ایچ۔ای۔سی سے منظور شدہ

علمی و تحقیقی مجلہ

معارفِ اسلامی

جلد : 9 شمارہ : 1

جنوری 2010ء تا جون 2010ء

اس شمارے میں:

پروفیسر ڈاکٹر علی اصغر چشتی

حدیث کے ارتقاء اور تدوین کے مراحل و عوامل
1

ڈاکٹر مس نسیم سحر صمد

تعمیر سیرت و کردار ۔ فضائل اخلاق
31

ڈاکٹر حسین محمد قریشی

شاہ ولی اللہؒ کے ارتفاقات کا تحقیقی جائزہ
149

کلیہ عربی و علوم اسلامیہ علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی اسلام آباد

اشارات

آج کل ہمارے ہاں جوموضوع علمی اور سیاسی حلقوں میں قومی اور بین الاقوامی سطح پرزیر بحث ہے اور جسے روز بروز پذیرائی مل رہی ہے۔ وہ صوفیاء کرام کی تعلیمات، منہج دعوت اور اسلوبِ تبلیغ کے احیاء سے متعلق ہے۔ گذشتہ چند برسوں سے اس موضوع کے مختلف جوانب پر مختلف تعلیمی اداروں اور تنظیموں کے زیر اہتمام سیمینارز، ورکشاپس اور کانفرنسیں منعقد ہوچکی ہیں اور انہیں کامیاب قرار دیا گیا ہے...... چار پانچ سال پہلے تصوف فاؤنڈیشن کا قیام عمل میں لایا گیا۔ جس کی سرپرستی مقتدر اور بااثر شخصیات نے اپنے ذمہ لی۔ کئی علماء اور مشائخ اس فاؤنڈیشن کے ساتھ وابستہ ہوگئے اور ملک کے مختلف حصوں میں اس کے زیر انتظام پروگرام منعقد کئے گئے.........................

صوفیاء کرام کے منہج دعوت اور اسلوبِ تبلیغ کے احیاء کی ضرورت ہمیں کیوں پیش آئی؟ یہ ایسا سوال ہے جس کا جواب گوناگوں پہلوؤں پر مبنی ہوسکتا ہے.........................ہم میں سے ہر شخص اپنی اپنی سطح کے مطابق جواب دینے کا مکلّف ہے۔ ہمیں کوشش کرنی چاہیے کہ ہر ایک سوال کا جواب مثبت انداز میں دیں اور مثبت عوامل کو پیش نظر رکھیں۔

جس طرح آج کل صوفیاء کرام کے منہج دعوت کی بات ہورہی ہے اور تصوف کی تعلیمات کو موضوع بحث بنایا جارہا ہے.........................ہُو بہ ہُو اسی طرح 1979ء میں جہاد اور جہاد کی فضیلت واہمیت پر سیمینارز اور کانفرنسوں کے انعقاد کا آغاز ہوا تھا۔ اُن دنوں ہر بڑے ہوٹل میں آئے دن جہاد کانفرنس منعقد ہوتی تھی۔ جس میں بڑے بڑے علماء اور مشائخ پورے طمطراق کے ساتھ شریک ہوتے تھے......اور

پورے جوش وخروش کے ساتھ اپنے خیالات کا اظہار فرماتے تھے۔ سیاسی رہنما صحافی اور اہل دانش وبینش اپنے اپنے حلقہ میں جہاد کی ترغیب دیتے تھے اور جہاد کے فضائل بیان کرتے تھے ....اور دھیرے دھیرے ایسی فضاء قائم کی گئی کہ اہل پاکستان عام طور پر اور مدارس و جامعات کے طلبہ واساتذہ خاص طور پر جہاد کے لئے تیار ہوگئے۔ جہاد کا نعرہ بلند ہوا تو دُنیا بھر کے جوشیلے طلبہ نے میدانِ جہاد میں اپنا اپنا حصہ ڈالنے کی ٹھان لی۔ فلسطین' مصر' کویت' سعودی عرب' لیبیا' شام' اُردن' سوڈان' برطانیہ اور امریکہ نہ جانے کہاں کہاں سے شہسواروں کے جھتے نمودار ہوئے۔ اور لاکھوں کی تعداد میں افغان مجاہدین کے ساتھ جبات میں شامل ہوگئے۔ اس جہاد میں شریک مجاہدین کو جہاں ملکی سطح کے علماء ومشائخ اور اہل اقتدار کے خطبے مہمیز دیتے تھے وہاں بین الاقوامی سطح کے عمائدین اور مقتدر شخصیات کے لیکچرز بھی جہاد کے موضوع پر پیش کئے جاتے تھے۔ یہ جہاد پوری منصوبہ بندی کے ساتھ ارتقاء کے منازل طے کرتا رہا اور موضوع اہداف کے حصول کے لئے مراحل طے کرتا رہا یہاں تک کہ بامِ عروج پر پہنچ کر منصوبہ سازوں کو گوہر مقصود دلانے میں کامیاب ہوگیا.......................

جن افراد اور اقوام نے جہاد کا نعرہ بلند کیا تھا۔ انہیں اُن کا مقصد بڑی سہولت کے ساتھ مل گیا۔ انہیں نہ جانی نقصان ہوا اور نہ ان کے ممالک متاثر ہوئے..................متاع قلیل کے بدلے انہیں پوری دُنیا میں عظیم کامیابی حاصل ہوئی اور انہوں نے Super سے Supereme طاقت کی حیثیت اختیار کرلی..................لیکن کیا کہیے..............وہ مجاہد جو میدان کارِزار میں شیروں کی طرح مقابل قوت کے ساتھ نبرد آزما ہوئے اور جس ملک کے باسیوں نے لاکھوں کی تعداد میں پڑوسی ممالک کا رُخ کیا اور ہجرت کے دوران میں خیموں اور کچی بستیوں میں مقیم رہے.................. بہت تھوڑا عرصہ گذرنے کے بعد دہشت گرد' انتہا پسند' تخریب کار اور نہ جانے کیسے کیسے القاب سے نوازے گئے۔ نوبت بایں جارسید کہ انہیں چُن چُن کر قتل کرنا شروع کردیا گیا۔ اُن کے شہروں کو کھنڈرات کی شکل میں

تبدیل کردیا گیا.............. وہ سرزمین جو جہاد کا مرکز کہلاتی تھی .... اب اُس کے اُوپر لاکھوں میزائل داغے گئے .... وہاں کی بستیوں کو اُجاڑ دیا گیا۔ جنگلوں کو جلا دیا گیا............... یہاں تک کہ جنازوں کے جلوس اور شادیوں کے موقع پر باراتیوں کے ہجوم پر بھی فضائی حملے کئے گئے۔ اور انہیں نیست و نابود کردیا گیا..............

آج جب ہم گذشتہ پچیس تیس سال کی تاریخ کو دیکھتے ہیں اور بہ غور اس کے واقعات کا مطالعہ کرتے ہیں تو ہمیں اس نتیجہ تک پہنچنے میں کوئی دیر نہیں لگتی کہ اس پوری کارروائی میں نقصان ہمارے حصہ میں آیا اور مفادات غیروں نے لئے۔ غیروں نے اپنے مفادات کی خاطر ہمیں استعمال کیا اور ہم جذبات میں آکر ان کے لئے استعمال ہوئے۔ یہ صرف اس صدی کی بات نہیں۔ اور صرف اس ایک علاقہ کی بات نہیں۔ ہماری تاریخ ایسے واقعات سے بھری پڑی ہے کہ ہم محض جذبات کی بنیاد پر دوسروں کا آلۂ کار بن جاتے ہیں............. اور اتنا بڑا نقصان کر جاتے ہیں۔ جس کا ازالہ پھر صدیوں میں بھی نہیں ہو پاتا

''معارفِ اسلامی'' اس صورت حال میں اہل دانش و بینش کو بہ طور خاص یہ پیغام دیتا ہے کہ:

(i) اس وقت صوفیاء کرام کے اسلوبِ دعوت اور منہجِ دعوت کے موضوع کو جو حضرات ہوا دے رہے ہیں اور پورے جوش و خروش کے ساتھ صوفیاء کرام کے ساتھ اپنی عقیدت اور ارادت ظاہر کر رہے ہیں۔ ان کے حال کے ساتھ ساتھ ان کے ماضی کو بھی دیکھنا چاہیے اور اس ضمن میں ان کے کردار کا بھی جائزہ لینا چاہیے یہ جو اچانک اس رُخ ہوا چلی ہے............... اس ہوا کی پُشت پر وہ کون سی طاقت ہے۔ جو پوری منصوبہ بندی کے ساتھ اسے مہمیز دے رہی ہے...........

(ii) یہ ایک مُسلمہ حقیقت ہے کہ برصغیر پاک و ہند میں صوفیاء کرام کی خدمات' مجاہدات اور ریاضات کی بناء پر اسلامی تعلیمات کی اشاعت ہوئی۔ صوفیاء کرام نے خانقاہوں میں بیٹھ کر جہاں حُکام اور اُمراء کو ہدایات دیں وہاں رعایا کے حقوق دلانے میں بھرپور کردار ادا کیا .... لیکن اس

وقت کوشش یہ کی جارہی ہے کہ صوفیاء کرام کی جامع تعلیمات میں سے محض ان تعلیمات کو highlite کیا جائے جنہیں عہدِ حاضر کے لئے مفید اور موزوں قرار دیا جارہا ہے............حالانکہ ضرورت اس بات کی ہے کہ صوفیاء کرام کی جملہ تعلیمات کو منظرِ عام پر لایا جائے ان کی خدمات پر تفصیل کے ساتھ سیمینارز اور کانفرنسز کا انعقاد کیا جائے............ان کی تالیفات کو چھپوا کر عام کیا جائے............اور عوام وخواص کو بتایا جائے کہ وہ بے جا تکلفات کو چھوڑ کر فطری اور حقیقی زندگی کی طرف آئیں............جو حضرات لاکھوں کا لباس پہن کر صوفیاء کرام کی تعلیمات کی بات کرتے ہیں۔ انہیں تھوڑی دیر کے لئے اپنے گریبان میں جھانک کر دیکھنا چاہیے کہ وہ کیا کہہ رہے ہیں اور کیا کر رہے ہیں۔

(iii) صوفیاء کرام کے بارے میں عمومی طور پر یہ بات پھیلائی جارہی ہے کہ وہ اپنی خانقاہوں تک محدود تھے۔ اور دُنیا ومافیہا سے بے خبر تھے۔ وہ پورا دن بیٹھ کر زائرین اور معتقدین کے نذرانے اور تحفے وصول کرتے تھے اور خوب کھاتے پیتے تھے............بڑے بڑے جُبے اور دستار پہنتے تھے...... اور فاخرانہ شان کے ساتھ زندگی گزارتے تھے۔ یہ بہت سطحی تصور ہے............اور حقیقت یہ ہے کہ بے بنیاد تصور ہے............صوفیاء کرام نے بہت بھرپور زندگی گذاری ہے............ ان کا ہاتھ معاشرہ کی نبض پر رہتا تھا انہیں اپنے پورے حلقہ کا علم ہوتا تھا۔ وہ عوام کے ظاہری اور باطنی دُکھ درد کے مسیحا تھے............وہ اپنے وقت کے جیّد علماء تھے............انہیں علوم شریعت پر پورا عبور ہوتا تھا............یہی وجہ ہے کہ عوام اور حکمران دونوں طبقات ان پر اعتماد کرتے تھے۔ اور اُن سے اپنے معاملات میں مشورے لیتے تھے............حکمران ریاستی اُمور میں اُن سے رہنمائی لیتے تھے تو عوام اپنے مسائل کو حل کرنے کے لئے اُن کے درگاہوں میں حاضری دیتے تھے............

(iv) مئی 2010ء کے وسط میں رابطۂ ادب اسلامی کے زیرِ اہتمام برصغیر پاک وہند میں صوفیانہ ادب کے موضوع پر جو سیمینار منعقد ہوا............اور جس میں بہت وقیع اور معلومات مقالات

پیش کئے گئے..............اس سیمینار میں پیش کئے گئے مقالات سے مجموعی تاثر یہی ملتا ہے کہ برصغیر پاک و ہند کے تمام صوفیاء اپنے وقت کے کبارِ علماء تھے۔ ان کی ادبی اور علمی خدمات سے اُن کے نام لیوا ناواقف ہیں اور یہ ایک افسوس ناک پہلو ہے۔ جس پر توجہ دینے کی ضرورت ہے..............

اللہ بھلا کرے اس سیمینار کے منتظمین کا جنہوں نے اپنے تئیں کامیاب کوشش کی اور اس سیمینار کے ذریعہ صوفیاء کرام کی علمی اور ادبی خدمات پر روشنی ڈالنے کے لئے علومِ اسلامیہ کے اساتذہ اور محققین کو سوچنے اور لکھنے کا موقع فراہم کیا۔

''معارفِ اسلامی'' کا موجودہ شمارہ حسب سابق شیخ الجامعہ پروفیسر ڈاکٹر نذیر احمد سانگی 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''

13/مئی 2010ء

حدیث کے ارتقاء اور تدوین کے مراحل وعوامل کا تحقیقی جائزہ

* پروفیسر ڈاکٹر علی اصغر چشتی

خلفائے راشدین روایت حدیث میں نہایت سختی سے ''تثبّت'' پر عمل کرتے تھے۔ تثبت کا مطلب یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ سے جس طرح حدیث سنی ہے بعینہٖ انہی الفاظ اور حرکات وسکنات کی پابندی کے ساتھ اس کی روایت کی جائے۔ تثبت کے لیے حفظ، ضبط اور اتقان لازمی اجزا ہیں۔ امام زہری رحمہ اللہ کی روایت ہے کہ حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ نے ایک شخص کے سامنے حدیث بیان کی اس شخص نے اس حدیث کو سمجھنے کے لیے کوئی سوال کیا۔ حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ نے فرمایا:

((هو كما حدثتك، أيّ أرض تقلني اذا أنا قلت ما لم أعلم)) (1)

''حدیث جس طرح میں نے بیان کی ہے اسی طرح ہے۔ اگر میں ایسی بات کروں جو میرے علم میں نہیں تو کونسی زمین میرا بوجھ برداشت کرے گی''۔

حضرت عمرؓ بھی تثبت پر سختی سے عمل کرتے تھے۔ انہوں نے ایک رہنما اصول وضع کیا تھا اسی اصول پر دوسروں کو بھی عمل کرنے کی ہدایت کرتے تھے۔ وہ اصول یہ ہے:

((من سمع حديثا فحدّث به كما سمع فقد سلم)) (2)

''جس نے کوئی حدیث سنی اور جیسی سنی ویسی ادا کی تو وہ محفوظ رہا''۔

حضرت عثمان رضی اللہ عنہ بھی شیخین کے اصول پر عمل کرتے تھے اور تثبّت کی ہدایت فرماتے تھے۔ اگرچہ آپ رضی اللہ عنہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کو روایت کرنے سے نہیں روکتے تھے۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے حدیثِ نبوی ﷺ کی اشاعت میں کافی حصہ لیا اور آپ نے لوگوں کو حدیث حاصل کرنے کی ترغیب دی۔ ساتھ ہی تثبت کی بھی ہدایت فرماتے تھے تاکہ حدیث کی اشاعت صحیح طریقے سے ہو۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ کا قول ہے:

---

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

((اذا حدّثتكم عن رسول الله ﷺ حديثا فلأن أخر من السماء أحب الیّ من أن أكذب عليه)) (3)

''میں آسمان سے گر کر چور چور ہونے کو ترجیح دیتا ہوں بہ نسبت اس کے کہ رسول اللہ ﷺ کی طرف جھوٹی روایت منسوب کروں''۔

خلفائے راشدین کے بعد دیگر صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اور ان کے تلامذہ یعنی تابعین اور تبع تابعین نے بھی تثبت کے التزام کو قائم رکھا اور حدیث وسنت کی صیانت اور حفاظت اسی طرح کی جس طرح قرآن مجید کی حفاظت کی۔ ذیل میں اس پہلو سے متعلق بنیادی معلومات پیش کی جارہی ہیں۔

اسلامی فتوحات کی وسعت

رسول اللہ ﷺ کی وفات کے بعد صحابہ کرام کے ہاتھوں اسلامی فتوحات کا سلسلہ روز بروز بڑھنے لگا اور اللہ جلّ شانہٗ کا یہ وعدہ پورا ہو کر رہا:

﴿وَعَدَاللّٰهُ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِى الْاَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِيْنَ مِنْ قَبْلِهِمْ. وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِيْنَهُمُ الَّذِى ارْتَضٰى لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِّنْ م بَعْدِ خَوْفِهِمْ اَمْنًا﴾ (4)

''اللہ جلّ شانہٗ کا تم میں سے ان لوگوں کے ساتھ وعدہ ہے جو ایمان پر قائم رہیں گے اور عمل صالح کرتے رہیں گے کہ وہ انہیں اس زمین کی خلافت عطا کرے گا جس طرح کہ اس نے ان اہل ایمان کو (خلافت) عطا کی تھی جو ان سے پہلے گزرے ہیں، وہ انہیں اپنے پسندیدہ دین پر چلنے کی توفیق اور صلاحیت عطا کرے گا اور ان کے خوف کو امن میں بدل دے گا''۔

چنانچہ پورا ملک شام (اردن، فلسطین، لبنان اور سوریا) اور پورے کا پورا عراق 17ھ میں فتح ہوا۔ 21ھ میں فارس اسلامی ریاست میں شامل ہوا، 56ھ میں مسلمان سمرقند پہنچ گئے۔ اور 93ھ میں اندلس مسلمانوں کے ہاتھوں فتح ہو گیا۔ ان فتوحات کے نتیجہ میں مفتوح ممالک کے باشندے بکثرت حلقہ اسلام میں داخل ہوئے اور ان

کی تعلیم وتربیت کی ضرورت پیش آئی۔ خلفائے وقت نے ان کی تعلیم وتربیت اور کتاب وسنت کی اشاعت کے پیشِ نظر علماء اور فقہاء کو ان مفتوح ممالک میں بھیجا۔ ان حضرات نے مختلف علاقوں میں جا کر اپنے اپنے حلقے قائم کئے اور تعلیم وتدریس کے ذریعہ اصلاح وارشاد کا کام کیا۔

صحابہ کرام جہاں جاتے وہاں کے لوگ ان کے گرد جمع ہو جاتے۔ ان سے رسول اللہ ﷺ کے اقوال وافعال اور صفات کے بارے میں دریافت کرتے۔ عقیدت وارادت اور فرطِ جذبات کی وجہ سے ان کی مجلس میں بیٹھنے کو سعادت سمجھتے اس طرح متعدد علاقوں میں صحابہؓ کرام کی وجہ سے جو حلقے اور مرکز قائم ہوئے بعد میں کتاب وسنت کی ترویج واشاعت میں ان مراکز نے نمایاں خدمات انجام دیں۔ عام طور سے ان حضرات کی درسگاہیں مسجدوں میں قائم ہوتی تھیں۔ عموماً دس دس طلبہ کا ایک حلقہ بنایا جاتا تھا اور ہر حلقہ میں ایک عریف (Class Senior) مقرر کیا جاتا تھا۔ تمام حلقوں کی نگرانی ہر حلقہ کا عریف کرتا تھا اور تمام عریفوں کی نگرانی ''صحابی'' خود کرتے تھے جو محراب میں کھڑے رہتے تھے۔ ذیل میں اس نظامِ تعلیم کے حوالہ سے حضرت ابو درداء رضی اللہ عنہ کی درس گاہ کی ایک جھلک پیش کی جاتی ہے۔

حضرت ابوالدرداء کی درس گاہ

((انَّ ابا الدرداءؓ الذی توفی سنة 32هـ، کان إذا صلّی الغداة فی جامع دمشق اجتمع الناس للقراء ة علیه. فکان یجعلهم عشرة عشرة، وعلی کل عشرة عریفا، ویقف هو فی المحراب یرمقهم بصره، فاذا غلط أحدهم رجع إلي عریفهم، وإذا غلط عریفهم رجع إلي أبی الدراداء فسأله' عن ذلک)) (5)

''ابوالدرداء رضی اللہ عنہ (م 32ھ) جب جامع دمشق میں فجر کی نماز سے فارغ ہوتے تو لوگ ان سے پڑھنے کے لیے جمع ہو جاتے تھے۔ حضرت ابوالدرداء نے دس دس طلبہ کی جماعت بندی کی تھی اور ہر ایک جماعت میں ایک عریف انہیں طلبہ میں سے مقرر کرتے تھے۔ اور خود مسجد کے محراب میں کھڑے ہو کر سب کی نگرانی کرتے تھے''۔

جب کوئی طالب علم غلطی کرتا تو اپنے عریف سے پوچھتا اور جب عریف کو اشکال ہوتا تو وہ ابوالدرداء کی طرف رجوع کرتا۔

ایک دفعہ حضرت ابوالدرداء رضی اللہ عنہ نے طلبہ کا شمار کر دیا تو سولہ سو سے زیادہ طلبہ کی تعداد ظاہر ہوئی جس کی شہادت ذیل کی روایت سے ملتی ہے:

((روى مسلم بن مشكم: قال لي أبو الدرداء: أعدد من يقرأ عندي القرآن فعددتهم بأمره الفا وستمائة نيفا، وكان لكل عشرة مقرئ، وابوالدرداء عليهم قائما، اذا احكم الرجل منهم تحوّل إلى أبي الدرداء)) (6)

''مسلم بن مشکم کہتے ہیں کہ مجھ سے ابوالدرداء نے کہا: جتنے طلبہ میرے ہاں قرآن پڑھ رہے ہیں ان کی گنتی کرلو۔ میں نے طلبہ کا شمار کیا تو سولہ سو سے کچھ زیادہ تھے اور ہر دس طلبہ پر ایک قاری (معلم) ہوتا تھا اور ابوالدرداء ان سب کے نگران تھے جب ان طلبہ میں سے کوئی پختہ کار ہو جاتا تو آخری تعلیم کے لیے ابوالدرداء کے قریب جاتا''۔

حضرت ابوالدرداء رضی اللہ عنہ کی طرح دوسرے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی بھی مختلف شہروں میں درسگاہیں تھیں جن میں قرآن اور سنت کی تعلیم دی جاتی تھی۔ ان صحابہ کرام رضی اللہ عنہ سے تعلیم حاصل کر کے ہر مفتوحہ ملک اور شہر میں ان کے شاگردوں کا ایک مستند طبقہ پیدا ہوا جو حدیث وسنت کے بڑے حامی اور محافظ بنے اس طبقہ کو اصطلاح میں ''تابعین'' کہتے ہیں۔ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی درسگاہوں کے لیے آج کل کی طرح بڑی بڑی عمارتیں نہیں ہوتی تھیں۔ بلکہ مساجد میں اللہ تعالیٰ کی عبادت بھی اپنے اوقات میں کی جاتی تھی اور یہیں قرآن وحدیث کی تعلیم بھی دی جاتی تھی جس کی وجہ سے تعمیر پر اضافی اخراجات نہیں ہوتے تھے۔ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اپنے دل و دماغ کو قرآن وسنت کے علوم سے معمور رکھتے تھے اور انہی سرچشموں سے طلبہ کو سیراب کرتے تھے۔ یہ علمی مراکز جو مختلف شہروں میں قائم ہو گئے اب ہم اختصار کے ساتھ ان کا تذکرہ کریں گے۔

مدینہ منوّرہ

مدینہ منوّرہ رسول اللہ ﷺ اور بیشتر صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا مقامِ ہجرت تھا۔ آپ ﷺ کی زیادہ تر

احادیث کو اسی شہر میں پھیلنے کا موقع ملا۔ استخراج اور استنباط کا کام بھی زیادہ تر یہیں ہوا۔ مہاجر صحابہ مدینہ منورہ میں رہنے کو پسند کرتے تھے اور کوئی یہاں سے دوسرے علاقوں میں جانا نہیں چاہتا تھا۔ اسلامی ریاست کا مرکز اور خلفائے راشدین کے عہد میں ''دار الخلافہ'' بنا۔ رسول اللہ ﷺ کی حیاتِ مبارکہ میں اور آپ کے وصال کے بعد بھی صحابہؓ کرام یہاں کے قیام کو ترجیح دیتے تھے تاکہ یہاں کی برکات سے بہرہ اندوز ہوتے رہیں۔ مگر جب ریاست کو انہیں مدینہ سے باہر بھیجنے کی ضرورت پیش آتی یا تعلیمی ومعاشی ضرورت درپیش ہوتی تو وہ مدینہ سے باہر جاتے۔ مدینہ منورہ کے ساتھ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی عقیدت وارادت کے بارے میں ابن سعد طبقات میں محمد بن عمر سے روایت کرتے ہیں: ((لا نعلم احدا من المهاجرين من أهل بدر رجع إلى مكة))

''ہم اہل بدر کے مہاجرین میں سے کسی کو نہیں جانتے ہیں جو مکہ واپس گئے ہوں''۔

مطلب یہ کہ رسول اللہ ﷺ کے بعد کوئی بدری مہاجر مدینہ منورہ کی سکونت ترک کر کے مکہ واپس نہیں گیا۔ مدینہ میں جن صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کو قرآن، حدیث اور استنباط کے مجال میں عبور تھا ان کی تعداد کافی تھی جن میں سیدنا ابوبکر صدیقؓ، عمر فاروقؓ حضرت علیؓ، حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہم، اُمّ المؤمنین حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا، حضرت عبداللہ بن عمر، حضرت ابوسعید خدری اور حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہم نمایاں تھے۔ حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہ کتاب اور سنت کے احکام کے فہم اور اصابت رائے میں شہرت رکھتے تھے۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ زید بن ثابت رضی اللہ عنہ کی رائے سے برابر استفادہ کرتے تھے۔ حضرت عمرؓ، حضرت عثمانؓ اور حضرت علیؓ رضی اللہ عنہم کی خلافت کے عہد میں زید بن ثابت رضی اللہ عنہ قضا، فتوی، قرأت اور فرائض کے منصب پر صدر کی حیثیت سے تھے یہاں تک کہ 45ھ میں آپ کا انتقال ہوگیا۔

ان جلیل القدر صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی تعلیم وتربیت سے ان کے شاگردوں کا مدینہ منورہ میں تابعین کا ایک ممتاز گروہ تیار ہوا جن میں چند مشہور تابعین کے نام یہ ہیں:

سعید بن المسیب، عروۃ بن الزبیر، محمد بن مسلم بن شہاب الزہری، عبیداللہ بن عتبہ بن مسعود، سالم بن عبداللہ ابن عمر، قاسم بن محمد بن ابی بکر، نافع مولی ابن عمر۔ یہ حضرات کتاب وسنت کے ماہر اور عالم تھے، حدیث نبوی ﷺ اور فتویٰ کے لیے ان کی طرف رجوع کیا جاتا تھا۔ عہدِ نبوی میں سب سے بڑی درسگاہ مدینہ منورہ میں مسجد نبوی تھی۔ جہاں شب وروز کے اکثر اوقات میں قرآن کریم اور حدیث کی تعلیم کا سلسلہ جاری رہتا تھا۔

صفہ اور اصحابِ صفہ

تعلیم وتربیت کے لحاظ سے صفہ کو خاص اہمیت حاصل تھی۔ صفہ سائبان کو کہتے ہیں۔ یہ ایک سائبان تھا جو مسجد نبویؐ کے ایک کنارہ پر مسجد سے ملا ہوا تیار کیا گیا تھا۔ چند حضرات نے اپنی زندگی صرف عبادت اور رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں رہ کر استفادہ کرنے کے لئے وقف کردی تھی۔ یہ لوگ دن کو بارگاہِ نبوت میں حاضر رہتے اور آیات وروایات کی تعلیم حاصل کرتے تھے اور رات کو اسی چبوترے (صفہ) میں قیام کرتے تھے اور باہم مل کر یہاں آیات وروایات کا مذاکرہ کرتے تھے۔ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ بھی انہی لوگوں میں سے تھے جو 7ھ میں یمن میں اسلام لائے اور وہاں سے مدینہ منورہ پہنچے۔ راتوں کو یہ حضرات عبادت کرتے ان کے لیے ایک معلم مقرر تھا اسی کے پاس بیٹھ کر پڑھتے تھے اس بنا پر ان میں سے اکثر قاری کہلاتے تھے۔ دعوت وتبلیغ کے لیے کہیں بھیجنا ہوتا تو یہ لوگ بھیجے جاتے غزوۂ بیر معونہ میں انہی میں سے ستر (70) افراد اسلام کی تعلیمات سکھانے کے لیے بھیجے گئے تھے جن کو کفار نے شہید کردیا تھا۔ ان اصحاب صفہ کی تعداد گھٹتی بڑھتی رہتی تھی اور مجموعی تعداد میں چار سو تک پہنچی تھی۔ شیخ احمد بن محمد البصری (م 304ھ) نے اصحاب صفہ کے موضوع پر ایک مستقل تالیف فرمائی ہے۔ (7)

مکہ مکرّمہ

رسول اللہ ﷺ نے جب مکہ مکرمہ فتح کیا، تو حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ کو مکہ ہی میں قیام کرنے کی ہدایت کی تاکہ وہ یہاں کے لوگوں کو حلال وحرام اور کتاب وسنت کی تعلیم دیں۔ حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ علم وفضل اور حسن سلوک کے لحاظ سے مشہور تھے۔ رسول اللہ ﷺ کے ساتھ تمام غزوات میں شریک رہے تھے اور صحابہ کرام میں فقہ واجتہاد کے پہلو سے شہرت رکھتے تھے۔ آپ سے حضرت ابن عباسؓ، حضرت عمرؓ اور حضرت عبداللہ ابن عمرؓ نے روایت کی ہے۔ آپ نے جو حلقہ قائم کیا بعد میں عبداللہ بن عباسؓ نے اسے برقرار رکھا اور اس کے فروغ اور ترویج کے لیے کام کیا۔ ابن عباسؓ کے علاوہ مکہ میں صحابہ کرام کی اچھی خاصی تعداد موجود تھی۔ مثلاً عبداللہ بن السائب مخزومی، جو صحابہ کے قاری تھے۔ عتاب بن اسید، خالد بن اسید، حکم بن ابی العاص اور عثمان بن طلحہ (رضی اللہ عنہم) وغیرہ۔ ابن عباس کے حلقہ سے جن تابعین نے استفادہ کیا اور جنہیں علم وفضل کے لحاظ سے شہرت حاصل ہوئی ان میں مجاہد، عکرمہ اور عطاء بن ابی رباح کے نام قابل ذکر ہیں۔

کوفہ

اسلامی فتوحات کے سلسلہ میں جب کوفہ کا علاقہ اسلامی حکومت میں شامل ہو گیا تو یہ جیشِ اسلامی کا ہیڈ کوارٹر بن گیا۔ اس شہر کی اہمیت کی بناء پر کافی تعداد میں صحابہ کرام یہاں پہنچے اور مستقل سکونت یہاں اختیار کی۔ جن صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے آ کر کوفہ میں مستقل قیام کیا ان میں چند کے نام یہ ہیں:

علی ابن ابی طالبؓ، عبداللہ بن مسعودؓ، سعد بن ابی وقاصؓ، سعید بن زیدؓ، خباب بن الارتؓ، سلمانؓ فارسی، حذیفہ بن الیمانؓ، عمار بن یاسرؓ، ابوموسیٰ اشعریؓ، براء بن عازبؓ، مغیرۃ بن شعبہؓ، نعمان بن بشیرؓ، ابوالطفیلؓ، اور ابوجحیفہ رضی اللہ عنہم۔

کوفہ میں کتاب وسنت کی تعلیم اور اشاعت کی سیادت عبداللہ بن مسعودؓ کو حاصل تھی۔ آپ علم وفضل کے لحاظ سے ممتاز حیثیت کے حامل تھے۔ کوفہ میں آپ کو طویل عرصہ تک قیام کرنے کا موقع ملا۔ یہاں آپ نے تعلیم وتربیت کے لیے ایک مستقل حلقہ قائم کیا۔ آپ سے جن حضرات نے استفادہ کیا اور علم وعمل کی دنیا میں شہرت پائی ان میں سے مسروق بن الاجدع، ہمدانی، عبیدہ بن عمرو سلمانی، سعد بن یزید نخعی، اور شریح بن الحارث کندی قابلِ ذکر ہیں۔

حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے شریح کو کوفہ کا قاضی بنایا۔ حجاج کے زمانہ تک آپ اسی منصب پر فائز رہے۔ اس حلقہ کے دیگر مشاہیر میں ابراہیم بن یزید نخعی فقیہ العراق، سعید بن جبیر اور عامر بن شراحیل حدیث اور فقہ میں امامت کے درجہ پر فائز ہوئے۔ علماء رجال نے انہیں حفاظ میں شمار کیا ہے۔ (8)

بصرہ

بصرہ میں کتاب وسنت کی تعلیم وتدریس کے لیے جو مرکز قائم ہوا اس کی بنیاد حضرت انس بن مالک کی وجہ سے قائم ہوئی۔ اس شہر میں جو صحابہ کرام رضی اللہ عنہم تشریف لائے اور جن کی وجہ سے کتاب وسنت کی تعلیمات کو فروغ حاصل ہوا ان میں عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ بھی شامل ہیں۔ ابن عباس رضی اللہ عنہ، حضرت علی رضی اللہ عنہ کے دورِ خلافت میں یہاں بطور والی رہے۔ ان کے علاوہ عقبہ بن غزوان، عمران بن حصینؓ، ابوزہرہ اسلمیؓ، معقل بن یسارؓ، ابوبکرہؓ، عبدالرحمٰن بن میسرہؓ، عبداللہ بن الشخیر، اور جاریہ بن قدامۃ رضی اللہ عنہم نے بھی یہاں قیام کیا اور اہل بصرہ کو اپنی معلومات سے مستفید ہونے کا موقع فراہم کیا۔

بصرہ کے جن تابعین کو علم وفضل کے مجال میں شہرت اور مقام ومرتبہ حاصل ہوا ان میں سے چند کے نام یہ ہیں: ابو العالیہ رفیع بن مہران ریاحی، حسن بصری، محمد بن سیرین، ابو الشعثاء جابر بن زید، قتادۃ بن دعامۃ سدوسی، مطرف بن عبداللہ بن الشخیر اور ابوزہرہ بن ابی موسیٰ۔

شام

مسلمانوں نے جب ملک شام کو فتح کیا تو یہاں کے باشندے بہت بڑی تعداد میں دائرہ اسلام میں داخل ہوئے۔ خلفائے اسلام نے ان علاقوں کی طرف خاص توجہ کی اور یہاں کے عوام کی تعلیم وتربیت کے لیے فضلاء اور فقہاء صحابہ رضی اللہ عنہم کو روانہ کیا۔ جن میں حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ بھی تھے۔ حضرت معاذ رضی اللہ عنہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی صف میں اعلیٰ درجہ کے فقیہ شمار ہوتے تھے۔ رسول اللہ ﷺ نے آپ کو یمن کا قاضی بنا کر بھیجا تھا اور فتح مکہ کے بعد اہل مکہ کی تعلیم وتربیت کے لیے بھی آپ کا انتخاب کیا تھا۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے آپ کو کتاب وسنت کی تعلیم اور اشاعت کے لیے ملک شام بھیجا تھا۔ ابن سعد طبقات میں ابو مسلم خولانی سے روایت کرتے ہیں:

((دخلت مسجد حمص، فاذا فيه نحو من ثلاثين كهلا من أصحاب النبي ﷺ، واذا فيهم شاب كحل العينين، بريق الثنايا، ساكت لا يتكلم، فاذا امترى القوم في شيء اقبلوا عليه، فسألوه، فقلت لجليس لي: من هذا؟ ...... قال: معاذ بن جبل)) (9)

''ابو مسلم خولانی کہتے ہیں: میں شہر حمص (شام) کی مسجد میں داخل ہوا، وہاں تقریباً تیس ادھیڑ عمر کے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم تشریف رکھتے تھے جن میں سے ایک صحابی جوان نظر آ رہے تھے۔ اس کی آنکھیں سرمگیں اور دانت خوبصورتی کی وجہ سے چمک رہے تھے۔ یہ جوان اور حسین صحابی بالکل خاموشی کے ساتھ بیٹھے ہوئے تھے کسی کے ساتھ بات چیت نہیں کر رہے تھے۔ میں نے اپنے قریب بیٹھے ہوئے شخص سے پوچھا: یہ کون ہے؟...... اس نے بتایا: یہ معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ ہیں''۔

ملک شام کے لوگوں کی تعلیم وتربیت کی ذمہ داری جن صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے سنبھالی ان میں ایک مشہور اور نمایاں نام حضرت عبادۃ بن صامت رضی اللہ عنہ کا ہے۔آپ قرآن کے بہت اچھے قاری اور فقہ واستنباط کے ماہر تھے۔آپ کے علاوہ ابوالدرداء انصاری رضی اللہ عنہ نے کتاب وسنت کی تعلیم واشاعت کے لیے گراں قدر خدمات انجام دیں۔حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ابوالدرداء کو معاذ بن جبل رضی اللہ عنہم کے ساتھ شام کی طرف روانہ کیا تھا۔ان حضرات کے لیے یزید بن ابوسفیان نے حضرت عمر بن الخطاب کو خط لکھا تھا اور درخواست کی تھی کہ اہلِ شام کی تعلیم کے لیے معاذ بن جبل، عبادۃ اور ابوالدرداء رضی اللہ عنہم کو بھیج دیا جائے۔امام بخاری رحمہ اللہ نے اپنی تاریخ میں اس کا تذکرہ کیا ہے۔ملک شام میں علمی، فکری اور فقہی سرگرمیوں کو بعد میں جو عروج حاصل ہوا اس کی بنیاد میں ان تینوں حضرات کی کوشش وکاوش کا بہت بڑی حد تک عمل دخل نظر آتا ہے۔

شام کی طرف حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے تعلیم وتدریس کے لیے حضرت عبدالرحمٰن بن غنم کو بھی بھیج دیا تھا۔ عبدالرحمٰن حضرت معاذ کے تلمیذ خاص تھے اور ان سے بہت زیادہ متاثر تھے۔شرحبیل بن حسنہ اور فضل بن عباسؓ نے بھی کتاب وسنت کی تعلیم اور اشاعت میں بہت اہم کردار ادا کیا۔شام کے مختلف مراکز سے جو تابعین مستفید ہوئے اور بعد میں جنھوں نے علم کی ترویج میں نمایاں کارکردگی کا مظاہرہ کیا ان میں چند کے نام یہ ہیں:

ابوادریس خولانی، قبیصہ بن ذویب، مکحول بن ابومسلم دمشقی، اور رجاء بن حیوہ۔

مصر

مصر کا علاقہ جب فتح ہوا تو یہاں کے باشندے بھی بکثرت حلقہ اسلام میں داخل ہوئے اور صحابہ کرام کی ایک بڑی تعداد کتاب وسنت کی تعلیم واشاعت کے لیے یہاں آ پہنچی۔عبداللہ بن عمرو ابن العاص رضی اللہ عنہ اپنے والد فاتح مصر عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ کے ساتھ مصر میں داخل ہوئے۔عبداللہ بن عمرو رضی اللہ عنہ کو چونکہ کتابتِ حدیث کی اجازت حاصل تھی اس لیے آپ کے پاس احادیث کا بہت بڑا ذخیرہ موجود تھا۔ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ عبداللہ بن عمرو رضی اللہ عنہ چونکہ لکھتے تھے اس لیے ان کے پاس احادیث کا ذخیرہ سب سے زیادہ تھا۔ عبداللہ بن عمرو رضی اللہ عنہ نے مصر میں مستقل سکونت اختیار کی اپنے والد کے انتقال کے بعد بھی یہیں کے ہو رہے۔عبداللہ بن عمرو رضی اللہ عنہ کے علاوہ مصر میں جن صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے قیام فرمایا ان کے نام یہ ہیں:

عقبہ بن عامر الجہنی، خارجہ بن حذافہؓ، عبیداللہ بن سعد بن ابی سرحؓ، حمیہ بن جزءؓ، عبداللہ بن الحارث بن جزءؓ، ابونضرہ غفاریؓ، ابوسعید الخیرؓ اور معاذ بن انس الجہنی رضی اللہ عنہم۔

مصر میں صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی تعلیم وتربیت کے نتیجہ میں تابعین کی جو جماعت تیار ہوئی ان میں سے چند کے نام یہ ہیں:

ابوالخیر مرثد بن عبداللہ الیزنی، انہوں نے ابوایوب انصاری، ابونضرہ غفاری اور عقبہ بن عامر الجہنی سے روایات اخذ کیں۔

یزید بن ابی حبیب، انہوں نے مصر کے بیشتر صحابہ سے روایت کی ہے لیکن ان کی وہ روایات جو مؤلفات میں پھیل گئی ہیں زیادہ تر تابعین سے ہیں۔ آپ بنیادی طور ''بربر'' قبیلے سے تھے لیکن نشوونما مصر میں پائی تھی۔

اخذِ حدیث کے لیے سفر

بشر بن عبداللہ حضرمی کہتے ہیں کہ میں ایک ایک حدیث کے لیے شہروں شہروں سواری پر سوار ہو کر سفر کیا کرتا تھا تاکہ وہ حدیث جن جن رُواۃ کے پاس ہے ان سے براہِ راست سن سکوں۔ (10)

ابوالعالیہ کہتے ہیں: ہم لوگ رسول اللہ ﷺ کے اصحاب سے حدیث براہِ راست سننے کے لیے سفر کرتے تھے ان کی خدمت میں پہنچ کر ان سے استفادہ کرتے تھے۔ (11)

سعید بن المسیّب کہتے ہیں: ''میں صرف ایک ایک حدیث کی خاطر کئی دن اور رات سفر کرتا رہا ہوں''۔

امام شعبی نے ایک مرتبہ یہ حدیث:

((ایّما رجل کانت عنده ولیدة فعلّمها فأحسن تعلیمها، وأدبها فأحسن تادیبها، واعتقها فتزوجها فله اجران......)) اپنے شاگردوں کو سنائی اور پھر کہا: ''اس حدیث کو بغیر کسی عوض کے حاصل کرلو۔ یہ ایسی حدیث ہے کہ اس کے حصول کے لیے طلبہ مدینہ منورہ کا سفر کرتے تھے''۔

امام شعبی کے اس جملے سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے دور میں حدیث کے رواۃ مسافتیں طے کر کے حدیث کے حاصل کرنے کے لیے مدینہ منورہ جاتے تھے۔ امام یحییٰ بن معین رحمہ اللہ کا مشہور قول ہے۔ آپ نے فرمایا:

''چار لوگوں سے بھلائی اور خیر کی توقع نہیں کی جاسکتی۔ ایک محلّہ کا چوکیدار، دوسرا قاضی کا منادی (آواز دینے والا)، تیسرا محدّث کا بیٹا، اور چوتھا وہ شخص جو اپنے شہر میں بیٹھ کر حدیث لکھتا ہے اور اس کی طلب و جستجو میں سفر نہیں کرتا''۔(12)

سنت کی حفاظت کے لیے مختلف ممالک اور شہروں کا کٹھن سفر ہمارے اسلاف کا بہت بڑا علمی جہاد تھا۔ انہوں نے اپنی بلند ہمتی، ایثار نفسی اور جفاکشی سے حدیث کے سننے اور جمع کرنے کی خدمات انجام دے کر وہ اعلیٰ مثال قائم کی ہے جس کی شمع کی روشنی میں متاخرین علماء گامزن ہوئے اور تدوینِ حدیث کے لیے منتشر قیمتی سرمایہ کو جمع کر دیا۔ ہمارے اسلاف نے روایات کے سننے اور جمع کرنے کے لیے کیسی کیسی مشکلات کا سامنا کیا۔ آج ہم اس کا تصور بھی نہیں کر سکتے۔ چونکہ بعض شہروں میں صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی کثرت کی وجہ سے حدیث کا ذخیرہ زیادہ تھا۔ مثلاً مدینہ منورہ، مکہ مکرمہ، کوفہ اور شام، اس لیے دوسرے علاقوں کے علماء اور رُواۃ حدیث ان شہروں کا رخ کرتے تھے۔ اور یہاں کے معاملات، عبادات، قضایا اور احکام میں ان شہروں کے علماء سے استفادہ کرتے تھے۔

کتابتِ حدیث کی ترغیب

روایتِ حدیث کے ساتھ ساتھ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے دَور ہی میں کتابتِ حدیث کا باقاعدہ سلسلہ جاری رہا۔

1) حضرت انس بن مالک کہتے ہیں کہ ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ نے انہیں فرائض صدقات لکھ کر دیئے تھے اور یہ فرائض صدقہ رسول اکرم ﷺ کے بتائے ہوئے تھے۔ مسند امام احمد میں ہے: **ان ابا بکر کتب لھم ان ھذہ فرائض الصدقة التی فرض رسول اللہ......** ''ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ نے ان کو لکھ کر دیا کہ یہ وہ فرائض صدقہ ہیں جن کو رسول اللہ ﷺ نے مقرر کیا ہے''۔

2) عمرو بن سفیان کہتے ہیں کہ انہوں نے عمر فاروقؓ کو یہ کہتے ہوئے سنا: ((**قیّدوا العلم بالکتاب**)) ''علم (حدیث) کو قلم بند کر لیا کرو''۔(13) یہ روایت بھی منقول ہے کہ: ((**وجد ابن عمر فی قائم سیف أبیه صحیفة**))(14) ''ابن عمر نے اپنے والد کی تلوار کے نیام میں ایک صحیفہ پایا تھا''۔

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

3) حضرت علیؓ طلب علم اور کتابت علم کے لیے لوگوں کو آمادہ کرتے تھے۔ ایک موقع پر آپ نے فرمایا: ((من یشتری منیّ علما بدرهم))...... ''کون ہے جو مجھ سے ایک درہم کی عوض علم خرید لے'' مطلب یہ کہ ایک درہم کا کاغذ خرید کر اس میں روایات ضبط کر لے۔ حضرت علیؓ فرمایا کرتے تھے:

((تزاوروا واکثروا مذاکرة الحدیث، فان لم تفعلوا یندرس الحدیث))

''باہم ملتے رہو اور روایات کا مذاکرہ کرتے رہو، اگر تم ایسا نہیں کرو گے تو یہ روایات ذہنوں سے اتر جائیں گی''۔

مسند امام احمد میں طارق ابن شہاب کی روایت ہے:

((رأیت علیّا علی منبر یخطب...... سیفه من حدید سمعته یقول: والله ما عندنا کتاب نقرأه علیکم الاّ کتاب الله تعالی وهذه صحیفة أعطانیها رسول الله ﷺ فیها فرائض الصدقة''

''میں نے منبر پر حضرت علی رضی اللہ عنہ کو خطبہ دیتے ہوئے دیکھا ان کی کمر میں تلوار تھی جس کا قبضہ لوہے کا بنا ہوا تھا اس وقت وہ فرما رہے تھے: اللہ کی قسم! ہمارے پاس کتاب اللہ اور اس صحیفہ کے سوا ایسی کتاب نہیں ہے جسے تم لوگوں کے آگے پڑھوں۔ یہ وہ صحیفہ ہے جو رسول اللہ ﷺ نے مجھے عطا فرمایا ہے۔ اس میں صدقہ کے احکام درج ہیں''۔

4) حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کہتے تھے: ((ما کنا نکتب فی عهد رسول الله ﷺ إلا الاستخارة والتشهد.)) (16) ''ہم رسول اللہ ﷺ کے دور میں استخارہ اور تشہد کے علاوہ اور کچھ نہیں لکھتے تھے۔

5) حضرت حسن بن علی رضی اللہ عنہ اپنے بیٹوں اور بھتیجوں کو مخاطب کر کے کہا کرتے تھے:

((تعلموا تعلموا، فانکم صغار قوم الیوم، تکونون کبارهم غدا، فمن لم یحفظ منکم فلیکتب)) (17)

''تم پڑھو اور خوب دل لگا کر پڑھو آج تم قوم کے چھوٹے لوگوں میں سے ہو کل قوم کے بڑوں میں شمار ہوگے۔ تم میں جو زبانی یاد نہیں کرسکتا اسے چاہئے کہ اپنے پاس لکھ لیا کرے''

6) حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے اپنے بھتیجے عروۃ بن الزبیر سے کہا:

((یا بنیّ! بلغنی انک تکتب عنی الحدیث، ثم تعود فتکتبه، فقال لها اسمعه منک علی شیء ثم أعود فاسمعه علی غیره، فقالت: هل تسمع فی المعنی خلافا؟...... قال: لا. قالت: لا بأس بذلک)) (18)

''بیٹے! مجھے اطلاع ملی ہے کہ تم مجھ سے حدیث لکھتے ہو۔ پھر دوبارہ اسی حدیث کو لکھتے ہو۔ عروۃ نے جواب دیا: آپ سے حدیث سنتا ہوں۔ پھر دوبارہ اسی حدیث کو دوسری سند سے سنتا ہوں تو لکھ لیتا ہوں۔ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے پوچھا: کیا تم کو دونوں روایتوں کے مفہوم میں فرق محسوس ہوتا ہے۔ عروۃ نے جواب دیا: نہیں۔ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے فرمایا: پھر کوئی مضائقہ نہیں''۔

7) حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے بشیر بن نہیک کو ان سے حدیث کے لکھنے اور روایت کرنے کی اجازت دی اور ایک روایت میں بشیر کہتے ہیں:

((أتیت أبا هریرة بکتابی الذی کتبته، قرأته علیه، فقلت: هذه سمعته منک؟ قال: نعم)) (19)

''میں حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کے پاس روایات کا وہ مجموعہ لے کر آیا جو میں نے آپ سے سن کر لکھ لیا تھا۔ میں نے اس کی روایات پڑھ کر آپ رضی اللہ عنہ کو سنائیں اور ان سے پوچھا: یہی وہ روایات ہیں جو میں نے آپ سے سنی تھیں! آپ رضی اللہ عنہ نے فرمایا: ہاں''۔

8) حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کے پاس کئی مخطوطے تھے۔ فضیل بن حسن بن عمر بن امیہ ضمری اپنے والد حسن بن عمرو سے روایت کرتے ہیں کہ انہوں نے کہا کہ میں نے ابو ہریرہؓ کے پاس ایک حدیث بیان کی۔ ابو ہریرہ کے ذہن سے وہ حدیث اتر گئی تھی۔ میں نے کہا: یہ حدیث میں نے آپ ہی سے سنی ہے۔

ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے کہا:

''اگر تم نے یہ حدیث مجھ سے سنی ہے تو وہ میرے پاس لکھی ہوئی ہوگی اور میرا ہاتھ پکڑ کر اپنے گھر لے گئے اور مجھے بہت سے مخطوطے دکھائے جن میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشادات درج تھے۔ ایک مخطوطہ میں وہ حدیث مل گئی جو ان کے ذہن میں نہیں تھی۔ اس موقع پر انہوں نے کہا: میں نے آپ سے کہا نہیں تھا کہ حدیث اگر آپ نے مجھ سے سنی ہے تو وہ میرے پاس درج ہوگی''۔

دورِ صحابہ کے مخطوطات

حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ نے کتاب وسنت کی تعلیم کے لیے باقاعدہ حلقہ قائم کیا تھا۔ آپ اپنے شاگردوں کو پڑھاتے اور لکھواتے بھی تھے ایک روایت میں ہے کہ ان کے پاس تختیاں ہوتی تھیں جن پر وہ لکھواتے بھی تھے آپ اپنے شاگردوں سے کہا کرتے تھے: ((قیّدوا العلم بالکتاب)) ''علم (روایات) کو لکھ لیا کرو''۔

ابن عباس رضی اللہ عنہ کے مولیٰ (آزاد کردہ غلام) کریب بن ابی مسلم کا بیان طبقات ابن سعد میں موسیٰ بن عقبہ سے مروی ہے:

((وضع عندنا کریب بن ابی مسلم مولی عبداللہ بن عباس حمل بعیر من کتب ابن عباس)) (20)

''ہمارے پاس عبداللہ بن عباس کے آزاد کردہ غلام کریب بن ابی مسلم نے ابن عباس کی کتابیں رکھوائی تھیں جو ایک بارِ شتر تھیں۔ یعنی ایک اونٹ جس قدر بوجھ اٹھا سکتا ہے''۔

حضرت انس رضی اللہ عنہ اپنے بیٹوں سے کہا کرتے تھے:

((یا بنیّ قیدوا العلم بالکتاب)) ''علم (حدیث) کو قلم بند کر لیا کرو''۔

حضرت انس رضی اللہ عنہ اپنے شاگردوں کو حدیث لکھواتے تھے جب شاگردوں کی تعداد بڑھ جاتی تو آپ رضی اللہ عنہ کتابوں کا مجموعہ لا کر سامنے ڈال دیتے اور کہتے تھے:

((هذه احادیث سمعتها و کتبتها عن رسول اللہ ﷺ وعرضتها علیه))(21)

''یہ وہ احادیث ہیں جو میں نے رسول اللہ ﷺ سے سن کر لکھی تھیں اور آپ کے سامنے پیش کی تھیں''۔

حضرت جابر بن عبداللہ انصاری کے پاس ایک صحیفہ تھا جس کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ یہ صحیفہ صغیر کے علاوہ ہے جس کا ذکر امام مسلم نے کتاب الحج میں کیا ہے۔(22)

صحیفہ جابر کا ذکر ابن سعد نے صحابہ کے ترجمے میں کیا ہے۔ مجاہد اسی صحیفہ سے حدیث بیان کرتے تھے۔ قتادۃ بن دعامہ سدوسی (م 118ھ) اس صحیفہ کے متعلق کہتے ہیں کہ جابر بن عبداللہ کا صحیفہ مجھے سورۃ البقرۃ سے زیادہ زبانی یاد ہے۔(23)

ایک روایت میں ہے کہ قتادۃ سلیمان الیشکری سے حدیث کی روایت کرتے تھے اور سلیمان الیشکری کے پاس جابر بن عبداللہ کی کتاب تھی اس لیے احتمال ہے کہ سلیمان نے صحیفہ جابر کو نقل کرلیا ہو کیونکہ وہ جابر بن عبداللہ کے شاگردوں میں سے تھے۔ حافظ ابن حجر کہتے ہیں کہ سلیمان الیشکری جابر بن عبداللہ کی صحبت میں رہے ہیں۔ مسجد نبوی ﷺ میں حضرت جابر بن عبداللہ کا حلقہ درس تھا۔ جس میں آپ شاگردوں کو حدیث لکھواتے تھے۔ ان سے کافی تعداد میں لوگوں نے حدیث لکھی ہے۔ مثلاً وھب بن منبہ، ابو الزبیر، ابوسفیان، اور شعبی نے جابر بن عبداللہ سے روایت کی ہے ان کی زیادہ تر روایات صحیفہ سے منقول ہیں۔

شعبی کہتے ہیں کہ: ''میں نے جابر بن عبداللہ کا پورا صحیفہ ان ہی سے سن لیا ہے''۔(24)

حضرت سمرۃ بن جندب (م 60ھ) نے ایک مخطوطہ تیار کیا تھا جس میں بہت سی حدیثیں جمع کی تھیں ان احادیث کی روایت ان کے بیٹے سلیمان نے کی ہے۔(25)

ہوسکتا ہے کہ یہ نسخہ وہی رسالہ ہو جسے سمرہ نے اپنے بیٹے کے پاس بھیجا تھا جس کے متعلق محمد بن سیرین لکھتے ہیں کہ سمرہ نے اپنے بیٹے کو جو رسالہ بھیجا تھا اس میں بہت ساری روایات تھیں۔

یہ تمام آثار جو ایک دوسرے کی مؤید ہیں ثابت کرتی ہیں کہ صحابہ کرام رضی اللہ عنھم کے دَور میں حدیث کی کتابت کا سلسلہ متداوّل ہو گیا تھا۔ انہوں نے اپنے لیے احادیث لکھیں اور ان کے شاگردوں نے بھی ان کے

سامنے احادیث لکھیں اور دوسروں کو کتابتِ حدیث اور حفظِ حدیث کی ہدایت کرتے رہے جیسا کہ حضرت علیؓ، ابن عباسؓ، حسن بن علی اور انس بن مالک رضی اللہ عنہم سے ثابت ہے۔

تابعین اور صحابہ کی ہم آہنگی

تمام تابعین نے صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم سے استفادہ کیا ان سے برابر ملتے جلتے رہے۔ان کی صحبت کو نعمت سمجھا۔ان سے ہر چیز معلوم کی۔اور رسول اللہ ﷺ کی صحیح احادیث کا ذخیرہ انہی سے اور انہی کے طریقے سے حاصل کیا۔اور یہ بھی انہی سے معلوم کیا کہ حدیث کی کتابت کی ممانعت کب تھی۔اور اس کی اجازت کب دے دی گئی۔انہوں نے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی پوری پوری اقتدا کی جس طرح تلامذہ اپنے اساتذہ کی پیروی کرتے ہیں تابعین نے کتاب وسنت کی تعلیم صحابہ کرامؓ سے حاصل کی اور اس کے مطالب ومعانی بھی انہی سے اخذ کئے اس لیے یہ فطری بات تھی کہ تدوین حدیث کے متعلق تابعین کا رویہ بھی وہی ہو جو صحابہ کرام کا تھا۔اس لیے جن اسباب وعوامل کی بناء پر خلفائے راشدین اور صحابہ کرام کو کتابتِ حدیث میں تردّد اور ہچکچاہٹ تھی بعینہٖ وہی عوامل کتابتِ حدیث میں تابعین کے پیشِ نظر تھے۔اس لحاظ سے صحابہ کرام اور تابعین کا موقف ایک تھا۔ جب تک کتابتِ حدیث کی کراہت کے اسباب موجود تھے تابعین کتابتِ حدیث سے اجتناب کرتے رہے اور جب وہ اسباب زائل ہو گئے تو کتابتِ حدیث کے جواز بلکہ استحباب اور پھر وجوب پر اجماع ہو گیا اور تدوین حدیث پر اصرار کرنے لگے۔یہی وجہ ہے کہ کسی ایک تابعی سے کتابتِ حدیث کے متعلق دو مختلف خبریں ملتی ہیں۔ایک خبر میں ممانعت پائی جاتی ہے اور دوسری میں جواز کی خبر ہوتی ہے۔اور تابعین کے مختلف طبقے کبار، اوساط اور صغار سے کتابتِ حدیث کی مخالفت میں بھی اور اس کی اجازت میں بھی روایات ملتی ہیں۔ کبار تابعین میں عبیدۃ بن عمرو السلمان المرادی (م-72ھ))، ابراہیم بن یزید التیمی (م-92ھ) جابر بن یزید (م-93ھ) اور ابراہیم نخعی (م94ھ) کتابتِ حدیث کے قائل نہ تھے۔ یہ سب کے سب حدیث کو حفظ کے ذریعہ محفوظ اور ضبط کرتے تھے اور اپنی قوت حافظہ سے روایت کرتے تھے۔عبیدۃ بن عمرو پسند نہیں کرتے تھے کہ کوئی ان سے حدیث لکھے یا ان کے سامنے لکھی ہوئی حدیث پڑھے۔ابراہیم نخعی بھی اس کو نامناسب سمجھتے تھے کہ حدیثیں کاپیوں میں لکھی جائیں۔اور وہ آیات کے مشابہ بن جائیں۔آپ کہا کرتے تھے: ''میں نے کچھ نہیں لکھا''۔(26)

یہاں تک کہ انہوں نے اپنے شاگرد حماد بن ابی سلیمان کو اطراف حدیث کی کتابت سے بھی روک دیا۔ بعد میں ابراہیم نخعی نے اطرافِ حدیث کی کتابت کی مخالفت ترک کر دی۔ ابن عون کہتے ہیں: میں نے حماد کو ابراہیم نخعی کی مجلس میں حدیث لکھتے ہوئے دیکھا۔ ابراہیم نے حماد سے کہا: کیا میں نے تمہیں کتابتِ حدیث سے منع نہیں کیا ہے؟ حماد نے جواب دیا: یہ اطراف ہیں۔ عامر شعبی (م103ھ) کا مشہور قول ہے۔ آپ کہتے تھے:

((ما كتبت سوداء في بيضاء ولا سمعت من رجل حديثا فاردت أن يعيده عليَّ)) (27)

''میں نے روشنائی سفید کاغذ پر کبھی استعمال نہیں کی اور نہ میں نے کسی شخص سے حدیث سن کر یہ خواہش کی ہے کہ وہ دوبارہ مجھے سنا دے۔ مطلب یہ کہ ایک بار حدیث سن کر یاد ہو جاتی ہے''

کتابتِ حدیث سے اجتناب

تابعین نے کتابتِ حدیث سے اجتناب اس وقت شروع کیا جب انہوں نے دیکھا کہ حدیث کے متعلق جو شخصی آراء ظاہر کی جاتی ہیں اور تشریح وتعبیر کے ضمن میں اقوال پیش کئے جاتے ہیں طلبہ ان آراء واقوال کو بھی حدیث کے ساتھ لکھتے جاتے تھے اور ان سے دوسرے طلبہ اپنے ہاں نقل کرتے تھے۔ اس طرح کے طرزِ عمل سے حدیث اور رائے میں التباس اور تشابہ کے پیدا ہو جانے کا اسی قسم کا اندیشہ تھا جس طرح صحابہ کرام کے دور میں قرآنی آیات اور روایات کو ایک جگہ لکھنے میں التباس کا خوف پیدا ہو گیا تھا کیونکہ تابعین میں سب کے سب صرف محدّث ہی نہ تھے بلکہ ان میں اکثر حضرات محدّث ہونے کے علاوہ تفقہ کا درجہ بھی رکھتے تھے اس لیے وہ حدیث کے الفاظ وکلمات اور اس کا صحیح مفہوم سمجھنے اور سمجھانے میں اپنی رائے اور اجتہاد بھی رکھتے تھے۔ اور اپنے اجتہاد کو لکھتے اور لکھواتے بھی تھے۔ سعید بن المسیب، جو اپنے دور کے کبار فقہاء میں شمار ہوتے تھے ان کے پاس ایک شخص آیا اور کوئی مسئلہ دریافت کیا۔ ابن المسیب نے جواب میں حدیث لکھوا دی۔ پھر اسی شخص نے ابن المسیب سے اس مسئلہ میں ذاتی رائے معلوم کی۔ جب انہوں نے اپنی رائے اور اجتہاد پیش کی تو اس شخص نے وہ بھی اپنے پاس نوٹ کر لی۔ اسی مجلس میں بیٹھے ہوئے ایک صاحب نے ابن المسیب سے پوچھا: کیا آپ نے اس شخص کو حدیث کے ساتھ اپنی رائے لکھنے کی اجازت دی ہے؟ ابن المسیب نے جواب دیا: نہیں۔ اس کے بعد آپ رحمہ اللہ نے اس

شخص سے وہ کاغذ لے کر ٹکڑے ٹکڑے کر دیا (28)

جابر بن زید سے کہا گیا کہ آپ کے شاگرد آپ کی رائے بھی لکھتے جاتے ہیں۔ آپ نے اپنے شاگردوں کو مخاطب کیا اور کہا: آپ لوگ احادیث کے ساتھ میری رائے بھی لکھتے ہیں۔ حالانکہ میری رائے میری رائے ہے۔ ممکن ہے کل میں اس سے رجوع کرلوں۔ (29)

تابعین کتابت کے قائل تھے

اس قسم کی روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ تابعین عمومی لحاظ سے کتابتِ حدیث کے مخالف نہیں تھے بلکہ وہ یہ چاہتے تھے کہ حدیث کے ساتھ آراء واقوال کو شامل کرنے سے گریز کیا جائے۔ حقیقت یہ ہے کہ تابعین کتابتِ حدیث کے قائل تھے اور اپنے شاگردوں کو حدیث کی کتابت کی ترغیب دیتے تھے یہاں تک کہ صحابہ کرام کے حلقوں میں جا کر ان کی روایات بڑے اہتمام اور انہماک کے ساتھ لکھتے رہتے تھے۔ سعید بن جبیر (م-95ھ) ابن عباس رضی اللہ عنہ سے حدیث لکھتے تھے۔ جب سارا کاغذ بھر جاتا تو کسی اور چیز پر لکھ لیتے تھے اور پھر کاغذ پر نقل کر لیتے تھے۔ (30)

سعید بن جبیر کہتے ہیں: میں ابن عمرؓ اور ابن عباسؓ کے پاس آتا جاتا تھا اور ان دونوں سے حدیث لکھتا تھا اور کبھی اونٹ کے پالان کی لکڑی پر لکھ لیتا تھا اور جب اونٹ پر سے اترتا تو کاغذ پر نقل کر لیتا تھا۔ (31)

سعید بن المسیب کی خدمت میں عبدالرحمٰن بن حرملہ نے جب اپنی قوتِ حافظہ کی کمی کی شکایت کی تو انہوں نے کتابتِ حدیث کی اجازت دے دی۔ (32)

رفتہ رفتہ کتابت حدیث کا سلسلہ اتنا وسیع ہو گیا کہ لکھی ہوئی قلمی کتابیں بکثرت ممالک اسلامیہ میں پھیل گئیں۔ حسن بصری (م110ھ) نے ایک موقعہ پر کہا: ''ہمارے پاس اتنی کتابیں جمع ہوگئی ہیں کہ اب ہمیں ان کی نگرانی کرنی پڑتی ہے''۔

حضرت عمر بن عبدالعزیز (م101ھ) بھی حدیث لکھا کرتے تھے۔ ابو قلابہ کہتے ہیں:

ایک دن عمر بن عبدالعزیز ظہر کی نماز کے لیے باہر آئے۔ ان کے ہاتھ میں کاغذ تھا۔ پھر عصر کی نماز کے لیے باہر آئے تو اس وقت بھی ان کے ہاتھ میں کاغذ تھا۔ میں نے پوچھا:

امیر المؤمنین! یہ کیا کاغذ ہے؟...... آپ نے جواب دیا: عون بن عبداللہ نے مجھ سے حدیث بیان کی مجھے پسند آئی میں نے اسے لکھ لیا ہے''۔

ان تمام روایات سے بآسانی اندازہ لگایا جاسکتا ہے کہ پہلی صدی کے اختتام اور دوسری صدی کے آغاز میں کتابتِ حدیث کا رواج عام ہو چکا تھا۔ اور حدیث کے مخطوطات بلادِ اسلامیہ میں بکثرت پھیل گئے تھے۔ یہاں تک کہ مجاہد بن جبر (م103ھ) نے اپنے شاگردوں کو اجازت دی کہ وہ ان کے مکان کے بالاخانہ پر جا کر وہاں سے ان کی کتابیں اتار لائیں اور ان سے نقل کر لیں۔ خلیفہ ہشام بن عبدالملک نے اپنے عامل کو لکھا کہ وہ رجاء بن حیوۃ (م112ھ) سے حدیث دریافت کریں۔ اس موقع پر رجاء نے کہا:

((كنت قد نسيته لو لا أنه كان عندى مكتوبا)) (33)

''میں یہ حدیث بھول گیا ہوتا اگر یہ میرے پاس لکھی ہوئی نہ ہوتی''۔

عطاء بن ابی رباح (م114ھ) حدیث خود لکھتے تھے اور ان کے شاگرد بھی ان کی مجلس میں بیٹھ کر لکھتے تھے۔ آپ اپنے طلبہ کو پڑھنے اور لکھنے کی بہت ترغیب دیتے تھے۔ ابوحکیم احمدانی کہتے ہیں: میں عطاء بن ابی رباح کے پاس ہوتا اور دوسرے طلبہ بھی ہوتے تھے۔ آپ ہمیں مخاطب کرتے ہوئے فرماتے تھے: بچو! آؤ اور لکھو۔ تم میں جو اچھی طرح نہیں لکھ سکتا ہم اس کے لیے لکھ کر دیں گے۔ اور جس کے پاس کاغذ نہ ہو ہم اسے کاغذ بھی دیں گے'' (34)

اسی طرح علمی ذوق لوگوں میں بڑھتا گیا۔ حدیث کی کتابیں بھی زیادہ ہونے لگیں۔ علماء کے پاس لکھی ہوئی روایات علمی حلقوں میں پڑھی جانے لگیں جس کا ثبوت یہ ہے کہ ولید بن السائب کہتے ہیں: میں نے مکحول، نافع اور عطاء سے طلبہ کو لکھی ہوئی احادیث پڑھتے ہوئے دیکھا ہے''۔ (35)

عبیداللہ بن ابورافع کہتے ہیں: میں نے ایک شخص کو دیکھا وہ ابوداؤد عبدالرحمٰن بن ہرمز اعرج (م117ھ) سے لکھی ہوئی احادیث جو ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی مرویات تھیں پڑھ رہے تھے۔ شاگرد نے پوچھا: اے ابوداؤد! کیا یہ آپ کی بیان کردہ روایات ہیں؟...... اعرج نے کہا: ہاں۔ (36)

نافع (م112ھ) اپنے طلبہ کو حدیث لکھواتے تھے اور ان کے شاگرد ان کے سامنے لکھتے تھے۔ قتادۃ بن دعامۃ سدوسی (م118ھ) سے کسی نے حدیث کی کتابت کے بارے میں پوچھا۔ انہوں نے جواب دیا:

((ما يمنعک أن تکتب وأخبرک اللطيف الخبير أنه يکتب قال: علمها عند ربّی فی کتاب، لا يضلُّ ولا ينسی))

''تمہیں لکھنے سے کون روکتا ہے؟ خدائے لطیف وخبیر نے تمہیں خبر دی ہے کہ وہ لکھتا ہے اس کا ارشاد ہے: **علمها عند ربّی فی کتاب......''**

خالد بن معدان الکلاعی الحمصی (م104ھ) نے اپنی روایات کو کتابی صورت میں محفوظ رکھا تھا۔ ابو کلابہ عبیداللہ بن زید (م104ھ) نے وصیت کی تھی کہ ان کی وفات کے بعد ان کی کتابیں ایوب سختیانی (م131ھ) کو دے دی جائیں جو ان کے شاگرد تھے۔ جب یہ کتابیں ایوب سختیانی کے پاس پہنچیں تو ایک اونٹ کا بار (بوجھ) تھیں۔ اس کا کرایہ ایوب نے دس درہم ادا کیا۔ (37) عروۃ بن الزبیر رضی اللہ عنہ نے فرمایا:

''میں نے حدیث لکھی پھر اسے مٹا دیا۔ پھر مجھے یہ بات محسوس ہوئی کہ میں مال اور اولاد کو فدا کر دیتا مگر حدیث کو نہ مٹاتا۔ یوم حرّہ کے موقع پر آپ کی جو کتابیں جلا دی گئیں ان کے بارے میں آپ بہت پریشان رہتے تھے اور فرماتے تھے: ''کاش میرے اہل وعیال کے بدلے میری کتابیں میرے پاس ہوتیں''۔ (38)

امام محمد باقر بن علی بن حسین (م114ھ) کے پاس کتابیں تھیں۔ ان سے ان کے صاحبزادے امام جعفر صادق نے بعض کتابوں کی سماعت کی تھی اور بعض کتابوں کو ان سے بالالتزام پڑھا تھا۔

مکحول دمشقی کے پاس کئی مخطوطات تھے۔ (39)

حکم بن عتبہ کے پاس بھی روایات کے مکتوبہ مجموعے تھے۔ (40)

بکیر بن عبداللہ الأشج (م۱۱۲ھ) جو مدینہ کے عالم کہلاتے تھے ان کے پاس لکھی ہوئی روایات کے ذخائر تھے جو ان کے بیٹے مخرمہ بن بکیر کو ملے۔ (41)

قیس بن سعد مکی (م-112ھ) کے پاس کتابیں تھیں جو حماد بن سلمہ (م167ھ) کے پاس منتقل ہو گئیں (42)

امام زہری کے پاس کتابوں کا بہت بڑا ذخیرہ تھا جن کی نقل ولید بن یزید بن عبدالملک بن مروان کو کرا دی تھی جب ولید قتل ہوا تو یہ سب کتابیں ولید کی الماریوں سے ایک چھکڑے پر لاد کر دوسری جگہ منتقل کر دی گئیں (43)

صحیفۂ صحیحہ (صحیفہ ہمّام بن منبہ)

ہمام بن منبہ (م 131ھ) کبار تابعین کے طبقہ سے تعلق رکھتے تھے۔ آپ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کے خاص شاگردوں میں تھے۔ ان سے بکثرت احادیث سن کر لکھ لی تھیں۔ ان احادیث کا املاء حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے کرایا۔ اور ایک یا چند صحیفوں میں جمع کرایا تھا۔ اس مجموعہ کا نام آپ نے ''الصحیفة الصحیحة'' رکھا تھا۔ ڈاکٹر حمید اللہ صاحب نے صحیفۂ ہمام کے دو مخطوطے حاصل کر کے اسے شائع کر دیا ہے۔ ڈاکٹر صاحب کو اس صحیفہ کا ایک مخطوطہ دمشق سے اور دوسرا برلن (جرمنی) سے ملا۔ ان دونوں مخطوطوں میں بالکل مطابقت تھی۔ اس طرح ہمام بن منبہ کی کتاب صحیفہ صحیحہ کا کامل نسخہ من وعن ہم تک پہنچ گیا۔ ہمّام بن منبہ نے اپنا یہ صحیفہ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی وفات سے پہلے ان سے سن کر لکھا تھا۔ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی وفات 59ھ میں واقع ہوئی۔ لامحالہ یہ صحیفہ جو علمی و دینی وثیقہ ہے پہلی صدی ہجری کے نصف اول میں لکھا گیا۔ پھر ہمام سے معمر بن راشد یمنی اور معمر بن راشد سے امام عبدالرزاق الصنعانی نے اخذ کیا۔ اس طرح سلسلہ بہ سلسلہ یہ صحیفہ نقل ہوتا رہا۔ اس صحیفہ میں ایک سو اڑتیس روایات ہیں۔ یہ ساری روایات امام احمد بن حنبل کی مسند میں ''مسند ابو ہریرۃؓ'' کے تحت اسی ترتیب کے ساتھ منقول ہیں جس ترتیب کے ساتھ اس صحیفہ میں آئی ہیں۔

تدوین حدیث کی ضرورت

پہلی صدی ہجری کے اواخر تک صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اور تابعین کی کوشش و کاوش سے حدیث کے مکتوبہ اجزاء کا بہت بڑا ذخیرہ جمع ہو گیا تھا۔ مگر یہ ذخیرہ منتشر اور مختلف اہل علم کے حلقوں تک محدود تھا۔ ان سب منتشر مکتوبہ اجزاء کو اکٹھا کرنے اور ان کو باقاعدہ طور پر سرکاری اخراجات سے شائع کرنے کا خیال سب سے پہلے حضرت عمر بن عبدالعزیز (م 101ھ) کو ہوا۔ 99ھ میں آپ کو خلافت کی ذمہ داری دے دی گئی۔ آپ خود حدیث وفقہ کے ماہر تھے۔ علمی فضا میں تعلیم و تربیت پائی تھی۔ علمائے حدیث کے حلقوں میں شریک ہوتے تھے اور نہایت متدین اور معتدل مزاج تھے۔ آپ نے حدیث نبوی ﷺ کی صورت حال کا جائزہ لیا تو دیکھا کہ تقریباً تمام صحابہ اور کبار تابعین وفات پا چکے ہیں اور اہل ہوا و بدعت نیز سیاسی جماعتوں اور فرقوں نے اپنے منشاء اور مقصد کو پورا کرنے کے لیے احادیث کثرت سے وضع کر لی ہیں اور کر رہے ہیں۔ اور عرب و عجم کے اختلاط اور باہمی

ازدواج سے جو نئی نسل نمودار ہوئی ہے وہ حفظ وضبط حدیث میں خالص عربوں کے حفظ وضبط کے مقابلہ میں کمزور واقع ہوئی ہے۔ ان حالات کے پیش نظر آپ نے حدیثِ نبوی ﷺ کی تدوین کا مصمم ارادہ کیا۔ آپ کے دور میں جو اکابر تابعین تھے وہ حدیث کی کتابت کو جائز سمجھتے تھے۔ جب عمر بن عبدالعزیز نے تدوینِ حدیث کے سلسلہ میں اپنے ارادہ کا اظہار کیا تو علماء نے آپ کی تائید کی اور آپ کو ہر ممکن مدد کا یقین دلایا۔ اس دور میں وضع حدیث کے فتنے کا تدارک کرنے کے لیے علماء انفرادی طور پر مساعی میں مصروف تھے۔ جب حکومت کی طرف سے اس ضمن میں آواز بلند ہوئی تو علماء کے حوصلے بڑھ گئے۔ ابن شہاب زہری کے بھائی کا بیان ہے کہ میں نے ابن شہاب زہری کو یوں کہتے ہوئے سنا: اگر مشرق (عراق) کی طرف سے ایسی حدیثیں نہ آتیں جن کے ہم سب منکر ہیں تو میں حدیث نہ لکھتا اور نہ اس کی کتابت کی اجازت دیتا۔ (44)

عمر بن عبدالعزیز اور تدوینِ حدیث

امام زہری رحمہ اللہ کی یہ رائے اس دَور کے بیشتر علماء کی رائے کے موافق تھی کیونکہ ان علماء کو جس قدر حدیث کے ضائع ہونے کا خیال تھا اسی قدر حدیث کو ''کذب'' اور ''وضع'' سے بچانے کا بھی خیال تھا۔ ان دو بڑے عوامل نے علماء امت کو خدمتِ حدیث اور کتابتِ حدیث پر آمادہ کر دیا اور ان ہی عوامل نے عمر بن عبدالعزیز کو سرکاری طور پر حدیث کے جمع کرنے، لکھوانے اور اس کی اشاعت پر مستعد اور تیار کر دیا۔ آپ نے اپنی مملکت کے تمام علاقوں کے عاملوں کے نام حکمنامہ بھیجا۔ ابونعیم تاریخ اصفہان میں لکھتے ہیں:

((انَّ عمر بن عبدالعزیز کتب إلی أهل الآفاق: انظروا إلی حدیث رسول الله ﷺ فاجمعوه)) (45)

''عمر بن عبدالعزیز نے تمام ولاۃ کے نام خط لکھا کہ رسول اللہ ﷺ کی طرف منسوب روایات کو تلاش کرو اور انہیں جمع کرو''۔

آپ نے اہلِ مدینہ کو لکھا:

((انظروا حدیث رسول الله ﷺ، فاکتبوه، فانی خفت دروس العلم وذهاب أهله)) (46)

''رسول اللہ ﷺ کی حدیث کو دیکھو اور اس کو لکھو۔ مجھے علم (حدیث) کے جاننے والوں کے چلے جانے اور اس علم کے مٹنے کا اندیشہ پیدا ہو گیا ہے''۔

حاکم مدینہ ابوبکر بن محمد بن عمرو بن حزم (م112ھ) کے نام پر حکم نامہ بھیجا:

((أکتب إليَّ بما ثبت عندک من الحديث عن رسول الله ﷺ، وبحديث عمرة، فاني خشيت دروس العلم وذهابه"))

''آپ کے پاس جو صحیح اور ثابت روایات ہیں انہیں لکھ کر میرے پاس بھیج دو عمرہ بنت عبد الرحمٰن کے پاس جو ذخائر تھے وہ بھی میرے پاس بھیج دو۔ مجھے اس علم (حدیث) کے ضائع ہونے اور اس کے حاملین کے دُنیا سے اٹھ جانے کے باعث ایک خوف سا محسوس ہو رہا ہے''

ایک روایت میں ہے کہ آپ نے حاکم مدینہ کو یہ بھی لکھا تھا:

((أن يکتب لی العلم من عند عمرة بنت عبدالرحمن، والقاسم بن محمد فکتب إليه)) (48)

''عمر بن عبدالعزیز کے لیے عمرۃ بنت عبدالرحمٰن (م 98ھ) اور قاسم بن محمد بن ابی بکر (م107ھ) کی روایات لکھ کر بھیج دو۔ حاکم مدینہ نے ان دونوں کی احادیث خلیفہ کے لیے لکھوا کر بھیج دیں''۔

ایک اور روایت میں ہے کہ آپ نے اپنے خط میں یوں لکھا:

((انی خفت دروس العلم، وذهاب العلماء، ولا تقبل إلا حديث النبی ﷺ، وليفشوا العلم، وليجلسوا حتی يعلم من لا يعلم، فان العلم لا يهلک حتی يکون سراً)) (49)

''مجھے علم (حدیث) کے مٹنے اور علماء کے چلے جانے کا خوف پیدا ہو گیا ہے۔ تم وہی روایت قبول کرنا جو رسول اللہ ﷺ کی طرف منسوب ہو لوگوں کو چاہئے کہ علم (حدیث) کی اشاعت کریں اور اس کے لیے حلقے قائم کریں تا کہ حدیث کو نہ جاننے والا اس کو جان لے

علم اس وقت مٹتا ہے جب وہ پوشیدہ اور مخفی رہے''۔

حضرت عمر بن عبدالعزیز نے ابن شہاب زہری (م 124ھ) اور دوسرے علماء کو سنن کے جمع کرنے کا حکم دیا۔ اور اسی پر اکتفاء نہیں کیا بلکہ اپنے پورے ممالک محروسہ میں ذمہ دار افراد کو سنت کی تعلیم اور اس کے احیاء اور اہل علم کی حوصلہ افزائی کے لیے حکم نامے بھیجے۔ عکرمہ بن عمار کہتے ہیں:

((أما بعد: فأمروا أهل العلم أن ينشروا في مساجدهم فإن السنة كانت قد أميتت)) (50)

''اہل علم کو بتاؤ کہ وہ اپنی اپنی مسجدوں میں علم (حدیث) کی اشاعت کریں کیونکہ سنت پر عمل روز بروز گھٹتا جا رہا ہے''۔

عمر بن عبدالعزیز حدیث کی اشاعت کے لیے علماء کی مجالس میں شریک ہوتے اور احادیث کے مناقشے میں حصہ لیتے تھے۔ ابو الزناد عبداللہ بن زکوان القرشی کہتے ہیں:

((رأيت عمر بن عبدالعزيز جمع الفقهاء، فجمعوا له أشياء من السنن، فإذا جاء الشيء الذى ليس العمل عليه قال: هذه زيادة، ليس العمل عليها))(51)

''میں نے عمر بن عبدالعزیز کو دیکھا انہوں نے فقہاء کو جمع کیا جنہوں نے سنن سے متعلق کچھ روایات فراہم کی تھیں۔ اس میں اگر کوئی روایت ایسی ہوتی جس پر عمل نہیں ہوتا تھا تو وہ کہتے تھے۔ یہ روایت اضافی ہے اس پر عمل نہیں ہے''۔

حضرت عمر بن العزیز نے تدوینِ حدیث کے سلسلہ میں تمام اکابر تابعین، علماء اور فقہاء سے تعاون حاصل کیا۔ اس بارے میں آپ نے جن اہم شخصیات کی معلومات، تجربات اور صلاحیتوں سے استفادہ کیا ذیل میں ان کا مختصر تذکرہ کیا جاتا ہے:

ابو بکر بن حزم

آپ مدینہ منورہ کے حاکم، قاضی اور موسمِ حج کے سربراہ تھے۔ اپنے دور کے علماء میں علم وفضل کے لحاظ سے بہت مقبول اور معروف تھے۔ امام مالک بن انس کہتے ہیں: ''میں نے ابو بکر بن حزم جیسا شخص نہیں دیکھا ہے۔

آپ مروّت اور کردار کے پیکر ہیں۔ مدینہ منورہ میں ''قضا'' کا علم رکھنے والا ابوبکر بن حزم جیسا کوئی نہیں ہے''(52)

ابوبکر بن حزم کے دادا عمرو بن حزم جلیل القدر صحابی اور بحرین کے حاکم تھے۔ انہیں رسول اکرم ﷺ نے ''کتاب الصدقۃ'' لکھوا کر دی تھی۔ حضرت عمر بن عبدالعزیز نے ابوبکر بن حزم کو حدیث جمع کرنے کے لیے لکھا اور یہ ہدایت کی کہ عمرۃ بنت عبدالرحمٰن کے پاس حدیث کی جو روایات تھیں وہ بھی لکھ کر ارسال کر دیں۔

