علمی وتحقیقی مجلہ

معارفِ اسلامی

جلد نمبر ٦ شمارہ نمبر ٢ جولائی ٢٠٠٧ تا دسمبر ٢٠٠٧

اس شمارے میں:

1
امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے اصول اخذ وتحدیث — ڈاکٹر علی اصغر چشتی

21
امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ کے اصول استنباط — ڈاکٹر محمد میاں صدیقی

37
اجتہاد کی اہلیت وصلاحیت
قدیم وبعض معاصر فقہاء کے نقطہ نظر کا جائزہ — ڈاکٹر محمد یوسف فاروقی

53
خلافت، خلافت راشدہ
[طریق انتخاب، نظام حکومت اور اساسی اداروں کا قیام: ایک جائزہ] — ڈاکٹر صاحبزادہ ساجد الرحمن

87
اسلام میں رواداری کا تصور — ڈاکٹر نور الدین جامی

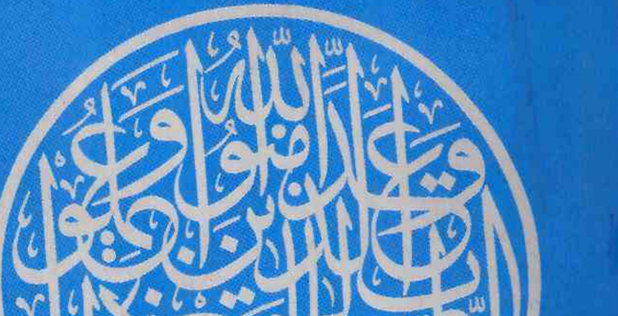
107
جبری شادی [شریعت اسلامیہ کی روشنی میں] — ڈاکٹر محمد اکرم رانا

133
ادب سیاسة الملوک کا منہج اور السیاسة الشرعیہ
میں اس کی حیثیت: ایک تحقیقی جائزہ — ڈاکٹر محمد ضیاء الحق

159
الإجماع القولي "ماهيته وحجيته" — ڈاکٹر عطاء اللہ فیضی

179
الوقف الإسلامي: النشأة والتطور والأهداف — ڈاکٹر عبدالحی ابڑو

201
دور القوانين الصوتية والصرفية
في معرفة الكلمة العربية الأصيلة من الدخيلة — ڈاکٹر گل محمد باسل



کلیہ عربی وعلوم اسلامیہ علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی اسلام آباد

امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے اصولِ اخذ وتحدیث

* ڈاکٹر علی اصغر چشتی

امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے دور تک حدیث کی روایات کے بہت سارے ذخائر صحابہ کرام، تابعین اور تبع تابعین کے ذریعہ اسلامی ریاست کے مختلف اطراف واکناف تک پہنچ چکے تھے یہ روایات مختلف علمی مراکز میں محفوظ ہو چکی تھیں اور ان پر عمل ہو رہا تھا پہلی صدی ہجری میں اسلامی ریاست کے پھیلاؤ کے ساتھ ساتھ علمی مراکز پھیلتے اور بڑھتے چلے گئے۔ ابتداء میں مدینہ منورہ اور مکہ مکرمہ میں جلیل القدر صحابہ اور ان کے تلامذہ کی وجہ سے حدیث کے اخذ و تحدیث کا رواج تھا، لیکن حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ کے دور خلافت میں جب کوفہ بسایا گیا تو صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی ایک معتد بہ جماعت اس شہر میں منتقل ہو گئی جن میں نمایاں حیثیت حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی ہے۔ حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ اور آپ کے تلامذہ کی وجہ سے کوفہ میں ایک بہت بڑا علمی حلقہ قائم ہو گیا۔ اسی دَور میں سیدنا عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ نے مصر فتح کیا اور عبد اللہ بن عمرو رضی اللہ عنہ کی وساطت سے وہاں حدیث کا مرکز قائم ہو گیا یہ اور اسی طرح کے دوسرے حلقوں میں پورے تسلسل کے ساتھ روایت وتحدیث کا کام جاری رہا تا آنکہ پہلی صدی کے اختتام پر حضرت عمر بن عبد العزیز نے عنان خلافت سنبھالی۔ حضرت عمر بن عبد العزیز کے دَور میں وہ تمام ادارے جو خلفاء راشدین اور امیر معاویہ رضی اللہ عنہم کے دَور تک پورے نظم وضبط کے ساتھ علمی کام کر رہے تھے، سیاسی عدم استحکام کی وجہ سے درہم برہم ہو چکے تھے اور اب صورت حال یہ تھی کہ انفرادی اور نجی طور پر بعض اطراف میں علمی حلقے قائم تھے، آپ نے سوچا کہ حدیث کے تمام دستیاب ذخائر کو یکجا کر دیا جائے، مبادا ان ذخائر کے حاملین دنیا سے ایک ایک کر کے اٹھ جائیں اور یہ روایات وقت کے ساتھ ساتھ ضائع ہو جائیں۔ چنانچہ اس دَور کے مشہور محدّث امام محمد بن مسلم بن شہاب زُہری کو آپ نے یہ فریضہ سونپ دیا کہ حتیٰ المقدور وہ تمام حدیثی روایات جمع کر دی جائیں جو اسلامی ریاست کے اطراف میں محدثین کے پاس انفرادی اور اجتماعی طور پر موجود ہیں۔

---

* پروفیسر/ چیئر مین شعبہ حدیث وسیرت، کلیہ عربی وعلوم اسلامیہ، علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی، اسلام آباد۔

امام زہری نے حسب ہدایت روایات کو جمع کرنے کا کام شروع کر دیا، لیکن عمر بن عبدالعزیز ۱۰۱ھ میں انتقال کر گئے اور یہ سارا منصوبہ دھرے کا دھرارہ گیا۔ امام زُہری اور ان کے اصحاب کی کوششوں سے حدیث کی روایات جمع تو ہو گئیں لیکن اب ضرورت اس بات کی تھی کہ ان روایات میں جو اختلافات ہیں انہیں دُور کرلیا جائے اور ان پر پوری طرح بحث وتمحیص کی جائے۔ امام ابوحنیفہ پہلی صدی کے اختتام تک علم حدیث کے اساطین اور اعلام سے استفادہ کر چکے تھے۔ آپ نے ابن شہاب زہری سے بھرپور استفادہ کیا تھا، حجاز میں چار سال کے قیام کے دوران یہاں کے شیوخ اور علمی حلقوں سے آپ نے پوری محنت ولگن کے ساتھ اخذ کیا تھا۔ کوفہ میں عبداللہ بن مسعود اور سیدنا علی رضی اللہ عنہم اور ان کے تلامذہ و متعلقین کی روایات آپ کے پاس محفوظ تھیں۔ اس وقت آپ کے پیش نظر جو اہم کام تھا وہ ان روایات سے استنباط اور استخراج کا تھا۔ استنباط سے پہلے چونکہ ان روایات کے اخذ اور قبول کا مرحلہ تھا، اس لیے آپ نے اس مقصد کی خاطر چند بنیادی اصول وضع کر لیے۔ ان اصولوں پر اختصار کے ساتھ بات کرنے کی کوشش کی جائے گی۔

❶ سند میں اتصال اور ارسال

ائمہ حدیث کے نزدیک حدیث صحیح کے لیے ضروری ہے کہ اس کی سند میں اتصال ہو۔ حافظ ابن الصلاح اور حافظ زین الدین عراقی نے حدیث صحیح کی تعریف ان الفاظ میں کی ہے:

((الصحيح ما اتصل سنده بنقل عدل ضابط من مثله من غير شذوذ ولا علة قادحة))

''صحیح حدیث وہ ہے جس کی سند میں اتصال ہو۔ جس کا ہر ایک راوی عادل اور ضابط ہو، جس میں شذوذ اور علت قادحہ نہ ہو''۔

اس تعریف کی رُو سے ہر وہ حدیث جن کی سند میں کسی بھی قسم کا انقطاع ہو، محدثین کے نزدیک ضعیف کہلاتی ہے اور ضعیف ہونے کی وجہ سے قابل استدلال نہیں رہتی۔ ارسال چونکہ انقطاع کی ایک شکل ہے، اس لیے محدثین نے حدیث مرسل کو اپنے اصول کے مطابق ضعیف قرار دے کر نا قابل استدلال قرار دیا۔ حدیث مرسل اصطلاح میں

وہ حدیث کہلاتی ہے جس کی سند میں صحابی کا واسطہ حذف کر دیا گیا ہو۔ تابعی براہِ راست آپ علیہ الصلاۃ والسلام کے قول و فعل کو نقل کر رہا ہو، جیسا کہ عام طور پر مکحول دمشقی، ابراہیم، سعید بن المسیب، حسن بصری، ابن سیرین اور دیگر تابعین کا معمول تھا۔ اتصال کی یہ قید تیسری صدی کے محدّثین نے اس لیے لگائی ہے کہ ان کے دَور میں اسنادی وسائط زیادہ ہو گئے تھے، ان واسطوں میں اہم کڑیاں معلوم کرنا اور پھر ان میں باہم اتصال کا پتہ لگانا ضروری ہو گیا تھا۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا تعلق چونکہ دوسری صدی سے ہے، اس لیے ان کے دَور میں اتصال اور ارسال میں اسنادی وسائط کم ہونے کی وجہ سے کوئی فرق نہیں تھا۔ علماء کے ہاں جس طرح مسانید قابل استدلال تھیں، اسی طرح مراسیل بھی حجت تھیں۔

حافظ ابن جریر اس ضمن میں لکھتے ہیں:

((اجمع التابعون باسرهم قبول المرسل ولم يأت عنهم انكاره ولا عن احد من الائمه بعدهم الى رأس المأتين)) (۲)

''تابعین کے ہاں مرسل کے قابل قبول ہونے پر اتفاق تھا۔ ان سے پہلے اور ان کے بعد کسی بھی امام سے دوسری صدی کے اختتام تک مرسل کا انکار ثابت نہیں ہے''۔

امام ابوداؤد رحمہ اللہ نے اہل مکہ کے نام اپنے رسالہ میں لکھا:

((اما المراسيل فقد كان يحتج بها العلماء فيما مضى مثل سفيان الثوری و مالك والا وزاعی حتى جاء الشافعی فتكلم فيها و تابعه على ذلك احمد بن حنبل وغيره)) (۳)

''جہاں تک مراسیل کا تعلق ہے تو معلوم ہونا چاہیے کہ ان کو اسلاف و متقدمین مثلاً سفیان ثوری، امام مالک اور امام اوزاعی سب ہی قابل استدلال سمجھتے تھے، تا آنکہ امام شافعی آئے اور انہوں نے مراسیل کی حجت پر کلام کیا اور امام احمد نے بھی اس ضمن میں ان کی پیروی کی''۔

حقیقت یہ ہے کہ دوسری صدی کے ارباب علم کو غلبہ عدالت کی وجہ سے اپنے دَور کے شیوخ پر ایسا ہی اعتماد تھا جیسا کہ بعد کے دَور میں دار قطنی، بیہقی اور حافظ ابن حجر کو امام بخاری اور امام مسلم پر ہے۔

حافظ بن ابراہیم الوزیر لکھتے ہیں:

((ولا شك ان الغالب على حملة العلم النبوى ﷺ فى ذلك الزمان العدالة))(۴)

''بیشک اس دور میں اہل علم میں عدالت غالب تھی''۔ عدالت ہی کی بنیاد پر جمہور محدثین اور فقہاء نے یہ اصول طے کیا ہے کہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی مراسیل بلاتفریق طبقہ حجت اور قابل استدلال ہیں۔

امام نووی رحمہ اللہ کہتے ہیں کہ: ''مراسیل صحابہ جمہور اہل اسلام کے نزدیک حجت ہیں''(۵)

امام شوکانی رحمہ اللہ کہتے ہیں کہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے مراسیل مسانید کے حکم میں ہیں(۶)

تابعین کبار کے بارے میں امام بیہقی رحمہ اللہ نے لکھا ہے کہ ''ان کے مراسیل بھی مراسیل صحابہ کی طرح حجت ہیں، جب کہ ان کے راویوں میں عدالت اور شہرت ہو اور ضعیف و مجہول رواۃ کی روایت سے اجتناب ہو''۔(۷)

مراسیل کی حجیت ایک مستقل موضوع ہے، یہاں اس پر تفصیلی گفتگو مقصود نہیں۔ بتانا صرف یہ تھا کہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے دور میں مراسیل اور مسانید کی تقسیم نہیں تھی۔ علماء کے ہاں دونوں قسم کی روایات متداول تھیں۔ یہی وجہ ہے کہ امام مالک کی ''موطا'' میں سینکڑوں مراسیل آئی ہیں، بلکہ مالکیہ کے ہاں مراسیل اور مسانید میں حکماً کوئی فرق نہیں۔ علم حدیث کے بنیادی اور اساسی مآخذ میں مراسیل کی کمی نہیں۔ امام شافعی رحمہ اللہ کا دور چونکہ امام ابوحنیفہ اور امام مالک رحمہم اللہ کے بعد کا ہے، اس لیے اسنادی وسائط بڑھ جانے کی وجہ سے انہوں نے مراسیل کی حجیت پر اپنے رسالہ میں کلام کیا، اور مرسل کی حیثیت کو بعض شرائط کے ساتھ مشروط کر دیا۔ جو حضرات امام شافعی رحمہ اللہ کی مؤقف یہ پیش کرتے ہیں کہ انہوں نے مراسیل کو رد کر دیا، یہ ان کی بہت بڑی غلط فہمی ہے۔ امام شافعی رحمہ اللہ نے کبار تابعین کے مراسیل کو قبول کیا ہے، انہوں نے جو شرائط اس ضمن میں وضع کی ہیں وہ محض احتیاط کے لیے ہیں، ورنہ حقیقتاً مراسیل ان کے نزدیک بھی قابل استدلال ہیں۔ امام احمد کا مؤقف بھی مراسیل سے استدلال کا ہے۔ اس ساری صورت حال کو مدنظر رکھ کر یہی کہنا حق اور درست ہے کہ امام ابوحنیفہ کا مؤقف ''ارسال اور اتصال'' کے سلسلے میں وہی رہا ہے جو اس دَور کے جمہور علماء، فقہاء اور محدثین کا تھا۔

❷ ضبط راوی

علماء حدیث کے نزدیک حدیث کے راوی کے لیے ضروری ہے کہ وہ مسلمان ہو، مکلّف ہو، ضابطہ ہو اور ثقہ و عادل ہو۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ محدّثین کی بیان کردہ شرائط کو ضروری قرار دینے کے ساتھ ضبط کو زیادہ اہمیت دیتے ہیں، چنانچہ آپ ضبط صدر کو راوی کے لیے ضروری قرار دیتے ہیں اور تحدیث کی اجازت صرف اس راوی کو دیتے ہیں جو حدیث سننے کے دن سے بیان کرنے کے دن تک حدیث کا حافظ ہو۔ امام جعفر طحاوی رحمہ اللہ اس بارے میں آپ کا یہ اصول نقل کرتے ہیں:

> ((قال ابو حنيفة : لا ينبغي لرجل ان يحدث من الحديث الا ما حفظه من يوم سمعه الى يوم يحدث به)) (۸)

> ''امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ عام راوی کے لیے تحدیث مناسب نہیں، ہاں وہ راوی تحدیث کرے جو سماع کے دن سے روایت کے دن تک حدیث کا حافظ ہو''۔

یحییٰ بن معین کہتے ہیں کہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ حدیث کی روایت میں بہت محتاط تھے۔ خطیب بغدادی رحمہ اللہ نے اپنی تاریخ میں ابن معین کا یہ قول نقل کیا ہے:

> ''امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ صرف حدیث کی وہ روایات بیان کرتے ہیں جن کے وہ حافظ ہیں اور جن روایات کے وہ حافظ نہیں، وہ بیان ہی نہیں کرتے'' (۹)

امام نووی رحمہ اللہ نے ضبط کے حوالے سے امام مالک اور امام ابوحنیفہ رحمہم اللہ کا مسلک ان الفاظ میں بتایا ہے:

> ((فمن المشدّدين من قال لا حجة الا فيما رواه من حفظه وتذكره ، روى عن مالك و ابى حنيفه))(۱۰)

ضبط کے سلسلے میں انتہائی احتیاط برتنے والوں کا مؤقف یہ ہے کہ جو راوی اپنی روایت کا پوری طرح حافظ نہ ہو، اس کی تحدیث جائز نہیں۔ امام ابوحنیفہ اور امام مالک رحمہم اللہ کا مسلک یہی بتایا جاتا ہے۔ حافظ سیوطی امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے اس مؤقف پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

((هذا مذهب شديد ، وقد استقر العمل على خلافه ، فلعل الرواة فی الصحیحین من لم یوصف بالحفظ لا یبلغون النصیف)) (۱۱)

''اس موَقف میں انتہائی درجہ کی احتیاط ہے، دیگر محدثین روایت وتحدیث کے سلسلے میں اس اصول کو اپنا نہیں سکے۔ اس معیار کے پیش نظر صحیحین کا جائزہ لیا جائے تو نصف راوی ایسے ملیں گے جو ''ضبط'' کی اس شرط پر پورے نہ اتریں گے''۔

توضیح الافکار، اختصار علوم الحدیث اور مقدمہ ابن الصلاح کے مؤلفین کا تبصرہ بھی اس سے ملتا جلتا ہے۔
حافظ ابن الصلاح لکھتے ہیں:

((من مذاهب التشدید مذهب من قال: لا حجة الا فیما رواه الراوی من حفظه وتذکره ، وذلك مروی عن مالك وابی حنیفة))(۱۲)

''انتہائی محتاط مذہب ان حضرات کا ہے جو راوی کے لیے ''ضبط صدر'' ضروری قرار دیتے ہیں یہ مذہب امام مالک اور امام ابوحنیفہ کا ہے''۔

خطیب بغدادی رحمہ اللہ لکھتے ہیں:

یحییٰ بن معین سے پوچھا گیا کہ اگر کسی راوی کے پاس مخطوطہ ہو، لیکن مخطوطہ میں مندرج روایات اسے زبانی یاد نہ ہوں تو وہ کیا کرے؟۔ کہنے لگے: امام ابوحنیفہ کا موَقف تو یہ ہے کہ جس راوی کو اپنی روایات زبانی یاد نہ ہوں اس کے لیے ان کی تحدیث مناسب نہیں، لیکن ہمارا موَقف یہ ہے کہ مخطوطہ اگر راوی کا اپنا ہو تو اس کی روایات وہ بیان کرسکتا ہے، چاہے وہ ان روایات کا حافظ ہو یا نہ ہو''۔(۱۳)

امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ نے ''ضبط صدر'' کو تحدیث کے لیے اتنی اہمیت کیوں دی ہے؟ اس دور کی تاریخ کو مدنظر رکھ کر اس کے بہت سارے عوامل پر بحث کی جاسکتی ہے، لیکن یہاں اتنی تفصیلات کی گنجائش نہیں۔ بہر کیف علماء حدیث کے ہاں یہ اصول مسلمہ ہے کہ جس راوی نے حدیثی روایات ضبط بالکتابہ اور ضبط بالصدر دونوں پہلوؤں سے اخذ کی ہوں، اس کی روایات اس راوی کے مقابلے میں قابل ترجیح ہوں گی، جس نے محض کتابۃً روایات اخذ کی ہوں

امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ نے ضبط صدر کو تحدیث کے سلسلے میں جو اہمیت دی ہے، غور سے دیکھا جائے تو حدیث کے راوی کے لیے واقعی اس کی ضرورت ہے۔ فخر الاسلام بزدوی ضبط کے بارے میں لکھتے ہیں:

''ضبط کا مفہوم یہ ہے کہ روایت کو اس طرح اخذ کیا جائے جس طرح اس کے حصول کا حق ہے، پھر اس کے صحیح مفہوم کو سمجھا جائے، امکانی کوشش سے اسے یاد کیا جائے، پھر اس کی حدود کی حفاظت کر کے اس کی پابندی کی جائے اور تحدیث تک اسے بار بار دہرایا جائے، ایسا نہ ہو کہ وہ ذہن سے اتر جائے''۔(۱۴)

ابن خلدون اگر چہ مؤرخ ہیں، تاہم اپنے مقدمہ میں علم حدیث کے حوالہ سے گفتگو کرتے ہوئے آپ نے امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی شرائط اخذ کو باقی محدثین کے مقابلہ میں سخت قرار دیا ہے۔ لکھتے ہیں:

((شددّ فی شروط الروایة والتحمل وضعَّف روایة الحدیث الیقینی اذا عارضها الفعل النفسی))(۱۵)

''امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ نے اخذ اور تحدیث کی شرائط میں سختی کی اور اگر حدیث فعل نفسی کے معارض ہو تو اس کی تضعیف کی ہے''۔

امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ نے راوی کے لیے ضبط صدر کی شرط میں جس حزم واحتیاط سے کام لیا، متاخرین نے اسے ''تشدید'' سے تعبیر کیا ہے، حالانکہ حقیقت یہ ہے کہ یہ تشدید نہیں بلکہ اہتمام ہے۔ حافظ ابومحمد عبداللہ حارثی سند متصل کے ساتھ امام وکیع سے نقل کرتے ہیں:

((اخبرنا القاسم بن عباد ، سمعت یوسف الصفار ، یقول: سمعت وکیعاً یقول: لقد وجد الورع عن ابی حنیفة فی الحدیث ما لم یوجد عن غیره)) (۱۶)

''امام وکیع بن الجراح کہتے ہیں کہ حدیث کے اخذ و روایت کے سلسلہ میں جو احتیاط امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ نے کی ہے، کسی دوسرے نے نہیں کی''۔

یہی وجہ ہے کہ امام وکیع نے امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی ساری روایات زبانی یاد کی تھیں۔ امام وکیع اپنے دور کے

سب سے بڑے شیخ تھے۔امام احمد،امام علی بن المدینی،امام یحییٰ بن معین اور امام عبداللہ بن المبارک ان کے تلامذہ حدیث میں سے ہیں۔حافظ ابن عبدالبر، یحییٰ بن معین سے نقل کرتے ہیں:

''میرے علم میں وکیع سے بڑا کوئی شخص نہیں ہے۔وکیع امام ابوحنیفہ کے قول پر فتویٰ دیتے تھے اور ان کو امام ابوحنیفہ کی ساری حدیثیں از بر تھیں۔انہوں نے امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ سے بھرپور استفادہ کیا تھا''۔ (۱۷)

❸ شہرت اور تواتر

علماء حدیث کے نزدیک جب حدیث کے راویوں میں اسلام، تکلیف، ضبط اور عدالت کی صفات موجود ہوں تو وہ حدیث قابل عمل اور قابل اعتماد ہوتی ہے۔امام ابوحنیفہ نے ان صفات کے علاوہ روایت کی قبولیت کے لیے یہ شرط بھی رکھی ہے کہ اس کے راوی طبقہ تابعین اور تبع تابعین میں معقول تعداد میں موجود ہوں۔امام عبدالوہاب شعرانی لکھتے ہیں:

((قد كان الإمام ابو حنيفه يشترط في الحديث المنقول عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قبل العمل به ان يرويه عن ذلك الصحابى جمع اتقياء عن مثلهم وهكذا)) (۱۸)

''امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ حدیث کی روایات کو قابل عمل تب مانتے تھے کہ اسے طبقہ صحابہ کے بعد دیگر طبقات میں ثقہ اور عادل رواۃ کی جماعت نے نقل کیا ہو''۔

حافظ ذہبی نے امام ابن معین کی سند سے امام ابوحنیفہ کا یہ اصولی ارشاد نقل کیا ہے:

''میں کتاب اللہ سے لیتا ہوں، اگر اس میں کوئی چیز نہ ملے تو رسول اللہ ﷺ کی طرف منسوب ان روایات سے لیتا ہوں جو ثقہ اور عادل رواۃ کے ذریعہ پھیل گئی ہوں۔پھر اگر یہاں بھی نہ ملے تو صحابہ کرام کے اقوال سے استفادہ کرتا ہوں، لیکن جب بات ابراہیم، شعبی، حسن بصری اور عطاء بن ابی رباح تک آتی ہے تو جس طرح ان حضرات نے استنباط کیا ہے میں بھی استنباط کرتا ہوں''۔ (۱۹)

یہاں امام ابوحنیفہ نے پوری صراحت کے ساتھ بتایا ہے کہ کتاب اللہ کے بعد ان کے نزدیک وہ حدیث قابل اعتماد ہے جسے ثقہ اور عادل رواۃ نے اخذ کرنے کے بعد دیگر ثقہ رواۃ کی طرف منتقل کیا ہو اور اس طرح اسے شہرت حاصل ہوگئی ہو۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک قرآن اصل اول ہے اور سنت اصل ثانی۔ اصل ثانی کی بنیاد چونکہ روایات پر ہے اس لیے اس کے مصادر مختلفہ کو اچھی طرح جانچ کر اطمینان حاصل کر لینا چاہیے۔ امام سفیان ثوری اخذ حدیث کے متعلق ابوحنیفہ کا اصول یوں بتاتے ہیں:

((یأخذ بما صح عندہ من الاحادیث التی کان یحملها الثقات))(۲۰)

''امام ابوحنیفہ وہ حدیثی روایات لیتے ہیں جو آپ کے نزدیک صحیح ہوتی ہیں جنہیں ثقات کی جماعت نے اخذ اور روایت کیا ہو''۔

اس لحاظ سے دیکھا جائے تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ نے وہی روایات لی ہیں جنہیں روایۃً اور عملاً شہرت حاصل ہوگئی تھی۔ آپ کے دَور میں چونکہ تابعین اور کبار تابعین کی اچھی خاصی تعداد موجود تھی، اس لیے آپ کو جتنی روایات ملیں وہ کم سے کم واسطوں سے ملیں، بعد کے محدّثین تک یہ روایات چھ چھ اور سات سات وسائط کے ساتھ پہنچی ہیں، لیکن امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی روایات زیادہ تر ثنائیات اور ثلاثیات ہیں۔ علاوہ ازیں ان روایات پر عمل کرتے ہوئے تابعین اور کبار تبع تابعین کو آپ نے بچشم خود دیکھا۔ بعد کے محدثین کو یہ موقع نہیں مل سکا، ان کے پاس جتنی روایات آئی ہیں وہ روایۃً آئی ہیں اور وسائط کی کثرت کے ساتھ آئی ہیں۔

❹ سماع اور قراءۃ

علماء حدیث کے ہاں اخذ اور تحمل کے جو طریقے متداول ہیں، ان میں بنیادی طریقے دو ہیں۔ ایک طریقہ سماع کا ہے جسے قراءۃ الشیخ بھی کہتے ہیں۔ دوسرا طریقہ قراءۃ کا ہے جسے قراءۃ علی الشیخ بھی کہتے ہیں۔ سماع یہ ہے کہ راوی شیخ سے روایت سنے اور اسے ضبط کرے۔ شیخ اپنے حافظہ سے بیان کرے یا مخطوطہ سے اس میں کوئی قید نہیں۔ حافظ زین الدین عراقی اس کی تعریف یوں کرتے ہیں:

((سواء حدَّث من کتابه او من حفظه باملاء او بغیر املاء))(۲۱)

''شیخ اپنے مخطوطہ سے تحدیث کرے یا حافظہ سے کرے دونوں برابر ہیں، راوی اپنے پاس کتابۃً ضبط کرے یا بالصدر ضبط کرے دونوں جائز ہیں۔ قراءۃ کی تعریف حافظ ابن کثیر نے ان الفاظ کے ساتھ کی ہے: ((القراء ۃ علی الشیخ حفظاً او من کتاب وھو العرض عند الجمھور))(۲۲) قراءۃ علی الشیخ یہ ہے کہ راوی اپنے شیخ کے سامنے بیٹھ کر روایات پیش کرے، شیخ ان روایات کو سنے اور حسب ضرورت اصلاح کرے، تحمل حدیث کے لحاظ سے یہ دونوں طریقے جائز اور حکماً برابر ہیں، لیکن تقابل کی صورت میں ائمہ حدیث سماع کو قراءۃ پر ترجیح دیتے ہیں۔ حافظ ابن الصلاح، حافظ زین الدین عراقی، امام نووی، حافظ ابن کثیر دمشقی اور حافظ جلال الدین السیوطی نے اپنی مؤلفات میں اس کی تصریح کی ہے۔ امام ابوحنیفہ کے نزدیک قرأۃ کی صورت سماع کے مقابلہ میں قابل ترجیح ہے۔ خطیب بغدادی نے مکی بن ابراہیم کے حوالہ سے امام ابوحنیفہ کا یہ قول نقل کیا ہے: ''مکی بن ابراہیم کہتے ہیں کہ امام ابوحنیفہ فرماتے تھے کہ میں اگر شیخ کے روبرو پڑھوں تو مجھے یہ زیادہ پسند ہے بہ نسبت اس کے کہ شیخ پڑھے اور میں سنوں''۔(۲۳)

اس ضمن میں حسن بن زیادہ کہتے ہیں کہ امام ابوحنیفہ فرماتے تھے:

''تمہارا شیخ کے روبرو پڑھنا سماع کے مقابلے میں زیادہ ثابت اور مؤکد ہے، کیونکہ جب شیخ تمہارے سامنے پڑھے تو وہ صرف کتاب ہی سے پڑھے گا اور جب تم پڑھو گے تو وہ کہے گا کہ میری جانب سے وہ روایت کرو جو تم نے پڑھا ہے، اس لیے یہ مزید تاکید ہوگی''۔(۲۴)

حافظ ابن کثیر امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے مؤقف کے بارے میں لکھتے ہیں:

((وعن مالك وابی حنیفة وابن ابی ذئب انھا اقوی))(۲۵)

''امام مالک، امام ابوحنیفہ اور ابن ابی ذئب کہتے ہیں کہ قراءۃ افضل اور اقویٰ ہے''۔

امام نووی لکھتے ہیں:

((والثابت عن ابی حنیفة وابن ابی ذئب وهو روایة عن مالك))(۲۶)

''امام ابوحنیفہ، ابن ابی ذئب اور امام مالک کا مسلک یہ ہے کہ قراءۃ علی الشیخ کو سماع پر ترجیح دی جائے''۔

حافظ ابن الصلاح لکھتے ہیں:

((فنقل عن ابی حنیفه و ابن ابی ذئب وغیرهما ترجیح القراء ة علی الشیخ علی السماع من لفظه))(۲۷)

''امام ابوحنیفہ اور ابن ابی ذئب وغیرہ کا مؤقف یہ نقل کیا جاتا ہے کہ قراءۃ کو سماع پر ترجیح حاصل ہے''۔

علماء حدیث کی عام روش یہ ہے کہ راوی جو حدیث سماعاً اخذ کرتا ہے، اسے روایت کرتے وقت ''حدثنی'' یا ''حدثنا'' کا صیغہ استعمال کرتا ہے اور جو روایت قراءۃ اخذ کرتا ہے، اسے ''اخبرنی'' یا ''اخبرنا'' کے صیغے کے ساتھ روایت کرتا ہے۔ امام ابوحنیفہ کے نزدیک قراءۃً اخذ کردہ حدیث بھی حدثنا کہہ کر روایت کرنا جائز ہے۔ اس ضمن میں خطیب بغدادی لکھتے ہیں:

''امام ابو یوسف کہتے ہیں کہ میں نے امام ابوحنیفہ سے پوچھا کہ ایک راوی جس نے حدیث قراءۃً حاصل کی ہو، کیا اس کے لیے جائز ہے کہ وہ حدثنا کے ساتھ اس کی روایت کرے؟ آپ نے فرمایا ہاں، اس کے لیے جائز ہے کہ وہ حدثنی کے ساتھ اس کی روایت کرے۔ اس کا حدثنی کہنا ایسا ہے کہ جیسے کسی شخص کے سامنے اقراری دستاویز کو پڑھا جائے اور وہ کہہ دے کہ اس نے میرے سامنے اس دستاویز کے سارے مشمولات کا اقرار کیا ہے''۔(۲۸)

امام ابوعاصم النبیل کہتے ہیں کہ:

''میں نے امام مالک، ابن جریج، سفیان ثوری، اور امام ابوحنیفہ سے پوچھا کہ ایک راوی اگر قراءۃً حدیث حاصل کر لے تو کیا اسے روایت کرتے وقت حدثنا کہنا جائز ہے؟ سب کا جواب مجھے یہی ملا کہ اس میں کوئی حرج نہیں''۔(۲۹)

RESEARCH INDEX APPROVED PROJECT IRI اسلامی تحقیق کا اشاریہ

امام یحییٰ بن ایوب کہتے ہیں کہ:

''میں نے ابوقطن سے سنا ہے کہ وہ کہتے تھے کہ مجھ سے امام ابوحنیفہ نے کہا: مجھ سے قراءۃً اخذ کرو اور حدثنا کہہ کر روایت کیا کرو۔ اگر میں اس میں کسی قسم کا بھی حرج سمجھتا تو کبھی بھی اس کی اجازت نہ دیتا'' (۳۰)

یہاں سماع اور قراءۃ پر تفصیلی بحث کی گنجائش نہیں۔ بہرکیف جو حضرات اس فن سے تعلق رکھتے ہیں وہ بخوبی جانتے ہیں کہ قراءۃً اخذ کرنا سماع کے مقابلہ میں راوی کے لیے کتنا مفید اور متن کے لیے کتنا موزوں اور مناسب ہے۔ یہی وجہ ہے کہ کبار فقہاء اور محدّثین نے قراءۃً اخذ کردہ حدیث کو حدثنا کہہ کر جائز قرار دیا ہے۔ امام نووی لکھتے ہیں:

انه مذهب الزهری ومالك وابن عينيه و يحيى القطان والبخاری وجماعة من المحدثين و معظم الحجازيين والكوفيين (۳۱)

''امام زہری، امام مالک، امام ابن عینیہ، امام یحییٰ القطان، امام بخاری حجاز اور کوفہ کے جمہور علماء اور محدثین کی ایک جماعت سماع اور قراءۃ کو حکماً ایک درجہ دینے کے قائل ہیں''

5 روایت باللفظ

روایت باللفظ اور روایت بالمعنیٰ کے سلسلے میں علماء حدیث کے اقوال مختلف ہیں۔ علماء کی ایک جماعت کے نزدیک راوی کے لیے ضروری ہے کہ حدیث کی روایت باللفظ کرے، جب کہ دوسری جماعت کا مؤقف یہ ہے کہ راوی اگر الفاظ و معانی کا فہم رکھتا ہو تو بالمعنیٰ روایت کرسکتا ہے۔ حافظ ابن الصلاح اس بارے میں لکھتے ہیں:

((اذا اراد (الراوی) رواية ما سمعه على معناه دون لفظه ، فان لم يكن عالماً عارفاً بالالفاظ ومقاصدها ، خبيراً بما يحيل معانيعها ، بصيراً بمقادير التفاوت بينها فلا خلاف انه لا يجوز له ذلك ، وعليه ان لا يروی ما سمعه الا على اللفظ الذی سمعه من غير تغيير .... فا متا اذا كان عالماً عارفاً بذلك فهذا مما اختلف فيه السلف واصحاب الحديث وارباب الفقه والاصول))(۳۲)

''جب کوئی راوی حدیث بالمعنی روایت کرنا چاہےتو اگر وہ الفاظ اور مقاصد روایت سے آ گاہ نہ ہوتو سب کا اس پر اتفاق ہے کہ اس کے لیے روایت بالمعنی جائزنہیں، اسے روایت باللفظ ہی کرنی چاہیے۔ ہاں اگر راوی الفاظ اور مقصد روایت سے آ گاہ ہوتو اس میں متقدمین، محدثین، فقہاء اوراہل اصول کا اختلاف ہے''۔

جمہور کے نزدیک اس کے لیے روایت بالمعنی جائز ہے، جبکہ فقہاء اوراہل اصول میں سے بعض کے نزدیک اسے معنیً روایت کرنے کی اجازت نہیں ہے۔ خطیب بغدادی لکھتے ہیں:

''اکثر اسلاف اور محدثین کہتے ہیں کہ روایت بالمعنی جائزنہیں، بلکہ نہایت ضروری ہے کہ روایت باللفظ ہواس میں کسی قسم کی کمی بیشی اور کسی طرح کی تقدیم وتاخیر نہ کی جائے اس موضوع پر کچھ روایات پہلے آ چکی ہیں۔ ان اکابر نے عالم اور غیر عالم میں اس پہلو سے کوئی فرق روانہیں رکھا ہے''۔(۳۴)

علامہ سیوطی لکھتے ہیں:

((كان القاسم بن محمد و ابن سيرين و رجاء بن حيوة يعيدون الحديث على حروفه))

''قاسم بن محمد، امام ابن سیرین اور رجاء بن حیوۃ حدیث بیان کرتے وقت حروف کا اہتمام رکھتے تھے''۔

حافظ سیوطی نے روایۃ بالمعنی کے ضمن میں اس کے جواز کا تذکرہ کرتے ہوئے لکھا ہے:

((قال جمهور السلف والخلف من الطوائف منهم الائمة الاربعة : يجوز بالمعنى فى جميعه اذا قطع باداِ المعنى))(۳۵)

''سلف اور خلف کی اکثریت جن میں ائمہ اربعہ بھی شامل ہیں کی رائے یہ ہے کہ روایت بالمعنی اس راوی کے لیے جائز ہے جو حدیث کے صحیح مفہوم کو سمجھتا اوراسے ادا کرسکتا ہو''۔

لیکن حافظ سیوطی کی یہ تعلیق محل نظر ہے، کیونکہ امام مالک اور امام ابوحنیفہ دونوں روایۃ بالمعنی کے جواز کے قائل نہیں۔ علامہ قرطبی لکھتے ہیں:

((ذهبت طائفة من العلماء الى انه لا تجوز الرواية بالمعنى مطلقا ، وهو الصحيح من مذهب مالك ويدل على ذلك قوله : لا اكتب الا عن رجل يعرف ما يخرج من راسه و ذلك فى جواب من سأله : لم لم تكتب عن الناس وقد ادركتهم متوافرين و كذلك تركه الاخذ ممن لهم فضل وصلاح اذا كانوا لا يعرفون ما يحدّثون به))(٣٦)

''علماء کی ایک جماعت کا مسلک یہ ہے کہ روایت بالمعنی مطلقاً جائز نہیں۔ امام مالک کا مذہب بھی یہی ہے۔ آپ کا یہ ارشاد کہ میں صرف اس راوی کی روایت اپنے پاس لکھتا ہوں جو اپنے منہ سے نکلی ہوئی بات کو جانتا ہو، یہ بات آپ نے اس سوال کے جواب میں فرمائی تھی کہ آپ نے راویوں کی بہت بڑی تعداد سے ملاقات کے باوجود ان سے استفادہ کیوں نہیں کیا؟ اسی طرح امام مالک کا ان حضرات سے روایت نہ لینا جو متقی اور پرہیز گار تھے، لیکن تحدیث نہیں جانتے تھے، اس بات کا بیّن ثبوت ہے کہ آپ روایت کے اخذ میں انتہائی محتاط تھے اور روایت باللفظ کے قائل تھے''۔

حافظ سیوطی کی طرح امام غزالی نے بھی امام ابوحنیفہ کے بارے میں لکھا ہے کہ آپ روایت بالمعنی کے قائل تھے، لیکن محدث ملا علی قاری نے امام ابوحنیفہ کے بارے میں حافظ ابوجعفر طحاوی کی ایک روایت کو پیش نظر رکھ کر اس بات کی وضاحت کی ہے کہ امام ابوحنیفہ روایت بالمعنی کے جواز کے قائل نہ تھے۔ امام طحاوی کی روایت یوں ہے:

((حدثنا سليمان عن شعيب ، حدثنا ابى قال املى علينا ابو يوسف قال : قال ابو حنيفه : لا ينبغى للرجل ان يحدث من الحديث الا ما يحفظه من يوم سمعه الى يوم يحدث به))(٣٧)

''امام ابوحنیفہ فرماتے ہیں کہ کسی راویٔ حدیث کے لیے حدیث کا بیان کرنا مناسب نہیں،

جب تک اسے سماع کے دن سے روایت کے دن تک مسلسل وہ حدیث یاد نہ ہو"۔

ملاعلی قاری اس روایت کی بنیاد پر امام ابوحنیفہ کا مسلک ان الفاظ میں بتاتے ہیں:

((حاصله انه لم یجوّز الروایة بالمعنی ولو کان مراد فاللمعنی خلافا للجمهور من المحدثین))(۳۸)

"امام ابوحنیفہ روایۃ بالمعنی کو جائز نہیں کہتے، چاہے وہ مرادف الفاظ ہی میں کیوں نہ ہو۔ جمہور محدثین کا موقف یہ نہیں ان کے نزدیک روایت بالمعنی جائز ہے"۔

امام نووی لکھتے ہیں:

((اذا وجد سماعه فی کتابه ولا یذکره فعن ابی حنیفة و بعض الشافعیه لا یجوز روایته))(۳۹)

"اگر راوی کے پاس مخطوطہ ہو، لیکن اسے مخطوطہ کی روایات زبانی یاد نہ ہوں تو امام ابوحنیفہ اس کی روایت کرنے کو جائز نہیں سمجھتے۔ شوافع میں سے بھی بعض اس موقف کے قائل ہیں"

امام یحیٰ بن معین سے پوچھا گیا کہ اگر کسی راوی کے پاس روایات لکھی ہوئی ہوں، لیکن اسے وہ زبانی یاد نہ ہوں تو کیا وہ ان روایات کی تحدیث کرسکتا ہے؟ آپ نے جواب دیا:

"امام ابوحنیفہ کا موقف یہ ہے کہ جس حدیث کا راوی اس کا حافظ اور عارف نہ ہو اسے روایت نہ کرے"۔(۴۰)

امام عبدالعزیز بخاری اس بارے میں لکھتے ہیں:

((العزیمة ان یحفظ المسموع من وقت السماع والفهم الی وقت الاداء وهذا مذهب ابی حنیفة فی الاخبار والشهادة))(۴۱)

"عزیمت یہ ہے کہ راوی سماع اور فہم کے وقت سے لے کر تحدیث اور روایت کے وقت تک متن کو پوری طرح یاد رکھے۔ امام ابوحنیفہ کا مسلک اخبار اور شہادت میں یہی ہے"۔

عزیمت کے مقابلہ میں رخصت کی صورت میں امام نسفی نے جو رائے دی ہے وہ یہ ہے:

(والرخصة ان ينقله بمعناه ، فان كان محكما لا يحتمل غيره يجوز نقله بالمعنى لمن له بصيرة فى وجوه اللغة ، وان كان ظاهراً يحتمل غيره فلا يجوز نقله بالمعنى الا اللفقيه المجتهد وما كان من جوامع الكلم او المشكل او المشترك او الجمل لا يجوز نقله بالعمنى للكل)(۴۲)

"رخصت یہ ہے کہ حدیث میں روایۃ بالمعنی کی اجازت ہے بشرطیکہ وہ محکم ہو اور راوی لغت کے لحاظ سے بصارت وبصیرت کا حامل ہو اور اگر حدیث عام ہو تو پھر بالمعنی روایت غیر مجتہد کے لیے جائز نہیں۔ ایسے ہی وہ حدیثی روایات جن میں جوامع الکلم ،مشکل، مشترک اور مجمل متون آئے ہوں ان سب میں روایت بالمعنی جائز نہیں"۔

حافظ ابن حزم لکھتے ہیں:

"حضور اکرم ﷺ کی حدیث کا حکم تو یہی ہے کہ اس کی روایت باللفظ ہونی چاہیے کسی حالت میں کسی قسم کا کوئی تغیر نہ ہو، صرف ایک صورت میں روایۃ بالمعنی جائز ہے اور وہ یہ کہ راوی حدیث کا حافظ ہو اور ساتھ ہی قطعی طور پر اس کے معانی سے پوری طرح واقف ہو۔ اس حالت میں اگر اس سے کوئی مسئلہ دریافت کیا جائے تو یہ رہنمائی کی خاطر حدیث کے معنی اور مدلول کو جواب میں اپنے الفاظ میں پیش کرسکتا ہے یا بحث ومباحثہ کے دوران حدیث کا مفہوم اپنے الفاظ میں بیان کرسکتا ہے"۔(۴۳)

آپ مزید لکھتے ہیں:

"اس حد تک اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے، لیکن اگر راوی ہونے کی حیثیت میں حدیث کی راویت کرے اور متن کو آپ علیہ الصلاۃ والسلام کی طرف منسوب کرے تو اس کے لیے ضروری ہے کہ الفاظ نبوت ویسے ہی پیش کرے، جیسے سنے ہیں۔ اس میں حرف کی تبدیلی بھی جائز نہیں چاہے الفاظ میں معنوی ترادف بھی ہو"۔(۴۴)

روایت باللفظ کے سلسلے میں امام ابوحنیفہ، امام مالک اوران کے معاصرین نے جوموقف اختیار کیا ہے یہ دراصل انتہائی احتیاط پر مبنی ہے۔ان حضرات کے دور میں چونکہ حدیث روایات سے استنباط اور استخراج کا کام ہو رہا تھا، اس لیے ضرورت اس بات کی تھی کہ ہرایک روایت کواچھی طرح جانچ کرلیا جائے اور حتی الامکان یہ کوشش کی جائے کہ صحیح روایات کی بنیاد پر استنباط ہو۔جن علماء نے روایت بالمعنی کے جواز کا قول امام ابوحنیفہ کی طرف منسوب کیا ہے اس سے مراد جواز مطلق نہیں، بلکہ جواز مقید ہوسکتا ہے۔جیسا کہ اسماعیل بن علیۃ کے حوالہ سے علامہ جزائری نے نقل کیا ہے:

((ذهب جمهور العلماء الى جواز الرواية بالمعنى لمن يحسن ذلك بشرط ان يكون جازماً بانه ادى معنى اللفظ))(۴۵)

''جمہور علماء نے روایۃ بالمعنی کی اجازت دی ہے بشرطیکہ راوی مفہوم کی ادائیگی پر قدرت رکھتا ہواور بیان کردہ مفہوم کی صحت کا اسے یقین ہو''۔

اخذ وتحدیث کے ضمن میں یہ وہ چند اساسی اصول ہیں جنہیں پیش نظر رکھا۔امام ابوحنیفہ کے ان حدیثی اصولوں کوآپ کے اصحاب اور تلامذہ نے بھی مدنظر رکھا۔درج بالا اصولوں کے علاوہ روایت میں شذوذ، اہل اہواء کی روایات، راویۃ بالا جازۃ اور روایت کے درجات ومراتب پر بھی امام ابوحنیفہ کا مستقل موقف ہے،لیکن اس مقالے میں ان سارے اصولوں پر گفتگو کرنے کی گنجائش نہیں۔ان چند اساسی اور بنیادی نکات پر اجمال واختصار کے ساتھ بحث سے مقصود یہ ہے کہ جو حضرات اس موضوع پر مزید مطالعہ کرنا چاہیں وہ اس کی بنیاد پر مصادر اور مآخذ کی طرف رجوع کرسکیں اوراس موضوع کے مزید گوشوں کوتلاش کر کے تفصیلی بحث کرسکیں۔

حواشی وحوالہ جات

۱۔ عراقی، زین الدین ابوالفضل عبدالرحیم بن الحسینی، التقیید والایضاح، المکتبۃ السلفیۃ، المدینۃ المنورہ، ص۴

۲۔ سیوطی، جلال الدین عبدالرحمٰن بن ابی بکر، تدریب الراوی فی شرح تقریب النواوی، میر محمد کتب خانہ کراچی، ص۲۰۲

۳۔ حازمی، الامام ابوبکر، تعلیقات علی شروط الائمۃ الخمسۃ، نور محمد اصح المطابع، کراچی، ص۴۵

۴۔ الیمانی، ابوعبداللہ محمد بن ابراہیم الوزیر، الروض الباسم فی الذب عن سنۃ ابی القاسم، ادارۃ الطباعۃ المنیریۃ، مصر، ص۱۷

۵۔ نووی، ابوزکریا، محی الدین یحییٰ بن شرف، المجموع شرح المھذب، ادارۃ الطباعۃ المنیریۃ، مصر، ج۴، ص۴۸۲

۶۔ شوکانی، محمد بن علی بن محمد القاضی، نیل الاوطار شرح منتقی الاخبار، محمد امین الخانجی، مصر، ج۱، ص۲۴۱

۷۔ علائی، صلاح الدین ابوسعید خلیل ابن کیکلدی، جامع التحصیل فی احکام المراسیل، وزارۃ الاوقات، احیاء التراث الاسلامی، الجمہوریۃ العراقیۃ، ص۱۷

۸۔ ملاعلی، قاری، شرح مسند الامام ابی حنیفۃ النعمان، دارالکتب العلمیۃ، بیروت لبنان، ص۳

۹۔ خطیب، ابوبکر احمد بن علی، تاریخ بغداد، ص۱۳، ص۴۱۹

۱۰۔ سیوطی، جلال الدین عبدالرحمٰن بن ابی بکر، تدریب الراوی، میر محمد کتب خانہ، کراچی، ص۳۰۷

۱۱۔ ایضاً

۱۲۔ ابن الصلاح، ابوعمرو عثمان بن عبدالرحمٰن، مقدمۃ ابن الصلاح، فاروقی کتب خانہ ملتان، ص۸۳

۱۳۔ خطیب، ابوبکر احمد بن علی، الکفایۃ فی علم الروایۃ، دائرہ المعارف العثمانیہ، حیدرآباد دکن، ص۲۳۱

۱۴۔ بزدوی، فخر الاسلام علی بن محمد، اصول البزدوی، نور محمد کارخانہ کتب کراچی، ج۲، ص۱۶۷

۱۵۔ نواب صدیق حسن خان۔ الحطۃ فی ذکر الصحاح الستۃ المکتبۃ السلفیۃ۔ لاہور، ص۳۴

۱۶۔ کردری۔ مناقب الامام ابی حنیفۃ، دائرہ المعارف العثمانیۃ، ج۲، ص۱۹۷

۱۷۔ ابن عبدالبر، ابوعمر یوسف بن عبداللہ بن محمد القرطبی، جامع بیان العلم وفضلہ، مطبعۃ مصطفیٰ البابی الحلبی واولادہ، مصر، ج:۱، ص۸۲

۱۸۔ عبدالوہاب الشعرانی، کتاب المیزان الکبری، مطبعۃ الکستلیۃ، مصر، ج۱، ص۶۲

۱۹۔ ذھبی، ابوعبداللہ شمس الدین محمد، مناقب ابی حنیفۃ، دائرۃ المعارف العثمانیۃ، حیدرآباد، دکن، ص۲۰

۲۰۔ ایضاً

۲۱۔ ابوعبداللہ محمد بن ابراہیم، توضیح الافکار' الطباعۃ المنیزیۃ، مصر، ج ۲، ص ۲۹۷

۲۲۔ ابن اکثیر، ابوالفداء اسماعیل بن کثیر، اختصار علوم الحدیث، مکتبہ دارالتراث، القاہرہ، ص ۱۱۰

۲۳۔ خطیب، ابوبکر احمد بن علی، الکفایۃ فی علم الروایۃ، ص ۲۷۶

۲۴۔ ابن کثیر، اسماعیل بن کثیر، اختصار علوم الحدیث، مکتبۃ دارالتراث، القاہرہ، ص ۱۱۰

۲۵۔ ایضاً

۲۶۔ سیوطی، جلال الدین عبدالرحمان، تدریب الراوی، ص ۲۴۴

۲۷۔ ابن الصلاح، ابوعمرو عثمان، مقدمۃ، ص ۵۲

۲۸۔ خطیب، ابوبکر احمد بن علی، الکفایۃ فی علم الروایۃ، دائرہ المعارف العثمانیۃ، ص ۲۰۷

۲۹۔ ایضاً

۳۰۔ ایضاً

۳۱۔ سیوطی، جلال الدین عبدالرحمٰن، تدریب الراوی، ص ۲۴۵

۳۲۔ عراقی، زین الدین عبدالرحیم، التقیید والایضاح، المکتبۃ السلفیۃ، لاہور، ص ۲۲۶

۳۳۔ خطیب، احمد بن علی، الکفایۃ فی علم الروایۃ، ص ۱۹۸

۳۴۔ سیوطی، جلال الدین عبدالرحمان، تدریب الراوی، ص ۳۱۱

۳۵۔ ایضاً

۳۶۔ الجزائری، طاہر بن صالح بن احمد، توجیہ النظر، فی اصول الاثر، مطبعۃ الجمالیۃ، مصر، ص ۳۰۵

۳۷۔ ملا علی القاری، شرح مسند الامام ابی حنیفۃ، ص ۳

۳۸۔ ایضاً

۳۹۔ سیوطی، تدریب الراوی، ص ۳۱۱

امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ کے اصول استنباط

* ڈاکٹر محمد میاں صدیقی

ائمہ اربعہ میں امام احمد بن حنبل کے بارے میں اہل علم کی دو رائے ہیں۔ کہ آیا وہ صرف محدّث تھے یا اس کے ساتھ فقیہ و مجتہد بھی تھے۔ ان کے اصول اجتہاد کے ذکر سے پہلے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اس کا مختصر بیان ہو جائے کہ ان کے فقیہ و مجتہد ہونے کا بعض اہل علم نے کیوں انکار کیا؟

اس کی سب سے واضح اور بنیادی وجہ یہ معلوم ہوتی ہے کہ حدیث میں ان کا اشغال، ان کے تفقہ پر غالب تھا، وہ آثارِ رسول وصحابہ کے پیچھے پیچھے چلتے تھے، ان کی کوشش ہوتی تھی کہ فقہ کے میدان میں وہ بہت آگے تک نہ جائیں، وہ اس مقام پر ٹھٹک جاتے تھے جہاں سے دوسرے اپنا سفر شروع کرتے تھے، دوسرے فقہاء نے جن حدوں کو بے تکلف پار کیا، وہاں ان پر تردد اور تأمل کی کیفیت طاری ہو جاتی تھی۔ یہاں تک کہ بعض اہل علم نے یہ خیال کیا کہ وہ محدّث تھے فقیہ نہ تھے۔ ابن جریر طبری نے اپنی کتاب ''اختلاف الفقہاء'' میں امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ کے فقہی مسلک کا ذکر نہیں کیا، ان کا کہنا ہے کہ وہ محدث ہیں، فقیہ نہیں ہیں، بعض ایسے فقہاء جو خلافیات کے مسائل میں بحث کرتے ہیں، ان کا ذکر نہیں کرتے مثلاً طحاوی، نسفی، ابوبکر بن عربی اور غزالی نے اختلافی مسائل میں ان کا ذکر نہیں کیا۔ اسی طرح ابن قتیبہ نے اپنی کتاب ''المعارف'' میں اور مقدسی نے اپنی کتاب ''احسن التقاسیم'' میں بطور فقیہ و مجتہد امام احمد بن حنبلؒ کا ذکر نہیں کیا بلکہ انہیں اصحابِ حدیث میں شمار کیا ہے۔ ابن عبدالبر نے اپنی مؤلف ''الانتقاء'' میں فقیہ و مجتہد کے طور پر امام ابوحنیفہ، امام مالک اور امام شافعی رحمہم اللہ کا ذکر کیا ہے۔ امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ کا تذکرہ نہیں کیا۔

قاضی عیاض کہتے ہیں کہ:

''احمد بن حنبل رحمہ اللہ امام فقہ نہ تھے، فقہی مآخذ پر ان کی نظر گہری اور وسیع نہ تھی''۔(۱)

---

* سابق مشیر تحقیق، کلیہ عربی وعلوم اسلامیہ، علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی، اسلام آباد۔

جن لوگوں کا خیال یہ ہے کہ احمد بن حنبل فقیہ و مجتہد نہ تھے، ان کی دلیل یہ ہے کہ نہ تو فقہ میں ان کی کوئی کتاب ہے، اور نہ ان کے مرتبہ مجموعہ احادیث ''مسند'' میں فقہ کا کوئی اثر ہے جیسا کہ مؤطا امام مالک میں۔ کہ بنیادی طور پر وہ مجموعہ احادیث ہے۔ لیکن اس پر فقہ مالک کی گہری چھاپ ہے۔ امام مالک کی فقہی آراء اور ان کے اجتہادات اس میں کثرت سے ملتے ہیں، اور تمام اہل علم نے اس بات کو تسلیم کیا ہے کہ مالک کی ''المؤطا'' بیک وقت حدیث اور فقہ دونوں کی کتاب ہے۔ اس کے برخلاف مسند احمد بن حنبل کلی طور پر احادیث و آثار پر مشتمل ہے۔ حالانکہ اس زمانے میں تدوین فقہ کا کام کافی حد تک مکمل ہو چکا تھا، محمد بن حسن شیبانی اور قاضی ابو یوسف فقہ ابوحنیفہ کو مرتب و مدون کر چکے تھے، فقہ میں ان دونوں حضرات کی مؤلفات سامنے آ چکی تھیں، مالک بن انس کی ''المؤطا'' اہل علم میں قبولِ عام کا درجہ حاصل کر چکی تھی، اور امام شافعی اپنے اجتہادات اور فقہی آراء کو نہ صرف یہ ہے کہ املاء کرا چکے تھے بلکہ ان کی اہم اور بنیادی کتاب ''الرسالہ'' نے بھی تصنیف و تالیف کے مرحلے سے گزر کر اہل علم تک رسائی حاصل کر لی تھی۔ فقہ کے موضوع پر اتنے گراں قدر اور وسیع کام کے باوجود امام احمد بن حنبل کے ہاں اس حوالہ سے کوئی چیز نہیں ملتی۔ یہ صورت حال اس مؤقف اور نظریے کو تقویت پہنچاتی ہے کہ وہ محدّث تھے، فقیہ نہ تھے۔ (۲) یا کم از کم یہ کہ ان کی فقہ پر حدیث غالب ہے۔

بات یہ ہے کہ جو محدثین فقہی مسائل میں صاحب الرائے تھے انہیں فقہاء کے بجائے زمرۂ محدثین میں شمار کیا گیا ہے۔ جیسے امام بخاری، امام مسلم، کیوں کہ اعتبار غلبۂ منہاج کا ہوتا ہے، جس پر جس فن کا رنگ غالب ہو گا وہ اُسی کا آدمی شمار کیا جائے گا۔ اس نقطۂ نظر سے چاروں فقہاء میں سب سے متوازن شخصیت امام مالک بن انس کی ہے۔

اس اعتراف کے باوجود کہ احمد بن حنبل پر حدیث کا غلبہ تھا، انہوں نے حدیث میں اپنی عظیم و جلیل کتاب ''مسند'' یادگار چھوڑی، جب کہ فقہ میں ان کا کوئی اثاثہ مرتب و مدون شکل میں اہل علم تک نہیں پہنچا، اس کے باوجود جمہور علماء اور فقہاء نے اس حقیقت کو تسلیم کیا ہے کہ احمد بن حنبل پر اگرچہ حدیث کا رنگ غالب تھا، جس کی چھاپ ان کے اصولِ اجتہاد پر بھی بہت نمایاں ہے، وہ محدث کے ساتھ فقیہ اور مجتہد بھی تھے۔ انہوں نے اپنی فقہی آراء اور اجتہادات پر مبنی کوئی کتاب از خود مرتب نہیں کی لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ فقیہ نہ تھے، فقہی مسائل کی جمع و تدوین کا کام انہوں نے اپنے تلامذہ پر چھوڑ دیا تھا، انہوں نے ان کے اقوال، افکار و آراء اور فتاویٰ کو جمع کیا، اور

س طرح وہ فقہی مجموعہ تیار ہوا جو ان کی طرف منسوب ہے۔(۳)

ابن قیمؒ رحمہ اللہ نے بھی اس بارے میں گفتگو کی ہے، وہ اپنی کتاب ''اعلام الموقعین'' میں لکھتے ہیں:

''امام احمد نے فقہ میں کوئی کتاب اس لیے مرتب و مدون نہیں کی کہ وہ حدیث کے علاوہ کسی اور موضوع پر تصنیفِ کتب کو پسندیدگی کی نظر سے نہیں دیکھتے تھے انہوں نے تصنیف و تالیف کے لیے صرف حدیث کو اپنا موضوع بنایا۔ فقہ کے میدان میں انہوں نے جو خدمت کی، اللہ نے اُسے قبول فرمایا، اُنہیں ان کی حسن نیت کا ثمر ملا، جو کام انہوں نے خود نہیں کیا تھا، اسے ان کے نامور، لائق اور محنتی تلامذہ نے سرانجام دیا''۔(۴)

ابن قیمؒ رحمہ اللہ کی اس رائے کو درست ماننے کے لیے بہت سے شواہد موجود ہیں، امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ کو حدیث سے اتنا گہرا تعلق اور شغف تھا کہ وہ اس بات سے ڈرتے تھے کہ اہل علم، اور بطور خاص ان کے تلامذہ حدیث سے بے نیاز ہو جائیں یا حدیث کی طرف ان کی توجہ کم ہو جائے۔ بایں ہمہ ان کے شاگردوں نے ان کے فقہی مسائل مرتب کیے، اور ان کے فتاویٰ کی بڑی تعداد کتابوں میں نقل کی۔

بعض شافعی علماء نے امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ کے بارے میں کہا کہ:

''ان کا اپنا کوئی مستقل اور الگ فقہی مسلک نہ تھا بلکہ وہ شافعی مسلک کے پیروکار تھے''۔(۵)

شافعی علماء کے یہ کہنے کی بنیادی وجہ یہ ہے کہ احمد بن حنبل نے امام شافعی کے آگے زانوئے تلمذ تہہ کیا اور ایک عرصہ تک بغداد میں ان کی صحبت میں رہے۔ لیکن امام شافعی رحمہ اللہ کے ساتھ رہنے، یا ان کے آگے زانوئے تلمذ تہہ کرنے سے یہ لازم نہیں آتا کہ احمد بن حنبل رحمہ اللہ ان کے فقہی مسلک کے پیروکار بھی ہوں، اور ان کا اپنا کوئی فقہی مسلک نہ ہو۔ بالکل ایسی ہی صورت حال امام شافعی رحمہ اللہ کی بھی ہے۔ وہ امام مالک رحمہ اللہ کے شاگرد ہیں اور ایک عرصہ تک انہی کے مسلک کی پیروی کرتے رہے مگر بعد میں اپنے فقہی مسلک کی بنیاد رکھی، اور بلا اختلاف مجتہد مستقل کہلائے۔ امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ کے بارے میں یہ بات تو بہت سے اہل علم نے کہی کہ وہ مجتہد اور فقیہ نہ تھے بلکہ محدّث تھے، مگر یہ رائے قول شاذ سے زیادہ حیثیت نہیں رکھتی کہ احمد بن حنبل رحمہ اللہ امام شافعی رحمہ اللہ کے مقلد ہیں، اور ان کا کوئی مستقل فقہی مسلک نہیں ہے۔

فقہ احمد بن حنبل کے بارے میں شاہ ولی اللہ دہلوی کی رائے دوسرے اہل علم سے قدرے مختلف ہے اور ایسا نظر آتا ہے کہ وہ زیادہ گہرائی پر مبنی ہے، انہوں نے اس کا باریک بینی سے تجزیہ کیا ہے۔ لکھتے ہیں:

''حقیقت یہ ہے کہ حنبلی مسلک کو، شافعی مسلک ہی میں شامل سمجھنا چاہیے۔ کیوں کہ فقہ شافعی کے مقابلے میں اگر اس کی کوئی حیثیت ہے تو صرف اتنی، جتنی ابو یوسف اور محمد بن حسن شیبانی کی فقہی آراء اور فتاویٰ کو ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے فقہی مسلک، اور ان کی آراء کے مقابلے میں ہے۔ البتہ ایک فرق ضرور ہے، اور وہ یہ ہے کہ فقہ حنبلی کو فقہ شافعی کے ساتھ ضم کر کے مدوّن نہیں کیا گیا۔ جیسا کہ امام ابو یوسف اور امام محمد کے فقہی مسلک کا معاملہ ہوا، کہ ان کی فقہی آراء اور فتاویٰ کی تدوین امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے فقہی مسلک میں ضم ہے، اور اسی کا ایک حصہ ہے۔ ابو یوسف اور محمد بن حسن شیبانی رحمہم اللہ کی منفرد آراء بھی فقہ حنفی ہی کا حصہ شمار ہوتی ہیں۔ یہی وہ فرق ہے جس کے باعث فقہ شافعی اور فقہ حنبلی کو ایک مسلک شمار نہیں کیا گیا''۔ (۶)

شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ نے اپنی دوسری تصنیف ''حجۃ اللہ البالغہ'' میں ذرا وضاحت کے ساتھ اس بات کا اعتراف کیا ہے کہ امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ فقیہ اور مجتہد تھے، یہ بات انہوں نے اس پس منظر میں کہی جہاں انہوں نے اہلحدیث اور اہل الرائے کا تجزیہ کیا۔ لکھتے ہیں:

''احمد بن حنبل رحمہ اللہ وسعتِ روایت، مراتبِ حدیث کی پہچان، اور فقہ و اجتہاد کے میدان میں بہت بلند مرتبے پر فائز ہیں''۔ (۷)

امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ کے فقیہ و مجتہد ہونے کا اعتراف نہ صرف یہ کہ ان کے معاصرین نے بلکہ ان کے اساتذہ نے بھی کیا ہے۔ شافعی، نسائی، اسحاق بن راہوایہ، ابن ابی حاتم، عبدالرزاق اور احمد بن سعید رازی وغیرہم نے ان کی فقاہت و اجتہاد کو تسلیم کیا ہے۔ مسند احمد بن حنبل کے مقدمہ میں ایسی تصریحات موجود ہیں۔ حافظ ذہبی نے بھی اس کا ذکر کیا ہے۔

اصولِ اجتہاد

ابن قیمؒ کہتے ہیں کہ امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ نے اپنے فقہی اجتہاد و استنباط کی بنیاد پانچ اصول پر قائم کی تھی:

❶ نصوص:

احمد بن حنبل رحمہ اللہ اپنے اصول اجتہاد میں سب سے مقدم جس چیز کو رکھتے ہیں، وہ ہیں نصوص، خواہ وہ کتاب اللہ کے ہوں یا سنتِ رسول کے۔ جب کسی کے بارے میں انہیں کوئی نص مل جاتا ہے تو پھر ادھر اُدھر نہیں دیکھتے۔ اس پر فتویٰ دیتے ہیں، نص کو وہ صحابہ کے فتویٰ اور اقوال پر مقدم رکھتے ہیں، کتبِ فقہِ حنبل میں ایسی متعدد مثالیں ذکر کی گئی ہیں جہاں احمد بن حنبل رحمہ اللہ نے نص کے مقابلے میں صحابہ کے فتاویٰ کو رد کیا ہے مثلاً حدیث سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ مسلمان کو غیر مسلم کی وراثت نہیں ملتی مگر حضرت معاذ بن جبل اور حضرت معاویہ رضی اللہ عنہم کا قول ہے کہ مسلمان کو غیر مسلم کی میراث ملنی چاہیے۔ امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ نے دونوں صحابہ کے قول اور فتوے کو حدیث کی بناء پر رد کر دیا۔ (۸)

❷ فتاوائے صحابہ

قرآن اور سنت سے کوئی نص نہ ہونے کی صورت میں فقہ حنبل کی دوسری اصل صحابہ کرام کے فتاویٰ ہیں۔ نص نہ ہونے کی صورت میں جب انہیں کسی صحابی کا کوئی فتویٰ مل جاتا، اور اس فتوے کے خلاف کسی دوسرے صحابی کا فتویٰ ان کے علم میں نہ ہوتا تو وہ اسے قبول کرتے، اور اس پر اپنی رائے اور فتوے کی بنیاد رکھتے تھے۔ لیکن وہ ایسے فتوے کو اجماع سے تعبیر نہیں کرتے تھے۔ بلکہ وہ کہتے کہ: ''مجھے اس کیخلاف کوئی قول اور رائے نہیں ملی''۔ اجماع سے تعبیر نہ کرنا امام احمد رحمہ اللہ کے انتہائی محتاط رویہ کی بناء پر تھا۔ مثلاً انہیں حضرت انس بن مالک رضی اللہ عنہ کے اس قول کا علم ہوا کہ غلام کی گواہی قابل قبول ہے۔ انہوں نے اسی قول پر اپنے فتوے کی بنیاد رکھی، اور یہ کہا کہ:

''مجھے کسی صحابی کا ایسا کوئی قول اور فتویٰ نہیں ملا جو قول انس کے خلاف ہو''۔ (۹)

انہیں کسی ایک صحابی کا بھی کوئی قول، فتویٰ، یا عمل مل جاتا تو پھر اس کے خلاف رائے قائم کرتے، نہ فتویٰ دیتے، اور نہ عمل کرتے، اپنی رائے، قول اور عمل۔ سب کی بنیاد قولِ صحابی پر رکھتے۔(۱۰)

❸ امام احمد رحمہ اللہ کا تیسرا اصول یہ تھا کہ اگر کسی مسئلے میں صحابہ کی مختلف آراء ہوتیں تو پھر اس رائے کو قبول کرتے اور ترجیح دیتے تھے جو قرآن اور سنت سے قریب تر ہو۔ لیکن صحابہ کی آراء اور فتاویٰ کو چھوڑ کر کوئی منفرد رائے اختیار نہیں کرتے تھے، اور نہ ہی قیاس سے کام لیتے تھے۔ اگر ان اقوال وفتاویٰ میں کسی کا قرآن اور سنت سے اقرب ہونا ثابت نہ ہوتا تو پھر تمام اقوال کو ذکر کرتے، اور کسی ایک قول کو ترجیح نہیں دیتے تھے۔

ابن قیم رحمہ اللہ کہتے ہیں کہ: ''امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ اس بات کو مناسب نہیں سمجھتے تھے کہ اپنی رائے سے کسی صحابی کے قول اور فتوے کو مرجوح قرار دیں''۔(۱۱)

اس سلسلے میں ایک روایت یہ بھی ہے کہ امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ جب اقوالِ صحابہ میں اختلاف پاتے تو پھر یہ کوشش کرتے کہ ان میں سے کوئی قول خلفائے راشدین میں سے کسی کا ہے یا نہیں؟ اگر یہ بات ثابت ہو جاتی کہ فلاں قول فلاں خلیفۂ راشد کا ہے۔ خلفائے راشدین کے اقوال اور فتاویٰ کو ترجیح دینے کی بہت مضبوط وجوہ ہیں، خود ان کا خلیفہ راشد ہونا، عشرۂ مبشرہ میں سے ہونا، نبی علیہ السلام کا یہ حکم کہ: ''میرے بعد میرے خلفاء کی پیروی کرنا جو ہدایت یافتہ ہیں''۔ خلفائے راشدین میں بطور خاص حضرت ابوبکر صدیق اور حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہم کے بعض فیصلے اور فتاویٰ ایسے ہیں جن پر صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا اجماع منعقد ہوا۔

اقوالِ صحابہ کے بارے میں امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ سے منقول ان کی یہ آخری رائے اور نظریہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے مسلک سے قریب تر ہے۔ جیسا کہ فقہ ابوحنیفہ کی بحث میں بیان کیا گیا ہے۔(۱۲)

❹ حدیث مرسل اور حدیث ضعیف سے استنباط:

فقہ احمد کی چوتھی اصل یہ ہے کہ وہ حدیث مرسل اور حدیث ضعیف کو اس صورت میں قبول کر لیتے تھے جب کہ مسئلہ زیر بحث میں کوئی دلیل اس کے خلاف نہ ہو۔ حدیث مرسل اور حدیث ضعیف مل جانے کی صورت میں وہ قیاس کو اختیار نہیں کرتے تھے۔

یہاں حدیث ضعیف سے مراد باطل اور منکر حدیث نہیں ہے، جس کی سند میں کوئی متہم راوی ہو، جو قابل حجت نہ ہو سکتا ہو۔ دوسرے ائمہ مجتہدین کا بھی اس اصل کے بارے میں یہی نظریہ ہے۔ حدیث ضعیف کو قیاس پر مقدم رکھتے ہیں۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ نے نماز میں قہقہہ والی حدیث کو قیاس پر ترجیح دی ہے حالانکہ تمام محدثین نے اس حدیث کو ضعیف کہا ہے۔ (۱۳)

امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ کا ایک یہ قول بھی بعض اہل علم نے نقل کیا ہے:

''وہ اگر کسی مسئلے میں نہ قرآن اور سنت کا کوئی نص پاتے، نہ کوئی حدیث ضعیف یا حدیث مرسل ملتی۔ نہ کسی صحابی کے قول، عمل، یا فتوے تک ان کی رسائی ہوتی تو پھر وہ کسی ایسے تابعی کا قول، یا فتویٰ تلاش کرتے جو طبقۂ تابعین میں اپنے تدیّن اور علم و فضل کے باعث ممتاز اور نمایاں مقام کا حامل ہو۔ اور کسی ایسے تابعی کا قول یا فتویٰ مل جاتا تو رائے اور قیاس سے گریز کرتے، اور اسے اختیار کر لیتے''۔ (۱۴)

❺ قیاس

امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ کے اصول اجتہاد میں پانچویں اصل قیاس ہے، انہیں اگر کسی مسئلے میں نہ کتاب اللہ میں کوئی نص ملتا اور نہ سنتِ رسول میں، نہ کسی صحابی کا کوئی قول، رائے، یا فتویٰ دستیاب ہوتا، اور نہ ہی کوئی مرسل یا ضعیف حدیث ہاتھ آتی تو پھر آخری مرحلے میں وہ قیاس سے کام لیتے۔ گویا امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ کے ہاں قیاس کا استعمال ضرورت بلکہ مجبوری کی صورت میں تھا۔ (۱۵)

فقہِ حنبل کے اصول اجتہاد کی بحث میں یہ بات بہت اہم ہے کہ ابن قیمؒ نے جو کہ فقہِ حنبل کے نمایاں ترجمان ہیں، اجماع کو احمد بن حنبل رحمہ اللہ کے اصول اجتہاد میں شمار نہیں کیا۔ حالانکہ صورت حال یہ ہے کہ الکتاب، اور السنہ کے علاوہ اجماع اور قیاس کو بھی جمہور فقہاء نے متفق علیہا مصادر میں شمار کیا ہے۔ اس بناء پر یہ امر ضروری معلوم ہوتا ہے کہ اس موقعہ پر تفصیلات سے دامن بچاتے ہوئے (کیوں کہ وہ اپنی جگہ گزر چکی ہیں) صرف امام احمد کے حوالے سے اس کے بارے میں وضاحت کی جائے کہ کیا واقعی وہ کلی طور پر اجماع کے وجود کے منکر ہیں یا جزوی

طور پر انہیں اس کے وجود یا حجیت سے انکار ہے۔

امام احمد بن حنبل کے استاد امام شافعی رحمہ اللہ نے اجماع کے بارے میں اپنی کتاب ''الامّ'' کے باب ابطال الاستحسان میں قلم اٹھایا ہے۔(۱۶)

امام شافعی اجماع کے قائل ہیں اور وہ اسے حجت بھی مانتے ہیں، البتہ مناظرے کے وقت اگر ان کے خلاف اجماع سے کوئی دلیل پیش کی جائے تو پھر ان مسائل میں اجماع کا انکار کر دیتے ہیں، اور اس طرح وہ اجماع کے دائرے کو تنگ اور محدود کر دیتے ہیں اور جب ان سے مناظرہ کرنے والا پوچھتا ہے کہ: یہ بتایئے کہ اجماع کا کوئی وجود ہے بھی یا نہیں؟ تو پھر وہ اس کا یہ جواب دیتے ہیں:

> ''بے شک فرائض کا بہت بڑا حصہ ایسا ہے جس کے بارے میں کوئی شخص ناواقفیت کا اظہار نہیں کر سکتا۔ پس یہ ایسا اجماع ہے جس کے بارے میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ تمام لوگوں نے ان مسائل پر اجماع کر لیا ہے، اور کوئی شخص بھی یہ نہیں کہہ سکتا کہ نہیں، یہ اجماع نہیں ہے۔ یہ ہے وہ بنیادی طریقہ جس سے اجماع کی صداقت پرکھی جا سکتی ہے''۔(۱۷)

امام شافعی رحمہ اللہ نے اپنی کتاب ''اختلاف الحدیث'' میں وضاحت کی ہے کہ صحابہ اور تابعین نے جن امور پر اجماع کیا تھا وہ اصول فرائض اور واجبات سے تعلق رکھتی ہیں۔(۱۸)

امام شافعی رحمہ اللہ صحابہ کے اجماع کو خبر واحد کے مقابلے میں حجت مانتے، اور اسے ترجیح دیتے ہیں اور کہتے ہیں کہ:

> ''صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا اجماع خبر واحد سے بالاتر ہے، البتہ اجماع صحابہ نہ ہونے کی صورت میں خبر واحد پر عمل کیا جائے گا بشرطیکہ صحیح سند سے ثابت ہو''۔(۱۹)

امام احمد بن حنبل اور ان کے استاد امام شافعی رحمہ اللہ اس معاملہ میں ایک ہی راستہ پر گامزن ہیں، اور وہ یہ ہے کہ اجماع حجت ہے، لیکن اگر کوئی شخص اس کا دعویٰ کرتا ہو اس کے بل بوتے پر نصوص صریح کو چھوڑ دے تو اس کا یہ دعویٰ قبول نہیں کیا جائے گا۔ یہ دونوں بزرگ اس بات پر متفق ہیں کہ جن مسائل کا کوئی اختلافی پہلو سامنے نہ ہو، ان کے بارے میں (اجماع کا دعویٰ کرنے کے بجائے) یہ کہہ دینا کافی ہے کہ اس مسلک کے خلاف کوئی بات ہمارے علم میں نہیں ہے۔ ہاں اگر کسی صاحب علم کے سامنے ایسے مسائل سے سابقہ پڑے جو قرون اولیٰ سے لے کر اس کے

زمانے تک مسلمہ چلے آرہے ہیں اور کوئی اختلافی قول منقول نہیں، لیکن اس کے مخالف کوئی حدیث بھی موجود نہیں، تو ایسی حالت میں وہی قابل قبول ہے۔ سب کے خلاف کوئی انوکھا فتویٰ نہیں دینا چاہیے۔ مگر اس کے مخالف کوئی حدیث مل جانے کی صورت میں اس کو فوراً ترک کر دینا ضروری ہے۔

اب اس معاملہ میں ہم دو امور کا اور ذکر کریں گے:

① یہ کہ امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ تمام علمی مسائل میں وجود اجماع کی مطلق نفی نہیں کرتے، بلکہ ان دعاوی کی نفی کرتے ہیں جو ہم عصر علماء ایک دوسرے کے خلاف کرتے ہیں، جیسے امام ابو یوسف رحمہ اللہ نے امام اوزاعی کے دعویٰ کی نفی کی، یا امام شافعی رحمہ اللہ نے اپنے مناظر کے دعویٰ کی تردید کی، جو اجماع کا نام لے کر حدیث صحیح کو رد کر دینا چاہتا تھا۔

② امام احمد یہ بات مانتے تھے کہ بہت سے ایسے مسائل ہیں جن کے بارے میں کسی اختلاف کا علم نہیں، اور یہ کہ ایسے مسائل قبول کر لیے جائیں گے، اگر کوئی حدیث ان کے بجائے نہ پائی جائے، لیکن ان کے بارے میں اجماع کامل کا دعویٰ نہیں کیا جا سکتا بلکہ یہی کہا جا سکتا ہے کہ کسی مخالف قول کا علم نہیں ہے، اور یہ بات بھی تقاضائے ورع وتقویٰ کے علاوہ حق اور امر واقعی بھی ہے۔

جب یہ بات ہے کہ امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ اجماع کے وجود کے سرے سے مخالف نہیں تھے، وہ مسائل جزئیہ میں دعوائے اجماع کی اس وقت نفی کرتے تھے جب وہ دلیل کے مقابلہ میں استعمال ہوتا تھا، لہٰذا یہ انکار عقلی طور پر اس کے وجود سے انکار نہیں تھا، جیسا کہ نظّام معتزلی اور بعض اہل تشیع کا خیال ہے، یعنی امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ کو انکار اجماع کے وجود سے نہ تھا، البتہ اس کے علم سے انکار تھا۔

اجماعِ صحابہ کو حجت مانتے تھے

بعض علماء کا قول ہے کہ امام احمد رحمہ اللہ صرف صحابہ کے اجماع کے قائل ہیں، اس لیے کہ اس اجماع کی نقل کثرت سے ہوئی اور اس کے علم کے اسباب بہت زیادہ ہیں اور ثابت بھی ہیں، اور صحابہ کے بعد جو وہ اجماع کے منکر ہیں، اس کا سبب اسباب علم کی کمی اور قلت ہے، کیونکہ اس کے بعد وہ دَور آیا کہ علماء مختلف شہروں میں پھیل گئے، آپس

میں ملاقات دشوار ہوگئی، ان کی تعداد کا اِحصا مشکل ہو گیا، ان کی شناخت اور معرفتِ کامل آسان نہ رہ گئی۔ جیسا کہ امام شافعی رحمہ اللہ نے ''جماع العلم'' میں بیان کیا ہے۔

بعض علماء کا یہ قول ہے کہ امام احمد رحمہ اللہ کے نزدیک کثرتِ آراء سے انعقاد اجماع ہو جاتا ہے کیونکہ امام احمد کسی اجماعی قول کے بارے میں صرف یہی کہتے ہیں کہ: ''اس کے مخالف کسی قول کا مجھے علم نہیں''۔

اس کا مطلب یہ ہوا کہ جب مخالفت قول کا علم نہیں تو اس قول کی موافقت کرنے اور اسے ماننے والوں کی کثرت ہوئی، اور اس پر اتفاق ہے کہ وہ ایسے قول کو جس کا مخالف کوئی دوسرا قول نہ ہو، قبول کر لیتے تھے۔

