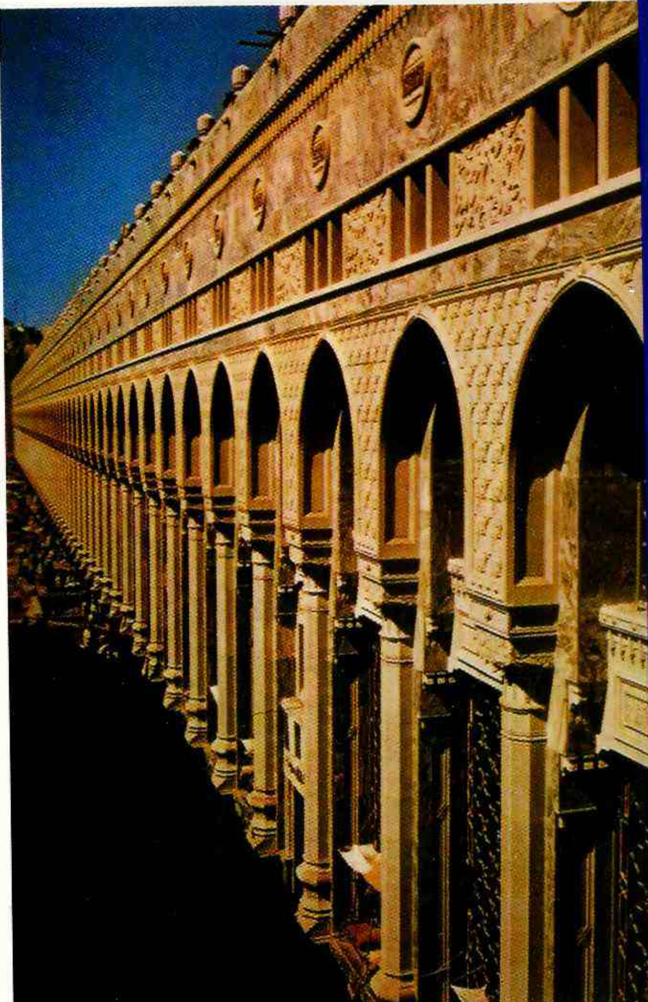
ایچ۔ای۔سی سے منظور شدہ

علمی و تحقیقی مجلہ

معارفِ اسلامی

جلد : 8 شمارہ : 1 جنوری 2009ء تا جون 2009ء



اس شمارے میں:

اشارات
مدیر مسئول

1
اسلامی تصورِ طہارت کے امتیازی پہلو
آسیہ کریم

2
عہدِ فاروقیؓ کا نظامِ زکوۃ: محاصل و مصارف
ڈاکٹر حافظ غلام یوسف

3
یہودی ریاست اور تعلیمات تالمود کا ایک تنقیدی جائزہ
ڈاکٹر ابرار محی الدین مرزا

4
بلوچی ثقافت پر مختلف مذاہب اور تہذیبوں کے اثرات
ذوالفقار علی قیصرانی/
ڈاکٹر نور الدین جامی

5
حديث الآحاد عند المالكية
وأثره في اختلافهم مع الفقهاء
ڈاکٹر فتح الرحمٰن قریشی

6
حقوق المرأة السياسية واجبات
لا حقوق رؤية شرعية معاصرة
ڈاکٹر عبدالباقی عبدالکبیر

7
نظرية الغلط وأثرها على الالتزام
ڈاکٹر محمد نواز الحسنی

8
المشاكل التي تنشا للبشتون عن الاختلاف
بين نظامي الكتابة للغتين العربية والبشتوية
ڈاکٹر محمد فیضان الرحمٰن

کلیۂ عربی و علومِ اسلامیہ علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی اسلام آباد

علمی و تحقیقی مجلّہ

ششماہی

معارف اسلامی

جلد: 8 | جنوری/جون 2009 | شمارہ: 1

ISSN: 1992-8556

سرپرست: پروفیسر ڈاکٹر محمود الحسن بٹ (وائس چانسلر)

مدیر مسئول: ڈاکٹر علی اصغر چشتی

مجلس ادارت

- پروفیسر ڈاکٹر محمد باقر خان خاکوانی
- پروفیسر ڈاکٹر عطاالله صدیقی
- پروفیسر ڈاکٹر خالد محمود شیخ
- ڈاکٹر عزالدین بن زبیغہ
- پروفیسر ڈاکٹر اختر سعید صدیقی
- ڈاکٹر محمد میاں صدیقی
- پروفیسر ڈاکٹر کورنل منصور
- پروفیسر ڈاکٹر خالد محمود شیخ
- پروفیسر ڈاکٹر ساجدہ علوی
- ڈاکٹر محمد ضیاء الحق
- ڈاکٹر عبدالحمید خان عباسی
- ڈاکٹر فضل الله

مدیر: ڈاکٹر محمد سجاد
سرورق: خالد یوسفی

تزئین: اشتیاق حسین شاہ
نگران: شہاب الدین شہاب

ترتیب و پیشکش

کلیہ عربی وعلوم اسلامیہ

علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی، اسلام آباد

رابطے کے لئے .... مجلّہ ''معارف اسلامی'' کلیہ عربی وعلوم اسلامیہ
بلاک نمبر 12، علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی H/8، اسلام آباد۔
Ph: 051-9250084-051-9057820
E-mail: chishtisabri_aiou@yahoo.com

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

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

مجلس مشاورت

1- پروفیسر ڈاکٹر انوار حسین صدیقی

صدر، بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی، اسلام آباد۔

2- پروفیسر ڈاکٹر محمود احمد غازی

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

3- پروفیسر ڈاکٹر انیس احمد

وائس چانسلر، انٹرنیشنل رفاہِ یونیورسٹی، اسلام آباد۔

4- ڈاکٹر ایس۔ایم۔زمان

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

5- ڈاکٹر جمیلہ شوکت

سابق ڈائریکٹر شیخ زائد اسلامک سنٹر، لاہور۔

6- ڈاکٹر محمد یوسف فاروقی

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 عبد المقصود

کلیہ اصول الدین، جامعۃ الأزھر، قاہرہ۔

9- پروفیسر مستنصر میر

ینگز ٹاؤن یونیورسٹی، امریکہ

10- ڈاکٹر عبد القادر سلیمان

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

معارف اسلامی میں مقالہ کی اشاعت سے متعلقہ قواعد

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

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

-2 مقالہ کے حواشی 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۔

شرکاء کا تعارف

حصہ اردو

❶ آسیہ کریم،

ریسرچ سکالر، علوم اسلامیہ، جامعہ پنجاب، لاہور۔

❷ ڈاکٹر حافظ غلام یوسف،

اسسٹنٹ پروفیسر، شعبہ قانون، کلیہ عربی وعلوم اسلامیہ علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی، اسلام آباد

❸ ڈاکٹر ابرار محی الدین مرزا،

اسسٹنٹ پروفیسر، شعبہ علوم اسلامیہ، اسلامیہ یونیورسٹی، بہاولپور۔

❹ ڈاکٹر نور الدین جامی،

پروفیسر، شعبہ اسلامیات، بہاؤالدین زکریا یونیورسٹی، ملتان۔

ذوالفقار علی قیصرانی،

اسسٹنٹ پروفیسر، شعبہ اسلامیات، گورنمنٹ ڈگری کالج، ڈیرہ غازی خان۔

حصۂ عربی

5 ڈاکٹر فتح الرحمٰن قریشی،

اسسٹنٹ پروفیسر، کلیہ علوم اسلامیہ، بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی، اسلام آباد۔

6 ڈاکٹر عبدالباقی،

اسسٹنٹ پروفیسر، کلیہ شریعہ وقانون، بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی، اسلام آباد۔

7 ڈاکٹر محمد نواز الحسنی،

اسسٹنٹ پروفیسر، کلیہ شریعہ وقانون، بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی، اسلام آباد۔

8 ڈاکٹر محمد فیضان الرحمٰن،

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

فہرست

✍	اشارات	مدیر مسؤل	V
✍	اسلامی تصورِ طہارت کے امتیازی پہلو	آسیہ کریم	1
✍	عہدِ فاروقیؓ کا نظامِ زکوٰۃ: محاصل و مصارف	ڈاکٹر حافظ غلام یوسف	31
✍	یہودی ریاست اور تعلیمات تالمود کا ایک تنقیدی جائزہ	ڈاکٹر ابرار محی الدین مرزا	75
✍	بلوچی ثقافت پر مختلف مذاہب اور تہذیبوں کے اثرات	ذوالفقار علی قیصرانی ڈاکٹر نورالدین جامی	113
✍	حديث الآحاد عند المالكية وأثره في اختلافهم مع الفقهاء	ڈاکٹر فتح الرحمٰن قریشی	157
✍	حقوق المرأة السياسية واجبات لا حقوق رؤية شرعية معاصرة	ڈاکٹر عبدالباقی عبدالکبیر	203
✍	نظرية الغلط وأثرها على الالتزام	ڈاکٹر محمد نواز الحسنی	235
✍	المشاكل التي تنشا للبشتون عن الاختلاف بين نظامي الكتابة للغتين العربية والبشتوية	ڈاکٹر محمد فیضان الرحمٰن	261

حصّہ اردو

اشارات

عین ممکن ہے کہ اب سلجھے نہ گھر کی حالت
اہل دانش نے بہت سوچ کے الجھائی ہے

آج کل قومی اور بین الاقوامی سطح پر جو موضوع سب سے زیادہ زیرِ بحث ہے جسے پرنٹ اور الیکٹرانک میڈیا میں بہ یک وقت بھرپور کوریج دی جارہی ہے............جس پر عوام اور خواص کی ہر مجلس میں لمبی چوڑی گفتگو جاری رہتی ہے..........معاشرہ کا ہر شخص جس کی وجہ سے ذہنی کوفت میں مبتلا ہے..........وہ مملکتِ خداداد پاکستان کے اُس حصہ کی زبوں حالی، پراگندگی اور کس مپرسی کی داستان ہے۔ جو دُنیا بھر کے سیاحوں کے لئے بطورِ عام اور پاکستان سے تعلق رکھنے والے سیاحوں کے لئے بطورِ خاص قابلِ رشک اور جنت نظیر تھا..........جہاں جون اور جولائی کے مہینے موسم بہار کے اوائل سے زیادہ خوشگوار محسوس ہوتے ہیں۔ جہاں کی وادیوں میں قدم قدم پر میٹھا پانی اُبلتا رہا اور جہاں کے پہاڑ سبزہ وگل سے معمور رہے..........بہت قلیل اور قلیل عرصہ میں ان تمام وادیوں کی کایا پلٹ گئی..........

اب مالاکنڈ ڈویژن کے نوے فیصد (90%) مکین خانہ بہ دوش ہو چکے ہیں..........تیس لاکھ (30,00000) افراد گھر بار چھوڑ کر خیموں میں، حجروں میں، غاروں میں اور عارضی سائبانوں میں منتقل ہو چکے ہیں..........اب نہ ان کے پاس کھانے کے لئے معقول خوراک ہے..........نہ پینے کے لئے مناسب پانی ہے..........نہ رہنے کے لئے قابلِ قبول رہائش ہے..........ان تیس لاکھ افراد میں ایک بڑی تعداد ایسے بوڑھے اور بزرگ مرد و خواتین کی ہے۔ جو بڑھاپے کی وجہ سے خود چلنے پھرنے کے

قابل نہیں .... اُن میں ایسے بچے بھی ہیں جو شیر خوار ہیں اور ماؤں کی دیکھ بھال کے ہمہ وقت مستحق ہیں .... ان میں ایسی معزز مستورات بھی ہیں جو ہمیشہ اپنے گھروں کی چار دیواری میں مستور رہیں۔ جنہوں نے اس نوعیت کی بے سروسامانی کا کبھی سوچا بھی نہیں تھا .... لگتا ہے کہ پاکستان کی تریسٹھ **(63)** سالہ تاریخ میں آسمان نے ایسا تیرہ و تاریک اور گھمبیر منظر کبھی نہیں دیکھا تھا۔ جو اب اس کو دیکھنے کے لئے مل گیا ہے............

اس بات پر تمام تجزیہ نگاروں کا اتفاق ہے کہ **1947**ء میں تقسیم ہند کی وجہ سے ہماری قوم نے جو بحران دیکھا تھا۔ موجودہ بحران اُس کے مقابلہ میں کئی گنا پیچیدہ اور ضخیم ہے .... اس بحران کی گہرائی اور گیرائی ابھی تک پیمائش میں نہیں آئی .... اس کے بارے میں جتنی اطلاعات اب تک چھپ رہی ہیں اور جتنی اطلاعات سنی جا رہی ہیں۔ یہ ساری کی ساری ظن و تخمین پر مبنی ہیں۔ ہر لکھنے والا اپنی سطح پر سوچ کر لکھ رہا ہے .... اور ہر بولنے والا اپنے ذہنی شعور کے مطابق بول رہا ہے .... میڈیا سے تعلق رکھنے والے اپنے تجزیئے پیش کر رہے ہیں .... ریاستی اہل کار جبر و قہر کے تحت وہی کچھ کہہ رہے ہیں جو اُن سے کہلوایا جاتا ہے .... نام نہاد بین الاقوامی انسانی حقوق کے نمائندے اپنی راگ الاپ رہے ہیں .... اور اس پورے کھیل میں وہ عناصر جنہوں نے کامیاب پلاننگ اور منصوبہ بندی کی ہوئی ہے .... اپنی کامیابیوں کو دیکھ دیکھ کر بغلیں بجا رہے ہیں .... اُن کا ہر مہرہ اپنی جگہ پر اپنی گنجائش سے بڑھ کر کردار اَدا کر رہا ہے .... اور اپنے تئیں خوش ہو رہا ہے کہ وہ اپنے ہدایت کار کی توقعات پر پورا اُتر رہا ہے...... جس کے نتیجے میں اُسے مزید انعام و اکرام سے نوازا جائے گا............

مالاکنڈ ڈویژن کی صورتِ حال اس مقام تک کیوں پہنچی اور کیسے پہنچی .... یہ ایک ایسا سوال ہے جس کا جواب اب کسی سے بھی ڈھکا چھپا نہیں۔ پاکستان کے ہر باشعور شہری کو پتہ ہے کہ مالاکنڈ ڈویژن کے ساتھ جو کچھ ہوا ہے وہ دن دہاڑے ہوا ہے رات کی تاریکی میں نہیں ہوا............ پوری پلاننگ

اور منصوبہ بندی کے ساتھ ہوا ہے آناً فاناً نہیں ہوا...... اس گیم میں جو کردار استعمال ہوئے وہ معروف و مشہور ہیں اور جن اداروں نے ان کی صلاحیتوں سے استفادہ کیا وہ بھی مجہول الحال نہیں ہیں۔ لیکن بایں ہمہ اس پوری گیم کے اصل گوشے ابھی تک دبیز پردوں میں لپٹے ہوئے ہیں........... اور وقت کے ساتھ ساتھ جب حالات نیا رُخ اختیار کریں گے تو ان پردوں میں چھپے ہوئے گوشے دھیرے دھیرے نمایاں ہوتے جائیں گے......... کاش! جب یہ گوشے نمایاں ہوں گے تو پلوں کے نیچے سے پانی اُتر چکا ہوگا......... پھر ہماری قوم حیرت واستعجاب کے عالم میں اپنے ماضی کی طرف پلٹ کر دیکھے گی.......... حقائق ان پر کھلیں گے۔ لیکن مدت مدید گذر چکا ہوگا......... ہماری قوم کے دانشور اپنے معمول کے مطابق ماضی پر روئیں گے......... اشک بہائیں گے......... عوام بھول جائیں گے اہل سیاست اور اہل اقتدار اپنی پالیسی ہوا کے رُخ کے ساتھ تبدیل کرلیں گے......... خدشہ کی بات یہ ہے کہ مالاکنڈ ڈویژن سے نقل مکانی کرنے والے تیس لاکھ **(30,00000)** افراد اور وہاں کی گرتی اُجڑتی بستیوں میں محصور ومجبور لوگ جس قلق اور کرب سے گذر رہے ہیں......... جو حادثات وہاں رُونما ہو رہے ہیں جو واقعات انہیں پیش آ رہے ہیں اور جن حالات کا وہ مقابلہ کر رہے ہیں .... ان میں بہت سارے واقعات ایسے بھی ہوسکتے ہیں جو ناقابل فراموش نوعیت کے ہوں..... جن کا ردِعمل زندہ رہ سکتا ہے اور تادیر مؤثر رہ سکتا ہے......... ایسے حادثات وواقعات کا ردِعمل ملک وقوم کے لئے کبھی بھی مفید نہیں ہو سکتا......... تاریخ ہمیں یہی بتاتی ہے کہ تلخ عمل کا ردِعمل محض تلخ تر نہیں ہوتا بلکہ تلخ ترین ہوتا ہے۔

اس صورتِ حال میں ''معارفِ اسلامی'' کا پیغام یہ ہے کہ:

① مالاکنڈ ڈویژن سے تعلق رکھنے والے مظلوم اور بے بس عوام کے دُکھ درد کو حقیقی معنوں میں محسوس کیا جائے۔ انہیں بے سہارا چھوڑنے کے بجائے بھرپور سہارا دیا جائے۔ اُنہیں یہ یقین دلایا جائے کہ وہ اس بحران میں اکیلے اور تنہا نہیں ہیں بلکہ پوری قوم اُن کے دُکھ اور درد میں شریک ہے......

یہ احساس محض زبانی کلامی نہ ہو بلکہ اس کا بھرپور عملی مظاہرہ ہونا چاہیے.................. یہ بات خوش آئند ہے کہ مالاکنڈ ڈویژن کے قریبی علاقوں کے مکینوں نے نقل مکانی کرنے والوں کی معقول تعداد کو اپنے گھروں میں اپنے ساتھ رکھا ہوا ہے۔

② موجودہ صورتِ حال میں میڈیا کا کردار بہت اہم ہے۔ ہماری میڈیا کو بہت محتاط اور ذمہ دارانہ کردار ادا کرنا چاہیے.............. قوم کو حقائق بتانے کی ضرورت ہے اور اُن عناصر کا صحیح رُخ دکھانے کی ضرورت ہے جو ملک میں فساد پھیلا رہے ہیں.............. اہل فساد کو "*طالبان*" کا نام دینا بہت بڑی زیادتی ہے۔ یہ اصطلاح ایک سوچی سمجھی سازش کے تحت دینی مدارس کے طلبہ کو بدنام کرنے کے لئے وضع کی گئی ہے۔ ہماری میڈیا میں غیر شعوری طور پر اس اصطلاح کا استعمال ہو رہا ہے.......... ضرورت اس بات کی ہے کہ دہشت گردوں کا اصل چہرہ بے نقاب کیا جائے۔ قوم کو بتایا جائے کہ دہشت گردی کرنے والے کون ہیں اُن کے عزائم کیا ہیں.............. اُن کو تربیت کون دے رہا ہے۔ اُن کے پاس وسائل کہاں سے آتے ہیں..............

③ اس وقت مالاکنڈ ڈویژن کے تمام تعلیمی ادارے بند پڑے ہیں.............. لاکھوں کی تعداد میں طلبہ بُری طرح رُل رہے ہیں.............. اُن کا قیمتی وقت ضائع ہو رہا ہے..............

اس ڈویژن کے پچپن ہزار **(55,000)** طلبہ علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی سے منسلک ہیں ان تمام طلبہ کا مستقبل داؤ پر لگا ہوا ہے.............. طلبہ کی بہت بڑی تعداد ایسی ہے جو اپنے نصابی کتب تک سے محروم ہو کر خیموں میں زندگی گذارنے پر مجبور ہیں.............. اس Situation کے نتائج و عواقب پریشان کن ثابت ہو سکتے ہیں۔ اہل بست و کشاد کا فریضہ ہے کہ وہ اس جانب بھرپور توجہ دیں۔

④ مالاکنڈ ڈویژن میں جاری آپریشن کے نتیجہ میں جہاں رہائشی عمارتیں کھنڈر کی صورت اختیار کر گئی

ہیں وہاں تجارتی مراکز بھی زمین بوس ہو گئے ہیں .... ان تجارتی مراکز میں ایک اندازہ کے مطابق اربوں کی مالیت کا سرمایہ تھا............ جواب تک سارے کا سارا تحلیل ہو چکا ہے۔ نقل مکانی کرنے والے لوگ جب آپریشن کی انتہاء کے بعد اپنے علاقوں میں واپس جائیں گے............ تو نہ ان کو اپنی بستی میں گھر ملے گا............ نہ مارکیٹ میں دُکان ملے گی............ نہ کھیت میں فصل ملے گی اور نہ باڑہ میں جانور ملیں گے............ یہ ایک ایسی صورتِ حال ہے جو محض بحث کی مستحق نہیں بلکہ عملی اقدام کی مستحق ہے............

ہماری دُعا ہے کہ اللہ جل شانہٗ ہمارے ملک اور ہماری قوم کو اس مہیب منجدھار کے اندر چھپے ہوئے ہر نوع کے شر سے محفوظ فرمائے اور ہمیں اس گھمبیر بحران سے نجات عطا فرمائے۔ آمین

''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''

3/جون 2009ء

اسلامی تصورِ طہارت کے امتیازی پہلو

* آسیہ کریم

طہارت حکم الٰہی ہے اور سلیم الفطرت انسانی طبیعت کی پسندیدہ ترین حالت۔ اسلامی تصور کے مطابق ظاہری اور باطنی طہارت ایک دوسرے کے لئے تقویت اور تعمیر کا سبب ہیں۔ ظاہری طہارت ...... انسانی فکر و خیال کی پاکیزگی کا پہلا قدم ہے جب کہ پاکیزگی فکر...... ظاہری نجاسات اور ناپاکیوں سے نکل کر طہارت اور نظافت کی طرف میلان کو بڑھاتی ہیں۔ اسی طرح معنوی اور ظاہری طہارت میں سے کسی ایک پہلو کا بگاڑ دوسرے پہلو کو بھی متاثر کرتا ہے۔

طہارتِ ظاہری اور باطنی کے اس باہمی تعلق کا اظہار و اعتراف تقریباً سبھی مذاہب اور فکری رویوں میں ملتا ہے (1)۔ لیکن اسلام نے جس طرح زندگی کے دوسرے معاملات میں تکمیلی تعلیم عطا فرمائی ہے، اسی طرح طہارت کے تصور کو بھی مکمل کیا ہے اور انسانی زندگی کے ہر معاملے کو پاکیزہ ترجہات سے آشنا کروایا ہے۔

ذخیرۂ احادیث پر ایک طائرانہ نظر بھی ڈالی جائے تو واضح ہوتا ہے کہ نبی محترم ﷺ نے کس طرح طہارتِ ظاہری کے ہر پہلو پر توجہ فرمائی ہے۔ شخصی اور انفرادی زندگی میں استنجاء، وضو، غسل اور تیمّم کی تلقین کی گئی ہے۔ کھانا کھانے سے پہلے اور سو کر اٹھنے کے بعد ہاتھ دھونے کی تعلیم، مسواک کی تلقین و ترغیب، لباس اور جسم کی ظاہری طہارت و نظافت اور سلیقے سے رہنے سہنے کی تعلیم، گھروں کی صفائی ستھرائی اور ماحول کے پاک اور صاف رکھنے کی تاکید...... غرض کتنی ہی جزئیات ہیں جو احادیثِ نبوی ﷺ سے واضح ہو کر سامنے آتی ہیں۔ روزمرہ معاملات میں طہارتِ ظاہری کی یہ تعلیم انسانی نفسیات میں پاکیزگی کو بنیاد بنایا گیا ہے۔ نبی محترم ﷺ کے ارشادات سے واضح ہے کہ بڑے سے بڑا عمل قبولیت کے لئے اخلاص سے مشروط ہے۔ یہی وجہ ہے کہ امام بخاری رحمہ اللہ اپنے مجموعہ حدیث کی ابتداء اسی حدیث سے کرتے ہیں۔

---

* ریسرچ سکالر علوم اسلامیہ، جامعہ پنجاب، لاہور۔

((عن أمير المؤمنين ابى حفص عمر بن الخطاب رضى اللّٰه عنه قال: سمعت رسول اللّٰه صلى اللّٰه عليه وسلم يقول: إنما الأعمال بالنّيات، وإنما لكل امرئ ما نوى، فمن كانت هجرته إلى اللّٰه ورسوله، ومن كانت هجرته لدنيا يصيبها ، أو إمرأة ينكحها فهجرته إلى ما هاجر إليه))(2) ۔

ایک دوسرے موقع پر نبی کریم ﷺ نے فرمایا کہ:

''اللہ کے راستے میں جہاد کرتے ہوئے شہادت، تلاوتِ قرآن اور انفاق فی سبیل اللہ جیسے اونچے درجے کے اعمال میں بھی اگر نیت کی پاکیزگی باقی نہ رکھی جاسکی تو یہ اعمال بارگاہِ الٰہی میں مقبول نہ ہوسکیں گے''(3)۔

یہی وجہ ہے کہ احکام و مسائل میں رہنمائی کے لئے قرآن و حدیث کو بنیاد بنا کر جو فقہی ذخیرہ مرتب کیا گیا ہے اس کی ہر کتاب ''کتاب الطّھارۃ'' سے شروع ہوتی ہے۔ عام طور پر فقہاء اس موقع پر صراحت ضروری سمجھتے ہیں کہ یہ احکام طہارتِ ظاہری کے ہیں جو باطنی طہارت کے بغیر نافع نہیں ہوسکتی۔

وھبۃ الزحیلی رحمہ اللہ اپنی مایہ ناز کتاب ''الفقه الاسلامی و ادلته'' میں احکامِ طہارت کے بیان کے آغاز میں لکھتے ہیں:

((لا تنفع الطهارة الظاهرة الا مع الطهارة الباطنة بالإخلاص للّٰه والنّزاهة من الغلّ والغشّ والحقد والحسد وتطهير القلب عما سوى اللّٰه فى الكون فيعبده لذاته مفتقرا إليه لسبب نفعى))(4) ۔

شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ نے اپنی کتاب ''حجۃ اللہ البالغہ'' میں طہارت پر مفصل بحث کی ہے اور اسے اساسیاتِ اخلاق میں اوّلین درجے پر رکھا ہے۔ اس حوالے سے بیان کردہ ان کے افکار دلچسپ اور فکر انگیز ہیں۔

طہارت ۔ فطرتِ انسانی

شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ کے خیال میں:

''طہارت کی خصلت فطرتِ انسانی کا خاصہ ہے۔قوم، قبیلے، عقیدے اور رنگ و نسل سے بالاتر، یہ وجدات اور شعور نسلِ انسانی کا مشترک سرمایہ ہے''۔

سطعات میں لکھتے ہیں:

''قدرت نے ہر سلیم النفس انسان میں یہ خصلت ودیعت کی ہے۔ اس میں طہارت کی طرف فطری میلان رکھا ہے۔ چنانچہ ایک شخص اگر اپنی سلامتی فطرت پر رہے، باہر سے کوئی چیز اس کے نفس میں خلل انداز نہ ہو تو وہ لامحالہ طہارت کی خصلت کا حامل ہوگا'' (5)

یہاں شاہ صاحب نے ''طہارت'' کو اس کے مکمل اور جامع معنوں میں استعمال کیا ہے۔ محض وضو اور غسل کے فرائض و سنن کے محدود معنوں میں نہیں۔ خود لکھتے ہیں:

''لفظِ طہارت سے یہ غلط فہمی نہ ہو کہ اس سے مراد وضو اور غسل کی خاص صورتیں اور آداب ہیں۔ دراصل طہارت سے یہاں مقصود وضو اور غسل کی روح اور ان سے انسانوں کو جو نور و انشراح حاصل ہوتا ہے، وہ ہے'' (6)۔

گویا طہارت کی یہ کیفیت ۔ روحانی و وجدانی کیفیت ہے۔ یہ حواس کے دائرے سے باہر ہے اور اسے قوتِ ادراک اور صحیح وجدان کے ذریعے سمجھا جاسکتا ہے۔ نفس انسانی میں اس سے پاکیزگی اور نورانیت پیدا ہوتی ہے۔

اس کی مقابل کیفیت ''حدث'' ہے جس کی حقیقت شاہ صاحب رحمہ اللہ کے خیال میں انقباضِ خاطر اور تکدّر کی وہ کیفیت ہے جو ملکیت کے منافی اور شیاطین سے مناسبت رکھتی ہے۔ اس کیفیت میں ایک وجدانِ صحیح دل پر ظلمت کی تاریکی کو واضح طور پر محسوس کر لیتا ہے (7)۔

''حجۃ اللہ البالغہ'' میں فرماتے ہیں:

''ایک سلیم الفطرت اور صحیح المزاج آدمی، جس کا قلب بہیمیت کے سفلی تقاضوں سے

مغلوب اور ان میں مشغول نہ ہو۔ جب کسی نجاست سے آلودہ ہو جاتا ہے یا اپنے طبعی اور نفاسنی تقاضوں سے فارغ ہوتا ہے تو اپنے نفس میں ایک خاص قسم کا تکدّر، گرانی اور بے لطفی اور اپنی طبیعت میں سخت ظلمت کی ایک کیفیت محسوس کرتا ہے۔ پھر جب وہ اس حالت سے نکل جاتا ہے۔ مثلاً بول و براز سے فارغ ہو کر اچھی طرح استنجاء اور طہارت کر لیتا ہے۔ یا اس پر جنابت کی وجہ سے جو غسل واجب تھا، وہ کر لیتا ہے، اچھے اور صاف ستھرے کپڑے پہن کر خوشبو لگا لیتا ہے تو اس کے نفس کی گرانی اور تکدّر اور طبیعت کے انقباض اور ظلمت کی کیفیت جاتی رہتی ہے اور وہ اپنی طبیعت میں انشراح و انبساط اور سرور و فرحت کی کیفیت محسوس کرتا ہے۔ پس اس پہلی کیفیت کا نام حدث، یعنی ناپا کی اور دوسری کا نام طہارت، یعنی پاکیزگی اور پاکی ہے۔ انسانوں میں جن کی فطرتِ سلیم اور جن کا وجدان صحیح ہے، وہ ان دونوں حالتوں اور کیفیتوں کے فرق کو واضح طور پر محسوس کرتے ہیں اور اپنی طبیعت اور فطرت کے تقاضے سے حدث کی حالت کو ناپسند اور طہارت کی حالت کو پسند کرتے ہیں'' (8)۔

سابقہ اقوام اور شرائع میں طہارت کا تصور

طہارت کا یہ روحانی اور وجدانی احساس دُنیا کی مذہبی روایت کا ایک لازمی حصہ رہا ہے۔ ہندوؤں کے ہاں عبادات سے پہلے، جسمانی تعلقات کی وجہ سے، دیگر مذہبی رسومات کی ادائیگی کے موقع پر خواتین میں ایام اور ولادت کے بعد مخصوص مذہبی رسومات کے ساتھ غسل کرنے سے طہارت حاصل کرنے کا تصور ملتا ہے (9)۔ بدھ مت کے ماننے والوں کے ہاں بھی غسل، بال منڈایا، پیر دھونا وغیرہ تپسیا (عبادت) کے لئے ضروری ہیں۔ گوتم بدھ نے ظاہری صفائی اور پاکیزگی کو صفائے باطن سے بھی مشروط کیا (10)۔ زرتشت کے ماننے والے آتش کدے میں عبادت کے لئے جاتے ہوئے جسم کے ظاہری اعضاء کی دھلائی ضروری سمجھتے ہیں۔ مذہبی عہدیداروں کے لئے طہارت کے اصول عام لوگوں سے کئی گنا سخت ہیں'' (11)۔

یہودی تو تھے ہی صاحبِ شریعت ۔ تورات میں طہارت کے تفصیلی احکام ملتے ہیں ۔ اگر چہ غیر مرتب ہیں (12) ۔ یہی شریعت نصاریٰ کے لئے بھی تھی ۔ گو انہوں نے اسے ترک کر دیا (13) ۔ تاہم انجیلوں کے سرسری مطالعے سے بھی واضح ہوتا ہے کہ حضرت مسیح علیہ السلام نے قلب و روح کی پاکیزگی کے لئے اعلیٰ ترین اخلاقی ہدایات دیں اور متعدد مرتبہ یہ واضح کیا کہ طہارتِ ظاہری، طہارتِ باطن کے حصول کے ذرائع میں سے ایک ہے ۔ مقصود بالذات نہیں ہے'' (14) ۔

طہارتِ قلبی

طہارت کا مفہوم اس وقت تک مکمل نہیں ہوتا جب تک قلبی طہارت کو اس میں شامل نہ کیا جائے ۔ گناہوں سے پرہیز اور باطن کی تطہیر کے مفہوم میں شامل ہے (15) ۔ یہ حقیقت بھی ہے کہ باطن کی تطہیر کے بغیر ظاہری طہارت اپنے معنی کھو دیتی ہے ۔

امام راغب رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

''طہارت دو قسم کی ہے ۔ طہارتِ جسمانی اور طہارتِ قلبی ۔ قرآن مجید میں جہاں بھی یہ لفظ استعمال ہوا ہے، بالعموم دونوں قسم کی طہارت مراد لی گئی ہے ۔ (البتہ کہیں محض جسمانی طہارت بھی مراد ہے لیکن وہ مقام بالکل واضح ہے مثلاً ﴿وَاِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوْا﴾ (المائدۃ:6-5) اگر جنابت کی حالت ہو تو نہا کر پاک ہو جایا کرو یا ﴿وَ لَا تَقْرَبُوْهُنَّ حَتّٰى يَطْهُرْنَ. فَاِذَا تَطَهَّرْنَ﴾ (البقرہ:2:222) یہاں فعل دو دفعہ لا کر یہ بتایا ہے کہ عورتیں جب تک حیض سے فارغ ہو کر غسل نہ کرلیں اس وقت تک ان سے مقاربت جائز نہیں ۔ (جہاں قرآن نے جسمانی اور قلبی دونوں طرح کی پاکیزگی کے معنوں میں استعمال کیا ہے ۔ ان کی مثال یہ ہے) آیتِ کریمہ ﴿ وَ يُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِيْنَ﴾ (البقرہ :2:222) سے مراد وہ لوگ ہیں جو گناہوں کو ترک کر کے اصلاح نفس میں لگے رہتے ہیں ﴿وَاللّٰهُ يُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِيْنَ﴾ (التوبۃ:108:9)

سے مراد پاکیزہ قلب لوگ ہیں۔ حضرت ابراہیم اور حضرت اسماعیل علیہما السلام کو حکم ہوا۔ طَهِّرَا بَيْتِيَ میرے گھر کو پاک صاف رکھیں۔ اس آیت میں خانہ کعبہ کو بتوں سے پاک صاف رکھنے کی تلقین وترغیب ہے۔ اور بعض لوگ یہ بھی کہتے ہیں کہ دل کو پاک صاف رکھنا مراد ہے تا کہ اس کے اندر وہ سکون پیدا ہو سکے جس کا ذکر اس آیت میں ہے ﴿هُوَالَّذِيٓ اَنْزَلَ السَّكِيْنَةَ فِيْ قُلُوْبِ الْمُؤْمِنِيْنَ﴾ (الفتح:4:48) اسی طرح ﴿وَثِيَابَكَ فَطَهِّرْ﴾ سے مراد بعض نے یہ بھی ہے کہ یہاں نفس کو رذائل سے پاک رکھنا مراد ہے" (16)۔

عقیدے کی ناپاکی

قرآن مجید میں واضح الفاظ میں بت پرستی کو گندگی قرار دیا گیا ہے اور اس سے اجتناب کی تاکید کی گئی ہے۔

﴿فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْاَوْثَانِ وَاجْتَنِبُوْا قَوْلَ الزُّوْرِ﴾ (17)

اسی طرح عقیدے کی گندگی کو بھی نجاست کہا گیا:

﴿اِنَّمَا الْمُشْرِكُوْنَ نَجَسٌ﴾ (18) "بے شک مشرکین نجس ہیں"۔

امام ابن حزم رحمہ اللہ کہتے ہیں:

"مشرکین بھی بقیہ نجاستوں کی طرح نجس اور پلید ہیں" (19)۔ امام طبری رحمہ اللہ نے یہی رائے قتادہ رحمہ اللہ سے نقل کی ہے (20) احمد مصطفیٰ المراغی کے خیال میں شرک کی نجاست حسی بھی ہے اور معنوی بھی"۔

﴿اِنَّمَا الْمُشْرِكُوْنَ نَجَسٌ﴾ (التوبۃ:28:9) أی ان المشرکین انجاس فاسدوا الاعتقاد یشرکون باللّٰہ ما لا یضر ولا ینفع، فیعبدون الرجس من الاوثان والاصنام، ویدینون بالخرافات والأوہام ویأکالون المیتۃ والدّم.......... وھی اقذار حسیّۃ ویستحلّون القمار والزنا

ويستبيحون الاشهر الحرام' وهى ارجاس معنوية۔ (21)

المراغی نے مکہ کے عربوں کے پس منظر میں اس آیت کی تشریح وتفسیر کی ہے کہ یہ مشرکین نجس ہیں ان کا عقیدہ فاسد ہے اللہ کے ساتھ ان کو شریک کرتے ہیں جو نفع ونقصان پہنچانے کی قدرت نہیں رکھتے۔ بتوں کی پوجا کرتے ہیں۔ خرافات اور اوہام کو انہوں نے اپنا دین بنا رکھا ہے۔ خون اور مردار کھاتے ہیں۔ یہ حسی گندگیاں ہیں۔ دوسری طرف جوا اور بدکاری کو حلال جانتے ہیں۔ حرام مہینوں کو حلال کرتے ہیں۔ یہ معنوی گندگیاں ہیں۔

دورِ جدید کے مشرکانہ معاشروں میں یہ نجاستیں اور غلاظتیں اُبھر کر سطح پر آ گئی ہیں۔ ان کا ستر وحیاء کے تقاضوں سے بے نیاز لباس، شراب، خنزیر اور مردار پر مشتمل کھانا، حتیٰ کہ بعض قوموں میں سانپوں، چھپکلیوں اور مینڈکوں تک کا خوراک میں شامل ہونا۔ ان کے کلب، کیسینو اور تفریحات، ناپاک جانوروں مثلاً کتوں سے ان کی محبت، غسل اور طہارت کے احکام سے غفلت اور اس کے نتیجے میں اخلاق وتمدن و معاشرت میں در آنے والی سینکڑوں خرابیاں اور بیماریاں ...... مثلاً ایڈز اور دیگر امراض خبیثہ جو ہنوز لا علاج ہیں ...... ان سب چیزوں سے ظاہر ہوتا ہے کہ عقیدے کی ناپاکی عمل میں ظاہر ہو کر رہتی ہے اور انسان کو عملاً بھی ناپاک کر دیتی ہے۔

تاہم علماء کی اکثریت کا خیال یہ ہے کہ یہ نجاست حسی نہیں، حکمی اور معنوی ہی ہے (22)۔

امام ابن قیم رحمہ اللہ لکھتے ہیں:

''نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے جب ثقیف کے وفد کو مسجدِ نبوی میں ٹھہرایا تو بعض صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے کہا ''اے اللہ کے رسول (صلی اللہ علیہ وسلم) آپ انہیں مسجد میں ٹھہرا رہے ہیں، حالانکہ یہ تو ناپاک ہیں''

تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

((ليس على الارض من انجاس القوم شئ، إنما انجاس القوم على انفسهم))(23)۔

''ان لوگوں کا نجس ہونا زمین پر کوئی اثر نہیں ڈالتا، ان کی نجاست ان کے اپنے نفوس پر ہے''۔

امام ابن کثیر رحمہ اللہ نے بھی اسی رائے کو اختیار کیا ہے فرماتے ہیں:

((إنما المشركون نجس فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا ودلّت هذه الأية الكريمة على نجاسة المشرك كما ورد فى الصحيح "المومن لا ينجس" وأما نجاسة بدنه فالجمهور على أنه ليس منجس البدن والذات لأن الله تعالىٰ احلّ طعام اهل الكتاب)) (24)۔

اسلام میں طہارت کے مفہوم کی وسعت

منصبِ رسالت سے سرفراز ہونے کے بعد کارِ رسالت اور فریضہ تبلیغ کی انجام دہی پر متوجہ کرنے کے لئے جو سب سے پہلی وحی نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل ہوئی اس میں درس توحید کے بعد اولین ہدایت یہ تھی کہ طہارت کا کامل اہتمام کیجئے۔

﴿ یٰۤاَیُّهَا الْمُدَّثِّرُ ۝ قُمْ فَاَنْذِرْ ۝ وَرَبَّکَ فَکَبِّرْ ۝ وَثِیَابَکَ فَطَهِّرْ ﴾ (25)

''ثیاب کے معنی بظاہر لباس کے ہیں لیکن'' یہاں لباس، روح، غرض انسان کی پوری شخصیت مراد ہے۔ قرآن کی ہدایت کا مطلب یہ ہے کہ اپنے لباس، جسم اور قلب و روح کو ہر طرح کی گندگیوں سے پاک رکھو''۔

قلب و روح کی گندگیوں سے مراد کفر و شرک کے باطل عقائد و خیالات ہیں اور اخلاقی معائب اور جسم و لباس کی گندگی سے مراد وہ محسوس نجاستیں ہیں جن سے ہر طبع سلیم کراہت ہوتی ہے اور جن کا نجس ہونا محسوس ہونا یا شریعت نے ان کے نجس ہونے کا حکم لگایا ہے'' (26)۔

﴿ وَثِیَابَکَ فَطَهِّرْ ﴾ کی تفسیر میں دیگر مفسرین عظام نے جو اقوال نقل کئے ہیں، ان سب آراء کا خلاصہ امام قرطبی رحمہ اللہ کے ہاں ایک ہی جگہ مل جاتا ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

((قوله تعالىٰ "وثيابك فطهّر" فيه ثمانيه اقوال:احدهما ان المراد بالثياب العمل،والثّانى القلب، الثالث النفس، الرابع الجسم،الخامس

الأهل، السادس الخلق،السّابع الدين،الثامن الثياب الملبوسات على الظاهر)) (27)

امام قرطبی رحمہ اللہ پھران سارے اقوال کی تفصیل اور دلائل بھی بیان کرتے ہیں:

قول اوّل: .... کے معنی ہوئے اپنے عمل کو پاک رکھو۔ مجاہد اور ابن زید رحمہم اللہ کہتے ہیں ((وعملك فاصلح)) ''اور اپنے عمل کی اصلاح کرو''۔ اسی طرح اگر ان میں کوئی بداعمالیوں کا خوگر ہوتا تو اسے کہتے تھے فلا نا خبيث الثياب اور جس کا عمل اچھا ہوتا اس کے بارے میں کہتے فلا نا طاهر الثياب ۔

دوسرا قول: .... اپنے دل کو پاک رکھو اس کے دو (2) معنی لئے گئے ہیں۔ عبداللہ بن عباس اور قتادہ رحمہم اللہ کہتے ہیں: ((معناه وقلبك فطهّر من المعاصى والإثم)) ''گناہوں سے پاک رکھو، عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ سے ایک اور قول مروی ہے کہ دل کو غدر سے پاک رکھو وہ عربی کے اس شعر سے بھی معنی اخذ کرتے ہیں۔

فانى بحمد الله لا ثوب فاجر

لبست ولا من غدرة اتقنع

تیسرا مطلب لیا گیا ہے نفس ۔ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے ہی مروی ہے کہ عرب لفظ ''ثیاب'' نفس کے معنوں میں بھی استعمال کرتے تھے۔ عنترہ کہتا ہے:

فشككت بالرّمح الطويل ثيابه

ليس الكريم على القنا بمحرم

چوتھا قول یہ ہے کہ اپنے جسم کو پاک رکھو۔ امام قرطبی رحمہ اللہ کہتے ہیں کہ اہل عرب جسم کے لئے لباس کا لفظ بھی استعمال کیا کرتے تھے۔

پانچواں قول یہ ہے کہ اپنے اہل وعیال کو وعظ اور تأدیب کے ذریعے خطاؤں سے پاک رکھنے کی کوشش کرو۔ اس قول کی دلیل یہ آیت ہے ﴿هُنَّ لِبَاسٌ لَّكُمْ وَانتُمْ لِبَاسٌ لَّهُنَّ﴾ (البقرہ 187:2) لیکن

امام رازی رحمہ اللہ کہتے ہیں کہ یہ تاویل بہت دُور کی ہے اور کلام کے سیاق وسباق کے مطابق نہیں ہے (28)۔

امام حسن اور امام قرطبی رحمہ اللہ کہتے ہیں کہ اس سے مراد اخلاق کی پاکیزگی ہے۔ اس لئے کہ اخلاق بھی انسان کے ساتھ اسی طرح وابستہ و پیوستہ ہیں جیسے کپڑے اور لباس۔

ساتواں قول یہ ہے کہ ثیاب سے مراد دین ہے جیسا کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا ایک خواب نقل کیا گیا ہے۔

((ورأيت الناس وعليهم ثياب ، منها ما يبلغ الثدى ، ومنها ما يبلغ الثدى، ومنها ما دون ذلك، ورأيت عمر بن الخطّاب وعليه ازار يجرّه. قالوا يا رسول الله فما اوّلت ذلك ؟ قال الدّين(29) .

''نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ میں نے دیکھا لوگ لباس (کرتے) پہنے ہوئے ہیں۔ کسی کا کرتا اس کے سینے تک ہے۔ کسی کا کچھ اور حال ہے اور میں نے عمر بن الخطاب کو دیکھا کہ ان کا کرتا (اتنا لمبا ہے کہ) نیچے گھسیٹ رہے ہیں۔ پوچھا گیا کہ یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم آپ نے اس کی کیا تاویل کی ہے۔ فرمایا...... دین''

آٹھواں قول یہ ہے کہ ثیاب اپنے لغوی، یعنی لباس ہی کے معنوں میں استعمال ہوا ہے اور یہاں پاکیزگی لباس کا حکم دیا گیا ہے (30) نبی محترم صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ حکم کئی طریقوں سے دیا۔ مثلاً عربوں میں فخر و غرور کے لئے لباس کو لٹکانے اور پیچھے گھسیٹنے کا رواج تھا۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے روکا۔ لباس ٹخنوں سے اوپر رکھنے کا حکم دیا۔ حدیثِ نبوی صلی اللہ علیہ وسلم ہے ((لا ينظر الله الى من جرّ ثوبه خيلاء)) (31) ۔نجاست سے آلودہ ہونے کی صورت میں پانی سے دھو کر پاک کرنے کا حکم دیا۔

ارشادِ باری تعالیٰ ہے:

﴿وَاَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَآءِ مَآءً طَهُوْرًا﴾(32)

یہ بھی فرمانِ الٰہی ہے:

﴿وَيُنَزِّلُ عَلَيْكُمْ مِّنَ السَّمَآءِ مَآءً لِّيُطَهِّرَكُمْ﴾(33)

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

امام راغب اصفہانی رحمہ اللہ کہتے ہیں:

''اس آیت سے مراد یہ ہے کہ پانی خود بھی پاک ہے اور دوسری چیزوں کو بھی پاک کر نے کی صلاحیت رکھتا ہے''۔

امام رازی رحمہ اللہ کہتے ہیں

((والسبب فی حسن هذه الكناية، انّ الثّوب كالشّئ الملازم للإن سان فلهٰذا السبب جعلوا الثّوب كناية عن الإ نسان فقالوا: المجد فی ثوبه والعفة فی ازاره))(35)

امام رازی کہتے ہیں وَ ثِیَابَکَ فَطَهِّرْ سے مراد یہ کہ ''انسان'' اپنے آپ کو پاک رکھے۔ یہاں لباس ''انسان'' کے لئے کنایہ ہے۔

اوّلین مفسرین قرآن میں سے امام طبری رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اخلاق واعمال کی ساری اصلاح طہارت ہی پر منحصر ہے کیونکہ ظاہری نجاست باطن کی آلودگی کا سبب بنتی ہے۔ اسی لیے رب العزت کے سامنے کھڑے ہونے والوں کو نجاسات سے پاک ہونے اور ان سے دُور رہنے کا حکم دیا گیا ہے۔

((لا ريب انّ تطهيرها (الثياب) من النجاسات وتقصيرها من جملة التطهير المأمور به، اذبه تمام اصلاح الأعمال والأخلاق لأن نجاسة الظّاهر تورث من نجاسة الباطن ولذلك امر القائم بين يدى الله عزّوجل بازالتها والبعد عنها)) (36)۔

طہارت اور ایمان کا تعلق

مفسرین کرام کی ان آراء سے واضح ہوتا ہے کہ طہارت، ذہنی، باطنی، جسمانی اور قلبی پاکیزگی کے احساس اور نورایت کا نام ہے۔ طہارت کا یہ جامع مفہوم مولانا اشرف علی تھانوی نے ''الطّهور شطر الايمان'' کی تشریح میں بیان کیا ہے:

طہارت کے چار مراتب ہیں:

"مرتبہ اوّل: ظاہر کو ناپاکیوں اور پلیدیوں سے پاک کرنا، مرتبہ دوم: اعضاء کو اللہ تعالیٰ کی نافرمانیوں اور گناہوں سے بچانا، مرتبہ سوم: دل کو اخلاقِ مذمومہ و رذائل سے صاف کرنا، مرتبہ چہارم: اپنے ضمیر کو ماسوی اللہ سے پاک کرنا، پس جب تک انسان عقائد فاسدہ سے اپنے دل کو پاک صاف نہ کرلے، تب تک وہ ان احادیثِ نبویہ کا مصداق نہیں ہوسکتا کہ طہارتِ ایمان کا حصہ ہے۔(الطّهور شطر الإيمان) ایمان کا چونکہ تعلق دل سے ہے، پس جب تک دل خباثتوں سے پاک نہ ہوجائے، تب تک طہارت نامکمل ہے......طہارت تو ایمان کے مقامات سے ہے۔ اور ہر مقام کا ایک طبقہ ہے۔ جو شخص ادنیٰ طبقے سے نہ گزرے، وہ اعلیٰ کو نہیں پہنچ سکتا۔ طہارت کے سر کو کوئی نہیں پہنچ سکتا جب تک دل کو اخلاقِ مذمومہ سے پاک کر کے اخلاقِ محمودہ سے معمور نہ کرے اور اس مرتبے کو نہیں پہنچ سکتا جب تک اعضاء کو گناہوں اور اللہ تعالیٰ کی نافرمانیوں سے پاک کر کے عباداتِ الٰہی سے معمور نہ کرے" (38)۔

طہارت کی محسوس صورتیں

طہارت کے جامع، مکمل اور ہمہ پہلو تصور کے باوجود دیگر ادیان اور تہذیبوں کی طرح، اسلام میں بھی کچھ مخصوص مراسم (Rituals) مقرر کئے گئے ہیں۔

شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ کے خیال میں ان رسومِ طہارت کا فلسفہ یہ ہے کہ طہارت کی خاص صفت اور خصلت (مولانا تھانوی رحمہ اللہ کے اوپر درج کردہ بیان کے مطابق "سرِّ طہارت" کا پیدا ہونا اور اس کو وجدانی طور پر محسوس کرنا تو ان سلیم الطبع لوگوں کے لئے خاص ہے جو اپنی فطرت کو خارجی آلودگیوں سے بچائے رکھیں اور اس حالت پر باقی رکھنے کی کوشش کریں جس پر انسان پیدا کیا جاتا ہے کل مولود یولد علی الفطرة .... کے مصداق (39)۔ لیکن عامۃ الناس کا چونکہ دینوی زندگی میں انہماک اور اشتغال زیادہ ہوتا ہے اور عموماً وہ اتنی

فرصت نہیں پاتے کہ خالص روحانی تقاضوں کی طرف توجہ دیں اور نہ ہی وہ اس کے اتنے مشاق ہوتے ہیں۔ چنانچہ طہارت کی ایک کم از کم کیفیت کے حصول کے لئے کچھ ظاہری آداب اور امور مقرر کر دیئے گئے ہیں۔ اس تعین کی حکمت یہ بھی ہے کہ:

''وہ اُمور جن کو عام لوگوں کے لئے طہارت کا موجب قرار دیا جائے، ضروری ہے کہ وہ محسوس امور ہوں، ان کو آسانی سے ضبط میں لایا جا سکے۔ ان کا اثر نمایاں اور ظاہر ہوتا کہ ان کی بابت جمہور پر مواخذہ ہو سکے۔ اور یہ بھی خیال رکھا گیا کہ یہ امور ایسے ہوں کہ ان کا تمام اقوامِ عالم میں کم و بیش راج ہو'' (40)۔

چنانچہ ان مقاصد کے حصول کے لئے وضو، غسل اور تیمّم مشروع کئے گئے ہیں (41)۔ حدث چونکہ شاہ صاحب رحمہ اللہ کے خیال میں انقباضِ خاطر اور توجہ الی اللہ سے دُوری کا نام ہے۔ اس لئے اگر یہ دوری اور غفلت کم ہے، کثیر الوقوع اور طبع انسانی پر کم اثر انداز ہونے والی، تو اس کے لئے وضو فرض کیا گیا ہے۔ اور اگر یہ قلیل الوقوع، لیکن نفس پر زیادہ اثر ڈالنے والی ہے تو بیداری کا سامان کرنے کے لئے غسل کا اہتمام لازم ٹھہرایا گیا (42) تیمّم ایک سہولت ہے جو اس لئے دی گئی ہے کہ پانی میسر نہ بھی ہو سکے تو انسان بیداریٔ نفس کے احساس کو برقرار رکھ سکے کہ طہارت اور عدم طہارت کی حالت میں فرق ہے (44)۔

رسومِ طہارت میں عدل و اعتدال

دن میں کئی مرتبہ وضو، اور خاص مواقع پر غسل کا وجوب، شرائطِ طہارت کا مفصل بیان وغیرہ، ان سب چیزوں کو دوسرے مذاہب سے تقابل کے پس منظر میں دیکھا جائے تو واضح ہوتا ہے کہ یہ تعلیم طہارت، عدل و اعتدال کا بہترین نمونہ ہے۔ نہ اس میں ہندوؤں اور یہودیوں کی سی سختی ہے، جس کا تذکرہ آگے آ رہا ہے، اور نہ ایسی آزادی کہ انسان پاکیزگی کے احساس سے بے نیاز ہو جائے (45)۔

اسلامی تعلیم کے اس حسن توازن کے بارے میں سید سلیمان ندوی رحمہ اللہ کا تبصرہ بڑا جامع ہے۔ سیرت النبیؐ میں لکھتے ہیں:

''اسلام نے طہارت و نظافت کی تعلیم میں سادگی اور بے تکلفی کو بھی ملحوظ رکھا ہے اور ایسی تعلیم نہیں دی جو تشدد، غلو اور وہم وسوسہ کی حد تک پہنچ جائے۔ اس بناء پر اسلام نے بعض سختیوں کو دُور کیا ہے جو اس معاملے میں اور مذاہب میں پائی جاتی تھیں مثلاً یہودیوں کے مذہب کی رُو سے ناپاکوں کی پاکی کے لئے ضروری تھا کہ نہانے کے بعد بھی اس دن کا آفتاب ڈوب لے، تب نہانے والا پاک ہو'' (46)۔

اسلامی تعلیمات کی رُو سے انسان کو اس معاملے میں صرف اس قدر احتیاط کرنی چاہیے کہ پیشاب کے چھینٹے اور کپڑے پر نہ پڑنے پائیں۔ اس سے زیادہ احتیاط تشدد اور غلو کے درجے تک پہنچ جاتی ہے'' (47)۔

احادیث میں یہود کے اس تشدد کو ناپسند کیا گیا کہ وہ لباس پر پیشاب کے چھینٹے پڑ جانے کی صورت میں کپڑے کو قینچی سے کاٹ ڈالتے تھے (48) اسی طرح خواتین کے معاملے میں یہود کے تشدد کو خود وحی الٰہی نے رَد کیا کہ وہ ایام میں خواتین کے ساتھ کھانا پینا چھوڑ دیتے، انہیں بالکل الگ تھلگ کر دیتے، حتیٰ کہ ان کو ہاتھ لگانے والا، ان کے بستر اور استعمال کی اشیاء کو ہاتھ لگانے والا ناپاک ہو جاتا .... اس کے لئے لازم تھا .... اپنے کپڑے دھوئے، پانی سے غسل کرے اور پھر بھی شام تک ناپاک رہے (49)۔

ہندو .... ہمارے قریب ترین ہمسائے ہیں۔ ناپاکی کے ایسے تصورات ان کے ہاں ''سوتک'' کہلاتے ہیں۔ بچے کی ولادت پر والدہ کے ساتھ والد بھی ''سوتک'' (ناپاکی) میں مبتلا ہوتا ہے ...... (البتہ غسل کر کے اسی دن پاک ہوسکتا ہے) (50)۔ اسی طرح وفات کی وجہ سے بہت سے لوگ ''سوتک'' میں مبتلا ہو جاتے ہیں۔ حتیٰ کہ مردے کے ساتھ جانے والے بھی .... (خود ہمارے ہاں دیہاتوں میں یہ تصورات ''سوتک'' کی اسی اصطلاح (Term) کے ساتھ موجود ہیں)۔

پھر اس ''سوتک'' سے نکلنے اور پاک ہونے کے بھی مختلف طریقے ہیں۔ ہر ذات کے لئے الگ الگ، کئی صورتوں میں لباس سمیت غسل، نمک سے پرہیز، زمین پر سونے اور بعض حالتوں میں گائے کو ہاتھ لگانے سے بھی پاکیزگی حاصل کی جاسکتی ہے (51)۔

یہ معاملے کی تنگی کا ایک پہلو تھا۔ دوسرا پہلو یہ بھی تھا کہ انحراف اور افراط وتفریط نے بعض اہل مذہب کو یہ راہ سجھائی کہ جسمانی پاکیزگی سے بے پرواہ اور بے نیاز ہوجانا روح کی پاکیزگی کے لئے لازم ہے۔ دُنیا کی اور قوموں میں، اور خاص طور پر ہندو جوگیوں اور سنیاسیوں کے ہاں یہ تصورات عام تھے (52)۔

مولانا مودودی رحمہ اللہ کے خیال میں وہیں سے عیسائیوں نے بھی اپنی رہبانیت میں یہ اصول شامل کیا کہ نہانا یا جسم کو پانی لگانا خدا پرستی کے خلاف ہے اور پھر اس کی ایسی مثالیں بھی قائم کیں کہ کسی نے پچاس (53) سال پانی کو ہاتھ نہ لگایا اور کسی نے ساری زندگی منہ ہاتھ نہ دھویا (54)۔

ان پیچیدہ اور مشکل رسوم وتعلیمات کو دیکھا جائے اور اس کے مقابلے میں اسلام کی سادہ اور مکمل تعلیم کو، تو نبی کے اس ارشاد کی معنویت سمجھ آتی ہے کہ میں سیدھی اور صاف شریعت دے کر بھیجا گیا ہوں جس کی رات بھی دن کی طرح (روشن) ہے۔ ((بعثت بالحنيفيّة السّمحة البيضاء ليلها كنهارها)) (55)

شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ نے اپنی کتاب ''البدور البازغۃ'' میں حدیث کی بڑی عمدہ شرح کی ہے۔ فرماتے ہیں:

> ''ملتِ حنفیہ سے مراد اسلام ہے۔ ((ثم اوحينا اليك ان اتّبع ملة ابراهيم حنيفاً السمحة)) سے مراد یہ ہے کہ وہ آسان اور قابل عمل ہے۔ اس کے احکام ظاہر اُمور پر مبنی ہیں۔ اس میں تعمق کی ضرورت پیش نہیں آتی۔ ہر عذر کے پیش آنے پر دوسرا پہلو رخصت کا موجود ہوتا ہے۔ ہر مشکل کو آسان طریقے پر ادا کرنے کی تلقین ہے۔ رہبانیت اور تکلیف دہ عبادتوں کو مٹایا گیا ہے۔ البیضاء سے مراد یہ ہے کہ ہر شخص اس کے واضح احکام اور اوامر کو سمجھ سکتا ہے اور اس کے علل واسباب احکام کو معلوم کر سکتا ہے'' (56)۔

اور اسی طرح اس آیتِ قرآنی کا مفہوم بھی واضح ہو جاتا ہے جہاں حضرت موسیٰ علیہ السلام کی دُعا ﴿وَاكْتُبْ لَنَا فِي هٰذِهِ الدُّنْيَا حَسَنَةً وَّ فِي الْاٰخِرَةِ﴾ (57) کے جواب میں فرمایا گیا تھا کہ میں دُنیا اور آخرت کی بھلائی ان لوگوں کے لئے لکھوں گا...... جو نبی امی کی پیروی کریں گے اور اس نبی کی خصوصیات کے بیان میں یہ بھی فرمایا گیا:

﴿وَيَضَعُ عَنۡهُمۡ اِصۡرَهُمۡ وَالۡاَغۡلٰلَ الَّتِیۡ كَانَتۡ عَلَيۡهِمۡ﴾(58)

''ان پر سے وہ بوجھ اُتارتا ہے جو ان پر لدے ہوئے تھے اور وہ بندشیں کھولتا ہے جن میں وہ جکڑے ہوئے تھے''۔

سید ابوالاعلیٰ مودودی فرماتے ہیں:

''یعنی ان کے فقیہوں نے اپنی قانونی موشگافیوں سے، ان کے روحانی مقتداؤں نے اپنے تورّع کے مبالغوں سے، اور ان کے جاہل عوام نے اپنے توہمات اور خود ساختہ حدود وضوابط سے ان کی زندگی کو جن بوجھوں تلے دبا رکھا تھا اور جن جکڑ بندیوں میں کس رکھا تھا...... یہ پیغمبر وہ سارے بوجھ اُتار دیتا ہے اور وہ تمام بندشیں توڑ کر زندگی کو آزاد کر دیتا ہے''(59)۔

طہارت کے آثار ونتائج

دل کی بیداری اخلاقی زندگی کی اساس ہے۔صرف اسی کیفیت میں انسانی اخلاق کی نشو ونما ممکن ہوتی ہے اگر اس سے غفلت برتی جائے تو انسان دین واخلاق کی نگہبانی سے غافل ہو جاتا ہے اور اس کے معاملاتِ زندگی میں شیطان کی در اندازی شروع ہو جاتی ہے اس صفتِ طہارت کے جو آثار ونتائج انسانی زندگی پر مرتب ہوتے ہیں ان کا مختصر جائزہ درج ذیل ہے:

محبتِ الٰہی

اطاعتِ الٰہی کی نیت سے ظاہری و باطنی نظافت کی پابندی انسان کو اللہ تعالیٰ کی محبت کا حق دار بنا دیتی ہے(59)۔ چنانچہ قرآن مجید میں مسجد نبوی کے قریب یا مدینہ میں رہنے والے لوگوں کے بارے میں فرمایا گیا:

﴿فِیۡهِ رِجَالٌ یُّحِبُّوۡنَ اَنۡ یَّتَطَهَّرُوۡا وَاللّٰهُ یُحِبُّ الۡمُطَّهِّرِیۡنَ﴾(61)

حضرت ابو ہریرہ سے مروی ایک حدیث سے پتہ چلتا ہے کہ نبی نے فرمایا کہ یہ آیت اہل قباء کے بارے

میں نازل ہوئی کیونکہ ((کانوا یستنجون بالماء))(62) وہ پانی کے ساتھ استنجاء کرتے تھے۔اسی طرح ایک اور موقع پر فرمایا:

﴿اِنَّ اللّٰهَ یُحِبُّ التَّوَّابِیۡنَ وَ یُحِبُّ الۡمُتَطَهِّرِیۡنَ﴾(63)

توبہ طہارتِ قلب ہے جیسا کہ نبی کریم نے فرمایا:

((انّ العبد اذا أخطأ خطیئة نکتت فی قلبه نکته سوداء فاذا هو نزع واستغفر وتاب،سقل قلبه وان عاد،زید فیها حتی تعلو قلبه وهو الرأن الذی ذکر الله(کلّا بل ران علی قلوبهم بما کانوا یکسبون))
(64)

''یعنی گناہ انسان کے دل پر سیاہ نقطہ چھوڑ جاتا ہے۔انسان اگر توبہ کرے تو یہ نقطہ مٹ جاتا ہے اور اس کا دل پاک اور صاف ہو جاتا ہے۔ دل کی اس پاکیزگی کے ساتھ طہارت ظاہری کا مزید اہتمام وہ کیفیت پیدا کرتا ہے جس سے اللہ تعالیٰ کی محبت حاصل ہوتی ہے''۔

اللہ تعالیٰ کی محبوبیت کے مقام کا حصول، بجائے خود ایک منزل ہے یہ مقام حاصل ہو جائے تو بندہ مومن اور ''محبوب الٰہی'' کا ہاتھ دراصل اللہ کا ہاتھ ہو جاتا ہے

غالب و کار آفریں ، کار کشا و کار ساز

قرآن کے الفاظ میں ﴿وَمَا رَمَیۡتَ اِذۡ رَمَیۡتَ وَلٰکِنَّ اللّٰهَ رَمٰی﴾(65) اور حدیثِ قدسی کے مطابق:

((فإذا احببته فکنت سمعه الّذی یسمع به وبصره الّذی یبصریه ویده الذی یبطش بها ٬ ورجله الذی یمشی بها وان سألنی لا عطینّه ولئن استعاذنی ٬لا عیذنّه))(66)

اسی مقام کے حصول کی طلب میں نبی سے دُعا منقول ہے جو وضول کے بعد آپ ﷺ کا معمول تھی۔

((اللّهم اجعلنی من التّوابین واجعلنی من المتطهّرین))(67)۔

اس موقع کی یہ دُعا بڑی معنی خیز ہے کہ یہاں اللہ تعالیٰ سے ان صفاتِ حسنہ سے متصف ہونے کی دُعا مانگی گئی ہے جو بندے کو اللہ تعالیٰ کی محبت کا مستحق بناتی ہے۔ مولانا تھانوی رحمہ اللہ کے الفاظ میں:

''طہارتِ جسمانی کے حصول کا جو طریقہ مقرر کیا گیا تھا، وہ اس نے اختیار کر لیا۔ طہارتِ قلبی کا معاملہ اللہ تعالیٰ کے ہاتھ میں ہے وہ دل کو پاک کر سکتا ہے اور اس کے حصول کے لئے دُعا ہی ممکن ذریعہ ہے''۔

تشبّہ بالملائکہ اور قربِ ملائکہ

شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ انسان کی سعادت کا حصول اس بات پر منحصر ہے کہ وہ بہیمیت کو زیر کرے اور ملکیت کی صفات کو اپنے اندر ترقی دینے کے لئے کوشاں رہے(68)

طہارت ملائکہ کا وصفِ خاص ہے (69) جسمانیت سے، کسی بھی مادی آلائش سے پاک اور دربارِ الٰہی میں باریابی رکھنے والی یہ مخلوق اخلاقی زندگی کا نصب العین بننے کے لائق ہے ﴿لَا يَعْصُوْنَ اللّٰهَ مَآ اَمَرَهُمْ﴾ (70)

ملکیت کی اس صفتِ خاص، یعنی طہارت میں انسان جتنی ترقی کرتا جاتا ہے، صفات ملکی کا عکس اتنا ہی اس کے اندر اترتا جاتا ہے۔ شاہ صاحب کے الفاظ میں:

''جب طہارت کے آثار نفس انسانی میں استقرار پکڑ لیتے ہیں اور طہارت اس کا ملکہ راسخہ بن جاتی ہے تو ملائکہ کی نورانیت سے انسان کا باطن روشن ہو جاتا ہے'' (71)۔

''سطعات'' میں شاہ صاحب رحمہ اللہ لکھتے ہیں:

''جب کسی شخص پر نورِ طہارت کا غلبہ ہوتا ہے تو اس پر فرشتوں کے الہامات ہوتے ہیں۔ وہ اچھے اچھے خواب دیکھتا ہے اور نیند اور بیداری، دونوں حالتوں میں ایک نور اس کے دل کا احاطہ کیے رہتا ہے'' (72)

فرشتوں کے یہ الہامات انسان کی دُنیا اور آخرت کی بھلائی کے معاملات میں اس کی رہنمائی کرتے ہیں(73) انسانوں کے اخلاقی معاملات پر بھی ان مقربین بارگاہِ الٰہی کی نظر ہوتی ہے۔

شاہ صاحب رحمہ اللہ لکھتے ہیں:

''اللہ تعالیٰ کے بندوں میں کچھ ایسے فرشتے بھی ہیں جن کا درجہ سب سے اعلیٰ اور برتر ہے وہ بارگاہِ اقدس کے مقرب ہیں اور ہر وقت ان لوگوں کے لئے بارگاہِ اقدس سے رحمت طلب کرتے ہیں جنھوں نے اپنے نفوس کی اصلاح کی، اپنے اخلاق کی تہذیب کی اور مخلوق کی فلاح و بہبود کے لئے سعی کی۔ ان فرشتوں کی دُعا کا اثر یہ ہوتا ہے کہ ان لوگوں پر اللہ تعالیٰ اپنی برکتیں نازل فرماتا ہے............ مقربانِ بارگاہ فرشتوں کا اہل فرضِ منصبی یہ بھی ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ اور اس کے بندوں کے درمیان سفارت کے فرائض سرانجام دیتے ہیں اور اس کا مقدس کلام اور اس کے احکام ان تک پہنچاتے ہیں۔ نیز وہ خدائے پاک کے نیک بندوں کے دلوں میں القاء کرتے ہیں کہ وہ نیک اعمال کریں اور برائیوں سے پرہیز کریں'' (74)۔

شیاطین سے بُعد

برے رفیقوں سے دُور رہنا ہی اخلاق کی درستگی اور حفاظت کے لئے ضروری سمجھا جاتا ہے۔ شیطان وہ دُشمن ہے جو ہر وقت انسانوں کی عداوت اور دُشمنی پر مستعد رہتا ہے۔ قرآن نے واضح الفاظ میں ہدایت فرمائی ہے کہ اس کے بچھائے ہوئے جال اور اس کے وعدوں سے بچ کر رہو اور

﴿اِنَّ الشَّيْطَانَ لَكُمْ عَدُوٌّ فَاتَّخِذُوْهُ عَدُوًّا﴾(75)

انسان دُشمنی پر مبنی اس کا بیان بھی نقل کر دیا گیا ہے کہ میں انسانوں کو گھیرنے اور باطل کی طرف لانے کی کوششیں کرتا رہوں گا۔

﴿ لَاَقْعُدَنَّ لَهُمْ صِرَاطَكَ الْمُسْتَقِيْمَ۝ ثُمَّ لَاٰتِيَنَّهُمْ مِّنْۢ بَيْنِ اَيْدِيْهِمْ وَمِنْ خَلْفِهِمْ وَ عَنْ اَيْمَانِهِمْ وَعَنْ شَمَآئِلِهِمْ﴾(76)

اور یہ بھی کہ:

﴿لَا حۡتَنِكَنَّ ذُرِّيَّتَه' اِلَّا قَلِيۡلًا﴾(77)

امام راغب رحمہ اللہ کہتے ہیں اس آیت کا مطلب یہ ہے کہ:

''میں اس کی جڑ کاٹتا رہوں گا......اور یہ بھی مطلب ہوسکتا ہے کہ میں انہیں اس طرح برباد کردوں گا جس طرح ٹڈی زمین سے نباتات صفاچٹ کر دیتی ہے اس لئے کہ ''احتنك الجراد الارض'' کا مطلب ہے ٹڈی کا زمین کی روئیدگی کو صفاچٹ کر دینا''(78)۔

نجاست میں مبتلا ہونا، یا پاکیزگی کی حالت میں نہ ہونا ایسی حالت ہے جس میں انسان شیاطین کی حالت سے مناسبت رکھتا ہے۔شیاطین ناپاکی، بدبو اور نجاست کو پسند کرتے ہیں۔اسی لیے ایسی جگہوں پر جانے کے لئے نبی کریم نے دُعا فرمائی ہے(79)۔

حضرت انس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ نبی کریم جب بیت الخلاء میں داخل ہوتے تو یہ دُعا پڑھتے

((اللّٰهمّ انّی اعوذبك من الخُبث والخَبائث))(80)

شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ ناپاکی میں مبتلا رہنے کے نقصانات بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

''جب کوئی شخص ناپاک ہوتا ہے یا اس کا بدن اور کپڑے نجس ہوتے ہیں تو اس وجہ سے اس شخص کو انقباض اور وحشت ہوتی ہے۔اس کے دل میں قلق اور عزم وارادہ میں انتشار اور پراگندگی پیدا ہوجاتی ہے''(81)

ذہنی انتشار کی یہ کیفیت صرف پاکیزگی کا اہتمام نہ کرنے والے کے لئے ہی خاص نہیں ہے، بلکہ اس کے اردگرد کے لوگ بھی اس سے متاثر ہوجاتے ہیں۔نسائی کی اس حدیث سے اس امر کی خوب وضاحت ہوتی ہے کہ جب ایک مرتبہ نبی کریم نے نمازِ فجر میں سورۃ الروم کی تلاوت کی اور دوران قرأت آپ کو التباس ہوا۔نماز کے بعد آپ نے فرمایا:

''لوگوں کو کیا ہے کہ اچھی طرح طہارت کے بغیر ہمارے ساتھ نماز پڑھتے ہیں ایسے لوگوں کی وجہ سے ہمیں التباس ہوتا ہے''۔

((عن النّبی صلّی اللّٰه علیه وسلّم انّه صلّی صلاة الصبح فقرأ الروم فالتبس علیه فلمّا صلّی قال: ما بال اقوام یصلّون معنا لا یحسنون الطّهور، فانّما یلبس علینا القرآن الئك))(82)

اس حدیث کی شرح میں امام السندی لکھتے ہیں:

((وفیه تاثیر الصحبة وأن الاکملین فی اکمل الاحوال یظهر فیهم ادنی اثر))(83)

''اپنی ناپاکی کی حالت سے انسان (اس کی روح مراد ہے) چڑچڑاپن، تنگی اور رنج وغم محسوس کرتا ہے۔ ناپاکی اور حدث کی وجہ سے اس کی طبیعت پر تاریکی چھا جاتی ہے اس کے دل میں شیطانی وسوسے پیدا ہوتے ہیں۔ وہ خوفناک خواب دیکھتا ہے''(84)۔

حجۃ اللہ البالغہ میں فرماتے ہیں:

''اگر انسان کو چاروں طرف سے ناپاکی گھیر لے، جس کو شرع کی زبان میں حدث کہتے ہیں تو اس کے اندر شیاطین کے وسوسوں اور ان کے گمراہ کن القاؤں کو قبول کرنے کی استعداد پیدا ہو جاتی ہے۔ بعض اوقات اس کا نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ حس مشترک (قوتِ ادراک) کے توسط سے اس کو شیاطین اس طرح عیاناً دکھائی دینے لگتے ہیں کہ گویا وہ ان کو آنکھوں سے دیکھ رہا ہے۔ خواب میں اس کو متوحش واقعات دکھائی دیتے ہیں۔ اس کے نفسِ ناطقہ کی روحانیت زائل ہو کر اس پر ظلمت چھا جاتی ہے اور اس کی روحانیت مسخ ہو جاتی ہے''(85)۔

شیاطین کی مصاحت انسان کے جسم و روح اور اعمال و اخلاق پر برے اثرات مرتب کرتی ہے۔ نبی نے ایک مرتبہ حضرت ابوذر غفاری کو شیاطین انس و جن کے فتنے سے پناہ مانگنے اور دُعا کرنے کی تلقین فرمائی تھی۔

((یا ابا ذر! تعوّذ باللّٰه من شرّ شیاطین الجّن والانس قلت او للانس شیاطین))(86)

محمد علی الصابونی کہتے ہیں کہ یہ شیاطین انس تو شیاطین جن سے بھی زیادہ خطرناک ہیں:

((ولا شك انّ شياطين الانس اشدّ فتكاً وخطراً من شياطين الجّن فان شياطين الجّن، يخنس بالاستعاذة وشياطين الانس يزين له الفواحش ويغريه المنكرات))(87)

''اس میں کوئی شک نہیں کہ شیاطین انس، شیاطین جن سے زیادہ خطرناک ہیں، کیونکہ استعاذہ سے شیاطین جن چھپ جاتے ہیں جب کہ شیاطین انسان فواحش کو اس کے لئے آراستہ کرتے ہیں اور منکرات پر اسے اُکساتے رہتے ہیں''۔

طہارت اور پاکیزگی کا التزام انسان کو اس کی فطرت اصلی پر لے جاتا ہے اور شیاطین سے اس کی حفاظت کرتا ہے۔ اخلاقِ عالیہ، عقائد صحیحہ اور اعمالِ صالحہ سب کی اولین منزل طہارتِ قلب و جسم اور طہارتِ روح ہے۔

غفلت اور کاہلی سے نجات

انسان کی صفت ملکیت کا ایک تقاضا یادِ الٰہی میں ہمہ وقت مشغولیت ہے، ملائکہ کی صفت بیان کی گئی ہے کہ وہ ذکر و دُعا میں ہر وقت مشغول رہتے ہیں۔

﴿وَمَنْ عِنْدَه' لاَ يَسْتَكْبِرُوْنَ عَنْ عِبَادَتِهٖ وَلَا يَسْتَحْسِرُوْنَ يُسَبِّحُوْنَ الَّيْلَ وَالنَّهارَ لا يَفْتُرُوْنَ﴾(88)

''اسی طرح وہ نہ اپنے رب کے معاملے میں نہ سرکشی کرتے ہیں، نہ تھکتے ہیں اور نہ سستی کرتے ہیں''۔

جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

﴿ وَمَنْ عِنْدَهٗ لَايَسْتَكْبِرُوْنَ عَنْ عِبَادَتِهٖ وَلَا يَسْتَحْسِرُوْنَ۝ يُسَبِّحُوْنَ الَّيْلَ وَالنَّهَارَ لَا يَفْتُرُوْنَ﴾(89)

''حدث سستی، اور کاہلی کی حالت میں نفس انسانی غفلت میں مبتلا ہو جاتا ہے''(90)۔

نفس کی بیداری اخلاقی زندگی کے لئے لازمی امر ہے، اور کاہلی انسان کو اس کے دُنیا اور آخرت، دونوں معاملات سے غافل کر دیتی ہے۔

''اس نشۂ غفلت کو اُتارنے اور ظاہری و باطنی طہارت کا احساس پیدا کرنے کے لئے وضو مشروع کیا گیا ہے''(91)۔

نبی بیت الخلاء سے باہر آتے ہیں ''غفرانک''(92) کہتے تھے۔ شاہ صاحب اس کی توجیہ ''غفلت کی کوتاہی'' سے عفو طلبی کے طور پر کرتے ہیں، وہ لکھتے ہیں:

''نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے بیت الخلا سے نکلتے ہوئے غفرانک کی تعلیم دی ہے غفرانک کہنے میں راز یہ ہے کہ جب آدمی قضائے حاجت میں مشغول ہوتا ہے تو خدائے بزرگ و برتر کی یاد سے غافل ہو جاتا ہے یا کم از کم اس کو ترک کر دیتا ہے اور شیطانوں کے اندر جا نکلتا ہے اس لئے اس کوتاہی سے معافی مانگنا بہت مناسب ہے''(93)

طبع سلیم خود بھی حدث کی حالت میں اللہ تعالیٰ کے ذکر سے احتراز کو مناسب سمجھتی ہے۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم بیت الخلاء جاتے ہوئے اپنی انگوٹھی اُتار دیتے تھے کہ اس پر ''اللہ، رسول اور محمد'' لکھا ہوا تھا(94)۔ ایک شخص نے قضائے حاجت کے دوران آپ کو سلام کیا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فراغت کے بعد اس کو جواب دیا اور فرمایا:

((انّی کرهت ان اذکر اللّٰه الّا علی طهر)) (95)

اسی طرح ''نیند'' انسان کو اس کے ظاہری حواس سے کاٹ دیتی ہے اور اونگھ باطنی حواس سے''(96)۔ چنانچہ نیند اور غفلت کی اس حالت میں وضو انسان کو دوبارہ نشاط اور تازگی کی حالت میں لے آتا ہے جو ملائکہ کی صفات سے مشابہ ہے۔ حضرت مولانا تھانوی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اللہ تبارک وتعالیٰ کی صفت یہ ہے کہ:

﴿لَا تَأْخُذُهٗ سِنَةٌ وَّ لَا نَوْمٌ﴾ تو لازم ہے کہ اس کے حضور حاضر ہونے والا بھی بیداری کی کیفیت میں ہو۔ غافل و کاہل سے اس کے حضور میں کھڑے ہونے کے قابل نہیں۔ اسی وجہ سے نشے سے بھی منع کیا گیا ہے کہ اس سے غفلت طاری ہو جاتی ہے۔ نشہ باز کو بحالت نشہ معلوم ہی نہیں ہوتا کہ منہ سے کیا کہہ رہا ہے اور دل میں کیا گزر رہا ہے''(97)

غفلت سے نجات اور دل کی بیداری اخلاقی ترقی کے سفر کی اولین شرط ہے جو طہارت و پاکیزگی سے بدرجہ اتم حاصل ہوتی ہے۔ جو شخص جسم کی پاکیزگی کا اہتمام کرتا ہے، اعضاء کے قلب پر اثرات کی وجہ سے اس کا دل بھی پاکیزگی کی طرف مائل ہو جاتا ہے۔ بلکہ شاہ صاحب رحمہ اللہ کے الفاظ میں تو:

"انسان کا نفس ناطقہ (حالتِ طہارت میں) اپنی قوتِ عملیہ کی انتہاء تک پہنچ جاتا ہے" (98)

حواشی و تعلیقات

(1) "Purification rites and customs, based on concepts of purity and pollution are in all known cultures and religions. Both ancient and modern preliterate and sophisticated. 26/8 10-13

"آگے چل کر انسائیکلو پیڈیا کے مقالہ نگار نے اور اسی طرح James Frazer نے اپنی مشہور زمانہ کتاب "The Golden Bough" میں بڑی وضاحت کے ساتھ ازمنۂ قدیم کے انسانوں کے ہاں پاکی و ناپاکی کے تصورات کی دلچسپ تفصیلات دی ہیں۔ اور کھوئی ہوئی پاکیزگی کے دوبارہ حصول کے طریقوں کے بارے میں بھی لکھا ہے: (The Golden Bough; Ch-20-P:202-222)

"The relationship between physical cleanliness and moral purity" میں اس بارے میں ہونے والی جدید ترین تحقیقات کے حوالے سے لکھتے ہیں:

"Recently, Dr. Zhong from the University of Toronto and Dr. Liljenquist from Northwestern University published a joint article about the relationship between physical cleanliness and moral purity. They conducted an experiment in which they observed human behaviour on this matter. They investigated whether a threat to moral purity activates a need for physical cleaning. Subsequently, they also investigated whether physical purity help people to deal with the moral threat they face......... Dr. Zhong and Dr. Liljenquist documented that .... people feel a need for

physical cleansing after being involved in unethical behaviours........ and people feel that they are purified from their sins with physical cleansing".