عمرۃ بنت عبدالرحمٰن

عمرۃ بنت عبدالرحمٰن ابوبکر بن حزم کی خالہ تھیں۔ اُمّ المؤمنین حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی سرپرستی میں تعلیم و تربیت حاصل کی تھی۔ طبقۂ تابعین میں آپ کا شمار ہوتا ہے۔ آپ کے پاس روایات کا معقول ذخیرہ تھا۔ اس لیے عمر بن عبدالعزیز نے بطورِ خاص حاکم مدینہ کو آپ کی روایات ارسال کرنے کی ہدایت کی تھی۔

قاسم بن محمد بن ابوبکر صدیق (م 107ھ)

آپ حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کے پوتے تھے۔ بچپن میں یتیم ہوئے۔ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے اپنے یتیم بچے کو اپنے آغوش میں لیا اور خوب تربیت کی۔ آپ اپنے دور کے مشہور و معروف فقیہ تھے۔ مدینہ منورہ کے سات مشہور فقہاء میں آپ کا شمار ہوتا ہے۔ سفیان ین عینیہ کہتے ہیں: ''حضرت عائشہؓ کا علم تین لوگوں کے پاس رہا۔ قاسم بن محمد، عروۃ بن الزبیر اور عمرۃ بنت عبدالرحمٰن (کے پاس)''۔

ابن شہاب زہری

آپ کا پورا نام ابوبکر محمد بن مسلم ہے۔ اپنے دور کے ''اعلام'' میں سے تھے۔ طالب علم ہوتے ہوئے ''سنن'' اور ''قضایا'' لکھ لیا کرتے تھے۔ ابوالزناد کہتے ہیں: ''ہم صرف حلال اور حرام کے مسائل لکھا کرتے تھے اور زہری جو کچھ سنتے تھے اسے لکھ لیتے تھے۔ جب امام زہری کی ضرورت پیش آئی تو ہمیں معلوم ہوا کہ وہ (أعلم الناس) ''سب سے بڑے عالم'' ہیں۔ امام زہری رحمہ اللہ کے متعلق امام مالک رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

((کان الزهری إذا دخل المدینة، لم یحدّث بها احد من العلماء حتی یخرج منها، وأدرکت بالمدینة مشائخ ابناء سبعین وثمانین لا یؤخذ عنهم،

ویقدّم ابن شهاب وهو دونهم فی السن فیزدحم علیه، وکان یقول: بقی ابن شهاب وماله فی الدنیا نظیر)) (53)

''زہری جب مدینہ میں آتے تھے تو کوئی شیخ وہاں اس وقت تک حدیث نہیں بیان کرتا جب تک زہری وہاں سے چلے نہ جاتے۔ میں نے مدینہ منورہ میں ستر اور اسّی برس کی عمر والے مشائخ کو اس حال میں دیکھا کہ طلبہ ان کی طرف دھیان نہیں دیتے بلکہ ابن شہاب زہری کی مجلس میں جاتے تھے۔ حالانکہ زہری عمر کے لحاظ سے کم تھے۔ زہری کے پاس طلبہ کی بھیڑ لگی رہتی تھی۔ امام مالک رحمہ اللہ کہتے ہیں: اب ابن شہاب ہی رہ گئے ہیں دُنیا میں اب ان جیسی شخصیت کوئی نہیں ہے''۔

حضرت عمر بن عبدالعزیز نے تدوینِ حدیث کی اہم خدمت کے لیے امام ابن شہاب زہری کو مامور کیا۔ امام زہری رحمہ اللہ اس ضمن میں کہتے ہیں:

((أمرنا عمر بن عبدالعزیز بجمع السنن فکتبناها دفترا دفتراً فبعث إلی أرض له علیها سلطان دفتراً)) (54)

''عمر بن عبدالعزیز نے سنن کو جمع کرنے کے لیے ہمیں ذمہ داری دی۔ ہم نے سنن کو کاپیوں میں لکھا۔ عمر بن عبدالعزیز نے اپنی ریاست میں جہاں ان کی حکومت تھی ایک ایک کاپی بھیج دی''

اسی بناء پر کہا جاتا ہے: ((اول من دوّن العلم ابن شهاب)) (55)

ابن شہاب زہری خود کہتے تھے: ((لم یدوّن هذا العلم أحد قبل تدوینی)) (56)

''اس علم (حدیث) کو میری تدوین سے پہلے کسی نے مدون نہیں کیا''۔

ابن شہاب زہری کی تدوین دراصل سرکاری طور پر تدوینِ حدیث کی ابتدائی خدمت تھی ورنہ اس سے پہلے انفرادی طور پر دورِ رسالت اور عہد صحابہ وتابعین میں حدیث کے حفظ کرنے، پڑھنے پڑھانے اور حدیث کو قلم بند کرنے اور روایت کے ذریعہ نشر واشاعت کرنے کا سلسلہ برابر جاری رہا تھا۔

حواشی وحوالہ جات

(1) تذکرہ الحفاظ للإمام الذھبی، ج:1، ص:153

(2) ایضاً

(3) مسند الإمام احمد، ج:2، ص:45

(4) سورۃ النور:55

(5) تہذیب التاریخ الکبیر لابن عساکر الدمشقی، ج:1، ص:69

(6) ایضاً

(7) ماخوذ از سیرت النبی مؤلفہ مولانا شبلی نعمانی

(8) اعلام الموقعین للإمام ابن قیمؒ الجوزیۃ، ج:1، ص:20

(9) ابن سعد بروایت امام ابو مسلم شعرانی

(10) معرفۃ علوم الحدیث للإمام حاکم نیشاپوری۔ الرحلۃ فی طلب العلم

(11) جامع بیان العلم للإمام ابن عبدالبر الاندلسی

(12) معرفۃ علوم الحدیث۔

(13) تقیید العلم، للإمام أبی بکر خطیب البغدادی، ص:88

(14) الکفایۃ، للإمام خطیب البغدادی، ص:354

(15) رواہ الإمام احمد عن طارق ابن شہاب

(16) مصنف ابن ابی شیبہ، ج:1، ص:115

(17) الکفایہ، ص:229

(18) الکفایہ، ص:205

(19) طبقات ابن سعد، ج:2، ص:162

(20) طبقات ابن سعد، ج:5،ص:216

(21) تقیید العلم،ص:96-95

(22) تذکرہ الحفاظ، ج:1،ص:41

(23) طبقات ابن سعد، ج:5،ص:433

(34) المحدث الفاصل،للإمام الرامهرمزی،ص:91

(25) تہذیب التہذیب للإمام ابن حجر العسقلانی، ج:4،ص:198

(26) تقیید العلم،ص:60

(27) ایضاً

(28) جامع بیان العلم،ص:144

(29) جامع بیان العلم، ج:2،ص:31

(30) تقیید العلم،ص:102

(31) تقیید العلم،ص:103

(32) جامع بیان العلم، ج:1،ص:23

(33) سنن الدارمی، ج:1،ص:23

(34) سنن الدارمی، ج:1،ص:129

(35) الکفایہ،ص:164

(36) طبقات ابن سعد، ج:5،ص:209

(37) طبقات ابن سعد، ج:5،ص:216

(38) جامع بیان العلم، ج:1،ص:21

(39) فہرست ابن الندیم،ص:318

(40) مقدمہ جرح وتعدیل،للإمام الرازی،ص130

(41) تذکرہ الحفاظ، ص:190

(42) تاریخ الاسلام للذہبی، ج:5، ص:141

(43) کشف الظنون، ص:20

(44) تقیید العلم، ص:108

(45) ایضاً

(46) فتح الباری للحافظ ابن حجر العسقلانی، ص:204

(47) سنن الدارمی، ج:1، ص:126

(48) مقدمۃ الجرح والتعدیل، ص:126

(49) ایضاً

(50) المحدّث الفاصل، ص:53

(51) ایضاً، ص:30

(52) تہذیب التہذیب، ج:12، ص:39

(53) کتاب الجرح والتعدیل، ص:20

(54) جامع بیان العلم، ص:76

(55) جامع بیان العلم، ص:26

(56) تدریب الراوی للإمام جلال الدین السیوطی۔

تعمیر سیرت و کردار۔ فضائل اخلاق

(احادیث نبوی ﷺ کی روشنی میں تجزیہ)

* پروفیسر ڈاکٹر مس نسیم سحر صمد

دین اسلام کی تعلیمات کے تناظر میں اللہ تعالی نے بنی نوع انسان کے لئے زندگی کی جس نوعیت کو انبیاء و مرسلین کے ذریعے بیان فرمایا اس کا اجتماعی معاشرتی زندگی کے ساتھ گہرا ربط موجود ہے۔ فرد اجتماعیت کے ذریعے اپنی ضروریات کی تکمیل میں معاونت حاصل کرتا ہے اور اجتماعیت فرد کے ذریعے تقویت حاصل کرتی ہے۔ عمرانیاتی اعتبار سے فرد کی تکمیل ذات اس وقت تک ممکن نہیں جب تک اس کی سیرت و کردار کی تعمیر و تشکیل اور نشو وارتقاء پایۂ کمال کو نہ پہنچ جائے۔ رشد و ہدایت کے سلسلے کی مُنتہا خاتم المرسلین حضرت محمد مصطفےٰ ﷺ کی ذاتِ گرامی ہے۔ منصب نبوت و رسالت کے حوالے سے آپ کی بنیادی ذمہ داری احکاماتِ الٰہیہ کے مطابق انسانی شخصیت کو مناسب سانچے میں ڈھالنے کے ساتھ ساتھ اس کی سیرت و کردار کی تعمیر پر توجہ تھی۔ چنانچہ احکاماتِ الٰہیہ کی روشنی میں رسولِ کریم ﷺ نے مکہ مکرمہ کی معاشرت کے جاہلی دستور کے متوازی فکر ونظر کی وہ اعلیٰ اخلاقی قدریں متعارف کروائیں، جنہوں نے زندگی کے بارے میں ان کا نقطہ نظر بدل دیا۔ یہی وہ انقلابی تبدیلی تھی جس کا اقرار شاہِ حبشہ نجاشی کے روبرو مہاجر مسلمانوں کی نمائندگی کرتے ہوئے حضرت جعفرؓ بن ابی طالب نے کیا تھا:

((أيّها الملک ! کنا قوما أهل جاهلية، نعبد الأصنام و نأ کل الميتة ، ونأتي الفواحش ، و نقطع الأرحام ، و نسئ الجوار ، و يأ کل القوی منا الضعيف. فکنا علی ذلک حتی بعث الله إلينا رسولا منّا نعرف نسبه و صدقه و أمانته و عفافه، فدعانا إلی الله لنوحده و نعبده و نخلع

---

* شعبہ علوم اسلامیہ، لاہور کالج برائے خواتین یونیورسٹی، جیل روڈ، لاہور۔

ماكنا نعبد نحن و آباؤ نا من دونه من الحجارة و الأوثان. و أمر نا بصدق الحديث و أداء الأمانة و صلة الرحم و حسن الجوار، و الكف عن المحارم و الدماء ، و نهانا عن الفواحش و قول الزور، و أكل مال اليتيم و قذف المحصنات . و أمرنا أن نعبد الله و حده و لا نشرک به شيئاً، و أمرنا بالصلاة و الزكاة و الصيام فصدقناه و آمنابه و اتبعناه على ماجاء به من الله، فعبدنا الله و حده فلم نشرک به شيئاً، و حرمنا ماحرم علينا، و أحللنا ماأحل لنا. فعدا علينا قومنا فعذ بونا وفتنونا عن ديننا ليردونا إلى عبادة الأوثان من عبادة الله تعالىٰ،و أن نستحل ما كنا نستحل من الخبائث)))(1)

''اے بادشاہ ہم جاہلیت والی قوم تھے، ہم بتوں کی پوجا کرتے تھےاور مردار کھاتے تھےاور فواحش کے خوگر تھےاور قطع رحمی کرتے تھے اور پڑوسی کا حق کھاجاتے تھےاور ہم میں سے طاقت ورضعیف کونقصان پہنچاتا تھا ہم اسی حالت پر تھے کہ اللہ تعالیٰ نے ہم میں سے ہی ایک رسول بھیجا جس کے نسب کو ہم جانتے تھے، اس کی صداقت، اس کی امانت اوراس کی عفت کو جانتے تھے۔ پس اس نے ہمیں اللہ کی وحدانیت کی طرف دعوت دی اور یہ کہ ہم اس کی عبادت کریں اور ہم اور ہمارے آباء اس کے سوا پتھروں اور بتوں کی جو پوجا کرتے تھے اس کو ترک کردیں اوراس نے ہمیں حکم دیا کہ ہم سچ بولیں اورامانت ادا کریں اورصلہ رحمی کریں اور پڑوسیوں سے اچھا سلوک کریں اورخُون بہانے اورفواحش کے ارتکاب اور جھوٹ بولنے سے منع فرمایا اور یہ کہ ہم یتیم کا مال نہ کھائیں اور پاکیزہ عورتوں پرتہمت نہ لگائیں اوراس نے ہمیں حکم دیا کہ ہم اللہ کی عبادت کریں اوراس کے ساتھ کسی کوشریک نہ ٹھہرائیں اوراس نے ہمیں نماز، زکوۃ اور روزے کا حکم دیا پس ہم نے اس کی تصدیق کی اوراس پرایمان لے آئے اوراللہ تعالیٰ کی طرف سے اس پر جو نازل ہوا تھا اس کی پیروی کی۔ پس ہم اللہ وحدہٗ لاشریک کی عبادت کرنے لگے اور ہم پر جو چیز حرام ٹھہرادی گئی اس کو

حرام سمجھنے لگے اور جس کو حلال قرار دیا گیا اس کو حلال سمجھنے لگے۔ لیکن ہماری قوم ہمارے خلاف ہوگئی اور ہم پر ظلم وتشدد کرنے لگی اور اس اَمر پر مجبور کرنے لگی کہ ہم اللہ کی عبادت کو چھوڑ کر بتوں کی پوجا کی طرف لوٹ جائیں اور خبائث میں سے جو چیزیں وہ جائز سمجھتے تھے ہم بھی جائز قرار دیں''۔

بین الاقوامی سطح پر ایک بادشاہ کے دربار میں ببانگ دُہل اُس اصلاحی لائحہ عمل کا اعتراف تھا، جو رسول کریم ﷺ نے عمرانیاتی ھیئت میں انتہائی قلیل مدت میں نافذ العمل کر کے دکھا دیا۔ جاہلی عربوں کے آئینہ ہائے قلوب جو زنگ آلود تھے، اسلام کی حقانی تعلیمات نے صیقل کر دیے۔ سیرت وکردار کی خرابیاں انفرادی اور اجتماعی سطح پر جہالت کی آلودگیوں سے مصفیٰ ہوگئیں۔ ان کے نفوس نے فوز وفلاح کے پیغام اور فرمانِ الٰہی سے استفادہ کرتے ہوئے اپنے تزکیہ کا طریقہ ڈھونڈ لیا۔ اللہ تبارک وتعالیٰ نے اسی تناظر میں فرمایا:

﴿ قَدْ اَفْلَحَ مَنْ زَكّٰىهَا ۝ وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسّٰىهَا﴾(2) اس نے فلاح پائی جس نے اسے (نفس) سنوار لیا اور نامراد ہوا جس نے اسے خاک میں ملا کر چھوڑا۔

مفتی محمد شفیعؒ اس آیۂ کریمہ کی وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ سات قسموں کے بعد جوابِ قسم میں فرمایا ہے کہ بامراد ہوا وُہ شخص جس نے اپنے نفس کا تزکیہ کر لیا۔

تزکیہ کے اصل معنی باطنی پاکی کے ہیں۔ مراد یہ ہے کہ جس نے اللہ کی اطاعت کر کے اپنے ظاہر و باطن کو پاک کر لیا اور محروم ہوا وہ شخص جس نے اپنے نفس کو گناہوں کی دلدل میں دھنسا دیا۔(3) گویا تزکیہ سے ہی تکمیلِ نفس کی خصوصیت وجود پذیر ہوتی ہے۔ جس کی اساس ایمان باللہ کے مرکز ومحور کے گرد گھومتی ہے۔ اپنے نفس کو اللہ تبارک وتعالیٰ کی وحدانیت کے رنگ میں رنگنے کے نتیجے میں انسان کفر وشرک اور فسق وفجور کے اُن مہلکات سے مامون ہو جاتا ہے، جو نفس انسانی کی حقارت وتذلیل کا باعث بنتے ہیں۔ یہ تعلق باللہ انسان کے سیرت وکردار کو صحیح اور مثبت خطوط پر اُستوار کرنے میں معاون ثابت ہوتا ہے۔ سیرت وکردار درحقیقت اخلاق وعادات کا ظاہری صورت میں نظر آنے کا نام ہے۔ ابن منظور اخلاق کی وضاحت کرتے ہوئے رقمطراز ہیں:

((الخلق، بضم اللام و سکونها : و هوالدين والطبع و السجية، و حقيقته

إنه لصورة الإنسان الباطنة و هي نفسه و أوصافها و معانيها المختصة بها بمنزلة الخلق لصورته الظاهرة و أوصافها و معانيها، ولهما أوصاف حسنة و قبيحة، والثواب، والعقاب يتعلقان بأوصاف الصورة الباطنة اكثر ممايتعلقان بأوصاف الصورة الظاهرة ، ولهذا تكرّرت الأحاديث في مدح حسن الخلق في غير موضع كقوله: ”من أكثر مايدخل الناس الجنة تقوى الله وحسن الخلق“، و قوله :” أكمل المؤمنين إيماناً أحسنهم خلقاً))(4)

” الخلق (لام کی ضمہ اور سکون کے ساتھ):اور وہ دین اور فطرت اور سجیۃ یعنی عادت و خصلت سے مراد ہے۔اس کی حقیقت یہ ہے کہ یہ انسان کے باطن کی صورت گری ہے اور اس سے مراد اس کا نفس اور نفس کے اَوصاف اور معنوی تخصّصات ہیں جو کہ بمنزلہ تخلیق ہے جس سے اس کی ظاہری صورت گری ہوتی ہے۔اس کے اَوصاف نمایاں ہوتے ہیں اور ان کو معنویت ملتی ہے۔ لہٰذا اس میں دونوں طرح کے اَوصاف یعنی اَوصافِ حسنہ اور اَوصافِ قبیحہ،ثواب اور عقاب باطنی حوالوں سے شامل ہیں جو کہ اکثر ظاہری صورت کے اَوصاف سے متعلق ہوتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ احادیثِ مبارکہ میں بار بار حسنِ خلق کی تعریف بیان کی گئی ہے۔ جیسا کہ آپ ﷺ کا فرمان ہے کہ! سب سے زیادہ انسان کو جنت میں داخل کرنے کا سبب بنتی ہے وہ خشیتِ الٰہی اور حسنِ اخلاق ہے‘۔اسی طرح آپ ﷺ کا فرمان ہے کہ’ ایمان میں کامل ترین مومن وہ ہے جس کا اخلاق (انسانوں میں)ان سب سے بہترین ہے“۔

اس ضمن میں رسولِ کریم ﷺ نے اُمتِ مسلمہ کے افراد کی تربیت سیرت و کردار کے حوالے سے اخلاقیات کی اہمیت کو اُجاگر فرمایا۔رسولِ کریم ﷺ نے اخلاقی اقدار کو اپنے اُسوہ حسنہ کے عملی قالب میں ڈھال کر دکھایا،اس کے اپنے منفرد اِمتیازات اور خصائص ہیں،جن کی بناء پر کامل ترین، جامع ،قابل عمل اور ابدی و آفاقی رہنمائی کا اعزاز آپ ﷺ کو نصیب ہوا۔(5) چنانچہ وہی جاہل عرب لوگ جو ایک وقت میں اپنی جہالت پر فخر کرتے

تھے، نعمتِ اسلام سے مستفید و مستنیر ہونے کے بعد روشن سیرت و کردار اور اخلاق کی بناء پر آنے والے ادوار کے لوگوں کے لئے رہبر اور رہنما قرار پائے۔

اللہ تعالیٰ نے اپنے آخری رسول حضرت محمد ﷺ کی معرفت اَخلاقی فضائل و رذائل سے آگاہی عطا فرمائی تاکہ بہتر سیرت و کردار کی ضمانت حاصل ہو سکے اور صاحبِ ایمان افراد، ہیئتِ عمرانی کے بہتر تسلسل کا باعث بن سکیں

ڈاکٹر محمد یوسف فاروقی کے خیال کے مطابق اخلاص، صدق، امانت، ایثار، شکر۔ وہ اخلاقی اقدار ہیں جو ایک طرف اگر انسان کو فرائض کی ادائیگی پر آمادہ کرتی ہیں تو دوسری طرف حقوقِ انسانی کے تحفظ کی ضمانت بھی فراہم کرتی ہیں۔ اخلاق جس قدر مستحکم ہوں گے، انسانی حقوق کے تحفظ کی ضمانت بھی اتنی ہی مستحکم ہوگی۔ اِسلام کے یہ اخلاقی اُصول زمان و مکان، رنگ و نسل اور زبان وغیرہ کی حدود و قیود وغیرہ سے آزاد ہیں۔ انہی کی بنیاد پر عہدِ رسالت میں ایک عالمی اسلامی معاشرے کی تشکیل ہوئی تھی جس میں اُن کمزور طبقات کے حقوق بھی محفوظ ہو گئے تھے جو عہدِ رسالت سے قبل انسانی حقوق سے محروم چلے آرہے تھے۔ (6) محاسنِ اخلاق کا بیان آیاتِ کریمہ اور احادیثِ مبارکہ کی روشنی میں اِفادیت کا حامل ہوگا، تاکہ ہر اَخلاقی قدر کی حکمتوں سے آگاہی حاصل ہو اور ان اوصافِ حسنہ کا مختصر تجزیہ کرتے ہوئے کردار کی تشکیل اور تعمیر کے ساتھ ساتھ ان کا ربط و تعلق واضح کیا جا سکے۔

⊙ صدق:

قرآنِ کریم اور احادیثِ مبارکہ میں اس اخلاقی فضیلت پر بہت زور دیا گیا ہے۔ ارشادِ باری تعالیٰ ہے:

﴿ وَ الَّذِیْ جَآءَ بِالصِّدْقِ وَ صَدَّقَ بِهٖۤ اُولٰٓئِکَ هُمُ الْمُتَّقُوْنَ ﴾(7)

''اور جو سچی بات لے کر آیا اور جس نے اس کو سچ جانا وہی لوگ پرہیزگار ہیں''۔

﴿ فَلَوْ صَدَقُوا اللّٰهَ لَكَانَ خَیْرًا لَّهُمْ ﴾(8)

''کاش یہ اللہ سے سچے رہتے تو ان کے لئے بہتر ہوتا''۔

﴿ یٰۤاَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوا اتَّقُوا اللّٰهَ وَ كُوْنُوْا مَعَ الصّٰدِقِیْنَ ﴾(9)

''اے ایمان والو! اللہ سے ڈرو اور سچ بولنے والوں کے ساتھ رہو''۔

﴿قَالَ اللّٰهُ هٰذَا يَوۡمَ يَنۡفَعُ الصّٰدِقِيۡنَ صِدۡقُهُمۡ. لَهُمۡ جَنّٰتٌ تَجۡرِىۡ مِنۡ تَحۡتِهَا الۡاَنۡهٰرُ خٰلِدِيۡنَ فِيۡهَاۤ اَبَدًا﴾

''اللہ فرمائے گا کہ یہی دن ہے کہ سچے بندوں کو اُن کا سچ کام آئے گا، ان کے لیے باغ ہوں گے جن کے تلے نہریں بہتی ہوں گی، ان میں ہمیشہ رہیں گے''۔

ان منتخب آیاتِ کریمہ میں اللہ تبارک وتعالیٰ نے صدق یعنی سچائی کے جن پہلوؤں کی نشاندہی فرمائی ہے وہ نہ صرف عمرانیاتی زندگی میں انسان کے کامیاب رویوں کی اُساس مہیا کرتے اور ان کی ترغیب دلاتے ہیں بلکہ زندگی کی معنویت میں اضافہ کرتے ہوئے اس کی اُخروی جزا اور صلہ کی نشاندہی فرماتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ کی ذات سے بڑھ کر کون سچا ہوسکتا ہے۔(11) اس کی نازل کردہ شرائع حق وصداقت پر مبنی تھیں۔ صدق کی یہ تعلیم بنیادی طور پر قلبی، لسانی اور عملی سچائی کے رویوں پر مشتمل ہوتی ہے۔(12)

ایمانِ کامل، اعمالِ صالحہ اور تمام آزمائشوں میں ایفائے عزم صدیقیت کے اس مقام پر پہنچا دیتی ہے، جس کا تذکرہ آیۂ کریمہ میں موجود ہے۔

﴿وَالَّذِيۡنَ اٰمَنُوۡا بِاللّٰهِ وَرُسُلِهٖۤ اُولٰٓئِكَ هُمُ الصِّدِّيۡقُوۡنَ﴾(13)

حضور ﷺ کا ارشاد مبارک ہے:

((إن الصّدق يهدى إلى البرّ و إن البرّ يهدي إلى الجنّة و إن الرّجل ليصدق حتّى يكون صدّيقا،وإنّ الكذب يهدي إلى الفجور و إنّ الفجور يهدي إلى النّار وإن الرّجل ليكذب حتى يكتب عند الله كذّابا)) (14)

((إن الصّدق برّ، و إن البرّ يهدي إلى الجنّة ، و إنّ العبد ليتحرّى الصّدق حتّى يكتب [عندا لله] صدّيقا، و إنّ الكذب فجور، و إن الفجور يهدي إلى النّار، و إنّ العبد ليتحرّى الكذب حتى يكتب كذّابا))(15)

آپ ﷺ نے فرمایا:

((آية المنافق ثلاث: إذا حدّ ث كذب، و إذا وعد أخلف و إذا ائتمن خان))(16)

منافق کی تین نشانیاں ہیں، جب بولے تو جھوٹ بولے اور جب وعدہ کرے تو خلاف کرے اور جب امانت سپرد کی جائے تو خیانت کرے۔

آپ ﷺ نے مومن اور منافق میں فرق واضح کرتے ہوئے فرمایا:

((أربع من كنّ فيه كان منافقا خالصا، و من كانت فيه خصلة منهنّ كانت فيه خصلة من النّفاق حتى يدعها: إذا ائتمن خان، و إذا حدّث كذب ، و إذا عاهد غدر، و إذا خاصم فجر))(17)

''جس میں چار باتیں ہیں وہ پکا منافق ہے۔ اور جس میں ایک بات ہو، تو اس میں نفاق کی ایک نشانی پائی جاتی ہے۔ جب تک وہ اس کو چھوڑ نہ دے، جب امانت اس کے سپرد کی جائے تو خیانت کرے، جب بات کرے جھوٹ بولے، جب کوئی وعدہ کرے تو پورا نہ کرے اور جب جھگڑے تو حق کے خلاف کہے''۔

حضرت ابو ہریرۃ رضی اللہ عنہ سے مروی ایک طویل روایت میں بیان کیا گیا کہ ''قیامت کے دن اللہ تعالیٰ بندوں کا انصاف فرمائے گا تو سب گروہ پیش کیے جائیں گے۔ سب سے پہلے قرآن مجید کا عالم شخص، خدا کی راہ میں شہید شخص اور دولت مند شخص پیش ہوگا۔ پس اللہ تعالیٰ قاری سے کہے گا کہ کیا میں نے اپنے رسول پر نازل شدہ علم تجھے نہیں سکھایا تو وہ کہے گا ہاں یارب! تو اللہ تعالیٰ فرمائے گا کہ تو نے جو سیکھا اس پر کیا عمل کیا۔ تو جواب میں وہ کہے گا کہ میں اس پر رات اور دن کی گھڑیوں میں عمل کرتا رہا۔ تو اللہ تعالیٰ فرمائیں گے کہ تو نے جھوٹ کہا اور فرشتے بھی اس کو کہیں گے تو نے جھوٹ کہا اور اللہ تعالیٰ فرمائے گا کہ تم نے چاہا کہ تجھے قاری کہا جائے پس ایسا ہی ہوا۔ اسی طرح دولت مند اور راہِ خدا میں شہید ہونے والا پیش کیا جائے گا تو ان کو بھی ان کے دعووں کے برعکس اللہ تعالیٰ فرمائیں گے کہ تو نے جھوٹ کہا اور فرشتے بھی ان کو جھٹلائیں گے۔ پھر ان کو قیامت کے روز آگ میں ڈالا جائے گا۔(18)

صدق کی خوبی ظاہری اور باطنی ہر جہت پر محیط ہے۔ صرف ظاہر داری کے لبادوں سے اس اَرفع و اَعلیٰ خلق تک رسائی حاصل نہیں کی جاسکتی بلکہ اس کی اصل رُوح اور تقاضوں کو ہر لمحہِ حیات میں رضائے الٰہی کے لیے ملحوظ

رکھنا اَصل مقصود ہے۔ جہادِ زندگی میں سچائی کے تمام تر لوازمات کے مطابق راہِ عمل کا انتخاب اور اس میں درپیش مشقتوں کو خندہ پیشانی سے برداشت کرنا مگر دامنِ صداقت کو کذب کی ہر آلودگی سے بچا لینا اصل امتحان ہے اور اسی میں سُرخرو ہونے والوں کو 'صدیقیت' کے رُتبہ اور مقام سے نوازا گیا۔

دینِ اسلام میں انسانی سیرت و کردار کی تشکیل میں صدق کا وہ توازن قائم فرمایا گیا ہے جس سے عمرانیاتی ہیئت کو بھی اِنتفاع حاصل کرنے کا موقع مل سکے۔ چنانچہ احادیثِ مبارکہ میں اس پہلو پر بھی روشنی ڈالی گئی ہے کہ اگر باہمی اِجتماعی تعلقات کی خرابی اور اندیشوں کو دور کرنے کیلئے طریق کار اختیار کیا جاتا ہے تو وہ خلافِ حقیقت ہونے کے باوجود جھوٹ میں شمار نہ ہوگا۔ حضورﷺ کا ارشاد ہے:

((لا يحل الكذب إلا في ثلاث : يحدث الرّجل إمرأ ته ليرضيها ، والكذب في الحرب، و الكذب ليصلح بين النّاس)) (19)

(ليس بالكاذب من أصلح بين النّاس فقال خيراً أو نما خيرا))(20)

⊙ سخاوت:

دینِ اسلام تعمیر کردار کی اُساسی اَقدار میں جن محاسنِ اخلاق پر زور دیتا ہے ان کا پس منظر سمجھنا بھی ضروری ہے۔ تعمیرِ کردار فرد کی زندگی کی کامیابی کیلئے ضروری ہے اور حیاتِ عمرانی افراد کی اِجتماعی ہیئت کا ہی عنوان ہے۔ بنظرِ غائر دیکھا جائے تو اندازہ کیا جاسکتا ہے کہ افراد کی شخصیت سازی اور سیرت و کردار کی تعمیر کے پہلو پر زور دینے کا مطلب۔اُس عمرانیاتی ہیئت کو وجود میں لانا ہے، جس میں دینداری، نیکوکاری اور اس کی تمام متعلقہ صحت مند اقدار بافراط میسر ہوں۔ تاکہ اجتماعی زندگی کی صلاح و فلاح اپنے مثبت نتائج کے ساتھ پُرسکون عمرانیاتی ماحول کی آئینہ دار ہو۔ سخاوت کا تعلق انسان کے ان رویّوں سے ہے جو وہ مختلف نعمتوں کے اِستعمال کے متعلق اختیار کرتا ہے۔ ارشادِ باری تعالیٰ ہے: ﴿ وَ مِمَّا رَزَقْنٰهُمْ يُنْفِقُوْنَ ﴾(21)

''اور صاحبِ ایمان افراد عطا کردہ نعمتوں میں سے خرچ کرتے ہیں''۔

اس تناظر میں سخاوت کی خصوصیت کا جو تعارف سید سلیمان ندوی نے کروایا ہے بہت جامع اور قابل فہم ہے۔ آپ نے سخاوت کی عام فہم تعریف، انفاق اور ادائیگی زکوٰۃ کی بجائے اس کے پسِ پشت محرک حکمتوں کو

مدنظر رکھتے ہوئے اس کا عمرانیاتی تقاضوں کی تکمیل کے ساتھ گہرا تعلق قائم کیا ہے اور اسے دوسری بنیادی اَخلاقی تعلیم قرار دیا ہے۔ آپ کے مطابق سخاوت کے حقیقی معنی:

- ⊙ اپنے کسی حق کو خوشی کے ساتھ دوسرے کے حوالہ کر دینا،
- ⊙ اپنا حق کسی کو معاف کر دینا،
- ⊙ اپنا بچا ہوا مال کسی دوسرے کو دینا،
- ⊙ اپنی ضرورت کا خیال کیے بغیر یا اپنی ضرورت کو روک کر کسی دوسرے کو دینا،
- ⊙ دوسرے کیلئے اپنے جسم اور اپنے دماغ کی قوت کو خرچ کرنا،
- ⊙ دوسروں کو بچانے کیلئے یا حق کی حمایت میں اپنی جان دے دینا۔(22)

جود و سخاوت کا یہ مفہوم و معنی حیاتِ عمرانی کے اندر افراد کے مابین ایسے رشتے کو استوار کرتا ہے جس کا نتیجہ اِجتماعیت کے اِستحکام کی صورت میں ہی مرتب ہوتا ہے۔ قرآنِ حکیم نے اس اخلاقی خوبی کے عملی مظہر یا صورت کو...... انفاق فی سبیل اللہ، نفلی اعتبار سے اور ایتاءِ زکوۃ فرض ہونے کے اعتبار سے...... وضاحتہً بیان فرمایا ہے۔ احکاماتِ انفاق کو تحریک دینے والی خوبی سخاوت کا ماحصل یہ ہے کہ فرد کی ذات سے اجتماع کو جس قدر منفعت حاصل ہو سکے اس کو ممکن بنایا جائے، ہر طرح کا فضل و نعمت جو منعمِ حقیقی کی طرف سے عطا ہوا ہو بشمول مالی وسائل ان کے روبہ استعمال لانے سے فائدہ اجتماعیت کو ہی پہنچتا ہے، اور وہ یہ کہ اللہ تعالیٰ کی عطا کردہ نعمتوں سے اِستفادہ و اِنتفاع ایک فرد کی ذات تک محدود نہیں رہتا بلکہ اِجتماعی طور پر ان کی افادیت عام ہو جاتی ہے۔ مالی اعتبار سے ارتکازِ دولت کا داعیہ معاشرت کو نقصان نہیں پہنچاتا۔ اور تموّل کے منفی اثرات عمرانیاتی ہیئت میں مفاسد اور برائیوں کا باعث نہیں بنتے۔ اللہ تعالیٰ نے بنیادی طور پر انسان کو یہ حکمت ذہن نشین کروائی ہے کہ سماوی و ارضی نعمتوں کی ملکیت و میراث اور مقالید یعنی چابیاں وحدہ لاشریک ذات باری تعالیٰ کے قبضہ قدرت میں ہیں اور انسانوں کو یہ یقین دہانی کروادی گئی:

﴿وَمَا مِنْ دَآبَّةٍ فِي الْاَرْضِ اِلَّا عَلَى اللّٰهِ رِزْقُهَا وَيَعْلَمُ مُسْتَقَرَّهَا وَمُسْتَوْدَعَهَا كُلٌّ فِيْ كِتٰبٍ مُّبِيْنٍ﴾(23)

امام البیضاوی کے مطابق اللہ کے فضل ورحمت سے تمام ارضی حیات کا تغذیہ اور معاشی کفالت اسی کے ذمہ ہے اور وہ حیات وموت میں ان کے ٹھکانوں سے باخبر اور سب کچھ لوحِ محفوظ میں مذکور ہے۔(24) چنانچہ تغذیہ اور کفالت کے حوالے سے جو نعمتیں حاصل ہوں ان کا ذاتی تصرف اور خلقِ سخاوت کے مختلف مدارج کے مطابق اس کے سماجی اور اجتماعی انتفاع میں دوسروں کی شرکت صاحب ایمان افراد کا وہ اختصاص ہے جسے حکمت کی اصطلاح سے متعلق کیا گیا۔ارشاد باری تعالیٰ ہے:

﴿اَلشَّيۡطٰنُ يَعِدُكُمُ الۡفَقۡرَ وَيَاۡمُرُكُمۡ بِالۡفَحۡشَآءِ ‌ۚ وَاللّٰهُ يَعِدُكُمۡ مَّغۡفِرَةً مِّنۡهُ وَفَضۡلًا ‌ؕ وَاللّٰهُ وَاسِعٌ عَلِيۡمٌ ۞ يُّؤۡتِى الۡحِكۡمَةَ مَنۡ يَّشَآءُ ‌ۚ وَمَنۡ يُّؤۡتَ الۡحِكۡمَةَ فَقَدۡ اُوۡتِىَ خَيۡرًا كَثِيۡرًا ﴾(25)

اللہ عزّ وجلّ کی نعمتوں کو اللہ تعالیٰ کی مخلوق کیلئے اِستعمال کرنا، سخاوت کی خصوصیت کی نشاندہی کرتا ہے، لیکن شیطان فقر کی صورت میں انسان کو ڈراتا ہے۔اگر نعمتوں کو مخلوقِ خدا کی بھلائی کیلئے اِستعمال اور اِحصاء کے اس فرق کو انسان سمجھ لے تو یہ حکمت ودانش کے فروغ کا باعث بنتا ہے اور رضاء الٰہی کے حصول کی راہیں کشادہ کرتا ہے۔علم اور عمل کا ہر بند دریچہ اس سے وَا ہوجاتا ہے۔احادیثِ مبارکہ میں بھی انفاق کی ترغیب اور اِحصاء کی کراہیت کے عنوان سے اس کو تفصیلاً بیان کیا گیا ہے۔آپ ﷺ کا ارشاد ہے:

((أنفحي – أو أنضحي، أو أنفقي – ولا تحصي ، فيحصي الله عليک، ولا توعي فيوعي الله عليک)) (26)

حضرت عثمان رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا:

((ليس لِا بن آدم حق في سوى هذه الخصال : بيت يسكنه، و ثوبٍ يو اري عورته و جلف الخبز وا لمآء)) (27)

((يا ابن آدم إنک أن تبذل الفضل خير لک،و أن تمسكه شر لک))(28)

حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے:

((إن الله تعالىٰ جميل يحب الجمال سخي يحب السخاء،نظيف يحب النظافة))

(29)

حضرت مطرّف اپنے والد سے روایت کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ انہوں نے حضورﷺ کو یہ فرماتے ہوئے سنا:

((ألهاكم التكاثر، قال : يقول إبن آدم مالي ، مالي، و هل لک من مالک إلا ماتصدّقت فأمضيت أو أكلت فأفنيت او لبست فأبليت))(30)

((أتى رسول الله ﷺ رجل ، فقال :يا رسول الله! أ يّ الصّدقه اعظم ؟ فقال: ((أن تصدّق و أنت صحيح شحيح ، تخشى الفقر و تأمل الغنىٰ ، ولا تمهل حتّى إذا بلغت الحلقوم قلت : لفلان كذا ، و لفلان الكذا، ألا ! وقد كان لفلان))(31)

((اليد العلياخيرمن اليد السّفلىٰ و اليد العليا: المنفقة،والسّفلىٰ: السّائلة)) (32)

حضرت ابوھریرۃ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے جس کی تائید حضرت ابو ذر غفاری رضی اللہ عنہ کی روایت سے بھی ہوتی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا:

((ما أحبّ أنّ أُحُدا ذاک عندي ذهبٌ ، أُمسي ثالثة ،عندي منه' دينار، اِلّا دينارا أرصده لِدَين،اِلّا أن أقول به في عباد اللّه، هكذا.حثا بين يديه. و هكذا.عن يمينه.و هكذا.عن شماله))(33)

’’آپ ﷺ نے فرمایا کہ ’’میں پسند نہیں کرتا کہ اگر میرے پاس احد پہاڑ کے برابر سونا ہو اور تیسرے دن تک میرے پاس ایک اشرفی رہ جائے ،سوائے قرض ادا کرنے کیلئے دینار رکھ چھوڑوں۔[یہ کہ میں کہوں گا کہ اس کو ایسے ایسے دائیں، بائیں اور پیچھے بانٹ دو]‘‘۔

آپ ﷺ نے یہ بھی فرمایا:

((إن الأكثرين هم الأقلون يوم القيامة، إلّا من قال ،هٰكذا و هٰكذا))(34)

((لاحسد إلا في اثنتين : رجل آتاه الله مالاً فسلّطه على هلكته فى الحقّ. و رجل آتاه الله حكمة ، فهو يقضي بها و يعلّمها))(35)

رسولِ کریم ﷺ نے صاحبِ ایمان افراد کیلئے اس اُمر کو بہت خفیف سمجھا کہ وہ اللہ کی نعمتوں کو اللہ کی راہ

میں خرچ کرنے کی بجائے لالچ یا حُبِ باطل کی وجہ سے روک لیں۔ آپ ﷺ نے یہ بھی ناپسند کیا کہ بُخل یا اُسراف کا راستہ اپنایا جائے۔ بلکہ اس اُمر کو مستحسن خیال کیا کہ وہ ان نعمتوں کے اِنتفاع کو معاشرتی سطح پر پھیلانے کی کوشش کریں۔ مال کی محبت سے لاتعلقی اختیار کرنا ہی سخاوت کے عالی رویّوں کو فروغ دینے کا باعث بن سکتا ہے اور اس کا اَجر وثواب ایسے لوگوں پر نارِ دوزخ کا حرام ہونا ہے۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

﴿فَاَمَّا مَنْ اَعْطٰى وَاتَّقٰى ۝ وَصَدَّقَ بِالْحُسْنٰى ۝ فَسَنُيَسِّرُهٗ لِلْيُسْرٰى﴾ (36)

﴿وَسَيُجَنَّبُهَا الْاَتْقَى ۝ الَّذِىْ يُؤْتِىْ مَالَهٗ يَتَزَكّٰى ۝ وَمَا لِاَحَدٍ عِنْدَهٗ مِنْ نِّعْمَةٍ تُجْزٰٓى ۝ اِلَّا ابْتِغَآءَ وَجْهِ رَبِّهِ الْاَعْلٰى ۝ وَلَسَوْفَ يَرْضٰى ۝﴾(37)

پس جس نے دیا اور پرہیز کیا اور اچھی بات کی تصدیق کی تو ہم اس کے لیے سچ بات کو آسانی میں تبدیل کردیں گے اور اس پرہیز گار کو بچائیں گے (نار دوزخ سے) وہ جو اپنا مال پاکیزگی کی چاہ کو دیتا ہے اور اس پر کسی کا احسان نہیں جس کا بدلہ دیا جائے۔ جبکہ اپنے پروردگار اعلیٰ کی خوشی کیلئے اور وہ خوش ہوجائے گا۔ عطاو بخشش کے دلدادہ کو یہ احساس دلایا گیا کہ وہ اچھا اور عمدہ مال اللہ کی راہ میں عطا کرے۔ (38) اور اس کے بدلے میں کوئی بدلہ یا دنیاوی غرض مطلوب نہ ہو اور نہ ہی طعن وتشنیع یا احسان جتلا کر اپنی نیکی کو ضائع کردیا جائے (39) ایسے لوگ جو سخاوت کے خلقِ حسن کو عمرانیاتی سطح پر نظمِ اجتماعی کے استحکام کا ذریعہ بنائیں گے تو ان کیلئے اجرِ عظیم کی بشارت موصول ہوئی۔

﴿الّذين ينفقون أموالهم في سبيل الله ثم لا يتبعون ما أنفقوا منّا وّلا أذًى لهم أجر هم عند ربّهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون﴾(40)

''ان کو خوف اور حزن کی کیفیات کا سامنا نہ رہے گا اور اللہ عزّ وجلّ کے پاس ان کو اُخروی نعمتوں کی صورت میں اَجر وثواب عطا کیا جائے گا''۔

۝ عفت وعصمت:

حیاتِ عمرانی میں نسلِ انسانی کو تقدس کا لبادہ جس خلقِ حسنہ کی معرفت حاصل ہوتا ہے وہ عفت وعصمت ہے اِس کو پاکدامنی اور اِحسان کے عنوان سے بھی زیر بحث لایا جاتا ہے۔ اخلاقی فضائل کے ساتھ اس خوبی کی

نسبت اور تعلق معاشرتی زندگی میں نسلِ انسانی کی پاکیزگی قائم کرنے کے حوالے سے ہے، جو اسے دیگر حیوانات سے اَفضل و اَشرف ثابت کرنے کیلئے ضروری ہے۔قرآن حکیم میں 'حفظ فروج' اور 'اِحصان' کی اصطلاحی تراکیب سے بھی اسی مفہوم کو بیان کیا گیا ہے۔صاحب اِیمان افراد کی خوبی بیان کی گئی کہ وہ اپنی شرمگاہوں کی حفاظت کرنے والے ہوتے ہیں۔(41) اَشرف المخلوقات ہونے کے ناطے مسلمان معاشرت کا ایک اہم اِمتیاز یہی ہے کہ اس میں انسان کی قوتِ شہویہ کو پابندِ ضوابط بنا دیا گیا ہے۔چنانچہ غضِ بصر کا حکم دیا گیا، ستر اور حجاب کی حدود کو بیان کیا گیا۔(42) تو محض ان لوازمات کو تقویت دینے کیلئے جن کی بناء پر عفت و احصان کی فضا ہموار ہو سکے۔اللہ تعالیٰ نے واضح طور پر اِسلامی نظام معاشرت میں پاکیزگی اور پاکدامنی کی روایت کو تقویت دینے کیلئے فرمایا:

﴿وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنٰٓى اِنَّهٗ كَانَ فَاحِشَةً وَسَآءَ سَبِيْلًا﴾(43)

''بدکاری کے قریب بھی مت جاؤ کہ یہ بڑی برائی اور بُرا راستہ ہے''۔

اس جامع حکم میں وہ تمام اسباب و عوامل جو بدکاری کی فضا کو تقویت دے کر اس برائی کو رائج اور استحکام دلاتے ہوں حرام کاموں میں شمار ہوں گے۔چنانچہ ہر طرح کی بے باکی اور بے حیائی کو ناپسند فرمایا گیا تا کہ اس کے نتیجے میں آگے چل کر ایسے مواقع پیدا نہ ہو جائیں جو عمرانی زندگی میں فساد اور نسلی تقدس کو مجروح کرنے کا باعث بنیں اور نسب کے خراب ہونے کی بناء پر مختلف معاشرتی مسائل جنم لیں۔جسکے نتیجے میں عمرانی ماحول مسموم ہو جائے۔اہلِ ایمان کی شان وتکریم پاکدامنی، پاکبازی اور عفت و عصمت کی حفاظت کے ساتھ وابستہ ہے اور وہ بدکاری کے انسدادی اسباب و ذرائع کو روبہ عمل لاتے ہیں تا کہ اللہ اور اس کے رسول کی اطاعت ممکن ہو سکے۔حضور نبیِ کریم ﷺ نے ایسی اخلاقی ہدایات ارشاد فرمائیں جن کی بنیاد پر مسلمان معاشروں کے گھروں کے اندر اور ہئیت عمرانی میں خارجی اعتبار سے خباثت کو جڑ پکڑنے کے مواقع نہ مل سکیں (44) بدکاری کا شمار ایسی خرابیوں میں سے ہے جس کی توقع کسی مسلمان سے نہیں کی جا سکتی۔حضور ﷺ کا ارشاد ہے:((لایزنی الزّانی حین یزنی وهو مؤمن))(45)

حیاتِ عمرانی میں مسلمان خاندانوں کی معاشرت کو عفت اور پاکدامنی کا نمونہ بنانے کیلئے یہ تمام ہدایاتِ نبوی ﷺ معنوی اور عملی اہمیت کے پہلوؤں کی حامل ہیں۔ان اخلاقی ہدایات کے علاوہ اگر معاشرتی تسلسل کی پاکیزگی اور تقدس کو داغدار کرنے کی کوشش سامنے آئے تو اس کیلئے شریعت کے قواعد و ضوابط میں قانونی گرفت

انتہائی سختی کے ساتھ موجود ہے۔تاکہ معاشرتی زندگی کو اس کے نامناسب اثرات سے محفوظ رکھا جاسکے۔پاکدامنی اختیار کرنے والوں کے فضائل کا بیان بھی موجود ہے، اپنی عفت و عصمت کی حفاظت اور پاکباز زندگی بسر کرنا نہ صرف اَخلاقی فضائل میں شامل ہے بلکہ یہ قربِ الٰہی کی سعادت سے بہرہ مند کرتا ہے۔

⊙ دیانت وامانت اور ایفائے عہد:

حیاتِ اجتماعی میں باہمی لین دین کے معاملات کو طے کرتے وقت ہر ایک کے حق کو مکمل طور پر ادا کرنا ،تاکہ اس میں کوئی کمی بیشی نہ رہے، امانت کہلاتا ہے۔قرآنی تعلیمات کے مطابق خلافتِ ارضی بھی امانت ہی تھی جس کی ذمہ داری انسان نے قبول کی۔ چنانچہ مالکِ حقیقی اللہ عزّ وجلّ کی عطا کردہ اس امانت کا حق ادا کرنا سب سے اوّل درجہ پر لازم ہے۔اہل ایمان کی اس اخلاقی خصوصیت کی نشاندہی بھی فرمائی گئی۔

﴿وَالَّذِيْنَ هُمْ لِاَمٰنٰتِهِمْ وَعَهْدِهِمْ رٰعُوْنَ﴾(46)

ڈاکٹر وھبۃ الزحیلي آیت کریمہ مذکورہ کی وضاحت میں فرماتے ہیں کہ صاحبِ ایمان مرد اور خواتین اپنے عہد اور امانتوں کی پاسداری کرنے والے ہوتے ہیں۔ وہ امانتوں کو ان کے اَہل تک لوٹاتے ہیں اور اس میں خیانت نہیں کرتے ۔ جب دوسروں سے عہد باندھتے ہیں تو معاہدہ کی شرائط پوری کرتے ہیں۔ چنانچہ امانتوں کی ادائیگی اور عہدوں کی تکمیل اہلِ ایمان کے اوصاف میں سے ہے۔ جبکہ خیانت اور غدر منافقوں کی نشانی ہے۔ رسول کریم ﷺ کا فرمان ہے:

((آية المنافق ثلاث : إذا حدّث كذب ، وإذا وعد أخلف، و إذا ائتمن خان*)) (47)

حضور ﷺ کا ارشاد ہے:**((لا إيمان لمن لا أمانة له و لا دين لمن لا عهد له))**(48)

سید سلیمان ندوی رقمطراز ہیں کہ حضور ﷺ کے اقوالِ مبارکہ کے مطابق امانت و دیانت کی پاسداری گویا اِیمان کی علامت ہے۔امانت کا وسیع مفہوم انسان کی تمام سرگرمیوں پر محیط ہے۔وہ حدیثِ نبوی ﷺ کا حوالہ بھی تحریر کرتے ہیں کہ آپ ﷺ نے فرمایا:**((المجالس بالأمانة))**(49)

حضور نبی کریم ﷺ سے مزید کئی روایات ، دیانت و امانت اور ایفائے عہد کے بارے میں روایت کی جاتیں ہیں:

((إذا حدّث الرّجل الحديث ثمّ التفت فهى أمانة))(50)

”آپ ﷺ کا ارشاد ہے کہ جب کوئی شخص کسی سے بات کرے اور ادھر ادھر دیکھے کہ کوئی سنتا نہ ہو تو وہ امانۃ ہے“۔

حضرت حذیفہ رضی اللہ عنہ کی ایک روایت میں حضور ﷺ سے منقول ہے:

((إن الأمانة نزلت في جذر قلوب الرّجال، ثمّ علموا من القرآن ، ثمّ علموا من السنّة))(51)

اس کے بعد وہ کہتے ہیں کہ حضور ﷺ نے امانت کے مٹ جانے کا حال سنایا۔آپ ﷺ نے فرمایا ”پھر یہ حال ہوگا کہ آدمی سوئے گا اور امانت اس کے دل سے نکال لی جائے گی اور ایک آبلہ کی طرح کا داغ رہ جائے گا جو اٹھ تو جاتا ہے مگر اس کے اندر کچھ نہیں ہوتا، لوگ ایسے ہو جائیں گے کہ لین دین کریں گے لیکن کوئی امانت داری نہیں کرے گا۔اس وقت امانت داری کی مثال ایسی کمیاب ہو جائے گی کہ لوگ مثال کے طور پر کہیں گے کہ فلاں قوم میں ایک امانتدار شخص ہے۔آدمی کی تعریف ہوگی کہ کیسا عقلمند، کیسا خوش مزاج اور کیسا بہادر ہے، حالانکہ اس کے دل میں رائی کے دانہ کے برابر بھی ایمان داری نہ ہوگی“۔(52) گویا یہ قیامت کی علامات میں سے ہے کہ سب سے پہلے سیرت و کردار سے فضیلتِ خُلق امانت و دیانت عنقا ہو جائے گی اور سب سے آخر میں جو چیز رہ جائے گی وہ نماز ہوگی اور کتنے نمازی ہیں جن کی نمازوں کا کوئی حصہ اللہ تعالیٰ کے ہاں نہیں۔

صاحبِ ایمان افراد کی ایک خصوصیت کا تذکرہ جو امانت کے ساتھ ملتا ہے وہ عہد کی پاسداری ہے۔(53) لوگ عہد کے معنی صرف قول و قرار کے سمجھتے ہیں۔لیکن اسلام کی نگاہ میں اس کی حقیقت بہت وسیع ہے۔وہ اخلاق، معاشرت، مذہب اور معاملات کی ان تمام صورتوں پر مشتمل ہے۔جن کی پابندی انسان پر عقلاً، شرعاً، قانوناً اور اخلاقاً فرض ہے اور اس اعتبار سے یہ مختصر سا لفظ انسان کے بہت سے عقلی، شرعی، قانونی، اخلاقی اور معاشرتی فضائل کا مجموعہ ہے۔(54)

سید سلیمان ندوی کے مطابق کسی بھی امانت کو بلا کم و کاست ٹھیک وقت پر ادا کر دینا، معاملاتی حیثیت سے ایک قسم کے عہد کی پابندی ہے جو عہد کے وسیع معنی میں داخل ہے۔ انسان کی طرف سے باندھے گئے تمام عہدوں میں سے پہلا عہد- ربوبیتِ الٰہیہ کا اقرار ہے جو یومِ اَلست خدا تعالیٰ سے بندوں نے کیا تھا۔ دوسرا عہد- جو اللہ تعالیٰ کا نام لے کر کسی بیعت یا اقرار کی صورت میں کیا جائے۔ تیسرا عہد- وہ جو انسانوں کے مابین قول و قرار کی حیثیت میں ہوتا ہے اور چوتھا عہد- وہ جو اہل حقوق کے درمیان قائم ہے۔ خاص کر اہلِ قرابت کے درمیان جس کو قائم رکھنے کی تاکید اللہ تعالیٰ نے فرمائی ہے۔(55) گویا ایفائے عہد امانت و دیانت کے شانہ بشانہ وہ خلق حسنہ ہے جو حسن و خوبی، عمرانی اِعتبار سے انسانوں کے مابین تعلقات کی مضبوطی اور اَمن و سلامتی پر منتج ہوتا ہے۔

⊙ حیاء وحلم:

حیاء وہ اخلاقی خصوصیت ہے جس کی بدولت کئی دوسرے محاسن کو بھی تحریک ملتی ہے۔ عفت و عصمت کی خوبی بھی اسی خلق حسن کی بدولت استحکام حاصل کرتی ہے اور بہت سی برائیوں سے اسی وصف کی وجہ سے انسان اجتناب کرتا ہے اس وصفِ طبعی کی نگہداشت اور اس کو پروان چڑھانے کیلئے دین اسلام کی تربیتی اقدار اہم کردار ادا کرتی ہیں۔ شریعت کے قواعد و ضوابط کے مطابق سترِ عورت کو ہر حال میں ملحوظ خاطر رکھنا، غضِ بصر کے حکمِ الٰہی پر عمل کرنا، برہنگی اور عریانی سے مجتنب رہنا، حیاء کے جذبہ کو تقویت دیتا ہے۔ رسولِ کریم ﷺ نے حیا کو ایمان کا جزو قرار دیا۔ آپ ﷺ کے ارشادات گرامی ہیں: ((**دعه فإن الحياء من الإيمان**)) (56)

((**الإ يمان بضع و سبعون شعبة و الحياء شعبة من الإيمان**))(57)

حضور نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ حیاء ایسا وصف ہے جو انسان کیلئے بھلائی اور زینت کا باعث بنتا ہے اور ایمان کا اہم شعبہ ہونے کے ناطے سے جنت کی طرف پیش قدمی میں معاون ثابت ہوتا ہے۔ آپ ﷺ کے ارشاداتِ مبارکہ ہیں: ((**الحياء خير كلّه**))(58)

((**الحياء لا يأتي إلا بخير**))(59)

((**الحياء من الإيمان، والإ يمان في الجنّة، والبذاءُ من الجفاءُ ، و الجفاءُ في النّار**)) (60)

((الحياءُ و العی شعبتان من الإیمان و البذاءُ و البیان شعبتان من النفاق)) (61)

حیاتِ عمرانی میں اِجتماعی زندگی کا حسن اس اُمر سے وابستہ ہے کہ لوگ عاداتِ حسنہ کے حامل ہوں۔ یہ پاکیزہ اَطوار، ان کے باہمی تعلقات کو بھی پاکیزگی اور تقدس کے اس سانچے میں ڈھال دیں جہاں شیطنیت کا گزر نہ ہو سکے۔ حیاء اُن خصائل حسنہ میں سے ہے جو تمام اُمور و عادات کو حسن اور خوبصورتی عطا کرتے ہیں۔ آپ ﷺ کا ارشاد مبارک ہے:

((ماکان الفحش في شيءٍ قطّ ، إلا شانه' ، ولا کان الحیاء ُفی شيءٍ قط إلا زانه))(62)

رسول کریم ﷺ نے جن چار اُمور کو انبیاء کی سنت قرار دیا ہے۔ اس میں حیاء کو اوّلیت حاصل ہے۔ (63) یہی جذبہ اور عادت ہے جو انسان کو برائیوں اور معصیت کے کاموں سے روک دیتی ہے۔ اگر حیاء نہ ہو تو فواحش کو روکنے میں کوئی آڑ نہیں ہو سکتی۔ حضور ﷺ کا ارشاد مبارک ہے:

((إنّ ممّا أدرک النّاس من کلام النبوّة الأ ولی: إذا لم تستحي فاصنع ماشئت))(64)

((إن لکل دین خلقا وإن خلق الإسلام الحیاء))(65)

آداب زندگی کا جزو بنانے کیلئے حیاء کی عادت معاشرتی پاکیزگی کی نشو و ارتقاء اور گھریلو زندگی میں بھی ماحول کی پاکیزگی کا باعث بنتی ہے۔ اسی تناظر میں رسولِ کریم ﷺ کا فرمان ہے:

((إن الله حیيّ ستّیر یحبّ الحیآء و السّتر فإذا إغتسل أحد کم فلیستتر))(66)

((إن الله عزّوجلّ ، إذا أراد أن یهلک عبدا نزع منه الحیاء. فإذا نزع منه الحیاء ، لم تلقه إلا مقیتا ممقّتا. فإذا لم تلقه إلا مقیتا ممقّتا، نزعت منه الأمانة. فإذا نزعت منه الأمانة ، لم تلقه إلا خائنا مخوّنا، فإذا لم تلقه إلا خائنا مخوّنا نزعت منه الرّحمة فإذا نزعت منه الرحمة، لم تلقه إلا رجیما مّلعّنا، فإذا لم تلقه إلا رجیما ملعّنا ، نزعت منه ربقة الإسلام))(67)

حیاء گویا وہ قوت اور ملکہ ہے جس سے انسان خیر وفلاح کی طرف مستعدی سے گامزن رہتا ہے۔ اور اسی کی وجہ سے وہ تمام شرور وتعدّی سے بچنے کی صلاحیت حاصل کرتا ہے۔ اس ایک صلاحیت کے عنقا ہونے سے نہ صرف دوسری فضائلِ حسنہ سے محرومی ہوجاتی ہے بلکہ انسان رذائل کے قریب تر ہوجاتا ہے۔ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے روایت ہے۔ کہ آپ ﷺ نے فرمایا:

((إستحیوا من اللہ حقّ الحیاء"[قال]: قلنا: یا نبیّ اللہ ! إنّا لنستحي و الحمد للہ، قال: "لیس ذاک و لکنّ الاستحیاء من اللہ حق الحیاءِ أن تحفظ الراس و ما وعی و تحفظ البطن ، و ماحوی ، و تتذکّر الموت و البلی، و من أراد الآخرہ ترک زینة الدنّیا، فمن فعل ذلک فقد استحي یعني من اللہ حقّ الحیاء))(68)

"اللہ تعالیٰ سے حیاء کے حق کے مطابق حیاء کرو۔ صحابہ نے عرض کیا کہ ہم اللہ کی بارگاہ میں حیاء کا حق کس طرح ادا کریں۔ آپ ﷺ نے فرمایا کہ سر اور جو اس میں محفوظ ہے، اور پیٹ اور جو اس میں محفوظ ہے، ان کی حفاظت کے ذریعے۔ اور موت و آزمائش کے تذکرے کے ذریعے اور جس نے آخرت کے ارادہ سے دنیا کی زینت کو ترک کردیا تو گویا اُس نے حیاء کی، یعنی اللہ تعالیٰ سے حیاء کا حق ادا کردیا"۔

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے مخاطب ہوتے ہوئے آپ ﷺ نے فرمایا:

((یا عائشة! إنّ اللہ لا یحبّ الفاحش المتفحّش))(69)

⊙ رحم:

خالقِ کائنات کی سب سے نمایاں خصوصیات میں سے ایک اس کی رحمت ہے جو تمام مخلوقات پر محیط ہے۔ وہ رحمٰن و رحیم بھی ہے اور خیر الرّاحمین بھی ہے (70) اللہ تعالیٰ کی رحمتوں کی کثرت کا اندازہ اس امر سے لگایا جاسکتا ہے کہ دنیا میں جس قدر رحم و کرم کے آثار پائے جاتے ہیں وہ اللہ تعالیٰ کی رحمت کے مقابلے میں صرف ایک گنا ہیں جبکہ ننا وے فیصد حصہ رحمت اللہ تعالیٰ کی ذات میں مختص ہے۔ ارشادِ نبوی ﷺ ہے:

((جعل الله الرّحمة في مائة جز ءٍ فامسک عنده تسعة و تسعين جزءً ا و انزل في الأرض جزءً ا واحدًا ، فمن ذلک الجزء تتراحم الخلق ، حتی ترفع الفرس حافر ها عن ولدها خشية أن تصيبه))(71)

اُمتِ مسلمہ کیلئے بھی پسندیدہ شعار یہی ہے کہ اللہ تعالیٰ کے اخلاق کے مطابق اخلاقِ حسنہ کو اختیار کیا جائے۔ چنانچہ اس بناء پر رحم کی خصوصیت پر بہت زور دیا گیا۔ رسول کریم ﷺ کو حق تعالیٰ سبحانہ نے مومنین کیلئے ﴿رؤف رحیم﴾(72) قرار دیا اور رسولِ کریم ﷺ کی اُمت کا باہم ایک دوسرے کیلئے مشفق و مہربان ہونے کا وصف خاص قرآن حکیم میں بیان فرمایا گیا(73) آیت کریمہ ﴿رحماء بينهم﴾ میں جس حقیقت کی بین السّطور وضاحت موجود ہے وہ یہ کہ باہمی ملاطفت اور رحمدلی جو اجتماعی زندگی میں باہمی یگانگت کیلئے ضروری ہے دینی تعلیمات کے اِتباع کے نتیجہ میں اس کو تحریک ملتی ہے۔ اَفراد کو اِنفرادی اور گروہی اعتبار سے حیاتِ عمرانی کے تقاضوں کی تکمیل میں جسدِ واحد کی طرح قرار دیا۔ کہ اگر ایک عضو تکلیف میں مبتلا ہو تو پورا جسم درد اور بخار میں مبتلا ہو جاتا ہے۔ حضور ﷺ سے مروی ہے:

((ترى المؤمنين في تراحمهم و تو ادّهم و تعاطفهم كمثل الجسد إذا اشتكى عضواً تداعى له سائر جسده بالسّهر والحمّى))(74)

((من لا يرحم لا يرحم))(75)

انسانوں کے مابین مختلف انسانی رشتوں کی ترکیب سے ہی اِجتماعی زندگی کا تانا بانا وجود پذیر ہوتا ہے اور عمرانی تقاضوں کی تکمیل سے وہ نصبُ العین حاصل کرنا ممکن الوجود ہوتا ہے جو دینِ اسلام کا مقصود و مطلوب ہے۔ جس کے مطابق اچھے افراد کی تربیت اور ان کے کردار و شخصیت کی تشکیل پر متوجہ کیا جس کے نتیجے میں بہترین معاشرہ از خود وجود میں آجاتا ہے۔ رحمدلی کے جذبات اس ضمن میں اہم کردار ادا کرتے ہیں۔ اس خلق حسن کی ترویج و تربیت سے انسانی سیرت و کردار میں وہ پختگی پیدا کرنے کی کوشش کی گئی ہے جو حیاتِ انسانی کی مقصدیت اور معنویت میں اضافہ کرے۔ آپ ﷺ کا ارشاد ہے:

((ليس منّا من لم يرحم صغير نا و [لم] يعرف شرف كبيرنا))(76)

((من لا يرحم النّاس لا يرحمه الله)) (77)

((لا تنزع الرّحمة إلّا من شقيّ)) (78)

((الرّاحمون يرحمهم الرحمٰن ، إرحموا من في الأرض يرحمكم من في السمآء، الرّحم شجنة من الرّحمٰن فمن و صلها و صله الله و من قطعها قطعه الله)) (79)

((من لم يرحم صغيرنا و يعرف حق كبيرنا فليس منّا))(80)

یہ تمام احادیثِ مبارکہ سیرت وکردار کی تشکیل کے حوالے سے رحم کے خلقِ حسن کی اہمیت کو اجاگر کرتی ہیں اور ہمارے سامنے یہ حقیقت بھی آتی ہے کہ رحم دلی صرف نوعِ انسان کے ساتھ ہی نہیں ہے بلکہ دیگر انواعِ حیوانات کے ساتھ بھی رحم کے برتاؤ کو مستحسن خیال کیا گیا۔ یہی وجہ ہے کہ جانوروں کو باہم لڑانے کے تفریحی مشغلہ کو ناپسند فرماتے ہوئے اس سے رکنے کا حکم دیا گیا۔

((نهى رسول الله ﷺ عن التّحريش بين البهائم))(81)

گویا ایک مسلمان کے سیرت وکردار کے شایانِ شان نہیں کہ وہ ایسا طرزِ عمل اختیار کرے جو رحم کی خوبی کے منافی ہو۔

⊙ عدل واحسان:

فضائلِ اخلاق کے باب میں عدل واحسان بھی بہت قیمتی اور وزنی خصائل میں سے ہیں، جو نہ صرف فرد کی سیرت وکردار کو توازن، ہم آہنگی اور زینت سے نوازتے ہیں بلکہ اجتماعی زندگی میں بھی ربط وضبط اور اِستحکام کی خوبیوں کو فروغ دینے کا باعث ہیں۔ اس سے مراد یہ ہے کہ زندگی میں جو بات ہم کہیں یا جو کام ہم کریں اس میں سچائی کی میزان کا پلڑا کسی ایک طرف نہ جھکنے پائے اور صرف وہی سرگرمیاں اختیار کی جائیں جن کی بناء پر عدل کے تقاضے مجروح نہ ہونے پائیں۔ قرآنِ حکیم میں بیان کردہ حقائق کے مطابق، اللہ کی ذات حق ہے (82) اور وہ سچ بات کہتا ہے۔ (83) اور آپ کے رب کی بات سچائی اور عدل کے ساتھ پایۂ تکمیل کو پہنچ گئی (84) اللہ تبارک و تعالیٰ کے تخلیق کردہ نظامِ کائنات کے تناظر میں یہ بات پایۂ ثبوت کو پہنچ جاتی ہے کہ وہ عدل کے بل بوتے پر ہی قائم ہے۔ دیگر اوصافِ باری تعالیٰ کی طرح صفتِ عدل واحسان کو بھی مرغوب اور پسندیدہ جانا گیا کہ انہیں انسانی

سیرت وکردار کا حصہ بنایا جائے اوران خصائص کو روبہ عمل آنے کا موقع ملے۔ارشاد باری تعالیٰ ہے:

﴿اِنَّ اللّٰهَ يَاْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْاِحْسَان﴾(85)

توضیحاتِ ربّانی کے مطابق عدل کی خصوصیت قانون کا اقتضاء اور احسان و درگزر اخلاق کا مطالبہ ہے(86)

حیاتِ عمرانی کے نظم وضبط کو مستحکم اور برقرار رکھنے کیلئے انسانوں کو عدل کی جو تعلیم مرحمت فرمائی گئی وہ انسانوں کی تمام سرگرمیوں پر محیط ہے۔

معاشرتی زندگی کے اُساسی ادارے خاندان کی تشکیل اور ازواج کے ساتھ حسن معاشرت کا معاملہ ہو یا اولاد کے مابین برابری یا معاشی زندگی میں اَوزان و پیمانے اور لین دین کے اصول، سب معاملات میں عدل کو پسندیدہ خلق کے طور پر اجاگر کیا گیا۔

﴿وَاَوْفُوا الْكَيْلَ وَالْمِيْزَانَ بِالْقِسْطِ﴾(87)

﴿وَلْيَكْتُبْ بَّيْنَكُمْ كَاتِبٌ م بِالْعَدْلِ﴾ (88)

عدالتی معاملات میں شہادت اور تصفیے سب اُمور کو عدل کے تقاضوں کے مطابق نبٹانے کی تلقین کی گئی اور ذاتی ترجیحات ومیلانات کی پیروی سے روکا گیا۔

﴿يٰۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا كُوْنُوْا قَوّٰمِيْنَ لِلّٰهِ شُهَدَآءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ عَلٰۤى اَلَّا تَعْدِلُوْا اِعْدِلُوْا هُوَ اَقْرَبُ لِلتَّقْوٰى﴾(89)

﴿وَلَا تَاْكُلُوْۤا اَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ وَتُدْلُوْا بِهَاۤ اِلَى الْحُكَّامِ لِتَاْكُلُوْا فَرِيْقًا مِّنْ اَمْوَالِ النَّاسِ بِالْاِثْمِ وَاَنْتُمْ تَعْلَمُوْنَ﴾(90)

گویا عدل ان اَخلاقِ حسنہ میں سے ہے جو زندگی کی اعلیٰ اقدار کو تائید وحمایت عطا کرتے ہوئے حیات ِعمرانی میں توازن اور حسن ترتیب کو اجاگر کرتا ہے۔مزید برآں اس کو اِحسان کے خُلق کے ساتھ تزئین وآرائش بخشی عدل کی وجہ سے قانونی مساوات کو اجاگر کیا گیا لیکن اس میں اخلاقیاتی آمیزش کا رنگ اِحسان کے ذریعے پختہ کیا گیا۔حکمتِ عملی کے اعتبار سے رسولِ کریم ﷺ نے عدل کی ہر طرح سے صراحت فرمائی۔ بلکہ اُمتِ وسط کے

اعزاز کو عدل کے مفہوم کے ساتھ منسلک بیان فرمایا:((الوسط: العدل [جعلنا کم أمة وسطا)) (91) رسولِ کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

((من أطاعني فقد أطاع الله و من عصاني فقد عصى الله، و من يطع الأ مير فقد أطاعني، و من يعص الأمير فقد عصاني، و إنما الاِمام جنّة يقاتل من ورائه و يتّقى به، فإن أمر بتقوىٰ ا لله و عدل فإنّ له بذلک أجرا، و إن قال بغيره فإن عليه منه))(92)

آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے امامِ عادل کیلئے قیامت کے روز عزت و اِکرام کی نشاندہی فرمائی:

((سبعة يظلّهم الله يوم القيامة في ظلّه يوم لا ظلّ إلا ظلّه : إمام عادل))(93)

((كلّ سلامي من النّاس عليه صدقة، كلّ يوم تطلع فيه الشّمس ، يعدل بين النّاس صدقة))(94)

((إنّ أحبّ النّاس إلى الله يوم القيامة و أقربهم منه مجلساً إمام عادل، و إنّ أبغض النّاس إلى الله يوم القيامة و أشدهم عذاباً إمام جائر))(95)

آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے تاکیداً ارشاد فرمایا:

((من كان قاضياً فقضى بالعدل، فبالحريّ أن ينقلب منه كفافا))(96)

((إذا حكم الحاكم فاجتهد فأصاب، كان له أجران، وإذا إجتهد فأخطأ كان له اجر))(97)

جب حاکم فیصلہ کرے اور صحیح فیصلہ کرے تو اس کو دوگنا ثواب ہوگا اور جب وہ اجتہاد کرے اور اس سے خطا سرزد ہو جائے تو ایک گنا اجر ہوگا۔ اولاد کے مابین مساوی برتاؤ کی ترغیب بھی دلائی گئی:

((اتّقوا الله و اعدلوا في أولادكم))(98)

عدل کے ساتھ اِحسان کی تعلیم کو مربوط کر دیا اور سیرت و کردار میں عمومی طور پر بھی نیکوکاری کے مفہوم میں متعارف کرایا۔ اور نیکوکاروں سے اپنی محبت کا یقین دلایا۔(99) عدل کی طرح اِحسان بھی نیکی اور صلاح و فلاح کے ہر عمل کو محیط ہے۔ یہ مالی امداد کی صورت ہو یا اَخلاقی اعانت، معاشرتی مسائل حیات میں موزونیت اور مضبوطی پیدا

کرنا ہو یا معاشی خرابیوں کا مداوا کرنے کیلئے امداد واستعانت بہم پہنچانا۔ ہر صورت میں احسان یعنی حسن سلوک، نیک برتاؤ کا جواز اور گنجائش پیدا کردی۔ مُنعمِ حقیقی کی طرف سے نعمتوں کا دائرہ جن وسعتوں پر محیط ہو، احسان کے دائرہ کار کا بھی اتنا ہی پھیلاؤ اللہ تعالیٰ کی شکر گزاری کے مترادف ہے۔ نیکی کا بدلہ نیکی کے ذریعے لوٹانے کی بھی تعلیم دی گئی۔ ارشادِ باری تعالیٰ ہے: ﴿ هَلْ جَزَآءُ الْإِحْسَانِ إِلَّا الْإِحْسَانُ ﴾(100)

دینِ اسلام کا اِختصاص یہ ہے کہ وہ اپنے پیروکاروں کو نیکی کی ادنیٰ سے اعلیٰ ترین صورتوں کی نشاندہی فرماتے ہوئے تحریض دلاتا ہے کہ وہ اپنی اِستطاعت کے مطابق اِحسان کی ان متعدد صورتوں سے فائدہ اٹھائیں اور توشۂ آخرت اکٹھا کریں۔ اِحسان اور بھلائی کو کسی مخصوص صورت اور ہیئت کے ساتھ محدود کرنے کی بجائے نیکی کی ہر راہ کو وسیع کردیا۔ حتیٰ کہ جانوروں کے ذبیحہ میں بھی اِحسان کی صورت تجویز فرمائی۔

((إن الله كتب الإحسان على كل شيءٍ ، فإذا قتلتم فأحسنوا القِتلة، وإذا ذبحتم ، فأحسنوا الذّبح، وليحدّد أحدكم شفرته ثمّ ليرح ذبيحته))(101)

حضرت حذیفہؓ سے روایت ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا:

((لا تكونوا إمّعة تقولون:إن أحسن النّاس أحسنّا، و إن ظلموا ظلمنا، ولكن وطّنوا أنفسكم،إن أحسن النّاس أن تحسنوا و إن أساءُ وا فلا تظلموا))(102)

رسولِ کریم ﷺ سے دریافت کیا گیا کہ دوسروں کی بدخلقی کا بدلہ اسی طرح دیا جائے تو آپ ﷺ نے وضاحت کی:

((يارسول الله! الرجل أمرّ به فلا يقريني ولا يضيّفني فيمرّ بي أفأجزيه؟ قال " لا إقره"))(103)

آپ ﷺ نے حُسنِ اخلاق کی روش اختیار کرنے کی تلقین فرمائی۔

((إن أحبكم إلىّ و أقربكم منّي فى الآخرة محاسنكم أخلاقاً، وإن أبغضكم إلى و أبعدكم منّي في الآخرة مساويكم أخلاقاً، الثر ثارون المتفيهقون المتشدّقون)) (104)

رسول کریم ﷺ نے عورتوں کے جہنمی ہونے کی وضاحت میں بھی یہ فرمایا:

((ولكن يكفرن العشير و يكفرن الإحسان))(105)

رسولِ کریم ﷺ نے اسی ضمن میں یہ بھی ارشادفرمایا:

((مامن أحد يموت إلا ندم،قالوا:وماندامته يا رسول الله؟ قال:"إن كان محسنا ندم أن لايكون ازداد، و إن كان مسيئًا ندم أن لايكون نزع))(106)

آنحضرت ﷺ نے اچھے اور برے اَخلاق کا مالک ہونے کے حوالے سے سوال کے جواب میں یہ اِمتیازی اُصول بھی رہنمائی کیلئے ارشادفرمایا:

((إذا سمعت جيرانک يقولون: قد أحسنت فقد أحسنت، و إذا سمعتهم يقولون:و قد أسات فقد أسات))(107)

آپ ﷺ نے صحابہ کرام کو اِحسان کی اسی اہمیت کے پیشِ نظر یہ دعا بھی سکھائی:

((اللّٰهم أحسنت خلقي ، فأحسن خلقي))(108)

⊙ رفق ،حلم اور عفو:

رفق کے معنی سیرت و کردار کی وہ خوبی ہے جو نرم روی اور تلطّف کی نشاندہی کرتی ہے۔ جبکہ حلم سے مراد اشتعال انگیزیوں کو برداشت کرنا اور عفو سے مراد درگزر کرنا ہے۔ ان فضائلِ اخلاق کے مفہوم و معنی میں مماثلت محسوس کی جاسکتی ہیں۔ ان عادات کی نشاندہی ہوتی ہے جو ایک کے بعد دوسرے مرحلہ میں انسان کے کام آتی ہیں اوراس کی سیرت و کردار کو ایک مثبت اور متوازن قالب میں ڈھالتی ہیں۔ حضورنبیِ کریم ﷺ نے ارشادفرمایا:

((من يحرم الرفق يحرم الخير))(109)

((إن الله عزّوجلّ يحب الرفق في الا ٔمر كله))(110)

((إن الله عزّوجلّ رفيق يحب الرفق و يعطي على الرفق مالا يعطي على العنف،وما لا يعطي على ما سواه))(111)

رفق وملاطفت کی تعلیمات دوسروں کی خامیوں سے کامل آگہی کے باوجوداُن کے ساتھ نرمی سے پیش آنے

کی آئینہ داری کرتی ہے۔ نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے:

((إن الرّفق لا يكون في شي ءٍ اِلّا زانه، ولا ينزع من شي ءٍ اِلّا شانه))(112)

آپ ﷺ نے اس اَمر کی وضاحت بھی فرمائی کہ جب اللہ تعالیٰ کسی کے ساتھ بھلائی کرنا چاہتا ہے تو اس کو رفق و ملاطفت کا خوگر بنا دیتا ہے۔ اس ضمن میں آپ ﷺ کے ارشادات گرامی قدر تمام پہلوؤں پر محیط، باعث ہدایت ہیں۔ جیسا کہ آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا:

((إذا أراد الله عزّوجلّ بأهل بيت خيراً أدخل عليهم الرّفق))(113)

((أللّهم من رفق بأمتي فارفق به و من شقّ عليهم فشقّ عليه))(114)

((من أعطى حظه من الرفق، فقد أعطي حظه من الخير و من حرم حظه من الرفق،فقد حرم حظه من الخير،أثقل شي ءٍ في ميزان المؤمن-يوم القيامة-حسن الخلق. و إن الله ليبغض الفاحش البذيّ ء)) (115)

رفق و ملاطفت کی اس خوبی کے ساتھ ہی حلم کی فضیلت کو بھی سیرت و کردار کے مظہر کے طور پر پسند فرمایا کہ ناگوار باتوں کو برداشت کر کے ہیئت عمرانی میں اجتماعی طور پر برائیوں کے دفعیہ کیلئے اس اخلاقِ حسنہ سے مدد لی جائے۔ اشج عبدالقیس کے بارے میں آپ ﷺ کا قول روایت کیا جاتا ہے:

((إنّ فيك خصلتين يحبّهما الله: الحلم و الأناة))(116)

اللہ تعالیٰ کے صفاتی اسماء میں سے ایک اسم مبارک 'حلیم' بھی ہے(117) اسی صفتِ حسنہ کی اگلی کڑی دوسروں کی خطاؤں اور ناگوار باتوں سے عفوو درگزر کا رویّہ ہے۔ جو اِجتماعی زندگی میں نہ صرف کشادہ دلی کا مظہر ہوتا ہے بلکہ شریفانہ وقار کی نشاندہی بھی کرتا ہے۔ عمرانیاتی ترکیب میں برائی کا پورا بدلہ لینا جماعتی قانون واُصول کے مترادف، جس سے شرّ اور عصیان پر قابو پانے میں مدد ملتی ہے لیکن عفوو درگزر اخلاقی کمال ہے جو حلم اور رفق و ملاطفت کے حامل کردار سے ہی صادر ہوسکتا ہے اور یہ اخلاقی عظمت ان کی عزت میں اضافے کا باعث بنتی ہے۔ ارشاد مبارک ﷺ ہے:

((مانقصت صدقة من مال ، و ما زاد الله رجلا بعفو إلا عزّا و ما تواضع أحد'' لله إلا رفعه الله)) (118)

رسولِ کریم اَفضل دعا کے سلسلے میں عفو وعافیت کی دعا کی طلبگاری سکھاتے تھے۔آپ ﷺ کا ارشاد ہے:

((أللّٰھم إنّک عفو تحبّ العفو فاعف عنی))(119)

((سل ربّک العفو و العافیة في الدّنیا و الآخرة فإذا أعطیت العفو و العافیة، في الدّنیا و الآخرة، فقد أفلحت))(120)

گویاعفو وعافیت جودنیاوآخرت میں میسر آ گئی تو یہ انسان کی فوز وفلاح کی دلیل بن جاتی ہے۔

⊙ اِستقامت:

اِستقامت کوبھی اَخلاق حسنہ میں شمار کیا جاتا ہے۔استقامت کا مفہوم یہ ہے کہ سیدھا اور متوازن راستہ اختیار کیا جائے اور حق کو قبول کرنے کے بعد اس پر ثابت قدم رہا جائے۔ارشاد باری تعالیٰ ہے:

﴿فَلِذٰلِکَ فَادۡعُ وَاسۡتَقِمۡ کَمَآ اُمِرۡتَ وَلَا تَتَّبِعۡ اَھۡوَآءَ ھُمۡ ﴾(121)

''پس اسی کی طرف دعوت دیجئے اور استقامت پکڑ جس کا تجھے حکم دیا گیا اور ان کی خواہشات کے پیچھے مت چلیے''۔

اس حکمِ الٰہیہ میں دینِ حنیف یا جو احکامات آپ ﷺ کو دیے گئے ان پر چلنے کا حکم دیا گیا ہے اور دعوتِ دین حق پر اِستقامت کی تلقین کی گئی اور باطل کے اِتباع سے منع فرمایا گیا(122) ڈاکٹر وھبۃ الزحیلي اس ضمن میں رقمطراز ہیں کہ دین کسی کی ملکیت نہیں بلکہ اس کا واضع یعنی وضع کرنے والا اللہ عزّ وجلّ ہے اور اپنے معزز انبیاء و رسل حضرت آدمؑ سے لے کر خاتم النبین حضرت محمد ﷺ بن عبداللہ تک اس اُمر پر سب کا اتفاق رہا ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ کی نازل شدہ کتب پر ایمان لاتے رہے۔یہ پیغامِ خیر وسعادت کی بشارتوں پر مشتمل ہونے کے علاوہ حق اور عدل وانصاف کا پیغام دیتا ہے اور اس جہت سے دعوتِ اسلام کل نوع بشر کیلئے خیر کا پیغام ہے۔(123)

اسی دعوتِ خیر پر قبولیت ایمان کے بعد مستقل مزاجی سے ڈٹے رہنے کی تلقین کی گئی جس کا مظاہرہ مکّی زندگی میں مسلمان دیتے رہے۔ان کے جسم کی پگھلتی چربی سے انگارے تو سرد ہو سکتے تھے لیکن حلق سے اُحد اُحد کی

صدا ہی نکلتی تھی۔ رسولِ کریم ﷺ صحابہ کرام کی تربیت فرماتے ہوئے ان کو یہی نصیحت فرماتے تھے۔

((قل اٰمنت باللہ ثمّ استقم))(124)

ایمان باللہ پر اِستقامت اختیار کرنا، حق پر عمل اور اس کے نفاذ کی کوششوں میں آزمائشوں کو برداشت کرنا بنیادی تقاضا ہے۔ جس کا نتیجہ رضائے الٰہی کی صورت میں ظاہر ہوتا ہے۔ استقامت کی روش پر عمل پیرا ہونے سے سیرت وکردار کی اس خصوصیت کا اظہار ہوتا ہے کہ بدیہی حقائق نے ذہن وشعور کو شدید متاثر کر کے انسانی عقل وفکر اور اَعمال کی سمت میں مثبت اور طاقتور تبدیلی پیدا کر دی اور زندگی کا نصبُ العین بدل کر رکھ دیا۔

اِستقلال کی یہ خصوصیت حیاتِ عمرانی میں نظریہ کی وابستگی کا وہ طرزِ عمل منصۂ شہود پر لاتی ہے جو اِنفرادی اور اِجتماعی فوز وفلاح پر منتج ہوتا ہے۔ عہدِ رسالت میں حضور ﷺ کی زیرِ تربیت وجود پذیر ہونے والا اِسلامی معاشرہ اس حُسن وخوبی کا منہ بولتا شاہکار تھا۔ بقول ڈاکٹر حمودہ عبدالعاطی، مسلمان کا اپنے خدا سے جو تعلق ہے وہ محبت، اتباع، اعتمادِ کلی، فکر انگیزی، امن وسلامتی، فہم وادراک، استقامت اور عملی خدمت گزاری کا تعلق ہے۔ یہ اعلیٰ سطح کی اخلاقی اقدار انسانی اخلاقیات کے فروغ اور تقویت کا باعث بنتی ہیں(125) آنحضرت ﷺ کے ارشادات گرامی ہیں:

((لایستقیم إیمان عبدحتی یستقیم قلبه ولایستقیم قلبه حتی یستقیم لسانه)) (126)

((قد أفلح من أخلص قلبه للإیمان، و جعل قلبه سلیماً و لسانه صادقاً ، و نفسه مطمئنة وخلیقة مستقیمة ، و جعل أذنه مستمعة و عینه ناظرة ، فأما الأذن و العین بمقرة لما یوعي القلب، و قد أفلح من جعل قلبه واعیا)) (127)

((إستقیموا و لن تعصوا)) (128)

آپ ﷺ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کو حتی الإمکان دین پر اِستقامت اختیار کرنے اور معصیت سے بچنے کی تلقین فرماتے۔ مداومتِ عمل کو پسند فرماتے تھے کیونکہ یہ اَحسن اقدار کی پاسداری کی گرانقدر روایت کے تسلسل کو ظاہر کرتی ہے۔ حضور ﷺ سے دریافت فرمایا گیا کہ کون سے اَعمال بہتر ہیں تو آپ ﷺ نے فرمایا:

((أدو مها و إن قلّ)) (129)

ایمان پر اِستقامت اور عمل کی مداومت مسلمان معاشرت کی نمایاں خصوصیت اور اِمتیازات میں سے ہیں اس کا شمار فضائلِ اخلاق میں بھی ہوتا ہے اور یہ وصف تعمیرِ کردار کے مثبت پہلوؤں کی نشاندہی کرتا ہے۔ دین اسلام میں ان تمام خصائص کی اہمیت اسی لئے اجاگر کی گئی ہے، تاکہ مسلمان اجتماعیت ایسے افراد کی آماجگاہ کے روپ میں منصۂ شہود پر آئے جو پاکیزہ اور صالح سیرت و کردار کے حامل ہوں۔ رسول کریم ﷺ نے اپنے اسوہ حسنہ سے ایسے تربیتی ماحول کو فعال کیا، جو اِن اوصاف کو پروان چڑھانے میں ممد و معاون ثابت ہو۔ اور فرد و اجتماعیت میں ایسی ہم آہنگی پیدا کی، جس کے نتیجے میں صالح معاشرت اور اجتماعیت وجود پذیر ہوئی۔

اس مقالہ میں کتب حدیث کے بارے میں فٹ نوٹ پر اختصار کے لئے رموز کا استعمال کیا گیا ہے جن کی وضاحت درج ذیل ہے:

خ	:	الجامع الصحیح	از	امام بخاریؒ
م	:	الجامع الصحیح	از	امام مسلمؒ
ت	:	جامع ترمذی	از	امام ترمذیؒ
د	:	سنن ابوداؤد	از	امام ابوداؤدؒ
ن	:	سنن نسائی	از	امام نسائی
جہ	:	سنن ابن ماجہ	از	امام ابن ماجہؒ
حم	:	مسند احمد بن حنبل	از	امام احمد بن حنبل

حواشی وتعلیقات

(1) تاریخ الاسلام : السیاسی و الدینی و الثقافی و الإجتماعی، 201/1 ؛ ابن هشام ،السّیرة النّبویّة ، 374-373/1میں بھی مذکورہ تقریر کے اسی متن کاحوالہ موجود ھے۔اس کے علاوہ ابن اسحاق، السّیرة النّبویّة، 1-249/2/2 میں بھی اسی تقریر کا حوالہ قدرے اختصار کے ساتھ قلمبند کیا گیا ھے.

