اس کے لیے دو اجر ہیں اور جب وہ اجتہاد کرے اور اس میں غلطی کرے تو اس کے لیے ایک اجر ہے''۔

سعید اپنی سنن میں عمرو بن العاص سے روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں دو فریق حاضر ہوئے آپ ﷺ نے عمرو بن العاصؓ سے کہا کہ ان کے درمیان فیصلہ کرو۔ انہوں نے عرض کی یا رسول اللہ ﷺ آپ یہ فیصلہ کرنے کے زیادہ لائق ہیں اس پر رسول اللہ ﷺ نے فرمایا اگر آپ نے قضاء میں درست فیصلہ کیا تو آپ کے لیے دس نیکیاں ہیں اور اگر فیصلہ میں غلطی ہوگی تو ایک نیکی۔ (۱۱۱)

یہ حدیثیں اس بات کی دلالت کرتی ہیں کہ قاضی سے اگر فیصلہ قضاء میں خطا بھی ہو جائے تو اس کی کوئی قانونی ذمہ داری نہیں ہے۔ اور ایسی خطا کو اجتہادی خطأ تصور کیا جائے گا۔ ان احادیث کی بناء پر فقہاء نے یہ طے کر دیا ہے کہ قضاۃ پر ان کے فیصلوں کے ضمن میں اعتراض نہیں کیا جا سکتا، تاہم اگر کوئی قاضی چاہے تو خود اپنے فیصلے کو بدل سکتا ہے

قاضی کے لیے

قاضی کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ لوگوں کے مقدمات کو سنے، ان کی سماعت کرے اور پھر حق کے مطابق فیصلہ کر دے جب قاضی فیصلہ کر دے تو پھر اس کا فیصلہ لاگو ہوگا اور کسی کو اس فیصلہ کرنے کی بناء پر قاضی کے خلاف کوئی کارروائی کرنے کی اجازت نہیں ہوگی۔ جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

﴿فَلاَ وَرَبِّکَ لاَ یُؤْمِنُوْنَ حَتّٰی یُحَکِّمُوْکَ فِیْمَا شَجَرَ بَیْنَهُمْ ثُمَّ لاَ یَجِدُوْا فِی اَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَیْتَ وَیُسَلِّمُوْا تَسْلِیْمًا﴾(۱۱۲)

''آپ کے رب کی قسم! وہ اس وقت تک مومن نہیں ہو سکتے جب تک کہ آپ کو اپنے تنازعات میں حاکم نہ بنالیں اور آپ کے کیے ہوئے فیصلوں کو قبول کرنے میں پس و پیش نہ کریں اور آپ جو فیصلہ کر دیں اس کے سامنے سرِ تسلیم خم نہ کر دیں''۔

اسی بناء پر فقہاء کا یہ کہنا ہے کہ قاضی کے فیصلوں کو خوشدلی سے تسلیم کیا جائے گا اور اس کے کیے ہوئے فیصلوں پر اس پر نہ تو لعن طعن ہوگی اور نہ ہی اس کے کام میں رکاوٹ ڈالی جائے گی اور یہ ریاست کی ذمہ داری ہے کہ وہ قاضی کو اس بارے میں مکمل تحفظ فراہم کرے۔ اسی لیے فقہ اسلامی نے عدالت کے امور میں قاضی کو مکمل اختیار دیا ہے اور اسے یہ بھی اختیار دیا ہے کہ اگر کوئی عدالتی کارروائی میں خلل ڈالے تو وہ اسے سزا دے سکتا ہے۔

توہین عدالت کا تصور بھی اسلامی قوانین میں وجود ہے اگر کسی مقدمہ کا کوئی فریق سماعت میں مشکلات پیدا کرے، قاضی سے بدتہذیبی کرے مثلاً یہ کہے کہ تم نے میرے خلاف جو فیصلہ دیا ہے وہ مبنی برحق نہیں ہے۔ یا تم نے رشوت لی یا یہ کہے اگر میں بڑا آدمی ہوتا تو آپ کو روپے دیتا تو آپ میرے حق میں فیصلہ کر دیتے۔ یا میری گواہی قبول کرتے۔ تو ایسی صورت میں یہ باتیں کہنے والے کے خلاف قاضی تادیبی کارروائی کر سکتا ہے اور اسے قید کرنے کا حکم جاری کر سکتا ہے۔ (۱۱۳)

معاشرتی عزت و وقار اور مراعات حیات کا حق

قاضی معاشرے کا ایک اہم فرد ہوتا ہے اس کا منصب بہت زیادہ اہمیت کا حامل ہوتا ہے اس لیے ضروری ہے کہ اسے معاشرے میں احترام کی نگاہ سے دیکھا جائے۔ چونکہ وہ لوگوں کے تنازعات کو طے کرتا ہے اس لیے اس کا غیر جانبدار ہونا بھی ضروری ہے۔ اسے اپنے اخلاق و اعمال میں بڑا محتاط ہونا چاہیے۔ اس ضمن میں بعض تفاصیل درج ذیل ہیں۔

امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ علیہ فرماتے ہیں کہ قاضی کے لیے مناسب نہیں کہ خود خرید و فروخت اور تجارت کرے

کیونکہ جب وہ یہ فرائض سرانجام دے گا تو قاضی ہونے کی بنا پر لوگ اس کے ساتھ رعایت کریں گے اور ہوسکتا ہے کہ جب ان کا کوئی فیصلہ اس کی عدالت میں آئے تو وہ بھی ان سے جانبداری کا رویہ اختیار کرے۔(۱۱۴)

بعض فقہاء نے قاضی کی طرف سے ایسے کام کرنے کو جائز قرار دیا جو براہ راست تجارت نہ ہوں۔ جیسے فارغ اوقات میں کسی دوسرے پیشے کو اختیار کرنا لیکن اس ضمن میں ترجیح اسی قول کو ہے کہ قاضی کو قضاء کے علاوہ کوئی دوسرا پیشہ اختیار نہیں کرنا چاہیے۔ چاہے فارغ اوقات میں ہی کیوں نہ ہو۔ لیکن ساتھ ہی حکومت کی ذمہ داری بھی ہے، قاضی کو اتنی تنخواہ دے جو باوقار زندگی گزارنے کے لیے کافی ہو۔

قاضی کی تنخواہ پر فقہاء نے رزق القاضی کے عنوان سے بڑی تفصیلی بحث کی ہے۔ بعض فقہاء نے یہ بھی کہا ہے کہ قاضی اگر امیر اور دولت مند ہو تو اسے بیت المال سے کچھ نہیں لینا چاہیے۔ ابن قدامہ کا اس ضمن میں قول یہ ہے کہ ''صحیح یہ ہے کہ قاضی کا بیت المال میں سے تنخواہ لینا جائز ہے'' کیونکہ جب حضرت ابوبکر خلیفہ بنے تو ان کی تنخواہ دو درہم روزانہ مقرر کی گئی اور یہ کہ حضرت عمر نے زیدؓ اور شریحؒ کو قاضی بنایا تو ان کی تنخواہیں بھی مقرر کیں کیونکہ لوگوں کو تنخواہ کی ضرورت ہوتی ہے اس لیے اس کا مقرر کرنا ضروری ہے۔(۱۱۵) یہی جمہور کی رائے ہے۔

قاضی کے لیے تنخواہ کا ہونا نہ صرف ضروری ہے بلکہ یہ بھی ضروری ہے کہ اس کی تنخواہ اتنی ہو جو اس کی تمام جائز ضروریات کو پورا کر سکے۔(۱۱۶)

بلکہ حضرت عمرؓ تو ضرورت سے زیادہ بھی تنخواہ دینے کے حق میں ہیں تاکہ اس اہم فریضہ کی ادائیگی میں قاضی مطمئن ہو۔ اسی رائے کو قاضیوں اور ججوں کی تنخواہوں کے تعین میں اہمیت دی جانی چاہیے اور ان کے لیے اتنی تنخواہ مقرر ہونی چاہیے جو ان کی ضروریات کو پورا کرے۔

اصل میں تو تحفے قبول کرنا درست ہے لیکن اگر اس کے قبول کرنے میں فساد کا خطرہ ہو تو پھر یہ منع ہے۔ فقہا نے قاضی کے ضمن میں کہا ہے:

> ''قاضی جن فریقوں کے درمیان فیصلہ کر رہا ہو وہ ان میں سے کسی سے ہدیہ قبول نہیں کرے گا۔ ایسا کرنے سے اس کی غیر جانبداری متاثر ہوگی''۔

جب حضرت عمر بن عبدالعزیز نے ہدیہ (Gift) واپس کر دیا تو ان سے کہا گیا کہ نبی کریم ﷺ تحفے قبول

کرتے تھے۔ حضرت عمر بن عبدالعزیز نے جواب دیا: ''آنحضور ﷺ کے لیے یہ ہدیہ تھے جب کہ ہمارے لیے یہ رشوت ہے۔ آنحضور ﷺ ہدیہ کے ذریعے مسلمانوں کو قریب کرتے تھے۔ آپ نبی تھے اور معصوم تھے ان خطرات سے جو ہدیہ کی وجہ سے ہو سکتے ہیں۔ (۱۱۷)

قاضی کے شخصی اوصاف اور طرز عمل

قاضی کے لیے ضروری ہے کہ وہ رعب دار شخصیت کا حامل ہو اور اس میں ایسی مروت ہو جو قضاء کے منافی نہ ہو۔ وہ لوگوں سے زیادہ میل جول نہ رکھے تاکہ لوگ اس سے رعایت کی توقع نہ کریں۔ لوگوں کی زیادہ مجالس میں نہ جائے اور نہ ہی عام لوگوں سے ہنسی مذاق کرے۔ یہ سب کچھ اس کے وقار کے منافی ہے۔ قاضی کے لیے یہ بھی ضرور ہے کہ وہ باوقار گفتگو کرے اس کی گفتگو میں جھوٹ، فحش گوئی اور دوسروں کا ٹھٹھا مذاق کرنے والی باتیں نہیں ہونی چاہئیں۔

قاضی کے اخلاق کے ضمن میں حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ نے خوبصورت تجزیہ فرمایا ہے، آپ نے فرمایا:

> ''کسی شخص کے لیے اس وقت تک قاضی بننا مناسب نہیں جب تک اس میں پانچ خصوصیات نہ ہوں ان میں سے اگر کوئی بھی خصوصیت کم ہو گی تو منصب قضاء (کے تقاضوں کی بجا آوری) میں خلل واقع ہو گا۔
>
> ۱۔ سابقہ فیصلوں کا علم ہو۔
>
> ۲۔ اہل علم سے مشورہ کرنے والا ہو۔
>
> ۳۔ حرص زر سے بچنے والا ہو۔
>
> ۴۔ فریقین کے معاملہ میں بردبار ہو
>
> ۵۔ ملامت کو برداشت کرنے والا ہو (یعنی حق کے مطابق فیصلہ میں کسی کے کہنے سننے کی پرواہ نہ کرنے والا ہو) پس قاضی کے لیے ضروری ہے کہ وہ ان صفات کے مطابق اپنے اخلاق کو حسنات سے مزین کرے۔ (۱۱۸)

فقہاء نے قاضی کے سماجی رویے اور عدالتی رویے کے متعلق تفصیلی احکام مصادر شریعہ سے مستنبط کیے ہیں۔ قاضی کو چاہئے کہ عدالتی معاملات میں گہرا غور و فکر کرے اور ایسی حالت میں فیصلہ نہ کرے جب اس کو بھوک یا پیاس لگی ہوئی ہو۔ فیصلہ کرتے ہوئے اسے الجھنوں سے بچنا چاہیے۔ غصے اور بہ زیادہ خوشی میں بھی فیصلہ نہیں کرنا چاہے۔ عدالت میں تمام فریقین سے یکساں رویہ رکھنا چاہیے۔ قاضی کی گفتگو میں احتیاط اور وقار ہونا چاہیے۔

سماجی رویے کے متعلق فقہاء کہتے ہیں کہ اسے لوگوں کی شخصی دعوتوں سے اجتناب کرنا چاہیے۔ البتہ قاضی قریبی رشتہ داروں اور احباب کی ولیمہ اور ختنہ جیسی دعوتوں میں جا سکتا ہے اور مسلمانوں کے جنازہ میں شریک ہو سکتا ہے۔ (۱۱۹)

خاتمہ

اسلامی عدالتی نظام قضاء کی ترکیب و ترتیب اور اس کے اسالیب و طرق سے بحث کرتا ہے۔ نیز قضاء کی اہمیت، عدل و انصاف کی فراہمی میں استقلال قضاء کے کردار اور قضاۃ کے امتیازات، شرائط، اختیارات اور اخلاق و روّیہ سے متعلق احکام بھی اس کا موضوع ہیں۔ قضاء جو کہ اسلامی قانون کے مطابق تنازعات اور جھگڑوں کو نبٹانے کا نظام ہے اسلامی تہذیب و تمدن میں عدل و انصاف کی فراہمی کا بنیادی ادارہ ہے۔ کسی بھی منظّم، مہذب اور ترقی یافتہ معاشرے کا عدل و انصاف کے بغیر تصور محال ہے۔ اسلامی تاریخ میں مسلمانوں کے عروج کے اسباب میں ایک سبب مسلمان معاشروں میں عدل و انصاف کی با آسانی اور فوراً فراہمی تھی۔ ابتدائی صدیوں میں مسلمان فاتحین کا عدل ہی وہ ذریعہ تھا جو علاقوں کی فتح کے ساتھ ساتھ دلوں کی فتح کو بھی یقینی بناتا گیا۔ عدل و انصاف کی فراہمی فقہ اسلامی کے بنیادی مقاصد میں سے ہے۔ شریعت اسلامیہ جن مقاصد کے لیے بھیجی گئی ان کا تحفظ آزاد اور خود مختار عدلیہ کی طرف سے فراہم کردہ عدل سے ہی ممکن ہے۔

عدل و انصاف کی فراہمی آزاد و خود مختار عدلیہ کے بغیر ممکن نہیں ہے۔ استقلال قضاء عدلیہ کو بلا خوف و خطر صرف قانون اور ضمیر کے مطابق فیصلہ کرنے کی قوت دیتا ہے اور یہی وہ محرک ہے جو تہذیب و ثقافت کی ترقی اور معاشرتی اور اقتصادی استحکام کی بنیاد ہے۔ استقلال قضاء کی اسی اہمیت کے پیش نظر فقہ اسلامی میں نہ صرف اس کی مشروعیت کے تفصیلی احکام ملتے ہیں بلکہ تاریخ اسلام میں اس کی عملی تطبیق کی واضح مثالیں بھی ملتی ہیں۔

مغربی قوانین میں ججوں کے تحفظ اور امتیازات سے متعلقہ قواعد وضوابط سترھویں اور اٹھارویں صدی کے بعد کا اضافہ ہیں۔ جبکہ مسلمانوں کے ہاں استقلال قضاء کی بنیادکئی صدیاں پہلے قرآن وسنت کی ہدایات اور خلفاء راشدین کی نظیروں کی روشنی میں اس طرح مستحکم ہوگئی کہ اسلامی نظام قضاء بڑے بڑے جابر حکمرانوں کے دور میں بھی عدل وانصاف کی فراہمی کے بنیادی فریضہ کی ادائیگی میں کامیاب رہا۔ ججوں کا تحفظ، استقلال اور عدلیہ سے متعلقہ ان کے حقوق اور ان کے کئے گئے فیصلوں اور ان کی ذات کا تحفظ استقلال قضاء کا بنیادی ستون رہا۔ مسلمان فقہاء نے ادب القاضی کے عظیم ذخیرہ میں ایسے بیش قیمت موتی چھوڑے ہیں جو آج کے ترقی یافتہ دور میں بھی عدلیہ کی آزادی کے حوالے سے بہت اہم ہیں۔ اسلامی نظام قضاء ایک طرف ججوں کے استقلال اور حریت فکر کا تحفظ کرتا ہے تو دوسری طرف ان کے کردار، رویہ اور شخصیت کے رجحانات کو بھی منظم کرتا ہے۔ تاکہ نہ صرف وہ بلاخوف وخطر فیصلے کریں بلکہ ان کی شخصیت کی طرف بھی کسی کو کوئی طعن کرنے کا موقع نہ مل سکے۔

عدل وانصاف کی شاندار روایت کی حامل مسلمان قوم کی موجودہ زبوں حالی اور زوال کا ایک سبب ظالموں اور جابروں کا مسلمان معاشروں میں آزاد پھرنا ہے۔ جب عدلیہ آزاد ہوتی ہے تو ظالم، جابر اور لوگوں کے حقوق غصب کرنے والے قانون کی گرفت میں آتے ہیں اور اگر عدلیہ محکوم ہو جائے تو پھر ظلم آزاد ہو جاتا ہے۔ معاشرے کو جبر اپنی لپیٹ میں لے لیتا ہے۔ یہی کچھ آج کے مسلمان معاشروں سے ہو رہا ہے۔ اللہ تعالیٰ سے دعا ہے کہ مسلمانوں کو آزاد عدلیہ کے ذریعے اپنے معاشروں میں عدل وانصاف فراہم کرنے کی توفیق دے (آمین ثمّ آمین)

حواشی وحوالہ جات

۱۔ الکاسانی (علاء الدین أبی بکر بن مسعود متوفی ۵۸۷ھ)، بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع، تحقیق شیخ علی محمد معوض، شیخ عادل أحمد عبد الموجود، دارالکتب العلمیة، بیروت ۱۹۹۷ء، ص: ۸۲/٦.

ابن عابدین (محمد عابدین)، رد المحتار علی الدّر المختار، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ص: ۳۰۷/۴۔

۲۔ ادب القاضی کے متعلق قدیم کتب کی تفاصیل کے لیے دیکھئے حاجی خلیفہ چلپی، کشف الظنون، استبول ۱۹۵۰ء، ص: ۳۹۔۵۱.

ابن ندیم (متوفی ۳۸۵ھ) الفہرست، مکتبہ خیاط بیروت، ص: ۱/۳٦ تا ۴۷.

محمود احمد غازی، ادب القاضی، ادارہ تحقیقات اسلامی، اسلام آباد، ۱۹۹۳ء، ص: ۳۹۔ ۵۹.

۳۔ ابن خلدون(عبد الله بن محمد بن خلدون متوفی ۸۰۸ء/۱۴۰٦ھ)، المقدمة، بیروت، دارالعودة، ۱۹۸۱ء، ص: ۲۲۷،

۴۔ ابن منظور الأفریقی (محمد بن مکرم متوفی ۷۱۱ھ)، لسان العرب، مادہ قلل، بیروت، ۱۹۹۵ء، ص: ۱۱/ ۲۰۹.

۵۔ یوسف: ۴۱.

٦۔ القصص: ۳٦.

۷۔ القصص: ۲۸.

۸۔ القصص: ۴۴

۹۔ الاسراء ۲۳.

۱۰۔ فصلت: ۱۲.

۱۱۔ طه: ۷۲.

۱۲۔ ابن منظور، لسان العرب، ص: ۱۱/۲۰۹.

۱۳۔ ابن منظور، نفس المصدر، ص: ۱۱/۲۰۹. ۲۱۰، وهبة الزحیلی، الفقه الإسلامی و ادلته، ص: ٦/ ۴۸۰.

۱۴۔ زیدان، عبد الکریم، نظام القضاء فی الشریعة الإسلامیه، ص: ۱۲. ۱۳،

محمود احمد غازی، ادب القاضی، ص: ۱۸۷.

۱۵۔ الشربینی (محمد بن احمد الخطیب متوفی ۹۷۷ھ) ، مغنی المحتاج معرفة معانی الفاظ المنهاج، شرکة سابی، بیروت. ۱۹۷۵، ص: ۳۷۲/۴

۱۶۔ ص: ۲۶.

۱۷۔ المائده: ۴۹

۱۸۔ النور: ۵۱

۱۹۔ محمود احمد غازی، م،ن، ص: ۷۶

۲۰۔ المائده: ۴۲

۲۱۔ النساء: ۱۰۵

۲۲۔ النساء: ۶۵

۲۳۔ دیکھئے الکاسانی، بدائع الصنائع، ص: ۸۵/۶

۲۴۔ البخاری ، الجامع الصحیح، کتاب الاعتصام بالکتاب والسنة باب اجر الحاکم إذا اجتهد فأصاب أو اخطاه حدیث نمبر ۶۹۱۹، ص: ۲۶۷۶/۶

۲۵۔ الترمذی، السنن، کتاب الاحکام، باب ماجاء فی القاضی کیف یقضی، حدیث نمبر ۱۳۲۷، ص: ۶۱۶/۳

۲۶۔ ابن خلدون، المقدمه ، ص: ۲۲۰، ۲۲۱

۲۷۔ ابو یعلی (محمد بن الحسین انصر متوفی ۴۵۸ھ) الأحکام السلطانیه تحقیق محمد حامد القضی، دارالکتب العلمیة، بیروت، ۱۹۸۳، ص: ۲۸.

۲۸۔ ابن خلدون، م.ن، ص: ۲۲۰، ۲۲۱

۲۹۔ الکاسانی، بدائع الصنائع، ص: ۸۲/۶

۳۰۔ ابن قدامه (محمد بن عبد الله بن احمد متوفی ۶۲۰ھ، المغنی، مکتبه الریاض الحدیثة، ص: ۳۴/۹

۳۱۔ المائده: ۴۲

۳۲۔ محمود احمد غازی ، م.ن، ص: ۸۰، ۸۱.

۳۳۔ ابو داؤد، السنن کتاب الأقضیة، باب فی طلب القضاء، حدیث نمبر ۳۵۷۱، ص: ۱۹۸/۳

۳۴۔ الکاسانی، م.ن، ص: ۸۵/۶

۳۵۔ البخاری، الصحیح ، کتاب الأحکام ، باب یکره من الحرص علی الامارة، حدیث نمبر ۶۷۳۰، ص: ۲۶۱۴/۶

۳۶۔ ابو داؤد، السنن، کتاب الأقضية، باب فی طلب القضاء التسرع إليه، حديث نمبر ۳۵۷۸، ص: ۳/۳۰۰
۳۷۔ السمر قندی، تحفة الفقهاء، ص: ۳/۶۳۶
۳۸۔ ابو داؤد، السنن ، کتاب الأقضية، باب اجتهاد الولیٰ فی القضاء، حديث نمبر ۳۳۴۷، ص: ۵/۲۱۲، ۲۱۳
۳۹۔ ابن رشد، حاشية العدوی علی شرح ابی الحسن لرسالة آبی زيد، دارالمعرفه ، بيروت. ص: ۲/۳۱۰
۴۰۔ ابن منظور، لسان العرب، مادة قلل، ص: ۱۱/۸۹.
۴۱۔ عبد المنعم عبد العظيم جيزة، نظام القضاة فی المملكة العربية السعودية، مطبعة معهد الإدارة العامة، ۱۹۸۸ء. ص: ۵۰
۴۲۔ عمار بوضياف بن التهامی، معالم استقلال القضاء فی الشريعة الإسلامية، مجلة البحوث الفقهية المعاصرة ، العدد الثانون محرم، صفر، ربيع الاوّل ۱۴۱۷ھ، اگست، ستمبر ۱۹۹۶ء، ص: ۱۲۰۔
۴۳۔ A Concise Law Dictionary, P. 185
۴۴۔ Ibid
۴۵۔ www.butter worth.com
۴۶۔ Olowofoyeku, Abimbola, Suing Judges- A Study of Judicial Immunity (Oxford Clarendon Press, 1993) P.5.
۴۷۔ دیکھئے شبلی نعمانی، الفاروق، مدینہ پبلشنگ کمپنی ۱۹۷۰ء، ص: ۳۳۱
۴۸۔ البیہقی، السنن، ص: ۱۰/۱۳۶
۴۹۔ آدم متز، الحضارة الإسلامية فی القرن الرابع للهجری، مترجم محمد عبد الهادی ابو ريدة، دارالکتاب العربی، بيروت، لبنان، ص: ۱/۴۱۵
۵۰۔ آدم متز، م۔ن، ص: ۱/۴۱۶۔
۵۱۔ البيهقی، المحاسن والمساوی، ص: ۵۳۳
۵۲۔ الحديد: ۲۵
۵۳۔ كنز العمال، ص: ۳/۱۷۴.
۵۴۔ ابن قدامه، المغنی، ص: ۹/۳۶
۵۵۔ محمد بن يوسف (متوفی ۷۹۱ھ) واسطة السلوک فی سياسة الملوک، تحقيق عبد الرحمن عون، ص: ۲۳

٥٦ـ محمد بن يوسف ، م. ن، ص: ۱۴۳ ، انور العمروسی، التشریح و القضاء فی الإسلام،الاسکندرية، مؤسسة شباب الجامعة، ۱۹۸۳ . ص: ۵۳

۵۷ـ محمد الخضری، تاریخ التشریع الإسلامی،دارالفکر بیروت، ۱۹۸۱ء، ص: ۱۱٦

۵۸ـ محمد بن يوسف، م.ن، ص: ۱۴۲

۵۹ـ البلاذری (أبو العباس احمد بن يحيى، فتوح البلدان دارالنشر للجامعين، ۱۹۵۷، ص:۴۲۸ ، مصطفى احمد الزرقاء، المدخل الفقهی العام، ص: ۱۲۱

٦٠ـ عبدالوهاب خلاف، السلطات الثلاث فی الإسلام، مجلة القانون و الاقتصاد، السنة السادسة، العدد الرابع، اپریل۱۹۳٦ء،ص: ۸۵۵

٦١ـ عمار بوضياف بن التهامي، معالم استقلال القضاء فی الشريعة الإسلامية، مجله البحوث الفقهية المعاصرة، السنة الثامنه، العدد الثلاون، ۱۴۱۷هـ، ص: ۱۳۰

٦۲ـ آدم متز، م.ن، ص: ۱/۳۹۹، ۴۰۲.

٦۳ـ النساء:۵۸

٦۴ـ ابو داؤد، السنن، كتاب الأقضية ، باب فی طلب القضاء، حديث نمبر ۳۵۷۳، ص: ۳/۲۹۹

٦۵ـ زيدان، نظام القضاء، ص: ۴۷

٦٦ـ آدم متز، م.ن، ص :/۴۲۵.

٦۷ـ الماوردی (ابو الحسن علی بن محمد بن حبيب متوفی ۴۵۰هـ)، ادب القاضی بغداد ۱۹۷۲ء، ص: ۱/۱۳۷

٦۸ـ الفتاوی الهندية المعرف بالفتاوی العالمگیریة داراحياء التراث العربی، بيروت، ص: ۳/۳۰۷

٦۹ـ ابن قدامه، المغنی، ص: ۹/۱۰٦

۷۰ـ الفتاوی الهندية، ص: ۳/۳۰۷

۷۱ـ ابن عابدين، رد المحتار على الدر المختار، ص: ۵/۳۸٦

۷۲ـ ابن الهمام (كمال الدين محمد متوفی ۸٦۱هـ) ، فتح القدير، المطبعة الكبرى الأميرية ببولاق، مصر ۱۳۱٦هـ، ص: ٦/۳٦۱

۷۳ـ زيدان، نظام القضاة،ص: ۳۷

۷۴ـ الماوردی، أدب القاضی، ص:۵۷

۷۵۔ ابن کثیر (أبو الفداء اسماعیل متوفی ۷۷۴ھ)، البدایة والنهایة، مکتبة المعارف بیروت، ۱۹٦٦ء، ص: ۱۰/۱۸۰

۷٦۔ الماوردی، ادب القاضی، ص: ۱/۱۴۰

۷۷۔ زیدان، م.ن، ص: ۷۵۔۷۷

۷۸۔ البخاری، م.ن، کتاب الجهاد، باب السمع والطاعة للإمام، حدیث نمبر ۲۷۹٦

۷۹۔ ابو الحسن عبد الله بن الحسن النباهی، تاریخ القضاة الاندلس، دار الکتاب المصری، ص: ۳

۸۰۔ الاحکام السلطانیه، ص: ۸۹

۸۱۔ ابو داؤد، السنن، کتاب الاقضیة، باب کیف القضاء، حدیث نمبر ۳۵۸۲، ص: ۳/۳۰۱

۸۲۔ النساء: ۵۸

۸۳۔ القصص: ۲٦

۸۴۔ ابن تیمه (تقی الدین احمد بن شهاب الدین)، السیاسة الشرعیة فی إصلاح الراعی والرعیة، دار الکتاب العربی، ص: ۱۹

۸۵۔ محمد المبارک، نظام الإسلام، الحکم والدولة، دارالفکر، بیروت ۱۹۸۴ء، ص: ۹۵

۸٦۔ الطبری اس قول کو حضرت عثمان سے منسوب کرتے ہیں جبکہ ابن الاثیر علی بن ابی طالب سے دیکھئے الامم والملوک، دارالفکر للطباعة النشر والتوزیع ۱۹۷۹ء، ص: ۵/۱۸، الکامل فی التاریخ، دار صادر، دار بیروت ۱۹٦٦ء، ص: ۳/۵٦

۸۷۔ الماوروی، تسهیل النظر وتعجیل الظفر فی اخلاق الملک وسیاسة الملک، تحقیق مجی الدین هلال الرحان، مراجعة وتقدیم حسن الساعدی، دارالنهضة العربیة بیروت ۱۹۸۱ء، ص: ۱۹٦.

۸۸۔ دیکھئے البقرة: ۳۳، البقرة: ۱۲۴

۸۹۔ الترمذی، السنن، کتاب الأحکام، باب ماجاء فی القاضی کیف یقضی، حدیث نمبر ۱۳۲۷، ابوداؤد، السنن، کتاب الأقضیة، باب اجتهاد الرأی فی القضاء، حدیث نمبر ۳۵۹۲، ص: ۲۱٦، ص: ۵/۲۱۲۔۲۱۳

۹۰۔ ابن قدامه، المغنی، ص: ۹/۳۹

۹۱۔ الکاسانی، م.ن، ص: ٦/۳۸۳، ابن قدامة، م.ن، ص: ۹/۳۴.

۹۲۔ حسینی (س.ا.ق) الإدارة العربیة، ترجمه ابراهیم احمد العدوی، ادارة الثقافة العامة بوزارة التربیة والتعلیم بمصر، ص: ۳۳۳.

۹۳۔ ابن قدامة ، م.ن، ص: ۹ . ۳۹.

۹۴۔ البخاری، الصحیح، کتاب الأحکام، باب ما یکره من الحرص علی الامارة، حدیث نمبر ۶۷۳۰، ص: ۱۴۵۶/۶

۹۵۔ الطرطوشی (ابوبکر بن الولید بن محمد بن خلف) سراج الملوک، المطبعة الوطنية الأسکندرية، سنة ۱۲۸۴ھ، ص: ۸۶.

۹۶۔ القطب محمد القطب طلبة، نظام الإدارة فی الإسلام (دراسة مقارنة للنظم المعاصرة) دارالفکر العربی، القاهرة، ص: ۱۲۱.

۹۷۔ *محمد ضیاء الحق، سول انتظامیہ کا اسلامی تصور، الأضواء، مجلہ شیخ زائد اسلامک سینٹر، پنجاب یونیورسٹی، لاہور۔ جلد نمبر ۱۰، شمارہ نمبر ۱۳، جنوری ۲۰۰۰ء ص: ۱۶۱*

۹۸۔ ظافر القاسمی ، نظام الحکم فی الشریعة والتاریخ الإسلامی، دارالنفائس، بیروت، ۱۹۷۸ء، ص: ۱۸۷

۹۹۔ الکاسانی، بدائع الصنائع، ص: ۳۵۶/۲

۱۰۰۔ محمود احمد غازی، م.ن، ص: ۲۴۹

۱۰۱۔ ابن قدامه، م.ن، ص: ۴۳/۹

۱۰۲۔ السمنانی، روضة القضاة وطریق النجاه، ص: ۱۳۲

۱۰۳۔ المائده: ۱

۱۰۴۔ ابن قدامة، م.ن ، ص: ۱۰۳/۹ .

۱۰۵۔ عمار بوضیاف، م.ن، ص: ۱۴۴

۱۰۶۔ ابن قدامة، م.ن ، ص: ۱۰۳/۹ .

۱۰۷۔ طبقات السبکی بحواله آدم متز، الحضارة الإسلامية، ص: ۴۰۰

۱۰۸۔ عمار بوضیاف، م.ن، ص: ۱۴۵

۱۰۹۔ الانبیاء: ۷

۱۱۰۔ البخاری، الجامع الصحیح، کتاب الاعتصام بالکتاب، باب اجر الحاکم اذا اجتهد ، حدیث نمبر ۶۹۱۹، ص: ۲۶۷۶/۶

۱۱۱۔ ابن قدامة، المغنی، ۱۰۴/۹

۱۱۲۔ النساء: ۶۵

۱۱۳۔ ابن فرحون، تبصرة الاحکام فی أصول الأقضية ومناهج الأحكام، ص: ۱/۳۱،
ابن قدامه، م.ن، ص: ۹/۴۳، محمود احمد غازی م۔ن، ص:۲۵۱۔

۱۱۴۔ الماوردی، م.ن، ص: ۲۳۷۔۲۳۸

۱۱۵۔ ابن قدامه، المغنی، ص: ۹/۳۷

۱۱۶۔ ابن قدامه، م.ن،ص: ۹/۳۷

۱۱۷۔ ابن قدامه، م.ن، ص: ۹/۳۱

۱۱۸۔ ابن قدامة، م.ن ، ص: ۹/۴۳۔۴۴

۱۱۹۔ الکاسانی ،بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع، ص:۶/۸۲. ابن عابدین، رد المختار علی الدّر المختار، ص:۴/۳۰۷۔ ابن قدامة، م.ن ، ص: ۹/۱۰۳ .