(The Fountain: P 34-35) Issue -59-July - September, 2007. 26 -Worlds Fair. Dr. Somerset. U.S.A)

(2) صحیح البخاری، کتاب بدء الوحی، رقم الحدیث، ا، ص:1

(3) مسلم، کتاب الأمارة ، باب من قاتل للریاء والسّمعة استحق النّار، رقم الحدیث4923، ص:1018

(4) الفقہ الاسلامی وأدلتہ، 89/1

(5) سطعات، ص:151

(6) حجۃ اللہ البالغہ 472/2، سطعات، ص151

(7) ملخص: حجۃ اللہ البالغہ، 2/72

(8) حجۃ اللہ البالغہ، 323/1

(9) منودھرشاستر، ص132-124

(10) گوتم بدھ، ص:274

(11) Encyclopedia Britannica, 29/1087; Man's Religions, P:472

(12) کتاب اجبار.......... باب15-12، ص:109-104

(13) حضرت مسیح علیہ السلام نے خود فرمایا تھا "یہ نہ سمجھو کہ توریت یا نبیوں کی کتابوں کو منسوخ کرنے آیا ہوں۔ منسوخ کرنے نہیں بلکہ پورا کرنے آیا ہوں۔ میں تم سے سچ کہتا ہوں کہ جب تک زمین و آسمان نہ ٹل جائیں...... ایک نقطہ یا شوشہ توریت سے ہرگز نہیں ٹلے گا جب تک سب کچھ پورا نہ ہو جائے۔(متی:5:17) لیکن بعد میں پولوس نے اس شریعت کو "لعنت" قرار دے کر مسترد کر دیا۔(گلتیوں کے نام پولس رسول کا خط، کتاب مقدس178)

(14) انجیل میں حضرت عیسیٰ کا قول نقل کیا گیا ہے "کوئی چیز جو باہر سے آدمی کے اندر جاتی ہے اسے ناپاک نہیں کرتی۔ جو کچھ آدمی میں سے نکلتا ہے وہ اسے ناپاک کرتا ہے...... کیونکہ آدمی کے اندر سے (یعنی دل سے) بُرے خیال نکلتے ہیں۔ حرام کاریاں، چوریاں، خونریزیاں، زناکاریاں، لالچ، بدیاں، مکر، شہوت پرستی، بدنظری، بدگوئی، شیخی، بے وقوفی یہ سب بُری باتیں اندر سے نکل کر آدمی کو ناپاک کرتی ہیں۔(متی 15:20-16 مرقس 7:21-23)

(15) حجۃ اللہ البالغۃ، 103/2، نیز قاموس القرآن، ص: 298

(16) مفردات القرآن، ص 639-638...... ملاحظہ ہو۔ المفردات فی غریب القرآن، ص 309-308

(17) الحج، 30-22

(18) التوبۃ، 28:9

(19) المحلّی 137/1

(20) قوله ﴿﴾ ذاكم عند رب العالمين فأما عندكم فيمسه المشرك النجس، والمنافق الرجس......
والمجوسى النجس" طبری، 27/247

(21) تفسیر المراغی، 10/89

(22) فقہ الحدیث، 159/1، فقہ السنۃ 20/1

(23) زاد المعاد، 144/3

(24) تفسیر ابن کثیر، 456/2

(25) المدثر 74/1-4

(26) آسان فقہ، کتاب الطہارۃ، ص: 53

(27) الجامع لأحکام القرآن، تفسیر القرطبی، 59/19

(28) امام رازی رحمہ اللہ لکھتے ہیں:

وهذا التأويل بعيد، على هذا الوجه لا يحسن اتصال الآية بما قبلها(التفسیر الکبیر، 30/170)

(29) صحیح البخاری، کتاب فضائل اصحاب النبی ﷺ، باب مناب عمر بن الخطاب، رقم الحدیث، 3691، ص: 300

(30) الجامع لأحکام القرآن، تفسیر القرطبی، 19/61-59 مزید ملاحظہ ہو طبری، 29/174 وما بعد؛ التفسیر الکبیر، 30/171-170؛ ابن کثیر، 4/566-565

(31) صحیح البخاری، کتاب اللّباس، باب من جرّثوبه من الخيلاء، رقم الحدیث، 5791، ص: 494

(32) الفرقان 25:48

(33) الانفال 8:11

(34) مفردات القرآن، ص: 639

(35) التفسیر الکبیر، مفاتیح الغیب، 170/30

(36) طبری، 28-29/2

(37) صحیح مسلم، کتاب الطہارۃ، باب فصل الوضوء، رقم الحدیث، 534، ص:718

(38) احکام اسلام عقل کی نظر میں، ص:17

(39) صحیح البخاری، کتاب الجنائز، باب ما قیل فی اولاد المشرکین، رقم الحدیث، 1358، ص108

(40) حجۃ اللہ البالغہ، 73-74/2 (ملخص)

(41) حجۃ اللہ البالغہ، 234/1

(42) حجۃ اللہ البالغہ، 75/2

(43) سورۃ النساء میں تیمّم کا حکم بیان ہوا ہے ﴿وَاِنْ كُنْتُمْ مَّرْضٰٓى اَوْ عَلٰى سَفَرٍ اَوْجَآءَ اَحَدٌ مِّنْكُمْ مِّنَ الْغَآئِطِ اَوْ لٰمَسْتُمُ النِّسَآءَ فَلَمْ تَجِدُوْا مَآءً فَتَيَمَّمُوْا صَعِيْدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوْا بِوُجُوْهِكُمْ وَاَيْدِيْكُمْ. اِنَّ اللّٰهَ كَانَ عَفُوًّا غَفُوْرًا﴾ (النساء:4:43) مولانا عبدالماجد دریا آبادی لکھتے ہیں: ''عفوا غفورا'' سے مراد یہ کہ دُشوار موقعوں کے لئے اس نے کیسے آسان حکم دے رکھے ہیں۔ (تفسیر ماجدی، ص:193) علامہ آلوسی رحمہ اللہ کہتے ہیں ((العفو هنا بمعنى التيسير)) (روح المعانی، 66/4) اسی طرح آیہ تیمّم کے نزول کے موقع پر حضرت اسید بن حضیر رضی اللہ عنہ نے اس سہولت کے عطاء ہونے کو آلِ ابوبکر کی برکتوں میں سے قرار دیا اور فرمایا: '' فقال اسید بن حضیر لعائشۃ: جزاك الله خيرا، فوالله ما نزل بك امرٌ تكرهينه الاّ ذلك لك وللمسلمين فيه خيراً '' صحیح بخاری، کتاب التّیمّم، باب إذا لم تجد ماء ولا ترابا، رقم الحدیث، 334-336، ص:29

(44) تفہیم القرآن، 356/1؛ حجۃ اللہ البالغہ، 95/2

(45) یہاں یہ نکتہ پیشِ نظر رہے کہ طہارت و پاکیزگی اور غسل و وضو کے اہتمام کی یہ تعلیم اس معاشرے میں دی گوی جہاں پانی، جنس کم یاب کی حیثیت رکھتا تھا اور جہاں کی لوک داستانوں میں سیراب ہو کر پانی پی لینا بھی خوش حالی کی علامت سمجھی جاتی تھی۔ ملاحظہ ہو ام زرع کا وہ قصہ جو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کو سنایا تھا اور جس میں خاتون اپنے شوہر کے احسانات و انعامات کے تذکرہ میں یہ بھی بتاتی ہے کہ میں اس کے گھر میں سیراب ہو کر پانی پیتی ہوں۔

(واشرب فأتقنح)، صحیح مسلم ، کتاب فضائل الصحابۃ، باب ذکر حدیث ام ذرع ، رقم الحدیث ، 6305 ، ص1107 نیز سنن نسائی کی حدیث ((الأاخبرکم بما یمحوا اللّٰہ به الخطایا و یرفع به الدرجات: إسباغ الوضوء))، رقم الحدیث 143 ،ص2096 '' کی شرح میں .... سیوطی رحمہ اللہ نے بھی اس طرف اشارہ کیا ہے۔ لکھتے ہیں'' (اسباغ الوضوء)، قیل ومنھا الجد فی طلب الماء و شرائه بالثّمن الغالی) شرح النّسائی: حافظ جلال الدین سیوطی ، 34/1۔

(46) احبار، باب15: آیات 2-30

(47) سیرت النبی ﷺ، 379-378/6

(48) ابن ماجہ، کتاب الطہارۃ باب التشدید فی البول (اما علمت ما اصاب صاحب بنی اسرائیل ؟ کانوا اذا اصابهم البول قرضوه بالمقاریض) حدیث نمبر 346،ص2498

(49) احبار، باب15:27-19

(50) منودھرم شاستر، 62/5

(51) منودھرم شاستر، باب5:83-57

(52) گوتم بدھ نے بھی شروع میں ہندوؤں کی ریاضتوں (تپسیاؤں) کو اختیار کیا تھا۔ ایک ایسی تپسیا کا حال بتاتے ہیں'' برسوں کی دھول مٹی سے میرے جسم پر میل کی تہیں جم گئی تھیں جس طرح تیندو کے درخت کا تنا لاتعداد برسوں کی دھول سے اَٹ جاتا ہے۔ میرے جسم کی ایسی حالت تھی لیکن مجھے اس بات کی ضرورت محسوس نہیں ہوتی تھی کہ میل کی وہ تہیں خود اُتاروں یا کوئی دوسرا اُتار دے۔ (سوانح عمری، گوتم بدھ، ص66)

(53) تفہیم القرآن، 328/5؛ تفسیر ماجدی، ص1082 کے مطابق بھی ترکِ طہارت رہبانیت کا ایک اہم اصول تھا۔

(54) مسند احمد، 116-223,266/5

(55) البدور البازغۃ، ص399-379

(56) الاعراف 156:7

(57) الاعراف: 157:7

(58) تفہیم القرآن، 85-86/2

(59) حجۃ اللہ البالغۃ، 398/1

(60) التوبۃ108:9

(61) ابوداؤد کتاب الطہارۃ، باب فی الاستنجاء بالماء، حدیث44، ص1225

(62) البقرۃ222:2

(63) جامع الترمذی، کتاب تفسیر القرآن، باب ومن سورۃ ویل للمطففین، حدیث نمبر3334، ص1994

(64) الانفال17:8

(65) صحیح بخاری، کتاب الرقاق، باب التواضع، حدیث نمبر6502، ص575

(66) جامع الترمذی، کتاب الطہارۃ، باب فیما یقال بعد الوضوء، حدیث نمبر55، ص1236

(67) احکام اسلام عقل کی نظر میں، ص19

(68) حجۃ اللہ البالغۃ، 312/1

(69) اکثر مفسرین کا کہنا ہے کہ آیہ مبارکہ ﴿لَا یَمَسُّهُ اِلَّا الْمُطَهَّرُوْنَ﴾ (الواقعہ 79:56) سے مراد ملائکہ ہیں۔ علامہ آلوسی لکھتے ہیں: ((فالمراد بالمطہّرون الملائکۃ علیھم السّلام أیّ المطھّرون المنزھون عن کدر الطّبیعۃ و دنس الحظوظ النّفسیّۃ)) (روح المعانی 156/27) اور جمال الدین قاسمی لکھتے ہیں ((فأما اکثر المفسّرین فعلی آنه عنی بالآیۃ الملائکۃ وطھارتھم نقاء ذواتھم عن کدورات الاجسام ودنس الھیولی أو عن المخالفۃ و العصیان)) (تفسیر القاسمی ، محاسن التاویل ، 5660/16)

(70) التحریم6:66

(71) حجۃ اللہ البالغۃ، 399/1

(72) سطعات، ص152

(73) حجۃ اللہ البالغۃ، 178/1

(74) حجۃ اللہ البالغۃ، 173/1

(75) الفاطر6:35

(76) الاعراف16-17:7

(77) الاسراء62:17

(78) مفردات القرآن: ص269

(79) حجۃ اللہ البالغۃ: 100/2

(80) صحیح البخاری، کتاب الوضوء، باب ما یقول عند الخلاء، حدیث نمبر142، ص15

(81) لمعات: ص86

(82) النسائی، کتاب الافتتاح، باب القرأۃ فی الصّبح بالروم، حدیث نمبر48، ص2149

(83) النسائی مع شرح حافظ جلال الدین السّیوطی، وحاشیۃ امام السندی، 48/1

(84) لمعات: 152

(85) حجۃ اللہ البالغۃ، 325/1

(86) سنن النّسائی، کتاب الاستعاذۃ، باب الاستعاذۃ من شرّ شیاطین الانس، حدیث: 5509
ص2440

(87) صفوۃ التفاسیر، 626/2

(88) الغافر40: 7

(89) الأنبیاء21: 20-19

(90) حجۃ اللہ البالغۃ: 79/2

(91) احکامِ اسلام عقل کی نظر میں، ص18

(92) سنن ابی داوٗد، کتاب الطّھارۃ، باب ما یقول الرّجل اذا خرج من الخلاء، حدیث: 30، ص1224

(93) حجۃ اللہ البالغۃ: 100/2

(94) سنن ابی داوٗد، کتاب الطّھارۃ، باب الخاتم: حدیث19، ص1224

(95) سنن ابی داوٗد، کتاب الطّھارۃ، باب فی الرجل یرد السّلام وھو یبول، حدیث: 16 ص1224

(96) فقہ الحدیث: 221/1

(97) احکامِ اسلام عقل کی نظر میں: ص21-20

(98) حجۃ اللہ البالغۃ: 325/1

عہدِ فاروقیؓ کا نظامِ زکوٰۃ: محاصل و مصارف

* ڈاکٹر حافظ غلام یوسف

توحید و رسالت کی شہادت اور اقامت صلوٰۃ کے بعد زکوٰۃ اسلام کا تیسرا بنیادی رکن ہے۔ قرآن کریم میں اللہ تعالیٰ، حضرات انبیاء و رُسل، قیامت، آسمانی کتابوں پر ایمان لانے، اپنے غریب رشتہ داروں، یتیموں اور مسکینوں کی مالی امداد کرنے کو اَلْبِرّ سے تعبیر کیا گیا ہے۔ اور اس کے ساتھ ہی اقامتِ نماز کا ذکر ہے۔ یعنی نیکی و تقویٰ کے ارکان جہاں ایمان اور نماز ہیں، وہاں اس کے ساتھ محتاجوں کی مالی امداد کرنا بھی ہے(1)۔

اسلامی تعلیمات میں نماز کے ساتھ ساتھ جو فریضہ سب سے اہم نظر آتا ہے وہ زکوٰۃ ہے۔ نماز حقوق اللہ میں سے ہے تو زکوٰۃ حقوق العباد میں سے ہے۔ ان دونوں فریضوں کا باہم لازم و ملزوم اور مربوط ہونا اس حقیقت کو منکشف کرتا ہے کہ اسلام میں حقوق اللہ کے ساتھ ساتھ حقوق العباد کا بھی یکساں لحاظ رکھا گیا ہے۔ قرآن کریم میں اداء زکوٰۃ اور فریضہ زکوٰۃ کے احکامات کا بار بار ذکر کیا گیا ہے، کہیں ایمان باللہ کے ساتھ اور کہیں ذکر آخرت کے ذکر ساتھ، کہیں اقامت صلوٰۃ کے ساتھ اور کہیں مستقل اس کو قانونی دفعہ بنایا گیا ہے۔ قرآن کریم میں بتیس 32 مقامات ایسے ہیں جہاں نماز کا ذکر ہے اس کے متصل زکوٰۃ کا بیان بھی موجود ہے (2)۔ قرآن کریم میں اس مالی عبادت کا ذکر ''زکوٰۃ'' کے علاوہ صدقات، انفاق وغیرہ کے ناموں سے بھی کیا گیا ہے۔

زکوٰۃ نہ معمولی درجہ کی خیرات کا نام ہے اور نہ ہی رضا کارانہ بخشش ہے، بلکہ یہ غرباء کا قانونی حق ہے۔ ارشادِ باری تعالیٰ ہے:

﴿وَالَّذِيْنَ فِيْٓ اَمْوَالِهِمْ حَقٌّ مَّعْلُوْمٌ لِّلسَّآئِلِ وَالْمَحْرُوْمِ﴾(3)۔

''اور اُن کے مالوں میں مانگنے والوں اور محرومین کا حصہ مقرر ہے''۔

---

* اسسٹنٹ پروفیسر، شعبہ فقہ و اسلامی قانون، علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی، اسلام آباد۔

اسلام یہ نہیں چاہتا کہ دولت، چند ہاتھوں یا کسی گروہ کے قبضہ میں آجائے، یا سوسائٹی میں کوئی ایسا طبقہ پیدا ہو جائے جو دولت کو خزانہ بنا کر اپنے پاس جمع کر لے، بلکہ اسلام یہ چاہتا ہے کہ دولت ہمیشہ بلا مزاحمت اور مسلسل گردش میں رہے اور ملت کے زیادہ سے زیادہ افراد میں پھیلے اور منقسم ہو۔ مسلم اُمّہ کی معاشی زندگی کے لیے نظام زکوٰۃ بنیادی اہمیت کا حامل ہے کیونکہ زکوٰۃ کا بنیادی مقصد اسلامی معاشرتی نظام میں احتیاج و افلاس کو کنٹرول کرنا اور اسے جڑ سے ختم کرنا ہے۔

اگر مسلم معاشرہ، ادارۂ زکوٰۃ جیسے سماجی اور معاشی اہم ادارہ کی تعمیر نو کا مشترک مقصد حاصل کرنا چاہتا ہے، تو قرآنی احکامات اور مستند احادیث سے مہیا کئے گئے تاریخی حقائق وشواہد سے استفادہ کئے بغیر ممکن نہیں، اِسی طرح زکوٰۃ سے متعلق معاصر اور قدیم فقہائے کرام کے دلائل اور اُن فقہی آراء کو مدنظر رکھنا ہوگا جو اسلامی انصاف کی روح سے زیادہ مطابقت رکھتی ہوں۔

اسلام نے غربت کے خاتمہ کا جو منصفانہ حل پیش کیا ہے اور جس طرح ضرورت مندوں اور کمزوروں کی کفالت کا نظام قائم کیا، الہامی مذاہب میں یا انسانوں کے بنائے ہوئے مروّجہ قوانین میں اس کی کوئی نظیر نہیں ملتی۔ اسلام میں انفرادی صدقہ اور خیرات کے ساتھ جو کہ رضا کارانہ طور پر دی جاتی ہے، اجتماعی طور پر زکوٰۃ جمع کرانا اس لئے فرض کیا گیا ہے، کہ تمام زکوٰۃ ایک جگہ جمع کی جائے اور اسلامی حکوت کی یہ بنیادی ذمہ داری ہے کہ جمع شدہ زکوٰۃ، ضرورت کے مطابق مستحقین میں تقسیم کرے۔ اس طرح زکوٰۃ حاصل کرنے والے کسی کے ممنون احسان بھی نہیں بنیں گے، اُن کی عزت نفس بھی مجروح نہیں ہوگی اور اِن کی نظریں کسی کے سامنے نہیں جھکیں گی۔

جو شخص یہ عقیدہ رکھے کہ زکوٰۃ فرض ہے لیکن زکوٰۃ دینے سے انکار کرتا ہو، تو اس کا شمار باغی مسلمانوں میں سے ہوگا اور اس سے جبراً زکوٰۃ وصول کی جائے گی اور اس کے علاوہ اس کے خلاف قانونی کاروائی کی جائے گی۔ کیونکہ اِس شخص نے زکوٰۃ دینے سے انکار کر کے بغاوت کے جرم کا ارتکاب کیا ہے(4)۔ اس صورت میں جبکہ زکوٰۃ دینے سے انکار کرنے والا اسلامی حکومت کے زیر سایہ ہو اور اس کی اطاعت سے سرکشی اختیار کرے تو اس کے خلاف جہاد کیا جائے گا، کیونکہ زکوٰۃ فریضۂ اسلام ہے اور اس کی ادائیگی اسلامی حکومت کی اطاعت وفرماں برداری ہے۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد بعض قبائل نے جو بظاہر اسلام قبول کر چکے تھے، جو توحید و رسالت کا اقرار کرتے اور نماز پڑھتے تھے لیکن انہوں نے زکوٰۃ دینے سے انکار کر دیا، تو حضرت ابوبکر صدیقؓ نے منکرین اور مانعین زکوٰۃ کے خلاف جہاد کا اعلان کرتے ہوئے فرمایا کہ:

"یہ لوگ نماز اور زکوٰۃ میں تفریق کرتے ہیں جو اللہ اور رسول کے دین اور اسلام کی اساسی فکر سے انحراف اور ارتداد ہے" (5)۔

زیر نظر مقالہ میں سیدنا عمر فاروق رضی اللہ تعالی کے نظام زکوٰۃ کا ایک مختصر جائزہ پیش کیا گیا ہے۔ حضرت عمرؓ کے نظام زکوٰۃ سے متعلق گفتگو کرنے سے پہلے، زکوٰۃ سے متعلق چند بنیادی اصطلاحات کی وضاحت پیش خدمت ہے۔

زکوٰۃ کا لُغوی مفہوم

زکوٰۃ: عربی زبان کا لفظ ہے جو کہ کئی ابواب سے آتا ہے، اس کا مادہ "ز ،ک ، ی" ہے جس کے معنی، نیک وصالح اور زکی ہونا، (6) بڑھنا، پاک کرنا، صالح بنانا، زکوٰۃ لینا، زکوٰۃ دینا، نشو ونما کرنا، صدقہ ادا کرنا، زیادہ ہونا (7) کسی چیز کا عمدہ حصہ، صدقہ، پاکیزگی، اپنے مال کو پاک کرنے کی غرض سے ایک مخصوص حصہ اللہ تعالیٰ کے نام پر دینا (8)۔ بڑھ جانا، عیش و آرام میں ہونا، بڑھانا، افزائش، برکت، مدح وثنا، مال کا وہ مخصوص مقرر حصہ جو اپنے مال کو پاک کرنے کی غرض سے غرباء و مساکین کو بطور تملیک دے دیا جائے (9)۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے ﴿اَیُّھَا اَزْکیٰ طَعَاماً﴾ (10) کونسا ستھرا کھانا ہے۔ قرآن کریم میں اسی طرف اشارہ ہے۔: ﴿خذ مِنْ اَمْوَالِھِمْ صَدَقَةً تُطَھِّرُھُمْ وَ تُزَكِّیھِمْ بِھَا﴾ (11) اُن کے مال میں سے زکوٰۃ قبول کرلو، کہ اس سے تم ان کو (ظاہر میں بھی) پاک اور (باطن میں بھی) پاکیزہ کرتے ہو۔ زکوٰۃ اور خیرات کے ذریعہ مال کا نمو عمل میں آتا ہے (12)۔

زکوٰۃ کا اصطلاحی مفہوم

فقہائے احناف کے نزدیک زکوٰۃ کا اصطلاحی مفہوم یہ ہے: اللہ تعالی کی رضاء حاصل کرنے کے لیے،

عاقل، بالغ، آزاد مسلمان کا جو نصاب زکوٰۃ کا مالک ہو، اُس نصاب زکوٰۃ پر سال گزرنے کے بعد مال کے ایک مخصوص حصہ کا کسی ایسے مسلمان محتاج کو مالک بنا دینا، جس کا تعلق بنو ہاشم سے نہ ہو(13)۔

زکوٰۃ کی فرضیت

علامہ ابن کثیرؒ نے (14) سورۃ مزمل کی آیت ﴿ وَاَقِيْمُوا الصَّلٰوةَ وَاٰتُوا الزَّكٰوةَ ﴾(15) سے استدلال کرتے ہوئے یہ موقف اختیار کہ صدقہ یا زکوٰۃ کی فرضیت صحیح قول کے مطابق اوائل اسلام ہی میں مکہ مکرمہ کے اندر نازل ہو چکی تھی (16)۔ کیونکہ یہ سورت بالکل ابتدائی وحی کے زمانہ کی سورتوں میں سے ہے اس میں نماز کے ساتھ زکوٰۃ کا بھی حکم ہے۔ علامہ طبری نے بھی اسی رائے کو ترجیح دی ہے (17) ہجرت حبشہ کے دوران حضرت جعفرؓ بن اَبی طالب نے نجاشی کے دربار میں حضور علیہ الصلاۃ والسلام کی تعلیمات کے ذکر کرتے ہوئے فرمایا تھا وَیأْمُرُنا بِالصَّلاۃِ وَالزَّکَاۃِ وَالصِّیَام اس سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ زکوٰۃ کی فرضیت ہجرت سے قبل نازل ہو چکی تھی۔ لیکن بعض اہل علم کی رائے یہ ہے کہ زکوٰۃ کی فرضیت ہجرت کے بعد رمضان شریف کی فرضیت سے پہلے 2ھ میں نازل ہوئی (18)۔ بعض کی رائے یہ ہے کہ زکوٰۃ کی فرضیت 9ھ میں نازل ہوئی، اس کے علاوہ اور بھی کئی اقوال ہیں (19)۔ ملا علی قاریؒ اور علامہ ظفر احمد عثمانیؒ کی تحقیق کے مطابق زکوٰۃ کی فرضیت 2ھ میں ہوئی (20)۔

اکثر مفسرین کی رائے یہ ہے کہ مکی دَور میں نماز کے ساتھ زکوٰۃ کی فرضیت بھی نازل ہو چکی تھی، البتہ زکوٰۃ کے نصاب اور مصارف سے متعلق تفصیلی احکامات وہدایات مدینہ طیبہ میں نازل ہوئیں (21)۔

علامہ ابن خلدون لکھتے ہیں:

> ''جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو مدینہ طیبہ میں جمعیت واطمینان حاصل ہو گیا اور آپ کے پاس مہاجرین وانصار رضی اللہ تعالیٰ عنہم اجمعین جمع ہوئے اور اسلام کو ایک گونہ استحکام حاصل ہو گیا تو اس وقت زکوٰۃ فرض کی گئی'' (22)۔

علامہ شبلی نعمانیؒ لکھتے ہیں:

> ''نو سال کے بعد جب ملک میں امن وامان کا دور شروع ہوا، اب حصول دولت کے مواقع

حاصل تھے، اس بنا پر زکوٰۃ کا حکم نازل ہوا اور تحصیل زکوٰۃ کے عمال قبائل مقرر ہوئے'' (23)

حضرت عمر فاروق رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا طرزِ عمل

امیر المومنین عمر بن خطاب رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی خلافت کا آغاز جمادی الثانی 13ھ کو ہوا اور آپ کی شہادت یکم محرم الحرام، 24ھ کو ہوئی۔ آپ کی خلافت کا دورانیہ دس سال پانچ ماہ اور اکیس دن رہا (24)۔ حضرت عمرؓ کی عظمت کے اپنے اور غیر سب ہی معترف ہیں۔ ملکی و مذہبی انتظامات، علمی کمالات، ذاتی اخلاق و عادات میں آپ کا کوئی ثانی نہیں۔

حضرت عمرؓ اُمت مسلمہ کے سب سے بڑے مجتہد تھے، آپ کی اجتہادی بصیرت کا اندازہ اِس سے لگایا جاسکتا ہے کہ حضرت عمرؓ کی اکیس (21) ایسی اجتہادی آراء تھیں، (25) جن کی قرآن کریم نے تائید و توثیق کی۔ یعنی ان مسائل میں وحی کا فیصلہ بھی وہی تھا جو حضرت عمرؓ کی اجتہادی رائے تھی۔ آپ کے اجتہادات پر صرف اللہ تعالیٰ کے فرامین اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشادات کو فوقیت حاصل ہے۔

حضرت عمرؓ کی اجتہادی بصیرت کی شہادت دیتے ہوئے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: إِنَّ اللّٰهَ جَعَلَ الحقَّ عَلٰی لِسانِ عمرَ وَقَلبِہٖ (26)، جبکہ سنن اَبی داؤد میں ہے قالَ رَسُو لُ اللّٰه ﷺ: إِنَّ اللّٰهَ وَضَعَ الحقَّ عَلٰی لِسانِ عمرَ يَقُوْلُ بِہٖ (27)۔

حضرت عمرؓ کے دور خلافت میں اللہ تعالیٰ نے فتوحات کے دروازے کھول دیئے اور مملکت اسلامیہ کی حدود دور دور تک پھیل گئیں، یوں جہاد فی سبیل اللہ، مصالح عامہ، دفاعی اور دعوتی ضروریات کے اخراجات میں اضافہ ہوا، تو آپ نے بہت سی مالی و ملکی، سیاسی و انتظامی، معاشرتی و تمدنی اصلاحات تجویز فرمائیں، جنہیں اوّلیات کے نام سے یاد کیا جاتا ہے۔ بیت المال کا قیام باضابطہ طور پر وجود میں آیا۔ زکوٰۃ کی وصولی اور تقسیم کار کا باقاعدہ منظم طریقہ سے رواج دیا اور اُس کے حساب و کتاب کے لئے دفاتر اور اُن میں کام کرنے والے دیانت دار افراد کا تقرر ہوا۔ اس کے ساتھ ساتھ تجارتی گھوڑوں اور غلاموں پر زکوٰۃ مقرر کی گئی۔

حضرت عمرؓ نے زندگی کے تمام شعبوں میں خواہ وہ سیاسی ہوں یا اقتصادی، معاشرتی ہوں یا قانونی ایسی ترقی

پذیر تبدیلیاں کردیں جو ایک طرف اُمت مسلمہ کی ضرورتوں اور مصلحتوں کو بروئے کار لے آئیں اور دوسری طرف معاشرے کو اسلام کے بنیادی اصولوں سے بھی دور نہ ہونے دیا۔ حضرت عمرؓ نے مختلف علاقوں کے حُکام اور قاضیوں کے نام فرامین واحکام جاری کئے جو آج بھی قانون دانوں اور مالیاتی امور کے ماہرین کے لئے رہنما اصولوں کا کام دیتے ہیں۔ آپ نے ریاست کے لیے ایسے مالی نظام کی بنیاد رکھی جس پر ایک مکمل اور مضبوط اقتصادی نظام کی عمارت استوار ہوگئی۔

زکوٰۃ سے متعلق تمام احکام خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں مرتب ہو چکے تھے۔ حضرت عمرؓ کے عہد میں سابقہ احکام میں جو اضافہ ہوا وہ یہ تھا کہ تجارت کے گھوڑوں پر زکوٰۃ مقرر ہوئی۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے گھوڑوں کو زکوٰۃ سے مستثنیٰ قرار دیا تھا (28)۔ گھوڑوں پر زکوٰۃ کی وصولی کے بارے میں علامہ شبلی نعمانیؒ لکھتے ہیں "لیکن اس سے عیاذاباللہ یہ خیال نہیں کرنا چاہیے کہ حضرت عمرؓ نے جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی مخالفت کی۔ آنحضرت نے جو الفاظ ارشاد فرمائے تھے۔ اس سے بظاہر سواری کے گھوڑے مفہوم ہوتے ہیں اور حضرت عمرؓ نے اسی مفہوم کو قائم رکھا۔ آنحضرت کے وقت میں تجارت کے گھوڑے وجود نہیں رکھتے تھے۔ اس لئے ان کے زکوٰۃ سے مستثنیٰ ہونے کی کوئی وجہ نہیں تھی۔ بہرحال زکوٰۃ کی مد میں یہ ایک نئی آمدنی تھی اور اول حضرت عمرؓ ہی کے عہد میں شروع ہوئی" (29)۔

نصاب کی تعریف

نصاب مال کی اُس خاص مقدار کو کہا جاتا ہے جس پر شریعت نے زکوٰۃ فرض کی ہے اور اس مقدار سے کم مال میں زکوٰۃ فرض نہیں ہوتی۔ مثلاً اونٹوں کے لئے پانچ، بکریوں کے لئے چالیس، گائے اور بھینس کے لئے تیس کا عدد، چاندی کے لئے دوسو درہم اور سونے کے لئے بیس مثقال (30)۔

نصاب کی قسمیں

نصاب کی دو قسم ہیں: ایک "نامی" یعنی بڑھنے والا مال اور دوسری "غیر نامی" یعنی نہ بڑھنے والا مال۔

نصاب نامی اور غیر نامی کی بھی دو دو قسمیں ہیں حقیقی اور تقدیری۔ ''حقیقی'' کا اطلاق تو تجارتی مال اور جانور پر ہوتا ہے، کیونکہ تجارت کا مال نفع سے بڑھتا ہے اور جانور بچوں کی پیدائش سے بڑھتے ہیں۔ ''تقدیری'' کا اطلاق سونے اور چاندی پر ہوتا ہے۔ یہ چیزیں بظاہر تو نہیں بڑھتیں لیکن بڑھنے کی صلاحیت رکھتی ہیں۔ ''نصاب غیر نامی'' کا اطلاق مکانات اور خانہ داری کے اُن اسباب پر ہوتا ہے جو ضرورت اصلیہ کے علاوہ ہوں۔

نامی نصاب اور غیر نامی نصاب میں فرق

نامی نصاب اور غیر نامی نصاب کے درمیان فرق یہ ہے کہ نامی نصاب کے مالک پر تو زکوٰۃ فرض ہوتی ہے نیز اس کے لئے صدقہ فطر دینا اور قربانی کرنا واجب ہوتا ہے۔ ''غیر نامی نصاب'' کے مالک پر زکوٰۃ تو فرض نہیں ہوتی، مگر اس کے لئے بھی زکوٰۃ، نذر اور صدقات واجبہ کا مال لینا درست نہیں ہوتا۔ نیز اُس پر بھی صدقہ فطر دینا اور قربانی کرنا واجب ہوتا ہے (31)۔

شریعت اسلامیہ نے چار قسم کے مالوں پر زکوٰۃ فرض کی ہے جن کی تفصیل یہ ہے: اثمان مطلقہ یعنی سونا چاندی، سائمہ مویشی، تجارتی مال، زراعت اور باغات وغیرہ کی آمدنی۔

اموال ظاہرہ اور اموال باطنہ

اموال ظاہرہ سے مراد مویشی، غلہ، اجناس اور معدنیات وغیرہ کی کانیں اور اموال باطنہ سے مراد، سونا، چاندی، کرنسی اور سامان تجارت ہے (32)۔ عہد رسالت اور حضرت ابوبکرؓ و حضرت عمرؓ کے ادوار میں ہر قسم کے اموال کی زکوٰۃ سرکاری سطح پر وصول کی جاتی تھی (33)۔ اس مبارک زمانہ میں اموال ظاہرہ اور باطنہ کی کوئی تفریق نہ تھی۔ حضرت عثمان غنیؓ کے عہد خلافت میں اموال کی کثرت ہوگئی اور اسلامی فتوحات دور دراز تک پھیل گئیں، تو حضرت عثمان غنیؓ نے محسوس کیا کہ اگر ہر قسم کے اموال کی زکوٰۃ سرکاری طور پر وصول کی گئی تو لوگوں کے پرائیویٹ مکانات، دکانوں اور گوداموں کی تلاشی لینی ہوگی اور ان کے املاک کی چھان بین کرنی پڑے گی، جس سے لوگوں کو تکلیف ہوگی اور ان کے محفوظ شخصی مقامات کی نجی حیثیت مجروح ہوگی جس سے فتنے پیدا ہوں گے اس لئے

حضرت عثمان غنیؓ نے یہ تفریق فرما دی کہ حکومت صرف اموال ظاہرہ کی زکوٰۃ وصول کرے گی اور اموال باطنہ کی زکوٰۃ مالکان خود ادا کریں گے۔ لہذا حکومت صرف اموال ظاہرہ کی زکوٰۃ وصول کرے گی اس لئے کہ اموال ظاہرہ کی زکوٰۃ وصول کرنے میں نہ مذکورہ مضرت و پریشانی لاحق ہوتی ہے اور نہ حساب و کتاب کرنے کے لئے گھروں اور دکانوں کی تلاشی لینی پڑتی ہے (34)۔

سونے کی زکوٰۃ

سونے کا نصاب بیس دینار ہے (جن کا وزن مروجہ اوزان کے اعتبار سے ساڑھے سات تولہ وزن کے برابر ہے)، جس شخص کے پاس بیس دینار سونا ہو تو نصف دینار زکوٰۃ کی مد میں ادا کرنا فرض ہے اور اِس سے زائد مقدار پر ہر چار دینار پر ایک درہم واجب ہوتا ہے۔ حضرت عمرؓ نے زکوٰۃ وصول کرنے والے عمال کو یہی ہدایات دے رکھی تھیں (35)۔ حضرت عمرؓ نے حضرت اُبو موسی اشعریؓ کو لکھا تھا کہ مسلمان عورتوں کو حکم دو کہ وہ اپنے زیورات کی زکوٰۃ دیا کریں (36)۔

چاندی کی زکوٰۃ

چاندی کا نصاب دوسو درہم ہے (جو موجودہ اوزان کے لحاظ سے ساڑھے باون تولہ کے وزن کے برابر ہیں) جس شخص کے پاس صرف چاندی ہو، تو جب تک چاندی کی مقدار دوسو درہم کے برابر نہ ہو اُس پر زکوٰۃ فرض نہیں ہے۔ جب چاندی دوسو درہم کے برابر ہو جائے تو اڑھائی فیصد کے حساب سے پانچ درہم زکوٰۃ فرض ہوتی ہے۔ دوسو درہم سے جب زائد ہو جائے بعض فقہاء کی رائے یہ ہے کہ دوسو انتالیس تک پانچ درہم ہی زکوٰۃ ادا کرنی ہوگی جب دوسو چالیس درہم ہو جائیں تو پھر چھ درہم زکوٰۃ واجب ہوگی۔ ان فقہاء کی رائے کے مطابق ہر چالیس پر زکوٰۃ ادا کرنی ہوتی ہے اور چالیس سے کم پر زکوٰۃ معاف ہے اِسی طرح پھر دوسو اسی درہم پر زکوٰۃ ہے ، دوسو اکتالیس سے دوسو نواسی تک زکوٰۃ فرض نہیں ہے (37)۔ جبکہ دوسرے فقہاء کی رائے یہ ہے کہ دوسو درہم سے جتنے بھی درہم زائد ہوں گے ان پر بھی اڑھائی فیصد کے حساب سے زکوٰۃ فرض ہوگی (38)۔

حضرت عمرؓ کی ہدایات

حضرت عمرؓ نے حضرت اُبوموسیٰ اشعریؓ کو حکم دیا تھا کہ مسلمان تاجروں سے دوسو درہم میں سے پانچ درہم زکوٰۃ کی مد میں وصول کیا کرو(39)۔حضرت عمرؓ نے حضرت اُبوموسیٰ اشعریؓ کو یہ حکم بھی دیا تھا دوسو درہم سے زائد ہونے کی صورت میں ہر چالیس میں سے ایک درہم زکوٰۃ وصول کرنا(40)۔حضرت انسؓ فرماتے کہ حضرت عمرؓ نے مجھے عراق کے بعض علاقوں سے زکوٰۃ وصول کرنے کے لیے بھیجا اور مجھے حکم دیا کہ مسلمان تاجروں سے دوسو درہم میں سے پانچ درہم زکوٰۃ کی مد میں وصول کرنا اور دوسو درہم سے زائد ہونے کی صورت میں ہر چالیس میں سے ایک درہم زکوٰۃ وصول کرنا(41)۔

مویشیوں (سائمہ جانور) کی زکوٰۃ کے احکام

اُن مویشیوں کی زکوٰۃ ادا کرنا فرض ہوتی ہے جو سال کا اکثر حصہ چراگاہوں میں مفت چرتے ہوں (ایسے جانوروں کو سائمہ کہا جاتا ہے) اور نسل کشی یا تجارت کے لیے پالے جائیں۔اگر نسل کشی کے لیے پالے جائیں تو مویشیوں کی زکوٰۃ کے نصاب کے حوالے سے زکوٰۃ ادا کی جائے اور اگر تجارت کے لیے ہوں تو مال تجارت کے لحاظ سے زکوٰۃ واجب ہوتی ہے۔غیر سائمہ جانور جنہیں گھر پر چارہ کھلایا جاتا ہو یا چراگاہوں میں مفت چرانے کی اجازت نہ ہو یا بار برداری کے لیے ہوں تو اُن پر زکوٰۃ فرض نہیں ہے۔رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد گرامی اونٹ اور گائے وغیرہ جو کام کاج کی غرض سے پالیں جائیں اُن پر زکوٰۃ نہیں ہے(42)

حضرت عمرؓ نے یہ شرط عائد کر رکھی تھی کہ صرف اُن مویشوں کی زکوٰۃ وصول کی جائے جو سائمہ ہوں،اور زکوٰۃ وصول کرنے والے عُمال کو اس بات کا پابند بناتے تھے کہ جانوروں کی زکوٰۃ وصول کرتے وقت یہ دیکھیں کہ یہ جانور سائمہ ہیں یا غیر سائمہ؟،سائمہ جانوروں کی زکوٰۃ وصول کی جائے اور غیر سائمہ جانوروں کی زکوٰۃ وصول نہ کی جائے۔

اونٹوں کی زکوٰۃ

حضرت عمرؓ نے زکوٰۃ وصول کرنے والے عُمّال کو تفصیلی ہدایات اور احکامات جاری کیے تھے جس سے مویشوں کی زکوٰۃ کی وصولی وغیرہ سے متعلق رہنمائی ملتی ہے۔ محدثین نے حضرت عمرؓ کا تفصیلی حکم نامہ ذکر کیا ہے جس کا خلاصہ درج ذیل ہے۔

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم:

اما بعد: چوبیس اونٹوں تک ہر پانچ اونٹوں کے بدلے ایک بکری وصول کی جائے، جب اونٹوں کی تعداد پچیس ہو جائے تو پھر پینتیس اونٹوں تک ایک سالہ اونٹنی (اِبْنَۃُ مخاض) وصول کی جائے اگر اونٹنی نہ ہو تو دو سالہ اونٹ (اِبن لبون) وصول کیا جائے۔ اونٹوں کی تعداد جب پینتیس سے بڑھ جائے تو پینتالیس اونٹوں تک دو سالہ اونٹنی وصول کی جائے، اس سے زیادہ میں ساٹھ اونٹوں تک تین سالہ اونٹنی وصول کی جائے، جب تعداد ساٹھ سے بڑھ جائے تو پچھتر اونٹوں تک چار سالہ اونٹنی وصول کی جائے۔ اِس سے زیادہ نوے اونٹوں تک دو دو سال کی دو اونٹنیاں وصول کی جائیں، جب تعداد نوے سے بڑھ جائے، تو ایک سو بیس تک تین تین سال کی دو اونٹنیاں وصول کی جائیں۔ جب اونٹوں کی تعداد ایک سو بیس سے بڑھ جائے تو ہر چالیس اونٹوں میں سے دو سالہ اونٹنی اور ہر پچاس میں سے تین سالہ اونٹنی وصول کی جائے (43)۔

بکریوں کی زکوٰۃ

حضرت عمرؓ جب کسی عامل کو زکوٰۃ وصول کرنے کے لیے روانہ کرتے تو اُس کو ایک تحریر دے کر بھیجتے جس میں لکھا ہوتا کہ چالیس سے کم بکریوں پر زکوٰۃ نہیں ہے۔ البتہ جب بکریوں کی تعداد چالیس یا چالیس سے زائد ہو جائے تو درج ذیل شرح کے مطابق زکوٰۃ وصول کی جائے۔

سائمہ (سائمہ سے مراد وہ جانور ہوتے ہیں جو زیادہ تر جنگل وغیرہ میں مفت چرتے ہوں) بکریوں کی تعداد جب چالیس ہوجائے تو ایک سوبیس تک ایک بکری وصول کی جائے، اور اس سے زیادہ میں دوسوتک دوبکریاں، جب تعداد دوسو سے بڑھ جائے تو تین سوتک تین بکریاں اور پھر جب تعداد تین سو سے بڑھ جائے تو ہر سوبکریوں پر ایک بکری وصول کی جائے۔ زکوٰۃ وصول کرتے وقت نہ بکرا لیا جائے، اور نہ ہی عیب دار اور بوڑھی بکری لی جائے جو مویشی جدا ہوں زکوٰۃ وصول کرنے کی نیت سے انہیں اکٹھا نہ کیا جائے اور نہ ہی الگ الگ مویشوں کو جمع کیا جائے (44)

زکوٰۃ کی وصولی کے وقت عمدہ اور ناقص جانور لینے کی ممانعت

مستدرک حاکم میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جانوروں کی زکوٰۃ سے متعلق تفصیلی احکامات تحریر کرائے تھے، لیکن اُن احکامات کو عمال زکوٰۃ کے حوالے نہ کرسکے، کہ آپ دنیا سے تشریف لے گئے، جب حضرت عمرؓ خلیفہ بنے تو آپ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشادات کے مطابق عُمال زکوٰۃ کو ہدایات جاری فرمائیں۔ اُن احکامات میں اس بات کی صراحت کی گئی تھی، کہ جب عامل زکوٰۃ وصول کرنے جائے تو زکوٰۃ کے جانوروں کو سب سے پہلے تین حصوں میں اس طرح تقسیم کردے، سب سے عمدہ، درمیانے اور گھٹیا جانور، پھر سب سے عمدہ اور گھٹیا جانور مالک کو دے، اور درمیانے درجے کے جانوروں سے زکوٰۃ وصول کی جائے (45)۔

حضرت عمرؓ نے عمال کو یہ ہدایات دے رکھی تھیں کہ جانوروں کی زکوٰۃ وصول کرتے وقت اس بات کا خاص خیال رکھا جائے کہ اعلیٰ اور عمدہ جانور زکوٰۃ کی مد میں وصول نہ کیا جائے بلکہ درمیانے درجے کا جانور وصول کیا جائے۔ زکوٰۃ وصول کرنے والے جب زکوٰۃ وصول کرنے جائیں، تو جانوروں کو تین حصوں میں تقسیم کردیا کریں اُن میں جانوروں کا مالک ایک حصہ اپنے لیے منتخب کرلے، زکوٰۃ وصول کنندہ باقی دوحصوں میں سے زکوٰۃ وصول کرے (46)۔ زکوٰۃ وصول کنندہ بوڑھا، کانا، لنگڑا اور بہت کمزور جانور زکوٰۃ مد میں وصول نہ کرے، اسی طرح اُن جانوروں کو بھی نہ لیا جائے جو گوشت کھانے، یا دودھ کے لیے پالے گئے ہوں۔ اور نسل کشی کے نروں کو بھی زکوٰۃ کی مد میں وصول نہ کیا جائے، گابھن جانور یا جس جانور نے ابھی بچہ دیا ہو اُسے بھی زکوٰۃ کی مد میں وصول نہ

کیا جائے، ہاں اگر مالک خوشی سے دینا چاہے تو پھر کوئی حرج نہیں (47)۔

ایک دفعہ حضرت عمرؓ کی ملاقات حضرت سعدؓ سے ہوئی اور اُن سے پوچھا کہاں جانے کا ارادہ ہے؟ انہوں نے جواب دیا جہاد پر جانے کی نیت سے جا رہا ہوں۔ حضرت عمرؓ نے فرمایا: تم اپنے ساتھی یعلی بن اُمیہؓ کے پاس واپس جاؤ، کیونکہ حق کو بروئے کار لانا سب سے بہترین جہاد ہے۔ تم یعلی بن اُمیہؓ سے کہو کہ جب تم جانوروں کی زکوٰۃ وصول کرنے لگو تو اچھے اخلاق، حسنِ عمل اور جانوروں کے مالک کے ساتھ حسنِ سلوک کو فراموش مت کرنا!۔ زکوٰۃ کے جانوروں کو سب سے پہلے تین حصوں میں تقسیم کر لینا، پھر مالک کو اختیار دینا وہ ان میں سے ایک حصہ اپنے لیے منتخب کر لے، اور پھر باقی ماندہ دو حصوں میں سے تم زکوٰۃ کے جانور چھانٹ لینا (48)۔

بکریوں کے چھوٹے بچے اور زکوٰۃ

حضرت عمرؓ نے عمال کو ہدایات دے رکھی تھیں کہ بکریوں کے بچوں کو بکریوں کی تعداد میں شمار کیا جائے لیکن زکوٰۃ میں بکریوں کے بچے وصول نہ کئے جائیں۔ حضرت سفیان بن عبداللہ فرماتے ہیں کہ حضرت عمرؓ نے اُنہیں زکوٰۃ وصول کرنے کے لیے ایک علاقہ پر مامور فرمایا۔ تو وہ بکریوں کے بچوں کو بھی شمار کرتے تھے، لوگوں نے اعتراض کیا آپ زکوٰۃ وصول کرنے کی غرض سے بچوں کو شمار تو کرتے ہیں لیکن زکوٰۃ کی مد میں بچے نہیں لیتے؟ ان لوگوں نے حضرت عمرؓ کے ہاں آ کر شکایت کی تو حضرت عمرؓ نے فرمایا، ہاں ہم بچوں کو گنتے ہیں بلکہ بکری کے اُس چھوٹے بچے کو بھی شمار کرتے ہیں جسے چرواہے اٹھائے پھرتے ہوں۔ البتہ زکوٰۃ کی مد میں ہم بکری کے بچے نہیں لیتے اور نہ دودھ دینے والی بکری لیتے ہیں، اِسی طرح گابھن بکری، اور نر بکرا کو بھی نہیں لیتے، بلکہ ایک سال یا دو سال کی درمیانی مدت کی بکری زکوٰۃ کی مد میں وصول کرتے ہیں جو نہ بچہ ہو، نہ بہت بوڑھی ہو اور نہ بہت عمدہ اور موٹی تازی ہو (49)۔

گائے کا نصاب

تیس سے کم سائمہ گایوں پر زکوٰۃ واجب نہیں ہوتی، جب تیس گائے ہو جائیں، تو گائے کا ایک سالہ بچہ

(جسے تبیعہ کہا جاتا ہے) زکوٰۃ میں دینا فرض ہے۔ پھر اکتیس سے انتالیس تک تبیعہ کے علاوہ اور کچھ بھی واجب نہیں۔ پھر جب چالیس گائے ہوجائیں، تو گائے کا دوسالہ بچہ (جسے مُسِنّہ کہا جاتا ہے) زکوٰۃ میں دینا واجب ہوتا ہے۔ اکتالیس سے انسٹھ تک گائیوں کی زکوٰۃ کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف پایا جاتا ہے کہ کیا چالیس سے زائد گائیوں پر زکوٰۃ ہے یا نہیں؟۔ البتہ جب گائیوں کی تعداد ساٹھ ہوجائے تو پھر دو تبیعے واجب ہوتے ہیں۔ اکسٹھ سے انہتر تک اضافی گائیوں پر کچھ بھی واجب نہیں، جب ستر گائے ہوجائیں، تو ایک تبیعہ اور ایک مُسنہ واجب ہوگا۔ اِس کے بعد تیس اور چالیس کے تناسب سے زکوٰۃ ادا کرنا ہوگی یعنی ہر تیس پر ایک تبیعہ اور ہر چالیس پر ایک مُسِنّہ کے حساب سے زکوٰۃ واجب ہوتی ہے(50)۔

گائیوں کا نصاب بھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خود مقرر فرمادیا تھا۔ جب آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت معاذ بن جبلؓ کو یمن کا گورنر اور عامل زکوٰۃ بنا کر روانہ فرمایا، تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت معاذؓ کو ایک تحریری دستاویز دی جس میں دیگر احکام کے علاوہ یہ حکم بھی درج تھا:

((وَفِی کلِّ ثلاثِیْنَ مِنَ البَقَرتَبِیْعٌ اَوْ تَبِیْعَةٌ وَکُلِّ أَربَعِیْنَ بَقَرةٌ مُسِنَّةٌ))

”کہ ہر تیس گائیوں میں سے ایک سالہ بچھڑا، یا ایک سالہ بچھڑی، اور ہر چالیس گائیوں پر دوسالہ بچھڑی زکوٰۃ کی مد میں واجب ہے“(51)۔

حضرت عمرؓ گائے کی زکوٰۃ کے بارے میں فرمایا کرتے تھے کہ گائے کی زکوٰۃ، اونٹ کی زکوٰۃ کی طرح ہے۔ محمد بن عبدالرحمٰن نقل کرتے کہ حضرت عمرؓ فرامین میں یہ تحریر موجود تھی کہ گائے پر اِسی طرح زکوٰۃ وصول کی جائے جس طرح اونٹ پر زکوٰۃ وصول کی جاتی ہے(52)۔

اموالِ تجارت پر زکوٰۃ

حضرت عمرؓ نے تجارتی اموال پر سال گزرنے کے بعد، سال میں ایک دفعہ زکوٰۃ وصول کرنے کے احکامات جاری فرمائے تھے۔ اور آپ کا معمول تھا کہ تاجروں کے تمام اثاثوں سے زکوٰۃ وصول کیا کرتے تھے، تاجروں کے اُس قرض کی رقم سے بھی زکوٰۃ وصول کیا کرتے تھے جس کے ملنے کی توقع ہوتی، چاہے وہ قرض کی رقم جلد وصول

ہونے والی ہوتی یا دیر سے وصول ہونے والی ہوتی۔

ابوبکر عبدالرحمٰن بن عبد القاریؒ فرماتے ہیں کہ میں حضرت عبداللہ بن اُرقمؓ کے ساتھ بیت المال کی نگرانی وحساب وکتاب پر مامور تھا، تو میں نے دیکھا کہ حضرت عمرؓ تاجروں کے تمام اموال کو جمع کرتے اور تاجروں کے اُس قرض کو جو دوسروں کے ذمہ ہوتا چاہے قرض کی رقم جلدی ملنے کی توقع ہوتی یا دیر سے، اُس کو بھی شمار کرتے تھے، اِس کے بعد ان کے تمام مال کا حساب کر کے زکوٰۃ وصول کیا کرتے تھے(53)۔

ابوعمرو سے مروی ہے کہ میرے والد حماس لیثی چمڑے اور ترکش کا کاروبار کرتے تھے، ایک دن حضرت عمرؓ اُن کے پاس آئے اور فرمایا: حماس! کیا تم اپنے تجارتی مال کی زکوٰۃ ادا کرتے ہو؟ اُنھوں نے عرض کیا میں کس چیز کی زکوٰۃ دوں؟ میں تو صرف یہ ترکش اور چمڑا فروخت کرتا ہوں، حضرت عمرؓ نے فرمایا: اِس کی قیمت لگاؤ اور پھر اس کی زکوٰۃ ادا کرو(54)۔

زکوٰۃ وصول کرتے وقت لوگوں کو تنگ کرنے کی ممانعت

حضرت عائشہ صدیقہؓ فرماتی ہیں کہ حضرت عمرؓ نے زکوٰۃ کی بکریوں کا ایک ریوڑ دیکھا جس میں ایک دودھ دینے والی بکری بھی تھی، حضرت عمرؓ نے پوچھا یہ بکری کیسی ہے؟ آپ کو بتایا گیا کہ یہ بکری زکوٰۃ کی مد میں وصول کی گئی ہے، حضرت عمرؓ نے فرمایا اِس بکری کے مالک نے یہ بکری خوشی سے نہیں دی ہوگی، پھر عمال زکوٰۃ کو خطاب کرتے ہوئے فرمایا سنو! لوگوں کو تنگ نہ کیا کرو، مسلمانوں کا عمدہ مال زکوٰۃ میں وصول نہ کیا کرو، اور نہ ہی اُن کی روزی چھینا کرو(55)۔

گھوڑوں کی زکوٰۃ

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد بعض ایسے علاقے فتح ہوئے جن میں لوگ باقاعدہ گھوڑوں کے پرورش اور ان کی نسل کشی کیا کرتے تھے۔ شام کے لوگوں نے ابوعبیدہ بن الجراحؓ سے کہا کہ ہمارے گھوڑوں اور غلاموں کی زکوٰۃ وصول کریں، انہوں نے زکوٰۃ وصول کرنے سے انکار کیا۔ حضرت ابوعبیدہ بن الجراحؓ نے

گھوڑوں اور غلاموں کی زکوٰۃ کے بارے میں حضرت عمرؓ سے استفسار کیا تو حضرت عمرؓ نے زکوٰۃ وصول کرنے سے منع فرما دیا۔ اس کے بعد لوگوں نے دوبارہ ابوعبیدہؓ سے کہا انہوں نے انکار کیا اور حضرت عمرؓ سے دوبارہ استفتار کیا تو حضرت عمرؓ نے انہیں لکھ بھیجا کہ اگر یہ لوگ زکوٰۃ دینا چاہیں تو ان سے لیکر فقراء مساکین کو دے دینا، لونڈیوں اور غلاموں کی خوراک پر خرچ کرنا (56)۔

حضرت عمرؓ نے گھوڑوں اور غلاموں کی زکوٰۃ کی وصولی کا فیصلہ صحابہ کرام رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین کے مشورہ کے بعد ہی کیا تھا۔ شام سے ایک شخص حضرت عمرؓ کی خدمت میں حاضر ہوا، گھوڑوں اور غلاموں کی زکوٰۃ کی نسبت دریافت کیا، حضرت عمرؓ نے جواب دیا: مجھ سے پہلے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرت ابوبکر صدیقؓ نے جو کچھ کیا ہے میں بھی وہی کروں گا۔ اس کے بعد آپ نے صحابہ کرام رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین سے مشورہ لیا۔ ان صحابہ کرام میں حضرت علیؓ بھی شریک تھے حضرت علیؓ نے اس موقعہ پر فرمایا کہ گھوڑوں اور غلاموں کی زکوٰۃ وصول کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ اس سے ثابت ہوتا ہے گھوڑوں اور غلاموں کی زکوٰۃ پر صحابہ کرام کا اتفاق و اجماع ہو گیا تھا۔

حضرت علیؓ اور دیگر فقہاء صحابہ کرام کی آراء کی روشنی میں حضرت عمرؓ نے اہل شام سے گھوڑوں اور غلاموں کی زکوٰۃ کی وصولی کے احکامات جاری فرمائے، کہ گھوڑوں اور غلاموں پر دس درہم سالانہ زکوٰۃ وصول کی جائے۔ اِس کے ساتھ ساتھ گھوڑے کے مالک کے لیے فی گھوڑا دس جریب ماہانہ اور غلام کے مالک کے لیے دس جریب ماہانہ روزینہ بھی مقرر فرمایا (57)۔ حضرت سائب بن یزیدؓ گھوڑوں کی زکوٰۃ وصول کر کے حضرت عمرؓ کے پاس لاتے تھے (58)۔

حضرت عمرؓ گھوڑوں کی پرورش اور پرداخت کا خاص خیال رکھتے تھے کیونکہ وہ میدان جنگ میں کام آتے تھے بصرہ میں نافع نامی ایک شخص جس کی کنیت ابوعبداللہ تھی، گھوڑوں کی پرورش و پرداخت کا کام شروع کرنے والے پہلے شخص تھے۔ حضرت عمرؓ کے پاس مدینہ منورہ حاضر ہو کر درخواست کی کہ بصرہ میں ایک زمین ہے جو خراجی زمینوں میں سے نہیں ہے اگر وہ مجھے عطا کی جائے تو اس سے مسلمانوں کو کوئی نقصان نہ ہوگا۔

بصرہ کے گورنر حضرت ابوموسیٰ الاشعریؓ نے بھی اس شخص کی سفارش کی۔ حضرت عمرؓ نے اس کی درخواست

منظور کرتے ہوئے حضرت ابوموسیٰ الاشعریؓ کو لکھا کہ وہ زمین اس کو جاگیر میں دے دی جائے (59)۔ساتھ ہی گورنر کے نام ایک ہدایتی مراسلہ لکھا کہ آپ اس کی زراعت اور گھوڑوں کی پرورش اور پرداخت میں اس کو مدد دیں(60)۔

حضرت عمرؓ نے ابوعبیدہؓ بن الجراح کو گھوڑوں کی زکوٰۃ کے بارے میں لکھا: کہ گھوڑوں کے مالکوں کو اختیار دو، اگر چاہیں تو ہر گھوڑے سے ایک دینار ادا کریں ورنہ قیمت لگاؤ اور ہر دوسو درہم سے پانچ درہم وصول کرلو(61)۔حضرت سائب بن یزیدؓ فرماتے ہیں کہ حضرت عمرؓ نے جب علاء الحضرمیؓ کو بحرین کا گورنر بنا کر بھیجا تو انہیں ہدایت کی کہ ہر گھوڑے سے دو بکریاں یا دس درہم زکوٰۃ وصول کرنا(62)۔

زرعی پیداوار کی زکوٰۃ

ایسی زرعی پیداوار پر زکوٰۃ واجب ہوتی ہے جسے خشک کر کے ذخیرہ کیا جاسکے، یا نچوڑ کر محفوظ کیا جاسکے اور پیمانوں سے ناپ کر فروخت کیا جاتا ہو۔جیسے گندم، چاول، دالیں، کھجور، کشمش، اور زیتون کا تیل وغیرہ۔رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت معاذ بن جبلؓ اور حضرت ابوموسی اشعریؓ کو یمن کے مختلف علاقوں کا گورنر بنا کر روانہ کیا ،تو ان دونوں حضرات کو ہدایات دیں **لاَ تاخُذَا فِي الصَّدَقَةِ إلاّمِنْ هٰذِهِ الأَصْنَافِ الأربعةِ:الشَّعِيْرُ والحِنطةُ والزبيبُ والتمرُ**(63) کہ چار اجناس یعنی جو، گندم، کشمش اور کھجور کے علاوہ کسی اور جنس سے زکوٰۃ وصول نہ کرنا۔

حضرت عمرؓ کے دورِ خلافت میں، طائف کے گورنر سفیان بن عبداللہ ثقفی نے لکھا کہ ہمارے ہاں باغات میں انگور، خوبانی، اور انار ہیں انار کی پیداوار انگوروں کی بہ نسبت کئی گنا زیادہ ہے،آپ ان اجناس کے عشر (یعنی زرعی زکوٰۃ) کے بارے میں ہدایات دیں۔حضرت عمرؓ نے جواب میں لکھا، کہ مذکورہ اشیاء میں عشر وغیرہ کچھ بھی واجب نہیں کیونکہ یہ سب جھاڑیاں ہیں لہذا ان پر زکوٰۃ نہیں ہے(64)۔حضرت عمرؓ نے انار اور خوبانی وغیرہ پر زکوٰۃ وصول نہ کرنے کا حکم دیا کیونکہ یہ نہ ذخیرہ کی جاسکتی ہیں اور نہ ہی ناپ تول کر بیچی جاتی ہیں۔

زیتون پر زکوٰۃ

زیتون کی پیداوار جب پانچ وسق (520، کلوگرام کے برابر وزن) کے برابر ہو اور اُس سے تیل نکالا جائے تو اِس صورت میں زیتون پر عشر وصول کیا جاتا ہے۔ حضرت عمرؓ اپنے دورِ خلافت جب شام کے سفر پر گئے تو جابیہ کے مقام پر آپ کو اطلاع دی گئی کہ زیتون پر عشر کے بارے میں صحابہ کرام میں اختلاف پایا جاتا ہے۔ حضرت عمرؓ نے فرمایا زیتون کی پیداوار جب پانچ وسق (520، کلوگرام کے برابر وزن) کے برابر ہو اور اُس سے تیل نکالا جائے تو اِس صورت میں زیتون پر عشر وصول کیا جائے (65)۔ رجاء بن اُبی سلمہ کی روایت ہے کہ یزید ین یزید بن جابر سے زیتون کی زکوٰۃ کے بارے میں دریافت کیا گیا، تو انہوں نے جواب دیا کہ حضرت عمرؓ نے سفر شام کے دوران زیتون پر عشر عائد کیا تھا (66)۔

سبزیوں کی زکوٰۃ

سبزیوں پر زکوٰۃ نہیں ہوتی کیونکہ یہ نہ ذخیرہ کی جا سکتی ہیں اور نہ ہی ناپ تول کر بیچی جاتی ہیں۔ حضرت معاذ بن جبلؓ جب یمن کے گورنر تھے تو انہوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو خط لکھ کر سبزیوں پر زکوٰۃ کے بارے میں دریافت کیا تھا، تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جواب میں ارشاد فرمایا: لَیْسَ فِیْهَا شَيْءٌ (67) سبزیوں پر کسی قسم کی زکوٰۃ و عشر واجب نہیں ہے۔ حضرت عمرؓ نے بھی عمال کو سبزیوں پر زکوٰۃ وصول نہ کرنے کی ہدایات دے رکھی تھیں (68)

شہد کی زکوٰۃ

حضرت عمرؓ شہد پر زکوٰۃ (یعنی عشر) وصول کیا کرتے تھے اور فرماتے تھے فِي الْعَسَلِ عُشْرٌ (69) کہ شہد پر عشر واجب ہے۔ طائف کے گورنر سفیان بن عبداللہ نے حضرت عمرؓ کو لکھا کہ یہاں کے لوگ چاہتے ہیں کہ شہد کی مکھیوں والی وادیوں کو اِن کے لیے محفوظ و مختص کر دیا جائے، حضرت عمرؓ نے جواب دیا کہ شہد کی جنگلی مکھیاں آزاد اور بادل کی طرح ہیں، اللہ تعالیٰ جسے رزق دینا چاہتے ہیں تو اُن کی طرف اِن کو ہانک دیتے ہیں اِن کا کوئی بھی ایک دوسرے سے زیادہ حقدار نہیں ہے، اگر یہ لوگ شہد کی زکوٰۃ دینے کے لیے تیار ہوں، تو اُن کے لیے پہاڑی علاقوں

کو مختص کردو۔ سفیان بن عبداللہ نے جواب دیا یہاں کے لوگ زکوٰۃ دینے کے لیے تیار ہیں۔ تو حضرت عمرؓ نے اُن کو لکھا اُسے ان کے لیے مخصوص و مختص کردو اور اُن سے عشر وصول کرو (70)۔

شہد کی زکوٰۃ کا نصاب

شہد پر اُس وقت زکوٰۃ واجب ہوتی ہے جب اُس کی مقدار دس فرق (تقریباً دو من) کے وزن کے برابر ہو۔ حضرت عمرؓ نے یمن کے بعض لوگوں کو ایک وادی بطور جاگیر کے عطا کی، جس میں شہد کی مکھیاں بکثرت پائی جاتی تھیں آپ نے اُن کو حکم دیا: فإنَّ عَليكُمْ فی کلِّ عشَرةِ أفراقٍ فرقًا (71) یعنی تمہارے اوپر دس افراق شہد پر ایک فرق شہد زکوٰۃ ادا کرنا لازم ہے۔ حضرت عمرؓ کے نزدیک میدانی علاقوں سے حاصل ہونے والے شہد پر عشر اور پہاڑی علاقوں سے حاصل ہونے والے شہد پر نصف عشر واجب ہے (72)۔

صدقہ وزکوٰۃ کی وصولی میں رعایت

حضرت عمرؓ کے عہد خلافت 17ھ کے آخری ایام اور 18ھ کے آغاز میں عراق، شام اور مصر میں جہاں طاعون کی سخت وبا پھیلی اور اسلام کی بڑی بڑی یادگاریں خاک میں چھپ گئیں وہاں سرزمین عرب کے وسیع علاقہ میں عظیم قحط ظاہر ہوا جسے مؤرخین ''عام الرمادہ'' کے نام سے یاد کرتے ہیں۔ جس کی وجہ سے بعض قبائل عرب میں سے دو تہائی افراد لقمہ اجل بن گئے۔ غلہ کی کمی سے تمام ملک میں بڑی پریشانی پھیلی۔ حضرت عمرؓ نے قحط کو دور کرنے اور لوگوں کی مصیبت کو ہلکا کرنے کی بھرپور کوشش میں حیرت انگیز سرگرمی اور جفاکشی کا مظاہرہ کیا۔

قحط کے زمانہ میں حضرت فاورق اعظمؓ کا طرز عمل

قحط کے زمانہ میں حضرت عمرؓ نے قسم کھائی تھی کہ جب تک لوگ قحط کی مصیبت سے نجات حاصل نہیں کر لیتے وہ نہ گھی چکھیں گے اور نہ گوشت کھائیں گے۔ قحط کی وجہ سے حضرت عمرؓ کا رنگ سیاہ پڑ گیا تھا، لوگوں کے سوال کرنے پر فرمایا کہ ایک عربی آدمی جو گھی اور دودھ کھاتا تھا لوگوں پر قحط کی مصیبت آئی تو اُس نے یہ چیزیں اُس

وقت اپنے اوپر حرام کرلیں جب تک لوگ قحط کی مصیبت سے آزاد ہوکر خوشحال نہ ہو جائیں، اُس نے زیتون کھانا شروع کردیا تو اس کا رنگ بدل گیا اور بھوکا رہا تو اور زیادہ تغیر رونما ہو گیا۔

حضرت سائب بن یزید فرماتے ہیں کہ میں نے حضرت عمرؓ کے بدن پر قحط سالی کے زمانہ میں ایک چادر دیکھی جس میں سولہ پیوند تھے۔ وہ فرما رہے تھے کہ اے اللہ اُمت محمدؐیہ کو میرے ہوتے ہوئے ہلاک نہ کرنا

مملکت اسلامیہ کے مختلف صوبجات کے گورنروں اور عاملوں کو سرکاری احکامات بھیجے گئے کہ اہل مدینہ کے لئے غلہ جہاں تک ممکن ہو روانہ کیا جائے۔ اس حکم کی تعمیل میں حضرت عمرو بن عاصؓ نے مصر سے غلّہ کے بیس جہاز سمندری راستہ سے روانہ کئے اور ایک ہزار اونٹ خشکی کے راستہ سے بھیجے جو گندم اور دیگر اجناس سے لدے ہوئے تھے اور اس کے ساتھ پانچ ہزار چادریں بھی روانہ کیں۔ حضرت امیر معاویہؓ نے تین ہزار اونٹ آٹے کے اور تین ہزار چادریں دربار خلافت میں روانہ کیں۔ ان کے علاوہ کوفہ کے گورنر نے دو ہزار اونٹ آٹے کے بھیجے۔

حضرت عمرؓ نے ''عام الرمادہ'' میں لوگوں سے زکوٰۃ وصدقات وغیرہ کی وصولی مؤخر فرمادی تھی۔ حضرت یحییٰ بن عبدالرحمٰن فرماتے ہیں کہ حضرت عمرؓ نے ''عام الرمادہ'' میں صدقہ وزکوٰۃ کی وصولی مؤخر کردی تھی۔ ''سعایہ'' (زکوٰۃ وصدقہ وصول کرنے والے عاملین) کو زکوٰۃ کے وصولی کے لئے روانہ نہیں فرمایا۔ جب دوسرے سال بارش نازل ہونے کی وجہ سے خشک سالی دور ہوئی تو حضرت عمرؓ نے ''سعایہ'' کو زکوٰۃ وصدقات کی وصولی کے لئے روانہ فرمایا۔ ''سعایہ'' نے دو سال کی زکوٰۃ وصول کی تو حضرت عمرؓ نے حکم دیا کہ ایک سال کی زکوٰۃ وہیں پر تقسیم کردیں اور ایک سال کی زکوٰۃ مدینہ منورہ لے آئیں۔

حوشب بن بشر الفزاری اپنے والد سے روایت کرتے ہیں کہ ''عام الرمادہ'' میں قحط نے ہمارا مال کم کردیا، جس کے پاس کثیر مال ومتاع تھا اُس کے پاس صرف اتنا باقی رہ گیا کہ وہ قابل ذکر نہ تھا۔ حضرت عمرؓ نے اس سال صدقہ وصول کرنے والوں کو نہیں بھیجا۔ قحط سالی کے بعد جب عاملین زکوٰۃ نے دو سال کی زکوٰۃ وصول کی تو آپ نے فرمایا ایک سال کی زکوٰۃ وہیں تقسیم کردو اور ایک سال کی زکوٰۃ مدینہ منورہ لائی جائے۔ قبیلہ بنوفزارہ سے صرف ساٹھ حصے ملے۔ تیس حصے وہیں تقسیم کردئے گئے اور تیس دربار خلافت میں لائے گئے۔ حضرت فاروق اعظمؓ نے عاملین کو حکم دیا کہ وہ لوگوں کے پاس وہیں جائیں جہاں لوگ اپنے جانوروں کے ساتھ چراہ گاہوں وغیرہ میں

موجود ہوں۔

حضرت فاروق اعظمؓ نے ''عام الرمادہ'' میں زکوٰۃ وصول کرنے والوں کو بھیجتے وقت یہ تاکید کی تھی کہ قحط کی وجہ سے جس کے پاس ایک بکری اور ایک چرواہا باقی رہ گیا ہو اُسے زکوٰۃ دینا اور جس کے پاس دو بکریاں اور دو چرواہے ہوں اُس کو زکوٰۃ نہ دینا۔ حکم بن صلت فرماتے ہیں کہ میں نے یزید بن شریک الفزاری کو کہتے سُنا کہ میں حضرت فاروق اعظمؓ کے زمانے میں مویشی چرایا کرتا تھا۔ میں نے پوچھا کہ صدقہ وصول کرنے کے لئے تمہارے پاس کس کو بھیجا جاتا تھا تو اُنہوں نے کہا کہ مسلمہ بن مخلّد ہمارے امیروں سے صدقہ لیتے تھے اور ہمارے فقیروں کو دیتے تھے (73)۔

زکوٰۃ کے مصارف

اللہ تعالیٰ نے سورہ توبہ میں زکوٰۃ کے آٹھ مصارف یعنی مستحقین زکوٰۃ کے بارے میں یہ بات خود متعین فرمادی ہے کہ صدقات کن لوگوں کو دینی چاہییں۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

﴿اِنَّمَا الصَّدَقٰتُ لِلۡفُقَرَآءِ وَالۡمَسٰكِيۡنِ وَالۡعٰمِلِيۡنَ عَلَيۡهَا وَالۡمُؤَلَّفَةِ قُلُوۡبُهُمۡ وَفِى الرِّقَابِ وَالۡغٰرِمِيۡنَ وَفِىۡ سَبِيۡلِ اللّٰهِ وَابۡنِ السَّبِيۡلِ فَرِيۡضَةً مِّنَ اللّٰهِ وَاللّٰهُ عَلِيۡمٌ حَكِيۡمٌ﴾ (74)۔

ایک شخص نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے زکوٰۃ کے مصارف کے بارے میں سوال کیا تو آپ نے ارشاد فرمایا: صدقات کی تقسیم کو اللہ تعالیٰ نے کسی نبی یا غیر نبی کے بھی حوالہ نہیں کیا بلکہ خود ہی اس کے آٹھ مصارف متعین فرمادیئے، اگر تم ان آٹھ میں داخل ہو تو تمہیں دے سکتا ہوں (75)۔

یہ ضروری نہیں ہے کہ اِن آٹھ مصارف میں سے ہر ایک کو زکوٰۃ دی جائے، بلکہ کسی ایک مصرف کے ایک فرد، ایک خاندان یا چند افراد اور چند خاندانوں کو بھی دی جاسکتی ہے۔ حضرت عمرؓ بعض اوقات آٹھ اصناف میں سے کسی ایک ہی صنف کو زکوٰۃ دے دیا کرتے تھے (76)۔ حضرت عمرؓ کے پاس ایک دفعہ زکوٰۃ لائی گئی، تو آپ نے وہ تمام زکوٰۃ ایک ہی خاندان کو دے دی تھی (77)۔

فقیر اور مسکین میں فرق

آیت کریمہ کے ظاہر لِلْفُقَرَآءِ وَالْمَسٰکِیْنِ سے معلوم ہوتا ہے کہ فقراء اور مساکین یہ دونوں محتاجوں کی دو علیحدہ علیحدہ قسمیں ہیں۔ چنانچہ مفسرین سے ان کی تفسیر کے بارے میں مختلف اقوال منقول ہیں۔ اختلاف کی وجہ یہ ہے کہ فقیر اور مسکین کے اصلی معنیٰ میں اختلاف ہے۔ چنانچہ ابن جریر طبری نے اٹھارہ اقوال (78) جبکہ امام قرطبیؒ نے فقیر اور مسکین کے معنیٰ کی تعین کے بارے میں حضرات مفسرین کے نو اقوال ذکر کیے ہیں (79)۔

امام اعظم ابو حنیفہؒ کا قول ہے کہ مسکین کی معاشی پوزیشن زیادہ کمزور ہوتی ہے اور فقیر کی بہ نسبت اس پر فقر و تنگدستی کا زیادہ بوجھ ہوتا ہے۔ جبکہ حضرت عبداللہ بن عباسؓ، حضرت حسن بصریؒ، حضرت جابر بن زیدؒ، امام زہریؒ، اور امام مجاہدؒ کی تحقیق یہ ہے کہ فقیر اُسے کہتے ہیں جو خودداری کی بنا پر دست سوال دراز کرنے سے اجتناب کرتا ہو اور مسکین اُسے کہتے ہیں جو اپنی حاجت کی تکمیل کے لئے لوگوں کے سامنے دست سوال دراز کرتا ہو (80)۔

1-فقیر

فقیر کے بارے میں حضرت عمرؓ کا موقف یہ تھا کہ فقیر وہ ہے جس کے پاس اُس کی ضروریات سے زائد چالیس درہم نہ ہوں۔ میمون بن مہران سے مروی ہے کہ حضرت عمرؓ کے پاس ایک عورت زکوٰۃ لینے کے لیے آئی، تو حضرت عمرؓ نے فرمایا اگر تمہارے پاس ایک اوقیہ چاندی ہے تو تمہارے لیے زکوٰۃ لینا حلال نہیں ہے۔ میمون بن مہران کہتے اُس وقت ایک اوقیہ چالیس درہم کا ہوتا تھا (81)۔ حضرت عمرؓ نے اپنے عمال کے نام ایک سرکاری فرمان جاری کیا کہ جس شخص کے پاس سال گزرنے کے بعد ایک بکری اور ایک غلام موجود ہو اُس کو زکوٰۃ دو اور جس شخص کے پاس سال گزارنے کے بعد دو بکریاں اور دو غلام موجود ہوں تو اُسے زکوٰۃ نہ دی جائے (82)۔

2-مسکین

مسکین کے بارے میں حضرت عمرؓ کا موقف یہ تھا کہ مسکین وہ شخص ہے جس کے جائز وضروری اخراجات اُس کی آمدنی سے زائد ہوں، حضرت عمرؓ فرمایا کرتے تھے مسکین وہ نہیں جس کے پاس کوئی مال نہ ہو بلکہ مسکین وہ ہے جس کی آمدنی کم اور اخراجات زیادہ ہوں (83)۔

3- عاملین زکوٰۃ

جو افراد زکوٰۃ کی وصولی، تقسیم، حفاظت، اورحساب کتاب وغیرہ کی خدمات پر مامور ہوں وہ زکوٰۃ کے اموال سے اُجرت لینے کے حقدار ہیں، قطع نظر اس کے کہ وہ امیر ہوں یا مالدار، وہ زکوٰۃ کی مد سے اپنی خدمات کا معاوضہ لینے کا استحقاق رکھتے ہیں۔ اور ان سب پر عاملین کا اطلاق ہوتا ہے(84)۔ عبداللہ بن السعدی فرماتے ہیں کہ حضرت عمرؓ نے مجھے زکوٰۃ کی وصولی پر عامل مقرر کیا، جب میں زکوٰۃ کے اموال وصول کر کے واپس آیا اور جمع شدہ زکوٰۃ حضرت عمرؓ کے حوالہ کر دی، تو آپ نے میری اُجرت دینے کا حکم جاری فرمایا، تو میں نے عرض کیا کہ یہ خدمات میں نے اللہ تعالیٰ اور رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے انجام دیں ہیں، میں اس کے اجر وثواب کا اللہ تعالیٰ سے امیدوار ہوں۔ تو حضرت عمرؓ نے فرمایا جو کچھ میں دے رہا ہوں اِسے بھی لے لو۔ پھر حضرت عمرؓ نے فرمایا میں بھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات طیبہ میں زکوٰۃ وصول کرنے کے لیے گیا تھا، جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مجھے اِس کام کی اُجرت دینے لگے تو میں نے بھی رسول اللہ کو وہی جواب دیا تھا جو تم نے مجھے دیا ہے، اِس پر رسول اللہ صلی اللہ نے فرمایا تھا: إذَا أُعْطِيتَ شَيْئًا مِنْ غَيْرِ أَنْ تَسْأَلَ فَكُلْ فَتَصَدَّقْ (85) یعنی اگر تمہیں بغیر مانگے کچھ دے دیا جائے تو وہ لے لو، خود بھی کھاؤ اور صدقہ بھی دو۔

عاملین زکوٰۃ (زکوٰۃ وصول کرنے والے کارکنان) کو کتنا معاوضہ دیا جائے اِس بارے میں فقہاء کی مختلف آراء ہیں۔ بعض فقہاء کی رائے یہ ہے کہ عاملین جو زکوٰۃ جمع کر کے لائیں اُس میں سے اُن کو آٹھواں حصہ دیا جائے گا اور بعض کی رائے یہ ہے عمال کو آٹھواں حصہ نہیں دیا جائے گا بلکہ اُن کی محنت کے مطابق زکوٰۃ کے اموال سے اُجرت دی جائے گی۔ ابن زیدؒ سے مروی ہے کہ حضرت عمرؓ اور بعد کے خلفاء، عاملین زکوٰۃ کو جمع شدہ زکوٰۃ کا آٹھواں نہیں دیا کرتے تھے، بلکہ عمال کی اجرت اُن کی محنت کے مطابق مقرر کر دیتے تھے(86)۔

کسی کافر کو زکوٰۃ نہیں دی جاسکتی، اِس لیے حضرت عمرؓ نے کافروں کو محاسب اور عامل زکوٰۃ مقرر کرنے سے منع فرمادیا تھا، تاکہ زکوٰۃ کی رقم ان کو نہ دینی پڑے۔ حضرت عمرؓ کے علم میں جب یہ بات آئی کہ حضرت ابوموسیٰ الاشعریؓ نے غیر مسلم کاتب زکوٰۃ مقرر کیا تو آپ نے سخت ناپسندیدگی کا اظہار فرمایا(87)۔

4- مؤلفۃ القلوب

حضرت عمرؓ کا موقف یہ تھا کہ مؤلفۃ القلوب کو زکوٰۃ کی مد میں اُس وقت دیا جاتا تھا جب مسلمان کمزور تھے، اُن کے شر سے بچنے اور اُن کو اسلام کی طرف راغب کرنے اور مسلمانوں سے مانوس کرنے کی غرض سے اُن کو زکوٰۃ دی جاتی تھی۔ اب جبکہ مسلمان طاقتور ہو چکے ہیں انہیں عزت حاصل ہو چکی ہے اور ان کی تعداد میں بھی بہت زیادہ اضافہ ہو گیا ہے، تو کسی غیر مسلم کی تالیف قلب کے لیے زکوٰۃ دینا جائز نہیں ہے (88)۔ ایک دفعہ ایک مشرک حضرت عمرؓ کے پاس مالی تعاون کے لیے آیا تو آپؓ نے اُسے مال نہیں دیا اور فرمایا: مَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ (89)، اب جو چاہے ایمان لائے اور جو چاہے کافر رہے۔ بنجر زمین کی الاٹمنٹ کے بارے میں ایک تحریری معاہدہ جس کی توثیق حضرت اُبوبکر صدیقؓ نے کر دی تھی، حضرت عمرؓ نے یہ کہہ کر ختم کرا دیا تھا کہ رسول اللہ صلی علیہ وسلم جب تم دونوں حضرات کی دلجوئی اور تالیف قلب کرتے تھے اُس وقت اسلام کمزور تھا، تم دونوں اب جاؤ محنت اور کوشش سے کماؤ (90)۔

5- فی سبیل اللہ

جو شخص اللہ تعالیٰ کے دین کی سربلندی کے لیے جہاد پر جانا چاہے اور اُس کے پاس وسائل نہ ہوں تو زکوٰۃ کے اموال میں سے اُس کی مدد کی جا سکتی ہے (91)۔ اگر کوئی آدمی اسلام دشمنوں کے ساتھ جہاد کی تیاری کے لیے زکوٰۃ کی مد میں کچھ رقم وصول کر لے اور پھر جہاد پر نہ جائے، تو اُس کے لیے ضروری ہے کہ زکوٰۃ کی رقم واپس بیت المال میں جمع کرا دے۔ عمرو بن اُبی قرۃ سے مروی ہے کہ حضرت عمرؓ نے ایک سرکاری مراسلہ بھیجا، جس میں لکھا تھا، کہ ہمارے پاس ایسی اطلاعات آئیں ہیں کہ بعض لوگ جہاد فی سبیل اللہ کی تیاری کے لیے زکوٰۃ کے اموال میں سے کچھ لے لیتے ہیں اور پھر جہاد پر نہیں جاتے، آئندہ جو بھی شخص ایسا کرے گا، اُس نے جو کچھ لیا ہوگا وہ ہم واپس لے لیں گے (92)۔

نفلی صدقات

صدقہ یعنی کسی ضرورت مند کو بغیر کسی معاوضے کے محض حصول ثواب اور اللہ تعالیٰ کی رضا حاصل کرنے کے لیے کسی چیز کا مالک بنا دینا۔ حضرت عمرؓ صدقات وخیرات کی ترغیب دیتے ہوئے فرمایا کرتے تھے: صدقہ کا اجر وثواب قیامت کے لیے ذخیرہ ہے(93)۔

ہنگامی حالات اور نفلی صدقات

ہنگامی ضروریات کو پورا کرنے کے لیے حکومت کی جانب سے زکوٰۃ کے علاوہ نفلی صدقات کو لازم قرار دیا جاسکتا ہے(94) اِس بارے میں حضرت عمر کی رائے یہ تھی کہ خلیفہ وقت کو یہ اختیار حاصل ہے کہ بوقت ضرورت مالدار لوگوں پر زکوٰۃ کے علاوہ کچھ صدقات لازمی قرار دیدے تا کہ فقراء ومساکین اور مستحقین کی ضروریات کو پورا کیا جاسکے، اِس طرزِ عمل سے معاشرہ سے فقر وفاقہ کو ختم کرنے میں مدد مل سکتی ہے۔ حضرت عمرؓ نے ایک موقعہ پر فرمایا:

((لَوِاسۡتَقۡبَلۡتُ مِنۡ أمری مَا اسۡتَدۡبَرۡتُ،لَاَخَذۡتُ فُضُوۡلَ اَمۡوَالِ الأَغۡنِیاءِ فَقَسَمۡتُهَا عَلٰی فُقَراء المُهَاجِرِیۡنَ))(95)

”اگر مجھے موقعہ ملا اور جو صورتحال پہلے پیش آچکی ہے یہی صورتحال دوبارہ پیش آئی، تو میں مالداروں سے اُن کے زائد اموال لے کر اُنہی کے فقراء ومساکین میں لوٹا دوں گا“

حضرت عمرؓ کے موقف کی تائید رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد سے بھی ہوتی ہے جس میں آپ نے فرمایا:((قال رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه وسلم أَنَّ فِی الۡمَال حَقًّا سِوَی الزِّکَاةِ(96) مال میں زکوٰۃ کے علاوہ بھی کچھ حقوق ہیں۔

زکوٰۃ ایک شہر سے دوسرے شہر منتقل کرنا

ایک شہر سے دوسرے شہر زکوٰۃ منتقل کرنے کے بارے میں علامہ ابوعبید قاسم بن سلام لکھتے ہیں کہ ہمارے

فقہاء کا اِس بات پر اجماع منعقد ہو چکا ہے کہ ایک علاقے میں اگر مستحقین زکوٰۃ ہوں تو اُس علاقے کی زکوٰۃ دوسرے علاقوں کی طرف منتقل کرنا مکروہ ہے(97)۔ البتہ اگر کسی دوسرے علاقے میں ضرورت شدیدہ ہو تو اموال زکوٰۃ اُس شہر میں لے جانے کی اجازت ہے۔ اِس بارے میں حضرت عمرؓ کا موقف یہ تھا کہ زکوٰۃ جس شہر یا علاقے سے وصول کی جائے اُسی شہر یا علاقے کے مستحقین زکوٰۃ میں تقسیم کر دی جائے، وصول شدہ اموال زکوٰۃ دوسرے علاقے میں نہ لے جائے جائیں۔ حضرت عمرؓ نے اپنے بعد آنے والے خلیفہ کو وصیت کرتے ہوئے فرمایا تھا: میں اپنے بعد میں آنے والے خلیفہ کو وصیت کرتا ہوں کہ اعراب کے ساتھ حُسن سلوک کرے، یہی اصلی عرب اور اسلام کی بنیاد ہیں۔ لہٰذا اُن کے اضافی مال لے کر اُنہی کے فقراء کو لوٹا دینا(98)۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت معاذ بن جبلؓ کو یمن بھیجتے وقت زکوٰۃ کے اموال سے متعلق ہدایات دیتے ہوئے فرمایا:

((فَقُلْ لَهُمْ اِنَّ اللّٰهَ فَرَضَ عَليكُمْ صدَقَةً فى أمْوالِكم، تُوخَذُ مِنْ أغْنِيَائِكُمْ ويُعادُ بِهَا اِلىٰ فُقَرآئِكُمْ))(99)

''پھر اُن سے کہنا! اللہ تعالیٰ نے تم پر تمہارے اموال میں زکوٰۃ فرض کی ہے جو تمہارے مالداروں سے وصول کر کے تمہارے ہی فقراء کو دے دی جائے گی''۔

صحیح بخاری میں ہے:

((فَإنْ اَطاعُوا لكَ بذلك فأخْبِرْهُمْاِنَّ اللّٰهَ فَرَضَ عَلَيْهِم صَدَقَةً ، تُوخَذُ مِنْ أغْنِيَائِهِمْ فَتَرَدُّ علىٰ فُقَرآئِهِمْ))(100)۔

''پھر اگر وہ تمہاری فرمانبرداری کریں تو اُنہیں یہ بتانا! اللہ تعالیٰ نے ان پر زکوٰۃ فرض کی ہے جو اُن کے مالداروں سے وصول کر کے انہی کے فقراء کو دے دی جائے گی''۔

یزید بن شریک الفزاری سے مروی ہے کہ حضرت عمرؓ نے مسلمہ بن مخلّد انصاری کو ہمارے علاقے میں زکوٰۃ وصول کرنے کے لیے عامل مقرر کیا جو ہمارے علاقے کے مالدار لوگوں سے زکوٰۃ وصول کر کے ہمارے علاقے کے فقراء و مساکین میں تقسیم کر دیا کرتے تھے(101)۔

زکوٰۃ کی منتقلی پر حضرت عمرؓ کا اظہار ناراضگی

دورِ فاروقی میں حضرت معاذ بن جبلؓ نے یمن سے زکوٰۃ وصول کر کے مدینہ منورہ بھیجی تو حضرت عمرؓ نے ناپسندیدگی کا اظہار کرتے ہوئے فرمایا میں نے تمہیں نہ جزیہ وصول کرنے پر مامور کیا نہ ہی ٹیکس وصول کرنے کے لیے بھیجا، میں نے تو تمہیں اس لیے بھیجا ہے کہ وہاں کے مالداروں سے زکوٰۃ وصول کر کے اُسی علاقے کے فقراء ومساکین کو لوٹا دو۔ حضرت معاذؓ نے جواب دیا میں نے آپ کو زکوٰۃ کا وہ اضافی مال بھیجا ہے، جس کو لینے والا یہاں کوئی بھی نہ تھا۔ دوسرے سال حضرت معاذؓ نے یمن سے جمع شدہ زکوٰۃ کا نصف حصہ دربار خلافت میں بھیجا تب بھی حضرت عمرؓ نے ناپسندیدگی کا اظہار کرتے ہوئے وہی سابقہ گفتگو کی۔ پھر تیسرے سال حضرت معاذؓ نے جتنی بھی زکوٰۃ وصول کی تھی تمام مال حضرت عمرؓ کے ہاں بھیج دیا۔ حضرت عمرؓ کے استفسار پر حضرت معاذؓ نے جواب دیا مجھے یہاں کوئی ایک شخص بھی ایسا نہیں ملا جس کو میں زکوٰۃ کا یہ مال دیتا اِس لیے اس دفعہ میں نے زکوٰۃ کا تمام مال دربار خلافت کو بھیج دیا (102)۔

