علمی و تحقیقی مجلّہ
ششماہی

معارف اسلامی

جلد: 7 جنوری/ جون 2008 شمارہ: 1
ISSN: 1992-8556

سرپرست: پروفیسر ڈاکٹر محمود الحسن بٹ (وائس چانسلر)
مدیر مسئول: پروفیسر ڈاکٹر علی اصغر چشتی

مجلس ادارت

- پروفیسر ڈاکٹر محمد باقر خان خاکوانی
- ڈاکٹر عزالدین بن زبیغہ
- پروفیسر ڈاکٹر عطاء اللہ صدیقی
- پروفیسر ڈاکٹر ساجدہ علوی
- پروفیسر ڈاکٹر کورنل منصور
- پروفیسر ڈاکٹر محمد ضیاء الحق
- پروفیسر ڈاکٹر اختر سعید صدیقی
- ڈاکٹر عبدالحمید خان عباسی
- ڈاکٹر محمد میاں صدیقی
- ڈاکٹر فضل اللہ

مدیر: ڈاکٹر محمد سجاد سرورق: خالد یوسفی
تزئین: اشتیاق حسین شاہ نگران: شہاب الدین شہاب

کلیہ عربی وعلوم اسلامیہ
علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی، اسلام آباد

رابطے کے لئے ..... مجلّہ ''معارف اسلامی'' کلیہ عربی وعلوم اسلامیہ

بلاک نمبر 12، علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی H/8، اسلام آباد۔
Ph: 051-9250084-051-9057820
E-mail: chishtisabri_aiou@yahoo.com
www.aiou.edu.pk

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

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

مجلس مشاورت

1- پروفیسر ڈاکٹر انوار حسین صدیقی
صدر، بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی، اسلام آباد۔

2- پروفیسر ڈاکٹر محمود احمد غازی
پروفیسر کلیہ قانون وشریعہ، بین الاقوامی اسلامی یورسٹی، اسلام آباد۔

3- پروفیسر ڈاکٹر انیس احمد
وائس چانسلر، انٹرنیشنل رفاہِ یونیورسٹی، اسلام آباد۔

4- ڈاکٹر ایس۔ایم۔زمان
سابق ڈائریکٹر جنرل شریعہ اکیڈمی، بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی، اسلام آباد۔

5- ڈاکٹر جمیلہ شوکت
سابق ڈائریکٹر شیخ زائد اسلامک سنٹر، لاہور۔

6- ڈاکٹر محمد یوسف فاروقی
سابق ڈین، کلیہ شریعہ وقانون، بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی، اسلام آباد۔

7- پروفیسر ڈاکٹر محمد الغزالی
ادارۂ تحقیقات اسلامی، بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی، اسلام آباد۔

8- پروفیسر ڈاکٹر عبدالمقصود
کلیہ اصول الدین، جامعۃ الأزھر، قاہرہ۔

9- پروفیسر مستنصر میر
ینگز ٹاؤن یونیورسٹی، امریکہ

10- ڈاکٹر عبدالقادر سلیمان
سابق چیئرمین، شعبہ علوم اسلامیہ، پشاور یونیورسٹی، پشاور۔

معارف اسلامی میں مقالہ کی اشاعت سے متعلقہ قواعد

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

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

2- مقالہ کے حواشی و حوالہ جات اصولِ تحقیق کے مطابق ہو۔

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

اشارات

ہائر ایجوکیشن کمیشن پاکستان کی طرف سے نومبر 2007ء اور پھر مارچ 2008ء میں بالترتیب قومی کمیٹی برائے اصلاح نصاب کے دو (2) اجلاس منعقد ہوئے۔ جن کا بنیادی ہدف علوم اسلامیہ کے مجال میں بی۔اے آنرز اور ایم۔اے آنرز کے نصاب اور کورسز کی تفصیلات کو (Revise) کرنا تھا۔

پہلا اجلاس ہائر ایجوکیشن کمیشن کے صدر دفتر اسلام آباد میں منعقد ہوا۔ جب کہ دوسرے اجلاس کا اہتمام کراچی کے علاقائی دفتر نے کیا۔ دونوں اجلاسوں میں پاکستان کے تقریباً تمام جامعات کے شعبہ ہائے اسلامیات کے صدور اور علوم اسلامیہ کے معروف و مشہور اساتذہ نے شرکت کی۔

اسلام آباد میں منعقد ہونے والے اجلاس کے شرکاء نے بی۔اے (آنرز) اور ایم۔اے (آنرز) کے نصاب کا بہت تفصیل کے ساتھ جائزہ لیا..... اور 2005ء میں جو نصاب ترتیب دیا گیا تھا اُس میں بڑی حد تک ترامیم اور اضافوں کی تجاویز دیں۔

اس اجلاس میں پیش کی گئی تجاویز کو معروضی اسلوب میں دیکھا جائے تو انہیں بہت مفید، مثبت اور قابل عمل پہلو سے تعبیر کیا جا سکتا ہے ____ دوسرے اجلاس میں زیادہ تر گفتگو تدریس کے لئے موضوعات اور مضامین کی تقسیم پر ہوئی۔ اس موقع پر ہر ہر مضمون کے ذیلی مباحث کو Credit Hours کے مطابق adjust کیا گیا۔ یہ ایک تفصیل طلب موضوع تھا جس پر شرکاء اجلاس نے دو دن تفصیل کے ساتھ بحث و تمحیص کی اور بڑی محنت کے ساتھ اس کی تشکیل اور تخطیط مکمل کی۔

ان دونوں اجلاسوں کی کارروائی اب تک منظر عام پر نہیں آئی۔ ممکن ہے اسے حتمی شکل دینے کے لئے مزید کچھ عرصہ درکار ہو۔ یہ بھی ممکن ہے کہ ان دونوں اجلاسوں کی کارروائی کو حتمی شکل دینے کے لئے ہائر ایجوکیشن کمیشن کی طرف سے تیسرا اجلاس منعقد ہو۔ اور اس میں مزید گفت و شنید کے بعد تفصیلات اور

جزئیات پر اتفاق ہو جائے ____ بہر حال جو بھی صورت ہو۔ یہ ہائر ایجوکیشن کمیشن کی ایک قابل تعریف کوشش اور لائق توصیف اقدام ہے ____ ضرورت اس بات کی ہے کہ بی۔اے (آنرز) اور ایم۔اے (آنرز) کے نصاب اور کورسز کی تخطیط و تنظیم کے لئے جو قابل قدر کاوش کی گئی ہے اسے صحیح معنوں میں عملی جامہ پہنایا جائے ____ اور اس کے نفاذ کے ضمن میں ممکنہ احتمالات کو پیش نظر رکھتے ہوئے ایسی صورت اختیار کی جائے جو جامعات اور کلیات کی انتظامیہ کے لئے قابل قبول ہو نیز طلبہ و طالبات کے لئے مفید بھی ہو اور ان کے روشن مستقبل کا ضامن بھی ہو ____

اس سلسلہ میں ''معارف اسلامی'' ہائر ایجوکیشن کمیشن کی خدمت میں درج ذیل معروضات پیش کرتا ہے

(i) اس وقت ہمارے ہاں بی۔اے کا دورانیہ دو (2) سال پر محیط ہے۔ جو طلبہ ایف۔اے کرنے کے بعد بی۔اے کرنا چاہتے ہیں ____ ان میں بہت بڑی تعداد ڈگری کالجز میں داخلہ لیتے ہیں یہ طلبہ دو سال پڑھنے کے بعد بی۔اے کی مستقل ڈگری حاصل کر لیتے ہیں۔ جس کی بنیاد پر وہ ایم۔اے کرنے کے لئے کسی یونیورسٹی کا رُخ کرتے ہیں ____ ہائر ایجوکیشن کمیشن کو اس بارے میں وضاحت کرنی چاہیے کہ بی۔اے آنرز جس کا دورانیہ آٹھ سمسٹرز یعنی چار سال پر محیط ہے۔ اس کے اطلاق اور تنفیذ کے بعد وہ لاکھوں طلبہ جو ہر سال ایف۔اے کا امتحان پاس کرتے ہیں۔ مزید تعلیم حاصل کرنے کے لئے کن تعلیمی اداروں کا رُخ کریں گے۔ آیا وہ موجودہ ڈگری کالجز میں داخلہ لیں گے یا پاکستان میں موجودہ جامعات میں داخلہ لینے کی کوشش کریں گے ____ اگر یہ طلبہ جامعات میں داخلہ لینے کے لئے درخواست دیں گے تو موجودہ جامعات میں اتنی گنجائش نہیں کہ ان لاکھوں طلبہ کو اپنے اندر سمیٹ سکیں ____ اگر ڈگری کالجز میں داخلہ لیں گے تو موجودہ ڈگری کالجز قطعاً اس قابل نہیں کہ بی۔اے آنرز کے لئے مرتب شدہ نصاب اور کورسز کی تعلیم و تدریس کا انتظام و انصرام کر سکیں۔ اس وقت پاکستان میں قائم ڈگری کالجز کی صورت حال کسی سے ڈھکی چھپی نہیں ____ ان کالجز کا انفراسٹرکچر بالکل

غیر معیاری اور تدریس عملہ کلیۃً کس ہر کس کا شکار ہے ــــــ کالجز میں اساتذہ کی ترقی کا معیار محض تدریسی تجزیہ ہوتا ہے ــــــ تعلیمی قابلیت اور تحقیقی کام گنتی میں نہیں آتا ــــــ اس لئے کالجز میں بیشتر اساتذہ زندگی بھر اپنی بنیادی قابلیت پر انحصار کرتے ہیں۔ وہ اساتذہ بہت خوش قسمت کہلاتے ہیں جنہیں بیس پچیس سال کے بعد اگلے مرحلے میں ترقی مل جاتی ہے ــــــ اب تو سونے پر سہاگہ یہ کہ کالجز میں کنٹریکٹ کی بنیاد پر اساتذہ کی بھرتی ہوتی ہے جو اساتذہ کنٹریکٹ کی بنیاد پر کام کرتے ہیں۔ وہ اپنی تعلیمی قابلیت کے بڑھاوے کے لئے سوچیں تو کیسے سوچیں انہیں تو گریڈ کے متعلقہ سہولیات اور مراعات تک سے محروم رکھا جاتا ہے ــــــ ان زمینی حقائق کی موجودگی میں جو طلبہ موجودہ ڈگری کالجز میں داخلہ لے کر بی۔اے آنرز کرنے پر مجبور کئے جائیں گے۔ سوچنے کی بات ہے کہ اس عمل کے نتائج کس شکل میں برآمد ہوں گے اور کوالٹی ایجوکیشن کے سلوگن کا کیا حشر ہوگا۔

(ii) ہمارے ہاں اس وقت وہ طلبہ وطالبات، جو ہر سال مختلف جامعات سے بی۔اے اور ایم۔اے کا امتحان پرائیوٹ حیثیت میں دیتے ہیں اور لاکھوں کی تعداد میں اس تعداد میں اکثر وبیشتر گھریلو خواتین، ملازم بیشتر حضرات اور وہ طلبہ شامل ہوتے ہیں جو باقاعدہ تعلیمی اداروں میں داخلہ لینے اور تعلیمی اخراجات برداشت کرنے کی استطاعت نہیں رکھتے ــــــ ہائر ایجوکیشن کمیشن کو اس بات کی وضاحت کرنی چاہیے کہ بی۔اے آنرز، جس کے حصول کے لئے طلبہ کو تعلیمی اداروں میں داخلہ لے کر باقاعدگی سے پڑھنا لازمی ہوگا۔ اس کے اطلاق اور نفیذ کے بعد وہ طلبہ، جو اپنی محنت اور ذاتی مطالعہ کی بنیاد پر بی۔اے یا ایم۔اے کے امتحان میں شرکت کرنا چاہیں گے ــــــ وہ کہاں امتحان دیں گے اور کس طرح امتحان دیں گے آیا انہیں اجازت ہوگی کہ وہ بی۔اے آنرز میں داخلہ لے کر آٹھ سمسٹرز تک ہر ایک سمسٹر کے کورسز کی تیاری کریں اور امتحانات دیتے رہیں ــــــ یا انہیں ذاتی محنت اور ذاتی مطالعہ

کی بنیاد پر امتحانات دینے کی سہولت اور بی۔اے آنرز کی ڈگری کے حصول کی فضیلت سے محروم رکھا جائے گا۔

(iii) وہ ہزاروں طلبہ جو ہر سال بی۔اے کرنے کے بعد پروفیشنل کالجز میں داخلہ لیتے ہیں مثلاً بی۔ایڈ کرنے کے لئے کالجز آف ایجوکیشن میں داخل ہوتے ہیں یا قانون کی ڈگری حاصل کرنے کے لیے لاء کالجز میں ایڈمیشن لیتے ہیں۔ہائیر ایجوکیشن کمیشن کو اس بات کی وضاحت کرنی چاہیے کہ ایسے طلبہ کو کس مرحلہ پر exit دیا جائے گا۔آیا یہ طلبہ بی۔اے آنرز مکمل کرنے کے بعد پروفیشنل کالجز میں داخلہ لیں گے یا انہیں بی۔اے آنرز کے ابتدائی چار سمسٹرز مکمل کر لینے کے بعد پروفیشنل کالجز میں داخلہ لینے کی خاطر کوئی خاص قسم کی ڈگری عطا کی جائے گی_____

مذکورہ بالا تین نکات کے علاوہ اور بھی کئی ایسے سوالات ہیں جو مجوزہ بی۔اے آنرز کی تنفیذ اور اطلاق کے ضمن میں معقول جوابات کے متقاضی ہیں۔

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

پروفیسر ڈاکٹر علی اصغر چشتی

مدیر مسؤل ''معارفِ اسلامی''

شرکاء کا تعارف

حصۂ اردو

❶ ڈاکٹر عبدالحمید خان عباسی،

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

❷ ڈاکٹر محمد ادریس لودھی،

اسسٹنٹ پروفیسر، شعبہ علوم اسلامیہ، بہاءالدین زکریا یونیورسٹی، ملتان۔

❸ شاہ محی الدین ہاشمی

اسسٹنٹ پروفیسر، شعبہ فکر اسلامی، علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی، اسلام آباد۔

❹ ڈاکٹر صاحبزادہ ساجد الرحمٰن

ایسوسی ایٹ پروفیسر/ مدیر ''فکر ونظر'' ادارۂ تحقیقاتِ اسلامی، بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی، اسلام آباد

حصۂ عربی

❺ ڈاکٹر احمد جان،

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

❻ ڈاکٹر محمد نواز الحسنی،

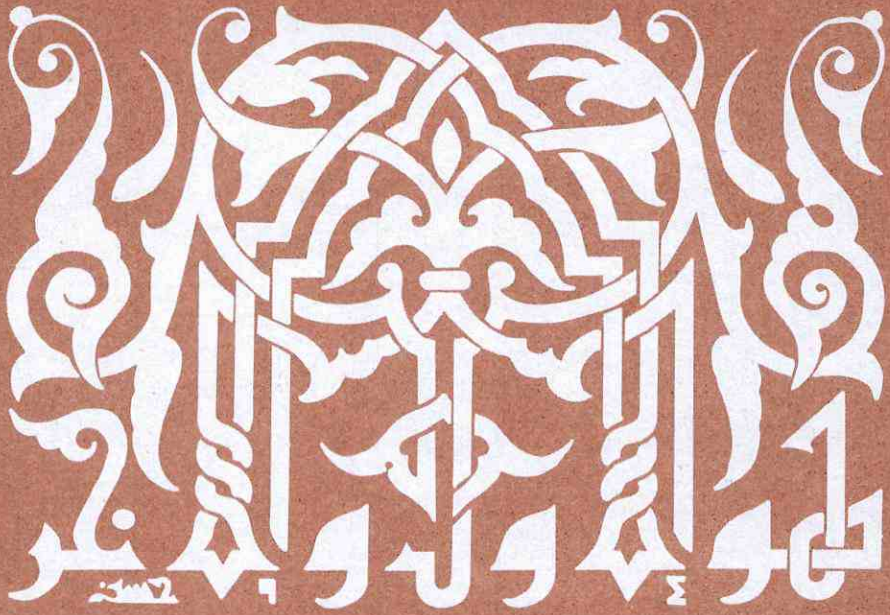
اسسٹنٹ پروفیسر، کلیۃ الشریعۃ والقانون، بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی، اسلام آباد۔

❼ ڈاکٹر فضل اللہ،

اسسٹنٹ پروفیسر، کلیۃ اللغۃ العربیۃ، بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی، اسلام آباد۔

فہرست

○ اشارات	مدیر مسؤل	v
✍ مصنفات کی ترتیب وتدوین کے اسالیب ومناہج	ڈاکٹر عبدالحمید خان عباسی	1
✍ خواتین کی تعلیم وترقی اسوۂ رسول اور تعامل امت کے تناظر میں [ایک تقابلی جائزہ]	ڈاکٹر محمد ادریس لودھی	25
✍ قرضوں کی اشاریہ بندی۔ [اجتماعی اجتہاد کے اداروں کے کام کا جائزہ]	محی الدین ہاشمی	55
✍ شرائع سابقہ، عرب جاہلیہ اور اسلام	ڈاکٹر صاحبزادہ ساجد الرحمٰن	103
✍ شبهات حول الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر	ڈاکٹر احمد جان	117
✍ ماهية الإلتزام ـ أنواعه و مصادره	ڈاکٹر محمد نواز الحسنی	147
✍ بلاغة العطف بالواؤ في القرآن الكريم	ڈاکٹر فضل اللہ	189



حصّہ اردو

مصنفات کی ترتیب وتدوین کے اسالیب ومناہج

[مصنف عبدالرزاق ومصنف ابن أبی شیبہ]

* ڈاکٹر عبدالحمید خان عباسی

انسانی زندگی کے ہر ایک میدان میں احادیث رسول ﷺ کی ضرورت واہمیت کے پیش نظر مسلمانوں نے عہد رسالت ہی میں خاص شغف واہتمام کے ساتھ حفظ وکتابت کے طور پر ان کی جمع وتدوین کا کام شروع کر دیا تھا۔ یہ کام تسلسل کے ساتھ آگے بڑھتا گیا اور رسائل، معاہدات، صحف اور کتب کی صورت اس کے نتائج وثمرات معرض وجود میں آتے گے۔ احادیث رسول ﷺ کی تدوین وترتیب احادیث کے اس مسلسل اور خلوص نیت پر مبنی سفر میں محدثین حضرات نے اپنے اپنے ذوق کے مطابق اور خاص اغراض ومقاصد کے حصول کی خاطر مختلف النوع اسالیب ومناہج ایجاد کیے جو ارتقائی عمل سے گزرتے ہوئے نقطہ عروج پر جا پہنچتے رہے اور ہر ایک اسلوب ومنہج پر مدون ہونے والی کتب معرض وجود میں آتی گئیں، جیسے جوامع، سنن، مسانید، موطآت، مصنفات اور معاجم وغیرہ۔ تدوین احادیث کے ان اسالیب میں سے اس مقالہ میں صرف اسلوب مصنفات اور اس پر مدون ہونے والی کتب میں سے صرف مصنف عبدالرزاق اور مصنف ابن أبی شیبہ کے اسلوب ترتیب وتدوین کو مختصر انداز میں بیان کیا جاتا ہے:

اسلوبِ مصنفات کا تعارف

محدثین حضرات میں سے بعض نے اپنے ذوق اور خاص نقطۂ نظر کے مطابق صرف احکام سے تعلق رکھنے والی مرفوع (1) وموقوف (2) اور مقطوع (3) نوعیت کی مرویات کو فقہی کتب وابواب کے اسلوب (4) پر مدون ومرتب کرنا شروع کیا اور جو کتب تیار ہوئیں انہیں ''مصنفات'' کے نام سے موسوم کیا۔ اس طرح تدوین حدیث کے اسلوب ابواب کی، موطآت (5) کے بعد، ایک اور شاخ یا صنف ظہور پذیر ہوئی جو ''مصنفات'' کے نام سے مشہور ہوئی مصنفات مصنف کی جمع ہے۔

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

مصنف کا مفہوم

لغت میں مصنَّف، تصنیف (باب تفعیل) مصدر سے اسم مفعول کا صیغہ ہے جس کے معنی ہیں ترتیب شدہ، لسان العرب میں ہے:" التصنيف : تميز الأشياء بعضها من بعض ، وصنف الشيء ميز بعضه من بعض ، و تصنيف الشي : جعله أصنافاً "(6)۔

محدثین کی اصطلاح میں مصنف کا اطلاق حدیث کی اس کتاب پر ہوتا ہے جس میں احادیثِ احکام فقہی کتب وابواب کے اسلوب پر مدون و مرتب کی گئی ہوں اور یہ احادیث مرفوع، موقوف اور مقطوع نوعیت کی ہوں(2)۔ گویا مصنف میں موطا کی طرح احادیث رسول ﷺ کے ساتھ ساتھ اقوال صحابہ رضی اللہ عنہم اور فتاوی تابعین رحمہم اللہ بھی ہوتے ہیں۔ان دونوں میں سوائے نام کے کوئی فرق نہیں ہے۔

کتبِ مصنفات کی تألیف کا آغاز وارتقاء

ذیل میں کتب مصنفات کی فہرست پیش کی جاتی ہے جس سے ان کے آغاز وارتقاء کا علم ہوتا ہے:

① مصنف أبي الصلت زائدة بن قدامة الثقفي الكوفي (م163ھ) (3)۔ ان کی مصنف کو معاويه بن عمر الأزدي (م211ھ) نے روایت کیا(7)۔

② مصنف أبي سلمة حماد بن سلمة البصري البزاز (کپڑا فروش) (م167ھ)(8)۔

③ مصنف أبي عتبة اسماعيل بن عياش العَنْسِي الحِمْصِي (م181ھ)۔ یہ حمص کے رہنے والے چوٹی کے عالم اور شام کے نامور محدث ہیں(9)۔

④ مصنف أبي سفيان وكيع بن الجراح بن مليح الرواسي الكوفي (م197ھ)(7)۔اس مصنف کو عباس بن غالب وراق (م233ھ) نے روایت کیا(10)۔

⑤ مصنف أبي بكر عبدالرزاق بن همام بن نافع الصنعاني (م211ھ) (11)۔ یہ مصنف چھپ چکی ہے اور مصنف عبدالرزاق کے نام سے مشہور ہے۔

⑥ مصنف أبي الربيع سلمان بن داود العتكي ، الزهراني البصري (م234ھ)(12)۔

⑦ مصنف أبی عبداللّٰه بن محمد بن أبی شیبة ابراهیم بن عثمان الکوفی (م235ھ)۔ یہ مصنف زیورطبع سے آراستہ ہوچکی ہے اور ''مصنف ابن أبی شیبة'' کے نام سے معروف ہے۔

⑧ مصنف أبی عبدالرحمن بقی بن مخلد القرطبی (276ھ)(13)۔اس کتاب میں مؤلف نے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم، تابعینؒ اور ان کے بعد آنے والے لوگوں کے فتاوی جمع کیے ہیں۔ابن حزم فرماتے ہیں کہ فتاوی کے ذکر میں بقی بن مخلد (م276ھ)(14) کی تالیف کو مصنف عبدالرزاق، مصنف ابن أبی شیبہ اور مصنف سعید بن منصور (م227ھ)(13) پر فوقیت اور برتری حاصل ہے(15)۔

⑨ مصنف ابن السکن،امام حافظ أبو علی سعید بن عثمان بن سعید بن السکن البغدادی (م353ھ)۔امام سیوطی رحمہ اللہ کا لکھا ہوا اس کا کامل نسخہ کتب خانہ جرمنیہ میں موجود ہے(16)

اس مقالہ میں صرف دو مطبوعہ مصنفات کے اسلوب تدوین کو بیان کیا گیا ہے: مصنف عبدالرزاق اور مصنف ابن أبی شیبہ:

ا۔ مصنف عبدالرزاق اور اس کا اسلوب

امام عبدالرزاق کا تعارف

امام ابوبکر عبدالرزاق بن ہمام بن نافع الحمیری الصنعانی 126 ہجری میں یمن کے مشہور شہر صنعاء میں پیدا ہوئے اور 211 ہجری میں شوال کے مہینے میں وفات پائی۔قبیلہ حمیر سے نسبت ولاء کی وجہ سے حمیری کہلاتے ہیں۔ انہیں یمنی بھی کہا جاتا ہے۔ان کے اساتذہ میں ابن جریج(17)، سفیان بن عیینہ (18) امام مالک، معمر بن راشد(19) جیسے بلند پایہ محدثین اور آئمہ فن شامل ہیں جبکہ تلامذہ کی صف میں امام احمد بن حنبل، امام علی بن المدینی(20) اور امام یحیٰی بن معین(21) جیسے کبار محدثین داخل ہیں(22)۔

امام عبدالرزاق بن ہمام کے علمی مقام و مرتبے، حفظ وضبط اور ان کی عدالت وثقاہت کا علماء نے اعتراف کیا ہے(23)۔ان اوصاف نے انہیں اسقدر مشہور و مقبول بنا دیا تھا کہ وہ مرجع خلائق بن گئے تھے۔مورخ یافعی ان کے بارے میں لکھتے ہیں:

''المرتجل اليه من الآفاق''(24)(یعنی وہ شخص جس کے پاس لوگ اطراف واکناف سے آتے تھے)

امام عبدالرزاق نے متعدد کتب لکھیں جن میں سے اکثر نایاب ہیں۔بعض کے نام یہ ہیں:

① مصنف عبدالرزاق:اس کا اسلوب ذیل میں بیان ہوگا۔

② جامع عبدالرزاق :مصنف کے علاوہ ان کی ایک تالیف ہے جس کو''جامع عبدالرزاق'' کہا جاتا ہے یہ بہت بڑی جامع (24 الف) اور مشہور ترین کتابوں میں سے ہے۔اس کی اکثر احادیث کو صحاح ستہ میں روایت کیا گیا ہے(25)۔

③ **كتاب الأمالي في آثار الصحابة رضي الله عنهم** اس کا مخطوطہ مکتبہ ظاہریہ میں ہے،مجموع ③(26)

④ **كتاب الصلاة**۔اس کا مخطوطہ بھی مکتبہ ظاہریہ میں ہے،مجموع 94(27)۔

⑤ **كتاب التفسير** (28)۔

⑥ **كتاب السنن في الفقه** ۔

⑦ **كتاب المغازي**(29)۔

مصنف عبدالرزاق کا تعارف

امام عبدالرزاق صنعانی کی بہت ہی مشہور اور مفید کتاب''المصنف''معروف سکالر حبیب الرحمٰن الأعظمی کی تحقیق کے ساتھ کئی جگہوں سے چھپ چکی ہے۔یہ مصنف ابن أبی شیبہ،جس کا تذکرہ اس کے بعد آرہا ہے،سے چھوٹی ہے اور اس کے بعد شہرت کے لحاظ سے اسی کا درجہ ہے(30)۔حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ نے طبقات کتب حدیث میں سے اسے تیسرے طبقہ کی کتب میں شامل کیا ہے(31)۔اس کی ایک اہم خصوصیت یہ ہے کہ اس کی اکثر احادیث ثلاثی ہیں(32)۔مدونات حدیث میں یہ کتاب نمایاں اور ممتاز حیثیت کی حامل ہے۔حبیب الرحمٰن الأعظمی صاحب کے تحقیقی حواشی سے عیاں ہوتا ہے کہ اس مصنف کی احادیث کو امام ابن أبی شیبہ،امام أحمد،اصحاب صحاح ستہ،امام ابن حبان،امام طبرانی،امام دارقطنی،امام حاکم اور امام بیہقی رحمہم اللہ وغیرہ نے اپنی اپنی کتب میں روایت کیا ہے۔

حبیب الرحمٰن اعظمی کی تحقیق کے ساتھ چھپنے والی مصنف 32 (بتیس) کتب، 2233 (دو ہزار دو سو تینتیس) ابواب اور 21033 (اکیس ہزار تینتیس) روایات پر مشتمل ہے۔ روایات کی تعداد میں احادیث رسول ﷺ، آثارِ صحابہ رضی اللہ عنہم، اقوال وفتاوی تابعین وتبع تابعین اور دیگر علماء کے اجتہادات سب شامل ہیں۔

اسلوبِ ترتیب وتدوین

❶ اسلوبِ ترتیب

امام عبدالرزاق رحمہ اللہ نے اپنی کتاب ''المصنف'' کو فقہی کتب وابواب کے اسلوب پر مرتب کیا ہے۔ اس ترتیب میں ان کا اسلوب یہ ہے کہ وہ ایک کتاب قائم کرتے ہیں، پھر اس کے تحت متعدد ابواب باندھتے ہیں جیسے کتاب الطهارة کے تحت 136، کتاب الحیض کے تحت 25 اور کتاب الصلاة کے تحت 325 ابواب ہیں۔ ان میں سے ہر ایک باب کے عنوان میں ایک نیا موضوع (مسئلہ) ہے۔

❷ تراجم ابواب اور ذکر روایات کا اسلوب

تراجم ابواب قائم کرنے اور ذکر روایات میں ان کا اسلوب یہ ہے کہ وہ جس موضوع سے متعلق احادیث رسول ﷺ، آثار صحابہ رضی اللہ عنہم اور اقوال تابعین وتبع تابعین رحمہم اللہ نقل کرتے ہیں، ان پر ایک باب باندھتے ہیں جس سے زیر بحث موضوع یا مسئلہ کے بارے میں واضح طور پر پتہ چل جاتا ہے۔

- ⊙ تراجم ابواب قائم کرنے میں ان کے اسلوب کا ایک امتیازی پہلو یہ ہے کہ وہ اس قدر سہل اور واضح ہیں کہ فوراً سمجھ میں آجاتے ہیں جیسے: باب غسل الرجلين ، باب ماجاء فی فرض الصلاة ، باب بدء الأذان راكباً اور باب فضل الأذان وغیرہ۔
- ⊙ بعض ابواب وہ سوالیہ انداز میں قائم کرتے ہیں جیسے باب هل يمسح رأسه بفضل يديه؟، باب كم الوضوء من غسلة واحدة؟ ، باب كم يمسح على الخفين؟، باب أيّ الصعيد أطيب؟، باب كم التيمم من ضربة ، كم يصلى بتيمم واحد؟ ، باب يتيمم ثم يمر الماء هل

يتوضأ ؟ ، وهل يتيمم للتطوع ؟ اور باب هل يدخل المسجد غير طاهر ؟ وغیرہ۔

⊙ تراجم کے ساتھ وہ اکثر لفظ ''باب'' استعمال کرتے ہیں لیکن بعض کے ساتھ نہیں بھی کرتے جیسے کتاب المغازی کے ۴۴ تراجم میں سے صرف ایک ترجمہ (عنوان) کے ساتھ لفظ باب ہے۔ اسی طرح کتاب أهل الكتاب کے ۴۷ عنوانوں میں سے صرف ایک اور کتاب الوصایا کے ۲۰ عنوانوں میں سے صرف ۲ کے ساتھ یہ لفظ موجود ہے۔

جہاں تک تراجم ابواب کے تحت ذکر روایات وغیرہ کا تعلق ہے تو وہ بعض ابواب میں زیادہ اور بعض میں کم درج کرتے ہیں، مثلاً: باب المسح بالأذنين کے تحت مختلف طرق سے مروی سولہ روایات و آثار اور اقوال (۲۳ تا ۳۸) کو ذکر کیا ہے۔ باب القرأة فی الحمّام کے تحت صرف ایک اس روایت کو ذکر کیا ہے: عن عبدالرزاق . . . فقال: ''لم يُبْنَ فی القرأة (نمبر 1148''۔ اور باب أيُّ الصعيد أطيب کے تحت صرف ابن عباس رضی اللہ عنہ کے اثر اور تابعی عطاء (33) کے قول کو ذکر کیا ہے (نمبر 815، 814)۔

ترجمہ الباب کے متعلق احادیث رسول ﷺ، آثار صحابہ رضی اللہ عنہم، اقوال تابعینؒ اور اجتہادات علماء کی صورت میں جس قدر مواد انہیں ملا اسے جمع کر دیا اور آنے والوں کے لیے سہولت پیدا کر دی ہے۔ یہ ان کے اسلوب کا امتیازی پہلو ہے۔

❸ بیانِ سند کا اسلوب

امام عبدالرزاق پوری مصنف میں سند کو یوں بیان کرتے ہیں: عبدالرزاق عن ابن جريج قال : قلت لعطاءٍ... (34)، عبدالرزاق عن ابن جريج بن عمرو بن يحيىٰ بن عمارة بن أبی حسن أن النبی ﷺ..." (35)، عبدالرزاق عن ابن جريج قال : أخبرنی نافع أن ..." (36)، عبدالرزاق عن ابن جريج قال : حدثنی سليمان بن موسىٰ أن رسول الله ﷺ قال... (37)، عبدالرزاق قال: أخبرنا معمر... (38)، أخبرنا عبدالرزاق عن اسرائيل... (39)، أخبرنا عبدالرزاق قال: أخبرنا معمر... (40)، عبدالرزاق عن صاحب له عن أبی ذئب (41)، عبدالرزاق عن رجل من أهل

مصر، قال...(42)،أخبرنا أبو سعيد أحمد بن محمد بن زياد بن بشر الأعرابی (م۳۴۰ھ) قال ...(43)،عبدالرزاق عن رجل من البصرة ...(44)،عن عبدالرزاق عن معمر عن رجل من أهل الكوفة...(45)،عبدالرزاق عن أبيه عن عبدالكريم قال:...(46)اور أنبأنا عبدالرزاق قال: أخبرنا معمر و ابن جريج قالا : أخبرنا...(47)۔

ان مثالوں سے عیاں ہوتا ہے کہ امام عبدالرزاق کا سند بیان کرنے کا اسلوب دیگر محدثین سے مختلف ہے وہ اس طرح کہ یہ کثرت کے ساتھ ادائے حدیث کے ان الفاظ کو استعمال نہیں کرتے جن کو دیگر محدثین استعمال کرتے ہیں۔

اس کے علاوہ سند میں موجود راویوں پر کسی قسم کا نقد وتبصرہ نہیں کرتے، حتیٰ کہ بعض راویوں کے بارے میں یہ بھی نہیں بتاتے کہ فلاں رجل (آدمی) سے کون سا راوی مراد ہے، جیسے: عن عبدالرزاق عن رجل من اهل مصر (حدیث نمبر168)، عن عبدالرزاق عن صاحب له (حدیث نمبر167) اور عن عبدالرزاق عن رجل من البصرة (حدیث نمبر277) وغیرہ ہوسکتا ہے کہ کوئی محقق ایسے نامعلوم راویوں کے ناموں کا تعین کردے

❹ زیر بحث موضوع کی توضیح کا اسلوب

امام عبدالرزاق جب کسی زیر بحث موضوع کی توضیح کرنا چاہتے ہیں تو احادیث کے ساتھ ساتھ اقوال صحابہ رضی اللہ عنہم، تابعین وتبع تابعین کے اقوال وفتاوی کا بھی استیعاب کرتے ہیں اور دیگر علماء کے اجتہادات کو بھی پیش کرتے ہیں، مثلاً:

① أخبرنا عبدالرزاق قال : أخبرنا ابن جريج ، قال : حدثت حديثا رفع الى عليّ فی يهودی أونصرانی تزندق ، قال : دعوه يحول من دين الى دين(48)۔

اس کا مفہوم یہ ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کے پاس ایک شخص کو لایا گیا جو یہودی تھا یا عیسائی تھا، اس کے متعلق انہیں آگاہ کیا گیا کہ اس نے اپنے مذہب کو چھوڑ دیا ہے اور دوسرے مذہب کو اختیار کر لیا ہے۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے فرمایا: کوئی بات نہیں ایک مذہب کو چھوڑ کر دوسرے میں داخل ہوگیا ہے۔ یعنی پہلے جس مذہب پر تھا وہ بھی صحیح نہیں تھا اور اب جس مذہب کو اختیار کیا ہے وہ بھی صحیح نہیں ہے، گویا دونوں حالتیں برابر ہیں۔

اس روایت کو نقل کر لینے کے بعد، امام عبدالرزاق ایک اور روایت ذکر کرتے ہیں۔ اس دوسری روایت کا مفہوم وہی ہے جو پہلی روایت کا ہے۔ مگر دونوں کی سندوں میں فرق ہے۔ پہلی روایت امام ابن جریج(49) کی سند سے ہے اور دوسری روایت امام ابوحنیفہؒ سے منقول ہے۔ جو کہ یہ ہے:

''أخبرنا عبدالرزاق قال: سمعت أبا حنيفة قال : " رفع الى علي يهودي أو نصراني تزندق قال : دعوه تحول من كفر الى كفر "۔

امام عبدالرزاق مزید توضیح کرنے کی خاطر فرماتے ہیں:'' فقلت له:عمن هذا؟فقال:عن سماك بن حرب،عن قابوس بن المخارق أنَّ محمد بن أبي بكر كتب فيه الى عليٍّ،فكتب اليه عليٌّ بهذا۔

(پس میں نے امام أبوحنیفہ رحمہ اللہ سے دریافت کیا یہ روایت آپ نے کہاں سے لی ہے؟ آپ نے پوری سند بیان کی اور فرمایا کہ محمد بن أبی بکر نے حضرت علی رضی اللہ عنہ کو خط لکھ کر اس ضمن میں پوچھا تھا۔ اس کے جواب میں حضرت علی رضی اللہ عنہ نے یہ اصول لکھ کر بھیجا تھا)۔

② أخبرنا عبدالرزاق قال:أخبرنا معمر عمن سمع الحسن يقول:''من السنة أن تهدم الكنائس التي في الأمصار القديمة والحديثة "۔(مروجہ طریقہ یہ ہے کہ مفتوحہ علاقوں میں غیر مسلموں کی عبادت گاہیں گرادی جائیں خواہ وہ نئی ہوں یا پرانی بنی ہوئی ہوں)۔

اس روایت کو نقل کرنے کے بعد امام عبدالرزاق اس ضمن میں دوسری روایات بیان کرتے ہیں تاکہ زیر بحث موضوع کی مکمل طور پر توضیح ہو جائے:

⊙ قال معمر:قال لي عمر وبن ميمون بن مهران وسألته عن ذلك فقال:" انما صالحوا على دينهم ، يقول : لا تهدم "(50)۔

معمر بن راشد یمنی(51) اس بارے میں کہتے ہیں: میں نے عمرو بن میمون(52) سے مفتوحہ علاقوں میں غیر مسلموں کی عبادت گاہوں سے متعلق پوچھا تو انہوں نے جواب دیا: مفتوحہ علاقوں میں جو غیر مسلم رہتے ہیں، ان کے ساتھ چونکہ مصالحت کی جاتی ہے، اس لیے ان کی عبادت گاہیں نہیں گرانی چاہئیں۔ مطلب یہ کہ اسلامی ریاست میں جو غیر مسلم رہتے ہیں ان کی حیثیت ذمی کی ہوتی ہے، وہ ریاست کے شہری ہوتے

ہیں۔اس لیے جس طرح ان کے مال وجان کی حفاظت ریاست کی ذمہ داری ہے،اسی طرح ان کے رسوم و روج اور روایات میں عدم مداخلت بھی ریاست کی ذمہ داری ہوتی ہے۔

④ أخبرنا عبدالرزاق قال :'' أخبرنا عمي وهب بن نافع قال : شهدت كتاب عمر بن عبدالعزيز الى عروة بن محمد أن تهدم الكنائس القديمة ، شهدته يهدمها ، فأُعيدت، فلمّا قدم رجاء دعاني ، فشهدتُ على كتاب عمر بن عبدالعزيز، فهدمها ثانية''۔

وہب بن نافع کہتے ہیں: عمر بن عبدالعزیز نے عروہ بن محمد کے نام جس خط میں لکھا تھا کہ غیر مسلموں کی عبادت گاہیں اکھیڑ دی جائیں وہ میرے پاس ہے۔ میری موجودگی میں غیر مسلموں کی عبادت گاہیں اکھیڑ دی گئیں، بعد میں جب ان لوگوں نے دوبارہ اپنی عبادت گاہیں تعمیر کیں، اور رجاء کا دور آیا تو میں نے انہیں عمر بن عبدالعزیز کا خط دکھایا، انہوں نے عمر بن عبدالعزیز کا خط دیکھنے کے بعد ان عبادت گاہوں کو دوبارہ گرادیا۔

اس روایت کو نقل کر لینے کے بعد امام عبدالرزاق مندرجہ ذیل روایت پیش کرتے ہیں، ان میں موضوع سے متعلق مزید تفصیل پائی جاتی ہے:

أخبرنا عبدالرزاق قال...قال :''سئل ابنُ عباس هل للمشركين أن يتخذوا الكنائس في أرض العرب ؟ فقال ابن عباس : أمّا ما مصّر المسلمون فلا ترفع فيه كنيسة ، ولا بيعة ، ولا صليب ولا سنان ، ولاينفع فيها ببوق ، ولا يضرب فيها بناقوس ، ولا يد خل فيها خمر ولا خنزير ، وماكانت من أرض صولحوا صلحاً ، فعلى المسلمين أن يفوا لهم بصلحهم''۔

حضرت عکرمہ(53) کہتے ہیں:''عبداللہ ابن عباس رضی اللہ عنہما سے پوچھا گیا کہ کیا غیر مسلم لوگ عرب کے علاقوں میں اپنی عبادت گاہیں تعمیر کر سکتے ہیں؟ ابن عباس رضی اللہ عنہما نے جواب دیا: جو بستیاں مسلمانوں نے آباد کی ہیں ان میں غیر مسلموں کا کوئی فرقہ اپنی عبادت گاہ تعمیر نہیں کر سکتا۔ نہ وہ بگل بجا سکتے ہیں نہ گھنٹی بجا سکتے ہیں اور نہ صلیب لٹکا سکتے ہیں، نہ ان بستیوں میں شراب اور خنزیر کے گوشت کا کاروبار کیا جا سکتا ہے، ہاں وہ علاقے جو مسلمانوں نے فتح کئے ہیں اور وہاں کے غیر مسلموں کے ساتھ مصالحت کا معاہدہ کیا ہے، تو اس معاہدہ کے تحت ان کے ساتھ سلوک کرنا ضروری ہوگا۔

ب۔ مصنف ابن أبی شیبہ اور اس کا اسلوب تدوین

امام ابن أبی شیبہ کا مختصر تعارف

امام أبوبکر عبداللہ بن محمد بن أبی شیبہ بن ابراہیم بن عثمان العبسی الکوفی شہر واسط میں 159ھ میں پیدا ہوئے اور 76 سال کی عمر پا کر 235ھ میں داعی اجل کو لبیک کہا۔ آپ قبیلہ عطفان کی ایک شاخ بنوعبس کی طرف نسبت ولاء کی وجہ سے عبسی کہلاتے ہیں۔ کوفہ کے رہنے والے مشہور حافظ حدیث ہیں۔ آپ کے اساتذہ میں امام وکیع بن الجراح الرواسی الکوفی (م197ھ)(54)، امام عبداللہ بن المبارک الحنظلی (م181ھ)(55) اور امام اسماعیل بن علیہ بصری (م193ھ)(56) جیسے نامور محدثین کے نام شامل ہیں۔ آپ کے تلامذہ کی صف میں امام احمد بن حنبل (م241ھ)، امام بخاری (م2656ھ)، امام مسلم (م261ھ)، امام ابوحاتم رازی (م264ھ)، امام ابن ماجہؒ (م273ھ) اور امام نسائی (م303ھ) جیسے ممتاز محدثین شامل ہیں(57)۔

امام ابن أبی شیبہ کے حفظ وضبط، ثقاہت، وسعت مطالعہ، تبحر علمی اور فضل وکمال کا اعتراف بڑے بڑے محدثین حضرات نے کیا ہے، جس سے آپ کے علمی مقام ومرتبہ کی بلندی کا پتہ چلتا ہے۔ امام ذہبی نے انہیں الحافظ عدیم النظیر (58) (بے مثال حافظ حدیث) کے لقب سے یاد کیا ہے۔ ابوعبید (م224ھ)(59) فرمایا کرتے تھے کہ ''علم حدیث چار آدمیوں پر تمام ہو گیا ہے۔ ان میں ابوبکر بن أبی شیبہ اس کو زیادہ روانی کے ساتھ بیان کرتے ہیں۔ امام احمد اس میں زیادہ فقیہ ہیں، ابن معین کو زیادہ جمع کرنے والے اور علی بن مدینی اس کو زیادہ جاننے والے ہیں''(60)۔

حافظ ابن کثیر رحمہ اللہ نے انہیں ''أحد الأعلام و امام الاسلام''(61) وغیرہ القاب سے یاد کیا ہے۔ برصغیر کے ممتاز محدث شاہ عبدالعزیز رحمہ اللہ نے ان کو حدیث کا امام تسلیم کیا ہے (62)۔

آپ رحمہ اللہ سے امام بخاری رحمہ اللہ نے 30 احادیث اور امام مسلم رحمہ اللہ نے 1540 (ایک ہزار پانچ سو چالیس) احادیث روایت کی ہیں (62۔الف)

تصنیفات

حافظ ابن أبی شیبہ کی تصانیف میں سے کچھ کے نام یہ ہیں: المصنف: (63)۔ یہ کتاب کئی جگہوں سے طبع ہو چکی ہے، التاریخ: (64)۔ اس کتاب کا مخطوطہ مکتبۃ ظاہریۃ میں نمبر 18 / 1127 کے تحت موجود ہے۔ برلین میں یہ کتاب رقم 9409 کے تحت موجود ہے (65)، کتاب الایمان: یہ کتاب 1966ء میں دمشق سے طبع ہو چکی ہے (66)، کتاب الأدب: اس کا قلمی نسخہ مکتبہ ظاہریہ میں رقم 78 / 7 کے تحت موجود ہے (67)، تفسیر ابن أبی شیبة (68)، کتاب الأحکام (69)، کتاب ثواب القرآن (70)، کتاب الجمل (71)، کتاب الرد علی من رد علی أبی حنیفة (72)، کتاب الفتوح (73) اور المسند (74)۔

مصنّف ابن أبی شیبہ کا تعارف

المصنف امام ابن أبی شیبہ کی مشہور و معروف کتاب ہے۔ اسی کی وجہ سے انہیں بہت شہرت ملی۔ اس کا شمار حدیث کی اہم اور بلند پایہ کتابوں میں ہوتا ہے۔ مصنفات کے اسلوب پر مدون ہونے والی کتب میں یہ بے مثال کتاب ہے، چنانچہ حافظ ابن کثیر لکھتے ہیں: ”وصاحب المصنف الذی لم یصنف أحد مثله قط لاقبله ولا بعده“ (79)۔ (یہ اس مصنّف کے مصنِف ہیں کہ اس کی مثل کسی نے کبھی تصنیف نہیں کی، نہ ان سے پہلے اور نہ ان کے بعد)۔

اس کتاب کی اہمیت کا اندازہ اس سے بھی لگایا جا سکتا ہے کہ یہ اہل کوفہ میں معروف و متداول تھی۔ قمی بن مخلد اندلسی (م 278ھ) (80) طلب حدیث کے لیے بغداد و کوفہ وغیرہ آئے تو ابن أبی شیبہ کے تلامذہ میں شامل ہو گئے (81) انہوں نے جب المصنف کو دیکھا تو اسے بہت پسند کیا اور اس کی اہمیت کے پیش اسے اپنے ساتھ اندلس لے گئے امام ذہبی لکھتے ہیں: ”ومما انفرد به ولم یدخله سواه مصنف أبی بکر بن أبی شیبة بتمامه“ (78)۔

حافظ ابن حزم اندلسی (م 457ھ) (82) نے تو اس مصنف کو عظمت کے اعتبار سے مُوَطَّأ امام مالك سے بھی مقدم رکھا ہے (83)۔ اور فی الواقع صحیح مسلم، سنن أبی داود، اور سنن ابن ماجہ میں جس کثرت سے اس کتاب کی روایتیں منقول ہیں موطأ کی منقول نہیں (84)۔

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

اس مصنف کی اہمیت کا اندازہ اس کی اس خصوصیت سے بھی لگایا جاسکتا ہے کہ ''اس کی اکثر مرویات صحاح ستہ کی کتابوں میں موجود ہیں۔ امام بخاری نے 30 (تیس) اور امام مسلم نے 1540 (ایک ہزار پانچ سو چالیس) روایات کی تخریج کی ہے۔ سنن أبي داود میں بکثرت اور سنن ابن ماجہ میں غالباً سب سے زیادہ اسی سے حدیثیں لی گئی ہیں'' (85)۔ حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلوی نے اس کو طبقات کتب حدیث کے تیسرے طبقہ میں شمار کیا ہے (86)۔ مصنف ابن أبي شیبہ، جو محمد عبدالسلام شاہین کی تحقیق کے ساتھ طبع ہوئی ہے، 38 / کتب، 5319 / ابواب اور 37930 روایات پر مشتمل ہے۔

اسلوبِ ترتیب وتدوین

امام ابن أبي شیبہ نے اپنی کتاب ''المصنف'' میں جو اسلوب اختیار کیا، ذیل میں اس کے چند ایک پہلو بیان کیے جاتے ہیں:

❶ ترتیبِ مصنف کا اسلوب

امام ابن أبي شیبہ نے قاری کی سہولت کی خاطر اپنی مصنف کو فقہی کتب وابواب کے اسلوب پر مرتب کیا ہے، اور اس میں احادیث رسول ﷺ، اقوال صحابہ اور تابعینؒ کے فتاوی کو مدون کیا ہے، چنانچہ حاجی خلیفہ اس کے متعلق لکھتے ہیں: ''هو كتاب كبير جدا جمع فيه فتاوى التابعين، وأقوال الصحابة و أحاديث الرسول ﷺ على طريقة المحدثين بالأسانيد مرتباً على الكتب والأبواب على ترتيب الفقه'' (87)۔

(یہ ایک بہت بڑی کتاب ہے جس میں فتاوی تابعینؒ، اقوال صحابہ رضی اللہ عنہم اور احادیث رسول ﷺ کو محدثین کے طریقہ پر اسانید کے ساتھ جمع کر دیا ہے اور ترتیب فقہی پر اس کی کتب وابواب کو مرتب کیا ہے)۔