(2) الشمس 91: 9-10

(3) معارف القرآن [راولپنڈی: سروسز بك كلب ، 1427 / 2006ء] 756/8

(4) لسان العرب، 86/10-87

(5) الاحزاب 33: 11 ﴿لقد كان لكم فى رسول الله أسوة حسنة﴾

(6) الحدید 57 : 19

(7) خ ، کتاب الادب، با ب قول الله تعالىٰ، رقم الحدیث:6094، ص:1063؛جامع الاحادیث: الجامع الصغیر و زوائده و الجامع الکبیر ، رقم الحدیث:5142، 242/2

(8) م ، کتاب البرو الصلة، باب قبح الکذب، رقم الاحادیث:6637، 6638, 6639، ص:1138

(9) خ ، کتاب الایمان، باب علاماة المنافق، رقم الحدیث:33، ص:9

(10) ایضاً حواله مذکور ، رقم الحدیث:34، ص:9

(11) ت ، کتاب الزهد، باب ماجاء فی الریاء، رقم الحدیث:2382، ص:542-543

(12) ت ، کتاب البرو الصلة، باب ماجاء فی اصلاح ذات البین، رقم الحدیث:1939، ص:451 ،

(13) ت ، ایضاً حواله مذکور، رقم الحدیث:1938، ص:451

(14) البقرة 2 : 3 ،

(15) سیرة النبیﷺ ، 329/6

(16) هود 11 : 6

(17) تفسیر البیضاوي، 128/3؛ جبکه ڈاکٹر وهبة الزحیلي ارضی مخلوقات میں بحری اور هوائی مخلوقات بھی شامل کرتے هیں ، التفسیر الوسیط ، 1023/2

(18) البقره 2 : 268-269

(19) م ، کتاب الزکاۃ، باب الحث علی الانفاق ، رقم الاحادیث:2375-2376، ص:415

(20) ت ، کتاب الزھد، با ب منه الخصال التی ، رقم الحدیث:2341، ص:535 ، 6 ایضاً حواله مذکور، باب منه فی فضل الاکتفاء ، رقم الحدیث:2343، ص:535

(21) جامع الاحادیث: الجامع الصغیر و زوائده و الجامع الکبیر ، رقم الحدیث:5323، 269/2

(22) ت ، کتاب الزھد، باب منه حدیث یقول ابن آدم ، رقم الحدیث:2342، ص:535

(23) م ، کتاب الزکاۃ، باب بیان ان افضل الصدقة، رقم الاحادیث:2382-2383 ، ص:416

(24) ایضاً حواله مذکور، باب بیان ان الید العلیا، رقم الحدیث:2385,2386,2387، ص:416

(25) م ،کتاب الزکاۃ ، باب الترغیب في الصدقة، رقم الحدیث:2304،ص:401؛و خ،کتاب في الاستقراض،باب أداء الدیون،رقم الحدیث:2388، ص:383 ؛

وجه ، کتاب الزھد، باب فی المکثرین، رقم الحدیث:4132، ص:603

(26) م ،کتاب الزکاۃ ، باب الترغیب في الصدقة، رقم الحدیث:2304،ص:401

(27) جه ، ایضاً حواله مذکور، باب الزھد، رقم الحدیث:4208 ، ص:613،

(28) اللیل 92 : 5-7 ،

(29) اللیل 92 : 17-21

(30) ال عمران 3 : 93: ﴿لن تنالوا البرّ حتّی تنفقوا ممّاتحبّون﴾

(31) البقرة 2 : 264 :﴿ لا تبطلوا صدقتکم بالمن والأذی ﴾

(32) البقرة 2 : 262

(33) الاحزاب 33 : 35 : ﴿و الحٰفظین فروجھم والحٰفظٰت ﴾؛ و المعارج 70 : 29 : ﴿والذین ھم لفروجھم حٰفظون﴾

(34) النور 24 : 31 : ﴿وقل للمؤمنٰت یغضضن من أبصار ھن و یحفظن فروجھنّ ولا یبدین زینتھن إلاما ظھر منھا و لیضربن بخمر ھنّ علی جیوبھنّ﴾

و النور 24 : 30 : ﴿قل للمؤمنین یغضّوا من أبصارھم و یحفظوا فروجھم﴾

(35) بنی اسرائیل 17 : 32

(36) ☆ ”أنّه لعن المتشبّھات من النّساءِ بالرّجال، والمتشبّھین من الرّجال بالنّساء“ و د، کتاب اللباس، باب فی لباس ا لنساء ، رقم الاحادیث:4097-4098، ص:577 ؛

☆ "أيّما المرأة أصابت بخورا فلا تشهدنّ معنا العشاء " د ، كتاب الترجل ، باب فی طیب المرأة ، رقم الحديث:4175، ص:587 ؛

☆ "أنّ النبیّ ﷺ لعن المخنّثين من الرّجال و المترجّلات من النّسآءِ قال: " و أخرجوهم من بيوتكم و أخرجوا فلانا و فلانا يعني المخنّثين"

د ، كتاب الادب، باب الحكم فی المخنثين ، رقم الحديث:4940، ص:695 ؛

☆ "من إطّلع في دار قومٍ بغير إذنهم ففقأوا عينه فقد هدرت عينه" د ، كتاب الادب ،باب فی الاستئيذان، رقم الحديث:5172، ص:726؛

☆ "إستأخرن ، فإنه ليس لكنّ أن تحققن الطّريق، عليكنّ بحافّات الطّريق"، أنّ النبیﷺ نهی أن يمشي – يعني الرجل، بين المرأ تين"

د ، كتاب الادب ، باب فی مشي النساء ، رقم الاحاديث:5272-5273، ص:739 ؛

☆ "لاتدخلوا على النّسآءِ" سنن الدارمی ، كتاب الإستئذان ، باب فی النهی عن الدخول على النساء ،رقم الحديث:2645/1، ص:866؛

☆ "يا معشر النساء أمالكنّ في الفضّة ما تحلين به ؟ أما إنّه ليست منكنّ إمرأة تحلّى الذهب فتظهره إلاعذّبت به" سنن الدارمی، كتاب ا لإ ستئذان ، باب فی كراهية

اظهار ،رقم الحديث:2648/1، ص:867؛ د، كتاب الخاتم، باب ماجاء فی الذهب للنساء، رقم الحديث: 4237، ص:594؛ ن، كتاب الزينة، باب الكراهية للنساء

فی اظهار الزينة، رقم الاحاديث:5140-5141، ص:702؛

☆ "لا تسافرالمرأة سفراً ثلاثة أيّام فصا عدا إلّا و معها أبوها أو أخوها أو زوجها أو ذورحم محرم منهما " سنن الدارمی، كتاب الاستئذان، باب لا تسافر المراة،

رقم الحديث:2680/1، ص:879؛ و خ ،كتاب فضل الصلاة، باب: مسجد بيت المقدس ، رقم الحديث:1197، ص:190، و خ، فی كتاب جزاء الصيد ،باب

حج النساء رقم الحديث:1864، ص:300 ؛ و م ، كتاب الحج، باب سفر المرأة، رقم الاحاديث:3258-3260، ص:564

(37) خ ، كتاب الحدود، باب الزنا و شرب الخمر، رقم الحديث:6772، ص:1168

(38) المومنون 23 : 8 ؛ و المعارج 70 : 32

* خ ، كتاب الايمان ، باب علامات المنافق، رقم الحديث: 33، ص:9 ؛ و ت ، كتاب الايمان ، باب فى علامة المنافق، رقم الحديث:2631، ص:697

(39) التفسير الوسيط: 1678/2 ،

(40) صحيح ابن حبان، كتاب الايمان، ذكر خير يدل ، رقم الحديث:194، ص:82

(41) سيرة النبى ﷺ، 377/6،

(42) ت ، ابواب البرو الصلة، باب ان المجالس ، رقم الحديث:1959، ص:455

(43) خ ،كتاب الرقاق، باب رفع الامانة، رقم الحديث: 6497، ص:1126

(44) جه ، باب الفتن، باب ذهاب الامانة، رقم الحديث:4053، ص:585 پر یه روایت موجود هے : " ان الا مانة نزلت فی جذر قلوب الرجال ، " و نزل القرآن فعلمنا من

القرآن و علمنا من السنّة ثم حدثنا عن رفعها فقال: " ينام الرّجل النّومة ، فترفع الأمانة من قلبه ـ فيظلّ أثرها كأثرالو كت ـ ثمّ ينام النّومة، فتنزع الأمانة من قلبه فيظل

أثرها كأثرا لمجل ـ كجمرٍ دحرجته على رجلك فنفط ، فتراه منتبراً و ليس فيه شيء". " قال:" فيصبح الناس يتبايعون و لايكاد أحد يؤدي الأمانة ، حتى يقال : ان في بنى فلان رجلا أمينًا و حتّى يقال للرجل : ما أعقله و أجلده و أظرفه و ما في قلبه حبه خردل من إيمان "

(45) المومنون 23 : 8 ﴿و الذين هم لأ مانتهم و عهدهم راعون﴾، و المعارج 70 : 32

(46) سيرة النبى ﷺ ، 406/6،

(47) سيرة النبى ﷺ ، 407/6-408 ملخصاً

(48) خ ، كتاب الايمان ، باب الحياء ، رقم الحديث:24، ص:7 ، و كتاب الادب ، باب الحياء، رقم الحديث:6118، ص:1066؛ وت ، ابواب الايمان ، باب إن الحياء من الإيمان، رقم الحديث:2615، ص:594،

(49) ن ، كتاب الايمان ، باب ذكر شعب الإيمان، رقم الاحاديث:5007-5009، ص:687

(50) حم ، رقم الحديث:19506، ص:618/5،

(51) خ ، كتاب الادب ، باب الحياء، رقم الحديث:6117، ص:1066

(52) ت ، ابوا ب البرو الصلة، باب ماجاء ففى الحياء، رقم الحديث:2009، ص:463

(53) ت ايضاً حواله مذكور، باب ماجاء فى العي ، رقم الحديث:2027، ص:467

(54) جه ، ابواب الزهد، باب الحياء، رقم الحديث:4185، ص:610 ؛ و ت ، ابوا ب البرو الصلة، باب ماجاء فى الفحش، رقم الحديث:1974، ص:457 ؛

وحم ، رقم الحديث:12278، 244/3 ؛ "ما كان الحياء في شى ءٍ إلا زانه، ولا كان الفحش في شيءٍ إلّاشانه" الادب المفرد، باب الحياء، رقم الحديث:601، ص:182

(55) "أربع من سنن المرسلين : الحياء و التعطّر و السّواك والنّكاح" ؛ ت، ابواب النكاح، باب ماجاء فى فضل التزويج، رقم الحديث:1080، ص:260

(56) خ ، كتاب الادب، با اذالم تستح...... رقم الحديث:6120، ص:1067؛ وجه ، ابوا ب الزهد، با ب الحياء، رقم الحديث:4183، ص:609

(57) جه ، ايضاً حواله مذكور، رقم الحديث:4182،4181، ص:609؛ المؤطا، كتاب حسن الخلق، باب ماجاء فى الحياء، رقم الحديث:9، 573/2

(58) د ، كتاب الحمام ، باب النهى عن التعري، رقم الحديث:4012، ص:567؛ ون ، كتاب الغسل، باب الاستتار...... ، رقم الحديث:406، ص:54 ؛

و حم ، رقم الحديث:17507،263/5،

(59) جه ، ابوا ب الفتن، باب ذهاب الامانة ، رقم الحديث:4054، ص:586

(60) ت ، ابوا ب صفة القيامة، باب فى بيان مايقتضيه الاستحياء من الله حق الحياء، رقم الحديث:2458، ص:560

(61) د ، كتاب الادب، باب فى حسن العشرة، رقم الحديث:3792، ص:679 ؛ و جامع المسانيد و السنن ، رقم الحديث:242، 1(1-2)/130

(62) المومنون 23 : 109

(63) خ ، كتاب الادب، باب جعل الله الرحمة، ، رقم الحديث:6000، ص:1050

(64) التوبة 9 : 128

(65) قوله تعالىٰ:﴿والّذين معه أشدّآءُ على الكفّار رحماء بينهم﴾ الفتح 48 : 29

(66) خ ، كتاب الأدب، باب رحمةالناس و البهائم، رقم الحديث:6011، ص:1051

(67) ايضاً حواله مذكور ، رقم الحديث:6012، ص:1051، و باب رحمة الولد ، رقم الحديث:5997، ص:1049

(68) ت ، ابواب البرو الصلة، باب ماجاء فى رحمة الصبيان، رقم الحديث:1920، ص:448

(69) ایضاً حوالہ مذکور، باب ماجاء فی رحمة الناس، رقم الحدیث:1922، ص:448،

(70) ایضاً حوالہ مذکور، رقم الحدیث:1923، ص:448

(71) ایضاً حوالہ مذکور، رقم الحدیث:1924، ص:448؛ و د ، کتاب الادب، باب فی الرحمة ، رقم الحدیث:4941، ص:696

(72) د، کتاب الأدب، باب فی الرحمة، رقم الحدیث:4943، ص:696 ،

(73) د ،کتاب الجهاد، باب فی التحریش، رقم الحدیث:2562، ص:371

(64) الحج 22 : 62 : ﴿ ذلك بأنّ اللّٰه هو الحق و أنّ مایدعون من دونه هو الباطل﴾

(75) الاحزاب 33 : 4 : ﴿ واللّٰه یقول الحق﴾ ،

(76) الانعام 6 : 115 :﴿ و تمّت کلمة ربك صدقا وّعدلا ﴾،

(77) Islam in Focus، مترجم: رضا بدخشانی ، اسلام ایک زندہ حقیقت، ص:93

(78) حم ، رقم الحدیث:12636، 53/3،

(79) حم ، رقم الحدیث:20803، 181/6

(80) حم ، رقم الحدیث:21873، 382/6،

(81) خ ، کتاب الرقاق، باب القصد، رقم الحدیث: 6464، ص:1121

(82) النحل 16 : 90

(83) سیرة النبی ﷺ ، 395/6

(84) الانعام 6 : 152

(85) البقرة 2 : 282

(86) المائدة 5 : 8 ؛ و النسآء 4 : 135

(87) البقرة 2 : 188

(88) حم ، رقم الحدیث:10878، 417/3

(89) خ ، کتاب الجهاد و السیر ، باب یقاتل من وراء ، رقم الحدیث:2957، ص:489

(90) خ ، کتاب الحدود، باب فضل من ترك الفواحش، رقم الحدیث:6806، ص:1173

(91) خ ، کتاب الصلح، باب فضل الإصلاح بین الناس، رقم الحدیث:2707، ص:442

(92) حم ، رقم الحدیث:11131، 457/3

(93) ت ، ابوا ب الاحكام، باب ماجاء عن رسول الله ﷺ، رقم الحديث:1322، ص:321

(94) سنن الدارقطنی ، کتاب فی الأقضية والأحكام ، رقم الحديث:8/4384، 445/3،

(95) م ، كتاب الهبات، باب كراهة تفضيل ، رقم الحديث:4181، ص:710

(86) ال عمران 3 : 134 :﴿ والله يحبّ المحسنين ﴾

(97) الرحمٰن 55 : 60

(98) م، كتاب الصيد و الذبائح،باب الامرباحسان الذبح، رقم الحديث:5055،ص:873؛ و سنن الدارمی، کتاب الاضاحی، باب فی حسن الذبيحة، رقم الحديث: 1/1976، ص:610

(99) ت ،كتاب البر والصلة، با ب ماجاء فی الاحسان و العفو، رقم الحديث: 2007، ص:463،

(100) ت ، ايضاًحواله مذكور ، رقم الحديث:2006، ص:463

(101) حم ، رقم الحديث:17278، 215/5،

(102) ايضاً حواله مذكور، رقم الحديث:3363، ص:591/1

(103) ت ، ابواب الزهد، باب يوم القيامة و ندامة المحسن و المسئی، رقم الحديث:2402، ص:547،

(104) حم ، رقم الحديث:3798،663/1

(105) حم ، رقم الحديث:24695، 223/7

(106) حم ، رقم الاحاديث:18724،485/5، و 18767، 491/5 ؛ و م ، كتاب البرو الصلة باب فضل الرفق، رقم الاحاديث:6598-6599 ، ص:1132

(107) حم ، رقم الحديث:24032، 125/7

(108) م ، كتاب البر،باب فضل الرفق، رقم الحديث:6601، ص:1133 ؛ و حم ، رقم الحديث:904، 181/1 ”من اعطى حظه من الرفق فقد اعطى حظه من الخير ، و من حرم حظه من الرفق فقد حرم حظه من الخير“ ت ، ابواب البر، باب ما جاء فی الرفق، 2013، ص:464

(109) م ، كتاب البرو الصلة، باب فضل الرفق، رقم الحديث:6602، ص:1133؛ و حم ، رقم الحديث:23786، 87/7، و رقم الحديث:24287، 162/7

(110) حم ، رقم الحديث:23906، 105/7

(111) حم ، رقم الحديث:23816،93/7 ، و رقم الحديث:25667، 366/7

(112) الادب المفرد، باب الرفق، رقم الحديث:464، ص:142

(123) ت ، ابواب البرو الصلة، باب فی التأنی و العجلة، رقم الحدیث:2011، ص:464؛ و جه ، ابوا ب الزهد، باب الحلم، رقم الاحادیث:4187-4188، ص:610 ؛ و

حم ، رقم الحدیث:10791، 402/3 ؛ و صحیح ابن حبان ، کتاب التاریخ ، ذکر اشج، رقم الحدیث:7159، ص:1255

(124) البقرة 2 : 225 ؛ النسآء 4 : 12 ؛ الحج 22 : 59 ؛ الاحزاب 33 : 51

(125) ت ، ابو اب البرو الصلة، باب ماجاء فی التواضع، رقم الحدیث:2029، ص:367؛

وسنن الدارمی، کتاب الزکاة، باب فضل الصدقة ، رقم الحدیث:1682/2، ص:492؛ و حم ، رقم الحدیث:8782، 89/3

(126) جه ، ابوا ب الدعاء، باب الدعا بالعفو، رقم الحدیث:3850، ص:550،

(127) ایضاً حواله مذکور، رقم الحدیث:3848، ص:550

(128) الشوریٰ 42 : 15،

(129) تفسیر البیضاوی، 79/5،

(130) التفسیر الوسیط، 2331/3

(131) م ، کتاب الایمان، باب جامع اوصاف الإسلام، رقم الحدیث:159، ص:39 ؛ و ت ، کتاب الزهد، باب ماجاء فی حفظ اللسان ، رقم الحدیث:2410، ص:549

(132) Islam in Focus، مترجم: رضا بدخشانی ، اسلام ایک زنده حقیقت، ص:93

(133) حم ، رقم الحدیث:12636، 53/3،

(134) حم ، رقم الحدیث:20803، 181/6

(135) حم ، رقم الحدیث:21873، 382/6،

(136) خ ، کتاب الرقاق، باب القصد، رقم الحدیث: 6464، ص:1121

مصادر و مراجع

1 القرآن الکریم : ترجمه از مولانا محمود الحسن ، تفسیر از مولاناشبیر احمد عثمانی [مدینه منوّره (سعودی عرب):شاہ فہد قرآن شریف پرنٹنگ کمپلیکس، 1409ھ/1989ء

2 ابن اسحاق،محمد بن یسار، المطلبی (م:151ھ) ، السیرۃالنبویۃ ،حققه: احمد فرید المزیدی، بیروت(لبنان): دارالکتب العلمیة، الطبعة الاولی، 1424ھ/2004م.

3 ا بن حبان، محمد بن حبان، ابو حا تم ، الإمام (م:254ھ) ، صحیح ابن حبان ، بترتیب امیر علاؤ الدین علي بن بلبانؒ الفارسي (م:739ھ)، لبنان : بیت الافکار الدولیة، 2004م .

4 ابن کثیر، عماد الدین ، اسماعیل بن عمر، ابو الفداء، الحافظ الإمام، جامع المسانید و السنن الهادي لأقوم سنن ، وثّق أصوله و خرج حدیثه و علّق علیه :
الدکتور عبدالمعطي أمین قلعجي، بیروت(لبنان): دارالفکر، دارالکتب العلمیة، الطبعة الثانیة،1423ھ/2002م.

5 ابن ماجه ، ابو عبدالله محمد بن یزید، القزویني، سنن ابن ماجه ، الریاض : مکتبة دارالسّلام، الطبعة الأولیٰ، 1420ھ/1999م .

6 ابن منظور، جمال الدین محمد بن مکرم، ابو الفضل ،الأفریقی المصری (م: 771ھ)، لسان العرب ، بیروت: دارصادر الطبعة السادسة ،1417ھ/1997م.

7 ابن هشام، ابو محمد عبدالملك ، الإمام(م:218ھ) السیرۃ النبویۃ ، حققه: مصطفی السقاو اصحابه، طرابلس (لبنان) : مکتبة الإیمان، الطبعة الثالثة،1421ھ/ 2000م.

8 ابو داؤد، سلیمان بن الاشعث بن إسحاق (م:275ھ) سنن أبي داؤد ، الریاض: مکتبة دارالسّلام ، الطبعة الأولیٰ، 1420ھ/1999م.

9 احمد بن حنبل،ابو عبدالله الشیبانی، الإمام (م:241ھ) مسند احمد بن حنبل ،اعداد و ترتیب: ریاض عبدالله عبدالهادی، بیروت (لبنان): داراحیاء التراث
العربی، الطبعة الثالة، 1414-1415ھ /1994م.

10 البخاری ، محمد بن اسماعیل، ابو عبداللّٰہ، الإمام (م:256ھ) صحیح البخاری ، الریاض :مکتبة دارالسّلام، الطبعة الثانیة، 1419ھ/1999م.

11 البخاری ،محمد بن اسماعیل، ابو عبداللّٰہ، الإمام، الادب المفرد، خرج احادیثه و وضع حواشیه: محمد عبدالقادر عطا، بیروت (لبنان): دارالکتب العلمیة، س ن۔

12 البیضاوی، ناصر الدین ابو الخیر عبداللّٰہ بن عمر(م :691ھ) انوار التنزیل وأسرار التأویل المعروف بتفسیر البیضاوی، إعداد وتقدیم : محمد عبدالرحمٰن المرعشلي، بیروت : داراحیاء التراث العربي، مؤسسة التاریخ العربي، الطبعة الاولیٰ، 1418ھ/1998م.

13 الترمذی، ابو عیسیٰ محمد بن عیسیٰ (م:279ھ)، جامع الترمذي، الریاض : مکتبة دارالسلام، الطبعة الاولیٰ، 1420ھ/1999م.

14 الجصاص، أبو بکر، احمدبن علی الرازی(م:370ھ)، أحکام القرآن ،ضبط نصه وخرج آیاته : عبدالسلام، محمد علی شاهین، بیروت (لبنان) : دارالکتب العلمیة، س. ن.

15 حسن ، ابراهیم حسن، الدکتور، تاریخ الاسلام : السیاسی و الدّینی والثقافی والإجتماعی ،قاهرة : مکتبة النهضة المصریة، الطبعة السابعة، 1964م.

16 حموده عبدالعاطی، ڈاکٹر، Islam in Focus، مترجم : رضا بدخشانی ، اسلام ایك زنده حقیقت ، لاهور: اسلامك بُك پبلشرز، س ن .

17 الدارقطنی ، علی بن عمر، الإمام(م:385ھ) ،سنن الدارقطنی ،حققه: الشیخ عادل احمد عبدالموجود والشیخ علي محمد معوض، بیروت (لبنان): دارالمعرفة ، 1422 ھ/2001م.

18 الدارمی، ابو عبداللّٰہ بن عبدالرحمن، الحافظ ، الامام، سنن الدارمی ، بیروت(لبنان) : دارالمعرفة، الطبعة الأولیٰ، 1421ھ/2000م.

19 السیوطی، جلال الدین عبد الرحمن بن ابو بکر،ابو الفضل، الإمام، جامع الاحادیث: الجامع الصغیر وزوائده والجامع الکبیر ،جمع و ترتیب : عباس أحمد سقر وأحمد عبدالموجود،بیروت(لبنان):دارالفکر،1414ھ /1994م.

20 ا لغزالی،أبو حامدمحمد بن محمد، الإمام(م: 505ه) إحياء علوم الدين، تخريج: العلامه زين الدين ابو الفضل عبدالرحيم بن حسين العراقي(م:806ه)

بیروت(لبنان): دارالمعرفة، الطبعة الاولیٰ، 1425ه /2004م.

21 مالك بن انس،الإمام الموطا، خرج احاديثه : احمدعلى سليمان، المنصورة (مصر): دارالغد الجديد، الطبعة الاولیٰ، 1426ه/2005م

22 محمد شفیع ، مفتی ، معارف القرآن ، راولپنڈی: سروسز بك كلب ، 1427ه /2006ء جلد8 .

23 المسلم، ابو الحسين ، مسلم بن الحجاج، القشیری (م:261ه) صحيح مسلم، الرياض: مكتبة دارالسلام ، الطبعة الثانية1421ه/2000م.

24 ندوی، سلیمان ، سید ، سیر ۃ النبیﷺ ، لاهور: سروسز بك كلب،طبع سوم، 1984ء جلد 6.

25 النسائی ، ابو عبدالرحمن احمد بن شعيب ، الإمام، (م:302ه) سنن النسائی الصغریٰ ، الرياض: مكتبة دارالسلام، الطبعة الاولیٰ، 1420ه/1999م.

26 وهبة الزحيلي، الدكتور، التفسير الوسيط ،دمشق: دارالفكر، 1422ه/2001م.

آبروریزی کے جرم کی شرعی تکییف

* محمد مشتاق احمد

پاکستان میں فوجداری قانون سے متعلق مسائل میں ایک اہم اور پیچیدہ مسئلہ جنسی تشدد یا آبروریزی کا ہے۔ حدود قوانین 1979ء کے نفاذ سے قبل مجموعۂ تعزیرات پاکستان کی دفعہ 375 کے تحت Rape کو قابل تعزیر جرم قرار دیا گیا تھا۔ حدود قوانین نے اس دفعہ کو منسوخ کر دیا اور اس جرم کو ''زنا'' کے تصور کے تحت لاتے ہوئے اسے ''زنا بالجبر'' قرار دیا۔ چونکہ زنا بالجبر مستوجب حد کے اثبات کے لیے وہی معیار ثبوت مقرر کیا گیا تھا جو زنا بالرضا کے لیے تھا، اس لیے اس قانون پر مختلف حلقوں کی جانب سے سخت تنقید ہوئی۔ بعض اہل علم نے اس ضمن میں یہ رائے دی کہ ''زنا بالجبر'' کو حرابہ کے تحت لانا چاہیے کیونکہ یہ دراصل فساد فی الارض کی ایک قسم ہے۔ اس رائے کو وفاقی شرعی عدالت نے بھی بیگم رشیدہ پٹیل کیس میں تسلیم کیا۔ اس مقالے میں اس مسئلے کا فقہی تجزیہ پیش کیا گیا ہے اور یہ رائے پیش کی گئی ہے کہ نہ صرف ''زنا بالجبر''، بلکہ جنسی تشدد کے متعلق پورے تعزیراتی قانون پر مکمل نظر ثانی کی ضرورت ہے آبروریزی یا جنسی تشدد کے جرم کی شرعی تکییف سے پہلے ضروری ہے کہ عقوبات کے متعلق اسلامی قانون کے نظام کا ایک مختصر جائزہ پیش کیا جائے کیونکہ اس نظام پر بحث میں اہل علم نے بالعموم ایک نہایت اہم تصور ''سیاسة'' کو نظر انداز کر کے اپنی تحقیقات کا دائرہ حدود، قصاص و دیت اور تعزیر تک ہی محدود رکھا ہے، حالانکہ اس پیچیدہ مسئلے کا حل، اگر دیکھا جائے تو تصور سیاسة سے ہی مل سکتا ہے۔(1)

کسی بھی قانون میں مقررہ سزاؤں کا تعلق بعض حقوق سے ہوتا ہے۔ اس لیے سزاؤں کے نظام کے سمجھنے کے لیے ضروری ہوتا ہے کہ متعلقہ حقوق کے نظام کو پہلے سمجھ لیا جائے۔ عام طور پر معلوم ہے کہ حدود سزاؤں کا تعلق حق اللہ سے، جبکہ تعزیر کا تعلق حق العبد سے ہے۔ اسی طرح یہ بھی معلوم ہے کہ بعض سزاؤں کا تعلق ایسے حق سے ہوتا ہے جو بیک وقت حق اللہ اور حق العبد، یا بہ الفاظ دیگر ''حق مشترک'' ہوتا ہے، جیسے قذف اور قصاص کا معاملہ ہے۔ تاہم قذف میں حق اللہ، جبکہ قصاص میں حق العبد غالب ہوتا ہے۔(2) انگریزی قانون میں حقوق کو بنیادی

اسسٹنٹ پروفیسر قانون، بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی اسلام آباد۔

طور دو قسموں میں تقسیم کیا گیا ہے: انفرادی حق (Private Right) اور اجتماعی حق (Public Right)۔ انفرادی حق کی مزید دو قسمیں کی گئی ہیں: Right in personam یعنی وہ حق جو کسی مخصوص شخص کے خلاف یا اشخاص کے مخصوص گروہ کے خلاف میسر ہو، اور Right in rem جو پوری دنیا کے خلاف میسر ہو۔

Right in personam عقد کے نتیجے میں وجود میں آتا ہے۔ چنانچہ عاقدین میں کوئی دوسرے کے حق کے خلاف اعتداء کرے تو دوسرے عاقد کو اس کے خلاف عدالتی کاروائی کا حق حاصل ہو جاتا ہے۔ اگر اعتداء Right in rem پر ہو تو اسے Tort کہتے ہیں، جبکہ Public Right کے خلاف اعتداء کو Crime یعنی جرم کہا جاتا ہے۔ بعض اوقات قانون ایک ہی فعل کو بیک وقت انفرادی اور اجتماعی دونوں حقوق کے خلاف اعتداء قرار دیتا ہے۔ اس صورت میں اعتداء پر بیک وقت Tort اور Crime دونوں کے اثرات مرتب ہوتے ہیں۔ اس قسم کی اعتداء کو Felonious Tort کہتے ہیں۔(3) پس انگریزی فوجداری قانون کا بنیادی مفروضہ یہ ہے کہ جرم صرف کسی ایک شخص یا چند مخصوص اشخاص کے حق پر نہیں بلکہ ریاست کے حق پر اعتداء ہے۔ اس کے برعکس اسلامی قانون جرم کی بعض اقسام کو اللہ کے حق کے خلاف، بعض اقسام کو فرد کے حق کے خلاف اور بعض اقسام کو معاشرے کے حق کے خلاف اعتداء قرار دیتا ہے۔ اول الذکر کو "حدود"، ثانی الذکر کو "تعزیر" اور ثالث الذکر کو "سیاسۃ" کہتے ہیں۔(4)

انگریزی قانون کی تقسیم سے لاشعوری طور پر متاثر ہونے کے سبب سے کئی لوگوں نے قرار دیا کہ اسلامی قانون میں حق العبد سے مراد Private Right اور حق اللہ سے مراد Public Right ہے۔ پھر جب انہوں نے دیکھا کہ بعض اوقات فقہاء حق السلطان یا حق الامام کی بھی بات کرتے ہیں تو انہوں نے قرار دیا کہ حق الامام اور حق اللہ ایک دوسرے کے مترادف ہیں۔(5) یہ ایک بہت بڑی غلطی ہے جو دیگر کئی سنگین غلطیوں کا باعث بنی ہے۔ حق جس کا ہوتا ہے اسے جرم کی معافی کا بھی اختیار ہوتا ہے۔ اگر حقوق اللہ اور حقوق الامام ایک ہی ہوتے تو پھر جن جرائم کو حقوق اللہ سے متعلق سمجھا جاتا ہے (حدود) ان میں ریاست کے پاس معافی کا اختیار ہوتا۔ اسی طرح حق کے مختلف ہونے کی وجہ سے جرم کے ثبوت اور بعض دیگر متعلقہ مسائل (مثلاً شبہۃ کا اثر) بھی تبدیل ہو جاتے ہیں۔(6) ان میں جرائم حدود تو گنتی کے چند جرائم ہیں اور ان کے اثبات کا طریق کار انتہائی حد تک مشکل

ہے۔ نیز ان میں ملزم کو دیگر جرائم کی بہ نسبت بہت سی رعایتیں دستیاب ہوتی ہیں۔ تعزیر کا ذکر بھی فقہاء حدود کے ضمن میں کہیں کہیں کر دیتے ہیں۔ سیاسة کا ذکر فقہاء شاذ و نادر ہی کرتے ہیں اور شاید اسی وجہ سے عصر حاضر میں بہت سے لوگوں نے اس اہم تصور کو نظر انداز کر دیا ہے۔ قرین قیاس یہ ہے کہ انگریزی قانون کے تصور جرم کا قریب ترین متبادل اسلامی قانون میں یہی سیاسة کا تصور ہے اور تعزیرات پاکستان میں مذکور جرائم کی اکثریت کو حد یا تعزیر کے بجائے سیاسة ہی کہا جاسکتا ہے۔ سیاسة کے تصور کی مدد سے پاکستان میں فوجداری قانون کے بعض بہت پیچیدہ مسائل کا حل نکل سکتا ہے، جیسا کہ آگے اس کی وضاحت کی جائے گی۔

فصل اول: حنفی فقہ کا قاعدۂ سیاسة

علامہ ابن عابدین شامی اس تصور کی وضاحت کرتے ہوئے کہتے ہیں:

((فالسیاسة استصلاح الخلق بارشادهم الی الطریق المنجی فی الدنیا و الآخرة)) (7)

''سیاسة سے مراد یہ ہے کہ لوگوں کو دنیا و آخرت میں نجات دینے والا راستہ دکھا کر ان کی اصلاح کی جائے''۔

ابن نجیم نے یہی حقیقت ان الفاظ میں بیان کی ہے:

((و ظاهر کلامهم ههنا أن السیاسة:هی فعل شیء من الحاکم لمصلحة یراها و ان لم یرو بذلک الفعل دلیل جزئی)) (8)

''یہاں فقہاء کے کلام کا ظاہری مفہوم یہ ہے کہ سیاسة سے مراد حاکم کا وہ اقدام ہے جو وہ کسی مصلحت کی بنیاد پر اٹھائے خواہ اس مخصوص فعل کے لئے کوئی خاص نص نہ پائی جائے''

یوں سیاسة کا تصور کافی وسیع مفہوم کا حامل ہے۔ تاہم بالخصوص فوجداری قانون کے حوالے سے جب اس اصطلاح کا استعمال ہوتا ہے تو اس سے مراد وہ سزائیں ہیں جو حاکم شرعی قواعد کی روشنی میں فساد فی الارض کے خاتمے کے لئے مقرر کرتا ہے۔ اس قاعدے کے تحت حکمران کو صرف سزا دینے ہی کا اختیار حاصل نہیں ہے بلکہ

جرائم کی روک تھام کے لئے بھی وہ مناسب احتیاطی اقدامات (preventive measures) اٹھا سکتا ہے چنانچہ فقہائے احناف سیدنا عمر رضی اللہ عنہ کی جانب سے نصر بن حجاج کی مدینہ سے جلاوطنی کے اقدام کو بھی سیاسة قرار دیتے ہیں کیونکہ اگرچہ نصر نے کسی جرم کا ارتکاب نہیں کیا تھا لیکن اس بات کا قوی اندیشہ وجود میں آ گیا تھا کہ اس کے حسن کی وجہ سے کوئی خاتون فتنے میں پڑ جائے گی۔(9)

تاہم یہاں اس حقیقت کی طرف اشارہ ضروری ہے کہ حکمران کا یہ اختیار مطلق نہیں ہے بلکہ اسے عدل کے متعلق اسلامی قانون کے قواعد عامہ کے تحت ہی اس اختیار کا استعمال کرنا ہوگا۔ بصورت دیگر اس کے اقدام کو سیاسة ظالمة قرار دیا جائے گا اور اس حکم کا ماننا جائز نہیں ہوگا۔ حموی کہتے ہیں:

((السیاسة شرع مغلظ، و هی نوعان: سیاسة ظالمة، فالشریعة تحرمها، و سیاسة عادلة تخرج الحق من الظالم و توصل الی المقاصد الشرعیة، فالشریعة توجب المصیر الیها و الاعتماد فی اظهار الحق علیها۔ و هی باب واسع)) (10)

"سیاسة سخت سزا کو کہتے ہیں اور اس کی دو قسمیں ہیں: ایک سیاسة ظالمة جسے شریعت حرام ٹھہراتی ہے اور دوسری سیاسة عادلة جو ظالم سے مظلوم کا حق حاصل کرتی ہے اور مقاصد شریعت کے حصول کا ذریعہ ہوتی ہے، پس شریعت اس سیاسة پر عمل کو واجب ٹھہراتی ہے اور حق کے غلبے کے لئے اس پر انحصار کو لازم کرتی ہے۔ اور اس سیاسة کا باب بہت وسیع ہے"۔

سیاسة اور تعزیر کے تصورات میں موازنہ کرتے ہوئے ابن عابدین کہتے ہیں:

((قلت: و الظاهر أن السیاسة و التعزیر مترادفان ۔و لذا عطفوا أحدهما علی الآخر لبیان التفسیر ، کما وقع فی الهدایة و الزیلعی و غیرهما ۔ بل و اقتصر فی الجوهرة علی تسمیته تعزیراً۔ ـ۔ وقالوا ان التعزیر موکول الی رأی الامام۔فقد ظهر لک بهذا ان باب التعزیر هو المتکفل

لأحكام السياسة۔۔۔و به علم أن فعل السياسة يكون من القاضي أيضاً ، و التعبير بالامام ليس للاحتراز عن القاضي، بل لكونه هو الأصل و القاضي نائب عنه في تنفيذ الأحكام)) (11)

''میری رائے یہ ہے کہ بظاہر سیاسة اور تعزیر مترادف ہیں۔اسی وجہ سے بیان تفسیر کے طرز پر ان کو ایک دوسرے پر عطف کیا جاتا ہے، جیسے ہدایۃ، زیلعی اور دوسری کتابوں میں ہوا ہے۔ بلکہ الجوھرۃ میں تو اسے صرف تعزیر کہنے پر ہی اکتفا کیا گیا ہے۔۔۔اسی طرح کہا جاتا ہے کہ تعزیر امام کی رائے کے سپرد ہے۔اس سے معلوم ہوا کہ باب تعزیر ہی سیاسة کے احکام پر متضمن ہے اور امام کا ذکر قاضی سے احتراز کے لئے نہیں کیا جاتا بلکہ اس وجہ سے کیا جاتا ہے کہ امام ہی قاضی کے اختیارات کی اصل ہے اور احکام کے نفاذ میں قاضی اس کا نائب ہے''۔

ابن عابدین بہت بڑے فقیہ تھے اور انہیں بجا طور پر خاتمة المحققین کہا جاتا ہے مگر لگتا یوں ہے کہ سیاسة اور تعزیر کو مترادف قرار دینے میں ان سے تسامح ہوا ہے۔ان کی یہ بات اپنی جگہ بالکل صحیح ہے کہ تعزیر اور سیاسة کے الفاظ توسعاً ایک دوسرے کی جگہ استعمال ہوتے ہیں۔تاہم اس کی وجہ یہ نہیں ہے کہ یہ مترادف ہیں بلکہ اس کی وجہ یہ ہے کہ تعزیر حقوق العباد میں دی جاتی ہے اور سیاسة حقوق الامام میں، اور امام چونکہ امت کا وکیل ہوتا ہے اس لئے حقوق الامام سے مراد دراصل امت کے اجتماعی حقوق ہیں۔پس تعزیر اور سیاسة دونوں درحقیقت حقوق العباد میں ہوتے ہیں۔اسی وجہ سے ان دونوں میں کوئی بھی سزا شبهة کی بنا پر ساقط نہیں ہوسکتی، کیونکہ جیسا کہ پہلے واضح کیا گیا، شبهة کی بنا پر صرف حقوق اللہ سے متعلق سزائیں (حدود اور قصاص) ساقط ہوتی ہیں۔ان کی یہ بات بھی صحیح ہے کہ قاضی کے اختیارات کے لئے اصل امام ہے اس لئے اگر سیاسة کو امام کی طرف منسوب کیا جاتا ہے تو اس سے لازم نہیں آتا کہ قاضی کے پاس سیاسة کا اختیار نہیں ہوتا، بلکہ درحقیقت قاضی کا اختیار سیاسة کے قاعدے میں شامل ہوتا ہے۔تاہم اس سے بھی یہ لازم نہیں آتا کہ یہ دونوں مصطلحات مترادف ہیں۔ مخصوص اصطلاحی مفہوم میں ان دونوں کے درمیان کچھ اہم فروق پائے جاتے ہیں۔

1- تعزیر چونکہ فرد کے حق سے متعلق ہوتی ہے اس لئے معافی، صلح اور ابراء کا حق متاثرہ فرد ہی کے پاس ہوتا ہے۔اس کے برعکس سیاسۃ کا تعلق چونکہ امام کے حق سے ہوتا ہے اس لئے دیگر حقوق بھی امام کے پاس ہوتے ہیں۔

2- تنہا عورت کی گواہی یا واقعاتی شہادتوں اور قرائن کی بنیاد پر تعزیری سزا نہیں دی جاسکتی۔ چنانچہ فقہاء نے تصریح کی ہے کہ گواہوں کی تعداد کے لحاظ سے شہادت کے تین مراتب ہیں:

حد زنا کے اثبات کے لیے چار مرد گواہ ہونے چاہئیں:

''باقی حدود اور قصاص کے اثبات کے لیے دو مرد گواہ درکار ہیں؛ اور تعزیر کے اثبات کے لیے وہی معیار ثبوت ہے جو مالی حقوق کے اثبات کے لیے ہے، یعنی دو مردوں یا ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی''۔(12)

ابن نجیم اور دیگر فقہاء نے تصریح کی ہے:

((التعزیر یثبت مع الشبھۃ ، و لذا قالوا یثبت بما یثبت به المال))(13)

''تعزیر شبھۃ کی موجودگی میں بھی ثابت ہوتی ہے۔اس لئے فقہاء نے قرار دیا ہے کہ اس کے لیے وہی معیار ثبوت ہے جو مال کے لیے ہے''۔

اس لئے یہ کہا جاسکتا ہے کہ تعزیر کا دائرۂ کار حد سے کچھ وسیع ہونے کے باوجود درحقیقت نہایت محدود ہے۔سیاسۃ کے اثبات کے لیے ایسی کوئی قید نہیں ہے، بلکہ قاضی واقعاتی شہادتوں اور قرائن کی بنیاد پر بھی سزا سنا سکتا ہے، جیسا کہ اس کی وضاحت آرہی ہے۔

3- نیز تعزیر اگر ایسے جرم میں دی جارہی ہے جس کی جنس میں حد کی سزا مشروع ہو مگر وہ شبھۃ کی بنا پر یا کسی شرط کے فقدان کی وجہ سے نہ دی جاسکتی ہو تو تعزیر کی مقدار حد سے کم ہوگی۔ چونکہ حدود میں کم سے کم سزا غلام کے لیے شرب خمر چالیس کوڑے کی ہے، اس لئے امام ابوحنیفہ کا کہنا ہے کہ تعزیر کی زیادہ سے زیادہ مقدار انتالیس کوڑے ہے۔ایسی کوئی قید اس سزا کے لیے نہیں ہے جو سیاسۃً دی جائے۔ چنانچہ سیاسۃً سزائے موت بھی دی جاسکتی ہے، بلکہ اس سزائے موت کے لیے کوئی عبرتناک طریقہ بھی اختیار کیا جاسکتا ہے۔

یہاں مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ان چند اہم جرائم کا تذکرہ کیا جائے جن کے لیے احناف سیاسةً سزائے موت کے قائل ہیں۔

ایک یہودی کی سزائے موت کا ذکر روایات میں اس طرح آیا ہے:

((ان یهودیا رضخ رأس جاریة فی أوضاخ فامر رسول الله ﷺ بان یرضخ رأسه بین حجرین)) (14)

''ایک یہودی نے ایک لونڈی کا سر پتھروں سے کچل دیا تھا تو رسول اللہ ﷺ نے حکم دیا کہ اس کا سر بھی دو پتھروں کے درمیان کچل دیا جائے''۔

احناف کا موقف ہے کہ یہ سزا قصاص نہیں تھی کیونکہ قصاص کے اثبات کے لیے مجرم کا اقرار یا اس کے خلاف دو عینی گواہوں کی شہادت ضروری ہوتی ہے، جبکہ اس قتل کے مجرم کو سزا واقعاتی شہادتوں اور قرائن کی بنیاد پر سنائی گئی تھی۔ اسی لئے احناف قصاص میں کیفیت میں مماثلت ضروری نہیں سمجھتے۔(15) شمس الائمۃ سرخسی اس روایت کی توجیہ کرتے ہوئے کہتے ہیں:

((و تاویل الحدیث أنه أمر بذالک علی طریق السیاسة ، لکونه ساعیا فی الأرض بالفساد ، معروفا بذلک الفعل ۔ بیانه فی ما روی أنهم أدرکوها و بها رمق ، فقیل لها : أ قتلک فلان ؟ فأشارت برأسها لا ۔ حتی ذکروا الیهودی فأشارت برأسها أن نعم۔و انما یعد فی مثل تلک الحالة من یکون متهما بمثل ذلک الفعل معروفا به. و عندنا اذا کان بهذه الصفة ، فللامام أن یقتله بطریق السیاسة)) (16)

''اور حدیث کی تاویل یہ ہے کہ آپ نے ایسا سیاسة کے طریق پر کیا کیونکہ وہ یہودی زمین میں فساد کا مرتکب تھا اور اس کے لیے معروف بھی تھا۔ اس کی وضاحت اس روایت میں ہے جس میں کہا گیا ہے کہ جب لوگوں نے اس خاتون کو دیکھا تو اس میں زندگی کی کچھ رمق باقی تھی۔ تو اس سے پوچھا گیا کہ کیا فلاں نے تمہیں قتل کیا ؟ تو

اس نے سر کے اشارے سے کہا کہ نہیں۔ یہاں تک کہ انہوں نے اس یہودی کا نام لیا تو اس نے سر کے اشارے سے کہا ہاں۔ اور حقیقت یہ ہے کہ اس طرح کے حالات میں اسی کا نام لیا جاتا ہے جو اس قسم کے کام کے لیے بدنام اور مشہور ہو اور ہمارے نزدیک جب وہ اس صفت کا حامل ہو تو حاکم کو اختیار ہے کہ اسے بطریق سیاسۃ قتل کر دے‘‘۔

لواطت کے جرم کو بھی امام ابوحنیفہ زنا کے بجائے سیاسۃ کے تحت لاتے ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ صحابہ کا اس جرم کی سزا کی نوعیت پر اختلاف تھا۔ چنانچہ سیدنا ابوبکر رضی اللہ عنہ نے یہ رائے دی کہ لواطت کے مرتکبین کو آگ میں جلایا جائے۔ سیدنا علی رضی اللہ عنہ کی رائے یہ تھی کہ غیر محصن ہوں تو سو کوڑے دیے جائیں اور محصن ہوں تو رجم کیا جائے۔ جبکہ سیدنا عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہ کی رائے یہ تھی کہ کسی بلند مقام سے لڑھکایا جائے اور پھر پتھر مارے جائیں۔ اور سیدنا عبد اللہ بن الزبیر رضی اللہ عنہ کی رائے تھی کہ سب سے زیادہ بدبودار جگہ میں قید کیے جائیں یہاں تک کہ بدبو کی وجہ سے وہ مر جائیں۔ (17)

سرخسی امام ابوحنیفہ کے موقف کی وضاحت ان الفاظ میں کرتے ہیں:

((الصحابة اتفقوا على أن هذا الفعل ليس بزنا ، لأنهم عرفوا نص الزنا ، و مع هذا اختلفوا فى موجب هذا الفعل، و لا يظن بهم الاجتهاد فى موضع النص ۔ فكان هذا اتفاقا منهم أن هذا الفعل غير الزنا ، و لا يمكن ايجاب حد الزنا بغير الزنا۔ بقيت هذه جريمة لا عقوبة لها فى الشرع مقدرة ، فيجب التعزير فيه يقينا۔ و ما وراء ذلك من السياسة موكول الى رأى الامام، ان رأى شيئا من ذلك فى حق فله أن يفعله شرعاً))(18)

’’صحابہ کا اس پر اتفاق ہوا کہ یہ فعل زنا نہیں ہے، کیونکہ وہ زنا کے نص سے واقف تھے اور اس کے باوجود اس فعل کی سزا میں ان کا اختلاف ہوا، اور ان کے متعلق یہ گمان نہیں کیا جا سکتا کہ وہ نص کے ہوتے ہوئے اجتہاد کریں گے۔ پس ان کا یہ اختلاف ان کی جانب سے اس امر پر اتفاق ہوا کہ یہ فعل زنا نہیں ہے۔ اور زنا کی حد کا غیر زنا کی سزا کے طور پر

دینا ممکن نہیں۔ پس یہ فعل ایسا جرم ہوا جس کے لیے شرع میں کوئی مقررہ سزا نہیں۔ لیکن اس میں سزا دینا یقیناً ضروری ہے۔ اب اس سے آگے جو سیاسة ہے وہ حاکم کی رائے کے سپرد ہے۔ اگر وہ کسی حق میں ایسی کوئی رائے رکھے تو شرعاً اسے اختیار ہے کہ وہ اس پر عمل کرے''۔

اسی طرح احناف کے نزدیک زانی غیر محصن کے لیے جلاوطنی کی سزا حد میں شامل نہیں ہے اور جن بعض روایات میں زانی غیر محصن کو جلاوطن کردینے کی سزا کا ذکر آیا ہے اسے وہ سیاسة پر محمول کرتے ہیں۔ بدایة المبتدی کے متن میں ہے:

((و لا یجمع فی البکر بین الجلد و النفی الا أن یری الامام فی ذلک مصلحة ، فیغربه علی قدر ما یری)) (19)

''غیر شادی شدہ زانی کی سزا میں کوڑوں اور جلاوطنی کو جمع نہیں کیا جائے گا، الا یہ کہ اگر امام کو اس میں مصلحت نظر آئے تو وہ اسے جس مدت تک مناسب سمجھے جلاوطن کرسکتا ہے''۔

اس عبارت کی شرح میں ہدایة میں اس طرح کی گئی ہے:

((و ذلک تعزیر و سیاسة ، لأنه قد یفید فی بعض الأحوال ، فیکون الرأی فیه الی الامام۔ و علیه یحمل النفی المروی عن بعض الصحابة رضی اللّٰه عنهم))(20)

''اور یہ جلاوطنی بطور تعزیر و سیاسة کے ہوگی کیونکہ بعض حالات میں اس کا فائدہ ہوتا ہے۔ پس اس معاملے میں حتمی فیصلہ امام کا ہے۔ اور بعض صحابہ رضی اللہ عنہم سے جلاوطنی کی جو سزا مروی ہے اسے اسی پر محمول کیا جائے گا''۔

اسی طرح اپنی بیوی کے ساتھ غیر فطری طریقے پر مباشرت کی صورت میں دی جانے والی سزائے موت کو بھی احناف سیاسة قرار دیتے ہیں (21) یہی حکم عادی چور، جادوگر، داعی زندیق اور دیگر مفسدین کا ہے جن کے فساد کے خاتمے کے لئے اور لوگوں کو ان کے شر سے بچانے کے لیے انہیں سزائے موت دینا ضروری ہو جاتا ہے (22)

یہاں یہ بات قابل غور ہے کہ عرنیین، جنہوں نے رسول اللہ ﷺ کے ساتھیوں کو وحشت ناک طریقے سے قتل کیا اور مال مویشی لوٹ کر بھاگ نکلے، کو دی جانے والی سزا بھی سیاسۃ ہی کی نوعیت کی تھی۔ پہلے ان کے ہاتھ پاؤں کاٹ ڈالے گئے، پھر ان کی آنکھوں میں گرم سلائیاں پھیر دی گئیں۔ اس کے بعد انہیں گرم صحرائی علاقے میں پھینک دیا گیا۔ پھر اسی حالت میں وہ سسک سسک کر مر گئے (23)۔ اس سزا کو سیاسۃ قرار دینے کی ایک بڑی وجہ یہ ہے کہ مجرموں کے اقرار یا ان کے خلاف دو عینی گواہوں کی شہادت کے بجائے واقعاتی شہادتوں کی بنیاد پر یہ سزا دی گئی تھی۔ نیز ان کے ہاتھ پاؤں کاٹ دینے کے بعد ان کے بار بار مانگنے کے باوجود ان کو پینے کے لیے پانی نہیں دیا گیا، نہ ہی ان کے زخموں کی مرہم پٹی کی گئی۔ مزید برآں، قصاص میں کیفیت میں مماثلت ضروری نہیں ہے، جیسا کہ پہلے واضح کیا گیا۔ (24)

فصل دوم: آبروریزی کی سزا: حدزنا؟

حدزنا آرڈی نینس کے تحت آبروریزی کے جرم کو ''زنا بالجبر'' کا نام دیا گیا تھا اور اسے مستوجب حد اور مستوجب تعزیر دو قسموں میں تقسیم کر دیا گیا تھا۔ ان میں سے اول الذکر کے لیے وہی معیار ثبوت مقرر کیا گیا تھا جو زنا مستوجب حد کے لیے مقرر کیا گیا تھا، یعنی ملزم کا اقرار یا چار عینی گواہوں کی شہادت۔ (25) آرڈی نینس کا یہ حصہ غالباً سب سے زیادہ تنقید کا نشانہ بنتا رہا ہے۔ کہا گیا کہ اس قانون کی وجہ سے زیادتی کی شکار خواتین کے پاس ظلم پر خاموش رہنے کے ماسوا کوئی چارہ نہیں تھا کیونکہ اگر وہ زنا بالجبر کا الزام لگاتیں اور پھر اسے ثابت نہ کر پاتیں تو انہیں قذف کی حد کا سامنا کرنا پڑتا، بلکہ پولیس زنا بالرضا کے الزام میں ان کے خلاف مقدمہ درج کر لیتی۔ یہاں پہلی بات تو یہ ہے کہ معاملے کی یہ تصویر کلیتاً درست نہیں ہے۔ آرڈی نینس کی کسی شق کے تحت بھی زنا بالجبر کے الزام کو زنا کے الزام کے مترادف نہیں قرار دیا جا سکتا تھا۔ اس لئے اس پر قذف کے قانون کا اطلاق بالکل غلط تھا۔ حدقذف آرڈی نینس کی دفعہ 3 کے تحت قذف کی تعریف یہ ہے:

> "Whoever .... makes or publishes an imputation of zina concerning any person .... is said..........to commit qazf."

جبکہ دفعہ 2 میں قرار دیا گیا ہے کہ 'زنا' کی وہی تعریف یہاں لاگو ہوگی جو کہ حد زنا آرڈی نینس میں ذکر کی گئی ہے۔ حد زنا آرڈی نینس کے تحت زنا اور زنا بالجبر کی الگ الگ تعریفات ذکر کی گئی ہیں۔ پس زنا بالجبر کے الزام کو قذف نہیں قرار دیا جاسکتا تھا۔ اگر پولیس یا ماتحت عدالتیں ایسا کرتی رہیں تو اس کی وجہ قانون کا نقص نہیں بلکہ قانون کے فہم میں غلطی تھی۔ اسی وجہ سے وفاقی شرعی عدالت نے پولیس اور ماتحت عدالتوں کو باقاعدہ سرکولر جاری کیا کہ زنا بالجبر کا الزام لگانے والی خاتون کے خلاف اس وقت تک زنا کا مقدمہ درج نہ کیا جائے جب تک عدالت میں یہ ثابت نہ ہو کہ وہ زنا پر راضی تھی مگر بعد میں جرم کے اثرات ظاہر ہونے کے بعد اسے زنا بالجبر قرار دے کر خود کو ذمہ داری سے بچانا چاہا۔

مزید برآں، زنا بالجبر مستوجب حد کے لیے آرڈی نینس نے حد ہی کا معیار ثبوت مقرر کیا تھا مگر زنا بالجبر مستوجب تعزیر کے لیے کوئی خاص معیار ثبوت مقرر نہیں کیا تھا بلکہ اسے عدالت کی صوابدید پر چھوڑ دیا تھا (26) پس اگرچہ زنا بالجبر کے ملزم کو عام حالات میں حد کی سزا سنانا ممکن نہیں تھا مگر اسے تعزیری سزا دی جاسکتی تھی۔ تاہم اس شق پر ہم اپنے اعتراض کا ذکر پہلے کیا جا چکا ہے کہ ایک ہی جرم کے لیے دو مختلف معیار ثبوت مقرر کرنا صحیح نہیں تھا۔ وفاقی شرعی عدالت نے رشیدہ پٹیل کیس میں قرار دیا کہ زنا بالجبر پر حد زنا کے بجائے حد حرابہ کے احکام لاگو ہوتے ہیں:

> ''زنا بالجبر زنا کے عام مقدمات سے مختلف نوعیت کا جرم ہے، اور ہماری رائے میں یہ فساد فی الارض اور حرابہ کی سنگین قسم ہے۔ لہٰذا اس کے اثبات کے لیے زنا کے لیے مطلوبہ نصاب شہادت کے بجائے حرابہ کا نصاب شہادت درکار ہے جو حد کی سزا کے لیے ''دو بالغ مسلمان مرد'' ہیں۔ اور تعزیر کے لیے عدالت کی نگاہ میں کوئی بھی قابل اعتماد اور قابل قبول 'بینة'' حتی کہ مستغیثہ کا بیان اور تائیدی قرائن بھی''۔ (27)

کیا یہ عجیب بات نہیں ہے کہ فاضل عدالت نے اس بات پر بحث ہی نہیں کی کہ فقہاء جبراً زنا کے جرم کو زنا کے باب میں کیوں ذکر کرتے ہیں حالانکہ جب تک اس سوال کا جواب نہ دیا جائے اس بحث کا فیصلہ نہیں ہوسکتا۔ اس لئے یہاں اس موضوع پر ذرا تفصیل سے روشنی ڈالنے کی کوشش کی جاتی ہے۔

اگر کوئی خاتون یہ دعوی کرے کہ اس کی آبروریزی کی گئی ہے تو اس مقدمے میں عدالت کو کئی امکانات کا

جائزہ لینا پڑتا ہے۔ چنانچہ جہاں ایک امکان یہ ہے کہ خاتون کے ساتھ واقعتاً زیادتی ہوئی ہو وہاں یہ امکان بھی ہے کہ مستغیثہ کا دعوی جھوٹا ہو۔ مثلاً وہ اس ناجائز تعلق پر راضی ہو مگر بعد میں حالات کے بگڑ جانے کی وجہ سے اس نے اسے زنا بالجبر قرار دے کر ذمہ داری سے بچنا چاہا ہو۔ اسی طرح ایک امکان یہ بھی ہے، خواہ کتنا موہوم ہی سہی، کہ مدعا علیہ کے کردار کو داغدار کرنے کے لیے اس کے خلاف جھوٹا مقدمہ بنایا گیا ہو۔ جذباتیت کے تقاضے خواہ کچھ ہوں لیکن قانون ان امکانات کو رد نہیں کرسکتا۔ اس لئے عدالت میں ثابت کرنا پڑے گا کہ واقعی مستغیثہ کے ساتھ زیادتی کی گئی ہے۔ پھر اگر یہ ثابت بھی ہوگیا کہ مستغیثہ کے ساتھ زیادتی ہوئی ہے تو مدعا علیہ کو سزا دینے کے لیے اس کے خلاف ثبوت درکار ہوگا کیونکہ مستغیثہ کے مظلوم ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ مدعا علیہ نے ہی اس جرم کا ارتکاب کیا ہے۔ اسی طرح اگر ثابت ہوگیا کہ مستغیثہ کے ساتھ زیادتی کا ارتکاب نہیں کیا گیا بلکہ درحقیقت اس نے رضامندی کے ساتھ زنا کا ارتکاب کیا ہے تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ اس جرم میں مدعا علیہ ہی اس کا شریک کار تھا۔ چنانچہ مستغیثہ اور مدعا علیہ میں سے ہر ایک کی قانونی پوزیشن کا الگ الگ جائزہ لینا ہوگا۔

اولاً: مستغیثہ کی قانونی پوزیشن

1- اگر یہ ثابت ہوگیا کہ مستغیثہ کے ساتھ زیادتی ہوئی ہے تو اس کو زنا کی سزا کسی طور پر بھی نہیں دی جائے گی چنانچہ امام سرخسی نے تصریح کی ہے:

((زنا المکرَھة لا یوجب حد الزنا علیھا بحال))

''زنا پر مجبور کی جانے والی عورت کو کسی حالت میں بھی زنا کی سزا نہیں دی جاسکتی''۔

مزید برآں، یہ حکم صرف اس صورت میں ہی نہیں ہوگا جب اکراہ تام ہو، بلکہ اکراہ ناقص کی صورت میں بھی یہی حکم ہے۔ امام کاسانی کہتے ہیں:

((و أما فی حق المرأة فلا فرق بین الاکراہ التام و الناقص ، و یدرأ الحد عنھا فی نوعی الاکراہ))(29)

''عورت کے حق میں اکراہ تام اور اکراہ ناقص میں کوئی فرق نہیں ہے، چنانچہ اکراہ کی دونوں صورتوں میں اس سے حد کی سزا ساقط ہوجائے گی''۔

2- اگر مستغیثہ نے اکراہ کا دعویٰ کیا مگر ثابت ہو گیا کہ نہ صرف یہ کہ اس پر اکراہ نہیں کیا گیا بلکہ وہ اس فعل پر رضامند تھی تو ظاہر ہے کہ اسے زنا کی سزا دی جائے گی۔

3- اگر مدعا علیہ کے خلاف جرم ثابت نہیں کیا جا سکا تو کیا مستغیثہ کو قذف کی سزا دی جا سکے گی؟ اس سوال کے جواب میں دو امکانات ہیں: ایک یہ کہ عدالت میں ثابت ہو کہ نہ صرف خاتون کا الزام جھوٹا تھا بلکہ اس نے رضامندی سے فعل زنا کا ارتکاب بھی کیا ہے، اور دوسرا امکان یہ ہے کہ مدعا علیہ کا جرم تو ثابت نہ ہو سکے لیکن یہ بات ثابت ہو چکی ہو کہ خاتون کے ساتھ زیادتی کا ارتکاب ہوا ہے۔ پہلی صورت میں قذف کے احکام کا اطلاق ہو گا جبکہ دوسری صورت میں قذف کا حکم لاگو نہیں ہو گا، جیسا کہ آگے ہم عہد رسالت کے ایک مقدمے کے حوالے سے ثابت کریں گے۔

ثانیاً: مدعا علیہ کی پوزیشن

1- جیسا کہ بیان کیا گیا، مستغیثہ کے مظلوم ہونے یا مجرم ہونے سے مدعا علیہ کا اس جرم میں شریک ہونا ثابت نہیں ہوتا۔ پس جب تک مدعا علیہ کا جرم مقررہ معیار پر ثابت نہیں کیا جائے گا تو اس پر حد زنا جاری نہیں کی جائے گی۔ اسی طرح اگر مقررہ معیار پر ثابت کیا گیا کہ مدعا علیہ نے مستغیثہ کے ساتھ زنا کا ارتکاب کیا ہے اور اس نے یہ جرم جبراً کیا ہے تو مستغیثہ سزا سے بچ جائے گی اور مدعا علیہ کو زنا کی سزا دی جائے گی۔

2- فقہاء نے اس تصریح کے ساتھ ساتھ کہ مجبور کی جانے والی عورت گنہگار نہیں ہو گی اور اس سے حد بھی ساقط ہو گی یہ تصریح بھی کی ہے کہ مجبور کرنے والے کا جرم عام جرم زنا سے زیادہ سنگین جرم ہے۔

((و الحد أقرب الی السقوط من الاثم۔ فاذا سقط الاثم عنها فالحد أولی و یقام الحد علی الرجل، لأن الزنا التام قد ثبت علیه۔ و جنایته اذا استکرهها أغلظ من جنایته اذا طاوعته)) (30)

''حد کا سقوط گناہ کے سقوط سے زیادہ آسان ہے، تو جب اس سے گناہ ساقط ہوا تو حد تو بدرجۂ اولیٰ ساقط ہو گی۔ البتہ مرد پر حد قائم کی جائے گی کیونکہ اس کے خلاف زنا کا پورا

جرم ثابت ہو گیا۔ بلکہ اس کا جرم اس صورت میں جبکہ اس نے عورت کو مجبور کیا زیادہ سنگین ہے، بہ نسبت اس صورت کے جب عورت اس فعل پر رضا مند ہو"۔

حنفی فقہاء کا یہ اصول پہلے ذکر کیا جا چکا ہے کہ اگر جرم سنگین صورت اختیار کر لے تو قاعدۂ سیاسة کے تحت امام مقررہ حد سے زیادہ سزا، بلکہ سزائے موت بھی دے سکتا ہے۔ پس اگر یہ زانی غیر محصن ہو تو اسے بطور حد رجم کی سزا نہیں دی جا سکتی لیکن سیاسةً سزائے موت دی جا سکتی ہے۔

3- اگر الزام جبراً زنا کا ہو تو ظاہر ہے کہ دو باتوں کا ثبوت چاہیے ہوگا: ایک یہ کہ اس نے زنا کیا ہے، اور دوسرا یہ کہ اس نے جبر و اکراہ سے کام لیا ہے۔ زنا کے ثبوت کے لیے ظاہر ہے کہ یا مدعا علیہ کا اقرار چاہیے یا اس کے خلاف چار عینی گواہوں کی شہادت درکار ہوگی۔ اس معیار پر ثبوت میسر نہ ہو تو اسے زنا کی سزا نہیں دی جا سکے گی۔

4- اگر گواہوں کا اختلاف ہو، دو گواہوں کا کہنا ہو کہ مدعا علیہ نے اکراہ کے ذریعے خاتون کو زنا پر مجبور کیا اور دو گواہوں کا کہنا ہو کہ یہ رضا مندی کا معاملہ تھا تو امام ابوحنیفہ کے قول کے مطابق ان میں کسی پر بھی زنا کی حد جاری نہیں کی جائے گی۔ امام سرخسی اس کی وضاحت کرتے ہوئے کہتے ہیں:

((ان شاهدی الطواعية شهدا بفعل مشترک بينهما ، فانها اذا كانت طائعة كانت شريكة له فی الفعل، حتى تشاركه فی الاثم ۔ و شاهدا الاكراه شهدا بفعل تفرد به الرجل، لأنه لا شركة للمرأة فی الفعل اذا كانت مكرَهة ، حتى لا تشاركه فی اثم الفعل ۔ و الفعل المشترک غير الفعل الذی تفرد به الرجل)) (31)

"رضا مندی کی گواہی دینے والوں نے اس فعل کی گواہی دی جو ان دونوں کے درمیان مشترک تھا، کیونکہ جب عورت اس فعل پر رضا مند تھی تو وہ مرد کے ساتھ اس فعل میں شریک ہوئی۔ اس کے برعکس اکراہ کی گواہی دینے والوں نے ایسے فعل کی گواہی دی جس کا ارتکاب مرد نے تنہا کیا، کیونکہ جب عورت مجبور تھی تو وہ اس فعل میں شریک نہیں

ہوئی چنانچہ وہ اس فعل کے گناہ میں بھی شریک نہیں ہوتی ۔ اور وہ فعل جس میں دونوں شریک ہوں اس فعل سے مختلف ہے جسے تنہا مرد سرانجام دے"۔

5- اس جرم میں چونکہ یہ بھی امکان ہوتا ہے کہ مستغیثہ کو کوئی چوٹ یا زخم لگ گیا ہو اس لئے فقہاء نے اس کی بھی تصریح کی ہے کہ اس قسم کے اضافی زخم یا چوٹ پر اس کے متعلقہ احکام کا اطلاق ہوگا ۔ چنانچہ اتلاف عضو، اتلاف صلاحیت عضو، شجہ اور جائفہ وغیر جائفہ تمام زخموں کے متعلق قصاص، ارش اور ضمان کے اصول لاگو ہوں گے ۔ الکافی کے متن میں تصریح کی گئی ہے:

((رجل زنی بامرأة مستکرهة فأفضاها فعلیه الحد للزنا۔ فان کانت تستمسک البول فعلیه ثلث الدیة ، و ان کانت لا تستمسک البول فعلیه کمال الدیة))(32)

"کسی مرد نے کسی عورت کو مجبور کر کے اس سے زنا کیا اور اس کے عضو مخصوص کو نقصان پہنچا دیا تو مرد پر زنا کی حد ہوگی ۔ (پھر دیکھا جائے گا کہ) اگر وہ پیشاب روک سکتی ہو تو مرد پر دیت کا تیسرا حصہ (جرح جائفہ کے ارش کے طور پر) لازم ہوگا، اور اگر وہ پیشاب نہ روک سکتی ہو تو اس پر پوری دیت لازم ہوگی"۔

اس حکم کی وضاحت میں امام سرخسی کہتے ہیں:

((لأنه أفسد علیها عضواً لا ثانی له فی البدن، وهو ما یستمسک به البول وفی ذلک کمال الدیة۔ وما یجب بالجنایة لیس بدل المستوفی بالوطء حتی یقال: لایجمع بینه وبین الحد، بل هو بدل المتلَف بالجنایة))(33)

"کیونکہ اس نے اس عورت کے ایسے عضو کو فاسد کر دیا جس کا کوئی ثانی بدن میں نہیں ہے، اور وہ ایسا عضو ہے جس سے پیشاب کو روکا جاتا ہے، اور اس قسم کے زخم میں پوری دیت کی ادائیگی لازم ہوتی ہے ۔ اور اس جرم سے جو (ارش) ثابت ہوتا ہے وہ وطی کے مقابل میں نہیں ہے کہ یہ کہا جائے کہ اس کا اور حد کا جمع کرنا جائز نہیں ہے، بلکہ وہ جرم

کے نتیجے میں تلف ہونے والے عضو کا بدل ہے''۔

الکافی میں آگے اسی سے متعلق ایک اور حکم بھی بیان ہوا ہے کہ اگر کسی شخص نے نابالغ بچی کے ساتھ جبراً زنا کا ارتکاب کیا اور اسے جسمانی نقصان بھی پہنچایا تو اس پر حدِ زنا تو قائم نہیں کی جائے گی (کیونکہ اس فعل میں زنا کی شرائط پوری نہیں ہوتیں) لیکن اس شخص کو تعزیری سزا دی جائے گی۔ نیز اس پر متعلقہ زخم کے ارش کے علاوہ مہر کی ادائیگی بھی واجب ہوگی۔ اس حکم کی وضاحت سرخسی ان الفاظ میں کرتے ہیں:

((و لكنه يعزر لارتكابه ما لا يحل شرعاً۔ثم ان كانت تستمسک البول فعليه ثلث الدية و المهر۔أما ثلث الدية لجرح الجائفة، و المهر للوطء، فان الوطء فی ملک الغير لا ينفک عن عقوبة أو غرامة ، و قد سقطت العقوبة لشبهة النقصان فی الفعل،فيجب المهر،لأنه يثبت مع الشبهة ... و ان كانت لا تستمسک البول فعليه كمال الدية لافساد العضو الذی كان استمساک البول به ، فانه لا ثانی له فی البدن ۔و لا مهر عليه فی قول أبی حنيفة و أبی يوسف رحمهما الله تعالى ... (لأن) الفعل واحد ، فاذا وجب به كمال بدل النفس يدخل فيه ما دونه ، كما لو شج رجلاً فذهب عقله أو سقط جميع شعره حتى وجب عليه كمال الدية دخل فيه أرش الموضحة ......)) (34)

''لیکن اسے تعزیر دی جائے گی کیونکہ اس نے ایسا کام کیا جو شرعاً جائز نہیں تھا۔ پھر (دیکھا جائے گا کہ) اگر وہ پیشاب نہ روک سکتی ہو تو اس مجرم پر دیت کے تیسرے حصے اور مہر کی ادائیگی بھی لازم ہوگی۔ دیت کا تیسرا حصہ اس وجہ سے کہ اس نے جرحِ جائفہ کا ارتکاب کیا اور مہر اس وجہ سے کہ اس نے وطی کی کیونکہ ملکِ غیر میں وطی پر یا تو حد کی سزا عائد ہوتی ہے اور یا مالی جرمانہ۔ یہاں حد کی سزا تو اس وجہ سے ساقط ہوگئی کہ اس فعل میں کمی کا شبهة تھا، پس مہر کی ادائیگی واجب ہے کیونکہ وہ شبهة کی موجودگی میں

بھی واجب ہوتا ہے۔۔۔اور اگر وہ پیشاب نہ روک سکتی ہو تو اس مجرم پر پوری دیت کی ادائیگی لازم ہوگی کیونکہ اس نے ایسے عضو کو فاسد کردیا جس سے پیشاب روکا جاتا ہے اور اس کا کوئی ثانی بدن میں نہیں ہے۔اور ابو حنیفہ اور ابو یوسف کے قول کے مطابق اس پر مہر کی ادائیگی لازم نہیں ہے۔۔۔کیونکہ فعل درحقیقت ایک ہے۔پس جب اس سے پورے نفس کا بدل واجب ہوا تو نفس سے کم تر کا نقصان اس میں داخل ہوا، جیسے کوئی شخص کسی دوسرے کے سر پر ایسی چوٹ لگائے کہ اس کی عقل زائل ہوجائے یا اس کے سارے بال جھڑ جائیں اور اس پر پوری دیت واجب ہوجاتی ہے تو موضحہ کا ارش اس میں داخل ہوجاتا ہے''۔

اسی طرح اگر اس جرم کے ارتکاب کے دوران میں مجرم نے کسی اور عضو کو نقصان پہنچایا تو اس کے متعلقہ احکام کا بھی اطلاق ہوگا۔چنانچہ الکافی میں حکم بیان ہوا ہے:

((رجل زنی بامرأة فکسر فخذها فعلیه الحد ، و الأرش فی ماله))(35)

''کسی شخص نے کسی عورت سے زنا کیا اور اس کی ران کی ہڈی توڑ دی تو اس پر حد زنا کی سزا بھی ہے اور اس کے مال سے (نہ کہ اس کے عاقلہ کے مال سے) اس چوٹ کا ارش ادا کیا جائے گا''۔

اس کی شرح میں سرخسی کہتے ہیں:

((لأنه بمنزلة العمد ، و لا تعقل العاقلة العمد)) (36)

''کیونکہ یہ گویا اس نے عمداً اس کی ہڈی توڑ دی اور عاقلہ عمد کا ارش نہیں ادا کرتی''

بدایۃ المبتدی کے متن میں ہے:

((و من زنی بجاریة فقتلها فانه یحد ، و علیه القیمة)) (37)

''اور جس نے کسی لونڈی سے زنا کر کے اسے قتل کیا تو اسے حد کی سزا بھی دی جائے گی اور اس پر اس لونڈی کی قیمت کی ادائیگی بھی لازم ہے''۔

اس کی شرح میں ہدایہ کے الفاظ یہ ہیں:

((معناہ : قتلھا بفعل الزنا ، لأنه جنی جنایتین فیوفر علی کل واحد منھما حکمه)) (38)

''اس کا مفہوم یہ ہے کہ اس لونڈی کو فعل زنا کے ذریعے قتل کیا۔ (دہری سزا کی) وجہ یہ ہے کہ اس نے دو جرم کیے چنانچہ ان میں سے ہر جرم پر اس کے مخصوص حکم کا اطلاق ہوگا''۔

ثالثاً: مرد کے خلاف جنسی تشدد

پاکستان میں زنا بالجبر کے موضوع پر کی جانے والی بحث میں بالعموم اس مسئلے کے اس پہلو کو نظر انداز کیا گیا ہے کہ جنسی تشدد جیسے کسی عورت کے خلاف ہوسکتا ہے ایسے ہی اس جرم کا شکار کوئی مرد بھی ہوسکتا ہے۔ چنانچہ زیادہ تر بحث ''مستغیثہ'' اور ''مدعا علیہ'' کے بارے میں ہوتی رہی ہے اور اس امکان کو بالعموم نظر انداز کردیا گیا ہے کہ اس جرم کا مقدمہ کبھی ''مستغیث'' اور ''مدعا علیہا'' کے درمیان بھی ہوسکتا ہے۔ وفاقی شرعی عدالت نے بھی رشیدہ پٹیل کیس میں اس امکان پر بحث نہیں کی ہے۔

اوپر واضح کیا جاچکا ہے کہ امام ابوحنیفہ لواطت کے جرم کو حد زنا کے بجائے سیاسة کے تحت لاتے ہیں۔ تاہم مرد کے خلاف جنسی تشدد کی اور صورتیں بھی ممکن ہیں۔ مثال کے طور پر فقہاء نے تفصیل سے اس مسئلے پر بحث کی ہے کہ کیا کسی مرد کو فعل زنا کے ارتکاب پر مجبور کیا جاسکتا ہے یا نہیں؟ زنا کا لازمی عنصر جنسی مباشرت ہے۔ فقہاء کی اصطلاح میں بات کریں تو جنسی مباشرت اصل میں مرد کرتا ہے اور عورت کی جانب سے صرف ''تمکین'' ہوتی ہے۔ اب یہ بھی حقیقت ہے کہ جنسی مباشرت کے لیے انتشار آلہ ضروری ہے۔ ابتدا میں امام ابوحنیفہ کی رائے یہ تھی کہ انتشار آلہ اس بات کی دلیل ہے کہ مرد اس فعل پر راضی تھا کیونکہ انتشار آلہ خواہش کے بغیر ممکن نہیں۔ بعد میں امام ابوحنیفہ کی رائے تبدیل ہوئی کیونکہ محض خواہش کی سبب سے ہی انتشار نہیں ہوتا بلکہ اس کے دوسرے اسباب بھی ممکن ہیں۔ نیز دل میں خواہش کا ہونا لازماً اس بات کی دلیل نہیں کہ انسان اس کام کے کرنے پر رضامند بھی ہے امام سرخسی کہتے ہیں:

((رجل أکرہ حتی زنی بامرأۃ کان أبو حنیفة رحمه الله تعالی یقول أولاً :

يلزمه الحد لأن الرجل لا يزنى ما لم تنتشر آلته، و ذلک دليل الطواعية بخلاف المرأة فان التمکين يتحقق منها مع الاکراه ، فلا يکون تمکينها دليل الطواعية ۔ ثم رجع فقال: اذا کان المکرِه سلطاناً فلا حد عليه لأن الحد مشروع للزجر، و هو منزجر عن الزنا، و انما کان قصده من الاقدام دفع الهلاک عن نفسه ، فلا يلزمه الحد کالمرأة۔ و هذا لأن انتشار الآلة قد يکون طبعاً و قد يکون طوعاً۔ ألا ترى أن النائم قد تنتشر آلته من غير قصد و فعل منه ۔ و انما انتشار الآلة دليل الفحولية)) (39)

''کسی مرد کو کسی عورت سے زنا پر مجبور کیا گیا تو امام ابوحنیفہ کی رائے پہلے یہ تھی کہ اس پر حد لازم ہے کیونکہ مرد اس وقت تک زنا نہیں کرسکتا جب تک انتشار آلہ نہ ہو، اور انتشار آلہ رضا مندی کی دلیل ہے۔ یہ معاملہ عورت کے معاملے سے مختلف ہے کیونکہ عورت کی جانب سے تمکین کا وجود اکراہ کے ساتھ بھی ممکن ہے۔ اس لئے اس کی جانب سے تمکین اس کی رضا مندی کی دلیل نہیں ہے۔ پھر انہوں نے اس قول سے رجوع کیا اور کہا کہ اگر مجبور کرنے والا کوئی حکمران ہو تو اس شخص کو حد کی سزا نہیں دی جائے گی کیونکہ حد کی مشروعیت کی وجہ یہ ہے کہ لوگ اس جرم سے باز رہیں اور وہ تو پہلے ہی اس سے باز رہا تھا اور اس نے اس جرم کا ارتکاب صرف اپنی جان بچانے کے لیے کیا۔ پس عورت کی طرح اسے بھی حد کی سزا نہیں دی جائے گی۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ انتشار آلہ کبھی طبعی وجوہات کی بنا پر ہوتا ہے اور کبھی خواہش کی وجہ سے۔ کیا تم دیکھتے نہیں کہ کبھی کبھار سوئے ہوئے شخص کے ارادے اور فعل کے بغیر بھی انتشار آلہ ہو جاتا ہے؟ پس انتشار آلہ تو دراصل مردانگی کی دلیل ہے''۔

باقی رہی یہ بات کہ کیا حد کے اسقاط کے لیے ضروری ہے کہ اکراہ سلطان کی جانب سے ہو؟ تو امام ابوحنیفہ کی رائے یہی نقل کی گئی ہے کہ غیر سلطان کی جانب سے اکراہ کی بنا پر وہ حد کے ساقط ہونے کے قائل نہیں تھے کیونکہ اس کا وقوع نادر تھا((فالمبتلى به يستغيث بالسلطان ليدفع شره عنه ۔ فاذا عجز عن ذلک فهو نادر))(40)

''پس جو اس آزمائش میں پڑے وہ حکمران کو پکار کر اس شر سے اپنے آپ کو بچا سکتا ہے اور اس سے وہ شاذ و نادر ہی عاجز ہوتا ہے''۔

جبکہ صاحبین کی رائے یہ تھی کہ کسی شخص سے حد کے ساقط ہونے کا اصل سبب یہ نہیں کہ اسے دھمکی دی گئی، بلکہ اصل سبب یہ ہے کہ اس کی رائے میں دھمکی دینے والا اس کو عملی جامہ پہنانے پر قادر بھی تھا اور اس کا ارادہ بھی رکھتا تھا۔ اصطلاحی الفاظ میں کہا جاتا ہے کہ حد کے سقوط کا سبب اکراہ نہیں بلکہ **الجاء** ہے۔

((ألا ترى أن السلطان لو هدده، و هو يعلم أنه لا يفعل ذلك به،لا يكون مكرَهاً۔وخوف التلف يتحقق عند قدرة المكرِه على ايقاع ما هدده به۔بل خوف التلف باكراه غير السلطان أظهر منه باكراه السلطان۔ فالسلطان ذو أناة فى الأمور لعلمه أنه لا تفوته ، و غير السلطان ذو عجلة فى ذلك لعلمه أنه يفوته ذلك بقوة السلطان ساعة فساعة)) (41)

''کیا تم دیکھتے نہیں کہ اگر حکمران نے اسے دھمکی دی مگر اسے معلوم ہو کہ وہ اس دھمکی کو عملی جامہ نہیں پہنائے گا تو اسے مجبور نہیں سمجھا جائے گا؟ اور کسی عضو کے تلف ہونے کا خوف ہر اس صورت میں موجود ہوتا ہے جب دھمکی دینے والا اپنی دھمکی کو عملی جامہ پہنانے پر قدرت رکھتا ہو۔ بلکہ حکمران کے بجائے غیر حکمران کی جانب سے تلف کا خدشہ زیادہ قوی ہوتا ہے کیونکہ حکمران ایسے معاملات میں برداشت سے کام لیتا ہے کیونکہ اسے معلوم ہوتا ہے کہ معاملہ اس کے ہاتھ سے نہیں نکل سکتا، جبکہ غیر حکمران جلد بازی سے کام لیتا ہے کیونکہ اسے حکمران کی قوت کی وجہ سے خدشہ ہوتا ہے کہ ہر گزرتے لمحے کے ساتھ معاملہ اس کے ہاتھ سے نکلتا جا رہا ہے''۔

ایک رائے یہ ہے کہ امام اور صاحبین کا یہ اختلاف کوئی اصولی اختلاف نہیں ہے بلکہ حالات کے تغیر کے ساتھ حکم کے تبدیل ہونے کی مثال ہے۔

((قيل: هذا اختلاف عصر ، فقد كان السلطان مطاعاً فى عهد أبى حنيفة

و لم یکن لغیر السلطان من القوة ما یقدر علی الاکراہ ، فأجاب علی ما شاھد فی زمانه ۔ ثم تغیر حال الناس فی عھدھما و ظھر کل متغلب فی موضع ، فأجابا بناءً علی ما عاینا))(42)

’’کہا جاتا ہے کہ یہ اختلاف زمانے کے اختلاف کے سبب سے ہے کیونکہ امام ابوحنیفہ کے دور میں حکمران کی اطاعت کی جاتی تھی اور غیر حکمران کے پاس اتنی طاقت نہیں ہوتی تھی کہ وہ کسی کو مجبور کر سکے تو انہوں نے جو کچھ اپنے زمانے میں دیکھا اس کے مطابق جواب دیا۔ پھر جب صاحبین کے دور میں لوگوں کی حالت تبدیل ہوئی اور جگہ جگہ متغلب ظاہر ہو گئے تو انہوں نے جو کچھ اپنے دور میں دیکھا اس کے مطابق جواب دیا‘‘۔

امام سرخسی بظاہر اس تاویل کو نہیں مانتے اور اس اختلاف کو حقیقی مانتے ہیں۔ تاہم پاکستان کے مخصوص حالات کے تناظر میں، جبکہ حکمران اپنے دارالحکومت میں بھی اپنی writ قائم نہیں کر پا رہے، صاحبین کی رائے پر عمل زیادہ مناسب لگتا ہے۔

پس اگر مرد کو جبراً زنا کے ارتکاب پر مجبور کیا جا سکتا ہے اور اس جبر کا ارتکاب حکمران کے علاوہ کوئی اور شخص بھی کر سکتا ہے تو اس شخص کا ’’مرد‘‘ ہونا بھی پھر ضروری نہیں ٹھہرتا۔ پھر اگر مرد ’’مکرَہ‘‘ اور عورت ’’مکرِھة‘‘ ہو سکتی ہے تو یہ بھی ممکن ہے کہ مکرِھة اسے اپنے ساتھ ہی اس قبیح فعل کے ارتکاب پر مجبور کرے۔ امام سرخسی نے ان امکانات پر بحث نہیں کی جس کی وجہ شاید تغیر زمان ہی ہے کہ اس وقت یہ بات غیر ممکن محسوس ہوتی تھی جبکہ آج اسے غیر ممکن نہیں سمجھا جاتا، اگرچہ شاید کئی لوگوں کی رائے میں نادر الوقوع آج بھی ہے۔ امام سرخسی نے البتہ اس بات پر بحث کی ہے کہ اگر مرد کو کسی عورت کے ساتھ زنا پر مجبور کیا جائے اور وہ عورت اس فعل پر راضی نہ ہو تو کیا حکم ہوگا؟ الکافی کے متن میں ہے:

((و فی کل موضع سقط الحد وجب المھر))(43)

’’جہاں بھی زنا کی حد ساقط ہو جاتی ہے مہر واجب ہو جاتا ہے‘‘

اس حکم کی تشریح میں سرخسی کہتے ہیں:

((لأن الواطیء فی غیر الملک لا ینفک عن حد أو مهر۔ فاذا سقط الحد وجب المهر، لاظهار خطر المحل ، فانه مصون عن الابتذال ، محترم کاحترام النفوس))(44)

''کیونکہ ملک غیر میں وطی کرنے والے پر یا حد عائد ہوتی ہے اور یا مہر۔ پس جب حد ساقط ہوجاتی ہے تو مہر واجب ہوجاتا ہے (اور اس حکم کا مقصد یہ ہے) کہ قانونی جواز کے بغیر محل وطی تک رسائی کی سنگینی ظاہر ہو کیونکہ قانون نے اسے پامالی سے محفوظ کیا ہے اور اسے وہی حرمت دی ہے جو اس نے نفس کو دی ہے''۔

آگے الکافی میں دوسرا حکم ہے:

((و یستوی ان کانت أذنت له فی ذلک أو استکرهها)) (45)

''اور یہ حکم ہر دو صورتوں میں ہوگا چاہے اسے اس عورت نے اس فعل کی اجازت دی ہو یا مرد نے اسے مجبور کیا ہو''۔

امام سرخسی نے اس کی وضاحت میں جو کچھ کہا ہے اس سے اسلامی قانون کے چند نہایت اہم قواعد سامنے آتے ہیں:

((أما اذا استکرهها فغیر مشکل، لأن المهر یجب عوضاً عما أتلف علیها و لم یوجد الرضا منها بسقوط حقها۔ و أما اذا أذنت له فی ذلک فلأنه لا یحل لها شرعاً أن تأذن فی ذلک ، فیکون اذنها لغواً لکونها محجورةً عن ذلک شرعاً ، بمنزلة اذن الصبی و المجنون فی اتلاف ماله ۔أو هی متهمة فی هذا الاذن،لما لها فی هذا الاذن من الحظ ، فجعل الشرع اذنها غیر معتبر للتهمة۔ و وجوب الضمان لصیانة المحل عن الابتذال ، و الحاجة الی الصیانة لا تنعدم بالاذن۔ألا تری أنها لو زوجت نفسها بغیر مهر وجب المهر، و لو مکنت نفسها بعقد فاسد حتی وطئها الزوج و لم یکن سمی لها مالاً وجب المال،فهذا مثله۔وهو واجب فی الوجهین أما اذا استکرهها فانه ظالم ، و حرمة الظلم حرمة باتة ۔ و کذلک اذا

أذنت له فی ذلک لأن اذنها لغو غير معتبر ۔ ثم حرمة الزنا حرمة باتة ، لا استثناء فيها، و لم يحل فی شیء من الأديان، بخلاف حرمة الميتة و لحم الخنزير ۔ فتلک الحرمة مقيدة بحالة الاختيار لوجود التنصيص على استثناء حالة الضرورة فی قوله تعالى : الا ما اضطررتم اليه))

''اگر اس مرد نے اس عورت کو مجبور کیا ہوتو اس صورت میں تو اس حکم کے متعلق کوئی اشکال نہیں پایا جاتا کیونکہ مہر اس نقصان کے عوض میں واجب ہوگا جو اس نے اس عورت کو پہنچایا اور وہ عورت اپنے حق کو ساقط کرنے پر راضی نہیں تھی ۔ تاہم اگر اس عورت نے اسے اجازت دی ہو تب بھی حکم یہی ہے کیونکہ شرعاً اس کے لیے جائز ہی نہیں تھا کہ وہ اس کام کی اجازت دے پس یہ اجازت لغو ہوگی کیونکہ شریعت نے اسے اس کام کی اجازت دینے سے روک دیا تھا۔ یہ بالکل ایسا ہی معاملہ ہوگا جیسے کوئی بچہ یا مجنون کسی کو اپنے مال کے اتلاف کی اجازت دے۔ یا یہ کہا جائے گا کہ یہ اجازت اس وجہ سے لغو ہے کہ اجازت دینے والی اس سلسلے میں متہم ہے کیونکہ اس اجازت دینے کے نتیجے میں وہ بھی مزا لے رہی تھی اس لئے شریعت نے اس تہمت کے سبب سے اس کی اجازت غیر معتبر ٹھہرا دی ۔ اور ضمان کے واجب ہونے کا سبب یہ ہے کہ محل وطی کو پامالی سے محفوظ کیا جانا ضروری ہے اور یہ ضرورت عورت کی اجازت سے ختم نہیں ہوتی ۔ کیا تم دیکھتے نہیں کہ اگر اس عورت نے اپنی شادی بغیر مہر کے کی تب بھی اس کا مہر واجب ہو جاتا ہے، اور اگر اس نے عقد فاسد کے ذریعے کسی کو وطی کا موقع دیا اور شوہر نے اس کا مہر مقرر کیے بغیر اس کے ساتھ وطی کی تب بھی اس کا مہر واجب ہو جاتا ہے؟ پس یہ بھی اسی طرح کا معاملہ ہے۔ اور یہ مہر دونوں صورتوں میں واجب ہے ۔ جب مرد نے عورت کو مجبور کیا تو وہ ظالم تھا اور ظلم کی حرمت بڑی شدید حرمت ہے ۔ اسی طرح جب عورت نے مرد کو اس کام کی اجازت دی تو اس کی اجازت لغو اور غیر معتبر ہے کیونکہ زنا کی حرمت بھی بڑی شدید حرمت ہے جس میں کوئی استثنا نہیں ہے اور کسی دین میں اس کی اجازت نہیں ہے ۔ یہ حرمت مردار اور خنزیر کے

گوشت کی حرمت کی طرح نہیں ہے جو حالت اختیار کے ساتھ مقید ہے کیونکہ وہاں تو حالت ضرورت میں استثنا کی نص اس ارشاد باری تعالیٰ میں موجود ہے: الا ما اضطررتم الیه۔ (الا یہ کہ تم مجبور ہو جاؤ)"

واضح رہے کہ مرد سے حد تبھی ساقط ہوگی جب وہ اکراہ تام کے تحت اس فعل کا ارتکاب کرے۔

((و ان کان الاکراه علی الزنا بحبس ففعل ذلک کان علیه الحد لأن تمکن الشبهة باعتبار الالجاء ، و بسبب الاکراه بالحبس لا یتحقق الالجاء ۔ فوجوده و عدمه فی حق الحکم سواء)) (47)

"اور اگر کسی کو قید کرنے کی دھمکی دے کر زنا پر مجبور کیا گیا اور اس نے زنا کیا تو اس پر حد ہے کیونکہ شبهة (جس کی وجہ سے حد ساقط ہوتی ہے) الجاء کے اعتبار سے ہے جو قید کرنے سے متحقق نہیں ہوتی۔ پس قید کا ہونا اور نہ ہونا حکم کے لحاظ سے برابر ہے"

اس کے برعکس عورت اگر اکراہ ناقص کے تحت بھی اس فعل پر آمادہ ہو تو اس سے حد ساقط ہو جاتی ہے۔ اس کی وجہ وہی ہے جو اوپر ذکر کی جا چکی ہے کہ فعل مباشرت میں مرد کو اصل سمجھا جاتا ہے جبکہ عورت کو صرف تمکین کی ذمہ دار سمجھا جاتا ہے۔ کاسانی کہتے ہیں:

((و أما فی حق المرأة فلا فرق بین الاکراه التام و الناقص، و یدرأ الحد عنها فی نوعی الاکراه لأنه لم یوجد منها فعل الزنا، بل الموجود هو التمکین، و قد خرج من أن یکون دلیل الرضا بالاکراه، فیدرأ عنها الحد)) (48)

"عورت کے حق میں اکراہ تام اور اکراہ ناقص میں کوئی فرق نہیں ہے، چنانچہ اسے اکراہ کی دونوں صورتوں میں حد کی سزا نہیں دی جا سکے گی کیونکہ اس کی طرف سے فعل زنا نہیں پایا جاتا، بلکہ جو کچھ پایا جاتا ہے وہ محض تمکین ہے، اور اکراہ کی وجہ سے تمکین کو رضا کی دلیل نہیں کہا جا سکتا۔ پس اسے حد کی سزا نہیں دی جائے گی"۔

یہاں غالباً اس بات کی وضاحت ضروری نہیں ہے کہ اکراہ یا جنسی تشدد کی صورت میں مرد کو اگر کوئی زخم لگ

جائے تو اس پر بھی متعلقہ احکام کا اطلاق ہوگا۔ نیز امام قاعدۂ سیاسۃ کے تحت بعض صورتوں میں اضافی سزا بھی تجویز کرسکتا ہے۔

رابعاً: جنسی تشدد کے جرم کی الگ حیثیت

اس ساری بحث سے معلوم ہوا کہ جنسی تشدد کی بعض انواع کا ذکر فقہاء زنا کے ضمن میں دراصل اس بات کا تعین کرنے کے لیے کرتے ہیں کہ آیا ان پر زنا کی نصوص کا اطلاق ہوتا ہے یا نہیں۔ چنانچہ:

- بعض صورتوں کو وہ زنا کے تصور کے تحت لا کر ان پر حد زنا کا اطلاق کرتے ہیں؛
- بعض صورتوں میں کسی شرط کا فقدان حد زنا کے عدم اطلاق کا باعث بن جاتا ہے تو انہیں وہ تعزیر کے ضمن میں ذکر کر دیتے ہیں؛ جبکہ
- بعض دیگر صورتیں جہاں حد اور تعزیر کی سخت شرائط پوری نہ ہو رہی ہوں مگر قواعد عامہ کے تحت ان کو فساد فی الارض کے مفہوم میں داخل سمجھا جاتا ہے تو ان کو وہ سیاسۃ کے قاعدے کے تحت لا کر ان کے متعلق تفصیلی قانون سازی کا کام حکمران کو سونپ دیتے ہیں۔

ان اصولوں کی روشنی میں فقہاء نے قرار دیا ہے کہ جب زنا کے ساتھ جبر اور تشدد کا بھی اضافہ ہو جاتا ہے تو یہ جرم سنگین نوعیت اختیار کر لیتا ہے اس لئے مجرم کو اضافی جرم کی اضافی سزا بھی بھگتنی ہوگی۔ چنانچہ جرم کی نوعیت کو دیکھتے ہوئے اسے حد زنا کے علاوہ قصاص، ارش، ضمان اور تعزیر کی سزائیں بھی دی جاسکتی ہیں۔ مزید برآں، چونکہ یہ جرم سنگین نوعیت کا جرم ہے اس لئے قاعدۂ سیاسۃ کے تحت فساد فی الارض کے خاتمے لئے عدالت بعض حالات میں سزائے موت بھی دے سکتی ہے۔ اگر جنسی تشدد کے جرم میں ''فعل زنا'' کا ارتکاب نہ ہوا تو ظاہر ہے کہ پھر اس پر زنا اور قذف کی نصوص کا اطلاق نہیں ہوسکتا۔ البتہ جرم کی نوعیت کو دیکھتے ہوئے اس پر قصاص، ارش، ضمان، تعزیر اور سیاسۃ کے احکام کا اطلاق کیا جائے گا۔

چنانچہ اس سنگین مسئلے کا مناسب حل یہی نظر آتا ہے کہ حکومت قاعدۂ سیاسۃ کو استعمال کرتے ہوئے اسلامی شریعت کے قواعد عامہ کی روشنی میں ''جنسی تشدد''، ''آبروریزی'' یا کسی اور مناسب عنوان کے تحت اس جرم کی تعریف وضع کر کے اس کی مختلف چھوٹی بڑی قسموں کے لیے مناسب سزا مقرر کرے۔ اس جرم کو زنا بالجبر کا نام

دیں گے تو پھر اس کے ایک لازمی عنصر کے طور پر جنسی مباشرت کا اثبات لازم ہوگا اور پھر اس کے اثبات کے لیے زنا کے معیار ثبوت کا بھی اطلاق ہوگا اور جرم ثابت نہ کرنے کی صورت میں قذف کے احکام کا بھی۔ نیز پھر جنسی تشدد کی بیشتر اقسام اس جرم کی تعریف سے باہر ہوں گی۔ اس کے برعکس اگر جنسی مباشرت اس جرم کا لازمی عنصر نہ ہو، بلکہ صرف اس کی ایک مخصوص قسم ہی کا عنصر ہو تو اس کے قانونی اثرات یہ ہوں گے:

اولاً: جنسی تشدد کے بہت سارے مقدمات میں عدالت اس بحث میں ہی نہیں پڑے گی کہ آیا جنسی مباشرت کا ارتکاب کیا گیا یا نہیں؟

ثانیاً: اس جرم میں جنسی تشدد کی تمام انواع کو شامل کرنا ممکن ہوگا۔ چنانچہ غیر فطری مباشرت، oral sex اور دیگر غیر اخلاقی طریقوں سے عصمت دری جیسے سنگین جرائم اس کے تحت آسکیں گے۔ نیز یہ جرم خواتین تک محدود نہیں رہے گا بلکہ لواطت کے علاوہ مردوں کے خلاف جنسی تشدد کی دیگر اقسام بھی اس میں شامل ہوسکیں گی۔ اسی طرح جنسی تشدد کے نتیجے میں واقع ہونے والے زخموں کو بھی اس میں شامل کیا جاسکے گا۔

ثالثاً: جنسی تشدد کی ہر نوع کے لیے اس کے مناسب سزا تجویز کی جاسکے گی۔

رابعاً: اس جرم کا اثبات زنا بالجبر کے جرم کے اثبات کی بہ نسبت آسان ہوگا کیونکہ دخول فی القبل اس جرم کا لازمی عنصر نہیں ہوگا۔ اس کے بجائے اس کا لازمی عنصر۔ اکراہ یا تشدد۔ ہوگا جس کے اثبات کے لیے چار عینی گواہوں کی شہادت ضروری نہیں ہوگی۔

خامساً: اس جرم کی جس مخصوص شکل میں جنسی مباشرت لازمی عنصر کے طور پر موجود ہو، وہاں بھی قاعدۂ سیاسۃ کے تحت سزائے موت دی جاسکے گی۔ البتہ اس جرم میں ''زنا'' کے عنصر کے اثبات کے لیے معیار ثبوت وہی ہوگا جو محض جرم زنا کے اثبات کے لیے ہے، یعنی اقرار، یا چار مرد عینی گواہوں کی شہادت۔

اب اس بات کا جائزہ لیا جائے گا کہ زنا بالجبر کے جرم کو وفاقی شرعی عدالت نے فساد فی الارض سے آگے بڑھ کر حرابہ کیوں قرار دیا؟

فصل سوم: آبروریزی کی سزا: حد حرابہ یا سیاسہ؟

عدالت کے فیصلے کا جائزہ لینے سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کے پیچھے دراصل یہ مفروضہ ہے کہ حرابہ صرف ڈکیتی تک محدود نہیں ہے۔ چنانچہ عدالت نے سوال اٹھایا:

> ''کسی کے مال پر ہاتھ ڈالنا اگر محاربے کی تعریف میں شامل ہے تو کسی کی عزت لوٹ لینا اس میں کیوں شامل نہیں ہوسکتا؟ آخر ایک انسان کے پاس عزت وعفت سے بڑا سرمایہ اور کیا ہوکتا ہے اور یوں کسی کی عصمت دری کرنے سے زیادہ فساد اور کیا ہوسکتا ہے؟'' (49)

یہاں پہلے تو وہی اصولی بات سامنے آجاتی ہے کہ کیا عدالت کے پاس یہ اختیار ہے کہ وہ اسلامی قانون کے مسلمہ اصول وقواعد کو نظرانداز کرکے نئے اصول مقرر کرے؟ اس اصولی بحث کو نظرانداز بھی کریں تو یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ جب عدالت نے زنا بالجبر کو حرابہ قرار دیا تو اس نے اپنے حکمنامے میں یہ کیوں نہ قرار دیا کہ حرابہ کی تعریف میں ترمیم کرکے زنا بالجبر کو بھی اس کے مفہوم میں داخل کردیا جائے؟ یا یہ کیوں نہ قرار دیا کہ زنا بالجبر کی دفعات کو حد زنا آرڈی نینس سے نکال کر حد سرقہ وحرابہ آرڈی نینس میں شامل کیا جائے؟ پھر یہ سوال بھی پیدا ہوتا ہے کہ زنا بالجبر فساد فی الارض کے مفہوم میں شامل سہی لیکن کیا فساد فی الارض کی ہر شکل کو حرابہ قرار دیا جاسکتا ہے؟ عدالت نے عزت وعفت کو ''سرمایہ'' قرار دیا ہے۔ ادب اور بلاغت کے لحاظ سے یہ کہنا شاید مناسب بھی ہے اور جذبات کو اپیل بھی کرتا ہے، لیکن قانونی لحاظ سے اسے سرمایہ قرار دینے پر کئی سوالات اٹھتے ہیں۔ مثال کے طور پر عدالت نے یہ بحث نہیں کی کہ اسے مال متقوم سمجھا جائے گا یا غیر متقوم؟ اگر غیر متقوم ہو تو اس کو حرابہ کے تحت کیسے لایا جاسکتا ہے؟ اور اگر متقوم ہو تو کیا یہ بھی ماننا پڑے گا کہ اس سرمائے کے اتلاف پر ضمان بھی عائد کیا جائے گا؟ اگر ہاں تو اس تقویم کا معیار کیا ہوگا؟ نیز اگر اس جرم کو حرابہ قرار دیا جائے اور اس کے اثبات کے لیے حرابہ ہی کا معیار ثبوت درکار ہو تو سوال یہ ہے کہ عدالت نے اس پر حرابہ کی سزا کیوں نہ عائد کی؟

واضح رہے کہ پاکستان کے سیاق میں یہ رائے مولانا امین احسن اصلاحی نے پہلے پیش کی۔ وہ لکھتے ہیں:

’’قانون کی خلاف ورزی کی ایک شکل تو یہ ہے کہ کسی شخص سے کوئی جرم صادر ہو جائے تو اس صورت میں اس کے ساتھ شریعت کے عام ضابطہ حدود وتعزیرات کے تحت کاروائی کی جائے گی۔ دوسری صورت یہ ہے کہ کوئی شخص یا گروہ قانون کو اپنے ہاتھ میں لے لینے کی کوشش کرے۔ اپنے شر وفساد سے علاقے کے امن ونظم کو درہم و برہم کر دے، لوگ اس کے ہاتھوں اپنی جان، مال، عزت وآبرو کی طرف سے ہر وقت خطرے میں مبتلا رہیں۔ قتل، ڈکیتی، رہزنی، آتش زنی، اغواء، زنا، تخریب ترہیب اور اس نوع کے سنگین جرائم حکومت کے لیے لاء اور آرڈر کا مسئلہ پیدا کر دیں‘‘۔(50)

جناب جاوید احمد غامدی لکھتے ہیں:

’’محاربہ اور فساد فی الارض، یعنی اللہ اور رسول سے لڑنے اور ملک میں فساد برپا کرنے کے معنی ان آیات میں یہی ہو سکتے ہیں کہ کوئی شخص یا گروہ قانون کو اپنے ہاتھ میں لینے اور پوری جرأت وجسارت کے ساتھ اس نظام حق کو درہم برہم کرنے کی کوشش کرے جو شریعت کے تحت کسی خطہ ارض میں قائم کیا جاتا ہے۔ چنانچہ ایک اسلامی حکومت میں جو لوگ زنا بالجبر کا ارتکاب کریں یا بدکاری کو پیشہ بنالیں یا کھلم کھلا اوباشی پر اتر آئیں یا اپنی آوارہ منشی، بدمعاشی اور جنسی بے راہ روی کی بنا پر شریفوں کی عزت وناموس کے لیے خطرہ بن جائیں یا اپنی دولت واقتدار کے نشے میں غریبوں کی بہو بیٹیوں کو سرعام رسوا کریں یا نظم حکومت کے خلاف بغاوت کے لیے اٹھ کھڑے ہوں یا قتل وغارت، ڈکیتی، رہزنی، اغوا، دہشت گردی، تخریب، ترہیب اور اس طرح کے دوسرے سنگین جرائم سے حکومت کے لیے امن وامان کا مسئلہ پیدا کریں وہ سب اسی محاربہ اور فساد فی الارض کے مجرم قرار پائیں گے‘‘۔(51)

اس قول کے قائلین مزید قرار دیتے ہیں کہ حرابہ کی سزا میں قرآن نے تقتیل کا ذکر کیا ہے، جس سے مراد محض قتل نہیں بلکہ عبرتناک طریقے سے قتل ہے، جس کی ایک مثال رجم ہے۔(52)

گویا رجم زانی محصن کی سزا نہیں بلکہ زنا بالجبر کے مرتکب کی سزا ہے۔ جن لوگوں نے رجم کو زنا کی سزا ماننے سے انکار کیا وہ یا تو وہ تھے جنہوں نے سنت کو بطور مستقل ماخذ قانون ماننے سے انکار کیا، یا وہ تھے جنہوں نے سنت کی حجیت سے تو انکار نہیں کیا مگر اسے قرآن کی بہ نسبت کم تر ماخذ قانون قرار دیا۔ ان دونوں گروہوں کے ساتھ مسئلہ یہ ہوا کہ انہوں نے پہلے تو اپنے ذہن میں قرآن کی آیات کا ایک مفہوم متعین کر لیا، پھر وہ روایات جو اس مفہوم سے متصادم نظر آئیں انہیں یا تو قرآن سے متصادم قرار دے کر ماننے سے انکار کر دیا، یا ان کی ایسی تاویلات کیں جو ان کے خیال کے مطابق قرآن کے مفہوم کے مطابق ہو۔ اس سلسلے میں ان دونوں گروہوں نے بالعموم فقہ اسلامی کو درخور اعتناء نہیں سمجھا۔

مولانا امین احسن اصلاحی اور جناب جاوید احمد غامدی کا موقف یہ ہے کہ رجم کی سزا کا وقوع رسول اللہ ﷺ اور خلفائے راشدین رضی اللہ عنہم اجمعین کے فعل سے بذریعہ تواتر ثابت ہے (53) اس کے باوجود بھی ان کا کہنا ہے کہ یہ سزا شادی شدہ زانی یا زانیہ کے لئے نہیں ہے بلکہ حرابہ کے لئے ہے۔ اسی موقف کو آج کل میڈیا کے پروپیگنڈے کی وجہ سے قبول عام کی حیثیت حاصل ہو رہی ہے۔ اس موقف پر اٹھنے والے چند سوالات یہاں ذکر کیے جاتے ہیں:

اولاً: اگر رجم کا وقوع تواتر سے ثابت ہے تو اس کا مفہوم کیوں تواتر سے ثابت نہیں ہے جبکہ اس پر بھی ابتدا سے ہی اتفاق چلا آ رہا ہے۔ کیا تواتراً صرف یہی منقول ہے کہ رسول اللہ ﷺ اور خلفائے راشدین نے رجم کروایا تھا اور یہ بات کہ کس جرم کے لیے کروایا تھا تواتر سے نقل نہ ہو سکا؟ گویا رجم کا صرف اسم ہی، بغیر مسمی کے، تواتر سے منقول ہوا ہے؟ کیا اسی بنیاد پر یہ نہیں کہا جا سکتا کہ رسول اللہ ﷺ کا صلوٰۃ پڑھنا تو تواتر سے منقول ہے مگر صلوٰۃ کا مفہوم تواتر سے نقل نہ ہو سکا؟ یا مثلاً پرویز صاحب ملائکہ پر ایمان کے دعویدار تھے مگر ملائکہ کا وہ مفہوم ماننے پر آمادہ نہیں تھے جو امت نے تواتر سے نقل کیا ہے۔ مولانا اصلاحی نے اسی بنا پر انہیں باطنیہ میں شمار کیا۔ (54) سوال یہ ہے کہ کیا رجم کے معاملے میں انہوں نے وہی رویہ اختیار نہیں کیا جس کی وجہ سے وہ پرویز صاحب اور باطنیہ کو گمراہ تصور کرتے تھے؟

ثانیاً: کیا رسول اللہ ﷺ نے زنا کے علاوہ کسی اور جرم کے سلسلے میں، جسے یہ لوگ حرابہ میں شمار کرتے ہیں

(رہزنی، اغوا، ڈکیتی وغیرہ)، کسی کو کبھی رجم کی سزا دی ہے؟

ثالثاً: رجم اگر تقتیل کی ایک قسم ہے تو کیا اس کا یہ مطلب ہے کہ رجم کے علاوہ عبرتناک قتل کے دیگر طریقے بھی بطور سزا اختیار کیے جاسکتے ہیں؟ بہ الفاظ دیگر حرابہ اور زنا بالجبر ہی کے لیے سہی رجم حد ہے یا تعزیر؟

رابعاً: زنا بالجبر کو حد حرابہ قرار دینے کے بعد متاثرہ فریق کو صرف اتنی سہولت ملے گی کہ اسے چار کے بجائے دو عینی گواہ پیش کرنے ہوں گے! لیکن دوسری طرف ملزم کو وہ تمام رخصتیں بدستور میسر رہیں گی جو حد کے ملزم کو میسر ہوتی ہیں، جن میں سب سے اہم شبہۃ کا اثر ہے۔ یہاں یہ بات ذہن میں رکھنے کی ہے کہ شبہۃ سے مراد ''شک کا فائدہ'' نہیں ہے۔ جرم کے ثبوت کے متعلق اگر جج کے ذہن میں کوئی شک ہے تو اس کا فائدہ تو لازماً ملزم کو ہر صورت میں ملے گا خواہ جرم حد کا ہو یا غیر حد کا۔ یہاں شبہۃ سے مراد امر قانونی یا امر واقعی کے سمجھنے میں خطا (Mistake of Law or of Fact) ہے جو فعل کے مرتکب کو لاحق ہوتا ہے۔ اسلامی قانون نے حدود سزاؤں میں، جو کہ حقوق اللہ سے متعلق ہیں، اسے عذر مانا ہے۔ اس عذر کی بنا پر حد کی سزا ساقط ہوجاتی ہے۔ جو سزائیں حقوق اللہ سے متعلق نہیں ہیں ان میں شبہۃ کا یہ اثر نہیں ہوتا۔

جو لوگ حدود کے معیار ثبوت، حدود پر شبہۃ کے اثر اور اس طرح کے دیگر اصول بھی تبدیل کرنا چاہتے ہیں وہ دراصل اسلامی قانون کو restructure کرنا چاہتے ہیں۔ پہیہ نئے سرے سے ایجاد کرنے کے بجائے بہتر طریقہ یہ ہے کہ اسلامی قانون کے ڈھانچے کو ڈھائے بغیر اس مسئلے کا حل نکالا جائے۔ معقول بات یہ ہے کہ فساد فی الارض کی ایک قبیح صورت ہونے کے باعث اس جرم کو سیاسۃ قرار دیا جاسکتا ہے، لیکن اس کے لیے ضروری ہوگا کہ جنسی مباشرت کو اس کا لازمی عنصر نہ قرار دیا جائے کیونکہ، جیسا کہ اوپر تفصیل سے واضح کیا گیا، پھر اس پر زنا کے احکام کا اطلاق ہوگا جن میں ایک یہ ہے کہ اس کے اثبات کے لیے چار عینی گواہوں کی ضرورت ہوگی اگر کوئی خاتون یہ دعوی کرے کہ کسی نے اس پر جنسی تشدد کیا ہے تو لوگ بالعموم اس کے دعوے کو سچا فرض کرلیتے ہیں اور اس امکان کی طرف بالعموم خیال نہیں جاتا کہ ہوسکتا ہے کہ یہ الزام جھوٹا ہو، نہ ہی اس امکان پر بالعموم توجہ دی جاتی ہے کہ ہوسکتا ہے کہ اس خاتون نے برضا و رغبت زنا کا ارتکاب کیا ہو لیکن بعد میں نتائج سے خوفزدہ ہوکر اسے زنا بالجبر

قرار دیا ہو۔ عدالت کے فیصلے سے پہلے ہی میڈیا ٹرائل کے ذریعے ملزم کو مجرم بنادیا جاتا ہے لیکن عدالت کی ذمہ داری بہر صورت یہی ہے کہ وہ ان سارے امکانات کا جائزہ لے۔ اس کے بعد اگر وہ اس نتیجے پر پہنچی کہ واقعی اس خاتون کے ساتھ زیادتی ہوئی ہے تو اسے چاہیے کہ وہ زیادتی کے مرتکب کو سزا دے۔ تاہم دوسری طرف قانون نے طے کیا ہے کہ زنا کے الزام کو ثابت کرنے کے لیے چار گواہوں کی شہادت ضروری ہے۔ اس جرم کے اثبات کے لیے اتنا سخت معیار کیوں رکھا گیا ہے تو امام سرخسی اس کی وضاحت کرتے ہوئے کہتے ہیں:

((و لا يشترط عدد الأربعة فيما سوى الزنا ، العقوبات و غير العقوبات في ذلك سواء۔ و ليس في ذلك معنى سوى أن الله تعالى يحب الستر على العباد ، و لا يرضى باشاعة الفاحشة ۔ فلذلك شرط في الزنا زيادة العدد في الشهود۔ و لهذا جعل النسبة الى هذه الفاحشة في الأجانب موجباً للحد ، و في الزوجات موجباً للعان ، بخلاف سائر الفواحش ، لستر العباد بعضهم على بعض))(55)

''چار کے عدد کی شرط زنا کے سوا کسی معاملے میں نہیں رکھی گئی، چاہے سزاؤں کا معاملہ ہو یا کوئی اور معاملہ ہو۔ اور اس ضابطے کا مقصد اس کے سوا کچھ نہیں ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنے بندوں کی پردہ پوشی پسند کرتا ہے اور بے حیائی کی اشاعت نہیں چاہتا۔ اس وجہ سے زنا کے معاملے میں گواہوں کی زیادہ تعداد مقرر کی۔ اور اسی وجہ سے اس مخصوص بے حیائی کے متعلق یہ حکم بھی مقرر کیا کہ اگر اس کی نسبت غیر عورتوں کی طرف ہو تو اس پر حد قذف عائد ہوگی اور اگر اپنی بیویوں کی طرف ہو تو لعان واجب ہوگا۔ یہ حکم بے حیائی کی باقی قسموں کے لیے نہیں ہے اور اس کا مقصد بندوں کی پردہ پوشی ہے''۔

پس اس مسئلے کا مناسب حل یہ ہے کہ حکومت سیاسة کے اختیار کو استعمال کرتے ہوئے ''جنسی تشدد'' کو فساد فی الارض کی سنگین نوعیت قرار دے، اس کے لیے مناسب معیار ثبوت مقرر کرے اور اس پر عبرتناک سزا مقرر کرے۔ مزید برآں، چونکہ جنسی مباشرت جنسی تشدد کے جرم کا لازمی عنصر نہیں ہوگا اس لئے استغاثہ پر یہ لازم بھی نہیں ہوگا کہ وہ

جنسی مباشرت کا اثبات کرے۔ پس جنسی تشدد کی دیگر اقسام کے ثابت ہونے پر بھی مناسب سزا دی جا سکے گی۔

اس بات پر تفصیل سے بحث ہو چکی ہے کہ اس جرم پر سیاسةً سزا سنائی جا سکتی ہے۔ یہاں عہد نبوی کے ایک فیصلے کا جائزہ لینا مناسب ہوگا جسے عام طور پر اس بات کی دلیل کے طور پر پیش کیا جاتا ہے کہ زنا بالجبر کو حد حرابہ کے تحت لایا جا سکتا ہے۔

فصل چہارم: فجر کی نماز کے لیے جانے والی خاتون کے ساتھ زیادتی کا واقعہ

اس فیصلے کی روایت کچھ اس طرح ہوئی ہے:

((ان امرأة خرجت على عهد النبیﷺ ترید الصلوة۔فتلقاها رجل فتجللها، فقضى حاجته منها۔فصاحت فانطلق۔و مر علیها رجل فقالت: ان ذاک الرجل فعل بی کذا و کذا۔و مرت بعصابة من المهاجرین فقالت:ان ذاک الرجل فعل بی کذا وکذا۔فانطلقوا فأخذوا الرجل الذی ظنت أنه وقع علیها۔فقالت:نعم هو هذا۔ فأتوا به رسول اللهﷺ فلما أمر به لیرجم قام صاحبها الذی وقع علیها فقال:یا رسول الله أنا صاحبها۔فقال: اذهبی فقد غفر الله لک۔و قال للرجل قولاً حسناً۔ و قال للرجل الذی وقع علیها:ارجموه۔ وقال:لقد تاب توبة لو تابها أهل المدینة لقبل منهم)) (56)

"رسول اللہﷺ کے عہد میں ایک عورت نماز پڑھنے کے لیے گھر سے نکلی۔ایک شخص نے اسے پا کر پکڑ لیا اور اس سے زبردستی اپنی حاجت پوری کی۔ وہ چلائی تو وہ شخص بھاگ کھڑا ہوا اور ایک اور شخص وہاں سے گزرا تو اس عورت نے کہا کہ اس شخص نے میرے ساتھ یہ یہ کیا۔ وہاں سے مہاجرین کے چند لوگ گزرے تو اس عورت نے ان سے کہا کہ اس شخص نے میرے ساتھ یہ یہ کیا۔انہوں نے جا کر اس شخص کو پکڑ لیا جس کے متعلق اس عورت کا خیال تھا کہ اس نے اس کے ساتھ زیادتی کی تھی۔تو اس عورت

نے کہا کہ ہاں یہی ہے وہ۔ وہ اسے رسول اللہ ﷺ کے پاس لے آئے۔ پھر جب آپ نے اس کے رجم کرنے کا حکم دیا تو وہ شخص اٹھ کھڑا ہوا جس نے درحقیقت اس عورت کے ساتھ زیادتی کی تھی۔ اس نے کہا کہ یا رسول اللہ میں نے اس کے ساتھ زیادتی کی تھی۔ آپ نے اس عورت سے کہا کہ جاؤ اللہ نے تمہاری خطا بخش دی ہے اور اس پہلے شخص سے بھی اچھی بات کہی۔ پھر جس شخص نے زیادتی کی تھی اس کے متعلق حکم دیا کہ اسے رجم کردو۔ اور اس کے متعلق فرمایا کہ اس نے ایسی توبہ کی ہے کہ اگر وہ توبہ سب اہل مدینہ کرتے تو ان کے لیے کافی ہوتی''۔

اس واقعے کی تفصیلات اور جزئیات کے متعلق روایات میں اختلاف پایا جاتا ہے۔ تاہم چند باتیں ایسی جو یقینی طور پر معلوم ہوجاتی ہیں:

اولاً: یہ کہ ایک خاتون کے ساتھ جنسی زیادتی کا ارتکاب کیا گیا۔

ثانیاً: یہ کہ خاتون نے جب دعوی کیا تو اس سے یہ مطالبہ نہیں کیا گیا کہ وہ چار گواہ پیش کرے۔

ثالثاً: یہ کہ حدود کے اثبات کے لیے مخصوص ضابطے پر عمل نہیں کیا گیا۔ مثلاً شبھة کے اثر کے متعلق کچھ نہیں کہا گیا، نہ ہی مجرم کے محصن یا غیر محصن ہونے کا سوال اٹھایا گیا۔

رابعاً: پہلے شخص کو واقعاتی شہادتوں کی بنیاد پر سزا سنائی گئی۔

اس روایت میں بیان شدہ واقعے میں پہلے شخص کو جو سزا سنائی گئی اس پر کئی قانونی سوالات اٹھتے ہیں لیکن عجیب بات یہ ہے کہ فاضل عدالت نے ان سوالات کا ذکر کرنے کے باوجود ان کا جواب دینے سے پہلوتہی کی ہے

''یہاں اس بحث میں جانے کی ضرورت نہیں کہ کیا اس پہلے شخص کو رجم کا حکم سنایا گیا تھا؟ یا سنایا جانے والا تھا؟ یا وہ محصن تھا یا غیر محصن؟ جو حکم رسول اللہ ﷺ نے سنایا وہ حد کے طور پر تھا یا تعزیر کے طور پر؟ وہ حقیقتاً تھا یا فراست نبوت نے بھانپ لیا تھا کہ اس حکم کے ساتھ ہی فوری ردعمل (spontaneous reaction) کے طور پر اصل مجرم خود بخود بے نقاب ہوجائے گا؟ وہ سزا اس شخص کو محض ایک تنہا عورت کے کہنے پر سنائی گئی، یا

دیگر جملہ قرائن کی مجموعی تائیدی صورتحال کی بنا پر؟ وہ شخص خاموش رہا تھا، یا اس نے انکار جرم کیا تھا؟ اس کے انکار کو کیوں تسلیم نہیں کیا گیا؟ اس خاتون سے چار گواہوں کا مطالبہ کیوں نہیں کیا گیا تھا؟'' (57)

اس سلسلے میں گزارش یہ ہے کہ ان سوالات کا جواب دیے بغیر اس فیصلے کی صحیح نوعیت سمجھی ہی نہیں جاسکتی۔ ان سوالات کے جواب سے پہلوتہی کی وجہ سے ہی تو بعض لوگوں نے یہ استدلال کیا ہے کہ حدود میں واقعاتی شہادتیں بھی قبول کی جاسکتی ہیں اور حدود کے متعلق دیگر قیود بھی اٹھائی جاسکتی ہیں۔(58) ان لوگوں کی یہ بات بالکل درست تسلیم کرنی پڑے گی اگر واقعی یہ حد کا معاملہ تھا، چاہے حد زنا کا نہ ہو حد حرابہ ہی کا ہو، جیسا کہ فاضل عدالت کی رائے ہے۔ اس واقعے کی جو روایت یہاں نقل کی گئی اس میں تصریح کی گئی ہے کہ پہلے شخص کو سزا سنائی گئی تھی۔ چنانچہ اس سوال کا جواب لازمی ہوجاتا ہے کہ یہ سزا حد کی سزا تھی یا نہیں؟ اگر اسے حد قرار دیا جائے اور اس کے باوجود باقی سوالات کے متعلق کہا جائے کہ ان کے جواب کی ضرورت ہی نہیں تو اس کے منطقی نتیجے کے طور پر ماننا پڑے گا کہ حدود مقدمات میں ان سوالات کی کوئی اہمیت نہیں ہے۔ سوال یہ ہے کہ کیا اس مقدمے کے علاوہ رسول اللہ ﷺ نے کبھی حد کے کسی اور مقدمے میں کوئی فیصلہ اس طرح سنایا ہے جو ''حقیقی فیصلہ'' نہیں تھا بلکہ اس کا مقصد صرف اتنا تھا کہ اس کے نتیجے میں اصل مجرم سامنے آجائے؟ رسول اللہ ﷺ قضاء کے معاملے میں بھی امت کے لیے نمونہ تھے۔ کیا اس فیصلے کو بنیاد بنا کر کوئی جج یہ کرسکتا ہے کہ اصل مجرم کو سامنے لانے کے لیے پہلے کسی معصوم شخص کو سزا سنا دے؟ پھر سب سے بڑھ کر یہ کہ معیارِ ثبوت کے سوال سے کیسے گریز کیا جاسکتا ہے؟

اس واقعے پر غور کیا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ جس خاتون کی آبروریزی کی گئی اس کی چیخ پکار پر فوراً ہی لوگ جمع ہوئے اور فوراً ہی عدالتی کاروائی بھی شروع ہوگئی۔ یوں فرض کریں کہ کمرۂ عدالت سے باہر کوئی جرم واقع ہوا اور جج نے اس پر فوراً کاروائی شروع کی۔ خاتون کی حالت سے عدالت کے سامنے یہ بات واضح تھی کہ اس کے ساتھ زیادتی کی گئی ہے۔ گویا prima facie زیادتی کا کیس بن چکا تھا۔ اسی وجہ سے خاتون سے چار گواہ طلب نہیں کیے کہ وہ زنا کا الزام نہیں رکھ رہی تھی بلکہ دعوی کررہی تھی کہ وہ زیادتی اور جبر کا شکار ہوگئی ہے۔ چنانچہ، جیسا کہ اوپر واضح کیا گیا، نہ اس خاتون پر حد زنا عائد ہوسکتی تھی اور نہ ہی حد قذف۔ اب اس جرم کا موقع اور محل

دیکھیے۔ مدینہ منورہ میں مسجد نبوی کے قریب فجر کی نماز کے وقت اس جرم کا ارتکاب کیا گیا اور اس خاتون کی آبروریزی کی گئی جو نماز پڑھنے جارہی تھیں۔ پس اس بات میں کوئی شبہ نہیں تھا کہ یہ ''فساد فی الارض'' کا جرم تھا۔

اب رہا یہ سوال کہ پہلے شخص کو سزا کس بنا پر سنائی گئی؟ کیا تنہا مستغیثہ کے دعوے کی بنیاد پر؟ اوپر ہم نے یہودی کی بطور سیاسۃ سزائے موت کے مقدمے میں دیکھا کہ مقتولہ کی موت واقع ہونے سے پہلے اس کے سامنے کئی متہم اور بدنام افراد کے نام لیے گئے جن کے سابقہ کردار کی بنا پر اندازہ تھا کہ ان میں کسی نے یہ جرم کیا ہے۔ پس اس سزا کے بارے میں بھی یہ تاویل کرنی ہوگی کہ جس کو پہلے سزا سنائی گئی قرائن، واقعاتی شہادتوں اور سابقہ رپورٹس کی بنیاد پر وہ پہلے ہی متہم تھا۔ اگر ایسا نہ ہوتا تو رسول اللہ ﷺ کیسے محض مستغیثہ کے الزام کی بنیاد پر سزا سناتے؟ البتہ اس واقعے سے ایک حقیقت واضح طور پر سامنے آجاتی ہے کہ واقعاتی شہادتیں اور قرائن خواہ کتنے ہی قطعی کیوں نہ لگتے ہوں ان کے ذریعے جرم کے اثبات میں غلطی کا امکان بہر حال رہتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ حدود اور قصاص کی سزائیں، جو حق اللہ سے متعلق ہیں، محض واقعاتی شہادتوں اور قرائن سے ثابت نہیں ہوسکتیں۔

ان امور کی بنا پر یہی کہا جا سکتا ہے کہ یہ سزا حد کے طور پر نہیں سنائی گئی بلکہ سیاسۃ کے طور پر دی گئی چنانچہ ہماری رائے میں فاضل عدالت کا یہ موقف تو بالکل صحیح ہے کہ آبروریزی کا جرم فساد فی الارض ہے، لیکن اس کی یہ تحقیق قابل قبول نہیں کہ اسے حد حرابہ کے تحت لایا جائے کیونکہ حد کی سزا تو فساد فی الارض کے جرم کی ایک مخصوص شکل کی سزا ہے۔ اس لئے جب فساد فی الارض کی ایک مخصوص صورت مخصوص ضابطے کے تحت ثابت ہوجائے تو حرابہ کی سزا دی جائے گی، لیکن اس صورت میں ملزم کو شبہۃ اور دیگر مخصوص رعایتیں بھی حاصل ہوں گی۔ اس کے برعکس اگر ''جنسی تشدد'' یا ''آبروریزی'' کو جرم سیاسۃ قرار دیا جائے تو اس جرم کی تعریف، اس کے لیے معیار ثبوت کا تعین، اور اس کے لیے سزا کا تعین، سب کچھ حکومت کے اختیار میں ہوتا ہے۔ چنانچہ حکومت اس جرم کے اثبات کے لیے میڈیکل رپورٹ، ڈی این اے ٹسٹ اور دیگر واقعاتی شہادتوں اور قرائن کو بھی قابل قبول قرار دے سکتی ہے۔ البتہ حکومت کو قانون سازی کرتے ہوئے اسلامی قانون کے قواعد عامہ کا لحاظ رکھنا ہوگا تاکہ ظلم اور فساد کے خاتمے کی کوشش میں کہیں حکومت خود ہی ظلم اور فساد کا ارتکاب نہ کرلے۔

نتائج بحث: جنسی جرائم کے متعلق رائج الوقت پر نظر ثانی کی ضرورت

اس وقت تعزیرات پاکستان میں جنسی تشدد اور آبرو ریزی سے متعلق جرائم مختلف ابواب میں بکھرے ہوئے ہیں اور ان کے درمیان کوئی منطقی ربط نہیں پایا جاتا۔ حقیقت یہ ہے کہ ان جرائم کی تعریفات بھی ناقص ہیں۔ اس لئے قانون کے اندر کئی خلا پائے جاتے ہیں۔ سنگین جنسی جرائم بنیادی طور پر دو ہیں: ایک دفعہ 375 کے تحت rape اور دوسرا دفعہ 377 کے تحت غیر فطری مباشرت۔ ان دونوں جرائم کا لازمی عنصر مباشرت (intercourse) ہے۔ گویا مباشرت کے اثبات کے بغیر ان میں کوئی جرم ثابت نہیں ہوتا۔ چنانچہ مثال کے طور پر oral sex جیسے گھناونے فعل پر ان میں سے کوئی تعریف منطبق نہیں ہوسکتی۔(59) واضح رہے کہ rape کے جرم پر عام حالات میں ہی دفعہ 375 کا اطلاق ہوتا ہے۔ بعض مخصوص حالات میں ''قانون انسداد دہشت گردی 1997ء'' کی دفعہ 6 کے تحت اس جرم کو ''دہشت گردی'' قرار دیا گیا ہے، جیسے gang rape کا جرم یا ڈاکے کے ساتھ rape کا ارتکاب

تعزیرات پاکستان میں بعض جنسی جرائم، جیسے فحش لٹریچر کی فروخت یا عوامی مقامات پر فحش افعال کا ارتکاب، معاشرے کے ''اخلاقی اقدار کے خلاف جرائم'' کے تحت ذکر کیے گئے ہیں (60 بعض جرائم ''تشدد'' (criminal force) یا ''حملے'' (assault) کے عمومی تصور کے ذیل میں بیان ہوئے ہیں (61) اسی طرح جنسی تشدد کی بعض اقسام کو ''زخم'' (hurt) کے عمومی تصور کے تحت لایا جاسکتا ہے اور یوں ان پر قصاص و دیت ایکٹ کا اطلاق ہوتا ہے (62) یہی معاملہ اسقاط حمل اور اسقاط جنین کے جرائم کا ہے (63) بعض جرائم کو ''اغوا'' (abduction) کے ضمن میں بیان کیا گیا ہے۔ (64) اس کے علاوہ بعض جرائم کو ''ازدواجی تعلق کے خلاف جرائم'' (offences against marriage) کے تحت ذکر کیا گیا ہے (65) انگریزوں کے وضع کردہ قانون کے تحت زنا بزن غیر (adultery) کا جرم اسی مؤخر الذکر عنوان کے تحت رکھا گیا تھا (66) طرفہ تماشا یہ ہے کہ قانون تحفظ نسواں 2006ء نے اسی باب میں اب fornication کا جرم بھی رکھ دیا ہے (67) حالانکہ انگریزی اصول قانون کے تحت fornication کے فعل میں دونوں افراد کا غیر شادی شدہ ہونا ضروری ہے۔ نیز جیسا کہ اوپر ذکر کیا گیا، تعزیرات پاکستان کے تحت اس جرم کی جو تعریف ذکر کی گئی ہے وہ بعینہ وہی ہے جو حد زنا آرڈی نینس کے تحت ''زنا'' کی ہے۔

پس جنسی جرائم سے متعلق رائج الوقت پاکستانی قانون کے تضادات کو دور کرنے اور اس کے خلاؤں کو پر کرنے کے لیے ضروری ہے کہ اس پورے قانون پر نظر ثانی کر کے اس کی اصلاح کی جائے۔ اس مقالے میں حد، تعزیر اور سیاسة کے متعلق اسلامی شریعت کے جو اصول ذکر کیے گئے ہیں ان سے یہ بات قطعی طور پر ثابت ہوگئی ہے کہ زنا کے جرم کی تعریف، معیار ثبوت اور سزا میں تغییر کی گنجائش نہیں ہے۔ ان حدود اللہ کی الگ حیثیت مانتے ہوئے قانون کے اس حصے پر توجہ کی جائے جہاں سیاسة کے قاعدے کے تحت حکمران کو قانون سازی کا اختیار دیا گیا ہے۔ چنانچہ زنا کے ماسوا دیگر جنسی جرائم کو تعزیرات پاکستان میں ایک مخصوص باب کے تحت ذکر کیا جائے جس میں مختلف جنسی جرائم کی تعریفات اور سزائیں ذکر کرنے کے علاوہ جنسی تشدد یا آبرو ریزی کی مختلف انواع اور مراتب کی تعریفات اور سزائیں بھی بیان کی جائیں۔ فوجداری قانون کے اس انتہائی اہم اور نازک شعبے میں موجود خلاؤں کو پر کرنے اور مختلف دفعات کے آپس میں تضادات کو دور کرنے کا یہی واحد مناسب حل ہے۔

حواشی و تعلیقات

(1) سیاسة کے تصور پر کام کرنے والے اہل علم نے بھی زیادہ تر توجہ حکومتی سیاسی نظام کی طرف مرکوز کر رکھی ہے اور فوجداری قانون کے تناظر میں اس پر بحث کو بالعموم نظر انداز کیا ہے۔

(2) اسی بنا پر قذف میں مقذوف کے پاس معافی کا اختیار نہیں ہوتا جبکہ قصاص میں معافی کا اختیار مجنی علیہ، یا اس کی موت کی صورت میں اس کے ورثا کے پاس ہوتا ہے۔

(3) انگریزی قانون میں ان حقوق کی تقسیم اور Tort اور Crime کے درمیان فرق کی تفصیل کے لئے دیکھیے:
Ratanlal Ranchoddas and Manharlal Ratanlal, *The Law of Torts* (Lahore: Mansoor Book House, 1989), pp 3-5.

(4) تعزیر اور سیاسة کے تصورات کے درمیان موازنہ آگے پیش کیا جائے گا۔

(5) اس غلط فہمی کا سبب یہ بھی ہوسکتا ہے کہ بعض اوقات فقہاء کی بعض عبارات کا محض ایک سرسری جائزہ لیا جاتا ہے اور ان کا باقاعدہ قانونی تجزیہ نہیں کیا جاتا۔ مثال کے طور پر امام علاؤ الدین کاسانی نے لکھا ہے:

و کل جناية يرجع فسادها الى العامة و منفعة جزائها يعود الى العامة كان

الجزاء الواجب بها حق الله عز شأنه على الخلوص ۔(بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع (کوئٹہ: مکتبہ رشیدیہ، تاریخ ندارد)، کتاب الحدود ،باب صفات الحدود ،ج5،ص522)

''اور ہر وہ جرم جس کے مفاسد عامۃ الناس تک پہنچیں اور اس کی سزا کے فوائد بھی عامۃ الناس کو پہنچیں، اس کی واجب سزا اللہ عز شانہ کا خالص حق ہے''۔

اس سے بظاہر یہ مترشح ہوتا ہے کہ بعض جرائم کو حق اللہ اس وجہ سے کہا جاتا ہے کہ ان کا اثر مجتمع پر پڑتا ہے، یا یہ الفاظ دیگر اجتماعی حق اور حق اللہ مترادف ہیں۔تاہم معمولی غور سے بھی معلوم ہوجاتا ہے کہ یہ اس عبارت کا صحیح مفہوم نہیں ہے۔جملے کے آخر میں ان الفاظ کے معاً بعد امام کاسانی خود واضح کر دیتے ہیں کہ کسی کام کو حق اللہ کہنے کا نتیجہ کیا ہے:

تأکیدا للنفع و الدفع ، کی لا یسقط باسقاط العبد ، و هو معنی نسبة هذه الحقوق الی اللّٰه تبارک و تعالی ۔(ایضاً)

'' تاکہ اس کے فوائد کا حصول اور مفاسد کی روک تھام یقینی ہو، تاکہ وہ سزا بندے کے ساقط کرنے سے ساقط نہ ہو، اور یہی مفہوم ہے ان حقوق کو اللہ تعالیٰ کی طرف منسوب کرنے کا''۔

پس حق جس کا ہوتا ہے اسی کے پاس معافی کا اختیار بھی ہوتا ہے۔کسی کام کو حق اللہ قرار دینے کا قانونی نتیجہ یہ ہے کہ اس میں معافی کا اختیار کسی کے پاس نہیں ہوتا، حتیٰ کہ معاشرہ یا حکمران بھی اسے معاف نہیں کرسکتا۔چنانچہ آگے یہ ثابت کرنے کے بعد کہ قذف یا تو خالصتاً حق اللہ ہے یا اس میں حق اللہ غالب ہے، امام کاسانی قرار دیتے ہیں:

و اذا ثبت أن حد القذف حق الله تعالی خالصاً أو المغلب فیه حقه فنقول: لا یصح العفو عنه، لأن العفو انما یکون من صاحب الحق،ولا یصح الصلح و الاعتیاض، لأن الاعتیاض عن حق الغیرلا یصح،ولا یجری فیه الارث، لأن الارث انما یجری فی المتروک من ملک أو حق للمورث ... و لم یوجد شیء من ذلک فلا یورث،و یجری فیه التداخل ۔(ایضاً)

''اور جب یہ ثابت ہوا کہ حد قذف اللہ تعالیٰ کا خالص حق ہے، یا اس میں غالب حق اللہ کا ہے تو ہم کہتے ہیں (کہ اس کے نتائج یہ ہیں): کہ اس کا معاف کرنا صحیح نہیں ہے ، کیونکہ معافی صاحب حق کی طرف سے ہوتی ہے۔اسی طرح اس میں صلح یا عوض قبول کرنا بھی صحیح نہیں ،

کیونکہ کسی اور کے حق کا عوض لینا (یا کسی اور کے حق پر صلح کرنا) صحیح نہیں۔ اور اس میں وراثت جاری نہیں ہوتی، کیونکہ وراثت تو مورث کی چھوڑی ہوئی ملکیت یا حق میں جاری ہوتی ہے۔۔۔ اور اس قسم کی کوئی چیز یہاں نہیں پائی جاتی، اس لئے اس میں وراثت نہیں ہوتی۔ اور اس میں تداخل جاری ہوتی ہے (یعنی ایک ہی نوعیت کے کئی جرائم کے ارتکاب پر ایک ہی سزا ملتی ہے)''۔

(6) شبهة کو بعض لوگوں نے انگریزی قانون کے تصور Doubt کے مترادف سمجھا ہے۔ یہ بھی ایک بڑی غلط فہمی ہے۔ اگر اس تصور کا قانونی تجزیہ کیا جائے تو یہ انگریزی قانون کے تصور Mistake سے زیادہ قریب ہے۔ تفصیل کے لیے دیکھیے:

Imran Ahsan Khan Nyazee, *General Principles of Criminal Law: Western and Islamic* (Islamabad: Advanced Legal Studies Institute, 1998).

(7) ردالمحتار، کتاب الحدود، ج 3، ص 162۔ آگے ابن عابدین نے ایک اور تعریف نقل کی ہے السياسة تغليظ جناية لها حكم شرعی حسماً لمادة الفساد۔ (ایضاً)

[سیاسة کسی ایسے جرم کی، جس کے متعلق شرعی حکم موجود ہو، سخت سزا کو کہتے ہیں جو فساد کے خاتمے کے لئے دی جائے۔]

اس تعریف کی وضاحت کرتے ہوئے ابن عابدین کہتے ہیں:

و قوله: (لها حكم شرعی) معناه انها داخلة تحت قواعد الشرع و ان لم ينص عليها بخصوصها، فان مدار الشريعة بعد قواعد الايمان على حسم مواد الفساد لبقاء العالم۔ (ایضاً)

[اس تعریف میں ''جس کے لئے شرعی حکم موجود ہو'' سے مراد یہ ہے کہ سیاسة کا اختیار شرعی قواعد کے ماتحت ہوگا خواہ اس کے لئے خصوصی طور پر کوئی نص وارد نہ ہوئی ہو، کیونکہ ایمان کی پختگی کے بعد شریعت کا مدار اسی پر ہے کہ دنیا سے فساد کا خاتمہ کیا جائے۔]

(8) البحر الرائق شرح کنز الدقائق، کتاب الحدود (بیروت: دار المعرفة، تاریخ ندارد)، ج 5، ص 11۔

(9) روایات میں آتا ہے کہ نصر بن حجاج ایک خوبصورت نوجوان تھا۔ سیدنا عمر رضی اللہ عنہ نے ایک خاتون کو شعر پڑھتے سنا

فهل من سبيل الى خمر فأشربها   أم من سبيل الى نصر بن حجاج

اس پر آپ نے ان کو مدینہ منورہ سے دوسرے شہر بھیجنے کا حکم جاری کیا۔ظاہر ہے کہ یہ حکم اس بنیاد پر نہیں تھا اس نے کوئی جرم کیا تھا۔ بلکہ اس کا سبب صرف یہ تھا کہ رسول اللہ ﷺ کے شہر میں کوئی ناپسندیدہ واقعہ رونما نہ ہو۔سرخسی کہتے ہیں: **و الجمال لا یوجب النفی، و لکن فعل ذلک للمصلحة ، فانه قال: و ما ذنبی یا أمیر المؤمنین ؟ قال: لا ذنب لک، و انما الذنب لی حیث لا أطهر دار الهجرة منک ۔(المبسوط ، کتاب الحدود ،** ج9،ص52)

(10) **ردالمحتار ،** ج3،ص162

(11) ایضاً

(12) **المبسوط ، کتاب الشهادات ،** ج 16،ص 134 ؛ **الهدایة شرح بدایة المبتدی** (بیروت : داراحیاء التراث العربی،تاریخ ندارد)، **کتاب الشهادات ،** ج3،ص117-116

(13) **الأشباه و النظائر ،** ص152

(14) **المبسوط ،کتاب الدیات ،** ج26،ص122

(15) اس موقف کی ایک اوراہم دلیل یہ مشہور روایت ہے: **لا قود الا بالسیف** ۔[قصاص صرف تلوار کے ذریعے لیا جائے گا۔] صحاح ستہ میں اس حدیث کی روایت صرف ابن ماجہ نے کی ہے۔(**کتاب الدیات، باب لا قود الا بالسیف** ،حدیث رقم 2657) تاہم کئی دیگر طرق سے اس کی روایت دیگر کتب حدیث میں کی گئی ہے۔بعض روایات میں **لا قود الا بحدیدة** ، یا **لا قود الا بسلاح** کے الفاظ آئے ہیں۔(اس روایت کے بعض طرق کے لئے دیکھئے: **سنن الدارقطنی ،** ج3،ص87؛ **المعجم الکبیر ،** ج10،ص89؛ **مصنف ابن أبی شیبة ،** ج5،ص432؛ **سنن البیهقی الکبری ،** ج8،ص62؛ **شرح معانی الآثار ،** ج3،ص183؛ **مجمع الزوائد ،** ج6،ص455؛ **کنز العمال،** ج15،ص16؛ **نصب الرایة ،** ج4،398)

(16) **المبسوط ،کتاب الدیات ،** ج26،ص126

(17) ایضاً، **کتاب الحدود ،** ج9،ص91-90

(18) ایضاً،ص91

(19) **الهدایة شرح بدایة المبتدی ، کتاب الحدود ،** ج2،ص344-343

(20) ایضاً،ص344

(21) ایضاً،ص 347-346

(22) ردالمحتار، ج3،ص۔احناف کے نزدیک شاتم رسول مسلمان کی سزا بطور حد ارتداد موت ہے، جبکہ شاتم رسول ذمی کو بطور حد نہیں بلکہ بطور سیاسة سزائے موت دی جاسکتی ہے۔(تفصیل کے لئے دیکھئے: علامہ محمد امین ابن عابدین الشامی،تنبیه الولاة و الحکام علی أحکام شاتم خیر الأنام أو أحد أصحابه الکرام علیه و علیهم الصلاة و السلام ، مجموعة رسائل ابن عابدین ،دمشق: المکتبۃ الھاشمیۃ،1325ھ، ج1،ص 371-314)

(23) صحیح البخاری ، کتاب الوضوء ،باب أبواب الابل و الدواب ،حدیث رقم 226؛ کتاب الجهاد و السیر ،باب اذا حرق المشرک المسلم هل یحرق ،حدیث رقم 2795؛ کتاب المغازی،باب قصة عکل و عرینة ،حدیث رقم 3871؛ کتاب الحدود ،باب المحاربین من أهل الکفر و الردة،حدیث رقم 6304؛ کتاب الحدود ،باب لم یسق المرتدون المحاربون حتی ماتوا ،حدیث رقم 6306۔

(24) واضح رہے عرنیین کی سزا کے بعد رسول اللہ ﷺ نے مختلف مواقع پر مثلة کی ممانعت کا اعلان کیا۔عمران بن حصین رضی اللہ عنہ کی روایت ہے کہ عرنیین کی سزا کے بعد جب بھی رسول اللہ ﷺ نے خطبہ دیا تو اس میں مثلہ کی ممانعت کا ذکر ضرور کیا۔(المبسوط ، کتاب السیر ، ج10،ص7) یہ ممانعت کئی طرق سے روایت ہوئی ہے۔مثال کے طور پر امام ابوداود نے اس کی مختصر روایت کتاب الجهاد میں کی ہے(حدیث رقم 2293)۔ امام نسائی نے کتاب تحریم الدم میں اس کی روایت سیدنا انس رضی اللہ عنہ سے کی ہے۔(حدیث رقم 3979) امام احمد نے أول مسند البصریین میں اس کی روایت سمرة بن جندب رضی اللہ عنہ سے کی ہے۔(حدیث رقم 19277) امام بخاری نے کتاب المغازی میں اس کی مفصل روایت سیدنا انس رضی اللہ عنہ سے کی ہے۔(حدیث رقم 3871)

(25) جرم زنا (نفاذ حدود) آرڈی نینس 1979ء، دفعہ 8

(26) ایضاً، دفعہ ۱۰

(27) PLD 1989 FSC 95 at 134

(28) المبسوط ، کتاب الحدود ، ج9،ص 77

(29) بدائع الصنائع ، کتاب الاکراہ ، ج6،ص 192

(30) المبسوط ، کتاب الحدود ، ج9،ص 62-61

(31) ایضاً،ص77

(32) ایضاً،ص86

(33) ایضاً

(34) ایضاً،ص87-86

(35) ایضاً،ص88

(36) ایضاً

(37) الهداية شرح بداية المبتدى ،ج2،ص328

(38) ایضاً،ص349-348

(39) المبسوط،کتاب الحدود،ج9،ص67

(40) ایضاً

(41) ایضاً،کتاب الاکراه ،ج24،ص104

(42) ایضاً

(43) ایضاً،ص105

(44) ایضاً

(45) ایضاً

(46) ایضاً

(47) ایضاً،ص106-105

(48) بدائع الصنائع ، کتاب الاکراه ،ج6،ص192

(49) PLD 1989 FSC 95 at 127

(50) تدبرقرآن،ج2،ص505

(51) میزان،ص284

(52) تدبرقرآن،ج2،ص508-505؛ج5،ص377-361

(53) ایضاً،ص؛میزان،ص

(54) تفہیم دین (فاران فاؤنڈیشن، لاہور، 1992ء)، ص 1

(55) المبسوط، کتاب الشھادات، ج16، 34

(56) سنن ابی داود، کتاب الحدود، حدیث رقم 38؛ سنن الترمذی، کتاب الحدود، حدیث رقم 1373

(57) PLD 1989 FSC 95 at 126

(58) حدود آرڈی نینس کا ایک جائزہ، ص 72-75

(59) ہم نے اوپر ذکر کیا ہے کہ بیوی کے ساتھ غیر فطری مباشرت پر بھی حنفی فقہاء کی رائے کے مطابق سیاسةً سزائے موت سنائی جاسکتی ہے۔

(60) دیکھیے: تعزیرات پاکستان کی دفعات 292-294۔

(61) دفعہ 354 کے تحت پر تشدد طریقے سے کسی خاتون کی بے حرمتی پر دو سال قید کی سزا ہے اور دفعہ 354۔الف کے تحت برسرعام کسی خاتون کو بے لباس کرنے پر سزائے موت یا عمر قید کی سزا مقرر کی گئی ہے۔

(62) دیکھیے: تعزیرات پاکستان کی دفعات 337 تا 332۔زیڈ۔

(63) ایضاً، دفعات 338 تا 338۔سی

(64) ایضاً، دفعات 365 تا 374

(65) ایضاً، دفعات 493 تا 496۔سی

(66) ایضاً، دفعہ 497۔اس دفعہ کو حدزنا آرڈی نینس نے منسوخ کردیا ہے۔اس دفعہ کا متن یوں تھا:

Whoever has sexual intercourse with a person who is and whom he knows or has reason to believe to be the wife of another man, without the consent or connivance of that man, such sexual intercourse not amounting to rape, is guilty of adultery and shall be punished with imprisonment of either description for a term which may extend to five years, or with fine, or with both. In such case the wife shall not be punishable as abettor.

(67) ایضاً، دفعہ 496-B

مالکانہ تصرفات پر نفاذِ حجر کے اسباب

* احمد سعید

خزائن ارض وسما کا حقیقی مالک

زمین و آسمان میں موجود اشیاء کے خزانوں کا حقیقی مالک اللہ تعالیٰ کی ذات ہے (1) جس نے زمین اور وسائل پیداوار کو مخلوق کے فائدے کی خاطر پیدا کیا اور نظام ہستی چلانے کے لئے بندوں کو اس ہدایت کے ساتھ ان چیزوں کا مالک بنایا کہ وہ انہیں اصل مالک کی امانت سمجھیں اور یہ یقین کرلیں کہ جو مال ان کے قبضے میں ہے اس میں مالک حقیقی کے نائب کی حیثیت سے اور اس کی مرضی کے مطابق ان کو تصرف کرنے کا حق حاصل ہے (2)

مال وملکیت اسلام کی نظر میں

اسلام مال و دولت کی ملکیت کو استحسان کی نظر سے دیکھتا ہے، اسے قوت وطاقت، انسانی معاشی زندگی کے قیام واستحکام کا ذریعہ اور زمانے کی کروٹوں سے پیدا ہونے والی ضرورتوں کے نتیجہ میں سامنے آنے والے مسائل و مشکلات کا حل سمجھتا ہے۔ اس نے مال ومتاع کو سببِ معیشت اور کامیابیوں کے حصول کا باعث قرار دیا اور جائز ذرائع سے حاصل ہونے والی دولت کو خیر اور فضل سے تعبیر کیا ارشادِ باری تعالیٰ ہے:

﴿وَ مَا تُنفِقُوا مِنْ خَيْرٍ فَلِاَنفُسِكُمْ﴾ (3) ''اور تم جو مال خرچ کرو گے اس کا فائدہ تمہیں ہوگا''۔

﴿وَابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللّٰه﴾ (4) ''اور خدا کا فضل تلاش کرو''

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے:

((نعم المال الصالح للرجل الصالح ولا باس بالغنى لمن اتقى الله))

''صالح آدمی کے لئے صالح مال اچھی چیز ہے اور جو شخص اللہ عزوجل سے ڈرتا ہو اس کی مال داری میں کوئی حرج نہیں ہے'' (5)

---

* اسسٹنٹ پروفیسر، گورنمنٹ ڈگری کالج، بٹ گرام۔

امام فخر الدین رازی فرماتے ہیں:

''انسان جب تک خوش حال اور فارغ البال نہ ہو وہ دنیوی اور اُخروی مصالح حاصل نہیں کرسکتا۔ مال ہی کی مدد سے حصولِ منفعت اور دفع مضرّت ممکن ہوتا ہے''۔

مال و دولت کی فراوانی اور خوراک اور ضرورت کی اشیاء کا بکثرت آنکھوں کے سامنے موجود ہونا ایک نفسیاتی اثر رکھتا ہے۔ اطمینانِ قلب اور آسودگی خاطر میں اس کو خاص دخل ہوا کرتا ہے۔ سامانِ معیشت جس پر بھروسہ ہو فراہم نہ رہے تو نفس پریشان رہتا ہے اور جب اپنی روزی جمع کر لیتا ہے تو مطمئن ہو جاتا ہے، اسی لیے تو اس کو قوامِ زندگی اور سببِ معیشت کہا گیا ہے'' (7)

قرآن وسنت کی رُو سے مالکانہ تصرفات پر پابندی کا نفاذ

نظام سرمایہ داری (Capitalism) اور اشتراکیت (Communism) میں دولت وملکیت کے بارے میں افراط وتفریط پر مبنی نظریوں کے برعکس اسلام کا معاشی نظام انسان کو خداداد صلاحیتیں بروئے کار لانے اور انفرادی واجتماعی مفادات کے حصول اور تحفظ کو ممکن بنانے کے لئے کچھ قیود وحدود کی پابندی کے ساتھ ملکیت اور اس کے استعمال کا حق عطا کرتا ہے۔ یہ اس لحاظ [illegible] ہے کہ اللہ تعالیٰ نے حضرت انسان کو تمام مخلوق کی نسبت اچھی شکل وصورت میں پیدا کیا (8) اسے عزت، شان وشوکت اور بے شمار ذہنی وجسمانی صلاحیتوں سے نوازا (9) باوجود اس کے حصولِ ملکیت کے حق سے اس کو محروم کر دینا اور اس کی اہلیتِ تصرف کو سلب کر لینا شرفِ انسانیت اور کرامت آدمیت کے خلاف ہے، تاہم انسانوں میں بھی عقل وخرد اور فہم وفراست کے اعتبار سے تفاوت قائم رکھنا، بعض کو تو ان میں اعلیٰ درجہ کی ذہنی اور بدنی استعداد اور صلاحیت کا مالک بنا دیا اور کچھ لوگوں کو ایسا بنا دیا کہ بسببِ صغر، جنون، سفاہت، غفلت، مرض اور پیرانہ سالی ان کی عقل خراب، رائے فاسد اور تدبیر بگڑی ہوئی ہے۔ انسان ہونے کے ناطے یہ لوگ اگرچہ محترم اور بزرگ ہیں لیکن اوصافِ مذکورہ کے باعث اس قابل نہیں ہیں کہ انہیں مال واملاک کے آزادانہ استعمال کی اجازت دی جائے جس کا نتیجہ آخر کار کاروبارِ حیات کے ارتقاونمو کے رُک جانے اور اجتماعی فساد برپا ہونے کی صورت میں برآمد ہوگا۔ قرآنِ حکیم ہدایت کرتا ہے مال تمہاری معیشت کا ذریعہ ہے اسے احمقوں کے سپرد نہ کرو ارشاد ہوا:

﴿وَلَا تُوتُوا السُّفَهَآءَ اَموالَكُم الَّتِی جَعَلَ اللّٰهُ لَكُم قِيٰمًا﴾(10)

''اور بے عقلوں کو ان کا مال جسے خدا نے تم لوگوں کے لئے سببِ معیشت بنایا ہے مت دو''

آیتِ کریمہ میں یہ نکتہ بیان ہو رہا ہے کہ افراد کی ملکیت میں رہتے ہوئے بھی اموال بالکلیہ ان کے نہیں ہیں اگر بے عقلوں اور نادانوں کے تصرف میں رہیں تو فضول خرچ کر کے بہت جلد ان کو ضائع کر دیں گے اور مفلس بن کر خویش و اقارب بلکہ معاشرے پر بوجھ بنے رہیں گے۔ چنانچہ جو لوگ طبعی حماقت کی بناء پر اسراف و تبذیر کا مظاہرہ کریں قرآن ان کے سرپرستوں کو ان کے مالکانہ تصرفات پر پابندی لاگو کرنے کا حکم دیتا ہے۔(11) اور باہمی تعاون کے شرعی تقاضوں کو پورا کرنے کے لئے ہدایت دیتا ہے کہ مال تحویل میں دینے سے قبل اس وقت تک ان کو جانچتے رہو جب تک سن بلوغ کو نہ پہنچ جائیں، بالغ ہو جانے پر ان میں عقل کی پختگی (Maturity) کے آثار نمایاں ہوں تو اموال ان کو سونپے جائیں۔(12)

بے عقلوں اور ضعیفوں کے مالی امور و معاملات کی نگرانی کرنے کا حق اولیاء کو عطا کر دینے کے قرآنی حکم کا واضح مطلب تصرفاتِ مالیہ کے سلسلے میں بدتدبیری اور فضول خرچی کو روکنا ہے۔(13)

احادیث و آثار میں موجود بعض واقعات کے تذکرہ سے یہ بات عیاں ہو رہی ہے کہ ناگزیر ذریعہ معیشت ہونے کے موجب بھولے بے وقوف، غافل و لاپرواہ اور مسرف کی شدید ضروریات پر اُٹھنے والے اخراجات اور مریض مبتلائے مرض الموت کے تہائی مال کے علاوہ میں مالکانہ تصرفات پر پابندی عائد ہوگی۔ حضرت انس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ ایک شخص کے گھر والے رسول اللہ ﷺ کے پاس آ کر کہنے لگے: ''یا رسول اللہ ﷺ فلاں کی عقل کمزور ہے اور کاروبارِ خرید و فروخت میں دھوکہ کھا جاتا ہے''۔ آپ ﷺ نے اس شخص کو بلا کر منع کر دیا۔ اس نے عرض کیا: ''اے اللہ کے رسول! میں خرید و فروخت کرنے سے نہیں رُک سکتا'' تو آپ ﷺ نے فرمایا: ''جب خریدا یا بیچا کرو تو کہہ دیا کرو کوئی دھوکہ نہیں۔(14)

امام قرطبی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

''بارگاہِ نبوت سے اس شخص کو خرید و فروخت کے معاملات طے کرنے کی اجازت ملنا اس کا خاصا تھا لیکن جو شخص دھوکہ کھا جاتا ہو اور خصوصاً جب اس کی عقل اور وجدان میں خرابی ہو

حاکم وعدالت کی ذمہ داری ہے کہ اس کے تصرفات پر روک لگا دے‘‘۔(15)

حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ کی ساری جائیداد قرض کے بوجھ تلے دب کر رہ گئی قرض خواہوں نے عدالتِ نبوی میں درخواست دائر کی کہ ہمارا قرض ادا کر دیا جائے۔ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کی استدعا منظور کرتے ہوئے حضرت معاذ رضی اللہ عنہ کو تصرف سے روکا اور آپ رضی اللہ عنہ کے مال و جائیداد کو سب قرض خواہوں میں تقسیم کر دیا۔ عبداللہ بن کعب بن مالک روایت کرتے ہیں:

((فباع رسول الله لهم ماله حتى قام معاذ بغير شئ ....))

