ایچ۔ای۔سی سے منظور شدہ

علمی و تحقیقی مجلہ

معارفِ اسلامی

جلد نمبر ۱۱ شمارہ نمبر ۱ جنوری ۲۰۱۲ تا جون ۲۰۱۲

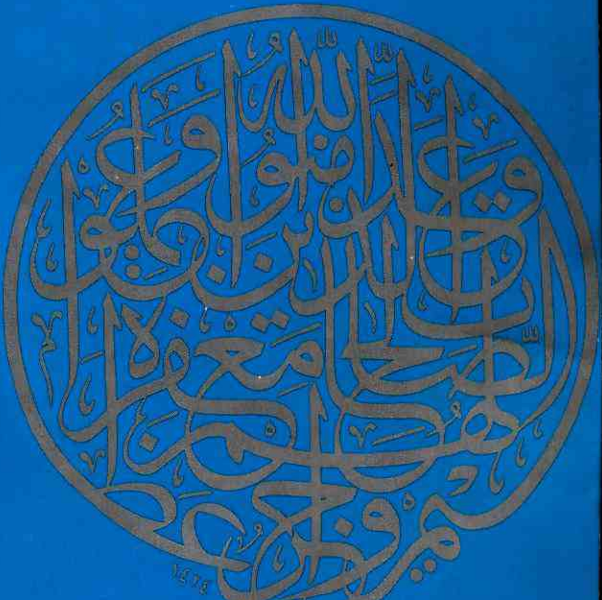
اس شمارے میں:

19
وسطیہ: اسلام کا فلسفہ اعتدال — ڈاکٹر یوسف فاروقی

97
ہجرت حبشہ سیاسی تناظر میں — ڈاکٹر نوید احمد شہزاد، حافظ امجد حسین

125
نظرية الحق وانواعه المختلفة — نواز الحسنی

167
التكرار في القرآن الكريم — ڈاکٹر یار زمان مینگل



کلیۂ عربی و علومِ اسلامیہ علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی اسلام آباد

علمی و تحقیقی مجلہ

معارف اسلامی

جلد: 11 جنوری / جون 2012 شمارہ: 1

ISSN: 1992-8556

سرپرست: پروفیسر ڈاکٹر نذیر احمد سانگی (وائس چانسلر)

مدیر مسؤل: پروفیسر ڈاکٹر محمد باقر خان خاکوانی

مدیر: ڈاکٹر علی اصغر چشتی

مجلس ادارت

- پروفیسر ڈاکٹر عطاء اللہ صدیقی
- ڈاکٹر عز الدین بن زبیعہ
- پروفیسر ڈاکٹر اختر سعید صدیقی
- ڈاکٹر محمد میاں صدیقی
- ڈاکٹر فضل اللہ
- ڈاکٹر غلام یوسف
- پروفیسر ڈاکٹر کورنل منصور
- پروفیسر ڈاکٹر خالد محمود شیخ
- پروفیسر ڈاکٹر ساجدہ علوی
- ڈاکٹر محمد ضیاء الحق
- ڈاکٹر عبدالحمید خان عباسی

سرورق: خالد یوسفی

تزئین: اشتیاق حسین شاہ

نگران: شہاب الدین شہاب

ترتیب و پیشکش:

کلیۂ عربی و علوم اسلامیہ ٭ علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی، اسلام آباد

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

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

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

مجلس مشاورت

-1 پروفیسر ڈاکٹر انوار حسین صدیقی

سابق صدر، بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی، اسلام آباد۔

-2 پروفیسر ڈاکٹر انیس احمد

وائس چانسلر، انٹرنیشنل رفاہِ یونیورسٹی، اسلام آباد۔

-3 ڈاکٹر ایس۔ایم۔زمان

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

-4 ڈاکٹر جمیلہ شوکت

سابق ڈائریکٹر شیخ زائد اسلامک سنٹر، لاہور۔

-5 ڈاکٹر محمد یوسف فاروقی

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

-6 پروفیسر ڈاکٹر محمد الغزالی

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

-7 پروفیسر ڈاکٹر عبدالمقصود

کلیہ اصول الدین، جامعۃ الأزھر، قاہرہ۔

-8 پروفیسر مستنصر میر

ینگز ٹاؤن یونیورسٹی، امریکہ۔

-9 ڈاکٹر عبدالقادر سلیمان

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

معارف اسلامی میں مقالہ کی اشاعت سے متعلقہ قواعد

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

شرکاء کا تعارف

حصہ اردو

1. ڈاکٹر شاہ محی الدین ہاشمی،

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

2. ڈاکٹر محمد یوسف فاروقی،

کلیۂ شریعہ وقانون، بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی، اسلام آباد۔

3. ڈاکٹر اکرام الحق یٰسین،

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

4. محمد رفیق صادق،

لیکچرار، شعبہ حدیث وسیرت، علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی، اسلام آباد۔

5. ڈاکٹر غلام یوسف،

چیئرمین شعبہ اسلامک لاء، علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی، اسلام آباد۔

6. ڈاکٹر نوید احمد شہزاد،

ایسوسی ایٹ پروفیسر، صدر شعبہ علوم اسلامیہ، گورنمنٹ پوسٹ گریجویٹ کالج سمندری، فیصل آباد۔

حافظ امجد حسین،

لیکچرار اسلامیات، گورنمنٹ پوسٹ گریجویٹ کالج سمندری، فیصل آباد۔

حصۂ عربی

❼ ڈاکٹر محمد نواز الحسنی،

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

❽ ڈاکٹر محمد زمان مینگل،

پی ایچ ڈی سکالر، بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی، اسلام آباد۔

فہرست

✍	اشارات	مدیر مسئول	VI
✍	حق بے جا کا استعمال قرآن وسنت اور فقہ صحابہ کی روشنی میں	ڈاکٹر محی الدین ہاشمی	1
✍	وسطیہ: اسلام کا فلسفہ اعتدال	ڈاکٹر یوسف فاروقی	19
✍	دورِ جدید کی فقہی ضروریات اور بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی کا کردار	ڈاکٹر اکرام الحق یسٰین	31
✍	مفاہمتی عمل کے لیے پائیدار حکمتِ عملی کی تشکیل تعلیمات نبوی ﷺ کی روشنی میں	محمد رفیق صادق	51
✍	دار العلوم دیوبند، تحریک علی گڑھ، جامعہ ملیہ اسلامیہ اور ندوۃ العلماء کا قیام	ڈاکٹر غلام یوسف	73
✍	ہجرتِ حبشہ۔ سیاسی تناظر میں	ڈاکٹر نوید احمد شہزاد حافظ امجد حسین	97
✍	نظرية الحق وانواعه المختلفة	ڈاکٹر نواز الحسنی	125
✍	التكرار في القرآن الكريم	ڈاکٹر یار زمان مینگل	165

اشارات

اگست 1947ء میں برصغیر پاک و ہند کی تقسیم کے نتیجہ میں سرحد کے اِس پار جہاں مملکتِ خداداد پاکستان عالم وجود میں آیا۔ وہاں سرحد کے اُس پار ہندوستان نے جنم لیا۔ اس جغرافیائی تقسیم کی وجہ سے جہاں بہت سارے مسلمان پاکستان کے مختلف علاقوں میں ہندوستان سے ہجرت کر کے آئے اور آباد ہو گئے وہاں بہت سارے ہندو اور سکھ پاکستان سے ہجرت کر کے ہندوستان کے مختلف صوبوں میں جا بسے۔ یہ جغرافیائی تقسیم نظریاتی اعتبار سے ایک فطری تقسیم تھی جو وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ بالآخر پایہ تکمیل تک پہنچ گئی۔ اس تقسیم کے اسباب و عوامل ہمہ جہت نوعیت کے ہیں اور اب تک لاکھوں صفحات کا لٹریچر ان عوامل کے ضمن میں تخلیق ہو چکا ہے۔ یہ ایک بڑا دلچسپ موضوع ہے اور اس ضمن میں بہت سارے حقائق جو پہلے غیر مرئی تھے اب سطح آب پر آ کر دکھائی دیتے ہیں۔

ہمارے ہاں کے کئی سیاست دان اور اہل دانش و بینش اب اس نتیجہ پر پہنچے ہیں کہ تقسیم کو تقسیم کی حد تک رکھنا 1947ء میں بھی درست تھا اور آج بھی درست ہے۔ لیکن تقسیم کو تفریق کی شکل دینا اُس وقت بھی صحیح نہیں تھا اور آج بھی صحیح نہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ تفریق سے نفرت پیدا ہوتی ہے اور نفرت سے گونا گوں مسائل جنم لیتے ہیں۔

حال ہی میں سیاچن کے گیاری سیکٹر میں جو حادثہ فاجعہ رونما ہوا اور جس کے نتیجہ میں دفاعِ پاکستان سے تعلق رکھنے والے ہمارے سینکڑوں بھائی برف کے دیو ہیکل تودوں کے نیچے ہمیشہ ہمیش کے لیے دب گئے اور جام شہادت نوش فرما گئے۔ اس واقعہ نے سینکڑوں نہیں ہزاروں افراد کو رُلایا۔ اس حادثہ نے جہاں اہل فکر و دانش کو اپنی طرف متوجہ کیا وہاں اہل اقتدار اور اہل سیاست کو بھی جھنجھوڑا۔ اس نوعیت کے واقعات بلا وجہ رُونما نہیں ہوتے ان کے وقوع میں عبرت کے بیش بہا سامان ہوتے ہیں۔ اچھا ہوا کہ گیاری سیکٹر کے واقعہ نے ایک حد تک ہلچل پیدا کر دی۔ حزبِ اقتدار اور حزبِ اختلاف سے تعلق رکھنے والے زعماء نے اس موضوع پر بولنا شروع کیا اور لگتا ہے کہ سوچنا بھی شروع کیا ہے۔

پاک آرمی کے اعلیٰ عہدہ دار اور اہم مناصب پر فائز ذمہ دار سیاچن میں بیٹھ گئے ہیں اور حالات کا جائزہ لے رہے ہیں۔ اس کے ساتھ ساتھ ان لاشوں کی تلاش جاری ہے جو برفانی تودوں کے نیچے دبی ہوئی ہیں۔ یہ ایک بہت کٹھن اور صبر آزما قسم کی مہم ہے۔ جسے پاک آرمی کے جوان انجام دیئے جا رہے ہیں۔ اللہ کرے کہ ان جوانوں کو ان کی مہم جوئی میں سرخ روئی نصیب ہو۔ گلیشیرز کے علاقہ میں رہنا اور بود و باش رکھنا جہاں مشکل کام ہے وہاں بہت مہنگا بھی ہے۔ ایک ایک سپاہی پر لاکھوں روپیہ کا یومیہ خرچ اُٹھتا ہے اور اگر کسی سپاہی سے معمولی عدمِ احتیاط کا ارتکاب ہو جائے تو اس کا جسم بری طرح ٹوٹ پھوٹ جاتا ہے۔ آئے دن گلیشیرز سے معقول تعداد میں ایسے سپاہی ملٹری ہسپتالوں میں علاج معالجہ کی غرض سے منتقل کیے جاتے ہیں جو وہاں کی برفانی ہواؤں سے مفلوج ہو جاتے ہیں۔ جن میں سے بعض کی ٹانگیں کٹی ہوتی ہیں اور بعض کے بازو کٹ چکے ہوتے ہیں۔ اس وقت اس محاذ نے ایک ایسی صورت اختیار کر لی ہے جو دونوں جانب کے اربابِ بست و کشاد کے لیے لمحہ فکریہ ہے۔ گیاری سیکٹر کا واقعہ کوئی پہلا حادثہ نہیں۔ اس سے پہلے بے شمار چھوٹے بڑے حادثات رُونما ہو چکے ہیں۔ انڈین آرمی کے کئی جوان ایک بار نہیں کئی بار برفانی تودوں کے تلے دب چکے ہیں اور ابدی نیند سو چکے ہیں۔ حالیہ واقعہ کی حساسیت ایک تو اس لحاظ سے زیادہ نمایاں ہوئی ہے کہ یہ گزشتہ رُونما ہونے والے واقعات کی بہ نسبت زیادہ المناک ہے اور دوسرا پہلو یہ ہے کہ میڈیا نے اس کی تشہیر میں کوئی کسر نہیں چھوڑی خاص کر ٹی وی چینلز نے ایک ایک جزئیہ کو صبح و شام عوام کے سامنے طشت از بام کر دیا۔ جس کی وجہ سے یہ قضیہ موضوع بحث بن گیا۔ عوام و خواص کی نشستوں میں پھیلا اور خوب پھیلا۔ فی الحال تو عوام و خواص کے وجود میں اس حادثہ کی وجہ سے لگے زخم تر و تازہ ہیں اس لیے دَرد و کرب محسوس کیا جا رہا ہے لیکن وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ جب یہ زخم مندمل ہو جائیں گے تو ہماری قوم اس حادثہ کو بھی قصہ پارینہ سمجھ کر بھول جائے گی۔ جس طرح ہم گزشتہ چونسٹھ سالوں میں رونما ہونے والے کئی دَردناک واقعات و حادثات کو بھول چکے ہیں اسی طرح گیاری سیکٹر کا حادثہ بھی بھول جائیں گے۔

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

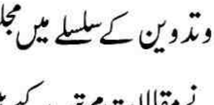
(i) سیاچن گلیشیرز کا وجود مملکتِ خداداد پاکستان کے لیے اللہ جل شانہ کی جانب سے ایک انمول ہدیہ ہے۔ اس انتہائی قیمتی سرمایہ کی حفاظت ریاست کی بنیادی ذمہ داری ہے اس ذمہ داری میں کسی قسم کی کوتاہی نہیں کرنی چاہیے۔

(ii) گلیشیرز کی بقا کے لیے قدرت نے جو ماحول فراہم کیا ہے۔ اس ماحول کو بعینہ برقرار رکھنے کی کوشش کرنی چاہیے۔ اس وقت گلیشیرز کے علاقہ میں جو حادثات رُونما ہو رہے ہیں وہ وہاں کے ماحول میں انسانی مداخلت کی وجہ سے ہو رہے ہیں۔ انسانی مداخلت سے جہاں تک ہو سکے اجتناب اور احتراز کرنا چاہیے۔

(iii) گلیشیرز کا وجود جہاں پاکستان کے لیے مفید ہے وہاں ھندوستان کے لیے بھی اتنا ہی مفید ہے اس لیے دونوں جانب کے زعماء کو اس قیمتی سرمایہ کے وجود اور بقا کی خاطر باہمی مذاکرات کرنے چاہییں اور ایسا لائحہ عمل اختیار کرنا چاہیے جس سے گلیشیرز کی سلامتی اور حفاظت یقینی اور حتمی شکل میں آ سکے۔ قدرت نے ہمیں اتنی عظیم نعمت سے نوازا ہے۔ لیکن ہم ہیں کہ اس کی قدر نہیں کرتے۔

ہماری دُعا ہے کہ اللہ جل شانہ گیاری سیکٹر کے شہداء کی شہادت کو شرفِ قبولیت سے نوازے اور ہمارے اس ملک کو ہر نوع کی آفات و بلیات سے محفوظ فرمائے۔

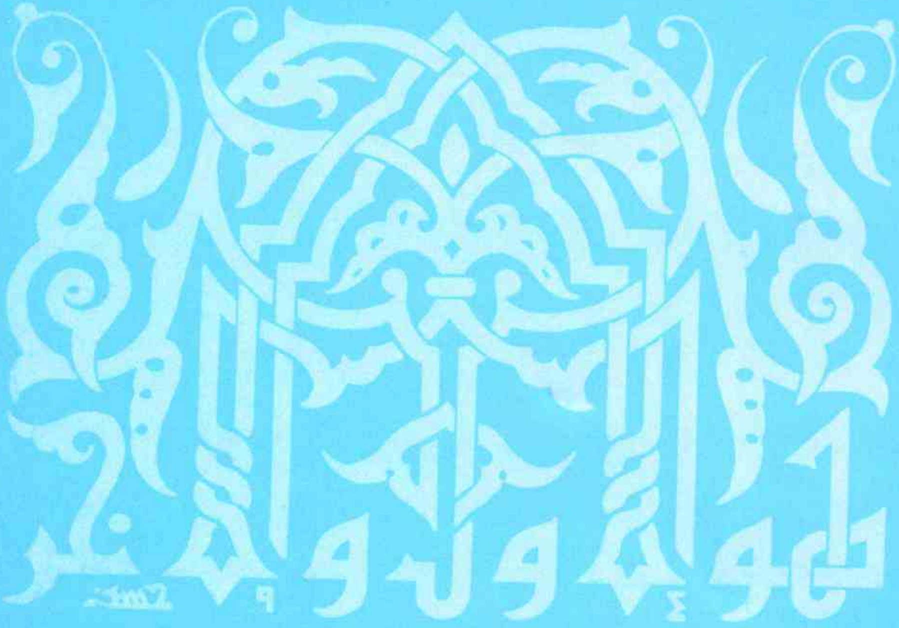
''معارفِ اسلامی'' کا موجودہ شمارہ حسب سابق شیخ الجامعہ پروفیسر ڈاکٹر نذیر احمد سانگی صاحب کی رہنمائی اور ہدایات کے مطابق ترتیب دیا گیا ہے۔ ہائیر ایجوکیشن کمیشن نے تحقیقی مقالات کے لئے جو پالیسی وضع کی ہے اس پالیسی کو مدنظر رکھ کر مقالات کا انتخاب اور **Evaluation** کرائی گئی ہے۔ اس شمارہ کی ترتیب و تدوین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



پروفیسر ڈاکٹر علی اصغر چشتی

مدیر مسؤل ''معارفِ اسلامی''

21 رمئی 2012ء



حصّہ اردو

حق کا بے جا استعمال: قرآن وسنّت اور فقہ صحابہ کی روشنی میں

* ڈاکٹر محی الدین ہاشمی

حق کے بے جا استعمال کو فقہی اصطلاح میں تعسّف کہا جاتا ہے جس کا لغوی مفہوم، سیدھی راہ سے انحراف اور پہلو تہی ہے۔ اصطلاحی مفہوم کے لحاظ سے "تعسّف " سے مراد یہ ہے کہ کوئی شخص اپنے قانونی حق کے تقاضے کے مطابق کوئی ایسا کام کرے جو دراصل جائز ہو لیکن اسے ایسے طریقے سے کرے جس سے دوسرے کو نقصان پہنچے یا شارع نے جس مقصد کے تحت اسے جائز قرار دیا تھا اس شرعی حکمت کے خلاف ہو۔

حق کے بے جا استعمال کی ممانعت قرآن وسنّت کی کئی نصوص سے ثابت ہے۔ تفصیل حسبِ ذیل ہے:

حق کا بے جا استعمال: قرآنِ حکیم کی روشنی میں

قرآنی احکام میں حق کے سوءِ استعمال کی ممانعت کی گئی ہے جس کی کئی مثالیں موجود ہیں۔ ان مثالوں سے بالوضاحت یہ معلوم ہوتا ہے کہ آدمی کو اپنے حق کے استعمال میں لامحدود اور غیر مشروط اختیارات حاصل نہیں ہوتے بلکہ شریعت کے عطا کردہ تمام تر حقوق مبنی بر مصالح ہیں۔ اگر ان حقوق کے استعمال کے ذریعے مطلوب مصالح حاصل کرنے کے بجائے انہیں دوسرے کے لیے باعثِ ضرر بنا دیا جائے تو ان کے استعمال پر قدغن لگائی جا سکتی ہے۔ اس اصول کی وضاحت کے لیے فقہِ قرآنی سے چند نمونے پیش کیے جاتے ہیں:

الف۔ حقِ رضاعت اور حقِ ولایت کا سوءِ استعمال

ارشادِ باری تعالیٰ ہے:

﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلاَدَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَن يُتِمَّ الرَّضَاعَةَ وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ لاَ تُكَلَّفُ نَفْسٌ إِلَّا وُسْعَهَا لاَ تُضَآرَّ وَالِدَةٌ بِوَلَدِهَا وَلاَ مَوْلُودٌ لَّهُ بِوَلَدِهِ﴾(1)

''اور مائیں اپنے بچوں کو پورے دو برس تک دودھ پلائیں یہ [حکم] اس کے لیے ہے جو دودھ پلانے کی

---

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

مدت پوری کرنا چاہے، اور دودھ پلانے والی ماؤں کا کھانا اور پہننا دستور کے مطابق بچے کے باپ پر لازم ہے، کسی جان کو اس کی طاقت سے بڑھ کر تکلیف نہ دی جائے، [اور] نہ ماں کو اس کے بچے کے باعث نقصان پہنچایا جائے اور نہ باپ کو اس کی اولاد کے سبب سے ضرر پہنچایا جائے''۔

اس آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ رضاعت ماں کا حق ہے اور وہ کسی بھی دوسری عورت کی بنسبت اپنے بچے کو دودھ پلانے کا زیادہ استحقاق رکھتی ہے، کیوں کہ جو شفقت اور محبت اسے اپنے بچے سے ہوگی وہ کسی دوسری عورت کو نہیں ہو سکتی۔ البتہ استحقاق میں ماں کو ترجیح دینے کی شرط یہ ہے کہ جس اُجرت پر کوئی دوسری عورت دودھ پلانے پر راضی ہو ماں اس سے زائد کا مطالبہ نہ کرے۔(2)

جصّاص ﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ﴾(3)(مائیں اپنے بچوں کو دودھ پلائیں) کی تفسیر کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے مدّتِ رضاعت میں بچے کو دودھ پلانے کے حق میں ماں کو ترجیح دی ہے۔(4) پھر اس حکم کی مزید تاکید کرتے ہوئے فرمایا: ﴿لَا تُضَارَّ وَالِدَةٌ بِوَلَدِهَا وَلَا مَوْلُودٌ لَّهُ بِوَلَدِهِ﴾(5)(ماں کو اپنے بچے کی وجہ سے ضرر نہ پہنچایا جائے اور نہ باپ کو اپنے بچے کی وجہ سے تکلیف میں ڈالا جائے) یعنی اگر ماں اس اُجرت پر بچے کو دودھ پلانے پر راضی ہو، جس اُجرت پر کوئی دوسری عورت دودھ پلانے پر تیار ہے تو باپ کو یہ حق نہیں کہ بچے کی ماں کو اذیّت میں مبتلا کر کے بچہ کسی دوسری عورت کے حوالے کر دے۔ یوں باپ کو اپنے بچے پر جو حقِ ولایت حاصل ہے، اسے اس کے بے جا استعمال سے منع کیا گیا ہے۔

یوں یہ آیت باپ کو صراحتاً اس امر سے روکتی ہے کہ وہ بچے پر اپنا حقِ ولایت اس طرح استعمال کرے جس سے بچے کی ماں کو تکلیف پہنچے۔ چنانچہ ماں اگر بچے کو بلا معاوضہ یا اتنی اُجرت پر، جو کوئی دوسری عورت لیتی ہو، دودھ پلانے پر رضا مند ہو تو اس سے بچہ چھین لینا اور بچے کو ماں سے مانوس ہونے سے روکنا باپ کے لیے جائز نہیں۔(6)

امام قرطبی کہتے ہیں کہ ماں اگر خود دودھ پلانا چاہے تو اُسے روکنا جائز نہیں ہے، یہ جمہور مفسّرین کی رائے ہے۔(7) نیز جصّاص کے بقول اگر ماں دودھ پلانے پر راضی ہو اور بچہ ماں سے مانوس ہو تو بچہ ماں سے نہ چھینا جائے۔(8) اگر ماں خود دودھ نہ پلائے تو اس صورت میں جصّاص کہتے ہیں کہ شوہر سے کہا جائے گا کہ وہ بچے کی ماں کے گھر دایہ لے کر آئے جو وہیں اُسے دودھ پلائے۔(9) اس صورت میں ماں کو اگرچہ کوئی مادی نقصان نہیں پہنچ رہا بلکہ نفسیاتی دکھ پہنچتا ہے تاہم ماں کو مادی اور نفسیاتی دونوں قسم کے نقصان پہنچانا ممنوع ہیں۔

مذکورہ بالا تفسیر سے اندازہ ہوتا ہے کہ حقِ ولایت کے ناجائز استعمال کے ذریعے باپ، ماں کو دو طرح کے نقصانات پہنچا سکتا ہے۔ ایک یہ کہ اس سے بچہ چھین لیا جائے اور دوسرے یہ کہ کسی دوسری عورت سے دودھ پلانے کی خدمت لی جائے۔ آیت میں دونوں معانی مراد ہیں اور دونوں قسم کے نقصانات پہنچانے سے شوہر کو منع کیا گیا ہے۔(10)

آیت ﴿لَا تُضَارَّ وَالِدَةٌ بِوَلَدِهَا﴾(11)(ماں کو اس کے بچے کی وجہ سے تکلیف نہ پہنچائی جائے) کی تفسیر میں مجاہد کہتے

ہیں کہ بچے کو دودھ پلانے سے ماں کو روکا نہ جائے مبادا اس کے باعث اُسے صدمہ ہو۔(12)

ایک قول یہ ہے کہ ماں اگر نکاح میں ہو تو بچے کے باپ کو اُسے دودھ پلانے سے روکنے کا اختیار ہے بشرطیکہ ایسی صورت نہ ہو کہ بچے کو کسی دوسری عورت کا دودھ پلانا سرے سے ممکن نہ ہو، یہ امام شافعی کی رائے ہے لیکن یہ صرف اس صورت میں جائز ہے جب شوہر کی نیّت اپنی بیوی کو اذیت میں مبتلا کرنے کی نہ ہو بلکہ یہ نیّت ہو کہ اُسے رضاعت کی ذمہ داریوں سے بچا کر لطف اندوزی کے مواقع حاصل کیے جائیں۔(13)

رضاعت ماں کا حق ہونے کے علاوہ احناف کے ہاں ماں پر دیانتاً واجب بھی ہے(14) بلکہ ایسی صورت میں جب ماں کی رضاعت کے علاوہ کوئی اور صورت نہ ہو مثلاً بچہ ماں سے ہی مانوس ہو اور کسی دوسری عورت کا دودھ قبول کرنے کو آمادہ نہ ہو یا کوئی دایہ میسر نہ ہو یا باپ یا بچے کے پاس اتنا مال نہ ہو جس سے دودھ پلانے کے لیے دایہ کو اجرت دی جا سکے اور تبرّع کے طور پر (15) بھی کوئی دودھ پلانے والی میسر نہ ہو تو بچے کی زندگی کے تحفظ کے پیشِ نظر ماں پر قضاءً (عدالتی حکم کی رو سے) بھی بچے کو دودھ پلانا واجب ہے۔(16)

مذکورہ بالا آیت ماں کو بھی اس امر سے روکتی ہے کہ وہ اپنے حقِ رضاعت کو بایں طور استعمال کرے جس سے بچے کے باپ کو نقصان پہنچے۔ ماں اگر مطلّقہ ہے اور اس کی عدّت گزر چکی ہے تو اس کے لیے جائز نہیں کہ ایسی صورت میں بچے کو دودھ پلانے کی اُجرت طلب کرے جب کہ دوسری کوئی عورت بلا معاوضہ دودھ پلانے پر رضامند ہو یا پھر وہ اُجرتِ مثل سے زیادہ اُجرت مانگے (17) کیوں کہ اس صورت میں بچے کے باپ کا نقصان ہے جس سے روکنا ضروری ہے۔(18) ان حالات میں بچہ دودھ پلانے کے لیے دوسری عورت کے حوالے کیا جا سکتا ہے۔ تاہم ماں نے اگر دوسری شادی نہ کی ہو تو بچہ اس سے نہ چھینا جائے گا۔

ابنِ رجب کہتے ہیں:

> ''اگر ماں اجرتِ مثل سے زیادہ معاوضہ مانگے اور باپ کو اجرتِ مثل پر دودھ پلانے کے لیے دایہ دستیاب ہو تو باپ کے لیے بچوں کی ماں کا مطالبہ پورا کرنا ضروری نہیں کیوں کہ وہ اُسے نقصان پہنچانے کے درپے ہے۔ امام احمد نے بھی اس کی تصریح کی ہے''۔(19)

خلاصۂ کلام یہ ہے کہ مذکورہ بالا آیت کی رو سے ماں باپ دونوں پر واجب ہے کہ بچے کی وجہ سے کوئی فریق بھی دوسرے کو نقصان نہ پہنچائے اور اپنے حق کو اس طرح استعمال نہ کرے جس سے دوسرے کو تکلیف ہو نیز دونوں پر یہ بھی واجب ہے کہ بچے کو بھی نقصان سے محفوظ رکھیں۔ فقہِ اسلامی میں حق کے استعمال میں تعسّف کے اصول کے حوالے سے مذکورہ بالا آیت اصل کا درجہ رکھتی ہے۔

ب۔ حقِ اصلاح کا غلط استعمال

حقِ اصلاح کے غلط استعمال کی ایک مثال مشرکین کے سامنے ان کے خداؤں کی برائی کرنا ہے۔اس سے قرآن کریم میں صراحتاً ممانعت موجود ہے۔مشرکین کے سامنے ان کے خداؤں کی برائی کرنا اگر چہ ان امور میں سے ہے جو اصلاً مباح ہیں اور ان کے ذریعے کسی برائی تک پہنچنے کی نیت نہیں ہوتی لیکن اکثر اوقات وہ ایسی خرابی کا باعث بن جاتے ہیں جو مصلحت پر غالب ہوتی ہے۔ ارشادِ باری تعالیٰ ہے:

﴿وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾(20)

(اور جن لوگوں کو یہ مشرک خدا کے سوا پکارتے ہیں ان کو برا نہ کہنا کہ یہ بھی کہیں خدا کو بے ادبی سے بے سمجھے برا[نہ] کہہ بیٹھیں۔)

سنّتِ نبوی ﷺ سے اس مفہوم کے قریب حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی روایت ہے کہ رسول اکرم ﷺ نے ارشاد فرمایا:

((مِنْ الْكَبَائِرِ شَتْمُ الرَّجُلِ وَالِدَيْهِ قَالُوا يَا رَسُولَ اللَّهِ وَهَلْ يَشْتِمُ الرَّجُلُ وَالِدَيْهِ قَالَ نَعَمْ يَسُبُّ أَبَا الرَّجُلِ فَيَسُبُّ أَبَاهُ وَيَسُبُّ أُمَّهُ فَيَسُبُّ أُمَّهُ)) (21)

’’کبیرہ گناہوں میں سے ایک یہ ہے کہ کوئی اپنے والدین کو گالی دے۔صحابہؓ نے عرض کیا: کیا کوئی اپنے والدین کو بھی گالی دے سکتا ہے؟ تو آپ ﷺ نے فرمایا: ہاں !وہ ایسے کہ کوئی کسی کے والدین کو گالی دے اور بدلے میں دوسرا اس کے والدین کو گالی دے‘‘۔

اس آیت سے استدلال یوں ہے کہ اللہ تعالیٰ نے باطل معبودوں (بتوں وغیرہ) کو برا بھلا کہنے سے منع کیا ہے باوجودیکہ یہ عبادت کا کام ہے۔اس روکنے کی حکمت یہ ہے کہ کہیں یہ عمل اللہ تعالیٰ کو برا بھلا کہنے کا سبب نہ بن جائے اور اس مصلحت کا لحاظ رکھنا بتوں کو گالی دینے کی نسبت زیادہ راجح ہے۔(22) چنانچہ حقِ اصلاح کا ایسا طور استعمال ضروری ہے جو مقتضاءِ شرع کے موافق ہو۔

ج۔ حقِ وصیّت کا غلط استعمال

ارشادِ خداوندی ہے:

﴿مِن بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصَى بِهَآ أَوْ دَيْنٍ غَيْرَ مُضَآرٍّ وَصِيَّةً مِّنَ اللّٰهِ وَاللّٰهُ عَلِيمٌ حَلِيمٌ﴾(23)

[یہ تقسیم بھی] اس وصیّت کے بعد [ہوگی] جو [وارثوں کو] نقصان پہنچائے بغیر کی گئی ہو یا قرض [کی ادائیگی] کے بعد، یہ اللہ کی طرف سے حکم ہے، اور اللہ خوب علم و حلم والا ہے۔)

اس آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ وصیّت بذاتِ خود شرعاً جائز اور آدمی کا حق ہے لیکن یہ نہ تو مطلقاً وصیّت کرنے والے کی مرضی

پر منحصر ہے کہ وہ جیسے چاہے اس حق کو استعمال کرے اور اس سلسلے میں اس کی کوئی جواب دہی نہ ہو (چاہے اسے محض وارثوں کو نقصان پہنچانے کے لیے استعمال کرے۔) آیتِ مذکورہ میں صراحتاً اس سے روکا گیا ہے کہ وصیّت کسی کو نقصان پہنچانے کی غرض سے کی جائے۔اسی بناء پر فقہِ اسلامی میں وصیّت خواہ ایک تہائی یا اس سے کم ترکہ میں ہو، اس میں یہ شرط ہے کہ اس کا مقصد ورثاء کو نقصان پہنچانا نہ ہو کیوں کہ آیت میں مطلقاً ضرر رسانی کی ممانعت ہے۔

امام احمدؒ کے مذہب (24) اور امام مالکؒ کی ایک روایت (25) کے مطابق ایک تہائی یا اس سے کم ترکہ کی وصیّت کسی غیر وارث کے لیے کرنا جب کہ نیّت یہ ہو کہ اس سے ورثاء کو نقصان پہنچے، تعسّف میں داخل ہے۔شارع نے غیر وارث کے لیے وصیّت جائز قرار دی ہے مگر جب وصیّت کرنے والا اس کے ذریعے ورثاء کو نقصان پہنچانا چاہتا ہے تو ان فقہاء کی رائے کے مطابق ایسی وصیّت ناجائز قرار پائے گی۔کیوں کہ وصیّت کے جائز حق کو ضرر رسانی کے لیے استعمال کرنے کی نیّت کی گئی ہے۔ورثاء کو ضرر رسانی کی نیّت سے وصیّت کے دیانتاً ناجائز ہونے اور وصیت کرنے والے کے گناہ گار ہونے پر البتہ تمام فقہاء کا اتفاق ہے۔

ابنِ تیمیہ کا موقف یہ ہے کہ عبادات اور عادات دونوں میں مقاصد کا برابر اعتبار ہے اور تصرّفات میں نیّت اور ارادہ مؤثر ہوتا ہے اور مقصد کسی شے کو حلال یا حرام، صحیح یا فاسد کر دیتا ہے۔(26) یہ ضروری نہیں ہے کہ نیّت صراحتاً بیان کی گئی ہو بلکہ اگر قرائن سے یہ معلوم ہو جائے کہ ان تصرّفات کے پیچھے ناجائز ارادہ کارفرما تھا تو یہی کافی ہے۔

ابنِ تیمیہ اس کی وضاحت کرتے ہوئے مذکورہ آیت کا بھی ذکر کرتے ہیں جس کی رو سے وصیّت میں ضرر رسانی ممنوع ہے، وہ کہتے ہیں:

ارشادِ خداوندی میں ﴿مِن بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصَى بِهَآ أَوْ دَيْنٍ غَيْرَ مُضَآرٍّ﴾ (27) (جب کہ وصیّت جو کی گئی ہو پوری کی جائے اور قرض ادا کر دیا جائے بشرطیکہ وہ ضرر رساں نہ ہو۔) اللہ تعالیٰ نے اس شخص کی وصیّت کو وراثت کی تقسیم پر مقدّم کیا ہے جس نے وصیّت کے ذریعے ورثاء کو نقصان نہیں پہنچایا۔اگر ضرر رسانی کے لیے وصیّت کی ہے تو ایسی وصیّت حرام ہے اور ورثاء کو حق ہے کہ وہ اسے باطل کر دیں اور ورثاء کی رضامندی کے بغیر مالِ وصیّت لینا حرام ہے۔(28)

قرطبی فرماتے ہیں کہ وصیّت کے ذریعے ورثاء کو نقصان پہنچانا کبیرہ گناہ ہے اور ایسی وصیّت کو نافذ کرنا گناہ پر اعانت کرنا ہے۔جس کی نص نے ممانعت کی ہے،(29) ارشادِ خداوندی ہے ﴿وَلاَتَعَاوَنُواْ عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾ (30) (اور گناہ اور ظلم (کے کاموں) پر ایک دوسرے کی مدد نہ کرو۔

حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے مروی حدیث میں ہے کہ وصیّت میں کسی کو نقصان دینا کبیرہ گناہوں میں سے ہے۔(31) سنن ترمذی میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: ایک مرد اور عورت ساٹھ سال تک اللہ کی فرماں برداری کرتے رہتے ہیں۔پھر جب ان کی موت کا وقت آتا ہے تو وصیّت کے ذریعے ورثاء کو نقصان پہنچا جاتے ہیں تو ان کے لیے جہنم واجب ہو جاتی ہے۔(32)

اس حدیث کے راوی شہر بن حوشب کہتے ہیں کہ ابوھریرہؓ نے اس پر یہ آیت تلاوت کی: ﴿مِن بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصَى بِهَآ أَوْ دَيْنٍ غَيْرَ مُضَآرٍّ ﴾(33)

خلاصہ یہ ہے کہ مذکورہ آیت جو ایک تہائی یا اس سے کم مال کی غیر وارث یا کسی کارِ خیر کے لیے وصیّت کو شامل ہے، محققین فقہاء اور مفسرین کی راجح رائے کے مطابق وصیّت کے باطل ہونے پر دلالت کرتی ہے بشرطیکہ وصیّت کے ذریعے محض ورثاء کو نقصان پہنچانا مقصود ہو یا وصیّت کا بڑا محرّک ضرر رسانی ہو۔ ایسی وصیّت کو باطل قرار دینے کا حکم شارع کے مقصد سے ہم آہنگ ہے پس یہ آیت فقہِ اسلامی میں جائز حق کے بے جا استعمال کے نظریے (نظریۂ تعسّف کے دلائل میں سے ایک اہم دلیل اور مأخذ ہے۔

د۔ جائز کام کا بطور حیلہ غلط استعمال

اللہ تعالیٰ نے جائز کام کی آڑ میں حیلہ کے ذریعہ ممنوع فعل کے ارتکاب پر سزا کی وعید دی ہے جو اس بات کی دلیل ہے کہ اگر کوئی جائز فعل کسی ممنوع چیز تک پہنچائے تو اسے اختیار کرنا حرام ہے۔ اس کی مشہور مثال اللہ تعالیٰ کا اصحاب السّبت کی مذمّت کرنا ہے، جنہیں اللہ نے ہفتے والے دن مچھلی کے شکار سے منع فرما کر آزمایا تو انھوں نے حیلہ گری کرتے ہوئے مقصدِ شارع کی خلاف ورزی کی۔ ارشادِ خداوندی ہے:

﴿وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ الَّذِينَ اعْتَدَوْا مِنكُمْ فِي السَّبْتِ فَقُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ﴾(34)

''اورتم ان لوگوں کو خوب جانتے ہوں، جو تم میں سے ہفتے کے دن (مچھلی کا شکار کرنے) میں حد سے تجاوز کر گئے تھے، تو ہم نے ان سے کہا کہ ذلیل وخوار بندر ہو جاؤ''۔

اس آیت سے معلوم ہوا کہ کسی عمل کے جائز ہونے کے لیے محض اس کا اصلاً جائز ہونا کافی نہیں بلکہ ضروری ہے کہ شارع کی حقیقی منشاء کو بھی پیشِ نظر رکھنا لازم ہے، وگرنہ یہ عمل تعسف کے زمرے میں داخل ہوگا۔

ھ۔ حقِ رجوع کا غلط استعمال

ارشادِ باری تعالیٰ ہے:

﴿وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سَرِّحُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ وَلاَ تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَارًا لِّتَعْتَدُواْ وَمَن يَفْعَلْ ذَلِكَ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ وَلاَ تَتَّخِذُواْ آيَاتِ اللّهِ هُزُوًا وَاذْكُرُواْ نِعْمَتَ اللّهِ عَلَيْكُمْ وَمَا أَنزَلَ عَلَيْكُمْ مِّنَ الْكِتَابِ وَالْحِكْمَةِ يَعِظُكُم بِهِ وَاتَّقُواْ اللّهَ وَاعْلَمُواْ أَنَّ اللّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾(35)

''اور جب تم عورتوں کو طلاق دو اور وہ اپنی عدّت [پوری ہونے] کو آ پہنچیں تو انہیں اچھے طریقے سے [اپنی زوجیّت میں] روک لو یا انہیں اچھے طریقے سے چھوڑ دو، اور انہیں محض تکلیف دینے کے لیے نہ روکے رکھو کہ [ان پر] زیادتی کرتے رہو، اور جو کوئی ایسا کرے پس اس نے اپنی ہی جان پر ظلم کیا، اور اللہ کے احکام کو مذاق نہ بنا لو، اور یاد کرو اللہ کی اس نعمت کو جو تم پر [کی گئی] ہے اور اس کتاب کو جو اس نے تم پر نازل فرمائی ہے اور دانائی [کی باتوں] کو [جن کی اس نے تمہیں تعلیم دی ہے] وہ تمہیں [اس امر کی] نصیحت فرماتا ہے، اور اللہ سے ڈرو اور جان لو کہ بیشک اللہ سب کچھ جاننے والا ہے''۔

نیز ارشاد ہے:

﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلاَثَةَ قُرُوءٍ وَلاَ يَحِلُّ لَهُنَّ أَن يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ إِن كُنَّ يُؤْمِنَّ بِاللّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَلِكَ إِنْ أَرَادُواْ إِصْلاَحًا﴾ (36)

''اور طلاق یافتہ عورتیں اپنے آپ کو تین حیض تک روکے رکھیں، اور ان کے لیے جائز نہیں کہ وہ اسے چھپائیں جو اللہ نے ان کے رحموں میں پیدا فرما دیا ہو، اگر وہ اللہ پر اور قیامت کے دن پر ایمان رکھتی ہیں، اور اس مدت کے اندر ان کے شوہروں کو انہیں [پھر] اپنی زوجیت میں لوٹا لینے کا حق زیادہ ہے اگر وہ اصلاح کا ارادہ کر لیں''۔

مذکورہ بالا دونوں آیات میں اللہ تعالیٰ نے اس شخص کو جو اصلاح پر آمادہ ہے، اور بیوی کو نقصان نہیں پہنچانا چاہتا، اسے اپنے حقِ رجوع کو استعمال کرنے کی اجازت دی ہے مگر جو شوہر اپنی مطلّقہ بیوی کو محض اذیّت دینے اور تکلیف میں مبتلا رکھنے کے لیے اپنا حقِ رجوع استعمال کرنا چاہتا ہے، شارع نے اس سے منع کرتے ہوئے کہا ہے ﴿وَلاَ تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَارًا لِّتَعْتَدُواْ﴾ (37) (مطلقہ بیویوں کو نقصان پہنچانے کی غرض سے نہ روکے رکھو۔)

معاہدۂ نکاح کے تقاضے کے مطابق، طلاق کی صورت میں، رجوع ایسا حق ہے جو اللہ نے شوہر کو دیا ہے تاکہ وہ طلاقِ رجعی (38) کے بعد دوبارہ ازدواجی زندگی گزار سکے بشرطیکہ اس کی نیّت یہ ہو کہ ازسرِ نو خوشگوار ازدواجی زندگی سے لطف اندوز ہوا جائے اور اللہ کی حدود کی پاس داری کی جائے۔ اگر شوہر اپنے اس حق کو بیوی کی ایذاء رسانی کا ذریعہ بناتا ہے تاکہ رجوع کے ذریعے اس کی عدّت دراز تر ہو جائے یا وہ اس اذیّت سے نکلنے کے لیے خلع لینے پر مجبور ہو تو یہ ایسا کام ہے جس کی شریعت اجازت نہیں دیتی کیوں کہ یہ اپنے جائز حق کا غلط استعمال ہے۔ (39)

تفسیر قرطبی میں اس امر کی یوں وضاحت کی گئی ہے:

"جاہلیت میں طلاق کی کوئی تعداد مقرر نہیں تھی البتہ عدّت کا زمانہ مقرر اور متعین تھا۔ابتداءِ اسلام میں کچھ عرصے تک یہی صورت رہی جس کے نتیجے میں مرد اپنی بیوی کو جتنی چاہتا طلاقیں دے دیتا اور جب عدّت ختم ہونے کے قریب ہوتی تو اس سے رجوع کر لیتا اور جب تک چاہتا یہ سلسلہ جاری رکھتا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں ایک شخص نے اپنی بیوی سے کہا: نہ تو میں تمہیں آباد کروں گا اور نہ تمہیں چھوڑ دوں گا کہ تم دوسری جگہ نکاح کر سکو، اس نے پوچھا، وہ کیسے؟ وہ کہنے لگا، جب تمہاری عدّت پوری ہونے کے قریب ہو گی تو میں رجوع کر لیا کروں گا۔ حضرت عبداللہ بن عباسؓ اس آیت کا شانِ نزول بیان کرتے ہوئے کہتے ہیں: ''مرد اپنی بیوی کو طلاق دے دیتا، پھر عدّت پوری ہونے سے پہلے اس سے رجوع کر لیتا، پھر اُسے طلاق دے دیتا، اس طرح اُسے اذیت میں مبتلا رکھتا اور دوسری جگہ نکاح سے روکے رکھتا اس پر اللہ نے یہ آیت نازل فرمائی"۔(40)

اس امر میں فقہاء کا کوئی اختلاف نہیں کہ جو شخص بیوی کو اذیّت دینے کے ارادے سے رجوع کرتا ہے وہ گناہ گار ہو گا کیوں کہ وہ اپنے حق کا ناجائز استعمال کرتا ہے۔ اذیّت دینے کے لیے رجوع کرنے کی تفصیلات میں فقہاء نے اختلاف کیا ہے جس کی تفصیل حسبِ ذیل ہے:

ایک قول یہ ہے کہ بیوی کو بہر حال از سرِ نو عدّت گزارنا ہو گی۔ اس قول کے قائلین میں امام ابوحنیفہؒ، زہریؒ، ثوریؒ، اور امام شافعیؒ [اپنے جدید قول کے مطابق] اور امام احمد [اپنی ایک روایت کے مطابق] شامل ہیں۔(41)

امام مالک کی رائے یہ ہے کہ جو شخص عدّت پوری ہونے سے پہلے اپنی بیوی سے رجوع کر لے پھر جنسی تعلق کے بغیر اسے طلاق دے دے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ بیوی کی عدّت دراز کر کے اسے اذیت دینا چاہتا ہے۔ لہٰذا عورت نئے سرے سے عدّت شمار نہیں کرے گی بلکہ پہلے گزری ہوئی عدّت کو حساب میں رکھ کر اپنی عدّت مکمل کر لے گی۔ اس طرح شوہر کے حقِ رجعت کے غلط استعمال کو روکا جائے گا۔ تاہم اگر شوہر کی نیّت ایذاء رسانی کی نہیں تھی، تو دوسری طلاق کے بعد نئے سرے سے عدّت شمار کی جائے گی۔ عطاء، قتادہ، امام شافعی کے قدیم قول اور امام احمد کی ایک روایت کے مطابق شوہر کی نیّت دیکھے بغیر سابقہ عدّت شمار ہو گی۔(42)

ابنِ تیمیہ ﴿وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَٰلِكَ إِنْ أَرَادُوا إِصْلَاحًا﴾(43) (اگر ان کے شوہر اصلاح پر آمادہ ہوں تو وہ اپنی مطلقہ بیویوں سے رجوع کے حق دار ہیں) کی تفسیر میں کہتے ہیں کہ یہ آیت اس حُکم کے بارے میں قطعی ہے کہ رجوع کا حق صرف اس شوہر کو ہے جو اصلاح پر آمادہ ہے جو اذیّت دینا چاہتا ہے اسے یہ حق حاصل نہیں ہے۔(44) ابنِ تیمیہ کے نزدیک ایذاء رسانی کی نیّت سے کیا گیا رجوع مؤثر نہیں ہوتا اور بیوی کو اختیار ہے کہ اپنا معاملہ عدالت میں پیش کر کے زیادتی کے مرتکب اپنے شوہر سے

علیحدگی کا فیصلہ حاصل کرے۔(45)

خلاصۂ بحث یہ ہے کہ شارع نے اس مقصد کے لیے شوہر کے ہاتھ میں حقِ رجوع دیا ہے تا کہ وہ اپنی مطلقہ رجعیہ بیوی کے ساتھ از سرنو ازدواجی زندگی استوار کر سکے۔ ہوسکتا ہے اس نے طلاق دینے میں جلد بازی کا مظاہرہ کیا ہوتو رجوع کر کے اس کی تلافی کر سکے۔ اگر شوہر نے اس حق کو بیوی کی ایذاء رسانی کے لیے استعمال کیا اور رجوع سے اس کا مقصد بجز اس کے کچھ نہیں تھا کہ بیوی کی تکلیف دوگونہ کردے تو اس نے اپنے حق کا ناجائز استعمال کیا ہے۔

و۔قرض کی وصولی کے حق کا ناروا استعمال

ارشادِ باری تعالیٰ ہے:

﴿وَإِن كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَى مَيْسَرَةٍ وَأَن تَصَدَّقُواْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾(46)

''اور اگر قرض دار تنگدست ہوتو خوشحالی تک مہلت دی جانی چاہئے، اور تمہارا [قرض کو] معاف کر دینا تمہارے لیے بہتر ہے اگر تمہیں معلوم ہو''۔

اس آیت سے دو امور معلوم ہوتے ہیں:

① قرض دار کی تنگدستی ظاہر ہو جائے تو اسے مہلت دینا واجب ہے۔

② قرض دار کا سارا یا کچھ قرض معاف کر دینا اور صدقہ کر دینا مستحب ہے تا کہ تنگ دستی میں پسے ہوئے فرد کے لیے نرمی اور آسانی پیدا ہو۔ لیکن اگر قرض دار خوشحال ہو اور اسے قرض کی واپسی میں کوئی دشواری نہ ہوتو پھر ادا نہ کرنا اس کے لیے جائز نہ ہوگا۔ حدیثِ نبوی ﷺ میں ہے ﴿مَطْلُ الْغَنِيِّ ظُلْمٌ﴾(47)(خوش حال شخص کا قرض ادا کرنے میں ٹال مٹول کرنا ظلم ہے۔) کی روشنی میں جمہور حنفیہ نے رائے اختیار کی ہے کہ قرض دار پر جب قرض ثابت ہو جائے اور وہ ادا نہ کر رہا ہوتو اُسے دو تین ماہ کے لیے نظر بند کر دیا جائے۔ اگر باز پرس کے ذریعے معلوم ہو کہ وہ تنگ دست ہے تو اسے چھوڑ دیا جائے ورنہ جب تک قرض ادا نہ کرے قید میں رکھا جائے۔ اگر اس کی غربت اور تنگ دستی معروف ہوتو شروع سے ہی اسے نظر بند نہ کیا جائے۔ مذکورہ بالا آیت کا یہی تقاضا ہے کیوں کہ ایسے شخص کا قرض ادا نہ کرنا ظلم نہیں ہے۔

نظر بندی کا مطالبہ اگرچہ قرض خواہ کا قرض دار پر حق ہے جو کہ قرض ادا کرنے پر مجبور کرنے کے لیے مشروع ہوا ہے، لیکن اگر اس ذریعے کو اختیار کرنے کے باوجود مقصد کا حصول ناممکن ہو (یعنی قرض دار مفلس ہو) تو اس صورت میں اس حق کا استعمال تعسّف قرار پائے گا کیوں کہ اسے بے جا طور پر ایسے موقع پر استعمال کیا گیا ہے جہاں متوقع نتائج حاصل نہیں ہو سکتے۔ عزبن عبدالسلام کا قول ہے ''ہر وہ تصرّف جو نتیجہ خیز نہ ہو باطل ہے۔''(48)

البدائع کے مؤلف قرض دار اور اس کی نظر بندی سے متعلق ان احکام کے اسباب وعلل یوں ذکر کرتے ہیں۔نظر بندی کی شرائط میں پہلی شرط یہ ہے کہ قرض دار قرض ادا کرنے پر قادر ہو، اگر وہ تنگ دست ہو تو اُسے نظر بند کرنا جائز نہیں کیوں کہ اللہ تعالیٰ کا رشاد ہے﴿وان کان ذوعسرة فنظرة الی میسرة﴾(49)(اگر قرض دار تنگ دست ہے تو اسے کشائش تک مہلت دی جائے) نیز نظر بندی کا مقصد یہ ہے کہ قرض خواہ کو اپنے حق کے وصول کرنے کے سلسلے میں ظلم سے تحفظ دیا جائے۔ جب قرض ادا کرنے پر قدرت نہ ہونے کی وجہ سے اس پر ظلم نہیں ہو رہا، تو مقروض کو قید میں رکھنے کا کوئی فائدہ نہیں کیوں کہ نظر بندی بذات خود مقصود نہیں ہے بلکہ اس کا شرعی جواز صرف اس لیے ہے کہ اس کے ذریعے قرض کی وصولی ہو سکے گی۔(50)

مذکورہ بالا آیت سے حق کے سوءِ استعمال کے حوالے سے جو اہم نتیجہ سامنے آتا ہے وہ یہ ہے کہ اگر مقصد ساقط ہو جائے تو اس کا وسیلہ (ذریعہ) بھی ساقط ہو جاتا ہے۔فقہاء کی تصریح کے مطابق وسائل کا بذاتِ خود کوئی شرعی جواز نہیں ہے کیوں کہ اگر یہ معلوم ہو یا غالب گمان ہو کہ وسیلہ کا استعمال بے ثمر رہے گا اور اس سے وہ مقصد حاصل نہیں ہوگا جسے حاصل کرنے کے لیے وسیلہ کا استعمال جائز قرار دیا گیا تھا تو وسیلہ کا اختیار کرنا درست نہ ہوگا۔

حق کا بے جا استعمال: سنّتِ نبوی وفقہِ صحابہ کی روشنی میں

رسول اللہ کی ایک مشہور حدیث ''لاَ ضَرَرَ وَلاَ ضِرَارَ''(51) حق کے بے جا استعمال کی ممانعت کے سلسلے میں اصل کا درجہ رکھتی ہے۔ یہ حدیث اگرچہ خبر واحد ہے لیکن اس کا مفہوم قرآنِ حکیم کی متعدد آیات اور کئی دوسری احادیث نبویہ سے ثابت ہونے کے علاوہ اس قدر اہمیت کا حامل ہے کہ فقہاء ومجتہدین نے اسے قواعدِ کلیہ میں شمار کیا ہے اور بے شمار فقہی مسائل کے استنباط واستخراج کے لیے اسے اساس بنایا جاتا ہے۔