جب کثرت آراء کو اجماع مان لیا جائے تو پھر امام احمد کے نزدیک وہ حجت اور حدیث صحیح کے بعد اور قیاس سے قبل اس کا مرتبہ ہے، اس لیے کہ قیاس مرتبہ کے اعتبار سے کم رتبہ اور ضعیف ترین چیز ہے، اور امام احمد رحمہ اللہ قیاس سے صرف اس وقت کام لیتے ہیں جب ضرورتِ شدید لاحق ہو۔ (۲۰)

اجماع کے دو (2) درجے:

اب ہم کہہ سکتے ہیں کہ اجماع کے بارے میں امام احمد رحمہ اللہ کی رائے دو حصوں میں تقسیم کی جاسکتی ہے:

① اجماعِ صحابہ، بلکہ اجماعِ عام، اصول فرائض کے بارے میں، اور اجماع صحابہ ان مسائل کے بارے میں جو ان کے سامنے پیش آئے، اور انہوں نے ان کے سلسلے میں باہمی تبادلہ خیال کیا، اور کسی ایک خاص رائے پر پہنچ گئے، یہ اجماع حجت قرار دیا جائے گا، اس لیے کہ اس کی ''سند'' (بنیاد) کتاب اللہ وسنتِ صحیح ہے اور کوئی حدیثِ صحیح اس کی مخالف نہیں ہے۔ علاوہ ازیں صحابہ کرام رضی اللہ عنہم سے بڑھ کر رسول اللہ ﷺ کے اقوال، افعال، تقریرات کا راوی اور کون ہوسکتا ہے؟ یہ کیسے ہوسکتا ہے کہ کسی مسئلہ پر صحابہ کا اجماع تو منعقد ہو گیا ہو، اور اس کے مخالف کوئی حدیث موجود ہو لیکن ان کو اس کا علم نہ ہو، نہ ان میں اس کا ذکر آیا ہو، نہ اس کی فہم وتخریج میں تبادلۂ رائے کیا گیا ہو، جب ایسی صورت ہو تو ان کا دَور ختم ہونے کے بعد ان کے اجماع کے خلاف اگر کوئی حدیث سامنے آتی ہے تو اسے شاذ سمجھا جائے گا جس کا معارض موجود ہے۔ یعنی اجماعِ صحابہ اور امام احمد رحمہ اللہ کا مسلک یہ تھا کہ وہ ایسی حدیث ترک کر دیتے تھے جس کا کوئی قوی معارض موجود ہو۔

② اجماع کا دوسرا درجہ یہ ہے کہ کوئی رائے عام طور پر شائع و ذائع ہو گئی ہو، اور اس کی مخالفت میں کوئی قول موجود نہ ہو، یہ مرتبہ میں حدیث صحیح سے کم ہے، اور قیاس سے بالا، اجماع کی یہ قسم عہدِ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے بعد والے طبقہ (تابعین) میں ہو سکتی ہے۔

امام احمد اسی اجماع کو اجماع حقیقی جانتے ہیں جو صحابہ کا ایسے مسائل میں ہو جن پر انہوں نے تبادلہ فکر و نظر کر لیا ہو جس میں احکام قرآنیہ اور نبویہ کو پیش نظر رکھ کر اس کی ایک رائے کو منتخب کر لیا اور اسے معمول بہ بنا لیا ہو۔ جیسا کہ امام شافعی رحمہ اللہ نے اپنے مناظرات میں اشارہ کیا ہے، ژرف نگاہ علماء اس مسلک کو صحیح سمجھتے ہیں۔

امام شوکانی نے ابو مسلم الاصفہانی سے ذکر کیا ہے کہ اجماع صحابہ کے معتبر ہونے پر علماء متفق ہیں، البتہ غیر صحابہ کے اجماع میں اختلاف ہے، ابو مسلم نے یہ بھی ثابت کیا ہے کہ غیر صحابہ کا اجماع غیر ممکن العلم ہے، یعنی صحیح طور پر اس کا علم ہونا ناممکن ہے، چنانچہ وہ کہتے ہیں:

> ''سچی بات تو یہ کہ صحابہ کرام کے اجماع کے علاوہ دوسرے لوگوں کے اجماع کا صحیح علم ناممکن ہے، اس لیے کہ دورِ صحابہ میں اجماع کرنے والے علماء کی تعداد کم تھی، ان کی پرکھ آسانی کے ساتھ ہو سکتی تھی، لیکن اب جب کہ اسلام دُور دراز گوشوں میں پہنچ چکا ہے، اور علماء کی تعداد بہت بڑھ چکی ہے تو اس کا علم پورے طور پر ہونا ناممکن ہے یہی مسلک امام احمد کا ہے جو عہد صحابہ سے قرب رکھتے تھے، اور قوتِ حفظ اور امورِ نقلیہ میں شدتِ اطلاع کی بنا پر بطورِ خاص ممتاز اور نمایاں شخصیت کے مالک تھے''۔(۲۱)

اجماع کے بارے میں امام احمد کے مسلک کی وضاحت اس حد تک دستیاب ہے، بایں ہمہ آپ سے مروی روایات مختلف اور مضطرب ہیں۔

استصحاب اور مصالح مرسلہ کے بارے میں احمد بن حنبل رحمہ اللہ کا مؤقف:

ابن قیمؒ نے پانچ فقہی مصادر کا ذکر کیا ہے جن پر امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ نے اپنے فقہ و اجتہاد کی بنیاد رکھی، ان کے علاوہ جو مصادر فقہ ہیں ان کے بارے میں انہوں نے یہ وضاحت نہیں کی کہ احمد بن حنبل رحمہ اللہ نے انہیں

کلی طور پر مسترد کر دیا ہے، یا جزوی طور پر ان سے استفادہ کیا؟ بعض دوسرے اہل علم نے وضاحت کی کہ ابن قیمؒ کے ذکر کردہ پانچ اصول اور مصادر کے علاوہ دوسرے مصادر شرعیہ کے بارے میں امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ کا مؤقف کیا ہے۔

امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ نے استنباط احکام میں استصحاب سے کافی حد تک کام لیا ہے۔ استصحاب کے معنی یہ ہیں کہ: جو بات پہلے سے ثابت ہو وہ اب بھی ثابت رہے بشرطیکہ اسے تبدیل کرنے والا کوئی حکم موجود نہ ہو، استصحاب کے اصل اور مصدر ہونے پر چاروں اماموں کا اتفاق ہے، البتہ اس بارے میں اختلاف ہے کہ اسے کس حد تک استعمال کیا جائے؟ حنفی فقہاء نے اس اصول پر بہت کم عمل کیا ہے، شافعی اور حنبلی فقہاء نے اس کو کثرت سے استعمال کیا ہے، جن فقہاء نے نص موجود نہ ہونے کی صورت میں قیاس، استحسان، مصالحِ مرسلہ، اور عرف کو استعمال کیا ہے، انہیں استصحاب کی بہت کم ضرورت پیش آئی ہے، یہی وجہ ہے کہ احناف کی طرح مالکی فقہاء نے بھی اس اصول سے زیادہ مدد نہیں لی۔ (۲۲)

ابن قیمؒ نے امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ کے اصولِ اجتہاد میں جس طرح استصحاب کا ذکر نہیں کیا اس طرح مصالح مرسلہ کا بھی ذکر نہیں کیا۔ لیکن ان کے ذکر نہ کرنے سے یہ لازم نہیں آتا کہ ان کے ہاں مصالح مرسلہ کا اعتبار نہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ حنبلی فقہاء مصالح مرسلہ کو بھی اصولِ استنباط میں سے مانتے ہیں۔ خود ابن قیم کہتے ہیں کہ:

"کوئی امر ایسا نہیں ہے جسے شارع نے مشروع کیا ہو اور وہ مصالحِ عباد سے خالی ہو"۔ (۲۳)

امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ کے اصولِ اجتہاد میں ذکر نہ کرنے کی بنیادی وجہ یہ معلوم ہوتی ہے کہ خود امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ نے مصالحِ مرسلہ کو حل مسائل کے سلسلے میں مصدر کے طور پر استعمال نہیں کیا۔ یا یہ وجہ ہے کہ وہ مصالح مرسلہ کو قیاس صحیح کے ذیل میں شمار کرتے ہیں، اور صورتِ حال یہ ہے کہ وہ قیاس کو بھی شدید ضرورت کے وقت کام میں لاتے ہیں، ان کی امکانی کوشش یہ ہوتی ہے کہ الکتاب، السنہ، اور قولِ صحابی تک اپنے آپ کو محدود رکھیں۔

ذرائع کا اعتبار

ذرائع کا مطلب یہ ہے کہ شریعت اگر لوگوں کو کسی بات کا حکم دیتی ہے تو حصولِ مقصد کا ہر ذریعہ اور وسیلہ

مطلوب مانا جائے گا، اور اگر شریعت کسی امر سے لوگوں کو منع کرتی ہے تو ہر اس ذریعے کو حرام کہا جائے گا جو ممنوع چیز کے وقوع میں مدد و معاون ہو مثلاً نمازِ جمعہ کا حکم دیا تو اس مقصد کے حصول کے لیے سعی کا بھی حکم دیا اور خرید و فروخت چھوڑ دینے کا حکم دیا۔ کیوں کہ یہ دونوں نمازِ جمعہ تک پہنچنے اور اس کو ادا کرنے کے ذریعے ہیں۔

اس اصول کی روشنی میں اگر کوئی امر شریعت میں مطلوب ہے تو دوسرے درجے میں اس کے حصول کا ذریعہ بھی مطلوب ہوگا اور ہر ممنوع اور ناجائز چیز تک پہنچنے کا ذریعہ بھی ناجائز ہوگا۔'' (۲۴)

امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ ذرائع کو بھی فقہی اصول میں شمار کرتے ہیں:

''ذرائع'' کے معاملہ میں اکثر فقہاء امام احمد اور امام مالک رحمہم اللہ کے ہم نوا ہیں، اور فقہاء کی ایک قلیل جماعت امام شافعی رحمہ اللہ سے ہم آہنگ ہے، امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ اور ان کے تلامذہ اس معاملہ میں قلت اخذ کے اعتبار سے امام شافعی رحمہ اللہ سے زیادہ قریب ہیں بہ نسبت امام احمد اور امام مالک رحمہم اللہ کے۔ تاہم قلت و کثرت سے قطع نظر نفس ''سد ذرائع'' کے مسئلے میں سب ائمہ کا اتفاق ہے، اختلاف جو کچھ ہے وہ نوعیت میں ہے، مثلاً اس بات پر سب کا اتفاق ہے کہ عام مسلمانوں کی ایذاء رسانی جس فعل سے ہوتی ہو وہ قطعاً ممنوع ہے، جیسے عام گزرگاہ پر کنوئیں کا کھودنا، یا کھانوں میں زہر ڈالنا، یا ہمارے جدید زمانہ میں پانی کے اندر (متعدی امراض کے) جراثیم پھینکنا، ''ذرائع'' کی یہ ایسی قسم ہے جس میں مخالفت کا سوال ہی نہیں پیدا ہوتا۔ ایسے ہی ''سد ذرائع'' کی یہ ایسی قسم ہے جس میں مخالفت کا سوال ہی نہیں پیدا ہوتا۔ ایسے ہی ''سد ذرائع'' کا مسئلہ وہاں بھی اجماعی ہے جہاں ان کی بنیاد نصوص شرعیہ پر ہو، مثلاً اس قسم کے لوگوں کے معبودوں کو گالی دینا جن کے متعلق معلوم ہو کہ وہ یہ سن کر حق تعالیٰ کو برا بھلا کہنا شروع کر دیں گے۔ اسی طرح فقہاء کا اس بات پر بھی اجماع ہے کہ اگر کسی بات میں خیر و شر کے دونوں پہلو ہوں مگر اس کے کرنے میں منفعتِ عامہ کا پہلو غالب ہو تو اسے ممنوع نہیں قرار دیا جائے گا، جیسے انگور کے درختوں کا لگانا، بیشک اس فعل کا نتیجہ یہ بھی ہو سکتا ہے کہ انگوروں کو نچوڑ کر ان سے شراب بنائی جائے، لیکن اس طرح کا کام لینا احتمالی ہے، اس کے بونے کی اصل غرض یہ نہیں ہوتی بلکہ اس شر کے مقابلہ میں منفعتِ عامہ کا امکان زیادہ ہے، اور اعتبار امر غالب ہی کا کیا جاتا ہے یا پھر اس چیز کا جس پر ظن راجح قائم ہو۔

ذرائع کے بارے میں اختلافی پہلو

مذکورہ بالا دونوں صورتوں کے علاوہ جو مسائل ہیں ان میں اختلاف ہے، امام شافعی رحمہ اللہ دوسری جگہ کہیں بھی ''سدذرائع'' کے اصول کو تسلیم نہیں کرتے، ان کی نظر احکامِ ظاہرہ پر رہتی ہے۔ وہ کہتے ہیں واقعہ جب ظہور میں آ جائے اس وقت ظاہر الفاظ پر مبنی اس کی نوعیت دیکھی جائے گی، یعنی غایت اور مآل پر وہ غور نہیں کرتے، چنانچہ اس سلسلہ میں فرماتے ہیں:

> ''حکم ظاہر ہی پر لگایا جائے گا، غیب خدا کے سپرد ہے، جو شخص گمان اور اندیشہ پر حکم لگاتا ہے وہ اپنے اوپر ایسی ذمہ داری عائد کرتا ہے جو اللہ تعالیٰ نے رسول اللہ ﷺ پر بھی نہیں ڈالی، کیونکہ امر غائب پر ثواب وعتاب کا کام اللہ تعالیٰ نے اپنے ذمہ لے رکھا ہے، کیونکہ امورِ غیب کا علم اللہ تعالیٰ کے سوا کسی کو نہیں ہے، اس نے اپنے بندوں کو صرف اس پر مکلّف کیا ہے کہ وہ لوگوں کے افعال ظاہری پر احتساب کریں، باطن کی بنا پر کسی شخص پر حکم لگانا جائز ہوتو یہ حق سب سے پہلے رسول اللہ ﷺ کو دیا جاتا''۔ (۲۵)

یہی ظاہریت ہے جس پر امام شافعی رحمہ اللہ یہاں نہایت سختی کے ساتھ قائم ہیں، وہ غایات امور پر جب کہ وہ ابھی وجود میں نہیں آئے، نہ ان کا ثبوت متحقق ہوا ہے، حکم لگانے سے منع کرتے ہیں، کیونکہ غایت اور مآل پر حکم لگانا گمان اور ظن کی بنا پر حکم لگانا ہے، حالانکہ شریعت افعال کے ظاہر اور ان کی نوعیت پر حکم لگاتی ہے نہ کہ مآل اور محرکات پر، جب تک مآل اور محرکات پر کوئی قوی دلیل موجود نہ ہو۔

یہ نظریہ امام احمد اور امام مالک رحمہم اللہ کے نظریوں سے مختلف ہے، کیونکہ یہ حضرات غایت اور مال پر نظر رکھ کر فیصلہ کرتے ہیں، ان کے نزدیک کوئی جائز ''عقد'' (نکاح ہو یا بیع وغیرہ) کسی حرام کام کے ارادے سے ہو، یا اس کا نتیجہ کسی ''امرِ محرم'' کی صورت میں ظاہر ہو، تو وہ نیت یا نتیجہ اس جائز کام کو حرام اور اس عقد کو باطل بنا کے رکھ دے گا

حواشی وحوالہ جات

۱۔ دوالبی: دکتور محمد معروف، المدخل الی علم اصول الفقہ (طبع: الجامعہ سدریہ دمشق۔1955ء)ص:۱۱۳

۲۔ ایضاً۔ص:۱۱۳

۳۔ محمد سلام مدکور۔ڈاکٹر۔مناہج الاجتہاد۔(طبع: کویت ۱۹۷۳ء)ص:۶۸۲

۴۔ ابن قیم الجوزی: محمد بن ابی بکر، اعلام الموقعین (طبع: مکتبہ الکلیات قاہرہ ۱۹۶۸ء)۲/۲۶۴

۵۔ المدخل الی علم اصول الفقہ (دوالبی)۔ص:۳۴۸

۶۔ شاہ ولی اللہ دہلوی: الانصاف فی بیان سبب الاختلاف۔(طبع: علماء اکیڈیمی محکمہ اوقاف پنجاب لاہور ۱۹۷۱ء)۔ ص:۲،۳

۷۔ شاہ ولی اللہ دہلوی: حجۃ اللہ البالغۃ۔۱/۱۴۹،۱۶۱

۸۔ اعلام الموقعین (ابن قیم الجوزیہ)۔۱/۲۳

۹۔ مناہج الاجتہاد (مذکور)۔ص:۲۸۳، نیز: اعلام الموقعین ۱/۲۳

۱۰۔ مناہج الاجتہاد (مذکور)ص:۳۸۳

۱۱۔ اعلام الموقعین۔۱/۲۴

۱۲۔ عبدالقادر بن بدران دمشقی۔المدخل الی مذہب الامام احمد بن حنبل (طبع: بیروت1981)۔ص:۱۱۶

۱۳۔ یہ حدیث امام عبدالرزاق کی مصنف میں، حدیث نمبر:۳۷۶۱ میں درج ہے ہے''ایک نابینا شخص کنویں میں گر گیا' نبی اکرم ﷺ' صحابہ کرام کو نماز پڑھا رہے تھے' اس واقعہ پر نماز میں شریک بعض صحابہ ہنس پڑے۔ نبی اکرم ﷺ نے نماز ختم کرنے کے بعد حکم دیا کہ: جو لوگ نماز میں ہنسے ہیں وہ اپنی نماز لوٹائیں اور وضو بھی دوبارہ کریں''۔ اس روایت کے رواۃ اگرچہ ثقہ ہیں مگر یہ روایت مرسل ہے، اس کے باوجود امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ نے اس حدیث کی موجودگی میں قیاس کو ترک کیا اور اس حدیث کو معمول بہ اور اپنے مسلک کی بنیاد قرار دیا۔ مزید تفصیل کے لیے رجوع کیجئے: ''نصب الرایہ لأحادیث الہدایہ'' جلد:۱،ص:۵۰

۱۴۔ مرسل کے معنی یہ ہیں کہ راوی نبی اکرم ﷺ کا قول یا عمل تو بیان کر دیتا ہے مگر سلسلہ روایت کو تابعی پر لے جا کر چھوڑ دیتا ہے' اس صحابی کا نام ذکر نہیں کرتا جس سے اس تابعی نے یہ روایت اخذ کی ہے، اور پھر اس صحابی نے براہِ راست نبی علیہ السلام سے وہ بات سنی یا ان کا عمل دیکھا اور اس کو نقل کیا۔

۱۵۔ الفقہ الاسلامی (محمد یوسف موسیٰ) ص:۱۵۴

۱۶۔ المدخل (عبدالقادر بن بدران) ۔ص:۱۱۹

۱۷۔ کتاب الآم (امام شافعی) ۲۷/۷

۱۸۔ کتاب جامع العلم ۔ تحقیق احمد محمد شاکر ۔ طبع: مصر ۔ ص:۶۱

۱۹۔ امام شافعی کی کتاب ''اختلاف الحدیث'' ان کی کتاب ''الأم'' کے حاشیے پر طبع شدہ ہے۔

۲۰۔ مناہج الاجتہاد (مذکور) ۔ص:۶۶۲، ۶۶۶

۲۱۔ المدخل إلٰی مذہب امام احمد بن حنبل (عبدالقادر بدرانی) ۔ص:۱۲۹

۲۲۔ ارشاد الفحول (شوکانی) ۔ص:۶۹

۲۳۔ ایضاً

۲۴۔ اعلام الموقعین (ابن قیم) ۔ ۳/۴

۲۵۔ ایضاً ۔ص:۳/۱۱۸ ۔ ابن قیم نے اس موضوع پر خاصی تفصیل سے گفتگو کی ہے، المدخل الی مذہب امام احمد بن حنبل ۔ ص:۲۹۶، کتاب الأم ۔ ۴/۴۱ ۔

اجتہاد کی اہلیت وصلاحیت

قدیم اور بعض معاصر فقہاء کے نقطۂ نظر کا جائزہ

* ڈاکٹر محمد یوسف فاروقی

اجتہاد کے موضوع پر اس کی ضرورت واہمیت پر گذشتہ نصف صدی سے بہت کچھ لکھا جار ہا ہے، خاص طور پر اجتہاد کی ضرورت واہمیت پر اہل علم نے بہت کچھ لکھا ہے۔ یہ موضوع تفصیل سے زیر بحث آ چکا ہے کہ باب اجتہاد کھلا ہے یا بند ہے وغیرہ۔ اس بحث کے نتیجہ میں آج کے اہل علم اس بات پر متفق نظر آتے ہیں کہ باب اجتہاد بند ہے ہے۔لہذا اہل اجتہاد کا فرض ہے کہ وہ ان پیش آنے والے مسائل میں جن کا حکم نصوص قطعیہ (قرآن وسنت) میں نہ ملتا ہو، اجتہاد کے ذریعہ حکم شرعی کو جاننے کی کوشش کریں۔

اس مقالہ میں ہم مجتہد کی علمی صلاحیت اور اہلیت پر بحث کریں گے، اور یہ دیکھیں گے کہ متقدمین فقہاء نے کن شرائط پر زور دیا ہے، اور متاخرین نے ان شرائط میں کیا اضافے کئے ہیں۔ معاصر فقہاء کا نقطۂ نظر کیا ہے، اور یہ کہ آج ہم کن شرائط کے حامل کو اجتہاد کا حق دے سکتے ہیں۔ اس موضوع پر بھی گفتگو کی جائے گی کہ اُمت کے اجتماعی امور میں اجتہاد کا حق کسی ایسے ادارے کو دیا جا سکتا ہے جو اجتہادی رائے کو قانون کے طور پر نافذ کرنے کی استطاعت بھی رکھتا ہو اور اس ادارے کو جمہور امت کا اعتماد بھی حاصل ہو۔

متقدمین میں ابوبکر جصاص (م ۳۷۰ھ) نے اس موضوع پر بحث کی ہے۔ انہوں نے مجتہد کے لیے علوم عقلیہ اور علوم نقلیہ دونوں سے آگاہی کو ضروری قرار دیا ہے۔ مجتہد کا مقصد تو یہ ہوتا ہے کہ وہ زیر بحث مسئلہ میں شریعت کا نقطۂ نگاہ جاننے کی کوشش کرے، لہذا شریعت کے بنیادی مصادر سے واقفیت تو اس کے لیے لازمی ہے یعنی کتاب اللہ پر گہری نظر، سنت ثابتہ سے واقفیت، قرآن وسنت کی زبان اور اسالیب بیان سے آگاہی بہر صورت ضروری ہے۔

---

* پروفیسر ادارہ تحقیقاتِ اسلامی، بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی، اسلام آباد۔

جصاص کے نزدیک مجتہد کے لیے یہ بھی ضروری ہے کہ وہ آثارِ صحابہ، اوراخبار تابعین وتبع تابعین سے بھی واقف ہو، یا کم ازکم زیر بحث مسئلہ کے بارے میں اپنے سے پہلے علماء کی آراءاوران کے دلائل کا علم رکھتا ہو۔

جس طرح آج کسی موضوع پر تحقیق کرنے والے کے لیے ضروری ہوتا ہے کہ وہ جس موضوع پر کام کرنا چاہتا ہے، اس پر اس سے پہلے اہل علم جو کام کر چکے ہیں، اس کا جائزہ لے اور پھر اس کی روشنی میں اپنی تحقیق کو آگے بڑھائے، بالکل اسی طرح مجتہد کے لیے بھی ضروری ہے کہ وہ اپنے سے پہلے مجتہدین کی آراء کا سروے کرے اور پھر اپنی رائے پیش کرے۔

جصاص کی رائے میں علوم شرعیہ کے ساتھ علوم عقلیہ کا جاننا بھی ضروری ہے: ویکون مع ذالك عالما بأحكام العقول و دلالاتها وما يجوز فيها مما لا يجوز (۱) علوم شرعیہ کے ساتھ مجتہد کو احکام عقلیہ سے بھی واقف ہونا چاہیے، اس کے لیے ضروری ہے کہ وہ عقلی، دلائل کو سمجھتا ہو، وہ جانتا ہو کہ عقلا کیا چیز صحیح ہے اور کیا چیز غلط ہے۔ مجتہد کے لیے وجوہ استدلال سے آگاہی اور عقلی قیاس کے طریقوں سے واقفیت بھی ضروری ہے۔

عقلی علوم میں تغیر اور ارتقاء ہر دور میں ہوتا رہتا ہے۔ لہذا مجتہد کے لیے ضروری ہے کہ وہ اپنے دور کے مروجہ عقلی علوم اور طرز استدلال کو بھی سمجھتا ہو، بقول جصاص: وهى طريقه متوارثة عن الصحابة والتابعين (۲) یہ انداز استدلال صحابہ کرام اور تابعین سے وراثتا ہم تک چلا آ رہا ہے۔ چنانچہ عباسی دور میں جو فلسفہ اور منطق رائج تھا ہمارے فقہاء نے نہ صرف یہ کہ اس پر مکمل عبور حاصل کیا بلکہ ایک طرف قدیم فلسفہ کی خامیوں اور کمزوریوں کی نشاندہی کی تو دوسری طرف ان کے اسلوب استدلال کو اپنی بات ثابت کرنے اور اپنی رائے کو مؤثر انداز میں پیش کرنے کے لیے استعمال کیا۔

ماوردی (م۔ ۴۵۰ھ) کے نزدیک قرآن وسنت پر عبور اور عربی زبان اس کے اسلوب بیان اور اندازِ خطاب پر قدرت کے ساتھ ساتھ ذہانت و بصیرت بھی ضروری ہے، مجتہد وہی ہو سکتا ہے جو ذوقِ اجتہاد رکھتا ہو، قانونی پیچیدگیوں کو حل کرنے کی صلاحیت رکھتا ہو، اس کی نظر محض ظاہر عبارت تک محدود نہ ہو بلکہ جو کچھ بین السطور میں مستور ہے وہاں بھی اس کی نظر پہنچتی ہو۔ اگر یہ صلاحیت کسی میں موجود نہ ہو تو اسے اجتہاد نہیں کرنا چاہیے۔ ماوردی کے الفاظ یہ ہیں:

((الثالث الفطنة والذكاء ليصل به إلى معرفة المسكوت عنه من امارات المنطوق به ، فان قلّت فيه الفطنة والذكاء لم يصح منه الاجتهاد))

''تیسری شرط یہ ہے کہ وہ بہت ذہین اور زود فہم ہو، تا کہ کلام یا عبارت میں موجود اشارت اور آثار کے ذریعہ اس بات تک پہنچ جائے جس کا ذکر بظاہر کلام میں موجود نہ ہو۔(۳)

امام غزالی رحمہ اللہ (م۔۵۰۵ھ) کے نزدیک شریعت کے مآخذ چار ہیں: کتاب اللہ، سنت رسول ﷺ، اجماع اور عقل (۴) یہاں امام غزالی رحمہ اللہ نے قیاس کے بجائے عقل کو مآخذ قرار دیا۔ اس لیے کہ عقل کے ذریعہ اچھے اور برے کی تمیز کی جا سکتی ہے، عقل ہی کے ذریعہ پتہ چلتا ہے کہ کیا چیز مفید ہے اور کیا چیز ضرر رساں ہے۔ علت کا ادراک اور اس کی بنیاد پر قیاس کرنا بھی عقل ہی کا کام ہے، گویا امام غزالی رحمہ اللہ کے نزدیک مجتہد کے لیے ضروری ہے کہ وہ صاحب عقل و بصیرت ہو اور علوم عقلیہ پر بھی گہری نظر رکھتا ہو امام رازی رحمہ اللہ (م۔۶۰۶ھ) نے امام غزالی رحمہ اللہ کی اس رائے کی وضاحت کرتے ہوئے لکھا ہے کہ مذکورہ چار مدارک شرع (مآخذ و مصادر احکام شرع) کے علاوہ بھی چار علوم ضروری ہیں، ان میں دو مقدم ہیں۔ ایک کا تعلق عقلیات سے ہے جس کے ذریعہ کسی علم کی حد اور غرض و غایت کا علم ہو سکے، دلیل کو سمجھنے اور اسے پیش کرنے کا سلیقہ آ جائے۔ دوسرے عربی زبان، لغت، صرف و نحو وغیرہ کا علم۔

دو علم انہی مذکورہ بالا علوم اربعہ کی تکمیل کے لیے ہیں ایک کا تعلق کتاب اللہ سے ہے، اور وہ علم الناسخ و المنسوخ ہے، دوسرے علم کا تعلق سنت سے ہے، وہ ہے علم جرح و تعدیل، اور اسماء الرجال، اس طرح یہ کل آٹھ علوم ہیں جن کا جاننا مجتہد کے لیے امام غزالی رحمہ اللہ کے نزدیک ضروری ہے۔(۵)

عقل و ذہانت اور مروجہ علوم عقلیہ کو امام غزالی رحمہ اللہ نے اس لیے ضروری قرار دیا تا کہ مجتہد زندگی کے مسائل کو نفس زندگی اور معاشرہ سے ہم آہنگ اور مربوط رکھ کر ان کا حل پیش کر سکے، اگر وہ ذہین و فطین نہیں ہوگا تو ممکن ہے وہ مسئلہ پر غور و فکر تو کر لے، لیکن اسے اپنے معاشرہ سے مربوط نہ رکھ سکے، ایسی صورت میں اس کی رائے علمی لحاظ سے تو شائد مناسب ہو لیکن نا قابل عمل ہوگی یا اس پر عمل درآمد بہت مشکل ہو جائے گا۔

امام غزالی رحمہ اللہ نے مذکورہ شرائط کے ساتھ ایک شرط کا اور اضافہ کیا ہے، اور اس کے بارے میں کہا ہے کہ

یہ شرط نفس اجتہاد کے لیے نہیں بلکہ اس لیے ہے تاکہ لوگوں کو اس کے اجتہاد پر اعتماد پیدا ہو جائے، وہ شرط ہے عدالت یعنی مجتہد اپنے کردار و عمل کے اعتبار سے لوگوں میں اچھی شہرت رکھتا ہو، اخلاقی اعتبار سے مضبوط ہو۔(۶) خیر القرون میں تو شاید اس شرط کی ضرورت نہیں تھی، خصوصاً اہل علم اور معاشرہ کے نمایاں لوگ وہی ہوتے تھے جو صاحب کردار ہوتے تھے۔ امام غزالی رحمہ اللہ نے اپنے دَور میں اس شرط کی ضرورت محسوس کی تو اس کا اضافہ کر دیا۔ اس سے یہ نتیجہ اخذ کیا جا سکتا ہے کہ مجتہد کی شرائط میں حالات و ضرورت کے پیش نظر کمی بیشی کی جا سکتی ہے۔

آمدی (م۔ ۶۳۱ھ) نے مجتہد کے لیے دو شرطیں ضرور قرار دی ہیں، لیکن انہوں نے ان شرطوں میں ہی بہت کچھ سمو دیا ہے۔ سب سے پہلی اور بنیادی شرط یہ ہے کہ مجتہد توحید کو اچھی طرح سمجھتا ہو، وجودِ باری تعالیٰ پر یقین رکھتا ہو، اسے اللہ تعالیٰ کی صفات کا علم ہو، اللہ تعالیٰ کے حقوق و کمالات سے آگاہ ہو، اس بات کو خوب سمجھتا ہو کہ اللہ تعالیٰ بذاتہ واجب الوجود ہے، حیّ ہے، عالم و قادر ہے، اپنے ارادہ کا وہ خود مالک ہے، متکلم ہے، توحید پر ایمان و یقین اس قدر مضبوط ہو کہ مجتہد کو من جانب اللہ اپنے مکلّف ہونے کا یقین ہو جائے، رسول علیہ الصلوٰۃ والتسلیم پر جو کچھ وحی کے ذریعہ نازل ہوا ہے اس کی دل سے تصدیق کرتا ہو۔ آپ کی لائی ہوئی شریعت کو مانتا ہو، آپ کے ہاتھوں جو کچھ معجزات اور واضح نشانیاں ظاہر ہوئیں ان کی تصدیق کرتا ہو تاکہ جن اقوال و احکام کو وہ رسول ﷺ کی طرف منسوب کرے پوری تحقیق اور ذمہ داری کے ساتھ کرے۔

اس شرط کا یہ مطلب نہیں کہ وہ علم کلام کا ماہر ہو، بس اتنا علم کافی ہے جو ایمان کے لیے ضروری ہے، یعنی بالجملہ توحید کے دلائل سے واقف ہو، بہت تفصیلی علم کی ضرورت نہیں۔

دوسری شرط یہ ہے کہ وہ احکام شرعیہ کے مآخذ، اقسام اور اثباتِ احکام کے طرق سے واقف ہو، علم دلالات پر اس کی نظر ہو، اختلافات اور مراتب اختلاف کو جانتا ہو، ان شرائط کو سمجھتا ہو جو اختلاف کے باب میں معتبر ہیں، تعارض ادلہ پر اس کی نظر ہو اور تعارض کی صورت میں ترجیح کے اصولوں کو سمجھتا ہو، احکام کو اخذ کرنے، ضبط تحریر میں لانے اور بیان و وضاحت پر قدرت رکھتا ہو، شریعت کے بارے میں اٹھائے جانے والے اعتراضات کا رد کر سکتا ہو۔(۷)

آمدی رحمہ اللہ کی بیان کردہ شرائط کا تجزیہ کیا جائے تو پتہ چلتا ہے کہ انہوں نے ایمان، تعلق باللہ اور تعلق مع الرسول ﷺ کو سرفہرست رکھا ہے، اس لیے کہ اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول ﷺ کے ساتھ اس ایمانی تعلق کی وجہ

سے قلب مومن میں علم وآگہی کو قبول کرنے کی صلاحیت پیدا ہوتی ہے، اور انسان جہالت کی تاریکیوں سے نکل کر علم و ہدایت کے منور راستہ پر گامزن ہو جاتا ہے:

﴿هُوَ الَّذِیْ یُنَزِّلُ عَلٰی عَبْدِهٖۤ اٰیٰتٍۭ بَیِّنٰتٍ لِّیُخْرِجَكُمْ مِّنَ الظُّلُمٰتِ اِلَی النُّوْرِ﴾

اللہ تعالیٰ اپنے بندہ پر واضح آیات نازل فرماتا ہے تاکہ تمہیں تاریکیوں سے نکال کر روشنی میں لے آئے۔

﴿یٰۤاَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوا اتَّقُوا اللّٰهَ وَ اٰمِنُوْا بِرَسُوْلِهٖ یُؤْتِكُمْ كِفْلَیْنِ مِنْ رَّحْمَتِهٖ وَ یَجْعَلْ لَّكُمْ نُوْرًا تَمْشُوْنَ بِهٖ وَ یَغْفِرْ لَكُمْ وَ اللّٰهُ غَفُوْرٌ رَّحِیْمٌ﴾

''اے ایمان والو! اللہ تعالیٰ کا تقویٰ اختیار کرو اور اس کے رسول پر ایمان لاؤ، وہ تمہیں اپنی رحمت سے دگنا اجر عطا فرمائے گا، اور تمہارے لیے ایسا نور پیدا فرما دے گا کہ تم اس کی روشنی میں چلنے لگو گے، اور تمہاری مغفرت بھی فرمائے گا، اللہ تعالیٰ ہی بخشنے والا اور رحم فرمانے والا ہے''۔

آمدی رحمہ اللہ نے ایمان وعقیدہ کی شرط کو سرفہرست رکھا ہے، اس لیے کہ انسان کی دنیوی زندگی میں اصلاح اور اعمال صالحہ کا دارومدار صحیح اور مضبوط عقیدہ پر ہے۔ فکری اصلاح کے لیے اسلامی عقیدہ سے بہتر کوئی اور چیز نہیں ہو سکتی، بالخصوص عقیدۂ توحید کہ اس پر ایمان لانے سے انسان کا سارا تصور کائنات بدل جاتا ہے، آفاق وانفس کے بارے میں اس کا زاویہ نگاہ مکمل طور پر تبدیل ہو جاتا ہے۔ انبیاء علیہم السلام کے نظم تربیت میں دو اصول بہت اہم رہے ہیں۔ ایک اصلاح فکر جس کا دارومدار ایمان کی تعلیم وتربیت پر ہے، اور دوسرے اصلاح رویہ جس کا دارومدار اخلاق حسنہ کی تعلیم وتربیت پر ہے، مجتہد کے لیے دونوں ضروری ہیں، آمدی رحمہ اللہ نے توحید ورسالت پر غیر متزلزل یقین کو ایمان کی صورت میں بطور شرط ذکر کیا ہے، جہاں تک اعلیٰ کردار کا تعلق ہے تو فقہاء نے اسے عدل کی شرط میں سمو دیا ہے۔

دوسری شرط آمدی رحمہ اللہ کی رائے میں یہ ہے:

((ان یکون عالماً عارفا بمدارك الأحكام الشرعية واقسامها وطرق اثباتها و وجوه دلالاتها على مدلولاتها واختلاف مراتبها والشروط

المعتبره فيها على ما بيناه ، وان يعرف جهات ترجيحها عند تعارضها، وكيفية استثمار الاحكام منها، قادرا على تحريرها وتقريرها، والانفصال عن الاعتراضات الواردة عليها))(۸)

مجتہد احکام شرعیہ کے مآخذ کا عالم ہو اور انہیں خوب سمجھتا ہو، احکام کی قسموں سے واقف ہو، یہ بھی جانتا ہو کہ احکام کو ثابت کرنے کے طریقے کیا ہیں، مدلول پر دلالت کے اسالیب ومناہج سے واقف ہو، احکام کے مراتب کو جانتا ہو، اور قیاس کی صورت میں اس کی معتبر شروط سے آگاہ ہو، یہ بھی جانتا ہو کہ تعارض کی صورت میں ترجیح کی صورت کیا ہوگی، اور یہ کہ احکام شرعیہ کی اپنے مآخذ سے استدلال واستنباط کی صورت کیا ہوگی، مجتہد کو اس بات پر بھی قادر ہونا چاہیے کہ وہ احکام شرعیہ کو صحیح طور پر منضبط کر سکے اور ان کی توضیح وتشریح بھی کر سکے، نیز ان پر وارد ہونے والے اعتراضات کا رد بھی کر سکے۔

آمدی رحمہ اللہ نے کوشش کی ہے کہ تمام ضروری شرائط کو اس مختصر عبارت میں سمو دیں، انہوں نے مدارک کی اصطلاح غالباً امام غزالی رحمہ اللہ سے لی ہے، اس سے مراد احکام شرعیہ کے چاروں مآخذ یعنی قرآن، سنۃ، اجماع اور قیاس ہیں۔ امام غزالی رحمہ اللہ نے تو چوتھا مآخذ عقل کو قرار دیا ہے، گویا ان کے نزدیک چوتھا مآخذ محض قیاس تک محدود نہیں بلکہ عقلی استدلال کے دیگر مناہج بھی داخل ہیں۔ آمدی بظاہر مدارک الاحکام میں قیاس ہی کو شامل کرتے ہیں۔ قیاس پر انہوں نے تفصیل سے بحث کی ہے، احکام شریعہ کی اقسام کی طرف آمدی ہی توجہ دلاتے ہیں ورنہ شرائط مجتہد کے تذکرہ میں دیگر فقہاء نے اس کا ذکر نہیں کیا۔ آمدی اس بات کو اہمیت دیتے ہیں کہ مجتہد کو اچھی طرح علم ہونا چاہیے کہ وہ جس حکم کو ثابت کر رہا ہے وہ واجب کا درجہ رکھتا ہے یا مندوب ومستحب کا، یا یہ کہ نصوص سے کسی چیز کا محض مباح ہونا ثابت ہو رہا ہے، اور اگر حرمت ثابت ہو رہی ہے تو کس درجہ کی ہو رہی ہے، کراہت تحریمی ہے یا تنزیہی، وغیرہ۔

یہ وہ شرائط ہیں جنہیں عام طور پر ہمارے متقدمین فقہاء مجتہد کے لیے ضروری سمجھتے ہیں۔ فقہاء متاخرین، خاص طور پر ہمارے معاصر فقہاء بھی ان شرائط کو ضروری قرار دیتے ہیں، البتہ ان شرائط میں انہوں نے کچھ تبدیلیاں کی ہیں، مثلاً وہ امام غزالی رحمہ اللہ کی اس شرط کو ضروری نہیں سمجھتے کہ مجتہد فلسفہ اور منطق کا عالم بھی ہو۔

اگر امام غزالی، امام رازی رحمہم اللہ کی رائے کا یہ مفہوم لیا جائے کہ مجتہد کے لیے منطق کا علم اس لیے ضروری

ہے تا کہ وہ استدلال واستنباط میں غلطی نہ کرے، بلکہ عقلی استدلال کو پوری قوت کے ساتھ پیش کر سکے تو پھر قدیم فلسفہ ومنطق پر اصرار کی ضرورت نہیں، بلکہ مجتہد کے لیے یہ ضروری ہوگا کہ وہ اپنے دَور میں رائج فلسفہ اور طرز استدلال سے واقف ہوتا کہ اپنی رائے کو اس انداز سے پیش کر سکے کہ اس دور کے لوگ اس کی رائے کو سمجھ سکیں، اور اگر زیر بحث مسئلہ کا تعلق بین الممالک تعلقات سے ہے تو اسے اپنے دور کے بین الممالک امور، عالمی معاہدات اور بین الاقوامی اصولوں سے بھی واقف ہونا چاہیے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ آج کے دور میں مختلف علوم وفنون میں مہارت رکھنے والے اپنے اپنے شعبہ زندگی کے امور ومعاملات پر غور وفکر کر کے کوئی رائے پیش کرنے کے اہل ہو ں گے۔ بعض امور ایسے ہوں گے جن کا تعلق معاشی معاملات سے ہوگا، ان میں ان فقہاء کی رائے زیادہ معتبر ہوگی جو معاشیات کے مسائل کو سمجھتے ہوں، اسی طرح وہ امور جن کا تعلق نظم مملکت وسیاست سے ہوگا، ان میں وہ فقہاء بہتر رائے دے سکتے ہیں جو ریاستی امور کو سمجھتے ہوں اور سیاسی معاملات کی سوجھ بوجھ بھی رکھتے ہوں۔ زندگی کے مختلف شعبوں کے بارے میں اسی طریق کار کو اختیار کیا جائے گا۔

امام شاطبی رحمہ اللہ نے مجتہد کے لیے دو شرطیں ضروری قرار دی ہیں، ایک مقاصد شریعہ کا ادراک اور دوسری شرط یہ ہے کہ مقاصد کے فہم کی بنیاد پر استدلال واستنباط کی صلاحیت وقدرت حاصل ہو۔ امام شاطبی رحمہ اللہ کے الفاظ یہ ہیں:

> ((انما تحصل درجة الاجتهاد لمن اتصف بوصفين احدهما مقاصد الشريعه على كما لها،والثاني التمكن من الاستنباط بناءً على فهمه فيها))
>
> ''اجتہاد کا درجہ اسی فرد کو حاصل ہوسکتا ہے جس میں یہ دو وصف موجود ہوں، ایک مقاصد شریعت کا علم بدرجہ کمال حاصل ہو اور دوسرے دین وشریعت کے فہم کی بنیاد پر استدلال و استنباط کی قدرت موجود ہو''۔(۹)

معاصر فقہاء میں وہبہ زحیلی نمایاں مقام رکھتے ہیں۔ مجتہد کی شرائط پر انہوں نے اپنی کتاب اصول الفقہ الاسلامی میں مبسوط بحث کی ہے۔ زحیلی نے مجتہد کے لیے آٹھ شرائط بیان کی ہیں:

پہلی شرط یہ ہے کہ مجتہد قرآن حکیم میں مذکورہ آیات احکام کو سمجھتا ہو، ان کے لغوی اور شرعی مفہوم پر اس کی نظر

ہو۔ یہ ضروری نہیں کہ مجتہد تمام آیاتِ احکام کا حافظ ہو، یا مکمل قرآن کریم اسے حفظ ہو، بس اس قدر کافی ہے کہ اسے علم ہو کہ آیاتِ احکام کون کون سی ہیں اور ان کا تعلق کن سورتوں سے ہے تا کہ بوقت ضرورت وہ ان آیات کی طرف رجوع کر سکے۔

وہبہ زحیلی امام شوکانی رحمہ اللہ کی اس رائے سے متفق نظر آتے ہیں کہ مجتہد کا علم صرف آیات احکام تک محدود نہیں ہونا چاہیے جن کی تعداد امام غزالی، امام رازی اور ابن العربی رحمہم اللہ نے پانچ سو بتائی ہے۔ مجتہد کے لیے اہم بات یہ ہے کہ اسے قرآن حکیم کا صحیح فہم حاصل ہو، اور آیات میں غور وفکر کے ساتھ مسائل و احکام کے استنباط کی صلاحیت بھی رکھتا ہو تا کہ وہ قصص و امثال پر مشتمل آیات سے بھی احکام کا استنباط کر سکے۔ دوسری شرط یہ ہے کہ احادیث احکام پر بھی گہری نظر رکھتا ہو۔ نہ صرف یہ کہ لغوی اعتبار سے ان کا مفہوم سمجھتا ہو بلکہ حدیث کی عبارت میں جو شریعت کے احکام بیان کیے گئے انہیں بھی اچھی طرح سمجھتا ہو۔ حدیث کے معاملہ میں بھی یہ ضروری نہیں ہے کہ مجتہد تمام احادیث احکام کا حافظ ہو، بس اس کی یہ قدرت وصلاحیت کافی ہے کہ وہ بوقت ضرورت ان احادیث کی طرف رجوع کر سکے۔ ابن العربی رحمہ اللہ نے احادیث احکام کی تعداد تین ہزار بتائی ہے۔ امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ کی رائے ہے کہ وہ احادیث جن میں رہنما اصول پائے جاتے ہیں اور جن پر علوم سنت کا دارومدار ہے تقریباً بارہ سو ہیں۔ وہبہ زحیلی کی رائے یہ ہے کہ یہ تحدید مناسب نہیں، احادیث احکام بہت زیادہ ہیں اور ذخیرہ احادیث میں منتشر اور پھیلے ہوئے ہیں۔ امام شوکانی رحمہ اللہ کی رائے یہ ہے کہ مجتہد احادیث کے معروف ومتداول مجموعوں سے واقف ہو۔ اہل فن نے علم حدیث پر جو کتابیں مدون و مرتب کی ہیں ان پر ان کی نظر ہونی چاہیے، مثلاً صحاح ستہ اور ان سے ملحق کتابیں جیسے سنن بیہقی، سنن دارقطنی، سنن دارمی وغیرہ، اسی طرح وہ کتابیں جن کے مصنفین نے صحت روایت کو ملحوظ رکھا ہے مثلاً صحیح ابن خزیمہ، صحیح ابن حبان، صحیح حاکم نیشاپوری وغیرہ۔ احادیث کے ان متداول مجموعوں سے واقف ہونا اس لیے ضروری ہے کہ کہیں ایسا نہ ہو کہ حدیث کے موجود ہوتے ہوئے بھی مجتہد قیاس ورائے سے کام لے۔ حدیث کے سلسلہ میں متن حدیث کے ساتھ اس کی سند سے واقف ہونا بھی ضروری ہے تا کہ اسے حدیث کے درجہ کا بھی علم ہو۔

قرآن وسنت میں ناسخ ومنسوخ کے علم کو تیسری شرط کے طور پر ذکر کیا گیا ہے۔ مجتہد جس آیت یا حدیث سے

استدلال کر رہا ہے، اسے یہ معلوم ہونا چاہیے کہ اس کا حکم باقی ہے، اور یہ کہ کسی دوسری آیت یا روایت نے اسے منسوخ نہیں کیا ہے۔

چوتھی شرط یہ ہے کہ ان مسائل سے واقف ہو جن پر اجماع ہو چکا ہے، نیز مواقع اجماع سے بھی آگاہ ہو، تا کہ اجماع کے خلاف کسی رائے کا اظہار نہ کرے۔ مجتہد کے لیے یہ ضروری نہیں کہ اسے وہ تمام مسائل مستحضر ہوں جن پر اجماع ہو چکا ہے، بلکہ جس مسئلہ کے بارے میں وہ اپنی رائے کا اظہار کرنا چاہتا ہے یا جس کے بارے میں فتویٰ دینا چاہتا ہے، اس کے بارے میں اسے یہ علم ضرور ہونا چاہیے کہ اس کی رائے یا فتویٰ اجماع کے خلاف نہیں ہے۔

اجماع کے باب میں ابن حزم رحمہ اللہ کی کتاب ''مراتب الاجماع'' پر اعتماد کیا جا سکتا ہے۔

پانچویں شرط یہ ہے کہ مجتہد قیاس کے منہج، طریقوں اور شرائط سے واقف ہو، وہ احکام کی علتوں کا ادراک رکھتا ہو، اور نصوص سے استنباط کے مناہج کو جانتا ہو۔ لوگوں کی ضرورتوں اور مصلحتوں کو بھی سمجھتا ہو۔ شریعت کے اصول اور قواعد کلیہ پر اس کی نظر ہو، اس لیے کہ قیاس اجتہاد کا ایک اصول اور منہج ہے، اس کی بنیاد پر بہت سے تفصیلی احکام مرتب ہوتے ہیں۔

چھٹی شرط یہ ہے کہ مجتہد عربی زبان اور اس سے متعلقہ علوم کو سمجھتا ہو، مثلاً لغت، صرف ونحو، علم بیان ومعانی وغیرہ، یہ اس لیے ضروری ہے کہ قرآن حکیم اور سنت طیبہ دونوں کی زبان فصیح وبلیغ عربی زبان ہے، لہٰذا قرآن وسنت سے استنباط احکام کے لیے ضروری ہے کہ مجتہد کلام عرب کے مفردات اور مرکبات اور مختلف تراکیب کلام کی خصوصیات کو سمجھتا ہو، عام، خاص، مطلق، مقید، حقیقت ومجاز کی باریکیوں پر اس کی نظر ہو، عبارت میں پائی جانے والی دلالتوں کو سمجھتا ہو۔ یہاں بھی یہ ضروری نہیں کہ یہ تمام علوم اسے مستحضر ہوں، یہ کافی ہے ان علوم کو سمجھتا ہو اور ان علوم سے متعلق کتابوں کی طرف رجوع پر قدرت رکھتا ہو۔ امام راغب اصفہانی کی کتاب ''مفردات القرآن'' اور ابن الاثیر کی کتاب ''النہایہ فی غریب الحدیث والاثر'' اہم کتب ہیں۔

ساتویں شرط علم اصول فقہ سے آگہی ہے۔ یہی وہ علم ہے جس پر اجتہاد کا دارومدار ہے۔ اصول فقہ میں تفصیلی دلائل پر بحث ہوتی ہے۔ اور دلائل ایک معین کیفیت کے حوالے سے حکم پر دلالت کرتے ہیں۔ لہٰذا اس کیفیت کو جاننا ضروری ہے مثلاً یہ جاننا کہ یہ کیفیت امر کی ہے یا نہی کی۔ اس میں عموم کی کیفیت پائی جاتی ہے یا خصوص کی وغیرہ۔

استنباط احکام کے وقت ان کیفیتوں کو سمجھنا اور ہر کیفیت کے حکم کو جاننا ضروری ہے، یہ سب کچھ جاننے کے لیے علم اصول فقہ پر دسترس ضروری ہے۔

آٹھویں شرط مقاصدِ شریعہ کا ادراک ہے۔ مجتہد جب بھی اجتہاد کرے اسے چاہیے کہ وہ مقاصد شریعت کو استنباط احکام کے وقت ضرور ملحوظ رکھے، اس لیے کہ نصوص کا فہم اور مسائل وواقعات پر ان کی تطبیق کا دارومدار مقاصد شریعہ پر موقوف ہے۔

قانون سازی اور استنباط احکام کے لیے اسرار شریعت، اس کی حکمت اور عمومی مقاصد کا فہم وادراک بہت ضروری ہے، اس لیے کہ بسا اوقات نصوص کے الفاظ ایک سے زیادہ معانی پر دلالت کرتے ہیں، کبھی الفاظ میں ایک سے زیادہ مفہوم کا احتمال ہوتا ہے۔ ان متعدد احتمالات میں اس احتمال کو ترجیح دی جاتی ہے جو مقاصد شریعہ سے ہم آہنگ ہو۔ تعارض ادلہ کی صورت میں اس دلیل کو ترجیح دی جاتی ہے جو مقاصد شریعہ سے قریب تر ہو۔ (۱۰)

بعض معاصر فقہاء نے زمانہ کے حالات اور لوگوں کے مزاج وتہذیب سے واقفیت کی طرف خاص طور پر توجہ دی ہے، مثلاً یوسف القرضاوی نے مجتہد کی اہلیت وصلاحیت پر بحث کرتے ہوئے یہ عنوان قائم کیا ہے: ''معرفۃ الناس و الحیاۃ '' یعنی اپنے زمانہ کے لوگوں سے واقف ہو، ان کی عادات واطوار، رسوم ورواج اور اپنے زمانہ کے اجتماعی حالات اور زندگی کے مسائل کو سمجھتا ہو۔ یوسف القرضاوی نے اس شرط کو مجتہد کی شرائط میں ساتویں نمبر پر بیان کیا ہے۔ (۱۱) ایک اور معاصر فقیہہ عبدالمجید محمد السوسوہ بھی مجتہد کے لیے اس شرط کو ضروری قرار دیتے ہیں، انہوں نے یہ عنوان قائم کیا ہے ''معرفۃ احوال عصرہ'' یعنی معاصر زمانہ کے حالات اور لوگوں کے مزاج، عرف وعادات اور رسوم ورواج سے واقفیت ضروری ہے۔

حالات اور زمانہ پر نظر کا تصور مذکورہ دونوں فقہاء نے ابن قیمؒ رحمہ اللہ سے اخذ کیا ہے۔ ابن قیمؒ رحمہ اللہ نے اس شرط کو مفتیوں اور حکمرانوں کے لیے ''اعلام الموقعین'' میں بیان کیا ہے، اس لیے کہ حکم یا فتویٰ کا زمان ومکان، لوگوں کے احوال وعادات اور تہذیب وتمدن سے گہرا تعلق ہو جائے گا۔ (۱۲)

مجتہد کو اگر اپنے دَور کے حالات وافکار سے واقفیت نہ ہو تو اس کے لیے زیر غور مسئلہ کے بارے میں صحیح رائے قائم کرنا بہت مشکل ہوتا ہے، اس لیے کہ ''مجتہد فیہ'' (وہ مسئلہ جو معاشرہ میں پیدا ہوتا ہے) اجتہاد کا ایک رکن ہے، اور

اس کا زمان ومکان سے، معاشرہ اور حالات سے گہرا تعلق ہوتا ہے۔ لہذا مجتہد کو زیر بحث مسئلہ کا تمام پس منظر جاننا چاہیے، اسے یہ بھی معلوم ہونا چاہیے کہ اس مسئلہ کے پس پردہ کیا اسباب کارفرما رہے ہیں، مسئلہ کن عوامل اور وجوہات کی بناء پر وجود میں آیا ہے۔ دراصل مجتہد کی حیثیت ایک نباض طبیب کی سی ہوتی ہے، جس طرح ایک ماہر طبیب مرض کی تشخیص کرنے کے بعد علاج تجویز کرتا ہے، اسی طرح مجتہد افراد اور معاشرہ کے حقیقی مسائل کو سمجھ کر ان کا حل پیش کرتا ہے، اور جس طرح ایک دیانت دار طبیب علاج کرتے ہوئے اپنی خواہشات کو حائل نہیں ہوتے دیتا بلکہ فن طب کے اصولوں سے رہنمائی حاصل کر کے علاج کرتا ہے، اسی طرح ایک مجتہد بھی دیانت داری کے ساتھ شریعت ہی کا نقطۂ نگاہ بیان کرتا ہے، وہ شریعت کے دیئے ہوئے اصولوں کی روشنی میں مسائل کا حل دلائل کے ساتھ پیش کرتا ہے۔ جس طرح وہ طبیب کامیاب نہیں ہوسکا جو فن طب میں تو مہارت رکھتا ہو لیکن مریض کی شخصیت، مزاج، نفسیات اور اس کے خاندان کے حالات سے واقف نہ ہو، اسی طرح اس مجتہد کی رائے بھی قابل عمل نہیں ہوسکتی جو علوم وحی کو تو خوب سمجھتا ہو لیکن اپنے زمانہ کے معاشرتی حالات، تہذیب وتمدن اور عرف وروایات سے واقف نہ ہو۔

یہ وہ شرائط ہیں جنہیں عام طور پر متقدمین فقہاء اجتہاد کے باب میں زیر بحث لاتے ہیں۔ اصول فقہ میں مجتہد کی شرائط پر بحث کرتے ہوئے بہت سے اہل علم نے اپنے اپنے ادوار اور زمانہ کی رعایت کرتے ہوئے کچھ کمی بیشیاں بھی کی ہیں۔

آج یہ سوال اٹھایا جاسکتا ہے کہ ہمارے اس دور میں مجتہد کے لیے کون سی شرائط ضروری قرار دی جاسکتی ہیں، کیا ان تمام شرائط کو ضروری قرار دیا جائے جنہیں ہم نے اوپر ذکر کیا ہے یا آج کے حالات کو پیش نظر رکھتے ہوئے ان میں کمی بیشی یا حذف واضافہ کیا جاسکتا ہے؟

جہاں تک قرآن وسنت کے علوم کا تعلق ہے تو ان کا فہم وادراک تو ہر صورت ضروری ہے۔ اس کے بغیر تو اجتہاد کا تصور بھی نہیں کیا جاسکتا۔

قرآن وسنت کے علوم سے آگاہی کی شرط تو خود قرآن وسنت سے ثابت ہے۔ سورۃ النساء میں ارشاد ہے:

﴿فَاِنۡ تَنَازَعۡتُمۡ فِیۡ شَیۡءٍ فَرُدُّوۡهُ اِلَی اللّٰهِ وَالرَّسُوۡلِ اِنۡ كُنۡتُمۡ تُؤۡمِنُوۡنَ بِاللّٰهِ وَالۡيَوۡمِ الۡاٰخِرِ ؕ ذٰلِكَ خَيۡرٌ وَّاَحۡسَنُ تَاۡوِيۡلًا﴾

''اگر کسی بات میں اختلاف رائے واقع ہوتو اس کو اللہ اور رسول ﷺ کی طرف لوٹا دو اگر تم اللہ تعالیٰ اور یوم آخرت پر ایمان رکھتے ہو، یہی طریقہ تمہارے لیے بہتر ہے اور انجام کار بھی یہی اچھا ہے''۔

اس آیت مبارکہ میں ''فی شئ'' نکرہ استعمال ہوا ہے، اس کا مطلب یہ ہے کہ معاملہ جس قسم اور جس نوعیت کا بھی ہو، اس کا تعلق دینی امور سے یا دنیوی امور سے، سب سے پہلے کتاب اللہ اور سنت رسول ﷺ کی طرف رجوع کیا جائے گا۔ یہی بات متعدد احادیث سے بھی ثابت ہوتی ہے، لہٰذا مجتہد کے لیے قرآن وسنت کا علم ہر صورت لازمی ہے۔

قرآن وسنت کی زبان چونکہ عربی ہے، لہٰذا اس پر عبور حاصل ہونا ایک منطقی تقاضا ہے۔ البتہ مجتہد کے لیے یہ بات ضروری قرار نہیں دی جاسکتی کہ اسے احادیث کا تمام ذخیرہ مستحضر ہو۔ بس اتنا کافی ہے کہ وہ قرآن وسنت کا عمومی فہم رکھتا ہو اور متعلقہ آیات واحادیث کو تلاش کر کے ان پر غور وفکر کرنے کی صلاحیت رکھتا ہو، ضرورت پڑنے پر روایات کو جرح وتعدیل کے اصولوں پر پرکھ کر ان کا درجہ متعین کر سکتا ہو۔ انٹرنیٹ اور سی ڈیز نے اس سلسلہ میں بہت سہولت مہیا کر دی ہے ان سے بھی فائدہ اٹھایا جاسکتا ہے۔ پھر ان نصوص کی روشنی میں زیر غور مسئلہ کا جو حل اسے سمجھ آئے اسے اُمت اور اہل علم کے سامنے پیش کر دے۔ اس سلسلہ میں اجتہاد کا ذوق اور استدلال واستنباط کی فکری صلاحیت کا ہونا ضروری ہے۔

موجودہ دور کے مجتہد کے لیے یہ بھی ضروری ہے کہ وہ اپنے دَور کے حالات ومسائل پر بھی نظر رکھتا ہو۔ نہ صرف یہ کہ اپنے خطہ کے لوگوں کے سماجی، معاشی، معاشرتی، اور سیاسی حالات سے واقف ہو بلکہ بین الاقوامی امور اور اقوام عالم کی فکری واجتماعی، سیاسی رجحانات کو بھی سمجھتا ہو، اور شریعت کے اصولوں کو اپنے دَور کے حقیقی مسائل پر منطبق کرنے کی صلاحیت رکھتا ہو۔ آج کے دَور میں بہت سے معاشی، سیاسی، انتظامی اور طبی مسائل ایسے ہیں جن پر اہل علم کو فقہی وقانونی نقطۂ نگاہ کو اجاگر کرنے اور ان امور کے بارے میں شریعت کا نقطۂ نگاہ ادلہ شرعیہ کی روشنی میں واضح کرنے کی ضرورت ہے۔

مجتہد کے لیے ایک اہم ترین شرط جسے آج کے دَور میں ہر گز نظر انداز نہیں کیا جاسکتا اور نہ ہی اس کی اہمیت

اور ضرورت کو گھٹایا جا سکتا ہے، وہ ہے مجتہد کا اعلیٰ کردار اور اس کی عملی زندگی۔ جمہور امت نے اجتہاد اور فتویٰ دونوں کے سلسلہ میں ہمیشہ ان اہل علم کی رائے پر اعتماد کیا ہے جن کی عملی زندگی میں تقویٰ اور مکارم اخلاق کی جھلک نظر آتی ہو۔ متقدمین کے ہاں عدل کی شرط کا مطلب بھی یہی ہے کہ مجتہد صاحب کردار اور باعمل انسان ہو۔

موجود دور کے حالات اور ضروریات کے پیش نظر یہ بات مناسب معلوم ہوتی ہے کہ ہم انفرادی اجتہاد کے مقابلہ میں اجتماعی یا مشاورتی اجتہاد کو رواج دیں۔ خلفاء راشدین کے عہد میں اجتہاد کا یہ اسلوب بہت موثر رہا ہے۔(۱۲)

آج ملکی حالات اور بین الاقوامی ضرورت کے پیش نظر، نیز ملک وملت میں یک جہتی اور اتحاد پیدا کرنے کے لیے یہ مناسب ہوتا ہے کہ ملت کے اجتماعی امور میں اجتہاد کا اختیار کسی ایسے بااختیار ادارے کو سونپ دیا جائے جو نہ صرف یہ کہ قانون سازی کا اختیار رکھتا ہو بلکہ وہ تطبیق وتنفیذ کے اختیارات بھی رکھتا ہو۔

علامہ اقبال رحمہ اللہ نے تقریباً ستر سال قبل اسمبلی کے ذریعہ اجتماعی اجتہاد کا تصور پیش کیا تھا۔ غالباً علامہ نے اجتماعی اجتہاد کا تصور عہد خلفاء راشدین سے لیا تھا، اس لیے کہ خلافتِ راشدہ کے دَور میں اُمت کے تمام اجتماعی امور باہمی مشوروں سے طے کیے جاتے تھے۔ مشاورت میں شریک اکثر صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اجتہاد کی صلاحیت رکھتے تھے۔ اجتماعی اجتہاد کا تصور پیش کرتے ہوئے علامہ کے ذہن میں یقیناً ایک ایسی اسمبلی کا تصور تھا جس کے ارکان علم و عمل کے لحاظ سے اس درجہ کے ہوں کہ وہ یہ اہم فریضہ انجام دے سکیں۔ اسمبلی کے تمام ارکان کا علم وفاضل ہونا تو شاید ممکن نہ ہو، لیکن کچھ ایسے جید علماء کی موجودگی بھی کافی ہوسکتی ہے جو دین وشریعت کے نقطہ نگاہ کی وضاحت کرسکیں اور اسمبلی کے ارکان کی دینی امور میں رہنمائی کرسکیں۔ اقبال رحمہ اللہ یہ بھی تجویز کرتے ہیں کہ اگر ضروری ہو تو اسمبلی کی معاونت کے لیے علماء کی مجلس یا کونسل بھی بنائی جاسکتی ہے جو مسائل کا شرعی نقطہ نگاہ سے جائزہ لے کر اپنی رائے سے اسمبلی کو آگاہ کرسکے اور اسمبلی ان کی پیش کردہ تجاویز کی روشنی میں فیصلے کرے۔(۱۳)

ہماری رائے میں علامہ اقبال رحمہ اللہ کی رائے کو عملی شکل دینے کے لیے کچھ بنیادی فیصلے کرنا ضروری ہیں تا کہ اس کے خاطر خواہ نتائج برآمد ہوسکیں، اس لیے کہ اس تجویز پر اس وقت تک عمل ممکن نہیں ہوسکتا جب تک عامۃ الناس کو اراکین اسمبلی کی صلاحیتوں پر اعتماد نہ ہو اور دینی وشرعی امور کے بارے میں اہل علم اور عوام ان پر بھروسہ نہ

کرنے لگیں۔ علامہ اقبال رحمہ اللہ نے جب یہ تجویز پیش کی تھی تو اس وقت کے اہل علم نے ان کی اس رائے سے اتفاق نہیں کیا تھا۔ پاکستان بننے اور اسمبلی کے وجود میں آنے کے بعد اسمبلی کے اعلیٰ مقاصد کو پیش نظر رکھتے ہوئے ارکان اسمبلی کی صلاحیتوں اور ان کے تربیتی نظام کی طرف پوری توجہ نہیں دی گئی پاکستان کے آئین کی دفعہ ۶۲ اور ۶۳ صرف ان پاکستانی باشندوں کو اسمبلی کی رکنیت کے لیے اہل قرار دیتی ہیں جو اعلیٰ کردار واخلاق کے مالک ہوں، اسلام کی حقانیت پر غیر متزلزل یقین رکھتے ہوں، کبائر سے اجتناب کرتے ہوں، معروف پر عمل پیرا ہوں اور منکرات سے بچتے ہوں (۱۴) اگر الیکشن کمیشن اور اعلیٰ عدالتیں ان دفعات کے الفاظ اور روح پر عمل درآمد کی ذمہ داری نبھائیں تو اس بات کی اُمید کی جاسکتی ہے کہ بتدریج صورت حال بہتر ہو جائے گی، اور شاید اس احساس کے تحت کہ ارکان اسمبلی شریعت کے اصولوں کے مطابق احکام وقانون سازی کا فریضہ انجام دیں گے، عوام ان کو منتخب کرتے ہوئے اس بات کا ضرور خیال رکھیں کہ جنہیں وہ منتخب کر رہے ہیں وہ علم وعمل کے اعتبار سے بھی اس اہم منصب کے اہل ہوں۔

ہماری رائے میں اراکین اسمبلی کے لیے ماہرین فقہ وقانون کی زیرنگرانی تربیتی کورسز کا اہتمام بھی کیا جانا چاہیے، ان تربیتی کورسز میں شریعت کے بنیادی مصادر، مقاصد شریعہ، استدلال واستنباط کے مناہج، تعارض ادلہ کی صورت میں ترجیح کے اصول وغیرہ پر بحث ہونی چاہیے۔ شریعہ اکیڈمی، بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی گذشتہ دو دہائیوں سے ججوں اور قانون دانوں کے لیے مختصر تربیتی پروگرام کا اہتمام کر رہی ہے، یہ فریضہ بھی اس کے سپرد کیا جا سکتا ہے۔ اس سلسلہ میں اعلیٰ عدالتوں کے بعض ایسے ریٹائرڈ ججوں کی خدمات حاصل کی جاسکتی ہیں جو دین کا اچھا فہم رکھتے ہوں اور جو استدلال واستنباط کی صلاحیت کے مالک بھی ہوں۔

جب تک اسمبلی کو وہ مقام حاصل نہ ہو کہ اس کی رائے اور اجتہاد پر لوگ بھروسہ کرنے لگیں اور یہ کہ شرعی امور میں اس کی رائے پر جمہور اُمت کو اعتماد حاصل نہ ہو جائے، اس وقت تک اسلامی نظریاتی کونسل اسمبلی کی معاونت کر سکتی ہے، البتہ کونسل کے ممبران کا تقرر سیاسی بنیادوں کے بجائے علمی صلاحیت پر ہونا چاہیے تاکہ ان کی شخصیت متنازع بننے کے بجائے قابل احترام رہے اور عامۃ الناس ان حضرات کی رائے پر اعتماد کر سکیں۔

ہمارے ملک کی اعلیٰ عدالتیں بھی اجتہادی عمل میں مفید ثابت ہو سکتی ہیں۔ علماء اور ماہرین فقہ وقانون کی

مشاورت سے پیش آمدہ مسائل کا عدالتیں جائزہ لے کر اپنی ماہرانہ رائے کا اظہار کر سکتی ہیں۔ان کی رائے کو عوام میں وقعت حاصل ہوگی ،اور عدلیہ کو ذریعہ اجتہادی عمل بھی آگے بڑھے گا،اس سلسلہ میں فیڈرل شریعت کورٹ کے بعض فیصلوں کو بطور مثال پیش کیا جاسکتا ہے۔(۱۵)

دورِ جدید کی سائنسی ترقی سے بھی اہل علم کو فائدہ اٹھانا چاہیے،اسلامی نظریاتی کونسل اور اعلیٰ عدالتوں کے علمی و تحقیقی مراکز کو پاکستان بلکہ دُنیا بھر کے علمی مراکز ،جامعات ،دارالعلوم اور دارالافتاء وغیرہ سے بذریعہ انٹرنیٹ اور ای میل رابطہ رکھنا چاہیے تاکہ زیادہ سے زیادہ اہل علم کی رائے سے فائدہ اٹھایا جاسکے،اس طرح وجود میں آنے والا آج کا اجتہاد زیادہ قوئی اور مضبوط ہوگا اس طریق کار کو اپنانے سے بعض امور پر اجماع کا انعقاد بھی ممکن ہوگا جو مستقبل میں امت کی وحدت کو تقویت پہنچانے میں ممد و معاون ثابت ہوگا۔

حواشی وحوالہ جات

(۱) الجصاص،الفصول فی الاصول،(عارالکتاب العلمیہ ،بیروت۱۴۲۰ھ/۲۰۰۰م)ج:۲،ص۳۶۷

(۲) الجصاص،الفصول فی الاصول ج:۲،ص۳۶۷

(۳) الماوردی،علی بن محمد بن حبیب،ادب القاضی (تحقیق محی ہلال السرحان)[مطبعہ الارشاد بغداد۱۳۹۱ھ،۱۹۷۱]ج:۱ ص۴۹۲

(۴) الغزالی،المستصفی من علم الاصول(منشورات دارالرخاء قم،ایران ت ن ج:۲،ص۳۵۰

(۵) الرازی،فخر الدین محمد بن عمر،المحصول فی علم اصول الفقہ (تحقیق عدال احمد وعلی محمد معوض)[مکتبہ نزار مطصفی الباز ۱۴۱۷ھ/۱۹۹۷ء]ج:۴،ص۱۳۷۵

(۶) الغزالی،المستصفی ج:۲،ص۳۵۰

(۷) الآمدی،علی بن محمد،الاحکام فی اصول الاحکام(المکتب الاسلامی،بیروت۱۴۰۲ھ)ج۴،ص۱۶۲،۱۶۳

(۸) الآمدہ، الاحکام فی اصول الاحکام ج:۴،ص ۱۶۲، ۱۶۳

(۹) الشاطبی، ابواسحاق، الموافقات فی اصول الشریعہ (دارالکتب العلمیہ بیروت، ت ن ج ۴ص ۷۶

(۱۰) وھبہ الزحیلی، اصول الفقہ الاسلامی، ۲،ص ۱۰۴۴۔۱۰۴۹، (دارالفکر، دمشق ۱۴۰۶ھ/۱۹۸۶)

(۱۱) یوسف القرضاوی، الاجتہاد فی الشریعۃ الاسلامیہ (دارالقلم کویت ۱۴۲۰ھ/ ۱۹۹۹ء) ص ۶۰

(۱۲) عبدالمجید محمد السوسوہ، دراسات فی الاجتہاد وفہم النص (دار البشائر الاسلامیہ بیروت ۱۴۲۴ھ/۲۰۰۳ء) ص ۳۴: ابن قیمؒ، اعلام الموقعین (دارالفکر، بیروت ت ن) ج ۴ص ۱۹۹، ۳۰۴، ابن قیم کے الفاظ یہ ہیں: ''فان الفتوی تتغیر بتغیر الزمان والمکان، والعوائد والاحوال''

(۱۳) دیکھیے اجتہاد کا مشاورتی اسلوب ''مناہج واسالیب اجتہاد'' میں صفحہ ۴۴/ ۴۵: اجتہاد اور بعض اسالیب اجتہاد پر ایک نظر، فکر ونظر ج شمارہ

(۱۴) اقبال رحمہ اللہ (The reconstruction of Religious Though in Islam ed. by M. Saeed Shaikh) (Institute of Ist. Culture, Lahore, 2003)

(۱۵) دیکھیے آئین اسلامی جمہوریہ پاکستان دفعہ ۶۲، ۶۳

(۱۶) مثلاً قصاص و دیت سے متعلق عدالت کے فیصلہ کی تفصیل دیکھیے پی پی، ایل، ڈی ۔ ۱۹۸، ایف، ایس، سی ۔ ۳۶۔ جرائم حدود میں نصاب شہادت اور عورتوں کو گواہی سے متعلق پی، ایل، ڈی ۱۹۸۹، ایف ایس، سی ۹۵، پی، ایل، ڈی ۱۹۸۱، ایف، ایس، سی، ۱۴۵ وغیرہ۔ نیز دیکھیے شریعہ کورٹ کا فیصلہ ابوداؤد محمد صدیق بمقابلہ حکومت پاکستان پی، ایل، جے ۱۹۷۲ ایف، ایس، سی ص ۴۔

خلافت، خلافتِ راشدہ

(طریقِ انتخاب، نظامِ حکومت اور اساسی اداروں کا قیام ایک جائزہ)

* ڈاکٹر صاحبزادہ ساجد الرحمٰن

عہدِ نبوی ﷺ میں تمام امور کا مرجع ذات رسالت مآب تھی۔ وحی الٰہی اُمت مسلمہ کی راہنمائی کے لیے موجود تھی۔ آپ کا تئیس سالہ دورِ نبوت اس اعتبار سے منفرد ہے کہ اس میں جتنے بھی امور طے پاتے تھے وہ بلاواسطہ اللہ اور اس کے رسول ﷺ کے حکم کے مطابق طے پاتے تھے۔ آپ ﷺ نے نظامِ حکومت کا بنیادی نقشہ تو ریاست مدینہ کی صورت میں پیش کر دیا، امورِ مملکت کو نمٹانے کے بنیادی اصول بھی عطا کر دیئے۔ حاکم و محکوم کے تعلقات، رعایا کے حقوق مسلمانوں اور غیر مسلموں کے درمیان کس حد تک تمیز روا رکھی جاسکتی ہے، نیز ریاست کے مالی امور اور ریاست کی خارجہ پالیسی کے خدوخال بھی متعین فرما دیئے۔ زیرِ نظر صفحات میں یہ بیان کرنا مقصود ہے کہ حضور ختمی مرتبت علیہ الصلوٰۃ والسلام کے اس دنیا سے رخصت ہونے کے بعد، خلافت و امامت کا مسئلہ کس طرح طے کیا گیا؟ جغرافیائی توسیع کی صورت میں پیش آمدہ مسائل کو کس طرح حل کیا گیا؟ نظامِ حکومت کو نئے تقاضوں کے مطابق کس طرح استوار کیا گیا، عہدِ جاہلیہ کی جو سیاسی روایات چلی آ رہی تھیں، اُن سے تجاوز کیا گیا یا نہیں اور اگر کیا گیا تو کس حد تک؟

ان سطور میں خلفائے راشدین کے تقرر کے طریقہ کار کو پیش کیا جائے گا لیکن آغاز میں خلافت اور بیعت کے اداروں (Institutions) کو مختصراً پیش کیا جائے گا۔

خلافت

خلیفہ کا لفظ خلافت سے مشتق ہے، خلافت کے لغوی معنی نیابت جانشینی اور کسی کی قائم مقامی کے ہیں۔ خلیفہ کو خلیفہ کہنے کی وجہ یہ ہے کہ وہ آنحضرت ﷺ کا قائم مقام نائب اور جانشین ہوتا ہے۔

---

* ایسوسی ایٹ پروفیسر، ادارہ تحقیقات اسلامی، بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی، اسلام آباد۔

نظامِ خلافت کا نقطۂ آغاز اور سنگ بنیاد عقیدہ توحید اور میلان عبدیت ہے، اجتماعی زندگی میں اس عقیدہ اور میلان کا عملی ظہور اسلام کے سیاسی نظام کی شکل میں ہوتا ہے۔ اللہ تعالیٰ کے احکام کی اطاعت و فرمانبرداری اور اپنے ابنائے جنس پر انہیں نافذ کرنا نظریہ خلافت کی روح اور اس کی حقیقت ہے۔(۱)

ہر سیاسی نظام میں ''مقتدرِ اعلیٰ'' کا تصور بنیادی حیثیت کا حامل ہوتا ہے۔ اس اعتبار سے اسلام کا سیاسی نظام دنیا کے ہر سیاسی نظام سے کلیۃً ممتاز ہے۔ اس میں اقتدارِ اعلیٰ اس اعلیٰ ہستی کے ساتھ مخصوص سمجھا جاتا ہے جو حقیقی مالک کائنات ہے۔ اس کا بنیادی اصول ہے کہ مقتدرِ اعلیٰ اور فرمانروائے حقیقی محض اللہ جل شانہ ہے، اس کے علاوہ کسی کو بھی یہ حق حاصل نہیں ہے۔ ارشادِ باری تعالیٰ ہے:

﴿ لِلّٰهِ مُلْكُ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ ﴾(۲)

''آسمانوں اور زمین کی حکومت اللہ ہی کے لیے ہے''۔

نظامِ خلافت کے اجزائے ترکیبی میں اقتدارِ اعلیٰ کے مندرجہ بالا تصور کو جزو اعظم کی حیثیت حاصل ہے۔ شخصیت کا انفرادی ادارہ ہو یا جمہوریت کا اجتماعی ادارہ کسی کو بھی ''مقتدرِ اعلیٰ'' کی حیثیت حاصل نہیں ہے۔

خلافت الٰہیہ کا مفہوم یہ ہے کہ اس نظام میں احکام الٰہیہ نافذ ہوتے ہیں اور اس کا سربراہ (خلیفہ) احکام شریعہ کی تنفیذ اور ان کی حفاظت کرتا ہے۔ تھیاکریسی کی طرح اس کا یہ مفہوم نہیں ہے کہ خلیفہ کوئی مقدس ہستی اور اللہ تعالیٰ کا نائب ہے جس کا ہر فرمان صحیح اور واجب التعمیل ہے، خلافت کا یہ مفہوم سمجھنا بالکل غلط اور تعلیم اسلام کے خلاف ہے۔ چنانچہ جمہور علماء نے سربراہِ مملکت کے لیے لفظ ''خلیفۃ اللہ'' استعمال کرنے کو ممنوع اور ناجائز کہا ہے۔ ابوحیان خلیفہ کی اصطلاحی تعریف میں کہتے ہیں:

> ''وہ ہستی جس کے ہاتھ میں روئے زمین کے باشندوں کی سیاسی تنظیم و تدبیر کا کام ہو، جو انسانوں کے مفادِ عامہ کا نگران ہو اور جو حکومت کا حق دوسری قوت کی طرف سے حاصل کرے، خلافت خلیفہ کے کاموں اور کارناموں کی صورت اور ان سے جو منصب حکومت پیدا ہوتا ہے اس کا نام ہے''۔(۳)

علامہ زمخشری لکھتے ہیں:

''خلیفہ وہ ہستی ہے جو کسی دوسرے کی نمائندہ اور نائب ہو''۔(۴)

اگلے صفحات میں ہم اس خلافت کا ذکر کرنا چاہتے ہیں جو آخری انقلاب کے داعی پیغمبر اعظم و آخر ﷺ کی نیابت سے حاصل ہوتی ہے۔حافظ عماد الدین ابن کثیر دمشقی اسی خلافت کی تشریح کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

''خداوند تعالیٰ نے رسول اللہ ﷺ سے وعدہ کیا تھا کہ ان کے بعد ان کی امت کے ارکان کو روئے زمین کی خلافت وحکومت دی جائے گی جو دنیا میں صحیح تمدن کو پھیلائیں گے، بدامنی دُور ہو کر امن قائم ہوگا، بندگانِ خدا ان کی حکومت کی اطاعت کریں گے، یہ وعدہ پورا ہو چکا ہے''۔(۵)

خلافتِ راشدہ

اب ہم براہِ راست اس اصطلاح پر غور کریں گے جو اسلامی نظامِ سیاست کا اہم جزو ہے،یعنی''خلافت راشدہ''۔ بہتر سے بہتر طرزِ حکومت جس میں ہر اچھے طرزِ حکومت کی جملہ خوبیاں، اخلاقی ہوں یا عمرانی، سیاسی ہوں یا تمدنی، قانونی ہوں یا اقتصادی پائی جائیں اور حکومتوں کے قلب وقالب میں جو خرابیاں پیدا ہو جاتی ہیں سب اس کے دائرۂ عمل سے خارج ہوں، ایسے طرزِ حکومت کا نام''خلافتِ راشدہ''ہے۔اس تناظر میں علماء کے نزدیک حضرت صدیق اکبرؓ سے لے کر جناب علی المرتضیٰؓ کا دورِ حکومت''خلافتِ راشدہ''کہلایا۔چوتھی صدی ہجری کے بلند پایہ عالم اور حنفی فقہ کے ماہر ابوبکر جصاص لکھتے ہیں:

''خدا سے براہِ راست الہام کی قوت سے فیض یاب ہونے والے نمائندوں کے بعد خلفائے راشدین امامت وحکومت کے اعلیٰ مرتبے پر فائز ہیں''۔(۶)

منصب خلافت اور فرائض

چونکہ خلیفہ رسول ﷺ کا نائب اور قائم مقام ہوتا ہے، اس بناء پر پہلے یہ معلوم کر لینا چاہیے کہ آپ کا منصب کیا تھا، اور آپ کے فرائض وواجبات کیا تھے؟ آنحضرت ﷺ کے جو فرائض تھے، اصولی طور پر دو قسم کے تھے:

① اللہ تعالیٰ کی طرف سے وحی کے ذریعے احکام وہدایات لینا اور اُن کو اُمت تک پہچانا۔

② اُمت کے لیے ایک ایسا مرکز اطاعت وفرماں برداری بننا کہ خواہ کسی قسم کا کوئی معاملہ ہو جو معاد سے متعلق ہو یا معاش سے، مادی زندگی سے اس کا تعلق ہو یا روحانی زندگی سے، کوئی سیاسی مسئلہ ہو یا سماجی، کوئی اخلاقی مسئلہ ہو یا اقتصادی ہر ایک میں آپ کا قول ایک آخری اور قطعی حکم کا مرتبہ رکھتا ہے۔ جس سے انحراف وسرتابی جائز نہیں۔ قرآن مجید کا اعلان ہے:

﴿وَمَآ اٰتٰكُمُ الرَّسُوْلُ فَخُذُوْهُ وَمَا نَهٰكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوْا﴾ (۷)

ظاہر ہے کہ پہلا فرض صرف آنحضرت ﷺ کی ذات بابرکات کے ساتھ مخصوص تھا۔ آپ خاتم النبیین تھے، جب آپ کی وفات ہوئی تو وحی کا سلسلہ بھی منقطع ہو گیا اور اب کسی شخص کو بھی یہ مرتبہ حاصل نہیں ہو سکتا۔ البتہ دوسرا فرض برابر قائم ہے اور قائم رہے گا۔ آنحضرت ﷺ کی جب وفات ہوئی تو "الیوم اکملت لکم دینکم" کے ارشاد کے مطابق شریعت کی تکمیل ہو چکی تھی۔ احکام ومسائل کی قانونی تنقیحات متعین ہو چکی تھیں اور اب آپ کے بعد آنے والوں کا یہ فرض تھا کہ وہ اس قانون کی روشنی میں اُمت کی راہنمائی کریں۔ پھر اس دوسرے فرض کے دو پہلو ہیں، ایک احکام الٰہی کی تبلیغ واشاعت اور دوسرے ان احکام کا اجراء اور ان کی تنفیذ، تبلیغ واشاعت ہر صحابی کا فرض تھا لیکن احکام کی تنفیذ اور ان کا اجراء بغیر سیاسی طاقت واقتدار کے ممکن نہیں تھا۔ چنانچہ اس سیاست شرعیہ کا جو مرکز ہوگا وہی خلیفہ یا امام کہلائے گا۔ خلیفہ اپنے عہد میں پوری اُمت کا مرکز اطاعت ہوتا ہے، اور اس کو مسلمانوں پر روحانی اور جسمانی، سیاسی اور اخلاقی ہر قسم کا اقتدار حاصل ہوتا ہے۔ اس کا ہر قول معروف قول فیصل اور ہر حکم واجب الاتباع ہوتا ہے۔ اس سے بغاوت کرنا یا اس کی نافرمانی ایسا ہی گناہ ہے جیسا خود آنحضرت ﷺ کی۔ چنانچہ قرآن میں اللہ اور اس کے رسول کی اطاعت کے ساتھ جن "اولوالامر" کی اطاعت کا حکم ہے ان سے مراد وہی لوگ ہیں جو منصب خلافت پر سرفراز ہوں۔ آنحضرت ﷺ کا ارشادِ گرامی ہے:

((من اطاعنی فقد اطاع اللّٰہ و من عصانی فقد عصی اللّٰہ ومن یطع الامیر فقد اطاعنی ومن یعصی الامیر فقد عصانی)) (۸)

ابن خلدون کے نزدیک اس مرتبہ جلیلہ کے لیے چار شرائط ہیں:

① علم: جب تک خلیفہ کو احکام و مسائل شریعت اور ان کے منابع و ماخذ کا علم نہ ہوگا وہ احکام خداوندی کا اجراء کیسے کر سکتا ہے۔ اس کو صاحب اجتہاد بھی ہونا چاہیے، کیونکہ تقلید محض نقص ہے اور امامت چاہتی ہے کہ اوصاف و احوال میں کمال ہو۔

② عدالت: چونکہ خلافت ایک منصب دینی ہے۔ اس بناء پر خلیفہ میں عدالت یعنی راست بازی و نیکوکاری کا ہونا ضروری ہے۔ اگر خلیفہ ممنوعات و محرمات شرعیہ کا ارتکاب کرتا ہے تو عدالت بالاتفاق ختم ہو جائے گی۔ البتہ اعتقادی بدعتوں میں مبتلا ہونے کی صورت میں اختلاف ہے۔

③ کفایت: اس سے یہ مراد ہے کہ خلیفہ میں شرعی حدود کو قائم کرنے، مملکت اسلامی کی سرحدوں کی حفاظت اور دشمنوں کے ساتھ جنگ کرنے کے لیے جس سمجھ بوجھ، حسن تدبیر، عزم و ہمت اور استقلال و جفاکشی کی ضرورت ہے، یہ سب اس میں پائے جائیں۔

④ سلامت حواس و اعضاء: جس کی وجہ سے اس کی کسی رائے اور عمل پر کوئی برا اثر نہ پڑے۔ یعنی خلیفہ کو آنکھ، ناک، کان، ہاتھ، پاؤں غرض ہر جسمانی عضو و جارح کے اعتبار سے تندرست و توانا اور صحیح و سلامت ہونا چاہیے۔ اس طرح باطنی قوتوں یعنی ذہانت، حسن تدبیر اور اعتدال مزاج وطبیعت کے زیور سے بھی آراستہ ہونا چاہیے۔(۹)

الماوردی نے انہی شرائط کو پھیلا کر چھ کر دیا ہے۔(۱۰)

مذکورہ بالا شروط پر تو سب کا اتفاق ہے لیکن ایک اور شرط بھی بیان کی گئی جو متنازعہ فیہ ہے۔ وہ یہ ہے کہ خلیفہ کے لیے نسب بھی شرط ہے؟ اور اگر ہے تو کیا اس کا خاندان نبوت میں سے ہونا چاہیے یا صرف قریشی ہونے کی شرط ہے۔

ماوردی نے خلافت کے لیے جو شروط معتبرہ تحریر کی ہیں۔ ان میں ساتویں شرط قریشیت بیان کی ہے اور اس کو متفق علیہ کہا ہے۔(۱۱) علامہ ابن خلدون بھی اس شرط کا ذکر کرتے ہیں لیکن اس کو مختلف فیہ کہتے ہیں:

((و اختلف فی شرط خامس وھو النسب القرشی))(۱۲)

اور پانچویں شرط یعنی قریشی النسل ہونا اس میں اختلاف کیا گیا ہے۔

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک خلیفہ کا قریشی ہونا ضروری نہیں ہے۔ مولانا انور شاہ کشمیری لکھتے ہیں:

((انہا لیست بشرط عند امامنا))

''قریشیت ہمارے امام صاحب کے نزدیک امامت کے لیے شرط نہیں ہے''۔

شاہ صاحب لکھتے ہیں کہ امام یوسف کی بھی یہی رائے ہے۔(۱۳)

نسب کے شرط ہونے پر علماء نے سیر حاصل بحثیں کی ہیں۔ان بحثوں کی روشنی میں اور اسلام کی روح اور مزاج کو سامنے رکھتے ہوئے یہی رائے قوی معلوم ہوتی ہے کہ خلافت کے لیے نسب کی کوئی شرط نہیں۔ وہ دین اور پیغمبر اعظم جو مادی عصبیتوں کے بتوں کو خاک میں ملانے آیا تھا اور جس نے فی الواقع اپنے دعوے کو سچ کر دکھایا وہ خود ایک بت کو کیسے نصب کر دیتا۔لیکن سوال پیدا ہوتا ہے کہ سقیفہ بنی ساعدہ میں حضرت ابوبکر صدیق نے ''الأئمة من قریش'' سے جو استدلال کیا تھا اور صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اس پر خاموش رہے تھے تو اس وقت اس سے ان کی مراد کیا تھی؟ بلاشبہ ان کا مطلب صرف اس قدر تھا کہ اس وقت کی سوسائٹی اور ان حالات میں قریش کو ہی یہ مرتبہ و مقام حاصل تھا کہ مسند امامت پر متمکن ہوں۔ غیر قریشی کے امام بننے سے ملت اسلامی میں استحکام اور اجتماعیت کا قیام ممکن نہیں تھا۔ چنانچہ اس موقعہ پر حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ نے جو تقریر کی تھی اس میں آپ نے فرمایا تھا:

((فاما العرب فلن تعرف هذا لامر الا لهذا لحی من قریش))(۱۴)

''اور عرب اس قبیلہ قریش کے سوا کسی اور ولایت و امارت سے آشنا ہی نہیں''۔

اس بحث سے یہ مطلب اخذ کیا جاسکتا ہے کہ قریش کو سیادت و امارت کا حقدار کہنے کا سبب یہ تھا کہ وہی قبیلہ اس وقت اکثریت میں اور طاقت میں اہم مقام رکھتا تھا، سو اس کو یہ امارت کی ذمہ داری سونپی جائے تا کہ امت خلفشار کا شکار نہ ہو۔اب قبائلی دور نہیں، دنیا کئی تجربات سے گزر چکی ہے، لہذا یہ کہنا بے جا نہ ہوگا کہ وہ گروہ یا جماعت (سیاسی) جسے قبولِ عام حاصل ہو جو عددی اعتبار سے بھی کثرت میں ہو اور قوت کے اعتبار سے بھی مضبوط ہو اسے امارت کا حق سونپا جانا چاہیے اور یہی اسلامی سیاست کی بنیادی روح ہے کہ لوگوں پر امیر اُن کی رضامندی سے مقرر کیے جائیں۔

بیعت

خلیفہ کا انتخاب کیسے ہو اس کے لیے کون سا طریقہ اختیار کیا جائے؟ یہ بھی ایک بنیادی اور اہم سوال ہے۔اس لیے

کہ قرآن وسنت میں اس کے لیے کوئی صراحت موجود نہیں۔ حضرت عمرؓ تین چیزوں کا ذکر کر کے فرمایا کرتے تھے کہ اگر آنحضرت ﷺ ان کی حقیقت بتا جاتے تو مجھ کو دنیا وما فیہا سے زیادہ عزیز ہوتیں۔ ان میں سے ایک خلافت بھی ہے۔

آج یہ سوال ہر ذی شعور مسلمان کے ذہن میں پیدا ہوتا ہے کہ اسلامی سیاسی نظام جمہوریت سے قریب تر ہے یا ڈکٹیٹر شپ سے۔ خلیفۃ المسلمین کا انتخاب عام مسلمانوں کی رائے سے ہوگا یا ارباب حل وعقد کا فیصلہ معتبر ہوگا؟

آج کی دنیا میں انتخاب کے لیے بیلٹ پیپر یعنی ووٹ کی پرچی کے استعمال کا طریقہ رواج پذیر ہے۔ یہ طریقہ انتخاب کی ایک ترقی یافتہ صورت ہے۔

اسلام میں اپنی رائے کے اظہار کے لیے ''بیعت'' کا لفظ استعمال کیا گیا۔ بیعت ایک آئینی عہد ہے۔ (۱۵) جس کا تعلق عوام اور امام سے ہے۔ جس کے بغیر ریاست عامہ کے رئیس عام کا انتخاب قانونی تقرر کی صورت اختیار نہیں کر سکتا۔ بیعت عملی سیاست کے دائرہ میں وہ قطعی سند ہے جس کی رو سے عوام امام کی اطاعت کا عہد کرتے ہیں اور امام عوام کے سامنے اچھے طرز پر نظامِ حکومت چلانے کا عہد کرتا ہے۔

علماء نے بیعت کے دو آئینی درجے بیان کیے ہیں۔ پہلے درجے پر اسلامی ریاست کے قابل اعتماد اصحاب (اہل حل وعقد) بیعت کرتے ہیں۔ یہ محدود بیعت ہے مگر قانوناً بے حد مؤثر سمجھی جاتی ہے۔ (۱۶) دوسرے درجے پر بیعت عامہ بر سر عمل آتی ہے۔ اس صورت میں عوام عہد میں پیش قدمی کرتے ہیں۔ آخر میں امام عوام کی موجودگی میں اس عہد کو مکمل کرتا ہے اور اس طرح یہ عہد ایک معاہدہ اجتماعی کی صورت اختیار کر لیتا ہے۔ (۱۷) یہاں ضمناً اہل حل وعقد کے بارے میں مختصر گفتگو غیر موزوں نہ ہوگی۔ اس لیے کہ جب تک یہ واضح نہ ہوگا کہ اہل حل وعقد سے مراد کون سے لوگ ہیں اس وقت تک یہ بحث نتیجہ خیز ثابت نہ ہوگی۔ کیونکہ اسلامی سیاسی نظام میں ''اہل حل وعقد'' جسے مختلف اوقات میں مختلف نام دیئے گئے، اولوالامر، اہل الشوریٰ، اہل الاجماع اور اہل الشوکہ وغیرہ۔ اہل حل وعقد کی اصطلاح ڈاکٹر محمد خالد مسعود کی تحقیق کے مطابق سب سے پہلے امام ابوالحسن علی اشعری نے استعمال کی، انہوں نے پہلی مرتبہ اسے اہل الشوری کے بدل کے طور پر استعمال کیا ہے۔ اشعری کی عبارت مندرجہ ذیل ہے:

((و ثبت امامة علی بعد عثمان بعقد من عقله من الصحابة من اهل الحل
والعقد ولانه لم يدع احد من اهل الشوری غيره فی وقته)) (۱۸)

''حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے بعد حضرت علی رضی اللہ عنہ کی امامت صحابہ میں سے اہل حل وعقد حضرات کی بیعت سے ثابت ہوتی ہے اور اس لیے بھی کہ اہل شوریٰ نے حضرت علی رضی اللہ عنہ کے سوا کسی کو خلافت کے لیے دعوت نہیں دی''۔

اہل حل وعقد کا دائرہ ہر دور میں وسیع ہوتا رہا، لیکن ہم اپنی بحث کو صرف عہد خلافت راشدہ تک محدود رکھنا چاہتے ہیں اور اس ضمن میں ہم دیکھتے ہیں کہ پہلے دونوں خلفاء کا انتخاب اس سے الگ ہے۔ حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کا انتخاب سقیفہ بنی ساعدہ میں ہوا اور حضرت عمرؓ نامزد ہوئے۔ ان دونوں خلفاء کا انتخاب کرنے والے لوگ مدینہ کے ممتاز مہاجر اور انصار تھے، لیکن انتخاب کا باقاعدہ ادارہ پہلے پہل حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ہی تجویز کیا، حضرت علی رضی اللہ عنہ کا انتخاب انتہائی نازک حالات میں ہوا۔ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کی شہادت کے بعد لوگ حضرت علی رضی اللہ عنہ کے پاس خلافت کی پیش کش لے کر آئے۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے ان کی پیش کش قبول کرنے سے انکار کر دیا۔ کیونکہ ان میں اصحاب شوریٰ شامل نہیں تھے۔ ابن قتیبہ اس واقعہ کو تفصیلاً بیان کرتے ہوئے حضرت علی رضی اللہ عنہ کی یہ گفتگو نقل کرتے ہیں:

لوگ حضرت علی رضی اللہ عنہ کے گھر آئے اور کہا ہم آپ کی بیعت کرنا چاہتے ہیں، ہاتھ بڑھائیے، ایک نہ ایک امیر ہونا ضروری ہے اور آپ سب سے زیادہ اہل ہیں۔ آپؓ نے فرمایا یہ تمہارا کام نہیں، یہ کام اہل شوریٰ اور اہل بدر کا ہے، جس کی خلافت پر یہ لوگ رضامند ہو جائیں وہی خلیفہ ہوگا۔ (۱۹)

دوسرے مورخین نے بھی اس واقعہ کو اسی طرح بیان کیا ہے۔ طبری نے بھی حضرت علی رضی اللہ عنہ کی بیعت خلافت کی تفصیل درج کی ہے۔ اُن کے نزدیک مہاجرین اور انصار اہل انتخاب تھے، جنہوں نے سب سے پہلے بیعت کی اور ان کے حلف کے بعد عام لوگ بیعت کے لیے آئے، چنانچہ وہ لکھتے ہیں:

((فلما دخل المهاجرون والانصار فبايعوه ثم يبايعه الناس))(۲۰)

''جب مہاجرین اور انصار بیعت میں داخل ہو چکے تب عام لوگوں نے بیعت کی''۔

اگر خلفائے راشدین کے عہد کو سامنے رکھتے ہوئے غور کیا جائے تو اہل حل وعقد کے یہی معانی سمجھ میں آتے ہیں کہ وہ حضرات جنہیں عامۃ المسلمین قابل اعتماد واعتبار اور لائق عزت واحترام سمجھتے تھے انہیں اہل حل وعقد کا مقام و مرتبہ

حاصل تھا۔اس اسلامی روح کی روشنی میں آج اس بات پر غور کیا جاسکتا ہے کہ کون سے لوگ لائق اعتبار اور قابل عزت و احترام ہیں اور یہ جاننے کے لیے کون سے ذرائع اختیار کیے جاسکتے ہیں۔دنیا میں مختلف تجربات ہوتے رہے ہیں اور ایک کے بعد دوسرے تجربہ سے گزرتے ہوئے دنیا آج کا جمہوری نظام وضع کرسکی ہے۔اس سے بہتر بھی کوئی طریقہ وضع کیا جاسکتا ہے مگر تجربہ اور کوشش شرط ہے۔

یہ تفصیلی گفتگو تو ایک ذیلی بحث تھی۔ہم تو صرف یہ بتانا چاہتے ہیں کہ بیعت سے کیا مراد تھی اور اس کا کیا طریقہ تھا۔ بیعت کیا تھی،اس پر تو گفتگو ہوچکی ہے، رہا اس کا طریقہ کار تو اس کی تفصیل یہ ہے۔

اسلامی معاشرے کے ارکان مل کر اپنے قائد و امام کے سامنے آتے ہیں اور حسب ذیل الفاظ میں احکام کی تعمیل اور اطاعت کا عہد کرتے ہیں:

① ہم بیعت کرتے ہیں اور عہد کرتے ہیں کہ اسلام کے اساسی قانون کو قانون نبوت اور حکومت راشدہ کے قانون کو واجب التعمیل تصور کریں گے، اسلام کو زندگی کا نصب العین سمجھیں گے۔(۲۱)

② ہم اپنے قائد اور ریاست عامہ کے امام کی ہدایات کو توجہ سے سنیں گے اور ہر قسم کے حالات میں ان کی اطاعت کریں گے،خوش آئند زمانہ میں بھی اور سخت مشکلات کے دور میں بھی ہم کسی ہدایت کی تعمیل میں کسی قسم کا اختلاف اور بحث نہیں کریں گے۔ہم جب زبان سے کوئی بات کہیں گے تو حق کہیں گے اور جب عمل کے میدان میں قدم باہر نکالیں گے تو حق کے لیے نکالیں گے،خواہ ہم کسی جگہ ہوں کسی حال میں ہوں، اللہ کے معاملے میں کسی ملامت کرنے والے شخص کی ملامت کی پروا نہیں کریں گے۔

③ ہم اپنی قوت کی آخری حد تک اس عہد کی پابندی کریں گے، اور ہر مسلم کی بہتری اور خیر خواہی کو اپنا اصول سمجھیں گے۔(۲۲)

بیعت کرنے والوں کی طرف اس اظہار کے بعد امام منبر پر آتا ہے،اور واضح کرتا ہے:

اگر میں اچھے اصولوں پر قائم رہوں تو میری امداد پر کمربستہ رہو اور اگر برا طرز اختیار کروں تو مجھے سیدھا کرو۔ جسے اپنی قوت کا گھمنڈ ہے وہ میرے نزدیک کمزور ہے اور جو کمزور ہے وہ میرے

نزدیک طاقت والا ہے۔ میں طاقتور سے کمزور کا حق لے کر ہی مطمئن ہو سکتا ہوں، جہاد و جنگ سے غفلت قومی ذلت کا سبب ہے اور بدکاریوں کے پیچھے جانا بربادی اور خدا کی مار کا موجب ہے۔ اگر میں اللہ اور اللہ کے رسول کی اطاعت کروں تو تم میری اطاعت کرو اور اگر میں ایسا نہ کر سکوں تو تم میری ہدایات کی تعمیل سے انکار کر دو۔ ایسی حالت میں میرے حکم کی پابندی تم پر فرض نہیں ہے۔ صف بستہ نماز کی پیروی کرو، خدا کی رحمت تمہارے لیے ہے۔ (۲۳)

خلفائے اربعہ کا تقرر

ذیل میں ہم نہایت اختصار کے ساتھ یہ بیان کرنے کی کوشش کریں گے کہ خلفائے اربعہ (حضرت ابوبکرؓ، حضرت عمرؓ، حضرت عثمانؓ، حضرت علیؓ) کا تقرر کیونکر عمل میں آیا۔ آنحضرت ﷺ کا وصال ہوا تو ابھی تجہیز و تکفین بھی نہ ہو پائی تھی کہ خلافت کے مشکل ترین فیصلے سے گزرنا پڑا۔ ابن خلدون لکھتے ہیں:

> رسول اللہ ﷺ جب اس دنیا سے تشریف لے گئے تو حاضرین ان کے وصال کے صدمہ سے ہوش و حواس کھو بیٹھے تھے۔ بعض کا خیال تھا کہ رسول اللہ ﷺ پر موت کسی طرح وارد نہیں ہو سکتی۔ یہی وقت تھا جب انصار سقیفہ بنی ساعدہ میں جمع تھے اور سعد بن عبادہ کے ہاتھ پر امامت و سیادت کی بیعت کر رہے تھے۔ ان کا خیال تھا، رسول اللہ ﷺ کے بعد امارت و سیادت ان کا حق ہے کیونکہ انہوں نے اسلام اور رسول اللہ ﷺ کو اپنے ہاں جگہ دی اور ان کے مدد و معاون ہوئے تھے۔ (۲۴)

سقیفہ بنی ساعدہ کا یہ اجتماع تاریخ اسلام کا بڑا فیصلہ کن اجتماع تھا، شام کے وقت اس وقت مکمل ہوا جب ابوبکر صدیق، عمر فاروق اور ابوعبیدہ بن الجراح کے ساتھ وہاں پہنچے۔ طبری کی روایت کے مطابق حضرت صدیق اکبر، فاروق اعظم اور ابوعبیدہ بن الجراح کے سقیفہ بنی ساعدہ میں تشریف لانے سے پہلے سعد بن عبادہ جو بیمار تھے اور کھڑے نہیں ہو سکتے تھے، اپنے بیٹے کے ذریعے انصار سے خطاب کر چکے تھے اور انہیں ان کی حیثیت اور مقام یاد دلانے کے بعد ان سے کہا تھا، امارت کا استحقاق ان کے سوا کسی اور کا نہیں۔ طبری نے جو خطبہ سعد سے منسوب کیا ہے، اس کا ترجمہ درج ذیل ہے:

''اے انصار کے گروہ تمہیں دین قبول کرنے میں جو سبقت اور اسلام لے آنے میں جو بزرگی حاصل ہوئی ہے اس میں کوئی عرب قبیلہ شریک نہیں ہے۔ محمد ﷺ کچھ اوپر دس سال نبوت پانے کے بعد مکہ میں تشریف فرما رہے اور اپنی قوم کو خدا کی عبادت اور خدا کے سوا دوسرے معبودوں سے اجتناب کی دعوت دیتے رہے۔ لیکن ان کی یہ دعوت ان کی قوم میں سے بہت کم لوگوں نے قبول کی۔ یہ تعداد اتنی تھوڑی تھی کہ رسول اللہ ﷺ کی حفاظت و دفاع پر قادر نہ تھی اور نہ ہی ان کے دین کو بزرگی ہی دے سکتی تھی، وہ تو اپنی حفاظت و دفاع کی طاقت بھی نہ رکھتی تھی۔ یہاں تک کہ اللہ تعالی نے تمہیں یہ فضیلت دینا چاہی اور یہ عزت تمہارے لیے پسند فرما لی اور تمہیں اپنی نعمتوں کے لیے چن لیا، اس نے تمہیں اپنے نبی پر ایمان کی دولت بخشی، تمہیں یہ ہمت دی کہ تم نبی اور ان کے ساتھیوں کی حفاظت کر سکو، تمہیں یہ اعزاز بخشا کہ تم اس دین اور اس کی ذات کی سربلندی کا ذریعہ بنو، تمہیں یہ توفیق عطا کی کہ تم اس کے دین اور اس کی ذات کے لیے اس کے دشمنوں سے جہاد کرو، تم اس کے دشمنوں پر بڑے بھاری ثابت ہوئے۔ حتیٰ کہ سارے عرب خوشی یا ناخوشی سے اللہ کے دین پر مجتمع ہو گئے اور نبیؐ کے دشمنوں کو سخت ذلت و خواری نصیب ہوئی، یہ صرف تم تھے اور تمہاری تلواریں تھیں جن کے سبب عرب کی زمین رسول اللہ ﷺ کے پاؤں میں بچھی اور عربوں کے سر ان کے حضور خم ہوئے۔ اللہ نے اپنے نبی ﷺ کو جس وقت وفات دی ہے، اس وقت وہ تم سے خوش تھے اور تم ان کی آنکھوں کی ٹھنڈک تھے۔ پہلے اس سے کہ اور لوگ ان کی نیابت کی طرف لپکیں، تم یہ بات اپنے لیے مخصوص کر لو کہ تم اور لوگوں کی نسبت اس کے زیادہ اہل ہو''۔ (۲۵)

رشید اختر ندوی حضرت سعد بن عبادہ کے اس خطاب پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

سعد بن عبادہ کے اس خطاب میں کسی قدر مبالغہ تو ضرور تھا۔ انہوں نے اپنی خدمات کو گنوانے میں کسی قدر شاعری کی تھی، لیکن یہ حقیقت تھی کہ انصار کے سبب اسلام اور رسول اللہ ﷺ کو تقویت ملی تھی۔ خود رسول اللہ ﷺ نے اس بات کا اعتراف جنگ ہوازن کی غنیمتیں بانٹتے وقت

کیا تھا۔ مہاجرین کو بھی اس سے اختلاف نہیں تھا مگر سعد ایسا کہتے یہ بھول گئے تھے کہ جب رسول اللہ ﷺ اور مہاجرین ان میں آئے تھے ان کی حیثیت یہود ان مدینہ سے بہتر نہ تھی، وہ آپس میں لڑلڑ کر انتہائی پستی میں گر چکے تھے۔ خواہ وہ اوس تھے یا خزرج دونوں ایک دوسرے کے خون کے پیاسے تھے۔(۲۶)

معروف مؤرخ مسعودی لکھتے ہیں کہ سقیفہ کے اجتماع میں مہاجرین و انصار کے مابین خوب مباحثہ ہوا، لمبی لمبی تقریریں بھی ہوئیں اور اپنے حق کے لیے دلائل بھی دیئے گئے مگر بالآخر حضرت صدیق اکبر کی تقریر فیصلہ کن ثابت ہوئی۔

جب صدیق اکبر رضی اللہ عنہ نے فرمایا اللہ نے محمد ﷺ کو اپنی مخلوق کی طرف رسول بنا کر بھیجا، انہیں امت پر شاہد بنایا، تا کہ اللہ کی مخلوق صرف ایک اللہ کی عبادت کرے۔ ان سے پہلے لوگ بہت سے معبودوں کو پوجتے تھے، اپنے ان معبودوں کے بارے میں ان کا گمان تھا، یہ ان کے شفیع بھی ہیں اور ان سے انہیں نفع بھی پہنچ سکتا ہے۔ حالانکہ ان معبودوں کی حالت یہ تھی کہ یہ یا تو پتھروں میں سے گھڑے گئے تھے، یا لکڑی میں سے بنے تھے۔

جناب صدیق اکبر رضی اللہ عنہ نے یہ آیت پڑھی:

﴿وَيَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللّٰهِ مَا لَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنْفَعُهُمْ وَيَقُولُونَ هٰٓؤُلَآءِ شُفَعَآؤُنَا عِنْدَاللّٰهِ﴾. (۲۷)

''اللہ کے سوائے یہ لوگ ایسی چیزوں کو پوجتے ہیں جو انہیں نہ ضرر پہنچا سکتی ہیں اور نہ نفع بخش ہیں۔ یہ لوگ کہتے ہیں یہ لوگ اللہ کے پاس ہمارے سفارشی بنیں گے اور ہم ان کی عبادت اس لیے کرتے ہیں کہ ان کے ذریعہ اللہ سے قریب ہو جائیں''۔

یہ آیت مکمل کرنے کے بعد جناب صدیق اکبر رضی اللہ عنہ نے فرمایا۔ عربوں پر یہ بات بہت گراں تھی کہ وہ اپنے آباء واجداد کے دین کو چھوڑ دیتے۔ اللہ نے یہ خلوص پہلے مہاجرین کو عطا کیا کہ وہ نبی کے قبیلہ میں سے ان کی پہلے تصدیق کریں اور ان کا ساتھ دینے والے بنیں، ان لوگوں پر جب ان کی قوم نے سختیاں کیں اور ان کو جھٹلایا اور سارے لوگ ان کے مخالف ہو گئے تو ان مہاجرین نے صبر سے کام لیا۔ اپنی تھوڑی تعداد کے باوجود دشمنوں سے نہیں ڈرے۔ حالانکہ ان کی ساری قوم اور سارے لوگ ان کے خلاف مجتمع ہو گئے تھے۔ یہ وہی لوگ ہیں جنہوں نے اس زمین پر اللہ کی سب سے

پہلے عبادت کی اور جو اللہ اور اس کے رسول پر سب سے پہلے ایمان لائے، وہی ان کے والی اور قبیلہ والے ہیں۔ انہیں ان کے بعد امر خلافت کا زیادہ حق پہنچتا ہے اور میں سمجھتا ہوں کہ ان کی حق تلفی کا خیال یا ان سے جھگڑا صرف ظالم ہی کر سکتا ہے۔ یوں تمہاری سبقت فی الاسلام کے شرف سے بھی اے انصار کے گروہ انکار ممکن نہیں ہے۔ اللہ نے تمہیں اے انصار! اپنی مدد کے لیے چنا، تمہاری طرف رسول اللہ ﷺ نے ہجرت کی اور تم میں سے ہی ان کی اور ان کے صحابہ کی زیادہ تر بیویاں اور ساتھی ہیں۔ یہ ایک بڑی حقیقت ہے کہ مہاجرین اولین کے بعد ہمارے نزدیک تم ہی منزلت وقدر والے ہو اس لحاظ سے ہم امراء ہوں گے اور تم وزراء ہو گے اور تمہارے مشورے کے بغیر کوئی کام نہ کریں گے اور نہ ہی تمہارے بغیر ہمارا کوئی فیصلہ ہو گا۔ (۲۸)

طبری نے بھی حدیث السقیفہ کے تحت جناب فاروق اعظم سے جو روایت درج کی ہے اس کے الفاظ یہ ہیں:

> اے معشر الانصار! تم اپنی جس بڑائی اور بزرگی کا ذکر کرو گے اس کے تم یقیناً اہل ہوں گے۔ اس کے باوجود یہ ایک حقیقت ہے کہ عام عرب امور حکومت کے باب میں صرف قریش کے گروہ کو مستحق و اہل جانتے ہیں، وہ کسی اور گروہ کی قیادت تسلیم نہیں کریں گے۔ اس لیے کہ وہ خاندان کے لحاظ سے بھی اوسط ہیں اور نسب کے اعتبار سے بھی، میں ان آدمیوں میں سے کسی کو امیر مان لینے پر آمادہ ہوں جس کی بیعت چاہو کر لو۔ (۲۹)

اس کے بعد حباب بن المنذر کی تقریر کا ذکر بھی آتا ہے، دو خلفاء کی تجویز، ایک مہاجرین میں سے اور ایک انصار میں سے بھی زیر غور آئی۔ بہر کیف تمام بحث وتمحیص کے بعد سقیفہ بنی ساعدہ کا یہ اجتماع جس سے شر کا اندیشہ تھا حضرت ابوبکر کی بیعت پر منتج ہوا اور اس اجتماع میں موجود کسی بھی شخص نے جناب ابوبکر کی بیعت سے روگردانی نہیں کی بجز جناب سعد بن عبادہ کے جو مسعودی کے مطابق تنہا اور اکیلے رہ جانے کے سبب شام بھاگ گئے۔ (۳۰)

سقیفہ بن ساعدہ کی یہ بیعت چونکہ اندرون خانہ تھی۔ اس لیے دوسرے دن بیعت عامہ مسجد نبوی میں منعقد ہوئی۔ ابن کثیر، الطبری اور ابن اثیر کی رو سے جناب عمر فاروق کے اصرار پر جناب صدیق اکبرؓ منبر پر تشریف فرما ہوئے اور تمام مہاجرین وانصار نے ان کے ہاتھ پر دوبارہ بیعت کی۔

خلیفہ دوم کا انتخاب

جناب صدیق اکبرؓ نے جب یہ محسوس کیا کہ اب زندگی کے تھوڑے دن باقی رہ گئے ہیں تو امر خلافت سے متعلق غور کیا اور اپنے قریبی ساتھیوں سے حضرت عمرؓ کے متعلق رائے دریافت فرمانے لگے، جناب عبدالرحمٰن بن عوف، جناب عثمان، جناب سعید بن زید اور اسید بن الحضیر سے باری باری ان کی رائے دریافت فرمائی۔ جناب طلحہ بن عبیداللہ سے ان کی رائے جاننا چاہی تو انہوں نے کہا:

> آپ کے رب نے جب آپ سے پوچھا کہ آپ نے عمر کو اپنے بعد ہم پر حاکم کیوں منتخب کیا تو آپ کیا جواب دیں گے جب کہ آپ کو ان کی درشتی اور سخت گیری کا علم ہے۔(۳۱)

طلحہ بن عبیداللہ کی یہ بات سن کر جناب صدیق اکبر نے اپنے تیمارداروں سے کہا کہ مجھے اوپر اٹھا دو اور جب انہیں اوپر اٹھا دیا گیا تو انہوں نے طلحہ سے خطاب فرمایا:

> کیا تم مجھے اللہ سے ڈراتے ہو۔ یاد رکھو جو تمہارے بارے میں زیادتی وظلم کا توشہ لے کر اللہ کے ہاں گیا وہ بڑے گھاٹے میں رہا۔ میں اللہ سے کہوں گا، اے اللہ میں نے ان پر اس آدمی کو اپنا جانشین بنایا جو تمہارے بندوں میں سب سے اچھا تھا۔

اس کے بعد آپ نے جناب عثمان کو طلب فرما کر حکم دیا، لکھو:

> ''یہ وہ تحریر ہے جو ابوبکر بن ابی قحافہ نے اس وقت لکھوائی جبکہ اس کا اس دنیا میں آخری وقت تھا، اور جب کہ وہ آخرت کی زندگی میں داخل ہو رہا تھا اور اس وقت کافر بھی ایمان لے آتا ہے، فاجر کی بے یقینی بھی ختم ہو جاتی ہے اور جھوٹے کو بھی صداقت کی سوجھتی ہے۔ میں نے اپنے بعد تم میں عمر بن الخطاب کو اپنا جانشین بنایا ہے۔ اس لیے اس کی بات سنو اور اس کی پیروی ضروری جانو اور میں نے خدا، اس کے رسول اس کے دین حق کہ اپنے آپ اور تمہارے خلاف کوئی فیصلہ نہیں کیا جو کچھ کیا ہے اچھا کیا ہے۔ عمر نے اگر میرا جانشین بن کر عدل وانصاف سے حکومت کی تو اس کے بارے میں میرا یہی گمان اور میرا یہی علم ہے اور اگر وہ بدل گیا تو پھر ہر شخص اپنے گناہ اور ثواب کا ذمہ دار ہے۔ میرا مقصود تو ہر حال میں بھلائی ہے۔ میں غیب کے بارے میں

کوئی علم نہیں رکھتا۔ وہ لوگ جو ظالم ہیں انہیں جلد معلوم ہو جائے گا کہ ان کے ساتھ کیا بیتنے والی ہے۔ میں اللہ سے تم سب کے لیے سلامتی اور رحمت کا طلب گار ہوں''۔

ابن سعد ہی کا بیان ہے کہ یہ تحریر لکھوانے کے بعد جناب صدیق اکبر نے اس پر مہر ثبت فرمائی، پھر حضرت عثمان کو حکم دیا کہ باہر جاؤ اور میری یہ تحریر لوگوں کو پڑھ کر سنا دو۔ جناب عثمان مجمع عام میں پہنچے اور لوگوں سے پوچھا۔ اس صحیفہ میں جو کچھ لکھا ہے، کیا تمہیں اس کی تفصیل معلوم ہے۔ لوگوں نے کہا یقیناً اس پر لوگوں سے عثمان نے اس تحریر پر بیعت لی اور کسی نے بھی کسی قسم کے اختلاف کا اظہار نہیں کیا۔ (۳۲)

خلیفہ سوم کا تقرر

ابن خلدون جناب فاروق اعظم کے مجروح ہونے کے بعد کی کیفیت بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

''پھر انہوں نے عبدالرحمٰن بن عوف کو بلایا۔ ان سے کہا میرا ارادہ ہے کہ میں آپ کو جانشین بنا دوں۔ عبدالرحمٰن بن عوف نے اعتراض یا، کیا آپ نے مجھے اپنا جانشین بناتے وقت میری رائے بھی لی، جناب عمر نے اعتراف کیا ہم نے آپ سے مشورہ تو نہیں کیا۔ عبدالرحمان بولے تو پھر یہ ذمہ داری کبھی قبول نہیں کروں گا۔ اس پر جناب فاروق اعظم نے فرمایا۔ اچھی بات ہے، ہم سے وعدہ کرو کہ اس وقت تک خاموش رہو گے جب تک ہم یہ امر ان لوگوں کے سپرد نہ کر دیں جن سے رسول اللہ ﷺ وصال کے وقت خوش تھے۔ پھر انہوں نے جناب علی، جناب عثمان، جناب زبیر اور عبدالرحمٰن بن عوف کو اکٹھے طلب کیا اور ان پر یہ ذمہ داری ڈال دی اور انہیں اختیار دیا کہ اگر جناب طلحہ تین دن کے اندر اندر باہر سے مدینہ لوٹ آئیں تو انہیں بھی امیدواران خلافت اور اصحاب شوریٰ میں شامل کر لیں''۔ (۳۳)

یہاں ضمناً ایک واقعہ کا ذکر مناسب ہوگا کہ اس سے پہلے بھی اسلامی سیاسی نظام کی روح واضح ہو کر سامنے آتی ہے۔ ابن سعد کہتے ہیں کہ جانشینی کے مسئلے پر گفتگو ہو رہی تھی تو ایک شخص نے جناب فاروق اعظم کو ان کے بیٹے عبداللہ بن عمر کے انتخاب کی رائے بھی دی تھی۔ جناب فاروق نے اس شخص کو بڑے غصے کے ساتھ ڈانٹا اور فرمایا:

''اللہ تمہیں مار ڈالے بخدا اللہ کے نزدیک میری چاہت قطعاً یہ نہیں ہے کہ میں ایسے شخص کو اپنا جانشین بنادوں جو اپنی بیوی کو اچھی طرح طلاق بھی نہیں دے سکتا''۔(۳۴)

یہ عبداللہ بن عمر کی اہانت نہیں تھی بلکہ اسلامی طرز حکومت کی روح کا اظہار تھا کہ کہیں اس میں رشتہ داریاں حائل نہ ہو جائیں۔

جیسے ہی جناب فاروق اعظم کی تجہیز و تکفین مکمل ہوئی، جناب مقداد بن الاسود نے جو مجلس مشاورت کے داعی مقرر کیے گئے تھے، انہوں نے مجلس مشاورت طلب کر لی۔ ابن کثیر لکھتے ہیں کہ جب مجلس مشاورت نے طول پکڑ لیا اور اصحاب شوریٰ کی آوازیں خاصی بلند ہو گئیں تو جناب ابوطلحہ نے انہیں تنبیہ کی۔ یہ تنبیہ خاصی مؤثر ثابت ہوئی اور اصحاب شوریٰ میں سے تین بزرگوں جناب زبیر، جناب طلحہ اور جناب سعد بن ابی وقاص نے اپنے نام واپس لے لیے

جناب زبیر نے اپنی جگہ جناب علی المرتضیٰ کو جناب طلحہ نے جناب عثمان کو اور سعد نے اپنی جگہ عبدالرحمٰن بن عوف کو دے دی۔ یوں چھ کی مجلس شوریٰ نے اپنا کام تین بزرگوں کے سپرد کر دیا۔ پھر جناب عبدالرحمان بن عوف نے جناب علی اور جناب عثمان سے یہ تجویز پیش کی کہ ہم میں سے جو کوئی بیعت سے دست بردار ہو جائے ہم اسے حکم مان لیں گے اور اسے حق دیں گے کہ وہ باقی دو میں سے جسے چاہے خلیفہ منتخب کر لے، ابن کثیر لکھتے ہیں:''دونوں بزرگ جناب علی اور جناب عثمان خاموش رہے اور اس پر جناب عبدالرحمٰن بن عوف نے سبقت لی اور فرمایا:

''میں اپنے حق سے دستبردار ہوتا ہوں بخدا مجھ پر فرض ہوگا کہ میں تم دونوں میں سے جو زیادہ حقدار ہے اس کا تقرر کروں''۔(۳۵)

اس کے بعد مورخین کے مطابق جناب عبدالرحمٰن بن عوف نے لوگوں سے رائے لینا شروع کی، وہ خواص سے بھی ملے اور عام لوگوں سے بھی، ان کی رائے لی، یہاں تک کہ ان پردہ نشین خواتین سے بھی ان کی رائے لی۔ ابن کثیر کے مطابق انہوں نے بچوں سے بھی رجوع کیا۔ مختلف راستوں میں کھڑے ہو کر باہر سے آنے والے سواروں اور پیادوں سبھی سے ان کی رائے دریافت کی۔ اس کے بعد دونوں حضرات کو طلب کر کے ان سے سوال و جواب بھی کیے۔ (ہم اس ساری تفصیل کو یہاں بیان نہیں کرنا چاہتے کہ موضوع زیر بحث سے اس کا تعلق نہیں) بالآخر جناب عبدالرحمٰن بن عوف نے جناب عثمان کے حق میں فیصلہ سنا دیا اور فرمایا:

''اے اللہ! سن لے اور گواہ بن جا، اے اللہ! سن لے اور گواہ بن جا، اے اللہ! سن لے اور گواہ بن جا کہ میں نے اپنی گردن کا بوجھ عثمان کی گردن پر رکھ دیا ہے''۔(۳۶)

عبدالرحمٰن بن عوف کے اس اعلان کے بعد تمام حاضرین نے جناب عثمان بن عفان کی بیعت کر لی۔

خلیفہ چہارم کا تقرر

جب باغیوں نے جناب عثمان بن عفان کو شہید کر دیا تو ایک انارکی کی کیفیت پیدا ہوگئی۔ باغی گروہ کے افراد جناب علی المرتضٰی، جناب طلحہ، جناب زبیر، جناب سعد بن ابی وقاص اور جناب عبداللہ بن عمر کے دروازوں پر مسلسل پانچ دن تک دستک دیتے رہے لیکن انہوں نے بیعت لینے سے انکار کر دیا۔ ابن کثیر کے مطابق پانچویں دن انہوں نے دھمکی دی اور مدینہ کے لوگوں سے خطاب کرتے ہوئے کہا کہ اگر انہوں نے اپنے میں سے کسی کے ہاتھ پر آج کے دن بیعت نہ کر لی تو اگلے دن وہ جناب علی، جناب طلحہ، جناب زبیر اور دوسرے اکابر کو قتل کر دیں گے۔ ان کے الفاظ یہ نقل کیے گئے ہیں:

''خدا کی قسم اگر تم کسی ایک کی بیعت پر جمع نہ ہوئے تو ہم کل علی، طلحہ، زبیر اور بہت سے دیگر کو قتل کر دیں گے''۔(۳۷)

اس صورت حال میں جناب طلحہ اور زبیر سمیت مدینہ کے اکثر لوگ جناب علی المرتضیٰ کی خدمت میں آئے اور ان سے درخواست کی کہ امارت قبول کر لیں۔ جناب علی المرتضٰی مسجد میں تشریف لائے اور بیعت عامہ ہوئی اور ابن اثیر کی اسی روایت میں درج ہے کہ سب سے پہلے بیعت کرنے کا اعزاز پانے کا شرف جن دو بزرگوں کو حاصل ہوا وہ جناب طلحہ اور جناب زبیر تھے۔

ایسی روایات بھی ملتی ہیں جن میں حضرت طلحہ اور زبیر سے یہ منسوب ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ ہم سے جبراً بیعت لی گئی ہے۔ ہم کو اس سے سروکار نہیں، ہمارا مدعا اس سے پورا ہو جاتا ہے کہ حضرت علی کی بیعت پر تمام لوگوں نے اتفاق کیا۔ صحابہ کرامؓ کی اکثریت بیعت کرنے والوں میں شامل تھی۔ چند نام ایسے مذکور ہیں جنہوں نے بیعت نہیں کی۔ جن میں حسّان بن ثابت، کعب بن مالک، زید بن ثابت ادر ابوسعید الخدری، رافع بن خدیج، نعمان بن بشیر شامل ہیں۔

گنتی کے افراد کے سوا مدینہ کے تمام لوگوں نے بیعت کر لی اور سب سے آخر میں بیعت کرنے والے جناب سعد بن ابی وقاص اور جناب عبداللہ بن عمر تھے۔ اس وقت اسلامی حکومت میں شامل ماسوا شام کے تمام صوبوں مدینہ، مصر، عراق، ایران، یمن، بحرین وعمان وغیرہ سب نے حضرت علیؓ کی امارت کو تسلیم کرلیا اور آپ کے لیے بیعت کر لی۔

نظامِ حکومت

سب سے پہلے اس امر پر مختصر بحث ضروری ہوگی کہ اسلام کا نظامِ حکومت شخصی تھا، جمہوری تھا یا تھیا کریسی کی بنیادوں پر استوار ہوا۔

ہر ملک کا نظامِ حکومت اس کے تمدنی ماحول سے مناسبت رکھتا ہے بلکہ بالعموم وہ اسی کی تخلیق ہوتا ہے۔ قدیم قبائلی تمدن میں معمولاتِ زندگی مختصر اور سادہ تھے۔ لہذا لوگوں کی ضروریات اور حکومت سے توقعات بھی محدود تھیں۔ معاشی نظام بھی سادگی سے عبارت تھا، امورِ مملکت میں بھی اسی سادگی کی جھلک نظر آتی تھی۔ حکومتی نظام کے جدید ڈھانچہ اور اس سے منسلک اداروں کا ایک ایسے وقت کے حوالے سے تصور کرنا جب تمدنی زندگی بالکل سادہ تھی نامناسب بات ہوگی۔ درحقیقت ہر دور کے تمدنی ماحول اور اس کے تقاضوں کے مطابق حکومت کے ڈھانچے اور اس کے فرائض اور سرگرمیوں کا تصور کیا جاتا ہے۔ جوں جوں معاشی اور معاشرتی ترقیاں رونما ہوتی جاتی ہیں، حکومتی نظام بھی اس کے مطابق وسیع بنیادوں پر استوار ہوتا چلا جاتا ہے، الغرض کسی سیاسی نظام کی نوعیت کو پورے مروجہ نظام کے حوالے کے بغیر سمجھنا ممکن نہیں۔ نبی ﷺ کے دورِ مبارک میں عربوں کا قبائلی نظام ہی اس سیاسی نظام کی اساس تھا۔ اسلام نے اس کے بنیادی اصول، دائرہ کار، اور مقاصد کا بتدریج نئے سرے سے تعین کر دیا۔

نبی ﷺ کے دور میں مدینہ کی اسلامی ریاست کا نظامِ حکومت سادہ تھا اور نئے سیاسی نظام میں فکری مقاصد کے حصول پر زیادہ توجہ صرف کی گئی۔ خلفائے راشدین کے دورِ حکومت میں جوں جوں اسلامی ریاست کی حدود میں وسعت آتی چلی گئی اور اس کے دائرہ کار اور وسائل میں بھی اضافہ ہونا شروع ہوا تو حکومتی ڈھانچہ کی نشوونما بھی وسیع تر بنیادوں پر استوار ہونا شروع ہوئی۔ حتیٰ کہ ریاست کی قوت اور وسائل کو بروئے کار لاتے ہوئے اسلامی انقلاب متعدد ممالک تک نفوذ کر گیا۔ اس نظامِ حکومت کا تجزیہ کیا جائے تو تین ستون نمایاں طور پر سامنے آتے ہیں:

① عاملہ، ② مقننہ، ③ عدلیہ

یہ تینوں ادارے موجود تھے لیکن ان کی اپنی منفرد صورت تھی۔ چنانچہ عاملہ کی شکل خلافت کے ادارے کی صورت میں قائم تھی۔ گزشتہ صفحات میں اس خلافت کے ادارے کا ذکر تفصیلی طور پر ہو چکا ہے۔ جبکہ خلیفہ کی معاونت کے لیے مشاورت کا ادارہ موجود تھا، یہ ادارہ جدید کابینہ اور مجلس قانون ساز دونوں کا متبادل تھا۔ جبکہ اسی دور میں عدلیہ یعنی قضاء کا محکمہ بھی قائم کیا گیا تھا۔

رہی یہ بات کہ یہ دور جمہوری تھا یا شخصی؟ اس کا فیصلہ کرنے کے لیے سب سے پہلے خلفاء کے انتخاب یا تقرر پر غور کرنا ہوگا اور پھر یہ دیکھنا ہوگا کہ حکومت کا میلان ذاتی اختیارات پر تھا یا عام رائے پر۔ اس امر کو واضح کرنے کے لیے اس باب میں خلفائے اربعہ کے تقرر کی ضروری تفصیلات بیان کی گئی ہیں۔ خلیفہ اوّل کے انتخاب سے حضرت عمر کی نامزدگی، جناب عثمان کے انتخاب کے لیے مجلس مشاورت کے قیام اور پھر حضرت علی کے عمومی انتخاب تک نظر ڈال لیجئے، ایک بات کھل کر سامنے آتی ہے کہ رائے عامہ ان کے ہمنوا تھی۔ چاروں خلفاء کا چناؤ اس وقت کے سیاسی تمدن کے مسلمہ جمہوری اصولوں کے مطابق تھا، یعنی خلافت کے منصب کے لیے اپنے جانشین کا تقرر کرانے کے لیے خلفاء نے قرابت داری یا ذاتی پسند کو مدنظر رکھنے کی بجائے امت کے وسیع تر مفادات کو مدنظر رکھا۔ جس کی تائید وحمایت عامۃ الناس سے حاصل کی۔ یہ عمل ایک نوزائدہ فکری مملکت کے تقاضوں کے مطابق نظر آتا ہے۔ موجودہ دور کے ہمہ گیر طریق انتخاب سے اس دور کی تہذیب آشنا نہ تھی بلکہ بالغ رائے دہی کے اصولوں کی بناء پر قائم انتخابی نظام تو برطانیہ میں بھی گزشتہ صدی میں رائج ہوا۔ الغرض خلفائے راشدین کے تقرر میں اہلیت اور اس دور کے سیاسی رواجات یعنی قبائلی روایات کو پوری طرح مدنظر رکھا گیا۔ ابن خلدون نے اس پر تفصیلی بحث کی ہے اور ان کا نقطہ نظر یہ ہے کہ انتخابی اصول کو ترجیح حاصل تھی۔ (۳۸) علاوہ ازیں تقرری کے بعد بیعت لی جاتی تھی جو دوطرفہ معاہدہ کی حیثیت رکھتی تھی۔

دوسری بات پر اس پہلو سے غور کیا جا سکتا ہے کہ جمہوری اور شخصی طریق حکومت میں جو چیز سب سے بڑھ کر مابہ الامتیاز ہے وہ عوام کی مداخلت اور عدم مداخلت ہے۔ یعنی حکومت میں جس قدر رعایا کو دخل دینے کا زیادہ حق ہوگا اسی قدر اس میں جمہوریت کا عنصر زیادہ ہوگا۔ اس اعتبار سے خلفائے راشدین کے طرز عمل کو دیکھ لیجئے کہ عوام کس قدر بااختیار تھے، انہیں امورِ ملکی میں کس حد تک دخل اندازی کی اجازت تھی۔ واقعات سے کتب سیر بھری پڑی ہیں،

حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے مختلف موقعوں پر صاف صاف فرما دیا تھا:

((لا خلافة الا عن مشورة)) (۳۹)

''مشورہ کے بغیر خلافت سرے سے جائز ہی نہیں''۔

ہمارے مورخین نے یہ بھی لکھا ہے کہ خلفائے راشدین کو یہ جمہوری طرزِ سیاست، عرب جاہلیہ سے ملا تھا۔ شبلی لکھتے ہیں:

> ''عرب میں مدت سے تین وسیع حکومتیں قائم تھیں، لخمی، حمیری، غسانی، لیکن یہ سب شخصی تھیں۔ قبائل کے سردار جمہوری اصول پر منتخب کیے جاتے تھے لیکن ان کو کسی قسم کی ملکی حکومت حاصل نہ تھی''۔ (۴۰)

خلفاء نے تہذیب و ترمیم کر کے اس نظام کو اعلیٰ قدروں کا حامل بنا دیا، لیکن یہ امر بھی واضح ہے کہ موجودہ دور میں مروجہ جمہوری نظام کو بالکلیہ اسلامی نظامِ حکومت قرار دینا بھی درست نہیں۔ مثلاً اسلامی سیاسی نظامِ حکومت کا مرکز ومحور قرآن وسنت ہیں، اگر ملک کا ہر فرد بھی قرآن وسنت کے فیصلے کے خلاف ووٹ دے پھر بھی خلیفہ، یا امیر المومنین ان کی رائے کا پابند نہیں، یہ وہ بنیادی فرق ہے جو مروجہ جمہوری سیاست اور اسلامی نظامِ سیاست میں مابہ الامتیاز ہے۔ البتہ اس سے انکار نہیں کہ جمہوریت کی یہ بنیادی روح کہ حکمران کو عوامی تائید حاصل ہونا چاہیے، اسلام میں بدرجہ اتم موجود ہے۔

جغرافیائی توسیع اور اس کے اثرات ونتائج

جناب صدیق اکبر رضی اللہ عنہ نے ایسے حالات میں عنانِ حکومت سنبھالی کہ اسلامی حکومت ابھی مستقل بنیادوں پر استوار نہ ہو پائی تھی۔ وفات رسالت مآب ﷺ سے طرح طرح کی عصبیتیں اور فتنے سر اُٹھا رہے تھے، کہیں مدعیانِ نبوت کا فتنہ تھا تو کہیں مانعین زکوٰۃ کا۔ الغرض عہد صدیقی پر نظر ڈالیں تو یہ داخلی امن وامان کے قیام پر صرف ہوا۔ یہ جناب صدیق اکبر رضی اللہ عنہ کا کمال تھا کہ ان داخلی ریشہ دوانیوں سے نمٹنے کے ساتھ ساتھ انہوں نے اسلامی ریاست کی حدود کو بھی توسیع دی۔ چنانچہ ۱۳ھ میں اسلامی حکومت ایران وشام تک پہنچ گئی۔ عراق، حیرہ سے انبار تک اور شام اجنادین تک اسلامی مملکت کا جزو بن گیا۔ آپ کے انتقال کے بعد عہد فاروقی کا آغاز ہوتا ہے اور پھر فاروق اعظم رضی اللہ عنہ کے تدبر، حکمت عملی اور جرات نے فتوحات اسلامی کے جھنڈے اس طرح لہرائے کہ آج بھی تاریخ کا

طالب علم جب ان پر نظر ڈالتا ہے تو انگشت بدنداں رہ جاتا ہے۔

حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے مقبوضہ ممالک کا کل رقبہ ۲۲۵۱۰۳۰ میل مربع یعنی مکہ معظمہ سے شمال کی جانب ۱۰۳۶، مشرق کی جانب ۱۰۸۷ اور جنوب کی جانب ۴۸۳ میل تھا۔ مغرب کی جانب چونکہ صرف جدہ تک حکومت تھی، اس لیے وہ قابل ذکر نہیں۔ اس میں شام، مصر، عراق، جزیرہ، خوزستان، عجم، آرمینیہ، آذربائیجان، فارس، کرمان خراسان اور مکران جس میں بلوچستان کا کچھ حصہ آتا ہے، شامل تھا۔(۴۱)

عہد عثمانی میں ممالک محروسہ کا دائرہ بھی نہایت وسیع ہوا، افریقہ میں طرابلس، برقہ اور مراکش (افریقہ) فتح ہوئے۔ ایران کی فتح تکمیل کو پہنچی۔ ایران کے متصلہ ملکوں میں افغانستان، خراسان اور ترکستان کا ایک حصہ زیر نگیں ہوا، دوسری سمت آرمینیہ اور آذربائیجان مفتوح ہو کر اسلامی سرحد کوہ قاف تک پھیل گئی۔ اسی طرح ایشیائے کوچک کا ایک وسیع خطہ ملک شام میں شامل کر لیا گیا۔ حضرت عثمان نے ہی بحری بیڑہ تیار کر کے جزیرہ قبرص (سائپرس) پر اسلامی پھریرا بلند کیا۔

جناب علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ کی خلافت کا پورا زمانہ خانہ جنگی اور شورش کی نذر رہا۔ اور پانچ سالہ دورِ حکومت کا ایک لمحہ بھی سکون نصیب نہ ہوا۔ اس لیے آپ کے زمانہ خلافت میں فتوحات کا سلسلہ تقریباً بند ہو گیا۔

عہد خلفائے راشدین میں جب اسلامی ریاست کو اس قدر وسعت حاصل ہوئی تو اس سے بہت سے مسائل بھی پیدا ہوئے جن سے اسلامی حکومت کو نبرد آزما ہونا پڑا۔ سب سے پہلی چیز تو یہ سامنے آئی کہ جوں جوں اسلامی ریاست میں توسیع ہوتی گئی، انتظامی معاملات بھی بڑھتے گئے، مثلاً پہلے جو کام ایک ہی شخص کرتا تھا، محکمہ قضاء بھی اس کے پاس تھا۔ پولیس کی کارروائی بھی خود ہی کرتا تھا، جب کبھی فوجی ذمہ داری نبھانا پڑتی اسے بھی سرانجام دیتا تھا۔ اب یہ ممکن نہیں رہا تھا۔ چنانچہ عہد صدیقی سے ہی اس جانب توجہ شروع ہو گئی تھی اور دورِ فاروقی میں تو مستقل ادارے وجود میں آ گئے، پھر خلافت جناب عثمان میں ان اداروں کو مزید ترقی ملی۔ اس کے علاوہ جہاں فتوحات ہوئیں وہاں زمیوں سے متعلق معاملات میں بھی اضافہ ہوا۔ زمین فتح ہوئی تو اس کی تقسیم کے مسائل پیش آئے۔ نئے معاشروں سے واسطہ پڑا تو ان کے رسم و رواج اور بود و باش کے طور طریقوں سے یگانگت کے مراحل سے بھی گزرنا پڑا، غلاموں کی تعداد میں اضافہ ہوا تو اس مسئلہ کو بھی اسلامی روح کے مطابق طے کرنا تھا۔ الغرض فتوحات کے ساتھ ساتھ اس طرح کے بے شمار مسائل تھے جن سے نمٹنا تھا۔ ان تمام معاملات کا تفصیلی ذکر آئندہ کے صفحات میں آئے گا۔

نظامِ حکومت میں نئی تشکیلات

پھیلتی ہوئی اسلامی ریاست کے نظم و نسق کے لیے خلفائے راشدین کے دورِ حکومت میں دونوں طرح کے انداز اختیار کیے گئے یعنی ایک طرف تو وہ ادارے جو اسلامی سیاسی روح کے مطابق تھے اور عربوں کے ہاں مروج و موجود تھے، ان کو نہ صرف باقی رکھا بلکہ ان کو مزید تقویت دی۔ لیکن ساتھ ہی ساتھ نئی تشکیلات بھی کیں، نئی طرحیں بھی ڈالیں اور مفید انتظامی اداروں کو وجود بخشا۔ ذیل میں اجمالاً ان کا ذکر کیا جاتا ہے۔

عہدہ قضاء

عام طور پر یہ مشہور ہے کہ عہدہ قضا سب سے پہلے حضرت عمر نے قائم کیا (۴۲) لیکن سیرت کا طالب علم اس امر سے بخوبی آگاہ ہے کہ یہ بیان مبنی بر حقیقت نہیں، اس لیے کہ یہ عہدہ خود عہد نبوت میں قائم ہو چکا تھا۔ کتب حدیث میں ''کتاب الاقضیہ'' کے عنوان سے جو باب ہے اس میں ایسی روایات واحادیث منقول ہیں، جن سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ آنحضرت ﷺ نے قاضی کے فرائض و واجبات عہدہ کے شرائط و واجبات شہادت کے احکام وغیرہ نہایت تفصیل سے بیان فرما دیئے تھے۔ مختلف علاقوں میں آپ نے قاضی بھی مقرر فرما دیے تھے، لیکن چونکہ دورِ نبوت میں مرجع آخر آنحضرت ﷺ ہی تھے اس لیے قاضی کے اختیارات محدود تھے، جناب صدیق اکبر نے اسے باقاعدہ شکل دی۔ حضرت علی، حضرت معاذ اور بعض دیگر صحابہ کو خدمت قضا پر مامور فرمایا۔ شبلی نے ''الفاروق'' میں لکھا ہے کہ فاروق اعظم دورِ صدیقی میں ''قاضی القضاۃ'' یعنی چیف جسٹس کے عہدہ جلیلہ پر فائز تھے۔ ابن اثیر نے بھی لکھا ہے:

''اس سال ابوبکر نے عمر بن الخطاب کو قاضی بنایا اور خلافت صدیقی میں وہ قضا کا کام کرتے رہے''

اگرچہ عدلیہ کو انتظامیہ سے باقاعدہ الگ کر دینے کا کام عہد فاروقی میں تکمیل کو پہنچا، لیکن اس کا آغاز دورِ صدیقی سے ہی ہو گیا تھا، عدلیہ کو انتظامیہ پر کیا تفوق حاصل تھا، اس کا اندازہ اس ایک واقعہ سے کیا جا سکتا ہے۔ ''ایک مرتبہ اقرع بن حابس اور عیینہ حضرت ابوبکر کے پاس آئے اور ایک بے کار زمین جوان کی طرف پڑی ہوئی تھی اس کا مطالبہ کیا، چونکہ یہ دونوں مولفتہ القلوب میں سے تھے، اس لیے حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ نے ان کی درخواست منظور کر لی اور اس زمین کا پٹہ ان کے نام لکھ دیا۔ اب یہ دونوں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے پاس آئے تاکہ پروانہ خلافت کی ان سے توثیق کرا لیں،

لیکن حضرت عمر رضی اللہ عنہ اسے دیکھتے ہی سخت غضبناک ہوئے اور پروانہ ان کے ہاتھوں سے لے کر چاک کر دیا اور فرمایا: رسول اللہ ﷺ اس زمانہ میں تمہاری دلجوئی کیا کرتے تھے جب کہ اسلام کمزور تھا، اب اسلام کافی مضبوط ہے، تم سے جو کچھ ہو سکے کر دیکھو۔ یہ دونوں وہاں سے لوٹ کر سیدھے حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کی خدمت میں آئے اور بولے، خلیفہ آپ ہیں یا عمر؟ حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ نے فرمایا خلیفہ تو عمر ہی ہوتے اگر وہ چاہتے۔ یہ گفتگو ہو رہی تھی کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ بھی غصے میں بھرے ہوئے آ پہنچے اور حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ سے باز پرس کرنے لگے کہ آپ نے یہ زمین کا ٹکڑا ان دونوں کو کس طرح دیا؟ یہ آپ کی ملکیت ہے یا مسلمانوں کی؟ حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ بولے مسلمانوں کی۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے کہا تو پھر آپ کو کیا حق تھا کہ ان دونوں کو بخش دیں۔ چنانچہ حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ نے اپنی رائے سے رجوع کر لیا اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے فیصلے کو بحال رکھا (۴۳) حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا زمانہ آیا تو قضا کا محکمہ بالکل الگ کر دیا اور تمام اضلاع میں عدالتیں قائم کیں اور قاضی مقرر کیے۔ اس کے ساتھ قضاء کے اصول و آئین پر ایک فرمان لکھا جو ابوموسیٰ اشعری گورنر کوفہ کے نام تھا اور جس میں صیغہ عدالت کے تمام اصولی احکام درج تھے۔ تفصیل ذیل میں ملاحظہ فرمائیں:

① قاضی کو منصفانہ انداز میں تمام لوگوں کے ساتھ یکساں برتاؤ کرنا چاہیے۔

② بار ثبوت عموماً مدعی پر ہے۔

③ مدعا علیہ اگر کسی قسم کا ثبوت یا شہادت نہیں رکھتا تو اس سے قسم لی جائے گی۔

④ فریقین ہر حالت میں صلح کر سکتے ہیں لیکن جو امر خلاف قانون ہے اس میں صلح نہیں ہو سکتی ہے۔

⑤ قاضی خود اپنی مرضی سے مقدمہ کے فیصلہ کرنے کے بعد اس میں نظر ثانی کر سکتا ہے۔

⑥ مقدمہ کی پیشی کی ایک تاریخ معین ہونی چاہیے۔

⑦ تاریخ معینہ پر اگر مدعا علیہ نہ حاضر ہو تو مقدمہ کا یک طرفہ فیصلہ کیا جائے گا۔

⑧ ہر مسلمان قابل ادائے شہادت ہے لیکن جو شخص سزا یافتہ ہو یا جس کا جھوٹی گواہی دینا ثابت ہو، وہ قابل شہادت نہیں۔

صیغہ قضاء کی عمدگی یعنی فصل خصومات میں پورا عدل و انصاف ان باتوں پر موقوف ہے:

① عمدہ اور مکمل قانون جس کے مطابق فیصلے عمل میں آئیں۔

② قابل اور متدین حکام کا انتخاب۔

③ وہ اصول اور آئین جن کی وجہ سے حکام رشوت و دیگر ناجائز وسائل کے سبب سے فصل خصومات میں رو رعایت نہ کرنے پائیں۔

④ آبادی کے لحاظ سے قضاۃ کی تعداد کا کافی ہونا تاکہ مقدمات کے انفعال میں حرج نہ ہونے پائے۔

حضرت عمر نے ان تمام امور کا اس خوبی سے انتظام کیا کہ اس سے بڑھ کر نہیں ہوسکتا۔ قانون کے بنانے کی تو کوئی ضرورت نہ تھی۔ اسلام کا اصلی قانون قرآن مجید موجود تھا۔ البتہ چونکہ اس میں جزئیات کا احاطہ نہیں، اس لیے حدیث و اجماع و قیاس سے مدد لینے کی ضرورت تھی۔ حضرت عمر نے قضاء کو خاص طور پر ان کے متعلق لکھا۔ قاضی شریح کو ایک فرمان میں لکھا کہ مقدمات میں اول قرآن مجید کے مطابق فیصلہ کرو۔ قرآن میں وہ صورت مذکور نہ ہو تو حدیث، اور حدیث نہ ہو تو اجماع (کثرت) کے مطابق اور کہیں پتہ نہ لگے تو خود اجتہاد کرو۔ (۴۴)

عہدہ قضا سے متعلق یہ تمام معاملات اسی طرح جناب عثمان اور جناب علی کے دور میں جاری و ساری رہے۔ یہاں یہ امر ملحوظ رہنا چاہیے کہ عہد خلفائے راشدین میں قاضی کے انتخاب میں نہایت احتیاط سے کام لیا گیا اور ناجائز آمدنی کی بندش کے لیے بھی مؤثر تدابیر اختیار کی گئیں۔

جیل خانے کی ایجاد

سیّدنا فاروق اعظم رضی اللہ عنہ نے جیل خانے کی بنیاد ڈالی۔ حضرت عمر نے مکہ معظمہ میں صفوان بن امیہ کا مکان چار ہزار درہم میں خرید کر اسے جیل خانہ میں منتقل کیا۔ (۴۵)

بیت المال کا قیام

ولید بن ہشام کی رائے پر کہ میں نے سلاطین شام کے ہاں دیکھا ہے کہ خزانہ اور دفتر کا جدا جدا محکمہ ہے، حضرت عمر نے بیت المال کے باقاعدہ قیام کا حکم دیا، اس کے لیے علیحدہ عمارت بنوائی اور عبداللہ بن ارقم کو افسر خزانہ مقرر کیا۔ (۴۶)

محکمہ فوج

جناب فاروق اعظم کی معاصر سلطنتوں میں کہیں بھی با قاعدہ فوج کا منظم نظام نہیں تھا، کہیں نظام جاگیرداری تھا، کہیں فیوڈل سسٹم تھا۔ عہد صدیقی میں فوج کی با قاعدہ تنخواہیں مقرر نہیں کی گئی تھیں۔ ۱۵ھ میں جناب فاروق اعظم نے ایک زر کثیر حاصل ہونے پر اکابر صحابہ کی مجلس شوریٰ منعقد کی اور ان سے رائے طلب کی کہ اس رقم کا مصرف کیا ہونا چاہیے۔ یہاں پھر ولید بن ہشام نے یہ رائے دی کہ شام کے والیان کو دیکھا ہے کہ ان کے ہاں فوج کا دفتر اور رجسٹر مرتب رہتا ہے۔ حضرت عمر کو یہ رائے پسند آئی اور اس کے مطابق عمل درآمد ہوا۔

رسد کا مستقل محکمہ

حضرت عمرؓ نے رسد کا ایک مستقل محکمہ قائم کیا جس کا نام اہراء تھا۔ (۴۷) شبلی کی تحقیق کے مطابق یہ طریقہ یونانیوں سے لیا گیا تھا۔ جناب عثمان کے دور میں بحری قوت کا اضافہ ہوا، تاریخوں سے اس کے تفصیلی حالات کا پتہ نہیں چلتا، صرف اتنا معلوم ہے کہ امیر معاویہ کے توجہ دلانے پر بارگاہ خلافت سے ایک جنگی بیڑا تیار کرنے کا حکم ہوا، اور عبداللہ بن قیس حارثی اس کے امیرالبحر ہوئے۔ لیکن اس قدر یقین ہے کہ اس زمانہ میں مسلمانوں کی بحری قوت اتنی بڑھ گئی کہ آسانی کے ساتھ قبرص زیرنگیں ہوگیا؟ اور رومیوں کے عظیم الشان بحری بیڑے کو جس میں پانچ سو جہاز تھے، اسلامی بیڑے نے ایسی شکست دی کہ پھر اس نے اسلامی سواحل کی طرف رخ کرنے کی ہمت نہ کی۔ (۴۸)

محکمہ پولیس

صدر اسلام میں پولیس کے لیے عربی زبان کا لفظ ''شرطہ'' بولا جاتا تھا۔ شرطہ کا لفظ شرط سے بنا ہے، اس کی جمع شروط اور شرائط ہے۔ اسی سے شرطہ (پولیس) بنا ہے۔

عہد رسالت مآب ﷺ میں تمام اختیارات کا مرکز و منبع آپ ہی کی ذات والا صفات تھی۔ آپ نے خود اور اپنے صحابہؓ سے بعض وہ امور سرانجام دلوائے جن کے بارے میں اب یہ کہا جا سکتا ہے کہ یہ معاملات محکمہ پولیس سے متعلق ہیں۔ بازاروں کا گشت، اشیاء کی جانچ پڑتال، مجرموں کی گرفتاری، حبس کی سزا وغیرہ معاملات آپ نے خود نمٹائے۔

رسول اللہ ﷺ کے عہد مبارک میں مجرموں کی گردن اڑانے کے لیے بعض افراد مقرر کردیئے گئے تھے اور حضرت زبیر، حضرت علی، مقداد بن الاسود، محمد بن مسلمہ، عاصم بن ثابت اور ضحاک بن صفیان کلابی اسی خدمت کو انجام دیا کرتے تھے۔ حضرت عمر پہلے خلیفہ ہیں جن کے عہد میں ''الشرطہ'' پولیس با قاعدہ ایک ادارہ کی صورت میں وجود میں آئی اور پھر جناب علی کے دورِ خلافت میں اس کو زیادہ ترقی ملی۔ مولانا شبلی نعمانی لکھتے ہیں:

> پولیس کا صیغہ مستقل طور پر قائم ہو گیا تھا اور اس وقت اس کا نام احداث تھا۔ چنانچہ افسران پولیس کو ''صاحب الاحداث'' کہتے تھے، بحرین پر حضرت عمر نے قدامہ بن مظعون اور حضرت ابو ہریرہؓ کو مقرر کیا تو قدامہ کو تحصیل مالگزاری کی عزت دی اور حضرت ابو ہریرہ کو تصریح کے ساتھ پولیس کے اختیارات دیئے۔ (۴۹)

حضرت علی کے زمانہ میں پولیس نے زیادہ وسعت اختیار کر لی۔ قیس بن سعد بن عبادہ جو حضرت انس کے بقول نبی کریم ﷺ کے لیے صاحب الشرطہ کے درجہ میں تھے، انہیں حضرت علیؓ نے مصر میں اپنا عامل مقرر کیا تھا، قیس بن سعد بن عبادہ حضرت علی کے عہد میں امیر لشکر بھی رہے۔ ان کے پاس ''الشرطہ'' کے نام سے بارہ ہزار نفری پر مشتمل ایک نیم عسکری دستہ تھا، جو عسکری مہمات کے علاوہ پولیس کے فرائض بھی انجام دیتا تھا۔ یہ دستہ ان کے پاس حضرت علی کی وفات کے بعد بھی رہا۔

حضرت علیؓ کے زمانہ میں پولیس کے فعال ہونے پر ایک واقعہ سے بھی نشاندہی ہوتی ہے۔ اس واقعہ میں پولیس کے لیے ''عسس'' کا لفظ استعمال ہوا ہے۔ واقعہ کی نوعیت یہ ہے کہ حضرت علی کے زمانہ میں ایک شخص کو ایک غیر آباد مکان سے اس طرح گرفتار کیا گیا کہ اس کے ہاتھ میں ایک خون آلود چھری تھی اور مقتول کی لاش اس کے سامنے پڑی تھی۔ جب اس سے قتل کے بارے میں پوچھا گیا تو اس نے کہا کہ قتل میں نے کیا ہے، لوگ اسے قتل کرنے کے لیے لے جانے لگے تو ایک شخص دوڑتا ہوا آیا اور کہا اے لوگو! جلدی نہ کرو، اسے حضرت علی کے پاس لے چلو، حضرت علی کے پاس جا کر اس دوسرے شخص نے کہا کہ مقتول کو اس شخص نے قتل نہیں کیا بلکہ میں نے قتل کیا ہے۔ اس پر حضرت علی نے پہلے شخص سے پوچھا کہ تم نے یہ کیسے کہا کہ تم نے قتل کیا ہے۔ دوسرے سے فرمایا کہ تم نے اپنے آپ کو قاتل کیوں بتایا۔ اس نے کہا کہ دراصل میں قصاب ہوں۔ صبح سویرے میں نے گائے ذبح کی اور اس کی کھال اتارنے لگا۔ اسی دوران مجھے پیشاب

کی شدت محسوس ہوئی تو میں پاس ویرانے میں پیشاب کرنے چلا گیا۔ پیشاب کر کے دیکھا کہ لاش پڑی ہوئی ہے اور میرے ہاتھ میں اسی طرح خون آلود چھری تھی، میں پریشانی کی حالت میں یہ منظر دیکھ رہا تھا، کہ پولیس (عسس) پہنچ گئی۔ میں نے محسوس کیا کہ اب میری کوئی بات نہیں سنی جائے گی تو میں نے قتل کا اعتراف کر لیا۔(۵۰)

ادارہ احتساب کا قیام

احتساب اور حسبہ کے معنی خالصتہ اللہ کے لیے کرنے کے آتے ہیں۔ نیکی کا جو کام خالص اللہ کے لیے اور صرف اجر و ثواب کی اُمید پر کیا جائے تو کہا جاتا ہے کہ یہ کام ''حسبۃ للہ'' اور ''احتساباً'' کیا گیا ہے۔ چنانچہ مشہور حدیث جس کو امام بخاری اور امام مسلم دونوں نے روایت کیا ہے اس میں احتساب کا لفظ اسی مفہوم میں استعمال ہوا ہے۔ حدیث یہ ہے:

((من صام رمضان ایماناً و احتساباً غفرله ما تقدم من ذنبه))

''جس شخص نے پورے ایمان و یقین کے ساتھ اور خالصتہ اللہ کے لیے رمضان کے روزے رکھے اس کے تمام گزشتہ گناہ معاف کر دیئے جاتے ہیں''۔

عربیت کے قاعدہ سے لفظ احتساب کے بعد جب علیٰ کا صیغہ استعمال ہو تو اس میں اس کام کے اسی جذبہ کے ساتھ کسی دوسرے شخص کے خلاف کرنے کا مفہوم پیدا ہو جاتا ہے۔ جیسے کہا جائے: "**احتسب فلان علی فلان عمله**" (فلاں شخص نے فلاں شخص کے اس کام کے خلاف اس پر سخت نکیر کی اور ناپسندیدگی کا اظہار کیا)۔(۵۱)

احتساب کی اصطلاحی تعریف امام غزالیؒ نے ان الفاظ میں بیان کی ہے:

احتساب سے مراد یہ ہے کہ حقوق اللہ سے متعلق کسی منکر سے یعنی ناپسندیدہ کام کے ارتکاب سے روکا جائے تاکہ جس کو روکا جا رہا ہے وہ اس برائی کے ارتکاب سے باز رہے۔(۵۲)

علامہ ابن خلدون نے نہایت جامع تعریف ان الفاظ میں بیان کی ہے:

((ھی وظیفة دینیة من باب الامر بالمعروف والنھی عن المنکر))(۵۳)

''یہ ایک دینی منصب ہے جس کا تعلق امر بالمعروف اور نہی عن المنکر سے ہے''۔

عہد رسالت مآب ﷺ میں آپ ﷺ بنفس نفیس یہ کام سرانجام دیتے تھے۔ ایک مرتبہ رسول اللہ ﷺ بازار کا

معائنہ فرمانے کے لیے تشریف لے گئے۔ وہاں ایک صاحب گندم فروخت کر رہے تھے اور گندم کا ڈھیر سامنے لگا ہوا تھا۔ رسول اللہ ﷺ نے گندم کے ڈھیر میں دست مبارک ڈالا تو نیچے سے گندم تر نکلی، آپ نے گندم والے سے فرمایا، یہ کیا معاملہ ہے؟ اس نے عرض کیا یا رسول اللہ ﷺ یہ بارش میں بھیگ گئی تھی۔ فرمایا اس گیلی کو اوپر کیوں نہ رکھا، عرض کی یا رسول اللہ پھر کون خریدتا؟ آپ ﷺ نے فرمایا، نہیں ایسا نہیں کرنا چاہیے یاد رکھو جو شخص اس طرح کی ہیرا پھیری یا دھوکہ بازی کرے وہ ہم میں سے نہیں۔ (۵۴)

اس حدیث مبارکہ کی شرح کرتے ہوئے علامہ ابن تیمیہ لکھتے ہیں کہ غش (ہیرا، پھیری، دھوکہ بازی، ملاوٹ) کے مفہوم میں یہ چیزیں بھی شامل ہیں:

① سودا فروخت کرتے وقت اس کا عیب چھپانا۔

② جو سودا دکھایا ہو وہ نہ دینا اور اس کے بجائے کوئی اور سودا دے دینا۔

③ لوگوں کو کھانا مہیا کرتے وقت عام معیار سے کم درجہ کا سامان استعمال کرنا۔

④ کھوٹے سکے بنانا اور چلانیکی کوشش کرنا۔

⑤ عطریات میں ملاوٹ کرنا۔

⑥ کیمیاوی طریقوں سے مصنوعی سونا یا چاندی بنانا۔ (۵۵)

بعد میں جب اسلامی ریاست مدینہ سے باہر پھیل گئی تو اس کام کے لیے مستقلاً آدمی مقرر کیے۔ چنانچہ مدینہ منورہ میں حضرت فاروق اعظم رضی اللہ عنہ اور مکہ مکرمہ میں حضرت سعید بن العاص رضی اللہ عنہ کو محتسب مقرر کیا گیا۔ (۵٦)

اندرونی خلفشار کے سبب جناب صدیق اکبر رضی اللہ عنہ کے دورِ خلافت میں اس ادارہ کو خاص ترقی نہیں ملی، جناب فاروق اعظم رضی اللہ عنہ نے اس ادارہ کو بہت ترقی دی اور جا بجا محتسبین مقرر فرمائے۔ حضرت محمد مسلمہ انصاری کو محتسب اعلیٰ کی ذمہ داری سونپی گئی اور ان کے علاوہ جا بجا محتسبین مقرر فرمائے۔