محدث زاہد الکوثری لکھتے ہیں: ''والمصنف أحوج مايكون الفقيه اليه من الكتب الجامعة للمسانيد والمراسيل وفتاوى الصحابة والتابعين، رتبه على الأبواب ليقف المطالع على مواطن الاتفاق والاختلاف بسهولة، وهو من أجمع الكتب أدلة الفقهاء خاصة أهل العراق'' (88)۔

(مسانید ومراسیل اور فتاوی صحابہ رضی اللہ عنہم وتابعینؒ کی جو جامع کتابیں ہیں ان میں ایک فقیہ کو سب سے

زیادہ جس کتاب کی ضرورت ہے وہ مصنف (ابن أبی شیبہ) ہے جس کو ابواب پر مرتب کیا ہے تا کہ اس کا مطالعہ کرنے والا سہولت کے ساتھ اتفاق واختلاف کے مواقع سے واقف ہو جائے۔ یہ کتاب فقہاء بالخصوص اہل عراق کے دلائل کی جامع ترین کتابوں میں سے ہے)۔

اس میں امام ابن أبی شیبہ صرف ایسی احادیث احکام بیان کرتے ہیں جن سے کوئی فقہی مسئلہ معلوم ہوتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ قدماء کی تصانیف میں اسے احکام ومسائل کی جامع ترین کتاب تسلیم کیا گیا ہے (89)۔

❷ نقل احادیث میں غیر جانبدارانہ رویہ

امام ابن ابی شیبہ کا ایک اسلوب یہ ہے کہ وہ اپنی مصنف میں احادیث نقل کرتے وقت غیر جانبدارانہ رویہ اختیار کرتے ہیں۔ وہ اس میں کسی فقہی مذہب کے ساتھ کوئی ترجیحی سلوک روا نہیں رکھتے بلکہ اہل حجاز اور اہل عراق سب کی مرویات کو نہایت ہی غیر جانبداری کے ساتھ یکجا جمع کر دیتے ہیں جس سے ہر فقیہ کے لیے نہایت آسانی کے ساتھ بغیر کسی تأثر کے اس مسئلہ کے بارے میں آزادی کے ساتھ رائے قائم کرنے کا موقع باقی رہتا ہے (90)۔

❸ صحابہ رضی اللہ عنہم وتابعینؒ کے اقوال وفتاوی کا اندراج

مصنف میں احادیث رسول ﷺ کے ساتھ ساتھ امام ابن شیبہ صحابہ رضی اللہ عنہم اور تابعین رحمہم اللہ کے اقوال وفتاوی کو بھی درج کرتے ہیں۔ اس اسلوب کا سب سے بڑا فائدہ یہ ہے کہ ''ہر حدیث کے متعلق ساتھ ہی یہ بھی معلوم ہو جاتا ہے کہ اس پر سلف امت کی تلقی رہی ہے یا نہیں اور دور صحابہ رضی اللہ عنہم وتابعینؒ میں اس روایت پر عمل درآمد تھا یا نہیں اور یہ اس کتاب کی وہ مخصوص افادیت ہے کہ جس میں وہ اپنا ثانی نہیں رکھتی۔ یہی وجہ ہے کہ یہ کتاب فقہاء ومحدثین میں برابر متداول چلی آئی ہے (91)۔

❹ مرسل، منقطع، معضل اور معلول احادیث کا ذکر

مصنف میں وہ مرفوع ومتصل روایات کے ساتھ ساتھ مرسل، منقطع، معضل اور معلول نوعیت کی احادیث بھی ذکر کرتے ہیں۔ وہ ان تمام روایات کو ایسے تبع تابعین سے اخذ کرتے ہیں جو سب کے سب مصنف میں ان کے

نزدیک عادل ہیں اوران میں سے ایک پر بھی جرح نہیں کی گئی ہے(92)۔

❶ ادائے حدیث کے الفاظ

امام ابن أبی شیبہؒ نے مصنف میں ادائے حدیث کے لیے ان ہی الفاظ کو استعمال کیا ہے جو اکثر کتب حدیث میں استعمال ہوئے ہیں۔وہ الفاظ درج ذیل ہیں:

① جب راوی نے اکیلے اپنے شیخ کے الفاظ میں حدیث سنی ہوتو ''حدثنی'' لکھتے ہیں اور مختصراً ''ثنی'' لکھ دیتے ہیں۔

② جب راوی نے کسی اور ساتھی کی موجودگی میں شیخ سے حدیث سنی ہوتو اس صورت میں ''حدثنا'' استعمال کرتے ہیں اور مختصراً ''ثنا'' کہہ دیتے ہیں۔

③ اگر راوی خود پڑھے اور شیخ سنے تو ''أخبرنی'' کہتے ہیں اور اختصاراً ''نی'' کہہ دیتے ہیں۔

④ اگر راوی کسی اور ساتھی کی موجودگی میں شیخ کے سامنے پڑھے اور وہ سنے تو اس صورت میں ''أخبرنا'' کا استعمال کرتے ہیں۔اس کے لیے مختصراً ''نا'' کہہ دیتے ہیں۔

⑤ جس روایت کو راوی شیخ کے سامنے پیش کرے اور وہ اسے زبانی طور پر روایت کرنے کی اجازت دے دے تو اس صورت میں لفظ'' أنبأنی ''استعمال کرتے ہیں جسے مختصر کر کے''أنی'' کہہ دیتے ہیں۔

⑥ جس روایت کو راوی شیخ کے سامنے کسی مجلس میں پیش کرے اور راوی خود اس مجلس میں موجود ہو اور شیخ اسے زبانی طور پر روایت کرنے کی اجازت بھی دے دے تو ایسی صورت میں ''أنبأنا'' کہتے ہیں اور اختصاراً ''نا'' استعمال کرتے ہیں۔

⑦ جس روایت کو شیخ راوی کی طرف لکھ کر بھیجے اور زبانی طور پر اسے روایت کی اجازت نہ دے تو ایسی صورت میں یوں کہتے ہیں:'' کتب الی فلان ''(93)۔

موطأ اور مصنف میں کوئی فرق نہیں پایا جاتا کیونکہ وہ بھی مصنف ہی کی طرح فقہی ابواب پر مرتب اور مرفوع ،موقوف ومقطوع احادیث پر مشتمل ہوتی ہے۔گویا نام کے اختلاف کے سوا حقیقت کے اعتبار سے دونوں ایک ہی طرح کی کتابیں ہیں۔

حوالہ جات وحواشی

(1) مرفوع ''رفع'' سے اسم مفعول کا صیغہ ہے جس کے معنی ہیں ''بلند کیا ہوا''۔ اصطلاح میں مرفوع اس قول (بات)، فعل (کام) اور تقریر (تائید) کو کہتے ہیں جو رسول ﷺ کی جانب منسوب ہو۔ خواہ اس کی نسبت آپ کی طرف صحابی نے کی ہو یا تابعی نے یا کسی اور نے، اور خواہ اس کی سند متصل ہو یا نہ ہو (الخلاصۃ فی علم اصول الحدیث:44)۔

(2) موقوف ''وقف'' سے اسم مفعول ہے بمعنی ''روکا ہوا''۔ اصطلاح میں وہ حدیث ہے جو صحابی کی طرف منسوب ہو خواہ قول ہو یا فعل ہو، خواہ اس کی سند متصل ہو یا منقطع (سابق حوالہ:50، التدریب:1/184)۔

(3) مقطوع ''قطع'' سے اسم مفعول ہے بمعنی ''کٹا ہوا''۔ اصطلاح میں وہ قول وفعل جس کی کسی تابعی کی طرف نسبت کی جائے (تیسیر مصطلح الحدیث:32، الخلاصۃ فی علم اصول الحدیث:51)۔

(4) ابواب کے اسلوب پر مرتب ہونے والی اولین کتاب ''ابواب الشعبی'' پہلی صدی ہجری میں عالم وجود میں آچکی تھی۔ اسے علامۃ التابعین حضرت أبو عَمرو الشَّعبِی الهَمْدانیؒ (م103) نے حضرت عمر بن عبدالعزیز رضی اللہ عنہ کے حکم پر تألیف کیا۔ آپ نے اس کتاب کو مختلف ابواب میں تقسیم کرکے ہر باب میں ایک ہی موضوع سے متعلق باہم مشابہ ومماثل احادیث کو ذکر کیا، مثلاً: زکاۃ اور طلاق وغیرہ، چنانچہ علامہ جعفر الکتانی رحمہ اللہ لکھتے ہیں: ''.....أما جمع حديث.....في باب واحد فقد سبق اليه الشعبي، فإنهُ روى عنه قال :.....هذا باب من الطلاق جسيم وساق فيه أحاديث''۔

(.....جہاں تک احادیث کو ایک باب میں جمع کرنے کا تعلق ہے تو اس میں امام شعبی نے سبقت کا شرف حاصل کیا، چنانچہ ان سے روایت کیا گیا ہے کہ انہوں نے فرمایا: یہ طلاق کے مسائل کا بہت بڑا باب ہے اور اس باب میں انہوں نے احادیث کو ذکر کیا ہے)۔

(5) موطآت ''موطا'' کی جمع ہے۔ محدثین کی اصطلاح میں ''موطا'' وہ کتاب ہے جو فقہی ابواب پر مرتب اور احادیث رسول ﷺ، آثار صحابہ رضی اللہ عنہم وتابعین رحمہم اللہ پر مشتمل ہو، پس وہ (یعنی موطا) بالکل مصنف ہی کی طرح ہے اگرچہ اسم کا اختلاف ہے (اصول التخریج از طحان:125)۔

(6) لسان العرب ، العلامة ابن منظور الأفريقى (م711ھ) :7/423، طبعة جديدة مصححة و ملونة ، اعتنىٰ بتصحيحها: أمين محمد عبدالوهاب و محمد الصادق العبيدى ، دار احياء التراث العربى ، بيروت—لبنان ، الطبعة الأولىٰ : 1416ھ/1996م۔

(7) الرسالة المستطرفة لبيان مشهور كتب السنة المشرفة، العلامة محمد بن جعفر الكتانىؒ :31

(م1345ھ)،دارالکتب العلمیة بیروت، الطبعة الأولی:1332،مقدمة تحفة الأحوذی شرح جامع الترمذی، الامام الحافظ أبو العلی محمد عبدالرحمن بن عبدالرحیم المبار کفوری(1353ھ): 1/334، تحقیق: عبدالرحمن محمد عثمان ، المکتبة السلفیة بالمدینة المنورة، ت ن ،أصول التخریج و دراسة الأسانید، الدکتور محمود الطحان:134، مقام طبع وتاریخ طبع غیر مکتوب،علم فهرسة الحدیث ، راجعه وَقَدَّمَ لَهُ : الدکتور یوسف عبدالرحمن المرعشیلی:14، دارالمعرفة بیروت– لبنان، الطبعة الأولی : 1406ھ-1986م۔

(8) الطبقات الکبریٰ (طبقات ابن سعد)،الامام أبو عبدالله محمد بن سعدؒ :6/378(م230ھ)، دار صادر بیروت،س–ن،الثقات،الامام محمد بن حبان بن أحمد أبو حاتم التمیمی البستی (م354ھ):6/339،تحقیق:السید شرف الدین أحمد،دارالفکر،الطبعة الأولی:1395ھ/1975م، البدایة والنهایة،حافظ عماد الدین أبو الفداء اسماعیل بن عمر المعروف بابن کثیر(م774ھ): 10/134،مکتبة المعارف بیروت،الطبعة الثانیة،1978م، تذکرة الحفاظ،الامام شمس الدین محمد بن أحمدبن عثمان الذهبی(م748ھ):1/158(202)،دار الکتب العلمیة بیروت– لبنان،الطبعة الأولی:1419ھ-1998م، سیر أعلام النبلاء،الحافظ أبو عبدالله شمس الدین محمد بن أحمد بن عثمان الذهبیؒ(م748ھ):7/375،مؤسسة الرسالة،الطبعة الثانیة: 1402ھ/1982م،تهذیب التهذیب،ابو الفضل الحافظ محمد بن حجر العسقلانیؒ(852ھ): 3/306، دائرة المعارف النظامیة ، حیدر آباد، دکن ،1325ھ۔

(9) تاریخ بغداد،الحافظ أحمد بن علی المعروف بالخطیب البغدادی (م463ھ): 13/179 ، دارالکتاب العربی بیروت لبنان، س–ن،تهذیب التهذیب،محولہ بالا:10/216۔

(10) الرسالة المستطرفة،محولہ بالا:31،ان کے حالات زندگی کے لیے دیکھئے:البدایة والنهایة ،محولہ بالا:10/150، تذکرة الحفاظ،محولہ بالا:1/151(197)،میزان الاعتدال فی نقد الرجال، الحافظ شمس الدین أبو عبد الله محمد بن أحمد عثمان الذهبیؒ(م748ھ):1/590، داراحیاء الکتب العربیة، مصر 1382ھ،تهذیب التهذیب،محولہ بالا:3/11۔

(11) تهذیب التهذیب،محولہ بالا:1/234۔ان کے احوال کے لیے دیکھئے:الجرح والتعدیل ،الامام أبو محمد عبدالرحمن بن أبی حاتم محمد بن ادریس بن المنذر التمیمی الحنظلی الرازی(م327ھ):

191/2، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية،حيدر آباد دكن، الطبعة الأولى: 1271ھ 1952م، تاريخ بغداد ،محولہ بالا:6/221، سیر أعلام النبلاء،محولہ بالا:8/312، میزان الاعتدال ،محولہ بالا:1/240،تذكرة الحفاظ ،محولہ بالا:1/186(240)۔

(12) الرسالة المستطرفة،محولہ بالا:30،31، الفهرست ، ابن نديم ، اردو ترجمه از محمد اسحاق بھٹی : 51،317،331، اداره ثقافت اسلاميه ، لاهور،سیر أعلام النبلاء،محولہ بالا:9/154،تذكرة الحفاظ، محولہ بالا:1/223(284)۔

(13) الطبقات الكبرى(ابن سعد)،محولہ بالا:7/362،تاريخ التراث العربى ، فواد سزگين ، نقله الى العربية: الدكتور محمود فهمى حجازى و الدكتور فهمى أبو الفضل :1/141، الهيئة المصرية العامة للكتاب ،1977م۔

(14) الرسالة المستطرفة ،محولہ بالا:31۔

(15) الرسالة المستطرفة ،محولہ بالا:31۔ ان کے حالات زندگی کے لیے دیکھئے :الثقات ،محولہ بالا:8/278،تاريخ بغداد ،محولہ بالا:9/190،191،سیر الأعلام ،محولہ بالا:10/677، تهذيب التهذيب ،محولہ بالا:2/469۔

(16) ان کے حالات زندگی کے لیے دیکھئے:البداية والنهاية ،محولہ بالا:11/56،57، شذرات الذهب فى أخبار من ذهب ، أبو الفلاح عبدالحى ابن العماد الحنبلى (م1089ھ):2/169، دار الأفاق الجديدة ، بيروت، س— ن ،المنتظم فى تاريخ الملوك والأمم ، الامام أبى الفرج عبدالرحمن بن على ابن محمد بن على ابن الجوزى (م 597ھ):5/100، 101 ، مطبعة دائرة المعارف العثمانية حيدرآباد ، الطبعة الأولى :1357ھ،تذكرة الحفاظ،محولہ بالا:2/151(656)۔

(17) امام قتی بن مخلد قرطبی کی کنیت ابوعبدالرحمٰن ہے۔ یہ قرطبہ کے رہنے والے بلند پایہ حافظ حدیث ہیں۔ یہ ایک بہت بڑی مسند اور عظیم الشان تفسیر کے مصنف ہیں جس کے متعلق ابن حزم کہتے ہیں کہ اس جیسی تفسیر آج تک نہیں لکھی گئی۔(البداية والنهاية ،محولہ بالا:11/56،57، تذكرة الحفاظ ،محولہ بالا:2/151(656)، شذرات الذهب ،محولہ بالا: 2/169، طبقات الحنابلة، القاضى أبو الحسين محمد بن أبى يعلى صححه: محمد حامد الفقى : 1/120،مطبعة السنة المحمدية — القاهرة :1371ھ-1952م، المنتظم،محولہ بالا :5/100)۔

(18) امام سعید بن منصور المروزی الطالقانی ثم البلخی کی کنیت ابوعثمان ہے۔ نامور حافظ حدیث اور اس فن میں حجت ہیں۔ صاحب السنن ہیں (التاريخ الكبير، أمام محمد بن اسماعيل البخارى" (م256ھ)، دارالكتب العلمية،بيروت،س—ن:7/172، تذكرة الحفاظ ،محولہ بالا: 2/5(423)، سیر أعلام

النبلاء، محولہ بالا:10/490، تهذيب التهذيب، محولہ بالا:4/89)۔

(19) الرسالة المستطرفة، محولہ بالا:31، سير أعلام النبلاء، محولہ بالا:13/291۔

(20) مقدمة تحفة الأحوذي، محولہ بالا:1/335۔

(21) امام ابن جُرَيْج مکی کی کنیت خالد اور نام عبدالملک بن عبدالعزیز بن جریج ہے۔ مکہ معظمہ کے بلند پایہ حافظ حدیث اور حرم پاک کے نامور فقیہ ہیں۔ چوٹی کے عالم اور متعدد کتابوں کے مصنف ہیں۔ 80 ہجری میں پیدا اور 150 ہجری میں فوت ہوئے (دیکھئے: سير الأعلام، محولہ بالا:2/98، 99، 111، تذكرة الحفاظ، محولہ بالا:1/127، 128 (164) تهذيب التهذيب، محولہ بالا:6/402 (855))۔

(22) امام سفيان بن عُيَيْنه الهلالي کی کنیت ابومحمد ہے۔ آپ کوفہ کے رہنے والے بہت بڑے عالم، شیخ الاسلام اور نامور حافظ حدیث ہیں۔ 107 ہجری میں آپ پیدا ہوئے (سير الأعلام، محولہ بالا:8/454، تذكرة الحفاظ، محولہ بالا:1/193 (249)، ميزان الاعتدال، محولہ بالا:2/170، تهذيب التهذيب، محولہ بالا:4/117)۔

(23) امام معمر بن راشد بصری کی کنیت ابوعروہ ہے۔ یہ بصرہ کے رہنے والے چوٹی کے عالم ہیں۔ ملک یمن میں حدیث لکھنے والے پہلے مصنف ہیں (كتاب التاريخ الكبير ، الامام أبو عبدالله اسماعيل بن ابراهيم الجعفي البخاريؒ (م256ھ) :7/378 ، المكتبة الاسلامية تركيا ، س—ن ، تذكرة الحفاظ ، محولہ بالا: 1/142 (184) ، سير أعلام النبلاء، محولہ بالا:7/5، معجم المؤلفين ، عمر رضاكحالة:12/309، دار احياء التراث العربي بيروت — لبنان ، س—ن)۔

(24) امام علی بن مدینی بصری کی کنیت ابوالحسن ہے۔ بنوسعد کی طرف نسبت ولاء کی وجہ سے سعدی کہلاتے ہیں۔ یہ حافظ زمانہ اور محدثین کے پیشوا ہیں۔ اپنے پیچھے بہت سی تصانیف چھوڑی ہیں۔ سال ولادت 161 ہجری ہے (كتاب التاريخ، محولہ بالا:6/284، الجرح والتعديل، محولہ بالا:6/1064، تذكرة الحفاظ، محولہ بالا:2/13 (436)، سير أعلام النبلاء، محولہ بالا:11/41، تهذيب التهذيب، محولہ بالا:7/349 (575))۔

(25) امام يحيىٰ بن معين البغدادي (سيدالحفاظ) کی کنیت ابوزکریا ہے۔ اپنے زمانہ کے یگانہ روزگار تھے۔ یہ ثقہ اور حدیث کے اماموں میں سے ایک امام ہیں۔ 158ھ میں پیدا ہوئے (كتاب التاريخ الكبير، محولہ بالا:8/307، تهذيب الكمال في اسماء الرجال ، الحافظ جمال الدين أبو الحجاج يوسف بن عبدالرحمن المزيؒ (م742ھ):3/1519، مؤسسة الرسالة الطبعة الأولى:1413ھ، سير أعلام النبلاء، محولہ بالا: 11/71، تذكرة الحفاظ، محولہ بالا:2/14 (437)، تهذيب التهذيب، محولہ بالا:11/280 (561)۔

(26) تفصیل سے حالات زندگی کے لیے دیکھئے: التاريخ الكبير، محولہ بالا:6/130، الجرح والتعديل، محولہ بالا:

6/204، الثقات، محولہ بالا:8/412(14146)، تهذيب الكمال فى اسماء الرجال، محولہ بالا:2/829، سير أعلام النبلاء، محولہ بالا:9/563، ميزان الاعتدال، محولہ بالا:2/609، تذكرة الحفاظ، محولہ بالا: 1/266(357)، البداية والنهاية، محولہ بالا:10/265، 326، تقريب التهذيب، ابو الفضل الحافظ محمد بن حجر العسقلانی(م852ھ):1/505، دارالرشید حلب، 1406ھ، (1183)، تهذيب التهذيب، محولہ بالا:6/310(608)، هدى الساری(مقدمة فتح الباری)، الحافظ محمد بن حجر العسقلانیؒ(م852ھ):419، دارالفکر بیروت، س—ن، تاريخ التراث العربی، محولہ بالا:1/144۔

(27) دیکھئے: سابق حوالے۔

(28) مِرآةُ الجَنانُ وعِبْرَة اليَقْظَانِ فِي معرفة ما يعتبرمن حوارد الزمان ، الامام أبو محمد عبدالله بن اسعد بن على بن سليمان اليافعي اليمنى المكى (768ھ):2/52، مؤسسة الأعلمى للمطبوعات بيروت—لبنان، الطبعة الثانية :1390ھ-1970م۔

(28)الف جامع حدیث کی ہر اس کتاب کو کہتے ہیں جس میں ان آٹھ مضامین یا ابواب کی احادیث مدوّن کی گئی ہوں: سیر، آداب، تفسیر، عقائد، فتن، احکام اور اشراط ومناقب (کشف الباری عما فی صحیح البخاری:1/14)

(29)۔ الرسالة المستطرفة، محولہ بالا:31۔

(30) تاريخ التراث العربی، محولہ بالا:1/145۔

(31) ایضاً۔

(32) تاريخ التراث العربی، محولہ بالا:1/145۔

(33) تذکرۃ المحدثین، مرتب: ضیاء الدین اصلاحی:1/53، نیشنل بک فاؤنڈیشن، اسلام آباد، طبع اول:1987ء۔

(34) فوائد جامعہ برعجالہ نافعہ، شاہ عبدالعزیز محدث دہلوی، شارح: مولانا محمد عبدالحلیم چشتی:74، نور محمد کارخانہ تجارت کتب، کراچی، طاول:1383ھ-1964ء، مقدمة تحفة الأحوذی، محولہ بالا:1/334۔

(35) حجة الله البالغة، شاه ولى الله محدث دهلوىؒ(م1176ھ):1/327، المكتبة السلفية، لاهور ، س—ن۔

(36) بستان المحدثین (فارسی، اردو)، شاہ عبدالعزیز محدث دہلویؒ (م1239ھ):126، ترجمہ: مولانا عبدالسمیع دیوبندی، ایچ ایم سعید کمپنی کراچی، 1993ء۔

(37) دیکھئے: حدیث نمبر320۔ عطاء بن یسار کی کنیت ابومحمد ہے۔ یہ مدینہ منورہ کے قابل اعتماد عالم، جلیل القدر محدث اور سینہ میں علم کا خزانہ محفوظ رکھنے والے مشہور فقیہ ہیں۔ انہوں نے عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے حدیث کا سماع کیا ہے۔

(التاریخ الکبیر، محولہ بالا: 6/461، الجرح والتعدیل، محولہ بالا: 6/1867، تذکرۃ الحفاظ، محولہ بالا: 1/70(80)، سیر أعلام النبلاء، محولہ بالا: 4/448، تهذیب التهذیب، محولہ بالا: 7/317(399))۔

(38) کتاب الطهارة ، باب غسل الذراعین، حدیث نمبر1۔

(39) ایضاً، حدیث نمبر4۔

(40) ایضاً، حدیث نمبر6۔

(41) ایضاً، باب المسح بالأذنین، حدیث نمبر23۔

(42) ایضاً، حدیث نمبر30۔

(43) ایضاً، حدیث نمبر34۔

(44) ایضاً، باب غسل الرجلین، حدیث نمبر62۔

(45) ایضاً، باب هل یتوضأ لکل صلاة أم لا؟، حدیث نمبر167۔

(46) ایضاً، حدیث نمبر168۔

(47) ایضاً، باب جلود المیتة اذا دُبغت ، حدیث نمبر184۔

(48) ایضاً، باب سؤر الفأرة، حدیث نمبر277۔

(49) ایضاً، باب الماء تمسّه الجنب أویدخله ۔

(50) ایضاً، باب سؤر الدوابّ، حدیث نمبر366۔

(51) ایضاً، باب من قال لا یُتوضأ مما مست النار، حدیث نمبر639۔

(52) مصنف عبدالرزاق، کتاب أهل الکتابین ، باب المشرك یتحول من دین الی دین هل یترك، روایت نمبر(19228)۔

(53) امام ابن جُرَیْج مکی کی کنیت خالد اور نام عبدالملک بن عبدالعزیز بن جریج ہے۔ مکہ معظمہ کے بلند پایہ حافظ حدیث اور حرم پاک کے نامور فقیہ ہیں۔ چوٹی کے عالم اور متعدد کتابوں کے مصنف ہیں۔ 80 ہجری میں پیدا اور 150 ہجری میں فوت ہوئے (دیکھئے: سیر الأعلام، محولہ بالا: 2/98، 99، 111، تذکرۃ الحفاظ، محولہ بالا: 1/127، 128(164) تهذیب التهذیب، محولہ بالا: 6/402(855))۔

(54) ایضاً، باب هل تهدم کنائسهم ؟ وما یمنعوا، روایت نمبر(19232)۔

(55) دیکھئے: اوپر حاشیہ نمبر18۔

(56) امام عمرو بن میمون الأودی کی کنیت أبو عبداللہ ہے۔ یہ یمن کے مشہور قبیلہ بنو مذحج سے نسبت رکھتے ہیں۔ بعد میں کوفہ آ بسے تھے۔ حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کے عہد خلافت میں مدینہ منورہ حاضر ہو کر علم حدیث حاصل کیا۔ ان کی احادیث کم

ہیں مگر حدیث کی سب کتب میں موجود ہیں (الطبقات الکبری (ابن سعد)، محولہ بالا :6/71، 75، 108، 362، التاریخ الکبیر، محولہ بالا:6/367، تذکرۃ الحفاظ، محولہ بالا:1/52(55)، سیر أعلام النبلاء، محولہ بالا: 4/158، تهذیب التهذیب، محولہ بالا:8/109(180))۔

(57) حضرت عکرمہ (حبرِ امت) کی کنیت أبوعبداللہ ہے۔ مدینہ منورہ کے رہنے والے ہیں۔ حضرت عبداللہ بن عباس کے مولیٰ ہونے کی وجہ سے ہاشمی کہلاتے ہیں۔ بربرقوم سے تعلق رکھتے ہیں (کتاب التاریخ الکبیر، محولہ بالا:7/49، الجرح والتعدیل، محولہ بالا:7/41، تذکرۃ الحفاظ، محولہ بالا:1/73(87)، سیر أعلام النبلاء، محولہ بالا:5/12، تهذیب التهذیب، محولہ بالا:7/263)۔

(58) امام وکیع بن جرّاح روّاسی کوفی کی کنیت ابوسفیان ہے۔ آپ کوفہ کے رہنے والے ممتاز حافظ حدیث اور چوٹی کے اماموں میں سے ایک امام ہیں۔ 119 ہجری میں پیدا ہوئے (میزان الاعتدال، محولہ بالا:4/335، تذکرۃ الحفاظ، محولہ بالا:1/224(284)، تهذیب التهذیب، محولہ بالا:11/123(211))۔

(59) امام عبداللہ بن مبارک الحنظلی کی کنیت أبوعبدالرحمٰن ہے۔ یہ بنوحنظلہ کے ساتھ نسبت ولاء کی بناء پر حنظلی کہلاتے ہیں۔ علم کے سمندر اور نامور محدث ہیں (الطبقات الکبری (ابن سعد)، محولہ بالا:9/121، التاریخ الکبیر، محولہ بالا: 5/212، سیر أعلام النبلاء، محولہ بالا:8/378، تذکرۃ الحفاظ، محولہ بالا:1/201(260)، تهذیب التهذیب، محولہ بالا:8/282(657))۔

(60) امام اسماعیل بن علیّہ بصری کی کنیت ابوالبشر اور نام اسماعیل بن ابراہیم ہے۔ علیہ ان کی والدہ کا نام ہے۔ یہ بصرہ کے رہنے والے نامور حافظ حدیث اور چوٹی کے پختہ کار عالم ہیں (التاریخ الکبیر، محولہ بالا:۱/۴۵، الجرح والتعدیل، محولہ بالا:7/1167، تذکرۃ الحفاظ، محولہ بالا:1/235(303)، سیر أعلام النبلاء، محولہ بالا:9/107، تهذیب التهذیب، محولہ بالا:9/73)۔

(61) تفصیل کے لیے دیکھئے: التاریخ الکبیر، محولہ بالا:2/365، الجرح والتعدیل، محولہ بالا:5/737، الثقات، محولہ بالا:8/358، میزان الاعتدال، محولہ بالا:2/490، تذکرۃ الحفاظ، محولہ بالا:2/16(439)، لسان المیزان الحافظ محمد بن علی بن حجر العسقلانیؒ (م852ھ):7/268، موسسة الأعلمی بیروت، س-ن، سیر الأعلام، محولہ بالا:11/122، البدایة والنهایة، محولہ بالا:10/315، تقریب التهذیب، محولہ بالا: 1/445(589)، تهذیب التهذیب، محولہ بالا:2/2(1)، معجم المؤلفین، محولہ بالا:6/107، شذرات الذهب، محولہ بالا:2/85، تاریخ التراث العربی، محولہ بالا:1/161۔

(62) تذکرۃ الحفاظ، محولہ بالا:2/16(439)۔

(63) امام ابو عبید قاسم بن سلام البغدادی سمندر جیسا علم رکھنے والے فقیہ اور مجتہد تھے۔لغت کے امام اور بہت سی کتابوں کے مصنف تھے۔(سیر أعلام النبلاء،محولہ بالا:10/490،تذکرۃ الحفاظ،محولہ بالا:2/5(423)، لسان المیزان،محولہ بالا:7/338،تهذیب التهذیب،محولہ بالا:8/315(572))۔

(64) تاریخ بغداد،محولہ بالا:10/69،تذکرۃ الحفاظ،محولہ بالا:2/17، سیر أعلام النبلاء،محولہ بالا:11/124، بستان المحدثین،محولہ بالا:129۔

(65) البدایة والنهایة،محولہ بالا:10/315۔

(66) بستان المحدثین،محولہ بالا:128۔

(66) الف۔تہذیب التہذیب3/6

(67) كشف الظنون عن أسامی الكتب والفنون ، ملاكاتب چلیپی مصطفی بن عبداللّٰه المعروف به حاجی خلیفه(م1067ھ):1711،مكتبة المثنی بغداد،آفسٹ فوٹو استنبول،س۔ن،الفهرست: 285،هدیة العارفین أسماء المؤلفین والمصنفین ، اسماعیل باشا البغدادی:1/440 ، مكتبة المثنی بغدادی،س۔ن۔

(68) ایضاح المكنون فی الذیل علی كشف الظنون ، اسماعیل بن محمد البغدادی:1/36 ، حیدر آباد ، دكن،1359،هدیة العارفین،محولہ بالا:1/440۔

(69) الكتاب المصنف فی الأحادیث والآثار ، الامام الحافظ أبو بكر عبداللّٰه بن محمد بن أبی شیبة الكوفی العبسی(م235ھ):1/7 ، ضبط و تصحیح : محمد عبدالسلام شاهین، دارالكتب العلمیة بیروت– لبنان ، الطبعة الأولی:1416ھ-1995م۔

(70) ایضاً۔ ٦٦۔ ایضاً۔

(71) كشف الظنون،محولہ بالا:437،هدیة العارفین،محولہ بالا:1/440۔

(72) هدیة العارفین،محولہ بالا :1/440۔

(73) هدیة العارفین،محولہ بالا:1/440۔

(74) ایضاً۔

(75) ایضاً۔

(76) ایضاً۔

(77) ایضاً، سیر الأعلام،محولہ بالا:11/122، تذکرۃ الحفاظ،محولہ بالا:2/17(439)۔

(78) البداية والنهاية،محولہ بالا:10/315۔

(79) دیکھئے:اوپر حاشیہ نمبر12۔

(80) سير أعلام النبلاء،محولہ بالا:13/286۔

(81) ایضاً:13/287۔

(82) علامہ ابن حزم ظاہری قرطبی اندلسی کی کنیت أبو محمد اور نام علی بن احمد بن سعید بن حزم بن غالب ہے۔قرطبہ کے رہنے والے بلند پایہ حافظ حدیث اور مجتہد فقیہ ہیں۔۳۸۴ھ میں قرطبہ میں پیدا ہوئے (العَبَر فِي خَبَرِ من غَبَرَ ، الامام محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي (م748ھ):239،دارالفكر بيروت – لبنان، الطبعة الأولى:1418ھ/ 1997م،تذكرة الحفاظ،محولہ بالا:3/227(1016)،هدية العارفين،محولہ بالا:1/690،النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة ، ابن تغرى بردى ، قدم له و علق عليه محمد حسين شمس الدين:5/75، دارالكتب العلمية بيروت– لبنان ،الطبعة الأولى:1413ھ)۔

(83) تذكرة الحفاظ ،محولہ بالا:3/231(تذکرہ ابن حزم نمبر شمار 1016)۔

(84) ابن ماجہ اور علم حدیث،مولانا محمد عبدالرشید نعمانی:۴۶،میر محمد کتب خانہ مرکز علم وادب آرام باغ،کراچی،س ن۔

(85) تذکرۃ المحدثین(اصلاحی)،محولہ بالا:1/88،89،بحوالہ تهذيب التهذيب ،محولہ بالا :جلد2۔

(86) حجة الله البالغة(عربی،اردو)،محولہ بالا:328۔

(87) كشف الظنون،محولہ بالا:2/1712،مقدمة تحفة الأحوذى ،محولہ بالا:1/334۔

(88) ابن ماجه اور علم حديث،محولہ بالا:47،بحوالہ حواشی ذیل تذکرۃ الحفاظ از محدث زاہد الکوثری:185،طبع دمشق۔

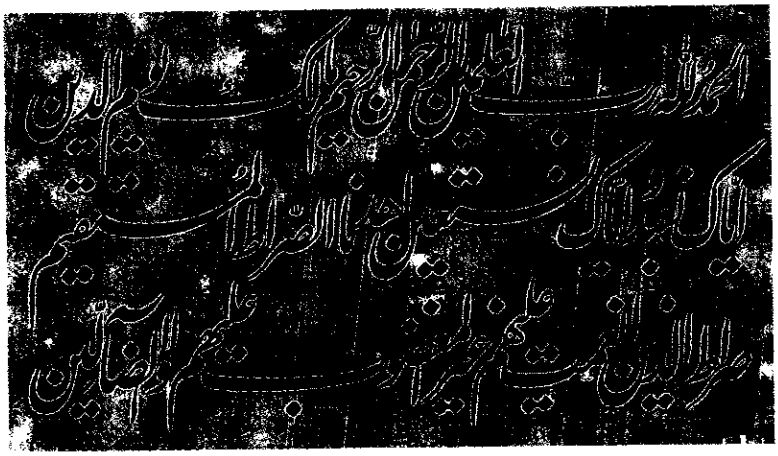
(89) دیکھئے:ابن ماجه اور علم حديث،محولہ بالا:46۔

(90) مزید تفصیل کے لیے دیکھئے:ابن ماجه اور علم حديث ،محولہ بالا:46۔

(91) ابن ماجه اور علم حديث ،محولہ بالا:46۔

(92) مصنف ابن أبي شيبة في الأحاديث والآثار،ضبطه وعلق عليه الأستاذ سعيد اللحام:1/9،دار الفكر،س–ن۔

(93) ایضاً:1/10۔



خطِ نستعلیق میں سورۃ الفاتحہ۔

پاکستان کے مایۂ ناز خطاط سید انور حسین نفیس رقم مرحوم (۱۹۳۳ء-۲۰۰۸ء) کے
قلم کا ایک شاہکار اس میں الفاظ کی نشست اور بندش قابل دید اور قابلِ داد ہے

خواتین کی تعلیم وترقی اسوہ رسول اور تعامل امت کے تناظر میں

[ایک تقابلی جائزہ]

* ڈاکٹر محمد ادریس لودھی

جس زمانے میں رسول اللہ ﷺ خداوند کریم کا پیغام پہنچانے کے لئے مبعوث ہوئے عورت ساری دنیا میں محکوم تھی اور کمترین سمجھی جاتی تھی۔ وہ بہت سے قانونی حقوق سے محروم تھی۔ اس وقت جو مذاہب وقوانین رائج تھے ان کی رو سے عورت مردوں کی اس قدر محکوم تھی کہ مذہبی امور تک میں حصہ لینا اس کے لئے ممنوع تھا۔ عورت ان کے نزدیک سرچشمہ گناہ تھی۔ عرب کی عورتوں کا حال بھی دوسرے ملکوں کی عورتوں سے کچھ بہتر نہ تھا بلکہ مقابلۃً بدتر ہی تھا۔ اس کی حیثیت اس سے زیادہ نہ تھی کہ اس کا کام صرف یہ تھا کہ قبیلے کی عزت کو محفوظ رکھنے کے لئے جفاکش سپاہی پیدا کرتی رہے۔ لڑکیوں کو زندہ دفن کر دینے کا رواج بھی مفاخرت کے اسی جھوٹے تصور کا پیدا کردہ تھا۔ ان گنت بیویاں رکھنا بھی عام تھا اور اس پر کسی قسم کی کوئی پابندی نہ تھی۔ عورت کو حقوقِ مطلقاً حاصل نہ تھے۔ وہ کسی جائیداد کی وارث تک نہ ہو سکتی تھی بلکہ وہ خود بھی جائیداد کا ایک حصہ تھی کہ جب اس کا شوہر مر جاتا تو وہ شوہر کے بیٹے اور جانشین کے حصہ میں جائیداد کی طرح منتقل ہو جاتی اور وہ اس کی مرضی کے خلاف اپنی بیوی بنا لینے کا حقدار سمجھا جاتا تھا۔

عرب معاشرہ میں عورت بے وقعت و بے وقار تھی۔ اس پر سب سے بڑی گواہی قرآن حکیم کی یہ دو آیات ہیں

﴿وَاِذَا بُشِّرَ اَحَدُهُمْ بِالْاُنْثٰى ظَلَّ وَجْهُهٗ مُسْوَدًّا وَّهُوَ كَظِيْمٌ ○ يَتَوَارٰى مِنَ الْقَوْمِ مِنْ سُوْٓءِ مَا بُشِّرَ بِهٖ. اَيُمْسِكُهٗ عَلٰى هُوْنٍ اَمْ يَدُسُّهٗ فِى التُّرَابِ﴾ (1)

''جب ان میں سے کسی کو بیٹی کے پیدا ہونے کی خبر ملتی ہے تو اس کا منہ سیاہ ہو جاتا ہے اور غمگین ہو جاتا ہے۔ لوگوں سے چھپتا پھرتا ہے اور سوچتا ہے کہ آیا ذلت برداشت کر کے لڑکی کو زندہ رہنے دے یا زمین میں گاڑ دے''۔

---

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

عورت سے غیر انسانی سلوک کی وضاحت اس آیت میں بھی ہوتی ہے:

﴿ وَاِذَا الْمَوْءٗدَةُ سُئِلَتْ ○ بِاَیِّ ذَنْبٍ قُتِلَتْ ﴾ (2)

''جب زندہ دفنائی گئی لڑکی سے پوچھا جائے گا کہ وہ کس گناہ پر ماردی گئی''۔

عرب کے بعض قبائل میں نوازائیدہ بچیوں کو زندہ درگور دفن کرنا معیوب نہیں تھا۔قیس بن عاصم نے زمانہ جاہلیت میں آٹھ دس لڑکیاں زندہ دفن کی تھیں۔(3)

عہد جاہلیت کا عرب معاشرہ از اول تا آخر بگڑ چکا تھا۔لغو رسم ورواج کی پابندی نے ان کی خانگی زندگی کو باہمی اعتماد اور سچی خوشیوں سے محروم کر دیا تھا۔نکاح،طلاق، عدت،نفقہ، رضاعت اور دوسرے مسائل کا عائلی زندگی سے گہرا تعلق ہے۔یہ ہر قسم کی معقولیت سے عاری تھے۔اسلام نے یک لخت پہلے نظام کو درہم برہم کر کے نہیں رکھ دیا بلکہ اس کی اصلاح کے لئے تدریجی اقدامات کئے تاکہ مقصد بھی پورا ہو جائے اور عجلت میں کی گئی اصلاحات سے جو مشکلات پیچیدگیاں پیدا ہو جاتی ہیں ان سے بھی کم سے کم سابقہ پڑے۔(4)

عورت قدیم وجدید جاہلی دور میں

یونانی دیومالا میں ایک خیالی عورت (Pandora) کو انسانی مصائب کا سبب قرار دیا گیا۔یونانی بیوی کا مقام نہایت پست تھا۔بچپن میں والد جوانی میں شوہر اور بڑھاپے یا بیوگی میں بیٹوں کے رحم وکرم پر تھی۔(5) رومی معاشرے میں باپ اور شوہر کو اختیار تھا کہ وہ عورت کو گھر سے نکال دیں۔شوہر بیوی کو قتل کر سکتا تھا۔غلام کی طرح خدمت کرنا عورت کا مقصد تھا۔(6)

ہندومت میں عورت بالکل بے حیثیت ہے۔مشہور ہندو مقنن منوراج نے لکھا ہے:عورت لڑکپن میں اپنے باپ کے اختیار میں رہے، جوانی میں شوہر کے اختیار میں اور بیوہ ہونے کے بعد اپنے بیٹوں کے اختیار میں رہے خود مختار ہو کر کبھی نہ رہے۔(7) جھوٹ بولنا،فریب حماقت، طمع ناپاکی بے رحمی عورت کے جبلی عیب ہیں۔جھوٹ بولنا عورت کی ذاتی خاصیت ہے۔(8)

Ancient India کے مؤلف آر سی دت کے مطابق چھٹی صدی عیسوی ہندوستان کی اجتماعی حالت کا تاریک دور تھا۔عورت کی کوئی قدر و قیمت نہ تھی۔عزت وعصمت باقی نہ رہی تھی۔مہا بھارت کے مطابق شوہر اپنی بیوی کو جوئے میں ہار جاتا تھا۔(9) اگر اس کا شوہر مر جاتا تو وہ زندہ درگور کی مانند ہوتی۔بیوہ دوسری شادی نہ کر سکتی تھی۔شوہر کے انتقال پر وفاشعاری کے طور پر عورت ستی ہو جاتی۔(10) پروفیسر ودیادھر مہاجن کے مطابق ہندومت میں ذات پات کی پابندیاں نہایت شدید تھیں اور بیوہ کو دوسری شادی کا کوئی حق نہ تھا۔(11) سنسکرت میں لڑکی کو دوھتر (دور کی ہوئی) اور بیوی کو پتنی (مملوکہ) کہا جاتا ہے۔عورت کو مذہبی تعلیم سے محروم رکھا جاتا تھا۔(12)

یہودی روایات کے مطابق عورت ناپاک وجود ہے۔بیوہ کو دوسری شادی کا حق نہیں۔کائنات میں گناہ کا سبب عورت ہے۔مرد عورت کی وجہ سے جنت سے نکلا اس لئے عورت ہمیشہ اس کی محکوم رہے گی۔(13) عیسائی تعلیمات کے مطابق عورت فریب کھا کر گناہ کا شکار ہوئی۔مرد عورت کے لئے نہیں بلکہ عورت مرد کے لئے ہے۔عورت شیطان کا آلہ ہے۔(14) جبکہ اسلامی تعلیمات کے مطابق عورت سے نکاح کے بعد مرد بہت سے شیطانی حملوں سے محفوظ ہو جاتا ہے۔آنحضور ﷺ نے نکاح کے متعلق فرمایا:

((فانه اغض للبصر واحصن للفرج))(15)

''نکاح شرم گاہ اور نگاہ کو محفوظ کرنے کا بہترین ذریعہ ہے''۔

ڈاکٹر خالد علوی لکھتے ہیں:

> ''بعض معاشروں میں عورت کو سیادت تو حاصل رہی مگر وہ مرد کی خادمہ اور معاون کی حیثیت سے معروف رہی..... ہندو یہودی عیسائی ایرانی یونانی رومی اور ایامِ جاہلیت کے عرب معاشروں میں اس کی حالت ناگفتہ بہ رہی ہے۔اسلامی معاشرہ میں البتہ اسے بلند مقام دیا گیا اور ذلت وپستی سے نکال کر اسے انسانی معیار تک لایا گیا''۔(16)

قرونِ وسطیٰ میں عورتوں کو مشرق ومغرب دونوں جگہ مرد کے مقابلہ میں تعلیم کے مواقع بہت کم میسر تھے۔ Wieth Knudsen کے مطابق عورت مطلقاً بے اختیار تھی۔(17) انسائیکلوپیڈیا آف ایجوکیشن کے مقالہ نگار Francesco Da Barberino کے مطابق اس دور میں تعلیم کو شریف خواتین کے لئے معیوب سمجھا جاتا تھا۔

تاجر وصنعت کار طبقہ کی خواتین کو تعلیم کی قطعاً ممانعت تھی۔(18)

Short history of woman کے مطابق اعلیٰ خاندان کی خواتین کو تعلیم کی معمولی شد بد حاصل تھی۔ ان کا منتہائے علم داستانوں اور عشقیہ افسانوں تک محدود تھا۔(19) Victor Chopart کے مطابق انگلستان اور روم میں مردوں کے مقابلہ میں عورتوں کی تعلیم کی کچھ اہمیت نہ تھی۔(20) Kinght of latour landry عورتوں کے لئے معمولی تعلیم کو ہی کافی سمجھتا تھا۔ لوگ اپنے وصیت ناموں میں لڑکیوں کی تعلیم کی بجائے ان کی شادیوں کے لئے رقم مخصوص کرتے تھے۔(21)

تعلیم نسواں اور اسلام

اس قدیم انسانی اور موجودہ مغربی اور مسلم معاشرے کے برعکس اسلام خواتین کو انسانی شرف، اعلیٰ سماجی مقام، مکمل معاشی تحفظ اور علم واخلاق کے ذریعہ سے اس کے فطری ارتقاء کا داعی اور معلم ہے۔

> ''اسلام کا اعلان یہ ہے کہ عورت کوئی حقیر یا نجس وجود نہیں ہے وہ کوئی لایعقل اور بے مقصد ہستی نہیں وہ شیطان کی ایجنٹ یا گناہوں کی ٹھیکہ دار بنا کے نہیں اتاری گئی..... بلکہ جس نفس واحدہ سے مرد وجود میں آیا ہے اسی سے عورت بھی وجود میں آئی ہے۔ جس طرح انسانی معاشرہ کا ایک اہم رکن مرد ہے اسی طرح معاشرے کی دوسری اہم رکن عورت ہے''۔(22)

آنحضور ﷺ نے نسل انسانی کے ان دونوں افراد (مرد وعورت) کی تعلیم وترقی کے لئے یکساں اہتمام کیا..... کیونکہ تعلیم سے فرد کی ذہنی جسمانی اور روحانی تربیت ہوتی ہے اور فرد کو اجتماعی زندگی میں اپنا تعمیری کردار ادا کرنے کے قابل بناتی ہے۔ جہالت اور لاعلمی فرد اور اجتماعیت دونوں کے لئے بیرونی حملہ آور دشمن سے زیادہ خطرناک اور مضر ہے کیونکہ تعلیم کا مقصد فرد کو تمام فرائض بطریق احسن ادا کرنے کے قابل بنانا ہے۔(23) افلاطون (Plato) (347 تا 427 ق م) کے نزدیک تعلیم کا بنیادی مقصد فرد کی قدرتی صلاحیتوں کو دریافت کر کے ان کو نشوونما دینا ہے۔ اس کے شاگرد ارسطو Aristotle (322 تا 384 ق م) کے مطابق معیاری تعلیم وہ ہے جو جسم اور عقل فعالی

اور عقل انفعالی کی تربیت پر مشتمل ہو۔ وہ غلام بچیوں اور عورتوں کو معیاری تعلیم دینے کے خلاف ہے کیونکہ ان میں بصیرت کی کمی ہوتی ہے۔(24) ایک اور مفکر نے معاشرتی نظم وضبط کی کامیابی کو تعلیم کا مقصد قرار دیا ہے۔(25) Sir Percy Nun نے تعمیر کردار حیات کامل بسر کرنے کا طریقہ اور اچھے جسم میں اچھے ذہن کی نشوونما کو تعلیم کے مقاصد میں شامل کیا ہے۔(26)

بقول شبلی (م1332ھ/1914ء) نفوس انسانی کے اخلاق وتربیت کی اصلاح کائنات کا سب سے بڑا مقدم فریضہ ہے۔ تمام فضائل اخلاق کے اصول وفروع کی نہایت صحیح تشکیل اور پھر ان کی عملی تعلیم رائج کی جائے۔ دنیا میں اس مقصد کے لئے وعظ ونصیحت، اخلاق حسنہ کے موضوع پر کتب تصنیف کی گئیں یا پھر جبری طریقہ کو اپنایا گیا لیکن سب سے زیادہ صحیح کامل اور عملی طریقہ یہ ہے کہ فضائل اخلاق کا ایک پیکر مجسم سامنے آجائے جو ہمہ تن آئینہ عمل ہو جس کی ہر جنبش لب ہزاروں تصانیف کا کام دے لیکن انسانی تاریخ میں صرف ایسے نفوس قدسیہ موجود ہیں جو فضائل اخلاق کے کسی خاص صنف کے نمونہ تھے۔

مسیحی مکتب فکر میں حلم تحمل صلح عفو قناعت تواضع کی تعلیم ہے حکومت وریاست کی تعلیم نہیں ہے۔ جناب موسیٰ اور نوح علیہم السلام کے اوراق تعلیم میں عفو عام کے صفحے خالی ہیں۔(27) تاریخ انسانیت میں صرف آنحضور ﷺ کی ہستی وہ منفرد ذات ہے جن کا پیغام ہر دور ہر مقام اور طبقہ انسانیت کے لئے مکمل جامع محفوظ اور عملی رہنمائی کا سامان رکھتا ہے۔ آپ کی بعثت میں ایک اتمامی شان اور تکمیلی رنگ ہے۔(28)