عدالتوں میں قوانین کی تعبیر وتشریح اور تعبیر النصوص

* شہزاد اقبال شام

دین اسلام انسان کی معاشرتی واجتماعی ضروریات کو کما حقہ پوری کرتا ہے۔ زندگی کے دیگر شعبوں کی طرح قانون کے شعبے میں اسلام کا اپنا نظام قانون ہے، اور اس نظام قانون کی تمام جزئیات بھی اس کے ساتھ ہی موجود ہیں۔ فقہاء نے اسلامی قانون کی تفہیم وتعبیر اور تاویل وتشریح کے اصول وضع کیے ہیں جنہیں اصول قانون (Islamic Jurisprudence) کہتے ہیں۔ قوانین اسلامیہ کی موثر تنفیذ وتعبیر کے لیے ضروری ہے کہ اصول قوانین کو ہمیشہ پیش نظر رکھا جائے۔ اسلامی قوانین کے فہم کے لیے اصول فقہ کے نظام کو مدنظر رکھنا از حد ضروری ہوتا ہے۔ بد قسمتی سے ملکی عدالتی نظام میں اس پہلو سے کو نظر انداز کیا گیا ہے۔

کسی بھی ملک کا قانون اس کے علم اصول قانون سے ہم آہنگ ہوا کرتا ہے۔ جب ہم یہ کہتے ہیں کہ اسلام میں زندگی کے تمام مسائل کا حل موجود ہے تو فی الاصل ہم یہ کہہ رہے ہوتے ہیں کہ اسلام کے پاس اس کا اپنا نظام قانون موجود ہے۔ اگر یہ بات ہے تو لازمی ہے کہ اس نظام قانون کی تفہیم کا نظام بھی وہیں موجود ہو۔

نظام فکر اور اعتقادات میں ربط

ہر نظام فکر کی جڑوں میں کچھ اعتقادات ہوتے ہیں۔ ان اعتقادات ہی پر نظام فکر کی عمارت کھڑی ہوتی ہے۔ اس کی مثال ہندوستانی دستور میں ملتی ہے جس میں ہندو قوم نے گاؤ پرستی اور گوشت خوری سے پرہیز جیسے عقائد اپنے دستور میں سموئے ہیں۔ مولانا ظفر احمد انصاری، ہندوستانی دستور کے نظریاتی پہلو پر گفتگو کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

> مثال کے طور پر ہند کے راہنما اصولوں کی ایک دفعہ ہے جس میں اس روش کی بہت واضح مثال ملتی ہے۔ اس دفعہ میں کہا گیا ہے کہ ''مملکت زراعت اور حیوانی اقتصاد کو جدید اور سائنٹیفک

---

* اسسٹنٹ پروفیسر شریعہ اکیڈمی، بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی، اسلام آباد۔

خطوط پر منظم کرنے کی کوشش کرے گی۔ اور خصوصیت کے ساتھ ایسے اقدامات کرے گی جن سے گایوں، بچھڑوں اور دودھ دینے والے اور باربردار مویشیوں کو ذبح کرنے سے روکا جائے۔'' جو شخص بھی ہندوستان اور ہندو قوم سے جس کے اجتماعی ذہن کا دستور میں منعکس ہونا فطری امر ہے، تھوڑا بہت واقف ہے، وہ صاف دیکھ لے گا کہ دراصل گاؤ پرستی کا عقیدہ ہی اس مضمون کی دفعہ شامل دستور کرانے کا موجب ہے اور اس دفعہ کے ذریعے گاؤ پرستی ختم کرنے کی کوشش کی خواہش صاف جھلک رہی ہے۔ لیکن دنیا کو شرم کے باعث دل کی بات واضح کہنے کی بجائے اس طرح ڈھکے چھپے انداز میں کہی گئی ہے کہ باہر کی دنیا حقیقت حال سے آگاہ نہ ہو سکے۔ اس قسم کی ترکیبیں اور ایسی گندم نمائی اور جو فروشی مسلمان قوم کے اجتماعی مزاج سے ہم آہنگ نہیں ہے۔ مسلمان جو بھی تصورات و معتقدات رکھتے ہیں انہیں شرح صدر کے ساتھ صحیح سمجھتے ہیں اور ان کا برملا اظہار کرتے ہوئے کوئی شرم اور جھجک محسوس نہیں کرتے (۱)۔

یہ الفاظ معاشی ترقی کے نام پر ریاست کو ان اختیارات سے لیس کرتے ہیں جن کی مدد سے ہندو قوم مسلمانوں پر اپنے مذہبی عقائد بخوبی نافذ کر سکتی ہے۔ ہندوستان ایک سیکولر ملک ہے جس میں مذہبی بنیادوں پر کوئی قانون نہیں بنایا جا سکتا۔ گاؤ کشی پر براہ راست پابندی لگائی جاتی تو یہ سیکولر نظریے کے منافی کام ہوتا۔ لیکن یہی کام اقتصاد اور معیشت کے نام پر کر لیا گیا۔ اور یوں مسلمانوں کے لیے مذہبی فریضہ سرانجام دینا ممنوع قرار پایا۔

ذرا غور کے بعد یہ صورت حال دنیا کے ہر ملک کے دستور اور وہاں کے نظام قانون میں بخوبی دیکھی جا سکتی ہے۔ جن عقائد پر کسی معاشرے کی عمارت کھڑی ہوتی ہے، ان سے کسی معاشرتی اکائی کو جدا نہیں کیا جا سکتا۔ مارکسی فکر میں یہی اسلوب غالب ہے۔ انقلاب روس سے قبل اس فکر کے مویدین میں ژولیدہ فکر دانشوروں کا ایک مجموعہ تھا۔ یہ لوگ سرمایہ دارانہ نظام کے نکتہ چین تھے۔ انہوں نے ریاستی سرپرستی سے قبل جو لٹریچر تخلیق کیا، اسی نے ریاستی تشکیل کے بعد ایک عالمگیر وبا کی صورت اختیار کی۔ ابتدا میں تو اس فکر کا ہدف سرمایہ دارانہ نظام اور اس کی خرابیاں تھیں۔ مارکس اور اینگلز کی فلسفیانہ تحریروں سے ذرا دیر کے لیے اعراض کیا جائے تو تمام اشتراکی فکر سرمایہ داری کے

خلاف متحد نظر آتی ہے۔ یہ فلسفہ زندگی بڑی حد تک معاش اور سیاسیات کے موضوعات سے عبارت ہے۔

لیکن ۱۹۱۷ء کے انقلاب روس کے بعد جب اس فکر کو ریاستی سرپرستی ملی تو زندگی کا شاید ہی کوئی گوشہ باقی رہا ہوگا جسے مارکسی فکر نے متاثر نہ کیا ہو۔ اس فکر کے لوگوں نے انسانی تاریخ پر لکھنا شروع کیا تو تاریخ عالم کے ہر واقعے کی تہہ میں مارکسی فکر تلاش کر کے مطالعہ تاریخ کو انہوں نے مطلقاً نئی اپچ دی۔ صنعتی مباحث پر گفتگو کرتے کرتے ان لوگوں نے علم الانسان (Anthropology) تک کو لپیٹ میں لے لیا۔ اشرف المخلوقات کہلانے والی مخلوق اب محض انسان نہ رہی بلکہ صنعتی انسان کے کروٹ لینے سے اب اسے جدلی انسان کہا جانے لگا۔ آگے چل کر یہ اشرف المخلوقات آلات پیداوار میں سے ایک آلہ قرار پایا۔ ادب کے میدان میں ان لوگوں نے مارکسی فکر کو اس توانا اور جاندار طریقے سے پیش کیا کہ کم از کم ہندوستان پاکستان کی حد تک ایک وقت میں ادبی زندگی بڑی حد تک انہی لوگوں سے عبارت رہی۔ شاعری، ڈراما، داستان، افسانہ غرضیکہ ادب کی ہر صنف پر یہ لوگ اثر انداز ہوئے بلکہ علامتی افسانے اور مزاحمتی ادب کی ابتدا ہی انہی لوگوں نے کی۔

جدلی مادیت کی بنیاد پر قائم اس فکر نے فلسفیانہ رجائیت سے اعراض تو نہ کیا لیکن تاریخ، تمدن، اخلاق، فلسفہ، فنون لطیفہ، مصوری، موسیقی اور انسانی تعلقات کے ہر گوشے کو اس نے مارکسی انداز میں دیکھا اور ان میں سے ہر شعبے کی تنظیم نو اپنے انداز میں کی (۲)۔

ایک مارکسی فکر ہی پر کیا موقوف، ہر زندہ تہذیب کے شجر حیات کی ایک ایک شاخ ایک ہی سوتے سے غذا لے کر یکساں طرح کے برگ و بار سامنے لاتی ہے۔ مغربی تہذیب کی صرف ایک مثال کو لے لیجیے، چارلس ڈارون نے حیاتیات کو موضوع سخن بنایا تو پودوں اور حیوانات پر گفتگو کرتے کرتے وہ تنازع للبقا (Struggle for existence) کی شاہراہ پر جا نکلا۔ جہاں اس کا سفر ختم ہوا، اس سے آگے اسی تنازع للبقا کا نظریہ لے کر ہربرٹ اسپنسر نے اسے علم سیاسیات پر منطبق کر دیا۔ اور یوں آج تمام مغربی دنیا کا نظریہ سیاسی، تنازع للبقا کی اس عمارت پر کھڑا ہے جس کی ابتدا ڈارون نے علم حیاتیات جیسے سیکولر اور خالصتاً سائنسی علم سے کی تھی (۳)۔

مستشرقین کو دیکھ لیجیے۔ یہ لوگ علوم اسلامیہ کی کسی بھی شاخ کا مطالعہ کریں، ان کی قندیلِ راہ عقلیت ہوتی ہے جس کی مدد سے وہ بڑی خوبصورتی سے تمام الہامی تعلیمات، تفسیر، حدیث، سیرت اور تاریخ سب کو عقلیت کے

رنگ میں پیش کرتے ہیں۔الہامی راہنمائی پر ایمان نہ رکھنے والے مغربی ذہن کو وہ بڑی معصومیت کے ساتھ اس سے دور کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔مادیت پر مبنی طرز فکر اپنانے کے باعث وہ ہر چیز کو تاریخی وسائل کی مدد سے دیکھنے کے عادی ہو جاتے ہیں۔قرآن وحدیث کے متعلق جب ان کا ذہن شکوک وشبہات کی لپیٹ میں آتا ہے تو اس کی وجہ مادیت کی نظر سے کیا گیا مطالعہ ہوتا ہے۔ایسا مطالعہ قرآن وحدیث کے تسلسل کے لیے طبعی شواہد طلب کرتا ہے۔ اگر وہ ذرا دیر کے لیے مادیت اور عقلیت سے اوپر اٹھیں تو یہ بات سمجھنا ذرا مشکل نہیں کہ قرآن وحدیث کی ''ارضی لوح محفوظ''،مسلمانوں کے دل ودماغ ہیں جن میں یہ چیزیں اپنی ابتدا سے لے کر آج تک تمام عالم اسلامی میں ایک ہی انداز میں محفوظ ہیں۔مسلمانوں کے نزدیک بے جان مادی تاریخی مواد اس قدر اہم نہیں جس قدر اہم نور ایمان سے منور کسی مسلمان کا سینہ ہوتا ہے۔

اسلامی نقطۂ نظر سے علوم کی تشکیل نو

تحریک پاکستان کے مطالعے سے معلوم ہوتا ہے کہ قیام پاکستان کا مقصد یہی تھا کہ یہ ریاست اسلامی علوم کی ایک تجربہ گاہ ہوگی۔ابتداً زندگی کے ہر شعبے کے متعلق اسلامی فکر تلاش کر کے اسے تجربے کے طور پر اس ملک میں اپنایا جائے گا۔پھر دنیا کے دیگر مسلمان ممالک عمرانی علوم کی ان ایجادات کو اپنے اپنے معاشروں میں رائج کریں گے۔ اس عمل کی کامیابی پر باقی قومیں اور بالآخر کل بنی نوع انسان اس نور سے کرنیں لے کر اپنے اپنے گھروں،معاشروں کو منور کریں گے۔

پاکستان اور کئی دوسرے ممالک کو سیاسی اقتدار اعلیٰ حاصل ہوا تو یہ فکر عام ہوئی کہ علوم کا جائزہ اسلامی نقطہ نظر سے لیا جائے۔اس فکر نے پھلتے پھولتے ایک عالمگیر تحریک کی شکل اختیار کر لی جس کے سامنے علم کی تمام شاخوں کو اسلامی رنگ میں رنگنا ہے۔علامہ اقبال غالباً وہ پہلے شخص ہیں جنہوں نے اس خواہش کا اظہار کیا تھا کہ اس نئے عہد کو پیش نظر رکھتے ہوئے تمام فقہی ذخیرے پر از سر نو نظر ڈالی جائے اور اسے عہد حاضر کی زبان میں ترتیب نو کے ساتھ منظر عام پر لایا جائے۔

علامہ اقبال نے جو بات فقہ اسلامی کے متعلق کہی تھی،بعد میں اس کا اطلاق علم کی ہر شاخ پر ہونے لگا۔اب یہاں تک کہا جاتا ہے کہ طبعی علوم (Natural sciences) کے نصاب بھی اسلامی تناظر میں مرتب ہوں۔

ڈاکٹر اسمٰعیل راجی فاروقی کے الفاظ میں "آج تمام شعبہ ہائے علوم پر غیر مسلموں کا پوری طرح غلبہ ہے۔آج عالم اسلام کی جامعات میں ان کی کتابیں، ان کے کارنامے، ان کا نظریہ کائنات، ان کے مسائل، ان کے نصب العین مسلمان طلبا کو پڑھائے جارہے ہیں۔اس طریقہ کار سے مسلمان طلبا مغرب زدہ بنائے جارہے ہیں" (۴)۔

ملکی قوانین اور تعبیر النصوص

قانون اور عدالتی فیصلے بھی اس کلیے سے مستثنیٰ نہیں ہیں۔ پاکستان قائم ہونے کے بعد ہر مسلمان پر لازم ہے کہ وہ اپنے اپنے شعبہ زندگی کو اسلامی تعلیمات کی نظر سے دیکھ کر اس فکر کی بیخ کنی کرے کہ علوم اسلامیہ کی کوئی الگ دنیا ہے اور دیگر علوم ان کے علاوہ ہیں۔ جب ہر علم کو اسلام کی آنکھ سے دیکھا جاتا ہے تو وہ اسلامی علم ہی ہوتا ہے۔ عہد حاضر کے بیشتر علوم پر فقہاء کی کتب موجود ہیں۔عقد، حوالہ، کفالہ، مزارعت، مساقات، نکاح، طلاق، نفقہ، حضانت، وقف جیسے موضوعات موجودہ دور کی معاشیات، قانون، مالیات، زراعت ہی کے قدیم نام ہیں۔ بس انہیں ذرا دوسرے زاویے سے دیکھنے کی ضرورت ہے۔

جسٹس حمود الرحمٰن نے اپنے ایک فیصلے میں بجا طور پر لکھا ہے کہ قوانین کی تعبیر و تشریح (Interpretation of statutes) کے لیے ہمیں مغرب کی طرف دیکھنے کی کیا ضرورت ہے کہ جب ہمارے پاس اپنا مواد موجود ہے:

> In any event, if a grund-norm is necessary for us I do not have to look to the Western legal theorists to discover one. Our own grund-norm is enshrined in our own doctrine that the legal sovereignty over the entire universe belongs to Almighty Allah alone, and the authority exercisable by the people within the limits prescribed by Him is a sacred trust. This is an immutable and unalterable norm(5).

کسی بھی موقع پر اگر ہمیں کوئی بنیادی سر چشمہ قانون درکار ہو، تو اس کی تلاش کے لیے مجھے قانون سے متعلق مغربی نظریہ سازوں سے رجوع کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔ ہمارے اپنے بنیادی سر چشمہ قانون کو ہمارے اس نظریے میں تقدس حاصل ہے کہ تمام کائنات پر قانونی اقتدار اعلیٰ صرف اللہ تعالیٰ کو سزاوار ہے اور اس کی متعین حدود کے اندر استعمال کیے جانے والے اختیارات ایک مقدس امانت ہیں۔ یہ ایک غیر متبدل اور نا قابل تغیر سر چشمہ ہے۔

قانون اور فقہ اسلامی: دو مختلف نام

پس جب ہم مسلمان قانون یا مآخذ قانون کا تذکرہ کرتے ہیں تو پہلا لفظ جو ذہن میں آتا ہے، وہ قرآن حکیم ہے۔ قرآن حکیم (Statutes) کی تعبیر وتشریح کے لیے مسلمان فقہا (Muslim jurists) چودہ صدیوں سے عرق ریزی کر رہے ہیں۔ تعبیر النصوص پر جو کچھ مسلم مفکرین چھوڑ گئے ہیں، الہامی راہنمائی سے آزاد انسانی فکر اس پر کوئی اضافہ نہیں کر سکی۔ پروفیسر کولسن کے خیال میں مسلمانوں کا اصول فقہ (اصول قانون) مغربی اصول قانون سے ایک قدم آگے ہے۔ چنانچہ وہ لکھتے ہیں:

> Western jurisprudence as a whole relegates the historical method of enquiry to a subsidiary and subordinate role: for it is primarily directed towards the study of law as it is or as it ought to be, not it has been. Muslim Jurisprudence, however, in its traditional form provides a much more extreme example of a legal science divorced from historical considerations(6).

مغربی اصول قانون، تحقیق کے تاریخی اسلوب کو بحیثیت مجموعی ایک معاون ذیلی عنصر کے طور پر نظر انداز کر دیتے ہیں۔ اس کام میں بنیادی طور پر ان کا رخ قانون کے اس مطالعے کی طرف رہتا ہے جو کچھ وہ ہے، یا جو کچھ اسے ہونا چاہیے، نہ کہ یہ، کہ کیا کچھ ہو چکا ہے۔ اس

کے برعکس فقہ اسلامی، اپنی روایتی شکل میں علم قانون کی کہیں زیادہ بہتر مثال فراہم کرتی ہے جس کا استنتاج تاریخی تناظر سے عمل میں آیا ہے۔

اصول فقہ کی روشنی میں جدید قوانین کی تعبیر وتشریح پر عہد حاضر میں بہت کم لکھا گیا ہے۔ معروف قانون دان ایس ایم ظفر کی حال ہی میں منظر عام پر آنے والی کتاب اس سلسلے کی ایک اہم کوشش ہے۔ تاہم یہ فکر ابھی اپنے عہد طفولیت (State of infancy) میں ہے (۷)۔ حوصلہ افزا امر یہ ہے کہ یہ کام کسی سطح پر تو ہوا ہے۔ تاہم یہ کام اساتذۂ فن اور محققین سے معمور اداروں کے کرنے کا تھا۔

عدالتی فیصلوں میں تعبیر النصوص کی ضرورت؟

قانونی علوم کا سرسری جائزہ لینے سے ذہن میں پہلا سوال یہی ہوسکتا ہے کہ پیچیدہ دستوری اور قانونی مباحث میں تعبیر النصوص کی ضرورت واہمیت کیا ہے، یہ دریچہ تو علوم اسلامیہ کے صحن میں کھلتا ہے۔ یقیناً یہ سوال قانون کا سرسری مطالعہ کرنے والے کے ذہن ہی میں آ سکتا ہے۔ اصل صورت وہی ہے جو ڈاکٹر حمید اللہ نے اپنے ایک خطبے میں کہی ہے کہ ''دنیا کے ہر ملک میں قانون ملتا ہے لیکن یہ قانون، علم قانون نہیں ہے۔'' ڈاکٹر صاحب موصوف اس کی مزید تشریح میں فرماتے ہیں:

> مسلمان اس بات پر فخر کر سکتے ہیں، اس معنی میں کہ قوانین تو دنیا کے ہر ملک میں موجود تھے لیکن علم القانون اپنے مجرد تصور میں کسی قوم نے پیش نہیں کیا تھا۔ یہ اصول فقہ وہ علم ہے جس کا اطلاق صرف اسلامی قانون پر ہی نہیں بلکہ دنیا کے کسی بھی قانون پر ہم کر سکتے ہیں۔ اصول فقہ کے جن مسائل کا ابھی میں نے ذکر کیا کہ قانون کیا ہے؟ کس طرح بنتا ہے؟ وغیرہ، یہ سوالات میں مسلمان سے بھی کرسکتا ہوں، رومی اور یونانی سے بھی اور ہندو سے بھی کرسکتا ہوں، کہ تمہارے ذہن میں قانون کا کیا مطلب ہے؟ قانون کیسے بنتا ہے؟ اور کون بناتا ہے؟ کب بنتا ہے؟ اور اس میں تبدیلی کس طرح ہوسکتی ہے؟ اسے منسوخ کس طرح کیا جاتا ہے؟ اس میں اضافہ کس طرح کیا جاتا ہے؟ قانون کس اساس پر بنایا جاتا ہے؟ یہ

سوالات کسی بھی نظام قانون سے کیے جا سکتے ہیں۔ اس کے جوابات چاہے مختلف ہوں لیکن یہ علم جو ان مجرد تصورات کے متعلق ہے، اس کو پہلی مرتبہ مسلمان پیش کرتے ہیں اور اس کو اصول فقہ کا نام دیتے ہیں (۸)۔

ممکن ہے، یہ اقتباس مسلمانوں کے اس احساس تفاخر کی ایک شکل قرار دی جائے جس کا وہ دور زوال سے شکار ہیں لیکن اس بیان میں پختگی کے لیے ڈاکٹر صاحب نے اس کی شہادت ان الفاظ میں فراہم کی:

> چالیس سال سے زیادہ عرصہ ہوا جب میں ۱۹۲۸ء میں یونیورسٹی لاء کالج میں طالب علم تھا، ان دنوں ایک کتاب شائع ہوئی تھی جس کا نام ہے "Angora Reform" یہ انگریزی زبان میں ایک فرانسیسی پروفیسر کی تالیف تھی۔ لندن یونیورسٹی کی صد سالہ سالگرہ کی تقریب میں اس فرانسیسی پروفیسر کو دعوت دی گئی تھی۔ اس نے وہاں تین لیکچر دیے جن میں سے پہلے لیکچر کا موضوع Angora Reform تھا۔ اتاترک مصطفیٰ کمال پاشا نے ترکی میں پرانی چیزوں کو منسوخ کر کے نئے قوانین نافذ کیے۔ مثلاً سوئٹزر لینڈ کے کوڈ اور اٹلی کے کوڈ وغیرہ وہاں نافذ کیے گئے اور اسلامی قاعدے قوانین رد کر دیے گئے اور دیگر چیزیں جو ترکی میں آئی تھیں، مثلاً ترکی ٹوپی کی جگہ ہیٹ (Hat) کا استعمال وغیرہ۔ یہ لیکچر انہی چیزوں کے بارے میں تھا۔ چونکہ Angora Reform ایک نئی چیز تھی، اس لیے اس زمانے میں اس کا بڑا چرچا تھا۔ دوسرے مضمون کا عنوان Roots of Law یعنی قانون کی جڑیں تھا۔ میں اعتراف کرتا ہوں کہ پہلی بار اس دوسرے مقالے کو پڑھ کر مجھے اپنی میراث کا علم ہوا کہ مسلمانوں نے کیا خاص کارنامہ (Contribution) انجام دیا ہے۔ چونکہ کاؤنٹ اوسٹروروگ (Ostrorog) نے، جو اس کتاب کا مؤلف ہے، بیان کیا ہے کہ یہ کسی اور قوم میں نہیں پایا جاتا اور یہ مسلمانوں کی عطا ہے اور اس میں ان ان چیزوں سے بحث ہوتی ہے، یہ اسلامی کارنامہ (Contribution) جو دنیاوی علم قانون پر روشنی ڈالتا ہے، وہ اصول فقہ کہلاتا ہے (۹)۔

قائداعظم، علامہ اقبال اور دیگر تمام اکابر تحریک پاکستان کی تحریروں، تقریروں اور خطوط کے مطالعے سے یہ بات مکمل

یکسوئی سے کہی جاتی ہے کہ پاکستان قائم کرنے کا ایک بڑا بلکہ سب سے بڑا مقصد یہی تھا کہ یہ ملک اسلام کے آفاقی اصولوں کے لیے ایک تجربہ گاہ ہو۔ جہاں ہونے والے تجربات کے نتائج امت مسلمہ کے دیگر ممالک اور بالآخر تمام بنی نوع انسان کے کام آئیں۔ اکابر تحریک پاکستان نے یہ بات بالعموم اجمالاً کہی جو تمام جزئیات کا احاطہ کرتی ہے۔ اس تجربہ گاہ میں سیاست، معیشت اور علم وادب سے لے کر قانون کے اصول تک شامل ہیں۔

قانون، فہم قانون اور اس کے لیے مطلوب ذرائع

نظام فکر اور اعتقادات کے آمیزے سے انسانی زندگی کے لیے وہ خمیر تیار ہوتا ہے جس سے انسان کی مختلف النوع روزمرہ ضرورتیں پوری ہوتی ہیں۔ یہ ضرورتیں علوم وفنون، فنونِ لطیفہ، معیشت ومعاش، تاریخ وتمدن، قانون اور نظام تعلیم غرض یہ کہ زندگی کے ہر گوشے پر اثر انداز ہوتی ہیں۔ انہی میں سے ایک ضرورت قانون ہے۔ قانون کا علم محض علم کے حصول تک محدود نہیں ہوتا۔ یہ بات ہوتی تو کسی مخصوص شعبے کا قانون پڑھ لینے سے اس شعبے سے متعلق قانون کا علم حاصل کرنا بڑا آسان ہوتا۔ لیکن فہم قانون ایک الگ کیفیت ہے۔ قانون کی معلومات حاصل کرنے سے اس کیفیت کا مطلقاً علاقہ نہیں ہے۔ جناب اے۔ کے بروہی لکھتے ہیں:

> Acquisition of knowledge of law is not the same thing as having merely information as to what law is: fundamentally, it consists in our capacity for our correct legal thinking, that is, in the acquiring of a sure instinct for perceiving legal problems in the light of those important principles of jurisprudence which underlie the entire system of our law(10).

قانون کے علم کا حصول محض یہ علم ہونے جیسی کوئی شے نہیں ہے کہ قانون کیا ہے۔ بنیادی طور پر یہ درست فہم قانون کی ہماری اس اہلیت پر مبنی ہوتا ہے جو علم قانون کے اُن اصولوں کی روشنی میں قانونی مسائل کے ادراک کی خاطر یقینی شعور کے حصول کے لیے ہوتا ہے جن پر ہمارا پورا نظام قانون قائم ہوتا ہے۔

فہم قانون کی یہ تشریح کئی دیگر چیزوں کے ساتھ ساتھ کسی نہ کسی ''کلید قانون'' کا تقاضا کرتی ہے۔ قانون کے لیے اہل قانون کے ہاں ایک لفظ statute مستعمل ہے۔ یہ لفظ علوم اسلامیہ کی ایک اصطلاح نص کا قائم مقام قرار دیا جا سکتا ہے۔ statute کی یہ نیابت لغوی معنوں میں نہیں بلکہ اصطلاحی مفہوم میں ہے۔ کیونکہ لغوی معنوں میں نص کا ایک معنی متن (text) بھی ہے لیکن علوم اسلامیہ میں نص کی جمع نصوص سے مراد قرآن وسنت ہوا کرتے ہیں۔ پس قرآن وسنت اگر قانون ہیں تو ان کا فہم حاصل کرنے کے لیے درکار کلید، اصول فقہ کا ایک عنوان تعبیر النصوص ہے۔

جدید انگریزی قانون اور اسلامی قانون کی تفہیم کے لیے درکار ان کلیدوں کے لیے جو نام وضع ہوئے ہیں، وہ ایک ہی سکے کے دو رخ ہیں۔ یہ کہنا دشوار ہی نہیں بلکہ تحقیق طلب ہے کہ یہ مماثلت اتفاقی امر ہے یا دو مختلف تہذیبوں کے سفر کی ایک ہی فطری منزل ہے لیکن واقعہ یہی ہے کہ انگریزی میں جو مفہوم ادا کرنے کے لیے Interpretation of Statutes کے الفاظ وضع ہوئے ہیں، اس مفہوم کے لیے عربی زبان میں تعبیر النصوص کی ترکیب سے کام لیا جاتا ہے۔ ترجمہ اور مفہوم دونوں کا ایک ہی ہے: قوانین کی تعبیر وتشریح۔

رائج الوقت ملکی قانونی ڈھانچے پر نظر ڈالی جائے تو دو امور سامنے آتے ہیں۔ پہلی بات یہ ہے کہ ملک میں رائج ان قوانین کا معتد بہ حصہ قرآن وسنت کی تعلیمات سے ہم آہنگ ہے۔ اس لحاظ سے کہا جا سکتا ہے کہ ہمارے قوانین کی روح قرآن وسنت ہے۔ لیکن اس کے ساتھ دوسری بات یہ سامنے آتی ہے کہ یہ تمام کے تمام قوانین جدید مغربی اصول قانون کے ڈھانچے پر استوار ہیں جو فقہ اسلامی کے اسلوب سے ہٹ کر ہے۔ مولانا مودودی کے الفاظ میں یہ کیفیت یوں ہے:

> قدیم زمانے کا طریق تدوین کچھ اور تھا اور اُس زمانے میں قانونی مسائل کے لیے اتنے مختلف عنوانات بھی پیدا نہیں ہوئے تھے جتنے آج پیدا ہو گئے ہیں۔ مثال کے طور پر وہ لوگ دستوری قانون اور بین الاقوامی قانون کے لیے کوئی الگ نام نہیں رکھتے تھے بلکہ ان کے مسائل کو وہ نکاح، خراج، جہاد اور میراث کے ابواب میں بیان کرتے تھے۔ فوجداری قانون ان کے ہاں کوئی الگ عنوان نہ تھا، بلکہ اس کے مسائل حدود، جنایات اور دیات کے مختلف

عنوانوں میں تقسیم کر دیے جاتے تھے۔ دیوانی قانون کو بھی انہوں نے الگ مرتب نہیں کیا تھا بلکہ ایک ہی مجموعۂ قوانین میں بہت سے عنوانات کے تحت اس کو جمع کر دیا تھا۔ مالیات اور معاشیات وغیرہ نام ان کے ہاں نہ تھے۔ اس سلسلہ کے مسائل کو وہ کتاب البیوع، کتاب الصرف، کتاب المضاربہ، اور کتاب المزارعہ وغیرہ عنوانات کے تحت بیان کرتے تھے۔ اسی طرح قانون شہادت ضابطہ دیوانی، ضابطہ فوجداری اور ضابطہ عدالت وغیرہ جدید اصطلاحیں ان کے ہاں نہیں بنی تھیں۔ ان قوانین کے مسائل ان کی کتابوں میں آداب القاضی، کتاب الدعویٰ، کتاب الاکراہ، کتاب الشہادت اور کتاب الاقرار وغیرہ عنوانات کے تحت ملتے ہیں (۱۱)۔

گویا قانون اور قانونی ڈھانچے میں تعلق مواد اور پیمانے کی مثال جیسا ہے۔ مغربی اصول قانون پر استوار ملکی نظام قانون اگر پیمانہ ہے تو اس نظام کے اندر موجود اسلامی قوانین وہ مواد ہے جو اس مغربی پیمانے میں رکھا ہے۔ یہ صورت حال ایک طرف ایک تعبیر وتشریح کے مغربی اصول (Interpretation of statutes) مانگتی ہے تو اس کے ساتھ خود بخود واجب آتا ہے کہ پیمانے کے اندر موجود مواد (اسلامی قوانین) کی تعبیر وتشریح کے لیے تعبیر النصوص پر بھی خوب کام ہو چکا ہو۔ بدقسمتی سے ایسا نہیں ہے۔

مثال کے طور پر کسی عدالت میں یہ سوال پیدا ہو کہ بادی النظر میں دو یا دو سے زائد قوانین میں تعارض ہے یا کسی ایک قانون میں ایک لفظ استعمال ہوا ہے جو کچھ مخصوص مفاہیم دے رہا ہے۔ وہی لفظ کسی دوسرے قانون میں دیگر مفاہیم کا حامل ہے۔ اس لفظ کی تعریف دونوں قوانین میں موجود نہیں، اب کیا کیا جائے؟ اس سوال کا جواب تلاش کرنے کے لیے فریقین کے وکیل اگلی پیشی پر کئی کتابیں اٹھالاتے ہیں جو تمام کی تمام مغربی اصول قانون کو پیش نظر رکھتے ہوئے لکھی ہوتی ہیں۔ مسئلے کی نوعیت کے مطابق وکیل ویسی ہی کتاب پیش کر دیتا ہے۔ قانون کو بحیثیت کل لینا ناگزیر ہو جائے تو کرافورڈ سے کام لیا جاتا ہے (۱۲)۔ قانون کی دفعات میں تعارض دیکھنے کو مل رہا ہو تو لینگن سے استفادہ کیا جاتا ہے (۱۳)۔ بحیثیت مجموعی کسی قانون کی تعبیر وتشریح مطلوب ہو تو ڈائس سے رجوع کیا جاتا ہے (۱۴)۔

عدلیہ کی اصل مشکل

ان تمام طریقوں میں اور ان سے ملتے جلتے دیگر مواقع پر ملکی عدالتوں میں بالعموم مغربی اصول قانون کی کتب ہی سامنے رکھی جاتی ہیں۔ دنیائے مغرب میں قوانین کی تعبیر وتشریح پر عہد حاضر میں بڑی کثرت سے مواد تیار ہو چکا ہے۔ عربی زبان نہ جاننے کے باعث ہمارے قانون دانوں کی غالب اکثریت اس بات سے مطلقاً بے خبر ہے کہ مغرب کے تیار کردہ اس تمام لٹریچر کو مختلف موضوعات کے اعتبار سے مختلف دائروں کی شکل دی جائے تو یہ تمام دائرے فقہ اسلامی کی اصول کی صرف ایک کتاب---الاحکام فی اصول الاحکام---(۱۵) کے وضع کردہ صرف ایک دائرے میں سما جائیں۔

واقعہ یہ ہے کہ قوانین کی تعبیر وتشریح پر جس قدر وقیع کام مسلم فقہا کر چکے ہیں، وہ اس قدر زیادہ ہے کہ اس کی فروعات میں تو نمو ممکن ہے، اصول کے میدان میں اب نہ کوئی اضافہ ممکن ہے اور نہ مغربی اصولیین اب تک اس میں کوئی قابل ذکر اضافہ کر پائے ہیں۔ مثلاً نصوص کے الفاظ سے معانی اور مفاہیم اخذ کرنے کے جو دائرے فقہا بالخصوص فقہائے احناف نے وضع کیے ہیں---ظاہر، نص، مفسر اور محکم---مغربی اصولیین ابھی تک انہی دائرے میں سرگرداں ہیں (۱۶)۔

تو کیا ملکی عدالتیں تعبیر وتشریح کے فقہی اصول، پیش نظر اس لیے نہیں رکھتیں کہ وہ مغرب سے مرعوب ہیں؟

اس سوال کا جواب تلاش کرنے کے لیے عمرانی علوم کی کسی شاخ کو لے کر الگ سے مطالعہ کیا جا سکتا ہے۔ لیکن گزشتہ تیس چالیس سالوں کے عدالتی فیصلوں کے مطالعے سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ وجہ نہیں ہے۔ اس کی بڑی اور غالباً ایک ہی وجہ وہ خلا ہے جس کی طرف علامہ اقبال نے توجہ دلائی تھی کہ قدیم فقہی ذخیرے کو عہد حاضر کی زبان میں پیش کرنا وقت کی ضرورت ہے۔

گزشتہ تین چار عشروں میں ہونے والے اعلیٰ عدالتی فیصلوں کا مطالعہ کیا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ اسلام، اسلامی تعلیمات اور اسلامی قوانین پر پختہ یقین رکھنے والے تمام عدالتی فریق---فریقین کے وکلا، منصفین اور معاونین عدلیہ---نصوص سے روشنی لیتے وقت کسی منضبط اصول کو سامنے نہیں رکھتے۔ موقع کی مناسبت سے اپنے فہم کے مطابق قرآن کی کسی آیت یا حدیث نبوی کو لیتے وقت اولاً تو وہ ترجمے کی بھول بھلیوں میں الجھ جاتے ہیں۔ اس سے ذرا آگے

جانے کی ہمت کرنے والے آیت کی صورت میں کسی مقامی تفسیر سے کام لے کر مطمئن ہو جاتے ہیں۔ یہاں یہ واضح کر دینا ضروری ہے کہ ان سطور میں مندرج حقائق سے مختلف نُظم ہائے قانون میں سے کسی کی بالا دستی ثابت کرنا پیش نظر نہیں ہے۔ فی الاصل ان سطور کا مقصد اہل علم کو یہ توجہ دلانا ہے کہ پاکستان کا قانونی ڈھانچہ اگر دو طرح کے قوانین اور نظام قانون سے عبارت ہے تو ان دونوں کی تفہیم کے معتد بہ وسائل بھی عدالتی فریقوں کی سہولت کے لیے موجود ہونا چاہئیں۔ کیونکہ کسی لفظ کے مفاہیم و مطالب اخذ کرنے کی غرض سے انگریزی قانون اور اسلامی قانون کا منہج (Methodology) بعض مقامات پر یکسر مختلف ہے۔ اس کی وجہ بڑی واضح ہے۔

اگر انگریزی قانون کا وسیلہ انگریزی زبان ہے تو اسلامی قوانین کے دونوں بنیادی سرچشمے (Primary sources) روز اوّل سے عربی زبان میں ہیں اور تا قیامت عربی ہی میں رہیں گے۔ انگریزی زبان میں وضع کردہ قوانین کی تفہیم کے لیے زبان کی اہمیت ایک سطح پر بڑی حد تک ثانوی ہوتی ہے، اگر چہ اس کی اہمیت سے انکار بھی نہیں کیا جاتا۔ لیکن فقہ اسلامی کے میدان میں مقنّن (Law-giver) کا منشاء و مدعا (Will) سمجھنے کے لیے عربی زبان کی نزاکتیں سامنے نہ ہوں تو تعبیر و تشریح ممکن ہی نہیں ہے۔