دوسری اقوام کے مفید انتظامی تجربات سے فائدہ

اس سے انکار ممکن نہیں کہ اسلامی ریاست میں موجود اداروں کو مستقل شکل جناب فاروق اعظم کے دورِ حکومت میں ہی ملی، اور پھر بعد کے دونوں خلفاء نے اس نظم کو قائم رکھا۔ جناب فاروق اعظم نے اسلامی روح کے مطابق "الحکمة ضالة المومن" کے اصول پر عمل پیرا ہوتے ہوئے جہاں سے بھی کوئی ایسی چیز ملی جو امت کے لیے نفع بخش تھی، اسے قبول کر کے اسلامی نظام کا حصہ بنا دیا اور قطعاً کسی تعصب کو خاطر میں نہیں لائے، اور یہی انداز فکر رہا جس کو آنحضرت ﷺ نے روشناس کرایا تھا۔

خود آنحضرت ﷺ نے عرب جاہلیہ کے بعض قوانین اور رسومات کو اور پہلی شرائع کو من وعن قبول فرمایا اور آپ کے صحابہ نے بھی یہی طرز عمل اختیار کیا۔

حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلوی لکھتے ہیں:

> آنحضرت ﷺ کے دادا عبدالمطلب نے خون بہا کی مقدار دس اونٹ مقرر کی تھی، لیکن کچھ عرصہ کے بعد جب انہوں نے دیکھا کہ لوگ قتل ناحق سے باز نہیں آتے تو انہوں نے اس کی مقدار ایک سو اونٹ تک بڑھا دی۔ پیغمبر خدا ﷺ نے اس کو برقرار رکھا۔ "قسامہ"، جس کا حدیثوں میں ذکر آتا ہے، اس کو سب سے پہلے ابوطالب نے رواج دیا۔ عرب جاہلیہ میں دستور تھا کہ قوم کا رئیس (جس کو وہ شیخ کہتے ہیں اور جس کی حیثیت چھوٹے پیمانے پر حکمران کی ہوتی ہے) ان کی آمدنی سے چوتھا حصہ وصول کرتا تھا، آپ نے اس کو اور بھی گھٹا کر مالِ غنیمت میں سے ۵/۱ حصہ بحق سرکار لینے کا حکم نافذ کیا۔ عشر اور خراج (جو زمین کا ٹیکس یا مالیہ اور لگان ہے) آپ کی بعثت سے پہلے کیقباد اور اس کے بیٹے نوشیرواں نے اپنی رعیت پر عائد کر رکھا تھا۔ شرع نے بھی اس کو بحال رکھا، بنی اسرائیل میں زانی کو رجم کی سزا دینا، چور کا ہاتھ کاٹنا اور جان کے بدلے جان اور آنکھ کے بدلے آنکھ وغیرہ سزائیں مقرر تھیں، شریعت محمدیہ نے ان کی کوئی ترمیم وتنسیخ نہیں کی۔

جناب فاروق اعظم نے "دفتر رسد، کاغذات، حساب، ان تمام انتظامات میں انہوں نے ایران اور شام کے قدیم قواعد پر عمل کیا۔ البتہ جہاں کوئی نقص پایا اس کی اصلاح کر دی۔ عراق کے بندوبست کا جب ارادہ کیا تو حذیفہ اور عثمان بن

حنیف کے نام حکم بھیجا کہ عراق کے دو بڑے زمینداروں کو میرے پاس بھیج دو، چنانچہ زمیندار مع مترجم کے ان کے پاس آئے اور انہوں نے ان سے دریافت کیا کہ سلاطین عجم کے ہاں مالگزاری کی تشخیص کا کیا طریقہ کار تھا۔ جزیہ حالانکہ بظاہر مذہبی امور سے تعلق رکھتا تھا، تاہم اس کی تشخیص میں وہی اصول ملحوظ رکھے جو نوشیرواں نے اپنی حکومت میں قائم کیے تھے۔ (۵۷)

علی ہذا القیاس خلفائے راشدینؓ نے ہر کام اور امور ملکی سے متعلق انتظام جو اپنے اندر خیر کا پہلو رکھتا تھا اسے بغیر کسی تعصب کے قبول کیا۔

عرب جاہلیہ کی حکومتی اور سیاسی روایات سے تجاوز

عرب جاہلیہ میں سیاسی معاملات اور بالخصوص مکہ کی شہری مملکت سے متعلق باب دوم اور باب سوم میں تفصیلی ذکر موجود ہے اور ماخذ بھی بیان کر دیئے گئے ہیں۔ اس کے بعد اسلام کا سیاسی نظام عہد نبوی میں اور پھر خلفائے راشدین کے ادوار میں ارتقائی منازل طے کرتا رہا اس کا ذکر بھی متعلقہ حصوں میں کر دیا گیا ہے۔ یہاں اس تناظر میں صرف یہ بیان کرنا مقصود ہے کہ خلفائے راشدین نے عہد جاہلیہ کی حکومتی اور سیاسی روایات سے کس حد تک فائدہ اٹھایا۔

ضمناً یہ عرض کر دینا بھی بے محل نہ ہوگا کہ اسلامی قوانین کا تعلق فقہی معاملات سے ہو یا وہ امور سیاسیہ سے تعلق رکھتے ہوں، اس میں عرف یا رواج کو بہت حد تک دخل حاصل ہے۔ ایسا عرف اور رواج جو کسی معاشرے کی اچھائی اور خیر کے پہلو کی عکاسی کرتا ہو اور نصوص اسلامی سے متصادم نہ ہو اسے اسلام نے قبول کرنے سے قطعاً تامل نہیں کیا:

> ''عرف و عادت یہ ہے کہ کوئی فعل یا طریقہ عقلی طور پر لوگوں کے نفوس میں اس طرح جاگزیں ہو جائے کہ فطرت سلیمہ اسے قبول کر لے اور اسلامی دنیا کے سلیم الطبع لوگ اس کے عادی ہو جائیں، بشرطیکہ وہ نص شرعی کے برخلاف نہ ہو''۔ (۵۸)

اسی اصول کو سامنے رکھتے ہوئے جب ہم عرب جاہلیہ کی ان سیاسی اور حکومتی روایات کو دیکھتے ہیں جو عامۃ الناس کے لیے مفید تھیں اور فکر اسلام سے متصادم نہیں تھیں، تو انہیں اسلام نے من وعن قبول کر لیا۔ اس کی واضح مثالیں، عرافہ، نقابہ، حلف اور ولاء کے سیاسی ادارے ہیں۔ وہ عہد جاہلیہ میں موجود تھے، آنحضرت ﷺ نے بھی انہیں باقی رکھا اور پھر خلفائے راشدین نے بھی انہیں قبول کیا۔ لیکن اسلام نے اس طرزِ سیاست کو مسترد کر دیا جو اسلام کے عالمگیر اصول

سیاست میں رکاوٹ تھیں۔ مثلاً عربوں کی سیاست کا مرکز ومحور قبیلہ تھا۔ وہ مجموعی طور پر اس قوت جامعہ سے محروم تھے جس کو آج کل حکومت وسلطنت کا نام دیا جاتا ہے، کوئی مرکزی نظام موجود نہیں تھا۔ عہد خلفائے راشدین میں اسی قبائلی طرز سیاست کو ختم کر کے ایک وسیع البنیاد حکومت کی بنیاد ڈالی گئی جس میں خلیفہ کا چناؤ عوام کی مرضی کے تابع تھا اور انتخاب کے بعد خلیفہ قبائلیت کی سطح سے بلند ہو کر امت مسلمہ کے مفاد کے نقطہ نظر سے غور وفکر کرتا تھا۔

عرب یوں تو قبائل میں محدود تھے لیکن جہاں کہیں ان کو تھوڑی بہت وسعت ملتی تھی ان کا میلان ورجحان بادشاہت کی طرف ہو جاتا تھا۔ خلفائے راشدین نے اپنی طرز سیاست سے اس فکر کو بھی مسترد کر دیا۔

مکہ کی وہ حکومت جو آنحضرت ﷺ سے ۱۳۰ برس پہلے آپ کے جد امجد قصیٰ ابن کلاب نے قائم کی تھی۔ اگرچہ وہ حدود حرم کی اساس پر صرف ایک سو تین مربع میل پر مشتمل تھی مگر اس میں حکومت کی کسی حد تک ایک منظم صورت نظر آتی ہے۔ اسی میں ایک مجلس وزراء بھی تھی نیز مجلس شوریٰ کا وجود بھی ملتا ہے، لیکن مکہ کی مجلس شوریٰ میں صرف معمر شخص جن کی عمر کم از کم چالیس سال ہو، نمائندگی کر سکتے تھے، اسلام نے اس مجلس شوریٰ کے ادارے کو صرف قائم ہی نہیں رکھا بلکہ اسے توسیع دی، مستحکم بنیادوں پر استوار کیا، مگر عمر کی قید باقی نہیں رکھی اور اہلیت وصلاحیت کو بنیاد بنایا۔

حکومتی استحکام میں بنیادی چیز لوگوں کو انصاف کا ملنا ہوتا ہے، عربوں کے ہاں ثالثی کا طریقہ بھی مروج تھا اور تحکیم کا اصول بھی رائج تھا مگر اس کے ساتھ ساتھ یہ لوگ بے حد توہم پرست تھے، اس لیے مقدمات کے فیصلوں میں کاہنوں کا بھی بہت عمل دخل تھا۔ اسلام نے حکومت کے اسی بنیادی ڈھانچے سے اس توہم پرستی کو نکال باہر کیا اور عہد خلفائے راشدین میں انصاف کے لیے باقاعدہ ادارے منظم کیے گئے، محکمہ پولیس ہو یا قضا واحتساب کے محکمے، ان کا بنیادی مقصد صرف یہی تھا کہ لوگوں کو بے لاگ انصاف مہیا ہو۔ بعینہٖ بیع وشرائع کے وہ طریقے جن میں دھوکہ کا عنصر شامل تھا انہیں رد کر دیا اور باقی کو قبول کرنے میں کوئی تامل نہیں کیا۔ معاشرت کو لیجئے تو وہاں بھی نکاح وطلاق کے بعض اسالیب کو مسترد کیا اور بعض کو قائم رکھا۔

اس بحث سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ اسلام اصولوں کی عملداری کا خواہاں ہے، امن چاہتا ہے، عامۃ الناس کی عزت وتوقیر چاہتا ہے۔ اسے عدل قائم کرنا ہے۔ قیام حکومت کے لیے مشاورت چاہتا ہے۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے: ﴿اعدلو هو اقرب للتقوى﴾ اب یہ انصاف مہیا کرنے کے لیے کیسا نظام ترتیب دیا جائے، عدالتوں کے کتنے

درجے مقرر کیے جائیں، اسلام کو ان تفاصیل سے بحث نہیں، اس کا تقاضا تو حصول انصاف ہے، ذرائع سے کوئی سروکار نہیں۔ اسی طرح ارشاد باری تعالیٰ ہے: ﴿وشاورھم فی الامر﴾ امیر المومنین کو امورِ حکومت طے کرنے کے لیے مشورہ کا حکم دیا گیا ہے۔ اب وہ حصول مشورہ کے لیے کیا طریقہ اختیار کرے۔ قومی اسمبلی ہو، سینٹ ہو یا ان جیسا کوئی اور ادارہ۔ اسلام اس سے بحث نہیں کرتا، اس کا مقصد تو یہ ہے کہ لوگوں کے معاملات ان کی مرضی ومنشاء سے طے پانے چاہئیں، عوام الناس کی مرضی کے خلاف کوئی شخص ان پر مسلط نہ ہو۔ علی ہذا القیاس۔

حواشی وحوالہ جات

۱۔ محمد اسحاق صدیقی، اسلام کا سیاسی نظام، (مجلس بحوث وتحقیق اسلامی بنوری ٹاؤن، کراچی، ۱۹۸۱ء)، ص ۲۷
۲۔ القرآن۔ سورۃ الشوریٰ۔ ۴۹
۳۔ ابوحیان الاندلسی، بحر المحیط، دار السعادۃ، قاہرہ ۱۳۲۸ھ، ج: ۱، ص ۱۴۰
۴۔ زمخشری، کشاف، ج ۱، ص ۶۱
۵۔ عماد الدین ابن کثیر دمشقی، تفسیر القرآن العظیم، ج: ۳، ص ۳۰۰
۶۔ احکام القرآن، ج: ۱، ص ۹۷
۷۔ القرآن، سورۃ الحشر ۷
۸۔ صحیح البخاری، باب الجہاد تحقیق مصطفیٰ دیب البغا، طبع دمشق، بیروت ۱۹۸۷ء، ج: ۳
۹۔ تاریخ ابن خلدون، ج: ۱، ص ۱۶۱
۱۰۔ ابوالحسن علی بن محمد بن حبیب الماوردی، الاحکام السلطانیہ، ص ۴، ت۔ ل
۱۱۔ الاحکام السلطانیہ، ص ۴
۱۲۔ مقدمہ ابن خلدون، ج: ۲، ص ۱۶۱
۱۳۔ انور شاہ کشمیری، فیض الباری، ج: ۴، ص ۴۹۸
۱۴۔ ہیکل، محمد حسین، الصدیق ابوبکر، مطبعہ مصر، شرکتہ مساہمہ مصریہ ۱۹۵۸ء، ص ۶۷
۱۵۔ بدر الدین عینی، عمدۃ القاری شرح بخاری، ص ۴۸۶

۱۶۔ محمد امین ابن عابدین، ردالمختار، (مطبع المیمینہ، قاہرہ ۱۳۱۸ھ)، ج:۱، ص ۵۱۲

۱۷۔ محمد بن عبدالکریم الجزری، اسدالغابہ، (قاہرہ ۱۲۸۵ھ)، ج:۲۱، ص ۲۲

۱۸۔ محمد خالد مسعود ''تاریخ اسلام میں اہل حل وعقد کا تصور'' فکر ونظر، جنوری۔فروری ۱۹۶۴ء

۱۹۔ ابن قتیبہ الدینوری، الامامۃ والسیاسۃ (مطبع نیل، قاہرہ ۱۳۲۲،) ص ۴۵

۲۰۔ ابن جریر طبری، تاریخ الرسل والملوک (مطبع حسینیہ مصر، ت۔ن)، ج:۵، ص ۱۵۲

۲۱۔ فتح الباری، ج:۱۳، ص ۱۶۸

۲۲۔ فتح الباری، ج:۱۳، ص ۱۶۴

۲۳۔ ابن کثیر، البدایہ والنھایۃ، (قاہرہ ۱۹۳۲ء)، ج:۶، ص ۳۰۱

۲۴۔ ابن خلدون، ج:۲، ص ۸۱

۲۵۔ طبری، ابن جریر، تاریخ الرسل والملوک، ج:۳، ص ۲۰۸

۲۶۔ رشید اختر ندوی، خلافت راشدہ اور جمہوری قدریں (چٹان پریس میکلوڈ روڈ، لاہور ۱۹۶۶ء) ص ۱۶

۲۷۔ القرآن، سورہ یونس، آیت ۱۸

۲۸۔ الطبری، ج:۳، ص ۲۰۶ - ۲۰۷

۲۹۔ الطبری، ج:۳، ص ۳۰۷

۳۰۔ المسعودی، ج:۲، ص ۳۰۷

۳۱۔ ابن سعد، طبقات، ج:۳، ص ۱۲۲-۱۲۳

۳۲۔ ابن سعد، طبقات، ج:۳، ص ۱۴۲

۳۳۔ ابن خلدون، ج:۲، ص ۱۳۷

۳۴۔ ابن سعد، طبقات، ج:۳، ص ۲۴۹

۳۵۔ ابن کثیر، ج:۷، ص ۱۴۵

۳۶۔ ایضاً، ص ۱۴۷

۳۷۔ ایضاً، ص ۲۲۶

۳۸۔ ابن خلدون، ص ۴۳۰

۳۹۔ شیخ علی المتقی، کنزالعمال، ج:۳، ص ۱۳۹

۴۰۔ شبلی، الفاروق، حصہ دوم (مطبوعہ رحمانیہ، لاہور) ۱۸۸

۴۱۔ شبلی، الفاروق، حصہ دوم (مطبع قدیمی واقع دہلی، لاہور) ص ۱

۴۲۔ ھٹی، تاریخ عرب، ج:۴، ص ۱۷۳

۴۳۔ الاصابہ، (مکتبہ التجاریہ الکبریٰ، قاہرہ ۱۹۳۹ء) ج:۳، ص ۵۶

۴۴۔ شبلی، الفاروق، حصہ دوم، ص ۲۲۱

۴۵۔ مقریزی، ج:۲، ص ۱۸۷

۴۶۔ شبلی، الفاروق، حصہ دوم، ص ۲۲۹

۴۷۔ تاریخ طبری، ص ۲۶۲۵

۴۸۔ شاہ معین الدین ندوی، سیرہ خلفائے راشدین، (ادارہ نشریات اسلام، اُردو بازار، لاہور) ص ۲۲۵، ۲۲۶

۴۹۔ شبلی، الفاروق، (مکتبہ رحمانیہ، اُردو بازار، لاہور) حصہ دوم، ص ۲۲۷

۵۰۔ ابن قیم، الطرق الحکمیہ، (قاہرہ، ۱۳۱۷ھ) ص ۵۵

۵۱۔ محمود احمد غازی، فکرونظر، ادارہ تحقیقات اسلامی، اسلام آباد، شمارہ مارچ - اپریل ۱۹۸۳ (نفاذ شریعت نمبر)

۵۲۔ غزالی، احیاء علوم الدین، طبع قاہرہ، جلد دوم، ص ۳۲۳

۵۳۔ مقدمہ ابن خلدون، طبع ۱۹۷۸ء، ص ۲۲۵

۵۴۔ صحیح مسلم، ج دوم، ص ۱۵۹

۵۵۔ ابن تیمیہ، الحسبہ فی الاسلام، ص ۱۱، ۱۲

۵۶۔ عبدالحیٔ الکتانی، التراتیب الاداریہ، ج:۱، ص ۲۸۷

۵۷۔ الفاروق، حصہ دوم، ص ۳۱۰

۵۸۔ حسن علی الشاذلی، المدخل فی الفقہ الاسلامی، ص ۲۲۰

اسلام میں رواداری کا تصوّر

* پروفیسر ڈاکٹر نورالدین جامی

مذہبی رواداری سے عالم انسانیت کو روشناس کرانے والی ہستی پیغمبر اسلام ﷺ کی ذات گرامی ہے، حضرت محمد ﷺ تاریخ انسانی میں پہلی شخصیت ہیں جنہوں نے دوسرے مذاہب اور عقائد رکھنے والوں کے ساتھ تحمل و برداشت اور رواداری کا نہ صرف درس دیا بلکہ اس پر عمل بھی کیا، آپ کے خلفاء اور آپ کی امت نے غیر مسلموں سے رواداری کے اس سلوک کو ہمیشہ جاری رکھا، اسلام کی چودہ صدیوں کی تاریخ اس پر گواہ ہے۔

ہماری یہ دنیا جو سائنس، ٹیکنالوجی اور تہذیب و تمدن میں زبردست ترقی حاصل کر چکی ہے اور بظاہر بڑی خوشنما نظر آتی ہے اور مادی ہوس اور ستمگری کی گرم بازاری کے باعث اندر سے بے چین، بے مزہ اور کھوکھلی ہے، آج کا ستایا ہوا، پریشان حال اور دنیائے ہوس کی چکی میں پسنے والا انسان تحمل و رواداری کو ترس گیا ہے۔ ہمارے معاشرہ میں خصوصیت کے ساتھ مذہب اور عقیدے کی رواداری مفقود نظر آتی ہے۔

بدقسمتی سے عصر حاضر کے مسلمان کی اس وقت غیر مسلموں کے ساتھ رواداری تو اپنی جگہ پر رہی خود مسلمانوں میں تحمل، برداشت اور بردباری کا رجحان ختم ہوتا جا رہا ہے۔ تنگ نظری اور تعصب کے مکروہ عفریت نے بری طرح سے مسلمانوں کے اذہان اور قلوب پر اپنے پنجے گاڑے ہوئے ہیں۔

اپنے مسلک کا دفاع کرتے ہوئے دوسرے افراد پر کفر کا فتویٰ لگا دینا ایک معمول بن چکا ہے۔ تنگ نظری اور تعصب کی فضا میں نشو ونما پانے والے افراد کا سارا زور اس پر نہیں ہوتا کہ ان کا گروہ سچا ہے بلکہ انکی کوشش ہوتی ہے کہ وہ فریق مخالف کو دین سے خارج کر کے ایک اہم کارنامہ سرانجام دیں۔ اس مقصد کے لئے اللہ کے کلام کی آیات کو منطق و فلسفہ کی موشگافیوں میں الجھا کر اپنے مقاصد کے لئے استعمال کیا جاتا ہے۔

---

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

بقول مولانا ابوالکلام آزاد:

''وہ جب قرآن کی بلندیوں کا ساتھ نہیں دے پاتے تو اسے کھینچ کر اتنا نیچے لے آتے ہیں کہ وہ ان کی پستیوں کا ساتھ دے سکے''۔(۱)

ضرورت اس امر کی ہے کہ عدم رواداری کے اس رجحان کو ختم کیا جائے تا کہ ہمارا وہ مثالی معاشرہ جس کی مثالیں بیان کرتے ہوئے ہم نہیں تھکتے دوبارہ وجود میں آسکے اور ایسا صرف ایک صورت میں ممکن ہے کہ ہم اپنے اذہان اور قلوب کو برداشت کا سبق دیں۔

شدت پسندی کو اکھاڑ کر پھینک دیں فروعات کو فرائض اور واجبات کی جگہ نہ دیں معمولی معمولی باتوں پر فتوے بازی چھوڑ دیں۔معاملات کی تحقیق وجستجو کو اپنا شعار بنائیں تا کہ ہمارا ذہن تحقیق کی راہ پر گامزن ہو جائے اور تشکیک سے جان چھوٹ جائے۔جس طرح اسلام نے ایک ہمہ گیر اخلاقی نظام دیا ہے اسی طرح اس نے ہر ہر صفت اور ہر ہر طبقہ کے حقوق بھی مقرر کر دیئے ہیں۔اگر چہ حقوق کی ادائیگی میں اسلام نے قومی وطنی اور طبقاتی عصبیت کا نام ونشان تک مٹا دیا اگر کہیں اس نے کسی کے حق میں کمی کی ہے تو اسی اعتبار سے فرائض میں بھی کمی کر دی ہے انسانی حقوق کی ادائیگی کے سلسلہ میں وہ مسلمانوں کے لئے جو معیار مقرر کرتا ہے وہ یہ ہے کہ

((لا یؤمن احدکم حتٰی یحب للناس ما یحب لنفسہٖ)) (۲)

مذہبی رواداری

لغوی معنی

رواداری کے معنی عربی زبان کے لفظ ''تسمح تسامح'' سے ماخوذ ہیں یعنی نرمی برتنا اور دوسروں سے درگزر کرنا(۳)اسی لئے عربی میں لفظ ''التسامح الدینی'' مستعمل ہے یعنی مذہبی رواداری جس کا ایک معنی مذہبی برداشت بھی بنتا ہے۔(۴)

صاحب جامع اللغات رواداری کو مؤنث کے طور پر استعمال کرتے ہیں اور لکھتے ہیں کہ:

''اس کے معنی رعائیت رکھنا یا جائز رکھنا کے ہیں''۔(۵)

ایک دوسری جگہ رواداری کے معنی:

''بے تعصبی اور خوش اخلاقی سے پیش آنے کے بھی آئے ہیں''۔(۶)

انگریزی زبان میں رواداری کے لئے "Tolerance" کا لفظ استعمال ہوتا ہے جس کا معنی تحمل، برداشت اور صبر کرنے کے ہیں۔(۷) اسی طرح "Toleration" یعنی مذہبی رواداری بھی استعمال کیا جاتا ہے۔(۸)

اصطلاحی مفہوم

رواداری تحمل و برداشت کی ایک ایسی صورت ہے جو کسی ناپسندیدہ چیز کی موجودگی میں ظاہر کی جائے۔ رواداری کو آزادی سے مختلف سمجھنا چاہئے کیونکہ (اسکے وجود کا اطلاق اسی چیز پر ہوتا ہے جس کو ایک غیر متفقہ یا بری چیز سمجھا جاتا ہے)(۹)

رواداری کا لفظ اپنے مطلب میں ناپسندیدگی کے معنی رکھتا ہے۔ ہم ایسی چیز سے رواداری نہیں کر سکتے جس سے ہم لطف اندوز ہوتے ہوں، جس کو ہم پسند کرتے ہوں یا قبول کرتے ہوں۔ تقریر، عبادت اور حرکت اخلاقی طور پر اچھی اور معتدل چیزیں ہیں لیکن جب ہم رواداری کے لئے بولتے ہیں تو ہم مذہبی رواداری کو زیادہ اہمیت دیتے ہیں۔ رواداری کا ایک معنی برداشت بھی ہے اور اس کا متضاد عدم برداشت ہے۔ اس سے مراد اپنے آپ کو روکنا اپنے نفس کو اضطراب گھبراہٹ سے روکنا اور اپنی جگہ پر ثابت قدم رہنا۔

اسی طرح ہم جن چیزوں کو عام طور پر برائی سمجھتے ہیں (طوائف بازی، جوابازی اور منشیات) ان کے بارے میں رواداری نہیں کر سکتے۔ رواداری کا مطلب یہ نہیں کہ پہلے ایک چیز کو ناپسند کریں پھر اس کو اختیار کر لیں۔(۱۰)

رواداری کے متبادل

سزا کو رواداری کے متبادل کے طور پر لیا جاتا ہے۔ یہ ایک بالکل مختلف چیز ہے۔ تعریف کے لحاظ سے سزا کی تعریف ہمیشہ غلط کی جاتی ہے۔ اخلاقی مذمت بھی اس کے مطلب کا ایک حصہ ہے کون یہ کہتا ہے کہ رواداری کا متبادل ہمیشہ ایک غلط پالیسی ہے۔ مثال کے طور پر کیا منشیات کی روک تھام غلط ہے؟ کیا یہ سزا ہے؟ یہ کہنا غلط ہوگا کہ ایسی چیز

جس سے رواداری برتی جاتی ہے اس کو سزا دی جاتی ہے۔ سزا رواداری کا ایک متبادل ہے۔

تاہم ایک اور متبادل بھی ہے جس کو لازماً مزید معتدل زبان میں بیان کرنا چاہئے۔ تقریباً تمام الفاظ جو ہم سماجی مسائل پر بحث کرنے میں استعمال کرتے ہیں وہ عام الفاظ ہوتے ہیں۔

رواداری کے متضاد کے طور پر اگر لفظ ''زبردستی'' لیا جائے تو یہ بہتر ہوگا۔ یہ کہنا کہ آیا تیرہویں صدی میں یورپ میں مذہب کے نام پر ظلم جائز تھا تو یہ اس مسئلے کو تعصب کی نظر سے دیکھنا ہے۔ لیکن ایک فرد ایک غیر جانبدارانہ بحث میں یہ کہہ سکتا ہے کہ آیا مذہبی نظریات پر زبردستی اس وقت اور اس جگہ جائز تھی حتیٰ کہ وہ لوگ جنہوں نے یہ زبردستی اختیار کی وہ بھی اس کو ایک زبردستی کہنے پر متفق ہوں گے۔ (۱۱)

برطانوی فلسفی ''جان لاگ'' "Jan Log" زبردستی کے بارے میں عیسائیت کے دلائل دینے میں مشہور ہے۔ (17) سترہویں صدی میں عیسائی لوگوں نے زبردستی کے پرانے نظریے پر اپنا یقین کھونا شروع کر دیا اگر چہ یہ ابھی زیر استعمال تھا۔ پروٹسٹ ازم "Protestism" ایک بڑی طاقت کے طور پر ابھرا جیسا کہ کیتھول ازم "Katholism" کا پرانے مذہبی عقائد پر یقین ختم ہو چکا ہے۔

اس کے علاوہ اگر پروٹسٹ ازم "Protestism" نے رواداری کا سبق نہیں دیا تو اس نے ایک ایسا سبق ضرور دیا جس نے رواداری کے لئے راستہ ہموار کیا۔ پروٹسٹنٹ "Protestent" نظریہ کے مطابق ہر آدمی ایک پادری کی حیثیت رکھتا ہے تو اس نے مذہبی عقائد کی نفی کرنے والوں کو تحفظ فراہم کیا۔

''لاگ "Log" کی رواداری کی حمایت (جو کہ اس نے اپنی کتاب "Episoal Ded Tolerauta" جو کہ ۱۶۶۸ء میں چھاپی گئی) وہ ایک پہلی حمایت نہیں تھی لیکن یہ ایک پہلی منظم دلیل ضرور تھی جو کہ اس کی حمایت میں جاتی تھی۔

لاگ "Log" کی پہلی دلیل یہ تھی کہ ''زبردستی'' ایک موثر طریقہ نہیں۔ طاقت کے ذریعے ایک آدمی کو عیسائیت کی عبادت پر مجبور تو کیا جا سکتا ہے لیکن طاقت کے ذریعے کسی کی روح میں کسی عقیدے کو جگہ نہیں دی جا سکتی۔'' (لاگ) Log'' نے کیتھولک "Katholik" دلائل کو قطعی طور پر رد کیا کہ زبردستی تشدد اور موت کسی بھی آدمی کو نجات دلا سکتے ہیں۔ (۱۲)

مذہبی رواداری قرآن کی روشنی میں

آج سے چودہ سو برس پہلے آسمان سے جبرائیل کے ذریعہ سے نبی آخرالزماں حضرت محمد ﷺ کے دل پر اترنے والی کتاب جو کہ کتاب ہدایت وفطرت اور مثالی ضابطہ حیات ہے۔

اس لئے بھی کہ یہ اپنے اندر تمام سابقہ آسمانی کتب کی خوبیوں اور برکتوں کو اپنے اندر سموئے ہوئے ہے۔تمام جہانوں کے پالن ہار کی یہ کتاب حکمت اپنی اشرف المخلوقات بنی نوع انسان کی طرف کئی خوش خبریوں کے ساتھ نازل ہوئی۔

ارشاد ربانی ہے:

﴿وننزل من القرآن ما هو شفاءٌ ورحمة للمومنين﴾ (۱۳)

''اور ہم نے تو قرآن میں وہی چیز نازل فرمائی ہے جو مومنین کے لئے شفاء ہے''۔

اور یہی کتاب ہے جو خاتم الانبیاء کو رواداری اور عدل کرنے اور امن قائم کرنے کا حکم دیتی ہے۔ارشاد ہوتا ہے

﴿وَاُمِرْتُ لِاَعْدِلَ بَيْنَكُم﴾ (۱۴)

''اور مجھے حکم دیا گیا ہے کہ میں تمہارے درمیان انصاف سے فیصلہ کروں''۔

صرف آپ ﷺ ہی نہیں بلکہ ابتداء کائنات سے اب تک تشریف لانے والے تمام انبیاء کو یہی حکم ہے صرف اور صرف عدل اجتماعی کا نفاذ کریں اور معاشرے میں رہنے والے تمام طبقات کو آپس میں خوش اخلاقی تحمل بردباری اور بھائی بھائی بن کر رہنے کا درس دیں۔

اور لوگوں کو آزادی اور خودمختاری سے زندگی گزارنے دیں۔کسی قسم کا جبر واکراہ اور ظلم وستم نہ کریں بلکہ ایسا کرنے والوں کو روکیں۔مذہبی رواداری کے حوالہ سے قرآن مجید نے اپنے تمام مبلغین کے لئے ایک قاعدہ کلیہ بیان فرمایا کہ:

﴿ لَآاِكْرَاهَ فِي الدِّيْنِ قَدْ تَّبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِ﴾ (۱۵)

''یعنی دین کے معاملے کوئی جبر نہیں بے شک ہدایت گمراہی سے الگ ہوچکی ہے''۔

ابوالکلام آزاد فرماتے ہیں دین کے بارے میں کسی طرح کا جبر نہیں کیونکہ وہ دل کے اعتقاد سے تعلق رکھتا ہے اور جبر وتشدد سے اعتقاد پیدا نہیں کیا جا سکتا بلاشبہ ہدایت کی راہ گمراہی سے الگ اور نمایاں ہوگئی ہے اور اب دونوں راہیں

لوگوں کے سامنے ہیں جسے چاہیں اختیار کریں۔(۱۶)اسی طرح آگے چل کر مذہبی رواداری کے حوالے سے مزید قرآن میں آتا ہے کہ:

﴿ لاَ یَنْھٰکُمُ اللّٰہُ عَنِ الَّذِیْنَ لَمْ یُقَاتِلُوْکُمْ فِی الدِّیْنِ وَلَمْ یُخْرِجُوْکُمْ مِّنْ دِیَارِکُمْ اَنْ تَبَرُّوْھُمْ وَتُقْسِطُوْٓا اِلَیْھِمْ اِنَّ اللّٰہَ یُحِبُّ الْمُقْسِطِیْنَ ○ اِنَّمَا یَنْھٰکُمُ اللّٰہُ عَنِ الَّذِیْنَ قٰتَلُوْکُمْ فِی الدِّیْنِ وَاَخْرَجُوْکُمْ مِّنْ دِیَارِکُمْ وَظٰھَرُوْا عَلٰٓی اِخْرَاجِکُمْ اَنْ تَوَلَّوْھُمْ وَمَنْ یَّتَوَلَّھُمْ فَاُولٰٓئِکَ ھُمُ الظّٰلِمُوْنَ﴾ (۱۷)

’’اللہ تعالیٰ تمہیں ان لوگوں سے نہیں روکتا جنہوں نے تمہارے ساتھ دین کے بارے میں کوئی لڑائی نہیں کی اور نہ تمہیں اپنے گھر سے نکالا کہ تم ان کے ساتھ بڑے بڑے احسان کرو اور ان سے انصاف کرو اللہ تعالیٰ انصاف کرنے والوں کو پسند نہیں کرتا ہے‘‘۔

مولانا امین احسن اصلاحی فرماتے ہیں کہ اگر ایک شخص حاجت مند ہے تو ہمارا اخلاقی فرض ہے کہ ہم اس کی مدد کریں خواہ وہ کافر ہو یا مسلمان اور ہمارے لئے یہ بھی ضروری ہے کہ ہم اس سے نہ کسی شکریہ کے طالب ہوں اور نہ کسی صلہ کے اس آیت کی تفسیر میں مزید سورۃ الدھر کی آیت ۹ **لانرید منکم جزاء ولا شکوراً ○** کا ذکر کرتے ہیں کہ یہاں تک اگر کسی کے خلاف ہمارے دل میں عداوت بھی ہو تب بھی ہمارے لئے صحیح رویہ یہی ہے کہ ہم اس کے ساتھ نیکی کریں اس طرح کی نیکی کا جیسا کہ ہم کو قرآن وحدیث کی روشنی میں حکم ہے۔(۱۸)

تمام الہامی مذاہب سچے ہیں

اسلام نے تمام الہامی مذاہب کو حق قرار دیا اور بتایا کہ بنیادی تعلیمات کے لحاظ سے تمام مذاہب سچے ہیں قرآن نے یوں فرمایا:

﴿وَقَالَتِ الْیَھُوْدُ لَیْسَتِ النَّصٰرٰی عَلٰی شَیْءٍ وَّقَالَتِ النَّصٰرٰی لَیْسَتِ الْیَھُوْدُ عَلٰی شَیْءٍ﴾ (۱۹)

’’اور کہا یہود نے نصاریٰ کسی چیز میں برتر نہیں اور کہا نصاریٰ نے کہ یہود کسی چیز میں برتر نہیں‘‘

نجران کے عیسائی بارگاہ رسالت میں حاضر ہوئے تو ان کی آمد کی خبر سن کر علماء یہود بھی وہاں پہنچ گئے۔ فریقین میں گفتگو شروع ہو گئی۔ اثناء کلام میں یہود نے کہہ دیا کہ نصاریٰ کا مذہب بالکل غلط ہے اور نصاریٰ نے جواباً کہہ دیا کہ یہود کا حق و صداقت سے کوئی واسطہ نہیں۔ یہیں پر قرآن درس رواداری دیتا ہے۔ یہاں پر اللہ تعالیٰ دونوں کی غلطی کا اظہار فرماتے ہیں کہ جب تورات میں حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی آمد اور ان کی رسالت کا ذکر موجود ہے تو تورات پر ایمان کا دعویٰ کرنے والے یہود کو یہ حق نہیں پہنچتا کہ وہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی رسالت کا انکار کریں اور انجیل میں جب حضرت موسیٰ علیہ السلام کی نبوت کی ان گنت شہادتیں موجود ہیں تو اب نصاریٰ کس منہ سے موسیٰ علیہ السلام کی نبوت کا انکار کرتے ہیں۔

غرضیکہ راستی کا دامن دونوں کے ہاتھوں سے چھوٹ گیا دونوں اپنی ضد پر اڑے رہے۔ مولانا اصلاحی صاحب فرماتے ہیں کہ اسلام کی مخالفت کے لئے یہود و نصاریٰ دونوں ایک پلیٹ فارم پر جمع ہو گئے اور ایک دوسرے کو بڑی فیاضی کے ساتھ نجات یافتہ اور جنتی قرار دے رہے ہیں۔

لیکن اس پلیٹ فارم سے الگ ان کی باہم تکفیر و تفسیق اور جنگ و جدل کا یہ حال ہے کہ یہود نصاریٰ کی کوئی چیز تسلیم نہیں کرتے اور نصاریٰ یہود کی کوئی چیز تسلیم نہیں کرتے حالانکہ دونوں ایک ہی کتاب کی پیروی کے مدعی ہیں۔ تورات دونوں میں مشترک ہے۔ (۲۰)

اسلام کسی دوسرے مذہب کی تردید نہیں کرتا اور نہ ہی اس کی تکذیب کرتا ہے ارشاد باری تعالیٰ ہے۔

﴿ قُوْلُوْٓا اٰمَنَّا بِاللّٰهِ وَمَآ اُنْزِلَ اِلَيْنَا وَمَآ اُنْزِلَ اِلٰٓى اِبْرٰهٖمَ وَ اِسْمٰعِيْلَ وَاِسْحٰقَ وَيَعْقُوْبَ وَالْاَسْبَاطِ وَ مَآ اُوْتِيَ مُوْسٰى وَ عِيْسٰى وَمَآ اُوْتِيَ النَّبِيُّوْنَ مِنْ رَّبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ اَحَدٍ مِّنْهُمْ . وَنَحْنُ لَهٗ مُسْلِمُوْنَ﴾

"کہو ہم ایمان لائے اللہ پر اور اس چیز پر بھی جو ہماری طرف اتاری گئی اور جو چیز ابراہیم اسماعیلؑ، اسحٰقؑ، یعقوبؑ علیہم السلام اور ان کی اولاد پر اتاری گئی اور جو کچھ اللہ کی جانب سے موسیٰ اور عیسیٰ علیہم السلام اور دوسرے انبیاء کو دیئے گئے ہم ان میں سے کسی کے درمیان فرق نہیں کرتے۔ ہم اللہ کے فرمانبردار ہیں"

خدا کی شریعت اور اس کے نبیوں اور رسولوں کے باب میں یہ امت مسلمہ یا امت وسط کا موقف یا بالفاظ دیگر کلیہ بیان ہوا ہے۔

اس کا مطلب یہ ہے کہ یہ امت خدا کی اتاری ہوئی کسی ہدایت (مذہب) کی نہ تو تردید کرتی ہے اور نہ کسی نبی یا رسول کی تکذیب کرتی ہے بلکہ بغیر کسی تفریق واستثناء کے سب پر ایمان رکھتی ہے اس کا موقف یہ ہے کہ خدا کے ان نبیوں اور رسولوں نے اپنی اپنی امتوں کو جو تعلیمات دی تھیں ان کی امتوں نے ان میں یا تو ملاوٹ کر دی یا ان کے کچھ حصہ کو فراموش کر دیا۔ (۲۲)

یہود و نصاریٰ کی تنگ نظری اور تعصب بیانی کے بعد پیر کرم شاہ صاحب رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس آیت میں اب مسلمانوں کو تعلیم دی جا رہی ہے کہ تم اس تنگ نظری کا شکار نہ ہونا بلکہ تمہارا شیوہ ہونا چاہئے کہ ان تمام کتابوں پر ایمان لاؤ جو اللہ تعالیٰ نے نازل فرمائیں۔ تمام انبیاء کی تصدیق کرو جنہیں اللہ تعالیٰ نے مبعوث فرمایا اگرچہ ان کتابوں کے ماننے والے/ دعویٰ کرنے والے تمہارے قرآن کو نہ مانیں اور ان انبیاء کی امت کہلانے والے تمہارے نبی مکرم پر ایمان نہ لائیں بلکہ طرح طرح کی شرانگیزیوں سے اذیت پہنچائیں تب بھی تمہارا رویہ ایسا ہی ہونا چاہئے کہ تم ان چیزوں کو برداشت کرو اور رواداری کا مظاہرہ کرو یہی درس قرآن ہے اور مقصود انبیاء ہے۔ (۲۳)

قرآن نے صرف اہل کتاب کو ماننے کا حکم نہیں دیا بلکہ ان کے ساتھ کھانا کھانے اور ان کے ذبیحہ کو بھی حلال قرار دیا۔ یہی رواداری کی انتہا ہے۔

ارشاد ہوتا ہے:

﴿اَلْیَوْمَ اُحِلَّ لَکُمُ الطَّیِّبٰتُ وَطَعَامُ الَّذِیْنَ اُوْتُوا الْکِتٰبَ حِلٌّ لَّکُمْ وَطَعَامُکُمْ حِلٌّ لَّھُمْ﴾ (۲۴)

''آج کے دن طیبات (پاک چیزیں) تمہارے لئے حلال کی جاتی ہیں اور اہل کتاب کا کھانا تمہارے لئے اور تمہارا ان کے لئے حلال ہے''۔

مولانا مودودی لکھتے ہیں کہ اہل کتاب کے کھانے میں ان کا ذبیحہ بھی شامل ہے۔ ہمارے لئے اور ان کے لئے ہمارا کھانا حلال ہونے کا مطلب یہ ہے کہ ہمارے اور ان کے درمیان کھانے پینے میں کوئی رکاوٹ اور کوئی چھوت

چھات نہیں ہے۔ہم ان کے ساتھ کھا سکتے ہیں اور وہ ہمارے ساتھ لیکن یہ عام اجازت دینے سے پہلے اس فقرے کا اعادہ فرمادیا گیا ہے کہ تمہارے لئے پاک چیزیں حلال کردی گئی ہیں۔اہل کتاب کے سوادوسرے غیر مسلموں کا بھی یہی حکم ہے فرق صرف اتنا ہے کہ ذبیحہ صرف اہل کتاب ہی کا جائز ہے جبکہ انہوں نے خدا کا نام اس پر لیا ہو، رہے غیراہل کتاب تو ان کے ہلاک کئے ہوئے جانور کو ہم نہیں کھا سکتے۔(۲۵)

اللہ تعالیٰ اپنے پاک نبی ﷺ کو بھی درگزر اور تحمل کا حکم فرمارہے اور ساتھیوں میں مسلمانوں کو بھی

﴿وَدَّ كَثِيْرٌ مِّنْ اَهْلِ الْكِتٰبِ لَوْ يَرُدُّوْنَكُمْ مِّنْم بَعْدِ اِيْمَانِكُمْ ﴾(۲۶)

''اہل کتاب کے اکثر لوگ باوجود حق واضح ہوجانے کے محض حسد وبغض کی بناپر تمہیں بھی ایمان سے ہٹادینا چاہتے ہیں''۔

مولانا مودودی اس آیت کے شان نزول کے متعلق لکھتے ہیں کہ یہودی موشگافیاں کر کے طرح طرح کے سوالات مسلمانوں کے سامنے پیش کرتے تھے اور انہیں اکساتے تھے کہ اپنے نبی ﷺ سے یہ پوچھو اور یہ پوچھو۔

اس پر اللہ تعالیٰ اور آپ ﷺ نے مسلمانوں کو متنبہ فرمایا کہ اس معاملے میں یہودیوں کی روش اختیار کرنے سے بچو یعنی انکے عناد اور حسد کو دیکھ کر مشتعل نہ ہوجاؤ۔اپنا توازن نہ کھو بیٹھو اس سے بچو اور مناظرے کرنے اور جھگڑے میں اپنے قیمتی وقت اور اپنے وقار کو ضائع نہ کرو بلکہ صبر اور تحمل مزاجی کے ساتھ دیکھتے جاؤ کہ اللہ کیا کرتا ہے۔(۲۷)

جنگ کی مصلحت

اللہ تعالیٰ نے جنگ کی مصلحت کو اپنے حکیمانہ ارشاد میں ظاہر فرمایا:

﴿وَلَوْ لَا دَفْعُ اللّٰهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَّهُدِّمَتْ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَّصَلَوٰتٌ وَّ مَسٰجِدُ يُذْكَرُ فِيْهَا اسْمُ اللّٰهِ كَثِيْرًا﴾ (۲۸)

''اگر خدا لوگوں کو ایک دوسرے کے ذریعے سے دفع نہ کرتا تو صومعے اور گرجے اور معبد اور مسجدیں جن میں اللہ کا ذکر کثرت سے کیا جاتا ہے۔مسمار کردیئے جاتے''۔

اس آیت کریمہ میں صرف مسلمانوں کی مسجدوں ہی کا ذکر نہیں فرمایا بلکہ تین اور چیزوں کا بھی ذکر فرمایا یعنی صوامع، بیع اور صلوات صوامع سے مراد عیسائیوں کے راہب خانے، مجوس کے معابد اور صابیوں کے عبادت خانے ہیں۔

بیع کے لفظ میں عیسائیوں کے گرجے اور یہودیوں کے کنائس دونوں داخل ہیں یہ جامع الفاظ استعمال کرنے کے بعد پھر صلوات کا ایک اور وسیع لفظ استعمال کیا جس کا اطلاق ہر موضع عبادت پر ہوتا ہے۔ اور سب کے آخر میں مساجد کا ذکر کیا۔

اس سے بتانا مقصود ہے کہ اگر عادل انسانوں کے ذریعے سے ظالم انسانوں کو دفع نہ کرتا رہتا تو اتنا فساد ہوتا کہ عبادت گاہیں تک بربادی سے نہ بچتیں جن سے ضرر کا کسی کو اندیشہ نہیں ہوسکتا۔

مزید فرمایا کہ جنگ کو اس وقت تک جاری رکھو جب تک خدا کے بے گناہ بندوں پر دست درازی اور جبر و ظلم کا سلسلہ بند نہ ہو جائے۔ چنانچہ فرمایا:

((قاتلو هم حتىٰ لا تكون فتنه))

"یعنی ان سے لڑو یہاں تک کہ کوئی فتنہ باقی نہ رہے۔" (۲۹)

مذہبی رواداری حدیث کی روشنی میں

احادیث رسول ﷺ میں بھی ہمیں رواداری کا پہلو غالب نظر آتا ہے کیونکہ آپ ﷺ کی شخصیت ہمارے سامنے ایک مثالی نمونہ ہے۔ جس کو سامنے رکھ کر ہم برداشت کا جذبہ پیدا کریں۔ عصبیت، وطنیت، جہالت، تشدد اور دہشت گردی کا خاتمہ کریں۔

ہم رواداری، قلبی وسعت پیدا کریں چنانچہ اس ضمن میں رسول اللہ ﷺ کی زندگی سے استفادہ کرسکتے ہیں کیونکہ قرآن میں آپ ﷺ کی ذات کو تمام انسانوں کے لئے نمونہ قرار دیا گیا ہے۔

﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِيْ رَسُوْلِ اللّٰهِ اُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾ (۳۰)

"بے شک تمہارے لئے رسول اللہ کی زندگی میں ایک نمونہ ہے"۔

اللہ نے حضور ﷺ کی تربیت فرمائی اور آپ ﷺ نے سب انسانوں کی تربیت فرمائی۔ آپ ﷺ نے انسانوں کا احترام کیا اور انسانوں کی بات کی۔ اچھی نصیحتیں اور اچھی اچھی باتیں تو سب کر سکتے ہیں اور کرتے ہیں مگر دیکھنا یہ ہے کہ جو کچھ کہا گیا کر کے بھی دکھایا گیا ہو۔

سب بولتے ہیں ہوئے نظر آتے ہیں عمل کرتا ہوا کوئی نظر نہیں آتا مگر حضور ﷺ نے جو کچھ فرمایا اس پر عمل کر کے دکھایا۔ آپ ﷺ سب سے سبقت لے گئے۔ آپ ﷺ کی زندگی کا یہ پہلو بڑا ہی روشن اور تابناک ہے۔(۳۱)

اسی طرح ایک اور جگہ قرآن میں آتا ہے

﴿خُذِالْعَفْوَ وَاْمُرْ بِالْعُرْفِ وَاَعْرِضْ عَنِ الْجٰهِلِيْنَ﴾ (۳۲)

''اے محبوب! معاف کرنا اپنی عادت بنالو اور بھلائی کا حکم دو''۔

ایک اور جگہ فرمایا

﴿فَاعْفُوْا وَاصْفَحُوْا حَتّٰى يَاْتِىَ اللّٰهُ بِاَمْرِهٖ﴾ (۳۳)

''تو تم (بدخواہوں اور دشمنوں) کو چھوڑ دو اور درگزر کرو''۔

جب انسان حضور ﷺ کی معاشرتی زندگی اور عملی دنیا دیکھتا ہے تو حیران رہ جاتا ہے۔ آپ ﷺ نے اس شان کی رواداری کا مظاہرہ کیا جس کی مثال تاریخ انسانی میں نہیں ملتی۔ افسوس ہم حضور ﷺ کے راستے سے بہت دور چلے گئے۔

حضرت جابر رضی اللہ عنہ روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا

((ان اللہ بعثنی لا تمم مکارم الاخلاق وکمال محاسن الافعال)) (۳۴)

''اللہ تعالیٰ نے مجھے مکارم اخلاق اور محاسن اعمال کی تکمیل کے لئے مبعوث فرمایا''۔

حضرت عائشہؓ سے آپ ﷺ کے اخلاق کے بارے میں دریافت کیا گیا تو انہوں نے کہا:

((کان خلقہ القرآن)) (۳۵) ''آپ ﷺ اخلاق میں قرآن کا مجسم نمونہ تھے''۔

اسی طرح حدیث مبارکہ میں ہے:

''آپ ﷺ نے فرمایا کہ آپس میں ایک دوسرے سے کینہ نہ رکھوایک دوسرے سے حسد نہ کرواور ایک دوسرے سے منہ نہ پھیرواور سب مل کر خدا کے بندے ہو جاؤ اور آپس میں بھائی بھائی بن جاؤ''۔(۳۶)

انس بن مالک رضی اللہ عنہ روایت کرتے ہیں کہ ''میں چل رہا تھا آپ ﷺ اس وقت نجران کی چادر زیب تن کئے ہوئے تھے۔ جس کے کنارے موٹے تھے۔ رستہ میں ایک اعرابی آپ ﷺ کو ملا اس نے آپ ﷺ کی چادر مبارک پکڑ کر زور سے کھینچی میں نے نظر اٹھائی تو آپ ﷺ کی گردن پر اس کے کھینچنے کی وجہ سے نشان پڑ گئے ہیں پھر اعرابی نے کہا، یا محمد ﷺ! اللہ کا جو مال آپ ﷺ کے پاس ہے وہ مجھے دینے کا حکم دیجئے۔ آپ ﷺ نے اس کی طرف مڑ کر دیکھا اور ہنسے پھر ہدایت کی کہ اس کو دیا جائے۔(۳۷)

بخاری، مسلم اور مسند احمد بن حنبل میں اسی مضمون کی ایک اور حدیث بیان کی گئی ہے۔

صحابی رسولؐ حضرت سہیل بن حنیفؓ، سعد بن قیس رضی اللہ عنہم ایک غیر مسلم کا جنازہ دیکھ کر کھڑے ہو گئے اس پر کچھ لوگوں نے کہا کہ یہ جنازہ تو غیر مسلم کا ہے۔

انہوں نے جواب دیا کہ ایک بار آنحضور ﷺ کے سامنے سے ایک یہودی کا جنازہ گزرا آپ ﷺ دیکھ کر کھڑے ہو گئے کسی نے عرض کی یہ تو یہودی کا جنازہ ہے۔ آپ ﷺ نے جواب میں فرمایا کہ ''کیا وہ جان نہیں'' یعنی ہماری ہی جان ہے اور اس کی بھی اسی طرح جان ہے جس پیدا کرنے والے نے ہم کو پیدا کیا ہے اس کو بھی پیدا کیا ہے۔ آپ ﷺ کے اس ارشاد سے انسانی عظمت کا اندازہ ہوتا ہے۔

رواداری خلافت راشدہ کے دور میں

رسول اللہ ﷺ کے خلفاء نے آپ ﷺ کے بعد انہی خطوط پر حکمرانی کی اور حضور ﷺ کی اس بلند پایہ دوستی اور مذہبی رواداری کی پالیسی کو قائم رکھا چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ جب حضرت عمر رضی اللہ عنہ بیت المقدس میں فاتحانہ داخل ہوئے تو وہاں کے عیسائیوں کی پیش کردہ اس شرط کو قبول فرماتے ہیں کہ وہاں کوئی یہودی نہ رہے گا۔

آپ رضی اللہ عنہ بیت المقدس کے بڑے گرجے میں ہیں کہ نماز عصر کا وقت ہو جاتا ہے لیکن آپ گرجے میں

نماز محض اس لئے نہیں پڑھتے کہ کہیں اس میں ان کا نماز پڑھنا، مسلمانوں کے لئے مطالبہ نہ بن جائے کہ یہ مسلمانوں کی مسجد ہوگئی ہے لہٰذا اسے مسلمانوں کے قبضہ میں رہنا چاہئے۔

یہ ہے وہ رواداری کا رنگ جو ہر اس معاشرہ پر حاوی رہا ہے جس پر ہماری تہذیب کے اصول سایہ فگن ہیں یہی وجہ ہے کہ مذہبی رواداری کے ایسے مظاہرے ہمیں اسلامی تاریخ میں ملتے ہیں جسے دوسری انسانیت پیش کرنے سے قاصر ہے۔(۳۸)

صلح نامہ بیت المقدس

جب ۱۴ھ کو بیت المقدس فتح ہوا حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے مذہبی رواداری کی ایک بے نظیر مثال رقم فرمائی اور یہ صلح نامہ طے پایا۔

یہ وہ رعائتیں ہیں جو اللہ کا بندہ امیر المومنین عمر رضی اللہ عنہ اہل ایلیاء کو دیتا ہے ان کی جان مال، گرجے، صلیب، بیمار، تندرست اوران کے کل مذہب والوں کو امان دی جاتی ہے کسی کو ان کے گرجاؤں میں سکونت کا اختیار نہ ہوگا مذہب کی بابت ان پر کچھ ظلم نہ کیا جائے گا اور نہ ان میں سے کسی کو ضرر پہنچایا جائے گا اور ایلیاء میں ان کے ساتھ یہودی نہ رہنے پائیں گے اور اہل ایلیاء پر یہ فرض ہے کہ وہ شہر والوں کو جزیہ دیں۔ یونانیوں اور مفسدوں کو نکال دیں۔ پس یونانیوں میں جو شہر سے نکلے گا اس کے جان و مال کو امن ہے جب تک محفوظ مقام تک نہ پہنچ جائے (۳۹) اور جو شخص ان میں سے ایلیاء والوں کے ساتھ رہنا چاہے اس کو بھی امان ہے اور اس کو اہل ایلیاء کی طرح جزیہ دینا ہوگا اور اہل ایلیا سے جو شخص اپنی جان اور مال لے کر ان کے ساتھ جانا چاہے تو ان کو اور ان کے گرجاؤں اور صلیبوں کو امن ہے۔ یہاں تک کہ وہ اپنے محفوظ مقام پر پہنچ جائے۔

اور جو کچھ اس عہد نامہ میں ہے اس پر اللہ اور اس کا رسول ان کے خلفاء اور مسلمانوں کا ذمہ ہے بشرطیکہ اہل ایلیاء جزیہ مقررہ دیتے جائیں۔ اس وثیقہ پر خالد بن ولیدؓ، عمرو بن العاص، عبدالرحمٰن بن عوفؓ اور معاویہؓ بن ابوسفیان رضی اللہ عنہم نے اپنے اپنے دستخط بطور گواہ کے کیے۔(۴۰)

معاہدہ بیت المقدس سے چند باتوں کا ثبوت

اس معاہدہ سے مندرجہ ذیل باتیں ثابت ہوئیں وہ یہ کہ:

''مسلمانوں نے اپنا مذہب تلوار کے زور سے نہیں پھیلایا دوسرا یہ کہ ان کے عہد حکومت میں دوسرے مذاہب والوں کو بہت بڑی مذہبی آزادی حاصل تھی اس کے علاوہ غیر فرقوں سے جزیہ نہیں لیا جاتا تھا بلکہ ان کو قیام کرنے اور جزیہ دینے میں اختیار حاصل تھا اور دونوں صورتوں میں ان کو امن دیا گیا''۔(۴۱)

اسلام میں دوسرے مذاہب والوں کی حیثیت

اسلام میں مذہبی حیثیت سے یہ حکم ہے کہ اگر جنازہ سامنے سے گزرے تو کھڑا ہو جانا چاہئے بعض لوگوں کا خیال ہے کہ یہ حکم صرف مسلمانوں کے ساتھ مخصوص ہے۔

لیکن ایک بار قادسیہ میں ایک ذمی کا جنازہ گزرا تو حضرت سہیل بن حنیفؓ اور قیس بن سعد رضی اللہ عنہم فوراً کھڑے ہو گئے ایک شخص نے ٹوکا کہ یہ تو ذمی کا جنازہ ہے۔ بولے آنحضرت ﷺ کے سامنے بھی یہی واقعہ پیش آیا تو آپ ﷺ نے فرمایا آخر وہ بھی تو ایک جان ہے ان مثالوں سے ثابت ہوتا ہے کہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے مذہبی حیثیت سے غیر قوموں کے ساتھ کسی قسم کا تعصب جائز نہیں رکھا۔(۴۲)

محمد بن قاسم کا دیبل کے لوگوں سے سلوک

محمد بن قاسم نے جب ۷۱۲ء میں دیبل کو فتح کیا اور سندھ میں تقریباً چار سال رہا لیکن اس مختصر قیام کے باوجود اس نے نظم ونسق کے انتظامات کئے وہ قابل ستائش ہیں۔

محمد بن قاسم نے جن علاقوں پر قبضہ کیا وہاں کے لوگوں سے جو غیر مسلم تھے اچھا برتاؤ کیا ان کو مذہبی آزادی دی ان کو انکی ملازمتوں پر بحال رکھا۔ ایک غیر مسلم سکالر ڈاکٹر تارا چند لکھتے ہیں کہ ''مسلمان فاتح (مراد محمد بن قاسم) نے مفتوحوں کے ساتھ عقل مندی اور فیاضی کا سلوک ہندو پجاریوں اور برہمنوں کو اپنے معبدوں میں پرستش کرنے کی اجازت دی۔(۴۳)

ظہیرالدین بابر کی مذہبی پالیسی ۱۵۲۶ء تا ۱۵۳۰ء

ڈاکٹر بنی پرشاد لکھتا ہے" اکبر کی بے مثل عظمت کو یہ کہا جاسکتا ہے کہ اس کی پالیسی کا بیج اس کے دادا بابر نے بویا۔ جو مذہبی فرقہ پرستی سے بے نیاز نقطہ نظر پر مبنی تھے۔(۴۴)

بابر ہندوستان میں ایک فاتح تھا اور مسلمان جو علاقہ فتح کرتے تھے وہاں کی رعایا سے جزیہ وصول کیا جاتا تھا اور اس کے بدلے میں ان کو مذہبی آزادی دی جاتی اور جو فوجی ملازمت کرتا اسے جزیہ سے مستثنیٰ قرار دیا جاتا۔

مگر رام شرما اس کو بھی ہندوؤں پر ایک معاشی بوجھ سمجھتے ہیں اور اسے مسلمانوں اور ہندوؤں کے درمیان فرق پیدا کرنے کا نام دیتے ہیں۔ رام شرما نے اپنی کتاب میں بابر پر مذہبی تعصب کا الزام لگایا ہے۔ اور اس کے ثبوت کے لئے مثال دی ہے کہتا ہے!

"بابر کے حکم سے میر بقی نے "اجودھیا" کے مندر جو کہ رام چندر کی جائے پیدائش کی یادگار تھا اس کو ۱۵۲۸ء میں منہدم کرادیا اور اس کی جگہ مسجد تعمیر کرائی۔"(۴۵)

دو ہندو مورخوں ڈاکٹر بنی پرشاد اور سری رام شرما کی آراء میں اتنا تضاد اس بنا پر ہے کہ ایک نے اپنی کتاب ۱۹۵۰ء میں پہلے لکھی اور ۱۹۵۰ء سے پہلے کسی کو خبر نہ تھی کہ جہاں بابری مسجد ہے وہاں رام جنم بھومی بھی تھی۔ یہ بات شرپسند عناصر نے اڑائی۔ ۱۹۴۹ء میں اس سے پہلے ۱۹۴۹ء کے اواخر تک لوگ بابری مسجد میں باقاعدہ جمعہ کی نماز ادا کرتے تھے۔

بابر کی وصیت

مذہبی رواداری کی عظیم مثال بابر کی اپنے بیٹے کو نصیحت کی صورت میں ملتی ہے جو کہ مندرجہ ذیل ہے۔

"فرزند من! ہندوستان میں مختلف مذاہب کے لوگ رہتے ہیں اور یہ اللہ تعالیٰ کی بڑی عنایت ہے کہ اس نے تمہیں اس ملک کا بادشاہ بنایا ہے۔ اپنی بادشاہی میں تمہیں ذیل کی باتوں کا خیال رکھنا چاہئے"۔

① تم مذہبی تعصب کو اپنے دل میں ہرگز جگہ نہ دو اور لوگوں کے مذہبی جذبات اور مذہبی رسوم کا خیال رکھتے ہوئے رورعایت رکھے بغیر سب لوگوں سے پورا انصاف کرنا۔

② گاؤ کشی سے بالخصوص پرہیز کرو۔ تاکہ اس سے تمہیں لوگوں کے دلوں میں جگہ مل جائے۔ اس طرح وہ تمہارے احسان وشکر کی زنجیر سے مطیع ہو جائیں۔

③ تمہیں کسی قوم کی عبادت گاہ مسمار نہیں کرنی چاہئے اور ہمیشہ سب سے پورا انصاف کرنا چاہئے تاکہ بادشاہ اور رعایا کے تعلقات دوستانہ ہوں اور ملک میں امن وامان رہے۔

④ اسلام کی اشاعت، ظلم وستم کی تلوار کے مقابلے میں لطف اور احسان کی تلوار سے بہتر ہو سکے گی۔

⑤ شیعہ اور سنی اختلافات کو ہمیشہ نظر انداز کرتے رہو ان سے اسلام کمزور ہو جائے گا۔

⑥ اپنی رعیت کی مختلف خصوصیات کو سال کے مختلف موسم سمجھو تاکہ حکومت ضعف اور بیماری سے محفوظ رہ سکے۔ (۴۶)

⑦ یہ وصیت اس امر کا مسلمہ ثبوت ہے کہ بابر ایک غیر متعصب حکمران تھا اور ڈاکٹر بینی پرشاد کی رائے حقیقت کے قریب ہے جب کہ سری رام شرما کے اخذ کردہ نتائج خود ساختہ ہیں۔

مذہبی رواداری عصر حاضر کی ضرورت

مذہبی رواداری نہ ہونے کی وجہ سے آج ہندو مسلم تعلقات جس نہج پر ہیں اسے دیکھ کر یہ کہنا پڑتا ہے کہ آج ترقی پسندی اور سیکولرزم کے دعویٰ دار ملک ''بھارت'' میں انسانیت کے حوالے سے وہ کچھ نہیں جو اس دور میں تھا۔

جس پر رجعت پسندی، مذہب پرستی اور بادشاہت کی (پھبتی کسی) جاتی ہے اس کے علاوہ پوری دنیا میں بھی عدم رواداری کی وجہ سے بدامنی پر مبنی انسانیت سوز استحصال کا نظام چل رہا ہے۔

لندن آبزور (ستمبر ۱۹۹۸ء) (۴۷) کے مطابق دنیا بھر کے ۱۹۰ ممالک میں بنیادی عدم توازن اور عدم رواداری خود انسان کا پیدا کردہ ہے وہ پانچ ہزار نسلی گروہوں میں تقسیم ہے۔

دنیا کی تاریخ میں ''روانڈا'' میں سب سے زیادہ ہولناک جنگ لڑی گئی جہاں ''ہوتو'' اور ''ٹتسی'' نسلی گروہوں نے ایک ہی مذہب سے تعلق کے باوجود ایک دوسرے کو نیست و نابود کرنے کی کوشش کی۔ کردوں کا کوئی وطن نہیں انکے ساتھ آرمینیا، آذربائیجان، ایران، عراق، شام اور ترکی میں تصادم جاری ہے۔ تصادم کی سب سے بڑی اور خطرناک صورتحال وہ ہے جو ایک ہی ملک میں مختلف مذہبی گروہوں میں ہوتی رہتی ہے۔ مثال کے طور پر بوسنیا میں رومن کیتھولک، سربیائی آرتھوڈکس اور مسلمانوں میں ٹکراؤ۔ چین میں مسیحوں سے ٹکراؤ۔

بھارت میں مسیحوں، ہندوؤں، مسلمانوں اور سکھوں میں تصادم اسی طرح مشرق وسطیٰ میں مسلمانوں اور یہودیوں میں ٹکراؤ۔ شمالی آئرلینڈ میں کیتھولک اور پروٹسٹنٹ عیسائیوں میں جنگ۔ سری لنکا میں تامل اور سنہالی ہندوؤں اور مسلمانوں میں جنگ ہو رہی ہے۔ تبت میں کمیونسٹوں اور بدھ مت کے ماننے والوں کی جنگ۔

بہت سی جگہوں پر تصادم کی وجہ نسلی، لسانی اور مذہبی یا اقتصادی تفرقات ہیں۔ ان وجوہات کی وجہ سے کوئی ایک سبب متعین نہیں کیا جا سکتا۔ ایک عقیدے کے لوگ جب اقتدار حاصل کر لیتے ہیں تو دوسرے لوگوں کے لئے خطرات بڑھ جاتے ہیں۔ بعض اوقات حکومت کے ایسے اقدامات سامنے آتے ہیں جن سے مذہبی آزادیوں پر زد پڑتی ہے۔

بعض ممالک میں حکومتیں ایسے مذہبی گروہوں کے ساتھ مل کر دوسرے گروہوں پر حملے کرتی ہیں جو ان کے اتحادی ہوتے ہیں۔ جہاں چرچ اور ریاست میں کوئی فرق نہیں ہے وہاں ایسے حملے زیادہ ہوتے ہیں۔ اس کے لئے سوڈان کی مثال دی جا سکتی ہے اور کہا جاتا ہے کہ وہ اپنے جنوب سے غیر مسلموں کو ختم کرنے کے درپے ہے۔

انڈونیشیا نے مشرقی تیمور کو آزادی دے دی ہے ورنہ وہاں بھی اسی نوعیت کا الزام لگایا جاتا۔ طالبان پر الزام ہے کہ وہ مخالفین کو ختم کرنے کے درپے ہیں حالانکہ ایسا نہیں۔ یہ معاملہ امریکی حکومت کے ایجنڈے پر نمایاں رہا ہے کہ اس نوعیت کی مذہبی عدم رواداری کو کس (۴۸) طرح روکا جائے۔

دیکھا گیا ہے کہ ایسے زیادہ تر معاملات کا تعلق مسلمانوں سے رہا ہے۔ ہم نے مذہبی عدم رواداری کے حوالے سے کچھ گوشے آپ کے سامنے رکھے ہیں اور ان کو اسلامی تعلیمات کی روشنی میں پرکھا ہے۔ ان میں بنیادی بات یہ ہے کہ لاعلمی سب سے بڑا مسئلہ اور عذاب ہے۔ مذاہب کے اندر اور مذاہب کے باہر اور درمیان ایک دوسرے کو اور خود اپنے آپ کو سمجھنے کی شدید ضرورت ہے۔

حواشی وحوالہ جات

۱۔ ابوالکلام آزاد ''ترجمان القرآن'' اسلامی پبلشنگ لاہور سن اشاعت نامعلوم، ص ۳۲

۲۔ احمد بن حنبل الامام، ''المسند''، دارالباز۔۔۔ والتوزیع مکۃ المکرّمۃ سن اشاعت، نامعلوم، ج ۳، ص ۲۷۲

۳۔ اسعد حسن خاں یوسفی مولانا ''المنجد عربی اردو'' دارالاشاعت کراچی

ازہری عبدالصمد صارم پروفیسر سن اشاعت ۱۹۹۴ء ص ۴۹۰ حسن ،، احب مولانا

4- AL-BA'LABAKI - AL-MOWRID-A MODERN ENGLISH ARABIC DICTIONAY Page-975

۵۔ عبدالمجید خواجہ بی اے 'جامع اللغات'' اردو سائنس بورڈ 299 اپر مال لاہور اشاعت ۱۹۸۹ء ج: ۲، ص ۱۱۳۸

6- ENGLISH TO ENGLISH AND URDU DICTIONARY (NEW EDITION) Feroz Sons (Pvt) Ltd Lahore Page 489

۷۔ پروفیسر منہاج الدین "Dictionary of Terms" مغربی پاکستان اردو اکیڈمی لاہور جون ۱۹۸۲ء، ص ۸۰۵

۸۔ (i) الحاج مولوی فیرالدین 'فیروز اللغات''۔ فیروز سنز لمیٹڈ لاہور، ص ۳۲۷

(ii) احمد دہلوی مولوی ''فرہنگ آصفیہ'' اردو سائنس بورڈ 299 اپر مال روڈ لاہور جولائی ۱۹۸۷ء، ص ۳۷۷

9- The Encyclopedia of Philosophy- collier Macmillan Publishers London V-7-8-Page 143

10- New Websters Dictionary of the English Language Manufactured in the United State of America

11- The Encyclopedia of Philosophy Collier Macmillan Publishers London- V-8-Page-144

12- The Encyclopedia of Philosophy - V-8-Page-144

۱۳۔ القرآن الحکیم، الاسراء: ۱۷

۱۴۔ ایضاً، الشوریٰ: ۱۵

۱۵۔ ایضاً، البقرۃ: ۲۵۶

۱۶۔ ابوالکلام آزاد ''ترجمان القرآن'' شیخ غلام علی اینڈ سنز (پرائیویٹ) لمیٹڈ لاہور، جلد اول، ص ۳۳۰

۱۷۔ القرآن الحکیم، الممتحنہ: ۹

۱۸۔ امین احسن اصلاحی ''تدبر قرآن'' فاران فاؤنڈیشن لاہور پاکستان، مارچ ۱۹۸۸ء جلد ہشتم ص ۳۳۵

۱۹۔ القرآن الحکیم، البقرہ: ۱۱۳

۲۰۔ امین احسن اصلاحی ''تدبر قرآن'' جلد اول ص ۳۰۱

۲۱۔ القرآن الحکیم، البقرہ: ۱۳۶

۲۲۔ امین احسن اصلاحی ''تدبر قرآن'' جلد اول ص ۳۴۸

۲۳۔ الازہری پیر کرم شاہ ''ضیاء القرآن'' جلد اول ص ۹۸، ضیاء القرآن پبلی کیشنز لاہور، ۱۹۸۷ء

۲۴۔ القرآن الحکیم، المائدہ: ۵

۲۵۔ مودودی ''تفہیم القرآن'' جلد اول ص ۴۴۶، ادارہ ترجمان القرآن لاہور، ۱۹۸۲ء

۲۶۔ القرآن الحکیم، البقرہ: ۱۰۹

۲۷۔ مودودی ''تفہیم القرآن'' جلد اول، ص ۱۰۳۔۱۰۲

۲۸۔ القرآن الحکیم، الحج: ۴۰

۲۹۔ مودودی سید ''الجہاد فی الاسلام'' ادارہ ترجمان القرآن لاہور، اگست ۱۹۹۹ء، ص ۳۸۔۴۰

۳۰۔ القرآن الحکیم، الاحزاب: ۳۳

۳۱۔ مودودی ابوالاعلیٰ سید ''اسلامی ریاست'' اسلامک پبلی کیشنز لاہور ۶ مئی ۱۹۷۲ء، ص ۲۷۹

۳۲۔ القرآن الحکیم، الاعراف: ۱۹۹

۳۳۔ القرآن الحکیم، البقرہ: ۱۰۹

۳۴۔ محمد بن عبداللہ ولی الدین امام، ''مشکوٰۃ المصابیح'' مکتبہ رحمانیہ اردو بازار لاہور، ص ۵۱۴

۳۵۔ بخاری ابوعبداللہ محمد بن اسماعیل، ''الجامع الصحیح'' مکتبہ رحمانیہ اردو بازار لاہور سن طباعت ۱۹۸۵، ج:۲، ص ۸۹۶

۳۶۔ بخاری ابوعبداللہ محمد بن اسماعیل ''الجامع الصحیح'' ج:۱، ص ۴۴۴

۳۷۔ مسلم ابوالحسن بن حجاج ''الصحیح المسلم'' نعمانی کتب خانہ لاہور سن اشاعت ۱۹۸۱ء، ج:۲،ص ۹۳

۳۸۔ سباعی ڈاکٹر مصطفیٰ مترجم شیرازی معروف شاہ ''اسلامی تہذیب کے چند درخشاں پہلو'' ص ۱۱۶

۳۹۔ طبری، ابن جریر، ''تاریخ الرسل والملوک''، بیروت دار المعارف، س ن، ج:۵،ص ۲۴۰۵

۴۰۔ ندوی عبدالسلام ''اسوۂ صحابہ'' حصہ دوم ص ۸۶، ادارہ ثقافتِ اسلامیہ لاہور

الطبری ''تاریخ طبری'' اول دوم ص ۱۷۴، نفیس اکیڈمی کراچی، ۱۹۸۷ء

۴۱۔ طبری، ابن جریر، ''تاریخ الرسل والملوک''، ۵/ ۲۴۰۵۔۲۴۰۶ میں مذکور ہے اس کے مختلف فقرے امام ابو یوسف القاضی کی کتاب الخراج میں بھی ملتے ہیں۔

ابو یوسف، کتاب الخراج، مطبع الموسوعات القاھرہ:۱۳۰۲

۴۲۔ ندوی عبدالسلام ''اسوۂ صحابہ'' حصہ دوم ص ۸۴

۴۳۔ تاراچند ڈاکٹر ''مختصر تاریخ اہل ہند'' مجلس ترقی ادب ۲ کلب روڈ لاہور ۱۹۸۰ء ص ۱۱۲

44- Eshwar Parshad "A Short History of Muslim Rule in India" Bombay 1967 Page 243

45- S.R. Sharma "The Religious Polcy of the Mughal Sheikh Mubarak Ali Oriental Publisher Emperors Page 9 Lahore-1975

۴۶۔ ڈاکٹر محمد اکرام ''رودکوثر'' ثقافت اسلامیہ کلب روڈ لاہور ۱۹۷۹ء، ص ۲۳۔۲۴

۴۷۔ ابن جوزی امام عبدالرحمٰن، ''سیرت الانبیاء''، مترجم الوفا با احوال المصطفیٰ، اشرف سیالوی عطا محمد مطبوعہ، فرید بک سٹال اردو بازار لاہور۔(ت،ن)

۴۸۔ ماہنامہ آئین لاہور، نومبر ۱۹۹۹ء ص ۱۹،۲۰

جبری شادی

[شریعت اسلامیہ کی روشنی میں]

* پروفیسر ڈاکٹر محمد اکرم رانا

برطانیہ، امریکہ اور دوسرے مغربی ممالک میں ایشیا اور افریقہ سے گئے ہوئے مسلمانوں کی بہت بڑی تعداد آباد ہے، ان میں بہت سے خاندان تو دو تین نسلوں سے بھی زیادہ عرصے سے وہاں مقیم ہیں، ان کی اولادیں جو مسلمان ہیں وہاں کی تعلیم و تربیت اور نشو ونما کی وجہ سے اِن ملکوں کی نسبت اُن ملکوں سے زیادہ رغبت رکھتی ہیں جہاں سے ان کے والدین ترک وطن کر کے یہاں آئے تھے، اِن لڑکوں اور لڑکیوں کے مزاج، طور طریقے تقریباً سارے کے سارے مغربی ممالک کے سانچے میں ڈھلے ہوئے ہیں، للہٰذا وہ اپنی زندگی کے جیون ساتھی بھی وہاں سے ہی چننا پسند کرتی ہیں۔

ان کے والدین کی یہ خواہش ہوتی ہے کہ وہ اپنی بچی کا رشتہ مسلمان ممالک جہاں ان کے رشتہ دار رہائش پذیر ہیں کریں، اس کی بڑی وجہ وہاں کے معاشرے کی آزاد فضا اور پھر اس آزاد فضا سے پیدا ہونے والے مسائل ہیں، کیونکہ وہاں بچپن ہی سے لڑکے اور لڑکیاں سکولوں میں تعلیم پاتے ہیں اور چونکہ ان ممالک میں مذہب کی کوئی اہمیت نہیں ہے لہٰذا ایسے گھروں سے آنے والے بچوں کے اخلاق بھی شروع سے بگڑے ہوئے ہوتے ہیں۔ پھر وہاں تعلیم اور نصاب اس کی رہی سہی کسر پوری کر دیتے ہیں یہاں تک ہی معاملہ نہیں عملی زندگی میں بھی بہت سے والدین ایسے ہیں جن کے شادی سے پہلے بھی کچھ بچے ہوتے ہیں جنہیں ٹوی Tomy بچے کہا جاتا ہے۔ جب والدین بوڑھے ہوتے ہیں تو ان کی بہوویں انہیں اپنے پاس رکھنا نہیں چاہتیں۔ لہٰذا انہیں ان کی اپنی اولادیں Old houses (بوڑھوں کی خاطر مدارت کرنے والے سنٹرز) میں پہنچا آتی ہیں۔

---

* پروفیسر، ڈائریکٹر اسلامک ریسرچ سنٹر، بہاء الدین زکریا یونیورسٹی ملتان

ان تمام مسائل کو دیکھ کر والدین شاید ہی اپنی اولاد کے لئے وہاں سے جیون ساتھی پسند کرنا چاہیں گے۔ اکثریت کی یہ خواہش ہوتی ہے کہ اس کا داماد یا بہو مسلم ممالک خاص طور پر ہندوستان، پاکستان، ایران وغیرہ سے ہو۔ وہ اپنے بالغ عاقل بچوں کو انہیں اپنا قدیم وطن دکھانے یا سیر وتفریح کرانے کے لئے ان ممالک میں لاتے ہیں اور لڑکی لڑکے کی پسند و ناپسند کا خیال رکھے بغیر یا ان کی عدم رضا اور جبر واکراہ سے انہیں زدوکوب کر کے اور انہیں مختلف قسم کی دھمکیاں دے کر انہیں یہاں شادی کرنے پر مجبور کرتے ہیں۔ جن کا لازمی نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ لڑکیاں یہاں کے لڑکوں کو شوہر تسلیم نہیں کرتیں اور واپس جا کر کونسلر سے رجوع کرتی ہیں۔ حکومت برطانیہ نے ایک رپورٹ مرتب کروائی ہے اور ان واقعات کا سخت نوٹس لیا ہے۔ پریس میں ایسے واقعات آنے سے مسلمانوں اور اسلامی معاشرے کو زبردست زک پہنچی ہے۔ اس کے نتیجے میں آزادی نسواں اور انسانی حقوق کی تنظیموں کو یہ کہنے کا موقع ملا ہے کہ اسلام میں آزادی رائے اور عورتوں کے حقوق اس حد تک پامال کئے جاتے ہیں کہ ایک عاقلہ بالغہ لڑکی کو تعلیم یافتہ ہونے کے باوجود کسی ناپسندیدہ شخص کے نکاح میں رہنے پر مجبور کیا جاتا ہے۔(۱)

اسلامی تعلیمات کی روشنی میں اس مسئلہ کا حل تلاش کرنے کی ضرورت ہے۔ یہ مقالہ اس مسئلہ کے حل کی جانب ایک قدم ہے۔ سب سے پہلے ہم یہ دیکھتے ہیں کہ لوگ ترک وطن پر کیوں مجبور ہوتے ہیں۔

ترک وطن کی وجوہات

ایک ملک سے دوسرے ملک میں جانے کی وجوہات یہ ہوسکتی ہیں:

① اپنے ملک میں کسی کو مناسب ملازمت نہ ملنا یا اپنے ملک میں وہ جو کاروبار کرنا چاہتے ہیں، اس کے وسیع امکانات نہ ہونا اور دیار غیر میں اس کی ملازمت یا کاروبار کی ترقی کے زیادہ مواقع کی موجودگی۔

② عدم تحفظ کا احساس، یا کسی بھی وجہ سے قید و بند کا شکار ہونا یا اس کا امکان بھی انسان کو بیرون ملک سفر پر مجبور کرتا ہے۔

③ غیر مسلموں کو اسلام کی تبلیغ کرنے کے لئے اپنا وطن ترک کرنا۔

④ اپنے خاندان یا کمیونٹی پر رعب جمانے کے لئے کہ ہم باہر Settle ہیں، اور زیادہ مہذب ہیں۔

⑤ تعلیم کے حصول کے لئے باہر جانا اور وہاں کی رنگینیوں سے متاثر ہو کر مستقل رہائش اختیار کر لینا۔

اس کے علاوہ اور بھی وجوہات ہوسکتی ہیں جن کا ذکر بہر حال غیر ضروری ہے۔ تاہم کیا ترک وطن ضروری ہے؟

ترک وطن کی شرعی حیثیت

اب ہم اس بات کا جائزہ لیتے ہیں کہ اسلام میں ان درج وجوہات کی بنا پر اپنا مسلم ملک چھوڑنا جائز ہے یا نہیں۔ قرآن مجید میں ارشاد ربانی ہے:

﴿هُوَ الَّذِیْ جَعَلَ لَكُمُ الْاَرْضَ ذَلُوْلًا فَامْشُوْا فِیْ مَنَاكِبِهَا وَكُلُوْا مِنْ رِّزْقِهٖ ؕ وَاِلَیْهِ النُّشُوْرُ﴾ (۲)

''وہ ایسی ذات ہے جس نے تمہارے لئے زمین کو مسخر کر دیا اب تم اس کے راستوں میں چلو اور خدا کی روزی میں سے کھاؤ اور اسی کے پاس دوبارہ زندہ ہو کر جانا ہے''۔

اپنے مسلمان بھائیوں پر رعب جمانا جائز نہیں ہے جس کا ذکر اوپر کیا گیا ہے۔ اگر اپنے ملک میں ضروریات پوری ہو رہی ہیں تو اپنے آپ کو خواہشات و منکرات میں ڈالنے کا خطرہ مول نہ لیا جائے تو اچھا ہے اور اگر اس بات کا یقین ہو جائے کہ بیرون ملک جانے کی صورت میں ایمان کو خدشات لاحق ہو سکتے ہیں تو ایسی صورت میں جانا ناجائز ہو جاتا ہے بصورت دیگر جائز ہے۔ اس سلسلہ میں مسلمانوں کو کیا مسائل پیش آ سکتے ہیں ذیل میں ان کا جائزہ لیا جائے گا۔

بیرون ملک مسلمانوں کو درپیش مسائل

پاکستانیوں کو دوسرے ممالک میں جن مشکلات و مسائل کا سامنا کرنا پڑتا ہے ان کو ہم دو حصوں میں تقسیم کرتے ہیں۔

(الف) جز وقتی مسائل

(ب) کل وقتی مسائل

(الف) جزوقتی مسائل

i- رہائش

ii- کھانا

iii- لباس

i- رہائش کا مسئلہ درپیش ہوتا ہے لیکن جب کاروبار چل نکلے یا ملازمت مل جائے تو رہائش کا مسئلہ بہتر انداز سے حل ہو جاتا ہے۔

ii- کھانا کھانے کا مسئلہ شروع میں درپیش ہوتا ہے بعد ازاں موجود پاکستانی بھائیوں سے مشورہ کر کے اپنے طور پر بھی کھانا تیار کیا جا سکتا ہے۔ اس طرح حلال گوشت اور حلال چیزیں ملنا ممکن ہو جاتی ہیں۔

iii- وہاں کی کمیونٹی کے مطابق شروع میں وہاں کے لباس کی چونکہ عادت نہیں ہوتی اس لئے مسئلہ ہو سکتا ہے لیکن بعد میں ان کے لباس کو جائز حدود کے اندر اختیار کیا جائے، ستر پوشی کا خیال ضروری ہے کیونکہ یہ بہر حال اسلامی ضرورت ہے۔

(ب) کل وقتی مسائل

ان مسائل کا تعلق زیادہ تر اولاد سے ہے۔

i- تربیت

ii- تعلیم

iii- شادی

i- تربیت اولاد:

بچہ معصوم ہوتا ہے اس پر اپنے گھر اور ماحول کا اثر بہت جلد پڑتا ہے غیر مسلم معاشرہ ہر قسم کی حدود و قیود سے آزاد ہوتا ہے اس لئے اگر ممکن ہو تو ایسے علاقہ میں رہائش رکھنی چاہیے جہاں زیادہ تر آبادی مسلمانوں کی ہوتا کہ بچے پر اچھی کمیونٹی کے اچھے اثرات پڑیں جن کی روشنی میں بچہ اچھا انسان ثابت ہو۔

ii- تعلیم:

جب بچہ بڑا ہوتا ہے تو اسے زیور تعلیم سے آراستہ کرنے کے لئے والدین اسے مختلف اداروں میں داخل کرواتے ہیں۔ غیر مسلم اپنے نصاب کے مطابق اپنے بچوں کو تعلیم دیتے ہیں اور ان ممالک کی تعلیمی پالیسیاں اُن کے اپنے افکار کی ترویج کے لئے بنائی جاتی ہیں اس لئے غیر مسلم ممالک میں رہائش رکھنے والے لوگ اپنے طور پر اپنے بچوں کو اسلام کے احکام، اصول، فرائض، عبادات اور حلال و حرام کی پہچان کا بندوبست خود اپنے طور پر کریں تا کہ مادی دنیا کے خیالات کے پختہ ہونے کی بجائے اسلامی خیالات بچے میں پختہ ہوں۔

iii- شادی:

یہ مسئلہ ہمارے موضوع سے متعلق ہے جس سے ہر فیملی کو دوچار ہونا پڑتا ہے۔ اس لئے بعض والدین جو غیر مسلم ممالک میں رہائش پذیر ہیں وہاں کی تہذیب کے برے اثرات سے اولاد کو بچانے کے لئے پاکستان یا ہندوستان میں اپنے بچوں کی شادی کرنا چاہتے ہیں کیونکہ غیر مسلم معاشرہ مادر پدر آزاد معاشرہ ہے مرد وعورت کا آزادانہ میل جول اور عورت کا حق طلاق مسئلے کو سنگین بنا دیتا ہے۔

اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ جب دو معاشروں میں اتنی عدم مطابقت ہو تو کیا غیر مسلم ممالک کے لوگوں سے اپنے بچوں کی شادیاں کردینی چاہئیں یا نہیں۔ اس بارے میں قرآن مجید میں آتا ہے:

﴿وَ لَا تَنۡكِحُوا الۡمُشۡرِكٰتِ حَتّٰى يُؤۡمِنَّ﴾ (۳)

''اور مشرکین سے نکاح نہ کرو جب تک وہ ایمان نہ لے آئیں''۔

اسی طرح ایک اور جگہ قرآن میں اس طرح بھی آیا ہے:

﴿لَا هُنَّ حِلٌّ لَّهُمۡ وَلَا هُمۡ يَحِلُّوۡنَ لَهُنَّ﴾ (۴)

''نہ وہ عورتیں ان کافروں کے لئے حلال ہیں اور نہ وہ کافران عورتوں کے لئے حلال ہیں''

اس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ مسلم کا نکاح غیر مسلم سے بالکل جائز نہیں ہے اور اس لالچ میں کیا جانے والا نکاح کہ لڑکا بعد میں مسلم بن جائے گا بھی ناجائز ہے۔ اب ہم جبر کو استعمال کرنے کے لئے ولایت کے معنی پر غور کریں گے

ولایت کے معنی

❶ ولایت کے ایک معنی محبت ونصرت کے ہیں:

﴿وَمَنْ يَّتَوَلَّ اللّٰهَ وَرَسُوْلَهٗ وَالَّذِيْنَ اٰمَنُوْا فَاِنَّ حِزْبَ اللّٰهِ هُمُ الْغٰلِبُوْنَ﴾(۵)

”جو شخص اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول سے اور مسلمانوں سے دوستی کرے تو یقین جانیے کہ اللہ تعالیٰ کی جماعت ہی غالب رہے گی“۔

❷ ولی بمعنی ”قرب“:

﴿وَالْمُؤْمِنُوْنَ وَالْمُؤْمِنٰتُ بَعْضُهُمْ اَوْلِيَآءُ بَعْضٍ﴾(۶)

”مومن مرد وعورت آپس میں ایک دوسرے کے مدد ومعاون اور دوست ہیں“۔

ولایت کے معنی قوت اور غلبہ کے بھی آتے ہیں اس معنی کے اعتبار سے صاحب غلبہ واقتدار کو والی کہا جاتا ہے

❸ فقہاء کی اصطلاح میں ولایت کا مفہوم:

((القدرة على مباشرة التصرف من غير توقف على اجازة احد)) (۷)

”یعنی دوسرے کی اجازت پر توقف کے بغیر کسی تصرف پر بذات خود قادر ہونا“

ایسا تصرف کرنے والے کو ولی کہا جاتا ہے۔

قرآن حکیم میں بھی اس مفہوم میں لفظ ولی کا استعمال ہوا ہے۔

﴿فَلْيُمْلِلْ وَلِيُّهٗ بِالْعَدْلِ﴾ (۸)

”پس اس کا ولی عدل کے ساتھ لکھوادے“۔

❹ نابالغ اور مجنون کی مصلحتوں کی رعایت اور ان کے حقوق کی حفاظت تاکہ ان کے عاجز وضعیف ہونے کی بناء پر ان کے حقوق ضائع نہ ہونے پائیں ولی کی ضرورت ہوتی ہے۔

❺ شریعت اسلامیہ میں ولایت نکاح کا مفہوم یہ ہے:

''کسی کو دوسرے کے عقد نکاح کا اختیار حاصل ہونا''۔(۹)

اس کی دو صورتیں ہیں:

(i) ولایت اجبار:

ایسا اختیار جو دوسرے کی رضامندی پر موقوف نہ ہو۔

((تنفيذ القول على الغير شاء الغير ام ابى)) (۱۰)

''یعنی دوسرے پر قول کو نافذ کرنا چاہئے دوسرا چاہے یا نہ چاہے''۔

(ii) ولایت استحباب:

ایسا اختیار جو دوسرے کی رضامندی پر موقوف ہو۔

قرآن سے ثبوت ولایت

اب ہم ولی کی ولایت کے لئے قرآن سے استدلال لیتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

﴿وَاَنْكِحُوا الْاَيَامٰى مِنْكُمْ وَالصّٰلِحِيْنَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَاِمَآئِكُمْ﴾ (۱۱)

''تم میں سے جو مرد عورت مجرد ہوں ان کا نکاح کر دیا کرو اور اپنے نیک بخت غلام لونڈیوں کا بھی''۔

ایک اور جگہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

﴿وَ لَا تُنْكِحُوا الْمُشْرِكٰتِ حَتّٰى يُؤْمِنَّ﴾ (۱۲)

''اور مشرکین سے (اپنی بیٹیوں کا) نکاح نہ کرو جب تک کہ وہ ایمان نہ لے آئیں''۔

مذکورہ بالا دونوں آیتوں میں خطاب اولیا سے ہے لہٰذا معلوم ہوا کہ نکاح کی ذمہ داری ان کے سپرد ہے نہ کہ عورتوں کے ذمے جن کا نکاح ہو رہا ہے۔

ایک اور جگہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

﴿اَلرِّجَالُ قَوَّامُوْنَ عَلَی النِّسَآءِ بِمَا فَضَّلَ اللّٰهُ بَعْضَهُمْ عَلٰی بَعْضٍ وَّبِمَآ اَنْفَقُوْا مِنْ اَمْوَالِهِم﴾(۱۳)

''مرد عورتوں پر حاکم ہیں اس وجہ سے کہ اللہ تعالیٰ نے ایک دوسرے پر فضیلت دے رکھی ہے اور اس وجہ سے کہ مردوں نے اپنے مال خرچ کیے ہیں''۔

اس فضیلت کی وجہ سے مردوں کو عورتوں پر حاکم، منتظم اور نگران بنایا ہے یہ فضیلت اللہ تعالیٰ نے محض مردوں کو اس وجہ سے بھی دی ہے کہ مرد عورتوں پر مال خرچ کرتے ہیں۔ مہر دیتے ہیں اور دیگر نفقات بھی کرتے ہیں۔

ایک اور جگہ ارشاد تعالیٰ ہے:

﴿وَاِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَآءَ فَبَلَغْنَ اَجَلَهُنَّ فَلَا تَعْضُلُوْهُنَّ اَنْ يَّنْكِحْنَ اَزْوَاجَهُنَّ اِذَا تَرَاضَوْا بَيْنَهُمْ بِالْمَعْرُوْفِ﴾(۱۴)

''اور جب تم عورتوں کو طلاق دے دو اور وہ اپنی عدت پوری کر لیں تو پھر انہیں اپنے شوہروں سے نکاح کرنے سے نہ روکو جب کہ وہ معروف طریقہ پر باہم رضامندی سے معاملہ طے کریں''۔

یہاں لفظ العضل استعمال ہوا ہے اس کے معنیٰ ہیں نکاح سے روکنا، قید کرنا اور تنگ کرنا مطلب یہ ہے کہ طلاق بائن کی عدت گزر جانے کے بعد جبراً اور کرہاً نکاح کرنے سے نہ روکو۔ تفسیر صافی میں ہے کہ اس آیت میں یا تو ان شوہروں سے خطاب ہے جو عدت گزر جانے کے بعد بھی اپنی مطلقہ عورتوں کو نکاح ثانی سے جبراً روکتے ہیں یا یہ خطاب ان لوگوں سے ہے جو ولی ہوں اور اپنے کسی مفاد کی غرض سے نکاح سے روکتے ہیں یا نکاح ہو چکا ہو اور شوہر کے پاس نہ جانے دیتے ہوں یا شوہروں سے اور باقی اولیا سے یہ خطاب مشترک ہے یا عام طور پر کل آدمیوں سے ہے۔

یہ آیت بتاتی ہے کہ اولیا عورتوں کو شوہروں کے انتخاب سے روکتے ہیں اور روکنا اسی کی طرف سے ممکن ہے جس کے اختیار میں شئی ممنوع ہو اس آیت سے معلوم ہوا کہ عقد نکاح کا اختیار ولی کو ہے نہ کہ عورت کو۔

احادیث نبوی ﷺ سے ثبوت ولایت

جہاں تک سنت کا تعلق ہے تو اس سلسلے میں چند احادیث اس بات کی تائید میں پیش کی جاتی ہیں۔

((قال رسول اللہ ﷺ لا نكاح الا بولىّ))(۱۵)

''رسول اللہ نے فرمایا ولی کے بغیر نکاح نہیں ہے''۔

ایک اور حدیث میں یوں آیا ہے:

((عن عائشة ان رسول الله قال: ايّما امراة نكحت بغير اذن وليّها فنكاحها باطل، فان دخل بها فلها المهر بما استعمل من فرجها فان اشتجروا فالسلطان وليّ من لا وليّ له)) (۱۶)

''رسول اللہ ﷺ نے فرمایا جس عورت نے اپنا نکاح اپنے ولی کی اجازت کے بغیر کیا تو اس کا نکاح باطل ہے، باطل ہے، اس کا نکاح باطل ہے پھر اگر اس سے (مرد نے) مباشرت کی تو اس مباشرت کو حلال کر دینے کی بناء پر عورت کے لئے مہر ہے اور اگر اولیا کے درمیان نزاع ہو جائے تو سلطان اس کا ولی ہے جس کا کوئی ولی نہیں''۔

ایک اور حدیث میں بھی اس طرح اس بات کی تائید ملتی ہے۔

((عن ابی هريرة قال قال رسول الله ﷺ لا تزوج المراة المراة ولا تزوج المراة نفسها فان الزانية هى تزوج نفسها))(۱۷)

''رسول اللہ ﷺ نے فرمایا عورت، عورت کا نکاح نہ کرے اور عورت خود اپنا نکاح بھی نہ کرے کیونکہ زانیہ اپنا نکاح خود کرتی ہے''۔

کیا جبراً نکاح درست ہے؟

اب ہم یہ دیکھتے ہیں کہ ڈرا دھمکا کر، زدوکوب یا پاسپورٹ ضائع کر دینے کی دھمکی سے یا غیر معمولی دباؤ یا زبردستی دستخط کروانا جیسے اقدام نکاح کے وجوب کو ثابت کرتے ہیں یا نہیں۔

جبری نکاح کے خلاف ابن حزم الظاہری یوں لکھتے ہیں:

((نکاح المکرہ فمن حکم بامضاء نکاح مکرہ فحکمہ مردود ابداً، والواطی فی ذلک النکاح زان)) (۱۸)

''زبردستی نکاح کا مسئلہ یہ ہے کہ جو بھی زبردستی نکاح کو جائز قرار دے گا اس کا حکم ہمیشہ مردود قرار پائے گا اور اگر کوئی شخص زبردستی نکاح کر کے مجامعت کر لے گا تو وہ زبردستی نکاح کی وجہ سے زانی قرار پائے گا''۔

المحلی میں احکام الاکراہ کے عنوان کے تحت اس طرح درج ہے:

قال ابو محمد:

((فمن حکم بامضاء نکاحٖ مکرہ اوطلاق مکرہ او عتق مکرہ فحکمہ مردود ابداً والواطی فی ذلک النکاح وبعد ذلک الطلاق و بعد ذلک العتق ان تزوج المطلقۃ زان والمعتقۃ یحدو یرجم ان کان محصنا ویجلد مائۃ و یضرب عاما ان کان غیر محصن)) (۱۹)

''یعنی جو شخص زبردستی نکاح یا زبردستی طلاق یا زبردستی لونڈی آزاد کرائے گا تو اس کا حکم ہمیشہ کے لئے مردود ہوگا زبردستی کرنے والا زانی قرار پائے گا اور محصن ہوگا تو اسے رجم کیا جائے گا غیر محصن ہو تو سو کوڑے اور ایک سال جلاوطن کیا جائے گا''۔

ابن حزم کہتے ہیں:

''ہر شخص اس کا ذمہ دار ہوگا جو اس نے خود کیا ہو۔ قرآن سے ثابت ہو گیا کہ بالغہ کا نکاح اس کا باپ بغیر اس کی رضا کے نہیں کر سکتا۔ اس سلسلے میں بہت سے آثار صحیحہ بھی مروی ہیں۔ مثلاً جابر بن عبداللہ روایت کرتے ہیں کہ ایک شخص نے اپنی باکرہ بیٹی کی شادی اس کی مرضی کے بغیر کر دی تو نبی کریم ﷺ نے خاوند بیوی میں تفریق کرا دی''۔ (۲۰)

ولی کی اجازت کے بغیر نکاح

قعقاع بن ثور کا نکاح ولی کی مرضی کے بغیر ولی کی غیر موجودگی میں ہوگیا۔ باپ جب گاؤں سے واپس آیا تو معاملہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کے سامنے پیش ہوا۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے قعقاع سے پوچھا کہ کیا اس نے بیوی سے صحبت کی ہے اس نے اثبات میں جواب دیا تو آپ نے اس نکاح کو درست قرار دیا۔

((سلام و جرير عن عبدالعزيز بن رفيع عن ابى سلمة بن عبدالرحمن قال: جاء ت امراة الى النبىؐ فقالت: يا رسول الله ان عم ولدى خطبينى فرده ابى وزوجنى وانا كارهة قال: فدعا اباها فساله عن ذلك فقال ابى انكحتها ولم آلوها خيراً، فقال رسول الله ﷺ: لا نكاح اذهبى فانكحى من شئت)) (۲۱)

''سلام اور جریر عبدالعزیز بن رفیع سے، ابوسلمۃ بن عبدالرحمٰن سے، روایت کرتے ہیں کہ ایک عورت نبی ﷺ کے پاس آئی اور بولی کہ میرے بیٹے کا چچا میرے لئے رشتہ لایا۔ لیکن میرے والد نے انکار کر دیا اور پھر کسی اور سے نکاح کر دیا جو مجھے پسند نہیں۔ اس پر نبی ﷺ نے اس کے باپ کو بلایا اور اس سے پوچھ گچھ کی۔ باپ نے کہا کہ میری نیت سوائے خیر اور بہتری کے کچھ نہ تھی۔ اس لئے نکاح کر دیا۔ اس پر نبیؐ نے فرمایا کہ یہ نکاح نہیں ہے عورت سے کہا کہ جاؤ جس سے چاہو نکاح کرلو''۔

والدین کا حق ولایت

بعض فقہاء کا کہنا ہے کہ شریعت نے اولیا کو جو تصرف کا اختیار دیا ہے وہ والدین کو بچوں کی تربیت اور دین سے محبت پیدا کرنے میں اختیار کرنا چاہئے نہ کہ نکاح میں جبر کیا جائے۔ اگر تعلیم و تربیت درست ہوگی تو یہ مسئلہ درپیش نہ ہوگا۔ اس سلسلے میں مختلف احادیث و روایات وارد ہوئی ہیں انہیں جانچنے کی کوشش کرتے ہیں۔

ایک حدیث کے الفاظ یوں ہیں:

((لا تنكح الايم حتى تستامر ولا تنكح البكر حتى تستاذن)) (۲۲)

''ثیبہ کا نکاح اس کی رضامندی کے بغیر اور باکرہ کا نکاح اس کی اجازت کے بغیر نہ کیا جائے''۔

امام ابوحنیفہ اور امام ابوسلیمان رحمہم اللہ کہتے ہیں کہ کم سن بیٹی کا نکاح بلوغ سے پہلے باپ جہاں چاہے کر سکتا ہے چاہے کنواری ہو یا ثیبہ۔ جب بالغ ہو جائے تو لڑکی جہاں چاہے نکاح کر سکتی ہے اور باپ یا کسی اور ولی کی اجازت کی ضرورت نہیں اسی طرح کسی اور کے لئے جائز نہیں کہ لڑکی کا نکاح اس کی اجازت کے بغیر کرے چاہے لڑکی کنواری ہو یا اس کا قبل ازیں نکاح ہو چکا ہو۔

ابن حزم لکھتے ہیں:

''ثیبہ صغیرہ لڑکی کا کوئی شخص نکاح نہیں کر سکتا حتیٰ کہ وہ بالغ ہو جائے چاہے اس کا کنوارہ پن زبردستی ختم کیا ہو یا اس کی رضامندی سے ختم کیا ہو بذریعہ حرام یا حلال''۔(۲۳)

موطأ امام مالک میں مذکور ہے:

((الايم احق بنفسها من وليها والبكر تستاذن نفسها واذنها صماتها)) (۲۴)

''ثیبہ اپنے معاملہ میں ولی سے زیادہ حق رکھتی ہے اور بکر (کنواری) سے اس کے معاملہ میں اجازت لی جائے اور اس کی اجازت اس کا خاموش رہنا ہے''۔

((عن عائشة ان امرأة دخلت عليها فقالت ان ابى زوجنى ابن اخيه ليرفع بى خسيسته وانا كارهة قالت اجلسى حتى يأتى النبى ﷺ فجاء رسول الله ﷺ فدعاه فجعل الامر اليها فقالت يا رسول الله! قد اجزت ما صنع ابى ولكن اردت ان اعلم النساء من الامر شىء)) (۲۵)

''عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ ایک عورت ان کے پاس آئی اور کہنے لگی کہ میرے باپ نے میرا نکاح اپنے بھتیجے کے ساتھ کر دیا تا کہ میرے ذریعہ اس کی خست کو دور کرے جبکہ میں اسے پسند نہیں کرتی۔ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے کہا کہ

نبی ﷺ تشریف لائے تو آپ ﷺ نے اس کے والد کو بلا بھیجا اور عورت کو اختیار دیا،
عورت نے کہا یا رسول اللہ میرے والد نے میرا جو نکاح کر دیا ہے اسے میں برقرار رکھتی
ہوں میں دراصل یہ جاننا چاہتی تھی کہ کیا عورتوں کو اپنے نکاح کا حق ہے"۔

اس حدیث میں عورت کو نکاح فسخ کرنے کا اختیار دیا گیا۔

یہ حدیث ان الفاظ کے ساتھ بھی وارد ہوئی ہے:

((ولكنى اردت ان أُعَلّم النساء ان ليس للاباء من الامر شى ء))(۲۶)

"لیکن میں نے چاہا کہ میں لڑکیوں (عورتوں) کو بتادوں کہ نکاح کے معاملہ میں باپوں کا
کوئی دخل نہیں"۔

جن احادیث میں ولی کی ولایت کا ذکر ہے ان کی تخریج یوں کی گئی ہے:

((عن عائشة ان رسول الله ﷺ قال ايّما امراة نكحت بغير اذن وليها
فنكاحها باطل فنكاحها باطل فنكاحها باطل فان دخل بها فلها المهر
بما استحل من فرجها فان اشتجروافالسلطان ولى من لا ولى له))(۲۷)

اس حدیث کو کمزور کرنے والی بات یہ ہے کہ اکثر طرق میں ابن جریج خود کہتے ہیں کہ میں زہری سے ملا تو انہوں نے اس حدیث کا انکار کیا۔ اس کا ایک راوی ابن جریج ہے جس کے بارے میں علماء رجال نے کلام کیا ہے اس کی روایت معنعن ہے کتاب المدلسین کے مطابق ابن جریج مدلس تھا اس کی بعض روایات نامقبول ہیں۔

((عن عبد الله بن احمد حدثنى ابى ثنا معمر بن سليمان ثنا حجاج
بن ارطاة، عن الزهرى، عن عروة، عن عائشة، عن النبى ﷺ قال لا
نكاح الابولى والسلطان ولى من لاولى له))(۲۸)

اس حدیث کے راوی الحجاج بن ارطاۃ کو ضعیف قرار دیا گیا ہے۔ (واللہ اعلم)

ایک اور روایت میں آیا ہے:

((عن ابـن عبـدالـخـالـق أنبأنا عبدالرحمن ابن احمد أنبانا محمد بن عبـدالـمـلك ثـنـا الدارقطني، ثنا ابوذر احمد بن محمد قال ثنا احمد بن الـحسيـن بـن عبـدالـنسـائی، ثنا محمد بن يزيد بن سنان، ثنا ابی عن هشـام بـن عـروه عن ابيه عن عـائشة قالت قال رسول اللهﷺ لا نكاح الا بولی، شاهدی عدل)) (۲۹)

اس سند میں دو راوی باپ اور بیٹا دونوں ضعیف ہیں۔اس میں راوی ابوموسیٰ کا نام ہی نہیں لیا گیا دونوں منقطع طریق پر روایت ہوئی ہیں لہٰذا یہ روایات منقطع ہیں کچھ روایات ایسی ہیں جن میں نبی علیہ السلام نے اولیا کے نکاح کو جب بیٹیوں کی رضامندی کے بغیر کیا ہو، رد کر دیا اور لڑکیوں کو نکاح کرنے کی اجازت دی۔

ابن جوزی لکھتے ہیں کہ حدیث میں آیا ہے:

''یزید بن ہارون نے ہم سے بیان کیا کہ انہوں نے کہا کہ ہمیں محمد بن اسحاق نے حجاج بن السائب بن ابی لبابہ نے بیان کیا انہوں نے کہا کہ ایک لڑکی (خذام) کی ابی لبابہ سے شادی کرنا چاہتی تھی مگر باپ نے انکار کر دیا اور بنی عوف میں ایک آدمی سے شادی کر دی اس کی مرضی کے خلاف۔پس معاملہ نبی علیہ السلام کے پاس پہنچا تو آپ علیہ السلام نے فرمایا کہ لڑکی کو اپنا فیصلہ کرنے کا زیادہ حق ہے مزید حکم دیا کہ لڑکی کی خواہش پوری کرو۔پس لڑکی نے ابولبابہ سے نکاح کر لیا اور پھر لڑکی سے ابوالسائب بیٹا پیدا ہوا''۔(۳۰)

لڑکی کے اپنے کیئے گئے نکاح کی اہمیت

عاقلہ بالغہ عورت کے لئے اپنا نکاح خود کرنا اور دوسرے کو اپنے نکاح کا وکیل بنانا درست ہے۔امام ابوحنیفہ اور امام ابویوسف کے ظاہر الروایہ میں مروی قول اور امام زفر کے قول کے مطابق یہ نکاح اگرچہ ولی کی مرضی کے بغیر ہو مطلقاً صحیح ہوگا کیونکہ اصل یہ ہے کہ جس شخص کو اپنے مال میں تصرف کا حق ہے اسے اپنے نفس میں بھی تصرف کا حق

ہے اور جس کو اپنے مال میں تصرف کا حق نہیں اس کو اپنی ذات میں بھی تصرف کا حق نہیں اس نکاح پر طلاق و میراث وغیرہ کے احکام مرتب ہوں گے۔

عورت کو حق ہے کہ اپنا نکاح ولی کی رضامندی کے بغیر کر لے اور اگر اس نے ایسا اقدام کیا تو عقد منعقد اور صحیح ہوگا اور عورت ایسا کرنے سے گنہگار نہ ہوگی بعض کے نزدیک ایسی صورت میں اس نے سنت نبوی کی مخالفت کی کیونکہ سنت نبوی میں نکاح کو ولی کی رضا سے مربوط کر دیا گیا ہے لہٰذا ولی ہی سے نکاح کرانے کا مطالبہ کیا جائے گا تاکہ عورت بے شرم نہ سمجھی جائے۔

اگر ولی نے عورت سے اپنی پسند سے کی گئی شادی سے اتفاق کیا تو سنت نبوی کا تحقق ہو گیا اور عقد صحیح اور بابرکت ہوا۔ کیونکہ اس میں نکاح کے تمام ارکان شرائط اور آداب کو ملحوظ رکھا گیا ہے۔

ولایت اجبار کا تنقیدی جائزہ

اب ہم ان مجبوریوں کا جائزہ لینے کی کوشش کرتے ہیں جن کے تحت باپ اپنے لڑکے اور خاص طور پر اپنی لڑکی کا نکاح بالجبر کرتا ہے۔

i- جس ملک میں وہ مقیم ہوتا ہے اس میں لڑکی کا کفو نہیں ملتا۔

ii- باپ کو یہ خوف ہے کہ لڑکی اپنا نکاح کسی لادین، یہودی، مجوسی یا کسی عیسائی وغیرہ سے کر لے گی۔

iii- معاشرے کے بااثر لوگوں کی طرف سے اپنی لڑکی کے بارے میں خطرہ محسوس کرتا ہے۔

اگر باپ نے اپنی لڑکی کا نکاح خود کسی لڑکے کے ساتھ کر دیا جو اس کا کفو ہے اور مہر مثل مقرر ہوا ہے تو درست ہے اسی طرح اگر لڑکا غیر کفو ہے لیکن مہر مثل مقرر ہوا ہے تو باپ کا کروایا ہوا نکاح اگر بالجبر بھی کروایا گیا تو جائز ہے کیونکہ باپ نے لڑکی کے مصالح کا مکمل خیال رکھا ہے اس وقت لڑکی بالغہ باکرہ ہونے کے باوجود بھی صغیرہ یا مجنونہ کے زمرے میں آتی ہے کیونکہ جس طرح صغیرہ نکاح کے مصالح سے واقف نہیں ہوتی اسی طرح یہ لڑکی بھی اپنے دین اور مذہب کے بارے میں اپنے مصالح سے واقف نہیں ہے کیونکہ اس کا یہ لاابالی پن نہ صرف اس کی اپنی ذات بلکہ اس کے خاندان اور اس کی آنے والی نسل کے لئے بھی نقصان دہ ہوں گے۔

اولاد کو سمجھانے کے لئے اسلام سب سے پہلے پیار و محبت کا طریقہ اپنانے پر زور دیتا ہے بوقت ضرورت رعب اور مجبوراً والدین کو جبر کی اجازت دیتا ہے لیکن اس میں اولاد کے مصالح کو اولیت دی گئی ہے۔

سوال یہ ہے کہ اگر بالغہ اپنا نکاح خود کرے تو اس سے معاشرے میں خوبیاں اور خامیاں پیدا ہو جانے کا کیا امکان ہے۔

اکثر اوقات دیکھنے میں آیا ہے کہ جو لڑکیاں اپنی مرضی سے شادی کرتی ہیں ان کی شادی کا انجام ٹھیک نہیں ہوتا۔ شاید مرد اور عورت ایک دوسرے سے بہت زیادہ توقعات وابستہ کر لیتے ہیں اور جب کوئی فریق کسی توقع پر پورا نہیں اترتا تو یہاں سے لڑائی جھگڑے کی ابتداء ہو جاتی ہے۔

یہ بھی دیکھا گیا ہے کہ لڑکیاں چونکہ گھر سے باہر کے ماحول سے اتنی واقف نہیں ہوتیں تو کچھ آوارہ اور ناکارہ لوگوں کے جھانسے میں آ جاتی ہیں اور ان کا اصل اور مکروہ چہرہ اس وقت سامنے آتا ہے جب ان کے پاس کوئی چارہ کار نہیں رہتا۔ اس صورت میں لڑکی کو مجبوراً ایسے شخص سے شادی کرنا پڑتی ہے جو ہر قسم کی برائیوں کا مجموعہ ہوتا ہے جس کام کی ابتدا ہی بدنیتی سے ہو تو اس کا انجام کیسے اچھا ہو سکتا ہے؟ چند لڑکیوں کو اس طرح کے مسائل کا سامنا کرنا پڑتا ہے۔

بہت سے شادی شدہ مرد اپنے آپ کو غیر شادی شدہ ظاہر کر کے لڑکی کو اپنے جال میں پھنسا کر اپنی پہلی بیوی کے ساتھ اس دوسری کی زندگی بھی اجیرن کر دیتے ہیں۔

جب ایک لڑکی کوئی ایسا قدم اٹھاتی ہے تو معاشرے میں نہ صرف اس کو بلکہ اس کے ساتھ اس کے خاندان کو بھی لوگ اچھا نہیں سمجھتے یوں وہ صرف اپنے لئے بلکہ پیچھے رہ جانے والے بہن بھائیوں کے لئے طعن و تشنیع کا نشانہ بنتی ہے اس صورت میں اکثر والد، بھائی یا خاندان کا دوسرا اس لڑکی کو اور جس کے ساتھ اس نے یہ شادی کرنے کا قدم اٹھایا ہوتا ہے دونوں کو مار ڈالتے ہیں یوں قتل ہونے والے لڑکے کے خاندان اور اس لڑکی کے خندان کی دشمنی شروع ہو جاتی ہے۔

اسلام کے اصول میں حقوق و فرائض کو بنیادی حیثیت حاصل ہے جو والدین کے فرائض ہیں وہ اولاد کے حقوق ہیں اور جو اولاد کے فرائض ہیں وہ والدین کے حقوق ہیں والدین کے بارے میں ارشادِ باری تعالیٰ ہے:

﴿فلا تقل لهما اف و لا تنهر هما و قل لهما قولا کریما﴾ (۳۱)

''یعنی انہیں اف تک نہ کہو اور اسی طرح انہیں نہ جھڑکو''۔

گویا جب والدین کو اف تک بھی کہنا جائز نہیں ہے تو یہ کیسے جائز ہے کہ جس بات سے وہ ناراض ہوں وہ کی جائے۔ایک جائز کام بھی ناجائز کے زمرے میں آ جائے گا جیسے آنحضور ﷺ نے فرمایا:

''تمہارے والدین ہی تمہاری جنت اور وہ ہی تمہاری دوزخ ہیں''۔

یعنی ان کی رضا اور خوشی میں اولاد کی آخرت کی کامیابی ہے نیز آنحضور ﷺ کے پاس ایک آدمی آیا جو اپنے بیٹے کو لئے ہوئے تھا اور اس کا بیٹا اپنے مال میں سے اپنے باپ کو کچھ نہیں دیتا تھا۔آپ ﷺ نے لڑکے کا ہاتھ پکڑ کر اس کے باپ کے ہاتھ میں دے دیا اور کہا کہ :((انت و مالك لأ بيك))''تو اور تیرا مال تیرے باپ کا ہے''۔

اسلام کی پوری تاریخ کے کسی دور میں ایسی کوئی نظیر نہیں ملتی کہ شریعت نے معاشرہ کے مروجہ احکام و مراسم یا مرغوبات و مالوفات کے بارے میں شمشیر بے نیام ہو کر فیصلہ کیا ہو بلکہ پہلے اس نے روح پھونکی اور نقشہ میں اتارا پھر اپنے سانچہ میں ڈھال کر قبول کر لیا۔خلاصہ یوں ہوا:

i- ثیبہ (صغیرہ ہو یا کبیرہ) آئمہ کا اتفاق ہے کہ ولی اس پر اپنی مرضی مسلط نہیں کر سکتا۔

ii- صغیرہ باکرہ کا نکاح ولی اپنی مرضی سے کرا سکتا ہے۔

iii- لیکن باکرہ بالغہ کا نکاح بعض آئمہ کی رو سے ولی اپنی مرضی سے کروا سکتا ہے جبکہ بعض آئمہ کی رو سے ولی اپنی مرضی نہیں کر سکتا۔

جہاں تک احادیث کا تعلق ہے تو ان میں "والبکر تستامر" اور "والبکر تستاذن" اور "الا یم احق بنفسها والبکر تستامر" کے الفاظ ہیں۔ایم اکیلی عورت کو کہتے ہیں جو رنڈوا، بیوہ، طلاق یافتہ ہو اگر عورت کو اپنے بارے میں سارا فیصلہ کرنے کا اختیار ہوتا تو اس میں "والبکر" کو الگ کیوں کیا جاتا بکر سے مراد ایسی لڑکی ہے جس کی ابھی تک شادی نہیں ہوئی۔

اب یہاں سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ مشورہ کس سے لیا جاتا ہے؟ تو اس کا یقیناً جواب یہ ہوگا جو اہل ہو مشورہ دینے کا۔اب اگر فرض کریں کہ مشورہ قبول نہیں کرنا تو لازمی طور پر سوال ابھرتا ہے کہ مشورہ لیا ہی کیوں گیا۔

قرآن میں مردوں کے بارے میں آیا ہے۔

﴿اَلرِّجَالُ قَوَّامُوْنَ عَلَى النِّسَآءِ﴾ (۳۲)

قوام کا مطلب ہے نگران، سہارا، معاون، مددگار، لہٰذا مرد عورت کے لئے معاون مددگار رہو۔ عورت کمزور ہے چونکہ وہ اپنا زیادہ وقت گھر میں اور چند افراد کے ساتھ گزارتی ہے جو کہ اس کے ساتھ مخلص اور اس کے معاون ہوتے ہیں۔ نیز عورت کو ناقص العقل بھی کہا گیا ہے اس سے مراد یہ نہیں ہے کہ وہ کم عقل ہے یا اس کے دماغ میں کوئی خرابی ہے بلکہ اس کا Vision ہی محدود ہے تو وہ لوگوں کے بارے میں زیادہ وسیع تجربہ بھی نہیں رکھتی اس لئے ولی اس کے ساتھ معاونت کرے گا۔

بعض لوگ نکاح کو بیع وشراء سے تعبیر کرتے ہیں لیکن بیع وشراء میں انسان کچھ وقت کے بعد فارغ ہو جاتا ہے نکاح کا معاملہ بیع وشراء اور اجارہ ورہن سے ہٹ کر ہے۔ یہ ساری زندگی کا معاملہ ہے۔

لہٰذا اس معاملے کو اس شخص کے ہاتھوں انجام تک پہنچنا چاہئے جس کا تجربہ ہو جو لڑکی اور لڑکا دونوں کے مصالح کو پیش نظر رکھ کر نیک نیتی سے اس معاملے کو انجام دے۔ ولی کی ولایت کی بحث میں خاص طور سے اس کے اختیارات وغیرہ کا بھی ذکر آیا ہے ہمارا خیال یہ ہے کہ اس سلسلہ میں ولی کو جو اختیارات حاصل ہیں ان میں سب سے زیادہ مقدم افہام وتفہیم کا ہونا ہے۔ جو معاملات بگڑیں یا جو باتیں سامنے آئیں بجائے اس کے کہ ان کو قوت وطاقت اور حکومت و عدالت کا سہارا لے کر حل کیا جائے انہیں آپس میں افہام وتفہیم کے ذریعے حل کیا جانا چاہئے۔

ایک مسئلہ

قرآن میں عورت کے اپنے بارے میں ارشاد ہوا ہے:

﴿فَاِذَا بَلَغْنَ اَجَلَهُنَّ فَلَاجُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيْمَا فَعَلْنَ فِيْٓ اَنْفُسِهِنَّ بِالْمَعْرُوْفِ﴾ (۳۳)

آیت کے بموجب اپنی ذات کے متعلق عورت کے اقدام کے جواز کا ثبوت ہو رہا ہے اور درمیان میں ولی کی کوئی شرط نہیں ہے لیکن اگر صحت عقد کے لئے ولی کی شرط عائد کر دی جائے تو اس سے آیت کے وجوب کی نفی لازم آئے گی۔

اگر یہ کہا جائے کہ آیت میں اپنی ذات کے متعلق عورت کے اقدام سے مرد کا ازدواجی زندگی اختیار کرتا ہے اور عورت کے سلسلے میں کوئی عقد اس کی اجازت کے بغیر درست نہیں ہوگا اس کے جواب میں کہا جائے گا یہ بات دو وجوہ سے غلط ہے۔اول یہ کہ لفظ کا عموم ازدواجی زندگی اختیار کرنے یا نہ کرنے دونوں کو شامل ہے دوم ازدواجی زندگی کو پسند کر لینے یا اختیار کر لینے سے اپنی ذات کے متعلق کوئی قدم اٹھانے کا مفہوم حاصل نہیں ہوتا یہ مفہوم تو عقد کے ذریعے حاصل ہوتا ہے جس کی بنا پر نکاح کے احکام متعلق ہوتے ہیں۔

دوسرا مسئلہ

عقد نکاح کے اولین مقاصد عورت کے ساتھ مخصوص ہیں۔ان مقاصد میں کوئی ولی اس کا شریک نہیں مثلاً جماع کی حلت،نفقہ اور سکنی کا وجوب اور اس طرح کے دوسرے مخصوص حقوق جو اس عقد کے نتیجہ میں عورت کو حاصل ہوتے ہیں۔اس قسم کے معاملات میں اصل یہ ہے کہ مقاصد وہ شخص انجام دے جو ان اصلی مقاصد سے متعلق ہو۔

لیکن ایک قابل غور بات یہ بھی ہے کہ اگر ولایت ضروری ہوتی تو اس کی خصوصیات آنحضورﷺ بتا دیتے کہ اس کے اندر یہ یہ خوبیاں ہونی چاہئیں۔نیز اس موقع پر یہ بھی سوال کیا جاتا ہے کہ تمام آئمہ باپ کو ولی مجبر مانتے ہیں اور عدم موجودگی میں دادا یا بھائی۔فرض کریں باپ دادا کی عدم موجودگی میں دو جڑواں بھائی ہیں تو اس صورت میں کیا حکم ہوگا؟

اس کا جواب یوں دیا جاتا ہے کہ اگر آنحضورﷺ نے صرف باپ دادا یا بھائی کسی کو بھی ولی مخصوص نہیں کیا کیونکہ تمام انسان فانی ہیں یہ ضروری نہیں ہے کہ ہر کسی کا باپ، دادا، بھائی وغیرہ ہوں۔فرض کریں ارضی وسماوی آفات یا جنگوں میں کسی کے تمام ولی فوت یا لاپتہ ہوگئے ہوں تو پھر ایسی لڑکی کے بارے میں کیا کیا جائے گا؟اس پر یہ جواب دیا جاتا ہے کہ سلطان اس کا ولی ہوگا جس کا کوئی ولی نہیں ہے ہم فرض کرتے ہیں کہ وہاں پر کوئی بادشاہ نہیں ہے یا بادشاہ ہے تو بہت دور ہے اس تک جانے کے لئے زادراہ نہیں تو اس وقت وہ لڑکی کیا کرے؟ کیا اس کی شادی نہیں ہونی چاہیے؟اگر یہ کہا جائے کہ یہ استثنائی صورتیں ہیں اور ان استثنائی صورتوں میں شریعت کے استثنائی اصول وقواعد کا اطلاق ہوگا تو بے جا نہ ہوگا کیونکہ قانونی ہدایات، انسانی مصالح اور معاشرتی ضرورتوں کے لئے ہوتی ہیں۔

ولی کے بارے میں عام طور پر یہ خیال ہے کہ باپ و دادا ایک طرف تو اپنی اولاد کے حق میں انتہائی شفیق اور سچے خیر خواہ ہوتے ہیں دوسری طرف وہ جہاں دیدہ، پختہ کار اور صاحب نظر بھی ہوتے ہیں اسی لئے ان سے یہی توقع رکھی جا سکتی ہے کہ اپنے لخت جگر کے مستقبل کے بارے میں اہم ترین فیصلہ کرتے وقت کم اندیشی اور کوتاہ نظری سے کام نہیں لیں گے اور مخلصانہ و خیر خواہانہ ذمہ داری کا حق پوری طرح ادا کریں گے۔ بلاشبہ اس خیال میں خاصا وزن ہے لیکن یہ وزن اتنا زیادہ بھی نہیں ہے کہ اس خیال یا رائے کو ایک دائمی کلیہ کی حیثیت سے تسلیم کر لیا جائے، کم از کم آج کے دور کا تجربہ اور مشاہدہ تو اس نظریہ کی پوری پوری تائید نہیں کرتا زوال کے مارے ہوئے مسلم معاشرے میں کتنے ہی افراد ایسے مل سکتے ہیں جو اپنی نابالغ لڑکی کو نکاح کے نام پر فروخت کر رہے ہوتے ہیں۔

اس بارے میں ایک سوچنے کا نقطہ یہ بھی ہے کہ آنحضور ﷺ نے کے زمانہ میں ایک عورت نے اپنے آپ کو آنحضور ﷺ نے کے لئے اپنے نفس کو ھبہ کیا تھا۔ اس وقت آنحضور ﷺ نے نے اس کے ایک مرتبہ کہنے پر کچھ جواب نہ دیا پھر دوسری مرتبہ بھی آپ ﷺ خاموش رہے اور تیسری مرتبہ آپ ﷺ نے اس کی طرف دیکھا پھر ایک صحابی نے کہا کہ اگر آپ ﷺ نکاح نہیں کرنا چاہتے تو مجھ سے نکاح کر دیں تو آپ ﷺ نے اس سے مہر میں کچھ دینے کے لئے کہا کہ اگر چہ لوہے کا چھلا ہی کیوں نہ ہو اس وقت آپ ﷺ نے اس عورت کے اس عمل کو ناپسند کر کے اسے غلط نہیں کہا۔ اگر آپ ﷺ اس وقت اس کے اس عمل کو قبول کر لیتے تو اس سے معاشرے میں بہت بڑی خرابی پیدا ہونے کا خطرہ تھا اس طرح کھلے عام زنا کا دروازہ کھل جاتا اور کوئی بھی اس کام کو غلط نہ سمجھتا۔ چونکہ اسلام پاکیزہ مذہب ہے اور پاکیزگی کو پسند کرتا ہے اور اپنے تمام معاملات میں اس پاکیزگی کو تمام لوگوں کو اختیار کرنے کی تلقین کرتا ہے لہٰذا عقد نکاح میں بھی اس پاکیزگی کو حاصل کرنا لازم اور واجب ہے۔

ہم اپنے موضوع کو تین نقاط میں سمیٹنے کی کوشش کرتے ہیں۔

i- ولی کے لحاظ سے

ii- مولیٰ علیہ کے لحاظ سے

iii- فقہا اور عرف کے لحاظ سے

i- ولی کے لحاظ سے

کسی زمانے یا ملک میں ایسے حالات پیدا ہو جائیں کہ ولی اپنے اختیارات کا غلط استعمال کرنے لگے یعنی باپ اپنی بالغ یا نابالغ اولاد کی مصلحت کے خلاف کام کرنے لگے تو اس اقدام کو روکنے کے لئے فقہا نے باپ دادا کے کئے ہوئے نکاح کے لازم ہونے کے لئے چند شرطیں لگائی ہیں کہ باپ دادا مالی معاملات میں غیر امین نہ ہوں فاسق اور لاپرواہ نہ ہوں۔ اسے فقہا کی اصطلاح میں معروف بالسوء سے تعبیر کیا جاتا ہے کہ ان میں سے کسی ایک کی موجودگی سے ولی کا حق ولایت ختم ہو جائے گا۔

ii- مولی علیہ کے لحاظ سے

عاقلہ بالغہ کے تصرفات کی صحت کو ثابت کرنے والی اہلیت ہی اس کو اس قابل بناتی ہے کہ وہ دیگر معاملات کی طرح عقد نکاح کو بھی انجام دے سکے۔ لیکن اگر وہ اپنے دین و مذہب کی دی گئی رعایتوں سے تفاوت کرنے لگے تو اس کی اجازت اسلام ہرگز نہیں دیتا۔ اگر مذہب اسلام کا بغور مطالعہ کیا جائے تو وہ پانچ چیزوں ہی کی حفاظت پر زور دیتا ہے جس میں دین، جان و مال، عقل اور نسل ہیں۔

جب لڑکی غیر مسلم معاشرہ میں کسی ایسے شخص کے ساتھ زندگی گزارنے کا فیصلہ کرتی ہے جس سے اس کے درج شدہ پانچ مصالح میں سے کسی کو بھی نقصان پہنچتا ہو تو یہ اس کا فیصلہ نابالغ یا مجنون کے کئے گئے فیصلہ کی مانند ہوگا اور اس پر ولایت اجبار لاگو ہوگی جس طرح نابالغ اور مجنون اپنے مصالح کو نہیں سمجھتا اس طرح یورپ میں رہنے والی عورت جس کا کفو نہ مل رہا ہو اور اس پر تمام فقہا ولایت اجبار کے قائل ہیں لہٰذا اسی پر قیاس کرتے ہوئے غیر مسلم معاشرہ کے برے اثرات سے بچانے کے لئے ولی کے بالغہ باکرہ کے کرائے گئے جبری نکاح کو بھی درست تسلیم کیا جائے گا کیونکہ فقہ کا ایک صول یہ بھی ہے:

((ما من عام الاخص عنه البعض)) (۳۴)

یقیناً زندگی میں بعض لوگوں کو حالات کی ایسی صورت کا سامنا بھی کرنا ہوتا ہے کہ وہ خلاف قانون کوئی کام کرنے پر مجبور ہو جاتے ہیں۔

لہٰذا اولاد کے مصالح کے لئے اگر والدین کو ان کے جبراً نکاح کروانے کا اقدام بھی کرنا پڑے (جو بعض فقہا کی رو سے اگر نص کے خلاف ہے) تو بھی جائز ہے کیونکہ اسلام میں اضطراری حالات میں نصوص کو ترک کرنے کی اجازت ہے اس لئے والدین کے اس اقدام سے شریعت کے مصالح خمسہ (دین، جان، مال، عقل، نسل) میں سے دین اور نسل کی حفاظت مقصود ہے۔

اس فیصلے میں منطق یہ بھی ہے کہ فرض کریں اگر لڑکی کو دھمکی کے تحت نکاح پر مجبور کیا گیا ہے تو بھی جائز ہے کیونکہ اس نے زندگی اور موت میں سے کسی ایک کو ترجیح دی ہے یعنی ترجیح سے پہلے اس نے جینے اور مرنے کے بارے میں سوچا ہے اور سوچ کر کیا گیا فیصلہ اس کی مرضی کا ہے اور مرضی اس کا اذن ہے جسے قبول کیا جائے گا اور اس سے نکاح کی صحت ثابت ہوتی ہے۔

iii- فقہا اور عرف وعموم کے لحاظ سے

مالکیہ شوافع اور حنابلہ کے نزدیک لڑکی خود اپنا نکاح نہیں کرسکتی ولی کے واسطہ ہی سے اس کا نکاح ہوسکتا ہے۔
ابن قدامہ نے جمہور کے نقطہ نظر کو ان الفاظ میں واضح کیا:

((ان النکاح لا یصح الا بولی و لا تملك المرأة تزویج نفسها و لا غیرها ، و لا توکل غیر ولیها فی تزویجها فان فعلت لم یصح النکاح)) (۳۵)

حنفیہ کے نزدیک عاقلہ بالغہ لڑکی خود اپنا نکاح ولی کی مرضی کے بغیر بھی کر لے تو اس کا نکاح منعقد ہو جائے گا البتہ اس کا یہ عمل خلاف مستحب ہوگا۔

((عن ابی حنیفه تجوز مباشرة البالغة العاقلة عقداً نکاحها ونکاح غیرها مطلقاً اِلاّ أنه خلاف المستحب وهو ظاهر المذهب)) (۳٦)

''خلاف مستحب'' کے لفظ سے ظاہر ہے کہ اس کی وجہ سے لڑکی گنہگار نہیں ہوگی۔ البتہ اس طریقہ کار کی حوصلہ افزائی نہیں کی جائے گی۔

اسلامی آداب کو ملحوظ رکھتے ہوئے بہتر ہے کہ ولی کی رائے یا اس کی اجازت لے لی جائے اور ولی ہی عقد نکاح کو انجام دے تا کہ عورت بے حیائی کی طرف منسوب نہ ہو اور عرف و دستور کے خلاف بھی نہ ہو۔

عرف وعموم کے لحاظ سے

عرف وعموم کی رو سے دیکھا جائے تو شروع سے اولیا ہی اپنے بچوں کے نکاح کا انعقاد کرتے آئے ہیں اسے زمانے میں عزت ووقار اور خوشی اور مسرت کا باعث سمجھا جاتا ہے لیکن اگر لڑکی خود اپنا نکاح کر لے اسے اچھا نہیں سمجھا جاتا اسلام میں اس عرف وعموم کا لحاظ رکھا جاتا ہے جس سے کسی کو کوئی نقصان نہ پہنچتا ہو۔عرف وعموم کی بنا پر کوئی حرام چیز حلال نہیں ہوتی۔البتہ اس سے کلام کا مفہوم متعین ہوتا ہے نیز شرعی احکام کا انطباق کرنے میں مدد ملتی ہے اور معاملات کی نت نئی شکلوں کو ان کے رائج ہونے کی بنا پر قبول کیا جاسکتا ہے بشرطیکہ ان کی مناسب توجیہ کی جا سکے۔ضرورت کی بنا پر اباحت و رخصت اس صورت میں ہوتی ہے جبکہ کسی پر ظلم و زیادتی نہ ہوتی ہو۔ ایک غیر اسلامی ریاست میں رہنے والے مسلمان کو سیاسی، معاشرتی، معاشی مسائل کے سلسلہ میں جن مشکلات کا سامنا کرنا پڑتا ہے وہ اس بات کے متقاضی ہوتے ہیں کہ قابل عمل اور مبنی بر مصالح صورتیں اختیار کی جائیں۔

مجموع الفتاوی میں ہے:

((ثم ان ما نهى عنه لسد الذريعه جائز للمصلحة الراجحة))

''جو چیز سد ذریعہ کی غرض سے ناجائز قرار دی گئی ہیں وہ مصلحت راجحہ کے لئے جائز ہو جاتی ہیں''

حاصل بحث

مغربی ممالک کے غلط ماحول میں پرورش پانے والی اولاد اس قابل نہیں ہوتی کہ وہ اپنے مصالح خمسہ (دین، جان، مال، عقل اور نسل) کو سمجھ کر فیصلہ کرے۔ بلکہ وہ جنسیاتی ماحول کے آلودہ سیلاب میں بہہ کر جذباتی فیصلے کر سکتی ہے اور جذبات کی رو میں بہہ کر کئے گئے فیصلے اکثر پچھتاوے کا سبب بنتے ہیں۔

فقہ کے درج شدہ اصول کے تحت والدین کی ولایت جو سد الذریعہ کی غرض سے ناجائز تھی اب اس میں اولاد کی مصلحت راجحہ کی موجودگی سے وہ جائز قرار پائے گی اور والدین کے جبراً کرائے گئے نکاح کو جائز اور صحیح تسلیم کیا جائے گا۔

دوسرے الفاظ میں مصلحت کو سامنے رکھتے ہوئے والدین خصوصی حالات میں اگر اپنی بیٹی کا جبری نکاح کر دیں تو یہ درست ہوگا۔اس میں حالات و زمانہ کو سامنے رکھنا ہوگا۔

حواشی وحوالہ جات

(۱) یہ رپورٹ BBC کے کئی پروگرامز میں نشر ہو چکی ہے۔

(۲) القرآن (الملک) ۶۷:۱۵

(۳) القرآن (البقرہ) ۲:۲۲۱

(۴) القرآن (الممتحنہ) ۶۰:۱۰

(۵) القرآن (المائدہ) ۵:۵۶

(۶) القرآن (التوبہ) ۹:۷۱

(۷) عینی، علامہ بدر الدین، البنایہ شرح ہدایۃ، ملک سنز کارخانہ بازار فیصل آباد، کتاب النکاح، ص۲

(۸) القرآن (البقرہ) ۲:۲۸۲

(۹) بحوالہ نمبر ۷

(۱۰) زحیلی، وھبہ، الفقہ الاسلامی وادلتہ، داراحیاء التراث العربی بیروت لبنان ۱۹۹۵ء، ج:۲، ص۱۷۹

(۱۱) القرآن (النور) ۲۴:۳۲

(۱۲) القرآن (البقرہ) ۲:۲۲۱

(۱۳) القرآن (النساء) ۴:۳۴

(۱۴) القرآن (البقرہ) ۲:۲۳۴

(۱۵) ترمذی، محمد بن عیسیٰ، جامع الترمذی، کتاب النکاح، باب لا نکاح الابولی، ج:۱، ص۱۶۳

(۱۶) ....ایضاً............

(۱۷) ابن ماجہ ابوعبداللہ محمد بن یزید، سنن ابن ماجہ، پیر محمد کتب خانہ کراچی ۱۹۸۴ء، کتاب النکاح باب لا نکاح الابولی، ج:۱، ص۱۸۸۲

(۱۸) ابن حزم ابومحمد علی احمد، المحلی، مطبعۃ الامام قاہرہ، احکام الاکراہ، ج:۸، ص۳۳۵

(۱۹) ....ایضاً............

(۲۰) ابن حزم ابو محمد علی احمد، المحلیٰ، مطبعۃ الامام قاہرہ، احکام الاکراہ، ج:۹،ص ۳۴۱

(۲۱) ابن ابی شیبۃ ابی بکر عبداللہ، المصنف، ادارہ القرآن العلوم اسلامیہ کراچی، ۱۹۸۶ء

(۲۲) مسلم بن حجاج، صحیح مسلم، دارالکتب العلمیہ بیروت لبنان ۱۹۷۲ء، باب استیذان الشیب فی النکاح بالنطق والبکر بالسکوت

(۲۳) حوالہ سابق (المحلیٰ، ابن حزم)، احکام النکاح، ج:۹،ص ۴۵۹

(۲۴) مالک بن انس، موطا امام مالک، للنشر والتوزیع القادسیہ الکویت

(۲۵) نسائی، احمد بن شعیب، سنن نسائی، مطبعۃ مصطفیٰ حلبی مصر ۱۳۸۳ھ، کتاب النکاح، باب البکر یزوجھا ابوھا وھی کارھۃ، ج:۲،ص ۶۹

(۲۶) ترمذی، محمد بن عیسیٰ، سنن الترمذی، کتاب النکاح، باب لا نکاح الا بولی، ج:۱،ص ۱۶۳

(۲۷) ....ایضاً............

(۲۸) ....ایضاً............

(۲۹) ....ایضاً............

(۳۰) ....ایضاً............

(۳۱) القرآن (الاسراء) ۱۷:۲۳

(۳۲) القرآن (النساء) ۴:۳۴

(۳۳) القرآن (البقرہ) ۲:۲۳۴

(۳۴) الدبوسی، ابی زید عبداللہ بن عمر بن عیسیٰ، تاسیس النظر، المطبعۃ الادبیہ مصر

(۳۵) ابن قدامہ، المغنی، بحوالہ سابق

(۳۶) ابن ھمام، فتح القدیر، ص ۳۷، ۲۵۵

ادب سیاسۃ الملوک کا منہج اور السیاسۃ الشرعیہ میں اس کی حیثیت: ایک تحقیقی جائزہ

* ڈاکٹر محمد ضیاء الحق

اسلامی ثقافت میں ''السیاسة الشرعیه'' کے موضوع پر متعدد انواع کی کتابیں ملتی ہیں۔ان میں سے کچھ کتابیں فقہی اسلوب پر تحریر کی گئی ہیں اور کچھ کتابیں سیاسی اسلوب پر ترتیب دی گئی ہیں۔ فقہی اسلوب پر لکھی گئی کتابیں قانونی اور فقہی راہنمائی کی غرض سے تحریر کی گئیں۔ جب کہ سیاسة الملوک پر سیاسی انداز سے لکھی گئی کتابوں کا مقصد امراء، ملوک اور حکام کو سیاسی امور میں راہنمائی فراہم کرنا تھا۔

سیاسة الملوک کے موضوع پر کتابیں تحریر کرنے والوں میں زیادہ تر خلفاء، سلاطین اور امراء کے مشیر شامل رہے۔ یہ کتابیں ابتدائی طور پر خلفاء وسلاطین کو دیئے گئے مشورے تھے جنہیں پھر الگ سے مدون کر دیا گیا۔ ''السیاسة الشرعیه'' پر لکھی گئی کتابوں کے برعکس ''سیاسة الملوک'' پر لکھی گئی کتابیں یا تو خلفاء وامراء کے حکم سے مرتب کی گئیں یا پھر اس کی تحریک ان کی طرف سے ہوئی۔ اسلامی ثقافت میں ''سیاسة الملوک'' پر تحریر کی گئی کتابوں کا ایک بڑا ذخیرہ موجود ہے۔ اس ذخیرہ میں سے کئی نادر موتی تحقیق وتہذیب کے بعد منظر عام پر آچکے ہیں انہی میں سے چند اہم کتب کا تعارف اور ان کے منہج کا تجزیہ اس مقالہ میں پیش کیا گیا ہے۔

اسلامی سیاسی تاریخ میں ''سیاسة الملوک'' کی اہمیت

مسلمانوں کے ہاں سیاسی ارتقاء اور انتظامی ترقی کا مطالعہ ''سیاسة الملوک'' پر مشتمل کتابوں کے مطالعہ کے بغیر ممکن نہیں۔ یہ کتابیں نہ صرف سیاسی امور سے متعلق اسلامی فکر کو واضح کرتی ہیں بلکہ مسلمانوں کی سیاست پر غیر مسلموں کے اثرات کو بھی ظاہر کرتی ہیں۔ وحی پر مبنی قرآن وسنت اور فقہ سے متعلقہ علوم کے برعکس

---

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

مسلمانوں نے سیاسی معاملات میں غیر مسلم علماء کے افکار سے استفادہ کیا۔ سیاسہ الملوک پر لکھی گئی کتابوں میں مسائل سیاست کا حل قرآن وسنت اور اسلامی فکر سے تلاش کرنے کی ترجیحاً کوشش کی گئی ہے۔ اس کے بعد غیر مسلم سیاسی حکماء اور علماء کی آراء کو بھی نقل کی گیا نیز غیر مسلم حکمرانوں کی نظیریں بھی بیان کی گئیں تا کہ مسلمان خلفاء اور حکمران زیادہ جامع تدبیر کے ذریعے سیاسی امور سے متعلق فیصلے کر سکیں۔ ادب سیاسۃ الملوک، اسلامی سیاسی، قانونی اور سماجی اداروں کے ارتقاء کے مطالعہ کا ایک اہم مصدر ہے اس کے مطالعہ کے بغیر اسلامی سیاسی تاریخ کا درست تجزیہ ممکن ہے اور نہ ہی موجودہ حالات میں اسلامی اہداف کے حصول کے لیے سیاسی تنظیم واصلاحات کا کوئی امکان ہے۔(۱)

اسلامی سیاسی ادب کا ارتقاء

خلافت راشدہ کے خاتمے کے بعد اموی خلافت کا آغاز ہوا۔ اموی خلافت میں اسلامی ریاست کی حیثیت ایک متحد سیاسی یونٹ کی نہ تھی بلکہ اس میں کئی سیاسی گروہ اور احزاب شامل تھے جن کی سیاسی سوچ نہ صرف ایک دوسرے سے مختلف بلکہ بعض اوقات ایک دوسرے سے متصادم بھی تھی۔ اسی دور کے سیاسی تنازعات نے ادب سیاست کی تطویر وترویج میں اپنا کردار ادا کیا۔ جاہلی دور کے سیاسی ادب میں جو چیزیں شامل تھیں وہ بھی اموی دور کے سیاسی ادب کا حصہ بن گئیں۔ چنانچہ اس دور میں سیاسی ادب شعر، خطبات اور حوار کی صورت میں مدون ہوا اس ادب کی نشاۃ میں حصہ لینے والوں نے اپنے اپنے ممدوح کی سیاسی برتری کے ہدف کو مدنظر رکھا۔ اموی دور کا سیاسی ادب اس دور کی سیاسی تصویر ہے۔(۲)

علوم اسلامیہ کی تدوین کے حوالہ سے عباسی دور بڑا اہم ہے اس دور میں حدیث اور فقہ کے معروف مجموعات مدون ہوئے حدیث کی کتابوں میں محدثین نے سیاست اور امور سلطنت سے متعلقہ احادیث کو کتاب الامارۃ کے تحت جمع کر دیا جبکہ فقہ کی کتابوں میں الأحكام السلطانية کے عنوان کے تحت سیاسی امور اور ریاستی اداروں کے متعلق فقہاء کی آراء کو مدون کر دیا گیا۔ حدیث اور فقہ کی بنیاد قرآن وسنت ہے اس لیے حدیث وفقہ کی تدوین میں قرآن وسنت کے علاوہ دوسرے مصادر سے نہ تو استشہاد کیا گیا اور نہ ہی ان پر اعتماد کیا گیا۔ اسلامی احکام سیاست کی بنیاد تو قرآن وسنت ہی ہے لیکن اس میں دوسری تہذیبوں اور ثقافتوں سے اخذ واستنباط کی کوئی ممانعت نہیں ہے۔ مسلمانوں نے دینی علوم کی بنیاد وحی پر رکھی اور ان علوم میں کسی دوسری تہذیب سے نہ کچھ اخذ کیا اور نہ ہی کسی دوسری

تہذیب کا کوئی اثر قبول کیا۔ جبکہ دینی علوم کے برعکس سماجی اور سائنسی علوم میں مسلمانوں نے دوسری تہذیبوں سے اخذ کیا چنانچہ قبل از اسلام کی ایرانی، عربی، ہندی، روی اور یونانی تہذیبوں سے سماجی اور سائنسی علوم میں استفادہ کرتے ہوئے مسلمانوں نے نہ صرف ان تہذیبوں کے خصائص کو اسلامی تہذیب میں سمو دیا بلکہ اس کو مزید بہتر، ترقی یافتہ اور فاسد عناصر سے پاک کر کے جدید دور کی تہذیبی ترقی میں حصہ بھی ڈالا۔ (۳) جن علوم میں مسلمانوں نے دوسری تہذیبوں سے اخذ کیا اس کا اظہار بھی کیا اور مصادر استنباط کی واضح نشاندہی بھی کی (۴)

سماجی اور سائنسی علوم کی طرح **علوم السیاسیة** میں بھی مسلمان علماء نے دوسری تہذیبوں سے استفادہ کیا۔ قرآن وسنت کی بنیاد پر مدون شدہ حدیث وفقہ میں تو دوسری تہذیبوں کے افکار کو شامل نہیں کیا جاسکتا تھا لیکن **سیاسة الملوک** کی کتابوں میں غیر مسلم تہذیبوں سے ایسا استفادہ واضح طور پر موجود ہے جو بنیادی اسلامی اصولوں کے منافی نہیں ہے اور غالباً یہی وہ غرض وغایت ہے جس کی بنیاد پر سیاسۃ الملوک کی کتابیں **الاحکام السلطانیة** سے الگ منہج پر مدون کی گئیں۔ (۵)

سیاسة الملوک سے متعلقہ ادب کی تدوین تیسری صدی ہجری میں شروع ہوئی اور بارہویں صدی ہجری تک یہ سلسلہ جاری رہا مسلمان حکمرانوں نے امور ریاست وسیاست کو بہتر انداز سے چلانے کے لیے سیاسی ادب کی حوصلہ افزائی کی چنانچہ اس ادب میں شامل بہت سی کتابیں نہ صرف خلفاء اور ملوک کے حکم پر تحریر کی گئی۔ بلکہ فن سیاست میں ماہر علماء کو مناصب سیاست پر بھی فائز کیا گیا تا کہ اہل لوگ سیاسی امور سرانجام دیں۔ (۶)

سیاسة ملوک کی کتابوں سے متعلق ابتدائی تحریک کے بارے میں روایت ہے کہ خلیفہ مامون بن ہارون الرشید (۷) کے پاس یونانی زبان میں تحریر شدہ کتاب "**کتاب السیاسة فی تدبیر الرئاسة وضبط احوال المملکة السلطانیة**" پیش کی گئی۔ یہ کتاب فلسفی ارسطو نے بادشاہ اسکندر ذوالقرنین کے لیے تحریر کی تھی۔ مامون کو اس کتاب کا موضوع پسند آیا چنانچہ یحییٰ بن ماسویہ اور (۸) احمد حنین بن اسحاق (۹) کے ذمے اس کتاب کو عربی میں منتقل کرنے کا کام سونپا گیا۔ جب اس کتاب کا عربی ترجمہ خلیفہ کو پیش کیا گیا تو اسے یہ پسند آیا کیونکہ اس کی محتویات میں ایسے امور شامل تھے جن کا تعلق امور مملکت اور سیاست سے تھا۔ خلیفہ نے دونوں مترجمین کو ایک ایک ہزار سونے کے دینار عطا کیے اور انہیں مملکت کے رسمی مترجمین میں شامل کر دیا۔ (۱۰)

اس طرح سیاست الملوک پر منفرد کتب لکھنے کا آغاز ہوا۔اس موضوع پر جو اہم کتابیں تحریر کی گئیں ہیں ان کتابوں میں اہم دستیاب کتب کا تعارف اوران کے منہج کا مطالعہ ذیل میں پیش کیا جاتا ہے۔

❶ کتاب مفید العلوم ومبید الھموم

یہ کتاب جمال الدین ابوبکرالخوارزمی کی تحریر کردہ ہے، حسین شرف نے المطبعة الشرفية کے تحت ۱۹۰۹ء میں اسے شائع کیا اس کتاب کے مقدمہ میں مصنف نے دین اسلام کی اہمیت و برتری اور مسلمانوں کے لیے ایک صالح حکومت کی ضرورت واہمیت پر روشنی ڈالی ہے۔علامہ الخوارزمی نے دنیا کی بے ثباتی کا ذکر کیا ہے اور انسانی زندگی کے عروج وزوال کوواضح کیا ہے۔اپنی کتاب کا تعارف کرواتے ہوئے مصنف تحریر کرتے ہیں:

'ويعرف به قواعد الشرع وقانون الممالك ونصرة المذهب ورد الخصم وتذكرة الآخرة وقاعدة العدل وعاقبة الامور ونزير العدو الى غير ذلك وانفقت فيه شطراً من صالح عمرى وسميته مفيد العلوم ومبيد الهموم ورتبته على اثنين وثلاثين كتباً(۱۱)

''یہ کتاب شریعت کے بنیادی اصول، ریاست کے قانون، دین و مذہب کی حفاظت و حمایت کے رموز اور عقائد واحکام دینیہ پر معترضین کے اعتراضات اوراُن کے جوابات پر مشتمل ہے، نیز اس میں امور آخرت، عدل وانصاف کے قیام، معاملات کے نتائج اور دشمن کے مقابلہ کی تیاری کی اہمیت وغیرہ سے بھی بحث کی گئی ہے۔اس کتاب کی تالیف میں میں نے اپنی عمر کا ایک بڑا حصہ صرف کیا ہے۔اوراس کتاب کا نام مفید العلوم ومبید الھموم رکھا ہے اوراسے ۳۲ اجزاء میں تقسیم کیا ہے''۔

جیسا کہ مصنف نے ذکر کیا ہے یہ کتاب ۳۲ اجزاء میں منقسم ہے ہر جز جسے مصنف نے کتاب کہا ہے متعدد ابواب میں منقسم ہے۔اس کتاب کے اہم موضوعات میں مبادیات دین ورسالت اور عقل کا تعلق، ملوک کے خزائن، مملکت کے مختلف علاقوں مملکت کی زمین کی صورت حال اور مملکت کے مختلف علاقوں میں سے بہترین علاقوں کے موضوعات کو زیر بحث لایا گیا ہے۔(۱۲)

اس کتاب کا ایک اہم جزء ''السلطان'' ہے اس جزء کو بیس ضمنی ابواب میں تقسیم کیا گیا ہے۔ان ابواب میں فرد کے لیے سلطان کی اہمیت، سلطان کی فضیلت، سلطان کے لیے موجود خطرات، سلطان کے لیے مطلوبہ صفات، سلطان کے وزراء ومشیروں کے اوصاف، سلطان کے فرائض، سلطان کے لیے عدل کی اہمیت، سلطان پر ظلم میں انتباہ، عفو درگزر کی سلطان کے لیے اہمیت، سلطان کے محل وقصور اور ان کے آداب وغیرہ جیسے موضوعات کو شامل کیا گیا ہے۔(۱۳)

کتاب السلطان کے اخرمی ابواب میں سلطان کی معزولی وزراء، باغیوں اور کافروں کے ساتھ سلطان کے سلوک سے متعلق ہدایات کو شامل کیا گیا ہے۔(۱۴) کتاب السطان کے بعد کتاب اسرار الوزارة ہے۔اس کتاب میں ۱۱۴ ابواب ہیں ان ابواب میں وزارت کی فضیلت، وزارت کی شرائط، مملکت کے لیے وزارت کی اہمیت اور وزراء کے فرائض جیسے امور کو شامل کیا گیا ہے۔(۱۵) تاریخی واقعات ملوک سابقہ کے احوال، حکومتی امور سے متعلقہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرام کے تعامل کو بھی اس کتاب کے مضامین میں جگہ دی گئی ہے۔کتاب میں اسلوب جنگ اور اس سے متعلقہ موضوعات بھی شامل ہیں۔(۱۶)

اس کتاب کا اسلوب ادبی ہے مصنف کبھی تو براہ راست قاری سے مخاطب ہوتا ہے اور کبھی بیانیہ اسلوب میں واقعات بیان کر کے قاری کو نتائج اخذ کرنے کی دعوت دیتا ہے۔ابو بکر الخوارزمی نے اس کتاب کے لیے مواد کا استشہاد قرآن وسنت سے کیا ہے۔اصحاب رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے اقوال کو بھی شامل کیا گیا ہے۔کہیں کہیں پر یونانی اور رومی مثالیں اور واقعات بھی موجود ہیں اس کتاب کے مطالعہ سے ظاہر ہوتا ہے کہ مصنف نے اس کتاب کی تحریر میں قبل از اسلام کے سیاسی ادب کو بھی مدّ نظر رکھا۔کتاب کے مضامین سے محسوس ہوتا ہے کہ مصنف کا مقصد امور مملکت کی انجام دہی میں رؤساء اور وزراء کی معاونت اور راہنمائی کرنا ہے کہ یہ کتاب اسلامی سیاسی ادب میں ایک اہم مصدر کی حیثیت رکھتی ہے۔

❷ الإمامة والسياسة المعروف بتاريخ الخلفاء

للإمام أبی عبد اللّٰه بن مسلم ابن قتیبه الدینوری

عبداللہ بن مسلم بن قتیبہ (۱۷) ان علماء میں سے ہیں جو کئی فنون کے ماہر ہیں۔ ابن قتیبہ کی تفسیر، حدیث، تاریخ عربی زبان اور نحو میں تحریر کی گئی کئی کتابیں ہیں۔ الامامة والسیاسة اسلامی تاریخ کے عظیم الشان دور کا عکس ہے۔ اس کتاب میں ان بڑے بڑے سیاسی حوادث کا ذکر ہے جن میں مسلمانوں نے عقل وشعور کے استعمال سے ایسے نتائج حاصل کئے جو مسلمانوں کے لیے مفید ثابت ہوئے۔ یہ کتاب امور مملکت کی مہارت اور سیاسی تدابیر کا مجموعہ ہے۔ جو محقق مسلمانوں کی ابتدائی سیاسی تاریخ اور بعد کے خلفاء کی سیاسی ترجیحات کا مطالعہ کرنا چاہتا ہے یہ کتاب اس کے لیے ناگزیر مصدر کی حیثیت رکھتی ہے۔

الإمامة والسیاسة کے مقدمہ میں مصنف نے خلافت کے آغاز اور حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کے خلیفہ بننے کے واقعات کی تفاصیل بیان کی ہیں اور ساتھ ہی وہ دلائل پیش کیے ہیں جن کی بنیاد پر حضرت ابوبکر رضی الہ عنہ کا بطور خلیفہ الرسول انتخاب کیا گیا ہے۔ (۱۸) حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کی خلافت کے اہم واقعات کے بعد مسلم بن قتیبہ نے حضرت عمر کی خلافت، آپ کی شہادت اور آپ کی طرف سے شوریٰ کی تقرری کے واقعات کو بیان کیا ہے۔ (۱۹) اس کے بعد حضرت عثمان، حضرت علی کی خلافت کے اہم واقعات، اموی خلافت کے آغاز اور اموی خلفاء کے اہم مراسلات وغیرہ کا ذکر کیا گیا ہے۔

الامامة والسیاسة کی پہلی جلد میں صدر الاسلام کی سیاسی صورت حال کی مجموعی تصویر کشی کی گئی ہے۔ اس کتاب کی دوسری جلد میں بھی اموی اور پھر عباسی خلافت کے سیاسی واقعات اور امور کو زیر بحث لایا گیا ہے۔ کتاب کی آخری مبحث المأمون کے خلافت سنبھالنے کے واقعات تک ہے۔

الإمامة والسیاسة کا اسلوب سیاسی واقعاتی اور تاریخی ہے۔ پہلی دو صدیوں کی یہ سیاسی تاریخ اہم واقعات کی تفاصیل سے بھری ہوئی ہے۔ مصنف نے واقعات کو مختلف روایات سے اخذ کیا ہے۔ روایات کا ذکر کرتے ہوئے وہ اسناد بھی بیان کرتے ہیں۔ ہر واقعہ یا حادثہ کو بیان کرنے سے پہلے اس کا عنوان بناتے ہیں۔ الإمامة والسیاسة کو سیاسة الملوک کی کئی دوسری کتابوں کے برعکس ابواب اور کتب میں تقسیم نہیں کیا گیا ہے

بلکہ ہر موضوع سے متعلق الگ عنوان قائم کر دیا گیا ہے۔ اگرچہ مصنف نے اسناد کا التزام کیا ہے لیکن بعض جگہوں پر وہ راویوں کا ذکر کرنے کی بجائے صرف یہ کہہ دیتے ہیں کہ "وذکروا، جس جگہ مصنف کو مکمل اسناد ملتی ہیں خاص طور پر خلفاء راشدین کے دور کے واقعات میں ان اسناد کا ذکر ضرور موجود ہے۔ ابتدائی دو صدیوں کی سیاسی تاریخ کے حوالے سے اس کتاب کی حیثیت ایک اہم مصدر کی ہے۔

❸ رسوم دار الخلافه از للإمام أبی الحسن هلال بن محسن

"رسوم دار الخلافة هلال بن محسن" کی تالیف ہے۔ ہلال بن محسن ابتدائی طور پر صابی تھے بعد میں مسلمان ہو گئے۔ ہلال بن محسن نے خواب میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا اور مسلمان ہو گئے۔ ان کے دادا قرآن پاک کے حافظ تھے لیکن مسلمان نہیں ہوئے۔ اس کتاب کے نسخے ۴۵۵ھ میں تیار کیے گئے۔ ہلال بن محسن کی اہم کتب میں، التاریخ، کتاب الوزراء، الرسائل، کتاب اخبار بغداد کتاب الکتب اور کتاب السیاسۃ شامل ہیں۔ زیر بحث کتاب رسوم دار الخلافہ کو Elie A. Salem کی تحقیق سے "Labananese Commission for the Translation of Great works Beirut" کی طرف سے ۱۹۷۷ء میں شائع کیا گیا۔

کتاب کے ابتدائی صفحات میں مصنف نے عباسی خلافت کی تعریف و توصیف کی ہے۔ اس حصہ میں ہلال نے اپنی زبان دانی کی تمام مہارت کو عباسی خلافت کے ساتھ اپنی عقیدت کو ظاہر کرنے کے لیے استعمال کیا ہے۔ اس کے بعد والے حصہ میں ہلال نے دار الخلافہ کی رسم و رواج کے بیان کا آغاز کیا ہے۔ مصنف اپنے ہم عصر مصنفین کے برعکس اپنی کتاب کو ابواب و فصول کے عنوانات میں تقسیم نہیں کیا تاہم کتاب کے ہر جزء کے پہلے جملے میں زیر بحث موضوعات کی نشاندہی ضرور کی ہے۔ کتاب کے محقق نے انگریزی میں ترجمہ کرتے ہوئے۔ ابواب کا اضافہ کر دیا ہے۔

اس کتاب میں مصنف نے خلفاء کے حضور گفتگو اور ان کے ہمراہ سواری کے آداب بیان کیے ہیں۔ نیز اس نے کوشش کی ہے کہ دار الخلافة العباسية کے دربار کی تمام رسوم، قواعد و ضوابط اور پروٹوکول کو اس کتاب میں مدون کر دے۔

ہلال نے یہ کتاب القائم بأمر اللہ (۴۲۳ھ۔۴۶۸ھ) کے دور میں تحریر کی تاہم اس نے کوشش کی ہے کہ ابتدائی عباسی دور کے خلفاء کے دور کے قواعد وضوابط بھی درج کردے۔ چنانچہ اس کتاب میں مامون الرشید (۱۷۰ھ۔۱۹۴ھ) اور امین (۱۹۴ھ۔۱۹۸ھ) کے دور سے لے کر القائم کے دور تک دربار کے قواعد وضوابط ملتے ہیں۔ رسوم دارالخلافہ ۲۰۳ صفحات پر مشتمل کتاب ہے۔اس کا اسلوب اور زبان منفرد اور واضح ہے۔اگر چہ یہ کتاب بیانیہ انداز میں تحریر کی گئی ہے لیکن یہ ایک تکنیکی کتاب ہے۔صاحب کتاب منطقی اور تاریخی اسلوب سے واقعات کو بیان کرنے کی بجائے۔اس دور کے آداب اور اخلاق کو واضح کرنے میں زیادہ دلچسپی رکھتے ہیں۔کتاب خلفاء بنو عباس کی ذاتی زندگی کے قریبی گوشوں سے آگاہ کرتی ہے۔اس کتاب کا شمار بنو عباس کے دور کے حقائق سے آگاہی کے اہم مآخذوں میں کیا جاتا ہے۔(۲۰)

❹ رسل الملوک ومن یصلح للرسالة والسفارة للإمام أبو علی الحسین بن محمد المعروف بإبن الفراء.