’’رسول اللہ ﷺ نے قرض خواہوں کے قرض کی ادائیگی کے لئے معاذ رضی اللہ عنہ کے مال (جائیداد) کو فروخت کر دیا یہاں تک کہ آپ رضی اللہ عنہ کے پاس کچھ نہ بچا‘‘(16)

حضرت سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ کو لاحق مرض نے زندگی سے بیزار کر دیا۔ رسول اللہ ﷺ بیمار پرسی کے لئے تشریف لائے تو سعد رضی اللہ عنہ نے عرض کی:

((يا رسول الله ! ان لى مالا كيثرا وليس يرثنى الا ابنتى فاوصى بما لى كله قال لا قلت فثلثى مالى قال لا قلت فالشطر قال لا قلت فالثلث قال الثلث والثلث كثير))

’’یارسول اللہ ﷺ میں بسیار مال و دولت کا مالک ہوں اور میری ایک بیٹی اس بہت ساری دولت کی اکیلی وارث ہے، میں اپنی ساری دولت کی (راہِ خدا میں) وصیت کر دوں؟ آپ ﷺ نے فرمایا: نہیں، میں نے کہا: آدھے مال کی آپ ﷺ نے فرمایا: نہیں، میں نے کہا: تہائی مال کی آپ ﷺ نے فرمایا: ہاں! تہائی مال بہت ہے‘‘(17)

قاضی شریح کی عدالت میں ایک شخص اپنا جوان سال بھتیجا ساتھ لے کر حاضر ہوا اور کہنے لگا یہ نوجوان شراب نوشی کرتا اور پھر دولت بے جا اُڑاتا ہے۔ قاضی صاحب نے فرمایا:

((امسک عليه ماله وانفق عليه بالمعروف))

’’اس کا مال روکے رکھو اور دستور کے مطابق اس کی ضروریات پر خرچ کرو‘‘(18)

الحاصل ! بوجہ سادگی کاروبارِ تجارت اور معاملات خرید وفروخت میں دھوکہ کھا جانے ،حماقت و نادانی کے سبب مال و دولت فضول اُڑانے ، مال و جائیدا کو قرض میں ڈبونے اور مرض الموت کی حالت میں ثلثِ مال سے زائد کی وصیت کرنے والے لوگوں کو احادیث و آثار کی رُو سے ممنوع التصرف قرار دیا گیا ہے۔

علامہ شوکانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

''اور اس طرح کے لوگوں کو مالی تصرفات سے روکنا رسول اللہ ﷺ ،صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اور تابعین رحمہم اللہ کے ہاں مروج تھا'' (19)

حجر؛ مفہوم و معنی

مالکانہ حقوق کے استعمال پر پابندی لاگو کرنے کا جو تصور قرآن نے پیش کیا احادیث میں اسی کو بعض واقعات کے ذکر کے سلسلے میں حجر سے تعبیر کیا جاتا ہے جو از روئے لغت روک اور ممانعت اور عرفِ فقہاء میں مالکانہ تصرفات سے منع کرنے یا انہیں محدود کرنے کا مفہوم ادا کرتا ہے:

((والحجر فی اللغة المنع و فی الشرع منع مخصوص وهو المنع من التصرف لشخص مخصوص وهو المستحق بأی سبب کان))

''لغت میں حجر مطلق منع کو اور عرفِ شرع میں مخصوص ممانعت کو کہتے ہیں اور وہ مخصوص شخص کو تصرف سے روکنا ہے جو کسی بھی وجہ سے حجر کیے جانے کا مستحق ہو'' (20)

اس تعریف کی روشنی میں جو خاص بات نمایاں ہو رہی ہے وہ یہ ہے کہ وہ عوارض موجباتِ حجر تصور کیے جائیں گے جن کو قانونِ شریعت معتبر سمجھے۔اسباب و موجبات حجر مختلف ہیں جن پر تفصیلی بحث مقصدیتِ حجر کی وضاحت پیش کرنے کے بعد کی جائے گی۔

حِجر کا مقصد

مال و دولت کی مسلمہ اہمیت اور قرآن و سنت سے مالکانہ تصرفات پر پابندی کے نفاذ اور سفیہ وضعیف کے مالی امور کی خبر گیری کرنے کا حق اولیاء کو ملنے کا ثبوت میسر آنے کے بعد (21) علمائے اسلام اور فقہائے مذاہب

اس بات پر متفق ہیں کہ:

''مال و دولت جو قوام زندگی اور سب کے لئے سبب معیشت ہے ان لوگوں کی تحویل میں نہ رہے جو فقدانِ بصیرت اور کوہ تاہ نظری کے سبب بہتر نظم و نسق کے ساتھ مالی اُمور چلانے سے قاصر ہوں، بلکہ عاقل بالغ اور دانا و بینا لوگ ان پر کڑی نظر رکھیں اور مالی معاملات طے کرنے کے سلسلے میں ان کی رہنمائی کریں تا کہ وہ ان کے مال و جائیداد تک نہ پہنچ پائیں جو دھوکہ، غبن اور ملاوٹ سے لوگوں کے مال چھین لیتے ہوں اور اجتماعی معاشی نقصان کا موجب بنتے ہوں'' (22)

علامہ الجزائر رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

''جو لوگ مال و املاک میں خوش اسلوبی کے ساتھ تصرف کرنے کے قابل نہ ہوں ان کی خیر طلبی بلکہ وسیع معنوں میں عامۃ الناس کی بھلائی (Public Interest) کے لیے ان کے مالکانہ تصرفات پر پابندی عائد کی جائے گی، کیونکہ ایسے لوگ اپنے اور دوسروں کے مالی امور انجام دے کر لازمی طور پر مال ضائع کر دیں گے'' (23)

امام فخر الدین زیلعی اور شمس الائمہ السرخسی لکھتے ہیں:

((کل ذالک رحمة ولطفا ونظرا لهم فيحجر لاجل النظر لهم وللمسلمين))

''یہ سب کچھ ان (قاصر لوگوں) کے ساتھ شفقت و مہربانی کا برتاؤ اور ان کے مالوں کو تحفظ دلانا ہے تو ان کے اور (سرمایہ کار کے طور پر تمام) مسلمانوں کے مالوں کی حفاظت کے لیے حجر لاگو کیا جائے گا'' (24)

المختصر! علامہ کاسانی رحمہ اللہ کے قول کے مطابق یہ بات کہہ دینے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے کہ:

''اللہ تعالیٰ کی جانب سے بندوں کو حق ملکیت اور شریعت کی رُو سے اس کے استعمال کی اجازت اس لیے عطا کی گئی ہے کہ وہ دنیوی اور اُخروی مصالح اور مفادات کا حصول ممکن بنا سکیں اور توازن و اعتدال کے ساتھ ایسا تب ممکن ہو گا کہ کبھی تو ان کو مالکانہ تصرفات کی اجازت ملے اور کبھی ان پر قانون حجر نافذ رہے'' (25)

اسبابِ حجر

ملتِ اسلامیہ کے علماء کا قرآن وسنت کی روشنی میں اس بات پر اجماع ہے کہ کم سنی اور جنون موجبات حجر ہیں اور فقہائے مذاہب کی اکثریت نے قیاس و استنباط سے سفاہت، غفلت، مرض الموت، افلاس، اسراف و تبذیر اور ضرر کو بھی حجر کیے جانے کے اسباب میں شامل کر کے اس فہرست کو وسعت دی اور اس طرف اشارہ کیا کہ یہ کوئی حتمی منزل نہیں بلکہ نشانِ راہ ہے۔

صغر

صغر چھوٹا ہونے، صغر السن کم عمری اور صغیر کم عمر کو کہتے ہیں (26) جو بچہ بلوغت کی عمر کو نہ پہنچا ہو وہ اصطلاحِ فقہاء میں صغیر کہلاتا ہے (27)

ہر انسان کم سنی اور طفولیت کا زمانہ گزارتا ہے جو ولادت سے لے کر بلوغت تک ہوتا ہے اور بلوغت کے بعد طاری ہونے والے احوال کے نتیجہ میں بجا طور پر کہا جاسکتا ہے کہ کوئی شخص دیوانہ یا فاتر العقل ہے۔

صغیر کے احوال

بلوغت سے قبل بچے کی دو حالتیں ہوتی ہیں:

(i) حالتِ شعور و تمیز۔

(ii) حالتِ عدم شعور و تمیز۔ (28)

(i) شعور و تمیز: جو بچے سات سال کی عمر کو پہنچ جائیں، بات کو سمجھ سکیں، اس کا درست جواب دیں، خرید و فروخت اور لین دین کے معاملات کو پہچانیں اور اس ضمن میں پیدا ہونے والے نقصان اور غبن فاحش کو معلوم کر سکیں وہ شعور و تمیز سے متصف ہو کر ممیز کہلائیں گے۔ (29)

(ii) عدم شعور و تمیز: اس کے برعکس جو بچے اوصافِ مذکورہ بالا کے حامل نہ ہوں وہ شعور و تمیز سے عاری اور غیر ممیز تصور کیے جائیں گے۔ (30)

ممیّز کے تصرفات

سات سال کے بعد اور سن بلوغت سے پہلے بچوں میں تمیز اور شعور کا آغاز ہونے لگتا ہے جس کے ساتھ ساتھ ان میں قدر اہلیتِ تصرف بھی پیدا ہونے لگتی ہے، تاہم وہ عاقل بالغ نہیں ہوتے، انہیں لوگوں کی پہچان ہوتی ہے اور نہ ظروف و احوال سے آگاہی، لہٰذا انفرادی اور اجتماعی معاشی نقصان سے محفوظ رہنے کے لئے شریعت انہیں عاقل بالغ، سمجھ دار اور تجربہ کار لوگوں کے زیر سرپرستی مالی امور نمٹانے کی اجازت دیتی ہے۔(31)

خالص مفید تصرفات

صغیر غیر ممیّز کے جو مالی تصرفات اس کے حق میں مفید ثابت ہوں وہ اس کے سرپرست کی اجازت کے بغیر بھی نافذ العمل ہوں گے مجلۃ الاحکام العدلیۃ میں ہے۔

((يعتبر تصرف الصغير المميز اذا كان فى حقه نفعاً محضاً وان لم يأذن به الولى كقبول الهدية والهبة))

’’صغیر ممیّز کا تصرف جب اس کے حق میں مفید ہوگا تو معتبر سمجھا جائے گا اگرچہ ولی نے اس کی اجازت نہ دی ہو جیسے تحفہ اور ہدیہ قبول کرنا‘‘۔(32)

خالص غیر مفید تصرفات

صغیر ممیّز کے ایسے مالی تصرفات ولی کی اجازت سے بھی نافذ نہیں ہوں گے جو اس کے لئے نقصان دہ ہوں فقہاء فرماتے ہیں:

((تصرفاته ضارة ضرراً محضاً كتبرعه بشئ من ماله او اقراضه فهذهِ لا تصح منه بحال من الاحوال. وهكذا لا يصح طلاق الصبى واعارة ماله و اقراره حتى لو اجازها الولى او الوصى))

’’صغیر ممیّز کے تصرفات جو خالص مضر ہوں کسی طرح صحیح نہیں ہوں گے مثلاً کچھ مال مفت میں یا قرض کے طور پر دے دینا اور یہی حکم اس کا بیوی کو طلاق دینے، مال عاریتاً کسی کو عطا کر دینے اور کسی کے حق میں مالی اقرار کرنے کا بھی ہے‘‘۔(33)

نفع ونقصان کے محتمل تصرفات

صغیر ممیز کے جو تصرفات نفع ونقصان دونوں کا احتمال رکھتے ہوں ان کا نافذ العمل ہونا اور نہ ہونا ولی کی اجازت پر موقوف ہے:

((اما العقود و التصرفات الدائرة بين النفع والضرر،اى تحتمل الأمرين كالبيع وَالشراءِ فهٰذه تصح منه لٰكنّها لا تنفذ الاباجازة الولى او الوصى فان اجازها نفذت وان لم يجزها بطلت ، مثلاً اذا باع الصغير المميز ما لا بلا اذن وان كان قد باعه بازيد من ثمنه يكون نفاذ ذلک البيع موقوفا على اجازة ولية))

''البتہ (صغیر ممیّز کے) جو عقود و تصرفات نفع ونقصان دونوں کا احتمال رکھتے ہوں جیسے خرید وفروخت تو صحیح ہیں لیکن ولی یا وصی کی اجازت کے بغیر نافذ نہیں ہوں گے اگر اس نے اجازت دے دی تو نافذ ہو جائیں گے ورنہ نہیں مثلاً جب صغیر ممیّز اجازتِ ولی کے بغیر کوئی مال بیچے اگر چہ وہ اسے قیمتِ خرید سے زیادہ فروخت نہ کرے تو یہ سودا ولی کی اجازت پر موقوف ہوگا''۔(34)

صغیر ممیّز کے تصرفات

فقہاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ صغیر غیر ممیّز کے مالی تصرفات خواہ مفید ہوں یا غیر مفید اور ولی کی اجازت سے ہوں یا بغیر اجازت کے کسی طور نافذ نہیں ہوتے ہیں۔(35)

بلوغت و رُشد چھوٹی عمر میں ہونا حیاتِ انسانی کے احوال میں سے ایک حالت ہے جو پیدائش کے وقت سے لے کر اس کے سن بلوغت تک رہتی ہے۔صغر السنی (Minority) میں قوائے بشریہ مکمل نہیں ہوتی ہیں۔ کچھ کم سن ایسے ہوتے ہیں جن میں سن شعور کو پہنچنے کے بعد معاملہ فہمی کا شعور پیدا ہو جاتا ہے اور بعض بچے بلوغت کی عمر کو پہنچنے کے بعد بھی تمیز وشعور سے عاری ہوتے ہیں۔ اس اعتبار سے شریعت نے تحویل مال کے دو معیار متعین کئے ہیں، ایک صغیر کا بالغ السن ہو جانا اور دوم معاملہ فہم اور خوش اطوار ہو جانا۔

بلوغت

لغت میں پہنچنے اور اصطلاح شرع میں بچپن کی مدت ختم ہونے کی حد کو بلوغ کہتے ہیں۔(36)

لڑکے اور لڑکی کے بلوغ کی کچھ طبعی اور جسمانی علامات ہیں جن کے ظہور پذیر ہونے پر ان کا بالغ ہو جانا پہچانا جاتا ہے۔ اگر جسمانی علامات میں سے کوئی نشانی ظاہر نہ ہو سکے تو پھر عمر کے حساب سے بچہ اور بچی کے بالغ ہونے کا فیصلہ کیا جائے گا۔(37)

رُشد

رُشد کے لفظی معنی ہیں:

''ہدایت و استقامت اور از روئے شرع رُشد اس نفسیاتی ملکہ کو کہتے ہیں جو مال کی حفاظت اور اصلاح کا متقاضی ہو اور اس کے ضیاع کو روکتا ہو'' (38)

سنِ رُشد کی تحدید

سنِ رُشد کی تحدید کا مطلب یہ ہے کہ عمر کی ایک ایسی حد مقرر ہو جہاں پہنچنے والے کو عاقل بالغ سمجھا جائے اور صغر السنی کی حالت میں مالکانہ تصرفات کے حوالے سے عائد پابندیاں اس پر سے دُور کی جائیں اور عمر کی اس مقدار کو حاصل کر لینے سے قبل اس کی طرف سے بالغ اور معاملہ فہم ہونے کے دعوے کو تسلیم نہ کیا جائے اگرچہ فعلاً و حکماً وہ عاقل بالغ کیوں نہ ہو۔(39)

بعض عرب اور مغربی ممالک کے شخصی قوانین کی طرح ملکی قانون میں بھی بلوغ اور رُشد کے حصول کے لیے عمر کی ایک حد کا تعین کیا گیا ہے۔ جب کہ شریعت نے اس بارے میں عمر کی کسی حد تک تعین نہیں کیا ہے کہ ہر شخص کی فطرت وطبیعت ماحول، علم وتربیت، اخلاقِ عامہ اور اجتماعی واقتصادی احوال کے زیر اثر یہ مدت مختلف ہو سکتی ہے اس بناء پر احکامِ شرعیہ اور ان کی دلائل تفصیلیہ سے بخوبی عیاں ہے کہ بلوغ سے پہلے رُشد کا کوئی اعتبار نہیں اور قصور اہلیت کی حالت سے حالتِ رُشد تک منتقل ہونے کے لئے بالغ ہونا ضروری ہے۔ رُشد کبھی بالغ ہونے کے ساتھ متحقق ہوتا ہے اور کبھی بلوغت سے پہلے۔(40)

جنون اور مدہوشی

عقل زائل ہو جانے کو لغت میں جنون اور فقہی و قانونی زبان میں جنون کہتے ہیں۔ خلل دماغ اور عقلی خرابی کو جس کسی شخص کو اچھے اور برے میں تمیز کرنے کی صلاحیت سے محروم کر دے۔(41)

مجنون کے تصرفات

فقہاء اس بات پر متفق ہیں کہ دیوانگی اہلیتِ ادا کی راہ میں رکاوٹ ہے۔ جنون اصلی ہو یا طاری ہونے والا ہو متاثرہ شخص کو اہلیتِ ادا سے محروم کر دیتا ہے اور اس کے مالکانہ تصرفات کے اثر و نفوذ میں حائل بن جاتا ہے۔

((قد اتفق الفقهاء على ان الجنون من عوارض الاهلية ...... ولا خلاف بينهم فى الحجر على المجنون سواءً كان الجنون اصلياً أم طارئاً وسواءً كان قوياً أم ضعيفاً))

''فقہاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ دیوانگی عوارض اہلیت میں سے ہے اور مجنون پر حجر عائد کرنے میں بھی ان کے مابین کوئی اختلاف نہیں ہے، جنون خواہ اصلی ہو یا وقتی قوی ہو یا کمزور ہو''۔(42)

مدہوشی

نشہ میں چور ہونے کی وجہ سے کسی شخص کا اس کیفیت میں مبتلا ہونا مدہوشی کہلاتا ہے کہ اشیاء کے درمیان تمیز کرنے کی قوت اس سے جاتی رہے اور اپنے فعل کی ماہیت یا یہ جاننے کے قابل نہ ہو کہ وہ جو کچھ کر رہا ہے قانونی ہے یا غیر قانونی۔(43)

فقہی مذاہب اور ملکی قانونِ معاہدہ کی رُو سے سکران یعنی مدہوش اگر حالتِ نشہ میں کسی جرم کا ارتکاب کرے تو اس کو سزا نہیں دی جائے گی اور جب تک نشہ کی حالت قائم رہے وہ کوئی معاملہ نہیں کر سکتا بلکہ مجنوں کی طرح اس کے مالی تصرفات پر بھی پابندی لاگو رہے گی۔(44)

سفاہت اور غفلت

سفاہت عقلی نقص کو کہتے ہیں جس کے لاحق ہونے سے انسان ایسی کیفیت میں مبتلا ہو جاتا ہے کہ پھر غم اور خوشی کے مواقع پر خلافِ تقاضائے عقل وشرع مال و دولت استعمال میں لاتا ہے اور اسے ضائع کرتا ہے، لہذا جو شخص ایسی حالت سے دوچار ہو وہ سفیہ یعنی احمق کہلائے گا۔(45)

غفلت ولا پروائی

شرعی اور وضعی قوانین کے پیش نظر زندگی کے امور و معاملات میں جن معمولی احساسات وتوجہات سے باقاعدگی آتی ہو اور جن کی مدد سے مالی کارروائیوں میں حسن وخوبی لائی جاتی ہو۔ان کا مفقود ہو جانا غفلت ہے اور مغفل وہ شخص ہے جس کے پاس پیش آمدہ مسائل و مشکلات کے حل کے لیے عمدہ ذہنی استعداد نہ ہو اور معاملاتِ خرید وفروخت میں دھوکہ کھا جاتا ہو۔ (46)

سفیہ کے مالی تصرفات

جب کسی عاقل بالغ شخص کی حماقت اوراخراجات کے سلسلے میں اس کا فضول خرچ ہونا ثابت ہو جائے ،تو عدالت بنیادی ضروریات اور خالصتاً مبنی بر مصلحت مالی معاملات کے علاوہ اس کے مالکانہ تصرفات پر قانونِ ممانعت تصرف لاگو کرے گی۔ ہدایہ سمیت دیگر کتبِ مذاہب فقہ میں ہے:

((لا يحجر على السفيه البالغ الحر فى الانفاق على من تجب عليه نفقتهم))

''احمق بالغ اور آزاد شخص پر جن لوگوں کے نان ونفقہ اور بود و باش کے اخراجات لازم ہیں ان پر خرچ کرنے کے سلسلے میں اس کی مالی کارروائیوں کو حجر نہیں کیا جائے گا''۔(47)

مالی عبادات

سفیہ کے ذمہ مالی عبادات جیسے زکوٰۃ اور حج وغیرہ کے اخراجات پر قانونِ حجر لاگو کا اطلاق نہیں ہوتا، البتہ عدالت اس بات کو یقینی بنائے گی کہ مالِ زکوٰۃ مستحقین میں تقسیم ہو اور فریضۂ حج کی ادائیگی کے لئے مختص رقم اسی کارِ خیر میں صرف ہو نہ کہ ایسے ویسے کاموں میں خرچ کر کے سفیہ اس کو ضائع کرد

مغفل کے تصرفات

بھولا بھالا سیدھا آدمی جسے مالی امور کے سلسلے میں نفع ونقصان کی پہچان حاصل نہ ہو اور بسہولت دھوکہ کھا جاتا ہو احمق شخص کی طرح ناگزیر ضروریات پر اُٹھنے والے اخراجات اور خالص مبنی بر منفعت مالی تصرفات کے علاوہ مال وملکیت میں اس کی جانب سے ہونے والی مداخلت پر قانونِ حجر کا اطلاق ہوگا۔

((فی رأی جمهور الفقهاء يحجر عليه كالسفيه صيانتاً لما له ونظراً له لان اهل منقذ طلبوا من النبى الحجر عليه فاقرهم على ذلك ولم ينكر عليهم فدل على انه مشروع))

'' جمہور فقہاء کی رائے میں مغفل پر اس کے مال کی حفاظت اور اس کے اصلاحِ احوال کے لیے سفیہ کی طرح حجر عائد کیا جائے گا۔ کیونکہ حبان بن منقذ کے گھر والوں نے نبی کریم ﷺ سے اس پر حجر لاگو کرنے کا مطالبہ کیا۔ آپ ﷺ نے انہیں برقرار رکھا اور ان کے مطالبہ کو رَد نہیں کیا جو اس بات کی دلیل ہے کہ مغفل پر حجر نافذ کرنا مشروع ہے'' (49)

خلاصۂ بحث یہ ہوا کہ سفاہت وغفلت دونوں مفہوم کے لحاظ سے آپس میں جدا جدا ہیں اور اس حوالے سے بھی مغفل حماقت زدہ سے مختلف ہے کہ وہ نفسانی خواہشات کی تکمیل اور فضول خواہشات میں قصداً اور ارادتاً مال و دولت خرچ نہیں کرتا تاہم یہ دونوں آزاد اور عاقل بالغ، ایک پر بوجہ سادگی اور دوسرے پر بسببِ حماقت مالکانہ تصرفات کی پابندی عائد کی جائے گی تاکہ ان کے اموال کی حفاظت ممکن بنائی جائے اور ان کے احوال اصلاح پذیر ہوں۔

مرض الموت

فسادِ مزاج اور خرابیِ صحت کا نام مرض ہے (50) یعنی جسم انسانی کی غیر طبعی کیفیت خصوصاً جب مرض شدید ہو اور مریض کو اپنی موت کا غالب گمان ہو مرض الموت کی حیثیت رکھتا ہے (51) فقہاء نے ان حالتوں کو بھی مرض الموت میں شامل کیا ہے جن میں انسانی جان کو ہلاکت لاحق ہوسکتی ہے مثلاً جنگ کے لیے جاتے ہوئے اس بارے میں اصل علت موت کا خوف ہے جہاں بھی موت کا خوف ہوگا مرض الموت کا حکم لاگو ہو جائے گا۔ (52)

مریض مبتلائے مرض الموت کے تصرفات

تمام فقہی مذاہب اس بات پر متفق نظر آتے ہیں کہ مرض الموت کا تقاضا ہے کہ مریض مبتلائے مرض الموت کے مال میں ایک تہائی تک اس کے تصرفات نافذ العمل ہوں گے تاکہ ورثہ اور قرض خواہوں کے حقوق جو اس کے مال و جائیداد سے وابستہ ہوں وہ محفوظ رہیں۔

((قد اتفق الفقهاء على ان مرض الموت يقتضى الحجر على صاحبه في بعض تصرفاته محافظة على حقوق الورثة والغرماء فيحجر عليه فيما زاد على ثلث تركته واذا تبرع بما زاد عن الثلث فحكمه حكم الوصية اذا مات))

''فقہاء نے اتفاق کیا ہے کہ مرض الموت کے مریض کے بعض تصرفات پر ورثہ اور قرض خواہوں کے حقوق کی حفاظت کے لیے حجر کرنے کا مقتضی ہے تو مریض کے ترکہ کے ایک تہائی سے زائد مال میں اس کے مالکانہ تصرف پر پابندی لاگو ہوگی اور جب وہ ایک ثلث سے زائد (مال) مفت (میں کسی کو) دے گا تو اس کی موت کے بعد اس کا حکم مالِ وصیت جیسا ہوگا''۔(53)

غرض فقہائے اسلام اس بارے میں متفق ہیں کہ مرض الموت میں مبتلا شخص از روئے قانونِ حجر مال کے ایک تہائی سے زائد حصہ میں تصرف کرنے کا حق نہیں رکھتا، خواہ ہبہ، صدقہ اور وقف کی شکل میں ہو یا نقصان پر مشتمل لین دین کی صورت میں۔

افلاس

لغوی اعتبار سے افلاس نام ہے مال ختم ہو جانے اور کشائش کے بعد تنگ دستی لاحق ہو جانے کا (54) اور فقہ و قانون کی اصطلاح میں اس حالت کو افلاس کہتے ہیں:

''آدمی کے اموال و املاک پر قرض کے احاطہ کر لینے کو جس کے بعد وہ اپنے ذمہ واجب الادا قرض کی ادائیگی سے عاجز ہو جائے اور عدالت کی جانب سے ایسے شخص کو افلاس کا حکم جاری ہو جانا تفلیس (Declaration of Bank Ruptcy) کہلاتا ہے۔(55)

اس تفصیل کی روشنی میں مفلس وہ شخص ہوا جس کے ذمہ مالی حقوق اور قرض باقی ہوں اور ہوں بھی واجب الادا لیکن ادائیگی کرنے کے لیے اس کے پاس کچھ مال بھی نہ ہو اور عدالت نے اس کے مفلس ہونے کا فیصلہ بھی صادر کیا ہو (56)

مفلس کے تصرفات

مقروض کے اموال پر جب قرض احاطہ کر لے اور قرض خواہ اپنے مالی حقوق کو تحفظ دلانے اور نزاع سے بچنے کے لیے عدالت کی طرف رجوع کرے تو مقروض کو مفلس قرار دیتے ہوئے عدالت اس کے اموال میں اس کے مالکانہ تصرفات کو اثر پذیر ہونے سے روکنے کے لیے اس پر حجر عائد کر دیتی ہے۔ چنانچہ فقہائے مذاہب اس بارے میں فرماتے ہیں:

> **((اذا رکبت الدیون شخصا تستغرق امواله او تزید علی امواله ورفع الغرماء امره الی الحاکم وطلبوا منه ان یحجر علیه حتی لا یهب ماله ولا یتصدق به ولا یقربه لغریم اخرفا لقاضی یحجر علیه حتی لا تصح هبته' ولا صدقته بعد ذلک))**
>
> ''جب قرض کسی شخص کے اموال کا احاطہ کر لیں اور یا اس کے اموال سے بھی بڑھ جائیں اور قرض خواہ اس کا معاملہ حاکم کے پاس لے جائیں اور اس سے مطالبہ کریں کہ وہ مقروض پر حجر لاگو کر دے تاکہ وہ اپنا مال ہبہ، صدقہ اور خیرات نہ کر دے اور یا کسی اور قرض خواہ کو نہ دے دے تو حاکم اس پر حجر عائد کرے گا تنفیذِ حجر کے بعد اس کی طرف سے ہبہ اور صدقہ کرنا درست نہ ہوگا'' (57)

تعمیل حجر کے بعد مفلس کی بنیادی ضروریات اور بیوی بچوں کے نان ونفقہ کے اخراجات کے علاوہ اس کے ان تمام مالی تصرفات پر حجر کا اطلاق ہوگا جو قرض خواہوں کے حقوق باطل ٹھہراتے ہوں مثلاً کوئی شے کسی کو ہبہ کرنا، صدقہ کرنا اور بازاری مول سے کم قیمت میں کوئی چیز فروخت کرنا۔

المختصر! مفلس کے تبرعات اور بیع وغیرہ کے تمام مالی معاملات جو قرض خواہوں کے حق میں ضرر رساں ہوں وہ ان اموال میں معتبر تصور نہیں ہوں گے جو نفاذِ حجر کے وقت موجود ہوں تا آنکہ قرض خواہ اپنا قرض وصول کر لیں (58)

اسراف وتبذیر

اسلامی نظم معیشت میں مال و دولت کے مبذرانہ ومسرفانہ استعمال کی کوئی گنجائش نہیں ہے۔اسلام نے اسراف وتبذیر کو ممنوع ٹھہرا کر مسرفین کو ناپسندیدہ اور مبذرین کو شیطان کا بھائی قرار دیا(59) اور فرمایا:

''کھانے پینے اور بود و باش کی ضروریات اپنی وسعت کے مطابق پوری کرو اور بے جانہ اُڑاؤ (60) اور ہاتھ کو سبھی کچھ دے نہ ڈالو کہ انجام کار ملامت زدہ اور درماندہ ہو کر بیٹھ جاؤ'' (61)

رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

((کلو او شربوا و تصدقوا والبسوا مالم یخالطه اسراف و مخیلة))

''کھاؤ، پیو، صدقہ کرو اور پہنو بشرطیکہ اس میں اسراف یا تکبر کی آمیزش نہ ہو'' (62)

مال و دولت کو غیر شرعی طور پر تصرف میں لانا اور جائز مصارف میں ضرورت سے بڑھ کر خرچ کرنا اضاعتِ مال ہے جسے نبی کریم ﷺ نے منع فرمایا ہے۔(63)

مسرفانہ اور مبذرانہ اخراجات کے نتیجہ میں سرمایہ ضائع ہونے لگتا ہے اور فضول خرچ لوگ بہت جلد قلاش اور تہی دست ہو کر معاشرے پر بوجھ بن جاتے ہیں۔علاوہ ازیں ثروت مند لوگوں کے خلاف سماج کے غریب طبقوں کے دلوں میں بغض وحسد اور نفرت کے جذبات جنم لیتے ہیں جو سوسائٹی میں بگاڑ پیدا کرنے کے مترادف اور ایک مکروہ عمل ہے (64) لہذا علمائے اسلام کا متفقہ فیصلہ ہے کہ شرعی اور عقلی تقاضوں کو پورا کیے بغیر دولت و ثروت اسراف وتبذیر کے نذر کرنا سفاہت وحماقت ہے جو موجب حجر ہے۔(65)

دولت وثروت کے مسرفانہ استعمال کے محرکات

دولت وثروت اور سرمایہ کے فضول اور بے مصرف استعمال ہونے کے کئی محرکات ہیں جن میں سے بعض پر ذیل میں اختصار کے ساتھ روشنی ڈالی جاتی ہے۔

① نام ونمودواظہارِ ثروت

اظہارِ ثروت کا اصل مقصد یہی ہوتا ہے کہ انسان اپنی اچھائی اور بڑھائی ظاہر کر کے لوگوں میں اپنی نسبت حسن ظن پیدا کرے اور خود کو بڑا کر کے دکھائے، غرور بھی اسی شوق کا جذبہ ہے، کیونکہ اس کا منشا بھی اپنے نفس کی بڑائی اور دکھاوے کے سوا کچھ نہیں۔ ریا کار دولت و ثروت کو نعمتِ خداوندی جان کر خالصتاً لوجہ اللہ اور شکر گزاری کے جذبہ سے خرچ نہیں کرتا بلکہ اس کو یہ دنیوی غرض مطلوب ہوتی ہے کہ انفاق کے نتیجہ میں اس کی عظمت اور کبریائی لوگوں کے دلوں میں بیٹھ جائے اور اسے اترانے اور فخر وغرور کا مظاہرہ کرنے کا موقع میسر آ جائے، چنانچہ وہ ایسی جگہوں میں خرچ کر کے اظہارِ ثروت کرنے کی فکر میں لگا رہے گا جہاں لوگ اس کی تعریف کریں، اسے بڑا سخی اور فیاض کہیں خواہ ان مواقع پر دولت خرچ کرنا نقصان دہ کیوں نہ ہو، جیسے سیاہ کار وخطا کار اور فتنہ پرور لوگوں کی مدد کرنا۔ وہ تو ایک سوداگر ہوتا ہے جو دولت کے ذریعہ لوگوں سے اپنی تعظیم کرانے کا سودا کرتا ہے، لہذا اسلامی اقتصادی تعلیمات کی روشنی میں اس نوع کے اخراجات کو کوئی جگہ حاصل نہیں اور قوت نافذہ کی ذمہ داری ہے کہ وہ وسیع اجتماعی مفاد میں ان پر قانونِ حجر کی عمل داری قائم کرے(66)۔

② تنعم وعیش کوشی

زندگی کو خوشگوار اور آسودہ بنانے اور ذوقِ جمال کی تسکین کے لیے مال ودولت کو استعمال میں لانا از روئے شریعت اس حد تک درست ہے کہ اعتدال سے تجاوز نہ ہونے پائے اور جو فائدہ مطلوب ہو اس کے لیے اتنا مال خرچ ہو جتنا اس کے لیے اکتفا کرے۔ اللہ تعالیٰ کی طرف سے متعین ضابطۂ حیات میں اس بات کی کوئی گنجائش نظر نہیں آتی کہ انسان عیش وآرام اور اس کی خاطر کسب مال کو عملاً زندگی کا مقصد بنائے۔

مال ودولت کی فراوانی بعض اوقات انسان کو اخراجات کے سلسلے میں اقتصاد اور میانہ روی اختیار کرنے سے غافل بنا دیتی ہے اور دُنیا کی محبت اور اس کی لذات میں منہمک ہونا اسے بلند تر مقاصد سے لاپروا کر دیتا ہے جس کا نتیجہ قوموں کی تباہی کی صورت میں سامنے آنے لگتا ہے(68)۔

اسلام میں جو چیز ممنوع ہے وہ دولت کی محبت اور انہماک فی الدنیا ہے جو انسانوں کو زندگی کے اصل

نصب العین سے پھیر دیتا ہے(69)۔ رسول اللہ ﷺ نے دُنیاوی لذات سے لطف اندوزی میں انہماک اور مبالغہ کی حدتک استراحت وتن آسانی کے حصول کو ناپسند فرمایا۔

معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ کو گورنر بنا کر یمن کی طرف روانہ کرتے وقت آپ ﷺ نے ازراہِ نصیحت ان سے یہ کہا: ((ایّاک والتنعّم فان عباد اللّٰہ لیسوا بالمتنعمین))

''آگاہ رہو! خوش عیشی اور عیش کوشی سے اجتناب کرو کیوں کہ اللہ کے بندے عیش کوش نہیں ہوتے ہیں''۔(70)

بامقصد زندگی کا تقاضا ہے کہ ضرورتوں کو زیب وزینت، تن آسانی اور آسائش پر ترجیح دی جائے۔ بنیادی ضرورتوں اور مفاداتِ عامہ کو نظرانداز کر کے عیش وعشرت اور جمال آفرینی سے متعلق امور پر دولت وثروت خرچ کرنا اسراف میں داخل ہے۔ خصوصاً ان حالات میں جب ایک طرف مال ودولت کی کثرت اور ریل پیل ہو اور لوگ خواہشاتِ نفسانی کی پیروی میں عقلی تقاضوں کے خلاف عیش وآرام میں ڈوبی ہوئی زندگی گزارنے کے عادی بن رہے ہوں اور دوسری طرف سماج میں کچھ لوگ ایسے بھی موجود ہوں جو زندگی کی لازمی اور بنیادی ضروریات کی تکمیل سے یا تو عاجز ہوں یا بصد مشکل انہیں پورا کرتے ہوں اور ریاست کے اجتماعی اداروں کو بہتر سہولیات کی فراہمی اور عامۃ الناس کی بنیادی ضرورتوں کی تکمیل کے لیے زرِ کثیر درکار ہو جس کا قومی اور ملکی خزانہ متحمل نہ ہو۔ ان حالات میں الٰہی نظام اسلامی ریاست کے کارندوں کو یہ اجازت دیتا ہے کہ وہ ثروت مند لوگوں کو عیش وآرام کی آخری حدتک جانے کے لیے ہر سہولت کی فراہمی اور جمال وآرائش اور زیب وزینت سے متعلق ہر ممکن سامان کو حاصل کرنے کی کوشش سے باز رکھیں اور اصحابِ ثروت کی طرف سے سہولت وتن آسانی کی زندگی بسر کرنے کے لیے سرمایہ کو پانی کی طرح بہانے پر روک لگادیں تاکہ عیش کوشی اور لذت اندوزی کی نذر ہونے والی دولت سماجی ضروریات پر خرچ ہو(71)۔

③ کھیل کود اور تفریحی مشاغل

وہ کھیل کود اور تفریحی مشاغل جن سے جسمانی ورزش، تنومندی، بدنی وذہنی چستی اور قلبی نشاط وسرور حاصل ہوتا ہو اور احکام شرعیہ ضروریہ سے باز رکھنے کا باعث اور کسی مصیبت کا سبب نہ بنتے ہوں اور ان میں قمار کی کوئی

شکل اور نہ دولت کے مسرفانہ استعمال کی کوئی صورت ہو شرعی حوالے سے نہ صرف جائز بلکہ زیادہ پسندیدہ بھی ہیں۔ جیسے ڈور، گھوڑ دوڑ، کشتی، تیراکی، مکا بازی، کبڈی، چھلانگیں لگانا، وزن اٹھانا، رسی کودنا اور تیر اندازی کرنا۔ رسول اللہ ﷺ نے ایسے کئی کھیلوں میں نہ صرف حصہ لیا بلکہ ان میں شرکت کرنے کی ترغیب بھی دلائی۔ ایک مرتبہ آپ ﷺ نے قبیلہ اسلم کے کچھ لوگوں کو دیکھا جو باہم تیر اندازی کی مشق کر رہے تھے اور ایک دوسرے سے بازی لے جانے کے لیے کوشاں تھے آپ ﷺ نے انہیں دیکھ کر فرمایا:

((ارموا بنی اسماعیل فان اباکم کان رامیا ، ارموا وانا مع بنی فلان، قال: فامسک احد الفریقین بایدیھم، فقال رسول اللّٰہ مالکم لا ترمون ؟ قالوا: کیف نرمَی وانت معھم ؟ فقال النبی ارموا فانا معکم کلکم))

''اسماعیل علیہ السلام کی اولاد! تیر اندازی کرو تمہارے باپ (اسماعیل) تیر انداز تھے اور میں اس گرّوہ کی طرف سے ہوتا ہوں۔ یہ سن کر دوسرے گروہ نے ہاتھ روک لیے۔ آپ ﷺ نے پوچھا کیوں تیر نہیں چلاتے انہوں نے کہا: کیوں کر چلائیں آپ ﷺ تو دوسرے فریق کے ساتھ ہو گئے۔ آپ ﷺ نے فرمایا: اچھا! میں دونوں کے ساتھ ہوں تیر چلاؤ'' (72)

لیکن جب ایک طرف معاشرے کے بہت سارے افراد ضروریاتِ زندگی کی تکمیل کو ترس رہے ہوں اور دوسری طرف دولت مند افراد اور طبقہ امرا کھیل کود، لہو ولعب اور تفریحی مشاغل پر بے دریغ خرچ کرتے چلے جائیں اور یہ رجحان اتنا نمایاں ہو جائے کہ خارجی پیمانوں سے ماپا جا سکے اور یہ تاثر ملے کہ کھیل کود، لہو ولعب اور ان کے مقابلوں کا انعقاد مقصودِ حیات ہیں تو اسلامی ریاست مصالح عامہ کو تحفظ دلانے کے لیے اس شعبے کے مسرفانہ اخراجات کو قانونِ حجر کے قواعد وضوابط کے تحت لانے کی غرض سے اقدامات کرے گی (73)۔

ضرر

ضرر کہتے ہیں تکلیف، ناپسندیدگی اور نقصان کو جو جان و مال میں واقع ہو (74) بنیادی طور پر ضرر دو طرح کا ہے، ایک ضرر عام اور دوسرا ضرر خاص۔

ضررِ عام: ایسے فعل کا نام ضررِ عام ہے جس سے عام اشخاص کو یا ان لوگوں کو جو قرب و جوار میں دخل رکھتے ہوں یا کسی زمین میں رہتے ہوں کوئی ذہنی، جسمانی اور مالی نقصان پہنچے (75)۔

ضررِ خاص: تکلیف اور نقصان اگر چند مخصوص افراد تک محدود ہو تو ضررِ خاص کہلاتا ہے (76)۔

ضرر کا شرعی حکم

شریعت میں ضرر کی تمام قسمیں حرام اور ممنوع ہیں، البتہ کہیں کسی دلیل کی بناء پر اگر عِلّت اٹھ گئی ہو۔ تو وہ استثنائی صورت اس سے الگ ہوگی۔ ضرر جس قدر شدید ہوگا اتنا ہی اس کا حکم ممانعت بھی زیادہ سخت ہوگا۔

قرآنی حکم ہے کہ ماں اگر بچے کو دودھ پلانے کے لیے راضی نہ ہو تو اس پر جبر نہ کیا جائے اور نہ باپ سے اس کی استطاعت سے زیادہ نفقہ مانگا جائے، ارشاد ہوتا ہے:

﴿لَا تُكَلَّفُ نَفْسٌ اِلَّا وُسْعَهَا لَا تُضَآرَّ وَالِدَةٌ م بِوَلَدِهَا وَ لَا مَوْلُوْدٌ لَّهٗ بِوَلَدِهٖ﴾ (77)

''نہ تو ماں کو اس کے بچے کے سبب نقصان پہنچایا جائے اور نہ باپ کو اس کی اولاد کی وجہ سے نقصان پہنچایا جائے''۔

احادیث نبویہ میں بھی ضرر کے ممنوع ہونے پر واضح احکام موجود ہیں۔ عبادہ بن صامت رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں: ((ان رسول اللہ قضی ان لا ضرر ولا ضرار)) رسول اللہ ﷺ نے فیصلہ کیا کہ کسی کو نہ تو ابتداء نقصان پہنچایا جائے اور نہ بدلے میں (78)۔

ضرر کی اہمیت کے پیشِ نظر فقہائے اسلام نے اس کی طرف خاص توجہات مبذول کیں اور ضرر سے پیدا ہونے والے مسائل اور ان کے اثرات کا حل تلاش کرنے میں سعی بلیغ صرف فرمائی۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ لوگوں کے باہمی تعلقات اور معاملات کے قیام اور وسعت میں ضرر کا لاحق ہونا لازمی امر ہے جس کے باعث اس کا ازالہ کرنا بھی ضروری ہو جاتا ہے۔ اس مقصد کے لیے انہوں نے قرآن وسنت کی ہدایات کی مدد سے ایسے قواعد وضع کیے ہیں جو ضرر کی علامات اور اہم نشانیوں کی وضاحت کرتے ہیں اور ضرر رساں تصرفات کے سدِ باب اور تدارک کی جانب راہنمائی بھی، چنانچہ وہ فرماتے ہیں: ((الضرر یزال)) ''ضرر کا ازالہ کیا جائے گا'' (79)۔

اس قاعدہ کی مدد سے فقہاء نے کثیر فقہی وقیاسی مسائل کے حل کی بنیاد رکھی اور بہت سے مسائل کا استنباط بھی کیا(80)

امام ابو اسحاق شاطبی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

''مقتضائے شرع کے برخلاف ضرر انسانی جانوں، عقلوں، نسلوں اور مالوں کو غیر محفوظ بناتا ہے جس کو دُور کرنا ممکن حد تک لازم ہوگا۔(81)

شریعتِ اسلامیہ اس بات کی روادار ہے کہ جن افعال وتصرفات کا صدور دوسروں کے لیے نقصان دہ اور مفادِ عامہ کے حق میں ضرر رساں ہو اس پر قانون حجر نافذ کیا جائے گا شرح المجلہ میں ہے:

((یحجر علی بعض الاشخاص الذین تکون مضرتهم للعموم کالطبیب الجاهل والمفتی الماجن والمکاری المفلس اِن کان من هوٰلاءِ مضر بالعامه))

''ان بعض لوگوں پر قانون حجر لاگو ہوگا جن کے افعال وتصرفات سے عام نقصان پہنچتا ہو جیسے اناڑی طبیب، جاہل مفتی اور مکار مفلس کیونکہ ان میں سے ہر ایک مفادِ عام کا نقصان کرنے والا ہے''۔(82)

حافظ ابن تیمیہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

''بعض ہنرمندوں کے پیشوں کے حسن قیام، ان کے مصالح کی رعایت اور ملاوٹ کا سد باب کرنے کے لیے اگر داروغہ مقرر ہے تو محکمۂ احتساب کا عملہ ایسے لوگوں کے مالکانہ تصرفات کی کڑی نگرانی کیوں نہیں کرتا جو انفرادی اور اجتماعی سطحوں پر مضرت رساں ثابت ہو رہے ہوں''۔(83)

ضررِ عام: مثالیں

فقہاء نے ضرر عام کی کثیر مثالیں بیان کیں جن کو پیش کرنے کی گنجائش نہیں؛ طوالت سے بچنے اور مدعا کو واضح کرنے کے لیے یہاں صرف اتلاف اور احتکار کی دو مثالوں پر اکتفا کیا جاتا ہے۔

اتلافِ مال: اسلام اگرچہ حق ملکیت تسلیم کرتا ہے مگر وہ اس بات کی اجازت ہرگز نہیں دیتا کہ کسی کے

مالکانہ تصرفات کے نتیجے میں افراد یا بحیثیت مجموعی پورے معاشرے کو نقصان پہنچے، چنانچہ اس نے مفید اور کارآمد اشیاء تباہ کرنے کو انسانیت کی حق تلفی اور معاشرے پر ظلم کرنے کے مترادف قرار دیا اور اتلافِ مال کو اسلامی نظریۂ ملکیت کے منافی اور منشاءِ الٰہی کے خلاف ٹھہراتے ہوئے سختی سے منع کیا۔(84)

ذخیرہ اندوزی: اسلام نے ملکیت سے انتفاع کا حق بھی تسلیم کیا ہے لیکن اس کے ساتھ ساتھ اکتسابِ مال کے ناجائز ذرائع کو اختیار کرنے سے روکا اور دولت کے ان تمام وسائل کو مسدود کر دیا جن سے جھگڑے اور فساد کو راہ ملتی ہے۔ احتکار یا ذخیرہ اندوزی نام ہے، اشیاءِ ضرورت روکے رکھنے اور بازار میں اس کی قلت پیدا کرنے کا، جس کے نتیجے میں مہنگائی بڑھ جاتی ہے۔ صارفین پر بوجھ پڑتا ہے اور ان کا گزر بسر مشکل ہو جاتا ہے جو دراصل ظلم و زیادتی ہے۔ کچھ خود غرض اور انسان دُشمن لوگ بعض ضروری چیزوں کو اس خیال سے ذخیرہ کر لیتے ہیں کہ جب بازار میں ان کی کمی واقع ہوگی اور مانگ میں اضافہ ہو جائے گا تو پھر من مانے دام پر فروخت کر کے ضرورت مند کی دولت سے دامن ہوس بھرتے رہیں گے۔ آپ ﷺ نے اس ناروا کام سے منع کرتے ہوئے فرمایا: ((**لا یحتکر الا خاطئ**)) ''مہنگائی کے انتظار میں ضروری اشیاء ذخیرہ کرنے والا خطاء کار ہے''۔(85)

خلافتِ راشدہ میں بازاروں کی نگرانی باقاعدگی کے ساتھ کی جاتی تھی کہ کوئی ذخیرہ اندوزی کر کے بازار گراں نہ کرے۔(86)

فقہاء نے لکھا ہے کہ:

> ''تاجروں کی ذخیرہ اندوزی کے نتیجے میں عام لوگ اگر معاشی تنگی میں مبتلا ہوں تو اربابِ اختیار ایسے تاجروں کا ذخیرہ جبراً بازار میں لائے اور ان کے من مانے نرخ کے خلاف فروخت کرے''۔

ابن نجیم قاعدہ ((**یتحمل الضرر الخاص لدفع الضرر العام**)) کے تحت لکھتے ہیں:

> ((**ومنها بيع طعام المحتكر جبراً عليه عند الحاجة وامتناعه من البيع دفعاً للضرر العام**))

> ''اور ضررِ عام سے بچانے کے لیے ضرورت کے وقت تاجر کے ذخیرہ کو زبردستی فروخت

کرنا اور اسے بازاری مول کے خلاف لین دین کے معاملات سے روکنا مسائل حجر میں شامل ہے''۔(87)

ضرر خاص؛ مثالیں

ضرر کی تمام صورتوں کی حرمت وممانعت کے ثبوت اور بمقابلہ ضرر خاص ضرر عام کی اہمیت کی وضاحت کے بعد مناسب ہوگا کہ مثالوں کی مدد سے ضرر خاص کی حیثیت کا تعین کیا جائے۔فقہاء فرماتے ہیں کہ:

''کسی شخص کی طرف سے مالکانہ حقوق کے استعمال کے نتیجے میں اگر ایک یا چند افراد کو نقصان پہنچ رہا ہو اور ترکِ استعمال کی صورت میں اس کو کوئی ضرر لاحق نہیں ہو رہا ہو اور یا مضرت منفعت کے مقابلے میں زیادہ شدید ہو تو **دفع الضرر اولی من جلب المنفعة** کے تحت اس عمل کو روکا جائے مثلاً مالک کو اس بات کی اجازت نہیں ہوگی کہ وہ پڑوسی کے مکان سے متصل اپنی زمین کی حدود میں ایسی جگہ کنواں کھودے جس سے پڑوسی کے مکان کو خطرہ لاحق ہو اور نہ کھودنے کی صورت میں کوئی خاطر خواہ نقصان اس کو نہ پہنچ رہا ہو''(88)۔

اس طرح کوئی اپنی زمین کی آخری حد پر اس جگہ سایہ دار درخت نہیں لگا سکتا جو پڑوسی کی زرخیز زمین سے ملتی ہو اور درخت کا سایہ پڑنے کی وجہ سے فصل کی پیداوار میں کمی واقع ہو رہی ہو اور نہ کوئی شخص اپنی ملکیت کی حدود میں ایسی جگہ دیوار کھڑی کر سکتا ہے جو اس کے پڑوسی کو اس کے املاک میں مفید تصرف کرنے کے لیے آمد و رفت سے روکے اور اس کی طرف آنے والی صاف ہوا اور روشنی کے راستوں کو مسدود کر دے(89)۔

حاصل بحث

مرقومہ بالا تفاصیل کا خلاصہ یہ ہوا کہ کاروبار حیات کی روانی اور معیشت کی استواری کے لیے دولت و ثروت کا ہونا لازمی امر ہے۔اس کے بغیر دُنیاوی اور اخروی منافع کے حصول اور مضرتوں کا ازالہ کرنا ممکن نہیں ہوتا

، اطمینان قلب اور آسودگیٔ خاطر میں اس کو خاص دخل ہے، سامانِ معیشت فراہم نہ رہے تو نفس پریشان رہتا ہے۔

اللہ تعالیٰ (جو خزائن ارض وسما کا حقیقی مالک ہے) نے مال دولت کو فضل وخیر سے تعبیر کیا اور رسول اللہ ﷺ نے صالح مال کو متاع عزیز گردانا۔

جناب باری تعالیٰ نے حضرت انسان کو عمدہ شکل وصورت، عزت وشوکت والا اور بے شمار ذہنی وجسمانی صلاحیتوں کا مالک بنا کر پیدا فرمایا اور اس ہدایت کے ساتھ اسے زمین اور وسائل پیداوار کے مالکانہ حقوق عطا کر دیے کہ وہ انہیں اپنے پاس مالک حقیقی کی امانت سمجھے اور ان کے ایسے استعمالات سے گریز کرے جو اس کے منشا کے خلاف اور انفرادی واجتماعی مفادات کے حصول کی راہ میں رکاوٹ ہوں۔

خالق باکمال کی تخلیق کا بہترین نمونہ اور مجموعۂ کمالات ہستی کو حصول ملکیت کے حق سے محروم کر دینا یا اس کی اہلیت تصرف سلب کر لینا اس کے شرف انسانیت کے خلاف ہے، تاہم انسان بھی عقل وخرد، احساس وشعور اور فہم وفراست کے لحاظ سے باہم متفاوت ہیں، بعض تو ان میں اعلیٰ درجہ ذہنی اور بدنی صلاحیتوں کے مالک اور بعض ایسے ہیں کہ ان کی عقلیں خراب، رائے فاسد اور تدابیر بگڑی ہوئی ہیں اور کرامت آدمیت کے باوصف اس قابل نہیں ہیں کہ مالکانہ تصرف کے سلسلے میں ان کو آزاد چھوڑا جائے اور مفید وغیر مفید مصرف کی تمیز اور ظرف واحوال کی پہچان کیے بغیر جا وبے جا، موقع وبے موقع خرچ کر کے دولت وثروت کو فنا کر دیں اور مفلس بن کر عزیز و اقارب اور حکومت کے لیے وبال بن جائیں یا ان کی طرف سے مال املاک میں مداخلت کرنے کا نتیجہ خاص و عام کے ضرر رساں ثابت ہو۔ اسی تناظر میں فقہائے اسلام صغر وجنوں کو بالاتفاق عوارض اہلیت اور موجبات حجر قرار دیتے ہوئے صغیر وجنون کے مالی تصرفات پر حجر عائد کر دیتے ہیں۔ اور جمہور فقہائے مذاہب حماقت، غفلت، مرض، افلاس، تبذیر اور ضرر عام وخاص کو اسباب حجر تسلیم کرتے ہیں اور سفیہ، مغفل، مریض مبتلائے مرض الموت، مفلس، مسرف مبذر اور مضر کے ایسے تمام مالی امور ومعاملات اور مالکانہ حقوق کے استعمالات کو قانون حجر کے قواعد وضوابط کے تحت لانے کا فیصلہ صادر کرتے ہیں جو خود ان کے ذاتی اور آخر کار اجتماعی مفادات کے لیے نقصان دہ ثابت ہوں۔

حواشی وحوالہ جات

(1) آل عمران:129,109۔

المنافقون:7

(2) اللہ تعالیٰ کی طرف سے انسان کو مال و دولت اور ذرائع پیداوار کی ملکیت عطاء ہونے کا مقصد یہی ہے کہ وہ اصل مالک اللہ تعالیٰ کو سمجھے اور مال کو قبضہ میں رکھنے کے باعث خود کو امین تصور کرے اور مالی استعمالات کے سلسلے میں مالک حقیقی کے منشا کا حصول ہر وقت اس کے پیش نظر رہے۔ حکم خداوندی ہے:

﴿﴾"اور جس مال میں اس نے تم کو (اپنا) نائب بنایا ہے اس میں سے خرچ کرو۔ الحدید:7

(3) البقرۃ:272,215

(4) البقرۃ:198

آل عمران:180

النساء:76,54

الاسراء:12

النور:32

الجمعۃ:10

(5) الخطیب التبریزی، ولی الدین محمد بن عبد اللہ، مشکوٰۃ المصابیح، نور محمد اصح المطابع وکارخانہ کتب دہلی، 1350ھ 1930م؛ کتاب الامارہ، باب رزق الولاۃ وھدایاھم، حدیث نمبر 1، 358، ص326 وکتاب الرقاق، باب استحباب المال والعمر للطاعۃ، حدیث نمبر 5058، ص:451

(6) ابوعبد اللہ محمد بن الحسین الرازی، مفاتیح الغیب الشہیر، بتفسیر الکبیر، بیروت، لبنان، 1411ھ، 1990م، ص:7/115 و9/189

(7) زنگی پوری: محمد رضی، السید، اسلام کا معاشی نظام، شعبہ نشر حقائق ومعارف جامعہ جواد بنارس، الجواد بک ڈپو بنارس (ہندوستان) 1372ھ، ص:223، وفخر الدین الرازی، م۔ن

(8) قرآن حکیم میں ہے﴿لقد خلقنا الانسان فی احسن تقویم﴾"ہم نے انسان کو بہت اچھی صورت میں پیدا کیا

(9) ارشاد ہوا ''ہم نے بنی آدم کو عزت بخشی اور ان کو جنگل اور دریا میں سواری دی۔ دیکھئے: الاسراء:70

(10) سورۃ النسآء:5

(11) ابن کثیر: ابو الفدا اسماعیل بن عمر کثیر، تفسیر القرآن العظیم، نور محمد اصح المطابق و کارخانہ کتب آرام باغ، کراچی، 1984ء، ص:343/3؛ محمد رشید رضا، تفسیر القرآن الحکیم الشہیر بتفسیر المنار، دار المعرفۃ للطباعۃ والنشر، بیروت، لبنان، الطبعۃ الثانیۃ، 1393ھ 1973م۔ ص:380/4

(12) فرمان باری تعالیٰ ہے: ﴿وَابْتَلُوا الْيَتٰمٰى حَتّٰٓى اِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ. فَاِنْ اٰنَسْتُمْ مِّنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوْٓا اِلَيْهِمْ اَمْوَالَهُمْ﴾ ''اور نابالغ بچوں کی آزمائش کرتے رہو حتیٰ کہ وہ نکاح کی عمر کو پہنچ جائیں۔ پھر اگر ان میں اہلیت معلوم کرلو تو ان کے مال ان کے حوالے کردو۔ النسآء:6

(13) سلیم رستم الباز، شرح المجلہ، مکتبہ حبیبیہ کوئٹہ، 1305ھ، ص:538

(14) الترمذی: ابوعیسیٰ محمد بن عیسیٰ، جامع الترمذی، مطبع المجتبائی دہلی، 1343، کتاب البیوع، باب ماجآء فیمن یخدع فی البیع، حدیث نمبر 1258، ص:150/1

(15) ابوعبداللہ محمد بن احمد القرطبی، الجامع لأحکام القرآن، دار الکتب العربیۃ للطباعۃ والنشر، بیروت۔ لبنان، الطبعۃ الثالثۃ، 1387ھ 1967م، ص:386/3

(16) البیہقی: ابو بکر احمد بن الحسین بن علی البیہقی، السنن الکبری، دار احیاء التراث العربی بیروت، لبنان، الطبعۃ الثالثۃ، 1424ھ، کتاب التفلیس، باب الحجر علی المفلس وبیع مالہ فی دیونہ، حدیث نمبر 11261، ص:80/6

(17) مسلم، ابوالحسین مسلم بن الحجاج القشیری، صحیح مسلم (مترجم عزیز الرحمٰن) مکتبہ رحمانیہ، اُردو بازار، لاہور، 2001ء، کتاب الوصیۃ، باب الوصیۃ بالثلث، حدیث نمبر 4209، ص:595/9؛ وابوداؤد، سلیمان بن الاشعث السجستانی، السنن (مترجم وحید الزمان) نعمانی کتب خانہ اُردو بازار لاہور، 1987ء، کتاب الوصیاء باب ماجآء فیما لا یجوز للموصی فی مالہ، حدیث نمبر 1091، ص:2/456-455

(18) دیکھئے! ابن ابی شیبہ: ابو بکر محمد بن ابی شیبہ، المصنف لابن ابی شیبۃ، ادارۃ القرآن والعلوم الاسلامیہ کراتشی، 1406ھ 19086م کتاب البیوع ولا قضیہ، باب من کرہ الحجر علی الحرومن رخص فیہ، حدیث نمبر 1111، ص:291/6

(19) محمد بن علی الشوکانی، نیل الاوطار، شرح منتقی الاخبار من احادیث سید الاخیار، مطبع مصطفیٰ البابی الحلبی، مصر 1390ھ

ص:1/115-116

(20) الجرجانی: السید الشریف علی بن محمد بن علی السید الذین، التعریفان، دار المنار للطباعۃ والنشر 1405ھ، ص:59؛ ومحمد بن محمد البخاری الکاکی، معراج الدرایہ شرح الھدایۃ، مطبع العلیمی دہلی 1358ھ، ص:3/336، وسعدی ابوحبیب، القاموس الفقہی لغۃ واصطلاحاً، ادارۃ القرآن والعلوم الاسلامیۃ کراتشی، 1397، 1977م، ص:77-78

(21) اللہ تعالیٰ فرماتا ہے ﴿ فَاِنْ كَانَ الَّذِی عَلَیْهِ الْحَقُّ سَفِیْهًا اَوْ ضَعِیْفًا اَوْ لَا یَسْتَطِیْعُ اَنْ یُّمِلَّ هُوَ فَلْیُمْلِلْ وَلِیُّهٗ بِالْعَدْلِ ﴾ ''اور قرض لینے والا اگر بے عقل یا ضعیف ہو یا مضمون لکھوانے کی قابلیت نہ رکھتا ہو تو جو اس کا ولی ہو وہ انصاف کے ساتھ مضمون لکھوائے۔ البقرۃ:282

(22) الزیلعی: ابومحمد عثمان بن علی مجحن، فخر الدین، تبیین الحقائق شرح کنز الدقائق، مکتبہ امدادیہ ملتان، 1993ء، ص:4/196، ومحمد قدری باشا، مرشد الحیران الی معرفۃ احوال الانسان فی المعاملات الشرعیۃ علی مذہب ابی حنیفۃ النعمان، المطبعۃ الکبری المیریۃ، بولاق مصر، 1980م، ص:44

(23) عبدالرحمٰن الجزیری، کتاب الفقہ علی المذاھب الاربعۃ، داراحیاء التراث العربی للطباعۃ والنشر والتوزیع، بیروت، لبنان، 1406ھ 1986ء

(24) الزیلعی، م۔ن، ص:5/191؛ ومحمد بن احمد بن ابی سہل السرخسی، کتاب المبسوط شرح الکافی، مطبع السعادہ، مصر، 1324، ص:24/163؛ نیز دیکھئے! الرازی، م۔ن، ص:8/115؛ والزحیلی: محمد وھبہ، التفسیر المنیر، دار الفکر للطباعۃ والنشر، دمشق، الطبعۃ الاولیٰ، 1402ھ، ص:4/248-249؛ والندوی: علی احمد، القواعد الفقھیۃ، دار القلم دمشق، الطبعۃ الاولیٰ، 1406ھ، 1986م، ص:254

(25) ملاحظہ فرمائیے: علاء الدین ابوبکر بن مسعود الکاسانی، بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع، مکتبہ رشیدیہ، سرکی روڈ، کوئٹہ، 1410ھ 1990م، ص:7/169

(26) سعدی ابوحبیب، القاموس الفقہی، ص:212؛ وقلعہ جی: محمد رواس وقنیبی: حامد صادق، معجم لغۃ الفقہاء، ادارۃ القرآن والعلوم الاسلامیۃ کراتشی، 1358ھ، ص:274

(27) ایضاً

(28) زیلعی، م۔ن، ص:5/199؛ والدردیر: ابوالبرکات احمد بن محمد بن احمد، الشرح الصغیر علی اقرب المسالک الی مذہب الامام مالک، دار المعارف القاہرہ، ت۔ن، ص:3/384، ولجنۃ مولفہ من العلماء والفقہاء مجلۃ الاحکام

العدلیہ، قدیمی کتب خانہ مقابل آرام باغ، کراچی، ت۔ن، م943، ص:184

(29) ایضاً

(30) ایضاً

(31) الزرقا: مصطفیٰ احمد، الفقہ الاسلامی فی ثوابہ الجدید؛ المدخل الفقہی العام، مطبعہ جامعہ دمشق، 1883ھ 1963م، ص:2/762-763؛ والشیخ العمید: عبدالفتاح الحسینی، الاکراہ واثر فی الاحکام الشرعیہ، دارالفکر للطباعۃ والنشر دمشق، الطبعۃ الاولیٰ، 1399ھ 1979م، ص:13

(32) لجنۃ مولفۃ من العلماء والفقہاء المجلد، م967، ص:187؛ والزحیلی: محمد وھبہ، الفقہ الاسلامی وادلتہ، دارالفکر للطباعۃ والنشر دمشق الطبعۃ الثانیہ، 1405ھ، ص:5/418

(33) سلیم رستم الباز، شرح المجلہ، ص:541، والزحیلی، م۔ن، ص:5/418-419

(34) لجنۃ مولفۃ من العلماء والفقہاء المجلد، م957، ص:187؛ ووزارہ الاوقاف والشؤن الاسلامیۃ الکویت، الموسوعۃ الفقہیۃ، الطبعۃ الثانیۃ:1406ھ 1986م، ص:17/87

(35) الترکی: علی حیدر، دررالحکام شرح مجلۃ الاحکام، دار الکتب العلمیۃ، بیروت، لبنان، ت۔ن ص:9/604؛ والسرخسی، م۔ن، ص:24/157؛ وابن رشد (الحفید): ابوالولید محمد بن القرطبی، بدایۃ المجتہد ونہایۃ المقتصد، مطبع مصطفیٰ البابی، مصر، 1339ھ، ص:2/257؛ والسنہوری: عبدالرزاق، الوسیط فی شرح القانون المدنی الجدید، مکتبۃ التحقیق بداراحیاء التراث العربی، موسسۃ التاریخ العربی بیروت، لبنان، ت۔ن 2/153

(36) قلعہ جی وقنیبی، معجم لغۃ الفقہاء، ص:100

(37) الجزیری: عبدالرحمٰن، کتاب الفقہ علی المذاھب الاربعۃ، ص:2/350؛ والزرقا: المدخل الفقہی العام، ص:2/778

(38) دیکھئے! سعدی ابوحبیب، م۔ن، ص:148؛ وابن عابدین: علاء الدین محمد امین، الردالمختار علی الدرالمختار شرح تنویر الابصار، ایم ایچ سعید، ادب غزل پاکستان چوک کراچی، ت۔ن، ص:5/95؛ وابن رشد (الحفید) م۔ن، ص:2/212؛ والشیرازی: ابراہیم بن علی بن یوسف، ابواسحاق، المھذب فی فقہ الامام الشافعی، دارالقلم دمشق، 1998م، ص:1/331؛ وابن قدامہ: موفق الدین ابومحمد عب اللہ بن احمد بن محمد، المغنی فی شرح الخرقی فی فقہ الامام احمد بن حنبل، دارالفکر للطباعۃ والنشر، بیروت، لبنان، 1404ھ 1983م، ص:4/516-517

(39) الزرقا: المدخل الفقہی العام، ص:2/787-790

(40) م۔ن، ص:2/794-795؛ وتنزیل الرحمٰن، ڈاکٹر جسٹس، قانونی لغت، مکتبہ خیابانِ ادب چیمبرلین روڈ، لاہور، 1983ء، ص:348

(48) The Federal Sharia Court Jurisdiction, Federal Sharia Court, Islamabad, P:36; and Raja Akbar Khan, The Majority Act 1978, All Pakistan Legal Decision, Erfan Books, Urdu Bazar, Lahore, 1990-P:158.

(41) الجرجانی، التعریفات، ص:58؛ وسعدی ابوحبیب، م۔ن، 70-69؛ والشربینی الخطیب: محمد الشربینی، المغنی المحتاج الی معرفۃ معانی الفاظ المنہاج، دار احیاء التراث، العربی، بیروت، لبنان، 1352ھ 1993م، ص:2/164-165؛ نیز ملاحظہ ہو! تنزیل الرحمٰن، قانونی لغت، ص:332

(42) وزارہ الاوقاف والشؤن الاسلامیہ، الموسوعۃ الفقھیۃ، ص:17/92-93؛ وابن نجیم: زین العابدین بن ابراہیم بن بکر، البحر الرائق شرح کنز الدقائق، المکتبۃ الماجدیۃ، کوئٹہ، ت۔ن، ص:3/83

(43) قلعہ جی وقنیبی، معجم لغۃ الفقہاء، ص:247؛ وتنزیل الرحمٰن، م۔ن، ص:304

(44) عبد القادر عودہ، التشریع الجنائی الاسلامی مقارنا بالقانون الوضعی، موسسۃ الرسالۃ للطباعۃ والنشر والتوزیع، بیروت، الطبعۃ السادسۃ، 1405ھ، 1985م، ص:1/408؛ وابن نجیم، الأشباہ والنظائر، موسسۃ الحلبی وشرکاہ للنشر والتوزیع بالقاہرہ، 13897ھ، ص:218-217؛ ومقتدرہ قومی زبان، قانونِ معاہدہ (مترجم اُردو) مقتدرہ قومی زبان، اسلام آباد، 1996ء ایکٹ نمبر 9، ص:28

(45) دیکھیے! سعدی ابوحبیب، القاموس الفقھی، ص:172؛ والکاسانی، م۔ن، ص:3/393؛ والشیرازی، المھذب ص:1/232؛ وابن قدامیہ؛ المغنی، ص:4/567؛ والحر العاقلی، م۔ن:6/591

(46) سعدی ابوحبیب، م۔ن، ص:174؛ والجزیری، کتاب الفقہ علی المذاہب الاربعۃ، ص:2/368

(47) ملاحظہ کیجئے! المرغینانی: برہان الدین ابوالحسن علی بن ابی بکر الفرغانی، الھدایۃ شرح بدایۃ المبتدی، مطبع العلیمی دہلی، 1358ھ؛ والطّوری: محمد بن حسین بنی علی، تکملہ البحر الرائق، مطبع رشیدیہ، سرکی روڈ، کوئٹہ، ت۔ن 8/146؛ ولجنۃ المولفۃ من العلماء ولفقہاء، مجلۃ الاحکام العدلیۃ، م 992-991، ص:191؛ ولجزیری، م۔ن:2/368

(48) دیکھیے! الجزیری، م۔ن 2:، ص:369-368

(49) الحصکفی، علاء الدین محمد علی بن محمد، الدر المختار شرح تنویر الأبصار، قانونی کتب خانہ، کچہری روڈ، لاہور، ت۔ن،

ص:4/93؛ والدردیر، م۔ن، ص:3/393

(50) قلعہ جی وقنیبی، م۔ن، ص:422

(51) سعدی ابو حبیب، م۔ن، 343؛ والدسوقی، شمس الدین محمد عرفہ، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر، دار احیاء الکتب العربیۃ، عیسیٰ البابی الحلبی مصر، ت۔ن، ص:3/306

(52) عرفانی: عبد المالک، اسلامی نظریہ ضرورت، شریعہ اکیڈمی، بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی، اسلام آباد، ص:81

(53) المرغینانی، م۔ن، ص:3/226؛ والدسوقی، م۔ن، ص:3/306، والبھوتی، منصور بن یونس، کشاف القناع عن متن الاقناع، ادارہ مطبعۃ الحکومۃ بمکۃ، 4931ھ، ص:2/404؛ والطباطبائی: ایۃ اللہ المحق السید الطباطبائی، ریاض المسائل فی بیان الأحکام بدلائل، مطبعۃ الشہید، قم، ایران، 1404ھ، ص:591۔

(54) وزارۃ الاوقاف والشؤن الاسلامیہ الکویت، م۔ن، ص:5/300، وقلعہ وقنیبی، م۔ن، ص:81

(55) ابن الھمام: کمال الدین محمد بن عبد الواحد، فتح القدیر شرح الھدایہ، المکتبۃ الرشیدیہ سرکی روڈ، کوئٹہ، ت۔ن، ص:7/227؛ الزحیلی، الفقہ الاسلامی وادلتہ، ص:5/455؛ وابن رشد (الحفید)، م۔ن ص:5/245؛ والمجلس الأعلی لشؤن الاسلامیہ مصر، موسوعۃ الفقہ الاسلامی، وزارہ الاوقاف مصر القاہرۃ، ت۔ن، ص:20/21؛ والمحقق الحلی؛ ابو القاسم نجم الدین جعفر بن الحسن، شرائع الاسلام فی مسائل الحلال والحرام فی الفقہ الاسلامی الجعفری، مکتبہ اسلامیہ تہران، 1380، ص:1/2001، وتنزیل الرحمٰن، م۔ن، ص:245

(56) ملاحظہ فرمایئے! ابن الھمام، م۔ن، ص:7/228؛ والشربینی الخطیب، المغنی المحتاج، ص:2/146؛ والدردیر، الشرح الکبیر، ص:2/261؛ وابن قدامہ، المغنی، ص:4/456؛ والمحقق الحلی، م۔ن، 1/201

(57) المرغینانی، م۔ن، ص:3/343؛ ولجنۃ مولفۃ من العلماء والفقہاء مجلۃ الاحکام العدلیۃ، م 998، ص:192؛ والدردیر، الشرح الصغیر، ص:2/138-140؛ وابن فرحون: برہان الدین ابراہیم بن علی، تبصرۃ الحکام فی اصول الأقضیۃ ومناہج الاحکام، مطبعہ مصطفیٰ البابی الحلبی مصر، 1378ھ، ص:2/130-131؛ والنووی: ابو ذکریا محی الدین یحییٰ بن شرف، المجموع شرح المھذب، دار الفکر، بیروت، لبنان، ت۔ن، ص:10/278؛ وابن قدامہ، م۔ن، ص:4/488-489؛ واحمد بن یحییٰ المرتضی، کتاب البحر الزخار الجامع لمذاہب علماء الامصار، موسسۃ الرسالۃ بیروت، لبنان، الطبعۃ الاولی، 1366ھ، 1947ء، ص:5/90-91

(58) قاضی خان: فخر الدین حسن بن منصور الاوزجندی الفرغانی، فتاویٰ الھندیہ، مطبع منشی نول کشور لکھنو 1291ھ

ص:3/1314؛ نیز دیکھئے! السنہوری: عبدالرزاق، مصادر الحق فی الفقہ الاسلامی، دراسۃ مقارنۃ بالفقہ العربی، داراحیاء التراث العربی، بیروت، 1997ء، م، ص:5/77؛ والدردیر، م۔ن، ص:2/138-140؛ وابن رشد، م۔ن، ص:2/245؛ ومحمد بن عبد الرحمٰن الشافعی، رحمۃ الامہ فی اختلاف الائمۃ، مکتبۃ امدادیہ ملتان، 1986، ص:152: والشربینی الخطیب، م۔ن، ص:2/148-149؛ وابن قدامہ، المغنی، ص:4/488-489، واحمد بن یحییٰ المرتضیٰ، م۔ن، ص:90-92، والمحقق الحلبی، م۔ن، ص:1/200-202

(59) ارشاد ہوا ﴿﴾ ''کھاؤ پیو اور بے جا نہ اُڑاؤ کہ خدا بے جا اُڑانے والوں کو درست نہیں رکھتا''۔ الاعراف:31؛ والانعام:141؛ نیز فرمایا ﴿﴾ فضول خرچ کرنے والے تو شیطان کے بھائی ہیں۔ الاسراء:27

(60) ملاحظہ فرمایئے! الاسراء:27

(61) ارشادِ ربانی ہے ﴿﴾ اور نہ (ہاتھ) بالکل کھول ہی دو (کہ سبھی کچھ دے ڈالو اور انجام یہ ہو کہ) ملامت زدہ اور درماندہ ہو کر بیٹھ جاؤ۔ الاسراء:29

(62) ابن ماجہ: ابوعبداللہ محمد بن یزید القزوینی، السنن (مترجم، ترجمہ اُردو وحید الزمان مولانا) اسلامی اکادمی، اُردو بازار، لاہور، 1990ء، کتاب الاطعمہ، باب من الاسراف ان تاکل کل اما اشھیت، حدیث نمبر 3355، ص:2/240؛ وکتاب اللباس، باب البس ماشئت ما اخطاک سرف اومخیلہ، حدیث نمبر 3605، ص:2/257

(63) البخاری: ابوعبداللہ محمد بن اسماعیل الجعفی، الجامع الصحیح، دارالاشاعت، اُردو بازار، کراچی، 1989ء، کتاب الرقاق، باب ما یکرہ من قیل وقال: حدیث نمبر 1393، ص:3/594؛ ومسلم، صحیح مسلم، م۔ن، کتاب الأضیۃ، باب النہی عن کثرۃ المسائل من غیر حاجۃ، حدیث نمبر 4481، ص:2/696

(64) دیکھئے: ندوی: سید سلیمان، سیرۃ النبی ﷺ، الفیصل ناشران و تاجران کتب، اُردو بازار، لاہور، 1998ء، ص:6/78,377

(65) ملاحظہ کیجئے! وزادۃ الاوقاف والشؤن الاسلامیہ الکویت، م۔ن، ص:4/194

(66) ندوی، سید سلیمان، م۔ن، ص:6/371-372؛ محمد رشید رضا، م۔ن، ص:4/194

(67) دیکھئے! محمد نجات اللہ صدیقی، اسلام کا نظریۂ ملکیت، اسلامک پبلی کیشنز، شاہ عالم مارکیٹ، لاہور، 1973ء، ص:1/222-223

(68) القصص:58

(69) حیدرزمان صدیقی، اسلام کا معاشیاتی نظام، کتاب منزل لاہور، 1949ء، ص:158

(70) الخطیب التبریزی: ولی الدین محمد بن عبد اللہ، مشکوٰۃ المصابیح، نور محمد اصح المطابع وکارخانہ کتب دہلی، 1350ھ، 1930م، کتاب الرقاق، باب فضل الفقراء، حدیث نمبر 5030، ص:449

(71) محمد نجات اللہ صدیقی، م۔ن، ص:1/222

(72) البخاری، محمد بن اسماعیل، م۔ن، کتاب الجہاد والسیر، باب التحریض علی الرمی ....حدیث نمبر 160، ص:2/101-102

(73) ملاحظہ فرمائیے: محمد نجات اللہ صدیقی، م۔ن، ص:1/222-224، وحیدزمان صدیقی، م۔ن، ص وندوی: مجیب اللہ، اسلامی فقہ، پروگریسو بکس اُردو بازار، لاہور، 1991ء، ص:6/679

(74) قلعہ جی وقنیبی، م۔ن، ص:283؛ وسعدی ابوحبیب، م۔ن، ص:222

(75) ایضاً؛ وتنزیل الرحمٰن، قانونی لغت، ص:310

And See! Thabvala, Noshirvan Advocate, The Law of Tort, Popular Law Books Published, Law House, Longley Road, Lahore, 1999-P:76.