شریعت اسلامی کا فہم حاصل کرنے میں حروف اور الفاظ کے فہم کی جو اہمیت ہے، اینگلو سیکسن لا میں ان کی وہ اہمیت نہیں ہے۔ اگر چہ موخر الذکر میں تعبیر و تشریح کے وقت حروف اور الفاظ پیش نظر تو رکھے جاتے ہیں، تاہم ان کی اہمیت بنیادی سرچشمے کی سی نہیں ہے بلکہ عدالتوں میں تعبیر و تشریح کے وقت کوئی رکاوٹ سامنے آنے پر ان مباحث کے متعلقات دیکھ لیے جاتے ہیں۔ لیکن شریعت اسلامی میں عدالتی عمل سے قبل قانون سازی (Legislation) ہی کے وقت حروف و الفاظ کا استعمال شروع ہو جاتا ہے اور اجتہادی عمل کے کسی بھی گوشے میں ان سے اعراض ممکن نہیں ہوتا۔ اصول فقہ کی جملہ کتب میں اقسام اللفظ پر مستقل باب باندھے گئے ہیں۔ اس ضمن میں فقہاء کی تقسیم ان کے اصول فقہ کے اعتبار سے ایک دوسرے سے مختلف ہے۔ احناف کو لیا جائے تو ان کے ہاں اس موضوع پر تفصیل کا خلاصہ ان الفاظ میں ہے:

یقسم الأحناف النص الشرعی، من حیث نظمه، ای لفظه، و عناه تقسیمات أربعة باعتبارات أربعة(١٧)

''احناف نص شرعی کواس کے نظم، یعنی اس کے لفظ کی حیثیت سے تقسیم کرتے ہیں۔اس سے مراد چار اعتبار سے چار تقسیمیں ہیں''۔

ایک دوسرے فقیہ نص کو دو بنیادی حصوں میں تقسیم کرتے ہیں جن میں سے ایک لفظ سے متعلق، یعنی لسانی اور دوسرا معنی سے متعلق، یعنی نفسانی ہے (**الکلام و نحوہ کالقول والکلمة تطلق علی اللسانی، و ھو اللفظ، و تطلق علی النفسانی، و ھو المعنی القائم بالنفس**)(۱۸)۔

قرآن وسنت سے احکام اخذ کرتے وقت حروف اور الفاظ کی بے حد اہمیت ہوا کرتی ہے۔فقہاء نے واؤ، فاء، ثم، لکن، او، بل، حتی، علی، إلی پر کتب فقہ میں بڑی سیر حاصل بحثیں رقم کی ہیں۔ان الفاظ کے معانی موقع کی مناسبت سے متعین ہوتے ہیں۔نصوص میں لفظ''او'' کئی جگہ وارد ہوا ہے۔اردو میں بالعموم اس سے مراد''یا'' کا مفہوم ہوا کرتا ہے۔یہ بیان ایک عامی کے لیے ہے اور کسی عامی عبارت سے یہ مفہوم اخذ کرتے وقت ہی یہ بیان درست ہوسکتا ہے۔نصوص سے''او'' کا مفہوم لیتے وقت علمائے اصول نے بڑی ریاضت کے بعد اس کے بہت سے زاویے منکشف کیے ہیں۔موقع کی مناسبت سے دو حرفوں پر مشتمل اس ایک لفظ''او'' کے نصوص سے کئی معانی متعین ہوتے ہیں۔

ابتدأ یہ لفظ معطوف اور معطوف علیہ میں سے کسی ایک کے ساتھ تعلق کا مفہوم دیتا ہے۔اس تعلق میں تخییر اور اباحت کے باب میں ابہام ہوتا ہے۔عبارت سے واضح نہیں ہوتا کہ یہاں''او'' کہہ کر اختیار دینا مقصود ہے یا اباحت پیش نظر ہے۔اگر بیان نفی کے رخ پر ہو تو نکارت (اسم نکرہ کا بیان) ہونے پر تعمیم کا فائدہ حاصل ہوتا ہے کیونکہ نکرہ میں نفی سے عموم ظاہر ہوتا ہے۔پس اگر کوئی اس طرح قسم کھائے کہ''میں اُس سے یا اُس سے اور اُس سے کلام نہیں کردں گا'' تو اس اصول کے تحت اس بیان کا مفہوم یوں متعین ہوگا''میں نہ اُس سے بولوں گا نہ اُس سے، اور نہ اُس سے۔کیونکہ''او'' کے ساتھ واؤ عطف جمع کا مفہوم دیتا ہے۔لہٰذا اس بیان کی روشنی میں متکلم نے تینوں میں سے کسی سے بھی کلام کیا گیا ہو تو حانث ہو جائے گا۔

اس کے برعکس اگر''او'' کا رخ مقام اثبات کی طرف ہو تو بالوضاحت تخییر کا مفہوم حاصل ہوتا ہے۔اور جب اختیار پایا جائے تو اباحت اس کے ساتھ جمع ہوسکتی ہے۔قرآن میں آتا ہے:

فَكَفَّارَتُهٗ اِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسٰكِيْنَ مِنْ اَوْسَطِ مَا تُطْعِمُوْنَ اَهْلِيْكُمْ اَوْ كِسْوَتُهُمْ اَوْ تَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ (مائدۃ۔۸۹)

ترجمہ: توقسم کا کفارہ دس مساکین کو ایسا اوسط طرح کا کھانا کھلانا ہے جو تم اپنے اہل وعیال کو کھلاتے ہو، یا ان کو کپڑے پہنانا، یا ایک غلام کو آزاد کرنا ہے۔

اس مقام اثبات میں ''او'' اختیار دے رہا ہے۔ اختیار پایا جائے تو اباحت کا مفہوم بھی حاصل ہوتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ یہاں تینوں (دس مساکین کو اوسط درجے کا کھانا کھلانا، دس مساکین کو کپڑے پہنانا اور ایک غلام کی آزاد) صورتوں میں سے کوئی بھی صورت اختیار کی جاسکتی ہے۔

ذرا غور کیا جائے تو نفی اور اثبات کے متن میں بیان، تینوں صورتوں میں سے کوئی ایک لینے سے حکم لاگو ہوجاتا ہے۔ لیکن یہ پیش نظر رہے کہ نفی کی صورت میں حانث تین میں سے کوئی ایک مفہوم لینے کا مکلف ہوجاتا ہے، یعنی اس کے لیے تنگی واجب آجاتی ہے۔ اثبات بیان میں سے کوئی ایک شے لینے سے اس کے لیے وسعت پیدا ہوتی ہے۔ اور یہی شارع کے پیش نظر ہے۔ یہی وجہ ہے کہ نفاۃ بیان کے باب میں فقہاء یسر کے قاعدے کے باعث اختلاف کرتے ہیں۔

یہی لفظ ''او'' قرآن میں ''حتی کہ'' کے معنوں میں بھی استعمال ہوا ہے۔

وَمَا النَّصْرُ اِلَّا مِنْ عِنْدَاللّٰهِ الْعَزِيْزِ الْحَكِيْمِ. لِيَقْطَعَ طَرَفاً مِّنَ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا اَوْ يَكْبِتَهُمْ فَيَنْقَلِبُوْا خَآئِبِيْنَ لَيْسَ لَكَ مِنَ الْاَمْرِ شَيْءٌ اَوْ يَتُوْبَ عَلَيْهِمْ اَوْ يُعَذِّبَهُمْ (آل عمران۔۱۲۷)

ترجمہ: اور فتح ونصرت تو صرف اللہ ہی کی طرف سے ہوتی ہے جو بڑی قوت وحکمت والا ہے۔
اس کی وجہ یہ بھی ہے کہ منکرین حق کے ایک گروہ کو اللہ اس کے ذریعے ہلاک کردے یا ان کو اتنا ذلیل ومغلوب کردے کہ وہ ناکام ہوکر واپس لوٹ جائیں۔ اے نبی ان کے معاملے میں تمھیں کوئی اختیار نہیں ہے یہاں تک کہ اللہ ان کی طرف توجہ کرے (یعنی توبہ کی توفیق دے) یا ان کو سزا دے۔

اس عبارت میں یتوب علیھم سے ماقبل والے ''او'' سے مراد یہ ہے کہ جب تک (unless) اللہ ان کو توبہ کی توفیق نہ دے۔ اسی ''او'' کو بعض مفسرین نے یہاں محل استثناء بھی قرار دیا ہے (۱۹)۔

''او'' کی اس صرف ایک مثال سے اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ نصوص سے معانی اور مفاہیم کی جستجو کس قدر نزاکت اور احتیاط کی متقاضی ہے۔ ملکی قوانین قرآن وسنت پر مبنی ہیں، لہٰذا ضروری ہے کہ قرآن وسنت سے احکام اخذ کرنے کے وسائل عام ہوں اور یہ وسائل جدید قانونی اسلوب میں نئے سرے سے مرتب ہوں۔ دوسری طرف ملک کا قانونی ڈھانچہ انگریزی ساخت پر مبنی ہے۔ اس قانونی ڈھانچے کا فہم حاصل کرنے کے لیے جدید انگریزی اسالیب تعبیر النصوص بھی اسی قدر اہم ہیں۔ یہ ندی کے دو الگ الگ کنارے ہیں جن کا مقام اتصال ترجمے کی ناؤ سے دریافت نہیں ہو سکتا۔

تعبیر النصوص کے وسائل عام نہ ہونے کے باعث عدالتیں نصوص کا فہم حاصل نہیں کر پاتیں جس کا انتہائی خطرناک اثر ان کے فیصلوں اور پھر متعلقہ فریقوں کی آئندہ زندگی پر پڑتا ہے۔ یہی نہیں بلکہ اعلیٰ عدالتوں کے فیصلے نظیر (Precedent) کا درجہ رکھتے ہیں۔ ان کے اثرات نسلوں پر مرتب ہوتے ہیں۔ لاہور ہائی کورٹ کے ایسے ہی ایک فیصلے کے ایک حصے کا ترجمہ ملاحظہ ہو:

> عن ابن عباس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اطلعت فى الجنة فرايت اكثر اهلها الفقراء و اطلعت فى النار فرايت اكثر اهلها النساء
>
> (ابن عباس سے روایت ہے، انہوں نے کہا، رسول اللہ صلی علیہ وسلم نے فرمایا: میں نے جنت میں جھانک کر دیکھا تو اس میں اکثریت فقراء کی ہے اور میں نے دوزخ میں جھانک کر دیکھا تو اس میں اکثریت عورتوں کی ہے۔
>
> کیا اس کا مطلب یہ ہے کہ مسلمانوں کو دولت کمانے سے بالواسطہ طریق پر منع کر دیا گیا ہے، کیونکہ اگر وہ دولت حاصل کریں گے تو جنت میں ان کے داخلے کے امکانات کم ہو جائیں گے؟ اگر سارے مسلمان غریب ہو جائیں تو ان کا کیا بنے گا؟ کیا کلی طور پر ان کا خاتمہ نہیں ہو جائے گا؟ کیا اس طرح زندگی کے ہر میدان میں ان کی ترقی رک نہیں جائے گی؟ (۲۰)

اس حدیث سے ذرا قبل پیراگراف ۲۸ شروع ہوتے ہی فاضل جج اس حدیث پر رائے دیتے ہوئے لکھتے ہیں کہ "میں یہ یقین کرنے سے خود کو قاصر پاتا ہوں کہ محمد رسول اللہ نے یہ باتیں کہی ہوں گی کہ دوزخ میں اکثریت عورتوں پر مشتمل ہوگی اور جنت کی اکثریت غربا پر مشتمل ہوگی۔"

یہاں فاضل عدالت کو "دلالات" میں سے "اشارۃ النص" کا فہم نہ ہونے کے باعث الجھن لاحق ہوگئی۔ اس حدیث میں فی الاصل لوگوں کو دولت کمانے سے باز رکھنا مقصود نہیں بلکہ شارع لوگوں کو یہ توجہ دلا رہا ہے کہ دولت کے ساتھ معاملہ از حد احتیاط کا متقاضی ہے۔ عدم احتیاط کی صورت میں گناہ کا امکان بڑھ جاتا ہے۔ یہی صورت عورتوں کے متعلق ہے۔ ان کے لیے غیبت، چغلی، جھوٹ، تہمت اور اس طرح کے دیگر مجلسی عیوب کے امکانات زیادہ ہوتے ہیں۔ رسول اللہ کے دیگر ارشادات کو اس حدیث سے ملا کر پڑھا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ یہاں انہیں ان عیوب سے بچنے کے لیے تنبیہ کی جارہی ہے۔ تعبیر النصوص کا علم نہ ہونے سے فاضل عدالت اس حدیث سے اصل مفہوم اخذ نہ کرسکی اور ترجمے کی مدد سے عدالت نے جو نتیجہ نکالا، اسلامی تعلیمات اس کی تائید نہیں کرتیں۔ ساٹھ سالہ عدالتی فیصلوں کا جائزہ اس نظر سے لیا جائے تو الگ سے تحقیق کے کئی موضوعات سامنے آسکتے ہیں۔

عملی میدان میں یہ کام ایسا نہیں ہے جو دو ایک کتابیں تصنیف کر کے ختم ہوجائے۔ قانونی ماحول بدلنے اور اس کے جملہ متعلقات کو شریعت مطہرہ کے رنگ میں رنگنے کی خاطر الگ سے ایک فضا بنانے کی ضرورت ہے۔ اس کام کی انجام وہی کے لیے لسانی سرگرمیوں سے ایک سطح پر اعراض کرتے ہوئے ٹھوس تحریری مشاغل کی ضرورت ہے

کہا جاسکتا ہے کہ اس طرح تو تمام عدالتی نظام میں منصفین کی بجائے مفسرین کی خواہش کا اظہار ہورہا ہے۔ بلاشبہ شریعت کی ہمہ جہت ترویج واشاعت کے لیے مطلوب تو یہی ہے لیکن اس عمل میں عشرے درکار ہیں، تاہم کام کی ابتدا کا داعیہ ہوتو درج ذیل دو کتب کے اردو ترجمے سے عبوری عرصے میں کام لیا جاسکتا ہے۔ ان کتب کا ترجمہ شریعت کے حوالے سے عدالتی فیصلوں میں معاونت تو دے سکتا ہے، ان کی مدد سے منصف کے مجتہد بننے کی سبیل پیدا ہونا ممکن نہیں ہے۔ اس کے لیے اصول فقہ ہی سے ابتدا کرنا پڑے گی:

۱۔ تفسیر آیات الاحکام۔ الشیخ محمد علی السائیس (۲۱)

۲۔ روائع البیان۔ محمد علی الصابونی (۲۲)

تعبیر النصوص کی روایتی کتب سے استفادہ کرنا ابھی تک ہماری عدلیہ میں کیوں رواج نہیں پا سکا؟ اس کی ایک بڑی وجہ یہ ہے کہ اس فن پر لکھی جانے والی جملہ کتب، علوم اسلامیہ کے طلبا (scholars) کی ضروریات کے مطابق لکھی جاتی ہیں۔ جدید قانون دان طبقے کا ان سے مستفید ہونا مستقبل بعید کی بات ہے تاوقتیکہ یہ کام تبویبِ قانونی کے مطابق از سر نو کیا جائے۔ ڈاکٹر زیدان نے یہ مشکل کام کسی حد تک سرانجام دیا لیکن ان کے کام کی تبویب بھی علوم اسلامیہ والوں کے لیے ہے۔ ڈاکٹر احمد حسن نے مفید اضافوں کے ساتھ اردو میں اسے آسان فہم بنانے کی کوشش کی ہے لیکن اپنی تبویب کی وجہ سے قانون دان حلقوں میں یہ کتاب ابھی تک اجنبی ہے (۲۳)۔

خلاصہ کلام

اس مطالعے کی روشنی میں راقم کی خواہش ہے کہ ملک کی کوئی یونیورسٹی اپنے پی ایچ ڈی کے کسی ایسے سنجیدہ طالب علم سے انگریزی مقالے کی شکل میں یہ کام کرائے جو اس کام کا ذوق رکھتا ہو۔ ۱۹۰۷ء میں سر عبدالرحیم کے یونیورسٹی آف کلکتہ میں دیے جانے والے محاضرات اصول فقہ کتابی شکل اختیار کرنے کے بعد آج پورے سو سال بعد بھی ملک کے لا کالجوں کی ضروریات بخوبی پورے کر رہے ہیں (۲۴)۔ حالانکہ اس عرصے میں اصول فقہ پر اردو انگریزی میں درجنوں مزید کتب آ چکی ہیں لیکن ان میں سے کوئی کتاب سر عبدالرحیم کی اس کتاب کی جگہ نہیں لے سکی۔ عدالتوں میں اس کام کے یہ حیثیت منوانے کی شرط اوّلیں یہ ہے کہ اس کام پر کی جانے والی محنت کم از کم اس سطح کی ہو جتنی سر عبدالرحیم نے کی تھی۔

تاہم اس سلسلے میں ایک ابتدائی لیکن بڑی مفید کوشش ملک کے معروف قانون دان اور سابق وفاقی وزیر قانون ایس ایم ظفر نے کی ہے (۲۵) فی الاصل تو اس کتاب میں تعبیر و تشریح کے جدید اسالیب ہی مذکور ہیں لیکن مضمراتی انداز میں مولف نے وطن عزیز کی عدالتوں کو یہ توجہ دلائی ہے کہ فقہ اسلامی میں اس پر بہت کچھ موجود ہے۔ کوشش بالکل ابتدائی سطح کی ہے جو اس فن کے ماہرین کو سوچنے اور پھر کچھ عمل کرنے کی دعوت دیتی ہے۔ امید ہے کہ اہل علم، جامعات اور تحقیقی ادارے اس خلا کا ادراک کرتے ہوئے اسے زائل کرنے کی کوشش کریں گے۔

حواشی وحوالہ جات

۱۔ انصاری، محمد ظفر احمد: ہمارے دستوری مسائل کا نظریاتی پہلو، آفاق پبلی کیشنز بندر روڈ، کراچی ۱۹۵۶ء، ص ۱۸

۲۔ مزید مطالعہ کے لیے ملاحظہ ہو: ملک، عبداللہ، پنجاب کی سیاسی تحریکیں، نگارشات پبلشرز، لاہور، ۱۹۷۱ء نیز ملاحظہ ہو: سبطِ حسن، **پاکستان میں تہذیب کا ارتقاء**، مکتبہ دانیال، کراچی ۱۹۸۳ء

۳۔ ملاحظہ ہو: Darwin, Charles, *The Origin of Species,* (Newyork, New American Library: 1958) p. 73

نیز دیکھیے: Darwin, Charles, *The Descent of Man* (Princeton, Princenton University Press, New Jersey: 1981). p.180

۴۔ فاروقی، اسمٰعیل راجی، ڈاکٹر: **علوم جدید کی اسلامی تشکیل، عمومی اصول اور خطوط کار**، مترجم پروفیسر سید محمد سلیم، ادارہ تعلیمی تحقیق، تنظیم اساتذہ پاکستان، لاہور ۱۹۸۹ء ص ۳۴

۵۔ Miss Asma Gilani v. Govt. of Punjab, **PLD 1972 SC 139** p.182

۶۔ ملاحظہ ہو: Coulson, N.J., *A History of Islamic Law*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 1964, p. 1.

۷۔ ملاحظہ ہو: Zafar, S.M., *Understanding Statutes, Canon of Construction* (Lahore, PLD Publisher, 2002)

۸۔ حمیداللہ، محمد، ڈاکٹر: **خطبات بہاولپور**، ادارہ تحقیقات اسلامی، اسلام آباد، ۱۹۸۵ء ص ۱۲۰

۹۔ حمیداللہ، ایضاً ص ۱۲۱

۱۰۔ ملاحظہ ہو: Brohi, A.K., *Fundamental Law of Pakistan*: (Karachi, Din Muhammad Press, 1958)

۱۱۔ مودودی، ابوالاعلیٰ، سید: **اسلامی قانون**، اسلامک پبلی کیشنز لمیٹڈ، لاہور، ۱۹۷۶ء، ص ۵۹

۱۲۔ ملاحظہ ہو: Crawford, Earl T., *The Construction of Statutes* (Karachi, Pakistan Law House, 1998)

۱۳۔ ملاحظہ ہو: Langan, P. St. J., *Maxwell on the Interpretation of Statutes*

(Karachi, Pakistan Law House, 1969)

۱۴۔ ملاحظہ ہو: Dias, R W M, *Jurisprudence* (London, Butterworths, 1985)

۱۵۔ آمدی،سیف الدین علی بن ابی علی بن محمد: الاحکام فی اصول الاحکام،دارالکتب العلمیہ ،بیروت،۱۹۸۰ء

۱۶۔ ملاحظہ ہو: شوکانی،محمد بن علی، ارشاد الفحول الی تحقیق الحق من علم الاصول ،المکتبہ التجاریہ۱۳۱۲ھ،ج۲، ص۴۳

۱۷۔ حسان،حسین حامد،ڈاکٹر:اصول الفقه،مکتبہ رشیدیہ،محلّہ جنگی ، پیشاور،۲۰۰۳ء،ص۳۳۴

۱۸۔ ہیتو،محمد حسن،ڈاکٹر: التمهید فی تخریج الفروع علی الاصول، للامام جمال الدین ابی محمد بن الحسن الاسنوی،مؤسستہ الرسالتہ،بیروت ۱۹۸۷ء،ص۱۳۵

۱۹۔ مزید تفصیلات کے لیے ملاحظہ ہو:نسفی،عبداللہ بن احمد:کشف الاسرار المطبعہ الکبرئ الامیریہ۱۳۱۶ھ

۲۰۔ PLD 1960 Lahore 1142

۲۱۔ السائیس،محمد علی،الشیخ:تفسیر آیات الاحکام۔چار حصوں پر مشتمل یہ تالیف اسلامی بلادو امصار میں بڑی کثرت سے شائع ہو چکی ہے۔راقم کے زیر نظر نسخے پر کسی ناشر،مطبع،شہر اور سن اشاعت موجود نہیں ہے۔

۲۲۔ الصابونی،محمد علی:روائع البیان، تفسیر آیات الاحکام،مکتبہ الغزالی،دمشق۱۹۸۱ء

۲۳۔ زیدان،عبدالکریم،دکتور: الوجیز فی اصول الفقه ،اردو ترجمہ جامع الاصول کے نام سے ڈاکٹر احمد حسن نے کیا ہے، ملاحظہ ہو،مطبع مجتبائی،لاہور۱۹۷۶ء

۲۴۔ ملاحظہ ہو: Rahim, Abdur, Sir, *The Principles of Muhammad an Jurisprudence* (Lahore, Mansoor Book House, 2002)

۲۵۔ ملاحظہ ہو حاشیہ ۷ محولہ بالا

ظاہری مذہب کا عروج وزوال

* ڈاکٹر زیتون بیگم

پہلی صدی ہجری صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اور تابعین کبار کی صدی کہلاتی ہے۔اس صدی کے وسط تک صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی بہت بڑی تعداد بہ قید حیات رہی ۔اس کے بعد ان کے شاگرد اور اصحاب جہاں تعلیم وتربیت کے فرائض انجام دیتے رہے وہاں سیادت وقیادت اور اجتہاد واستنباط کے امور سے بھی پوری طرح وابستہ رہے___ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کو چونکہ نجوم ہدایت کی حیثیت حاصل تھی اور وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی براہِ راست تربیت سے مستفید ہوتے تھے اس لیے ان کے اقوال وافعال اور قضایا وفتاویٰ پر عمل کرنے میں کسی کو تردد نہیں تھا۔

دوسری صدی ہجری میں صورت حال مختلف ہوگئی۔صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اور ان کے ''اصحاب'' جنہوں نے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم سے براہِ راست استفادہ کیا اور ان کے افعال کا مشاہدہ کیا تھا۔اب دُنیا سے رخصت ہوگئے۔ تیسری اور چوتھی نسل کے پاس جو روایات منتقل ہوگئیں ان میں وسائط کا اضافہ ہوگیا۔روایات کے اختلافی پہلو منظر عام پر آ گئے ۔اب ضرورت اس بات کی تھی کہ احادیث وآثار کے ذخیرہ سے کس طرح استنباط کیا جائے اور احکام کے اعتبار سے اُمتِ مسلمہ کے افراد کی رہنمائی کس طرح کی جائے۔اس مقصد کے لیے جہاں محدثین نے روایات کی تدوین شروع کی وہاں فقہاء نے ان روایات سے استخراج اور استنباط کا کام شروع کیا۔

نتیجۃً دوسری صدی ہجری میں مختلف فقہی مکاتب ِفکر کا باقاعدہ آغاز ہوا۔ان مکاتب ِفکر میں سے ایک مکتبِ فکر اصطلاح میں ظاہری مکتبِ فکر کہلاتا ہے۔اس مقالہ میں اجمال کے ساتھ اس مکتبِ فکر کے آغاز' عروج اور زوال کا مطالعہ کیا گیا ہے۔

کسی فرقہ کے منصۂ شہود پر جلوہ گر ہونے کے لیے یہ ضروری ہے کہ اہل فکر ونظر کی ایک جماعت اپنے مخصوص

---

* ڈپٹی ڈین، ایسوسی ایٹ پروفیسر، شعبہ عربی، بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی، اسلام آباد۔

طرز ومنہاج کے پیش نظر چند واضح قسم کے اصول وضع کریں۔ پھر اس منہج ومسلک کی پشت پناہی اور تائید وتوثیق کے لیے ایک خاص مکتب خیال ہو، جو جدل و بحث اور تبلیغ وتدریس کے ذریعہ اس کی اشاعت کا فریضہ ادا کرتا رہے۔

اس میں شبہ نہیں کہ یہ فرق و مذاہب آغاز اختلاف ہی میں پیدا نہیں ہوتے، ابتدائی مرحلہ میں محض اختلاف پیدا ہوتا ہے۔ پھر اختلافی اقوال میں پختگی اور نکھار پیدا ہو جاتا ہے۔ ہر فرقہ کے پیروکار اپنے مخصوص افکار ونظریات سے آشنا ہوتے جاتے ہیں۔ اس طرح فرقہ و مذہب کی بنیاد پڑتی ہے۔(۱)

جس طرح کسی فرقہ و مذہب کی بنیاد پڑنے کے پس منظر میں کئی عوامل کارفرما ہوتے ہیں۔ اسی طرح ظاہری مذہب کی بناء وبنیاد میں بھی کئی عوامل کارفرما رہے۔

ان عوامل کو تین اجزاء میں تقسیم کیا جاسکتا ہے۔

1- عقلی 2- سیاسی 3- مذہبی

1- عقلی عوامل

صحابہ کرام رضی اللہ عنہم (مہاجرین وانصار) اور تابعین قرآن کریم کے چشمۂ صافی سے اپنے عقائد اخذ کیا کرتے تھے۔ انہیں بخوبی معلوم تھا کہ ذاتِ باری تعالیٰ کن صفات حسنہ کی جامع اور کن نقائص سے مبراء و پاک ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ان میں عقائدی اختلاف رُونما نہیں ہوا۔ جب آنحضور ﷺ راہی عالم بقاء ہوئے، اور مسلمانوں کو قدیم مذاہب و ادیان کے لوگوں سے گھلنے ملنے کا اتفاق ہوا تو ان میں کچھ ایسے لوگ بھی نظر آئے جو تقدیر کو مانتے تھے، کچھ ایسے بھی لوگ تھے جو منکر تقدیر تھے۔ ایسے حالات میں مناقشات کا ظہور ہوا۔ تقدیر کا مسئلہ اٹھا تو اس کے ساتھ ہی ذہنوں میں طرح طرح کے شکوک وشبہات پیدا ہو گئے۔ عقل پریشان ہو کر رہ گئی۔ مسئلہ تقدیر مناظرات ومجادلات کا اکھاڑہ بن کر رہ گیا۔ لوگوں میں عقلی و فلسفی کئی طرح کے رجحانات پیدا ہو گئے۔ ان مناقشات سے ان کا فکری اور نفسی اضطراب بڑھتا ہی چلا گیا اور اس میں کوئی کمی پیدا نہیں ہوئی۔ دین سے بے بہرہ لوگوں نے مسئلہ تقدیر کو اپنے اعمال کا دارومدار بنالیا۔

مسلمان جب رومیوں، یونانیوں اور اہل ایران سے گھل مل گئے تو ان میں فلسفیانہ افکار نے رواج پانا شروع

کر دیا۔ یہ اقوام فلسفہ کی بڑی قدر دان تھیں (۲) فارس کی طرح عراق میں بھی فلسفیانہ مدارس پائے جاتے تھے۔ بعض عربوں نے ان مدارس میں فلسفہ کی تعلیم حاصل کی تھی، مثلاً حارث بن کلدہ اور اس کا بیٹا نضر بن حارث انہی مدارس کے تربیت یافتہ تھے۔ جب ان ممالک میں اسلام پھیلا تو ان ممالک میں بڑے بڑے فلسفہ دان لوگ موجود تھے۔ بعض مسلمانوں کو بھی فلسفہ کی تعلیم دیتے تھے۔ ملک شام کے لوگ فلسفہ میں خصوصی مہارت رکھتے تھے۔

فلسفیانہ افکار کے رواج پانے سے عقائد کی بحث چھڑ گئی۔ بعض علماء نے یہ مسئلہ کھڑا کر دیا کہ آیا یہ صفاتِ خداوندی عین ذات ہیں یا غیر ذات؟ کیا کلام خدا کی صفت ہے؟ کیا قرآن کریم مخلوق ہے یا غیر مخلوق؟ اسی طرح افکار و آراء کا یہ سلسلہ پیہم جاری و ساری رہا (۳) جس کے نتیجہ میں علماء کی مختلف جماعتیں بن گئیں۔ ہر جماعت کے مخصوص افکار و آراء ہوتے تھے۔ وہ انہی بحثوں میں لگے رہتے اور اپنی تحقیق و تجسس کو اسی کے دائرہ میں محدود کر دیتے تھے۔ اس سے مختلف اعتقادی مذاہب کی بنیاد پڑی اور ظاہری مذہب بھی فلسفہ کی موشگافیوں سے دامن نہ بچا سکا۔ ظاہری فقہ کے بانی داؤد بن خلف ظاہری نے خلق قرآن، نفی صفات وغیرہ کے مسائل میں اپنے افکار و آراء پیش کیں۔ جو بلاشبہ فلسفہ و اعتقادی مناظرات کے سلسلہ میں پردہ ذہن پر نمودار ہوئیں، اور نئے طرزِ فکر کو پیش کرنے میں ممد و معاون ثابت ہوئیں۔

2- سیاسی عوامل

مسلمانوں میں مذہبی فرقوں کی بنیاد میں سیاسی اور گروہی مفادات نے اہم کردار ادا کیا۔ حضور اکرم ﷺ کی وفات کے بعد خلافت کا مسئلہ وہ پہلا مسئلہ تھا جس کی بنیاد پر مسلمانوں میں اختلافات نے شدت اختیار کی۔ مسلمانوں کی آراء اس مسئلہ میں باہم مختلف ہوتی چلی گئیں، اور مسلمان باقاعدہ تین گروہوں میں کھل کر سامنے آئے۔ انصار خلافت کو اپنا حق، مہاجر اپنا، اور اہل بیت اپنا حق گردانتے تھے۔ مہاجرین کی معاملہ فہمی اور پیش قدمی سے اختلافات کا دروازہ مختصر مدت کے لیے بند ہوا تھا۔ مگر اپنے نتائج کے طور پر اہل سنت اور شیعان علی دَو (2) گروہ پیدا کر گیا۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ کے دَورِ خلافت میں خارجی فرقہ پیدا ہوا، جو حضرت علی رضی اللہ عنہ کے خلاف تھا۔ بنو اُمیہ کے دَور میں شیعان علی رضی اللہ عنہ اور شیعان بنو اُمیہ کے درمیان سیاسی کشمکش نے حالات کو

ایک اور رُخ پر ڈال دیا۔ اسی عہد میں حکومتی اقدامات کی حمایت میں جبریہ کا فرقہ وجود میں آیا جو حکومتی اقدامات کو مشیت ایزدی قرار دیتے تھے۔ قدریہ کا فرقہ اس کے ردِعمل کے طور پر وجود میں آیا۔ جس نے حکومتی اقدامات کے خلاف آواز بلند کی۔ (۴)

جب سیاسی اختلافات بڑھنے لگے تو سیاسی میدان میں فکری جدل و بحث کا آغاز ہوا۔ جو سیاسی انتشار سے کسی طرح کم نہ تھا۔ بلکہ یہ دونوں ایک دوسرے سے غذا پاتے اور قوت و زندگی حاصل کرتے۔ خوارج پہلے پہل حضرت علی رضی اللہ عنہ کے خلاف نبرد آزما ہوئے، پھر بنواُمیہ کے خلاف ڈٹ گئے۔ شیعہ کے معرضِ وجود میں آنے کے باعث جنگ وجدل کا بے بنیاد سلسلہ شروع ہوا۔ جو عباسی خلافت کے قائم ہونے پر انجام کو پہنچا۔ عباسیہ کو آغازِ دعوت میں شیعان علی رضی اللہ عنہ کی حمایت حاصل تھی۔ کیونکہ ان کو برسر اقتدار لانے میں ایرانیوں کا بڑا ہاتھ تھا۔ سیاسی مذاہب اور واقعات وحوادث کی یہ کشمکش جاری رہی۔ امامت کے اختلافات ان چار فرقوں کی باہمی بحث و مناظرے اور جنگ وجدل کی شکل میں رُونما ہوئے۔ (۵) جنہوں نے حضرت علی و معاویہ رضی اللہ عنہم کی خلافت میں اختلافات کی وجہ سے جنم لیا تھا۔ اور یہی وہ بحثیں تھیں جن سے ذہن عربی کے مطلع پر دلائل وثبوت فراہم کرنے اور نئے نئے مسائل استنباط کرنے کی قوتیں چھا گئیں تھیں۔ کیونکہ ان بحثوں کا تمام تر دارومدار قرآن مجید کی تاویلات، اور وضع حدیث پر ہوتا تھا۔ اس ضمن میں شخصیات کو پیدا کرنے اور ہوا دینے کے لیے شاعری کو آلہ کار بنایا جاتا، سیاسی مسائل اور دینی تعلیمات کے لیے پرزور ومدلل تحریریں شائع کی جاتیں۔ مناظروں اور خطبوں سے کام نکالا جاتا۔ حجاز میں ابن زبیر رضی اللہ عنہ کے حامیوں کی جماعت تھی، شام میں بنواُمیہ کے جانثاروں کی ٹولی تھی۔ عراق میں شیعہ تھے۔ جو اہل بیت کی طرف دعوت دیتے تھے۔ ان سب سے الگ خوارج تھے جو ان تمام فرقوں کے باغی اور ان سب کے منکر تھے۔ ان میں سے ہر جماعت خلافت کے بارے میں اپنی الگ رائے، جداگانہ نظریہ، کتاب وسنت سے علیحدہ دلیلیں اور خطبات وشاعری کا معتبر مواد رکھتی تھی۔

اگرچہ سیاسی اختلاف یا بالفاظ دیگر سیاسی فرقوں کا آغاز سیاسی امور سے ہوا۔ مگر اسلامی سیاست دین سے کوئی الگ چیز نہیں ہے۔ بلکہ دین ہی اس کا مغز وقوام ہے یہی وجہ ہے کہ سیاسی مذاہب کے اصول ومبادی کا مرکز ومحور ہمیشہ دین اسلام ہی رہا۔ یہ فرقے کبھی دین سے قریب آجاتے اور کبھی ایسی فروعات وتخریجات کی بناء پر جو دین سے الگ

تھلگ ہوتیں، مذہب سے دُور نکل جاتے۔ ان فرقوں نے براہِ راست اپنے میلانات ور جحانات کے اعتبار سے اصولِ دین سے متعلقہ مباحث مثلاً ایمانیات ومعتقدات میں حصہ لیا اور اس ضمن میں اپنی آراء پیش کیں۔ خوارج نے لا حکم الا اللہ کہہ کر ظاہری مذہبِ فکر کا سنگ بنیاد رکھا۔ جس کی ترویج اور نشر واشاعت ظاہری مذہب کی صورت میں اس کے بانی داؤد بن خلف ظاہری نے کی۔