ایک دفعہ ایک عورت نے حضرت عمرؓ کے ہاں یہ شکایت کی کہ میں ایک مسکین عورت ہوں اور میرے بچے بھی ہیں جن کی کفالت میرے ذمہ ہے، زکوٰۃ تقسیم کرنے والے عامل نے مجھے کچھ بھی نہ دیا۔ حضرت عمرؓ نے اس عورت کے لئے ایک اونٹ منگوایا اس پر آٹا اور گھی لاد کر اُس عورت کے حوالے کرتے ہوئے فرمایا یہ لے لو، ہم خیبر جا رہے ہیں وہاں ہم سے ملنا وہ عورت خیبر میں حضرت عمرؓ سے ملی تو آپ نے اسے مزید دو اونٹ دیئے اور فرمایا یہ لے لو جب تک محمد بن مسلمہ دوبارہ تمہارے پاس نہیں آتا اس وقت تک تمہارے گزارے کے لئے کافی ہوں گے میں نے اُسے حکم دے دیا ہے کہ وہ اس سال اور پچھلے سال کی زکوٰۃ کا حصہ تمہیں دیدے گا (103)۔

اِس واقعہ سے پتہ چلتا ہے کہ حضرت عمرؓ نے اِس عورت کو مدینہ منورہ میں موجود زکوٰۃ سے ادائیگی کا حکم نہیں دیا، بلکہ آپ نے محمد بن مسلمہ کو حکم دیا کہ جو زکوٰۃ اِس عورت کے شہر سے وصول ہو، اُس میں اِس عورت کا حق دیا جائے۔ اِس عورت کو جو آٹا، زیتون کا تیل اور دو اونٹ دیے گئے تھے وہ زکوٰۃ کی مد سے نہیں دیے گئے تھے، بلکہ مال فئے میں سے تھے۔

مرہ الھمدانی سے مروی ہے کہ حضرت عمرؓ فرمایا کرتے تھے، میں انہی لوگوں کو زکوٰۃ لوٹاتا رہا ہوں گا یہاں

تک کہ اِن میں سے ہر آدمی کے پاس سو اونٹنیاں یا سو اونٹ ہو جائیں (104)۔عہد رسالت میں ایک شخص کے پاس دیت ادا کرنے کے لیے مال نہیں تھا، تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے زکوٰۃ کے اموال میں سے سو اونٹ بطور دیت ادا کرنے کا حکم دیا تھا (105)۔

حیلہ اسقاط زکوٰۃ

پوری زکوٰۃ ساقط کرنے یا زکوٰۃ کے کسی حصے کو ساقط کرنے کے لیے کسی قسم کا کوئی حیلہ کرنا جائز نہیں ہے۔ حضرت عمرؓ فرمایا کرتے تھے زکوٰۃ سے بچنے کے لیے یکجا مال کو علیحدہ نہ کیا جائے اور جو مال علیحدہ ہو اُسے اکٹھا نہ کیا جائے (106)۔امام مالکؒ، حضرت عمرؓ کا یہ قول نقل کر کے اس کی تشریح کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اس کی صورت یہ ہو سکتی ہے کہ تین آدمیوں کے پاس چالیس چالیس بکریاں ہوں تو ہر شخص پر ایک ایک بکری واجب ہوگی، جب اُن کو یہ خبر ملے کہ زکوٰۃ وصول کرنے والا آرہا ہے تو یہ حیلہ کریں کہ تینوں مل کر اپنی بکریوں کو یکجا کرلیں تو اس طرح زکوٰۃ کے طور پر اُن کو ایک بکری دینا پڑے گی، اس حیلہ سے وہ دو بکریاں بچالیں گے۔ اِسی طرح اگر دو شریکوں کے پاس سو سو بکریاں ہوں، تو دو سو بکریوں پر تین بکریاں زکوٰۃ دینی پڑتی ہیں، اب اگر یہ دونوں شریک زکوٰۃ وصول کنندہ کی خبر سن کر اپنی بکریاں الگ الگ کرلیں تو دونوں کو ایک ایک بکری دینی پڑے گی۔ اس طرح کے حیلہ سے وہ ایک بکری بچا سکتے ہیں۔ حضرت عمرؓ نے اِس طرح کی حیلہ بازی کو سخت ناپسند کرتے ہوئے منع کردیا تھا (107)۔

مستحقین زکوٰۃ کی دادرسی

زکوٰۃ کا صرف یہ مقصد نہیں ہے کہ وقتی طور پر ضرورتمندوں کو امداد بہم پہنچا کر غربت کے مسئلے سے نمٹا جائے بلکہ اصل ہدف یہ ہے کہ ملکیت میں توسیع ہو، ملکیت کے حامل افراد کی تعداد زیادہ ہو اور تنگدست ومحتاجوں کی ایک بڑی تعداد ایسے مالداروں میں تبدیل ہوتی چلی جائے جو اپنی ضرورتوں کے بقدر ملکیت کے حامل ہوں (108)۔

زکوٰۃ کا حقیقی مقصد یہ ہے کہ فقیر وتنگدست کو اتنا مال دیا جائے کہ وہ ضرورت کے شکنجے سے نکل کر دائمی

کفایت کے دائرے میں داخل ہو جائے، یعنی اُس کو اس قدر مل جائے کہ وہ مالدار بھی ہو جائے اور اس کی ضرورت بھی پوری ہو جائے۔تجارت سے وابستہ افراد کو سامان تجارت اور اُس کے لوازمات فراہم کر دیئے جائیں، کاشتکار کو زمین اور اُس سے متعلقہ ضریات دے دی جائیں، اسی طرح دستکار کو اُس کی دستکاری کا سامان دے دیا جائے۔ضرورت مند کی ضرورت کو مدنظر رکھ کر زکوٰۃ دی جائے جس سے ضرورت کی مند ضرورت پوری ہو جائے چاہے کثیر تعداد میں ہی مال کیوں نہ دینا پڑے۔رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ضرورت مند کو اتنی رقم دو جس سے اُس کی ضرورت پوری ہو جائے۔

امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ مستحقین کو نصاب زکوٰۃ کے مساوی زکوٰۃ دینا جائز ہے،جبکہ فقہائے مالکیہ کی ایک رائے یہ بھی ہے مستحقین کو اتنی زکوٰۃ دی جائے جس سے اُن کے ایک سال کی بنیادی ضروریات پوری ہوسکیں (109)

حضرت عمرؓ کا طرز عمل

حضرت عمرؓ مستحقین زکوٰۃ کو ان کی ضروریات کو مدنظر رکھتے ہوئے اموال زکوٰۃ میں سے اتنی زکوٰۃ دیا کرتے تھے جس سے ان کی معاشی کفالت ہو جاتی ،اور انہیں مزید کسی کے سامنے ہاتھ پھیلانے کی ضرورت پیش نہ آتی۔حضرت عمرؓ کے اس طرز عمل سے ثابت ہوتا ہے کہ مستحقین کی اتنی مالی معاونت کی جائے جس سے نہ صرف ان کی غربت کا خاتمہ ممکن ہو بلکہ اُن سے یہ بھی امید کی جاسکتی ہے کہ آئندہ سالوں میں وہ زکوٰۃ لینے کے بجائے زکوٰۃ دینے والے بن جائیں۔تاکہ غربت کے خاتمہ کے ساتھ ساتھ زکوٰۃ دینے والوں کی تعداد میں اضامہ بھی ممکن ہے۔دور فاروقی میں ایسی مثالیں ملتی ہیں کہ زکوٰۃ کی منصفانہ تقسیم کی وجہ سے چند سالوں کے بعد بعض علاقوں میں مستحقین زکوٰۃ میں سے کوئی ایک فرد بھی باقی نہ تھا جسے زکوٰۃ دیجاتی۔اُس علاقہ کی جمع شدہ تمام زکوٰۃ دربار خلافت کو بھیج دی جاتی (110)

ایک دفعہ حضرت عمرؓ کے پاس ایک ضرورت مند حاضر ہوا تو آپ نے اُسے زکوٰۃ کی مد میں سے تین اونٹ دیے (111)۔جب کہ ایک روایت میں یہ بھی آتا ہے کہ حضرت عمرؓ صدقات و زکوٰۃ وصول کرنے والے عُمال کو حکم دیا کرتے تھے کہ حاجتمندوں کی ضروریات کو مدنظر رکھتے ہوئے زکوٰۃ دیا کرو اگرچہ کسی ضرورت مند کو زکوٰۃ کی مد

میں سے سو اونٹ بھی کیوں نہ دینے پڑیں (112)۔

حضرت عمرؓ کے پاس جب زکوٰۃ کے جانور لائے جاتے تو ان میں دیکھتے دودھ دینے والے جانور کون سے ہیں، پھر وہ جانور ایسے مستحق گھرانہ کو دیتے، جن سے وہ اپنی ضروریات پوری کرسکیں، اور بعض دفعہ ایسا بھی ہوتا کہ ایک گھرانے والوں کی ضروریات کو مدنظر رکھتے ہوئے دس دودھ دینے والی اونٹنیاں بھی دے دیا کرتے تھے (113)۔

حضرت عمرؓ کے اِس عمل سے یہی ثابت ہوتا ہے آپؓ کی کوشش یہی ہوتی تھی کہ غربت کا خاتمہ ہو اور مستحقین کو اُن کی ضروریات کو مدنظر رکھتے ہوئے زکوٰۃ دی جائے۔ اور حضرت عمرؓ فرمایا کرتے تھے **اِذَا أَعْطَيْتُمْ فَأَغْنُوا** یعنی جب بھی کسی کو زکوٰۃ دو تو اُسے غنی کر دیا کرو (114)۔

غیر مسلموں کی نگہداشت و کفالت

اسلامی مملکت کے ایسے غیر مسلم جو نادار و معذور ہوتے، اور محنت مشقت کے قابل نہ ہوتے تھے اور اُن کا کوئی پرسان حال بھی نہ ہوتا، تو فاروق اعظمؓ اس طرح کے ذمیوں کی کفالت بیت المال کے علاوہ زکوٰۃ کے اموال سے کر دیا کرتے تھے۔ فاروق اعظمؓ فرمایا کرتے تھے کہ اللہ تعالیٰ کے ارشاد **اِنَّمَا الصَّدَقٰتُ لِلْفُقَرَآءِ وَالْمَسٰكِيْنِ** میں اہل کتاب کے معذور لوگ بھی داخل ہیں (115)۔ مخصوص حالات میں حضرت عمرؓ غیر مسلموں کی زکوٰۃ سے مدد کیا کرتے تھے۔ جبکہ عام حالات میں غیر مسلموں کو زکوٰۃ دینے کے بارے میں حضرت عمرؓ کا موقف بالکل واضح تھا کہ کسی غیر مسلم کو زکوٰۃ نہیں دی جاسکتی۔ یہی وجہ ہے کہ حضرت عمرؓ نے کافروں کو محاسب اور عامل زکوٰۃ مقرر کرنے سے منع فرما دیا تھا، تاکہ زکوٰۃ کی رقم ان کو نہ دینی پڑے۔ ایک دفعہ ایک مشرک حضرت عمرؓ کے پاس مالی تعاون کے لیے آیا تو آپؓ نے اُسے مال نہیں دیا اور فرمایا: **مَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ**، اب جو چاہے ایمان لائے اور جو چاہے کافر رہے (116)۔ علامہ سیوطیؒ نے لکھا ہے کہ تمام فقہاء، مفسرین و محدثین کے نزدیک کسی غیر مسلم کو زکوٰۃ نہیں دی جاسکتی (117)۔

اربابِ اقتدار اور زکوٰۃ

حضرت عمرؓ ارباب اقتدار کے بارے میں حضرت عمرؓ کا موقف یہ تھا کہ اُن کے لیے زکوٰۃ کے اموال کو استعمال کرنا ناجائز وحرام ہے۔لہٰذا حکام کو زکوٰۃ کا مال استعمال کرنے سے ہر حال میں گریز کرنا چاہیے۔ارباب اقتدار کے لیے حضرت عمرؓ کا طرزِ عمل ایک بہترین نمونہ ہے۔ابن اَبی ربیعہ سے مروی ہے کہ میں ایک دن زکوٰۃ وصول کر کے آرہا تھا جب میں ''حرۃ'' کے مقام پر پہنچا تو حضرت عمرؓ بھی وہاں تشریف لے آئے۔میں نے کھجوریں، دودھ اور مکھن وغیرہ دسترخوان پر رکھا سب لوگوں نے کھانا شروع کر دیا، جبکہ حضرت عمرؓ ایک طرف بیٹھے رہے، اور کھانے میں ہمارے ساتھ شریک نہ ہوئے، تو میں نے عرض کیا اللہ تعالیٰ آپ کو صحت وسلامتی اور تندرستی عطاء فرمائے، ہم زکوٰۃ کے جانوروں دودھ پیتے ہیں اور زکوٰۃ کے اموال میں سے حسب ضرورت استعمال کرتے ہیں۔حضرت عمرؓ نے جواب دیا اے ابن اَبی ربیعہ! میں تمہاری طرح نہیں ہوں، تم تو زکوٰۃ اکٹھی کرنے پر مامور ہو اور زکوٰۃ کے جانوروں کی دیکھ بھال کرتے ہو(118)۔(یعنی تمہارے لیے تو زکوٰۃ کے اموال میں حسب ضرورت استعمال کرنے کی گنجائش ہے جبکہ میرے لیے کوئی گنجائش نہیں)۔

حضرت عمرؓ کے اس طرزِ عمل سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ عمال کے لیے تو زکوٰۃ کے اموال میں حسب ضرورت استعمال کرنے کی گنجائش ہے جبکہ خلیفہ اور دیگر ارباب حکومت کے لیے زکوٰۃ کے اموال کا استعمال کرنے کی کوئی گنجائش نہیں۔

ایک دفعہ حضرت عمرؓ کو دودھ پیش کیا گیا آپ نے جب دودھ پیا تو اُس کا ذائقہ بہت اچھا لگا، تو آپ نے دودھ پلانے والے سے پوچھا یہ دودھ کہاں سے لائے ہو؟ اُس نے جواب دیا، کہ میں پانی کے ایک چشمہ پر گیا جہاں زکوٰۃ کے جانور موجود تھے اور لوگ اُن کا دودھ پی رہے تھے، اُن لوگوں نے مجھے بھی دودھ نکال کر دے دیا، جسے میں نے اپنے مشکیزے میں محفوظ کر لیا تھا اور اُسی میں سے میں نے آپ کو یہ دودھ پیش کیا، حضرت عمرؓ نے یہ سنتے ہی فوراً اُنگلی حلق میں ڈالی اور قے کر ڈالی(119)۔

حضرت عمرؓ کا نظام زکوٰۃ اور غربت کا خاتمہ

عہد فاروقیؓ کے نظام زکوٰۃ کے مختصر جائزہ کے بعد یہ بات روزِ روشن کی عیاں ہوجاتی ہے کہ اگر مسلم معاشرہ، ادارۂ زکوٰۃ جیسے سماجی اور معاشی اہم ادارہ کی تعمیر نو کا مشترک مقصد حاصل کرنا چاہتا ہے، تو قرآنی احکامات جو ابدی وازلی استحکام کی ضمانت ہیں اور قابل اعتماد احادیث سے مہیا کئے گئے تاریخی حقائق وشواہد اور حضرت عمرؓ کے عادلانہ ومنصفانہ نظام زکوٰۃ سے استفادہ کئے بغیر ممکن نہیں ہے۔ زکوٰۃ کی منصفانہ وصولی اور تقسیم کار کی بنیاد پر مسلم معاشرہ سے حقیقی معنوں میں غربت کا خاتمہ کیا جاسکتا ہے۔ کیونکہ زکوٰۃ کا بنیادی مقصد اسلامی معاشرتی نظام میں احتیاج وافلاس کو کنٹرول کرنا اور اسے جڑ سے ختم کرنا ہے۔

عہد فاروقیؓ کے نظام زکوٰۃ کے مختصر تعارف کے بعد درج ذیل اہم نکات سامنے آتے ہیں:

1- حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ نے بہت سی مالی وملکی، سیاسی وانتظامی، معاشرتی وتمدنی اصلاحات تجویز فرمائیں، جنہیں اوّلیات کے نام سے یاد کیا جاتا ہے۔ زکوٰۃ کی وصولی اور تقسیم کار کو باقاعدہ منظم طریقہ سے رواج دیا اور اُس کے حساب وکتاب کے لئے دفاتر اور اُن میں کام کرنے والے دیانت دار افراد کا تقرر عمل میں لایا گیا۔

2- حضرت عمرؓ نے گھوڑوں اور غلاموں کی زکوٰۃ کی وصولی کا فیصلہ صحابہ کرام رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین کے مشورہ کے بعد ہی کیا تھا۔ حضرت عمرؓ نے زکوٰۃ وصول کرنے والے عمّال کو تفصیلی ہدایات اور احکامات جاری کیے تھے جس سے اموال ظاہرہ اور باطنہ کی زکوٰۃ کی وصولی وغیرہ سے متعلق رہنمائی ملتی ہے۔

3- حضرت عمرؓ تاجروں کے تمام اثاثوں سے سال گزرنے کے بعد، سال میں ایک دفعہ زکوٰۃ وصول کرنے کے احکامات جاری فرمائے تھے۔

4- حضرت عمرؓ عمال زکوٰۃ کو خطاب کرتے ہوئے فرمایا کرتے تھے سنو! لوگوں کو تنگ نہ کیا کرو، مسلمانوں کا عمدہ مال زکوٰۃ میں وصول نہ کیا کرو، اور نہ ہی اُن کی روزی چھینا کرو۔

5- حضرت عمرؓ نے ''عام الرمادہ'' میں لوگوں سے زکوٰۃ وصدقات وغیرہ کی وصولی مؤخر فرمادی تھی

6- حضرت عمرؓ کا موقف یہ تھا کہ ہنگامی ضروریات کو پورا کرنے کے لیے حکومت کی جانب سے زکوٰۃ کے علاوہ نفلی صدقات کو لازم قرار دیا جاسکتا ہے۔

7- ایک شہر سے دوسرے شہر زکوٰۃ منتقل کرنے کے بارے میں حضرت عمرؓ کا موقف یہ تھا کہ زکوٰۃ جس شہر یا علاقے سے وصول کی جائے اُسی شہر یا علاقے کے مستحقین زکوٰۃ میں تقسیم کردی جائے، وصول شدہ اموال زکوٰۃ دوسرے علاقے میں نہ لے جائے جائیں۔

8- حضرت عمرؓ پوری زکوٰۃ ساقط کرنے یا زکوٰۃ کے کسی حصے کو ساقط کرنے کے لیے کسی قسم کے حیلہ کو ناجائز قرار دیتے تھے۔

9- حضرت عمرؓ یتیموں کے اموال کی نگرانی وحفاظت کا اہتمام کیا کرتے تھے تاکہ اُن کے اموال محفوظ رہیں اور یتیموں کے اموال کو تجارت میں لگانے کا حکم دیا کرتے تھے، جس سے اُن کے اموال میں اضافہ ہوتا رہتا، زکوٰۃ اور دیگر اخراجات کی وجہ سے اموال میں کمی نہ ہوتی۔

10- حضرت عمرؓ تنگدست ومحتاجوں کو ان کی ضروریات کو مدنظر رکھتے ہوئے اموال زکوٰۃ میں سے اتنی زکوٰۃ دیا کرتے تھے جس سے ان کی معاشی کفالت ہوجاتی، بعض اوقات ایک خاندان کو سوسو اونٹ بھی دے دیا کرتے تھے۔

11- دور فاروقی میں ایسی مثالیں ملتی ہیں کہ زکوٰۃ کی منصفانہ تقسیم کی وجہ سے چند سالوں کے بعد بعض علاقوں میں زکوٰۃ وصول کرنے والا کوئی ایک فرد بھی باقی نہ تھا۔ اُس علاقہ کی جمع شدہ تمام زکوٰۃ دربار خلافت کو بھیج دی جاتی۔

12- اسلامی مملکت کے ایسے غیر مسلم جو نادار ومعذور ہوتے، اور محنت مشقت کے قابل نہ ہوتے تھے اور اُن کا کوئی پرسان حال نہ ہوتا، تو فاروق اعظمؓ اس طرح کے ذمیوں کی کفالت بیت المال کے علاوہ زکوٰۃ کے اموال سے کردیا کرتے تھے۔

13- حضرت عمرؓ ارباب اقتدار کے بارے میں حضرت عمرؓ کا موقف یہ تھا کہ اُن کے لیے زکوٰۃ کے اموال کو استعمال کرنا ناجائز وحرام ہے۔

مصادر و مراجع

(1) البقرة:177۔

(2) البقرة: 43،83، 110،177،277، النساء: 77، 162،المآئدة:12، 55، الأعراف: 156، التوبة: 5،11، 18،71، الكهف:81،مريم: 13، 31،55، الأنبياء:73، الحج:41، 74، المؤمنون: 4، النور: 37 ، 56 ، النمل: 3،الروم: 39، لقمان: 4، الأحزاب: 33، فصلت:7، المجادلة: 13، المزمل:20،البينة: 5.

(3) المعارج:24-25۔

(4) السجستانی، أبوداؤدسلیمان بن أشعث ،(م:275ھ) سنن ابی داؤد ، کتاب الزکوٰۃ،12:2،رقم:1577،دار الکتاب العربی، بیروت۔

ii-نسائی ،أبوعبدالرحمٰن أحمد بن شعیب،(م:303ھ) سُنن النّسائی ، کتاب الزکاۃ ،باب عقوبۃ مانع الزکاۃ،17:5،رقم:2401،2406،دارالمعرفہ، بیروت،1420ھ۔

(5) i- صنعانی ، حافظ ابوبکر عبد الرزاق بن ہمام، (م:211ھ) مصنف عبد الرزاق، 4: 44، المکتب الاسلامی بیروت ، 1982ء

ii-قاضی ابو یوسف یعقوب بن ابراہیم،(م:182ھ) کتاب الخراج،ص:80،دارالمعرفۃ للطباعۃ والنشر ،بیروت

(6) فیروز آبادی، مجدالدین محمد بن یعقوب(م:817ھ)، القاموس المحیط،2:1695، دار احیاء التراث العربی بیروت،1997ء۔

(7) شمس الدین ابوعبداللہ محمد بن مفلح، حنبلی،(763ھ) کتاب ا لفروع فی الفقہ الحنبلی،2 :216،عالم الکتاب، بیروت،1995ء۔

(8) فیروز آبادی، مجدالدین محمد بن یعقوب(م:817ھ)،القاموس المحیط،2:1695۔

(9) ابن قُدامۃ ،موفّق ابوعبداللہ احمد بن محمد، المُغنی،4:5،ہجر للطباعۃ والنشر والتوزیع،قاہرہ،1987ء۔

ii-ابن رشد، قاضی ابوالولید القرطبی الاندلسی،بدا یۃُ المجتہد و نہایۃُالمقتصِد،3:56،دارالکتب العلمیّۃ ، بیروت، لبنان،1996ء۔

(10) الکہف:19۔

(11) التوبۃ:103۔

(12) سید سابق، فقه السنه، 327:1، دار الکتاب العربی، بیروت۔
(13) المیدانی، عبد الغنی بن طالب غنیمی، دمشقی، حنفی، (م:1274ھ) اللباب فی شرح الکتاب، 136:1، المکتبہ العلمیۃ، بیروت، 1993ء۔
ii- ابن نُجیم، زین الدین بن ابراہیم بن محمد، (م:970ھ) البحر الرائق، 352:2، مکتبہ رشیدیہ کوئٹہ۔
iii- عالمگیر، اورنگزیب بن شاہجہان (م:1118ھ)، الفتاویٰ العالمگیریۃ، 70:1، مکتبہ رشیدیہ کوئٹہ، 1983ء۔
iv- تھانوی، محمد علی، موسوعۃ کشّاف اِصطلاحات الفنون والعلوم، 907:1، مکتبہ لبنان ناشرون، 1996ء۔
(14) ابن کثیر، ابو الفداء حافظ اسماعیل بن کثیر دمشقی (م:774ھ)، تفسیر القرآن العظیم، ص: 1391، دار السلام للنشر والتوزیع، الریاض، 1998ء۔
(15) المزمل: 20
(16) شوکانی، قاضی محمد بن علیؒ (م:1250ھ)، نیل الاوطار من اَحادیث خیر الاخیار، 170:4، دار الجیل بیروت، 1973ء۔
(17) طبری، ابوجعفر محمد بن جریر، (م:310ھ) تفسیر الطبری، المسمیٰ جامع البیان فی تاویل القرآن، 295:12، دار الکتب العلمیہ، بیروت، 1992ء۔
(18) شمس الدین ابوعبداللہ محمد بن مفلح (763ھ)، کتاب الفروع، 216:2، عالم الکتاب، بیروت، 1995ء۔
(19) عسقلانی، الحافظ احمد بن علی بن حجر (م:852ھ): فتح الباری شرح صحیح البخاری، 3:339-340، دار الکتب العلمیۃ، بیروت 1989ء۔
ii- الزرقانی، محمد بن عبد الباقی (م: 1122ھ)، شرح الزرقانی علیٰ موطّا الامام مالکؒ، 2: 128-129، دار الکتب العلمیۃ، بیروت، 1990ء۔
(20) قاری، علی بن سلطان محمد (م:1014ھ) مرقاۃ المفاتیح شرح مشکوۃ المصابیح، 4: 258، المکتبۃ الحبیبیۃ، کوئٹہ، سن ندارد۔
ii- عثمانی، ظفر احمد بن لطیف احمد، اعلاء السنن، 3:9، ادارۃ القرآن والعلوم الاسلامیہ، کراچی، 1994ء۔
(21) ابن خلدون، عبد الرحمٰن بن محمد الحضرمی (م:808ھ)، تاریخ ابن خلدون، 2: جزدوم: ص: 17، مؤسسۃ جمال للطباعۃ والنشر، بیروت، 1979ء۔
(22) الآلوسی، ابوالفضل شہاب الدین السید محمود البغدادی (م:1270ھ)، روح المعانی، فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی، 126:15، دار الکتب العلمیۃ، بیروت، 1994ء۔
(23) نعمانی، شبلی، سیرۃ النبی، 327:1، دار الاشاعت، کراچی، 1985ء۔

(24) طبری، ابوجعفر محمد بن جریر (م:310ھ) تاریخ الرسل والملوک، 193:4، دار المعارف، مصر، 1997ء۔

(25) السیوطی، عبدالرحمٰن بن الکمال أبوبکر (م:911ھ)، تاریخ الخلفاء، ص:110، مطبعۃ السعادۃ، مصر، 1952ء

(26) ترمذی، ابوعیسیٰ محمد بن عیسیٰ، الجامع الصحیح سنن الترمذی، باب مناقب عمر بن خطاب رضی اللہ تعالی، 617:5، حدیث نمبر:3682، دار إحیاء التراث العربی، بیروت۔

(27) السجستانی، أبوداؤد سلیمان بن الأشعث (م:275ھ): سنن أبی داؤد، کتاب الخراج، باب فی تدوین العطاء، 100:3، حدیث نمبر:2964۔

(28) بخاری، محمد بن اسماعیل، صحیح البخاری، کتاب الزکوٰۃ، باب لیس علی المسلم فی فرسہ صدقۃ، 532:2، نمبر:1394، دار ابن کثیر، بیروت، 1987ء۔

(29) شبلی نعمانی، الفاروق، ص:330 مدینہ پبلشنگ کمپنی، کراچی۔

(30) سعدی ابوحبیب، القاموس الفقہی، ص:353، ادارۃ القرآن والعلوم الاسلامیۃ، کراچی۔

ii- ابنِ منظور، ابوالفضل جمالُ الدین محمد بن مکرم (م:711ھ)، افریقی مصری، لسان العرب، 758:1، دار صاد، بیروت۔

(31) علامہ محمد قطب الدین (م:1289ھ)، مظاہر حق، 176:2، دارالاشاعت کراچی، 1983ء۔

(32) الماوردی، ابوالحسن علی بن محمد، (م:450ھ) الحاوی الکبیر فی فقہ مذہب الإمام الشافعی، کتاب الصدقات، 471:8، دار الکتب العلمیۃ، بیروت، 1994ء

(33) ابن ہمام، کمال الدین محمد بن عبدالواحد، (م:861ھ) فتح القدیر، کتاب الزکوٰۃ، 1:487-488، مکتبہ رشیدیہ، کوئٹہ۔

(34) جصاص، ابوبکر احمد بن علی رازی، حنفی (م:370ھ)، احکام القرآن، 156:3، سہیل اکیڈمی، لاہور۔

ii- کاسانی، ابوبکر علاء الدین بن مسعود حنفی (م:587ھ)، بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع فصل واما بیان من لہ المطالبہ باداء الواجب فی السوائم والاموال الظاہرۃ، 100:2، دار الکتب العلمیۃ، بیروت، 1986ء۔

(35) مالک بن انسؒ، (م:179ھ) الموطا، کتاب الزکوٰۃ، باب الصدقۃ الماشیۃ، 255:1، حدیث نمبر:596، دار إحیاء التراث العربی، قاہرہ، 1993ء۔

ii- الشافعی، محمد بن ادریس، (م:204ھ) مسند الشافعی، 97:1، حدیث نمبر:445، دار الکتب العلمیۃ بیروت۔

iii- ابوعبید قاسم بن سلام، (م:224ھ) کتاب الاموال، ص:509، حدیث نمبر:1107، دار الشروق، بیروت۔

iv- ابوشیبہ، حافظ عبداللہ بن محمد، (م:224ھ) مصنف ابن ابی شیبہ، باب ما قالوا فی الدنانیر ما یؤخذ منہا فی الزکاۃ، 191:4، حدیث نمبر:9956-9961، 248:4، حدیث نمبر 10250، مکتب الرشد،

الریاض،1409ھ۔

v- بیہقی،أحمد بن الحسین،السنن الکبری للبیھقی،(م:458ھ)کتاب الزکاۃ،بابُ نصاب الذھب، 232:4،حدیث نمبر:7534،دارالکتب العلمیۃ،بیروت،2003ء۔

(36) بیہقی،أحمد بن الحسین،السنن الکبری للبیھقی،(م:458ھ)کتاب الزکاۃ،بابُ من قال فی الحلی زکاۃٌ،4 :234،حدیث نمبر:43-7544،دارالکتب العلمیۃ،بیروت،2003ء۔

ii-ابو شیبہ، حافظ عبد اللہ بن محمد، (م:224ھ) مصنف ابن ابی شیبہ، باب فی الحلی،248:4، حدیث نمبر: 10251،مکتب الرشد،الریاض،1409ھ۔

(37) ابو شیبہ، حافظ عبد اللہ بن محمد، (م:224ھ) مصنف ابن ابی شیبہ، باب ما قالوا فی ما زاد علی المائتین 4: 189-190،حدیث نمبر:9951-9956۔

(38) صنعانی، ابوبکر عبدالرزاق(م:211ھ)،مصنف عبدالرزاق، باب صدقۃ العین،88:4،رقم:7074۔المکتب الاسلامی بیروت،1972ء۔

(39) ابوشیبہ،حافظ عبداللہ بن محمد،(م:224ھ)مصنف ابن ابی شیبہ،باب فیما تجب فیہ الزکاۃِ من الدراھم والدنانیر 168:4،حدیث نمبر:9932۔

(40) ایضًا،باب ما قالوا: فی ما زاد علی المائتین لیس فیہ شئٌ حتی یبلغ اربعین درھماً،190:4۔

(41) ابوعبید قاسم بن سلام،(م:224ھ) کتاب الاموال،ص:523،حدیث نمبر:1167۔

(42) حافظ علی بن عُمر، سُنَنُ الدارقطنی (385ھ)، باب لیس فی العوامل صدقۃ، ،2:492-493،حدیث نمبر:1938-1941، دارالکتب العلمیّۃ، بیروت،1996ء۔

(43) مالک بن انسؒ،(م:179ھ)المؤطا، کتاب الزکوۃ، باب الصدقۃ الماشیۃ، 257:1، حدیث نمبر:599،دار إحیاء التراث العربی،قاہرہ،1993ء۔

(44) بیہقی،أحمد بن الحسین،السنن الکبری للبیھقی،(م:458ھ)کتاب الزکاۃ،بابُ کیفَ فرضُ الصدقۃِ ،87:4،حدیث نمبر:5701،مکتبہ دارالباز،مکۃ المکرّمۃ،1994ء۔

ii-الموصولی،أحمد بن علی،مسند أبی یعلیٰ(م:307ھ)،114:1،حدیث نمبر:125،دارالمامون للتراث، دمشق،1984ء۔

(45) النیسابوری، أبو عبد اللہ محمد بن عبد اللہ،(م:403ھ)الحاکم،المستدرک علی الصحیحین،549:1،حدیث نمبر:1443،دارالکتب العلمیۃ،بیروت،1990ء۔

(46) صنعانی،ابوبکرعبدالرزاق،مصنف عبدالرزاق،باب مایُعَدُّو کیف تُؤخَذُ الصَّدَقۃُ،13:4،حدیث نمبر:6812۔

(47) ایضًا،باب الصدقات ،8:4،حدیث نمبر:6798۔

(48) ایضًا،باب مایُعَدُّو کیف تُؤخَذُ الصَّدَقۃُ،13:4،حدیث نمبر:6813۔

(49) مالک بن انسؒ،(م:179ھ)المؤطا،باب ما جاء فیما یُعتدُّ به مِن السَّخلِ،265:1،حدیث نمبر:601۔

(50) کاسانی،ابوبکرعلاء الدین بن مسعود حنفی(م:587ھ)،بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع،فصل وأمانصاب البقر، 28:2،دارالکتب العلمیۃ،بیروت،1986ء۔

(51) بیہقی،أبوبکرأحمد بن الحسین ،السنن الکبری للبیہقی،(م:458ھ)کتاب الجزیۃ،بابُ کم الجزیۃُ،194:9، حدیث نمبر:19141،مجلس دارالنظامیہ حیدرآباد،دکن،،1344ھ۔

(52) ابن حزم ،أبومحمد علی بن أحمد بن سعید(م:456ھ) المحلی ،کتاب الزکاۃ،باب زکاۃ البقر،2:6،نمبر:663،ادارۃ الطباعۃ المنیریۃ،بشارع الأزہر،مصر،1352ھ۔

(53) ابوشیبہ،حافظ عبداللہ بن محمد،(م:224ھ) مصنف ابن ابی شیبہ،باب ما قَالُوا فی العطاء اذا أُخِذَ،298:4،حدیث نمبر:10559۔

(54) ایضًا،باب ما قَالُوا فی المتاع یکون عند الرجل یحول علیه الحول ،297:4،حدیث نمبر:10549۔

ii- صنعانی،ابوبکرعبدالرزاق(م:211ھ)،مصنف عبدالرزاق،باب الزکاۃ من العروض،96:4۔

(55) مالک بن انسؒ،(م:179ھ)المؤطا،کتاب الزکوٰۃ،باب النهی عن التَضییق علی الناس فی الصدقۃ،267:1۔

ii- قاضی ابویوسف یعقوب بن ابراہیم،(م:182ھ) کتاب الخراج،ص:83۔

iii- بیہقی،أحمد بن الحسین ،السنن الکبری للبیہقی،(م:458ھ)کتاب الزکاۃ،بابُ ترک التعدّی علی الناسِ فی الصدقۃِ،158:4،حدیث نمبر:7449،مکتبہ دارالباز،مکۃ المکرّمۃ،1994ء۔

(56) ابوعبید قاسم بن سلام،(م:224ھ) کتاب الاموال،ص:418،نمبر:1364-1366،دارالفکر،بیروت،1981ء۔

ii- حمید بن زنجویۃ،(م:251ھ) کتاب الاموال،1023:3،مرکز الملک فیصل للبحوث والدراسات الإسلامیۃ، ریاض،1986ء۔

(57) صنعانی،حافظ ابوبکر عبدالرزاق بن ہمام،مصنف عبدالرزاق،35:4۔

ii- جصاص،ابوبکراحمد بن علی رازی،حنفی(م:370ھ)،احکام القرآن،153:3-154۔

iii- زرقانی،محمد بن عبدالباقی،مصری،ازہری،مالکی(م:1122ھ)،شرح الزرقانی علی مؤطا لامام مالک،184:2، دارالکتب العلمیۃ،بیروت،1990ء۔

iv- شوکانی، قاضی محمد بن علیؒ (م:1250ھ)، نیل الاوطار من اَحادیث خیر الاخیار، 196:4، دارالجیل بیروت، 1973ء۔

v- -ابوشیبہ، حافظ عبداللہ بن محمد، (م:224ھ) مصنف ابن ابی شیبہ، باب ماقالوا فی زکاۃ الخیل، 244:4-246، حدیث نمبر:10277-10234، مکتب الرشد، الریاض، 1409ھ۔

(58) ابن عبدالبر، اَبو عمر یوسف بن عبداللہ القرطبی (م:463ھ)، التمهید لِما فی المؤطا من المعانی والأسانید، 217:4، وزارۃ عموم الأوقاف والشؤون الإسلامیۃ، المغرب، 1367ھ۔

ii- صنعانی، حافظ ابوبکر عبدالرزاق بن ہمام، (م:211ھ) مصنف عبدالرزاق، 35:4-36۔

(59) ابوعبید قاسم بن سلام، (م:224ھ) کتاب الاموال، کتاب الاموال، 77 نمبر 687۔

(60) بلاذری، احمد بن یحیٰی بن جابر بغدادی (م:279ھ)، کتاب الفتوح البلدان، ص:452، الموسوعات بشارع الخلق، قاہرہ، 1901ء۔

(61) کاسانی، ابوبکر علاء الدین بن مسعود حنفی (م:587ھ)، بد ائع الصنائع فی ترتیب الشرائع، 44:2، ایچ ایم سعید کمپنی، کراچی، 1400ھ۔

ii- زحیلی، الدکتور وھبۃ، الفقہ الاسلامی واَدِلّتُہٗ، 847:2، المکتبۃ الحقانیۃ، پشاور، سن ندارد۔

(62) کاسانی، ابوبکر علاء الدین بن مسعود حنفی (م:587ھ)، بد ائع الصنائع فی ترتیب الشرائع، 44:2۔

(63) بیہقی، اَحمد بن الحسین، السنن الکبری للبیہقی، (م:458ھ) کتاب الزکاۃ، بابُ لا تُؤخذ صدقۃُ شیئٍ مِنَ الشجر غیرِ النخل والعنبِ الصدقۃِ، 210:4، حدیث نمبر: 7451-7453، دارالکتب العلمیۃ، بیروت، 2002ء

(64) بیہقی، اَحمد بن الحسین، السنن الکبری للبیہقی، (م:458ھ) کتاب الزکاۃ، بابُ لا تُؤخذ صدقۃُ شیئٍ مِنَ الشجر غیرِ النخل والعنبِ الصدقۃِ، 210:4، حدیث نمبر:7454۔

(65) ایضًا، کتاب الزکاۃ، بابُ ما ورد فی الزیتون، 211:4، حدیث نمبر:7456۔

(66) ابوشیبہ، حافظ عبداللہ بن محمد، مصنف ابن ابی شیبہ، (م:224ھ) باب فی الزیتون فیہ زکاۃٌ ام لا، 228:4، حدیث نمبر:10137، مکتب الرشد، الریاض، 1409ھ۔

(67) ترمذی، ابوعیسیٰ محمد بن عیسیٰ (م:279ھ)، الجامع الصحیح سنن الترمذی، باب الزکاۃ الخضروات، 30:2، حدیث نمبر:638، دار إحیاء التراث العربی، بیروت۔

(68) بیہقی، اَحمد بن الحسین، السنن الکبری للبیہقی، (م:458ھ) کتاب الزکاۃ، بابُ الصدقۃ فیما یزرع

الآدمیون وَ یُدَّخَرُ وَیُقَاتُ،4:1291،حدیث نمبر:7732،مجلس دائرۃ المعارف النظامیہ،حیدرآباد،دکن،1344ھ۔

(69) ابو شیبہ، حافظ عبد اللہ بن محمد ،(م:224ھ) مصنف ابن ابی شیبہ، باب فی العَسلِ ،4: 229،حدیث نمبر:10141،مکتب الرشد،الریاض،1409ھ۔

(70) صنعانی،حافظ ابوبکر عبدالرزاق بن ہمام،(م:211ھ) مصنف عبدالرزاق،باب صدقۃ العسل،4:62۔

(71) صنعانی،حافظ ابوبکر عبدالرزاق بن ہمام،(م:211ھ) مصنف عبدالرزاق،باب صدقۃ العسل،4:63۔

ii- ابن حزم،أبومحمد علی بن أحمد بن سعید(م:456ھ)المحلی،کتاب الزکاۃ،باب حکم زکاۃ العسل 5:230-231، ادارۃ الطباعۃ المنیر یۃ،بشارع الأزہر،مصر،1352ھ۔

(72) ابوعبید قاسم بن سلام،(م:224ھ) کتاب الاموال،ص:599،حدیث نمبر:1492۔

ii- ابن حزم،أبومحمد علی بن أحمد بن سعید(م:456ھ)المحلی،کتاب الزکاۃ،باب حکم زکاۃ العسل:5:231،ادارۃ الطباعۃ المنیر یۃ،بشارع الأزہر،مصر،1352ھ۔

(73) بصری،ابوعبداللہ محمد بن سعد،(م:230ھ) الطبقات الکبریٰ،3:300،الناشر مکتبۃ الخانجی،قاہرہ،2001ء۔

ii- ابوعبید القاسم بن سلام(م:224ھ)،کتاب الاموال،ص:708-709،نمبر:1921۔

iii- ابن أبی شیبۃ،أبوبکر عبداللہ بن محمد،(م:235ھ)المصنف لا بن أبی شیبۃ،،باب ما قالوا فی الزکاۃ قدر ما یعطی منہا،4:292،مکتبۃ الرشد ناشرون،الریاض،2004ء۔

(74) التوبہ:60

(75) حافظ علی بن عُمر،سُنَنُ الدارقطنی،(385ھ)باب الحث علیٰ إخراج الصدقۃ وبیان قسمتہا،1:119۔

ii- سجستانی،الحافظ ابی داؤد سلیمان بن الاشعث(275ھ)،سنن ابی داوٗد،1:480،رقم:1630۔

iii- قرطبی،ابوعبداللہ محمد بن احمد الانصاری(م:671ھ)،الجامع لاحکام القرآن،8:107۔

(76) ابن أبی شیبۃ،أبوبکر عبداللہ بن محمد،(م:235ھ)المصنف لا بن أبی شیبۃ،،باب ما قالوا فی الرجل اذا وضع الصدقۃ فی صنف واحدٍ،4:296،حدیث نمبر:10541 مکتبۃ الرشد ناشرون،الریاض،2004ء۔

(77) قاضی ابو یوسف یعقوب بن ابراہیم،(م:182ھ) کتاب الخراج،ص:81۔

(78) طبری،ابوجعفر محمد بن جری(م:310ھ)تفسیر الطبر ی،المسمیٰ جامع البیان فی تاویل القرآن،4:395-397۔

(79) قرطبی،ابوعبداللہ محمد بن احمد الانصاری(م:671ھ)،الجامع لاحکام القرآن،8:107-108۔

(80) جصاص،ابوبکر احمد بن علی رازی،حنفی،احکام القرآن،3:122۔

(81) ابن حزم،أبومحمد علی بن أحمد بن سعید(م:456ھ)المحلی،کتاب الزکاۃ،قسم الصدقات،6:153،نمبر:663،ادارۃ الطباعۃ

المنیریۃ،بشارع الأزہر،مصر،1352ھ۔

(82) صنعانی،ابوبکر عبدالرزاق،(م:211ھ)مصنف عبدالرزاق،باب کم کنز؟ولمن زکاۃ؟،110:4۔

(83) طبری،ابوجعفر محمد بن جریر،(م:310ھ)تفسیر الطبری ،513:11۔

ii- الماوردی،ابوالحسن علی بن حمد،(م:450)الحاوی الکبیر فی فقہ مذہب الإمام الشافعی،کتاب الصدقات،489:8، دارالکتب العلمیۃ،بیروت،1994ء۔

iii- الماوردی،ابوالحسن علی بن حمد،(م:450)النکت والعیون،السورۃ التوبۃ،374:2،دارالکتب العلمیۃ،بیروت، 1994ء۔

iv- کاسانی، ابو بکر علاء الدین بن مسعود حنفی(م: 587ھ)، بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع، 125:4،دارالکتب العلمیۃ،بیروت،1986ء۔

(84) ابن قدامہ،موَفق الدین ابومحمد عبداللہ بن احمد،(620ھ)المغنی،108:4،دار عالم الکتب،الریاض،1997ء۔

(85) قشیری،ابوالحسین،مسلم بن الحجاج،صحیح مسلم،(م:261ھ) باب إباحۃ الأخذ لمن أعطی بغیر مسئلۃٍ وَلاإشْرَافٍ، 98:3،حدیث نمبر:2455،دارالجیل بیروت۔

ii- النیسابوری،أبوبکر محمد بن اسحٰق بن خزیمہ،(311ھ)صحیح ابن خزیمۃ،کتاب الزکاۃ،66:4،حدیث نمبر:2364، المکتب الإسلامی،بیروت،1970ء۔

iii- البستی ،محمد بن حبان،السجستانی ،(م:345ھ)صحیح ابن حبان بترتیب ابن بلبان،197:8،حدیث نمبر :3405 مؤسسۃ الرسالۃ،بیروت،1993ء

(86) طبری،ابوجعفر محمد بن جریر،(م:310ھ)تفسیر الطبری ،518:11۔

(87) بیہقی،أحمد بن الحسین،السنن الکبری للبیہقی،(م:458ھ)کتاب آداب القاضی،باب لاینبغی للقاضی ولا للوالی أن یتخذ کاتبًا ذمیًا ،216:10،حدیث نمبر:20409،دارالکتب العلمیۃ،بیروت،2002ء۔

(88) القرطبی،أبوعبداللہ محمد بن أحمد الأنصاری،(م:671ھ)الجامع لأحکام القرآن(تفسیر القرطبی)265:10۔

(89) ابن قدامہ،ابومحمد عبداللہ بن احمد،(620ھ)المغنی، کتاب الودیعۃ،فصل ومسئلۃ فی المؤلفۃ قلوبہم،341:7۔

(90) بیہقی،أحمد بن الحسین ،السنن الکبری للبیہقی،(م:458ھ)کتاب الزکاۃ،بابُ سقوط المؤلفۃ قلوبہم وترک إعطائہم ،20:7،حدیث نمبر:12968،مکتبہ دارالباز،مکۃ المکرّمۃ،1994ء۔

(91) طبری،ابوجعفر محمد بن جریر،(م:310ھ)تفسیر الطبری ،527:11۔

(92) بیہقی،أحمد بن الحسین ،السنن الکبری للبیہقی،(م:458ھ) کتاب قسم الصدقات ،بابُ سہم سبیل ،

35:7،حدیث نمبر:31201،مکتبہ دار الکتب العلمیۃ،2003ء۔
(93) صنعانی،ابوبکر عبد الرزاق،(م:211ھ) مصنف عبد الرزاق،کتاب الصدقۃ،118:9،حدیث نمبر:16575۔
(94) ابن حزم،أبو محمد علی بن أحمد بن سعید (م:456ھ) المحلی،کتاب الزکاۃ،باب فرض علی الأغنیاء من أہل کل بلدان ان یقوموا بفقرائہم،158:6،نمبر:725،ادارۃ الطباعۃ المنیریۃ،بشارع الأزہر،مصر،1352ھ۔
(95) طبری،ابوجعفر محمد بن جریر(م:310ھ) تاریخ الرسل والملوک،226:4،دار الکتب العلمیۃ،بیروت،1407ھ۔
(96) ترمذی،ابوعیسیٰ محمد بن عیسیٰ(م:279ھ)،الجامع الصحیح سنن الترمذی،کتاب الزکاۃ، باب أن فی المال حقًا سوی الزکاۃ،3: 48،حدیث نمبر:660،دار احیاء التراث العربی،بیروت۔
(97) ابوعبید قاسم بن سلام،(م:224ھ) کتاب الاموال،ص:706،حدیث نمبر:1912۔
(98) ایضاً،ص:704،حدیث نمبر:1909۔
(99) حمید بن زنجویہ،(م:251ھ) کتاب الاموال باب الأمر من تفریق الصدقات،1191:3،حدیث نمبر:2238۔
(100) بخاری،ابوعبداللہ محمد بن اسماعیل،(م:256ھ) صحیح البخاری ، کتاب الزکوٰۃ ، باب أخذ الصدقۃ مِن الأغنیاء وتردُّ فی الفقراء حیث کانوا،544:2،حدیث نمبر:1425 دار ابن کثیر،بیروت،1987ء۔
(101) حمید بن زنجویہ،(م:251ھ) کتاب الاموال باب الأمر من تفریق الصدقات،1192:3،حدیث نمبر:2241۔
(102) ابوعبید قاسم بن سلام،(م:224ھ) کتاب الاموال،ص:706،حدیث نمبر:1913۔
(103) ایضاً ص:708-709،نمبر:1921۔
(104) ابوشیبہ،حافظ عبداللہ بن محمد،(م:224ھ) مصنف ابن ابی شیبہ،باب ما قالوا فی ما زاد علی المائتین لیس فیہ شیءٌ،422:2،حدیث نمبر:10645،مکتب الرشد،الریاض،1409ھ۔
ii-حمید بن زنجویہ،(م:251ھ) کتاب الاموال باب الأمر من تفریق الصدقات،1193:3،حدیث نمبر:2243۔
(105) السجستانی،أبوداؤد سلیمان بن الأشعث (م:275ھ) سنن أبی داؤد، کتاب الخراج،باب فی تدوین العطاء، 482:1،حدیث نمبر:1638،دار الکتاب العربی،بیروت،1996ء
(106) مالک بن انسؒ،(م:179ھ) المؤطا،کتاب الزکوٰۃ،باب الصدقۃ الماشیۃ،257:1،حدیث نمبر:599۔
(107) مالک بن انسؒ،(م:179ھ) المؤطا،کتاب الزکوٰۃ،بابُ صَدَقَۃِ الْخُلَطَاءِ،372:2،حدیث نمبر:907،مؤسسۃ زاید بن سلطان آل نہیان،دبی،2004ء۔
(108) الزحیلی،الدکتور وھبۃ: الفقہ الاسلامی وَاَدِلَّتُہٗ،876:2۔
(109) ابن رشد،محمد بن احمد،القرطبی،بدایۃ المجتہد ونہایۃ المقتصد،،1982ء،277:1-278،دار المعرفہ بیروت۔

(110) ابوعبید قاسم بن سلام، (م:224ھ) کتاب الاموال، ص:706، حدیث نمبر:1913۔

(111) ایضاً، ص:671، نمبر:1777۔

(112) ایضاً، ص:672، نمبر:1779-1780۔

(113) ابن أبی شیبۃ، أبوبکر عبداللہ بن محمد، (م:235ھ) المصنف لإبن أبی شیبۃ، ، باب ما قالوا فی الزکاۃ قدر ما یعطی منہا، 292:4۔

(114) کاسانی، ابوبکر علاء الدین بن مسعود حنفی (م:587ھ)، بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع، 50:2۔

(115) ابوعبید القاسم بن سلام (م:224ھ) کتاب الاموال، باب اجتباء الجزیۃ والخراج، ص:121-122، نمبر:119۔

ii- علامہ حمید بن زنجویۃ (م:251ھ)، کتاب الأموال، باب فرض الجزیۃ ومبلغھا، 162:1-163۔

iii- الرازی، عبد الرحمٰن بن محمد بن إدریس إبن أبی حاتم (م:327ھ)، تفسیر القرآن العظیم، 1817:6، رقم:10350، مکتبۃ نزار مصطفیٰ الباز، مکۃ المکرّمۃ، 1997ء۔

iv- سعید بن منصور، (م:227ھ) سنن سعید بن منصور، 258:5-259، دار الصمیعی، الریاض، 1993ء۔

v- ابن أبی شیبۃ، أبوبکر عبداللہ بن محمد، (م:235ھ) المصنف لإبن أبی شیبۃ، ، باب ما قالوا فی الصدقة یعطی منھا أھل الذمة، 289:4۔

vi- السیوطی، جلال الدین ابوالفضل عبدالرحمٰن بن الکمال ابوبکر، (م:911ھ) الدر المنثور فی التفسیر بالماثور، 410:7-411

vii- دہلوی، شاہ ولی اللہ، (1176ھ) ازالۃ الخفاء عن خلافۃ الخلفاء، 108:2-109، قدیمی کتب خانہ، کراچی، سن ندارد۔

(116) ابن قدامہ، موٴفق الدین ابومحمد عبداللہ بن احمد، (620ھ) المغنی، فصل ومسئلة فی المؤلفة قلوبھم، 341:7۔

(117) السیوطی، جلال الدین ابو الفضل عبد الرحمٰن بن الکمال ابوبکر، (م:911ھ) الدر المنثور فی التفسیر بالماثور، ، 7: 410-411، مرکز ہجر للبحوث والدراسات العربیۃ والإسلامیۃ، قاہرہ، 2003ء۔

(118) بیہقی، أبوبکر أحمد بن الحسین، السنن الکبری للبیھقی، (م:458ھ) باب الخلیفة ووالی الإقلیم العظیم، 14:7، حدیث نمبر:13543، مجلس دار النظامیہ حیدرآباد، دکن، ، 1344ھ۔

(119) مالک بن انسؒ، (م:179ھ) الموٴطا، باب ما جاء فی أخذ الصدقات والتشدید فیھا، 269:1، حدیث نمبر:606۔

ii- بیہقی، أحمد بن الحسین، السنن الکبری للبیھقی، (م:458ھ) کتاب قسم الصدقات، باب الخلیفة ووالی الإقلیم العظیم، ، 22:7، حدیث نمبر:13164، دار الکتب العلمیۃ، بیروت، 1994ء۔

یہودی ریاست اور تعلیمات تالمود کا ایک تنقیدی جائزہ

* ڈاکٹر ابرار محی الدین مرزا

اسرائیل کی تل ابیب یونیورسٹی میں کیمسٹری کے ایک پروفیسر اسرائیل شاہق (Isreal Shahak) تھے جنہوں نے کچھ عرصہ اسرائیلی ملٹری میں بھی قومی خدمات سرانجام دیں نسلی طور پر یہودی ہیں اس لئے اسرائیلی سوسائٹی، یہودی کلچر اور اسرائیلی فکر کے بارے میں ان سے زیادہ واقف کون ہوسکتا ہے آپ عربوں کے بارے میں اسرائیلی پالیسیوں کی حمایت نہیں کرتے۔ آپ اپنی کتاب:

"The jewish History, Jewish Religion",

"The Weight of Three Thousand Year" میں آپ نے کھل کر اسرائیلی پالیسیوں پر تنقید کی ہے۔ یہ کتاب چھ (6) ابواب پر مشتمل ہے۔ ابتدائی ابواب میں وہ اسرائیلی حکومت کے ہاتھوں عربوں پر ہونے والے مظالم کی تفصیلات بیان کرتے ہیں۔ کتاب کے پانچویں باب کا عنوان "The Law & Against Non-Jews" ہے۔ جس میں وہ یہودیوں کی نظر میں غیر یہودیوں کی حیثیت اور حقیقت بیان کرتے ہیں اس باب کو پڑھ کر فلسطینیوں پر اسرائیل کے مظالم کی وجوہات سمجھ آ جاتی ہیں ان کے مطابق یہودی مذہبی طور پر غیر یہودیوں پر ہمہ قسم کے مظالم کرنے کے لئے آزاد ہیں اس سلسلے میں ہم اس باب سے دو (2) حوالے بیان کرتے ہیں۔

1- شاہق بیان کرتے ہیں کہ اگر یہودی کسی دوسرے یہودی کا قتل کر دے تو اسرائیلی قانون کے مطابق یہ تین (3) بڑے گناہوں شرک، زنا اور قتل میں سے ایک ہے اور قانون کے مطابق جرم ہے۔ لیکن جب مقتول غیر یہودی ہو تو پھر اس کا حکم اور ہے۔ براہِ راست کسی غیر یہودی کا قتل جرم نہیں ہے صرف گناہ ہے اور بالواسطہ غیر یہودی کا قتل گناہ بھی نہیں ہے۔

---

* اسسٹنٹ پروفیسر، شعبہ علوم اسلامیہ، اسلامیہ یونیورسٹی، بہاولپور۔

When the victim is a Gentile, The position is quite different. A Jew who murders a Gentile is guilty only of a sin against the law of Heaven, not punishable by a court. To cause indirectly the death of a Gentile is no sin at all (1).

کچھ آگے چل کر لکھتے ہیں کہ یہودی مذہبی روایات کے تحت حالتِ جنگ میں ہر غیر یہودی کا قتل ہونا چاہیے اس سلسلے میں یہودی علماء (ربیوں) کی ایک جماعت نے ایک پمفلٹ بھی لکھا تھا، جو مغربی کنارے کی اسرائیلی فوج میں تقسیم کیا گیا جس میں یہ کہا گیا تھا:

When our forces come a cross civilians during a war or in hot parsuit or in a raid, so long as there is no certainty that those civilians are capable in of hamring our forces then according to Halakh may and even be killed........ under no circumstances should an Arab be trusted even he makes an impression of being civilized........in war when our forces storm the enemy, they are allowed and even enjoined by the Halakah to kill even good civilian(2).

2- اس سلسلے میں ایک یہودی سپاہی نے اسرائیل کے ایک ربی سے بذریعہ خط غیر یہودی کے قتل کے بارے میں پوچھا تو ربی (Sbipn) نے اس کا تفصیلی جواب لکھا جس کے چند مندرجات درجہ ذیل ہیں:

(i) اگر کوئی یہودی غیر یہودی کو قتل کرتے تو وہ قاتل تو تصور ہوگا لیکن کوئی عدالت اس پر مقدمہ نہیں چلا سکتی۔

If a Jew murders a Gentile he is regarded as a murderer and except for the fact no court has the right to punish him (3).

(ii) اگر غیر یہودی کنوئیں میں ڈوب رہا ہوتو اس کو مارنا بھی نہیں اور بچانا بھی نہیں۔

A Gentile falls into a well should not be helped out, but neither should they be pushed into the well to be killed (4).

(iii) تالمود کے مشہور حکم:

"The best of Gentiles kill him. The best of snakes dash out it brains"

کی تشریح کرتے ہوئے ربی موصوف (Tosafot) کے حوالہ سے لکھتا ہے:

The best of Gentiles-kill him. Then the answer is that this (saying) is meant for wartime (5).

یہودیوں کے ہاں Gentile کا لفظ غیر یہودیوں کے لئے استعمال ہوتا ہے وہ غیر یہودی خواہ مشرق وسطیٰ کے عرب ہوں یا افریقہ کے کالے، پاکستان کے مسلمان ہوں یا ہندوستان کے ہندو، برطانیہ کے عیسائی ہوں یا امریکہ کے، یہودیوں کے مذہبی احکام کے مطابق ان تمام کی حیثیت ایک ہی ہے چنانچہ اس مذہبی طرزِ فکر کا نتیجہ یہ ہے کہ:

(i) اسرائیل کی داخلہ پالیسی فلسطینیوں کے بارے میں جس قسم کی ہے اس سے پوری دُنیا باخبر ہے

(ii) اسی طرز فکر کا نتیجہ یہ ہے کہ Gentiles کے بارے میں اس کی پالیسیاں شرمناک ہیں جس کے چند مظاہر میں سے ایک یہ ہے کہ اسرائیل عورتوں کی خرید وفروخت کی عالمی منڈی ہے، غیر فطری جنسی عمل کا بڑا مرکز تل ابیب ہے جہاں لاکھوں لڑکے رجسٹرڈ ہیں اور شراب اسرائیل کی بڑی پیداوار ہے۔ یہ اسرائیل کی داخلہ پالیسی ہے۔

(iii) اس کی خارجہ پالیسی بھی دُنیا کے لئے بڑے گھمبیر مسائل پیدا کر رہی ہے اس نے آج تک سلامتی کونسل کی کسی قرارداد کی پرواہ نہیں کی۔ 1976ء کی جنگ میں عربوں پر اس نے قبضہ کیا وہ علاقے اس نے آج تک خالی نہیں کئے۔

(iv) اس سارے معاملے کا افسوسناک پہلو یہ ہے جس کو پوری دُنیا بشمول امریکہ سمجھنے کے لئے یا ماننے

کے لئے تیار نہیں ہیں کہ وہ بھی غیر یہودی ہیں اور غیر یہودیوں کے بارے میں اسرائیل کا طرزِ عمل بنیادی طور پر معاندانہ ہونے کے باوجود عملی طور پر مختلف ہے برطانیہ کے بارے میں یہودیوں کا طرز عمل یہ ہے کہ بینک آف انگلینڈ روتھر خاندان کی ملکیت ہے یہ یہودی خاندان پورے برطانیہ کی اکانومی کا مالک ہے اور برطانیہ کو اسی نے معاشی بحران میں مبتلا کیا ہوا ہے۔

(v) فرانس میں انقلابِ فرانس میں اسی روتھر خاندان کی دولت کام کر رہی تھی۔ انقلاب کی کامیابی کے بعد آج اس خاندان کا بینک فرانس کا سب سے بڑا بینک ہے (6)۔

(vi) امریکہ کا سرکاری بینک جو فیڈرل ریزرو بینک کہلاتا ہے اور جو یہودی خاندانوں کی ملکیت ہے دُنیا کا سب سے بڑا سونے کا ذخیرہ اسی بینک کی ملکیت ہے۔ اس بینک کے سولہ خاندانوں میں روتھر خاندان بھی ہے۔ امریکہ کی معاشی بدحالی اسی بینک کی اجارہ داری کا نتیجہ ہے۔ اس بینک کی امریکہ میں سیاسی ساکھ کا عالم یہ ہے کہ اس بینک کی مخالفت کرنے والے پانچ امریکی صدر اسی بینک کی سازشوں کا شکار ہوئے جن میں اینڈریو جیکسن (Andrew Jeackson, 1837)، ابراہیم لنکن (Abraham Lincon, 1865)، جیمز گارفیلڈ (James Garfield, 1881)، ولیم میکلنی (William Mckinly, 1901) اور جان ایف کینڈی (John F. Kennedy, 1963) شامل ہیں (7)۔

(viii) عالمی سطح پر ملٹی نیشنل کمپنیاں یہودی ملکیت ہیں عالمی میڈیا پر یہودی قبضہ ہے یہ ایک خوفناک حقیقت ہے کہ اسرائیل کے قیام کے بعد سے عالمی امن ختم ہوتا جا رہا ہے غریب ممالک کی بات چھوڑیئے امریکہ اور یورپ جو اسرائیل کے مربی ہیں آج اپنے اسی لے پالک کی پالیسیوں کے نتیجے میں معاشی بدحالی کا شکار ہیں۔ عربوں کو اگر اسرائیلی فوج مار رہی ہے تو امریکہ اور یورپ کو اسرائیلی قوم معاشی طور پر بدحال کر رہی ہے قتل دونوں کا ہو رہا ہے ایک کا جانی قتل ہے دوسرے کا معاشی قتل ہے دونوں یعنی عیسائی دُنیا اور مسلم دُنیا کو لڑا کر بدحال کیا جا رہا ہے اور یوں اس دَور کا یہودی مزے لوٹ رہا ہے۔

اس صورتحال کی وجہ Gentiles کے بارے میں یہود کا منفی رویہ ہے دُنیا نے یہودی ذہن کو پڑھا نہیں یا پھر پڑھنے میں غلطی کی ہے۔ قوموں کا ذہن، قوموں کا کلچر اس کی مذہبی روایات کے زیرِ سایہ پرورش پاتا ہے اور مذہبی رجحانات کا علم مذہبی لٹریچر ہی سے ہوسکتا ہے۔ مسلمانوں کے طرزِ عمل کو سمجھنے کے لئے مسلم مذہبی لٹریچر، ہندو طرزِ عمل کو سمجھنے کے لئے ہندی لٹریچر، عیسائی طرزِ عمل کو سمجھنے کے لئے عیسائی مذہبی کتب اور یہودی طرزِ عمل کو جاننے کے لئے یہودی مذہبی لٹریچر کا مطالعہ از بس ضروری ہے جب تک یہودی ذہن کو یہودی مذہب کی روشنی میں نہیں پڑھا جائے گا اس قوم کو سمجھا نہیں جا سکتا۔ اس بارے میں ہنگٹن نے بجا طور پر کہا ہے کہ:

(i) مذہب ہی تمدن کی بنیاد بنتے ہیں (8)۔

(ii) مختلف اقوام کے درمیان موجودہ تعلقات کی بنیادیں ماضی میں رکھی جا چکی ہیں (9)۔

آج کے بگڑے ہوئے عالمی حالات ہوں یا ملکوں کا منفی انداز میں بدلتا تمدن، بین الاقوامی سطح پر غریب و امیر ممالک کا بڑھتا ہوا عدم توازن ہو یا جنگوں کی بھرمار ان سب کے پس پردہ آپ کو ہر جگہ یہودی ذہن کام کرتا دکھائی دے گا۔ اس مضمون میں یہود کے مذہبی لٹریچر کا تعارف اور اس کی روشنی میں یہودی طرزِ فکر کا جائزہ پیش کیا جاتا ہے تا کہ اس قوم اور موجودہ عالمی حالات کی پیچیدگیوں کو سمجھنا آسان ہو جائے۔ اس قوم کا مذہبی لٹریچر تین (3) قسم کا ہے۔

(i) الہامی قوانین جو حضرت موسیٰ کو کوہِ طور پر تحریری شکل میں دیئے گئے جسے تورات یا Pentateue کہتے ہیں۔ یہ کتاب ان کے مطابق 613 احکام پر مشتمل ہے۔ جس کو حضرت موسیٰ نے 7 زبانوں میں بیان کیا (10)۔

(ii) تالمود (Talmud) یہودی قوانین کی کتاب، الہامی زبانی روایات کا مجموعہ، یہودی سوسائٹی پر سب سے زیادہ اثرات اسی کتاب کے ہیں اس کی تعلیمات اس مضمون کا اصل موضوع ہیں۔

(iii) کبالا (Kabbalah) یہودی فن تصوف کی کتب۔

ان تینوں کا مزید تعارف

دُنیا میں اس وقت بائبل کے دو (2) نسخے مروج ہیں۔ پروٹسٹنٹ نسخہ، کیتھولک نسخہ۔ ہر نسخہ دو (2) اجزاء میں منقسم ہے عہد نامہ جدید اور عہد نامہ قدیم۔ عہد نامہ قدیم یہود کے ہاں مقدس ہے تو عہد نامہ جدید عیسائیوں کے ہاں الہامی مانا جاتا ہے۔ پروٹسٹنٹ نسخہ میں عہد نامہ قدیم (Old Testament) کے 39 اجزاء ہیں اور عہد نامہ جدید کے (New Testament) کے 27 اجزاء ہیں جب کہ کیتھولک نسخہ میں عہد نامہ قدیم (Old Testament) کے اجزاء کی تعداد میں سات (7) اجزاء کا اضافہ ہے اور یوں اس کے کل اجزاء (46) ہیں جب کہ عہد نامہ جدید کے اجزاء میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔

عہد نامہ قدیم کے ان 39 یا 46 اجزاء میں سے یہودیوں کے ہاں 24 اجزاء کو الہامی تسلیم کیا جاتا ہے باقی کو وہ مقدس تو مانتے ہیں لیکن ان 24 کی طرح الہامی نہیں یہ چوبیس (24) اجزاء یہود کے ہاں آگے مزید تین (3) حصوں میں تقسیم ہیں جس کی تفصیل درج ذیل ہے۔

کیتھولک بائبل نمبر	پروٹسٹنٹ بائبل نمبر	اُردو نام	نام کتاب انگریزی
(1)	(1)	تکوین/ پیدائش	Genensis
(2)	(2)	خروج	Exodons
(3)	(3)	احبار	Leviticus
(4)	(4)	گنتی	Numbers
(5)	(5)	استثناء	Deuteronomy

یہ پانچ اجزاء یہودیوں کے ہاں تورات (Pentateuch) اور اسفار موسیٰ کہلاتے ہیں۔

"The Pentateuch Comprises Five Books" (11).

"The Torah in Sinai" (12). یہ پانچوں اجزاء حضرت موسیٰ علیہ السلام کو کوہِ طور پر تحریری شکل میں دیئے گئے تھے۔

"A tradition tells that the torah (i.e Pentateuch) was given originally in separate scroll" (13).

ان پانچ کتب کے بعد پھر سات کتب ہیں جو حضرت موسیٰ علیہ السلام کے بعد کے انبیاء کی طرف منسوب ہیں جن کو عبرانی زبان میں Naium (Prophets) کہا جاتا ہے یہ درج ذیل ہیں۔

1-	Joshua	یوشع (علیہ السلام)	6	10
2-	Judges	قضایا	7	7
3-	Samuel	سموئیل	یہ دو ہیں پروٹسنٹ بائبل میں ان کا نمبر 9,10 ہے۔ یہود کے ہاں یہ ایک جز گنا جاتا ہے۔	
4-	Kings	سلاطین	موجودہ بائبل میں یہ بھی جن کا نمبر 11,12 ہے یہود اس کو ایک گنتے ہیں۔	
5-	Issaiah	یسعیاہ	23	29
6-	jeremiah	یرمیاہ	24	30
7-	Ezekiel	حزقی ایل	26	33

مذکورہ بالا بارہ(12) کتب کے علاوہ مزید 12 کتب درج ذیل ہیں:

1-	Pslams	مزامیر	19	23
2-	Proverbs	امثال	20	24
3-	Job	ایوب	18	22
4-	Song of Songs	الانشاشید/غزل الغزلات	22	26
5-	Ruth	روت	8	8
6-	Lamentations	نوحہ	25	31

25	21	واعظ	Ecclesiastes	-7
19	17	استیر	Esther	-8
34	27	دانی ایل	Danial	-9
15	15	عزرا	Ezra	-10
18	16	نحمیاہ	Nehemiah	-11
اس نام کے دو اجزا ہیں نمبر 13,14 یہود ایک گنتے ہیں		تواریخ	Chronicles	-12

مندرجہ بالا بارہ (12) کتب یہودیوں کے ہاں عبرانی ہیں (Katuvim) اور انگریزی میں (Hagiographa) کہلاتی ہیں اول الذکر سات (7) اور مذکورہ بارہ (12) کتابوں کا مجموعہ (Kabbalah) کہلاتا ہے جس کا اُردو معنی روایات ہے۔

"The last two are some time quoted under the disignation of Kabbalah (Tradition)" (14).

Kabbalah کا نام اصل میں یہودیوں میں تصوف کے معنوں میں استعمال ہوتا ہے جس کی مشہور کتب (یہودی تصوف) آٹھ درج ذیل ہیں۔

- ھا کالوت
- پیٹزیراہ
- سیفر شاسیڈم
- رازیل ھاملک
- باھر
- زوھر
- پردیس ریموینم
- ایٹس ہائیم

عہد نامہ قدیم کی مذکورہ چوبیس (24) کتابوں کے بارے میں یہودی نقطۂ نظر ہے کہ سب الہامی ہیں۔

"The revelation committed to writing consists of twenty four books"(15).

تالمود کا تعارف

تورات اس وقت تمام یہودی معاشرے اور روایات کے ساتھ بالکل معدوم ہوگئی جب 586ق۔م میں بخت نصر شاہ بابل نے ان پر حملہ کیا اس کے حکم سے تورات کے تمام نسخے جلا دیئے گئے معبد کو زمین بوس کیا گیا اور اسرائیلیوں کو غلام بنا کر ساتھ لے جایا گیا۔ 428ق۔م میں حضرت عزیر علیہ السلام ''یہودی روایات کے مطابق عزرا کاہن'' نے تورات کو دوبارہ لکھا۔

> When the Torah had been forgotten by Israil. Ezra came up from Babylon and reestablished it" (16).

حضرت عزیر علیہ السلام نے تورات کی تعلیمات کا بندوبست بھی کیا۔آپ کی بیان کردہ تشریحات بعد ازاں "Midrash" کے نام سے مدون ہوئیں(17)،ان تعلیمات کے لئے حضرت عزیر علیہ السلام نے علماء کا ایک گروپ تشکیل دیا جو یہودی تاریخ میں Keneseth Hagedolah، (Great Assembly) کہلایا تورات اور اس کی تشریحات مدرشا(Midrash) کی تعلیم وتدوین کے لئے یہودی تاریخ میں مختلف اوقات میں تین نام یکے بعد دیگرے سامنے آتے ہیں جنہوں نے اس سلسلے میں کام کیا ان میں سب سے پہلے مشہور فرد ہلال (Hilal) ہیں ان کا زمانہ وفات 30Bce تا 10ce ہے ان کے بارے میں بیان کیا جاتا ہے کہ ان کے خاندان کے لوگ بخت نصر کے قیدی ہوگئے تھے یہ بابل سے آئے تھے حضرت داؤد علیہ السلام کی اولاد سے تھے مسلکاً فریسی (Pharisaic) تھے (یہودی معاشرے میں احبار یا ربانی انہی فریسیوں کو کہا جاتا تھا حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے مخالف اور مدمقابل اسی فرقے کے لوگ تھے) حضرت عزیر کے بعد ہلال نے تعلیمات مدرشا کا کام کیا ان کے بعد دوسرے فرد 132Akiba ء تھے انہوں نے مدرشا کی مکمل تشریحات اپنے شاگردوں کو لکھوائیں۔عقبہ کے بعد 192Judah ء نے اس کام کو مزید آگے بڑھایا اور عقبہ کے کام کو مکمل کیا چنانچہ یہودی لٹریچر کا کہنا ہے:

> "Akiba started, Judah completed. The former was as stated, the architect and the other was the master builder" (18).

یہ تمام تشریحات بعد ازاں مشنا (Mishnah) کے نام سے جمع کی گئیں مشنا کی جو مزید تشریحات ہوئیں

ان کو گمارا (Gemara) کا نام دیا گیا گویا مدرشا کی شرح مشنا تھی اور مشنا کی شرح گمارا تھی۔ وقت کے ساتھ مدرشا کا نام معدوم ہو گیا اور مشنا اپنی شرح گمارا کے ساتھ مل کر تالمود (Talmud) کہلائی۔

The Mishnas with its commentary the Gemara are together denoted the Talmud (study) (19).

تالمود کی تعلیمات کے بارے میں یہود کا عقیدہ یہ ہے کہ یہ صرف علماء کے اجتہاد کا نتیجہ نہیں ہے بلکہ تالمود کی تعلیمات بھی الہامی ہیں اس کی تعلیمات کے الہامی ہونے کی دلیل یہ دی جاتی ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کو کوہِ طور پر دو تورات دی گئی تھیں ایک تحریری دوسری زبانی۔ تحریری تورات تو وہی ہے جو آج بائبل کی پہلی کتابوں پر مشتمل ہے جب کہ دوسری زبانی تورات جو حضرت موسیٰ علیہ السلام کو دی گئی تالمود انہی پر مشتمل ہے یہ تورات غیر تحریری کیوں دی گئی اس بارے میں مقدمہ تالمود کا بیان یوں ہے:

"The Holy one, blessed be He gave Israil two Torah, the written and the oral. He gave them written torah in which are six hundred and thirteen commandments. He gave them oral torah where by They could be distinguished from the other nation. This was not given in written. So that the Ishmaelith should not fabricate it as they have done the written torah and say that they were Israel" (20).

"خدا نے اسرائیل کو دو تورات عطا کیں ایک تحریری دوسری زبانی۔ تحریری تورات 613 احکام پر مشتمل تھی۔ غیر تحریری تورات اس لئے دی گئی تا کہ اسرائیلی قوم کو دیگر قوموں سے ممتاز قرار دیا جا سکے اور اس بناء پر بھی کہ اسماعیلی اس غیر تحریری تورات کی اس طرح نقل نہ تیار کر سکیں جس طرح انہوں نے تحریری تورات کی تیار کر لی تھی اور پھر اپنے آپ کو اسرائیلی کہنے لگے" تالمود کی تکمیل 200 عیسوی میں ہوئی"۔

"The Talmud were compiled beginning after 200 A.D. as an intensive commentary on Mishnah" (21).

تالمود کی تصنیف کا بنیادی مقصد قوم یہود کی زندگی میں مکمل مذہبی رہنمائی مہیا کرنے کے لئے قوانین کا ایک مجموعہ مرتب کرنا تھا۔

"The basic purpose of Talmud was to provide the Jewish people with a body of teaching, which should be more than a creed, but also a guide of life in every phase" (22).

''تالمود کی تالیف کا مقصد لوگوں کو مکمل تعلیمات کا ایسا خاکہ مہیا کرنا تھا جو صرف عقائد پر ہی مشتمل نہ ہو بلکہ زندگی کے ہر شعبے سے متعلق رہنمائی مہیا کرنے والا ہو''۔

کتاب ہذا یہودی سوسائٹی کو تورات کی تمام تعلیمات کے ساتھ الٰہی برکات کا سامان بھی بہم پہنچاتی ہے جس طرح مسلمان کتب حدیث سے رہنمائی کے ساتھ برکات بھی حاصل کرتے ہیں۔

"The benedictions, which occur in the Talmud, have become part of the daily liturgy and reflect the true feelings towards the torah" (23).

یہودی زندگی میں تالمود، تورات کی طرح نہایت اہم مذہبی کتاب ہے جس کا مطالعہ ہر فرد پر ایک مذہبی فرض ہے۔

'At five years the age is reached for the study of scripture at ten for the study of Mishnah and at fifteen for the study of Talmud" (24).

''پانچ سال کی عمر میں مقدس لٹریچر کا مطالعہ شروع کرنا چاہیے 10 سال کی عمر میں مشنا کا مطالعہ شروع کیا جائے۔15 سال کی عمر میں تالمود کا مطالعہ''۔

''تالمود کی تدوین دو (2) مختلف شہروں میں ہوئی ایک فلسطین میں دوسرے بابل عراق میں۔اب تک بیان کی گئی تاریخ بابلی تالمود سے متعلق ہے۔ فلسطین میں تدوین تالمود کا کام

ربی جوکنان Jochanan 279ء نے کیا تھا یہ فلسطینی تالمود چوتھی صدی عیسوی میں مکمل ہوئی۔ دونوں تالمود کی تدوین کے دوران دونوں شہروں کے ربی باہم رابطہ بھی رکھتے اور ایک دوسرے کے نقطہ نظر سے استفادہ بھی کرتے (25) یہودیوں میں فلسطینی تالمود کم پسند کی جاتی ہے زیادہ اہمیت بابلی تالمود کو دی کی جاتی ہے۔ فلسطینی تالمود ضخامت کے لحاظ سے بابلی تالمود کا تیسرا حصہ ہے، بابلی تالمود 25 لاکھ الفاظ پر مشتمل ہے جسے یورپ کے متعدد اداروں نے چھاپا ہے جن میں مشہور ادارہ Soncinc Press London ہے جس نے اسے دس (10) ضخیم جلدوں میں چھاپا ہے۔ اس ضخیم تالمود کی پھر ایک تلخیص تیار کی گئی جو Every man's Talmud کے نام سے مشہور ہے جو ربی Abraham Cohen 1957ء سمیت ربیوں کے ایک گروپ کی تالیف ہے یہ کتاب اصل کتاب کا اختصار ہے جو چار سو صفحات پر مشتمل ہے اس مقالہ میں یہی کتاب ہمارے سامنے ہے"۔

تالمود کی تعلیمات

تالمود کی تمام تعلیمات کا جوہر یا اصل الاصول دو (2) چیزیں ہیں۔

اوّل: یہودی تمام کائنات کی مخلوق بشمول تمام انسانوں سے افضل ہیں۔

دوم: خدا جس قسم کی شفقت و محبت یہود سے رکھتا ہے کسی اور سے نہیں۔

تالمود کی تعلیمات ایسی ہیں جن کو سن یا پڑھ کر قاری کسی پہلو سے بھی یہودیت کے بارے میں اچھی رائے قائم نہیں کر سکتا۔ اس کی کچھ تفصیل پیش خدمت ہے۔

عقیدۂ الوہیت

خدا کے بارے میں یہودی عقائد بہت حد تک اگرچہ مسلمانوں کے عقائد سے ملتے جلتے ہیں تاہم ان میں سے بعض عقیدہ توحید کے قطعی خلاف ہیں مثلاً خدا بعض اوقات نادم بھی ہوتا ہے چنانچہ طوفان نوح کے موقع پر

سیلاب کے ذریعے دُنیا جب تباہ کی گئی تو خدا اس پر سات (7) دن رنجیدہ رہا۔

"God mourned for seven days over the fate of his universe before bringing the flood" (26).

اسی طرح خدا جب اپنے انصاف کے اصولوں کے تحت کسی گنہگار کو سزا دیتا ہے تو اس پر اسے افسوس ہوتا ہے۔ "He does so with regret and pain" (27).

انسان کی پیدائش میں صرف خدا کا ہی نہیں بلکہ عورت (بیوی) اور مرد (خاوند) کا بھی حصہ ہوتا ہے مگر کتنا؟ اس کی تفصیل تالمود کی زبانی یوں ہے:

"There are three partners in the production of the human being. The Holy one, blessed be he, The father and mother. The Father provides the white matter from which are formed the bones, sinews, nails, brain and the white part of the eye. The mother provides the red matter from which are formed the skin, flesh, Hair and pupil of the eye; and the Holy one, blessed be He infuses into him breath, soul, features, vision, hearing, speech, power of motion, understanding and intelligence. It means that the parents create only the physical part of the human beings. But all the faculties and that which constitutes personality are an endowment from the heavenly father" (28).

اس عبارت کا واضح مفہوم یہ ہے کہ یہود کے ہاں انسان کی پیدائش میں خدا کا حصہ [redacted] ہے۔

خدا کا نام لینا یہود کے ہاں بہت بڑا جرم ہے اگر چہ اس کی وجہ احترام خداوندی ہے۔ ذاتِ باری کا احترام مسلمانوں میں بھی ہے اور مسلمانوں پر اللہ کا کرم یہ ہے کہ احترام خداوندی کے ساتھ ساتھ وہ اسم ذات کی برکات

سے بھی پوری طرح مستفید ہوتے ہیں اور اس استفادہ کا حکم خود جناب باری تعالیٰ کے حکم سے ہے جس کے الفاظ یوں ہیں: ﴿واذکر اسم ربک وتبتل الیه تبتیلا﴾ (القرآن 8,73)

دوسری جگہ ارشاد ہے:

﴿قد افلح من تزکی. وذکر اسم ربه فصلی﴾ (القرآن 87/15...16)

اس کے برعکس تالمود کے مطابق اللہ کا نام لینے پر موت کی سزا ہے۔

"Whoever explicitly pronounces the name is guilty of a capital offence" (29).

تعلیماتِ تالمود میں بعض باتیں ایسی بھی ہیں جو مشاہدات عقلیہ کے قطعی طور پر خلاف ہیں اور جن کو پڑھ کر ڈریپر کی ''معرکہ مذہب وسائنس'' نامی کتاب کی تمام تر حقانیت کو تسلیم کرنا پڑتا ہے تالمود کا کہنا ہے کہ دن اور رات کا وجود سورج اور چاند کی پیدائش سے پہلے بھی موجود تھا۔ اللہ نے سورج چاند کی حرکات کو دن اور رات کی مقدار کے مطابق متعین کر دیا تالمود کے الفاظ اس بارے میں یوں ہیں:

'The bible tells that day and night existed before the sun and moon were made, The conclusion is that time was created separately. God detirmined the duration of the day and night and then arranged for the appearance of the sun and moon to conform there with" (30).

یہودیوں کے عقیدۂ توحید میں خدا ایک ہے واحد لاشریک ہے، علم وخبیر ہے۔ کامل قدرت والا ہے مادی جسم سے مبرّا ہے لیکن بایں ہمہ مذکورہ عقائد کسی طرح بھی عقیدۂ توحید سے مطابقت نہیں رکھتے ہیں۔

فرشتوں کے بارے میں یہودی عقائد

فرشتوں کا وجود یہود کے ہاں عقیدۂ توحید کے لوازمات میں سے ہے بالکل اسی طرح جس طرح مسلمانوں کے ہاں لیکن فرشتوں کے بارے میں بھی بعض عقیدے ایسے ہیں جو کسی طرح بھی تسلیم نہیں کئے جا سکتے مثلاً

فرشتوں کی پیدائش کے بارے میں دو(2) نقطہ نظر ہیں:

''ان میں سے پہلا نقطہ نظر یوں ہے کہ خدا نے جنت کو اپنے الفاظ (کلام) سے پیدا کیا اور اس کے مکینوں کو اپنے سانس سے اسی طرح فرشتوں کی پیدائش بھی اسی طرح ہوئی جس طرح جنت کی پیدائش ہوئی یعنی خدا کے کلام سے۔

جب کہ دوسرے نقطہ نظر کے مطابق فرشتوں کی پیدائش 1/2 پانی اور 1/2 آگ یعنی آدھا حصہ پانی اور آدھا حصہ آگ سے ہوئی ہے'' (31)۔

فرشتے خدا کی نافرمانی بھی کرتے ہیں جس پر ان کو خدا کی طرف سے سزا بھی ملتی ہے اور ایسے نافرمانوں کو ختم کر دیا جاتا ہے۔

"God may destroy numbers of them when they withstand his will"(32).

چار (4) فرشتے نمایاں ہیں جن میں میکائیل اور جبرائیل نمایاں ترین ہیں تاہم میکائیل جبرائیل سے سینئر ہے۔

"Michal is even superior to Gabrial in rank"(33).

میکائیل اسرائیلی قوم کا محافظ ہے:

'Each nation has its guardian angel, Michael being the Guardian angel of Israel"(34).

اللہ تعالیٰ کی ایک مجلس شوریٰ ہے جو فرشتوں پر مشتمل ہے اس سے مشورہ کئے بغیر اللہ کوئی کام نہیں کرتا۔

"They form a celestial courts and God does nothing in this World without consulting them" (35).

فرشتوں کی اس کونسل میں بعض چالاک اور مکار فرشتے بھی ہوتے ہیں:

"On there are wicked angels among that body"(36).

اچھے فرشتوں کو اچھے انسانوں کے ساتھ اور برے فرشتوں کو برے انسانوں کے ساتھ خاص کیا گیا ہے۔

"Good angels accompany the righteous and evil angels the wicked"(37).

عقیدۂ نبوت اور تالمود

نبوت کا تصور بھی یہودی مذہب کا بنیادی حصہ ہے اور نبوت کے فرائض بھی وہی ہیں جو مسلمانوں کے دین اسلام میں ہیں اس بارے میں تالمود کہتی ہے:

'For a body of religious and ethical doctrine like that contained in the Talmud, which is rooted in the Hebrew scriptures, the reality of prophecy must be axiomatic".

"ایک مذہبی اور اخلاقی ضابطوں کا مجموعہ جیسا کہ تالمود میں ہے جس کی بنیاد ایک عبرانی الہامی نسخے پر ہو کے لئے نبوت ایک یقینی ضرورت تھی"۔

مسلم عقیدۂ نبوت کی طرح یہودی عقیدہ نبوت کے مطابق نبوت ایک وہبی چیز ہے یہ منصب ایسے افراد/فرد کو عطا کیا جاتا تھا جو جسمانی، ذہنی اور اخلاقی صلاحیتوں کے لحاظ سے اعلیٰ پیمانے کا انسان ہوتا ہے۔ یہودی عقیدہ کے مطابق یہ منصب صرف بنو اسرائیل کے لئے مخصوص تھا جب کہ بعض پیغمبر دوسری قوموں سے بھی ہوئے لیکن تالمود کے مطابق دوسری قوموں کے نبی بنی اسرائیل کے انبیاء کے برابر نہ تھے اس فرق کو سمجھانے کے لئے تالمود ایک مثال بیان کرتی ہے اور وہ یوں کہ ایک بادشاہ کی ایک بیوی ہو اور ایک داشتہ۔ داشتہ اور بیوی کے بارے میں بادشاہ جو فرق پیش نظر رکھتا ہے وہی اسرائیلی اور غیر اسرائیلی پیغمبر میں ہے۔

"Parable of a king who had a wife and a concubine, the former he visits openly, the latter in secret. Similarly the Holy one, blessed be he communicated with gentile prophets only in half speech but with the prophet of Israel He communicated in full speech, in language of live. In language of holiness, in the language where with the ministering angels praise him"(39).