اس حدیث کے عموم کا تقاضا یہ ہے کہ یہ ہر طرح کے ضرر کو شامل ہے خواہ وہ انسان کی ذات سے متعلق ہو یا اس کے مال، عزت پر اس کے حقوق میں سے کسی حق سے متعلق ہو مثلاً حق ادا کرنے سے کسی کو روکا گیا ہو وغیرہ۔ یہ حدیث اس نقصان کو بھی شامل ہے جو کسی ایسے کام کے نتیجے میں واقع ہو جو بذاتِ خود جائز ہے یعنی جائز حق کے ناجائز استعمال (تعسّف) کو۔ یہ حدیث حقوق کے استعمال کے ضمن میں کسی کو نقصان پہنچانے کی ممانعت کے حوالے سے اصل کا درجہ رکھتی ہے جس میں ہر صاحبِ حق کو اپنا حق اس انداز سے استعمال کرنے سے منع کیا گیا ہے جو کسی دوسرے کے لیے ضرر کا باعث ہو۔(52)

حدیث ''لاَ ضَرَرَ وَلاَ ضِرَارَ'' کے مقتضیٰ پر عمل کرنے کے دو طریقے ہیں:

① نقصان ہونے سے پہلے نقصان سے بچانا۔

② نقصان ہونے کے بعد اس کی تلافی کرنا۔

نقصان کبھی متوقع ہوتا ہے اور کبھی بالفعل واقع ہو جاتا ہے۔ اگر نقصان متوقع ہو تو حدیث پر عمل کرنے کا تقاضا یہ ہے کہ اس کے وقوع کو روکا جائے۔ فقہی قاعدہ ''الضرر یزال'' (53) اسی پر مبنی ہے۔ علاوہ ازیں سدِّ ذرائع کا اصول کو جسے فقہاء نے کسی نہ کسی شکل میں اختیار کیا ہے جب کہ مالکیہ اور حنابلہ نے وسیع پیمانے پر اس کا اطلاق کرتے ہوئے اسے متوقع ضرر سے تحفظ فراہم کرنے کے لیے استعمال کیا ہے۔ (54)

احناف بعض صورتوں میں قیاس کو ترک کر کے استحسان پر عمل کرتے ہیں۔ اس کی وجہ بھی یہی ہے کہ وہ اس کے ذریعے متوقع نقصان کا دفعیہ کرتے ہیں، وہ کہتے ہیں کہ اگر مالک کے اپنی غیر منقولہ جائیداد میں تصرّف کی وجہ سے پڑوسی کو شدید نقصان پہنچنے کا اندیشہ ہو تو مالک کو اس تصرّف سے استحساناً روک دیا جائے گا، اگرچہ قیاس کا تقاضا اس سے مختلف ہے۔ (55)

اگر نقصان فی الواقعہ ہو جائے تو اس حدیث پر عمل کا تقاضا یہ ہے کہ نقصان کا ازالہ کیا جائے، یعنی اس کے اسباب کا ازالہ کیا جائے تا کہ مستقبل میں نقصان کا سلسلہ جاری نہ رہے اور جو نقصان ہو چکا اس کا معاوضہ ادا کیا جائے۔

رسول اللہ ﷺ نے حقِ ملکیت کے استعمال کے دوران دوسرے شخص کو نقصان پہنچانے سے منع فرمایا ہے اور اگر کسی دوسرے کے نقصان سے تحفظ ممکن نہ ہو سکا تو آپ نے نقصان کے سبب کا قلع قمع کرنے کا فیصلہ صادر فرمایا۔ حضرت سمرہ بن جندب والی حدیث میں ہے کہ وہ اپنی کھجور تک پہنچنے کے لیے ایک انصاری کے باغ میں داخل ہونے کا اپنا حق استعمال کرتے تھے۔ انصاری کو حضرت سمرہ کے اس حق کے استعمال سے تکلیف پہنچتی تھی۔ رسول اللہ نے انصاری کی تکلیف دور کرنے کے لیے کئی ایک حل تجویز فرمائے لیکن حضرت سمرۃ کو اسی صورت پر اصرار تھا، جس میں انصاری کو تکلیف پہنچتی تھی۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم دیا کہ حضرت سمرۃ کی مملوکہ کھجور کو جڑ سے اکھاڑ کر پھینک دیا جائے، (56) کیوں کہ کھجور کا باقی رہنا حضرت سمرہ کا انصاری کے باغ میں داخل ہونے کے حق کی بقا کی علّت تھا جو کہ انصاری کے لیے موجبِ ضرر تھا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے علّتِ ضرر کا خاتمہ کر کے حقِ ملکیت کے استعمال سے پیدا ہونے والے نقصان کو دور کر دیا اور حضرت سمرہ سے فرمایا: ''أَنْتَ مُضَارٌّ'' (57) (تم محض تکلیف دینا چاہتے ہو)

سنّتِ نبوی سے مأخوذ درج ذیل واقعہ سے یہ سبق ملتا ہے کہ حقِ ملکیت کے ایسے استعمال سے روکا جائے جو کسی دوسرے کو نقصان پہنچانے کا باعث ہو۔ ارشادِ نبوی ہے:

> ((مَثَلُ الْقَائِمِ عَلَى حُدُودِ اللَّهِ وَالْوَاقِعِ فِيهَا كَمَثَلِ قَوْمٍ اسْتَهَمُوا عَلَى سَفِينَةٍ فَأَصَابَ بَعْضُهُمْ أَعْلَاهَا وَبَعْضُهُمْ أَسْفَلَهَا فَكَانَ الَّذِينَ فِي أَسْفَلِهَا إِذَا اسْتَقَوْا مِنَ الْمَاءِ مَرُّوا عَلَى مَنْ فَوْقَهُمْ فَقَالُوا لَوْ أَنَّا خَرَقْنَا فِي نَصِيبِنَا خَرْقًا وَلَمْ نُؤْذِ مَنْ فَوْقَنَا فَإِنْ يَتْرُكُوهُمْ وَمَا أَرَادُوا هَلَكُوا جَمِيعًا وَإِنْ أَخَذُوا عَلَى أَيْدِيهِمْ نَجَوْا وَنَجَوْا جَمِيعًا)) (58)

''اللہ کی حدود پر قائم رہنے والے اور اس میں داخل ہونے والے کی مثال اس جماعت جیسی ہے جو کسی کشتی پر سوار ہوئے۔ بعض لوگ کشتی کے اوپر والے حصّہ میں سکون پذیر ہوئے جب کہ بعض اس کی نچلی منزل میں، نچلی منزل میں ٹھہرنے والوں کو پانی کی ضرورت پڑی تو وہ اوپر والوں کے پاس گئے اور انھیں کہا کہ ہم نیچے اپنے حصّے میں پانی کے لیے سوراخ کرنے لگے ہیں کیونکہ ہم آپ لوگوں کو تکلیف نہیں دینا چاہتے۔ اگر اوپر والوں نے انھیں اسی حال میں چھوڑ دیا تو سارے ہلاک ہو جائیں گے اور اگر انھوں نے انھیں ایسا کرنے سے روک لیا تو سارے لوگ ڈوبنے سے بچ جائیں گے''۔

یہ حدیثِ مبارکہ بھی حق کے بے جا استعمال کی ممانعت کے لیے اصل کا درجہ رکھتی ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ اگرچہ نیچے والے لوگ اپنی حد کے اندر رہتے ہوئے تصرّف کر رہے ہیں جس کا اصلاً وہ استحقاق بھی رکھتے ہیں اور اس میں ان کی کوئی بری نیّت بھی نہیں بلکہ اپنی ایک ضرورت پوری کرنے کی خاطر وہ ایسا کر رہے ہیں مگر چونکہ ان کا یہ عمل خود ان کے لیے اور دیگر ہم سفروں کے لیے ہلاکت کا باعث بن سکتا ہے اس لیے ان کا یہ عمل اپنے حق کا سوءِ استعمال اور تعسّف ہے جس سے منع کرنا دوسروں کی ذمہ داری ہے۔

حدیثِ مبارکہ سے حق کے بے جا استعمال کی ممانعت کی ایک مثال حکومتی اہل کاروں کو ہدیہ دینا ہے۔ یہ بالعموم ایسا حیلہ ہے جس کے ذریعے رشوت کو بطور ہدیہ پیش کیا جاتا ہے تا کہ اس کے ذریعے غیر شرعی طریقے سے اپنی اغراض پوری کی جائیں اور اسے غیر حلال طریقے سے مال کمانے کا ذریعہ بنایا جائے۔

صحیح بخاری اور صحیح مسلم کی روایت ہے کہ نبی اکرم ﷺ نے ایک شخص کو بنو سلیم سے صدقات لینے کی ذمہ داری سونپی۔ جب وہ واپس آیا تو کہنے لگا کہ یہ تمہارے مال کا حساب ہے اور یہ میرے لیے ہدیہ ہے۔ اس پر نبی اکرم ﷺ نے فرمایا اپنے ماں باپ کے گھر جا کے کیوں نہیں بیٹھ جاتے اور دیکھتے کہ کیا تمہیں وہاں بھی کوئی ہدیہ لا کر دیتا ہے۔ پھر نبی اکرم ﷺ نے خطبہ دیتے ہوئے فرمایا:

((أَمَّا بَعْدُ فَإِنِّی أَسْتَعْمِلُ الرَّجُلَ مِنْكُمْ عَلَى الْعَمَلِ مِمَّا وَلَّانِی اللَّهُ فَيَأْتِی فَيَقُولُ هَذَا مَالُكُمْ وَهَذَا هَدِيَّةٌ أُهْدِيَتْ لِی أَفَلَا جَلَسَ فِی بَيْتِ أَبِيهِ وَأُمِّهِ حَتَّى تَأْتِيَهُ هَدِيَّتُهُ وَاللَّهِ لَا يَأْخُذُ أَحَدٌ مِنْكُمْ شَيْئًا بِغَيْرِ حَقِّهِ إِلَّا لَقِيَ اللَّهَ يَحْمِلُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ)) (59)

''میں نے تم میں سے ایک آدمی کو ایسے کام پر مامور کیا تھا جس کی ولایت اللہ نے میرے سپرد کی تھی تو اس نے کہا کہ یہ تم لوگوں کا مال ہے اور یہ وہ مال ہے جو مجھے ہدیہ میں دیا گیا ہے۔ کیا وہ اپنے باپ کے گھر بیٹھتا تو بھی لوگ اسے ہدیہ دیتے؟ اللہ کی قسم! تم میں سے جو کوئی بھی اپنے حق کے علاوہ کچھ لے گا تو قیامت والے دن وہ اس کا بوجھ اٹھائے ہوئے آئے گا''۔

سنتِ نبوی سے ایک اور مثال حقِ نکاح کے ناجائز استعمال کی ہے جو نکاحِ حلالہ کے نام سے موسوم ہے۔ اس میں نکاح

کرنے والا اس بات کا ارادہ نہیں کرتا کہ منکوحہ اس کی بیوی بنے اور نہ ہی وہ اس کا ارادہ کرتی ہے۔ اس طرح یہ نکاح کے شرعی الفاظ کے ذریعہ ایک غیر شرعی اور ایسے امر کا ارادہ کرتا ہے جو احکام عقد سے خارج ہے۔ (60) حضرت عبداللہ ابن عباسؓ سے مروی حدیث کی رو سے جب نبی ﷺ سے نکاحِ حلالہ کے بارے میں پوچھا گیا تو آپ ﷺ نے فرمایا:

((لا نِكَاحَ إلا نِكَاحَ رَغْبَةٍ، لا نِكَاحَ دَلْسَةٍ، وَلا مستهزءٍ بِكِتَابِ اللَّهِ)) (61)

''نکاح رغبت کے بغیر نہیں ہوسکتا اور نہ ہی دھوکے سے یا کتاب اللہ کا مذاق اڑا کر نکاح ہوتا ہے''۔

حقِ عقد کے غلط استعمال کی ممانعت بھی سنت سے ثابت ہے۔ اس کی ایک صورت یہ ہے کہ دورانِ معاہدہ مداخلت کرتے ہوئے فریقین کے مابین ہونے والے ممکنہ ومتوقع عقد پر اثر انداز ہوا جائے۔ مثال کے طور پر ایک شخص کے پیغام پر دوسرے شخص کا پیغامِ نکاح دینا جس کی حدیثِ نبوی میں ممانعت آئی ہے۔ اسی طرح فریقین کے دورانِ معاہدہ تیسرے شخص کا معاہدے میں شامل ہونا بھی درست نہیں۔ حضرت عقبہ بن عامرؓ سے روایت ہے کہ رسول اکرم نے فرمایا:

((الْمُؤْمِنُ أَخُو الْمُؤْمِنِ فَلَا يَحِلُّ لِلْمُؤْمِنِ أَنْ يَبْتَاعَ عَلَى بَيْعِ أَخِيهِ وَلَا يَخْطُبَ عَلَى خِطْبَةِ أَخِيهِ حَتَّى يَذَرَ)) (62)

''مومن مومن کا بھائی ہے، کسی مومن کے لیے یہ جائز نہیں ہے کہ اپنے بھائی کی زیرِ خرید چیز کو خریدے اور نہ یہ حلال ہے کہ اپنے بھائی کے پیغام نکاح پر پیغام نکاح دے''۔

حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی کے رسول اکرم ﷺ نے فرمایا:

((وَلَا يَخْطُبُ الرَّجُلُ عَلَى خِطْبَةِ أَخِيهِ حَتَّى يَنْكِحَ أَوْ يَتْرُكَ)) (63)

''کوئی شخص اپنے بھائی کے پیغامِ نکاح پر پیغامِ نکاح نہ دے الا یہ کہ وہ (پہلا شخص) نکاح کر لے یا چھوڑ دے''۔

حدیث میں وارد نہی کی وجہ سے ایک شخص کے پیغامِ نکاح پر دوسرے شخص کا پیغامِ نکاح دینا اور اس کے بعد نکاح کر لینا آیا عقدِ نکاح کو فاسد کر دیتا ہے؟ اس مسئلہ میں علماء کا اختلاف ہے۔ جمہور علماء کی رائے یہ ہے کہ نکاح فاسد نہیں ہوگا کیوں کہ جس چیز کی ممانعت ہے وہ (پیغامِ نکاح) عقدِ نکاح سے خارج ہے۔

امام مالکؒ کی رائے یہ ہے کہ مباشرت سے قبل ایسے نکاح کو فسخ کیا جائے گا لیکن مباشرت کے بعد فسخ نہیں کیا جا سکتا۔ امام احمدؒ کا موقف بھی یہی ہے جب کہ داؤد ظاہری کے نزدیک اس قسم کا نکاح فسخ تصوّر ہوگا خواہ مباشرت سے پہلے ہو یا بعد میں۔ (64)

فقہِ صحابہؓ تمام تر مقاصدِ شریعت کی ترجمانی کرتی ہے اور صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین اور بالخصوص خلفاءِ راشدین کے عدالتی فیصلوں میں یہ پہلو نمایاں طور پر دیکھا جا سکتا ہے۔ حق کے سوءِ استعمال کے حوالے سے فقہِ صحابہ سے یہاں چند مثالیں پیش کی جاتی ہیں۔

حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے کئی ایک مواقع پر مالک کو اس سے منع کر دیا ہے کہ وہ اپنا جائز حق بے جا طریقے سے استعمال کرے۔ آپ کے عصرِ خلافت میں جب محمد بن مسلمہؓ اپنی مملوکہ زمین سے ضحاک کو پانی کی نالی گزارنے کی اجازت نہیں دے رہے تھے، حالانکہ اس کی وجہ سے محمد بن مسلمہؓ کو خود کوئی نقصان نہیں ہو رہا تھا بلکہ اس میں انھیں بھی فائدہ تھا، حضرت عمرؓ نے محمد بن مسلمہؓ کو مجبور کرتے ہوئے انھیں حق کے ناجائز استعمال سے روک دیا۔ آپؓ نے فرمایا:

تمھارے بھائی کو جس چیز سے فائدہ ہے تم اسے اس سے کیوں روکتے ہو، جب کہ وہ تمھارے لیے بھی مفید ہے، یہ پانی آغاز میں اور آخر میں بھی تمھاری فصل کو سیراب کرے گا اور اس میں تمھارا کوئی نقصان نہیں۔ جب محمد بن مسلمہؓ کسی طور اجازت دینے کے لیے تیار نہ ہوئے تو حضرت عمرؓ نے اس عملِ تعسّف پر اپنی شدید ناپسندیدگی کا اظہار فرماتے ہوئے قسمیہ انداز میں فرمایا:
وَاللّٰهِ لَيَمُرَّنَّ بِهِ وَلَوْ عَلَى بَطْنِكَ (65) (بخدا، یہ نالی ضرور گزرے گی، خواہ اسے تمھارے پیٹ پر سے ہی گزارنا پڑے۔)

حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے مخصوص حالات میں اہلِ کتاب کی عورتوں سے شادی کرنے سے بھی منع کر دیا تھا۔ یہ استعمالِ حق سے منع کرنے کی ایک اور مثال ہے جب کہ غالب گمان کے تحت اس سے عام نقصان کا اندیشہ ہو (66)۔ یہاں عام نقصان یہ تھا کہ فتوحات کے بعد مسلمان، اہلِ کتاب عورتوں کی خوب صورتی کے باعث بکثرت ان سے شادیاں کرنے لگ گئے تھے جس کی وجہ سے مسلمان عورتوں کو بآسانی شوہر دستیاب نہیں ہو رہے تھے۔ یہ ایک ایسی تکلیف دِہ صورت حال تھی جس کے باعث مسلمان خواتین کے حرام کاری میں مبتلا ہونے کا اندیشہ تھا۔ (67)

پہلی مثال میں حضرت عمر نے انفرادی نقصان کے دفعیہ کے لیے حقِ ملکیت کے بے جا استعمال کو روکنے کا فیصلہ کیا جب کہ دوسری صورت میں ایک عام معاشرتی نقصان کا دروازہ بند کرنے کے لیے مباح حق کے استعمال پر پابندی عائد کر دی۔ بلا شبہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ اپنے فیصلوں میں حدیث "لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ" (68) اور مقاصدِ شریعت سے رہنمائی حاصل کرتے تھے، کیوں کہ ان کے فیصلوں کی علّت قرآن وسنّت سے مستفاد، روحِ شریعت کے مطابق اور مصالح کے حصول ومفاسد کے دفعیہ کے قاعدے پر مبنی ہوتی تھی۔

فقہِ صحابہ سے تعسف کی ایک مثال یہ ہے کہ حضرت عبدالرحمٰن بن عوف نے اپنی اہلیہ کو مرضِ وفات کے دوران طلاقِ بائن دی اور اسی مرضِ وفات میں، جب کہ ان کی اہلیہ ابھی عدت میں تھیں، ان کی طلاق ہوئی۔ اس پر حضرت عثمان نیان کی اہلیہ کی وراثت کا فیصلہ سنایا۔ (69) ابنِ تیمیہ کہتے ہیں کہ حضرت عمرؓ، حضرت علیؓ، حضرت ابی بن کعبؓ اور تمام بدری صحابہ کی بھی یہی رائے تھی کہ مرضِ وفات میں مطلقہ ہونے والی خاتون کو وراثت ملے گی۔ (70)

اگرچہ مرضِ وفات میں طلاق کی صورت میں طلاق کے مانعِ وراثت نہ ہونے کے حوالے سے قرآن وسنت کی کوئی نص موجود نہیں ہے بلکہ اس کے برعکس نصوص مرد کے حقِ طلاق کے حوالے سے واضح ہیں تاہم چونکہ ایسے وقت میں حقِ طلاق کا استعمال

ایک ایسا فعل ہے جو شارع کے معین کردہ مقصدِ طلاق کے برخلاف ہے جسے خاوند بطورِ وسیلہ بیوی کو ضرر پہنچانے کے لئے استعمال کرتا ہے، اس لئے اسے تعسف اور ممنوع قرار دیا گیا۔

خلاصۂ کلام یہ کہ قرآن و سنت کی نصوص اور فقہِ صحابہ کی مثالوں سے واضح ہوتا ہے کہ نہ صرف اپنے حق سے تجاوز کرنا غلط ہے بلکہ اپنے حق کا بایں طور استعمال بھی درست نہیں جو دوسرے کے لیے موجبِ ضرر ہو یا مقصدِ شارع کے برخلاف ہو۔

حواشی و تعلیقات

(1) الْبَقَرَة(2):233

(2) القرطبی: الجامع لأحکام القرآن، 167/3؛ ابن جزی: القوانین الفقہیۃ، 217،2/6؛ ابن رشد: بدایۃ المجتہد، 47/2؛ البہوتی: کشاف القناع، 462/3

(3) الْبَقَرَة(2):233

(4) الجصاص: احکام القرآن، 479/1

(5) الْبَقَرَة(2):233

(6) القرطبی: الجامع لأحکام القرآن، 167/3؛ ابن جزی: القوانین الفقہیۃ، 217،2/6؛ ابن رشد: بدایۃ المجتہد، 47/2؛ البہوتی: کشاف القناع، 462/3

(7) القرطبی: الجامع لأحکام القرآن، 167/3

(8) الجصاص: احکام القرآن، 480/1

(9) الجصاص: احکام القرآن، 480/1

(10) الجصاص: احکام القرآن، 480/1

(11) الْبَقَرَة(2):233

(12) ابن رجب: جامع العلوم والحکم، 268

(13) دیکھئے: القرطبی: الجامع لأحکام القرآن، 167/3؛ الطبری: جامع البیان فی تأویل القرآن، 46/5

(14) الجصاص: احکام القرآن، 480-479/1

(15) بلا معاوضہ

(16) بچے کی زندگی کا تحفظ مقاصدِ اصلیہ ضروریہ میں سے ہے جن میں مکلّف کو اختیار نہیں ہوتا، کیوں کہ ان کا تعلق حقوق اللہ سے ہوتا ہے۔

(17) القرطبی: الجامع لأحکام القرآن، 67/3

(18) ابن رجب :جامع العلوم والحکم،268

(19) ابن رجب :جامع العلوم والحکم،268-279؛الزمخشری:الکشاف،141-142

(20) الأنعام(6): 108

(21) مسلم بن الحجاج بن مسلم القشیری : صحیح مسلم،حدیث نمبر130، 1/245،کِتَاب الْإِيمَانِ، بَاب بَيَانِ الْكَبَائِرِ وَأَكْبَرِهَا

(22) ابن تیمیۃ تقی الدین احمد بن عبدالحلیم :الفتاوی الکبری،6/174

(23) النّسآء(4):12

(24) ابن رجب جامع العلوم والحکم،267-268

(25) القرطبی:الجامع لأحکام القرآن،81/5،48وبعد

(26) ابن تیمیۃ:الفتاوی الکبری،36/3

(27) النّسآء(4):12

(28) ابن تیمیۃ:الفتاوی الکبری،40/3

(29) القرطبی:الجامع لأحکام القرآن،252/2؛ الجصاص:احکام القرآن،200/1

(30) المآئدۃ(5):2

(31) البیہقی :سنن البیہقی الکبری،حدیث نمبر12962، 271/6، باب مَا جَاءَ فِي قَوْلِهِ عَزَّ وَجَلَّ (وَلْيَخْشَ الَّذِينَ لَوْ تَرَكُوا الخ) وَمَا يُنْهَى عَنْهُ مِنَ الإِضْرَارِ فِي الْوَصِيَّةِ

(32) الترمذی:سنن الترمذی،حدیث نمبر 2043، 485/7، كِتَاب الْوَصَايَا عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، بَاب مَا جَاءَ فِي الضِّرَارِ فِي الْوَصِيَّةِ

(33) النّسآء:12-13

(34) البقرۃ(2):6

(35) الْبَقَرَة(2):231

(36) الْبَقَرَة(2):228

(37) الْبَقَرَة (2):231

(38) طلاقِ رجعی دخول کے بعد طلاق کے لفظ کے ساتھ ہوتی ہے اوراس کی تعداد تین سے کم ہوتی ہے۔(البرکتی :التعریفات الفقہیۃ،302/1)

(39) ابن رجب:جامع العلوم والحکم،126/3،268؛البزدوی:كنز الوصول إلى معرفة الأصول (أصول البزدوى)،89/1

(40) الطبری:جامع البیان فی تأویل القرآن،9/5؛الزمخشری:الکشاف،14/1

(41) الطبری:جامع البیان فی تأویل القرآن،8/5

(42) الطبری: جامع البیان فی تأویل القرآن، 78/5

(43) الْبَقَرَة (2):228

(44) ابن رجب: جامع العلوم والحکم، 268

(45) ابن رجب: جامع العلوم والحکم، 268

(46) الْبَقَرَة (2):280

(47) البخاری: صحیح البخاری، حدیث نمبر 2400، 155/6، كِتَاب فِي الِاسْتِقْرَاضِ وَأَدَاءِ الدُّيُونِ وَالْحَجْرِ وَالتَّفْلِيسِ، بَاب مَطْلُ الْغَنِيِّ ظُلْمٌ

(48) عزالدین: قواعد الأحكام فی مصالح الأنام، 109/1

(49) الْبَقَرَة (2):280

(50) الکاسانی: بدائع الصنائع، 173/7

(51) الطبرانی: المعجم الکبیر، حدیث نمبر 11641، 498/9

(52) دیکھیے: ابن رجب: جامع العلوم والحکم، 267 جہاں حدیث کی تطبیق کرتے ہوئے حق کے استعمال میں دوسرے کو نقصان پہنچانے کی نیت سے متعلق متعدد مثالیں بیان کی گئی ہیں۔

(53) ترجمہ: (نقصان کو حتی الامکان روکا جائے)

(54) لجنة مكونة فی الخلافة العثمانية: مجلة الاحكام العدلية، دفعة:31

(55) الزیلعی: تبیین الحقائق، 196/4، جس نقصان کے پہنچنے کا غالب گمان ہو اسے پہنچنے سے پہلے روکنا بہتر ہے کیوں کہ نقصان کی تلافی کی نسبت نقصان کا روکنا زیادہ آسان ہے۔ وقوع تعسّف سے قبل ممانعت کی اہمیت اس لیے بھی ہے کہ کبھی ایسا نقصان ہو جاتا ہے جو ناقابلِ تلافی ہوتا ہے۔

(56) أبوداود: سنن أبي داود، حدیث نمبر 3152، 42/10، كِتَاب الْأَقْضِيَةِ، بَاب مِنْ الْقَضَاءِ

(57) أبوداود: سنن أبي داود، حدیث نمبر 3152، 42/10، كِتَاب الْأَقْضِيَةِ، بَاب مِنْ الْقَضَاءِ

(58) البخاری: صحیح البخاری، حدیث نمبر 2493، 322/6، كِتَاب الشَّرِكَةِ، بَاب هَلْ يُقْرَعُ فِي الْقِسْمَةِ وَالِاسْتِهَامِ فِيهِ

(59) البخاری، ابوعبداللہ، محمد بن اسماعیل: صحیح البخاری، حدیث نمبر 6979، 17/420، كِتَاب الْحِيَلِ، بَاب احْتِيَالِ الْعَامِلِ لِيُهْدَى لَهُ؛ مسلم بن الحجاج بن مسلم القشیری: صحیح مسلم، حدیث نمبر 3414، 9/360، كِتَاب الْإِمَارَةِ، بَاب تَحْرِيمِ هَدَايَا الْعُمَّالِ

(60) یعنی بیوی کا دوبارہ اس خاوند کی طرف لوٹ جانا جس نے اسے طلاق دی ہے۔

(61) الطبرانی، ابوالقاسم، سلیمان بن احمد: المعجم الکبیر، حدیث نمبر 11401، 9/425

(62) مسلم بن الحجاج بن مسلم القشیری: صحیح مسلم، حدیث نمبر 2536، 7/229، كِتَاب النِّكَاحِ، بَاب تَحْرِيمِ الْخِطْبَةِ عَلَى خِطْبَةِ أَخِيهِ حَتَّى يَأْذَنَ أَوْ يَتْرُكَ

(63) البخاری، ابوعبداللہ محمد بن اسماعیل : صحیح البخاری، حدیث نمبر 4747، 16/110، کِتَاب النِّکَاحِ، بَاب لَا یَخْطُبُ عَلَى خِطْبَةِ أَخِيهِ حَتَّى يَنْكِحَ أَوْ يَدَعَ؛ النسائی، احمد بن شعیب ابوعبدالرحمٰن : سنن النسائی، حدیث نمبر 3189، 10/349، کِتَاب النِّکَاحِ، بَاب النَّهْيُ أَن يَخْطُبَ الرَّجُلُ عَلَى خِطْبَةِ أَخِيهِ

(64) دیکھیے: وہبۃ الزحیلی : الفقہ الإسلامی وأدلتہ، 9/11، 107

(65) مالک بن انس: الموطأ، حدیث نمبر 2761، 4/1080، كِتَاب الْأَقْضِيَةِ، بَاب الْقَضَاءِ فِي الْمَرْفِقِ

(66) الطبری: تاریخ الطبری، 6/147؛ الجصاص: احکام القرآن، 2/398

(67) الشلبی: تعلیل الاحکام، 43

(68) الطبرانی: المعجم الکبیر، حدیث نمبر 11641، 9/498

(69) ابن القیم: اعلام الموقعین، 3/126؛ ابن الہمام: فتح القدیر، 5/151

(70) ابن تیمیۃ: الفتاوی الکبری، 3/143

وسطیہ: اسلام کا فلسفہ اعتدال

* پروفیسر ڈاکٹر محمد یوسف فاروقی

اللہ تعالیٰ نے اس کائنات کی ہر چیز کو کسی نہ کسی مقصد اور حکمت کے تحت پیدا کیا۔ کائنات کی تمام مخلوقات میں سب سے نمایاں مقام انسان کو حاصل ہے، اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے اسے عقل وفکر اور علم کی صلاحیتوں سے نوازا ہے، ساتھ ہی یہ دُنیا اس کے لیے دارالامتحان بھی ہے۔ اس لیے کہ انسان اس دنیاء میں خیر وشر دونوں صلاحیتوں کے ساتھ بھیجا گیا ہے۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

﴿ وَنَفْسٍ وَّمَا سَوّٰهَا فَاَلْهَمَهَا فُجُوْرَهَا وَتَقْوٰهَا ﴾ (الشمس:91-817)

''اور قسم ہے انسانی جان کی اور اس ذات کی جس نے اسے درست اور معتدل اعضاء کے ساتھ بنایا، اور پھر خیر وشر دونوں کی سمجھ اور صلاحیت القاء کی۔''

ہر انسان نیکی اور بدی دونوں صلاحیتوں کے ساتھ دُنیا میں آتا ہے، لیکن طفولیت کے آغاز میں نیکی کا شعور غالب ہوتا ہے، اس لیے کہ ہر بچہ کی پیدائش دین فطرت کے مطابق ہوتی ہے۔ حضرت آدم علیہ السلام کی تخلیق کے موقع پر جو نفخ روح کا عمل ہوا تھا اس نے انسان کو اس قابل بنا دیا کہ وہ اللہ تعالیٰ کے اوصاف کو اپنے اندر اجاگر کر سکے، نفخ روح نے ہی ایک طرف علم وفکر کی بلندیوں کو چھونے کی صلاحیت پیدا کی تو دوسری طرف روحانی واخلاقی بلندیوں کے حصول کی صلاحیت بھی پیدا کر دی۔ اب اگر انسان کو سازگار اور تعمیری ماحول میسر ہو، تعلیم وتربیت کا بہتر انتظام ہو تو وہ انسانیت کے اعلیٰ مقام کو حاصل کر سکتا ہے اور اپنے علم وفکر اخلاقِ فاضلہ اور کردار سے معاشرہ اور گردوپیش کے ماحول پر بہت عمدہ، صحت منداور تعمیری اثرات مرتب کر سکتا ہے۔

سورۂ روم میں وارد آیت فطرت کے مطالعہ سے پتہ چلتا ہے کہ انسان کی اصل خیر پر مبنی ہے اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے اسے اس دین فطرت پر پیدا فرمایا جو سراسر خیر ہے:

﴿ فَاَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّيْنِ حَنِيْفًا. فِطْرَتَ اللّٰهِ الَّتِىْ فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا. لَا تَبْدِيْلَ لِخَلْقِ اللّٰهِ. ذٰلِكَ الدِّيْنُ الْقَيِّمُ وَلٰكِنَّ اَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُوْنَ ﴾ (الروم:3:30)

''پس اے محمد ﷺ یکسو ہو کر اپنا رخ دین حنیف (اسلام) کی طرف کر لیجئے، اللہ تعالیٰ کی اس فطرت پر ثابت قدم رہیے جس پر اس نے انسان کو پیدا کیا ہے، اللہ تعالیٰ کی بنائی ہوئی فطرت میں کوئی تبدیلی ہونی چاہیے، یہی سیدھا دین ہے، لیکن اکثر لوگ (اس حقیقت کو) نہیں جانتے۔''

---

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

اس آیتِ مبارکہ سے واضح طور پر معلوم ہوتا ہے کہ پیدائشی طور پر ہر انسان دین فطرت پر پیدا ہوتا ہے، اسے حق و باطل کی معرفت حاصل ہوتی ہے، اگر انسان اسی فطرت سلیمہ پر قائم رہے جس پر اللہ تعالیٰ نے اسے پیدا کیا ہے تو وہ ہمیشہ حق وصداقت کی طرف مائل رہے گا۔ اس بات کی وضاحت احادیث میں بھی ملتی ہے۔

حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے:

((كل مولود يولد على الفطرة فابواه يهودانه وينصّرانه كما تناتج الابل من بهيمة جمعا، هل تحس من جدعاء (سنن ابی داؤد حدیث نمبر 4714، صحیح بخاری، کتاب الجنائز حدیث نمبر 1292، صحیح مسلم، کتاب القدر، حدیث نمبر 48:3)

''ہر بچہ جو بطن مادر سے پیدا ہوتا ہے وہ اصل فطرت پر پیدا ہوتا ہے، بعد میں اس کے والدین اسے یہودی یا نصرانی بنا دیتے ہیں، (اس کی مثال ایسے ہے جیسے) جانور کے پیٹ سے مکمل صحیح وسالم بچہ پیدا ہوتا ہے، کوئی بچہ بھی کٹے ہوئے کان لے کر نہیں آتا۔''

حجاج بن منہال ''فطرہ'' کی تشریح کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اس میں اشارہ ہے اس عہد کی طرف جو اللہ تعالیٰ نے ارواح آدم سے لیا تھا۔ الست بربکم کیا میں تمہارا ربّ نہیں ہوں تمام ارواح نے اللہ تعالیٰ کی ربوبیت کا اعتراف کیا۔ (دیکھیے ابو داؤد، سنن حدیث نمبر 4716) گویا ہر فرد عہد الست والی فطرت پر پیدا ہوتا ہے (1)۔

ان آیات واحادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ اصل فطرت تو اللہ تعالیٰ کی توحید، اس کی ربوبیت اور اس کے معبود ہونے کے اعتراف پر مبنی ہے، لیکن ولادت کے بعد انسانوں کا پیدا کردہ ماحول اثر انداز ہوتا ہے، اس لیے کہ ماحول کا اثر نہ صرف انسان کے ظاہر پر ہوتا ہے بلکہ فکر اور کردار پر بھی گہرا اثر پڑتا ہے۔ صحتمند جسمانی اور فکری ارتقاء کے لیے ہر فرد کو ایک بہتر صحت منداور صالح ماحول کی ضرورت ہوتی ہے تا کہ اس ماحول میں اس کی ذہنی، فکری، ظاہری اور باطنی صلاحیتیں بہتر طور پر پروان چڑھ سکیں۔ انبیاء علیہم السلام کی دعوت کا محور بھی یہی رہا ہے کہ وہ تعلیم وتربیت اور امر بالمعروف ونہی عن المنکر کے ذریعہ انسانی معاشرہ کے لیے ایسا مضبوط اور مؤثر ماحول پیدا کرتے ہیں جس میں شر کی قوتیں تو سمٹ کر رہ جاتی ہیں اور خیر کی تمام قوتوں کو پھلنے پھولنے کے مواقع میسر آتے ہیں۔

انبیاء علیہم السلام انسانوں کی فطرت کی حفاظت اور ان میں اعتدال کو برقرار رکھنے کے لئے ایسا ماحول پیدا کرتے ہیں کہ جس میں اللہ تعالیٰ کی ودیعت کردہ خیر کی صلاحیتیں پھلیں پھولیں اور اس قدر توانا ہو جائیں کہ شر کی صلاحیت ان کے سامنے ماند پڑ جائے اور غیر مؤثر ہو جائے۔

اس قسم کے ماحول کی تشکیل کے لیے انبیاء علیہم السلام اپنے کام کا آغاز انسانوں کی فکری تطہیر اور اخلاقی تربیت سے کرتے

ہیں۔ جہاں تک فکری تطہیر کا تعلق ہے تو انبیاء انسانیت کو اس کا بھولا ہوا سبق یاد دلاتے ہیں، ایمان، اللہ تعالیٰ کی ذات پر کامل یقین انبیاء علیہم السلام، جو وحی الٰہی کی عملی تشکیل کا بہترین نمونہ ہوتے ہیں، کی مکمل اطاعت اور آخرت میں اپنے تمام اعمال کے حساب و کتاب اور اعمال کی بنیاد پر آخرت میں جزا و سزا کے عقیدہ سے کرتے ہیں۔

عقیدہ توحید، اس کی وسعت و ہمہ گیری کا شعور، عقیدہ رسالت اور رسالت مآب سے ہمارے تعلق کا ادراک، اس کائنات کی حقیقت اور اس کائنات میں انسانی منصب و مقام کا فہم اور اسی اعتبار سے اپنے فرائض اور ذمہ داریوں کا شعور انسانی فکر کو نہ صرف مستحکم کرتا ہے بلکہ کمال کی جانب ارتقائی مراحل طے کرنے میں بھی مددگار ثابت ہوتا ہے۔

دوسرا اہم کام انسانی رویوں کی تعمیر و تہذیب کا ہے، انبیاء علیہم السلام دو پہلوؤں سے یہ فریضہ انجام دیتے ہیں، سب سے پہلے وہ انسانوں کے قلوب کے تزکیہ اور باطن کی تطہیر کا کام کرتے ہیں۔ تزکیہ نفس انبیاء علیہم السلام کے فرائض منصبی میں تلاوت وحی کے بعد سب سے مقدم کام ہے۔ تطہیر باطن کے لیے ضروری ہے کہ نفس انسانی میں اگر حرص و طمع، کذب و نفاق، حسد و تعصب، نفرت و عداوت، خیانت و بدگمانی، خود پرستی و شہوت پرستی کی آلودگیاں پائی جاتی ہوں تو جب تک باطن کو ان امراض اور آلودگیوں سے پاک صاف نہیں کیا جاتا اس وقت تک قلوب میں فضائل کو پیدا نہیں کیا جا سکا۔ انبیاء علیہم السلام ان تمام رذائل کو کھرچ کھرچ کر صاف کرتے ہیں اور پھر تعمیر انسانیت اور شخصیت سازی کا عمل اخلاص و یقین، صدق و امانت، صبر تقویٰ، رحم دلی اور جذبہ عفو درگزر کی تعلیم و تربیت سے کرتے ہیں۔

یہاں اس بات کی وضاحت کرنا ضروری معلوم ہوتا ہے کہ انبیاء علیہم السلام کی تعلیمات میں ایمان اور اخلاق لازم و ملزوم ہیں۔ لہٰذا انبیاء کے مشن میں ایمان اور اخلاق کی تعلیم یکساں اور ساتھ ساتھ چلتی ہے۔ ایمان کا تعلق قلب سے ہے، اس کا اصل اظہار اعلیٰ اخلاقی اقدار میں ہوتا ہے۔ مندرجہ ذیل احادیث ایمان اور اخلاق کے تعلق کو خوب واضح کرتی ہیں:

((لا ایمان لمن لا امانة و لا دین لمن لا عهد له))(مسند احمد بن حنبل حدیث نمبر 210,154,125)

''جس میں امانت داری نہیں اس میں ایمان بھی نہیں اور جو عہد کی پاسداری نہیں کرتا اس کا کوئی دین و ایمان نہیں۔''

((والذی نفسی بیده لا یومن عبد حتی یحب لجاره ما یحب لنفسه)) (مسلم حدیث نمبر 171-172، صحیح بخاری، کتاب الایمان حدیث نمبر 7)

''قسم ہے اس ذات کی جس کے قبضہ میں میری زندگی ہے، کوئی بندہ مؤمن نہیں ہوسکتا جب تک کہ وہ اپنے پڑوسی کے لیے بھی وہی کچھ پسند نہ کرے جو اپنے لیے کرتا ہے۔''

((لیس المومن الذی یشبع و جاره جائع الی جنبه)) (بخاری، الادب المفرد حدیث نمبر 112،

بیہقی، السنن الکبری، ج:10،ص:30)

''وہ شخص مومن نہیں ہوسکتا جس کا پڑوسی اس کے شر سے محفوظ نہ رہے۔''

امام بخاری نے اس حدیث کو اس طرح نقل کیا ہے:

((من كان يومن بالله فليكرم جاره)) (صحیح بخاری، کتاب الادب حدیث نمبر 31، مسلم کتاب لایمان حدیث نمبر 76)

''جو شخص اللہ تعالیٰ پر ایمان رکھتا ہے اسے چاہیے کہ اپنے پڑوسی کا احترام کرے۔''

((لا يؤمن بالله من لم يكرم جاره))

''وہ شخص تو مؤمن نہیں ہوسکتا جو اپنے پڑوسی کی عزت نہ کرتا ہو۔''

((لا يومن بالله واليوم الآخر من اذا حدث كذب)) (السیوطی، الدرالمنثور، ج:4،ص:131، دارالفکر، بیروت، ت ن)

''وہ شخص اللہ تعالیٰ اور یوم آخرت پر ایمان رکھنے والا نہیں ہوسکتا جو بولتا ہے تو جھوٹ ہی بولتا ہے۔''

((لا يومن العبد حتى يحب لا خيه ما يحب لنفسه يا لا يؤمن احدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه (بخاری، صحیح بخاری، کتاب الایمان، حدیث نمبر 7، صحیح مسلم، صحیح مسلم، کتاب الایمان حدیث نمبر 71)

''کوئی بندہ خدا بندہ مؤمن نہیں ہوسکتا جب تک وہ اپنے بھائی کے لیے بھی وہی کچھ پسند نہ کرے جو اپنے لیے پسند کرتا ہے۔''

((لا ايمان لمن لا حياء له)) (المنذری، الترغیب والترھیب، ج:3،ص:400، (مطبوعہ مصطفیٰ الحلبی، قاہرہ، ت ن)

''اس شخص کا ایمان معتبر نہیں جس میں شرم وحیا نہیں۔''

ابن جریر الطبری رحمہ اللہ نے حضرت عبداللہ بن عباس کی ایک روایت نقل کی ہے وہ فرماتے ہیں کہ ایک مجلس میں حضرت ابوالدرداء رضی اللہ عنہ نے رسول اللہ ﷺ سے سوال کیا کہ یا رسول اللہ! کیا کوئی مؤمن چوری کا ارتکاب کرسکتا ہے؟ آپ ﷺ نے فرمایا: ہاں کبھی مؤمن سے ایسی غلطی سرزد ہوسکتی ہے۔ انہوں نے پھر سوال کیا کہ یا رسول اللہ! کیا کوئی مؤمن زنا کرسکتا ہے؟ آپ ﷺ نے فرمایا: ہاں کیوں نہیں، چاہے ابوالدرداء کو کتنا ہی برا کیوں نہ لگے، انہوں نے مزید سوال کیا کہ یا رسول اللہ ﷺ! کیا کوئی مؤمن جھوٹ بھی بول سکتا ہے آپ ﷺ نے فرمایا کہ جھوٹ تو وہی بول سکتا ہے جو اللہ تعالیٰ پر ایمان نہ رکھتا ہو۔ پھر فرمایا کہ

بندہ سے لغزش ہو جاتی ہے لیکن پھر وہ اپنے گناہ پر احساس ندامت کے ساتھ اللہ تعالیٰ کی طرف رجوع کرتا ہے توبہ کرتا ہے تو اللہ تعالیٰ اس کی توبہ کو قبول فرما لیتے ہیں (تہذیب الآثار، ج:3، ص:135، حدیث نمبر 223)

یہاں ہم مذکورہ بالا چند احادیث پر اکتفاء کرتے ہیں، یہ احادیث اس بات کو ثابت کرنے کے لیے کافی ہیں کہ ایمان وہی معتبر ہے جو اعمالِ صالحہ اور اخلاقِ حسنہ کے ساتھ مزین ہو، اس بات کی تائید اس روایت سے بھی ہوتی ہے جس میں رسول اللہ ﷺ کے سامنے ایک خاتون کا تذکرہ کیا جاتا ہے کہ وہ بہت عبادت گذار ہے، صدقہ بھی خوب کرتی ہے، لیکن اپنی زبان پر اسے کنٹرول نہیں، اس کے پڑوسی اس کی بدزبانی سے تنگ ہیں، آپ ﷺ نے فرمایا کہ یہ خاتون جہنمی ہے۔ ایک دوسری خاتون کا تذکرہ ہوا کہ وہ عبادات وصدقات میں تو کمزور ہے لیکن پڑوسیوں کی راحت و آرام کا خیال رکھتی ہے، ان کے ساتھ حسن کلامی سے پیش آتی ہے آپ ﷺ نے فرمایا کہ یہ عورت جنتی ہے۔ مسند امام احمد بن حنبل ج:2، ص:440، حدیث نمبر 9673، موسسہ القرطبیہ، القاہرہ

انسان کی زندگی میں صحیح توازن اور اعتدال پیدا کرنے کے لیے ضروری ہے کہ پہلے انسانی فکر کا قبلہ متعین کر دیا جائے اور انسانی رویوں کو اعلیٰ اخلاقی اصولوں کے مطابق ڈھال لیا جائے۔ انبیاء علیہم السلام اس منہج تربیت کے مطابق افراد کی ذہنی وفکری اصطلاح اور ان کے ظاہری و باطنی اخلاق کی اصلاح کر کے انسانی معاشرہ تشکیل دیتے ہیں۔ اگر افراد اچھے ہوں گے تو ہمارے ادارے، تنظیمیں اور معاشرے بھی اچھے ہوں گے۔ لیکن اگر افراد کی اس نہج پر تربیت کا اہتمام نہ کیا جائے تو ایسے افراد جو فکری بے راہ روی کا شکار ہوں اور ان کے رویوں میں فساد وشر کے جراثیم بھرے ہوئے ہوں تو ایسے افراد کو منظّم کر کے جو تنظیمیں بنائی جائیں گی، یا ایسے افراد پر مشتمل جو ادارے قائم کیے جائیں گے ان سے کسی خیر کی توقع رکھنا، یا ان کے ذریعہ معاشرہ میں عدل واعتدال کے فروغ کی اُمید رکھنا بالکل عبث ہے۔ ایسے ادارے اور تنظیمیں فساد اور برائی کو زیادہ منظّم کر کے معاشرہ کو مزید تباہی کی طرف دھکیل دیتی ہیں

رسول اللہ ﷺ نے مکی زندگی میں تیرہ برس تک لوگوں کی فکری، علمی اور اخلاقی تربیت فرمائی۔ جب ایمان قبول کرنے والوں کی واضح اکثریت ایمان ویقین اور اخلاق وکردار کے اعتبار سے اس قدر مضبوط ہوگئی کہ ہر امتحان اور آزمائش کی گھڑی میں انہوں نے ثابت کر دیا کہ نہ تو کوئی حادثہ وآزمائش ان کے ایمان کو متزلزل کر سکتا ہے نہ ہی اخلاق وکردار کے جس بلند مقام کو وہ حاصل کر چکے ہیں ان میں کوئی ضعف اور کمزوری پیدا ہو سکتی ہے۔ اس لیے کہ اُمت مسلمہ ہر طرح سے اعتدال کی راہ پر گامزن ہو چکی ہے۔ اس میں وہ توازن اور اعتدال پیدا ہو چکا ہے جو اس دُنیا میں منصب خلافت کی ادائیگی کے لیے ضروری ہے۔ اس پس منظر میں 2ھ میں تحویل قبلہ کا حکم نازل ہوا، جو اُمت مسلمہ کے لیے اس بات کا اعلان تھا کہ دُنیا بھر کی امامت وقیادت کی ذمہ داری اب ان کے سپرد کی جا رہی ہے۔ اسی موقعہ پر یہ آیت بھی نازل ہوئی:

﴿وَكَذٰلِكَ جَعَلْنٰكُمْ اُمَّةً وَّسَطًا لِّتَكُوْنُوْا شُهَدَآءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُوْنَ الرَّسُوْلُ عَلَيْكُمْ شَهِيْدًا﴾ (البقرہ:2:142)

''اور اسی طرح ہم نے تمہیں اُمتِ وسط (معتدل) بنایا تا کہ تم دُنیا بھر کے لوگوں پر (حق کے) گواہ رہو۔''

اس آیتِ مبارکہ میں اُمتِ مسلمہ کو اُمتِ وسط قرار دیا گیا ہے، وَسط کو اُردو زبان میں توازن اور اعتدال سے تعبیر کیا جا سکتا ہے۔یعنی ایسی اُمت جو اپنے تمام معاملات میں متوازن اور معتدل ہو، اس لئے کہ توازن اور اعتدال کے بغیر نہ تو شہادت حق کا فریضہ انجام دیا جا سکتا ہے، نہ ہی امامت و خلافت کے عظیم منصب کی ذمہ داریوں کو پورا کیا جا سکتا ہے۔ اُمتِ مسلمہ دُنیا بھر کے لوگوں کے سامنے حق کی گواہ ہے اور گواہ کے لئے ضروری ہے کہ وہ عادل ہو، عدل کی صفت اس وقت تک پیدا نہیں ہوتی جب تک صدق اور امانت داری کی صفات نہ پائی جاتی ہوں، گویا عدل کا وجود سچائی اور امانت داری کے بغیر ممکن نہیں، لہٰذا گواہ کے لئے جو شرائط مقرر ہیں اُمتِ مسلمہ کے ہر فرد کو ان شرائط پر پورا اُترنا لازمی ہے۔

ابوالسعود العمادی رحمہ اللہ نے اُمتِ وَسَط کی تعریف اس طرح کی ہے:

((ای متصفة بالخصال الحميدة خيارا ، عدولا ، مزكين ، باالعلم والعمل))(1)

''ایسی اُمت جو اخلاقِ حمیدہ سے متصف ہو، خیر کا پیکر ہو، عدل وانصاف کو پوری طرح قائم کرنے والی ہو اور مکمل طور پر علم وعمل سے آراستہ ہو۔''

اس تعریف میں خصالِ حمیدہ کی شرط لگا کر اس بات کی طرف اشارہ کیا گیا ہے کہ اُمتِ وسط کا منصب اس وقت حاصل ہوگا جب مجموعی طور پر افرادِ اُمت میں فضائل اخلاق اُجاگر ہو جائیں۔''خیارا'' کے لفظ سے قرآنِ حکیم کی درج ذیل آیات کی طرف توجہ مبذول کرانا مقصود ہے:

﴿ وَلْتَكُنْ مِّنْكُمْ أُمَّةٌ يَّدْعُوْنَ اِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُوْنَ بِالْمَعْرُوْفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ. وَأُولٰٓئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُوْنَ ﴾ (آل عمران:3:104)

''تم میں ایک گروہ ضرور ایسا ہونا چاہیے جو لوگوں میں بھلائی کے کاموں کی دعوت دے، اچھے کاموں کا حکم دے اور بُرائی کی روک تھام کرے، یہی لوگ کامیاب ہوں گے۔''

اسی طرح قرآن حکیم کا یہ فرمان:

﴿ كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُوْنَ بِالْمَعْرُوْفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُوْنَ بِاللّٰهِ ﴾ (آل عمران 3:110)

''تم بہترین اُمت ہو، تمہیں دُنیا بھر کے لوگوں کی رہنمائی کے لئے بھیجا گیا ہے، تم اچھے کاموں کا حکم دیتے ہو، منکرات کی روک تھام کرتے ہو اور (سب سے بڑھ کر یہ کہ) تم اللہ پر یقین رکھتے ہو۔''

تیسری شرط اُمت کا عدول ہونا ہے۔ عدول عربی زبان میں ایسے فرد کو کہا جاتا ہے جس میں صفتِ عدل خوب راسخ ہو۔

اعتدال اور توازن کا عدل سے بہت گہرا تعلق ہے۔ جو معاشرہ عدل و انصاف کی بنیاد پر قائم ہوتا ہے وہاں خیر کی قوتوں کو پھلنے پھولنے کا موقع ملتا ہے۔ عدل فرد اور معاشرہ دونوں میں اعتدال اور توازن برقرار رکھنے میں مددگار ہوتا ہے۔ جب کہ ظلم، شر کی قوتوں کو اُبھارتا ہے۔ ظلم تلخ ہوتا ہے اور منفی ردِعمل پیدا کرتا ہے جو معاشرہ میں قائم توازن کو بگاڑ دیتا ہے۔ ظلم کو ظلم سے نہیں روکا جا سکتا، ظلم کے اثرات کو ختم کرنے کے لئے بھی عدل کا سہارا لینا پڑتا ہے۔

چوتھی شرط مزکین بالعلم والعمل ہے۔ اسلامی معاشرہ کی ابتداء تعلیم و تعلم سے ہوتی ہے۔ انسان کی تعلیم کا آغاز تو تخلیق انسانی کے وقت سے ہی شروع ہو گیا تھا، اللہ تعالیٰ نے حضرت آدم علیہ السلام کو تمام چیزوں کے نام سکھا دیے۔ رسول اللہ ﷺ پر پہلی وحی کا آغاز اقرء سے ہوا، جو اس بات کی دلیل ہے کہ اسلام میں علم کو ہر چیز پر فوقیت حاصل ہے۔ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کو پہلی وحی کی پانچ آیات سے حصولِ علم کی اہمیت کا خوب اندازہ ہو گیا تھا۔ خود رسول اللہ ﷺ نے تعلیم و تعلم کا فیصلہ ترجیحی بنیادوں پر طے فرمایا اور ملت کے ہر فرد کے لئے حصول علم کو فرض قرار دیا۔