3- مذہبی عوامل

اسلامی فتوحات اور نت نئے حالات سے مسلمانوں کو بے شمار مسائل جن کا تعلق زندگی کے تمام احوال و ظروف سے ہوتا تھا سامنا کرنا پڑا۔ جن کے لیے انہیں قانون بنانے کی ضرورت پڑی۔ (۶) جزیرۂ عرب میں انہیں ان قوانین کی کبھی ضرورت پیش نہیں آئی تھی۔ رئ کا نظام جزیرہ کے نظام سے مختلف اور عراق کے معاملات مصر کے حالات سے مختلف تھے۔ بے شمار مالیاتی پیچیدہ سوالات تھے۔ جن کا ان مالیاتی حالات سے کوئی واسطہ بھی نہیں تھا جن سے وہ اب تک جزیرۃ العرب میں دوچار رہتے تھے۔ علاوہ ازیں فوج اور فتوحات کے مسائل، مفتوحین اور فاتحین کے تعلقات کے تعین، مسلمانوں اور غیر مسلموں سے ٹیکسوں کے سوالات، بیاہ وشادی کی وہ صورتیں جن سے عربوں کو کبھی واسطہ نہیں پڑا تھا۔ معاملات کے وہ انواع واقسام جن سے عرب بالکل ناواقف تھے۔ ان جرائم کا سوال جن کے عرب باشندے اپنی سادہ زندگی کی وجہ سے کبھی مرتکب نہیں ہو سکتے تھے۔ غرض یہ کہ انہیں تمام خارجی و داخلی معاملات میں اس قسم کے سوالات سے دوچار ہونا پڑا۔ عہدِ اوّل کے قانون سازوں کو بڑی مشکل درپیش تھی۔ یہ کسی کا بھی دعویٰ نہیں تھا کہ قرآن اور سنتِ صحیحہ نے صراحت کے ساتھ ان تمام مسائل کو بیان کر دیا ہے جو آج تک ہو چکے ہیں یا آئندہ ہوں گے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ قانون سازی کی ایک اور بنیاد سامنے آئی۔ یہ بنیاد ''رائے'' تھی جسے بعد میں منظم کر کے قیاس کے نام سے پکارا گیا۔ اس پر بہت سے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے عمل کیا چنانچہ جہاں کوئی نص نہیں ملتی تھی وہ اپنی رائے کو کام میں لاتے تھے۔ مؤرخین، محدثین اور فقہاء نے ایسے بے شمار مسائل بیان کیے ہیں۔ جن میں صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے اپنی رائے سے کام لیا۔ (۷)

دوسری صدی کے شروع میں اہل حدیث اور اہل الرائے کے فروعی اختلافات نے فقہ میں بھی اختلافات پیدا

کر دیئے تھے۔ جس سے عام مسلمان پریشانی کے عالم میں تھے۔ ان کے سامنے مسائل کی کوئی مدوّن شکل نہ تھی آیات متشابہات کی بناء پر علماء کے مابین اختلاف رونما ہوا۔ بہت سے اصحاب فہم وادراک ان کی تاویل وتفسیر کے درپے ہوئے، اوران کی حقیقت کا کھوج لگانا چاہا۔ مگر کسی ایک نتیجہ تک نہ پہنچ سکے، بلکہ ہر ایک نے جداگانہ تاویل کا شاخسانہ کھڑا کر دیا۔(۸)

لہذا غوروفکر سے استنباط احکام کرنا ضروری ہوا۔ استنباط احکام کے نتیجہ میں جو اختلاف پیدا ہوا اس سے مختلف فقہی مذاہب کی بنیاد پڑی۔ ہر مکتب فکر وفقہ کا طریق ومناہج استنباط جداگانہ ہے۔ ہر فقیہہ اپنے عقل ومنطق کی پیروی کرتا ہے۔ چنانچہ اہل الرائے نے قرآن وحدیث کے ساتھ ساتھ قیاس ورائے سے کام لیا۔ جب کہ دوسرا گروہ اہل حدیث نے قرآن وسنت اور حدیث کی نصوص پر اعتماد کیا، اور فرقہ ظاہری نے ان دونوں گروہ سے علیحدہ طریقہ استنباط اختیار کیا۔ اس نے کتاب وسنت کے ظواہر پر اعتماد کیا۔ اہل الرائے کی ضد کے نتیجہ میں ظاہری مذہب کائنات ہستی پر جلوہ گر ہوا۔ یہ تھے وہ عوامل جن کی بناء پر ظاہری مذہب سطح ہستی پر نمودار ہوا۔

ظاہریت کی اصطلاح

خلافت راشدہ میں اور اس کے فوراً بعد اموی دَور میں اسلامی سلطنت کی حدود چین سے اندلس تک پھیل گئیں جدید حالات نے جدید فتووں کا ایک انبار اہل علم کے سامنے لگا دیا۔ قرآن وسنت سے ان کے صریحاً دلالۃ النص، اشارۃ النص یا اقتضاءً جوابات تلاش کرنے کی مخلصانہ کوششیں شروع ہوئیں، جنہیں اصطلاح کی زبان میں اجتہاد کہا جاتا ہے۔ اس سلسلے میں باقی تمام اہل علم سے ائمہ اربعہ بازی لے گئے۔ ان کے اجتہاد کی پختگی کی وجہ سے ان میں سے ہر ایک کا اپنا مستقل مکتب فکر پیدا ہوا۔ قرآن حکیم، حدیث رسول، اجماع صحابہ اور قیاس، ذرائع استنباط ٹھہرے۔ ہر ایک نے اپنے اپنے اندازِ فکر سے کام لیتے ہوئے ان ذرائع سے استنباط کیا۔ کسی نص سے اس کے حکم کے لیے علت کا استخراج کرنا اور پھر جہاں جہاں وہ علت پائی جائے وہاں اس نص کا حکم چسپاں کرنا قیاس کہلاتا ہے۔ اہل علم میں اس ایک گروہ نے قیاس کا انکار کیا، اور یہ کہا کہ قرآن وسنت کے ظاہری معانی ومطالب پر عمل درآمد دین ہے اور قیاس باطل ہے۔ اس بناء پر ان حضرات کو ظاہری کا نام دیا گیا۔ ابوسلیمان داؤد بن علی الاصبہانی (متوفی 270ھ) کو اس مکتب فکر کا بانی خیال کیا جاتا ہے۔

پطرس بستانی ظاہریہ کی تعریف ان الفاظ میں کرتے ہیں:

((ظاهرية فرقة من المسلمين منقول بالظاهر ، ونفى القياس العقلى ، وهو مذهب وضعه داؤد بن على وفرقه الظاهرية هم المتعلقون بظواهر الألفاظ من كتابهم ويسمونه الصدوقية))(۹)

''ظاہریہ مسلمانوں کا ایک فرقہ ہے جوظاہری معانی کو اخذ کرتا ہے اور قیاس العقلی کی نفی کرتا ہے۔ یہ مذہب داؤد بن علی نے وضع کیا۔ اہل ظاہر قرآنی الفاظ کے ظاہری معنی لیتے ہیں اور اسے ''الصدوقیہ'' کا نام دیتے ہیں (یعنی صحیح و درست و سچے معانی و مطالب)

اہل ظاہر کے بارے میں ''انسائیکلو پیڈیا آف اسلام'' کا مقالہ نگار رقم طراز ہے:

'' ظاہریہ ایک دبستان فقہ ہے۔ جس میں احکام کا استخراج الفاظ قرآن اور سنت کے ظاہری معانی سے کیا جاتا ہے۔ اس میں رائے، قیاس، استحسان، اور استصواب کے علاوہ تقلید کی بڑی سخت مخالفت کی گئی ہے''۔(۱۰)

ادباء العرب میں پطرس بستانی یوں رقم طراز ہیں:

((جعل محور مباحثه ظاهر الكلام بدون تأويل او تفسير))(۱۱)

"داؤد بن علی نے بحث وجدل کا مرکز بغیر تاویل وتفسیر کے کلام کے ظاہری معانی کو بنالیا"

احمد امین مصری یوں رقم طراز ہیں:

((وقد نبغ فى تخريج المذهب الظاهرى نبوغاً جعله اماما يقتدى به حتى عدّ صاحب مذهب الظاهرى ، وعرف اتباعه بالحزميه))(۱۲)

پطرس بستانی ''دائرہ المعارف الاسلامیہ'' میں لکھتے ہیں:

((والظاهرية ايضاً لقب الصدوقين فى بعض كتب العرب من ذلك قول ابن خلدون فى ما نقل عن ابن كريون۔ وفرقه الظاهرية هم المتعلقون بظواهر الالفاظ من كتابهم و يسمونه الصدّوقية))(۱۳)

''عربوں کی بعض کتب میں اہل ظاہر کو 'صدوقیون'' لقب سے بھی نوازا گیا ہے۔اس میں سے وہ ابن خلدون کا قول نقل کرتے ہیں جسے انہوں نے ابن کریون سے روایت کیا کہ فرقہ ظاہریہ قرآن کے الفاظ کے ظاہری معنی لیتے ہیں اور اسے ''الصدوقیۃ'' کا نام دیتے ہیں''۔

الغرض ظاہری مسلک کے اتباع کرنے والوں کو اہل ظواہر کے علاوہ الصدوقیون، الداؤدیون اور الحزمیون کے لقب سے بھی نوازا گیا۔

آغازِ ظاہریہ

واقعہ یہ ہے کہ ظاہری اندازِ فکر Way of Thinking نبی اکرم ﷺ کے دور مبارکہ میں موجود تھا اور حضور اکرم ﷺ نے اسے ناپسند نہیں کیا۔اس کا ثبوت درج ذیل حدیث سے ملتا ہے:

((عن عبد الله بن عمرؓ قال ۔ قال النبی یوم الاحزاب لا یصلین احد العصر الا فی بنی قریظة فادرك بعضهم العصر فی الطریق ' فقال بعضهم لا نصلی حتی نأتیها ۔ وقال بعضهم بل نصلی۔ لم یرید منّا ذلك۔ فذكر ذلك للنّبی ﷺ ، فلم یعنف واحداً منهم))(۱۴)

''عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ جنگِ احزاب کے موقع پر حضور اکرم ﷺ نے حکم دیا کہ کوئی شخص بنوقریظہ کی بستی سے پرے نماز عصر نہ پڑھے۔بعض لوگوں کو راستے ہی میں نماز عصر کا وقت آ گیا۔بعض نے کہا ہم تو نماز وہاں پہنچنے سے پہلے نہیں پڑھیں گے بعض دوسروں نے کہا ہم تو پڑھیں گے، حضور اکرم ﷺ کا یہ مقصد نہ تھا۔رسول اللہ ﷺ سے اس صورت حال کا تذکرہ کیا گیا تو آپ ﷺ نے کسی سے کوئی سختی نہ کی''۔

حدیث مذکور میں جس گروہ نے کہا تھا کہ ہم نماز نہیں پڑھیں گے جب تک بنی قریظہ میں نہ پہنچ جائیں۔یہ دراصل اصحابِ ظاہر ہی تھے۔کیونکہ ظاہریت ظاہر نص اور اس کی حرفیت پر انحصار واعتماد ہی کا نام ہے۔یہ ٹھیک ہے کہ ان لوگوں نے داؤد بن علی اور ابن حزم کی طرح ظاہریت کے اصول وضع نہیں کیے اور نہ ہی دوسروں کی قیاس کی تردید میں وہ دلائل دیئے جو بعد میں اصحاب ظاہر نے دیئے۔تاہم صورتحال کا بغور جائزہ لینے سے یہ بات روز روشن

کی طرح واضح ہو جاتی ہے کہ ان لوگوں کا اندازِ فکر بعد میں ظاہری کے لقب سے مشہور ہونے والے حضرات سے ہم آہنگ تھا۔ ابن حزم ''جوامع السیرۃ'' میں لکھتے ہیں:

''اگر ہم وہاں ہوتے تو نماز بنی قریظہ میں جا کر پڑھتے۔ اگرچہ کئی دن صرف ہو جاتے (۱۵) کیونکہ یہ بالکل ایسا تھا جیسے حضور اکرم ﷺ کے حکم سے مزدلفہ میں مغرب کی نماز عشاء کے وقت میں اور عرفات میں عصر کی نماز ظہر کے وقت پڑھی جاتی ہے''۔

لہذا ابن حزم کے اس قول سے اس بات کی تصدیق ہو جاتی ہے کہ ظاہریت کا آغاز حضور ﷺ کے دور میں ہو چکا تھا۔ یہ علیحدہ بات ہے کہ اس کا انداز ایک مکتبِ فکر کا نہیں تھا۔

دورِ صحابہ میں حضرت علی رضی اللہ عنہ کے بارے میں خوارج نے مسئلہ تحکیم میں لا حکم الا اللّٰہ کہہ کر ظاہری اندازِ فکر کا سنگ بنیاد رکھا (۱۶) میرا یہ مقصد نہیں کہ اہل ظاہر خوارج کی طرح جادۂ مستقیم سے منحرف تھے یا خوارج کی طرح نصوص کتاب وسنت کا ظاہری مطلب مراد لینے میں مبالغہ آمیزی سے کام لیتے تھے یا خوارج کی طرح اپنے مخالفین کی تکفیر کرتے تھے، بلکہ میں یہ کہنا چاہتی ہوں کہ خوارج اوّلین لوگ تھے جنہوں نے ظواہر کتاب وسنت سے وابستہ رہنے کی بنیاد ڈالی۔ الغرض ظاہریت کا سنگ بنیاد قرن اوّل میں رکھا جا چکا تھا لیکن اسے ایک مکتبِ فکر کی حیثیت سے داؤد بن علی بن خلف نے دی۔

میں نے ظاہری مکتبِ فکر کے آغاز کا سراغ لگانے کے لیے جتنی کتابیں دیکھی ہیں۔ ان سب میں داؤد بن علی ہی کو ظاہری مکتبِ فکر کا بانی قرار دیا گیا ہے۔ پروفیسر ابو زہرہ بڑے حتمی اور قطعی لہجہ میں کہتے ہیں:

((وانه باجماع العلماء اوّل من اظهر القول بالظاهر))(۱۷)

''وہ پہلے شخص تھے جنہوں نے کتاب وسنت کے ظاہری قول کو استعمال کیا۔

خطیب بغدادی رقم طراز ہیں:

((انه اوّل من اظهر انتحال الظاهر ونفى القياس فى الاحكام قولاً واضطّر اليه فعلاً فسماه دليلاً))(۱۸)

''داؤد پہلے شخص تھے جنہوں نے ظواہر نصوص سے احتجاج کیا۔قولاً قیاس کی نفی کی' اور فعلاً
اسے اپنانے پر مجبور ہو گئے۔اس کا نام انہوں نے دلیل رکھا''۔

ابن ندیم ''الفہرست'' میں بیان کرتے ہیں:

((ھو اوّل من استعمل قول الظاھر و أخذ بالکتاب والسنة۔ والغی ماسویٰ ذلك من الرائ والقیاس))

''وہ پہلے شخص تھے جنہوں نے کتاب وسنت کے ظاہری قول کو استعمال کیا۔اس کے علاوہ قیاس ورائے کو چھوڑ دیا''(۱۹)

الغرض ظاہری مکتب فکر کا آغاز داؤد بن علی بن خلف ظاہری نے کیا وہ پہلے شافعی المسلک تھے، آپ نے شافعی فقہ کا مطالعہ کیا۔امام شافعی کی کتابیں پڑھیں، ان کے اصحاب وتلامذہ اور محدثین احباب سے استفادہ کیا۔تھوڑا عرصہ فقہ شافعی سے وابستہ رہنے کے بعد بصد تحریم وتکریم اسے خیر باد کہا، اور یہ خیال ظاہر کیا کہ صرف نصوص ہی شریعت کا مآخذ ومصادر ہیں۔دین اسلام میں علم کا حصول صرف نصوص سے ہوتا ہے اور بس قیاس کو باطل قرار دیا، اور اسے نا قابل احتجاج قرار دیا۔

داؤد بن علی کی مساعی جمیلہ سے ظاہری فقہ عالم وجود میں آئی۔ان کے علاوہ کچھ اور لوگ بھی اس کی تائید و حمایت کا فریضہ سرانجام دیتے تھے۔داؤد واشگاف الفاظ میں اپنے افکار وآراء بیان کرتے ہیں، اور اقوال جمہور کے دائرہ میں محدود ومقید نہیں رہتے تھے۔آپ مجالس مناظرہ بھی منعقد کرتے اور ان میں خالص کتاب وسنت کی دعوت دیتے تھے۔اجماع کو شرعی مسائل کی اساس قرار دیتے تھے۔لہٰذا عراق میں یہ مذہب اپنے بانی داؤد بن خلف کی وجہ سے معرضِ وجود میں آیا۔اس کا اثر رفتہ رفتہ ایران وخراسان تک پھیل گیا۔

1386ء میں شام سے ظاہریوں کی ایک بغاوت کا ذکر ملتا ہے۔حالانکہ یہ مسلک وہاں پر کبھی بھی مقبول نہیں ہوا تھا،لیکن بغاوت کا مطلب یہ ہے کہ یہ مذہب وہاں پر مقبول تو نہیں لیکن رائج ضرور تھا۔

مصر میں بھی ہم المقریزی کو ظاہریہ کے رنگ میں رنگا ہوا دیکھتے ہیں۔(۲۰) وہ لوگ جنہیں روزمرہ زندگی کے چھوٹے چھوٹے معاملات سے کوئی واسطہ نہیں پڑتا تھا، اور جو مختلف فرقوں کے مناظرات ومناقشات کو ناپسند کرتے

ہوئے کسی مخصوص مذہب کے پابند نہ رہے تھے۔ظاہری رجحانات کو بالخصوص نظریاتی طور پر اپنا سکتے تھے۔فسطاط میں ظاہری مذہب تھا۔داؤد یہ فرقے کے دروس ومجالس ہوتے تھے اور قضاوعدالتیں انہیں کے ہاتھ میں تھیں۔(۲۱)

مسلک داؤد شرق وغرب میں زندہ وتابندہ رہا۔داؤد نے بہت سی کتابیں تصنیف کی تھیں۔جو ان کے موید دلائل وبراہین پر مشتمل تھیں اور ان میں فقہی مسائل کے فروعات کے متعلق ان کے افکار وآراء بھی مندرج تھے ان آراء کی اساس انہوں نے اپنے وضع کردہ اصولوں پر رکھی تھی ظاہر ہے کہ کتابیں بذات خود ایک نہ مٹنے والے آثار ہیں۔کسی مسلک کے اتباع کرنے والے واعظ رخصت ہوجاتے ہیں مگر کتابیں باقی رہتی ہیں۔یہ فکری اعمال کا ایک دائمی ریکارڈ بنی اور علماء کی ایک زندہ جاوید یادگار رہیں۔جو دُنیا میں باقی رہتی ہیں۔(۲۲) لہٰذ اشدید اعتراضات کے تیز وتند طوفان میں داؤد کے مذہب کو صرف ان کی تصانیف ہی نے زندہ رکھا۔

داؤد کے بعد ان کے لائق فرزند محمد بن داؤد نے ان کی جانشینی کے فرائض سرانجام دیئے جو مسلک ظاہری کی طرف دعوت دیتے رہے۔انہوں نے فقہ ظاہری کے اس ترکہ کو احادیث نبویہ کے ذخیرے سے لوگوں میں پھیلانا شروع کیا۔اور اس دور میں فقہ ظاہری احادیث نبویہ اور نص قرآن پر منحصر ہونے کی وجہ سے مقبول عام ہوتی چلی گئی، کیونکہ اس دور میں ہر طرف آراء فقیہہ اور تعریفات مذہبیہ کی گرم بازاری تھی، مزید برآں محمد بن داؤد اس دور میں بھی حریت فکر ونظر کے علمبردار تھے جب کہ دوسرے اہل مذاہب تقلید کی چار دیواری میں گھر کر رہ گئے تھے جو کسی ایک مذہب سے منسلک ہوئے بغیر کتاب وسنت کے دائرہ میں نہ آتے تھے۔بنابریں تیسری اور چوتھی صدی ہجری میں ظاہری مسلک نے بلاد شرق میں بڑا فروغ پایا۔یہاں تک کہ احسن التقاسیم کے مصنف کو کہنا پڑا:

> ''چوتھی صدی ہجری میں فقہ ظاہری بلادشرق میں چوتھے فقہی مکتب خیال کی حیثیت رکھتی تھی۔اس کے علاوہ تین فقہی مذاہب شافعی، مالکی اور حنفی تھے۔گویا مشرق میں حنبلی مسلک کی نسبت ظاہری فقہ کا زیادہ چرچا تھا''۔(۲۳)

محمد بن داؤد فاضل، ادیب، شاعر وفقیہ تھے۔انہوں نے اپنے والد کے مذہب کو تقریر وتحریر کے ذریعے پھیلایا۔انہوں نے متعدد بیش قیمت کتب تحریر کیں۔مثلاً الاصول الی معرفۃ الاصول، کتاب الانداد، کتاب الاعذار اور کتاب الانصار۔(۲۴)

محمد بن داؤد کے بعد آپ کے مقلدین میں قابل ذکر ابوالاحسن اور عبداللہ المفلس ہیں، جونہایت ثقہ، سچے اور فاضل عالم تھے۔ ظاہری مذہب کی اشاعت زیادہ ترانہی کی تصانیف سے ہوئی۔ انہوں نے کتاب الموضع، کتاب المزنی، کتاب المفصح، کتاب احکام القرآن وغیرہ تالیف کر کے ظاہری فقہ کی ترویج کی۔ (۲۵)

ظاہری فقہ مشرق سے نکل کر مغرب میں پھیلنی شروع ہوئی۔ اس کی سب سے زیادہ نشر واشاعت اندلس میں ہوئی۔ تیسری صدی ہجری میں قرطبہ کے ممتاز علماء کی ایک جماعت علمی استفادہ کے پیش نظر عازم مشرق ہوئی۔ ان کے افکار و آراء بڑی حد تک اہل ظاہر سے ملتے جلتے تھے۔ مثلاً وہ اپنے افکار کو احادیثِ نبویہ اور اقوال و آثار سے استنباط کرتے تھے۔ انہوں نے ظاہری فقہ سے یہ بات اخذ کی تھی کہ کسی فقہی مذہب کے پابند نہ ہوں اور براہِ راست کتاب وسنت سے استفادہ کریں۔ چنانچہ ان تین علماء بقی بن مخلد، قاسم بن اصبغ اور ابن وضاح وغیرہ نے علمِ حدیث و آثار کے لیے سرزمین اندلس میں جگہ ہموار کی۔ کثرت احادیث واسانید سے وہ مواد تیار ہوا جس سے فقہ ظاہری کا خمیر اٹھا اور اس سرسبز وشاداب خطۂ ارض میں اس مسلک کی تخم ریزی ہوئی۔ بعد میں ایسے علماء منصۂ شہود پر جلوہ گر ہوئے جو اعلانیہ ظاہری فقہ کو اپنانے لگے۔

ان فقہاء میں ممتاز ترین اور قوی الاثر شخصیت قاضی منذر بن سعید البلوطی تھے۔ آپ فقہ ظاہری کو ترجیح دیتے اس کی کتابیں جمع کرتے اور اس کی تائید کے لیے احتجاج کیا کرتے۔ جس سے فقہ ظاہری کی کافی ترویج ہوئی۔ ابو سعید منذر البلوطی کے علاوہ ابوالعباس المنصوری نے کتاب المصباح الکبیر اور کتاب الھادی تالیف کی۔ ابوسعید الرقی نے کتاب الاصول تصنیف کی، حسن بن عبید النصربانی نے کتاب ابطال القیاس، ابن الخلال نے کتاب ابطال القیاس، کتاب النکت، کتاب نصت الحکمۃ فی اصول الفقہ، ابراہیم بن احمد الربا عی نے کتاب الاعتبار فی ابطال القیاس اور ابوالحسن القاضی الخزرعی نے کتاب مسائل الخلاف تالیف کر کے فقہ ظاہری کی نشر واشاعت میں بڑا حصہ لیا۔ (۲۶)

ظاہری فقہ کی حمایت و مدافعت کا فریضہ ایسے دور میں ابن حزم کو تفویض ہوا جب ان جیسی یگانہ روزگار ہستی کی ضرورت تھی۔ قاضی ابن ابی یعلیٰ نے مشرق میں اپنی شخصیت اور شخصی قوت سے فقہ ظاہری کو مٹا کر وہاں حنبلی فقہ کو رواج دیا۔ اس طرح ظاہری فقہ کا چراغ مشرق میں گل ہوگیا۔ مشیت ایزدی اس امر کی مقتضی ہوئی کہ فقہ ظاہری کی

حمایت کے لیے ابن حزم جیسے زبردست شخص کو کھڑا کیا جائے، جو ایسے نازک دَور میں اس کی مدافعت کر سکیں۔(۲۷)

ابن حزم جب تک بقید حیات رہے، ظاہری مخالفین کا مقابلہ کرتے رہے۔ انہوں نے مناظرات ومجادلات کے ذریعے فقہ ظاہری کی مدافعت کی۔ یہاں تک کہ آپ اپنے اہل زمانہ میں بے یار و مددگار ہو کر رہ گئے۔ آپ نے الفصل فی الملل والنحل، الاحکام فی اصول الاحکا، المحلّٰی، معجم الفقہ اور طوق الحمامہ میں مذہب ظاہری کے احکام اور افکار وآراء پیش کیں۔ کتاب الصادع، کتاب منتقی الاجماع، کتاب الامامہ والسیاستہ اور الایصال وغیرہ جدل وخلافیات کے بارے میں تالیف کیں۔ ابن حزم ظاہری فقہ کی نشر و اشاعت میں مشغول رہے، حتیٰ کہ جب فقہاء آپ کے خلاف اُٹھ کھڑے ہوئے اور حکام آپ کے خلاف ہو گئے تو آپ اپنے مکان میں تصنیف وتالیف میں مصروف ہو گئے۔ اس طرح بہت سے تلامذہ نے آپ کی گوشہ نشینی (۲۸) سے فائدہ اٹھایا۔ وہ لوگ آپ سے ظاہری فقہ کا درس لیتے اور واپس جا کر اپنے اپنے ملک میں اس کی نشر و اشاعت کرتے۔ اس طرح فقہ ظاہری ملک کے گوشہ گوشہ میں پھیل گئی۔

ابن حزم کی وفات کے بعد فقہ ظاہری کرہ ارض سے معدوم نہیں ہوئی بلکہ آپ کے اصحاب وتلامذۃ نے ان کی تصانیف کی نشر و اشاعت کے بل بوتے پر اسے زندہ رکھا۔ اگر چہ بلاد اسلامیہ میں آپ کے تلامذہ موجود نہ تھے تاہم علماء آپ کی کتب سے استفادہ کرتے تھے۔ سرزمین مشرق میں جس شخص نے سب سے پہلے ابن حزم کے علم کو پھیلایا وہ آپ کے تلمیذ الحمیدی تھے۔

ابن حزم کے تلامذہ اور ان کی تصانیف کی نشر و اشاعت کا خاطر خواہ اثر ہوا۔ ہر زمانہ میں کوئی جید ظاہری فقیہہ ضرور ہوا کرتا تھا۔ جو ظاہری فقہ کی طرف دعوت دیتا اور اس کی پشت پناہی کرتا تھا، چنانچہ الحمیدی کے تلامذہ میں سے ابوالفضل طاہر المقدسی ہوئے۔ انہوں نے الحمیدی سے ظاہری فقہ کا درس لیا اور مشرق میں اس کی خوب نشر و اشاعت کی۔(۲۹)

سرزمین اندلس کسی دَور میں ظاہری فقہاء سے خالی نہ رہی۔ چنانچہ ابوالخطاب بن دحیہ ان علماء میں سے ایک تھے جنہوں نے ظاہری فقہ کو ترویج دی۔ اسی عصر وعہد میں سلطان یوسف، یعقوب بن یوسف اور ابن تومرت الغرض سلطنت موحدین کے تمام امراء فقہ ظاہری کے حامی و پابند رہے۔ بلکہ یعقوب بن یوسف نے دیار اندلس اور مغرب

میں فقہ ظاہری کو رواج دیا۔

یہ بات قرین صدق وصواب ہے کہ چھٹی صدی ہجری کے آواخر اور ساتویں صدی کے اوائل میں ظاہری فقہ خوب پھلی پھولی۔ سلطان یعقوب بن عبدالمؤمن جو 580 ھ سے 595 ھ تک برسر اقتدار رہا۔ انہوں نے شمالی افریقہ اور بلاد اندلس میں حکماً فقہ ظاہری کو رائج کیا اور اس کے بعد آنے والے سلاطین بھی اس کے نقش قدم پر چلے۔(۳۰)

المعجب کا مصنف لکھتا ہے:

''سلطان یعقوب بن عبدالمؤمن نے حدیث نبوی کی طرف دعوت دی اور ظاہری فقہ پر عمل درآمد کروایا۔ وہ صرف کتاب وسنت سے اخذ واحتجاج کی تلقین کرتا تھا۔ یہاں تک کہ اس نے فقہ مالکی پر مشتمل تمام کتب کو نذر آتش کر دیا''۔(۳۱)

سلطان یعقوب نے اسی پر بس نہ کی۔ بلکہ طلباء کی ایک جماعت کو فقہ ظاہری کی نشر واشاعت پر مامور کر دیا۔ اس سے اس کا مقصد یہ تھا کہ یہ مسلک آئندہ نسلوں تک پہنچ جائے چنانچہ اس نے علم حدیث کے طلبہ کی جانب توجہ مبذول کر کے ان پر انعامات کی بارش کی۔

سلطان یعقوب بن یوسف سے قبل بھی سلطنت موحدین کے اراکین وسلاطین پر اتباع کتب وسنت کا نظریہ غالب تھا۔ سلطان کے والد و دادا بلکہ سلطان موحدین کا داعی و بانی محمد بن تومرت بھی یہی مسلک رکھتا تھا۔ لیکن سلطان یعقوب نے اعلانیہ اس کی نشر واشاعت کی اور جبراً لوگوں کو اس کا پابند بنایا۔ ابن حزم فرمایا کرتے تھے کہ مذاہب اقتدار کے بل بوتے پر پھیلے۔ مشرق میں حنفی فقہ اور دیار مغرب میں فقہ مالکی۔ اگر وہ سلطان یعقوب کے زمانہ میں بقید حیات ہوتے تو دیکھتے کہ ان کی فقہ سلطان کے اثر ورسوخ سے ہی نہیں پھیلی تھی بلکہ جبراً لوگوں کو اس کا پابند بنایا گیا تھا اور دیگر مذاہب ومسالک یا بالفاظ موزوں تر فقہ مالکی پر مشتمل کتب جلا دی گئی تھیں۔ الغرض موحدین نے فقہ ظاہری کو حیات نو بخشی اور لوگوں کو دیگر مذاہب ومسالک کی پیروی کرنے سے روک دیا۔

یعقوب بن یوسف کے بعد کچھ دوسرے لوگ اس مذہب سے منسلک رہے جن میں سے خلیل بن شاہین ظاہری جس نے ''المواهب فی اختلاف المذاهب'' تالیف کی۔ ابن الکمال ابواسحٰق ابراہیم بن احمد اور

ابوالخطاب ابن دحیہ (متوفیٰ 632ھ) مشہور ظاہری فقہاء ہیں۔(۳۲) جنہوں نے ظاہری مذہب کوفروغ دیا اور اسے کسی حد تک زندہ رکھا۔لیکن حقیقت یہ ہے کہ ابن حزم کے بعد کوئی بھی ایسا فقیہہ پیدا نہ ہوسکا، جومخالفین کے دلائل کا جواب دے کر ان کے افکار کی تردید کرسکتا اور مذہب ظاہریہ کا دفاع کرسکتا۔حتیٰ کہ آہستہ آہستہ اس مذہب کا چراغ گل ہوگیا۔اور یوں یہ مذہب مشرق ومغرب میں اپنی چمک دمک دکھانے کے بعد غروب ہوگیا۔

حواشی وحوالہ جات

(۱) ابوزہرہ، المذاہب الاسلامیہ، ط قاہرہ، ص:39

(۲) خواجہ غلام صادق، فلسفہ جدید کے خدوخال، ط پاکستان ٹائمز پریس ۱۹۷۸ء، ص:۳۴۴۔

(۳) حسن ابراہیم حسن، تاریخ الاسلام السیاسی، ط ۱۹۴۸ء قاہرہ، ج:۲۔ص:۱۵۔

(۴) مجلّہ صوفیہ، دسمبر ۱۹۷۴ء۔ص:۱۸۔ ط شعبہ فلسفہ پنجاب یونیورسٹی

(۵) W.Montgomery Watt. What is Islam. Printed in London. Page 121.

(۶) Archeology of World Religion. Finegan University Press 1952. Page 517.

(۷) احمد امین مصری، فجر الاسلام، ط ۱۳۴۷ھ قاہرہ، ج:دوئم، ص ۲۶۶

(۸) محمد نصیر الدین، تاریخ فقہ، ط ایجوکیشن پریس، لاہور ۱۳۷۲ھ، ص:۶۴۔

(۹) ، بطرس بستانی، دائرہ المعارف الاسلامیہ، ط بیروت، لبنان، ج:۱۱ ص ۴۰۸

(۱۰) اردو انسائیکلو پیڈیا آف اسلام، ط پنجاب یونیورسٹی، لاہور، ج:۱۲ ص ۶۲۳۔

(۱۱) بطرس بستانی، ادباء العرب، ج:۲، ص:۱۹۳

(۱۲) احمد امین مصری، فجر الاسلام، ط ۱۳۵۷ھ قاہرہ، ج:۳ ص ۶۳۔

(۱۳) بطرس بستانی، دائرہ معارف اسلامیہ، ط بیروت، لبنان، ج:۱۱، ص:۴۰۸

(۱۴) الجامع الصحیح، باب مرجع النبی من الاحزاب، ج:۳، ص:۲۱

(۱۵) ابن حزم، جوامع السیرۃ، ط حرار المعارف، قاہرہ، ص:۵۴۔

(۱۶) ابوزہرہ، ابن حزم، مصر، ص:۱۹۰

(۱۷) ابوزہر، ابن حزم ، مصر، ص:۱۹۱

(۱۸) خطیب بغدادی، تاریخ بغداد، ط ۱۳۴۹ھ قاہرہ، ج:۸، ص:۳۹۔

(۱۹) ابن ندیم، الفہرست، مکعبہ خیاط، بیروت، لبنان، ج:۱، ص:۲۱۶

(۲۰) طہ حاجری ابن حزم صورۃ الاندلس ص:۱۲۶

(۲۱) انسائیکلو پیڈیا آف اسلام، ج:۱۲،ص:۶۲۴۔ ط پنجاب یونیورسٹی، لاہور

(۲۲) الامام صادق والمذاہب الاربعہ، رئیس احمد جعفری،ص:۲۲۰۔ ط مکتبہ تعمیر ادب، لاہور ۱۹۶۸ء

(۲۳) مقدمہ الہند، الکوثری

(۲۴) معجم المؤلفین، عمر رضا کحالہ، ج:۹،ص:۲۹۶

(۲۵) ریاض الفقہ، عبدالغنی قادری،ص:۶۷۸۔ ط مطبع منصور پریس، ۱۹۶۹ء، لاہور

(۲۶) نفح الطیب، المقری، ج:۶،ص:۱۱۳۔ ط ۱۲۷۹ھ، قاہرہ

(۲۷) کتاب الانساب۔ السمعانی۔ص:۲۱۸۔ ط بغداد ۱۹۴۵ء

(۲۸) اردو انسائیکلو پیڈیا آف اسلام، ج:۱،ص:۴۸۶، پنجاب یونیورسٹی، لاہور

(۲۹) ادباء العرب، بطرس بستانی، ج:۲،ص:۱۹۳

(۳۰) ابن حزم، ابوزھرہ،ص:۲۳۷۔ ط مصر

(۳۱) المعجب۔ عبدالواحد المراکشی۔ص:۲۷۹۔ ط ۱۹۶۳، قاہرہ

(۳۲) العلوم والاداب والفنون فی الموحدین، محمد المنوی،ص:۵۳۔ ط ۱۳۵۹ھ

المصادر والمراجع

۱۔ ابن حزم، الاحکام، دائرہ المعارف، مصر ۱۳۴۵ھ

۲۔ ابن حزم، المحلی، بیروت ۱۳۴۸ھ،

۳۔ ابن حزم، الفصل فی الملل والنحل، قاہرہ ۱۳۴۷ھ

۴۔ ابن خلکان، وفیات الاعیان، قاہرہ ۱۳۷۵ھ

۵۔ ابن حزم، جمہرۃ انساب العرب، قاہرہ ۱۹۴۸ء

۶۔ ابن حزم، جامع السیرۃ، القاہرہ

۷۔ ابن حزم، طوق الحمامۃ، ۱۹۱۴ء

۸۔ حسن ابراہیم حسن، الفاطمین فی مصر، مطبع الدھریہ، بولاق ۱۹۳۲ھ

۹۔ بطاش کبری، مفتاح السعادہ، حیدرآباد ۱۳۵۶ھ

۱۰۔ حسن ابراہیم حسن، تاریخ الاسلام السیاسی، مصر ۱۹۴۸ء

۱۱۔ خیر الدین الزرکلی، الاعلام، الطبعہ الثانیہ

۱۲۔ السمعانی، کتاب الانساب، بغداد ۱۹۴۵ء

۱۳۔ مسعودی، مروج الذھب، ۱۲۷۸ھ

۱۴۔ المقری، نفح الطیب، قاہرہ، ۱۲۷۹ھ

۱۵۔ الیافعی، مرآۃ الجنان، دائرہ لامعارف، حیدرآباد ۱۳۳۸ھ

۱۶۔ الحموی، معجم الادباء، دائرہ المعارف، مصر

مصادر التفسير في عهد الصحابة

* هارون الرشيد

مما لا مراء فيه أن الصحابة رضوان اللّٰه عليهم أجمعين قد شاهدوا الوحي والتنزيل، وعرفوا وعاينوا من أسباب النزول ما يكشف لهم النقاب عن معاني الكتاب العزيز ، ولهم من سلامة فطرتهم وصفاء نفوسهم وعلو كعبهم في الفصاحة والبيان وجمعهم بين العلم الصحيح والعمل الصالح ، ما يمكنهم من الفهم الصحيح لكلام اللّٰه، وما يجعلهم يوقنون بمراده من تنزيله وهداه ، حتى أطلق الحاكم في المستدرک؛ "ليعلم طالب العلم أن تفسير الصحابي الذي شهد الوحي والتنزيل له حكم المرفوع" (١) وقد قيده ابن الصلاح والنووي والسيوطي وغيرهم بما لا مجال للرأي والاجتهاد فيه وإلا فهو من الموقوف. (٢)

فالسؤال هنا ما الذي جعل علماء الأمة يشهدون لهم في التفسير بهذه المنزلة السامية وينزلونهم في هذه المكانة العليا؟ هذا ما نحاول أن نجد الجواب عليه في الأسطر التالية.