اسرائیلی اور غیر اسرائیلی پیغمبروں کے درمیان ذمہ داریوں کے لحاظ سے کیا فرق تھا اس کو تالمود نے ان الفاظ میں بیان کیا ہے:

"The Israelite prophets warned their hearers against Transgression.....but the prophets who arise from the people initiated licentiousness to destroy their fellow-men from the World"(40).

''اسرائیل کے پیغمبر اپنے سامعین کو گناہوں سے متنبہ کرتے تھے جب کہ دوسری قوموں کے نبی لوگوں کو فحاشی کی ترغیب دیتے تاکہ ان کو دُنیا سے ختم کر دیا جائے''۔

جو قوم نسلی برتری کی اس حد تک شکار ہو کہ دوسری اقوام کے پیغمبروں کے برائی کی پیغامبر ثابت کرتی ہو وہ دوسری اقوام کے بارے میں کبھی بھی مثبت سوچ نہیں رکھ سکتی ہے۔

تالمود کے مطابق عورت بھی نبی ہو سکتی ہے چنانچہ اس کے مطابق یہودیوں میں 48 رسول ہوئے ہیں جن میں سات (7) خواتین نبی بھی ہیں ان سات (7) خواتین کے نام درج ذیل ہیں:

-1	حضرت سارہ	حضرت ابراہیم کی زوجہ محترمہ اور حضرت اسحٰق کی والدہ
-2	حضرت مریم	حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی والدہ
-3	Hannah حنا	سموئیل نبی کی والدہ
-4	Abigail آباجیل	حضرت داؤد علیہ السلام کی بہن عماس نبی کی والدہ
-5	Haldah ہالدہ	قانون کی کتاب Law of Book کی مدونہ
-6	Esther استیھر	ایران کے بادشاہ ہامورس کی بیوی جس نے بادشاہ کو یہودیوں کے قتل عام سے منع کیا یہ وہ سات (7) خواتین ہیں جو تالمود کے مطابق نبی تھیں

-7	بنو اسحٰق سے منصب نبوت آل اسمٰعیل کو منتقل ہوا جن میں آنجناب ﷺ مبعوث ہوئے تالمود کے مطابق یہ منصب بنی اسرائیل سے اس بناء پر چھینا گیا کہ وہ اپنے معبد کی حفاظت نہ کر سکے تھے۔ اس بناء پر نبوت بے وقوف اقوام کے دے دی گئی۔

"From the day the temple was destroyed prophecy was taken away from the prophets and given to fools and childrens"(41).

تالمود ختم نبوت کی تصور بھی بیان کرتی ہے تاہم اس کے مطابق تورات کے بعد کسی دوسری کتاب یا نبی کی آمد نہیں ہو سکتی تورات کو ہمیشہ تک باقی رکھا جائے گا لیکن باقی ماندہ کتب کو نہیں۔ اس کتاب (تورات) کی موجودگی کی بناء پر نبوت کی ضرورت نہیں چونکہ نبوت کی ضرورت باقی نہیں رہے گی اس لئے نبوت کا سلسلہ ختم کر دیا جائے گا

'The time will come when the prophets and Hagiographa will be abolished but not the Pentateuch. When everybody is obedient to the commandments there will be no further need for the prophetic exhortations"(42).

آخرت میں اسرائیلوں کے درجات بہت بلند ہوں گے ہر اسرائیلی نبی کی حیثیت کا مالک ہوگا۔

"In this World only individuals are endowed with prophecy but in the world to come all israel will be prophets"(43).

اسرائیل اور دوسری اقوام (Israel & the Nations) تالمود کے دوسرے باب کی ایک فصل کا عنوان ہے۔ جس میں یہودی قوم کو دُنیا کی اعلیٰ اور برتر قوم قرار دیا گیا خدا اس قوم کو بہت چاہتا ہے۔ کائنات اس قوم کی خاطر پیدا کی گئی ہے۔ نبوت اس قوم کے لئے مخصوص کر دی گئی ہے آخرت میں جنت اس قوم کے لئے خاص ہے تمام تر جرائم کے باوجود یہ قوم جہنم میں نہیں جائے گی لیکن دیگر اقوام کے بارے میں تالمود یہود کو کیا سبق دیتی ہے یہاں اس بارے میں اس کے چند بیانات پیش خدمت ہیں ملاحظہ ہوں:

”تالمود کے مطابق دُنیا میں 70 قومیں پیدا کر کے اللہ نے ان سب کو دو (2) طبقات میں تقسیم کیا ہے یہ تقسیم اسرائیل اور غیر اسرائیل کی بنیاد پر ہے اور ان میں بنی اسرائیل خدا کے پسندیدہ ہیں“۔

"It was cardinal dogma the Israel was the chosen people"(44).

تالمود کے بیان کے مطابق خدا اگرچہ سب کا خدا ہے لیکن وہ اسرائیل کا خصوصی خدا ہے۔

"He (God) said to Israel, I am God over all who came into the World but I have only associated my name with you. I am not called the God of idolaters but the God of Israel"(45).

"تالمود کا دعویٰ یہ بھی ہے کہ بنی اسرائیل کو حاصل اس بزرگی اور برتری کی بنا پر اس دُنیا میں بنی اسرائیل کی مدد کرنا گویا کہ اللہ کی مدد کرنا ہے اور اسرائیل کی مخالفت کرنا اللہ کی مخالفت کرنے کے برابر ہے۔ دُنیا میں اسرائیل کے ساتھ جیسا رویہ رکھا جاتا ہے آسمان سے اسی کے مطابق ردِعمل ہوتا ہے"۔

"So close is the relationship between them that the treatment accorded to Israel on earth is reflected upon God in heaven. Whoever rises up Israel is a though he roses against the Holy one, Whoever help Israelis as though he helped the Holy one. Who ever hates Israel is like one who hates him"(46).

تالمود یہود کو یہ باور کراتی ہے کہ زمین و آسمان تمہاری وجہ سے پیدا کئے گئے ہیں تم نہ ہوتو کائنات کا کوئی وجود نہیں

"Heaven and earth were only created through the merit of Israel. As the world could not exist without the wind, so it is impossible for the world to exist without Israel"(47).

یہود (اسرائیل) کیونکر پسندیدہ لوگ ہیں یہ اعزاز اس بناء پر ملا ہے کہ اس نے توراۃ کو اللہ سے ایک معاہدے کے تحت قبول کیا جب کہ باقی اقوام نے تورات کو لینے سے انکار کردیا تھا۔

"Because all the peoples repudiated the Torah and refuses to receive it but Israel agreed and chose the Holy one blessed be He and his torah"(48).

اسرائیل پر اللہ نے تین (3) احسانات ایسے کئے ہیں جو اور کسی قوم پر نہیں کئے گئے وہ احسانات کون سے ہیں تالمود کہتی ہے:

'There precious gifts did he Holy one blessed he, bestow upon Israel. They are Torah, the land of Israel and the World to come" (49).

مذکورہ بیان سے بخوبی یہ اندازہ ہوتا ہے کہ یہودی ارض فلسطین کو اپنے لئے اللہ کا خصوصی انعام سمجھتے ہیں اللہ کی طرف سے اس خصوصی انعام کو کیونکر بھول سکتے تھے اور حال و مستقبل میں اسے کیسے چھوڑ سکتے ہیں۔ اس سے قیام اسرائیل کا پس منظر بخوبی سمجھ آ جاتا ہے۔ اس یہودی ریاست کا قیام تالمود یہودی قوم کی ذمہ داری خیال کرتی ہے۔ جس کی تائید تالمود کے ایک دوسرے بیان سے بھی ہوتی ہے جس کے مطابق یہودیوں کو یروشلم کے علاوہ کسی اور مقام/شہر میں اکٹھا نہیں ہونا چاہیے چنانچہ ماضی میں یہود پر آنے والے عذابوں اور یروشلم کی تباہی کے بارے میں یہودیوں نے خدا سے پوچھا کہ جب یروشلم ہماری خاطر بنایا گیا تھا تو پھر اس کو تباہ کیوں کیا گیا جس پر خدا نے جواب دیا کہ تمہاری بدکرداریوں کی وجہ سے ایسا کیا تاہم اس کو دوبارہ بناؤں گا اور پھر کبھی اس کو تباہ نہ کروں گا (50) تالمود کے مذکورہ دونوں بیانات سے یہی اندازہ ہوتا ہے کہ قیام اسرائیل کو یہودی اللہ کی طرف سے اس وعدے کا ایفاء خیال کرتے ہیں۔

بنی نوع انسان کے لئے تالمود کی تعلیمات کا ایک منفی پہلو یہ بھی ہے کہ یہ اپنے ہر ہر بیان اور ہر ہر بات میں یہودیوں کے اندر نسلی تعصب کو کوٹ کوٹ کر پیدا کرتی ہے اور اسے مضبوط کرتی ہے اور دوسری اقوام کے بارے میں منفی جذبات پیدا کرتی ہے چنانچہ ایک مقام پر وہ یہودیوں کے باہمی معاشرتی تعلقات کو مضبوط بنانے کے لئے تمثیل کے طور پر بیان کرتی ہے کہ اگر کسی جگہ یہودی لوگوں کا مجمع ہو اور کوئی غیر یہودی ان پر بندوق تان لے اور کسی ایک مخصوص فرد کو قتل کرنا چاہتا ہو تو اس اکیلے کو قتل نہ ہونے دینا چاہیے بلکہ سب کو قتل ہو جانا چاہیے (51) اس طرح ایک دوسری جگہ غیر یہودیوں کے بارے میں لکھا ہے:

"Gentiles are addicted to licentiouness"(52).

اس سے بھی آگے بڑھ کر تالمود غیر یہودیوں کے قتل کو سانپ کے مارنے سے تشبیہ دیتے ہوئے کہتی ہے:

"Kill the best of the Gentile! Crush the head of the best of snakes"(53).

تالمود کی معاشرتی تعلیمات

کسی بھی معاشرے کی بقاء عدل و انصاف کے قیام سے وابستہ ہے عدالتی نظام اگر فوری اور سستا انصاف فراہم کرتا رہے تو معاشرے کبھی زوال پذیر نہیں ہوتے۔ جنگ عظیم میں ہٹلر نے جب برطانیہ کو صفحہ ہستی سے مٹانے کی بات کی تو اس وقت چرچل وزیر اعظم برطانیہ نے کہا تھا کہ:

برطانیہ کو دُنیا کی کوئی طاقت ختم نہیں کر سکتی اس لئے کہ اس کی عدالتوں میں انصاف بکتا نہیں ہے بلکہ مہیا کیا جاتا ہے"۔

دُنیا کے تمام مجموعہ قوانین عدل و انصاف کی اہمیت کو تسلیم کرتے اور اس کی فراہمی کی ضمانت مہیا کرتے ہیں جو ضابطہ قانون عدل و انصاف کی فراہمی کی بات نہ کرے اس کو نامکمل سمجھا جاتا ہے اور اس کو پذیرائی نہیں ملتی ہے۔ لیکن تالمود کے قوانین انصاف اس کے بالکل برعکس ہیں وہ کہتی ہے کہ انصاف سے دُنیا قائم نہیں رہتی ہے اس سلسلے میں حضرت ابراہیم علیہ السلام نے خدا سے کہا تھا:

"If you desire the World to continue there can not be strict justice of you. Insist on strict justice the World cannot endure'(54)'.

اس کے برعکس تالمود عدل کے اس اصول کو تسلیم کرتی ہے جو صرف اور صرف یہودی قوم کے حقوق کے لئے کام کرتا ہو اس کا نظام عدل غیر یہودیوں کے لئے نہیں ہے چنانچہ تالمود ججوں اور قاضیوں کے لئے فراہمی عدل کا ایک رہنما ضابطہ یوں بیان کرتی ہے:

When an Israelite and a Gentile are the party to a suit. If it is possible to give the former the judgments according to the Jewish code of law, do so and tell him. That such is our law. If he can be given judgment according to the Gentile code of law

do so and tell the non-Jew that such is his law. If neither code is of avail use a subterfuge"(55).

"اگر یہودی اور غیر یہودی کے درمیان کوئی معاملہ آئے تو اس کا فیصلہ یہودی کے حق میں یہودی قانون کے مطابق کرو اور غیر یہودی کو بتا دو کہ ہمارا قانون یہ کہتا ہے اور اگر غیر یہودی کا قانون یہودی کو مدد کرتا ہو تو پھر غیر یہودی قانون کے مطابق فیصلہ کرو اور اُسے بتا دو کہ تمہارا قانون یہ کہتا ہے اگر کسی کا قانون یہودی کو مدد فراہم نہ کرتا ہو تو مقدمہ کو حیلوں بہانوں سے ٹال دو"۔

تالمود میں درج یہ تصورِ عدل بالکل انوکھے اور منفرد قسم کا ہے۔ اس تصور کو تصوّرِ عدل قرار دینا بہت مشکل معلوم ہوتا ہے۔

دُنیا کے کسی بھی ملک اور علاقے کے معاشرتی اداروں میں سب سے اہم ادارہ خاندان ہے یہی ادارہ معاشرے کو افراد کو مہیّا کرتا ہے اس ادارہ کا ماحول جتنا اچھا ہوگا معاشرے کو اتنے ہی اچھے افراد ملیں گے اور اگر اس ادارے کا ماحول اطمینان بخش نہ ہو پھر اس ادارے سے اچھے افراد میسر ہونا مشکل ہوتا ہے اس لئے کوئی بھی ضابطہ اخلاق خاندانی نظام کی اصلاح سے صرف نظر نہیں کرتا اس معاشرتی اکائی میں سب سے زیادہ اہمیت خاتون خانہ کی ہوتی ہے اس لئے سب سے زیادہ اس کے حقوق کا تحفظ کیا جاتا ہے خاتون خانہ کا احترام بیوی کی حیثیت سے، ماں کی حیثیت سے، بیٹی اور بہن کی حیثیت سے جتنا اچھا ہوگا خاندانی ماحول اتنا ہی اچھا اور مثالی ہوگا۔ یہ ایک ایسی بدیہی چیز ہے جس سے انکار کی گنجائش نہیں ہے۔ اس سلسلے میں تالمود کی تعلیمات یہ ہیں کہ شادی، گھر کی بنیاد اور زندگی کا لازمہ ہے۔(56)"To marry and rear a family was a religious deman"

شادی کے بغیر زندگی بے برکت ہوتی ہے۔

The unmarried person lives without joys without blessing and without good. An unmarried man is not a man in the full sense.... A man's home is his wife"(57).

لیکن اس کے ساتھ ساتھ عورت ہونا تالمود کی معاشرتی تعلیمات کے مطابق ایک جرم ہے جس کے حقوق کی

بات پوری تالمود میں کہیں بھی نہیں ہے اس کو مرد سے کم تر بتایا گیا ہے چنانچہ تالمود کہتی ہے کہ ایک مرد کو تین باتوں پر خدا کا شکر گذار رہنا چاہیے وہ تین باتیں یہ ہیں:

"He has made me an Israelites, that he has not made me a Woman that He has not made me a boor"(58).

اس مذکورہ عبارت سے اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ تالمود کی تعلیمات کے مطابق عورت کی معاشرتی مساوات کی بنیاد پر ہے ہی نہیں ایک دوسرے بیان میں اس کا معاشرتی مقام اس قدر فروتر ہے کہ پیدل چلتے ہوئے مرد کو حکم یہ ہے کہ اس کو عورت کے پیچھے بالکل نہیں چلنا چاہیے اگر کوئی ایسا کرتا ہے تو وہ گنہگار ہے۔ خانگی زندگی میں عورت کے معاشی حقوق اس حد تک نظر انداز کئے گئے ہیں کہ مرد کو اس بات کی بھی اجازت نہیں کہ وہ اپنی بیوی کو صرف دیکھنے کے لئے بھی اپنی کمائی ہوئی رقم دے اگر وہ ایسا کرے گا تو وہ مرد چاہے کتنا ہی نیک کیوں نہ ہو آخرت میں جہنم میں جائے گا۔

"A man should never walk behind a woman along the road.........whoever crosses a stream behind a woman will have no portion in the World to come........ He who pay money to woman, counting it from his hand into hers for the sake of gazing at her, even he posses torah and good deeds like Moses our teachers, he will not escape the punishment of Gehinnom"(59).

عورت کی ذہنی صلاحیتوں کے بارے میں تالمود کے اقوال میں ایک یہ بھی ہے کہ عورت کم تر ذہنی صلاحیتوں کی مالک ہے۔

"Women are light minded, It is the way of women to remain at home"(60).

عورت ساٹھ (60) سال کی بھی ہو تو اس کا مزاج چھ (6) سال کی عورت کا ہے اور ہر عورت موسیقی کی رسیا ہے۔

"A women of sixty, the same as a girl of six runs to the sound of the timbrel"(61).

عورت جادوگری کی عادی ہے:

"Women are addicted to witchcruft" (62).

چار (4) باتیں عورت کے مزاج کا حصہ ہیں پیٹو ہونا، چھپ کر مردوں کی باتیں سننا، سست اور حاسد ہونا۔

"Four qualities are ascribed to women. They are gluttonous, eaves droppers, lazy and Jealous"(63).

عورت اپنے حسن کا سب سے زیادہ خیال رکھتی ہے۔

"A woman's thought is only for her beauty"(64).

تالمودی بیانات کے مطابق اگر عورت اچھا کھانا نہیں پکا سکتی یا نہیں پکاتی تو اسے طلاق دی جاسکتی ہے۔

"A woman could not act as judge or give evidence"(65).

اگر پہلی موجود بیوی سے زیادہ خوبصورت عورت مل جائے تو اس پہلی عورت کو طلاق دی جاسکتی ہے۔

"He may divorce her even if he found another woman more beautiful than she"(66).

ایک مرد جتنی شادیاں چاہے کرسکتا ہے:

"A man many as many wives as he pleases"(67).

خاندانی نظام میں ماں اور باپ میں سے زیادہ عزت وتوقیر اور فرمانبرداری کا مستحق کون ہے؟ تالمود کہتی ہے کہ باپ زیادہ مستحق ہے۔ دلیل یہ ہے کہ ماں عورت ہونے کے ناطے خود مرد کی تابعداری کی پابند ہے۔ اس لئے اگر ماں اور باپ دونوں بیک وقت بچے سے پینے کے لئے پانی مانگیں تو باپ کو پانی پہلے پیش کیا جانا چاہیے (68)۔

تالمود کے بیان کردہ عدالتی نظام میں عورت جج نہیں بن سکتی اور نہ گواہی دے سکتی ہے۔

"A woman could not act as judge or give evidence"(69).

عورت بیٹی کی حیثیت سے باپ کی جائیداد میں کسی متعین حصے کی حقدار نہیں ہے اس سلسلے میں تین (3) احکام ملاحظہ ہوں:

(1) بیٹا باپ کی جائیداد میں دوگنا لے گا لیکن ماں کی جائیداد سے نہیں جب کہ لڑکی کے حصے کا تعین نہیں کیا گیا اس کے لئے Maintained کا لفظ استعمال کیا گیا ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ اس کو کچھ نہ کچھ دیا

جائے گا حصے کی تعین نہیں۔

"Son and daughter are alike in the matter of inheriting except that a son takes a double share of the father's estate but not of the mother's and daughter are maintained from the father's estate but not from the mother's"(70)

ایک دوسرے مقام پر تالمود یہی بات کہتی ہے کہ بیٹا حقیقی وارث ہے جب کہ وہاں بھی بیٹی کے لئے یہی لفظ Maintained استعمال کیا گیا ہے لیکن یہ Maintinence لڑکوں کے ذریعے ہوگی۔ یہاں بھی لڑکی کے حصہ کا تعین نہیں ہے بلکہ اس کے معاش کی مناسب دیکھ بھال بیٹے پر عائد کی گئی ہے۔

'Sons inherit and the daughters are maintained by them, should the estate not bit a man died leaving sons and daughters, should estate not be considerable the daughters inherit and the sons can go and beg"(71).

عبارت مذکورہ عورت (بیٹی) کے حق میں وصیت کو بالکل ناجائز اور بیٹے کے حق میں بالکل جائز قرار دے رہی ہے تالمود وراثت کے معاملے میں بڑے بچے (بیٹے) کو زیادہ حق دیتی ہے اس زیادتی کا تعین نہیں کرتی اس کے ساتھ تالمود کسی ایسی وصیت کو جائز قرار نہیں دیتی جو کسی ایسے فرد کے بارے میں ہو جو وارث نہ بن سکتا ہو اگر وصیت کسی ایسے فرد کے بارے میں ہو جو شرعی طور پر وارث ہے تو تالمود اس وصیت کو جائز قرار دیتی ہے (72)۔ اس کے برعکس اسلام کسی ایسے فرد کے بارے میں وصیت کو جائز قرار دیتا ہے جو شرعاً وارث نہیں ہے تاہم اس وصیت کی تحدید کرتا ہے اور جس کو وراثت میں حصہ ملتا ہو اس کے لئے وصیت جائز قرار نہیں دیتا اس اصول کے تحت بھی دیکھا جائے تو یہ پتہ چلتا ہے کہ مرنے والی عورت (بیٹی) کے لئے وصیت بھی نہیں کر سکتی اس لئے کہ وہ شرعاً وارث نہیں ہے۔

جس گھر میں عورت کے یہ حقوق ہوں گے اور مرد کو یوں برتری حاصل ہوگی اس گھر میں عورت کس حد تک محفوظ ہوگی اور کتنی محترم زندگی گزار سکتی ہوگی اس کا اندازہ بخوبی لگایا جا سکتا ہے۔

اس کے برعکس اسلام میں عورت کے حقوق دیکھئے:

(1) طلاق کو حلال چیزوں میں سب سے زیادہ ناپسند کیا گیا(73)۔

(2) ماں کا باپ سے تین گنا زیادہ حق بیان کیا ہے(74)۔

(3) نیک عورت کو دُنیا کی سب سے بڑی نعمت کہا گیا(75)۔

(4) عورتوں پر غیر ضروری دباؤ ڈالنے والے ناپسندیدہ لوگ ہیں عورت سے بہتر سلوک ہونا چاہیے۔(القرآن 19/4)

معاشی ارتقاء کے لئے محنت ایک مسلمہ ذریعہ آمدنی ہے۔ اور ہر معاشی ضابطہ الہامی یا غیر الہامی محنت کی بھرپور حوصلہ افزائی کرتا ہے ان الہامی اور غیر الہامی ضابطوں میں فرق یہ ہوتا ہے کہ الہامی ضابطے محنت کے ان مخصوص تصورات کو ہی قبول کرتے ہیں جو ان کی بیان کردہ اخلاقی تعلیمات سے مطابقت رکھتے ہوں جب کہ غیر الہامی ضابطے محنت کا وہ تصور بیان کرتے ہیں جو اخلاقی حدود سے آزاد ہوتے ہیں الہامی ضابطوں کی دوسری خصوصیت ان کا تصور مساوات ہوتا ہے جب کہ غیر الہامی ضابطوں کے بیان کردہ محنت کے تمام تصورات طبقاتی اونچ نیچ پیدا کرتے ہیں۔ تالمود (جس کے بارے میں الہامی ہونے کا دعویٰ کیا جاتا ہے) میں بیان کردہ محنت کے تصورات طبقاتیت پر مبنی ہیں جن میں بعض پیشے کم تر درجے کے ہیں جن کے اپنانے سے تالمود اپنے پیروکاروں کو منع کرتی ہے تالمود کے مطابق گلہ بانی، بار برداری، دکانداری اور طب کے پیشے گھٹیا پیشے ہیں۔

> "A man should not teach his son to be an ass-driver. Camel driver, sailor, shepherd and shopkeeper,........ The best of physicians is destined for Gehinam"(76).

تالمود میں ایک باب "Master and work man" کے عنوان سے ہے جس میں غلاموں کے حقوق وغیرہ کی تفصیلات دی گئی ہیں اور یہودی غلام اور غیر یہودی غلام کے حقوق کا فرق بیان کیا گیا ہے ان تفصیلات کے مطابق یہودی کو غلام نہیں بنایا جا سکتا اگر وہ غلام ہو تو وہ غلام نہیں بلکہ آقا ہوتا ہے۔

> "Whenever acquire a Hebrew slave acquire a master for himself"(77).

یہودی غلام سے بعض کام مثلاً درزیوں کا کام باتھ روم کی صفائی کا کام اور نانبائی کا کام نہیں لیا جا سکتا وہ مالک کے جوتے پالش نہیں کرے گا اس سے محنت دن کو لی جائے گی۔ اس کو وہی خوراک اور لباس دیا جائے گا جو مالک خود پہنتے اور کھاتے ہیں۔ چھ (6) سال خدمت کے بعد یہود خود بخود آزاد ہو جائے گا۔ ان چھ (6) سالوں میں اگر وہ بیمار ہو جاتا ہے تو اس کی مکمل نگہداشت کی جائے گی۔ چھ (6) سال غلامی کے بعد آزاد ہونے پر اس کو 30 شیکل دے کر آزاد کیا جائے گا (74) اس کے برعکس غیر یہودی غلاموں کے لئے قوانین یکسر مختلف اور اخلاق باختگی کا مظہر ہیں غیر یہودی غلام کو فروخت کیا جا سکتا ہے۔ اس کو بیچا جا سکتا ہے اس کی قیمت 30 سیلا (Sella) ہو گی (78)۔ تالمود کے مطابق غیر یہودی غلام کا تمام بیماریوں سے مبرّا ہونا ضروری ہے اس کو مالک کے تمام کام کرنے ہوں گے۔

(1) اسے مالک کو جوتے پہنانے، اتارنے، اسے نہلانا، اسے کنگھا کرنا ہوگا، اسے مالش کرنا ہوگی۔

(2) وہ یہودی کمیونٹی کا حصہ نہیں ہوگا۔

(3) اسے لازمی ختنہ کرانا ہوگا ورنہ اسے مالک کو واپس بیچ دیا جائے گا۔

(4) ختنہ کرانے کے باوجود اس کے حقوق مساویانہ نہیں ہوں گے۔

(5) اس کے زخمی ہو جانے کی صورت میں علاج وغیرہ کا کوئی دعویٰ نہ ہوگا۔

(6) وہ مذہبی عبادات میں یہود کے ساتھ شریک نہ ہو سکے گا۔

(7) مر جانے کی صورت میں اس کے جنازے کو وہ آداب فراہم نہ کئے جائیں گے جو یہودی کے جنازے کو ہوتے ہیں۔

(8) اس کی مغفرت کے لئے دُعائیں نہ ہوں گی (79)۔

(9) غلام کو تاوان کا حق نہیں۔

"A Slave prefers a dissolute life with female slave"(80).

☆ شیکل (Shekels) اسرائیلی کرنسی روپیہ ہے جو 4 دینار کے برابر ہے جب کہ Sela شیکل کا 1/2 ہے۔

یہودی غلام اگر کسی غیر یہودی کو فروخت کیا جائے یا ایسے فرد کو فروخت کیا جائے جو مقدس شہر یروشلم سے باہر کا رہنے والا ہے تو غلام آزاد ہوگا۔

اس کا مطلب یہ ہوا کہ غیر یہودی کو غلام فروخت نہ کیا جائے دوسرے یہ کہ یہودی کو غلام نہ بنایا جا سکے۔

تالمود باہمی اخوت ومحبت کا سبق دیتی ہے لیکن یہ اخوت ومحبت صرف اسرائیلیوں کے درمیان ہونی چاہیے اس اخوت ومحبت میں غیر اسرائیلی شامل نہیں ہے۔

"The law of love as expounded in Talmud is limited to the members of the Israelites community"(82)

تالمود جہاں ایک طرف یہودیوں کے درمیان باہمی محبت واخوت کی فضاء پیدا کرنے کے لئے مناسب احکام بیان کرتی ہے تو دوسری طرف دوسری اقوام کے خلاف حقارت ونفرت کے جذبات بھی پیدا کرتی ہے اس سلسلے میں تالمود کہتی ہے کہ تین چیزیں انسانی ذہن کو نقصان پہنچا سکتی ہیں غیر یہودی، بری خواہش اور غربت۔

عقیدۂ آخرت اور تالمود

یہودیوں کے ہاں عقیدہ آخرت بھی ملتا ہے جزا وسزا، حساب وکتاب سب کا تصور پایا جاتا ہے اور بہت حد تک اسلام کے عقیدۂ آخرت کے قریب ہے البتہ اس عقیدہ سے منسلک چند مندرجات ایسے ہیں جو آج کے عالمی معاشرے کے خطرے کا سامان پیدا کرتے ہیں۔ جن میں سے ایک ان کے ہاں ''نجات دہندہ کی آمد'' کا تصور ہے جو یہودی قوم کے عالمی اقتدار کو قائم کرے گا اس نجات دہندہ کو مسیح (messiah) کہا گیا ہے

"The Talmud nowhere indicates a belief in a superhuman deliver as the Messiah"

اس نجات دہندہ کے اصل نام کے بارے میں تالمود ربانیوں کے مختلف اقوال نقل کرتی ہے۔ بعض کے نزدیک اس کا نام "Shiloh" ہوگا۔ بعض اس کا نام "Jinnon" بتاتے ہیں۔ بعض کے نزدیک اس کو "Chaniah" کہا جائے گا اور بعض اس نجات دہندہ کو "Menachem" بتاتے ہیں(84)۔

تالمود کے مطابق یہ نجات دہندہ یہود کی دعاؤں کا نتیجہ ہوگا۔

"If Israel repented a single day, immediately would the son of David come. If Israel observed a single Sabbath properly. Immediately Would the son of David come, If Israel were to keep two Sabbaths according to law they would redeem forthwith"(85).

اس کے آنے سے اسرائیل کی معاشرتی و معاشی حالت بہت بہتر ہو جائے گی۔ یہ بہتری کس کس صورت میں آئے گی اس کی تفصیل تالمود یوں بیان کرتی ہے۔

1- جو دانہ چھ (6) ماہ میں اگتا ہے اور جو درخت سال بعد پھل دیتا ہے وہ دانہ ایک (1) ماہ بعد اور درخت دو(2) ماہ بعد پھل دے گا۔

2- سرزمین اسرائیل بہترین گندم اور بہترین کپاس کپڑوں کے لئے پیدا کرے گی۔

3- تمام برباد شہر آباد ہو جائیں گے اور زمین کا کوئی ٹکڑا بے آباد نہ ہوگا۔

4- یروشلم کا شہر نیلم کے قیمتی پتھروں سے تعمیر کیا جائے گا۔

5- یہودیت کو اتنی ترقی ہوگی کہ دیگر قومیں یہودی ہونا چاہیں گی۔

6- مسیح یہودی قبائل کی دوبارہ شیرازہ بندی کریں گے۔

7- خدا سے محبت کرنے والے اس کے دَور میں بہت محفوظ ہوں گے۔

8- وہ یروشلم پر تمام اسرائیلیوں کو اکٹھا کرے گا۔

9- وہ مردوں کو جزا دینے کے لئے دوبارہ زندہ کرے گا۔

10- وہ چالیس (40) سال اور دوسرے قول کے مطابق سو (100) سال دُنیا پر حکومت کرے گا(86)

تالمود جنت و دوزخ کا تصور بھی بیان کرتی ہے اور یہ بھی بتاتی ہے کہ جنت میں جانے والے لوگ کن خصوصیات کے حامل ہوں گے اور جہنم میں جانے والے کن خصلتوں کے مالک ہوں گے۔ اس کے مطابق جنت میں جانے والے لوگ درج ذیل خوبیوں کے مالک ہوں گے۔

1- وہ جو سرزمین اسرائیل میں رہتے ہیں اور تورات کی تعلیمات کا اہتمام کرتے ہیں۔

2- سرزمین اسرائیل میں ایک ہاتھ میں بھی چلنے والے قدم جنتی ہیں۔

3- تمام اسرائیلی جنت میں ہوں گے (87)۔

جب کہ جنت میں نہ جانے والے لوگ درج ذیل خصلتوں کے مالک ہوں گے۔

1- جو توراۃ کو نہیں مانتے۔

2- کوئی غیر یہودی جنت میں نہ جائے گا۔

3- غیر یہودیوں کے بچے بھی جنت میں نہ جائیں گے

4- خدا اُن تمام اقوام کو جنہوں نے اسرائیلیوں پر ظلم کئے ہوں گے سزا دے گا (88)۔

5- خدا قیامت کے دن بنی اسرائیل کے بزرگوں کے درمیان بیٹھا ہوگا اور غیر یہودی اقوام کا حساب و کتاب لے گا خدا ایرانیوں اور رومیوں سے ان کے جرائم اور اعمال ناموں کا حساب لے گا اور یہودیوں پر کئے گئے مظالم کے بدلے میں انہیں سزا دے گا (89)۔

6- کوئی اسرائیلی جہنم میں نہیں جائے گا اس لئے کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام جہنم کے دروازے پر بیٹھے ہوں گے اور کسی اسرائیلی کو جہنم میں نہ جانے دیں گے (90)۔ جہنم میں جانے والے اسرائیلیوں کو بھی حضرت ابراہیم علیہ السلام جہنم سے نکال لیں گے البتہ ان اسرائیلیوں کو نہیں نکالا جائے گا۔ جو کسی غیر یہودی عورت سے صحبت کر چکے ہوں گے (91)۔

مندرجہ بالا تفصیل پڑھنے کے بعد مندرجہ ذیل چند باتیں قابل غور ہیں:

1- موجودہ دَور کا سب سے بڑا علمی المیہ یہ ہے کہ یہودیوں کے بارے میں بہت کم لٹریچر لکھا گیا ہے اور تعلیمی اداروں اور دیگر لائبریریوں میں ان کے بارے میں بہت کم مواد پایا جاتا ہے کیا یہ محض اتفاق ہے یا کسی نادیدہ ہاتھ کی کارگزاری۔

2- کسی بھی جھوٹے مذہب کی دو (2) نشانیاں ہوتی ہیں اوّل یہ کہ ایسے مذہب والے لوگ اپنے مذہب کی تبلیغ پسند نہیں کرتے جیسا کہ ہندو اور یہودی مذہب کا خاصہ ہے۔ دوم یہ کہ ایسے

مذاہب اپنا لٹریچر عوام الناس سے چھپا کر رکھتے ہیں ان کا لٹریچر عوام اور اہل علم کی دسترس میں کم ہوتا ہے۔ احمدیت، آغا خانیت، بہائیت، اسماعیلیت کا بھی یہی خاصہ ہے۔

3- یہودی دُنیا کی ایسی قوم ہے جو خود انبیائے بنی اسرائیل کے ہاں بھی ملعون رہی ہے کوئی اسرائیلی نبی ایسا نہیں گذرا جس نے اس کی بدکرداریوں کی بناء پر ان پر لعنت نہ کی ہو قرآن کریم نے بھی انبیاء کی زبانی ان کے ملعون ہونے کا ذکر کیا ہے:

﴿لعن الذين كفروا من بني اسرائيل على لسان دلود وعيسى ابن مريم﴾ (القرآن:78/5) اس کی وجہ کیا ہے

4- قیام اسرائیل کے بعد پورا عالمی نظام کیوں مسلسل خلفشار کا شکار ہوتا جا رہا ہے اس میں یہودیت کا ہاتھ کس حد تک ہے۔

آخری بات جس پر مسلمانوں کو خاص طور پر غور کرنا چاہیے کہ قرآن پورے پہلے پارے میں یہود کی اس قدر کھول کر مذمت کیوں کر رہا ہے انسانیت کی ہدایت وفلاح کا کون سا پہلو اس طرز بیان میں پوشیدہ ہے۔

تالمود اور تاریخ

تالمود کی ان تعلیمات کا نتیجہ ہے کہ یہودیوں کی طرح ان کی اس کتاب سے بھی ہمیشہ نفرت کی گئی ہے۔ ہر قوم نے اس کو ناپسند کیا جسٹینین اوّل 565ء نے 553 میں اس پر پابندی لگا دی۔

"Thus Justinian, who introduced drastic legislative enactments against the Jews, was also among the first to attempt interference with the free use and spread of their literature"(92).

1244ء میں فرانس میں تالمود کی تمام کاپیاں اس وقت جلائی گئیں جب نکلس وانین Nicholas Donin نامی ربی نے عیسائیت قبول کر کے پوپ گریگوری نہم کے سامنے تالمود کی وہ تعلیمات پیش کیں جس میں حضرت عیسیٰ علیہ السلام اور حضرت مریم کے خلاف ہرزہ سرائی کی گئی تھی۔

بارسلونا میں بھی پبلو کرسچین (Pablo Christian) ربی نے عیسائیت قبول کی اور 1263ء میں سپین کے مشہور ربیؔ (Nahmanides) جو کہ تورات کا شارح بھی تھا سے مناظرہ کیا۔ جس میں ربی مناظرہ ہار گیا اور اسے شہر بدر کر دیا گیا کرسچین نے پوپ کلیمنٹ سے تالمود کی تعلیمات کے بارے میں تحقیق کے لئے ایک کمیشن قائم کرنے کا کہا جس کی رپورٹ پر بارسلونا میں تالمود پر پابندی لگا دی گئی۔

سولہویں صدی میں سری موناء میں تالمود کے بیشمار نسخے نذر آتش کئے گئے 1520ء میں پوپ نے اس کی اشاعت کی اجازت دی لیکن اس کے تیس (30) سال بعد ویٹیکین کے حکم سے تالمود کے نسخے جلا دیئے گئے حتیٰ کہ 1565ء میں پوپ پائیس (Pius iv) چہارم نے تالمود کا نام لینا بھی ممنوع قرار دے دیا (93)۔

تالمود پر ہونے والی تنقید کی تفصیلات لکھنے کے بعد انسائیکلو پیڈیا آف برٹانیکا کا مقالہ نگار آخر میں لکھتا ہے:

> "These unfavorable criticisms were not all unfounded for the Talmud contains much of inferior value and bears the marks of different ages and state of thought in which it grew up"(94).

یہی وجہ ہے کہ اصل کتاب عالم لوگوں کو بہت کم فروخت کی جاتی ہے سیاست و معاش عالمی ہو یا علاقائی کو، بہتر بنانے کے لئے یہودی ذہن سمجھنا ضروری نہیں بلکہ تمام (Gentiles) وہ عیسائی ہوں یا مسلمان کومل کر اس کا توڑ کرنا ہوگا۔ سب غیر یہودی (Gentiles) یہودیوں کے برابر ہیں وہ یورپ کے عیسائی ہیں یا مشرق کے مسلمان۔ ماضی میں یہود عیسائی تعلقات کی گواہی تاریخ کے اوراق میں آج بھی محفوظ ہیں اور آج کے دور میں مسلم یہود تعلقات سب کے سامنے ہیں۔ جس فلسطین میں روم کے عیسائی حکمرانوں نے یہود کا داخلہ بند کر رکھا تھا آج اس فلسطین پر عیسائی حکمرانوں نے یہود کا سیاسی قبضہ کرایا ہے تو عیسائیت کی مذہبی قیادت نے اس قبضہ کو تسلیم کر کے اس کو مذہبی سند بھی عطا کر دی۔ جب کہ دونوں اقوام (مسلمان اور عیسائی) کا مذہبی لٹریچر بھی یہودی قوم کی مذمت پر یک زبان ہے۔ خداوند یسوع کے حوالے سے بنی نوع انسانیت کی خدمت کرنے والے ویٹیکین کو بنی نوع انسانیت کو موجودہ صیہونیت کے عذاب سے بچانے کے لئے خداوند یسوع کا خون معاف کرنے کے 1965ء کے فیصلے کو واپس لینا ہوگا ورنہ انسانیت کے لئے مزید مسائل پیدا ہوتے رہیں گے۔ ان مذہبی نظریات کی حامل قوم

بنی نوع انسان کی کبھی خیر خواہ نہیں ہوسکتی۔ حقیقت یہ کہ موجودہ دور کے اسرائیلی یہودی انبیاء بنی اسرائیل کی اولاد ہی نہیں ہیں نقل مکانی (Diaspora) کے دو ہزار سال کے طویل عرصہ میں جب یہ مختلف ممالک میں پھیلا چکے تھے یہ کیونکر باقی رہ گئے ان کا مذہبی لٹریچر ان کی قومی زبان ان کا تمدن یہودیوں والا نہیں ہے ان کی تورات صدیاں ہوئی گم ہوچکی ہے ان کی زبان عبرانی ماضی کا قصہ پارینہ بن چکی ہے ان کی موجودہ عربی زبان ماضی کی عبرانی قطعی مختلف ہے ماضی کی عبرانی حرف علت سے خالی تھی اعراب سے مبرا تھی متن کے الفاظ آپس میں جوڑے ہوئے ہوتے تھے جب کہ موجودہ عبرانی ان تینوں خصوصیات سے خالی ہے۔ رہی تمدن کی بات موجودہ اسرائیل کا تمدن کسی بھی لحاظ سے مذہبی قوم کا تمدن نہیں ہے۔ موجودہ اسرائیل کے بارے میں ''عہد نامہ جدید'' کے جز ''یوحنا عارف کا مکاشفہ'' (Revelation) کی یہ عبارت قابل غور ہے کیتھولک بائبل کے الفاظ یوں ہیں:

> "Behold, I will make these of the Assembly of Satan who claim to be Jews and or not but or lying, behold I will make them come and fall prostrate at your feet"(95).

یاد رہے کہ عبارت کے مذکورہ بالا اُن مکاشفات کا ایک معمولی جز جو خدا نے حضرت عیسیٰ علیہ السلام پر القاء کئے تھے اس بارے میں جز کا پہلا جملہ یوں ہے:

> "The Revelation of Jews Christ which God gave to him, to show his servent what must happen soon"(96).

کیا ویٹیکن کے واجب الاحترام یہ بتائیں گے کہ مذکورہ مکاشفہ سے مراد اگر موجودہ دور کے اسرائیل کے یہودی نہیں تو اور کون تھے یا ہیں؟

حواشی وتعلیقات

(1) P, 63 "Jewish History, Jewish Religon" Professor 'Israel Shahak down loaded, website. www.abbe.nt/historia.shahak/english.htm

(2) P,120 "Ibid"

(3) P,121 "Ibid"

(4) P,121 "Ibid"

(5) P,121 "Ibid"

(6) "The Synagove of Statan 'Andre. Covington, Hitchcocks" ترجمہ شیطانی کنیسہ'' مترجم طارق اسمٰعیل ساگر P,34، طاہر سنز پبلشرز 40بی، اُردو بازار، لاہور۔

(7) ہفت روزہ، ندائے ملت، لاہور 9 تا 15 / اکتوبر 2008ء مضمون، امریکہ تاریخ کے بدترین مالیاتی بحران کی زد میں ''، مضمون نگار اختر علی

(8) "Clash of Civilzation" Semoil Watington ترجمہ تہذیبوں کا تصادم، مترجم عبدالحمید طاہر، نگارشات مزنگ لاہور۔

(9) "Everyman's Talmud 'Abrahem Cohen".

(10) P,141 "Ibid"

(11) P, "Ibid"

(12) P,142 "Ibid"

(13) P,141 "Ibid"

(14) بٹ، محمد احسن۔ جدید اسرائیل کی تاریخ، ص 265، دارالشعور 42، مزنگ روڈ، بک اسٹریٹ، لاہور۔

(15) every man's Talumud, P, 141

(16) P,XXXV, Ibid

(17) P,XXXV, Ibid

P,XLIV, Ibid (18)

P,L, Ibid (19)

P, 147, Ibid (20)

Catholic bible, P, 1823 (21)

"Every man's Talmud" P, 149 (22)

P, 150, Ibid (23)

P, 129, Ibid (24)

Preface, P,XLIX, Ibid (25)

P, 14, Ibid (26)

P, 19, Ibid (27)

P, 22, Ibid (28)

P, 25, Ibid (29)

P, 37, Ibid (30)

P, 49, Ibid (31)

P, 49, Ibid (32)

P, 50, Ibid (33)

P, 50, Ibid (34)

P, 53, Ibid (35)

P, 53, Ibid (36)

P, 55, Ibid (37)

P, 121, Ibid (38)

P, 122, Ibid (39)

P, 122, Ibid (40)

P, 124, Ibid (41)

P, 124, Ibid (42)

P, 25, Ibid (43)

P, 59, Ibid (44)

P, 59, Ibid (45)

P, 60, Ibid (46)

P, 61, Ibid (47)

P, 61, Ibid (48)

P, 60, Ibid (49)

P, 355, Ibid (50)

P, 99, Ibid (51)

P, 66, Ibid (52)

P, 66, Ibid (53)

P, 81, Ibid (54)

P, 209, Ibid (55)

P, 162, Ibid (56)

P, 162, Ibid (57)

P, 159, Ibid (58)

P, 48, Ibid (59)

P, 161, Ibid (60)

P, 161, Ibid (61)

P, 161, Ibid (62)

P, 160, Ibid (63)

P, 161, Ibid (64)

P, 167, Ibid (65)

P, 167, Ibid (66)

P, 166, Ibid (67)

P, 181, Ibid (68)

P, 305, Ibid70 (69)

P, 343, Ibid (70)

P, 345, Ibid (71)

P, 344, Ibid (72)

(73) ابوداؤد سلیمان بن اشعت ، امام 275ھ السنن لابی داؤد کتاب الطلاق'' حدیث 2178، الکتب السنۃ، دار السلام النشر والتوزیع الریاض

(74) البخاری، محمد بن اسمعیل البخاری (256ھ) ''الجامع الصحیح'' باب من احق الناس بحسن الصحبۃ، حدیث نمبر 5971 المملکۃ السعودیۃ العربیۃ

(75) ابن ماجہ، محمد بن یزید، امام (273ھ) السنن لابن ماجہ، باب فضل النساء، حدیث نمبر 1855

P, 195 Ibid (76)

P, 199 Ibid (77)

P, 203, 77, Ibid (78)

Summarized from P, 200 to 202, Ibid (79)

P, 203, Ibid (80)

P, 203, Ibid (81)

P, 213, Ibid (82)

P, 260, Ibid (83)

P, 347, Ibid (84)

P, 352, Ibid (85)

Summerised form P, 352....356, Ibid (86)

P, 368, Ibid (87)

P, 370, Ibid (88)

P, 372, Ibid (89)

P, 381, Ibid (90)

P, 382, Ibid (91)

(92) Article, Talmud, 185/12 "Encyclopedia of Religion and ethics Edinburgh. Tand Clark 38 George Street, New York, First Edition

186/12 Ibid (93)

187/12 Ibid (94)

9/3 "Revelation" "New Testament" "The Catholic Bible" (95)

1/1, Ibid (96)

بلوچی ثقافت پر مختلف مذاہب اور تہذیبوں کے اثرات

* ذوالفقار علی قیصرانی

* ڈاکٹر نورالدین جامی

لفظ بلوچ کے معنی و مفہوم

فارسی کی لغت ''برہان قاطع'' میں لفظ بلوچ کے درج ذیل معنی بیان کئے گئے ہیں۔ ''مرغ کی کلغی'' تاج یا ایک خاص غیر متمدن لوگوں کا نام جو'' کرمان'' کی سرحد پر پہاڑوں میں مقیم ہیں۔ کہا جاتا ہے کہ وہ حجازی عربوں کی نسل سے ہیں اور ان کا پیشہ لڑائی بھڑائی اور خون ریزی ہے''(1)۔

ایک دوسری لغت ''فرہنگ سروری'' میں یہ الفاظ رقم ہیں:

''بلوچ وہ لوگ ہیں جو صحرا میں رہتے ہیں اور قافلوں کو لوٹتے ہیں جنگجو اور اچھے تیر انداز ہوتے ہیں انہیں کوچ و بلوچ کہتے ہیں''(2)۔

رائے بہادر ہتورام لکھتے ہیں:

''وجہ تسمیہ لفظ بلوچ کی مردم رندسکنائے بلوچستان یہ کہتے ہیں کہ بعد غدر امام حسین رضی اللہ عنہ جس وقت میر احمد مدینہ سے کوچ کر کے کوہستان و دامان حلب میں آیا اور سکونت خود بمقام بروہ اختیار کی اس واسطے بہروچ ان کی قوم مشہور ہوگئی پھر رفتہ رفتہ بہروچ سے ''بلوچ'' مشہور ہوئی''(3)۔

خود رائے بہادر ہتورام کی رائے یہ ہے کہ:

---

* اسسٹنٹ پروفیسر، شعبہ اسلامیات، گورنمنٹ ڈگری کالج، ڈیرہ غازی خان۔

* پروفیسر، شعبہ اسلامیات، بہاؤالدین زکریا یونیورسٹی، ملتان۔

"زبان حلبی میں بلوچ بادیہ نشن کو کہتے ہیں جو لوگ ہمیشہ صحرا اور دامن کوہستان میں خانہ بدوش رہنے والے ہوں ان کو بلوچ کہا جاتا ہے۔ یہ لفظ کسی خاص قوم سے متعلق نہیں تھا۔ بہت مختلف قوموں پر یہ لفظ مستعمل ہوتا رہا۔ اب بھی چند مختلف قومیں اس بلوچستان میں ایسی رہتی ہیں جن کا نسب نامہ ایک دوسرے سے مختلف ہے لیکن تمام قوم بلوچ کہلاتے ہیں" (4)۔

سردار خان بلوچ اپنی کتاب "History of Baloch Race & Balochistan" میں لفظ بلوچ پر بحث کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"The name Baluch has come to us after going through several changes both in pronunciation and script. The old kushite form had been "Baaloth or Bealoth. The Assyrian, Babylonian or Kaldian wrote and pronounced it as 'Belus or Baalos. The medieval Arabs termed it as "Balos or Balaj" and the persian name had been "Baluch"(5).

یعنی لفظ بلوچ تلفظ اور تحریر کی مختلف تبدیلیوں کے مراحل طے کرنے کے بعد ہم تک پہنچا ہے۔ قدیم کوش رسم الخط "بعلوث" یا "بیلوث" تھا۔ اسیریا، بابل اور کلدانی عوام نے اپنی تحریروں میں "بیلوس" یا "بعلوس" لکھا۔ قرون وسطیٰ کے عربوں نے "بلوص" یا "بلوچ" اور اہل فارس نے اسے "بلوچ" سے موسوم کیا ہے"۔

یہ نظریہ سب سے پہلے انگریز محقق سر ایچ راولنسن نے پیش کیا چنانچہ مسٹر راولنسن کی رائے میں:

"نام "بلوچ" بیلوس سے نکلا ہے۔ بیلوس بابل کے بادشاہ اور کلدانی سلطنت کے بانی مبانی تھے جن کا نمرود بن کوش کے نام سے مقدس حکم نامہ میں ذکر کیا گیا ہے" (6)۔

جسٹس خدا بخش مری لفظ بلوچ کے بارے میں لکھتے ہیں کہ:

"ہر قوم، ہر قبیلہ، ہر شہر اپنے دیوتا، اپنے اپنے خدا بال کی پرستش کرتا تھا۔ انہیں ایک دوسرے سے ممیز کرنے کے لئے مختلف خطابات سے نوازا جاتا تھا۔ کلدانیوں کا دیوتا

بیلوس کہلاتا تھااور ان کا بادشاہ اپنے آپ کو نمرود بیلوس کہلوایا کرتا تھا۔ نتیجتاً اس کے پیروؤں نے بھی یہ نام اپنالیا تھا۔ شہروں اور دریاؤں کے نام بھی اسی دیوتا کے نام پر رکھے جاتے تھے۔ اس کے پیرو''بیلوس'' کہلاتے تھے۔ جنہیں عرب مؤرخین نے ''بالوس'' کے نام سے یاد کیا ہے۔ موجودہ زمانے میں پٹھان بھی بلوچوں کو''بالوس'' ہی کہتے ہیں'' (7)۔

میر گل خان نصیر لکھتے ہیں کہ:

''نمرود بلوص کی موت کے صدیوں بعد جب کلدانی سلطنت کا شیرازہ بکھر گیا اور نسل ''برکوش'' بخت نصر اور دوسرے فاتحین کے حملوں کی تاب نہ لاکر پراگندہ اور منتشر ہوئی اور دجلہ وفرات کی وادی کو چھوڑ کر ان کو کوہستان ذگروس اور سطح مرتفع ایران کے بعض آباد وغیر آباد وادیوں، کوہستانوں اور صحراؤں میں پناہ لینی پڑی تو وہاں کے آریائی اور غیر آریائی باشندے ان کو اپنی اپنی زبانوں اور تلفظ کے مطابق مختلف نام دیتے رہے اور کہیں وہ ''برکوشی'' بلکوشی، کوشی یا کوچی کے نام سے مشہور ہوئے جو رفتہ رفتہ کوچ بنا اور کہیں ان کو ''بلکوچ'' بکچوس اور بلوچ کہا جانے لگا۔ جو بگڑتے بگڑتے بلوچ بنا۔ یہاں تک کہ اب بھی ان کے ہمسایہ افغان اور عرب ان کو''بلوس'' یا''بلوص'' ایرانی اور ہندی بلوچ کہتے ہیں'' (8)

کرنل ای موکلر اس لفظ کی ایک اور تشریح کرتا ہے:

''اس کے خیال میں بلوچ اصل میں''بدروچ''یعنی برے دن کی بگڑی ہوئی صورت ہے'' (9)۔

بلوچوں کا اپنا بیان ہے کہ:

''یہ لفظ''بر۔لوچ'' کا بگاڑ ہے۔ بر بمعنی بیابان اور لوچ بمعنی برہنہ۔ نیز ان کی جدی روایت ہے کہ امیر حمزہ کا ایک بچہ پری کے بطن سے پیدا ہوا تھا۔ جو ایک لق ودق صحرا میں پڑا ہوا تھا۔ اس کی اولاد کا جو سلسلہ چلا اسے''برلوچ'' کہتے ہیں'' (10)۔

مولانا نور احمد فریدی لفظ''بلوچ'' کے بارے میں رقم طراز ہیں کہ:

''جب عمالقہ نے بنو اسماعیل کو مکہ مکرمہ سے نکالا تو ان کے چند قبائل شام کی مشہور وادی

''بلوص'' میں آ کر آباد ہوئے اور ''بلوص'' کہلائے۔ یہی بلوص جب فارس اور ارض روم کی طرف بڑھے تو ''بلوص'' کی ''ص''، ''چ'' میں بدل گئی اور یہ لوگ ''بلوص'' سے ''بلوچ'' بن گئے'' (11)۔

خلاصہ بحث

لفظ بلوچ کے بارے میں مختلف محققین اور مؤرخین کی متنوع آراء کے سبب ہم اس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ اس سکنی اعتبار سے ''بلوچ''، ''وادی البلوص'' کے رہنے والے تھے اس لئے یہ لوگ بلوص اور بعد میں ''بلوچ'' کہلائے۔ نسبی اعتبار سے بلوص نمرود کا لقب تھا اور نمرود بابلی سلطنت کا پہلا بادشاہ تھا اس کے پیرو بھی بیلوص کہلائے۔ جب یہ بیلوص فارس اور ارض روم کی طرف بڑھے تو بلوص کی ''ص''، ''چ'' میں بدل گئی اور یہ لوگ بلوص سے بلوچ بن گئے۔ لفظ بلوچ کا مخرج ''بلوص'' کی ہے۔

پس منظر

تحقیقی طور پر یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ بلوچوں کا ابتدائی وطن شام میں ''حلب'' ہے۔ تمام بلوچی روایات اور شاعری بھی حلب میں واقع شام کو بلوچوں کا اصل وطن ظاہر کرتے ہیں۔ اس سلسلے میں سرطاس ہالڈک اور دوسرے متعدد مؤرخین بلوچوں کو عربی النسل خیال کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ:

''بلوچ'' عرب سے ہجرت کر کے ایرانی سرحدات پر آباد ہوئے اور پھر یہاں سے کرمان سیستان اور مکران سے ہوتے ہوئے سندھ اور پنجاب میں پھیل گئے'' (12)۔

میر گل خان نصیر اس امر کا اعتراف کرتے ہیں کہ:

''یہ قوم ''بلوچ'' زمانہ قدیم میں عربستان میں دجلہ و فرات کی وادیوں اور حلب کے مرغزاروں میں ایرانی سرحد کے ساتھ آباد تھی اور ایران میں تبریز سے کوہ البرز کے دامن پر مشہد تک پھیلی ہوئی تھی'' (13)۔

Y کروموسوم کی جینی ساخت (Genetic Constitution) یعنی ڈی این اے کی بدولت مختلف انسانی

نسلی گروہوں (Ethnic Groups) کے Origin کی نشاندہی ہوتی ہے۔

راحیل قمر وغیرہ نے اپنے مقالہ (Am. J. Hurn Genet, 2002) میں لکھا ہے کہ بلوچ قبائل اپنے Y کروموسوم کی جینی ساخت کے اعتبار سے شام (حلب) کے لوگوں سے مماثلت رکھتے ہیں:

"**Qamar et al 2002**: Suggested that origin is in Syria. Syrians like Iranians are characterized by a low frequency of haplogroup 3 and high frequency of haplogroup 9 (9% and 57%) respectively"(14).

"**But Hammer et all (2000)** found that Baluch make a predominantly Syrian origin for their Y-Chromosome" (15).

''تاریخ عالم میں سرزمین بلوچ غیر معمولی تاریخی، سیاسی اور جغرافیائی اہمیت کی حامل رہی ہے اور یہ خطہ صدیوں سے بیرونی طاقتوں، حملہ آوروں اور فاتحین کی آماجگاہ رہا ہے۔ مخصوص جغرافیائی محل وقوع کی وجہ سے اس کی اہمیت رہی ہے کیونکہ اس کے ایک طرف 471 میل طویل ساحل ہے تو دوسری طرف درہ بولان اور درہ مولا جیسی قدیم گزرگاہیں ہیں۔ خشکی کا قدیم راستہ لسبیلہ اور مکران بھی ہے۔ اس لئے اس سرزمین کی زبردست تجارتی اہمیت رہی ہے۔

اہم بین الاقوامی شاہراہیں اس کے شمالی حصہ میں بمقام قلات آ کر ملتی تھیں۔ مشرقی ایران اور جنوبی افغانستان کے تجارتی راستے کا اتصال بمقام قلات ہوتا تھا یہ شاہراہیں قلات شاہراہ کہلاتی تھیں'' (16)۔

ان گزرگاہوں سے گزرنے والوں نے جہاں بلوچستان پر گہرے نقوش چھوڑے ہیں وہاں پوری دُنیا کو اس کی جغرافیائی و سیاسی اہمیت کا احساس دلایا ہے۔ تجارتی، فوجی اور سیاسی اہمیت کی وجہ سے یہ خطہ متنازعہ رہا ہے۔ اس کو حاصل کرنے کے لئے مختلف ادوار میں بیرونی حملہ آور اور مقامی فرمانروا آپس میں لڑتے رہے اور جو فتح یاب ہوا اس نے حکمرانی کی۔ تاریخی طور پر یہاں منظم حکومتیں بھی رہی ہیں۔ مختلف ادوار میں مصلحین نے اپنے اپنے مذاہب کا پرچار بھی کیا۔ نتیجتاً اپنی تہذیبوں اور ثقافتوں کے ایسے نقوش چھوڑے جنہوں نے بلوچ کلچر کو متاثر کیا۔

قدیم حملہ آور حکمران

ماد دور:'853 ق م تا 550 ق م"

بلوچ معاشرہ پر قدیم مذاہب اور ثقافتوں کے اثرات کا جائزہ لینے کے لئے ضروری ہے کہ یہ دیکھا جائے کہ قدیم عہد میں یہ خطہ کن حکمرانوں کے زیر تسلط رہا۔ ذیل میں اس حوالے سے مختصراً بحث کی جائے گی۔ میر نصیر خان احمد زئی کے مطابق:

''853 ق م میں سلطنت ماد کا قیام ہوا اور یہ سلطنت اپنے بادشاہ کیقباد کی سرپرستی میں ترقی کر کے وسیع طاقت ور سلطنت میں تبدیل ہو گئی۔ خاندان ماد کے فرمانرواؤں نے بلوچستان پر تقریباً تین سو سال تک حکمرانی کی یعنی (854 ق م سے 550 ق م تک) چھ حکمران رہے۔ آخری حکمران آزادیاک تھا جو عیش و عشرت کی وجہ سے اپنی سلطنت کو نہ بچا سکا۔ اور ہنخامنشی خاندان نے صوبہ فارس پر قبضہ کر لیا'' (17)۔

ڈاکٹر محمد اسماعیل دشتی البوشہری لکھتے ہیں:

''ماعہد میں اور آزدیاک کے دَور میں حکومت (584 یا 585 سے 549 یا 550 ق م تک) بلوچستان کی ریاست سرزمین بارکان یا احباس سیوی کے نام سے قائم تھی اور یہ مشرقی ساتراب یعنی صوبے کا حصہ تھی'' (18)۔

ایران کی تاریخ کا آغاز نویں صدی قبل مسیح سے ہوتا ہے جب آریا نسل میڈیا میں آباد ہوئی یہ لوگ ماد کہلائے۔ ان کا آخری بادشاہ آستیاکس تھا جس پر ہنخامنشی خاندان کے کورش اعظم نے فتح پائی'' (19)۔

ملک سعید احمد دھوار شاہنامہ فردوسی کے حوالے سے اس دور کے سیاسی حالات کے بارے میں لکھتے ہیں:

''ایران کے کیانی بادشاہ کیخسرو نے فغفور، چین اور شاہ مکران کو پیغام بھیجا کہ وہ اس کی اطاعت گزاری کا دم بھر کر خراج دیا کریں۔ فغفور چین کی طرف سے اطمینان بخش جواب ملا لیکن شاہ مکران نے سرِ تسلیم خم کرنے سے انکار کر دیا جس کے نتیجے میں کیخسرو نے مکران پر

فوج کشی کی۔ شاہ مکران جنگ میں کام آیا اور ایرانی فوج نے مکران کو خوب تاخت و تاراج کیا۔ مکران میں جو روایات مشہور ہیں ان کی بنا پر گمان یہ کیا جاسکتا ہے کہ یہ علاقہ کیکاؤس کیخسرو، گشتاسپ، ہما اور دراب کے زمانہ میں انہی ایرانی بادشاہوں کے زیر فرمان تھا'' (20)۔

ہنحامنشی دور

''یہ دور 550 ق م سے 330 ق م تک رہا'' (21)۔

ہنحامنش اس خاندان کا مورث اعلیٰ تھا جس کے نام کی وجہ سے اس خاندان نے ہنحامنشی کے نام سے شہرت پائی۔ دولت ہنحامنشی کا بانی کرش بزرگ (Cyrus the Great) تھا جس نے 550 ق م میں میڈیا کی سلطنت کو فتح کر کے اس خاندان کی بنیاد ڈالی۔ کرش بزرگ اور داریوش اول بڑے باتدبیر بادشاہ گزرے ہیں جنہوں نے ایرانی سلطنت کو بڑی وسعت دی اور اپنی حکومت کو مشرق میں دریائے سندھ اور مغرب میں دریائے نیل تک بڑھا دیا۔ سکندر اعظم نے 330 ق م میں دارا سوم کو شکست فاش دی اور اس خاندان کا خاتمہ ہو گیا'' (22)۔

مذہبی اور تہذیبی اثرات

''ان ادوار میں بلوچ ''آشورا'' یا ''آہورا'' کے پرستار تھے۔ ''ہور'' کے معنی آگ اور ''آ'' کا مطلب آیا۔ پس اس کے معنی ہوئے آگ سے آنے والا۔ وہ حقیقت جو آگ سے دائمی ہے۔ جب بلوچوں نے توران اور مکران میں سکونت اختیار کی تو انہوں نے اپنے مذہب کو رواج دیا۔ کرد بلوچ دن میں تین بار آگ کی پرستش کرتے تھے۔ وہ اپنی عبادت گاہ کو ''آرنیم'' کہتے تھے۔ جس کا مطلب ہے آتش کدہ۔ آتش کدہ کے معبد کو ''آری وان'' کہتے تھے۔ شہروں اور دیہاتوں میں آتش کدہ ہوا کرتے تھے۔ بلوچ کردوں کے حکمرانوں نے دو بڑی عبادت گاہیں کیکان اور غزدار میں آرین زوراک اور آرین حلوان کے نام سے تعمیر کی تھیں جو کوہ زوراک اور کوہ صفوان کی چوٹیوں پر بنائی گئی تھیں'' (23)۔

''اس طرح نیچارہ اور پندران کے علاقہ میں کئی پہاڑوں، چٹانوں اور قبرستانوں میں زرتشتی آثار موجود تھے۔ خاران اور ماشکیل میں بھی زرتشتیوں کے آثار اور قبریں اس خطے میں اس مذہب کی موجودگی کی دلالت کرتی ہیں۔ کوئٹہ میں حال ہی میں سرینا ہوٹل کی تعمیر کے دوران تہہ خانوں کے لئے کھدائی کے وقت ایسے آثار دریافت ہوئے جس سے زرتشتی معتقدات کی نشاندہی ہوتی ہے۔ لہذا یہ قیاس کیا جاتا ہے کہ بلوچ قبل از اسلام زرتشتی مذہب کے پیروکار تھے'' (24)۔

ان ادوار میں مکران زرتشتی مذہب کا مرکز رہا ہے یہ اثرات رسم و رواج میں بھی پائے جاتے ہیں۔ ان میں بالخصوص آگ کا احترام ایک خاص مقام رکھتا ہے۔ اب بھی کسی مجرم کو اپنی بے گناہی ثابت کرنے کے لئے گرم لوہے کی دہکتی ہوئی سلاخ کو ہاتھ پر اٹھانا پڑتا ہے۔ اگر اس کا ہاتھ نہ جلے تو اس کی بے گناہی ثابت ہو جاتی ہے یا آگ کے دہکتے ہوئے انگاروں میں سے گزرنا پڑتا ہے۔ اس کے علاوہ اور بھی بہت سے معتقدات پائے جاتے ہیں۔ مثلاً آگ میں تھوکنے کو مکروہ اور معیوب سمجھا جاتا ہے۔ چولہے میں پانی پھینکنے کو رزق کی کمی کا باعث تصور کیا جاتا ہے۔ اسی طرح اگر عورت دودھ گرم کر رہی ہو تو دودھ کے نیچے سے کسی ایک چنگاری بھی اُٹھانے کی اجازت نہیں دے گی۔ کیونکہ اس طرح دودھ کی برکت ختم ہونے کا خدشہ ہے۔ رات کے وقت آگ کو گھر سے باہر نکالنا یا کسی کو دینا برا شگون ہے۔ بلوچ معاشرے میں ''آس آف'' کی عدالت باقاعدہ ادارہ ہے۔

ڈاکٹر شاہ محمد مری لکھتے ہیں کہ:

''بلوچوں میں سفید کپڑے پہننے اور لمبے لمبے بال رکھنے کے اثرات قدیم پارس کے ہیں۔ زرتشترا (سنہرا اُونٹ) خلط ملط ہو کر زرتشترا بنا جو زرتشتیوں کا پیغمبر ہے۔ زرتشتی آگ پرست تھے۔ اس کے علاوہ یہ سورج اور چاند کی پوجا کرتے تھے یہ مالدار اور بااثر مذہبی ادارہ تھا۔ زرتشتی مولوی اور وڈیرے سفید لباس پہنا کرتے تھے'' (25)۔

شروع میں یہ لوگ خانہ بدوش تھے بعد میں سکونت اختیار کر کے کھیتی باڑی، باغبانی اور شجر کاری شروع کی اور پانی کو ذخیرہ کرنے کے لئے ایسے بند تعمیر کئے جنہیں دیکھ کر انسان حیران ہو جاتا ہے۔

گروگال نامک کے مصنف کے مطابق:

''یہ گوربند 854 تا 330 ق م تعمیر ہوئے۔ صوبہ بلوچستان کے سارا وان میں وادی گزک، نرمک، اوبدار، باڑی میں چھپر جم، جھالا وان میں سوراب سے لے کر وادی ہب تک گوربندروں کا ایک سلسلہ پھیلا ہوا ہے۔ بلوچی کہن یا کاریز زرتشتیوں کے دور کے طریقہ آبپاشی اور کاشتکاری کا پتہ دیتے ہیں۔ سام بور کا ٹیلہ جو مستونگ کے کاریز نوت میں واقع ہے اس قدیم دور کی یادگار ہے'' (26)۔

''بلوچستان میں کاریزوں کا رواج ایرانی دور میں شروع ہوا۔ مکران میں خسروی اور کاؤسی نامی کاریزیں ایرانی دور اقتدار میں ایجاد کی گئی تھیں'' (27)۔

''اس دور میں پیدل فوج کے تین سیکشن ہوتے تھے۔ ان میں ایک دستہ ''فلاخن انداز'' کہلاتا تھا، دوران جنگ دشمن پر لگاتار مخصوص وزن کے پتھروں کی باڑھ مارتا تھا۔ اس مقصد کے لئے فلاخن انداز کو میدان جنگ کے بلند مقام پر مورچہ بند کیا جاتا تھا۔ جہاں دشمنوں کو زد میں لے کر فلاخنوں کے ذریعے ان پر ایسی صحت اور مہارت کے ساتھ سنگ زنی کرتے تھے کہ نہ صرف ان کی پیش قدمی رک جاتی بلکہ اس ناگہانی بوچھاڑ کی تاب نہ لا کر پسپائی اختیار کرنی پڑتی'' (28)۔ اس ہتھیار کو بلوچ آج بھی استعمال کرتے ہیں۔ جنگی ہتھیار کے طور پر نہیں بلکہ پرندوں کو فصلات سے بھگانے کے حربے کے طور پر جس کو سرائیکی زبان میں ''کھنباڑیں'' کہا جاتا ہے۔

بلوچ طرزِ حکومت پر قدیم ایرانی حکومت کے اثرات واضح نظر آتے ہیں جو ایران کے قدیم شہنشاہوں کے عہدِ حکومت میں رائج تھا۔ بلوچ نظام قوم داری میں قدیم ایرانی منصب داری کی جھلک نظر آتی ہے:

''ایرانی حکومت، گورنری صوبوں، باجگذار ریاستوں اور شاہان ماتحت پر مشتمل ایک وفاق تھی۔ گورنری صوبوں کی ساری آمدنی مرکزی حکومت کے خزانے میں چلی جاتی تھی لیکن باجگذار ریاستوں اور شاہان ماتحت میں بعض ایسے تھے جن کی آمدنی کا نصف حصہ ماتحت

حکمران خود لیتے تھے۔ اور بقایا نصف حصہ شہنشاہ کو دیا جاتا تھا اور بعض موروثی حکمران کسانوں سے جو مالیہ وصول کرتے تھے سارا خود ہی لیتے تھے ان باجگذار ریاستوں اور شاہان ماتحت کا فرض منصبی تھا کہ وہ جنگ کی صورت میں شہنشاہ کو ایک معین تعداد لشکر اور سپاہی مہیا کرتے تھے۔ اسی طرز پر خوانین قلات کے دور میں سراوان، جھالاوان اور کچھی کے صوبوں کی ساری آمدنی خزانے میں چلی جاتی تھی۔ مکران اور لسبیلہ کی نصف آمدنی کا حصہ علاقائی سردار لیتے تھے جب کہ خاران کی ساری آمدنی علاقائی سردار لے لیتا تھا'' (29) ۔

''قدیم ایرانی عہد میں خاندان سورین کے افراد شہنشاہ کے سر پر اس کی تاج پوشی کے موقع پر تاج رکھنے کا حق رکھتے تھے'' (30) ۔ اسی طرح ممتاز خوانین کے دور میں ایک خاندان کو خان کی مسند نشینی کے موقع پر خان کے سر پر دستار رکھنے کا حق حاصل تھا۔

''بلوچ نظام خانوادگی ایرانی نظام خانوادگی کے حکام چہارگانہ سے ملتا جلتا ہے۔ ایرانی حکام چہارگانہ، حاکم خانہ، حاکم دہ، حاکم قبیلہ اور حاکم ولایت پر مشتمل تھا'' (31)۔

ملک میں سعید دھوار رقم طراز ہیں:

''بلوچ نظام خانوادگی حاکم تمن، حاکم دہ، حاکم قوم، حاکم استمان پر مشتمل تھا'' (32)۔

''قدیم ایران میں مرکزی حکومت کا نظم ونسق وزیر اعظم کے ماتحت ہوتا تھا جو 'ہزار بد' کہلاتا تھا وہ ملک کے داخلی اور خارجی امور میں وسیع اختیارات کا مالک تھا اور اہل زراعت کے طبقہ سے چن لیا جاتا تھا'' (33)۔

خوانین قلات کے عہد میں بھی وزارت کی یہی کیفیت تھی۔ وزیر اعظم وسیع اختیارات کا مالک تھا اور اہل زراعت کے طبقہ سے تعلق رکھتا تھا۔

یونانی دور: (سکندر اعظم 330 ق م تا 323 ق م)

سکندر مقدونیہ کے حکمران فیلقوس کا بیٹا تھا۔ اس کے باپ نے اپنے دور حکمرانی میں ایشیاء کی فتح کا منصوبہ

بنایا تھا۔ مگر ملک الموت نے عملی جامہ پہنانے کا موقع نہیں دیا۔ یہ شہرت اس کے بیٹے سکندر کو نصیب ہوئی۔ سکندر پیلا کے مقام پر 356ق م میں پیدا ہوا(34)۔

326ق م کے موسم بہار کے اوائل میں صوبہ سرحد وارد ہوا اور اس کے انجینئروں نے دریائے کابل اور سندھ کے مل جانے کے مقام سے ذرا نیچے کشتیوں کا پل تعمیر کیا جہاں سے اس کی مہیب فوج گزر کر ٹیکسلا میں اپنا استقبال کرانے کے لئے گزریں(35)۔

سکندر نے پنجاب کے میدانی علاقوں کو فتح کیا اور سندھ میں داخل ہو کر بٹالہ (حیدر آباد) پہنچا۔ یہاں اس نے اپنی فوجوں کو دو حصوں میں تقسیم کیا ایک حصہ کو امیر البحر نیارکس کی سرکردگی میں سندھ کے دہانہ سے سمندری راستے سے ایران بھیجا اور دوسرے حصے کو لے کر اپنی کمان کے تحت جنوبی بلوچستان سے ہوتا ہوا بابل پہنچا۔ مکران اور لسبیلہ کے لوگوں نے اس کا راستہ روکا مگر سکندر کے سامنے نہ ٹھہر سکے۔ عین شباب کے عالم میں 32 سال کی عمر میں 323ق م میں فوت ہوا۔ اس کی وسیع سلطنت اس کے جرنیلوں کے قبضے میں آ گئی اور انہوں نے آپس میں بانٹ لی۔

سلیوکس نکاٹر

"After the death of Alexander, between his generals, two had emerged and competitors for supereme power in Asia, Antigonos and Seleukos Nikator. In 312 B.C the latter recovered possession of Babylon, and within a period of six years became the lord of Central and Western Asia. The Eastern Provinces of his realms extended to the border of India and Makran was included in this possessions"(36).