ہم نے گزشتہ صفحات میں اصلاح و تطہیر اور اصلاح رویہ کے بارے میں گفتگو کی ہے، فکر اور رویہ کی اصلاح کے ساتھ جب انسان علم کی طرف متوجہ ہوتا ہے تو وہ علم خود بخود عمل کا قالب اختیار کر لیتا ہے، پھر علم اور عمل میں تضاد باقی نہیں رہتا، اصلاحِ فکر کے نتیجہ میں عقلِ سلیم پیدا ہوتی ہے جو علم نافع کے حصول پر آمادہ کرتی ہے، اور اصلاحِ رویہ کے نتیجہ میں قلبِ سلیم پیدا ہوتا ہے، فکرِ سلیم اور قلبِ سلیم مل کر ایک ایسے مستحکم معاشرہ کو وجود بخشتے ہیں جس میں ہر خیر، ہر خوبی اور ہر جدید صالح کو قبول کرنے کی بھرپور صلاحیت ہوتی ہے۔ یہی معاشرہ قرآنِ حکیم کی اصطلاح میں اُمتِ وسَط کہلاتا ہے، جو ہر قسم کے غلو اور ہر قسم کی تقصیر سے پاک ہوتا ہے اور اسلام کی یہ تعلیمات معاشرہ کو راہِ اعتدال پر گامزن رکھتی ہیں۔

توازن اور اعتدال میں بگاڑ کے اسباب

توازن اور اعتدال کو بگاڑنے والے اسباب بہت سے ہیں، ان تمام اسباب کی روک تھام ضروری ہے۔ ان میں ایک سبب غلو یا انتہاء پسندی ہے۔ انتہاء پسندی کا دائرہ مذہبی امور سے لے کر معاشرتی رسوم و رواج اور سیاسی افکار و نظریات سب کو محیط ہے۔

قرآنِ حکیم نے اہل کتاب کے غلو فی الدین کو رَد کیا ہے اور دینی امور میں غلو کو ممنوع قرار دیا ہے، اہل کتاب نے حضرت عیسیٰ علیہ السلام کو مقامِ رسالت سے بلند کر کے درجہ الوہیت پر فائز کر دیا تھا، انہوں نے حضرت مسیح علیہ السلام کو ابن اللہ کہہ کر خدائی میں شریک کر دیا۔ سورۂ نساء میں ارشاد ہے:

﴿ يٰٓاَهۡلَ الۡكِتٰبِ لَا تَغۡلُوۡا فِىۡ دِيۡنِكُمۡ وَ لَا تَقُوۡلُوۡا عَلَى اللّٰهِ اِلَّا الۡحَقَّ. اِنَّمَا الۡمَسِيۡحُ عِيۡسَى ابۡنُ مَرۡيَمَ رَسُوۡلُ اللّٰهِ وَ كَلِمَتُهٗ ﴾ (النساء:4:171)

''اے اہل کتاب: اپنے دین کے معاملہ میں حد سے نہ بڑھو اور اللہ تعالیٰ کے بارے میں حق کے سوا کچھ نہ کہو، مسیح بن مریم تو محض اللہ کے رسول اور اس کا کلمہ (نشانی) تھے۔''

عیسائیوں نے حضرت مسیح علیہ السلام کے ابن اللہ ہونے کے دعوے کو اس قدر شدت سے پھیلایا کہ دیگر مذاہب کے لوگوں سے نہ صرف تصادم کی صورت اختیار کی بلکہ تثلیث کے من گھڑت عقیدہ کی اشاعت بھی شروع کر دی۔ دوسری طرف ایک پاک دامن اور باکردار خاتون پر زنا کی تہمت لگائی۔ یہ سب دین میں انتہاء پسندی تھی۔ ایک اور آیتِ مبارکہ میں غلو فی الدین سے اس طرح منع کیا گیا ہے:

﴿قُلْ يَآهْلَ الْكِتٰبِ لَا تَغْلُوْا فِيْ دِيْنِكُمْ غَيْرَ الْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعُوْٓا اَهْوَآءَ قَوْمٍ قَدْ ضَلُّوْا مِنْ قَبْلُ وَاَضَلُّوْا كَثِيْرًا وَّضَلُّوْا عَنْ سَوَآءِ السَّبِيْلِ﴾ (المائدہ:5:77)

''اے محمد ﷺ اہل کتاب سے کہہ دیجئے کہ اپنے دین کے معاملہ میں ناحق غلو نہ کرو اور نہ لوگوں کی خواہشاتِ نفسانی کی پیروی کرو کہ جو خود پہلے گمراہ ہوئے اور پھر بہت سے لوگوں کو سیدھے راستہ سے بھٹکایا۔''

یہود و نصاریٰ دونوں کی جانب سے غلو پایا جاتا ہے، وہ اللہ تعالیٰ کی حلال کردہ چیزوں کو حرام قرار دے لیتے ہیں اور حرام کردہ چیزوں کو حلال کر لیتے ہیں، اس طرح دین میں تحریف اور افراط و تفریط کے مرتکب ہوتے رہتے ہیں (2)۔

تعدّی بھی اعتدال کو بگاڑنے کا ایک سبب ہوتا ہے، تعدّی کا مطلب یہ ہے کہ انسان اپنی قانونی اور اخلاقی حدود کو پامال کر کے دوسرے کو نقصان پہنچائے یا اس کے ساتھ زیادتی کرے عام طور پر اس کی وجہ خود غرضی، حسد، تعصب یا حرص و لالچ ہوتے ہیں، قرآن وسنت کی رُو سے یہ تمام رذائل حرام ہیں۔ قرآنِ حکیم نے اعتداء یا تعدّی کو ظلم کے مترادف قرار دیا ہے:

﴿ وَمَنْ يَّتَعَدَّ حُدُوْدَاللّٰهِ فَاُولٰٓئِكَ هُمُ الظّٰلِمُوْنَ ﴾ (البقرہ:2:229)

''جو شخص اللہ تعالیٰ کی قائم کردہ حدود سے تجاوز کر جائے تو ظالموں میں شامل ہے۔''

اس آیتِ مبارکہ کا تعلق عائلی نظام سے متعلق احکام سے ہے، یہ احکام اللہ تعالیٰ کی جانب سے مقرر ہیں خاندان کے نظم میں اللہ تعالیٰ نے کچھ حدود و قیود مقرر کر دی ہیں تا کہ خاندانی نظام کی نہ صرف حفاظت کی جا سکے بلکہ عدل کے تقاضوں کو بھی پورا کیا جا سکے۔ قرآنِ حکیم نے تو میدانِ جنگ میں بھی دُشمن کے ساتھ بھی اعتداء سے منع کیا ہے:

﴿ وَقَاتِلُوْا فِيْ سَبِيْلِ اللّٰهِ الَّذِيْنَ يُقَاتِلُوْنَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوْا اِنَّ اللّٰهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِيْنَ ﴾ (البقرہ:2:229)

''جو لوگ تم سے قتال کرتے ہیں تو تم اللہ تعالیٰ کی راہ میں ان سے قتال کرو مگر زیادتی نہ کرنا، اس لئے کہ

اللہ تعالیٰ زیادتی کرنے والوں سے محبت نہیں رکھتا۔''

﴿وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ اَنْ صَدُّوْكُمْ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ اَنْ تَعْتَدُوْا﴾ (المائدہ:2:5)

''اور ان لوگوں کی دُشمنی جنہوں نے تمہیں مسجدِ حرم جانے سے روک دیا تھا، تمہیں اس بات پر آمادہ نہ کرے کہ تم ان پر زیادتی کرنے لگو۔''

قرآنِ حکیم میں تقریباً (34) چونتیس آیات ہیں جن میں اعتداء کا ذکر ہے، جن میں اللہ تعالیٰ نے اس کو انتہائی ناپسندیدہ اور گناہ قرار دیا ہے اور اس کی روک تھام کے لئے ہدایات دی ہیں۔

اعتدال اور توازن میں بگاڑ کا ایک اہم سبب ظلم ہے۔ مسلمان مفکرین کے بقول ظلم کا مفہوم یہ ہے ((وضع الشیئی فی غیر محله))(3) ''کسی چیز کو اس کے اصل مقام سے ہٹا کر غیر موزوں مقام پر رکھنا ظلم ہے۔'' اس تعریف کے لحاظ سے ظلم کا دائرہ بہت وسیع ہے، اس میں وہ تمام اسباب بھی آ جاتے ہیں جنہیں ہم اوپر ذکر کر چکے ہیں، یہاں ہم اس کو ایک بڑے سبب کے طور پر الگ سے بیان کر رہے ہیں اور ظلم کی اصطلاح کو اس معروف مفہوم میں استعمال کر رہے ہیں جس مفہوم میں آج ہمارے معاشرہ میں اسے استعمال کیا جاتا ہے، اور وہ یہ ہے کہ کسی فرد، جماعت یا علاقہ کے لوگوں کے جان، مال اور علاقوں پر جارحیت کا ارتکاب کرنا۔

ظلم جسمانی تشدد کی صورت میں بھی ہوسکتا ہے، معاشی استحصال کی صورت میں بھی ہوسکتا، ناجائز سیاسی تسلط اور دباؤ کے ذریعہ بھی ہوسکتا ہے، اعتدال کی قوتوں کو سب سے زیادہ خطرہ اس ظلم سے ہوتا ہے جو ایک ملک کی جانب سے دوسرے ملک کے لوگوں پر کیا جاتا ہے۔ گزشتہ صدی کی ظلم کی بدترین مثال تو وہ ہے جو 1948ء میں اسرائیل کے قیام سے لے کر آج تک تسلسل کے ساتھ چلی آ رہی ہے۔ دُنیا کے مختلف علاقوں کے یہودیوں کو فلسطین میں آباد کرنے کے لئے فلسطینیوں کے علاقوں پر قبضہ کیا گیا۔ نہتے فلسطینیوں کا قتلِ عام کیا گیا۔ اُردن اور شام کے علاقوں پر ناجائز قبضہ کیا گیا۔ یہودیوں کی ناجائز بستیوں کے قیام کا سلسلہ اب تک جاری ہے، ہزاروں فلسطینی اب تک شہید ہو چکے ہیں، ہزاروں بے گھر ہو گئے ہیں، ان کے گھروں اور بستیوں پر غاصبوں کا قبضہ ہے۔ مظلوم فلسطینیوں کی کوئی دادرسی نہیں ہوئی۔ فلسطینیوں کے خلاف ظالمانہ کارروائیوں میں صرف اسرائیل تنہا نہیں، اس میں امریکہ سمیت بہت سی طاقتیں شریک ہیں۔

فلسطینیوں کی طرح کشمیری بھی مظلوم ہیں۔ بھارتی حکومت اور فوج نے گذشتہ ساٹھ سالوں میں سینکڑوں کشمیریوں کو شہید کیا۔ اقوامِ متحدہ نے قرارداد کے ذریعہ جو رائے شماری کا حق دیا تھا کشمیری آج تک اُس سے محروم ہیں۔ کون سا ظلم ہے جو بھارتی حکومت اور فوج نے اُن پر نہ ڈھایا ہو حتیٰ کہ انہیں بنیادی انسانی حقوق بھی حاصل نہیں۔ نہتے نوجوانوں، خواتین اور بچوں پر ہر قسم کا تشدد کیا جا رہا ہے۔

سرزمین عراق بھی امریکیوں کے ظلم سے محفوظ نہیں رہی، امریکیوں نے یہ بہانہ بنا کر حملہ کیا تھا کہ عراق کے پاس وسیع پیمانے

پر تباہی پھیلانے والے ہتھیار ہیں، لیکن آج تک وہ ہتھیار عراق میں دستیاب نہیں ہو سکے، اگر اس اصول کو تسلیم کر لیا جائے کہ جس ملک کے پاس وسیع پیمانے پر تباہی پھیلانے والے ہتھیار ہوں تو اس ملک کی اینٹ سے اینٹ بجا دی جائے تو اس پر بہت سے ترقی یافتہ ممالک پورے اتریں گے۔ کیا ان کے خلاف بھی ایسی ہی کارروائی ہونی چاہیے؟ عراقی تو بیچارے امریکی دہشت گردی کا شکار ہو گئے۔ لاکھوں معصوم انسان امریکی بمباری کے نتیجہ میں ہلاک، اپاہج اور معذور ہو گئے، عراقیوں کے تیل اور دیگر وسائل پر ناجائز قبضہ جما لیا گیا۔ آج عراقی بیرونی جارحیت اور ظلم وستم کا نشانہ بنے ہوئے ہیں۔

افغانستان بھی بیرونی ظلم کی ایک جیتی جاگتی مثال ہے۔ افغانیوں کا قصور صرف یہ ہے کہ وہ کسی بیرونی استعمار کی غلامی کو قبول نہیں کرتے۔ افغانستان پہلے روسیوں کی جارحیت کا شکار ہوا۔ افغانی پوری جرأت کے ساتھ سالہا سال روسی استعمار کے خلاف نبرد آزما رہے۔ اب یہ افغان امریکی اور اس کے اتحادی استعمار کے خلاف لڑ رہے ہیں۔ طاقت کا توازن افغانیوں کے حق میں بہت کمزور ہے، اس لیے استعمار کو مکمل شکست سے دوچار ہونے میں وقت لگ رہا ہے۔ بہرحال عدل وانصاف کی نظر سے دیکھنے والے افغانیوں پر ڈھائے جانے والے ظلم وستم کو محسوس کر سکتے ہیں۔

ظلم کی ایک اور مثال پاکستان کے شمالی علاقوں میں بیرونی ڈرون حملے ہیں۔ شمالی علاقوں کے بے شمار لوگ بمباری کی وجہ سے ہلاک، زخمی اور اپاہج ہو رہے ہیں، جو لوگ ڈرون حملوں کا شکار ہو رہے ہیں انہیں ہم تین قسموں میں تقسیم کر سکتے ہیں:

مجرم: یہ وہ لوگ ہوتے ہیں جن کے خلاف کوئی جرم عدالتی یا مجاز عدالتی کارروائی کے نتیجہ میں ثابت ہو چکا ہو۔ ہماری معلومات کی حد تک ان حملوں میں کوئی مجرم ہلاک نہیں ہوا۔

ملزم: دوسرا درجہ ملزم کا ہے۔ ملزم وہ ہوتا ہے جس کے خلاف کوئی الزام عائد کیا گیا ہو۔ ایسے فرد کے بارے میں دونوں احتمال ہوتے ہیں وہ معصوم بھی ہو سکتا ہے اور مجرم بھی۔ دُنیا کے کسی قانون میں کسی ملزم کو اس وقت تک سزا نہیں دی جا سکتی جب تک اس کے خلاف جرم ثابت نہ ہو جائے۔

معصوم: تیسرے وہ لوگ ہیں جو معصوم کہلاتے ہیں۔ نہ مجرم ہیں نہ ہی ملزم بلکہ عام معصوم شہری ہیں۔

شمالی علاقوں میں میزائل حملوں اور بمباری کے نتیجہ میں پانچ یا چھ فیصد لوگ ایسے ہوں گے جنہیں ملزم کہا جا سکے، باقی پچانوے فیصد معصوم شہری شہید ہو رہے ہیں جن میں بوڑھے، بچے اور خواتین شامل ہیں۔

بدقسمتی یہ ہے کہ اس ظلم کے خلاف کوئی مؤثر آواز نہیں اُٹھائی گئی۔ آخری آزادی کے ان متوالوں کا خون ناحق کب تک بہتا رہے گا! تقریباً پچاس برس قبل ویت نام کے بے گناہ شہری بھی سالہا سال تک امریکی بربریت اور ظلم وستم کا شکار رہے، لیکن جارح استعمال کے خلاف بڑے عزم وہمت اور دلجمعی کے ساتھ لڑتے رہے۔ بالآخر ظالم قوت کو وہاں سے نکلنا پڑا۔

یہ چند واقعات بطور مثال یہاں بیان کیے گئے ہیں، ورنہ استعماری قوتوں کی داستان ظلم وستم بہت طویل ہے، یہ مقالہ ظلم کی

مزید داستانوں کی تفصیل کا متحمل نہیں ہوسکتا۔ ان مثالوں کو بھی یہاں صرف اس لئے بیان کیا گیا ہے تا کہ اس بات کی وضاحت کی جا سکے کہ بین الاقوامی طور پر لوگوں میں بے چینی، خوف و دہشت پھیلنے کے اسباب کیا ہیں، اعتدال اور توازن میں بگاڑ کیوں پیدا ہو رہا ہے اور پھر نتیجتاً کس قسم کا ردِعمل پیدا ہو رہا ہے۔

قرآنِ حکیم نے ظلم کو حرام قرار دیا ہے لیکن مظلوم کو نہ صرف یہ کہ بدلہ لینے کا حق دیا ہے، بلکہ مظلوم کی دادرسی کو بھی ضروری قرار دیا:

﴿ وَلَمَنِ انْتَصَرَ بَعْدَ ظُلْمِهٖ فَاُولٰٓئِکَ مَا عَلَيْهِمْ مِّنْ سَبِيْلٍ ﴾ (الشوریٰ:41:42)

''اور جوئی کوئی اپنے اوپر ظلم کیے جانے کے بعد بدلہ لے تو ان پر کوئی الزام نہیں۔''

﴿ اِنَّمَا السَّبِيْلُ عَلَى الَّذِيْنَ يَظْلِمُوْنَ النَّاسَ وَيَبْغُوْنَ فِى الْاَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ. اُولٰٓئِکَ لَهُمْ عَذَابٌ اَلِيْم ﴾ (الشوریٰ:42:42)

﴿وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُوْمًا فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهٖ سُلْطٰنًا فَلا يُسْرِفْ فِّى الْقَتْلِ اِنَّه' كَانَ مَنْصُوْرًا﴾ (الاسراء33:17)

''اور جو شخص بطور ظلم قتل کیا گیا تو ہم نے اس کے وراث کو (قصاص کا) حق دیا ہے، اسے چاہیے کہ قصاص میں زیادتی نہ کرے، بلاشبہ اس کی مدد کی جائے گی''۔

﴿ اُذِنَ لِلَّذِيْنَ يُقٰتَلُوْنَ بِاَنَّهُمْ ظُلِمُوْا. وَاِنَّ اللّٰهَ عَلٰى نَصْرِهِمْ لَقَدِيْرُ ۞ نِ الَّذِيْنَ اُخْرِجُوْا مِنْ دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ اِلَّآ اَنْ يَّقُوْلُوْا رَبُّنَا اللّٰهُ ﴾ (الحج:40,39:22)

جن لوگوں پر (خواہ مخواہ) جنگ مسلط کی گئی، انہیں اجازت دی جاتی ہے کہ وہ بھی لڑیں، کیونکہ ان پر ظلم کیا گیا ہے، اور اللہ تعالیٰ ان کی مدد پر قادر ہے۔ یہ وہ لوگ ہیں جنہیں ناحق ان کے گھروں سے نکالا گیا۔ ان کا قصور سوائے اس کے کچھ نہ تھا کہ وہ یہ کہتے تھے کہ ہمارا ربّ صرف اللہ تعالیٰ ہے۔

ان آیات سے واضح طور پر یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ مظلوم کو بے یار و مددگار نہ چھوڑا جائے، گویا شرعاً مظلوم کی مدد کرنا فرض ہے۔ ایک اور حدیث میں آپ ﷺ کا ارشاد ہے:

((انصر اخاک ظالماً او مظلوماً))(4) ''اپنے بھائی کی مدد کرو، ظالم ہو یا مظلوم۔''

صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ ﷺ مظلوم کی مدد کی بات تو سمجھ میں آتی ہے، مگر ظالم کی کیسے مدد کی جائے؟ آپ ﷺ نے فرمایا ظالم کی مدد یہ ہے کہ اس کو ظلم سے روک دو۔

ہمارے فقہاء کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ ظلم کا خاتمہ ضروری ہے، اور جنگ کا محرک بھی ظلم ہی کا خاتمہ ہے نہ کہ مذہبی مخالفت۔

احناف کی رائے یہ ہے کہ انسان کی زندگی وحیات قابل احترام ہے اسے شرعی ذمہ داریوں کو پورا کرنے کا موقع ملنا چاہیے، جب کہ قتل کی اباحت عارضی ہے جس کی اجازت شر کو دفع کرنے کے لئے دی گئی ہے۔ فقہاء احناف کی رائے ہے کہ محض کفر، کفار کے ساتھ جنگ کا سبب نہیں بلکہ ظلم وشر اس کا سبب ہوتا ہے۔ امام مالک رحمہ اللہ کے نزدیک بھی کسی مسلمان کے لئے یہ جائز نہیں کہ وہ اپنا خون بہائے یا دوسرے کا۔ ہاں مگر حق کے ساتھ (5)۔

ہماری مندرجہ بالا بحث سے یہ بات واضح ہوگئی کہ مظلوم کو نہ صرف صدائے احتجاج بلند کرنے کا حق ہے، جیسا کہ قرآنِ حکیم میں ارشاد ہے:

﴿لَا يُحِبُّ اللّٰهُ الْجَهْرَ بِالسُّوْٓءِ مِنَ الْقَوْلِ اِلَّا مَنْ ظُلِمَ وَكَانَ اللّٰهُ سَمِيْعًا عَلِيْمًا﴾
(النساء:148:4)

''اللہ تعالیٰ اس بات کو پسند نہیں کرتا کہ کسی کو علانیہ برا بھلا کہا جائے، ہاں مگر جو مظلوم ہے اسے حق ہے، اور اللہ تعالیٰ سننے والا اور جاننے والا ہے۔''

مظلوم کو نہ صرف بدلہ لینے اور جوابی کارروائی کرنے کا حق ہے بلکہ مظلوم کی بھرپور حمایت کرنا بھی تمام انصاف پسند لوگوں کے لئے ضروری ہے۔ انہیں تنہا نہیں چھوڑا جاسکتا۔ عدل وانصاف کی خاطر تمام منصف مزاج لوگوں اور قوموں کو مظلوم کی حمایت کے لئے اُٹھ کھڑا ہونا چاہیے۔ اس لئے کہ عدل کے بغیر اعتدال کو قائم نہیں رکھا جاسکتا۔ دُنیا بھر میں اعتدال وتوازن برقرار رکھنے کے لئے ضروری ہے کہ ان تمام اسباب کا سدباب کیا جائے جن سے نفرتیں اور دُشمنیاں پیدا ہوتی ہیں۔ ایک پراُمن اور پرسکون معاشرہ قائم کرنے کے لئے ہمیں ظلم، عداوت، تعصّبات، نفرتوں اور ناانصافیوں کو ہر سطح پر ختم کرنا ہوگا۔

حواشی وتعلیقات

(1) ارشاد العقل السلیم (داراحیاء التراث العربی، بیروت ت ن) ج:1،ص:172

(2) دیکھیے: آل عمران 93:31

(3) یہ تعریف اصمعی نے کی ہے، دیکھیے، ابومنصور محمد بن احمد الازہری، تہذیب اللغہ، داراحیاء التراث العربی ج بیروت 2001-149 ص274

(4) بخاری، الجامع الصحیح، ابواب المظالم، مسلم، الحجاج الصحیح، باب نصر المسلم ظالما و مظلوما

(5) وھبہ زحیلی، بین الاقوامی تعلقات، ترجمہ حکیم اللہ، شریعہ اکیڈمی، 2010، ص:138

دورِ جدید کی فقہی ضروریات اور بین الاقوامی اِسلامی یونیورسٹی کا کردار
(ایک تجزیاتی مطالعہ)

* ڈاکٹر اِکرام الحق یٰسین

یہ بات محتاجِ بیان نہیں کہ تعلیمی ادارے جہاں افراد کی فکری اور روحانی تربیت کا فریضہ سرانجام دیتے ہیں وہاں ممالک اور اداروں کے لیے انتظامی رہنمائی کی فراہمی میں بھی ان کا کلیدی کردار ہوتا ہے۔ شریعتِ اِسلامیہ میں نظام زندگی کی ضابطہ بندی کو فقہ کہا جاتا ہے۔ اس ضابطہ بندی نے صدیوں تک مسلم معاشرے کو فنی شعور فراہم کرنے کا فریضہ بھی سرانجام دیا۔ عصرِ حاضر میں دینی مدارس تو تعلیم فقہ میں خدمات سرانجام دے ہی رہے ہیں، ان کے ساتھ ساتھ پاکستان کی اکثر جدید جامعات میں بھی کسی نہ کسی درجے میں اس کی تدریس و تحقیق کا کام جاری ہے مگر بین الاقوامی اِسلامی یونیورسٹی کو اس سلسلے میں خاص مقام حاصل رہا ہے۔ بلکہ اگر یوں کہہ دیا جائے کہ اِس کی خشتِ اَول کا خمیر ہی عناصرِ فقہیہ سے عبارت ہے تو بے جا نہ ہوگا۔ اس جامعہ اور دیگر جامعات دینیہ وعصریہ کی فقہی خدمات میں کمی وکیفی تفاوت یقیناً قابلِ ملاحظہ ہے۔

تاسیسی پس منظر

یونیورسٹی کا تاسیسی پسِ منظر نامہ شاید قرونِ وسطیٰ میں مسلمانوں کے سیاسی تنزل سے شروع ہونے والے اضطراب کا تسلسل ہے۔ ممالکِ اسلامیہ کے تعلیمی وتحقیقی ادارے جو صدیوں سے علم کی شمع جلائے ظلمت کدۂ جہل و جفا میں ﴿اَضاءَتْ مَا حَولهُ﴾ [سورۂ بقرہ 17:2] (اس نے ارداگرد کو روشن کر دیا) کی تفسیر پیش کر رہے تھے، سیاسی شطرنج بازوں کے ہاتھوں جوئے کی بھینٹ چڑھنے کے بعد ایک ایک کر کے جان کی بازی ہار گئے۔ علماء ومدرسین اور فقہاء ومحققین کچھ انہی معرکہ ہائے جہاں گیری میں گاجر مولی کی طرح کاٹ پھینکے گئے اور کچھ تڑپتی روحوں اور زخمی دلوں کے ساتھ در بدر ہو گئے۔ دیکھتے ہی دیکھتے جوامع اجڑ گئیں، مجامع بکھر گئے اور جامعات لُوٹ کر جلا دی گئیں یا ویران کر دی گئیں۔ یہی حال کچھ سرزمینِ ہند کا بھی ہوا۔ یہاں بھی صدیوں تک فقہِ اسلامی پر مشتمل قوانین رائج رہنے کے بعد ملک پر انگریز کا اثر رسوخ بڑھا تو یہاں کے قوانین بدل دیے گئے اور نظامِ تعلیم کو یکسر ختم کر کے نیا انگریزی نظام جاری کر دیا گیا۔ نئے نظام میں اس معاشرے کا مزاج اور سوچ بدلنے کا پورا پورا انتظام کیا گیا۔

1857ء میں استعماری نظام سے آزادی کی ایک اپنی سی کوشش کی گئی مگر اس میں ناکامی کے بعد قابض قوتوں کے جبر و استبداد میں مزید اضافہ ہو گیا۔ اِس دوران آزادیٔ ہند کی کئی تحریکیں اٹھیں مگر بوجوہ ایک ایک کر کے دَم توڑ گئیں۔ اس بے بسی کے عالم میں مسلم مفکرین نے ملت کی بقا کے لیے متبادل راہیں تلاش کرنا شروع کیں۔ ان میں ایک تو سرسید مرحوم کا انداز تھا

* اسسٹنٹ پروفیسر، شریعہ اکیڈمی، بین الاقوامی اِسلامی یونیورسٹی، اِسلام آباد۔

جنہوں نے انگریز کے سیاسی نظام کے اندر رہتے ہوئے اسی کے تعلیمی نظام کو اپنانے کی تحریک شروع کی تا کہ مسلمانوں کی جان بخشی ہو اور وہ حتی الامکان اپنے وجود کی بقا پر توجہ دے سکیں۔ دوسرا انداز اِسلامی علمی ورثے کے تحفظ کا تھا جس کا بیڑہ علماءِ امت نے اٹھایا اور دنیا و مافیہا سے بے نیاز ہو کر مساجد و مدارس میں گوشہ نشین ہو گئے۔ انہوں نے تحفظ دین میں وہ انداز اختیار کیا جو مرغی اپنے چوزوں کے تحفظ میں کرتی ہے۔ وہ نہ صرف یہ کہ اپنے پر پھیلا کر چوزوں کو چھپا لیتی ہے بلکہ اپنی جان کی پرواہ کیے بغیر چوزوں کی طرف لپکنے والی ہر چیز پر جھپٹ پڑتی ہے۔ چناں چہ اس طبقہ کے مفکرین نے اس قدر سخت موقف اختیار کیا کہ انگریزی تعلیم سے براءت کے ساتھ ساتھ سرسید کی ماڈرنائزیشن کی تحریک کو بھی آڑے ہاتھوں لیا۔ یہاں اس پر بحث مقصود نہیں کہ کون حق پر تھا اور کون باطل پر، مگر اس رویے کا ایک روشن پہلو یقیناً یہ تھا کہ ہمارا دینی ورثہ اب تک دراندازی سے پاک ہے اور جو کوئی اسے بنیاد بنا کر دورِ جدید کے تقاضوں کے لیے اس سے رہنمائی لینا چاہے اسے کوئی مشکل پیش نہیں آئے گی۔ تیسرا طبقہ ان مفکرین کا تھا جنہوں نے ہر حال میں تحریکی جدوجہد کے ذریعے انگریزی استعمار کو وطنِ عزیز سے بے دخل کرنے کی ٹھان لی اور مرتے دَم تک اسی پر قائم رہے۔ سید احمد شہیدؒ کی تحریک آزادئ ہند، شیخ الہند مولانا محمود الحسنؒ کی تحریکِ ریشمی رومال اور دیگر مماثل تحریکات اسی کی مثالیں ہیں۔ چوتھا طبقہ ایسے مسلمانوں کا تھا جنہوں نے خاموشی سے انگریزی تعلیم اور بود و باش کو اختیار کیا مگر ان کے اندر کا مسلمان پوری آب و تاب کے ساتھ زندہ رہا۔ مفکر پاکستان علامہ محمد اقبالؒ، قائداعظم محمد علی جناحؒ اور تحریک پاکستان کے اکثر رہنما اسی طبقے سے تعلق رکھتے ہیں۔ ان میں سے اکثر لوگ لباس اور بود و باش میں تو انگریز کے ثانی نظر آتے تھے مگر وجودِ ملت کے تحفظ کے لیے ان کی مضطرب روحیں کچھ اس انداز سے تڑپیں کہ مسلمانانِ برصغیر کو پاکستان کی صورت میں وطنِ عزیز نصیب ہوا۔ بانی پاکستان قائداعظم محمد علی جناحؒ نے قدم قدم پر دوقومی نظریے کی وکالت کرتے ہوئے مسلمانوں کی امتیازی تہذیب و ثقافت کو واضح کیا۔ ایک موقع پر اسلامی سلطنت کا نقشہ کھینچتے ہوئے آپؒ نے فرمایا: ''اِس عظیم الشان کتاب میں اِسلامی زندگی سے متعلق ہدایات کے باب میں زندگی کا روحانی پہلو موجود ہے۔ معاشرت، سیاست، معیشت، غرض اِنسانی زندگی کا کوئی شعبہ نہیں ہے جو قرآن کی تعلیمات کے احاطے سے باہر ہو۔ قرآن کی اُصولی ہدایات اور سیاسی طریقِ کار نہ صرف مسلمانوں کے لیے بہترین ہیں بلکہ اِسلامی سلطنت میں غیر مسلمانوں کے لیے بھی سلوک اور آئینی حقوق کا اِس سے بہتر تصور ممکن نہیں (1)۔ یہ تصور تحریکِ پاکستان کے دوران مسلمانوں کے دِل و دِماغ پر حاوی رہا جسے جناب اصغر سودائی کی مشہور نظم ''پاکستان کا مطلب کیا...... لاالہ الّا اللہ'' (2) نے خوب جلا دی اور رفتہ رفتہ اِس کا پہلا شعر ایک نعرے کی شکل اختیار کر گیا جو آج تک اِسلامیانِ پاکستان کے دِل و دماغ میں گونج رہا ہے۔ جب پاکستان وجود میں آ گیا تو قائدین امت اسے صحیح اِسلامی فلاحی ریاست بنانے کے لیے فکرمند ہوئے۔ 25 رجنوری 1948ء کو کراچی میں عید میلاد النبی کے موقع پر قائدِ اعظمؒ نے اپنے خطاب میں فرمایا:

> ''میں یہ بات سمجھنے سے قاصر ہوں کہ لوگوں کا ایک طبقہ جو دانستہ طور پر شرارت کرنا چاہتا ہے، یہ پروپیگنڈہ کر رہا ہے کہ پاکستان کے دستور کی اَساس شریعت پر اِستوار نہیں کی جائے گی۔ آج بھی اِسلامی اصولوں کا زندگی پر اسی طرح اِطلاق ہوتا ہے جس طرح تیرہ سو برس پیشتر ہوتا تھا'' (3)۔

مگر انگریزی تعلیم کے پروردہ اس ماحول میں دورِ اسلاف کے فقہاء وقضاۃ کا وجود نہ رہا تھا جو اپنی مجتہدانہ بصیرت کی بنا پر نفاذِ شریعت کا فریضہ سرانجام دے سکتے۔ حکومتی ڈھانچہ تبدیل ہو چکا تھا جس میں ایک دفع وار دستور کا تصور کارفرما تھا اور ملکی سطح پر ایک مستقل مجلس دستور ساز بھی بالفعل موجود تھی۔ وقت کی ضروریات اور ماحول کے تقاضے بدل چکے تھے۔ استعمار نے پورے معاشرے کو بدل ڈالا تھا۔ مدارس اور خانقاہوں میں محفوظ رہ جانے والا علمی ورثہ صدی بھر معاشرے کے زندہ مسائل سے بے دخل کر دیے جانے کی وجہ سے جوں کا توں نیا نظام چلانے کے لیے موزوں نہ تھا۔ اس ورثے کا نئے انداز سے مطالعہ اور جمع بندی ہی اسے نظمِ مملکت چلانے کے قابل بنا سکتے تھے۔ بالکل اسی طرح جس طرح پاکستان کی معیشت، اس کی فوجی قوت، اس کی ریلوے کا نظام، مہاجرین کی آبادکاری وغیرہ، اس کے نظام کا ہر یونٹ تعمیرِ نو کا تقاضا کر رہا تھا، اسی طرح نظامِ شریعت کے نفاذ کے لیے اس کی فنی نظرِ ثانی کی ضرورت تھی۔

اس فکر کو عملی جامہ پہنانے کے لیے نہایت وسیع پیمانے پر علمی تیاری کی ضرورت تھی۔ اس ضرورت کو قائدین نے ہر وقت محسوس کیا اور اس کے لیے وقتاً فوقتاً کوششیں ہوتی رہیں۔ یہ کوششیں کچھ سیاسی نوعیت کی تھیں، کچھ انتظامی نوعیت کی اور کچھ تعلیمی نوعیت کی مگر تاریخِ پاکستان کا کوئی ہی دور ہوگا جو ان کوششوں سے خالی رہا ہو۔ یہاں ہمارا موضوع چوں کہ ایک تعلیمی ادارہ ہے اس لیے ان کوششوں کا علمی پہلو ہی ہماری گفتگو کا محور ہوگا۔ اس سلسلے میں پاکستان کی علمی قیادت نے قرآنِ مجید کے اسلوبِ تنجیم کو مدنظر رکھتے ہوئے ایسا طریقِ کار اختیار کیا، جو کئی مراحل سے گزرتے گزرتے بین الاقوامی اِسلامی یونیورسٹی اِسلام آباد کے قیام پر منتج ہوا۔

1992ء کے تعارف نامہ میں یونیورسٹی کے قیام کا پسِ منظر یوں بیان کیا گیا ہے:

وَلما كانت قضية تطبيق الشريعة تحتاج إلى رجال يجمعون بين التخصص العلمي الدقيق، وَالتأهيل العلمي في مجال تطبيق الشريعة ،فقد كان إنشاء الجامعة الإسلامية في إسلام آباد عاصمة باكستان هدية باكستان إلى الأمة الإسلامية في مطلع القرن الخامس عشر الهجري(4)۔

''چوں کہ نفاذِ شریعت کے لیے ایسے رجالِ کار کی ضرورت تھی جو بیک وقت گہرے علمی تخصص اور نفاذِ شریعت کے لیے مطلوبہ علمی قابلیت کے حامل ہوں تو اِس پسِ منظر میں پاکستان کے دارالحکومت اِسلام آباد میں اِسلامی یونیورسٹی کا قیام پندرہویں صدی ہجری کی ابتدا میں پاکستان کی طرف سے امتِ اِسلامیہ کے لیے ایک تحفہ تھا''۔

یونیورسٹی کی امتیازی خصوصیات کے ضمن میں اس کے قیام کا مقصد یوں بیان کیا گیا ہے:

مِن خصائص هذه الجامعة أنها نشأت استجابة لضرورة عملية وليس لمجرد الترف العلمي الخالص،حيث ارتبطت نشأتها باتجاه العالم الإسلامي بعامة وجمهورية

باكستان الإسلامية بصفة خاصة إلى تطبيق شرع الله في مختلف مجالات الحياة، ومايقتضيه هذا الاتجاه من إعداد للطاقات البشرية المؤهلة لأداء هذه المهمة ، ومن ثم بدأت الجامعة بإنشاء الكليات التي تخرّج العلماء الذين تحتاجهم عملية تطبيق الشريعة ، مثل كلية الشريعة التي تخرّج القضاة المؤهلين لتطبيق شرع الله ، والفقهاء القادرين على استنباط الأحكام الشرعية من مصادرها الأصلية ، وكلية أصول الدين التي يتخرج فيها الدعاة اللازمون لتربية المجتمع تربية إسلامية وتهيئته لاستبدال شرع الله بالقوانين الوضعية في شتّى مجالات حياتهم ، ومدرسة الاقتصاد الإسلامي التي تُعِدجيلاً من الاقتصاديين الإسلاميين القادرين على توجيه اقتصاد الدولةوجهة إسلامية ...... الخ (5)۔

''اِس یونیورسٹی کی خصوصیات میں سے ایک یہ بھی ہے کہ اِس کی بنیاد ایک عملی ضرورت پر رکھی گئی اور اِس کا قیام محض علمی امتیاز کے شوق کا نتیجہ نہیں تھا۔ اِس کی تاسیس عالمِ اِسلامی میں بالعموم اور اِسلامی جمہوریہ پاکستان میں بالخصوص بیدار ہونے والے اِس شعور کی مرہونِ منت ہے کہ مختلف شعبہ ہائے زندگی میں شریعت نافذ کی جائے۔ چوں کہ نفاذِ شریعت کے جذبے کو عملی شکل دینے کے لیے باصلاحیت رِجالِ کار کی موجودگی ناگزیر تھی اِس لیے یونیورسٹی کی ابتدا ایسے کلیات سے کی گئی جن کی نفاذِ شریعت کے عمل کے لیے ضرورت تھی۔ اِن میں ایک تو کلیۂ شریعت تھا جس کی ذمہ داری ایسے ججز تیار کرنا تھی جو نفاذِ شریعت کی اہلیت رکھتے ہوں۔ ایسے فقہی ماہرین کی تیاری بھی اسی کے فرائض میں شامل تھی جو شریعت کے بنیادی مآخذ سے احکام کے استنباط کی صلاحیت رکھتے ہوں۔ یونیورسٹی کی دوسری فیکلٹی اس کا کلیۂ اصول دین تھا جس کی ذمہ داری ایسے داعی تیار کرنا تھی جو معاشرے کی اِسلامی تربیت کر کے اسے مروجہ قوانین کی جگہ زندگی کے ہر شعبے میں شرعی قوانین اپنانے کے لیے تیار کر سکیں۔ اس کا تیسرا شعبہ مدرسۂ معاشیات (School of Economics) تھا جس کے ذمے ایسے ماہرینِ معاشیات کی تیاری تھی جو ملکی معیشت کو اِسلامی رُخ پر ڈھال سکیں''۔

بانی ممبران کا فقہی پس منظر:

یونیورسٹی کے بانی ممبران کے ناموں پر غور کیا جائے تو ان میں انتظامی سربراہ اعلیٰ اس دور کے صدرِ پاکستان کے علاوہ پاکستان اور عالمِ اِسلام کے صفِ اول کے مفکرین، مدبرین، فقہاء اور اہلِ خیر کے نام نظر آتے ہیں۔1985ء کے تعارف نامے کے مطابق یونیورسٹی کی پہلی مجلسِ اعلیٰ کے ارکان اور اس کے بانی ممبران میں ڈاکٹر عبداللہ عمر نصیف سیکرٹری جنرل رابطۂ عالمِ اِسلامی۔ جدہ، شیخ جاد الحق علی جاد الحق شیخ الازہر۔ جسٹس محمد حلیم۔ چیف جسٹس سپریم کورٹ آف پاکستان، جسٹس گل محمد خان

چیف جسٹس وفاقی شرعی عدالت۔ پاکستان، ڈاکٹر عبد الہادی ابو طالب۔ ڈائریکٹر جنرل ایسسکو۔ رباط۔ مراکش، شیخ عبد اللہ بن عبد العزیز بن باز۔ مفتی اعظم سعودی عرب، ممتاز پاکستانی مفکر مولانا ظفر احمد انصاری، عالمی شہرت یافتہ فقیہ ڈاکٹر یوسف قرضاوی۔ قطر یونیورسٹی، مولانا ابوالحسن علی ندوی۔ لکھنو۔ بھارت، ڈاکٹر عبد اللہ عبد المحسن ترکی۔ سعودی عرب، شیخ یوسف جاسم الحجی۔ وزیر اوقاف ومذہبی امور۔ کویت، ڈاکٹر طیب زین العابدین ڈائریکٹر مرکزِ اسلامی افریقی۔ سوڈان اور شیخ احمد خلیلی مفتی عمان کے اسماءِ گرامی بھی نظر آتے ہیں۔ ان کے علاوہ عالمِ اسلام کی شاید ہی کوئی قابلِ ذکر یونیورسٹی ہو جس کے وائس چانسلر اس یونیورسٹی کے ممبر نہ ہوں۔ جس ادارے کو روزِ اول سے ایسی قد آور علمی شخصیات کی سرپرستی اور عملی نمائندگی حاصل ہو اور جس کے قیام کا مقصودِ اصلی نفاذِ شریعت ہو، اسلامی قانونی فکر کی ترویج وترقی میں اس کے کردار کا اندازہ اسی سے کیا جاسکتا ہے۔ انہیں شخصیات کے اسمائے گرامی سے یہ اندازہ بھی لگایا جاسکتا ہے ان میں نہ صرف مختلف فقہی مکاتب کے مفکرین شامل تھے بلکہ مستقل فقہی واجتہادی بصیرت کے اعتبار سے معروف شخصیات بھی تھیں۔ اس سے بخوبی اندازہ لگایا جاسکتا ہے کہ اسلامی قانونی فکر کے جدید مسائل کے حل کے لیے اس یونیورسٹی کے تدریسی، تحقیقی اور تربیتی پروگراموں میں کس قدر گنجائش رکھی گئی ہوگی۔ یہاں یونیورسٹی کی فقہی خدمات کا مختصر تعارف درجِ ذیل تین پہلوؤں سے کرانا مقصود ہے:

❶ تدریسِ فقہ

تدریسِ فقہ کا کام برصغیر کے دینی مدارس میں صدیوں سے نہایت اہتمام کے ساتھ ہو رہا ہے جہاں سے ہر سال لاکھوں فضلاء سندِ فضیلت حاصل کرتے ہیں مگر بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی، اسلام آباد نے اِس میدان میں تجدیدی امتیاز رکھتی ہے۔ یہاں تدریسِ فقہ کے درجِ ذیل پہلو قابلِ ذکر ہیں:

پہلا پہلو۔ نصابِ تعلیم

یونیورسٹی میں فقہی مضامین کا تعلیمی نصاب جدید وقدیم کا حسین امتزاج ہے۔ اس میں اصالت بھی ہے اور حرکیت وتجدد بھی۔ اِس نصاب کی بنیاد قرآن وسنت اور فقہ اِسلامی کا وسیع ذخیرہ ہے جب کہ اِس کی تفاصیل میں عصرِ حاضر کے تقاضوں کے پیشِ نظر جدید فقہی مباحث غالب نظر آتے ہیں۔ تعارف نامۂ جامعہ میں ہدف نمبر 5 کے تحت یونیورسٹی کے نصابِ تعلیم کے خدوخال یوں بیان کیے گئے ہیں:

> تقديم نموذج للتعليم الإسلامي الذي يستقي من النبع الأصيل – نبع الكتاب والسنة– دون أن يغفل كل الإنجازات الحديثة في مجال العلم والمعرفة ، ومن ثم فإنّ مناهج الجامعة تضرب بجذورها في أرض التراث الخصبة ، وتستقي من ينابيعها الثرة، وترفد في الوقت نفسه هذه الينابيع بخير ما توصلت إليه الجهود الإنسانية في شتّى مجالات العلم والمعرفة (6)۔

''یونیورسٹی کے قیام کا ایک مقصد اِسلامی تعلیمات کا ایک ایسا نمونہ پیش کرنا تھا جن کا ماخذ تو اصل سرچشمۂ شریعت یعنی قرآن وسنت ہوں مگر اِس کے ساتھ ساتھ دورِ جدید میں سائنس اور علم کے میدانوں میں ہونے والی ترقی سے چشم پوشی بھی نہ کی گئی ہو۔ اِس طرح یونیورسٹی کا نصابِ تعلیم اِس انداز سے ترتیب دیا گیا ہے کہ اِس کی جڑیں اپنے علمی ورثے کی زرخیز زمین میں ہیں، جن کی آبیاری ایک طرف اسی کے چشمہ ہائے فوارسے ہو رہی ہے اور دوسری طرف سائنس اور علوم کے مختلف دائرہ ہائے کار میں ہونے والی انسانی کاوشوں کے بہترین ثمرات اس میں شامل ہیں''۔

اس عملی خاکے کے مطابق یونیورسٹی کے نصاب تعلیم کی کچھ تفصیل یوں ہے:

فقہ کے تعلیمی پروگرام

کلیۃ الشریعۃ والقانون (Faculty Of Shari`ah and Law)

یونیورسٹی میں سب سے زیادہ فقہی مضامین اسی فیکلٹی میں پڑھائے جاتے ہیں۔ 1985ء میں شائع ہونے والے یونیورسٹی کے تعارف نامے کے مطابق 1979ء میں کلیۂ شریعت وقانون کا قیام قائدِ اعظم یونیورسٹی اِسلام آباد میں عمل میں لایا گیا تھا جس کے پہلے ایل ایل ایم شریعہ پروگرام برائے سال 1980-1979 میں 9 طلبہ نے داخلہ لیا تھا۔ 1980ء میں جب اِسلامی یونیورسٹی کو مستقل حیثیت دی گئی تو اس کلیے کو بھی اس کا حصہ قرار دے دیا گیا۔ 1982-1981 میں ایل ایل ایم شریعہ میں 24 طلبہ کا داخلہ ہوا اور اِس کے ساتھ ایل ایل بی شریعہ پروگرام بھی شروع کر دیا گیا جس میں 40 طلبہ داخل ہوئے۔ دو سال تک فیکلٹی کے یہی پروگرام چلتے رہے اور تیسرے سال یعنی 1984-1983 میں ایل ایل بی آنرز کے عنوان سے ایک نیا پروگرام متعارف کروایا گیا۔ اِس پروگرام میں پہلے سال 44 طلبہ کا داخلہ ہوا۔ 1985-1984 میں ایک سالہ قاضی کورس متعارف کروایا گیا جس میں پہلی مرتبہ 17 طلبہ شریک ہوئے۔ تعلیمی سال 1986-1985ء میں ایل ایل ایم شریعہ کے طلبہ کی تعداد 40، ایل ایل بی شریعہ میں 172، ایل ایل بی آنرز میں 153 اور قاضی کورس کے شرکاء کی تعداد 20 تھی۔ اسی عرصے میں پی ایچ ڈی شریعہ کا پروگرام بھی شروع کیا گیا جس میں مختلف نظامہائے قانون میں تقابلی مطالعے کو زیادہ اہمیت دی گئی (7)۔ وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ کلیے کے پروگراموں میں تھوڑی بہت تبدیلیاں آتی رہیں اور 2010-2009ء کے تعلیمی دورانیے کے لیے داخلے کا جو اشتہار دیا گیا اس کے مطابق کلیۂ شریعہ وقانون میں بیچلر لیول کے تین پروگراموں: بی اے/ایل ایل بی شریعہ (6 سالہ) اور ایل ایل بی ایوننگ (3 سال)، نیز بارہ (12) ماسٹر ڈگری پروگراموں اور پی ایچ ڈی میں داخلے کا اعلان کیا گیا۔ ان میں ایم ایس ہیومن رائٹس (2 سالہ)، ایل ایل ایم۔ جنرل (2 سالہ)، ایل ایل ایم ہیومن رائٹس لاء (2 سالہ)، ایل ایل ایم انٹرنیشنل لاء (2 سالہ)، ایل ایل ایم کارپوریٹ لاء (2 سالہ)، ایم ایس مسلم فیملی لاء (2 سالہ)، ایل ایل ایم مسلم فیملی لاء (2 سالہ)، ایم ایس اِسلامک کمرشل لاء (2 سالہ)، ایل ایل ایم اسلامک کمرشل لاء (2 سالہ)، ایم ایس شریعہ

(اِسلامی قانون وفقہ 2 سالہ)اور ایل ایل ایم شریعہ (اِسلامی قانون وفقہ 2 سالہ) شامل تھے(8)۔ جن میں سے اکثر پروگراموں میں یونیورسٹی کے قائم کردہ معیار کے مطابق تعلیم فقہ ہی غالب ہے اور چند ایسے پروگرام جن میں معاصر قانون کا نصاب غالب ہے ان میں بھی فقہ کا خاطر خواہ حصہ شامل ہے۔ تمام پروگراموں کے نصاب کی تیاری میں قدیم اِسلامی فکری ورثے اور جدید فقہی تحقیقات سے بھرپور فائدہ اٹھایا گیا ہے اور اِس کے مختلف مراحل کا نصابِ تعلیم مرتب کرتے وقت دورِ جدید کی فقہی ضروریات کو پورا کرنے کی سنجیدہ کوشش کی گئی ہے۔ اس کا اندازہ کلیے کے تعلیمی اہداف سے لگایا جاسکتا ہے جو یونیورسٹی کے مختلف تعارف ناموں میں بیان کیے گئے ہیں۔

اہدافِ تعلیم

① شریعت اور انسانی ساختہ قانون کی بیک وقت تعلیم دینا اور یہاں کے طلبہ میں دورِ حاضر کے تقاضوں کے مطابق فقہِ اِسلامی کے فہم وادراک کا ملکہ پیدا کرنا۔

② مختلف فروعِ شریعت میں متخصص علماء تیار کرنا، فقہ اور قانون کا تقابلی مطالعہ پیش کرنا، اور کلیے کے فضلاء کی ایسی تربیت کرنا کہ وہ نفاذِ شریعت کے عمل میں فکری بنیاد فراہم کرنے کے قابل ہوں، اس سلسلے میں رہنمائی کی صلاحیت رکھتے ہوں اور اس پروگرام میں عملی طور پر حصہ لے سکیں۔

③ یہاں کے فضلاء نفاذِ شریعت کے عمل میں پیش آنے والے مسائل کا اِسلامی حل پیش کرسکیں۔

④ اس یونیورسٹی کے فضلاء اعلیٰ علمی کوائف کے حامل ہوں، جو عدالتی مناصب کی ذمہ داریاں نبھا سکیں اور اپنے علم و معرفت اور تحقیق وتربیت کی بنا پر ملکی اداروں کی معاونت بھی کرسکیں۔

⑤ اِس یونیورسٹی کے فضلاء وضعی قوانین کی جگہ نفاذِ شریعت کے عمل اور اُس قانون کے نقائص دور کرنے میں فعال کردار ادا کریں۔

⑥ یونیورسٹی کے فضلاء اپنی تحقیقی مساعی اور مسلسل مطالعے کے ذریعے قانونی تعلیم اور قانون سے وابستہ میدان ہائے عمل کی ترتیبِ کار میں مثبت تبدیلی لانے کی صلاحیت رکھتے ہوں، علمی اور عملی لحاظ سے نئے قانونی نظام کی آبیاری کریں اور اسے مضبوط شرعی بنیادوں پر استوار کرنے کے لیے اپنا کردار ادا کریں۔

⑦ اس نصاب کی تیاری میں عصرِ حاضر کے عملی تقاضوں کی تکمیل کو بھی پیشِ نظر رکھا گیا تاکہ اس ڈگری کے حامل افراد کو بار ایسوسی ایشن کی طرف سے وکالت کا اجازت نامہ جاری ہوسکے (9)۔

ان اہداف سے اندازہ کیا جاسکتا ہے کہ بین الاقوامی اِسلامی یونیورسٹی اِسلام آباد میں قانونِ اِسلامی کی تعلیم صرف تحفظِ تراث یا مسلمان عوام کی انفرادی ضروریات پوری کرنے کے لیے شروع نہیں ہوئی۔ یہ کام تو دینی تعلیم وتربیت کے ادارے پہلے سے سرانجام دے رہے تھے۔ یہاں اِسلامی قانونی تعلیم کا مقصد ہر سطح پر شریعتِ اِسلامیہ کے ایسے فہم وادراک کو عام کرنا تھا جو بدلتی زندگی کے بدلتے تقاضوں کا ساتھ دینے کی پوری صلاحیت رکھتا ہو۔