مما يلاحظ المتعمق في علم التفسير أن الصحابة رضوان اللّٰه عليهم أجمعين كانوا يعتمدون في تفسيرهم للقرآن الكريم على أربعة مصادر:

الأول: القرآن الكريم — الثاني: النبي صلى اللّٰه عليه وسلم

الثالث: الاجتهاد وقوة الاستنباط — الرابع: مسلمة أهل الكتاب

نوضع كل مصدر من هذه المصادر الأربعة فنقول:

---

* أستاذ التفسير وعلوم القرآن المساعد بكلية أصول الدين ، الجامعة الإسلامية العالمية ، إسلام آباد.

المصدر الأول: القرآن الكريم

الناظر في القرآن الكريم يجد أنه قد اشتمل على الإيجاز والإطناب، وعلى الإجمال والتبيين، وعلى الإطلاق والتقييد، وعلى العموم والخصوص، وما أوجز في مكان قد يبسط في مكان آخر، وما أجمل في موضع قد يبين في موضع آخر، وما جآء مطلقا في ناحية يلحقه التقييد في ناحية أخرى، وما كان عاما في آية قد يدخله التخصيص في آية أخرى.

لهذا كان لا بد لمن يتعرض لتفسير كتاب الله تعالى أن ينظر في القرآن أولا، فيجمع ما تكرر منه في موضوع واحد، ويقابل الآيات بعضها ببعض، يستعين بما جآء مسهبا على معرفة ما جآء موجزاً، وما جآء مبينا على فهم ما جآء مجملا، وليحمل المطلق على المقيد، والعام على الخاص، وبهذا قد يكون قد فسر القرآن بالقرآن، وفهم مراد الله بما جآء عن الله، وهذه مرحلة لا يجوز لأحد مهما كان أن يعرض عنها، ويتخطاها إلى مرحلة أخرى. لأن صاحب الكلام أدرى بمعاني كلامه وأعرف به من غيره.

وعلى هذا فمن تفسير القرآن بالقرآن أن يشرح ما جاء موجزا في القرآن بما جاء في موضوع آخر مسهبا، وذلك كقصة آدم و إبليس، جاء ت مختصرة في بعض المواضع و جاء ت مسهبة مطولة في موضع آخر، وكقصة موسى وفرعون، جاء ت موجزة في بعض المواضع وجاء ت مسهبة مفصلة في موضع آخر.

ومن تفسير القرآن بالقرآن: أن يحمل المجمل على المبين ليفسر به، وأمثله ذلك كثيرة في القرآن، فمن ذلك تفسير قوله تعالى: ﴿وَإِنْ يَكُ كَاذِبًا فَعَلَيْهِ كَذِبُهُ وَإِنْ يَكُ صَادِقًا يُصِبْكُمْ بَعْضُ الَّذِي يَعِدُكُمْ﴾ (٣) بأنه العذاب الأدنى المعجل في الدنيا لقوله تعالى في آخر هذه السورة: ﴿فَإِمَّا نُرِيَنَّكَ بَعْضَ الَّذِي نَعِدُهُمْ أَوْ نَتَوَفَّيَنَّكَ فَإِلَيْنَا يُرْجَعُونَ﴾ (٤) ومنه تفسير قوله تعالى: ﴿وَيُرِيدُ الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الشَّهَوَاتِ أَنْ تَمِيلُوا مَيْلًا عَظِيمًا﴾ (٥) بأهل الكتاب لقوله تعالى في نفس السورة: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ أُوتُوا نَصِيبًا مِنَ الْكِتَابِ يَشْتَرُونَ الضَّلَالَةَ

﴿وَيُرِيْدُوْنَ اَنْ تَضِلُّوا السَّبِيْلَ﴾ (٦) ومنه قوله تعالى: ﴿فَتَلَقّٰى اٰدَمُ مِنْ رَّبِّهٖ كَلِمٰتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ﴾ (٧) فسرتها الآية: ﴿قَالَا رَبَّنَا ظَلَمْنَآ اَنْفُسَنَا وَاِنْ لَّمْ تَغْفِرْلَنَا وتَرْحَمْنَا لَنَكُوْنَنَّ مِنَ الْخٰسِرِيْنَ﴾ (٨) ومنه قوله تعالى: ﴿اُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيْمَةُ الْاَنْعَامِ اِلَّا مَا يُتْلٰى عَلَيْكُمْ﴾ (٩) فسرتها آية: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ﴾ (١٠) من السورة نفسها.

ومن تفسير القرآن بالقرآن حمل المطلق على المقيد والعام على الخاص، فمن الأول: ما نقله الغزالي عن أكثر الشافعية من حمل المطلق على المقيد في صورة اختلاف الحكمين عند اتحاد السبب، ومثل له بآية الوضوء والتيمم، فإن الأيدي مقيدة في الوضوء بالغاية في قوله تعالى: ﴿فَاغْسِلُوْا وُجُوْهَكُمْ وَاَيْدِيَكُمْ اِلَى الْمَرَافِقِ﴾ (١١) ومطلقه في التيمم في قوله تعالى في الآية نفسها ﴿فَامْسَحُوْا بِوُجُوْهِكُمْ وَاَيْدِيْكُمْ مِّنْهُ﴾ (١٢) فقيدت في التيمم بالمرافق أيضاً. (١٣)

ومن الثاني: نفي الخلة والشفاعة على جهة العموم في قوله تعالى: ﴿يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْٓا اَنْفِقُوْا مِمَّا رَزَقْنٰكُمْ مِّنْ قَبْلِ اَنْ يَّاْتِيَ يَوْمٌ لَّا بَيْعٌ فِيْهِ وَلَا خُلَّةٌ وَّلَا شَفَاعَةٌ. وَالْكٰفِرُوْنَ هُمُ الظّٰلِمُوْنَ﴾ (١٤) وقد استثنى اللّٰه المتقين من نفي الخلة في قوله تعالى: ﴿اَلْاَخِلَّآءُ يَوْمَئِذٍ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ اِلَّا الْمُتَّقِيْنَ﴾ (١٥) واستثنى ما أذن فيه من الشفاعة بقوله: ﴿وَكَمْ مِّنْ مَّلَكٍ فِي السَّمٰوٰتِ لَا تُغْنِيْ شَفَاعَتُهُمْ شَيْئًا اِلَّا مِنْ م بَعْدِ اَنْ يَّاْذَنَ اللّٰهُ لِمَنْ يَّشَآءُ وَيَرْضٰى﴾ (١٦)

ومن تفسير القرآن بالقرآن: الجمع بين ما يتوهم أنه مختلف، كخلق آدم من تراب في بعض الآيات (١٧) ومن طين في غيرها (١٨) ومن حمأ مسنون ومن صلصال (١٩) فإن هذا ذكر للأطوار التي مرّ بها آدم من مبدأ خلقه إلى نفخ الروح فيه.

ومن تفسير القرآن بالقرآن حمل بعض القراءات على غيرها، فبعض القراءات تختلف مع غيرها في اللفظ وتتفق في المعنى، فقراءة ابن مسعود رضي اللّٰه عنه: "أو يكون لك بيت من ذهب" تفسر لفظ الزخرف في القراءة المشهورة: ﴿أَوْ يَكُونَ لَكَ بَيْتٌ مِنْ زُخْرُفٍ﴾ (٢٠) وبعض القراءات تختلف مع غيرها في اللفظ والمعنى، وإحدى القراءتين

تعين المراد من القراءة الأخرى ، فمثلاً قوله تعالى: ﴿يَآأَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْٓا اِذَا نُوْدِيَ لِلصَّلٰوةِ مِنْ يَّوْمِ الْـجُمُعَةِ فَاسْعَوْا اِلٰى ذِكْرِ اللّٰهِ﴾(٢١) فسرتها القراءة الأخرى: "فامضوا إلى ذكر الله" لأن السعي عبارة من المشي السريع،وهووإن كان ظاهر اللفظ إلا أن المراد منه مجرد الذهاب(٢٢)

هذا هو تفسير القرآن بالقرآن، وهو ما كان يرجع إليه الصحابة في تعرف بعض معاني القرآن، وليس هذا عملا آليا لا يقوم على شيء من النظر ، وإنما هو عمل يقوم على كثير من التدبر والتعقل، إذ ليس حمل المجمل على المبين أو المطلق على المقيد أو العام على الخاص، أو إحدى القراء تين على الأخرى بالأمر الهين الذي يدخل تحت مقدور كل إنسان ، وإنما هو أمر يعرفه أهل العلم والنظر خاصة.

ومن أجل هذا نستطيع أن نوافق جولد زيهر على ما قاله في كتابه: "المذاهب الإسلامية في تفسير القرآن" من أن المرحلة الأولى لتفسير القرآن والنواة التي بدأ بها تتركز في القرآن نفسه وفي نصوصه نفسها، (٢٣) نستطيع أن نوافقه على أن المرحلة الأولى للتفسير تتركز في القرآن نفسه على معنى رد متشابهه إلى محكمه، وحمل مجمله على مبينه،وعامه على خاصه، ومطلقه على مقيده .... كما تتركز في بعض قراء اته المتواترة. وما كان من قراء ات غير متواترة فلا يعول عليها باعتبارها قرآنا، وإن عول على بعض منها باعتبارها تفسيرا للنص القرآني (٢٤)

ولكن لا نستطيع أن نوافقه على ما يرمي إليه من إلحاد في آيات الله وما يهدف إليه من اتهام المسلمين بالتساهل في قبول القراء ات ، كما لا نستطيع أن نوافقه على ما نسبه إلى الصحابة من أنهم هم الذين أحدثوا هذه القراء ات جميعا ،ونفي كونها من كلام الله ، وعلل ما ذهب إليه بعلل واهية لا تقوم إلا على أوهام تخيلها فظنها حقائق ، وذلك حيث يقول بعد هذه الآية: ﴿اِنَّآ اَرْسَلْنٰكَ شَاهِدًا وَّمُبَشِّرًا وَّنَذِيْرًا ۝ لِّتُؤْمِنُوْا بِاللّٰهِ وَرَسُوْلِهٖ وَتُعَزِّرُوْهُ وَتُوَقِّرُوْهُ. وَتُسَبِّحُوْهُ بُكْرَةً وَّاَصِيْلًا﴾ (٢٥) قرأ بعضهم بدلا من تعزروه بالراء ، وتعززوه بالزاي من العزة

التشـريف ، أن شيـئـا مـن الـتـفـكير في تصور أن الله قد ينتظر مساعدة من الإنسان قد دعا إلى ذلك ، حـقـا إنـه قـد جـاء ت فـي القرآن آيات بهذا المعني، بيد أن اللفظ المستعمل في هذه الآيـات وهـو (نـصـر) يـقوم على أساس أخلاقى تهذيبى ، وليس كالتعبير بلفظ (عزر) والتعبير بعزر تعبير حاد يقوم على أساس من المساعدة المادية. (٢٦)

فهذا الكاتب دفعه إلى رأيه الذي رآه ولم يقطع به كما هي عادته، جهله بأساليب العرب وأفـانينها في البلاغة ، فالعرب لا يفهمون من قوله تعالى: وتعزروه" بالراء معنى النصرة المادية بـل أول ما تصل هذا الكلمة إلى أسماعهم يعلمون أن الله يريد منهم نصر دينه ونصر رسوله... ومـا ذكـره مـن التـفـرقة بيـن لـفـظ (نـصر) ولفظ (عزر) من أو الأول يقوم على أساس أخلاقي تهـذيبـي ، والثـانـي يـقـوم عـلـى أسـاس مـن الـمساعدة المادية ، لا يقوم على أساس من الفقه اللغوي.(٢٧)

ويـقول الكاتب أيضاً: وأحب أن أهتم هنا ببعض ما ذكرته من هذه القراء ات لما فيه من طـابـع خـاص ذي مبـادئ جـوهـرية ، فبعض هذه الاختلافات ترجع أسبابها إلى الخوف من أن تـنسـب إلـى الله ورسوله عبارات قد يلاحظ فيها بعض أصحاب وجوه النظر الخاصة ما يمس الـذات الإلهية العالية أو الرسول ، أو مما يرى أنه غير لائق بالمقام، وهنا تغيرت القراء ات من هـذه الناحية بسبب هذة الأفكار التنزيهية. ثم ضرب لذلـك أمثلة فقال في قوله تعالى: ﴿شَهِدَ اللّٰـهُ اَنَّـهٗ لَآاِلٰهَ اِلَّاهُوَ وَالْمَلٰٓئِكَةُ وَ اُولُوا الْعِلْم﴾ (٢٨) قـد فهـم أن هنـاك ما يصطدم بشهادة الله نـفسـه عـلـى قدم المساواة مع الملائكة وأولى العلم ، فقرأ بعضهم "شهداء الله" وبهذا يكون الـكـلام مـلتـئـمـاً مع الآية المتقدمة: ﴿اَلصّٰبِرِيْنَ وَالصّٰدِقِيْنَ وَالْقٰنِتِيْنَ وَ الْمُنْفِقِيْنَ وَالْمُسْتَغْفِرِيْنَ بِالْاَسْحَارِ﴾ (٢٩)

والـمتأمل أدنى تأمل يرى أن هذا الوهم الذي ادعى حصوله من القراء ة الأولى لا يمكن أن يدور بخلد عاقل ، ولم نر أحدا من العلماء خطر له هذا الإيهام ، فشهادة الله مع الملائكة لا

غبار عليها ، ولا تفيد مساواته لمن ذكروا معه .

وقد ساق الكاتب أمثلة كثيرة في كتابه ، كلها من هذاالقبيل ولهذا الغرض بدون أن يفرق بين قراءه متواترة وقراءة شاذة، ولو أنه علم ما اشترطه المسلمون لصحة القراءة وقبولها من تواترها عن صاحب الرسالة ، أو صحة السند وموافقة العربية وموافقة الرسم العثماني ، لما صار إلى هذا الرأي الباطل ، ولما نسب إلى الصحابة رضوان الله عليهم مثل هذا التحريف والتبديل في كتاب ضمن الله حفظه.

المصدر الثاني: النبي صلى الله عليه وسلم

المصدر الثاني الذي كان يرجع إليه الصحابة في تفسيرهم لكتاب الله تعالى هو رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فكان الواحد منهم إذا أشكلت عليه آية من كتاب الله ، رجع إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم في تفسيرها ، فيبين له ما خفي عليه ، لأن وظيفته البيان ، كما أخبر الله عنه بذلك في كتابه حيث قال: ﴿وَاَنْزَلْنَآ اِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَانُزِّلَ اِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُوْنَ﴾ (٣٠) وكما نبه على ذلك رسول الله صلى الله على وسلم حيث قال:" ألا وإني أوتيت الكتاب ومثله معه ، ألا يوشك رجل شبعان على أريكته يقول: عليكم بهذا القرآن فما وجدتم فيه من حلال فأحلوه وما وجدتم فيه من حرام فحرموه ...... الحديث. (٣١)

والذي يرجع إلى كتب السنة- مثل صحيح البخاري وصحيح المسلم وكتب السنن- يجد أنها قد أفردت للتفسير بابا من الأبواب التي اشتملت عليها ، ذكرت فيه كثيرا من التفسير المأثور عن رسول الله صلى الله عليه وسلم.

من ذلك ما رواه أحمد والشيخان وغيرهم عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه قال: لما نزلت هذه الآية: ﴿اَلَّذِيْنَ اٰمَنُوْا وَلَمْ يَلْبِسُوْٓا اِيْمَانَهُمْ بِظُلْمٍ﴾ (٣٢) شق ذلك على الناس فقالوا: يارسول الله وأينا لا يظلم نفسه؟ قال : إنه ليس الذي تعنون، ألم تسمعوا ما قال العبد الصالح: إن الشرك لظلم عظيم ، إنما هو الشرك(٣٣)

ومنـه ما رواه الشيخان وغيرهما عن عائشة رضي الله عنها قالت: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : " من نوقش الحساب عذب" قالت: قلت: أليس يقول الله تعالى: ﴿فَسَوْفَ يُحَاسَبُ حِسَابًا يَسِيرًا﴾ (٣٤) قال: ذلك العرض (٣٥)

إلا أنه يجب الحيطة فيما روى باسم التفسير بالمأثور ، فقد كثر فيه الدس والوضع ، ولهذا رد العلماء كثيراً مما ورد من التفسير منسوبا إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وقد نقل عن الإمام أحمد أنه قال: ثلاثة ليس لها أصل: التفسير والملاحم والمغازي: (٣٦) قال المحققون من أصحابه: مراده أن الغالب أنه ليس لها أسانيد صحاح متصلة وإلا فقد صح في ذلك كثير (٣٧) فكأن الإمام أحمد أراد المبالغة تنبيها للأذهان إلى أن الصحيح قليل بالنسبة إلى غير الصحيح ، وليس مراده عموم النفي.

هل تناول النبي صلى الله عليه وسلم القرآن كله بالبيان؟

اختلف العلماء في المقدار الذي بينه النبي صلى الله عليه وسلم من القرآن لأصحابه: فمنهم من ذهب إلى القول بأن الرسول صلى الله عليه وسلم بين لأصحابه كل معاني القرآن كما بين لهم ألفاظه ، وعلى رأس هؤلاء ابن تيمية (٣٨)

ومنهم من ذهب إلى القول بأن رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يبين لأصحابه من معاني القرآن إلا القليل ، وعلى رأس هؤلاء الخوبى والسيوطي (٣٩) وقد استدل كل فريق على ما ذهب إليه بأدلة نوردها ليتضح لنا الحق و يظهر الصواب.

أدلة من قال بأن النبي صلى الله عليه وسلم بين كل معاني القرآن

أولا: قوله تعالى: ﴿وَاَنْزَلْنَآ اِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ اِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُوْنَ﴾ (٤٠) والبيان في الآية يتناول بيان معاني القرآن ، كما يتناول بيان ألفاظه ، وقد بين الرسول ألفاظه كلها ، فلا بد أن يكون قد بين كل معانيه أيضاً ، وإلا كان مقصراً في البيان

الذي كلف به من الله.

ثانيا: ما روى عن أبي عبد الرحمن السلمي أنه قال: حدثنا الذين كانوا يقرءوننا القرآن كعثمان بن عفان، وعبد الله بن مسعود وغيرهما: أنهم كانوا إذا تعلموا من النبي صلى الله عليه وسلم عشر آيات لم يجاوزوها حتى يتعلموا ما فيها من العلم والعمل، قالوا فتعلمنا القرآن والعلم والعمل جميعا (٤١) ولهذا كانوا يبقون مدة طويلة في حفظ السورة. وقد ذكر الإمام مالك أن ابن عمر رضي الله عنهما مكث على حفظ سورة البقرة ثماني سنين (٤٢) والذي حمل الصحابة على هذا ما جاء في كتاب الله تعالى من قوله: ﴿كِتَٰبٌ أَنزَلۡنَٰهُ إِلَيۡكَ مُبَٰرَكٞ لِّيَدَّبَّرُوٓاْ ءَايَٰتِهِۦ﴾ (٤٣) وتدبر الكلام بدون فهم معانيه لا يمكن، وقوله: ﴿إِنَّآ أَنزَلۡنَٰهُ قُرۡءَٰنًا عَرَبِيّٗا لَّعَلَّكُمۡ تَعۡقِلُونَ﴾ (٤٤) وعقل الكلام متضمن لفهمه، ومن المعلوم أن كل كلام يقصد منه فهم معانيه دون مجرد ألفاظه، والقرآن أولى بذلك من غيره. فهذه الآثار تدل على الصحابة تعلموا من رسول الله صلى الله عليه وسلم معاني القرآن كلها، كما تعلموا أالفاظه.

ثالثاً: قالوا إن العادة تمنع أن يقرأ قوم كتابا في فن من العلم كالطب أو الحساب ولا يستشرحوه، فكيف بكتاب الله الذي فيه عصمتهم، وبه نجاتهم وسعادتهم في الدنيا والآخرة؟

رابعاً: ما أخرجه الإمام أحمد عن عمر رضي الله عنه أنه قال: من آخر ما نزل آية الربا وإن رسول الله صلى الله عليه وسلم قبض قبل أن يفسرها (٤٥)، وهذا يدل بالفحوى على أنه كان يفسر لهم كل ما نزل، وأنه إنما لم يفسر هذه الآية لسرعة موته بعد نزولها، وإلا لم يكن للتخصيص بها وجه (٤٦)

أدلة من قال بأن النبي ﷺ لم يبين لأصحابة إلا القليل من معاني القرآن

استدل أصحاب هذا الرأي بما ياتي:

أولاً: ما أخرجه أبو يعلى عن عائشة رضي الله عنها قال: ما كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يفسر شيئاً من القرآن إلا آيا بعدد، علمه إياهن جبريل (٤٧)

ثانيا: قالوا: إن بيان النبي صلى الله عليه وسلم لكل معاني القرآن متعذر ولا يمكن ذلك إلا في آي قلائل، والعلم بالمراد يستنبط بأمارات ودلائل، ولم يأمر الله نبيه بالتنصيص على المراد في جميع آياته لأجل أن يتفكر عباده في كتابه. (٤٨)

ثالثا: قالوا: لو كان رسول الله صلى الله عليه وسلم بيّن لأصحابه كل معاني القرآن لما كان لتخصيصه ابن عباس بالدعاء له بقوله: " اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل" (٤٩) فائدة؛ لأنه يلزم من بيان رسول الله صلى الله عليه وسلم لأصحابه كل معاني القرآن استواؤهم في معرفة تأويله، فكيف يخصص ابن عباس بهذا الدعاء (٥٠)

مغالاة الفريقين

ومن يتأمل فيما تقدم من أدلة الفريقين يتضح له أنهما على طرفي نقيض، وأن كل فريق منهما مبالغ في رأيه. وما استند إليه كل فريق من الأدلة يمكن مناقشته بما يجعله لا ينهض حجة على المدعي.

مناقشة أدلة الفريق الأول:

استدلال ابن تيمية ومن معه على رأيهم بقوله تعالى: ﴿لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَانُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ (٥١) استدلال غير صحيح، لأن الرسول صلى الله عليه وسلم - بمقتضى كونه مأمورا بالبيان - كان يبين لهم ما أشكل عليهم فهمه من القرآن لا كل معانيه، ما أشكل منها وما لم يشكل.

وأما استدلالهم بما روى عن عثمان وابن مسعود وغيرهما من أنهم كانوا إذا تعلموا من النبي صلى الله عليه وسلم عشر آيات من القرآن لم يجاوزوها حتى يتعلموا ما فيها، فهو

استدلال حتى يفهموا المراد منه ، وهو أعم من أن يفهموه من النبي صلى الله عليه وسلم أو من غيره من إخوانهم الصحابة ، أو من تلقاء أنفسهم حسبما يفتح الله به عليهم من النظر والاجتهاد.

وأما الدليل الثالث، فكل ما يدل عليه هو أن الصحابة كانوا يفهمون القرآن ويعرفون معانيه ، شأن أي كتاب يقرؤه قوم ، ولكن لا يلزم أن يكونوا قد رجعوا إلى النبي صلى الله عليه وسلم في كل لفظ منه.

وأما الدليل الرابع ، فلا يدل أيضاً ، لأن وفاة النبى صلى الله عليه وسلم قبل أن يبين لهم آية الربا لا تدل على أنه كان يبين لهم كل معاني القرآن ، فلعل هذه الآيات كانت مما أشكل على الصحابة ، فكان لا بد من الرجوع فيها إلى النبي صلى الله عليه وسلم شأن غيرها من مشكلات القرآن.

مناقشة أدلة الفريق الثاني:

وأما استدلال أصحاب الرأي الثاني بحديث عائشة رضي الله عنها فهو استدلال باطل ، لأن الحديث منكر غريب ، لأنه من رواية محمد بن جعفر الزبيرى ، وهو مطعون فيه ، قال البخاري: "لا يتابع في حديثه" (٥٢) وقال فيه ابن جرير الطبري: "هو ممن لا يعرف في أهل الأثار" (٥٣) وعلى فرض صحة الحديث فهو محمول على ما لا يدرك علمه إلا ببيان الرسول صلى الله عليه وسلم . (٥٤) وعلى مغيبات القرآن وتفسيره لمجمله (٥٥)

وأما الدليل الثانى، فلا يدل أيضاً على ندرة ما جاء عن النبي صلى الله عليه وسلم فى التفسير،إذ أن دعوى إمكان التفسير بالنسبة لآيات قلائل ، وتعذره بالنسبة للكل غير مسلمة، وأما ما قيل من أن النبي صلى الله عليه وسلم لم يؤمر بالتنصيص على المراد فى جميع الآيات لأجل أن يتفكر الناس في آيات القرآن فليس بشيء ، إذ أن النبي صلى الله عليه وسلم مأمور بالبيان ، وقد يشكل الكثير على أصحابه فيلزمه البيان ، ولو فرض أن القرآن أشكل كله على

الصحابة ما كان للنبي صلى الله عليه وسلم أن يمتنع عن بيان كل آية منه بمقتضى أمر الله له في الآية ﴿ وَأَنْزَلْنَآ إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَانُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ (٥٦)

وأما الدليل الثالث، فلو سلمنا أنه يدل على أن النبي صلى الله عليه وسلم لم يفسر كل معاني القرآن ، فلا نسلم أنه يدل على أنه فسر النادر منه كما هو المدعى.

الرأي المختار في المسألة:

والرأي الذي تميل إليه النفس - بعد أن اتضح لنا مغالاة كل فريق في دعواه وعدم صلاحية الأدلة لإثبات المدعى - هو أن نتوسط بين الرأيين فنقول: إن الرسول صلى الله عليه وسلم بين الكثير من معاني القرآن لأصحابه كما تشهد بذلك كتب الحديث ، ولم يبين كل معاني القرآن ، لأن من القرآن ما استأثر الله بعلمه ، ومنه ما يعلمه العلماء ، ومنه ما تعلمه العرب من لغاتها ، ومنه ما لا يعذر أحد في جهالته كما صرح بذلك ابن عباس رضي الله عنهما فيما رواه عنه ابن جرير : قال: "التفسير على أربعة أوجه: وجه تعرفه العرب من كلامها، وتفسير لا يعذر أحد بجهالته وتفسير يعلمه العلماء وتفسير لا يعلمه إلا الله" (٥٧)

وبدهي أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يفسر لهم ما يرجع فهمه إلى معرفة كلام العرب ، لأن القرآن نزل بلغتهم ، ولم يفسر لهم ما تتبادر الأفهام إلى معرفته وهو الذي لا يعذر أحد بجهله ، لأنه لا يخفى على أحد ، ولم يفسر لهم ما استأثر الله بعلمه كقيام الساعة ، وحقيقة الروح وغير ذلك من كل ما يجرى مجرى الغيوب التي لم يطلع الله عليها نبيه ، وإنما فسر لهم رسول الله صلى الله عليه وسلم بعض المغيبات التي أخفاها الله عنهم ، وأطلعه عليه وأمره ببيانها لهم ، وفسر لهم أيضاً كثيراً مما يندرج تحت القسم الثالث وهو ما يعلمه العلماء ويرجع إلى اجتهادهم ، كبيان المجمل وتخصيص العام ، وتوضيح المشكل وما إلى ذلك من كل ما خفي معناه والتبس المراد به .

هذا وإن مما يؤد أن النبي صلى اللّٰه عليه وسلم لم يفسر كل معاني القرآن ، أن الصحابة رضوان اللّٰه عليهم أجمعين ، وقع بينهم الاختلاف في تأويل بعض الآيات ، ولو كان عندهم فيه نص عن رسول اللّٰه صلى اللّٰه عليه وسلم ما وقع هذا الاختلاف ، أو لا رتفع بعد الوقوف على النص.

بقي بعد هذا أن نجيب عن الشق الثاني من السؤال : وهو على أي وجه كان بيان رسول اللّٰه صلى اللّٰه عليه وسلم للقرآن؟ فنقول:

إن الناظر في القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة ، يجد فيهما ما يدل على أن رسول اللّٰه صلى اللّٰه عليه وسلم وظيفته البيان لكتاب اللّٰه أو بعبارة أخرى ما يدل على أن مركز السنة النبوية من القرآن ، مركز المبين من المبين.

فمن القرآن قوله تعالى: ﴿وَاَنْزَلْنَآ اِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَانُزِّلَ اِلَيْهِمْ﴾ (٥٨)

ومن السنة ما رواه أبو داؤد عن المقدام بن معديكرب عن رسول اللّٰه صلى اللّٰه على وسلم أنه قال: ألا وإني أوتيت الكتاب ومثله معه ، ألا يوشك رجل شبعان على أريكته يقول: عليكم بهذا القرآن،فما وجدتم فيه من حلال فأحلوه ، وما وجدتم فيه من حرام فحرموه (٥٩)

فقوله: " أوتيت الكتاب ومثله معه " ، قال الخطابي : يحتمل وجهين من التأويل: أحدهما أن معناه أنه أوتي من الوحي الباطن غير المتلو مثل ما أعطى من الظاهر المتلو (كما قال اللّٰه تعالى: ﴿ وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوٰى○ اِنْ هُوَ اِلَّا وَحْيٌ يُّوْحٰى﴾ (٦٠))

والثاني: أنه أوتي الكتاب وحيا يتلى وأوتي من البيان مثله ، أي أذن له أن يبين ما في الكتاب فيعم ويخص ويزيد عليه ويشرع ما ليس في الكتاب فيكون في وجوب العمل به ولزوم قبوله كالظاهر المتلو من القرآن (٦١)

وأما قوله: يوشك رجل شبعان ...... " فالمقصود منه التحذير من مخالفة السنة التي سنها الرسول صلى اللّه عليه وسلم وليس لها ذكر في القرآن ، كما هو مذهب الخوارج،

والروافض من الفرق الضالة الذين تعلقوا بظاهر القرآن وتركوا السنن التي ضمنت بيان الكتاب فتحيروا وضلوا (٦٢)

وروى الأوزاعي عن حسان بن عطية قال: "كان الوحي ينزل على رسول الله صلى الله عليه وسلم ويحضره جبريل بالسنة التي تفسر ذلك" وروى الأوزاعي عن مكحول قال: "القرآن أحوج إلى السنة من السنة إلى القرآن" (٦٣)

أوجه بيان السنة للكتاب

قد اتضح لنا من الآية والحديث والآثار مقدار ارتباط السنة بالكتاب، ارتباط المبيّن. فلنبين بعد ذلك أوجه هذا البيان فنقول:

الوجه الأول: بيان المجمل في القرآن، وتوضيح المشكل،وتخصيص العام وتقييد المطلق.

فمن الأول: بيانه عليه الصلاة والسلام لمواقيت الصلوات الخمس، وعدد ركعاتها، وكيفيتها، وبيانه لمقادير الزكاة وأوقاتها وأنواعها وبيانه لمناسك الحج. ولذا قال: خذوا عني مناسككم (٦٤) وقال "صلوا كما رأيتموني أصلي" (٦٥)

وقد روى ابن المبارك عن عمران بن حصين أنه قال لرجل: "إنك رجل أحمق، أتجد الظهر في كتاب الله أربعاً لا يجهر فيها بالقراءة ؟ ثم عدد عليه الصلاة والزكاة،ونحو ذلك، ثم قال: أتجد هذا في كتاب الله تعالى مفسراً؟ إن كتاب الله أبهم هذا، وإن السنة تفسر هذا. (٦٦)

ومن الثاني: تفسيره للخيط الأبيض والخط الأسود في قوله تعالى:﴿حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ﴾ (٦٧) بأنه بياض النهار وسواد الليل. (٦٨)

ومن الثالث: تخصيصه صلى الله عليه وسلم الظلم في قوله تعالى:﴿ الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ﴾ (٦٩) بالشرك، فإن بعض الصحابة فهم أن الظلم مراد منه العموم،

حتى قال وأينا لم يظلم نفسه؟ فقال النبي صلى اللّٰه عليه وسلم: ليس بذاك إنما هو الشرك. (٧٠) ومن الرابع: تقييده اليد بالمرفق في قوله تعالى: ﴿فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَاَيْدِيْكُمْ﴾ (٧١)

الوجه الثاني: بيان معنى لفظ أو متعلقه كبيان المغضوب عليهم باليهود والضالين بالنصارى (٧٢) وكبيان قوله تعالى: ﴿ وَّادْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًاوَّ قُوْلُوْا حِطَّةٌ نَّغْفِرْلَكُمْ خَطٰيكُمْ وَسَنَزِيْدُ الْمُحْسِنِيْنَ(٥٨) فَبَدَّلَ الَّذِيْنَ ظَلَمُوْا قَوْلًا غَيْرَالَّذِىْ قِيْلَ لَهُمْ﴾ (٧٣) بأنهم دخلوا يزحفون على أستاهم وقالوا: حبة في شعيرة (٧٤)

الوجه الثالث: بيان أحكام زائدة على ما جاء في القرآن الكريم، كتحريم نكاح المرأة على عمتها أو خالتها (٧٥) وصدقة الفطر (٧٦) ورجم الزاني المحصن (٧٧) وميراث الجدة(٧٨) وغيره هذا كثير يوجد في كتب الفروع.