"سکندرِ اعظم کی وفات کے بعد اس کے دونوں جرنیلوں انٹی گولوس اور سلیوکس نکاٹر میں ایشیاء کی حکمرانی پر کشمکش کا آغاز ہوا۔ 312ق م میں سلیوکس نکاٹر بابل پر قابض ہو گیا اور چھ سال کے عرصے میں وسط ایشیاء اور مغربی ایشیاء پر حکمران ہو گیا۔ اس کے زیر قبضہ مشرقی صوبوں کی سرحدیں ہندوستان تک پہنچ گئیں اور مکران اس کے مقبوضہ علاقے کا حصہ بن گیا"

بقول پروفیسر اشرف شاہین قیصرانی:

"سکندر اعظم اور سلیوکس نکاٹر کے عہد میں ایسا کوئی حوالہ نہیں ملتا جس سے مذہبی آثار کی نشاندہی ہو سکے یا یونانی مذاہب کے اثرات کا پتہ چلایا جا سکے۔ اس کی وجہ غالباً یہی ہو سکتی ہے کہ سکندر ایک ایسا فاتح تھا جو ایک حملہ آور کی حیثیت سے آیا اور اپنے تہذیبی نقوش ثبت کئے بغیر چلا گیا" (37)۔

سکندر اعظم کے حملے کو بے اثر قرار دینا تاریخ سے ناانصافی ہوگی کیونکہ دو قوموں اور تہذیبوں کے ٹکراؤ سے دور رس نتائج کا پیدا ہونا لازمی امر تھا اس حملے سے مندرجہ ذیل براہِ راست یا بالواسطہ نتائج پیدا ہوئے۔

1- سکندر نے مشرق میں متعدد نئے شہروں کی بنیاد رکھی جس میں اسکندریہ مصر زیادہ مشہور ہے اور پرانے شہروں کے نام بدل کر نئے نام رکھے اور نئی تہذیب کا مرکز بنایا۔

2- سکندر کا حملہ تاریخ میں سنین اور تاریخوں کے صحیح تعین میں سنگ میل کی حیثیت رکھتا ہے۔ اس میں کوئی شک و شبہ نہیں کہ سکندر نے 226 ق م میں حملہ کیا۔ اس لئے اس سے پہلے اور بعد کے واقعات کے سنین کا صحت کے ساتھ اندازہ لگانا آسان ہو گیا۔

3- سکندر کو علوم و فنون میں دلچسپی تھی۔ یونانی علماء اور فضلاء کو اپنے ساتھ لایا اور انہیں مشرقی علوم کی ریسرچ پر مقرر کیا اور یونانی علم و ادب کو مشرق میں خوب پھیلایا۔

4- یونانی سکہ سازی میں ماہر تھے۔ ان کے سکے نہایت نفیس اور خوبصورت تھے۔ چنانچہ ان کی تقلید میں بعد کے حکمرانوں نے اعلیٰ پائے کے سکے بنانے شروع کر دیئے۔

5- اگرچہ سکندر کی وفات کے بعد یونانی اقتدار ختم ہو گیا لیکن یونانیوں کی خاصی تعداد یہاں آباد ہو گئی۔ اس سے آبادی میں ایک عنصر کا اضافہ ہوا اور سماجی زندگی متاثر ہوئی۔

6- سکندر کے حملے کا بالواسطہ اثر یہ پڑا کہ پنجاب اور سندھ کی حکومتوں اور جنگجو قبائل کی قوت کچل دی گئی اور چندر گپت موریہ نہایت آسانی کے ساتھ قابض ہو گیا۔

7- ''اشکانی حکمران اردوان اول نے تہذیب یونانی کے محافظ کا لقب اختیار کیا اور یہ لقب سکوں پر بھی کندہ تھا۔ دربار اشکانی پر بھی یونانی اثر موجود تھا۔ یونانی اداکاروں کی ایک کمپنی دربار میں یونانی کھیل دکھاتی تھی۔ اشکانی شاہزادے یونانی رنگ میں رنگے ہوئے تھے۔ جب ایران سے سلوکیوں کا خاتمہ ہوا تو یونانی تمدن ختم ہوگیا'' (38)۔

8- سکندر نے وسطی ایشیاء کے میدانوں سے لے کر بلوچستان کے علاقے تک ایک بہت بڑے خطہ کو گزرگاہ بنا لیا اور اس پورے انجانے خطے کے نقشے بنا لئے۔ شہر اور بازار تعمیر کر کے تجارتی راستے کھول دیئے۔

9- سکندر کے حملوں اور فتوحات نے نسلوں کو باہم مخلوط کرایا۔ قبائل یہاں وہاں جا بسے۔ نظریات و کلچر کی موجیں باہم لین دین کرتی گئیں۔ مشرق اور مغرب کے درمیان مضبوط اور توانا رشتہ استوار رہا۔

10- ''یونانیت جیسے ترقی پسند عنصر کے عہد میں شہروں نے بڑی تیزی سے وسعت اختیار کی۔ شہر تجارت اور ترقی یافتہ صنعت کے مرکز بن گئے، علم و دانش کے چرچے بڑھے اور تہذیبی سرگرمیوں میں اضافہ ہوا'' (39)۔

پروفیسر آرتھر کرسٹن کے بقول:

''سکندر اعظم اور ان کے جانشینوں نے مشرقی ایران میں جونئی بستیاں بسائیں۔ وہ صدیوں تک ان دور دراز علاقوں میں تہذیب یونانی کا ملجا و ماویٰ بنی رہیں'' (40)۔

موریہ عہد (305 ق م تا 232 ق م)

305 ق م میں سلیوکس نکاٹر نے دریائے سندھ عبور کر کے ہندوستان پر حملہ کر دیا مگر مگدھا کے نوجوان راجہ چندر گپت موریہ نے اسے بری طرح شکست دی۔ صلح کی شرائط میں یونانی جرنیل نے اپنی بیٹی چندر گپت موریہ سے بیاہ دی۔ افغانستان اور بلوچستان بطور تاوان چندر گپت کو دے دیئے اور چندر گپت نے 500 ہاتھی تحفتاً دیئے۔

''چندر گپت موریہ کا 297 ق م میں انتقال ہوا۔ اس کی وفات کے بعد اس کا بیٹا بندوسارا 297 تا 232 ق م حکمران رہا۔ بندوسار کی وفات کے بعد چندر گپت کا پوتا (273 ق م تا 232 ق م) تخت نشین ہوا۔ اشوک اس خاندان کا سب سے بڑا نامور بادشاہ تھا'' (41)۔

خاندان موریہ کے مذہبی اور تہذیبی اثرات

''اشوک'' دیوتاؤں کا محبوب''لقب والا یہ مشہور شہنشاہ بدھ مت کا جوشیلا پیروکار تھا۔اس نے بدھ مذہب کی تبلیغ کے لئے زبردست کوشش کی لیکن جبر سے کام نہ لیا۔اس نے بدھ مت کو ریاست کا مذہب قرار دے کر برہمنوں کے اقتدار پر کاری ضرب لگائی۔بدھ مت کے آثار چھلگری اور تمبو میں دیکھے گئے اور تمبو میں بدھ مذہب کی مہر بھی ملی ہے(42)

شاہ محمد مری کرد گال نامک کے حوالے سے لکھتے ہیں کہ:

''موجودہ بلوچستان کا وہ علاقہ جو بولان کے پہاڑوں کے مشرق میں واقع ہے اور جسے کچھی کا علاقہ کہا جاتا ہے وہاں بدھ مت کے پیروکار رہتے تھے۔مگر باقی بلوچستان یعنی توران اور مکران میں بدھ مت کو لوگوں نے قبول نہیں کیا''(43)۔

گل خان نصیر کے بقول:

''ابھی تک بلوچستان میں سنائی جانے والی فوک داستانوں میں بدھ مت کے اثرات بڑے پیمانے پر ملتے ہیں''(44)۔

چندر گپت موریہ اور بندوسارا دونوں ہندومت کے پیروکار تھے۔ ہندومت کے اثرات بھی اس دور میں پائے جاتے ہیں۔

بقول ملک محمد سعید دھوار:

''بلوچستان میں ہندو کلچر کے اثرات اسی خاندان کے دور حکومت میں سرایت کر گئے تھے۔لسبیلہ میں ہنگلاخ کے مقام پر مہادیو کا استھان مستنگ میں شیوجی کا مندر اور مکران میں ستادیب کا استھان غالباً اسی زمانے سے تعلق رکھتے ہیں''(45)۔

سکے کا راج بھی گپت خاندان کے دور اقتدار میں رائج ہوا جو ایرانی طرز پر بنائے جاتے تھے۔برصغیر پاک و ہند میں بلدیات کا قیام برطانوی دور اقتدار سے تعلق رکھتا ہے لیکن اس قسم کے شواہد موجود ہیں کہ موریہ دور میں بڑے بڑے شہر اور قصبات تعمیر ہوئے تھے ان میں صحت وصفائی،صنعت وحرفت،تجارت اور دوسرے امور میں نظم ونسق اور انصاف کے لئے بلدیاتی کونسلیں قائم تھیں۔

اشکانی دَور

ایران میں اشکانی سلطنت کا بانی ارشک تھا جس نے 250ق م میں پارتھیا (پارت) میں اپنی حکومت قائم کی تھی جو رفتہ رفتہ ایک بڑی سلطنت بن گئی۔ چونکہ ارشک یا اشک اس خاندان کا بانی تھا اسی لئے اس خاندان کا نام اشک پڑ گیا اور ارشک کا تعلق سوریں قبیلہ کے پارتی خاندان سے تھا یہ اشکانی یا پارتی بحیرہ کیپین کے کنارے بودو باش رکھتے تھے یہ بڑے طاقتور اور جنگجو تھے (46)۔

تہذیب وتمدن

بت پرست تھے۔ آباؤ اجداد اور ستاروں کا احترام کرتے تھے بعد میں دوسری قوموں کے عقائد بھی لے لئے اس کے علاوہ:

- بانی خاندان اشک یا ارشک اول کی پرستش کرتے۔
- خیر وشر کی باہمی مخالفت کو مانتے۔
- سورج کی پرستش کرتے۔
- دوسرے مذاہب سے مخالفانہ برتاؤ نہیں کرتے تھے۔ ان کی عورتیں پردہ کرتی تھیں اور تعدّد ازدواج کا رواج تھا۔

اس خاندان کے بائیسویں بادشاہ بلاش اول نے زرتشت کی مذہبی کتاب اوستا کو ازسرنو مرتب کیا جو سکندر اور اس کے جانشینوں کے عہد میں ضائع ہوگئی تھی (47)۔

نظام حکومت

بادشاہ مختار مطلق تھا۔ مشورے کے لئے دو مجلسیں ہوتیں ایک میں شہزادے شامل ہوتے اور دوسری میں اراکین سلطنت اور مذہبی پیشوا ہوتے تھے۔ بادشاہ کو تخت پر بٹھانے اور معزول کرنے کا اختیار بھی ان کو حاصل تھا۔

ساکا/کشاں/کوشانی حکمران (48)

کشان خاندان یوچی قبائل کی ایک شاخ تھی۔ ان کا اصل وطن مغربی چین تھا۔ یوچی قبائل میں کشاں قبیلہ نے دوسرے قبائل کو مغلوب کرلیا اور سب کو ماتحت کر کے مضبوط کشاں حکومت کی بنیاد ڈالی۔ کنشک اس خاندان کا تیسرا بڑا اور سب سے زیادہ شہرت یافتہ بادشاہ تھا۔ اس نے نہ صرف عظیم فاتح کی حیثیت سے نام پیدا کیا بلکہ مذہب، علم وادب اور فنون لطیفہ کی ترقی میں نمایاں حصہ لیا اور اس طرح اپنے عہد کو شہرت بخشی (49)۔

میر نصیر احمد زئی نے 128ء کو کنشک کا سن تخت نشینی اور 162ء کو سن وفات قرار دیا (50)۔

مذہب

کشاں خاندان میں پہلے دو حکمران کدفیسس اول "Kadphises-I" اور ثانی دونوں مناظر فطرت کی پرستش کرتے تھے۔ لیکن کنشک بدھ مت کا پیروکار تھا اور ساری زندگی بدھ مت کی اشاعت میں گزار دی۔ بعض دیگر تاریخی شواہد مثلاً پشاور کے کتبے سے اس امر کی تصدیق ہوتی ہے کہ وہ بدھ مت کا پیروکار تھا (51)۔

بدھی روایات میں کنشک کو وہی مقام دیا گیا ہے جو اشوک کو حاصل تھا۔ بدھ مت قبول کرنے سے پہلے وہ بہت ظالم اور سفاک تھا مگر تبدیلی مذہب کے بعد اس کی زندگی میں انقلاب آ گیا زہد وتقویٰ اور اعتدال کی زندگی اختیار کی مگر اشوک کی طرح جنگ وجدل کو ترک نہیں کیا۔ اس نے مشہور بدھی بھکشو "اشواگھوش" کو خاص طور پر پاٹلی پتر طلب کیا اور خود بھی اس کے سامنے زانوئے ادب تہہ کیا (52)۔

بدھ مت کے آثار بلوچستان میں مختلف مقامات سے دریافت ہوئے ہیں۔ بلوچ محقق میر گل خان نصیر تو یہاں تک لکھتے ہیں کہ بلوچوں کا طائفہ جو شئے کہلاتا ہے۔ بدھ بھکشوؤں کی نشاندہی کرتا ہے (53)۔

کنشک نے ایرانی، یونانی اور ہندی تہذیبوں کو یکجا کر دیا۔ اُس کے سکوں پر یونانی رسم الخط ہے مگر کتبے خروشتی میں پائے جاتے ہیں...... بعض سکوں پر اُسے بودھ یونانی لباس میں دکھایا گیا ہے۔ اس کا مذہب بدھ اور آتش پرستی کا مجموعہ تھا (54)۔

ہندی بادشاہوں کی روایات کے مطابق کنشک نے اپنا علیحدہ سن جاری کیا اس کے جانشین اسی سن کو استعمال کرتے رہے اس عہد کے سکوں اور کتبوں پر یہی سن ملتا ہے (55)۔

ہن قبائل

ہن قبائل نے کوشانی سلطنت کو ختم کر دیا جو زندگی کا آخری سانس لے رہی تھی۔ سفید ہن پانچویں صدی کے نصف آخر میں بلوچستان میں داخل ہوئے۔ ایرانی حکومت سے شکست کھانے کے باوجود ان کا زور بلوچستان میں نہ ٹوٹ سکا۔ یہ بلوچستان کے کوہستانی خطے میں دور دور تک پھیل گئے۔ انہی سفید ہون کی مناسبت سے یہ علاقہ عرب دور اقتدار میں توران کے نام سے موسوم ہوا (56)۔

سفید ہن بلوچ آبادی میں گھل مل گئے اور بلوچی زبان اختیار کر لی۔ بلوچستان میں سفید ہن کا بہترین نمائندہ مینگل قبیلہ ہے جو اب ایک ممتاز براہوئی قبیلہ شمار کیا جاتا ہے (57)۔

غلام علی نتکانی کے بقول:

> ''ملتان شہر کے عین وسط میں ہنوں کا چھجہ اور کوئٹہ بلوچستان میں ہنہ جھیل انہیں کی یادگاریں ہیں۔ ہن قبائل کے سردار تومان ہن کی مورتی قصبہ بارکھان ضلع لورالائی میں ایک پہاڑی پر موجود ہے۔ اس سے دو فرلانگ شمال کو ایک درہ ہے اسے ہن درہ کہتے ہیں اور اس درہ سے نکلنے والی ندی کا نام ہن ندی ہے'' (58)۔

ہن قبائل کے اختلاط سے جہاں آبادی میں ایک عنصر کا اضافہ ہوا اور نئی ذاتیں وجود میں آئیں وہاں اخلاقی معیار پست ہو گیا اور مذہب میں نئے خیالات اور توہمات داخل ہو گئے (59)۔

یہ قبائل بالکل وحشی اور غیر مہذب تھے جہاں بھی گئے بلا امتیاز عمارات کو نذر آتش کر دیا اور لوگوں کو تہہ تیغ کیا۔ خصوصیت کے ساتھ انہوں نے بدھ مت کی مقدس عمارات اور آرٹ کے نمونوں کو نہایت بے دردی سے ضائع کیا۔ اس طرح پاک و ہند آرٹ کے قیمتی سرمایہ سے محروم ہو گیا۔

ساسانی دَور

صوبہ فارس کے شہر ''استخر'' میں ایک معبد تھا جس کا موبد (پجاری) ساسان نامی شخص تھا۔ ساسانی خاندان اسی کے نام سے موسوم ہے۔ خاندان ساسان کے بادشاہوں کو کسریٰ بھی کہا جاتا تھا۔ اس ایرانی شاہی خاندان نے 226ء سے 651ء تک حکومت کی (60)۔

لیکن بلوچستان پر ساسانی بادشاہوں کی بالادستی خسرو پرویز 590ء تا 628ء تک رہی۔ خسرو پرویز کے دور حکمرانی میں ساسانی خاندان کے افراد کے درمیان رقابتوں کا سلسلہ عروج پر پہنچ گیا جس سے ساسانی سلطنت کی بنیادیں کمزور ہوگئیں۔ اس طوائف الملوکی سے فائدہ اٹھاتے ہوئے بلوچستان کے دونوں خطوں توران اور مکران پر رائے ساہیرس قابض ہوگیا اور اس طرح بلوچستان دوبارہ ہندوستان کا حصہ بنا۔

ساسانی خاندان کا مشہور و معروف بادشاہ نوشیرواں عادل تھا۔ اور آپ نے بادشاہ بننے پر ''نوشیرواں عادل'' اور انوشک ربان (روح جاوید) کے القاب حاصل کئے۔ دور حکمرانی 531ء تا 579ء تھا (61)۔

بلوچوں نے اس دور میں بغاوت کی۔ نوشیرواں کی فوجوں نے بلوچوں کی آبادیوں پر قیامت خیز حملہ کیا۔ اس خونریز کارروائی میں بلوچ لڑتے کٹتے ''کوہ البرز'' سے نکلے اور دو حصوں میں منقسم ہوکر مکران اور زابل سیستان پہنچے (62)۔

میر نصیر احمد زئی لکھتے ہیں:

> ''ساسانیوں کی بالادستی بلوچستان پر خسرو پرویز کے دور حکمرانی تک رہی..........خاندان ساسانی کے افراد کے درمیان رقابتوں کا سلسلہ عروج پر تھا۔ جس نے سلطنت ساسانی کی بنیادوں کو کھوکھلا کر دیا۔ اس افراتفری سے فائدہ اٹھاتے ہوئے سندھ کے حکمران (رائے ساہیرس) نے بلوچستان کے دونوں خطوں توران اور مکران پر قبضہ کرلیا اور انہیں اپنی قلمرو میں شامل کرلیا'' (63)۔

مذہبی اور تہذیبی اثرات

ساسانی حکمران زرتشت مذہب کے پیروکار تھے۔ ان کے مذہبی لیڈر کو ''مغ'' کہا جاتا تھا۔ مجوس (مغاں) دراصل میڈیا کے ایک قبیلے یا اس قبیلے کی خاص جماعت کا نام تھا۔ جب زرتشت مذہب نے ایران کے مغربی حصوں کو تسخیر کیا تو مغاں اصلاح شدہ مذہب کے روحانی پیشوا بن گئے (64)۔

اردشیر اول 226ء۔241ء نے مذہب زرتشت کو ملکی مذہب قرار دے کر تقویت دی اور ''اوستا'' کو تکمیل کی۔ یزدگرد دوم نے ارمنی رعایا کو زرتشتی مذہب قبول کرنے پر مجبور کیا جس پر زبردست شورش برپا ہوئی۔ اس نے اس شورش کو سختی سے مٹا دیا اور بہت سے عیسائی قتل کر دیئے اور زرتشتی مذہب زبردستی ان پر ٹھونسا گیا۔ اسی طرح نوشیرواں نے مزدک اور اس کے ایک لاکھ پیروؤں کو ایک ہی دن میں قتل کرا کے زرتشتی دین کو طاقت پہنچائی لیکن دوسرے مذاہب سے رواداری کا سلوک کیا (65)۔

ساسانی عہد میں مکران سلطنت ساسان کا حصہ تھا اور زرتشت مذہب کا سرگرم مرکز بھی رہا۔ میر احمد یار خان لکھتے ہیں:

> ''محل وقوع کے اعتبار سے سرزمین بلوچ کا مضبوط تاریخی رشتہ ایک طرف ایران سے رہا جس نے بلوچستان میں ابتدائی زندگی اور ان کے عقائد پر گہرے اثرات مرتب کئے'' (66)

ایران کا عدالتی نظام کلیۃً اس زمانے میں مذہبی تھا اور ملک میں زرتشتی شریعت کا نفاذ تھا۔ تمام فوجداری اور دیوانی مقدمات میں زرتشتی شریعت کے مطابق فیصلے کئے جاتے تھے اور سزائیں انہی مذہبی قوانین کے مطابق دی جاتی تھیں جو معمولی سزاؤں سے لے کر خطرناک جرائم میں موت ہو سکتی تھیں۔ ان شرعی عدالتوں میں کلیۃً علماء فائز تھے اور وہ ''دادوار'' کہلاتے تھے۔

پروفیسر آرتھر کرسٹن لکھتے ہیں:

> ''ساسانی خاندان کے ابتدائی بادشاہوں میں یہ رسم تھی کہ سال میں دو دفعہ یعنی نوروز اور مہرگان کے موقع پر دربار عام کرتے تھے جس میں ہر خورد وکلاں کو حاضر ہونے کی اجازت تھی ....تب بادشاہ موبدان موبد (سب سے بڑا مذہبی عالم) کو حکم دیتا تھا کہ چند

قابل اعتماد آدمیوں کو دروازے پر کھڑا رکھے تا کہ کسی شخص کو اندر آنے سے نہ روکا جائے...... سب سے پہلے ان عرضداشتوں پر غور کیا جاتا جو خود بادشاہ کے خلاف ہوتی تھیں۔ بادشاہ موبدان موبد، ایران دبیربدان (سلطنت کا رئیس) ہیربدان (آتش کدوں کا رئیس) کو بلاتا اور مدعی کے ساتھ ان کے سامنے پیش ہوتا اور موبدان موبد کے سامنے دوزانو ہوکر کہتا کہ بادشاہ کا گناہ خدا کی نگاہوں میں سب سے بڑا ہے کیونکہ خدا نے اس کو لوگوں کی نگرانی سپرد کی ہے تا کہ وہ ان کو ظلم سے بچائے اگر وہ خود رعایا پر ظلم کرنے لگے تو اس کے ملازمین آتش کدوں کو برباد کرنے اور قبریں کھود ڈالنے میں اپنے آپ کو حق بجانب سمجھیں گے۔ اے موبدان موبد میں ایک ادنیٰ غلام کی حیثیت سے تیرے سامنے بیٹھا ہوں جس طرح تو کل خدا کے سامنے بیٹھے گا اگر آج تو خدا کی طرف سے انصاف کرے گا تو خدا کل تیرے ساتھ انصاف کرے گا لیکن اگر تو بادشاہ کی طرف داری کرے گا تو خدا تجھے سزا دے گا۔ اس کے بعد شکایت کو سنا جاتا اگر بادشاہ کا قصور ہوتا تو اس کی تلافی اسے کرنی پڑتی ورنہ مدعی کو قید کر دیا جاتا اور عبرت ناک سزا دی جاتی'' (67)۔

ایران میں سچائی کو ثابت کرنے کے لئے گندھک ملا پانی پینا پڑتا تھا۔ اس لئے قسم اٹھانے والوں کے لئے لفظ ''سوگند خوردن'' کہا جاتا تھا۔ مرورِ زمانہ کے ساتھ سوگند، سوغند میں تبدیل ہو گیا اور قسم یا حلف کے لئے ''سوغند'' کھانے کا لفظ استعمال کیا جاتا ہے۔

زرتشت مذہب کے اثرات کا ثبوت تو جزوی رسم و رواج ہیں جو بلوچ معاشرے میں موجود ہیں ان میں بالخصوص آگ کا احترام خاص مقام رکھتا ہے جو ماد اور کیانی ادوار کے اثرات میں بیان کر دی گئیں ہیں۔

طرزِ حکومت اور معاشرہ پر اثرات

اوستائے جدید جو ساسانی فرمانروا نوشیرواں عادل کے دور میں تکمیل ہوئی اس میں ایرانی سوسائٹی کے تین طبقوں کا ذکر ملتا ہے۔

- علماء مذہب (آزروان)
- سپاہی (ذاایشتر)
- اہل زرعت (واستر یوفشونیت) اور یاسنا میں ایک اور طبقہ کا ذکر ملتا ہے۔
- اہل حرفہ (ہوئتی) جو دراصل اہل زراعت ہی کا ایک جزو ہے (68)۔

بلوچ معاشرے کی ترقی یافتہ صورت میں علمائے مذہب کا تصور مفقود ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ اس زمانے کا بلوچ معاشرہ سیکولر تھا لیکن اہل سادات کا طبقہ اس کے نعم البدل کے طور پر پیش کیا جا سکتا ہے۔ جو سوسائٹی میں بڑی قدر کی نگاہ سے دیکھے جاتے ہیں۔ اس طرح سپاہی کے لئے لشکر، اہل زراعت کے لئے دہقاں اور اہل حرفہ کے لئے کاریگر بعینہٖ وہی تھے جس کا ذکر ایرانی سوسائٹی کے اجزاء کے زمرے میں اوستا جدید اور یاسنا میں ملتا ہے۔ اس معاشرے میں دہوار سے مراد بھی اہل زراعت طبقہ تھا۔

ساسانی عہد کے ایک کتبہ سے بھی درج ذیل طبقوں کا ذکر ملتا ہے شہرداران، داسپران وزرگان وازاذاں (69) بلوچ سوسائٹی میں بھی اس طرز کے طبقے تھے چنانچہ خوانین قلات کے دور میں بعض دستاویزات میں اسی قسم کے طبقوں کا ذکر ملتا ہے۔ شہزادگان، سرداران، معتبرین ومعززین، ایران قدیم اور بلوچ نظام قوم داری کے دور میں مشابہت کا پایا جانا بعید از قیاس نہیں کیونکہ کسی ملک کا نظام حکومت اسی ملک کے معاشرے کا آئینہ دار ہوتا ہے۔

زبان جو ثقافت کا اہم جزو ہے۔ بلوچی زبان پر بھی فارسی زبان کے اثرات واضح نظر آتے ہیں کیونکہ بلوچ قبائل کی زندگی کا بڑا عہد ایران کے بحیرہ کیسپین کے اردگرد، کوہ البرز، سیستان اور کرمان کے علاقوں میں بسر ہوا۔ اس لئے بلوچی زبان میں فارسی کے الفاظ کثرت سے نظر آتے ہیں بلکہ معروف قول ہے کہ بلوچی اور فارسی ایک دوسرے کی جڑواں بہنیں ہیں۔ بلوچ قبائل اپنی قدیم ذاتی تحریریں اور بیرونی قبائل کے مابین تحریریں فارسی زبان میں لکھتے رہے۔

ملک محمد سعید دھوار لکھتے ہیں:

> ''بلوچ نظام قوم داری کے دوران بلوچستان کی دفتری زبان فارسی تھی اور ساری خط و کتابت فارسی میں ہوتی تھیں اور فرامین بھی فارسی زبان میں جاری کئے جاتے تھے جن پر خان کی مہر ثبت ہوتی تھی'' (70)۔

یہ بھی ایک حقیقت کہ بلوچوں کے لئے انگریزی سیکھنا مشکل رہا ہے لیکن فارسی آسان رہا ہے اس لئے کہ فارسی بذات خود بلوچی زبان کے بہت قریب ہے۔ڈاکٹر انعام الحق کوثر اپنی تصنیف ''بلوچستان کی فارسی شاعری'' میں رقم طراز ہیں کہ:

''رابعہ خضداری بلوچستان کی قدیم فارسی شاعرہ ہوگزری ہیں۔قاضی نور گنجابوی جوگنداوہ کا قاضی تھا، ملا محمد حسن بلوچستان کی معروف شخصیت ہوگزرے ہیں۔ناطق مکرانی فارسی کے شاعر ہوگزرے ہیں۔بلوچ قبائل میں قبرستان میں قبر پر کتبے فارسی میں لکھنے کا رواج رہا ہے۔کوہ سلیمان کے بلوچ شعراء نے فارسی زبان میں متعدد اشعار میں پہیلیاں تخلیق کی ہیں۔قیصرانی قبیلے کے شاعر کی ایک پہیلی اس طرح ہے۔

یکے مرگ دیدم عجب آب سنگ۔ نہ دمب و نہ گوش ونہ پادونہ پر

نہ بر آسماں اشت نہ زیر زمیں۔خود ہر ہمیش آں گوشت آدمی (خیال،فکر،سوچ)'' (71)

عرب اثرات

بلوچ قبائل کی لوگ روایات عرب کے مختلف علاقوں کو اپنا وطن ظاہر کرتی ہیں۔بلوچی زبان میں عربی الفاظ کی موجودگی اور بہت سے دیگر رسوم ورواج عرب تہذیب وثقافت کی نشاندہی کرتے ہیں۔بلوچی محقق سردار خان بلوچ لکھتے ہیں کہ:

''جنات اور ارواح بد سے بچنے کے لئے بلوچ لوہے کی بنی ہوئی کوئی شے تلوار، خنجر یا چاقو نومولود کے تکیے کے نیچے یا شادی کی پہلی رات دولہا اور دلہن کے پاس رکھتے۔بت پرست عرب ایسا کرتے تھے اور یہ رسم آج تک بدستور قائم ہے'' (72)۔

عرب حیوانات کی ہڈیوں اور جگہ وغیرہ کو دیکھ کر غیب کا حکم لگاتے تھے۔بلوچ بھی بکرے کی اگلی ران کی چپٹی ہڈی کا بغور مشاہدہ کے بعد بادوباراں، مرگ حیات اور دیگر رونما ہونے والے واقعات کے متعلق پیش گوئی کرتے ہیں۔جسے ''بڑدست'' کہا جاتا ہے۔

عرب میں ایک یہ رسم بھی تھی کہ جب بچے کے دودھ کا دانت ٹوٹتا تو وہ اس دانت کو پہلی انگشت اور انگوٹھے سے پکڑتا جب سورج طلوع ہوتا تو اسے نشانہ بنا کر اس کی طرف پھینکتا اور کہتا ''اے آفتاب'' اس دانت کے بدلے مجھے بہتر دانت دے اور اس دانت کو لے لے اور اپنی شعاعوں میں تحلیل کر لے۔ بلوچ قبائل میں آج تک یہ رسم جاری ہے (73)۔

- بلوچ قبائل کی ثقافت میں ایسے اثرات موجود ہیں جو عرب تہذیب وثقافت سے جا ملتے ہیں۔
- قدیم عرب قبائلی گروہوں میں بٹے ہوئے تھے اور قبیلہ کا معزز شخص سردار کہلاتا تھا۔ بلوچ قبائل بھی گروہوں میں بٹے ہوئے ہیں اور قبیلہ کا معزز شخص سردار کہلاتا ہے۔
- قبل از اسلام اہل عرب قبائلی تعصب اور کینہ رکھتے۔ آج کے بلوچ بھی قبائلی تعصب اور کینہ رکھتے ہیں۔
- اہل عرب تیراندازی اور شمشیر زنی میں مشہور تھے۔ بلوچ بھی نشانہ بازی اور شمشیر زنی میں مشہور ہیں۔
- مہمان نوازی اور سادگی عربوں کی نمایاں خصوصیت تھی۔ بلوچوں میں بھی دونوں صفات بدرجہ اتم موجود ہیں
- عرب خواتین پانی بھرنے کے لئے مشکیزہ استعمال کرتی تھیں۔ بلوچ خواتین بھی پانی بھرنے کے لئے مشکیزہ استعمال کرتی ہیں۔
- اہل عرب سر پر پگڑی باندھتے تھے اور مل جل کر کھانا کھانے کے عادی تھے۔ بلوچ بھی ایسا ہی کرتے ہیں۔
- اہل عرب جنگ وجدل گھوڑوں پر سوار ہو کر لڑا کرتے تھے۔ اور بار برداری کے لئے اونٹ استعمال کرتے تھے۔ بلوچ بھی لڑائی کے وقت گھوڑوں پر سوار ہوتے اور بار برداری کے لئے اُونٹ استعمال کرتے ہیں۔

عربوں کی طرح بلوچ بھی شکار کے دلدادہ ہیں۔

خان بلوچ میر احمد یار خان لکھتے ہیں کہ:

> ''تہذیبی اور ثقافتی اعتبار سے بھی بلوچوں کے طرزِ معاشرت اور رسم و رواج عربی تہذیب وثقافت سے قریب تر ہے۔ لباس کی مماثلت، غیروں سے رشتے ناطے نہ کرنا، وفاداری، بہادری، مہمان نوازی، ایفائے عہد کی پختگی، رزم و بزم کے واقعات یہ سب قدیم عرب تہذیب وثقافت کے آئینہ دار ہیں'' (74)۔

عرب کے قدیم مذاہب یہودیت اور عیسائیت کے آثار کہیں نہیں ملتے۔ صرف کوئٹہ شہر میں عیسائیت کے پیروکاروں کی محدود تعداد موجود ہے۔ وہ بھی وہاں کے آبادکاروں میں مستقل باشندے نہیں ہیں البتہ قدیم عہد کا ایک حوالہ ملتا ہے کہ ''زکریہ قزوینی جس نے 1262ء تا 1275ء اسلامی علاقوں کا سفر کر کے سفرنامہ لکھا تھا۔ اس نے اس بات کی نشاندہی کی کہ بلوچستان کے شہروں میں بت خانے، ہیکل اور کلیسا موجود تھے (75)۔

ایک اور روایت یہ بھی ہے کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے ایک حواری سینٹ تھامس بلوچستان کے وسطیٰ علاقہ سے گزرے تھے جن کی تبلیغ سے سیستان کے ایک راجہ نے عیسائی مذہب اختیار کر لیا۔ پھر 1576ء سے 1629ء تک ایران کے صفوی خاندان کے شاہ طہماسپ اور شاہ عباس اعظم آرمینیا اور جارجیا کے عیسائیوں پر حملے کرتے رہے اور ان جنگوں میں لاتعداد عیسائی جنگی قیدی بنا کر لائے تھے اور بطور غلام فروخت ہوتے رہے۔ ان کی دوسری نسل نے ایران، افغانستان اور بلوچستان میں تجارت کا پیشہ اختیار کر لیا اور بعد میں مسلمان ہو گئے (76)۔

رائے خاندان

رائے خاندان کا صدر مقام سندھ کا مشہور شہر الور (ارو) جو دریائے سندھ کے مغربی کنارے پر واقع تھا۔ تحفۃ الکرام کے مصنف کے مطابق:

> ''ملک کی حدود مشرق میں کشمیر وقنوج تک، مغرب میں مکران اور ساحل بحر عرب یعنی دیبل کی بندرگاہ تک، شمال میں سورت بندر اور جنوب میں قندھار، سیستان، کوہِ سلیمان، کردان اور کیکانان تک پھیلی ہوئی تھیں۔ ''رائے دیوائج'' اس خاندان کا بڑا جلیل القدر بادشاہ تھا۔ مذکورہ حدود میں مستقل طور پر حکمرانی تھی'' (77)۔

رائے دیوائج کی وفات کے بعد اس کا بیٹا ''رائے ساہیرس'' تخت وتاج کا مالک بنا۔ پھر ''رائے ساہسی'' حکمران ہوا۔ ان کی وفات کے بعد رائے ساہیرس دوم جس پر نیمروز کے بادشاہ نے حملہ کیا۔ اچانک گلے میں تیر لگنے سے ہلاک ہو گیا۔ ساہیرس دوم کے لشکر نے اسی کے بیٹے ''ساہسی دوم'' کو تخت پر بٹھا دیا۔ اس نے لگان کی بجائے اپنی رعایا کو چھ (6) قلعوں اُچ، ماتھیلہ، سیورائی، مٹو، الور اور سیستان کو مٹی سے بھر دینے کا حکم دیا۔

چچ خاندان

رائے ساہسی دوم بیمار ہوا اور 650ء کے قریب ساہسی دوم لاولد مر گیا تو چچ ''رانی لبھ دیوی'' کی مدد سے تخت پر قابض ہو گیا اور اس کے بعد رانی سے شادی کر لی۔ ضروری کاموں سے فارغ ہونے کے بعد چچ کے دل میں کرمان کی سرحد کا خیال پیدا ہوا۔ چنانچہ چچ کرمان روانہ ہوا۔ مکران سے آگے بکر کے علاقے میں آ گیا۔ اس شہر میں ایک قدیم قلعہ تھا جس کا نام پنج پور تھا اور یہ اس جگہ تھا جہاں پنجگور ہے چچ نے اس قلعہ کو مضبوط کیا اور اس کی مرمت کا حکم دیا(78)۔

> پنجگور سے کوچ کرنے کے بعد اس نہر کے کنارے خیمہ زن ہوا جو مکران اور کرمان کے درمیان ہے۔ اس مقام کو اس نے مشرقی سرحد قرار دیا اور نہر کے کنارے کھجوروں کا ایک جھنڈ لگا کر اعلان کیا کہ یہ مکران اور کرمان کی سرحد پر کھجوروں کے درخت ہیں اور ان پر نشان لگا دیا کہ ''چچ بن سلائج بن بساس سندھ کے راجہ کے زمانے میں مقرر ہوئی۔ یہی حد اس وقت تک قائم ہے''(79)۔

چچ نے چالیس (40) سال حکومت کی اور 690ء میں انتقال ہوا(80)۔

چچ کی وفات کے بعد اس کا بھائی رائے چندر تخت نشین ہوا۔ اس نے سات سال حکومت کی۔ 697ء میں اس کا انتقال ہوا اور اس کے بعد اس کا بھتیجا راجہ داہر تخت نشین ہوا۔

مذہبی اور تہذیبی اثرات

رائے اور برہمن خاندان کے وقت لوگوں میں مذہب کی بنیاد پر افراتفری پھیلی ہوئی تھی۔ رائے خاندان بدھ مت کا پیروکار تھا اور یہی حالت رعایا کی تھی مگر برہمن خاندان کے برسر اقتدار آتے ہی تعصب برتا جانے لگا اس طرح برہمن مت اور بدھ مت کی وجہ سے خلفشار بڑھ گیا۔ چچ ہندو تھا مگر اس کا بھائی چندر بدھ مت کا قائل تھا جب ایک ہی خاندان میں دو (2) مذاہب کے ماننے والے موجود ہوں تو مذہبی خلفشار کا پیدا ہونا لازمی امر تھا۔ اس لئے جب سندھ پر عربوں نے حملہ کیا تو بدھ مت والوں نے عربوں کا ساتھ دیا کیونکہ ان سے اچھا سلوک نہیں کیا جاتا تھا۔

ساہسی کی طرح چچ بھی ہندو مذہب کا پیروکار اور متعصب حکمران تھا۔ اس کی رعایا جاٹ اور لوہانہ قبائل سے تعلق رکھتی تھیں اور بدھ مت کی پیرو تھی۔ ان کا غرور توڑنے اور انہیں رسوا کرنے کے لئے چچ نے سخت شرائط عائد کیں۔

"چچ نامہ کے مطابق موہانہ کے جتوں کو ذلیل کر کے ان کے سربراہ کو سزا دے کر ان سے ضمانت لی اور قلعہ بند کر کے ان سے یہ شرطیں قبول کرائیں کہ:

- سوائے کچھ خاص مواقع کے کبھی تلوار نہیں باندھیں گے۔
- مخمل اور ریشم کے کپڑے نہیں پہنیں گے ان کے اوپر چادر خواہ سوتی ہو، لیکن نیچے کی چادر ضرور اُونی سیاہ یا سرخ رنگ کی ہوگی۔
- گھوڑوں پر زین نہیں رکھیں گے۔
- ننگے سر اور ننگے پیر رہیں گے۔
- گھر سے باہر نکلیں تو کتے اپنے ساتھ رکھیں گے۔
- برہمن آباد کے گورنر کے باورچی خانے کے لئے لکڑیاں فراہم کرتے رہیں گے اگر ان میں سے کوئی چوری کرتا تو ان کو بمعہ اہل وعیال آگ میں ڈال دیا جاتا تھا" (81)۔

یہی وجہ تھی کہ جب عربوں نے حملہ کیا تو وہاں کے مظلوم لوگوں نے عربوں کو اپنا نجات دہندہ سمجھ کر خوشی کے شادیانے بجائے اور گرم جوشی سے ان کا استقبال کیا۔

سرزمین بلوچ پر ہندی اثرات آثارِ قدیمہ کے ذریعے معلوم کیے جاسکتے ہیں۔ مہرگڑھ (بلوچستان) کے آثارِ قدیمہ کا عہد ماہرین نے وادی سندھ کی تہذیب سے بھی تین ہزار سال قبل کا متعین کیا ہے۔ اس تہذیب کے آخری دور میں دیوی اور دیوتاؤں کے مجسموں اور شیومت کی یونی علامات کا برآمد ہونا اس بات کی نشاندہی کرتا ہے کہ بلوچستان میں ہندومت کا عمل دخل اس عہد سے شروع ہوا (82)۔

اس کے علاوہ دو (2) اہم خاندان، سندھ کا رائے خاندان اور قلات کا سیوا خاندان حکمران رہے ہیں۔ علاوہ ازیں قلات میں ایسی عبادت گاہ بھی موجود تھی جس کا دیوتا زوراک کہلاتا تھا۔ بقول گل خان نصیر:

''محققین کی رائے میں زور اک وہی دیوتا ہے جسے ہندومت میں شیوا کہا جاتا ہے'' (83)

ایک منظوم کہاوت سے بھی ہندومت کے اثرات کا پتہ چلتا ہے کہ یہ اثرات کسی خاص علاقے تک محدود نہ تھے بلکہ پورے بلوچستان پر حاوی تھے۔

ساٹ پہاڑ ستادیت میں، آٹھواں ہنگلاخ
کالی وسے قلات میں ، مہا دیو مستنگ
بڈھڑا جوگی شال میں، پانی ناتھ بلونت (84)

''ستادیب (بلوچستان کے ساحلی علاقے کا ایک مقام) ہنگلاخ (لسبیلہ) قلات، مستونگ اور شال (کوئٹہ کا قدیم نام) کا ذکر کیا گیا ہے۔

ان کے علاوہ اندورن کوہستان متصل علاقہ سہران کے مقام پر ایک مشہور چشمہ ہے جسے ہندو ''نہادہری سر'' کہتے ہیں اور اسے تیرتھ کی حیثیت حاصل ہے (85)۔

رسوم ورواج میں بھی ہندومت کے اثرات نظر آئے ہیں۔ عبدالمجید سالک لکھتے ہیں کہ:

''مسلمان مردوں کو دفن کرتے ہیں۔ ہندو جلا دیتے ہیں پھر موت کے بعد رسوم شروع ہوتی ہیں۔ سوئم اور چہلم پر قرآن کی تلاوت کی جاتی ہے اور ہندو بھی قریب قریب اس قسم کی رسوم کے پابند تھے۔ معلوم ہوتا ہے کہ یہ رسوم مسلمانوں میں ہندوؤں کی طرف سے آئی تھیں کیونکہ ابتداء اسلام میں ان رسوم کا سراغ نہیں ملتا'' (86)۔

''بلوچ معاشرے میں شادی بیاہ کی رسوم میں بھی ہندوؤں کی کچھ رسوم کی جھلک نظر آتی ہے۔ شادی سے چند روز پہلے ایک رنگین دھاگا (گانا) دولہا کی کلائی پر باندھا جاتا ہے اور بھوت پریت سے بچنے کے لئے اسے ایک تلوار دی جاتی ہے گانا اور تلوار بندی کی رسوم پنجاب کے ہندو بھی ادا کرتے تھے یہ غالباً انہی سے مستعار لی گئی ہیں'' (87)۔ اس کے علاوہ ''رسم ریت بھت'' اور دھوتی باندھنا بھی ہندو اثرات کا نتیجہ ہے۔

مسلمانوں کا عہدِ حکومت

اسلام سے قبل بھی عرب برصغیر پاک وہند سے آشنا تھے۔عرب تاجر یمن سے بادبانی کشتیوں میں بلوچستان، سندھ اور جنوبی ہند کی مختلف بندرگاہوں میں تجارت کے لئے آیا کرتے تھے۔جنوبی ہند کے ساحل مالابار اور ساحل کارومنڈل سے آگے بڑھ کر جاوا سماٹرا اور چین تک چلے جاتے تھے اور ان ممالک کے سامان تجارت کو مصر اور شام تک پہنچاتے تھے۔جہاں سے دوسرے تاجر یورپ کے ملکوں تک پہنچایا کرتے تھے۔طلوع اسلام کے بعد عربوں کی سیاسی، اقتصادی، مجلسی سرگرمیاں تیز تر ہوگئیں اور تجارتی روابط بہت بڑھ گئے۔رسول پاک ﷺ کے عہد میں مسلمان فاتحین کی بلوچستان میں آمد کا کوئی تاریخی ثبوت نہیں ملتا۔البتہ عرب اور سندھ کے قدیم تعلقات تھے۔اس لئے حضور پاک ﷺ اس خطہ سے واقف ضرور تھے۔البتہ ایک روایت یہ بھی ملتی ہے کہ:

> ''رسول اللہ ﷺ نے ہندوستان میں جہاد کرنے کی پیشین گوئی فرماتے ہوئے اس میں شریک ہونے والوں کو نارجہنم سے مامون ومحفوظ ہونے کی بشارت دی۔امام نسائی نے اپنی سنن میں اسی حدیث کے لئے ''باب غزوۃ الہند'' کا ایک مستقل عنوان قائم کیا ہے'' (88)

اگرچہ بلوچستان یا اس کے کسی علاقے کا نام کتب حدیث میں موجود نہیں لیکن بلوچستان سندھ وہند کا حصہ رہا ہے۔لہذا ان روایات کا اطلاق بلوچستان پر بھی ہوتا ہے۔البتہ خلافتِ فاروقی رضی اللہ عنہ کے ابتدائی دور میں مسلمانوں کے ہندوستان آنے کی مستند روایات موجود ہیں۔

عربوں کی فتح بلوچستان

عرب بلوچستان میں اس وقت وارد ہوئے جب برہمن کا اقتدار زوال پذیر ہو چکا تھا۔

معین الدین ندوی کے مطابق 23ھ بمطابق 644ء سیستان کی فتح کے بعد حکم بن عمرو تغلبی مکران کی طرف بڑھے یہاں کا فرمانروا راسل سندھ کے حکمران کی مدد لے کر مقابلہ میں آیا دریائے ہلمند پر دونوں کا مقابلہ ہوا۔ ایک خونریز جنگ کے بعد راسل نے شکست کھائی۔حکم نے صحار عبدی کو نامۂ اعمال فتح اور مال غنیمت دے کر

حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے پاس بھیجا آپ رضی اللہ عنہ نے ان سے مکران کا حال پوچھا تو ان الفاظ میں وہاں کا نقشہ کھینچا

((ارض سھلھا جبل وماء ھاوشل وثمرھا وقل عدوھا بطل و خیرھا شروشرھا طویل والکثیر بھا قلیل))

''مکران کی نرم زمین بھی پہاڑوں سے زیادہ سخت ہے۔ وہاں پانی کی قلت ہے۔ پھل بد ذائقہ ہیں۔ دُشمن سخت جان ہیں وہاں بھلائی کم اور برائی زیادہ ہے۔ بڑی فوج چھوٹی معلوم ہوتی ہے اور چھوٹی فوج بیکار ثابت ہوتی ہے''۔

یہ بھیانک نقشہ سن کر آپ رضی اللہ عنہ نے حکم لکھ بھیجا کہ آگے پیش قدمی روک دی جائے (89)

حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی مکران کی اس فتح کے بعد بلوچستان میں اسلامی فتوحات کا ایک سلسلہ چل نکلا جو حضرت علی رضی اللہ عنہ کے عہد تک جاری رہا۔

اسلامی فتوحات کا یہ سلسلہ عہد بنواُمیہ میں بھی جاری رہا۔ حضرت امیر معاویہ رضی اللہ عنہ کے عہد میں قصدار (خضدار) ارمابیل (لسبیلہ) اور لوقان (خاران) پہلی مرتبہ فتح ہوئے۔ اسی طرح قلات، قندابیل (گنداوہ) اور مکران میں بھی اس عہد میں تین مرتبہ لشکر کشی کی گئی۔ ان فتوحات سے یہ نتیجہ اخذ کیا جاسکتا ہے کہ حضرت امیر معاویہ رضی اللہ عنہ کے عہد میں بلوچستان کے اکثر مقامات زیر قبضہ آچکے تھے۔ عمال اور حکام بھی مقرر کئے جاچکے تھے۔ اموی خلیفہ ولید 705ء تا 713ء کے دور میں جزائر شرق الہند سے چند جہازوں میں مسلمان تاجروں کے خاندان، مال واسباب اور سراندیپ (لنکا) کے راجے کے تحائف کے ساتھ وطن واپس آرہے تھے۔ چند بحری ڈاکوؤں نے جو غالباً مید قبائل سے تعلق رکھتے تھے لوٹ لیا اور عرب خواتین کو بھی پکڑ لیا۔ ان عرب خواتین نے عالم مایوسی میں فریاد کی یا حجاج، یا حجاج ''ہماری فریاد سنو'' ہماری مدد کرو، حجاج کو جب خبر ملی تو آپ نے فوراً لبیک لبیک۔ چنانچہ عراق کے نائب السلطنت حجاج بن یوسف نے محمد بن قاسم کو 93ھ میں بھیجا۔ محمد بن قاسم کی فتوحات کے بعد پورا بلوچستان عربوں کے زیرنگیں ہوگیا۔ جس کے بعد یکے بعد دیگرے کئی عرب حکمرانوں نے حکومت کی۔ خطہ بلوچستان اسلام کی ابتدائی چار صدیوں میں مکمل طور پر اسلامی تعلیمات سے منور ہو چکا تھا۔

افغان اثرات

بلوچستان کی سرزمین سے افغانوں کا تعلق بہت قدیم ہے۔افغانستان پر مختلف ادوار میں مختلف تہذیبوں، حملہ آوروں اور حکمرانوں کی یلغار رہی ہے۔سرزمین بلوچستان پر پشتون قبائل کے مستقلاً آباد ہونے سے یہاں کی ثقافت پر گہرے اثرات مرتب ہوئے۔ بلوچستان کا علاقہ گدروشیا (جھالاوان تا مکران) قندھار کی سلطنت کا حصہ بھی رہا ہے۔نادرشاہ اور احمد شاہ ابدالی کے دور میں تو بلوچستان کا دارالحکومت قندھار تھا۔پشتون قبائل کا نسلی تعلق افغانستان ہی سے ہے۔اب بھی بہت سے پشتون قبائل ایسے ہیں جن کا ایک حصہ بلوچستان میں ہے تو دوسرا افغانستان میں۔ دونوں اقوام کی صدیوں کی قربت نے ایک دوسرے کی ثقافت کو متاثر کیا۔

نصیر خان اول کے دور میں شہ غاسی کا عہدہ نادرشاہی دربار کے اثرات کا نتیجہ تھا۔شہ غاسی کا مطلب یہ ہے کہ جو شخص دربار میں آئے وہ اس کو خان کے دربار میں پیش کرے اور ہر ایک کو اپنے اپنے درجہ پر دربار میں بٹھائے۔ یہ طریقہ نادرشاہی دربار سے لیا گیا(90)۔

بہت سے قبائلی نام بھی واضح افغان اثرات کے آئینہ دار ہیں۔زئی پشتو لفظ ''زوئے'' سے ماخوذ ہے جس کا معنی بیٹا کا ہوتا ہے۔زئی کا معنی نسل بھی ہے۔افغان اثرات کے تحت بلوچوں کے مختلف قبیلوں کے ساتھ بھی زئی کا لفظ استعمال ہوا ہے۔مثلاً بنگلزئی ایک رند قبیلہ ہے۔اس قبیلہ کی شاخوں میں بھی زئی استعمال کیا گیا ہے۔شاملزئی، شاہلزئی، عمرزئی، شاہوزئی۔

زہری قبیلہ کی شاخیں علاؤالدین زئی، علی زئی، جوہرزئی، سیدزئی، حلب زئی۔

ایران میں آباد بلوچ قبائل، اسماعیل زئی، احمد زئی، محمود زئی، جلال زئی اسی طرح ڈومیلی قبیلہ کی شاخ پیروزئی ہے۔اسی طرح ڈیرہ غازی خان کے قیصرانی قبیلہ کو ہمسایہ پشتون قبائل قیصرزئی کہہ کر پکارتے ہیں۔ ''مُہور کے ذریعے مخالف فریقین کے درمیان صلح کرانے کا طریقہ جو قیصرانی قبائل میں رائج ہے افغان اثرات کا نتیجہ ہے۔

منگول (مغول) اثرات

چنگیز خان

چنگیز خان کا اصل نام ''تموجین'' تھا۔ مغول سلطنت کا بانی جو 1167ء میں دریائے اُنان ''اونان اونن'' (Onion) کے دائین کنارے بمقام دیلون بولداق "Deli-un-Boldok" پیدا ہوا جو مشرقی سائبیریا کے موجودہ علاقے چند "Chita" میں واقع ہے (91)۔

چنگیز خان کا باپ یسوکا ی "Yestigei" قتلہ "Kutula" کا بھتیجا تھا۔ جو اصل مغولوں کا آخری خان یا حاکم تھا، جس کے نام پر آگے چل کر تمام مغول زبان بولنے والوں کا نام پڑا۔ مغول بارہویں صدی عیسوی کے پہلے نصف حصے میں مشرقی منگولیا میں غالب رہے (92)۔

چنگیز خان کا اہم کارنامہ یہ ہے کہ اس نے مقامی منگول سرداروں کو زیر کر کے تمام منگولوں پر مشتمل ایک سلطنت کی بنیاد رکھی جو ایران وخراسان کی خوارزم شاہی سلطنت کی حدود سے چین تک پھیلی ہوئی تھی اس واقعہ کے بعد قوم اسے چنگیز خان یعنی سردارِ اعظم کہنے لگی (93)۔

جہاں منگولوں کا لشکر جاتا تھا آباد بستیاں اور لہلہاتی کھیتیاں برباد ہو جاتی تھیں۔ بقول ''ہیرلڈ لمب'' جدھر سے منگولوں کا لشکر گذر جاتا تھا چیلوں، کوؤں اور بھیڑیوں کے سوا کوئی جاندار نظر نہ آتا تھا۔ بخارا، سمرقند، خیوا اور نیشاپور وغیرہ اسلامی تمدن کے مرکز بالکل تباہ و برباد ہو گئے (94)۔

جولائی 1226ء میں سوچاؤ اور کانسو کے شہروں پر اس کا تصرف ہو گیا اس کے بعد جو وہ تنکت کے پائے تخت ''ننگ ھیسا'' (Ninghisia) پر قبضہ کر کے اور بادشاہ کو قید کر کے چین کی طرف یورش کر رہا تھا تو اگست 1227ء میں اس کا انتقال ہو گیا۔ چنگیز خان کی قبر اب تک نا معلوم ہے (95)۔ منگولوں نے ہلاکو خان کی سرکردگی میں بغداد کو تباہ و برباد کر دیا تھا اور ایشیاء کے تمام علاقوں پر قابض تھے۔ صرف سلطنت دہلی کسی حد تک ان کے متواتر حملوں کو روکنے میں کامیاب ہوئی تھی۔

ثقافتی اور تہذیبی اثرات

1206ء کی قورولتائی (مجلس) میں اپنے مخالفین کے طور پر چنگیز خان نے ایک خاص ''تومان'' بھی بنایا جو دس ہزار آدمیوں پر مشتمل تھا یہ لوگ ایسے خاندانوں میں سے تھے جن کے بارے میں چنگیز خان کو ذاتی علم تھا۔ بالخصوص قبائلی اشراف کی اولاد سے منتخب کئے گئے تھے......اس تومان کے دس ہزار آدمی ذاتی طور پر خان کے ماتحت تھے اور جب خان لڑائی پر جاتا تو یہ دستہ بھی اس کے ساتھ جاتا تھا(96)۔

- لفظ تمندار جو بلوچوں کے قبیلہ کے سردار کے لئے استعمال ہوتا تھا تومان سے اخذ کیا گیا ہے۔ بلوچی تمندار کے لئے دس ہزار کی پابندی ضروری نہیں ہے۔ بلوچوں میں تمندار سے مراد سردار قبیلہ رہا ہے۔ جب بلوچوں اور چنگیزی حکمرانوں میں پورا اتحاد اور ہم آہنگی تھی تو بلوچوں نے ان کے کئی رسم ورواج اپنائے جن میں ایک تمندار بھی تھا۔
- جاموقہ سے کنارہ کش ہونے کے بعد مغول حکمرانوں نے تموجین (چنگیز خان) کو اپنا خان تسلیم کر لیا اور اسے چنگیز خان کا لقب دیا بعد میں وہ اسی لقب سے تاریخ میں مشہور ہوا(97)۔
- بلوچ، افغان، مغل اور راجپوت اپنے نام کے ساتھ ''خان'' استعمال کرتے ہیں لفظ خان کا استعمال منگول اثرات میں سے ہے۔
- چنگیز خان کی مجلس ''قورولتائی'' میں اور اس کے بعد کے اجتماعوں میں ادارہ سلطنت کے متعلق بہت سے قواعد وقوانین کا بھی اعلان کیا گیا جنہیں ترکی کی زبان میں منتقل کر کے ''یاسا'' یا لہجے کے فرق سے یا ''ساق'' کہتے ہیں............وہ یقیناً قدیم معروف قوانین پر مشتمل تھا(98)۔

عبدالقادر لیغاری لکھتے ہیں کہ:

> ''یاسا'' یا طورہ چنگیزی کو 1200ء میں لاگو کیا گیا اور وقتاً فوقتاً اضافے چنگیز خان کی وفات 1227ء تک ہوتے رہے۔ ڈیرہ غازی خان پر جب انگریزوں نے قبضہ جمایا تو تمنداروں کے اجلاس میں ان سے پوچھا گیا کہ بلوچ قوم قانون شرعی پر عملدرآمد چاہتی ہے یا

> قانون چنگیزی یعنی طورہ پر بدستور عمل کرنا چاہتی ہے۔ان سرداروں نے طورہ کے حق میں رائے دی اور قیام پاکستان پر بلوچ اقوام پر قانون شرعی لاگو ہوا۔اس سے پہلے وراثت میں بیٹی کو جائیداد غیر منقولہ میں حصہ نہیں دیا جاتا تھا''(99)۔

ڈیرہ غازی خان کے بلوچ قبائل میں قبیلہ تنکانی اور لُنڈ نے''تورہ'' کو قبول نہیں کیا بلکہ ان کے ہاں وراثت میں خواتین کو حصہ دیا جاتا تھا۔

- منگول جانوروں کی ہڈیوں سے شگون لیتے تھے۔ بلوچ بھی جانوروں کی ہڈیوں سے شگون لیتے ہیں جسے ''بڑدست'' کہا جاتا ہے۔

شاہ محمد مری لکھتے ہیں کہ:

> ''تاریخ کے بہت بڑے خونی یعنی چنگیز خان کا عہد آیا تو 1223ء میں چنگیز خان کے بیٹوں میں سے چغتائی خان نے پورے بلوچستان پر قبضہ کرلیا۔چنگیزوں کی گذرگاہ کی نشانیوں میں سے اب بھی نچارا اور پندران کے درمیان ''چنگیز خان کی چٹان'' موجود ہے۔بلوچوں نے مشہور ڈش ''سجی'' انہی چنگیز خان کے منگولوں سے سیکھی''(100)۔

خلاصہ بحث

سرزمین بلوچ مختلف حکمرانوں اور تہذیبوں کے زیر اثر رہی۔ان کی ثقافت اور رسم ورواج مختلف تہذیبی اور مذہبی عناصر کی نشاندہی کرتے ہیں۔ایران، عرب، افغان اور ہندوستانی ثقافتوں کے اثرات نمایاں نظر آتے ہیں البتہ قدیم مذاہب اور ثقافتوں کے اثرات بہت کم رہ گئے ہیں۔قبائلی معاشروں میں اقدار وروایات بہت دیرپا ہوتی ہیں۔لہٰذا ان اثرات کو ختم کرنے کے لیے طویل عرصہ درکار ہوگا کیونکہ انہی روایات پر قبائلی معاشرے کی بنیاد ہوتی ہے۔بلوچ معاشرہ بھی ایک قبائلی معاشرہ ہے اسی لیے ان کی اقدار وروایات بہت بااثر ہیں۔البتہ ان میں زیادہ تر پرتو اسلامی تعلیمات کا نظر آتا ہے۔لیکن قدیم مذاہب اور تہذیبوں کے اثرات سے بھی انکار نہیں کیا جاسکتا۔

قادیانی اور ذکری مذہب کے بلوچ معاشرے پر اثرت

ڈیرہ غازی خان کے بلوچ قبائل پر قادیانی مذہب کے جزوی اثرات سے انکار نہیں کیا جاسکتا۔ قیصرانی، بزدار، لنڈ اور لیغاری تمن میں اس کے اثرات نظر آتے ہیں معمولی تعداد میں ان قبائل میں لوگوں نے قادیانی مذہب کو قبول کیا۔ حکومت پاکستان نے 7 ستمبر 1974ء کو انہیں اقلیت قرار دے دیا جس کے نتیجہ میں ان کا زور ٹوٹ گیا۔ وفاقی شرعی عدالت نے بھی قادیانیوں کے دونوں گروپس کو غیر مسلم قرار دے دیا۔ وفاقی شرعی عدالت کا فیصلہ حسب ذیل ہے:

> ''1973ء کے دستور دفعہ 260 میں ذیلی دفعہ "3" کا اضافہ کر دیا گیا اور ایسے تمام اشخاص کو غیر مسلم قرار دیا گیا جو خاتم النبین حضرت محمد ﷺ کی قطعی اور غیر مشروط ختم نبوت کا عقیدہ نہیں رکھتے یا محمد ﷺ کے بعد کسی بھی مفہوم یا لفظ میں نبی ہونے کا دعویٰ کریں یا کسی ایسے مدعی نبی یا مذہبی کو مصلح مانیں۔ دوسروں کے علاوہ اس تعریف میں قادیانیوں کے دونوں گروہوں کو شامل کرتے ہوئے انہیں غیر مسلم قرار دیا گیا(101)۔
>
> اس کے علاوہ حکومتِ پاکستان نے بھی 7 ستمبر 1974ء کو انہیں اقلیت قرار دیا جو شخص اس حقیقت کو تسلیم نہیں کرتا کہ سلسلہ نبوت کی آخری کڑی حضرت محمد ﷺ کی ذات اقدس پر مطلقاً اور غیر مشروط ختم ہوگئی۔ جو شخص رسول ﷺ کے بعد نبی ہونے کا دعویٰ کرتا ہے خواہ وہ اس لفظ کو کوئی معنی پہنائے یا کسی رنگ میں مدعی نبوت ہو وہ اور جو شخص ایسے مدعی نبوت کو نبی یا مذہبی ریفارمر مانے۔ آئین اور قانون کی رُو سے مسلمان نہیں نیز یہ بھی فیصلہ کیا گیا کہ احمدیوں کی دونوں جماعتوں (قادیانی اور لاہوری) کو غیر مسلم کی فہرست میں شامل کیا جائے''(102)۔

ذکری مذہب

ذکری ''ذکر'' سے نکلا ہے چونکہ یہ لوگ نماز کی بجائے ذکر پر اکتفاء کرتے ہیں اسی لیے ذکری کہلاتے ہیں۔ اس مذہب کا بانی ''سید محمد جونپوری'' تھا۔ اس کے متعلق ابوالفضل ''آئین اکبری'' میں لکھتا ہے ''سید محمد جونپوری

سید بدھا اویسی کا بیٹا تھا وہ کئی پارساؤں سے فیض یاب ہوا جو روحانی اور مادی علوم میں ماہر تھے۔ ترنگ میں اس نے مہدی ہونے کا دعویٰ کیا بہت سے پیرو ہو گئے اور بہت سی کرامات کیں وہ مہدی فرقے کا بانی ہے (103)۔ جب کہ موجودہ ذکریوں کے ہاں ملا محمد اٹکی کا نام بھی لیا جاتا ہے۔ جسے وہ اپنے مذہب کا بانی قرار دیتے ہیں۔

بلوچ محقق عبدالقادر لیغاری لکھتے ہیں کہ:

''ذکری مذہب کا بانی ملا محمد اٹکی 977 ہجری بمطابق 1569ء میں پیدا ہوا۔ وہ پنجاب کے ضلع اٹک کا رہنے والا تھا.........تربت (مکران) میں ملا مراد ایک با اثر شخص تھا جو اس کا حلقہ بگوش ہو گیا جسے اس نے اپنا خلیفہ مقرر کیا۔ اسلامی ناموں کی طرز پر ایک درخت، کوہ مراد، میدانِ عرفات کے لئے کھل گیا ڈن، زم زم کے لئے کاریز ہزی مقرر کئے جو مقدس قرار پائے کوہِ امام غار حرا قرار پایا۔ جب ملا اٹکی وہاں سے رُوپوش ہوا تو اپنی چادر کو زمین میں اس طرح دفن کیا کہ اس کا ایک سرا زمین سے باہر رہا۔ مریدوں نے یہ مشہور کیا کہ مہدی ایک نور تھا اور آسمان پر چلا گیا'' (104)۔

میر گل خاں نصیر کوہِ مراد کے بارے میں لکھتے ہیں کہ:

''غالباً ذکریوں کے خلیفہ اوّل ملاں مراد کے نام منسوب ہے۔ جس کے عین اوپر ایک سیاہ پتھر ہے جس کے گرداگرد ذکری طواف کرتے ہیں'' (105)۔

تاریخ میں اس نام کے دو حضرات کا پتہ چلتا ہے ایک سید محمد اٹکی اور دوسرے سید محمد جونپوری ہیں اور اکثر اوقات ان کو خلط ملط کر دیا جاتا ہے۔ اور نہ ہی اس بات کا ثبوت موجود ہے کہ ذکری فرقے کا بانی ان دو میں سے تھا یا ان کا کوئی اور پیروکار تھا۔ ذکریوں کے پیشوا جو ''ملائی'' کہلاتے ہیں وہ بھی اس بارے میں معلومات نہیں رکھتے۔ ذکری ملاں فقط دو کتابوں ''سفر نامہ مہدی'' اور ''تردید مہدویت'' کا ذکر کرتے ہیں لیکن یہ کتابیں کہیں دستیاب نہیں ہیں۔ وہ قرآن مجید کو اپنی دینی کتاب تسلیم کرتے ہیں اور تلاوت بھی کرتے ہیں۔ قرآن کو دعی کہہ کر پکارتے ہیں اور اپنے آپ کو بھی دعی کا نام دیتے ہیں۔

عقائد

1- دستورِ محمدی ختم ہو چکا ہے اور مہدی نے ان کی جگہ لے لی۔

2- آنحضرت محمد ﷺ کا مقصد قرآن حکیم کی لفظی تبلیغ تھی۔ لیکن مہدی کے سپرد اس کی تاویل تھی۔

3- قرآن مجید کی آیت ﴿﴾ کا مطلب صرف ذکر ہے۔ نماز متروک ہو چکی ہے اور ذکر نے اس کی جگہ لے لی ہے۔

4- روزہ رکھنا فرض نہیں فقط ذوالحج کے نو دن کے روزے فرض ہیں اور دسویں کو قربانی بھی فرض ہے

5- زکوٰۃ کی بجائے 1/10 عشر کا ادا کرنا فرض ہے۔

6- کلمہ توحید کچھ بڑھا کر یوں پڑھتے ہیں:

7- اس دنیا اور اس کی چیزوں سے گریز کرنا چاہیے (106)۔

قلات کے عظیم حکمران میر نصیر خان نوری نے ذکریوں کے زور کو توڑنے کے لئے ان پر حملہ کر دیا اور ذکری تحریک کا زور ٹوٹ گیا اور اس تحریک کو ناقابل تلافی نقصان پہنچا۔ اس بارے میں میر احمد یار خان لکھتے ہیں کہ:

''میر نصیر خان کی خدمات کو سراہتے ہوئے سلیمان ترکی نے ان کو ''غازی الدین'' اور ''ناصر ملت محمدیہ'' کے خطابات سے نوازا'' (107)۔

ایس عثمان حسن لکھتے ہیں کہ:

''اس میں شک نہیں کہ شروع میں یہ مذہب کی بجائے ایک تحریک تھی جسے ہندوستان میں مہدوی تحریک کا نام دیا گیا۔ پندرھویں صدی میں یہ عروج پر رہی اور پھر اس کا زور کم ہو گیا۔ 1628ء میں اس تحریک کا آخری بار نام سنا گیا۔ مکران میں یہی تحریک ایک فرقے کی شکل اختیار کر گئی جو ابھی تک قائم ہے'' (108)۔

الغرض موجودہ دور میں یہ مذہب زوال پذیر ہے جو مذہبی تنظیموں اور جماعتوں میں اس مذہب کے خلاف تبلیغ کی اس کے علاوہ یہ مذہب غیر تبلیغی ہو کر رہ گیا۔ اور اس مذہب میں کوئی اور آدمی شامل نہیں ہوا۔ تعلیم کے اثر سے

ملاؤں کا زور بھی ٹوٹ گیا جس کی وجہ سے یہ مذہب روز بروز انحطاط پذیر ہو رہا ہے۔

سرزمین بلوچ پر قدیم مذاہب، ثقافتوں اور تہذیبوں کے اثرات کا جائزہ لینے کے بعد ہم اس نتیجے پر پہنچے ہیں کہ یہ خطہ مختلف حکمرانوں اور حملہ آوروں کی آماجگاہ رہا ہے۔ اس لئے اس خطہ میں زرتشت، ہندومت، بدھ مت اور عیسائیت اہم مذاہب رہے ہیں۔ لیکن اسلام کی عالمگیر تعلیمات کے مدمقابل قائم نہ رہ سکے۔ البتہ بلوچ معاشرہ جو خالصتاً قبائلی روایات واقدار پر عمل پیرا تھا ان میں زمانہ قدیم سے ایسی رسوم رائج تھیں جو اسلامی تعلیمات کے منافی تھیں۔ وہ رسوم دین اسلام کی اخلاقی تعلیمات سے ختم تو نہیں ہوئیں مگر بڑی حد تک کم ہوگئی ہیں۔ کچھ رسوم اب بھی باقی ہیں جو آہستہ آہستہ ختم ہو رہی ہیں۔ صرف وہی رسوم باقی رہ گئی ہیں جو شریعت کے خلاف نہیں تاہم قبائلی اقدار و روایات جو قبائلی معاشرے کی ضرورت ہیں اب بھی باقی ہیں۔

خلاصۃ البحث

لفظ بلوچ کا مخزن ''بلوص'' ہی ہے جو نسبی اعتبار سے نمرود کا لقب تھا اور سکنی اعتبار سے ایک وادی کا نام تھا جس میں بلوچ رہتے تھے۔ مختلف حملہ آوروں اور حکمرانوں کے سرزمین بلوچ پر حکومتوں کے دوران بلوچوں کی تہذیبی اور ثقافتی زندگی پر گہرے اثرات مرتب کئے۔ خصوصاً زرتشت، ہندومت اور اسلامی تہذیب وثقافت کے اثرات بلوچ قوم پر نمایاں ہیں۔ سرزمین بلوچ پر اسلام کی آمد کے بلوچ قوم پر اس کے گہرے اثرات مرتب ہوئے۔ اسلام کی مضبوط تہذیب وثقافت نے بلوچ قوم پر سے دیگر مذاہب اور ثقافتوں کے اثرات کو ختم کر دیا۔ لیکن اب بھی کچھ اثرات باقی ہیں جو اتنے مضبوط اور دیرپا ہیں کہ اسلامی تہذیب وثقافت بھی ان کا وجود نہ مٹا سکی۔ قبولیتِ اسلام کے بعد قادیانی اور ذکری مذہب نے بلوچ معاشرے پر معمولی اثرات مرتب کئے۔ لیکن یہ دونوں مذاہب انحطاط پذیر ہیں جلد ہی ان کے اثرات ختم ہو جائیں گے۔ آج بلوچ قوم پختہ مسلمان ہوتے ہوئے بھی اسلام کے علاوہ اپنی روایات پر قائم ہیں۔ جو اسلام سے متصادم نہیں لیکن قبائلی معاشرے کے لئے ضروری ہیں۔

حواشی وتعلیقات

(1) التبریزی، محمد حسین بن کلاف، برہان قاطع، موسس اشارات امیر کبیر، تہران، 1982ء، جلد اول، ص 300-301

(2) جسٹس خدا بخش بجارانی، بلوچستان تاریخ کے آئینے میں، مترجم، پروفیسر سعید احمد رفیق، نساء ٹریڈرز، کوئٹہ، 1984ء، بار دوم، ص:23

(3) رائے بہادر، ہتورام، تاریخ بلوچستان، سنگ میل پبلی کیشنز، لاہور، 1907ء، ص:24

(4) رائے بہادر، ہتورام، تاریخ بلوچستان، سنگ میل پبلی کیشنز، لاہور، 1907ء، ص:25-26

(5) بلوچ، محمد سردار خان، بلوچ قوم کی تاریخ، مترجم پروفیسر انور رومان، نساء ٹریڈرز، کوئٹہ، 1980ء، بار اول، ص:15

(6) میر، گل خان نصیر، کوچ و بلوچ، گوشہ ادب، کوئٹہ، 1999ء، ص:88

(7) جسٹس خدا بخش بجارانی، بلوچستان تاریخ کے آئینے میں، مترجم، پروفیسر سعید احمد رفیق، نساء ٹریڈرز، کوئٹہ، 1984ء، بار دوم، ص:28-27

(8) میر، گل، خان نصیر، کوچ و بلوچ، گوشہ ادب، کوئٹہ، 1999ء، ص:89-88

(9) ماہنامہ، نوکیں دور، مارچ، اپریل 1993ء

(10) ڈیمز، لونگ ورتھ، بلوچ قبائل، مترجم، کامل القادری، نساء ٹریڈرز، کوئٹہ، 1979ء، بار اول، ص:38

(11) فریدی، نور احمد، بلوچ قوم اور اس کی تاریخ، قصر الادب رائٹرز کالونی، ملتان، 2003ء، بار دوم، ص:55-54

(12) فریدی، نور احمد، بلوچ قوم اور اس کی تاریخ، قصر الادب رائٹرز کالونی، ملتان، 2002ء، بار دوم، ص:54

(13) میر، گل، خان نصیر، تاریخ بلوچستان، قلات پبلشرز، کوئٹہ، 2002ء، بار چہارم، ص:01

14- Qamar R, Ayub Q (2002) Y-Chromosomal DNA Variation in Pakistan, Am. J.Hum Gent 70:1107-1124.

15- Hammer MR, Redd A.J. Wood ET Bonner Mr. Jarjanazi H, Karafet T, Santach, ara-Benerecetti S, Oppenheim A, Jobling MA, Jenkins T, Ostrer H, Bonne-Tamir B (2000) Jewish and Middle Eastern non-Jewish Populationsshare a common pool of Y-chromosome beiallelic haplotypes. Proc Natl Accad Sci USA 97:6769-6774.

(16) احمد زئی، نصیر خان، تاریخ بلوچ و بلوچستان، بلوچ اکیڈمی، کوئٹہ، 1938ء، جلد اول، ص:54

(17) احمد زئی، نصیر خان، تاریخ بلوچ و بلوچستان، بلوچ اکیڈمی، کوئٹہ، 1988ء، جلد اول، ص:58-57

(18) ڈاکٹر، محمد اسماعیل دشتی، بلوچ تاریخ و عرب تہذیب، مترجم، محمد صادق بلوچ، فضلی سنز (پرائیوٹ) لمیٹڈ، 1999ء، ص:106

(19) سید، قاسم محمود، اسلامی انسائیکلوپیڈیا، شاہکار بک فاؤنڈیشن، کراچی، ص:268

(20) دھوار، محمد سعید، بلوچستان تاریخ کی روشنی میں، نساء ٹریڈرز، کوئٹہ، 1985ء، ص:156

(21) احمد زئی، نصیر خان، تاریخ بلوچ و بلوچستان، بلوچی اکیڈمی، کوئٹہ، 1988ء، جلد اول، ص:60

(22) پروفیسر، آرتھر کرسٹن سین، ایران بعہد ساسانیان، مترجم ڈاکٹر محمد اقبال، انجمن ترقی اُردو (ہند) دہلی، 1941ء، ص:07

(23) مبارک علی، انڈرسٹینڈنگ پاکستان، پروگریسو پبلشرز، لاہور، 1992ء، ص:03

(24) جمالدینی، عبداللہ جان، پیش لفظ، بلوچستان تاریخ و مذہب، مصنف ڈاکٹر اشرف شاہین قیصرانی، ادارہ تدریس، کوئٹہ، 1997ء

(25) ڈاکٹر شاہ محمد مری، بلوچ قوم تخلیقات، لاہور، 2000ء، ص:394

(26) ڈاکٹر شاہ محمد مری، بلوچ قوم تخلیقات، لاہور، 2000ء، ص:66

(27) دھوار، محمد سعید، بلوچستان تاریخ کی روشنی میں، نساء ٹریڈرز، کوئٹہ، 1985ء، ص:708-707

(28) احمد زئی، نصیر خان، تاریخ بلوچ، بلوچستان، بلوچی اکیڈمی، کوئٹہ، 1988ء، جلد اول، ص:207

(29) دھوار، محمد سعید، بلوچستان تاریخ کی روشنی میں، نساء ٹریڈرز، کوئٹہ، 1985ء، ص:708-707

(30) دھوار، محمد سعید، بلوچستان تاریخ کی روشنی میں، نساء ٹریڈرز، کوئٹہ، 1985ء، ص:710

(31) پروفیسر، آرتھر کرسٹن سین، ایران بعہد ساسانیان، مترجم ڈاکٹر محمد اقبال، انجمن اُردو (ہند) دہلی، 1941ء، ص:10

(32) دھوار، محمد سعید، بلوچستان تاریخ کی روشنی میں، نساء ٹریڈرز، کوئٹہ، 1985ء، ص:712

(33) دھوار، محمد سعید، بلوچستان تاریخ کی روشنی میں، نساء ٹریڈرز، کوئٹہ، 1985ء، ص:710

34- Cridle, J.W, the invasion of India by Alexander the great, Indus publications, Karachi, 1992, P.15.

(35) ایضاً،ص:04

36- Baluchistan through the ages (Selection from Government record)V.I Nisa Traders, Quetta, 1st Addition Published in Pakistan 1979, P.577

(37) ڈاکٹر،محمد اشرف شاہین قیصرانی، بلوچستان تاریخ و مذہب، ادارہ تدریس، کوئٹہ، 1994ء، ص:255

(38) ایم فروخ احمد، تاریخ ایران قدیم، حاجی فرمان علی اینڈ سنز، لاہور، 1957ء، ص:55

(39) ڈاکٹر، شاہ محمد مری، بلوچ قوم تخلیقات، لاہور، 2000ء، ص:74

(40) پروفیسر، آرتھر کرسٹن سین، ایران بعہد ساسانیان، مترجم ڈاکٹر محمد اقبال، انجمن ترقی اُردو (ہند) دہلی، 1941ء، ص:25

(41) احمد زئی، نصیر خان، تاریخ بلوچ و بلوچستان، بلوچی اکیڈمی، کوئٹہ، 1988ء، جلد اوّل، ص:66

(42) بلوچ سردار خان، اے لٹریری ہسٹری آف دی بلوچ، بلوچی اکیڈمی، کوئٹہ، 1977ء، جلد اوّل، ص:401

(43) ڈاکٹر، شاہ محمد مری، بلوچ قوم تخلیقات، لاہور، 2000ء، ص:76

(44) میر، گل، خان نصیر، بلوچی رزمیہ شاعری، بلوچی اکیڈمی، کوئٹہ، 1979ء، ص:14

(45) دھوار، محمد سعید، بلوچستان تاریخ کی روشنی میں، نساء ٹریڈرز، کوئٹہ، 1985ء، ص:194

(46) دھوار، محمد سعید، بلوچستان تاریخ کی روشنی میں، نساء ٹریڈرز، کوئٹہ، 1985ء، ص:201

(47) دھوار، محمد سعید، بلوچستان تاریخ کی روشنی میں، نساء ٹریڈرز، کوئٹہ، 1957ء، ص:67

(48) احمد زئی، نصیر خان، تاریخ بلوچ و بلوچستان، بلوچی اکیڈمی، کوئٹہ، 1988ء، جلد اوّل، ص:73

(49) ایس عبدالرحمٰن، رفیع اللہ خان، تاریخ پاکستان و بھارت، ایم۔آر۔ برادرز، لاہور، ص:184-183

(50) احمد زئی، نصیر خان، تاریخ بلوچ و بلوچستان، بلوچی اکیڈمی، کوئٹہ، 1988ء، جلد اوّل، ص:73

(51) ایس عبدالرحمٰن، رفیع اللہ خان، تاریخ پاکستان و بھارت، ایم۔آر برادرز، لاہور، ص:168

(52) ایس عبدالرحمٰن، رفیع اللہ خان، تاریخ پاکستان و بھارت، ایم۔آر برادرز، لاہور، ص:168

(53) میر، گل خان نصیر، بلوچستان قدیم اور جدید تاریخ کی روشنی میں، نساء ٹریڈرز، کوئٹہ، 1989ء ص:232

(54) لیغاری، عبدالقادر، تاریخ ڈیری غازی خان، سلیمان اکیڈمی، ڈیرہ غازی خان، جلد اوّل، ص: 11

(55) ایس عبدالرحمٰن، رفیع اللہ خان، تاریخ پاکستان و بھارت، ایم۔آر۔ برادرز، لاہور، ص:189

(56) دھوار، محمد سعید، بلوچستان تاریخ کی روشنی میں، نساء ٹریڈرز، کوئٹہ، 1985ء، ص:225

(57) دھوار، محمد سعید، بلوچستان تاریخ کی روشنی میں، نساء ٹریڈرز، کوئٹہ، 1985ء، ص:227

(58) ستکانی، غلام علی، مرقع ڈیرہ غازی خان، جمہوری کتاب گھر، تونسہ شریف، 1986ء، ص:49-48

(59) ایس عبدالرحمٰن، رفیع اللہ خان، تاریخ پاکستان و بھارت، ایم۔ آر۔ برادرز، لاہور، ص:224

(60) سید، قاسم محمود، اسلامی انسائیکلوپیڈیا، شاہکار بک فاؤنڈیشن، کراچی، ص:922

(61) سید، قاسم محمود، اسلامی انسائیکلوپیڈیا، شاہکار بک فاؤنڈیشن، کراچی، ص:923

(62) ڈاکٹر، شاہ محمد مری، بلوچ قوم، تخلیقات، لاہور 2000ء، ص79

(63) احمد زئی، نصیر خان، تاریخ بلوچ و بلوچستان، بلوچی اکیڈمی، کوئٹہ، 1988ء، جلد اول، ص:74

(64) لیغاری، عبدالقادر، تاریخ ڈیرہ غازی خان، سلیمان اکیڈمی، ڈیرہ غازی خان، جلد اوّل، ص:119

(65) ایم فروخ احمد، تاریخ ایران قدیم، حاجی فرمان علی اینڈ سنز، لاہور، 1957ء، ص:79-75

(66) بلوچ، میر احمد یار خان، مختصر تاریخ قوم بلوچ و خوانین بلوچ، ایوان قلات، کوئٹہ، 1972ء، ص:25

(67) پروفیسر، آرتھر کرسٹن سین، ایران بعہد ساسانیان، مترجم ڈاکٹر محمد اقبال، انجمن ترقی اُردو (ہند) دہلی، 1941ء، ص:397-396

(68) پروفیسر، آرتھر کرسٹن سین، ایران بعہد ساسانیان، مترجم ڈاکٹر محمد اقبال، انجمن ترقی اُردو (ہند) دہلی، 1941ء، ص:126-125

(69) پروفیسر، آرتھر کرسٹن سین، ایران بعہد ساسانیان، مترجم ڈاکٹر محمد اقبال، انجمن ترقی اُردو (ہند) دہلی، 1941ء، ص:128

(70) دھوار، محمد سعید، بلوچستان تاریخ کی روشنی میں، نساء ٹریڈرز، کوئٹہ، 1985ء، ص:719

(71) روزنامہ، جنگ ملتان، 5/اپریل 2003ء

(72) بلوچ، محمد سردار، ہسٹری آف بلوچ ریس، اینڈ بلوچستان، نساء ٹریڈرز، کوئٹہ، 1958ء، ص:191

(73) راغب الطباغ، تاریخ افکار و علوم اسلامی، مترجم، افتخار احمد بلخی، ادارہ معارف اسلامی، کراچی، 1983ء، بار سوم، ص:37

(74) بلوچ، میر احمد یار خان، مختصر تاریخ قوم بلوچ وخوانین بلوچ، ایوان قلات، کوئٹہ، 1972ء، ص:30

(75) شاہوانی، رحیم داد، مولائی شیدائی، تاریخ قلات، بلوچی اکیڈمی، کوئٹہ، 1983ء، ص:265

(76) شاہوانی، رحیم داد، مولائی شیدائی، تاریخ قلات، بلوچی اکیڈمی، کوئٹہ، 1983ء، ص:264

(77) قانع، علی شیر، تحفۃ الکرام، مترجم، اختر رضوی، سندھی ادبی بورڈ، جامشورو، 2002ء، باردوم، ص:13-12

(78) ڈاکٹر، شاہ محمد مری، بلوچ قوم تخلیقات، لاہور، 2000ء، ص:80

(79) بلوچ نبی بخش، چچ نامہ، مترجم، اختر رضوی، سندھی ادبی بورڈ، جامشورو، 2002ء، باردوم، ص:64

(80) سید عبدالقادر، محمد شجاع الدین، تاریخ پاک وہند، حق برادران، لاہور، 1958ء، بار چہارم، ص:202

(81) بلوچ نبی بخش، چچ نامہ، مترجم، اختر رضوی، سندھی ادبی بورڈ، جامشورو، 2002ء، باردوم، ص:64

(82) ڈاکٹر محمد اشرف شاہین قیصرانی، بلوچستان تاریخ و مذہب، ادارہ تدریس کوئٹہ، 1994ء، ص:260

(83) میر، گل خان نصیر، بلوچستان قدیم اور جدید تاریخ کی روشنی میں، نساء ٹریڈرز، کوئٹہ، 1989ء ص:232

(84) میر، گل خان نصیر، بلوچستان قدیم اور جدید تاریخ کی روشنی میں، نساء ٹریڈرز، کوئٹہ، 1989ء ص:232

(85) رائے بہادر، ہتورام، تاریخ بلوچستان، سنگ میل پبلی کیشنز، لاہور، 1907ء ص:57

(86) سالک، عبدالمجید، مسلم ثقافت ہندوستان میں، ادارہ ثقافت اسلامیہ، 1982ء، بارسوم، ص:672

(87) پروفیسر، انور رومان، بلوچستان کے قبائل (ضلعی گزیٹیئر سے انتخاب)، بے نظیر پرنٹرز، کوئٹہ، 1991ء، حصہ دوم، ص:127

(88) مبارک پوری، قاضی اطہر، عرب وہند عہد رسالت میں، مکتبہ عازمین، کراچی، 1975ء، ص:152

(89) ندوی، معین الدین، تاریخ اسلام، ادارہ اسلامیات، لاہور، 1948ء، حصہ اوّل، دوم، ص:148

(90) رائے بہادر، ہتورام، تاریخ بلوچستان، سنگ میل پبلی کیشنز، لاہور، 1907ء ص:142

(91) سید، قاسم محمود، اسلامی انسائیکلوپیڈیا، شاہکار بک فاؤنڈیشن، کراچی، ص:715

(92) دائرہ معارف اسلامیہ، دانش گاہ، پنجاب، لاہور، 1971ء جلد 7، باراول، ص:704

(93) سید عبدالقادر، محمد شجاع الدین، تاریخ پاکستان وہہند، حق برادران، لاہور، 1958ء، بار چہارم، ص:411

(94) سید عبدالقادر، محمد شجاع الدین، تاریخ پاکستان وہہند، حق برادران، لاہور، 1958ء، بار چہارم، ص:412

(95) دائرہ معارف اسلامیہ، دانش گاہ، پنجاب، لاہور، 1971ء جلد 7، بار اول ص:716

(96) دائرہ معارف اسلامیہ، دانش گاہ، پنجاب، لاہور، 1971ء جلد 7، بار اول ص:705

(97) سید، قاسم محمود، اسلامی انسائیکلوپیڈیا، شاہکار بک فاؤنڈیشن، کراچی، ص:716

(98) دائرہ معارف اسلامیہ، دانش گاہ، پنجاب، لاہور، 1971ء جلد 7، بار اول ص:704

(99) لیغاری، عبدالقادر، تاریخ ڈیرہ غازی خان، سلیمان اکیڈمی، ڈیرہ غازی خان، جلد اوّل ص:69

(100) ڈاکٹر، شاہ محمد مری، بلوچ قوم تخلیقات، لاہور، 2000ء، ص:90-89

(101) قادیانیوں کے بارے میں وفاقی شرعی عدالت کا فیصلہ، مترجم محمد بشیر ایم اے، دار العلم، اسلام آباد، ص:9-8

(102) پرویز غلام احمد، ختم نبوت اور تحریک احمدیت، طلوع اسلام ٹرسٹ، لاہور بار سوئم ص:192

(103) علامہ ابوالفضل، آئین اکبری، مترجم مولوی محمد فدا علی، سنگ میل پبلی کیشن، لاہور، جلد دوئم ص:338

(104) لیغاری، عبدالقادر، تاریخ ڈیرہ غازی خان، قسمانی آرٹ پریس، ڈیرہ غازی خان، 1990ء جلد دوئم ص:246-245

(105) میر گل خان نصیر، بلوچستان قدیم اور جدید تاریخ کی روشنی میں، نساء ٹریڈرز، کوئٹہ، 1989ء ص:234

(106) بلوچستان کے قبائل (ضلعی گزیٹیئر سے انتخاب) مترجم، پروفیسر، انور رومان، بے نظیر پرنٹرز، کوئٹہ، 1991ء، حصہ دوم ص:389

(107) میر احمد یار خان، ان سائیڈ بلوچستان، رائل بک کمپنی کراچی، 1982ء، ص:84

(108) بریگیڈیئر (ریٹائرڈ) ایس عثمان حسن، بلوچستان رپورتاژ علی پرنٹرز، لاہور، 1984ء، ص:275-274

حديث الآحاد عند المالكية وأثره في اختلافهم مع الفقهاء

* الدكتور فتح الرحمن القرشي

مقدمة

عندما تلقّى الصحابة السنن عن نبيهم صلى الله عليه وسلم طبقوها على أنفسهم، ثم نقلوها إلى من أدركهم واتصل بهم من تلاميذهم ، وهكذا من بعدهم، وقد استمر هذا النقل من راوٍ إلى آخر بعده، حتى وصلت إلى العلماء الذين دوّنوها في مؤلفاتهم كما هي، وقد وصلت إلينا تلك المؤلفات محفوظة كاملة برواتها، ومتونها بألفاظها ومعانيها، بدون نقص أو تغيير. ثم إن المحدِّثين والأصوليين بعد أن تتبعوا تلك الأخبار ألفوا منها البعض نقله العدد الكثير، ممن تحيل العادة اتفاقهم على الكذب، عن مثلهم إلى آخر السند والبعض الآخر ليس كذلك، فاصطلحوا على تسمية الأول بالمتواتر، والثاني بالآحاد.

ومن المتحقق أن هذا التقسيم لم يكن معروفاً بين الصحابة والتابعين الذين يعتبرون صحة المنقول وبطلانه غالباً باعتبار حال الناقل له من ثقته وأمانته أو ضد ذلك، فاتضح أن هذا التقسيم اصطلاح حادث بين المحدِّثين وأهل الأصول كسائر علوم الحديث، وقد زاد الحنفية قسماً ثالثاً سموه بالمشهور(1)، وعرفوه بأنه ما كان أصل رواته آحاداً ثم تواتر بعد القرن الأول، كحديث عمر: (إنما الأعمال بالنيات) فإنه لم يروه في القرن الأول إلا يحيى بن سعيد الأنصاري، عن محمد بن إبراهيم اليتمى، عن علقمه بن وقاص الليثي، عن عمر، ثم تواتر في القرن الثاني، حيث رواه عن يحيى العدد الكثير. والجمهور حتى عده قسماً من أقسام الآحاد.

---

* الأستاذ بقسم الحديث و علومه ، كلية أصول الدين ، الجامعة الإسلامية العالمية إسلام آباد باكستان.

قال الخطيب البغدادى رحمه اللّٰه: ”فأمّا خبر المتواتر، هو: ما يخبر به القوم الذين يبلغ عددهم حداً يُعلم عند مشاهدتهم بمستقر العادة أن اتفاق الكذب عندهم محال. وأن التواطؤ منهم في مقدار الوقت الذي انتشر الخبر عنهم فيه متعذر. وأن ما أخبروا عنه لا يجوز دخول اللبس والشبهة في مثله، وأن أسباب القهر والغلبة والأمور الداعية إلى الكذب منتفية عنهم. فمتى تواتر الخير عن قوم هذه سبيلهم، قطع على صدقه، وأوجب وقوع العلم ضرورة.

وأمّا الخبرالآحاد،هو:ما قصر عن صفة التواتر،ولم يقطع به العلم وإن روته الجماعة“ (2)

والتواتر فى الأحاديث النبوية هو من باب (التواتر النظري) لا من باب (التواتر الضروري)؛ **لأن معرفته موقوفة على جميع طرق الحديث ورواياته، فهو مبني على البحث والنظر**، والعلم به غير حاصل ضرورة كتواتر نقل القرآن المستغني عن الأسانيد والطرق. لذا فالتواتر بالحديث لا يُستغنى فيه بمجرد تعدد الأسانيد عن ثبوت أفرادها؛ فمن الأحاديث ما تعددث أسانيده و كثرت، لِكنّها واهية لا يثبت منها شيء.

وهذا المعنى أغفله أكثر من تعرض لهذا الموضوع، خصوصا أن أكثر من تكلم في التواتر هم الأصوليون،وهؤلاء تكلموا في التواتر الضروري، كتواتر القرآن، ومن ثم عدّاه طائفة إلى الحديث،وأغفل هؤلاء أن نقل القرآن ليس كنقل الحديث،فلا يستويان، فتواتر القرآن أغنى في صحته عن البحث في الإسناد، بخلاف تواتر الحديث،فإن عمدته على الإسناد.

قال ابن حجر رحمه اللّٰه:”والخلاف في التحقيق اللفظي لفظي، لأنّ من جوّز إطلاق العلم قّيده بكونه نظرياً،وهو الحاصل عن الاستدلال،ومن أبى الإطلاق نصّ لفظ العلم بالمتواتر وما عداه عنده كله ظنّي، لكنّه لا ينفي أنّ ما احتفت به القرائن أرجح مما خلا منها“(3)

فبالنظر إلى غالب السنن المروية، وأنّ التواتر في الحديث لفظي، مع ذلك فهو عزيز الوجود، نصّ العلماء على **أن الأصل في الأخبار، أحبار الآحاد!** قال ابن حبان: ”فأما الأخبار

فإنها كلها أخبار آحاد، لأنه ليس يوجد عن النبي صلى الله عليه وسلم خبر من رواية عدلين روى أحدهما عن عدلين وكل واحد منهما عن عدلين حتى ينتهي ذلك إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فلما استحال هذا وبطل ثبت أن الأخبار كلها أخبار الآحاد"(4)

وحديث الآحاد باعتبار التفرد بالإسناد أو تعدّد الأسانيد ثلاثة أنواع، جرى على ذكرها المتأخرون، هي: الحديث المشهور، والحديث العزيز، والحديث الغريب.

الألقاب الثلاثة لحديث الآحاد جرى المتأخرون على ذكرها دون اعتبار ثبوت الرواية بذلك الإسناد أو تلك الأسانيد، والإسناد إنما أريد لتمييز ما يثبت من النقل وما لا يثبت، فالحديث حين يسمى (عزيزاً) أو (مشهوراً) بالمعنى الاصطلاحى المتقدم، ينبغي أن ينفى عن أسانيده ماكان من روايات الكذابين والمتروكين من لا يعتبر بحديثه، وإنما تعتبر الأسانيد التي تندرج في حيز القبول وما يشبهه ويقرب منه، وإلا فأي عزة أو شهرة لحديث رواه متروكان أو متروكون كلٌّ بإسناد لنفسه لا يعرف إلا من طريقه؟.

والواقع العملي لأهل العلم بالحديث أنهم حين يصفون الحديث بالشهرة، فذلك عندما تكثر طرقه، وتدل بأفرادها أو مجموعها، على ثبوته، فهكذا ينبغي أن يعامل هذا الوصفان. وأما (الغريب) فهذا الذي يرد فيه الثابت وغيره، بل إنك ترى وصف (الغريب) في استعمال بعض أهل الحديث قد يساوي الضعيف أو يدل عليه.

حُجيّة خبر الآحاد عند المالكية

يقبل سائر المالكية ـ كغيرهم من العلماء ـ خبر الآحاد ويحتجون به بشروطٍ ذكروها، كما تشهد بذلك كتبهم المعتمدة. قال ابن عبد البر:

"وأجمع أهل العلم من أهل الفقه والأثر فى جميع الأمصار فيما علمت قبول خبر الواحد العدل وإيجاب العمل به إذا ثبت ولم ينسخه غيره من

أثر أو إجماع على هذا جميع الفقهاء في كل عصر من لدن الصحابة إلى يومنا هذا إلا الخوارج وطوائف من أهل البدع شرذمه لا تعد خلافا.

وقد أجمع المسلمون على جواز قبول الواحد السائل المستفتى لما يخبره به العالم الواحد إذا استفتاه فيما لا يعلمه وقبول خبر الواحد العدل فيما يخبر به مثله وقد ذكر الحجة عليهم في ردهم أخبار الآحاد جماعة من أئمة الجماعة وعلماء المسلمين"(5)

وقبل أن أتكلم على شروط المالكية لا بد أن أشير إلى أن كتب الأصول تذكر أن المالكية اشترطوا شرطين للعمل بخبر الآحاد، هما:

(1) أن لا يخالف عمل أهل المدينة.

(2) أن لا يخالف القياس.

ولكن عند البحث والتتبع في كتب أصول المالكية وجدت أن المالكية رحمهم الله غير متفقين في النقل عن الإمام مالك رحمه الله فى اشتراط هذين الشرطين.

فقد ذهب أكثر المالكية إلى اشتراط عدم مخالفة خبر الآحاد لعمل أهل المدينة حتى يصح العمل به، بينما لم يتفقوا على الشرط الثاني الذي هو عدم مخالفة القياس، بل اِنّ أغلبهم يرجح عدم اشتراط هذا الشرط.

المبحث الأول: عمل أهل المدينة وأثره في اختلافهم مع الفقهاء

المطلب الأول: عمل أهل المدينة عند المالكية

تنقل كتب أصول الفقه كما أسفلنا إطلاق القول بأنّ المالكية يشترطون عدم مخالفة خبر الآحاد لعمل أهل المدينة قال محمد بن رشد في البيان والتحصيل:

هذا معلوم من مذهب مالك أن العمل المتصل بالمدينة مقدم على أخبار الآحاد

العدول، لأن المدينة دار النبي عليه السلام وبها مات وأصحابة متوافرون، فيبعد أن يخفي الحديث عنهم ولا يمكن أن يتصل العمل به من الصحابة إلى من بعده على خلافة إلا وقد علموا النسخ فيه"(6).

ولكن حقيقة الأمر أن المالكية يقسمون عمل أهل المدينة إلى قسمين(7) :

القسم الأول: العمل الذي طريقه ومستنده النقل، ويدخل في هذا النوع:

(1) ما نقل عن الرسول صلى الله عليه وسلم من القول، كالآذان والإقامة وترك الجهر بالبسملة في الصلاة، فنقلهم لهذه الأمور من قوله.