ڈاکٹر مائیکل ہارٹ نے حضور ﷺ کے بارے میں لکھا ہے:

"He was the only man in history who was supermely successful on both the religious and secular levels". (29)

آپ کی بعثت سے قبل انسانیت لاادریت Agnosticism اور ارتیابیت (Scepticism) کا شکار تھی۔ آنحضور ﷺ کے پیغام سے اتمام حجت اور قطع عذر کے تقاضے مکمل ہوئے۔ آپ جس طرح طبقہ رجال کے لئے نمونہ کامل ہیں اس طرح طبقہ نسواں کے بھی کامل ہادی ورہنما ہیں اس لئے تمام مومنین اور مومنات کے لئے آپ کی اطاعت لازم ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَّلَا مُؤْمِنَةٍ اِذَا قَضَى اللّٰهُ وَ رَسُوْلُهٗ اَمْرًا اَنْ يَّكُوْنَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ﴾(30)

''کسی مومن مرد وعورت کو حق نہیں کہ جب اللہ اور اس کا رسول کوئی امر مقرر کر دیں تو اس کام میں وہ اپنا بھی کچھ اختیار سمجھیں''۔

قرآن حکیم میں آنحضورﷺ کی بعثت کے چار مقاصد بیان ہوئے۔

﴿هُوَ الَّذِیْ بَعَثَ فِی الْاُمِّیّٖنَ رَسُوْلًا مِّنْهُمْ یَتْلُوْا عَلَیْهِمْ اٰیٰتِهٖ وَیُزَكِّیْهِمْ وَیُعَلِّمُهُمُ الْكِتٰبَ وَالْحِكْمَةَ﴾ (31)

''تلاوت آیات، تزکیہ نفس، تعلیم کتاب، تعلیم حکمت''

ان مقاصد اربعہ کے بیان میں قرآن حکیم نے مرد وزن کی تخصیص نہیں کی چنانچہ ان نبوی فرائض کی تکمیل کے لئے رنگ نسل خون جنس علاقہ کی تخصیص کے بغیر تمام انسانیت آپ کی مخاطب تھی۔

''معلم خیر نے اپنی تعلیم کو صرف ایک طبقہ تک محدود نہیں رکھا تھا بلکہ آپ معاشرے کے ہر طبقے کو استفادہ کا موقع دیتے تھے۔ خواتین نے مطالبہ کیا ہمیں بھی وقت ملنا چاہئے تو آپﷺ نے ان کے لئے علیحدہ وقت مقرر کیا ان کے مسائل کو بغور سنتے اور جواب دیتے تھے''۔(32)

عورتیں نہایت دلیری کے ساتھ آپﷺ سے بے محابا مسائل دریافت کرتی تھیں اور صحابہ کو ان کی اس جرأت پر حیرت ہوتی تھی لیکن آپﷺ کسی قسم کی ناگواری ظاہر نہیں فرماتے تھے۔(33) آپﷺ نے اپنا منصب ان الفاظ میں بیان کیا:

((انما بعثت معلماً))(34) ''مجھے معلم بنا کر بھیجا گیا ہے''۔

آپﷺ کی تعلیم ہر لحاظ سے جامع اور ہر شعبہ زندگی پر حاوی تھی۔ مکی زندگی میں آپ کی تعلیمی سرگرمیاں نجی حیثیت سے اور مدنی زندگی میں نجی اور سرکاری ہر دو حیثیت سے جاری ہیں۔ مسجد نبوی آپﷺ کے علم کی نشر واشاعت کا سب سے بڑا ذریعہ تھی۔ ڈاکٹر حمید اللہ (م1423ھ/2002ء) لکھتے ہیں:

''آپ ﷺ کی تعلیمی سرگرمیوں میں مردوں کے ساتھ ساتھ عورتوں کو بھی اہمیت دی گئی۔ تاریخ سے ثابت ہوتا ہے کہ آپ کے مبارک عہد میں معلمین کی طرح معلمات کا بھی تقرر ہوتا تھا۔ حضرت ام ورقہؓ بنت عبداللہ اور حضرت عائشہؓ کا شمار عہد رسالت کی معلمات میں بجا طور پر کیا جا سکتا ہے''۔(35)

خود مدینہ کے اندر بہت سے قبائل آباد تھے۔ ہر قبیلہ کا الگ الگ محلّہ تھا اور ہر محلّہ میں ایک ایک مسجد تھی۔

امام ابوداؤد (م 275ھ/ 889ء) نے اپنی کتاب المراسیل میں بسند لکھا ہے کہ صرف مدینہ کے اندر آپؐ کے زمانہ میں نو مسجدیں تھیں جہاں الگ الگ جماعتیں ہوتی تھیں ان کے نام یہ ہیں۔ مسجد بنی عمرو، مسجد بنی ساعدہ، مسجد بنی عبید، مسجد بنی سلمہ، مسجد بنی راتج، مسجد بنی زریق، مسجد غفار، مسجد اسلم، مسجد جہینہ ان کے علاوہ متفرق روایات میں مختلف قبائل کی حسب ذیل مسجدوں کا اور پتہ لگتا ہے۔ مسجد بنی حدرہ، مسجد اُمیہ (انصار کا ایک قبیلہ تھا)۔(36)

قرآن حکیم آپ کا نصاب تعلیم تھا۔ چنانچہ کتابت علم وفن سے متعلق قرآن حکیم میں بہت ہی واضح الفاظ ملتے ہیں۔

1. قلم

﴿الَّذِیْ عَلَّمَ بِالْقَلَمِ﴾ (37) جس نے قلم کے ذریعے علم سکھایا۔

2. مرقوم

کتابٌ مرقوم (38) اور ایک نشان کی ہوا دفتر ہے۔

3. اسفار

﴿مَثَلُ الَّذِیْنَ حُمِّلُوا التَّوْرٰةَ ثُمَّ لَمْ یَحْمِلُوْهَا كَمَثَلِ الْحِمَارِ یَحْمِلُ اَسْفَارًا﴾(39)
جن لوگوں کو تورات پر عمل کا حکم دیا گیا پھر انہوں نے اس پر عمل نہیں کیا تو ان کی حالت اس گدھے کی سی ہے جو بہت سی کتابیں لادے ہوئے ہے۔

ان الفاظ قرآنی سے فن کتابت اور علم وکمال کی اہمیت اجاگر ہوتی ہے۔ حصول علم اور اس کی نشر واشاعت کے لئے قلم ہی سب سے بڑا ذریعہ ہے۔ آپ ﷺ کا ارشاد ہے:

''اللہ تعالیٰ نے سب سے پہلے قلم کو پیدا کیا''۔(40)

کسی قوم میں کسی پیغمبر کا مبعوث ہونا تعلیم کے سوا کسی اور غرض کے لئے نہیں ہوتا۔ (41) نبوی معاشرہ میں عورت کو دنیا کا قیمتی متاع قرار دیا گیا۔ آپ ﷺ کا ارشاد ہے:

((الدنیا متاع و خیر المتاع الدنیا المراۃ الصالحۃ))(42)

''دنیا کا بہترین سرمایہ صالح عورت ہے''

آپ نے خواتین کی تعلیم و ترقی کے لئے سماجی اور معاشی ہر میدان میں ان کی رہنمائی کی بخاری کی روایت ہے:

((قام النبی ﷺ یوم الفطر فصلٰی فبدا بالصلاۃ ثم خَطبَ فلما فَرغ نزل فَاتی النساء فَذَکرھُنَّ))(43)

''حضور ﷺ نے عید الفطر کے روز نماز کے بعد خطبہ دیا پھر عورتوں کے مجمع میں گئے اور انہیں نصیحت کی''۔

((قالت النساء للنبی ﷺ غَلبنا عَلیک الرجال فاجعل لنا یومً من نفسکَ فَوَعَدھُنَّ یومًا یَقَھُنَّ فیہ فَوعَظَھُنَّ .....)) (44)

''عورتوں نے آنحضور ﷺ سے کہا کہ مردوں نے آپ سے ہماری نسبت زیادہ حصہ لیا آپ ہمارے لئے ایک مخصوص دن رکھیں آپ نے ہمارے لئے وعدہ فرمایا اس میں آپ ان سے ملے اور انہیں نصیحت کی انہیں صدقہ کا حکم دیا''۔

آپ نے اپنی دعوت و تعلیم کے ذریعے عورت کا احساسِ کمتری ختم کیا۔ اسے گھر مال اور اولاد کی نگران اور ذمہ دار بنایا۔ آپ ﷺ کا فرمان:

((والمرأۃ راعِیۃ علٰی بیتِ بَعلھا وولدہٖ وھی مسئُولۃ عنھم)) (45)

''بیوی اپنے شوہر کے گھر اور اس کے بچوں کی نگران ہے اس سے ان کے متعلق باز پرس ہوگی''

اس حدیث کا تقاضا ہے کہ عورت کی ایسی تربیت کی جائے کہ وہ ان فرائض کو بطریق احسن سرانجام دے۔ فرائض کو بطریق احسن ادا کرنے والوں کی قرآن حکیم میں تعریف کی گئی ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

﴿الَّذِيْنَ يَسْتَمِعُوْنَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُوْنَ اَحْسَنَهٗ. اُولٰٓئِکَ الَّذِيْنَ هَدٰهُمُ اللّٰهُ وَ اُولٰٓئِکَ هُمْ اُولُوا الْاَلْبَابِ﴾ (46)

''جو بات کو سنتے اور اس کے عمدہ پہلو پر عمل کرتے ہیں یہی لوگ ہیں جن کو اللہ تعالیٰ نے ہدایت دی یہی عقل والے ہیں''۔

مفتی محمد شفیع (م1396ھ/1976ء) لکھتے ہیں:

''یعنی یہ لوگ عقل والے ہیں۔ عقل کا کام ہی یہ ہے کہ اچھے برے حق و باطل میں تمیز کرے اور حسن و احسن کو پہچان کر احسن کو اختیار کرے''۔(47)

مولانا امین احسن اصلاحی (م1418ھ/1997ء) لکھتے ہیں:

''یہ ان کی اس سلیم الطبعی کا بیان ہے جس کی بدولت وہ خدا کی ہدایت اور اس کی بشارت کا مستحق ٹھہرے..... یہ بات توجہ سے سننے اور ہر اچھی بات کی پیروی کرتے رہے یہی لوگ عاقل ہیں اور عاقل ہی خدا کی یاد دہانی سے فائدہ اٹھا سکتے ہیں''۔(48)

مولانا مودودی (م1399ھ/1979ء) لکھتے ہیں:

''یہ لوگ بات کو سن کر غلط معنی پہنانے کی کوشش نہیں کرتے بلکہ اس کے اچھے اور بہتر پہلو کو اختیار کرتے ہیں''۔(49)

اسی لئے آنحضور ﷺ نے اولاد کو ادب سکھانے کی تاکید کی۔ آپ ﷺ کا فرمان ہے:

((اکرموا اولادکم واحسنوا ادبهم))(50)

''یعنی اپنی اولاد کی عزت کرو اور انہیں ادب سکھاؤ''۔

عورت نسلِ نو کی مربی اور معلم ہے۔ قوموں کا مستقبل ماں کی تربیت کا فیض ہے۔

بقول اقبال (م1357ھ/1938ء):

از امومت پختہ تر تعمیر ما　　در خط سیمائے او تقدیر ما (51)

اسی لئے نبی کریم ﷺ نے بیٹی کے احترام کا درس دیا کیونکہ بیٹی مستقبل کی ماں ہے۔ آپ ﷺ کا فرمان ہے:

((من كانت له أنثى فلم يئدها ولم يُهنها ولم يُؤثر ولدهُ عليها ادخله الله الجنة))(52)

''جس شخص کے ہاں بیٹی ہو وہ اسے زندہ درگور نہ کرے اسے رسوا نہ کرے اور اپنے بیٹے کو اس پر ترجیح نہ دے تو اللہ تعالیٰ اسے جنت میں داخل کرے گا۔

ایک اور حدیث میں فرمایا:

((من ابتُلِيَ مِنْ البنات بشئ فاحسن اِلَيْهِنّ كُنَّ له ستراً مِن النّار)) (53)

''جو شخص لڑکیوں کی پیدائش سے آزمائش میں ڈالا جائے پھر اس کے ساتھ اچھا برتاؤ کرے تو یہ لڑکیاں اس کے لئے آگ سے بچاؤ کا ذریعہ بنیں گی''۔

((من عال ثلاث بناتٍ فادَّبَهُنَّ وزوّجُهنَّ واحسن اليهن فله' الجنة)) (54)

''جس نے تین بیٹیوں کی پرورش کی انہیں اچھا ادب سکھایا ان کی شادی کی ان سے حسن سلوک کیا وہ جنت میں جائے گا''۔

عورت کو معاشرے میں وقار عطا کیا۔ بیوی کے حقوق سے متعلق فرمایا:

((اطعموهُنَّ مما تاكلون واكسوهُنَّ مِمّا تكسون ولا تضربوهُنَّ ولا تُقبحُوهُنَّ)) (55)

''انہیں کھلاؤ جو تم خود کھاتے ہو انہیں پہناؤ جو تم خود پہنتے ہو انہیں مت مارو انہیں برا مت کہو''۔

معاشرے میں اچھائی کا معیار خواتین سے حسن سلوک کو قرار دیا۔ ارشاد فرمایا:

((خيركم خيركم لاهله وانا خيركم لاهلي)) (56)

''اچھا آدمی وہ ہے جو اپنے اہل خانہ سے اچھا سلوک کرے اور میں اپنے گھر والوں سے اچھا برتاؤ کرنے میں تم سب سے بہتر ہوں''۔

ایک اور حدیث میں فرمایا:

((خیارکم خیارکم لِنسائِہٖ)) (57)

''بہترین لوگ وہ ہیں جو اپنی بیویوں سے اچھا سلوک کرتے ہیں''۔

خود آنحضور ﷺ کے طرزِ عمل سے متعلق حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا (م 58ھ/676ء) کا قول ہے:

((کان فی مھنة اھلہٖ))(58) ''آپ ﷺ ہمیشہ اپنے گھر والوں کی خدمت کرتے''

حضور پاک ﷺ کے حسن سلوک اور اعلیٰ اخلاق کا اس قدر مشاہدہ اور تجربہ تھا کہ آپ ؓ فرمایا کرتی تھیں:

((کان خلقہ القرآن))(59) ''یعنی قرآن آپ ﷺ کا اخلاق ہے''۔

کامیاب پُرسکون اور پُرلطف ازدواجی زندگی اللہ تعالیٰ کی عظیم نعمت اور شانِ رحمت ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

﴿ وَمِنْ اٰیٰتِہٖٓ اَنْ خَلَقَ لَکُمْ مِّنْ اَنْفُسِکُمْ اَزْوَاجًا لِّتَسْکُنُوْٓا اِلَیْھَا وَجَعَلَ بَیْنَکُمْ مَّوَدَّةً وَّرَحْمَةً. اِنَّ فِیْ ذٰلِکَ لَاٰیٰتٍ لِّقَوْمٍ یَّتَفَکَّرُوْنَ﴾ (60)

''اس کی نشانیوں میں سے ہے کہ اس نے تمہارے لئے تمہاری ہی جنس کی عورتیں پیدا کیں تاکہ ان کی طرف مائل ہو کر سکون حاصل کرو اور تم میں محبت اور مہربانی پیدا کر دی بے شک غور کرنے والوں کے لئے ان باتوں میں بڑی نشانیاں ہیں''۔

یہ باہمی تعلق درحقیقت اللہ تعالیٰ کی رحمت و حکمت اور قدرت کی نشانی قرار دیا ہے۔(61)

عورت کی اصلی ترقی دنیا میں حیاتِ طیبہ اور آخرت میں عطائے حسنات ہے۔ ان طیبات و حسنات کی بنیاد شرم و حیا پر ہے۔ اسلام شرم و حیا کا دین ہے۔ آنحضور ﷺ نے شرم و حیا کو اسلام کا خصوصی وصف قرار دیا۔(62) اخلاقی تعلیمات میں شرم و حیا ایک ایسی اعلیٰ قدر ہے جو انسان و حیوان بلکہ کفر و اسلام کے مابین فرق کرتی ہے۔

شرم و حیا سے متعلق اسلام کا نقطہ نظر مرد و زن سب کے لئے یکساں اور مبنی بر انصاف ہے۔(63) فلسفہ اخلاق میں شرم و حیا کی بنیادی اہمیت ہے۔

اخلاق دراصل انسانی کردار کی معیاری سائنس ہے..... یہ ایک ایسا معیاری علم ہے جو انسانی کردار کو خیر و ثواب کے نظریے سے پرکھتا ہے۔(64)

شرم وحیا انسانیت کی ایک مشترک اعلیٰ قدر ہے۔ حضور پاک ﷺ نے اسی اعلیٰ انسانی وصف کی تعلیم سے خواتین کی سیرت و کردار کو آراستہ کیا تا کہ وہ معاشرے کی ہوس کا شکار نہ ہو جائے۔ نسوانی تعمیر و ترقی اور ان کی تہذیب و تربیت کے لئے ستر و حجاب جیسی نعمت عظمیٰ سے عورت کو محفوظ و مامون بنا دیا عورت کو قرآن حکیم میں محصنة یعنی خاندان اور معاشرے کی حفاظت میں باعزت زندگی گزارنے والی کہا گیا ہے۔(65)

چنانچہ غض بصر اور تحفظ عصمت کے لئے نیک عورت سے نکاح کا حکم دیا۔ حضرت عثمان بن مظعون نے عورتوں سے بے تعلق رہنے کے لئے نکاح نہ کرنے کی آنحضور ﷺ سے اجازت مانگی لیکن آپ ﷺ نے اجازت نہ دی۔(66) ایک اور روایت میں ارشاد فرمایا:

((لا صَرورةَ فی الاسلام))(67) ''اسلام میں مجرد رہنے کی اجازت نہیں''۔

عورتوں کے نکاح میں بلاوجہ تاخیر سے منع کیا۔(68) بیوی کے انتخاب میں دین دار عورت کو ترجیح دی۔ مناسب رشتہ ملنے پر لالچ اور خاندانی تعصب کی بنا پر اسے رد کرنے اور شادی میں بلاوجہ تاخیر کرنے کو حضور پاک ﷺ نے معاشرے کے لئے بہت بڑا فتنہ قرار دیا۔ حدیث کے الفاظ ہیں:

((اِلّا تفعلو تکن فتنة فی الارض و فسادٌ عریض))(69)

''یعنی دین دار رشتہ ترک کرنے سے ملک میں فتنہ اور بڑا فساد برپا ہوگا''۔

نکاح کے یہ فطری اور عمدہ ضوابط بھی نسوانی ترقی و تحفظ اور تعمیر و اصلاح کا بنیادی وسیلہ ہیں۔ اصلاح نسواں دراصل اصلاح انسانیت ہے۔ سماجی تہذیب و شائستگی کی بنیاد ہے کیونکہ نسل انسانی عورت کی گود میں تربیت پاتی ہے اس لئے ماں کی گود کو اولین درسگاہ قرار دیا جاتا ہے۔

عورت کی تعلیم و ترقی کے لئے پرامن ازدواجی زندگی کو آپ ﷺ نے یقینی بنایا۔ قرآنی تعلیم کے مطابق ازدواجی زندگی میں عفو و درگذر سے کام لینا انسانی گناہوں کو مٹا دیتا ہے۔ بیویوں سے حسن سلوک کے سیاق و سباق میں فرمایا:

﴿مَنْ يَّتَّقِ اللّٰهَ يُكَفِّرْ عَنْهُ سَيِّاٰتِهٖ﴾ (70)

''جو اللہ کا تقویٰ اختیار کرے گا اللہ تعالیٰ اسے اس کے گناہوں کو دور کر دے گا''۔

ایک اور جگہ ارشاد فرمایا:

﴿وَلَا تَنسَوُا الْفَضْلَ بَيْنَكُم﴾(71) ''اور آپس میں بھلائی کرنے کو فراموش نہ کرنا''۔

قرآن اپنے ماننے والوں کو بگڑتے ہوئے حالات (طلاق کے موقع پر) میں بھی حسن خلق کی تلقین کرتا ہے(72) حد تو یہ ہے کہ مرد کو مرتے دم تک عورت سے حسنِ سلوک کی تاکید کی گئی ہے۔ مرد کو مرتے وقت بھی حکم ہے کہ وہ عورت کے حق میں اچھی وصیت کرے۔(73)

عورت سے حسن معاملہ کے لئے قرآن حکیم میں معروف کا لفظ استعمال کیا۔(74) یعنی شرافت کے قواعد اور دستور کے مطابق عورت سے حسن سلوک کیا جائے۔ اس کی تعلیم و تربیت تعمیر و ترقی معاشی تحفظ سماجی وقار تمدنی اہمیت خاندانی توقیر مذہبی حیثیت طبعی صحت ذہنی آسودگی نفسیاتی سکون اور روحانی بالیدگی کے لئے تمام تر وسائل اور امکانی جدوجہد کو بروئے کار لایا جائے۔ قرآن پاک کا ارشاد ہے:

﴿ولهنّ مثل الّذی علیهن بالمعروف وللرجال علیهن درجة﴾ (75)

''عورتوں کا حق مردوں پر ویسا ہی ہے جیسے دستور کے مطابق مردوں کا حق عورتوں پر ہے''۔

البتہ مردوں کو عورتوں پر ایک درجہ فضیلت ہے۔ یعنی اس فضیلت کا تقاضا ہے کہ مرد زیادہ ایثار کرے۔

ابن کثیر (م774ھ/1373ء) نے لکھا ہے:

جیسے ان عورتوں پر مردوں کے حقوق ہیں ویسے ہی ان عورتوں کے مردوں پر وہی حقوق ہیں۔ ہر ایک کو دوسرے کا لحاظ و پاس عمدگی سے رکھنا چاہئے۔(76)

عورتوں کے حسن سلوک کے لئے معروف کا لفظ 17 مرتبہ آیا۔

البقرہ 228-229-231 میں 2 مرتبہ 232-233 میں 2 مرتبہ 234-235-236-240-241 النساء 19-25 سورۃ الطلاق آیت 2 میں 2 مرتبہ آیت 6(77)

ان پاکیزہ قرآنی تعلیمات اور آنحضور پاک ﷺ کی عمدہ تربیت کا صحابہ کرام پر یہ اثر تھا کہ وہ اپنی ازواجِ مطہرات کی دلجوئی کا ہمیشہ خیال رکھتے تھے۔ تفسیر ابن کثیر (م774ھ/1373ء) میں ہے کہ سورۃ بقرہ کی آیت ﴿ولهن مثل الذی علیهن بالمعروف﴾ کو پڑھ کر حضرت عبداللہ بن عباس (م68ھ/687ء) فرمایا کرتے

تھے میں پسند کرتا ہوں کہ اپنی بیوی کو خوش کرنے کے لئے میں بھی اپنی زینت کروں جس طرح وہ مجھے خوش کرنے کے لئے اپنا بناؤ سنگھار کرتی ہے۔(78)

ترقی نسواں کا معاشی پہلو

معاشی تحفظ اور آسودگی انسان کے ایمان و عمل کے ارتقا اور اس کی اصلاح و فلاح کا ذریعہ ہے۔ آنحضور ﷺ نے غربت سے کفر کی طرح پناہ مانگی۔(79) آپ ﷺ نے عورتوں کی معاشی ترقی اور تحفظ کے لئے حکماء اور فلاسفہ کی طرح افکار و نظریات ہی پیش نہیں کئے بلکہ ایک عملی انسانی معاشرہ قائم کیا۔ بیوی کی حیثیت سے عورت کا حق مہر اور حق نفقہ مرد پر لازم قرار دیا۔ قرآن پاک کا ارشاد ہے:

﴿وَاٰتُوا النِّسَآءَ صَدُقٰتِهِنَّ نِحْلَةً﴾ (80)

''اور عورتوں کے حق مہر خوش اسلوبی سے ادا کرو''۔

﴿وَعَلَى الْمَوْلُوْدِلَهٗ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوْفِ﴾(81)

''اور دودھ پلوانے والی ماؤں کا کھانا اور کپڑا دستور کے مطابق باپ کے ذمہ ہوگا''۔

﴿يٰٓاَيُّهَاالَّذِيْنَ اٰمَنُوْا لَا يَحِلُّ لَكُمْ اَنْ تَرِثُوا النِّسَآءَ كَرْهًا﴾ (82)

''مومنو! تمہارے لئے جائز نہیں کہ زبردستی عورتوں کے وارث بن جاؤ''۔

حدیث جبرئیل کے مطابق ایمان و اسلام کا سب سے اونچا درجہ احسان ہے۔(83) اہل خانہ پر خرچ کرنے والے کو قرآن حکیم نے محسنین میں شمار کیا۔ اس سے اسلامی سماجی اور معاشی اقدار کی اہمیت اجاگر ہوتی ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

﴿وَّمَتِّعُوْهُنَّ عَلَى الْمُوْسِعِ قَدَرُهٗ وَعَلَى الْمُقْتِرِ قَدَرُهٗ مَتَاعًام بِالْمَعْرُوْفِ حَقًّا عَلَى الْمُحْسِنِيْنَ﴾ (84)

''یعنی وسعت والا اپنی وسعت کے مطابق دے اور تنگ دست اپنی حیثیت کے مطابق دے نیک لوگوں پر یہ ایک طرح کا حق ہے''۔

مزید فرمایا:

﴿ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِيْنَ ﴾ (85)

''مطلقہ عورتوں کو دستور کے مطابق نان ونفقہ دینا پرہیزگاروں پر حق ہے''۔

یعنی بیوی کی مالی معاونت اور کفالت سے انسان درجہ احسان تک پہنچ سکتا ہے۔ یہ ہی نہیں بلکہ عورت پر ظلم کو خود اپنی ذات پر ظلم قرار دیا۔

اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

﴿ولا تمسكوهُنَّ ضرارًا لتعتَدوا ومن يفعل ذلك فقد ظَلَم نفسه﴾ (86)

''عورتوں کو اس نیت سے نکاح میں مت روکو کہ تم ان کو تکلیف پہنچاؤ یا زیادتی کرو جو ایسا کرے گا وہ خود پر ظلم کرے گا''۔

آپ ﷺ کا فرمان ہے:

((ولهن عليكم رزقهن وكسوتهن بالمعروف)) (87)

''اور تم پر عورتوں کا یہ حق ہے کہ دستور کے مطابق ان کا لباس اور نفقہ تمہارے ذمہ ہے''۔

بیٹی کی تعلیم وتربیت اور کفالت کے متعلق آپ ﷺ کا فرمان ہے:

((من عال جاريتين حتى تبلغا جاء يوم القيامه انا وهو هكذا واشار بالسبابة والوسطى فرجّ بينهما شيئا)) (88)

''جس نے دو لڑکیوں کی دیکھ بھال اور پرورش کی یہاں تک کہ وہ سن بلوغ کو پہنچ گئیں تو قیامت کے دن وہ شخص اور میں اس طرح ہوں گے جیسے یہ دو انگلیاں آپ نے پہلی اور درمیانی انگلی سے اشارہ کیا ان کے درمیان تھوڑا سا فاصلہ تھا''۔

آپ ﷺ نے بیوہ عورت کی کفالت کو جہاد فی سبیل اللہ قرار دیا۔ (89) خواتین کو وراثت کا حق دیا۔ مرد خاندان کا کفیل ہے اس کا حصہ دو عورتوں کے برابر رکھا۔ عورتوں کی اس قانونی حصہ داری میں بظاہر جو عدمِ مساوات سی نظر آتی ہے اس کی تشریح علامہ ڈاکٹر محمد اقبال (م 1357ھ/1938ء) نے یوں کی ہے:

لڑکی کا یہ حصہ اس کی کسی فطری کمتری کی بنا پر نہیں بلکہ اس کے معاشی واقع کے پیش نظر ہے اور اس مقام کی وجہ سے جو اپنے معاشرے کے نظام میں اس کو حاصل ہے۔ ''محمڈن لاء'' کے مطابق لڑکی اس جائیداد کی پوری طرح مالک تصور کی گئی ہے جو اس کو شادی کے وقت باپ کی طرف سے بھی ملتی ہے اور شوہر کی طرف سے بھی۔ مزید برآں مہر بھی کلیۃً اسی کی ملکیت ہوتا ہے جو اس کی مرضی کے مطابق معجّل ہو یا غیر موجل۔ اتنا ہی نہیں بلکہ مہر کی ادائیگی تک وہ اپنے شوہر کی ساری جائیداد اپنے قبضے میں رکھ سکتی ہے۔ ساری عمر کی کفالت کی ذمہ داری بھی (شادی سے پہلے باپ پر اور شادی کے بعد) شوہر پر ہے۔ اگر آپ اس زاویہ نظر سے قانونِ وراثت کے عمل کو دیکھیں تو آپ کو بیٹے اور بیٹیوں کے معاشی مرتبے میں کوئی مادی تفاوت نظر نہیں آئے گا بلکہ حق تو یہ ہے کہ وراثت کی حصہ داری میں بظاہر غیر مساوی نظر آنے والی یہ صورت ہی اصل میں قانونی مساوات مہیا کرتی ہے۔ ''پیرے کرابائنس'' نے جو مصر کی مخلوط ٹربیونل کا سابق امریکی جج تھا اپنے ایک مقالہ میں جس کا عنوان ہے ''محمد ﷺ نے عورت کے لئے کیا کیا'' یہ اعتراف کیا ہے کہ حقوق نسواں کے سلسلہ میں محمد ﷺ کا شاندار کارنامہ وہ حق ملکیت ہے جو انہوں نے اپنی امت کی بیویوں کو عطا کیا۔ قانونی درجہ عورت کا بالکل وہی ہے جو اس کے شوہر کا ہے۔ جہاں تک ایک مسلمان بیوی کے حقِ ملکیت کا تعلق ہے اس کو وہی آزادی حاصل ہے جو کسی پرندے کو پرواز کی حاصل ہے۔ قانون اس کی اجازت دیتا ہے کہ عورت اپنے شوہر کی رائے لئے بغیر اپنے مال ومتاع کو جس طرح چاہے صرف کرے یا ٹھکانے لگادے۔(90)

تقسیم ترکہ کے اس فرق میں ایک اور حکمت ایک اہم علمی نکتہ یہ ہے کہ 12 ذوی الفروض میں 4 مرد اور 8 عورتیں شامل ہیں۔ اس طرح مستحقین وراثت میں مرد اور عورت کی نسبت 1:3 ہے۔(91)

عورتوں کی معاشی کفالت کا فرض مرد پر عائد کرنے کے ساتھ آپ ﷺ نے عورتوں کو معاشی جدوجہد کرنے کی بھی اجازت دی۔ چنانچہ مسند امام احمد رحمہ اللہ سے ثابت ہوتا ہے کہ دنیا میں ہنرمندی کا آغاز عورت کی ذات سے ہوا۔ حضرت آدم اور حوا علیہما السلام کو جب جنت سے زمین پر اتارا گیا تو حضرت جبرائیل علیہ السلام روئی لے کر آئے اور حضرت حوا کو سوت کاتنے کا طریقہ سکھایا تو انہوں نے اپنے اور جناب آدم علیہ السلام کے لئے لباس تیار کیا۔(92) آنحضور ﷺ کا فرمان ہے:

((خیر الهوا للمؤمن السباحة و خیر الهوا للمراة الغزل)) (93)

''مرد مومن کا بہترین مشغلہ تیرا کی ہے اور عورت کا اچھا مشغلہ کاتنا ہے''۔

حضرت زینب بنت جحش (م 20ھ/ 640ء) چمڑے کی دباغت کرتیں۔ سوئی کا کام کرنے اور مشکیں سینے میں ماہر تھیں۔(94) حضرت خدیجہ (م 3 قبل ہجری/ 619ء) تجارت کے ساتھ ساتھ شراکت کی بنیاد پر کاروبار کرتی تھیں۔ ڈاکٹر حمید اللہ کے مطابق اگر آپ جیسی رفیقِ سروعلن نہ ہوتیں تو عالم اسباب میں معلوم نہیں کہ اسلام کا آغاز بھی ہوسکتا یا نہیں اور بہت سے دیگر انبیاء سلف کی طرح آنحضور ﷺ بھی بہت محدود کارکردگی کے ساتھ دنیا سے رخصت ہو جاتے۔(95)

حضرت قیلہ ام بنی انمار بھی تجارت کرتی تھیں۔ آنحضور ﷺ نے انہیں ہدایت کی تھی کہ جب کوئی چیز خرید کرو تو ایک قیمت لگا دو خواہ وہ چیز اس قیمت پر تمہیں ملے یا نہ ملے اور جب کوئی چیز فروخت کرو تو بھی ایک قیمت بتاؤ خواہ وہ چیز کوئی خرید کرے یا نہ کرے۔(96)

عہد رسالت میں خواتین باغبانی، کھیتی باڑی بھی کرتی تھیں اور باغات وکھیتی کی بیع وشرا (خرید وفروخت) بھی کرتی تھیں۔ حضرت جابر بن عبداللہؓ (م 71ھ/ 690ء) کی خالہ کو عدت طلاق کے دوران آنحضور ﷺ نے باغات کاٹنے اور فروخت کرنے کی اجازت دی تھی۔ آپ ﷺ نے فرمایا کہ باغ میں جاؤ کھجور کے درخت کاٹو اس رقم سے صدقہ کرو۔(97) حضرت عمرؓ (م 24ھ/ 643ء) کے زمانے میں اسماء بنت مخربہ اور خولہ بنت ثویب عطر کا کاروبار کرتی تھیں۔(98)

حضرت اسماء بنت ابی بکر (م 73ھ/ 692ء) کھیتی باڑی میں اپنے شوہر حضرت زبیر بن عوام کی مدد کرتیں اور ایک اور صحابیہ اپنے کھیت میں چقندر کی کاشت کرتی تھیں۔(99) حضرت عبداللہ بن مسعودؓ (م 32ھ/ 652ء) کی زوجہ محترمہ نے آنحضور ﷺ سے عرض کیا کہ میں ایک ماہر اور کاریگر عورت ہوں۔ مختلف اشیاء بنا کر فروخت کرتی ہوں۔ میرے شوہر اور بچوں کا کوئی ذریعہ آمدن نہیں تو کیا مجھے ان پر خرچ کرنے کا اجر ملے گا؟ آپ ﷺ نے فرمایا:

''ہاں خرچ کرو تم کو اس پر اجر ملے گا''۔(100)

زیاد بن سکن کے مطابق حضرت ام سلمیٰ (م 59ھ/ 678ء) کے ہاتھ میں تکلا ہوتا ہے اور سوت کاتا کرتی تھیں۔ زیاد نے اس کی وجہ پوچھی تو انہوں نے فرمایا کہ یہ تکلا (محنت) انسان کو فاسد خیالات سے دور کرتا ہے کیونکہ

آنحضور ﷺ کا فرمان ہے تم سے زیادہ اجر پانے والا وہ ہے جو تم میں زیادہ طاقت والا ہو۔(101)

عہدِ رسالت میں عورتوں کی توقیر

قرآن حکیم سیرت الرسول کا سب سے اہم اور بنیادی ماخذ ہے۔(102) اس کتاب مقدس میں عہدِ رسالت کے تہذیب وتمدن کے متعلق بھی واضح اشارات ملتے ہیں۔قرآن حکیم میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

﴿فَمَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّنْ ذَكَرٍ اَوْ اُنْثٰى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيٰوةً طَيِّبَةً. وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ اَجْرَهُمْ بِاَحْسَنِ مَا كَانُوْا يَعْمَلُوْنَ﴾ (103)

''جو شخص نیک اعمال کرے خواہ وہ مرد ہو یا عورت اور وہ مومن بھی ہو تو ہم اسے دنیا میں پاک زندگی سے زندہ رکھیں گے اور آخرت میں ان کے اعمال کا نہایت اچھا صلہ دیں گے''۔

مولانا امین احسن اصلاحی (م 1418ھ/1997ء) اس آیت کی تفسیر میں لکھتے ہیں:

''اچھی اور پاکیزہ زندگی بسر کرانے کا یہ وعدہ دین و دنیا دونوں اعتبار سے ہے..... یہ اہل ایمان کی روحانی بادشاہی ہے اس کا اندازہ وہ لوگ نہیں کر سکتے جو ایمان کی قوت اور اس کی حلاوت سے ناآشنا ہیں۔آیت میں یہ وعدہ تصریح کے ساتھ مردوں اور عورتوں دونوں کے لئے مذکور ہے۔بظاہر اس تصریح کی ضرورت نہیں تھی لیکن اس کا ایک خاص محل ہے وہ یہ کہ اس دور میں جس طرح مسلمان مرد اپنے ایمان پر ثابت قدم رہنے کے لئے نہایت کڑے امتحانات سے گزر رہے تھے اسی طرح بہت سی خواتین بھی اپنا ایمان بچائے رکھنے کے لئے جان کی بازی لگائے ہوئے تھیں اور ان کا امتحان کمزور عنصر ہونے کے سبب سے مردوں کے امتحان سے بھی زیادہ سخت تھا۔یہاں قرآن نے مردوں کے ساتھ خاص طور پر عورتوں کی تصریح کر کے ان کی دلداری اور حوصلہ افزائی کر دی کہ اگر انہوں نے ایمان اور عمل صالح کی زندگی بسر کرنے کا عزم کر لیا ہے تو اللہ تعالیٰ ان کو ضرور پاکیزہ زندگی بسر کرائے گا۔شیاطین اس نعمت سے ان کو محروم نہیں کر سکتے۔اللہ تعالیٰ اس کا موقع ان کو نہیں دے گا''۔(104)

مرد وزن کو عمدہ اور پاکیزہ زندگی بسر کرانے کا وعدہ عہد رسالت میں سچ ثابت ہوا کہ عورت زندگی کے ہر شعبہ میں باوقار تھی۔ تاریخی حقائق سے ظاہر ہے اُم شریک غزیہ نے قبول اسلام کے ساتھ ہی تبلیغ اسلام کا کام شروع کر دیا۔ آپ یمن کے قبیلہ دوس سے تعلق رکھتی تھیں۔ حضرت سمیہ (6ق ھ) کا تعلق ایران کے علاقہ کسکر سے تھا۔ حضرت یاسر کی زوجہ اور حضرت عمار کی والدہ تھیں آپ پہلی مسلمان شہید خاتون ہیں۔

فاطمہ بنت خطاب ان چند قریشی عورتوں میں سے تھیں جو لکھنا پڑھنا جانتی تھیں۔(105) حضرت عمر (م 24ھ/ 643ء) کی بہن تھیں حضرت عمر ان کی تلاوت سن کر مسلمان ہوئے ان کے متعلق حضرت اقبال (م 1357ھ/ 1938ء) نے کہا:

توی دانی کہ سوز قرات او
دگرگوں کرد تقدیر عمر را (106)

ابولہب کی آزاد کردہ لونڈی حضرت ثویبہ تھیں یہ آنحضور ﷺ کی رضاعی والدہ بھی تھیں۔ شفا بنت عبداللہ العدویہ حضرت عمر کی رشتہ دار تھیں حضرت عمر نے مدینہ کے بازار کی نگران انہیں مقرر کیا۔ ممکن ہے کہ وہ عہد نبوی میں یہ کام کرتی رہی ہوں ورنہ حضرت عمرؓ اتنی بڑی جرأت نہ کرتے۔ حضرت سعدی بنت کریز کی تبلیغ سے حضرت عثمان مسلمان ہوئے آپ ان کی خالہ تھیں۔

ام سلیم بنت ملحان غزوہ حنین میں شریک ہوئیں۔ ان کے شوہر ابوطلحہ ان کی تبلیغ سے مسلمان ہوئے۔ ام ورقہ حافظہ قرآن تھیں۔ لوگوں کو قرآن پڑھایا کرتی تھیں۔

ابن سعد کے مطابق مدینہ میں آنے والے وفود کا قیام وطعام بھی ایک انصاری خاتون کے گھر ہوتا تھا۔ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ آنحضور پاک ﷺ کی تربیت یافتہ خواتین کس قدر باصلاحیت اور باہمت تھیں۔

صحابیات اپنے شوہروں، ملازموں، لونڈیوں، رشتے داروں اور سہیلیوں کو اسلام کی دعوت دیتی تھیں۔ حضرت اُم حبیبہ (م 44ھ/ 664ء) بنت ابی سفیان کے شوہر عبداللہ بن جحش اور حضرت سودہ (م 23ھ/ 643ء) کے شوہر سکران دونوں حبشہ جا کر مرتد ہو گئے لیکن یہ باعزم اور باحوصلہ خواتین اسلام پر قائم رہیں بعد ازاں ان دونوں کو ام المومنین بننے کا شرف حاصل ہوا۔

شرائع سابقہ، عرب جاہلیہ اور اسلام

* ڈاکٹر صاحبزادہ ساجد الرحمٰن

شرائع سابقہ، عرب جاہلیہ اور اسلام کے حوالے سے قدیم علماء کے ہاں تین سوالات پر تفصیلی بحث پائی جاتی ہے، ذیل میں اختصار کے ساتھ اسے پیش کرنے کی کوشش کی جائے گی۔

① کیا قبل از بعثت نبی اکرم ﷺ کی عبادت کسی شریعت کے مطابق تھی؟

② کیا بعثت نبوی ﷺ کے بعد شریعت سابقہ پر عمل جاری رہا؟

③ عرب جاہلیہ کے رسوم ورواج سے متعلق اسلام نے کیا طرزِ عمل اختیار کیا ہے؟

علماء نے اس سلسلے میں اختلاف کرتے ہوئے تین مختلف مسالک اختیار کیے ہیں۔ چنانچہ پہلے سوال پر جمہور متکلمین اور بعض مالکی فقہاء کا موقف یہ ہے کہ قبل از بعثت نبی اکرم ﷺ کی عبادت کسی شریعتِ سابقہ کے مطابق نہیں تھی جب کہ احناف وحنابلہ، ابن الحاجب اور قاضی بیضاوی اس کے اثبات کے قائل ہیں اور بعض محققین مثلاً امام غزالی، امام آمدی اور قاضی عبدالجبار وغیرہ توقف کے قائل ہیں، کیوں کہ اس کے وقوع کی کوئی قطعی دلیل موجود نہیں(1)۔ جو حضرات اثبات کے قائل ہیں ان کے ہاں تعیین شریعت میں اختلاف پایا جاتا ہے۔ کسی نے اوّلیت کی مناسبت سے اسے حضرت آدم علیہ السلام کی شریعت قرار دیا ہے۔ کسی نے آیت ﴿شَرَعَ لَكُمْ مِّنَ الدِّيْنِ مَا وَصّٰى بِهٖ نُوْحًا﴾(2) کی رعایت سے اسی طرح حضرت نوح علیہ السلام کی شریعت قرار دیا ہے۔ کسی نے فحوائے ﴿اَنِ اتَّبِعْ مِلَّةَ اِبْرٰهِيْمَ﴾(3)، حضرت ابراہیم علیہ السلام کی شریعت سمجھی ہے۔ (اور یہی قول راجح ہے) بعض نے حضرت موسیٰ علیہ السلام اور بعض نے برعایت قرب زمانی، حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی شریعت ہونے کی طرف میلان ظاہر کیا ہے۔ احناف نے مجموعی طور پر جملہ شرائع کو قرین قیاس سمجھا ہے(4)۔

---

* ایسوسی ایٹ پروفیسر، مدیر "فکر ونظر" ادارۂ تحقیقاتِ اسلامی، بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی، اسلام آباد۔

اثبات اور نفی دونوں آراء رکھنے والوں کے اپنے اپنے دلائل ہیں اور وہ ایک دوسرے کے دلائل کا رد بھی پیش کرتے ہیں۔

اب دوسرے سوال یعنی بعد از بعثت، شریعت میں شرائع سابقہ کی حیثیت کی طرف آیئے۔ اساسی عقائد کے سلسلے میں کوئی اختلاف نہیں، کیوں کہ ہماری شریعت، سابقہ شریعتوں کا کلی طور پر نسخ نہیں کرتی۔ چنانچہ ایمان کا وجوب نیز کفر، زنا، چوری اور قتل کی حرمت بدستور موجود ہیں۔ دیگر احکام کی صورت میں یہ کہ جن کا ذکر ہماری شریعت (کتاب وسنت) میں نہیں آیا، یا جن کو ہماری شریعت نے منسوخ کر دیا، وہ متفقہ طور پر ہمارے لیے شریعت کی حیثیت نہیں رکھتے اور جن احکام کا ہماری شریعت میں اثبات کیا گیا مثلاً ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِيْنَ مِنْ قَبْلِكُمْ﴾ وہ بالاتفاق ہمارے لیے واجب العمل ہیں(5)۔

اختلاف اس امر میں ہے کہ سابقہ شریعتوں کے جن احکام کا ثبوت قرآن یا حدیث میں اس طرح ملتا ہے کہ نہ انہیں منسوخ کیا گیا ہے اور نہ عائد، ان کی حیثیت کیا ہے؟ پہلے سوال کی طرح یہاں بھی تینوں اختلافی مؤقف ملتے ہیں۔ جمہور احناف و مالکیہ نیز بعض شوافع اور ایک روایت کے مطابق امام احمد رحمہ اللہ کا مسلک یہ ہے کہ سابقہ تحریف شدہ الہامی کتابوں کی رُو سے نہیں بلکہ اس اعتبار سے کہ ہمارے نبی ﷺ کو بذریعہ وحی سابقہ شرائع کے ان احکام کا علم ہوا ہے، یہ ہمارے لیے شرعی حیثیت رکھتے ہیں، جب تک کہ ہماری شریعت میں ان کے خلاف کوئی حکم وارد نہ ہوا ہو(6)۔ اشاعرہ، معتزلہ، شیعہ اور اکثر شافعی فقہاء کے ہاں نیز ایک روایت کی رُو سے امام احمد رحمہ اللہ کے نزدیک ہم سے پہلے کی شرائع ہمارے لیے شرعی حیثیت نہیں رکھتیں، اسی مؤقف کو امام غزالی، امام آمدی، امام رازی، اور امام ابن حزم الظاہری رحمہم اللہ اور دیگر بہت سے علماء نے اختیار کیا ہے(7)۔

ابن القشیری اور ابن برہان نے تیسرا مؤقف اختیار کیا ہے، یعنی جب تک کوئی دلیل صحیح نہ ملے توقف سے کام لیا جائے، دلائل اور جوابی دلائل کا سلسلہ یہاں بھی موجود ہے، مثال کے طور پر قائلین اثبات ﴿أُولَٰئِكَ الَّذِيْنَ هَدَى اللّٰهُ فَبِهُدَاهُمُ اقْتَدِهْ﴾ اور ﴿إِنَّآ أَنْزَلْنَا التَّوْرٰةَ فِيْهَا هُدًى وَّنُوْرٌ يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّوْنَ﴾(9) جیسی آیات سے استدلال کرتے ہیں۔

جواب دینے والے یہ کہتے ہیں کہ پہلی آیت میں ﴿هُدًى﴾ سے مقصود وہ نورِ ہدایت ہے۔ جو سب

انبیاء علیہم السلام میں مشترک ہے۔ یعنی اساسی عقائد اور کلیاتِ خمسہ (نفوس، عقول، انساب، دین اور اموال کا تحفظ) اور دوسری میں ﴿ يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّوْنَ ﴾ خبر کا صیغہ ہے، امر کا نہیں۔ اسی طرح قائلین اس حدیث سے استدلال کرتے ہیں کہ حضور علیہ السلام نے جب حضرت معاذ رضی اللہ عنہ کو قاضی بنا کر یمن بھیجا اور پوچھا کہ وہ کس بنیاد پر فیصلہ کریں گے تو انہوں نے کتاب وسنت کے بعد اجتہاد کا ذکر کیا۔ حضور ﷺ نے اسے درست قرار دیا اور شرائع ماقبل کے اتباع کی ہدایت نہیں فرمائی۔ اس طرح حدیث ((كان النبي يبعث الى قومه خاصة و بعثت الى الناس عامة)) سے یہ استدلال کیا جاتا ہے کہ سابقہ شریعتیں انبیائے سابقین علیہم السلام کی اپنی قوم کے لیے مخصوص تھیں اور شریعہ اسلامیہ سب پر محیط اور سب کی ناسخ ہے۔ جواب میں یہ کہا جاتا ہے کہ حدیث معاذ میں شرائع ماقبل کا الگ ذکر کرنے کی ضرورت اس لیے نہ تھی کہ وہ قرآن میں شامل ہیں یا اس لیے کہ ان کی ضرورت نسبتاً کم مسائل میں پڑ سکتی ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ ہماری شریعت گزشتہ شریعتوں کو مطلقاً منسوخ نہیں کرتی، چنانچہ قصاص کا حکم، زنا اور چوری کی حدود ہمارے ہاں باقی رہیں، وغیرہ وغیرہ۔

شاہ ولی اللہ محدث دہلوی رحمہ اللہ نے اپنے مخصوص پیرایہ بیان میں اس موضوع کو اس طرح بیان فرمایا:

> ”جس طرح ہر ایک دین کے عقائد جن کی تبلیغ کے لئے کوئی نبی مبعوث ہوا ہے ایک ہیں، اسی طرح بنیادی نیکیاں بھی ایک جیسی ہیں، چنانچہ ہر ایک دین میں جو خدائے پاک کی طرف سے نازل ہوا ہے، طہارت، نماز، روزہ، زکوٰۃ اور حج کو فرض قرار دیا گیا ہے (یہ الگ بات ہے کہ ان کا طریق ادا ایک دوسرے سے مختلف ہو) نوافل عبادت کے ذریعے اللہ تعالیٰ کی بارگاہ میں قرب حاصل کرنے کی تعلیم ہر ایک دین میں موجود ہے مثلاً مرادوں کو پورا ہونے کے لیے دُعا مانگنا، صبح وشام اللہ تعالیٰ کی یاد میں مشغول رہنا جس کے لیے ذکر کا لفظ شروع میں استعمال ہوتا ہے، نیز کتاب منزّل کی تلاوت کرنا اور اس کو ثواب سمجھنا۔ اس بات پر بھی سب انبیاء علیہم السلام کا اتفاق ہے کہ مثلاً نکاح جائز ہے اور سفاح حرام و ناجائز ہے۔ جو حکومت دنیا میں قائم ہو، عدل وانصاف کی پابندی کرنا اور کمزوروں کو ان کے حقوق دلانا اس کا فرض ہے۔ اس طرح یہ بھی اس کا فرض ہے کہ مظلوم اور جرائم