الوجه الرابع: بيان النسخ، كان يبين رسول اللّٰه صلى اللّٰه عليه وسلم أن آية كذا نسخت بكذا، أو أن حكم كذا نسخ بكذا، كقوله عليه الصلاة والسلام: "لا وصية لوارث"(٧٩) بيان منه أن آية الوصية للوالدين والأقربين منسوخ حكمها وإن بقيت تلاوتها. وحديث: "البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام" (٨٠) بيان منه أيضاً لنسخ حكم الآية: ﴿وَالّٰتِىْ يَاْتِيْنَ الْفَاحِشَةَ مِنْ نِّسَآئِكُمْ فَاسْتَشْهِدُوْا عَلَيْهِنَّ اَرْبَعَةً مِّنْكُمْ﴾ (٨١) وغير هذا كثير.
الوجه الخامس: بيان التأكيد، وذلك بأن تأتي السنة موافقة لما جاء به الكتاب، ويكون القصد من ذلك تأكيد الحكم وتقويته، وذلك كقوله عليه السلام: "لا يحل مال امرئ مسلم إلا بطيب نفس منه"(٨٢) فإنه يوافق قوله تعالى: ﴿لَا تَاْكُلُوْٓا اَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ﴾ (٨٣) وقوله عليه السلام: "اتقوا اللّٰه في النساء فإنكم أخذتموهن بأمان اللّٰه واستحللتم فروجهن بكلمة اللّٰه"(٨٤) فإنه موافق لقوله تعالى: ﴿وَعَاشِرُوْهُنَّ بِالْمَعْرُوْفِ﴾(٨٥)

المصدر الثالث

من مصادر التفسير في عهد الصحابة الاجتهاد وقوة الاستنباط:

كان الصحابة رضوان الله عليهم أجمعين ، إذا لم يجدوا التفسير في كتاب الله تعالى ، ولم يتيسر لهم أخذه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم رجعوا في ذلك إلى اجتهادهم وإعمال رأيهم ، وهذا بالنسبة لما يحتاج إلى نظر واجتهاد، أما ما يمكن فهمه بمجرد معرفة اللغة العربية فكانوا لا يحتاجون في فهمه إلى إعمال النظر ، ضرورة أنهم من خلص العرب يعرفون كلام العرب ومناحيهم في القول، ويعرفون الألفاظ العربية ومعانيها بالوقوف على ما ورد من ذلك في الشعر الجاهلي الذي هو ديوان العرب .

أدوات الاجتهاد في التفسير عند الصحابة:

كثير من الصحابة كان يفسر بعض آي القرآن بهذا الطريق. أي طريق الرأي والاجتهاد مستعينا على ذلك بما يأتي:

أولاً: معرفة أوضاع اللغة وأسرارها.

ثانياً: معرفة عادات العرب

ثالثاً: معرفة أحوال اليهود والنصارى في جزيرة العرب وقت نزول القرآن

رابعاً: قوة الفهم وسعة الإدراك

فمعرفة أوضاع اللغة العربية وأسرارها تعين على فهم الآيات التي لا يتوقف فهمها على غير لغة العرب ومعرفة عادات العرب تعين على فهم كثير من الآيات التي لها صلة بعاداتهم ، فمثلاً قوله تعالى: ﴿ إِنَّمَا النَّسِيٓءُ زِيَادَةٌ فِى الْكُفْرِ﴾ (٨٦) وقوله تعالى:﴿وَ لَيْسَ الْبِرُّ بِاَنْ تَاْتُوا الْبُيُوْتَ مِنْ ظُهُوْرِهَا﴾ (٨٧) لا يمكن فهم المراد منه إلا لمن عرف عادات العرب في الجاهلية وقت نزول القرآن.

ومعرفة أحوال اليهود والنصارى في جزيرة العرب وقت نزول القرآن تعين على فهم الآيات القرآنية ، ولهذا قال الواحدي:

" لا يمكن معرفة تفسير الآية دون الوقوف على قصتها وبيان نزولها". وقال ابن دقيق العيد: "بيان سبب النزول طريق قوي في فهم معاني القرآن". وقال ابن تيمية: "معرفة سبب النزول يعين على فهم الآية، فإن العلم بالسبب يورث العلم بالمسبب" (٨٨)

وأما قوة الفهم وسعة الإدراك فهذا فضل الله يؤتيه من يشاء من عباده. وكثير من آيات القرآن يدق معناه ، ويخفى المراد منه ولا يظهر إلا لمن أوتي حظاً من الفهم ونور البصيرة. ولقد كان ابن عباس صاحب النصيب الأكبر والحظ الأوفر من ذلك ، وهذا ببركة دعاء رسول الله صلى الله عليه وسلم له بذلك حيث قال: "اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل" (٨٩)

وقد روى البخاري في صحيحه بسنده إلى أبي جحيفة رضى الله عنه أنه قال: "قلت لعلي رضي الله عنه: هل عندكم شيئ من الوحي إلا ما في كتاب الله؟ قال: لا، والذي فلق الحبة وبرأ النسمة ما أعلمه إلا فهما يعطيه الله رجلا في القرآن، وما في هذه الصحيفة ، قلت: وما في هذه الصحيفة ؟ قال: العقل وفكاك الأسير .... (٩٠)

هذه هي أدوات الفهم والاستنباط التي استعان بها الصحابة على فهم كثير من آيات القرآن ، وهذا هو مبلغ أثرها في الكشف عن غوامضه وأسراره.

تفاوت الصحابة في فهم معاني القرآن:

غير أن الصحابة رضوان الله عليهم أجمعين كانوا متفاوتين في معرفتهم بهذه الأدوات، فلم يكونوا جميعاً في مرتبة واحدة. ومن هنا اختلفوا في فهم بعض معاني القرآن ، وإن كان اختلافهم يسيراً بالنسبة لاختلاف التابعين ومن يليهم. ومن أمثلة هذا الاختلاف: ما روى من أن عمر استعمل قدامة بن مظعون على البحرين فقدم الجارود على عمر فقال: إن قدامة شرب

فسكر ، فقال عمر : من يشهد على ما تقول؟ قال الجارود: أبو هريرة يشهد على ما أقول ، فقال عمر : ياقدامة إني جالدك ، قال: والله لو شربت كما يقول ما كان لك أن تجلدني، قال عمر: ولم؟ قال: لأن اللّه يقول ﴿لَيۡسَ عَلَى ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعِمُوٓا۟ إِذَا مَا ٱتَّقَوا۟ وَّءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ ثُمَّ ٱتَّقَوا۟ وَّءَامَنُوا۟ ثُمَّ ٱتَّقَوا۟ وَّأَحۡسَنُوا۟﴾ (٩١) فأنا من الذين آمنوا وعملوا الصالحات ثم اتقوا وآمنوا ثم اتقوا وأحسنوا ، شهدت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم بدراً وأحداً والخندق والمشاهد ، فقال عمر : ألا تردون عليه قوله؟ فقال ابن عباس: إن هذه الآيات أنزلت عذرا للماضين وحجة على الباقين، لأن الله تعالى يقول: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ إِنَّمَا ٱلۡخَمۡرُ وَٱلۡمَيۡسِرُ وَٱلۡأَنصَابُ وَٱلۡأَزۡلَٰمُ رِجۡسٌ مِّنۡ عَمَلِ ٱلشَّيۡطَٰنِ﴾ (٩٢) قال عمر : صدقت (٩٣)

وما روى من أن الصحابة فرحوا حينما نزل قوله تعالى: ﴿ٱلۡيَوۡمَ أَكۡمَلۡتُ لَكُمۡ دِينَكُمۡ.........﴾ (٩٤) لظنهم أنها مجرد إخبار وبشرى بكمال الدين، ولكن عمر بكى وقال: ما بعد الكمال إلا النقص ، مستشعراً نعي النبي صلى الله عليه وسلم ، وقد كان مصيبا في ذلك ، إذ لم يعش النبي صلى الله عليه وسلم بعدها إلا أحدا وثمانين يوما. (٩٥)

وما رواه البخاري عن ابن عباس قال: "كان عمر يدخلني مع أشياخ بدر، فكأن بعضهم وجد في نفسه ، وقال: لم يدخل هذا معنا وإن لنا أبناء مثله؟ فقال عمر: إنه من أعلمكم ، فدعاهم ذات يوم فأدخلني معهم ، فما رأيت أنه دعاني فيهم إلا ليريهم ، فقال: ما تقولون في قوله تعالى: ﴿إِذَا جَآءَ نَصۡرُ ٱللَّهِ وَٱلۡفَتۡحُ......؟﴾ ؟ فقال بعضهم : أمرنا أن نحمد الله ونستغفره إذا نصرنا وفتح علينا ، وسكت بعضهم ولم يقل شيئا ، فقال لي: أكذلك تقول يا ابن عباس؟ فقلت: لا ، فقال: ما تقول؟ قلت: هو أجل رسول الله صلى الله عليه وسلم أعلمه الله له ، قال: ﴿إِذَا جَآءَ نَصۡرُ ٱللَّهِ وَٱلۡفَتۡحُ﴾ ، فذلك علامة أجلك، ﴿فَسَبِّحۡ بِحَمۡدِ رَبِّكَ وَٱسۡتَغۡفِرۡهُ إِنَّهُۥ كَانَ تَوَّابَۢا﴾ فقال عمر : لا أعلم منها إلا ما تقول. (٩٦)

المصدر الـ بع

من مصادر التفسير في هذا العصر .... مسلمة أهل الكتاب:

المصدر الرابع للتفسير في عهد الصحابة هم مسلمة أهل الكتاب من اليهود والنصارى وذلك أن القرآن يتفق مع التوراة في بعض المسائل ، وبالأخص في قصص الأنبياء وما يتعلق بالأمم الغابرة ، وكذلك يشتمل القرآن على مواضع وردت في الإنجيل كقصة ميلاد عيسى بن مريم ومعجزاته عليه السلام .

غير أن القرآن الكريم اتخذ منهجاً يخالف منهج التوراة والإنجيل ، فلم يتعرض لتفاصيل جزئيات المسائل ولم يستوف القصة من جميع نواحيها، بل اقتصر من ذلك على موضع العبرة فقط.

ولما كانت العقول دائماً تميل إلى الاستيفاء والاستقصاء ، جعل بعض الصحابة رضي الله عنهم أجمعين يرجعون في استيفاء هذه القصص التي لم يتعرض لها القرآن من جميع نواحيها إلى من دخل في دينهم من أهل الكتاب كعبد الله بن سلام وكعب الأحبار وغيرهم من علماء اليهود والنصارى.

وهذا بالضرورة كان بالنسبة إلى ما ليس عندهم فيه شيء عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، لأنه لو ثبت شيء في ذلك عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ما كانوا يعدلون عنه إلى غيره مهما كان المأخوذ عنه.

أهمية هذا المصدر بالنسبة للمصادر السابقة:

غير أن رجوع بعض الصحابة إلى أهل الكتاب، لم يكن له من الأهمية في التفسير ما للمصادر الثلاثة السابقة ، وإنما كان مصدرا ضيقا محدودا ، وذلك أن التوراة والإنجيل وقع فيهما كثير من التحريف والتبديل ، وكان طبيعيا إن يحافظ الصحابة على عقيدتهم ، ويصونوا

القرآن عن أن يخضح في فهم معانيه لشيء مما جاء ذكره في هذه الكتب التي لعبت فيها أيدي المحرفين ، فكانوا لا يأخذون عن أهل الكتاب إلا ما يتفق وعقيدتهم ، ولا يتعارض من القرآن. أما ما اتضح لهم كذبه مما يعارض القرآن ويتنافي مع العقيدة فكانوا يرفضونه ولا يصدقونه ، ووراء هذا وذاك ما هو مسكوت عنه ، لا هو من قبيل الأول ، ولا هو من قبيل الثاني، وهذا النوع كانوا يسمعونه من أهل الكتاب ويتوقفون فلا يحكمون عليه بصدق ولا كذب.

وبهذا المسلك يكون الصحابة رضوان الله عليهم قد جمعوا بين قوله عليه السلام: "حدثوا عن بني إسرائيل ولا حرج" (٩٧) وقوله عليه السلام: " لا تصدقوا أهل الكتاب ولا تكذبوهم" (٩٨) فإن الأول محمول على ما وقع فيهم من الحوادث والأخبار ، لما فيها من العظة والاعتبار بدليل قوله بعد ذلك: "فإن فيهم أعاجيب" (٩٩) والثاني محمول على ما إذا كان المخبر به من قبلهم محتملاً ، ولم يقم دليل على صدقه ولا على كذبه ، لأنه ربما كان صدقا في نفس الأمر فيكون في التكذيب به حرج ، وربما كان كذبا في نفس الأمر فيكون في التصديق به حرج ، ولم يرد النهي عن تكذيبهم فيما ورد شرعنا بخلافه ، ولا عن تصديقهم فيما نورد شرعنا بوفاقه ، كما أفاده ابن حجر ونبه عليه الشافعي رحمه الله تعالى (١٠٠)

الهوامش

١. المستدرك على الصحيحن لأبى عبد اللّٰه محمد بن عبد اللّٰه الحاكم النيسابوري: ٢/٢٨٣ (دار الكتب العلمية، بيروت، ط: الأولى ١٩٩٠م)

٢. انظر: مقدمة ابن الصلاح لأبى عمر بن الصلاح: ص ٢٤ (الهند ١٣٥٧هـ)، مقدمة فتح البارى لأحمد بن علي بن حجر العسقلاني: ٣٦٣، (دار المعرفة، بيروت) تدريب الراوي لجلال الدين السيوطي: ص ٦٥ (الخيرية ١٣٠٧هـ)

٣. المؤمن: ٢٨

٤. المؤمن: ٧٧

٥. النساء: ٢٧

٦. النساء: ٤٤، راجع: تفسير الطبرى: ٥/ ٢٩، ١١٥، ١١٦

٧. البقرة: ٣٧، راجع: تفسير الطبري: ١/ ٢٤٣، تفسير القرطبي: ١/ ٣٢٤

٨. الأعراف: ٢٣

٩. المائده: ١

١٠. المائده: ٣

١١. المائده: ٦

١٢. المائذه: ٦

١٣. المستصفى في علم الأصول لأبي حامد الغزالي: ٢/١٨٥ (الأميرية ١٣٢٤هـ)

١٤. البقرة: ٢٥٤

١٥. الزخرف: ٦٧، راجع: تفسير الطبري: ٣/٣ وما بعدها.

١٦. النجم: ٢٦

١٧. مثل قوله تعالى: ﴿إِنَّ مَثَلَ عِيسٰى عِنْدَاللّٰهِ كَمَثَلِ اٰدَمَ خَلَقَهٗ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهٗ كُنْ فَيَكُوْنُ﴾ (آلعمران: ٥٩)

١٨. مثل قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْاِنْسَانَ مِنْ سُلٰلَةٍ مِّنْ طِيْنٍ﴾ (المؤمنون: ١٢) رقوله تعالى: ﴿خَلَقْتَنِىْ مِنْ نَّارٍ وَّخَلَقْتَهٗ مِنْ طِيْنٍ﴾ (ص: ٧٦)

١٩. مثل قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنسَانَ مِن صَلْصَالٍ مِّنْ حَمَإٍ مَّسْنُونٍ﴾ (الحجر: ٢٦)

٢٠. الإسراء: ٩٣، راجع: تفسير القرطبي: ١٠/٣٣١

٢١. الجمعة: ٩

٢٢. راجع: روح المعاني ٢٨/١٠٣، تفسير القرطبي: ١٨/١٠٢، وفي القراءة نظر

٢٣. المذاهب الإسلامية في تفسير القرآن الكريم: ١/١

٢٤. راجع: روح المعاني: ٢٨/١٠٣، تفسير القرطبي: ١٨/١٠٢ في قراءة "فامضوا إلى ذكر الله".

٢٥. الفتح: ٨.٩

٢٦. المذاهب الإسلامية في تفسير القرآن الكريم: ١/٦

٢٧. راجح: تفسير أبي السعود: ٨/١٠٦، تفسير البيضاوي: ٥/٢٠١

٢٨. آل عمران: ١٨

٢٩. آل عمران: ١٧، المذاهب الإسلامية: ١/١٩، ٢٠، راجع: روح المعاني: ٣/١٠٤

٣٠. النحل: ٤٤

٣١. سنن أبي داؤد: ٤/٢٠٠، سنن الدارقطني: ٤/٢٨٧، سنن البيهقي الكبرى: ٩/٣٣٢، المعجم الكبير للطبراني: ٢٠/٢٨٣

٣٢. الأنعام: ٨٢

٣٣. مسند أحمد: ١/٣٧٨، راجع كذلك: صحيح مسلم: ١/١١٤، صحيح البخاري: ٤/١٦٩٤، صحيح ابن حبان: ١/٤٨٧، سنن الترمذي: ٥/٢٦٢

٣٤. الانشقاق: ٨

٣٥. اللفظ للبخاري: ٥/٢٣٩٤، راجع كذلك: صحيح مسلم: ١/٥١، صحيح ابن حبان: ١٦/٣٧٠، سنن الترمذي: ٤/٦١٧، سنن أبي داؤد: ٣/١٨٤ مسند أحمد: ٦/٤٧.

٣٦. الإتقان في علوم القرآن: ١/٤٤٠

٣٧. المرجع السابق: ١/٤٤١

٣٨. مقدمة في أصول التفسير: ص ٥

٣٩. راجع: الإتقان في علوم القرآن: ١/٤٣٦

٤٠. النحل: ٤٤

٤١. المستدرك على الصحيحين: ٤٣٣/١، مجمع الزوائد: ١٦٥/٧، سنن البيهقي الكبرى: ١١٩/٣، مسند أحمد: ٤١٠/٥

٤٢. مؤطا مالك: ٢٠٥/١

٤٣. ص: ٢٩

٤٤. يوسف: ٢

٤٥. مسند أحمد: ٣٦/١

٤٦. هذه الأدلة مستخلصة من مقدمة أصول التفسير لابن تيمية: ص ٥،٦، ومن الإتقان: ٤٣٩/١

٤٧. مسند أبي يعلى: ٢٣/٨، مجمع الزواذ: ٣٠٣/٦

٤٨. راجع: الإتقان في علوم القرآن: ٤٣٦/١

٤٩. صحيح ابن حبان: ١٥/ ٥٣١، سنن الترمذي: ٥/ ٢٨، مسند أحمد: ٣٣٥/١

٥٠. تفسير القرطبي: ٣٣/١

٥١. النحل: ٤٤

٥٢. ميزان الاعتدال في نقد الرجال للذهبي: ١٤٦/٢

٥٣. تفسير الطبري: ٨٩/١

٥٤. المصدر السابق: ٨٧/١

٥٥. تفسير القرطبي: ٣١/١

٥٦. النحل: ٤٤

٥٧. تفسير الطبري: ٧٥/١، راجع كذلك: تفسير ابن كثير: ٧/١

٥٨. النحل: ٤٤

٥٩. سنن أبي داؤد: ٢٠٠/٤

٦٠. النجم: ٣،٤

٦١. تفسير القرطبي: ٣٨/١

٦٢. عون المعبود شرح سنن أبي داؤد: ٢٣٢/١٢

٦٣. تفسير القرطبي: ٣٩/١

٦٤. صحيح مسلم: ٩٤٣/٢، صحيح ابن خزيمة: ٢٧٧/٤، سنن البيهقي الكبر: ١٢٥/٥، سنن ابى داؤد: ٢٠١/٢، مسند احمد: ٣١٨/٣، المعجم الكبير: ١٢٣/٧

٦٥. صحيح ابن حبان: ٤/ ٥٤١، سنن البيهقي الكبرى: ٢/ ٣٤٥، سنن الدار قطني: ١/ ٢٧٣.

٦٦. الزهد لابن المبارك: ١/ ٢٣، راجع كذلك: تفسير القرطبي: ١/ ٣٩

٦٧. البقرة: ١٨٧

٦٨. صحيح البخاري: ٤/ ١٦٤٠، صحيح مسلم: ٢/ ٧٦٦، صحيح ابن خزيمة: ٣/ ٢٠٩، سنن أبي داؤد: ٢/ ٣٠٤

٦٩. الأنعام: ٨٢

٧٠. صحيح مسلم: ١/ ١١٤، صحيح البخاري: ٤/ ١٧٩٣، سنن الترمذي: ٥/ ٢٦٢

٧١. النساء: ٤٣، راجع: تفسير القرطبي: ٥/ ٢٣٩

٧٢. صحيح ابن حبان: ١٤/ ١٣٩، المعجم الأوسط للطبراني: ٤/ ١٣٩، مسند أحمد: ٤/ ٣٧٨

٧٣. البقرة: ٥٧، ٥٨

٧٤. صحيح البخاري: ٤/ ١٦٢٧، السنن الكبرى للنسائي: ٦/ ٢٨٦

٧٥. صحيح البخاري: ٥/ ١٩٦٥، صحيح مسلم: ٢/ ١٠٢٩، صحيح ابن حبان: ٩/ ٣٧٦، سنن الترمذي: ٣/ ٤٣٢، سنن الدارمي: ٢/ ١٨٣، سنن أبي داؤد: ٢/ ٢٢٤، سنن ابن ماجه: ١/ ٦١١، مؤطا مالك: ٢/ ٥٣٢، مصنف ابن أبي شيبة: ٣/ ٥٢٦، مسند أحمد: ٢/ ١٧٩،

٧٦. صحيح مسلم: ٢/ ٧٧٢، صحيح البخاري: ٢/ ٥٤٧، صحيح ابن حبان: ٨/ ٩٤، سنن الترمذي: ٣/ ٦١، سنن أبي داؤد: ٢/ ١١٢

٧٧. صحيح البخاري: ٦/ ٢٥٢١، صحيح مسلم: ٣/ ١٣٠٢، صحيح ابن حبان: ١٠/ ٢٥٦، سنن الترمذي: ٤/ ١٩، سنن أبي داؤ: ٤/ ١٢٦، سنن ابن ماجه: ٢/ ٨٤٧، مسند أحمد: ١/ ٦١.

٧٨. صحيح ابن حبان: ١٣/ ٣٩١، المستدرك على الصحيحن: ٤/ ٣٧٦، سنن الترمذي: ٤/ ٤٢٠، سنن أبي داؤد: ٣/ ١٢١، السنن الكبرى للنسائي: ٤/ ٧٥، سنن ابن ماجه: ٢/ ٩٠٩، مؤطا مالك: ٢/ ٥١٣، مصنف ابن أبي شيبة: ٦/ ١٢٨، مسند أحمد: ٤/ ٢٢٥.

٧٩. صحيح البخاري: ٣/ ١٠٠٨، سنن الترمذي: ٤/ ٣٣٤، سنن ابن ماجه: ٢/ ٩٠٥، المعجم الأوسط للطبراني: ٨/ ٨

٨٠. صحيح مسلم: ٣/ ١٣١٦، صحيح ابن حبان ١٠/ ٢٧١، سنن الترمذي: ٤/ ٤١، سنن أبي داؤد: ٤/ ١٤٤، السنن الكبرى للنسائي: ٤/ ٢٧٠، مسند أحمد: ٥/ ٣١٣.

٨١. النساء : ١٥

٨٢. مسند أحمد : ٥/٤٢، مسند أبي يعلى: ٣/١٤٠، سنن البيهقي الكبرى: ٦/١٠٠

٨٣. النساء: ٢٩

٨٤. صحيح مسلم: ٢/٨٨٩، صحيح ابن حبان: ٤/٣١١، سنن أبي داؤد: ٢/١٨٥، السنن الكبرى للنسائي: ٢/٤٢١، سنن ابن ماجه: ٢/١٠٢٥

٨٥. النساء: ١٩

٨٦. التوبة: ٣٧

٨٧. البقرة: ١٨٩

٨٨. لباب النقول في أسباب النزول للسيوطي: ١/١٣، الإتقان في علوم القرآن: ١/٨٧

٨٩. صحيح البخاري: ١/٢٦، صحيح ابن حبان: ١٥/٥٣١، المعجم الأوسط للطبراني: ٢/١١٣، مسند أحمد: ١/٣٣٥

٩٠. صحيح البخاري: ٣/١١١٠، راجع كذلك: سنن الترمذي: ٤/٢٤، السنن الكبرى للنسائي: ٤/٢٢٠، مصنف ابن أبي شيبة: ٥/٤٠٩

٩١. المائدة: ٩٣.

٩٢. المائده: ٩٠

٩٣. مصنف عبد الرزاق: ٩/٢٤١، سنن البيهقي الكبرى: ٨/٣١٥، المستدرك على الصحيحن: ٤/٤١٧، سنن الدار قطني: ٣/١٦٦

٩٤. المائده : ٣

٩٥. راجع: تفسير الطبري: ٦/٨٠، مصنف ابن أبي شيبة: ٧/٨٨

٩٦. صحيح البخاري: ٤/١٥٦٣، المعجم الكبير للطبراني: ١٠/٢٦٤.

٩٧. صحيح ابن حبان: ١٤/١٤٧، سنن أبي داؤد: ٣/٣٢٢، السنن الكبرى النسائي: ٣/٤٣١، مسند أحمد: ٢/٤٧٤

٩٨. صحيح البخاري: ٢/٩٥٣، سنن البيهقي الكبرى: ١٠/١٦٣

٩٩. مصنف ابن أبي شيبة: ٥/٣١٨

١٠٠. فتح الباري: ٨/١٧٠

علوم القرآن:
إشكالية تعريف العلم وتصنيف الموضوعات

* د. فضل الهادى وزين

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على رسوله الأمين سيدنا محمد وعلى آله وأصحابه أجمعين أما بعد:

فعلوم القرآن الكريم من العلوم الشرعية التي متسع كبير من البحث والإضافة سواء في صورة إلحاق مباحث جديدة إليها أو إعادة النظر في بعض القضايا والموضوعات المطروحة فيها بتحرير أدق ونظرة أشمل وما يجده القارئ الكريم في هذه الصفحات هي عبارة من محاولة متواضعة لبحث مسألتين من أهم المسائل المرتبطة بعلوم القرآن والتي تحتاج إلى إعادة النظر والدراسة من جديد ـ حسب وجهة نظر الباحث ـ وهما مسألة تعريف علوم القرآن كعلم مستقل وتصنيف موضوعاته نظرا لما يكتنفهما بعض الغموض وعدم الضبط.

ويسعى البحث لعرض المشكلة مستعرضا أقوال أهل العلم قديما وحديثا حول الموضوعين ومن ثم محاولة تقديم تعريف جديد لعلوم القرآن وتصنيف أكثر دقة واستيعابا وتنظيما لموضوعات هذا العلم الشريف وبالله التوفيق وعليه التكلان.

تعريف علوم القرآن:

علوم القرآن مركب إضافي يتكون من مضاف وهو "علوم" ومضاف إليه وهو "القرآن" وفي الاستعمال الاصطلاحي علوم القرآن صار عَلما على علم معين يشتمل على مسائل و مباحث مخصوصة تتصل بالقرآن الكريم. وقبل البدء بتعريف علوم القرآن "بالمعنى

* أستاذ علوم القرآن والتفسير المساعد في كلية أصول الدين ، الجامعة الإسلامية العالمية ، إسلام آباد.

الاصطلاحي التدويني" من الأحسن أن نعرّف كل جزء من هذا المركب أي "علوم" و "القرآن". .

تعريف العلم

أما "العلوم" فهي جمع علم وهو في اللغة: نقيض "الجهل" (١) وبمعنى "اليقين"(٢) وهو مصدر مرادف للفهم والمعرفة ويرادف الجزم أيضا في الرأى (٣) ويراد به إدراك الشئ بحقيقته أو اليقين أو هو نور يقذفه اللّٰه في القلب" (٣). وأما في الاصطلاح فقد تنوع تعريف العلم عند أهل الاختصاصات المختلفة: (٥) فالفلاسفة يعرفون العلم " بأنه حصول صورة الشيء في الذهن (٢) والمتكلمون يعرفونه "بأنه صفة توجب لمحلها تمييزا لا يحتمل النقيض" (٧)

فانطباع الصورة في الذهن بأن القرآن لكريم منه ما هو مكي ومنه ما هو مدني يسمى علما. و كذلك إذا علم الإنسان أن القرآن قد نزل خلال ثلاث وعشرين سنة ، هذا هو معنى قولهم : إن العلم هو حصول صورة الشيء في الذهن. و إذا كانت القضيتين المذكورتين "كون بعض القرآن نزل في مكة وبعضه نزل في المدينة ونزوله في ثلاث وعشرين سنة" راسختين و متميزتين في الذهن غير مختلطين بغيرهما من المسائل والقضايا يمكن الجزم بهما بحيث لا يحتملان نقيضا على معنى أنه لا يقال ـ مثلا ـ أن القرآن نزل في خمسين سنة. وهذا معنى قول المتكلمين في تعريف العلم بأنه صفة توجب لمحلّها تميزا لا يحتمل النقيض. وفي إطلاق أخر للعلم يراد به: المسائل المتحدث عنها في فرع معين من فروع المعرفة، كمسائل علم النحو مثل قولنا: الفاعل مرفوع ، والمضاف إليه مجرور. و مسائل علم الفقه: كقولنا الصلاة فرض والربا حرام. و من هذا الباب يمكن القول بأن علوم القرآن هي المسائل التي يبحث عنها تحت هذا العنوان كالقول: بأن أول ما نزل من القرآن هي الآيات الأولى من سورة العلق، وأن النسخ رفع كلام شرعي بدليل شرعي ، وأن القرآن الكريم متواتر. ومن

تعريفات العلم من الوجهة التدوينية كونه يطلق على المسائل المضبوطة بجهة واحدة، موضوعا وغاية.(٨)

تعريف القرآن

وأما لفظ "القرآن" من ناحية اللغة فقد تباينت أقوال العلم فيه وهى تدور حول الحيثيات الآتية:

- من حيث الهمز والتخفيف أي كونه مهموزا أو غير مهموز.
- من حيث الاشتقاق وعدمه ، أي كون لفظ القرآن مشتقا من كلمة أخرى، أو كونه اسما علما مرتجلا غير مشتق من شيء آخر.
- من حيث المصدرية والوصفية ، بمعنى هل لفظ القرآن مصدر أو أنه صفة.
- من حيث التعريف والتنكير أي لفظ "القرآن وقرآن" والفرق بينهما في الاستعمال.

و بالنسبة للحيثيات الثلاث الأولى يمكن القول إجمالا بأن العلماء قد اختلفوا فيه على مذهبين وقول متفرد على النحو التالي :

المذهب الأول: وهو مذهب أكثر أهل العلم ، يرى أن لفظ القرآن مهموز. ولكن أقوال هذا المذهب قد تعددت بالنظر إلى تفاصيل أخرى مثل المصدرية والوصفية على النحو الآتي:

1- علماء مثل اللحياني، والجوهري، والراغب الاصفهاني، وابن الأثير يرون أن القرآن مصدر على وزن "فعلان" كالرجحان والغفران والتكلان من قرأت ، سمى به المقروء من باب تسمية اسم المفعول بالمصدر ، ويعنى ذلك أنه قيل للقرآن قرآنا لأنه مقروء (٩)

2- وقال الزجاج : إنه وصف على وزن فعلان مشتق من "القرء" بمعنى الجمع(١٠)

3- وقال قطرب : سمى القرآن قرأنا، لأن القارئ يظهره ويبينه من فمه أخذا من قول العرب: " ما قرأت الناقة سلاَقط" أي: ما ألقت ولا رمت بولد. ووجه التشبيه أن قارى القرآن يلفظ ويلقيه من فمه فسمي قرآنا . (١١)

المذهب الثاني: ويرى هذا المذهب أن لفظ القرآن غير مهموز ، وأصحابه على ثلاثة أقوال:

1- قيل بأن لفظ القرآن مشتق من قرنت الشيء بالشيء إذا ضممت أحدهما إلى الآخر. وينسب هذا القول للإمام أبي الحسن الأشعري .(١٢)

2- وقيل: إنه مشتق من القرائن لأن الآيات يصدق بعضها وتشابه: وينسب هذا القول للفراء، والقرطبي (١٣)

3- وقال البعض: إنه مشتق من "القري" وهو الجمع، ومنه قريت الماء في الحوض، أي: جمعته وينسب الزركشي هذا القول إلى الجوهري (١٤)

ولفظ القرآن على كلا المذهبين مشتق غير مرتجل ، لكن على المذهب الأول نونه زائده وعلى الثاني أصلية.

المذهب الثالث: وأما المذهب الثالث فهو القول المتفرد ، وهو للإمام الشافعي - رحمه اللّٰه - وكان رأيه أن لفظ القرآن اسم علم مرتجل غير مشتق وليس مهموزا وهو خاص بكلام اللّٰه تعالى المنزل على محمد - صلى اللّٰه عليه وسلم - مثل لفظي التوراة والإنجيل (١٥) وقد رجّح السيوطي في الإتقان (١٦) وكذالك بعض المعاصرين من أهل العلم رأي الأمام الشافعي وهو من هو في علمه بلغة العرب ومناحي كلامهم (١٧)

وسواء كان لفظ القرآن مشتقا أم مرتجلا فهو علم بالغلبة والمعاني الوصفية - على القول باشتقاقه - مراعاة لكونها معاني معقولة وواضحة.

ولعل أقوى اعتراض في هذا الصدد هو ما يوجه إلى القول المنسوب إلى القراء بكون لفظ القرآن مشتق من القرينة ، إذ لا يجمع مثل قرينة على وزن فعال في التكثير؛ لأن الجموع الواردة على وزن فُعال محصورة ، ليس هذا منها. (١٨)

وأما من حيث تعريف لفظ القرآن وتنكيره ، فقد فرق كثير من العلماء بين "القرآن" معرفا و "قرآن" دون تعريف.

ويمكن خلاصة ما قيل في هذا الصدد في نقطتين:

أولا: إن اللفظ المعرف بـ "أل" لا يصدق إلا على هذا الكتاب المبارك ، أما غير معرف بـ "أل" فقد يراد به القرآن الكريم كقوله تعالى: ﴿وَقُرْآناً فَرَقْنَاهُ لتقرآه على الناس عَلَى مُكْثٍ وَنَزَّلْنَاهُ تَنْزِيْلاً﴾ (١٩) وقد يراد به غير كقوله تعالى: ﴿ إِنّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرآنهُ ، فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَبِعْ قُرْآنَه﴾ (٢٠) فكلمة القرآن في هاتين الآيتين لا يقصد بهما القرآن الكريم بل معناه القراءة .

ثانيا: ذهب بعض أهل العلم إلى القول بأن لفظ القرآن معرفا إذا أطلق أريد به القرآن الكريم كله كقوله تعالى: ﴿إِنَّ هَذَا الْقُرآنَ يَهْدِىَ لِلَّتْي هَي أَقْوَمُ﴾ (٢١) وقوله عزوجل: ﴿وَأُوْحَي اِلَيّ هَذَا الْقُرْآنُ لِأنذَرِكُمْ بِهِ﴾ (٢٢) ولا يطلق على بعض القرآن إلا مقيدا لقول النبي صلى الله عليه وسلم - : (زوجتكها بما معك من القرآن) (٢٣) وقول بعض أهل العلم: يحرم على الجنب والحائض قراءة القرآن". فالقرآن هنا يصدق على أبعاض مخصوصة. أما لفظ القرآن منكرا فيصدق على الكل والأبعاض على السواء ، بمعنى أنه إذا أطلق لا يقصد به مجموع القرآن كله إلا إذا دلت القرآن على ذلك .

والخلاصة: أن لفظ القرآن معرفا يراد به مجموع القرآن ، ويطلق على الأبعاض بقرائن، فإن لم يكن معرفا كان إطلاقه على الكل وعلى الأبعاض سواء (٢٤) ويتبين من استقراء

الآيات القرآنية والأحاديث النبوية الشريفة أن لفظ القرآن يطلق حينا على المجموع وحينا على الأبعاض (٢٥) ومن أمثلة ذلك :

وقوله تعالى: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ فِى لَيْلَةِ ٱلْقَدْرِ﴾ (٢٦)

وقوله تعالى: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ فِى لَيْلَةِ ٱلْقَدْرِ﴾ . وفول النبي صلى الله عليه وسلم : { خيركم من تعلم القرآن وعلّمه} . (٢٧)

والراجح من الأقوال ـ والله أعلم ـ هو رأي الجمهور القائل بأن لفظ القرآن مصدر في الأصل كالغفران والشكران وهو عَلَم على هذا الكتاب الكريم من باب إطلاق المصدر على اسم المفعول.(٢٨)

قال الشيخ محمد عبد العظيم الزرقاني: " أما لفظ القرآن في اللغة مصدر مرادف للقراء ة ومنه قوله تعالى: ﴿إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ ، فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ﴾ ثم نقل هذا المعنى المصدري وجعل اسما للكلام المعجز المترل على النبيي ـ صلى الله عليه وسلم ـ من باب إطلاق المصدر على مفعوله . ذلك ما نختاره استنادا إلى موارد اللغة ، وقوانين الاشتقاق وإليه ذهب اللحياني وأصحابه" (٢٩)

وقال الشيخ عبد الوهاب غزلان: "المختار في لفظ القرآن من حيث اللغة أنه مصدر لقرأ على زنة الغفران والرجحان ، فهو بمعنى القراء ة . وهمزته أصلية ونونه زائده، فإذا حذفت همزتة كما في قراء ة ابن كثير فإنما ذلك من باب التخفيف. وهذا الوجه من التخفيف مألوف في اللغة ، ثم نقل في عرف الشارع من هذا المعنى وجعل علما على مقروء معين وهو الكتاب الكريم تسمية للمفعول بالمصدر. وهذا القول هو الجدير بالقبول لخلوه من التكلف وجريانه على أسلوب مألوف في اللغة ، وهو إطلاق المصدر مرادا به اسم المفعول(٣٠)

هذا عن لفظ القرآن لغة ، وأما تعريف القرآن الكريم في الاصطلاح الشرعي فله جانبين جانب يتعلق به من حيث كون القرآن صفة من صفات الله تعالى وهي "الكلام" فيذكر

أئمة السنة والعقيدة والمتكلمون أوصافا وخصائص له. وجانب يتعلق بالناحية اللفظية منه، وهي التي عرّف الأصوليون القرآن من خلاله.