نصاب کے مضامین

کلیے کے مختلف تعلیمی مراحل کے نصاب پر نظر ثانی ہوتی رہتی ہے جس سے تھوڑی بہت تبدیلیوں کا آنا لازمی امر ہے، شروع سے آخر تک تمام مراحل کے نصاب کا احاطہ اس مقام پر ممکن نہیں۔ نمونے کے طور پر 1998ء میں مرتب شدہ کتاب نصاب سے چیدہ چیدہ فقہی مضامین کا تذکرہ کیا جاتا ہے جس سے ایک عمومی تصور حاصل کرنے میں مدد ملے گی۔

اس کتاب کے مطابق کلیے کو تین شعبوں میں تقسیم کیا گیا: شعبۂ اصولِ فقہ، شعبۂ فقہ، شعبۂ قانون [حالیہ نظر ثانی کے بعد ان سب کو ملا کر شعبۂ قانونِ اسلامی کے تحت جمع کر دیا گیا ہے]۔ اس میں داخلے کے لیے کم از کم تعلیمی معیار انٹرمیڈیٹ یا اس کے مساوی تعلیم ہے۔ درسِ نظامی کے حامل طلبہ کو بھی اس میں داخلے کی اہلیت حاصل ہے۔ [نئی شرائط میں اس کے ساتھ حکومتی بورڈ سے معادلے کی شرط رکھی گئی ہے جس کے تکنیکی کوائف پورے نہ ہونے کی وجہ سے شاید مدارس کے اکثر طلبہ یہاں داخلے سے محروم رہیں (10)۔ یہ شرط لگانے کی بجائے ان طلبہ کو یونیورسٹی میں داخل کر کے سٹریم لائن کیا جاتا تو مطلوبہ نتائج بہتر انداز میں حاصل کیے جاسکتے تھے۔ اس نئی شرط سے یہ نقصان ہوگا کہ یونیورسٹی نے ملا اور مسٹر کی تفریق ختم کرنے کا جو کام سنبھالا تھا وہ سرے سے ٹھپ ہو جائے گا]۔ اِس کلیے میں بی اے ایل ایل بی کے لیول پر چار قسم کے مضامین پڑھائے جاتے ہیں: پہلی قسم یونیورسٹی ریکوائرمنٹ کی ہے۔ اس میں عموماً عربی، انگریزی زبانیں، معاشرتی علوم اور اِسلامیات وغیرہ شامل ہیں۔ اسی قسم کا نام اب تھوڑے بہت رد و بدل کے ساتھ جنرل سبجیکٹس ہوگیا ہے۔ مضامین کا دوسرا مجموعہ فیکلٹی ریکوائرمنٹ ہے۔ یہ ایسے مضامین پر مشتمل ہے جو اس فیکلٹی میں داخل ہونے والے تمام طلبہ و طالبات کو پڑھنا پڑتے ہیں۔ اس مجموعے کے دو حصے ہیں: اُ۔ شریعہ کے مضامین، ب۔ قانون کے مضامین۔ تیسرا مجموعہ شعبۂ شریعہ کے تخصصی مضامین پر مشتمل ہے جو صرف شریعہ کے طلبہ کو پڑھائے جاتے ہیں اور چوتھا مجموعہ ان قانونی مضامین کا ہے جو شعبہ قانون کے طلبہ کے ساتھ خاص ہیں۔ ان سب کی تفصیل چاروں مجموعوں کے مضامین کی کافی شافی تفصیل کتابِ نصاب مرتبہ 1998ء میں دیکھی جاسکتی ہے (11)۔

یہاں ہم ایک طائرانہ نظر اس سطح پر فیکلٹی ریکوائرمنٹ کے مضامینِ شریعت پر ڈالتے ہیں جو بی اے ایل ایل بی شریعہ اور ایل ایل بی ایوننگ دونوں کے تمام طلبہ و طالبات کو پڑھائے جاتے ہیں:۔ یہ سب مضامین فقہی نوعیت کے ہیں، جن میں عبادات (طہارت، نماز، روزہ، حج زکوٰۃ وغیرہ)، خاندانی معاملات (نکاح، طلاق، وراثت، وصیت، نفقہ وغیرہ)، فقہی نظریات (ملکیت، نظریۂ عقد، حقوق، فرائض، عقودِ معاوضہ وغیرہ)، کمپنی اور مشترکہ کاروبار، بنک سے متعلقہ معاملات، فقہ الضمان، فوجداری معاملات کے فقہی احکام (تصور جرم وسزا، حدود، قصاص، دیت)، عدالتی ضوابط اور شرعی قانونِ اِثبات، فقہِ بین الاقوامی تعلقات، اصولِ فقہ (ادلہ شرعیہ، حکم شرعی، تعبیر وتشریح کے اصول وغیرہ)، قواعدِ فقہیہ، اِسلامی تاریخِ قانون سازی، شرعی قوانین کی ضابطہ بندی، احادیثِ احکام اور علومِ حدیث شامل ہیں (12)۔

کلیۂ شریعہ بین الاقوامی اِسلامی یونیورسٹی کے اس تعلیمی نصاب میں اصالت Originality اور اور حرکیت وتجدد کا حسین امتزاج نظر آتا ہے۔ یہاں ایک طرف طہارت وعبادات سے لے کر خاندانی معاملات وکاروباری امور تک سب کا احاطہ کر دیا

گیا ہے اور دوسری طرف عبادات وخاندانی معاملات کے جو ابواب روایتی دینی اداروں اور سرکاری جامعات میں پڑھائے جاتے ہیں، اور جن کا ماخذ ومصدر عموما فقہاءِ سلف کی کتابیں ہوتی ہیں اور جن کی اصطلاحات اس دور کے تقاضوں کے مطابق نہیں ہوتیں، اس جامعہ کے نصاب میں اس جدید وقدیم دونوں کو جمع کر دیا جاتا ہے اور مروجہ قانون کی اصطلاحات اس نصاب کو دورِ جدید کے تقاضوں سے ہم آہنگ کرنے کے لیے مزید معاون ثابت ہوتی ہیں۔

نصاب کے انہی مضامین کی مقررہ کتب کو دیکھا جائے تو سرفہرست ابن رشد کی بداية المجتهد ونهاية المقتصد کا نام نظر آتا ہے۔ اہلِ علم اِس بات کا بخوبی اندازہ لگا سکتے ہیں کہ جس کتاب کا خاطر خواہ حصہ اس یونیورسٹی میں سبقاً سبقاً پڑھایا جاتا ہے، ہمارے خطے کے اکثر تعلیمی اداروں کے طلبہ وطالبات نے بیا اس کی کبھی زیارت بھی کی ہوگی، شاید بہت سوں نے تو اس کا نام بھی نہ سنا ہو۔ ملک کی بعض عصری جامعات میں بھی یہ کتاب شامل نصاب ہے مگر وہاں اس کی زیارت کی نوبت نہیں آتی کیوں کہ گائیڈ بکس اور خلاصے مشکل کشائی کے لیے موجود ہوتے ہیں۔ اس کے علاوہ اس نصاب کی تعلیم کے لیے 28 کتب مقرر ہیں جو مکمل طور پر یا ان کے منتخب حصے سبقا پڑھائے جاتے ہیں۔ ان کتب میں جدید وقدیم مؤلفین کی کاوشوں کا حصہ برابر ہے۔ پھر ان کے انتخاب کے وقت اصالت اور حرکیت کے دونوں پہلوؤں کو نہایت حکمت کے ساتھ پیشِ نظر رکھا گیا ہے۔

جامعہ کے نصاب کی دوسری خصوصیت یہ ہے کہ فیکلٹی ریکوائرمنٹ کے تحت جن موضوعات کے عناوین دیے گئے ہیں وہ سب کسی ایک کتاب میں سے نہیں پڑھائے جاتے بلکہ ان میں سے ہر موضوع پر الگ الگ نصابی کتب مقرر کی گئی ہیں جنہیں پورے عرصۂ تعلیم میں مکمل کیا جاتا ہے۔ ڈاکٹر وہبہ زحیلی کی الفقه الإسلامی وأدلته کی مفصل تالیف سے لے کر ہر موضوع کی نہایت دقیق اور موضوعاتی کتب اس پروگرام میں شامل ہیں۔ اسی بہانے یہاں کے طلبہ وطالبات کو ڈاکٹر حسین شحاتة، شیخ محمد ابو زہرہ، احمد ابراہیم بیگ، ڈاکٹر حسین حامد حسان، محمود بلال مہران، ڈاکٹر شفیق شحاتة، ڈاکٹر احمد یوسف سلیمان، شیخ علي الخفيف، ڈاکٹر سامی محمود، ڈاکٹر احمد حصری، عقیل طریفی، علی علی منصور، امام محمد بن حسن شیبانی، ڈاکٹر جمال الدین عطیہ، امام سیوطی ڈاکٹر محمد احمد سراج، شیخ محمد علی صابونی اور امام صنعانی جیسے ائمہ اور قدیم وجدید فقہاء کا قابلِ ذکر تعارف ہو جاتا ہے۔ پھر ہر موضوع کے تحت مراجع کے نام سے تقریبا 144 کتبِ مطالعہ کی لمبی فہرست دی گئی ہے (13) جس پر ایک نظر ڈالنے سے معمولی ذوقِ تحقیق رکھنے والے اہلِ علم کی رگِ تحقیق پھڑک اٹھتی ہے۔ اس طرح گویا نصابی تعلیم کے ساتھ ساتھ شریعہ کے صرف اس مجموعۂ مضامین کے طلبہ کو دو سو کے قریب قدیم وجدید فقہی کتب کے عناوین اور اسی قدر فقہاءِ کرام کے اسماءِ گرامی سے روشناس کرا دیا جاتا ہے۔

یہ تو فیکلٹی کے تمام طلبہ وطالبات کو پڑھائے جانے والے فقہی مضامین ہیں خواہ ان کا تعلق شعبۂ شریعہ وقانون سے ہو یا صرف شریعہ سے۔ اس کے ساتھ وہ مضامین الگ ہیں جو صرف قانونی نوعیت کے ہیں اور وہ بھی کلیے کے تمام طلبہ وطالبات کو پڑھائے جاتے ہیں۔ اس کلیے کے شعبۂ شریعہ کے طلبہ وطالبات کو جو خصوصی مضامین پڑھائے جاتے ہیں ان میں کاروباری معاہدات ووثائق، وقف واملاک کے معاہدات، حکومت وسیاست سے متعلقہ فقہی احکام، ضرر وضرورت کے احکام،

معاصر فقہی مسائل، فقہی اصطلاحات، فقہی نصوص کا درسی مطالعہ جس میں تمام مشہور فقہی مکاتبِ فکر کی کتب شامل ہیں، اصول فقہ کا درسی مطالعہ، قرآنِ مجید کا فقہی مطالعہ، اور احادیثِ نبویہ کا فقہی مطالعہ شامل ہے۔ ان تمام مضامین کا مطالعہ تفصیل اور توسع کے ساتھ ہوتا ہے۔ اس سے متعلقہ نصابی اور برائے مطالعہ مجوزہ کتب کی فہرست کتابِ نصاب 1998ء میں دیکھی جاسکتی ہے (14)۔

ایل ایل ایم کی سطح پر نصابِ تعلیم کل 60 کریڈٹ آورز پر مشتمل جن میں سے ۱۶ کریڈٹ آورز اصولِ فقہ کے لیے، 23 فقہی مضامین کے لیے اور 21 قانونی مضامین کے لیے مختص ہیں۔ اصولِ فقہ میں تاریخ و مناہج اصول فقہ، اصولِ فقہ کا درسی مطالعہ، اصولی نظریات میں مقاصدِ شریعت، اجتہاد، تقلید، تعارض، ترجیح، فتویٰ وغیرہ اور فقہی مضامین میں اِسلام کا معاشی نظام، اِسلام کا دستوری نظام، اِسلام کا عدالتی نظام، جدید کمپنی لاء: فقہی نقطۂ نظر، عالمِ اِسلامی میں خاندانی مسائل، جرم و تعزیر کے احکام، شرعی احکام کی قانونی ضابطہ بندی (خاکے اور مشکلات)، علوم شرعیہ میں تحقیق کے مناہج واسالیب وغیرہ شامل ہیں (15)۔ ہر مضمون کے آخر میں اس کے لیے مقررہ نصابی کتب اور مطالعہ کے لیے مجوزہ کتب کی فہرست دے دی گئی ہے جن میں کل 23 نصابی کتب اور 74 مطالعہ کی کتب شامل ہیں۔ یہ ان موضوعات پر ممتاز مقام رکھنے والے جدید وقدیم فقہاء کی تالیفات ہیں، جن کا تعارف بذاتِ خود طلبہ وطالبات کے فقہی افق کی وسعت کا ضامن ہے۔ مزید یہ کہ مختلف اِسلامی ممالک میں اِن موضوعات پر ہونے والی قانون سازی کا درسی مطالعہ بھی اس مرحلے میں شامل کیا گیا ہے (16)۔

ڈپلومہ اِن قضا

یہ اپنی نوعیت کا منفرد پروگرام ہوا کرتا تھا۔ اس میں لاء کالجز اور دینی مدارس کے فضلاء داخلہ لیتے تھے۔ لاء کالجز کے فضلاء کے نصاب میں اصول فقہ، کتاب وسنت کا براہِ راست فقہی مطالعہ اور دیگر فقہی موضوعات کے متخصصانہ مطالعے پر زور دیا جاتا تھا جب کہ دینی مدارس کے فضلاء کے نصاب میں اصول فقہ اور اصولِ قانون کے تقابلی مطالعہ کو زیادہ اہمیت دی جاتی تھی۔ اس کے علاوہ یہ دونوں گروپ اصول فقہ وقانون کے ایڈوانس کورسز کرنے کے پابند ہوتے تھے۔ چناں چہ حدود آرڈی نینس، قصاص، دیت، تعزیر، قانونِ ٹارٹ، قانونِ شہادت اور قانون مرافعات (پروسیجرل لاء) کا مطالعہ بھی اس کورس کا حصہ تھا۔ ان طلبہ کو جدید قانونی دستاویزات اور کتاب وسنت سے استنباط کردہ قوانین کا مطالعہ کروا کر عدالتی طریق کار کی تربیت بھی دی جاتی تھی۔ اس مرحلے میں عدالتوں کے مطالعاتی دورے بھی اس کورس کا حصہ ہوتے تھے۔

بعض دینی جامعات نے بھی اپنے ہاں اس طرح کے کورسز منعقد کرنے کا اہتمام کیا جن کا امتحان مقرر کردہ نصاب کے مطابق یونیورسٹی لیا کرتی تھی (17)۔

یہ قاضی کورس سیاسی ضرورت ختم ہونے کے ساتھ ہی اس کی تعلیمی بساط بھی لپیٹ دی گئی، حالاں کہ پاکستان کے ججز کے لیے اس کورس کی اہمیت اب بھی باقی ہے، بلکہ اگر یہ کہا جائے کہ بہت سے غیر مسلم ممالک میں جہاں مسلمانوں کے

لیے اسلام کے شخصی یا عائلی قوانین نافذ العمل ہیں وہاں کے ججز کے لیے حسبِ ضرورت نصابی تبدیلی کے ساتھ ان کورسز کا تسلسل اب بھی وقت کی اہم ضرورت ہے۔

ابتداء سے اب تک یہ فیکلٹی پروگراموں کی تھوڑی بہت تبدیلی کے ساتھ اسی جذبے سے تدریس فقہ وقانون میں ایک رائدانہ کردار ادا کر رہی ہے۔

بین الاقوامی ادارۂ معاشیاتِ اسلامی (International Institute of Islamic Economics)

یونیورسٹی میں تدریس وترویج فقہ کا دوسرا بڑا ادارہ بین الاقوامی ادارۂ اسلامی معاشیات ہے۔ اس ادارے کے ذمہ فقہ مالیات ومعاشیات کے موضوعات کی تدریس، تحقیق اور ترویج کا کام ہے۔ یہ ادارہ سکول آف اِکنامکس کے نام سے 1981ء میں یونیورسٹی میں قائم ہوا۔ پھر 1983ء میں بین الاقوامی ادارۂ معاشیاتِ اسلامی کے طور پر اس کی تشکیلِ نو کی گئی اور مارچ 1985ء کو اسے باقاعدہ بین الاقوامی اِسلامی یونیورسٹی کا حصہ بنا دیا گیا۔ اس ادارے کے تین بڑے شعبے تھے جن میں سے ایک تعلیمی، دوسرا تحقیقی اور تیسرا معلوماتی تھا۔ یونیورسٹی کے پراسپیکٹس برائے سال 2005-2004 کے مطابق اس کے پانچ شعبے بنا دیے گئے۔ جن میں سے ایک سکول آف اکنامکس، دوسرا ریسرچ ڈویژن، تیسرا ٹریننگ ڈویژن، چوتھا ڈیپارٹمنٹ آف اکنامکس اینڈ فنانس اور پانچواں ڈیپارٹمنٹ آف اِسلامک بینکنگ اینڈ فنانس ہے۔ اس کے تعلیمی شعبے کو سکول آف اکنامکس کہتے ہیں:

سکول آف اِکنامکس

سکول آف اکنامکس کا سربراہ اس کا چیرمین ہوتا ہے اور رپورٹ برائے 2009-2008ء کے مطابق یہ سکول چار شعبہ جات پر مشتمل ہے:

① جنرل اکنامکس اینڈ اکانومیٹریکس، ② ۔اکنامکس اینڈ فنانس، ③ ۔اسلامک بینکنگ اینڈ فنانس، ④ ۔ڈیپارٹمنٹ آف اکنامکس فی میل کیمپس۔ اس کے تعلیمی اہداف میں رائج الوقت معاشیات، اِسلامی معاشیات اور ان دونوں سے متعلقہ علوم، نیز معاشیات اور اس سے متعلقہ علوم میں اعلیٰ تعلیم کا انتظام کرنا شامل ہے۔ یہ ادارہ معاشیات میں بی ایس سی سے لے کر پی ایچ ڈی تک نصابی تعلیم کا انتظام کرتا ہے۔ اس کے نصابِ تعلیم میں اِسلامی معاشیات کو خصوصی اہمیت دی جاتی ہے۔

فقہی مضامین

سکول آف اکنامکس کے تحت بی ایس سی آنرز پروگرام میں یونیورسٹی پراسپیکٹس 2005- 2004 کے مطابق چھ کریڈٹ آورز یونیورسٹی ریکوائرمنٹ کے عنوان سے اِسلامک سٹڈیز کے ہیں جن میں فقہ بھی شامل ہے۔ اس کے علاوہ فیکلٹی ریکوائرمنٹ میں فقہ کورسز کے 15 کریڈٹ آورز، اِسلامک اکنامکس کے 6 کریڈٹ آورز، اِسلامک بینکنگ اینڈ فنانس:

تھیوری اینڈ پریکٹس کے 3 کریڈٹ آورز اورعربیک کورسز کے 24 کریڈٹ آورز شامل ہیں ۔یہ تو اس شعبے کے لازمی مضامین ہیں ۔ اس کے اختیاری مضامین میں اکنامکس آف مسلم کنٹریز 3 کریڈٹ آورز، اکنامک سسٹم آف اِسلام 3 کریڈٹ آورز، ریڈنگ اِن اِسلامک اکنامکس 3 کریڈٹ آورز، مقاصد الشریعہ 3 کریڈٹ آورز، اسلام کے معاشی قواعد کلیہ 3 کریڈٹ آورز، الضمان فی الفقه الإسلامي 3 کریڈٹ آورز، بحوث فقهية في الإقتصاد والتجارة 3 کریڈٹ آورز، فقہ اور منتخب معاصر مسائل کے ۳ کریڈٹ آورز شامل ہیں۔اس تقسیم کے بعد اگر اس تعلیمی پروگرام کے مضامین پر نظر ڈالی جائے تو ان میں اصول فقہ، فقه الزكاة والضرائب، Zakah & Public Finance،فقه المشاركة والسوق، فقه الحيازة ۔ایم ایس سی کے مرکزی مضامین میں اصول فقہ، Islamic economic theory,Islamic Banking theory and Practice , Zakah and Public Finance,فقہ،فقہ المعاملات المالیۃ المقارن ۔ایم ایس سی کے اختیاری مضامین میں ایڈوانس اصول الفقہ ،فقہ الکتاب والسنۃ، Zakah & Public Finance in Islam, Reading in Islamic Economics, Economics of Muslim Countries, Quran & Economics, Hadith and Economics,Islamic Banking; Theory and Practice,Classics in Islamic Economics, Monetary & Fiscal in Islam,نصوص من الفقہ المالی المقارن(18)۔ یہ چند مضامین تو اکنامکس میں عام بی ایس سی اور ایم ایس سی کے نصاب سے لیے گئے ہیں ۔ جو پروگرام پیش ہی اسلامی معاشی تخصصات کے لیے کیے گئے ہیں جیسا کہ سال2009ء کے داخلوں کے ضمن میں پانچ اِسلامی تخصصات کے پروگراموں کا ذکر کیا گیا ہے ان میں فقہِ معاشیات کے مضامین کس قدر ہوں گے، حاضرین گرامی خود اندازہ لگا سکتے ہیں۔

یونیورسٹی ریکوائرمنٹ میں فقہی مضامین

تدریسِ فقہ کا تیسرا اہم پروگرام یونیورسٹی ریکوائرمنٹ میں شامل فقہی مضامین ہیں۔ یہ پروگرام ایسے مضامین پر مشتمل ہوا کرتا تھا جو بیچلر ڈگری کے ہر پروگرام بشمول بی اے ایل ایل بی میں داخلہ لینے والے طلبہ وطالبات کو پڑھنا پڑتے تھے۔ان میں ایک خاطر خواہ حصہ فقہ کا تھا۔اس سطح پر ہر طالب اور طالبہ کو اس قدر فقہ پڑھا دی جاتی جس کا جاننا ایک عام مسلمان کے لیے ضروری ہے۔اسی یونیورسٹی ریکوائرمنٹ کو ازسرِ نو ترتیب دے کر اس کا نام عام مضامین رکھ دیا گیا ہے۔

اس کے علاوہ اصول الدین، بی اے کی سطح تک کے مرکزی مضامین میں فقہ العبادات اور فقہ الاسرۃ، نیز بی اے عربی میں فقہ العبادات کے مضامین شامل ہیں(19)۔

نمونے کے طور پر پیش کیے گئے ان مضامین کے عناوین سے اندازہ لگایا جاسکتا ہے کہ بین الاقوامی اِسلامی یونیورسٹی نے امتِ مسلمہ میں فقہی احیاء اور اجتہادی نشاۃ ثانیہ کا جو بیڑا اٹھایا ہے وہ کمیت، کیفیت، نوعیت اور اسلوب کے لحاظ سے اپنی مثال آپ ہے۔

تدریسِ فقہ کا دوسرا پہلو۔ تدریسِ فقہ بذریعہ خط وکتابت:

جس طرح یونیورسٹی کے ڈگری پروگراموں کے لیے مختلف کلیات اور شعبہ جات کا قیام عمل میں لایا گیا اسی طرح تحقیقی و تربیتی مقاصد کے لیے بھی اس میں کئی ذیلی ادارے قائم ہیں۔ ادارہ تحقیقاتِ اسلامی، دعوۃ اکیڈمی، شریعہ اکیڈمی، بین الاقوامی ادارۂ معاشیاتِ اسلامی کا تربیتی و تحقیقی شعبہ، نیز کچھ عرصہ قبل یونیورسٹی میں شامل ہونے والا اقبال انٹرنیشنل انسٹی ٹیوٹ فار ریسرچ اینڈ ڈائیلاگ، مختلف تحقیقی وتربیتی پروگرام چلا رہے ہیں۔ شریعہ اکیڈمی شریعہ اور قانونِ اسلامی کی تحقیق وترویج کا ایک متخصص ادارہ ہے۔ اسی کا ایک شعبہ مطالعۂ قانونِ اسلامی بذریعہ مراسلت ہے جو اپنے دائرۂ کار کے مختلف پروگراموں پر کام کر رہا ہے۔ اس کے علاوہ بھی یونیورسٹی کے تمام ذیلی اداروں میں غیر نصابی تعلیمی و آگاہی پروگرام چل رہے ہیں جن میں فقہِ اسلامی کا کافی حصہ ہے۔ ان پروگراموں کا مختصر تذکرہ درج ذیل ہے:

مطالعہ قانونِ اسلامی بذریعہ مراسلت:

یہ پروگرام بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی اسلام آباد کی طرف سے عام پڑھے لکھے شہریوں میں فقہی آگاہی پیدا کرنے کے لیے ترتیب دیے گئے ہیں۔ اپنی نوعیت کے دو پروگرام شریعہ اکیڈمی کے تحت کئی سالوں سے تسلسل کے ساتھ چل رہے ہیں اور کئی پروگرام زیرِ ترتیب ہیں۔ اِس سلسلے کا تدریسی خاکہ یوں ہے:

اً۔ مطالعہ قانونِ اسلامی ابتدائی کورس:

یہ چوبیس درسی اکائیوں پر مشتمل ایک عمومی کورس ہے، ہر یونٹ تقریباً تیس صفحات پر مشتمل ہے۔ جس میں داخلے کی بنیادی اہلیت بی اے رکھی گئی۔ اس کورس کا مقصد بنیادی فقہی تصورات کا ایک اجمالی خاکہ شرکاءِ کورس کے علم میں لانا تھا۔ اسی لیے اِسے ابتدائی کورس کا نام دیا گیا ہے۔ شرکا رکورس کو یہ چوبیس یونٹ چار قسطوں میں سوالناموں سمیت بھیجے جاتے ہیں۔ وہ لوگ ان کا مطالعہ کر کے سوالات کے جوابات مکمل کرتے ہیں۔ یہ امتحانی مشقیں اکیڈمی میں آتی ہیں اور ان کی تقییم کا کام متخصص اساتذہ سے کروایا جاتا ہے اور اسی کی بنا پر کورس مکمل ہونے پر شرکاء کو سٹیفکیٹ دیے جاتے ہیں۔ ان یونٹس کے موضوعات میں اِسلامی قانون کے مآخذ، اجتہاد، اِسلام میں قانون سازی کا تصور اور طریقِ کار، دینی مسائل میں اختلافات، اسباب اور ان کا حل، اِسلام کا قانونِ نکاح وطلاق، اِسلام کا قانونِ وراثت ووصیت، عورت کی استثنائی حیثیت اور اس کی وجوہ، اِسلام کا تصورِ ملکیت ومال، اِسلام کا تصورِ معاہدہ، اِسلام میں شراکتی کاروبار کا تصور، اِسلام میں مزارعت، مساقات، محاصل، مصارف، اِسلام کا تصور معاہدہ، اِسلام میں عدل وقضا کا تصور، اِسلام کا نظامِ احتساب، اِسلامی نظامِ عدل و قضا میں شہادت کا تصور، اِسلام کا تصورِ جرم وسزا، اِسلام کا فوجداری قانون، اِسلام کا دستوری قانون، اِسلام کا قانونِ بین الممالک اور اِسلام میں ربا کی حرمت اور بلاسود بینکاری (20)۔

ان موضوعات پر غور کیا جائے تو معلوم ہو جاتا ہے کہ اصل اِسلامی فقہی ورثے کو سامنے رکھتے ہوئے دورِ جدید کی فقہی

اور قانونی اصطلاحات کی مدد سے اِسلامی قانونی فکر سے آگاہی کا یہ پروگرام پیش کیا گیا ہے۔ایک سال کی مدت پر مشتمل یہ کورس فروری 1994ء میں شروع ہوا۔اب تک ہزاروں شرکاء اسے مکمل کر کے سٹوفکیٹ حاصل کر چکے ہیں۔بیسیوں لوگ اپنے خطوط اور ٹیلی فون کالوں کے ذریعے کورس کے بارے میں اپنے تاثرات کا اظہار کرتے رہتے ہیں۔یہاں صرف ایک اقتباس نقل کیا جاتا ہے جو شریعہ اکیڈمی کے نام جناب شجاع الحق قریشی، ایم ایس فارمیسی، ڈی ٹی ایل، آر پی ایچ، نیو یورک، (ساکن سلطان احمد روڈ لاہور 54600) کے ایک خط سے لیا گیا ہے:

''میں سمجھتا ہوں کہ ایک سالہ کورس میں جس حجم کا علمی مواد آپ لوگ پیش کر رہے ہیں وہ پاکستان یا بیرونِ ملک کسی بھی یونیورسٹی میں ڈپلومہ کورسز کے مواد سے زیادہ ہے۔میں اپنی بات کے ثبوت کے لیے مثال کے طور پر پنجاب یونیورسٹی لاء کالج کے ڈپلومہ جات ٹیکسیشن لاء (DTL)، لیبر لاء (DLL) انٹیلیکچول پراپرٹی لاء (DIRL) اور بیرونِ ملک سے لندن کالج میں پیش کیا جانے والے ڈپلومہ جات: ایویڈینس لاء، کمرشل لاء اور اسی طرح کے دیگر ڈپلومہ جات کا حوالہ دینا چاہتا ہوں، اور مزید تائید کے لیے میں ایسے ڈپلومہ جات کی ایک فہرست پیش کر سکتا ہوں۔ان دلائل کی روشنی میں میری تجویز ہے کہ اس کورس کا نام ڈپلومہ اِن اِسلامک لاء، یا ڈپلومہ اِن اِسلامک جیورس پروڈینس رکھا جائے'' (21)۔

اس قسم کے بیسیوں خطوط اکیڈمی کے ریکارڈ میں محفوظ ہیں، ٹیلی فون کالز اس پر مزید ہیں۔اس سے اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ فقہِ اِسلامی کی امہات الکتب پر مبنی جدید اصطلاحات سے مزین یہ آسان خط و کتابت کورسز قارئین کے لیے کس قدر دِل چسپی اور علم میں اضافے کا باعث ہیں۔

ب) قانونِ اِسلامی: تخصصی مطالعہ (اصولِ فقہ)

یہ کورس بھی ابتدائی کورس کے بعد فقہِ اِسلامی کے وسیع مطالعہ کی سکیم کا حصہ ہے۔اس کے چوبیس درسی اکائیاں صرف اصولِ فقہ کے مضامین پر مشتمل ہیں۔یہ بھی شریعہ اکیڈمی میں تیار ہوا اور اس کا اجراء 2005 میں ہوا۔اب تک کئی ہزار شرکاء اسے مکمل کر کے سٹوفکیٹ حاصل کر چکے ہیں۔اس کورس کی تیاری میں بھی علمی مواد اصول فقہ کی معیاری کتب سے لیا گیا مگر اصطلاحات اور ضروری مثالیں دورِ جدید کے محاورے اور عرف سے بھی لی گئیں۔تقلیدی موضوعاتِ اصولِ فقہ کے ساتھ ساتھ جدید قانون کی اصطلاحات کے مطابق کچھ مضامین بھی اس میں شامل کیے گئے ہیں۔مثال کے طور پر شرائع سابقہ، تقنین، پاکستان میں قوانین کو اِسلامیانے کا عمل، فقہ جعفری اور ظاہری سمیت چھ فقہی مکاتبِ فقہ کا تعارف اور قواعدِ کلیہ (Legal Maxims) اس کورس کے امتیازات میں سے ہے۔

ج) دعوہ اکیڈمی کے خط و کتابت کورسز میں فقہ کا حصہ

شریعہ اکیڈمی کی طرح دعوہ اکیڈمی، بین الاقوامی اِسلامی یونیورسٹی بھی دینی آگاہی کے مختلف پروگرام چلا رہی ہے۔ ان میں سے ایک اِسلامی خط وکتابت کورس ہے جو کہ بارہ درسی اکائیوں پر مشتمل ہے۔ اس کے یونٹ نمبر 5,6 اور 8 فقہی مواد پر مشتمل ہیں، جن کے ذریعے شرکاءِ کورس کو نماز، روزہ، حج زکوۃ، معاشرتی معاملات کے فقہی مسائل سے آگاہی بہم پہنچائی جاتی ہے (22)۔

ثانیاً: رجالِ کار کی تربیت

یونیورسٹی میں جہاں اِسلامی قانونی فکر کی تدریس کے لیے کلیۂ شریعہ وقانون قائم ہے، فقہ معاشیات وتجارت کے لیے بھی بین الاقوامی حیثیت کا ایک مستقل ادارہ ہے، وہاں رِجالِ کار کی تربیت کے لیے شریعہ اکیڈمی کے نام سے ایک مستقل ادارہ بھی کام کر رہا ہے۔ اس میں چار قسم کے تربیتی کورسز ہوتے ہیں۔ اسی طرح یونیورسٹی میں فقہِ معاشیات کی تعلیم وتربیت کا متخصص بین الاقوامی ادارۂ اِسلامی معاشیات بھی اپنے مرکزِ تربیت کے زیرِ اہتمام اِسلامی معاشیات اور اِسلامی بینک کاری کے حوالے سے تربیتی پروگرام منعقد کرتا ہے۔ شریعہ اکیڈمی کے تمام تربیتی پروگراموں میں بنیادی علمی سرگرمی لیکچرز کا سلسلہ ہوتا ہے۔ اس کے علاوہ شرکاءِ کورس کو اکیڈمی کی طرف سے اپنی منتخب منشورات تحفے میں دی جاتی ہیں، کورس کے دوران شریعہ کی منشورات پچاس فیصد قیمت پر مہیا کی جاتی ہیں، کورسز میں لیکچرز کے علاوہ مجموعاتی مباحثے بھی ہوتے ہیں جن میں ان دنوں کے تازہ مسائل کو موضوعِ بحث بنایا جاتا ہے۔ شریعہ کے کورسز کے موضوعات عموماً تقابلی نوعیت کے ہوتے ہیں جن میں شرکاءِ کورس کو شرعی قانون اور انگریزی قانون کے مختلف فروع میں موازنہ کرنے کا موقع بھی ملتا ہے۔ ان تربیتی پروگراموں کا مختصر تذکرہ درجِ ذیل ہے:

اَ) پاکستان کے عدالتی اور قانونی افسران کا کورس

یہ کورس اکیڈمی کی مستقل تربیتی سرگرمیوں میں سے ایک ہے۔ اس کا دورانیہ سولہ ہفتے پر مشتمل ہوتا ہے۔ پہلے اس کا انعقاد سال میں کئی مرتبہ ہوتا رہا، اب کچھ عرصے سے ایک سال میں ایک کورس ہو رہا ہے۔ یہ کورس شریعہ اکیڈمی کے کیمپس میں منعقد ہوتا ہے جس میں آزاد کشمیر سمیت سول جج سے سیشن جج تک کے جوڈیشل آفیسر شامل ہوتے ہیں۔ ان کے علاوہ اس کورس میں پولیس ڈیپارٹمنٹ کے شعبہ قانون سے وابستہ افسران، تینوں مسلح افواج کے شعبۂ قانون سے وابستہ افسران، پبلک پراسیکیوٹرز اور ڈسٹرک اٹارنی کی سطح تک کے قانون دان افسران شامل ہوتے ہیں۔ ان کے متعلقہ محکموں کی طرف سے ان کورسز کے لیے باقاعدہ نامزدگیاں ہوتی ہیں۔ ان کورسز میں فقہ، اصول فقہ، جدید فقہی مسائل اور جدید قانونی مسائل کے متعلق مضامین کا مطالعہ شامل ہوتا ہے۔ دورانِ کورس متعدد مطالعاتی دوروں کا اہتمام کیا جاتا ہے جس میں ملک کے عدالتی اور قانونی نظام کو سمجھنے، قوانین کو اِسلامیانے کے عمل سے واقفیت حاصل کرنے اور دیگر عدالتی وقانونی امور سے بہتر آگاہی کے لیے وفاقی

دارالحکومت میں عدالتِ عظمیٰ، وفاقی شرعی عدالت، اِسلامی نظریاتی کونسل، وزارتِ قانون، دفتر وفاقی محتسب، سہالہ پولیس ٹریننگ کالج اورحتی الامکان صوبائی دارالحکومتوں کی عدالتہائے عالیہ کے دورے کروائے جاتے ہیں جہاں باقاعدہ بریفنگ کے ذریعے شرکاءِ کورس کو ان قومی اداروں کے طریقہ کار سے واقفیت حاصل کرنے کا موقع فراہم کیا جاتا ہے۔ شرکاء کورس کو دیگر مطالعاتی، تعلیمی سرگرمیوں کے ساتھ ساتھ فقہی نوعیت کے کسی قانونی موضوع پر ایک مختصر مقالہ لکھنا پڑتا ہے جسے ٹرم پیپر کہا جاتا ہے۔ کورس کے آخر میں مصر یا سوڈان کے عدالتی نظام کے مطالعہ کے لیے ان میں سے کسی ایک ملک کا دورہ ہوتا ہے جہاں باقاعدہ تدریسی خطابات اور آگہی کی نشستوں پر مشتمل مطالعاتی پروگرام منعقد ہوتے ہیں۔ اس دورے کے آخر میں شرکاء کورس عمرے کی ادائیگی کے لیے حرمین شریفین کا سفر کرتے ہیں۔ اور واپسی پر انہیں کورس کی تکمیل کا سرٹیفکیٹ دیا جاتا ہے۔اب تک اس نوعیت کے پچاس سے زائد کورس منعقد ہو چکے ہیں۔

ب) اِسلامی قانون آگاہی کورس برائے وکلاء

یہ کورس پندرہ دِن کے دورانیے کا ہوتا ہے جس کا انعقاد وقتاً فوقتاً ملک کے بڑے شہروں میں ہوتا رہتا ہے۔ اخبار میں اس کے داخلے کا اشتہار دیا جاتا ہے جس میں شمولیت کے لیے لائسنس یافتہ وکلاءِ کرام درخواستیں دیتے ہیں۔ پندرہ دنوں کے دوران شرکاءِ کورس کو فقہ، اصولِ فقہ، جدید فقہی قانونی مسائل اور بعض جدید قانونی مسائل سے متعارف کروایا جاتا ہے۔ اکیڈمی پاکستان کے بڑے بڑے شہروں: اِسلام آباد، کراچی، لاہور، پشاور، ملتان، بہاولپور وغیرہ میں اب تک اس طرح کے دسیوں کورسز منعقد کرچکی ہے۔

ج) غیرملکی عدالتی افسران کے کورس

شریعہ اکیڈمی کئی ممالک سے آنے والے مہمان ججز کے متعدد کورسز منعقد کرچکی ہے جن میں سے کچھ کورسز یونیورسٹی کیمپس کے اندر ہوئے اور کئی کورسز مختلف ممالک میں جا کر منعقد کیے گئے۔ ان تمام کورسز میں فقہ، اصول فقہ اور، تقابلی مطالعہ قانون وفقہ کو امتیاز حاصل رہا۔

د) اِسلامی معاشیات اور بینک کاری کے کورسز

بین الاقوامی اِسلامی اِدارۂ معاشیات میں ایک مستقل شعبۂ تربیت قائم ہے جہاں ماہرینِ معاشیات کے لیے اِسلامی معاشیات پر مشتمل اور بینک کاروں کے لیے اِسلامی بینک کاری کے موضوع پر SOTP (سینئر آفیسرز ٹریننگ پروگرام کے تحت) کورسز کروائے جاتے ہیں۔ یہ تمام کورسز فقہ معاشیات وتجارت کے ضمن میں آتے ہیں، جس کا تذکرہ بین الاقوامی اِسلامی اِدارۂ معاشیات کی اکیڈمک رپورٹ برائے سال 2009ء اور پہلے سے تیار کردہ رپورٹس میں موجود ہے۔

ھ) دعوۃ اکیڈمی کے تربیتی کورسز

اگرچہ دعوۃ اکیڈمی فقہ کا متخصص ادارہ نہیں، مگر اس کے تمام تربیتی پروگراموں میں فقہی موضوعات کا ایک معتد بہ حصہ

ہوتا ہے۔مثال کے طور پر اکیڈمی کے International Program for Human Resource Development میں اور اسی عنوان سے قومی تربیتی پروگرام میں آٹھ آٹھ عناوین شریعہ کے تحت اور چھ چھ عناوین اسلامی معاشیات کے تحت شامل ہیں۔اسی طرح نومسلموں کے بین الاقوامی کورس میں فقہ العبادۃ کے تحت کئی عناوین اور دیگر فقہی موضوعات مختلف عناوین کے تحت شامل ہیں۔ ائمہ اور خطباءِ مساجد کے لیے تربیت ائمہ کورس دعوہ اکیڈمی کی ایک مسلسل سرگرمی ہے۔جس میں تاریخ فقہ، اصول فقہ، قواعد فقہیہ، عائلی فقہی مسائل، جدید فقہی مسائل اور جدید معاشی مسائل کے عنوان کے تحت فقہ کا اچھا خاصا حصہ شاملِ نصاب ہے۔دعوہ اکیڈمی کے تحت مزید کئی قومی، بین الاقوامی پروگرام منعقد ہوتے ہیں جن میں خواتین اور بچوں کے پروگرام بھی ہیں۔ ہر پروگرام میں تدریسِ فقہ کا کچھ نہ کچھ حصہ ضرور شامل ہے (23)۔

ثالثاً۔ تحقیقی کام

بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی اسلام آباد کے تدریس فقہ اور فقہی حوالے سے تربیتی پروگراموں کا تذکرہ ہوا۔اس کے ساتھ ساتھ یونیورسٹی فقہ، اصولِ فقہ اور شریعہ سے متعلقہ موضوعات پر تحقیق وتصنیف کے کام کررہی ہے جو کمیت، کیفیت، نوعیت اور اسلوب کے لحاظ سے ایک معیار پر کاربند ہے۔اس تحقیقی اور تصنیفی کام کی تفصیل بیان کرنے کے لیے مستقل کتاب درکار ہے، اس لیے یہاں شاید صرف اشارات پر اکتفا کیا جاتا ہے۔ یونیورسٹی کے تحقیقی کاموں کو درجِ ذیل قسموں میں بیان کیا جاسکتا ہے:

ادارہ تحقیقاتِ اسلامی کی مطبوعات

ادارہ تحقیقاتِ اسلامی اِس یونیورسٹی کا قدیم ترین ادارہ ہے جس کے قیام کی منظوری 1952ء میں ہوئی اور اس نے عملاً 24 راکتوبر 1954ء کو کام شروع کیا۔ اِس ادارے کے ذمے اِسلامی قانونی فکر پر تحقیقی کام لگایا گیا۔ یونیورسٹی کا حصہ قرار دیے جانے کے بعد بھی ادارے نے اپنے شعبۂ فقہِ اسلامی کے ذریعے فقہ واصولِ فقہ پر قابلِ قدر علمی کام کیے۔جن میں امہات الکتب کے اردو میں تراجم، مصادر قانونِ اسلامی کا سلسلہ تراجم، جدید موضوعات پر فقہی تالیفات، اور مختلف فقہی کانفرنسوں کے مقالہ جات چھاپنے کا اہتمام کیا۔ ادارے کے زیرِ انتظام تین علمی مجلّات کا اجراء ہوتا ہے جو قومی اور بین الاقوامی سطح پر اپنا ممتاز مقام رکھتے ہیں۔اردو میں فکرونظر، عربی میں الدراسات الإسلامیة اور انگریزی میں Islamic Studies علمی اور تحقیقی دنیا میں اپنا معیار رکھتے ہیں۔ ان تینوں مجلّات کا مکمل اشاریہ تیار کرکے ڈاکٹر محمد حمید اللہ لائبریری کی زینت بنایا گیا ہے۔ ہر مجلّے کے اشاریے سے معلوم ہوتا ہے کہ ان میں فقہی مضامین کا ایک وافر حصہ ہے جن کے انتخاب و تسوید میں امتِ مسلمہ کے اندر قانونِ فکرِ اسلامی کا پھر سے شعور پیدا کرنے کا خوب اہتمام کیا گیا ہے۔ادارے کی فقہی مطبوعات کی ایک لمبی فہرست ہے جس میں امہات الکتب کے تراجم، عربی کتب اور جدید موضوعات کی فقہی کتب شامل ہیں۔ امام ابوبکر الخصاف کی ادب القاضی کی شرح از صدر الشہید کا اردو ترجمہ (4 جلدیں)، خالد اتاسی کی شرح مجلة الاحکام العدلیہ کا

اردو ترجمہ، ڈاکٹر محمود احمد غازیؒ کی ادب القاضی اور ڈاکٹر تنزیل الرحمٰنؒ کی مجموعہ قوانینِ اسلام ادارے کے فقہی ذوق کی واضح علامات ہیں۔ حال ہی میں یہاں سے فقہِ اسلامی: دلائل ومسائل کے عنوان سے ڈاکٹر وہبہ زحیلی کی مشہورِ زمانہ کتاب **الفقه الإسلامي وأدلته** کی جلد اول ودوم اور جناب نجات اللہ صدیقی کی مقاصد شریعت بھی شائع ہوچکی ہیں، بقیہ کتب کی تفصیل ادارے کی فہرست مطبوعات میں دیکھی جاسکتی ہے (24)۔

شریعہ اکیڈمی کی مطبوعات

شریعہ اکیڈمی بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی کا ایک ذیلی ادارہ ہے جو اسلامی قانونی فکر کے متخصص ادارے کے طور پر کام کرتا ہے۔ یہاں کے تربیتی پروگرام، خط وکتابت کے تعلیمی پروگرام اور مطبوعات ومنشورات اور اس کی ریفرنس لائبریری سبھی اس کے تخصص کے ریڈی ریفرنس ہیں۔ اکیڈمی سے اب تک تقریبا 100 سے زیادہ عنوانات پر کتابیں شائع ہوئی ہے۔ ان میں یونیورسٹی کی علمی پالیسی کے مطابق امہات الکتب کے تراجم، مستقل تحقیقی کتب، یونیورسٹی کے لیے نصابی کتب، مراسلت کے قانونِ اسلامی کورسز کی درسی اکائیوں اور شریعہ مونوگرافس کے نام سے موضوعاتی کتابچوں کی اشاعت کا کام جاری ہے۔ امام ابوبکر الجصاص کی احکام القرآن، امام صنعانی کی سبل السلام کے مکمل اردو ترجمے کی اشاعت کے علاوہ یہاں سے تفسیرِ قرطبی جلد اول، دوم کا اردو ترجمہ اور ہدایہ جلدِ اول کا اردو ترجمہ شائع ہوچکا ہے۔ ان کتب کے ساتھ ساتھ عربی، اردو اور انگریزی میں دورِ جدید کی قانونی اصطلاحات کی حامل فقہی کتب کی اشاعت اِس اکیڈمی کی خدمات میں شامل ہیں جن کی تفصیل اکیڈمی کی فہرست مطبوعات میں دیکھی جاسکتی ہے (25)۔

دعوۃ اکیڈمی کی مطبوعات

اگرچہ دعوہ اکیڈمی قانونِ اسلامی کا متخصص ادارہ نہیں ہے، تاہم اس کی منشورات میں متعدد فقہی نوعیت کی کتابیں بھی شامل ہیں جو یونیورسٹی کی ہمہ جہت آگاہی کی تعلیمی وتربیتی پالیسی کی شاہد ہیں۔ اکیڈمی کی فقہی مطبوعات بھی اگرچہ دعوتی نوعیت کی ہیں مگر ان میں آپ نے پوچھا کے عنوان سے جدید وقدیم فقہی مسائل کا مجموعہ ایک منفرد نوعیت کی کاوش ہے جس کا پہلا حصہ ڈاکٹر خالد علوی مرحوم کی طرف سے عوامی سوالات کے جوابات پر مشتمل ہے اور اس کا دوسرا، تیسرا اور چوتھا حصہ جناب مصباح الرحمٰن یوسفی کے جوابات سے مزین ہوکر طبع ہوا ہے۔

فکر کی بات

تعلیم اور تکمیلی تحقیق کے حوالے سے یونیورسٹی کا معیار اگرچہ اب بھی بہت سی مماثل جامعات سے بہتر ہے مگر دورانِ تعلیم مصادرِ اصلیہ اور نصوص عربیہ کا جو فہم ماضی میں اس کا طرہ امتیاز رہا ہے اس میں اب ایک گونہ کمزوری نظر آرہی ہے۔ ایم اے اور پی ایچ ڈی لیول پر تحقیق میں بھی وہ طمطراق نظر نہیں آتا۔ کیمپس میں عربی تکلم کا جو معیار ہوتا تھا اس میں عجمیت کا لہجہ جھلکنے لگا ہے۔ شاید یونیورسٹی کی علمی رینکنگ میں اس کا بھی کوئی عمل دخل ہو۔ یونیورسٹی کا ایک بہت بڑا امتیاز یہ تھا کہ دینی

مدارس کے طلبہ کو یہاں کے مخصوص کلیات میں بلا روک ٹوک داخلہ دیا جاتا تھا اور ان طلبہ کو کالجز سے آئے ہوئے طلبہ کے ساتھ ایک ماحول میں تعلیم دی جاتی تو علوم اِسلامیہ میں ان کی سابقہ تعلیم اور یونیورسٹی کا جدید ماحول مل کر مضبوط محققین اور ماہر اساتذہ کی تیار کرنے میں اہم کردار ادا کرتے تھے جو بیان کرنے کی بات نہیں محسوس کرنے کی بات ہے۔ نئی پالیسی کے مطابق مدارس کے فضلاء کو شعبہ ہائے قانون وشریعت میں داخلہ حاصل کرنے کے لیے ہائر ایجوکیشن کمیشن سے ایم اے کی مساوی قابلیت کی نہیں بلکہ ایف اے کی مساوی قابلیت کا سٹوفکیٹ لانے کی شرط لگائی گئی ہے جس کے لیے مطلوبہ مضامین کی تدریس مدارس میں نہیں ہوتی، نتیجۃً ان شعبوں میں داخلے کے خواہش مند دینی مدارس کے فضلاء کا داخلہ اب قریب قریب ختم ہی ہوتا جارہاہے۔ اس سے خطرہ ہے کہ اُس علمی معیار کے لوگ پیدا نہیں ہوسکیں گے جو دورِ جدید کے تقاضوں کے مطابق علومِ اِسلامیہ کی تعبیرِ نو کا کام کرسکیں جو مفکر پاکستان علامہ اقبال کی خواہش بھی تھی اور یونیورسٹی کا تاسیسی مقصد بھی، کیوں کہ اردو بیسڈ یا انگریزی بیسڈ اِسلامی سکالرز جب اصل نصوص تک پہنچ ہی نہیں پائیں گے تو ان کی تعبیر کیسے ہوگی۔ دوسرا اس سے یہ بھی نقصان ہوگا کہ مدتوں سے پاکستان کی حکومتوں کی کوشش رہی ہے کہ مدرسہ ایجوکیشن کو stream line کیا جائے۔ بین الاقوامی اِسلامی یونیورسٹی اس سلسلے میں شاید کچھ نہ کچھ کردار ادا کررہی تھی اور دینی مدارس کے فضلاء جس رضامندی اور شوق سے اس کی طرف رجوع کرتے تھے اس قدر کامیابی کسی حکومتی پالیسی کو ابھی تک نہیں ہوسکی۔ موجودہ صورت حال میں یونیورسٹی ملک وملت کی یہ خدمت بھی نہیں کرسکے گی اور ملک stream lining کے ایک بہت بڑے منصوبے سے محروم ہوجائے گا۔ اگر تمام ملکی جامعات میں دینی مدارس کے طلبہ کو مختلف معاشرتی علوم، زبانوں اور دینی علوم کے جامعاتی پروگراموں میں شامل کرلیا جائے تو بہت بڑی قومی اور ملی خدمت سرانجام دی جاسکتی ہے۔ اس طرح کی تعلیمی پالیسی شاید بھارت کی کئی قومی جامعات میں موجود ہے جہاں دینی مدارس کے فضلاء کو داخلہ دے کر بنیادی نصابی مضامین کی تعلیم دی جاتی ہے اور اس کے بعد وہ تخصصات میں تعلیم حاصل کرسکتے ہیں۔

هذا ما وصلنا إليه والله أعلم

حواشی وتعلیقات

(1) راک لینڈ کے سرکاری مہمان خانے میں طلبہ سے خطاب۔تصورِ پاکستان بانیانِ پاکستان کی نظر میں، شریعہ اکیڈمی، بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی، اسلام آباد، اشاعت 23/مارچ 2005ء،ص17،بحوالہ رہبرِ دکن،19/اگست 1941

(2) سیالکوٹ کے رہنے والے جناب اصغر سودائی شاعر، ماہرِ تعلیم اورتحریکِ پاکستان کے سرگرم کارکن تھے۔آپ نے یہ ترانہ 1944ء میں اپنے زمانۂ طالبِ علمی میں لکھا تھا جو بالآخر تحریکِ پاکستان کا نعرہ بن گیا۔تصورِ پاکستان بانیانِ پاکستان کی نظر میں، شریعہ اکیڈمی، بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی، اسلام آباد، اشاعت 23/مارچ 2005ء،ص9

(3) تصورِ پاکستان بانیانِ پاکستان کی نظر میں،ص28

(4) دلیل الجامعۃ الإسلامیۃ العالمیۃ إسلام آباد، اشاعت جنوری 1992ء،ص7

(5) دلیل الجامعۃ الإسلامیۃ العالمیۃ إسلام آباد، اشاعت جنوری 1992ء،ص10-9

(6) دلیل الجامعۃ الإسلامیۃ العالمیۃ إسلام آباد، اشاعت جنوری 1992ء،ص9

(7) نحو مستقبل الأمۃ، الجامعۃ الإسلامیۃ العالمی(1985ء)،کلیۃ الشریعۃ والقانون

(8) روزنامہ جنگ راولپنڈی، اتوار 31/مئی 2009ء، نوٹس داخلہ، بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی، اسلام

(9) روزنامہ جنگ راولپنڈی، اتوار 31/مئی 2009ء، نوٹس داخلہ، بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی، اسلام آباد

(10) روزنامہ جنگ راولپنڈی، اتوار 31/مئی 2009ء، نوٹس داخلہ، بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی، اسلام آباد

(11) کلیۃ الشریعۃ والقانون، المناہج الدراسیۃ، البکالوریوس والماجستیر لعام 1998،ص294-289

(12) المناہج الدراسیۃ: البکالوریوس-الماجستیر،1418ھ/1998ء ص13-12

(13) المناہج الدراسیۃ: البکالوریوس-الماجستیر،1418ھ/1998ء،ثانیا: متطلبات الکلیۃ-المستوی العام۔أ۔المواد الشرعیۃ،ص94-41

(14) کلیۃ الشریعۃ والقانون، المناہج الدراسیۃ، البکالوریوس والماجستیر، متطلبات شعبۃ الشریعۃ لعام 1998،ص156-117