کا ارتکاب کرنے والے کو کیفر کردار تک پہنچائے۔

عموماً ہر ایک نبی کو یہ حکم ہوتا ہے کہ وہ اعدائے دین کے ساتھ جہاد کرے اور اللہ تعالیٰ کے دین اور اس کے احکام کی اشاعت و تبلیغ میں کوئی کسر اُٹھا نہ رکھے۔ یہ دین کے وہ اصول ہیں جن پر سب ادیان کا اتفاق ہے۔ اس لیے تم دیکھو کہ قرآن میں ان باتوں کو مسلمات کے پیرایہ میں پیش کیا گیا ہے اور ان کی توجیہہ نہیں کی گئی۔ مختلف ادیان میں اگر اختلاف ہے تو وہ فقط ان احکام کی تفاصیل اور جزئیات اور طریق ادا کے متعلق ہے۔ مثلاً موسیٰ علیہ السلام کی شریعت میں یہ حکم تھا کہ نماز پڑھتے وقت بیت المقدس کی طرف منہ پھیر لیا کریں، برخلاف اس کے ہمارے رسول اللہ ﷺ کو حکم دیا گیا کہ وہ خانہ کعبہ کی طرف رُخ کریں۔ اسی طرح موسیٰ علیہ السلام کی شریعت میں زانی کی سزا رجم یعنی کہ اس کو سنگسار کیا جائے، لیکن ہماری شریعت میں شادی شدہ کے لیے رجم اور غیر شادی شدہ کے لیے سو (100) دُرّے مارنا سزا مقرر ہے، علی ہذا القیاس۔ شریعت موسوی میں قتل عمد کی سزا قصاص ہے اور قرآن مجید نے دیت (خون بہا) کو بھی جائز قرار دیا ہے۔ (جب کہ مقتول کے وارث راضی ہوں) عبادات کے اوقات و ارکان میں جو اختلاف ہے وہ اسی قبیل سے ہے۔ انہی اوضاع خاصہ اور ارتفاقات کی صورت ہائے مخصوصہ کو (جو حالاتِ حاضرہ کے لحاظ سے بدلتی رہتی ہیں) شرعۃ اور منہاج کہتے ہیں'' (10)۔

عرب جاہلیہ اور اسلام

یہ تو سابقہ شریعتوں سے متعلق اسلام کا رویہ تھا جسے علماء کی آراء کی روشنی میں پیش کیا گیا، اب اس سے تھوڑا آگے بڑھ کر ہمیں اس بحث کو بھی چھیڑنا ہے کہ قرآن کے اوّلین مخاطب عربوں کے متعلق اسلام نے کیا طرزِ عمل اختیار کیا۔ اس رجحان و رویہ کا اندازہ لگانے کے لیے احادیثِ طیبہ بنیادی اہمیت رکھتی ہیں۔

آنحضرت ﷺ کی احادیثِ طیبہ کا بغور جائزہ لیں تو دونوں طرح کا طرزِ عمل سامنے آتا ہے یعنی بعض چیزوں کو بالکل مسترد کر دیا گیا اور اس معاشرے میں جو خیر کے پہلو تھے ان کو قبول کرنے میں کوئی تامل نہیں کیا، بلکہ وہ

اشخاص جو زمانہ جاہلیت میں عزت و احترام رکھتے تھے جب اسلام لائے تو آنحضرت ﷺ نے انہیں اسی قدر و منزلت سے سرفراز فرمایا، ارشادِ رسالت مآب ﷺ ہے:

((خیارهم فی الجاهلیة خیارهم فی الاسلام اذا فقهوا))(11)۔

''لوگوں میں جو جاہلیت میں بہتر تھے، اسلام میں بھی بہتر ہیں، اگر دین کی سمجھ حاصل کر لیں''

علامہ بدرالدین عینی رحمہ اللہ اس حدیث کی شرح میں لکھتے ہیں:

((و یرید بقوله خیارهم اذا فقهوا ان من کانت له' ماثرة و شرف فی الجاهلیة فأسلم وفقهه فی الدین احرز ماثرته القدیمه و شرفه الثابت الی ما استفاده من المزید بحق الدین ومن لم یسلم فقد هدم شرفه وضیع قدیمه))(12)۔

''آپ ﷺ کے قول (خیرهم اذا فقهوا) سے مراد یہ ہے کہ جس کسی کو زمانہ جاہلیت میں شرف و امتیاز حاصل تھا اور پھر وہ اسلام لے آیا اور دین کی سمجھ بوجھ پیدا کر لی تو اس نے اپنے امتیاز قدیم اور شرف ثابت کو ملا لیا، اس امتیاز کے ساتھ جو اسے دین کے سبب حاصل ہوا ہے اور جو اسلام نہ لایا، اس نے اپنے شرف کو منہدم کر دیا اور امتیاز قدیم کو ضائع کر دیا''۔

مثال کے طور پر عتاب بن اسید کو پیش کیا جا سکتا ہے جو فتح مکہ کے موقع پر ایمان لائے، وہ اس وقت مکہ کے ''گورنر'' تھے (13) تو آنحضرت ﷺ نے انہیں اپنے منصب پر برقرار رکھا۔

ارشادِ رسالت مآب ﷺ ہے:

((یعمل فی الاسلام بفضائل الجاهلیة))(14)

''دورِ جاہلیت میں جو اخلاقی فضائل موجود تھے، دورِ اسلام میں بھی ان پر عمل جاری رہے گا''

اس کے لیے علاوہ اور مثالوں کے ''حلف الفضول'' کو بطورِ مثال پیش کیا جا سکتا ہے کہ بعثت کے بعد بھی آنحضرت ﷺ فرماتے تھے:

''اس معاہدہ کے مقابلے میں اگر مجھ کو سرخ رنگ کے اونٹ بھی دیئے جاتے تو نہ بدلتا اور آج بھی ایسے معاہدہ کے لیے کوئی بلائے تو میں حاضر ہوں'' (15)۔

لیکن اس کے ساتھ ساتھ دوسری طرف بھی واضح ارشادات موجود ہیں:

((كل دم و مال كان فى الجاهلية تحت قدمى هاتين))(16)

''دورِ جاہلیت میں جو کوئی خون یا مال کسی پر عائد ہوتا تھا وہ میرے ان دونوں قدموں کے نیچے ہے''۔

((كل ربا من الجاهلية موضوع))(17)

''جاہلیت کا ہر سود ختم کیا جاتا ہے''۔

((كل دين فى الجاهلية موضوع))

''زمانہ جاہلیت کا ہر قرض ختم کیا جاتا ہے''۔

عرب جاہلیہ کی روایت سے متعلق شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ کی رائے

شاہ ولی اللہ محدث دہلوی رحمہ اللہ لکھتے ہیں:

''شارع اسلام نے عرب اوّل کے عرف کو اس لیے ملحوظ رکھا کہ وہ اسلامی احکام کے اوّلین مخاطب تھے، اکثر احکام شریعہ میں انہی کی ذہنیت اور انہی کی عادات کو ملحوظ رکھا گیا'' (19)۔

حجۃ اللہ البالغہ میں ہی چند صفحات آگے چل کر شاہ صاحب نے اس کی تفصیل بیان فرمائی:

''جاہلیت کے زمانہ میں سود خوری عام ہوگئی تھی، اس لیے اس کے جاری رکھنے سے منع کیا گیا۔ آنحضرت ﷺ کے دادا عبدالمطلب نے خون بہاء 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 (100) اونٹ تک بڑھا دی، پیغمبر خدا ﷺ نے اس کو برقرار رکھا

''قسامۃ'' جس کا حدیثوں میں ذکر آتا ہے اس کو سب سے پہلے ابو طالب نے رواج دیا۔ عرب کا دستور تھا کہ قوم کا رئیس ان کی آمدنی سے چوتھا حصہ وصول کرتا تھا۔ آپ ﷺ نے اسی کو اور بھی گھٹا کر مال غنیمت میں سے 1/5 حصہ بحق سرکار لینے کا حکم نافذ کیا، عشر اور خراج آپ کی بعثت سے قبل کیقباد اور اس کے بیٹے نوشیرواں نے اپنی رعیت پر عائد رکھا تھا، شرع نے بھی تقریباً اس کو بحالہ قائم 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 ﷺ نے ان میں کوئی ترمیم و تنسیخ نہیں کی'' (20)۔

اس ضمن میں مشہور برطانوی محقق N.J.Coulson کی رائے بھی قابل غور ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

"Sunnite political theory represents an amalgam of Islamic Principles and Pre-Islamic Practice-rule by the traditional tribal aristocracy subject to the dictates of the religious law. Ithna-ashrite political theory, on the other hand, renounces any connection with Pre-Islamic Practice and sees the sole source of authority to lie in the founder-Prophet and his attributes as a religious leader. The respective attitude adopted by the two groups towards the relationship between the Qur'anic laws and Pre-Existing custom are not only directly parallel with their district political concepts but are a necessary and integral part of them. Juristically as well as Islam meant a re-orientation and modification of existing practice for the Sunnites, while for the Ithna-Asharites it marked a completely new point of departure" (21).

''سیاست کا سنی نظریہ اسلامی تعلیمات اور قبل از اسلام کے معاشرتی رواج کا ایک آمیزہ پیش کرتا ہے۔ قبائلی سطح کا روایتی نظام سرداری، جسے شریعت کے احکام کا پابند کر دیا گیا ہو''

دوسری طرف سیاست کا اثنا عشری نظریہ ہے جو قبل از اسلام کے رسم و رواج سے کسی طرح بھی وابستگی کو رد کرتا ہے۔ یہ نظریہ بانیٔ اسلام یعنی پیغمبر کی ذات و صفات کو اقتدار کا سرچشمہ تصور کرتا ہے، احکام قرآنی اور زمانہ ماقبل کے رسم و رواج کے ربط باہمی سے متعلق دونوں نظریات کا رویہ نہ صرف ان کی اپنی اپنی سیاسی روایات کے عین متوازی ہے بلکہ ان کا ایک لازمی اور بنیادی حصہ بھی ہے۔ فقہی اور سیاسی دونوں اعتبار سے اسلام اہل سنت کے لیے رائج الوقت معاشرت کی اصلاح یا تشکیل نو سے عبارت تھا جب کہ اثنا عشریوں کی نگاہ میں اس کی راہ یکسر الگ تھی''۔

اس بحث کے بعد ضروری معلوم ہوتا ہے کہ مختصراً یہ بھی واضح کیا جائے کہ احکام اسلامی اور رسوم و رواج کو جاننے کے لیے عرب جاہلیہ کے معاشرتی خط و خال سے واقفیت کیوں ضروری ہے؟ اور اس واقفیت کے بغیر اسلام کے مصدر اوّل قرآن مجید کے معانی و مفاہیم کا تعین مشکل ہی نہیں بلکہ بعض مقامات پر ناممکن ہو جاتا ہے۔

قرآن مجید اور عہدِ نبوی ﷺ کے نظام و معاشرہ کو سمجھنے کے لیے عرب جاہلیہ کے نظام سے واقفیت کی ضرورت

ہمارے دین کا مصدر اوّل قرآن مجید ہے، اس کو سمجھنے کے لیے علماء نے کچھ اصول بیان فرمائے ہیں۔ سب سے پہلا اصول یہ ہے کہ خود قرآن مجید ہی سے اس کو سمجھا جائے۔ ﴿القرآن یفسر بعضه بعضا﴾ ''قرآن کا کچھ حصہ کچھ حصے کی تفسیر کرتا ہے''۔

دوسرا اصول یہ ہے کہ سیاق و سباق کو پیش نظر رکھا جائے۔

تیسرا اصول یہ ہے کہ تعامل امت مدِ نظر رہے، یعنی پوری اُمت کا جو تعامل چلا آ رہا ہے وہ بھی قرآن مجید کے فہم میں معاون ہے۔ تعامل اُمت کو نظر انداز کر کے قرآن فہمی ناممکن ہے۔

قرآن فہمی کا چوتھا ذریعہ علم الحدیث ہے۔

پانچواں ذریعہ آثار واقوال صحابہ بیان کیا گیا ہے،

چھٹا ذریعہ قرآن کی زبان سے واقفیت ہے۔

اور آخری ذریعہ جو ہمارا موضوع ہے وہ یہ ہے کہ عربوں کے تمدن اور ان کی عادات سے واقفیت بھی ضروری ہے یعنی جس ماحول میں قرآن مجید نازل ہوا تھا، اس سے باخبر ہونا بنیادی اہمیت رکھتا ہے۔ قرآن مجید میں ارشادِ باری تعالیٰ ہے :

﴿وَ لَيْسَ الْبِرُّ بِاَنْ تَاْتُوا الْبُيُوْتَ مِنْ ظُهُوْرِهَا وَلٰكِنَّ الْبِرَّ مَنِ اتَّقٰى وَاْتُوا الْبُيُوْتَ مِنْ اَبْوَابِهَا وَ اتَّقُوا اللّٰهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُوْنَ﴾(21)۔

''یہ کوئی نیکی نہیں ہے کہ تم لوگ مکان کے پچھواڑے سے آؤ، بلکہ نیکی یہ ہے کہ تم دروازہ سے آؤ''۔

اب اس سے کیا سمجھا جائے؟ اس کا کیا مطلب ہے؟ درحقیقت عربوں کی یہ عادت تھی کہ وہ طواف کر کے واپس آتے تھے تو جس دروازے سے جاتے تھے اس سے واپس نہیں آتے تھے۔ مقصد ان کا یہ ہوتا تھا کہ طواف کرنے کے بعد اب پاک ہو گئے ہیں اس لیے ناپاک دروازے سے داخل نہیں ہوں گے بلکہ پچھواڑے سے داخل ہوں گے۔ اب جب تک عرب جاہلیہ میں پائی جانے والی اس رسم کا علم نہ ہو قرآن مجید کی مذکورہ آیہ کریمہ کا ادراک ممکن نہیں۔

امام قرافی رحمہ اللہ نے آیات کے مفہوم کو سمجھنے کے لئے یہ قاعدہ بتایا ہے کہ الفاظ کا مفہوم دو قسم کا ہوتا ہے۔ ایک وہ جن سے حقیقت کی طرف اشارہ ہوتا ہے، دوسرا وہ جس میں حقیقت پر عادت یعنی رواج غالب ہوتا ہے۔ متکلم جب بات کرتا ہے تو اس کے ذہن میں وہ حقیقت رواج کے ساتھ اس طرح خلط ملط ہو جاتی ہے کہ دونوں لازم وملزوم معلوم ہوتے ہیں اور جب بھی وہ اس کے بارے میں بیان کرتا ہے تو حقیقت پر رواج کے غالب ہونے کے سبب وہ رواج ہی کی بات کرتا ہے اور حقیقت پوشیدہ ہو جاتی ہے۔ لیکن جب حکم لگایا جاتا ہے تو رواج درحقیقت کو الگ الگ کر کے حقیقت پر حکم لگایا جاتا ہے۔ امام قرافی رحمہ اللہ اس قاعدہ کو بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

((المفهوم ان لم يخرج مخرج الغالب كان الحجة عند القائلين بالمفهوم و اذا خرج مخرج الغالب لا يكون حجة اجماعا. وضابطه ان يكون الوصف الذى وقع به التقييد غالباً على تلك الحقيقة وموجودامعها فى اكثر صورها. هذا لم يكن موجودا معها فى اكثر صورها فهو المفهوم الذى هو حجة))(23)۔

''کسی لفظ کی حقیقت کا مفہوم اگر غالب عادت ورواج کی جگہ نہ لے لے تو جو لوگ مفہوم مخالف کے قائل ہیں، ان کے نزدیک حجت ہے۔ اگر وہ غالب عادت ورواج بن جائے تو اجماعاً حجت نہیں ہے۔

اس کا قاعدہ یہ ہے کہ وہ وصف جس سے اس حقیقت کو مقید کیا ہے اور جو اس حقیقت پر غالب ہے، اس کے ساتھ اکثر صورتوں میں موجود ہو اور اگر اکثر صورتوں میں موجود نہ ہو تو وہی حقیقی مفہوم ہے اور وہ حجت ہے''۔

امام قرافی رحمہ اللہ نے قرآن مجید سے اس کی مثال اس آیۃ کریمہ سے دی ہے:

﴿وَلَا تَقْتُلُوْٓا اَوْلَادَكُمْ خَشْيَةَ اِمْلَاقٍ﴾(24) ''اپنے بچوں کو فاقہ کے ڈر سے قتل نہ کرو''

اس کا اگر مفہوم مخالف لیں تو یہ نکلتا ہے کہ اگر فاقہ کا ڈر نہ ہو تو بچوں کو قتل کرنا حرام نہیں ہے، جائز ہے۔ یہ مفہوم اجماعاً لغو ہے۔ کیوں کہ آدمی اپنی اولاد کو کسی شدید ضرورت اور انتہائی مجبوری ودباؤ کے تحت ہی ہلاک کر سکتا ہے، پدرانہ شفقت اس قتل سے مانع ہوتی ہے۔ اب اس آیۃ میں جو خشیۃ املاق کی قید ہے، وہ اس معاشرہ میں اس عمومی رواج کے سبب ہے جو اکثر حالات میں اس قتل کا سبب بنتا تھا، وہ اپنے بچوں کو فاقہ کے خوف سے قتل کرتے تھے یا لڑکیوں کو اپنی رسوائی کے سبب زندہ درگور کرتے تھے(25)۔

امام قرافی رحمہ اللہ نے تو صرف قتل اولاد کے رواج والی آیۃ پر اکتفا کیا ہے، قرآن مجید کی دیگر آیات میں بھی اس غالب رواج کی طرف اشارہ کیا گیا ہے۔ اس قاعدہ کو سمجھے بغیر اگر ان کا مفہوم مخالف لیا جائے تو قرآن مجید کے مسلمہ احکامات وآیات کے خلاف ہوتا ہے۔

مندرجہ ذیل آیات ملاحظہ ہوں:

﴿يَاَيُّهَاالَّذِيْنَ اٰمَنُوْا لَا تَاْكُلُوا الرِّبٰوٓا اَضْعَافًا مُّضٰعَفَةً﴾(26)

''اے ایمان والو اسود چند در چند نہ کھاؤ''۔

اگر اس آیۃ کا مفہوم مخالف لے لیں تو یہی نکلے گا کہ صرف سود مرکب حرام ہے اور سود مفرد حلال ہے۔ حالانکہ دوسری آیات سے سود کی مطلق حرمت ثابت ہے۔ یہاں بھی یہی بات ہے کہ سود پر ان کا رواج ''اضعافا مضاعفۃ'' غالب تھا۔ اس لیے ربا کو اس وصف اور قید کے ساتھ بیان کیا ہے۔ دوسری آیۃ میں ارشاد ہوتا ہے:

﴿ وَلَا تُكْرِهُوْا فَتَيٰتِكُمْ عَلَى الْبِغَآءِ اِنْ اَرَدْنَ تَحَصُّنًا﴾(27)

''اپنی باندیوں کو زنا پر مجبور نہ کرو اگر وہ پاک دامنی کی خواہش مند ہوں''۔

دورِ جاہلیہ میں کنیزوں سے ان کی مرضی کے خلاف بدکاری کے اڈے چلوائے جاتے تھے اور انہوں نے اس حرام کی کمائی کو اپنی روزی کا ذریعہ بنایا ہوا تھا۔ اگر اس آیۃ کے مفہوم کو دیکھیں تو یہی نکلتا ہے کہ اگر وہ اپنی مرضی سے زنا کرائیں تو اس کی اجازت ہے۔ اس آیۃ میں بھی اسی دور کے رواج کی طرف اشارہ ہے۔ کیوں کہ غالب اکثریت ایسی ہی باندیوں کی تھی جو اس مکروہ فعل کو ناپسند کرتی تھیں۔ اسی لیے اس آیۃ میں نفس واقعہ کو بیان کیا گیا ہے۔ حکم حقیقت پر ہی لگایا جائے گا۔ ان تینوں آیات میں قید واقعی ہے، قید احترازی نہیں، یعنی یہ قید واقعات و رواج کے سبب لگائی گئی ہے، کسی چیز سے احتراز کی غرض سے نہیں۔

شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ لکھتے ہیں:

> ''شرائع کا نزول انہی لوگوں کی ذہنی حالت اور عقائد و افکار کو ملحوظ رکھ کر ہوتا ہے جو ان کے خزانہ دماغ اور اعماق قلب میں مخزون ہیں۔ ان عادات کو بھی نظر انداز نہیں کیا جاتا جن کے اثرات ان کے رگ و پے میں سرایت کیے ہوئے ہیں۔ بنی اسرائیل پر اونٹ کا گوشت اور اونٹنی کا دودھ حرام کیا گیا لیکن بنی اسماعیل کے لیے یہ چیزیں حلال کر دی گئیں۔ اس میں یہی راز ہے''۔

اسی اصول کی ایک فرع یہ بھی ہے کہ ''یحل لھم الطیبات ویحرم علیھم الخبائث'' ارشاد فرما کر یہ تشریح نہیں فرمائی کہ طیبات کون سی چیزیں ہیں اور خبائث کا کن چیزوں پر اطلاق ہوتا ہے، اس کو خالص عربی النسل عربوں کے مذاق اور ان کی عادات مقبولہ پر چھوڑ دیا گیا۔ اسلام میں بھانجی کے نکاح کو حرام قرار دیا گیا حالانکہ یہود کے لیے جائز تھا۔ کیوں کہ عربوں کے ہاں جو قرآن کے اوّلین مخاطب تھے، بھانجے اور بھانجی کو ایسا سمجھتے تھے گویا وہ انہی کی قوم کے افراد ہیں۔ برخلاف اس کے یہودی ان کو اجنبی قوم کے افراد خیال کرتے تھے۔ قرآن مجید میں عربوں کی ذہنیت کو ملحوظ رکھا گیا۔ اسی طرح یہودیوں کے لیے بچھڑے کے گوشت کو اس کی ماں کے دودھ میں پکا کر کھانا حرام اور ناجائز تھا، عربوں کے کان میں اس حرمت کی بھنک تک نہیں ڈالی گئی، اس کی حلت و حرمت کا راز بھی مخاطبین کی ذہنی حالت کو ملحوظ رکھنے میں مضمر ہے'' (28)۔

یہ بات کسی حد تک واضح ہوگئی ہے کہ قرآن و اسلام کے اوّلین مخاطب عربوں کے طرزِ معاشرت، رسوم و رواج، سیاسی و قانونی معاملات سے بخوبی علم کے بغیر قرآن، عہد نبوی اور خلافت راشدہ کے ادوار کے جملہ احکام، نظم ونسق، طرز معاشرت و سیاست کو سمجھنا مشکل ہی نہیں ناممکن ہے۔

اس میں کوئی شک نہیں کہ اسلام کے مخاطبین صرف عربی النسل نہیں تھے بلکہ وہ قیامت تک آنے والی نسل انسانی کو خطاب کرتا اور نورِ ہدایت سے سرفراز کرنے کا اعلان کرتا ہے، وہ زمان و مکان، نسل و زبان اور جغرافیائی تحدید سے بالاتر ہو کر نظام حیات پیش کرتا ہے..... لیکن قرآن نے سب سے پہلے جس معاشرہ کو خطاب کیا، ان کی برائیوں پر انہیں تنبیہ کی اور ان کے عمدہ اوصاف پر تحسین کی، احکامات کی علل اور اسباب کو جاننے کے لئے اس ماحول و معاشرہ سے صرف نظر نہیں کیا جا سکتا۔

حواشی وحوالہ جات

(1) وھبۃ الزحیلی، الفقہ الاسلامی وادلتہ، دار الفکر، دمشق، 1984، ج2، ص838.

(2) القرآن: الشوریٰ13.

(3) القرآن: النحل123.

(4) محب اللہ بہاری، مسلم الثبوت، مطبع الحسینہ المصریہ، ت۔ن، 2/147.

(5) علی بن محمد بن حسین البزدوی، کشف الاسرار علی اصول البزدوی، مکتبہ الصنائع مصر۔۱۳۰۷ھ، 2/293

(6) کشف الاسرار علی اصول البزدوی، 2/293.

(7) قاضی بیضاوی، الابھاج شرح المنھاج، مطبع توفیق ادبیہ، مصر، ج2، ص180.

(8) القرآن: الانعام90.

(9) القرآن: المائدہ44.

(10) شاہ ولی اللہ محدث دہلوی، حجۃ اللہ البالغہ، اُردو ترجمہ از عبدالرحیم، قومی کتب خانہ، لاہور، 1983، ج اوّل، ص460.

(11) بخاری، الصحیح، ج8، ص14، مناقب تحقیق فواد عبدالباقی

(12) بدرالدین عینی، عمدۃ القاری شرح صحیح البخاری، مطبوعہ دار الطباعۃ العامرۃ، قاہرہ، ت۔ل، ج7 ص425.

(13) ''گورنز'' کی اصطلاح ڈاکٹر محمد حمید اللہ نے اپنی کتاب ''عہد نبوی میں نظام حکمرانی'' میں استعمال کی ہے۔

(14) مسند احمد بن حنبل، ج3، ص425.

(15) شبلی، سیرۃ النبی ایڈیشن چہارم، مطبع تاجران کتب قرآن محل، کراچی، ج1، ص183.

(16) مسند احمد بن حنبل، ج2 ص11، 207,187,103.

(17) النسائی، کتاب22، باب5.

(18) مسند احمد بن حنبل، ج3، ص103.

(19) حجۃ اللہ البالغہ، حصہ اوّل، ترجمہ عبدالرحیم، ص513.

(20) ایضاً

(21) N. J Coluson A History of Islamic Law (Edinburg: Ediburg University Press-Islamic Surveys Series 1964) P118.

(22) القرآن:البقرہ189.

(23) القرافی،الفروق،داراحیاءالکتب العربیہ،قاہرہ،ج2،ص38-40.

(24) القرآن:الاسراء31.

(25) القرآفی،الفروق،دارحیاءالکتب العربیہ،قاہرہ،ج2،ص38-40.

(26) القرآن:آل عمران130.

(27) القرآن:النور33.

(28) حجۃ اللہ البالغہ،ترجمہ عبدالرحیم،حصہ اوّل،ص471.

شبهات حول الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر

* د. أحمد جان

إن الحمد لله نحمده ونستعينه ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله.

أما بعد:

فالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هو القطب الأعظم في الدين، وهو المهم الذي ابتعث الله له النبيين أجمعين، وأكد فرضيّته في مواضع من كتابه، وبيّنه رسول الله في أخبار متواتره عنه، واتفقت الأمة كلّها على وجوبه بلا خلاف أحد منهم.

وإن قوام الدين قيام الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ولو طُوي بساطه وأهمل علمه و عمله- كما يقول الإمام الغزالي- لتعطلت النبّوة، واضمحلّت الديانة، وعمت الفترة وفشت الضلالة، وشاعت الجهالة، واستشرى الفساد، واتسع الخرق، وخربت البلاد، وهلك العباد، ولم يشعروا بالهلاك إلاّ يوم التناد(1) .

وقد ظهر ذلك في كثير من البلاد، ومن أهم أسباب ذلك ترك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والاستهانة به. ومما شجع الناس على تركه ما يُثاَر من شبهات حول شرعيته، ووجوبه، وجدواه، وما يُلقن الناس من أعذار فاسدة للتهاون في شأنه.

نظراً إلى ذلك بتوفيق الله تعالى وعونه في هذا البحث كشف النقاب عن حقيقة بعض

* رئيس قسم الدعوة الثقافة الاسلامية، كليه الدراسات السلامية لاصول الدين، بالجامعة الاسلامية العالميه، اسلام آباد.

تلك الشبهات الشهيرة لعلّه يحث المسلمين على القيام بهذا الواجب العظيم والعمل الجليل، وبذلك ينتشر الخير والرشد، ويعم النور والهداية، ويسود في الدنيا الأمن والاستقرار.

ولا أدعي أنني سآتي في هذا البحث بشيء خفي على العلماء. فقد ردّ على الشبهات حول الحسبة سلف هذه الأمة وخلفها إلاّ أنهالا يوجد ـ على حسب علمي ـ كتاب أو بحث يجمع تلك الردود. فردود العلماء منثورة في بطون الكتب في أماكن مختلفة يصعب على كثير من الناس، بل على بعض طلبة العلم أيضاً الوصول إليها، فرغبت في جمع تلك الدرر المنشورة وتقديمها منتظمة ومرتبة لعلّ هذا ينفع الناس، ويكون ذخراً لي يوم لا ينفع مالٌ ولا بنون إلاّ من أتى الله بقلب سليم.

وقد استخدمت في بحثي هذا المنهج التحليلي،وراعيت ـ بفضل الله تعالى ـ الأمور التالية:

كان المرجع الأساسي لبحثي كتاب الله تعالى وسنة رسوله الكريم

استفدت أثناء الإستدلال بالآيات الكريمة والأحاديث الشريفة من تفاسير المفسرين وشروح المحدثين.

كما حرصت على ذكر معلومات وافيه عن المراجع الأولية كي يتمكن القارئ من الرجوع إليها إن أراد ذلك.

خطة البحث:

ويشمل البحث مقدمة وخمسة مباحث:

وخصصت كل مبحث للتحدث عن شبهة واحدة. والشبهات التي سأتحدث عنها بعون ـ العلي القدير ـ هي كما يلي:

أولاً: وجوب ترك الاحتساب لتعرضه مع الحرية الشخصية.

ثانياً: ترك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر حيث لا يضرنا ضلال الضالين.

ثالثاً: تركـ الحسبة بسبب التقصير والنقص.

رابعاً: تركـ الاحتساب خشية الوقوع في الفتنة.

خامساً: تركـ الاحتساب بسبب عدم استجابة الناس.

هذا ، وأسأل الله ربّ العرش العظيم، أن يجعل عملي هذا خالصاً لوجهه الكريم، وينفع به القراء والباحثين والدعاة إلى الله وصلى الله تعالىٰ على نبينا محمد و على آله وأصحابه وأتباعه إلى يوم الدين وباركـ وسلم.

الشبهة الأولى:

وجوب تركـ الاحتساب بحجة تعارضه مع الحرية الشخصية

يـقول بعض الناس: "يـجـب عـلينا أن نتركـ الناس وشأنهم ولا نتدخل في شؤونهم الـخـاصة بـأمـرهم بالمعروف الذي لا يرغبون في فعله، ونهيهم عن المنكر الذي يرغبون فيه، لأن هذا يتعارض من الحرية الشخصية الثابتة في الإسلام".

ويستدلّ هولاء على صحة رأيهم بقوله عزوجل: ﴿لَآ إِكْرَاهَ فِي الدِّيْنِ قَدْ تَّبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْـغَـيِّ فَـمَـنْ يَّكْفُرْ بِالطَّاغُوْتِ وَيُؤْمِنْم بِاللّٰهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقىٰ لَا انْفِصَامَ لَهَا. وَاللّٰهُ سَمِيْعٌ عَلِيْم﴾ (2)

كشف النقاب عن حقيقة هذه الشبهة

سنبيّن بعون الله تعالى حقيقة هذه الشبهة ضمن العناوين التالية:

① عدم وجود الحرية الشخصية المزعومة.

② المفهوم الإسلامي للحرية الشخصية.

③ الخطأ في فهم الآية: ﴿لَآ إِكْرَاهَ فِي الدِّيْنِ﴾

④ ثبوت وجوب الحسبة بنصوص الكتاب والسنة.

⑤ قيام الرسول بالاحتساب

⑥ تشريع الحدود والتعزيرات ينقض الشبهة.

أولا: عدم وجود ((الحرية الشخصية) المزعومة:

لنا أن نسأل أصحاب هذا القول: أين تلك الحرية الشخصية المزعومة؟ أفي مشارق الأرض أم في مغاربها؟ هل وجدتموها في أنظمة شرقية أم في أنظمة غربية؟ كلا، لا عند هؤلاء ولا عند أولئك. يُطالب المرء بالخضوع والامتثال لقواعد و أنظمة على رغم أنفه حيثما حل وارتحل

هل يُسمح لأحد في الشرق أو الغرب أن يعبر التقاطع والأشارة الحمراء؟ هل يُعطى في الغرب لأحد حق بناء بيت بماله الذي اكتسبه بكد جبينه على الأرض التي اشتراها بخالص ماله كيفما شاء من غير مراعاة الضوابط التي وضعتها أمانة تلك المدينة التي هو فيها؟ والأمر في الشرق أدهى وأمرّ، ليس له أن يملك بيتاً.

ثانياً: المفهوم الإسلامي للحرية الشخصية:

الحرية الشخصية التي منحها الإسلام للعباد هي أنه أخرج العباد من عبودية العبادإلى عبادة رب العباد، ما أحسن ما عبر القرآن الكريم عن هذا: ﴿ ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا رَّجُلًا فِيهِ شُرَكَاءُ مُتَشَٰكِسُونَ وَرَجُلًا سَلَمًا لِّرَجُلٍ هَلْ يَسْتَوِيَانِ مَثَلًا ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾(3)

فالمطلوب في الإسلام أن يتحرر العبد من كل من سوى الله ويصير عبداً منقاداً مطيعاً مستسلماً لله الواحد الخالق المالك المدبر. وهذا ما عبّر عنه سيدنا ربعي بن عامر مجيباً على سؤال رستم بقوله: الله ابتعثنا، والله جاء بنا لنخرج من شاء من عبادة العباد إلى عبادة الله(4).

ومن النصوص التي تدلّ على أن المؤمنين مطالبون بالاستسلام لله تعالى والعمل بجميع أوامره وترك جميع نواهيه قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱدْخُلُوا۟ فِى ٱلسِّلْمِ كَآفَّةً﴾(5) .

يقول الحافظ ابن كثير في تفسير الآية المذكورة: يقول الله تعالى آمراً عباده المومنين به المصدقين برسوله أن يأخذوا بجميع عرى الإسلام وشرائعه، والعمل بجميع أوامره، وترك جميع زواجره ما استطاعوا من ذلك (6).

وبيّن المولى عزوجل أنه لا يبقى لمؤمن ولا مؤمنه أدنى خيار بعد مجيء أمر الله تعالى و أمر رسوله ، قال تعالى: ﴿ وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَّلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللّٰهُ وَ رَسُوْلُهٗ اَمْرًا اَنْ يَّكُوْنَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ اَمْرِهِمْ. وَمَنْ يَّعْصِ اللّٰهَ وَرَسُوْلَهٗ فَقَدْ ضَلَّ ضَلٰلًا مُّبِيْنًا﴾ (7).

وصوّر لنا السميع البصير مبادرة المؤمنين إلى امتثال أوامره وأوامر رسوله حيث يقول عز من قائل ﴿ اِنَّمَا كَانَ قَوْلَ الْمُؤْمِنِيْنَ اِذَا دُعُوْٓا اِلَى اللّٰهِ وَرَسُوْلِهٖ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ اَنْ يَّقُوْلُوْا سَمِعْنَا وَاَطَعْنَا. وَاُولٰٓئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُوْنَ﴾(8) .

فأين أصحاب"الحرية الشخصية" المزعومة من أولئك؟

ثالثاً: الخطأ في فهم الآية: ﴿لَآ اِكْرَاهَ فِى الدِّيْنِ﴾(9):

ليس معنى الآية بأن للناس كلهم حرية فعل ما يشاؤون وترك ما يشاؤون، وليس لأحد إلزامهم على فعل الخير الذي تركوه أو اجتناب الشر الذي فعلوه، بل المراد بالآية ــ والله أعلم بالصواب ــ كما يقول الحافظ ابن كثير:

أي لا تكرهوا أحداً على الدخول في الإسلام (10) .

وحتى هذا ليس لغير المسلمين كلّهم بل رجّح كثير من المفسرين بأن هذاالحكم خاص بأهل الكتاب ومن شابههم. وأما عبدة الأوثان من مشركي العرب ومن شابههم فلا يُقبَل منهم إلاّ الإسلام أو القتال معهم. وفي هذا يقول الإمام ابن جرير الطبري بعد نقله أقوالاً مختلفة في تفسير الآية:وأولى هذه الأقوال بالصواب قول من قال: نزلت هذه الآية في خاص من الناس، وقال: عني بقوله تعالى : ﴿ لَآ اِكْرَاهَ فِى الدِّيْنِ﴾ أهل الكتاب والمجوس وكل من جاء إقراره على دينه المخالف دين الحق، وأخذ الجزية منه (11)

ثم يقول مبيّناً سبب ترجيح هذا القول: وكان المسلمون جميعاً قد نقلوا عن نبيّهم أنه أكره على الإسلام قوماً فأبى أن يقبل منهم إلى الإسلام، وحكم بقتلهم أن امتنعوا منه، وذلك كعبدة الأوثان من مشركي العرب، كالمرتد عن دينه دينالحق إلى الكفر ومن أشبههم، وأنه ترك إكراه آخرين على الإسلام بقبوله الجزية منه، وإقراره على دينه الباطل، وذلك كأهل الكتابين ومن أشبههم (12) .

قد آن لنا أن نسأل أصحاب هذه الشبهة: أيهود أنتم أم نصارى، فيُكتفى بقبول الجزية منكم، فلا يأمركم أحد بمعروف تتركونه ولا ينهاكم عن منكر تفعلونه؟.

رابعاً: ثبوت وجوب الحسبة بنصوص الكتاب والسنة:

إن هؤلاء أخذو آية واحدة حاولوا تأويلها وفق أهوائهم وتجاهلوا تلك النصوص الكثيرة الصريحة الواضحة التي لا تترك مجالاً للشك والتردد في فرضيّة الحسبة. أين هؤلاء من تلك النصوص التي وردت فيها صيغة أمر للقيام بالاحتساب، وصيغة نهي للمنع عن تركه؟ وذلك مثل قوله تعالى:﴿ وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾(13) ، ومثل قوله عليه السلام : ((مروا بالمعروف وانهوا عن المنكر قبل أن تدعوا فلا يُستجاب لكم)(14) ومثل قوله عليه السلام: (لا يمنعن رجلاً منكم مخافة الناس أن يتكلّم بالحق إذا رآه وعلمه)(15) .

وكيف يؤول هؤلاء النصوص التي قُرن الإيمان فيها بالاحتساب، فحُكم فيها بقوة الإيمان وضعفه مع قوة الاحتساب وضعفه؟ وذلك مثل قوله: ((من رأى منكم منكراً فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، وإن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان))(16) .

وبماذا يفسر هؤلاء تلك النصوص التي تجعل التواصي بالحق من شروط نيل الفوز والفلاح وذلك مثل قوله تعالى:

﴿وَالْعَصْرِ إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَتَوَاصَوْا بِالْحَقِّ وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ﴾(17) .

وكيف يتجرأ هؤلاء على تحريف النصوص التي وعد الله تعالى ورسوله فيها بالعذاب على ترك الاحتساب؟ وذلك مثل قوله تعالى: ﴿ وَاتَّقُوا فِتْنَةً لَّا تُصِيبَنَّ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنكُمْ خَاصَّةً وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾ (18) .الا يستحي هؤلاء من تكذيب ما أخبر به من هو أكبر شيء شهادة وأصدق قيلا عن نزول اللعنة على ترك الاحتساب؟ وذلك في قوله عز من قائل: ﴿ لُعِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِن بَنِي إِسْرَائِيلَ عَلَىٰ لِسَانِ دَاوُودَ وَعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ. ذَٰلِكَ بِمَا عَصَوا وَّكَانُوا يَعْتَدُونَ كَانُوا لَا يَتَنَاهَوْنَ عَن مُّنكَرٍ فَعَلُوهُ. لَبِئْسَ مَا كَانُوا يَفْعَلُونَ﴾ (19)

أليس في هذا وذلك ما يمنع هؤلاء من القول: إن الاحتساب يتعارض مع الحرية الشخصية الثابتة في الإسلام؟ فمالهؤلاء القوم لا يكادون يفقهون حديثاً؟

خامساً: قيام الرسول الكريم بالاحتساب:

لنا أن نسأل هذا القول: على من أنزلت الآية: ﴿لَآ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾؟ أعليكم أنزلت أم على سيّد الأولين والآخرين إمام الأنبياء وقائد المرسلين؟ أنتم أعلم بمرادها أم هو الذي أسند إليه أمر بيان المنزل؟ يقول تعالى:﴿ وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾(20) .

وهل أمر عليه الصلاة والسلام الناس بالمعروف ونهاهم عن المنكر أم تركهم وشأنهم مراعياً مبدأ الحرية الشخصية المخترعة؟ لقد قام عليه السلام (بالاحتساب في البيت والشارع، المسجد والسوق، وفي الحضر والسفر، وفي الحرب والسلم. ويغنينا في هذا المقام عن ذكر أمثلة احتسابه ﷺ وصف أصدق القائلين اللطيف الخبير له بقوله: ﴿ يَأْمُرُهُم بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنكَرِ﴾(21) .

ونستفسر أصحاب هذه الشبهة أيضاً: أمِرنا باقتداء من ؟ أ أُمِرنا باقتداء من اتخذ إلهه هواه أم أُمرِنا بالتأسي بمن كان آمراً بالمعروف وناهياً عن المنكر. تعالوا، فلنقرأ جميعاً قول الباري سبحانه وتعالى: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَنْ كَانَ يَرْجُوا اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا﴾ (22)

سادساً: مشروعية الحدود والتعزيرات ينقض هذه الشبهة

ماذا سيكون موقف هؤلاء من الحدود والتعزيرات التي شُرِعت لمعاقبة مرتكبي بعض الجرائم؟ أيردون تلك النصوص الثابتة الصريحة التي جاء فيها بيانها؟

ومن تلك النصوص ـ على سبيل المثال ـ ماورد الحديث الصحيح من عقوبة الزاني: ((البكر بالبكر جلد مائة ونفي سنة، والثّيب بالثيب جلد مائة والرجم)) (23)

وما جاء فيها عمن تزوج امرأة أبيه عن معاوية بن قرة عن أبيه ـ رضي الله عنه ـ قل: ((بعثني رسول الله إلى رجل تزوج امرأة أبيه أن أضرب عنقه، وأصفي ماله)) (24) .

وما جاء عمن عَمِل قوم لوط عليه السلام: ((من وجدتموه يعمل عمل قوم لوط فاقتلوا الفاعل والمفعول به)) (25)

وما بينه الناطق بالوحي الأمين الصادق المصدوق عن حكم من ارتد عن الإسلام بقوله: ((من بدّل دينه فاقتلوه)) (26) .

ولو كان لمبدأ الحرية الشخصية المصطنعة أساس في الإسلام كما يدعي أولئك ما كان مرتكبو هذه الجرائم ليُجْلَدُوا ويُغَرَّبوا أو يُجْلَدُوا ويُرْجَمُوا، أو يُقتَلوا، وكان لهم أن يحتجوا: هذا ما يخصنا نحن، وليس لأحد حق التدخل في شؤوننا الخاصة.

بهذا يتضح بعون الله تعالى بطلان رأي من قال بترك الاحتساب بحجة منافاته للحرية الشخصية.

الشبهة الثانية

ترك الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر حيث لا يضرنا ضلال الضالين

يقول بعض الناس: لا يجب علينا الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر حيث أمرنا الله تعالى بالاهتمام بأنفسنا وبّين أنه لا يضرنا ضلال الآخرين واستدلوا على ذلك بقوله تعالى: ﴿يَاأَيُّهَا الَّذِينَ امَنُوا عَلَيْكُمْ اَنْفُسَكُمْ. لَا يَضُرُّكُمْ مَّنْ ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ﴾ (27)

تبين حقيقة الشبهة:

سنحاول بعون الله تعالى كشف النقاب عن حقيقة هذه الشبهة من جانبين:

من الآية نفسها وبالنصوص الأخرى الواردة في الكتاب والسنة.

أولاً: كشف النقاب عن حقيقة الشبهة من الآية نفسها:

لو تدبّر أصحاب هذه الشبهة في الآية نفسها لما نطقوا بها حيث اشترط الله تعالى عدم اصابة الضرر بسبب ضلال الآخرين أن يكون الشخص مهتدياً بنفسه حيث قال تعالى:

﴿لَا يَضُرُّكُمْ مَّنْ ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ﴾

ولا يصير الشخص مهتدياً إلاّ إذا أدى ما أوجبه الله عليه. وممّا أوجب عليه أن يأمر بالمعروف وينهي عن المنكر. فالذي لا يقوم بهذا لا يكون مهتدياً لأن فوات الشرط يستلزم فوات المشروط. وقد بيّن هذا بعض الصحابة والتابعين وكثير من المفسرين والعلماء القدامى والمتأخرين.

فعلى سبيل المثال فقد نقل الإمام ابن جرير الطبري عن حذيفة رضي الله عنه في تفسير هذه الآية أنه قال:" إذا أمرتم ونهيتم" (28)

كما نقل الإمام الطبري عن سعيد بن المسّيب في تفسير الآية أنه قال: إذا أمرت بالمعروف، ونهيت عن المنكر، لا يضرك من ضل إذا اهتديت(29)

ويقول الإمام النووي: وأما قول الله عزوجل: ﴿عَلَيْكُمْ أَنْفُسَكُمْ لَا يَضُرُّكُمْ مَنْ ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ﴾ فمعناه: أنكم إذا فعلتم ما كُلّفتم به فلا يضركم تقصير غيركم. إذا كان كذلك، فيما كُلّف به الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، فإذا فعله ولم يمتثل المخاطب فلا عتاب بعد ذلك على الفاعل لكونه أدى ما عليه، فإنما عليه الأمر والنهي لا القبول (30) والله أعلم.

إضافة إلى ذلك فقد بيّن بعض العلماء أن قوله تعالى: في بداية الآية نفسها يدل على وجوب القيام بالأمر بالمعروف و النهي عن المنكر حيث أمر الله تعالى المؤمنين بأن يهتموا بأنفسهم، ومن الاهتمام بالأنفس القيام بأداء الواجبات، ومن الواجبات الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وفي هذا يقول عبد الله بن المبارك: هذه الآية آكد آية في وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لأن معنى عليكم أنفسكم احفظوها والزموا صلاحها بأن يعظ بعضكم بعضاً ويرغّبه في الخيرات وينزه عن القبائح والسيئات.

ثانيا: تفنيد الشبهة بالنصوص الأخرى

وردت نصوص كثيرة في الكتاب والسنة تبيّن أنه مما يجب على الصالحين تجاه أعمال الآخرين السيئة تذكيرهم ومنعهم عنها. وإن لم يفعلوا هذا يوشك أن ينزل عليهم غضب الله فيدعونه فلا يستجيب لهم.

ومن تلك النصوص قوله تعالى: ﴿ وَإِذَا رَأَيْتَ الَّذِينَ يَخُوضُونَ فِي آيَاتِنَا فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ حَتَّى يَخُوضُوا فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِ وَإِمَّا يُنْسِيَنَّكَ الشَّيْطَانُ فَلَا تَقْعُدْ بَعْدَ الذِّكْرَى مَعَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ وَمَا عَلَى الَّذِينَ يَتَّقُونَ مِنْ حِسَابِهِمْ مِنْ شَيْءٍ وَلَكِنْ ذِكْرَى لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ﴾ (31).

بيّن الله تعالى أنه لا يجب على المتقين بسبب خوض من يخوض في آيات الله إلاّ شيء واحد، وهو: تذكيرهم. يقول القاضي البيضاوي: وما يلزم المتقين من قبائح أعمالهم وأقوالهم الذين يجالسونهم شيء مما يُحاسَبون عليه، ولكن عليهم أن يذكروهم ذكرى ويمنعوهم من الخوض وغيره من القبائح ويظهروا كراهتها.

وإذا كان تذكير هؤلاء الأشرار واجب على المتقين فكيف يتصور مهتدياً عند تركه هذا الواجب. ولذا يقول الشيخ ثناء الله الأمرتسري: ومن جملة اهتدائكم تذكيرهم لقوله تعالى:﴿ وَمَا عَلَى الَّذِيْنَ يَتَّقُوْنَ مِنْ حِسَابِهِمْ مِنْ شَيْءٍ وَّلٰكِنْ ذِكْرٰى لَعَلَّهُمْ يَتَّقُوْنَ ﴾(32).ومن تلك النصوص أيضاً قوله تعالى:﴿ وَاتَّقُوْا فِتْنَةً لَّا تُصِيْبَنَّ الَّذِيْنَ ظَلَمُوْا مِنْكُمْ خَآصَّةً وَاعْلَمُوْٓا اَنَّ اللّٰهَ شَدِيْدُ الْعِقَابِ﴾ (33).

هذا وقد بين أبوبكر الصديق رضي الله عنه خطأ المستدلين بهذه الآية على سقوط وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بما كان قد سمع من أنزل عليه (هذه الآية فقد روى الإمام أبو داؤد عن قيس قال: قال أبو بكر رضي الله عنه: بعد أن حمد الله وأثنى عليه: يأيها الناس! إنكم تقرؤون هذه الآية وتضعونها على غير مواضعها ﴿عليكم أنفسكم لايضر من ضل إذا اهتديتم﴾ وإنا سمعنا النبيّ يقول: ((إن الناس إذا رأوا الظالم فلم يأخذوا على يديه أوشك أن يعمهم الله بعقاب)) (34).

ولا يقف الأمر عند نزول العذاب بسبب ترك الناس الآخرين فيما هم فيه من المنكرات والمعاصي بل إن الله تعالى لا يستجيب دعاء هم إذا دعوه لكشف العذاب عنهم فقد روى الإمام الترمذي عن حذيفة بن اليمان رضي الله عنه عن النبي قال: ((والذي نفسي بيده لتأمرون بالمعروف ولتنهون عن المنكر أو ليوشكن الله أن يبعث عليكم عقاباً من عنده فتدعونه فلا يستجيب لكم))(35).

كل هذا يؤكد أن قول قائل:علينا أن نهتم بأنفسنا لأنه لا يضرنا ضلال الآخرين يخالف نصوص الكتاب والسنة.