اس کتاب کے مصنف کے بارے میں مختلف آراء ہیں۔کتاب کے محقق صلاح الدین المنجد نے اس کتاب کا مخطوطہ مرحوم احمد زکی پاشا کے مجموعہ مخطوطات سے دارالکتب المصریة کے ذریعے حاصل کیا (۲۱) انہوں نے مقدمہ تحقیق میں کتاب کے مصنف کے بارے میں سیر حاصل بحث کی ہے اور کتاب کے اسلوب کی بناء پر یہ نتیجہ اخذ کیا ہے کہ اس کتاب کے مؤلف کا تعلق چوتھی صدی ہجری کے آواخر یا پانچویں صدی ہجری کے اوائل سے ہے۔ابن الفراء اور اس سے ملتے جلتے ناموں کی تفاصیل کا ذکر کرنے کے بعد محقق صلاح الدین المنجد کا خیال ہے کہ اس کتاب کے مؤلف الحسین بن محمد الکاتب القرطبی ہیں کیونکہ یہی وہ نام ہے جو مخطوطہ پر مکتوب مصنف کے نام کے قریب ترین ہے۔مزید یہ کہ سفارت کاری اور اس سے متعلق مواد کو اس کتاب میں شامل کیا گیا ہے اور جس دور میں یہ کتاب تحریر ہوئی وہ دور اندلس کی سفارت کاری کے عروج کا دور تھا۔اس کا مطلب یہی ہے کہ ابن الفراء القرطبی ہی اس کتاب کے مؤلف ہیں۔(۲۲)

یہ کتاب ۲ جلدوں میں ہے پہلی جلد ابن الفراء کی تحریر ہے جبکہ دوسری جلد **فصول فی الدبلوماسة والرسل فی بلاد المغرب صلاح الدین المنجد** کی تصنیف ہے ابن الفراء نے اس کتاب کو اکیس ابواب

میں تقسیم کیا ہے۔ان ابواب میں مصنف نے جن موضوعات سے متعلق موادفراہم کیا ہے اس کا ایک خلاصہ مقدمہ میں پیش کیا گیا ہے۔چنانچہ ابن الفراء زیر بحث کتاب کے موضوعات کا تعارف کرواتے ہوئے لکھتے ہیں۔

سألتني-أيدك الله-أن ابين لك فضل الرسل ومن يصلح للرسالة والسفارة ومن أمر من الملوك الأوائل ، والحكماء الأفاضل، بإرسال رسول، ومن نهى عن ذلك، وكيف تكون صفة الرسول، وما ينبغي لمن أرسل لملك إذا كان منازلاً لملك أن يعمل في الاحتياط لنفسه، ولمن أرسله ، ومن حمد على قديم الوقت من الرسل ومن ذم، وما قالت الحكماء والبلغاء والشعراء في ذلك (۲۳)

''اللہ تعالیٰ آپ کی تائیدفرمائے آپ نے مجھ سے دریافت کیا ہے کہ میں آپ کے لیے سفراء کی اہمیت کی وضاحت کروں۔نیز اس بات کی نشاندہی کروں کہ کون سفارت کاری کے لیے مناسب ہے۔بادشاہوں، داناؤں اور تجربہ کار افراد نے کن لوگوں کو سفارت کاری کے کے لیے منتخب کیا اور کن لوگوں کو اس سے منع کیا۔نیز سفیر کی کیا صفات ہیں۔ سفیر جس کے ذمے بادشاہ نے اہم مہم لگائی ہے اس کو اپنی ذات کے بارے میں کیا احتیاط کرنی چاہیے۔زمانہ قدیم سے کن سفراء کی تعریف کی گئی اور کن کی مذمت کی گئی۔اہل دانش،شعراءاور ماہرین لغت نے سفارت کاری اور سفراکے بارے میں کیا کہا ہے''۔

جن موضوعات کا ابن الفراء نے اپنی کتاب کے مقدمہ میں ذکر کیا انہی کو انہوں نے اپنی کتاب کے اکیس ابواب میں تقسیم کیا ہے۔ابتدائی تین ابواب میں اللہ تعالیٰ کے رسل اور انبیاء اور ان کے احترام کا ذکر کیا گیا ہے۔نیز سفراء رسول ﷺ کا تعارف کروایا گیا ہے(۲۴) چوتھے باب سے ساتویں باب تک سفراء کی صفات کو زیر بحث لایا گیا ہے(۲۵)

آٹھویں باب سے دسویں باب تک سفراء کی ذمہ داریوں اور ان کو فرائض کی انجام دہی کے طریقوں سے آگاہ کیا گیا ہے۔گیارہویں باب سے چودھویں باب میں بادشاہوں اور ملوک کو سفراء سے تعامل کرتے ہوئے احتیاطی تدابیر سے آگاہ کیا گیا ہے۔پندرھویں باب میں قبل از اسلام کے جاہلی دور کے سفارت کاری کے نظام کو زیر بحث لایا گیا ہے۔جبکہ اخری ابواب سفارت کاری کے اداب سے متعلق ہیں۔(۲۸)

یہ کتاب اپنی ہم عصر کتب میں اپنے منفرد اسلوب کی بناء پر ممتاز ہے۔قرون وسطی کی **سیاسة الملوک** کی کتب میں تمام اہم سیاسی موضوعات زیر بحث لائے جاتے ہیں جبکہ اس کتاب میں صرف سفارت کاری اور بادشاہوں کے سفراء سے متعلق امور ہی شامل کیے گئے ہیں۔کتاب کا موضوع نادر ہے۔ اس کتاب میں مصنف نے ایسے امور کو شامل کیا ہے جن کو آج کل کے بین الاقوامی قانون میں زیر بحث لایا جاتا ہے۔اس کتاب کو ایک تاریخی دستاویز کی حیثیت بھی حاصل ہے کیونکہ اس کتاب میں عصر عباسی کی اہم سفارتی مہمات کی تفصیلات بھی موجود ہیں۔اس کتاب میں بعض نایاب کتب سے مواد حاصل کیا گیا ہے۔ارسطو نے اسکندر کے لیے کتاب **السیاسة العامة** تحریر کی۔اس کتاب سے بھی مواد زیر بحث کتاب میں شامل ہے۔مصنف نے یونانیوں کے علاوہ ہندوستانی اور ایرانی تہذیبوں سے بھی اپنی کتاب کے لیے مواد حاصل کیا ہے۔سیاسی ادب میں سفارت کاری سے متعلق یہ کتاب ایک اہم مصدر کی حیثیت رکھتی ہے۔(۲۷)

❺ أدب الوزير المعروف بقوانين الوزارة وسياسة الملوک للماوردی

قاضی القضاۃ أبوالحسن علی بن محمد بن حبیب الماوردی ۴۵۰ھ میں فوت ہوئے اُن کا تعلق بصرہ سے تھا۔ **الأحکام السلطانیة** کے اعتبار سے معروف ہوئے ان کی مشہور تصانیف میں کتاب **الحاوی في الفقه،أدب الدنيا والدين** وغیرہ معروف ہیں۔زیر بحث **کتاب أدب الوزیر** بھی **الماوردی** کی تصنیف ہے۔الماوری کا انتقال بغداد میں ہوا اور وہیں پرانہیں سپرد خاک کر دیا گیا ہے۔(۲۸)

الماوردی کی یہ نادر تصنیف مکتبہ الخانجی نے ۱۹۲۹ء میں شائع کی اس کتاب میں الماوردی نے الأحکام السلطانیۃ کی طرح فن السیاسۃ اور تدبیر مملکت سے متعلق مواد کو جمع کیا ہے۔الأحکام السلطانیۃ کے برعکس اس رسالہ میں الماوردی نے وزراء اور ان سے متعلقہ امور سے متعلق ہی گفتگو کی ہے۔الأحکام السلطانیۃ طویل عرصے سے طبع ہو رہی ہے لیکن وزراء سے متعلق یہ رسالہ جسے ناشر نے أدب الوزیر کا نام دیا ہے پہلی مرتبہ ۱۹۲۱ میں شائع ہوا۔

یہ کتاب الماوردی سے مروی ہے۔اس کتاب کو فصول اور مطالب میں تقسیم کیا گیا ہے۔کتاب کا آغاز مصنف کے طویل مقدمہ سے ہوتا ہے۔اس مقدمہ میں الماوردی وزیر سے مخاطب ہو کر اسے اس کے منصب کی اہمیت اور حساسیت سے آگاہ کرتے ہیں۔چنانچہ الماوردی وزیر کو نصیحت کرتے ہوئے کہتے ہیں۔

"واعلم أيها الوزير انك مباشر لتدبير ملك له أس ۔ هو الدين المشروع ونظام هو الحق المتبوع ۔ وقد قيل : منازع الحق مخصوم۔ فاجعل الدين قائدك والحق رائدك يذل لك كل صعب، ويتسهل عليك كل خطب لان للدين أنصار، وللحق أعواناً (۲۹).

مقدمہ میں الماوردی وزیر کو اخلاق عالیہ اور عدل وانصاف کی نصیحت کرتے ہیں۔ حدیث رسول صلی اللہ علیہ وسلم اور علماء وحکماء کے اقوال کے ذریعے وزیر کی شخصیت کی تعمیر میں اپنا حصہ ڈال رہے ہیں۔ مقدمہ کے بعد پہلی فصل میں وزارت کا مفہوم اس کی اقسام اور اس سے متعلقہ امور زیر بحث لائے گئے ہیں۔ (۳۰)

ادب الوزیر کی دوسری فصل (الدفاع مهمة الوزير) ہے۔ اس فصل میں الماوردی وزیر کے دفاع سے متعلق فرائض کی وضاحت کرتے ہیں۔ اس کتاب کی تیسری فصل (من مزايا الوزير وصفاته) میں الماوردی وزیر کی صفات اور اس کو ایسی تدابیر بتاتے ہیں جن سے وہ اپنے آپ کو اپنے دشمنوں سے محفوظ سلامت رکھ سکتا ہے۔ چوتھی فصل (فی الحذر) میں الماوردی وزیر کو ضروری احتیاطوں سے آگاہ کرتے ہیں پانچویں فصل وزیر کی تقرری سے متعلق ہے۔ چھٹی فصل معزولی سے متعلقہ ہے۔ ساتویں فصل وزیر تنفیذ سے متعلق ہے۔ آٹھویں فصل الرای اور مشورہ سے متعلق ہے۔ باقی فصول میں الماوردی نے ایسا مواد جمع کیا ہے جو وزیر کو بادشاہ کو سمجھنے اور اس کے اعتماد کو حاصل کرنے کے طریقوں سے متعلق ہے۔ (۳۱)

اُدب الوزیر اسلامی سیاسی ادب کی منفرد کتاب ہے۔ اگر چہ وزارت اور اس سے متعلقہ امور سیاسة الملوک کی کتابوں میں متفرق جگہوں پر ملتے ہیں لیکن شاید وزارت اور وزراء کے متعلق سارے مواد کو ایک جگہ یکجا کرنے کا جو کام الماوردی نے کیا ہے۔ وہ منفرد اور شاہکار ہے۔ وزارت کا ادارہ مسلمانوں کے ہاں ایرانیوں سے منتقل ہوا۔ اس ادارے کے قواعد وضوابط الماوردی جیسے ماہرین نے اسلامی اصولوں کے مطابق مدون کئے۔ کتاب کا اسلوب مؤثر اور براہ راست ہے۔ الماوردی مخاطب کا صیغہ استعمال کر کے وزیر کو صریح الفاظ میں مشورہ دیتے ہیں، کبھی نصیحت کرتے ہیں اور کبھی نظم ونسق سے متعلق امور سے آگاہ کرتے ہیں۔ آج کل کے حالات میں یہ کتاب بہت مفید ہے۔ ضرورت اس بات کی ہے کہ اس کتاب کا اردو اور انگریزی میں ترجمہ کیا جائے تا کہ موجودہ وزراء بھی اس سے استفادہ کر سکیں۔

⑥ سراج الملوک للإمام بکر الطرطوشی

اس کتاب کے مصنف ابوبکر محمد بن الولید بن محمد بن خلف بن سلیمان بن أیوب الفہری الطرطوشی ہیں۔ان کا تعلق اندلس کے علاقہ طرطوش سے تھا۔ الطرطوشی سرّقسطة میں ابوالولید الباجی کے ساتھ تھے وہاں پر انہوں نے ان سے تعلیم حاصل کی جبکہ اشبیلیہ میں ابن حزم سے ادب کی تعلیم حاصل کی ۴۸۶ھ میں الطرطوشی نے مشرق کا سفر کیا۔ بغداد اور بصرہ میں ابوبکر الشاشی، اُبوسعید بن متولی اور اَبی محمد الجرجانی وغیرہ سے فقہ میں تفقہ حاصل کی۔ ابوبکر الطرطوشی ایک مدت تک شام میں بھی مقیم رہے۔آپ قاضی اُبوبکر بن العربی اور ابو الطاہر اسماعیل کے شاگردوں میں سے تھے۔ایک عالم باعمل اور زاہد و متواضع شخصیت کے حامل تھے۔ان کی تالیفات میں مختصر ''تفسیر الثعالبی، الکتاب الکبیر في مسائل الخلاف، کتاب فی تحریم جبن الروم، کتاب بدع الامور ومحد ثاتھا، کتاب شرح رسالة الشیخ ابن اَبی زید'' معروف ہیں۔ابوبکر الطرطوشی ۴۴۱ھ میں پیدا ہوئے جبکہ ۵۲۰ھ میں اسکندریہ میں ان کی وفات ہوئی۔(۳۲)

چونسٹھ ابواب پر مشتمل کتاب سراج الملوک کا آغاز مصنف کے مقدمہ سے ہوتا ہے۔مقدمہ کا آغاز اللہ تعالیٰ کی حمد وثناء سے ہوتا ہے۔ پھر مصنف رسول اللہ ﷺ پر درود وسلام بھیجتا ہے۔اس کتاب کا مقدمہ سیاسة الملوک پر لکھی جانے والی کتب کے منہج کو واضح کرتا ہے۔اس کے مطالعہ سے پتہ چلتا ہے کہ مسلمان ماہرین سیاست پہلی اقوام کے احکام کو وحی پر مشتمل نہ ہونے کی بناء پر قابل اعتناء نہیں سمجھتے تھے لیکن سیاسی امور میں ان کی مہارت اور اچھے اصولوں کو معروف اور عقل سے ہم آہنگ ہونے کی بناء پر قابل تقلید سمجھتے تھے۔گزری ہوئی تہذیبوں کا یہی وہ حصہ ہے جو بعد میں اسلامی تہذیب کے ساتھ شامل ہوگیا اس بات کی تائید ابوبکر الطرطوشی کے درج ذیل بیان سے ہوتی ہے۔

> ''جب میں گذشتہ اقوام کے حالات ان کے باشاہوں کے احوال اور تدبیر مملکت کے بارے میں ان کی سیاست اور حفظ نسل کے لیے اُن کے ہاں قوانین کی پاسداری کو دیکھتا ہوں تو مجھے ان میں دو چیزیں احکام اور سیاست ملتے ہیں۔ جہاں تک احکام کا تعلق ہے تو یہ حلال وحرام، بیوع، نکاح وطلاق اِجارات اور اس سے متعلقہ رسوم سے متعلق ہیں۔ یہ سب احکام وضعی ہیں جن کی بنیاد ان کی دانش ہے نہ کہ کوئی اللہ تعالیٰ کی طرف سے نازل

ہونے والی برہان یا دلیل اس ضمن میں انہوں نے کسی رسول کی پیروی کی اور نہ ہی ان احکام کو کسی تدبیر سے حاصل کیا۔ ان کے یہ احکام آگ کی خدمت، بت خانوں کی حفاظت اور بتوں کی پوجا پاٹ سے مستنبط ہیں اور اللہ کی مخلوق میں کوئی بھی ایسی چیزیں گھڑنے سے عاجز نہیں ہے۔ جہاں تک ان کے سیاسی اصولوں کا تعلق ہے تو ان کی پابندی کے لیے انہوں نے قوانین وضع کیے۔ جس نے ان اصولوں پر عمل کیا ان کے ہاں قابل احترام ٹھہرا۔ اور جس نے ان اصولوں کی مخالفت کی وہ نا قابل اعتماد کہلایا۔ ان کے سیاسی اصول عدل وانصاف، حسن تدبیر، امن وجنگ کی بہتر تدابیر، عوام الناس کی عزتوں اوران کے اموال کی حفاظت کے ضامن تھے یہ ایسے اصول ہیں جس میں کوئی چیز بھی عقل کے منافی نہیں اور نہ معروف سے متضاد ہے''۔(۳۳)

ابو بکر الطرطوشی نے اس کتاب میں جن تہذیبوں سے استفادہ کیا وہ مقدمہ میں ان کا ذکر بھی کرتے ہیں چنانچہ وہ لکھتے ہیں میں نے قدیم عرب، ایرانی، رومی، ہندی، سندھی اور چینی تہذیب کے ملوک اوران کے حکماء کا مطالعہ کیا ہے۔ اس مطالعہ کے نتیجہ میں جو معلومات سامنے آئیں انہیں مصنف نے اپنی اس کتاب میں جمع کر دیا ہے۔ کتاب کے منہج کے بارے میں الطرطوشی لکھتے ہیں۔

''فانتظم الكتاب" بحمد لله وعونه واحكمته غاية فى بابه غريبا فى فنونه وأسبابه خفيف المحمل كثير الفائدة لم تسبق الى مثله أقلام العلماء ولا حالت فى نظمه افكار الفضلاء ولا حوته خزائن الملوك والروساء فلا يسمع به ملك الا استكتبه ولا وزير الااستصحبه ولا رئيس الا استحسنه واستوسده عصمة لمن عمل به من الملوك وأهل الرياسة وجنة لمن تحصن به من أولى الامرة والسياسة وجمال لمن تحلى به من أهل الاداب والمحاضرة وعنوان لمن فاوض به من أهل المجالسة والمذاكرة(۳۴)

کتاب کے منہج کا ذکر کرنے کے بعد مصنف تحریر کرتے ہیں کہ میں نے اس کتاب کا نام سراج الملوک رکھا

ہے تا کہ بادشاہ حکماء اور وزراء کے مشوروں سے مستغنی ہو جائے۔ مقدمہ کے اخر میں مصنف أمیر المؤمنین أبوعبد اللہ محمد الآمری کا ذکر کرتا ہے۔ اس ذکر سے یہ خیال پیدا ہوتا ہے کہ مصنف نے یہ کتاب أبوعبد اللہ محمد ألأمری کے لیے تحریر کی ہوگی۔ مقدمہ کے اخر میں مصنف اہل سیاست کے لیے علم کی اہمیت کا ذکر ان الفاظ میں کیا ہے۔

فان العلم عصمة الملوك والامراء ومعقل السلاطين والوزراء لانه يمنعهم عن الظلم ويزدهم الى الحلم ويصدهم عن الاذية ويعطفهم على الرعية فمن حقهم ان يعرفواحقه ويكرموا حملته ويستبطنوا أهله وما توفيقنا الا بالله(۳۵)

اس کتاب کے ابواب میں جن امور کو زیر بحث لایا گیا ہے ان میں بادشاہوں کے لیے نصیحتیں، علماء و حکماء کا بادشاہوں کے نزدیک مقام، عدل کرنے والے قاضیوں اور والیوں کی فضیلت، ریاست کے ستون، سلطان کے اوصاف محمودہ اور مذمومہ، سیاسی چالیں، وزاء کی صفات، اداب دربار، مشورہ اور اس کی اہمیت، کتمان، سر سلطان کا مختلف اہلکاروں کے ساتھ رویہ اور اس سے متعلقہ امور شامل ہیں۔ یہ کتاب اسلامی سیاسی ادب کا شاہکار ہے۔ سیاسۃ الملوک پر تحریر کی گئی بعد کی کئی کتابوں کا مصدر ابوبکر الطرطوشی کی یہ کتاب سراج الملوک ہی ہے۔ کتاب کا ایک قدیم نسخہ مرکزی مکتبہ جامع الزیتونہ تیونس میں ۴۴۷۱ نمبر کے تحت موجود ہے۔ ضرورت اس بات کی ہے کہ اس کتاب کا ترجمہ اردو اور مغربی زبانوں میں کیا جائے تا کہ آج کل کے مسلمان حکمران اس سے فائدہ اٹھا سکیں۔

❼ واسطة السلوك في سياسة الملوك ليموسى بن يوسف ابو حمو بن زيان العبد الوادى

اس کتاب کے مصنف أبوحمو موسیٰ بن یوسف بن عبد الرحمٰن بن یحییٰ ۷۲۵ھ میں غرناطہ میں پیدا ہوئے اور ۷۹۱ھ میں ان کی وفات ہوئی۔ ابتدائی وقت غرناطہ میں گزارنے کے بعد أبوحمو بنی عبد الواد کے دارالحکومت تلمسان منتقل ہو گئے وہاں سے انہوں نے ابتدائی تعلیم و تربیت حاصل کی۔ ۷۵۳ھ میں أبوحمو تیونس منتقل ہو گئے۔ ۷۵۸ھ میں میں أبوحمو نے المغرب الأوسط کو فتح کرنا شروع کیا ۷۶۰ھ میں انہوں نے تلمسان میں دولۃ بنی زیان کی دوبارہ بنیاد ڈالی۔ ۷۹۱ھ میں أبوتاشفین نے اپنے باپ أبوحمو کو قتل کر دیا اور حکومت پر قبضہ کر لیا۔ ابوحمو کی حکومت ۳۱ سال تک برقرار رہی۔ (۳۶)

سیاسہ الملوک کی کتابیں عام طور پر علماء و حکماء نے ملوک و سلاطین کے لیے تحریر کیں لیکن یہ کتاب اس لحاظ

سے منفرد ہے کہ یہ ایک بادشاہ نے خود اپنے ولی عہد کے لیے تحریر کروائی۔ اس کتاب کی حیثیت ایک آئینی دستاویز کی سی ہے۔ مصنف مقدمہ میں اس کتاب کے بارے میں تحریر کرتے ہیں۔

"رأيت أولى ما نتحف به ولي عهدنا، ووارث مجدنا، والخليفة، ان شاء الله من بعدنا، وصايا حكمية، وسياسة عملية علمية ممّا يختص به الملوك وتنتظم به أمورهم انتظام السلوك ، ولذلك سميت هذا الكتاب بواسطة السلوك في سياسة الملوك"(۳۷)

یہ کتاب چار ابواب میں تقسیم ہے جبکہ ابتداء میں مؤلف کا مقدمہ ہے۔

- پہلا باب **قواعد الملک والوصايا والآداب** ہے۔ اس باب میں چار فصول ہیں ان فصول میں عدل وانصاف، عقل کی اہمیت، حفظ المال، **حفظ الجيوش والأجناد والآمراء** اور قواد جیسے امور زیر بحث لائے گئے ہیں۔
- دوسرا باب **في قواعد الملک وأركانه وما يحتاج اليه الملک في قوام سلطانه** ہے اس باب میں عقل، سیاسۃ، عدل اور جیوش کے لیے مال جمع کرنے کے قواعد شامل ہیں۔
- تیسرا باب **في الأوصاف المحموده التي هي نظام الملک وجماله وبهجته وكماله** پر مشتمل ہے۔ اس باب میں بھی چار قواعد ہیں پہلا قاعدہ شجاعت سے متعلق، دوسرا کرم سے متعلق تیسرا حلم سے متعلق اور چوتھا عفو سے متعلق ہے۔
- کتاب کا اخری باب **في الفراسة وهي خاتمه السياسة** ہے۔

اس کتاب کا منہج منفرد ہے۔ کتاب دراصل باپ کی طرف سے بیٹے کے لیے وصیت ہے اس کتاب کے تحریر کروانے میں ابوحمو کا مقصد اپنے بیٹے کی سیاسی تربیت کرنا تھا چنانچہ وہ جگہ جگہ واعلم، اور یابنی کا صیغہ استعمال کرتا ہے کتاب اس بات کو ظاہر کرتی ہے کہ مصنف کو سیاسۃ الملوک اور قدیم ملوک کی تاریخ کا علم حاصل تھا۔ چنانچہ کتاب میں تاریخی واقعات بھی موجود ہیں خاص طور پر اس میں ابن الطرطوشی کی کتاب سراج الملوک سے بہت استفادہ نظر آتا ہے۔ بظاہر یہ محسوس ہوتا ہے کہ سراج الملوک اس کتاب کا مصدر ہے۔ کتاب کے آخر میں مصنف

نے طویل شعروں کی صورت میں اپنے بیٹے اَبوتاشفین کے لیے اپنی سیاسی وصیت کی تکمیل ہے۔

❽ الشهب اللامعة في السياسة النافعة لِأبي القاسم ابن رضوان المالقي متوفى ۷۸۳ھ.

آٹھویں صدی ہجری اندلس میں مسلمانوں کے زوال کی داستان ہے۔ اس صدی میں مسلمان حکمرانوں کی ناعاقبت اندیش سیاسی چالوں کی وجہ سے آہستہ آہستہ اندلس کے حصے بخرے ہونے شروع ہو گئے اور متعدد علاقے مسلمانوں کے ہاتھ سے نکلتے گئے۔ اگرچہ اس صدی میں مسلمان سیاسی طور پر زوال کا شکار تھے۔ لیکن اس کے باوجود یہ صدی علمی طور پر مسلمانوں کے لیے خوش بختی کی صدی تھی کیونکہ اسی صدی میں ابن خلدون اور ابن الخطیب جیسے نابغہ علم وفن پیدا ہوئے۔

۷۱۸ھ میں مالقہ کے مقام پر اَبو القاسم عبد اللہ بن یوسف بن رضوان النجاری الخزرجی پیدا ہوئے۔ ابن رضوان کا خاندان ملوک وسلاطین کے قریب تھا۔ ان کے دادا بڑے عالم اور فقیہ تھے۔ انہیں وزارت کی پیش کش کی گئی لیکن انہوں نے اسے قبول نہیں کیا۔ ابن رضوان کے والد یوسف بن رضوان کو جیش کی قیادت سونپی گئی وہ بھی ایک عالم اور فقیہ تھے۔ (۳۸)

علماء کے درمیان یہ سوال زیر بحث رہا ہے کہ کیا الشهب اللّامعه کے مصنف ابن رضوان علوم عقلیہ کے ماہر تھے اور مزید یہ کہ کیا انہوں نے فکر اسلامی کا مطالعہ کیا تھا۔ نیز علوم سیاست پر ان کی کس حد تک دسترس تھی۔ **الشهب اللامعه** کا مطالعہ ان سوالات کا جواب دیتا ہے۔ اس کتاب سے ظاہر ہوتا ہے کہ ابن رضوان کے پاس اس موضوع پر وسیع علمی ذخیرہ تھا۔ اس ذخیرہ کو ابن رضوان نے اپنی کتاب کی تحریر کے دوران استعمال کیا۔

ابن رضوان کی کتاب الشهب اللامعة في سياسة النافعة کا اگرچہ ابن خلدون اور ابن الخطیب نے ذکر نہیں کیا لیکن یہ کتاب علوم سیاسة کا دائرۃ المعارف ہے۔ اس کتاب میں مصنف نے یونانی، ایرانی، عربی اور ہندی تہذیبوں سے استفادہ کیا۔ ان تہذیبوں کے علماء سے اقوال اخذ کیے۔ علماء کا خیال ہے کہ ابن رضوان کی کتاب **الشهب اللامعة** قدیم سیاسی فکر کا مستند مصدر ہے۔

بعض محققین کا خیال ہے کہ ابن خلدون نے المقدمہ کی تصنیف میں اللشهب اللامعة سے استفادہ کیا ہے

ابن خلدون نے ابن بطوطہ کے بارے میں جو کچھ لکھا ہے محسوس ہوتا ہے کہ وہ ابن رضوان کی الشھب سے لیا گیا ہے۔ اس طرح بعض کتابیں ابن خلدون اور ابن رضوان کی مشترکہ مصدر ہیں جیسے اُرسطو کی کتاب السیاسیۃ اور الطرطوشی کی کتاب سراج الملوک۔ (۳۹)

الشھب اللامعہ سلطان أبی سالم کے کہنے پر لکھی گئی کتاب ہے۔۷۶۰ھ میں سلطان اَبی سالم نے ابن رضوان کو یہ کتاب لکھنے کا حکم دیا تاکہ امور سیاست چلانے میں وہ اس کتاب سے مدد لے سکے۔ اگرچہ سلطان ابی سالم ۷۶۲ھ میں ۲۸ سال کی عمر میں قتل ہوگیا لیکن اس کی تحریک پر لکھی ہوئی یہ کتاب بیش بہا علمی ذخیرہ بن گئی۔ ابن رضوان نے یہ کتاب مکمل کر کے سلطان کی خدمت میں اس کی وفات سے قبل پیش کر دی۔ یہ کتاب بنو مرین کے دور کی سیاسی اور سماجی تصویر ہے یہ کتاب اسلامی سیاسی فکر کا نمونہ ہے۔ اس کتاب کے منہج کے بارے میں ابن رضوان لکھتے ہیں:

> انه يؤلف مجموعا فى علم السياسة من سياسة الملوك الأقدمين وسير الخلفاء الماضين وكلمات الحكماء الأولين، ما فيه غنية الخاطر، ونزهة النادر، محتويا على طرف من التاريخ الذى تستشرف النفوس اليه، وتشتمل القلوب عليه، ليكون فى ذلك عونا على تعلق الأحكام السياسية بالخواطر. انه هنا يقرر أنه سيقدم المادة - مادة العلم- من سياسة الملوك والخلفاء، وسيعطى آراء الحكماء الفلاسفة، وسيربط هذا كله بنماذج من التاريخ العام (۴۰)

یہ کتاب بیس ابواب پر مشتمل ہے۔ ان ابواب میں فصول بھی ہیں۔ ابواب جن موضوعات کا احاطہ کرتے ہیں ان میں فضل الحلم، بادشاہ کی مجالس کے اداب، وفود کے استقبال کے طریقے اور اسالیب، وزراء اور ان کے فرائض، **حاشیۃ الملوک** کی اہمیت۔ **وفاء بالعھود** کی حیثیت وغیرہ کے موضوعات شامل ہیں۔ **الشھب اللامعۃ فی السیاسۃ النافعۃ سیاسۃ الملوک** کی عظیم کتاب ہے۔ اس کتاب کے مطالعہ سے آج کے مسلمان حکمران بھی اپنی سیاسی تدابیر کے لیے راہنمائی حاصل کر سکتے ہیں۔

⑨ بدائع السلک في طبائع الملک لإبن الأزرق

سیاسة الملوک کی یہ اہم کتاب ابن الأزرق (۴۱) کی تحریر کردہ ہے۔ مصنف نے اس کتاب کو چار اجزاء میں تقسیم کیا ہے۔ الکتاب الاوّل میں سلطنت اور خلافت کی حقیقت کو بیان کیا گیا ہے۔ یہ کتاب دو ابواب میں تقسیم ہے خلافت اور ریاست کے علاوہ اس میں حکمرانی کی مختلف اقسام کو زیر بحث لایا گیا ہے۔ الکتاب الثانی میں ارکانِ مملکت اور اس کے قواعد کا بیان ہے۔ الکتاب الثالث میں سلطان کی ذمہ داریوں اور فرائض کا ذکر ہے جبکہ الکتاب الرابع میں سلطان اور ملک کے لیے موجود خطرات کو زیر بحث لایا گیا ہے۔

ابن الأزرق کی یہ کتاب سیاسة الملوک کا اہم مصدر ہے۔ اس کتاب میں مصنف نے قبل از اسلام کی تہذیبوں کے علاوہ تورات وانجیل کو بھی بطور مصدر استعمال کیا ہے۔ مصنف نے اس کتاب کی تصنیف میں منفرد اسلوب اختیار کیا ہے۔ کتاب کو ابواب التطور اور متعدد مقاموں میں تقسیم کیا گیا ہے۔ سیاسی اصولوں کو بیان کرتے ہوئے مصنف نے تاریخی واقعات اور معروف حکمرانوں کے طرز عمل سے بھی استشہاد لیا ہے۔ کتاب کے شروع میں ابن الأزرق نے خلافت اور ملوکیت میں فرق کو بیان کیا ہے جبکہ بعد کے مباحث میں ایسے اصول بیان کیے ہیں جن کی پیروی سے بہتر سیاسی مقاصد کا حصول ممکن ہو جاتا ہے۔

⑩ التبر المسبوک فی نصیحة الملوک للإمام أبی حامد الغزالی (متوفی ۵۰۵ھ)

ابو حامد الغزالی کی یہ معروف کتاب سیاسة الملوک کی بنیادی کتب میں شمار کی جاتی ہے۔ امام الغزالی نے اس کتاب کو چھ ابواب میں تقسیم کیا ہے۔

- پہلا باب اصل الأیمان سے متعلق ہے۔ اس باب میں اسلامی عقائد خالق کائنات کی حقیقت وامتیازات، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حقیقت اور آپ ﷺ کے ذکر کو شامل کیا گیا ہے نیز عدل وانصاف سے متعلقہ دس اصول بیان کیے ہیں۔ ان اصولوں کے بیاں کے بعد امام الغزالی نے ملوک کی سیاست میں عدل کی اہمیت کو واضح کیا ہے۔
- التبر المسبوک کا دوسرا باب ''سیرۃ الوزراء'' اور ان کی سیاست سے متعلق ہے

- تیسرا باب ''کتاب'' اوران سے متعلقہ اداب سے ہیں۔
- چوتھا باب ''ملوک'' سے متعلق ہے۔
- جبکہ پانچواں باب ''حکماء'' کی حکمت سے متعلق ہے۔
- چھٹا باب ''عقل'' سے متعلق ہے۔
- جبکہ ساتویں باب میں ''خواتین'' کا ذکر ہے۔

امام الغزالی اس کتاب میں براہِ راست سلطان سے مخاطب ہوئے ہیں۔اوراس سے کہتے ہیں:

اعلم ايها السلطان أنك مخلوق ولك خالق وهو خالق العالم وجميع ما في العالم، وأنه لاشريك له، فرد لا مثل له، كان فى الأزل وليس لكونه زوال(۴۲)

امام الغزالی نے یہ اسلوب ساری کتاب میں اختیار کیا ہوا ہے۔وہ بادشاہوں وزیروں اور سرکاری اہلکاروں سے براہ راست مخاطب ہوکر انہیں نصیحت کرتے ہیں اوران کے طرز عمل کی اصلاح کے لیے راہنمائی فراہم کرتے ہیں۔امام الغزالی کا اسلوب اس کتاب میں براہ راست اور سادہ ہے اور وہ واضح انداز میں سیاست کو شریعت کے تابع کرنے کی تلقین کرتے ہیں۔سیاستہ ملوک کی دوسری کتابوں کی طرح اس کتاب میں بھی اسلامی تہذیب کے علاوہ دوسری تہذیبوں سے استفادہ نظر آتا ہے۔

سیاستہ الملوک کے مجال میں مذکورہ بالا کتب کے علاوہ مندرجہ ذیل مصادر کو بھی بنیادی اہمیت حاصل ہے۔

۱) سیاسة الملوک از ابودلف قاسم بن عیسی بن ادریس بن معقل البغدادی الوزیر(متو فی ۲۲۵هـ)

۲) کتاب السیاسة لأبی القاسم حسین بن علی بن الحسین الوزیر المغربی (متوفی۴۱۸هـ)

۳) سلوان المطالع لمحمد بن عبد الله بن محمد بن ظفر.

۴) حسن السلوک في مواعظ الملوک لأبی الفرج عبد الرحمن بن علی بن الجوزی البغدادی (متوفی ۵۴۷هـ)

۵) کتاب السیاسة لعبد الرحمان بن یوسف بن رضوان المالقی متوفی ۷۸۴هـ

٦) تحفة الولاة والأمراء الأكابر في أساس السياسات الدينية والدنيوية والأدب الفاخر از محمد بابی الترکی.

۷) النجوم الزاهرة فی ملوک مصر والقاهره از جمال الدین أبي المحاسن یوسف بن تغری (متوفی ۸۷۴ھ)

۸) أداب الملوک از أبو منصور عبد الملک بن محمد بن اسماعیل الثعالبی (متوفی ۴۲۹ھ)

۹) التاج فی اخلاق الملوک از أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ (متوفی ۲۵۵ھ)

۱۰) الوزراء والکتاب از أبو عبد الله محمد بن عبدوس الجهشیاری (متوفی ۳۳۱ھ)

۱۱) آثار الآول في ترتیب الدول از حسن بن عبد الله العباسی ۷۱۰ھ.

۱۲) الجواهر الثمین فی سیر الخلفاء والملوک والسلاطین از محمد بن أیدمر العلائي ابن دقماق ت ۸۰۹ھ.

۱۳) العقد الفرید للملک السعید از أبو سالم محمد بن طلحة أبو زید متوفی ۶۵۲ھ.

۱۴) کتاب الفخری فی الأدب السلطانیة والدول الإسلامیة از ابن طباطبا محمد بن علي المعروف بابن الطقطفی ۷۰۴ھ

۱۵) سیاسة نامه از نظام الملک الحسن بن علی بن اسحاق طوسی متوفی ۴۸۵ھ

۱۶) تسهیل النظر وتعجیل الظفر فی أخلاق الملک وسیاسة الملک از الماوردی

۱۷) کتاب السیاسة أو الإشارة فی تدبیر الإمارة از أبو بکر محمد بن الحسن المرادی

۱۸) الابریز المسبوک فی کیفیة أدب الملوک لعبد الله بن عبد الرحمن یہ کتاب صلاح الدین ایوبی کے لیے تحریر کی گئی۔

۱۹) منهج السلوک إلی نصیحة الملوک للدمنهوري أحمد بن عبد المنعم حسن.

۲۰) کتاب السیاسة والأحکام لأبی المکارم زین الدین بن مصطفی بن حبیب الحنفی متوفی ۱۱۴۶ھ.

خاتمہ:

اس مقالہ میں ذکر کی گئی کتابوں کے منہج سے ظاہر ہوتا ہے کہ یہ کتابیں السیاسۃ الشرعیہ سے مختلف اسلوب پر تحریر کی گئی ہیں۔ اگر چہ بعض فہارس میں سیاسۃ الملوک کی کتابوں کو السیاسۃ الشریعہ کے ذیل میں ہی درج کیا جاتا ہے لیکن دونوں نوعیت کی کتابوں میں بنیادی فرق ہے۔ السیاسۃ الشریعہ کی کتابیں اصول فقہ کی بنیاد پر مرتب کی گئیں ہیں۔ ان کتابوں میں احکام السیاسۃ و الریاسۃ اور خلفاء وامراء سے متعلق جو قواعد وضوابط درج ہیں وہ فقہ اسلامی کے معروف منہج کے مطابق قرآن وسنت یا فقہ اسلامی کے دوسرے مصادر سے مستنبط ہیں۔ جبکہ سیاسۃ الملوک کی کتابوں میں ہر قسم کے مصادر کو استعمال کیا گیا ہے۔ فقہ کی بنیاد چونکہ وحی پر ہے اس لیے السیاسۃ الشریعۃ کی کتابوں میں زیادہ تر استنباط قرآن وسنت سے ہے۔ جبکہ سیاسۃ الملوک کی کتابوں میں قرآن وسنت کے علاوہ دوسرے مصادر اور خاص طور پر دوسری تہذیبوں سے واضح استفادہ نظر آتا ہے۔ سیاسۃ الملوک کی کتابوں میں اس منہج کی نشاندہی ابوبکر الطرطوشی نے سراج الملوک میں کی ہے جس میں انہوں نے ذکر کیا ہے کہ قبل از اسلام اور اسلام کی معاصر تہذیبوں میں جو چیزیں بھی معروف اور مقاصد شریعہ سے ہم آہنگ تھیں ان کو سیاسۃ الملوک کے ادب میں شامل کیا گیا ہے۔

سیاسۃ الملوک کے حوالے سے مسلمانوں نے چینی، ہندی فارسی، قدیم عربی، رومن اور یونانی تہذیب کے ایسے عناصر جو اسلامی اصولوں کے مطابق مباح کے درجے میں آتے تھے۔ گہرے مطالعہ کے بعد اسلامی سیاست میں شامل کرنے کے لیے منتخب کیے۔ اس بارے میں احتیاط یہ کی گئی کہ صرف ایسی چیزوں کو ہی اسلامی سیاسی ادب میں شامل کیا گیا جو نہ صرف اسلامی اصولوں سے مطابقت رکھتی تھیں بلکہ اقتصادی، جغرافیائی اور دفاعی پہلوؤں سے بھی مسلمان علاقوں سے مطابقت رکھتی تھیں۔

سیاسۃ الملوک کے مصنفین نے بلاتعصب غیر اسلامی اقوام کے عادل حکمرانوں کی خوبیوں کا اعتراف بھی کیا اور ان کی سیاسی حکمت عملیوں کو سراہا بھی ہے۔ یہ کتابیں مسلمان حکمرانوں کے خواہش پر ان کے وزیروں اور مشیروں نے مرتب کیں۔ ان کتابوں میں جو کچھ لکھا گیا یہ اس دور کے مسلمان حکمرانوں کی عملی ضرورتیں تھیں۔ ان کتابوں میں دیئے گئے اصولوں کے مطابق ہی مسلمانوں نے سیاسی اور انتظامی اداروں کو منظم کیا۔

اس لحاظ سے سیاستہ الملوک کے ادب کی عملی اور نظری اہمیت ہے۔ یہ نہ صرف اسلامی سیاسی اور انتظامی اداروں کے ارتقاء کی تاریخ ہے بلکہ مسلمانوں نے جس طرح دوسری تہذیبوں سے اخذ واستنباط کر کے اسلامی تہذیب وتمدن کے سیاسی وانتظامی پہلو کو منظم کیا اس کا مطالعہ بھی ہے۔ضرورت اس بات کی ہے کہ سیاسۃ الملوک کے ادب کا روایۃً اور درایۃً جائزہ لیا جائے اور دورِ حاضر میں مسلمانوں کے ہاں سیاسی اور انتظامی اصلاحات کا تعین کرتے ہوئے ترقی یافتہ مغربی سیاسی اور انتظامی تجربوں کے ساتھ ساتھ اسلامی ثقافت کے اس ذخیرہ سے بھی استفادہ کیا جائے۔

حواشی وحوالہ جات

۱۔ تفصیل کے لیے دیکھئے۔

Abdul Hamid A.Abu Sulayman,"Towards an Istamic Theory of International Relations:New Directions for Methodology and Thought(virginia:International Institute of Islamic Thought,1994)P. 60-61

۲. احمد محمد الخولی، ادب السیاسة فی العصر الاموی، دار نهضة مصر للطبع والنشر، ۱۹۶۹، ص: ۳۔۴.

3- Seyyed Hossein Nasr, Science and Civilization in Islam (New York: New American Library, 1968), P.30.

4- Seyyed Hossein Nasr, Knowledge and Sacred (New York: Suny, 1989) P.67-69.

۵. موسی بن یوسف ابوحموبن زیان العبدالوادی،واسطة السلوک فی سیاسة الملوک تحقیق،عبد الرحمن عون، محمد الذاهی (تیونس، ۱۹۸۲)، ص:۳.

۶۔ موسیٰ بن یوسف،م۔ن،ص:۶۔

۷۔ عبداللہ بن ہارون خلفاء بنوعباس میں سے ساتویں خلیفہ تھے ان کا لقب المامون تھا۔ اسلامی تاریخ کے عظیم حکمرانوں میں شامل ہیں۔ مامون محدثین وعلماء سے قرب رکھتے تھے ان کے دور میں کئی یونانی کتابیں عربی میں ترجمہ کی گئیں۔ مامون کا دور حکومت ۱۹۳ھ تا ۲۱۸ھ ہے۔

تفصیل کے لیے دیکھئے الطبری (ابوجعفر محمد بن جریر)، تاریخ الأمم والملوک، دارالفکر للطباعة ونشر بیروت.۱۹۷۹،ص:۱۰/۲۲۶؛ البغدادی (ابو بکر احمد بن علی الخطیب) تاریخ بغداد او مدینة السلام، دار الکتاب العربی، بیروت، ص: ۱۰/۱۸۳.

۸۔ ابوزکریا یحییٰ بن ماسویہ ۲۴۳ھ/۸۵۷ء میں فوت ہوئے۔ خلیفہ ہارون الرشید نے انہیں دارالترجمہ کا امین بنایا ہوا تھا۔ ہارون الرشید کے بعد انہوں نے المامون اور المعتصم کے ساتھ بھی کام کیا ان کی متعدد تصنیفات ہیں جن میں مضار الأغذیة، الفصول الحکمیة اورالنوادر الحکمیه معروف ہیں۔

دیکھئے کحالة (عمررضا) ، مُعجم المؤلفین (تراجم مصنفی الکتب العربیة) مکتبه المثنی . بیروت داراحیاء التراث العربی، بیروت. ص: ۱۳/۲۶۳.

۹۔ ابوزید حنین بن اسحاق البغدادی ۲۶۰ھ میں فوت ہوئے۔ حنین الحیرۃ کے نصاری میں سے تھے۔ عربی، سریانی، یونانی اور فارسی زبانوں کے ماہر تھے ان کی معروف مؤلفات میں الأغذیة اور تاریخ العالم شامل ہیں۔ دیکھئے۔ کحالة، مُعجم المؤلفین، ص: ۸۸،۸۷/۴۔

۱۰. موسی بن یوسف، واسطة السلوک، ص: ۲.

۱۱. جمال الدین ابو بکر الخوارزمی، کتاب مفید العلوم و مبید الهموم، المطبعة الشرفية ۱۹۰۹، ص: ۲.

۱۲۔ الخوارزمی، م۔ن، ص: ۱۲۴ تا ۱۳۳۔

۱۳۔ م۔ن، ص: ۲۵۲ تا ۲۶۹۔

۱۴۔ م۔ن، ص: ۲۷۰۔۲۷۱۔

۱۵۔ م۔ن، ص: ۲۷۱۔۲۷۷۔

۱۶۔ م۔ن، ص: ۲۷۸۔۳۲۵۔

۱۷۔ ابومحمد عبداللہ بن مسلم بن قتیبہ الدینوری، آئمہ ادب، وتاریخ اور نحو ہیں۔ ان کا شمار کثیر التصانیف مصنفین میں ہوتا ہے۔ بغداد میں پیدا ہوئے بعد میں کوفہ میں مقیم رہے۔ الدینور کے قاضی بھی رہے ۲۱۳ھ میں ان کی پیدائش ہوئی ۔۲۸۶ھ میں بغداد میں ان کی وفات ہوئی ان کی اہم تصانیف میں تأویل مختلف الحدیث، اُدب الکاتب، المعارف، کتاب المعانی، عیون الأخبار وغیرہ شامل ہیں۔

۱۸. مسلم ابن قتیبه، الأمامة والسیاسة، تحقیق طه محمد الزینی، دار المعرفة، بیروت. ص: ۱/ ۹،۱۴.

۱۹۔ م۔ن، ص: ۲۵۔۲۸

۲۰۔ دیکھئے

Hilal Al-Sabi, Rusum Dar Al-Khilafah (The Rules and Regulations of the Abbasid Courf) Translated into English by Elie. A Salem, Beirut 1977.

۲۱. ابن الفراء ابو علی الحسین بن محمد، کتاب رسل الملوک ومن یصلح للرسالة والسفارة، تحقیق صلاح الدین المنجد، مطبعة لجنة التالیف والترجمة والنشر، القاهرة، ۱۹۴۸ء، ص: ۷.

۲۲۔ م۔ص۔ی

۲۳۔ م۔ن، ص: ۱

۲۴۔ م۔ن، ص: ۱۔۶

۲۵۔ م۔ن، ص: ۹۔۲۲۔

۲۶۔ م۔ن، ص: ۳۰۔۵۳۔

۲۷۔ م۔ن،ص: ص ک ل۔

۲۸۔ تفصیل کے لیے دیکھیے:

ابن خلکان (ابو العباس شمس الدین احمد بن محمد بن ابی بکر) متوفی ۶۸۱ھ، وفیات الاعیان وأبناء الزمان، تحقیق احسان عباس، دارالثقافۃ، بیروت. ص:۲۸۲/۳، ابن الجوزی (ابو الفرج عبد الرحمن بن علی بن محمد) متوفی ۵۹۷ھ، المنتظم فی تاریخ الملوک والامم، الطبع الاول مطبعۃ دائرۃ المعارف العثمانیۃ ، حیدر آباد دکن ۱۳۵۸ھ، ص:۱۹۹/۸؛ ابن العماد (ابو الفلاح عبد الحی بن العماد الحنبلی) متوفی ۱۰۸۹ھ) شذرات الذہب فی اخبار من ذہب، دار المسیرۃ، بیروت. ۱۹۷۹، ص:۲۸۵/۳.

۲۹. الماوردی، ادب الوزیر المعروف بقوانین الوزارۃ وسیاسۃ الملک، مکتبۃ الخانجی، طبع اوّل. ۱۳۴۸ھ/ ۱۹۲۹ء، ص:۳.

۳۰۔ ادب الوزیر،ص:۹۔۱۲

۳۱۔ م۔ن،ص:۱۵۔۲۰۔

۳۲۔ تفصیل کے لیے دیکھیے:

المقری(أحمد بن محمد المقری التلمسانی متوفی ۱۰۴۴ھ)، نفح الطیب من غصن الأندلس الرطیب وذکر وزیر ہالسان الدین ابن الخطیب تحقیق محمد محی الدین عبد الحمید ، مصر ۱۹۴۹ .

ابن بشکوال (أبو القاسم خلف بن عبد الملک متوفی ۵۷۲ھ/۱۱۸۳م) الصلۃ فی تاریخ أئمۃ الأندلس وعلمائہم ومحدثہم وفقہائہم وأدبائہم. ط ۱۸۸۲ھ، ص: ۱۲۰ .

۳۳. ابو بکر الطر طوشی (أبو بکر بن الوید من محمد بن خلف)، سراج الملوک، المطبعۃ الوطنیۃ ۱۲۸۹ھ الاسکندریۃ، ص: ۲ .

۳۴۔ م۔ن،ص:۷۔

۳۵۔ م۔ن،ص:۸۔

۳۶۔ کحالۃ، معجم المؤلفین،ص:۱۳/۵۰۔۵۱۔

۳۷. موسی بن یوسف ابو حمو بن زیان البغدالوادی، واسطۃ السلوک فی سیاسۃ الملوک،ص: ۱۹ .

۳۸. ابن الاحمر، کتاب مستود ع العلامۃ ومبتد ع العلامۃ، تحقیق محمد بن تاویت التطوانی، ص: ۵۲ .

۳۹. ابو القاسم ابن رضوان المالقی متوفی ۷۸۳ھ، الشہب اللامعۃ فی السیاسۃ النافعۃ دارالثقافۃ، المغرب ۱۹۸۴، ص: ۳۲.

۴۰۔ م۔ن،ص:۳۶۔

۴۱۔ أبوعبداللہ محمد بن الأزرق الواداشي ۸۴۶ھ میں فوت ہوئے۔غربی مالقہ اورغرطانۃ میں قاضی رہے۔ان کی ایک اورمعروف کتاب کتاب حسن مفید ہے دیکھئے نیل الابتهاج، دارالکتب العلمية بيروت، ص: ۳۲۴.

۴۲۔ أبوحامدالغزالی، التبر المسبوک في نصيحة الملوک www.alwarry.com، مکتبه الکليات الأزهرية. مصر. ۱۳۸۷ھ، ص: ۱.

الإجماع القولي

"ماهيته وحجيتهُ"

* د. عطاء الله فيضي

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على خير الخلق أجمعين محمد المبعوث رحمة لـلعالمين وعلى آله وأصحابه ومن اهتدى بهديه إلى يوم الدين، أما بعد: فإن الأصوليين يعدون الإجماع من الأدلة الشرعية المعتبرة التي يعتمد عليها في الأحكام الفقهية، فالجمتهد في الواقعة المطروحة يرجع إلى كتاب الله الحكيم، ثم إلى السنة المطهرة، ثم إلى إجماع المجتهدين ثم إلى ....

وقد قال قوم: بعدم حجية الإجماع مطلقا القولي منه والسكوتي لذا أردت أن أبين في هذا المقال ماهية الإجماع القولي وحجيته، وأنه أصل من أصول التشريع المتعمده، ودليل من الأدلة المتفق عليها عند جمهور الأصوليين وذلك نظرا للمكانة العظيمة التي يحظى بها هذا الموضوع الأصولي بين مصادر الفقه الإسلامي كيف لا؟ وأن الباحث في الثروة الفقهية الهائلة ليرى بأن العلماء قد اعتمدوا في جلها على إجماع الأمة القولي واتفاقها. ولأن بأثبات حجية الإجماع القولي يمكن أن يعطى حكما شرعيا لما تطرأ للأمة من الحوادث المستجدة والسمائل المتنوعة في الوقت الحاضر.

وقد حاولت أن أعالج هذا الموضوع قدر استطاعتي معالجة علمية أصولية فيما يأتي من المباحث:

---

* رئيس قسم أصول الفقه، بكلية الشريعة والقانون، الجامعة الإسلامية العالمية إسلام آباد.

المبحث الأول: ماهية الإجماع القولي:

معنى الإجماع في اللغة:العزم والإتفاق،قال تعالى:﴿ فَأَجْمِعُوٓا۟ أَمْرَكُمْ وَشُرَكَآءَكُمْ﴾(١) أي أعزموا.

ويقال: " أجمع القوم على كذا" إذا اتفقوا عليه.

قال الآمدي: "وعلى هذا فاتفاق كل طائفة على أمر من الأمور دينيا كان أو دنيويا، يسمى إجماعا حتى اتفاق اليهود والنصارى (٢)

والإجماع بناء على المعنى الأول يصح من الواحد، بخلاف الإجماع بالمعنى الثاني فإنه لا يتصور وقوعه إلا من الإثنين فما فوقهما (٣)

جاء في المصباح المنير: "أجمعت المسير والأمر، وأجمعت عليه يتعدى بنفسه وبالحروف عزمت عليه و .... أجمعوا على الأمر اتفقوا عليه " (٤)

معنى الإجماع القولي في الإصطلاح

ان كتب أصول الفقه القديمة قد ذكرت تعريف الإجماع مطلقا بعبارات مختلفة ولم تتطرق لتعريف القولي منه، وعند تحقيق النظر في تلك التعريفات يستطيع الباحث أن يستخرج عنها تعريف الإجماع القولي وهو:

(اتفاق المجتهدين من الأمة الإسلامية قولا واحدا في عصر من العصور بعد وفاة الرسول ــ صلى الله عليه وسلم ــعلى حكم شرعي) ويقال له الإجماع الصريح أيضا؛ لأن كل واحد من المجتهدين يصرح فيه بقبول الرأي المنعقد عليه الإتفاق، وذلك بإبداء كل واحد من المجتهدين المجتمعين في مكان واحد رأيه في المسألة المعروضة بالقول، أو تقع الواقعة فيفتي كل مجتهد بنفس الفتوى والحكم فيحصل الإتفاق قولا.

شرح التعريف

لو أمعنا النظر في التعريف الذي ذكرناه للاجماع القولي لظهر لنا أنه لا يمكن تحققه إلا بتوافر الأمور الآتية:

أولا: الإجماع القولي لا يمكن وجوده إلا بالإتفاق بين كل المجتهدين، فلو خالف بعض المجتهدين، ولو كان المخالف واحدا لم ينعقد الإجماع، ومن ثم لم يكن اتفاق الباقي حجة تحرم مخالفتها عند جمهور الأصوليين

ثانيا: الإتفاق لا بد وأن يكون صادرا من المجتهدين، وعلى ذلك فاتفاق غير المجتهدين لا يعتد به، فلا اعتبار لرأي العامي سواء كان موافقا لرأي المجتهدين أو مخالفا له عند أكثر العلماء

ثالثا: يجب أن يكون الإتفاق بين المجتهدين من الأمة الإسلامية فلا اعتبار لاتفاق المجتهدين من الأمم الأخرى لا قبل الإسلام ولا بعده.

رابعا: يلزم في الإجماع القولي أن يكون الإتفاق صادرا من جميع المجتهدين بإبداء كل واحد رأيه في المسألة المطروحة قولا، أو افتاءا أو قضاءا في الحادثة المعروضة، وعلى ذلك فإبداء بعض المجتهدين رأية في المسألة وسكوت الباقيين عليه فترة كافية للبحث من غير انكار ولا اعتراف لا يعد إجماعا قوليا بل يطلق عليه الإجماع السكوتي:

خامسا: يحتم أن يكون الإتفاق حاصلا بين مجتهدي عصر واحد وعلى ذلك فلا اعتبار في تحقق الإجماع لمخالفة مجتهد لم يكن وقت الإجماع، بل ظهر بعده.

سادسا: اتفاق المجتهدين لا بد وأن يكون بعد انتقال الرسول عليه الصلاة والسلام إلى

رفيقه الأعلى،فلا عبرة باتفاق المجتهدين في حياته - صلى الله عليه وسلم - ولا يستدل به في ثبوت الأحكام الشرعية؛ لأن الرسول - صلى الله عليه وسلم - إن كان بين المجمعين فالعبرة في قوله وموافقته عليه الصلاة والسلام، ولاتظهر حاجة للإجماع، وإن لم يكن منهم فلا عبرة باتفاقهم.

سابعا: إن اتفاق جميع المجتهدين لا بد وأن يكون على حكم شرعي كالإيجاب والندب والاباحة والحرمة والكراهة، والصحة والفساد و ...... على ذلك فالاتفاق الواقع على حكم لغوي أو عقلي أو حسي لا يكون إجماعا شرعيا. (٥)

المبحث الثاني: حجية الإجماع القولي:

اختلف العلماء في حجية الإجماع القولي على رأيين:

الرأي الأول: أنه حجة شرعية ودليل يجب العمل به، وإليه ذهب جمهور الأصوليين والأئمة الأعلام منهم الأئمة الأربعة، وأبو الحسين البصري، وإمام الحرمين الجويني، والإمام الشيرازي، والبيضاوي، والسبكي،والتفتازاني،وفخر الدين الرازي، والآمدي، وابن الحاجب، وأبو الخطاب الكالوذاني،والفتوحي،وشمس الأئمة السرخسي، وصدر الشريعة البخاري.

الرأي الثاني: أنه ليس بحجة ودليل فلا يؤخذ به ولا اعتبار له، وبه قال النظام من المعتزله والشيعة الإمامية والخوارج غير أن الإمامية قالت: ولكن فيه قول الإمام المعصوم وهو حجة (٦)

الأدلة:

استدل أصحاب الرأي الأول القائلون بحجية الاجماع القولي بأدلة من الكتاب والسنة والمعقول:

أما الكتاب فقد تمسكوا بآيات منها:

قول اللّه تعالى: ﴿وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُوْلَ مِنْ م بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدٰى وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيْلِ الْمُؤْمِنِيْنَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلّٰى وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ. وَسَآءَتْ مَصِيْرًا﴾ (٧)

وجه الإستدلال بهذه الأية: أن اللّه عز شأنه توعد بالعقاب على متابعة غير سبيل المؤمنين، فيكون سبيلهم هو الحق الواجب اتباعه، وسبيل غيرهم هو الباطل الواجب تركه، والآية عامة في كل ماهو سبيل المؤمنين؛ لأن السبيل مفرد معرف بالإضافة وهو من الفاظ العموم، فيشمل كل ما ارتضاه واختاره من أقوال وأحكام وليس معنى الإجماع إلا هذا، فكان اتباعه واجبا (٨)

قال فخر الدين الرازي: "جمع اللّه تعالى بين مشاقة الرسول واتباع غير سبيل المؤمنين في الوعيد؛ فلو كان اتباع غير سبيل المؤمنين مباحا لما جمع بينه وبين المحظور كما لا يجوز أن يقال: إن زنيت، وشربت الماء عاقبتك.

فثبت أن متابعة غير سبيل المؤمنين محظورة.

ومتابعة غير سبيل المؤمنين: عبارة عن متابعة قول، أو فتوى غير قولهم وفتوارهم وإذا كانت تلك محظورة وجب أن تكون متابعة قولهم وفتواهم واجبة (٩)

ومنها قول اللّه تعالى: ﴿وَكَذٰلِكَ جَعَلْنٰكُمْ أُمَّةً وَّسَطًا لِّتَكُوْنُوْا شُهَدَآءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُوْنَ الرَّسُوْلُ عَلَيْكُمْ شَهِيْدًا﴾ (١٠)

وجه الدلالة بهذه الآية الكريمة: أن اللّه عزوجل وصف هذه الأمة بالوسط وهو العدل بدليل قوله تعالى: ﴿ قَالَ اَوْسَطُهُمْ اَلَمْ اَقُلْ لَّكُمْ﴾(١١) أي أعدلهم، ومقتضى تعديل الأمة أن تكون في مجموعها معصومة من الخطأ والضلال والمعصية، وهذا يتطلب قبول قولها في الأحكام الشرعية التي أجمعت عليه، فكان اتفاق المجتهدين حجة و دليلا (١٢)

قال أبو الحسين البصري:"الوسط من كل شيء خياره، والحكيم لا يخبر بخيرية قوم

ليشهدوا وهو عالم بأنهم يقدمون على كبيرة في تلك الحال فيما يشهدون به. بل لا يجوز ذلك إذا علم أنهم يقدمون فيما يشهدون به على قبيح صغير أو كبير فصح أن ما شهدوا به أنه من الدين فهو صواب" (١٣)

ومنها قول الله تعالى ﴿وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَّلَا تَفَرَّقُوا﴾ (١٤)

وجه الدلالة بهذه الأية أن الله سبحانه وتعالى نهى عن التفرق ﴿وَّلَا تَفَرَّقُوا﴾ ومخالفة حجية الأجماع تفرق فيكون منهيا عنها وحراما؛ لأن النهي المطلق يقتضي الحرمة، وإذا كانت المخالفة حراما كان الإجماع حجة ودليلا شرعيا لا يجوز لأحد أن يترك القول به؛ لأنه يحصل بذلك التفرق (١٥)

وقد ذكر الآمدي خمسة اعتراضات يمكن ايرادها على الإستدلال بهذه الآية ثم أجاب عنها حيث قال: " فإن قيل لا نسلم وجود صيغة النهي وإن سلمناها ولكن لا نسلم أن النهي يدل على التحريم كما سيأتي تقريره في النواهي، وإن سلمنا دلالة النهي على التحريم ولكن لا نسلم عموم النهي عن التفرق في كل شيء بل التفرق في الإعتصام بحبل الله إذهو المفهوم من الأية، ولهذا فإنه لو قال لعبيده: ((أدخلوا البلد أجمعين ولا تفرقوا)) فإنه يفهم منه النهي عن التفرق في دخول البلد ومالم يعلم أن ما أجمع عليه أهل العصر اعتصام بحبل الله فلا يكون التفرق منهيا عنه.

سلمنا أن النهي عام في كل تفرق ولكنه مخصوص بما قبل الإجماع فإن كل واحد من المجتهدين مأمور باتباع ما أو جبه ظنه وإذا كانت الظنون والآراء مختلفة كان التفرق مأمورا به لا منهيا عنه، والعام بعد التخصيص لا يبقى حجة على ما سيأتي، سلمنا صحة الإحتجاج به لكنه خطاب مع الموجودين في زمانه اجماعا ولا تحقق لوجودهم بجملتهم بعد وفاته حتى يكون إجماعهم حجة (١٦)

والجواب عن الإعتراض الأول والثاني: أن صغية (لا تفعل) وإن ترددت بين محامل

كثيرة كالتحريم فهي حقيقة في طلب الترك واقتضائه، ومجاز فيما عداه، وإذا ثبت أن هذه الصيغة ظاهرة في طلب الترك فإن هذا الترك لا بد وان يكون راجحا وأن يكون الفعل ممتنعا لأن الصيغة المجردة عن القرينة الصارفة تفيد التحريم (١٧)

وعن الثالث: أن قوله ﴿وَاعْتَصِمُوْا بِحَبْلِ اللّٰهِ جَمِيْعًا﴾ أمر بالاعتصام بحبل الله، وقوله ﴿وَّلَا تَفَرَّقُوْا﴾ نهي عن التفرق في كل شيء، ويجب الحمل عليه وإلا كان النهي عن التفرق في الإعتصام بحبل الله مفيدا لما أفاده الأمر بالإعتصام به فكأنه تأكيد، والأصل في الكلام التأسيس دون تأكيد.

وعن الرابع: بيان كون العام حجة بعد التخصيص كما يأتي في العمومات وعلى هذا فيبقى حجة في امتناع التفرق بعد الإجماع، وفي امتناع مخالفة من وجد بعد أهل الإجماع لهم وهو المطلوب.

وعن الخامس: بأن الأمر والنهي إنما هو مع أهل كل عصر بتقدير وجودهم ومنعهم(١٨)

ومنها قول الله سبحانه وتعالى: ﴿ يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْٓا اَطِيْعُوا اللّٰهَ وَاَطِيْعُوا الرَّسُوْلَ وَاُولِى الْاَمْرِ مِنْكُمْ فَاِنْ تَنَازَعْتُمْ فِىْ شَىْءٍ فَرُدُّوْهُ اِلَى اللّٰهِ وَالرَّسُوْلِ﴾ (١٩)

وجه الدلالة بهذه الآية الكريمة: أن الله عزوجل أوجب بصريح الأمر طاعة أولى الأمر أي أولى الشأن وهو عام يشمل الشأن الديني والشأن الدنيوي، فإذا اتفق أولو الأمر الديني وهو المتجتهدون على حكم شرعي وجب اتباعه كما يجب اتباع وطاعة ولاة الأمر في الدنيا.

وأيضا: فإن الآية الكريمة أمرت برد المتنازع فيه الى الكتاب والسنة، وحجية الإجماع من المتنازع عليها فيجب ردها وعرضها عليهما، وبالرجوع إلى كتاب ربنا وسنة نبينا ـصلى الله عليه وسلم ـوجدنا فيهما ما يدل على حجية الإجماع من النصوص التي تقدمت والتي ستأتي(٢٠)

قال الغزالي: عندما ذكر قوله تعال: ((فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول..........) "مفهومه إن اتفقتم فهو حق" (٢١)

ومنها قوله تعالى: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ﴾(٢٢)

وجه الدلالة بهذه الآية المباركة: أن كلمتي (المعروف) و (المنكر) صارتا معرفة بأل الجنسية التي تقتضي الإستغراق فدل النص القرآني على أنهم أمروا بكل معروف ونهوا عن كل منكر فلو أجمعوا على خطأ قولا لكانوا قد أجمعوا على منكر قولا ولو كانوا كذلك لكانوا آمرين بالمنكر، ناهين عن المعروف على عكس ما دلت عليه الآية الكريمة.

قال الخبازي: "والخيرية توجب الحقية فيما اجتمعوا عليه" (٢٣)

وقال ابن النجار الفتوحي: "فلو اجتمعوا على باطل كانوا قد اجتمعوا على منكر لم ينهوا عنه، ومعروف لم يؤمروا به، وهو خلاف ما وصفهم الله تعالىٰ به " (٢٤)

أما السنة فمنها:

قوله ـ صلى الله عليه وسلم ـ ((لا تجتمع أمتي على ضلالة)) (٢٥)

وقوله ـ صلى الله عليه وسلم ـ ((ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن)) (٢٦)

وقوله ـ صلى الله عليه وسلم ـ ((من فارق الجماعة شبرا فقد خلع ربقة الإسلام من عنقه)) (٢٧)

وقوله ـ صلى الله على وسلم ـ ((عليكم بالجماعة)) (٢٨)

وجه الدلالة بهذه الأحاديث هو أن هذه النصوص صريحة في حجية الإجماع من باب التواتر المعنوي؛ لأنها مختلفة في الألفاظ متفقة في المعنى وهو عصمة اتفاق الأمة الإسلامية من الخطأ والضلالة وأنها لا تجتمع على باطل والعصمة من الخطأ والضلالة تستلزم قبول قولها في الأحكام الشرعية، وبذلك يكون قولها حجة، كما أن هذه الأخبار قد تلقتها الأمة الإسلامية بالقبول، كالأخبار بزهد عمر رضي الله عنه وسخاء حاتم (٢٩)

أما المعقول فهو: أن الأمة الإسلامية هي آخر الأمم وان نبيها صلى الله عليه وسلم خاتم الأنبياء والمرسلين ﴿مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَٰكِن رَّسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ﴾ (٣٠)

فلو ساغ أن تجتمع على خطأ وضلالة لا حتاجت إلى نبي يدعوها إلى الحق والهداية كما احتاجت غيرها من الأمم إلى ذلك ـ لذا جعل الله إجماعها معصوما من الخطأ والزلل حتى لا يخرج الحق عنها فكان اتفاقها حجة ودليلا.(٣١)

يقول السرخسي: ((وشيء من المعقول يشهد به فإن الله تعالىٰ جعل الرسول (ص) خاتم النبيين وحكم ببقاء شريعته إلى يوم القيامة وأنه لا نبي بعده فلا بد أن تكون شريعته ظاهرة في الناس إلى قيام الساعة وقد انقطع الوحي بوفاته، فعرفنا ضرورة أن طريق بقاء شريعته عصمة الله أمته من أن يجتمعوا على الضلالة فإن في الإجتماع على الضلالة رفع الشريعة وذلك يضاد الموعود من البقاء ، وإذا ثبت عصمة جميع الأمة من الاجتماع على الضلالة ضاهى ما أجمعوا عليه المسموع من رسول الله (ص) وذلك موجب للعلم قطعا، فهذا مثله. وهذا معنى ما قلنا: إن عند الاجتماع يحدث مالم يكن ثابتا بالافراد (٣٢)

ولأن العدد الكثير من المجتهدين وهم أهل كل عصر إذا اتفقوا على حكم حادثة معروضة أو قضية مطروحة وجزموا به جزما قاطعا فإن العادة تحيل على مثلهم قصد الكذب، والقطع بالحكم من دون أن يكون له مستند شرعي قاطع (٣٣)

ادلة الرأي الثاني:

استدل القائلون على عدم حجية الإجماع القولي و ......بأدلة من الكتاب والسنة والمعقول أيضا:فمن الكتاب استدلوا بآيات منها:

قول الله تعالى: ﴿فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِيْ شَيْءٍ فَرُدُّوْهُ إِلَى اللّٰهِ وَالرَّسُوْلِ﴾ (٣٤)

وجه الدلالة بالآية: أن الله تعالى أمر برد المتنازع فيه إلى كتاب الله وسنة رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ فلو كان الاجماع حجة لأمر بالرد إليه ايضا فدل ذلك على عدم الحاجة إلى الإجماع.

نوقش هذا الإستدلال: بأن الآية أوجبت رد كل متنازع فيه إلى الله والرسول والإجماع مما وقع النزاع في حجيته فيجب رده إلى كتاب الله وسنة رسول الله ـ عليه الصلاة والسلام ـ وبالرجوع إليهما وجدنا فيهما نصوصا كثيرة تدل على حجيته (٣٥)

ومنها: قوله تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَٰبَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ﴾ (٣٦)

والآية تدل على عدم الحاجة للإجماع.

قال الآمدي في مناقشة هذا الإستدلال:"وأما ما ذكروه من المعارضة بالأية ... فليس في بيان كون الإجماع حجة متبعة بالآية التي ذكرها ما ينافي كون الكتاب تبيانا لكل شيء وأصلا له" (٣٧)

ومنها: قول الله تعالىٰ تبارك وتعالى:﴿ وَلَا تَأْكُلُوٓا أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ﴾ (٣٨)

وقوله ﴿ وَأَن تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ (٣٩)

وجه الإستدلال بالآيتين: أنهما نهيا كل الأمة عن هاتين المعصيتين، فدل ذلك على تصورهما ووقوعهما من هذه الأمة، ومن ثم لا يكون إجماعهما حجة.

أجاب الآمدي عن هذا الإستدلال في الإحكام: "بأننا لا نسلم أن النهي فيهما راجع إلى إجتماع الأمة على ما نهوا عنه، بل هو راجع لى كل واحد على انفراده ولا يلزم من جواز المعصية على كل واحد جوازها على الجملة.

سلمنا أن النهي لجملة الأمة عن الإجتماع على المعصية ولكن غاية ذلك جواز وقوعها منهم عقلا. ولا يلزم من الجواز الوقوع، ولهذا فإن النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ قد نهي عن أن يكون من الجاهلين بقوله تعالى: ﴿فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْجَٰهِلِينَ ﴾ (٤٠) وقال تعالىٰ لنبيه:ﷺ ﴿ لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ﴾ (٤١) إذ ورد ذلك في معرض النهي مع العلم بكونه معصوما من ذلك. وأيضا فإنا نعلم أن كل أحد منهي عن الزنا وشرب الخمر وقتل النفس بغير حق ، إلى غير ذلك منع المعاصي، ومع ذلك فإن من مات ولم يصدر عنه بعض

المعاصي نعلم أن الله قد علم منه أنه لا يأتي بتلك المعصية، فكان معصوما عنها ضرورة تعلق علم الله بأنه لا يأتي بها، ومع ذلك فهو منهي عنها (٤٢)

ومن السنة:

حديث معاذ لما بعثه النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ إلى اليمن وقال له: بم تحكم قال: بكتاب الله قال فإن لم تجد؟ قال: فبسنة رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ قال: فإن لم تجد؟ قال: أجتهد رأيي ولا آلو فقال ـ صلى الله عليه وسلم:

الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يرضاه رسول الله" (٤٣) فإنه ـ رضي الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ على ذلك، فلو كان الإجماع حجة يجب الرجوع إليه في الأحكام الشرعية لما أهمل معاذ ذكره مع الحاجة إليه، ولما أقره عليه الصلاة والسلام على ذلك.

نوقش الإستدلال بهذا الحديث: بأن معاذ رضي الله عنه لم يذكر الإجماع بين الأدلة التي يرجع إليها في استنباط الأحكام، وصوبه النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ على ذلك؛ لأن الإجماع ليس بحجة في زمن النبي عليه الصلاة والسلام؛ وإنما يعد حجة بعد وفاته ـ صلى الله عليه وسلم ـ (٤٤)

ومن المعقول: أن هذه الأمة كغيرها من الأمم فكما أن إجماع غيرها ليس بحجة فكذلك إجماعهم لعدم الفارق.

ويمكن مناقشة هذا الدليل: بأن الأمة الإسلامية ليست كغيرها من الأمم بل هي خير الأمم، قال تعالى: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ﴾ (٤٥)

والشرع ورد بعصمة هذه الأمة من الخطأ واتباع سبيلها ولم يرد بعصمة سائر الأمم (٤٦)

أن اتفاق جميع المجتهدين لا يخلو أن يكون عن نص قاطع أو عن رأي لا جائز أن يكون سند الإتفاق هو النص القاطع وإلا لنقل إلينا ولا ستغنى به عن الإجماع. وإن كان عن رأي لم

يتحقق منهم اتفاق؛ لكثرة عددهم، ولأنه يجوز الخطأعلى الرأي. (٤٧)

أجـاب أبـو الخطاب عن هذا الدليل بقوله: "إنه يحتمل أن يكون إجماعهم عن نص ولم يـنـقـل اكتفاء ا بالإجماع أو ينقل فيكون محتملا فيغني الإجماع عن النظر فيه ويجوز اتفاقهم عن أمارة كما جاز اتفاق جماعة كثيرة عن شبهة" (٤٨)

ومنهـا: انـه لا سبيـل إلى معرفة اتفاق جميع المجتهدين لكثرتهم وتباعدهم في البلدان وما لا سبيل إلى معرفته لم يتصور انعقاده (٤٩)

قال الشيرازي: "والجواب أنه يمكن ذلك بالسماع من الحاضرين والنقل عن الغائبين كما تمكن معرفة اتفاق المسلمين على وجوب الصلوات الخمس والزكوات والصوم والحج وغير ذلك في سائر البلاد على كثرة المسلمين وتباعد البلاد.

وأيـضـا في الإعتبـار في الإجـمـاع بـمـن كـان من اهل الإجتهاد في ذلك العصر وأهل الاجتهـاد في كل عصر يقلون ويكون في كل إقليم نفس أو نفسان ثم يكونون معروفين كالأعلام يعرفهم القريب والبعيد فيمكن جمع أقاويلهم بالسماع من الحاضرين والنقل عن الغائبين.

وعـلـى أن هـذا يبـطـل على أصلكم بإجماع الصحابة فإنه ليس بحجة وإن تصور ضبط أقاويلهم ومعرفة ما عندهم" (٥٠)

الرأي المختار

بعد ذكر أدلة القائلين بحجية الاجماع القولي وذكر أدلة المخالفين فالذي يبدو لي في رأيي المتواضع هو رجحان الرأي الاول؛ وذلك:

لأن مـا استـدل بـه الـقـائـلـون مـن الحجج بحجية الاجماع القولي وأنه دليل من الأدلة الشرعية ــ الـذي يجب الاعتماد عليه في الأحكام ـ يفيد القطع لأنه مضمون للإسقراء التام للآيات القرآنية والسنة النبوية وأحوال الصحابة رضوان الله عليهم أجعمين.

ولأن أمة محمد (ص) معصومة من الخطأ من حيث المجموع وعصمتها تقتضي أن لا يفارقها الحق فيما بينته وأجمعت عليه من الأحكام الشرعية، والحق لا يترك بل يجب الأخذ به والتمسك عليه.

ولأن الأمة المحمدية هي خير الأمم بالنص القرآني ﴿ كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ﴾ (٥١) فلو أجمعت واتفقت على أمر يجب العضد عليه لأنها لا تجتمع على خطأ إذ لو جاز أن يكون اتفاقها على الخطأ لاحتاجت إلى نبي يدعوها إلى الصواب، والنبوة قد انتهت بانتقال الرسول (ص) إلى الرفيق الأعلى.

ولأن مجتهدي عصر واحد إذا اتفقوا على حكم حادثة أو قضية ما، وقطعوا به فإن العادة تحيل على مثلهم أن يجزموا بالحكم دون أن يكون له مستند شرعي قاطع.

ولأن ما استدل به أصحاب الرأي الثاني القائلون بعدم حجية الإجماع القولي من الأدلة والشبه لم تسلم من المناقشة والإعتراضات.

هذا والله عز شأنه اعلم بالصواب.