(15) المناہج الدراسیۃ: البکالوریوس-الماجستیر،1418ھ/1998ء ص214-213

(16) کلیۃ الشریعۃ والقانون، المناہج الدراسیۃ، البکالوریوس والماجستیر لعام 1998،القسم الثانی: برنامج الماجستیر،ص219-281

(17) نحو مستقبل الأمۃ، الجامعۃ الإسلامیۃ العالمیۃ (1985ء)،کلیۃ الشریعۃ والقانون

(18) یونیورسٹی پراسپیکٹس 2005-2004،ص122-100

(19) پراسپیکٹس یونیورسٹی 2005-2004

(20) شریعہ اکیڈمی، بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی اسلام آباد، فہرست مطبوعات برائے سال 2007ء

(21) از ملفات شعبہ مطالعہ قانونِ اسلامی، شریعہ اکیڈمی، بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی، اسلام آباد

(22) Syllabai& Courses,Natioal/International Training programs, Da`wah AcademyIIUI, page108

(23) دعوہ کے تربیتی پروگراموں کی تفصیل کے لیے دیکھیے:

Syllabi & Courses, National/ International Training programs

(24) فہرست مطبوعات، ادارۂ تحقیقاتِ اسلامی، بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی، اسلام آباد

(25) فہرست مطبوعات، شریعہ اکیڈمی، بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی، اسلام آباد

مفاہمتی عمل کیلئے پائیدار حکمت عملی کی تشکیل

﴿تعلیماتِ نبوی ﷺ کی روشنی میں﴾

* قاری محمد رفیق صادق

آج کی پوری دنیا کو جس قدر امن کی ضرورت ہے اس سے پہلے کبھی نہ تھی، اس لئے سارا عالم اس کیلئے کوشاں ہے لیکن سوال یہ ہے کہ یہ امن کس طریقے سے قائم ہوگا؟ کیا یہ طاقت کے ذریعے ہوگا کہ طاقتور اپنی قوت سے کمزور کو کچل کر نیست و نابود کر دے یا یہ مناظرانہ طریقہ اختیار کر کے دلائل کی قوت سے دوسرے کو لاجواب کر کے زیر کرنے سے حاصل ہوگا یا پھر مفاہمتی انداز اختیار کرتے ہوئے حکمت و بصیرت سے اس دنیا کو امن و آشتی کی آماجگاہ بنایا جا سکتا ہے۔

موجودہ حالات پر ایک غیر جانبدارانہ نظر ڈالی جائے تو یہ نتیجہ سب پر روز روشن کی طرح عیاں ہو جاتا ہے کہ بے پناہ قوت و طاقت کے استعمال نے اس جہاں کو پہلے سے زیادہ غیر محفوظ کر دیا ہے، اسی طرح اہل عقل و منطق نے علم و دانش کے دریا بہا دیئے لیکن وہ کسی بھی فریق کو دنیا میں امن قائم کرنے پر قائل نہ کر سکے، ایسی فضا و ماحول میں مفاہمت ہی ایک ایسا شجر ہے جو ثمر آور ہو سکتا ہے قرآن مجید میں ارشاد باری تعالیٰ ہے:

﴿ اِدْفَعْ بِالَّتِیْ هِیَ اَحْسَنُ فَاِذَا الَّذِیْ بَیْنَکَ وَبَیْنَهٗ عَدَاوَةٌ کَاَنَّهٗ وَلِیٌّ حَمِیْمٌ ﴾(1)

''برائی کو بھلائی سے دفع (دور) کرو پھر وہی جس کے اور تمہارے درمیان دشمنی ہے ایسا ہو جائے گا جیسے ولی دوست''۔

اس مقالہ میں مفاہمت کے معنی و مفہوم کی وضاحت کرتے ہوئے اس بات کا جائزہ لیا گیا ہے کہ آقائے دو عالم محمد مصطفی ﷺ کی سیرت طیبہ اور تعلیمات کی روشنی میں مفاہمتی عمل کے لئے پائیدار حکمت عملی کس طرح تشکیل دی جا سکتی ہے، زیر نظر مقالہ کو درج ذیل اجزاء کے تحت تقسیم کیا گیا ہے:

① مفاہمت کا معنی و مفہوم

② مفاہمت کی حکمت عملی اور اصول و ضوابط

③ نتائج و سفارشات

مقالہ ہذا میں قرآن و حدیث اور اساسی مصادر خاص طور پر مصادر سیرت سے معلومات لی گئی ہیں اور پھر ان سے استخراج و استنباط کرنے کی کوشش کی گئی ہے، حتی الوسع عربی متن و نص کو درج کیا گیا ہے اور احادیث کی تخریج کر دی گئی ہے۔

* لیکچرار، شعبہ حدیث و سیرت، کلیہ عربی و علوم اسلامیہ، علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی، اسلام آباد۔

اصل اعتماد بنیادی مصادر پر کیا گیا ہے تاہم تشریح وتعبیر کیلئے جہاں ضرورت پڑی وہاں پر ثانوی مصادر سے بھی استفادہ کیا گیا ہے، مقالہ کے آخر میں تمام حوالہ جات ذکر کر دیئے گئے ہیں۔

① مفاہمت کا معنی ومفہوم : (Reconciliation)

لفظ مفاہمت (مُفَا هَمَةٌ) عربی زبان کا لفظ ہے جو باب مُفَا عَلَة سے فَاهَمَ يُفَاهِمُ فعل کا مصدر ہے اور اس کا مادہ اصلیہ " فَهْمُ" ہے، ابن منظور اپنی مشہور قاموس ولغت میں اس لفظ سے متعلق لکھتے ہیں ''الفهم معرفتک الشيیء بالقلب'' کسی چیز کی دل سے معرفت حاصل کرنا اور سمجھنا(2) فیروز آبادی اپنی لغت میں اس لفظ کی وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

فَهِمَهَ، عَلِمَهُ وَعَرَفَه بالقلب، یعنی کسی چیز کو جان لینا اور اس کو دل سے سمجھنا(3) جبکہ عربی زبان کی مشہور ڈکشنری المنجد میں ہے فَهِمَ . فَهْمًا و فَهَمَا وَفَهَامَةً و فِهَامَةً الأمرَ أوالمعنى :

عَلِمَهَ وَعَرَفَه و أدركه ''یعنی کسی چیز کی صحیح سمجھ بوجھ کا نام فَهْم ہے۔(4)

لغت کی یہ سب کتب اس پر متفق ہیں کہ کسی چیز کا صحیح ادراک کرنا اور اس کو دل ودماغ سے سمجھ لینا'' فهم'' کہلاتا ہے۔

عربی زبان کے قواعد اشتقاق کی رو سے لفظ'' مفاہمت'' باب مفاعلة سے ہے اور اس کا معنی ہے ایک دوسرے کو سمجھنا اور سمجھانا پس مفاہمت کا معنی ومفہوم یہ ہوا کہ ایک دوسرے کے نقطۂ نظر کو سمجھنا اور اسی طرح ایک دوسرے کو اپنا نقطۂ نظر اور مافی الضمیر سمجھانا(5)، عربی زبان میں اسی لفظ''فهم'' سے ایک دوسرا لفظ'' تفاهُم ''مأخوذ ہے جس کا معنی ہے سمجھوتہ کرنا(6)

عملی زندگی (Practical Life) میں مفاہمت اس طرز عمل کو کہا جاتا ہے جس میں تمام فریق ایک دوسرے کا لحاظ رکھتے ہوئے ٹکراؤ سے بچ کر مشترکہ نصب العین کے تحت آگے بڑھیں تاکہ اپنے آپ کو اور اپنی قوم کو خوشحالی اور امن وسکون سے ہم کنار کر سکیں۔

مفاہمت اگر کسی ضابطہء اخلاق کی پابند نہ ہو تو پھر یہ وقت اور توانائی کے ضیاع کے سوا کچھ بھی نہیں ہے، اسی لئے مفاہمت کا عمل نیچ اور خسیس مقاصد کیلئے نہیں ہوتا بلکہ یہ ہمیشہ نہایت ہی اعلیٰ وارفع مقاصد کے حصول کا ذریعہ ہوتا ہے اس لئے مفاہمت کا مطلب یہ ہرگز نہیں ہے کہ ظلم وزیادتی یا جھوٹ وخیانت کی حمایت کی جائے یا ظالموں، جھوٹوں، غداروں اور خائنوں کا ساتھ دیا جائے کیونکہ یہ تو اہل حق کی طرف سے بزدلی دکھانے اور باطل قوتوں کو اپنے اوپر مسلط کرنے اور ان کی بالادستی وغلامی قبول کرنے کے مترادف ہے جسے مسلمان تو کجا ایک آزاد اور باغیرت انسان بھی کسی صورت میں قبول نہیں کر سکتا۔

② مفاہمت کی حکمت عملی اور اصول وضوابط :

یقیناً رسول اللہ ﷺ کا اسوۂ حسنہ ہر مسلمان کے لئے مشعل راہ ہے:

﴿ لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِىْ رَسُوْلِ اللّٰهِ اُسْوَةٌ حَسَنَةٌ ﴾(7)

''یقیناً تمہارے لئے رسول اللہ میں عمدہ نمونہ (موجود) ہے''۔

مفاہمتی عمل کو پائیدار اور مضبوط بنیادوں پر استوار کرنے اور تشکیل دینے کیلئے جب ہم سیرت طیبہ اور تعلیمات نبوی کا مطالعہ کرتے ہیں تو جو حکمت عملی (Strategy) اور اصول وضوابط (Rules & Regulations) ملتے ہیں جن سے ہم راہنمائی حاصل کرسکتے ہیں وہ درج ذیل ہیں:

الف: اسوۂ حسنہ کی روشنی میں مفاہمت کی حکمت عملی:

❶ عفوودرگزر کرنا:

جو بھی شخص مفاہمت کا علم لے کر آگے بڑھے گا اسے اپنے آپ کو عفوودرگزر کی صفت سے مسلح ومزین کرنا پڑیگا، ارشاد باری تعالیٰ ہے ﴿خُذِ الْعَفْوَ وَاْمُرْ بِالْعُرْفِ وَاَعْرِضْ عَنِ الْجٰهِلِيْنَ﴾(8) ''آپ درگزر کو اختیار کریں نیک کام کی تعلیم دیں اور جاہلوں سے ایک کنارہ ہوجائیں''۔

رسول اللہ ﷺ کی تمام تر زندگی ہی عفوودرگزر کی بہترین مثال ہے لیکن یہاں پر صرف دو تین واقعات کا تذکرہ کیا جاتا ہے۔ امام بخاری حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کرتے ہیں کہ آپ ﷺ نے نجد کی طرف کچھ سوار روانہ کیے جنہوں نے واپسی پر بنی حنیفہ کے ایک شخص کو ساتھ پکڑ کر لایا (جس کے بارے میں بعد میں معلوم ہوا کہ) وہ ان کا سردار ثمامۃ بن اثال ہے اور اس کو مسجد نبوی کے ایک ستون کے ساتھ باندھ دیا۔ رسول اللہ ﷺ جب وہاں تشریف لائے اور ثمامۃ سے دریافت کیا:

((ماذا عندک یا ثمامة ؟ فقال: عندی خیرٌ یا محمد اِن تَقْتُلنِی تَقْتُلُ ذادمٍ، و ان تُنعِمُ تُنعِمُ علی شاکرٍ وان کنت تریدُ المالَ فَسَلْ منه ما شِئتَ... فقال أَطلِقوُا ثُمامة...))(9)

''تمہاری کیا رائے ہے؟ اس پر ثمامہ نے کہا کہ میری رائے اچھی ہے اگر آپ میرے قتل کرنے کا حکم دیں گے تو یہ ایک واجب القتل شخص کا قتل کرنا ہوگا، اور اگر آپ انعام واحسان فرمائیں گے تو یہ ایک شکرگذار شخص پر ہوگا اور اگر آپ کو مال کی ضرورت ہے تو جس قدر چاہیئے وہ بتادیجئے آپ ﷺ نے دوسرے دن بھی ان سے یہی دریافت کیا تو انہوں نے گزشتہ کل والا جواب دہرادیا، تیسرے دن بھی جب آپ علیہ السلام نے اس سے دریافت کیا تو ثمامہ نے پھر وہی پرانا جواب دہرادیا اس پر رحمت عالم ﷺ نے فرمایا کہ ثمامہ کو چھوڑ دو''۔

حضرت ابوہریرہؓ فرماتے ہیں کہ ثمامہ رہائی پانے کے بعد قریب ہی کھجور کے باغ میں گئے اور غسل کرنے کے بعد دوبارہ مسجد نبوی میں داخل ہوئے اور اعلان کیا ''اشهد ان لا اله الا الله و اشهد ان محمداًرسول الله'' اور ساتھ ہی جو تبصرہ کیا وہ ایک حقیقت پسند آدمی کیلئے رسول اللہ ﷺ کی عظمت، انسانیت اور اعلیٰ وارفع کردار پر سند کی حیثیت رکھتا ہے۔ انھوں نے فرمایا ''اے محمد ﷺ اللہ تعالیٰ کی قسم (اب سے پہلے) سارے عالم میں آپ سے زیادہ اور کسی شخص سے مجھے نفرت نہ تھی لیکن اب تو آپ ہی مجھے دنیا میں سب سے زیادہ محبوب ہیں، اللہ کی قسم آپ کے شہر سے مجھے نہایت نفرت تھی مگر آج تو وہ مجھے سب مقامات سے

پسندیدہ تر نظر آتا ہے۔اللہ کی قسم آپ کے دین سے بڑھ کر مجھے کسی اور دین سے بغض نہ تھا لیکن آج تو آپ ہی کا دین مجھے سب سے زیادہ محبوب ہے۔(10)

اس واقعہ میں سب سے اہم بات جو نظر آتی وہ یہ ہے کہ آپ ﷺ کے تمام اعمال و افعال نہایت ہی اعلیٰ و ارفع مقاصد کیلئے تھے جس میں انتقام یا لالچ کا کوئی جذبہ شامل نہ تھا بلکہ اس میں مطلق انسانیت سے محبت و پیار کا عکس واضح نظر آتا ہے۔

فتح مکہ اور غزوہ حنین کے موقعہ پر ہزاروں لوگوں کو معاف کرنے کا یہ نتیجہ نکلا کہ جو لوگ کل تک آپ کا نام سننا گوارا نہیں کرتے تھے وہ آج آپ کے شیدائی ہو گئے اور آپ پر جان نثار کرنا ان کا مقصد بن گیا۔

فرعون امت ابو جہل کے بیٹے عکرمۃ کو اپنے کانوں پر یقین نہ آیا جب اس نے سنا کہ رسول اللہ ﷺ نے اسے معاف کر دیا ہے کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے اسے اپنے جرائم کی وجہ سے واجب القتل قرار دیا تھا۔(11) پس ان تمام واقعات سے بھی یہی بات ثابت ہوتی ہے کہ معاف کر دینا اور انتقام کا نہ لینا ہی معاشرے میں مفاہمت، ہم آہنگی اور استحکام کے پائیدار فروغ کا سبب بن سکتا ہے۔

❷ اعراض (دوسروں کے ساتھ الجھنے سے گریز)

رسول اللہ ﷺ کی زندگی سے یہ درس ملتا ہے کہ جب مسلمان کمزور ہوں تو انہیں حتیٰ المقدور ٹکراؤ سے گریز کرنا چاہئے اور خاموشی سے اپنے مقاصد کی طرف بڑھتے ہوئے اپنے آپ کو مضبوط سے مضبوط تر کرنے کی کوشش کرنا چاہئے ارشاد باری تعالیٰ ہے

﴿ فَاصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ وَاَعْرِضْ عَنِ الْمُشْرِكِيْنَ ﴾

''اس حکم کو جو آپ کو دیا جا رہا ہے کھول کر سنا دیجئے اور مشرکوں سے منہ پھیر لیجئے''۔(12)

مکہ مکرمہ میں آپ ﷺ کو اور آپ کے ساتھیوں کو طرح طرح سے ستایا جاتا لیکن آپ ﷺ اعراض و پہلو تہی ہی اختیار کرتے، طائف کے سفر میں تو رسول اکرم ﷺ کو لہولہان کر دیا گیا لیکن آپ نے پھر بھی خاموشی و پہلو تہی اختیار کی۔

حدیث اور سیرت کی کتابوں میں بے شمار واقعات مذکور ہیں کہ رسول اللہ ﷺ مشرکین کی ایذاء رسانیوں کا جواب نہیں دیتے تھے، حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ میں دو بدترین پڑوسیوں کے درمیان رہتا تھا ابولہب اور عقبۃ بن ابی معیط یہ دونوں میرے دروازے پر نجاستیں لا کر ڈالا کرتے تھے۔(13) حضرت حمزہ رضی اللہ عنہ کے ایمان کا سبب بھی ابو جہل کی ایذا رسانی تھی۔(14)

بطور مثال ہم یہاں ایک واقعہ صحیح بخاری سے نقل کرتے ہیں: عروۃ بن زبیر کہتے ہیں کہ انھوں نے عبداللہ بن عمرو بن العاص سے کہا کہ مجھے بتاؤ جو مشرکین نے سب سے زیادہ سخت برتاؤ حضور ﷺ سے کیا تھا۔انھوں نے کہا کہ ایک روز آپ حجر کعبہ میں نماز پڑھ رہے تھے کہ اچانک عقبۃ بن ابی معیط آگے بڑھا اور اس نے آپ کی گردن میں کپڑا ڈالا اور سخت گلا گھونٹنا شروع کر دیا۔مگر عین وقت پر ابوبکر آ گئے، اسے کندھوں سے پکڑا اور دھکا دے کر ہٹایا اور کہا ''اتقتلون رجلاً ان یقول ربی اللّٰہ'' کیا تم اس شخص کو صرف اس قصور میں مار ڈالنا چاہتے ہو کہ وہ کہتا ہے میرا رب اللہ ہے۔(15)

❸ اشتعال سے گریز

غصہ اور اشتعال انسان کو اعتدال اور عدل و انصاف سے دور کر دیتا ہے اسی لئے اللہ اور اس کے رسول نے مسلمانوں کو غصہ سے دور رہنے کی تلقین فرمائی اور ان لوگوں کی تعریف کی جو اپنے غصہ پر قابو پا لیتے ہیں، قرآن مجید میں ہے:

﴿ وَالْكٰظِمِيْنَ الْغَيْظَ وَالْعَافِيْنَ عَنِ النَّاسِ وَاللّٰهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِيْنَ ﴾

''وہ لوگ جو اپنے غصہ کو قابو میں رکھتے ہیں اور لوگوں کو معاف کر دیتے ہیں اور اللہ نیکی کرنے والوں کو پسند فرماتا ہے''۔(16)

رسول اللہ ﷺ کا فرمان ہے:

((ليس الشديد بالصرعة اِنما الشديد الذى يملك نفسه عند الغضب))(17)

''پہلوان وہ شخص نہیں ہے جو دوسرے سے اپنا بدلہ اور انتقام لیکر شکست دے دے بلکہ اصل طاقتور وہ ہے جو غصہ کی حالت میں اپنے آپ پر قابو رکھ سکے''۔

ایک شخص نے رسول اللہ ﷺ سے نصیحت چاہی تو آپ ﷺ نے فرمایا'' لا تغضب ''اس نے کئی دفعہ دریافت کیا اور آپ نے بار بار یہی جواب دیا لا تَغْضَبْ (18) ''غصہ مت کرو''۔

صلح حدیبیہ کے موقعہ پر قریش مکہ کی یہ بھرپور کوشش تھی کہ کسی نہ کسی طرح رسول اللہ ﷺ اور مسلمانوں کو مشتعل کیا جائے اور بہانہ بنا کر مسلمانوں پر حملہ کیا جائے اسی لئے انہوں نے حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کو مکہ مکرمہ میں روک لیا اور چالیس پچاس آدمیوں کا فوجی دستہ اس لئے بھیجا کہ وہ کسی نہ کسی صحابی کو پکڑ کر لیجائیں لیکن وہ سب پکڑے گئے، اور آپ ﷺ نے اشتعال سے گریز کرتے ہوئے سب کو چھوڑ دیا۔(19)

''اسی طرح صلح نامہ کے شرائط اور پھر اس کی تحریر تک فریق مخالف کی طرف سے تمام مراحل مکمل طور پر اشتعال سے بھرپور تھے لیکن آپ ﷺ کمال فراست سے قریش کے ساتھ ایک ایسا معاہدہ کرنے میں کامیاب ہو گئے جس میں وقتی طور پر تو قریش مکہ کے انا کی تسکین تھی لیکن مسلمانوں کیلئے مستقبل کی فتح مبین کا آغاز کیونکہ قریش مکہ نے قسم کھائی تھی کہ حضور ﷺ کو زبردستی مکہ میں داخل نہ ہونے دیں گے اور اگر آپ ﷺ اسی سال عمرہ کرتے ہیں تو یہ زبردستی داخل ہونے کے مترادف ہوگا سی لئے رسول اللہ ﷺ نے اصرار نہ کیا اور صلح کر کے واپس چلے گئے۔قالوا فو اللّٰہ لا یدخُلھا علینا عنوۃ أبداً و لا تُحدث بذلک عنا العرب''۔(20)

''انھوں (قریش) نے کہا کہ خدا کی قسم آپ ﷺ قطعاً مکہ میں زبردستی داخل نہ ہو نگے اور نہ ہی (ہم یہ موقعہ دیں گے کہ) عرب ہمارے متعلق اس قسم کی گفتگو کریں (کہ حضور ﷺ نے قریش کی مرضی کے بغیر مکہ میں داخل ہو کر عمرہ ادا کیا ہے)''۔

❹ صبر و برداشت

عربی کا مقولہ ہے'' الصبر مفتاح الفرج'' صبر ہی وہ چابی اور کنجی ہے جو کامیابی کے تمام بند دروازوں کو کھولتی ہے قرآن مجید میں اللہ تبارک وتعالیٰ نے بار بار صبر اختیار کرنے کا حکم دیا ارشاد باری تعالیٰ ہے﴿ وَلَمَنْ صَبَرَ وَغَفَرَ اِنَّ ذٰلِكَ لَمِنْ عَزْمِ الْاُمُوْرِ ﴾ جو شخص صبر کر لے اور معاف کر دے یقیناً یہ بڑی ہمت کے کاموں میں سے (ایک کام) ہے۔(21) اور صبر کرنے والوں کے متعلق اللہ تبارک وتعالیٰ نے فرمایا: ﴿وَاللّٰهُ يُحِبُّ الصّٰبِرِيْنَ ﴾(22) ''اور اللہ صبر کرنے والوں کو (ہی) چاہتا ہے''۔

قدرت واختیار کے باوجود کسی سے انتقام نہ لینا حلم و بردباری کہلاتا ہے اور ایسا شخص صبر و برداشت کے اعلیٰ درجہ پر فائز ہوتا ہے رسول اللہ ﷺ نے اس کی حوصلہ افزائی کرتے ہوئے فرمایا:

((مَن كَظَمَ غَيْضًا وهو يَستطيع ان يُنفِّذه دعاه الله يوم القيامة على رؤوس الخلائق حتى يخيره في أى الحور شاءَ))(23)

''جو شخص قدرت کے باوجود غصہ کو ضبط کرے گا اللہ تعالیٰ قیامت کے دن اسے سب کے سامنے بلا کر انعام خاص کا مستحق ٹھہرائے گا''۔

آنحضرت ﷺ کی زندگی کا بے حد تکلیف دہ واقعہ افک تھا۔ منافقین نے آپ ﷺ کی پاک دامن زوجہ مطہرہ حضرت عائشہؓ پر نعوذ باللہ تہمت لگائی، پورا مدینہ شر انگیز پروپیگنڈہ کی زد میں تھا۔ عبداللہ بن ابی اور اس کے ساتھیوں کی مہم کے نتیجہ میں مدینہ منورہ کی مسلم سوسائٹی بحران کا شکار تھی اور خود حضور ﷺ ذاتی طور پر بہت پریشان تھے لیکن ان انتہائی تکلیف دہ اور اذیت کے حالات میں بھی آپ ﷺ نے صبر وتحمل اور برداشت کا دامن نہ چھوڑا۔ سورۃ نور کے نزول کے بعد بھی عبداللہ بن ابی کو اس لئے سزا نہ دی کہ قانونی طور پر اس کے خلاف ثبوت نہ تھا حالانکہ حضور ﷺ سمیت ہر شخص اس کی کارستانیوں سے واقف تھا(24)۔ غزوہ حنین میں آپ ﷺ نے مال غنیمت تقسیم فرمایا تو ایک انصاری صحابی نے کہا: مَا اَرادَ بها وجهَ اللّٰهِ'' یہ تقسیم اللہ کی رضامندی کے لئے نہیں ہے اس پر اللہ کے رسول نے فرمایا:

((رحمة اللّٰه على موسى لقد أوذِى باكثر من هذا فصبر))(25)

''اللہ تبارک وتعالیٰ موسیٰ علیہ السلام پر رحم فرمائے انہیں لوگوں نے اس سے بھی زیادہ ستایا تھا۔ پس انہوں نے صبر کیا''۔

امام ابن کثیر اور امام شوکانی نے اپنی اپنی تفسیر میں حضرت ابو ہریرہؓ سے یہ حدیث نقل کی ہے کہ جب غزوہ احد میں آپ ﷺ نے سید الشہداء حضرت حمزہ رضی اللہ عنہ کی نعش مبارک کو دیکھا کہ اس کے ناک، کان کاٹے گئے ہیں تو یہ منظر آپ کے لئے انتہائی تکلیف دہ اور اذیت ناک تھا اس لئے آپ ﷺ نے قسم کھائی۔ ((و اللّٰهِ لأُ مثلن بسبعين منهم مكانك)) ''خدا کی قسم میں ان کے ستر آدمیوں کا اس طرح مثلہ بناؤں گا جس پر قرآن مجید کی یہ آیت اتری:

﴿ وَاِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوْا بِمِثْلِ مَا عُوْقِبْتُمْ بِهٖ وَلَئِنْ صَبَرْتُمْ لَهُوَ خَيْرٌ لِّلصّٰبِرِيْنَ ﴾(26)

''اگر بدلہ لو بھی تو بالکل اتنا ہی جتنا صدمہ تمہیں پہنچایا گیا ہو اور اگر صبر کر لو تو بے شک صابروں کیلئے یہی بہتر ہے اس پر رسول اللہ ﷺ نے اپنی قسم کا کفارہ ادا کیا اور صبر کیا''(27)

رسول اللہ ﷺ کا ارشاد گرامی ہے:

((ان اللّٰه رفيق يحبُ الرفق و يعطي على الرفق مالا يعطي على العنف و مالا يعطي على سواه))

''للہ تعالیٰ نرم خو ہے اور نرم خوئی کو پسند کرتا ہے اور نرم خوئی پر جو کچھ عطا کرتا ہے وہ سختی پر نہیں اور نہ ہی کسی اور چیز پر۔(28)

آپ ﷺ نے نہایت ہی بلیغانہ اور ترغیبانہ انداز میں مسلمانوں کو بردباری اور نرم خوئی کی تعلیم دیتے ہوئے فرمایا:

((الا أخبركم بمن يحرُم على النار و بمن تحرم عليه النار:على كل قريبٍ، هيّن،سَهْلٍ'))

''کیا میں تمہیں بتاؤں کہ کون شخص آگ پر حرام ہے اور آگ کس پر حرام ہے اس شخص پر جو لوگوں کے قریب ہو نرم ہو، آسان ہو''۔(29)

حضور علیہ الصلاۃ والسلام کے متعلق اللہ پاک نے فرمایا:

﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ اللّٰهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيْظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوْا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَ اسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْاَمْرِ فَاِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللّٰهِ اِنَّ اللّٰهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِيْنَ ﴾(30)

''اللہ تعالیٰ کی رحمت کے باعث آپ ان پر نرم دل ہیں اور اگر آپ بدزبان اور سخت دل ہوتے تو یہ سب آپ کے پاس سے چھٹ جاتے سو آپ ان سے درگذر کریں، اور ان کیلئے استغفار کریں، اور کام کا مشورہ ان سے کیا کریں پھر جب آپ کا پختہ ارادہ ہو جائے تو اللہ تعالیٰ پر بھروسہ کریں بے شک اللہ تعالیٰ توکل کرنے والوں کو دوست رکھتا ہے''۔

5 مفاہمتی عمل کیلئے موزوں اشخاص کا انتخاب

صلح حدیبیہ کے موقعہ پر رسول اللہ ﷺ نے قریش کے ساتھ سفارت کاری کرنے کیلئے حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو بلایا تاکہ انہیں رسول اللہ ﷺ کا پیغام دیں کہ آپ لڑائی کی غرض سے تشریف نہیں لائے بلکہ آپ کا مقصد صرف بیت اللہ کی زیارت اور عمرہ ادا کرنا ہے اس پر حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا مجھے قریش سے اپنی جان کا خطرہ ہے اور وہاں پر میری حفاظت کرنے والا

بھی کوئی نہیں ہے اور قریش میری دشمنی اور سختی سے خوب واقف ہیں اس لئے میں آپ کو اس کام کیلئے اپنے سے زیادہ مناسب و موزوں آدمی بتاتا ہوں اور وہ ہے ''عثمان بن عفان'' آپ ﷺ نے اس رائے کو پسند فرمایا اور حضرت عثمان کو بلا کر ابوسفیان اور سرداران قریش کی طرف یہ پیغام دے کر بھیجا کہ آپ ﷺ لڑائی کیلئے نہیں آئے بلکہ آپ ﷺ کا مقصد صرف بیت اللہ کی زیارت کرنا ہے اور اس کی تعظیم بجالانی ہے۔(31)

حضرت عمر رضی اللہ عنہ جیسا بہادر انسان بھی اس موقعہ پر اس لئے آگے نہیں بڑھا کہ یہ موقعہ حکمت اور دانائی کا ہے اور ایک آدمی پورے اہل مکہ کا مقابلہ نہیں کرسکتا، بلکہ اس کی وجہ سے مسلمان مشکل اور مصیبت میں پڑ سکتے ہیں کیوں نہ اس موقعہ پر اس شخص کا انتخاب کیا جائے جس کے متعلق فریق ثانی بھی نرم گوشہ رکھتا ہے۔اور یقیناً یہ حکمت عملی کامیاب رہی کیونکہ قریش مکہ نے حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے ساتھ وہ سخت رویہ ہرگز نہیں اپنایا جو وہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے ساتھ اپناتے، بلکہ انھوں نے حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کو بیت اللہ تک کے طواف کی دعوت دی جو انھوں نے حضور ﷺ کے بغیر قبول نہ کی۔

اسی طرح آپ ﷺ نے اس سفارت کاری کے لئے بنیادی طور پر مہاجرین کا انتخاب کیا نہ کہ انصار کا کیونکہ انصار کا انتخاب اشتعال کا سبب بن سکتا تھا۔آپ ﷺ کا یہ عام اصول تھا کہ جو آدمی جس کام کے لئے مناسب ہوتا اس کو وہی کام سپرد کرتے اور نتیجہ کامیابی کی شکل میں ظاہر ہوتا اس لئے مناسب اور موزوں ترین افراد کا انتخاب بہت ہی ضروری ہے اس حوالے سے عربی زبان کا مشہور محاورہ اور مقولہ ہے: ((اذا کنتَ فی حاجةٍ مُرْ سِلاً فأرسِلْ حکیما و لا تُو صِه))

اگر آپ نے کسی کام کے کرنے کی غرض سے دوسرے کو بھیجنا ہے تو پھر ایسے شخص کا انتخاب کریں جو عاقل، دانا اور اس کام کیلئے موزوں ہو اور پھر اسے سمجھانے کی ضرورت نہیں ہے۔

ب۔ اسوۂ حسنہ کی روشنی میں مفاہمت کے اصول وضوابط

❶ نیکی اور بھلائی کے کاموں میں تعاون

سب سے پہلا اصول یہ ہے کہ ایک دوسرے کے ساتھ نیکی، بھلائی اور اچھائی کے کاموں میں تعاون کیا جائیگا نہ کہ ظلم اور زیادتی پر ارشاد باری تعالیٰ ہے: ﴿وَتعَاوَنُوْا عَلَی الْبِرِّ وَالتَّقْوٰی وَلَا تَعَاوَنُوْا عَلَی الْاِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾ ''نیکی اور پرہیز گاری میں ایک دوسرے کی امداد کرتے رہو اور گناہ اور ظلم وزیادتی میں مدد نہ کرو۔(32)

اس لئے اسلام کا یہ واضح اصول ہے کہ ظلم، زیادتی جبر و استحصال کے ساتھ کسی بھی طور پر مفاہمت نہیں کی جا سکتی حضرت جریر رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے کہ:

> ((من سَّن فی الاسلام سنة ً حَسَنةً فَعُمِلَ بها بَعْدَه کُتِبَ لَه مِثْلُ أجرِ مَنْ عَمِلَ بها ولا یَنْقُصُ من أجورِ هم شيءٌ ،ومن سَن فی الاسلام سُنَّةً سَیئةً فَعُمِلَ بها بَعْدَه کَتبَ علیه مثلُ وِزرِ مَن عَمِلَ بها ،ولا یَنقُصُ من أوزارِهم شيءٌ))''۔(33)

''جس کسی نے بھی اسلام میں کسی اچھے کام کی بنیاد ڈالی جس پر اس کے بعد بھی عمل ہوتا رہا تو اسے بھی اس عمل کا اجر وثواب ملے گا اور بعد والوں کے اجر وثواب میں بھی کوئی کمی واقع نہ ہوگی، اسی طرح جس کسی نے اسلام میں کسی برے کام کی بنیاد ڈالی جس پر اس کے بعد بھی عمل ہوتا رہا تو اس کا وبال بھی اس پہلے والے پر ہوگا اور بعد والوں کے گناہ میں بھی کوئی کمی واقع نہ ہوگی''۔

حضرت انسؓ سے روایت ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: ((انصر أ خاک ظالماً أو مظلوماً))(34)

اپنے بھائی کی مدد کرو خواہ وہ ظالم ہو یا مظلوم، صحابہ نے پوچھا کہ مظلوم بھائی کی مدد تو سمجھ میں آتی ہے،، ظالم کی مدد کیسے کی جائے آپ ﷺ نے فرمایا کہ ظالم کا ہاتھ روکنا اور اسے ظلم سے باز رکھنا اس کی مدد ہے رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے جو شخص ظالم کا ساتھ دے تا کہ ظالم کو قوت ومدد حاصل ہو اور اس مدد کرنے والے کو معلوم ہو کہ وہ ظالم ہے تو ایسا شخص دائرہ اسلام سے خارج ہو گیا۔(35)

حضرت حذیفہ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا:

((لا تکو نوا امعة تقولون اِن احسن الناس احسنا و اِ ن أساؤوا ظلمنا ولکن وطنوا انفسکم ،ان احسن االناس ان تحسنوا و ان أساؤ وا فلا تظلموا))(36)

❷ مشترکہ مقاصد:

رسول اللہ ﷺ نے تمام انسانوں کو اللہ کی مخلوق قرار دیا اور اس کے ساتھ ہی یہ بھی اعلان فرمایا کہ یہ سب ایک ہی ماں باپ آدم وحواء کی اولاد ہیں((کلکم بنو آدم و آدم خلق من تراب))(37)

اس لئے تمام انسان برابر ہیں اور کسی بھی انسان کو دوسرے کے اوپر رنگ ونسل کے اعتبار سے کوئی فوقیت وبرتری حاصل نہیں ہے، بعثت محمدی کے بعد اگر کسی انسان کو دوسرے انسان پر فوقیت وبرتری حاصل ہوسکتی ہے تو وہ صرف اور صرف اس کا عظیم عمل اور کردار ہوسکتا ہے حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فتح مکہ کے موقعہ پر خطبہ دیا جس میں آپ نے ارشاد فرمایا:

((فالناس رجلان:رجلٌ برٌ تقی کریم علی اللّٰہ تعالیٰ و رجلٌ فاجِرٌ شقیٍ هَیِّن علی اللّٰہ تعالی ان اللّٰہ عزوجل یقول:یاایھاا لناسُ اِنا خلقناکم من ذکروانثی وجعلنا کم شعوباً و قبائل لتعارفوا ان اکرمکم عند اللّٰہ اتقاکم))(38)

اے لوگو! اللہ تبارک وتعالیٰ نے تم سے زمانہ جاہلیت کی عصبیت ونخوت اور آباءواجداد کی عظمت پر فخر وغرور کرنا ختم کردیا ہے۔

''اب لوگوں کی صرف دو ہی قسمیں ہیں۔نیک وپرہیزگار جو اللہ تعالیٰ کے ہاں معزز ہے اور بدکار، فاسق و فاجر جس کی اللہ کے ہاں کوئی قدر وقیمت نہیں ہے، پھر آپ ﷺ نے سورۃ الحجرات کی مشہور آیت تلاوت فرمائی جس میں اللہ تبارک وتعالیٰ فرماتے ہیں:

اے لوگو! ہم نے تم سب کو ایک ہی مرد و عورت سے پیدا کیا ہے اور اس لئے کہ تم آپس میں ایک دوسرے کو پہچانو تمھارے کنبے اور قبیلے بنا دیئے ہیں، اللہ کے نزدیک تم سب میں سے با عزت وہ ہے جو سب سے زیادہ ڈرنے والا ہے"۔

قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ نے اہل کتاب یہود و نصاریٰ کو خصوصی طور پر مخاطب کر کے فرمایا کہ تم تو اللہ پاک کو مانتے ہو اس لئے تمہارے اور مسلمانوں کے درمیان تو اختلاف نہیں ہونا چاہئے بلکہ تم سب مل کر ایک اللہ کی عبادت کرو، اس کے ساتھ شرک نہ کرو اور نہ ہی ایک دوسرے کو غلام بناؤ بلکہ ایک دوسرے کا احترام کرتے ہوئے امن کے ساتھ رہو اور کوئی بھی فریق دوسرے پر اپنے دین و مذہب یا کلچر و ثقافت کو ہرگز مسلط نہ کرے۔

ارشاد باری تعالیٰ ہے: ﴿ لَآاِکْرَاهَ فِی الدِّیْنِ ﴾(39) "دین کے بارے میں کوئی زبردستی نہیں"۔

اسی طرح اللہ پاک نے فرمایا:

﴿ فمن شآء فلیؤمن وّمن شآء فلیکفر ﴾(40) "اب جو چاہے ایمان لائے اور جو چاہے کفر کرے"۔

اہل کتاب کو مخاطب کر کے فرمایا:

﴿ قُلْ یٰٓاَهْلَ الْکِتٰبِ تَعَالَوْا اِلٰی کَلِمَةٍ سَوَآءٍ بَیْنَنَا وَبَیْنَکُمْ اَلَّا نَعْبُدَ اِلَّا اللّٰهَ وَلَانُشْرِکَ بِهٖ شَیْئًا وَّلَا یَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا اَرْبَابًا مِّنْ دُوْنِ اللّٰهِ ﴾(41)

"آپ کہہ دیجئے کہ اے اہل کتاب ایسی انصاف والی بات کی طرف آؤ جو ہم میں تم میں برابر ہے کہ ہم اللہ تعالیٰ کے سوا کسی کی عبادت نہ کریں نہ اس کے ساتھ کسی کو شریک بنائیں، نہ اللہ تعالیٰ کو چھوڑ کر آپس میں ایک دوسرے ہی کو رب بنائیں"۔

بعثت سے قبل رسول اللہ ﷺ حلف الفضول کے اس تجدیدی معاہدے میں شریک تھے جس کی طرف زبیر بن عبدالمطلب نے حرب فجار کے بعد بلایا تھا، جس میں بنوھاشم، بنوزھرۃ اور بنوتیم کے درمیان یہ معاہدہ طے پایا تھا کہ ہم میں سے ہر شخص مظلوم کی حمایت کرے گا اور کوئی ظالم مکہ میں نہ رہنے پائے گا۔(42)

ابن کثیر نے عبدالرحمٰن بن ابی بکر کے حوالے سے رسول اللہ کی یہ حدیث نقل فرمائی ہے:

((قال رسول اللهﷺ شهدت فی دار عبد اللّٰه بن جد عان حلفا لو دعیت به فی الاسلام لأ جبتُ))(43)

"میں عبداللہ بن جدعان کے گھر (زمانہ جاہلیت میں) پر جس معاہدے میں شریک ہوا تھا اگر آج اسلام میں بھی مجھے ایسے معاہدے کی طرف بلایا جائے تو میں ایسا معاہدہ کرنے کیلئے تیار ہوں"۔

اسی طرح رسول اللہ ﷺ نے مدینہ منورہ پہنچ کر وہاں کے یہودی قبائل اور مسلمانوں کے درمیان معاہدہ کیا جو بعد میں

میثاقِ مدینہ کہلایا جس کا اہم ترین مقصد اپنے اپنے دین پر باقی رہتے ہوئے پرامن بقائے باہمی تھا۔(44)

آج بھی اگر کوئی مسلم یا غیر مسلم قوت کسی ایسے معاہدے یا مفاہمت کی طرف بلائے جس میں مظلوم کی فریادرسی ہو، عدل و انصاف کا بول بالا ہو، امن وامان کا استحکام ہو اور ایک دوسرے کے مجرمین کی پشت پناہی اور سازشیں کرنا نہ ہو، اور نہ ہی اس کا مقصد مسلمانوں کی قوت وطاقت کو کمزور کرنا ہو تو اسلام ایسے معاہدہ یا مفاہمت کو صرف جائز ہی نہیں قرار دیتا ہے بلکہ اسے پسندیدگی کی نگاہ سے دیکھتا ہے ارشاد باری تعالیٰ ہے:

﴿ وَاِنْ جَنَحُوْا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَ تَوَكَّلْ عَلَى اللّٰهِ﴾(45)

''اگر وہ صلح کی طرف جھکیں تو تو بھی صلح کی طرف جھک جا اور اللہ پر بھروسہ رکھ''۔

امام ابن کثیر اس آیت کے ذیل میں تحریر فرماتے ہیں:

((فأمّا ان كان العدو كثيفا فانه يجوز مها د نتهم كما دلت عليه هذه الآية الكريمة و كما فعل النبى ﷺ يوم الحديبية))(46)

''اگر دشمن قوت وعدد میں زیادہ ہے تو پھر ان کے ساتھ مصالحت کرنا جائز ہے جیسا کہ یہ آیت کریمہ اس بات پر دلالت کرتی ہے اور جیسا کہ رسول اللہ ﷺ نے حدیبیہ کے موقعہ پر صلح فرمائی''۔

لیکن اگر اس مفاہمت میں مسلمانوں کا کوئی فائدہ نہ ہو یا یہ عدل وانصاف کی بالادستی اور ظلم و بربریت کی بیخ کنی کیلئے نہ ہو بلکہ صرف ایک ہی فریق کے مفادات کا تحفظ ہو یا پھر قوت وطاقت کے زور پر دوسرے سے اپنے مطالبات منوانا ہو تو پھر ایسی مفاہمت کا اسلام تو کیا دنیا کا کوئی بھی مذہب وقانون اجازت نہیں دیتا، بقول علامہ اقبالؒ:

اے طائر لاہوتی اس رزق سے موت اچھی
جس رزق سے آتی ہو پرواز میں کوتاہی

❸ مفاہمت کے نام پر حلال کو حرام یا حرام کو حلال کرنا جائز نہیں

تمام تر تعلیمات نبوی میں اس بات کو بہت ہی اہمیت حاصل ہے کہ آپ ﷺ نے ہر اس چیز یا بات کو ناجائز اور حرام قرار دیا ہے جو ایک مسلمان کے لئے دوسرے مسلمان سے دوری، کدورت اور نفرت کا سبب بن سکتی ہے اسی لئے غیبت، چغلی، حسد، کینہ، غصب وغیرہ وغیرہ سب حرام ہے لیکن اس کے باوجود دو مسلمانوں یا دو جماعتوں میں آپس میں اختلاف یا لڑائی کی نوبت پیدا ہو جاتی ہے تو باقی مسلمانوں کو حکم ہے کہ وہ ان میں صلح کرائیں ارشاد باری تعالیٰ ہے:

﴿ وَاِنْ طَآئِفَتٰنِ مِنَ الْمُؤْمِنِيْنَ اقْتَتَلُوْا فَاَصْلِحُوْا بَيْنَهُمَا فَاِنْ م بَغَتْ اِحْدٰهُمَا عَلَى الْاُخْرٰى فَقَاتِلُوا الَّتِىْ تَبْغِىْ حَتّٰى تَفِىْٓءَ اِلٰٓى اَمْرِ اللّٰهِ فَاِنْ فَآءَ تْ فَاَصْلِحُوْا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَاَقْسِطُوْا اِنَّ اللّٰهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِيْنَ﴾(47)

''اگر مسلمانوں کے دو گروہ آپس میں لڑ پڑیں تو ان میں صلح کروادو پھر اگر ان میں سے ایک گروہ زیادتی کرنے لگے تو ظلم کرنے والے گروہ کے خلاف لڑو یہاں تک کہ وہ اللہ کے حکم کو مان لے، اگر یہ ایسا کرے تو دونوں گروہوں میں برابری کی بنیاد پر صلح کروادو اور عدل و انصاف کرو بے شک اللہ تبارک و تعالیٰ انصاف کرنے والوں کو پسند کرتے ہیں''۔

اس آیت کریمہ میں سب سے قابل غور بات یہ ہے کہ اللہ تبارک وتعالیٰ نے مسلمانوں کے دونوں متحارب دھڑوں کو کافر قرار نہیں دیا اور نہ ہی ان سے ایمان سلب کیا ہے بلکہ باقی مسلمانوں کو صلح وصفائی کرانے کا حکم دیا ہے لیکن اگر کوئی فریق اس کے باوجود ظلم وزیادتی پر مصر ہے تو اس صورت میں باقی مسلمانوں کی یہ ذمہ داری بنتی ہے کہ وہ متحد ہو کر مسلمانوں کے اس ظالم گروہ کو ختم کر کے معاشرے میں امن وامان کو مستحکم بنائیں۔

باہمی تنازعات کو ختم کرنے کے لئے سعی وکوشش کرنا پیغمبر اسلام کی نگاہ میں کتنا اہم ہے اس کا اندازہ اس حدیث سے ہوتا ہے: آپ ﷺ نے فرمایا:

((الا اخبركم بافضل من درجة الصيام و الصلاة و الصدقة ؟ قالوا بلى ، قال اصلاح ذاتِ البين وفساد ذاتِ البين الحالقة))(48)

''کیا میں تمہیں ایسے اعمال کی خبر نہ دوں جو روزہ، نماز اور صدقہ سے بھی افضل ہے؟ صحابہ نے عرض کیا کیوں نہیں، آپ نے فرمایا: دو بندوں کے درمیان صلح کروادی جائے، اور (دو آدمیوں میں) فساد اور ناراضگی پیدا کرنا دین کو کاٹنے اور ختم کرنے کے مترادف ہے''۔

لیکن یہ تمام تر مصالحتی کردار اس بات کے ساتھ مشروط ہے کہ اس کام لیئے نہ تو حلال کو حرام بنایا جائے اور نہ ہی حرام کو حلال بنایا جائے جامع ترمذی میں حضرت عمرو بن عوف رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

((الصلح جائز بين المسلمين الا صلحا حرم حلالاً او احل حراماً ،و المسلمون على شروطهم الا شرطا حرم حلالاً او احل حراما))(49)

''مسلمانوں میں صلح جائز ہے سوائے ایسی صلح کے جو حرام کو حلال یا حلال کو حرام کر دے اور مسلمان اپنی شرطوں کے پابند ہیں سوائے اس کے جو حرام کو حلال اور حلال کو حرام کر دے''۔

اسی طرح اس مخزومی عورت کے واقعہ سے بھی یہی بات ثابت ہوتی ہے جس نے چوری کی تھی اور اسامۃ بن زید سے اس کے متعلق حضور ﷺ سے سفارش کرائی گئی کہ اس کا ہاتھ نہ کاٹا جائے لیکن حضور ﷺ انتہائی غضبناک ہوئے اور وہ مشہور جملہ ارشاد فرمایا کہ:

''اگر فاطمۃ بنت محمد بھی چوری کرتی (اور اس پر ثابت ہو جاتی) تو میں اس کا بھی ہاتھ کاٹتا''۔(50)

امام بخاریؒ نے صحیح بخاری میں ایک باب باندھا ہے بابٌ **اذا اصطلحوا على صُلح جَورٍ فالصلح مردودٌ**۔

''اگر ظلم پر صلح کی ہے تو وہ صلح مردود ہے''۔

اور اس باب میں یہ حدیث نقل کی ہے کہ ''ایک دیہاتی رسول اللہ ﷺ کے پاس آیا اور کہا کہ میرا بیٹا ایک شخص کے پاس ملازم تھا اس نے مالک کی بیوی کے ساتھ بدکاری کا ارتکاب کیا ہے لوگوں نے کہا کہ اسے سنگسار کیا جائے میں نے ایک لونڈی اور سو بکریاں دے کر اسے چھڑا لیا ہے پھر میں نے اہل علم سے پوچھا تو انھوں نے بتایا کہ میرے بیٹے کو سو کوڑے لگیں گے اور ایک سال کیلئے اسے جلا وطن کیا جائیگا۔ آپ ﷺ نے فرمایا میں اللہ کی کتاب کے مطابق تمہارے درمیان فیصلہ کرونگا۔ لونڈی اور بکریاں تجھے واپس ملیں گی اور تیرے بیٹے کو سو کوڑے لگیں گے اور ایک سال تک جلا وطن رہے گا اور مالک کی بیوی کو سنگسار کیا جائے گا۔

ان آیات واحادیث سے سے واضح طور پر یہ اصول معلوم ہو گیا کہ اللہ کے معاملات میں کسی طرح مفاہمت کی گنجائش نہیں ہے۔(51)

❹ عقائد واصول پر کوئی مفاہمت نہیں ہے

متعدد کتب سیرت میں یہ روایات موجود ہیں اور ابن ہشام نے بھی کئی روایات نقل کی ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ کفار نے ابو طالب کے پاس کئی مرتبہ اپنے نمائندے بھیجے جن میں عتبۃ بن ربیعہ، شیبۃ بن ربیعۃ، ابوسفیان، عاص بن وائل، ولید بن مغیرۃ اور ابوجہل شامل تھے کہ آپ ﷺ ان کے بتوں کو برا بھلا کہنا چھوڑ دیں کیونکہ یہ ہمارے معبودوں کی توہین کرتا ہے اور ہمارے آباؤ واجداد کو بُرا بھلا کہتا ہے ہمیں احمق قرار دیتا ہے اس لئے تم درمیان سے ہٹ جاؤ یا تم بھی میدان میں آؤ کہ ہم دونوں میں سے ایک کا فیصلہ ہو جائے اس پر رسول اللہ ﷺ نے جو جواب دیا ابن اسحاق ان الفاظ میں اس کو نقل کرتے ہیں:

((یا عم و اللّٰہ لو وضعوا الشمس فی یمینی و القمر فی یساری علی ان أترک ھذا الامر حتی یظھرہ اللّٰہ، أو اھلک فیہ ما ترکتہ))

''خدا کی قسم اگر یہ لوگ میرے دائیں ہاتھ میں سورج اور بائیں ہاتھ میں چاند بھی لاکر رکھ دیں تب بھی میں اپنے مشن سے نہیں ہٹونگا یہاں تک کہ اللہ تبارک وتعالیٰ اپنے دین کو غالب کر دے یا مجھے اپنے مشن اور فرض کی ادائیگی میں موت آجائے''۔(52)

عتبۃ بن ربیعۃ کے حضور ﷺ کے ساتھ مذاکرات

ایک دفعہ عتبۃ بن ربیعۃ حضور ﷺ کے پاس آیا اور کہنے لگا کہ:

''تمہیں معلوم ہے کہ تم ہمارے ہاں خاندان ونسب اور معاشرتی مقام ومرتبہ کے اعتبار سے نہایت ہی معزز ومکرم ہو لیکن تمہاری وجہ سے ہمارے پورے معاشرے میں پھوٹ پڑگئی ہے اس لئے میں تمہارے سامنے چند باتیں پیش کرتا ہوں تمہیں ان میں سے جو بھی پسند ہے ہم اس طرح کرنے کے لئے تیار ہیں،

اس پر آپ ﷺ نے فرمایا: وہ کیا باتیں ہیں؟ اس پر عتبہ نے کہا:

(i) اگر تمہاری اس نئے دین کے پیش کرنے سے مقصد مال و دولت ہے تو ہم تمہارے لئے اتنی دولت اکٹھی کر لیتے ہیں کہ تم ہم سب میں زیادہ مالدار ہو جاؤ گے۔

(ii) اور اگر تمہارا مقصد مقام و منصب حاصل کرنا ہے تو ہم تمہیں اپنا سردار بنا لیتے ہیں۔

(iii) اور اگر تمہارا مقصد بادشاہ بننا ہے تو ہم تمہیں اپنا بادشاہ بنا لیتے ہیں۔

(iv) اور اگر تمہیں کوئی جن وغیرہ چمٹ گیا ہے جس کی وجہ سے تم اس طرح کی باتیں کرتے ہو تو ہم تمہارا علاج وغیرہ کروا لیتے ہیں جواب میں اسے رسول اللہ نے سورۃ حم السجدہ کی ابتدائی آیات سنائیں اور وہ چلا گیا''۔(53)

حافظ ابن کثیر فرماتے ہیں کہ:

''کفار قریش حضور ﷺ کے پاس آئے اور پیشکش کی کہ آپ ﷺ ایک سال ہمارے معبودوں کی عبادت کریں اور ہم ایک سال آپ کے معبود کی عبادت کریں گے اس پر اللہ تبارک وتعالیٰ نے سورۃ الکافرون نازل فرمائی اور حضور ﷺ کو مکمل طور پر کفار کے دین سے براءت کے اعلان کا حکم فرمایا۔(54)

ارشاد باری تعالیٰ ہے:

﴿وَاِنْ كَادُوْا لَيَفْتِنُوْنَكَ عَنِ الَّذِيْٓ اَوْحَيْنَآ اِلَيْكَ لِتَفْتَرِيَ عَلَيْنَا غَيْرَهٗ وَاِذًا لَّا تَّخَذُوْكَ خَلِيْلًا۝ وَلَوْلَآ اَنْ ثَبَّتْنٰكَ لَقَدْ كِدْتَّ تَرْكَنُ اِلَيْهِمْ شَيْـًٔا قَلِيْلًا۝ اِذًا لَّاَذَقْنٰكَ ضِعْفَ الْحَيٰوةِ وَضِعْفَ الْمَمَاتِ ثُمَّ لَا تَجِدُ لَكَ عَلَيْنَا نَصِيْرًا۝﴾(55)

''یہ لوگ آپ کو اس وحی سے جو ہم نے آپ پر اتاری ہے بھکانا چاہتے تھے کہ آپ اس کے سوا کچھ اور ہی گھڑ گھڑا لیں، تب تو یہ لوگ آپ کو اپنا دوست بنا لیتے۔ اگر ہم آپ کو ثابت قدم نہ رکھتے تو بہت ممکن تھا کہ آپ ان کی طرف قدرے قلیل مائل ہو ہی جاتے۔ پھر تو ہم بھی آپ کو دھرا عذاب دنیا کا کرتے اور دوھرا ہی موت کا پھر آپ تو اپنے لئے ہمارے مقابلے میں کسی کو مددگار بھی نہ پاتے''۔

سورۃ بنی اسرائیل کی ان آیات اور قرآن کریم کی اس طرح کی متعدد آیات میں بالکل واضح ہے کہ عقائد و اساسیات دین پر کسی طرح کی مفاہمت یا سودے بازی نہیں ہو سکتی اور رسول اللہ ﷺ کی سیرت طیبہ اس بارے میں اتنی روشن اور عیاں ہے کہ کوئی بھی ذی شعور اس بارے میں کوئی دوسری رائے نہیں رکھ سکتا۔

❺ مفاہمت کے نام پر مداہنت جائز نہیں ہے

مداہنت کا لغوی معنی:

ابن منظور لسان العرب میں لکھتے ہیں:

((المداهَنةُ و الا دهانُ : المصانَعةُ و اللين، وقيل المداهَنةُ اِظهار خلاف مايُضمر))

بنیادی طور پر ابن منظور نے اس کے دو معنی بیان کیے ہیں:

(i) نرمی اور بتکلف حسن سلوک والا معاملہ دوسرے کے ساتھ کرنا۔

(ii) خلاف حقیقت بات کا اظہار کرنا یعنی دل میں کچھ اور ہے لیکن ظاہر کچھ اور کر رہا ہے۔(56)

غیر مسلموں کے ساتھ موالاۃ (قلبی محبت) ار مداہنت جائز نہیں ہے البتہ مداراۃ جائز ہے جس کا مطلب ہے کہ ان کے شر سے بچنے کیلئے یا مسلمانوں کے اجتماعی مفاد کیلئے ان سے حسن سلوک اور مفاہمتی رویہ اختیار کیا جائے۔

ارشاد باری تعالیٰ ہے:

﴿وَدُّوْا لَوْ تُدْهِنُ فَیُدْهِنُوْن﴾(57) ''وہ تو چاہتے ہیں کہ تو ذرا ڈھیلا ہو تو یہ بھی ڈھیلے پڑ جائیں''

اس آیت کی تفسیر میں امام ابن کثیر اور امام شوکانی نے امام مجاھد کا یہ قول نقل کیا ہے:

''وہ چاہتے ہیں کہ تم اپنی بعض صحیح باتوں کو چھوڑ کر ان کی طرف مائل ہو جاؤ تو وہ تمہاری طرف مائل ہو جائیں گے''۔(58)

مفسرین کے کلام کا خلاصہ یہ ہے کہ ''مداہنت'' کہتے ہیں مسلمانوں کی طرف سے کفار کے دین کے متعلق نرم گوشہ اپنا کر اپنے دین کے بعض امور سے تغافل یا دستبرداری اختیار کی جائے یا ترک واجب یا ارتکاب امور منھیۃ کیا جائے جس کی ہرگز اجازت نہیں ہے جبکہ ''مداراۃ'' کا مطلب ہے کہ دین پر مضبوطی سے قائم رہتے ہوئے اپنے مفادات وحالات کے پیش نظر مخالفین کے ساتھ بہتر اور اچھا رویہ اپنایا جائے جو کہ صرف جائز ہی نہیں بلکہ موجودہ حالات میں مستحسن ومطلوب ہے۔

علامہ شبیر احمد عثمانیؒ آیت مذکورہ کی تفسیر میں ''تنبیہ'' کے عنوان سے رقمطراز ہیں:

''مداہنت'' اور ''مدارات'' میں بہت باریک فرق ہے اول الذکر مذموم ہے اور آخر الذکر محمود۔(59)

کفار کی یہ خواہش تھی کہ آپ ﷺ قرآن میں سے وہ حصے خارج کر دیں جن میں کفار کے عقائد کا رد اور ان کے طرز عمل کی مذمت کی گئی ہے۔ لیکن اللہ پاک نے حضور ﷺ کو مخاطب کر کے فرمایا کہ آپ قرآن مجید میں کوئی رد و بدل نہیں کر سکتے بلکہ آپ کا کام صرف اتباع اور تبلیغ ہے۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

﴿وَقَالَ الَّذِیْنَ لَا یَرْجُوْنَ لِقَآءَ نَا ائْتِ بِقُرْاٰنٍ غَیْرِ هٰذَآ اَوْ بَدِّلْهُ قُلْ مَایَكُوْنُ لِیْٓ اَنْ اُبَدِّلَهٗ مِنْ تِلْقَآئِ نَفْسِیْ اِنْ اَتَّبِعُ اِلَّا مَا یُوْحٰٓی اِلَیَّ﴾(60)

''اور جب ان کے سامنے ہمارے آیتیں پڑھی جاتی ہیں جو بالکل صاف صاف ہیں تو یہ لوگ جن کو ہمارے پاس آنے کی امید نہیں ہے یوں کہتے ہیں کہ اس کے سوا کوئی دوسرا قرآن لائیے یا اس میں کچھ ترمیم کر دیجئے۔ آپ ﷺ یوں کہہ دیجئے کہ مجھے یہ حق نہیں کہ میں اپنی طرف سے اس میں ترمیم

کروں، میں تو صرف اُس کا اتباع کرتا ہوں جو میری طرف وحی کی جاتی ہے''۔

نبی اکرم ﷺ نے غیر مسلموں کے ساتھ ایسا کوئی بھی معاہدہ نہیں کیا جس میں آپ ﷺ کی طرف سے ذرہ برابر بھی کفار کی طاقت سے مرعوبیت اور خوف کا مظاہرہ کیا گیا ہو۔ مکہ میں جس وقت مسلمان کمزور تھے اور کفار ان پر تشدد کرتے تھے اس وقت بھی ایسا کوئی کام یا معاہدہ نہیں کیا جس میں کفار کے سامنے جھکنے یا ان کے نظریات قبول کرنے کا تاثر ہو، جسمانی اذیتوں سے لے کر شعب ابی طالب کی محصوری تک تمام صعوبتوں کو برداشت کیا لیکن جھکاؤ نہیں پیدا کیا۔ مدینہ منورہ میں میثاق مدینہ میں مسلمانوں کو مکمل طور پر بالا دستی حاصل ہوئی نبی اکرم ﷺ کو سربراہ مملکت کا مقام ملا، اہل مدینہ کے تمام فیصلے آپ ﷺ ہی صادر فرماتے۔

صلح حدیبیہ میں بظاہر تاثر پیدا ہوا کہ مسلمان جھک کر معاہدہ کر رہے ہیں لیکن حالات نے ثابت کر دیا کہ جس چیز کو بظاہر جھکاؤ سمجھا گیا وہی بات حضور ﷺ کی سیاسی بصیرت و نصرت خداوندی کا مظہر ثابت ہوئی۔

حدیبیہ ہی میں حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے کفار کی طرف سے قتل کیے جانے کی افواہ پر حضور ﷺ کی طرف سے حق اور اصولوں کی خاطر مر مٹنے کا موقف بھی سامنے آیا اور آپ ﷺ نے صحابہ کرام سے جنگ سے نہ بھاگنے اور بعض سے موت پر بیعت لی (61) جو بعد میں بیعت رضوان کہلائی، اس لئے صلح حدیبیہ میں کوئی بھی پہلو مرعوبیت یا مداہنت کا نہیں ہے بلکہ یہ رسول اللہ ﷺ کی سیاسی بصیرت، تدبر، اور دور اندیشی کا وہ شاہکار فیصلہ ہے جسے موجودہ مسلمانوں اور حکمرانوں کو بغور اور بار بار مطالعہ کرنا چاہئے۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ سے رسول اللہ کا ارشاد مروی ہے:

((لا طاعة لمخلوق فی معصية الله عزوجل))(62)

''اللہ تعالیٰ کی نافرمانی میں کسی طور پر بھی مخلوق کی اطاعت و فرمانبرداری نہیں کی جاسکتی''۔

❻ ایفائے عہد

اپنے وعدوں اور معاہدوں کو نبھانا دنیا کے ہر باشعور، باضمیر اور بااصول، فرد، جماعت اور حکومت کی ذمہ داری بنتی ہے اور ہر مذہب و قانون میں اس کی اہمیت مسلم ہے لیکن اسلام نے جتنے واضح اور تاکیدی احکام ایفائے عہد کے متعلق دیئے ہیں وہ کسی اور مذہب و قانون میں نہیں بلکہ رسول اللہ ﷺ نے وعدہ خلافی کو منافقت کی نشانی قرار دیا (63) اور اس کے علاوہ بے شمار احادیث میں دشمنوں تک سے ایفائے عہد کی تاکید فرمائی جبکہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

﴿ يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْٓا اَوْفُوْا بِالْعُقُوْدِ ﴾ (64) ''اے ایمان والو! عہد و پیاں پورے کرو''۔

رسول اللہ ﷺ نے نقض عہد سے سختی کے ساتھ منع فرمایا لیکن ساتھ ہی ہمارے لئے یہ اسوہ بھی چھوڑا کہ اگر دشمن خود ہی نقض عہد کی ابتداء کرے تو پھر تمہیں مکمل طور پر اپنے مفادات کا تحفظ کرنا چاہئے جیسا کہ رسول اللہ ﷺ نے بنونضیر، بنوقینقاع اور بنوقریظہ کے معاملہ میں کیا، اسی طرح جب قریش نے بنوبکر کا ناحق ساتھ دیا اور حضور ﷺ کے حلیف بنوخزاعہ پر ظلم و زیادتی ہوئی تو پھر آپ ﷺ نے اپنا وعدہ اور معاہدہ نبھاتے ہوئے بنوخزاعہ کی نصرت و مدد کی اور قریش کو نقض عہد کا نہ بھولنے والا سبق سکھایا۔ (65)

❼ گواہ بنانا

کسی بھی مفاہمت کو پائیدار بنانے کے لئے یہ امر ضروری ہے کہ اسے بند دریچوں یا پوشیدگی وخفاء کے پردوں میں لپٹا ہوانہیں ہونا چاہئے بلکہ وہ پوری قوم کے سامنے واضح ہواور اس پر دونوں یا تمام اطراف کی طرف سے گواہ بھی ہونے ضروری ہیں جیسا کہ رسول اللہ ﷺ نے صلح حدیبیہ کے موقعہ پر صلح کے معاہدہ نامہ پر مسلمانوں اور مشرکین کے کچھ افراد کو گواہ بنایا تھا جن میں حضرت ابوبکر، عمر بن الخطاب اور مشرکین کی طرف سے مکرز بن حفص شامل تھے۔(66)

جبکہ قرآنی تعلیمات تو ہمیں یہ سکھاتی ہیں کہ ہم ہر چھوٹے بڑے معاملہ پر گواہ ضرور مقرر کریں اور اس کو تحریر میں لائیں تاکہ کل تنازع کی صورت میں اس کا حل ممکن ہو۔(67)

❽ مجرمین کو پناہ نہ دینا

مفاہمت کی پائیداری اور معاشرہ کے امن واستحکام میں اس بات کا بہت بڑا دخل ہے کہ مفسدین ومجرمین سے دستبرداری کا اعلان کیا جائے اور خاص طور پر ایک دوسرے کے مجرمین کو پناہ نہ دی جائے، رسول اللہ ﷺ کا ارشاد گرامی ہے:((لعن اللّٰه من آوی محدثا)) ''اللہ کی لعنت ہے اس شخص پر جس نے مجرم کو پناہ دی''۔(68)

میثاقِ مدینہ میں ہے((---أو فساد بين المومنين، و أن أيديهم عليه جميعاً ولو كان ولد أحدهم))(69)

نمبر۱۴۔ اور یہ کہ تمام تقویٰ شعار مومنین متحد ہو کر ہر اس شخص کی مخالفت کریں گے جو سرکشی اختیار کرے، ظلم، گناہ اور تعدی کے ہتھکنڈوں سے کام لے اور ایمان والوں کے درمیان فساد پھیلائے۔ ایسے شخص کی مخالفت میں ایمان والوں کے ہاتھ ایک ساتھ اٹھیں گے اگرچہ وہ ان میں سے کسی کا بیٹا ہی کیوں نہ ہو۔

نمبر۲۲۔ مدینہ کا کوئی مشرک قریش کے کسی شخص کو مالی یا جانی کسی طرح کی پناہ نہ دے گا۔

نمبر۲۳۔ جو شخص ناحق کسی مومن کا خون کرے گا اسے مقتول کے عوض (بطور قصاص) قتل کیا جائے گا، اور تمام اہل ایمان قاتل کے خلاف رہیں گے۔(70)

میثاقِ مدینہ کے ان تمام دفعات اور حضور ﷺ کی حدیث سے یہ بات بالکل واضح ہو جاتی ہے کہ جب تک مجرمین کے متعلق واضح اور دوٹوک پالیسی نہیں ہوگی اس وقت تک نہ تو کوئی مفاہمت پائیدار ہو سکتی ہے اور نہ ہی کامیاب۔

مقالہ کے نتائج وسفارشات

نتائج

اس مقالہ میں دیئے گئے دلائل کی روشنی میں مندرجہ ذیل نتائج سامنے آئے ہیں:

① مفاہمت اور ہم آہنگی مسلمانوں کے درمیان ضروری ہے غیر مسلموں کے ساتھ جائز جبکہ موجودہ حالات میں مستحسن ہے۔

② مفاہمت کے نام پر قطعا کفار کے ساتھ موالات یا مداہنت کی اجازت نہیں ہے۔

③ عقائد واصول پر کوئی مفاہمت نہیں ہے اور نہ ہی نصوص قطعیہ سے ثابت شدہ حلال کو حرام یا حرام کو حلال کیا جاسکتا ہے

④ امن وسلامتی، عدل وانصاف، سیاسی ومعاشی استحکام کے حصول اور ظلم، جبر وزیادتی واستحصال کے خاتمہ وغیرہ جیسے اعلیٰ مقاصد کیلئے کسی کے ساتھ بھی مفاہمت کی جاسکتی ہے۔

⑤ اگر مسلمانوں کے ملی، اجتماعی یقینی مفاد کی وجہ سے بعض دیگر مسلمانوں کا ذاتی نقصان ہوتا ہو تو یہ جائز ہے جیسا کہ صلح حدیبیہ میں ہوا۔

⑥ مفاہمت کی پائیداری کیلئے عہد وپیماں کی پاسداری اور مجرمین کو پناہ نہ دینا ضروری ہے۔

⑦ مفاہمت کی پائیداری کیلئے اس کو دستاویزی شکل دے کر اس پر معتبر اشخاص کا گواہ بنانا ضروری ہے۔

⑧ مفاہمت کیلئے موزوں ترین اشخاص کا انتخاب ہی مفید ہوسکتا ہے جو اگر ہر دلعزیز نہ ہو تو کم از کم ایک دوسرے کیلئے قابل قبول تو ہو۔

⑨ مفاہمت کیلئے اعراض، عفوودرگزر اور صبر وبرداشت کی پالیسی ہی کامیاب ہوسکتی ہے۔

⑩ جب تک عقل ودانش کو جذبات کا حاکم نہ بنایا جائے اور اشتعال سے گریز کی حکمت عملی نہ اپنائی جائے اس وقت تک کوئی مفاہمت کامیاب نہیں ہوسکتی۔

سفارشات

اس مقالہ کے نتائج کی روشنی میں مفاہمتی عمل کیلئے پائیدار حکمت عملی تشکیل دینے کیلئے درج ذیل سفارشات پیش کی جاتی ہیں:۔

① موجودہ حالات میں تمام مسلمانوں کا فرض بنتا ہے کہ وہ فروعی مسائل کو پس پشت ڈال کر مسلمات، عقائد واصول کی بنیاد پر آپس میں اتحاد ویگانگت وہم آہنگی پیدا کریں۔

② مفاہمت کے حصول کے لئے غیر مسلموں کے ساتھ پر امن بقائے باہمی اور امن وسلامتی وعدل وانصاف کے حصول کے لئے معاہدات کیے جائیں۔

③ اس وقت سب سے زیادہ ضرورت اعراض، عفوودرگزر، صبر وبرداشت اور ایک دوسرے کے ساتھ تعاون کی ہے۔

④ ذاتی، جماعتی اور مسلکی مفادات سے بالاتر ہوکر تعلیمات نبوی ﷺ کی روشنی میں ملک وملت کیلئے پالیسیاں مرتب کرنے کی ضرورت ہے۔

حواشی وتعلیقات

(1) حم السجدة 34:41

(2) ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، دار إحیاء التراث العربی، بیروت، مادة فهم ج:10 ص343

(3) الفیروز آبادی، محمد بن یعقوب، مجد الدین، القاموس المحیط، ج:4 ص227

(4) لویس معلوف، المنجد فی اللغة، دار المشرق، بیروت، ص598

(5) ابن عقیل، عبداللہ بن عقیل، بہاء الدین، المصری، شرح ابن عقیل، دار العلوم الحدیثة، بیروت ج:2 ص601

(6) کیرانوی، وحید الزمان، مولانا، القاموس الوحید ص715

(7) الاحزاب 21:33

(8) الأعراف 199:7

(9) بخاری. محمد بن اسماعیل، ابوعبداللہ، الجامع الصحیح، دارالسلام، الریاض، باب وفد بنی حنیفة وحدیث ثمامة بن اثال حدیث نمبر 4372 ص 741

(10) منصور پوری، محمد سلیمان، قاضی، رحمة للعالمین، مکتبہ محمدیہ، ج:1 ص204

(11) ابن قیم، محمد بن ابی بکر، ابوعبداللہ، شمس الدین، زاد المعاد فی ھدیِ خیر العباد، مؤسسة الرسالة، بیروت، ج:3 ص411

(12) الحجر 94:15

(13) خالد علوی، ڈاکٹر، انسان کامل، مکتبۃ الفیصل، ص669

(14) ابن ہشام، عبدالملک، بن ہشام بن ایوب، ابومحمد، الحمیری، السیرۃ النبویۃ دارالکتاب العربی، بیروت، ج: 1 ص321,322

(15) بخاری، کتاب التفسیر، تفسیر سورۃ المؤمن حدیث نمبر 4815 ص849

(16) آل عمران 134:3

(17) بخاری، باب الحذر من الغضب، حدیث نمبر 6114

(18) بخاری، باب الحذر من الغضب، حدیث نمبر 6116

(19) ابن ہشام، السیرۃ النبویہ، ج:3 ص261

(20) a۔ ابن ہشام، السیرۃ النبویۃ ج3 ص:259

b۔ ابن قیم الجوزیۃ، زاد المعاد فی ھدی خیر العباد، ج:3، ص294

(21) الشوریٰ 43:42

(22) آل عمران 146:3

(23) ترمذی، محمد بن عیسٰی بن سورۃ، ابوعیسی، جامع الترمذی (سنن) دارالسلام، الریاض، باب فی کظم الغیظ حدیث نمبر 2021

(24) خالد علوی، ڈاکٹر، انسان کامل، مکتبۃ الفیصل، ص649

(25) بخاری، باب غزوۃ الطائف، حدیث نمبر 4335

(26) النحل 126:16

(27) a۔الشوکانی،محمد بن علی بن محمد،فتح القدیر،دارزمزم،الریاض،ج3ص290

b۔ابن کثیر،اسماعیل بن کثیر،ابوالفداء،الحافظ،تفسیر القرآن العظیم،دارالجیل،بیروت ج:2ص573

(28) مسلم بن الحجاج،القشیری،ابوالحسین،الجامع الصحیح،دارالسلام،الریاض،باب فضل الرفق،حدیث نمبر6601،ص1133

(29) ترمذی،سنن ترمذی،باب فضل کل قریب ھین سہل،حدیث نمبر2488،ص566

(30) آل عمران 159:3۔

(31) a۔ابن ہشام،السیرۃ النبویۃ،ج:3ص262

b۔ابن قیم،زادالمعاد فی ھدی خیر العباد،ج:3ص290

(32) المائدہ 2:5

(33) مسلم،صحیح المسلم،باب من سن سنۃ حسنۃ،حدیث نمبر6800

(34) بخاری،صحیح البخاری،حدیث نمبر2444

(35) a۔البیھقی،احمد بن الحسین بن علی،شعب الایمان،حدیث نمبر7158

b۔دھلوی،شاہ ولی اللہ،حجۃ اللہ البالغۃ حصہ دوم،قومی کتب خانہ،لاہور،ص611

c۔ محمود اختر،ڈاکٹر،حافظ،استحکام مملکت اور بدامنی کا انسداد،الائیڈ بک سنٹر،لاہور،ص133

(36) a۔ترمذی،سنن ترمذی،باب ماجاء فی الاحسان والعفو،حدیث نمبر2007،ص:463

b۔وحیدالدین خان،مولانا،پیغمبر انقلاب،امجد اکیڈمی،لاہور،ص:34

(37) ابن کثیر،تفسیر القرآن العظیم،ج:4ص219

(38) ایضاً ج:4ص219

(39) البقرۃ 256:2

(40) الکہف 29:18

(41) آل عمران64:3

(42) ابن سعد،محمد بن سعد بن منیع،الطبقات الکبری،دارصادر،بیروت ج:1ص82

(43) a۔ابن کثیر،البدایۃ والنھایۃ،مکتبۃ المعارف،بیروت ج:2ص291

b۔ البیہقی،احمد بن الحسین،ابوبکر،السنن الکبری ج:2ص356

(44) محمد طفیل،نقوش رسول نمبر،شمارہ نمبر130،ادارہ فروغ اردو،لاہور،ج:5،ص92,93

(45) الانفال 61:8

(46) ابن کثیر،تفسیر القرآن العظیم،ج:2ص309

(47) الحجرات 9:49

(48) ابوداؤد،سلیمان بن الاشعث السجستانی،الامام،سنن ابی داؤد،دارالسلام،الریاض،باب فی إصلاح ذات البین،حدیث نمبر4919

(49) ترمذی، سنن الترمذی، باب ماذکر عن رسول اللہ فی الصلح بین الناس، حدیث نمبر1352،ص326

(50) بخاری، الجامع الصحیح، باب کراھیۃ الشفاعۃ فی الحد اذا رُفعَ الی السلطان، حدیث نمبر6788

(51) ایضاً بابُ اذا اصطلحوا علی صُلح جورفا لصلح مردودٌ، حدیث نمبر2695، ص440

(52) ابن ہشام، السیرۃ النبویۃ، ج:1ص298

(53) ایضاً ج:اص:322,323

(54) ابن کثیر، تفسیر القرآن العظیم، ج:۴ص565

(55) بنی اسرائیل17:73,74,75

(56) ابن منظور، لسان العرب، ج:4ص434

(57) القلم 9:68

(58) a۔ابن کثیر، تفسیر القرآن العظیم، ج:4ص:404

b۔الشوکانی، فتح القدیر، ج:5ص381

(59) عثمانی، شبیر احمد، علامہ، تفسیر عثمانی، شاہ فہد قرآن شریف پرنٹنگ کمپلیکس، مدینہ منورہ، حاشیہ سورۃ القلم، آیت نمبر9، ص749

(60) یونس15:10

(61) دیکھئے:a۔ابن ہشام، السیرۃ النبویۃ، ج:3،ص:262

b۔مبارکپوری، صفی الرحمٰن، الرحیق المختوم، دارالحدیث، القاھرۃ، ص:340

(62) احمد بن محمد بن حنبل، ابوعبداللہ، مسند الامام احمد، مسند علی بن ابی طالب، مؤسسۃ الرسالۃ، بیروت، 2001ء، حدیث نمبر 1095، جلد:2،ص333

(63) بخاری، الجامع الصحیح، باب اثم من عاھد ثم غدر، حدیث نمبر3178

(64) المائدۃ 1:5

(65) ابن ہشام، السیرۃ النبویۃ، ج:4ص34,35

(66) ایضاً ج:3ص265

(67) البقرۃ282:2

(68) مسلم، صحیح مسلم، حدیث نمبر1978، ص883

(69) ابن ہشام، السیرۃ النبویۃ، ج:2ص144

(70) محمد طفیل، نقوش رسول نمبر، شمارہ نمبر130، ج:5ص94,95

دارالعلوم دیوبند، تحریک علیگڑھ، جامعہ ملیہ اسلامیہ اور ندوۃ العلماء کا قیام: اسباب واثرات، تحقیقی جائزہ

* ڈاکٹر غلام یوسف

انیسویں صدی عیسوی کے وسط میں برصغیر پاک وہند میں مغربی استعمار کی پے در پے کامیابیوں اور مسلمانان عالم کے ابتلاء کا زمانہ تھا، خصوصاً پاک وہند کے مسلمان شدید کشمکش سے دوچار تھے، کیونکہ 1857ء کی جنگ آزادی سے قبل ان کے اقتدار کی بنیادیں کھوکھلی ہو چکی تھیں اسلامی شوکت وعظمت اور سلطنت مغلیہ کا آخری چراغ (1857ء) گُل ہو چکا تھا، اور سبز رنگ کا قومی نشان، صلیبی نشان کے سامنے سرنگوں ہو چکا تھا۔ دہلی کے لال قلعہ پر اسلامی پرچم کے بجائے یونین جیک لہرا رہا تھا۔ اسلامی شعائر و اقتدار روبہ زوال تھے، تعلیمی ادارے مالی معاونت وسرپرستی نہ ہونے کی وجہ سے آخری سانس لے رہے تھے یا اپنی افادیت کھو چکے تھے۔ مختلف زاویوں سے علمی خانوادوں کو صفحۂ ہستی سے مٹانے کی منصوبہ بندی کی چکی تھی۔ امت مسلمہ کا دینی شعور رخصت ہو رہا تھا، جہالت وضلالت اور ظلمت کی تاریک گھٹائیں امت مسلمہ کے دلوں پر چھاتی جا رہی تھیں۔

مشرقی علوم وفنون اور تہذیب کی روشنیاں مدہم ہو رہی تھیں، مغربی تہذیب وتمدن کی یلغار اپنی پوری شان وشوکت، تنظیم و منصوبہ بندی اور جدید آلات حربیہ کے ساتھ بڑھ رہی تھی۔ مسلمان حریت اور استخلاص وطن کی آخری جدو جہد میں ناکام ہو چکے تھے۔ جب مسلمانوں کو کچھ ہوش آیا انکی حالت ناگفتہ بہ تھی حکومت ختم ہو چکی تھی صنعت اس سے پہلے برباد کی جا چکی تھی، املاک و اوقاف، جائیدادیں ضبط کی جا چکی تھیں، سرکاری زبان فارسی کے بجائے انگریزی قرار دی جا چکی تھی جس کے نتیجہ میں مسلمان قوم، قومی انتشار، خودغرضی، اور نفس پرستی میں مبتلاء ہو چکی تھی۔

یہ سانحہ اچانک رونما نہیں ہوا، بلکہ مسلم دشمن قوتیں تقریباً تین سو پچاس کی طویل جدوجہد اور جامع منصوبہ بندی کے بعد کامیاب ہوئیں۔ برصغیر پاک وہند میں انگریزوں نے بتدریج قدم جمائے، سب سے پہلے (20 مئی، 1498ء) کو واسکوڈی گاما کی زیر قیادت، یورپی اقوام میں سے پرتگیزی، ایک عرب ماہر بحریات احمد بن ماجد کی رہنمائی میں یہاں پہنچے، پھر دوسری یورپی اقوام نے آنا شروع کیا، اس کے بعد فرانسیسی اور انگریز آئے اور بالآخر برصغیر پاک وہند کے اقتدار پر انگریز قابض ہوئے اور آہستہ آہستہ یہاں کے حکمران بن گئے۔ انگریزوں نے دوستی اور دشمنی کے طویل المیعاد منصوبے بنا کر اس علاقہ کو فتح کیا (1)۔

---

* ایسوسی ایٹ پروفیسر/چیئرمین شعبہ فقہ واسلامی قانون، علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی، اسلام آباد۔

تعلیمی اداروں کے قیام کے اسباب و پس منظر

مسلم تعلیمی اداروں کے قیام کے بہت سے اسباب تھے جن میں چند نمایاں اسباب درج ہیں:

① انگریزوں نے برصغیر پاک و ہند پر قبضہ و حکمرانی کے بعد مسلمانوں کی ملی وحدت کے حصار میں شگاف ڈالنے شروع کئے۔ دنیاوی دولت و عزت کے خواہش مند نام نہاد علماء و مشائخ کی سرپرستی کر کے اُن کو اپنا ہمنوا بنایا۔ مسلمانوں کی عظمت رفتہ کی واپسی کی کوشش کرنے والے مجاہدین کو وہابی قرار دے اُن کی کردارکشی کی گئی، تا کہ عام مسلمان ان سے متنفر اور بدظن ہو جائیں۔ اور اسلام کے تصور جہاد کا مکمل طور پر قلع قمع کرنے لئے ہمہ جہتی کوشش کی گئیں۔ برطانوی عملداری کو استحکام دینے کے لیے درج ذیل منصوبہ بندی کی گئی:

② برصغیر پاک و ہند پر قبضہ و حکمرانی اور سیاسی دوام و استحکام اُس وقت تک ناممکن ہے جب تک مسلمانوں میں جہاد کی روح کارفرما ہے۔ جذبہ جہاد کو کیونکر ختم کیا جاسکتا ہے؟۔

③ ہندوستان کی آبادی جو مختلف النوع عناصر سے مرکب تھی اُن کے مابین عموماً، مسلمانوں اور ہندوں کے مابین خصوصاً مغائرت و منافرت اور مذہبی و سیاسی تصادم کیسے پیدا کیا جاسکتا ہے؟

④ قرآن وسنت اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر رکیک حملوں کا محاذ کھولا گیا۔ تا کہ مسلمان کسی قسم کے اقدام کے بجائے مدافعت پر مجبور ہو جائیں؟ مجادلہ کے بجائے بحث ومباحثہ اور مناظرہ کی کیفیت پیدا ہو جائے۔

⑤ مسلمانوں میں نئی فرقہ بندی پیدا کر کے ایسے عقائد پھیلائے جائیں جن سے اُن کی ملی وحدت پراگندہ ہو جائے باہم منافقت ومجادلت اور مناظرہ بازی میں مبتلا ہو کر اُن کی صلاحیتوں کو پامال کیا جائے۔

⑥ فرہنگی سامراج نے ایک طرف تو سرزمین ہند کی منفرد مسلم سلطنت پر قبضہ جما لیا تھا اور دوسری طرف اسلام کے مقدس عقائد ونظریات میں کفر وشرک کی آمیزش کرانے کے لیے علماء و مشائخ کے کے روپ میں ایسے ایجنٹ تیار کروائے جو قرآن وسنت کی ایسی غلط تعبیر وتشریح کریں جس سے اسلام اور کفر میں فرق ختم ہو جائے۔

⑦ مغربی استعمار نے بھی اولین مرحلے میں مسلمانوں کی فکری ونظری اساس پر حملہ کیا اور اس کے لیے انہوں نے مسلمانوں کے نظام تعلیم کے اندر تشکیک والحاد اور اپنے مخصوص نظریہ اباحیت وعریانیت، تجدد پسندی کے اثرات پیدا کرنے کے ساتھ ساتھ نصوص قرآن وسنت کی من مانی تاویلیں کرنے کی سوچ کی سرپرستی کرتے ہوئے اسے پروان چڑھایا۔ انگریزوں کی آمد نے برصغیر پاک و ہند میں ثقافتی انقلاب برپا کر دیا۔ مسلمان، ان کا نظام تعلیم، ان کی اسلامی اقدار، احترام دین وتعظیم علماء اور ان کا جذبہ حبُ الوطنی ایسی خصوصیات تھیں جو مغربی افکار کے پھیلاؤ میں سب سے بڑی رکاوٹ بنیں۔

انگریزوں نے ایسی منصوبہ بندی کی جو مسلمانوں کے دلوں سے جذبہ دین اور احترام علماء کے خاتمے میں ممد و معاون ثابت ہوا اور انجام کار وہ اپنے مذہب سے متنفر ہو کر انگریزوں کے وفادار بن جائیں، بلکہ مسلمان انگریز کے وجود ہی کو اپنی عافیت و سلامتی تصور کرنے لگیں۔ چنانچہ انگریزوں نے مذکورہ ایجنڈے کو عملی جامہ پہنانے کے لئے جو تعلیمی پالیسی بنائی تھی اُس کے چند اہم نکات یہ تھے۔

① کمپنی کی حکومت کا واضح مقصد انگریزی زبان اور مغربی علوم کو ہندوستان میں رائج کرنا تاکہ یہاں کے لوگ مغربی تہذیب اور مغربی مذہب کو قبول کرلیں۔

② دوسرے درجے میں انگریزی زبان جاننے والے ایسے منشیوں اور کلرکوں کی فوج تیار کرنی تھی جو حکومت اور عوام کے درمیان رابطے کا کام دے سکے۔

③ جب تک ایسے کلرکوں کی ایک معقول تعداد تیار نہیں ہو جاتی، اس وقت تک مسلمانوں کے نظام تعلیم کو بدرجہ مجبوری گوارا کرنا، تاکہ کاروبار حکومت میں خلل نہ ہو۔

④ اسلامی تعلیمات کو بہر حال ختم کرنا، فارسی زبان کی بالا دستی اور ہمہ گیریت کو ختم کرنا اور فارسی کی جگہ انگریزی کو ہندوستان کی سرکاری زبان بنانا (2)۔

برطانوی پالیسی کے اثرات

انگریزوں نے غور فکر کے بعد دینی تعلیم کے خلاف ایک جامع منصوبہ تیار کیا۔ پھر اس پر رازداری اور مستقل مزاجی سے برسوں عمل ہوتا رہا، اس کے بعد ملک میں ایسے حالات پیدا کر دیئے گئے جن کی وجہ سے مدارس بند ہوتے چلے گئے، ان کے قدر دانوں میں بتدریج کمی ہوتی چلی گئی ان ذرائع و وسائل پر حکومت قابض ہوگئی، یہ سب کچھ مخفی طریقہ پر ہوتا رہا نتیجہ انگریزوں کے حسب پسند نکلا اور مدارس ویران ہو گئے۔

① دینی مدارس اور علماء سے مسلمانوں کو بدگمان کرنا۔

② دینی مدارس کے فارغ التحصیل افراد پر سرکاری ملازمت کے دروازے بند کرنا۔

③ دینی مدارس کے وسائل مالیہ پر حکومت کا غاصبانہ قبضہ کرنا۔

دینی مدارس اور علماء کے خلاف مہم

انگریزوں نے محسوس کر لیا تھا کہ مسلمانوں میں مذہب، اور مذہبی اقدار مسلمان معاشرہ میں غالب عنصر ہے۔ علمائے کرام معاشرہ میں اہم طاقت ہیں، عوام کی قیادت اور سربراہی علماء کے ہاتھوں میں ہے جب تک مسلمان معاشرہ میں علماء کی گرفت کو کمزور

نہیں کیا جاتا اس وقت تک مسلمانوں کو کسی دوسری راہ پر چلانا دشوار ہوگا۔ اس لئے انگریزوں نے ایک خفیہ مہم کے ذریعے اس طبقے کو بدنام کیا صحیح اور غلط قسم کے الزامات لگائے گئے، یہ پروپیگنڈا اس زور وشور سے کیا گیا کہ سارے ملک نے اور خود مسلمانوں کے ایک بڑے حصّے نے یقین کر لیا کہ واقعی یہ علماء برے، تنگ نظر، متعصب، ترقی کے دشمن اور سائنس کے خلاف ہیں۔ ان کا وجود ہی قوم کی ترقی کی راہ میں ایک بڑی رکاوٹ ہے۔ علماء کی جانب سے صفائی کا کبھی موقعہ فراہم نہیں کیا گیا اور اگر انھوں نے حقیقت حال کبھی پیش بھی کی تو اسکی شنوائی نہیں ہوسکی (3)۔ اس نفسیاتی مہم کا نتیجہ یہ نکلا کہ مولوی اور ملاّ کا لفظ تنگ دلی اور خرابیوں کے ہم معنی بن گیا یہی وجہ ہے کہ آج کوئی مسلمان خواہ وہ جدید تعلیم یافتہ طبقہ سے تعلق رکھتا ہو یا دینی مدارس کا فارغ التحصیل ہو، اپنے آپ کو ملاّ کہلانے کا روادار نہیں۔

تعلیم یافتہ مسلمانوں پر اقتصادی دباؤ

برطانوی حکومت نے اپنی پالیسی کے مطابق سب سے بڑا ظلم یہ ڈھایا کہ پڑھے لکھے مسلمانوں پر ملازمتوں کے دروازے بند کر دیئے، اور رزق کے ذرائع مسدود کر کے ان کو نان شبینہ کا محتاج بنا کر چھوڑ دیا، اور بعض مقامات پر مسلمانوں سے داڑھی ٹیکس بھی وصول کیا جاتا تھا (4)۔ 1846ء کے قوانین بازیافت کی وجہ سے بڑے مسلمان جاگیرداروں کی جاگیروں کی بحق سرکار ضبطی جس کی زد میں آ کر لاکھوں علماء اور فضلاء و مشائخ خانوادے محتاج بن کر در در کی ٹھوکریں کھانے پر مجبور کر دیئے گئے۔ 10 اکتوبر 1844ء کو لارڈ ہارڈنگ نے ایک نیا قانون نافذ کیا کہ آئندہ سے ملازمت صرف انگریزی خواندہ افراد ہی کو ملا کرے گی جس کے بعد سے عربی و فارسی کے فاضل افراد ملازمت کے لئے نااہل قرار پائے (5)۔

ولیم ہنٹر لکھتا ہے:

> ''تعلیم یافتہ مسلمان جن کو پرانے طریقہ تعلیم پر ناز ہے حکومت کے ان عہدوں پر اور ملازمتوں میں کوئی جگہ نہیں پاتے جن پر اس سے بیشتر ان کی اجارہ داری قائم تھی۔ وہ حیران ہیں کہ یہ سب کچھ اور دیگر ذرائع زندگی قابل نفرت ھندؤوں کے ہاتھ میں چلے گئے یا چلے جارہے ہیں جن مسلمانوں کی تعلیم ذرا بہتر ہوتی وہ بھی نالاں ہیں گو ان کا یہ احساس مذہبی ایذا رسانی کی حد تک نہیں پہنچا۔ اگرچہ ان مذہبی خیالات کے مطابق لاپروائی کی حد تک ضرور پہنچ جاتا ہے'' (6)۔

ان معاندانہ پالیسیوں کا آخری نتیجہ یہ نکلا کہ 1869ء تک کہ آسودہ حال مسلمان علماء، فضلاء نوابین اور امراء کی اولادیں لکڑہارے اور سقّے (Hewers to wood and Drawers of water) بن جانے پر مجبور ہوگئیں (7)۔ اگر کہیں مسلمانوں کو نوکری ملتی بھی تھی تو بقول ہنٹر ''سرکاری دفتر میں مسلمان اب اس سے بڑھ کر اور کوئی امید بھی نہیں رکھ سکتے کہ قلی، چپراسی، دواتوں میں سیاہی ڈالنے والا یا قلموں کو ٹھیک کرنے کے سوا کوئی اور ملازمت حاصل کر سکیں'' (8)۔ عبداللہ یوسف علی ان حالات پر

روشنی ڈالتے ہوئے لکھتے ہیں: ''بنگال میں دولتمند طبقہ ہندو تاجروں، ساہوکاروں اور بنیوں کا تھا، مسلم شرفاء اور اہل کاروں، نیز ہندو زمینداروں کی حالت تباہ ہوگئی عوام نے اپنے قدیم لیڈروں اور حقیقی رہنماؤں کا ساتھ چھوڑ دیا..... وارن ہیسٹنگز کا جمعدار تو کلکتہ میں اراضی کا مالک تھا اور شاہان مغلیہ کی اولاد یا تو فاقے کرتی تھی یا لوگوں کی خیرات پر زندگی بسر کر رہی تھی (9)۔

مدارس کے ذرائع آمدنی کو مسدود کرنا

دینی مدارس کے لیے مالی وسائل مسلمان بادشاہوں وغیرہ کے عطا کردہ اوقاف اور جاگیروں سے حاصل ہوتے تھے، لاکھوں مدارس ان اوقاف سے چلتے تھے۔ جب مرہٹوں اور سکھوں کو غلبہ حاصل ہوا تو ان میں سے کسی نے ان جائیدادوں سے تعرض نہ کیا انگریزوں کی دوررس نگاہوں نے محسوس کر لیا کہ ان مدارس کا خاتمہ ممکن نہیں جب تک ان اوقاف اور جاگیروں کو قبضہ میں نہ لیا جائے چنانچہ انگریزوں نے تمام اوقاف کو بتدریج ضبط کر لیا (10)۔

انگریزی تعلیم کے اجراء کے مقاصد

لارڈ میکالے نے جب ۷، مارچ ۱۸۳۵ / ۷ ذی قعدہ ۱۲۵۰ھ کو تعلیمی کمیٹی کی صدارت کرتے ہوئے انگریزی زبان میں تعلیم دی جانے کی حمایت کی تھی تو اس نے اپنی رپورٹ میں اپنی رائے کی وضاحت ان الفاظ میں کی تھی:۔ ''ہمیں ایک ایسی جماعت بنانی چاہئے جو ہم میں اور ہماری کروڑوں رعایا کے درمیان مترجم ہو اور ایسی جماعت ہونی چاہئے جو خون اور رنگ کے اعتبار سے تو ہندوستانی ہو مگر مذاق اور رائے، الفاظ اور سمجھ کے اعتبار سے انگریز ہو (11)۔

عیسائیت کا پرچار

انگریزی تعلیم کے اجراء کا دوسرا واضح مقصد عیسائیت کا پرچار تھا جیسا کہ آنریبل مسٹر الفنسٹن اور آنریبل ایف وارڈن خود اس کا علانیہ اعتراف کرتے ہیں: ''میں اعلانیہ نہیں تو در پردہ پادریوں کی حوصلہ افزائی کروں گا اگرچہ مجھے گورنر صاحب سے اس بارے میں اتفاق ہے کہ مذہبی امور میں امداد کرنے سے احتراز کیا جائے تاہم جب تک ہندوستانی لوگ عیسائیوں کی شکایت نہ کریں تب تک ان کی تعلیم کے مفید ہونے میں ذرا شبہ نہیں۔ اگرچہ تعلیم سے انکی آراء میں ایسی تبدیلی نہ ہو سکے کہ وہ اپنے مذہب کو لغو سمجھنے لگیں تاہم وہ اس سے زیادہ ایماندار اور محنتی رعایا تو ضرور بن جائیں گے (12)۔

برطانوی حکومت کی طرف سے انگریزی تعلیم کے لیے عیسائی مبلغین کی مالی اور مادی امداد کی گئی تا کہ وہ پروٹسٹنٹ مذہب کی تعلیم دیں جیسا کہ سرسید احمد خان ''اسبابِ بغاوت ھند'' میں ان طریقوں کی نشاندہی کرتے ہیں جن کے ذریعے مسلمانوں کو عیسائی بنایا گیا۔ سرسید احمد خان کی اس تحریر کی انگریزوں کی جانب سے آج تک کوئی تردید نہیں کی گئی، چند اقتباسات ملاحظہ ہوں:

''ہر شخص دل سے جانتا تھا کہ ہماری گورنمنٹ کے احکام بہت آہستہ ظہور میں آتے ہیں اور جو کام کرنا ہوتا ہے رفتہ رفتہ کیا کرتے ہیں اور خفیہ تدبیریں کر کے جس طرح عربی اور سنسکرت کو فنا کر دیا اسی طرح ملک کو مفلس اور محتاج اور جاہل بنا کر اپنے دین و مذہب کی کتابیں اور مسائل اور وعظ کو پھیلا کر نوکریوں کا لالچ دے کر لوگوں کو بے دین کریں گے'' (13)۔ ''1253ھ/1837ء کی قحط سالی میں جو یتیم لڑکے عیسائی کئے گئے وہ تمام اضلاع ممالک مغربی شمالی میں ارادہ گورنمنٹ کے ایک نمونہ گنے جاتے تھے کہ ہندوستان کو اس طرح پر مفلس اور محتاج کر کے اپنے مذہب میں لے آئیں گے'' (14)۔

جو اس ملک میں نوکر ہیں وہ پادری صاحبوں کو بہت سا روپیہ واسطے خرچ کے اور کتابیں بانٹنے کو دیتے ہیں اور ہر طرح ان کے مددگار اور معاون ہیں۔ اکثر حکام معتمد اور افسران فوج اپنے تابعین کو حکم دیتے تھے کہ ہماری کوٹھی پر آن کر پادری صاحب کا وعظ سنو'' (15)۔ ''مشنری اسکول بہت جاری ہوئے اور ان میں مذہبی تعلیم شروع ہوئی سب لوگ کہتے تھے کہ سرکار کی طرف سے ہیں بعض اضلاع میں بہت بڑے بڑے عالی قدر حکام معتمدان اسکولوں میں جاتے تھے اور لوگوں کو اس میں داخل اور شامل ہونے کی ترغیب دیتے تھے امتحان مذہبی کتابوں میں سے لیا جاتا تھا اور طالبعلموں سے جو لڑکے کم عمر ہوتے تھے پوچھا جاتا تھا کہ تمھارا خدا کون، تمھارا نجات دینے والا کون، اور وہ عیسائی مذہب کے موافق جواب دیتے تھے اس پر ان کو انعام ملتا تھا (16)۔

'' لڑکیوں کی تعلیم کا بہت چرچا ہندوستان میں تھا اور سب یقیناً جانتے تھے کہ سرکار کا مطلب یہ ہے کہ لڑکیاں اسکولوں میں آئیں اور تعلیم پائیں اور بے پردہ ہو جائیں کہ یہ بات حد سے زیادہ ہندوستانیوں کو ناگوار تھی بعض اضلاع میں اس کا نمونہ قائم ہو گیا تھا'' (17)۔ ''اسی زمانہ میں بعض اضلاع میں تجویز ہوئی کہ قیدی جیل خانوں میں ایک شخص کے ہاتھ کا پکا ہوا کھائیں جس سے ہندوؤں کا مذہب بالکل جاتا رہتا تھا، مسلمانوں کے مذہب میں اگرچہ کچھ نقصان نہیں آتا تھا مگر اس کا رنج سب کے دل پر تھا کہ سرکار ہر ایک کا مذہب لینے پر آمادہ اور ہر طرح پر اس کی تدبیر میں ہے'' (18)۔

اس طرح کے شواہد سے با آسانی نتیجہ اخذ کیا جا سکتا ہے کہ انگریزوں نے اپنی سابقہ تعلیمی پالیسی پر نظر ثانی کر کے ایک ایسی تعلیمی پالیسی اپنائی جس سے مندرجہ ذیل مقاصد کا حصول مطلوب تھا:

① ہندوستان میں برطانوی حکومت کے دوام و استحکام کے لئے وفادار فوج تیار کرنا۔

② جدید تعلیم کے زیور سے آراستہ ایک ایسی جماعت تیار کی جائے جو اسلام اور اسلامی اقدار سے اعلان برات نہ کرے تو کم از کم اظہار نفرت تو کرے۔

③ قرآنی احکام کی موجودگی میں یہ ممکن نہیں کہ وہ تاج برطانوی سے ایفا کریں، لہذا انکو اسلامی احکامات ہی سے ناواقف رکھا جائے۔

④ جو مسلمان انگریزوں کے مرتب کردہ نصاب تعلیم سے استفادہ نہ کریں انکو تنگ نظر، جاہل، مذہبی، مجنون اور پاگل وغیرہ القاب سے نوازا جائے۔

⑤ اس نصاب تعلیم سے استفادہ کرنے کے بعد نہ صرف برطانوی حکومت کے ایماندار و جانثار غلام بن جائیں بلکہ ان میں مذہبی منافرت پیدا ہواور ہندو مسلم تنازعات شروع ہوں اور ''تفرقہ ڈالواور حکومت کرو'' کا فارمولہ کامیابی سے ہمکنار ہو۔

⊙ تاریخ شاہد ہے کہ جب بھی کوئی قوم کسی ملک پر فاتحانہ قبضہ کرتی ہے، تو فاتح قوم کا اثر ونفوذ صرف مفتوح اقوام کے جسموں تک محدود نہیں رہتا بلکہ وہ ان کے دلوں اور دماغوں کو بھی تسخیر کرنے کی پوری کوشش کرتی ہے۔ جس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ مغلوب قوم مرورِ زمانہ کے ساتھ اپنے خصائص وروایات اور مذہبی شعائر وعلامات کو نہ صرف نظر انداز کردیتی ہے بلکہ ان سے نفرت کرنے لگتی ہے۔ ہندوستان کے بیدار مغز مسلمانوں نے اس خطرے کا احساس کرلیا تھا کیونکہ 1712ء سے 1857ء تک کی برطانوی معاندانہ کاروائیوں کا وہ مشاہدہ ومطالعہ کر چکے تھے، اس وقت ان کے سامنے دو اہم مسئلے تھے، ایک مسئلہ مسلمانوں کے عقائد واعمال کے تحفظ کا تھا اور دوسرے مسئلے کی نوعیت سیاسی تھی جس کا مقصد ہندوستان کو انگریزوں کے اقتدار سے نجات دلانا تھا۔

فوری طور پر مسلمانوں نے مسئلہ اوّل کی طرف توجہ دی کیونکہ دوسرے مسئلے کے لئے کوشش کرنا سوائے ہلاکت وبربادی کے اور کچھ حاصل نہ تھا۔ چنانچہ ہندوستان کے بیدار مغز مسلمان ارباب فکر وعلم غور وفکر کے بعد اس نتیجہ پر پہنچے کہ سیاسی قوت سے محروم ہوجانے کے بعد اب اگر قومی سلامتی کے تحفظ کا کوئی راستہ ہے تو وہ صرف تعلیم کا راستہ ہے، کیونکہ تعلیم کے حصول کے بغیر وہ ایک زندہ قوم کی حیثیت سے نہیں رہ سکتے لیکن اس ضرورت شدیدہ کے احساس کے باوجود مسلم مفکرین دو حصوں میں تقسیم ہوگئے۔

ایک جماعت تو علماء کرام کی تھی جنہوں نے اپنی پوری توجہ قدیم نصابِ تعلیم پر مرکوز کی۔ اور دینی مدارس کے احیاء کی کوششیں شروع کیں تاکہ ان مدارس میں قرآن وسنت اور علوم اسلامیہ کی تعلیم دی جاسکے۔ اور دوسری جماعت متجددین کی تھی جن کے خیال میں مسلمانوں کی فلاح وکامیابی انگریزوں کی زبان اور ان کے علوم وفنوں سیکھنے میں ہے۔ گویا اس وقت مسلم مفکرین قدیم تعلیم یافتہ طبقہ اور جدید تعلیم یافتہ طبقہ میں منقسم تھے۔ جو فکر ودماغ کے اعتبار سے ایک دوسرے کی ضد تھے اور دونوں کی درس گاہیں بھی الگ الگ نام سے موسوم ہوئیں (مکتب، مدرسہ، دارالعلوم، اسکول، کالج، یونیورسٹی)، جو آگے چل (قیام دارالعلوم دیوبند 15 محرم 1283ھ/ 30 مئی، 1866ء، تحریک علی گڑھ، ربیع الاوّل 1290ھ/ 24 مئی 1875ء، قیام ندوۃ العلماء، شوال 1311ھ/ اپریل 1896ء اور قیام جامعہ ملیہ اسلامیہ 1920ء،) کے نام سے معروف ومشہور ہوئیں۔ ذیل میں انہی بنیادی تعلیمی اداروں کا مختصر ذکر زمانی ترتیب کے پیش کیا گیا ہے۔

دارالعلوم دیوبند کا قیام

دہریت، کفر والحاد، فطرت پرستی اور بے حیائی کا سیلاب بڑھ رہا تھا، جبکہ اسلامی چمن پر خزاں کا دور دورہ تھا، اور یہ یقین ہو چلا تھا کہ برصغیر پاک و ہند میں بھی اندلس واسپین کی تاریخ دہرانے کے لیے، شر وفساد کی تمام طاغوتی قوتیں کمر بستہ ہو چکی ہیں۔ کہ اچانک چند نفوس قدسیہ ستم رسیدہ امت مسلمہ کو بچانے کے لیے اٹھ کھڑے ہوئے۔ جنہوں نے مسلمانوں کی قومی زندگی، دینی غیرت وحمیت کے دفاع میں مختلف جہات سے کوششیں شروع کیں۔ مثلاً تحریکِ جہاد (زیر سرپرستی شاہ اسماعیل شہید) 1822ء سے 1832ء اور تحریک آزادی ہند 1857ء اسی سلسلے کی کڑیاں ہیں۔