(2) ما نقلوه من فعله صلى الله عليه وسلم كصفة صلاته وعدد ركعاتها وسجداتها وأشباه ذلك.

(3) ما نقلوه من إقراره صلى الله عليه وسلم لما شاهده من وقائع ولم ينقل عنه إنكارها.

(4) ما نقلوه عنه صلى الله عليه وسلم من تركه صلى الله عليه وسلم لأمور شاهدها منهم وأحكام لم يلزمهم بها مع شهرتها لديهم وظهورها فيهم كتركه أخذ الزكاة من الخضروات مع علمه صلى الله عليه وسلم بكونها عندهم كثيرة.

هذه الأنواع الأربعة عدّها المالكية حجّة قطعية يلزم المصير إليها، ويترك ما خالفها من خبر الآحاد أو القياس؛ إذ أن هذا النقل معلوم موجب للعلم القطعي، فلا يترك أمام ما يوجب الظنّ(8).

والحاصل أنّ هذا القسم، جميع العلماء يأخذون به ويعتمدون عليه في إ ثبات الأحكام الشرعية. ولكنّهم لا يعدّونه حجّة قطعية يردون به باقي الحجج، وإنّما هو كباقى الأخبار، فإذا نقل نقلاً متواتراً كان قطعيّاً ، وإذا نقل عن طريق الآحاد كان ظنّياً. إذ العبرة هنا بثبونه متواتراً كان أو آحاداً، لا خلاف بينهم في قبوله كما نقلنا عن ابن عبد البر.

القسم الثاني: العمل الذي مستنده الاستنباط والاجتهاد. وقد اختلف النقل في هذا القسم عن الإمام مالك رحمه الله تعالى على ثلاثة أقوال:

الأول: إنّ عملهم هذا ليس بحجّة أصلاً ولا فرق فيه بين علماء المدينة وغيرهم من العلماء، وإنما المصير إلى ما يرجحه ويعضّده الدليل! نقل هذا الباجيّ رحمه الله تعالىٰ عن الإمام مالك رحمه الله تعالى ورجحه، وبه قال أبوبكر الأبهري وابن النصّار وأبو تمام(9):وهذا هو رأي جمهور الفقهاء من غير المالكية(10).

الثاني: إنّ روايتهم مقدمة على رواية غيرهم، ويرجّح اجتهادهم على اجتهاد غيرهم، وهذا مروي عن الإمام مالك رحمه الله تعالى أيضاً وهو رأي بعض الشافعية (11) .

الثالث: إنّ عمل أهل المدينة حجّة توجب الأخذ بها، وقيل: هو محمول على النقولات المستمرّة الوجود من غير انقطاع، كالآذان والصلاة والإقامة والمدّ دون غيرها، وقيل: مطلقاً. وهذا القول قال به أكثر المالكية وهو المنقول عن الإمام مالك رحمه الله تعالى في كتب الأصول، وهو الذي رجّحه ابن الحاجب(11) ، وهو الذي أراه راجحاً بالنسبة لقول الإمام مالك رحمه الله تعالى؛ إذ إنّ في رسالته إلى الليث بن سعد ما يؤيد ذلك، وهو الذي سلكه في الموطّأ؛ إذ إنّه كان يذكر عمل أهل المدينة بعد كل مسألة بعد ذكر أحاديثها ويعتمد عليه في تقرير رأيه(12) .

أدلّة المالكية ومناقشتها

استدلّ المالكية رحمهم الله تعالى بعدّة أدلة لإ ثبات هذا الشرط أهمها:

١

الدليل الأول: قوله صلى الله عليه وسلم: "إن المدينة لتنفي خبثها كما ينفي الكير خبث الحديد"(13) .

ووجه الدلالة منه: إنّ الخطأ من الخبث فوجب أن ينتفي عن أهل المدينة بنصّ الحديث، فكان عملهم خالياً من الخطأ، فوجب الأخذ به(14) !!

الدليل الثاني: إنّ المدينه هي التي نزل بها القرآن وطبق بها النبيّ صلى الله عليه وسلم الأحكام الشرعية وبيّن فيها الحلال والحرام، وتعلم الصحابة هذه الأحكام من الرسول صلى الله عليه وسلم. فلمّا توفي صلى الله عليه وسلم أقام فيها الصحابة المجتهدون ومن بينهم ثلاثة من الخلفاء الراشدين، فكان عملهم من عمل الرسول صلى الله عليه وسلم، ثم أخذ منهم التابعون وفيهم الفقهاء السبعة الذين كانوا يحرصون على معرفة السنّة والاقتداء الكامل بالرسول صلى الله عليه وسلم مع الورع الكامل في الفتيا، فكان عمل هؤلاء منقولاً عن النبيّ صلى الله عليه وسلم بمثابة النقل المتواتر الذي يوجب القطع(15) .

واعترض على هذا الإستدلال بعدّة اعتراضات أهمها

إنّ هذا الحديث يدلّ على زيادة شرف المدينة وزيادة فضلها لوجود الرسول صلى الله عليه وسلم فيها، ولا يمكن أن يدّل على أن عمل أهلها حجّة قطعية يوجب الأخذ بها، بل إنّ اجماع أهلها غير مسلّم به ما لم يوافقهم عليه بقيّة علماء الأمّة الآخرين(16) :

إنّ هذا من أخبار الآحاد ودلالته على هذه المسألة ليست دلالة قطعية، فلا يعتمد عليه فى تقرير هذه المسألة الأصولية العلمية(17) .

يمكن أن يخصص هذا القول بزمان الرسول صلى الله عليه وسلم ويكون المراد بالخبث الكفّار، قال القاضي عياض رحمه الله تعالى: (وكان هذا مختصّاً بزمنه لأنّه لم يكن يصبر على الهجرة، والمقام معه بها إلاّ من يثبت إيمانه) (18).

كيف يمكن أن يقال لعمل عمله الصحابة أو الفقهاء خالفوا فيه أهل المدينة خبثاً؟! لا

سيما إذا كان مستندهم في عملهم هذا آيةً أو حديثاً؟ !

وممن ردّ على هذا الاستدلال ابن حزم (19) رحمه الله فقال:

"عمل من يقصدونه ويعدّونه حجّة يردون به حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم ؟ فإن قالوا: عمل رسول صلى الله عليه وسلم، فقد خالفوا حديث الرسول صلى الله عليه وسلم وردّوه بحجّة أن عمل أهل المدينة يخالفها، وإن قالوا عمل الصحابة فقد خالفوا عمل أبي بكر و عمر وعثمان وعائشة وغيرهم من كبار الصحابة بحجّة أنّها تخالف عمل أهل المدينة، وهؤلاء قد بقوا في المدينة ولم يخرجوا منها. وإن قالوا عمل الفقهاء السبعة، فقد خالفوا الإمام مالك رحمه الله تعالى في مسائل. فلم يبق إلاّ عمل العامة وأهل السوق وهؤلاء لا حجّة في قولهم ولا عملهم، فدلّ على عدم صحّة هذه الدّعوة.

وإذا أردنا أن نعتمد على عمل أهل المدينة فنسأل ونقول: هل اختلف أهل المدينة فيها.وإن قالوا اختلفوا، قيل لهم: فما الذى جعل اتباع عمل بعضهم أولى من عمل بعض؛ وقد أبطل الله كل عمل عند الإختلاف إلاّ الرد إلى كتاب الله وسنّة الرسول صلى الله عليه وسلم وقوله تعالى:﴿ فَإِن تَنَازَعتُم فِي شَيءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤمِنُونَ بالله وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلاً ﴾(20).

الترجيح

بعد عرض رأي المالكية وأدلتهم على ثبوت هذا الشرط، لا بد من بيان أنّ عمل أهل المدينة درجات عند المحققين من العلماء، فالعمل الذي طريقه ومستنده النقل، فالنظر فيه على ثبوت ذلك النقل فيعمل بخبر الآحاد إذا صحّ ولا ينظر إلى عمل أهل المدينة إلاّ إذا

كان عمل أهل المدينة مستنداً إلى نصّ من آية أو حديث، فعند ذلك يسلك طريق الجمع والترجيح بينهما. وهذا هو رأي الجمهور. قال ابن تيمية رحمه الله.

"والتحقيق في مسألة إجماع أهل المدينة أن منه ما هو متفق عليه بين المسلمين؛ ومنه ماهو قول جمهور أئمة المسلمين؛ ومنه ما لا يقول به إلا بعضهم. وذلك أن إجماع أهل المدينة على أربع مراتب:

الأولى: ما يجرى مجرى النقل عن النبي صلى الله عليه وسلم مثل نقلهم لمقدار الصاع والمد؛ وكترك صدقة الخضراوات والأجناس فهذا مما هو حجة باتفاق العلماء. أما الشافعي وأحمد وأصحابهما فهذا حجة عندهم بلا نزاع كما هو حجة عند مالك. وذلك مذهب أبي حنيفة وأصحابه(21).

"المرتبة الثانية: العمل القديم بالمدينة قبل مقتل عثمان بن عفان رضي الله عنه فهذا حجة في مذهب مالك وهو المنصوص عن الشافعي قال في رواية يونس بن عبد الأعلى: إذا رأيت قدماء أهل المدينة على شيء فلا تتوقف في قبلك ريبا أنه الحق. وكذا ظاهر مذهب أحمد أن ما سنّه الخلفاء الراشدون فهو حجة يجب اتباعها(22).

"والمرتبة الثالثة: إذا تعارض في المسألة دليلان كحديثين وقياسين جهل أيهما أرجع وأحدهما يعمل به أهل المدينة؛ ففيه نزاع"(23).

أولاً: إنّ الأدلة التى أثبتت العمل بخبر الآحاد لم تشترط عدم مخالفته عمل أهل المدينة له، فالحديث إذا صحّ يعمل به سواء نقله أهل المدينة أو أهل الشام أو أهل العراق.

ثانياً: إنّ إجماع أهل المدينة لا يعدّ حجّةً إذا لم يجمع معهم بقية العلماء في سائر الأقطار الإسلامية فإذا لم يكن إجماعهم حجّةً فمن باب أولى أن لا يردّ به خبر الآحاد الذي هو حجة.

ثالثاً: إنّ الصحابة الذين نقلوا حديث الرسول صلى الله عليه وسلم قد تفرقوا في المدن الإسلامية، وذلك لأنّهم خرجوا إليها للجهاد في سبيل الله ونشر ما عندهم من علم و

حديث بين هؤلاء الأقوام الذين دخلوا في الإسلام، فتكونت على أيديهم المدارس الفقهية التي لا تقل أهمية كل واحدة منها عن مدرسة المدينة سواء في الفقه أو الحديث، فما الذي جعل اجتهاد أهل المدينة حجّة على غيرهم ؟

قال الإمام وهو يردَ على الإمام مالك رحمها الله تعالى:

"إنّ كثيراً من أولئك السابقين خرجوا إلى الجهاد في سبيل الله ابتغاء مرضاة الله فجنّدوا الأجناد واجتمع إليهم الناس، فأظهروا بين ظهرانيهم كتاب الله وسنّة نبيّه ولم يكتموا شيئاً علموه، وكان في كل جند منهم طائفة يعلمون كتاب الله وسنّة نبيّه ويجتهدون برأيهم، فيما لما يفسره لهم القرآن والسنّة، وتقدمهم عليه أبو بكر و عمر وعثمان الذين اختارهم المسلمون لأنفسهم، ولم يكن أولئك الثلاثة مطيعين لأجناد المسلمين ولا غافلين عنهم، بل كانوا يكتبون في الأمر اليسير لإ قامة الدين والحذر من الإختلاف في كتاب الله وسنّة نبيّه، فإذا جاء أمر عمل فيه أصحاب رسول الله صلى الله وسلم بمصر والشام والعراق على عهد أبي بكر وعمر وعثمان ولم يزالوا عليه حتى قبضوا ما لم يأمرهم بغيره)(24) .

المطلب الثاني:

أثر اشتراط المالكية عدم مخالفة خبر الآحاد عمل أهل المدينة

إن اشتراط المالكية عدم مخالفة خبر الآحاد لعمل أهل المدينة أدىّ اختلافهم مع بقية الفقهاء في مسائل كثيرة نتيجة عدم الأخذ بالأحاديث الواردة وفي هذه المسائل، باعتبار أنّها تخالف عمل أهل المدينة، ومن الأمثلة على ذلك: قراء ة الماموم خلف الإمام وثبوت خيار المجلس فى البيع. وسوف نناقش هاتين المسألتين في الفرعين التاليين إن شاء الله.

أولا: قراءة المأموم خلف الإمام

اختلف الفقهاو في هذه المسألة على ثلاثة أقوال:

أن يقرأ المأموم في الصلاة السرية ولا يقرأ في الصلاة الجهرية، وإلى هذا ذهب الإمام مالك والإمام أحمد، وهو منقول عن الزهري والثوري وابن عيُيه وابن المبارك واسحق رحمهم اللّٰه تعالى(25).

لا يقرأ المصلي خلف الإمام مطلقاً سواء كانت الصلاة سّرية أم جهرية، وإلى ذلك ذهب الحنفية وهو مروي عن الأوزاعي رحمه اللّٰه تعالى(26).

يقرأ المصلي خلف الإمام بفاتحة الكتاب في كل ركعة في جميع الصلاة سواء كانت جهرية أم سريّة، وإلى ذلك ذهب الشافعي، وهو مروي عن الليث وابن عون و مكحول وأبي ثور و رواية عن الأوزاعي (27).

الأدلّة والمناقشة

أولاً: استدل أصحاب القول الأول على وجوب القراءة في السرية دون الجهرية بما يلي:

استدلّ مالك رحمه اللّٰه تعالىٰ بعمل أهل المدينة، فقال:"الأمر عندنا أن يقرأ الرجل وراء الإمام فيما لا يجهر فيه الإمام بالقراءة ويترك القراءة فيما يجهر فيه الإمام بالقراءة)(28)

استدلّ الإمام أحمد يقوله تعالى: (وَإذا قرى القرآن فاستمعوا له وأنصتوا لعلكم ترحمون)(29).وقال:هذا في الصلاة ولأنّ الآية عامة فتتناول بعمومها كل صلاة؛ وكذلك حديث أبي هريرة رضي اللّه عنه الذي أخرجه مسلم: "إنّما جعل الإمام ليؤتّم به إذا كبّر فكبّروا وإذا قرأ فانصتوا"(30).

وهذا العموم لا يستثنى منه إلاّ ما أخرجه الدليل، وقد خرج النص الصلاة الجهرية(31) بما روي عن أبي هريرة رضي اللّه عنه أن النبيّ صلى اللّه عليه وسلم انصرف من صلاة فقال:

"**هل قرأ معي أحد منكم**"؟ فقال رجل: نعم يا رسول الله، قال: " **مالي أنازع القرآن**"(32)، فانتهى الناس عن القراء ة مع رسول الله صلى الله عليه وسلم.

ثانياً: استدلّ الحنفية على عدم قراء ة المأموم خلف الإمام مطلقاً بما يلي:

قال تعالى: ﴿ وإذا قرئ القرآن فاستمعوا له وأنصتوا لعلكم ترحمون﴾(33)، ووجه الدلالة من الآية أن هذه الآية الكريمة نزلت في صلاة خاصّة حين كانوا يقرؤون خلفه فهي تنهاهم عن ذلك(34) .

وردّ بأن الأمر بالاستماع والإنصات في حال كون القراء ة جهرية يسمعها المؤتّم، أما إذا كانت سرية فما الذي يستمع إليه، وإلى أيّ شيء ينصت؟

(1) ما صح عن أبي هريرة رضي الله عنه الذي أخرجه مسلم: "**إنّما جعل الإمام ليؤتم بهإذا كبّر فكبّروا، وإذا قرأفانصتوا**" فهذا الحديث واضح الدلالة في النهي عن القراء ة خلف الإمام إذ أنّه مأمور باستماع قراء ة القرآن.

وردّ هذا الاستدلال بما ردّ به الدليل الأول.

عن عبد الله بن شداد رضي الله عنه قال: إنّ النبيّ صلى الله عليه وسلم قال: "**من كان له إمام فقراء ة الإمام له قراء ة**" (35).

وردّ هذا الحديث بأنّه لا يقوى للاستدلال به، قال الدارقطني سنده ضعيف. وقال الحافظ ابن حجر: وهو مشهور من حديث جابر وله طرق عن جماعة من الصحابة، كلها معلولة، وقال: إنّه ضعيف عند جميع الحفّاظ(36).

ما روي عن عمران بن الحصين رضي الله عنه أنّ النبيّ صلى الله عليه وسلم صلّى الظهر فجعل رجل يقرأ خلفه سبّح اسم ربك الأعلى فلما انصرف قال: "أيّكم قرأ" أو "أيّكم القارئ" فقال: "لقد ظننت أنّ أحدكم خالجنيها"(37).

واعترض على هذا الاستدلال بأنه محمول على حالة الجهر بالقراء ة بحيث يوذى الإمام، فهنا الإفكار عليه يحمل في حالة جهره ورفع صوته بحيث يسمع غيره لاعن أصل القراء ة.

ثالثاً: استدلّ الشافعّية ومن وافقهم على وجوب القراء ة مطلقاً بما يلي:

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "فلا تفعلوا إلابأم القرآن فإنه لا صلاة لمن لم يقرأبها"(38). فالحديث عام في كل مصلٍ ولم يثبت تخصيصه بغير المأموم بمخصصٍ صريح فبقي على عمومه(39).

وردّ بأنّ فرض القراء ة قد عارضه فرض آخر، وهو فرض الاستماع والإنصات في حالة القراء ة الجهرية الواجبة بالآية الكريمة (وإذا قرئ القرآن فاستمعوا له وأنصتوا لعلكم ترحمون)(40). فيستمع وينصت في حالة حالة الجهر وقرأ في حالة السر، ويمكن أن يكون مرجحاً لهذا المعني الحديث الذي استدل به الحنفية، وإن كان صغيفاً لكنة يتقوى بهذة الآية

ما روي عن عبادة بن الصامت رضي الله عنه قال: صلى رسول الله صلى الله عليه وسلم الصبح فثقلت عليه القراء ة ، فلمّا انصرف قال: "إني أراكم تقرؤون وراء إمامكم" قال: يا رسول الله أي والله، قال: " لا تفعلوا إلاّ بأم القرآن فإنّه لا صلاة لمن لم يقرأ بها"(41).

وجه الدلالة

إنّ الحديث دلّ على لزوم قراء ة الفاتحة مع الإمام حتى في الصلاة الجهرية، ويدل على ذلك واضحاً الرواية الأخرى: "فلا تقرؤوا بشيء من القرآن إذا جهرت به إلاّ أمّ القرآن"

ما صحّ عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "من صلى صلاة لم يقرأ فيها بأم القرآن فهي خداج ــ ثلا ثاً ــ غير تمام(42). فقيل لأبي هريرة رضي الله عنه: إنّا نكون خلف الإمام، فقال: اقرأبها في نفسک".

وجة الدلالة:

عبر الرسول صلى الله عليه وسلم بالخداج الذي معناه النقصان ليدل على أن الصلاة

ناقصة إذا لم تقرأ الفاتحة، فدلّ على وجوب قراء تها، ثم بين أبو هريرة رضي اللّه عنه أنّه لا فرق بين الإمام وَالمأموم والصلاة السرية والجهرية.

واعترض على هذا الاستدلال بأنّه يمكن أن تخصص حالة المأموم في الصلاة الجهرية بالروايات الأخرى لحديث أبي هريرة رضي اللّه عنه، إذ روي عن طريق آخر بلفظ: أن النبي صلى اللّه عليه وسلم قال: **كل صلاة لم يقرأ فيها بأم القرآن فهي خداج، إلاّ أن يكون وراء الإمام**"

وروي موقوفاً عن جابر بلفظ: "من صلى ركعة لم يقرأ فيها بأم القرآن يصلّ إلاّ أن يكون وراء الإمام"(43).

الترجيح

بعد عرض الأقوال الثلاثة وأدلتهم الذي أراه راجحاً هو القول الأول أي وجوب القراء ة في الصلاة السرية دون الجهرية، وذلك لما يأتي:

أولاً: إنّ قراء ة سورة الفاتحة في كل ركعة قد صحت الأحاديث في ثبوت فرضيتها، فيقرؤها المؤتم في الصلاة السرية. أمّا في الصلاة الجهرية، فإنه مطالب بالاستماع والإنصات لقراء ة الإمام، فتكون قراء ة الإمام في هذه الحالة مجزئة عنه حتى لا يقع في المنازعة المنهي عنها في الأحاديث الصحيحة، ويمكن أن يكون مرجحاً لهذا المعنى حديث جابر، ومن كان له إمام فقراء ة الإمام له قراء ة، وهذا الحديث وإن كان فيه ضعف، ولكن يتقوى بما سبق من الأمر بالإنصات في حالة الجهر، وبالنهي عن المنازعة في القراء ة.

ثانياً: إنّ عمل أهل المدينة الذي استدلّ به الإمام مالك رحمه اللّه تعالى وإن كنّا قد رجحنا أنّه لا يشترط العمل بخبر الآحاد عدم مخالفته لعمل أهل المدينة، ولكن أن يكون مرجّحاً في هذه المسألة، لأنّ الصلاة في المسجد النبوي قد نقلت نقلاً متواتراً عن الرسول صلى اللّه عليه وسلم.

ثانياً: ثبوت خيار المجلس

اختلف العلماء في ثبوت خيار المجلس على قولين:

يثبت، إلى هذا ذهب جمهور.

ذهب المالكية رحمهم الله تعالى إلى عدم ثبوت خيار المجلس للمتعاقدين في عقد البيع، ويلزم العقد بالإيجاب والقبول إلاَّ إذا اشترطا أو أحدهما الخيار(44).

وذهب جمهور الفقهاء من الشافعية والحنابلة والظاهرية والإمامية، وهو مروي عن جمهور الصحابة والتابعين، إلى ثبوت خيار المجلس للمتعاقدين فى عقد البيع ما دام المتبايعان في مجلس العقد ولم يفترقا(45).

أدلة المالكية على عدم ثبوت خيار المجلس

قوله تعالى: ﴿ياأ يُّهَا الَّذِينَ آمنوا لا تَأكُلوُا أموَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إلَّا أنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تراضٍ مِنُكُمْ﴾(46). ووجه الدلالة من الآية أنها أباحت على وجه الإطلاق التصرف بما حصل عليه كل من المتعقد ين لمجرد حصول التراضي، وإذا تمّ الإيجاب والقبول فقد تراضيا وهي مطلقة إذ أنّها لم تشترط تفرق الأبدان(47).

قوله تعالى: ﴿يَا أ يّهَا الَّذِين آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾(48). ووجه الدلالة أنّ الشارع قد أمر بالوفاء بالعقود، والعقد بعد تمام الإيجاب والقبول قبل التفرق من المجلس أو التخيّر يسمى عقداً فيدخل في عموم هذه الآية من حيث وجوب الوفاء به والقبول بغير ذلك إبطال للنصّ(49)

ما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ”من اشترى طعاماً فلا يبيعه حتى يستوفيه ويقبضه“(50). وجه الدلالة: إنّ هذا الحديث عام، قد أباح التصرف في البيع بمجرد القبض، ولم يشترط التفرق، فدلّ على عدم ثبوت خيار المجلس.

ما روي عن عبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله عنهما أنّ رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: ”البيعان بالخيار ما لم يتفرقا إلاّ أن تكون صفقة خيار، ولا يحل له أن يفارق صاحبه حتى يستقيله“(51). وجه الدلالة: إنّ هذا الحديث قد دلّ على عدم ثبوت خيار المجلس.

وذلك لأنّ العقد لو لم يكن لازماً لمجرد تمامه لما احتاج المشتري إلى الاستقالة، ولا طلب البائع الفرار منها.

مناقشة أدلة المالكية

وردّ على الاستدلال بالآيات السابقة بأ نّه مبني على اعتبار أنّ العقد قد تّم وأ نّه لازم الوفاء به، وهذا لا يتأتى إلاً بنص الشارع، وقد اعتبر الشارع أن العقد غير لازم، وأنّ التجارة غير تامّة عن تراضٍ، إلاً بعد حصول التفرق المذكور في حديث خيار المجالس(52).

وأمّا حديث ابن عباس رضي اللّه عنهما فقد ردّ عليه بأنّه حديث عام تخصصه أحاديث خيار المجلس، وأنّ القبض والتصرف، أنّما يتم بعد التفرق(53).

أمّا حديث عبد اللّه بن عمرو بن العاص رضي اللّه عنهما، فقد اعترض عليه بأنّ ليس المراد بالإقالة الواردة بالحديث الإقالة الحقيقية، وإنّما المراد بالاستقالة فسخ النادم منهما للبيع، ولو كانت الفرقة بينهما بالكلام لم يكن له خيار البيع، ولو كان المراد حقيقة الاستقالة لم يمنع من المفارقة لأنّها لا تختص بمجلس العقد، وإنّما يمتد إلى أجل غير مسمى، فلو طلبها أحد المتعا قدين بعد سنين ورضي الآخر جاز ذلك. ثّم إنّ الحديث قد أثبت في أوله الخيار ومده إلى غاية التفرق، ومن المعلوم أنّ من له الخيار لا يحتاج إلى الاستقالة، فينبغي حملها على الفسخا(54).

أدلة الجمهور على ثبوت خيار المجلس

ما روي عن حكيم بن حزام عن النبيّ صلى اللّه عليه وسلم قال:"**البيعان بالخيار ما لم يفترقا**"(55)، وفي رواية لإبن عمر أنه عليه الصلاة والسلام قال: "**البيعان بالخيار أو يقول أحدهما اختر**"، وربما قال: "**أو يكون بيع خيار**". وجه الدلالة، إنّ الحديث مصرح فيه بأنّ العقد بين المتبايعين لا يلزم ما لم يفترقا عن مكان العقد أو يختارا لزومه، وكل ما يطلق عليه

في العرف تفرق يحصل به المقصود.

واعترض على الإستدلال بهذا الحديث عدّة اعتراضات أهمها:

اعترض المالكية بأنّ هذا الحديث مخالف لعمل أهل المدينة، وهو خبر آحاد فلا يؤخذ به(55).

وأجيب عن هذا الاعتراض بأنّ هذا الشرط غير مسلم به، بل إنّ الصحيح عدم اعتباره. كما بينّا فيما سبق ثّم إنّ المنقول عن علماء المدينة العمل به، فعمر وابنه وأبو هريرة وسعيد بن المسيب والزهري وابن أبي ذئب هؤلاء كلهم من أهل المدينة، وقد قالوا بثبوته، فكيف يصحّ اجماع لأهل المدينة مع خلاف هؤلاء(56)!

إنّ الحديث محمول على إرادة التفرق بالأقوال وليس التفرق بالأبدان، وذلك فيما إذا قال البائع: بعت. وقال المشتري: اشتريت، فهنا قد تفرقا وانقطع الخيار(57).

فإذا قيل لهم: فأين الخيار إذن؟ قالوا: هو الخيار الذي كان للبائع قبل أن يقول المشتري اشتريت. أمّا إذا قالها، فإنّه في هذه الحالة قد تفرق هو والبائع وانقطع الخيار.

وأجيب بأن هذا خلاف الظاهر، فإنّ السابق في الفهم التفرق من المكان المتبادر إلى الذهن من كلامه على الحقيقة على أنّ الحديث قد جاء بروايات تنفي أن يكون المراد منه غير ما ذهب إليه الجمهور فقد جاء في الصحيحين رواية لحديث عبد الله بن عمرو بلفظ: "**إذا تبايع رجلان فكل واحد منهما بالخيار ما لم يتفرقا وكانا جميعاً أو يخير أحدهما الآخر فتبايعا على ذلك فقد وجب البيع، وإن تفرقا بعد أن تبايعا ولم يترك واحد منهما البيع فقد وجب البيع**"(58).

وحديث عبد الله بن عمرو بن العاص قد جاء بلفظ: إنّه عليه الصلاة والسلام قال: "**المتبايعان بالخيار ما لم يتفرقا، إلاّ أن يكون صفقة خيار، ولا يحل له أن يفارق صاحبه خشية أن يستقيله**"(58)، فهذه الأحاديث يتعذر حملها على غير ما ذهب إليه الجمهور.

بعد عرض القولين وأدلتهما الذي أراه راجحاً هو قول الجمهور بثبوت خيار المجلس لقوّة أدلتهم وضعف أدلّة المانعين، ومما يؤيد قول الجمهور إنّه قد صحّ عن عبد الله بن عمر بن الخطّاب رضي الله عنهما راوي الحديث أنّه كان إذا أراد إيجاب البيع فارق مكان العقد، فإن كان في طريق مضى في سبيله، وإن كان في بيت خرج(59).

وعند الإختلاف في تفسير الحديث قدم تفسير الراوي كما هو معلوم، زيادة على ما تقدم أنّ القول بثبوت خيار المجلس قال به جماهير الصحابة والتابعين، قال ابن حزم رحمه الله تعالى: "كل من روي عنه في ذلك شيء من الصحابة، فهو موافق لقول الجمهور. وأنّه لم ينقل عن أحد القول بنفي خيار المجلس من التابعين إلاّ إبراهيم النخعي وحده"(60).

المبحث الثاني: تعارض القياس مع خبر الواحد

خبر الواحد إذا عارضه القياس له أحوال: إمَّا أن يخصِّص الخبرُ القياس، أو عكسه، أو يتنافيا بالكلية. فإن كان الأول جُمِع بينهما بتخصيص الخبر للقياس عند من يُجوِّز تخصيص العلَّة، وإلا أُلحِق بما إذا تنافيا بالكلية. وإنْ كان الثاني خُصِّص خبر الواحد بالقياس. وإنْ كان الثالث فإن ثبت أصل القياس به ترجَّح عليه بلا خلاف، وإنْ لم يثبت به فإن عُلِم حكم أصل القياس وكونُه معللاً بوصفٍ ووجوده في الفرع قطعاً ترجَّح القياس. وإن ظُنَّ الكلُّ ترجَّح الخبر؛ إذ الظن فيه أقل، وإنْ عُلِم البعض ــ كما إذا عُلم الحكم وظُنَّ الباقيان ــ فهو محل النزاع. فمن العلماء مَنْ قدَّم القياس على خبر الواحد، ومنهم من عكس، ومنهم من توقَّف(61)

خبر الواحد إذا كملت شروط صحته؛ هل يجب عرضه على الكتاب، أم لا؟ فقال الشافعي: "لا يجب لأنه لا تتكامل شروطه إلى وهو غير مخالف للكتاب"(62).

فهذا الخلاف كما ترى راجع إلى الوفاق ــ من حيث إنه لا يقبل إلا ما كان موافقاً، ويرد ما كان مخالفاً والخلاف بينهما في الطريق لمعرفة ذلك(63).

وتوسع المتأخرون؛ فخرجوا كثيرا من الأمثلة الآتية على "عرض أخبار الآحاد على القياس" مثل: "الدبوسيّ(64)، وأبو زهرة(65)، ورد ذلك عبد العزيز البخاري؛ فقال:

"وقد حكي عن مالك أن خبر الواحد إذا خالف القياس لا يقبل، وهذا القول باطل سمج، مستقبح عظيم ، وأنا أجل منزلة مالك عن مثل هذا القول، ولا يدرى ثبوته منه"(66).

وقال ابن تيمية:

"من ظن بأبي حنيفة أو غيره من أئمة المسلمين أنهم يتعمدون مخالفة الحديث الصحيح لقياس أو غيره، فقد أخطأ عليهم، وتكلم إما بظن وإما بهوى؛ فهذا أبو حنيفة يعمل بحديث التوضؤ بالنبيد في السفر مخالفة للقياس، وبحديث القهقهة في الصلاة مع مخالفته للقياس لاعتقاده صحتهما، وإن كان أئمة الحديث لم يصحّحوه"(67).

وللأحناف قولان في هذا المبحث ليس هنا موضع بيانما(68).

أمّا المالكية فقد حكى القاضي عِيَاض(69)في: "التنبيهات"(70)، وابن رشد(71)في: "المقدّمات"(72) في مذهب مالك في تقديم القياس على خبر الواحد قولين: الأول: القياس مقدم على خير الآحاد، والثاني: خير الآحاد مُقدَّم على القياس.

المطلب الأول: القياس مقدم على خبر الآحاد

قال ابن رشد "الجدّ":

"وكذلك القياس عنده مقدم على خبر الآحاد إذا لم يمكن الجمع بينهما، والحجة في ذلك أن خبر الواحد يجوز عليه النسخ والغلط والسهو والكذب والتخصيص، ولا يجوز على القياس من الفساد إلا

وجه، وهو أن هذا الأصل هل هو معلول بهذه العلة أم لا؟ فصار أقوى من خبر الواحد، فوجب أن يقدم عليه، وبالله التوفيق"(72).

وقال أيضاً:

"وأما ما كان من السنن التي اتصل العمل بخلافها فيقدم ما اتصل يه العمل عليها، لأن اتصال العمل بخلافها دليل على نسخها. وإذا عارض القياس ظاهر السنة تؤولت على ما يوجبه القياس. واختلف إن لم يمكن تأويلها على ما يوجبه القياس على الأصول أيهما يقدم؟ فذهب مالك على ما حكاه أن القصار إلى تقديم القياس عليها إذا كانت من السنن المروية من طريق الآحاد التي لا يقطع على صحتها"(73).

وحجتهم في تقديم القياس، أنه موافق للقواعد من جهة تضمنُّه تحصيل المصالح أو دَرْه المفاسد، والخبر المخالف له يمنع من ذلك فيُقدَّم الموافِق للقواعد على المخالِف لها(74). بسبب مخالفة الظني لأصل قطعي تسقط اعتبار الظني.

أحاديث ردت بسبب مخالفة الظني لأصل قطعي تسقط اعتبار الظني:

(1) فقد ردت عائشة رضي الله تعالى عنها حديث: "إن الميت ليعذب ببكاء أهله عليه" (75). بهذا الأصل نفسه؛ وهو أن مخالفة الظني لأصل قطعي تسقط اعتبار الظني، لقوله تعالى: ﴿أَلَّا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرى، وَأَنْ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى﴾ (النجم:38,39)

قلت: أخرج مسلم عن ابن أبي مليكة: لما بلغ عائشة قول عمر وابنِ عمر قالت: إنكم لتحدثوني عن غير كاذبين ولا مكذبين ولكن السمع يخطئ(76) فنسبت الخطاء في السمع لهما ولم تكذبهما. فعائشة رضي الله عنها لم ترد الحديث بحديث آخر بل بما استشعرته من معارضة القرآن فرواية ابن عباس عن عائشة اثبتت عذاب الميت ببكاء أهله عليه إلا أنها خصته بالكافر لأنها اثبتت أن الميت يزداد عذابا ببكاء أهله فأي فرق بين أن يزداد بفعل غيره أو يعذب ابتداء؟

"نزعت عائشة رضي الله عنه الله عنها بهذه الآية في الرد على ابن عمر حيث قال: إن الميت ليعذب ببكاء أهله قال علماؤنا: وإنما حملها على ذلك أنه لم تسمعه وأنه معارض للآية ولا وجه لإنكارها فإن الرواة لهذا المعنى كثير كعمر وابنه والمغيرة بن شعبه وقيلة بنت مخرمة وهم جازمون بالرواية فلا وجه لتخطئتهم ولا معارضة بين الآية والحديث"(77)

وقد جمع كثير من أهل العلم بين حديثي عمر وعائشة يضروب من الجمع أولها طريقة البخاري فقال رحمه الله تعالى: ﴿قُوا أَنفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نارًا﴾(التحريم:6). وقال النبي صلى الله عليه وسلم (كلكم راع ومسؤول عنه رعيته). فإذا لم يكن من سننه فهو كما قالت عائشة رضي الله عنها (وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى) (فاطر:18). وهو كقوله (وَإِنْ تَدْعُ مُثْقَلَةٌ) ذنوباً (إِلَى حِمْلِهَا لَا يُحْمَلْ مِنْهُ شَيْءٌ (فاطر:18)

وما يرخص من البكاء في غير نوح. وقال النبي صلى الله عليه وسلم (لا تقتل نفس ظلما إلا كان على ابن آدم الأول كفل من دمها) وذلك أول من سن القتل)(78).

(2) وردَّتْ حديث رؤية النبي صلى الله عليه وسلم لربه ليلة الإسراء(79)، لقوله تعالى: ﴿لا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾(الانعام:103) ، وإن كان عند غيرها غير مردود؛ لا ستناده إلى أصل آخر لا يناقض الآية، وهو ثبوت رؤية الله تعالى في الآخرة بأدلة قرآنية وسنية تبلغ القطع.

عن مسروق؛ قال: كنت متكئًا عند عائشة، فقالت: يا أبا عائشة! ثلاث من تكلم بواحدة منهن؛ فقد أعظم على الله الفرية. قلت: ما هن؟ قالت من زعم أن محمدا صلى الله عليه وسلم رأي ربه؛ فقد أعظم على الله الفرية، قال وكنت متكئًا فجلست. فقلت: ياأم المؤمنين! أنظرينى ولا تعجليني، ألم يقل الله عزوجل: ﴿وَلَقَدْ رَآهُ بِالْأُفُقِ الْمُبِينِ﴾(التكوير:22)، ﴿وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرَى﴾(النجم:113)؟ فقالت: أنا أول هذه الأمة سأل عن ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم؛ فقال: "إنما هو جبريل، لم أره على صورته التي خلق عليها غير هاتين المرتين، رأيته

منهبطاً من السماء، سادًا عظم خلقه ما بين السماء إلى الأرض". فقالت: أو لم تسمع أن الله يقول: ﴿ لا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ (الأنعام:103) أو لم تسع أن الله يقول: ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ إِلَّا وَحْياً أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولاً فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلِيٌّ حَكِيمٌ﴾(الشورى:51)؟ قالت: ومن زعم أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كتم شيئا من كتاب الله؛ فقد أعظم على الله الفرية، والله يقول: ﴿يَاأَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لم تَفْعلْ فَمَا بَلَّغتَ رِسَالَتَهُ﴾ (المائدة:67). قالت: ومن زعم أنه يخبر بما يكون في غد؛ فقد أعظم على الله الفرية، والله يقول: ﴿قُل لا يَعْلَمُ مَنْ فِي السَّماوَاتِ والْأَرْضِ الْغَيْبَ إِلَّا اللَّهُ﴾ (النمل:65) لفظ مسلم.

قال القرطي رحمه الله:

"قوله تعالى: ﴿لا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ بين سبحانه أنه منزه عن سمات الحدوث، ومنها الإدراك بمعنى الإحاطة والتحديد، كما تدرك سائر المخلوقات، والرؤية ثابتة. فقال الزجاج: أي لا يبلغ كنه حقيقته؛ كما نقول: أدركت كذا وكذا؛ لأنه قد صح عن النبي صلى الله عليه وسلم الأحاديث في الروية يوم القيامة"(79). عن أبي سعيد الخدري قال: قلنا يا رسول الله هل نرى ربنا يوم القيامة؟ قال (هل تضارون في رؤية الشمس والقمر إذا كانت صحوا). قلنا لا قال (فإنكم لا تضارون في رؤيةْ ربكم يومئذ إلا كما تضارون في رؤيتهما)(80).

وقال ابن عباس: (لا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ)في الدنيا، ويراه المؤمنون في الآخرة؛ لإخبار الله بها في قوله: ﴿﴾ (القيامة:23-22)

(3) رُدَّ خبر أبي هريرة هو: أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال:

(إذا استيقظ أحدكم من نومه، فليغسل يده قبل أن يدخلها في وضوئه، فإن أحدكم لا يدري أين باتت يده)

أخرجه مالك (المؤطا)39. والحميدي(952) قال: حدثنا سفيان. و(أحمد) 2/465

(9997) قال: قرأت على عبد الرحمان: مالك (ح) وحدثنا إسحاق، قال: أخبرنا مالك. و (البخاري)1/52(162)قال:حدثنا عبد الله بن يوسف،قال:أخبرنا مالك.و(مسلم) 1/161 (569)قال: حدثنا قتيبة بن سعيد، حدثنا المغيرة، يعني الحزامي. و(ابن حبان) 1063 قال: أخبرنا الفضل بن الحباب، عن مالك.

ثلا ثتهم(مالك، وسفيان بن عيينة، والمغيرة بن عبد الرحمان الحزامي) عن أبي الزناد، عن الأعرج، فذكره.

كما رُوِيَ عن أبي الزبير، عن جابر عند ابن ماجه ـ (1/139)رقم (395)، بزيادة "ولا على ما وضعها" وهي منكرة لا توجد في رواية مسلم.

كما رُوِيَ عن سالم بن عبد الله، عن أبيه بالشك"أو أين طافت يده" عند ابن ماجه ـ (1/139) رقم (395)، وابن خزيمة برقم (146)قال: حدثنا أحمد بن عبد الرحمن بن وهب عن عبد الله بن وهب، أخبرني ابن لهيعة، وجابر بن إسماعيل الحضرمي، عن عقيل بن خالد، عن ابن شهاب، عن سالم، فذكره.

قال أبوبكر بن خزيمة: ابن لهيمة ليس ممن أخرج حديثه في هذا الكتاب إذا تفرد برواية، وإنما أخرجت هذا الخبر لأن جابر بن إسماعيل معه في الإسناد.

قال أبو جعفر:

> "فتأملنا هذا الحديث لنقف على المراد به إن شاء الله، فوجدنا المخاطبين بما فيه قد كانوا يبولون، ولا يستنجون بالماء، ويكتفون بالمسح بما كانوا يتمسحون به، ويتغوطون، فلا يستنجون بالماء، ويكتفون بالاستجمار بالحجارة، وكان غير مأمون منهم أن يعرقوا في نومهم، فتقع أيديهم على موضع البول منهم، وعلى موضع الغائط منهم، فتنجس أيديهم بذلك، فأمروا بغلسها قبل أن يدخلوها الآنية التي فيها

الماء الذي يحاولون التطهير به لصلواتهم، ليدخلوها فيها على علم منهم بطهارتها، وإن كانت في العبادة التي تعبدوا بها على الطهارة التي قد يتيقنونها، حتى يعلموا يقينا بخروجها من ذلك إلى ضده، فمن ذلك ما قد روي عن النبي صلى الله عليه وسلم في الذي يخيل إليه وهو في الصلاة أنه يجد شيئا من قوله له: (لا تنصرف، حتى تجد ريحاً، أو تسمع صوتاً)، فكان مثل ذلك من نام على طهارة من يده متيقنة أن لا يخرج عنها إلى ضدها، إلا بما يعلم خروجه إلى ذلك خروجاً متيقناً"(81).

قال أيضاً:

" وكان هذا المعارض لأبي هريرة بما عارضه به في هذا الحديث قد ذهب عنه معنى ما حدث به أبو هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم، وهو المعنى الذي ذكرناه في هذا الباب،وكان ما أمره به على الاختيار، لا على الوجوب،إذ لم يكن ضرورة تدعوه إلى خلاف ذلك،فكان الذي أمره به هو الأولى به، لأنه اليقين،وكان ما سواه فيه الشك"(82).

قال ابن كثير:

"وأما مخالفة ابن عباس وعائشة لأبي هريرة في ذلك فلا يحضرني الآن نقله. وإنما روي البيهقي من حديث الأعمش عن إبراهيم أن أصحاب عبد الله قالوا فكيف يصنع أبوهريرة بالمهراس"(83).

(4) وردت أيضا خبر أبى هريرة في الشؤم، وقالت: إنما كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يحدث عن أقوال الجاهلية"؛لمعارضته الأصل القطعي، أن الأمر كله لله.

فعن أبى حسان ـــ وهو الأعرج الأجرد، اسمه مسلم بن عبد الله ـ قال دخل رجلان من بني عامر على عائشة فأخبراها ان أبا هريرة يحدث عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال:

الطيرة من الدار والمرأة والفرس فغضبت فطارت شقة منها في السماء وشقة في الأرض وقالت والذي أنزل الفرقان على محمد ما قالها رسول الله صلى الله عليه وسلم قط إنما قال كان أهل الجاهلية يتطيرون من ذلك"(84).

والحاصل أن ذلك رواه عبد الله بن عمر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "الشؤم فى الدار والمرأة والفرس". وفي رواية "لا عدوى ولا طيرة وإنما الشؤم فى ثلاثة المرأة والفرس والدار"(85).

أما رد عائشة على أبي هريرة فقد أخرجه الطيالسي في "مسنده"(1537): حدثنا محمد بن راشد عن مكحول قيل لعائشة: إن أبا هريرة يقول: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: الشؤم في ثلاث: فى الدار والمرأة والفرس. فقالت عائشة: لم يحفظ أبو هريرة لأنه دخل ورسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: قاتل الله اليهود يقولون: إن الشؤم في الدار والمرأة والفرس، فسمع آخر الحديث، ولم يسمع أوله"(86).

ولقد اعتمد الإمام مالك بن أنس هذا المذهب في مواضع كثيرة لصحته في الاعتبار، منها: (1) قوله في حديث غسل الإنا من ولوغ الكلب سبعاً: "جاء الحديث ولا أدري ما حقيقته؟" وكان يضعفه ويقول: يؤكل صيده؛ فكيف نكره لعابه؟(87). لأن هذا الحديث عارض عظيمين:

أحدهما: قول الله تعالى: ﴿ فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ ﴾ (المائدة:14)

الثاني: أن علة الطهارة هي الحياة: وهي قائمة في الكلب.

والحديث هو:

عن أبي هريرة، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: (إذا شرب الكلب في إناء أحدكم، فليغسله سبع مرات). وفي رواية: (إذا ولغ الكلب في إناء أحدكم، فليغسله سبع مرات). وفي رواية: (طهور إناء أحدكم إذا ولغ فيه الكلب، أن يغسله سبع مرات).

أخرجه مالك (المؤطا)47.والحميدي(967)قال:حدثنا سفيان.و(أحمد)2/245 (7341) قال:حدثنا سفيان. وفي 2/460(9931)قال:قرأت على عبد الرحمان:مالك (ح) وحدثنا إسحاق ، قال:أخبرنا مالك.و(البخاري)1/54(172)قال:حدثنا عبد الله بن يوسف، عن مالك و(مسلم) 1 6 1 (5 7 6)قال:حدثنا يحيى بن يحيى، قال:قرأت على مالك.و (أبوداود) تحفة الأشراف13799عن الحارث بن مسكين، عن عبد الرحمان بن القاسم، عن مالك.و(ابن ماجة):أخبرنا قتيبة،عن مالك.و(ابن خزيمة)96قال:حدثنا عبد الجبار بن العلاء،حدثنا سفيان.و(ابن حبان)1294قال:أخبرنا عبد الله بن أحمد بن موسى، بعسكر مكرم،حدثنا عقبة بن مكرم العمى، حدثنا يونس بن بكير، حدثنا هشام بن عروة ثلاثتهم (مالك،وسفيان بن عيينة،وهشام بن عروة) عن أبي الزناد، عن الأعرج، فذكره. وهو حديث متفق على صحته كما ترى!!

(2) حديث: "من مات وعليه صوم؛ صام عنه وليه(88)، وقوله: "أرأيت لو كان على أبيك دين؟"(89) الحديث؛ لمنافاته للأصل القرآني الكلي، نحو قوله: ﴿أَلَّا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى، وَأَنْ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى﴾ (النجم:39-38)

(3) حديث إكفاء القدور التي طبخت من الإبل والغنم قبل القسم، أنكره مالك تعويلاً على أصل رفع الحرج الذي يعبر عنه بالمصالح المرسلة؛ فأجاز أكل الطعام قبل القسم لمن احتاج إليه، قاله ابن العربي(90)، والحديث خلاف ذلك؟!

عن عباية بن رفاعة بن رافع بن خديج، عن جده، قال:

كنا مع النبي صلى الله عليه وسلم بذي الحليفة، فأصاب الناس جوع، فأصابوا إبلاً وغنماً، قال: وكان النبي صلى الله عليه وسلم في أخريات القوم، فتجلوا، وذبحوا، ونصبوا القدور، فأمر النبي صلى الله عليه وسلم بالقدور فأكفت، ثم قسم، فعدل عشرة من الغنم ببعير......الحديث).

له سبعة طرق، أخرجه أحمد463/3(15899) و 142/4(17415)قال: حدثنا سعيد بن عامر، قال: حدثنا شعبة. و"البخاري" 18/3 (2488) قال: حدثنا علي بن الحكم الأنصاري، حدثنا أبو عوانة. وفي 1856/3(2507)قال: حدثنا محمد، أخبرنا وكيع، عن سفيان، و"مسلم"78/6(5133)قال: حدثنا محمد بن المثنى العنزي، حدثنا يحيى بن سعيد، عن سفيان، وفي(5134) قال: حدثنا إسحاق بن إبراهيم، أخبرنا وكيع، حدثنا سفيان بن سعيد بن مسروق. وفي 79/6(5135)قال: وحدثنا ابن أبي عمر، حدثنا سفيان، عن إسماعيل بن مسلم، ثم حدثنيه عمر بن سعيد بن مسروق. في(5136) قال: وحدثنيه القاسم بن زكريا، حدثنا حسين بن علي عن زائدة. وفي (5137) قال: وحدثنا محمد بن الوليد بن عبد الحميد، حدثنا محمد بن جعفر، حدثنا شعبة.

المسند الجامع ـ (165/12)، سبعتهم (عمر بن سعيد، وشعبة، وسفيان الثوري، وأبو عوانة، وعمر بن عبيد، وإسماعيل بن مسلم، وزائدة) عن سعيد بن مسروق، عن عباية بن رفاعة، فذكره. وهو متفق على صحته!!

(4) وحديث العرايا(91) إن صدمته قاعدة الربا عضدته قاعدة المعروف".

(5) وقد رد حديث الْمصَرَّاة؛ لما رآه مخالفاً للأصول، فإنه قد خالف أصل: "الخراج بالضمان" (92)، فكان مقتضى هذا الأصل ألا يدفع شيئاً ما؛ لأنه ضامن، والغلة بالضمان، والأصل الآخر أن متلف الشيء ...... إلخ، وهو يقتضي ألا يدفع في اللبن قل أو كثر صاعاً، بل يدفع إما لبنا بمقداره، أو يدفع القيمة بالغة ما بلغت ولا يتقيد بالصاع ولا بالتمر، ولأن متلف الشيء إنما يغرم مثله أو قيمته، وأما غرم جنس آخر من الطعام أو العروض؛ فلا (93).

وهو حديث أبي هريرة؛ قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "لا تصروا الإبل والغنم، ومن ابتاعها؛ فهو بخير النظرين بعد أن يحلبها؛ إن شاء أمسك، وإن شاء ردها وصاعا من تمر"(94). وقد قال مالك فيه: "إنه ليس بالمؤطا ولا الثابت"(95).

المطلب الثاني: خبر الآحاد مُقدمٌ على القياس

نصَّ الباجي(96) على أن تقديم القياس هو قول أكثر المالكية(97)، لكنّه قال: "والذي عندي أن الخبر مُقدَّم على القياس"(98).ونقل حلولو(99)عن القاضي عبد الوهاب في "الملخص" أن تقديم الخبر هو قول المتقدمين من المالكية، كما نقل عن القاضي عياض أن تقديم الخبر هو مشهور مذهب مالك(100).

ولعل مرد الخلاف في تحرير مذهب مالك في المسألة أن القياس يأتي بمعناه المعهود، كما يأتي بمعنى القاعدة من قواعد الشرع، ولهذا قال ابن العربى: "وهذا ينبني على مسألة من أصول الفقه، اختلف قوله ـ أي الإمام مالك ـ وهي إذا جاء خبر الواحد معارضاً لقاعدة من قواعد الشرع، هل يجوز العمل به أم لا؟ ...... وتردد مالك في المسألة، مشهور قوله والذي عليه المعول أن الحديث إنْ عضدته قاعدة أخرى قال به، وإن كان وحده تركه"(101).

والمقصود من هذه النقول بيان أن لعلماء المذهب في مسألة تعارض القياس مع خبر الآحاد، قولان مشهوران. ولقد أحصى الشاطبي رحمه الله تعالى جملة من المسائل التي ردّ فيها الإمام مالك خبر الآحاد بحجّة معارضتها للقياس، ثّم قال بعد أن استعرض هذه المسائل: (ليس كل رأي يكون ردّاً لخبر الآحاد، بل القياس والرأي الذي يعتمد على أصل قطعي، وقاعدة مقررة لا مجال للشك فيها؛ لأنّ الظنّي المعارض لأصل قطعي ولا يشهد له أصل مردود بلا إشكال(102).

بعد عرض هذه النقول عن الإمام مالك الذي أرجحه أن الإمام مالك لا يشترط هذا الشرط، بل إنّه يقدّم الخبر على القياس، وذلك لما يأتي:

أولاً: ما عرف عن الإمام مالك من اهتمامه بالحديث وعنايته والاستشهاد به، وما عرف عنه من ذمّه للرأي، وكذلك مناظرته لأبى يوسف صاحب أبى حنيفة رحمهم الله تعالى، إذ كان يحتج على أبي يوسف بالحديث مقابل القياس(103).

ثانياً: إنّ المسائل التي أحصاها الشاطبي وعدها من المسائل التي خالف فيها الإمام مالك خبر الآحاد لأنّها تخالف القياس قد تتبع معظمها الدكتور رفعت فوزي عبد المطلب في رسالته (توثيق السنّة في القرن الثاني الهجري)، وبين مالكاً لم يردّ هذه الأحاديث لأنها تخالف القياس، و إنّما لأسباب أخرى كأن تعارض عمل أهل المدينة أو تعرض آيةً أو حديثاً قد صحّ عنده(104).

ثالثاً: ما ذكروه من معارضة خبر الواحد لقياس تعضّده قاعدة قطعية، فإن المعارضة عند ذلك ليست للقياس، وإنّما لتلك القاعدة، وهذه القاعة ما أخذت القطعية إلاّ من آية من القرآن أو السنّة المتواترة، وعليه فإنها تكون خارجة عن محل النزاع.

الهوامش

(1) انظر: كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي ـ (ج 2/ص 536 - 535)، وتيسيرالتحرير:(38/2).

(2) الكفاية في علم الرواية، لأحمد بن علي بن ثابت أبو بكر الخطيب البغدادي، نشر المكتبة العلمية ـ المدينة المنورة، تحقيق: أبو عبد الله السورقي، إبراهيم حمدي المدني، (16/1).

(3) نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر في مصطلح أهل الأثر، لأبي الفضل أحمد بن على بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني (المتوفى:852هـ)، تحقيق: عبد الله بن سيف الله الرحيلى. مطبعة سفير بالرياض، الطبعة الأولى عام (1422هـ) - (59/1)، وفتح المغيب: (52-51/1)

(4) صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان، لمحمد بن حبان بن أحمد أبو حاتم التميمي البستي، نشر: مؤسسة الرسالة ـ بيروت، الطبعة الثانية، 1414هـ ـ1993م، تحقيق: شعيب الأرنؤوط (156/1)

(5) التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، لأبي عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر بن عاصم النمري القرطبي (المتوفي: 463هـ)، تحقيق: مصطفى بن أحمد العلوى ومحمد عبد الكبير البكرى، نشر: مؤسسة القرطبه - (2/1) .

(6) البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل لمسائل المستخرجة: لأبي محمد بن أحمد بن رشد القرطبي(450هـ)، تحقيق: د/ محمد حجي وآخرون، نشر: دار الغرب الإسلامي، الطبعة الثانية، 1408هـ-1988م، بيروت - لبنان - (604/17).

(7) المستصفى من علم الأصول: للامام أبي حامد الغزالي محمد بن محمد (ت505هـ)، المطبعة الأميرية القاهرة1322هـ - (187/1)

(8) ترتيب المدارك وتقريب المسالك، للقاضي عياض، مكتبة الحياة، سنة: 1987م، (ص40)

(9) إحكام الفصول في أحكام الأصول: للامام أبي الوليد سليمان بن خلف الباحي (ت474هـ)، تحقيق الدكتور عبد الله الجبوري، مؤسسة الرسالة - الرباط،الطبعة الأوليا1989م -(414).

(10) شرح تنقيع الفصول في اختصار المحصول في الأصول، للقرافي طبعة دار الفكر بلبنان الطبعة الأولى سنة 1418هـ/1997م، باعتناء/ مكتب البحوث والدراسات في دار الفكر. كُتب عليها: طبعة جديدة منقحة مصحّحة(ص334) .

(11) تيسير التحرير: محمد أمين - المعروف بأمير بادشاه/ المتوفى -972هـ، نشر دار الفكر - (بيروت)،(344/3).

(12) راجع إحكام الفصول في أحكام الأصول (415)، وإعلام الموقعين(305/2).

(13) ترتيب المدارك و تقريب المسالك، ص42 وما بعدها.

(14) أخرجه البخاري في صحيحه ج6 ص2670 /ح6891،ج6 /ص2636/ح6785، ج 2638/6/ح6790، ج6/ص2670/ح6891. و مسلم في صحيحه ج2/ص1006/ ح1383 .

(15) المحصول(2/228-229)، شرح تنقيح الفصول للقرافي (ص334)

(16) ترتيب المدارك(1/64-65)

(17) كشف الأسرار:(3/243)

(18) المحصول (2/230)

(19) فتح الباري لا بن حجر (4/75)

(20) أنظر احكام الأحكام لإبن حزم (2/100-114)

(21) النساء:من الآية:59.

(22) مجموع الفتاوى ـ (20/303-304)

(23) المرجع السابق ـ (20/308)

(24) أيضاً ـ (20/309)

(25) مجموع الفتاوى ـ (20/310)

(26) أنظر إعلام الموقعين (3/72-74)

(27) أحكام القرآن لابن العربي(2/826)، عارضة الأحوذي (3/10)، بداية المجتهد (1/112) المغني لابن بن قدامة المقدسي (1/600)

(28) الهداية (1/55)، الإختيار (1/64)، الحجّة على أهل المدينة (1/116)، بداية المجتهد (1/112).

(29) فتح الباري لابن حجر (2/242)، شرح النووي على صحيح مسلم (4/101)، المغني (1/600)، نيل الأوطار للشوكاني (2/273)، المجموع شرح المهذب(3/324)

(30) الموطّأ (1/86).

(31) الأعراف:204

(32) أخرجه البخاري في صحيحه ج1/ص257/ح700. ومسلم في صحيحه ج1/ص310/ح

414. والترمذي في سُنَنِه ج2/ص196/ح361. والنسائي في سُنَنِه الكبرى ج1/ص320/ح 994.

(33) أنظر المغني (4/601-602)

(34) أخرجه النسائي في سُنَنِه ج2/ص141/ح919. والترمذي في سُنَنِه ج2/ص124/ح312. وأبي داود في سُنَنِه ج1/ص217/ح823 . وابن ماجه في سُنَنِه ج1/ص277/ح848.

(35) الأعراف:204.

(36) الاختيار(1/64).

(37) أخرجه ابن ماجه في سنة ج1/ص 277/ح850. وابن حنبل في مسنده ج3/ص339/ ح14684.والدارقطني في سُنَنِه ج1/ص326/ح6،ج1/331/ح20،ج1/ص333. والبيهقي في سُنَنِه الكبرى ج2/ص160/ح2723، ج2/ص160/ح2724. وعبد بن حميد في مسنده ج1/ص320/ح1050.

(38) فتح الباري(2/242)، نصب الراية (2/6).

(39) أخرجه مسلم في صحيحه ج1/ص299/ح398. والنسائي في سُنَنِه ج2/ص140/ح917. وأبي داؤد في سُنَنِه ج1/ص219/ح828، وابن حنبل في مسنده ج4/ص270/ح18405

(40) بيل الأوطار (2/243).

(41) أخرجه ابن حبان في صحيحه ج5/ص87/ح 1785، ج5/ص157/ ح1848. وابن خزيمة في صحيحه ج3/ص37/ح1581. والترمذي في سننه ج2/ص118/ح311. وابن حنبل في مسنده ج5/ص308/ ح22678، والحاكم في مستدركه ج1/ص364/ح869. والدارقطني في سُننه ج1/ص319/ ح5.

(42) المجموع شرح المهذب للنووي (3/324).

(43) الأعراف:204 .

(44) تقديم تخريجه.

(45) أخرجه البخاري في صحيحه ج1/ص263/ح723 . ومسلم في صحيحه ج1/ص295/ح394، ج1/ص296/ح394، ج1/ص296/ح395، ج1/ص297/ح395. والنسائي في سننه ج2/ص137/ح909، ج2/ص137/ح910، ج2/ص138/ح911. والترمذي في سننه ج2 /ص27/ح247، ج 5/ص202/ح2953.

(46) أخرجه الترمذي في سننه ج2/ص127/ح313. والبيهقي في سننه الكبرى ج2/ص160/ح2725. وأبي يعلي في مسنده ج11/ ص402/ح 6522.

(47) الإختيار (15/2)، الهداية (21/3)، بداية المجتهد (153/2)، أحكام القرآن لابن العربي (409/10).

(48) فتح الباري لا بن حجر (329/4)، شرح النووي علي صحيح مسلم (173/1)، بداية المجتهد (157/2)، المحلى (405/8)، المغني (63/4)، المجموع(196/9).

(49) النساء: من الآية29.

(50) أحكام القرآن لابن العربي (409/10).

(51) المائدة: من الآية1.

(52) أحكام القرآن لابن العربى)(410/10).

(53) أخرجه البخاري فى صحيحه ج2/ص747/ح2017، ج2/ص748/ح2019، ج2/ص750/ح2025، ج2/ص750/ح2026، ج2/ص751/ح2028، ج2/ص751/ح2029. مسلم في صحيحه ج3/ص1160/ح1526، ج3/ص1162/ح1528، ج3/ص1162/ح1529. و النسائي في سننه ج7/ص285/ح4595، ج7/ص285/ح4596، ج7/ص285/ح4597، ج7/ص287/ح4604. والترمذي في سننه ج3/ص587/ح1291. وأبي داؤد في سننه ج3/ص281/ح3492، ج3/ص281/ح3495، ج3/ص282/ح3497.

(54) تقدم تخريجه.

(55) المحلى (412/8)

(56) مسائل من الفقه المقارن، د. هاشم جميل القسم الثاني(ص12).

(57) فتح الباري لابن حجر (231/4-232)، المحلى (416/8)، نيل الأوطار (295/5)

(58) أخرجه البخاري في صحيحه ج2/ص743/ح2002، وأخرجه مسلم في صحيحه ج3/ص1163/ح1531، ج3/ص1164/ح1532، ج3/ص1165/ح1532.

(59) الموطأ بشرح المنتقى (55/5)، عارضة الأحوذي بشرح الترمذي (5/6).

(60) أنظر: المغنى (61/4)، فتح الباري لابن حجر (330/4).

(61) شرح معاني الآثار (14/4).

(62) تقديم تخريجه

(63) النسائي في سننه ج7/ص245/ح4457، ج7/ص248/ح4464، والترمذي في سننه ج3/ص548/ح1245، ج3/ص550/ج1246، ج3/ص551/ح1247. وابن ماجه في سننه ج2/ص736/ح2181، وأبي داود في سننه ج3/ص273/ح3454، ج3/ص273/ح3456، ج3/ص274/ح3459.

(64) فتح الباري لا بن حجر (229/4)، المغني (63/4).

(65) المحلي (412/8).

(66) بتصرف من كتاب "المحصول" (431/4). انظر المسألة بأقوالها و أدلتها في: سننه 16/2، شرح اللمع للشيرازي 609/2، التمهيد لأبي الخطاب 94/3، بذل النظر ص468، الإحكام للآمدي118/2، منتهي السول والأمل ص86، شرح العضد لمختصر ابن الحاجب 73/2، التوضيح لصدر الشريعة مع التلويح 10/2، البحر المحيط للزركشي 251/6، شرح الكوكب المنير563/2، تيسير التحرير 116/3.

(67) الرسالة للشافعي –"رقم 1108"

(68) راجع الموافقات للشاطبي – (190/3)

(69) تأسيس النظر: للدبوسيّ"65-67".

(70) الإمام مالك لأبي زهرة (ص300-298)

(71) كشف الأسرار: لعبد العزيز البخاري (697/2).

(72) مجموع الفتاوى لابن تيميه ـ (304/20).

(73) الأحناف لهم تفصيل في المسألة على النحو التالي، منهم من قال: إن خالف القياسُ الخبر قُدّم القياس عليه. ومنهم قال: إن كان الراوي للخبر معروفاً بالفقه قُبل خبره سواء وافق القياس أو خالفه، وإن عُرف بالرواية فقط ـ كأبي هريرة وأنس رضى الله عنهما ـ فإن وافق القياس قُبِل، وكذا إن وافق قياساً وخالف آخر، لكن إن خالف جميع الأقيسة لم يُقبل ...... إلى آخر التفصيلات. لكن قال الكاكي: "واعلم أن اشتراط فقه الراوي لتقديم الخبر على القياس مذهبُ عيسى بن أبان، واختاره أبو زيد، وخرَّ، عليه حديث الُمصَّراة، وتابعه أكثر المتأخرين. فأمَّا الكرخي ومن تابعه من أصحابنا فليس فقه الراوي بشرط التقديم، بل يُقبل خَبَر كلِّ عَدْل ضابطٍ إذا لم يكن مخالفاً للكتاب والسنة المشهورة، ويُقدَّم على القياس، قال أبو اليسر: "وإليه مال أكثر العلماء" جامع الأسرار 673/3، وكذا: فتح الغفار 82/2، شرح تنقيح الفصول ـ (34/3) وانظر: أصول السرخسي 338/1، الغنية في الأصول للسجستاني ص119، المغني في أصول الفقه للخبازي ص207، كشف الأسرار للنسفي 21/2، كشف الأسرار للبخاري698/2، التقرير والتحبير 398/2، فواتح الرحموت 227/2.

(74) أبو الفضل عِيَاض بن موسى بن عِيَاض اليَحْصبُي ـ نسبة إلى يَحْصُب بتثليث الصاد، قبيلة من حِمْيَر ـ السَّبْتي ـ نسبةً إلى مدينة سَبْتة بالمغرب، المالكي. كان إمام أهل الحديث في وقته، عالمًا بالنحو وكلام العرب والتفسير والأصول والفقه. أخذ عن المازري، وابن رشد (الجدّ)، وابن العربي. ولي قضاء سبتة ثم غرناطة. له تصانيف بديعة منها: إكمال الُمعْلم بفوائد مسلم، الشفا بتعريف حقوق المصطفى صلى الله عليه وسلم. ترتيب المدارك وغيرها. توفي عام544هـ. انظر: الدياج المذهب ص 270، سير أعلام النبلاء 212/20.

(75) انظره في: الجزء الأول ورقة رقم (5) مصورة ميكرو فلم رقم (2) بجامعة أم القرى عن مخطوطة الخزانة العامة بالرباط برقم 333ح ل. وكتاب القاضي اسمه: "التنبيهات المستنبطة على الكتب المدونة والمختلطة"، والمعروف عنه كما في خزانات المخطوطات أنه في مجلدين كبيرين، جمع فيه غرائب وفوائد من ضبط الألفاظ، وتحرير المسائل ...... إلخ. وقد أشار فؤاد سِنركين إلى أماكن وجود مخطوطاته في كتابه: تاريخ التراث العربي، مجلد 1/جزء3/ 151.انظر:بحث عنوان:اصطلاح المذهب عند المالكية (دور التطور) د/محمد إبراهيم أحمد على،بمجلة البحوث الفقهية المعاصرة،العدد(2)-1415هـ،ص128

(76) أبو الوليد محمد أحمد بن رشد القرطبي المالكي، يعرف بابن رشد الَجدّ تمييزاً له عن ابن رشد الحفيد (الفيلسوف المتوفى 595هـ) كان إمام فقهاء وقته بأقطار الأندلس والمغرب، إليه المفزع في المشكلات، من تلاميذة: القاضي عياض وغيره، له تصانيف جيدة دقيقة، منها: البيان والتحصيل ......، فتاوى ابن رشد، المقدمات المهدات ......وغيرها. ت 520هـ. انظر: الصلة لابن بشكوال546/2، الديباج المذهب ص373، سير أعلام النبلاء501/19.

(77) انظر: الُمقدّمات الُمَهّدات لبيان ما اقتضته رسوم المدوَّنة من الأحكام الشرعيات والتحصيلات الُمحْكمات لأمهات مسائلها المشكلات: لابن رشد "الجدّ": بتحقيق سعيد أحمد أعراب بدار الغرب الإسلامي – بيروت، – (483/3). وانظر: البيان والتحصيل له أيضاً (482/18) و (604/17).

(78) البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل لمسائل المستخرجة: لأبي الوليد محمد بن أحمد بن رشد القرطبي (450هـ)، تحقيق د محمد حجي وآخرون، نشر: دار الغرب الإسلامي، الطبعة الثانية: 1408هـ-1988م، بيروت – لبنان، – (604/17).

(79) المرجع السابق- (482/18).

(80) انظر: نفائس الأصول 2989/7.

(81) أخرجه البخاري في "صحيحه" "كتاب الجنائز، باب قول النبي صلى الله عليه وسلم: "يعذب

الميت ببعض بكاء أهله عليه" 3/151-152/ رقم 1288"، و مسلم في "صحيحه" "كتاب الجنائز باب الميت يعذب ببكاء أهله عليه، 642/2/رقم929" ضمن حديث فيه قال: ابن عباس قال: "لما مات عمر ذكرت ذلك لعائشة، فقالت: يرحم الله عمر، لا والله ما حدث رسول الله صلى الله عليه وسلم: "إن الله يعذب المؤمن ببكاء أحد"، ولكن قال:"إن الله يزيد الكافر عذابا، ببكاء أهله عليه"، قال: وقالت عائشة: حسبكم القرآن﴿وَلاَ تَزِرُ وَازِرَةٌ أُخْرَى﴾ وانظر لزاماً: "الإجابة لإيرد ما استدركته عائشة على الصحابة"للزركشي"ص 68-67، 107,91-92".

(82) خرجه مسلم، الصحيح، باب الميت يعذب ببكاء أهله عليه:1543.

(83) الجامع لأحكام القرآن - (231/10).

(84) صحيح البخاري ـ كتاب الجنائز ـ (430/1)

(85) أخرجه البخاري في"صحيحه" كتاب بدء الخلق باب إذا قال أحدكم آمين،/313/ رقم 3235,3234، ومسلم في"صحيحه"، "كتاب الإيمان، باب معنى قول الله عزوجل: ﴿وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرَى﴾، وهل رأي النبي صلى الله عليه وسلم ربه ليلة الإسراء،159/1/رقم177".

(86) الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ـ (54/7).

(87) صحيح البخاري في تفسير سورة النساء ـ (2706/6)، ومسلم (115/1)قال: عن عطاء بن يسار عن أبي سعيد الخدري. و"أبو داود" 473 و"ابن ماجه" 178و"الترمذي" 2554 الروايات جاء ت مطولة ومختصرة وهذا جزء من رواية البخاري، عن عطاء

(88) شرح مشكل الآثار: أبو جعفر أحمد بن محمد بن سلامة بن عبد الملك بن سلمة الأزدي الحجري المصري المعروف بالطحاوي (المتوفى:321هـ)، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، الناشر: مؤسسة الرسالة، الطبعة: الأولى ـ1415هـ/1994م- (13/96-97).

(89) شرح مشكل الآثار - (99/13)

(90) تحفة الطالب بمعرفة أحاديث مختصر ابن الحاجب: لأبي الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير

الدمشقي(700هـ/774هـ)، تحقيق عبد الغني بن حميد بن محمود الكبيسي، الناشر: دار حراء سنة النشر 1406هـ - مكة المكرمة - (238/1)

(91) أخرجه أحمد بن حنبل في مسنده-(240/6)،رقم:(25209) و (150/6)، رقم:(26076). قال شعيب الأرنؤوط: إسناده صحيح على شرط مسلم.

(92) أخرجه أحمد(115/2) رقم:(5963) وفي (26/2) رقم: (6095)، والبخاري(10/7) رقم: (5093)، ومسلم(33/7)رقم:(5859).

(93) وإسناده منقطع، لم يسمع مكحول من عائشة، وانظر:"الإجابة"،"ص 106-103"، و "السلسلة الصحيحة"، "رقم777,780,789,799,793,11897".

(94) أخرجه البخاري في"صحيحه"،"كتاب الوضوء،باب الماء الذي يغسل به شعر الإنسان، 274/1/رقم 172"،ومسلم في"صحيحه"، "كتاب الطهارة، باب حكم ولوغ الكلب، 234/1/رقم279" عن أبي هريرة مرفوعا: "إذا ولغ الكلب في الإناء غسل سبع مرات.

(95) وانظر تفصيل مذهب مالك في "المدونة الكبرى"،"5/1"، و"الإشراف"، "42-41/1" للقاضي عبد الوهاب،و"الاستذكار"،"262/1"لابن عبد البر، و"المنتقى"، "73/1"للباجي، و"المقدمات"،"91/1"لابن رشد، و"تفسير القرطبي"، "6916"، و"أحكام القرآن"، "1423-1422/3"لابن العربي، و"الذخيرة"1/183 - ط دار الغرب".

(96) أخرجه البخاري في"الصحيح" "كتاب الصيام، باب من مات وعليه صوم،192/4/ رقم 1952"، ومسلم في "الصحيح" "كتاب الصيام، باب قضاء الصيام عن الميت،803/2/رقم 1147" عن عائشة رضي الله عنها.

(97) أخرجه البخاري في "الصحيح" "كتاب جزاء الصيد، باب الحج والنذور عن الميت،64/4/ رقم 1852" عن ابن عباس رضي الله عنهما.

(98) القبس في شرح موطأ مالك بن أنس"605/2-606".

(99) أخرجه البخاري في "صحيحه" "كتاب المساقاة، باب الرجل يكون له ممر أو شرب في

حائط أو في نخل،5/50/رقم2381"، ومسلم في "صحيحه" "كتاب البيوع، باب النهي عن المحاقلة والمزابنة،3/1174/رقم1536" عن جابر رضي الله عنه؛ قال: "نهي النبي صلى الله عليه وسلم عن المخابرة والمحاقلة، وعن المزابنة، وعن بيع الثمر حتى يبدو صلاحه، وأن لا تباع إلا بالدينار والدارهم؛ إلا العرايا". لفظ البخاري. وفي لفظ لمسلم في آخره:"ورخص في العرايا".

والعرايا: جمع "عرية"، سميت بذلك لأنها عريت عن حكم باقي البستان، يعرها صاحبها غيره ليأكل ثمرتها، انظر "تحرير ألفاظ التنبيه""180"للنووي. وذكر المصنف هذاالحديث كمثال تطبيقي على قوله:"إن عضدته قاعدة أخر عمل به". وانظر في المسألة:"الكافي" "654/2"لابن عبد البر.

(100) أخرجه أبو داود في "السنن" "كتاب البيوع والإجارات، باب فيمن اشترى عبدا فاستعمله ثم وجد به عيبا، 3/777-779/رقم 3510-3508"، والترمذي في "جامعه" أبواب البيوع، باب ما جاء فيمن يشتري العبد ويستغله ثم يجد به عيبا،3-581/582/رقم 1285"، والنسائي في "المجتبى" "كتاب البيوع، باب الخراج بالضمان، 7/254-255" وابن ماجه في "السنن" "كتاب التجارات، باب الخراج بالضمان،2/754/ رقم2242 و 2243"، وأحمد في "المسند" 6/237,08,161,49"، والطيالسي في "المسند" "رقم1464"، والشافعي في "المسند" "رقم479"، وابن حبان في "الصحيح" "رقم1125,1126-موارد"، وابن الجارود في "المنتقى" "رقم626,2627"، والطحاوي في "شرح معاني الآثار" 4/21-22"، ودار القطني في "السنن" "3/53"، الحاكم في "المستدرك" "2/15"، والبيهقي في "الكبري""5/321"، والبغوي في "شرح السنة"8/162-163" ، وابن عدي في "الكامل" "5/1702"، والخطيب في "التاريخ" "8/297-298"عن عائشة، والحديث صحيح.

(101) ذكر العيني ثمانية أوجه في مخالفة الحديث أصول الشريعة، في"عمدة القاري""11/270"، وصاحب"أعلاء السنن""13/60"، وانظر في مناقشتها:"فتح الباري" "4/364-365"، و

"شرح النووي على صحيح مسلم"''10/162''، و"شرح السنة" ''8/125''للبغوي، و"إعلام الموقعين"1/367وما بعدها.

(102)أخرجه البخاري في "صحيحه" كتاب البيوع، باب النهي للبائع أن لا يحفل الأبل والبقر،4/361/ رقم 2150"ومسلم في "صحيحه" كتاب البيوع، باب تحريم بيع الرجل على بيع أخيه، 3 / 1155/رقم 1515/رقم 1515.وباب حكم بيع المصراء ة، 1158/3-1159/ رقم 1524.

قال ابن العربي في "القبس"2/852-853: "ومن غرائب مذهبنا أن أشهب ذكر عنه في "العتبية" أنه "أي مالك " قال: إن ردها لم يرد منها شيئا لأن الخراج بالضمان"، ثم قال: "وهذا قول باطل"، وقال: وأشهب أجل قدراً من هذا فهماً وديناً، وإنما هي من مسائل "العتبية" التي لم تثبت فيها رواية، وإنما هي منقولة من صحف ملفقة من البيوت، وفي مثلها قول مالك: لا يجوز بيع كتب الفقه، يعني: القراطيس والأوراق التي كانت تكتب عنه، فأما كتاب محصل مروي مضبوط بالفصول والأصول؛ فإنّه يجوز بيعه إجماعاً" وانظر "إعلام الموقعين"3/10 ـ ط دار الحديث".

(104) الموافقات (3/24)، وانظر تأسيس النظر (67-65)

(105) انظر الإمام مالك للشيخ محمد أبو زهرة(85/84)

(106) توثيق السنّة في القرن الثاني الهجري أسسه واتجاهاته (ص408-403).

حقوق المرأة السياسية واجبات لا حقوق
رؤية شرعية معاصرة

* د.عبد الباقي عبد الكبير

ملخص البحث

إن الإسلام قد جعل على عاتق الإنسان رجلاً كان أم امرأة، مسؤولية الإصلاح السياسي، وعدّ ذلك من الواجبات الكفائية التي أُمِرت الأمةُ كلّها بإقامتها لتحقيق المصالح العامة للعباد، كما أن تقدّم المجتمعات وتخلّفها مرهون إلى حد بعيد بتمتع أفراد المجتمع وممارسته للحقوق السياسة.

إن المرأة تدخل في عموم خطاب التكليف الشرعي، كما أن المرأة قد مارست العمل السياسي بمختلف أنواعه في عهد النبيّ صلى الله عليه وسلم والخلفاء الراشدين، الأمر الذي يدل على أن غياب المرأة عن العمل السياسي ليس إلا إفرازات عهد الانحطاط والتخلف في أمتنا الإسلامية.

إن تناول الشريعة للحقوق في صورة التكاليف (أوامر و نواه) تناول حضاري يمنع التعسف في الاستعمال السلبي للحقوق السياسية، ولذا كان مدخل (الواجب الشرعي) في الرؤية الإسلامية هو المدخل الأصلح لفهم نظرة الإسلام للإنسان، ومكانته، وحقوقه، خاصة السياسي منها، من المدخل الشائع في الأدبيات السياسية المعاصرة (حقوق الإنسان).

إن نصوص الشريعة ودلالاتها توجب على الإنسان (رجلا كان أم امرأة) صوَّراً متكاملة

من العمل السياسي كالقيام بواجب النصح والمشورة وإبداء الرأي، والقول الحق، ووضع الأصابع على الأخطاء، والمشاركة في اختيار القوي الأمين لإدارة البلاد، والقيام بإنشاء المؤسسات التي يمكن أن تقوم بوظائف الإصلاح السياسي كإنشاء مؤسسات الاحتساب المجتمعي وإنشاء النقابات المهنية والحرفية، وتفعيل المنابر ومراكز البحوث والدراسات،............... وإذا كانت الأمة بحاجة ماسة إلى إصلاح نظامها السياسي كوسيلة للنهوض والشهود فإن المرأة نصف المجتمع، وإن مشاركتها السياسية، وتمتعها بهذه الحقوق وإحداث آليات تمارس من خلالها هذه الحقوق، لهو العمل الواجب لأجل تحقيق أهداف النهوض والشهود والخروج من حلقات التخلّف والاستبداد.................

المقدمة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على رسوله الأمين وعلى آله وصحبه أجمعين أما بعد:

فإن المرأة إنسان مكرّم في ديننا الحنيف، فالنساء شقائق الرجال(1)، والاختلاف الخَلقي بينهما عامل تعاون و تكامل وليس عامل تضاد، والحقوق السياسية للمرأة من الأهمية بمكان كأهمية الحقوق السياسية للرجال، وإن الإسلام قد أوجب على الإنسان رجلاً كان أم امرأة سلوكًا سياسيًا إصلاحيًا تجاه المجتمع، وجعل على عاتق الجميع تكاليف الإصلاح السياسي، وجعل ذلك من الواجبات الكفائية التي أمرت الأمة كلها بإقامتها لتحقيق المصالح العامة للعباد، كما أن تقدُّم المجتمعات وتخلُّفها مرهون إلى حد بعيد بتمتع أفراد المجتمع وممارسته للحقوق السياسية، وإن ممارسة أفراد المجتمع لحقوقهم السياسية بصورة مطلوبة مؤشر صحة وعافيه للمجتمع، وبالتالي فإن غياب التمتع بالحقوق السياسية ومصادرتها، أو غياب ممارستها عنصر يضعف مناعة المجتمع في وجه أمراض الشهود

الحضاري، ويُسبِّب التخلف ويكرس الأخطاء ويورث الاستبداد ويغيب الأمة عن الشهود.

إن تناول الشريعة للحقوق في صورة التكاليف (أوامر ونواه) تنأول حضاري يمنع التعسف في الاستعمال السلبي للحقوق السياسية، لما يسبب من أضرار على واقع الأمة ومستقبله.

لذلك فإن الاهتمام بالحقوق السياسية إثباتاً وإيجاداً ثم حمايتها من المصادرة والتعطيل والإزالة في ظل الواقع المأساوي للأمة، له أولوية فكرية، علمية، تأصيلية، وله أولوية استراتيجية في إنزالها إلى واقع معاش، وذلك لإصلاح النظام السياسي الذي لا بد أن يكون في خدمة الأمة ويحقق آمالها ويسعى في حل آلامها ومشاكلها.........................

وإذا كانت الأمة بحاجة ماسة إلى إصلاح نظامها السياسي كوسيلة للنهوض والشهود، فإن المرأة نصف المجتمع، وإن مشاركتها السياسية، وتمتعها بهذه الحقوق وإحداث آليات تمارس من خلالها هذه الحقوق، لهو العمل الواجب لأجل تحقيق أهداف النهوض والشهود والخروج من حلقات التخلف والاستبداد بالرأي، والأنانية الفردية وحبّ الذّات ....
حيث إن المسلمين على شرف رسالتهم وكثره عددهم وامتلاء خزائنهم وتفوق عقولهم قد أصيبوا بالتخلف العام والانحطاط الشامل، الذي جذب المسلمين من مقدمة الصفوف إلى مؤخرتها، إن كان لها مكان في المؤخرة(2).

لذلك فإن من دواعي النهوض النظر في تفعيل عناصر المجتمع رجالاً ونساء نحو فعاليات الإصلاح، بعد وضع الأصابع على الأخطاء، والعمل الجاد في التقويم، والتصحيح، والإصلاح السياسي هو في مقدمة هذه الواجبات المجتمعية، والمرأة عنصر فاعل في هذه الجهود، وإن غيابها يضعف جهود الإصلاح والنهوض، كما يفتح ثغرات لاستيعابها في حركات الهدم والإفساد، وذلك من طرف الجهات المغرضة، و ضد المصالح الاستراتيجية لأمتنا.

المبحث الأول: تعريف الحقوق(3) السياسية(4)

عرفت الحقوق السياسية بتعارف مختلفة وأحسن هذه التعاريف هو: الحقوق التي شرعت متعلقه بسلطة الحكم في الأمة،إيجادا لها وتحقيقا لمقاصدها وعدم الخروج عنها(5).

شرح التعريف

1- الحقوق التي شرعت متعلقة بسلطة الحكم في الأمة: قيد يخرج الحقوق التي شرعت غير متعلقة بسلطة الحكم في الأمة، كالحقوق الاجتماعية والمدنيه ....

2- إيجادا لها: قيد يدخل الحقوق التي شرعت وسائل لإيجاد سلطة الحكم وهي حق نصب الخليفة، وحق الترشيح، وحق الانتخاب والبيعة.

3- وتحقيقا لمقاصدها: قيد يدخل الحقوق التي شرعت لتحقيق مقاصد الحكم التي هي رعاية مصالح الأمة وتحقيقها وإقامتها، وهذا القيد يدخل حق الشورى والنصح والنقد وحرية الرأي، وحق الإمام في السمع، والطاعة له، وحق نصرته.

4- وعدم الخروج عنها: قيد يدخل الحقوق التي تحقق دوام استقامة أصحاب سلطة الحكم، وهي حق المعارضة السياسية، وحق إقالة الخليفة (6).

وتسمي دراسة هذه الأمور عند الفقهاء بالفقه السياسي(7)و تعريف السياسة في علم السياسة الغربي يرتبط بمفاهيم الشعب والقانون والسلطة والمصلحة العامة والدولة، ويستبطن قيم الصراع، والتكيّف، والحلول الوسط، وتحكيم الواقع، وأما مفهوم السياسة في الرؤية الإسلامية هو القيام على الشيء بما يصلحه، وبهذا تتسم بالعموم والشمول وتخاطب كل فرد مكلف في رسالة الإسلام بأن يرعى شؤونه، يهتم بأمر المسلمين ويحكم بما أنزل الله، وينصح لله، ورسوله، وأئمة المسلمين، وعامتّهم، وبهذا يرتبط مفهوم السياسة باالإستخلاف والمصلحة الشرعية(8).

المبحث الثاني: حقوق المرأة السياسية واجباتٌ في الفقة الإسلامي:

إن الحقوق السياسية التي تندرج تحت القانون العام في الفقه الإسلامي أقل تطورا من القانون الخاص ولا تزال في مراحلها الأولى ولم يقطع شوطا كافيا في ميدان التقدم، ولعلَّ السبب في ذلك هو الحكومات المستبدة المتعاقبة في التاريخ الإسلامي والتي كانت مهمّتها إخماد أية حركة فقهية تقيم أصول الحكم على أسس من الحرية السياسية والحقوق العامة، في مقابل القانون الخاص في الفقه الإسلامي والذي تقدّم تقدّما كبيرا، لأن الحكومات المستبدة لم يكن يضيرها تقدّمه(9). لذلك فإن محاولة تأصيل مفهوم الحق شرعا في تناول المرأة والعمل السياسي في إطار القانون العام يواجه مصاعب عديدة كما أن واقع الاستضعاف الذي تعيشة العقلية الإسلامية سيفرض نفسه بشكل أو بآخر على تناول الموضوع، وهو ما يجعل نقد مفهوم الحق في هذا السياق منصبّاً باالأس على التناول الأكثر شيوعاً فى الأدبيات السياسية للموضوع وهو مدخل (حقوق الإنسان)، ومحاولة البحث عن مدخل أصولي للقضية غير مفهوم الواجب في الرؤية الأسلامية (10).

إن الشريعة الإسلاميه ما هي إلا بيان للحقوق التي جاء ت في صورة التكاليف (أوامر ونواه)، يثاب فاعلها ويعاقب تاركها، والغاية من تشريح الحقوق في صورتة التكاليف، إبراز أهمية هذه الحقوق وضرورة الحفاظ على أدائها ومنها الحقوق السياسية(11).