الهوامش

(١) سورة يونس الآية: ٤٧

(٢) الإحكام في أصول الأحكام ١/١٤٧

(٣) انظر: لسان العرب جـ: ٢ ص٣٥٥-٣٥٨ القاموي المحيط ص ٩١٧ مختار الصحاح ص: ١١٠، إرشاد الفحول ٤٧

(٤) ج: ١ ص: ١٠٩

(٥) انظر: المستصفى ج: ١ ص: ١٧٣، شرح اللمع ج: ٢ ص: ٦٦٥، منهاج الوصول وشرحه نهاية السول ج: ٢ ص: ٢٧٣، ٢٧٥، المحصول ج: ٢ ص: ٢٠-٢١، الإحكام في أصول الأحكام للآمدي ج: ١ ص: ١٤٨ بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب جـ: ٢ ص ٢٩، التمهيد للكلوذاني: ج٣ ص: ٢٢٤، شرح الكوكب المنير: ج١ ص ٢١١، أصول السرخسي: ج١ ص: ٣٠٣ التوضيح مع شرح التلويح ج٢ ص ٤١

(٦) انظر: المعتمد: ج ٢ ص: ٤٥٨ البرهان: ج ١ ص ٦٧٥، التبصرة: ص٣٤٩، شرح اللمع: ج٢ ص ٦٦٦، منهاج الوصول مع نهاية السول: ج٢ ص: ٢٧٧، الإبهاج: ج٢ ص٣٥٢، شرح التلويح: ج٢ ص٤٧، المحصول: ج٢ ص٤٦، الإحكام للآمدي: ج١ ص١٥٠، مختصر المنتهى: ج٢ ص ٣٤، التمهيد للكلوذاني: ج٣ ص ٢٢٤- ٢٢٥، شرح الكوكب المنير ج١ ص ٢١٤ أصول السرخسي ج١ ص ٢٩٥ التوضيح على التنقيح مع التلويح ج ٢ ص ٤٧

(٧) سورة النساء الآية: ١١٥

(٨) انظر: المعتمد ج١ ص ٤٦٢، البرهان ج١ ص ٦٧٢، التبصرة ص ٣٤٩ شرح اللمع ج ٢ ص ٦٦٨ المستصفى ج١ ص١٧٥ منهاج الوصول مع نهاية السول ج ٢ ص ٢٧٧- ٢٧٨، شرح العضد ج٢ ص ٣٤، الإبهاج ج٢ ص ٣٥٢، التمهيد للكلوذاني ج٣ ص ٢٢٨، شرح الكوكب المنير: ج١ ص ٢١٥، أصول السرخسي: ج١ ص ٢٩٧، التوضيح مع شرح التلويح: ج٢ ص ٤٧، المغني للبخاري: ص ٢٧٣

(٩) المحصول ج٢ ص ٤٦-٤٧

(١٠) سورة البقرة الآية ١٤٣

(١١) سورة القلم الآية ٢٧

(١٢) المعتمد ج ٢ ص ٤٧٠، المستصفى ج ١ ص ١٧٣ ، شرح اللمع ج٢ ص ٦٧٦، منهاج الوصول مع نهاية السول وشرح البدخشي ج ٢ ص ٢٨٣، الإبهاج ج ٢ ص ٣٥٨، الإحكام للآمدي ج ١ ص ١٥٧، التمهيد للكوذاني ج٣ ص ٢٢٥، شرح الكوكب المنير ج٢ ص ٢١٧، أصول السرخسي ج١ ص ٢٩٧، كشف الأسرار لعبد العزيز البخاري ج٣ ص ٢٣٦-٢٣٧

(١٣) المعتمد: ج٢ ص ٤٥٩

(١٤) سورة آل عمران الآية: ١٠٣

(١٥) انظر: المستصفى ج ١ ص ١٧٤، التمهيد للكلوذاني: ج٣ ص ٢٣٦، شرح الكوكب المنير ج ٢ ص ٢١٧

(١٦) الإحكام ج ١ ص ١٦١

(١٧) انظر: المصدر نفسه ج ٢ ص ١٤، ٤٨

(١٨) المصدر نفسه ج ١ ص ١٦١-١٦٢

(١٩) سورة النساء الآية: ٥٩

(٢٠) انظر: المعتمد ج ٢ ص ٤٧٠، الإحكام للآمدي: ج ١ ص ١٦٢، شرح الكوكب المنير: ج ٢ ص ٢١٦

(٢١) المستصفى ج ١ ص ١٧٤-١٧٥

(٢٢) سورة آل عمران الآية: ١١٠

(٢٣) المغني ص ٢٧٣

(٢٤) شرح الكوكب المنير ج ٢ ص ٢١٧ وانظر: المعتمد ج ٢ ص ٤٦١، المستصفى ج ١ ص ١٧٤، شرح اللمع ج ٢ ص ٢٦٧ الإحكام للآمدي ج ١ ص ١٥٨، أصول السرخسي ج ١ ص ٢٩٦، كشف الآسرار لعبد العزيز البخاري ج٣ ص ٢٣٧، التوضيح على التنقيح ج ٢ ص ٤٨،

(٢٥) أخرجه أبو داؤد في كتاب الفتن باب ذكر الفتن ودلائلها ج٤ ص ٤٦٦، والترمذي في كتاب الفتن باب ما جاء في لزوم الجماعة ج٤ ص ٤٦٦، وابن ماجة في كتاب الفتن باب السواد الأعزم ج٢ ص ١٣٠٣، والحاكم في المستدرك كتاب الفتن والملاحم ما تكرهون في الجماعة خير مما تحبون في الفرقة ج ٤ ص ٥٥٦

(٢٦) أخرجه الإمام أحمد في المسند ج ١ ص ٣٧٩

(٢٧) أخرجه أبو داؤد في كتاب السنة باب قتل الخوارج ج ٥ ص ١١٨، والإمام أحمد في المسند ج٥ ص ١٦٥

(٢٨) أخرجه أبو داؤد في كتاب الصلاة باب في التشديد في ترك الجماعة ج ١ ص ١٥٠ والنسائي في كتاب الإمامة باب التشديد في ترك الجماعة ج ٢ ص ٨٣ والإمام أحمد في المسند ج ٥ ص ١٩٦

(٢٩) انظر: المعتمد ج ٢ ص ٤٧١ فما بعدها، شرح اللمع ج ٢ ص ٦٧٩، المستصفى ج ١ ص ١٧٥، منهاج الوصول في علم الأصول مع شرحه نهاية السول ج ٢ ص ٢٨٥ص ٣٦٠، شرح العضد ج ٢ ص ٣٤، التمهيد للكلوذاني ج٣ ص ٢٣٩، أصول السرخسي ج ١ ص ٢٩٩، كشف الأسرار لعبد العزيز البخاري ج٣ ص ٢٣٧، التوضيح على التنقيح ج ٢ ص ٤٨

(٣٠) سورة الأحزاب الآية: ٤٠

(٣١) انظر: التمهيد لأبي الخطاب الكلوذاني ج٣ ص ٢٤٣

(٣٢) أصول السرخسي ج ١ ص ٣٠٠

(٣٣) انظر: شرح الكوكب المنير ج٢ ص ٢٢٣-٢٢٤

(٣٤) سورة النساء الآية: ٥٩

(٣٥) انظر: الإحكام للآمدي ج ١ ص ١٥١-١٥٦، التبصرة ص ٣٥٧، شرح اللمع ج ٢ ص ٦٨٠

(٣٦) سورة النحل الآية: ٨٩

(٣٧) الإحكام ج ١ ص ١٥٦

(٣٨) سورة البقرة الآية: ١٨٨

(٣٩) سورة البقرة الآية: ١٦٩

(٤٠) سورة الأنعام الآية: ٣٥

(٤١) سورة الزمر الآية: ٦٥

(٤٢) ج ١ ص ١٥٦

(٤٣) أخرجه أبو داؤد في كتاب الأقضية باب اجتهاد الرأي في القضاء وسكت عنه ج ٤ص ١٨ والترمذي في كتاب الأحكام باب ما جاء أن القاضي كيف يقضي وقال: هذا حديث لا نعرفه إلا من هذا الوجه وليس عندي بمتصل ج ٣ ص ٦١٦

(٤٤) انظر: شرح اللمع ج ٢ ص ٢٨٠ المحصول ج ٢ ص ٨٦،٨٧، الأحكام للآمدي ج ١ ص ١٥٦،١٥٢، المتهيد للكلوذاني ج٣ ص ٢٤٤

(٤٥) سورة آل عمران الآية: ١١٠

(٤٦) الإحكام للآمدي ج ١ ص١٥٢، ١٥٧، شرح اللمع ج ٢ ص ٢٨١، التمهيد للكلوذاني ج٣ ص ٢٤٩

(٤٧) البرهان للجوينى ج٢ ص ٦٧٦، المعتمد ج٢ ص ٨٧٤، شرح اللمع ج ٢ ص ٦٦٧

(٤٨) التمهيد ج٣ ص ٢٤٧

(٤٩) انظر: المصدر نفسه الإبهاج ج٢ ص ٣٥١، منهاج الوصول مع نهاية السول ج٢ ص ٢٤٧-٢٤٦

(٥٠) شرح اللمع ج٢ ص ٦٦٨

(٥١) سورة آل عمران الآية ١١٠

فهرس المصادر

١. الابهاج في شرح المنهاج لشيخ الاسلام علي بن عبد الكافي السبكي المتوفى سنة ٧٥٦هـ وولده تاج الدين عبد الوهاب بن علي السبكي المتوفى سنة ٧٧١هـ، طبع الكتب العلمية بيروت، الطبعة الأولى ١٤٠٤هـ

٢. الإحكام في أصول الأحكام للإمام سيف الدين أبي الحسن علي بن أبي علي بن الحسن الآمدي المتوفى سنة ٦٣١ هـ، طبعة دار الفكر، الطبعة الأولى ١٤٠١هـ ١٩٨١م

٣. أصول السرخسي لشمس الأئمه إبي بكر محمد بن أحمد بن أبي سهل السرخسي المتوفى سنة ٤٩٠هـ، تحقيق: أبي الوفاء الأفغاني، دار المعرفة للطباعة والنشر بيروت

٤. البرهان في أصول الفقه لامام الحرمين عبد الملك بن عبد الله بن يوسف، الجويني المتوفى سنة ٤٧٨هـ، تحقيق: د عبد العظيم الديب، مطابع الدوحة الحديثة، الطبعة الأولى ١٣٩٩هـ

٥. بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب لأبي الثناء شمس الدين محمود بن عبد الرحمن الأصفهاني، المتوفى سنة ٧٤٩هـ، تحقيق: د. علي جمعة محمد، دار السلام للطبعة والنشر، الطبعة الأولي ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٢م

٦. التبصرة في أصول الفقه للإمام أبي اسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف الفيروز آبادي الشيرازي المتوفى سنة ٤٧٦هـ، تحيقيق: د. محمد حسن هيتو، دار الفكر بدمشق ١٤٠٠هـ ـ ١٩٨٠م

٧. التمهيد في أصول الفقه للشيخ أبي الخطاب محفوظ بن أحمد بن الحسن الكلوذاني المتوفى سنة ٥١٠ هـ، تحقيق: د. محمد بن علي بن إبراهيم، مركز البحث العلمي بجامعة أم القرى بمكة المكرمة، الطبعة الأولى ١٤٠٢هـ ١٩٨٥م

٨. التوضيح على التنقيح (بهامش التلويح) لصدر الشريعة القاضي عبيد اللّٰه بن مسعود المحبوبي المتوفى سنة ٧٤٧هـ، دار الكتب العلمية، بيروت

٩. سنن ابن ماجة للإمام الحافظ أبي عبد الله محمد بن يزيد القزويني، المتوفى سنة ٢٧٥هـ تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، طبعة: دار إحياء الكتب العربية، مصر ١٣٧٢هـ/١٩٥٢م

١٠. سنن أبي داؤد، للإمام سليمان بن الأشعث السجستاني، المتوفى سنة ٢٧٥ هـ طبع مصطفى البابي الحلبي بمصر ـ سنة ١٩٥٢م

١١. سنن الترمذي مع شرحه تحفة الأحوذي للعلامة محمد بن عبد الرحمن بن عبد الرحيم المباركفوري المتوفى سنة ١٣٥٣هـ، مطبعة الفجالة الجديدة بالقاهرة سنة ١٣٨٧هـ/ ١٩٦٧م

١٢. سنن النسائي، لأبي عبد الرحمن أحمد بن شعيب النسائي، المتوفي سنة ٣٠٣هـ، الطبعة الأولى ـــ مطبعة مصطفى البابي الحلبي بمصر ـ سنة ١٣٨٣هـ/ ١٩٦٤م ومعه زهر الربي على المجتبى للسيوطي

١٣. شرح العضد على مختصر ابن الحاجب لعضد الدين الايجي القاضي المتوفى سنة ٧٥٦هـ بيروت، الطبعة الثانية ١٤٠٣هـ ١٩٨٣م

١٤. شرح الكوكب المنير لابن نجار محمد بن أحمد بن عبد العزيز الفتوحي المتوفى سنة ٩٧٢هـ. تحقيق: د: محمد الزحيلي و د. نزية حماد، من مطبوعات مركز البحث العلمي بجامة أم القرى، دار الفكر، دمشق ١٤٠٠ ـ ١٩٨٠م

١٥. شرح اللمع للإمام أبي اسحاق ابراهيم بن علي بن يوسف الفيروز آبادى الشيرازي المتوفى سنة ٤٧٦هـ، تحقيق: عبد المجيد التركي، دار العرب الإسلامي، بيروت

١٦. القاموس المحيط لمجد الدين محمد بن يعقوب الفيروز آبادي المتوفى سنة ٨١٧هـ، مؤسسة الرسالة بيروت، الطبعة الخامسة ١٤١٦هـ/١٩٩٦م

١٧. لسان العرب للإمام العلامة جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور المتوفى سنة ٧١١هـ نسقه وعلق عليه ووضع فهارسه: علي شيري. طبع دار إحياء التراث العربي بيروت، الطبعة الأولى ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م

١٨. المحصول للإمام فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين الرازي المتوفى سنة ٦٠٦هـ دراسة وتحقيق: د. طه جابر فياض العلواني، ط: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الطبعة الأولى ١٤٠٠هـ ١٩٨٠م

١٩. المستدرك على الصحيحين في الحديث للحافظ أبي عبد الله محمد بن عبد الله، المعروف بالحاكم النيسابوري، المتوفى سنة ٤٠٥هـ، تصوير عن طبعة حيدر آباد الدكن بالهند سنة ١٣٣٥هـ.

٢٠. مسند الإمام أحمد بن حنبل المطبعة الميمنة بالقاهرة سنة ١٣١٣هـ

٢١. المستصفى للإمام أبي حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي المتوفى سنة ٥٠٥ هـ ط: المطبعة الأميرية بمصر، الطبعة الأولى.

٢٢. مسند الإمام أحمد بن حنبل المطبعة الميمنة بالقاهرة سنة ١٣١٣هـ

٢٣. المعتمد للإمام أبي الحسن محمد بن علي بن الطيب البصري المتوفى سنة ٤٣٦هـ، تحقيق: د.محمد حميد الله، دمشق ١٣٨٥هـ/١٩٦٥م

٢٤. المغني للإمام جلال الدين أبي محمد عمر بن محمد بن عمر الخبازي المتوفي سنة ٦٩١ هـ تحقيق د. محمد مظهر بقا. مركز البحث العلمي بجامعة أم القرى بمكة المكرمة الطبعة الأولى ١٤٠٣هـ

٢٥. منهاج الوصول في علم الأصول للإمام ناصر الدين عبد الله بن عمر البيضاوي المتوفى سنة ٦٨٥هـ (المطبوع مع شرح الأسنوي) مطبعة علي صبيح وأولاده بمصر.

٢٦. نهاية السول للإمام جمال الدين عبد الرحيم الاسنوي المتوفى سنة ٧٧٢هـ، مطبعة محمد علي صبيح و أولاده بمصر.

الوقف الإسلامي:
النشأة والتطور والأهداف

* د. عبد الحي أبرو

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا محمد خاتم النبيين وسيد المرسلين، قائد الأمة وفاعل الخير والبر تشريعًا لأمته، وعلى آله وصحبه ومن تبع هداهم بإحسان إلى يوم الدين. وبعد:

فإن الشريعة الإسلامية شريعة متكاملة ونظام شامل لكل نواحي الحياة البشرية تهدف إلى خير البشرية ورفاهها وسعادتها في الدنيا والآخرة، وقد عُنيت بتنظيم مختلف جوانب الحياة الدينية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية وما إلى ذلك.

وبحكم أنها شريعة متكاملة منزّلة من عند العليم الخبير، راعت في التشريع سعادة الإنسان في عاجل أموره وآجلها وشرعت أحكاما يؤدي تطبيقها والعمل بها إلى هذا الإنسان في عاجل أموره وآجلها وشرعت أحكاما يؤدي تطبيقها والعمل بها إلى هذا الهدف المنشود من ورائها. والشارع الحكيم إذ سمح للإنسان باقتناء الثروة عن طريق استغلال سبل مشروعة للكسب الحلال، فرض عليه بعض القيود وحدّه ببعض الشروط التي من شأنها إسعاد المجتمع البشري ونشر الرفاه المادي والراحة النفسية بين من لم يتوفر لديه من المال ما يكفيه ويسدّ عوزه وفقره، إلى جانب كبح نفس صاحب المال لئلا يتخاذل عن طاعة الله وذكره ويرضى بحطام زائل ومتاع غرور. لذا فرض عليه من الصدقات الواجبة ما يخرجه من

* الأستاذ المساعد ووكيل كلية الشريعة القانون ، الجامعة الإسلامية العالمية إسلام آباد.

ماله وزرعه حسب المواسم والمواقيت. ولم يكتف بالصدقات الواجبة فحسب، بل حثّ الإنسان على فعل الخيرات والتسابق إليها والإنفاق مما آتاه هو سبحانه واستخلف الإنسان فيه من غير تحديد مقدار أو زمن؛ حثّه حثّا بالغًا وعدّه قرضًا حسنًا له تعالى يردّه للمقترض يوم لا ينفع مال ولا بنون، ورغّبنا في المعروف وكفالة الأيتام رحمة بالضعفاء والمساكين في العديد من آيات الذكر الحكيم.

وانطلاقاً من هذا المفهوم ، نرى أن الوقف ـ وهو حبس مال يمكن الانتفاع به مع بقاء عينه ، بقطع التصرف في رقبته وصرف منافعه إلى وجوه البر تقربًا إلى اللّه تعالى ـ يتصدّر هذه السبل التي تعتبر من أعظم القربات التي يتزلّف بها العبد إلى خالقه، لما فيه من عمق في المعنى والمظهر وجزالة في العطاء وإدرار للخير بصورة لا نظير لها ونفع للمستحقين من الفقراء والمساكين والذراري الضعاف وأماكن العبادة والتعليم والصالح العام.

فلا يخفى ما للوقف من أهميه عظيمة؛ فقد قام في مختلف العهود الإسلامية بدور فعال ونهض بدور اجتماعي واقتصادي وثقافي كان له أثره في تكييف الأجهزة المسؤولة في الدولة وتخفيف الوطأة إلى حد بعيد على الميزانية العمومية، وكفل للعديد من العلماء معايشهم كي يتفرغوا لشؤونهم العلمية ويركّزوا جهودهم ونشاطاتهم على نشر العلم والثقافة.

لمحة تأريخية من نشأة الوقف

لقد عرفت الشعوب منذ عهد بعيد جدًا فكرة حبس العين عن التصرف وتخصيص منفعتها لجهة معينة، مشروعة كانت أم غير مشروعة، تحقيقًا لأغراض خيريه أو دينية حسب معتقداتهم. وهذا يشبه في جملته نظام الوقف الإسلامي من حيث الفكرة وإن كان يختلف عنه كثيرا في القصد والحكم.

وأوّل ما عرف فيّ العرب من ذلك قبل الإسلام: الكعبة المشرفة هي البيت العتيق

الـذي بـناه سيدنا إبراهيم ـ عليه السلام ـ ليكون مثابة للناس وأمنًا، وأصبح للعرب مصلى عاماً علـى اختلاف قبائلهم يحجّون إليه كل عام ويطوفون به ويصلون عنده، ثم جعلوه مقرًا للأصنام حتى جاء الإسلام وفتحت مكة .(١)

ونـرى أيـضـا أن عـرب الـجاهلية كانوا يحبسون بعض حيواناتهم ودوابهم عن التعامل والاستـغـلال ويتـركـونها وقفا للطواغيت من أصنامهم وكهنتم. فلما جاء الإسلام حرّم ذلك بقوله (ما جعل الله من بحيرة ولا سائبة ولا وصيلة ولا حام). (٢)

وما روي عن الإمام الشافعي ـ رحمه الله ـ من أنه " لم يحبس أهل الجاهلية ـ فيما علمته ـ دارًا ولا أرضًا تبـررًا بحبسها، وإنما حبس أهل الإسلام" (٣) فـالـظاهر أن مراده الحبس على وجـه البـر، ذلك لأن بـنـاء الـكـعبة وحـفـر بئر زمزم إنما كان على وجه التفاخر لا لأجل البر والمعروف. (٤)

والـوقف في نوع ما، كان معروفًا لدي الأمم الأخرى أيضا قبل الإسلام وبعده. فمما هو مـعـروف فـي القانون الروماني أن الأشياء المقدسة ــ وهي المعابد وما فيها من أشياء وأدوات ونـذور وهدايا وغيرها من الأشياء المخصصة بحسب الأصول لإقامة الشعائر الدينية ــ كانت تحبس عن التداول ولا يمكن أن يتملكها أحد لأنها من حقوق الإله. (٥)

وفـي تـاريخ مصر القديم، نرى ما يدل على أن مساحات كبيرة من الأرض كانت ترصد عـلـى الآلهة والـمـعـابد والمقابر، ولا يمكن لأحد أن يتصرف فيها ببيع ونحوه، وكانت غلتها تـصـرف على إصلاحها وإقامة الشعائر الدينية والإنفاق على القائمين بخدمتها. فهذا التصرف مشابه في فكرته عموماً لما يعرف في الفقة الإسلامي بالوقف الخيري.

وقـد عـرف قدماء المصريين أيضا فكرة حبس الأعيان عن التملك والتمليك وجعل رَيعها مرصودًا على الأفراد والذراري ينتفعون بغلتها دون أن يملك أحدهم حق التصرف في أصل العين تصرفا يثبت الملكية.

ويعرف النظام الإنجلو -الأمريكي اليوم نظام "الترست" (The Trust) فقد عرّفه معهد القانون الأمريكي بأنه: " علاقة أمانة خاصة بمال معين تلزم الشخص الذي يحوز هذا المال، بعدة التزامات تهدف إلى استغلاله لصالح شخص آخر، وتنشأ هذه العلاقة نتيجة للتعبير عن إرادة إنشائها".

أو بلفظ آخر: إنه وضع مال في حيزة شخص معين يسمى الأمين أو الوصي يستغله لمصلحة شخص آخر يسمى المستفيد أو المستحق. (٢)

فالأمين على هذا المال المدير له لا يتصرف في المال لنفسه بل لمصلحة شخص آخر هو المستفيد بحيث تنفصل الملكية عن المنفعة.

ويحقق نظام "الترست" الأهداف التالية:

(1) توفير الحماية للأرامل، ويتم ذلك بأن يعهد الشخص بالأموال التي يريد تركها لزوجته أو إلى أمين يتولى استثمارها، وتسليم ريعها إلى هذه الزوجة أو إلى هؤلاء الأبناء والذرية، ويسمى هذا النوع من الترست بـ" ترست السفيه" (Spendthrift Trust)، فهو يحمي السفهاء وغيرهم من الصغار أو عديمي الخبرة. ونظرا لعدم اقتصاره على حماية السفهاء فإن البعض يسميه: "الترست الوافي"

(2) عن طريق الترست، أمكن القيام بكثير من الأعمال ذات النفع العام التي تعتمد على تبرعات الأفراد والهيئات الخاصة، فبدلا من أن يقوم راغب التبرع بالإشراف على تحقيق الغرض الخيري الذي يريده، وقد لا تتوافر لدية الخبرة اللازمة، ولا الوقت الكافي لذلك، ليقوم بنقل ملكية المتبرع إلى أمين أو مجلس للأمناء ليقوموا باستغلالها في تحقيق الغرض المقصود. ويسمى هذا النوع في النظام الإنجلو - أمريكي بـ:"الترست الخيري" (Charitable Trust).

والوصي أو الأمين في هذا النظام يصح أن يكون شخصا اعتباريا، كما يصح أن يكون

شخصا طبيعيا. وتفضّل الأولي لأنها أقدر على هذه المهمة، ولهذا فإن المصارف وبعض الشركات الخاصة بالترست هي التي تناط بها هذه الأمور لعدم تأثرها بعوامل الصحة، والسفر، والموت، وما إلى ذلك.

ولا يشترط ـ في الترست ـ تعيين المستفيد بذاته بل يجوز تعيينه بأوصافه أو طبقته كأولاد المنشئ، أو أحفاده، أو الفقراء، أو طلبة الكلية الفلانية، أو إحياء شعائر الدين، أو الإنفاق على اليتامى. كما يجوز تخويل الأمين سلطة تعيين المستفيد، وتحديد نصيب كل منهم في دخل الترست.

ويتميز الترست الخيري عن الترست غير الخيري بأنه يجوز أن يكون مؤقتا أو مؤبدا، أما الترست غير الخيري، فلا يكون إلا مؤقتا. كما أن من حق المجتمع كله، ممثّلا في المدعى العام، أن يطالب أمام القضاء بتنفيذ الترست الخيري. أما دعاوي الترست غير الخيري، فترفع من المستفيدين فقط.

وإذا انقطعت جهة الترست الخيري، فإن القاعدة فيه: أن يصرف إلى أقرب غرض إلى الغرض الأصلي، وإذا تعذر ذلك كان للمحكمة أن تصرفه في الوجهة الخيرية التي تراها.

هذا هو نظام الترست الذي شرعة النظام الإنجلو أمريكي إلى جانب "نظام المؤسسة" التي هي نظام وقفي صِرف على الكنيسة وما إليها. والفرق بين النظامين في النقاط التالية:

أولاً: أن أموال الترست تثبت ملكيتها للأمين صورة، ومنفعتها للمستفيدين، أما أموال "المؤسسة" فلا تعد مملوكة لمديري هذه المؤسسة.

ثانياً: تكون "للمؤسسة" شخصية اعتبارية مستقلة ومتميزة عن شخصية منشئ "المؤسسة"، وعن شخصية القائمين على إدارتها وتحقيق الغرض المقصود منها. أما الترست فلا تثبت له شخصية قانونية مستقلة والذي يمثله في مواجهة الكافة هو الأمين باعتباره مالكا لأمواله. (٧)

وهذا ما نراه لدى الأمم الأخرى له شبه بنظام الوقف الإسلامي بصورة عامة من حيث أن العين يحبسها مالكها عن الانتفاع بها بنفسه لينتفع بها أو يستغلها غيره.

الوقف في الإسلام

يعتمد وجود الوقف في الفقه الإسلامي على ثلاثة أصول: (٨)

أولها: قول النبي صلى اللّه عليه وسلم: "إذا مات الإنسان انقطع عنه عمله إلا من ثلاثة: صدقة جارية، أو علم ينتفع به أو ولد صالح يدعو له(٩) والمقصود بالصدقة الجارية هو الوقف. قال النووي في شرح هذا الحديث مانصه: "وفيه دليل لصحة أصل الوقف وعظيم ثوابه" (١٠)

ثانيها: ما أخرجه الشيخان عن ابن عمر قال: أصاب عمر بخيبر أرضًا، فأتى النبي صلى اللّه عليه وسلم فقال: أصبت أرضا لم أصب مالا قط أنفس منه، فكيف تأمرني به؟ قال: "إن شئت حبست أصلها وتصدقت بها". فتصدق بها عمر، إنه لا يباع ولا يوهب ولا يورث، في الفقراء والقربى والرقاب وفي سبيل اللّه والضيف وابن السبيل، لا جناح على من وليها أن يأكل منها بالمعروف، أو يطعم صديقا غير متمول فيه. (١١)

الأصل الثالث: ما ثبت من أن الكثرة الكاثرة من الصحابة وقفوا، حتى إن جابرا ــ رضي اللّه عنه ــ يقول: ما بقي أحد من أصحاب النبي صلى اللّه عليه وسلم له مقدرة حتى وقف وينظر تفصيل ذلك في أحكام الأوقاف للخصاف).

أما أول وقف للمستغلات الخيرية في في الإسلام، فهو سبعة حوائط بالمدينة كانت لرجل يهودي أسلم اسمه مخيريق الذي قتل بأحد، حيث أوصى ابنه إذا أصيب فأمواله لرسول اللّه صلى اللّه عليه وسلم وجعلها صدقة في سبيل اللّه. (١٢)

ثـم تلاه وقف عمر بن الخطاب ـ رضي الله عنه ـ لأرض نخيل بخيبر اسمها "ثمغ" (١٣) وقد سبق ذكره آنفا.

وبـعـد أن نزلت أية (لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون) (١٤) تتـابعت أوقاف الصحابة، فقد وقف أبو طلحة حديقة اسمها "بيرحاء" وقال له الرسول ـ ﷺ ـ: "اجعلها في قرابتك" (١٥)

وكـذلـك تـصدق عثمان ــ رضي الله عنه ــ ببئر رومة، وتصدق علي بن أبي طالب ــ رضـي الـلّـه عـنـه ــ بأرضه " ينبع" حبساً على الفقراء والمساكين وفي سبيل الله وابن السبيل الـقـريـب والبـعيـد فـي السـلـم والـحرب، وبلغ جذاذها في زمن علي ألف وسق ثم تلا هؤلاء جمهورة كبيرة من الصحابة الكرام ـ عليهم رضوان الله ـ (١٦)

ومـن خلال أوقافهم نرى أن الوقف في الإسلام لا يقتصر على أماكن العبادة ووسائلها ــ كـمـا كـان فـي الأمم الأخرى ـ بل يتعداها إلى غرض أعم وأشمل، فقد بُغيت به مقاصد الخير العام والنفع الشامل في المجتمع كالوقف على الجهات الخيرية والفقراء والمساكين.

والصحابة لم يفرقوا في الوقف بين الجهات الخيرية وبين الذرية، فكان أول عهده على جهـات البر والخير يشمل الواقف وأهله وأقاربه وسائر الناس. فروي أنه صلى الله عليه وسلم كـان يـأكل هو وأهله من الحوائط السبعة التي وقفها، (١٧) وكـذلـك وقف عمر ــ رضي الله عـنـه ــ حيـث اشتـرط فـي كتاب وقفه أن "لاجناح على من وليها أن يأكل منها بالمعروف وأن يطعم صديقا غير متمول منه" ـ كما ذكرنا قبل قليل ـ.

ثـم بـدأ الـصـحـابة بـعـد ذلك يقفون على ذرياتهم وذوي قرابتهم لما يرون في ذلك وسيـلة لـصيـانة الـمال من التبديد، ولدوام انتفاع أعقاب الواقف منه، كما فعل أبو طلحة حين قال له الرسول صلى الله عليه وسلم: "اجعلها في قرابتك" (١٨) وكما وقف الزبير بن العوام دوره للسكنى على أولاده، وأخرج عن الاستحقاق من استغنت بزوج. (١٩)

وهـذا ما كان أصلا للوقف الذري أو الأهلي - كما سمى فيما بعد - وقد كان الصحابة لا يبتغـون من وقف أموالهم في سبيل الله إلا البر ومرضاة الله والتقرب إليه جل شأنه، لا مخالفة روح الشريعة أو تحاشي غرض من أغراضها التي من أجلها شُرِع الوقف.

لـكـن هـذا الـنـمط لن يدم بعدهم طويلا، فتغيرت النيات ولم يتمحّض الوقف لأغراض البـر والـخيـر بـل أدّى إلـى استـخدامه كوسيلة لحرمان الورثة وقطع المواريث، وهذا ما كان يخشاه بعض الصحابة ووقع هذا الحذر في نفسه.

فـقـد روى الإمـام الـخصاف عن عبد الله بن جعفر عن أم بكر بنت المسور عن أبيها أنه قـال: حـضـرت عـمر بن الخطاب حين قرأ علينا كتاب صدقاته وعنده المهاجرون، فتركت – اي لـم أتـكلم – وأنا أريد أن أقول: يا أمير المؤمنين، إنك تحتسب الخير وتنويه وإني أخشى أن تـأتـي رجـال قوم لا يحتسبون مثل حسبتك ولا ينوون مثل نيتك فيحتجّون بك فتنقطع الـمـواريث، ثم استحييت أن أفتات على المهاجرين، وإني لأظن لو قلت ذلك ما تصدق منها بشيء(٢٠)

وهـذا الحذر من المسور كان حقيقة واقعة فيما بعد، فإنه لم ينقض عصر الصحابة حتى بـدأ بعض الواقفين ينحرفون عن غرض الوقف وهو ابتغاء البر إلى استخدامه للتحكم في بعض التركة أو فـي كـلها بعد موتهم أو تفضيل الذكور على الإناث من أولادهم، ولا شك أن هذا لا يهدف إليه الشرع أبدا.

وليـس فـي ذلك عيـب عـلـى نظام الوقف، فإن جميع الأحكام الشرعية وّضعت لتحقيق مـصالح العباد وسدّ حاجاتهم، إلا أن التطبيق العملي لهذه الأحكام قد أخرج بعضها عن الأهداف التـي شـرعـت لأجـلهـا والـمـقـاصد التي جاءت لتحقيقها، وذلك نتيجة لبعد الناس عن تعاليم الإسـلام الـحقة وجهلهم بمعرفة الحكمة وراء تشريع هذه الأحكام، والأمثلة على ذلك كثيرة.

فلا يؤخذ على نظام الوقف ما حدث من بعض المنحرفين من سوء استخدامه وفساد نياتهم.

ولـقد كثرت الأوقات في العصر الأموي كثرة عظيمة بمصر والشام وغيرهما من البلاد الـمفتوحة بسبب ما أغدقه الفتح على المجاهدين من الأموال والدور والحوانيت والأراضي الزراعية، وازدهـرت هـذه الأوقـاف فـي الدولة العباسية، وشملت أهدافها تأسيس دُور العلم والإنـفاق على طلبة المعاهد والمدارس وتأسيس المعابد والملاجئ بحيث مسّت الحاجة إلى دوائـر تتولى إدارتها، فكانت تدار تارة من القضاة وتارة من رئيس يسمى صدر الوقوف نيطت به إدارتها.

وفـي عهـد الـعثـمانيين اتسع نطاق الأقاف لقيام أولى الأمر بالوقف فأحدثوا تشكيلات واسـعة لإدارتها والإشراف عليها وأصدورا قوانين وأنظمة تنظم شؤونه وتديره، وقد بقي كثير منها معمولا به في بعض الدول العربية والإسلامية إلى يومنا هذا. (٢١)

وقبل أن نتركـ الكلام على هذا الاستعراض السريع لتأريخ الوقف نريد أن نذكر بعض طـرائف الـوقف التـي أوردها بعض العلماء اللبنانيين في كتابه (٢٢) نـقلا عن جريدة (الأخبار) المصرية الصادرة في تاريخ ٧/٧/١٩٦٣م، وقد أورد المؤلف من هذه الجريدة ما يلي:

إن فـي مـديـرية الأوقـاف الـمـصـرية غـرفة من حديد، مضى عليها مئات السنين، وهي مـقـفـلة، وشاء ت المديرية أن تفتحها، وتطلع على ما في داخلها. وما أن فتحت أبواب الغرفة حتى رؤيت آلاف الحجج والوثائق مكدسة تعلوها الأتربة، فخصصت عشرين موظفا لفحصها ومعرفتها، وحين باشروا بالعمل رأوا العجائب والغرائب...... ٣٠٠٠ حجة كتبت بماء الذهب، وحـجة يـرجـع تـأريـخهـا إلى ألف سنة. وقد أحسست بمتعة وطرافة في قراء تها...... وإليكـ طرفًا من هذه المحتويات عسى أن تشعر بالمتعة كما شعرتُ:

عـقـار وُقف عـلـى عـلف البـغـلة التي كان يركبها شيخ الأزهر في ذلكـ الوقت. فلانة وقفت ثلاثة آلاف فدان على العلماء بشرط أن يكونوا على مذهب أبي حنيفة ـ رحمه اللّٰه ـ

البـاشـا فـلان وقف عشـرـة آلاف فـدان عـلـى وضع سعف النخل والريحان على مقابر

أسـرته. ورجل وقف أسهما من ثروته على الزملاني - أي ساقي المياه في الجامع - وآخر وقف عـلى الذي يلقي الخطبة. وسيدة وقفت على حبال الدلاء التي يستقى بها في المسجد. ووقف على الجُبب والقفاطين للشيوخ. ووقف لإطلاق البخور في حلقات الدرس.

ويقول المؤلف: وأذكر أني قرأت فيما مضى عن وقف في سورية يشترى بريعه صحون بدل الصحون التي تكسرها الخادمات، كي يسلمن من غضب مخدوماتهن.

وسمعت أن في حمص وقفا على من يرى هلال رمضان وليلة العيد، ومن أجل هذا تكثر دعوى رؤيته هناك. ويوجد في بعض قرى جبل عامل وقف على أكفان الموتى.

وإذا دلـت هذه الأوقاف على شيء، فإنها تدل على نوع التفكير في ذاك العهد، وحياة الـمجتمع الذي كان يعيش فيه الواقفون وعاداته، وإن كثيراً من الناس إذا ماتوا لم يجد ذووهم ما يكفّنونهم به.

تقسيم الوقف

الـوقف فـي أصـل وضـعـه الشـرعـي يـحـمل طابع البر وفعل الخير المستمر، فهو بهذا الإعتبـار خيـري كـلـه. ولـكـن لـلتوسعة على المتصدقين ولتمكينهم من نفع ذريتهم وأقاربهم ومـكـافـأـة مـن أحسن إليهم، جاز شرعا أن يقف الإنسان على نفسه ثم على ذريته من بعده، أو عـلـى شـخـص معين أو أشخاص معينين، ثم من بعدهم على ذريتهم وبعد انقراضهم يؤول إلى جهة من جهات الخير.

وعلى هذا قسم الفقهاء الوقف إلى نوعين:

(1) الوقف الخيري (2) الوقف الذُرّي أو الأهلي

(1) الوقف الخيري: هـو ما كان منصبّاً في ابتداء إنشائه على الجهات الخيرية كالمساجد والمستشفيات والفقراء والأيتام وما يشبه ذلك.

(2) الوقف الذُرّي أو الأهلي: هو ما كان منصباً ابتداء على شخص أو أشخاص معينين كالأولاد والذراري ومن بعدهم على جهة من جهات الخير.

فمناط خيرية الوقف أو أهليته ما جعل له في بدء إنشائه، فإذا جعل الواقف وقفه من حين صدوره على مستشفى أو معهد علمي أو أية جهة خيرية أخرى لمدة معينة ثم جعله من بعد انتهائها على نفسه وذريته من بعده فوقفه خيري. وإذا جعل الواقف وقفه من حين صدوره على نفسه ثم على أولاده وذريتهم ثم يكون من بعد انقراضهم على جهة من جهات الخير فوقفه أهلي.

وهذه التسمية حديثة، والحق أن الوقف كله خيري، لأنه تصدق بالمنفعة والغلة، غير أن أحد هذين النوعين خيري محض والآخر خيري بالأضافة إلى المستقبل وبحسب المآل.

إلغاء الوقف الأهلي

وفي العصر الحاضر قامت بعض الحكومات في البلاد الإسلامية بشنّ حملة على الوقف الأهلي واتخاذ إجراء ات تؤدي إلى إلغائه فعلا، وكان موضوع إلغاء الوقف الذري أو الأهلي مدار جدل محتدم بين المعنيّين بالأمر في الأقطار العربية والإسلامية، بين مؤيد ومعترض. وحجة المؤيدين أنه يساعد على البطالة والتسكع بين المستفيدين. وكان الأمر يبدو مقبولا لو أن هؤلاء وضعوا الحلول لمواطن البطالة الأخرى بين الناس، تلك التي خلّفت لنا صفوفا متراصّة من المقاهي والحانات دور اللهو التي امتلأت بالعاطلين حتى كادت أن تتقيأ. وهي في ازدياد مستمر ونموّ مطّرد. غير أنهم لم يلحظوا غير الوقف الذري لذلك، وكأننا نكاد نجزم بأنهم لم يكونوا ليلحظوا ذلك فيه: لو أنه نظام مستورد من غرب أو شرق ولكنه الإسلام الذي أصبح غرضا يرمى وهدفا يصاب، ولا حول ولا قوة إلا بالله.

ونحن لا نعترض على إصلاح مقصود أو تنظيم مفيد، والشريعة الإسلامية لا تضيق بذلك ولا تنكره إذا خلصت النيات ووضحت الدوافع. وهذا ما لا نجده في الحملة على الوقف.

ومع هذا، فقد أثبتت الأيام أن كِفة المؤيدين كانت أقوى من كفة خصومهم، فقد أقدمت سورية على حل الوقف الذري سنة ١٩٤٩م، وقبل ذلك أصدرت لبنان قانونا نظم بموجبه أحكام الوقف الذري (٢٢)

ومن أهم الوسائل التي عالجها هذا القانون، ما يلي:

(1) أنه لم يُجز تأبيد الوقف الذري، ولم يُجزه على أكثر من طبقتين.

(2) أجاز للواقف الرجوع في وقفه الذري، كما أجاز له أن يقيد في مصارفه وشروطه.

(3) اشترط لصحة الوقف تسجيله في السجل العقاري، وأن يصدر الوقف عن قاض شرعي.

(4) أوجب انتهاء الوقف إذا تخرّب ولم تمكن عمارته، أو ضعفت أنصبة المستحقين فيه.

(5) حمى الموقوف عليهم من الشروط التعسفية للواقفين، بإبطاله الشروط غير الصحيحة.

وعندما قامت الثورة في مصر عام ١٩٥٢م، وسلكت إلى الإقطاع سبيل التصفية والإنهاء وجدت أن بقاء الوقف الذري "الأهلي" قد يتعارض وهذه الرغبة في الحد من الملكية الزراعية، حيث كان الكثير من المستحقين يتمتعون في الواقع بمركز لا يختلف في جوهره عن مركز الإقطاعيين.

لذا اتجهت الحكومة المصرية إلى الرأي القائل بعدم جواز الوقف الأهلي، فأصدرت القانون رقم (١٨٠) لسنة ١٩٥٢ الذي نص على إلغاء ما كان موجودا من الأوقاف الأهلية، وجعل الأموال الموقوفة عليها حرة طليقة، كما منع إحداث أوقات أهلية جديدة، فأصبح الوقف بذلك قاصرا على الخيرات فقط.

وبعد ذلك، صدر القانون رقم (٣٤٧) لسنة ١٩٥٣ المعدل بالقانون رقم (٥٤٧) سنة ١٩٥٣ الخاص بشأن النظر على الأوقاف الخيرية وتعديل مصارفها على جهات البر، وجعل النظارة على الوقف الخيري لوزارة الأوقاف ما لم يشترط الواقف ذلك لنفسه فقط،

وخول وزير الأوقاف أن يغير في مصارف الوقف الخيري على غير الجهة التي خصصها الواقف بوقفه، دون أن يتقيد بشرط الواقف.

وعملت وزارة الأوقاف المصرية جاهدة على تسليم ما تحت يدها من أعيان كانت موقوفة على الأفراد إلى من آلت إليهم، ومع هذا فقد استصدرت القانون رقم (٥٢٥) لسنة ١٩٥٣ لتستولي على الحصص في الأوقاف التي يصعب قسمتها، ولما لم يتجه الناس إلى تسلم أعيان ما كان موقوفا عليهم - مما جعل حل الوقف يكاد يكون أمرا صوريا - عمدت وزارة الأوقاف إلى استصدار القانون رقم (١٨) لسنة ١٩٥٨، الذي قضى بقسمة الوقف على مستحقيه، وتجنيب الحصص الخيرية فيها لصالح الوزارة .(٢٣)

وتسهيلا لأصحاب الاستحقاق وتشجيعا لهم على إخراج أوقافهم من الوزارة وتداولها، جعلت الوزارة من اختصاصها ــ إجراء القسمة بين المستحقين، وأصبحت الوزارة حارسة على ما تحت يدها من أموال كانت وقفا تديرها حتى تتم القسمة.

ثم قامت الوزارة في سنة ١٩٦٦ ببيع وتصفية ما تبقى في حراستها من أعيان كانت موقوفة وقفا أهليا، ولم تتم قسمتها أو لم يتسلمها أربابها.

أما في العراق: فقد كانت أول خطوة نحو هذا الهدف، هي ما تم في سنة ١٩٢٩، عند ما قدم جماعة من النواب في مجلس الأمة اقتراحا إلى الحكومة بسن تشريع يرمي إلى إلغاء الوقف الذري. إلا أن هذا المشروع لاقى معارضة شديدة من العلماء أرغمته على الاحتجاب حتى سنة ١٩٥٢ حين تشكلت لجنة لسن لائحة في هذا الموضوع.

فاستقر الرأي على سن تشريع يقضي بجواز إلغاء الوقف الذري ولا يوجبه، وذلك في سنة ١٩٥٤. وقد أشار التشريع إلى أن الوقف المصفى يصبح إرثا لورثة الواقف.

ونظرا لصعوبة تطبيقه، فقد ألغي بالمرسوم رسم (1) لسنة ١٩٥٥ الذي جعل الوقف المصفى يعود للمستحقين الفعليين ولورثتهم. (٢٤)

أما في شبه القارة الهندية: فإن المجلس السامي (Privy Council) في عهد الاستعمار البريطاني في سنة ١٨٩٤م قرر منع الوقف الأهلي ـ أو الوقف على الأولاد كما يسميه المجلس ـــ وذلك في دعوى أقامها أبو الفتح محمد إسحاق ضد المدعو رساميا، (٢٥) متذرعا في ذلك بأن في الوقف الأهلي ينتفع ذرية الواقف فقط، وبما أن دور الفقراء والمساكين ـ أو أية جهة خيرية أخرى ـ لا يأتي إلا بعد أمد بعيد، لذا إن هذا الوقف ليس له إلا شبها بالوقف وليس وقفًا حقيقة، وأن الوقف على الذرية لا يدخل في نطاق عمل الخير في الشريعة الإسلامية.

وكان هذا القرار يتعارض مع الشريعة الإسلامية، ويجعل ما أحله الشرع منهيا عنه، فرفض المسلمون هذا القرار وطالبوا بإلغائه، لذا تم إلغاء هذا القرار بالقانون رقم ٦ لسنة ١٩١٣م، والذي قضى بجواز الوقف على الذرية.

وقد أعقب ذلك قانون آخر في سنة ١٩٣٠م عدل في القانون رقم ٦ لسنة ١٩١٣م ومفاده تجويز الأوقاف الذرية التي انعقدت موافقة لقواعد الشريعة الإسلامية سواء كان انعقادها قبل سنة ١٩١٣م أو بعدها. (٢٦)

هذا وقد توسع بعض الناس في زماننا هذا في إباحة إلغاء الوقف الأهلي توسعا كبيرا فأجازوا قسمه ميراثا، مع أن الأئمة المجتهدين قد شدّدوا في التمسك بتأبيد الأحباس لبقاء عينها ولم يجيزوا حتى بيعها والاستبدال بها إلا في أحوال ضئيلة جدا ووضعوا لها قواعد وشروطا خاصة.

وفي إلغاء الوقف الأهلي مخالفة صريحة لفعل رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ ولتعامل الصحابة الذين وقفوا على أولادهم وأهلهم وذويهم كما ذكرنا جملة من الآثار في ذلك.

وفيه أيضا مخالفة لما اشترط الواقف بدون مسوغ شرعي، والقاعدة المعتبرة عند الفقهاء هي أن"شرط الواقف كنص الشارع". (٢٧) فترتب عليه أن الناس قد توقفوا وأحجموا

عن الوقف، فانسد بذلك كثير من أبواب مما كان يسد حاجة الفقراء والمحتاجين من الأقرباء.

ولم تكن فكرة إلغاء الوقف الأهلي وليدة عصرنا هذا، بل سبق التفكير فيه عصرنا. فقد فكر السلطان ظاهر بيبرس (ت ٦٧٢هـ) في امتلاك الدولة للأراضي كلها ومن بينها الأوقاف حينما اضطر إلى فرض ضرائب كثيرة في مصر والشام بسبب الحروب مع التتار. ولكن الإمام النووي وقف في وجهه وآزره العلماء وصدوا السلطان عن قصده. (٢٨)

ثم جاء من بعد ذلك السلطان برقوق في القرن الثامن واتخذ إلغاء الوقف الأهلي ذريعة لانتزاع الأوقاف الخيرية، فوقف أمامه الإمام سراج الدين عمر بن أرسلان البُلقيني. (٢٩)

حكمة الوقف وغايته

إن الوقف من القربات التي يقصد بها التقرب إلى الله تعالى فيسري ثوابها للمحسنين في حياتهم الدنيا وبعد الموت جزاء بما قدمت أنفسهم، فهو من القرب المشروعة التي حث الشارع عليها وندب إليها، وطريق من طرق إدرار الخير وإجزال المثوبة للمتصدق إذا اقترن عمله بنية صالحة ورغبة صادقة.

ويؤيد ذلك ما ورد من النصوص الشرعية الدالة على التصدق وفعل الخير والحاثة على الإنفاق في وجوه البر. ولما كانت فكرة الوقف من حيث حبس العين والتصدق بالمنفعة تشكل ضمانا قويًا لأوجه وجهات عديدة، فإن فيها من المصلحة العامة والخاصة ما يجعلها تتمشى مع مبادئ التشريع الإسلامي. (٣٠)

- فالوقف على المساجد والمعاهد والمدارس والمشافي ودور العجزة وملاجئ الأيتام، كل هذا مما يضمن لهذه المرافق العامة بقاء ها وصيانتها، ويساعد في تخفيف معاناه الأمة الإسلامية التي أحاطها الجهل والفقر والمرض من كل جانب.

قال الإمام الدهلوي: "فاستنبطه ـ أي الوقف ـ النبي صلى الله عليه وسلم لمصالح لا

توجد في سائر الصدقات، فإن الإنسان ربما يصرف في سبيل اللّٰه مالا كثيرا، ثم يفنى، فيحتاج أولئك الفقراء تارة أخرى، وتجيء أقوام آخرون من الفقراء فيبقون محرومين، فلا أحسن ولا أنفع للعامة من أن يكون شيء حبسا للفقراء وأبناء السبيل، تصرف عليهم منافعه، ويبقى أصله ... ". (٣١)

- وفي الوقف الذري رعاية للأولاد بالحفاظ على أموال المورّث بعد موته من الضياع، لأن كثيرا من الوارثين يتلفون الأموال التي ورثوها إسرافا وبدارا، ثم يظل أحدهم عالة يتكفف الناس. وهذا ما أشار إليه سيدنا زيد بن ثابت ــ رضي اللّٰه عنه ــ في قوله: وأما الحي فتحبس عليه، ولا توهب ولا تورث، ولا تقدر على استهلاكها. (٣٢)
- وتتغلب العاطفة النسبية على الرغبة والمصلحة الشخصية فيندفع الواقف بهذا الشعور إلى أن يؤمّن لعائلته وذريته موردا ثابتا أو ضمانا لمستقبلهم، صيانة لهم عن الحاجة والعوز والفقر وقسوة العيش.
- وفيه صلة للأرحام حيث يقول اللّٰه تعالى: (وأولو الأرحام بعضهم أولى ببعض) (٣٣) وجاء في الحديث القدسي: إن الرحم معلقة بالعرش تقول: اللهم صل من وصلني، واقطع من قطعني" (٣٤) والصلة تشمل العطاء وحسن المعشر والمودة، ولذا فقد أمر الرسول ــ صلى اللّٰه عليه وسلم ــ أبا طلحة الأنصاري أن يجعل صدقته في ذوي قرابته كما مر الحديث.
- وفيه تعاون على البر والإحسان لكفالة الأيتام وعون الفقراء والمساكين، وهو ضرب من التعاون في كل ما ينفع الناس، وهو ما يسمى اليوم بالتكافل والرعاية الاجتماعية، وذلك ما دعا إليه القرآن الكريم في قول اللّٰه تعالى: (وتعاونوا على البر والتقوى) (٣٥) فيشعر الإنسان بالمسؤولية الإنسانية تجاه الجماعة، فيدفعه ذلك إلى أن يرصد شيئا من أمواله على هذه الجهة أو تلك، مسهما بذلك في إدامة مرفق من المرافق الاجتماعية.

- وأخيراً لا آخراً، هناك دافع واقعي منبعث من واقع الواقف وظروفه الخاصة، حين يجد الإنسان نفسه في وضع غير مسؤول تجاه أحد من الناس، كأن يكون غريبا في مواطن ملكه، أو غريبا عمن يحيط به من الناس، أو أن يكون منهم إلا أنه لم يخلّف عقباً ولم يترك أحدا يخلفه في أمواله شرعا أو عرفا، فيضطره واقعه هذا إلى أن يهب أمواله إلى سبل الخير بالتصدق بها في الجهات العامة. (٣٦)

ونذكّر المسلمين الذين وهبهم الله ثراء عريضا بقول الله عزوجل: (ياأيها الذين آمنوا اركعوا واسجدوا واعبدوا ربكم وافعلوا الخير لعلكم تفلحون) (٣٧)، وقوله: (إن تقرضوا الله قرضا حسنا يضاعفه لكم ويغفر لكم والله شكور حليم) (٣٨) ونذكّرهم وإيانا بما رواه الشيخان عن أنس ـ رضي الله عنه ـ عن رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ قال: "يتبع الميت ثلاثة: فيرجع اثنان ويبقى معه واحد: يتبعه أهله وماله وعمله، فيرجع أهله وماله ويبقى عمله". (٣٩) (وقل اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله والمؤمنون وستردّون إلى عالم الغيب والشهادة فينبئكم بما كنتم تعملون) (٤٠)

الهوامش والمراجع

(١) انظر: دائرة معارف القرن الرابع عشر (العشرين): محمد فريد وجدي، مطبعة دائرة معارف القرن العشرين، ١٣٤٣هـ، كلمة (كعب)

(٢) سورة المائده الآية: ١٠٣

(٣) كتاب الأم، الشافعي،الإمام محمد بن إدريس (ت ٢٠٤هـ)، بيروت،دار إحياء التراث العربى ٢٠٠١م، ٣٧٧/٤

(٤) انظر: المحلى لابن حزم، أبو محمد على بن أحمد بن سعيد (٤٥٦هـ)، مصر، إدارة الطباعة المنيرية ١٣٥١هـ، ١٧٧/٩

(٥) انظر: الوقف والوصايا للدكتور أحمد علي الخطيب، بغداد، ص: ٣٩، نقلا عن مدونة جوستنيان في الفقه الروماني، تعريب: عبد العزيز فهمي،ص: ٣٨١

(٦) انظر: المصدر السابق، نقلا عن: مبادئ تاريخ العلوم للدكتور صوفي أبو طالب ص:٤٣٣ وما بعدها.

(٧) أحكام الوقف في الشريعة الإسلامية، محمد عبيد عبد اللّه الكبيسي، بغداد، وزارة الأوقاف، ١٩٧٧م، ٢٩/١،٣٠، نقلا عن: القانون المدني المقارن،د. محمد لبيب شنب، مطبوع بالرونيو ص٦٧-٧٧

وقد جاء تعريف "الترست" في موسوعة ليكسيكون (الأمريكية) ١٩/ ٢٣١ كما يلي:

In law, a trust is a form of property ownership in which one person agrees to hold property for the benefit of another.

(٨) انظر: محاضرات في الوقف للشيخ محمد أبي زهرة، دار الفكر العربي ١٩٧١م، ص ٧

(٩) رواه مسلم، كتاب الوصية، باب ما يلحق الإنسان من الثواب بعد وفاته ح ٤٢٢٣؛ وأبو داود، كتاب الوصايا، باب ما جاء في الصدقة عن الميت، ح: ٢٨٨٠؛ والترمذي، ابواب الأحكام، باب ما جاء في الوقف ح: ١٣٧٦؛ والنسائي، كتاب الوصايا، باب فضل الصدقة عن الميت، ح ٣٦٨١

(١٠) شرح النووي لصحيح مسلم، بيروت، دار الفكر، ٧٥/١١

(١١) حديث متفق عليه، رواه البخاري في كتاب الوصايا، باب ٢٨الوقف كيف يكتب،ح ٢٧٧٢؛ ومسلم في كتاب الوصية، باب الوقف، ح ٤٢٢٤.

(١٢) انظر: الروض الأنف شرح سيرة ابن هشام، عبد الرحمن السهيلي(ت ٩١١هـ)، بيروت،دار إحياء التراث العربي، ٢٠٠٠م، ٢٩/٢؛ وأحكام الأوقاف للخصاف، أبوبكر: أحمد بن عمرو بن الشيباني (ت ٢٦١هـ)، طبعة مصر ١٣٢٣هـ ص ٢،١

(١٣) انظر: نيل الأوطار، ٨١/٤، ٨٢

(١٤) سوره آل عمران، الآية: ٩٢

(١٥) وحديث أبي طلحة متفق عليه، رواه البخاري في كتاب الزكاة، باب ٤٤، الزكاة على الأقارب ح ١٤٦١، ومسلم في كتاب الزكاة، باب فضل النفقة والصدقة على الأقربين ......ح ٢٣١٥

(١٦) انظر تفصيل ذلك في كتاب أحكام الأوقاف للخصاف

(١٧) ورد الحديث في مصنف ابن أبي شيبة مرسلا......أن في صدقة النبي صلى الله عليه وسلم: يأكل منها أهلها بالمعروف غير المنكر (انظر: ابن الهمام، فتح القدير، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٩٥م، ٢٠٩/٢، ٢١٠)، وقال: رواه أحمد بسند متصل أيضا. ووجه الاستدلال بالحديث أنه عليه الصلاة والسلام شرط في صدقاته أن يأكل منها أهله بالمعروف، فإنما ذلك الشرط لنفسه، لأنه هو الذي يعولهم وأكلهم أكله وانتفاعهم فمن انتفاعه. انظر: محاضرات في الوقف لأبي زهرة، ص ١٨٣

(١٨) سبق تخريجة قريبا

(١٩) انظر: أحكام الأوقاف، مصطفى أحمد الزرقاء، جامعة دمشق،١٩٤٧م، ص ١١

(٢٠) انظر: أحكام الأوقاف، الخصاف، بيروت، ص ٧

(٢١) انظر: أحكام الأوقاف، محمد شفيق العاني، بغداد، مطبعة الإرشاد، ١٩٦٥م، ص ٤؛ ومحاضرات في الوقف لأبي زهرة ص ٨ و ما بعده

(٢٢) وهو الشيخ محمد جواد مغنية في كتابه: "الفقه على المذاهب الخمسة"، بيروت، دارالعلم للملايين ط٧، ١٩٨٢م، ص ٦٢٥و ٦٢٦

(٢٣) صدر هذا القانون في ١٠ آزار سنة ١٩٤٧م

(٢٤) انظر: محاضرات في الوقف: للشيخ محمد أبو زهرة: ص ٢٧

(٢٥) انظر: أحكام الأوقاف: محمد شفيق العاني، ص ١٤٥؛ أحكام الوقف في الشريعة الإسلامية، د. الكبيسي ٤٧/١ـ٥٠

(٢٦) انظر: Indian Law Report, Calcutta, 1894,Vol. 22, P. 619

(٢٧) انظر: مجموعة قوانين إسلام (بالأردية)، القاضي تنزيل الرحمن، إسلام آباد، مجمع البحوث الإسلامية، الطبعة الثانية، ١٩٧٢م، ٣/١١١١

(٢٨) انظر: الدر المختار، علاء الدين محمد بن علي الحصكفي (ت١٠٨٨هـ) وشرحه رد المحتار، لمحمد أمين بن عمر بن عبد العزيز الشهير بابن عابدين (ت ١٢٥٢هـ)، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٤١٩هـ/١٩٩٨م ٥٠٨/٢؛ الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، لأبي الحسن علي بن سليمان المرداوي (ت ٨٨٥هـ)، تحقيق د. عبد الله التركي، السعودية، وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف، ١٤١٩هـ/١٩٩٨م، ٣٤٣/١٦؛ كشاف القناع عن متن الإقناع: منصور بن يونس بن إدريس البهوتي المعروف بابن نجيم الحنفي (ت٩٧٠)، دمشق، دار الفكر، ١٩٨٣م، ص ٢٢٥؛ شرح الخرشي على مختصر خليل، لأبي عبد الله محمد محمد الخرشي (١١٠١هـ)، المطبعة الأميرية، ١٣١٧هـ،٩٢/٧

(٢٩) انظر: حسن المحاضرة في أخبار مصر والقاهرة، لجلال الدين عبد الرحمن السيوطي، مطبعة عيسى البابي الحلبي، ١٩٦٧م، ١٠٥/٤؛ ومحاضرات في الوقف، محمد أبو زهرة ص ١٦ و ١٧

(٣٠) المصدر السابق

(٣١) انظر: أحكام الوقف،د.الكبيسي، بغداد، وزارة الأوقاف،١٩٧٧م، ١٣٧/١ نقلا عن: الوقف من الناحية الفقهية والتطبيقية، لمحمد سلام مدكور، القاهرة، المطبعة العالمية، ١٩١٦م، ص ٨

(٣٢) حجة الله البالغة: أحمد بن عبد الرحيم الفاروقي الدهلوي الملقب: شاه ولي الله (ت ١١٧٦هـ)، تصوير: المكتبة السلفية بلاهور (من مطبعة بولاق ١٢٩٦هـ) (ت.د) ١١٦/٢

(٣٣) الإسعاف في أحكام الأوقاف للطرابلسي، برهان الدين إبراهيم بن موسى بن أبي بكر بن الشيخ علي (ت ٩٢٢هـ)، المطبعة الكبرى المصرية، ١٣٢٠هـ، ص ٩

(٣٤) سورة الانفال، الآية ٧٥

(٣٥) حديث متفق عليه، البخاري، كتاب الأدب، باب من وصل وصله الله (ح ٥٩٨٨،٥٩٨٩)؛ ومسلم، كتاب البر والصلة، باب صلة الرحم، ح٢٥١٩

(٣٦) سورة المائدة، الآية: ٢

(٣٧) انظر: أحكام الوقف للكبيسي ١٤٠/١

(٣٨) سورة الحج، الآية ٧٧

(٣٩) سورة التغابن، الآية ١٨

(٤٠) رواه البخاري في كتاب الرقاق، باب (٤٢) سكرات الموت، (ح٦٥١٤)؛ ومسلم في كتاب الزهد، باب الدنيا سجن المؤمن وجنة الكافر، (ح ٢٩٦٠)

(٤١) سورة التوبة، الآية ١٠٥

دور القوانين الصوتية والصرفية
في معرفة الكلمة العربية الأصيلة من الدخيلة

* د. گل محمد باسل

المدخل

فكرة البحث:

قد دفعني إلى كتابة هذا المقال المتواضع ما ألمسه من خلال قراء تي في المعرب والدخيل وما وصل إليه اللغويون من سواء السبيل، في معرفة الأصيل من الدخيل عبر دراسة الأصوات وما يتألف منها الكلمات العربية أولاً، ثم دور الصرف في معرفتها ثانياً.

وإن العمل في مجال وضع ضوابط صوتية وصرفية لمعرفة الفرق بين الكلمات العربية الأصيلة والدخيلة جد قليل ولم يخدم هذا المجال خدمة علمية تناسب هذه المعايير ـ التي تعضد الكلمات الأصيلة وإذا ما وافقت تلك المعايير فتعتبر الكلمة دخيلة.

ولعل عملي في هذا المجال يكون جديداً مبتكراً،وذلك أن من جمع الكلمات الدخيلة والمعربة حتى الآن لم يدرسوها دراسة صوتية صرفية وافية،أو درسوا جانباً ونسوا جانباً.

ولهذا أذكر في هذا البحث التغييرات التي طرأت على حروف الدخيل وبنائه عند التعريب وأعللها من الناحية الصوتية، وأصحح ما وقع خطأ في كلام اللغويين في هذا الصدد

* الأستاذ المساعد بكلية اللغة العربية والحضارة الإسلامية ، الجامعة الإسلامية العالمية، اسلام آباد.

بالنسبة إلى بعض الكلمات، وأرفع التوهم من عندهم في بعض الكلمات الأخرى، ثم الناحية الصرفية وتعليل ما يتعلق بالصرف في معرفة الأصيلة من الدخيلة، وإعلال وإبدال وتغيير وتقديم وتأخير.

ومثال ذلک كلمة (شهريز) لنوع من التمر، قال اللغويون إنه فارسي معرب وأن أصل معناه بالفارسية (الأحمر) غير أن الكلمة التي تعني في الفارسية المتداولة الدارجة هي أحمر (سرخ) وليس (سهر) ولكن إذا تتبعنا تاريخ هذه الكلمة في اللغة الفارسية وجدنا أنها كانت بالفارسية القديمة (سخر) بتقديم الخاء على الراء، وهذه هي التي دخلت في اللغة العربية، ثم تغيير بناء الكلمة في الفارسية وتقدمت الراء على الخاء.

وفعلت كل هذا بقدر استطاعتي، فإني أعرف تمام المعرفة أن الخوض في هذا المجال ليس بأمر سهل، وأنه ينبغي لمن يخوض غمارها أن يكون مجيدا للغات التي أخذت منها العربية كما ينبغى أن يكون في الوقت نفسه متعمقاً في اللغة العربية فيعرف جليلها ودقيقها حتى لا ينفي عن كلمة عربية عروبيتها، وإن حظي من هذا وذاک لا يتجاوز حد الإلمام، فالله أسأل أن يسدد خطاي وأن يجنبني الخطأ والزلل إنه سميع مجيب.

محتويات البحث:

يحتوي البحث على مدخل وفكرة البحث ومبحثين، وخلاصة البحث، والهوامش التي تحتوي على المصادر والمراجع.

المبحث الأول: القوانين الصوتية لمعرفة الكلمة الأصيلة من الدخيلة.

المبحث الثاني: القوانين الصرفية لمعرفة الكلمة الأصيلة من الدخيلة.

المبحث الأول: القوانين الصوتية لمعرفة الكلمة الأصلية من الدخيلة

تتوزع اللغة في مجموعة من الأنظمة أو العناصر اللغوية التي تبدأ بالنظام الصوتي، أي أصغر عنصر في اللغة، ويبين هذا النظام أصوات الكلمة من حيث الصوامت والصوائت، ومقاطعها، وما يسودها من ظواهر النبر والتنغيم، وغيرها، ثم تمر بالكلمات من حيث بنائها ومورفيماتها، ودلالاتها على المعاني والصيغ والأوزان المختلفة، وتنتهي ببناء الجملة، ووظيفة الكلمات في داخل الجمل وعلاقة بعضها ببعض، ومدى البناء والإعراب الذي تقبله الكلمة المعربة أو الأعجمية.

فالنظام الصوتي يستقر منذ الطفولة طول الحياة، فالإنسان يحتفظ حتى آخر حياته بمجوعة من الحركات التي تعود عليها أو تعودت عليها أعضاؤه الصوتية، إذن من عاش في بيئة تخالف بيئته الصوتيه منذ الطفولة يتمكن من النطق بأصوات اللغة الأجنبية ويؤديها كأهلها، وهذا جد قليل، وبناً على ماتعود عليه إذا طرأ عليه صوت أجنبي في داخل الكلمة الأجنبية يخالف ما تعود عليه حيث يحاول أن يخضعه لأعضائه الصوتية ليتسنى له النطق بها، مثلاً:"چ" الفارسية تحول إلى الشين، لأنه أقرب الحروف منها مخرجاً، وأحياناً إلى الجيم لأنه من نوعها، ومثال ذلک في كلمة (خيار شنبر) أو خيار جنبر، معرّب من كلمة مركبة أصله الفارسي "خيار جنبر" وهو شجر له ثمر كالخرنوب يتداوى به، وعربيته "القثاء الهندي" (١)

وكلمة "الخوانجة" تصغير "خوان" بالفارسية وهي "صينية" أو مائدة صغيرة يؤكل عليها الطعام (٢) وأيضاً كلمات "شنار، وشنج، وشنوذر" (٣)

وشنّار: فارسي محض، وهو "قبح العيب والعار" وقالو فيه "شنّر و شنيرا". شوذر: الملحفة فارسية معربة، وقال ابن دريد: أما شوذر ففارسي معرّب. قال أبو حاتم: هو شاذر، ثم قال: الشوذر الإزار، وكل ما اُلتحف به فهو شاذر، وفي الفارسية الدارجة، هو چادر ومعناه: الرداء.

وأذكر هنا الضوابط التي وضعها علماء اللغة لمعرفة الدخيل والمعرّب، تعرف عجمة أصل الكلمة بهذه الضوابط والمعايير، ولا شك أنه يجب مراعاة ومعرفة هذا الأمر بدقة عند دراسة الكلمات المعرّبة والدخيلة عامة والألفاظ المعرّبة من الفارسية خاصه، لأن العرب والعربية أخذت معظم الكلمات من اللغة الفارسية القديمة التي كانت تعاصر العصر الجاهلي في العربية (٤)

وما يطرأ على أصوات الكلمات المعربة والدخيلة، وبنائها من إبدال وتغير وتقديم وتأخير فإن هذا قد يغير معالم الكلمة، بحيث لا يمكن التعرف على أصلها، فكلمة "ياقوت" أصلها اليوناني ــ على رأيضعيف ــ "هياكنوش" وقد يبدو في أول وهلة أنه لا يمكن أن يكون الثاني أصل الأول ولكن إذا تتبعنا التغيرات الصوتية التي وقعت في الكلمة يتضح أن ما حدث لها أمر طبيعي.

قال عبد الرحيم أورد البيروني في الجماهير أنه قال: هو دخيل بالفارسية من اليونانية وأصله "هيانكوش" وهو نوع من الأحجار الكريمة، أزرق اللون ويطلق أيضاً على نوع من الزهر، ومنه يقوند، وياقوندا، وبالسريانية بمعنى الياقوت (٥)

وقال الجواليقي: الياقوت: أعجمي والجمع يواقيت، وقد تكلمت به العرب قال مالك بن نويرة اليربوعي:

لن يُذْهِبَ اللُّوْمَ قد حُبِيتَ به　　　من الزَبر جَدِ والياقُوتِ والذَهبِ (٦)

وقال صاحب الصحاح، وصاحب القاموس: فارسي معرّب، وقال البيروني في الجماهير وقال حمزة بن الحسن الأصفهاني: إن اسمه بالفارسية "ياكند" والياقوت" معربة، ولم يذكر أدى شير في كتابه "الألفاظ الفارسية المعربة" ويرجع عبد القادر المغربي هذا التغيير الذي حدث في الكلمة المعربة قديما إلى عدم تمرن ألسنتهم على النطق بها، فيقول: "والعرب لم يكونوا يخالطون الأعاجم كما نخالطهم نحن لهذا العهد، ولم يكونوا يعرفون من

لغاتهم كما نعرف منها نحن، لذلك كانت ألسنتهم غير ممرنة على النطق بالكلمات الأعجمية، وأسماعهم غير مستأنسة بلهجتها ونغمتها استئناسنا نحن بهما، فمن ثم كانوا إذا عربوا كلمة أفرغوها في قوالب كلماتهم العربية، وردوها إلى صيغها وأوزانها، إلا ما ندر"(٧)

وتندرج تحت هذه الفكرة النقاط الأتية:

- تغيير أو إبدال الحروف التي ليست في العربية، ويلزم تغيرها إلى صوت أقرب منها مخرجاً وصفة.
- إبدال الحرف أو الصوت الذي هو موجود في العربية ولكنه أحسن أن يبدل بصوت آخر يناسب بناء الكلمة وتركيب حروفها.
- ائتلاف الحروف في الكلمات العربية وإذا لم تكن كذلك فتلك أعجمية

أما الأصوات التي لا توجد في العربية وتوجد في اللغات التي أخذت منها العربية، فتبدل إلى الحرف الذي هي أقرب إليه. يقول سيبويه: فالبدل مطرد في كل حرف ليس من حروفهم، يبدل منه ما قرب منه من الحروف الأعجمية (٨)

قال الجواليقي: في باب معرفة مذاهب العرب في استعمال الأعجمي، جاء فيه " اعلم أنهم كثيراً ما يجترئون على تغيير الأسماء الأعجمية إذا استعملوها فيبدلون الحروف التي ليست من حروفهم إلى أقربها مخرجاً، وربما أبدلوا ما بَعُدَ مخرجه أيضاً" (٩)

وذلك لأن المعرّب أو الدخيل يتكون من حروف لا توجد في العربية، وفي مثل هذة الحالة يصبح الإبدال لازماً كما قال الجواليقي: لئلا يدخلوا في كلامهم ما ليس من حروفهم"(١٠) ومن هذه الحروف.

"الباء" الفارسية ويرمز إليها في الكتابة الصوتية الدولية (P) وتكتب بالفارسية بثلاث نقاط "پ" وهي من الناحية الصوتية: الباء المهموسة، سماها سيبويه وابن دريد الحرف الذي بين الباء والفاء، وكذلك سماها أبو عبيدة الباء المفخمة وسماها غيره بالباء المشبعة (١١)

تبدل منها الباء والفاء، قال سيبويه "ويبدلون من الحرف الذي بين الفاء والباء،الفاء، نحو:الفِرِند والفُندق_ بضم الفاء وسكون النون وضم الدال وبعدها قاف،اسم موضع وهو بلغة الشام،ومعناه الخان،وبعضهم يغلط فيه فيقول"فنتق"بالتاء.وربما أبدلو باءً،لأنهما قريبتان جميعاً، قال بعضهم "البَرنَد"(١٢) وأصل الكلمة "پرند" ومعناها: قال أدي شير: الفِرِند: السيف ووشيه وجوهره، تعريب "پَرند" والبِرنَد" والبِرِند لغة فيه، ومن معانيه لمعانُ السيف وفِرِند السيف جوهره(١٣)وهكذا كلمة بلاس معرب من "پلاس"وبلاس المِسح (١٤)

والباء في العربية مجهورة. والفرق بينهما مع اتحاد المخرج هو الجهر في العربية والهمس في الأجنبية (١٥) وأعد الدكتور رمضان عبد التواب "الباء" المهموسة من الأصل السامي الأم، ثم تطور الباء المهموسة إلى "فاء" في اللغات السامية الجنوبية، وهي العربية والحبشية، وقد بقي الأصل كما هو، في اللغات السامية الشمالية، وهي العبرية والآرامية والأكادية (١٦)

ولا أعرف هل هذا صحيح أم لا؟ هل يوجد هناك سامي الأصل ينطق الباء مهموسة كما في الأعجمية أم لا؟ أم هذا مجرد افتراضات أو توهمات عقلية من أستاذنا الدكتور رمضان عبد التواب لإثبات صوت الباء المهموسة في السامية. ويقول الدسوقي: الباء الفارسية هو حرف يكون بين الباء والفاء غير أنه لفظ الباء أغلب عليه من لفظ الفاء (١٧)

الجيم الأعجمية: قال الدسوقي: الجيم الفارسية وهي توجد بالفارسية وتكتب جيماً بثلاث نقط "چ" وفي الكتابة الصوتية الدولية تكتب CH، وهي من الناحية الصوتية الجيم المهموسة، تبدل منها الصاد في الغالب كما في "صنج" آلة ذات أوتار من "چنگ" و "صاروج" من "چاروک" بالفارسية و "صرم" من "چرم" ، وهو معرّب، ومعناه: الجلد.

وأعد الدكتور رمضان عبد التواب هذا الجيم الأعجميةِ كذلک من التغيرات التاريخية.

وصرم: جلد مدبوغ معرب "چرم" فارسية (١٨)

وقد تبدل منها الشين في بعض الكلمات، نحو "شوذر" من "چادر" وشاروق" من "چاروک" و شوبک من "چوبک".

قال أدى شير: شوبق: خشبة الخباز تعريب "چوبه" والشوبک والصوبج لغتان فيه (١٩)

وقال ابن سينا في رسالة أسباب حدوث الحروف في فصل الحروف التي ليست في لغة العرب، وهذه الجيم يفعلها إطباق من حروف اللسان أكثر وأشد وضغطاً للهواء عند القلع أقوى، ونسبة الجيم العربية إلى هذه الجيم نسبة الكاف غير العربية إلى الكاف العربية هو هذا الحرف يقلب في حال التعريب صاداً، وذلک مثل الصَّک، وهو الكتاب الذي يكتب فيه الإقرار ونحوه مما يتعلق بالمعاملات فإنه معرّب من "چک" (٢٠)

قيل هو بالفارسية كتاب القاضي، وورد في الحديث الشريف: إذا قبضت روح المؤمن عرج بها إلى السماء فيبعث الله بصک مختوم بأمنه من العذاب".

- الزاي الأعجمية: ولا توجد إلا بالفارسية، أقصد من اللغات التي أخذت منها العربية، وتكتب زاياً بثلاث نقط "ژ" وهي من الناحية الصوتية كالشين المجهورة ويرمز إليها في الكتابة الصوتية الدوليةZ. ووصفها أبو سعيد بقوله: بشم الزاي الشين (٢١) تبدل منها الزاي عند التعريب، كما في "زون" من "ژون".

الزون: بالضم، الصنم وما يتخد إليها، ويعبد من دون الله كالزور وأنشد الجوهري لجرير:

يمشي بها البقر الموشي أكرعه مشي الهرابة تبغي بيعة الزُّونِ

وهو بالفارسية: "ژون" بضم الزاي قيل: ذات المجوس عكفت للزون" (٢٢)

وزيج معرب "زيک" وهو خيط البناء (٢٣)

- الكاف الأعجمية: وتوجد في جميع اللغات التي أخذتْ منها العربية وتكتب

بالفارسية "گـ" بزيادة خط على جزئها الأول، وهي من الناحية الصوتية الكاف المجهورة، ويرمز إليها بالكتابة الصوتية الدولية "G" ما تسمى عند علماء اللغة المحدثين "الجيم القاهرية".

قال سيبويه عنها: يبدلون من الحرف الذي بين الكاف و الجيم: الجيم لقربها منها، ولم يكن من إبدالها بدٌّ لأنها ليست من حروفهم" (٢٤)

وتبدل منها الجيم في بعض الكلمات والقاف في أخرى، وربما عربت كلمة واحدة بالحرفين مثل: قربز وجربز من "كُربز" وقال سيبويه: وربما أبدلوا القاف لأنها قريبة منها أيضاً، قال بعضهم وقالوا: كربق وقربق ومعناها حانوت (٢٥)

وكلمة الجراهية: من الأمور عظامها، وسمعت جراهية القوم أي: جلبتهم معرب "كَروه" و معناه القوم والجماعة (٢٦) وإبدال الجيم منها هو الأكثر، كما في الكلمات الأتية: جوهر معرّب "كَوهر" وجوز، وجربان، وجرم، وجرداب وجاموس وجوذر (٢٧)

وقليلاً ما أبدلت منها الكاف والغين، مثل جغرافيا، وكرد.

هذه هي الأصوات التي لا توجد في العربية فيلزم إبدالها إلى الحرف الذي يقرب منها مخرجاً وصفة عند التعريب.

أما الحروف التي توجد في العربية وهي منها: فقد أشار إليه سيبويه: فأبدلوا مكان الحروف الذي هو للعرب عربياً غيره ...... لأنه أعجمي الأصل، فلا تبلغ قوته عندهم إلى أن يبلغ بناء هم،وإنما دعاهم إلى ذلك أن الأعجمية يغيرها دخولها العربية بإبدال حروفها"(٢٨)

ومن الحروف التي غيروها في بعض الكلمات: الهمزة والتاء والخاء والسين والشين والكاف.

- فالهمزه أبدلوا منها العين في نحو عربون وعمروس

وعربون: معرب، والعرب تسميه "مِسكان" وقيل برفع الميم، وجمعه مساكين وعربان لغة فيه. معرب الأربان والأربون، ولا يقال الربون، وهو حرف أعجمي، وصرفوا منه الفعل فقالوا: عربنت في الشئ وأعربت فيه.

وأصل الكلمة هو يوناني بتشديد الراء" أرَّبُون" عرّب أرَّبُون، ثم خففت الراء فأصبح أربون بفتح الراء، يقول الجواليقى: أما العربون والعربون والعربان" فإبدال الهمزه فيهن عيناً، والعربون بالفتحتين أقربهن، إلى الأصل اليوناني (٢٩)

أما العمروس فعرب الشام يسمون الحَمَل عمروساً. قال ابن دريد في الجمهرة: عمروس اسم للجدي والحمل لغة شامية (٣٠)

- والتاء أبدلوا منها الطاء كما في طاؤوس وطاجن وطابق.
- والخاء أبدلوا منها الحاء كما في حب
- والسين أبدلوا منها الصاد كما في صنجة وصابون وصرد (وصرَد: بارد، معرب "سرد" ومنه يوم صرد، أي: بارد) وصَبَهبَذ.

وصبهبذ: بمعنى أمير فارسي معرب، وهو في الديلم كالأمير في العرب، وأصله بالفارسية(٣١) اسبهبذ بفتح الباء وضمها يقال له أيضاً سبُهبُذ بضم الباء واسبهبذان اسم مدينة في الديلم(٣٢)

وورد في شعر جرير من بحر الطويل:

إذا افتخروا عَدُّوا الصبَّهبَذَ منهمُ   وكسرى وآل الهُرمُزَانِ وقيصرا

- والشين أبدلوا منها السين في نحو اسماعيل، وسابور وسبيج.

سبيج: بقيرة وأصله بالفارسية "شبي" وفي حديث قيلة: أنها حملت بنت أختها وعليها سبيج من صوف، أرادوا السبيج وهو معرّب (٣٣)

وشبي: بالفارسية الحديثة معناه اللغوي "ليلي" ويطلق على ثوب يلبس بالليل ويطلق على نوع من القميص أيضاً.

○ والكاف أبدلوا منها القاف كما في قمنجر وقيروان وقسطار وقرطق.

القمنجر: القوّاس مركب من "كمان" أي: قوس، ومن "كَر" أي: ماسك، و"القِمجار" والمُقَمجَر لغتان فيه. (٣٤)

القيروان: الجماعة من الخيل والقفل والقافلة معرّب كِاروان (٣٥)

والقسطار: والقسطر: الجهبذ والقسطري: الجسيم والجهبذ ومنتقد الدراهم، وقال الأب لانس في كتاب الفروق: "القِسطار هو الصيرف وقيل التاجر"(٣٦) ومن أعزب ما قيل قول الجواليقي في المعرب: القِسطار والقُسطار بضم القاف وكسرها: هو الميزان وليس بعربي، ويقال للذي يلي أمور القرية وشؤونها، قسطار وهو راجع إلى معنى الميزان، وقال قوم: القسطار: الصَّيْرَفيّ، وقالوا: التاجر. (٣٧)

وأقرب هذة المعاني: الذي يلي أمور القرية وشؤونها" وهو معرب "Quaestar" باللاتينية وهو موظف رومي كان يقوم بأعمال مختلفة فكان يعمل نائباً عاماً وقاضياً في قضايا القتل وخازناً لأموال الدولة. (٣٨)

أرى في قول الجواليقي نوعاً من تخليط بين القسطاس و القسطار، القسطاس هو الميزان، أما القسطار فهو الصيرف، فليس القسطار إلا تعريب رومي، ومن المعلوم أن القسطار كان تحت يده الأموال وخزائن المشيخة وعليه أن يوزعها على الجنود والمؤظفين.

وقال أدي شير تحت لفظ "كرنكل" أن القسطر بمعنى الجهبذ، يكون معرباً عن كستر،وهو مركب من "كس" أي: عاقل ذكي ومن "تر" وهي أداة التفضيل في الفارسية (٣٩)

وأما قرطق: شبيه بالقباء فارسي معرب، والجمع قراطق، وروى الحربي قال: دعا أبو الفرات الحسن، فلما وضع الطعام جاء الغلام وعليه قُرطَق أبيض. فقال: أخذت زيّ العجم،

أصله بالفارسية "كرته"، كما قالوا: إبريق وإنما هو "إبريه" وإبريق كلمة مركبة من أصل "آب + ريز" من جذر "ريختن" وهو إناء يصب به الماء و"ريز" معناه السكب، وهو اسم فاعل بمعنى "ساكب الماء" (٤٠)

والألف والواو والياء، " ما تسمي حروف العلة في العربية" أبدلوا منها الهمزه مثل "نأرجيل" وأصله "ناركل"، و "جؤذر" وأصله في الفارسية "كوسر"، معرب، تكلموا به قديماً جمعه جآذر وهو ولد البقرة الوحشية، وتفتح جيمه أحيانا.

نئفق، وأصله في الفارسية "نيفه"، قال أدى شير: السراويل الموضع المتسع منه معرب نيفه، وهذا ليس بصحيح إلا من باب المجاز المرسل ذكر الجزء ويطلق على الكل.

أما في الفارسية الحديثة "نيفه" عبارة عن الموضع في "الإزار" يوضع فيه خيط ويربط به. أو أيَّ: ثقب يوضع فيه الخيط يسمى "نيفه".

وقد يكون سبب هذا التغيير أن معظم هذه الحروف كالعين والطاء والصاد والقاف حروف قوية وهي أجب إلى العرب من نظائرها الضعيفة وهم إلى الآن يفضلونها في الكلمات الدخيلة فيقولون مثلا: واشنطن وطوكيو، أسماء مدن أمريكية، وطاغور "اسم شاعر هندي" وصنداي تايمز "اسم جريدة لندنية" وعفارم من "آفرين بالفارسية والتركية"، وعطشجي من آتشجي بالتركية.