احتجاج أصحاب الشبهة بحديث أبي ثعلبة الخشني رضي الله عنه:

قد يحتج محتج فيقول:إن ما فسرت به الآية:﴿عَلَيْكُمْ اَنْفُسَكُمْ لَا يَضُرُّكُمْ مَّنْ ضَلَّ اِذَا اهْتَدَيْتُمْ﴾ لا يتفق مع ما جاء في تفسيرها في حديث أبي ثعلبة الخشني رضي الله عنه من

سقوط وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

فقد روى الإمام أبو داؤد عن ابي أمية الشعباني قال: سألت أبا ثعلبة ـ رضي الله عنه. فقلت: يا أبا ثعلبة! كيف تقول في هذه الآية: ((عَلَيْكُمْ اَنْفُسَكُمْ))؟

قال: أما والله! لقد سألت عنها خبيراً. سألت عنها رسول الله فقال:(بل ائتمروا بالمعروف وتناهوا عن المنكر حتى إذا رأيت شحاً مطاعاً، وهوى متبعاً، فإن من ورائكم أيام الصبر، الصبر فيهن مثل قبض على الجمر. للعامل فيهم أجر خمسين رجلاً يعملون مثل عمله) (36)

وزادني غيره قال: يارسول الله ! أجر خمسين منهم؟قال: أجر خمسين منكم.

الرد على الاحتجاج:

نرد بعون الله تعالى على احتجاج هؤلاء بحديث أبي ثعلبة رضي الله عنه من وجهين:

أولاً: تحدث الرسول الكريم في هذا الحديث الشريف عن الأحوال الاستثنائية التي يؤجر العامل فيها أجر خمسين رجلاً من الصحابة، وذلك لشدتها، ومن المعلوم أن للظروف والأحوال الطارئة أحكامها ورخصها، ولا تثبت بها معارضة ما ثبت لعامة الأحوال من الأحكام.

ثانياً: هذه الرخصة التي نجدها في الحديث الشريف لا تدل على سقوط وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر حتى في الظروف الاستثنائية، وذلك لأن للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر درجات. فإذا تعذر للمسلم القيام به باليد واللسان فعليه أن يقوم بالقلب، وهذا لا يسقط في حال من الأحوال. كما قال عليه السلام: (فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه) فكذلك إذا صارت الحال إلى ما ذكر كان فرض الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بالقلب للتقية ولتعذر تغييره. وقد يجوز إخفاء الإيمان وترك إظهاره تقية بعد أن يكون مطمئن القلب بالإيمان، قال تعالى:﴿اِلَّا مَنْ اُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْاِيْمَانِ﴾(37). فهذه منزلة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

فخلاصة الكلام أنه ليس في الآية: ﴿عَلَيْكُمْ اَنْفُسَكُمْ﴾ ولا في حديث أبي ثعلبةؓ ما يدل على

ترك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بل يجب على كل مسلم أن يقوم به على قدر استطاعته.

الشبهة الثالثة:

ترك الحسبة بسبب التعصير والنفص

يقول بعض الناس: حيث لا نقوم بكل ما أمرنا به ولا نجتنب كل مانُهينا عنه، لذا يجب علينا أن نهتم بأنفسنا بدل أمر الآخرين بالمعروف و نهيهم عن المنكر.

واحتج أصحاب هذا القول بالمنقول والمعقول.

أما المنقول فقالوا: ذم الله تعالى من أمر الناس بالمعروف ونسي نفسه، ذلك في قوله تعالى: ﴿ أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَ تَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ وَأَنْتُمْ تَتْلُوْنَ الْكِتٰبَ أَ فَلَا تَعْقِلُوْنَ﴾(38).

وقوله تعالى: ﴿يٰأَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا لِمَ تَقُوْلُوْنَ مَا لَا تَفْعَلُوْنَ كَبُرَ مَقْتًا عِنْدَ اللّٰهِ أَنْ تَقُوْلُوْا مَا لَا تَفْعَلُوْنَ﴾ (39).

كما بيّن رسول الله سوء عاقبة هؤلاء. قد روى الإمام البخاري عن أسامة رضي الله عنه حديثا. قال: سمعت من رسول ﷺ (يقول: (يُجاء بالرجل فيُطرح في النار فيطحن فيها كما يطحن الحمار برحاه، فيطيف به أهل النار فيقولون: أي فلان! ألست كنت تأمر بالمعروف و تنهي عن المنكر؟ فيقول: إني كنت آمر بالمعروف ولا أفعله، وأنهى عن المنكر وأفعله)(40).

وأما المعقول فقالوا: فاقد الشيء لا يعطيه. من يستجيب لمن يأمر بمعروف ولا يأتيه، وينهي عن منكر ويأتيه.

الرد على هذه الشبهة:

سنتحدث بعون الله تعالى عن فساد هذه الشبهة وضعف ما احتجوا به تحت العناوين التالية.

① سبب الذم هو: ترك المعروف وليس الأمر بالمعروف.

② ترك أحد الواجبين ليس مبرّراً لترك الواجب الثاني.

③ الأخذ بهذا القول يؤدي إلى تعطيل الاحتساب.

④ عدم جدوى احتساب غير الكامل ليس بأمر دائم.

أولاً: سبب الذم هو: ترك المعروف و ليس الأمر بالمعروف.

هناك واجبان:

① الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

② فعل المعروف وترك المنكر

وإن النصوص التي احتج بها أصحاب هذه الشبهة ليس فيها ذم بسبب القيام بالواجب الأول بل فيها ذم بسبب ترك القيام بالواجب الثاني. لم يُنكر فيها بسبب أمر الناس بالبر، ونهيهم عن المنكر، والتلفظ بالقول الطيب، بل إنما أُنكر فيها بسبب نسيان الأنفس، وترك المعروف وارتكاب المنكر، وعدم الفعل وفق القول الطيب.

فعلى سبيل المثال هناك طالب نجح في مادة ((التفسير) ورسب في مادة (الحديث) هل يُعقل توجيه اللوم بسبب النجاح في مادة التفسير؟ إنما يُلام بسبب رسوبه في مادة الحديث.

هذا ، وقد صرّح كثير من المفسرين رحمهم الله تعالى أن التوبيخ في تلك النصوص بسبب ترك المعروف وليس بسبب الأمر بالمعروف. فعلى سبيل المثال يقول القرطبي في تفسير قوله تعالى: ﴿أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِ.....﴾ الآية:اعلم وفقك الله أن التوبيخ في الآية بسبب ترك فعل البر لا بسبب الأمر بالبر))(41).

ويقول الحافظ ابن كثير في تفسير الآية: وليس المراد ذمهم على أمرهم بالبر مع تركهم له، بل على تركهم له (42).

ثانياً: ترك أحد الواجبين ليس مبرراً لترك الواجب الثاني:

إن الواجبين الذين ذكرناهما ليس أحدهما شرطاً للثاني فيكون ترك أحدهما مبرراً لترك الثاني. وهذا أمر واضح ندركه في كثير من الأمور. هل نقول لمن يحافظ على الصلوات ولا يصوم أن تركه الصوم مبرر لتركه الصلوات؟ وقد بيّن كثير من العلماء هذا الأمر. فعلى سبيل المثال يقول الإمام النووي: قال العلماء : ولا يُشترط في الآمر والناهي أن يكون كامل الحال ممتثلاً ما يأمر به مجتنباً ما نهى عنه، بل عليه الأمر وإن كان مخلاً بما يأمر به، والنهي وإن كان متلبّساً بما ينهي عنه فإنه يجب عليه شيئان: أن يأمر نفسه وينهاها، ويأمر غيره وينهاه فإذا أخلّ بأحدهما كيف يُباح له الإخلال بالآخرة (43).

ثالثاً: الأخذ بهذا القول يؤدي إلى تعطيل الاحتساب

لو اشترطنا للآمر والناهي أن يكون فاعلاً لكل ما أُمر به مجتنباً كل ما نُهي عنه لن تجد من يقوم بالاحتساب، وبهذا يتعطّل هذا الواجب العظيم. وقد نبّه علماء الأمة ـ جزاهم الله تعالى خيراً ـ إلى هذا الأمر ، فقد قال سعيد بن جبير : (لو كان المرء لا يأمر بالمعروف ولا ينهي عن المنكر حتى لا يكون فيه شيء ما أمر أحد بمروف ولا نهى عن منكر.

وقال الإمام مالك تعليقاً على قوله: وصدق، من ذا الذي ليس فيه شيء ؟(44).

وذكر القرطبي أن الحسن قال لمطرف بن عبد الله: عظ أصحابك. فقال: إني أخاف أن أقول ما لا أفعل، قال: يرحمك الله، وأيُّنا يفعل ما يقول؟ يود الشيطان أنه قد ظفر بهذا، فلم يأمر بمعروف ولم ينه عن منكر(45).

و بيّن هذا الإمام الطبري حيث يقول: وأما من قال: لا يأمر بالمعروف إلا من ليست فيه وصمة، فإن أراد أنه الأولى فجيد، وإلاّ فيستلزم سدّ باب الأمر بالمعروف إذا لم يكن هناك غيره (46).

رابعاً: عدم جدوى احتساب غير الكامل ليس بأمر دائم:

لا شك أن دعوة الكامل أشدّ وقعاً في النفوس وأكثر استجابة من دعوة غير الملتزم لكن القول بأن دعوة غير الكامل أو احتسابه عديم الجدوى دائماً غير صحيح.

كم من انبياء الله الكاملين الملتزمين لم يؤثر دعوتهم في أقرب أقاربهم. لم يستجب لنداء نبي الله نوح عليه السلام ابنه، كما لم يستفد من دعوة خليل الله إبراهيم عليه السلام أبوه، ولم تقبل قول نبي الله لوط عليه السلام زوجته، كما لم يحوّل نصح أكمل خلق الله تعالى محمد ووعظه عمّه أبا طالب إلى الإسلام.

وكم من أنبياء الله الكاملين دعوا أقوامهم فما آمن إلا قليل، بل منهم من لم يؤمن به أحد.

وعلى العكس هذا فكم من أصحاب الدعوات الفاسدة المخالفين لأقوالهم بأفعالهم نرى لهم أتباعاً كثيرين وكم من دعاة حقوق حرمة الإنسان وحريته يجدون أنصاراً كثيرين مع أنهم من أشد الناس انتهاكاً لحرمته وحريته وكم من حماة لحقوق العمال والشعوب ـ على حسب زعمهم ـ ولهم أتباع كثيرون رغم كونهم من أكثر الناس هضماً لحقوقهم.

فخلاصة القول ليس لأحد أن يترك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بحجة أن احتسابه لا يفيد بسبب تقصيره فلربما يفيد المقصرّ حيث لا يفيد فيه من هو أحسن منه حالاً.

تنبيه:

لا يُفهم بما ذُكر بأننا لا نرى بأساً في ترك المعروف و فعل المنكر للآمر بالمعروف والناهي عن المنكر، بل نؤكد أنه يجب عليه فعل المعروف وترك المنكر، وأنه يعرض نفسه لغضب الله تعالى عند المداهنة والتكاسل في هذا ونقرر أيضاً بأنه ينبغي أن يكون أول فاعل لما يأمر به، وأول تارك لما ينهي عنه كما كان رسولنا محمد ﷺ.

غاية ما في الأمر أن فعل المعروف و ترك المنكر ليس شرطاً للأمر بالمعروف و

النهي عن المنكر، فلا يُقال لمن أمر بالمعروف ولم يفعله أو نهى عن المنكر وفعله: لا تأمر بالمعروف ولاتنه عن المنكر ، بل نقول له: استمر في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، واتق الله تعالى في نفسك فمرها بالمعروف وانهها عن المنكر.

الشبهة الرابعة:

ترك الاحتساب خشية الوقوع في الفتنة

يقول بعض الناس: لا نقوم بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لأننا نخشى الوقوع في الفتنة بسبب ذلك.

كشف حقيقة هذه الشبهة:

سنحاول بتوفيق الله تعالى بيان حقيقة هذه الشبهة تحت العناوين التالية:

① ترك الاحتساب هو الذي يعرض العبد للفتنة

② مشابهة هذا القول بتعليل المنافق الجد بن قيس للتخليف عن الغزوة.

③ تعارض هذا القول مع وصية النبي.

④ منافاة هذا القول لسير الأنبياء والصالحين

أولاً: ترك الاحتساب هو الذي يعرض العبد للفتنة:

لنا أن نسأل أصحاب هذا القول: هل سلمتم من الفتنة بتركككم الاحتساب أم أنكم وقعتم فيها؟ تؤكد نصوص الكتاب والسنة أن ترك الاحتساب يعرض العبد للفتنة. ومن تلك النصوص قوله تعالى:﴿ وَاتَّقُوْا فِتْنَةً لَّا تُصِيْبَنَّ الَّذِيْنَ ظَلَمُوْا مِنْكُمْ خَآصَّةً وَاعْلَمُوْٓا اَنَّ اللّٰهَ شَدِيْدُ الْعِقَابِ﴾(47).

يقول عبد الله بن عباس رضي الله عنهما في تفسير الآية: أمر الله عزوجل المؤمنين أن لا يقروا المنكر بين أظهرهم فيعمهم الله بعذاب يصيب الظالم وغير الظالم

ومنها ما رواه الإمام الطبراني عن العرس بن عميرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله: ((إن الله تعالى لا يعذب العامة بعمل الخاصة حتى تعمل الخاصة بعمل تقدر العامة أن تغيّره، ولا تغيّره، فذلك حين يأذن الله في هلاك العامة والخاصة))(48).

ومنها ما روى الإمام أحمد عن عبد الله بن عمرو رضي الله عنهما: سمعت رسول الله (يقول: (إذا رأيتم أمتي تهاب الظالم أن تقول له: إنك أنت ظالم، فقد تُودِّع منهم)(49).

ولا يمكن الوقاية من هذه الفتنة إلا بالأمر بالمعروف و النهي عن المنكر. يقول الشيخ جلال الدين المحلي في تفسير الآية:(واتقوا فتنة...) الآية.(واتقاؤها بإنكار موجبها من المنكر).

ثانياً: مشابهة هذا القول بتعليل المنافق الجد بن قيس للتخلف عن الغزوة:

مما يؤكد شناعة هذا التعليل لترك الاحتساب أنه عين التعليل الذي علل به الجد بن قيس عند تخلفه عن غزوة تبوك، فكشف العليم الخبير حقيقة تعليله وذمه في آيات تتلى إلى الأبد. فقد ذكر الإمام الطبري أن رسول الله ﷺ ((ذكر ذات يوم وهو في جهازه، للجد بن قيس أخي بني سلمه: هل لك ياجد العام في جلاد بني الأصفر؟ فقال: يا رسول الله ، أو تأذن لي ولا تفتني، فوالله، لقد عرف قومي ما رجل أشد عجباً بالنساء مني. وإني أخشى إن رأيت نساء بني الأصفر أن لا أصبر عنهن.

وقال: قد أذنت ذلك فأعرض منه رسول الله.

ففي الجد بن قيس نزلت هذه الآية: ﴿ومنهم من يقول ائذن لي ولا تفتني ألا في الفتنة سقطوا وإن جهنم لمحيطة بالكافرين﴾.(50)

ثم يقول الإمام الطبري في تفسير الآية: أي: إن كان أنما يخشي الفتنة من نساء بني الأصفر وليس ذلك به ، فما سقط والرغبة بنفسه عن نفسه، أعظم فيه من الفتنة بتخلفه عن رسول الله (51).

وهكذا من ترك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بحجة طلب السلامة من فتنة لم تقع بعد، قد وقع في فتنة كبرى، الا وهي ترك ما أوجبه الله تعالى عليه من الاحتساب.

ثالثاً: تعارض هذا القول مع وصية النبي الكريم ﷺ

يتنافي هذا القول مع ما أوصى به النبي الكريم ﷺ أصحابه من قول الحق، وأن لا يخافوا في الله لومة لائم، وأن لا يمنعهم خوف على النفس أو الرزق من القيام بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. ومن تلك الأحاديث على سبيل المثال ـ ما روى الإمام أحمد عن أبي سعيد الخدري ـ رضي الله عنه ـ قال: ((لا يمنعنّ رجلاً منكم مخافة الناس أن يتكلم بالحق إذا رآه عنه عنّ النبي وعلمه))(52).

وفي رواية أخرى: ((فإنه لا يقرّب من أجل ولا يباعد من رزق أن يقول بحق أو يذكر بعظيم))(53). فأين أصحاب هذه الشبهة من هذا الحديث الشريف ومن الأحاديث الأخرى مثلها؟ .

رابعاً: منافاة هذا القول لسير الأنبياء والصالحين

أين أصحاب هذه الشبهة من سير الأنبياء والمرسلين والصالحين الذين عُذِّبوا، وأُخرِجوا من ديارهم، وقُوتلوا، وقُتِلوا بسبب قيامهم بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؟ أين هم من رجال هذه الأمة الذين تحققت فيهم ـ بفضل الله تعالى ـ بشرى رسول: ((سيد الشهداء حمزة بن عبد المطلب ـ رضي الله عنه ـ ورجل قام إلى إمام جائر فأمره ونهاه فقتله!)) .

لا يُفهم مما كتبنا أنه لا يُنظر إلى يما يترتب على القيام بالاحتساب ولا يُعبَأ به، بل إن هذا سيُحاسب له حسابه. فإن كانت المفسدة المترتبة عليه أعظم من المصلحة المتوقعة لا يقوم المرء بالاحتساب آنذاك، وإن كانت المصلحة المرجوة أعظم من المفسدة يجب عليه أن يقوم بالاحتساب إذاً. لكن اعتبار مقادير المصالح والمفاسد ليس بهوى الناس بل هو بميزان الشريعة.

ولا يعني كلامنا أيضاً أن نفرط بأنفسنا في الاحتساب، وأن نلقي بأيدينا إلى التهلكة. إن الذي نقصده أن لا يكون الخوف على النفس أو الرزق مانعاً من الاحتساب، ولكن أخذ الحيطة والحذر أمر مطلوب مثل ما هو الحال في الجهاد بالسيف.

الشبهة الخامسة

ترك الاحتساب بسبب عدم استجابة الناس

يقول بعض الناس: ينبغي أن لا نضيع جهودنا و أوقاتنا في أمر الناس بالمعروف ونهيهم عن المنكر حيث إنهم لا يستجيبون.

بيان حقيقة هذه الشبهة:

سنبيّن بعون الله تعالى حقيقة هذه الشبهة بإلتفات عناية القاريء إلى النقاط التالية:

① لا يُشترط لوجوب الاحتساب قبول الناس.

② الحكم على الناس بعدم الاستجابة من الأمور الغيبية.

③ وجوب التأسي بالرسول الكريم ﷺ في هذا الأمر.

أولاً: لا يُشترط لوجوب الاحتساب قبول الناس:

لم يشترط الله تعالى ولا رسوله لوجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر استجابة الناس، بل أوجب الله تعالى على نبيه الكريم وعلى أمته تبليغ الناس أوامره ونواهيه سواء استجابوا أم لم يستجيبوا. وقد وردت نصوص كثيرة تبيّن هذا منها على سبيل المثال قوله تعالى: ﴿وَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْهِ مَا حُمِّلَ وَعَلَيْكُمْ مَّا حُمِّلْتُمْ. وَإِنْ تُطِيعُوهُ تَهْتَدُوْا وَمَا عَلَى الرَّسُوْلِ إِلَّا الْبَلٰغُ الْمُبِيْن﴾ (54) ومنها قوله تعالى: ﴿فَإِنْ أَسْلَمُوْا فَقَدِ اهْتَدَوْا وَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلٰغُ﴾(55). ومنها قوله تعالى: ﴿فَإِنْ تَوَلَّيْتُمْ فَاعْلَمُوْٓا أَنَّمَا عَلٰى رَسُوْلِنَا الْبَلٰغُ الْمُبِيْنُ﴾(56). ومنها قوله تعالى: ﴿فَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلٰغُ الْمُبِيْن﴾ (57).

ومنها قوله تعالى:﴿فَإِنْ تَوَلَّيْتُمْ فَإِنَّمَا عَلَى رَسُولِنَا الْبَلاغُ الْمُبِينُ﴾(58) ومنها قوله تعالى:﴿فَهَلْ عَلَى الرُّسُلِ إِلَّا الْبَلاغُ الْمُبِينُ﴾ومنها قوله تعالى:﴿فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقَدْ أَبْلَغْتُكُمْ مَّا أُرْسِلْتُ بِهِ إِلَيْكُمْ﴾(60). ومنها قوله تعالى:﴿وَإِنْ مَّا نُرِيَنَّكَ بَعْضَ الَّذِي نَعِدُهُمْ أَوْ نَتَوَفَّيَنَّكَ فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلاغُ وَعَلَيْنَا الْحِسَابُ﴾(61).

ومنها قوله تعالى:﴿يَأَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَّبِّكَ وَإِنْ لَّمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ﴾(62). ومنها قوله تعالى:﴿فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيْطِرٍ﴾(63).

فمهمة الرسول الكريم وهكذا مهمة أمته أن يبلغوا الناس أوامر الله تعالى ونواهية ويذكروهم سواء استجابوا أم لم يستجيبوا ولا عذر لهم عند الله لترك هذه المهمة الجليلة بسبب إعراض الناس عنهم. وفي هذا الصدد يقول الإمام النووي: قال العلماء رضي الله عنهم: ((ولا يسقط عن المكلف الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لكونه لا يفيد في ظنه، بل يجب عليه فعله فإن الذكرى تنفع المؤمنين. وقد قدّمنا أن الذي عليه الأمر والنهي لا القبول، وكما قال تعالى:﴿مَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلاغُ الْمُبِينُ﴾(64).

ومما يؤكد هذا ما قصّه الله تعالى عن أصحاب السبت حيث استمر الصالحون في نهي العصاة عن التحايل للصيد يوم السبت، ولم يتركوا الاحتساب بسبب عدم استجابة العصاة، بل صرّحوا أنهم يقصدون من وراء احتسابهم أمرين: أن يُقبل عذرهم عند الله تعالى. لعل العصاة يستجيبون فيتركون التحايل ويتوبون إلى الله تعالى.

يقول سبحانه وتعالى عن قصتهم: ﴿وإذ قالت أمة منهم لم تعظون قوماً الله مهلكهم أو معذبهم عذاباً شديداً، قالوا معذرةً إلى ربكم ولعلهم يتقون﴾(65).

ثانياً: الحكم على الناس بعدم الاستجابة من الأمور الغيبية:

إن الحكم على الناس بأنهم لا يستفيدون من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من

الأمور الغيبية التي لا يعرفها إلا العليم الخبير. إن قلوب العباد بين إصبعين من أصابع رب العباد، يقلّبها متى شاء وكيف ما شاء. وما أسهل على الله تعالى تقليبها.

فقد روى الإمام مسلم عن عبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله عنهما قال: إنه سمع رسول الله يقول:((إن قلوب بني آدم كلها بين إصبعين من أصابع الرحمن كقلب واحد يصرفه حيث شاء))(66). وقد شبّه رسول الله (سهولة تصريف قلوب العباد بتقليب ريشة بأرض فلاة.

فقد روى الإمام ابن ماجة عن أبي موسى الأشعري رضي الله عنه قال: قال رسول الله: ((مثل القلب مثل الريشة، تقلّبها الرياح بفلاة))(67).

وكم من أشخاص يراهم الناس من أتقى الناس فيتحولّون إلى أفسق الناس، وكم من أفسق الناس يأتيهم الموت وهم من أتقى الناس. هذه حقيقة نقرؤها في سير الناس، ونشاهدها في حياتنا اليومية، وبيّنها الصادق المصدوق الناطق بالوحي بقوله: ﴿إن العبد ليعمل فيما يرى الناس عمل أهل النار، وهو من أهل الجنة، وإنما الأعمال بخواتيمها ﴾(68). فإذا كان البشر يجهل خواتيم الآخرين فكيف يسوغ له أن يفترض أنهم لا يستجيبون، ويترك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر استناداً إلى الافتراض؟

ثالثاً: وجوب التأسي بالرسول الكريم ﷺ في هذا الأمر:

جعل الله تعالى في رسوله الكريم ﷺ أسوة لنا حيث يقول عز من قائل:﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُوْلِ اللّٰهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَنْ كَانَ يَرْجُوا اللّٰهَ وَالْيَوْمَ الْاٰخِرَ وَذَكَرَ اللّٰهَ كَثِيْرًا﴾(69).

فلنا أن نسأل أصحاب هذه الشبهة: هل ترك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر نظراً لعدم استجابة الناس؟ كلاَّ،بل استمر صلوات الله وسلامه عليه في ذلك في أشد الأحوال وأصعبها راجياً من الله هداية المخاطبين،بل هداية أجيالهم القادمة إن لم يستجب الجيل الموجود.

وسيرته الطاهرة تدل على هذا. فقد روى الإمام مسلم عن عائشة رضي الله عنها أنها قالت لرسول الله: ((يا رسول الله، هل أتي عليك يوم كان أشد من يوم أحد؟)) فقال: ((لقد لقيت من قومك، وكان أشد ما لقيته منهم يوم العقبة إذ عرضت نفسي على ابن عبد ياليل بن عبد كلال، فلم يجبني إلى ما أردت، فانطلقت وأنا مهموم على وجهي فلم استفق إلاّ وأنا بقرن الثعالب، فرفعت رأسي فإذا أنا بسحابة قد أظلتني. فنظرت فإذا فيها جبريل فناداني فقال: إن الله عزوجل قد سمع قول قومك لك وما ردّوا عليك وقد بعث إليك ملكَ الجبال لتأمره بما شئت فيهم قال: فناداني ملك الجبال وسلّم عليّ، ثم قال: يا محمد إن الله قد سمع قول قومك لكَ، وأنا ملكُ الجبال، وقد بعثني ربك إليك لتأمرني، فما شئت؟ إن شئت أن أطبق عليهم الأخشبين.فقال له رسول الله: بل أرجوا أن يخرج الله من أصلابهم من يعبد الله وحده لا يشرك به شيئاً(70).

هل يُتوقع بعد ذلك ممن ينتسب إلى هذا النبي الكريم الحريص على هداية الناس أن يقول:ينبغي أن لا نضيع جهودنا و أوقاتنا في أمر الناس بالمعروف ونهيهم عن المنكر حيث إنهم لا يستجيبون كلا ثم كلا؟.

احتجاج أصحاب الشبهة ببعض الآيات:

يحتجّ أصحاب هذه الشبهة ببعض النصوص التي جاء فيها على حسب زعمهم الأمر بالتذكير مشروطاً بالنفع، أو مخصوصاً لمن خاف الوعيد، أو خشي الرحمن بالغيب، واتبع الذكر.ومن النصوص التي تدل على ان الدعوة مشروطة لمن ينتفع ويتعظ ويخاف والا فلا منها:

قوله تعالى: ﴿ فَذَكِّرْ إِنْ نَّفَعَتِ الذِّكْرَىٰ﴾(71) وقوله تعالى:﴿ إنما تنذر الذين يخشون ربهم بالغيب وأقاموا الصلاة﴾ (72). وقوله تعالى:﴿ إِنَّمَا تُنذِرُ مَنِ اتَّبَعَ الذِّكْرَ وَخَشِيَ الرَّحْمَٰنَ بِالْغَيْبِ﴾(73). وقوله تعالى:﴿فَذَكِّرْ بِالْقُرْآنِ مَنْ يَّخَافُ وَعِيدِ﴾(74).

قالوا: نجد في هذه الآيات بأن الله تعالى اشترط لأمره بالتذكير (نفع الذكرى) كما أرشد نبيّه

الكريم أن يقتصر في إنذاره عل من يخاف وعيد وخشي الرَّحمٰن بالغيب واتَّبع الذكرى.

لذا لا داعي لبذل الجهود في أمر الناس بالمعروف ونهيهم عن المنكر وهم لا يستجيبون.

كشف النقاب عن حقيقة الاحتجاج

سنبيّن بتوفيق الله تعالى حقيقة احتجاجهم بالآيات من وجهين:

① النظر في سيرة من أنزل عليه تلك الآيات.

② المراد بالآيات على ضوء تفسير المفسّرين.

أولاً: النظر في سيرة من أنزل عليه تلك الآيات:

أنزلت تلك الآيات على محمّد ﷺ، وهو الذي كان صورة حية يتلوها على المؤمنين، ويعلّمهم إياها، وإليه أسندت مهمة بيانها، وكان لما نزلت عليه من الآيات لنا أن نسأل هؤلاء هل ترك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بسبب إعراض الناس؟ كلا فقد استمر في التذكير والإنذار رغم عناد الكفرة وتمردهم، والفهم الصحيح للآيات هو فهمه فكل استنباط أو استدلال يعارض فهمه وعمله فهو باطل ومردود على صاحبه.

ثانياً: المراد بالآيات على ضوء تفسير المفسّرين:

بيّن المفسّرون المراد بتلك الآيات فأجادوا وأفادوا جزاهم الله تعالى عنا خير الجزاء وسنذكر بعض ماذكروا ـ بعون الله تعالى ـ في هذا المقام.

أما قوله تعالى: ﴿فذكِّرْ إن نفعت الذِكرى) فنترك مجال تفسيره للإمام الرازي حيث يقول مثيراً بعض الأسئلة حوله:السؤال الأول: أنه عليه السلام كان مبعوثاً إلى الكل فيجب عليه أن يذكرهم سواء نفعتهم الذكرى أم لم ينفعهم، فما المراد من تعليقه على الشرط في قوله تعالى: فذكر إن نفعت الذكرى؟.

الجواب: أن المعلق بإن على الشيء لا يلزم أن يكون عدما عند عدم ذلك الشيء،

ويدل عليه الآيات، ومنها قوله تعالى:﴿وَلَا تُكْرِهُوْا فَتَيٰتِكُمْ عَلَى الْبِغَآءِ اِنْ اَرَدْنَ تَحَصُّنًا﴾(75). ومنها قوله تعالى:﴿وَاشْكُرُوْا لِلّٰهِ اِنْ كُنْتُمْ اِيَّاهُ تَعْبُدُوْنَ﴾(76). ومنها قوله تعالى:﴿فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ اَنْ تَقْصُرُوْا مِنَ الصَّلٰوةِ اِنْ خِفْتُم﴾(77). فإن القصر جائز وإن لم يوجد الخوف فالشرط غير سار العمل.

ومنها قوله:﴿فَاِن لَّمْ تَجِدُوْا كَاتِبًا فَرِهٰنٌ﴾(78). والرهن جائز مع الكتابة.

ومنها قوله: ﴿فَلَاجُنَاحَ عَلَيْهِمَآ اَنْ يَّتَرَاجَعَآ اِنْ ظَنَّآ اَنْ يُّقِيْمَا حُدُوْدَ اللّٰه﴾(79). والمراجعة جائزه بدون هذا الظن.

ويتابع الإمام الرازي كلامه ويقول: إذا عرفت هذا فان العلماء ذكروا الذكر هذا الشرط فوائد:

أحدهما: أن من باشر فعلاً لغرض فلا شك أن الصورة التي عُلم فيها إفضاء تلك الوسيلة إلى ذلك الغرض، كان إلى ذلك الفعل أوجب من الصورة التي عُلم فيها عدم ذلك الإفضاء ، فلذلك قال: إن نفعت الذكرى.يعني التذكير واجب عند النفع وجائز في عدم النفع.

ثانيها: أنه تعالى ذكر أشرف الحالتين ونبّه على الأخرى كقوله: ﴿سَرَابِيْلَ تَقِيْكُمُ الْحَرَّ﴾(80) والتقدير فذكر إن نفعت الذكرى أو لم تنفع.

ثالثها: أن المراد به البعث على انتفاع بالذكرى كما يقول المرء لغيره إذا بيّن له الحق: قد أوضحت لكَ أن كنت تعقل فيكون مراده البعث على القبول والانتفاع به.

رابعها: أن هذا يجري مجرى تنبه الرسول أنه لا تنفعهم الذكرى كما يقال للرجل: ادع فلانا إن أجابك ما أراه يجيبك.

خامسها: أنه عليه السلام دعا إلى الله كثيراً، وكلما كانت دعوته أكثر كان عتُوهم أكثر، وكان عليه السلام يحترق حسرة عل ذلك، فقال له: ﴿وَمَآ اَنْتَ عَلَيْهِمْ بِجَبَّارٍ فَذَكِّرْ بِالْقُرْاٰنِ مَنْ يَّخَافُ وَعِيْدِ﴾(81) إذاً التذكير العام واجب في أول الأمر أما التكرير فلعله إنما يجب عند رجاء حصول المقصود فلهذا المعنى قيّده بهذا الشرط.

وأما قوله تعالى: ﴿ إِنَّمَا تُنذِرُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ بِالْغَيْبِ وَأَقَامُوا الصَّلٰوةَ﴾(82) فبيّن المفسرون رحمهم الله تعالى بأن المنتفعين بالإنذارهم أولئك، الذين يخشون ربهم وليس المعنى، بأن غيرَهم لا يُذَكر ولا يُنذر.

وأما قوله تعالى: ﴿ إِنَّمَا تُنذِرُ مَنِ اتَّبَعَ الذِّكْرَ وَخَشِيَ الرَّحْمٰنَ بِالْغَيْبِ ﴾(83) فالمراد به ـ كما بيّن المفسرون ـ مثل المقصود بالآية السابقة.

وأما قوله تعالى: ﴿ فَذَكِّرْ بِالْقُرْاٰنِ مَنْ يَّخَافُ وَعِيْدِ﴾ فهو كقوله: ﴿إِنَّمَا تتذكر الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُم﴾ لأنه لا ينفع التذكير الا من يخاف.

فخلاصة القول أن الاستدلال بتلك الآيات على ترك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بسبب عدم استجابة الناس غير صحيح. والله اعلم وعلمه اتم واكمل.

الهوامش

(1) إحياء علوم الدين www.ghazali.org/ihya/arabic/j2-k09.doc 143/2

(2) البقرة: 256

(3) الزمر:28

(4) تاريخ الطبرى:401/2

(5) البقرة:208

(6) تفسير القرآن العظيم لإسماعيل بن عمر بن كثير القرشي الدمشقي248/1

(7) الأحزاب:الآية

(8) النور:51

(9) سورة البقرة:256

(10) تفسير القرآن العظيم لإسماعيل بن عمر بن كثير القرشي الدمشقي311/1

(11) جاء البيان في تأويل القرآن لأبي جعفر الطبري17/3

(12) جامع البيان في تأويل القرآن لأبي جعفر الطبري:17/3

(13) آل عمران:104

(!4) سنن ابن ماجة: 132/2

(15) مسند احمد 44/3

(16) صحيح مسلم 69/1

(17) سورة العصر

(18) الانفال:25

(19) المائدة: 78,79

(20) النحل:44

(21) سورة الاعراف الآية:157

(22) سورة الأحزاب:21

(23) صحيح مسلم:1316/3

(24) سنن ابن ماجة869/2

(25) سنن الترمذي:57/4

(26) صحيح البخاري

(27) المائدة:105

(28) جامع البيان في تأويل القرآن لأبي جعفر الطبري:98/7

(29) جامع البيان في تأويل القرآن لأبي جعفر الطبري:98/7

(30) شرح النووي على صحيح مسلم22/2

(31) الأنعام:68,69

(32) سورة الأنعام:69

(33) الأنفال:25

(34) سنن أبي داؤد 122/4

(35) سنن الترمذي468/4

(36) سنن أبي داؤد123/4

(37) سورة النحل:106

(38) البقرة:44

(39) الصف:3

(40) صحيح البخاري:2600/6

(41) تفسير القرطبي:366/1

(42) تفسير القرآن العظيم لإسماعيل بن عمر بن كثير القرشي الدمشقي:86/1

(43) شرح النووي على صحيح مسلم23/2

(44) تفسير القرطبي:1/367

(45) أيضاً

(46) تفسير الطبري:2/402

(47) الأنفال:25

(48) تفسير الطبري:9/218

(49) المعجم الكبير للطبراني 17/138

(50) سورة التوبة:69

(51) مسند أحمد2/190

(52) تفسير الطبري:2/149

(53) مسند أحمد 3/44

(54) مسند أحمد 3/46

(55) النور:54

(56) آل عمران:20

(57) المائدة:92

(58) النحل:82

(59) التغابن:12

(60) النحل:35

(61) هود الآية:57

(62) الرعد:40

(63) المائدة67

(64) الغاشية:21/22

(65) النور:54

(66) القصص:56

(67) صحيح مسلم4/2045

(68) ابن ماجه 1/34

(69) صحيح ابن حبان2/51

(70) الأحزاب:21

(71) صحيح مسلم:3/1420

(72) الأعلى9

(73) التوبة11

(74) يس:11

(75) ق:45

(76) النور:33

(77) البقرة:172

(78) النساء:101

(79) البقرة:283

(80) البقرة:230

(81) النحل:81

(82) ق:45

(83) فاطر

(84) يس:11

ماهية الالتزام وأنواعه و مصادره

* د. محمد نواز الحسنى

المقدمة:

الحمد لله رب العالمين والصلاة و السلام على سيدنا محمد وعلى آله و أصحابه أجمعين.

إن الالتزام هي مسؤلية عن أداء الفعل أو الكف عنه و هذه المسؤلية لا تتحقق إلا عند وجود اللزوم و الوجوب بهذا الفعل ، و اللزوم و الوجوب لا يتحققان إلا عند وجود الإلزام و الإيجاب به. و الإ لزام والإيجاب لايتحققان إلا عند وجود الملزم والموجب له. و الملزم و الموجب له هو القانون الوضعي أو الحكم الشرعي يعني الشريعة الإسلامية مباشرة. والمشرع في القوانين الوضعية أو الشارع في الأحكام الشرعية تسببا وهذا المشرع فى القوانين الوضعية و الشارع فى الشريعة الإسلامية يعتبر كل واحد منهما مصدرا أساسيا للالتزام.

ولما كان الالتزام يبتنى على اللزوم و اللزوم يبتنى على الإلزام والإلزام يبتنى على الملزم وهو المصدر له فلا بد من الكلام عن كل واحد منها تفصيلا لتتضح ماهية الالتزام و حقيقته.

ولما كان مصدر الالتزام أمرا مختلفا فيه بين أهل القانون حيث قال بعضهم إن مصدر الالتزام خمسة أمور و بعضهم قال إنه ثلاثة أمور و بعضهم قال إنه أمر واحد فكان من اللازم لي أن أبين حقيقة الأمر و أوضح القول الأمثل بين تلك الأقوال المختلفة. وهذا الأمر كان داعيا لكتابة البحث في الموضوع المذكور.

---

* الاستاذ المساعد ، بكلية الشريعة و القانون، الجامعة الاسلامية العالمية ، اسلام آباد ، باكستان .

اقتضت طبيعة البحث أن تشتمل على ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: بيان ماهية الالتزام

المبحث الثاني: في أنواع الالتزام

المبحث الثالث: في مصادر الالتزام

ثم قسمت كل مبحث إلى مطالب وكل مطلب إلى فروع و تناولت الكلام تفصيلا عن كل قضية في تلك الفروع.

واخترت منهجا معينا في ثبت المصادر و المراجع بكل أمانة علمية، وذكرت تفاصيلها بكل دقة في الهامش. و هذا كله بتوفيق الله تعالى وما توفيقي إلا بالله العظيم.

المبحث الأول: في بيان ماهية الالتزام

هناك ثلاث كلمات متشابكة بعضها مع بعض وهي الإلزام واللزوم والالتزام.

وذلك لأن الالتزام لا يحتقق بدون اللزوم واللزوم لا يتحقق بدون الإلزام حتى ولو كان هذا الإلزام من جهة الملتزم نفسه كالهبة والجعالة والنذر واليمين ولهذا لابد من الكلام عن كل واحد منها مع لتتضح حقيقة الأمر.

وفي هذا المبحث ثلاثة مطالب:

المطلب الأول في معنى الإلزام

أولا ـ معنى الإلزام لغة.

الإلزام مصدر من باب الإفعال من ألزم يلزم إلزاماً، ومعناه جعل الشيء لازماً لأحد غير منفك عنه.

قال ابن منظور : وألزمه إياه فالتزمه (.....) يلزم الشيء فلا يفارقه (1)

وجاء في المعجم الوسيط: ألزم فلاناً الشيء أوجبه عليه.(2)

ثانيا ـ معنى الإلزام اصطلاحاً:

الإلـزام مـأخـوذ من اللزوم واللزوم معناه الوجوب كما قال السيد الشريف: واللازم في الاستعمال بمعنى الواجب (3)

والالتزام معناه الإيجاب كما جاء في المعجم الوسيط: ألزم فلاناً الشيء أوجبه عليه(4)

قال الشيخ مصطفى أحمد الزرقا: الإلزام في اصطلاح نظرية العقد يقع على معنيين:

الأول: معناه إنشاء الالتزامات ، فيقال: عقد ملزم بمعنى أنه ينشئ على العاقد التزاماً.

الثـانـي: مـعـناه عدم إمكان رجوع العاقد من العقد بإرادته المنفردة، فيقال: عقد ملزم، بمعنى أن العاقد لايحق له فسخ العقد إلا برضاء العاقد الآخر (5)

معني ذلـك أنه قد وجب عليه العقد بعد لقاء القبول بالإيجاب.

ورجّـح الشيـخ مـصطفى أحمد الزرقا بعد ذلـك المعنى الأول من معنى الإلزام وهو أن الإلزام هو إنشاء الالتزام مع قطع النظر عن نوعه.

الفرع الثاني: أنواع الإلزام

والإلزام يتنوع إلى نوعين:

الـنـوع الأول: الإلزام ممن له حق الإلزام كإيجاب الباري سبحانه وتعالى العبادات الدينية عـلـى الـمـكـلـفـين مـن صـلاة و زكاة وصوم وحج وصدقات ونفقات و كإلزامه تعالى أصحاب الأموال بخصوصهم من الرعية، المؤونات المالية كالخراج وصدقة ونفقة المحتاج وغيره.

النوع الثاني: الإلزام من جهة الإنسان لنفسه حيث يلزم نفسه ببعض الأمور التي لم تكن واجبة عليه من سابق كنذر و صدقة ونفقة المحتاج وغيره.

والالتزام الذي يترتب على هذا النوع من الإلزام على نوعين:

أولهـمـا: الالتـزام الـلازم الـذي لا يستـقـل الإنسـان بـانـفـراده أن يتحلل منه إلا برضا الشخص الآخر كالعقود اللازمة لكلا الطرفين مثل البيوع والإجارات.

ولا تنفك عنها صفة اللزوم إلا في ثلاث حالات وهي: حالة الفساد، وحالة الإكراه وحالة الخيارات العقدية مثل خيار الرؤية و خيار الشرط و خيار العيب و خيار التعيين وخيار الوصف.

وثانيهما: الالتزام غير اللازم الذي يستقل الإنسان فيه بانفراده أن يتحلل منه. وذلك يكون في العقود غير اللازمة كالشركات بأنواعها و الوكالة والولاية وهي عشرة أنواع، سيأتي بيانها في المطلب الآتي إن شاء الله تعالى. (6)

المطلب الثاني: معنى اللزوم

سأتكلم عن اللزوم في فرعين:

الفرع الأول: معنى اللزوم: أولا : معنى اللزوم لغة: قال ابن منظور: لزم الشيء يلزمه لزماً ولزوماً ، فلا يفارقه (7)

وجاء في المعجم الوسيط:لزم الشيء فلانا وجب عليه ولزم الشيء لزوماً ثبت ودام (8)

ومنه ما جاء في قوله تعالى: ﴿ فَقَدْ كَذَّبْتُمْ فَسَوْفَ يَكُونُ لِزَامًا﴾(9) أي عذاباً لازماً واجباً غير منفك عنكم.

ثانيا: معنى اللزوم اصطلاحا:

اللزوم بالشيء عدم الانفكاك عنه

قال السيد الشريف: اللازم ما يمتنع انفكاكه عن الشيء فلا يختلف معناه اصطلاحا عن معناه لغة (10)

ومعنى اللزوم أن لا يستطيع أحد الطرفين بعد العقد، التحلل من قيده ما لم يتفقا على الإقالة ولا يحق للعاقد بعد العقد فسخه إلا برضى الطرف الآخر.

لأن العقد كما لا يتكوّن إلا بالتراضي فلا يفسخ إلا بالتراضي وهذا التراضي على الفسخ يسمى في الفقه الإسلامي إقالة أو تقايلاً (11)

قال الشيخ مصطفى أحمد الزرقا: والاجتهادات الإسلامية متفقة على أن العقد متى اكتسب صفة اللزوم ليس لأحد العاقدين رجوع إلا باتفاقهما (12)

الفرع الثاني: أنواع العقود من حيث اللزوم وعدم اللزوم:

قد ذكر سابقاً أن اللزوم معناه أن لا يستطيع أحد طرفي العقد بعد تكونيه التحلل من قيده ما لم يتفق الطرف الآخر على الإقالة. وذلك لأن العقد رابطة تربط المتعاقدين حيث لا يستطيع أحدهما هدمه ولا تعديله إلا برضا الطرف الآخر. ومع ذلك قد يتخلف اللزوم عن العقود مطلقاً أو في حالة من الأحوال، ولهذا قسم الفقهاء العقود باعتبار اللزوم إلى أربعة أنواع وهي على ما يلي:

النوع الأول: العقود غير اللازمة لكلا الطرفين مطلقا وهي أربعة:

أ) الإيداع: هو تسليط أحد غيره على حفظ ماله صريحاً أو دلالة(13)، وركنه الإيجاب والقبول.

ب) الإعارة: هي عقد على المنافع مجاناً(14) ، أو هي عقد على الانتفاع بالأشياء مجانا ولابد للعاقد من الإيجاب والقبول.

ج) الشركة: وهي عقد بين اثنين أو أكثر على الاشتراك في المال وربحه أو على الاشتراك في الربح بدون المال (15)

د) المضاربة: وهي عقد شركة في الربح بمال من جانب و عمل من جانب أخر وركنها الإيجاب والقبول (16)

النوع الثاني: العقود غير اللازمة باعتبار الأصل ولكنها تكون لازمة في بعض الحالات وهي أربعة أيضا كما يلي:

أ) الوكالة: وهي إقامة أحد غيره مقام نفسه في تصرف جائز معلوم (17)

ب) التحكيم:هو تولية الخصمين حاكماً يحكم بينهما في القضية المتنازع فيها بينهما(18)

ج) الهبة: هي تمليك الإنسان ماله لغيره في حياته مجاناً أو بعوض غير معادل له (19) .

د) الوصية:هي تمليك مضاف إلى ما بعد الموت مجاناً عيناً كان المال أو ديناً(20).

النوع الثالث: العقود اللازمة بطبيعتها وغير اللازمة في بعض الظروف والأحوال وهي اثنان فقط:

أ) الإجارة: وهي عقد على المنفعة من الإنسان أو المال كالحيوان والمكان بعوض(21).

وهي عقد على الانتفاع بخدمات الإنسان أو باستعمال الحيوان أو المكان بالعوض، وهي الأجرة.

وهي تكون لازمة بشرطين:

الشرط الأول: هو شرط لانعقاد عقد الإجارة لازماً من الأصل وهو ينقسم إلى ثلاثة أنواع:

النوع الأول لهذا الشرط: أن يكون العقد صحيحاً.أما إذا كان العقد فاسداً فهو غير لازم بل هو مستحق النقض والفسخ رفعاً للفساد و ذلك لحق الشارع.

النوع الثاني لهذا الشرط: أن لا يكون بالمستأجر الذي ينتفع به عيب في وقت العقد أو وقت القبض حيث يخل بالانتفاع به.

فإن كان غير سالم عن العيب فكان العقد غير لازم لأن سلامة ما ينتفع به في عقد الإجارة شرط للزومه دلالة فتكون كالشرط المنصوص عليه صراحة كما في بيع العين.

النوع الثالث لهذا الشرط: أن يكون ما ينتفع به في عقد الإجارة مرئياً للمستاجر حتى لو استأجر داراً لم يرها ثم رآها ولم يرض بها فجاز له أن يرده لأن الإجارة بيع المنفعة فيثبت فيها خيار الرؤية كما في بيع العين.

الشرط الثاني: هو شرط لبقاء عقد الإجارة على اللزوم وهو يتنوع إلى نوعين:

أحـدهـما: أي القسم الأول من الشرط الثاني لبقاء لزوم عقد الإجارة وهو عدم حدوث عيـب في المعقود عليه لأن سلامة ما ينتفع به في عقد الإجارة عن حدوث عيب يخل بالانتفاع به شرط للزوم بقاء عقد الإجارة.

فـإن حـدث بـه عيـب يـخـل بالانتفاع به لم يبق عقد الإجارة لازماً كما لو استأجر شخصا لخدمة أو دابة للركوب عليها فإن حدث به عيب يخل بالانتفاع به لم يبق عقد الإجارة لازماً كما لـو استـأجيـر شـخصا لخدمة أو دابة للركوب عليها أو داراً للسكن فيها فمرض العبد أو عرجت الدابة أو انهدم بعض بناء الدار فالمستأجر بالخيار إن شاء مضى على الإجارة وإن شاء فسخها.

وبـمـثـلة جـاء في قانون العقود لباكستان مادة رقم 56 و هـذه الـمادة تدل على أن العقد يـصـح فسخه بعد تمامه عند تدخل ظروف تمنع من العمل على مقتضى العقد بشرط أن يكون مـن الـعقود المستمرة كالإجارة. فمن استأجر باخرة لنقل سلعته من باكستان إلى بنجلة ديش وتـم هـذا الـعـقـد وخرجت الباخرة من ميناء باكستان إلى بنجلة ديش ولكنها قبل دخولها في حـدود الهند بدأ الحرب بين باكستان والهند فامتنعت الباخرة من الذهاب إلى القدام لظروف طارئة فعليها أن ترجع إلى ميناء كراتشي وللقاضي أن يفسخ هذا العقد.

ولذلـك نظائر كثيرة في المحاكم القانونية المدينة و القضايا القانونية الباكستانية (PLD&CLC) وهي كلها تبتني على المادة المذكورة.

وهذا بخلاف البيع حيث إذا حدث بالمبيع عيب بعد القبض فلم يجز للمشترى أن يرد المبيع إلى البائع.

وذلـك لأن الإجـارة بيع المنفعة والمنافع تحدث شيئاً فشيئاً فكان كل جزء من أجزاء الـمنافع معقوداً عليه من بداية. فإذا حدث عيب بالمستأجر المنتفع به في أي وقت كان كعيبٍ حـدث بـعد العقد قبل القبض في بيع العين وهذا يعطي الخيار في البيع كذلك يحصل الخيار بالعيب الحادث في عقد الإجارة أيضاً(22) .