والإسلام قد اِعَتنَى برعايته لحقوق الإنسان إلى الحد الذي جعلها في نظره ضروريات، ومن ثم أدخلها في إطار الواجبات، فالمأكل والمسكن والملبس والأمن وحريّة الفكر والتعبير والمشاركة في صياغة النظام العام للمجتمع ومحاسبة أولياء الأمور .... كل هذه الأمور نظر إليها الإسلام لا باعتبارها فقط حقوق للإنسان يمكن السعي للحصول عليها والمطالبة بها، بل هي واجبات شرعية، والمحافظة عليها تحقق مقاصد الشرع(12).

إن حقوق الإنسان في الإسلام ترتبط بمفاهيم وظيفة الأمانة، والاستخلاف، والعبودية

لله، وعمارة الأرض وهو ما يجعلها غير قابلة للإسقاط، فحقوق الإنسان الشرعية ليس من حق الفرد أو الجماعة التنازل عنها، أو عن بعضها، وإنما هي ضرورات إنسانية توجب الشريعة الحفاظ عليها، لذا كان مدخل (الواجب الشرعي) في الرؤية الإسلامية هو المدخل الأصلح لفهم نظرية الإسلام للإنسان، ومكانته، وحقوقه، خاصة السياسي منها(13).

لقد سادت في أفق القانون والتشريعات الحديثة مناقشات الحقوق .... هل هي (رخص) أو (وظائف) وهو خلاف كاد أن ينتهي إلى جعله وظيفة، وهو ما سبقت إليه الشريعة الإسلامية بتقريره منذ القدم، فقد آثر الإسلام أن يقيم المجتمع على مسؤوليات على أن بقيمه على حقوق، ففي المسؤولية إذكاء لإيجابية الأفراد ويقظة للضمائر وحركة وئيدة نحو الصالح العام(14).

وكان الأمر في الديمقراطيات الغربية يعني الحقوق السياسية (حقا أو رخصة) وقد أصبح يعني (وظيفة) وأصبحت الحقوق السياسية تفَسّر تفسيرا غائيا وظيفيا، في مشروعيتها وأهدافها، وهذا هو اتجاه معظم فقهاء القانون الدستوري في الغرب(15). فكان الإسلام هو الأسبق في ربط الحقوق السياسية والحريّات العامة بوظيفتها الاجتماعية.

والشريعة الإسلامية توجب على الأمة ـ بما فيها المرأة دون تخصيص الرّجال بذلك ممارسة العمل السياسي في صوره المتعدده، منها:

أولا/ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر: ليس في الاقتصار على الواجبات الفردية الشخصية فقط، بل تشمل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في مؤسسات الدولة والحياة العامة.

إن وظيفة الحسبة قد عدّها العلماء من وظائف الدولة، فهي التي تقيم المحتسب وتعينّه حتى يقوم برقابة نشاط الأفراد في مجالات خرق المثل، والقيم، والأخلاق، والدّين، والاقتصاد،الأمر الذي أدّى إلى أن تكون عمليات الاحتساب موجهة نحو سلوك الأفراد

وانضباطهم،وانحسر مفهوم الاحتساب المجتمعي الذي يمكن أن تمارسه مؤسسات المجتمع المدني، رقابة وضغطا على أعمال الدولة، لتكون وفقا للمصالح العامة ومقتضياتها، وفي حالة اعوجاج تصرفات الدولة أو توجهاتها عن تحقيق مصالح الناس تحدث آليات مدنية ضاغطة لدفعهم نحو الاستقامة والسير وفقاً للمصالح العامة، دون أن يعرضوا استقرار الدولة والثبات فيها إلى خطر، وهذا هو الأمر المطلوب الغائب عن كثير من عقلياتنا وممارساتنا في الساحة الإسلامية عموما وهو من آثار حقبة الانعزال التي فرضت على الدين لتعجز عن ترشيد الحياة العامة. قال الله عزوجل:

﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَٰتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ﴾(16)

وهذه الآية تقرر عمل المرأة السياسي المتمثل في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بالنص الصريح، ويدخل فيه ما كان بالقول وما كان بالكتابة ويدخل فيه الانتقاد على الحكام من الخلفاء والملوك والأمراء ومن دونهم(17).

وقال الله عزوجل :

﴿ كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ ﴾(18).

وقال صلّى الله عليه وسلم:

((والذي نفسي بيده لتأمرن بالمعروف ولتنهونَّ عن المنكر،أو ليوشكن الله أن يبعث عليكم عقابا منه،ثم تدعونه فلا يستجاب لكم))(19).

وهذه الآيات والأحاديث بعمومها تشمل الرجال والنساء (20)، وقد ورد هذا التكليف للأمة في خطبة الخليفة الأول أبوبكر الصديق رضي الله عنه عندما أعلن نهجه السياسي بعد توليته أمور الخلافة: (أيها الناس إني قد وُلِّيتُ عليكم ولست بخيركم، إن أحسنتُ فأعينوني،

وإن أسأت فقوِّموني)(21).

وما أروع قول أم المؤمنين أم سلمة(إني من الناس) حيث اعتبرت أن خطاب الإمام إلى الناس موجه للرجال والنساء على السواء وليس للرجال فحسب وما أصدق قول فاطمة بنت قيس(فمضيت إلى المسجد فيمن مضى من الناس)حيث شاركت الرجال في الاستجابة لنداء الإمام (22).

وقال ابن حزم رحمه الله:

(لما كان رسول الله صلى الله عليه وسلم مبعوثا إلى الرجال والنساء بعثاً مستوياً، وكان خطاب الله تعالى وخطاب نَبِيّه، خطاباً واحداً لم يجز أن يخص بشيء من ذلك الرجال دون النساء إلا بنص أو إجماع لأن هذا تخصيص للظاهر وهذا غير جائز) (23).

ثانيا/ النصح

قال النبيّ صلى الله عليه وسلم: (الدّين النصيحة، قيل لمن يا رسول الله؟ قال: لله ولكتابه ولرسوله ولأئمة المسلمين وعامتهم)(24).

ولأجل صلاح الحاكم فقد رغَّب الشارع الأمير في اتخاد البطانة الصالحة التي تحثه على الخير وتمنعه عن الشر، ولا تمسك عن إبداء النصح، وقد جرى العمل على هذا في عهود المسلمين الزاهرة، فقد سأل كثير من الصحابة النبيَّ صلى الله عليه وسلم عن سبب تصرفه تصرفا معينا كسؤال بعض الأنصار عن سبب إعطائه من الغنائم للمهاجرين ما لم يعط للأنصار(25). وكانت هذه الأسئلة أحيانا ترد في معرض الاعتراض الذي يطلب الجواب عليه، وأحيانا في معرض الاستفسار وأحيانا في معرض إبداء الرأي الآخر.

فمراقبة أفراد الشعب ونصحهم للإمام والخليفه كان أمراً معروفاً شائعاً ومألو فاً لدى

جمهور الشعب في صدر الإسلام بل كان واقعاً بالفعل فكانت المراقبة للسلطة والنقد، وحرية إبداء الرأي في مجال الحكم، والمحاسبة للحكام مالياً وسياسياً مبادئ دستورية معترفاً بها ومنصوصاً عليها في الكتاب والسنه، وكان عرفا من الأعراف السياسية السارية يومئذ(26)، إن التسليم النظري لهذه المبادئ بقي مستمرا لدى المسلمين خاصتهم وعامتهم، ولكن التطبيق العملي لهذا المبدأ أخذ في الضعف ابتداء من العصر الأموي وكاد يهمل فيما بعد من جانب الحكام الذين أصبحوا ملوكا وسلاطين على الطريقة الكسروية.(27)

فإبداء النصح والقول الحق ليس خاصا بالرجال بل النساء مأمورات بذلك، ولأجل تفعيل عملية النصح، والتي تقتضي تفعيل عميلة المراقبة والرصد للحياة العامة والتأكد من ميزان التدافع الحضاري، وهو يلزم إنشاء مؤسسات يقوم بعمليات النصح والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والاحتساب المجتمعي ومن تلك المؤسسات:

أ. إنشاء مؤسسات الإحتساب المجتمعي، يكون للنساء فيها مشاركة فعاله، وذلك لأجل ترشيد السلطة ومناصحتها، والحد من استبداد الحكومات، وإحداث آليات الضغط والتأثير على مواقع القرار ....(28)

ب. إنشاء النقابات المهنية والحرفية التي تقوم بأمر المراقبة على الأداء وإحداث وسائل وآليات لتحقيق ذلك، وحماية حقوق المهنيين والحرفيين، وممارسة عمليات النصح والإرشاد، وإيجاد قنوات فاعلة ومؤثره وذات قدرة ضابطة، تعطي أثرا لآرائها لدى صناع القرار، بل لتصبح إحدى المجاري المغذية للمجالس النقابية وكذلك المشاركة في التصويت على الاستفتاء ات التي تعرض الرأي العام، فتعين بذلك على إقرار معروف أو إبطال منكر(29).

ج. تفعيل المنابر الدعوية، فى المساجد والندوات العلمية للتوعية العامه ونشر الوعي السياسي حول أهمية المراقبة والتأكد من صحة الممارسات السياسية، وسير الحياة

العامة كضمان لاستمرار الحفاظ على مصالح الأشخاص الفردية، وليس ذلك إلا ثمرة وانعكاسا للممارسات في مجال الحياة العامة، وهذا الأمر.

د. تفعيل المجالس النيابية والتشريعية التي تمثل الأمة بمختلف قطاعاتها، تتمثل فيها نخبة الأمة وتمارس مراقبتها على الأجهزة التنفيذية، وتناقش الخطط والإمكانات المتاحة، وتتابع سير العمل في الجهاز التنفيذي والتأكد من سيره وفقا للخطط المرسومة، والمرأة يمكن أن تكون عنصراً فاعلًا في ذلك.

هـ. تفعيل مراكز البحوث والدراسات التى تَهتَمّ بالجواين المتعدّدة من الحياة الإنسانية (الإجتماعية والإقتصادية والسياسية ....) دراسه فى الإمكانات المتاحة والقدرات المتوفرة' ومعرفة مدى الإستفاده من هذه الإمكانات.

والقدرات بصورة مثلى،ومدى كفاية الخطط والبرامج لتحقيق الأهداف الاستراتيجية للأمة،كما تهتم بالإبداع والتجديد حول تنمية الإمكانات والقدرات،الأمر الذي ستؤدي إقامته إلى معرفه دور الأمة وموقعها في الشهود الحضاري،وهل تعيش الأمة بمستوى التحدي والتنافس الحضاري؟وهل هي الأمة الوسط الشاهدة على الناس،والداعية للخير والآخذة بيد الناس إلى الهدى،معطية للقيم والخدمات،غير آخذة منهم،مؤثرة في الناس ومرشدة لهم ــ كما ورد في التصور القرآني للأمة ــ؟كل هذا يبين ميزان التدافع الحضاري بين الأمم، ومن هنا يتأكد لنا فاعلية هذه الدراسات، وأهميتها لأجل تفعيل دور القيادة بالواجبات المنوطة بها، وتفعيل عمل الأمة في عمليات العون، والتقويم، ويتبين لنا كذلك حجم خسارة مستقبل الأمة عند غياب مثل هذه المؤسسات.

و. إقامة مؤسسات الاجتهاد الجماعي، للإفتاء في تطوير الوسائل المؤدية إلى رفع مستوى العمل السياسي، وتفعيل المشاركة المجتمعية، بمختلف قطاعاتها في القيام بعمليات التصويب والتقويم، ومؤسسات الاجتهاد الجماعي يمكن أن تبصر الأمة بأبعاد التدين وشموله

لضبط الحياة العامة وسيرها، وإخراجها من الانكماش والاقتصار على الفروض والواجبات العينية الفردية.

وتكمن أهمية مؤسسات الاجتهاد الجماعي في أنها تحقق مبدأ الشورى في الاجتهاد، وتكون أكثر دقة وأصابة من الاجتهاد الفردي، كما تعوض في الوقت نفسه ما قد يتعذر علينا اليوم من قيام الإجماع، وتسد إلى حد كبير الفراغ الذي يحدثه غياب المجتهد المطلق(30) كما أنها تيسر للأمة الاجتهاد وتمنع أسباب توقفه وإغلاق بابه، وتقي الأمة من الأخطاء التي قد تنتج عن الاجتهاد الفردي، وهو أفضل نوعي الاجتهاد لمعالجة مستجدات الأمة، ومن أنجح السبل إلى توحيد النظم التشريعية..........وأيضا فإن الجماعية في الاجتهاد يتحقق بها التكامل بين الساعين للاجتهاد، ويتحقق بها التكامل في النظر للقضايا محل الاجتهاد(31).

ثالثا. البيعة (32)

وهي عقد سياسي بين الأُمّةَ والخليفة وهي ميثاق إنساني يحتوي على ثلا ثة عناصر: الخليفة، والقائمون بالبيعة (الأمة)، والمبايع عليه، (الشريعة)، ولا تنتهي مسؤولية الأمة بعقد البيعة بل تستمر حتى تعين الحاكم في المعروف وتنصحه إذا حاد وتعزله إذا لزم الأمر، فالبيعة صورة للالتزام السياسي، التزام الحاكم في مقابل التزام الأمة، والبيعة واجبة على كل مسلم ومسلمة دون تخصيص الرجال بذلك، وقد قال صلّى الله عليه وسلم: (من مات و ليس له إمام مات ميتة جاهلية) (33).

ودور المرأة في عمليات انتخاب الخليفة وبيعته هو الوصول إلى اختيار القوي الأمين ذا قدرة على خدمة مصالح الأمة متجرداً لتبني همومها ومشكلاتها، وذلك عبر انتخاب العناصر الصالحة للمجالس ذات الصلة بأمور التشريح والبيعة.

رابعا: الشورى:(34)الشورى من مستلزمات الفطرة، ومن سنن استقرار المجتمع،

وأداة لتحقيق مقاصد الشرع قال الله تعالى:﴿وشَاوِرْهُمْ فِي الأَمْرِ﴾(35) وقال عزوجل: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورى بَيْنَهُمْ﴾(36)تلزم الأولى الحاكم بالمشاورة وتلزم الثانيه الجماعة بالشورى وهي واجبة لا على الحاكم فقط بل على الأمة كذلك، فهي إلتزام شرعي يدخل في باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ولا يحق للأمة التنازل عن أدائها، وهو ما يجعلها مسؤولة عمن حمايتها.

إن الأمة في مجموعها أهل للشوري وتتفاوت درجة الوجوب باختلاف المسألة محل الشورى من ناحية واهلية كل فرد من ناحية أخرى وتكتسب هذا التفاوت بين مسائل الشورى أهمية خاصة عند مناقشة موضوع المرأة والعمل السياسي. والخبرة الإسلامية في عهد النبوة قد شهدت معرفة شخصية مباشرة للرسول صلى الله عليه وسلم لأحوال النساء واستقبال الوفود النسائية يعرضن قضايا المرأة، واستشارة رسول الله صلى الله عليه وسلم لأم المؤمنين أم سّلمة (هند بنت سهيل ت62هـ) رضي الله عنها يوم الحديبية، كما شهدت خبرة الصحابة حوادث مشابهة مثل استشاره عمر بن الخطاب النساء وإصدار قرارات، وتعديل قرارات سابقة بناء على ذلك(37) وقد استشار عبد الرحمن بن عوف النساء في اختيار الخليفة الثالث حتى أنه قد شاور العذارى في خدورهنّ(38) لذلك فإن استطلاع رأي النساء في المجتمع الإسلامي المعاصر يستلزم وجود مؤسسات وتنظيمات تعبر عن آرائهن وتقترح سياسات موافقة لما يجدّ من أحوال خاصة بهنّ تحتاج لتنظيم الدولة مثل تشريعات عمل المرأة وتنظيم العملية التربوية والتعليمية في المجتمع، وأمور الحياه الأسرية، وغيرها...... مع التأكيد على اندماج هذه المؤسسات في السياق الحضاري لحركة تحقيق مقاصد الشرع.

خامساً: الجهاد والهجرة:

إن الدخول في الإسلام مع معارضة الأهل والسلطة الحاكمة تم ما يتبعه من الاهتمام بأخباره أو التعرض للتعذيب بسببه أو الهجرة من الوطن في سبيله كل هذا يعتبر نشاطاً سياسياً

حسب التعبير المعاصر، وقد كان وراء ممارسة المرأة المسلمة لكل هذه الصور من العمل السياسي عقيدة راسخة تدعوها إلى مشاركة الرجل في نصرة هذا الدين.

فقد هاجرت المرأة في عهد النبي صلى الله عليه وسلم وجاهدت مقاتلة، وعملت في المداواة للجرحى والسقاية وإعداد الطعام..................(39).

وفي عصرنا الحاضر قد تعددت مجالات الجهاد والسعي لأجل إعلاء كلمة الله وردّ العدوان عن الأمة وأصبحت مجالاته واسعة يمكن العمل عليه والسعي من ورائه، لقد أصبحت ساحة التنمية هي ساحة العمل الجهادي، تعبئة الإمكانات وتوظيفها بأفضل ما يمكن لتحقيق استقلال الأمة ونموها ورقّيها، مع بلورة آليات للتنمية لا تقتفي بالضرورة أثر النمط الغربي بل تعتمد على القدرات الذاتية وتتسق مع البناء الاجتماعي والثقافي، فالجهاد في مجتمعات إسلامية عديدة ينبغي أن يكون تربوياً، وإعلاميًا، واقتصادياً، وسياسيًا ، وهو ما يتطلب نفيراً عاماً يحضر فيه المجمتع بكل قطاعاته(40).

ويعدّ هذا السياق لازما في طرح مسألة جهاد المرأة في المجتمع الإسلامي المعاصر فإذا كان هنالك إجماع على وجوب الجهاد على المرأة عند دخول العدوّ دار الإسلام والنفير العام، وأنها تقاتل حينئذٍ من غير إذن زوجها، وإذا كان الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجب على كل مؤمن ومؤمنة بنص الآية: (والمؤمِنُونَ وَالْمُؤمِنَاتُ بَعْضهُمْ أَوْلِيَاء بَعْضٍ يأمُرُونَ بِالْمعروف وينهون عَنِ الْمُنكرِ)(41) فإن المرأة في ظل الظروف الراهنة للأمة يجب عليها وجوب عين الجهاد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في شتى مستوياته، وهو الأمر الذي أغفلته كثير من الكتابات المعاصرة عن المرأة، والتي اكتفت إما بالسرد التاريخي لدور المرأة في مجتمع الرسول صلى الله عليه وسلم أو التخريج الفقهي لحكم جهادها دون تنزيل الحكم على واقع المرأة المسلمة في ظل التحديات التي تواجه.الأمة، وتوفر مجالات الجهاد المدني فإن النساء يلتزمن بالمشاركة في جهود التنمية في شتّى المجالات كل واحدة على

قدر جهدها ووسعها وقدرتها.

إن مثل هذا التوجه يمثل إطاراً مرجعياً شرعياً لحركة المرأة يجعل مسؤولياتها في الفعاليات الاجتماعية والسياسية المختلفة، مشاركة أو امتناعاً واجباً عينياً، وهو ما يشكل أساسا تعبويا يقوم على عقيدة الأمة، ويدفع لدمج المرأة في أنشطة الأمة.

كما أن مثل هذا الإطار الجهادي المدني يسمح برغم السياق الاجتماعي الراهن، الذي يقيد حركة المرأة في مجتمعات إسلامية عديده، بحركة واسعة للمرأة، وهو ما يمكن أن يعطي النساء دفعة لتغيير أو ضاعهن تحت مظلّة الواجبات الشرعية(42).

سادساً : المعارضة السياسية

إن أدبيات تراثنا الفقهي تعرف كلمة الخروج على الحاكم(43).عند ضرورات الإصلاح السياسي، فإ ن الشكل الذي يجب طرحه وتأصيله، وبلورة آلياته واقعيا، في ظل معطيات عصرنا هذا، هو ما يسمى (الدفاع الشرعي العام) في كتابات إسلامية وهو من أبعاد المعارضة السياسية و (العصيان المدني في الكتابات الغربية)، فإذا كان العنف كوسيلة لتغيير أنظمة الحكم غير مطروح في أقطار إسلامية كثيرة لأسباب داخلية وعوامل خارجية فإن (اللاعنف) قد يصبح في لحظة تاريخية ما، أصلح وأجدى في تحقيق التغيير، وهو الامتناع الذي يأخد صوراً عديدة كالاحتجاج الرمزي وعدم التعاون الجماعي والاعتصامات والإضرابات وغيرها من (أسلحة اللاعنف)(44) .

وحين يرفض المجتمع التعاون مع النظام ويصر على العصيان والمقاومة غير العنيفة فإنه يؤدي في النهاية إلى سقوطه حتى وإن لجأ للقمع في مواجهة هذه الحركة المجتمعية الشاملة، إذ لا يصمد أي نظام في مواجهتها إذا أحسنت إدارة اللاعنف وتعد آلية الامتناع والعصيان أهم أدوات مقاومة استبداد الأنظمة داخليا.

المبحث الثالث: الواجبات الكفائية والحقوق السياسية

إن الواجبات الشرعية تنقسم باعتبار المكلف بأدائها إلى قسمين:

1- الواجب الكفائي: وهو ما يطالب بأدائه مجموع المكلفين، وإذا قام به البعض سقط الطلب عن الباقين، وإذا لم يفعله أحد أثموا جميعا، كالذي يجب للموتى من غسل وتكفين وصلاة ودفن وما يجب لخير الجماعة من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وإنقاذ الغريق والقضاء والإفتاء وأداء الشهادة وأنواع الصناعات.

2- الواجب العيني: وهو ما يطالب بأدائه جميع المكلفين وإذا فعله بعضهم لم يسقط الطلب عن الآخرين كالصلاة والصوم .... ويسمى عينيا لأن الخطاب فيه لكل مكلف بعينه ولا تبرأ ذمة كل مكلف إلا بفعله ولا يقم عنه إذا فعله بعض المكلفين أو جميعهم ولم يقم به هو وحده(45).

3- مقاصد الشرع في الواجبات الكفائيه والعينية: مقصد الشارع في الواجبات العينية هو إصلاح الشخص واستقامته بالدرجة الأولي، ومقصد الشارع في الواجبات الكفائية (46)هوحفظ المصالح العامة للناس وما يتعلق بالأمور الضرورية المجتمعية في الحياة السياسية والاجتماعية والاقتصادية والعسكرية، وإذا أردنا أن نفصل فنعد قضايا الخلافة والإمارة واختيار القوى الأمين، القيام بعمليات النصح والنقد والاحتساب في الحياة العامة بعد المراقبة والرصد والوقوف على الأخطاء، وذلك بواسطة إنشاء وتكوين المؤسسات الكفيلة بذلك، قضايا التعليم وتوفير الكفاء ات الضر ورية للدولة، والاستفادة القصوى من هذه الكفاء ات، كل هذه الأمور من المصالح العامة التي أوجب الشارع التصدي لها.

4- الواجبات الكفائية في الحقوق السياسية

إن الحقوق السياسية كما يصطلح عليها في الأدبيات السياسية المعاصرة، واجبات

كفائية قد شرعت لمصالح الأمة، كتنصيب الإمام والخليفة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وعمليات النصح والاحتساب والمراقبة، في إطار مؤسساتى واسع و شامل......(47).

فالعمل السياسي ليس سنة ولا نافلة ولا تطوعا بل واجب يتأسيس على مفهوم الاستخلاف الذي هو مصدر الإلتزامات الإيجابية والسلبية التي تقع على عاتق المسلم، حيث يجب عليه النهوض بأعباء هذه الخلافة.

إن الواجبات الكفائية لا تنتهي مسؤولية الأمة فيها بمجرد تحمّل فئة من الأمة القيام بها، بل تجب على الأمة إعانة القائمين بفروض الكفايات ودفعهم لأن يصل القيام بالواجبات الكفائية إلى درجة الكفائية، وتحقيق ماقصد الشرع، فالواجب على الأمة بعد مبايعة الأمير أو الحاكم، مراقبة الحكومة وحملها على القيام بواجباتها الكفائية وتهيئة الأسباب اللازمة لأداتها(48).

5- الواجب الكفائي والتعسف السلبي في استخدام الحق:

إن السلبية السياسية(عدم المشاركة في العمل السياسي) التي قد تكون من إفرازات الأدبيات السياسية المعاصرة في استخدام مفهوم الحق في الوظيفة السياسية، تسبب أضرارا كبيرة على واقع الأمه ومستقبلها، ويمكن تسميتها (التعسف السلبي و استخدام الحق)(49) وذلك بإعراض الأفراد من المشاركة السياسية، في ظل الأوضاع الراهنة التي نحن في أشد حاجة لإ نتخاب أمير قادر وأمين على مصالح الأمة، ثم مراقبة الحاكم وتصرفات السلطة التنفيذية وحملها على تحقيق مصالح العباد، فإن مفهوم الواجب لا يعبرعن رؤية إسلامية نظرية بل يصلح أساسا حركيا تعبويا لنهضة تنموية وحضارية، ويمكن أن تقوم المرأة بدور فاعل، في عمليات الإصلاح والضبط السياسي، الواجب على الأمة (50).

لأجل رفع الوعي السياسي وتمكنها من المشاركة السياسية، إن المرأة قد أمرت حضور صلاة العيدين حتى حال الحيض وذلك فيما روي عن أم عطية: (كنا نؤمر أن نخرج يوم العيد وأن نخرج البكر من خدرها حتى نخرج الحيض فيكن خلف الناس يكبِّرن بتكبيرهم

ويدعون بدعائهم يرجون بركة ذلك اليوم وطهره(51).وروت حفصة رضي الله عنها: (سألت أختي رسول الله فقالت هل على إحدانا بأس إن لم يكن لها جلباب ألا تخرج؟ قال: لُتلبسها صاحبتُها من جلبابها ولتشهد الخير ودعوة المؤمنين) وعن أمّ عطية كذلك أن النبيّ صلى الله عليه وسلم قال: لتخرج العواتق وذوات الخدور والحُيض فيشهدن الخير ودعوة المسلمين ويعتزل الحُيض المصلّى، فقلتُ: الحائض؟ فقالت أوَ لَيس تشهد عرفة وتشهد كذا وتشهد كذا(52).

فعلى عامة النساء حضور صلاة العيدين وهي الاجتماع السياسي العام الذي يتم في العام مَّرتين في موعد لا يتخلف ولا يمكن إلغاؤه وتناقش فيه قضايا الأمة وهو الحد الأدنى للوعى اللازم لكافة النساء اللاتي قد تمنعهن مسؤولية الأسرة من حضور تجمعات كالجمعة وصلاة الجماعة، مع حضّ الشارع على عدم منع النساء من المساجد حيث قال النبيّ صلى الله عليه وسلم: (لا تمنعوا إماَء الله مساجد الله)(53). وقد ثبت أنه صلى الله عليه وسلم خص بابا للنساء في مسجده الشريف يعرف باسم باب النساء وكان لا يدخل منه إلا النساء وعن عبد الله بن عمر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: (لو تركنا هذا الباب للنساء)(54) ومن خلال هذه النصوص نجد أن المرأة لم تبعد من المسجد إلافترة الركود التي أصابت الأمة الإسلامية (55).

إن دراسة الأحكام الشرعية تبيّن أن قصد الشارع كان رفع وعي الجماعة المسلمة من خلال العبادات، وإن ربط النشاط السياسي والاجتماعي بالمسجد كساحة للعبادة كان مقصده المشاركة السياسية وتنمية الوعى السياسى للانسان المسلم من خلال اقترانه بالشعائر التي لا يتم إيمان المسلم الاّ بها وهو ما يجعل تزييف وعيه أو تحييد دوره أو نهميش رأيه فى العملية السياسية أمراً بالغ الصعوبة ما بقي المسجد يؤدي دوره، والفرد يحرص على حفظ هذه المؤسسة بفعالياتها المختلفه(56).

النتائج والدلالات:

- إن جهود الإصلاح السياسي التي هي من ضرورات وحتميات النهوض في أمتنا، تقتضي الاستفادة من قدرات وطاقات النساء في مجالات الحياة المتعددة.

- إن جهود الإصلاح السياسي وممارسة الحقوق السياسية واجبات كفائية على الأمة رجالاً ونساءً، وإن المرأة تدخل في عموم التكاليف الشرعية، إلا إذا نص على تخصيصها.

- إن إحداث وإنشاء آليات تمارس من خلالها المرأة المسلمة وظيفتها الإستخلافية في سير وضبط الحياة السياسية، لهو العمل الواجب لأجل تحقيق أهداف النهوض والشهود والخروج من حلقات التخلف والاستبداد بالرأي، والأنانية الفردية وحبّ الذّات ....

- إن اصطلاح الواجبات السياسية، هو المصطلح الأصلح لمقتضيات المقاصد الشرعية وإقامة الوظائف المجتمعية، التي تتوقف نهوض الأمة وشهودها على إقامتها، بخلاف المصطلح الشائع في الأدبيات السياسية المعاصرة (الحقوق السياسية) التي أفرزت (التعسف السلبي في استخدام الحق) والتي أضرت بالمصالح المجتمعية للأمة المسلمة.

- إن الجيل الأول من صدر الإسلام تحمل صوراً رائعة من المشاركة السياسية للمرأة المسلمة المتمثلة في الإيمان بالدين الإسلامي، وتغيير نهج الحياة الجاهلية، والاحتكام إلى شرع الله، وتحمُّل المصائب في سبيل دعوة إصلاحية (الدين الإسلامي)،ثم الهجرة لأجل نصرة هذا الدين،والمشاركة في ضروب القتال المختلفة، ثم الاهتمام بشؤون الحكم وتقديم المشو رة في الأمو ر السياسية ....

- إن من مقتضيات النهوض والشهود لأمتنا السعي لتفعيل عناصر المجتمع رجالاً ونساءً نحو عمليات الإصلاح، بعد وضع الأصابع على الأخطاء والعمل الجاد في التقويم، والتصحيح، والإصلاح السياسى هو فى مقدمة هذه الواجبات المجتمعية والمرأة عنصر فاعل في هذه الجهود، وإن غيابها يضعف جهود الإصلاح والنهوض، كما يفتح ثغرات لا ستيعابها في حركات الهدم والإفساد، وذلك من طرف الجهات المغرضة، وضد المصالح الاستراتيجية لأمتنا.

الهوامش

(1) النساء شقائق الرجال جزء من حديث النبي صلى الله عليه عليه وسلم أخرجه الترمذي، باب ما جاء فيمن يستيقظ فيرى بللا، حديث رقم113، 1/190، وأخرجه أبو داؤد، باب في الرجل يجد البللة في منامه، حديث رقم 236،1/61.

(2) د/عبد الحي الفرماوي، المسلمون بين الأزمة والنهضة، دار التوزيع والنشر الإسلامية، بدون تاريخ وبدون مكان النشر ص185.

(3) عرف الحق بتعاريف متعددة: وأحسن هذه التعاريف (اختصاص شرع تثبت لصاحبه السلطة على موضوعه وسلطة اقتضاء أداء من آخر) عرفه الشيخ على الخفيف بأنه: (مصلحة مستحقة شرعا) وعرفه الأستاذ مصطفى أحمد الزرقا: (أنه اختصاص يقرّ به الشرع سلطة وتكليفها) وعرفه فقهاء القانون(بأنه سلطة إرادية يستعملها صاحب الحق في حدود القانون وتحت حمايته) وقيل: (مصلحة يحميها القانون) وقيل: (إنه سلطة إرادية ومصلحة محمية) وقيل (ميزة يمنحها القانون لشخص ما ويحميها بوسائله) أنظر: القطب محمد قطب طبلية، الإسلام وحقوق الإنسان (دراسة مقارنة) دار الفكر العربي، الطبعة الثانية، ص61 وأحمد عبد الله العوضي، الحقوق السياسيه للرعية في الشريعة الإسلامية مقارنا بالنظم الوضعية، رسالة قدمت لنيل درجة الماجستير في الفقه المقارن، تحت إشراف أ.د. أحمد على الأزرق، جامعة أمّ درمان الإسلامية، كليه الشريعة والقانون، عام1415هـ 1994م ص4، وعبد الرزاق السنهوري، أصول القانون، منشأ المعارف، الإسكندرية،ص58.

(4) عرفت السياسية بتعاريف مختلفة، وأحسنها: تنظيم علاقات الأمة ورعاية شؤونها وفق تشريع معين، وعرفها ابن قيم الجوزية ت751هـ بقوله: (هي عدل الله ورسوله) وعرفها علي بن عقيل بن محمد البغدادي ت513هـ بأنها (ما كان من الأفعال بحيث يكون الناس معه أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد وإن لم يضعه الرسول صلى الله عليه وسلم ولا نزل به وحي)

وعرفها عبد الوهاب خلاف بقوله: (تدبير الشؤون العامة للدولة الإسلامية بما يكفل تحقيق المصالح ودفع المضار مما لا يتعدى حدود الشريعة وأصولها الكلية وإن لم يتفق وأقوال المجتهدين). أنظر: ابن قيم الجوزية، الطرق الحكمية في السياسة الشرعيةص13، وعبد الوهاب خلاف، السياسة الشرعية، دار الأنصار،1977م ص15، وأحمد عبد الله العوضي، المرجع السابق، ص11.

(5) أحمد عبد الله العوضي، المرجع السابق، ص12. وعرف د/عبد الرازق السنهوري الحقوق السياسية في كتابه(أصول القانون)ص 262بقوله:(بأنها الحقوق التي يكتسبها الشخص باعتباره عضوا في هيئة سياسية) وعرفها د/جابر جاد في كتابه (القانون المدني الخاص) ص272 بقوله:(هي الحقوق التي يساهم الفرد بواسطتها في إدارة شؤون الدولة أو في حكمها).

(6) أحمد عبد الله العوضي، المرجع السابق، ص12.

(7) الفقه السياسي هو الأحكام المتعلقة والمنظمة لعلاقه الفرد بالدولة، أو علاقة الحاكم بالمحكوم أو الراعي بالرعية أو السلطة بالشعب وهو ما ينظمة في عصرنا(الفقه الدستوري) و (المالي) و (الإداري) و(الدولي) وقد تناول الفقهاء القدامي الفقه السياسي في كتب متخصصة تحت مسميات عدة: الأحكام السلطانية للماوردي الشافعي ت450هـ ولمعاصره أبي يعلمى الفراء الحنبلي ت458هـ، والسياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية لشيخ الإسلام ابن تيمية ت 728هـ والحسبة له أيضا، والطرق الحكمية لتلميذه ابن القيم ت 751هـ كما تناول العلماء المعاصرون الفقه السياسي تحت مسميات: (السياسة الشرعية) للشيخ عبد الوهاب خلاف ت1932م والشيخ علي الخفيف ت1935م والشيخ محمد البنا ت 1937م والشيخ عبد الرحمن تاج ـ شيخ الأزهرـ ت1953م كما كتب آخرون تحت عنوان (نظام الحكم في الإسلام) ومنه الدكتور محمد يوسف موسى والشيخ محمد صادق عرجون والدكتور محمد عبد الله العربي والشيخ تقي الدين النبهاني في الأردن كما كتب الدكتور محمد عبد القادر أبو فارس تحت عنوان (النظام الإسلام في الحكم)

وكتب الشهيد أحمد محجوب حاج نور(مقدمة في فقه الدولة) وتدرس هذه المادة في الدراسات العليا بجامعة إفريقيا العالمية باسم فقه الدولة والأحكام السلطانية. أنظر المزيد د/يوسف القرضاوي، السياسة الشرعية في ضوء نصوص الشريعة، ومقاصدها، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى1422هـ 2001م، ص15وما بعدها.

(8) كما أن الاعتناق للدين هو عمل سياسي حيث إن جوهر العقيدة الإسلامية هو علم ب(لا إله إلا اللّه) وتوحيد اللّه في الألوهية بكل خصائصها، والحكم والتشريع من خصائص الألوهية والإشراك فيهما شرك باللّه وكفر به، واعتناق هذا الجوهر هو عمل سياسي، وكانت أم المؤمنين خديجة هي أول النساء آمنت بالنبي صلى اللّه عليه وسلم، ومن الأهمية بمكان أن ننوه إلى نقطة مهمة في شخصيتها المتعلقة بالجانب العمل والوعي السياسي، حيث إنها كانت على درجة عالية من الوعي بما يجري ====== حولها من أمور وقضايا وما كان يُتحدث به من قرب نبيّ أهَّلها ذلك الوعي لأن تحسن فهم ما ذكر لها الرسول صلى اللّه عليه وسلم من أمر الوحي والرسالة، كما أن هذا القول يؤكد أن المرأة لا بد وأن تكون متواصلة مع المجتمع، معنية بشؤونه، مدركة لما يجري حولها من أحداث وقضايا، كي تستطيع تكوين الوعي الذي يمكنها من الاختيار الراشد لوجتها في الحياة، انظر: أسماء محمد أحمد زيادة، دور المرأة السياسي في عهد النبيِّ والخلفاء الراشدين، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة الطبعة الأولي2001م ص98.

(9) د/عبد الرزاق السنهوري، مصادر الحق في الفقه الإسلامي1/44.

(10) هبة رؤوف عزت، المرأة والعمل السياسي، رؤية إسلامية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط1 عام1999م، ص74.

(11) أحمد عبد اللّه العوضي، المرجع السابق، ص21-20.

(12) هبة رؤوف عزت، المرأة والعمل السياسي، المرجع السابق،ص58، ود/محمد عمارة، الإسلام وحقوق الإنسان: ضرورات.

(13) هبة رؤوف عزت، المرجع السابق ص87.

(14) د/أحمد جلال حماد، حرية الرأي في الميدان السياسي، في ظل مبدأ المشروعية (بحث مقارن في الديمقراطية والإسلام) دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، المنصورة، ط/1عام 1987م ص95.

(15) ويقول في ذلك لاسكي أحمد المفكرين القانونين الغربين(إن امتلاك الحقوق لا يعني امتلاك المطالب الخالية من جميع الواجبات، فنحن نملك حقوقا لنحمي شخصيتنا ونعبر عنها، ونحن نملك حقوقا لنحفظ فرديتنا من عوامل الضغط الكبيرة للقوة الاجتماعية، ولكن حقوقنا ليست منفصلة عن المجتمع، فنحن نملكها لأننا أعضاء في الدولة، ونحن نملكها كي نحمي المجتمع كما نحمي أنفسنا...... إن منحي حق ونعمة التعليم يتضمن وجوب استعمال مزايا هذه النعمة مما يزيد من الثروة العامة......إن حقي ينشأ من حقيقة مشاركتي مع الآخرين في المضي نحو الغاية المشتركة) د/أحمد جلال حماد المرجع السابق ص91.

(16) التوبة 71.

(17) عبد الحليم، أبو شقة،المرجع السابق،الجزء الخامس،ص442.

(18) آل عمران11.

(19) أخرجه الترمذي، باب ما جاء في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، حديث رقم2169، 468/4

(20) نذكر هنا رواية قولة الصحابية أسماء بنت أبي بكر عند ما دخل عليها الحجاج بن يوسف متوذِّفا (مسرعا متبخترا) فقال لها: كيف رأيتني صنعت بعدو الله؟ (يقصد قتل ولدها عبد الله بن الزبير) قالت: رأيتك أفسدت عليه دنياه وأفسد عليك آخرتك، بلغني أنك تقول له: يابن ذات النطاقين، أنا والله ذات النطاقين، أما أحدهما فكنت أرفع به طعام رسول الله صلى الله عليه وسلم وطعام أبي بكر من الدواب، وأما الآخر فنطاق المرأة التي لا تستغني أرفع به طعام رسول الله صلى الله عليه وسلم حدثنا أن في الثقيف كذّابا ومبيرا، فأما الكذّاب فرأيناه (وهو المختار بن أبي عبيد الثقفي الذي تنبأ وحورب حتى قتل) وأما المبير (المُهلك) فلا أخالك إلا إياه، فقام عنها ولم يراجعها، أخرجه مسلم، كتاب فضائل الصحابة، باب ذكر

كذّاب ثقيف ومبيرها 190/7.

(21) عبد الملك بن هشام بن أيوب ت213هـ السيرة النبوية، دار الجيل بيروت 1411هـ الطبعة الأولى، تحقيق عبد الرؤوف سعد 82/6وأبو جعفر محمد بن جرير الطبري ت310، تاريخ الأمم والملوك، دار الكتب العلمية، بيروت 1407هـ الطبعة الأولى238/2، وأبو الفداء إسماعيل بن كثير القرشي ت774هـ البداية والنهاية، مكتبة المعارف، بيروت 248/5 و 310/6 وأبو الربيع سليمان بن موسى الأندلسى ت634هـ، الاكتفاء بما تضمنه من مغازي رسول الله والثلاثة الخلفاء، عالم الكتب بيروت1997هـ الطبعة الأولى، تحقيق د/محمد كمال الدين 446/2 .

(22) عبد الحليم أبو شقة، تحرير المرأة في عصر الرسالة، الجزء الثاني (مشاركة المرأة في الحياة الاجتماعية)، دار القلم للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى1990م، ص 441.

(23) على بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسى الظاهري ت456هـ، الأحكام في أصول الأحكام، دار الآفاق الجديدة، 337/3.

(24) أخرجه مسلم، باب بيان ان الدين النّصيحة74/1حديث رقم55.

(25) أورد الهيثمي في مجمع الزوائد في فضل الأنصار28/10عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه قال: إنه لما أعطى رسول الله صلى الله عليه وسلم ما أعطى من تلك العطايا في قريش و قبائل العرب في غزوة حنين ولم يكن في الأنصار منها شيء، وجد هذا الحي من الأنصار في أنفسهم حتى كثرت فيهم القالة حتى قال قالهم: لقي رسول الله صلى الله عليه وسلم قومه، فدخل سعد بن عبادة فقال: يا رسول الله: إن هذا الحي من الأنصار وجدوا عليك في أنفسهم لما صنعت في هذا الفيء الذي أصبت فقسمت في قومك وأعطيت عطايا عظاما في قبائل العرب ولم يكن في هذاالحي من الأنصار شيء، فأين أنت =====من ذلك؟ قال يا رسول الله: ما أنا إلا إمرؤمن قومي ....الحديث.

(26) وفي ذلك ما روي أنه قد بعث إلى عمر بن الخطاب رضي الله عنه بحلل فقسّمها، فأصاب كل رَجل ثوب، فصعد المنبر وعليه حلة (والحلة ثوبان)، فقال:أيها الناس لا تسمعون؟ قال

سلمان، لا نسمع، قال: لم يا أبا عبد الله؟ قال لأنك قسمت علينا ثوبا ثوبا وعليك حلة، قال: لا تعجل يا أبا عبد الله، ثم نادى، يا عبد الله! فلم يجبه أحد فقال: يا عبد الله بن عمر! قال: لبيك يا أمير المؤمنين، قال: نشدتك بالله، الثوب الذي اتزرت به هو ثوبك؟ قال: اللهم نعم، فقال سلمان رضي الله عنه: أما الآن فقل نسمع. كتاب عيون الأخبار، لعبد الله بن مسلم بن قتيبة ت276هـ 1/55.

(27) د/محمد المبارك، نظام الإسلام (الحكم والدولة) دار الفكر1989م بيروت، لبنان ص40.

(28) د/ محمد عثمان شبير، إحياء وتطوير مؤسسة الحسبة لحماية حقوق الإنسان، حقوق الإنسان محور مقاصد الشريعة، كتاب الأمة، العدد 87، المحرم 1423هـ السنة 22، ص171.

(29) عبد الحليم أبو شقة، المرجع السابق، الجزء الخامس، ص443.

(30) جمال الدين عطية، قراء ة معاصرة في الواجبات الكفائية، مجلة المسلم المعاصر، العدد48 يونيو 1987م بيروت لبنان، ص5.

هو الذي يستقل بإدارك الأحكام من الأدلة ويفتي في جميع الأحكام الشرعية، المستصفى للغزالي1/345.

(31) د/عبد المجيد سوسوه الشرفي، الاجتهاد الجماعي في التشريع الإسلامي، كتاب الأمة العدد82 ذو القعدة 1418هـ السنة17 وزراة الأوقاف والشؤون الإسلامية، دولة قطر ص77 وجماه الدين عطية قراء ة معاصرة لفروض الكفاية، ====== المرجع السابق ص6، ومحمد أسد، منهاج الإسلام في الحكم، نقله إلى العربية منصور محمد ماضي، دار العلم للملايين، بيروت لبنان، الطبعة السادسة، 1983 م ص194.

(32) أحسن التعاريف للبيعة بأنها عقد سياسى بين الأمة والخليفة، وقيل أنها العقد على الطاعة، وقيل إظهار الولاء العام للنظام السياسي الإسلامي. انظر: محمد عبد القادر أبو فارس، النظام السياسي في الإسلام، دار القرآن الكريم، بيروت لبنان، عام 1984م، ص300، وأحمد صديق عبد الرحمن، البيعة في النظام الإسلامي، مكتبة وهبة، الطبعة الأولى 1970م، ص35

و محمد فتحي الدريني، خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثانية،ص428.

(33) أخرجه ابن حبان في صحيحه، 10/434، حديث رقم4573.

(34) عرفت الشورى بتعاريف مختلفه منها: قيل إنها (الاجتماع على الأمر ليستشير كل واحد صاحبه ويستخرج ما عنده)، وقيل (عرض الأمر على الخيرة حتى يعلم المراد منه) وقيل (استطلاع الرأي من ذوي الخبرة للتوصل إلى أقرب الأمور للحق) وقيل: (استطلاع رأي الأمة ومن يتوب عنها في الأمور العامة المتعلقة بها) وقيل بأن الشورى: (أخذ الرأي مطلقا) والمشورة: (أخذ الرأي الملزم) وقيل إن الشورى: (أخذ آراء أهل الاختصاص والتقيد بأصوبها) والمشورة: ======== (أخذ رأي الأمة أو أهل الحل والعقد والتقيد برأي الأكثرية). انظر: عبد الرحمن عبد الخالق، الشورى في ظل الحكم الإسلامي، الدار السلفية، الكويت 1975، الكويت 1975م ، ص 4، وأحمد عبد الله العوضي، المرجع السابق، ص173.

(35) آل عمران:159

(36) الشورى:38

(37) تمثل خبرة عمر بن الخطاب ثلاثة مداخل للتعامل من قضايا المرأة: مدخل مشاورتها قبل القرار، مثل استشارته للسيدة حفصة في مدة صبر المرأة على خروج زوجها للجهاد، ومدخل تعديل القرار بعد صدوره لآثاره السلبية مثل تعديل قرار العطاء لأطفال المسلمين بعد الفطام لتعجل النساء فطام أطفالهن وأثره السلبي عليهم، ومدخل التراجع عن إصدار قرار لمعارضته لمصالحهن أو لحكم الشرع مثل حادثة المهور. انظر: عبد الرحمن بن علي بن الجوزي، سيرة عمر بن الخطاب، دار الكتب العلمية، بيروت، ص164، وهبة رؤوف عزت، المرجع السابق، ص 148.

(38) إسماعيل بن كثير، البداية والنهاية، مكتبة المعارف، بيروت1966م،7/146، ولما طعن عمر بن الخطاب رضي الله عنه، وأحس بقرب منيّته، قال لا بنه عبد الله: اذهب إلى عائشة،

واقرأ السلام، واستأذنها أن أقبر في بيتها مع رسول الله صلى الله على وسلم ومع أبي بكر، فأتاها عبد الله، فأعلمها، فقالت: نعم وكرامة، ثم قالت: يابنّي! أبلغ عمر سلامي وقل له: لا تدع أمة محمد بلا راع، استخلف عليهم ولا تدعهم بعدك هَمَلاً، فإني أخشى عليهم الفتنة. طبقات ابن سعد363/3.

(39) فكانت أسماء بنت عميس هاجرت إلى النجاشي فيمن هاجر وكانت صاحبة الهجرتين، عن أنس بن مالك، قال: كان النبي صلى الله عليه وسلم يدخل على أم حرام بنت ملحان...... فنام رسول الله صلى الله عليه وسلم، ثم استيقظ وهو يضحك، قالت: فقلت: وما يضحك يارسول الله؟ قال ناس من أمتي عرضوا عليَّ غزاة في سبيل الله يركبون ثبج هذا البحر ملوكا على الأسرة...... فقلت: يارسول الله ادع الله أن يجعلني منهم، فدعا لها رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم وضع رأسه، ثم استيقظ وهو يضحك، فقلت: وما يضحك يا رسول الله؟ قال ناس من أمتي عرضوا عليَّ غزاة في سبيل الله ـ كما قال في الأول ـ، قالت: فقلت: يا رسول الله ادع الله أن يجعلني منهم، قال: أنت من الأولين، فركبت البحر في زمن معاوية بن أبي سفيان، فصرعت عن دابتها حين خرجت من البحر فهلكت، أخرجه البخاري، كتاب الجهاد، باب: الدعاء بالجهاد

والشهادة للنساء والرجال350/6ومسلم، كتاب الإمارة، باب: فضل الغزو في البحر50/6 وعن أنس بن مالك كذلك قال: لما كان يوم أحد انهزم يوم أحد انهزم الناس عن النبي صلى الله عليه وسلم ولقد رأيت عائشة بنت أبي بكر وأم سليم، .... وإنهما لمشمرتان، أرى خدم سوقهما، تَنقُزان القرب على متونهماج ثم تفرغانه في أفواه القوم ثم ترجعان فتملآنهما ثم تجيئان فتفرغان في أفواه القوم، أخرجه البخاري، كتاب الجهاد، باب: غزو النساء وقتالهن مع الرجال418/6، وأخرجه مسلم، كتاب الجهاد والسيرج باب: غزو النساء مع الرجال196/5. وعن الربيع بنت معوذ قالت: كنا نغزو مع النبي صلى الله عليه وسلم نسقي ونداوي الجرحي ونرد الجرحى القتلى إلى المدينة، أخرجه البخاري، كتاب الجهاد، باب: حمل النساء القرب إلى الناس في الغزو، وباب: مداوة النساء الجرحي في

الغزو، وباب: رد النساء الجرحى والقتلى419,420/6

(40) هبة رؤوف عزت، المرجع السابق،ص155

(41) التوبة71

(42) هبة رؤوف عزت، المرجع السابق،ص160

(43) ويذكر الكتاب وقائع مشاركة أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها في موقعة الجمل والخروج على علي رضي الله عنه كصورة من العمل سياسي.

(44) هبة رؤوف عزت، المرجع السابق،ص156

(45) أبو اسحاق الشيزازي(إبراهيم بن على بن يوسف ت476هـ) اللمع في أصول الفقه، دار الكتب العلمية، بيروت ط1 1405هـ1/23 والشاطبي(إبراهيم بن موسى اللخمي الغرناطي المالكي 790هـ) الموافقات في أصول الشريعة، دار المعرفة بيروت، لبنان، تحقيق:عبد الله دراز، 381/3، وعلى حسب الله، أصول التشريع الإسلامي، دار المعارف بمصر، الطبعة الخامسة 1396هـ ،ص374، و د/محمود كمال أحمد، أصول التشريع الإسلامي، مكتبة الحرية الحديثة، جامعة عين شمس،ص32.

(46) وقد ذكر العلماء رحمهم الله مقاصد الشرع في الواجبات الكفائية نذكر منها على سبيل المثال: قال الشاطبي رحمه الله: (وذلك أن الكفائي قيام بمصالح عامة لجميع الخلق) وقال العز بن عبد السلام رحمه الله:(إن المقصود بفرض الكفاية تحصيل المصالح ودرء المفاسد) وقال السيوطي رحمه الله:(فروض الكفاية أمور كلية تتعلق بها مصالح دينية أو دنيوية لا ينتظم الأمر إلا بحصولها، فطلب الشارع تحصيلها لا تكليف واحد بعينه) أنظر: الشاطبي (إبراهيم بن موسى اللخمي الغرناطي المالكي الأحكام في مصالح الأنام، دارالكتب العلمية، بيروت، 41/1، والسيوطي (عبد الرحمن بن أبي بكر 911هـ) الأشباه والنظائر، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى1403هـ1/410.

(47) أحمد عبد الله العوضي، المرجع السابق،ص23.

(48) هبة رؤوف عزت،المرجع السابق،ص91،وأحمد عبد الله العوضي،المرجع السابق،ص 23

(49) تستخدم الكتابات القانونية مصطلح (التعسف في استخدام الحق) بمعنى استخدام الحق لهدف غير مشروع أو بصورة رعنا تضر بالآخرين دون ضرورة أو ضآلة المصلحة التي يجنيها صاحب الحق بالمقارنة بالضرر الذي يلحقه بالآخرين أو منع الآخرين بموجب الحق من تحقيق منفعة لاتضر بمصلحة صاحب الحق، وكلها أشكال ترتبط بالفعل في حين أن ما نطلق عليه (التعسف السلبي) يرتبط بالمارسة السياسية بالامتناع عن القيام بالواجبات السياسية بما يضر بمجمل المصالح الشرعية للأمة، أنظر في التعسف في استخدام الحق في القانون الخاص: د/محمد فتحي الدريني، نظرية التعسف في استخدام الحق في قانون إسلامي مؤصلة على نصوص الشريعة الإسلامية وفقهها،عمان،دارالبشير،1987م. وأما في القانون العام فإن (نظريه التعسف السلبي لاستخدام الحق) لم تتبلور بعد وذلك كما ذكرنا من عدم تقدم القانون العام موازيا للقانون الخاص.

(50) هبة رؤوف عزت، المرجع السابق، ص94.

(51) أخرجه البخاري، باب التكبير أيام منى،1/330، حديث رقم928.

(52) أخرجه البخاري، باب شهود الحائض العيدين ودعوة المسلمين1/123، حديث رقم318.

(53) أخرجه مسلم، كتاب الصلاة، باب خروج النساء،1/327 حديث رقم442.

(54) الألباني، صحيح الجامع الصغير5/61 رقم الحديث5135.

(55) إقبال أحمد عبد الرحمن أبو دوم، الداعية المسلمة، رؤية معاصرة، بحث قدم لنيل درجة الماجستير بجامعة أم درمان الإسلامية، كلية أصول الدين، قسم الدعوة والثقافة الإسلامية عام 2002م، ص110.

(56) هبة رؤوف عزت، المرجع السابق،ص112.

نظرية الغلط وأثرها على الالتزام

* د. محمد نواز الحسنى

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيد المرسلين وعلى آله وصحبه أجمعين.

المقدمة:

المقدمة تكلمت فيها عن بيان أهمية الموضوع والحاجة الداعية إلى الكتابة فيه وذكرت فيها بيان معالجة الموضوع وطريقة البحث وهذه المقدمة تشتمل على أمرين وهما:

أولا: أهمية الموضوع وحاجة كتابة البحث فيه

التقدم الاقتصادي يعتبر ركنا هاما للتقدم الاجتماعى في كل زمان و مكان والتجارة من أهم وسائل التقدم الاقتصادي والتجارة إلا بالعقود وذلک لاتتأتى لأن للعقود دورا هاما في الحياة البشرية وتطورها فلابد للعقود أن تكون سالمة عن كل عيب ضار لأحد الطرفين لئلايفسد الاعتماد التجاري بين الناس ولكنه قد يقع العاقد في غلط عند إنشاء العقد حيث يزعم شيأ في الواقع ثم يخطأ بإبرام العقد على أساس هذا الغلط مع أنه لم يكن هذا الشيئ واقعا في الخارج وهذا هو الخطأ في العلم ويسمى هذا الخطأ في العلم جهلا مركبا عند المناطقة والأصوليين(1) ثم يبرم العقد على أساس هذا الخطأ ولحق به ضرر في العقد فمبدأ استقرار التعامل يقتضي بقاء العقد بعد إبرامه و لايجيز فسخ العقد بعده و إن لحق به ضرر بهذا العقد بشرط أن لا يكون التغرير و لا التدليس من جانب آخر.

---

* الاستاذ المساعد، بكلية الشريعة والقانون، الجامعة الاسلامية العالمية أسلام أباد، باكستان.

بينما مبدأ احترام إرادة العاقد يقتضي إزالة الضرر عنه وإزالته لأتتأتى إلا بإبطال العقد لوقوع الغلط فيه مثلا اشتري شخص ياقوتا من الآخر ظانا أنه ياقوت أصلي ولكنه بعد ملاحظة دقيقة اطلع على أنه زجاج وليس بياقوت وهذا كله بعد أداء قيمته وتسلمه الياقوت من الجوهري.

فهل يجوز له أن بفسخ العقد أم لا؟ استنادا على أنه وقع في الغلط وأخطأ بأبرام العقد؟

والإنسان منذ بداية الأمر وخلقيته يخطئ في الافعال والأعمال كما يخطئ في فهم الأمور والعلم بها و كان يقع في الغلط و يستمر وقوعه في الغلط في المستقبل و يخطئ كذلك وذلك لضعف في طبيعته و نقص في عقله وذلك لسبب ضعف الإمكان المتحقق فيه لكونه ممكنا باعتبار طبيعته.

والغلط الواقع في أمور يتعلق بها حق اللّٰه تعالى يعتبر عذرا مقبولا لأنه تعالى تنازل عن حقه عند وجود العذر في الإنسان وجعله بريئا عن الالتزام بالواجب لسبب العذر اللاحق به وتدل عليه نصوص كثيرة من القرآن (2) و الحديث(3).

وأما إذا وقع الغلط والخطأ في أمور يتعلق بها حق العبد فهل هذا النوع من الغلط والخطأ يعتبر عذرا مقبولا عنه أم لا؟ والعقد الذي أخطأ الإنسان في إنشائه لازم لتعلق حق الشخص الآخر به أو غير لازم لسبب العذر اللاحق به حيث له أن يطلب فسخه أم لا؟ فهل يعذر الشخص المخطي في هذا الغلط و الخطأ أم لا؟

فأحاول أن أبحث عن جواب هذه الأسئلة في البحث المشروع إن شاء اللّٰه تعالى.

ثم هذا الغلط قد يلحق الإنسان في صيغة العقد وقد يلحقه في محل العقد أو في وصفه وقد يلحقه في قيمة محل العقد أو في أجرته وقد يخطي في الشخص العاقد معه أو في قرابته معه وقد يخطي في سبب العقد أو في باعثه. وهي أنواع مختلفة للغلط(4).

والدراسة فى هذا البحث تتحدث عن الغلط والخطأ والأثر المترتب بسسببه على

الالتزام الثابت بالعقد و توضح معنى الغلط وعلاقته بالجهل لعدم الفرق بينهما في كثير من الصور للغلط الواقع في العقد وتبين المعيار المعتبر للغلط الكافي لإنهاء الالتزام بالعقد كما تشتمل على الكلام عن الأنواع المختلفة للغلط وأقوال العلماء في حكم كل نوع منها وما هذا إلابتوفيق اللّٰه تعالى.

ثانيا: منهج معالجة الموضوع في هذا البحث:

قسمت الكلام عن الموضوع المذكور إلى أربعة مطالب بعد المقدمة ثم كل مطلب يحتوي على فروع و في الختام بيان لتطبيق الأنواع المختلفة للغلط على القضايا المتعددة.

حاولت الجهد في الكلام عن الموضوع في تلك الفروع ليكون كل أمر داخل فيه واضحا وبينا على كل دارس لهذا البحث.

وقمت ببيان معنى الغلط وما يشابهه في بداية البحث لتكون ماهية الغلط واضحة وفكرتها بينة في بداية الأمرو حاولت الجهد في بيان حكم هذا الغلط و الخطأ في الفقه الإسلامي لمن يريد استعلام حكم هذا الغلط و الخطأ في إبرام العقد بأنه يعتبر عذرا مقبولا لفسخ العقد أم لا؟ ويقصد الإطلاع على أثر الغلط و الخطأ على الالتزام الناشي عن العقد بحيث يؤثر عليه بإنهائه وانفساخه أم لا؟

واخترت منهجا علميا مقبولا لدى العلماء عند بيان مصادر البحث ومراجعه. وأرجو من اللّٰه تعالى أن يقبل هذا الجهد ويجعله لي ذريعة للسعادة في الدارين.

المطلب الأول: معنى الغلط وبيان حقيقة

الأمر في ذلک

وفيه فرعان.

الفرع الأول: في معنى الغلط لغة واصطلاحا:

أولا: معنى الغلط لغة

قال ابن منظور الأفريقي(5):الغلط أن تعيا بالشيء فلا تعرف وجه الصواب فيه (6).

قال الليث(7).

الغلط كل شيء يعيا الإنسان عن جهة صوابه من غير تعمد(8).

وقال الجوهري(9) غلط في الأمر يغلط غلطا وأغلطه غيره(10).

يظهر من ذلك أن الغلط هو مواجهة الإنسان أمرا مستورا لا تتبيّن عليه حقيقته فيقع في غلط.

ثانيا: معنى الغلط اصطلاحا

المعنى الاصطلاحي للغلط لا يختلف كثيرا عن معناه اللغوي وعرفه الدكتور عبد الرزاق السنهوري(11) فقال: إنه حالة تقوم بالنفس تحمل على توهم غير الواقع واقعا(12).

ويكون غير الواقع واقعة غير صحيحة يتوهم الإنسان صحتها وقد يكون واقعة صحيحة يتوهمها الإنسان غير صحيحة(13).

وعرفه الشيخ مصطفى أحمد الزرقا بقوله: الغلط هو توهم يتصور فيه العاقد غير الواقع واقعا فيحمله ذلك على إبرام عقد لولا هذا التوهم لما أقدم عليه(14).

الفرع الثاني: الفروق بين التعريفين والنقد عليهما وبيان الراجح بينهما

أولا: الفروق بين التعريفين و النقد عليهما.

الفرق الأول بين التعريفين هو أن تعريف الغلط عند عبد الرزاق السنهوري يجعله عاما حيث يعم واقعة عقدية وواقعة غير عقدية، بينما تعريفه عند الشيخ مصطفى أحمد الزرقا يجعل الغلط خاصا بواقعة عقدية.

وهذا الفرق يدل على أن تعريفه الأول أولى عن تعريفه الثاني لكونه غير جامع وذلك لأن الغلط كما يتحقق في واقعة عقدية كذلك يتحقق في واقعة غير عقديه كمن يظن دجاجة أنها مملوكة له ويذبحها مثلا فيتبين انها كانت غير مملوكة له.

الفرق الثاني بين التعريفين أن تعريف الغلط عند الشيخ مصطفى أحمد الزرقا يدل على أن الإنسان يزعم أمرا غير واقع واقعا وهذا غلط ثم يخطئ بإبرام العقد فإبرام العقد عمل وفعل للإنسان فلا بد من بحث الحكم الشرعي له لأنه يتعلق بكل فعل مهما كان، بينما تعريفه عند عبد الرزاق السنهوري يدل على أن الإنسان يتصف بحالة يتصور فيها أمرا غير واقع واقعا، وهو غلط في العلم لا في العمل وهو نوع من التصديق و هذا النوع من التصديق يسمى جهلا مركباً عند المناطقة والأصوليين والجهل المركب نوع من التصديق والتصديق نوع من العلم و العلم ليس بعمل وأحكام الفقه الإسلامي و القانون لا تتعلق بعلم الإنسان إلا أن يأتي بفعل مبني على هذا العلم لأن الحكم الشرعي و القانوني دائما يتعلق بالفعل لا بالعلم من التصور والتصديق وهذا الأمر يدل على أن التعريف الثاني أولى من التعريف الأول للغلط لأن الأول يدل على أن الحكم الشرعي والقانوني يتعلق كل منهما بالعلم كما يتعلق بالعمل بينما التعريف الثاني يخلو عن هذا العيب ويدل على أن الحكم يتعلق بالعقد وهو عمل اللسان حيث يأتي بالصيغة لإنشاء العقد و يتلفظ بها و هذا عمل وليس بعلم.

ثانيا: النقد على التعريفين معا وهو: أن تعبير علم غير الواقع واقعا، وعلم الواقع غير واقع بالتوهم غير صحيح لأن هذا القسم من العلم يسمى جهلا مركبا في المنطق والجهل المركب نوع من أنواع التصديق بينما التوهم نوع من أنواع التصور و هما قسمان مختلفان للعلم. قال عضد الملة والدين وهما (التصور والتصديق) نوعان متمايزان بالذات (اى بالماهية(15) فتسمية نوع خاص من التصديق بنوع خاص من التصور باطل لأنه خلاف لما اصطلح عليه المناطقة الذين تكلموا عن العلم وماهيته وأنواعه و اختاره المتكلمون في كتبهم في علم الكلام وكذا الأصوليون الذين تكلموا في كتبهم عن التصور و التصديق في المبادي الكلامية لأصول الفقة(16) فلا حق لأحد أن يغير مصطلحاتهم كما لاحق لأحد غير نحوى أن يسمى الفاعل المرفوع مفعولا والمفعول المنصوب فاعلا.

فظهر من ذلك أن كل واحد من التعريفين للغلط غير صحيح لانتقاضهما بالمناقشة عليهما.

فالتعريف المناسب له عندي هو أن الغلط هو إذعان الإنسان أمرا غير واقع واقعا أو إذعانه أمرا واقعا غير واقع فيأتي بفعل مبني على هذا الغلط فما حكم هذا الفعل في الشريعة الإسلامية؟

فهذا التعريف للغلط لايرد عليه أي اعتراض من الاعتراضات السابقة الواردة على تعريف الدكتور عبد الرزاق السنهوري والشيخ مصطفى أحمد الزرقا للغلط. ويتضح من هذا التعريف للغلط أنه جهل مركب وهو إذعان نقيض لما في نفس الأمر ثم الإتيان بفعل حسب هذا الإذعان الذى هو الغلط.

ولما كان الغلط نوعا من الجهل كان من المناسب. الكلام عن أنواع الجهل لتتبين حقيقة الأمر في سبيل ذلك: وهو أن الجهل يتنوع عند المناطقة والأصوليين إلى نوعين:

(1) جهل بسيط: وهو عدم العلم بالشيئ مطلقا. ويتصف به الإنسان الذي لم يحصل على علم ويسمى جاهلا لأنه لا علم له.

(2) جهل مركب: وهو إذعان بنقيض ما في نفس الأمر والواقع ويتصف به الإنسان العالم بالوقائع عند ما يكون له علم بالواقعة ولكنه خلاف لما فى نفس الأمر وضد لما في الواقع ويسمى هذا الجهل جهلا مركبا لأنه مركب من جهلين: جهل المدرك بما فى الواقع لأنه لا يعلم ما هو فى الواقع وهو عدم العلم بما فى نفس الأمر وجهله بأنه جاهل بما فى الواقع يعنى هو يزعم نفسه عالما مع أنه جاهل مثلا إذا سئل شخص عن هذا الجاهل: ما حكم الصوم لمن أكل ناسيا فى نهار رمضان فهل يفسد صومه أم لا؟ فإن أجاب وقال: لا أعلم. فهذا جهل بسيط و إن أجاب وقال: يفسد صومه. فهذا جهل مركب لعدم العلم له بالحكم الشرعي فى القضية والافتاء بغير علم بحكم باطل (17).

ذكر المرداوى مثالا أخر وقال: فإذا قيل لشخص: هل تجوز الصلاة بالتيمّم عند عدم الماء؟ فإن قال لا أعلم كان ذلك جهلا بسيطا وإن قال لا تجوز كان جهلا مركبا لأنه مركب من عدم الفتيا بالحكم الصحيح ومن الفتيا بالحكم الباطل(18).

فالنوع الأول من الجهل يتحقق كثيرا فيمن لم تبلغ إليه دعوة الإسلام إلى الآن، أو وصلت إليه الدعوة ولكنها ناقصة حيث يجهل كثيرا من الأحكام الشرعية.

والنوع الثاني من الجهل يتحقق كثيرا فيمن هو حديث عهد بالإسلام، فقد يذعن الشئ خلافا لما في نفس الأمر فيرتكب أمرا مباحا في علمه مع أنه كان أمرا محذورا فى الشريعة الإسلامية.

المطلب الثانى في بيان أنواع الجهل من حيث إنه يورث عذرا مؤثرا على الالتزام. ولهذا الاعتبار للجهل قسمان: قسم يقع في العقود وقسم يقع في غير العقود.

أ) والقسم الذي يقع في غير العقود أعرضه في فرعين:

الفرع الأول:في بيان الجهل الذي يقع فى غير العقود ولا يورث عذرا مؤثرا على الالتزام. وهذا الجهل يتنوع إلى أربعة أنواع.

النوع الأول: جهل الكافر بذات الباري تعالى في هذا العصر، ووجوده وهذا الجهل لا يعتبر عذرا وذلك لقيام الأدلة الواضحة الدالة على ذات الباري تعالىٰ و وجوده ولا ينكرها إلا معاند ترك النظر في تلك الأدلة أو ترك التصديق بذاته تعالى للكبر والمكابرة(19). وكذا جهله عن رسالة محمد صلى اللّٰه عليه وسلم لوجود المعجزات الدالة على صدق رسالته إلى الآن ومنها القرأن المجيد.

فلو ارتكب مثل هذا الجاهل الجريمة الموجبة للعقوبة كإهانة الرسول المعظم صلى اللّٰه عليه وسلم على أساس الجهل المذكور فلا يعذر في ذلك لرفع العقوبة عنه بل يعاقب بعقوبة ثابتة لمثل هذه الجرائم بدون فرق بينه وبين غيره.

النوع الثاني: جهل المبتدع كالمعتزلة الذين يمنعون ثبوت قدم لصفات الباري تعالى كالوجود والحياة والقدرة والإرادة والكلام والسمع والبصر.

وكذا جهل الشخص الذي ينكر ثبوت الشفاعة للرسل والأخيار في أهل الكبائر يوم القيامة وكذا جهل الشخص الذي يمنع عذاب القبر للموتى غير الصالحين مع أنه يسمى نفسه مسلما وذلك لوضوح الأدلة الدالة على الأمور المذكورة من الكتاب والسنة النبوية(20)

ولا يصلح هذا النوع من الجهل أن يكون عذرا مؤثرا على الالتزام بالعقوبة لصاحبه عند إنكاره عن هذه الأمور الثابتة بالأدلة القطعية.

النوع الثالث: جهل الباغي وهو المسلم الخارج على الإمام الحق مثل الخلفاء الراشدين ومن سلك طريقتهم ظانا نفسه على الحق والإمام على الباطل بتأويل فاسد. وهذا الجهل لا يصلح أن يكون عذرا مقبولا لمخالفة هذا التأويل للأدلة الواضحة في ذلك(21).

النوع الرابع: جهل مجتهد اجتهد فيما ورد فيه نص صريح الدلالة من الكتاب والسنة الثابتة، وجاء باجتهاد معارض له كالاجتهاد والإفتاء بكون الذبيحة المتروكة التسمية عليها عمدا، حلالا، وذلك لقوله تعالى: ﴿ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه﴾(22).

وكذا الاجتهاد والافتاء بكون المطلقة ثلاثا، حلالا لزوجها الأول بعد ما تزوجها الثاني وطلقها بدون وطئ بها وذلك للحديث المشهور وفيه حتى يذوق الآخر من عسيلتها ما ذاق الأول(23).

وكذا جهل مجتهد اجتهد فيما وقع الإجماع فيه، وجاء باجتهاد خلافا له كالقول بجواز بيع أمهات الأولاد مع أنه قد وقع إجماع الصحابة على عدم جواز بيع أمهات الأولاد(24).

الفرع الثاني: في بيان الجهل الذي يقع في غير العقود ويورث عذرا مؤثرا على الالتزام بالعقوبة.

فالجهل الذي يقع في غير العقود ويصلح أن يكون عذرا مقبولا ودارئا للعقوبة والحد

وهو إما لكون الجهل والغلط في موضع الاجتهاد وهو موضع يجوز الاجتهاد فيه ولايوجد نص صريح الدلالة في ذلك الموضع.

وإما لكون الجاهل حديث عهد بالإسلام وعدم علمه بالأحكام الشرعية من حلالها وحرامها.

المثال الأول: قتل أحد الوليين للمقتول، القاتل بعد عفو الولي الآخر القصاص عنه وذلك لكونه جاهلا بسقوط القود بعفو أي أحد من الأولياء.

فهذا الغلط والجهل يعتبر عذرا مقبولا ويسقط عنه القصاص وتجب عليه نصف الدية عوضا من العفو الذي حصل للقاتل من أحد الأولياء(25).

المثال الثاني: جهل من أسلم في دار الحرب فترك صلوات مكتوبة عليه جاهلا بوجوبها عليه في الإسلام فلا قضاء عليه بعد علمه بوجوبها عليه وذلك للعذر المترتب على الجهل(26).

ب) القسم الثاني من الجهل الذي يقع في العقود ويترتب عليه الخطأ بإنشاء العقد فما حكم هذا العقد؟

قبل أن نذكر حكم العقد المنعقد على هذا الغلط فلا بد من بيان المعيار لهذا الغلط لتتبين حقيقة الأمر في ذلك.

كما ذكرنا سابقا أن الغلط معناه أن يجهل الشخص العاقد عن حقيقة الأمر ويقع الخطأ في إرادته بإنشاء العقد بالإيجاب والقبول حيث جهل أمرا هاما كان من الواجب عليه أن يعلمه قبل انشاء العقد أو ظن نقيض ما في نفس الأمر ورضي بانشاء العقد بالإيجاب والقبول. وهو الغلط والخطأ في الإرادة الظاهرة للعاقد بالإيجاب والقبول. واحترام إرادة العاقد مبدأ هام في إنشاء العقد والالتزام به وهذا المبدأ يقتضي أن الغلط لابد من إزالته عند وقوعه في إرادة العاقد. وإزالته تكون يابطال التصرف والعقد أو عدم لزومه وذلك رعاية لمصلحة

الشخص العاقد و هي دفع الضرر عنه.

ومبدأ احترام إرادة العاقد يتضمن مصلحة فردية وهي مصلحة الشخص العاقد.

وهذا المبدأ يتعارض في نفس الوقت مع مبدء آخر متضمن لمصلحة عامة وهو مبدأ استقرار التعامل لأن معنى استقرار التعامل أن تكون التصرفات التي يتعامل بها الناس بعضهم بعضا بالتعاقد الرضائي ذوات نتائج ثابتة وغير متناقضة لأسباب غير معلومة للمتعاقدين.

والأصل الثابت بين الأصوليين والفقهاء هو أنه إذا وقع التعارض بين مصلحة عامة ومصلحة خاصة فالمصلحة العامة أولى بالرعاية والاعتبار من المصلحة الخاصة(27)

وهذا الأصل يقتضي أن يكون مبدأ إرادة العاقد مردودا عند تعارضه مع مبدء استقرار التعامل فلهذا، الغلط الواقع في إرادة العاقد لا يعتبر عذرا مؤثرا على العقد.

وهناک أصل آخر وهو أنه إذا وقع التعارض بين المنفعة والمضرة فدفع الضرر أولى من جلب المنفعة(28).

فهذا الأصل يقتضي أن رعاية مبدء إرادة العاقد أولى من رعاية مبدء استقرار التعامل وذلک لأن رعاية مبدء إرادة العاقد تدفع الضرر عنه ورعاية مبدء استقرار التعامل تجلب المنفعة له.

فجاء العلماء ببيان الترجيح بين هذين الأصلين وبينوا معيارا للغلط الواقع في إرادة العاقد لترجيح مبدء احترام إرادة العاقد على مبدء استقرار التعامل وهو: أن دفع الضرر أولى من جلب المنفعة.

والغلط باعتبار الوضوع والخفاء على نوعين: غلط واضح وغلط خفي، أما الغلط الواضح فهو أن يكشف العاقد مراده كشفا صريحا أو كشفا دلالة (29).

فالغلط المكشوف صراحة هو أن يقول المتعاقد للبائع مثلا: أنا أريد أن أشتري ياقوتا منک فاشترى منه ياقوتا، فإذا هو زجاج. فهذا غلط واضح، فيؤثر على العقد حيث يبطل

العقد لأن محل العقد غير موجود والموجود غير محل العقد.

فالمتعاقد الآخر في هده الصورة إما أن يكون عالما بهذا الغلط، أو لم يكن عالما به وباع على المشتري ياقوتا ظانا أنه ياقوت. ففي الصورة الأولى هو سيئ النية ومستغل للمشتري وجزاء سوء النية إبطال العقد.

وتطبق في الصورة الأولى نظريتان: وهما نظرية الغلط ونظرية الاستغلال(30)، وتتحقق نظرية الغلط في هذه الصورة باعتبار المشتري وتتحقق فيها نظرية الاستغلال باعتبار البائع ومقتضى نظرية الاستغلال إبطال العقد.

وإذا لم يكن البائع عالما بهذا الغلط وباع على المشتري ياقوتا ظانا أنه ياقوت فقد وقع هو نفسه في الغلط وهو صاحب حسن النية ومقتضي حسن النية أن يعترف بإبطال العقد لتطبيق نظرية الغلط في هذه الصورة.

فأما الغلط المكشوف دلالة فمعناه أن توجد القرائن والظروف التي تدل على إرادة العاقد كمن اشترى عبدا مشهورا بأنه يحسن الكتابة فوجده ناسيا لذلك، أو اشترى جارية كانت تحسن الطبخ أو الخياطة فوجدها ناسية فوقع المشتري في غلط واضح بالقرائن والدلائل وهي شهرة المعقود عليه بعمل خاص مرغوب فيه للناس وهي صفة هامة في المعقود عليه وعدمها يعتبر عيبا فيه وسلامة المعقود عليه من العيوب في عقود المعاوضات شرط للزومها دلالة(31).

فالبائع إما أن يكون عالما بهذا الغلط أم لم يكن عالما به ففي الصورة الأولى هو مستغل وسيئ النية وجزاء سوء النيه إنهاء العقد وتطبق عليها نظريتان: نظرية الغلط الواقع في إرادة المشتري ونظرية الاستغلال المتحقق في إرادة البائع. وفي الصورة الثانية هو صاحب حسن النية ومقتضي حسن النية أن يعترف بعدم لزوم هذا العقد تطبيقا لنظرية الغلط الواقع في إرادة المشتري والبائع معا(32).

فحاصل ذلک: أنه إذا وقع التعارض بين مبدء استقرار التعامل ومبدء احترام إرادة العاقد وكان الغلط غلطا واضحا صراحة أو دلالة فرجح مبدء إرادة العاقد على مبدء استقرار التعامل.

وأما الغلط الخفي فهو الغلط الذي لا يكشف العاقد إرادته كشفا صريحا أو كشفا دلالة كمن اشترى مصلى (سجادة) دون أن يذكر نوعه ويظنة من قطن فتبين أنه من الخز فلاخيار له لفسخ العقد وذلک ترجيحا لمبدء استقرار التعامل على مبدأ احترام إرادة العاقد، ورعاية للمصلحة العامة على المصلحة الخاصة.

وهذا بخالف صورة اشترط فيها المشتري شرطا في السجادة بأنها تكون من القطن فظهر أنها من الخز، فللمشتري حق لفسخ العقد لثبوت خيار الشرط له وذلک لأن هذا الغلط غلط واضح لانكشاف إرادته بالشرط فيكون مبدأ احترام إرادة العاقد راجحا على مبدء استقرار التعامل. وكذا من اشترى ناقة حلوبه لإشباع حاجته، فإذا هي ناقة غير حلوبة فكان هذا الغلط واضحا لكون إرادته مكشوفة بدلالة الحال(33). فحاصل ذلک أن الغلط الخفي في العقد لا اعتبار به فإذا وقع التعارض بين مبدء احترام ارادة العاقد ومبدء استقرار التعامل رجح مبدأ استقرار التعامل على مبدء إرادة العاقد وذلک رعاية للمصلحة العامة على المصلحة الخاصة.

ملاحظة:

إن الغلط الخفي في العقد لا اعتبار به في جميع الحالات إلى في حالة شراء المال قبل رؤيته فكل من اشترى شيأ معينا قبل رؤيته فله خيار الرؤية ويجوز له فسخ العقد بعد رؤية المعقود عليه استعمالا لحق خيار الرؤية(34).

وذلک لحديث النبي صلى الله عليه وسلم حيث قال: (من اشترى ما لم يره فله الخيار إذا رأى)(35).

والمراد من الرؤية هنا هو الإطلاع على كل شيئ من المبيع بحسبه لا بخصوص المشاهدة بالعين فرؤية العطور تكون بشمها ولا بمشاهدتها، ورؤية النسيج تكون بلمسها مع المشاهدة، ورؤية المطعومات تكون بذوقها.

والمراد بخيار الرؤية هو مطلق الخيار في شراء شيئ لم يره وهذا الخيار غير متوقف على وقوع الغلط فعلا من المشتري وذلك لأن الشارع اعتبر مظنة الغلط علة لخيار الرؤية ومظنة الشئ تقوم مقام مئنة الشئ (36). وكل ما هو حكم المئنة هو حكم المظنة، فكما يحصل للغالط حق الفسخ في الغلط الواضح لخيار الشرط كذلك يحصل له حق الفسخ في الغلط الخفي عند شراء شيئ قبل رؤيته وذلك لخيار الرؤية له(37).

وعلة هذا الخيار هي دفع الضرر عن المشتري لأنه قد يجد المعقود عليه غير ملا ئم لحاجته فيتضرر بالزام العقد له. وذلك لعدم العلم الكافي بالمعقود عليه وإن كان مبينا بالأوصاف. ولا يصح العقد عند ما يكون المعقود عليه مجهولا بهذا النوع من الجهل إلا أن يكون الخيار للعاقد ومن هذه الخيارات خيار الرؤية(38).

فخلاصة ذلك أن الغلط الخفي أمر مردود غير مقبول في استقرار التعامل إلا أنه يقبل في حالة استثنائية وهو حالة شراء مال قبل رؤيته وذلك لحديث شريف ذكرناه سابقا(39).

المطلب الثالث: في بيان أنواع الغلط الواقع فى العقود وحكم كل نوع منها

والغلط يتنوع إلى سبعة أنواع، لأنه قد يقع في المعقود عليه وقد يقع فى العاقد وقد يقع في ماهية العقد وقد يقع في الحكم والقانون الدال على المسألة وغير ذلك. ولهذا تكلمت عن الغلط في سبعة فروع فى هذا المطلب.

الفرع الأول: الغلط في ماهية العقد وذاته

قد يقع الغلط للعاقد في ذات العقد وماهيته حيث يقصد البائع من صيغة العقد أمرا ويقصد المشتري منها أمرا آخر لسبب حدوث الغلط له في صيغة العقد. كمن يبيع شيئا من

آخر والآخر يعتقد أن العقد هبة وليس ببيع. كمن قال للمشتري: وهبت لک هذا الكتاب بمائة روبيه وهي قيمة هذا الكتاب في السوق، وقال المشتري، قبلت هذه الهبة ظانا أنه هبة وليس ببيع فلاينعقد العقد. وكذا لو قال: وهبتک هذه الدار بثوبک، هذا كان بيعا بالإجماع وكذا الكفالة المشروطة فيها برآء ة ذمه المدين حوالة و الحواله بشرط علم برآء ة ذمة الديون كفالة(40).

وقال عبد الرزاق السنهورى: الغلط الذي يقع في ماهية العقد وصيغته يجعل العقد باطلا وهذا النوع من الغلط يسمى غلطا مانعا من صحة العقد(41). وذلک لأن العبرة في العقود للمقاصد والمعاني لا للألفاظ و المباني(42).

الفرع الثاني: الغلط في المعقود عليه ومحل الالتزام

الغلط قد يقع في المعقود عليه ومحل العقد ويمكن أن يتحقق في صورتين:

الصورة الأولى: أن يكون الغلط في جنس المعقود عليه كمن اشترى حليا على أنه من ذهب ثم تبيين أنه نحاس. أو كمن با ع أو اشترى فص خاتم على أنه ياقوت فتبين أنه زجاج أو كمن اشترى كيسا من الأرز فإذا هو قمح(43).

فهذه الصورة لاختلاف المعقود عليه في الجنس.

الصورة الثانية: أن يكون الغلط في نوع المعقود عليه كمن با ع إحدى سيارتيه من صنفين مختلفين، واعتقد المشتري أنه اشترى سيارة هوندا سيوكس، وأراد البائع سياره هوندا سيتى وهى غير التى اعتقدها المشتري. فهذه الصورة لاختلاف المعقود عليه في النوع

وإذا اختلف المعقود عليه في الجنس أو في النوع يعتبر العقد الواقع عليه باطلا غير منعقد. وذلک لكون محل العقد مجهولا بجهالة مؤدية إلى النزا ع، وهذا عند أهل القانون.

أما الفقهاو فقالوا فيما وقع الغلط فى جنس المعقود عليه أو فى نوعه كما قال أصحاب القانون ويؤثر على العقد ولا ينعقد معه العقد لازما حيث لاخيار فيه ومع ذلک وقع الاختلاف

بين العلماء في بعض صوره حيث قال بعضهم إن الإرادة الظاهرة بالإيجاب والقبول لما وردت في العقد على أحد المعقودين بالتعيين انصرف إليها وذلك رعايه لمبدء استقرار التعامل بين الناس(44).

الفرع الثالث: الغلط في وصف مرغوب في المعقود عليه

إذا وقع الغلط في وصف مرغوب في المعقود عليه ففيه صورتان:

الصورة الأولى: هي أن يكون المعقود عليه بوصف مرغوب فيه غائبا عن مجلس العقد أو يكون حاضرا ولكنه لا يمكن أو لا يسهل مشاهدته لظلمة الليل أو لأمر آخر فيعتبر العقد صحيحا ويثبت للمشترى خيار الوصف أو خيار الشرط واتفق الفقه الإسلامي والقانون الوضعي على هذا الحكم إلا أن القانون عبر عن الوصف المرغوب فيه بالوصف الجوهري في المعقود عليه(45). كمن اشترى ياقوتا أحمر في الليل فإذا هو أصفر أو اشترى عبدا كاتبا فإذا هو غير كاتب، أو اشترى بقرة حلوبة فإذا هي غير حلوبة.

الصورة الثانية هي أن يكون المعقود عليه حاضرا في مجلس العقد ومشارا إليه ومكشوفا بالمشاهدة والمعاينة بحيث تدرك الصفة المرغوبة فيه بسهولة كالألوان. فينعقد العقد لازما للمشترى فلا خيار له في فسخه والغلط الذى وقع في الوصف لا يعتبر عذرا له بعد الإشارة والمشاهدة والمعاينة واختلاف الوصف المسمى عن الوصف المرغوب فيه لا عبرة له في هذه الحال وذلك لأن الإشارة والمشاهدة في الشئ الحاضر أبلغ طرق لتعريف المعقود عليه وبيانه: كمن قال: بعتك هذا المهر الأبيض الصغير بكذا، وهو ولد الفرس(46) أو قال: بعتك هذا الفرس المحجل وهو غير محجل، أو قال: بعتك هذه السيارة البيضاء وهي في الواقع سوداء. ودليل ذلك، القاعدة الفقهية وهي: أن الوصف في الحاضر لغووفي الغائب معتبر(47). وقد اتفق الفقه الإسلامي والقانون الوضعي على الحكم المذكور (48).

الفرع الرابع: الغلط في شخص العاقد

هذا الغلط يقع في العقود التي تكون فيها شخصية المتعاقد محل اعتبار للمتعاقد الآخر ويكون لهذه الشخصية ارتباط خاص واعتبار هام بموضوع العقد ومحله.

فمثل هذه الشخصية في أحد المتعاقدين تعتبر وصفا مرغوبا للمتعاقد الآخر فإذا وقع الغلط فيه كان له حق فسخ العقد لخيار الوصف كعقد الزواج، فلشخصية الزوج أو الزوجة ارتباط خاص و اعتبار هام لعقد الزواج وقد يكون باحدهما مرض يضر بالحياه الزوجية، كالجذام أو الجنون أو الضعف الجنسي.