تحریک آزادی ہند میں انگریزوں نے تقریباً سات ہزار علماء کو تہہ تیغ کیا (19) اس لیے ایسے افراد کا فقدان ہو گیا جو دور اندیش ہوں اور معاملہ فہم ہوں، مسلمانوں کے مذہبی مدارس کے بارے میں انگریزوں کی جو حکمت عملی تھی اس کی وجہ سے صاف ظاہر ہے کہ عربی مدارس کس طرح قائم رہ سکتے تھے؟ چنانچہ وہ رفتہ رفتہ ختم ہوتے گئے حتی کہ 1857ء کے ہنگامہ نے تقریباً ان کا خاتمہ کر دیا۔ تاہم مذہبی علوم کو زندہ کرنے کی ایک تحریک مسلمانوں میں پیدا ہوئی، کیونکہ ملک میں جو نظام تعلیم رائج کیا گیا تھا وہ سراسر مادّی اور مسلمانوں کے دینی اور ملّی تقاضوں کے بالکل منافی تھا، اسلامی دور کی تدریسی سہولتیں بھی سب ختم کر دی گئی تھیں۔ اس وجہ سے مسلمانوں کی نوخیز نسلیں جہالت اور بے دینی کا شکار بنتی چلی جا رہی تھی۔

تعلیم مسلمانوں کے لیے دینی فریضہ ہے کسی صورت میں بھی ہو وہ اس سے غافل نہیں ہو سکتے اس وقت قوم کے چند محسنوں اور غمخواروں نے محسوس کیا کہ مسلمانوں کے ملّی وجود کے تحفظ علوم نبوت اور اسلامی معاشرے کو بچانے کی کیا صورت اختیار کی جائے اور ان کے دینی شعور اور ایماندارانہ سیاسی فکر کو حیات نو کس طرح بخشی جائے۔ چنانچہ ایک مختصر سی جماعت جس کی سربراہی مولانا محمد قاسم نانوتوی کے ہاتھ میں تھی (20) نے، ایک تجویز دی کہ ایک دینی درس گاہ قائم کی جائے اس کی تعلیم و تربیت اور علم و عمل کے ذریعہ ڈوبتے ہوئے مسلمانوں کو سہارا دے کر اسلام کی نشاۃِ ثانیہ کے لیے جدوجہد کا آغاز کیا جائے (21)۔

چنانچہ شاہ ولی اللہ کے جانشینوں نے بروز جمعرات، شمالی ہند کی اس تاریخی بستی ''دیوبند'' میں محرم 1283ھ / 30 مئی، 1866ء کو چھتہ والی مسجد میں ایک انار کے درخت کے نیچے صرف دو آدمیوں (ایک استاذ اور ایک شاگرد) کے ذریعہ ''دارالعلوم دیوبند'' کا آغاز کیا، حسن اتفاق سے دونوں کا نام محمود تھا ایک معلّم محمود اور دوسرا متعلم محمود جو بعد میں شیخ الہند کے نام سے معروف زمانہ ہوا (22)۔ دارالعلوم دیوبند کے قیام کے وقت وسائل کی عدم دستیابی اور بے سروسامانی کا یہ عالم تھا کہ پوری کوشش کے باوجود صرف تیس روپے چندہ ہو سکا، اور اللہ تعالیٰ پر توکل و بھروسہ کرتے ہوئے افتتاح کا فیصلہ کیا گیا (23)۔ اس ادارہ نے انتہائی سرعت کے ساتھ مختصر سی مدت میں احیائے دین کی ایک عالمی تحریک کی شکل اختیار کر لی۔ چنانچہ پہلے ہی سال کے اختتام تک دیوبند میں طلبہ کی تعداد اٹھتر 78 ہو گئی، جن میں اٹھاون بیرونی طلبہ مقیم تھے جن میں سے باون طلبہ کے کھانے وغیرہ کا بندوبست اہل دیوبند کی

طرف سے تھا اور چھ طلبہ اپنے کھانے پینے انتظام خود کرتے تھے (24) ۔

دارالعلوم دیوبند کے سب سے پہلے صدر مدرس مولانا محمد یعقوب تھے جبکہ پہلے مہتم حافظ سید عابد حسین بنائے گئے ،دورہ حدیث کا آغاز (1289ھ/ 1873ء) کو ہوا۔اور دورہ حدیث سے فارغ التحصیل اوّلین پانچ طلبہ کی سند تکمیل اور دستار فضیلت کی تقریب19 ذیقعدہ، 1290ھ/9 جنوری 1874ء کو دیوبند کے بانیان حضرات کے ہاتھوں ہوئی (25) یہ پانچ ابتدائی فاضلین شیخ الھند مولانا محمود الحسن ،مولانا عبدالحق ساکن پوری، مولانا فخر الحسن گنگوہی ،مولانا فتح محمد تھانوی اور مولانا عبداللہ صاحب جلال آبادی تھے (26)۔

یہ ولولہ انگیز انقلابی جماعت معمر افراد پر مشتمل نہ تھی بلکہ نوخیز نوجوانوں پر مشتمل تھی ان میں سوائے مولانا ذوالفقار علی کے جن کی عمر اس وقت 45 سال تھی باقی کوئی بھی پینتیس سال سے زائد کا نہ تھا۔دارالعلوم دیوبند کے قیام کے وقت بانیان کی عمریں درج ذیل تھیں:

مولانا ذوالفقار علیؒ (پیدائش: 1237ھ/ 1822ء) کی عمر دارالعلوم دیوبند کے قیام کے وقت پینتالیس (45) سال تھی ان کی وفات 1322ھ/ 1906ء میں چھیاسی (86) سال کی عمر میں ہوئی (27) مولانا فضل الرحمٰنؒ (پیدائش: 1247ھ/ 1831ء) کی عمر دارالعلوم دیوبند کے قیام کے وقت پینتیس (35) سال تھی اور ان کی وفات 1325ھ/ 1907ء میں چھہتر (76) سال کی عمر میں ہوئی (28) مولانا محمد قاسم نانوتویؒ (پیدائش: 1248ھ/ 1832ء) کی عمر دارالعلوم دیوبند کے قیام کے وقت چونتیس (34) سال تھی ان کی وفات 1297ھ/ 1880ء میں انچاس (49) سال کی عمر میں ہوئی (29)۔

مولانا محمد یعقوب نانوتویؒ (پیدائش: 1249ھ/ 1833ء) کی عمر دارالعلوم دیوبند کے قیام کے وقت تینتیس (33) سال تھی ان کی وفات 1302ھ/ 1885ء میں ترپین سال (53) سال کی عمر میں ہوئی (30)۔حاجی عابد علیؒ (پیدائش: 1250ھ/ 1834ء) کی عمر دارالعلوم دیوبند کے قیام کے وقت بتیس (32) سال تھی ان کی وفات 1331ھ/ 1912ء میں بیاسی سال (82) سال کی عمر میں ہوئی (31)۔مولانا رفیع الدینؒ (پیدائش: 1252ھ/ 1836ء) کی عمر دارالعلوم دیوبند کے قیام کے وقت تیس (30) سال تھی ان کی وفات 1308ھ/ 1890ء میں چھپن سال (56) سال کی عمر میں ہوی (32)۔

اسلامی عہد حکومت میں مدارس کے لیے حکومتوں کی جانب سے اوقاف مقرر ہوتے تھے جن سے مدارس کے اخراجات پورے کئے جاتے تھے ،مگر جب دارالعلوم دیوبند قائم ہوا تو اسلامی حکومت کے قائم کردہ اوقاف بحق سرکار ضبط ہو چکے تھے۔اس لیے اب ضرورت تھی کہ اوقاف کے سابقہ طریقے پر بھروسہ کرنے بجائے دوسرا طریقہ اختیار کیا جائے اور یہ طریقہ عوامی چندے کا تھا جس میں نہ حکومت کی مالی امداد شامل ہو اور نہ سرمایہ داروں اور جاگیرداروں کی، تاکہ سرکاری اثرات سے یہ درس گاہ آزاد رہے۔

دارالافتاء کا قیام

دارالعلوم دیوبند میں فتاوی کا آغاز، 1293ھ/ 1876ء سے ہوگیا تھا، سب سے پہلے مفتی مولانا محمد یعقوب تھے انکی وفات (1302ھ/ 1884ء) کے بعد فتوی نویسی مختلف مدرسین انجام دیتے رہے۔ 1304ھ/ 1887ء میں اربابِ شوری نے مستقل "دارالافتاء" کی تجویز کی منظوری دی اور مستقل مفتی رکھنے کے لیے چندہ کی اپیل کی گئی یہ اپیل 1304ھ/ 1887ء میں کی گئی تھی اور 1310ھ/ 1892ء میں مستقل مفتی کا تقرر ہوا (33)۔ مفتی عزیز الرحمٰنؒ میرٹھ سے دارالعلوم دیوبند کے مطالبے پر واپس دیوبند آگئے، جہاں نائب مہتمم اور درس وتدریس کے ساتھ ساتھ دارالعلوم کے (1310ھ/ 1892ء میں) پہلے باضابطہ مفتی مقرر ہوئے (34)۔

بانی دارالعلوم دیوبند کا دستور العمل

مولانا قاسم نانوتوی نے جو آٹھ بنیادی اصول وضع کئے تھے ان اصولوں کو دیکھنے کے بعد بآسانی یہ نتیجہ اخذ کیا جاسکتا ہے کہ ان اصولوں کے دو بڑے مقاصد تھے:

(الف) دارالعلوم دیوبند اور اس طرز کے دیگر دینی مدارس سے ایسی تربیت یافتہ جماعت تیار ہو جائے جو اپنے ضمیر کی آواز کے مطابق اعلانیہ کلمہ حق کا اظہار کرے۔

(ب) ان مدارس کا تعلق عام مسلمانوں کے ساتھ قائم کرنا تا کہ مسلمانوں میں خود بخود ایک نظم پیدا ہوجائے جو ان کو اسلام کی اصل صورت پر قائم رہنے میں معاون بنے۔ ان آٹھ اصولوں میں سے اصول نمبر 6، 7 اور 8 ملاحظہ ہوں:

اصول نمبر 6: اس مدرسہ میں جب تک آمدنی کی کوئی سبیل نہیں تب تک یہ مدرسہ انشاء اللہ بشرطِ توجہ الی اللہ اسی طرح چلے گا، اور اگر کوئی آمدنی ایسی یقینی حاصل ہوگئی جیسے جاگیر یا کارخانہ، تجارت، یا کسی امیر محکم القول کا وعدہ تو پھر یوں نظر آتا ہے کہ یہ خوف ورجا جو سرمایہ رجوع الی اللہ ہے ہاتھ سے جاتا رہے گا، اور امداد غیبی موقوف ہوجائے گی اور کارکنوں میں باہم نزاع پیدا ہوجائے گا، القصہ آمدنی اور تعمیر وغیرہ میں ایک نوع بے سروسامانی ملحوظ رہے۔

اصول نمبر 7: سرکاری شرکت اور امراء کی شرکت بھی زیادہ مضر معلوم ہوتی ہے۔

اصول نمبر 8: تامقدور ایسے لوگوں کا چندہ زیادہ موجبِ برکت معلوم ہوتا ہے جن کو اپنے چندہ سے امید ناموری نہ ہو، بالجملہ حُسن نیت اہل چندہ زیادہ پائیداری کا سامان معلوم ہوتا ہے (35)۔

دارالعلوم دیوبند کے اثرات

دارالعلوم دیوبند کے قیام کو مدارس کے قیام کی ہمہ گیر تحریک سے بھی تعبیر کیا جاسکتا ہے کیونکہ دیوبند کے چند بہی خواہوں نے

جن مقاصد کے لئے دارالعلوم دیوبند قائم کیا تھا وہ مقاصد سہارنپور کے ایک گمنام قریہ میں صرف ایک مدرسہ قائم کر دینے سے پورے نہیں ہوسکتے تھے ضرورت تھی کہ اس جذبے کو عام کیا جائے اور پورے ہندوستان میں مدارس دینیہ کا ایک جال بچھا دیا جائے۔ چنانچہ 15 محرم 1283ھ/ 30 مئی ،1866ء میں دارالعلوم دیوبند قائم ہوا اور اس کے چھ ماہ بعد یکم رجب 1283ھ/ 9 نومبر 1866ء کو ''جامعہ عربیہ مظاہر علوم سہارنپور'' کی بنیاد رکھی گئی اس ادارہ کے قیام میں بھی دارالعلوم دیوبند کے احباب و بانیان کا حصہ تھا اور دارالعلوم دیوبند ہی کے مقاصد تعلیم و تربیت کے لئے اس کا وجود عمل میں آیا (36)۔

اسی طرح 1296ھ/ 1879ء میں ''مدرسہ قاسمیہ مرادآباد'' قائم ہوا جس کی بنیاد مولانا محمد قاسم نانوتویؒ نے رکھی، اس کے چند سال بعد مولانا نانوتویؒ کے ایما پر ''جامعہ اسلامیہ عربیہ'' کے نام سے امروہہ میں ایک مدرسہ قائم ہوا بعد میں اس کا نام مدرسہ قاسمیہ عربیہ رکھا گیا، 1312ھ/ 1895ء میں ''مدرسہ رشیدیہ'' کے نام سے جالندھر میں ایک مدرسہ قائم ہوا، 1325ھ/ 1907ء کو ''مدرسہ نعمانیہ'' کے نام سے امرتسر میں دینی ادارہ قائم ہوا، دہلی کی مشہور دینی درسگاہ مدرسہ امینیہ، کراچی کے محلّہ کھڈہ میں 1884ء/ 1301ھ کو ''مدرسہ مظہر العلوم'' کے نام سے ایک مدرسہ وجود میں آیا۔ مولانا عبیداللہ سندھیؒ نے (گوٹھ پیر جھنڈا ضلع حیدرآباد میں) ''دارالرشاد'' کے نام سے 1318ھ/ 1901ء میں ایک مدرسہ قائم کیا، بعد میں 1330ھ/1912ء کو اسی نام سے نواب شاہ میں ایک مدرسہ قائم کیا۔ (37)۔ غرضیکہ دارالعلوم کے قیام کے بعد تقریباً پچاس سال کے عرصہ میں سینکڑوں مدارس قائم ہوگئے جن کی کڑیاں دارالعلوم دیوبند سے ملتی ہیں۔

مفتی اعظم پاکستان مفتی محمد شفیع رحمۃ اللہ علیہ دارالعلوم دیوبند کے اثرات کے بارے میں لکھتے ہیں:

> ''دارالعلوم دیوبند برّصغیر کی وہ عظیم علمی درسگاہ ہے جس نے گذشتہ صدی میں عالم اسلام کی مایۂ ناز شخصیتیں پیدا کیں اور ملت کی فکری اور عملی رہنمائی کر کے مسلمانوں کی تاریخ پر گہرے اور دور رس اثرات مرتب کئے، دارالعلوم کی ابتداء ایک انار کے درخت کے سائے میں ہوئی تھی، کسے معلوم تھا کہ یہ یہاں ایک چشمہ فیض جاری کیا جارہا ہے جس نے برصغیر کی تاریخ کا رخ موڑ کر رکھ دیا اور پھر اس درس گاہ سے علم و فضل کے ایسے آفتاب و ماہتاب پیدا ہوئے جنہوں نے ایک دنیا کو جگمگا کر رکھ دیا۔ درسگاہیں دنیا میں بہت سی قائم ہوئیں ہیں اور دینی درسگاہوں کا بھی کسی دور میں فقدان نہیں رہا۔ لیکن اللہ تعالیٰ نے دارالعلوم کو جو فضیلت اور امتیاز بخشا ہے بہت کم علمی اداروں کے حصے میں آتا ہے'' (38)

مولانا قاری محمد طیبؒ، دارالعلوم دیوبند کے مسلک و مشرب، علمی، روحانی اور اخلاقی کے اثرات کی وضاحت ان الفاظ میں کرتے ہیں: ''علمی حیثیت سے یہ ولی اللہی جماعت، مسلکا، اہل سنت والجماعت ہے جس کی بنیاد قرآن وسنت اور اجماع وقیاس پر قائم ہے اور اس پر پورے دین کی عمارت کھڑی ہوئی ہے، دارالعلوم کے فیض یافتہ ایک طرف علمی وقار استغناء (علمی حیثیت سے اور

غناء نفس اخلاقی حیثیت سے) کی بلندیوں پر فائز ہوئے، وہیں فروتنی خاکساری اور ایثار و زہد کے متواضعانہ جذبات سے بھرپور ہوئے، علم و اخلاق، خلوت وجلوت اور مجاہدہ و جہاد کے مخلوط جذبات سے ہر دائرہ دین میں اعتدال اور میانہ روی ان کے مسلک کا امتیازی نشان بن گئی، اس دارالعلوم کا فاضل درجہ بدرجہ بیک وقت محدث، فقیہ، مفسر، مفتی، متکلم، صوفی اور حکیم مربی ثابت ہوا۔ دارالعلوم نے اپنی علمی خدمات سے شمال میں سائبیریا سے لے کر جنوب میں سماترا اور جاوہ، اور مشرق میں برما سے لے کر مغربی سمتوں میں عرب اور افریقہ تک علوم نبویہ کی روشنی پھیلا دی، جس سے پاکیزہ اخلاق کی شاہراہیں صاف نظر آنے لگیں۔

دوسری طرف سیاسی خدمات سے بھی اس کے فضلائے کرام نے کسی وقت بھی پہلوتہی نہیں کی، حتی کہ 1803ء سے لے کر 1947ء تک اس جماعت کے افراد نے اپنے اپنے رنگ میں بڑی سے بڑی قربانیاں پیش کیں جو تاریخ کے اوراق میں محفوظ ہیں۔ تمام شعبہائے زندگی میں سب سے زیادہ اہمیت مسئلہ تعلیم کو حاصل رہی اور اسی پہلو کو دارالعلوم نے نمایاں رکھا۔ اس لیے اس مسلک کی جامعیت کا خلاصہ یہ ہے کہ وہ جامع علم و معرفت، جامع عقل و عشق، جامع عقل و اخلاق، جامع مجاہدہ و جہاد، جامع دیانت و سیاست، جامع روایت و درایت، جامع خلوت وجلوت، جامع عبادت و مدنیت، جامع حکم و حکمت، جامع ظاہر و باطن اور جامع حال و قال ہے" (39)۔ دارالعلوم دیوبند نے کیسے کیسے عظیم علماء، وفقہاء پیدا کیے؟ شیخ الحدیث مولانا محمد زکریا مہاجر مدنیؒ لکھتے ہیں: "ہر شخص کا ایک درجہ ہوتا ہے ہر کس و ناکس کے کلام کی تاویل نہیں کی جاتی میرا عقیدہ اکابر دیوبند اَعْلَی اللّٰہُ مَراتِبِھُم نَوَّرَ اللّٰہُ مَرْقَدھُم کے متعلق یہ ہے کہ وہ جہابذۂ علوم ہیں، ان کے کلام میں غلطی تو ہو سکتی ہے مگر ان کی غلطی کو پکڑنا ہر شخص کے بس کی بات نہیں" (40)

شیخ الحدیث مولانا محمد مالک کاندھلویؒ، دارالعلوم دیوبند کے اثرات کے بارے میں لکھتے ہیں: "حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ کے دور تجدید سے دین کی بقاء، فروغ و نیابت، فرائض رسالت کی بجا آوری انہیں کے مُنْتَسِبِیْن کے سپرد ہے، دارالعلوم دیوبند بھی اسی سلسلے کی سنہری کڑی ہے جسے من حیث الجماعۃ فرائض سہ گانہ نبوت کی ادائیگی اور جہاد فی سبیل اللہ کی سعادت اور تصلبِ دینی اور احقاق حق اور ابطال باطل، اشاعتِ اسلام اور ردّ بدعات کی دولت نصیب ہوئی۔ کفر و استعمار کے مقابلہ میں دیوبند ایک عظیم قلعہ ثابت ہوا، دیوبند میراث نبوّت کا حامل و امین اور داعی ہے۔ جو نہ صرف برصغیر پاک و ہند میں بلکہ پورے عالم اسلام میں ہمہ جہتی، رائض نبوت کا وراث، دعوت و ارشاد، جہد و جہاد، حفاظت علوم رسالت، تعلیم و دعوتِ کتاب و سنت، تدریس و اشاعت فقہ و کلام، تزکیہ قلوب و تربیت و تصفیۂ نفوس کا علمبردار ہے۔ دارالعلوم دیوبند کو برملا قاسمُ العلوم وَالْخَیْرَات، دَامُ الفُحُوْل وَالنَّوابِع کہا جا سکتا ہے جس کے فیوض عامہ سے بحمد اللہ تعالیٰ نہ صرف پورا ہند و پاک سیراب ہے بلکہ اس کا سایۂ برکت اور ظل سعادت و رحمت اقصائے الَم پر محیط ہے" (41)۔

شیخ الحدیث مولانا نذیر احمدؒ، دارالعلوم دیوبند کے اثرات کے بارے میں لکھتے ہیں:

''برصغیر پاک و ہند میں ایسی ایسی عظیم اور مقدس شخصیات پیدا ہوئیں ہیں جن کی نظیر ملنا مشکل ہے خصوصاً دارالعلوم دیوبند سے فارغ التحصیل ہونے والے علمائے حق جن کی علمی، دینی، روحانی اور سیاسی وملی خدمات جلیلہ ناقابل فراموش ہیں۔ان اکابر علماء و اولیاء کی مقدس زندگیاں ہمارے لیے مشعل رہ کا درجہ رکھتی ہیں''(42)۔

دارالعلوم دیوبند کے سیاسی اثرات

محمد اکبر شاہ، دارالعلوم دیوبند کی سیاسی خدمات واثرات کی وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

''سیاسی میدان میں دارالعلوم دیوبند کی خدمات سورج کی طرح روشن ہیں، آزادی ہند کی تحریک اور پھر تحریک پاکستان میں دارالعلوم کے اکابر واصاغر نے خوب خوب حصہ لیا، اور مسلم لیگ کی تائید وحمایت کر کے تحریک پاکستان کو زبردست تقویت بخشی، پاکستان کا وجود قائداعظم مرحوم کے بعد اکابر دیوبند کے مرہون منت ہے۔...ہمارا ایمان ہے کہ اکابر علمائے دیوبند اگر مسلم لیگ میں شرکت کر کے شریعت اسلامیہ کی روشنی میں متحدہ ہندوستان کے مسلمانوں کے سواد اعظم کی پیروی نہ کرتے تو مسلم لیگ کی طرف ہوا کا رخ موڑنا اور نظریہ پاکستان کی طرف سیاست کے دھارے کا منہ پھیرنا ناممکن نہیں تو دشوار بہت تھا۔اس سلسلہ میں علامہ خالد محمود صاحب فرماتے ہیں:

یہ کہنا تاریخی حقائق کا منہ چڑانا ہے کہ دارالعلوم کے تمام خدام یا متعلقین کانگریس کے موئید تھے، دارالعلوم کے سرپرست حکیم الامت مولانا اشرف علی تھانویؒ نے کانگریس کے خلاف مسلمانوں کی علیحدہ سیاسی تنظیم کی علی الاعلان حمایت کی اور مسلم لیگ کو مسلمانوں کے لئے بہتر قرار دیا۔دارالعلوم دیوبند کے صدر مہتمم شیخ الاسلام علامہ شبیر احمد عثمانیؒ نے پاکستان کی نہ صرف پرزور حمایت کی بلکہ اگر یہ کہا جائے کہ قائداعظم کے بعد تصور پاکستان میں رنگ بھرنے کا سب سے موثر عمل حضرت علامہ عثمانیؒ ہی کا تھا تو بے جا نہ ہوگا۔آپ نے قرارداد پاکستان کے حق میں بیان جاری فرمائے، جمعیت علمائے اسلام کی بنیاد رکھی، مضامین لکھے پرزور تقاریر کیں۔صوبہ سرحد اور سلہٹ مشرقی پاکستان کا ریفرنڈم تو شیخ الاسلام نے جیتا تھا، شیخ الاسلام اگر پاکستان کی حمایت کے لیے نہ نکلتے تو آج یہ علاقے بھی ہندوستان کے پاس ہوتے، صوبہ سرحد اور سلہٹ کی پاکستان میں شمولیت دارالعلوم دیوبند کے مہتمم اور محدث اعظم کا پاکستان پر احسان عظیم ہے(43)۔

- دارالعلوم دیوبند نے بہت بڑی تعداد میں ایسی شخصیات پیدا کیں جو علم وعمل، دین وسیاست، اُمت مسلمہ کی قومی و دینی ضروریات و تقاضوں، ضروریاتِ دنیا اور فکر آخرت کا حسین امتزاج و توازن، عظیم مدبّر و مفکر، نہایت ذہین، مختلف النوع خصوصیات، صفات وصلاحیتوں کے مالک تھے۔
- دارالعلوم دیوبند ایک عظیم علمی و دینی بین الاقوامی یونیورسٹی ہے، اس کی نظیر پوری دنیائے اسلام میں ملنا مشکل ہے۔

اگر چہ مصر میں جامعہ ازہر بھی ایک عظیم جامعہ اور علمی مرکز ہے، جس کو اسلامی سلطنت کی سرپرستی ہمیشہ سے حاصل رہی ہے۔لیکن روحانیت اور علمیت کا بہترین امتزاج جو سرزمین دیوبند کی اس جامعہ میں ملتا ہے وہ دنیا کے کسی علمی ادارے میں ڈھونڈنے سے نہیں ملتا۔

- دنیا کا کوئی گوشہ ایسا نہیں جہاں مسلماں آباد ہوں اور وہاں دارالعلوم سے تعلق رکھنے والے علماء یا اُن کے اثرات نہ پہنچے ہوں
- دارالعلوم دیو بند کے فیضان نے ایک طرف تو ایسی شخصیتیں پیدا کیں جن میں سے ہر شخص اپنی جگہ مستقل جماعت کی حیثت رکھتا تھا، جنہوں نے تعلیم وتصنیف، تزکیۂ نفوس، تہذیب اخلاق، افتاء ومناظرہ، صحافت وخطابت، دعوت وتبلیغ، حکمت وطب میں بیش بہا خدمات انجام دیں۔ دارالعلوم دیو بند کے تربیت یافتہ افراد نے نہ صرف برصغیر پاک وہند میں بلکہ پوری دنیا میں قابل قدر خدمات انجام دیں۔ اور دوسری طرف برصغیر پاک وہند میں لاکھوں مدارس دینیہ قائم ہو چکے ہیں اور ہنوز یہ سلسلہ رواں دواں ہے۔
- دارالعلوم دیو بند کے اثرات رفتہ رفتہ پھیلتے رہے، علی گڑھ کے علاوہ ملک میں دوسرے سیاسی و دینی، ثقافتی اور تہذیبی حلقے بھی دیو بند سے متاثر ہوئے، دیو بند کے اثرات ملک کے اداروں اور شخصیات ہی پر نہیں بیرونِ ملک کی اکابر شخصیات پر بھی پڑے اور ادارے بھی ان سے متاثر ہوئے، دارالعلوم دیو بند کی ملّی و سیاسی تحریک سے افغانستان، ترکی، اور حجاز کی متعدد اہم شخصیات متاثر تھیں، کیونکہ دارالعلوم دیو بند کے سند یافتہ علماء نہ صرف ہندوستان بلکہ افغانستان، حجاز و دیگر ممالک میں درس وتدریس اور تبلیغ واشاعت کے ذریعہ علوم دینیہ کی اشاعت اور اوہام باطلہ کے ازالہ میں مصروف ہیں۔
- اسلامی تاریخ کا مطالعہ کرنے سے یہ بات عیاں ہوتی ہے کہ تاریخ اسلام کا کوئی بھی ایسا دور نہیں جو علمائے ربانی اور رجال حقانی سے خالی رہا ہو، ہر دور میں بڑے بڑے علماء وفقہاء پیدا ہوتے رہے جنہوں نے آفتاب ومہتاب بن کر کفر، شرک اور جہالت کی گہری تاریکیوں میں اُمت مسلمہ کو راہِ حق دکھائی اور انہیں صراط مستقیم پر ڈالا۔

ریک علی گڑھ:

مسلم مفکرین کا دوسرا گروہ جس کو متجددین کہا جاتا ہے اس فکر کے داعی سر سید احمد خان دہلوی (1234ھ / 1818ء-131ھ / 1898ء)(44) تھے ان کے نزدیک مسلمانوں کی اس وقت اصلاح اور کامیابی اس میں تھی کہ مسلمان انگریزی زبان ر جدید علوم حاصل کر کے اپنے مد مقابل ہندوؤں کے ہم پلہ ہو سکتے ہیں کیونکہ برطانوی حکومت بہت زیادہ مضبوط ہے اس کو سلمان اپنی کسی عملی جدوجہد سے ہٹا نہیں سکتے۔

انگریزوں نے ہندوستان پر قابض ہونے کے ساتھ ہی اسطرح کی تعلیمی پالیسی بنائی جس کے نتیجہ میں ہندو بڑی تعداد میں جدید تعلیم حاصل کر کے حکومت میں ملازمت حاصل کر رہے تھے اور مسلمان جدید تعلیم سے محروم ہونے کی وجہ سے سرکاری ملازمتوں سے محروم تھے۔ سرسید احمد خان کی فکر کا حاصل یہ تھا کہ مسلمان انگریزی معاشرت اور انگریزی کلچر اختیار کر لیں تا کہ انگریزوں کی نظر میں وہ عزت حاصل کر سکیں سید طفیل احمد منگلوری سرسید کی اصلاحی کوششوں کا تذکرہ ان الفاظ میں کرتے ہیں:

''مسلمانوں کو ذلت سے نکالنے کے لئے سرسید نے دو طریقے اختیار کئے اول ''اصلاحِ معاشرت'' اور دوسرے ''اصلاح مذہب''، اصلاح معاشرت کے لیے سرسید نے 1857ء کے بعد ہی سے انگریزی تمدن اختیار کر لیا تھا، اور انگریزوں کے ساتھ کھانا پینا شروع کر دیا تھا جو دیندار مسلمانوں کو ناگوار تھا مگر انگلستان سے لوٹ کر سرسید نے یہ اضافہ کیا کہ اس کام کی باقاعدہ تبلیغ شروع کر دی یہی طریقہ ترکوں نے بھی اپنے ملک میں جاری کیا تھا۔ اس لیے سرسید کو اپنے خیالات میں بہت تقویت ہوئی، اور اپنی کتاب ''تہذیب الاخلاق'' میں لکھتے ہیں:۔'' ترکوں کا تمام لباس بجز ٹوپی کے بالکل یورپین ہے سب نے زمین پر بیٹھنا بالکل چھوڑ دیا ہے میز کرسی پر بیٹھتے ہیں، میز پر چھری کانٹوں سے کھانا کھاتے ہیں۔ ان کے مکان کی آراستگی اور طریقہ بالکل یورپیوں کا سا ہے۔ جب ترک اپنی ہمسایہ قوموں فرنچ اور انگریزوں میں مل کر بیٹھتے ہیں تو ہم جولی معلوم ہوتے ہیں اور امید ہے کہ روز بہ روز اور بھی زیادہ مہذب ہوتے جائیں گے۔ پس ہندوستان کے مسلمانوں سے بھی ہم یہی چاہتے ہیں کہ اپنے تعصّبات اور خیالات خام کو چھوڑ دیں اور تربیت و شائستگی میں قدم بڑھائیں'' (45)۔ سید طفیل احمد سرسید کی تحریک اصلاحِ معاشرہ اور اصلاحِ مذہب پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

''مندرجہ بالا نظریہ کے مطابق عیسائیوں کے ساتھ کھانے پینے میں چونکہ ان کا ذبیحہ منع تھا اس لیے سرسید نے مسلمانوں کے لیے گردن مروڑی مرغی کا کھانا آیات و احادیث سے جائز قرار دیا جوتہ پہن کر نماز پڑھنا عام طور پر معیوب تھا، کھڑے ہو کر پیشاب کرنا، داڑھی منڈوانا گناہ سمجھا جاتا تھا۔ ان سب چیزوں کے جواز کو سرسید نے مذہب سے ثابت کرنے کی کوشش کی۔ اور قبل اس کے کہ مسلمانوں کی تعلیم اور ان کی حقیقی ترقی کے لیے دوسرے ذرائع اختیار کئے جاتے اس قسم کی بحثوں سے سرسید سے مسلمان بالعموم بھڑک گئے... مسلمانوں کے مذہب کی خصوصیت جمعیت اور جماعت ہے اور ان کے ہاں انفرادی عبادت صرف مجبوری کی حالت میں کی جاتی ہے۔ مگر سرسید مسلمانوں کے مذہبی اجتماعات سے نہ صرف علیحدہ رہتے تھے بلکہ خوشی کے مواقع پر بھی مسلمانوں کے مفلس اور جاہل ہونے کا سوگ مناتے تھے اور عید کے دن کبھی کبھی مسلمانوں کی بربادی کے متعلق مضامین لکھتے تھے جن میں روزہ رکھنے والوں اور تراویح پڑھنے والوں کا مضحکہ اڑایا جاتا تھا ...مگر حقیقت یہ ہے کہ سرسید کو عمل یا عبادت کے ذریعہ مسلمانوں کی جمعیت قائم رکھنے کی طرف توجہ نہ تھی۔ وہ

ذہانت اور ذہنیت دونوں کے اعتبار سے عام مسلمانوں سے اس قدر زیادہ بلند تھے کہ مذہبی امور میں نہ صرف یہ کہ ان کے برابر کوئی شخص نہ چل سکتا تھا بلکہ ان کے پیچھے رہ کر بھی ساتھ نہ لگ سکتا تھا۔ یہی وجہ تھی کہ ان کے تعلیمی مشن کے ساتھیوں اور دوستوں میں سے بجز ایک دو کے کوئی ان کی مذہبی اصلاح کے کام سے متفق نہ تھا'' (46)۔

سید طفیل احمد لکھتے ہیں: '' کاش سرسید کی یہ ناکامی محض مذہبی اصلاح کے کام تک محدود رہتی مگر بدقسمتی سے مذہبی امور میں تجاوز کرنے سے ان کی مخالفت کی آگ بھڑک اٹھی۔ علماء اور مشائخ کے ساتھ کشاکش میں دونوں طرف دماغی توازن باقی نہ رہا اور سرسید نے اس زمانہ کے علماء سے گزر کر تمام قدیم مفسرین کی روایات کو لغو اور بیہودہ قرار دیا۔ اور انہیں علماء یہود کا نہ صرف مقلد بلکہ ان سے ایک قدم آگے بڑھا ہوا بتایا اور لکھا کہ: '' ہمارے مفسرین نے ایسے ناپاک طریقہ سے (فلاں) مسئلہ کو محمول کیا کہ بجز اس کے کہ خدا انہیں معاف کرے اور کچھ نہیں کہا جاسکتا'' اسی کے ساتھ سرسید نے اپنی ذاتی رائے کی نسبت یہ دعویٰ کیا: '' ہمارے سوا تمام مفسرین اور علماء متقدین میں (فلاں) آیت کے معنی الٹے سمجھے مگر اس کہنے کی ہمیں پرواہ نہیں''۔

''سرسید کی ان تحریرات کے مقابلہ میں علماء کی جماعت کے حملے سرسید اور علی گڑھ کے مجوزہ مدرستہ العلوم پر ہوتے تھے جو وجود میں نہ آیا تھا اور اس کشاکش نے ایک ایسا لٹریچر پیدا کر دیا تھا جو دونوں کے لیے شرمناک تھا اس سے بظاہر فریقین کو اور دراصل کل قوم کو نقصان پہنچا علماء کے اعتراضات سے سرسید کی تعلیمی تحریک عام مسلمانوں کے نزدیک مشتبہ ہوگئی اور سرسید کے اعتراضات سے علماء متقدین اور متاخرین کی وقعت سرسید کے متبعین کے دلوں سے اٹھ گئی'' (47)۔

ان مشکل، گوناگوں اور نامساعد حالات اور ناسازگار ماحول میں تمدنی اور مذہبی اصلاح کے ساتھ سرسید نے مسلمانوں کی تعلیم کا کام شروع کیا۔ چنانچہ اپریل 1869ء میں تعلیمی اصلاحی مقصد کے لیے برطانیہ کا سفر کیا اور اکتوبر 1870ء میں واپس بنارس آئے (48) اس سفر کے دوران یورپ کی قومی ترقیوں اور انکی تعلیمی و معاشرتی حالات کا مشاہدہ کیا، تو سرسید کا نقطہ نظر تعلیم کے بارے میں بالکل بدل گیا انہوں نے اعلیٰ قسم کی تربیت کو جو سرکاری تعلیمی اداروں میں مقصود تھی نظامِ تعلیم کا اہم جزو قرار دیا، لوگوں کے مطمع نظر میں انقلاب پیدا کرنے کے لیے 1870ء میں ''رسالہ تہذیب الاخلاق'' جاری کیا (49)۔

اسی زمانہ میں اپنے انقلابی پروگرام کو عملی جامہ پہنانے کے لیے دو کمیٹیاں قائم کیں پہلی کمیٹی ''خواستگار ترقی تعلیم مسلمانان'' تھی اس کمیٹی کی ذمہ داری ان اسباب کا کھوج لگانا تھا کہ برطانوی حکومت سے جو فائدہ عام لوگ حاصل کررہے ہیں مسلمان ان سے استفادہ کرنے سے کیوں محروم ہیں (50) اس کمیٹی کی کاوشوں سے اہل فکر نے تقریباً پچیس کے قریب مضامین لکھے جن کا حاصل یہ تھا کہ تعلیمی اداروں میں مسلمانوں کی تعداد ہندوؤں کی بہ نسبت کم ہے، اور سرکاری مدارس کا تعلیمی نصاب مسلمانوں کے لیے ناکافی ہے اور مسلمانوں کے پاس اپنے قدیم علوم کو محفوظ رکھنے اور علوم جدیدہ سے مستفید ہونے اپنی ضروریات اور اپنی اولاد کی

صحیح تعلیم و تربیت کرنے کا صرف ایک ہی راستہ ہے کہ وہ اپنی تعلیم کی خود فکر کریں (51)۔

چنانچہ اسی کمیٹی کی کوششوں کا نتیجہ تھا کہ 1875ء میں ایک ابتدائی مدرسے کی بنیاد پڑی جو 1877ء میں علی گڑھ کالج بنا اور 1881ء کے بعد ایم۔اے۔او کالج کے نام سے موسوم ہوا (52) اور علی گڑھ مسلم یونیورسٹی اسی مدرسے کی ترقی یافتہ شکل ہے۔ دوسری کمیٹی ''خَزِینَة البضاعة'' قائم کی۔اس کمیٹی کے ذریعے تعلیمی منصوبوں کے لیے چندہ جمع کرنا شروع کیا مسلمان عموماً سرسید سے ناراض تھے جس کی وجہ سے فی الوقت ان کی طرف سے کوئی خاص چندہ نہ ملا البتہ حکام وقت سے چندہ ملنا شروع ہوگیا (53)۔انہی ایام میں ایک اور اہم کام سرسید نے یہ کیا کہ 1886ء میں نیشنل کانگریس کے قیام کے ایک سال بعد ''آل انڈیا محمڈن ایجوکیشنل کانفرنس'' کی بنیاد ڈالی (54) جس کے ذریعے سرسید کے افکار پھیلے اور ان کو عملی جامہ پہنانے کے لیے راہ ہموار ہوئی۔

تحریک علی گڑھ کے مقاصد

تحریک علی گڑھ کے مقاصد سرسید کی تحریرات کے مطابق حسبِ ذیل تھے:

- ''ایسا کالج قائم کرنا جس میں مسلمان زبان اور علوم انگریزی حاصل کریں اور ان کے ساتھ دینیات سے بھی کافی واقفیت حاصل کریں''۔
- ''کالج سے متعلق ایک بورڈنگ ہاؤس قائم کرنا جس میں مسلمان اپنے بچوں کو اس اطمینان سے رکھ سکیں کہ انکی نگہداشت اور چال چلن کی نگرانی مثل گھر کے ہو''۔
- ''اس کالج میں ایسی تعلیم دینا جو طلبہ کی عقلی قوت بڑھانے کے ساتھ جسمانی قوتوں کو بڑھائے اور ان میں پسندیدہ اطوار اور اخلاقی لحاظ سے عمدہ چال چلن پیدا کرے''۔
- ''ہندوستان کے مسلمانوں کو سلطنتِ انگریزی کے لائق اور کارآمد بنانا'' (55)۔

سرسید اسٹوڈنٹ یونین کلب کے افتتاح ۲۶، اگست 1301ھ/1884ء کے موقع پر تقریر کرتے ہوئے اپنے نظریات اور تحریک کے مقاصد کو اس طرح بیان کرتے ہیں:

''اگر تم حاضرین کی خواہش یہ ہے کہ ہم قوموں میں عمدہ تعلیم پھیلے، تو سب سے عمدہ حکمتِ عملی یہ ہے کہ کریسنٹ (ہلال) اور کروس (صلیب) کو ملا دو۔بعض انگریز اور بعض ھندوستانی دوست یہ خیال کرتے ہیں کہ یہ ناممکن ہے۔مگر میرا یہ خیال ہے کہ ایک دن ایسا ہوگا کہ دونوں اس طرح + ☪ مل جائیں گے (56)۔

سرسید کے اس مجوزہ کالج کو برطانوی حکومت کی طرف سے بڑی پزیرائی ملی۔ ہندوستان کے گورنر جنرل لارڈ ڈلٹن صاحب بہادر نے اس کالج کا افتتاح کیا اور اعلیٰ حکام اکثر یہاں کا دورہ کرتے رہتے تھے اور طلبہ کو وظائف اور انعامات دیتے تھے (57)۔

سرسید احمد خان کالج کا الحاق کیمبرج سے کرنا چاہتے تھے لیکن اس کا الحاق پہلے کلکتہ یونیورسٹی سے رہا پھرالہ آباد یونیورسٹی سے ہوگیا اور سرسید کی وفات کے بعد آغا خان سوم نے کالج کو یونیورسٹی کا درجہ دلانے کی تحریک کی قیادت سنبھالی اور ایک بھرپور جدوجہد کے بعد 1921ء میں'' علیگڑھ مسلم یونیورسٹی'' وجود میں آئی (58)۔

سرسید نے تحریک اشاعت علوم جدیدہ کو خوب پھیلایا، سارے ملک میں اسلامیہ اسکول، اسلامیہ کالج کھل گئے اور ان کو اپنے مقاصد میں بہت کامیابی ہوئی مسلمانوں کو ایک عرصہ سے سرکاری ملازمتیں نہ مل رہی تھیں اب سرکار نے یہاں کے فارغ التحصیل طلبہ کو سرکاری ملازمت دینا شروع کردیں، اس تحریک سے مسلمانوں کے لیے معاشی بہبود کے راستے کھل گئے اور ان میں مادی خوشحالی بھی آ گئی مگر روحانیت کے اعتبار سے کوئی نمایاں مقام حاصل نہ کر سکے اور بعد کے مسلمان واضح طور پر دو حصوں میں تقسیم ہوتے گئے

جامعہ ملیہ اسلامیہ

جامعہ ملیہ اسلامیہ دہلی بھی علی گڑھ کے طرز کی ایک مغربی درس گاہ ہے تحریک خلافت (1338ھ- 1345ھ/1919ء-1926ء) کے ہنگامہ خیز دور میں علی گڑھ یونیورسٹی کی روایتی انگریز دوستی کو بعض طلبہ جن میں دینی اور ملّی غلبہ زیادہ تھا پسند نہ کیا اور علی گڑھ مسلم یونیورسٹی کے مقابل 1920ء میں جامعہ ملیہ اسلامیہ دہلی کی بنیاد رکھی ان طلبہ کے قائد مولانا محمد علی جوہر تھے اور سربراہ حکیم محمد اجمل خان اور خواجہ عبدالمجید بی-اے کیمبرج کو پہلا پرنسپل مقرر کیا گیا، اور تصدق احمد خان شروانی، محمد علی قصوری، مولانا عبدالقادر قصوری وغیرہ نے مالی معاونت کی (59) ۔

اس درسگاہ کا افتتاح شیخ الہند مولانا محمود الحسن کے ہاتھوں علی گڑھ کی جامع مسجد میں ہوا۔اور بعد میں یہ درسگاہ دہلی منتقل ہو گئی، اس درسگاہ کا تعلیمی نصاب خود بانیان کا اپنا تجویز کردہ تھا اس لیے حکومت ہند نے نہ تو علی گڑھ کی طرح اسکی مالی معاونت کی اور نہ اُسے تسلیم کیا اس لیے یہاں کے فارغ التحصیل حضرات کو سرکار نے ملازمت دینے سے انکار کردیا (60)۔

جامعہ ملیہ کے مقاصد

مولانا محمد علی جوہر نے نصاب کمیٹی کے مشورہ سے جو'' تعارفی کتابچہ'' تصنیف کیا اس میں اس جامعہ کا مقصد یہ مقرر کیا گیا کہ:'' ہمارا مطمع نظر ہمیشہ یہ رہا ہے کہ ہم اپنی درسگاہ سے ایسے نوجوان پیدا کریں جو نہ صرف حسبِ معیار زمانہ حال، تعلیم و تربیت یافتہ شمار کئے جانے کے مستحق ہوں، بلکہ سچے معنوں میں مسلمان بھی ہوں، جن میں اسلام کی روح ہو، اور جو اپنے مذہب سے اس قدر کافی بہرہ یاب ہوں کہ مبلغین اسلام کی فوج میں دوسروں کی امداد سے مستغنی اور بے نیاز ہو کر خود اپنے پیروں پر کھڑے ہوسکیں اس مقصد کے لیے قرآن مجید سے پوری واقفیت حاصل کرنے کو ہم نے اپنی تعلیم کا سنگِ بنیاد قرار دیا ہے''(61)۔

جامعہ ملیہ کے نصابِ تعلیم کے متعلق مولانا محمد علی جوہر کا خیال یہ تھا کہ:

''اس طرح پہلی مرتبہ علم دین و دنیا ایک ہی چھت کے نیچے جمع ہوں گے جس سے بلاشبہ دونوں منفعت پذیر ہوں گے اور مغائرت کا وہ پردہ جو دونوں کے درمیان حائل ہے اور جس نے علم دین کو بے حس اور علم دنیا کو بے روح اور دور از خدا بنا رکھا ہے، اُٹھ جائے گا'' (62)۔

اس درس گاہ کے نصاب میں عربی ادب پر زیادہ زور دیا گیا اور ذریعہ تعلیم اردو میں رائج اور انگریزی ایک لازمی مضمون کے طور پر نصاب میں شامل کی گئی، اور طلبہ کی تعلیم میں مذہبی تربیت پر خاص توجہ دی گئی، اور صنعت و حرفت کی تعلیم مثلاً دستکاری، تجاری، قفل سازی، پارچہ بافی، ڈیری فارمنگ اور کیمیاوی صنعت وغیرہ بھی شامل نصاب تھا تاکہ یہاں کے فارغ التحصیل آزادانہ پیشہ اختیار کر کے باعزّت کامیاب زندگی گزار سکیں (63)۔

اس درس گاہ کو ایک ایسا مثالی ادارہ بنانے کی کوشش کی گئی جس کا تمام نظام العمل اسلامی خصائص اور قومی احساسات پر مبنی ہو، علی گڑھ اور دیوبند کے نصاب تعلیم میں بنیادی تضاد کی وجہ سے اختلافات کی جو خلیج حائل تھی اس کو کم کرنے میں مدد مل سکے (64)۔ علی گڑھ اور دیوبند کے درمیان ملکر کام کرنیوالوں کے لیے ایک مرکز بنایا جائے لیکن اس میں کما حقہ کامیابی حاصل نہ ہو سکی اور بالآخر مغربی طرز کی ایک جدید یونیورسٹی بن گئی۔ اور دینیات میں علی گڑھ کی طرح کوئی نمایاں مقام حاصل نہ کر سکی، چنانچہ پروفیسر سید محمد سلیم لکھتے ہیں:

''یہ درس گاہ اگرچہ علی گڑھ کی ضد پر قائم ہوئی تھی لیکن فی الحقیقت یہ علی گڑھ تحریک کا ہی برنگِ دگر ایک ثمرہ ہے۔ یہاں کے تمام کارکن اور اساتذہ علی گڑھ کے فارغ التحصیل طلبہ تھے، بظاہر ان کا مزاج علی گڑھ سے مختلف ہے۔ مگر یہ اختلافات انگریز دشمنی کے جذبات کی وجہ سے ہیں محنت و مشقت تصنیف و تالیف سب اسی کے اثرات ہیں۔ اسلامی علوم اور ملّی مقاصد کو فروغ دینے کے واضح مقاصد کے ساتھ یہ جامعہ قائم ہوئی تھی ...مگر جلد ہی اسکا اسلامی رنگ پھیکا پڑتا چلا گیا۔ انگریز دشمنی میں اس درسگاہ کے منتظمین کانگریس میں شریک ہو گئے، بتدریج علی گڑھ یونیورسٹی ہی سے نہیں کٹ گئے، بلکہ مسلمانوں کے سوادِاعظم سے بھی دور ہوتے چلے گئے۔ اور متحدہ قوم پرستی کے ہم نوا بن گئے، علی گڑھ میں غفلت اور بداعمالی کی فضا طاری تھی تو جامعہ ملیہ اسلامیہ میں دین سے بے تعلقی اور وطنی قومیت کا رنگ غالب تھا'' (65)۔

ندوۃ العلماء کا قیام:

تحریک دیوبند اور علی گڑھ کے بعد تیسری بڑی تحریک ''ندوۃ العلماء'' تھی جو ان مذکورہ تحریکوں کے تقریباً تیس سال بعد شروع ہوئی۔ اس تحریک کے محرکین کا ادّعا یہ تھا کہ یہ تحریک قدیم اور جدید دونوں علوم کی جامع ہوگی بالفاظ دیگر دیوبند اور علی گڑھ کا مجموعہ ہوگا (66)۔ یہ تحریک اس وقت اُٹھی جب ملک میں متعدد تحفظ و احیائے اسلام کی قومی تحریکیں جاری تھیں اور اس عزم کے ساتھ

شروع کی گئی کہ وہ عوام کی اصلاح سے نہیں بلکہ علماء کی اصلاح سے تعلق رکھتی ہیں (67) اس فکر کے بانی مولانا شبلی نعمانیؒ تھے وہ تحریک کے مقاصد کو اِن الفاظ میں بیان کرتے ہیں: ''ہمارے درد کا علاج ایک معجون ہے جس کا ایک جزو مشرقی اور دوسرا مغربی ہے'' (68)۔

خوش نصیبی سے اسی طبقہ میں کچھ وسیع النظر اور انصاف پسند ایسے علماء تھے جن کی فکر یہ تھی کہ تیزی سے بدلتے ہوئے زمانے کی ضرورتوں کے ساتھ ساتھ مغربی علوم کی دعوت کا مقابلہ کرنے کے لیے ایک ایسا ادارہ قائم کیا جائے جہاں زمانہ کی ضروریات کے مطابق قدیم اور جدید نصاب کی تدریس ہو سکے اور قدیم دینی نصاب کی کمزوریوں اور طرز تعلیم کے اندر موجود نقائص پر غور و فکر کر کے اس کی اصلاح کی جائے۔

چنانچہ اس فکر کے حامل مفکرین نے مولانا شاہ محمد علیؒ کی سرپرستی میں 1892ء/1310ھ ایک مجلس ندوۃ العلماء کے نام سے قائم کی۔ جس میں مولانا عبد الطیف علی گڑھ، مولانا حبیب الرحمٰن خان شروانیؒ، مولانا شبلی نعمانیؒ، کچھ شیعہ اور اہل حدیث علماء شامل تھے (69)۔

ندوۃ العلماء کے قیام کے بنیادی مقاصد:

ندوۃ العلماء کے قیام کے بنیادی مقاصد حسب ذیل تھے:

- نصاب تعلیم کی اصلاح، علومِ دین کی ترقی، تہذیبِ اخلاق اور شائستگی اطوار۔
- علماء کے باہمی نزاع کا رفع اور اختلافی مسائل کا انسداد۔
- عام مسلمانوں کی اصلاح و فلاح اور اس کی تدابیر مگر سیاسی اور ملکی معاملات سے علیحدہ۔
- ایک عظیم الشان اسلامی دار العلوم کا قیام جس میں علوم و فنون کے علاوہ عملی صنائع کی بھی تعلیم ہو۔
- محکمہ افتاء کا قیام (70)۔

مجوزہ دار العلوم کے قیام کی منظوری مجلس کے پہلے ہی اجلاس منعقدہ شوال 1311ھ/ 1893ء میں دے دی گئی تھی لیکن نصاب کی تعین میں پانچ سال لگ گئے۔ بالآخر اس کے نصاب میں قدیم اور جدید علوم کے ساتھ ساتھ انگریزی کو بھی شامل کیا گیا 1316/ 1898ء میں مدرسہ ندوۃ العلماء نے باقاعدہ شکل اختیار کر لی اور مولانا شبلی نعمانی علی گڑھ کی درس گاہ کو چھوڑ کر ندوۃ آ گئے اور تدریس شروع کر دی (71)۔

دیوبند اور علی گڑھ کو جو مقبولیت اپنے اپنے حلقوں میں حاصل ہوئی وہ مقبولیت ندوۃ کو تو حاصل نہ ہو سکی اور اس طرز تعلیم کو ''جامعہ عباسیہ بہاولپور'' کے علاوہ کہیں نہیں اپنایا گیا، البتہ چند ایسی نامور شخصیات ضرور پیدا کیں جن کی اسلامی خدمات قابل

تعریف ہیں۔مولانا شبلی نعمانیؒ کی وجہ سے ندوۃ نے دوسر چشموں علی گڑھ، اورازھر، سے استفادہ کیا تھا۔شیخ محمد اکرام لکھتے ہیں:

''ندوہ نے ان دونوں سرچشموں سے فیض حاصل کر کے ایسے علماء پیدا کئے ہیں جن کی نظر رفتارِ زمانہ پر رہتی ہے اور جوایک خاص اسلوب کے ماتحت قوم کی عملی ضروریات کو پورا کرنا چاہتے ہیں۔ندوۃ کے فارغ التحصیل طلبہ میں سب سے زیادہ قابل سید سلیمان ندوی ہیں۔ جنہیں ملک کے بہترین علماء کے مقابل پیش کیا جاسکتا ہے ان کے علاوہ مولانا عبدالسلام،سید نجیب اشرف،اور مولوی ابوظفر ایسی ہستیاں ہیں جن پر ندوۃ بجاطور پر فخر کرسکتا ہے اردو زبان کا سب سے مقبول اور بااثر اسلامی رسالہ معارف ندوۃ ہی کے سابق طلبہ چلا رہے ہیں''الہلال'' کو ندوۃ کی زبان سمجھنا چاہیئے ،مولانا ابوالکلام آزاد خود دیر تک ندوۃ میں مقیم رہے اور مستفید ہوئے۔دارالمصنفین آج قدیم اسلامی علوم کی اشاعت کا اہم مرکز ہے اور اگرچہ ندوۃ کا چراغ مدھم پڑ گیا ہے لیکن اس سے تیل لے کر اعظم گڑھ میں جو شمعیں جلائی گئی تھیں وہ برابر ضوافشاں ہیں''(72)۔