ويراعي في تعريف القرآن الاصطلاحي بالنظر إلى الجانب الأول الأمور الآتية:

1- أن القرآن الكريم كلام الله تعالى حقيقة، وأنه صفة ذاتية و صفة فعلية منه بدأ سبحانه وليس كلاما في النفس فقط.

2- أنه غير مخلوق

3- أنه يرفع قبل يوم القيامة في آخر الزمان من المصاحف والصدور.

4- أن الصوت والألحان من صوت القارئ له، بينما المتلو والمقروء هو كلام الله.(٣١)

ولذالك قال الإمام اللالكائي: " على أن القرآن تكلم الله به على الحقيقة، وأنه أنزله على محمد ـ صلى الله عليه وسلم ـ وأمره أن يتحدى به، وأن يدعو الناس إليه، وأنه القرآن على الحقيقة، متلو في المحاريب، مكتوب في المصاحف، محفوظ في صدور الرجال، ليس بحكاية ولا عبارة عن قرآن، وهو قرآن واحد غير مخلوق وغير مجعول وغير مربوب، بل هو صفة من صفاته" (٣٢)

وأما علماء الكلام فيتطرقون إلى معنى القرآن الكريم في جهتين:

الأولى: أثناء تناولهم لمبحث النبوات حين يتعرضون للمعجزات ويبينون أن القرآن الكريم هو معجزة الرسول ـ صلى الله عليه وسلم ـ وهم من هذه الجهة متفقون مع غيرهم من العلماء في تعريف القرآن الكريم.

الثانية: وأما الجهة الثانية فأثناء بحثهم في صفات الله تعالى، ومنها صفة الكلام والقرآن كلام الله تعالى. ويرى المتكلمون أن للكلام إطلاقين: فالكلام على هذه الألفاظ.

التي تتحدث بها الألسنة. ومن هنا قالوا: خير الكلام ما قل و دل ، وهذا إطلاق لا يختلف فيه احد . وإطلاق ثان وهو ما يحدث به الإنسان نفسه دون أن يتكلم به بلسانه. وقد ذهب علماء الكلام خاصة الأشاعرة ومن وافقهم إلى أن الكلام الذي هو صفة من صفات الله تبارك و تعالى يشمل ما أنزل الله على أنبيائه عليهم الصلاة والسلام ، ومنه ما نزل على سيدنا محمد - صلى الله عليه وسلم - وهو القرآن. والقرآن غير مخلوق عندهم ولكن الحروف التي كتبت بها كلمات القرآن والأصوات التي تنطق به أمور حادثة، وجدت بعد أن لم تكن.

ومن هنا ولأجل التوفيق بين كون القرآن الكريم قديما غير مخلوق وبين حدوث الحروف والأصوات ، قالوا بأن الكلام يطلق على النفسي واللفظي ، والكلام النفسي هو الصفة القديمة ، وصفات الله كلها قديمة. ولما كان القرآن الكريم كلام الله ولما كان يطلق على المتكلم به وعلى المتكلم فقد عرفوا القرآن بتعريفين باعتبارين: بالاعتبار المصدري وهو التكلم وباعتبار المتكلم به.

وأما تعريفهم القران بالاعتبار الأول فهو : "إنه الصفة القديم المتعلقة بالكلمات الحكمية من أول الفاتحة إلى آخر سورة الناس. وبالاعتبار الثاني - المتكلم به -: فهو "تلك الكلمات الحكمية الأزلية المرتبة في غير تعاقب، المجردة عن الحروف اللفظية والذهنية والروحية" (٣٣)

وأما تعريف القرآن الاصطلاحي بالنظر إلى الثانية أي بالنظر إلى البحث في الجانب اللفظي، فقد عرف علماء أصول الفقه - وهم يبحثون مثل علماء الفقه في ألفاظ القرآن ودلالاتها - فقد عرفوا القرآن بالنظر إلى الجانب اللفظي دون النظر إلى الجانب العقدي بتعريفات متعددة نذكر فيما يلي بعضها:

قال الإمام الغزالي (ت ٥٠٥هـ): "وحدّ الكتاب ما نقل إلينا بين دفتي المصحف على الأحرف السبعة نقلا متواترا" (٣٤)

وقال ابن قدامة (ت ٦٢٠هـ) " وأما حدّ الكتاب اصطلاحا فهو الكلام المنزل على الرسول ـ صلى الله عليه وسلم ـ المكتوب في المصاحف ، المنقول إلينا نقلا متواترا" (٣٥)

وقال الشوكاني (ت ١٢٥٠هـ) " وأما حدّ الكتاب اصطلاحا فهو : الكلام المنزل على الرسول ، المكتوب في المصاحف ، المنقول إلينا نقلا متواترا" (٣٦)

والملاحظ في هذه التعاريف أن المقصد فيها تقريب معنى القرآن وبيان خصائصه. لذلك زاد بعض العلماء على أوصاف الإنزال ، والكتابة في المصاحف ، والنقل بالتواتر ، الإعجاز ، (٣٧) أو التعبد بتلاوته ، (٣٨) أو الحفظ في الصدور .

ولا مغايرة بين كون القرآن متلوا بالألسنة أو مكتوبا في المصاحف ، فهما تسميتان لشيء واحد . فالمطلوب كما يقول الشيخ محمد الأمين الشنقيطي : تغاير المفهوم لا تغاير المصدوق، فإن ما يصدق عليه القرآن هو ما يصدق عليه الكتاب. (٣٩)

ونخلص من هذه التعريفات بأن "القرآن الكريم هو كلام الله المنزل على نبيه محمد صلى الله عليه وسلم المعجز المتعبد بتلاوته. (٤٠)

شرح التعريف :

قولنا كلام الله: خرج به كلام الإنس والجن والملائكة. وقولنا المنزل. خرج به ما استأثر الله بعلمه أو ألقاه إلى ملائكته ليعلموا به لا ليتنزلوه على أحد من البشر فلله عزوجل كلام أنزله إلى البشر وكلام استأثر بعلمه. والدليل على ذلك قوله تعالى: ﴿قُلْ لَوْ كَانَ ٱلْبَحْرُ مِدَادًا لِكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ ٱلْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا﴾ (٤١)

وقوله تعالى: ﴿ وَلَوْ أَنَّمَا فِي ٱلْأَرضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلَامٌ وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ﴾ (٤٢) وقولنا على محمد صلى الله عليه وسلم : خرج به كلام الله المنزل على غيره من الأنبياء عليهم الصلاة والسلام كالصحف المنزلة على إبراهيم عليه السلام ، والزبور المنزل على داؤد عليه السلام ، والتوراة المنزل على موسى عليه السلام ، والإنجيل

المترل على عيسى عليه السلام . وقولنا المتعبد بتلاوته: خرجت به الأحاديث القدسية.

ونريد بالمتعبد بتلاوته أمرين: أولا: أن القرآن يقرأ في الصلاة والصلاة عبادة وهي لا تصح إلا بالقرآن لقوله صلى الله عليه وسلم: { لا صلاة لم لم يقرأ بفاتحة الكتاب } (٤٣)
ثانيا: أن ثواب تلاوة القرآن يفوق ثواب آي تلاوة أخرى. قال النبي صلى الله عليه وسلم: {من قرأ حرفا من كتاب الله فله به حسنة والحسنة بعشر أمثالها لا أقول ألم حرف ولكن ألف حرف ولام حرف وميم حرف} (٤٤)

الفروق بين القرآن والحديث القدسي:

لا تقتصر الفروق بين القرآن والحديث القدسي على أن القرآن متعبد بالتلاوة دون الحديث القدسي،فالحديث القدسي هو ما يضيفه النبي -صلى الله عليه وسلم- إلى الله ولروايته صيغتان: الأولى أن يقول الراوي:"قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فيما يرويه عن ربه "والثانية:أن يقول:" قال رسول الله صلى الله عليه وسلم:قال الله تعالى،أو يقول الله"

وذكر العلماء فروقا عدة بين القرآن والحديث القدسي ، منها:

1- أن القرآن الكريم متعبد بتلاوة على الوجهين المذكورين آنفا وهما عدم صحة الصلاة إلا بتلاوة القرآن وكون ثواب تلاوة القرآن لا يعادله ثواب تلاوة شيء آخر بما فيه الحديث القدسي.
2- أن القرآن الكريم لفظه ومعناه من الله ، أما الحديث القدسي فمعناه من الله اتفاقا ، وأما لفظه فمختلف فيه بين العلماء
3- أن القرآن الكريم معجز متحدى به وليس الحديث القدسي كذلك.
4- أن القرآن الكريم منقول بالتواتر فهو قطعي الثبوت بسوره وآياته وجمله ومفرداته و حروفه وسكناته و حركاته ، أما الأحاديث القدسية فأغلبها أحاديث آحاد.

5- أن القرآن الكريم لا يجوز مسه إلا لطاهر وأما الحديث القدسي فلا يشترط فيه ذلك.

6- تحرم رواية القرآن الكريم بالمعنى وأما الحديث القدسي فلا تحرم رواية بالمعنى.

7- أن القرآن الكريم نزل بالوحي الجلي بمجيئ جبريل عليه السلام إلى النبي صلى الله عليه وسلم يقظة، حيث لم يترل شيء من القرآن على الرسول ـ صلى الله عليه وسلم ـ بالإلهام أو في المنام ، أما الحديث القدسي فترل بالوحي الجلي والخفي.

8- أن القرآن الكريم يكفر من يجحد شيئا منه ، أما الحديث القدسي فلا يكفر من ينكر غير المتواتر منه.

9- يكتب القرآن الكريم برسم خاص يسمى " رسم المصحف" ، وأما الحديث القدسي فليس لكتابته رسم خاص.

10- القرآن الكريم لا ينسب إلا إلى الله تعالى، أما الحديث القدسي فينسب إلى الله نسبة إنشاء ، فيقال: "قال الله تعالى" ، ويروي مضافا إلى الرسول ـ صلى الله عليه وسلم ـ نسبة إخبار فيقال: " قال رسول الله صلى الله وسلم فيما يرويه عن ربه".

أسماء القرآن وصفاته:

وللقرآن الكريم أسماء أخرى كثيرة مثل الفرقان ، والنور ، والذكر وغيرها وقد ذكر الإمام الزركشي خمسة وخمسين اسم. وهناك من بالغ فأوصل أسماء القرآن إلى نيف وتسعين اسماء، ولكن عند التحقيق يتبين أن ما بعض ما عدوه أسماء هي في حقيقة الأمر صفات كالحكيم والمجيد والكريم والعزيز،وذي الذكر،والبيان والتبيان والرحمة والشفاء وغيرها. (٣٥)

الفرق بين القرآن والمصحف

والمصحف ليس اسما لذات القرآن الكريم وإنما هو اسم للصحف التي كتب عليها القرآن ، ولم يطلق اسم المصحف على القرآن في الصحف إلا بعد جمع القرآن الكريم في عهد الخليفة الراشد الأول أبي بكر الصديق رضي الله عنه في صحف ضم بعضها إلى بعض ، فسميت مصحفا ، تحدث علماؤنا - رحمهم الله - في كتاب الفقه عن حكم بيع المصحف ، ولم يقل أحد منهم ببيع القرآن ، فالقرآن كلام الله تعالى أما كتابة الآيات القرآنية وطباعتها في الصحف وتسجيل تلاوتها على الأشرطة والأقراص، فعمل البشر وجدهم الذى يبتغون بها كسب رزق حلال.

ومن فروق القرآن والمصحف بالمعني الذي ذكرنا أن لفظ القرآن لا يجمع ؛ لأن القرآن واحد لا يختلف في كل المصاحف، وأما المصحف فيصح جمعه فيقال: "مصاحف " لأن كل واحد منها أو مجموعة منها تختلف عن الأخرى في الحجم ونوعية الخط، واللون إذا كانت مكتوبة ، ومن قارئ إلى أخر ونوعية التلاوة إذا كانت مسموعا مرتلا.هذا ولا ينسب القرآن إلا شخص ، فلا يقال: " قرآن عثمان أو قرآن على أو قرآن أبي بن كعب" ولكن يقال: ومصحف عبد الله بن مسعود؛ لأن هذه المصاحف من عملهم دون القرآن.

وبعد الانتهاء من التعريف اللغوي والاصطلاحي لكل جزء من تركيب (علوم القرآن) نصل إلى التعريف الاصطلاحي له كعلم مستقل.

التعريف الاصطلاحي لعلوم القرآن:

يختلف تعريف علوم القرآن بالنظر إلى معناه الإضافي ، من تعريفه كفن مدون من علوم الشريعة أو بالمعنى الاصطلاحي المتأخر.

علوم القرآن بمعناه الإضافي فيه توسع حيث يشمل العلوم المساندة والخادمة للقرآن الكريم ، ولا يشترط فيه أن يكون القرآن الكريم محورها وموضوعها.

علوم القرآن بالمعنى الإضافي تشمل كل ما يتصل بالقرآن الكريم ، فالتفسير - مثلا - يصدق عليه أنه من علوم القرآن ، وكذلك علم القراء ات ، وعلم رسم الصحف ، وإعراب القرآن كلها يصدق عليها أنها من علوم القرآن.

أما بعد أن صار هذا العلم ذا موضوع خاص أي تحول إلى فن مدون المعبر عنه بالمعني اللقبي فإنه أصبح أضيق نطاقا وأكثر تخصيصا فلم يعد يشمل التفسير والإعراب ومسائل القراء ات بالتوسع والشمول ، بل إن بحثت هذة الأمور في ضمن مباحث علوم القرآن ستبحث موجزة وبالنظر إلى حيثيات خاصه. (٣٦)

والذين توسعوا في العلوم المستنبطة من القرآن الكريم مثل الإمام السيوطي وغيره قصدوا بعلوم القرآن كل علم يخدم القرآن الكريم أو يسند إليه. (٣٧) ولو نراعي هذا الشمول والإحاطة يندرج كل من علم التفسير ، وغريب القرآن ، والقراء ات ، ورسم الصحف ، والإعجاز ، والعقيدة ، واللغة وغيرها تحت مسمى علوم القرآن.

أدخل السيوطي – رحمه اللّه – في العلوم المستنبطة من القرآن علوما كثيرة منها: الطب والهندسة،والجبر،والهيئة إضافة إلى أصول الصنائع وأسماء الآلات التي تدعو الضرورة إليها(٣٨)

وذكر الإمام الغزالي أن القرآن يحتوي" سبعة وسبعين ألف ومأتى علم".

وذكر ابن العربي عمن ركب من الاعتبار الآنف الذكر كلاما فقالوا: "إن علوم القرآن خمسون علما، وأربعمائة علم ، وسبعة آلاف وسبعون ألف علم ، على عدد كلم القرآن مضروبة في أربعة، إذ لكل كلمة فيها ظاهر وباطن ، وحد مطلع" (٣٩)

ولا شك أن مرد هذا التوسع في مفهوم علوم القرآن بمعناه الإضافي لدى المتقدمين من أهل العلم ، هو عظمة القرآن الكريم وما فيه من علوم وحكم . ولذلك قال الحرالي (ت ٦٢٣هـ) إن " أكمل العلماء من وهبة اللّٰه تعالى فهما في كلامه ووعيا عن كتابه وتبصرة في

الفرقان ، وإحاطة بما شاء من علوم القرآن. ففيه تمام شهود ما كتب اللّٰه لمخلوقاته من ذكر الحكيم ، بما يزيل بكريم عنايته من خطأ اللاعبين إذ فيه كل العلوم" (٥٠) وقال الإمام الشافعي رحمه اللّٰه: "جميع ما تقوله الأمة شرح للسنة ، وجميع السنة شرح للقرآن ، وجميع القرآن شرح أسماء اللّٰه الحسنى وصفاته العليا. وكما أنه أفضل من كل كلام سواه فعلومه أفضل من كل علم عداه" (٥١)

ونص الزركشي (ت ٧٩٤هـ) أن "كل علم من العلوم منتزع من القرآن والإ فليس برهان" (٥٢) ونقل عن ابن مسعود رضي اللّٰه عنه قوله: " من أراد العلم فليُثوِّر القرآن فإنه فيه علم الأولين والآخرين" (٥٣) وبالرغم من أن الزركشي - رحمه اللّٰه - وهو من أكبر المؤلفين في علوم القرآن ، لم يقدم تعريفا لعلوم القرآن ولكنه كان يرى أن "علوم القرآن لا تنحصر ، ومعانيه لا تستقصى " (٥٤) مما يدل على أن صاحب البرهان لم يكن ممن يحبذون حصر علوم القرآن في مباحث محدودة.

وأما تعريف علوم القرآن كفن مدون فقد تعددت عبارات العلماء فيه:

قال الشيخ الزرقاني في تعريف علوم القرآن:" مباحث تتعلق بالقرآن الكريم من ناحية نزوله ، وترتيبه ، وجمعه ، وكتابته ، وقراءته ، وتفسيره ، وإعجازه ، وناسخه ، ومنسوخه ، ودفع الشبه عنه ، ونحو ذلك" (٥٥)

وأما أستاذنا الشيخ مناع القطان - رحمه اللّٰه - فقد عرف علوم القرآن بقوله: "العلم الذي يتناول الأبحاث المتعلقة بالقرآن من حيث معرفة أسباب النزول، وجمع القرآن وترتيبه، ومعرفة المكي والمدني ، والناسخ والمنسوخ ، والمحكم والمتشابه ، إلى غير ذلك مما له صلة بالقرآن" (٥٦)

ويقول الدكتور فهد الرومي في تعريف علوم القرآن كفن مدون:" مباحث تتعلق بالقرآن الكريم من ناحية نزولة وجمعه وقراءاته وتفسيره وناسخه ومنسوخه وأسباب نزوله ومكية و مدنيه ونحو ذلك" (٥٧)

وفي محاولة لتصنيف علوم القرآن يري أحد المعاصرين وهو الدكتور فاروق حمادة أنه يمكن حصر علوم القرآن في شعبتين:

الأولى: تاريخ القرآن الكريم ويندرج تحت ذلك نزول القرآن الكريم، وأسباب نزوله، وناسخه ومنسوخه، وتدوينه، وحفاظه، وقراءاته.

الثانية: الوسيلة الصحيحة لفهمه على الوجه الحق، وينضوي تحت ذلك علوم اللغة، والإعجاز، والمحكم والمتشابه، والغريب وما إلى ذلك. كما تقضي هذا معرفة شيئ من تاريخ أدب العرب وحالتهم الاجتماعية عند نزول القرآن الكريم، لأنه أنزل بلسان عربي مبين في أمة كان لها أعراف وتقاليد وكان للقرآن مواقف حيالها. (٥٨)

وفيما ذهب إليه الدكتور حمادة من تصنيف لعلوم القرآن نظر لأن المباحث المدرجة تحت الشعبة الأولى مثل أسباب الترول والناسخ والمنسوخ وحتى القراءات لها صلة قوية جدا بالفهم الصحيح للقرآن الكريم، بل يمكن فهم بعض الآيات فهما سليما إلا بالوقوف على تلك المباحث. وبالتالي يمكن إدراجها تحت الشعبة الثانية التي عبر عنها بالوسائل الصحيحية لفهم القرآن الأمر الذي يفقد التقنسيم المذكور قيمته.

وفيما يبدو لي أنه أحدث محاولة لترتيب موضوعات علوم القرآن قام الدكتور مساعد الطيار بتقسيم وتصنيف علوم القرآن إلى عشرة أصناف؛ يندرج تحت كل صنف منها عدة موضوعات وهي:

1- علم نزول القرآن
2- علم جمع القرآن
3- علم القراءات
4- علم معاني القرآن
5- علم التفسير
6- علم سور القرآن وآياته
7- علم فضائل القرآن
8- علم أحكام القرآن ووجوه الاستنباطات

9- علم الوقف والابتداء 10- علم جدل القرآن. (٥٩)

وفي حين أدرج الدكتور مساعد الطيار التفسير ضمن مباحث علوم القرآن ونص على أنه " جزء من علم علوم القرآن" (٦٠) يري باحث معاصر آخر وهو الدكتور عدنان زر زور أن عد التفسير من علوم القرآن وجعله نوع كبقية الأنواع مسألة فيها نظر وتجوز، لأن أغلب علوم القرآن إنما أريد منها تيسر شرح القرآن وفهمه.

مناقشة التعريفات ونقدها

ولعل مما يلفت النظر بعد هذا العرض لتعريف علوم القرآن بمعناه الاصطلاحي وكفن مدون أن ثمة إشكالية في تقديم حدّ جامع ومانع لهذا وتحديد موضوعاته.

ولعل صعوبة وضع تعريف جامع ومانع لعلوم القرآن هو السبب في غياب التعريف الاصطلاحي لعلوم القرآن من كتب المؤلفين المتقدمين في علوم القرآن بوصفه الاصطلاحي اللقبي، مثل: كتاب "فنون الفنان في عيون علوم القرآن" للإمام أبي الفرح بن الجوزي (ت ٥٩٧هـ) و"المرشد الوجيز إلى علوم تتعلق بالكتاب العزيز "للإمام أبي شامة المقدسي (ت ٦٦٥هـ) و "البرهان في علوم القرآن" للإمام أبي عبد الله الزركشي (ت ٧٩٤هـ) و" الإتقان في علوم القرآن "للإمام السيوطى (ت ٩١١هـ) وكذلك غياب هذا التعريف من بعض كتب علوم القرآن المعاصرة مثل: "مباحث في علوم القرآن" للدكتور صبحي صالح، و "دروس في علوم القرآن" للأستاذ غانم قدوري حمد. و "إتقان البرهان في علوم القرآن" الدكتور فضل حسن عباس و كتاب "علوم القرآن" - باللغة الأرديه - للشيخ محمد تقي عثماني و "علوم القرآن" (Quranic Sciences) باللغة الإنجليزية للدكتور عبد الرحمن داي و "علوم القرآن" باللغة الإنجليزية (Ulum Al-Quran) للأستاذ أحمد دينفر.

وجدير بالإشارة هنا أن جميع التعريفات المذكورة لعلوم القرآن بوصفه اللقبي آي كونه عَلما على المباحث الكلمية الجامعة المتعلقة بالقرآن الكريم - على حدّ علمي و

اطلاعي ـ للعلماء المتأخرين بل المعاصرين.

والذي يتبين لي بعد تأمل وسبر للمسألة أن جذور إشكالية التعريف وتحديد الموضوعات في علوم القرآن تعود إلى افتقادنا لخط فاصل يجب أن يكون الأساس والمعيار لتحديد ما يمكن أن يدرج تحت مصطلح علوم القرآن، ومن ثم إبعاد الموضوعات التي لا يمكن أن تنضوي تحت هذا المصطلح.

فما ذكره أصحاب التعريفات الآنفة الذكر كأصل كلي لجمع موضوعات علوم القرآن وعبروا عنها بعبارات مثل: "مباحث تتعلق بالقرآن الكريم" كما عند الشيخ الزرقاني والدكتور فهد الروفي، و "الأبحاث المتعلقة بالقرآن" كما عند شيخنا مناع القطان، رغم كونها قريبة المبنى والمعنى، لا تكفي لو حدها أن تكون أساسا لبناء تعريف دقيق للعلم. فهي - أعني عبارة "المباحث المتعلقة بالقرآن" و "الأبحاث المتعلقة بالقرآن" - عبارة عامة تنطبق على أخص موضوعات علوم القرآن وأدقها، مثل : الناسخ والمنسوخ وأسباب النزول والمكي والمدني - على سبيل المثال - كما أنها قابلة للانطباق على موضوعات أخرى أستبعد كونها من مباحث علوم القرآن كفن مدون، بالرغم أنها موضوعات متصلة بالقرآن وتتعلق بها، مثل: دقائق علم اللغة وبعض التفريعات المتعلقة بإعجاز القرآن عموما ومنها الإعجاز العلمي.

وثمة إشكال آخر مهم في هذه التعاريف وهو كونها ذا طابع وصفي، بمعنى أنها تصف بعض موضوعات علوم القرآن بحيث يمكن القول آن التعاريف المذكورة تذكر بعض الموضوعات التي تدرس في نطاق علم اسمه "علوم القرآن" بدل أن تعطي للعلم نفسه والذي يتناول تلك الموضوعات بالدراسة والبحث، فموضوعات أي علم شيئ والعلم الذي يشتمل على تلك الموضوعات ويوفر إطارا ومنهجا لدراستها شيئ آخر، كما هو معروف.

وقد نتج عن الإشكالات الموجودة في التعريف - كما يبدو لي - مشكلات أخرى، منها: منها كثرة التشقيقات في موضوعات علوم القرآن حيث يكمن إدخال مجموعة من هذه

العلوم تحت مسمى واحد (٢١) الأمر الذي يطرح ضرورة تحرير الموضوعات المعدودة ضمن علوم القرآن، وإعادة النظر في صياغتها. ومنها إشكالية دخول أو عدم دخول علم التفسير ضمن علوم القرآن كفن مدون. فكما رأينا آنفا أن ذلك مثار أخذ ورد بين الباحثين.(٢٢)

ومن الإشكاليات التي لها صلة بإشكالية التعريف تسمية علوم القرآن بأصول التفسير عند بعض أهل العلم كشيخنا مناع القطان - رحمة الله - حيث قال: " وقد يسمى هذا العلم بأصول التفسير، لأنه يتناول المباحث التي لا بد للمفسر من معرفتها إليها في تفسير القرآن" (٢٣) والدكتور فهد الرومي الذي قال: " ويسمى هذا العلم بأصول التفسير لأنه يتناول العلوم التي يشترط على المفسر معرفتها والعلم بها" (٢٤)

وفي الطرف المقابل يري باحثون آخرون أن "أصول التفسير جزء من علوم القرآن"(٢٥) وبالرغم أن أصول التفسير تشارك علوم القرآن في استنادها للقرآن وخدمتها له، لكنهما يفترقان في كون علوم القرآن أعم، لكونها تضم مباحث لا دخل لها في التفسير كرسم القرآن، وعد آياته" (٢٦) ولا تعنى المشاركة بين العلمين في خدمة القرآن في مجال واحد كونهما علما واحدا؛ لأن "علم أصول التفسير علم يقوم على ضبط التفسير، ووضع قواعد مهمة ضرورية لسلامة السير في طريق هذا العلم، واشتراط شروط للمفسر يعمل على تحقيقها قبل البدء في التفسير. وذلك كله لكيلا يكون هناك غلط في تفسير القرآن، أو تحريف لكلام الله، أو تشويه لمعناه (٢٧) ومن هنا كان اعتبار علم أصول التفسير فرعا من فروع علوم القرآن إلى الدقة اقرب.

وبالنظر إلى عدم دقة التعاريف المقدمة لعلوم القرآن كفن مدون و الإشكاليات الناتجة عنه، وبعد التأمل في ماهية علوم القرآن وموضوعاتها أري - والله أعلم - أن ثنائية تعريف علوم القرآن عند الباحثين المعاصرين - أعنى تقسيم علوم القرآن إلى المعنى الإضافي و إلى فن

مـدون ـ ومن ثم البحث عن تعريف لهذا الثاني هي جوهر المشكلة. فهذا التقسيم الثنائي عجز عن تـحـديـد دقيق لموضوعات علوم القرآن ومنع التداخل بينها ووضع خطوط فاصلة بين ما هـو مـن عـلـوم الـقـرآن وما هو ليس منها. أضف إلي ذلک أن كون التدوين والتأليف وتناول عـنـاصـر مـعينـة فـي الـكتـب حسـب اجتهـادات فـردية ورؤية مـختلفة لكل مؤلف في تناول مـوضـوعـات وعـدم تـنـاول أخري ـ مثلما هو الشأن في كتب علوم القرآن ـ ليس مبررا كافيا ومـقـنعا لهذا التفريع الثنائي. و للخروج من هذه الإشكالية إما يبحث عن تعريف جامع و مانع لـعـلـوم الـقـرآن كـفـن مـدون ، أو نـعـود إلى اختيار تبني مفهوم علوم القرآن بالمعنى الإضافي وتـقديم تعريف مناسب له بحيث يشمل جميع العلوم المساندة والخادمة للقرآن الكريم. ولا شک أن هـذا هـو الأقـرب إلـى مـفهوم علوم القرآن لدي العلماء والأئمة المتقدمين ورؤيتهم لموضوعات العلم بشمولية وتوسع أكبر ، مثل: ابن الجوزي والزركشي والسيوطي ـ رحمهم الـلّه جمعيا ـ وقبلهم الإمام الجليل محمد بن إدريس الشافعي رحمه الله وبعده الإمام الحرالي ومن سلک مسلکهم.

وأرى أن الـنـظـر إلـى عـلـوم الـقـرآن بهـذه النظرة الشمولية ــ خاصة لو نأخذ في عين الاعتبـار تقارب وتداخل العلوم الشرعية ـ كان من أكبر الأسباب في توسع دائرة علوم القرآن وتطورها عبر العصور وإضافة موضوعات ومباحث جديدة إليها ، وهو أقدر إلى إتاحة مجالات أكبر وأوسع للبحث في العلوم المستنبطة من القرآن . وكذلک العلوم المساندة والخادمة له فـي عصرنا نحن وفي العصور الحضارة الإسلامية هي أقدر لتنشيط علوم القرآن وإثراء مادته ، وإبـطـال الـنـظـرة التـي تـرى علوم القرآن مثل كثير من العلوم قوالب جامدة احترقت مادتها وتفتقر للجدة ولا مجال للإضافة والاجتهاد فيها.

وبـنـاء عـلـى مـا ذكـر نـحـاول تقديم تعريف لعلم "علوم القرآن" نرجو أن يكون دقيقا وخاليا من مآخذ التعاريف السابقة ، فنقول في تعريف علوم القرآن:

" علم يدرس الموضوعات المتعلقة بالقرآن الكريم سواء أكانت خادمة له أم معينة على فهمه "

شرح التعريف:

نريد بـ "العلم" أن علوم القرآن علم مستقل ذو تعريف وموضوعات خاصة تميزها عن بقية العلوم. وجملة " الموضوعات" المتعلقة بالقرآن الكريم" تشير إلى خصوصية المسائل المدروسة في هذا العلم، وهي المباحث المتصلة بالقرآن الكريم، وبها تخرج المسائل التي لا علاقة لها بالقرآن الكريم من نطاق علم علوم القرآن. وعبارة "سواء أكانت خادمة له أم معنية على فهمه" بمثابة وصف أو قيد لطبيعة الموضوعات المتصلة بالقرآن والتي تدرس في علم علوم القرآن، وهي موضوعات معينة وليست كل موضوع يمكن أن يتصل بالقرآن، ولكن فقط الموضوعات التي تخدم القرآن الكريم في جانب معين أو يساعد على فهمه. وأما الموضوعات الخادمة للقرآن فمثل: جمع القرآن، ورسم المصحف، وفضائل القرآن، وأحوال نزول القرآن مثل أول ما نزل وآخر ما نزل والحضري والسفري والصيفي والشتائي الليلي والنهاري وغيرها، أو الأحرف السبعة، وكيفية انزال القرآن ((الوحي))، وعلم طبقات القراء، وآداب القراءة، وتجويد القرآن، وعلم إعجاز القرآن، وتاريخ التفسير، وطبقات المفسرين، ومناهج المفسرين، وأمثالها. هذه المباحث تخدم القرآن الكريم في مختلف الجوانب، ولكن لا اتصال لها مباشرة بفهم القرآن.

وأما الصنف الثاني من موضوعات علوم القرآن، فهي التي تساعد في فهم القرآن مثل: أسباب النزول، والمكي والمدني، والقراءات و توجيهها، و غريب ألفاظ القرآن، وإعراب القرآن، ومشكل القرآن، معرفة المحكم والمتشابه، والتفسير بأنواعه التحليلي والموضوعي والمقارن والإجمالي وأصول التفسير وقواعده، وعلم الناسخ والمنسوخ، والخاص والعام، والمطلق والمقيد، والمجمل والمبين، والوجوه والنظائر، وأقسام القرآن

وأمثاله ، وعلم المناسبات وما إلى ذلك.

وخلاصة القول أن موضوعات علوم القرآن بناء على هذا التعريف و حسب ما هو موجود في أمهات كتب علوم القرآن و التفسير منحصرة فقط في تلك التي تخدم القرآن ، إما في الحفاظ عليه وسلامته من التحريف اللفظي سواء في النطق أو الكتابة وضبط نصوصه وترتيب سوره وآياته أو بيان تاريخه ، ومنازل أحوال نزوله وإعجازه ودفع الشبهات عنه، وتاريخ تفسيره ومناهج المفسرين واتجاهاته . أو تلك التي تعين على فهم نصوص القرآن فهما سليما خاليا عن التعسف والتكلف والتحريف المعنوي ، واستنباط الأحكام والحكم منه ، وفق ضوابط وأصول محكمة متقنة تحافظ على قدسية النص القرآني وتمنع عبث العابثين ويكشف تحريف الغالين وإبطال المبطلين ، ليبقى كما أراد الله تبارك وتعالى له محفوظا صافيا نقيا يرشد الناس إلى الصراط المستقيم والنور المبين إلى يوم القيامة ﴿لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ﴾

وبهذا الشرح للتعريف ينضبط دائرة موضوعات علوم القرآن ويسد باب الإفراط والتفريط في التوسيع والتضييق باذن الله تعالى.

سبب تسميه هذا العلم بصيغة الجمع (علوم القرآن)

ولعل القارئ يتساءل: لماذا جاء ت تسمية هذا العلم بصيغة الجمع (علوم) فقيل: (علوم القرآن) ، ولم تأت بصيغة الإفراد (علم) كعلم الفقة ، وعلم النحو وعلم البلاغة ؟ ويجاب على هذا التساؤل بأن قبل تدوين هذه العلم. بمعناه الاصطلاحي الذي استقر عليه الأمر كان العلماء رحمهم الله يؤلف كل منهم في موضوع من الموضوعات المتصلة بالقرآن الكريم ، فيكتب بعضهم في الناسخ والمنسوخ ويكتب آخر في إعجاز القرآن والثالث في أسباب الترول والربع في القراء ات وهكذا. ثم اختصرت هذه الموضوعات وضم بعضها إلى بعض في كتب مستقلة فسميت"علوم القرآن". (٦٨)

وقال الشيخ الزرقاني: "وإنما سمي هذا العلم (علوم القرآن) بالجمع دون الإفراد للإشارة إلى أنه خلاصة علوم متنوعة، باعتبار أن مباحثة المدونة يتصل اتصالا وثيقا بالعلوم الدينية والعلوم الشرعية.........." (٦٩)

قلت: ولا غرابه في هذه التسمية فثمة علوم أخرى سميت بصيغة الجمع، مثل علوم الحديث، وعلوم الاتصالات وعلوم الإدارة وغيرها.

موضوع علوم القرآن

هو القرآن الكريم من أية ناحية من النواحي المذكورة في التعريف. (٧٠)

ثمرة علوم القرآن:

1- تيسير تفسير القرآن الكريم، لأن طائفة من علوم القرآن مفتاح باب التفسير، ولا يصح لأحد الخوض في تفسير القرآن المجيد قبل تعلم هذه الطائفة من علوم القرآن (٧١)

2- المحافظة على القرآن الكريم من التحريف في اللفظ والمعنى، وتيسير نقله من جيل إلى جيل، وتسهيل تعلمه وتلاوة بصورة صحيحة سليمة.