وكعقود التبرعات بوجه عام و بعض العقود من المعاوضات كمن وهب ما لا لشخص ظانا أنه من أقاربه أو أنه ولد لزوجته من زوجها السابق، وكمن أجر بيتا لإمراة ظانا أنها مسكينة و سلوكها طيب ثم تبين أنها عاهرة أو تحترف العهارة وإن لم تباشر العهارة فى بيته و كمن أجربيتا لرجل ظانا أنه دكتور طبى ثم تبين أنه حقا أنه لم يحمل شهادة طبية وكمن أستاجر ظئرا لطفله ثم تبين أنها سارقة و يخاف من وجودها في البيت على متاعه وكمن استأجر ظئرا لطفله ثم تبين أنها فاجرة تكسب المال بالفجور ويؤدي ذلك إلى الأضرار بطفله(49).

فاقر الفقهاء بأن لصاحب الطفل حق لفسخ عقد الإجارة. قال عبد الرزاق السنهوري: إذا وقع الغلط في ذاتية الشخص أو في صفة جوهرية فيه كان للطرف الآخر الذي وقع في الغلط حق لفسخ العقد(50).

قال السرخسي(51):ولو أخبر الشفيع أن المشتري فلان لأرض هو شريك فيها، فقال: قد سلمت له ولا أريد الشفعة عليه. فتبين بعد ذلك أن المشتري غيره فهو إذا على شفعته(52).

قال الدسوقي شمس الدين(53). في بيان هذه المسألة: أسقط الشفعة لكذب في الشخص المشتري بأن قيل له إن شريكك باع حصته لزيد صاحبك فأسقط شفعته ثم تبين أنه باعها لعمرو، وهو عدوه أو أسقطها لكذب في انفراده كما لو قيل له إن شريكك باع

حصته لفلان وحده فأسقط شفعته فتبين أنه باعها لجماعة منها فلان وغيره........... فله القيام بالشفعة(54).

الفرع الخامس : الغلط في القيمة أو الأجره

جاء صاحب البضاعة إلى صاحب السفينة لنقله بضاعته من بلد إلى بلد آخر فسأل صاحب السفينة عن صاحب البضاعة عن كيفية دفع الأجرة لنقل البضاعة هل تكون بحساب حجم البضاعة أو بحساب وزنها، فقال صاحب البضاعه له: هدا يكون كما تختاره فطلب صاحب السفينة أجرة البضاعه بحساب حجمها. فتبين أن الأجرة على حساب الحجم تزيد ثمانية أضعاف على الأجره بحساب وزنها.

ولم يدرک صاحب البضاعة ذلک بدليل أنه رفض الاتفاق مع صاحب سفينه أخرى على سعر يقل كثيرا عن السعر الذي طالب به صاحب هذه السفينة.

فالغلط في الأجرة يؤثر على الالتزام بالعقد عند أهل القانون حيث قال الدكتور عبد الرزاق السنهوري: فلصاحب البضاعة في هذه الحالة أن يطلب إبطال عقد النقل(55).

أما اصحاب الفقه فقالوا: إن الغلط يتنوع إلى نوعين:

النوع الأول: هو الغلط الذي يترتب عليه الغبن غير الفاحش حيث يتحمله الناس عادة فلا حق للعاقد المغبون أن يفسخ العقد.

النوع الثاني: هو الغلط الذي يترتب عليه الغبن الفاحش، ففيه صورتان:

الصورة الأولى: هي أن يترتب الغبن الفاحش على الغلط بسبب تغرير أو تدليس من العاقد الآخر. فإذا كان الأمر كذلک كان للعاقد المغبون حق لفسخ العقد(56).

الصورة الثانيه: هي أن يترتب الغبن الفاحش على الغلط بدون تغرير وتدليس من العاقد الآخر بل وقع العاقد المغبون في هذا الغلط من تلقاء نفسه، فله صورتان الصورة الأولى: أن لا تكون العقود واقعة في مال اليتيم أو بيت المال أو الوقف حيث يختلف حكمه عن الناس الآخرين .

وفيه رأيان للعلماء:

الرأي الأول: قال الحنفية والشافعية والحنابلة في ظاهر مذهبم أن الغبن الفاحشن لا اعتداد به إلا إذا صحبه التغرير(57).

وجاء في المجلة: إذا وجد غبن فاحش في البيع ولم يوجد تغرير فليس للمغبون أن يفسخ البيع إلا أنه إذا وجد الغبن في مال اليتيم لا يصح البيع وقال: الوقف و بيت المال حكمه حكم مال اليتيم(58).

وسمى ابن عابدين(59)رسالته المعروفة باسم (تحبير التحرير في إبطال القضاء بالفسخ بالغبن الفاحش بلا تغرير)(60).

الرأي الثاني: قال المالكية: إن الغبن الفاحش يعطي الخيار للمغبون سواء وجد التغرير أولا(61).

قال الدسوقي: إن زاد المشتري في قيمة المبيع الثلث فأكثر فسخ البيع، وكذلك فسخ بنقصان الثلث من قيمته فأكثر، إذا كان جاهلا بما صنع وقام بدعوى فسخ العقد قبل مجاوزة العام(62).

واشترط المالكية ثلاثة شروط لثبوت الخيار للمغبون:

الشرط الأول: أن يكون هناك غبنا فاحشا والغبن الفاحش هو اشتراء المبيع بالزائد على قيمته في السوق وهذا الزائد يساوى الثلث لمجموع قيمته أو هو بيع المبيع بالناقص من قيمته في السوق وهذا الناقص يساوي ثلث مجموع قيمته.

الشرط الثاني: أن يكون الغبن راجعا إلى جهل المغبون وغلطه في قيمة المبيع.

الشرط الثالث: أن يرفع المغبون دعوى الغبن في خلال عام من وقت صدور التصرف الذي وقع فيه الغبن و يطلب فسخ العقد من القاضي(63).

الفرع السادس: الغلط في الباعث والسبب للعقد.

قد مرت نظرية السبب في القانون بمراحل عديدة، واختلف العلماء في المعنى المقصود بالسبب في كل مرحلة من مراحلها حتى وصلت إلى نظرية حديثة وهي نظرية السبب وقد أخذ بها جميع القوانين في الدول العربية وعلى رأسها القانون الجديد المصري.

معنى السبب:

المراد بالسبب هو الغرض الدافع إلى التعاقد. فإن كان هذا الغرض الذي يقصد الملتزم الوصول إليه من وراء العقد مباشرة فسمي ذلك سببا.

وإن كان هذا الغرض الحامل إلى العقد، غير مباشر للعقد فسمي هذا الغرض باعثا.

مثال السبب: اتفق الورثة مع الموصى له على قسمة العين الشائعة بينهم ثم اتضح أن الوصية كانت باطلة لكون الموصى له من الورثة أو لا رتداده عن الإسلام أو سقطت لرجوع الموصى عن الوصية وعدوله عنها. كان هذا غلطا وهو زعم الورثة بأن الموصى له يستحق نصيبا خاصا في العين من تركة الميت بسبب الوصية وقصدوا بعقد القسمة إفراز نصيبهم من نصيب الموصى له ثم تبين أنه لا يستحق شيئا من التركة لكونه ممنوعا عن الوصية او لكون الوصية باطلة(64).

فإفراز نصيبهم عن نصيب الموصى له غرض يترتب على عقد القسمة مباشرة فلهذا يسمى هذا الغرض سببا.

مثال الباعث: استأجر مؤظف منزلا في مدينة معتقدا أنه ستنقله الإدارة الحكومية قريبا إلى هذه المدينة ثم تبين أن الإدارة تقصد أن تنقل شخصا آخر غيره إلى هذه المدينة. فالحامل على عقد الإجارة هو اعتقاد نقله من مدينة إلى هذة المدينة فاستأجر منزلا فيها على أساس اعتقاد النقل، فالنقل هو الباعث لهذا العقد ولايترتب هذا النقل على العقد مباشرة، والذي يترتب عليه مباشرة هو الانتفاع بهذا المنزل والسكن فيه وهذا الثاني يسمى سببا لهذا العقد (65).

حكم هذا الغلط:

أولا: حكم هذا الغلط في القانون

الغلط في السبب يجعل العقد باطلا بينما الغلط في الباعث يجعل العقد قابلا للإبطال وذلك للنظرية الحديثة وهي نظرية الغلط. أما مجرد نظرية الباعث لا يجعل العقد قابلا للإبطال(66).

ثانيا: حكم هذا الغلط في الفقه الإسلامي

الفقه الإسلامي لا يعتبر هذا الغلط في ذاته عذرا قابلا لإبطال العقد إلا أن يترتب على ضرر فاحش فيجب دفع الضرر أو رفعه ما أمكن وإن كان ذلك بإبطال العقد.

فالسبب للعقد أو الباعث عليه هي إرادة باطنة غير ظاهرة بالإيجاب والقبول.

وإذا وقع الغلط في الأرادة الباطنة فهل يؤثر على العقد بأنهائه أم لا؟

ففيه رأيان للفقهاء.

الرأي الأول: قال الحنفية والشافعية إنه لااعتبار بالإرادة الباطنة في العقد وصحته وإذا وقع الغلط فيه فلا اعتبار به أيضا حيث لا يؤثر على الالتزام بالعقد وذلك ترجيحا لمبدء استقرار التعامل فيما بين الناس.

الرأي الثاني: قال المالكية والحنابلة إن الإرادة الباطنة معتبرة في العقد ولا بد للإرادة الباطنة أن تكون مشروعة. معنى ذلك فلا بد لسبب العقد والباعث عليه أن يكون مشروعا فإذا كان السبب أو الباعث غير مشروع يجعل العقد غير مشروع و باطلا.

فإذا وقع الغلط في السبب أو الباث للعقد (أى الإرادة الباطنة) كان العقد باطلا يشرط أن يكون هذا الغلط غير مشروع شرعا. مثال ذلك كمن تزوج بإمرأة لغرض إحلالها على زوجها السابق الذى طلقها ثلاثا. فعند أصحاب الرأي الأول هذا النكاح صحيح لازم وإن كان الغرض منه غير مشروع بشرط أن لا يظهر هذه الإرادة والقصد بالفاظ(67) وذلك ترجيحا لمبدأ استقرار التعامل بين الناس.

وعند أصحاب الرأى الثاني هذا النكاح غير صحيح وذلك تأسيسا على نظرية وجوب كون قصد العاقد من العقد موافقا لقصد الشارع منه. وإذا خالف قصد العاقد لقصد الشارع منه كان العقد باطلا.(68)

قال ابن القيم: القصد روح العقد و مصححه ومبطله فاعتبار القصود فى العقود أولى من اعتبار الالفاظ(69).والقانون المصري الجديد يتفق مع الفقه المالكى والحنبلى في أن الباعث غير المشروع يجعل العقد باطلا.

قال عبد الرزاق السنهوري: إن القانون الجديد أخرج عبارة السبب المغلوط من بحث السبب واقتصر على ذكر السبب غير المشروع(70).

الفرع السابع: الغلط في القانون أو الحكم الشرعي

أولا: الغلط فى القانون

الغلط في القانون معناه الخطاء الذي يترتب على الجهل من القانون و معنى الجهل هنا هو الجهل البسيط و هو عدم العلم بالقانون وعدم فهمه حيث لا يعلم القانون المتعلق بالفعل الذى جاء به العاقد.

فإذا وقع الغلط في القانون فهل يعتبر عذرا مقبولا أم لا؟ فصل أهل القانون الكلام عن الأحكام القانونية لاجابة السوال المذكور.(71).

وقالوا: إن القوانين التي يقع فيها الغلط على نوعين:

النوع الأول منها: القوانين التي تعتبر من النظام العام حيث شاعت بين الناس ويعرفها كل فرد من أفرد المجتمع. فالجهل بهده القوانين يعتبر تقصيرا من الجاهل لعدم إطلاعه على هذه القوانين وإذا انبنى الجهل على تقصيره فلم يعتبر عذرا.

فالغلط المترتب على هذا الجهل لا يؤثر على العقد بإبطاله ولا على الالتزام الثابت

عليه بإنهائه. مثاله في القانون الدولي كمن يقرض بفائدة تزيد على 7 في المائة ويجهل الحد الأقصى للفوائد وهو 7 في المائة.

فيبقى عقد القرض صحيحا وتنقص الفائدة من الزائد على 7 في المائة إلى 7 في المائة فهذا القانون من القوانين المعتبرة من النظام العام فلا يؤثر الغلط فيها على العقد، فلا يجوز للمقروض في المثال المذكور أن يطلب إبطال عقد القرض بدعوى الغلط في القانون كما أنه لا يصح للمقرض أن يطالب بإبطال العقد قائلا في دعواه أنه لوكان عالما هذا القانون بأن الفائدة لا تزيد على 7 فيه المائة، لم يعطه قرضا.

النوع الثاني منها: القوانين التي لا تعتبر من النظام العام حيث لم يطلع عليها إلا المتخصصون بها المتبارزون فيها، فالجهل بهذه القوانين يعتبر عذرا، والغلط المبني على هذا الجهل يعتبر عذرا مقبولا لإبطال العقد.

مثاله: أن يبيع رجل وارث نصيبه من التركة معتقدا أنه يرث الربع منها جاهلا عن كونه وارثا للنصف في هذه الصورة.

فهذا الغلط المبني على الجهل بالقانون الخاص يعتبر عذرا مقبولا لإبطال العقد وإنهاء الالتزام به (72). وقد نص على ذلك القانون المدني المصري: بأن العقد يكون قابلا للإبطال لغلط في القانون إذا توافرت فيه شروط الغلط في الواقع(72).

و وافق على ذلك مجلس الشيوخ المصرى وأقرته لجنة(73)

ثانيا: الغلط في الحكم الشرعي

قد ثبت في الفقه الإسلامي وأصول الفقه أن الجهل بالحكم يصلح عذرا إذا لم يصحبه تقصير من الجاهل واعتذر بغلطه في الحكم وذلك لقوله تعالى:

﴿ ليس على الذين آمنوا وعملوا لا الصالحات جناح فيما طعموا﴾(74)

وأما إذا كان مقصرا في جهله عن الحكم حوسب بجهله ولم يعتذر بغلطه في الحكم

قال عبد العزيزى البخاري(75): فالجهل عن الخطاب (الشرعي) يعتبر عذرا لأنه غير مقصر في طلب الدليل وإنما جاء الجهل من قبل خفاء الدليل في نفسه حيث لم يشتهر...... وهذا النوع من الجهل يصلح عذرا في دفع الإلزام لا لثبوته في جميع العقود ويثبت للجاهل الخيار لفسخ العقد باستقلاله في فسخه أو بقضاء القاضي.

وبمثله قال ابن ملك(76) وابن نجيم (77) وملا خسرو(78) و الفاضل الإزميرى(79)

الخاتمة:

وهي في بيان تطبيق الأنواع المختلفة للغلط على القضايا المختلفة

أولا: كان الغلط في شئ معقود عليه ، كمن اشترى ياقوتا وثبت أنه حجر فإذا طلب المشتري فسخ العقد من القاضي وجب عليه أن يثبت أن المعقود عليه ليس بياقوت وإن البائع كان يعلم ذلک أو كان من السهل عليه أن يعلم ذلک وكذلک يتيسر عليه إثبات ذلک بالقرائن والظروف كارتفاع الثمن إلى درجة عليا وكالمهنة التي اتخدها البائع حيث إنه جوهري يبيع الجواهر الثمينة.

حكم ذلک العقد: يجوز للقاضي أن يفسخ العقد عند إقامة بينة من المشتري على أن المعقود عليه ليس بياقوت وقد كان البائع عالما بذلک وذلک للتغرير في العقد.

ثانيا: كان الغلط في القيمة ،كمن باع سهما بقيمته السوقية الفعلية وهو لا يعلم أن هذا السهم قد ربح جائزه كبيرة. فإذا طلب البائع فسخ البيع فعليه أن يثبت أن المشتري كان جاهلا مثل البائع بحصول هذا السهم على جائزة كبيرة أو كان عالما أو كان يسهل عليه أن يعلم أن البائع جاهل بحصول هذا السهم على جائزه كبيرة، كما أنه يمكن له أن يقول إنه باع هذا السهم بقيمته الفعلية دون حساب للجائزة في قيمته وهو دليل كاف وحده لإثبات أن المشتري كان مشتركا معه في هذا الغلط.

حكم هذا الغلط: يجوز للقاضي أن يحكم بفسخ العقد اعتبارا بالغلط اللاحق بكليهما وذلك لكون المعقود عليه مجهولا بجهالة فاحشة.

ثالثا: كان الغلط في وصف مرغوب فيه أو وصف جوهرى كمن اشترى شيئا أثريا فاتضح أنه غير أثري. فإذا طلب المشتري فسخ العقد فوجب عليه أن يثبت أن الشئ الذي ظنه أثريا ليس بأثري والصفة التي دفعته إلى شرائه هي كونه أثريا ويثت أن البائع مثل المشتري كان يظنه شيئا أثريا أو أن يثبت أن البائع كان على علم بأنه ليس بأثري أو أنه كان يسهل له أن يعلم أنه ليس بأثري ويسهل للمشتري أن يثبت ذلك بالقرائن كارتفاع ثمنه إلى درجة لاتتناسب بشئ غير أثري وكمهنة البائع حيث يتجر بالأشياء الأثرية.

حكم هذا الغلط: يحكم القاضي بفسخ العقد في الصورة الأولى لكون المعقود عليه مجهولا بجهالة فاحشة مفضية إلى الغلط ومؤدية إلى النزاع وفي الصورة الثانيه لوجود التغرير المؤدي إلى الغلط في العقد من جهة البائع.

رابعا: كان الغلط في شخص العاقد كمن يهب مالاللآخر معتقدا أنه ابن زوجته من زوجها السابق ثم يظهر عدم صحة ذلك، فإذا طلب الواهب إبطال هذه الهبة فله أن يثبت أحد أمرين أحدهما أن الموهوب له كان يشاركه في هذا الاعتقاد بأنه ابن زوجته من زوجها السابق وإن هذا الأمر كان دافعا له إلى الهبة و ثانيهما أن الموهوب له مع علمه بأنه ليس ابن زوجة الواهب من زوجها السابق كان يعلم أو يسهل عليه أن يعلم ذلك بالظن الذي قام في ذهن الواهب وإن هذا الظن هو الدافع له إلى الهبة.

حكم هذا الغلط: أولا: هذا العقد هبة وهو عقد غير لازم فيجوز للواهب أن يفسخه إلا أن يستلم عوضا لها وإن كان حقيرا وحكمه يختلف عن حكم ما تكلمنا عنه حيث لابد من الرجوع إلى القاضي. في فسخ العقد. وأما الهبة فلا حاجة للرجوع إلى القاضي في فسخها.

ثانيا: أن للعلماء رأيين فى الغلط الواقع فى الباعث للعقد وفى سببه.

(1) قال الحنفية و الشافعية إن الباعث والسبب لا يؤثران على صحة العقد ولزومه سواء كانا صحيحين أو غلطين فلا اعتبارا بالغلط الواقع في الباعث أو السبب.

(2) قال المالكية والحنابلة إن الباعث والسبب يؤثران على العقد إذا كانا غير مشروعين فلا بد لهما أن يكونا مشروعين وإذا كانا مشروعين فالغلط الواقع فيهما لايجعلهما غير مشروعين. فعلى هذا. الغلط الواقع فيهما لا يؤثر شيئا في صحة العقد ولا في لزومه.

خامسا: كان الغلط في الباعث. كمن با ع شيئا لآخر معتقدا أنه مريض بمرض الموت ثم شفي. فإذا طلب البائع فسخ البيع وجب عليه أن يثبت أن المشتري كان عالما بكون البائع مريضا بمرض الموت أو أنه يعلم أو يسهل عليه أن يعلم أن البائع كان يعتقد أنه في مرض الموت وإن هذا هوالاعتقاد الذي دفع البائع إلى البيع وتفاهة الثمن للمبيع مع خطورة المرض قرينة قوية للدلالة على هذا الغلط.

حكم هذا الغلط: أولا: أن الغلط الواقع في الباعث قد ذكرنا حكمه أنفا وذكرنا اختلاف العلماء في اعتبار الباعث في صحة العقد ولزومه وعدم اعتباره فيهما.

ثانيا أن تصرفات المريض بمرض الموت يختلف حكمها عن حكم تصرفات غير المريض بمرض الموت ويكون لاقاربه حق فسخ العقود التى جاء بها المريض بشرط كونها خلافا لعادة السوق وكانت مع أحد من الأقارب.

والعقد المذكور سابقا وإن كان خلافا لعادة السوق ولكنه أنشأه المريض بمرض الموت بنفسه وألآن يعترض على هذا العقد ويريد فسخه لمجرد الغلط اللاحق به عند إنشائه وذلك احتراما لإرادته فهذا العذر غير مقبول منه وذلك رعاية لمبدأ استقرار التعامل وهذا المبدأ يتضمن مصلحة عامة بخلاف مبدا احترام الإرادة المنفردة لأنه يتضمن مصلحة لصاحب الإرادة والمصلحة العامة مقدمة على المصلحة الخاصة.

سادسا: كان الغلط في القانون: كمن تعهد بكتابة مع آخر بدفع دين إليه معتقدا أن هذا الدين واجب عليه كمدين له مع أن الدين لم يجب عليه، فإذا طلب هذا المدين فسخ التعهد يجب له أن يثبت أن الدين لم يجب عليه وأن الشخص الذي تعهد له المدين مشترك معه في هذا الغلط أو كان عالما بهذا الغلط الذي لحق به أو كان يسهل له أن يعلم به وإذا أثبت الغلط في هذا التصرف بدليل يحكم القاضي بإبطال هذا التعهد والعقد وذلك للغلط الواضح فيه (80).

الهوامش

(1) سيأتي الكلام عن الجهل المركب بعد قليل في متن البحث إن شاء الله تعالى

(2) يريد الله أن يخفف عنكم وخلق الإنسان ضعيفا/سورة النساء/28

(3) لا يكلف الله نفسا إلا وسعها/سورة البقر/286

(4) وليس عليكم جناح فيما أخطاتم به/سورة الأحزاب/5

(5) إن الله تجاوز عن أمتي الخطا والنسيان وما استكرهوا عليه وله شواهد كثيرة يقوي بعضه بعضا وحديث حسن رواه ابن ماجه و الدارقطني والحاكم وصححه على شرط الشيخين. انظر: سنن ابن ماجه/رقم الحديث 2045 و سنن الدارقطني/4/170-171 و المستدرك/2/198 و ابن رجب الحنبلي/جامع العلوم و الحكم/المحقق/1105

(6) سيأتي الكلام عن سبب العقد وباعثه إن شاء الله تعالى في متن البحث.

(7) ابن منظور الأفريقي جمال الدين محمد بن مكرم بن علي أبو الفضل، أديب، ناظم، ناشر، الإمام الحجة في اللغة ولد في أول المحرم بمصر سنة630هـ-1232م. وكان من نسل رويفع بن ثابت الأنصارى وخدم في ديوان الإنشاء بالقاهرة ثم ولي القضاء في طرابلس وعاد إلى مصر فتوفي بها في شعبان سنة711هـ-1311م. وقد ترك بخطه خمسمائة مجلد ومن آثاره الكثيرة: لسان العرب في عشرين مجلدا.

(8) انظر: ابن حجر العسقلاني شهاب الدين أحمد بن علي/الدرر الكامنة/مطبعة مجلس دائرة المعارف/4/ 262.و السيوطي جلال الدين عبد الرحمٰن/بغية الوعاة/مطبعة السعادة/1326هـ/106-107.واليافعي عبد الله بن أسعد بن علي/مرأة الجنان/دائرة المعارف النظامية/4/ 251.وابن العماد أبو الفلاح عبد الحي/شذرات الذهب/ بيروت:المكتب التجاري للطباعة والنشر/6/26-27.وطاش كبري زادة/مفتاح السعادة/مصر:دارالكتب الحديثة/ 1/ 106 - 107. وحاجي خليفة مصطفى محمد/ كشف الظنون/بيروت: دارالفكر/1982م/,130,129,294,825,1149,1549,1772,1979.الزركلي خيرالدين/الأعلام/دار العلم للملايين/الطبعة الخامسة/1980م/108/7. والكحالة عمر رضا/معجم المؤلفين/بيروت: دار إحياء التراث العربي/12/46.

(9) ابن منظور جمال الدين محمد بن مكرم/لسان العرب/إيران:أدب الحوزة/1405هـ 7/363.

(10) الليث بن سعيد بن عبد الرحمن الفهمي أبو الحراث إمام أهل مصر في عصره حديثا وفقها وكان من أصحاب مالك بن أنس وقال الإمام الشافعي: الليث أفقه من مالك رضي الله عنه ولكن أصحابه لم يقوموا به. وأصله من خراسان وولد في قلقشندة سنة94هـ-713م، وتوفي بالقاهرة سنة175هـ-791م. قد كتب في سيرته ابن حجر العسقلاني كتابا وسماه: الرحمة الغيثية في الترجمة الليثية.انظر:ابن خلكان شمس الدين أحمد بن محمد/وفيات الأعيان/مصر: مكتبة النهضة المصرية/1/438. وابن حجر العسقلاني شهاب الدين بن علي/تهذيب التهذيب/الهند:مطبعة مجلس دائرة المعارف/8/459. والذهبى محمد بن أحمد بن عثمان/تذكره الحفاظ/الهند: دائرة المعارف النظامية/1/207. وأبي العباس أحمد القلقشندي/صبح الأعشى/1915م/ مصر:المطبعة الأميرية بالقاهرة/1915م/3/399. وابن تغري بردي ابى المحاسن يوسف/النجوم الظاهرة في أخبار مصر والقاهرة/القاهره: دارالكتب المصرية/2/82. وللقرشي محي الدين أبو محمد عبد القادر/الجواهر المضيئة في طبقات الحنفية/ الهند: مجلس دائرة المعارف/7/ 416. والذهبي محمد بن أحمد بن عثمان/ميزان الإعتدال/القاهرة: مطبعة عيسى البابي وشركائه/7/461. و الحافظ أبو نعيم

أحمد بن عبد الله/ حلية الأولياء/دار الكتاب العربي/7 /318. والخطيب البغدادي أحمد بن علي/تاريخ بغداد/بيروت: دار الكتب العلمية/مادة3/13/6966. وابن نديم محمد بن إسحاق بن محمد/الفهرست/بيروت: مكتبة خياط/1/ 199. وحاجي خليفة/ كشف الظنون/1187. والزركلي/الأعلام/5/248. و عمر رضا كحاله/معجم المؤلفين/8/162.

(11) ابن منظور/لسان العرب/7/363

(12) الجوهري إسماعيل بن حماد أبو نصر الفارابي لغوي أديب، ذوخط جيد، أصله من بلاد الترك من فاراب ودخل العراق صغيرا. وقرأ العربيه على أبي علي الفارسي وأبي سعيد السيرافي وسافر إلى الحجاز وطاف البوادي وأجهد نفسه في الطلب ثم عاد إلى خراسان و قصد نيسابور وتوفي سنة 393هـ -1003م. ومن تصانيفه الصحاح في اللغة (تاج اللغة وصحاح العربية) وكتاب في العروض و مقدمة في النحو.

انظر: الياقوت الحموي شهاب الدين/معجم الأدباء/مصر: مطبعة دار المامون/2/269. والذهبي محمد بن أحمد بن عثمان/سير اعلام النبلاء/تخريج: شعيب الأرنؤوط/مؤسسة الرسالة/11/18. وابن حجر العسقلاني شهاب الدين/ ميزان اللسان/الهند: مطبعة مجلس دائره المعارف النظامية/الطبعة الأولى/1/400 و 4/373. واليافعي/مرآة الجنان/ 2/ 4462. وابن العماد/شذرات الذهب/3/143. والسيوطي/بغية الوعاة/195. وطاش كبرى زادة/ مفتاح السعادة/1/100. والحاجي خليفة/كشف الظنون/1701. والزركلي/ الأعلام/ 1/313. وعمر رضا كحالة/معجم المؤلفين/2/247.

(13) الجوهري إسماعيل بن حماد الصحاح في اللغة/تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار/ مطبعة حسن عباس الشربيلي/1982م/3/1147.

(14) عبد الرزاق السنهوري الدكتور ولد في الاسكندرية 1895م وتخرج بالحقوق في القاهرة1917م ثم بعث الى فرنسا1921م فحصل على الدكتوراة في القانون والاقتصاد والسياسية1926م و تولى وزارة المعارف عدة مرات ومنح لقب باشا واختير عضو مجمع اللغة العربية1946و عين رئيسا لمجلس الدولة بمصر1949-54 و وضع قوانين مدنيه

لمصر والعراق وليبيا وسورية والكويت و حصل على جائزة تقديرية في العلوم الاجتماعية 1970م وتوفى رحمه الله تعالى بالقاهرة1971م ومن كتبه المطبوعة أصول القانون ونظرية العقد والوسيط فى عشرة أجزاء ومصادر الحق فى ستة أجزاء.

أنظر: خير الدين الزركلى/الاعلام/350/3

(15) الدكتور عبد الرزاق السنهوري/الوسيط نظريه الالتزام/دارإحياء التراث العربى/مادة: 162/ 289/1 و عبد الرزاق السنهوري/مصادر الحق/بيروت: دار الفكر للطباعة/2/ 98.

(16) نفس المرجع

(17) الشيخ مصطفى أحمد الزرقا/المدخل الفقهي العام/دمشق: مطابق الأديب/الطبعة التاسعه/ 1968م/مادة: 390/1/1919.

(18) راجع: القاضي عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد الايجي/كتاب المواقف مع حاشية السيد الشريف و عبد الحكيم السيالكوتي و حسن جلبي و محمد شاه الفناري/مصر: مطبعه السعادة/الطبعة الاولى/1325ه/90/1

(19) تكلم علماء الأصول عن التصور والتصديق في كتبهم في الأصول لا سيما علماء مذهب المتكلمين في أصول الفقه كالمالكية والشافعية والحنابلة رحمهم الله والتصديق في كتبهم في الأصول لاسيما سليمان بن خلف الباجي/ أحكام الفصول في أحكام الاصول/تحقيق: عبد الله محمد الجبوري/بيروت:مؤسسة الرسالة/الطبعة الأولى/1409هـ-1989م /1/ 45-46، وجمال الدين ابن الحاجب المالكي/مختصر المنتهى الأصولي مع حواشي العلامة السعد التفتازاني والسيد الشريف والشيخ حسن الهروي/بيروت: دار الكتب العلمية/الطبعة الثانية/ 1403هـ 1983م/46/1وما بعدها وإمام الحرمين عبد الملك بن عبد الله الجويني/ تحقيق:الدكتور عبد العظيم الديب/القاهرة:دار المصادر/الطبعة الثانية/ 1 4 0 0م 115/1-123و الإمام الغزالي محمد بن محمد بن محمد/مصر: المطبعة الأميرية/الطبعة الاولى/1322هـم/1/ 24-26 و الإمام الرازي فخر الدين محمد بن عمر/المحصول في علم الأصول/ تحقيق طه جابر فياض العلواني/الرياض:جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية/

الطبعة الاولى/1399هـ-1979م/1/99-104و الكلوزاني أبو الخطاب محفوظ بن أحمد بن الحسن/تحقيق: الدكتور مفيد محمد أبوعمشه/جامعة أم القرى: مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي/الطبعة الأول/1406هـ-/1/3- وما بعدها.

(20) راجع: المراجع المذكورة من أصول الفقه والدكتور عبد الكريم بن على بن محمد النملة/أتحاف ذوى الابصار بشرح روضة الناضر فى أصول الفقه/جامعة الامام محمد بن سعود الاسلامية/الرياض:مكتبة الرشد/الطبعة الثالثة/1427هـ-2006م/1/238 و ملا جلال الدين الدواني ومير زاهد الهروى/حواشي شرح التهذيب/باكستان: مكتبة الإمام أبي حنيفه كوئته/46.

(21) علاء الدين ابى الحسن على بن سليمان المرداوى/التحبير شرح التحرير فى أصول الفقه/ تحقيق:د/عبد الرحمان بن عبد الله د/عوض بن محمد القرنى ود/أحمد بن محمد السراح/ الرياض: مكتبة الرشد/الطبعة الولى/1321هـ-2000م/1/251-252

(22) انظر: صدر الشريعة عبيد الله بن مسعود/التوضيع مع التلويح/بيروت: دار الكتب العلمية / 180/2 وما بعدها.

(23) انظر: صدر الشريعة/التوضيح مع حاشية التلويح2/180 وما بعدها.

وعبد العز يز البخاري/كشف الأسرار/دار الكتاب العربي/1974م/4/230 وما بعدها و أمير بادشاه محمد أمين/تيسير التحرير/مصر: مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده/ 1350هـ/4/212وما بعدها.

(24) راجع: المراجع السابقة.

(25) سورة الأنعام:121.

(26) حديث صحيح رواه الإمام أحمد و أبوداود و البخاريو مسلم. انظر: مسند الإمام أحمد برقم: 34058 و24149 و صحيح البخاري برقم536و 5792 و صحيح مسلم برقم 1433 و سنن أبى داؤد برقم2309.

(27) راجع: أمير بادشاه/تيسير التحرير/1/221. وكشف الأسرار/4/342 . ومابعدها.

(28) راجع: تيسير التحرير/221/4. وكشف الأسرار/342/4. ومابعدها.

(29) انظر: أمير بادشاه/تيسير التحرير/225/4. وعبد العزيز البخاري/كشف الأسرار/ 336/4، ومابعدها.

(30) أبو اسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبى/الموافقات فى أصول الفقه/بيروت: دار المعرفة/ 367/2 وحسين حامد حسان/أصول الفقه/1970م/دار النهضة/356.

(31) سليم رستم باز/شرح المجلة/مادة:32.

(32) راجع: السنهوري/الوسيط نظرية الالتزام/ 319/1/مادة: 174. والشيخ مصطفى الزرقا/ المدخل الفقهي العام/1/398-399.

(33) عرف زهير الزبيدي الأستغلال حيث قال: هو استثمار احد المتعاقدين ضعفا فى المتعاقد الآخر لإلحاق الغبن الفاحش به، انظر:(الغبن الاستغلال بين الشريعة الإسلامية والقوانين الوضيعة/مطبعة دار السلام/1973م/45.

(34) انظر:السنهوري/الوسيط نظريه الالتز ام/1/310/مادة:174.

(35) السنهوري/مصادر الحق/2/121-122.

(36) راجع: ابن نجيم زين الدين إبراهيم/البحر الرائق/المطبعة العلمية/الطبعة الأولى/ 1310هـ/ 26/6.

و ابن عابدين محمد أمين/رد المحتار حاشية الدر المختار/تركيا: دار قهرمان استانبول/4/ 595

و الحطاب محمد بن محمد/مواهب الجليل/ بيروت: دار الفكر/3/466.

(37) الشيخ الزرقا/المدخل الفقهي العام/1/400-401/مادة: 191.

(38) رواه البيهقي مسندا عن أبي هريرة ورواء الدارقطني وابن أبي شيبة مرسلا عن مكحول ونقل النووي اتفاق الحفاظ على ضعفه. انظر: الزيلعى جمال الدين عبد الله يوسف/ نصب الراية/المجلس العلمى فى الهند/الطبعة الثانية/4/9.

(39) قال ابن منظور: المئنة هي العلامة قال ابن ريرى قال الزهرى: الميم فى مئنة زائدة لأن وزنها مفعله...........لسان العرب/13/396.

و العلامة هي الأمارة تطلق على العلة والمراد بها هي العلة المستنبطة لا المنصوصة لأن الأولى ظنية و الثانية قطعية والقياس يبتني على الأولى لا على الثانية.

(40) أنظر: الشيخ الزرقا/المدخل الفقهي العام1/401-402/مادة:191.

وشرح المجلة/170/مادة:320.

ومجلة الأحكام العدلية/مادة:320، و 323، و335 .

(41) الكاساني علاء الدين أبوبكر مسعود/البدائع والصنائع/بيروت: دار الكتاب العربي/ الطبعة الثانية/1982م/5/274.

(42) انظر: السنهوري/مصادر الحق/2/123 ومابعدها.

(43) سليم رستم باز/شرح المجلة/19.

(44) السنهوري/مصادر الحق/2/98,97، والوسيط نظرية الالتزام1/289، مادة:162.

(45) هذه القاعدة الفقهية: انظر: سليم رستم باز/شرح المجلة/19.

(46) الشيخ الزرقا/المدخل الفقهي العام/1/394/مادة:191.

(47) الشيخ الزرقا/المدخل الفقهي العام/ 1/ 394-395/مادة: 191. والسنهوري/مصادر الحق/2/106-109.

انظر التفصيل فيما وقع الغلط في نوع المعقود عليه و وصفه واختلاف العلماء فيه في الكتب الفقهية: السرخسي شمس الأئمة المبسوط/بيروت: دار المعرفة/13/12-13و ابن الهمام كمال الدين محمد بن عبد الواحد/فتح القدير/بيروت:دار إحياء التراث العربي/5/206 والزيلعي فخر الدين عثمان بن علي/تبيين الحقائق/دار الكتب العلمية/4/53، والكاسانى/ البدائع والصنائع/5/139-140.

(48) راجع:جماعة من العلماء/الفتاوى الهندية/مصر:المكتبة الكبرى الأميرية/1310هـ/3/140 - 141 والكاسانى/البدائع والصنائع/5/140وابن الهمام/فتح القدير/5/201.و السنهوري/ مصادر الحق/2/110وما بعدها. والشيخ الزرقا/المدخل الفقهي العام/1/395 وما بعدها.

(49) انظر: الجوهرى/الصحاح/2/821.

(50) مجلة الأحكام العدلية/مادة:65.

(51) الكاساني/البدائع والصنائع/140/5.وابن الهمام/فتح القدير/201/5. والفتاوى الهندية/140/3. و السنهوري/مصادر الحق/110/2. والشيخ الزرقا/المدخل الفقهي العام/1/395 و 396.

(52) راجع: السرخسي/المبسوط/119/15 و121-122.
و: الزيلعي/تبيين الحقائق/128/5.
و: ابن نجيم/البحر الرائق/22/8-23.

(53) السنهوري/مصادر الحق/127/2-132والوسيط(نظرية الالتزام)/299/1-301.

(54) السرخسي محمد بن أحمد بن سهل أبوبكر شمس الائمة من كبار علماء الأحناف من أهل سرخس في خراسان ومن كتبه: المبسوط في ثلاثين مجلدا و أملاه على الطلاب وهو كان سجينا بفرغانة و ذلك لكلمة نصح بها للخاقان ومن كتبه: شرح الجامع الكبير للإمام محمد و شرح السير الكبير للإمام محمد وأصول الفقه وشرح مختصر الطحاوي ولما أطلق من السجن سكن بفرغانة إلى أن توفي رحمه الله تعالى سنة483هـ الموافق1090م.
راجع: القرشي محي الدين/الجواهر المضينة/28/2وطاش كبري زاده/مفتاح السعادة/55/2 والزركلي/الأعلام/315/5.

(55) السرخسي/المبسوط/105/14.

(56) الدسوقي محمد بن أحمد بن عرفة المالكي من أهل دسوق من مصر تعلم و درس بالقاهرة وأصبح مدرسا بالأزهر الشريف ومن كتبه: الحدود الفقهية في الفقه المالكي وحاشية على مغني اللبيب و حاشية على السعد التفتازاني وحاشية على الشرح الكبير على مختصر سيدي خليل، وتوفي رحمه الله تعالى سنة 1230هـ الموافق1815م.
انظر: الزركلي/الأعلام/17/6.

(57) الشيخ محمد بن عرفة/حاشية الدسوقي على الشرح الكبير/بيروت: دار الفكر/486/3.

(58) السنهوري/الوسيط نظرية الالتزام 301/1.

(59) السنهوري/مصادر الحق/2/123-124.

(60) ابن نجيم/البحر الرائق/6/115-116و الخطيب الشربيني/مغني المحتاج/1958/ مصر: مطبعة المصطفى البابي الحلبي واولاده/2/65.

(61) مجلة الاحكام العدلية/مادة:356. وراجع ايضا: المبسوط/15/64-69. و شهاب الدين محمد الرملي/نهاية المحتاج/المكتبة الإسلامية/4/74.

(62) محمد أمين ابن عمر بن عبد العزيز عابدين الدمشقي و ولد بدمشق1198هـ الموافق 1784م و توفي بها 1252هـ الموافق1836م و من كتبه: رد المحتار على الدر المختار خمس مجلدات و يعرف بحاشية ابن عابدين والعقود الدرية فى تنقيح الفتاوى الحامدية ونسمات الأسحار على شرح المنار و حاشية على المطول في البلاغة والرحيق المختوم في الفرائض وحواشي على البيضاوي و مجموعة رسائل وعقود اللالي في الأسانيد العوالي.

انظر: الزركلي/الأعلام/6/42، وعمر رضا كحاله/معجم المؤلفين/9/77.

(63) ابن عابدين محمد أمين/مجموعة رسائل ابن عابدين/: دار إحياء التراث العربي/662.

(64) انظر: المواق محمد بن يوسف بن أبي القاسم/التاج والإكليل/بهامش مواهب الجليل/ دار الفكر الطبعة الثانية/1978م/4/468. و مواهب الجليل شرح مختصر سيدي خليل/ 4/471-472.

(65) حاشية الدسوقي على الشرح الكبير/3/141.

(66) انظر: ابن جزي محمد بن أحمد/ القوانين الفقهية/مكتبة أسامة بن زيد/268.

و الشيخ على العدوي/حاشية العدوي على الخرشي/بيروت: دار مصادر/5/152.

و ابن عاصم/البهجة شرح التحفة/2/106-107.

(67) انظر: السنهوري/الوسيط نظرية الإلتزام/1/302.

(68) انظر: نفس المرجع/1/302-303.

(69) انظر: المرجع السابق/1/302.

(70) انظر: الشاطبي/ الموافقات/2/331-333.

والدكتور حسين حامد حسان/المدخل لدراسة الفقه الإسلامي/القاهرة: شركة الطويجي/ 415/-422.

(71) انظر: الشيخ الزرقا/المدخل لدراسة الفقه الإسلامي/415-422.

(72) ابن القيم الجوزية/إعلام الموقعين عن ربّ العالمين/القاهرة: صاحب المطبعة المنيرية /3/ 82 و 92.

(73) السنهوري/الوسيط نظرية الالتز ام/1/305، مادة:73.

(74) راجع: التقنين المدني المصري/المادة:122 و المادة:129.

و: التقتنين المدني السوري/المادة: 123 و المادة:130.

و: التقتنين المدني الليبي/المادة: 122 و المادة:129.

و: التقتنين المدني العراقي/المادة: 125.

(75) انظر: السنهوري/الوسيط نظرية الالتزام/1/305-308، مادة: 174. وانظر: السنهوري/ مصادر الحق2/142-143.

(76) راجع: القانون المدني المصري الجديد/مادة:122.

(77) راجع: مجموعة الأعمال التحضيرية/2/159-164.

(78) سورة المائدة:93.

(79) عبد العزيز بن أحمد بن محمد البخاري علاء الدين فقيه حنفي من أهل بخاري ومن كتبه كشف الأسرار وشرح المنتخب للحسامي وتوفي رحمه اللّٰه تعالى730هـ الموافق 1330م.

انظر: الفوائد البهية/94 والقرشي محي الدين/الجواهر المضيئة/1/317 والزركلي الأعلام/ 4/13-14.

(80) عبد العزيز البخاري/كشف الأسرار/4/346.

(81) عبد اللطيف بن عبد العزيز بن أمين الدين الكرماني المعرو ف بابن مالك فقيه حنفي ومن كتبه:مبارق الأزهار في شرح مشارق الأنوار، في الحديث وشرح مجمع البحرين لابن الساعاتي و شرح المنار. في الأصول للحافظ النسفي وتوفي رحمه اللّٰه تعالى 801هـ الموافق1398م.

راجع: ابن العماد/شذرات الذهب/342/7 والزركلي/الأعلام/59/4.

(82) زين الدين بن إبراهيم بن محمد المعروف بابن نجيم فقيه حنفي من علماء المصر ومن كتبه: الأشباه و النظائر والبحر الرائق في شرح كنز الدقائق و رسالة في مسائل فقهية والفتاوى الزينية وتوفي رحمه الله تعالى 970هـ الموافق 1563م.

انظر: شذرات الذهب/358/8 و الفوائد البهية/134 والأعلام/64/3.

(83) ملا خسرو محمد بن فراموز بن علي المعروف بملا عالم بفقه الحنفية وأصولهم.

رومي الأصل وأسلم أبوه ونشا هو مسلما وتولي التدريس في زمان السلطان محمد بن مراد بمدينة بروسة وتولي قضاء القسطنطنية ثم صار مفتيا بالتخت السلطاني وعظم أمره وعمر عدة مساجد ومن كتبه: درر الحكام في شرح غرر الأحكام ومرأة الأصول وحاشية على التلويح في الأصول وتوفي رحمه الله تعالى 885 ه -1480م.

انظر: طاش كبرى زاده/مفتاح السعادة/61/2 والزركلي/الأعلام/328/6.

(84) انظر: ابن ملك عبد اللطيف/شرح المنار/مطبعة عثمانية/976 وما بعدها.

وابن نجيم زين الدين/فتح الغفار/مصر: مطبعة مصطفى البابي الحلبي/1936م/3/ 105-106.

راجع: ملا خسرو محمد بن فراموز/مرآة الأصول مع مرقاة الوصل/طبع تركي/ 2/-287 285. و الشيخ محمد الإزميري/حاشية الإزميري على مرأة الأصول/مطبعة الحاج آفندي البوسنوي/1285هـ/2/453/وما بعدها.

وأما ترجمة الفاضل الإزميرى فهى: أنه مصطفى بن عبد الرحمن بن محمد الإزميري عالم في القراء ت ومن كتبه عمدة العرفان في وجوه القرآن وتقريب حصول المقاصد في تخريج ما في النشر من الفوائد وحاشية الإزميري على مرئاة الأصول وتوفي رحمه الله تعالى 1156هـ الموافق1743م. انظر: الزركلي/الأعلام/236/7 .

(85) انظر: السنهوري/الوسيط نظرية الالتزام/1/315-317/مادة:177.

المشاكل التي تنشأ للبشتون عن الاختلاف بين نظامي الكتابة للغتين: العربية والبشتوية

* د. محمد فيضان الرحمن

عندما يدرس أيَّ لغة غير الناطقين بها، يفرض أنظمة لغته الأم على اللغة الجديدة فير تكب أخطاء متنوعة، وهذه الأخطاء المتنو عة تقِلُّ شيئا فشيئا إن يحاولِ الدارس اكتشاف الفروق بين أنظمة لغته الأم واللغة الهدف وإن لم يحاولْ تتحجّر الأخطاء فيصعب التخلص منها.

ويهتم مواطنو باكستان وأفغانستان باللغة العربية اهتماما بالغا لحبهم القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف، ومنهم الناطقون بالبشتوية فحاولنا أن نبيّن أوّلا نقاط الاختلاف والاتفاق بين نظامي الكتابة لهاتين اللغتين ثم نذكر ما يترتب على الاختلاف من المشاكل القرائية والكتابية التي يواجهها الناطقون بالبشتوية مما يسبب لهم الوقوع في الأخطاء، وفي الأخير نقترح علاجات لهذه الأخطاء حتى يمكن أن يستفيد منها مدرسو اللغة العربية وواضعو المناهج في مناطقهم علما بأنني استفدت في البحث ليس فقط من الكتب بل من أشياء أخرى أيضا،مثل: لوحات المدارس الدينية والشهادات التي تمنحها هذه المدارس إضافة إلى الخبرة التي اكتسبتها من تدريس اللغة العربية للطلاب البشتون.

نقاط الاتفاق

(1) تكتب كل من اللغتين: العربية والبشتوية من اليمين إلى اليسار.

(2) تكتب كلمات اللغة العربية الدخيلة في اللغة البشتوية بطريقة تكتب بها في اللغة

* الأستاذ المساعد بكلية اللغة العربية والحضارة الإسلامية الجامعة الإسلامية العالمية إسلام آباد.

العربية مراعى فيها وصلُ الحروف بعضها ببعض وفصل أخرى عن البعض الآخر وهذا باستثناء كتابة التاء المربوطة.

(3) تتفق الأرقام كلها في كلتا اللغتين ما عدا 4,5,7

(4) يتفق النقل الحرفي للحروف الإنجليزية التالية في كلتا اللغتين، بی،سی،ای، جی، آئی، کیو، آر، یو، وای.

نقاط الاختلاف

(1) تحوّل التاء المربوطة إلى لتاء المفتوحة عند كتابة الكلمات الدخيلة من العربية في اللغة البشتوية.

(2) توضع تحت الهاء فاصلة عند كتابتها في الوسط في اللغة البشتوية، بينما لا توضع أي علامة تحت الهاء في الوسط في اللغة العربية.

(3) لا خطٌ في اللغة البشتوية يشبه خطّ الرقعة.

(4) تختلف كتابة الأرقام التالية بين اللغتين 4,5,7

(5) أحياناً تكتب الهمزة مكان النقطة العشرية التي تكتب لها الفاصلة في اللغة العربية، مثل: 5,18 (8ء5)

(6) يختلف النقل الحرفي (Transliteration) للحروف الإنجليزية (A,J,K) بين اللغتين: العربية والبشتوية فتكتب في اللغة البشتوية نقلاً عن اللغة الأردية كالتالي: اے، جے، کے.

وتكتب في اللغة العربية اضافة الهاء إليها كالتالي: أيه،كيه،جيه (طائره عمودية أيه29، غوّاصة طراز جيه طائره عمودية كيه 25)

(7) انتشرت كتابة علامات الترقيم في اللغة العربية بينما لم تنتشر كتابتها في اللغة البشتوية، ويستخدم بعض الكتاب الناطقين بالبشتوية شرطة مكان النقطة.

(8) تزاد في اللغة العربية بعض الحروف كتابة ولا تنطق، مثل: الواو بعد الفعل الماضي للغائبين.

(9) لا تكتب ألف (ابن) إذا كان بين علمين في اللغة العربية، ولكن تكتب في اللغة البشتوية.

(10) الهمزات جميعها همزات قطع في اللغة البشتوية.

(11) انتشر وقوع الخطأ بعدم كتابة سن الصاد في كلمات مثل: مصباح، في اللغة البشتوية، بينما لم ينتشر مثل هذا الخطأ في اللغة العربية.

(12) جرى العرف على وضع الكسرة تحت الحرف وليس تحت الشدة في اللغة البشتوية. أما العربية فكلتا الطريقتين صحيحة فيها.

الأخطاء الناتجة عن هذا الاختلاف

الأخطاء الكتابية:

تتحوّل التاء المربوطة إلى التاء المفتوحة: عند كتابة الكلمات الدخيلة من اللغة العربية في اللغة البشتوية، مثل: إشاعت (إشاعة)، دعوت (دعوة)، ولذلك فيخطئ الناطقون باللغة البشتوية بكتابة نفس الكلمات بالتاء المفتوحة مكان التاء المربوطة.

ويجد المتتبع هذه الأخطاء أيضاً في لوحات المدارس التي تسمى نفسها بالمدارس العربية ، وتتبعت هذه الأخطاء في هذه اللوحات، فوجدت عبارات كالتالي:

((المدرسة الإسلامية لاشاعت التوحيد والسنة)) (1).

ووجدت كلمة "حكومة" مكتوبة هكذا ((حكومت)) في خمس شهادات مُنحت بالعربية، وهذة الشهادات في الهامش(2).

وعند كتابة اللغة العربية ينسى الناطق باللغة البشتوية بسهولة أن اللغة العربية تكتب فيها التاء المربوطة فى مثل هذا الموضع.

(2) وَضْع فاصلة تحت الهاء فى الوسط، هذا الخطأ، مثل السابق، يراه المتتبع فى كتابات الناطقين باللغة البشتوية حتى فى اللوحات أمام المدارس الأهلية ولا يخطر ببال كثير من الناس أنه خطأ، فرأيته عند التتبع على لوحة مؤسسة باسم "المعهد للعلوم الشرعية قرب رشكى على الطريق المزدوج بمديرية مردان ووجدت هذه العبارات مكتوبة كالتالى:

((المعهد الشرعى للعلوم الشرعية))

وبالإضافة إلى وَضْع فاصلة تحت الهاء وجدت بعض طلابى الناطقين بالبشتوية لا يؤدون حق كتابة هاء الرقعة بإطالتها بل يكتبونها مثل الهاء الوسطية فى اللغة البشتوية.

وعندما قلت لبعض الطلاب الناطقين باللغة البشتوية من الفصل المتقدم رقم1 للغة العربية فى الجامعة الإسلامية العالمية أن يكتبوا الجملة التالية على السبورة كتبوها بعدم إطالة الهاء وذلك بكتابتها مثل الهاء الوسطية فيه اللغة البشتوية واضعين الفاصلة تحتها كالتالى:

((ترفع العين من الكعبة إلى السماء داعية بنظراتها (هكذا) الخاشعة))

هذه الجملة مأخوذة من قسم التعبير فى العربية للناشئين ج 5 (3).

(3) لكتابة الهمزة قواعد فأ حياناً تكتب بالألف وأحياناً تكتب بالياء كما تكتب بالواو، وكلمات اللغة العربية التى دخلت اللغة البشتوية تراعى عند كتابة الهمزة فيها فى الوسط والأخير نفسُ القواعد إلا أن الهمزه تسهل إ لى حرف تكتب بها مثل كتابة سؤال هكذا ((سوال)) وكتابة خطأ ((خطا)) وتلتزم فى الفصحى المعاصرة كتابة الهمزه فوق الواو أو الألف أو الياء فى الوسط والأخير على حسب القواعد، ولكن يتعرض الناطق باللغة البشتوية لأن يكتب الكلمة بدون الهمزة على صورة تُكتب بها

فى اللغة البشتوية، مثل: سوال، موكد.

أماالهمزة التى تأتى فى بداية الكلمة فإما همزة أصل أو همزة وصل أو همزة قطع، وتكتب همزة أصل على الألف باطراد فى اللغة العربية الفصحى المعاصرة ولكن الكلمات العربية التى دخلت اللغة البشتوية لا تكتب فيها الهمزة على الألف أو تحتها فى كلمات، مثل: إمارات، أمرة، فتكتب هذه الكلمات فى اللغة البشتوية هكذا ((امارات، امر))

أما همزة وصل فلا توضع تحت الألف أو فوقها شيئ، لها، وأما همزة القطع فتكتب فيها همزه تحت الألف أو فوقها فى اللغة العربية الفصحى المعاصرة ولكن تقع أخطاء فى تحديد الهمزة وصلاً وقطعاً حتى فى البلاد العربية (4).

أما موقف اللغة البشتوية من كلمات دخيلة اقترضتها من اللغة العربية فلا توضع فيها همزة تحت الألف أو فوقها ولذلك فيتعرض الناطقون باللغة البشتوية لعدم كتابتها فيكتبون الإسلام)) هكذا: ((الاسلام)).

وفيما يلى عبارة كَتَبها الشيخ سميع الحق رئيس تحرير(الحق)(5) بدار العلوم أكوره ختك فى 21/ جمادى الأولى 1938هـ لا توجد فيها تحت الألف أو فوقها أى همزه.

((ولما اشتغل المؤلف بتدريس بعض اجزاء (هكذا) الجامع الصحيح للإمام البخارى، فى دار العلوم الحقانية رأى ان (هكذا) يؤلف شرحاً وجيزاً جامعاً لاهم (هكذا) ما يتعلق بمباحث الكتاب فى ضوء امالى (هكذا) شيوخه الكرام وجهابذ الامة (هكذا) من شراح الجامع الصحيح للبخارى واجلة (هكذا) اعلام (هكذا) الحديث واستفاد المؤلف الفاضل من كتب قدماء المحدثين وقد حان ان (هكذا) يقدم الجزء الأول (هكذا) من مؤلفه هداية القارى الى (هكذا) صحيح البخارى والله يوفق لاتمام (هكذا) مايريده وتكميل ما يتمناه ويجعل

سعيه سعياً مشكوراً ومتعنا والمسلمين ودار العلوم الحقانية بطول حياته وعموم فيضه)).

ففي هذه العبارة تسع همزات قطع وعلامة لا نجد تحت الألف أو فوقها أى همزه وقد كتب هذه العبارة فى 1398 الهجرية: رئيس التحرير لمجلة ((الحق)) الذى يعتبر عالما كبيرا في باكستان وله علاقة بالبلاد العربية.

فلا يخطر ببال كثير من الناطقين بالبشتوية أنه تكتب همزة فوق الألف أو تحتها إذا كانت الهمزة همزة قطع.

(4) تزاد بعض الحروف أثناء الكتابة فى اللغة العربية ولكن لا تنطق، أما اللغة البشتوية فلم يجر العرف فيها بكتابة حرف لا ينطق وبناء على هذا ينسى الناطق باللغة البشتوية كتابة حروف تزاد، مثل: عمرو (زيد فيها الواو) وهذا فى حالتي رفعه وجره، وأولات (زيد فيها الواو)، وأولو وأولى (زيد فيهما) أيضاً الواو)

وتزاد الألف فى صيغة الغائبين فى الفعل الماضى والأمر، مثل: ضربوا وأضربوا فيتعرضون لنسيانها وهذا كثير جدا لا يخفى على أىّ متتبع.

(5) تحذف الألف من بعض الكلمات في اللغة العربية بينما لا تحذف منها الألف في اللغة البشتوية ولذلك فعندما يكتبها الناطق بالبشتوية ينسى حذف الألف والأمثلة كالتالي:

الرحمن، يافى ((يأيها)) ' مثل: ((يأيها الذين آمنوا)) ويتعرض الناطقون باللغة البشتوية لكتابتها بألفين هكذا ((يا أيها الذين آمنوا))

(6) تزادهاء السكت في فعل الأمر الباقى على حرف واحد إذا لم يؤكد ولم تسبقه الفاء أو الواو، مثل: ((فه، عه، رِه، قه)) وكذلك في ما الاستفهامية، وجوباً إن جّرت باسم مثل: بمقتضى مه.

وعند ما تملى على الناطقين بالبشتوية عبارات تكتب فيها هاء السكت لا ينتبهون إلى كتابتها.

وأمليت على خمسة من طلاب الماجستير في اللغة العربية في الجامعة الإسلامية العالمية فلم ينتبهوا إلى كتابة هاء السكت.

(7) عندما يضع أيُّ شخص الكسرة تحت الشدة محاكاة لعرف العرب يتعرض للتخطئة من قِبَل مَنْ لم يعرفوا هذا العرف، وأحيانا تُلحق التخطئة أضرارا كبيرة بمن كتبها من الطلاب لا سيما عند تصحيح أوراقهم.

(8) أينما تقع كلمة (ابن) تعتبر همزتها همزة قطع في اللغة البشتوية وبناء على هذا تكتب ألفها، بينما لا تكتب هذه الألف في اللغة العربية إذا كان بين علمين ولذلك فيخطئ الناطقون باللغة البشتوية في كتابة هذه الألف دائما في ابن فيكتبون عمرو بن العاص هكذ ((عمرو ابن العاص)) (6) .

(9) تكتب الأرقام 4,5,7 في اللغة البشتوية بطريقة مختلفة ولذلك فيخطئ الناطقون بالبشتوية بكتابتها في اللغة العربية كما تكتب في اللغة البشتوية هكذا ۶،۵،۴

(10) نظام استخدام علامات الترقيم إلى الآن ليس مطبقا في اللغة البشتوية حق التطبيق فضلا عن أن بعض الكتّاب يضعون شرطة مكان النقطة.

وبدأ الآن استخدام النقطة والفصلة من علامات الترقيم ويستخدم العلامات الأخرى مَنْ تعلمها لا ستخدامها في لغات اوروبية، مثل: اللغة الإنجليزية.

وفيما يلي فقرة أخذناها من جريدة((وحدت))البشتوية نجد فيها استخدام النقطة والفصلة:

((مقيد الدين محمد د پنبسبتو دژبی هغه خوش قسمته شاعر دے چه د مرگ نه پس هم لکه درحمان بابا أو خوشحال خان خٹک هر کال په باقاعده ڈول یا دولے شي. دغه کریدت دوه نیک أو صالحه زامنو زین الدین مرحوم أو بناغلی الیاس ثلوال ته ځی، چه کومو نه یوازی په ژوند

کسی داخپل شاعر پلار خدمت ته ملا تڑلے وه بلکه هغوی د مرگ نه
پس هم هیر نه کرو أو په گرده أدبی دنیا کښ ئے ژوندے کرو))(7).

ويشكو الأديب البشتونى حيران خٹک، رئيس التحرير للمطبوعات البشتوية بأكاديمية الدعوة ما ينتج عن عدم استخدام علامات الترقيم فى اللغة البشتوية من مشاكل فى الفهم))(8).

أما استخدام الشرطة مكان النقطة فيتبين عما يلى (9):

((په تیرو دوه سوه کلونو کښ د پسنبتو په وطن کښ دانگریز او
انگریزئ ژبی اثر و رسوخ قایمیدل یو حقیقت دے ــ خو ددے نه
مخکښ وختونو کښ حه داسے ثبوت په لاس نه راځی چه دانگریز اثر
تر دے علاقی رارسیدلے وو ــ که پنبتو د اندو یورپین ژبو په قطار کښ
او شمارلے شی أو یا په دهغو ژبو اثر ثابت کڑلے شی ــ (هكذا) نو بیا به
هم دا ثابتول پکار وی چه دسکنڈے نیویا ددریاب ڈینیوپ دغاڑے د
خواوشا علاقونه دآرین قوم د خلقو چپه راروانه شوه ــ (هكذا) او اثر
ئے تر بلخ ــ (هكذا) اٹک او سبی علاقو پوری راورسید))

اقتبست هذه العبارة من مجلة تنشرها أكاديمية اللغة البشتوية بجامعة بشاور وليس فيها فقط استخدام الشرطة مكان النقطة بل فيها استخدام الشرطة مكان الفصلة أيضاً، وكتبنا بعد كل مكان يوجد فيه هذا الاستخدام (هكذا) فتبين منها أن الناطقين باللغة البشتوية عندما يحاولون أن يؤدوا حق كتابة علامات الترقيم فى اللغة البشتوية، يتعرضون لترک كثير منها.

ومن يعتقد أن استخدام علامات الترقيم فيها مثل اللغة الإنجليزية ــ يخطئ فى ترک استخدام نقطتين بعد كلمة ((مثل)) عندما يؤتى بعدها بمثال لأىّ قاعدة، وهذا لأن مثل هذا الاستخدام لنقطتين لا يوجد فى اللغة الإنجليزية (10)

لا تكتب اللغة البشتوية بخط الرقعة الذى هو سائد فى البلاد العربية ولذا فعندما يرسل

خطاب من البلاد العربيه إلى الناطقين بالبشتوية، لا يفهمونه بسبب الحروف التالية:

ن = N = ض = صد ش = سد ق = و

ب. الأخطاء القرائية:

من البديهى أن يفهم القارئ أن المشاكل الصوتية تتجلى ليس فقط فى التحدث باللغة العربية بل فى قراء تها أيضا.

ولكن، إضافة إليها، توجد مشاكل يواجهها الدارسون عند القراء ة وهى تنشأ من الاختلاف بين نظامى الكتابة فى اللغتين، وهى كالتالى:

(1) تكتب فى اللغة العربية هاء السكت عندما تبقى الأفعال المعتلة على حرف، واحد مثل: ((ره زيدا))، ((قه عمرا)).

وكذلك تكتب هذه الهاء مكان الألف فى ((ما)) الاستفهامية عندما يضاف إليها اسم، مثل: ((بمقتضى مه جئت؟))

وعندما يقرأ الناطقون بالبشتوية مثل هذه العبارات التى فيها هاء السكت يتعرضون لأن ينطقوا بها. وهذا لأن نظام الكتابة الذى تعوّدوه لا توجد فيه زيادة الحرف.

(2) يتحيرون عندما يجدون الهاء فى ((أيه وجيه وكيه)) كأسماء حروف(A,J,K) وعندما يقول لهم شخص اقرأوا هذه الكلمات لا يخطر ببال كثير منهم أن الهاء لا تقرأ فى هذه الكلمات.

(3) يتعرضون للقراء ة الخاطئة بعدم حذف الهاء نطقا من مسمى حروف الهجاء فى عبارات مثل: ((جه)) اسم للجيم من جابر ، و ((حه)) اسم للحاء من حامد، و ((عه)) اسم للعين من عمر.

(4) يتعرضون لقراء ة الواو فى الكلمات التالية: (لا سيما فى المراحل الأولى من الدراسة) أولئك، أولاء ، أولى، أولو، أولات، عمرو.

ويقول المقرئ فضل جلال (11) بالجامعة السلفية بسبينه ورى (بشاور): ((إنى سمعت بنفسى كلمة ((الغدوة)) فى الآية الكريمة ((غداوة)) لمدة من محطة بشاور الإذاعية وصرح باسم المقرئ المزعوم الذى ارتكب الخطأ ولكنه لم يأذن لى بذكر اسمه.

(5) ويتعرضون لقراءة الألف والواو والياء عندما تكتب ولكن تحذف نطقًا مثل:

(i) اضربا الرجل (ii) اضربوا الرجل (iii) اضربى الرجل

فتحذف الألف والواو والياء نطقا فى الكلمات: اضربا، اضربوا، اضربى ولكنها تكتب، مما يؤدى إلى تعرض الناطقين بالبشتوية للوقوع فى الخطأ.

(6) فى اللغة العربيه همزات جميع الأسماء همزات قطع تكتب وتقرأ ، إلا عشرة أسماء فإن همزاتها همزات وصل تكتب ولكن لا تقرأ ولكن الناطقين بالبشتوية يتعرضون للنطق بها حتى فى الآية الكريمة ﴿ولا تنابزوا بالألقاب بئس الاسم الفسوق بعد الإيمان﴾(12) وهذا بسبب عدم وجود هذه الظاهرة فى لغتهم الأم.

(7) لا ينطق بألف ((أنا)) إلا إذا وقف عليها. ولكن كثيرا منهم تعودوا النطق بها.

(8) عندما ينطق فى اللغة العربية حرف لا يكتب يتحيرون، فيتحيّرون فى كلمات، مثل: هأنذا.

(9) عندما تجتمع ثلاث لامات، لام الجر ولام أل ولام فاء الكلمة، يكتفى بلامين وتقرأ اللام الثانية مشدده، مثل ((لِلُّغز))، ولكنهم يتعرضون لأن يقرأوه غير مشددة معتبرين المجرور نكرة.

(10) تكتب فى اللغة العربية الياء وتقرأ ألفا، مثل: بخارى)(13)(اسم مدينة مشهورة فى أزبكستان) والمحلى (كتاب لابن حزم الظاهرى)، وهذه الظاهرة لا توجد فى نظام كتابة اللغة البشتوية، مما يؤدى إلى القراءة الخاطئة فيقرأون ((بخارِىّ)) بتشديد الياء مكان بخارى، ولا يخطر ببالهم أنها يمكن أن تكون اسم المدينة لا النسبة إليها لأن اسم المدينة يكتب بالألف فى اللغة البشتوية حسب نظام كتابتها هكذا ((بخارا))

وكذلك يقرأون اسم كتاب ابن حزم الظاهرى بتشديد الياء كأنه نسبة إلى ((محلة)).

(11) نجد في الكتب العربية المعاصرة كسرة تحت الشدة وليست تحت الحرف، مما يؤدى إلى القراء ة الخاطئة باعتبارها فتحة، لأن هذا الأمر ليس معروفا في الكتب العربية المطبوعة في شبه القارة الهندية فضلا عن الكتب باللغة البشتوية.

وأحيانا ينسب القارئ الجهل إلى الكاتب فيقول إنه استخم صيغة المفعول مكان صيغة الفاعل ولا يتبادر إلى ذهنه أنه هو المخطئ في هذا الفهم.

علاج هذه الأخطاء

ينبغى أن ينتبه الدارسون الناطقون بالبشتوية إلى النقاط التالية، وكذلك واضعو المناهج في مناطقهم، وسوف تساعدهم هذه النقاط على التغلب على هذه المشاكل:

(1) زيادة بعض الحروف ونقص أخرى عند كتابة الكلمات في اللغة العربية الأمر الذى تعوزه اللغة البشتوية.

(2) الفصحى المعاصرة تكتب فيها الهمزة فوق ألف همزة القطع أو تحتها، أما همزة الوصل فلا تكتب فوقها أو تحتها همزة، وهذه الممارسة غير مشهورة عند الناطقين بالبشتوية لأن الهمزة عندهم همزة قطع ولكن لا تكتب فوقها أو تحتها همزة في اللغة البشتوية.

(3) رغم أن الكسرة توضع تحت الشدة في الفصحى المعاصرة عادة ولكن من الصحيح أن توضع تحت الحرف وليست تحت الشدة ولذلك فينبغى أن توضع تحت الحرف لكى لا يخطِّئها مَنْ لا يعرف هذا الأمر.

(4) لا توجد الأعداد ۵،۴،۷ بهذا الشكل في اللغة العربيه فينبغى أن تكتب كالتالى:4,5,7

(5) الاهتمام بعلامات الترقيم في اللغة العربية مثلما يوجد في اللغة الإنجليزية ويطبق نفس النظام على اللغة العربية غير أن النقطتين تستخدمان بعد مثل ونحو، الأمر الذى لا

نظير له في اللغة الإنجليزية ككلمة ((like)) والبشتوية مثل :"لكه" إذا كانت بعدها أمثلة لأى قاعدة لا توضع بعدها نقطتان(14)

(6) كتابة الحروف التالية كتابة عربية تختلف عما في اللغة البشتوية:

أيه	A
جيه	J
إل	L
إن	N
في	V
زد	Z

كيه	K
إف	F
إم	M
إس	S
إكس	X

إدخال خط الرقعة في المناهج والتدريب على الحروف التالية تدريباً مركزا:

ش، ض، ق، ن

(7) كتابة الهمزه على الحرف إذا كانت الهمزة في الوسط، في الكلمات العربية الدخيلة في اللغة البشتوية عندما تكتب في اللغة العربية، مثل:مؤمن،سؤال.لأن الكلمات الدخيلة في اللغة البشتوية لا تكتب فيها هدا الهمزة على الحرف.

(8) الانتباه إلى الوقوع في الخطأ بترك سن الصاد في كلمات، مثل: مصباح وينعكس هذا الخطأ في اللغة العربيه لأنه من الأخطاء الشائعة في اللغة البشتوية، ووَضع تدريبات كثيره في الكتب الدراسية بهذا الصدد.

الهوامش

(1) محمد گل مومند: د پښتو ژبې لياره، الطبعة بدون بلخ: شركة بلخ، 1317ص9-1

(2) نور أحمد شاكر: ژبنى حيرنى، الطبعة بدون معلومات النشر بدون، ص10-1

(3) لوحة مدرسة أهلية بخال مديرية دير، إقليم الحدود.

(4) شهادة المتوسطة فى العلوم الإسلامية والعربية: اتحاد المدارس العربية، دار العلوم فيض الإسلام

پارهوتى مردان، 2، الشهادة لفاضل الدينيات: اتحاد المدارس العربية، دارالعلوم فيض الإسلام

پارهوتى مردان،3، شهادة الثانوية الخاصة: اتحاد المدارس العربيه، دارالعلوم فيض الإسلام

پارهوتى مردان.

(5) وزارة المعارف، إدارة الكتب المدرسية، المملكة العربية السعودية: العربية للناشئين، الطبعة الأولى الرياض: وزارة المعارف 1983م، ج5، ص36

(6) محمد فيضان الرحمن: همزات الوصل والقطع وما يقع فى كتابتها والنطق بها من أخطا حولية الجامعة الإسلامية العالمية بإسلام آباد: العدد الرابع 1997م، ص317

(7) المفتى محمد فريد: هداية القارى إلى صحيح البخارى: نبذة من أحوال المؤلف للشيخ سميع الحق مدير دارالعلوم الحقانية بأكورة ختک، الطبعة بدون (أكورة ختک بشاور: مؤتمر المصنفين، التاريخ بدون، ص هـ.

(8) أسير منكل: مقيد ادبى ايوار، مقال نشترته جريدة "وحدت" البشتوية بتاريخ 3/ستمبر 1998م، ص2

(9) مقابلة مع حيران ختک بأكاديمية الدعوة، بتاريخ20/9/1998م

(10) سلیم خان: پشتو ژبه أود انگریزی ژبی الفاظ: مجلة پشتو الشهرية، أكاديمية پشتو جامعة بشاور، نوفمبر-ديسمبر 1997م، ص53

(11) Rondolph Quirk: A Comprehensive Grammer of English Language (London:Longman, 1986), P:1620

(12) مقرئ يدرس التجويد منذ خمس عشرة سنة في الجامعة السلفية بسپينه ورئ ببشاور.

(13) سورة الحجرات، آية.................

(14) ياقوت الحموی: معجم البلدان، مادّة"بخاری"

(15) Harry Shaw: Punctuate it Right (New York: Borne & Noble Book, n.d), P:13

Islamic Concept of "Taharah"

* **Asia Karim**

Cleanliness is ingrained in human nature. The Concept of purification and cleanliness is present in all the known civilizations and religions, both ancient and modern, preliterate and sophisticated. With the passage of time this concept has assumed the shapes of two extremes in different religions, but Islam has given a balanced and comprehensive concept of cleanliness which is also simple and practical.

One of the purposes of the apostleship of the Prophet Muhammad صلی اللہ علیہ وسلم as stated in the Quran is: "يزكيهم ويعلمهم عليه وسلم" He purifies them and teaches them the Book and, the Wisdon. At another place, It is stated as "يحلّ لهم الطيبٰت ويحرم عليهم الخبائث" "He allows unto them things clean and forbids unto them things unclean".

Purifiengs of soul of evil thoughts and polytheism takes precedence over physical cleanliness. Islam has stressed upon cleanliness. Islam has stressed upon cleanliness and has gone even into the minor details of it like washing hands before and after eating, using right hand for eating and left for the cleaning after defecation. Salat is for the purification of heart and

* Research Scholar Islamic Studies, University of Punjab, Lahore

soul but one has to make ablution (وضو) before salat. Physical cleanliness leads to the spiritual purification. Even modern researchers and scholars have reached the conclusion that people feel need for physical cleanliness after being involved in unethical behaviours.

The System of Zakat in the time of Hazrat Umar: (Revenues & Expenditures)

* **Dr. Ghulam Yousuf**

It is a well known fact that after belief in Tawheed and Prophethood Salah, and Zakat are the fundamental tenets of Islam. In Holy Quran to believe in the Oneness of Allah, His Prophets and Messengers, to believe in the Divine Books and the Hereafter, to spend out of substance for your kith and kin, the orphans and the needy, is called "Al-birr". Salah Zakah have been mentioned together at 32 places the Quran.

Islam does not recognize and allow the concentration of wealth in the hands of a few. Rather it believes in the circulation of wealth so that it is distributed to all the members of community without any artificial hindrance.For the elimination of poverty the equitable solution as given by Islam can be found no where in the history of revealed religions or in the prevalent man-made laws.

In the present article an overview of Hazrat Umar's system of Zakat is analyzed. Hazrat Umar is regarded

* Assistant Professor, Islamic law, A.I.O.U, Islamabad.

as one of the greatest Mujtahid that Muslim ummah has ever produced. His sharp legal acumen can be measured through Holy Quran in which 21 cases of legislative authority' are not only endorsed but are based on his opinions:

During his reign of khilafat : the establishment of bait-ul-maal, Initiation of procedures for the collection and distribution of Zakat and establishment of offices for record keeping and appointment of honest individuals on key post took place. He also levied Zakat on slaves and horses that were used in business trade. He also issued legal policies and verdicts to governors and judges who were in charge in different areas. Some of good judgments and quick decisions have always been a source of guidance and inspiration for legists and experts in economic matters.

In the times of Prophet (Peace be upon him), Hazrat Abu Bakr and Hazrat Umar the Zakat on evident and hidden wealth was collected at official level. Hazrat Umar also issued orders to officials who were assigned the duty to collect Zakat that they should collect Zakat of animals that fall in the category of medium range of brands. Even animals of higher quality were not accepted in Zakat. Furthermore old-headed, squinted, limped, weakened animals, cattle used for meat and

milk, even animals used for reproduction were also not accepted for Zakat.

Hazrat Umar issued orders to traders that the Zakat on their entire assets would be collected once in a year. He used to say to his officials that "Listen carefully! Don't harass people, don't collect the better part from the Muslim's wealth for Zakat, neither snatch their earnings"

Hazrat Umar suspended the collection of Zakat in the years of famine. Hazrat Umar discouraged the appointment of any non-Muslim for collection and distribution of Zakat funds Hazrat Umar suspended "Muallafatul Quluh" on the grow that the non muslim should not be paid out of Zakat funds simply for the reason that they are inclined to Islam. Islam by that time had gained power and position unprecedented.

On the transfer of Zakat funds from one city to another, Hazrat Umar's verdict was that it should be distributed equally among the dwellers of that particular city and not to be transferred to other cities.

He strictly guarded and protected the wealth of orphans so that it could not be misused and even encouraged to invest their wealth in business to generate profit.

According to Hazrat Umar the main purpose of Zakat was not specifically to help the poor or to deal with the problem of poverty, but rather its main goal is to enhance and expand the ownership of community at large and with the passage of time the ratio of lower and poor classes is elevated to a certain level that the entire community is raised to wealthier class which can possess a certain ownership in meeting their necessities of life.

Hazrat Umar regulated financial assistance to the needy and poor in such a manner that their subsistence level was achieved. Sometimes he would give 100 camels to a family in order to meet their legitimate needs. In his reign we find certain examples of equitable distribution of Zakat reached to such a level that not a single person was seen begging on the streets. Towns after towns were free from taking Zakat. At the same time the Zakat funds collected from such areas were entirely sent to the Central exchequer.

Those non-Muslim minorities living in Muslim countries where financial liabilities of the oppressed and the poor were met through bait-ul-maal, Hazrat Umar not only helped them from bait-ul-maal but also assisted them from Zakat funds. Hazrat Umar had strictly prohibited the use of Zakat funds for those people who were in power.

Jewish State & A Critical Survey of the Teachings of Talmud

* **Ibrar Mohi-ud-din Mirza.**

The Jewish state is established on the concept given by their book "Talmud". All the peoples other then Jews are "Gentiles" whether they hive in the east or in the west. Whether they are Christians or Muslims.

Jewish people are the chosen nation and the best of all creatures. God loves them most. All the universe is created for them and prophethood is only meant for Israil. Paradise 18 for these people and they would he blessed with Jannah in the afterhero even if they had committed crises and sins. According to Talmud heaven and earth are created for Israil. "As the world could not exist with out wind so is impossible for the would to exist without Israil says Talumd.

That is why the terms consider the land of Palestine as a gift from God. They can not forget the gitten for bestowed upon them by God. From this one can easily

* Assistant Professor, Islamic Studies, Islamia University of Bhawalpur.

understand the background of setting up state of Israil in Palestine. Talmud considers it responsibility and duty of Israil to establish Jewish state in Palestine. Talmud also Point out that the Jews should gather at only one point and that is Jeuroslam.

The Jews believs that Talmud is also a revelation. It is not Ijtihad of u'lama. They believs and claim that the Holy one, blessed be. He gave Israil, two torah, the written and oral the written Torah contains six hundred & Thirteen commandments. The purpose of giving oral torah was to distinguish Israil from other nations.

Impacts of Various Civilizations & Religions on the Culture of Baloch's Tribes

* Zulfiaqr Ali Qaserani
* Prof. Dr. Noor-ud-Din Jami

The Word 'Baluch', infact, is derived from the 'Halbi' language which means 'Badia Nasheen'. According to researchers, this nation migrated from Arabia, to Makran as well as to Sindh and Punjab and ultimately settled in these places. The various invaders, conquered the land of Baluch because of its Geographicial importance which dates back to? 'Maad, Greek, Moria, Sasani and Rai' families were the most famous. After the advent of Islam, among the families of invaders, the most important Arab ruling dynasties and Mughul are worth mentioning. On the Baluch culture different religions and civilizations, e.g. 'Zurtasht, Greek Civilization, Budhumat, Hindomat and Islam' had left very deep influences but impact of Islam is more dominant and pervasive. However, traces of the influence of some religions and civilizations are still there which are likely to vanish with the passage of time.

* Assistant Prof. Islamic Studies, Govt. Degree College, D.G. Khan.
* Professor, Department of Islamic Study, B.Z.U. Multan

Khabar-e-Wahid near Malikites & its impact on differing with jurists of other schools of thought

* **Fath-ur-Rahman Qureshi**

The scholars and jurists have agreed upon that the Khabar-e-wahid is valid if it is continuous and there is no missing link in the chain of narrators. Only Malikites added two conditions for its validity: It should be according to the practice of ulama of Madina Secondly it should be according to the analogy. They argue by the following tradition of Holy Prophet: "Madina will purify its dislikes and unwanted as blow of Blacksmith purifies the stain of iron". Because Madina was headquarter of the Holy Prophet where he died and was buried. Moreover, there lived a large number of his companions. So it is unreasonable to think that people of Madina remained ignorant about the traditions of the Holy prophet and it is also impossible that they were unaware of the latest evolution in the Prophetic traditions. And it is reported that they take practice of ulama of Madina as a touchstone to judge the validity of Khabar-e-wahid.

* Assistant Professor, Faculty of Usooluddin, I.I.U, Ibd.

They differed with the jurists of other schools of thought in reciting al-Fatiha behind the Imam. Second issue is the option to cancel the trade agreement in the same sitting. There are two opinions in the validity of analogy opposing the Aahad: First the analogy is valid, second the individual's report is valid and superme.

Imam Malik does not demand this condition. This thesis is based on the following two arguments: Firstly, whatever is known and proven interaction of Imam Malik and his disliking the individuals opinion and his episode with Imam Abu Yousof will support this thesis. Secondly, if the analogy is based upon a verse of the Holy Quran or it is deduced by the Sunnah or Ijma, then it is above question in the status as compared to the narration of a single narrater

Political Rights of Women, from Islamic Point of View.

* **Dr. Abdul Baqi Abdul Kabeer**

According to the teaching of Islam, participation in the political modification is the duty of human being, regardless of being a man or a woman, and this is counted as

Fardh-e-Kefaya (compulsory shared duties), and accordingly, the responsibility was given to the Islamic nation as a whole, in order to safeguard general interests of the population, as well as having political rights, and properly usage of these rights by members of the society will lead to the progress and development of the society.

In the general speech of Sharia (Islamic Law) orders and duties are for men and women, and during prophet Mohammad, peace be upon him, and during the Four Khalifas (The first four leaders of Islamic State after prophet Mohammad) women participated in different kinds of political activities, which is leading us to the fact that the lack of such participation is the symptom of the dark age of the Islamic Nation.

The Islamic concept of covering rights through "duties (orders and prohibitions)" is a

modern grasp, which forbids negative usage of political rights. Therefore, the concept of religious duties in the Islamic methodology is the best way of explaining the nature of human being, its status and its rights-particularly political rights-compared to the methodology used in the contemporary theory of human rights

Islamic statements and its implications making it compulsory for human being (whether it is man or a woman) to participate in the wide-ranging of political activities like the activities of advice, declaration of opinions, speech of virtuous, finger-pointing to the unjustified, participating in the process of choosing the honest and capable individual to rule the country, and working towards the establishment of institutions which are helpful for the political modification, like: Auditing Organizations, Trade Unions, Research and Preaching Institution...and so on.

As the nation is in urgent need for the modification of its political system as means towards progress and development; the activities of the female section of the society -counted as half of the population- is a valid part which will lead to the progress and development. Therefore it is a religious duty to pave the way for the women to be able to have rights of political participation and to exercise these rights as a "religious duty" in order to get us out of the vicious circles of backwardness, subjugation ......etc

Theory of Mistakes and its Impact on Transactions

*** Dr. Muhammad Nawaz-ul-Hassani**

The contracts and transactions have role in human society the human being can not survive without conclusion of contract because one person can not produce all those materials which are compulsory for his life so he needs to sale out his commodity to meet his needs and fulfil his requirement s and purchase from any body else what ever he does not have so each and every person needs to conclude a contract from the beginning of his life till his death.

The contract which based on consideration is always binding by its nature and it requires the contracting parties to fulfil requirement contract and to give the possession of subject matter to other party after conclusion a contract and no one can terminate it because it is binding contract for both parties. But sometimes he concludes the contract by mistake and unknowingly. If he knows all features of contract and its relevant events he does not conclude this contract at all. Mistake itself is considerable and valid excuse in all matters of worship and crimes and any one who

* Assistant Professor, Faculty of Shariah & Law,
International Islamic University, Islamabad.

committed any punishable offence by mistake his excuse of mistake is accepted and he is given concession in the punishment of offence committed by him.

Now the question is that: Is a contract which is concluded by mistake binding or not?

Is that contract terminated or not?

Is the person who concluded the contract by mistake, given concession by termination of contract or not?

Article namely the theory of mistake

discusses about the mistake occurred in the contract and explains different types of mistake because it some times occurred in the form of contract which is first element of contract and some times it is occurred in the consent given by the party and some times it is occurred in the second element of contract which is subject matter and there are further different types of mistake which occurred in the subject matter and some times is occurred in the third element of contract which is party. For example one party concludes the contract of donation assuming other party nearest relative of his wife but in fact he is from the enemies.

Article also elaborates the effects of different types of mistake on the binding nature of contract and explains what type of mistake causing for termination of contract and what type of mistake is not causing for termination of contract.

Problems for Pashto-Speakers in reading or writing Arabic emerging from difference in the writing systems of both the languages.

* **Dr. Faizan**

Due to difference in the writing systems Pashto-Speakers may pronounce <u>waw</u> in the following words (especially the students of early stages):

أولات, أولى و أولاك عمرو in which it is silent

They may pronounce "أنا" with long vowel without making pause at the word, because in Pashto whatever is written is read. They are apt to read the words "بخارى"and "محلّى" as Bukhari and Mahali not Bukhara and muhalla, because in Pashto "ى" is never written in place of "ألف"

When the word "ابن" comes between two proper nouns, they do not omit Alif from it while in Arabic it is governed by certain rules discussed in the article in detail.

They may write "۴،۵،۷" for 4,5,7.

The following consonants of Riq'a script difficult for them to write. ش = ض و = و ذ ص = ن و ق= and-ن.

* Assistant Professor, F/O Arabic, I.I.U, Islamabad.

Research journal

H.E.C. APPROVED

MA'ARIF-E-ISLAMI

Faculty of Arabic & Islamic Studies

ALLAMA IQBAL OPEN UNIVERSITY, ISLAMABAD

Volume : 8 Issue : 1 January 2009 - June 2009

Contents

vi Editor-in-Chief
Editorial

1 Aasiya Kareem
Islamic Concept of "Taharah"

3 Dr. Ghulam Yousuf
The System of Zakat in the time of Hazrat Umar: (Revenues & Expenditures)

7 Ibrar Mohi-ud-din Mirza
Jewish State & A Critical Study of the Teachings of Talmud.

9 Zulfiaqr Ali Qaisarani
Dr. Noor-ud-din Jami
Impacts of Various Civilizations & Religions on the Culture of Baloch's Tribes.

10 Dr. Fath-ur-Rahman Qureshi
Khabar-e-Wahid near Malikites & its impact [illegible] differing with jurists of other schools of thought.

12 Dr. Abdul Baqi-Abdul Kabeer
Political Rights of Women, from Islamic Point of View.

14 Dr. Muhammad Nawaz-al-Hassani
Theory of Mistake and its Impact on Transactions

16 Dr. Muhammad Faizan-ur-Rehman
Problems for Pashto-Speakers in reading or writing Arabic emerging from difference in the writing systems of both the languages.