(76) ملاحظہ ہو! لیاقت علی نیازی، ڈاکٹر، اسلام میں قانون ٹارٹ کا تصور، شریعہ اکیڈمی، بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی، اسلام آباد، 1996ء، ص:38-37؛ وتنزیل الرحمٰن، م۔ن، ص:365

(77) سورۃ البقرۃ:233

(78) دیکھئے! ابن ماجہ، م۔ن، کتاب الاحکام، باب من بنی فی حقہ مایضر بجارہ، حدیث نمبر 241,2340، ص:2/193

(79) ملاحظہ فرمائیے! ابن نجیم، م۔ن، ص:87-85

(80) الأتاسی، محمد خالد، مفتی حمص، شرح مجلۃ الاحکام العدلیہ، المکتبۃ الرشیدیۃ، سرکی روڈ، کوئٹہ، 1999ء، ص:2/221

(81) الشاطبی: ابواسحاق ابراہیم بن موسیٰ، الموافقات فی اصول الشریعۃ، دارالکتب العلمیۃ، بیروت، لبنان، 1988، ص:2/132

(82) الحصکفی، م۔ن :4/92؛ وابن قیم الجوزیۃ: شمس الدین، ابوعبداللہ محمد بن ابی بکر، اعلام الموقعین، عب رب العالمین، دارالجیل، للنشر والتوزیع والطباعۃ، بیروت، لبنان، 1412ھ، ص:4/94

(83) ابوالعباس تقی الدین احمد، الحسبۃ فی الاسلام، مطبع المؤید مصر، 1318ھ، ص:70؛ وابن قیم، م۔ن، ص:1/131

(84) ارشادِ خداوندی ہے ﴿﴾ ''اور جب واپس لوٹ کر جاتا ہے تو ملک میں فساد دلانے کی کوشش کرتا ہے تاکہ فصلوں

اور کھیتوں کو برباد اور نسل انسانی کو ہلاک کرڈالے اور اللہ تعالیٰ فساد کو ہرگز پسند نہیں کرتا۔ البقرۃ:205؛ ونیز حکم ہوا ﴿﴾ ''یتیم کے مال کے قریب بھی نہ جاؤ بجز اس طریق کے جو بہت ہی بہتر ہو یہاں تک کہ وہ اپنے بلوغ کو پہنچ جائے''۔ الاسراء:34

(85) مالک الامام: مالک ابن انس بن مالک، المؤطا (مترجم) اسلامی اکادمی، اُردو بازار لاہور، 1404ھ، کتاب البیوع، باب الحکرۃ والتربص، حدیث نمبر 120، ص:489

(86) حضرت عمر رضی اللہ عنہ دوسروں کو عبرت دلانے کے لئے ذخیرہ اندوزوں کو بازار میں خرید وفروخت کے معاملات سے منع کیا کرتے تھے۔
ملاحظہ فرمایئے! عبدالرزاق بن الھمام الصنعانی، المصنف، المکتب الاسلامی، بیروت، الطبعۃ الاولیٰ، 1392ھ، ص:206/8

(87) دیکھیے! زین العابدین بن ابراہیم بن محمد بن بکر بن نجیم، م۔ن، ص:85؛ وزنگی پوری: محمد رضی، اسلام کا معاشی نظام، شعبہ نشر حقائق ومعارف، جامعہ جوادیہ بنارس، الجواد بک ڈپو بنارس (ہندوستان) 1372ھ، ص:43

(88) وزارہ الاوقاف والشؤن الاسلامیہ الکویت، م۔ن، ص:185/2؛ وابن قدامہ، المغنی، م۔ن، ص:571/4

(89) السنہوری: عبدالرزاق، الوسیط فی شرح القانون المدنی الجدید، ص:679/8

شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ کے ارتفاقات (تہذیبی ارتقائی منازل) کا تحقیقی جائزہ

* حسین محمد قریشی

نابغۂ عصر مفکرِ اسلام شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ (ولادت 10 /فروری 1703ء وفات اگست 1762ء) اپنے عہد اٹھارویں صدی عیسوی کے مجدد کی حیثیت سے کسی تعارف کے محتاج نہیں، وہ اپنی ذات میں ایک انجمن تھے۔ ایک جید عالم دین، ایک باکمال فقیہ ایک عامل صوفی، فلسفی اور دانش مند سیاسی مدّبر کے طور پر تاریخ کے اوراق میں نہ صرف ان کا نام ہی زندہ رہے گا بلکہ تحریکِ آزادیٔ اور آزادیٔ ہند کے متوالوں کا جب بھی تذکرہ ہوگا، ولی اللّٰھی خانوادے کا تذکرہ بھی سرِ فہرست ہوگا، یوں تحریکِ آزادی اور خاندانِ ولی اللّٰھی میں گویا تلازم کی نسبت پائی جاتی ہے کہ ایک کے تذکرہ کے بعد دوسرے کا تذکرہ نامکمل ہے۔

بجا طور پر کہا جا سکتا ہے کہ آج ہم جس آزاد اور خود مختار ملک میں سانس لے رہے ہیں، یہ مجدد الف ثانی شیخ احمد سرہندی 1564ء۔1624ء شاہ عبدالحق محدّث دہلوی رحمہ اللہ اور فضل حق خیر آبادی 1797ء۔1861ء جیسی پاک طینت ہستیوں کی مساعی کا ثمر ہے۔ تخلیق پاکستان میں صوفیاء اور آزادیٔ ہند کے دوسرے سپوتوں کے ساتھ خصوصاً امام شاہ ولی اللہ کے عملی و علمی مساعی کو نمایاں دخل رہا ہے۔(1)

شاہ صاحب کی ہمہ جہت شخصیت کے ان پہلوؤں سے قطع نظر وہ عمران و اقتصادیات کے ماہر ہونے کا بھی ثبوت بہم پہنچا چکے ہیں۔ شاہ صاحب کی سوانح حیات، خاندانی مآثر، خاندانِ ولی اللّٰھی کے بزرگوں کا برّ صغیر میں ورود، شاہ صاحب کی تربیت میں ان کے والد شاہ عبدالرحیم اور عرب اساتذہ کے شمول، آپ کی عربی دانی، ان کی تکمیلی، تصنیفی ملکات کے بارے میں معلومات فراہم کرنا مقصود نہیں، بلکہ اس تحقیقی جائزہ میں ان کے ایک خاص ''نظریۂ ارتقاء تہذیب وتمدن وعمران و اقتصادیات کا جامع عنوان ہے، سے متعلق ایک تجزیاتی مطالعہ اہل فکر کے سامنے پیش کرنا مطلوب ہے۔

یہ واضح ہے کہ شاہ صاحب کا یہی نظریہ ان کے سیاسی و معاشی نظریہ کے لئے بھی اساس فراہم کرتا ہے، اس

صدر، شعبہ علوم اسلامیہ، یونیورسٹی آف سائنس اینڈ ٹیکنالوجی، بنوں۔

طور پر معاشرہ میں ارتقاء ونمو، حرکت وتہیج، علوم وفنون میں تداخل وانضمام، شرائع کے اسرار وحکم کے حوالہ سے بھی ان کی عمیق نظر کا بھی اندازہ ہو جائے گا اور معاش ومعاشرت وسماجیات میں ارتقاء سے متعلق دوسرے مفکرین کے نظریات کے تقابلی مطالعہ سے واقفیت کے ساتھ شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ کی ممتاز فکر تک رسائی ممکن ہو سکے گی۔

شاہ صاحب معاشرتی ارتقاء کی تکمیلی منزل بین الاقوامیت یا خلافتِ عامہ پر منتج مانتے ہیں۔ تاہم اس منزل تک پہنچنے کے لئے وہ معاشرے کو چار طبعی مراحل سے گزرنا ناگزیر قرار دیتے ہیں۔ شاہ صاحب ان چار طبعی مراحل کو مادی وعضویاتی رنگ میں پیش کرتے ہیں، جس طرح ایک فرد زندگی کے طبعی مراحل بچپن، لڑکپن، جوانی سے ہو کر ہی اپنے کمال اور پختگی عمر کو پہنچتا ہے۔ اسی طرح شاہ صاحب کے نزدیک اجتماع ومعاشرہ بدوی وصحرائی، قصباتی وشہری، دورِ قومی حکومت کے منازل طے کر کے ہی اپنے تکمیلی مرحلہ بین الاقوامیت تک پہنچ پاتا ہے۔

بحث کا آغاز امام الہند کی اصطلاح ''ارتفاقات'' کی حقیقت کے بیان سے کی جاتی ہے۔

ارتفاقات کی حقیقت

ارتفاقات ''ارتفاق'' کی جمع ہے یہ مادہ رِفق بکسر راء وبسکون الفاء سے ماخوذ ہے۔ لغت میں اس کے کئی معانی مثلاً نرمی، سہولت، رحم اعانت، نزاکت، نفع رسانی، نرم برتاؤ، مہربانی حسن سلوک کے آتے ہیں۔ یہ دراصل معتدل ومتوازن زندگی گزارنے کے اسباب اختیار کرنے سے عبارت ہے ایک انسان دوسرے انسان سے کیسے جائز طور پر باہم تعاون، اتحاد وہم آہنگی ویکجہتی کے دائرے میں رہ کر نفع حاصل کر سکتا ہے؟ یہ عمل ''ارتفاق'' کہلاتا ہے (2)

قرآنِ کریم کی آیت ﴿و یھیئ لکم من امر کم مرفقاً﴾ اور ﴿نعم الثواب وحسنت مرتفقاً﴾ میں اسی مادہ کا اطلاق کیا گیا ہے، لسان العرب میں مذکور ہے: ((ترافق القوم وارتفقوا صار و ارفقآء))

''یعنی لوگ ایک دوسرے کے ساتھ رواں دواں ہوئے جس کی بناء پر ایک دوسرے کے رفیق کہلائے'' (5)

موجودہ عرب معاشرے میں ''مرافق'' کا لفظ گھریلو وسماجی نظم وضبط، مفید اور کار آمد امور پر اطلاق ہوتا ہے گویا مرافق وسیع معنوں میں فرد ومعاشرہ سے متعلق بہتر انتظامات ہیں۔

ارتفاق کے لغوی معنی سے یہ بات عیاں ہے کہ جن امور سے انسانی معاشرہ خوش گوار اور ترقی یافتہ بن سکتا

ہے اور انسان آرام و عافیت کی زندگی گذار سکتا ہے انہیں ارتفاقات کہتے ہیں، یہ نفع بخش انتظامات اور بصیرت افروز منصوبہ بندی ہے۔

شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ کی نظر میں ارتفاقات

خود امام الہند ''ارتفاق'' کی یوں وضاحت کرتے ہیں:

((وکان من عنایة اللہ بہٖ ان الھمہٗ کیف یرتفق بآداءِ ھٰذہٖ الحاجات الھاماً طبیعاً من مقتضی صورتہٖ النوعیة))

''اللہ تعالیٰ کی انسان پر یہ عنایت ہوئی کہ اس کو صورتِ نوعی کے تقاضوں کے مطابق طبعی الہام کے ذریعہ اپنی گوناگوں ضروریات کو آسانی سے پورا کرنے کے طریقوں سے نفع اندوز ہونا سکھایا''۔

لہذا یہ نفع بخش انتظامات اور آسائش زندگی حاصل کرنے، مشکلاتِ زندگی پر قابو پانے سے متعلق مفید تدبیریں اور اعلیٰ درجہ کی حکمتِ عملی ہے۔

ولی اللّٰھی فکر کے ترجمان عبید اللہ سندھی (1872ء۔1944ء) کے مطابق ارتفاق، الانتفاع برفق یعنی آسانی سے اشیاء کائنات سے فائدہ اُٹھانا ہے۔ ان کے مطابق تمام مخلوقات انسانی منفعت کے لئے پیدا کی گئیں ہیں تاہم تمام اشیاء انسان کے ساتھ خشونت کے ساتھ پیش آتی ہیں۔ انسان ان چیزوں کو نہایت نرمی کے ساتھ تسخیر کر لیتا ہے (7) مثلاً وہ ایک طرف زمین کے سینے کو چیر کر کاشت کاری کرتا ہے۔ دوسری طرف اسے کھود کر مکنون ذخائر حاصل کرتا ہے۔ ایسے ہی دوسری مخلوقات میں انسانی تصرفات کا حال ہے لہذا مقاصد کی خاطر کائنات کی چیزوں کو استعمال میں لانا ارتفاق کا عمل کہلاتا ہے یہی مفکر ایک جگہ ارتفاق کے معنی کے بارے میں لکھتے ہیں:

((تحصیل الاشیاء الطبیعیة با دنیٰ عنایةٍ واقل قوةٍ وبعد صرف اقصر مدةباستعمال الاٰ لات یسمیے الامام ولی اللہ بالارتفاق))

''اللہ کی پیدا کی ہوئی چیزوں میں سے اوزاروں کے ذریعہ تھوڑے وقت میں کم خرچ کرنے سے بہت سا فائدہ حاصل کرنے کو شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ ارتفاق کا نام دیتے ہیں''۔

اس اقتباس کا حاصل یہ ہے کہ کائنات میں وہ تمام اشیاء جو انسان کے لئے فائدہ بخش ہیں، وہ خود بخود اس کے تصرف میں نہیں آتیں، بلکہ انہیں مثل خام مال حسبِ ضرورت ڈھالا جاتا ہے۔ انسان کا کام آلات کی مدد سے تھوڑی قوت و محنت اور مواد سے زیادہ پیداوار حاصل کرنا ہے۔

لہٰذا ارتفاقات نفع بخش انتظامات ہیں، سائنسی ایجادات کے نتیجے میں انسان زندگی کے آسائش دریافت کرتا رہتا ہے جو ارتقاء تہذیب کا باعث ہے۔ ارتقاء تہذیب کا انتہائی سلسلہ کرۂ ارضی کی سطح پر انسانوں کی وحدت ہے۔

ارتفاقات کا الہام نوع انسان کو ایسا ہوتا ہے جیسا کہ شہد کی مکھیوں کو اپنی نوعی ضرویات کی بابت ہوا کرتا ہے، کہ وہ کن پھولوں کا رس چوسیں؟ کس طرح شہد بنائیں؟ کس طرح اپنا چھتہ تیار کریں؟ آپس میں کس طرح مل جُل کر ملکہ کی نگرانی میں رہیں؟ ارتفاقات کی اس عمومی داخلی نوعیت کے علم کے ساتھ عقلاء کے ہاں خارجی اکتسابی ارتفاقات کا بھی تذکرہ ملتا ہے۔ خارجی ارتفاقات وہ ہیں جو انسان سابقہ تجربات کو بنیاد بنا کر عقل کی روشنی میں زندگی سے متعلق آسائش تلاش کرتا ہے اور اطلاق کرتا ہے یہ استقرائی علم ہے (9)

شاہ صاحب انسانی تہذیبی ارتقاء کا بڑا باعث اس کے اندر تین نوعی خصوصیات رائے کلی (Public will) ظرافت و ذوقِ جمال (Aesthetic Sense) اور ایجادِ و تقلید (اکتساب الاخلاق) جیسی خصوصیات کی موجودگی قرار دیتے ہیں (10) ان خوبیوں کا نتیجہ ہے کہ انسان اور حیوان نے گو زندگی کا آغاز ایک ہی ساتھ کیا تھا مگر انسان اپنی علمی عظمت کی وجہ سے تہذیبی ارتقاء میں اپنی آخری منزل کو پہنچ گیا، اس نے معاش و معاشرت کے کئی مسائل کا حل ڈھونڈ نکالا، تاہم اب بھی کئی سربستہ رازوں سے پردہ کشائی کرنا باقی ہے۔ متعدد مسائل اب بھی ایسے ہیں، جن کا وقوع پذیر ہونا باقی ہے۔ انسان ایسے مسائل کے بارے میں آشفتہ سر ہے۔ چونکہ کائنات میں تہذیبی ارتقاء کا سفر جاری رہتا ہے۔ زندگی ہر لحظہ تغیر کے دوش پر ہے۔ لہٰذا تہذیبی ارتقاء سے انکار حقائق سے انکار ہے۔ علامہ اقبال نے خوب کہا۔

یہ کائنات ابھی ناتمام ہے، شاید
کہ دمادم آ رہی ہے دمادم صداء کن فیکون (11)

انسان اپنی نوعی خوبیوں کی وجہ سے تہذیبی ارتقاء میں آگے بڑھ رہا ہے جہاں تک حیوان کا ارتفاق میں

بڑھنے کا تعلق ہے، اس نے جہاں سے زندگی کا آغاز کیا تھا، اب بھی وہیں کا وہیں کھڑا ہے۔

معاشرتی ارتقاء یہ تصور شاہ صاحب کے ہاں بالکل مرحلہ وار سائنسی خطوط پر استوار ہے۔ یہ چاروں مراحل معاشرہ یکے بعد دیگرے طے کرتا ہے۔

شاہ صاحب ان ارتقائی مراحل کا ایک دوسرے کے جلو میں تکمیل پذیر ہونے کی حقیقت کا اظہار کرتے ہیں، ان کے ہاں نہ صرف اس میکانکی و غایاتی عمل کے پیچھے بلکہ عظیم کائنات کھیل کے پس پردہ ایک باشعور اور فعّال و خبیر عقل الکل یا خدائی قوت کارفرما ہے۔ معاشرہ بطور متحرک وجود (The Organismic Theory of Society) مکتب فکر والوں کی طرح شاہ صاحب کا نظریہ قدیم فلاسفہ افلاطون اور جدید ماہر نفسیات ولیم میگڈوکل کے مشابہ معلوم ہوتا ہے (12)

ارتفاقات کی پوری تفصیل شاہ صاحب کی البدور البازغہ کے علاوہ ان کی فکر انگیز تصنیف ''حجۃ اللہ البالغہ'' میں ملتی ہے۔ حجۃ اللہ البالغہ جو شاہ صاحب کی (Magnum Opus) ہے، کو انہوں نے اصلاً شریعت کے اسرار و حِکم، مقاصد و اغراض احادیث، سنت کی تشریعی نظام کی توضیح میں لکھی تھی، تاہم شاہ صاحب نے ضروری سمجھا کہ کرۂ معمورہ میں نظام تکوینی و حیاتِ انسانی کے مظاہر میں تطبیق و توجیہ، دُنیا کے تکوینی نظام اور انسانی زندگی سے متعلق سماجی و تمدنی حالات کا نہ صرف سرسری جائزہ ہی پیش ہو بلکہ تہذیب و ثقافتی تغیر کا آغاز ہی سے محققانہ جائزہ پیش نظر ہو۔ تاکہ معاش و معاد کے انیق و ادق مسئلے کا حل دائرہ عقل میں آسکے، لہٰذا انہوں نے اپنی کتاب میں ارکانِ اسلام اور ان کے اسرار و حِکم پر بحث کرنے سے پہلے ارتفاقات کے ذیل میں تہذیبی ارتقائی مراحل کا ژرف نگاہی سے جائزہ پیش کیا، اس پر خود ان کی یہ تحریر گواہ ہے۔ اس حوالے سے شاہ صاحب کی نظر وہاں تک پہنچی ہے جہاں تک جدید ماہرین سماجیات کی نظر بھی نہیں پہنچ سکی۔ شاہ صاحب کی نظر میں ان چہارگانہ ارتفاقات کی تفصیل یہ ہے۔

ارتفاقِ اول یعنی تہذیبی ارتقاء کی پہلی منزل

تہذیبی ارتقاء کے اولین مرحلہ پر انسانی زندگی کی طبعی ضروریات کی فوری تسکین سادہ انداز پر مطلوب ہوتی ہے۔ ارتفاق کا یہ مرحلہ حیوانی ارتفاق سے مشابہ ہے۔ ارتفاق اول کا حصول ہر نفس انسانی اور سوسائٹی کے لئے ناگزیر ہے۔ شاہ صاحب لکھتے ہیں:

((هو الذی لا یمکن ان ینفک نه اهل الاجتماعات القاصرة کاهل البلد .
وسُکان شواهق الجبال والنواحی البعیده من الاقالیم الصالحه)) (13)

''یعنی اس ارتفاق کا حاصل کرنا ہر شخص و معاشرہ خواہ وہ کسی صحرا میں فروکش ہو یا پہاڑوں کی چوٹیوں پر خیمہ زن ہو، ضروری ہے، نوعِ انسانی کو چونکہ اضافی خصوصیات سے نوازا گیا ہے اس لئے انسان، معیارِ زندگی کو حیوانی و جبلی سطح سے بلند سطح پر لانے میں کامیاب ہو جاتا ہے۔ ارتفاق کا یہ مرحلہ تجرباتی و عبوری نوعیت کا ہوتا ہے۔ اس وقت ضروریات کی تسکین میں جمالیات کے مقابلے میں مقاصد و افادیت ملحوظ ہوتی ہیں۔ ضروریات ہی کی بنیاد پر باہمی تعلقات استوار ہوتے ہیں۔ اجتماع و تہذیبی زندگی کے اس ابتدائی مرحلہ میں انسان اپنی فطری و جبلی ضروریات کو نوعی تقاضوں کے مطابق پورا کرتا رہتا ہے۔

شاہ صاحب تہذیب کے اس مرحلہ کی امتیازی خصوصیات و ضروریات میں جن اُمور کو شامل مانتے ہیں۔ ان میں سب سے پہلے زبان دانی ہے، قوتِ گویائی، انسانی تہذیب کا شِعار ہے، مناطقہ انسان کی تعریف ہی ''حیوانِ ناطق'' سے کرتے ہیں، اپنے جذبات، خیالات و احساسات کو تحریر و تقریر کے سانچوں میں ڈالنا انسان کی امتیازی خوبیوں میں ہے۔ شاہ صاحب ارتفاقِ اول کے اس اساسی عنصر کے بارے میں لکھتے ہیں:

((منه اللغة المعبرة عمّا فی ضمیر الانسان والاصل فی ذالکِ افعال وهیآت واجسام تلابس صوتاً مّا بالمجاورة او التسبب فیحکی ذالک الصوت کما هو، ثم یتصرف فیه باشتقاقِ الصیغ بازاء اختلاف المعانی .... ثم اتسعت اللغات بالتجوز)) (14)

ارتفاق اول میں وہ زبان دانی ہے جس کے ذریعہ انسان اپنے مافی الضمیر کو تعبیر (Interpret) کرتا ہے۔ زبان اصل میں وہ افعال، کیفیات اور اجسام ہیں، جو مجاورت، یا سببیت یا ان کے علاوہ کسی اور طرح سے کسی بھی آواز سے ملتے جلتے ہیں۔ پس وہ آواز بعینہٖ نقل کر لی جاتی ہے۔ یوں مختلف معانی کے بالمقابل الفاظ وضع کرنے اور صیغہ بنانے سے زبان میں وسعت آئی، پھر علاقہ مشابہت کی وجہ سے مجازی معنی لینے سے زبانیں بے تحاشا وسعت اختیار کرنے لگیں۔ شاہ صاحب نے تہذیبی ارتقاء میں زبان کو کیوں اوّلیت دی؟ چونکہ نسل انسانی کی

ابتدائی تہذیبی علامت زبان ہی ہے۔ اس لئے اسے اوّلیت دینا لازمی ہے البتہ یہاں زبان کے تاریخی پس منظر کے بارے میں معلوم کرنا برمحل ہے۔

زبان کیا ہے؟

ابتداً جب لفظ ایجاد نہیں ہوئے تھے تو شاید انسان اعضائی اشاروں کی مدد سے اپنا مدعا واضح کرنے کی کوشش کرتا تھا۔ جب لفظ ایجاد ہوئے تو آوازی اشاروں نے اس کی جگہ لے لی، ہر لفظ ایک اشارہ ہے۔ زبان دراصل آلات صوت کی مدد سے ہوا میں باضابطہ لہروں کے پیدا کرنے کا نام ہے۔ آلاتِ عضوی عام طور پر تمام انسانوں میں تقریباً یکساں تھے، البتہ آلاتِ صوت خارجی حالات کی تاثیر کے نتیجہ میں متاثر ہو جاتے ہیں۔ کبھی اس لئے زبانوں میں جزوی اختلاف پیدا ہو جاتا ہے۔ اصوات خاص سانچوں میں ڈھل کر حروف اور حروف الفاظ و جملوں کی روپ دھار لیتے ہیں۔ انسانی نطق میں خارجی مہیج، ذہنی فعالیت اور منہ میں صوتی تشکیلی مراحل سے تو انکار نہیں مگر حروف بننے کی کیا توجیہ ہے؟ اس حوالہ سے شاہ صاحب کا لکھنا ہے:

> ''انسان کے تختۂ ذہن پر جو تصورات منقوش ہوتے ہیں، وہ یا تو باہر سے حاسۂ سامعہ کے ذریعہ دماغ میں داخل ہوتے ہیں۔ پھر ان محفوظ اصوات کو بعینہٖ یا اس کے قریب قریب الفاظ کا لباس پہنا کر مخاطب تک پہنچا دیا جاتا ہے، یا وہ تصورات حاسۂ باصرہ کے ذریعہ اس کے دل اور دماغ کے تختوں پر منقوش ہوتے ہیں۔ پھر ان کو ایسے الفاظ کے قالب میں ڈھالا جاتا ہے کہ ان الفاظ کا مخاطب کے سامعہ پر وہی اثر ہو، جو متکلم کے حاسۂ باصرہ پر کسی چیز کو یا کسی واقعہ کو دیکھ کر ہوا تھا جس کا اثر دماغ پر ہوا تھا۔ آوازوں کے ذریعے اظہار منظّم ہوا، انسانی طبیعت میں چونکہ تقطیع یعنی آوازوں کو کاٹ کاٹ کر اجزاء بنانے کی قوت ودیعت کی گئی ہے۔ اس طرح ہر منقطع آواز ایک حرف کی صورت اختیار کر لیتی ہے جو اپنے اندر معنی کا حامل ہوتا ہے یوں معنی اور حروف میں ترکیب ہوتی ہے جس سے جملہ اور کلام بنتا ہے'' (15)

سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ زبان سے ناآشنا قوم دوسری قوم کی زبان کیوں نہیں سمجھتی؟ اس لئے نہیں سمجھتی کہ وہ الفاظ کے معنی سے نابلد ہوتی ہے۔ جہاں تک اصوات کا تعلق ہے تو وہ کسی قوم کے لئے اجنبی نہیں ہوتی، ایک مستحکم

قیاس یہ بھی ہے کہ ابتداً صرف ایک زبان تھی۔ دورِ آدم کے اعتبار سے کہا جا سکتا ہے کہ اس وقت دُنیا محدود، زندگی غیر دلچسپ تھی، بقدر ضرورت ایک ہی زبان سے کام چلایا جاتا تھا، جس میں بقول شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ ماحول، جانوروں اور عام اشیاء کے الفاظ تھے اور جن میں مجرد تصورات کی مخصوص اصطلاحات کا بھی فقدان تھا، زبان آدم پر (Lingua Adamica) کی اصطلاح کا اطلاق ہوتا تھا، جوں جوں نسل آدم پھیلتی گئی، ذخیرہ الفاظ میں اضافہ ہوتا رہا، صوتی کیفیات میں تغیر آتی گئی، مجاز تشبیہات و استعارات نے جہاں زبان کو وسعت بخشی، وہاں زبانوں کے خاندانوں سے وابستہ افراد میں علاقائی سطح پر بولی (Dialect) نے بھی رواج پایا۔(16)

حاصل یہ کہ زبان کو تہذیبی ارتقاء میں نمایاں مقام حاصل رہا ہے۔ قرآن کریم نے انسانوں کے رنگ و نسل کے تنوّع کو جہاں نشانی قرار دیا، وہاں اس نے زبانوں میں مغائرت کو بھی اہم مظہر الٰہی کے طور پر پیش فرمایا(17) لہٰذا ارتفاقِ اول میں شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ نے زبان کو اوّلیت دی۔ بے شک زبان سماجی ضرورت اور عمرانی روایت کی مظہر ہے۔

زبان دانی کے بعد شاہ صاحب بنیادی ضروریات میں خوراک مکان، لباس اور جنسی ضروریات کے حصول کو لازمی قرار دیتے ہیں۔ تہذیب کے اس مرحلہ میں انسانی کوششوں کا محور تین بنیادی لوازمات و ضروریات خوراک، مکان اور لباس کا حصول ہوتا ہے۔ آب پاشی، آب نوشی کے لئے کنوئیں کھودنے کا مسئلہ ہو یا کھانے پینے کے لئے برتن خواہ دھات کے ہوں یا لکڑ کے بنے ہوں یا مویشیوں کو پالنے کا مسئلہ ہو، اس پر سواری، باربرداری، ہل جوتنے یا گوشت پوست یا دودھ کے استعمال کا مسئلہ ہو۔ ان سب امور میں بنیادی ضروریات خوراک کے جذبہ کو فروکرنا مقصود ہوتا ہے۔(18) شاہ صاحب منجملہ ارتفاقِ اول کے لوازمات میں گرمی، سردی اور بارش سے بچنے کے حملوں، چوروں، بدمعاشوں کی دست و برد سے محفوظ رہنے کے لئے مناسب مکان و مسکن، انسان کی بنیادی ضرورت میں سے قرار دیتے ہیں(19)

اس ارتفاق کا آغاز حضرت آدم علیہ السلام سے ہوا تھا۔ اولادِ آدم کو ارتفاق سے متعلق بنیادی لوازمات کے حصول کا الہام ہوا۔ انہیں کاشت کاری، فصل کاٹنے، فصل جمع کرنے، حیوانوں کی تسخیر، کھانوں کے پکانے کے طریقوں سے روشناس کرایا گیا، اگر آدم اور ان کی اولاد کو ان بنیادی لوازماتِ حیات سے متعلق نہ بتایا گیا ہوتا تو

زندگی میں تعطل پیش آتا۔ اللہ تعالیٰ کا انسان کی طرف ان معاشی لوازمات کا الہام بہت بڑا انعام ہے۔ قرآن اس حقیقت کو اپنے اعجازی انداز و **علم آدم الاسماء کلھا** سے تعبیر کرتا ہے۔ کیونکہ اسماء سے مراد مسمیات اور ان کے خواص ہی ہیں روح المعانی میں ہے: ((**المراد بالاسماء صفات الاشیاء ونعوتھا وخواصھا**))(20)

اس ارتفاق میں سماج نے باقاعدہ خاندانی زندگی کو فروغ دیا، نسل انسانی کے بقاء کے لئے جنسی تعلقات قائم کرنے اور اس میں نظم وضبط پیدا کرنے کی خاطر اصول وضع کئے گئے۔ اس طرح سماجی رشتے، سادہ رسموں، قدروں اور اصولوں کی بنیاد پر استوار ہوئے، ان تمام امور کی نگہداشت کے لئے ابتدائی سطح پر سردار یا رہنماء کی ضرورت کا بھی احساس ہوا۔ باہمی نزاعات کے لئے بھی ابتدائی درجہ میں مصالحتی اصول سامنے آئے۔

اسی ارتفاقِ اول میں ابتدائی تہذیبی اقدار مثلاً مستقبل کے واقعات کا علم حاصل کرنے کی ناکام کوشش، مواقعِ مسرت پر تقریبات کا انعقاد اور خوشی کا اظہار کرنا، موقع بہ موقع احباب کی ضیافت کرنا، بیمار پرسی کرنا، میت کی تجہیز وتکفین میں اپنی حیثیت سے حصہ لینا، جیسے متنوع امور شامل ہیں۔ ارتفاقِ اول کی ان بنیادی ضروریات کی تکمیل پذیر ہونے کے ساتھ تمدن ارتقاء کی دوسری بلند تر منزل ''ارتفاقِ ثانی'' میں قدم رکھتا ہے۔

شاہ صاحب رحمہ اللہ واضح طور پر لکھتے ہیں کہ:

> ''ارتفاقِ ثانی کی منزل تک نفسِ انسانی کا پہنچنا تب ہی ممکن ہوسکتا ہے، جب وہ بنیادی لوازماتِ حیات بھوک، پیاس، مسکن، لباس، صنفی خواہش اور دوسری تمام حیوانی خواہشات کے غلبہ سے نجات حاصل نہ کرے۔ ارتفاقِ اول کے لوازمات میں شائستگی و نظافت اور اجتماع و معاشرت میں حسن کا جذبہ اور اس میں نظم وضبط جیسے دواعی کے نتیجہ میں یہ ارتفاق، ارتفاقِ دوم کی اعلیٰ تر شکل میں عروج کر جاتا ہے''۔

تہذیبی ارتقاء کی دوسری منزل کیا ہے؟ اس حوالہ سے تفصیل یہ ہے:

ارتفاقِ دوم یعنی تہذیبی ارتقاء کی دوسری منزل

تہذیبی ارتقاء کے دوسرے مرحلے پر معاشرہ بدوی وقبائلی طرزِ زندگی سے دست بردار ہو کر قصباتی زندگی

کے مرحلہ میں داخل ہو جاتا ہے۔ بقول شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ یہ تہذیبی سفر اس وقت تک مکمل نہیں ہو پاتا، جب تک ارتفاقِ اول کی بنیادی ضروریات کی تسکین کا سامان فراہم نہ ہو جائے۔ شاہ صاحب رحمہ اللہ کی اس فکر کو وسعت دے کر یہ منصوبہ بندی کی جاسکتی ہے کہ وجود کو برقرار رکھنے کے لئے بنیادی ضروریات کی فراہمی پر خصوصی توجہ ہو۔ ایسی اشیاء کی فراہمی کو ترجیحی بنیادوں پر یقینی بنایا جائے۔ کیونکہ یہ وہ اساس قوامیت ہے جس پر ابتدائی اجتماعی ہیت، بنیادی علوم و حِکم خمسہ، ابتدائی درجہ میں ادب و فن، سائنس اور فلسفہ غرضیکہ ارتفاقِ ثانی کی پوری عمارت قائم ہے۔ ارتفاقِ ثانی، قدرے ترقی یافتہ تمدن و معاشرت ہے۔ جس میں پانچ حکمتیں رُوبہ عمل ہو کر شہری معاشرت پر منتج کرتا ہے پھر یہ بلند تر ارتفاقِ ثالث جو ایک مستقل سیاسی نظام کا حامل ہو جاتا ہے، تکمیل پذیر ہوتا ہے جو بین الاقوامی یا خلافتِ عامہ کی طرف راہنمائی کرتا ہے جس میں عالمی سطح پر تمام فاصلے مٹ جاتے ہیں اور دُنیا ایک عالمگیر انسانی رشتہ میں منسلک ہو جاتی ہے۔(21)

وہ علوم وفنون جن پر ارتفاقِ ثانی کی پوری عمارت استوار ہے پانچ ہیں یہ ارتفاق ثانی کے حکم خمسہ کہلاتے ہیں۔

ارتفاقِ ثانی کے حِکم خمسہ

استقراء سے معلوم ہوا ہے کہ ارتفاقِ اول سے ارتفاقِ ثانی تک تمدن پروان چڑھانے میں جن پانچ علوم و فنون کو اساسی دخل ہے، وہ درج ذیل ہیں:

1- حکمتِ معاشیہ　　　2- حکمتِ اکتسابیہ

3- حکمتِ منزلیہ　　　4- حکمتِ تعاملیہ

5- حکمتِ تعاونیہ　　　(22)

① حکمت معاشیہ یا فنِ معاش

یہ حکمت اس وقت معرض وجود میں آتی ہے جب انسان اپنے کھانے، پینے، لباس و پوشاک، رہنے سہنے، اُٹھنے بیٹھنے، چلنے پھرنے، بات چیت، سفر و حضر وغیرہ میں اچھی وضع کا پابند ہو جائے اور صحیح تجربوں کی کسوٹی پر انہیں پرکھ لے۔ شاہ صاحب رحمہ اللہ حکمتِ معاشیہ کو عمومی معنوں میں لیتے ہیں۔ لہٰذا اصطلاحی معیشت خصوصاً جب کہ

نیوکلاسیکل مکتبِ فکر والوں کے ہاں طرزِ زندگی اور معیارِ زندگی علمِ معیشت کے ایک جز کے طور پر زیر بحث لایا جاتا ہے، شاہ صاحب کی عمومی تعریفِ معیشت کا حصہ بننا واضح امر ہے۔ شاہ صاحب رحمہ اللہ معیشت کی تعریف کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

((الحکمة المعاشية ان تستوفی حوائجک علی مراعاة مقتضی الاخلاق الفاضلة من الديانة والسمت الصالح وغيرهما))(23)

''حکمت معاشیہ سے مراد یہ ہے کہ دیانت اور سمت صالح وضع داری جیسے اخلاق فاضلہ، تجربی علوم اور مصلحت عامہ کے تقاضوں کے مطابق اپنی ضروریات وحوائج کی تسکین کی جائے''۔

اس کا حاصل یہ ہے کہ شاہ صاحب ضروریات کو پورا کرنے کے اصول بتاتے ہیں۔ مندرجہ بالا تعریف کی تہہ تک جھانکنے سے یہ حقیقت اشکارا ہو جاتی ہے کہ شاہ صاحب معیشت کا مبنیٰ آمدن وخرچ میں توازن ہی پر رکھتے ہیں، کیونکہ حوائج کی تسکین تبھی ممکن ہے البتہ وہ معاشی مسئلہ کے حل کو استحصالی نظامہاءِ معاش کی طرح اباحیت مطلقہ اور آزاد معیشت کے اصولوں پر استوار نہیں کرتے۔ وہ اس حوالے سے رائے کلی کی قدر کی رعایت یعنی معاشی تگ ودو میں استحصال کے ممکنہ اسباب سے اجتناب کے جذبہ سے ایک لمحہ کے لئے بھی تغافل کو روا نہیں رکھتے، بلکہ درج ذیل امور کی پابندی کے ساتھ وہ اس مسئلہ کا حل چاہتے ہیں:

- دین اور سنتِ راشدہ کی مسلّمہ اخلاقی قدروں سے مزاحم نہ ہو۔
- علم ودانش (سائنس) کے مسلّمہ اصولوں اور تجزیوں سے ہم آہنگ ہو۔
- مصلحتِ عامہ اور اجتماعی مفادات کے تقاضوں کے مطابق ہو۔

دراصل شاہ صاحب سماجی وحدت کو معاشی استحصال کے بھینٹ نہیں چڑھاتے۔ اس لئے وہ فرد کی آزادی کو محدود کرتے ہیں اور ریاستی عمارت کو مضبوط دیکھنا چاہتے ہیں۔ شاہ صاحب معیار ومعاشرتِ زندگی کی دو متقابل قسمیں ترفہ وتنعم پسندی (Luxrious Life) اور مفلوک الحالی میں سے ہر ایک کی حقیقت بیان کر کے سماج کے لئے اعتدال کی راہ چلنے کی تاکید کرتے ہیں جو جمہور کے لئے ممکن العمل ہے یہی ان کے اس حکمت کی روح ہے۔

② حکمتِ اکتسابیہ یا صنعت وحرفت

یہ حکمت اس وقت پیدا ہوتی ہے جب صنعت وحرفت کی مختلف اقسام مثلاً کھیتی باڑی، زراعت، ملازمت وغیرہ میں سے ہر ایک شخص وہ پیشہ اختیار کرے جس میں اس کی صلاحیت وقابلیت موجود ہوتی ہو اور عام طور پر اس کے حصول کے ذرائع واسباب بھی اس کو میسر ہوں۔ بے شک کچھ لوگ ایسے ہوتے ہیں جو کسی جسمانی نقص کی بناء پر سہل پسندی اور راحت طلبی کی وجہ سے صنعت وحرفت کی پُر مشقت قسم کے پیشوں سے منحرف ہو کر اپنی جسمانی ساخت کی بناء پر یا اسباب کے مہیا نہ ہونے کی وجہ سے کمتر پیشے اختیار کر لیتے ہیں۔

پیشوں کے اختیار کرنے کے حوالہ سے شاہ صاحب یہ فکر انگیز بات لکھتے ہیں کہ:

> ''جوں جوں طبیعتوں میں تمدن اور راحت و آسائش کا خیال پیدا ہوتا گیا اور معاش کے نئے گوشوں کی احتیاج محسوس ہوتی گئی، ویسے ہی مختلف قسم کے پیشے، صنعتیں اور ہنر متعارف ہوتے گئے، پیشوں میں تخصیص کا رجحان پیدا ہوا، مبادلہ کی ضرورت پڑی، مبادلہ جنس کا جنس سے (Barter) رواج پڑا، حتیٰ کہ وہ عقلائے قوم کرنسی کے ایجاد پر متفق ہوئے اور اعلیٰ سطح پر معاملات کا نظام وجود میں آیا، تہذیبی ارتقاء میں یہ حقائق بنیادی عنصر کے طور پر روبہ عمل رہے، کرۂ معمورہ کو یہی چیز آپس میں قریب کرتی رہی اور بین الاقوامیت جو تہذیبی ارتقاء کی انتہائی منزل ہے کی طرف دُنیا قریب تر ہوتی گئی''۔

③ حکمتِ منزلیہ

اس حکمت وفن میں ازدواج، ولادت، تدبیر وانتظامِ منزل، ملکیت، قرابت داروں کے باہمی حقوق اور دوسرے عائلی مسائل سے بحث کی جاتی ہے۔ یہ حکمتِ تدبیر منزل بھی کہلاتی ہے۔ شاہ صاحب عورت کو خانہ داری امور کی انجام دہی کے لئے موافق خیال کرتے ہیں۔ وہ ملکیت کے حوالے سے لکھتے ہیں:

> ''بعض اشخاص بالطبع ماتحت ہوتے ہیں، بعض بالطبع سردار، قیادت پسند وہ اپنے کسب میں نہ صرف خودکفیل ہوتے ہیں بلکہ دوسرے بے سہارا لوگوں کے بوجھ کو برداشت کرنے

کے بھی اہل ہوتے ہیں لہذا مدارج معیشت میں اس قدر تفاوت پایا جانا معقول ہے۔ البتہ طبقاتِ انسانی اور غیر معمولی اونچ نیچ معاشی عدل کے خلاف ہے۔ اسلام انفاق فی سبیل اللہ کا درس دیتا ہے اور کنز مال پر قدغن لگاتا ہے تاکہ گردشِ اموال کا مطلب پورا ہو اور سماج میں ایک نوع کی ہم رنگی ہو"۔

④ حکمتِ تعاملیہ:

جس میں لین دین کے مسائل و آداب زیر بحث لائے جاتے ہیں۔ خرید و فروخت، ہبہ، اجارہ، اعارہ، رہن اور قرض جیسے معاملات و مسائل پر غور کیا جاتا ہے۔ شاہ صاحب بیع یعنی لین دین کے جواز سے متعلق ایک اصول یہ لکھتے ہیں کہ:

> "عقود میں مباح اور جائز صورتیں صرف وہ ہیں۔ جن میں مال کے بدلے مال (بیع) یا نفع کے بدلے میں مال یا باہمی رضامندی اور طیب خاطر سے خرچ و صرف (ہبہ و اعارہ) ہو ان صورتوں کے علاوہ کسبِ مال کے سب طریقے ناجائز اور باطل ہیں۔ ناجائز صورتوں میں قمار، سود، رشوت اور ایسا معاملہ جو مبہم اور جھگڑے پر منتج کرے شامل ہیں" (23)

⑤ حکمتِ تعاونیہ:

اس میں کفالت، مضاربت، شرکت، وکالت اور اُجرت یا اجارہ طلبی کے معاملات زیر بحث آتے ہیں۔ شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ اس حکمت میں جس حقیقت کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔ وہ سماج کا دو طبقوں آقاؤں کا طبقہ جو سماج کے پیداواری وسائل پر قابض ہونے کی بناء پر سیاسی اقتدار بھی حاصل کر لیتا ہے اور غلام کا طبقہ جو پیداواری وسائل سے محروم ہونے کے باوجود اپنی محنت کے ذریعہ سماجی دولت میں اضافہ کرتا رہتا ہے کے معرضِ وجود میں آنے کا ذکر کرتے ہیں وہ ان دونوں طبقوں کے درمیان خیر سگالی کے تعلقات چاہتے ہیں اور تعاونِ باہمی کی اساس پر پیداواری عمل کو مکمل دیکھنا چاہتے ہیں۔

شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ اس بات پر اصرار کرتے ہیں کہ انسانی تہذیب کے اس مرحلہ میں چونکہ ذرائع پیداوار محدود ہوتے ہیں۔ کسبِ معاش کے قدرتی ذرائع کو اساسی اہمیت حاصل ہے زمین خود چونکہ ایک Passive) factor) ہے، اسے ایک (active factor) کی ضرورت ہے۔ لہذا کسان زمین کے سینے کو چیر کر پیداوار حاصل کرتا ہے۔ اس لئے کسان کو اپنی محنت کا پورا معاوضہ ملنا چاہتے۔ لہذا شاہ صاحب تنظیم اور محنت کے درمیان نہ صرف ٹکراؤ کی، بلکہ تعاون باہمی کی فضاء میں پیداواری عمل تکمیل پذیر دیکھنا چاہتے ہیں۔ وہ نہیں چاہتے کہ محنت کش طبقہ کو بالائے دست طبقے کے رحم و کرم پر چھوڑ دیا جائے کہ ایک کی محنت اور خون پسینے پر دوسرے کے محل تعمیر ہوں۔ البتہ وہ اس بات پر مصر نظر آتے ہیں کہ فریقین کے درمیان اخلاقی ضابطے کا تعین ہو۔ پیداواری منافع عدل کی بنیاد پر تقسیم ہو۔ اس طور پر شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ قومی مفادات اور رائے کلی کو عیاشانہ زندگی کے بھینٹ چڑھانے کی راہ مسدود کرتے ہیں اور اس کے بھیانک نتائج سے خبردار کرتے ہیں۔ واضح ہو کہ شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ زمین پر شخصی ملکیت کو تسلیم کرتے ہیں۔ تاہم ملکیت کا یہ حق مطلق نہیں۔ اجتماعی مقاصد پیش نظر ہوں تو مناسب قانون سازی کی جاسکتی ہے (24)

شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ نے اسی بنیاد پر سود اور قمار کے کاروبار کو ممنوع قرار دیا۔ سود خوری اور قمار بازی کے نتیجہ میں انسان کے ذہنی، جسمانی قویٰ معطل ہو کر رہ جاتے ہیں۔ (35)

شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ کا اس حوالہ سے یہ کمال اپنی جگہ مسلّم ہے کہ وہ سود کی رو میں الٰہیاتی دلائل دینے کی بجائے اس کے نتیجہ میں پیدا ہونے والے منفی نفسیاتی، سماجی، معاشی و اخلاقی اثرات کو پیش کرتے ہیں۔ سرمایہ دارانہ نظام کے ایک اور بنیادی اصولِ مسابقت اور بے جا اشتہار بازی کا رجحان ہے وہ اس پر قدغن لگاتے ہیں وہ تجارتی عمل میں باہمی رضامندی کو لازمی قرار دیتے ہیں۔ رضامندی کے فقدان کی صورت میں یہ عمل جبری اور غیر پسندیدہ ہو جاتا ہے جس کی انجام اجتماعی زندگی کے لئے نقصان کا موجب بنتا ہے۔

جب ان حکمِ خمسہ کی رعایات کے ساتھ اجتماع و معاشرہ منظّم ہو جاتا ہے تو تمدن میں شائستگی آتی گئی۔ ذوق و نفاست کا جذبہ تمام لوازمات حیات میں ایک حصہ بنتا گیا۔ انسانی نوعی خصوصیات، رائے کلی، ظرافت اور تقلید و ایجادات جیسے خوبیوں کا اظہار زندگی کے تمام افعال میں ہوتا گیا۔ لہذا تمدن دوسری منزل ارتفاقِ ثانی سے ترقی کر

کے ارتفاقِ ثالث میں عروج کر جاتا ہے۔ جس میں بنیادی طور پر مختلف سماج کے درمیان رشتے استوار ہو جاتے ہیں۔ مدنیت پسندی کے نتیجہ میں معاشرے میں معنوی وحدت دکھائی دیتی ہے حتیٰ کے پورا معاشرہ ایک انسانی جسم کی مانند ہو جاتا ہے۔ کبھی داخلی یا خارجی اسباب کی وجہ سے اگر تمدن کی صحت میں بیماری آتی ہے تو اس کے لئے مستقل علاج کی ضرورت کا شدت سے احساس ہوتا ہے۔ دراصل معاشرتی و سماجی بیماریوں کا معالج سربراہِ مملکت اوران کے معاونین ہی ہوتے ہیں جو سربراہانِ قوم ہوتے ہیں۔ شاہ صاحب ارتفاقات کے اس مرحلہ میں اسلام کے پورے سیاسی نظام کی تشکیل سے متعلق ایک واضح ڈھانچہ کے بارے میں نشان دہی کرتے ہیں۔ وہ واضح کرتے ہیں کہ:

- اسلامی ریاست میں قومی نمائندوں کا اخلاقی معیار کیا ہو؟
- ملتِ اسلام کے اصحاب حل وعقد کی معاشی وسیاسی ذمہ داریاں کیا ہیں؟
- اسلامی حکومت کے بڑے بڑے اداروں کی کیا تفصیل ہے؟
- ایک مثالی اسلامی ریاست کے آمدن وخرچ کے کیا ذرائع ہیں؟

الغرض اس قومی حکومت کی تشکیل کے ساتھ ہی ارتفاقِ ثالث کی حدیں شروع ہو جاتی ہیں۔

شاہ صاحب رحمہ اللہ ارتفاقِ ثانیہ میں حکمِ خمسہ کی اطلاق کی ضرورت کے احساس کے ساتھ تمدن کا تیسرے مرحلے ''ارتفاقِ ثالث'' میں قدم رکھنا اس وقت جائز قرار دیتے ہیں جب کہ ارتفاقِ دوم کے تمام تقاضے پورے ہو جائیں۔ ارتفاق ثالث منضبط قومی حکومت کی تشکیل کا مکمل ڈھانچہ ہے جو ایک اہم تہذیبی ارتقائی مرحلہ ہے۔ قومی حکومت تمام شہریوں کی ایک نمائندہ منظّم ہیت اجتماعیت ہوتی ہے۔ مختلف ادارے منظّم طریقے سے رعایا کی ترقی کے روبہ عمل ہوتے ہیں۔ ارتفاقِ ثالث کی مزید تفصیل آئندہ پیش کی جاتی ہے۔

تہذیبی ارتقاء کی تیسری منزل قومی حکومت

جیسے فرد کی شخصیت کا مدار اس کی مرکزیت و افادی حیثیت ہے۔ اس طرح اجتماع میں وحدت ونظم کی خصوصیت پائیدار ریاستی نظام کو جنم دیتی ہے۔ سماجی وحدت سے ریاستی حکومت کا قیام عمل میں آتا ہے۔ لہذا

باقاعدہ حکومت کا قیام اس بات کی علامت ہے کہ معاشرہ سماجی تہذیبی ارتقاء کے تیسرے مرحلے میں داخل ہو گیا ہے۔ یہ شہری و قومی حکومت رعایا کی نمائندہ افراد پر مشتمل ہوتی ہے اور مختلف شہروں کے درمیان خوشگوار تعلقات کا مظہر ہوتی ہے۔ ایسی ریاست میں قوم ایک جسم کی مانند ہوتی ہے۔ جس کے جملہ اعضاء ایک دوسرے سے براہِ راست متعلق ہوتے ہیں۔ اس کے کسی ایک حصہ کے متاثر ہونے سے پورا جسم متاثر ہو جاتا ہے۔ ان کے نزدیک ریاست کے مختلف لسانی، مذہبی، جغرافیائی اور ثقافتی، اقلیتی گروہوں کے درمیان ایک ابلاغ ہوتا ہے۔ قومی ریاست کی تشکیل میں ان تمام گروہوں کے باہمی میلاپ سے ایک منظّم ریاست وجود میں آتی ہے۔ شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ کہتے ہیں کہ:

> ''جب لوگ آپس میں معاملات کریں گے اور ہر شخص کا پیشہ جدا ہوگا اور وہ ایک دوسرے کے محتاج ہوں گے تو تبادلہ اور باہمی تعاون کی صورتیں پیدا ہوں گی۔ اس لئے ضروری ہے کہ انسانی جماعتوں مثلاً کاشتکاروں، تاجروں اور صنعتکاروں وغیرہ کے درمیان اچھے تعلقات قائم ہوں۔ سیاستِ مدینہ اُنہی امور سے عبارت ہے۔ مدینہ سے مراد شہر بازار، قلعہ یا بلند عمارتیں مراد نہیں۔ اگر چند دیہات بھی قریب قریب ہوں۔ جن میں یہ جماعتیں رہتی ہوں اور باہمی تعلقات قائم ہوں تو وہ بھی مدینہ کہلائے گا'' (26)۔

مختلف گروہوں کے درمیان یک جہتی پیدا کرنے اور امن و امان کے تقاضوں کی تکمیل کے لئے تہذیبی ارتقاء کے اس تیسرے مرحلہ میں مضبوط حکومت کی ضرورت ہوتی ہے۔ اس حکومت کا سربراہ مطلق العنان بادشاہ ہوتا ہے۔ جیسے شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ کے تصور کے مطابق پسندیدہ اخلاق کا حامل، شجاع، جری القلب متحمل مزاج، بردبار، عاقل، بالغ مرد آزاد، سلامت الحواس و سلامت الاعضاء قادر الکلام ہونا چاہیے۔ اس کی شرافت و نجابت لوگوں کے ہاں مسلم ہو۔ ان کے خاندانی مآثر کی اکثریت معترف ہو۔ وہ قومی فلاح و بہبود کا کوئی موقع ہاتھ سے نہ جانے دیں۔ (27)

شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ کے نزدیک قومی ریاست کے نظام کو احسن طور پر قائم رکھنے کے لئے ضروری ہے کہ حکمران وسیع تر اختیارات کا حاصل ہو۔ اسے عدلیہ کے مضبوط اور منصف ادارے کا تعاون بھی حاصل ہو (28)

تاہم حکمران کام کی وسعت کے پیش نظر آفیسر شاہی کے نظام سے مستثنیٰ نہیں رہ سکتا۔ لہذا وہ آفیسر شاہی کا مخصوص تصور پیش کرتے ہیں۔ اس تصور کے مطابق سرکاری آفیسروں کا انتخاب پیشہ ورانہ بنیاد پر ہو۔ ہر آفیسر کو اپنے شعبہ میں ماہر اور بادشاہ کا مخلص ہونا ضروری ہے۔ نظام حکومت کے متعدد شعبے ہوتے ہیں اور ہر ایک شعبہ کے انتظام کے لئے جداگانہ ایوان کی ضرورت ہوتی ہے۔ شاہ صاحب جن حکومتی کلیدی اداروں کا تذکرہ کرتے ہیں ان میں عدلیہ، انتظامیہ (حراسہ) دفاع، حسبہ، رفاہِ عام، شعبہ تبلیغ وتعلیم اور ملکی خزانہ کے ادارے شامل ہیں۔

ایوان واداروں کے کم وپیش ہونے کا انحصار تمدن کو بہتر طور سے قائم رکھنے پر ہے بعض اوقات ایک ہی فرض انجام دینے کے لئے متعدد ایوان کا ہونا ضروری ہے۔ بہ خلاف اس کے کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ ایک ہی شخص مختلف کام سرانجام دینے کے لئے کافی ہوتا ہے۔

شاہ صاحب ریاست کی اقتصادی ذمہ داریوں میں سے کفالتِ عامہ، معاشی استحکام کے اہتمام کے ساتھ تقسیم دولت کے تفاوت کو کم کرنا بیان کرتے ہیں ان سے متعلق عہدہ براء ہونے کے بارے میں تفصیل سے لکھتے ہیں۔ کفالتِ عامہ کا بڑا ذریعہ زکوٰۃ ہے۔ جو عبادت کے رنگ میں تدبیرِ کفالت کی بہترین شکل ہے۔ حکومت کو اسے وصول کرنے اور اپنے مصارف میں خرچ کرنے کے بارے میں امام الہند تفصیل پیش کرتے ہیں۔ اسی طرح معذروں کی کفالت سے متعلق ابتدائی ادوار کے واقعات نقل کر کے معذور حضرات، اندھے، بہرے اور مختلف امراض میں مبتلا اشخاص کے لئے مناسب روزگار، دیکھ بھال علاج کے بارے میں حکومت کو پابند کرتے ہیں۔ وہ معاشی استحکام کے حوالہ سے زراعت اور صنعت کاری کی بہتری پر خصوصی توجہ دینے کی ضرورت پر زور دیتے ہیں۔ وہ ریاست کی ذمہ داریوں میں سے بے کار زمینوں کی آبادکاری، تاجروں کی حوصلہ افزائی، فلاحی عمارتوں اور مواصلات کی تعمیر وترقی، حکومت کا تسعیر یعنی نرخوں پر نظر، تعلیم، بے روزگاری کا خاتمہ، مختلف پیشوں کی منصوبہ بندی جیسے امور کی انجام دہی کو ترجیحی بنیادوں پر حل کرنے کے خواہاں ہیں۔ شاہ صاحب تفاوتِ اموال اور طبقاتی نظام کو اعتدال پر لانے کے لئے مال کی تقسیم کے اسباب کو روبہ عمل لاکر معاشی ہمواری کو یقینی بنانے کے لئے ریاست کو پابند کرتے ہیں۔

شاہ صاحب اُمراء کو زیادہ اختیارات دینے کے حق میں نہیں ہیں۔ امیروں کو زیادہ اختیارات کا نتیجہ حکومت

کے لئے خطرہ کا بھی باعث بن سکتا ہے۔ البتہ انہیں دیانت دار، فرض شناس، حکومت اور رعایا کے حق میں وفادار جیسے صفات کا حامل دیکھنا چاہتے ہیں اس کے باوجود حکومت کو مختلف صاحبِ اختیار اشخاص کے اعمال پر کڑی نظر رکھنا ضروری قرار دیتے ہیں۔

حکمران کو عوام سے براہِ راست رابطہ رکھنا چاہیے۔ حکمران عوام کو اپنی جانب مائل کرنے کی خاطر ایسا طریقہ اختیار کرے جس کو وحشی جانوروں کو شکار کرنے اور ان کو اپنی طرف مائل کرنے کے بارے میں ایک تجربہ کار صیاد اختیار کرتا ہے۔ حکمران عوام کی نفسیات اور ضرورتوں کا شعور حاصل کرے اور اپنے تئیں ان کا خیر خواہ ثابت کرے۔

اس کے ساتھ یہ بھی حکومت کا فرض ہے کہ وہ ایسی تعمیرات کی طرف خاص توجہ دے۔ جن کا تعلق رفاہِ عام سے ہو۔ مثلاً ملک میں سڑکوں کا جال بچھانا، دریاؤں پر پلوں کا تعمیر کرنا یا اگر ایسا ممکن نہ ہو تو گھاٹ پر کشتیوں کی مناسب تعداد کا بروقت موجود رہنا۔ علاوہ ازیں حکومت کو چاہیے کہ وہ تاجروں کی حوصلہ افزائی کرے اور انہیں تجارت کے مواقع فراہم کرے۔ تاکہ وہ قومی معیشت میں مثبت کردار ادا کرسکیں۔(29)

قوموں کے درمیان خیر سگالی اور دوستی کے تعلقات پیدا کرنے کی کوشش کی جائے۔ اس کے لئے ایک بین الریاستی نظام کے قیام کی ضرورت ہوتی ہے۔ تہذیبی ارتقاء کے اس تیسرے مرحلے میں معاملات کو احسن طور پر ادا کرنے کے قابل ہو جاتی ہے تو انسانی تہذیب کا قافلہ ایک منزل اور آگے بڑھ کر تہذیبی ارتقاء کے اعلیٰ ترین مرحلے میں داخل ہو جاتا ہے۔

تہذیبی ارتقاء کی چوتھی منزل

تہذیبی ارتقاء کے اس چوتھے اور اعلیٰ ترین مرحلے میں ایک بین الریاستی ربط و نظم پیدا کرنے کی ضرورت ہو جاتی ہے۔ شاہ صاحب نے تیسرے اور چوتھے درجے کے سیاسی نظام کے درمیان کوئی حدیں مقرر نہیں فرمائیں۔ وہ معاشرے کو تیسرے درجہ پر اس منزل میں مانتے ہیں۔ جہاں کا سیاسی نظام افرادِ معاشرہ کے باہمی نزاعات کا فیصلہ تو کرسکتے ہیں لیکن مختلف سیاسی وحدتوں کے باہم رسہ کشی کو دُور کرنا اس کے بس سے باہر ہو۔ جب کسی سیاسی نظام میں یہ صلاحیت بھی پیدا ہو جائے تو معاشرہ تیسرے مرحلے سے ترقی کر کے چوتھی منزل میں قدم رکھ جاتا ہے

شاہ صاحب رحمہ اللہ لکھتے ہیں کہ:

''اقوام کے درمیان یہ وحدت اس قدر مضبوط ہوتی ہے کہ مختلف ریاستیں مل کر بھی اس نظام کا مقابلہ کرنا چاہیں تو نہ کرسکیں جو اس بین الاقوامی نظام کے خلافتِ عامہ کا نظام توڑنے کی کوشش کرے گا تو اس کا محاسبہ کیا جائے گا اور ناپاک عزائم کو خاک میں ملایا جائے گا'' (30)

جس دن دنیا میں ایک ایسا سیاسی نظام قائم ہو جائے گا جس کے زیر سایہ دنیا کے کسی حصہ کی مختلف سیاسی وحدتیں آپس میں نہ ٹکرائیں تو ہم کہیں گے کہ اس دن انسانیت نے معاشرے کے چوتھے درجہ کی تکمیل کر لی ہے۔

شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ کی نگارشات کسی قدر مبہم انداز میں اس بات کی نشان دہی کرتی ہیں کہ ان کے خیال میں تہذیبی ارتقاء کا چوتھا مرحلہ بین الاقوامیت سے عبارت ہے۔ تاہم ان کے معاملے میں محتاط نقطۂ نظر کا تقاضا یہ ہے کہ بین الاقوامیت کے بارے میں ان کے تصور کو جدید عہد کے اس تصور سے منتسب نہ کیا جائے یہ زیادہ مناسب ہے کہ شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ کے نزدیک بین الریاستی ادارے سے مراد اسلامی ریاستوں وصوبوں کا وفاق ہے۔ اس وفاق کے سربراہ کو انہوں نے خلیفہ کے مقتدر کے نام سے موسوم کیا جو مسلم انتظام میں حکومت کے حرم نما جاگیردارانہ انداز کا تعین کرتا ہے۔ شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ نے خلیفہ کو وفاق میں شامل مختلف ریاستوں کا حکمرانِ اعلیٰ قرار دیا۔ یہ مختلف ریاستوں کے حکمرانوں کا تقرر بھی کرتا ہے اور یہ حکمران اپنی اپنی ریاستوں میں علاقائی امیروں کا بھی تقرر کرتے ہیں۔

خلیفہ کا اہم ترین فرض یہ ہوتا ہے کہ وہ مختلف قوموں کے درمیان خیر سگالی اور دوستی کے تعلقات پیدا کرنے کی کوشش کر کے بین الصوبائی اور بین الریاستی اختلافات کو دور کرے اور داخلی و خارجی دشمنوں سے رعایا کی حفاظت کرے۔ ان فرائض کی ادائیگی کے لئے ضروری ہے کہ وہ وسیع اختیارات اور قوت کا حامل ہو۔ خلافت تمام روئے زمین پر مسلمانوں کی سیاسی قوت کا رمزی عنوان ہے جو مثالی خوبیوں سے پھیلتے پھیلتے پورے کرۂ ارضی پر محیط ہو جاتی ہے۔

شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ حکمرانوں کو زیادہ اختیارات کیوں دیتے ہیں بلاشبہ انہوں نے یہ تصور اپنے عہد میں دہلی کے حکمرانوں کی بے چارگی اور اس سے پیدا ہونے والے سیاسی وتہذیبی اثرات کی بناء پر پیش کیا۔ یہاں یہ بات

قابل ذکر ہے کہ شاہ ولی اللہ نے خلیفہ سے جن صفات کو منسوب کرلیا ہے وہ کم وبیش وہی ہیں جنہیں سات سو سال قبل امام ماوردی نے بیان کیا تھا۔ تاہم یہ قوت واقتدار مقصود بالذات نہیں، یونانی حکماء کی طرح شاہ ولی اللہ اس تصور کے حامی ہیں کہ ریاست مقصود نہیں بلکہ ایک اعلیٰ تر مقصد کے حصول کا ذریعہ ہو وہ اخروی فلاح ہے۔

ارتفاق رابع، بین الاقوامیت کی انتہائی شکل ہے بقول مولانا عبید اللہ سندھی (1827ء-1944ء) شاہ ولی اللہ اس ارتفاق کے واحد پیش کنندہ ہیں۔ وحدت کائنات سے متعلق ان کا منفردانہ نظریہ ہے ان کی نظر میں چونکہ دین اسلام ساری انسانیت کا شیرازہ بن کر آیا تھا تمام نزاعات وانتشار ختم ہوکر ایک بین الاقوامی دین کا قیام قرآن کا مقصد ہے (31) چونکہ تمام کائنات ''الشخص الاکبر'' کا مخرج اللہ کی ذات ہے جو حقیقت القصویٰ ہے۔ شاہ صاحب مصر ہیں کہ حقیقت کبریٰ کی عظیم ترین وحدت ''الوحدت الکبریٰ'' ہے اور ''حاکمیتِ الٰہیہ فی الارض'' ہے۔ کیا اقوام؟ کیا لسانی اختلافات؟ کیا جغرافیاتی تقسیم؟ اسلام اس فرق پر یقین نہیں رکھتا۔ (33)

شاہ صاحب کا خیال ہے کہ فرد ایک مستقل اکائی ہے۔ جماعت ایک اکائی ہے جو افراد پر مشتمل ہے اسی طرح ایک قوم بھی اپنی جگہ مستقل وجود رکھتی ہے اور انسانیت سب قوموں کو اپنے احاطہ میں لئے ہوئے ہوتی ہے۔ فرد کا صالح ہونا اس بات پر منحصر ہے کہ وہ جماعت کا اچھا فرد ہو۔ اچھی جماعت وہ ہے جو قوم سے تضاد نہیں ایلاف رکھتی ہو اور اچھی قوم اسے کہیں گے جو کل انسانیت کے لئے جز صالح کا حکم رکھتی ہے۔ انفرادیت ان معنوں میں کہ ہر فرد، ہر جماعت، ہر قوم دوسرے سے برسرِ نزاع ہو اور کل مل کر ایک مجموعی انسانیت نہ بن سکیں۔ قرآن کریم اس وحدت کا شارع ہے قرآن کی تعلیمات یہی ہے کہ تمام کائنات کے انسان عقیدۃً عملاً اور علماً موحد بن جائے۔

حاصل بحث یہ کہ شاہ صاحب معاشرتی ارتقاء سے متعلق ممتاز فکر رکھتے ہیں ان کے ہاں ارتفاق کی آخری منزل بین الاقوامیت یا خلافتِ عامہ ہے جہاں تمام نزاعات ختم ہوکر کلمہ توحید کے جھنڈے تلے انسانیت مجتمع ہو جائے گی اور ہر قسم کے فتنے مٹ جائیں گے۔ آج دُنیا ارتفاق کی کس منزل میں ہے؟ یہ سوال بذاتِ خود معمہ ہے۔ بظاہر دُنیا ایک ہوگئی ہے۔ فاصلے مٹ گئے ہیں ایسے عالمگیر و جامع دین کی ضرورت کا احساس ہے جو تمام انسانیت پر محیط ہو۔ یہ دین اسلام ہے جو اطلاق کا متقاضی ہے۔

حواشی و تعلیقات

(1) نظامی خلیق احمد، شاہ ولی اللہ کے سیاسی مکتوبات، ادارہ اسلامیات لاہور، 1976ء (مقدمہ) مذکورہ مآخذ کی روشنی خصوصاً اور شاہ صاحب کی خدمات پر مبنی دوسری تجزیاتی کتب میں اس امر کا ثبوت ملتا ہے کہ شاہ صاحب کی عملی و علمی تحریک کو تخلیق پاکستان میں نمایاں دخل ہے۔ دنیا میں یہ واحد ملک ہے جو نظریہ کی بنیاد پر حاصل کیا گیا ہے اور اس کی نظریاتی آبیاری میں مجدد الف ثانی اور شاہ ولی اللہ رحمہم اللہ کا کلیدی کردار ہے۔ یہ امر بھی واضح ہے کہ شاہ صاحب نے اپنی بالغ نظری اور دُور اندیشی سے ہندوستان کی صورت حال کے دانش مندانہ تجزیہ اور صاحب اقتدار کی بے کرداری اور روز افزوں زوال سے دو ایسی حقیقتیں پائی تھیں جن کا تدارک کرنا بے حد ضروری ہو گیا تھا

(i) ملک سے بدنظمی اور طوائف الملو کی ختم کر کے امن بحال کرنا اس کے لئے مختلف تہذیبوں کی بقاء کے ساتھ یہاں انتہاء پسند تین گروہ یعنی سکھ، جاٹ اور مرہٹوں کا قلع قمع کرنا۔

(ii) ہندوستان کے حالات سے واقف کار عسکری قائد اور منتظم سپاہ کی ضرورت کا احساس جو نئی جنگی طاقت سے معمور تو ہو لیکن مخمور نہ ہو، ان دونوں حقیقتوں کے خواب کی تعبیر کے لئے شاہ صاحب کی نظر میں ایک شخصیت تو نجیب الدولہ کی تھی لیکن حالات کی سنگینی کے پیش نظر وہ تنہا کافی نہ تھے اور ان کے ذریعے ان طاقتوں کا زور نہیں توڑا جا سکتا تھا۔ شر پسندوں نے اپنی فوجی طاقتوں کو اس قدر بڑھایا کہ ملک کی کوئی واحد فوجی قیادت ان کو شکست نہیں دے سکتی۔ اس کے لئے ایک تازہ دم بیرونی فوجی طاقت کی ضرورت جو اس ملک کے لئے مطلقاً اجنبی اور نو وارد بھی نہ ہو۔ شاہ صاحب کی نظر انتخاب احمد شاہ ابدالی پر پڑی جنہوں نے منتشر افغانوں کو متحد کر کے سیادت کا سکہ جمایا تھا۔ ابدالی پہلے چھ دفعہ ہندوستان آئے اور گئے تھے۔ شاہ صاحب نے یہاں کے اصلاح و احوال کے آخری حل کے طور پر ابدالی کو نجیب الدولہ سے بھی خط لکھوائے۔ خود بھی پر زور مراسلہ بھیجا اور ہندوستان پر حملے کی دعوت دی۔ لہٰذا پانی پت کی آخری لڑائی میں شاہ صاحب کی سیاسی بصیرت کا بھی دخل ہے۔ (مطالعہ ہوں خط بجانب الدولہ، احمد شاہ ابدالی، خلیق احمد نظامی، شاہ ولی اللہ کے سیاسی مکتوبات، مطبوعہ ادارہ اسلامیات لاہور، 1976ء ص 10 تا 17 مقدمہ) مسلمان بادشاہوں کے بے کسی کو دیکھ کر ہندوستان کو ''دار الحرب'' قرار دینے کا فتویٰ بھی شاہ صاحب کے بڑے صاحبزادے کا کارنامہ تھا۔ علمی لحاظ سے شاہ صاحب کا بڑا کارنامہ علوم القرآن والسنۃ کا احیاء ہے۔ شاہ صاحب کی ہمہ جہتی کا ایک پہلو ان کا قاموسی انسان ہونا ہے۔ آپ کی جملہ تصانیف اس امر پر شاہد عدل ہیں۔ دراصل

آپ نے اصلاح احوال اُمت کی بھاری ذمہ داری اپنے کندھوں لے کر دو قسم کے کثیر المیعاد اور قلیل المیعاد منصوبے تشکیل دیئے۔ ان دونوں منصوبوں میں آپ ایک لحاظ سے کامیاب بھی ہوئے۔ اگر چہ فوری نتائج ان کے سامنے نہیں آئے تاہم کچھ مدت کے بعد اس ملت نے اگر کامیابی پائی تو بھی اس کا سہرا ان کے اور ان کے خانوادے کے سر رہے گا۔

(2) ابن منظور ''لسان العرب''، محشی محمد ہاشم الشاذلی وآخرون، ناشر دار المعارف، القاہرہ، 1119ھ، ج:3، ص:1696

(3) سورۃ الکہف 18:16

(4) سورۃ الکہف 18:31

(5) ابن منظور ''لسان العرب''، محشی محمد ہاشم الشاذلی وآخرون، ناشر دار المعارف، القاہرہ، 1119ھ، ج:3، ص:1696

(6) دہلوی ''حجۃ اللہ البالغۃ'' ج:1، ص:38 (**المبحث الارتفاقات**)

(7) سندھی عبید اللہ، الہام الرحمٰن فی تفسیر القرآن، مقدمہ تفسیر الفاتحہ مطبوعہ شاہ ولی اللہ اکیڈمی، حیدر آباد، 1989ء، ص:10

(8) ایضاً

(9) منطق علم صحیح کا نام ہے۔ مناطقہ اخذِ علم کے لئے استخراجی و استقرائی دلائل کو بروئے کار لاتے ہیں۔ چونکہ منطقِ استخراجی صوری صحت کی ضمانت دیتی ہے۔ مگر اس کا واقعاتی صحت کوئی سروکار نہیں ہوتا۔ اس لئے صرف استقرائی علم کا حوالہ دیا گیا ہے یہ امر کہ استخراجی منطق (Deductive Logic) میں محض صوری صحت کی ضمانت دی جاتی ہے جب کہ استقرائی علم میں واقعتاً مقدمات کبریٰ وصغریٰ کا حسبِ واقع ہونا بھی ضروری ہوتا ہے۔ یہ بدیہات منطق میں سے ہے۔ لہذا اگر علم استخراجی میں اگر کوئی کہے تم آدمی پھول ہے اور تمام میز آدمی ہے تو لازماً ماننا پڑے گا کہ تمام میز پھول ہے جو واقعتاً غلط ہے۔ لہذا استخراجی علم کے مقدمات کی صداقت کے لئے استقرائی منطق کی احتیاجی پیش آتی ہے لہذا علم کے لئے محض استقرائی طریقہ ہی معتمد علیہ وسائنسی ہے۔

(10) دہلوی شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ ''البدور البازغۃ''، مترجم ڈاکٹر قاضی مجیب الرحمٰن، ادارہ مطبوعات، غزنی سٹریٹ لاہور 2000ء ص:102۔ انسان تین اعتبار سے دوسری مخلوقات سے ممتاز ہے یعنی رائی کلی، ظرافت، ایجاد وتقلید کے حوالے سے قدرِ تفصیل یہ ہے:

(i) رائی کلی: انسان کی ضروریات محض بنیادی لوازماتِ حیات تک محدود نہیں بلکہ وہ ان کے سوا اور ان سے بالاتر اشیاء کی ضرورت اپنے اندر محسوس کرتا ہے، تنہا طبعی ضروریات ہی اس کو کسی عمل کے لئے آمادہ نہیں کرتیں، بلکہ

اس میں عقلی ضروریات بھی موجود ہے۔ جو اسے ایسے نفع کے طلب کرنے اور نقصان سے حذر کرنے کے لئے تیار کرتی ہے جن کا عقل تقاضا کرتی ہے نہ کہ حیوانی طبیعت، انسان کی کوشش رہتی ہے کہ اس سے ایسے اعمال کا صدور ہو جو نہ صرف اس کے لئے سودمند ہو بلکہ دیگر افراد کے لئے بھی یکساں نفع بخش ہو۔ لہذا رائے کلی کا مطلب متنوع ضروریات پر قابو پانے کے ساتھ ساتھ ایسا طریقہ اختیار کرنا کہ جسے مقصد بھی حاصل ہو اور دوسرے ابنائے جنس کو بھی اس کے عمل سے تنگی کا سامنا نہ کرنا پڑے۔ المختصر رائے کلی اپنی ضروریات پر قابو کے ساتھ دوسروں کو ہر قسم کی تنگی سے بچانا ہے

(ii) ظرافت یا شوقِ حسن و جمال: اس کا مطلب یہ ہے کہ فطرت انسانی حیوان کی طرح صرف اپنی ضروریات پوری کرنے پر ہی قانع نہیں رہتی، بلکہ وہ خوب سے خوب تر کی تلاش میں منہمک رہتی ہے۔ انسان ہر چیز میں لطافت، تازگی، حسن اور خوبی کا متلاشی رہتا ہے تاکہ اپنے جمالیاتی حس کو حسب مقدور آسودہ کر سکے۔ مثلاً حیوانی حاجت محض غذا کا حاصل کرنا ہے لیکن انسان لذت اور لطافت کا طلب گار رہتا ہے، وہ چاہتا ہے کہ اچھے سے دل لبھانے والا لباس زیب تن کرے، خوش نما گھر میں سکونت اختیار کرے اور حسین نازک اندام بیوی اس کی شریکِ حیات ہو۔

(iii) ایجاد و تقلید: نوع انسانی کے اس اختصاص کا مطلب یہ ہے کہ جس طرح انسانی ضروریات کی نوعیت حیوانی ضروریات سے مختلف ہے اسی طرح اللہ تعالیٰ کی جانب سے انسان کو ہونے والے الہام کی کیفیت بھی حیوانی کیفیت سے مختلف ہے بسا اوقات بہت سی حاجتوں کا کچھ لوگوں کو خیال ہی نہیں آتا یا آتا بھی ہے تو انہیں پورا کرنے کا بہتر طریقہ سجھائی نہیں دیتا ایسے موقع پر دوسرے ان کی دستگیری کرتے ہیں۔ یوں معاشرہ میں دُنیاوی مصالح کے حصول کے لئے وہ قائد کا انتخاب کرتے ہیں پیش رو کو تلاش کرنا انسان کا فطری تقاضا ہے۔ معاشرہ کی نشو و نما میں تقلید کا عمل دخل ہے۔ اگر یہ جذبہ فطرتِ انسانی میں داخل نہ ہوتا تو معاشرہ کو کمال تک پہنچانے میں عرصہ دراز درکار رہوتا۔ انسان باعتبار فہم و دانش مختلف ہے۔ چنانچہ وہ تقلید کے لئے آمادہ رہتا ہے بنا بریں حسن و لطافت کی جستجو، مفید تدابیر کی ایجاد وغیرہ اور باعتبار فرصت وغور وفکر انسان ایک دوسرے بڑی حد تک مختلف ہے۔ اس لئے معاشرہ کے معدودے افراد متنوع قرار پانے ہیں جب کہ اکثریت تابع رہتی ہے۔ یہ بھی انسان کا نوعی خاصہ ہے۔

(11) علامہ محمد اقبال ''بالِ جبرئیل'' (کلیاتِ اقبال) مکتبہ جمال اُردو بازار، لاہور، طبع 2005ء، ص:577

(12) Macdougall, Republic Book-II, Cambridge University 19920, PP, 150-60

(13) دہلوی حجۃ اللہ البالغہ، فاران اکیڈمی، اردو بازار لاہور، 1970ء ج:1، ص:39 **(المبحث الارتفاقات)**

(14) ایضاً

(15) دہلوی شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ ''البدور البازغۃ''، مترجم ڈاکٹر قاضی مجیب الرحمٰن، ادارہ مطبوعات، غزنی سٹریٹ لاہور، 2000ء، ص:102

(16) F.C Stork & J.D Widdow sons "Learning about Linguistics" the Anchor Press Ltd.
Fitzroy Square London, 1977, P:47.

(17) سورۃ الروم 22:30، قرآنی آیت ہے: ﴿وَمِن آيٰتِهٖ خَلقُ السَّموٰتِ وَالارَضِ وَاختِلَافُ اَلسِنَتِكُم وَاَلوانِكُم﴾

(18) دہلوی ''حجۃ اللہ البالغہ'' ج:1، ص:40 **(المبحث الارتفاقات) ومنه الزرع ومنه الغرس وحفر الابار و كيفته الطبخ**

(19) سورۃ البقرہ 2:31

(20) آلوسی السید محمود آفندی البغدادی م1218ھ ''روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم''، طبع جدید، تحقیق وتعلیق عمر عبدالسلام، مکتبہ الحقانیہ پشاور، ج:1، ص:303

(21) دہلوی ''حجۃ اللہ البالغہ'' ج:1، ص:39 **(المبحث الارتفاقات)**

(22) دہلوی شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ ''البدور البازغہ''، مترجم ڈاکٹر قاضی مجیب الرحمٰن، ادارہ مطبوعات، غزنی سٹریٹ لاہور 2000ء، ص:102 شاہ صاحب کی تعلیمات میں وہ حکمت کا لفظ اکثر جگہ پر استعمال کرتے رہتے ہیں۔ حکمِ خمسہ میں بھی شاہ صاحب نے اسی اصطلاح کا اطلاق کیا ہے۔ شاہ صاحب رحمہ اللہ کے فلسفہ میں حکمت سے کیا مراد ہے؟ اس حوالے سے وضاحت یہ ہے۔

الف) قدیم فلسفہ یونان میں حکمتِ فلسفہ کا مترادف ہے۔

ب) حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ نے حکمت کی تفسیر حلال وحرام کے (تعلّم) سیکھنے سے کی ہے۔

ج) حکمت علم مع العمل ہے یا یہ مخلوق کے احوال کے جاننے کا نام ہے۔ ایک تعریف کے مطابق حکمت خاص قسم کی فراست ہے۔

د) جرجانیات میں حکمت کی تعریف ''**علم یبحث فیه عن حقائق الاشیاء علی ماهی علیه فی الوجود**'' سے کی گئی ہے۔

ھ) اکثر فلاسفہ ابن سینا وغیرہ نے حکمت کو فکر ونظر کے معنوں میں استعمال کیا ہے۔ اس کی مدد سے انسان کائنات میں ایک طرف موجودات کے حقائق سے واقفیت حاصل کرتا ہے تو دوسری طرف اسے یہ معلوم ہو جاتا ہے کہ کن اعمالِ صالحہ اور وظائف محمودہ کا کسب کیا جائے تاکہ اس سے اس کی ذات مزین ہو کر درجہ کمال پر فائز ہو جائے۔ فلسفہ کا آخری نتیجہ یہی ہونا چاہیے۔ الغرض فلسفہ کائنات، ان کے اوصاف و خصوصیات اور آثار ونتائج کی حقیقتوں کے بعد، علل ومعلول کے باہمی ارتباط اور اس میں اس نظام کے اقتضاء کے مطابق کارروائی کے رموز سے واقفیت وشناسی کا نام حکمت ہے۔ ولی اللہ بھی حکمت کو انہی معنوں میں اطلاق کرتے ہیں۔

(23) دہلوی ''البدور البازغہ''، مطبوعہ مجلس عملی ڈابھیل سورت، 1354ھ (**فصل فی بیان حقائق الارتفاقات الرابع**، ص:55، بالا جمال، ص:55۔

(24) مضمون نگار نے اس حوالے سے اپنے تحقیقی مقالہ (پی ایچ ڈی) بعنوان ''شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ کے فقہی، معاشی اور تصوفانہ افکار کا تحقیقی جائزہ'' میں شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ کے تناظر میں مزارعت کی حیثیت سے متعلق بھرپور بحث کی ہے۔ شاہ صاحب اس حوالے سے بار بار لکھتے ہیں کہ مزارعت تعاون باہمی کی بہترین شکل ہے۔ عام حالات میں یہ جائز معاملہ ہے تاہم فریقین میں یہ معاملہ اگر کسی کے استحصال پر منتج ہو جائے اور محنت کارکوان کی محنت کا معاوضہ نہ ملے تو سودی معاملہ کی طرح یہ معاملہ حرام قرار پائے گا کیونکہ اس میں انصاف کا فقدان ہے اور کسان کی رضا بھی اضطراری ہے۔ مولانا محمد طہٰ حسین نے اپنی کتاب ''مروجہ نظام زمینداری اور اسلام'' میں اس حوالے سے مسئلہ کی خوب تنقیح کی ہے۔

(25) دہلوی ''حجۃ اللہ البالغہ'' ج:1، ص:43

(26) ایضاً

(27) دہلوی ''حجۃ اللہ البالغہ'' ج:1، ص:45، **وان یکون عاقلاً ، بالغاً ، حراً ، ذکراً ، ذارئٍ وسمع وبصر و نطق ممن سلم الناس شرفه وشرف قومه و رائو ا منه ومن آبائه المآثره الحمیده وعرفون انه لا یألوا جهداً فی اصلاح المدینة هذا کله یدل علیه العقل واجتمعت علیه الامم .**

(28) ایضاً

(29) دہلوی ''البدور البازغہ'' ص:71

(30) دہلوی '' حجۃ اللہ البالغۃ'' ج:1 ،ص:48 ، ومن تلک الاشیاء سد الثغور واقامة الحصون والاسوار والاسواق و بناء القناطر و کری الانهار وتزويج اليتمی وقسمة الترکات فی الورثة

(31) عبیداللہ سندھی ''حکمت ولی اللٰھی کا اجمالی تعارف (تلخیص) مکی دارالکتب بازار لاہور، ص:20

(32) ڈاکٹر عبدالواحد ہالے پوتہ، شاہ ولی اللہ کا فلسفہ، شاہ ولی اللہ اکیڈمی حیدرآباد، حصہ دوم، ص:57

مجالات الحوار المثمر ومجالات الجدل العقيم

* الدكتور أحمد جان الأزهري

التمهيد :

مما لا شك فيه أن سيادة الإنسان وعلو شأنه بين الأحياء على أساس أنه حيوان ناطق متحاور وأن آلة الحوار والبيان هي اللسان يقول تعالى:﴿ **خلق الإنسان وعلمه البيان**﴾ (1) وأن الكلمة الطيبة يجعل الإنسان عظيما وبه يتغلب على الأقوياء وأن الإنسان بسب الكلمة الحسنة يملك زمام الجبابرة ويصلح الأمور ويصل العزائم ويقول الشاعر:

الفتى لسان نصف ونصف جنانه فلم يبق إلا صورة اللحم والدم .

وأن أهمية اللسان تتضح في كل شيء حتى فى عمل العبادات, والحسنات, وحقوق الله, وحقوق العباد, ولا يكون من باب المبالغة أن خمسة وسبعين في المائة من أعمال الخير تؤدى من طريق اللسان وهكذا أعمال الشر مثل الكفر والكذب وشهادة الزور والسب والشتم واللعن والغيبة والنميمة والسخرية والاستهزاء والإهانة والتملق والفواحش وحديث العيوب والتشاور بالشر والطعون وعكس كل ذلك من حسنات اللسان. وقد قال الإمام إبراهيم

---

* الدكتور أحمد جان الأزهري، إسلام آباد

1- سورة الرحمن الآية رقم [٣- ٤] .

النخعي: لقد هلك من الأولين بثلاثة: كثرة الكلام والطعام والنوم ولذلك ينصح علماء السلوك بقلة الكلام والطعام والمنام.

تعريف الحوار:

من المحاورة ، والحوار مناقشة بين الطرفين أو أطراف يقصد بها تصحيح كلام وإظهار حجة وإثبات حق ورفع شبهة و رد الفاسد من القول والرأي.

أو تبادل الكلام بين الزوجين أو بين الطرفين .

ومن الشروط الأساسية في الحوار أن يكون على أساس المساواة دون التفوق حتى تقيم الحوار بين الفريقين فى جو هادئ مطمئنة بعيداً عن الجدال والعصبية كأنهما يعملان في حقل واحد لمصلحة مشتركة فالحوار تعاون من المتحاورين على معرفة الحقيقة والتوصل إليها ليكشف كل طرف على ما خفي على صاحبه منها والسير بطريق الاستدلال الصحيح للوصول إلى الحق. هناك فرق بين الحوار والخطابة لأن الخطيب يقدم رأيه للناس والناس ساكتين والحوار ليست الدعوة التي تقدم من غير أن ينتظر الرد فالحوار مدارسة وتفاهم وعرض للأفكار ومشاركة في الفهم واستفادة وإفادة متبادلة وإقناع بشكل وودي هادئ هادف.

فالحوار ليس مناظرة لأنها تنتهي بالجدل ، والتفوق بالحجة ، والبرهان ، والتمسك بالرأي و أما الحوار فهو بعيد من هذا وقد استخدمت كلمة الجدال في القران الكريم في تسع وعشرين موضعا كلها تعني كلام غير مرضي أما كلمة

الحوار فقد وردت في القران الكريم في ثلاثة مواضع وتعني: التحاور، التفاهم ، والتحدث وعرض الأفكار والمواقف فيما بينهم.(١)

ولا شك أن الموضوعات التي تأخذ ميدان الكلام ثلاثة اكثرها الكلام حول الشخصيات ، ثم الأحداث والنوازل وأقل ذلك الكلام حول الأصول والأفكار والمعتقدات والنظريات.

أهداف الحوار :

والهدف من المكالمة والحوار:

١- ايجاد حل وسط يرضى الأطراف

٢- التعرف على وجهات نظر الطرف أو الأطراف الأخرى

٣- البحث والتنقيب من أجل الاستقصاء والاستقراء في تنويع الرأي والتصورات المتاحة من أجل الوصول إلى نتائج أفضل وأمكن أن يكون مشتركا الطرفين ويكون مسلماً بين الجميع هذه تعطينا حلا للمشاكل ألا و
أوالحوار يستهدف التودد والمحبة ، وإذا وضع هذا الأساس أما الكلام والحوار قلما تجد فيه المجادلة والخصام والفصام.وقد قال النبي ﷺ حسن إسلام المرء ترك ما لا يعنيه.(٢) وكما ورد في الحديث عن النبي ﷺ قال إن الله كره لكم ثلاثا قيل وقال، واضاعة المال، وكثرة السؤال(٣).

1- أسلوب المحاور في القران الكريم ص ١٣ دكتور عبدا لحكيم حفني

2- صحيح مسلم

3- صحيح مسلم [كتاب الأقضية ، الحديث برقم / ١٣٤٠] . وأخرجه أحمد أيضاً في مسنده في ج ٢ ص ٣٢٧ .

آداب الحوار المثمر وأصوله:

هناك آداب كثير إذا التزم بها المتحاورون يكون حوارهم مستمراً ونافعا منها:

١- **الالتزام بالصدق**.الصدق ينجي والكذب يهلك والصدق مطلوب لأنه صفة الله ورسله ﴿**ومن أصدق من الله قيلا**﴾ [1]

﴿**وصدق الله ورسوله**﴾ [2] ﴿**وصدق المرسلون**﴾[3] وقد أمرنا بالصدق ﴿**ياأيها الذين آمنواتقوالله وكونوا مع الصادقين**﴾ [4].

٢- **العدل والإحسان** يقول الله تعالى:﴿ **وإذا قلتم فاعدلوا ولوكان ذاقربى**﴾[5]

الاعتراف بالحق والقيام به. يقول تعالى:﴿ **يأيها الذين آمنوا كونوا قوامين بالقسط شهداءْ**﴾ [6].(النساء١٣٥)

٣- **سلوك الطرق العلمية والتزامها**. ومن هذه الطرق:

أ- تقديم الأدلة المثبتة أو المرجحة للدعوى.