3- بيان إعجاز القرآن الكريم والكشف عن مكامن أسرار هذا الكتاب الجليل، لرفع الطاقة البشرية في كل عصر

4- معرفة جهود الأمة الإسلامية سلفا وخلفا في دراسة القرآن الكريم وخدمته و العناية بعلومه.

5- "التسلح بمجموعة عن المعارف القيمة التي يمكن من الدفاع عن هذا الكتاب العزيز ضد من يتعرض له من أعداء الإسلام ويبث الشكوك والشبهات في عقائده وأحكامه وتعاليمه" (٧٢)

6- اكتشاف آفاق جديدة للبحث العلمي في أنواع العلوم والمعارف المتصلة بالقرآن الكريم ، وهذا يشمل كل فرع للعلم والمعرفة يخدم كتاب الله سبحانه و تعالى أو يستند إليه.

7- إثراء الثقافة القرآنية والمعارف الشرعية بشكل عام.

أبرز وأهم مباحث علم علوم القرآن

لا نريد من سرد موضوعات علم علوم القرآن هنا الحصر و الاستقصاء ، إنما المراد هو ذكر أبرز وأهم مباحث هذا العلم الشريف حسب التعريف المذكور لعلوم القرآن ، والذي يشمل العلوم الخادمة للقرآن الكريم والمعينة على فهمه على حد سواء .

وقد دأب كثير من الذين كتبوا في علوم القرآن ذكر مباحث هذا العلم بصورة مبعثرة و دون ترتيب و تنظيم ، ولتفادى هذا النقص سنحاول تصنيف موضوعات علوم القرآن تحت عناوين رئيسيه تندرج تحت كل منها مباحث متصلة وقريبة ببعضها بحيث يجمعها جامع أو رابط. وعلى أمل أن يساعد هذا الترتيب والتصنيف في تقريب الموضوعات إلى الدارسين وفهم لطبيعة علوم القرآن.

أولا: علم نزول القرآن ، وينضوي تحت هذا العلم المباحث التالية:

1- أحوال نزول القرآن الكريم على النبى - صلى الله عليه وسلم - ويشمل : أول ما نزل وآخر ما نزل ، والحضري والسفري ، والصيفي والشتائي ، والليلي والنهاري ، والفراشي والمنامي ، وغير ذلك من المسائل المرتبطة بأحوال نزول القرآن.

2- أسباب نزول الآيات

3- المكي والمدني

4- كيفية إنزال الوحي

5- الأحرف السبعة واللغات التي نزل بها القرآن

ثانيا: علم جمع القرآن .

1- كيفية كتابة القرآن في عصر رسول الله صلى الله عليه وسلم

2- حفظ القرآن الكريم في الصدور في عصر النبوة

3- تدوين المصحف

4- تاريخ المصحف

5- رسم المصحف

6- كتابة المصاحف عبر العصور

7- طباعة المصحف

8- تسجيل تلاوة القرآن الكريم على الأشرطة الصوتية والأقراص

ثالثا: علم القرء ات : و يشتمل هذ العلم على:

1- أنواع القراء ات القرآنية

2- تاريخ علم القراء ات

3- توجيه القراء ات

4- طبقات القراء

5- آداب قراء ة القرآن الكريم

6- تجويد القرآن الكريم

رابعا: علم التفسير وأصوله ، ويندرج تحت هذا العلم :

1- أصول تفسير القرآن الكريم

2- قواعد التفسير

3- تاريخ التفسير

4- طبقات المفسرين

5- الناسخ و المنسوخ

6- العام والخاص

7- المطلق والمقيد

8- المجمل والمبين

9- المحكم والمتشابه

10- مبهمات القرآن

11- الوجوه والنظائر

12- أقسام القرآن

13- أمثال القرآن

14- أسباب الاختلاف في التفسير

15- مناهج المفسرين

16- اتجاهات التفسير

17- أنواع التفسير باعتبارات مختلفة

18- ترجمة معاني القرآن الكريم

19- شروط المفسر وآداب التفسير

خامسا: علم معاني القرآن، ويندرج تحته:

1- غريب القرآن

2- مشكل القرآن

3- إعراب القرآن

4- بلاغة القرآن

سادساً: إعجاز القرآن الكريم ، ويشمل علم إعجاز القرآن المباحث التالية:

1- تاريخ علم إعجاز القرآن.

2- الإعجاز البياني للقرآن.

3- الإعجاز العلمي للقرآن.

4- الإعجاز التشريعي للقرآن.

5- الإعجاز الأخلاقي للقرآن.

سابعاً: علم سور القرآن وآياته، ويدخل ضمنه:

1- معرفة أسماء السور.

2- ترتيب السور.

3- المناسبات في القرآن.

4- فواصل الآي.

5- عد الآي.

6- الوقف والابتداء.

7- فضائل السور والآيات.

ثامناً: علم الدفاع عن القرآن الكريم ورد الشبهات والمطاعن: تكتسب برأي المباحث المتعلقة بالدفاع عن القرآن الكريم ورد الشبهات والمطاعن المثارة حوله أهمية كبيرة في العصر الحاضر. وذلك بسبب كثرة السهام المسمومة الموجهة إلى القرآن الكريم من قبل أعداء الإسلام من الكفار المعاندين ، مثل المستشرقين ومن حذا حذوهم

وتربي على مناهجهم وأفكارهم من المنتسبين إلى الإسلام، الأمر الذي تقتضي اعتبار المباحث المتعلقة بالدفاع عن القرآن الكريم ورد الشبهات والمطاعن فرعا مستقلا من فروع علوم القرآن .ويمكن إدراج المباحث التالية تحت هذا الفرع:

1- تاريخ إثارة الشبهات حول القرآن الكريم
2- الشبهات المثارة من قبل المشركين والكفار المعاصرين لنزول الوحي حول القرآن والرد عليها.
3- شبهات المستشرقين والمنصرين حول القرآن الكريم والرد عليها.
4- شبهات الحداثيين والعلمانيين حول القرآن الكريم والرد عليها.

هذه أبرز وأهم مباحث علم (علوم القرآن) ولا شك أن ثمة ترابط وتداخل بين مباحث علوم القرآن، بحيث يجعل من الممكن تصنيف علم أو مبحث واحد في موضعين أو مجموعتين لا رتباطه بهما.

الهوامش

١. ابن منظور : لسان العرب مادة (علم) ج ١٢ ، ص ٤١٧

٢. الفيومي: المصباح المنير مادة علم ص ١٦٢

٣. مناهل العرفان في علوم القرآن للزرقاني ١/١٧

٤. دراسات في علوم القرآن للدكتور فهد الرومي ص ١٦

٥. ذكـر الجرجاني عشرة تعريفات للعلم ، أنظر : التعريفات للجرجاني ص ١٩٩. ٢٠٠، ط دار الكتاب العربي بيروت ١٩٩٢:

٦. إتـقـان البـرهان في علوم القرآن ، للدكتور فضل حسن عباسي ١/٤٢، ط دار الفرقان عمان ، الأردن ١٩٩٧م

٧. المرجع السابق ٧

٨. مناهل العرفان في علوم القرآن ، للزرقاني ١/٦

٩. أنظر: الإتقان في علوم القرآن ١٤٤ـ١٤٧

١٠. أنظر: الإتقان في علوم القرآن ١٤٤ ـ ١٤٧

١١. السابق

١٢. انظر البرهان في علوم القرآن للزركشي ١/٣٧٤ والإتقان ١/١٤٦

١٣. الإتقان ١/١٤٦

١٤. البرهان ١/٣٧٤

١٥. البرهان ١/٣٧٤

١٦. انظر: مناقب الشافعي للبيهقي ١/٢٧٧ وتاريخ بغداد للخطيب ٢/٦٢

١٧. انظر الإتقان ١/١٤٧

١٨. انـظـر: إتـقان البرهان ١/٤٣٢ وعلوم القرآن بين البرهان والإتقان ، للدكتور حازم سعيد حيدر ، ص ٢٠ ط دار الزمان بالمدينة المنورة ١٤٢٠هـ ق

١٩. أنظر: التحرير والتنوير ، لا بن عاشور ، (لمقدمة الثانية) ١/١٧

٢٠. سورة الإسراء : آية ١٠٦

٢١. سورة القيامة: آيته ١٧. ١٨

٢٢. سورة الإسراء: آية ٩

٢٣. سورة الأنعام: آية ١٩

٢٤. أخرجه البخاري في كتاب فضائل القرآن، باب خيركم من تعلم القرآن وعلمه، حديث رقم (٥٠٢٩)

٢٥. أنظر: إتقان البرهان ١/ ٤٦. ٤٧

٢٦. أنظر: إتقان البرهان ١/ ٤٦. ٤٨

٢٧. سورة الدخان: آية ٣

٢٨. أخرجه البخارى في كتاب فضائل القرآن ٦/ ١٠٨

٢٩. أنظر: إتقان البرهان ١/ ٤٨

٣٠. مناهل العفران في علوم القرآن ١/ ٧

٣١. البيان في مباحث علوم القرآن للشيخ عبد الوهاب غزلان، ص ٢١

٣٢. أنظر: شرح العقيدة الطحاوية ١١٩. ١٤٣، وعلوم القرآن بين البرهان والإتقان، ص ٢٠. ٢١

٣٣. شرح اعتقاد أهل السنة والجماعة ٢/ ٣٣٠

٣٤. إتقان البرهان في علوم القرآن ١٥. ٥٣

٣٥. المستصفى ١/ ١٠١

٣٦. روضة الناظر ٦٠/ ٦١

٣٧. إرشاد الفحول ٢٩. ٣٠

٣٨. أنظر: نكت الانتصار لنقل القرآن، للباقلاني، ص ٥٩، ط مكتبة نشأة المعارف بالإسكندرية د. ت

٣٩. أنظر: مناهل العرفان، للزرقاني ١/ ١٢. ١٣

٤٠. مذكرة أصول الفقه للشيخ محمد الأمين بن محمد المختار الشنقيطي. ص ٥٥، ط دار القلم بيروت

٤١. انظر: نكت الانتصار لنقل القرآن، ص ٥٩ ط مكتبة نشأه المعارف بالإسكندرية.

٤٢. سورة الكهف: الآية ١٠٩

٤٣. سورة لقمان: الآية ٢٧

٤٤. - متفق عليه، البخارى ١/ ١٨٤ و مسلم ١/ ٢٩٥

٤٥. أخرجه الترمذي، وقال حديث حسن صحيح ٥/ ١٧٥، وأخرجه الدرامي ٢/ ٤٢٩

٤٦. أنظر: إتقان البرهان ١/ ٥٤

٤٧. نفس المصدر ١/ ٤٢

٤٨. أنظر: مناهل العرفان في علوم القرآن ١/ ١٦.١٧

٤٩. أنظر: الإتقان ٤/ ٢٩

٥٠. قانون التأويل ٥٤

٥١. البرهان في علوم القرآن ١/ ٦

٥٢. البرهان ١/ ٦

٥٣. البرهان ١/ ٨

٥٤. البرهان ١/ ٨

٥٥. المرجع السابق

٥٦. مناهل العرفان ١/ ٢٠

٥٧. مباحث في علوم القرآن، للشيخ مناع القطان ص ١٥/ ١٦

٥٨. دراسات في علوم القرآن، للدكتور فهد الرومي ص ٣٠ ط مكتبة. التوبة - الآية ١٤٢١

٥٩. انظر: مدخل إلى علوم القرآن والتفسير للدكتور فاروق حمادة ص ٢٥٥

٦٠. انظر: أنواع التصنيف المتعلقة بتفسير القرآن الكريم، للدكتور، مساعد الطيار ص ١١.١٨، ط دار الإمام ابن الجوزية المكتبة العربية السعودية ١٤٢٢

٦١. علوم القرآن، للدكتور عدنان زرزور ص ٢٣/ ١

٦٢. أنظر: أنواع التصنيف المتعلق بتفسير القرآن الكريم ص ١٠

٦٣. كان لعدم حسم هذه المشكلة أثرا في تسمية الأقسام العلمية المتعلقة بالدراسات القرآنية في بعض الجامعات حيث أغلب هذه الأقسام العلمية تسمي أقسام التفسير وعلوم القرآن، والذي قد يفهم منها كون التفسير علما مستقلا خارجا عن دائرة علوم القرآن بينما بعض الجامعات اختارت اسم قسم القرآن الكريم وعلومه أو تسمية قسم الكتاب والسنة مما يفهم منها دخول التفسير تحت مسمي علوم القرآن.

٦٤. مباحث في علوم القرآن ص ١٢. مكتبة المعارف بالرياض ١٤١١

٦٥. دراسات في علوم القرآن الكريم ص ٣٠

٦٦. فصول في أصول التفسير ، للدكتور مساعد الطيار ص ١٣ ط دار ابن الجوزى ١٤٢٠

٦٧. علوم القرآن بين البرهان و الإتقان ص ٢٧

٦٨. بحوث في أصول التفسير للدكتور محمد بن لطفي الصباغ ص ١١ ط المكتب الإسلامي بيروت ١٤٠٨

٦٩. بتعريف خاص إتقان البرهان في علوم القرآن ١/٤١

٧٠. مناهل العرفان ١/٣٠

٧١. مناهل العرفان ١/١٧

٧٢. أطلق بعض أهل العلم القول باشتراط تعلم علوم القرآن لمن يريد تفسير القرآن الكريم ولكن في ذلك نظر لأن تعلم العلوم الخادمة من علوم القرآن لا دخل لها مباشرة بتفسير القرآن وشرح آياتة فلا يصح جعل تعلمها شرطا للمفسر

٧٣. دراسات في علوم القرآن الكريم ، للدكتور فهد الرومى ص ٣١

المشاكل الناشئة عن الاختلاف في التعابير الاصطلاحية (Idioms) والمجاز عند الناطقين بالبشتوية

* د. محمد فيضان الرحمن

تستخدم في اللغة العربية تعابير خاصة (Idioms) مما لا يلائم تعابير اللغة البشتوية وبناء على هذا، فيجد الناطقون بالبشتوية صعوبة في فهمها. وهذه التعابير الخاصة منها ما هي قديمة قد استخدمت في التراث (وكثير منها تستخدم الآن أيضا) وما هي جديدة استعارتها اللغة العربية من اللغات الأخرى، مثل: اللغتين الفرنسية والإنجليزية.

ونذكر التعابير القديمة أولا:

1- عاد فلان شيخا، وهو لم يكن شيخا قط، وكذلك عاد الماء آجنا، وهو لم يكن آجنا فيعود (١)

ومنه قول الله عزوجل في سورة يسين الآية رقم ٣٩: ﴿وَالْقَمَرَ قَدَّرْنٰهُ مَنَازِلَ حَتّٰى عَادَ كَالْعُرْجُوْنِ الْقَدِيْمِ﴾ (٢) فاستخدم الله عزوجل في النظم الكريم كلمة ((عَادَ)) ولم يكن كالعرجون سابقا. وكذلك قال ـ عزمن قائل ـ حكاية عن نبيه.شعيب عليه الصلاة والسلام (قَدْ افْتَرَيْنَا عَلَى اللّٰهِ كَذِبًا إِنْ عُدْنَا فِي مِلَّتِكُمْ) ولم يكن فى ملتهم قط. ونحوه قوله ـعزوجل ـ (وَمِنْهُمْ مَنْ يُرَدُّ إِلَى أَرْذَلِ الْعُمْرِ) ولم يبدأ عمره من أرذله. وكذلك قوله (يُخْرِجُوْنَهُمْ مِنَ الظُّلْمَاتِ إِلَى النُّوْرِ) من هذا القبيل (٣) و معنى الآية أن أولياء الكفارهم الطواغيت يجعلونهم في الظلمات وظاهرها يعطي انطباعا بأنهم كانوا في النور فأخرجهم الطواغيت إلى الظلمات ولكنه ليس بصحيح.

* الأستاذ المساعد بكلية اللغة العربية والحضارة الإسلامية، الجامعة الإسلامية العالمية، بإسلام آباد.

ومنها التعبير بـ "قاتله اللّٰه" بمعنى التعجب، وكذلك التعبير بـ "هوت أمه وهَبِلَتْه" بمعنى أتعجب من فعله هذا (٤)

كما يعبرون عن التعجب بـ "ثكلتك أمك" وقد ورد هذا التعبير في الحديث النبوي الشريف واستخدمه رسول اللّٰه صلى اللّٰه عليه وسلم لمن استغرب المؤاخذة بالكلام فقال له رسول اللّٰه صلى الله عليه وسلم "ثكلتك أمك وهل يكب الناس فى النار على وجوهم إلى حصائد ألسنتهم"

ويقول عنه محمد بن علان الصديقى الشافعي (٥) في الفتوحات الربانية على الأذكار النووية : والثكل هو فقد الشيء وليس المراد هنا هذا بل جرت به عادة العرب للتحريض على الشيء والتهييج إليه أو لا ستعظامه بحسب المقام.

ومنها التعبير بـ "لا أبالك" للتعجب أو الدعاء على عدم النصر. ومنها التعبير بـ ((للّٰه دره فارسا)) للتعجب. ومنها أرأيت بمعنى أخبرني.

أما التعابير المقترضة من اللغتين الإنجليزية والفرنسية التى لا تلائم تعابير اللغة البشتوية ، فهي عرقلة كبيرة أمام الدارسين الناطقين بالبشتوية. وحاولت أن أعرف مدى صعوبتها فقدمت لخمسة من طلاب الماجستير بالجامعة الإسلامية العالمية بإسلام آباد الناطقين بالبشتوية الجملة التاليةَ لكي أتأكد من موقفهم من معناها: ((في مستشفى PIMS أربعون حالة لمرض السرطان)).

فتبين لى أنهم فهموا منها أن هذا المرض يوجد فى أربعين حالة: فأحيانا يكون المريض كذا وأحيانا كذا ، ولم يفهموا منها أن المرض واحد ولكن المرضى عددهم أربعون.وهذا لأن كلمة ((حالة)) هنا مستخدمة بمعنى((Case)) الإنجليزية ويراد بها المريض.

وحاول الدكتور إبراهيم السامرائي (٦) أن يتقصى هذه التعابير فجمعها في كتابه ((فقه اللغة المقارن)) ومعظمها لا يتلائم مع تعابير اللغة البشتوية فلا يفهمونها حق الفهم ولا

يترجمونها ترجمة صحيحة، وهي كالتالي:

استعمال الفعل (عاد) في تركيب لم يعرف في العربية، وإنما حدث ذلك عن طريق الترجمة كأن نقول: ((إن لم يعد فلان قادراً)) وهذا ترجمة لاستعمال أوروبي كما في الفرنسية ((Il n'est pas capable)) . ونقول ((يبكى فلان بكاءً مرا)) وهو من

((Il pleue amerment))

وما دمنا بصدد البكاء فلا بد أن نشير إلى الجملة الآتية والتي تتردد في الصحف والكتابات الحديثة وهي: هو يبكى بدموع التماسيح (٤) وهي من التعبير الإنكليزي

((To shed crocodile tears))

ونقول : ابستامة هادئة، وهذا الإنكليزية ((Calm smile))

ونقول : هو يمثل الرأى العام، وهو من الإنكليزية:

((He represents public opinion.))

ونقول: هو يسهر على المصلحة العامة، وهذا من الفرنسية:

((II veille su li bien commun))

ونقول: هذا القضية مطروحة على بساط البحث، وهذا كما في العبارة الفرنسية:

((Cette cause est mise su le tapis))

ونقول : ذر الرماد في العيون ، وهو في الإنكليزية:

((To throw dust in the eye))

ونقول: قتل الوقت ، وهو في الإنكليزية:

((To kill the time))

و نقول: هو يلعب دوره، وهو في الإنكليزية:

((He plays his part))

ونقول: بدوره، وهو في الإنكليزية:

((In his turn))

ونقول : أعطى وعداً، وهو في الإنكليزية:

((To give a promise))

و نقول : هو أعطى صوته، وهو في الإنكليزية:

((To give one's vote to))

ونقول: هو يكسب بعرق جبينه، وهو في الفرنسية:

((Il gagne a la sue de son font))

ونقول: هو مع رفيقه على قدم المساواة، وهو في الإنكليزية:

((He is on equal footing with his friend))

ونقول: حجر عثرة، وهو في الإنكليزية:

((A stumbling block))

ونقول: أعطاه ورقة بيضاء، و هو في الإنكليزية:

((To give a blank cheque))

ونقول: هو يلعب بالنار، وهو في الإنكليزية:

((To play with fire))

ونقول: هو يصطاد في الماء العكر(٨)، وهو في الإنكليزية:

((To fish in troubled water))

ونقول: على شرف فلان، وهو في الإنكليزية:

((On his honour))

ونقول: توترت العلاقات، وهو في الإنكليزية:

((Stranied relations))

ونقول: كرسّ حياته ، وهو في الإنكليزية:

((To sacrifice one's life))

ونقول: نزولا عند رغبته، وهو في الإنكليزية:

((At his own request))

ونقول: الضرورة الملحة ، وهو في الإنكليزية:

((Insisting needs))

ونقول: بكل معنى الكلمة ، وهو في الإنكليزية:

((In the full sense of the word))

ونقول: وضع النقاط على الحروف ، وهو في الفرنسية:

((Il a mis les points sur less ii))

ونقول: أجاب بالحرف الواحد ، وهو في الفرنسية:

((Il a repondu a la letter))

ونقول: الأوساط المطلعة، وهو في الإنكليزية:

((Well-informed quarters))

ونقول: الدوائر العليا، وهو في الإنكليزية:

((The higher circles))

ونقول: دفع الثمن غاليا (بالاستعمال المجازى بمعنى لقى الصعاب من جرّاء أمر من الأمور ، أو عمل من غير تفكير ، وهو فى الإنكليزية:

((He paid dear))

ونقول: ركز البحث على نقاط معينة، وهو فى الإنكليزية:

((He concentrated on certain points))

ونقول: أكد على نقاط معينة، وهو فى الإنكليزية:

((He emphasized certain points))

ونقول: أثرّ عليه (٨) وهو فى الفرنسية:

(In........sur lui))

ونقول: يسمم الرأى العام، وهو في الإنكليزية:

((To poison the public opinion))

ونقول: خنق الحريات، وهو فى الإنكليزية:

((To mangle the liberties))

ونقول: الضمير العالمي، وهو في الإنكليزية:

((The world conscience))

ونقول: مؤتمر المائدة المستديرة، وهو في الإنكليزية:

((Round table conference))

ونقول: طبقه على مقياس واسع، وهو في الإنكليزية:

((He applied it on a wide sacle))

ونقول: هو يعمل في إطار ضيق، وهو في الإنكليزية:

((He works in a narrow circle))

ونقول: العين المجردة، وهو في الإنكليزية:

((Naked eye))

ونقول: إن لم تخني الذاكرة ، وهو في الفرنسية:

((Si la memoire ne m'a pas trahi))

ونقول: حرق البخور لسيده، وهو في الإنكليزية:

((He burnt the incense for his sir))

ونقول: الأكثرية الساحقة ، وهو في الإنكليزية:

((Overwehliming majority))

ونقول: على هامش السياسة ، وهو في الإنكليزية:

((On the margin of the policy))

ونقول: التراب الوطني، وهو في الإنكليزية:

((National territory, dominion))

ونقول: جرح شعوره ، وهو في الإنكليزية:

((He wounded his feeling))

ونقول: أخذ بنظر الاعتبار، وهو في الإنكليزية:

((He took in consideration))

ونقول: أخذ مكانه بين رفاقه ، وهو في الإنكليزية:

((He took his seat between his comrades))

ونقول: التيارات الأدبية ، هو في الإنكليزية:

((The literary currents))

ونقول: مع الأسف ، وهو في الإنكليزية:

((With regrets))

ونقول: مع تمنياتي ، وهو في الإنكليزية:

((With my best wishes))

ونقول: النجاحات جمعاً لنجاح، ونشاطات جمعاً لنشاط، وهي في الإنكليزية:

((Successes, activites))

ونقول: اتبعوا سياسة إلقاء القفاز ، وهو في الإنكليزية:

((They practised the policy of throwing drown the gauntlet)) (9)

ونقول: على حساب الرأى العام، وهو في الإنكليزية:

((At the expense of public opinion))

ونقول: الحياة الأدبية ، وهو في الإنكليزية:

((The literary life))

ونقول: يشل الأعمال ، وهو في الفرنسية:

((li paralyse les affaire))

ونقول: ضرب الرقم القياسي أو كسره ، وهو في الإنكليزية:

((He beats the record))

ونقول: أعمال الكاتب الكاملة ، وهو في الإنكليزية:

((The complete works of the writer))

ونقول: تحت التأثير ، وهو فى الإنكليزية:

((It is under the influence))

ونقول: البرج العاجى، وهو في الإنكليزية:

((Ivory tower))

ونقول: يلقي ضوءا على هذه المسألة ، وهو في الإنكليزية:

((To throw light on))

ونقول: على ضوء الأحداث ، وهو في الإنكليزية:

((At the light of the events))

ونقول: يلقى نظره ، وهو في الفرنسية:

((Il ette un coup d'oeil))

ونقول: يمر بتجربة قاسية ، وهو في الإنكليزية:

((He goes through difficulties))

ونقول: عاش التجربة، وهو في الفرنسية:

((Il a vecul l'epruve))

ونقول: ولنقلب صفحة ، وهو في الإنكليزية:

((Turn a new page))

ونقول: هو خارج إمكانياتى ، وهو في الفرنسية:

((Il est en dehors de mes possibilites))

ونقول: الشخصية ، ونريد بها صاحب الشخصية رجلا أو امرأة ، وهو في الفرنسية:

((Personalite))

ونقول: الشخصية البارزة ، وهو في الفرنسية :

((Personalite marquanate))

وفي الإنكليزية:

((A marked personality))

ونقول: يعلق أهمية خاصة، وهو في الإنكليزية:

((To attach importance))

ونقول: هو يجذب الانتباه، وهو في الإنكليزية:

((It attracts attenion))

ونقول: هو يعكس الحالة الاجتماعية، وهو في الإنكليزية:

((It reflects the social bakc ground))

ونقول: الجنس اللطيف، وهو في الإنكليزية:

((The fair sex))

ونقول: وجهات النظر، وهو في الإنكليزية:

((The points of view))

ونقول: أعرنى أذنيك، وهو في الإنكليزية:

((Lend me your ear))

ونقول: غطاء النفقات، وهو في الإنكليزية:

((To cover the expenses))

ونقول: الجهاز الحكومى، وهو في الإنكليزية:

((The official organ))

ونقول: هو ينظر من زاوية، وهو في الإنكليزية:

((He looks from one angle))

ونقول: حجر الزاوية، (١٠) وهو في الإنكليزية:

((Corner stone))

ونقول: يحتضن الفكرة، وهو في الفرنسية:

((Il couve l'idee))

ونقول: يتبنى الفكرة، وهو في الإنكليزية:

((He adopts the idea))

ونقول: تناول الكلمة، وهو في الفرنسية :

((Il a pris la parol))

ونقول: أعطى الكلمة، وهو في الإنكليزية:

((He gave a speech))

ونقول: عنده حق، وهو في الإنكليزية:

((He has the right))

ونقول: سابقة خطرة، وهو في الإنكليزية:

((a dangerous precedent))

ونقول: أزمة نفسية، وهو في الإنكليزية:

((Psychological crisis))

ونقول: بوصفه أو بصفته، وهو في الإنكليزية:

((In his capcity as guide)) (11)

ونقول: هو جاهل لغاية أن يكون بدائيا، وهو في الفرنسية:

((Il est inorant a tel point qu'il soit primitif))

ونقول: حمامة السلام، وهو في الفرنسية:

((La colomble de paix))

ونقول: يهضم الأفكار ، وهو في الإنكليزية:

((To digest ideas))

ونقول: هو مرن ، وهو في الإنكليزية:

((He is flexible))

ونقول: هو موضوع على طاولة البحث ، وهو في الفرنسية:

(Il est mis sur ja table de travail))

ونقول: الأنواع الأدبية ، وهو في الفرنسية:

((Les genres litteraires))

ونقول: عاصفة من التصفيق ، وهو فى الإنكليزية:

((A storm of applause))

ونقول: نقطة انطلاق ، وهو في الإنكليزية:

((Poing of the departure))

ونقول: طلب يدها، وهو في الإنكليزية:

((To ask the hand of))

ونقول: إصلاح جذري ، وهو في الإنكليزية:

((Radical reform))

ونقول: تمتد جذور المسألة ، وهو في الإنكليزية:

((The root of the problem goes deep))

ونقول: وموقفه أمام هذه القضية ، وهو في الفرنسية:

((Sa situation devant cette question))

ونقول: هذه القضية من طرف السلطات الحاكمة، وهو في الفرنسية:

((Cetle problem est de part de gouvernement))

ونقول: تبادلا الشتائم، وهو في الفرنسية:

((Il ont echane les injures))

ونقول: تحت الدرس، وهو في الإنكليزية:

((It is under study))

ونقول: يسهر على المصلحة العامة، وهو في الفرنسية:

((Il veille sur le bien commun))

ونقول: لا جديد تحت الشمس، وهو في الإنكليزية:

((Nothing new under the sun))

ونقول: هو رجل الساعة، وهو في الإنكليزية:

((The man of the hour))

ونقول: كلمة بطرف شفتيه، وهو في الفرنسية:

((Il lui a parle de levers))

ونقول: شرب على صحته، وهو في الإنكليزية:

((He drank his health))

ونقول: مسألة بسيطة، وهو في الإنكليزية:

((A simple question))

ونقول: مسألة سطحية، وهو في الفرنسية:

((One question superficiele))

الطابور الخامس

((Fift colum)) (12)

ونقول: تحت رعاية ، وهو فى الإنكليزية:

((Under the patronge of))

ونقول: هو متأثر إلى درجة أنه فاقد أعصابه ، وهو فى الفرنسية:

((Il etait emu jusqu'a ce qu'il perdu ses..........))

ونقول: الجيل الصاعد ، وهو فى الإنكليزية:

((The rising generation))

ونقول: يضحك على الذقون ، وهو فى الفرنسية:

((Il rit dans sa barbe))

ونقول: ألوان صارخة ، وهو فى الفرنسية:

((Des couleurs criardes))

ونقول: نقد مرّ ، وهو فى الإنكليزية:

((Bitter critcism))

فرأينا صعوبة فهم هذه التعابير الخاصة لعدم ملاءمتها لتعابير اللغة البشتوية:

المشاكل الناشئة عن الاختلاف في المجاز

من المجاز في اللغة العربية ما لا يتوافق مع مجاز اللغة البشتوية فيصير به فهم الكلام صعبا، مثل ((جبان الكلب)) فعندما يوصف أحد بجبان الكلب لا يتبادر إلى ذهن السامع أنه يوصف بالسخاء ، أو بـ ((عريض القفا)) لا يتبادر إلى الذهن أنه يراد به الأحمق.

والمجاز فى اللغة العربية كان يجد أهل اللغة فى فهمه صعوبة ، فمثلا: عندما سمع

الهوامش

١. جـلال الـديـن السيوطي : المزهر في علوم اللغة وانواعها (الطبعة (بدون) بيروت: منشورات المكتبة العصرية ، ١٩٨٦) ص ٣٣٠

٢. نفس المرجع ، ص ٣٢١

٣. جلال الدين السيوطي: المزهر ، ص ٣٣١

٤. نفس المرجع

٥. محمد بن علان الصديقي الشافعي ، الفتوحات الربانية على الأذكار النووية (الطبعة (بدون) ، بيروت: دار إحياء التراث العربي ، التاريخ (بدون)) ج ٦، ص ٣٦٦

٦. الـدكتـور إبراهيم السامرائي : فقة اللغة المقارن (الطبعة الثالثة، بيروت : دارالعلم للملايين، ١٩٨٣) ص ٣٠٣.٢٨٦

٧. التـمسـاع حيـوان بـرمـائـي مـده فـصيـلة الـزواحف في شكل الضبّ كبير الجسم طويل الذنب قصير الأرجـل ، عـلـى ظهـره ورأسـه وذنبه ترس متين كترس السلاحف مؤلف من فلوس قرنية متصل بعضها ببـعـض جـمـعـه تـمـاسح ودموع التماسيح: كناية عن الشفقة الكاذبة ابتغا الخدعة : موسوعة الطبيعة الميسرة (بيروت : مكتبه لبنان ١٩٨٥) ص ٨٨

٩. يستفيـد مـن اضـطـراب الأمـور ، مـجـمـع الـلـغة العربية : المعجم الوسيط،(الطبقه بدون،استنبول : دارالدعوة ١٩٩٨) ماده " عَكِرَ"

١٠. وتـعـدية الـفـعـل (اثّـر) بـ ((على بسبب نظيره الفعل الأجنبي الذي يتعدى بـ ((على)) أما الفعل العربي فالفصيح أن يتعدى بحرف الجر ((في))

١١. انــظــر:The concise oxford Dictionary، (الـطـبـعـة الثــامـنـة آكسـفـوردْ : مـطـبـعـة 1990,Clarendon) مادّة "Throw"

١٢. إليـاس انـطـون إلياس: قاموس إلياس العصري عربي . انكليزي ، (الطبعة [بدون]، القاهره حركة دار إلياس العصرية) ١٩٨١ ، مادة "حجر"

١٣. منير البعلبكي: المورد ، (الطبعة العشرون ، بيروت دارالعلم للملايين ، ١٩٨٦)، مادّة "Capacity"

١٤. An organized group of people working recretly for the enemy within a country at war. Advanced learner's Dictionary of current English, Fifth Edition.

عدى ابن أبى حاتم الآية ﴿ وَكُلُوْا وَاشْرَبُوْا حَتّٰى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْاَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْاَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ﴾ فهم أنه يراد به أن نصع خيطين ؛ أبيض و أسود فعندما يسفر الصبح إلى حد نميز بينهما ، ينبغى لنا أن نمتنع من الأكل والشرب والبعال.

وبناء على ذلك فعاب علماء البلاغة على الاستعارة التي يكون وجه الشَبَه فيها خفيا ومثّلوا لها بـ ((رأيت إبلا مائة لا تجد فيها راحلة)) بإرادة استعارة ((إبل مائة)) للناس و ((راحلة)) للمرضى منهم بمعنى أن المرضى المنتخب من الناس قليل كما أن الناقة المختارة الجيدة يقل وجودها بين عدد كثير من الإبل. ولذلك فعُبّر عن هذ المفهوم بأسلوب لتشبيه فى الحديث النبوي الشريف ((الناس كإبل مائة لا تجد فيها راحلة)) (١٣)

وأحيانا يشبه العرب شخصا بشيء يرون فيه صفة لا يعرف عنها الناطقون بالبشتوية شيئا مما يصعّب عليهم فهم التشبيه ، فمثلا يشبهون الشخص الذى سَمْعه قوىّ بالقراد ، لأنهم يرون أن قوة السماع للقردان قوية فعندما تسمع من بعيد صوت حركة الإبل فى مباركها ، تذهب إليها وتلتزق بها وتبدأ مص الدم منها ولكن هذا الأمر ليس مشهورا عند الناطقين بالبشتوية ، فعندما يسمعون هذا التشبيه فى صورتها البليغة أي بدون وجه الشبه لا يفهمون منه غرض المتكلم الناطق باللغة العربية.

وأحيانا يفهمون من التشبيه معنى الكراهة الذي لا يريده الناطق بالعربية ، فمثلا: عندما يقول العرب : فلان كبش متأثرا بقوة الشخص المشبه ، يستنتجون منه معنى الكراهة ، وسببه أن هذا التشبيه عندهم يوجد فيه هذا المعنى ، أما العرب فيفرقون في التشبيه فعندما يحبونه ولا يحسدونه يشبهونه بكبش اما إذا لم يحبوه يشبهونه بتيس. والناطقون بالبشتوية بعضهم يشبهون شخصا ملتحيا بتيس إذا وجدوا أخلاقه وأعماله غير متوافقة مع تعاليم الإسلام فيلاحظون عليه أن لحيته صورية فقط مثل التيس ولا تمت إلى الإسلام بصلة أما الآخرون منهم فيغضبون بمثل هذا التشبيه لأي شخص مهما كانت أعماله وأوافقهم على هذا الموقف.