وجاز له أن يفسخ الإجارة للعيب في ما ينتفع به وذلك للعذر المرتب على هذا العيب لئلا يلحقه ضرر و الضرر مدفوع (23).

وثانيهما أى القسم الثاني للشرط لبقاء عقد الإجارة لازما، هو عدم حدوث عذر بأحد المتعاقدين الذي تعاقد عقد الإجارة فإن حدث بأحدهما عذر فله أن يفسخ العقد كمن استأجر مكانا للسكن فيه بمدينة ونقلته الإدارة الحكومية التي كان مؤظفا فيها من مدينة إلى مدينة أخرى بعيدة عن المدينة الأولى فله أن يفسخ عقد الإجارة و مثاله الثاني لحدوث عذر بأحد المتعاقدين حيث لايستطيع أن ينتفع بخدمات شخص أخر في الإجارة وهذا إذا كان المنتفع به في الإجارة إنسانا مثلا وحدث به عذر فللمتضرر به أن يفسخ العقد كمن تعاقد عقد السياقة مع أحد يدفع إليه عشرة آلاف روبية باكستانية عوضا لخدماته فصار السائق مريضا بمرض خطير حيث لايتمكن به على سياقة السيارة فله أن يفسخ عقد الإجارة وذلك للعذر اللاحق به وإلا ليتضرر المستأجر بضرر والضرر مدفوع في الشريعة الإسلامية.

فإذا حدث مثل هذا العذر فلم يبق عقد الإجارة لازماً ويجوز فسخه للقاضي وهذا ما قال به الحنفية وخالف الجمهور الحنفية في القسم الثاني من الشرط الثانى مع اتفاقهم معهم في الأول(24).

(ب) المزارعة: هي عقد على الزرع ببعض الخارج منه (25)

وهي نوع شركة على استثمار الأرض بالزرع وتكون الأرض من طرف والعمل من طرف آخر.

النوع الرابع للعقود: وهي العقود اللازمة.

والعقود اللازمة عقود غير العقود المذكورة فيما تقدم ولايجوز لأحد الطرفين فيها أن يتحلل عنها إلى برضا الطرف الآخر كالبيوع بأنواعها.

المطلب الثالث: في بيان معنى الالتزام

أولا: بين معنى الالتزام لغة:

الالتزام مصدر من التزم يلتزم التزاماً، من باب الافتعال بمعنى قبول اللزوم. قال الجوهري: الالتزام الا عتناق(26). والاعتناق جعل الشيء في العنق غير مفارق عنه كالقلادة.

وجاء في المعجم الوسيط: التزم الشيء أو الأمر أوجبه على نفسه وفلان تعهد للدولة أن يؤدي قدراً من المال لقاء استغلالة أرضاً من أملاكها فهو ملتزم(27).

ثانيا: بيان معنى الالتزام اصطلاحاً

وفي المعنى المصطلح له اتجاهان للقانونيين:

① اتجاه المذهب الشخصي.

② اتجاه المذهب المادي (28).

③ وهناك اتجاه ثالث أيضا وهو اتجاه الفقه الإسلامى.

الاتجاه الأول: هو اتجاره المذهب الشخصي Subjective theory of obligation

وهو اتجاه علماء الرومان وبعض علماء فرنسا. مر هذا الاتجاه من ثلاث تطورات علمية كما يظهر ذلك من تعريفهم للالتزام.

(أ). فجاء تعريف الالتزام في القانون الروماني فى بداية الأمر: بأنه رابطة قانونية تكون بمقتضاها مجبرين على الوفاء بأمرما طبقاً للقانون(29).

(ب) ثم جاء تعريفه ثانيا: أن الالتزام يتحقق عند ما كان الغير يستطيع أن يجبرنا على أن نعطيه شيئاً أو نقوم بعمل أو نمتنع عن عمل(30).

(ج) وفي الأخير جاء تعريفه الجامع بين التعريفين المذكورين وهو: أنه رابطة قانونية تجبرنا نحو شخص آخر على أن نعطية شيئاً أو نقوم بعمل أو أن نمتنع عن عمل.

واختار هذا التجاه، القانون المدني الفرنسي في المادة (11,1) عند تعريفه للعقد، وكذا

القانون المدني الأردني في المادة (68) عند تعريفه للحق الشخصي، والقانون المدني اللبناني في المادة (1) عند تعريفه للموجب المراد به الالتزام، والقانون المدني العراقي في المادة (69) عند تعريفه للالتزام والحق الشخصي تعريفاً واحداً (31)

فاتضح من هذه التعريفات للالتزام أمران

أولاً: أنه لابد للالتزام من شخصين عند إنشائه: ① دائن ② مدين

ثانيا: أن للدائن على المدين حقاً شخصياً يعطيه سلطة شخصية على المدين حيث يجوز له إجباره على تفريغ ذمته بالإكراه البدني كالحبس والتضييق حتى استرقاقه أو قتله عند عجزه عن أداء الدين كما هو في القانون الروماني القديم، وإن كانت هذه السلطة أصبحت قاصرة على الإكراه البدني في هذا العصر لتنافيها مع مبدء حرمة الإنسان (32)

ولما كان محل الالتزام هو الشخص المدين وذاته و مسؤليته عن أداء الدين لا ماله فلهذا يسمى هذا الاتجاه مذهباً شخصياً.

مناقشة هذا الاتجاه:

أولاً: أن الالتزام رابطة بين شخصين من كل وجه فلا بد من وجودها عند نشوء الالتزام ليمكن اعتبار ارتباطهما مع أنه قد يوجد من يقوم بعمل معين كعثور على شيء ضائع فوجد المدين الملتزم بأداء الدين ولكن الدائن لم يوجد إلى الآن وإنما سيوجد عند تنفيذ الالتزام(33)

وكذا لوتعاقد أحد بشركة التأمين وأنشا عقد التأمين على حياة من سيولد له من الأولاد لمصلحته فنشاء الالتزام في ذمه المؤمن قبل أن يوجد المؤمن له وهو الولد.

وكذلك تحرير سند بالدين لحامله دون ذكر اسم الحامل كبطاقة القروض في هذا العصر Credit Card (34)

ثانياً: قد يكون موضوع الالتزام أمراً أدبياً كطاعة الزوجة ومتابعتها لزوجها ولكن الزوج والزوجة لايسميان عند العلماء دائناً ومديناً.

ثالثاً: يظهر من تعريف الالتزام أن الحق الشخصي والالتزام أمر واحد كما سمى بعض القوانين الوضعية الحق الشخصي التزاماً وعرّف الالتزام بما عرفه به الحق الشخصي.

والاتجاه بترادف الحق الشخصي والالتزام غير سديد لأن الالتزام مقابل الحق الشخصي وليس عينه وإن كان بينهما تلازم كما يقال إن كل حق يقابله واجب ولا يكون هذا التلازم والتقابل مسوغاً لجعل مفهوم الحق والواجب بينهما تلازم كما يقال إن كل حق يقابله واجب ولايكون هذا التلازم والتقابل مسوغاً لجعل مفهوم الحق والواجب واحد فلا يصح أن نجعل مفهوم الحق الشخصي والالتزام واحدا وإن كان المحل الذي ينصب عليه كلاهما متحدا وإذا اختلفت جهة الاعتبار اختلف المفهوم والمعنى فإن التلازم بين الأمرين شيء واتحاد مفهومهما شيء آخر ثم التلازم بينهما نفسه دليل على تغايرهما في المفهوم لأن اللازم يختلف عن الملزوم والملزوم يختلف عن اللازم دائماً (35)

رابعاً: أن طبيعة الحق الشخصي والالتزام مختلفة في السلبية والإيجابية، فطبيعة الحق الشخصي إيجابية تقوم على غرض الاستيفاء والاستغناء في أحد الجانبين وطبيعة الالتزام سلبية تقوم على فكرة الإيفاء والافتقار إلى تفريغ العهدة والذمة من الجانب الآخر وإن كان بينهما تقابل وتلازم أبدا كما بين الإعطاء والأخذ ولا ينفك أحدهما عن الآخر. (36)

الاتجاه الثاني: هو اتجاه المذهب المادي Objective theory of obligation

وهذا هو اتجاه علماء الألمان الذي قام بتحرير القانون الألماني من النظريات الرومانية وهذا هو الاتجاه الذي اختاره المذهب الجديد في المجتمع الفرنسي.

ويتلخص هذا الاتجاه في أن الالتزام علاقة مادية بحتة. وفرق أصحاب هذا المذهب بين عنصري المديونية والمسؤلية في المحل. فالمديونية هي تعلق الالتزام بالذمة وهذا لايقتضي إجبارا، أما المسؤلية البحتة فتقتضي الاستيفاء الجبري من مال المدين. وقد وزّعوا هذين العنصرين على ذات المدين الملتزم وعلى ماله فقالوا: إن شخصه مدين ولكن المسؤل عن التزامه هو ماله لا شخصه فلا حبس ولاإجبار على المدين الملتزم لإيفاء الدين (37)

ولهذا عرف أصحاب هذا المذهب الالتزام بتعريف مختلف عن تعريف المذهب الشخصي:

① فجاء تعريف الالتزام في القانون الألماني: بأنه حالة قانونية، المقصود منها قيام أشخاص معينين بعمل أو بامتناع عن عمل ذي قيمة مالية أو أدبية (38)

② ويقرب منه تعريف الالتزام في المشروع التمهيدي للقانون المدني المصري في المادة 122 بأنه حالة قانونية بمقتضاها يجب على الشخص أن ينقل حقاً عينياً أو أن يقوم بعمل أو يمتنع عن عمل (39)

③ وقد جاء الدكتور عبد الرزاق السنهوري في مؤلفاته بمثل هذا التعريف وقال: الالتزام حالة قانونية يرتبط بمقتضاها شخص معين بالقيام بعمل أو بالامتناع عن عمل (40)

ولا فرق بين تعريف الدكتور السنهوري المشروع المصرى إلا في استعمال كلمة "يرتبط".

وقد عرّف أصحاب هذا الاتجاه الالتزام: بأنه حالة قانونية. وهذا يدل على التصوير المادي للالتزام ويشير إلى النزعة الحديثية التي قام بنشرها أصحاب هذا المذهب(41).

مزايا هذا الاتجاه مع الفرق بينه وبين الاتجاه الشخصي:

① المذهب المادي يجيز الحوالة في الحق وفي الدين معا دون توقف على إرادة صاحب العلاقة من دائن ومدين فيتحول الأشخاص مع بقاء المحل على حاله لأن الرابطة عنده مالية لا شخصية. وقد كان الأمر بالعكس أصلاً إلا بالتراضي من الجانبين أى الدائن والمدين (42) .

② المذهب المادي يستغني عن اشتراط وجود الملتزم له الدائن عند نشوء الالتزام بل يكفي في بعض الحالات وجوده حين التنفيذ لادعاء الحاجة إلى وجوده ليستوفي الالتزام كما في إعلان جائزة على اختراع أمر مطلوب هائل. ولم يكن ذلك ممكناً في المذهب الشخصي لأن الالتزام عنده رابطة بين شخصين من كل وجه فلا بد من وجودهما منذ بدء الالتزام (43).

③ إن المذهب المادي يجعل الالتزام علاقة مادية لاتقتضي إجبارا ولا إكراها للملتزم بل يعطي للدائن الحق في طلب المال من المدين المكلف بأداءه فإذا نالته يد القضاء أمكن منه الاستيفاء(44).

وهذا بخلاف المذهب الشخصي الذي يعتبر الالتزام سلطة بحتة ويعطي للدائن الحق بإجبار المدين الملتزم على تفريغ ذمته بالإكراه البدني كالحبس والتضييق عليه (45).

مناقشة المذهب المادي:

نوقش هذا الاتجاه بوجهين:

أولاً: أن المذهب المادي يجيز حوالة الحق وحوالة الدين بدون رضا الطرف الآخر مع أنها عقد والعقد لابد لوجوده و انعقاده من رضا الطرفين لأنه ركن يتكونّ به العقد ولايتحقق الشيء بدون ما يتكون به.

ثانياً: أن المذهب المادي قد أغفل في تصويره للالتزام عن الدائن إغفالاً تاماً فالالتزام المجرد من الدائن المرتبط بالمدين وحده إنما يكون عنصراً سلبياً من عناصر الذمة المالية.

م ه قد يكون الالتزام مزدوجاً متبادلاً كما في الالتزام الناشي عن عقد معاوضة ففي البيع مثلاً يعتبر كل من البائع والمشتري ملتزماً وملتزماً له ومحل الالتزام بالنسبة إلى البائع هو المبيع الذي انتقلت ملكيته من طرف البائع إلى المشترى وبالنسبة إلى المشتري هو الثمن الذى انتقلت ملكيته منه إلى البائع. أما موضوع الالتزام فهو التسليم والوفاء في كل منهما. وهذه العناصر الأربعة (و هي الملتزم والملتزم له والمحل والموضوع) قوام لكل التزام ولايمكن تصوره و تحققه بدون وجود تلك العناصر (46).

بيان الراجح بين هذين المذهبين:

قد ناقشنا المذهبين المذكورين حسب قدرتنا. وحان الوقت هنا أن نبين ما هو المختار من هذين المذهبين وإن كان كل واحد منهما مقدوحا بالمناقشات عليها فنكتفي في سبيل

ذلك بما قال به الدكتور عبد الرزاق السنهوري مبررا نفسه في بيان التعريف المختار: إن خير تعريف للالتزام في المرحلة التي وصل إليها من التطور في الوقت الحاضر هو التعريف الذي يبرز المسألتين الآتيتين.

الأولى: أن للالتزام ناحية مادية كما أن له ناحية شخصية فهو حالة قانونية تربط شخصاً معيناً بآخر.

الثانية: أنه ليس ضرورياً أن يوجد الدائن عند نشوء الالتزام (47).

ثم ذكر التعريف المختار للالتزام وقال: فإن الالتزام حالة قانونية يرتبط بمقتضاها شخص معين بنقل حق عيني أو القيام بعمل أو بالامتناع عن عمل (48).

فيتضح من ذلك أن التعريف المختار للالتزام هو تعريفه الذي جاء به أصحاب المذهب المادي وهو أن الالتزام حالة قانونية بمقتضاها يجب على الشخص أن ينقل حقاً عينياً أو أن يقوم بعمل أو أن يمتنع عن عمل على ما سبقت الإشارة إليه.

وعرّف مصطفى أحمد الزرقا الالتزام وقال: هو كون الشخص مكلفاً شرعاً بعمل أو بامتناع عن عمل لمصلحة غيره (49). وإن كان هذا التعريف تعريفاً قانونياً للالتزام على ما صرح به الشيخ ولكن كلمة (شرعاً) تدل بظاهرها على أنه تعريف شرعي إسلامي للالتزام وذلك لأنه المتبادر منها عند استعمالها.

الاتجاه الثالث: هو اتجاه الفقه الإسلامي.

الالتزام في الفقه الإسلامي علاقة مادية متعلقة إما بمال المكلف كما في المدين بمال وإما بعمله كما في الأجير. وكذلك سلطة شخصية موبدة لتنفيذ الالتزام إذ لولاها لتعذر تنفيذه بمجرد إخفاء الملتزم ماله أو بمجرد امتناعه عن عمله. ولذا أباح الشرع الإسلامي التضييق على الملتزم وحبسه ليؤدي ما عليه من الواجب. ومع ذلك فإن التشريع الإسلامي يختلف عن التشريع الوضعي فيما يأتي:

أولاً: أن السلطة الشخصية للدائن تختلف في التشريع الإسلامي عنها من التشريع الروماني من ثلاثة وجوه:

الوجه الأول: أن هذه السلطة منحها الإسلام للحاكم والقاضي وجعلها من سلطاته حيث يضيّق هو نفسه على المدين.

وهذا بخلاف السلطة الشخصية للدائن في القانون الروماني حيث يجيز الدائن أن يضيق علي المدين الملتزم بأداء الواجب عليه للدائن، ولم يمنحها للدائن ولا يجيزه أن يضيّق هو نفسه على المدين.

وهذا بخلاف السلطة الشخصية للدائين في القانون الروماني حيث يجيز الدائن أن يضيق علي المدين الملتزم بحبسه أو إرقاقه.

الوجه الثاني: أن الإسلام حيث منح هذه السلطة للحاكم على المدين الملتزم فلم يمنحها له مطلقاً بل منحها له بشرط أن يطلب الدائن من الحاكم التدخل لتمكينه من الحصول على دينه من المدين الملتزم (50). وذلك لما ورد في الحديث الشريف قال صلى الله عليه وسلم : ((ليّ الواجد ظلم يحل عرضه وعقوبته))(51).

قال وكيع: عرضه شكايته وعقوبته حبسه (52).

وقال صلى الله عليه وسلم أيضاً: مطل الغني ظلم))(53).

الوجه الثالث: أن السلطة الشخصية لإجبار الملتزم على أداء الدين والطعن فيه عند عدم القيام بأدائه، إنما تحصل للحاكم في مدين ظاهر حاله اليسار والقدرة على الوفاء بالالتزام. وأما المدين المعسر العاجز عن الوفاء بالالتزام فلا يجوز الضغط عليه لأن ليه ومطله ليس بظلم وجريمة كما تدل عليه كلمة الغني في الحديث الشريف، بل يجب إنظاره إلى قدرته على الوفاء بالالتزام، وذلك لقوله تعالى:﴿وَإِنْ كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فنظرة إلى ميسرة﴾ (54)

ثانياً: أن الفقه الإسلامي يختلف عن المذهب المادي بوجوه:

الوجه الأول: أن الفقه الإسلامي قد أقر إمكان عدم وجود الملتزم له المعين عند نشوء الالتزام في بعض الحالات كتنفيل الإمام في الجهاد محرضاً للمجاهدين، كما قال النبي ﷺ، يوم حنين: ((من قتل قتيلاً له عليه بينة فله سلبه))(55).

الوجه الثاني: أجاز الفقه الإسلامي لمن يفقد شيئاً أن يعلن جائزة لمن يجده ويرده عليه وهو مدين ملتزم بأداء ما أعلن به مع أنه لم يوجد الدائن عند وقت إعلان الجائزة لمن يأتي بالمفقود والالتزام به ، وذلك لقوله تعالى: ﴿قَالُوا نَفْقِدُ صُوَاعَ الْمَلِكِ وَلِمَنْ جَاءَ بِهِ حِمْلُ بَعِيرٍ وَأَنَا بِهِ زَعِيمٌ﴾(56). وهي تسمى جعالة في الفقه الإسلامي فلم يوجد الدائن الملتزم له بالدين.

الوجه الثالث: قد صرح الفقه الإسلامي في العبد الآبق من مولاه أن يقول: إن من أحضره يستحق على مولاه جعلاً قدره أربعون درهماً مثلاً. وذلك لقوله تعالى: ﴿وأوفوا بالعهد إن العهد كان مسؤولاً﴾(57).

الوجه الرابع: ذكر الفقه الإسلامي أن من ألقى شيئاً وقال من أخذه فهو له ، فمن سمع قوله و أخذه فيملكه، وذلك لأنه تمليك المال من مالكه مجاناً لمن أخذه.

الوجه الخامس: وجاء في الفقه الإسلامي أن الإقرار لشخص مجهول جهالة غير فاحشة، صحيح كما لو قال أحد لاثنين: أن لأحدكما على مبلغاً كذا وكذا وعندئذ ينصف بينهما إن لم يعين أحدا منها(58).

بيان الراجح بين التشريعات المختلفة للالتزام:

إن اتجاه التشريع الإسلامي في بيان معنى الالتزام راجع على اتجاهَيْ التشريعات الوضعية (الشخصية والمادية) وذلك لأن أدلة التشريعات الوضعية منتقضة بالمناقشة والنقد عليها كما سبق بيان ذلك. بينما أدلة التشريع الإسلامي سلمت من المناقشة وكل تشريع سلمت أدلته من المناقشة أولى بالترجيح من التشريع الذي انتقضت أدلته بالمناقشة عليها.

المبحث الثاني: أنواع الالتزام

يتنوع الالتزام إلى أنواع خصصت لكل منها مطلباً وقسمت هذا المبحث إلى خمسة مطالب:

المطلب الأول: أنواع الالتزام باعتبار الاختيار وعدمه

المطلب الثاني: أنواع الالتزام باعتبار محله

المطلب الثالث: أنواع الالتزام باعتبار تحقيق نتيجة أو بذل عناية

المطلب الرابع: أنواع الالتزام باعتبار الزمن

المطلب الخامس: أنواع الالتزام باعتبار الحكم والأثر المترتب عليه

المطلب الأول: أنواع الالتزام باعتبار الاختيار وعدمه

يتنوع الالتزام بالاعتبار المذكور إلى ثلاثة أنواع:

النوع الأول: الالتزام الاختياري وهو ما كان بإرادة الإنسان واختياره.

ولهذا الالتزام صورتان:

الصورة الأولى: وهي أن ينتج الالتزام عن تعاقد وارتباط بين إنسان وإنسان آخر، وهذا ينقسم إلى قسمين حيث قد يكون الالتزام فيهما لازماً وقد يكون غير لازم. فإن كان التعاقد بعقد لازم بحيث لا يستقل أحد طرفيه بفسخه فالالتزام الناشئ عنه لازم كالبيع والإجارة والكفالة والحوالة.

وإن كان التعاقد بعقد غير لازم حيث يستقل كل منهما أو أحد منهما بفسخه فالالتزام الناشئ عنه غير لازم كالهبة والوكالة والشركة والمضاربة والعارية والقرض(59).

الصورة الثانية: وهي أن ينتج الالتزام عن إلزام الإنسان نفسه شيئاً على وجه التبرع دون التعاقد. وهذه الصورة تارة تكون فيما يفرض الإنسان على نفسه التزاماً بمال كالوجبات المالية مثل الصدقات والنذور والمؤونات المالية والنفقات التي أوجبها الإنسان على نفسه رغبة من عند نفسه.

وتارة تكون فيما يفرض الإنسان على نفسه من أعمال لاتتعلق بالمال سواء كانت من قبيل العبادات كالصلاة والصيام والحج بالشروع فيها أو بالنذر بها، أو كانت من قبيل المباحات من الأداب والعادات الحسنة كمن تعهد أنه لا ينام بعد صلاة الفجر(60).

النوع الثاني: الالتزام القسري أو القهري.

وهو ما كان نتيجة لإلزام من ذات له حق الإلزام ولا يتوقف على اختيار الإنسان بل أوجبه صاحب القانون أو صاحب الشرع الإسلامي كالوا جبات الدينية التي أوجبها الله تعالى على عباده من زكاة وصدقات ونفقات وغيرها من المطلوبات الشرعية من عباده(61).

النوع الثالث: الالتزام المشترك بين النوعين السابقين.

وهو ما يترتب على عمل الإنسان بوضع القانون كالعمل غير المشروع مثل لزوم العقوبات المالية والبدنية على ارتكاب الجرائم والجنايات وعمل الفضالة، يعني كون الشخص فضوليا في إنشاء العقود للأخرين(62).

المطلب الثاني: أنواع الالتزام باعتبار محله.

يتنوع الالتزام باعتبار محله إلى ثلاثة أنواع:

النوع الأول: الالتزام بإعطاء شيئ وهو نقل ملكية شيء من شخص إلى شخص آخر، سواء كان هذا الشيء منقولاً أو غير منقول وسواء كان مادياً أو منفعة كالتزام الشخص بنقل العقار أو الانتفاع به أو الارتفاق به أو التزام الشخص البائع بنقل ملكية المبيع إلى المشترى أو التزام الواهب بنقل ملكية الموهوب إلى الموهوب له أو التزام الشخص بدفع مبلغ من النقود كالتزام المشتري بدفغ الثمن أو التزام المستأجر بدفع الأجرة والتزام من تسبب بخطئه للإضرار بالغير، بتعويض المضرور.

فالالتزام هنا التزام بمحل وهو نقل ملكية المال المنقول أو غير المنقول إلى شخص آخر(63)

النوع الثاني: الالتزام بعمل وهو التعهد بعمل شيء كالتزام المحامي برفع الاستئناف في الوقت المحدد والتزام المقاول ببناء منزل والتزام المؤجر بتمكين المستأجر من الانتفاع بالعين المؤجرة.

وقد يكون العمل الذي التزم به المدين هو القيام بإبرام تصرف قانوني كالتزام الوكيل بأن يبرم العقد نيابة عن الموكل. ويشترط له أن يكون العمل ممكناً مقدوراً ومباحاً وغير مخالف للنظام العام والآداب.

النوع الثالث: الالتزام بالامتناع عن عمل فهو يقتضي امتناع الشخص عن عمل يجوز له القيام به قانوناً كالتزام مالك المحل التجاري بعدم فتح محل تجاري آخر في نفس المنطقة التي يوجد فيها المحل التجارى من سابق وكالتزام من يشتري منزلا في حي مخصص للسكنى الهادئة بما اشترط عليه البائع ألا يجعل فيه مقهى أو مطعماً او ملعبا(64).

المطلب الثالث: أنواع الالتزام باعتبار تحقيق نتيجة أو بذل عناية.

أساس هذا التنوع للالتزام هو اتصال الأداء الذي التزم به الإنسان المدين بالهدف المرجو من إنشاء الالتزام. فلكل التزام هدف يرمي الدائين إلى تحقيقه. فهدف صاحب الأرض من البئر هو الحصول على الماء الكافي للمساقاة أو المزارعة. وهدف المريض من التعاقد مع الطبيب هو القيام بالعلاج اللاحق به على الوجه الأمثل لا الشفاء لأن ذلك ليس في مقدور الإنسان ، بل بيد المولى عزّوجل فهو الشافي وهو المعافي سبحانه و تعالى.

وهذا الالتزام يتنوع إلى نوعين:

النوع الأول: الالتزام بتحقيق كالتزام البائع بنقل الملكية وتسليم وكالتزام الناقل بتسليم البضاعة في البلد المتفق عليه.

النوع الثاني: الالتزام ببذل عناية كالتزام الطبيب بالعلاج للمريض والتزام المودع بالمحافظ على الشيء المودع عنده والتزام الوكيل بإدارة أموال الموكل والتزام المحامي

بالدفاع عن حق الشخص الذي جعله محامياً لنفسه. فعلى الملتزم ان يبذل عناية كما يبذل من العناية كل شخص لنفسه عادة.

هناك فروق بين الالتزام بتحقيق والالتزام ببذل عناية وهي كما يلي:

أولا: فإن كانت الغاية المرجوة من إنشاء الالتزام محققة الوقوع كان الالتزام التزاماً بتحقيق نتيجة. وإن كانت الغاية المرجوة من إنشاء الالتزام محتملة الوقوع كان الالتزام التزاماً ببذل عناية وجهد.

ثانياً: فإن كان الالتزام بتحقيق نتيجة فلايتم تنفيذ هذا الالتزام إلا إذا تحققت الغاية المقودة منه.

وإن كان الالتزام ببذل عناية فقط فيكفي أن يقوم الملتزم ببذل عناية واجبة عليه سواء تحققت النتيجة المقصودة منه أو لم تتحقق كما لو مات المريض مع قيام الدكتور الطبي لعلاجه بكل عناية أو هلكت الوديعة عند المودع وإن قام بكل رعاية له أو أصيب الموكل بالخسارة وإن كان الوكيل ذا تجربة واسعة في هذا المجال(65).

المطلب الرابع: أنواع الالتزام باعتبار الزمن

يتنوع الالتزام بالاعتبار المذكور إلى ثلاثة أنواع

النوع الأول: الالتزام الفوري وهو التزام يتحدد مضمون الأداء فيه مستقلاً ومستغنيا عن الزمن. فالتزام البائع بنقل ملكية التزام فوري ولو كان تنفيذه مؤجلا وذلك لأن الزمن لا اعتداد به في إنشاء الالتزام وإنما هو موعد يتحدد به وقت التنفيذ.

النوع الثاني: الالتزام الزمني وهو التزام يتحدد مضمون الأداء فيه على أساس الزمن فالتزام المؤجر بتمكين المستأجر من الانتفاع بالعين المؤجرة التزام زمني لأن الزمن هو الذي يحدد مقدار المنفعة المعقود عليها لشهر أو سنة مثلاً.

وكذلك الالتزام العامل بالخدمات المبنية على الزمن فيسمى الالتزام في هذه

الحالات التزاماً مستمراً لأن الأداء أو الخدمة أمر ممتد بطبيعة الزمن.

النوع الثالث: الالتزام الدوري وهو الالتزام الذي ينفذ على مرات متعددة عن الزمن كالالتزام الناشيء عن عقد التورية كالتزام بائع اللبن بتورية كمية معينة يومياً أصحاب الدكاكين والفنادق وكذا التزام الفندق بتورية الطعام يومياً إلى المدارس والجامعات والتزام رب العمل بتقديم وجبات دورية للعامل. ومنها الصلوات الواجبة والصيام المفروضة أيضاً من ناحية تكرارها.

الفرق بين الالتزام الفوري والزمني: وهو أن الزمن عنصر جوهري في الثاني فلابد من بيان المدة من الزمن في هذا الالتزام و ليس الأمر كذالك في الأول(66).

المطلب الخامس: أنواع الالتزام باعتبار الحكم والأثر المترتب عليه

هذا الأمر مسلم بين الفقه الإسلامي والقانون الوضعي أن الأثر الأصلي لكل التزام هو وجوب الوفاء به والمقصود بذلك قيام المدين مختاراً بتنفيذ ما التزم به، وإذا لم يقم المدين بالوفاء الاختيارى فهل يجبر على وفاء الالتزام أم لا؟

فجواب هذا السؤال يتبين ببيان أنواع الالتزام باعتبار الحكم والأثر وبهذا الاعتبار يتنوع الالتزام إلى نوعين(67):

النوع الأول: التزام طبيعي النوع الثاني: التزام مدني

النوع الأول هو الالتزام الطبيعي وهو حالة يكون فيها الشخص مديناً قانوناً بنقل حق عيني أو بالقيام بعمل أو الامتناع عن عمل بحيث يجب عليه الوفاء بهذا الدين دون إجبار له على هذا الوفاء عند ما لم يوف به مع كونه طائعاً مختاراً.

ويتحقق الالتزام الطبيعي في الحالات الآتية:

① إذا أبطل التزام ناقص الأهلية بسبب عدم استيفاء الإجراء ات اللازمة لصحة التزامه فيتخلف عنه التزام طبيعي ويترتب عليه.

② الهبة التي لم تتم بعقد رسمي فإنها وإن كانت باطلة قانوناً ولكنه يتخلف عنها في ذمه ورثة الواهب التزام طبيعي(68).

③ إذا دفع المدين الدعوى بالتقادم أو بقوة اليمين الحاسمة أو بحجية الشيء المحكوم فيه فإن الالتزام المدني الذي لم يحكم به يتخلف عنه في ذمة المدين التزام طبيعي(69).

④ إذا اصطلح التاجر المفلس مع دائنيه على نسبة مئوية معينة من ديونه فإن القدر المستامح فيه من ديونه المدينة يصير ديناً طبيعاً في ذمته.

النوع الثاني: هو الالتزام المدني وهو الالتزام الذي يعترف به القانون المدني وينفذه ويقبل الدعاوي في شأنه وإذا لم يقم المدين بالوفاء الاختياري فيكرهه القانون على وفاء الدين.

وهذا الأمر الأخير فارق بين الالتزام المدني والالتزام الطبيعي بحيث يجبر القانون المدين عند عم وفائه بالالتزام المدني ولا يجبره عند عدم وفائه بالالتزام الطبيعي.

فالالتزام المدني يتحقق فى جميع التصرفات والعقود اللازمة المعتبرة قانوناً.

وإذا لم يقم المدين على تنفيذ ما التزم به مع القدرة عليه فأكره عليه من طريق السلطة العامة إكراهاً بدنياً كالضغط على إرادته بحبسه حتى يمتثل ويأتي بما التزم به. أو إكراهاً مالياً حيث تؤخذ منه الغرامة التهديدية وذلك لحمل المدين على وفاء الالتزام(70).

المبحث الثالث: مصادر الالتزام

وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: مصادر الالتزام في القانون

المطلب الثاني: مصار الالتزام فى الفقه الإسلامي

المطلب الثالث: بيان الراجح في مصادر الالتزام

المطلب الأول: مصادر الالتزام في قانون

المراد من المصادر: الأسباب المولدة للالتزام فحينما نقول إن العقد مثلاً مصدر للالتزام فمعناه أنه السبب الذي ينشئ الالتزام فالالتزام كأثر مترتب على هذا المصدر.

لقد اختلفت القوانين الوضعية في بيان مصادر الالتزام حسب التطور التاريخي والتدرج الزمني للقانون. فأول المصار التي أنشأت الالتزام وتسبب له تاريخياً هي الجريمة بأشكالها سواء كانت واقعة على النفس أو المال أو الشرف أو الاعتبار(71).

والقانون الروماني قسم مصدر الالتزام وبين ان مصادره أربعة وهي كما يلي:

① الجريمة ② العقد

③ الأسباب المختلفة ④ شبه الجريمة (72).

قد جاء القانون الروماني بتقسيم خماسي لمصادر الالتزام وهو أن مصادر الالتزام خمسة، وجعل محله تقسيما خماسياً آخر وقال إن مصادر الالتزام خمسة وهي كما يلي: العقد، والإرادة المنفردة، والعمل غير المشروع، والإثراء بلاسبب، والقانون(73).

وقد أخذت بهذا التقسيم الخماسي للمصادر قوانين مدنية متعددة عربية وغير عربية.

كما نص القانون المدني الفرنسي على مصادر الالتزام بأنها خمسة، وهي نفس المصادر التي ذكرها القانون الفرنسي الحديث.

أما القانون المدني المصري والعراقي والأردني فبين كل واحد منهما أن مصادر الالتزام خمسة، هي:

① الفعل الضار (العمل غير المشروع)

② العقد

③ الإرادة المنفردة (التصرف الإنفرادي)

④ الفعل النافع (الكسب دون سبب أو الإثراء بلاسبب)

⑤ القانون.

مناقشة القانون الروماني الفرنسي على تقسيم خماسي لمصادر الالتزام.

ناقش العلماء، القانون الروماني في تقسيمه الخماسي لمصادر الالتزام كما اعترضوا على القانون الفرنسي في تقسيمه الخماسي لمصادر الالتزام. وهي كما يلي:

اولاً: مناقشة ما جاء في القانون الروماني:

① إن هذا القانون قد خالط بين التصرف القانوني والواقعة القانونية حيث جعل شبه العقد مبنياً على إرادة وهمية مفروضة مع أن شبه العقد هو عمل مادي وواقعة قانونية ولا دخل للإرادة مثلا: الفضالة يلتزم فيها كل من الفضولي ورب العمل بمتقضي عمل مادي وهو قيام الفضولي بشأن عاجل لرب العمل فيلتزم الفضولي بالمضي فيما قام به حتى يتمكن رب العمل من مباشرته بنفسه، ويلتزم رب العمل برد ما أثرى به على حساب الفضولي.

وكذا في دفع المال إلى غير المستحق له يلتزم القابض برد ما قبضه بدون حق فمصدر التزامه عمل مادي وهو دفع دين الى غير دائن وجب له الدين.

② جعل القانون الروماني القانون مصدرا مباشرا للالتزام مع أن الواقعة القانونية هي التي يترتيب عليها الالتزام وهي مصادر مباشر للالتزام وليس هو القانون.

③ فصّل هذا القانون الكلام عن مصادر الحق الشخصي ومصادر الحق العيني وفرق بينهما مع أنه لا فرق بين الحقين في مصادرهما لأن كل ما هو مصدر للحق العيني هو مصدر للحق الشخصي(74).

ثانياً: مناقشة ما جاء في القانون الفرنسي من تقسيم المصادر.

ناقش العلماء القانون الفرنسي في تقسيمه لمصادر الالتزام إلى خمسة بأنه ينطوي على عيبين في هذا التقسيم.

أولاً: أنه فرّق بين العقد والإرادة المنفردة في كون كل منهما مصدراً مستقلا منفرداً للالتزام مع أنهما يندرجان تحت مصدر واحد للالتزام وهو التصرف القانوني.

ثانياً: أنه لم يجعل الواقعة القانونية مصدرا وحيدا للالتزام بل جعل الوقائع المختلفة مصدرا مستقلاً للالتزام كالعمل غير المشروع والإثراء بلا سبب والقانون ، مع أنها كلها كانت تندرج تحت واقعة قانونية وهي مصدر وحيد للالتزام (75).

فاتضح من ذلك أن مصادر الالتزام في القانون اثنان فقط، وهما: التصرف القانوني والواقعة القانونية كما فصلنا الكلام عنه.

المطلب الثاني: مصادر الالتزام في الفقه الإسلامي

الفقه الإسلامي لم يرتب مصادر الالتزام على النحو الذي بينه القانون الوضعي ولم يتكلم عنها كما تكلم أصحاب القانون عنها إلا أن الفقهاء المعاصرين الذين تأثروا كثيرا بالقانون الغربي ينحون نحو هذا القانون في ترتيب مصادر الالتزام في الفقه الإسلامي. وسلكوا على هذا الطريق مثل سلوك القانونيين عليه ومن هؤلاء المعاصرين الأستاذ أحمد إبراهيم (76) ونقله عنه الدكتور عبد الرزاق السنهوري وقال: إن مصادر الالتزام إما عمل يباشره الإنسان باختيار يوجب به حقاً على نفسه لغيره ويقره الشرع عليه فيجب عليه الوفاء به بحكم العقل والشرع، وإما أن يكون الإيجاب ابتداء من الشرع بناء على حكمة يقتضيها التشريع عليه فيجب عليه الوفاء به بحكمالعقل والشرع، وإما أن يكون الإيجاب ابتداء من الشرع بناء على حكمة يقتضيها التشريع والعدل الإلهي أو ترتيباً على فعل صدر عن الإنسان لم يرد به وقت صدوره عنه ترتيب أي التزام عليه لكن الشرع هو الذي يرتب الالتزام عليه وقد يكون الإنسان بهذا الفعل دائناً لغيره شرعاً.

فالأول يتناول العقد والإرادة المنفردة والثاني يتناول أمرين مختلفين:

أولهما: ما أوجبه الشرع مباشرة كنفقات الأقارب.

وثانيهما: ما كان سببه المباشر فعلاً ضاراً يصير به الفاعل ملتزما بتعويض الضرر أو فعلاً نافعاً لغيره يصير به الإنسان دائناً لذلك الغير بذلك الفعل شرعاً. وعلى هذا صارت مصادر الالتزام إما اختيارية وإما جبرية.

وأما المصادر الاختيارية فهي التي تشتمل على العقد والإرادة المنفردة.

وأما المصادر الجبرية فيندرج فيها الفعل الضار الذي يكون به الفاعل مديناً شرعاً لمن لحق به الضرر. فعليه أن يصلح ما أتلفه ويعيده إلى حالته الأولى أو أن يدفع ضمانه بالمثل أو بالقيمة في حالة عدم التمكن على أداء مثلة. كما يندرج فيه الفعل النافع الذي يكون الإنسان به دائناً لغيره وهو المغبون له في كتب الفقه و يعبره القانون بالإثراء على حساب الغير (77).

ثم قال الدكتور السنهوري: ومن يقرأ هذه السطور يخيل إليه أنه يقرأ كتاباً في الفقه الغربي لا صلة له بالفقه الإسلامي وقد يكون من الخير أن لانتأثر إلى هذا الحد البعيد بترتيب المصادر للالتزام في الفقه الغربي وأن تبقى هذه المصادر في الفقه الإسلامي متفرقة على النحو الذي أسلفناه في القانون(78).

ثم تكلم الدكتور عبد الرزاق السنهوري عن مصادر الالتزام في الشريعة الإسلامية مفصلا كلامه في الفروق بين مصادر الالتزام في القانون و مصادر الالتزام في الشريعة الإسلامية ، وبيان ذلك كما يلي:

وهو أن مصادر الالتزام في الشريعة الإسلامية كالتالي:

أولاً: الإرادة المنفردة لأن التصرفات على ثلاثة أنواع:

أولها: التصرفات التي هي معاوضات ابتداء وانتهاء كالبيع والإيجار فيلتزم كل من المتعاقدين للآخر فيها وتتم تلك التصرفات بإيجاب وقبول من كل طرف.

ثانيتها: التصرفات التي هي تبرعات ابتداء و معاوضات انتهاء كالكفالة والقرض وهي أيضاً تتم بإيجاب وقبول انتهاءً.

ثالثها: التصرفات التي هي تبرعات ابتداءً وانتهاءً كالهبة والعارية وهي تتم بإيجاب وأما القبول ففير لازم فيها.

فالتصرفات الأولى والثانية تتم بإيجاب وقبول ويترتب عليها الالتزام من كل جانب.

وأما التصرفات الثالثة فتتم بمجرد الإيجاب ويترتيب عليها الالتزام في أحد الجانبين.

والإرادة المفردة بانفرادها مصدر للالتزام في تلك التصرفات (79).

ثانياً: العقد مصدر هام للالتزام سواء كان التزاماً بدين أو بعين أو بتوثيق والعقد اتفاق الإرادتين على إحداث أمر يترتب عليه أثر قانوني (80).

ثالثاً: العمل غير المشروع وتكلم عنه الدكتور عبد الرزاق السنهوري تفصيلا و بين العمل غير المشروع وأنواعه وعقوبته واستخلص في آخره وقال: إن أكثر الأعمال غير المشروعة التي تصيب الجسم أو المال توجب التعويض فهي إذن مصدر للالتزام (81) ، ومعنى ذلك :

أن العمل غير المشروع إذا تسبب للزوم التعويض المالي صار مصدرا للالتزام، وأما إذا كان سبباً للعقوبة البدنية فلا يكون مصدرا للالتزام.

رابعاً: الإثراء بلاسبب

الفقه الإسلامي لا يعترف بوجه عام بالإثراء بلاسبب حيث يكون مصدرا للالتزام

فلو عمّر أحد الشريكين الملك المشترك بدون إذن شريكه متبرعاً في هذا التعمير ولا يحق له الرجوع على بما أنفقه على العمارة.

وكذلك لو كان الزرع بين اثنين وغاب أحدهما وأنفق عليه الآخر فيكون متبرعاً في ذلك إلا أن الإثراء بلا سبب قد يكون مصدرا للالتزام وذلك في الحالات التالية(82) :

① حالة من يضطر للقيام بخدمة للغير دفعا لمضرته عن نفسه، كما لو استعار أحد عبداً لآخر ليرهنه بدين واجب عليه لرجل ثالث فرهنه عنده ثم قضى المعير دين المستعير

واسترد عبده منه وفك الرهن فهذا الغير يحق له ان يرجع على المستعير بجميع ما قضى إلى المرتهن من الدين.

② إذا اختلط ملكان لا يمكن تمييز هما عن الآخر فمالك الأكثر يملك الملكين الاثنين معاً و مالك الأقل يرجع بقيمته على مالك الأكثر وهو ملتزم بذلك وإن كانت قيمة الاثنين متساوية فيباعان معا وتقسم قيمتهما فيمابينهما.

③ إذا تعامل شخص مع ناقص الأهلية أخذه على الأجرة للخدمة فالعقد باطل كما هو مذهب الجمهور ولكن له الرجوع على ناقص الأهلية بمقدار ما دفع اليه من الأجرة.(83)

خامساً: الشرع والقانون

قد يكون الشرح والقانون مصدرا للالتزام معا كالالتزام بنفقات الأقارب والتزام الولي والوصي بمراعاة حال المولى عليه والموصى له (84) .

ويدل ذلك على أن مصادر الالتزام في الفقه الإسلامي عديدة ولكنها لاتتفق بجميعها مع مصادر الالتزام في الفقه الغربي ومرد تلك المصادر المختلفة إلى مصدرين أساسين.هذا ما قال به الدكتور عبد الرزاق السنهوري و رد الغربي مصادر الالتزام بالحق الشخصي والحق العيني إلى مصدرين اثنين فقط وهما التصرف القانوني والواقعة القانونية (85) .

وعرّف الدكتور السنهوري التصرف القانوني بأنه إرادة محضة تتجه إلى إحداث أثر قانوني معين يرتبه القانون عليها مثل الإرادة بالبيع ليترتب عليه أثر قانوني وهو نقل ملكية المبيع من البائع إلى المشتري ونقل ملكية قيمته إلى البائع والإرادة بالوصية كذلك.

وعرّف السنهوري الواقعة القانونية بأنها عمل مادي يقع باختيار الإنسان أو بغير اختياره حيث يرتب القانون عليه أثرا قانونياً معيناً (86).

فمثال الواقعة الاختيارية العمل غير المشروع كإزهاق روح آدمي بدون حق وإتلاف المال وغصبه ومثال الواقعة غير الاختيارية الميلاد و الموت.

فيظهر من ذلك ما يلي:

① أن جميع التصرفات القولية تندرج تحت التصرفات القانونية سواء كانت إنشاءات تتم بإرادة منفردة كالوصية والوقف أو تتم بإرادتين كالعقد والإجارة. أو كانت إسقاطات كالإبراء والإعتاق.

② أن جميع التصرفات الفعلية تندرج تحت الواقعة القانونية سواء كانت طبيعية غير اختيارية كالميلاد والموت.....أو كانت اختيارية ثم الاختيارة سواء كانت مشروعة كالجوار بالنسبة إلى حقوق الارتفاق ورد الجمل الشارد والإنفاق عليه أو رد اللقطة إلى صاحبها والإنفاق عليه بإذن القاضي أو غير مشروعة كالجناية على النفس والسرقة وقطع الطريق والإكراه والتغرير والإتلاف والغصب والدفع إلى غير المستحق.

فالآن نستطيع أن نخلص من كل ما سبق أن مصادر الالتزام في الفقه الإسلامي اثنان فقط وهما: التصرف القانوني والواقعة القانونية على ما سبق بيانه.

وهذا ما جاء به الأستاذ الدكتور السنهوري حينما قال إن مصادر الحق (الشخصي والعيني) لا تخرج عن مصدرين اثنين وهما التصرف القانوني والواقعة القانونية (87) والله أعلم.

ولكنه رجّح في الأخير أن جميع المصادر للالتزام تعود إلى مصدر واحد وهو الواقعة القانونية. فهي مصدر وحيد للالتزامات سواء كانت هذه الواقعة طبيعية كالميلاد والموت أو كانت اختيارية ثم الاختيارية سواء كانت مشروعة كالحيازة والإنفاق على الأقارب أو غير مشروعة كإزهاق روح آدمي بدون حق وإتلاف مال الغير بدون حق او غصبه.

فيظهر من ذلك أن للالتزامات مصدراً واحداً وهو الواقعة القانونية فقط و هو الذي مال إليه الدكتور السنهوري في الأخير بعد الكلام عن مصادر الالتزام تفصيلا(88).

المطلب الثالث: بيان الراجح في مصادر الالتزام

بيان الراجح عندي:

لما كان الراجح فى بيان مصادر الالتزام مختلفا عندى عما قال به الدكتور الكبير الفائز على جائزة الفيصل الملقب بباشا في المصر في هذا العصر أعنى الأستاذ السنهوري فلا بد من بيان المقدمة التمهيدية ليتجلى وجه الاختلاف عنه.

المقدمة التمهيدية:

عرف الأصوليون الحكم الشرعي وقالوا إنه خطاب الشارع المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير أو الوضع (89).

وهذا الحكم ينقسم إلى نوعين: النوع الأول هو الحكم التكليفي والنوع الثاني هو الحكم الوضعي ثم الحكم التكليفي يتنوع إلى خمسة أنواع عند الجمهور(90) وهي كما يلي:

الإيجاب، والندب، والإباحة، والكراهة والتحريم.

فالإيجاب والتحريم كلاهما ينشئان الإلزام ويترتب عليهما الوجوب بالعمل أو الكف وهو اللزوم وكلما وجد الإلزام واللزوم وجد هنا الالتزام أيضا وإلا لا فائدة للإلزام.

والايجاب والتحريم ليسا واقعة قانونية وكذا الندب والكراهة.

وأما الحكم الوضعي فهو جعل الأمر سبباً للشيء أو شرطاً له أو مانعاً عنه كالنصاب في المال سبب لوجوب الزكاة وحولان الحول شرط لأدائها ووجوب الدين على صاحب المال مانع عن وجوب الزكاة عليه وهي (أي الثلاث) واقعات لا شك في ذلك الأمر.

وهذا أمر مسلم بأنه: إذا تحقق السبب تحقق المسبب بالحكم الشرعي وكذلك إذا فات الشرط فات المشروط بالحكم الشرعي.

وكذلك إذا وجد المانع لم يوجد الوجوب بالعمل أو الكف بالحكم الشرعي وكذلك الحكم الوضعي بالصحة والبطلان. والحكم الوضعي يدل على العلاقة بين السبب

والمسبب أو الشرط والمشروط أو المانع والممنوع والواقعة القانونية تكون سببا للزوم ويتحقق بها الالتزام لأنه سبب له كقوله تعالى: ﴿السارق و السارقة فاقطعوا أيديهما جزاء بما كسبا﴾(91). فالسرقة واقعة قانونية وهي سبب للزوم قطع اليه والتزام السارق به ولكن الإلزام ليس بسبب الحكم الوضعي بل بالحكم التكليفي وهو قوله تعالى فى نفس الآية ﴿فاقطعوا أيديهم﴾ ومعنى ذلك أن السبب لا يكون سببا إلا بالحكم التكليفي وكذا الشرط لا يكون شرطا إلا بالحكم التكليفي وكذا المانع لا يكون مانعا إلا بالحكم التكليفي لأن هذا الحكم التكليفي يكلف الإنسان بالعمل أو الامتناع عن العمل ويلزمه عملا أو كفا عنه والحكم التكليفي ليس واقعة قانونية بل هو خطاب الشارع وحينما هذا شان الحكم التكليفي فهو يكون مصدرا للالتزام.

فيترجع عندي بعد بيان هذه المقدمة التمهيدية أن للإلتزامات كلها مصدراً واحداً ولا أكثر من ذلك ولكنه ليس واقعة قانونية كما قال به الدكتور السنهوري عليه رحمة الله تعالى لأن الواقعة القانونية هي سبب للالتزام الثابت بدلالة الحكم الوضعي عليه وأما المصدر للالتزام فهو الحكم الشرعي التكليفي في الفقة الإسلامى والحكم القانوني فى القانون الوضعي.