ب- صحة تقديم النقل في الأمور المنقولة.ومن هذين الطريقين جاءت القاعدة الحوارية "إن كنت ناقلا فالصحة وإن كنت مدعيا

1- سورة النساء الآية رقم [١٢٢] .

2- سورة الأحزاب ، الآية رقم [٣٣] .

3- سورة يس الآية رقم [٥٢] .

4- سورة التوبة الآية رقم [١٩٩] .

5- سورة الأنعام الآية رقم [١٠٦] .

6- سورة النساء الآية رقم [١٣٥] .

فالدليل"وقد ورد في القران الكريم قوله تعالى:﴿ **قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين**﴾[١] .

٤- **سلامة كلام المناظر والمحاور ودليله من التناقض** : والتناقض ساقط بداهة وقد وصف الكفار نبينا ﷺ بأنه ساحرو مجنون وقد أثبت نبينا ﷺ بأنه ليس شاعر ولا مجنون لأن الوصفين لا يجتمعان لأن من شأن الساحر العقل والفطنة والذكاء وأما المجنون فلا عقل معه البتة فالكلام فيه تهافت وتناقض بيّن.

٥- **ألا يكون الدليل هو عين الدعوى**: لأنه إن كان كذلك لم يكن دليلا.

٦- **الاتفاق على منطلقات ثابتة وقضايا مسلمة**: وهذه المسلمات أن لا تكون عقلية بحتة أو شرعية كمسلمات دينية لايختلف عليها المعتنقون لهذه الديانة أو تلك، كنبوة محمد ﷺ والقران كلام الله والحكم بما أنزل الله وحجاب المرأة وتعدد الزوجات وحرمة الربا والخمر والزنا كلها قضايا مقطوعة بها لدى المسلمين وإثباتها شرعا أمر مفروع منه والإنكار من الثوابت والمسلمات مكابرة قبيحة. يقول الإمام الغزالي رحمه الله: التعاون على طلب الحق من الدين ولكن له شروط وعلامات منها أن يكون في طلب الحق كناشد ضالة لا يفرق بين أن تظهر على يديه أو على يد معاونه ويرى رفيقه معينا لا خصما ويشكره إذا عرفه الخطاء وأظهره له .[٢] والمقصود من كل ذلك أن يكون الحوار بريئا من التعصب خالصا لطلب الحق خاليا من العنف والانفعال بعيدا من

1- سورة البقرة الآية رقم [١١١] .

2- إحياء علوم الدين ١

المشاحنات الأنانية والمغالطات البيانية مما يفسد القلوب ويهيج النفوس ويولد النفرة ويوغر الصدور وينتهي إلى القطيعة.[1]

٧- **أهلية الحوار**: وإذا كان من الحق أن لا يمنع صاحب الحق عن حقه فمن الحق أن لا يعطى لمن لا يستحقه كما أن من الحكمة والعقل والأدب في الرجل أن **يعترض** على ما ليس له أهلا ولا يدخل فيما ليس هو فيه كفوا.

ومن الخطاء أن يتصدى للدفاع عن الحق من كان على الباطل، ومن الخطاء أن يتصدى للدفاع عن الحق من لا يعرف الحق، ومن الخطاء أن يتصدى للدفاع عن الحق من لا يجيد الدفاع عن الحق، ومن الخطاء أن يتصدى للدفاع عن الحق من لا يدري مسالك الباطل.إذا فليس كل ا ل للدخول في حوار صحي صحيح يؤتي ثمارا يانعة.

كل ذلك العلم فلا بد من التأهيل العلمي للمحاور لان يء ليس كفوا للعالم به، ومن لا يعلم لا يجوز أن يحاور من يعلم ، ومن البلاء أن يعوم اليوم غير متخصص ليعترض على متخصص فيخ لطه، ومن الحق من لا يعلم عليه أن يسأل ويتفهم لا أن رص ويجادل بغير علم وكثير من الحوارات غيرالمنتجة مردها إلى عدم التكافؤ بين المتحاورين ولقد قال الشافعي رحمه الله :ما جادلت عالما إلا

1- (١) مقال أصول الحوار وآدابه في الإسلام ص٧-٨ للشيخ صالح بن حميد (٢) الإحياء ج١

وقد غلبته وما جادلني جاهل إلا غلبني" فهذه إشارة إلى الجدال والحوار العقيم الذي يجري بين غير المتكافئين.

٨- **الرضاء والقبول بالنتائج** التي يتوصل إليها المحاورون والالتزام الجاد بها وما يترتب عليها وإذا لم يتحقق هذا الأصل كانت المناظرة والحوار ضربا من العبث الذي ينتزع عنه العقائد ويقول ابن عقيل:"وليقبل كل واحد منهما من صاحبه الحجة ؛ فإنه أنبل لقدره واعون على إدراك الحق وسلوك سبيل الحق"

ويقول الإمام الشافعي "ما نظرت أحدا فقبل مني الحجة إلا عظم في عيني ولا ردها إلا سقط في عيني[١]

٩- **قطعية النتائج ونسبتها**: من الضروري الاعتراف والإدراك بأن الرأي الفكري الاجتهادي نسبي الدلالة على الخطأ والصواب ما عدا الأنبياء فإنهم معصومون فيما يبلغون عن ربهم ولكن هذه النتائج مندرجة تحت المقولة المشهورة "رأي صواب يحتمل الخطأ ورأي الآخر خطأ يحتمل الصواب" وليس من شروط الحوار الناجح أن ينتهي أحد الطرفين إلي قول الطرف الآخر فإن تحقق هذا واتفقا على رأي واحد فنعم المقصود وهو منتهي الغاية ؛ وإن لم يكن فالحوار ناجح إذا تواصل المتحاورون بقناعة إلي قبول كل من منهجيهما وما تقدم من حديث عن غاية الحوار

1- علم الجدل ص: ١٦

يزيد هذا الأصل أيضا' وينصح الإمام ابن تيمية رحمه الله "وكان بعضهم يعذر كل من خالفه في مسائل الاجتهادية ولا يكلفه أن يوافقه فهمه[1]

ولكن يكون الحوار فاشلا إذا انتهى إلي نزاع وقطيعة وتدابر ومكائدة وتجهيل وتخطئ.

١٠- **المعاملة بالمثل** : هي المحور الأساسي للحوار الناجح أما عكس ذلك فهو تلاعب في الكلمات وتماد في الباطل وضياع للوقت ، فإذا أردنا أن نتحاور مع الغرب ينبغي أن نعامل بالمثل وننظر الحقائق ونراعي الثوابت فالظلم ظلم مهما يكن نوعه وشكله وكيفيته والظالم ظالم مهما تغير الألوان والأزياء غير أن الغرب لايعامل مع المسلمين بالمثل فإن نظرة التفوق والأنانية تجعل محاولات التفاهم والتحاور غير مؤثر ولوخضنا في التفاصيل لطال المقال غير إني أشير إلى بعض الصور الغريبة التي تتسبب في إنهيار الثقة على المتحاورين من أهل الغرب .

أولاً: نجد أن أقلام المستشرقين والإعلاميين ووسائل الإعلام كلها المكتوبة والمسموعة والمرئية تهاجم على الإسلام وتتهم المسلمين بدون استثناء بالصفات المشينة وتصفهم بعدم المروءة، والإنتهازية، والأصولية، والتعصب والتزمت، والإرهاب، وضيق الصدر،وقصر النظر، والظلاميين والمتخلفين كلها تهم موجه إلى المسلمين وسهام تتراشق بها الإسلام بينما نرى ونشاهد رأي العين أن القوى الإمبرالية وأذنابهم تكالفت على سيطرة البلاد ومدخراتها المدفونة، وجعلوا أهلها عبيدا في أيديهم وأصبحنا كالآيتام على مواد اللئام .

1- المغني لابن قدامة

ثانياً : أصبح الإسلام بعد انهيار الشيوعيية هو الخطر الأكبر الوحيد على الغرب ومصالحه وحسب مثل إنجليزي تقول: قبل قتل الكلب اتهمه بالجنون، فإنهم يطبلون ويزمرون باسم الجمهـــورية والديموقراطية والحرية وحقوق الإنسان ليـــقضوا في البلاد الإسلامية على فكرة مركزية [الخلافة] وينشرون فسادا ويشيعون الفواحش والمنكرات باسم حقوق المرأة .

ثالثاً : هكذا نجد اضطرابا في مواقفهم تجاه القضايا السياسية في فلسطين وتركيا والجزائر وفرنسا :

ا – فقد تم الإنتخاب على نمط جمهوري وحصل أصحاب التيار الإسلامي والأغلبية الساحقة غير أن القوى الغربية رفضت الاعتراف بها وفرضوا عليها الحصار الإقتصادي ودبروا المؤامرات الداخلية وأضافوا للأمة قلقا واضطرابا نراه اليوم .

ب – عندما أعلنت السلطة السياسية في تركيا ترشيح { عبدالله جول } لرئاسة الدولة عارضوها على أساس أن زوجتها ترتدي حجابا ومن غير معقول أن تكون السيدة الأولى لتركيا " العلمانية " محجبة وهذا خطر على العلمانية

ج – كما أن الإنقاذ في الجزائر حققت الأغلبية الساحقة في الإنتخابات غير أنها رفضت من قبل الغرب ودبروا للاستيلاء على السلطة عن طريق انقلاب عسكري وجردت الدماء أنهارا .

د – بينما ينتخب في فرنسا رجل متعصب مسيحي منحاز للصهيونية علناً نهارا وجهارا " نكوس سركوزي" ولم نسمع من أهل الغرب كلمة فيه .

هـ - نجد الغرب وأذنابه تؤيد كل ظالم ودكتاتور مجرم إذا كان يدور في فلكه في أسيا وأفريقيا ويخدم مصالح الغرب فهو مقبول يدعم ويشجع على المزيد ضد إرادة الشعب .

و - استخدم الغرب هيئة الأمم المتحدة كسلاح لضرب المسلمين في كل مكان بدون سبب مقنع .

ز - لقد احتضن الغرب عملاءهم المأجورين في العالم الإسلامي وشجعهم على الاستهتار بالإسلام ونبي الإسلام أمثال : سلمان رشدي، وشرين طاهر خيلي، وتسليمة نسرين، وحرسي علي، واسرار نعماني، وآمنة ودود ، حيث أكرموا بالنياشين والألقاب ومكنوهم بالجنسيات ، وزودوهم بالحراسة والأمن .

ح - شجعوا الصحافين والإعلامين بالخروج من مهنة الصحافة ووظيفتهم ورسالتهم الإنسانية وتورطهم في المتاهات والترهات وتشويه سمعة نبي الإسلام والمساس بحرمته بنشر الصور المتحركة المزورة ، وخلق الإفكار الشاذة وإحداث البلبلة الفكرية في العالم الإسلامي .

ط - التدخلات المباشرة في شئون البلاد والعباد سياسيا وعسكريا وثقافيا .

ي - الانتهاكات في القوانين الدولية لحقوق الإنسان والحدود الجغرافية واستخدام أسلحة الدمار الشامل وعدم الاعتراف بحقوق الأخرين ، كل ذلك وأكثرمنها أمور يبعدنا من التفاهم والتقارب والحوار المثمر ويؤدي إلى الشقاق والجدل العقيم .

١٢- احترام تجارب الآخرين :

والملاحظة الأخرى التي ينبغي أن نلتفت إليها في الحوار هي : احترام تجارب الآخرين ومشاعرهم .

إن كل إنسان يحترم آراءه الشخصية ويقدر الحلول والقرارات التي توصل إليها بنفسه وربما يتصورها هي أفضل من غيرها وأنجح ، ينبغي أن لا نظهر بأسلوب المعلم أو الناصح لمحدثينا ، لأن هذا الأسلوب من شأنه أن يستفزهم ويمنع من التواصل معهم وأحياناً يجعل ما تطرحه من حلول هوامش وإن كانت هي الأفضل بالعقل، البعض يتحدث هكذا : كان عليك أن تتصرف كذا كذا ... لماذا تصرفت هكذا ؟ لماذا لم تتخذ الأسلوب كذا ؟ ... هذا الأسلوب في مواقع المحادثات والمحاورات أمر قد يتضمن التجريح أو يفهم على أنك تتعالى على الآخرين وتدعي أنك الأفهم والأعلم ، وهذا من شأنه أن يُسد أبواب الحوار ويمنع من الوصول إلى الحل [١]، فيجب أن نتجنب من هذا الأسلوب ونحن نخوض الحوار ، ولا ينبغي أن نتسرع في الحكم على الآخرين وكأننا قد فهمنا الأمر أو نفهمه أكثر، لأننا كثيراً ما نزيد المشكلة بدلاً من حلها، أو ننحرف عن موضوع المحادثات الأصلية إلى مواضيع جانبية ، لا تخدم قضية الحوار .

➢ مجالات الجدل العقيم:

هي كثيرة منها:

أولاً : الخوض في الكلام الذي لا أصل ولا حقيقة له،فهذا نوع من الكذب يقول النبي صلي الله عليه وسلم: ((كفي بالمرء كذبا أن يحدث بكل ما سمع))[٢]

1- ملخص من تقنيات الحوار ، أنباء [ص / ٨] لفاضل الصفار .

2- صحيح مسلم

وقد ذم الله تعالى السماعين للكذب بقوله تعالى:

﴿سَمَّٰعُونَ لِلْكَذِبِ سَمَّٰعُونَ لِقَوْمٍ ءَاخَرِينَ﴾ [1].

ثانياً : الاجتناب من توجيه التهم وقد ذكر القرآن الكريم حملة هذه الصفة بقوم:

﴿ وَٱلَّذِينَ يُؤْذُونَ ٱلْمُؤْمِنِينَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتِ بِغَيْرِ مَا ٱكْتَسَبُوا۟ فَقَدِ ٱحْتَمَلُوا۟ بُهْتَٰنًا وَإِثْمًا مُّبِينًا ﴾[2]

وقد منع النبي صلي الله عليه وسلم عن الغيبة قائلا : "**ذكرك أخاك بما يكره ،إن كان فيه ما تقول فقد اغتبته وإن لم يكن فيه ما تقول فقد بهته**".[3]

ثالثاً- الاجتناب عن استخدام كلمات ذو معنيين أو تلفيق في الكلمات

فهذه من باب مغالطات وتلاعب في الكلمات وقد نهانا ربنا عن ذالك :

﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَقُولُوا۟ رَٰعِنَا وَقُولُوا۟ ٱنظُرْنَا وَٱسْمَعُوا۟ ﴾.[4]

وكذالك حكم للمستمع بالوصول إلي الحقيقة دون الظن والتخمين :

﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ إِن جَآءَكُمْ فَاسِقٌۢ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوٓا۟ أَن تُصِيبُوا۟ قَوْمًۢا بِجَهَٰلَةٍ فَتُصْبِحُوا۟ عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَٰدِمِينَ﴾[5].

1- سورة المائدة الآية رقم [٤١] .

2- سورة الأحزاب الآية رقم [٥٨] .

3- صحيح مسلم

4- سورة البقرة الآية رقم [١٠٤] .

5- سورة الحجرات الآية رقم [٦] .

رابعاً – عدم مراعاة لمقتضي الحال يؤدي إلي تعقيم النتائج:

فيجب على المتحاور أن يكون عنده علما كاملا بظروف الناس ووسطهم وينبغي أن لا يدخل فيما لا يعنيه.

خامساً – استخدام منهج التحدي والإفحام و عدم الالتزام بالقول الحسن:

إن من أهم ما يتوجه إليه المحاور في حوار التزام الحسن في القول والمجادلة بالحسنى يقول تعالى: ﴿وَقُل لِّعِبَادِى يَقُولُواْ ٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ﴾ .[1]

﴿وَقُولُواْ لِلنَّاسِ حُسْنًا﴾ .[2]

فحق العاقل وطالب الحق أن ينأي بنفسه عن أسلوب الطعن والتجريح والهزأ والسخرية وألوان الاحتقار والإثارة والاستفزاز

مثلا إنك لا تفهم هذه الأمور والأفضل أن لا تتحدث فيها

أو حقا أنك لا يمكن الاعتماد عليك

حقا أ نك واطئ المستوي وغير مسئول "إن مثل هذه الطريقة في الحوار تحفز المستمع مكامن الغضب وتوقظ عنده الشعور بلزوم رد الفعل والدفاع الذي ربما لا نرضاه" وهناك توجيهات إلهية لنبينا محمد صلي الله عليه وسلم في هذا السدد في الرد على الباطل حيث﴿ وَإِن جَـٰدَلُوكَ فَقُلِ ٱللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا تَعْمَلُونَ﴾.[3]

---

1 سورة الإسراء الآية رقم [٥٣] .

2 سورة البقرة الآية رقم [٨٣] .

3 سورة الحج الآية رقم [٦٨] .

﴿قُلِ ٱللَّهُ وَإِنَّآ أَوۡ إِيَّاكُمۡ لَعَلَىٰ هُدًى أَوۡ فِي ضَلَٰلٖ مُّبِينٖ﴾ .(١)

مع أن بطلانهم مع ذالك هذا النوع من أسلوب الحوار يكسب الود والتعاطف "فا التجنب من أسلوب التحدي والتعسف في الحديث يؤدي إلي إمكان التفاهم والتعاون والتنسيق" فإن كسب القلوب مقدم على كسب المواقف والحرص على القلوب واستلال السخائم أهم وأولى عند المنصف العاقل من استكثار الأعداء واستكفاء الإناء، وإنك لتعلم أن أغلاط القول ورفع الصوت وانتفاخ الأوداج لا يولد إلا غيظا وحقدا وخنقا من أجل هذا فليحرص المحاور ألا يرفع صوته أكثر من الحاجة فهذا رعونة وإيذاء للنفس وللغير ورفع الصوت لا يقوي حجة ولا يجلب دليل ولا يقيم برهانا بل بالعكس رفع الصوت دليل لضعف القوة وقلة البضاعة وأحيانا الرجل الضعيف يواري ضعفه بالعويل ويستر عجزه بالصراخ وهدوء الصوت عنوان العقل والاتزان والفكر المنظم ، ألا إن لكل مقام مقال لينسجم الصوت مع المقام والأسلوب

وهناك بعض الحالات الاستثنائية التي يسوغ فيها اللجوء إلى الإفحام وإسكات الطرف الآخر، أما إذا استطال وتجاوز الحد وطغي وظلم وعادي الحق وكابر مكابرة بينة يقول تعالي:﴿ وَلَا تُجَٰدِلُوٓاْ أَهۡلَ ٱلۡكِتَٰبِ إِلَّا بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُ إِلَّا ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ مِنۡهُمۡ﴾.(٢)

ففي حالات المذكورة قد يسمح بالهجوم المركز على الخصم واجراحه وتسفيه رأيه لأنه يمثل الباطل ، ومن الأفضل أن يري الناس الباطل مهزوما

---

1 سورة سبأ الآية رقم [٢٦] .

2 سورة العنكبوت الآية رقم [٤٦] .

مدحورا، ولله في خلقه شئونا ولله الحكمة البالغة في اختلاف الناس في مخاطباقم وفهومهم، فإن بعض الخصوم لا ينفعهم إلا القسوة والشدة وهذا قليل.

سادساً – الإطالة في الكلام:

ومن عيوب الحوار الاستطراد والإطالة في الحديث والاسترسال فعلى المحاور ألا يستأثر بالكلام ويستطيل في الحديث حتى يخرجه عن حد المألوف في القول والذوق الرفيع.

يقول ابن عقيل " وليتناوبا الكلام مناوبة لا مناهبة ولا يقطع أحد منهما على الآخر كلامه"

والطول والاعتدال في الحديث يختلف من ظرف إلى ظرف ومن حال إلى حال "فالندوات والمؤتمرات تحدد فيها الكلام والندوات واللقاءات في المعسكرات والأماكن السياحية قد تقبل الإطالة قميئة للمستمعين" وقد يختلف ظرف المسجد عن الجامعة وهناك أسباب لإطالة الكلام ومقاطعة أحاديث الرجال هي:

١- إعجاب المرء بنفسه

٢- حب الشهرة والثناء

٣- ظن المتحدث أن ما يأتي به جديد على المستمعين

٤- قلة المبالاة في علمهم ووقتهم وظرفهم[1]

ومن الخير للمتحدث أن ينهي حديثه والناس متشوقة للمتابعة مستمعة بالفائدة هذا خير له من أن ينتظر الناس انتهائه.

سابعاً – التجريح والتسفيه للمخاطب وعدم التقدير والاحترام للمحاور:

---

1 – أصول الحوار للشيخ صالح بن عبد الله حميد ص(١١)

ينبغي في مجلس الحوار التأكد على الاحترام المتبادل من الأطراف وإعطاء كل ذي حق حقه والاعتراف بمنزلته ومكانته فيخاطب بالعبارات اللائقة والألقاب المستحقة والأساليب المهذبة ولا تقيم في كلامك وينبغي أن تتجنب عن إظهار رأيك بصيغة التقييم فإن هذا من شأنه أن يثير حفيظة الطرف الأخر ويجرح مشاعره وربما أطلق أحد المحاورين حكما تقيمياً تجاه مستمعه إذ قال له: إنك جديد في تجاربك ، و لم تنضج بعد ، وهذا أمر ينقصك فينبغي عليك أن تتعلم أولا ثم تأتي للحوار معي.

وإنك لا تفهم هذه الأمور والأفضل أن لا تتحدث فيها حقا إنه لا يمكن الاعتماد عليك إنك واطئ المستوى ، وغير مسئول ومن الواضح أن مثل هذه الطريقة في الحوار تحفز عند المستمع مكامن الغضب وتوقظ عند الشعور بلزوم رد الفعل الدفاعي وهو رد فعل قد يكون طبيعيا بما أننا بشر حيثما نشعر بانتهاك كرامتنا و يصادق أحيانا على محاورين الذين لم يكن لهم من المروءة وسعة الصدر فلا يملكون هذه السماحة و رحب الصدر، فيثورون ضدنا وبالتالي سيكون إمكان التفاهم فضلا عن التعاون والتنسيق معدوما" في خبر كان" وليس هذا فقط بل سينعكس الأمر على الموضوع الأصلي للمحادثات وربما يتحول مجرى الحديث إلى صراع شخصي فينحرف الكلام حتى يصبح موضوع الحوار والاجتماع ثانويا وهذا بالتالي خلاف ما نتوقع من التحاور ومن هنا ثبت جليا أن النقد والتقييم للآخرين في مجلس الحوار يضر ولا ينفع لأنه يقلب الود الى التوتر والتفاهم الى صراع وعراك وربما يجدد جروحا مما لا يحمد عقباه وقد جئنا من اجل تضميدها.[1]

1- ماخوذ بتصرف من مقال تقنيات الحوار البناء- لفاضل الصفار ص٢

إن تبادل الاحترام يقود إلى قبول الحق والبعد عن الهوى والانتصار للنفس أما انتقاص الرجال وتجهيلها فأمر معيب محرم وما قيل من ضرورة التقدير والاحترام لا ينافي النصح وتصحيح الأخطاء بأساليبه الرفيعة وطرقه الوقورة فالتقدير والاحترام غير الملق الرخيص والنفاق المرذول والمدح الكاذب والإقرار على الباطل.(١)

مثلا يمكن التعبير هكذا لا شك أن مجال عملك يحتاج إلى المزيد من الخبرة وطول النفس وأرجو الله أن يساعدك فيه وتقول له بالرغم من النجاحات الكثيرة التي حققتها في عملك إلا إن انك تعلم أننا كبشر نخطئ ونحتاج إلى التعلم دائما حتى نتمكن من تحقيق طموحاتنا وأهدافنا ،تلاحظ أن هذا التعبير يتضمن نقل الرأي بصور مباشرة وإيجابية يدفع الطرف الآخر المحاور إلي المزيد من المنطقية ويحثه بإتجاه المزيد من المعلومات والتجارب بلا تجريح ولا خدش، وفي نفس الوقت سجلت بعض الإشارات والتنميحات إلي مواطن النقص والنقد.

ومما يتعلق بهذه الخصلة الأدبية أن يتوجه النظر وينصرف الفكر إلي القضية المطروحة يتم تناولها بالبحث والتحليل والنقد والإثبات والنقض بعيد عن صاحبها أو قائلها ، كل ذالك حتى لا يتحول الحوار إلي مبارزة كلامية وطابعها الطعن والتجريح والعدول عن مناقشة القضايا والأفكار إلي مناقشات التصرفات والأشخاص والشهادات والمؤهلات والسيرة الذاتية ، وهذا النوع من الصراع تحول إلي صراع فكري وحربي فالحوار الذي يتخذ أسلوب "التسوية الفكرية" غايته التوفيق ومبادلة الرأي وبغية الوصول إلي تسوية واتفاق وبغية الجمع بين

1- أخوذ ملخصا من مقال أصول الحوار وآدابه في الإسلام ص١٢ للشيخ صالح بن عبدالله حميد

الطرفين ، وهذا الهدف يقتضي استطلاعا دائما لوجهات النظر المتعارضة ،وأن يعايش كل جانب الهموم الفكرية للجانب الآخر، وبهذا الأسلوب تظهر نواحي التطابق وجوانب التوافق والتقارب كما تتبدد وجوه التفاني ومجالات التعارض وتتبين المساحة الوسطية التي تجيز كل من الأطراف المتحاور لغيره أن يختلف معه فيما دون شطط وإلا ينقلب كل شي رأسا عن عاقبه ويتحول الحوار إلي الجدال وامتشاق الحسام والقتل والدمار والخراب والفساد في الأرض وأمثل بما وقعت من كارثة هذا بكارسة بشرية اجتماعية في شمال باكستان ومديرية سوات، وبونير، ودير، وشانكله ،وباجور ،والمناطقة الحرة الشمالية في البلاد والعباد ، وذالك بعد انهيار الثقة بين الطرفين المتحاورين فريق يطالب بتطبيق الشريعة الإسلامية في لواء مالاكند حيث أنه كان نابعا من إرادة أهل المنطقة جميعا بأحزابها المختلفة فهم خرجوا يطالبون بتطبيق الشريعة الإسلامية في المنطقة ، وبعد صراع عسكري مريرة لجأت الحكومة إقليم بشاور والحكومة المركزية إلى توقيع اتفاقية بتوسط الشيخ "صوفي محمد " رئيس حزب تطبيق الشريعة المحمدية، وقد عسكر الشيخ مع أتباعه في منطقة سوات وعاد الأمن إلي المنطقة وتم الاتفاق على قانون خاص بالمنطقة " نظام العدل الإسلامي ودار الحوار والمناقشات الطويلة " ، وتنفس أهل المنطقة سعداء واحتفل الناس بنجاح الحوار وتوقيع الاتفاقية بين الطرفين، وقد وثق هذه الاتفاقية من قبل مجلس النواب لإقليم بشاور، ثم تم التوثيق من قبل مجلس البرلمان الباكستاني بأغلبية ساحقة، غير أن هذا النوع من الاتفاقية رفضت م.. قبل شرذمة قليلة من العلمانية القومية بإشارة من أسيادهم في الغرب وبد[illegible] ال[illegible] الأمريكية والأوربية تتري لزيارة حكام باكستان توعدهم وتهددهم بالسحق [illegible]رب والتجويع وبالتالي

ظهرت بوادر الكيد والخيانة والتراجع عن الوعود والمواثيق المبرمة من قبل السلطة الحاكمة وبدأت تبادل التهم من قبل المسئولين ولفقت تبريرات لنقض الاتفاقية وخرق القانون الذي وثق وأبرم حديثا، وتحول أسلوب الحوار بين الأطراف المعنية إلي الحرب العسكري وتفجرت الحرب ومازالت وتطاول مداها الزمني بدم يسيل على الجانبين وأجبر خمسة مليون من سكان المنطقة على ترك مدهم وقراهم في ظرف ساعات وزادوا الويلات للنساء والأولاد والعجائز وضربوا مثلا جديدا في التاريخ أعطوا فرصة للمجرمين الغاصبين في فلسطين، وكشمير، وشيشان أن يمثلوا بالمسلمين شر تمثيل وأعطوا فكرة التصاعد في استخدام العنف واشتماله لمواطنين عزل غير مشاركين في العراك بتحطيم كل شيء أن يضع الناس في إطار عدم الأمن والقلق والخوف المبهم من مجهول غير مرئي ولا محسوس ولا مقدر له زمان ولا مكان ويضعهم في إحساس من المواجهة والتواتر الدائم 'ويزيد مخاطر هذا الوضع على أن الأحداث والحرب تنتقل جغرافيا من منطقة لأخرى يلتئم الأخضر واليابس ، إنني لا أريد بطبيعة الحال أن أكون نذير شئوم و إنما قصدي أن أنبه إلى ما ينتظرنا من أخطار إن نحن سرنا على مألوف ما نسير عليه الآن نحقق أهداف أعداءنا ' يا ليتنا نعود إلي الوعي والصواب والتحاور والوفاق والتقارب والسداد وتعود الأمور إلى مألوف سيرها البهيج ويعود النازحين من مهجرهم إلى بلادهم وجناتهم.(١)

ثامناً – عدم القدرة على الاستماع :

1- استفدت في ترتيب الأفكار وربط القضايا بالواقع الحالي من كتاب الحوار الإسلامي العلماني من صفحة ٤٤ وما بعده للأستاذ طارق البشري

إن فن الاستماع له مبادئه وأساسياته التي تعينه بالنتائج الطيبة أيضاً ، ومالم يجمع الحوار طرفيه معاً [الإسماع والاستماع] فإنه قد يخرج عن أهدافه ويصبح مشكلة بحد ذاته ، ومن الآثار المرفوعة إلى علي رضي الله عنه قال : ومن أحسن الاستماع تعجل الانتفاع ، فالاصغاء مهم لفهم المحاورة ومرادها ثم البحث عن الحل، وهذه القدرة هي من أكثر القدرات إهمالاً عند الناس وخاصة عندما يقعون في خلافات مع الآخرين .

وإن الكثيرين منا ينسى أن الحوار يتبنى على جهتين [إبداء الكلام والاستماع إليه] ولا يتم الحوار إلا بهما معاً ومن الصعب أن نجعل الآخرين يقتنعون بصحة آرائنا، فلا بد من كلام واستماع أيضاً ، أن تقول مالديك وتسمع ما عليك ، ولو أهملنا الاصغاء ضيعنا المنافع الكثيرة التي نأمل جنيها .

وقد ذكر أفلاطون منذ قديم أن الأسباب عن إعاقة التفاهم بين الناس ثلاثة :

ـت صواب وجهة نظرهم مهما كان الثمن .

ـعيير موضوع الحديث .

ثالثا : عدم القدرة على الاستماع .

وقد أثبتت التجارب أن القدرة على الاستماع أداة رئيسية للوصول إلى تفاهم مثمر ، وخاصة في مراحل الجدل والصراع .

والاستماع والاصغاء تلعب دوراً كبيرا في تخفيف الميول العدوانية عند الأطراف في لحظات التوتر والانفعال ، وإذا أحس الطرف الآخر في الحوار أنك تستمع إليه وتحاول أن تفهم مايريد وتقدر إحساسه فعليك أن تراعي عدة أمور منها:

أولاً : أن تمنحه الوقت الكافي والفرصة السانحة للتعبير عن نفسه وطموحاتها ومشكلاته وهمومه دون أن تقاطعه أو تهب في وجهه كل صغيره وكبيرة .

ثانياً : أن تضبط نفسك كثيراً لكي لا تتسرع في طرح رأيك وإبداء وجهة نظرك قبل أن تستمع إليه بشكل جيد ، إن التأني في إبداء الرأي يدل على احترامك لنفسك ولرأيك وللآخرين .

ثالثاً : إن ضبط النفس لا يفرض الاتفاق على الاختلاف فحسب بل هو فرصة ثمينة لمعرفة الكثير من المعلومات المهمة عن الطرف الآخر ونركز انتباهنا لمايقوله الطرف الآخر وبذلك نملك مفاتيح الحل والإرادة بشكل فعال ونقدر على سد أبواب الخلاف والوصول إلى المراد . .

والله أعلم بالصواب .

مراجع البحث

١. القرآن الكريم

٢. الحديث النبوي الشريف

٣. إحياء علوم الدين/ للإمام أبي حامد الغزالي

٤. أسلوب المحاور في القرآن الكريم / للدكتور عبد الحكيم حفني

٥. أصول الحوار وآدابه في الإسلام / مقال للشيخ صالح عبد الله بن حميد

٦. تقنيات الحوار البناء / فاضل الصفار

٧. الحوار الإسلامي العلماني / طارق البشري

٨. المغني / لابن قدامة

قضية إسقاط الجنين في ضوء الشريعة الإسلامية

* **الدكتور محمد سليم شاه**

التمهيد :

الحمد لله الذي خلق، وقدّر لخلقه الآجال والأرزاق كما شاء، والصلاة والسلام على سيد المرسلين وخاتم الأنبياء، الذي بلّغ الرسالة وأدى الأمانة وبيّن حكم ربه للناس كافة كما جاء وعلى آله وأصحابه الذين دعوا الناس إلى دين الحق بحسن الخلق وحجج الضياء. وبعد!

فإن الدين الإسلامي القويم الذي أتى به سيدنا محمد رسول الله وخاتم النبيين -صلى الله عليه وسلم- إلى الناس كافة ﴿**وما أرسلناك إلا كافة للناس**﴾[1] إنما هو الدين الخاتم الذي لا دين بعده كما أن الرسول ﷺ ، خاتم النبيين ولانبي بعده ﴿**ما كان محمد أبا أحد من رجالكم ولكن رسول الله وخاتم النبيين وكان الله بكل شيئ عليما**﴾[2] فهذه الأمة هي خاتمة الأمم وإن بداية هذا الدين فيها كانت من أول الوحي الذي أتى به جبريل، عليه السلام،

---

* الأستاذ المساعد بكلية أصول الدين بالجامعة الإسلامية العالمية، إسلام آباد

1- سورة سبأ الآية [٢٨] .

2- سورة الأحزاب الآية [٤٠].

والرسول ﷺ كان في غار حراء يتحنث ﴿**إقرأ باسم ربك الأكرم الذي علم بالقلم، علم الإنسان مالم يعلم**﴾ [1].

إن الرسول ﷺ ، الذي بعثه الله بشيرا ونذيرا، أتى معلما لهذه الأمة ﴿**ويعلمهم الكتاب والحكمة**﴾ دعاها إلى دين الله الذي فيه فلاحهم في الدنيا والآخرة، ودعوته هذه مستمرة إلى يوم القيامة. ولا شك أن الفترة بين بعثة الرسول الله ﷺ وقيام الساعة فترة طويلة لا بأس بها، ونوع البشرية يمر فيها على أنواع عديدة من مراحل الحياة، ويواجه المشاكل والقضايا العديدة التي هي طبيعة الحياة وهي حقائق لا يمكن إنكارها، وقضايا لابد لها من حلها. ولقد مضت أربعة عشر قرنا على بعثة الرسول ﷺ ، وصلت دعوة الإسلام من أرض الحرمين إلى أقصى المغرب وأدنى المشرق، فلم تبق على وجه الدينا قطعة من الأرض إلا وقد بلغت إليها كلمة الإسلام. وقد أتم الله تعالى حجته على الأمة حيث لم يبق عندها عذر بأنها لم تبلغها الدعوة، أولم يبلغه الخبر بكتاب الله تعالى، ونبيه ﷺ .

والأمة الإسلامية رأت خلال هذه القرون الأربعة عشر أيام عروجها بين الأمم وقيادتها لشعوب العالم، وكما رأت أيضا أيام الانحطاط وغلبة الأعداء. ولكن الشيء الذي لم يتغير مع هذه التغيرات في حياة المسلم هو شرع الله، المبني على كتاب الله وسنة رسوله ﷺ، والمسلم كيفما كان دوره خلال هذه القرون الماضية، فالأصل الوحيد الذي لم يتغير هو أن الحق كله إنما هو في الوحي المنزل من السماء، إلى سيد الأنبياء عليه الصلاة والسلام، وكلما جاءت المشاكل وعرضت أمام الأمة، سواء كان سببها مرور الأزمان على نزول الوحي، أو بعد

1- سورة االعلق الآيات [١-٢].

المناطق الداخلة في حوزة الإسلام، عن مركز الوحي أو اعتناق كثير من الناس من أهل الديانات والثقافات المتباينة للإسلام، ففي كل ذلك وجد المسلمون الوصول إلى حل هذه المشاكل في ضوء الشريعة الإسلامية، وقد بذل العلماء المجتهدون والفقهاء جهودهم في حل هذه الغوامض والمشاكل، وذلك كي لايبقى عند الأمة فراغا في حلها في حكم الله تعالى، بل الأحكام الشرعية محيطة على حياة الإنسان، وكل من يؤمن بها يجد فيها الحل لكل قضية جديدة كانت أو قديمة، وإنما العمل في الاستنباط والاستخراج الذي هو دأب الفقهاء من الأمة، ومن هذه المشاكل والقضايا التي عرضت للأمة الإسلامية في سبيل حياتها "قضية إسقاط الجنين" وإن هذه القضية وإن كانت في أصلها قديمة ولكنها ظهرت أمام الأمة في ثوبها الجديد، فلا بد من حلها وبيان حكم الشريعة فيها. والباحث إنما أراد أن يكتب حول هذا الموضوع ليصل إلى الحقيقة الحقة من غير خضوع أمام رأي خاص، لإعداد فهم خاص له، وقبل الخوض في صلب الموضوع نقدم شيئاً من التمهيد حتى نعلم مدى أهمية الموضوع، ومدى ضرورة المسلمين في العالم كله إلى بيان هذه الحقائق. وما توفيقي إلا بالله عليه توكلت وإليه أنيب.

مدى أهمية الموضوع:

لقد صار هذا الموضوع ذا أهمية بسبب أن البيئة العالمية تعرضت لمشكلة كثافة السكان، وهذه الفكرة أدت أخيراً إلى إسقاط الجنين، ففي القديم كانت هذه الفكرة أدت أخيراً إلى إسقاط الجنين، وكانت هذه المسألة مسألة فردية خاصة، ولكن الأمر في الأونة الأخيرة من القرن الماضي صارد عالمياً واجتماعياً، وبدأت الدول تشجع على مثل هذه الأعمال للحصول على أهدافهم الخاصة،

وهي السيطرة على مشكلة كثرة الناس وقلة الدخل، والعلماء سموا هذا العمل بتحديد النسل، وقد اخترعت الأطباء طرقاً وسبلاً أخرى قبل الوصول إلى دور إسقاط الحمل مثل العلاج بالدواء للحجز بين الرحم والمني، وكذلك البالونات والعمليات الجراحية والتعقيم وكل واحد من هذه الأمور محل نظر. هذا وفي القديم أيضاً كانت بعض الأفكار قريبة من هذه الفكرة فما كانت من النظريات القديمة فقد ذكرها العلماء في كتبهم، وقدمت مراراً في الندوات والمؤتمرات المنعقدة لهذا الغرض. وقدم هؤلاء العلماء النصوص الشرعية والروايات الفقهية في إيضاح أحكامها الشرعية، ولكن المشكلة التي هي تواجه البيئة الإنسانية باقيةعلى حالها، ولذلك اضطرت جماعة من أهل الفكر لتبحث عن هذه المشكلة، وفي الهند عقدت عدة اجتماعات ومؤتمرات لحل هذه المشكلة، كما أن دول العالم العربي أيضاً تهتم بهذه الأمور.

فالذي نذكره هنا، أولاً هي الفكرة التي تسببت لإحداث هذه المشاكل وحلها، ثم بعد ذلك سوف نتكلم في أصل الموضوع.

وأذكر ههنا خلاصة كلمة ألقاها الشيخ المفتي شمس الدين في مدينة دلهي الهند، أمام حشد من العلماء والمفتيين والباحثين، وذكر أن الضرورة ماسة لحل مشكلة كثافة السكان ولا بد أن يكون بطريقة مطابقة للشريعة الإسلامية، وفيها:

الظروف التي يلتجأ فيها إلى منع الحمل أو إسقاطه عديدة، نذكر منها مايلي:

١- إذا كان الزوجان أو أحدهما طالباً —في مدرسة أو جامعة ويخشى أنهما أو أحدهما لو انشغل بمسائل الحمل والولادة والرضاع لكان هذا كله

ضياعا لعلمه وطلبه، ومرادفا لإحباط دوره العلمي وطلبه بحيث تكون النتيجة ترك طلبه للعلم، بسبب الاشتغال بهذه المسائل التي ذكرناها، ولذلك يحتاج إلى عملية منع الحمل أو إسقاط لوبلغ الأمر إلى ذلك. ومثل هذه الحالات تكون في الدول الأسيوية أو شبه القارة الهندية الباكستانية مئات الآلاف، وليست حالة واحدة أو اثنتين... والمقصود أن هذه المسألة تتقاضى حلا مستقلا كاملاً.

٢- من الحقائق البديهية الثابتة أن بعض الأقسام الخاصة بالنساء مثل قسم الولادة في المستشفيات، أو التدريس في مدارس البنات، أو كليات النساء، أو الجامعات كذلك، لا بُد فيها من عمل النساء مثل وظيفة الطبيبة والممرضة وكذل المدُرِّسة. فبعد وجود بعض الأولاد عندهن لو أنهن لم يفرغن عن مسائل الحمل والرضاعة وغيرها لايقدرن على أداء واجبهن، فهن يضطررن إلى إيقاف الحمل وإسقاطه أحيانا.

٣- قد لايكون الزوج عنده عمل ولا مقدرة مالية مناسبة يقدر بها على تعليم الأولاد وتربيتهم، ومع ذلك لو ولد عنده أولاد لوقع في كثير من المشاكل المالية والجسمية والروحية، فلو استفاد من فكرة منع الحمل مؤقتا، وكذا إسقاطه قبل أن يصل الحمل إلى نفس نفخ فيها الروح، فهل هذا يكون حراماً في الشريعة الإسلامية؟

٤- كل العلماء يقولون: إن قلة أسباب المعيشة لا تبيح منع الحمل أو إسقاطه. وقالوا: لاينبغي أن يفكر أحد في هذا الجانب من الموضوع، بل قالوا إن الكلام فيه بسبب المعيشة خارج عن الموضوع.

ولكني أرى أن البحث في هذا المجلس ينبغي أن يكون علميا بحتا. وأنا أقول: إننا لا نقلد ما قيل في هذا قديماً أو جديداً. نحن نؤمن بربوبية الله تعالى ورازقيته ونؤمن بكل ذلك عن صميم قلوبنا، ولكن حقيقة المعيشة حقيقة واقعة لايمكن الإنكار عنها وعن أهميتها شرعاً، كما لايمكن أن يصرف النظر عن الجوع الشامل، وسوء المعيشة، والمسكنة. وإن نظام المعيشة الإسلامي والفلاحي وحسن المعيشة تمنح قوة للبشر فرداً ومجتمعاً، الذي هو مصداق قوله تعالى: ﴿**وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة...**﴾.

وإن الإيمان بالقدر لا يتقاضى ترك الأخذ بالأسباب في ضوء قوله عليه السلام: (أعقلها وتوكل على الله) والإسلام يعلم الاقتصاد والوسطية بين الإسراف والتقتير فالتوفيق بين الدخل والإنفاق، وكذلك وضع مشروع للدخل الشهري والانفاق كذلك، لاينافي العقيدة الإسلامية. وفي ضوء ما قلنا لاينبغي صرف النظر عن الوضع الاقصادي في هذا الشأن كلياً. وأنا أرى أنه لا بد من النظر في هذا الجانب أيضاً، فإنها لمشكلة حقيقية في عصرنا هذا لا وهمية، فإن الأسرة التي عندها وسائل العيش قليلة محددة ولا تقدر على كفالة الأولاد الكثيرة وتربيتها كما ينبغي، والحق أن المشورات الحسنة أو المواعظ الجيدة لا يمكن أن تغير الحقائق الثابتة، ولذلك ينبغي أن يأخذ العلماء هذا الجانب جدياً، ولا بد في هذا الشأن من النظر في عدة آيات قرآنية في هذا الباب.

فكل واحد من هؤلاء العلماء يستدل بقوله تعالى: ﴿**وما من دآبة في الأرض إلا على الله رزقها..**﴾. فلا شك أن الله يرزق كل ذي روح، ولكن وسائل الرزق قد خلقها الله تعالى: ﴿**وكلف العباد بالأخذ بهذه الوسائل**﴾ (مثل الزراعة والغرس والعمل وما إلى ذلك) فالطير حينما تطير من العش تغدو خماصا

وتروح بطانا، وهكذا كل المخلوقات يأخذون بالأسباب والشريعة لاتنفي ذلك بل تؤيده. وكذلك يستدل كثير من العلماء بقوله تعالى:﴿ **ولا تقتلوا أولادكم خشية إملاق**﴾. والنكتة المهمة في مفهوم هذه الآية أن ما يختار من طرق الحمل أو الإسقاط قبل نفخ الروح، هل هذا يساوي القتل؟ وليس أحد يدعي ذلك، فإن القتل أمر مفزع شنيع لأي سبب كان (إذا كان بغير حق) وإنها لكبيرة سواء كان سببها الفقر والإفلاس أو النقمة والغضب أو غير ذلك. فلو كان منع الحمل أو إسقاطه قبل نفخ الروح فيه من القتل الحرام لما أباحه الفقهاء في المواضع التي أفتوا فيها بجوازه. ولما أن القتل ومنع الحمل بينهما بون بعيد فلا بد للعلماء أن يبحثوا في هذا الجانب وما فيه إباحته ولا مانع أن أقدم لذلك مثالا أمام العلماء. قال في الفتاوي الهندية إذا عزل رجل من إمرأة بغير أمرها ذكر في الكتاب أنه يباح. قالوا في زماننا يباح لسوء الزمان.[1]

فانظروا أيها العلماء كيف يباح العزل الذي هو مزعج للمرأة وبدون إذنها أيضاً لفساد الزمن.

وهكذا إذا كان الخطر على الأولاد من عدم القدرة على الرعاية والتربية الصحيحة، فمنع الحمل ضرورة ينبغي الاعتناء به، ولا يقال إن عامل المعيشة لا يمكن أن يكون سببا لمنع الحمل. ولذلك أرى أن أضع أمام العلماء فكرة النظر على هذه المسائل وحل هذه القضايا حقيقياً. أما بقية وسائل منع الحمل من العمليات الجراحية وغيرها فلا بد أن نلقي نظرة على بعض جوانبها رغم أنهم جعلوه من الحرام القطعي وبدون أي استثناء.

---

1 – الفتاوي الهندية: ٢١١/٤

استدلوا في هذا بقوله تعالى: ﴿**وليغيرن خلق الله**﴾ [1] وبحديث النهي عن الاختصاء ولكني أقول: لا بد أن يعين أولاً مدلول التغيير لخلق الله، وإذن نسألهم ماذا يقولون في الحيوانات التي يكون التلقيح فيها بطرق مصنوعة أو طبية جديدة كإبرة وأمثالها. وماذا يقولون في الأعضاء المصنوعة كالسن واليد والرجل وغيرها؟ هل كل ذلك من التغيير لخلق الله؟ وكل ذلك حرام؟ أم فيه طريق من الجواز؟ ثم إن بعض النساء لا يمكن الولادة عندهن عن طريقة طبيعية عامة فهي تحتاج إلى عملية جراحية وهي تكون عن طريق شق بطنها وإخراج ولدها من رحمها، وهكذا إذا بلغت هذه العمليات إلى ثلاث مرات فالطبيب يقول: أن هذه المرأة لا تقدر على مزيد من الإنجاب فلا بد من سد رحمها عن قبول الأولاد. هل كل هذا يكون تغييراً لخلق الله؟ أم هناك جواز وإباحة؟

هذه هي نبذة من النكات التي ألقاها الأستاذ الشيخ المفتي شمس الدين أمام جماعة من علماء الهند وباكستان حين اجتمعوا للبحث في هذا الموضوع.

وبهذه الأسئلة المطروحة أكتفي على بيان الحاجة إلى مثل هذه البحوث، والآن ندخل في أصل موضوعنا.

المبحث الأول: حقيقة الجنين والمراد به

إسقاط الجنين أو الإجهاض من أصعب الطرق المعروفة لتحديد النسل أو تنظيم الأسرة (كما هو الاسم العام له) "النطفة" كلما وصلت إلى رحم المرأة فالمسألة لا تبقى دائرة بين الفريقين الزوج والزوجة، بل يأتي هناك فريق ثالث في المسألة، وهو الجنين أو النفس الثالثة، فما حكم الشرع في إسقاط ما في الرحم من الأولاد ومما يمكن أن يكون أولاداً في المستقبل؟ لقد ذكر الفقهاء أحكاما

---

[1] – سورة الزمر الآية: ٧

شرعية في هذه المسألة حسب تطور الجنين في بطن الأم ولكن المفروض أولا أن يكون الكلام في بيان حقيقة الجنين والمراد به.

الجنين لغة: فعيل من (جن) بالجيم المعجمة والنون المشددة، يقال جن الشيء يجنه جناً ستره وكل شيئ ستر عنك فقد جنّ، وجنه الليل يجنه جنا وجنونا وجن يجن بالضم جنونا وأجنه ستره، وبه سمي الجنين لاستتاره في بطن أمه، ويقال استجن فلان إذا استتر بشيء، والجنن بالفتح هو القبر لستره الميت والجنن أيضاً الكفن، والجنين المقبور، والجنين الولد ما دام في بطن أمه لاستتاره فيه وجمه أجنة. [١]

وقال الزبيدي: قال الراغب: أصل الجن الستر عن الحاسة (فلما جن عليه الليل رآى كوكباً) وقيل جنه ستره، وكلما ستر عنك فقد جن عليك، وأجنته الحامل سترته، والجمع أجنة وأجنن، وهو المادة التي تتكون في الرحم من عنصري الحيوان المنوي والبويضة، وقد كثر استعماله في الولد مادام في بطن أمه فإذا خرج حياً فهو ولد وإن خرج ميتا فهو سقط. [٢] وفي المعجم الوسيط: "الجنين" القبر، والمستور، والولد ما دام في الرحم. وعند الأطباء ثمرة الحمل في الرحم، حتى نهاية الأسبوع الثامن وبعده يدعى بالحمل. [٣]

فالجنين عند علماء اللغة يطلق على ما كان في بطن الأم من ولد أو ما يكون من شأنه أن يكون ولداً، فالحيوان المنوي للذكر إذا التقى ببويضة الأنثى في الرحم فيطلق عليه الجنين من ذلك الوقت إلى أن يتم الولد ، فإذا خرج حياً فهو ولد وإلا فهو سقط.

معنى الجنين اصطلاحاً:

1- انظر لسان العرب، مادة جنن. ج/٣،ص:٢١٧

2- تاج العروس في جواهر القاموس، باب الجيم فصل النون.

3- المعجم الوسيط ، ج/١، ص:٢٣٤.

المراد بالاصطلاح –في هذا البحث– اصطلاح الفقهاء وعلماء الشريعة الذين ينظرون إلى الشيء في منظار الشريعة الإسلامية، فإن كان هناك اصطلاح آخر عند الأطباء أو علماء علم الحيوان فهو غير مراد ههنا.

وبعد النظر في المراجع الفقهية للآئمة الأربعة، وكذا الظاهرية فالفقهاء اختلفوا فيما بينهم على مصداقه إلى طرفين.

١- جماعة من الفقهاء تقول أن الجنين يطلق على ما في الرحم من الحمل أي بعد التقاء الحيوان المنوي بالبويضة وحصول الإخصاب. [١] من كونه نطفة إلى أن يخرج من الرحم فيكون ولدا أو سقطاً. ولم يصرح أحد منهم على تعريف الجنين، وإنما هو مفاد ماذكر بعضهم من أحكام الجنين، فقي الشرح الكبير: وفي إلقاء الجنين –وإن علقة– بضرب، أو تخويف، أو شم ريح وعشر واجب أمه من زوج أو زنا. [٢] وفي المدونة: الجنين ما علم أنه حمل وإن كان مضغة أو علقة أو مصوراً، ونص التهذيب: وإن ضربت إمرأة عمداً أو خطأً فألقت جنينها فإن علم أنه حمل –وإن كان مضغة أو علقة أو مصوراً ذكرا أو أنثى– ففيه غرة بغير قسامة[٣] وفيه: قال الإمام مالك!: إذا ألقته وعلم أنه حمل فإن كان مضغة أو دما ففيه الغرة وتنقضي به العدة وتكون الأمة به أم ولد. [٤] وقال الألوسي في تفسير قوله تعالى: ﴿**حملت حملاً خفيفاً...**﴾ أي محمولا خفيفا وهو الجنين عند كونه نطفة أو علقة أو مضغة. [٥] فهذه

1- الإخصاب في علم الأحياء: اندماج الخلية المذكرة في الخلية المؤنثة. المعجم الوسيط ج/١، ص/٢٣٧.

2- الشرح الكبير للدردير ج/٤، ص/٦٨ ايضاً: مختصر الخليل ج/١،ص:٢٤٦.

3- منح الجليل شرح مختصر الخليل، ج/

4- المرجع السابق.

5- روح المعاني: ج/٦، ص/٤٧٥.

النصوص الفقهية تدل على أن هؤلاء العلماء يريدون بالجنين ما كان في رحم المرأة من الحمل في أي طور كان علقة أو مضغة مخلقة أو غير مخلقة تام الخلق أو ناقصه بلغ أربعة أشهر أم لا؟

٢- وجماعة من العلماء تقول بأن الجنين إنما يطلق على المضغة التي يتبين فيها شيء من الآدمية كالظفر أو الشعر أو يشهد الثقات بأنه مبدأ آدمي، وإليه يميل جمهور الفقهاء من الحنفية والشافعية والحنابلة.[١]

هذا ورجح العلماء مذهب الفريق الثاني لأن الفقهاء إنما تكلموا عن أحكام الجنين بعد انفصاله عن أمه حيا أو ميتا وهما صفتان لمن يظهر فيه علامة البشرية، هذا هو معنى كلمة الجنين في اصطلاح الفقهاء والقرآن الكريم صرح بالأطوار التي يمر بها الجنين، قال تعالى: ﴿**ولقد خلقنا الإنسان من سلالة من طين ثم جعلناه نطفة في قرار مكين ثم خلقنا النطفة علقة فخلقنا العلقة مضغة فخلقنا المضغة عظاما فكسونا العظام لحما ثم أنشأناه خلقا آخر فتبارك الله أحسن الخالقين**﴾[٢] ومفهوم هذه الآيات والمراد بها ومغزاها ذكر العلماء والمفسرون في التفاسير فلتراجع.

1- راجع كتاب الأم للشافعي:ج/٥،ص/١٤٣ والمغني لابن قدامة:ج/٧/٧٩٩ ورد المحتار:ج/٢،ص:٤١١.

2- سورة المؤمنون الآية١٢-١٤.

المبحث الثاني: إسقاط الجنين وأحكامه.

النطفة إذا وصلت إلى رحم المرأة فما حكم الشرع في إسقاطها وبعد التزاقها بالرحم، فالفقهاء وعلماء الأمة في هذا البحث اختلفت آراؤهم وأفكارهم، واعتبارهم لبعض الأدلة دون بعض، وذلك لأن النطفة في رحم المرأة تمر على أدوار عديدة، أهمها حالتان حالة لم يتخلق منه شيء وإنما تكون نطفة أو علقة أو مضغة وكل ذلك إذا كان الحمل في الأشهر الأربعة الأولى.

وحالة تخلق منه شيء وظهرت علامة الخلقة الإنسانية فيه أو نفخ فيه الروح فالأم تشعر أحياناً بحركة الولد في بطنها، وهذه المرحلة إنما تكون بعد المدة المذكورة التي ذكرناها آنفا.

أما الحالة الثانية أي بعد نفخ الروح فيه أو تبيين الخلقة الإنسانية فيه مثل الشعر أو الظفر فأجمع العلماء على تحريم إسقاطه، ولا سيما بعد نفخ الروح أي بعد مرور الأشهر الأربعة من علوق الحمل، لأن الحياة دائرة مع الروح والبدن فبعد نفخ الروح يعتبر الجنين حيا ومتي فارقته الروح صار ميتا، وقال الفقهاء في ذلك إن الجنين فيه حياة من وجه دون وجه. [1] قال العلامة ابن عابدين الشامي: وفي الشمني ولو ألقت مضغة ولم يتبين شيء من خلقه فشهدت ثقات من القوابل أنه مبدأ خلق آدمي ولو بقي لتصور، فلا غرة فيه وتجب فيه عندنا حكومــة... وفي الحاشية (وما استبان بعض خلقة كظفر وشعر كتام فيما ذكر) [2] وهذه الحالة لا حاجة إلى البحبث فيها فإن المسألة واضحة مجمع عليها بين الفقهاء.

1- بدائع الصنائع للكاساني، ج/٧، ص/٣٢٥ .

2- رد المحتار ج/٥، ص؟٣٧٨-٣٧٩.

وأما الحالة الأولى بحيث إذا كان الإسقاط قبل تمام الأشهر الأربعة (مائة وعشرين يوماً) فقد قرّر عدد من العلماء أن إسقاطة أيضا حرام، فذهب بعض الحنفية والمالكية والشافعية والحنابلة إلى أن إسقاط الحمل قبل تخلقه ونفخ الروح حرام لا يجوز. فقد ذكر العلامة الكمال ابن الهمام في شرحه للهداية: ثم الماء في الرحم مالم يفسد فهو معد للحياة كالحي في إيجاب ذلك الضمان باتلافه كما يجعل بيض الصيد في حق المحرم كالصيد في إيجاب الجزاء عليه بكسره. (١)

وفي حاشية الدسوقي: وكذلك لايجوز إخراج المني المتكون في الرحم ولو قبل الأربعين يوما وهو المعتمد في المذهب. (٢) وجاء في أسهل المدارك: وإذا قبض الرحم المني لم يجز التعرض له، وأشد من ذلك إذا تخلق.

ويفهم من هذا أن المالكية يقولون بكراهة الإسقاط في النطفة وبالتحريم فيما
عداها. (٣)

وفي كشاف القناع (وفي أحكام النساء لابن الجوزي يحرم) أي شرب الدواء لإلقاء النطفة. (٤) وقال الغزالي: إن مراتب الوجود هي دفع نطفة الرجل في الرحم فيختلط بماء المرأة، فإفسادها جناية فإذا صارت علقة أو مضغة فالجناية أفحش فإذا نفخت الروح واستقرت الخلقة زادت الجناية تفاحشا. (٥)

---

[1] – انظر فتح القدير شرح الهداية ج/٣، ص/٤٠٠ .

[2] – حاشية الدسوقي ج/٤،ص/٢٦٩.

[3] – اسهل المدارك ج/٢، ص/١٢٩.

[4] – كشاف القناع ج/١،ص/٢٢٠.

[5] – إحياء علوم الدين ج/٤، ص/٧٣٤.

وهكذا قال شيخ الإسلام ابن تيمية أيضا ففي فتاوي شيخ الإسلام: قال ابن تيمية حرام بإجماع المسلمين وهو من الوأد. [١]

ويظهر في كلام الشيخ من إطلاق كلمة "الحمل" جميع أدوار الحمل من النطفة في الرحم إلى أن يكون ولدا أو سقطاً.

فهؤلاء العلماء اتفقوا على أن إسقاط الحمل ولو نطفة أو علقة غير جائز نعم هناك فرق بين كون الحمل نطفة أو مضغة أو ذا روح.

هذا وذهب جماعة من الفقهاء إلى جواز إسقاطه إذا كان قبل نفخ الروح، وذلك لأن النطفة قبل هذه الحالة لاتعتبر آدميا ولا يكون إسقاطها مرادفاً للقتل غير أنه إفساد وتعرض لشيء له حرمة. وإليك بعض النصوص الفقهية الواردة في هذا الموضوع:

قال في كشاف القناع: ويجور شرب الدواء لإلقاء النطفة. [٢] وقال العلامة الكاساني من فقهاء الحنفية: وإن لم يستبن من خلقه فلا شيء فيه لأنه ليس بجنين وإنما هو مضغة. [٣] وقال الكمال ابن الهمام: وهل يباح السقط بعد الحبل؟ يباح مالم يتخلق شيء منه. وقالوا في غير موضع: ولا يكون ذلك إلا بعد مائة وعشرين يوماً، وهذا يدل على أنهم أرادوا بالتخليق نفخ الروح. [٤]

قال الأستاذ محمد مسعود عالم القاسمي رئيس قسم الدينيات بجامعة عليكرة: بعض الفقهاء يحرمون الإسقاط مطلقا، وأما الذين أفتوا بجواز الإسقاط خلال الأشهر الأربعة الأولى فنظروا إلى أن النطفة في الرحم تمر بالأطوار العديدة

---

[1] - فتاوى شيخ الإسلام ج/٣٤، ص/١٦٠.

[2] - كشاف القناع ج/١ ص/٢٢٠.

[3] - بدائع الصنائع، ج/٧ ص/٣٢٥.

[4] - فتح القدير ج/٣ ص/٤٠١.

كما قال تعالى: **﴿ولقد خلقنا الإنسان من سلالة من طين ثم جعلناه نطفة في قرار مكين ثم خلقنا النطفة علقة فخلقنا العلقة مضغة فخلقنا المضغة عظاما فكسونا العظام لحما ثم أنشأناه خلقاً آخر فتبارك الله أحسن الخالقين﴾**. [١]

فقد ذكر الله تعالى في هذه الآية أطوار الخلق الإنساني نطفة، علقة، مضغة، عظاما، لحما، وتخليقا، كم يمر من الزمن خلال هذه الأطوار فقد ورد فيه حديث عن ابن مسعود رضي الله عنه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم: "إن أحدكم يكون في بطن أمه أربعين يوما، ثم علقة مثل ذلك ثم يكون مضغة مثل ذلك ثم يبعث الله ملكا فيؤمر بأربع برزقه وأجله وشقي أو سعيد، ثم ينفخ فيه الروح، فو الله إن أحدكم ليعمل بعمل أهل النار حتى ما يكون بينه وبينها غير باع أو ذراع فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل أهل الجنة فيدخلها، وإن الرجل ليعمل بعمل أهل الجنة حتى ما يكون بينه وبينها غير ذراع أو ذراعين فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل أهل النار فيدخلها". [٢]

فهذه الرواية تدل على أن النطفة إنما تتحول إلى نفس إنسانية بعد مائة وعشرين يوما أي بعد أربعة أشهر غير أن الرواية التي رواها حذيفة تدل على أن هذه المراحل تقطع في اثنتين وأربعين يوماً، وربما يكون إحدى الروايتين مختصرة والأخرى مفصلة، ولذلك يقول علماء الأحناف بإباحة إسقاط الحمل قبل تمام الأشهر الأربعة ويقولون بتحريمه بعده. غير أن الإذن بإسقاط الحمل يفضي إلى كثير من المفاسد ولا سيما في هذا الدور المليىء بالفتن. هذا ثم إن العلماء الذين يحرمون إسقاط الحمل قبل نفخ الروح أيضا هم يقولون بجوازه للضرورة والمراد

1- سورة المؤمنون الآية (١٤-١٤).

2- صحيح مسلم مع شرح النووي كتاب القدر جم١٦ ص/١٩٠.

بالضرورة: بلوغ الإنسان حدا يخاف معه الهلاك أو الضرر الشديد على أحد الضروريات للنفس أو الغير يقينا أو ظنا إذا لم يفعل ما يدفع إلى الهلاك أو الضرر الشديد.[1]

ولقد فرّق العلماء بين الضرورة والحاجة وقالوا إن الحاجة هي المشقة الشديدة التي لايخشى منها فوات النفس أو عضو من أعضاء البدن.[2] والحاجة قد تدخل في الضرورة بإعتبار المآل. فإذا كانت ضرورة بمعنى أن بقاء الجنين (قبل الأشهر الأربعة) في بطنها يؤدي إلى هلاكها فيجوز إسقاط الحمل لدفع الضرورة فإن الضرورات تبيح المحذورات والضرورة تعين من أصحاب الخبرة والأطباء الحذاق.

وقالوا أيضا إن الضرورة لا بد أن تكون حقيقية لا وهمية، فإذا أصاب إمرأة نزيف شديد و لم يكن طريقا لإيقافه، إلا بإسقاط الجنين، ثم إن الضرورات تقدر بقدر الضرورة، فإذا زالت الضرورة بالعلاج فلا يباح إسقاط الحمل بعد ذلك.

وعلى كل حال لقد ذكر الفقهاء بعض الحالات التي فيها للمرأة إسقاط حملها وهو إذا خشيت المرضع على هلاك الرضيع بسبب انقطاع اللبن بالحمل فقالوا إن إسقاط هذا الحمل هو ارتكاب الضرر الأخف لدفع الضرر الأعظم وهو موت ولدها الرضيع. وكذلك إذا كانت المرأة لا تحتمل عبء الحمل بسبب هزالها فخيف على حياتها. وكذلك المريضة بالقلب أو بالنـــزيف الحاد

---

[1] – انظر نظرية الضرورة الشرعية للشيخ جميل محمد مبارك، ص/٤٥٦.

[2] – ضوابط المصلحة للدكتور سعيد رمضان البوطي ص١١٩، مؤسسة الرسالة.

في أشهر الحمل أو مريضة بأمراض معدية وغير ذلك من الأمراض التي يحكم الأطباء بأنها تؤدي إلى موت الأم.

ولذلك رأت اللجنة العلمية للموسوعة الفقهية التي تصدر عن وزارة الأوقاف في الكويت أن الحفاظ على حياة الأم أولى بالاعتبار من بقاء الجنين لأنها الأصل وحياتها ثابتة بيقين.[1]

هذا ثم إن القرار فيه:

أما القضايا المزعومة التي يدعيها بعض الناس أنها تبيح لهم إجهاض نسائهم فلا اعتبار لها بل يعاقب الإنسان عليها أشد العقاب في الدينا والآخرة.

ومن هذه القضايا:

أ- قضية الفقر، فهو ليس بعذر يبيح إسقاط الجنين وقد قال الله تعالى:﴿ **ولا تقتلوا أولادكم من إملاق نحن نرزقهم وإياكم إن قتلهم كان خطئا كبيرا**﴾[2]

ب- الخوف من كثرة النسل فليس هذا أيضا مبررا لإسقاط الأجنة، وقد قال النبي ﷺ: (تزوجوا الودود الولود فإني مكاثر بكم الأمم يوم القيامة)[3]

ت- إسقاط الجنين المشوه خلقيا

1- قرار هيئة كبار العلماء رقم/ ١٤٠ هـ الموسوعة الفقهية ج/٢ ص/٥٧.

2- سورة الإسراء الآية (٣١).

3- البيهقي ج/٧ ص/٨١-٨٢ والحديث صحيح.

ث- إذا ثبت تشوه الجنين بصور دقيقة قاطعة لاتقبل الشك ومن هذه الوسائل:

أ- Amniolenteces
ب- Fetoscopy
ت- Ultrasound
ث- X-rays

قال بعض العلماء إذا كان هذا تشوه غير قابل للعلاج ضمن الإمكانات البشرية المتاحة لأهل الاختصاص فالراجح هو إباحة إسقاطه نظرا لما قد يلحقه من مشاق وصعوبات في حياته، وما يسببه لذويه من حرج وكذا للمجتمع من أعباء وصعوبات وتكاليف في رعايته والاعتناء به.

ولعل هذه الاعتبارات وغيرها عرضت أمام المجمع الفقهي الإسلامي التابع لرابطة العالم الإسلامي في دورته الثانية عشرة المنعقدة في مكة المكرمة في الفترة من خمسة وعشرين من رجب سنة ألف وأربعمائة وعشرة هجرية الموافق لعشر من فبراير لسنة ألف وتسعمائة وتسعين ميلادية. فصدر القرار بإسقاط الجنين المشوه بالصور المذكورة أعلاه وبعد موافقة الوالدين في الفترة الواقعة قبل مرور مائة وعشرين يوما من بدء الحمل وقد وافق قرار المجلس المذكور أعلاه فتوى لجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء بالمملكة العربية السعودية رقم ٢٤٨٤/في ١٦/٧/١٣٩٩هـــ وهكذا اتفق علماء المجمع الفقهي بالهند من جواز الاعتماد في كل ذلك علي طبيب متخصص ولو لم يكن مسلما. [1]

1- المباحث الفقهية الجديدة ج/١ ص/٢٩٣.

مسئلة حمل السفاح:

لقد نص الفقهاء على حرمة إسقاط الجنين بعد المدة المذكورة ٠أربعة أشهر) ولو كان من سفاح. قال الله تعالى: ﴿**ولا تزر وازرة وزر أخرى**﴾ وليس في الشرع الإسلامي جواز التضحية بحياة امرئ من أجل الستر على ذنب اقترفه غيره. وإذاً لا يمكن القول بجواز الإجهاض على حمل السفاح بعد هذه المدة.

وفي رواية لصحيح مسلم: عن عبد الله بن بريدة عن أبيه قال: فجاء ت الغامدية فقالت يا رسول الله ﷺ : إني زنيت، فطهرني وإنه ردها فلما كانت الغد قالت يارسول الله ﷺ : لم تردني لعلك أن تردني كما رددت ماعزا، فو الله إني لحبلى، قال لا، فاذهبي حتى تلدي فلما ولدت أتته بالصبي في خرقة وقال: هذا قد ولدته، قال اذهبي فأرضعيه حتى تفطميه، فلما فطمته أتته بالصبي وفي يده كسرة خبز، فقالت هذا يا نبي الله قد فطمته وقد أكل الطعام، فدفع الصبي إلى رجل من المسلمين ثم أمر بها فحفر لها إلى صدرها وأمر الناس فرجموها، فيقبل خالد بن الوليد بحجر فرمى رأسها فتنضح الدم على وجه خالد فسبها فسمع النبي ﷺ سبه إياها، فقال مَهْلاً يا خالد فوالذي نفسي بيده لقد تابت توبة لوتاها صاحب مكس لغفر له ثم أمر بها فصلى عليها ودفنت.[1]

فهذه القصة تبين مدى اهتمام الشريعة بذلك الجنين حيث أخر النبي ﷺ إقامة الحد على الغامدية حفاظا على حياة ولدها، وأجمع الفقهاء على تأخير إقامة الحد على حامل حتى تلد وليدها وترضعه استدلالاً بهذا الحديث.

إسقاط العدد الزائد من الأجنة الملقحة صناعياً

---

[1] – صحيح مسلم كتاب الحدود ج/١١ ص/٢٠٣.

هذا والأجنة الملقحة صناعيا لا يكون حكمها مغايرا عن حمل السفاح ولا أشد منه فإن السفاح محرم شرعا، أما التلقيح فيوجد فيه صور الجواز أيضا، ثم إن الأجنة إذا كان عددها زائدا فالحكم فيه يكون نفس الحكم في الجنين، وهو أن إسقاط العدد الزائد من الأجنة إما أن يكون قبل المدة المعروفة (الأشهر الأربعة) أو بعدها، فإن كان قبل تكميل هذه المدة فحكم الأجنة فيه سواء وهناك جماعة من العلماء يقولون بجواز إسقاطه في تلك المدة كما ذكرنا سابقا. وأما إذا كان بعد إتمام المدة وظهور علامات الآدمية فيها فالأمر ينبغي أن يفوض إلى نظام الطبيعة، ولا يمس منهم واحد بالإضاعة والإسقاط، فإنه لا ترجيح لبعض علي بعض، ومعلوم أنه لا يجوز إسقاط الجنبين سواء كان واحداً أو أكثر في بطن واحد.

ثم بعد ذكر آراء الفقهاء وفتاوي المفتيين وقرارات المجمعات التي ذكرناها، نرى أن المسألة محل اجتهاد وليست قطعية، ولا بد من النظر في أن إسقاط الحمل إذا كان قبل إتمام المدة المعروفة (أربعة أشهر) فهذا الحمل يكون في حكم صفة زائدة في المرأة. فلو كان هناك أمر مرجح لإسقاطه فما المانع في جوازه ؟ وكيف يستدل على حرمته بآيات الوأد أو القتل من إملاق؟ لأن الذي نحن فيه إسقاط لما لم ينفخ فيه الروح بل لم يظهر فيه آثار الآدمية. فليس إسقاطه قتلا ولا وأدا، ولو كان هذا الإسقاط قتلا أو وأدا فكيف القول بإباحته للضرورة، مع أن الضرورة لا تبيح قتل أحد ولا وأده، ألا ترى أن المكره إذا قيل له اقتل فلا نا وإلا فأقتلك، اتفق العلماء على أن المكره لا يجوز له قتل الغير حفاظا على نفسه من المكره، فإنه لا يباح القتل لأجل بقاء الحياة في الآخر.

فإذا كان اجتهاد المجتهدين يصل إلى جواز الإجهاض قبل أربعة أشهر من الحمل لأجل المرض أو غيره من الضرورة، فالحق أن الأمة الإسلامية في زمننا هذا في أزمة شديدة، اقتصادية وتعليمية وصحية، فهذه المشاكل ينبغي أن ينظر فيه جماعة من العلماء وينظروا إلى الحقائق الثابتة على وجه الأرض التي سببها كثرة السكان إلى ما لا يتحمله إقتصاد هذه البلاد. وقد بلغ عدو السكان في بعض البلاد إلى أضعاف مضاعفة من وسائل الحياة المتوفرة هناك. وهي مشكلة تقتضي حلا من العلماء وفقهاء الإسلام، وهذه الأمثلة كثيرة في الهند وباكستان وكذا بعض الدول الأفريقية، فينبغي أن يكون الفتوى بالجواز في حدود المدة المعروفة المتفق عليها عند العلماء.

والاستدلال بقوله تعالى: ﴿**وما من دآبة في الأرض إلا على الله رزقها**﴾ استدلال في غير محله. أما قال تعالى: ﴿**وإذا مرضت فهو يشفين**﴾ ومع ذلك لم يمنع الشرع استعمال الدواء للحصول على الشفاء.

أرى أنه لا بدل من إعادة النظر على الفتاوى السابقة في هذا الباب.

خاتمه البحث:

١- إن قضية إسقاط الجنين جزء من مسألة تحديد النسل أو تنظيم الأسرة، وقد أفتى العلماء قديما وحديثاً في صور مختلفة لهذه القضايا، ففيها صور مباحة وفيها صور محرمة. فالعلماء أفتوا بتحريم التعقيم الكلي للرجل أو المرأة، أما العلاج المؤقت لمنع الحمل وأمثاله ففيه ما هو مباح وفيه ما هو غير ذلك.

٢- إن إسقاط الجنين مفهوم واسع وكبير وتدخل تحت هذا العنوان الجنين إذا كان في حالة النطفة في رحم أمه، حتى يصير نفسا إنسانية كاملة على وشك الخروج إلى الدنيا. وهاتان الحالتان تحملان الأحكام المختلفة في بعضها عن بعض.

٣- عدد من العلماء ذهبوا إلى أن إسقاط الجنين مطلقا أمر حرام، وهو من الوأد والقتل خشية إملاق.

٤- ثم إن عددا من هؤلاء العلماء أفتوا على إباحة إسقاط الجنين للضرورة إذا كان في مدة قبل نفخ الروح فيه.

٥- لقد حدد هؤلاء العلماء الضرورة حسب اجتهادهم وفرقوا بين الضرورة الحقيقية والحاجة وقالوا إن الضرورة الحقيقة هي غير التوهمات

الفرضية فالضرورات تبيح المحذورات، وأما التوهمات والفروض فلا تغني عن الحق شيئا.

٦- لقد واجهت الأمة الإسلامية في القرن العشرين مشكلة كثافة السكان وكثرتهم، وكثرة احتياجاتهم مع قلة الدخل والوسائل لإبقاء الحياة. ثم إن الدول الأوربية اختارت لحل هذه المشكلة طريقة تنظيم الأسرة وتحديد النسل منها ما يتعلق بما قبل وجود الحمل مثل الدواء المانعة للحمل والعمليات الجراحية كذلك، أو استعمال الأشياء المانعة لوصول النطفة إلى رحم المرأة.

٧- ومع ذلك فقد يصل الحيوان المنوي من الرجل إلى بويضة الأنثى ويحصل الحمل، فيضطر الزوجان إلى إسقاطه لأجل هذه المضائق التي ذكرناها.

٨- أكثر العلماء على عدم جواز الإسقاط، ولكن الأدلة تؤيد جوازه في بعض الحالات والأزمان، فمن الحالات إذا ارتضى الوالدان إلى غير ذلك، ومن الزمان إذا كان قبل نفخ الروح أو بروز علامة إنسانية فيه.

٩- ولما أن المسألة اجتهادية والظروف العالمية للمسلمين تتقاضى أن يكون فيها الحكم بالجواز للضرورة، فالباحث يرى جوازه في بعض

الأحوال. أما إذا كان عدد الأجنة كثيرا وعن طريق تلقيح صناعي فالجواب فيه: أن الجنين له حكمه الأول وهو جواز الإسقاط قبل إكمال الأشهر الأربعة من استقرار الحمل. وهذا الحكم يراعي في الأجنة الصناعية الكثيرة أيضاً.

المصادر والمراجع

١- القرآن الكريم.

٢- صحيح مسلم للإمام مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، مؤسسة الرسالة.

٣- السنن الكبرى للبيهقي. موقع يعسوب الموافق للمطبوع.

٤- الفتاوي الهندية، كويته باكستان.

٥- لسان العرب لابن منظور الإفريقي، دار صادر بيروت.

٦- تاج العروس لمحمد بن محمد عبد الرزاق الزبيدي، موقع الوراق.

٧- المعجم الوسيط، دار خسرو إيران.

٨- المباحث الفقهية الجديدة (الأردية) طبعة كراتشي.

٩- نظرية الضرورة الشرعية، للشيخ جميل محمد مبارك.

١٠- ضوابط المصلحة، للدكتور سعيد رمضان البوطي.

١١- الموسوعة الفقهية، الكويت.

١٢- كشاف القناع للبهوتي.

١٣- بدائع الصنائع للعلامة الكاساني.

١٤- فتح القدير للكمال بن الهمام.

١٥- حاشية الدسوقي.

١٦- أسهل المدارك؟

١٧- إحياء علوم الدين للغزالي.

١٨- فتاوي شيخ الإسلام ابن تيمية، الرياض السعودية.

١٩- رد المحتار على الدر المختار لابن عابدين الشامي، طبعة الحلبي.

٢٠- مختصر الخليل.

٢١- منح الجليل شرح مختصر الخليل.

٢٢- المغني لابن قدامة الحنبلي، دار الكتاب العربي.

٢٣- روح المعاني للآلوسي.

٢٤- كتاب الأم للشافعي، طبعة الشعب.

٢٥- الشرح الكبير للدردير

تجاوزات في الفتوى والإفتاء

* أ.د. محمد طاهر حكيم

لا شك أن منصب الإفتاء منصب عظيم، ويكفيه شرفا ورفعة وعلو منزلة أن الله أسنده إلى نفسه إذ قال سبحانه وتعالى: "يستفتونك قل الله يفتيكم في الكلالة"[١]. وكان إمام المتقين ـــ ﷺ ـــ يتولى هذا المنصب، "ويفتي عن الله بوحيه المبين وكان كما قال له أحكم الحاكمين ﴿**قل ما أسألكم عليه من أجر وما أنا من المتكلفين**﴾ [٢] فكانت فتاويه جوامع الأحكام ومشتملة على فصل الخطاب"[٣]. ثم تولاه بعده كوكبة من أفاضل أصحابه ـــ فكانوا سادة المفتين وخير مبلغ لهذا الدين ـــ رضوان الله عليهم ـــ ثم تولاه بعدهم أهل الفضل والعلم والورع من الأئمة المجتهدين والعلماء العاملين فأفتوا في دين الله تعالى بما آتاهم من علم غزير وقلب مستنير ورقابة لله العليم الخبير فأسدوا إلى الأمة خدمات عظيمة كان لها أثر كبير في نشر العلم والمعرفة وإصلاح العمل.

وقد قامت مراكز العلم والفكر ودور الإفتاء بدور إيجابي مهم في هذا الجانب، وأسهمت في حل مشكلات المجتمع الدينية والفكرية والاجتماعية،

---

* الأستاذ المشارك في كلية الشريعة والقانون، الجامعة الإسلامية العالمية، إسلام آباد.

١- الآية ١٧٦ من النساء.

٢- سورة ص: ٨٦.

٣- أعلام الموقعين عن رب العالمين لابن القيم ١/١١.

وامدّته بالفتاوى والأجوبة عن جميع الاستفسارات والإشكالات التي كانت تواجهه.

غير أنه قد ظهرت بعض الاخلالات والتجاوزات في هذا الجانب ولا سيما في الآونة الأخيرة من بعض الأشخاص والدور والمراكز مثل:

١. التهافت على الفتوى من بعض المعاصرين والتجرؤ عليها دون إدراكهم خطورة ذلك.

٢. الإصرار على الفتيا ممن ينقصهم العلم والدراية والفقه والقدرة على الاستنباط.

٣. الاصرار على الفتيا في القضايا التي لا أصل لها في الكتاب والسنة ولو عن طريق التأويلات البعيدة وليّ أعناق النصوص وتحريفها عن معانيها وتحميلها ما لا تحتمله، وحملها على الوجوه الباردة والآراء المتعسفة بما لا تطيقه لغة العرب في سنن كلامها ومناحي لسانها، كل ذلك حتى لا يضطر إلى القول: انه لا يعلم ــ أوــالله أعلم ــ

٤. الفتوى بناء على تتبع الرخص.

٥. الشذوذ عن فتاوى علماء الأمة باستحداث فتاوى خاطئة في دين الله تعالى.

٦. التعصب لرأي أو قول أو مذهب ــ ولو كان مخالفا لدليل واضح صريح صحيح ــ

٧. الجمود على الفتاوى القديمة من البعض، وتعلق البعض: بــ "تغير الفتوى بتغير الزمان" دون قيد أو شرط ليكون تبريرا لإخضاع النصوص للأهواء والتشهي ما يكون نهايته انسلاخ من الشرع تحت سرادق موهوم.

٨. الإصرار على الفتوى وعدم الرجوع عنها بعد ظهور الخطأ فيها.

٩. إشاعة الفتاوى الفردية واعطاؤها صفة العموم.

١٠. التضارب في الفتوى بسبب تعدد المفتيين في القضية الواحدة. هذه جملة من الملاحظات والاخلالات التي نلاحظها في بعض أهل الإفتاء والفتاوى. ونرد عليها فيما يأتي:

-١-

أولى هذه الملاحظات: التهافت على الفتوى من بعض المعاصرين دون إدراكهم خطورته...

لا شك إن منصب الافتاء منصب عظيم وخطير، لا يقل أهمية وخطورة من منصب القضاء ولذا حذر الشارع من الاقدام والتدافع عليه، قال ﷺ " أجرؤكم على الفتيا أجرؤكم على النار"[١].

وقال: "من أفتى بفتيا من غير تثبت فإنما إثمه على من افتاه"[٢].. وقال: "إن الله لا يقبض العلم انتزاعا ينتزعه من الناس ولكن يقبضه بقبض العلماء حتى إذا لم يبق عالم اتخذ الناس رؤساء جهالا فسئلوا فأفتوا بغير علم فضلوا وأضلوا"[٣]

١- رواه الدارمي، باب الفتيا وما فيه من الشدة ١/٥٧.

٢- رواه الدارمي ١/٥٧ والحاكم في كتاب العلم وقال صحيح على شرط الشيخين و لم يخرجاه ووافقه الذهبي، المستدرك على الصحيحين ١/١٢٦.

٣- رواه البخاري في كتاب العلم باب كيف يقبض العلم انظر فتح الباري ١/١٩٤ ومسلم في العلم باب رفع العلم وقبضه وظهور الجهل في آخر الزمان (ح٢٦٧٣).

وكان السلف من الصحابة والتابعين والأئمة المجتهدين يكرهون الاقدام على الفتوى ويود كل واحد منهم أن يكفيه إياها غيره، فإذا رأى أنها تعينت عليه بذل اجتهاده في معرفة حكمها من الكتاب والسنة وقول الخلفاء الراشدين ثم أفتى".