وثمة أحرف أخرى غَيَّروُها عند التعريب في كلمات متفرقة، ولا يستطاع ضبطها بدقة لأنها خضعت لتصرف الناطقين ولا لصناعة الدارسين اللغويين، كما قال الدكتور محمد عيد في كتابه "اللغة و دراستها": وهناك تغيير آخر إما بالزيادة وإما بالنقص أو الحذف: أما الزيادة فمثل صولجان أصله (جوكان)، والحذف مثل: فهرس أصله "فهرست" (٤١)

ويتضح أن النوع الأول وهو الإبدال اللازم المطرد ـ كما عبر عنه سيبويه ـ أما الإبدال غير اللازم أو غير المطرد فهو إبدال الحروف التي توجد في العربية.

أما ما يتعلق بإئتلاف الحروف في الكلمات ووضع المعايير التي تفرق بين الأصيل والدخيل فقدم الخليل بن أحمد الفراهيدي وتلميذه سيبويه والجو اليقي والخفاجي وابن دريد في مقدمة كتبهم المشهورة ـ ملاحظات طيبة ندرك من خلالها نسبياً الألفاظ التي دخلت العربية، وتتصل بالمسموح به وغير المسموح به من توالي فونيمات العربية من الصوامت، واستدلوا بهذه التواليات غير المسموح بها على تحديد الضوابط والمعايير لمعرفة الأصيل من الدخيل والمعرّب، وقمت بتلخيص جمع بين أقوال هؤلاء اللغويين ثم ترجيح ما هو صواب أو أقرب منه.

ويمكننا معرفة الدخيل بإئتلاف حروفه ، فقد يتكون من حرفين متنافرين يجتمعان في كلام العرب: يقول ابن دريد: إذا جاء تک كلمة مبنية من حروف لا تؤلف مثلها العرب عرفت موضع الدخيل منها فرددتها غير هائب لها" (٤٢)

وهذه الحروف نوعان:

النوع الأول: حروف لم تجتمع في كلمة عربية ألبتة

النوع الثاني: حروف تجتمع في كلام العرب غير أنها تلتزم ترتيباً خاصاً في تأليفها، ورودها في كلمة بغير هذا الترتيب يدل على أنها دخيلة.

من أمثلة النوع الأول:

- الجيم والقاف: قال الجواليقي: "لم تجتمع الجيم والقاف في كلمة عربية، فمتى جاء تا في كلمة فاعلم أنها معربة" (٤٤) وكذلک هي مولدة، ومثال ذلک "الجوق، والجرزق، القبج والأجوق" (٤٥)
- والصاد و الجيم: في كلمة عربية، مثل: الجص والصولجان، والصرج والصنج.

والصولجان: العصا المعكوفة للعب بالكرة، وفارسيتها "جولكان"، وقال ابن المعتز:

ورأسُه كمثل فَرق قد مُطر		و صدغُه كالصوَّلجان المنكسر

والإجّاص: مشدد معروف، الواحدة "أجاصة" وهو معرب لأن الجيم والصاد لا يجتمعان في كلمة عربية (٤٦) قال السيوطي: الصنج، ضرب الحديد بالحديد. (٤٧)

- والسين والذال: لا تجتمع السين والذال في كلمة عربية، لهذا أن كلمة "أستاذ أي: المعلم، دخيل

وأسبذ وهو الجواد، أو البرذون مركبة من الفارسية "أسب: أي: جواد، والذال محولة من هاء النسبة "أسبه" وهو جواد كان يعبد في بعض الدول العربية. وساذج: أي: البسيط الغافل، من الفارسية "ساده" غير ملون، أو بسيط قال ابن سناء الملك في موشحته:

(ساذجة لكنها ** بالحسن قد تزوّقت) ، واسفيذاج، وسذاب كلها معربات".

- الطاء والجيم: لا يجتمان في أصل كلام العرب، والطاجن والطيجن كلاهما معرب، ومعناهما الطابق بالفارسية، والمقِلى بالعربية.
- الطاء والتاء: التاء والطاء لا يدخلان في كلمة واحدة من كلام العرب، وفي المصباح في ترجمة الطست أو الطشت، قال الأزهري هي دخيلة في كلام العرب، لأن التاء والطاء لا يجتمعان في كلمة عربية (٤٨)
- الكاف والجيم: مثل كندوج، لفظة أعجمية لأن الكاف والجيم لا يجتمعان في كلمة عربية إلاقولهم: "رجل جكر". والكندوج تعريب كندوك" وهو شبه مخزن من تراب أو خشب توضع فيه الحنطة ونحوها (٤٩)

وفي الفارسية الدارجة اسمها "كندو" وتصغير منه "كندوچه"

- الجيم والتاء: مثل "الجبت" وهذا ليس من محض العربية لاجتماع الجيم والتاء في كلمة واحدة، قال السيوطي:والجيم والتاء لا تجتمع في كلمة من غير حرف ذولقي(٥٠)

- الصاد والسين: والصاد والزاي، ففي اللسان في ترجمة حرف الزاي قال الأزهري: لا تأتلف الصاد مع السين ولا مع الزاي في شيء من كلام العرب.
- الصاد والطاء: مثل كلمة "إصطَفلِينَة"، الجَزَرة أو الجزر الذي يؤكل، قال صاحب التهذيب ليست هذه الكلمة بعربية محضة لأن الصاد والطاء لا يكادان يجتمعان (٥١)
- الباء والسين والتاء: قال الجواليقي: لم يحكِ أحد من الثقات كلمة عربية مبنية من باء وسين وتاء، فإذا جاء ذلك في كلمة فهي دخيل (٥٢)
- الكاف والقاف: القاف والكاف معدوم في بناء العربية لقرب مخرجيهما إلا أن تأتي كلمة من كلام العجم معربة، مثل ما روي عن ابن جني كلمة "كق و قك" (٥٣)
- السين والزاي: قال الخليل بن أحمد الفراهيدي: اهملت السين مع الزاي في كلام العرب. هذا ما يتعلق بالنوع الأول وهو حروف لم تجتمع في كلمة عربية.

أما النوع الثاني فهو حروف تجتمع في كلام العرب غير أنها تلتزم ترتيباً خاصاً في تأليفها، ومنها:

- مجئ النون قبل الراء: قال ابن دريد في ترجمة "الزنار" ليس في كلام العرب نون ساكنة بعدها راء مثل "قنرولاً زنر" أو قنارة عبارة عن الخشبة يعلق عليها القصاب اللحم" و"زنر" مشتق من الزنار وهو لباس يلبسه الذِّمي (٥٤)

وقال الجواليقي: وليس في أصول أبنية العرب اسم فيه نون بعدها راء، فإذا مربك ذلك فاعلم أن ذلك الاسم معرب، نحو: نرجس و نَرس ومعناه الموضوع، ونورج أو نيرج ما يداس به الطعام من حديد، ونَرسِيَان ضرب من التمر، ونرجه (٥٥)

- مجئ الزاي بعد الدال: وليس في كلام العرب زاي بعد دال إلا دخيل، ومن ذلك "الهنداز والمهندز" وأبدلوا الزاي سيناً، فقالوا: المهندس، قال الخليل: المهندس مشتق من الهندزة، فارسي معرب صيرت الزاي سيناً لأنه ليس بعد الدال زاي في شيء من كلام العرب (٥٦)

وقال الجواليقي:ليس في كلامهم زاي بعد الدال إلا دخيل(٥٧)لأن ليس في كلام العرب شين بعد لام في كلمة عربية محضة، إنما الشينات كلها قبل اللامات، مثل "فشل وشل شلو".

- مجئ الذال بعد الدال قليل ولهذا أبى البصريون أن يقولوا: بغداذ بإهمال الأولى وإعجام الثانية (٥٨)
- من هذا القبيل أيضاً أن يكون الفاء والعين من جنس واحد، قال الليث في ترجمة القاقزة: إنها معربة وليس في كلام العرب ما يفصل ألف بين حرفين مثلين، مما يرجع إلى بناء قفز ونحوه.

وأما بابل فهو اسم بلدة وهو اسم خاص لا يجري مجرى أسماء العوام، وأيضاً بابل معرب وأصله بالأكادية "باب أل" أي: باب اللّٰه.

ثم وضع الخليل معياراً صوتياً آخر لمعرفة الدخيل يتصل بوجود فونيمات محددة في الجذور الرباعية والخماسية، وقد استدل اللغويون بعده بوجودها على كلمة عربية أو عربية الكلمة وبخلوها منها على أعجميتها، كما قال في مقدمة كتابه التي تعتبر مادة في علم الأصوات، حيث قال: فإن وردت عليك كلمة رباعية أو خماسية معراة من حروف الذلق أو الشفوية ولا يكون في تلك الكلمة من هذه الحروف حرف واحد، أو اثنان، أو فوق ذلك فاعلم أن تلك الكلمة محدثة مبتدعة، ليست من كلام العرب لأنك لست واجداً من يسمع من كلام العرب كلمة واحدة رباعية أو خماسية إلا وفيها حرف الذلق والشفوية واحد أو اثنان أو أكثر" (٥٩)

وإذا كان في الكلمة أحرف من هذه الحروف فهي من أحسن الكلام لأنها أخف الحروف، ولذا لا يخلو الرباعي والخماسي منها إلا عسجد. (٦٠)

ومن أمثال الكلمات التي تخلو من حروف الذلاقة: الخضعثج، والكشعطج، والكشعثج.

وأضاف ابن جني في كتابه "سر صناعة الإعراب" قاعدة أخرى تتعلق بالحروف المتباعدة المخارج، وأعد الكلمة التي تتألف بالحروف المتباعدة المخارج من أحسن الكلمات، حيث قال: الحروف في التأليف على ثلاثة أضرب: أحدها تأليف المتباعدة، وهو الأحسن، والآخر تضعيف الحرف نفسه، وهو يلي القسم الأول في الحسن، والآخر تأليف المتجاورة، وهو دون الاثنين الأولين، فإما رُفض ألبتة، وإما قلّ استعماله" (٦١)

هكذا كان القدامى من اللغويين يهتمون بعلم الأصوات "الفونولجي" مبينين الأصيل منها والدخيل وإئتلافها في الكلمة الدخيلة والأصيلة، واضعين المعايير والضوابط التي تسير عليها لمعرفتهما، وبالتالي لم يهتم المحدثون أو المعاصرون بهذا العلم بقدر مان كان اللغويون القدماء، حيث اعتبروا ملحقاً تنتهي به عادة دراساتهم اللغوية، وكذلك يبدو أن المحدثين من المجمعيين قد اكتفوا بالاقتصار على ما ورثنا من الأجراد في هذا الميدان، فلم يهتموا أيضاً بعلم الأصوات وقضاياه لمعرفة الأصيل من الدخيل، بل ركزوا جهودهم على بعض المفاهيم اللغوية والصوتية لا صلاح الكتابة العربية أو لوضع معجم المصطلحات الصوتية واللغوية.

ولا شك أن المحدثين اهتموا بصوت أعجمي انجليزي في الكلمات التي تحتوي على صوت غير عربى مثل صوت "p" أن العربية في العصر الحديث توجهت إلى اللغات الأروبية و على رأسها اللغة الانجليزية ثم الفرنسة ...... إلخ. وهذا الصوت هو نظير "ب" الفارسية التي عربها القدامى إلى "الباء العربية كثيراً وإلى الفاء قليلاً، رغم مخالفة بين الباء والباء في الهمس والجهر، ولم يبدلوها إلى الفاء التي هي من حروف المهموسة إلا قليلاً جداً، قال ابن دريد في الجمهرة أن العرب عربت كلمة "پور" إلى "فور" وهكذا.

أما الآنَ مَكثير من المحدثين يكتبون"p" في العربية باء بثلاث نقط "پ" مثل الباء الفارسية دون أن يكتبوه بنقطة واحدة.

ويبدو أن الذي دعاهم إلى هذا التحول عن نهج القدماء اختلاف المنهج، فالقدماء كانوا يتلقون اللغة سماعاً ونطقاً، أما المحدثون فيعتمدون على الكتابة والنظر.

ولعل هذا هو السبب الذي جعلهم يقلبون الثاء في كلمات اللغة الانجليزية إلى "التاء رغم وجود صوت الثاء في العربية فمثلاً عربوا كلمة "thermo" إلى تاء وليس إلى ثاء إلاَّ إذا كان في اللغة الانجليزية ينطق هكذا، والله أعلم.

وقرر المجمع أخيراً بعض القواعد في تعريب الأصوات والرموز ومنها:

- في الأصوات والرموز العربية ما يواجه ضرورة التعبير عن الحروف الساكنة الأجنبية ولا داعي لرموز جديدة إلا في حرفين ساكنين هما:

P- يرمز لها بباء تحتها ثلاث نقط "پ" وهذه الظاهرة لم تكن موجودة عند القدامى من اللغويين.

V- يرمز لها بفاء فوقها ثلاث نقط "ڤ" ويمكن أن نعقب على هذا بأنه يمكن أن يرمز بالواو كما كان يفعل القدماء مثل كلمة " ونلة" (Vanille)

- لا يرمز إلى الكتابة العربية إلى الحروف التي لا تنطق في لغاتها، أما التي تنطق فنشير إلى بعض أمثلتها وما ينبغي عند نطقها لا على سبيل الحصر:

- C	يرمز له أحيانا بالسين أو الكاف على حسب نطقة.
- H	يرملز له بالهاء
- K	يرمز له بالكاف
- Ph	يرمز له بالفاء
- Q	يرمز بالكاف أيضا
- T	يرمز له بالتاء
- Th	يرمز له بالثاء أو الذال
- Gh	يرمز له بـــــ"تي" أو بـــــ"جي" على حسب نطقة (٦٢)

هكذا كان يتم تعريب الأصوات عند القدماء والمحدثين، ووضعوا لتعريبها قواعد ومعايير للحكم فيها بين الأصيل والدخيل.

المبحث الثانى: القوانين الصرفية لمعرفة الكلمة الأصيلة من الدخيلة

لقد غيرت العرب بناء الكلمات الدخيلة عند التعريب لتوافق الأبنية العربية إلى أن كثيراً من الكلمات لم يكن من الممكن إخضاعها للأوزان العربية الصرفية فتركوها على حالها نحو " خُرم" و " خُرَاسَان" و "فَيشَفَارِج " فخروج الكلمة عن الأوزان العربية دليل عليها بأنها دخيلة وليست أصيلة.

وثمة هذه الملاحظة من عند الخليل بعد أن حصر الأوزان التي بنيت عليها الكلمات العربية، وكل ما يخالف هذه الأوزان ليست من كلام العرب، أو يخالف الأبنية التي يألفها العرب، وإنما هو موَلَّد، ولذلك جاء في كتاب العين ـ بعد أن تتبع كثيراً من الأمثلة ـ يتبين أنه ليس في كلام العرب "فاعَيل" ولا فَاعَول ولا فاعَلاء، ولا فِعَنلَى، ولا فِعُنلَى، ولا فَعَلَوَان" (٦٣)

وقال تلميذه سيبويه: اعلم أنهم مما يغيرون من الحروف الأعجمية ما ليس من حروفهم ألبتة، فربما ألحقوه ببناء كلامهم وربما لم يلحقوه" (٦٤)

يريد سيبويه من "فربما ألحقوة ببناء كلامهم" ما هو على أوزان عربية ويغيرون فيه ليصير مطابقاً لتلك الأوزان الصرفية ويكن على منهاج العرب.

هكذا قال السيوطي: "إن العرب يجترئون على الأسماء الأعجمية فيغيرونها" (٦٥)

وقال أبوحيان في الارتشاف: "الأسماء الأعجمية على ثلاثة أقسام: قسم غيرته العرب وألحقته بكلامها، فحكم أبنيته في اعتبار الأصلي والزائد والوزن، حكمُ أبنية الأسماء العربية الوضع".

وقسم غيرته ولم تلحقه بأبنية كلامها، فلا يعتبر فيه ما يعتبر في القسم الذي قبله.

وقسم تركوه غير مغير فيما ألحقوه بأبنية كلامهم لم يعد منها،وما ألحقوه بها عد منها(٦٦)

والنوع الآخر ـ إذاً ـ هو اللفظ الذي يبقى على حاله في لغته الأصلية، وقال سيبويه "ربما لم يلحقوه" وهذا النوع يبقى على وزن صرفي غريب على اللغة العربية، واضطرت العرب إلى استعمالها في لغتهم، ومن هذه الأمثلة التي جاء على الأوزان غير العربية.

- فاعيل: نحو: هابيل، وشاهين، وفانيذ، وآمين، قال الخفاجي عن آمين: اسم فعل عربي، وقيل إنه غير عربي لأن فاعيل ليس من أوزانهم كهابيل وقابيل (٦٧)

قال الفيومي في ترجمة فانيذ: هي كلمة أعجمية لفقد فاعيل من الكلام العربي ولهذا لم يذكرها أهل اللغة.

وأما من زعم بأن وزن آمين "فعيل" ثم أشبع لأنه للدعاء لمد الصوت، فلا أظن ذلك أنه قال قائل به على أنه يحتمل ذلك، ورداً على من قال على الأوزان النادرة فلم يعهد لنا اسم فعل غير عربي، وندرة وزنه لا تقتضي ذلك وإلا لزم كون الأوزان النادرة كلها كذلك.

ـ فاعُل: وليس في العربية فاعُل بضم العين، نحو: آجُر، وآمُل، وكابُل.

والآجر: فارسي معرب، وفيه لغات،آجر بالتشديد وآجر بالتخفيف، معرب آكَور.

وآنُك: وهمزته زائدة، (٦٨) هو الأسرُبّ، وهو الرصاص القلعي، وقال كراع هو القزدير، وليس في الكلام على مثال فاعُل، غيره، فأما "كابل" فأعجمي.

في الحديث الشريف: من استمع إلى قَينَة صَبَ اللّٰه الآنُك في أذنيه يوم القيامة. (٦٩)

- فُعَالِل: وليس في العربية اسم مفرد ثالثه ألف وبعده حرفان، نحو: سُرَادق و جُوَالِق، وقال الجواليقي في السُرادق: فارسي معرب وأصله بالفارسية سرادار، وهو الدهليز. (٧٠)

ذكره ابن دريد في الجمهرة "سردق البيت" وجعل له سرادقا. وقال أيضاً : سرادق معروف ، وسرادق واحد السرادقات التي تمد فوق صحن الدار، وجاء في اللسان: السرادق: ما أحاط بالبناء (٧١)

وقد ورد في القرآن الكريم "إنا اعتدنا للظالمين ناراً أحاط بهم سرادقها" (٧٢)

وقال الخفاجي: معرب سرابردة وقيل معرب سراطاق (٧٣)

وسراطاق في الفارسية الدارجة عبارة عن الخشب الذي يوضع فوق الرف أو الدلاب.

ـ فَعلِل: فإن جاء بناء على فعلل في شعر قديم فاردده فإنه مصنوع، فلهذا عد بعض اللغويين نونه زائدة ليكون اللفظ على نفعل مثل: "نرجس" وهو من الرياحين معروف، وأصله في الفارسية "نرگس" (٧٤)

وقاعدة أخرى أنهم اشتقوا من اسم دخيل مصدراً لا نظير لبنائه في العربية فاشتقوا مثلاً من (الهِربَذ) الهِربَذِي، ولا نظير لهذا البناء.

ـ وكلمة أبزار: بفتح الألف ترك المعرّبَ على حاله. والذي "إبزار" بكسر الألف غيره لمخالفته البناء العربي، إذ بناء أفعال للجمع في العربية، ومنهم من ظنه جمعاً واشتق منه مفرداً فقال: "بزر".

ـ والابتداء بالسكون نوع من المخالفة في العربية، ولهذا حركوا أول كلمة "خوان" وهو مائدة، وأصله الفارسي "خوان" بسكون الحرف الأول.

ـ فَعْيِل: وجاء في الجمهرة لابن دريد عن الخليل أنه ليس من كلامهم فَعْيِل إلا مصنوعاً(٧٥)

وعده سيبويه والسيوطي من أبناء الكلمات التي ألحقوها بأبنائهم، مثل؛ بهرج ألحقوه بسلهب، وبهرج كل ردي من الدراهم وغيره، وبهرج معرب بنهره معرب فارسي.

وهكذا قال سيبويه: ولا نعلم في الكلام على مثال فَعَلّل ولا فِعَلّل ولا فِعِلّيل، ولا شيئاً من هذا النحو.(٧٦)

يتضح من هذا بأن هؤلاء اللغويين وضعوا قواعد وضوابط تتسنى لنا بها معرفة الأصيل من الدخيل من خلال هذه القواعد الصوتية والصرفية.

وكذلك اشترط أئمة اللغة في قبول المعرب ومعرفة الدخيل ما يأتي:

○ أن ينقل المعرب أحد أئمة اللغة.

فلقد اعتنى أئمة اللغة العربية بهذه الطائفة من الكلمات اهتماماً بالغاً وأشاروا إلى عجمة الكلمات وبينوا أصلها ودلالتها في لغاتها وما آلت إليه بعد التعريب من حيث البناء والدلالة.

وسبب ذلك أن كثيراً من علماء اللغة كانوا يعرفون بعض اللغات التي اخذت منها العرب، فكان سيبويه وأبوحاتم السجستاني والأزهري والجوهري وغيرهم يجيدون الفارسية، وكان أبو عمرو الشيباني يعرف النبطية إذ كانت أمه نبطية، وأبو حاتم كان يعرف السريانية (٤٧)

وأهم القاعدة التي بنى اللغويون كلامهم عن المعرب عليها هو تتبع تاريخ الكلمة الدخيلة في لغتها الأصلية حتى يعرف الصيغة التي دخلت في اللغة العربية، فإن الكلمات تتغير بمرور الزمن، ومن ثم فقد تكون الصيغة الحديثة لكلمة ما لا تطابق الكلمة الموجودة في اللغة العربية، ومثال ذلك "سهريز" لنوع من التمر. قال اللغويون: إنه فارسي معرب وأن أصل معناه بالفارسية "الأحمر" غير أن الكلمة الفارسية التي تعني أحمر "سرخ" وليس "سهر" ولكن إذا تتبعنا تاريخ هذه الكلمة في اللغة الفارسية وجدنا أنها كانت بالفهلوية "سخر" بتقديم الخاء على الراء. وهذه هي التي دخلت في اللغة العربية ثم تغير بناء الكلمة في الفارسية وتقدمت الراء على الخاء. وقال الجواليقي: "تمر سهريز، وشهريز لغة فيه" (٤٨)

وأرى أنه يجب على الباحث مراعاة هذا الأمر بدقة عند دراسة الكلمات الفارسية خاصة وعند دراسة الكلمات المعرّبة عامة، لأن العرب أخذت معظم الكلمات الفارسية من اللغة الفارسية الفهلوية القديمة التي كانت تعاصر العصر الجاهلي.

هذا كان عند القدماء أما عند المحدثين وعلى رأسهم المجامع اللغوية التي هي بمثابة

لسان الجمهور كل ما يقوله الجمهور في حياتهم اليومية العامة فالمجامع تنظر فيها هل هذه الكلمات التي نطقت بها العامة من بنية العربية أم لا؟ ويتصرف المجمع في الألفاظ الدخيلة ثم يقدمها للعامة ويرى هل يستقبلها الناس أم لا؟ ثم المعرّب والدخيل بهذه المراحل.

ومنذ أول وهلة بعد تأسيس المجمع أصدر قراراً حول تعريب ووضع من خلال تعريفه له قاعدة عامة وهي تقتصر على الضرورة، وهذا القيد أثار الخلاف بين أعضاء المجمع، وافق بعضهم على هذاالشرط واستنكره بعضهم الآخر قائلاً: إنه يجب تعريب المصطلحات العلمية الخاصة ذات الأصل الكلاسكي الدالة على عين من الأعيان أو الدالة على تصور علمي خاص أو التي تعد جزءاً من تصنيف عام (٤٩)

ويرى الدكتور محمد كامل حسين أن الألفاظ المعربة سوف تستقر و يألفها العرب وطلابها والباحثون مثلها في ذلك مثل الألفاظ العربية التي لم تكن معهودة بينهم، كما أن في التعريب فائدة محققة أنه يدني لغتنا من لغات العلم الأروبية ويجعلها قادرة على استيعاب العلوم الواسعة.

ويرى البحث أن الألفاظ المعربة لا تكون جرءاً من اللغة العربية إذا بقي على حالها الغريبة أو على الأوزان الغريبة، إلا إذا خضعت لقواعدها وأوزانها المألوفة، ولا شك أن شرط اخضاع الألفاظ المعربة لقواعد العربية لايكون عقبة في سبيل التقدم والتطور اللغوي العلمي فاللغة تتقدم باستعمال المعربات خضعت لقواعد اللغة أم لم تخضع.

وبدأ المجمع يهتم بالأمر أكثر من مسائل اللغة الأخرى، ولهذا شكل المجمع لجنة تولى أمرها الأديب محمود تيمور الذي كان يقدم كل عام إلى مؤتمر المجمع جملة صالحة من تلك الألفاظ حتى عرفت به وعرف بها.

ثم كان المجمع يتخذ قراراً حول التعريب، ويشترط المجمع في قراراته بأن يكون المعرب على طريقة العرب في تعريبهم مما يقتضي أن يكون على وزن من أوزانهم، وتمسك

المجمع بهذا القرار إلى أمد طويل مما أدى إلى إثاره الخلاف بين أعضائه، فدعا كثير منهم إلى أن تكون المعربات على أوزان العرب وأقيستها في صوغ الكلمات، وأن تلتزم هذه الأقيسة باعتبارها مناطاً للتعريب.

ومن جانب آخر نشط الأستاذ محمد شوقي أمين في الدعوة إلى جواز التعريب على غير أوزان العرب، بدليل ورود كلمات معربة عن العرب لم تكن على وزن الكلمات العربية، مثل "آجر، وفرند، وإبريسم، وقنبط".

كما يستشهد على أقوال علماء النحو القدماء مثل سيبويه وأبي حيان والشهاب والخفاجي وغيرهم ثم يقول: إن سيبويه وغيره تعاطوا دراسة اللغات الأجنبية واتقنوها وألفوا فيها، لا يشترطون التقيد بأوزان الكلام العربي في التعريب. (٨٠)

ويقدم المجمع قواعد أخرى تتعلق بقبول المعربات وأوزانها ومنها أن لجنة التعريب ما كانت تقرالكلمات المعربة إلا ما صح صوغه العربي، وساغ في الذوق وشاع استعماله في الكتابة والتأاليف، ولهذا أقر المجمع أفعالاً من الكلمات الآتية:

- بستر: وهو مأخوذ من بستور صاحب الطريقة الخاصة في التعقيم
- بلور: من البلور وهو معرب قديماً
- بلشف: من البلشْفية من التليفون
- تلفن: من التليفون
- فبركـ: من الفابريكية والمراد صنع الشيء بالآلة.
- جبس: من الجبس: من مواد البناء وهو معرب قديماً
- كهرب: من الكهرباء وقد أقر المجمع تعريب الاسم. (٨١)

ثم ينظر المجمع إلى أسماء الأعيان الأعجمية وأعلامها ويضع قواعد في تعريبها وهي عبارة التغييرات الصوتية في داخل الكلمة وتغير حركاتها ومن هذه القواعد:

○ يتوصل إلى النطق بالساكن في أول العلم بألف وصل تشكل بحركة تناسب ما بعدها أو بتحريك الحرف الساكن الأول فيه، مثل: استرادفوردو" و "كَوامي نيكروما" ويترك ذلك للحس العربي.

هذا لأن الابتداء بالساكن يصعب بل يتعذر النطق به.

فيما يتعلق بالحروف المتحركة، وهي أحياناً أصعب في التعبير عنها من الحروف الساكنة يرمز لها أيضاً حسب أصواتها، لا سيما وهي تأخذ ألواناً متعددة من النطق في اللغات المختلفة.

وتقترح اللجنة لها الضوابط الآتية:

○ يرمز إلى الحركات القصيرة في صلب العلم بفتحه أو كسرة أو ضمة فإن كانت هذه الحركات متوسطة أو طويلة مثلاً (جب) (G i b b) في الحركات القصيرة و"لالاند"(Lalande) و "آرنوا" (Ernout) و "اسكولي"(Askoli) في الحركات المتوسطة الطويلة على أنه يحسن في الأعلام الصغيره البنية أن يرمز إلى حركاتها القصيرة بحروف مد مناسبة مثل: "كائنجا، وكينيا" (٨٢)

أما الحركات الطويلة الأجنبية التي لا نظير لها في العربية يرمز لها بأقرب حروف المد العربية شبهها بها مثل (U) في (Hugo) يرمز لها "بياء" أو " بواو" (٨٣)

ويرمز للإمالة إلى الكسر بألف قصيرة فوق الياء، وللإمالة إلى الضم بألف صغيرة فوق الواو ، كما هو متبع في رسم المصحف، مثل كلمة "فولتير".

ويرمز للحركة الأجنبية في أول العلم بهمزة مضبوطة على حسب نطقها، فيقال: "أدمز" (Adams) و "أكسفورد (Oxford) . ويرمز للحركة (A) في آخر العلم بتاء مربوطة أو ألف مد، مع ترجيح التاء المربوطة، فيقال أمريكية و أمريكا (Amereca) ، ويرمز للحركة (E) بتاء مربوطة مثل "نيتشة" (Neitzche) (٨٣)

والحق أن هذه القرارات بالقياس إلى قرارات سبق اقتراحها في الدورة الرابعة للمجمع عام ١٩٣٧م، وكانت جامعة ومنطقية، راعت الاستعمال الشائع، وتبنته وحرصت على أن ينطق العلم بعد تعريبه بحيث تؤدي بأصوات العربية أو تقرب إليها.

وثمة هذه الظاهرة عند القدماء حيث لاحظوا أن الحركات التي لا توجد في اللغة العربية وتوجد في اللغات الأخرى التي أخذت العرب هي:

الحركة الأمامية الوسطى، ويرمز إليها في الكتابة الصوتية الدولية بحرف (E) وهي كالإمالة ، تبدل هذه الحركة الكسرة الخالصة كما في "ديباج" من (depak) وربما أبدلت منها الفتحة كما في "ديماس" وينطق بكسر الدال وفتحها.

والحركة الخلفية الوسطى ويرمز إليها في الكتابة الصوتية الدولية بحرف (O) وتسمى هذه الحركة الضمة غير المشبعة أو الضمة الممالة، ومثال ذلك في كلمة "روز" (٨٥)

وتبدل من هذه الحركة الفتحة كما في "جوهر" من (Gohar) وجورب من (Gorab) ، وقد تبدل منها الضمة الخالصة كما في طاووس من (Taws)

الكسرة مع تدوير الشفتين ويرمز إليها في الكتابة الصوتية الدولية بحرف (Y) وهي من حركات اللغة اليونانية.

وتبدل من هذه الحركة إما ضمة خالصة وإما كسرة خالصة ففي "أنقره" أصبحت كسرة وأصله (Aynupa) وفي "قبرس" أبدلت منها الضمة وأصله (Kurpos)

وعربوا لفظ قبطي بالكسر والضم: قال الليث(٨٦) مثل "الإنسان قبطي والثوب قبطي. وهو تعريب "إيكبتيس" باليونانية بمنعى مصري.

وأما تغيير الحركات في بناء الكلمة: فقال سيبويه عنها: "لما أرادوا أن يعربوه ألحقوه ببناء كلامهم كما يلحقون الحروف بالحروف العربية" (٨٧)

غيروا الأبنية التي لا توافق الأبنية العربية، واستبدلوا أبنية عربية وذلك بتعديل البناء الأعجمي بحذف أو زيادة أو بإبدال حركة بحركة، أو إسكان متحرك، وأو تحريك ساكن

غير أن مثل هذا التعديل لم يتيسر في جميع الكلمات الدخيلة، فمنها ما لا يقبل التعديل لكونه بعيدا كل البعد عن البناء العربي كخراسان فـ"فُعُالان" ليس من الأوزان العربية، ولا يمكن تعديله فتركوه على حاله.قال سيبويه:ربما ألحقوه بأبنية كلامهم وربما لم يلحقوه"(٨٨)

ومن هذا النوع ما أبدلوا فيه حركة بحركة: مثل "هنِداز"، وأصله هَنداز بالفتح، كسروا أوله لعزة بناء فعلال في غير المضاعف (٨٩) وكذلك: هندام وأصله هندام بالفتح

– إبزار: أصله أبزار، بفتح الهمزه، كسروها لأن بناء " أفعال" للجمع ومجيئه للمفرد على خلاف القياس وهو معرب والجمع "أبازير" وقيل المعروف هو بالكسر والفتح لغة شاذة لخروجها عن القياس (٩٠) والمستخدم في الفارسية الدارجة بالفتح (أبزار)

– سرجين: كسروا أوله لفقد "فعلين" بالفتح (٩١)

– فندق: ضموا أوله لإلحاقة بفعلل وهو مفتوح الأول في الأصل

○ ومما زادوا فيه حرفا:

– هاوون: أصله هاون فألحقوه بفاعون

شددوا الأسماء الثنائية لإلحاقها بالثلاثي نحو؛"جل' و"مسّ"وبم و"بط"ويّم وونّ والريّ .

ومما حذفوا منه حرفاً: سابور، أصله شاهبور حذفوا الهاء وألحقوه بفاعول.

وبستان حذفوا منه الواو "لالتقاء الساكنين" وأصله بُوستان.

– ومما حرك فيه الساكين: زَرَجون أصله "زَرْكُون" بسكون الزاي، حركوها وألحقوه بفَعَلُون كحَلَزون.

ومما سكن فيه المتحرك: ألماس. أصله "أدَمَاس"(٩٢) سكنت الدال لإلحاقه بأفعَال.

إبدال اللام من الدال، وقارن (Lingua) من (dingua) باللاتينية،و(الطجع) لغة في (اضطجع)،

وثمة ضروب أخرى من التغيير تعرضت لها الكلمات الدخيلة لأسباب شتى، ومنها:

○ توهم كون الدخيل جمعا:

قد يوافق بناء الدخيل بناء من أبنية الجمع في العربية فيظن أنه جمع ويشتق منه مفرد، ويبقى الدخيل في صورته الأصلية للجمع، وأوضح مثال لذلك في اللغة المعاصرة كلمة "قُروش" وهي تعريب (Kurus) بالتركية، وهي فيها مفرد، ولما وافقت بناء "فُعُول" وهو من أبنية الجمع ظنوها جمعاً وقالوا للمفرد "قرش" فنتجت من هذا الوهم كلمة جديدة لا وجود لها في اللغة التركية. وفيما يلي طائفة من الدخيل تعرضت لمثل هذا التغيير.

○ ما وافق بناؤه بناء فعاليل:

منه:

○ قرميد: وأصله اليوناني "قراميد" فعرب قراميد ثم قيل للمفرد "قرميد"

○ فردوس: أصله اليوناني "فراديس" فعرب "فراديس" ثم قيل للمفرد "فردوس.

وقد يكون بناء الدخيل قريباً من فعاليل فينقل إلى فعاليل ثم يشتق منه المفرد. ومن أمثلة ذلك:

○ جاموس: أصله الفارسي "كَاوميش" فنقل إلى جواميس ثم اشتق منه جاموس للمفرد

○ قرطاس: أصله اليوناني "خرتيس" فنقل إلى قراطيس ثم اشتق منه "قرطاس".

○ قربوس: وأصله اليوناني: "كِربس" نقل إلى قرابيس ثم اشتق منه "قربوس"

ومن هذا القبيل أيضاً "خراطين" وإن لم يشتقوا منه مفرداً فإنهم عدّوه جمعاً وفسروه بديدان طوال(٩٣) وهو معرّب خراتين بالفارسية، وهو مفرد. وقال الأزهري: ولا أحسبها عربية محضة.

○ ما وافق بناؤه بناء فعالل:

○ بياذق: وأصله بيادک بالفارسية، فعرب بياذق بفتح الذال ثم كسرت فصادف بناء فعالل، ثم اشتقوا منه بيذق (٩٤)

○ وما وافق بناؤه بناء أفعال:

○ أبزار: ظنوه جمعاً واشتقوا منه "بزر" بكسر الباء وفتحها (٩٥) ولهذا قال الجواليقي: وليس بجمع (٩٦)

ـ وما وافق بناؤه بنا أفعل:

○ أفلس: وأصله "أُبُلُس" عرب أفلُس. ثم سكن الحرف الثاني: فوافق بناؤه بناء أفعل: وهو من أبنية الجمع، فاشتقوا منه "فلس" وجمعوه أيضاً على فلوس للكثرة (٩٧)

○ ما وافق بناؤه بنا فعول:

○ تخوم:أصله"تخوما"بالسريانية وهو بفتح الخاء.نقل إلى فعول ثم اشتق منه تخم للمفرد.

○ توهم زيادة الألف والنون:

تحذف من أواخر بعض الكلمات الدخيلة الألف والنون ويبدو أنهم حذفوها ظناً أنهما للتثنية. ومثال ذلك:

○ ديدبان: وبهرمان، قالوا فيهما أيضا ديدب، وبهرم.

وكذلك أعتقد أن كلمة "ران" التي ذكرها ابن دريد في ترجمة "مروبن" (٩٨) إنما هي رانين بالفارسية وهم نوع من السراويل. ظنه ابن دريد مثنى واشتق منه "ران" للمفرد.

○ توهم زيادة الواو والنون

منه:

○ الأردم: قالوا: الأردم:الملاح وجمع أردمون،وهو تعريب "أرتمون"بمعنى الشرع(٩٩) ظنوه جمع مذكر سالماً وحذفوا منه الواو والنون.

وردت الكلمة في بيت زمية ابن أبى عائد الهذلى في صفة ناقة: حيث يقول:

تهفو بهادٍ لها مَيْلَع كما اطرَّد القادسَ الأردمونا

* النول: جعل السفينة وأصله باليونانية "نولون" حذفوا منه الواو والنون ظناً أنهما للجمع. ولكن العامة تقول: نولون من غير حذف (١٠٠)

وشبيه بهذا قولهم في "سرجين" (١٠١) وفي فلسطين: فلسطون ظناً أن الياء والنون للجمع.

وفعلوا عكس هذا في منجنون، فقالوا له أيضاً منجنين (١٠٢) وأصله باليونانية "منكنون"

وقالوا: أندرين اسم موضع وأصله "أندرون" (١٠٣) وهو ظرف المكان معناه "داخل" في اللغة الفارسية الدارجة.

توهم زيادة الألف واللام

تبدأ بعض الكلمات الدخيلة بالألف واللام، وهما من بناء الكلمة غير أنهم عدوهما أداة التعريف وحذفوهما عند التعريب وأوضح مثال لذلك كلمة "الماس" وهو تعريب "أدماس" باليونانية. حذفوا منه "ال" وقال "ماس" والماس: قال الصغاني "موس": والعامة تقول "الماس" وقال صاحب القاموس: ولا تقل الماس فإنه لحن. وقال الزبيدي: قال ابن الأثير: وأظن الهمزة واللام فيه أصليتين، مثلهما في إلياس.

ومثال آخر "عيزار" اسم ابن هارون عليه السلام، أصله بالعربية "العازار" حذفت منه "ال" ظنا أنه أداة التعريف (١٠٤)

وكذلك "ربون" لغة في أربون، أصله "أربون" باليونانية، فظنوا أن الجزء الأول منه أداة التعريف فحذفوه وبقي "ربون" ومنه إسكندر: أصله ألَكسَندر، باليونانية وقع فيه قلب مكاني فأصبح "ألَسكَندر" فعدوا "ال" أداة التعريف وحذفوا وقالوا:"إسكندر"(١٠٥) بجلب همزه في أوله لأن اللفظ يبدأ بالسكون بعد حذف "ال"

ويعتقد أن الميناء بمعنى المرفأ تعريب "لِمين" باليونانية (١٠٦) ومعناه المرفأ: حذفت من أوله اللام ظناً أنها أداة التعريف، ويقال له أيضاً الميناء" ويكتب الميني بالياء أيضاً. وقال الأزهري: القصر فيه أكثر(١٠٧) اشتقه الجوهري من الوني، وقال الزبيدي: سمي بذلك لأن السفن تني فيه أي: تفتر عن جريها، ولا يخفى ما فى هذا الاشتقاق من تعسف.

وأشبونة: لغة في لشبونة: وهو اسم مدينة بالأندلس(١٠٨) وهذه اللغة أيضاً نتيجة العملية نفسها فحذفت من لشبونة اللام.

توهم زيادة الباء في أول الكلمة:

بعض الكلمات الدخيلة التي تبدأ بالباء حذفت منها الباء ظناً أنها باء الجر. ومنها:

* بزماورد: بالفارسية (١٠٩)

* شفارج: وأصله بشفارج. ومارستان وأصله بيمارستان

ومن هذا القبيل أيضاً لفظ بطاقة. لم يحذفوا منه الباء ولكن عدها بعضهم باء الجر. ففي التهذيب: البطاقة رقعة صغيرة وهي كلمة مبتذلة بمصر وما والاها. يدعون الرقعة التي تكون في الثوب وفيها رقم تمنه بطاقة كأنها سميت بطاقة لأنها تشد بطاقة من التوب (١١٠)قلت: هو يوناني وأصله "بتاكيون" ومعناه الرقعة والرسالة.

توهم زيادة "أبو":

* بو قلمون: نوع من الثياب، قال صاحب التهذيب: ثوب يتراء ى إذا قوبل به عين الشمس بألوان شتى يعمل ببلاد اليونان. ولا أدري لم قيل له ذلك، وقال لي سكن مصر: أبوقلمون أصله طائر من طير الماء يتراء ى بألوان شتى فيشبه الثوب به (١١١) وفي الصحاح: ضرب من ثياب الروم يتلون للعيون ألواناً.

هو يوناني معرب أصله " هبوكلمون" وهو ضرب من الثياب عرب أبوقلمون، فظنوا أن الجزء الأول هو الأب أضيف إلى قلمون ربما حذفوا الجزء الأول وقالوا: قلمون فقط (١١٢)

حذف النون المتطرفة ظناً أنها للتنوين:

عربوا "كردن" بالفارسية بمعنى العنق، وقالوا: كردن وقردن، وقالوا أيضاً "كرد و قرد"(١١٣) بحذف النون ولعلهم حذفوا النون ظناً أنها للتنوين.

حذف شطر الكلمة:

حذفوا شطراً من بعض الكلمات الدخيلة الطويلة تخفيفاً، قالوا في النشاستج: نشا(١١٤)

وقالوا: نرد(١١٥) هو بتمامه نردشير. وجاء في الحديث: من لعب بالنردشير فكأنما غمس يده في لحم خنزير ودمه (١١٦) وهو لعبة معروفة، معرب. أصله "نرد" يلعب به، من وضع نردشير بن بابك من ملوك الفرس ولهذا يضاف إليه ويقال: "النردشير"

ويقال للكوة: روشن(١١٧) وأصله بالفارسية روشندان.

وحذفوا الشطر الأول من "إذريطوس" وقالوا: طوس(١١٨)

وأطرف مثال لمثل هذا الحذف كلمة: أدرة قيلة" وهي يونانية وأصلها "هدروكيله". وهو انتفاخ الخصية لانسكاب سائل فيها، وهو مركب من "هدور" أي: الماء و "كليه" أي: الورم ، فيكون معنى الكلمة بشطريها ورم في الخصية بسبب نزول الماء فيها. ومنها (hydrocele) بالانجليزية. فحذفوا منها الشطر الثاني واستعملوا الشطر الأول وهو "الأدرة" وقالوا للمصاب بها "الآدر" و "المأدور". ولم يشر إلى عجمته أحد من اللغويين.

هذا وأما الشطر فلم يذهب سدى. فإن كان الشطر الأول دخل في الكتب وجرى على ألسنة العلماء والناس المثقفين فإن الشطر الثاني راج بين العامة، وقال ابن منظور في لسان العرب: أدر: الأدرة: وهي التي تسميها الناس القيلة، وكذلك قال في "ق ي ل": القيلة: الأدرة. وفي حديث أهل البيت: ولا حامل القيلة، والقيلة بالكسر: الأدرة. وقال صاحب القاموس: وبالكسر أفصح، وقال الزبيدي: والعامة تقول: القيليتة. وفي التهذيب: القيلة الأدرة، ويقال للذي به أدرة، القيليط والآدَرُ، وفي التكلمة "قلط": قال أبو عمرو: القِيليط:

الآدر وهو القيلة ثم قال: والقليط: الأدرة (١١٩) هكذا نشأت كلمتان من كلمة واحدة ومنه أرسطو اسم الفيلسوف اليوناني الشهير وتمامه أرسطوطاليس.

التغيير لأجل إزالة إلتفاء الساكنين:

إن التقاء الساكنين غير جائز باللغة العربية، وجائز في غيرها من اللغات وقد يلتقي في دخيل ساكنان، ولابد من إزالته عند التعريب، وذلك إما بحذف أحد الساكنين وإما بتحريك أحدهما.

○ مثال حذف أحد الساكنين:

بُسْتان من بُوْسْتَان.

دخدار من تَخْتْ دار.

بيزار من بَاْزْيار، "بازيار، بزيار، بيزار".

رُسْتَاق من رُوسْتَاق. مرداسنج من مردا اسنج بحذف الراء الثانية (١٢٠)

* مثال تحريك أحد الساكنين:

تارجيل: بسكون الألف والراء في الأصل. فتحوا الراء لإزالة التقاء الساكنين.

زنفِيلَجَة من زَنَبِيلْجَة، فتحوا فيه اللام للسب نفسه.

هذا وقد تركوا بعض الكلمات على حالها ولم يزيلوا منها التقاء الساكنين، نحو "البارْجاه": أعجمية معناها موضع الإذن، وقال الحجاج: "ولَيتُك البارْجاه" أي: جعلتك بوّاب السلطان. والكلمة مركبة من "بار" أي: الحِمل، و"كاه" أي: موضع (١٢١) والراهْنامج، والشاهْترج، والشاهْدانج، (١٢٢)

التغيير لإزالة البدء بالسكون:

قد يبدأ المعرب والدخيل بالسكون وهو جائز في كثير من اللغات ولايجوز في العربية فأزالوه إما بزيادة همزة متحركة في أوله وإما بتحريك الساكن.

ومن أمثلة زيادة همزه متحركة في أوله:

إقليم، وإزميل، وأسطول، وأسطم، وأسطوانة، وإخوان، وأطربون.

ومن أمثلة تحريك الساكن:

خُوان، وسقمونيا.

التغيير بسبب التصحيف:

من آفات الرسم العربي التصحيف: ومن أغرب الأمثلة لهذه الظاهرة ما وقع في القاموس في تفسير الطوس ففيه: "دوام الشيء، وصوابه: "دواء المشي كما في التهذيب والتكملة (١٢٣)، فأين هذا من ذاك.

وقد أخذت الكلمات الدخيلة نصيبها من التصحيف ومن أمثلته:

الدنانير القوقية: قال الليث: من ضرب قيصر كان يسمى قوقاً، والصواب: الفوقية بالفاء ثم القاف نسبة إلى فوقاس بن موريس، ذكره صاحب القاموس على الوجه الصحيح ثم قال: أو الصواب القافين، وقال الزبيدى: والذي صوبه هو الصواب.......... (١٢٤) والرواية الثانية هي القاف والفاء من القوف الاتباع وأما بالفاء والقاف الذي أورده المصنف هنا فإنه غلط محض و تصحيف فلينتبه لذلك. (١٢٥)

والفنداق: تصحيف قنداق بقافين. وأصله يوناني، ومنه "نستق" بمعنى الخادم وهو تصحيف وصوابه بستق بالباء (١٢٦)، وفي القاموس: الإسكندر بن الفيلسوف. وهذا تصحيف شنيع، والصواب فيلبس وأصله يوناني، وفي التاج، فيليس، وهذا أيضاً تصحيف والياء الثانية باء أعجمية "پ" بثلاث نقط.

التغيير بسبب القلب المكاني

القلب المكاني هو تغيير ترتيب الحروف في الكلمة ومن أمثلة ذلك: الإسفنط: وهو

من "أبستثين" باليونانية، فالباء التي أبدلت منها الفاء قبل السين في الأصل، وقدمت السين عليها عند التعريب. (١٢٧)

ومنها البيزار وأصله بالفارسية بازيار، حذفت منه الألف لالتقاء الساكنين فأصبح بزيار، ثم قدمت الياء على الزاي فأصبح بيزار.

ومنها دِمقس وهو مقلوب من مِدَقس وفيه لغة أخرى دِقَمس وهي أيضا مقلوبة. (١٢٨)

ومنها "فالوذ" لغة في فولاذ، جعلوا فيه الألف مكان الواو والعكس بالعكس.

ومنها "رطل" وهو مقلوب "لطر" وأصله يوناني، ومنه بالفرنسية (Litre) وغيرها من اللغات. (١٢٩)

ومنها زُنُجُفر وأصله بالفارسية "شنكرف"

ومنها الطيسل: والطيسل بمنعى الطشت (١٣٠) وهما مقلوبان من سيطل.

ومنها سقنطار من قسطار بزيادة النون.

التغيير بسبب الادغام

* أدغموا التاء في السين في طست فأصبح الطس

وكذلك في "شست" فأصبح شس، ثم قلبوا السين صاداً فأصبح شص.

وكذلك في "لست"وهو تعريب كلمة يونانية ومعناه قاطع طريق"لس"ثم"لص"(١٣١)

* أدغموا النون في الباء في زنبيل وقالوا:"زبيل"وهي لغة في زنبيل،وأصله بالفارسية "زنبيل".

وكذلك أدغموا في تنبان وقالوا "تبان"، وكذلك في حب وأصله خنب.

وحذفوا النون في بعض الكلمات نحو ياقوت وأصله ياقونت(١٣٢)، وأوقية وأصله: أونقيا: إذ أصله باللاتينية (Uncia)

التغيير الموهوم:

قال أبو الهيثم (١٣٣) الديباج كان في الأصل الدبّاج، فقلبت إحدى الباء ين ياءً، كذلك الدينار أصله الدنّار.

وكذلك قيراط أصله قرّاط، ولذلك جُمع الديباج بدبابيج، ومثله ديوان جمعه دواوين.

وضموا إلى هذه الكلمات الأربع ثلاث كلمات أخرى وهي ديماس(١٣٤)وشيراز(١٣٥) مادة (شرز)، والشيراز هو اللبن الرائب إذا استخرج ماؤه. وإيوان. (١٣٦)

قال الجوهري معللاً هذا الإبدال(١٣٧): الدينار أصله دنّار بالتشديد فأبدل من أحد حرفي تضعيفه ياء لئلا يلتبس بالمصادر التي تجئ على فعّال كقوله تعالى "وكذّبوا بآياتنا كذّاباً" إلا أن يكون بالهاء فيخرج على أصله مثل الصنارة والدنامة لأنه أمن الآن من الالتباس.

ويرى ابن جني أن هذا الإبدال منشؤه استثقال الحرف المضعف قال: "قولهم دبابيج يدل على أن أصله دبّاج، وأنهم إنما أبدلوا الباء ياء استثقالاً لتضعيف الباء وكذلك الدينار والقيراط، وكذلك في التصغير" (١٣٨)

والحقيقة أنهم إنما افترضوا هذا الفرض لتبرير تكرار الحرف الثالث في جمع هذه الكلمات وتصغيرها. وإن هذا الفرض خطأ من وجوه:

أولاً: إن هذه الكلمات السبع كلها معربة وهي في لغاتها الأصلية بالياء وليس بالتشديد كما يتضح في أصل الكلمات، وأصلها "ديباج بالفارسية" ودينار اللاتينية، وقيراط اليونانية، وديوان بالفارسية، وديماس باليونانية، وشيراز بالفارسية، وإيوان بالفارسية"

ثانياً: الكلمات "ديباج و ديوان وديماس وشيراز" تجمع جمعين أحدهما: بتكرار الحرف الثالث والآخر بالياء، إلا الشيراز فإنه يجمع بالواو، فيقال:

ديابيج و دبابيج (١٣٩)	دياوين ودواوين (١٤٠)
ديميس و ماميس (١٤١)	شواريز و شراريز (١٤٢)

ثالثاً: إن تكرار الحرف في الجمع والتصغير لا يستلزم دائماً كون هذا الحرف مضعفاً في الأصل، فثمة أمثلة للجمع والتصغير تحتوي حروفاً مكررة وهي ليست مضعفة في الأصل نحو: السواء يجمع سواسية وسواسوة (١٤٣)

ويجمع كسرى على أكاسرة وكساسرة وهو معرب خسرو ملك الفرس(١٤٤) ويجمع السبيجي على سبابجة (١٤٥) وتصغير العشي عشيشيان وتصغير العشية عشيشية (١٤٦)

بقي سؤال وهو: لماذا جمعت هذه الكلمات بتكرار الحرف الثالث منها؟

والجواب فيما أرى أن الياو في هذه الكلمات أصلها الكسرة الممالة أو الحركة الأمامية الوسطى ومن المحتمل أن هذه الكلمات في بداية عهدها بالتعريب كانت تنطق بهذا الحرف الغريب، فتركوه واستعملوا الحرف الثالث منها لصوغ الجمع والتصغير.

يجدر بالذكر هنا أن هؤلاء اللغويين بذلوا جهوداً لإخضاع الكلمات الدخيلة لأصوات وأبنية عربية ووضعوا لها قيوداً وضوابط و غيروها بالإبدال والزيادة والحذف والتحريك والتسكين كما رأينا في هذا المقال، غير أن العامة لم تأخذ بهذه القيود ولم تكترث للتغيير فنطقوا الكلمات المعربة كما سمعوها من الأعاجم فعاشت الصيغ الأصلية على ألسنتهم، وقد أشار أصحاب المعاجم إلى كثير من هذه الكلمات بقولهم "والعامة تقول" أو "ولا يقال" أو "ولا تقل" قال ابن السكيت في الأندج: ولا يقال الرندج (١٤٧) ويفهم من هذا التنبيه أن هذه الصيغة كانت جارية على ألسنة العامة، وهي الأصل إذ: الأرندج تعريب رندك بالفارسية القديمة ما تسمى بالفهلوية وتعريب "رنده" بالفارسية الدارجة الحديثية، والألف زيدت عند التعريب.

وكان الفراء يقول "الرسداق"، ولا تقل رستاق (١٤٨) فالرستاق هو الأصل إذ هو معرب روستاک بالفارسية الفهلوية القديمة و "روستاه" بالفارسية الحديثة، وتنبيه الفراء يدل على كونه شائعاً بين الناس.

أذكر هنا أمثلة أخرى لهذه الظاهرة، ومنها:

الهاوون مثل فاعول، ولا تقل هاون (١٤٩)

قال ابن الأعرابي: "والمأكول يقال له سلجم ...... ولا يقال شلجم"(١٥٠) علماً بأنه بالفارسية المتداولة الدارجة بالشين لا بالسين.

الزماورد: والعامة تقول: بزماورد (١٥١) وأصله بالفارسية بزماورد.

قال الصغاني: في الماس(١٥٢) والعامة تقول الألماس. وقال صاحب القاموس ولا تقل ألماس فإنه لحن.

قال الزبيدي في النول: والعامة تقول: نولون

قال الزبيدي في القرميد: والمشهور على ألسنتهم قراميد.

هذه هي مجموعة من الضوابط والقوالب التي نستطيع أن نعرف بها الكلمات الدخيلة من الأصيلة.

خلاصة البحث

إن الحديث عن القوانين الصوتية والصرفية حديث طويل، وكذلک قديم منذ عهد الخليل بن أحمد الفراهيدي، وإن كان جهده ضئيلاً ــ ثم إن عملي لا يعتبر بداية في هذا المجال ولا نهاية ــ بل هو يغطي جزءاً مهماً من هذه المعايير، ثم لا حاجة بي إلى أن أنبه أيضاً إلى أن عملي ــ وإن كان قد أخذ باللب، فإنه لا يدعى أنه شمل كل ما يتعلق بالموضوع.

وإن القارئ سيجد ــ من خلال هذه التجربة المهمة التي عرضت لهذا البحث أو

المقال في جوهره وتفاصيله، وألممت بأغلب المعلومات المتصلة به ـ نظرة شاملة متجددة لأهم القضايا اللغوية المعاصرة التي غذيتها بالنظريات الصوتية والصرفية الحديثة المأخوذة من اللغات الأعجمية للحكم على الكلمة.

ولهذا قام البحث أولاً بعرض أهم القضايا اللغوية عند اللغويين، وأخص للذكر الخليل ابن أحمد الفراهيدي الذي وضع معجمه العين ليكون حجر الأساس للغة العربية ومفرداتها الأصيلة والدخيلة، ونبت بذور الفكرة عنده من دراسته للأصوات أو الفونيمات ومدى تأليف بعضها مع بعض في بناء الكلمة ويرجع ذلك عنده إلى التذوق بالحروف، حيث يقول: "القاف والكاف لا تجتمعان إلاَّ في كلمة معربة" تأليفهما معقوم في بناء العربية لقرب مخرجهما، وأكبر الظن أن عقم تأليف القاف و الكاف عند الخليل ليس مرجعه إلى قرب المخرجين حسب بل يرجع إلى صلابة اللسان مما يلي الحلق الذي هو مخرج القاف والكاف أيضاً، كما أيده وتلميذه سيبويه و ابن جني.

ثم وضع معايير أخرى لمعرفة الأصيل من الدخيل وهي تتعلق بالمورفيمات أو الصيغ وفرق بين مهمل منها ومستعمل، وعدد حروفها ونوع حروفها تتصل بفونيمات محددة في الجذور الرباعية والخماسية وقد استدل بعده اللغويون بوجودها على عربية الكلمة وبخلوها منها على أعجميتها، ويقول: فإن وردت عليكم كلمة رباعية أو خماسية معراة من حروف الذلق أو الشفوية ولا يكون في تلك الكلمة من هذه الحروف حرف واحد أو اثنان أو فوق ذلك فاعلم أن تلك الكلمة محدثة مبتدعة، ليست من كلام العرب لأنك لست واجداً من يسمع من كلام العرب كلمة واحدة رباعية أو خماسية إلا وفيها حرف الذلق والشفوية واحد أو اثنان أو أكثر".

وتترتب على هذا العرض النتائج الآتية:

- وضع الخليل الموازين الثلاث لمعرفة الأصيل من الدخيل:

- أن يجتمع في الكلمة حرفان لم يألف العرب اجتماعهما.
- أن تكون الكلمة رباعية أو خماسية وليس فيها حرف أو أكثر من حروف الذلاقة
- أن تكون الكلمة على مثال خاص لم يبن العرب كلامهم على مثله.

ثم جاء بعده تلميذه سيبويه وتناول قضية التعريب ووسائل النمو في اللغة من جانبين: نظري وتطبيقي، أما الجانب النظري فلسيبويه صدارة في وضع اصطلاح التعريب فقد نص عليه في كتابه تحت باب "ما أعرب من الأعجمية" حيث يقول فيه: "اعلم أنهم مما يغيرون من الحروف الأعجمية ما ليس من حروفهم ألبتتة ، فربما ألحقوه ببناء كلامهم، وربما لم يلحقوه".

أما الجانب التطبيقي فإنه عقد أبواباً للبحث والمعرفة لتلكَ الألفاظ الأعجمية من خلال تحليلا ته الصوتية والصرفية، مثل باب "الأسماء الأعجمية" وباب "ما كان في الأعجمية على أربعة أحرف" وباب "اطراد الإبدال في الفارسية".

ومن تحليلاته الصوتيه للكلمات المعربة في هذه الأبواب قوله: يبدلون من الحرف الذي بين الكاف والجيم: الجيم أبدلت من كاف الفارسية، وبناء ه هو عدم وجودها في العربية وقرب المخرج، ثم قسم سيبويه هذا الإبدال إلى قسمين: الإبدال المطرد وغير المطرد، المطرد هو إبدال الحرف الذي ليس من حروفهم أما غير المطرد فإبدال الحرف الذي هو من حروفهم.

وأخيراً أثبت البحث أن لهذين النظامين (الصوتى والصرفي) الشأن الأول في بحث التعريب لأنهما وسيلتان للتفريق بين ما هو معرب وما هو دخيل من الكلم المقترض، فما انضوى تحت هذين النظامين حكم له بأنه " معرب" مما يدخله في إطار العربية ليصبح جزء اً من ثروتها اللفظية وأدواتها الدلالية، تسري عليه أحكامها، لأنه اندمج فيها نهائياً، أما ما اختل فيه واحد من عناصر النظام الصوتي أو الصرفي العربي فسيحكم عليه بأنه "دخيل" يظل خارج حرم اللغة لأن من طبائع اللغات ألا تقبل إلا ما ينسجم مع قواعدها وضوابطها.

إني أرى أن تهدينا إلى هذا النظام الصوتي العربي الذي هو الضابط الأساسي للمعرب يمكن أن يعتبر إضافة جديدة إلى بحوث التعريب، لأنه يضع حداً فاصلاً بين المعرب والدخيل، الأمر الذي حام حوله الباحثون السابقون دون أن يقعوا عليه، وطالما غامت الحدود بين هذين النوعين من الكلم.

ولعلماء اللغة ملاحظات وآراء طيبة تتصل بالمسموح وغير المسموح به من توالي فونيمات العربية من الصوامت، وقد استدلوا بالتواليات غير المسموح به على أنها ليست عربية.

الهوامش والمصادر و المراجع

(١) الألفاظ الفارسية المعربة، السيد أدى شير، طبع المكتبة الكاثوليكية للآباء ، اليسوعيين، بيروت ١٩٨٨م، صـ ٩٥

(٢) المصدر السابق، ص ٨٥

(٣) انظر: الألفاظ الفارسية المعربة ص ١٠٣. والمعرب من الكلام الأعجمي على حروف المعجم للجواليقي، تحقيق أحمد شاكر مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، الطبعة الأولى ١٣٦١هـ ص ٨٠٤. وجمهرة اللغة لأبى بكر محمدبن الحسن الأزدي البصري "ابن دريد" المتوفى في سنة ٣٢١هـ طبعة جديدة بالأفست، مكتبة المثنى ببغداد دون تاريخ ٢/٤٠٣.

(٤) علماً أن الكلمات الفهلوية كانت تختلف عن نظائرها الفارسية الحديثة في أمور: أهمها وجود حرف الكاف في أواخر بعض الصيغ الفهلوية وحذفها في الفارسية الحديثة، مثل: بالودک: بالوده، أي: فالوذج.

(٥) انظر: الجماهير في معرفة الجواهر لأبي الريحان البيروني، طبع حيدر آباد ، دكن، ١٣٥٥، ص ٣٣.

(٦) انظر: اللغات الفارسية المعربة في تاج العروس، الشيخ عزيز الله العطاري، مركز فرهنكي خراسان، انتشارات عطارد، ١٣٧٤هـ/ش ، مطبعة آرمان ص ١٥٧.

(٧) انظر: الاشتقاق والتعريب، عبد القاهر مصطفى المغربي، من طرابلس، الشام، ط: مطبعة الهلال بالفجال، مصر ١٩٠٨م ص ٣٦.

(٨) انظر: الكتاب لسيبويه، تحقيق عبد السلام هارون، الطبعة الثانية ١٩٨٣م، عالم الكتب بيروت ٣٠٣/٤

(٩) المعرب، للجواليقي ص ٤٩

(١٠) المصدر السابق

(١١) انظر: الكتاب لسيبويه ٣٠٣/٤، والجمهرة لابن دريد ٤/١ ـ ٥

(١٢) الكتاب لسيبويه ٤٢٢/٤

(١٣) انظر: الألفاظ الفارسية المعربة ص ١١٩

(١٤) انظر: غرائب اللغة العربية، الأب رفائيل نخله اليسوعي، المطبعة الكاثوليكية، بيروت الطبعة الثانية ١٩٦٠م ص ٢٤٠. والألفاظ الفارسية المعربة ص ٢٦.

(١٥) انظر: العربية لغة العلوم والتقنية للدكور عبد الصبور شاهين، دار الاعتصام، الطبعة الثالثة، القاهرة، مصر ١٩٨٦، ص ٣٢٦.

(١٦) انظر: التطور اللغوي مظاهره وعلله وقوانينه، الدكتور رمضان عبد التواب، الطبعة الثانية، ١٩٩٠م، مكتبة الخانجي للطباعة والنشر والتوزيع ص ٢٤.

(١٧) انظر: تهذيب الألفاظ العامية للشيخ محمد الدسوقي، الطبعة الثانية ١٩٢٠م مطبعة الواعظ ص ٢٣.

(١٨) غرائب اللغة العربية، للأب اليسوعي ص ٢٢.

(١٩) الألفاظ الفارسية المعربة، ص ٩٨.

(٢٠) تهذيب الألفاظ العامية للشيخ محمد الدسوقي ص ٢٢.

(٢١) تهذيب اللغات لأبي منصور محمد بن أحمد الأزهري، ط: دار الكتب العلمي بمصر ١٤٠/١٣ دون التاريخ

(٢٢) انظر: اللغات الفارسية المعربة في تاج العروس ص ٨٩، وشفاء الغليل للخفاجي، تحقيق د/محمد كشاش، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان ١٩٩٨م ص ١٦٦

(٢٣) الألفاظ الفارسية المعربة، ص ٨٢

(٢٤) الكتاب لسيبويه ٤/٣٠٥

(٢٥) الجربز بالضم، كقنفد، الخب الخبيث من الرجال وهو دخيل فارسي معرب "كربز" ويقال القربز فيه لغة أيضاً ويقال رجل جربز بين الجربزة، معناه خب خبيث. انظر: اللغات الفارسية المعربة للشيخ عزيز اللّٰه العطاري ص ٤٧، والمعرب للجواليقي ص ٢٢٥

(٢٦) الألفاظ الفارسية المعربة، ص ٤١

(٢٧) المصدر السابق

(٢٨) الكتاب لسيبويه ٤/٣٠٤

(٢٩) انظر: المعرب للجواليقي ص ٤٥٧، وشفاء الغليل للخفاجي ص ٢١٣، والجمهرة لابن دريد ١/٢٦٧ و ٣/٣٧٩

(٣٠) انظر الجمهرة ٣/٥٠٣ و ٣/٣٧٩، والمعرب للجواليقي ص ٤٥٧

(٣١) انظر شفاء الغليل للخفاجي ص ١٩٧

(٣٢) انظر المعرب للجواليقي ص ٤٣٠، والصحاح للجوهري مادة "صدر" ٢/٤٩٦

(٣٣) انظر المصدر السابق ص ٣٦٨، وديوان جرير ص ١٨٦، والشعر من بحر الطويل.

(٣٤) الألفاظ الفارسية المعربة، ص ١٢٨

(٣٥) المصدر السابق ص ١٣١

(٣٦) الصدر السابق ص ١٢٧

(٣٧) المعرب للجواليقي ص ٥٠٤

(٣٨) انظر: تهذيب اللغة ٩/٣٩٠

(٣٩) انظر: الألفاظ المعربة، ص ١٨٧

(٤٠) انظر: المعرب للجواليقي ص ٥٠٩

(٤١) انظر: اللغة ودراستها للدكتور محمد عيد ص ١٧٥

(٤٢) مقدمة كتاب الجمهرة لا بن دريد ١/٩

(٤٣) مقدمة العين للخيل بن أحمد الفراهيدى، تحقيق الدكتور مهدي المخزومي ١/٥٦

(٤٤) انظر: المعرب للجواليقي ص ١٠٠

(٤٥) انظر: المزهر للسيوطي ١/٢٧١

(٤٦) انظر: المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، للرافعي أحمد بن محمد بن على المقري الفيومي المتوفى عام (٧٧٠هـ) منشورات دار الهجرة، ايران، قم الطبعة الأولى ١/٦

(٤٧) انظر: المزهر للسيوطي ١/٢٧١٨

(٤٨) انظر: فقه اللغة وسر العربية للإمام أبي منصور إسماعيل النيسابوري الثعالبي (فصل: في ذكر أسماء تفرد بها الفرس) ١٠٣٨م، مؤسسة مطبوعاتى اسماعيليان، قم إيران، دون تاريخ ص ٣١٦، والمزهر في علوم اللغة وأنواعها، للإمام عبد الرحمن جلال الدين السيوطي شرح و تحقيق محمد أحمد جاد المولى و علي محمد الجباوي، ومحمد أبو الفضل إبراهيم، دار الجيل، بيروت، لبنان، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع ١/٢٧٩

(٤٩) الألفاظ الفارسية المعربة ص ١٣٨

(٥٠) المزهر للسيوطي ١/٢٧١

(٥١) تهذيب اللغة ١٢/٢٧٢

(٥٢) المعرب للجواليقي ص ١٠٠

(٥٣) التعريب في القديم والحديث مع معاجم للألفاظ المعربة، د. محمد حسن عبد العزيز، دار الفكر العربي القاهرة، مصر ص ٦٢

(٥٤) كتاب الجمهرة ٢/٣٢٧

(٥٥) المعرب للجواليقي ص ١٠٠

(٥٦) كتاب العين للخليل بن أحمد الفراهيدي ٣/٩٠٣، المزهر للسيوطي ١/٢٧١

(٥٧) المعرب للجواليقي ص ١٠٠

(٥٨) المزهر للسيوطي ٢/٤٧

(٥٩) مقدمة العين للخيل ١/٤٨

(٦٠) المعرب للجواليقي ص ١/١٠١

(٦١) انظر: سر صناعة الاعراب لابن جني، أبو الفتح عثمان، دراسة وتحقيق الدكتور حسن هنداوي، دار القلم، دمشق، الطبعة الأولى ١٩٨٥م ٢/٨١٦

(٦٢) انظر: المصطلحات العلمية في اللغة العربية، الأمير مصطفى الشهابي، طبعة مصورة عن الطبعة الثانية ١٩٨٨م من مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق ص ١٦٨. وانظر أيضاً التعريب في القديم والحديث للدكتور حسن عبد العزيز ص ٢٤٤

(٦٣) انظر: تفصيل الأمثلة على هذة الأوزان في كتاب العين للخليل

(٦٤) الكتاب لسيبويه ٣٠٣/٤

(٦٥) المزهر في اللغة للسيوطي ٢٧٣/١

(٦٦) المصدر السابق ٢٦٩/١، نقلاً عن الارتشاف لأبي حيان

(٦٧) شفاء الغليل للخفاجي ص ٥١-٥٢

(٦٨) المعرب للجواليقي ص ١٤١

(٦٩) تهذيب اللغة ٣٨١/١٠

(٧٠) المعرب للجواليقي ٣٩٨

(٧١) الجمهرة في اللغة ٣٣٣/٣، ٣٩١

(٧٢) سورة الكهف، الآية: ٢٩

(٧٣) شفاء الغليل للخفاجي ص ١٧٥

(٧٤) المعرب للجواليقي ص ٢٠٦، والجمهرة في اللغة ٣٦٨/٣ـ ٣٦٩

(٧٥) الجمهرة في اللغة ٤/١

(٧٦) الكتاب لسيوبيه ٣٠٣/٤

(٧٧) انظر: تفصيل ذلك في الجمهرة لابن دريد ٤٩٩/٣

(٧٨) انظر: المعرب للجواليقي ص ٣٩٧، وشفاء الغليل للخفاجي ص ١٧٤

(٧٩) انظر: مجلة مجمع اللغة العربية بالقاهرة ٣٢/١٢

(٨٠) انظر: التعريب في القديم والحديث ص ٢٣٨، نقلاً عن مجلة مجمع اللغة العربية بالقاهرة ج ٢٠٢/١١ـ ٢٠٥

(٨١) انظر: أعمال مجمع اللغة العربية بالقاهرة للدكتور محمد رشاد الحمزاوي ص ٥٤٩. ٥٥٦. والمعرب في القديم والحديث، ص ٢٤٢

(٨٢) المصطلحات العلمية ص ١٦٩

(٨٣) انظر: المعرب في القديم والحديث ص ٢٤٥

(٨٤) المصدر السابق ص ٢٤٥، والمصلحات العلمية ص ١٩١

(٨٥) انظر: تاج العروس من جواهر القاموس للسيد محمد مرتضى الحسيني الزبيدى، تحقيق ، الترزي وحجازي والطحاوي والغرباوي ، راجعه عبد الستار أحمد فراج بإشراف لجنة فنية بوزارة الإعلام ١٩٧٥م مطبعة حكومة الكويت ١٦/١٦٧ ، باب (روز) ، واللغات الفارسية المعربة في تاج العروس ص ٨١

(٨٦) التهذيب ١٢/٩

(٨٧) الكتاب لسيبويه ٢/٢٤٣

(٨٨) المصدر السابق

(٨٩) انظر: القاموس المحيط للفيروز آبادي مادة "هندز".

(٩٠) انظر: المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي الفيومي الطبعة الأولى ١٤٠٥هـ إيران، قم ١/٤٧

(٩١) انظر المصدر السابق

(٩٢) انظر الصحاح

(٩٣) انظر: لسان العرب لابن منظور الافريقى المصري، دار صادر ، بيروت، لبنان ١٣/١٣٩

(٩٤) بيادك يقال في الفارسية القديمة، ويقال له بالفارسية الدارجة "بياده" بالهاء وليس بالكاف.

(٩٥) انظر: لسان العرب لابن منظور مادة "بزر".

(٩٦) المعرب للجواليقي ص ٤١١ ، وانظر أيضاً المصباح المنير للفيومي ١/٤٧

(٩٧) هذا على رأى من ذهب إلى أنه تعريب "أُبُلُس" وهناك أقوال أخرى في أصله ذكرها الأب أنستاس الكرملي في النقود العربية ص ٦٧ ــ٦٨

(٩٨) انظر: المعرب للجواليقي ص ٣٢٦، والجمهرة ١/٢٧٧

(٩٩) انظر الجمهرة ٢/٢٦٣ والتهذيب ١٤/١١٨

(١٠٠) انظر: تاج العروس من جواهر القاموس للسيد محمد مرتضي الحسيني الزبيدي مادة "نول".

(١٠١) انظر المصدر السابق مادة "سرجن"

(١٠٢) انظر الصحاح والقاموس المحيط مادة "منج" ص ٢٦٣

(١٠٣) انظر: معالم وأعلام في بلاد العرب ١/٣٧

(١٠٤) انظر هذه المادة في المعرب للجواليقي ص ٣٥٣

(١٠٥) انظر: هذه المادة في المعرب أيضاً.

(١٠٦) انظر: فرائد اللغة ١/٣٥٧

(١٠٧) التهذيب ١٥/٥٩٢

(١٠٨) معجم البلدان، وهي الآن عاصمة البرتغال

(١٠٩) انظر الألفاظ الفارسية المعربة ص ٧٩

(١١٠) التهذيب ٩/١٢

(١١١) المصدر السابق ٩/٤٢٠

(١١٢) لسان العرب مادة"قلم".

(١١٣) انظر تهذيب اللغة لأبي منصور الأزهري ١٠/٤٣٤

(١١٤) الصحاح "نشا" وانظر هذه المادة في المعرب أيضاً

(١١٥) لسان العرب ٣/٤٢١، والمصباح المنير للفيومي ٢/٥٩٩

(١١٦) انظر: الألفاظ الفارسية المعربة ص ١٥١

(١١٧) تاج اللغة وصحاح العربية، لإسماعيل بن حماد الجوهري، تحقيق أحمد عبد الغفور، مطبعة دار الكتب العربي بمصر، مادة "رشن" ٥/٢١٢٣

(١١٨) المعرب للجواليقي مادة "ذرطس"

(١١٩) انظر لسان العرب ٧/٣٨٥، والتهذيب ٩/٣٠٧

(١٢٠) القاموس المحيط ص ٢٦٣

(١٢١) المعرب للجواليقي مادة "بارجاه"

(١٢٢) القاموس المحيط للفيروز أبادي ص ٢٤٤، و ص ٢٥٠

(١٢٣) التهذيب ١٣/٢٥

(١٢٤) المصدر السابق ٩/٣٤٣

(١٢٥) المعرب الجواليقي ص ٥٣٠ ـ ٥٣١

(١٢٦) المصدر السابق ص ٤٧٨، وص ٢٢٣ مادة "تستق"

(١٢٧) المصدر السابق ص ٣٥

(١٢٨) المصدر السابق ص ٣١١

(١٢٩) النقود العربية ص ٢٦

(١٣٠) التهذيب ٣٢٢/١٢

(١٣١) انظر هذه المادة في ترجمة طست في المعرب للجواليقي

(١٣٢) المعرب للجواليقي مادة (ياقنت)

(١٣٣) التهذيب ٦٧٥/١٠

(١٣٤) انظر: الصحاح مادة (دمس)

(١٣٥) انظر: تكملة المعاجم العربية ـ ترجمة الدكتور محمد سليم النعيمي، وزارة الثقافة العراقية بغداد، ١٩٧٨م، مادة "شرز" والقاموس المحيط.

(١٣٦) المصدر السابق مادة (أ و ن)

(١٣٧) المصدر السابق مادة (دنر)

(١٣٨) انظر: لسان العرب، مادة (دبج)

(١٣٩) انظر: الكلام عليها في كل من المعرب للجواليقي، وشفاء الغليل للخفاجي

(١٤٠) انظر: الجمهرة لابن دريد ٢٠٧/١

(١٤١) المصدر السابق

(١٤٢) الصحاح: قال الجوهري: إن فتحت الدال جمعته على دياميس مثل: شيطان، وشياطين، وإن كسرتها جمعته على دماميس مثل قيراط وقراريط

(١٤٣) انظر: الألفاظ الفارسية المعربة ص ٩٩ مادة (شرز)، والتكملة نفس المادة

(١٤٤) القاموس المحيط ص ١٦٧٣، الطبعة الخامسة ١٩٩٦م، مؤسسة الرسالة.

(١٤٥) انظر: التكملة والقاموس المحيط ص ٣٠٦

(١٤٦) المعرب للجواليقي مادة (س ب ج)

(١٤٧) الصحاح مادة (عشى)

(١٤٨) المصدر السابق مادة (ردج)

(١٤٩) المعرب للجواليقي مادة (رستاق)

(١٥٠) المصدر السابق

(١٥١) التهذيب ٢٤٣/١١

(١٥٢) الصحاح مادة "ورد"

(١٥٣) التكملة مادة "موس"

(١٥٤) انظر: قاموس الفارسية لعبد النعيم محمد حسنين ص ٧٥٧

(١٥٥) شفاء الغليل ص ٢٩٤

(١٥٦) الكتاب لسيبوه ٢٣٥/٣

(١٥٧) المصدر السابق

(١٥٨) شفاء الغليل ص ٢٦٤، والكتاب لسيبويه ٢٣٥/٣

(١٥٩) الكتاب لسيبويه ٢٤٢/٣

(١٦٠) المصطلحات العلمية للشهابي ص ١٧٣

(١٦١) انظر: التطور اللغوي مظاهرة وعلله قوانينه، للدكتور عبد التواب، الطبعة الثانية ١٩٩٠م، مكتبة الخانجي للطباعة والنشر والتوزيع ص ١٨٩

(١٦٢) انظر: علم الدلالة للدكتور أحمد مختار عمر، الطبعة الثانية ١٩٨٨م، مكتبة عالم الكتب القاهرة، جمهورية مصر العربية ص ١٦

(١٦٣) المصدر السابق ص ٦٨

(١٦٤) انظر: دلالة الألفاظ للدكتور إبراهيم أنيس، الطبعة الرابعة ١٩٨٠م، مكتبة الانجلو المصرية ص ١٣٥

(١٦٥) المصدر السابق، ص ١٣٦

(١٦٦) انظر: مباحث لغويه للدكتور إبراهيم السامرائي، بغداد، ١٩٧١م ص ٢٩

(١٦٧) انظر: التطور اللغوي د. رمضان عبد التواب ص ١٩١

(١٦٨) انظر: الكتاب لسيبويه ١١٣/١

(١٦٩) التطور اللغوي ص ١٩٣

(١٧٠)انظر: أعمال مجمع اللغة العربية بالقاهرة للأستاذ الدكتور محمد رشاد الحمزاوي، دار الغرب الإسلامي ص ٢٧٠

(١٧١) وفي النحو: قال ابن الأنباري ويونس وغيره اسم النار التي يعذب بها في الآخرة وهي أعجمية لا تجر للتعريف والعجمة وقيل عربية وهي عبارة سيبويه، والمنصر وغيره المنصرف عبارة البصريين، واصطلاح الكوفيين المجرى وغير المجرى، انظر: الكتاب لسيبويه ٢٣٣/٣، وشفاء الغليل للخفاجي ص ١١٤، والمعرب للجواليقي ص ٢٤٩ ـ ٢٥٠

(١٧٢) انظر: الصاحجي في فقه اللغة وسنن العرب في كلامها، لأحد ابن فارس، مطبعة المؤيد، القاهرة، ١٩١٠، عنيت بتصحيحه ونشره المكتبة السلفية، القاهرة، السكة الحديدية ص ٧٨.

Research journal

MA'ĀRIF-E-ISLĀMĪ

Faculty of Arabic & Islamic Studies
Allama Iqbal Open University, Islamabad

Volume : 6 Issue : 2
July 2007 - December 2007

CONTENTS

1 **Dr. Ali Asghar Chishti**
Imam Abu Hanifa's Principles of Accepting and Transmitting Ahadith

4 **Dr. Muhammad Mian Siddiqi**
The Modes of Ijtihad of Imam Ahmed Bin Hunbal

6 **Dr. Muhammad Yusuf Farooqi**
The Prerequisites For A Mujtahid (Past and present opinions)

9 **Dr. Sahibzada Sajid-ur-Rehman**
Caliphate In Islam

11 **Dr. Noor-ud-din- Jami**
Islamic Concept of Tolerance

12 **Dr. Muhammad Akram Rana**
Forced Marriage In the Light of Al-Shariah al Islamia

13 **Dr. Muhammad Zia-ul-Haq**
Methodology of Siyasat-ul-Mulook Literature & its Importance in Al-Siyasat-al-Sharia'h: An Analytical Study

15 **Dr. Ata ullah Faizi**
The Nature and Significance of Verbal or Express Consensus

18 **Dr. Abdul Hai Abro**
Endowment in Islam; Evolution, Development and Objectives

21 **Dr. Gul Muhammad Bassil**
The Role of Phonetic and Morphogical Rules in Distinction between the Original and the Foreign words in Arabic