وذلك لأن الحكم التكليفي يكلف الإنسان ويلزمه أداء الفعل أو الكف عنه وهو الملزم والمنشى للالتزام هو الذي يتعلق بأفعال المكلفين كما جاء تعريفه في أصول الفقه. وأما الواقعة القانونية فيترتب عليه الالتزام لكونه سببا له لكونه مصدراً له (92).

وبمثله يقال في القانون: فكل ما جعله الحكم القانوني واجباً في القانون هو واجب ولازم فيه وهو يكون مصدرا للالتزام و كل ما جعله الحكم القانوني ممنوعاً وأوجب على ارتكابه عقوبة أو ضماناً فهو ممنوع بالقانون ويجب على من ارتكبه ضمان أو عقوبة بإيجابه لا بإيجاب غيره فهو يكون مصدرا للالتزام.

فهذا هو الحكم الشرعي التكليفي الذي جعل الأقوال والأفعال والوقائع أسباباً لأمور

أخرى. فكون القتل بدون حق سبباً لقصاص أو الدية أو الكفارة وكون الإتلاف سبباً للضمان والسرقة سبباً للقطع.

فالوقائع القانونية تعتبر أسبابا للمسببات بالحكم الشرعي التكليفي أو الحكم القانوني لا بذاتها فهي ليست مصادر للالتزام.

فالحكم الشرعي التكليفي أو الحكم القانوني هما اللذان ينشئان الالتزام و الأول ينشئى الالتزام في الفقه الإسلامي و الثاني ينشئى الالتزام في القانون الوضعي. فاتضح من ذلك أن اللالتزامات مصدرها الحكم الشرعي التكليفي أو القانوني فقط فكل واحد منهما مصدر مستقل لتلك الالتزامات، ويؤد ذلك ما قال به الدكتور حسين حامد حسان بن أن هذه الآثار (من انتقال الملك في الأعيان بعد العقد والتزام البائع بالتسليم وثبوت حقه في المطالبة بالثمن) تترتب على العقد بجعل الشارع واعتباره دون دخل لإرادة العاقدين، فالعقد في نظر الفقهاء المسلمين سبب لما يترتب عليه من آثار، والقاعدة: أن ترتب المسببات على الأسباب من جعل الشارع وصنعه ولا دخل لإرادة العاقدين في ذلك (93).

ومعنى ذلك أنه لو أراد العاقدان بعد إنشاء عقد البيع الصحيح، عدم ترتب الآثار عليه وهي عدم انتقال الملك من شخص إلى شخص آخر وعدم ثبوت الالتزام فليس ذلك في قدرتهما. و إذا باع خالد سيارته بمئاتي ألف في يد راشد وقبله راشد تم العقد ويترتب عليه أثره فورا وهو انتقال ملكية السيارة من خالد إلى راشد وانتقال ملكية مئاتي ألف من راشد إلى خالد بعد تمام العقد ولا يستطيع أحد منهما أن يمنع الأثر عن الترتب على العقد وذلك لأنه إذا وجد السبب ولا يوجد مانع عن ترتب أثر عليه فيترتب عليه أثره.

ولعل السبب الداعي السنهوري إلى القول بأن الواقعة القانونية هي المصدر الوحيد للالتزام هو طبيعة الكتب القانونية حيث تشتمل على القوانين بشكل المواد (Sections) وهي كلها بيان للأسباب التي يترتب عليها الالتزام وذلك لعلاقة المسبب بالسبب وهي بمثابة

الحكم الوضعي في الفقه الإسلامي وأما المصدر المنشئ للالتزام هو الحكم التكليفي.

ولا بد من الالتفات إلى هذا الأمر وهو أن الحكم التكليفي مصدر للالتزام بمعنى أنه مصدر مباشر للالتزام لأن الفقيه دائما ينظر إلى هذا الحكم عند إثبات الالتزام والإ فى الحقيقة أن مصدره ومنشئه هو الحاكم والشارع وكذا المشرع في القانون. والله أعلم وما توفيقي إلا بالله العظيم.

الخاتمة:

أهم النتائج التي وصل البحث إليها خلال الدراسة

① إن الإلزام معناه المختار هو إنشاء الالتزامات بوجه عام بقطع النظر عن نوع من أنواعها.

② المعنى المعتمد للزوم هو اتصال الشئ بالآخر حيث يمتنع انفكاكه عنه وإذا تمّ العقد ثبت لزومه على المتعاقدين حيث لا يمكن لأحد منهما أن يفسخه إلا برضا الآخر وهو يسمى إقالة عند الفقهاء.

③ قدّمت ثلاثة اتجاهات فى المعنى المراد من الالتزام، الاثنان منها لأصحاب القانون الوضعي والثالث منها لأصحاب الفقه الإسلامي.

والاتجاه الأول هو اتجاه المذهب الشخصي والالتزام على هذا الاتجاه رابطة شخصية بين الدائن والمدين و تحصل به سلطة بحتة لشخص الدائن على شخص المدين حيث يعامل به أية معاملة خلال وجود المديونية ولو كانت بالاسترقاق أو الإيذاء.

والاتجاه الثاني هو اتجاه المذهب المادي والالتزام على هذا الاتجاه علاقة مالية بين الدائن والمديون وتحصل به سلطة مادية لصاحب الدين على المديون حيث يأخذ ماله منه بأية صورة من الصور ولا يؤذيه.

والاتجاه الثالث هو اتجاه الفقه الإسلامي والالتزام على هذا الاتجاه ليس سلطة شخصية محضة حيث لا يجيز الدائن أن يسترق المدين ولا سلطة مالية بحتة وتأمر الدائن أن يتسامح بمدينه عند ما كان ذو عسرة ولا يجبره على أداء الدين له. وهو اتجاه متوسط بين الاتجاهين السابقين كما ذكر سابقا.

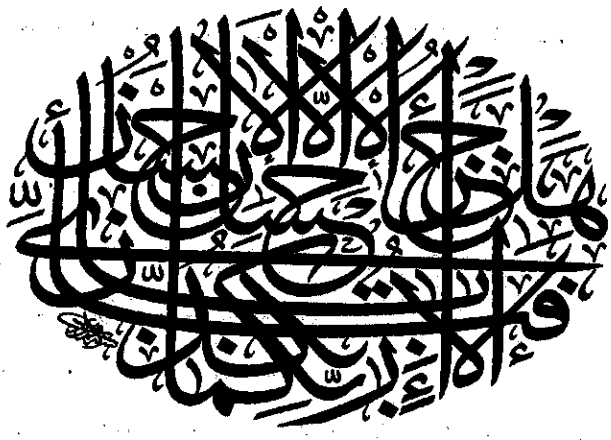
واتجاه الفقه الإسلامي أولى وأمثل من الاتجاهين القانونيين وذلك لأن أدلته سالمة عن المناقشة بينما أدلة الاتجاه الأول والثاني وُجّهت إليها نقداً و مناقشة.

④ ذكر الدكتور عبد الرزاق السنهوري رحمه الله تعالى في بيان الراجح في مصدر الالتزام أن الواقعة القانونية (هي عمل الإنسان وفعله) مصدر وحيد للالتزام لا أكثر منه ولا غيره كما قال أصحاب القانون بتعدد المصادر للالتزام ونص صراحة على أن جميع المصادر عند القانونيين تعود إلى مصدر واحد هو الواقعة القانونية.

ولكن الراجح عندى أن المصدر للالتزامات كلها هو الحكم الشرعي التكليفي في الشريعة الإسلامية وفي الفقه الإسلامي والحكم القانوني في القوانين الوضعية ولا غيره وذلك لأن الفعل بنفسه لا يتصف بصفة الوجوب واللزوم حتى يصدر منه الالتزام وينشأ عنه. وليس الأمر كذلك فيه والذي يصدر منه اللزوم والالتزام هو الحكم الشرعي التكليفي وهو الذي يجعله واجبا على المكلف أو الحكم القانوني الذي يصيره لازما على الإنسان. فالحكم الشرعي التكليفي أو القانونى هو الملزم في الحقيقة ولو لم يوجد الحكم الشرعي التكليفي أو القانوني لم يوجد الإلزام واذا لم يوجد الإلزام لم يوجد اللزوم ولا الالتزام وذلك إذا لم يوجد اللزوم لم يوجد الفعل اللازم الإيجابي ولا السلبي وإذا لم يوجد اللازم لم يوجد الإنسان الملتزم وذلك لأن الأصل براءة الإنسان يعني هو ليس بملتزم بشئ في الأصل لأنه لا إلزام له لعدم الحكم الشرعي التكليفي قبل نزول الشرع والبراءة الأصلية تدل على نفي التزام الإنسان.

وهناك قاعدة أصولية وقاعدة فقهية أيضا وهي الأصل في الأشياء الإباحة وهذه القاعدة تدل على نفي وجوب الفعل الذي عبره الدكتور السنهوري رحمه الله تعالى بالواقعة القانونية ولزوم هذا الفعل وما يقرب منه وجوب الفعل الذي عبره الدكتور السنهوري رحمه الله تعالى بالواقعة القانونية ولزوم هذا الفعل وما يقرب منه كالندب والكراهة فكل واحد من اللزوم والالتزام يتوقف على الإلزام والإلزام لايكون إلا بالحكم الشرعي التكليفي أو القانوني فهو يكون مصدرا وحيدا للالتزام.

والله هو الموفق للإنسان والحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيد المرسلين ورحمة للعالمين وعلى آله وأصحابه أجمعين.



هل جزآء الاحسان الّا الاحسان ○ فبایّ الآء ربّکما تکذّبن ○

خطِ ثلث میں لکھی عمدہ ترکیب۔ ترکی میں منعقدہ چھٹے عالمی مقابلہ خطاطی، ۲۰۰۵ء میں انعام یافتہ۔

خطاط: محمد علی زاہد۔ پاکستان (پ 1964ء)

الهوامش

(1) ابن منظور جمال الدين محمد بن مكرم /لسان العرب ، إيران: أدب الحوزة/ 1405 ه/541/12.

(2) الدكتور إبراهيم أنيس و عبد الحليم وعطيه و محمد خلف الله ، المعجم الوسيط، مطابع دار المعارف ، الطبعة الثانية، 1393 ه- 1973 م ،823/3.

(3) علي بن محمد الجرجاني المعروف بالسيد الشريف، التعريفات ، بيروت: دار الكتاب العربي، الطبعة الأولى، 1411 ه- 1991 م، 242.

(4) المعجم الوسيط، 823/2.

(5) الشيخ مصطفى أحمد الزرقا ، المدخل الفقهي العام، دمشق: دار القلم ، الطبعة الأولى، 1418 ه-1998 م، 435/1 ، مادة:195 .

(6) التركماني عدنان خالد ، ضوابط العقد في الفقه الإسلامي، دار الشروق، الطبعة الأولى، 1401 ه-1981 م، 32 .

(7) لسان العرب ، 541/12.

(8) المعجم الوسيط، 823/2.

(9) سورة الفرقان ، الآية:77.

(10) السيد الشريف علي بن محمد الجرجاني، التعريفات ، 244.

(11) الزرقا ، المدخل الفقهظ العام، 444/1 ، مادة:196.

والتركماني عدنان خالد، ضوابط العقد في الفقه الإسلامي، 197. وأما الإقالة فهي الرجوع عن العقد اللازم باتفاق الطرفين: راجح المدخل الفقهي العام 445/1 ، مادة:196.

(12) المدخل الفقهي العام ،455/1 ، مادة:196.

(13) محمد أمين المعروف بابن عابدين ، حاشية ابن عابدين ، تركيا: دار قهرمان إستانبول ، 1984 م، 662/5.

(14) نفس المرجع ،676/5.

(15) الشيخ علي الخفيف ، الشركات في الفقه الإسلامي، جامعه الدول العربية، 1962 م، 19.

(16) حاشية ابن عابدين،5/645.

(17) حاشية ابن عابدين،5/645.

(18) نفس المرجع، 5/428.

(19) فخر الدين عثمان بن على الزيلعي ، تبيين الحقائق، مصر: المطبعة الكبرى الأميرية، الطبعة الأولى، 1313 ه،5/53.

(20) حاشية ابن عابدين، 6/648.

(21) الدر المختار مع رد المحتار ،6/4. و تبيين الحقائق ،5/105.

والخطيب الشربيني محمد ، مغني المحتاج، مصر: مطبعة مصطفى البابي الحلبي و أولاده، 1958 م، 2/332.

والبهوتي منصور بن يونس بن إدريس ، كشاف القناع، بيروت: عالم الكتب، 1403 ه-1983 م،3/546.

(22) الكساني علاء الدين مسعود أبو بكر ، بدائع الصنائع ، بيروت: دار الكتب العربي ، الطبعة الثانية، 1982 م، 4/195.

(23) قال الكساني: لو اشترى المؤجر شيئاً فأجره ثم اطلع على عيب به، له أن يفسخ الإجارة ويرده بالعيب على مؤجره وإن رضي المستأجر بالعيب فقد تنازل عن حق الرد بالعيب فعلى كل حال يجعل حق الرد بالعيب عذراً له في فسخ الإجارة لأنه لا يقدر على استيفائها إلا بضرر وهو كالتزام المبيع المعيب. بدائع الصنائع ،4/199.

(24) حاشية ابن عابدين (الدر المختار مع رد المحتار) ،6/4.

بدائع الصنائع ،4/197-198.

(25) الحصكفي محمد بن علي المقلب بعلاء الدين، الدر المختار مع حاشية ابن عابدين ، تركيا: دار قهرمان إستانبول، 1984 م، 6/274.

القدوري أحمد بن محمد بن أحمد ، مختصر القدوري، باكستان: نور محمد أصح المطابع كراتشي 1963 م،158.

الكساني، بدائع الصنائع ،175/6.

الزيلعي، تبيين الحقائق ،278/5.

البهوتي، كشاف القناع، 532/3.

(26) انظر : الجوهري، الصحاح، 2029/5.

(27) المعجم الوسيط، 823/2.

(28) الدكتور عبد الرزاق السنهوري، الوسيط (نظرية الالتزام) دار إحياء التراث العربي، 107/1-108 ، مادة:7 و8.

(29) الدكتور منذر الفضل ، النظريات العامة للالتزامات ، مكتبة دار الثقافة ، الطبعة الثالثة، 1995 م، 6/1.

(30) الدكتور عبد الرزاق السنهوري، النظريات العامة للالتزامات (نظرية العقد) دار احياء التراث العربي، 1934 م، 13.

(31) الدكتور منذر ، النظريات العامة للالتزامات،6/1.

(32) السنهوري، النظريات العامة للالتزامات،12.

الدكتور منذر، النظريات العامة للالتزامات،6/1-7.

(33) الدكتور حشمت، مصادر الالتزام ، دار الفكر العربي، 1963م،18.

و الزرقا، المدخل الفقهي العام، 54/3-57.

(34) نفس المرجعين.

(35) المدخل الفقهي العام، 50/3-51 ، مادة:25.

(36) المدخل الفقهي العام، 50/3-51 ، مادة:25.

(37) الاستاذ حشمت ، مصادر الالتزام، 17.

والدكتور السنهوري، الوسيط، 107/1-108.

(38) الاستاذ حشمت ، مصادر الالتزام، 20 ، والدكتور السنهوري، الوسيط، 108/1.

(39) نفس المرجع الاخير ،21.

(40) الاستاذ حشمت ، مصادر الالتزام ،21.

و الدكتور عبد الرزاق السنهوري، نظرية العقد، مادة18.

والدكتور عبد الرزاق السنهوري، الوسيط في شرح القانون الجديد، دار النشر للجامعات المصرية، 1952 م، 112/1 ، مادة:13.

(41) الاستاذ حشمت ، مصادر الالتزام ،21.

الدكتور السنهوري، الوسيط، 108/1.

(42) المدخل الفقهي العام، 57-56/3.

قال مصطفى أحمد الزرقا: فحوالة الحق معناها نقل الحق من دائن إلى دائن أو بتعبير آخر حلول دائن محل دائن بالنسبة إلى المدين. وحوالة الدين هي تحول المدين بالنسبة إلى الدائن(.....) ومن السهل تمييز نوع الحوالة إذا نظرنا إلى المحيل فإن كان المحيل هو الدائن فهي حوالة الحق وإن كان المحيل هو المدين فهي حوالة الدين.

المدخل الفقهي العام،65/3.

(43) الاستاذ حشمت ، مصادر الالتزام ،21.

(44) انظر : الدكتور السنهوري، الوسيط(نظرية الالتزام) 109/1 ، مادة:10.

(45) انظر: المدخل الفقهي العام، 56-54/3 ، مادة:28.

(46) الاستاذ حشمت مصادر الالتزام، 21. والزرقا، المدخل الفقهي العام ، 52/3.

(47) الدكتور السنهوري، الوسيط في شرح القانون المدني،114-113/1.

و الدكتور منذر ، النظريات العامة للالتزامات 9/1.

(48) المدخل الفقهي العام ،436/1 ، مادة:195.

(49) المدخل الفقهي العام، 81/3 ، مادة:44.

(50) الزرقا، المدخل الفقهي العام،55-54/3 ، مادة:28.

(51) رواه الإمام أحمد في مسنده برقم 17946 ، و أبو داؤد في سنة برقم 3283 ، والدارمي في سننه برقم 2348 ، والحديث حسن.

(52) انظر: مسند الإمام أحمد، تحقيق: جماعة من العلماء ، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى ، 465/29.

(53) رواه الإمام أحمد في مسنده برقم 5395 ،والإمام البخاري في صحيحه برقم 2287 ، والإمام مسلم في صحيحه برقم 1564 ، والشيخ الطحاوي في مشكل الآثار برقم، 954.

(54) سورة البقرة:الآية280.

(55) رواه مسلم من طريق بهز بن أسد في صحيحه برقم 1809 ، و أبو داؤد في سنة برقم 2718 ، والطحاوي في مشكل الآثار برقم4786 ، والإمام أحمد في مسنده برقم 12131 و 12236 ،12977 و13041.

(56) سورة يوسف:الآية72 .

(57) سورة الإسراء:الآية34.

(58) الزرقا، المدخل الفقهي العام ، 3/77-78 ، مادة:41.

(59) الأستاذ الشيخ علي الخفيف ، أهلية الوجوب ، دار الطباعة المصرية، 515/2.

(60) نفس المرجع ، 516-517.

(61) الشيخ علي الخفيف ، أهلية الوجوب ،516/2.

(62) محمد كامل مرسي ، الالتزامات، مصر : مطبعة الجامعة ، 1954 م، 13/1.

(63) محمد كامل مرسي ، الالتزامات، 13/1.

(64) نفس المرجع ، 13/1.

(65) الدكتور إسماعيل غانم، محاضرات في النظرية العامة للالتزام ، مصر: مطبعة النهضة، 1955 م،36-39.

(66) الدكتور محمد كامل مرسي ، الالتزامات، 13/1.

الدكتور إسماعيل غانم، محاضرات في النظرية العامة للالتزام ،40-41.

(67) انظر: الدكتور سليمان مرقس ، أصول الالتزامات ، 196 ، مادة:11 و 597 ، مادة :558.

(68) انظر: المادة:1340 من القانون المدني المصري.

(69) انظر: الدكتور مختار قاضي ، أصول الالتزامات القاهرة: مطبعة الجنة البيان العربي، 1952 م، 601 ، المادة:560.

الدكتور كامل مرسي، الالتزامات،13/1 ، مادة:3-4-6.

والمدخل الفقهي العام ،438/1 ، مادة:194.

(70) الدكتور مختار قاضي ، أصول الالتزامات ،614 وما بعدها، المادة:567 وما بعدها من المواد.

(71) الدكتور منذر الفضل ، النظريات العامة للالتزامات،11/1.

(72) نفس المصدر ، 11/1.

(73) نفس المصدر ، 12/1.

الدكتور السنهوري ، نظرية العقد، 29-30.

(74) الدكتور السنهوري، مصادر الحق، 67/1-68.

(75) مصادر الحق ،67/1-68.

(76) الأستاذ أحمد إبراهيم ، مذكرة الالتزامات في الشرع، 36-37.

(77) مصادر الحق ،62/1.

(78) مصادر الحق 62/1.

(79) مصادر الحق ،44/1.

(80) مصادر الحق ،40/1.

(81) مصادر الحق ،40/1.

(82) مصادر الحق ،60/1.

(83) نفس المرجع، 60/1.

(84) نفس المرجع، 60/1.

(85) مصادر الحق ،65/1.

(86) مصادر الحق ، 66/1. هذا التعبير جاء به الدكتور السنهوري المرحوم ويظهر منه انه تعبير قانوني فقط وذلك لأن اصحاب الفوانين يخطأون بمثل ذلك حيث جعلوا مجرد الإرادة كافية لإنشاء العقد و ترتب آثار قانونية عليه وأقاموا الإرادة مقام القول مع أن القول دال و الإرادة مدلوله والإرادة تتعلق بالقلب بينما القول يتعلق باللسان و أما الفقهاء فقالوا إن الإرادة أمر خفي لا يمكن الاطلاع عليه فلا بد من الإتيان بالصيغة التي تدل على الإرادة الخفية. وأما الإرادة بانفرادها لا تكفي لإنشاء العقد و التصرف القانوني ولا يترتب عليه أي أثر القانوني وذلك لان الحكم الشرعي وكذا القانون لا يتعلق

إلا بالفعل وهو عمل يحدث عن الإنسان سواء كان عملا من أعمال اللسان كالألفاظ و الأقوال او عملا من أعمال الجوارح الأخرى.

(87) الدكتور السنهوري، مصادر الحق،1/69.

(88) السنهوري، نظرية العقد، 72-73.

والدكتور منذر ، النظريات العامة للالتزامات ، 1/13.

(89) راجع ابن الحاجب عثمان بن عمر ، المختصر في أصول الفقه مع شرح بيان المختصر ، تحقيق : الدكتور مظهر بقا، مركز البحث العلمي جامعة أم القرى، الطبعة الأولى 1406هـ-1986 م،1/325-326

و العبادي أحمد بن قاسم، الآيات البينات ، بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 1417هـ-1996 م، 1/107.

(90) القرافي شهاب الدين أحمد بن إدريس ، شرح تنقيح الفصول ، تحقيق: طه عبد الرئوف ، شركة الطباعة الفنية المتحدة، الطبعة الأولى، 1973 م، 70.

(91) سورة المائدة:الآية38

(92) انظر: العبادي ابن القاسم ، الآيات البينات ، 1/90 وما بعدها.

العلامة التفتازاني سعد الدين مسعود بن عمر ، التلويح على التوضيح ، بيروت : دار الكتب العلمية ، 1/13 وما بعدها.

والسبكي علي بن عبد الكافي ، الإبهاج في شرح المنهاج ، تحقيق: الدكتور شعبان محمد ، القاهرة : مكتبة الكليات الازهرية،1401 ه- 1981 م، 1/43 وما بعدها.

الدكتور أحمد الحصري، نظرية الحكم القاهرة: مكتبة الكليات الازهرية ،1401 ه-1981 م ،30.

(93) الدكتور حسين حامد حسان، المدخل لدراسة الفقه الإسلامي،شركة الطويجي للطباعة والنشر،237.

بلاغة العطف بالواو في القرآن الكريم

* د. فضل الله

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيد المرسلين وعلى آله وأصحابه أجمعين ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين.

فمن المعلوم أن القرآن الكريم معجزة خالدة، وهذا كتاب جامع لفنون البلاغة حاوي أطراف البيان والفصاحة، محكم في نظم حتى أن القارئ يحسب الفاظه لجمالها وروعتها منقادة لمعانيه، فإذا ما تغلغل فيه يجد معانيه منقادة لألفاظه ، حتى يؤمن المتأمل خيرآبأنه يقرأ كلاماً ما ليس من كلام البشر.

ولا يخفى على المتأمل في تاريخ البلاغة العربية أنهانشأت وترعرعت لخدمة القرآن الكريم والرغبة القوية في معرفة أسرار التراكيب القرآنية. وقد بذلت جهودا مفضينة لا نظير لها في تاريخ البشر في سبيل استكشاف الأسرار القرآنية ، وتأملوا آية آية ،سورة سورة، عشرا عشرا، فلم يجدوا في الجميع ، قلّ أو كثر كلمة تنبو مكانها أو لفظة تنكر شأنها أو يرى أن غيرها أصلح منها أو أشبه أو أحرى أو أخلق ، بل وجدا اتساقاً بهر العقول و أعجز الخمول؛ لأن أسرار القرآن كأسرار الطبيعة وكأسرار الكون، وكأسرار النفس، كلها آيات الله وكلها معجز، وأسرار الإيجاز لا تتناهى وأسرار الطبعة والكون والنفس لا تزال مبهمة في كهوف الغيب ، وإن صفحته الأولى ، فإنه يقال هذا في آيات القرآن (1).

---

* الأستاذ المساعد بكلية اللغة العربية والحضارة الإسلامية ، الجامعة الإسلامية العالمية ، إسلام أباد. باكستان

الواو بين الجمع المطلق ومطلق الجمع والترتيب:

وقد ذهب جمهور النحويين والبلاغيين أن الواو للجمع المطلق، وقال بعض العلماء: الصواب أن يقال: الواو لمطلق الجمع، لا للجمع المطلق؛ لأن الجمع المطلق هو الجمع الموصوف بالإطلاق، لأننا نفرق بالضرورة بين الماهية بلا قيد والماهية المقيدة ولو بقيد (لا) والجمع الموصوف بالإطلاق ليس له معنى هنا، بل المطلوب هو مطلق الجمع بمعنى أي جمع كان، سواء كان مرتبا أو غير مرتب، ونظير ذلك: مطلق الماء، والماء المطلق (2) فالأول لأي ماء كان، يشمل الجاري والمحبوس والعذب والملح، والثاني للتقييد بكونه مطلقاً لا محبوسا(3) فإذا قلت قام زيد وعمروٌ احتمل ثلاثة أوجه: الأول ـ أن يكونا قاما معاً في وقت واحد. والثاني: أن يكون المتقدم قام أولا والثالث. أن يكون المتأخر قام أولاً، قال سيبويه: "ليس في هذا دليل على أنه بدأ بشيء قبل شيء(4) أى أن الواو تتجرد للاشتراك المطلق حيث لا توجد قرينة تدل على غيره، فإن وجدت قرينة وجب الأخذ بما تقتضيه(5).

الخلاصة أن الواو تدل على مطلق الجمع المطلق بين المعطوف عليه في الحكم دون قصد الترتيب.

① فقد يعطف بها مقصودا بها الترتيب الحقيقي(كالفاء وثم) كقوله تعالى:﴿ وَلَقَدْ اَرْسَلْنَا نُوْحًا وَّاِبْرٰهِيْمَ﴾ (6)

② وقد يعطف بها المتصاحبان كقوله تعالى:﴿ فَاَنْجَيْنَاهُ وَاَصْحٰبَ السَّفِيْنَةِ﴾(7) لأن نجاتهم جميعاً تمت في وقت واحد.

③ وقد يعطف بها السابق (المتقدم) على اللاحق كقوله تعالى:﴿كَذٰلِكَ يُوْحِيْ اِلَيْكَ وَاِلَى الَّذِيْنَ مِنْ قَبْلِكَ اللّٰهُ﴾ (8) فعطف السابق (الذين من قبلهم) على المتأخر الضمير المجرور (إليك)، ولا يفيد هذه المعاني غيرها من حروف العطف.

وقد ذهب بعض النحاة والعلماء إلى أن الواو تفيد الترتيب: منهم الإمام الشافعي (ت: ٢٠٤هـ)، (9) وقطرب محمد بن المستنير(ت: ٢٠٦هـ) (10)، ويحيى بن زياد الديلمي المشهور بالفراء (ت:٢٠٧هـ) وهشام بن معاوية (ت: ٢٠٩)(11)،وثعلب (ت: ٢٩١هـ) (12)، ومحمد بن عبد الواحد أبي هاشم البغدادي المشهور أبي عمرو الزاهد (13) (ت:٣٤٥هـ)، وعلي بن عيسى الربعي(14) (ت: ٤٢٠هـ). وزاد بدر الدين الحسن بن قاسم المرادي (ت: ٧٤٩هـ) (15) من القائلين بذلك: أبا جعفر الدينوري (16) وبعض الأحناف وعن الفرّاء أنها للترتيب حيث يستحيل الجمع (17) وقال ابن خباز(18). وقال ابن مالك في التسهيل: (تنفرد الواو بكون متبعها في الحكم محتملاً للمعية برجحان ولتأخر بكثرة واللتقدم بقلة) (19)

وإذا تأملنا في آراء العلماء ، فنجد أنهم منقسمون: فمنهم من يقول بذلك على إطلاقه ومنهم من يرى أنها قد تفيد مطلق الجمع، وأما النصوص التي ترى فيها الترتيب فهي لقرينة خارجية سواء كانت حضورية أو ذهنية ـ والله أعلم ـ

وفيما يلي نورد أدلة الجمهور بشيءٍ من التفصيل لتتضح الحقيقة ؛ لأن هناك عللٌ راجحة تؤيد على أن الواؤ تأتي لمطلق الجمع منها:

① قد استدل الجمهور على أن الواو تأتي للجمع فقط: لأن هناك نصوص تشتمل فيه الترتيب نحو: قوله تعالى:﴿ يَمَرْيَمُ اقْنُتِى لِرَبِّكِ وَاسْجُدِى وَارْكَعِى مَعَ الرَّٰكِعِينَ﴾ (20) وقوله: ﴿مَا هِىَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا﴾ (21)؛ لأن الثاني فيهما قبل الأول؛ لأن المعروف شرعاً أن الركوع قبل السجود، فالواو إذن لا تفيد سوى الجمع بين هذه الثلاثة المأمور بها ولو كانت للترتيب لتناقض قوله تعالى:﴿وَّادْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا﴾ (22) إذ القصة واحدة؛ فيكون الدخول متقدماً على متاخراً عنه في حالة واحدة(23) وقوله في موضع آخر﴿وَقُولُوا حِطَّةٌ وَّادْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا﴾ (24)

② استعمالها فيما لا يسوغ فيه الترتيب إذ لا يعقل وقوع الفعل إلا من اثنين معاً ، كالافتعال

والتفاعل في قولك: اختصم زيد وعمروٌ، وتخاصم زيدٌ وعمرو، وهذا من أقوى الأدلة على عدم إفادتها الترتيب، ومن ذلك: جلست بين زيد وعمرو(25) والبينية لا تحتمل إلا العطف بالواو، لدلالتها على ما يلائم معنى الواو من كونها لمطلق الجمع.

③ إن قصد الترتيب مع استعمال الواو فلا بد من تقييد الواقع بعدها بما يفيد هذا الترتيب نحو أن تقول جاء ني زيد و عمر بعده، فلو كانت الواو تفيد الترتيب وحدها من احتيج إلى كلمة بعده، ولكان ذلك تكريرا، فالترتيب مستفاد من التقييد بالبعدية ، لا من الواو بدليل أنه يقال أيضاً: جاء ني زيد و عمرو قبله، ويكون الكلام صحيحا، فلو كانت مفيدة الترتيب لكان الكلام متناقضاً، وهو ما لم يقل به أحد.

④ لو كانت الواو مفيدة للترتيب لحمل تناقض أيضاً في نحو قولنا: جاء ني زيد اليوم وعمرو أمس؛ لأنها تدل عندئذ على خلاف ما تدل عليه كلمة "أمس"، ولما لم يقل أحد بحدوث تناقض في مثل هذه الجملة دل ذلك على أنها لا تفيد ترتيبا.

⑤ عدم وقوعها في مواضع يجب فيها الترتيب، كما في أسلوب الشرط، فأنت تقول: إن تحسن إليّ فالله يجازيك، ولا يصح عربية أن تقول: إن تحسن إليّ والله يجازيك، على أن يكون: والله يجازيك جواباً للشرط؛ لأن الجواب مرتب على الشرط ترتب المسبب على السبب فلا بد من حرف مفيد للترتيب وهو الفاء (26).

⑥ عطف الصفات المتفرقة بها مع اجتماع منعوتها كما في قول الشاعر:

بكيت و ما بكا رجل حزين على ربعين: مسلوب و بالى (27)

فمن الواضح أن التثنية في هذا البيت تفيد الاجتماع في أمر البكاء عليهما، وهو ما يفيد أن الواو بين الصفتين المختلفتين لمطلق الجمع دون قصد لأي ترتيب.

⑦ ومما يدل على أن الواو لا تفيد ترتيباً ما وقع في القرآن الكريم ــ وأساليبه أعلى أساليب العربية فصاحة وبلاغة ــ من تقديم المعطوف بالواو مرة ، وتأخيره مرة أخرى في

موضعين مختلفين من الكتاب المبين، مع أن القصة فيها واحدة وذلك كما رأينا في الآيات المذكورة.

الخلاصة إن الواو لمطلق الجمع أو الجمع المطلق إذا كانت خالية من القرائن اللفظية أو المعنوية، وأما إذا كانت مصاحبة بالقرينة فتدل حسب القرينة تتميز الواو بأحكام خاصة بين حروف العطف ، ونحن نتركها لخروجها عن صلب الموضوع. ومن أراد التفصيل فليراجع كتب النحو (28).

أنواع الواو:

وقد قسّم علماء اللغة الواو باعتبار وظيفتها إلى أقسام متعددة: منها الواو الاستئنافية، والواو الحال، والواو بمعنى رب، والواو الثمانية وغيرها(29) ، ولكن عند التأمل التعمق تتضح الحقيقة أن الواؤ تاتي لتربط ما بعدها بما قبلها، سواء جرى على حكمه الإعرابى أم لم يجر، إن كان الربط أثرا وضعياً لوجود الواو بينهما ، وهى تستشعر في أغلب أحوالها معناها الأصلي وتلتفت إليه، ولا يُغنى عن ذلك شيئا تسميتهم الواو يأخذ ما بعدها حكماً مغايراً ما قبلها بواو الاستئناف أو القطع ماداموا يعنون بذلك المعاني الأولية ومستوى الصحة في الكلام؛ لأنهم يتجاوزون ذلك المستوى الأولى إلى استشراف دواعي الاستئناف وملاحظة جهات الربط بين ما بعده وما قبله؛ ومن ثَمّ فإن الاستئناف النحوى بالواو إن كان يدل على ابتداء معنى جديد في الظاهر ، لا يخلو من جهة ارتباط بين مضمون ما قبله وما بعده، أو بين دلالة الاستئناف والأغراض والمعاني الثانوية الكلام قبله(30). أي أن هناك علاقة وثيقة بين ما قبل الواؤ وما بعدها وإن كانت ترى مفككة ومنفصلة بينها إلى أن التسلسل المعنوى والحبك الكامن ماوراء السطور تربط بينها بنسج خفي ولطيف. وإدراك هذا التسلسل يحتاج إلى التدبر والتمعن في العلاقة بين الجمل. ودراسة هذه العلاقة قد عُنيت بالبسط في البلاغة العربية تحت مبحث الفصل و الوصل.

مزايا الواو

من المعلوم أن الواو تأتي لتشريك المعطوف بالمعطوف عليه في الإعراب والحكم ، وأنها لا تفيد الترتيب، وهي تنفرد بأمور بين حروف العطف مثل عطف الخاص على العام وعكسه(31) وبعطف المرادف (32) وبعطف ما حقه التثنية(33) وبعطف العقد على النيف وباقترانها بإما ولكن (34) وغيرها من الأمور (35).

من المعلوم أن الشيء لا يعطف على نفسه؛ لأن حروف العطف بمنزلة تكرار العامل كما مر سابقاً وقد يعطف الشيء على نفسه لاعتبار لطيف فمثلا قولنا جاء ني عمرو أبو حفص، وهو أن الاسم الثاني يفيد فائدة زائدة على معنى الاسم الأول ، ففي مثل هذا المقام يجوز العطف وتركه ، فالعطف لقصد تعدد الصفات وتغايرها فيما بينها وتركه العطف لكون المرجع واحداً. هو الذات .

وأما في أسماء الرب تبارك وتعالى فأكثر ما يجيء في القرآن بغير عطف نحو قوله تعالى: ﴿هُوَ اللّٰهُ الَّذِیْ لَآ اِلٰهَ اِلَّا هُوَ. عٰلِمُ الْغَیْبِ وَالشَّهَادَةِ. هُوَ الرَّحْمٰنُ الرَّحِیْمُ ○ هُوَ اللّٰهُ الَّذِیْ لَآ اِلٰهَ اِلَّا هُوَ. اَلْمَلِکُ الْقُدُّوْسُ السَّلٰمُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَیْمِنُ الْعَزِیْزُ الْجَبَّارُ الْمُتَکَبِّرُ. سُبْحٰنَ اللّٰهِ عَمَّا یُشْرِکُوْنَ ○ هُوَ اللّٰهُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ لَهُ الْاَسْمَآءُ الْحُسْنٰی. ﴾ (36).

فجاء بها على جهة التعديد من دون الواو (37) وجاءت معطوفة في موضعين: أحدهما في أربعة أسماء وهي ﴿هُوَ الْاَوَّلُ وَالْاٰخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ﴾ (38) والثاني في بعض الصفات بالاسم الموصول مثل قوله:﴿الَّذِیْ خَلَقَ فَسَوّٰی وَالَّذِیْ قَدَّرَ فَهَدٰی وَالَّذِیْٓ اَخْرَجَ الْمَرْعٰی﴾ (39) ونظيره﴿الَّذِیْ جَعَلَ لَکُمُ الْاَرْضَ مَهْدًا وَّجَعَلَ لَکُمْ فِیْهَا سُبُلًا لَّعَلَّکُمْ تَهْتَدُوْنَ ○ وَالَّذِیْ نَزَّلَ مِنَ السَّمَآءِ مَآءً بِقَدَرٍ فَاَنْشَرْنَا بِهٖ بَلْدَةً مَّیْتًا کَذٰلِکَ تُخْرَجُوْنَ ○ وَالَّذِیْ خَلَقَ الْاَزْوَاجَ کُلَّهَا﴾ (40).

ويترك العطف في الأسماء الإلهية لتناسب معاني تلك الأسماء وقرب بعضها من بعض وشعور الذهن بالثاني منها شعوره بالأول، فمثلاً بمجرد ذكر المغفرة ينتقل الذهن منها إلى الرحمة وبذكر صفة السمع ينتقل الذهن إلى البصر وكذلك ﴿الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ﴾ (41).

وأما تلك الأسماء الأربعة:

① فهي ألفاظ متباينة المعاني متضادة الحقائق في أصل موضوعها وهي متفقة المعاني متطابقة في حق الرب تعالى لا يبقى منها معنى بغيره بل هو أول كما أنه آخر وظاهر كما أنه باطن. ولا يناقض بعضها بعض في حقه فكان دخول الواؤ صرفا لوهم المخاطب قبل التفكر والنظر عن توهم المحال واحتمال الأضداد؛ لأن الشيء لا يكون ظاهراً باطنا من وجه واحد وإنما يكون ذلك باعتبارين فكان العطف ههنا أحسن من تركه.

② أو أنه لما كانت هذه الألفاظ دالة على معاني متباينة وأن الكمال في الاتصاف بها على تباينها أتي بحرف العطف الدال على التغاير بين المعطوفات إيذانا بأن هذه المعاني مع تباينها فهي ثابتة للموصوف بها.

③ أو أن الواؤ تقتضي تحقيق الوصف المتقدم وتقريره يكون في الكلام متضمنا لنوع من التأكيد من مزيد التقرير، فمثلاً إذا كان لرجل أربع صفات هو عالم وجواد وشجاع وغني، وكان المخاطب لا يعلم ذلك ويعجب من اجتماع هذه الصفات في رجل، فإذا قيل له زيد عالم وكان ذهنه استبعد ذلك فتقول: وجواد أي وهو مع ذلك جواد فإذا قدرت استبعاده لذلك قلت وشجاع أي وهو مع ذلك شجاع و غني فيكون في العطف مزيد تقرير وتوكيد لا يحصل بدونه فعلى سبيل المثل قوله تعالى: ﴿ إِذْ يَقُوْلُ الْمُنٰفِقُوْنَ وَالَّذِيْنَ فِيْ قُلُوْبِهِمْ مَّرَضٌ .....﴾ (42) عطف الذين في قلوبهم مرض على المنافقين وهم هم ليفيد هذا العطف أنهم جمعوا بين النفاق الذي هو إظهار الإيمان و

إبطان الكفر وبين مرض القلوب الذي هو غل وحقد وجبن ودغل؛ فكل ما هو من هذا الباب ، ولو حذفت الواو لكان الذين في قلوبهم مرض وصفاً لمنافقين ، ولذهب معنى الجمع بين الصفتين الذي أفادته الواو ، ومثل هذا الأسلوب قوله تعالى: ﴿وَإِذْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَبَ وَالْفُرْقَانَ﴾(43) فالفرقان هو الكتاب ، ولكن العطف أفاد أنه يجمع بين كونه كتاباً منزلا وفرقاناً يفرق بين الحق والباطل ومن كلامهم رأيت الغيث والليث أي الرجل الذي يجمع بين الجود والشجاعة (44).

كذلك في الآية الكريمة فالوهم قد يعتريه إنكار لا جتماع هذه المقابلات في موصوف واحد فإذا قيل هو الأول ربما سرى الوهم إلى أن كونه أولاً يقتضي أن يكون الآخر غيره؛ لأن الأولية والآخرية من المتضايفات . وكذلك الظاهر والباطن فقطع هذا الوهم بحرف العطف الدال على أن الموصوف بالأولية هو الموصوف بالآخرية فكانه هو الأول وهو الآخر ..... لا سواه (45).

وكذلك قوله تعالى: ﴿إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَتِ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ.....﴾ (46) ولأن هذه الجملة تتضمن نوعين من العطف ، ففيها عطف المسلمات على المسلمين؛ أي عطف الإناث على الذكور،وهذا العطف عطف لازم لأن الواؤ توسطت بين جنسين متقابلين، أعني الإناث والذكور،وحين تتقابل الصفات يجب العطف (47) وكذا قوله تعالى: ﴿عَسَى رَبُّهُ إِنْ طَلَّقَكُنَّ أَنْ يُبْدِلَهُ أَزْوَاجًا خَيْرًا مِّنكُنَّ مُسْلِمَتٍ مُّؤْمِنَتٍ قَنِتَتٍ تَئِبَتٍ عَبِدَتٍ سَئِحَتٍ ثَيِّبَتٍ وَأَبْكَارًا﴾ (48)

فقد عدد الصفات من غير عاطف فلما تقابلت الثيوبة والبكارة قال (ثيبت وأبكار) وجاء بالواو، ومنه قوله تعالى: ﴿التَّائِبُونَ الْعَبِدُونَ الْحَمِدُونَ السَّائِحُونَ الرَّكِعُونَ السَّجِدُونَ الْآمِرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّاهُونَ عَنِ الْمُنكَرِ﴾ (49) فذكر الصفات على سبيل التعديد الخالي من العطف فلما جاءت الصفات المتقابلة فصلها بالواو فقال: ﴿الْآمِرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّاهُونَ عَنِ الْمُنكَرِ﴾ (50).

وإذا لم تتقابل الصفات فإنها تجيء تارة بالواو وتارة من غير واو، فإذا جاء ت بالواؤ فقد تفيد معنى المذكور جامع لهذه الصفات كقوله تعالى: ﴿الَّذِيْنَ يَقُوْلُوْنَ رَبَّنَآ اِنَّنَآ اٰمَنَّا فَاغْفِرْلَنَا ذُنُوْبَنَا وَقِنَا عَذَابَ النَّارِ اَلصّٰبِرِيْنَ وَالصّٰدِقِيْنَ وَالْقٰنِتِيْنَ وَ الْمُنْفِقِيْنَ وَالْمُسْتَغْفِرِيْنَ بِالْاَسْحَارِ﴾ (51) فقد جاء ت الواو بين هذه الصفات لتفيد أن هؤلاء المذكورين قد جمعوا بين هذه الصفات، وهذا يفيد أنهم بلغوا الغاية في كل صفة من هذه الصفات وواضح أنه ليس بينها تقابل صرح به العلوي (52)

وأما قوله تعالى: ﴿غَافِرِ الذَّنْبِ وَقَابِلِ التَّوْبِ شَدِيدِ الْعِقَابِ .....﴾ (53) إذا تأملنا في الآية الكريمة فنجد أنها تشتمل على ستة أسماء كل اثنين منها قسم فابتدأ ها بالعزيز العليم وهما اسمان مطلقان وصفتان من صفات ذاته وهما مجردان عن العطف ، ثم بعدهما اسمين من صفات أفعاله فأدخل بينهما العاطف لكونهما مفردين صفتين جارتين على اسم الله وهما متلازمان فتجريد هما عن العطف هو الأصل وأما (غافر الذنب وقابل التوب) فدخل العاطف بينهما؛ لأنهما في معنى الجملتين وإن كانا مفردين لفظا فهما يعطيان معنى يغفر الذنب ويقبل التوب، أي هذا شأنه ووصفه في كل وقت، فأتي بالاسم الدال على أنه هذا وصفه ونعته المتضمن لمعنى الفعل الدال على أنه لا يزال يفعل ذلك فعطف أحدهما على الآخر على نحو عطف الجمل بعضها على بعض (54).

الخلاصة أن إتيان الواو وحذفها يتعلق بقصد المتكلم ومرداه من قوله ، فمثلاً أن امرؤالقيس لما أراد أن يصف فرسه بالسرعة وقوة الجري والاندفاع قال:

مِكَرٍّ مِفَرٍّ مُقْبِلٍ مُدْبِرٍ معاً كَجُلْمود صَخْرٍ حَطَّه السيلُ مِنْ عَلِ (55)

فأسقط الواؤ ليوهم أنه يقبل في حال الإدبار ويكر في حال الفرار ولو قال مكر ومفر مقبل لأفاد غير هذا المعنى الذي أفاده بإسقاط الواو.

ومن هنا اتضح أن للواو سياقات، وكل سياق له دلالة وحذفها له مع كل جملة مغزى،

ويخطئ من يضع لها القاعدة فمثلاً وقعت الصفات بين غير المتقابلة في قوله تعالى: ﴿الصَّٰبِرِينَ وَالصَّٰدِقِينَ وَالْقَٰنِتِينَ﴾ (56) وسقط في قوله تعالى ﴿التَّٰٓئِبُونَ الْعَٰبِدُونَ.....﴾ (57)

بعد هذه الملاحظات الهامة نوّد أن نسلّط الأضواء على الأسرار البلاغية للواو العاطفة. من المعلوم أن البلاغيين جعلوا باب الفصل والوصل مقصوراً على الوصل بالواو دون غيرها من حروف العطف، وعلى ترك هذا الأصل بها، وجعلوه خاصاً بالجمل التي لا محل لها من الإعراب، فما كان هذا منهم إلا لأن عطف المفرد على المفرد بالواو يكون للإشراك في الإعراب والحكم المترتب عليه، ولذا كان أمرا سهلابينا، وكذلك الجمل التي لها محل من الإعراب لوقوعها موقع المفرد (58).

ولكن كلامهم هذا ليس مسلماً به على عمومه؛ لأن العطف بين المفردات والجمل التي لها محل من الإعراب لا يخلو من غموض وإشكال في معرفة العطف في موضع وتركه في موضع آخر، وكما ينبغي أن نعرف سرّ الفصل والوصل بين الجمل التي لا محل لها من الإعراب، كذلك ينبغي أن نعرف سر تقديم أحد المتعاطفين بالواو من المفردات والجمل التي لها محل من الإعراب.

وقد أشار سيبويه أن العرب يقدمون الذي بيانه أهم لهم وهم لشأنه أعنى، وإن كان جميعا يهمانهم ويعنيانهم (59) ولكن الاهتمام والعناية غرض عام لا يكفي عن بيان سر العناية والاهتمام في كل موضع.

أسرار تقديم أحد المتعاطفين:

فإذا كانت الواو لمطلق الجمع، فما الذي يدعو إلى جعل أحد المتعاطفين بها معطوفاً مقدماً والآخر معطوفا مؤخرا؟ فلا بد من أسرار بلاغية كامنة وراء ذلك.

تأتي الواو العاطفة لأغراض شَتّى ومعان مختلفة غير مطلق الجمع كما درج عليه النحاة

في دراسة النحو، فإن علماء البلاغة لم يفتهم التأمل والتدبر في الأغراض والمعاني التي من السياق الذي ترد فيه الواو العاطفة وفيما يلي أحاول الوقوف على بعض تلك الأسرار والمعاني حسب الطاقة والجهد.

① التقديم لمراعاة السبق: من أسرار تقديم أحد المتعاطفين بالواو العاطفة على صاحبه السبق، وللسبق أنواع منها ما يلي:

(أ) السبق في الزمان باعتبار الإيجاد: ومن السبق في الزمان باعتبار الوجود، سبق السِّنة على النوم في قوله تعالى: ﴿لا تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَّ لانَوْم﴾ (60)؛ لأن المعتاد عند البشر أن تأخذ الإنسان السِّنة قبل النوم ، فجاء ت العبارة الكريمة مرتبة على حسب تلك العادة، وقد زاد السهيلي وجهاً آخر على السابق؛ وهو: أن الآية في معرض التمدح والثناء،وافتقاد السنة أبلغ في التنزيه، فبدئ بالأفضل؛ لأنه إذا استحالت عليه السنة فأحرى أن يستحيل عليه النوم(61).

وكذا قوله تعالى: ﴿ اَللّٰهُ وَلِيُّ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا يُخْرِجُهُمْ مِّنَ الظُّلُمٰتِ اِلَى النُّوْرِ﴾ (62) وكذا قوله تعالى: ﴿ وَعَهِدْنَآ اِلٰٓى اِبْرٰهٖمَ وَ اِسْمٰعِيْلَ.....﴾ (63) قدم سيدنا إبرهيم ـ عليه السلام ـ لأنه كان قبل اسماعيل. وقد ينضم إليه وجوهاً أخرى للتقديم ، فالنكات البلاغية لا تتزاحم .