قال عبد الرحمن بن أبي ليلى: أدركت عشرين ومائة من أصحاب رسول الله ﷺ ما منهم رجل يسأل عن شيء إلاّ وَدَّ أن أخاه كفاه، ولا يحدث حديثا إلاّ وَدَّ أن أخاه كفاه"[1].

وفي لفظ عنه: كان يسال أحدهم عن مسألة فيرد هذا إلى هذا، وهذا إلى هذا حتى ترجع إلى الأول[2].

وعن البراء بن عازب رضي الله عنه قال" لقد رأيت ثلاثمائة من أهل بدر ما منهم من أحد إلا وهو يحب أن يكفيه صاحبه الفتوى[3].

قال الإمام الخطيب البغدادي: "وقل من حرص على الفتوى وسابق إليها وثابر عليها إلا قَلَّ توفيقه واضطرب في أمره، وإن كان كارها لذلك غير مختار له ما وجد مندوحة عنه وقدر أن يحيل بالامر فيه على غيره كانت المعونة له من الله أكثر والصلاح في فتواه وجوابه أغلب. قال، وقد قال النبي ﷺ لعبد الرحمن بن سمرة رضي الله عنه: يا عبد الرحمن لا تسأل الإمارة فأنك إن أعطيتها عن مسألة وكلت إليها، وإن اعطيتها عن غير مسألة أُعِنْتَ عليها"[4].

١- كما في اعلام الموقعين ١/٣٤.

٢- رواه البيهقي في المدخل كما في أدب الفتيا للسيوطي ص ٤٢.

٣- رواه الخطيب في الفقيه والمتفقه ١/١٦٥.

٤- الفقه والمتفقه ٢/١٦٦ والحديث رواه البخاري في الأيمان والنذور (٦٦٢٢) ومسلم في الايمان (ج١٦٥٢) وأبو داؤد في الخراج والإمارة (٢٩٢٩) وغيرهم.

إن الفتوى مقام خطر وطريق وعر ومسئولية عظيمة أمام الله تعالى لأن المفتي موقع عن الله تعالى، وقد شبَّه ابن القيم المفتي بالوزير الموقع عن الملك فقال "إذا كان منصب التوقيع عن الملك بالمحل الذي لا ينكر فضله ولا يجهل قدره، فكيف بمنصب التوقيع عن رب الأرض والسموات"[١]. وكان مالك رحمه الله إذا سئل عن مسألة كأنه واقف بين الجنة والنار، وقال محمد بن المنكدر: "الفقيه الذي يحدث الناس إنما يدخل بين الله وبين عباده فلينظر بما يدخل". وقال ربيعة بن أبي عبد الرحمن قال لي ابن خلدة: إني أرى الناس قد أحاطوا بك، فإذا سألك الرجل عن مسألة فلا تكن همتك أن تخلصه ولكن لتكن همتك أن تخلص نفسك".

وقال الإمام أبو حنيفة — رحمه الله — "لولا الفرق — يعني الخوف — من الله أن يضيع العلم ما أفتيت أحدا، يكون له المهنأ وعليّ الوزر"[٢]. وذكر ابن القيم[٣] أن رجلا رأى ربيعة بن أبي عبد الرحمن يبكي، فقال ما يُبكيك؟ فقال: "استفتي من لا علم له، وظهر في الإسلام أمر عظيم" قال: ولبعض من يُفتي هاهنا أحق بالسجن من السراق".

فكيف لو رأى ربيعة زماننا وإقدام من لا علم عنده على الفتيا وتوثبه عليها وتسلقه بالجهل والجرأة عليها فإنا لله وإنا إليه راجعون.

إن حال كثير ممن يفتي في أيامنا هذه كحال ما حكاه ابن حزم قال: كان عندنا مفت قليل البضاعة فكان لا يفتي حتى يتقدمه من يكتب الجواب فيكتب

١- أعلام الموقعين ١٠/١.

٢- انظر هذه الآثار في الفقيه والمتفقه للخطيب البغدادي ١٦٧/٢ — ١٦٩.

٣- في إعلام الموقعين ٢٠٧/٤.

تحته: جوابي مثل جواب الشيخ. فقدر أن اختلف مفتيان في جواب، فكتب تحتهما. جوابي مثل جواب الشيخين، فقيل له: إنهما قد تناقضا. فقال: وأنا أيضا تناقضت كما تناقضا"[١].

الفتوى في أيا منا هذه يكون بالشكل لا بالفضل وبالمنصب لا بالأهلية ويصدق على بعض من يفتى قول الشاعر.

فلو لبس الحمار ثياب خزٍّ   لقال الناس: يا لك من حمار

-٢-

من الملاحظات: الإصرار على الفتيا ممن ينقصهم العلم والدراية والفقه...

لا بد لمن يلي منصب الإفتاء أن يكون على غزارة علم وسعة فهم وطول باع ومزيد اطلاع مع إحاطة بأدلة الأحكام وملكة الفقه والاستنباط.

وقد حرم الله القول عليه بغير علم في الفتيا وغيره وجعله من أعظم المحرمات فقال سبحانه وتعالى:﴿ **قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ ٱلْفَوَٰحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَٱلْإِثْمَ وَٱلْبَغْيَ بِغَيْرِ ٱلْحَقِّ وَأَن تُشْرِكُواْ بِٱللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِۦ سُلْطَٰنًا وَأَن تَقُولُواْ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ** ﴾[٢].

قال ابن القيم في الآية: "رتب الله المحرمات أربع مراتب، وبدأ بأسهلها وهو الفواحش، ثم ثنىّ بما هو أشد تحريما منه وهو الاثم والظلم، ثم ثلّث بما هو أعظم تحريما منهما وهو الشرك به سبحانه، ثم ربّع بما هو اشد تحريما من ذلك كله

١- أعلام الموقعين ٤/٢٠٨.

٢- الأعراف: ٣٣.

وهو القول عليه بلا علم، وهذا يعم القول عليه سبحانه بلا علم في أسمائه وصفاته وأفعاله وفي دينه وشرعه"[1].

وقال رسول الله ﷺ : "من أفتى بغير علم كان إثمه على من أفتاه.." الحديث[2].

وقال الشافعي ـــ فيما حكي عنه الخطيب في الفقيه والمتفقه ـــ [3]: "لا يحل لأحد أن يفتي في دين الله إلا رجلا عارفا بكتاب الله، بناسخه ومنسوخه ومحكمه، ومتشابهه، وتأويله وتتريله، ومكيه ومدنيه، وما أريد به، ويكون بعد ذلك بصيرا بحديث رسول الله ﷺ، وبالناسخ والمنسوخ، ويعرف من الحديث مثل ما عرف من القرآن، ويكون بصيرًا باللغة، بصيرا بالشعر وما يحتاج إليه للسنة والقرآن، ويستعمل هذا مع الانصاف، ويكون بعد هذا مشرفا على اختلاف أهل الأمصار، ويكون له قريحة بعد هذا، فإذا كان هكذا فله أن يتكلم ويفتي في الحلال والحرام وإن لم يكن هكذا فليس له أن يفتي".

وقال الإمام أحمد بن حنبل: "ينبغي للرجل إذا حمل نفسه على الفتيا أن يكون عارفًا بالسنن، عالما بوجوه القرآن، عالما بالأسانيد الصحيحة. وإنما جاء خلاف من خالف لقلة معرفتهم بما جاء عن النبي ﷺ في السنن، وقلة معرفتهم بصحيحها من سقيمها"[4].

١- اعلام الموقعين ٣٨/١.

٢- رواه أبو داود ٦٦/٤ في كتاب العلم، باب التوقي في الفتيا.

٣- ١٥٧/٢.

٤- المرجع السابق.

وسئل ــ الإمام أحمد ــ "يكفي الرجل مائة ألف حديث حتى يفتي؟ قال: لا، قيل: فمائتي ألف؟ قال: لا، قيل: فثلاثمائة ألف؟ قال: لا، قيل: فأربعمائة ألف؟ قال: لا، قيل: فخمسمائة ألف؟ قال: أرجو[١].

وقيل لابن المبارك: متى يفتي الرجل؟ قال: "إذا كان عالما بالأثر، بصيرا بالرأي"[٢]. ونظائر ذلك كثيرة جدا عن الصحابة والتابعين والأئمة المجتهدين.

وكان السلف الصالح يشتد نكيرهم وغضبهم على من يفتي بلا علم كائنا من كان، ويهجرونه ويحذرون عنه ويمنعونه من الفتيا حتى كانوا يعلنون أنه لا يفتي إلا فلان فقد ذكر الذهبي في ترجمة عطاء بن أبي رباح ــ رحمه الله تعالى ــ "في زمن بني أمية كانوا يأمرون في الحج مناديا يصيح: لا يفتي الناس إلا عطاء بن أبي رباح فإن لم يكن عطاء فعبد الله بن أبي نجيح"[٣].

هذا ويجب على المفتي ــ إلى جانب غزارة العلم والفهم وقوة الاستنباط ــ أن يكون ملما بفقه الواقع.

ونعني بــ "فقه الواقع" هو معرفة ما تجرى عليه حياة الناس في مجالاتها المختلفة، من أنماط في المعيشة، وما تستقر عليه من عادات وتقاليد وأعراف، وما يستجد فيها من نوازل وأحداث"[٤].

١- اعلام الموقعين ٤٥/١ والانصاف في بيان أسباب الاختلاف للدهلوي ص ٥٤.

٢- المرجع السابق ٤٧/١.

٣- سير اعلام النبلاء ٨٢/٥.

٤- في فقه التدين فقها وتنزيلا للدكتور عبد الحميد النجار ص١١١.

إن فقه الواقع هو: "فقه أوضاع الأمة وأحوالها على دراسة الواقع المعيش دراسة دقيقة مستوعبة لكل جوانب الحياة معتمدة على أصح المعلومات وأدق البيانات والاحصاءات"[١].

إن المفتي والفقيه يحتاج إلى جميع العلوم والثقافات السائدة في عصره حتى يكون متصلا بالحياة والكون، مطلعا على سير التاريخ وسنن الله في الخلق والكون والاجتماع، وحتى لا يعيش في الحياة وهو بعيد عنها جاهل بأوضاعها. يقول الخطيب البغدادي "اعلم أن العلوم كلها أبازير للفقه وليس دون الفقه علم إلا وصاحبه يحتاج إلى دون ما يحتاج إليه الفقيه، لأن الفقيه يحتاج أن يتعلق بطرف من معرفة كل شيء من أمور الدنيا والآخرة، وإلى معرفة الجد والهزل، والخلاف والضد، والنفع والضر، وأمور الناس الجارية بينهم والعادات المعروفة منهم، فمن شرط المفتي النظر في جميع ما ذكرناه... الخ"[٢].

فإذا كان المفتي كذلك، جامعا بين فقه الدين وفقه الواقع، واعيا للأحوال والظروف ملما بالثقافات والأعراف، مطلعا على النوازل والاحداث جاءت فتواه صائبة صحيحة موفقة.

وأما إذا لم يكن كذلك وكان جاهلا بالحياة وأوضاعها، بعيدا عن واقع الناس وأوضاعهم ومشكلاتهم وأمور عيشهم فإنه يقع في متاهات ويهوم في خيالات، ويظل في واد والناس في واد آخر.

١- أوليات الحركة الإسلامية للدكتور يوسف القرضاوي ص ٢٦.

٢- الفقيه والمتفقه ١٥٨/٢.

-٣-

ومن الملاحظات أيضا: الإصرار على الفتيا في القضايا التي لا أصل لها ولو عن طريق التأويلات البعيدة...

إن بعض أهل الإفتاء المعاصرين يحمل نفسه على الفتيا في القضايا التي لا أصل لها ولا دليل عليها وكان الواجب عليه إذا كان لا يعلم ما سئل منه، أن يقول: لا أعلم،ولا يتكلف الجواب ولا يلجأ إلى التأويلات الفاسدة والمجازات المستكرهة أو يرشد السائل إلى من هو أعلم منه، ﴿**وفوق كل ذي علم عليم**﴾[١].

فعن شريح بن هانئ قال: سألت عائشة ـ رضي الله عنها ـ عن المسح على الخفين فقالت: سَلْ عليًا ـ رضي الله عنه ـ فإنه أعلم مني بهذا وقد كان يسافر مع رسول الله ﷺ، قال: فسألت عليا فقال: قال رسول الله ـ ﷺ: ثلاثة أيام ولياليهن للمسافر وللمقيم يوما وليلة[٢].

فإن لم يكن هناك من يستفتي غيره ولا علم له به. قال: لا أعلم، ولا حرج فيه فقد قال ذلك من هو الأفضل والأعلم والأكرم ـ أعني رسول الله ﷺ ـ فعن جبير بن مطعم أن رجلا سأل رسول الله ﷺ قال: أي البلاد شر؟ قال: لا أدري حتى أسأل، فسأل جبريل عن ذلك فقال: لا أدري حتى أسأل فانطلق ثم جاء فقال: إني سألت ربي عن ذلك فقال: شر البلاد الأسواق"[٣]. وعن علي

١- الآية ٧٦ من سورة يوسف.

٢-رواه مسلم كما في شرح النووي ١٧٥/٣ والنسائي ٨٤/١ وابن ماجة ١٨٣/١ في سننهما والبيهقي في السنن الكبرى ٢٧٥/١ ـ ٢٧٦ وعبد الرزاق في المصنف ٢٠٣/٢ ـ ٢٠٨.

٣- رواه أحمد في المسند ٨٤/٤ والحاكم في المستدرك في كتاب العلم ٩٠/١.

ـــ رضي الله عنه ـــ قال: "إذا سئلتم عما لا تعلمون فاهربوا، قالوا: وكيف الهرب؟ قال: تقولون: الله أعلم(١).

وقال عبد الله بن مسعود: "أيها الناس: من علم منكم علما فليقل به، ومن لم يعلم فيقول: لا أعلم، والله أعلم، فإن من علم المرء أن يقول لما لا يعلم: الله أعلم وقد قال الله تعالى: ﴿ **قُلْ مَآ أَسْـَٔلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ وَمَآ أَنَا۠ مِنَ ٱلْمُتَكَلِّفِينَ** ﴾(٢).

وعن عقبة بن مسلم أن ابن عمر سئل عن شيء فقال: لا أدري، ثم تبعها فقال: أتريدون أن تجعلوا ظهورنا لكم جسورا في جهنم أن تقولوا: أفتانا ابن عمر بهذا(٣).

وسئل الشعبي يوما عن مسألة فقال: لا علم لي بها: فقيل له: ألا تستحيي أن تقول: لا علم لي بها وأنت العالم الكبير؟ فقال: ولم أستحيي مما لم تستح منه الملائكة حين قالت لربها: "لا علم لنا إلا ما علمتنا"(٤).

وسئل مالك عن مسألة فقال: لا أدري، فقيل له أنها مسألة خفيفة سهلة فغضب وقال: ليس في العلم شيء خفيف، أما سمعت الله تعالى يقول:﴿ **إنا سنلقي عليك قولا ثقيلا**﴾ فالعلم كله ثقيل(٥).

١- رواه الدارمي في باب الفتيا وما فيه من الشدة ٦٣/١.

٢- الخطيب في الفقه والمتفقه ١٧١/٢. وابن القيم في أعلام الموقعين ١٨٥/٢/ والآية من سورة "ص" ٨٦.

٣- المرجع السابق ١٧٣/٢ وأدب الفتيا للسيوطي ص ٧٧.

٤- المرجع السابق ١٧٤/٢ وإعلام الموقعين ٢١٨/٤ والآية ٣٢ من البقرة.

٥- إعلام الموقعين ٢١٨/٤ والآية ٥ من سورة المزمل.

وذكر ابن القيم[1]. أن رجلا من أهل الغرب سئل مالكا عن مسألة فقال: لا أدري، فقال: يا أبا عبد الله تقول لا أدري؟ قال: "نعم، فأبلغ من وراءك أني لا أدري".

وسئل القاسم بن محمد عن شيء فقال: لا أحسنه، فقال له السائل: إني جئتك لا أعرف غيرك. فقال له القاسم: لا تنظر إلى طول لحيتي وكثرة الناس حولي، والله ما أحسنه! فقال شيخ من قريش جالس إلى جنبه: يا ابن اخي ألزمها، فو الله ما رأيناك في مجلس انبل منك اليوم. فقال القاسم. والله لو أن يقطع لساني أحب إليّ من أن أتكلم بما لا علم لي به[2].

قلت: هذه طائفة من أقوال أهل العلم تنبئ عن أهمية "لا أدري" في حياة المفتي وأنه لا يتخوّض في الفتيا في القضايا التي لا يحسنها وإلا أصيبت مقاتله.

ومن كان يهوى أن يرى متصدرا ويكره (لا أدري) أصيبت مقاتله

وقول العالم والمفتي: "لا أدري" ليس فيه منقصة له ولا يضيع من قدره ــ كما يظن بعض الجهلة ــ بل يرفعه لأنه دليل على عظمة شخصيته، وقوة دينه وتقوى ربه وطهارة قلبه وكمال معرفته وحسن تثبته وإنما يأنف من قول: "لا أدري" من ضعفت ديانته وقلت معرفته لأنه يخاف من سقوطه من أعين الحاضرين وهذه جهالة ورقة دين وربما اشتهر خطأه بين الناس فيقع فيما فر منه ويتصف عندهم بما احترز عنه[3].

١- إعلام الموقعين ٣٣/١.

٢- المرجع السابق ٢١٩/٤.

٣- قال نحو هذا الإمام بدر الدين بن جماعة. انظر: أدب الفتيا للسيوطي (هامش) ص٧١.

-٤-

من الملاحظات الهامة: الفتيا بناء على تتبع الرخص ولا يجوز الفتيا بناء على تتبع الرخص

والمقصود من تتبع الرخص هو: اتباع الأسهل من أقوال العلماء بحيث لا يكون اتباع المكلف لهذه الرخص بدافع قوة الدليل وسطوع البراهين بل رغبة في اتباع الأيسر والأخف سواء أكان ذلك بهوى في النفس أو بقصد التشهي أو الجهل أو لأسباب أخرى.

الفرق بين تتبع رخص العلماء وبين رخص الشرعية

بينهما فرق كبير، فتتبع الرخص هو اتباع الأسهل من أقوال العلماء لا بدافع قوة الدليل بل رغبة في اتباع الأيسر ــ كما تقدم ــ

بينما الرخصة الشرعية هي الحكم الشرعي الذي غُير من صعوبة إلى سهولة بعذر اقتضى ذلك مع قيام سبب الحكم الأصلي"[١].

وهذه الرخص الشرعية التي جاءت بها الشريعة لها أحكامها وشروطها وضوابطها ولا خلاف في الأخذ بها إذا توفرت شروطها وانتفت موانعها مثل السماح بتناول القدر الضروري من المحظور عند الحاجة لقوله تعالى:﴿ فَمَنِ ٱضْطُرَّ فِى مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِّإِثْمٍ ۙ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴾[٢].

حكم تتبع رخص العلماء :

١- ينظر: مذكرة أصول الفقه للشيخ محمد الأمين الشنقيطي ص ٦٠.

٢- الآية ٣ من المائدة.

وأما حكم الاخذ برخص العلماء والانتقاء من أقوالهم الأيسر والأخف بدون دليل قوي وبدون أصول وضوابط فإنه لا يجوز وقد نقل تحريمه بالإجماع غير واحد من أهل العلم كابن عبد البر وابن حزم والباجي وغيرهم"(١).

قال الإمام سليمان التيمي: "لو أخذت برخصة كل عالم اجتمع فيك الشر كله"(٢) وقال النووي: "لو جاز اتباع أي مذهب شاء لأفضى إلى أن يلتقط رخص المذاهب متبعا لهواه ويتخير بين التحليل والتحريم والوجوب والجواز وذلك يؤدي إلى الانحلال من ربقة التكاليف"(٣).

ولهذا قال ابن النجار: "يحرم على العامي تتبع الرخص ويفسق به"

وروى البيهقي عن إسماعيل القاضي قال: "دخلت على المعتصم بالله" فرفع إلي كتابا فنظرت فيه، فإذا قد جمع له من الرخص من زلل العلماء وما احتج به كل واحد منهم، فقلت، مصنف هذا زنديق، فقال، ألم تصح هذه الأحاديث، قلت: الأحاديث على ما رويت، ولكن من أباح المسكر النبيذ لم يبح المتعة، ومن أباح المتعة لم يبح المسكر وما من عالم إلا وله زلة، ومن أخذ بكل زلل العلماء ذهب دينه، فأمر المعتضد بإحراق ذلك الكتاب(٤).

وعليه لا يجوز الافتاء بناء على تتبع الرخص لأن فيها مخالفة لأصول الشريعة ومقاصدها، وذلك لأن الشريعة جاءت لتخرج الإنسان من داعية هواه، وجاءت بالنهي عن اتباع الهوى، وتتبع الرخص حث لبقاء الإنسان فيما يحقق هواء،

١- انظر: جامع بيان العلم لابن عبد البر ٢/ ٩١ ومراتب الاجماع لابن حزم ص ٥٨.

٢- انظر: جامع بيان العلم ٢/ ١٢٢.

٣- المجموع ١/٥٥.

٤- سير أعلام النبلاء للذهبي ١٣/٤٦٥.

واتباع ما تميل إليه نفسه وقد قال تعالى: ﴿ ٱحْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَهُمْ ﴾[1]. وفيها ــ أيضا ــ ترك اتباع الدليل إلى اتباع الخلاف، وهو مخالف لقوله تعالى:﴿ فَإِن تَنَٰزَعْتُمْ فِى شَىْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ ۚ ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلاً ﴾[2]. قال ابن القيم: "لا يجوز العمل والافتاء في دين الله بالتشهي والتخير وموافقة الغرض. فيطلب القول الذي يوافق غرضه وغرض من يحابيه فيعمل به ويفتي به ويحكم به ويحكم على عددو ويفتيه بضده، وهذا من أفسق الفسوق وأكبر الكبائر[3].

والواجب على المفتي أن يسلم قياده للنص يتجه به حيثما توجه، مراعيا الشروط والضوابط الشرعية متجردا للحق مبتعدا عن الهوى والتعصب جاعلا الشمولية وجمع الأدلة نهجه ومعلمه، والحق مقصده، ويفرق بين الثابت والمتغير، والعزيمة والرخصة، ولا يطوع الفتوى بحجة مسايرة الواقع ومواكبة العصر ومتغيراته أو بدعوى التيسير ونفع الناس قال ابن القيم: "لا يجوز للمفتي تتبع الحيل المحرمة ولا تتبع الرخص لمن أراد نفعه، فإن تتبع ذلك فسق، وحرم استفتاءه"[4].

ـ٥ـ

الشذوذ عن فتاوى علماء الأمة :

وهذه مشكلة أخرى في بعض أهل الافتاء في زماننا حين يشذون عن فتاوى علماء الأمة الربانيين باستحداث فتاوى خاطئة في دين الله تعالى.

١- الآية ٤٩ من المائدة.

٢- الآية ٥٩ من النساء.

٣- أعلام الموقعين ٤/٢١١.

٤- إعلام الموقعين ٤/٢٢٢.

والمقصود بالفتوى الشاذة: هو التفرد بقول مخالف للسواد الأعظم من المجتهدين بلا مستند من سماع أو قياس أو حجة معتبرة.

وقد يؤدي الشذوذ عن فتاوى علماء الأمة واستحداث فتاوى خاطئة في دين الله تعالى يؤدي بالآخذين بها إلى الجرأة على اقتحام حمى الله تعالى عن طريق ليّ أعناق النصوص وتأويلها تأويلا غير مقبول اتباعا للهوى وبخاصة أهواء الذين ترجى عطاياهم فيتقرب إليهم الطامعون بتزييف الحقائق وتبديل الأحكام وتحريف الكلام عن مواضعه ومن أمثلة الفتوى الشاذة النابعة من الجهل والمبنية على الهوى: الفتاوى التي صدرت بشأن تولى المرأة الإمامة في الصلاة بالرجال وكشف المرأة الرأس والعنق وجواز اعتناق المسلم اليهودية والنصرانية بناء على قوله تعالى (لا إكراه في الدين) وتزويج المسلمة بالكتابي، والفتيا بالتلقيح الصناعي من ضرة إلى رحم أخرى وتحليل فوائد البنوك، والدعوة إلى تقارب الأديان وغير ذلك من الفتاوى التي شذت عن إجماع العلماء وخالفت نصوص الكتاب والسنة.

وقد بين العلماء البواعث على الفتاوى الشاذة ومن أهمها:

- حب الشهوة والظهور بمظهر العالم الواعي لظروف عصره السائر مع الخط المتفتح وإن عارض النصوص الصريحة.
- الظهور بمظهر العالم التقدمي الذي يطوع الإسلام لجميع التحولات الحضارية والتقلبات في القيم ويملك الحل الشامل لجميع مشكلات العصر.

والخطير في الأمر أن يعتبر الشذوذ في هذه الأيام اجتهادا والجرأة على الافتاء في دين الله تجديدا ثم يعرض ذلك بعبارات معسولة حتى تقبله العقول وتستسيغه

النفوس[1] مع الغفلة عن قول الله تعالى ﴿**ولا تقولوا لما تصف ألسنتكم الكذب هذا حلال وهذا حرام لتفتروا على الله الكذب، إن الذين يفترون على الله الكذب لا يفلحون**﴾[2].

-٦-

التعصب المذهبي في الفتاوى:

وهذه مشكلة أخرى وملاحظة مهمة في بعض أهل الافتاء في زماننا حين يتعصبون في فتاويهم لمذهب امام معين ورأي مخصوص مع علمهم أن مذهب غيره في تلك المسألة أرجح من مذهب إمامه وأصح دليلا ولكنهم مع هذا يصرون على فتواهم ولو عن طريق التأويلات البعيدة وهذا غش وخيانة، والله لا يهدي كيد الخائنين. والدين النصيحة.

إن التعصب داء عضال ومرض خطير، سببه الجهل وقلة المعرفة وتعظيم الأشخاص فوق القدر اللازم لهم، وكل ذلك يؤدي إلى اتهام المخالفين بالجهل والخطأ والسذاجة وإظهار مثالهم وعيوبهم وتتبع عوراتهم والفرح بأخطائهم ومن مساوئه: ضيق الأفق والعجب والاعتزاز بالنفس وعدم احترام الرأي الآخر وصعوبة الاعتراف بالخطأ ومن ثم صعوبة الرجوع عنه إلى الحق.

١- راجع: مجلة رابطة العالم الإسلامي بمكة المكرمة، العدد ٥١٢ صفر ١٤٣٠هـ ــ فبراير ٢٠٠٩م ومجلة البيان الصادرة عن المنتدى الإسلامي، لندن، العدد ١٧٨، جمادي الآخر ١٤٢٣هـ، أغسطس ــ سبتمبر ٢٠٠٢م.

٢- النحل: ١١٦.

وباختصار: فالتعصب مذلة اقدام وآفة افهام وتعطيل للنص والعقل والفكر وركون إلى زاوية مظلمة مغلقة فكيف ينتمي صاحبه إلى حضارة الإسلام الداعية إلى اتساع الأفق ورحابة في التفكير والتصور.

إن الواجب على المسلم والمفتي أن يتبع الدليل ويتعصب له ــ مع اجلال أئمة العلم والدين ــ ولا لوم في الانتساب المجرد من العصبية، اتباعا للسنن وقفوا للأثر، ولا عصمة لإمام سوى سيد البشر ــ ﷺ ــ وحيث يوجد الدليل يكون هو مذهب ذلك الإمام كما صرح به كل واحد من الأئمة المتبوعين: "إذا صح الحديث فهو مذهبي"[١].

وقال الإمام أبو حنيفة: "إياكم والقول في دين الله بالرأي وعليكم بإتباع السنة، فمن خرج عنها ضلّ"[٢].

وذكر العلامة ابن عابدين في "شرح عقود رسم المفتي عن شرح الأشباه للبيري عن شرح الهداية لابن شحنة الكبير: "إذا صح الحديث وكان على خلاف المذهب عمل بالحديث ويكون ذلك مذهبه، ولا يخرج مقلده عن كونه حنفيا بالعمل به"[٣].

إن مذاهب الفقهاء لم توضع لنضرب بعضها ببعض أو نتعصب لبعضها بدون دليل ولا برهان، ونوقع الناس في الفتنة وتحدث منازعات وخلافات.

إن الواجب على المفتي أن يعرض مذهبه ورأيه وفتواه على الكتاب والسنة وحججهما اللائحة ودلائلها الواضحة، فيفتي بالأقوى دليلا والأقرب إلى

١- حكي ذلك الإمام الشعراني عن الأئمة الأربعة في مستهل كتابه "الميزان الكبرى".

٢- انظر: الميزان الكبرى ١/ ٥٠.

٣- انظر: أصول الافتاء للشيخ محمد تقي العثماني ص ٧٩.

الكتاب والسنة مأخذا والأنبل مترعا والأقوم هداية، والأهداف سبيلا، لأن الحق ليس محصورا في فقه إمام بعينه بل هو قدر مشترك بين جميع الأئمة إذ هم ـــ على جلالة قدرهم وغزارة علمهم وثاقب فهمهم ـــ غير معصومين فليس جميع أقوال إمام ما بصواب بل يعتور أقوالهم مما لا ينفك عنه البشر غير المعصوم، لكن خطأهم مغفور وعليه أجر واحد وصوابهم مشكور وعليه أجران.

وكما أن الحق ليس محصورا في قول أو فقه إمام بعينه، كذلك الحق لا يعدو جميع الأئمة بل لا بد أن يصيب أحدهم شاكلة الصواب لأن العلماء قاطبة لا يجتمعون على غير صواب لقول رسول الله ﷺ : "لا تجتمع أمتي على ضلالة"[1]. أي علماء أمتي لا الغوغاء الدهماء لأنه لا عبرة بهم.

إذا كان كذلك فإن تقليد إمام معين ليس حكما شرعيا وإنما هو في بعض الحالات مبني على المصالح الشرعية حتى لا يقع الناس في اتباع الهوى لأن التقاط رخص المذاهب بالهوى والتشهي لا يجوز ولذلك منع كثير من العلماء التلفيق بين المذاهب وما ذلك إلا لوقاية الناس عن إتباع أهوائهم الفاسدة. وإلا فإنه لا مانع شرعا لمفتي مذهب واحد أن يختار قول المذهب الآخر للعمل أو للفتوى، بل يجب إذا كان القول في المذهب الآخر أقوى دليلا وأقرب إلى الكتاب والسنة مأخذا، ويجوز وربما يجب ذلك أيضا في حالة الضرورة كأن يكون في مذهب ما في مسألة مخصوصة حرج شديد لا يطاق أو ضرورة واقعية لا محيص عنها فيجوز أن يعمل بمذهب آخر دفعا للحرج ورفعا للضرورة قال تعالى: ﴿**وما**

١- رواه الترمذي في السنن ٣٨٦/٣ وأبو داؤد ٤٥٢/٤، وأحمد في المسند ٣٩٧/٦، والحاكم ١١٠/١، ١١٦ وابن ماجة ١٣٠٢/٢ وابن أبي عاصم في السنة ٤١/١ وهو حسن بشواهد.

جعل عليكم في الدين من حرج﴾[1]. وهذا كما أفتى علماء الهند بمذهب المالكية في مسألة المفقود والعنين والمتعنت، وأفتى المتأخرون من الحنفية بمذهب مالك ــ رحمه الله ــ في مسألة خيار المغبون في أن له رد المشتري بغبن فاحش إذا كان فيه غرر، صرح به ابن عابدين وغيره[2].

وقد تعقدت في عصرنا المعاملات بتنوع أشكالها وتجدد صورها فينبغي للمفتي المطلع على دلائل الكتاب والسنة، العالم بحكم الشريعة وأسرارها ومقاصدها ــ وإن لم يبلغ درجة الاجتهاد ــ أن يسهل على الناس في الأخذ بما هو أرفق بالناس وأرحم بهم سواء من المذاهب الأربعة أو غيرها.

ومن تدبر مقاصد الشرع في مصادره وموارده وعدله وحكمته وما اشتمل عليه من المصالح لم يخف عليه صحة هذا القول وقوته وقربه من أصول الشريعة وقواعدها. والله سبحانه وتعالى أعلم.

-٧-

الجمود على الفتاوى القديمة والتعلق بـ "بتغير الفتوى بتغير الزمان"

هناك من أهل الافتاء من يُصر على الجمود على ما كتب في الفتاوى منذ عدة قرون دون مراعاة لظروف الزمان والمكان والحال والعرف والضرورة وفي مقابلهم قوم من المفتيين العصرانيين يتخذون من قاعدة (تغير الفتوى بتغير الزمان) ذريعة وحيلة إلى تغير الفتوى عما كان في جميع الأحكام الشرعية،

١- الآية ٧٨ من الحج.

٢- انظر: أصول الافتاء للشيخ محمد تقي عثماني ص ٧٦، ٧٧.

والأمر ليس كذلك فإن قاعدة: "تغير الفتوى بتغير الزمان والمكان" ليست مطلقة بل هي مقيدة ـــ كما قال ابن القيم[1] حيث جعل الأحكام على مجموعتين.

١ـــ أحكام ذات نص فلا ينسحب عليها هذا التأصيل كالعبادات والمحرمات وفضائل الأخلاق ورذائلها والأحكام المجمع عليها والتي ثبتت بنصوص قطيعة ثبوتا ودلالة.

٢ـــ وأحكام اجتهادية تتغير بتغير الأعراف أو بما تقتضيه المصلحة زمانا ومكانا وحالا... الخ

والمراد من هذه القاعدة أن بعض الأحكام غير المنصوصة في القرآن والسنة تتغير بتغير الزمان، وإنما يقع هذا التغير بإحدى الوجوه الثلاثة الآتية:

الأول: أن يكون الحكم معلولا بعلة، فإن فاتت العلة في زمان تغير الحكم بفواتها.

والثاني: أن يكون الحكم مبنيا على العرف والعادة، فإذا تغير العرف فإن الحكم يتغير به.

والثالث: أن يتغير الحكم لضرورة شديدة أو لعموم البلوي، فيقع التغير بقدر الضرورة[2].

وقد جاء عن رسول الله ﷺ وعن صحابته ما يشهد برعاية هذا الأصل والقاعدة.

فقد جاء أن النبي ﷺ كان يجيب عن السؤال الواحدة بأجوبة مختلفة وذلك لاختلاف أحوال السائلين، فهو يجيب كل واحد بما يناسب حاله وشأنه،

١- في إغاثة اللفهان ١/٣٣٠، وكلامه في إعلام الموقعين ٣/٣. عام وقد قيد بما في إغاثة اللهفان.

٢- انظر: أصول الافتاء للشيخ محمد تقي العثماني ص ٥٩ــــ ٦١.

فقد وجدنا من يسأله عن وصية جامعة، فيقول له: "لا تغضب"[١] وآخر يسأله نفس السؤال، فيقول له: "قل آمنت بالله ثم استقم"[٢] ويقول للثالث: "كف عليك لسانك"[٣]. وهكذا يعطي كل انسان ويصف له ما يناسب حاله ويصلح أمره.

ومن ذلك ما رواه أبو داؤد أن رجلا سأل النبي ﷺ عن المباشرة للصائم، فرخص له، وأتاه آخر فسأله، فنهاه، فإذا الذي رخص له شيخ وإذا الذي نهاه شاب"[٤].

وجاء رجل إلى ابن عباس ــ رضي الله عنه ــ فقال: ألمن قتل مؤمنا توبة؟ قال: لا، إلى النار، فلما ذهب قال له جلساؤه: ما هكذا كنت تفتينا فمال بال هذا اليوم. قال: إني أحسبه مغضبا يريد أن يقتل مؤمنا، فبعثوا في أثره فوجدوه كذلك[٥].

فابن عباس لما رأى في عيني الرجل الغضب والحقد والتوثب للقتل وأدرك أنه يريد الفتوى تفتح له باب التوبة بعد أن يرتكب جريمته، سدّ عليه الطريق ــ بتغير فتواه ــ حتى لا يتورط في هذه الكبيرة، ولو رأى في عينيه صورة امرئ نادم على ما فعل لفتح له باب التوبة والأمل.

١- رواه البخاري في الأدب، باب الحذر من الغضب كما فتح الباري ٥١٩/١٠ واحمد ٦٨/١٦ وغيرهما.

٢- رواه مسلم في الإيمان، باب جامع أوصاف الإسلام (ح ٣٨).

٣- رواه الترمذي (٢٦١٦) وابن ماجه (٣٩٧٣) وغيرهما في حديث طويل.

٤- رواه أبو داؤد في الصوم (٢٣٧٨).

٥- رواه ابن أبي شيبة.

ولهذا اشترط العلماء في المفتي أن يكون متيقظا حتى لا تغلب عليه الغفلة والسهو، عالما بحيل الناس ودسائسهم حتى لا يغلبوه بمكرهم فيستخرجوا منه الفتاوى حسب أهوائهم. قال ابن القيم: "ينبغي للمفتي أن يكون بصيرا بمكر الناس وخداعهم وأحوالهم ولا ينبغي أن يحسن الظن بهم بل يكون حذرا فطنا فقيها بأحوال الناس وأمورهم، يؤازره فقهه في الشرع، وإن لم يكن كذلك زاغ وأزاغ"[١].

وكذلك يجب على المفتي أن يلاحظ في فتواه الظروف الشخصية للمستفتي ــ نفسية واجتماعية ــ والظروف العامة للعصر والبيئة والزمان والمكان، فرب فتوى تصلح لعصر ولا تصلح لآخر، وتصلح لبيئة ولا تصلح لأخرى وتصلح لشخص ولا تصلح لغيره، وقد تصلح لشخص في حال ولا تصلح له في حال أخرى[٢].

وقد نبه على ذلك المحققون من أهل العلم وأكدوا أهميتها كابن القيم وغيره[٣].

هذا وقد راعى فقهاء المذاهب ولاحظوا تغير الأعراف والاحوال والعادات والأزمان والبلدان في فتاويهم فمثلا كان الإمام أبو حنيفة يجيز القضاء بشهادة مستور الحال في عهده ــ عهد تابعي التابعين ــ اكتفاء بالعدالة الظاهرة وفي عهد صاحبيه ــ أبي يوسف ومحمد ــ منعا ذلك لانتشار الكذب بين الناس ويقول علماء الحنفية في هذا النوع من الخلاف بين الإمام وصاحبيه: "هو

١- أعلام الموقعين ٢٢٩/٤.

٢- انظر: الفتوى بين الانضباط والتسبيب للقرضاوي www.qardaw.net.

٣- اعلام الموقعين ٣/٣.

اختلاف عصر وزمان، لا اختلاف حجة وبرهان" وقد أصبح من القواعد الفقهية الأساسية عند الحنفية وغيرهم قاعدة: "العادة محكمة" مستدلين لها بقول ابن مسعود ــ رضي الله عنه ــ "ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن"[١].

وكتب في ذلك علامة المتأخرين من الحنفية ــ ابن عابدين ــ رسالته النفيسة التي سماها: "نشر العرف فيما بنى من الأحكام على العرف" بين فيها أن كثيرا من المسائل الفقهية الاجتهادية كان يبنيها المجتهد على ما كان في عرف زمانه بحيث لو كان في زمان العرف الحادث لقال بخلاف ما قاله أولاً؛ قال:

"فكثير من الأحكام تختلف باختلاف الزمان لتغير عرف أهله ولحدوث ضرورة أو فساد أهل الزمان، بحيث لو بقى الحكم على ما كان عليه للزم منه المشقة والضرر بالناس ولخالف قواعد الشريعة المبنية على التخفيف والتيسير، ودفع الضرر والفساد..." [٢].

نخلص من هذا أن قاعدة "تغير الفتوى بتغير الزمان" تتعلق بالأحكام الاجتهادية فقط على الوصف المتقدم، أما الأحكام المنصوص عليها في الكتاب والسنة، فلا ينسحب عليها هذه القاعدة لكن بعض العصرانيين دخلوا من هذه القاعدة إلى أوسع الأبواب فأخضعوا النصوص ذات الدلالة القطعية كآيات الحدود في السرقة والزنا ونحوهما بإيقاف إقامة الحدود لتغير الزمان، وهكذا مما نهايته انسلاخ من الشرع تحت سرادق موهوم[٣].

ولا حول ولا قوة إلا بالله العظيم.

١- رواه أحمد والحاكم في المستدرك ٧٨/٣ موقوفا على ابن مسعود رضي الله عنه .

٢- انظر: الفتوى بين الانضباط والتسيب.

٣- انظر التعالم وأثره على الفكر والكتاب للشيخ بكر أبي زيد ص ٥٤ــ ٥٥.

-٨-

ومن الملاحظات الهامة ــ على بعض أهل الفتوى في زماننا ــ الإصرار على الفتوى وعدم الرجوع عنه بعد ظهور الخطأ فيه

عنادا وكبرا أو خجلا من الناس وحياء منهم، ــ والله لا يستحي من الحق ــ.

العالم والمفتي والفقيه بشر، ولا عصمة لاحد منهم بعد رسول الله ﷺ بل كلهم خطاء؛ وخير الخطائين التوابون، فإذا أفتى المفتي بفتوى وتبين له خطؤه وجب عليه أن يرجع عنه، فالرجوع إلى الحق خير من التمادي في الباطل، ولا إثم عليه في خطئه، لأنه مأجور عليه، وإنما يأثم إذا عرفه ثم أصر عليه عنادا وكبرا.

وقد كان السلف من هذه الأمة إذا أفتوا بأمر ثم تبين لهم أن الحق خلافه، فإنهم سرعان ما كانوا يرجعون. هذا أبو هريرة رضي الله عنه "كان يفتى أن من أصبح جنبا فقد أفطر" ثم لما تبين له أنه لا يفطر كان يقول: "كنت حدثتكم أن من أصبح جنبا فقد أفطر فإنما ذلك من كيس أبى هريرة، فمن أصبح جنبا فلا يفطر"[١].

وهذا الحسن بن زياد استفتى في مسألة فأخطأ فلم يعرف الذي افتاه، فأكترى مناديا ينادي: أن الحسن بن زياد استفتى يوم كذا وكذا في مسألة

١- انظر الفقيه والمتفقه للخطيب البغدادي ٢/٢٠٠.

فأخطأ. فمن كان افتاه بشيء فليرجع إليه، فمكث أياما لا يفتي حتى وجد صاحب الفتوى فأعلمه أنه قد أخطأ وأن الصواب كذا وكذا[1].

وما أجمل قول فاروق هذه الأمة ، رضي الله عنه في كتابه لمعاوية بن أبي سفيان رضي الله عنه "ولا يمنعك قضاء قضيته بالأمس راجعت فيه نفسك وهديت لرشدك أن تراجع الحق، فإن الحق قديم، ومراجعة الحق خير من التمادي في الباطل".

قال السرخسي معقبًا على كلام الفاروق هذا: "وليس هذا في القاضي خاصة، بل هو في كل من يبين لغيره شيئا من أمور الدين، الواعظ والمفتي والقاضي في ذلك سواء إذا تبين له أنه زل فليظهر رجوعه عن ذلك، فزلة العالم سبب لفتنة الناس...[2].

إن إصرار المخطئ على خطئه بعد قيام الحجة عليه ووضوح المحجة بين يديه ضرب من ضروب المكابرة والعناد، لا يصير عليه إلا مخذول أخذته العزة بالإثم، فآثر العاجل على الآجل. وهذاحال علماء السوء الذين ابتليت بهم الأمة قديما وحديثا، هؤلاء يجب مقابلتهم بالرد والنكير والتحذير.

روى مسلم عن حذيفة بن اليمان أن رسول الله ﷺ قال: "يكون بعدي أئمة لا يهتدون بهداى ولا يستنون بسنتي، وسيقوم فيهم رجال قلوبهم قلوب الشياطين في جثمان إنس"[3].

١- المرجع السابق ٢٠١/٢.

٢- المبسوط ٦٢/١٦.

٣- مسلم في الامارة، باب وجوب ملازمة جماعة المسلمين (ح١٨٤٧).

وعن أبي الدرداء ــ رضي الله عنه ــ قال: عهد إلينا رسول الله ﷺ "أن أخوف ما أخاف عليكم الأئمة المضلّون"[1].

وقال الإمام عبد الله بن المبارك ــ رحمه الله ــ

وهل أفسد الدين إلا الملوك وأحبار سوء ورهبانها

وباعوا النفوس فلم يربحوا ولم تغل في البيع أثمانها[2]

-٩-

إشاعة الفتاوى الفردية واعطاؤها صفة العموم

من الملاحظات على بعض أهل الفتوى، التناول الفردي للنوازل العامة التي تتعلق بالأمة كلها أو بجمهور عريض منها، مع أن هذا النوع من النوازل يحتاج إلى اجتهاد جماعي شورى يمحصها وينتهي بفتوى جماعية في شأنها.

نحن اليوم في عصر تطورت فيه أحوال الأمم تطورا مذهلا، نشأ عن ذلك الكثير من المستجدات والقضايا التي لم تكن موجودة من قبل، وليس لها مثيل فيما تضمنته كتب الفقه المعهودة، وهذا يتطلب منا ضرورة الاجتهاد لمعالجتها، ولا بد أن يكون هذا الاجتهاد جماعيا، وذلك لسببين.

الأول: إن هذه المستجدات تكون في الغالب قضايا عامة، يهم تنظيمها كل المجتمع ويمس أثرها كل فرد في علاقته بالآخرين، أفرادا أو مجتمعا أو

١- رواه أحمد في المسند ٤٨٧/٤٥ برقم (٢٧٤٨٥) والطيالسي (٩٧٥) والدارمي (٢١١).

٢- انظر: حلية الأولياء ٢٧٩/٨.

دولة، وليست من القضايا الفردية التي تتعلق بكل فرد على حدة، لذلك يجب في هذه القضايا أن يكون الاجتهاد والنظر والبحث والافتاء فيها جماعيا لما فيه من دقة في البحث وشمول في النظر وتمحيص للرأي يتبلور ذلك في خلال اشتراك جمع من العلماء وأهل الفتوى في النقاش وتبادل الآراء فيأتي حكمهم أكثر دقة في الاستنباط وأكثر قربا للصواب من الفتوى الفردية[1].

الثاني: إن الكثير من القضايا المستجدة قد يحيط بها الكثير من الملابسات والتشعبات والصلات بقضايا وعلوم متعددة لما يجعل القدرة على فهم كل جوانبها ومتعلقاتها لا يكتمل إلا أن يكون جماعيا ويصعب على فرد استيعاب كل ما تنطلبه تلك القضايا من علوم ومعارف وتكون الرؤية الفردية في هذه القضايا قاصرة، فالاجتهاد الجماعي يكون أقدر على علاج هذه القضايا في زمن تعددت فيه الخبرات وتشعبت فيه العلوم وتعقدت فيه المعاملات أشد التعقيد وأحاط بها الكثير من التشابك مع قضايا وعلوم أخرى بصورة لم تكن معهودة من قبل[2]. وأصبح المفتي مهما كان علمه وفقهه وجودة قريحته لا مفر له من الاستعانة بذوى الخبرة والاختصاص في القضايا والنوازل العامة لتمحيص الآراء والتلاقح للأفكار عبر مناقشات علمية تجعل الحكم أكثر دقة في النظر وأكثر إصابة في الرأي بعيدا عن الشطط والاضطراب.

١- انظر: الاجتهاد في الشريعة للدكتور يوسف القرضاوي ص ١٨٤ نقلا عن الاجتهاد الجماعي للدكتور عبد المجيد الشرفي ص ٨٧.

٢- انظر: الاجتهاد الجماعي في التشريع الإسلامي للدكتور عبد المجيد الشرفى ص ٨٧.

وقد أرشدنا إلى ذلك رسول الله ﷺ فعن علي رضي الله عنه قال: قلت يا رسول الله (صلى الله عليه وسلم): "الأمر يترل بنا، لم يترل فيه قرآن و لم تمض فيه منك سنة؟ قال: "اجمعوا له العالمين ـــ أو قال: العابدين ـــ من المؤمنين فاجعلوه شورى بينكم، ولا تقضوا فيه برأي واحد"[1].

-١٠-

التضارب في الفتوى بسبب تعدد وكثرة المفتين :

من الملاحظات الكبيرة بل من الطامات الخطيرة في زماننا كثرة المدعيين والمتعالين والمتطاولين والقاصرين على الفتوى في الصحف والجرائد والتلفاز والقنوات الفضائية وشبكة المعلومات الدولية وغيرها من وسائل الإعلام والاتصال الحديثة والمنابر الواسعة الانتشار التي تسوق هذه الظاهرة وتفتح الباب على مصراعيه للفتوى بغير ضابط مما أتاح لأصحاب الأهواء والجهال والغلاة الفرصة للخوض في ميدان الفقه والتصدي للافتاء. الأمر الذي أدّى إلى الإساءة للإسلام وتشويه مقاصده، وأدى ـــ أيضا ـــ إلى التضارب في الفتوى في الأمر الواحد، وهذه ظاهرة خطيرة لا بد من وضع حد لها بالحجر على المتعالين، فإن الحجر لاستصلاح الأديان أولى من الحجر لاستصلاح الأبدان والأحوال.

نرى أن الوقت قد حان لوقفة جماعية قوية حاسمة في وجه أهل الأهواء والجهال والدخلاء والمتطفلين وحماية المجتمعات من فوضى الفتاوى العشوائية من

١- رواه الطبراني في الأوسط كما في مجمع الزوائد ومنبع الفوائد للإمام نـور الـدين الهيثمـي ١٧٨/١.

غير أهل الاختصاص ووضع آليات فاعلة وضوابط محددة للفتوى حماية للدين والمجتمعات.

فمن علم منه عدم التمكن في العلم والفهم وعدم الالمام بأدلة الأحكام وملكة الفقه والاستنباط فإنه يمنع من الاقدام على الفتيا ولا يتابع عليه وقد كان السلف يشددون على هذا الأمر ويعدون ذلك ثلمة في الإسلام ومنكرا عظيما يجب منعه ولا يجيزون الفتيا إلا لأهله فقد ذكر الذهبي عن ابن كيسان قال: كانوا ــ في زمن بن أمية ــ يأمرون في الحج مناديا يصيح "لا يفتى الناس الا عطاء بن أبي رباح، فإن لم يكن عطاء فعبد الله بن أبي نجيح"[١].

وذكر الخطيب البغدادي عن حماد بن زيد أنه سمع مناديا في المدينة: أن لا يفتي في مسجد رسول الله ﷺ سوى مالك"[٢].

لكن هب لو أن المفتيين أو أكثر قد فقهوا الشريعة وخبروا السنة والآثار وكلام السلف وعرف عنهم التمكن في الفقه والاستنباط واختلف فتواهم في قضية واحدة، فهل المستفتي يكون مخيرا في العمل بأحد هذه الفتاوى.

الجواب: لا يكون مخيرا، بل عليه العمل بنوع من الترجيح من حيث علم المفتي وورعه وتقواه، قال الشاطبي: "لا يتخير... ولا يحل له أن يأخذ بأي رأيين مختلفين دون النظر في الترجيح".

ولعل الصواب: أن يكون مناط الترجيح تحقيق مقاصد الشرع ومراعاة حال المكلفين قال القرضاوي: "وعلى العموم إذا كان هناك رأيان متكافئان، أحدهما: "أحوط، والثاني: أيسر، فإني أوثر الافتاء بالأيسر اقتداء بالنبي ﷺ الذي ما خير

١- سير أعلام النبلاء ٨٢/٥.

٢- كما نقله الشيخ بكر أبو زيد في "التعالم وأثره على الفكر والكتاب" ص ٤١.

بين أمرين إلا اختار أيسرهما ما لم يكن إثما، أما الأحوط فيمكن أن يأخذ به في خاصة نفسه أو يفتي به أهل العزائم والحريصين على الاحتياط ما لم يخشَ عليهم الجنوح إلى الغلو[1].

هذه أهم الملاحظات حول الافتاء والفتوى.

هذا ويجب على المفتي أن يكون فطنا ناصحا مشفقا فهو كالطبيب العالم الناصح الذي يحمى العليل عما يضره ويصف له ما ينفعه، فهذا شأن أطباء الأديان والأبدان.

ويجب أن يكون معتدلا في مسالك الاجوبة، جامعا بين الفترة على الحق والرفق بالخلق، وسطا بين التساهل المورد للمشتبهات وبين التشدد الموقع في الإعنات حكيما في الأجوبة مراعيا مآلاتها وآثارها في بيئة السائل ومجتمعه، حافظا لأصول الافتاء وآدابه وأخلاقه.

فإذا سأله ما لا ينبغي السؤال عنه من المشكلات والمعضلات والأغلوطات وكذلك السؤال عما لا يعني ولا يترتب عليه فائدة علمية و لم يرد به تكليف من الشارع فإنه لا يجيب عنه، بل يمنعه منه ــ إذا كان على سبيل التنطع والتعنت والمغالطة ــ بل يعدل عما سأله عنه إلى ما هو أنفع له منه، وذلك من كمال علم المفتي وفقهه ونصحه، وقد قال تعالى:﴿ **يَسْـَٔلُونَكَ مَاذَا يُنفِقُونَ ۖ قُلْ مَآ أَنفَقْتُم مِّنْ خَيْرٍ فَلِلْوَٰلِدَيْنِ وَٱلْأَقْرَبِينَ وَٱلْيَتَٰمَىٰ وَٱلْمَسَٰكِينِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ ۗ وَمَا تَفْعَلُوا۟ مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ ٱللَّهَ بِهِۦ عَلِيمٌ** ﴾[2] فسألوه عن المنفق فأجابهم بذكر المصرف إذ هو أهم مما سألوه عنه[3].

١- انظر: الفتوى بين الانضباط والتسيب www.qardawi.net.

٢- البقرة: ٢١٥.

٣- انظر أعلام الموقعين ٤/١٥٨.

ومن أمثلة سؤال الفراغ والفضول الذي لا يجاب سائله: ما حكاه القاضي عياض في ترجمة زياد بن عبد الرحمن القرطبي تلميذ الإمام مالك، "قال حبيب: كنا جلوسا عند زياد فآتاه كتاب من بعض الملوك، فمديده ــ أي بلّ قلمه من الحبر بلّة ــ فكتب فيه، ثم طبع الكتاب ونفذ به مع الرسول، فقال زياد: أتدرون عما سئل صاحب هذا الكتاب؟ سأل عن كفتى الميزان يوم القيامة، أمن ذهب هي أم من ورق ــ أي فضة؟ فكتبت إليه: حدثنا مالك عن ابن شهاب قال قال رسول الله ﷺ "من حسن اسلام المرء تركه ما لا يعنيه"[١] وسترد فتعلم[٢].

ومن سؤال الفراغ والفضول ما سئل عنه الإمام الشعبي، فقد أتاه رجل فقال له، ما اسم امرأة إبليس؟ قال: "ذاك عرس ما شهدته"[٣]. وقد عقد الإمام الشاطبي ــ رحمه الله ــ في أواخر كتابه: "الموافقات"[٤]. فصلا حسنا ساق فيه عشرة نماذج مختلفة للأمور التي يُكره السؤال فيها. ثم قال: "ويقاس عليها ما سواها" قف عليها فإنها مما يسافر إلى تحصيله.

١- رواه الترمذي في الزهد (٢٤١٩) وابن ماجة في الفتن باب كف اللسان في الفتنة (٣٩٧٦) .

٢- ترتيب المدارك ١٢٠/٣ نقلا عن "منهج السلف في السؤال عن العلم" للشيخ عبد الفتاح أبي غدة ص٢٥ــ٢٦.

٣- تذكرة الحفاظ للذهبي ٨٨/١.

٤- ١٨٨/٤ــ ١٨٩.

قلت: وأصل ذلك أن النبي ﷺ نهى عن الاغلوطات، ونهى عن عضل المسائل ــ أي صعابها ومشكلاتها ــ [1] وعن ثوبان رضي الله عنه عن رسول الله ﷺ قال: "أولئك شرار أمتي"[2].

وعن الأوزاعي قال: إذا أراد الله أن يحرم عبده بركة العلم، ألقى على لسانه الأغاليط[3].

وقد عاقب عمر ــ رضي الله عنه ــ رجلا جعل كل همه أن يسأل عن المتشابهات التي لا يتعلق بها حكم عملي، وقد يثير الجرى ورائها مراء وجدلا لا طائل تحته إلا اضاعة الأوقات وبلبلة الأفكار وإيغار الصدور، ولهذا ينبغي للمفتي أن يعدل المستفتي عن مثل هذه الأمور إلى ما ينفعه في دينه ودنياه وأخرته.

ومما يجب على المفتي: أن يفتى بما يعلم أنه الحق، ويصر عليه ويصدع به ولو غضب من غضب من أهل الدنيا وأصحاب الجاه والسلطان، وحسبه أن يرضى الله تبارك وتعالى. قال الخطيب البغدادي ــ رحمه الله ــ في أوصاف المفتي: "وينبغي أن يكون قوى الاستنباط، جيد الملاحظة، رصين الفكر، صحيح الاعتبار، صاحب أناة وتؤدة، وأخا استثبات وترك عجلة، بصيرا بما فيه المصلحة، مستوقفا بالمشاورة، حافظا لدينه، مشفقا على أهل ملته، مواظبا على مروءته. حريصا على استطابة مأكله، فإن ذلك أول أسباب التوفيق متورعا عن الشبهات، صادفا عن فاسد التأويلات، صليبا في الحق دائم الانشغال بمعادن

١- انظر جامع بيان العلم وفضله لابن عبد البر ١٤٦/٢ ــ ١٤٧. والحديث رواه أبو داؤد في العلم باب التوقي في الفتيا (٣٦٥٦).

٢- رواه الطبراني في المعجم الكبير ٩٤/٢، برقم ١٤٣١ نقلا عن هامش ادب الفتيا ص ٦٤.

٣- جامع بيان العلم وفضله لابن عبد البر ١٤٧/٢.

الفتوى وطرق الاجتهاد، ولا يكون ممن غلبت عليه الغفلة واعتوره دوام السهر ولا موصوفا بقلة الضبط منعوتا بنقص الفهم معروفا بالاختلال يجيب عما يسنح له ويفتي بما يخفى عليه..." (١).

وقال علي رضي الله عنه : "ألا أنبئكم بالفقيه حق الفقيه؟ "من لم يقنط الناس من رحمة الله ولم يرخص لهم في معاصي الله، ولم يؤمنهم مكر الله، ولم يترك القرآن إلى غيره، ولا خير في عبادة" ليس فيها تفقه ولا خير في فقه ليس فيه تفهم، ولا خير في قراءة ليس فيها تدبر"(٢).

وينبغي للمفتي الموفق إ ذا أنزلت به المسألة أن ينبعث من قلبه الافتقار الحقيقي — لا العلمي المجرد — إلى ملهم الصواب ومعلم الخير وهادي القلوب أن يلهمه الصواب ويفتح له طريق السداد ويدله على حكمه الذي شرعه لعباده في هذه المسألة، فمتى قرع هذا الباب فقد قرع باب التوفيق، وما أجدر من أمّل فضل ربه أن لا يحرمه إياه، فإذا وجد من قلبه هذه الهمة فهي طلائع بشرى التوفيق فعليه أن يوجه وجهه ويحدق نظره إلى منبع الهدى ومعدن الصواب ومطلع الرشد وهو النصوص من القرآن والسنة وآثار الصحابة، فيستفرغ وسعه في تعرف حكم تلك النازلة منها فإن ظفر بذلك أخبر به، وإن اشتبه عليه بادر إلى التوبة والاستغفار والإكثار من ذكر الله، فإن العلم نور الله يقذفه في قلب عبده، والهوى والمعصية رياح عاصفة تطفئ ذلك النور أو تكاد، ولا بد أن تضعفه(٣).

١- الفقيه والمتفقه ١٥٨/٢.

٢- المرجع السابق ١٦١/٢.

٣- انظر اعلام الموقعين ١٧٢/٤.

ولهذا ينبغي أن يكثر الدعاء بالحديث الصحيح: "اللهم رب جبرائيل وميكائيل وإسرافيل فاطر السموات والأرض عالم الغيب والشهادة أنت تحكم بين عبادك فيما كانوا فيه يختلفون، اهدني لما اختلف فيه من الحق بإذنك، إنك تهدي من تشاء إلى صراط مستقيم"[١].

وكان الشيخ الإمام ابن تيمية إذا اشكلت عليه المسألة يقول: "يا معلم إبراهيم علمني" وكان بعض السلف يقول: "اللهم وفقني واهدني وسددني واجمع لي بين الصواب والثواب وأعذني من الخطأ والحرمان" وكان الإمام مالك يقول: "ما شاء الله لا قوة إلا بالله العلي العظيم"[٢].

وكلما كان العبد مطيعا قريبا من الله زالت عنه معارضات السوء وكان نور كشفه للحق أتم وأقوى، وكلما بعد عن الله كثرت عليه المعارضات وضعف نور كشفه للصواب، فإن العلم نور يقذفه الله في القلب، يفرق به العبد بين الخطأ والصواب.

والله الموفق للصواب.

وصلى الله على سيدنا محمد وعلى الآل والأصحاب.

١- رواه مسلم (٧٧٠) وأبو داؤد (٧٦٧) والترمذي (٣٤٢٠) وابن ماجه (١٣٥٧).

٢- انظر اعلام الموقعين ٢٥٧/٤.

المراجع

١- الاجتهاد الجماعي للدكتور عبد المجيد الشرفي، نشر مركز البحوث والدراسات، قطر ضمن سلسلة كتاب "الأمة".

٢- أدب الفتيا للإمام جلال الدين السيوطي. تحقيق محمد عبد الفتاح ومحمد أحمد الرواشدة، المكتب الإسلامي، بيروت ١٤٠٥هـ.

٣- أصول الافتاء للشيخ محمد تقي العثماني ـــ دار العلوم، كراتشي، بدون تاريخ.

٤- أعلام الموقعين عن رب العالمين للإ مام محمد بن أبي بكر بن القيم الجوزية دار الجيل، بيروت، بدون تاريخ.

٥- إغاثة اللهفان من مصايد الشيطان للإمام ابن القيم الجوزية تحقيق محمد حامدالفقهي، مكتبة عاطف، القاهرة بدون تاريخ.

٦- الانصاف في بيان أسباب الاختلاف للشاه ولي الله الدهلوي دار النفائس ١٣٩٨هـ.

٧- أوليات الحركة الإسلامية في المرحلة القادمة للدكتور يوسف القرضاوي ، مصر بدون تاريخ.

٨- التعالم وأثره على الفكر والكتاب للدكتور بكر أبو زيد، دار القلم الجزائر ١٤١٢هـ.

٩- جامع بيان العلم وفضله للإمام ابن عبدالبر، المكتبة السلفية المدينة المنورة ١٣٨٨هـ.

١٠- سنن الترمذي للإمام أبي عيسى الترمذي (مع شرحه: تحفة الأحوذي) المكتبة السلفية المدينة المنورة ١٣٨٥هـ.

١١- سنن الدرامي للإمام عبد الله بن عبد الرحمن الدارمي، دار الفكر القاهرة ١٣٩٨هـ.
١٢- سنن أبي داؤد للإمام سليمان بن الأشعث السجستاني، إعداد: عزت عبيد، دار الحديث، لبنان ١٣٩٤هـ.
١٣- السنن الكبرى للإمام أحمد بن الحسين البيهقي، طبع الهند ١٣٥٥هـ.
١٤- سنن ابن ماجه للإمام محمد بن يزيد القزويني، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي دار أحياء التراث العربي، بيروت ١٣٩٥هـ.
١٥- سنن النسائي للإمام أبي عبد الرحمن أحمد بن شعيب النسائي مكتب المطبوعات الإسلامية، بحلب ١٤٠٦هـ.
١٦- سير أعلام النبلاء للإمام محمد بن عثمان الذهبي، تحقيق جماعة في المحققين مؤسسة الرسالة، بيروت ١٤٠٩هـ.
١٧- صحيح البخاري للإمام أبي عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري (مع شرحه فتح الباري) الطبعة السلفية ــ القاهرة.
١٨- صحيح مسلم للإمام مسلم بن الحجاج القشيري تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي دار احياء التراث العربي، بيروت بدون تاريخ.
١٩- الفتوى بين الانضباط والتسيب للدكتور يوسف القرضاوي، المنشور في موقع القرضاوي www.alqardavi.net
٢٠- الفقيه والمتفقه للإمام أبي بكر أحمد بن علي الخطيب البغدادي مطابع القصيم، الرياض ١٣٨٩هـ.
٢١- في فقه التدين فقها وتنزيلا للدكتور عبد الجميد النجار. طبع وزارة الأوقاف القطرية، ضمن سلسلة "كتاب الأمة" العدد ٢٠.

٢٢- المبسوط للإمام أبي بكر محمد بن أبي سهل السرخسي، دار المعرفة بيروت ١٣٩٨هـ.

٢٣- مجمع الزوائد ومنبع الفوائد للإمام نور الدين الهيثمي، دار الكتاب العربي، بيروت ١٤٠٢هـ.

٢٤- المجموع شرح المهذب للإمام أبي زكريا النووي، طبع القاهرة، بدون تاريخ.

٢٥- المستدرك على الصحيحين للإمام أبي عبد الله الحاكم النيسابوري دار الفكر، بيروت ١٣٩٨هـ.

٢٦- المسند للإمام أحمد بن حنبل تحقيق بإشراف الدكتور عبد الله التركي، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى ١٤٢١هـ.

٢٧- منهج السلف في السؤال عن العلم للشيخ عبد الفتاح أبي غدة مكتب المطبوعات الإسلامية بحلب ١٤١٢هـ.

٢٨- الموافقات في أصول الأحكام للإمام أبي إسحاق بن موسى الشاطبي، دار الفكر، بدون تاريخ.

٢٩- الميزان الكبرى للسيد عبد الوهاب الشعراني مطبعة التقدم العلمية، مصر ١٣٢١هـ.

الدوريات:

١- مجلة "البيان" الصادرة عن المنتدى الإسلامي بلندن العدد ١٧٨، جمادي الآخرة ١٤٢٣هـ، أغسطس ٢٠٠٢م.

٢- مجلة "رابطة العالم الإسلامي" مكة المكرمة، العدد ٥١٢ صفر ١٤٣٠هـ، فبراير ٢٠٠٩م.

A Study of Stages and Factors of Compilation & Evaluation of Hadith' Literature

*** Prof. Dr. Ali Asghar Chishti**

In this article the author has collected and selected very useful information on the topic concerned. First of all he has briefly discussed the gradual steps & stages regarding the recording & preservation of Ahadith'. The mode of preservation of Hadith' was primarily memorization. But with the passage of time this mode was shifted to preservation by scripts & manuscripts. During the era of Hazrat U'mar-ibn-Khattab, the second Caliph, when the boundaries of Islamic state extended to Iran, Iraq, Egypt & Syria. Consequently the senior companions of Prophet Muhammad (SAW) got opportunities to establish the educational centers for imparting the teachings of Qur'an & Hadith in the countries conquered by them. The author has given the details of those centres particularly established in Kufa by Abdullah-ibn-Masood, in Damascus by Abidarda and in Egypt by Abdullah-ibn-A'mru.

The article also contains information about the contribution of the educational & Cultural centres mentioned above. The author has also discussed thoroughly those scripts & manuscripts which were compiled by the companions of

* Professor/Dean, Faculty of Arabic & Islamic Studies, A.I.O.U Islamabad

Prophet Muhammad (SAW) and his pupils like Abdullah-ibn-A'amru, Anas'ibn-Malik, Jabir-ibn-Abdullah and others.

The article also deals with the material regarding the causes and factors that led the scholars of that era to compile those Ahadith' which were scattered in the shape of manuscripts in various Libraries, Mosques, Centres and in the individuals custody.

"Significance of Character Building In The Light of Quranic Verses & Ahadith"

* **Dr. Naseem-e-Sehar Samad**

The main focul point of Islamic teachings is to refine and polish the character of its followers. It is also evident that for this purpose, the component of belief plays a vital role and becomes a motivating force for man's actions. In this context, the Islamic teachings emphasize to bring about a harmony and positive co-ordination between the materialistic and spiritual needs of man. The Quranic teachings focus upon the individual and at the same time pave the way for a healthy, interacting sociological community life, because individual and society are inseparable. Islam promotes the reality that a healthy positive social life could be possible only when the individuals have good moral character. The Prophet Muhammad (saws) provided the best guidance and orientation for building of character, and purification of Qalb (heart). Allah (SWT) gave the title of Uswa-e-Hasana to the examplory dimensions of good moral character. The prophetic orientation strengthens the inner urge of man as a muslim to do good and to avoid vice in any form, which he comes across in his life. On these reasons various ethical

* Chairperson, Department of Islamic Studies, Lahore College for Women University, Jail Road, Lahore.

values were stressed upon. Sidq (truthfulness), Sakhawat (Alms-giving), Diyanat (honesty), Eafai Ehad (fulfillment of promises), Haya (modesty), Reham (compassion & gentleness), Adel and Ihsan (justice & kindness), Rifq and Afwe (politeness & forgiveness), Isteqamat (perseverance)and many more are the salient features which should be observed by the muslims. These moral aspects not only frame good character but also add up in the meaningfulness of life in this world and in the world hereafter.

Crime of Fornication & Its Legal Status

*** Muhammad Mushtaq Ahmad**

The promulgation of Hudood Ordinance 1979 repealed the offence of rape(sec. 375 PPC) and categarised it into one i.e fornication without consent of the victim (Zina-bil-jabr) amounting to "Hudd" and the other fornication not amounting to "Hudd".The same mode and burden of proof of consent and that of forced fornication brought criticism.Some scholars believe that the punishment of Zina-bil-jabr ought to be like the offence of armed dacoity (Harraba),as it is also crime against the society.The Federal Shariat Court of Pakistan has also endorsed this viewpoint in the case of Begum Rashida Patel.All the laws relating to the sexual assault need review.In the study of Islamic laws,the scholars have overlooked the factor of "Siyasiah".
In the Islamic legal system there are three categories.Firstly, the violation of rights of God (Hudood Allah), secondly, the violation of the rights of persons (Tazirs) and thirdly the transgressions (Aitada) against the society are termed as "Siyasah", which too resembles the western concept of offence.

---

* Assistant Professor, F/O Shariah & Law, I.I.U, Islamabad.

Hanfi's concept of "Siyasah"

Allama Ibn Abideen Shami says that "Siyasah" means to keep people righteous by the concept of hereinafter.Ibn Nujaim reiterates the concept that a ruler (judge) uses his discretion in the best public interest without any express Divine command.It is a sort of preventive measure as Hazrat Umar (RAZ) used to exile Nasr bin Hajaj.

It is used where some offence is or is likely to be committed,its unjustified use is 'zulm' and proper use is justifiable or 'adalah'.Imam Abideen says that "Tazir" and "Siyasah" are one and same thing.But this is not true,because "Tazir" is applied in the rights of individuals whereas "Siyasah" pertains to discretion of a ruler (judge).It is the discretion of a judge to compound a wrong,on the other hand in "Tazir" only the aggrieved may pardon a wrong. Since judge is the custodian of rights of the individuals, so the "Tazir" and "Siyasah" both are the rights of the individual. These cannot be suspended due to 'shibh' or doubt.

The Punishment Of Fornication Amounting To "Hudd" (Hudd-e-Zina)

The offence of fornication is divided into two categories,one amounting to "Hudd",which requires confession or four eye witnesses. This part of the ordinance created unrest,because a woman's failure to prove, makes her a consenting party or

liable for false accusation (Qazaf).The Federal Shariat Court issued a circular to the subordinate courts and to the police that forced fornication (Zinabil-Jabar) should not be considered a consenting fornication or a tool from which a woman evades her consenting fornication until the court decides.The second category is fornication amounting to "Tazir".

In this article the author has selected very useful & relevant material on the subject. He has discussed the every prime aspect of the issue and particularly has focused on the following points:

1. Position of the female complainant.
2. Position of the accused
3. Sexual assault against man.
4. Physical harm in fornication.
5. "Hadd-e-Hirabah" or "siyasah"? punishment for rape.

The auther has concluded his article as under:-

It is need of the time that confliction between the different criminal laws relating to the sexual crime be removed.The oral sex and sexual harassment have not been discussed as crime.The "Hudood Ordinance 1979" and PPC give the same definition of fornication, which should be redefined, "Siyasiah" can resolve the conflict of sexual criminal laws.

Restrictions on exercise of ownership rights

*** Dr. Ahmad Saeed**

In Islam entire ownership of the universe belongs to Allah Almighty.The all sources of wealth are sacred trust for human beings.The Noble Qura'an says that lawful earned wealth is the blessing and bounty of Allah.It has been reported that the Holy Prophet(SAW) said that there is pious living for the pious men and that whosoever observes the commands of Allah may prosper endlessly. According to Imam Razi wealth creates easy circumstances which pave way for heavenly attainments and that wealth brings prosperity and shuns adversity. Apart from two extremes of Capitalism and Communism, Islamic economic system regulates the natural abilities of a person to earn his living according to his satatus. The human beings are all equal and are paragon of the divine attributes. But there is difference between them according to their capacities and impediments such as minority, old age, disease and folly. The Noble Qura'n in Surrah 'An'nisa' verse 5 says "Give not unto the foolish (what is in) your (keeping of their) wealth, which Allah hath given you to maintain; but feed and clothe them from it and speak kindly unto them." This means lest they waste their property and become burden on the family

* Assistant Professor, Govt. Degree College, Battagram.

or the society, that is why they need a guardian to look into their affairs.In some traditions and incidents during the life of the Holy Prophet (SAW), one may deduce that in dire circumstances, it is not permitted to spend more than one third from the property of the person on the death bed, an insane, foolish and a minor.

It has been reported that the Holy Prophet(SAW) has prescribed to a companion to pronounce condemnation of deception in a transaction.Hazrat Abdullah bin Ka'ab(RAZ) reports that the Holy Prophet (SAW) restrained Hazrat Ma'az (RAZ) from using his property so as to redeem the debts to the creditors. Likewise the Holy Prophet (SAW) limited a companion to give one third of his property in charity and rest for his daughter (successors).Qazi Shureh imposed restrictions on the usage of wealth of a spend thrift. habitual drunkard youth to safeguard his wealth.

In this article the auther has collected & selected very useful information about the topic i.e restriction on exercise of ownership rights which called as *Hijar* in Islamic Jurisprudence .

The auther thoroughly discussed all aspects of the issue & particularly described the following:

1. Meaning of Hijar.
2. Objectives of Hijar.
3. Causes of Hijar
4. Examples of public harm & examples of private harm.

An Anylitical Sutdy of Social Evolution, Discussed By Shah Wali Ullah In His Literature

* **Dr. Muhammad Hussain Qureshi**

No doubt Shah Walli Ullah (1703-1762) was a profile writer, who's contribution extended over the entire spectrum of the classical Islamic discipline; i.e, Quranic studies, Hadith, Applied and Theoretical jurisprudence and Islamic Mysticism. As an eminent scholar, Shah Walli Ullah gave a new dimension to the Islamic thoughts. He was an amalgam of various disciplines of Sharia. He put forwarded the theological theory in his scholarly book, titled with "*Hujjatullah-el-Balighah*", which is magnum opus. This theory includes four development socio-economic stage. This phenomena is like the inner spiritual stages or metamorphosis of body growth: i.e, childhood, adultery, maturity and old age.

This article presents the evolution of social life explained by Shah Wali Ullah in four stages witch is called "*Iritifaqat*" and the first stage of Irifaq consists of language, cultivation, the striving for the basic need of human being: i.e, eating harvesting, planting, digging of wells, adopting different methods, cookery, identification of an undisputed spouse for sexual satisfaction etc.

* Assistant Professor, Department of Islamic Studies, University of Science & Technology Bannu.

In the second stage of Irtifaq, the five basic sciences takes place and this promote the cultural values of first irtifaq. These sciences are:

1. Wisdom of living.
2. Wisdom of earning
3. Wisdom of business.
4. Wisdom of cooperation in society.

By adopting these above five social values, the society is developed and entered into high level of living that of city state which ultimately resulted upon the confederacy of autonomous supreme political system in the world that is called Khilaf-e-A'ama (supreme vicegerence) means globalization in recent interpretation.

Comparatively, the social evolutionary doctrine of Shah Wali Ullah is more comprehensive, to that of temporary western sociologist i.e. John Lock (1632-1704), August comate (1978-1857), Durkheim (1857-1917) and Max Waper (1864-1920).

ASPECTS OF USEFUL DIALOGUE AND JIDAL (CONTROVERSY)

* **Dr. Ahmed Jan al-Azhari**

In the beginning the author has discussed the means of dialogue, the language and the power of expression in it, because the language plays a great role in all acts of good as it does so in all acts of evil. A person uses his language in the dialogue, self defense and defense of truth. The importance of the dialogue is evident from its definition. One of the conditions stipulated for the dialogue is equality of the persons to be engaged in the dialogue. Really the dialogue is the examination, the mutual understanding, the presentation of the opinions, giving and taking. Similarly, it is an effort to satisfy both the parties in a friendly manner. So the dialogue is different from the debate and *Jidal* (Controversy). The author has also discussed the objectives of the dialogue declaring it to be an effort to arrive at a middle solution acceptable for all the parties, consideration being given to the point of view of the other party as well, in such a way that the stage of fact finding is completed and the conclusions are reached. The article consists the etiquettes of the useful dialogue and the principles proposed for it. Their summary is as follows:

1. To be bound to tell the truth.

---

* Associate Professor, F/O Usool-ud-din, I.I.U, Islamabad.

2. To do justice and observe good behavior.
3. Use of scholarly approach.
4. Giving preference to the revealed knowledge over the rational knowledge.
5. Avoiding contradictory statements.
6. Competence for the dialogue, because a person who does not know a fact, cannot defend it.
7. Acceptance of the conclusions.
8. Respect for the experience and thinking of others.

As for as the domains of *Jidal* (Controversy) they are many, some of which are as follows:

1. Engagement in the discussion of a topic which has no importance.
2. Exchange of charges.
3. Lack of the consideration of the situation.
5. Resort to challenging and trying to make the other party quiet, displaying misbehavior.
6. Unnecessary lengthy expressions in a boastful manner.
7. Lack of respect for the other party treating it as foolish persons are treated.
8. Avoiding listening to the other party.

All these are domains of cause fruitless dialogue which creates tension, anger and lack of confidence, and finally leads to the failure of the dialogue.

The author has depicted all these aspects by examples in the light of Quran and Hadith'.

THE ISSUE OF ABORTION IN THE LIGHT OF ISLAMIC SHARIA'H

*** Dr. Muhammad Saleem Shah**

The issue of the abortion is a part of family planning or family limitation. The religious scholars, both classic and contemporary, have dealt with different cases of it. They have declared some cases as allowed while other ones as forbidden. They have forbidden both man and woman to deprive themselves of reproductive power completely. As for as the temporary treatment by contraceptives is concerned, so it differs from case to case. In some cases it may be allowed while in others not.

Abortion is a very comprehensive term applying to the expulsion of foetus, that being which is still in the mother's womb in the form of semen as applying to the stage in which it is a complete human being ready to come to the world. These two cases have different rulings. The opinions of scholars are as follows.

A number of scholars are of the opinion that abortion is illegal in shari'a, being very similar to the burial of a live child and killing of it to evade starvation in future.

However, others have given the verdict to allow abortion, due to necessity, before the soul is infused to the body. These scholars have determined the necessity according to their thinking demarcating between the real necessity and hajah.

---

*Assistant Professor, F/O Usool-ud-din, I. I. U, Islamabad

They warned that there is difference between necessity and supposition. The real necessity makes the forbidden legal. As for as the suppositions are concerned, they are not given any importance. The Muslim community faced the problem of the increase in their numbers not commensurate with their existing means. The European countries suggested to the adoption of family planning methods. In these systems, there are some medicines known as contraceptives, the use of which prevents the embryo to be formed in the womb. Similarly some operations are conducted to prevent the semen to collect in the womb.

In spite of all this, sometimes the male gamete reaches the female one and pregnancy occurs, and the couple thinks of abortion, due to the problems mentioned before.

Despite the opinion of most of the religious scholars in negative, there are grounds based on which it may be allowed in some circumstances and times. When the parents prefer to do so, in these circumstances it may be allowed. As for the time frame is concerned, so it must be before the soul is infused to the body or any human feature is developed in the body.

Since the issue needs Ijithad, and circumstances of Muslims entail to allow the abortion due to necessity, the writer of the article is of the opinion that it may be allowed in some cases. As for as embryos created by using apparatus like test tubes and the like, so the rule of four months apply to them also, i.e the abortion before the passage of four months on the pregnancy may be allowed.

Access Committed While Issuance of Verdict

*** Dr. Tahir Hakeem**

Regarding the Importance of verdict, Almighty Allah Himself claim Him for as (mufti) issuer of verdict قل الله يفتيكم في الكلالة Holy Prophet (SAWA) was also remained designated as (Mufti) issuer of verdicts. After the demise of Holy Prophet (SAW), his great companions (Sahaba) have been performing the sacred duty of issuing the verdicts.

In the later ages same access infirmities emerged in this scared junction of mufti and same of these are enumerated hereunder:

1. Some scholars, not realizing the hidden dangers of issuing verdict.
2. The individuals without knowledge of principles, Shariah insist on issuing of verdict.
3. Issuing of verdict on the matters having no authority from Qura'an & Sunnah, and making remote interpretation.
4. Issuance of verdicts on the basis of exception.
5. Issuing new verdicts in the religion against the opinions of great scholars of Ummah.
6. Issuing verdicts on the basis of prejudice against even clear logic.

---

* Assistant Prof. F/O Shariah & Law, International Islamic University, Idb

7. A class of scholars insisting upon the authenticity of old verdicts without appropriate change required by the present circumstances and another class insisting upon change of verdict without any condition and limitation. Accesses in both the cases.
8. Insisting upon the authority of verdict when errors are very clear in the same.
9. Giving authority of general principal to specific verdict.
10. Counter verdicts by various scholars in the same matter, creating confusion.

The article is based upon detailed discussion on the matters mentioned.

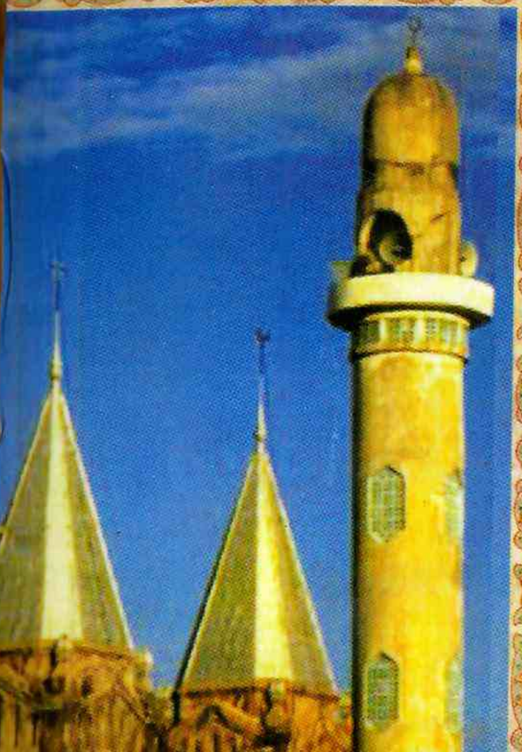
H.E.C. APPROVED

Faculty of Arabic & Islamic Studies
ALLAMA IQBAL OPEN UNIVERSITY, ISLAMABAD

Research journal

MA'ARIF-E-ISLAMI

Volume : 9 Issue : 1
January 2010 - June 2010



Contents

Dr. Ahmad Jan al-Azhari,
Aspects of meaningful dialogue, with followers of other religions 175

Dr. Saleem Shah
Issue of abortion from Islamic Point of view 195

Prof. Dr. Khalid M. Sheikh
Teachings of Islam on Violence & War Revisited 241

Prof. Dr. H. Ali Yurtsever
Ideal Human in the Thoughts of Rumi, Iqbal and Gülen 257

Dr. Bakht Rawan
Prof. Dr. Fazal Rahim Khan
A Qualitative Approach to Investigating Antecedents of Audience Activity: A Study of Newspaper Readers in Pakistani Society 273