وأما قوله تعالى: ﴿ اَمْ لَمْ يُنَبَّاْ بِمَا فِيْ صُحُفِ مُوْسٰى وَاِبْرٰهِيْمَ الَّذِيْ وَفّٰى﴾ (64) قدم بما صحف موسى ـ عليه السلام ـ رغم تأخره حسب التاريخ لأن صحفه ـ وهي التوراة ـ كانت أشهر وأكبر وأكثر انتشارا عند مَنْ احتج عليهم القرآن الكريم بالتولي والترك في الآيات السابقة (65) ومنه تقديم الليل على النهار كقوله تعالى: ﴿اِنَّ فِيْ خَلْقِ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ وَاخْتِلَافِ الَّيْلِ وَالنَّهَار.....﴾ (66) ولذلك اختارت العرب التأريخ بالليالي دون الأيام، وإن كانت مؤنثة والأيام مذكرة، وقاعدتهم تغليب المذكر على المؤنث إلا في التاريخ (67) وقد يخالف لهذه القاعدة لغرض وحكمة تتعلق بالسياق (68).

(ب) وقد يكون السبق الزماني باعتبار الوجوب والتكليف الشرعي

كما في قوله تعالى: ﴿وَبَشِّرِ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾ (69)

قال الإمام البيضاوي " وعطف العمل على الإيمان مرتبا للحكم عليهما إشعارا بأن السبب في استحقاق هذه البشارة مجموع الأمرين والجمع بين الوصفين؛ فإن الإيمان الذي هو عبارة عن التحقيق التصديق أسّ والعمل الصالح كالبناء عليه ولا غناء بأسّ لا بناء عليه ، ولذلك قلما ذكر مفردين(70) ومن الواضح أن الإيمان مقدم من الأعمال الصحالة ولا تقبل الأعمال الصحالة إلا بالإيمان كما في قوله تعالى: ﴿ارْكَعُوا وَاسْجُدُوا﴾(71) وكذلك قوله تعالى: ﴿إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَآئِرِ اللَّهِ﴾ (72) وقد تقدم السجود عن الركوع لسر بلاغي ولمغري معنوي (73)

(جـ) وقد يكون السبق باعتبار ترتيب الوقائع:

كما في قوله تعالى: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللَّهِ وَمَلَئِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ﴾ (74)، ذلك أن النور والكمال والرحمة والخير كله مضاف إلي الله سبحانه وتعالى، والملائكة وسائط في ذلك، والمستقبل لتلك الرحمة هم الرسل والأنبياء، فلا بد أولاً من أصل، وثانيا من وسائط وثالثا من حصول تلك الرحمة ورابعاً من وصولها إلى من يستقبلها ، فجاء الترتيب على ذلك الوقائع (75).

● التقديم لمراعاة الشريف: وهو متنوع إلى عدة اعتبارات:

(أ) منها شرف الحرية كقوله تعالى: ﴿الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ﴾ (76).

(ب) ومنها شرف الإيمان والإسلام كقوله تعالى: ﴿ وَإِنْ كَانَ طَآئِفَةٌ مِّنكُمْ آمَنُوا بِالَّذِيَ أُرْسِلْتُ بِهِ وَطَآئِفَةٌ لَّمْ يُؤْمِنُوا فَاصْبِرُوا﴾ (77) وقوله تعالى: ﴿ وَلَكِنِ اخْتَلَفُوا فَمِنْهُمْ مَّنْ آمَنَ وَمِنْهُمْ مَّنْ كَفَرَ﴾ (78).

(جـ) ومنها شرف وسيلة الإدراك: كتقديم السمع على البصر في قوله تعالى: ﴿أَمَّنْ يَّمْلِكُ السَّمْعَ وَالْاَبْصَارَ﴾ (79) فالسمع أشرف من البصر عند جمهور العلماء ؛ لأن السمع آلة ليتلقى المعارف التي بها كمال العقل ، وهو وسيلة بلوغ دعوة الأنبياء إلى أفهام الأمم على وجه أكمل من بلوغها بواسطة البصر (80) ولذا ربط سبحانه بينه وبين العقل في قوله: ﴿وَمِنْهُمْ مَّنْ يَّسْتَمِعُوْنَ اِلَيْكَ. اَفَاَنْتَ تُسْمِعُ الصُّمَّ وَلَوْ كَانُوْا لَا يَعْقِلُوْنَ﴾ (81) وكذلك وقع في صفاته تعالى: سميع بصير، بتقديم السمع.

وحين يقدم القرآن الكريم القلب على السمع والبصر كما في قوله تعالى: ﴿خَتَمَ اللّٰهُ عَلٰى قُلُوْبِهِمْ وَعَلٰى سَمْعِهِمْ وَعَلٰى اَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ﴾ (82)؛ فلأن الحواس في خدمة القلب وموصلة إليه فهو الأهم في هذا السياق (83) وحين يؤخر القلب على السمع قوله تعالى: ﴿وَّ خَتَمَ عَلٰى سَمْعِهٖ وَقَلْبِهٖ﴾ (84) فلأن السياق في ذم المتصامين على اسماع. وحين يتقدم السمع والبصر على الفؤاد أو القلب في مواضع كثيرة من القرآن الكريم فإما أن يكون لمراعاة أنها وسائل موصلة إليها، وإما أن يكون لمراعاة ما مرتبطة بالسياق (85).

(د) ومنها شرف الخِلقة كتقديم السماوات على الأرض في قوله تعالى: ﴿اَلَمْ تَعْلَمْ اَنَّ اللّٰهَ لَهٗ مُلْكُ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ.....﴾(86) وأما تأخير السماء في قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْزُبُ عَنْ رَّبِّكَ مِنْ مِّثْقَالِ ذَرَّةٍ فِى الْاَرْضِ وَلَا فِى السَّمَآءِ﴾ (87)؛ فلأن الخطاب في أول الآية لأهل الأرض في قوله: ﴿ولا يعملون من عمل إلا كنا عليكم شهودا إذتفيضون فيْهِ﴾ وعملهم الذي لا يغيب عن علم اللّٰه ـ مهما كان ضيئلا ـ واقع فيها، ولذا يقول الزمخشري في سر تقديم الأرض على السماء هنا بخلاف قوله تعالى: ﴿عَالِمِ الْغَيْبِ لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِى السَّمٰوٰتِ وَلَا فِى الْاَرْضِ﴾ (88)"حق السماء أن تقدم على الأرض ولكنه لما ذكر شهادته على

شؤون أهل الأرض وأحوالهم وأعمالهم ، ووصل بذلك قبله (وما يعزب عن ربك) لاء م ذلك أن قدم الأرض على السماء" (89) ويمكن أن يكون منه تقديم المشرق على المغرب (90) لأن المشرق علامة الضوء والرحمة والبهجة وأما المغرب فهو علامة الظلام، والعذاب والكدورة. والله اعلم.

(و) ومنها التقديم لشرف الفضيلة كقوله تعالى: ﴿فَأُولَٰئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ وَالصِّدِّيقِينَ وَالشُّهَدَاءِ﴾ (91)، وقد يؤخر الأشرف والأفضل لعلة أو علل عديدة ، وهكذا لا تنحصر الشرف فيما سلف، ولكنها أنواع كثيرة اكتفينا ببعضها لتكون دليلا إلى غيرها.

❸ التقديم لمناسبة السياق:

نتأمل في قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنْزِلَ مِنْ قَبْلِكَ﴾ (92)، وهذا عطف على (هُدًى لِلْمُتَّقِينَ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ.....) لأن المعطوف بيّن فريقاً آخر من المتقين وهم الذين آمنوا بما أنزل من الكتب الإلهية قبل بعثة محمد ـ صلى الله عليه وسلم ـ ثم آمنوا بمحمد ، وهم إن شاركوا مسلمي العرب في الاهتداء بالقرآن والإيمان بالغيب وإقامة الصلاة فإن ذلك كان من صفاتهم قبل مجيء الإسلام فذكرت لهم خصلة أخرى زائدة على ما وصف به المسلمون الأولون، فالمغايرة بين الفريقين هنا بالعموم والخصوص، ولما كان قصد تخصيصهم بالذكر يستلزم عطفهم وكان العطف بدون تنبيه على أنهم فريق آخر يوهم أن القرآن لا يهدي الا الذين آمنوا بما أنزل من قبل؛لأن هذه خاتمة الصفات فهي مرادة فيظن أن الذين آمنوا عن ترك لا حَظَّ لهم من هذا الثناء ..... دفع هذا الإيهام بإعادة الموصول ليؤذن بأن هؤلاء فريق آخر غير الفريق الذي أُجريت عليهم الصفات الثلاث الأول (93) والسياق هنا يقتضي أن تقدم الذين آمنوا عن شرك. وهذا إذا كان المراد من العطف المغايرة، وأما إذا كان كلا الموصولين عبارة عن الكل مندرجاً تحت المتقين

يكون توسيط العاطف لاختلاف الصفات كما في قول الشاعر (94).

الى الملك القرم وابن الهمام وليث الكتيبة في المزدحم

فيكون العطف لإيذان بأن كل واحد من الإيمان بما أشير إليه من الأمور الغائبة، والإيمان بما يشهد بثبوتها من الكتب السماوية نعت جليل على حياله، له شأن خطير مستتبع لأحكام جمة، حقيق بأن يفرد له موصوف مستقل، ولا يجعل أحدهما تتمه للآخر (95) وقد يكون هناك أوجه أخرى غير ذلك الوجهين لأن عجائب القرآن لاتنتهى.

❹ التقديم لمراعاة الغلبة والكثرة:

كقوله تعالى: ﴿ وَإِنْ تُبْدُوا مَا فِيٓ أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ يُحَاسِبْكُمْ بِهِ اللَّهُ فَيَغْفِرُ لِمَنْ يَّشَآءُ وَيُعَذِّبُ مَنْ يَّشَآء .....﴾ (96) نجد أن المغفرة قدمت على العذاب وذلك للإيذان والإشارة إلى أن رحمته تعالى سبق غضبه ، وبأنها من مقتضيات الذات دونه ، فإنه من مقتضيات سيئات العصاة ،وهذا صريح في نفي وجوب التعذيب والتقبيد بالتوبة وعدمها كالمنافي له" (97). وهناك آيات كثيرة قدمت فيها المغفرة على الغذاب (98).

وأما تقدم العذاب على المغفرة في قوله تعالى: ﴿ وَلِلَّهِ لَهُ مُلْكُ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ يُعَذِّبُ مَنْ يَّشَآء وَ يَغْفِرُ لِمَنْ يَّشَآءُ﴾ (99) فلأن سياق الكلام السابق في ذكر التوبة على الذنوب ، فقدم العذاب للاهتمام بما يجب من الحكم في التعذيب المصرين في العذاب أو أنه كما كان إيقاع النقمة أدل على القدرة وكان السياق لها لما تقدم من خيانة أهل الكتاب وكفرهم وقصة ابني آدم ـــ عليه السلام ـ والسرقة والمحاربة وغير ذلك، قدّم قوله معللاً لفعل ما يشاء بتمام الملك لا بغيره من رعاية المصالح أو غيرها (100).

❺ التقديم لمراعاة المناسبة: والمناسبة تنفرع إلى قسمين:

ا. مناسبة سياق الكلام: كما في قوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِيْهَا جَمَالٌ حِيْنَ تُرِيْحُوْنَ وَحِيْنَ

تَسْرَحُوْنَ﴾ (101) فالجمال وإن كان ثابتا لها في الحالين ، فإنه في حال الإراحة أظهر وأفخر؛ لأنها تقبل إلى حظائرها ملاىء البطون الضروع مرحة بمسّرة الشبع ومحبة الرجوع إلى منازلها من معاطن ومرابض. وأما في حالة إسراحا فإنها تكون خماصاً (102) ومنه تقديم الحكم على العلم كقوله تعالى:﴿فَفَهَّمْنٰهَا سُلَيْمٰنَ وَكُلًّا اٰتَيْنَا حُكْمًا وَّعِلْمًا﴾(103) فمن المعلوم أن العلم يجب أن يسبق الحكم ، ولكن لما كان السياق في الحكم قدمه.

ب. مناسبة اشتقاق اللفظ: كما في قوله تعالى: ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ﴾ (104) وقد يقدم المؤخر (الآخر ومشتقاتها) لسّر بلاغي ونكته لطيفة (105).

❻ التقديم لكون الواو سببا وداعيا:

كقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللّٰهَ يُحِبُّ التَّوَّابِيْنَ وَ يُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِيْنَ﴾ (106) قدمت التوبة من التطهير؛ لأنها سبب الطهارة (107) ولا يمكن التطهر من النجاسات المعنوية إلى بالتوبة النصوع. وكذا قوله تعالى: ﴿أُولٰٓئِكَ عَلٰى هُدًى مِّنْ رَّبِّهِمْ وَأُولٰٓئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُوْنَ﴾ (108) وعطف (أولئك) الثاني على الأولى؛ لأن الفلاح مسبب وكون الإنسان على الهداية سبب ، والسبب يكون قبل المسبب، وبهذا أشار الشيخ شهاب الدين صاحب حاشية الشهاب على البيضاوي قائلا "وقد تجعل أولئك الثانية إشارة إلى المتقين الموصوفين بكونهم على هدى من ربهم وبجعل الفلاح مترتباً على كونهم على تلك الهداية الواصلة إليهم من ربهم المرتبة على الأوصاف السابقة" (109) .

وكذلك قوله تعالى: ﴿قُلْ لِّلْمُؤْمِنِيْنَ يَغُضُّوْا مِنْ اَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوْا فُرُوْجَهُمْ﴾ (110)؛ لأن البصر داعية إلى الفرج كما قال الرسول ﷺ ((العينان تزنيان، والفرج يصدق ذلك أو يكذبه)) (111) ولذا وضح الزمخشري سر تقديم البصر على الفرج قائلاً؛ لأن النظر بريد الزنا، ورائد الفجور، والبلوى فيد أشد وأكثر، ولا يكاد يقدر على الاحتراس منه " (112) وكذا

قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَآ أَنزَلَ اللَّهُ مِنَ الْكِتَٰبِ وَيَشْتَرُونَ بِهِۦ ثَمَنًا قَلِيلًا﴾ (113) وقد عطف (يشترون) على يكتمون؛ لأن الاشتراء سبب الكتمان؛ كأنه قيل أنهم يكتمون فنشأ منه السؤال لماذا؟ فأجيب لأنهم (يشترون) به . والله أعلم .

وكذا قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ ٱتَّقِ ٱللَّهَ وَلَا تُطِعِ ٱلْكَٰفِرِينَ﴾ (114) (ولا تطع الكافرين) عطف على (اتق الله) من قبيل عطف الخاص على العام؛ لأن الأمر بالتقوى متناول للنهي عن طاعة الكافرين والمنافقين، وهذا العطف يفيد الاهتمام بالنهي عن طاعتهم ويؤكدها، وكأنه قد نهى سبحانه عن طاعتهم مرتين: مرة عن العموم ومرة عن طريق التفصيل، وذلك لخطورة الإصغاء إليهم والتماس النصح أو المشورة منهم (115).

❼ التقديم لمراعاة الترقي: كقوله تعالى: ﴿وَبَشِّرِ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ أَنَّ لَهُمْ جَنَّٰتٍ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ كُلَّمَا رُزِقُوا۟ مِنْهَا مِن ثَمَرَةٍ رِّزْقًا قَالُوا۟ هَٰذَا ٱلَّذِى رُزِقْنَا مِن قَبْلُ وَأُتُوا۟ بِهِۦ مُتَشَٰبِهًا وَلَهُمْ فِيهَآ أَزْوَٰجٌ مُّطَهَّرَةٌ وَهُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ﴾ (116) .

إذا تأملنا في الآية الكريمة بتمعن فنجد أن الله تعالى قد بدأ أولاً بما يقتضي تقديمه وهو ذكر المقر، وهو الجنات، ثم انتقل من ذكرها إلى أنواع من الثمرات؛ لأن الإنسان مايكون أحوج إلى الطعام والثمرات ثم انتقل إلى أهم ذريعة للسكون والطمانينة وهي الأزواج المطهرة، ثم انتقل منها إلى شيء هام وهو خوف زوال النِعَم. أي أن في الآية مراعاة للترقي بحيث بدأ بالسكن ثم انتقل إلى الثمرات ثم إلى الأزواج وأخير إلى توضيح هام هو أن هذه النِعَم تكون أبدية وليس مثل نعم الدنيا الفانية.

وكذا قوله تعالى: ﴿رَبَّنَا وَٱبْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُوا۟ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَيُزَكِّيهِمْ. إِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ﴾(117) وقد بدأ بالتلاوة لأن الوظيفة الأولى للرسول هي التلاوة ثم التعليم إذ أنه يأتي بعد التلاوة ثم تأتي التربية ، لأن مرحلة التربية تأتي بعد مرحلتي (التلاوة والتعليم)

● التقديم للتعظيم:

كقوله تعالى: ﴿.....حَتّٰى يَقُوْلَ الرَّسُوْلُ وَالَّذِيْنَ اٰمَنُوْا مَعَهٗ مَتٰى نَصْرُاللّٰهِ﴾ (118) قدم (الرسول) من (الذين آمنوا) للتعظيم. وكذلك قوله تعالى:﴿وَالَّذِيْنَ يُؤْمِنُوْنَ بِمَآ اُنْزِلَ اِلَيْكَ وَمَآ اُنْزِلَ مِنْ قَبْلِكَ﴾(119) "قدم القرآن على (ما أنزل من قبلك) للتعظيم وبيان أفضليته (120) وكذا قوله تعالى: ﴿ثُمَّ اَنْتُمْ هٰٓؤُلَآءِ تَقْتُلُوْنَ اَنْفُسَكُمْ وَتُخْرِجُوْنَ فَرِيْقًا مِّنْكُمْ﴾ (121) وقوله : ﴿ذٰلِكَ بِاَنَّهُمْ كَانُوْا يَكْفُرُوْنَ بِاٰيٰتِ اللّٰهِ وَيَقْتُلُوْنَ النَّبِيّٖنَ بِغَيْرِ الْحَقِّ﴾ (122) وها تين الآيتين في ذم اليهود والنصاري وأنهم وصفو بسبب توليهم عن الإسلام وكفرهم بصفتين هما: كفرهم بآيات اللّٰه بدئ فيه بالأعظم فالأعظم وبما هو سبب للآخر ، فأولهما الكفر بايات اللّٰه وهو أقوى الأسباب في عدم كذلك بحيث قدم قتل النفس من الإخراج؛ لأن القتل اعظم إثما من الإخراج.

الخلاصة:

وبعد هذا العرض المجمل لبعض أسرار العطف بالواو في القرآن الكريم نستخلص ما يلي

أولاً: أن الواو العاطفة على أصح الآراء وأقواها لمطلق الجمع، وأن تقديم المعطوف عليه على المعطوف ـ في القرآن الكريم، وكذا في الكلام الفصيح العالي ـ إنما يكون لسر يقتضي تقديم أحدهما وتأخير الآخر . وهذا السر خارج عن دلالة الواو الموضوعة لمطلق لجمع. وقد قُدّمت أدلة مقنعة في هذا الصدد.

ثانياً: تنقسم الواو باعتبار وظيفتها إلى أقسام متعددة؛ منها الواو الاستئنافية والواؤ الحالية والواو بمعنى رُبّ والواو العاطفة والواو الثمانية ، ولكن المعنى الرئيسيي والدلالة الأصلية هي ربط ما قبل الواؤ بما بعدها، وهذا الربط يدرك بسهولة معظم الأحوال وقد يكون الربط خفيا يحتاج إلى قدح زناد الفكر والتدبر لإدراك الترابط الخفي والعلاقة اللطيفة الكامنة بين ما قبل الواو وبعدها.

ثالثاً: قد ألقى ضوءاً كاشفاً على أسرار ترك العطف بين أسماء الله سبحانه وتعالىٰ حيناً والعطف حيناً آخر و بيّن الأسباب بالتفصيل وأثبت أن إتيان الواؤ وحذفيها يتعلق بقصدالمتكلم ومرادة ، وأن للواو سياقات ، وكل سياق له دلالة وحذفيها له مع كل جملة مغزى.

رابعاً: حاول البحث أن يجيب السؤال الذي يطرح نفسه إذا كانت الواو تأتي لمطلق الجمع لماذا يقدم المعطوف عليه على المعطوف ؟ وهل هناك وجوه معينة لتقديم المعطوف عليه على المعطوف؟ أم لا؟ وقدّم الباحث وجوه التقديم من مراعاة السبق زمانياز أو واقعيا ومراعاة الشرف والسياق والغلبة والكثرة ولكون الواو سبباً وداعيا والترقي وغيرها

خامساً: حاول البحث أن يقدم بعض نماذج في أسرار التقديم والتأخير لتكون دليلا للباحثين والمتذوقين ولم نستقصِ جميع الأمثلة والأسرار في هذا الجانب. وقد بذل أسلافنا قصاري جهودم في إبراز أسرار النظم القرآني عامة، وأسرار التقديم والتأخير خاصة مثل العلامة شمس الدين بن الصائغ الحنفي (123) في كتابه " المقدمة في سر الألفاظ المتقدمة"(124) والزركشي في "البرهان في علوم القرآن" (125) والسيوطي (126) .

سادساً: أن الآيات التي تعرضنا لها في هذا البحث قد يضم كل منها أكثر من سبب التقدم المعطوف عليه على المعطوف، ولذا الأحسن أن تراعى أقواها في صورة التعارض والخيار في صورة التساوي. وقد يخرج الأسلوب القرآني عن الأصل المروج لمراعاة سياق الكلام، ولا بد من بحث عن سرّ خروجه عن الأصل من دلالة السياق التي وردت فيه الآية المشتملة على العطف بالواو.

الهوامش

(1) راجع: تلخيص المفتاح للخطيب القزويني، جـ: ١، ص: ٣٧٩، ضمن شروح التلخيص.

(2) ينظر: مختصر المعاني للتفتازاني جـ: ١، ص: ٣٧٩، ضمن شروع التلخيص.

(3) يراجع: مواهب الفتاح للمغربي جـ: ١، ص: ٣٧٩، ضمن شروع التلخيص.

(4) يراجع المرجع نفسه

(5) ينظر: مغنى اللبيب عن كتب الأعاريب، لجمال الدين بن هاشم الأنصاري جـ: ١، ص: ٣٩٠

(6) ينظر العيسوي، عبد الحميد، الأستاذ الدكتور موقع كل من المتعاطفين بالواؤ في ضوء نظم القران، مقال نشر في (مجلة كلية اللغة العربية، العدد ١٤٠٩هـ ١٩٨٩م. مطبعة الأمانة، القاهرة).

(7) سيبويه، الكتاب، تحقيق و شرح عبد السلام محمد هارون (عالم الكتب، الشركة اللبنانية للطباعة، بيروت، لبنان، ط:٣، ١٤٠٣هـ-١٩٨٣م) جـ: ١، ص: ٤٣٨

(8) ينظر: المقتضب جـ: ١، ص: ١٤٨، والأصول لابن سراج جـ: ٢، ص: ٥٥.٥٦

(9) الحديد: 26

(10) العنكبوت: 14

(11) الشورى: 3

(12) هو محمد بن إدريس العباسي أجد الأئمة المشهور. التفصيل يراجع أبو الفرج محمد بن أبي يعقوب إسحاق (ت: ٤٣٨هـ)، الفهرست، تحقيق: رضا تجدّد (دار السيرة، بيروت، ط: 3، 1988م) ص: ٢٦٣ ومعجم الأدباء جـ: 2، ص: 367

(13) هو أبو علي محمد بن المستنير بن أحمد النحوي المعروف بقطرب، أخذ الأدب عن إمام النحاة سيبويه، وله تصانيف عديدة منها "معاني القرآن"، وكتاب "الاشتقاق" وكتاب "القوافي"، وكتاب "النوادر" وغيره ينظر التفصيل في إنباه الرواة جـ: 3، ص: 219، ووفيات الأعيان جـ: 4، ص: 312

(14) هو الضرير النحوي الكوفي. يراجع معجم الأدباء جـ: ٧، ص: 254، وإنباه الرواة جـ: 3، ص: 364

(15) هو أبو العباس أحمد بن يحيى بن زيد بن سيار المعروف بثعلب، له مؤلفات عديدة منها كتاب "الفصيح" وكتاب "المصون" و "اختلاف النحويين" وغيره يراجع وفيات الأعيان جـ: 1، ص: 102، وتاريخ بغداد، جـ: 5، ص: 204

(16) كان لغوياً ومحدثا، لازم ثعلب في أخذ العربية وألّف "فائت الفصيح" و "الموضح" و "فائت الجمهرة". يراجع طبقات الإمام شمس الدين محمد بن أحمد بن عثماني الذهبي (ت: 748هـ) سير أعلام النبلاء، تحقيق: شعيب الأرنؤوط. (مؤسسة الرسالة ، بيروت ، ط: 6، التاريخ (بدون)جـ:15،ص:57

(17) هو أبو الحسن علي بن عيسى الربعي النحوي، البغدادي، كان إماماً في النحو وقد ألف مؤلفات قيمة منها "كتاب الإيضاح" لأبي علي الفارسي وشرح مختصر الجرمي. يراجع التفصيل في إنباه الرواة جـ:2،ص:298.

(18) ينظر المرادى حسن بن قاسم الجنى الداني في حروف المعاني، تحقيق: طه محسن (مؤسسة دارالكتب ، جامعة موصل 1396هـ/1976م)، ص : 188.

(19) هو أحمد بن عبد الله بن مسلم بن قتيبة، أبو جعفر الكاتب (ت:322هـ) يراجع تاريخ بغداد جـ:4، ص:229.

(20) يراجع الفرّاء ، معاني القرآن، جـ: 1،ص 396:(فأما الواؤ إن شئت جعلت الآخر هو الأول والأول هو الآخر، فإذا قلت: زرت عبد الله وزيداً فأيهما شئت هو المبتدأ بالزيارة

(21) هو أحمد بن الحسين بن معالي الإربلي الموصلي النحوي الضريرى (ت: 637هـ) ومن مصنفاته النهاية في النحو ، وشرح الجزولية ، وشرح ألفية بن معط يراجع:

(ا) يوسف بن تغري بردي، النجوم الظاهرة (دارالكتب المصرية، التاريخ(بدون) جـ:6، ص:344

(ب) والسيوطي، عبد الرحمن بن أبوبكر، بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، (دارالفكر، بيروت، ط:1979م) جـ:1،ص:304

(ج) والحنبلي، عبد الحي بن العماد (ت: 1089هـ) شذرات الذهب في أخبار من ذهب (دارالكتب العلمية، بيروت، التاريخ (بدون) جـ:2،ص:9

(هـ) الفهرست ص:29

(22) تسهيل الفوائد، تحقيق: محمد كامل بركات (القاهرة، المطبع والتاريخ بدون) ص:174

(23) آل عمران: 43

(24) الجاثية:24

(25) البقرة: 58

(26) مغني اللبيب: جـ:2، ص: 32

(27) الأعراف:161

(28) شرح الكافية، جـ:2، ص: 32

(29) راجع هذة الأدلة في شرح المفصل لا بن يعيش جـ:8، ص: 91-93

(30) البيت لابن ميادة الرماح بن أبير د. ينظر:

(أ) شعر بن ميادة ، جمعه و حققه حنا جميل حداد، راجعه وأشرف على طباعته قدري الحكيم (مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق، ط:1،1982م) ص: 214

(ب) مغنى اللبيب جـ:1، ص:392

(ج) المالقي، الإمام أحمد بن عبد النور (ت:702هـ) رصف المباني في شرح حروف المعاني تحقيق: أحمد بن الخراط (مجمع اللغة العربية بدمشقط:1،1975م) ص:412

(31) ينظر: (أ) شرح الكافية جـ:2، ص:362

(ب) التسهيل:ص:175

(ج) مغني اللبيب جـ:2،ص:32

(د) المفصل جـ:8، ص: 93

(32) ينظر: (أ) الجنى الداني في حروف المعاني ص: 177

(ب) مغنى اللبيب ص: 396

(33) راجع: أحمد سعد محمد ، الدكتور ، التوجيه البلاغي، ص: 358

(34) فمثله قوله تعالى:﴿وملائكته وَرُسُلِهِ وَجِبْرِيْلَ وَمِيْكَائِيْلَ﴾ البقره: 98. والسر البلاغي هنا الدلالة على فضلها وبلوغها في رفعة الشأن إلى حيث صدر كأنهما من جنس آخر غير جنس الملائكة؛ فإن التغاير في الوصف قد ينزل منزله التغاير في الذات، وللتنبيه على أن معاداة الواحد والكل سواء في الكفر، ومؤداه فإنه لو اكتفي بذكر الملائكة لربمايتوهم أن عداوة جميع الملائكة سبب الكفر لا عداوة الواحد منهم، فلما أفرد بالذكر اندفع الوهم وعلم أن من عادى أحدهم فكأنما عادى الجميع في أنه كافر وهذه الفائدة مبينة على لفظة الواؤ العاطفة في الآية مستعملة مكان أو التسوية كما هو الشائع في اللغة .

يراجع: (أ) حاشية محي الدين المشهور بشيخ زاده على البيضاي جـ:1،ص:363

(ب) حسن محمد باجودة، الأستاذ الدكتور ، وتأملات في سورة البقرة (دار مصر للطباعة 1410هـ 1989م) جـ:1،ص:562

(ج) البحر المحيط جـ:1، ص:490

وقوله ﴿رَبِّ اغْفِرْلِيْ وَلِوَالِدَيَّ وَلِمَنْ دَخَلَ بَيْتِيَ مُؤْمِناً وَلِلْمُؤْمِنِيْنَ وَالْمُؤْمِنَاتِ﴾ نوح: 28

(35) نحو قوله تعالى: ﴿وَإِنَّمَا أَشْكُوبَثِّي وَحُزْنِي إِلَىٰ اللَّهِ﴾ يوسف 86 ﴿صَلَوَاتٌ مِنْ رَبِّهِمْ وَرَحْمَةٌ﴾ البقرة: 157

(36) كقوله الفرزوق: إنّ الر زية لا رزيّة مِثْلُها فُقْدَانُ مثل محمدٍ ومحمدِ

ينظر ديوان الفرزدق (دار صادر، بيروت، التاريخ بدون) جـ:1،ص:71

وقول أبي نواس: أممنا بها يوما ويوماً وثالثاً ويوماً له يوم الرجل خامس

ينظر شرح ديوان أبي لإيليا حاوي (الشركة العالمية للكتاب، بيروت، ط:1987م) جـ:2،ص:7

(37) نحو قوله تعالى: ﴿إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا﴾ الإنسان: 3، كقوله (..... ولكن رسول الله) الأحزاب: 40

(48) يراجع التفصيل عند السيوطي، همع الهوامع جـ: 3، ص:157 ـ 159 وشرح الأشموني جـ:2، ص:363، والجنى الداني جـ:1، ص:19 وبدائع الفوائد جـ:1،ص:190

(39) الحشر: 22 ـ 23

(40) العلوى، كتاب الطراز، ص: 221

(41) الحديد: 3

(42) الأعلى: 4

(43) الزخرف: 10

(44) يراجع ابن قيم الجوزية، العلامة شمس الدين محمد بن أبي بكر (756هـ) بدائع الفوائد، جـ: 1، ص: 190، والكشاف جـ:4، ص:149

(45) الانفال: 49

(46) البقرة: 53

(47) يراجع الكشاف جـ:1، ص:281، محمد أبو موسى، الدكتور، أسرار التعبير القرآني، ص :58

(48) يراجع بدائع الفوائد جـ:1،ص:191، الكشاف جـ:4، ص:63، البحر المحيط جـ:8، ص: 218

(49) الأحزاب: 45

(50) راجع: الكشاف ج:3،ص:570 وتفسير أبي السعود ج: 7،ص:104

(51) التحريم: 5

(52) التوبة: 112

(53) كتاب الطراز ص: 220

(54) آل عمران: 16 ـ 17

(55) كتاب الطراز ص: 220

(56) غافر: 3

(57) يراجع بدائع الفوائد جـ:1، ص:192

(58) البيت في ديوانه، ص: 190

(59) آل عمران: 17

(60) التوبة: 112

(61) يراجع: دلائل الإعجاز، ص: 222

(62) يراجع الكتاب جـ1،ص:24 والبرهان جـ:3، ص:276

(63) البقرة: 255

(64) البرهان: جـ2،ص: 218

(65) البقرة: 257

(66) البقرة: 125، وكذلك الآيات 127، 133، من السورة نفسها

(67) النجم: 36 ـ 37

(68) راجع التفسير الكبير للرازي جـ: 29، ص:13 وتفسير البيضاوى و حاشية الشهاب عليه جـ:8، ص: 116

(69) البقرة: 164، 8181، 274

(70) البرهان للزركشي جـ:3، ص:241

(71) فمثلاً ينظر الآية 40، من سورة يس ، وآية رقم 6، من سورة الحديد

(72) البقرة: 25

(73) يراجع: البيضاوي وحاشية شيخ زاده عليه جـ:1،ص: 207

(74) الحج: 77

(75) البقره: 158، وكذلك 125 من السورة نفسها

(76) ينظر التفصيل في الكشاف جـ:1،ص:491،والتفسير الكبير للرازي جـ:8، ص: 44

(77) البقرة: 285 وينظر كذلك من السورة نفسها 62، 177

(78) راجع البرهان للزركشي جـ:3، ص: 246

(79) البقرة: 178

(80) الأعراف:87

(81) البقرة: 253، وكذا آل عمران: 20، 141، النساء: 55، 76، الجن: 14

(82) يونس: 31، وهود: 30، فصلت: 22، 30

(83) راجع التحرير والتنوير جـ:1، ص:254

(84) يونس: 42

(85) البقرة: 7

(86) راجع: البرهان: جـ:2، ص: 254

(87) الجاثية: 23

(88) راجع مقال الأستاذ الدكتور عبد الحميد العيسوي بعنوان، موقع كل من المتعاطفين في ضوء نظم القرآن نشر في مجلة كلية اللغة العربية 1989م

(89) البقرة: 106، 117، 164، 255، و 274

(90) يونس: 61

(91) سبأ: 3

(92) راجع الكشاف جـ:2، ص:243، والبرهان جـ:3، ص:257

(93) ينظر الآيات: البقرة: 115، 142، 177، 257، الشعراء 28، المزل: 9

(94) النساء: 69، وينظر كذلك التوبة: 100،117 والفتح؛ 29، الأحزاب: 56، المائدة: 6، الإسراء: 88، وغيرها من الآيات

(95) البقرة: 4

(96) راجع التحرير والتنوير جـ:1،ص: 235

(97) لم أعثر على قائله

(98) راجع الكشاف جـ: 1، ص:134، وتفسير أبي السعود جـ:1، ص: 46

(99) سورة البقرة: 284

(100) يراجع تفسير أبي السعود جـ:2، ص:84

(101) ينظر آل عمران: 129، المائدة: 18، الفتح: 14

(102) الفتح: 14

(103) البقاعي برهان الدين أبي الحسن إبراهيم عمر (ت: 885 هـ) نظم الدرر في تناسب الآيات والسور (دارالكتب الإسلامي بالقاهرة، ط:2،1413هـ-1992م) جـ:2، ص: 455

(104) النحل:6 وينظر الأنبياء:91 والمؤمنون: 50

(105) ينظر: الكشاف جـ:2، ص: 401 والتحرير والتنوير جـ:13، ص:84

(106) الأنبياء: 79

(107) الحديد:3، وينظر كذلك المدثر: 37، والانفطار:5، القيامة:13، الواقعة:39، الروم: 4

(108) فمثلاً ينظر النازعات: 25 والنجم: 24 وقد أجاب الزمخشري والرازي تحت هاتين الآتين راجع الكشاف جـ:4، ص: 214، 4، وكذلك التفسير الكبير الرازي جـ:31، ص: 43

(109) سورة البقرة: 222

(110) البرهان جـ:3 ، ص: 289

(111) البقرة: 5

(112) حاشية الشهاب جـ:1، ص: 25

(113) النور: 30، وينظر كذلك سورة الفرقان: 48

(114) رواه أحمد جـ:2،ص: 343

(115) الكشاف جـ:3، ص:61، والاتقان جـ:2، ص: 52

(116) البقرة: 174

(117) الأحزاب: 1

(118) أسرار التعبير القرآني ص: 10

(119) البقرة: 24

(120) البقرة: 128

(121) البقره: 214

(122) البقرة: 4

(123) توفي 577 هـ ، ومن تصانيفه شرح ألفية بن مالك في النحو، تذكرة في النحو ، الرقم في شرح قصيدة البردة. ينظر البغدادي، إسماعيل باشاه ، هدية العارفين في أسماء المؤلفين وآثار المصنفين من كشف الظنون، جـ:2، ص: 99

(124) وهذا الكتاب فيما يبدو غير موجود، اذ لا نعثر له على أثره إلا في كتب التراجم وآثار المؤلفين

(125) راجع جـ: 3، ص: 233 ـ 287

(126) ينظر الإتقان في علوم القرآن جـ: 2، 71، 21، 125 .....

The Methodology of Compilation and codification of Musannafat of Abdal-Razzaq & Ibn Abi Shayba

Dr. Abdul Hameed Abbasi *

Al-Musannaf " المُصَنَّفُ " is a book arranged according to chapters of Fiqh which contains traditions reported through full or broken chains of narrators. It also contains sayings of companions and successors.

There is a large number of Musannafat but at present we confine ourselves to only Musannafat of Abdul Razzaq & Ibn Abi Shayba. The early Musannaf works are mostly lost: The musannaf of Waki'e: for instance, is known to us only through references in later works.

The Musannaf of Abd al-Razzaq The earliest Musannaf work in existence is the Musannaf of Abu Bakr Abd al-Razzaq Ibn Hammam (126-211) of san'aa in the Yemen which has been skilfully edited by Indian Scholar Habib al-Rahman al Azami.

* Assistant Professor, Deptt of Quran & Tafseer, F/O AIS AIOU.

We are told that Abd al Razzaq began the study of Hadith' at the age twenty. He kept the company o M'amar for seven years learning hadith from him and studied under other leading authorities such a Ibn Jurayj, until he himself became one of the mos outstanding hadith experts in his day. Many late authorities acknowledge their debt to him, including traditionists like Yahya ibn Ma'in and Ahmad Ibn Hanbal. Two works by him are mentioned by Ibn Nadim. One of them, the kitab as Sunan is identica with the text now known as the Musannaf.

The Musannaf of Ibn Abi Shayba more exhaustive still, however is the Musannaf of Abu Bakr Muhammad Ibn Abdullah Ibn abi Shayba (d 235) His grandfather worked as judge of wasit during the king al Mansur and his family produced many traditionists. Based at Kufa he himself related tradition to leading figures such as Abu Zar'a, al Bukhari, Muslim and Ahmad Ibn Hanhal. His Musshnnaf which is considered an earily source by the first importance, has been recently printed in thirteen volumes.

Most of the traditions of Masannaf Ibn Ab Shayba are to be found in the later hadith collection i.e Sihai Sitta six major classical work.

Women's Education and Development In The Perspective of Sirah Nabawiya & Traditions of Ummah

Dr. Idrees Lodhi *

The research article aims at finding out the significance of women's education in the light of Quran and Sunnah. It is a comparative study of different civilizations an the topic. The study specifically highlights the status and historical role of women in the Muslim society. This research article further describes the meritorious contribution and achievements of the renowned Muslim women in the area of literature and religion. They have not lost their Islamic spirit and never neglected requirements with the time which was necessary and result of the evolution of the civilization.

At the advent of Prophet Muhammad (peace be upon him) the plight of women was extremely miserable in world societies, in general and in Arab society in particular.

She was deprived of her many legal and social rights. She was treated like a slave. She was despised and humiliated in the community.

* Assistant Professor, Deptt of Islamic Studies, B.Z.U, Multan.

She was considered as source of evil. In Greek mythology, she is painted as source of all pains and miseries. In Greek society she did not enjoy any rights neither as a daughter nor as a wife and mother. In the Roman society she could be turned out of her home by her father or husband. In Ancient India during the 6th century B.C., She did not enjoy any respect and honour in the society. She would be burn alive after the death of her husband.

According to Jewish traditions the woman is impure. The widow can not marry. She is the source of evil. In the Christian World she was considered as Satan's weapon.

Before Islam she was deprived of her basic rights. She was denied the right to learn and educate herself.

For the first time in history, it is Islam that has recognized the rights of woman and raised her status in the society. She has been endowed with basic human rights. Respect and honour restored to her. She has been given equal rights with man. She has been given equal opportunities in the field of education. Her contribution in the field of education is marvellous.

INDEXATION OF DEFFERED PAYMENTSTHE ROLE OF INSTITOUTIONS OF COLLECTIVE IJTIHAD AND SHARIAH POINT OF VIEW

Mohi-ud-din Hashimi *

The birth of "Paper-money" has been one of the most important events in the history of economy which has revolutionized it entirely. Paper money solved some problems of advanced economic system, but at the same time it caused many serious problems and complications. While it saved tremendous resources tied up for transacting exchange in terms of gold, silver or other commodities and paved the way for widespread specialization, division of labor, mobilization of resources and an immense increase in material welfare of mankind, however, as economies became more and more monetized, an unprecedented increase in money supply took place and a number of problems surfaced. The worst of these problems is that of inflation which has reached alarming proportions.

Money, in any economic system, is a key thing that puts people's affairs in order. It plays a crucial role in relationship between buyer and seller, between worker and employer, and all sorts of transactions.

*Assistant Professor, Deptt of Islamic Thought, F/O AIS A.I.O.U

Therefore Islamic Law makes it obligatory to maintain the value and worth of money stabilized. Stability in the value of money is an indispensable goal in the Islamic frame of reference because of the unequivocal stress of Islam on honesty and fairness in all human dealings.

The rapidly increasing tendency of devaluation in the value of paper money and continuous increase in price level of commodities caused by inflation is too sever specially in the 3rd world countries, and is creating a lot of social and economic problems. The Muslim economists and jurists are mostly worried about the issue of inflation due to its bad effects on deferred payments and long-term contracts, however, from most of their writings on this issue it can easily be inferred that although they are aware of the injustices occurred as a result of inflation, still the researches and academic discussion seen unsettled (from *Shari'ah* point of view) due to the certain complexity involved in the issue. A lot of contradicting arguments for and against the scheme of indexation are there. Although the Muslim scholars emphasized on the importance of protecting the value of paper money to observe the framework of the Islamic economy in an Islamic state and they disapproved the injustices involved in deferred payments caused by inflation, most of them

did not approve the idea of indexation due to certain reasons.

The question that who is responsible of devaluation of money and what remedies are permissible in islamic law, is an enormously significant one, which requires scholarly debate and researches from Muslim economists and *Shari'ah* scholars. Some Muslim scholars and Islamic institutions of collective *ijtihad* have suggested that indexation of defferred payments can be used as a temporary sedative for the pain of inflation.. The policy alternative which would best conform to the norm of socio-economic justice emphasized by *Shari'ah* is price stability and not indexation. Every effort should be made by the Islamic state to attain this objective if it wishes to fulfil truly its obligations in the light of Islamic teachings.

The present work attempts to examine the issue of indexation from the viewpoint of the *Shari'ah* and targets to stimulate further thinking on the subject, as part of the effort to develop the blue-print of an alternative economic order conforming to Islamic values and principles. Hopefully the present work will provide a basis with the help of which other scholars will further thrash out the question under discussion, and ultimately help Islamic scholarship to arrive at a definitive position.

LEGAL STATUS OF PRE-ISLAMIC ERA'S SOCIAL PRACTICES

Dr Sajid-ur-Rehman *

The present research paper discusses the state of religious beliefs and practices of society at the time of Prophet's (Peace be upon him) birth. One section of people were the followers of Judaism and Christianity, while the majority of the rest of people use polytheistشرک. The period has been referred to as Jahiliyyah (The period of Ignorance)

The religious beliefs of Jew and Christians though based on revelation had transgressed grossly from the original teachings. While Mushrikin (Polytheists) followed their traditional beliefs and practices.

We have arrived at the conclusion to that the Prophet (Peace be upon him) categorically declared the unicity(توحید) to be the basis of Islam Alongwith the concept of Resurrectionقیامت, Hereafter(آخرت)and the prayer-system. But as far as the prevalent practices were concerned he completely abolished only those which were abhorrent to the beliefs and value system of Islam. The rest were allowed to continue unaltered or were modified to bring them into conformity with the norms of Islam.

*Associate Professor, Islamic Research Institute, I.I.U.

Doubts About The Call To Good And The Repression of Evil

Dr. Ahmad Jan *

In this article, the scholar has discussed the five doubts the legality, compulsion, importance and abandonment of the subject-matter due to some reasons, either because it is against the personal freedom or because if we ourselves are on the right path, it does not matter how the other people are, or because we ourselves have shortcomings, so how is it possible for us to call other people to good ignoring ourselves, or because calling people to good and repressing evil may create problems for us or, we may ignore from calling people to good because the people do not respond.

The author dealt with all these doubts and tried to convince those who have these doubts, resorting to Quran and Sunnah and sound intellect. The brief account is as follows.

1. He has analyzed the first doubt portraying the aspect of misunderstanding of the verses, explaining the limits of personal freedom in the light of Islam. Similarly, he has explained the necessity of hisba (calling people to good and preventing evil) referring to the Holy Quran and

*Associate Professor, Faculty of Islamic Studies, I.I.U.

Sunnah. The Holy Prophet himself performed this duty and we are bound the follow him. Islam has prescribed punishments for those who commit crimes, which emphasizes the necessity of hisba because precaution is better than treatment which can be obtained through hisba in the beginning, and if this drug fails, resort, will be made to the extreme remedy. The article clarified the position of Islam on the claim that if we are good the bad deeds of other people cannot do any harm to us as said by Allah

"علیکم انفسکم لایضرکم من ضل اذا اهتدیتم"

"Take care of you. The other person going astray from the right path does not harm you if you are on the right pat." But the fact is that it is so when we perform our duty of calling people to good and preveriting them from evil but they do not pay heed to us.

2. Some people are of the opining that if we perform this duty not complying ourselves, with the teaching of Islam, it will be a kind of hypocrisy and will come under this verse "Do you enjoin good to people and forget yourselves. Similarly it is against the logic. If a person does not posses a thing, how will he pass on it to others? The article

explained that the emphasis in the verse is on us not to forget ourselves. So in the other words, the verse means as it is important to enjoin good to others, so it is also important to enjoin ourselves to do good. These are two different duties. Negligence in one of them may not justify the other. As for as the effect of the call is concerned, even the efforts of Prophets could not result in the embracing of Islam by the whole community.

3. As far as concerns the claim that this job may lead to trials and tribulations for a Muslim, so the fact is that the abandoning this work causes trials and tribulations, not the engagement in this blessed work as Allah Says,

"واتقوا فتنته لا تصيبن الذين ظلموا منكم خاصته"

"Fear such a punishment which will be received only by the unjust out of you).Similarly a number of Hadith refers to the "fitna" causes by the lack of call to good and prevention of evil. So the performance of this duty is of utmost importance.

The scholar has collected valuable information on the subject matter. The students and teachers of wah will set benfit from this article from aspect theory and particulars.

The obligation, its types and sources

Dr Mohammad Nawaz al Hasani *

Dean is the name of those instructions of Almighty Allah which revealed on his last prophet Muhammad (صلى الله عليه وسلم) for the betterment of human beings in both worlds.

It is divided in to three chapters:

(1) First chapter of dean relates to the faith of human beings and gives the complete information and instructions in the field of faith (عقائد و إيمانيات). The knowledge which discussed about the faith matters is called elm ul kakam(علم الكلام)

(2) Second chapter of dean relates to the act of human beings and provides complete information and instructions in the field of acts and gives the rules to all types of deeds. The knowledge which discussed about the acts is called elm ul fiqh (علم الفقه)

(3) The last chapter of dean relates to the ethics of human beings and gives complete information and instruction in the matters of ethic. The knowledge which discussed about the ethics matters is called elm ul akhlaq and mysticism.

The first chapter of dean is the basic chapter as regard to other two chapters, and then second chapter of dean is basic as

*Assistant Professor, Faculty of Sharia'h & Law, I.I.U.

regard to third one. The third chapter consists on those instructions which complete the human beings.

The article relates to the second chapter of dean and discusses about the obligation created by Islamic law and Hukum Sharei.

The article is divided in to three parts.

The first part deals with the meaning of obligation (الالتزام) and there are three different theories and view points of jurisprudences in the nature of obligation.

One of them is subjective theory which is given by Roman jurist

And second is the objective theory of obligation which is formulated by German scholars.

And the last is combined and general theory of obligation which was given by Islamic law and Muslim scholars fourteen centuries ago.

And last theory is given preference on other two theories due to being perfect theory.

The second part of article elaborates the different types of obligation.

The third part of Article describes the sources of obligation in positive and Islamic law.

And there are also three view points of scholars:

The first is the positivist, s view point.

And second is the view point of Dr Abdul Razzaq al Sanhori.

And the last view point of other jurists. And the last view point is given preference on other two opinions.

It is comparative study of obligation which shows the important of Islamic law as being perfect code of life and more applicable for human beings for ever than positive law.

Mysteries of Coordinating Two Items With The Particle "Waw"

Dr. Fazallulah *

According to the soundest opinion, waw is for mere joining. As for preferring one of the items joined in mentioning it first, in both the Holy Quran and the eloquent speeches, is based on some theatric point. This point is out of the plain meaning of waw (and), i.e, mere joining things to be jointly governed grammatically. Arguments have been offered in this regard.

Waw (and) is divided into the following types: al-waw al-Lstinafiyya, al-waw alhaliyyat (expressing the state) was meaning Rubba (many) al-waw- al-Atifa (coordinating waw) waw al-thamaniya (waw relating to the numbers 8)

But the principle meaning is to what comes before it to what comes after it. This relationship may be grasped in most of the cases, but sometimes it requires the use of intellect, not being so much easy.

* Assistant Professor, F/O Arabic, International Islamic University.

So, light has been shed on the rhetorical points regarding the use of waw between the glorious names of Allah some times and otherwise other times. It has been proved that the mention of waw and otherwise is related to the intention of the speaker the context also plays role in this regard.

This article has tried to answer the question why some of the coordinated items is preferred in mentioning first, while waw is for mere joining words grammatically. The article has described in detail the reasons for doing so.

In brief, they are: chronological order, hierarchy, context dominance, gradual ascendance from the lower to the upper.

The article has given some examples of the order in the coordinated units for the interested scholars. As far as the collection of all the examples is concerned, it is difficult for an article to contain them.

Our predecessors have done their level best to describe the mysteries of the order of the Quranic words in general and the forwarding and otherwise in particular. The most important works among them are " المقدمة فى سِرّ الألفاظ المتقدمة " by Shams al-din Ibn al- Saigh and " البرهان فى علوم القُرآن " by al-Zarkashi.