حواشی وتعلیقات

(1) کاشمیری، آغا شورش، تحریک ختم نبوت، ص: 11، الفیصل ناشران وتاجران کتب، اردو بازار لاہور، 2003ء۔
(2) سید محمد سلیم، ہندو پاکستان میں مسلمانوں کا نظامِ تعلیم وتربیت: ص، 205، ادارہ تعلیمی تحقیق تنظیم اساتذہ پاکستان، لاہور 1993ء۔
(3) سید محمد سلیم، ہندو پاکستان میں مسلمانوں کا نظامِ تعلیم وتربیت، ص، 205۔
(4) ایضاً، 208۔
(5) ایضاً، 209۔
(6) ڈبلیو ڈبلیو ہنٹر، ہمارے ہندوستانی مسلمان، ص: 129، مکی دار الکتب اردو بازار لاہور، 1997ء۔
(7) سید محمد سلیم، ہندو پاکستان میں مسلمانوں کا نظامِ تعلیم وتربیت: ص، 211۔
(8) ڈبلیو ڈبلیو ہنٹر، ہمارے ہندوستانی مسلمان، ص: 144۔
(9) عبداللہ علی یوسف، انگریزی عہد میں ہندوستان کے تمدن کی تاریخ، ص: 218، دوست ایسوی ایٹس اردو بازار لاہور، 1996ء
(10) ڈبلیو ڈبلیو ہنٹر، ہمارے ہندوستانی مسلمان، ص: 117، 157۔
(11) منگلوری، سید طفیل احمد، مسلمانوں کا روشن مستقبل، ص: 171۔
(12) سید محمد میاں، علماء ہند کا شاندار ماضی، 5:19۔
(13) سر سید احمد خان، اسبابِ بغاوتِ ہند، ص: 119، اردو اکیڈمی سندھ، کراچی 1986ء۔
(14) ایضاً، ص: 120۔
(15) ایضاً، ص: 121۔
(16) ایضاً، ص: 122۔
(17) ایضاً، ص: 124۔
(18) ایضاً، ص: 126۔
(19) سید محمد سلیم، ہندو پاکستان میں مسلمانوں کا نظامِ تعلیم وتربیت: ص، 251۔
(20) رضوی، سید محبوب احمد، تاریخ دار العلوم دیو بند، 1:13، میر محمد کتب خانہ آرام باغ، کراچی، سن ندارد۔
(21) سید محمد میاں، علماء ہند کا شاندار ماضی، 5:65، مکتبہ محمودیہ لاہور، 1992ء۔
(22) رضوی، سید محبوب احمد، تاریخ دار العلوم دیو بند 1:13۔
(23) سوانح میاں جی نور، ص: 170، بحوالہ، حافظ مومن خان عثمانی، ص: 100، المیزان ناشران وتاجران کتب اردو بازار لاہور، 2010ء۔
(24) رضوی، سید محبوب احمد، تاریخ دار العلوم دیو بند، 1:159۔
(25) سید محمد میاں، علماء ہند کا شاندار ماضی، 5:66-68۔

(26) ایضاً،69:5۔

(27) عبدالحی الحسنی ، نزھۃ الخواطر ،152:8-158،طیّب اکادمی، بیرون بوہر گیٹ، ملتان،1993ء۔

(28) رضوی، سید محبوب احمد، تاریخ دارالعلوم دیوبند،125:2۔

(29) عبدالحی الحسنی ،نزھۃ الخواطر ،420:7-422 ۔

(30) ایضاً،550:8-552۔

(31) رضوی، سید محبوب احمد، تاریخ دارالعلوم دیوبند221:2-222 ۔

(32) ایضاً،225:2-226۔

(33) مفتی محمد شفیع، امداد المفتین کامل،87-88،دارالاشاعت کراچی،1977ء۔

(34) قاری محمد طیبؒ، فتاویٰ دارالعلوم دیوبند مکمل و مدلل،27:1،دارالاشاعت کراچی، 1986ء۔

(35) رضوی، سید محبوب احمد، تاریخ دارالعلوم دیوبند،152:1 -155۔

(36) محمد زکریا، تاریخ مظاہر،5:1،کتب خانہ اشاعت العلوم محلّہ مفتی، سہارنپور،1972ء۔

(37) شاہجہانپوری، ڈاکٹر ابوسلمان، تاریخ دارالعلوم دیوبند،83:1-84۔

(38) بخاری، حافظ محمد اکبر شاہ، اکابر علمائے دیوبند،ص:07،ادارہ اسلامیات، انارکلی لاہور،1999ء۔

(39) بخاری، حافظ قاری محمد اکبر شاہ، بیس علمائے حق،ص:19،مکتبہ رحمانیہ اردو بازار، لاہور،1999ء۔

(40) کاندہلوی، مورنا محمد زکریا، اکابر علمائے دیوبند اتباع شریعت کی روشنی میں،ص:23،عمر پبلی کیشنز، اردو بازار لاہور،2004ء۔

(41) بخاری، حافظ محمد اکبر شاہ، اکابر علمائے دیوبند،ص:11،ادارہ اسلامیات، انارکلی لاہور،1999ء۔

(42) بخاری، حافظ قاری محمد اکبر شاہ، بیس علمائے حق،ص:13،مکتبہ رحمانیہ اردو بازار، لاہور،1999ء۔

(43) بخاری، حافظ قاری محمد اکبر شاہ، بیس علمائے حق،ص:20-21،مکتبہ رحمانیہ اردو بازار، لاہور،1999ء۔

(44) شیخ محمد اکرام، موجِ کوثر،ص:77،ادارہ ثقافتِ اسلامیہ، لاہور1995ء۔

(45) منگلوری، سید طفیل احمد، مسلمانوں کا روشن مستقبل، ص:225،حماد المکتبی شیش محل روڈ لاہور۔

(46) ایضاً،ص:228-230۔

(47) ایضاً،ص:230-231۔

(48) شیخ محمد اکرام، موجِ کوثر،ص:86۔

(49) معین الدین عقیل، تحریک پاکستان کا پسِ منظر،ص:72،ادارہ تعلیمی تحقیق تنظیم اساتذہ پاکستان، لاہو1992ء۔

(50) منگلوری، سید طفیل احمد، مسلمانوں کا روشن مستقبل، ص:223۔

(51) ایضاً،ص:233۔

(52) شیخ محمد اکرام، موجِ کوثر،ص:88۔

(53) منگلوری، سید طفیل احمد، مسلمانوں کا روشن مستقبل، ص:234۔

(54) معین الدین عقیل، تحریک پاکستان کا پسِ منظر، ص:73۔

(55) سید محمد سلیم، ہندو پاکستان میں مسلمانوں کا نظامِ تعلیم وتربیت، ص: 271، بحوالہ "تاریخ مدرسۃ العلوم" ص133، سید افتخار عالم، مطبع مفیدِ عام آگرہ، مطبوعہ، 1901ء۔

(56) سید محمد سلیم، ہندو پاکستان میں مسلمانوں کا نظامِ تعلیم وتربیت: ص، 272۔

(57) شیخ محمد اکرام، موجِ کوثر، ص:93۔

(58) معین الدین عقیل، تحریک پاکستان کا پسِ منظر، ص:79۔

(59) منگلوری، سید طفیل احمد، مسلمانوں کا روشن مستقبل، ص:245۔

(60) سید محمد سلیم، ہندو پاکستان میں مسلمانوں کا نظامِ تعلیم وتربیت: ص، 283۔

(61) ایضاً، 284۔

(62) ایضاً، 284۔

(63) شیخ محمد اکرام، موجِ کوثر، ص:155۔

(64) معین الدین عقیل، تحریک پاکستان کا پسِ منظر، ص:79۔

(65) سید محمد سلیم، ہندو پاکستان میں مسلمانوں کا نظامِ تعلیم وتربیت، ص، 285-286۔

(66) شیخ محمد اکرام، موجِ کوثر، ص:353۔

(67) منگلوری، سید طفیل احمد، مسلمانوں کا روشن مستقبل، ص:310۔

(68) سید محمد سلیم، ہندو پاکستان میں مسلمانوں کا نظامِ تعلیم وتربیت، ص، 288۔

(69) ایضاً، ص289۔

(70) شیخ محمد اکرام، موجِ کوثر، ص:187۔

(71) سید محمد سلیم، ہندو پاکستان میں مسلمانوں کا نظامِ تعلیم وتربیت، ص:290۔

(72) شیخ محمد اکرام، موجِ کوثر، ص:191۔

ہجرت حبشہ۔ سیاسی تناظر میں

* ڈاکٹر نوید احمد شہزاد
* حافظ امجد حسین

اسلامی تاریخ میں ہجرت حبشہ کی بہت زیادہ اہمیت ہے۔ہجرتِ حبشہ نے مختلف پہلوؤں سے مسلمانوں اور حبشہ کی عیسائی آبادی پر زبردست اثرات مرتّب کیے ہیں۔زیرِنظر مضمون میں ہجرتِ حبشہ کے سیاسی پہلو پر معروضات درج ذیل تین عنوانات کے تحت پیش کی جاتی ہیں۔

① حبشہ کا اجمالی تعارف

② ہجرتِ حبشہ اور اس کا پس منظر

③ ہجرتِ حبشہ کے سیاسی اثرات

❶ حبشہ کا اجمالی تعارف

حبشہ،عربی زبان کے مادے''ح ب ش'' سے مشتق ہے۔اس مادے کے متعدد معانی میں سے زیادہ استعمال ہونے والا معنی''ایک دوسرے سے ملنا یا جمع ہونا'' ہے۔اس حوالے سے حبشی اقوام کو حبش کہنے کی وجہ تسمیہ کی طرف اشارہ کرتے ہوئے ابنِ منظور م 711ھ لکھتے ہیں:

((حبش الشئی جمعه احابیش جماعة من الناس لیسوا من قبیلة واحدة))(1)

''حبش الشئی سے مراد کسی چیز کا مل جانا یا اس کا جمع ہونا ہے۔احابیش سے مراد ایسے لوگوں کی جماعت ہے، جو ایک ہی قبیلے کی نہ ہو''۔

حبشی کہلائے جانے کی ایک وجہ یہ بھی ممکن ہے کہ ان اقوام کا جد امجد حبش ہے۔جیسا کہ حافظ ابنِ حجر م۸۵۲ھ نے لکھا ہے کہ اہلِ حبش، حبش بن کوش کی اولاد ہیں۔(2)

ڈاکٹر محمد حمید اللہ اس ضمن میں مزید لکھتے ہیں کہ:

''حبشی اصل میں یمن سے آئے ہوئے نوآبادکار ہیں۔حبشہ میں ایک صوبہ''امہرہ'' بھی ہے۔اس اب ''مہرہ'' سے تعلق قائم کیا جا رہا ہے جو جنوبی عرب میں حضرموت کے مشرق میں ایک بڑا علاقہ ہے۔لسانیاتی تحقیق نے بھی مہرہ اور امہرہ کی بولیوں میں بڑی قرابت ثابت کردی ہے۔''(3)

---

* ایسوسی ایٹ پروفیسر، صدر شعبہ علوم اسلامیہ، گورنمنٹ پوسٹ گریجویٹ کالج سمندری، فیصل آباد۔
* لیکچرار، شعبہ علوم اسلامیہ، گورنمنٹ پوسٹ گریجویٹ کالج سمندری، فیصل آباد۔

ہجرت کے وقت ریاستِ حبشہ

سید المرسلین ﷺ کے فرمان مبارک کی تعمیل میں صحابہ کرامؓ نے نبوت کے پانچویں سال مکۃ المکرّمۃ سے حبشہ کی طرف ہجرت کی۔ جو کہ سنِ عیسوی کے حساب سے 615ء ہے۔ اس وقت حبشہ کی ریاست کا نام "اکسوم" تھا۔ جو کہ اب شمالی افریقہ میں ایک گاؤں کا نام ہے۔ پہلی صدی عیسوی میں عیسائیت کے پہنچنے کے بعد یہ شہر باقاعدہ ایک سلطنت بن گیا۔ اور تب اس کی حدود میں موجودہ ایتھوپیا کے علاوہ تقریباً تمام سوڈان شامل تھا۔ اس شہر کے کئی کھنڈرات اب بھی موجود ہیں۔ حبشہ کے لوگ اس شہر کو بہت عزت دیتے ہیں۔ یہاں تک کہ حکومت کے تبدیل ہونے کے بعد نئے بادشاہ اور حکمران کی تاج پوشی بھی ابھی تک یہیں ہوتی ہے۔(4)

ہجرتِ حبشہ کے وقت اکسوم کی ریاست خاصی بڑی اور مستحکم تھی، اور اس کی حدود کافی دور تک پھیلی ہوئی تھیں۔ بقول حافظ ابنِ حجر م ۸۵۲ھ کہ ملک حبشہ یمن کی مغرب جانب واقع تھا۔ اس کی مسافت کافی طویل تھی۔ اگرچہ یہ کئی نسلوں اور قوموں پر مشتمل تھا، مگر سوڈان کے ملک کے تمام فرقے حبشہ کے بادشاہ کی اطاعت کرتے تھے۔(5) گویا سوڈان برِاعظم افریقہ کا سب سے بڑا ملک تھا اور وہاں کے تمام باشندے اکسومی ریاست کے ماتحت تھے۔

سیدہ ام سلمہؓ سے مروی ہے کہ ہجرتِ حبشہ کے بعد نجاشی کے ملک میں حبشہ کی سلطنت کا کوئی دوسرا دعویدار سامنے آیا تھا۔ جس سے نجاشی نے دریائے نیل کے کنارے پر جنگ کی تھی اور اس جنگ کے بارے میں مسلمانوں کو خبر رسانی کی ذمہ داری سیدنا زبیرؓ بن العوام نے سرانجام دی تھی۔(6) اس روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ اس زمانے میں اکسومی ریاست مغرب کی جانب دریائے نیل کے پار سوڈان تک محیط تھی۔ نیز موجودہ اریٹریا کا علاقہ بھی اس زمانے میں اسی ریاست کا حصہ تھا جو کہ حبشہ کے شمال میں واقع ہے۔ اس کی تائید میں یہ کہا جاسکتا ہے کہ مسلمان کشتیوں کے ذریعے ہجرت کر کے حبشہ پہنچے تھے اور وہ حبشہ کی بندرگاہ پر اترے تھے، جبکہ موجودہ ایتھوپیا میں کوئی بندرگاہ نہیں ہے، اور اب اریٹریا کی بندرگاہ عربی سمندر سے ملی ہوئی ہے۔ جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ دورِ ہجرت میں اریٹریا کا علاقہ بھی ریاستِ حبشہ کا ہی حصہ تھا۔

ریاستِ حبشہ کا پس منظر

قومِ سبا ایک تجارت پیشہ قوم تھی۔ یہ زمانہ قدیم سے شمالی عرب اور یمن میں آباد تھی۔ حبشہ یمن کے بالمقابل ساحلوں پر آباد ہے۔ بعض اہلِ حبش تو خود کو سبا کی اولاد بھی کہتے ہیں۔ سید سلمان ندوی کہتے ہیں کہ بعض کتبات سے معلوم ہوتا ہے کہ حبش پر سلطنت سبا کا مقرر کردہ گورنر "معافر" حکومت کرتا تھا۔(7)

زمانہ قدیم سے حبشہ سبا اور مصر کے ماتحت چلے آرہے تھے، یہاں تک کہ چوتھی صدی عیسوی میں شاہانِ روم نے مصر کے ذریعے یہاں عیسائیت کو فروغ دیا اور اسکندریہ کے ایک بشپ نے اس علاقے کو اپنی سرگرمیوں کا مرکز قرار دیا۔ ۳۳۰ء میں سب سے پہلے اذنیہ نجاشی حبشی نے عیسائیت قبول کی۔(8)

جب اہلِ حبش نے رومیوں کی وساطت سے نہ صرف خود عیسائیت قبول کر لی بلکہ اس کی اشاعت نجران کے علاقے میں بھی کی تو حمیر جو اس زمانے کی نا صرف ایک بڑی طاقت تھی بلکہ ایرانیوں کے بھی طرف دار تھے، انہوں نے رومیوں اور حبشیوں کی مخالفت میں یہودیت کو ترجیح دی۔ اسی تعصب کی بناء پر ان کے حکمران ذونواس نے اہلِ نجران کو آگ کی کھائیوں میں ڈالا۔ جس سے ان کے بارہ ہزار کے قریب افراد زندہ جل گئے۔ قرآنِ کریم میں اس واقعہ کا ذکر سورۃ البروج میں کیا گیا ہے۔ (9)

ذونواس سے انتقام لینے کے لئے قیصرِ روم اور نجاشی کی مشترکہ سپاہ نے اس سے جنگ کی۔ لڑائی کا انجام یہ ہوا کہ ذونواس کو شکست ہوئی اور اس نے خودکشی کر لی۔ اس کے بعد یمن پر حبشی قبضہ ہو گیا اور یہ علاقے بھی نجاشی کے قبضے میں آ گئے اور ایک شاندار عیسائی سلطنت معرضِ وجود میں آ گئی۔ یہ واقعہ ۵۲۵ء کا ہے۔ مولانا مودودی کہتے ہیں کہ قیصر روم نے ذونواس کے خلاف نجاشی کی جو مدد کی، اس کا ایک بڑا سبب معاشی اور تجارتی مفاد بھی ہو سکتا ہے۔ (10)

عبدالملک بن ہشام م 213ھ کہتے ہیں کہ مشہور یہی ہے کہ جس حبشی گورنر کی سرکردگی میں یمن فتح ہوا تھا، اس کا نام ''ارياط'' تھا۔ (11) اور بعض اہلِ علم کا خیال ہے کہ اس کا نام ''ابرہہ'' تھا۔ اور حافظ ابنِ کثیر م ۷۷۴ھ نے یہ بھی لکھا ہے کہ دونوں کی مشترکہ گورنری میں یمن فتح ہوا تھا۔ (12) ابرہہ حبشی نے دھوکے سے ''ارياط'' گورنر کو اپنے غلام کے ذریعے مروا ڈالا اور ارياط کے ساتھ مقابلے میں ہی اس کی ناک کٹ گئی۔ اسی وجہ سے اسے ''الاشرم'' یعنی ناک کٹا بھی کہا جاتا ہے۔ (13) اسی ابرہہ نے شاہ حبش کے خلاف بغاوت کا ساتھ دے کر بادشاہ کی طرف سے مقرر کردہ نائب کو قید کر لیا تھا مگر بادشاہ کے مرنے کے بعد اس کے جانشین نے ابرہہ سے صلح کر لی تھی اور یمن پر اس کے اقتدار کو تسلیم کر لیا تھا۔ ابرہہ اگرچہ نام کو شاہ حبش کا نائب تھا لیکن خودسر اور خود مختار حکمران بن گیا تھا۔ (14) یہی وہ مشہور ابرہہ ہے، جس نے بیت اللہ کو مسمار کرنے کے لئے حبشیوں کی فوج اور ہاتھیوں کے ساتھ کعبہ شریف پر حملہ کیا تھا، جس کا ذکر قرآن مجید کی سورۃ الفیل میں کیا گیا ہے۔ (15)

الغرض بعثتِ نبوی کے وقت حبشہ میں ایک ایسی عیسائی ریاست وجود میں آ چکی تھی، جو کہ نا صرف مستحکم تھی بلکہ اس کی حدود بھی خاصی پھیلی ہوئی تھیں۔

نجاشی کا تعارف

نجاشی حبشی زبان کے لفظ NAGOS سے ماخوذ ہے، جسے اہلِ عرب نے نجاشی کے تلفظ کے ساتھ ادا کیا ہے۔ اس کے معنی بادشاہ کے ہیں۔ (16) عربی زبان میں نجاشی کے لفظ کو نون کی زبر اور جیم کی شدّ کے ساتھ پڑھا جاتا ہے۔ جیسے نَجَاشی، نَجَّاشی، نِجَاشی، نِجَّاشی (17) حافظ ابنِ حجر م 852ھ لکھتے ہیں کہ قدیم زمانے میں حبشہ کے بادشاہ کا لقب نجاشی ہوتا تھا، جب کہ ابنِ کثیر م 774ھ اور ابنِ اسحاق م 151ھ مزید وضاحت کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ دورِ رسالت میں جس طرح ایران کے بادشاہ کو کسریٰ، مصر کے شہنشاہوں کو مقوقس، شام کے بادشاہوں کو قیصر اور روم کے باشاہوں کو ہرقل کہا جاتا تھا، اسی طرح حبشہ کے حکمرانوں کا لقب نجاشی تھا۔ (18)

صحابہ کرام ہجرت کر کے جس نجاشی کے پاس گئے تھے،اس کے نام میں اختلاف ہے۔امام بیہقی م 458ھ نے ابن اسحاق م 151ھ کے حوالے سے نقل کیا ہے کہ اس کا نام ''مصحمہ'' تھا۔(19) زرقانی م 1122ھ نے ایک قول یہ بھی نقل کیا ہے کہ اس کا نام ''مکحول بن صصہ'' تھا۔(20) لیکن مشہور قول یہی ہے کہ اس نجاشی کا نام ''اصحمہ'' تھا۔جس کی تائید صحیح بخاری میں سیدنا جابرؓ سے مروی فرمانِ رسولِ کریم کے درج ذیل الفاظ سے بھی ہوتی ہے؛

((مات الیوم رجل صالح فقوموا فصلوا علی اخیکم اصحمه))(21)

''آج کے دن ایک نیک آدمی وفات پا گیا ہے، پس کھڑے ہو جاؤ اور اپنے بھائی اصحمہ پر(جنازے کی)نماز پڑھو''۔

اصحمہ کا باپ بھی نجاشی تھا،مگر اس کے بھائی نے اسے قتل کر کے حکومت پر قبضہ کر لیا تھا۔اور باغیوں نے اصحمہ کو اس واقعہ کے بعد غلام بنا کر بیچ ڈالا۔جسے عرب قبیلے بنوضمرہ کے تاجروں نے خریدا اور اسے اپنے ساتھ ہی اپنے قبیلے میں لے آئے۔ اصحمہ کے بعد اس کے چچازاد بھائیوں سے حکومت صحیح طرح نہ چل سکی۔جس پر حبشی لوگ پریشان ہوئے۔انہوں نے اصحمہ کو دوبارہ ڈھونڈ نکالا اور بنوضمرہ کے لوگوں سے واپس لا کر اسے حبشہ کی حکومت سونپ دی۔(22)

اصحمہ نجاشی آریوسی مسیحیوں سے تھا، جو سیدنا عیسیٰؑ علیہ السلام کی وحدت فطرت کے قائل تھے۔تثلیث کے قائلوں کی طرح نہیں مانتے تھے کہ سیدنا عیسیٰؑ علیہ السلام میں دو فطرتیں جمع تھیں۔ایک عبدیت کی اور دوسری الوہیت کی۔(23) اصحمہ نجاشی ایک عادل حکمران تھا۔جس کے بارے میں سید المرسلین ﷺ نے مہاجرین کو حبشہ کی طرف ہجرت کی اجازت دیتے ہوئے فرمایا:

((لو خرجتم الی ارض الحبشة فانّ بها ملکا لا یظلم احد عنده))(24)

''اگر تم سے ہو سکے تو حبشہ کی سرزمین کی طرف چلے جاؤ کیونکہ وہاں ایک ایسا بادشاہ ہے جس کے پاس کوئی ظلم نہیں کرتا''۔

ہجرتِ حبشہ کے بعد کے واقعات اور مسلمانوں سے نجاشی کے حسنِ سلوک نے ثابت کر دیا کہ وہ نا صرف بہترین مہمان نواز تھا بلکہ حق گوئی کو قبول کرنے والا مؤحّد بھی تھا۔

عام طور پر خیال کیا جاتا ہے کہ دورِ رسالت میں ایک سے زیادہ نجاشی ہوئے ہیں، جس کی مضبوط دلیل ذیل کی حدیث مبارک ہے:

((عن انس قال کتب رسول اللّٰه الی کسری ،قیصروالی النجاشی والی کل جبار یدعوهم الی اللّٰه تعالی ولیس بالنجاشی الذی صلّی علیه رسول اللّٰه))(25)

''سیدنا انسؓ سے مروی ہے۔وہ کہتے ہیں کہ رسول اللہ نے کسریٰ، قیصر، نجاشی اور ہر سردار کی طرف خط لکھا۔انہیں اللہ تعالیٰ کی طرف دعوت دی۔اور یہ وہ نجاشی نہیں تھا، جس کا آپ نے جنازہ پڑھایا تھا''۔

مذکورہ حدیث سے واضح ہے کہ دورِ رسالت میں ایک سے زائد نجاشی ہوئے ہیں۔نیز جس نجاشی کا آپ نے جنازہ

پڑھایا وہ مسلم تھا اور اس کے علاوہ بھی کسی نجاشی کو خط لکھا گیا۔ عام طور پر ارباب سیر لکھتے ہیں کہ نجاشی کی وفات 9 ہجری کو ہوئی تھی اور آپ نے اس کا جنازہ پڑھایا تھا لیکن حافظ ابن قیم م 751ھ اس کو غلط قرار دیتے ہیں اور اسے راوی کا وہم ذکر کرتے ہیں۔(26) جبکہ مولانا شبلی نعمانی م 1914ء اس حوالے سے حافظ ابنِ قیم کے بارے میں لکھتے ہیں کہ:

''لیکن ابن قیم نے ارباب سیر کی روایت کی تائید کی ہے اور مسلم کی روایت کے اس ٹکڑے کو راوی کا وہم بتایا ہے''۔

یوں محسوس ہوتا ہے کہ حافظ ابنِ قیم م 751ھ کے حوالے سے مولانا شبلی نعمانی کو غلطی لگی ہے۔ کیوں کہ حافظ ابن قیم نے ''زاد المعاد'' میں متعدد مقامات پر اس حوالے سے مسلم کی روایت کی تائید کی ہے اور ارباب سیر کی راویت کو راوی کا وہم قرار دیا ہے۔ جیسا کہ'' زاد المعاد'' کی جلد اول میں ''فصل فی کتبه ورسله الی الملوک'' اور اسی کتاب کی جلد سوم کی ''فصل ذکر هدیه فی مکاتبته الی الملوک وغیرهم'' میں حافظ ابنِ قیم نے صراحت کی ہے۔(28) واللہ اعلم

❷ ہجرتِ حبشہ اور اس کا پس منظر:

مسلمانوں نے حبشہ کی طرف دو بار ہجرت کی اور متعدّد دفعہ ان کی حبشہ سے واپسی ہوئی۔ پہلی بار حبشہ کی طرف کب ہجرت کی گئی؟ اس بارے میں اہل علم کے آثار واقوال مختلف ہیں۔ ایک قول یہ ہے کہ اعلانیہ دعوت کے دوسرے سال اہل اسلام نے حبشی کی ہجرت کی۔ اس قول کو ابنِ اثیر م 630ھ نے نقل کیا ہے۔(29) موسی بن عقبہؒ م ۱۴۱ھ کا قول ہے کہ پہلی ہجرت حبشہ شعبِ ابی طالب میں داخلے کے وقت یعنی ہجرت کے ساتویں برس ہوئی تھی۔ کیونکہ شعبِ ابی طالب میں محصوری کا آغاز 7 نبوی کو ہوا تھا۔(30) امام حاکم م 405ھ نے یہ بھی لکھا ہے کہ حبشہ کی طرف پہلی ہجرت کا حکم سردار ابوطالب کی وفات کے بعد دیا گیا تھا۔(31) لیکن زیادہ تر مؤرخین نے حبشہ کی طرف پہلی ہجرت کا وقت 5ھ نبوی تسلیم کیا ہے۔(32)

حافظ ابنِ قیم م 751ھ ہجرتِ حبشہ کے حالات کو ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ اعلانِ نبوت کے بعد مکہ کے لوگوں نے اسلام قبول کرنا شروع کر دیا تھا اور ان کی تعداد بڑھنے لگی تھی۔ اہلِ اسلام کی بڑھتی ہوئی تعداد سے مشرکین مکہ خطرہ محسوس کرنے لگے، اس کے جواب میں انہوں نے مسلمانوں پر ظلم وستم کا راستہ اختیار کیا۔ جس میں وہ شدت اختیار کرتے چلے گئے، اور جب مومنوں کے لئے آزمائش میں سختی بڑھتی چلی گئی تو رسول اللہ نے انہیں حبشہ کی طرف ہجرت کرنے کی اجازت مرحمت فرمائی، کیونکہ حبشہ کے بادشاہ کی وجہ شہرت ہی عدل وانصاف تھی۔ توقع تھی کہ وہاں مسلمانوں کو تحفظ ملے گا۔ ہجرت کے اس اولین قافلے میں 12 مرد اور 4 عورتیں شامل تھیں۔ جن میں سیدنا عثمانؓ اور رقیہؓ بنتِ رسول بھی شامل تھے۔(33) اور ابنِ ہشام م 213ھ نے لکھا ہے کہ مہاجرینِ حبشہ کا پہلا قافلہ 10 افراد پر مشتمل تھا۔(34) ابنِ سعد م 230ھ نے بعض روایات کے حوالے سے قافلے میں گیارہ مردوں اور 4 خواتین کے ہونے کا ذکر کیا ہے۔(35) نیز ابنِ سید الناس م 734ھ کی ایک رائے کے مطابق پہلی ہجرت کرنے والوں کی تعداد 12 مرد اور 4 خواتین تھی۔(36) الغرض یہ کہا جا سکتا ہے کہ اگرچہ مردوں کی تعداد میں تھوڑا سا اختلاف ہے لیکن مہاجرات خواتین کی تعداد 4 ہی تھی۔

❸ ہجرتِ حبشہ کے سیاسی اثرات

اگرچہ ہجرتِ حبشہ کئی پہلوؤں سے اہلِ اسلام اور حبشہ کی ریاست اور لوگوں کے لیے مفید رہی تاہم زیرِ قلم مضمون میں اس کے سیاسی اثرات پر معروضات پیش کی جائیں گی۔ اس بارے میں معلومات کو درج ذیل عنوانات کے تحت پیش کیا جاتا ہے:

① مسلم مظلومین کے لئے پناہ گاہ۔

② مشرکینِ مکہ کے لئے نجاشی کی حمایت کا خاتمہ۔

③ اہلِ حبش سے موثر سفارت کاری۔

④ حبشہ میں مسلم اقلیت کا سیاسی کردار۔

⑤ حبشہ کی غیر مسلم آبادی کے لئے سیاسی مفادات۔

① مسلم مظلومین کے لئے پناہ گاہ

سورۃ النحل میں ذکر ہے کہ اہلِ ایمان نے مشرکینِ مکہ کے ظلم وستم کے بعد حبشہ کی طرف ہجرت کی۔ ارشاد ربانی ہے:

((والذین ھاجروا فی اللّٰہ من بعد ما ظلموا))(37)

''اور وہ لوگ جنہوں نے ظلم ڈھائے جانے کے بعد اللہ کے راستے میں ہجرت کی''۔

حافظ ابن کثیر م۷۷۴ھ اس آیت کی روشنی میں وضاحت کرتے ہیں کہ اس آیت میں حبشہ کی طرف ہجرت کرنے والے صحابہ کا ذکر ہے۔(38) ابن ہشام م213ھ نقل کرتے ہیں کہ مکۃ المکرّمۃ میں جب رسول اللہ ﷺ نے اپنے ساتھیوں کو مشرکین کی طرف سے پہنچنے والی تکالیف کو دیکھا تو فرمایا؛

((فلما رأی رسول اللّٰہ ما یصیب بہ اصحابہ من البلاء قال لو خرجتم الی ارض الحبشۃ فانّ بھا ملکا لا یظلم احد عندہ))(39)

''پس جب رسول اللہ نے اپنے ساتھیوں کو پہنچنے والی تکالیف کو دیکھا تو فرمایا، اگر تم چاہو تو حبشہ کی طرف ہجرت کر جاؤ، کیونکہ وہاں ایک ایسا بادشاہ ہے جس کے پاس کوئی ظلم نہیں کرتا۔

چنانچہ مسلمانوں کا ایک مختصر سا قافلہ حبشہ کی طرف ہجرت کر گیا۔ ابن ہشام م213ھ یہ بھی وضاحت کرتے ہیں کہ حبشہ کی طرف ہجرت کرنے والے سراسر اپنے دین کو بچانے اور خود کو فتنوں سے محفوظ رکھنے کے لئے نکلے تھے۔(40)

حبشہ کی طرف ہجرت کرنے والے مسلمانوں کو اہلِ مکہ کے اسلام قبول کرنے کی غلط خبر ملی تو انہوں نے شوال کے مہینے میں مکہ واپسی کا ارادہ کیا اور جب مکۃ المکرّمۃ کے قریب پہنچے تو معلوم ہوا کہ خبر غلط تھی، تب کچھ لوگ تو مکہ آ گئے اور کچھ لوگ واپس حبشہ کی طرف پلٹ گئے۔(41) قریش کا ظلم وستم مزید بڑھ گیا۔ وہ مسلمانوں کے ساتھ نجاشی کے حسنِ سلوک سے چڑھ گئے تھے۔ مسلمانوں نے دوبارہ حبشہ کی طرف ہجرت کا ارادہ کیا۔ اب کی بار قریش چوکنّے تھے، اور ایسی کسی بھی کوشش کو ناکام

بنانے کا مضبوط ارادہ کئے تھے،لیکن اللہ تعالی کی مدد سے مسلمان قریش کے تعاقب کے باوصف بچ نکلے،اور حبشہ پہنچنے میں کامیاب ہو گئے۔(42) حافظ ابن قیم م 751ھ لکھتے ہیں کہ دوسری مرتبہ ۸۳ مردوں نے ہجرت کی۔سیدنا عمار بن یاسرؓ کے ہجرت کرنے میں اختلاف ہے۔(43) جب کہ سید سلمان منصور پوری نے دوسری دفعہ ہجرت کرنے والی عورتوں کی تعداد ۱۴ لکھی ہے۔(44) قریش نے عمارہ بن ولید اور عمرو بن العاص کو نجاشی کے پاس قیمتی تحائف دے کر بھیجا،اور مکہ کے مفرورں کا مطالبہ کیا۔مگر نجاشی نے مسلمانوں کو بھی بولنے کا موقع دیا۔سیدنا جعفرؓ کی مؤثر تقریر کے بعد نجاشی نے مسلمانوں کو پناہ دینے کا فیصلہ کیا اور قریش کی سفارت ناکام واپس لوٹ گئی۔(45)

کیا دشمن کے خوف یا کسی اور مصلحت کے تحت غیر مسلم شخص یا غیر مسلم ریاست کی پناہ حاصل کی جاسکتی ہے؟اس سوال کا جواب مصر کے دارالافتاء سے جاری ایک فتوے میں یوں دیا گیا ہے؛

((دلت حواد ث كثيرة على انّ النبى و اصحابه استعانوا بغير المسلمين للدفاع عن النفس او لتحقيق مصلحة شرعية))(46)

''بہت سے واقعات اس بات پر دلالت کرتے ہیں کہ بے شک رسول اللہ اور صحابہ نے اپنی ذات کے تحفظ یا کسی اور شرعی مصلحت کے تحت غیر مسلموں سے مدد طلب کی''۔

غیر مسلموں سے مدد لینے کے حوالے سے قرآن وسنت میں متعدد دلائل مذکور ہیں۔جن میں نمایاں درج ذیل ہیں:

- مکی دور رسالت میں جب رسول اللہ ﷺ طائف سے واپس مکۃ المکرّمۃ لوٹے تو آپ نے متعدد قریشی سرداروں سے پناہ دینے کی گفتگو کی۔ان میں سے کچھ نے تو بہانے بنائے مگر مطعم بن عدی نے آپ کو پناہ دینے پر رضامندی کا اظہار کیا،اور آپ قریشی سردار مطعم بن عدی کی پناہ میں مکۃ المکرّمۃ میں داخل ہوئے۔(47)
- سیدہ ام سلمہؓ نے اسلام لانے کے بعد مکہ سے مدینہ کی طرف عثمان بن طلحہ کی حمایت اور نگرانی میں ہجرت کی۔محدث محمد بن یوسف الشامی م 942ھ لکھتے ہیں کہ:

((و كان مشر كا وقد اثنت ام سلمةؓ على امانته و حسن صحبته))(48)

''(عثمان بن طلحہ) مشرک تھا اور ام سلمہؓ ان کی امانت داری اور بہترین عادت کی تعریف کرتی تھیں''۔

- غزوہ احد میں مسلمانوں کے لشکر میں قزمان بھی تھا اور تب قزمان حالتِ کفر میں تھا۔اسکے بارے میں رسول اللہ نے فرمایا تھا:

((انّ اللّٰه يؤيّد هذا الدين باالرجل الفاجر))(49)

''بے شک اللہ تعالی فاجر آدمی کے ذریعے اس دین کی مدد فرماتا ہے''۔

سید المرسلین ﷺ کے مذکورہ فرمان کی روشنی میں قاضی محمد بن علی شوکانی م 1250ھ نتیجہ نکالتے ہوئے لکھتے ہیں کہ:

((مما يدل على جواز استعانة بالمشركين انّ قزمان خرج مع اصحاب رسول اللّٰه

یوم احد و هو مشرک))(50)

''جن دلائل سے مشرکین سے مدد لینے پر استدلال کیا جاتا ہے، ان میں یہ بھی ہے کہ قزمان رسول اللہ کے صحابہ کے ساتھ حالت شرک میں نکلا تھا''۔

۴۔ سیدنا ابوبکر صدیقؓ نے مشرکین کے ناروا سلوک کی وجہ سے ہجرتِ حبشہ کا ارادہ فرمایا۔ ابھی آپ راستے میں ہی تھے کہ آپ کی ملاقات ابنِ الدغنہ سے ہوگئی۔ ابن الدغنہ آپ کے حسنِ کردار سے بہت متاثر تھا۔ وہ آپ کے وطن چھوڑ کر جانے پر کبیدہ خاطر ہوا، اور سیدنا ابوبکر کو اپنی پناہ میں لے کر مکۃ واپس آ گیا۔ کچھ عرصہ تک سیدنا ابوبکرؓ امن وامان کے ساتھ اس کی پناہ میں رہے۔ بعدازاں آپ نے اس کی پناہ واپس کر دی۔(51) حافظ ابنِ حجر852ھ سیدنا ابوبکرؓ کے پناہ لینے کے واقعے پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ:

((والغرض من هذا الحديث رضاابى بكر بجوار ابن الدغنة تقرير النبى له على ذلک))(52)

''اوراس حدیث کا مقصد یہ ہے کہ ابوبکر ابن الدغنہ کی پناہ پر راضی ہوئے اور اس پر رسول اللہ نے کوئی اعتراض نہیں کیا''۔

قرآن مجید کے مطالعے سے معلوم ہوتا ہے کہ دوستی اور اعتبار کرنے کے حوالے سے تمام غیر مسلم اقوام یکساں نہیں ہیں۔ اس حوالے سے دو آیات کا ذکر خصوصی اہمیت کا حامل ہے۔ جو کہ درج ذیل ہیں؛

ا۔ سورۃ آلِ عمران میں ہے کہ:

((یاایها الذین آمنوا لاتتخذوا بطانة من دونکم لا یالونکم خبالاودّوا ما عنتّم قد بدت البغضاء من افواههم وماتخفی صدورهم اکبر قدبیّنا لکم الآیات ان کنتم تعقلون))(53)

''اے ایمان والو؛ اپنے سوا کسی کو اپنا دلی دوست نہ بناؤ۔ وہ تم سے دشمنی میں کمی نہ کریں گے۔ وہ تمہارا مشقت میں پڑنا پسند کرتے ہیں۔ تحقیق بغض ان کے منہ سے ظاہر ہو چکا ہے، اور جو ان کے سینے چھپاتے ہیں وہ زیادہ بڑی بات ہے۔ تحقیق ہم نے تمہارے لئے نشانیاں کھل کر بیان کر دی ہیں، اگر تم عقل رکھتے ہو''۔

اس آیت میں مومنوں کو غیر مسلموں سے دوستی لگانے سے منع کیا گیا ہے، اورا حوالے سے لفظ''بطانة'' استعمال ہوا ہے۔ ابنِ منظورم711ھ کہتے ہیں کہ:

((بطانة .خلاف الظهارة وبطانة الرجل خاصته و فی الصحاح بطانة الرجل ولیجته.ابطنت الرجل اذا جعلته من خواصّک))(54)

''بطانة کا لفظ ظاہر کے خلاف ہے۔ بطانة الرجل سے مرد آدمی کا خاص دوست ہے، اور''الصحاح''

میں ہے کہ بطانة الرجل سے مراد دلی دوست ہے۔یعنی جب تم کسی کو بطانة بناؤ تو اس کا مطلب ہے کہ تم نے اسے اپنے خواص میں شامل کر لیا''۔

گویا اس آیت کریمہ سے واضح ہوا ہے کہ غیر مسلم اس طرح دوستی نہیں رکھی جاسکتی کہ اس کو مسلمانوں کی راز والی اور خفیہ معلومات فراہم کر دی جائیں۔

۲۔دوسری آیت کریمہ سورۃ المائدہ میں ہے۔جس کے الفاظ یہ ہیں؛

((لتجدنّ اشدّ الناس عداوۃ للذین آمنوا الیھود والذین اشرکوا ولتجدن اقربھم مودّۃ للذین آمنوا الذین قالوا انّا نصاری ،ذلک بانّ منھم قسّسین و رھبانا وانّھم لا یستکبرون))(55)

''یقیناً آپ ایمان والوں کا سب سے زیادہ دشمن یہودیوں اور مشرکوں کو پائیں گے۔اور ایمان والوں سے زیادہ دوستی کے لائق آپ یقیناً انہیں پائیں گے جو اپنے آپ کو نصاری کہتے ہیں۔یہ اس لئے کہ ان میں علما اور عبادت کے لئے گوشہ نشیں افراد پائے جاتے ہیں،اور اس وجہ سے کہ وہ تکبر نہیں کرتے''۔

اس آیت کریمہ میں غیر مسلموں سے دوستی کرنے اور ان پر اعتبار کرنے اور دوستی کرنے کے حوالے سے ان میں درجہ بندی کی گئی ہے۔یہودیوں اور مشرکوں کو ناقابلِ اعتبار قرار دیا گیا ہے۔جبکہ نصاری کو اس حوالے سے ان سے بہتر قرار دیا گیا ہے۔امام مجاہدم 104ھ اس آیت کی آیت کی تفسیر کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ مذکورہ آیت میں جن نصاری کا ذکر ہے، یہ وہی لوگ ہیں جو حبشہ سے سیدنا جعفرؓ کے ہمراہ رسول رحمت کے پاس حاضر ہوئے تھے۔

((ھم الوفد الذین جاء وا مع جعفر و اصحابه من ارض الحبشة))(56)

''اس سے مراد وہی وفد ہے جو کہ جعفرؓ اور ان کے ساتھیوں کے ہمراہ حبشہ کی سرزمین سے آیا تھا''۔

گویا اس آیت میں عام نصاری کی نہیں بلکہ حبش کے نصاری کی تعریف کی گئی ہے۔جبکہ عام نصاری کے بارے میں قرآن مجید میں ذکر ہے کہ:

((یاایھا الذین آمنوا لا تتّخذوا الیھود والنصاری اولیاء ،بعضھم اولیاء بعض و من یتولّھم منکم فانّه منھم انّ لا یھدی القوم الظالمین))(57)

''اے ایمان والو؛تم یہود ونصاری کو دوست نہ بناؤ ۔یہ تو آپس میں ایک دوسرے کے دوست ہیں۔تم میں سے جو بھی ان میں سے کسی سے دوستی کرے گا،وہ بغیر کسی شک کہ انہیں میں سے ہوگا۔بے شک اللہ تعالی ظالم قوم کو ہدایت نہیں دیتا''۔

مذکورہ آیت کی تفسیر کرتے ہوئے اور یہود ونصاری کے موجودہ عالمی کردار کے تناظر میں،حافظ صلاح الدین یوسف لکھتے ہیں:

''اب تو اسلام کے خلاف یہودی اور عیسائی دونوں ہی مل کر سرگرمِ عمل ہیں۔اس لئے قرآن نے دونوں ہی سے دوستی کرنے سے منع کر دیا ہے''۔(58)

الغرض اگر چہ غیر مسلموں کے ساتھ دوستی کرنے اور ان پر اعتبار کرنے کے معاملے میں اسلامی شریعت بہت محتاط رہنے کی تاکید کرتی ہے اور یہود ونصاریٰ اور مشرکین کو اسلام دشمن قرار دیا گیا ہے۔لیکن حبشہ کے نصاریٰ کے بارے میں اسلامی تعلیمات مختلف رہی ہیں۔جیسا کہ اوپر مذکور ہوا ہے کہ اسے ''ارض صدق'' اور نجاشی کو عادل حکمران کہا گیا۔نیز نجاشی کے کردار نے بعد ازاں نے اسے واقعی قابلِ تحسن ثابت کر دیا۔

(ب) مشرکینِ مکہ کے لئے نجاشی کی حمایت کا خاتمہ

قریش تجارت پیشہ تھے۔وہ بین الاقوامی تجارت کرتے تھے۔بنوعبد مناف کا اس حوالے سے خاص مقام تھا۔قرآن مجید میں قریش کی تجارت سے محبت کا ذکر سورۃ القریش میں ہے:

((لایلاف قریش. ایلافهم رحلة الشتاء و الصیف))(59)

''قریش کے مانوس ہونے کے سبب،ان کا مانوس ہونا سردیوں اور گرمیوں کے سفر سے''۔

''رحلتین''یعنی بین الاقوامی تجارت کے لئے سال میں دومرتبہ سفر کرنے کا طریقہ سردار ہاشم نے شروع کیا۔محدث الشامی م942ھ نقل کرتے ہیں کہ؛

((و هو اوّل من سنّ الرحلتین. رحلة الشتاء الی الحبشة و رحلة الصیف الی الشام))(60)

''اور وہ پہلا شخص تھا،جس نے دومرتبہ سفر کرنے کی ابتداء کی۔سردیوں کا سفر حبشہ کی طرف اور گرمیوں کا سفر شام کی طرف''۔

سردار ہاشم ملک شام میں قیصر کے دربار میں گیا اور قیصر کو عرب تاجروں کی بہترین تجارت کے بارے میں آگاہ کیا،اور عرض گزار ہوا کہ اگر آپ کی طرف سے ہمیں امان نامہ مل جائے تو ہم حجاز کا چمڑا اور کپڑے آپ کے پاس لا کر سستے داموں بیچیں گے۔قیصر نے سردار ہاشم کے مطالبے پر اسے امان نامہ لکھ دیا۔جس کے بعد سردار ہاشم کے لئے شام کی طرف بحفاظت سامانِ تجارت لے جانا بالکل آسان ہو گیا۔(61)

علامہ بلاذری م279ھ لکھتے ہیں کہ سردار ہاشم کے بعد اس کے بھائی عبد شمس نے اسی مقصد کے لئے حبشہ کا رخ کیا؛

((ثم انّ اخاہ عبد شمس اخذ لهم عصما من صاحب ا لحبشة و الیه کان متجرہ))(62)

''پھر اس کے بھائی عبد شمس نے حبشہ کے حکمران سے امان نامہ حاصل کیا اور اس کی تجارت کا مرکز بھی حبشہ ہی تھا''۔

سیرت نگار یہ بھی ذکر کرتے ہیں کہ حبش کے ساتھ قریش کے تجارتی روابط پشتوں سے چلے آرہے تھے۔رسول کریم کے پردادا سردار ہاشم نے قیصروم سے بھی تجارت کا پروانہ حاصل کیا تھا،اور قیصر نے اپنے ہم مذہب حکمران شاہ حبش کے نام بھی ایک سفارشی خط سردار ہاشم کی حمایت میں لکھ دیا تھا تا کہ وہ اہل مکہ کے تجارتی قافلے اپنے ملک میں آنے دے۔نیز ہاشم نے شاہ حبش سے قریش کے تجارتی مال پر ٹیکس نہ لینے کا فرمان بھی حاصل کیا ہوا تھا۔جس وجہ سے قریش بڑی تعداد میں سامانِ تجارت لے کر آتے جاتے تھے۔(63)

سلیمان بن موسی الکلاعی م634ھ کہتے ہیں کہ''ایلاف'' دراصل اسی محفوظ راہ داری یا امان نامے کا نام ہے۔سردارانِ قریش جب بھی اپنا مال تجارت لے کر کسی قبیلے یا قوم کے پاس سے گزرتے تھے تو اپنے مال کے تحفظ کے لئے جو امان نامہ لیتے اسے''ایلاف'' کہا جاتا ہے۔(64)

علامہ بلاذری م279ھ یہ بھی نقل کرتے ہیں کہ حبشی تاجروں کی ایک جماعت مکہ میں بغرض تجارت آئی تو قریش کے چند جوانوں نے ان پر حملہ کر دیا اور ان کے پاس موجود مال واسباب کو لوٹ لیا۔جس کی وجہ سے قریش اور حبشیوں کے تعلقات بگڑ گئے۔قریش کو ان حالات سے خاصی پریشانی کا سامنا کرنا پڑا اور انہوں نے نجاشی ابو یکسوم کو راضی کرنے کی پوری کوشش کی،یہاں تک کہ انہوں نے اپنے چند سرکردہ لوگوں کو نجاشی ابو یکسوم کے پاس گروی رکھ دیا۔جن میں الحارث بن علقمہ بھی شامل تھا۔جس کا لقب ہی''رهينة قريش'' پڑ گیا۔

((ثم اصطلحوا بعد ان مضت عدة من وجوه قريش الى ابى يكسوم فارضوه واعتذروه اليه وسالوه ان لا يقطع تجّار اهل مملكته عنهم))(65)

''پھر قریش نے اپنے چند سرکردہ لوگوں کو ابو یکسوم کے پاس بھیج کر اس سے صلح چاہی اور اسے راضی کیا اور نجاشی سے معذرت چاہی اور اس سے درخواست کی کہ وہ اپنی مملکت کے تاجروں کو ان کے پاس آنے سے نہ روکے''۔

گویا قریش کے دیگر ممالک کی طرح حبشہ سے بھی گہرے تجارتی مفادات تھے۔جس کے لئے انہوں نے نجاشی سے امان نامہ بھی لے رکھا تھا۔اور ان تجارتی مفادات کی خاطر وہ اہلِ حبش اور نجاشی کی ناراضگی مول لینا نہیں چاہتے تھے۔

جب مسلمان ہجرت کر کے حبشہ پہنچے اور وہاں پر امن زندگی بسر کرنے کی خبر مکۃ المکرمہ پہنچی تو قریش مضطرب ہو گئے۔جس کی کئی وجوہ میں سے ایک اہم وجہ تجارتی مفادات کو درپیش خطرات بھی تھے۔قریش تو مسلمانوں کو محفوظ و مامون دیکھنا ہی نہیں چاہتے تھے۔اب تو یہ بھی خطرہ تھا کہ کہیں وہ حبشہ میں قریش کے خلاف اہلِ حبش کو ہی نہ بھڑکا دیں۔نجاشی کی قریش سے ہمدردیاں خطرے میں تھیں۔سیدہ ام سلمہؓ ہجرتِ حبشہ کے حوالے سے بیان کرتی ہیں کہ جب ہم نجاشی کے ہاں بہترین انداز سے زندگی بسر کرنے لگے اور ہمیں اپنے دین اور عبادت کی ادائیگی میں کوئی خطرہ نہ رہا تو قریش نے ہمیں نجاشی سے واپس لینے کے لئے اپنے سمجھدار لوگوں کو سفیر بنا کر روانہ کیا۔قریش کو اپنے نجاشی سے تعلقات پر بھروسہ تھا،مزید یہ کہ انہوں نے گہری تدبیر کی اور سوچا کہ نجاشی کے بڑے بڑے درباریوں اور مسیحی پادریوں کو بھی ساتھ ملایا جائے۔اور اتنے زور سے مدّعا پیش کیا

جائے کہ نجاشی بس ہماری التجا سنتے ہی مسلمانوں کو ہمارے سپرد کر دے۔ سیدہ ام سلمہؓ کہتی ہیں کہ:

((و كان من اعجب ما ياتى منها ،الادم فجمعوا له ادما كثيرا ولم يتركوا من بطارقته بطريقا الا اهدوا له هدية))(66)

''اور مکے سے آنے والے سامان میں سب سے پسندیدہ چیز چمڑا تھا۔ قریش نے نجاشی کے لئے بہت سارا چمڑا جمع کیا اور اس کے بطارقہ میں سے بھی ہر بطریق کو تحائف تقسیم کئے''۔

علامہ علی الحلبی م ۱۰۴۴ھ ذکر کرتے ہیں کہ قریش کے تحائف میں گھوڑے، ریشمی جبے، اور کھالیں تھیں۔ اور یہ ممکن ہے کہ کھالیں پادریوں کو دی ہوں اور گھوڑے اور ریشمی جبے بادشاہ کو پیش کئے ہوں۔(67)

نجاشی نے اگرچہ قریش کے سفیروں کی عزت کی مگر ان کی درخواست اور درباریوں کی زبردست تائید کے باوجود مسلمانوں کا موقف سننا ضروری سمجھا۔ مسلمانوں کی وضاحت اور قرانِ مجید کی تلاوت کے زبردست اثرات نے نجاشی کو شدید متاثر کیا۔ نجاشی نے نا صرف قریش کے سفیروں کا مطالبہ ماننے سے انکار کر دیا اور مسلمانوں کی عزت واحترام میں اضافہ کیا بلکہ قریش کو نجاشی کے دربار سے ذلت ورسوائی کے ساتھ خالی ہاتھ واپس لوٹنا پڑا۔ علامہ ابنِ جوزی م ۵۹۷ھ اس موقع پر نجاشی کے الفاظ اس نقل کرتے ہیں؛

((ردّوا عليهما هداياهما فلا حاجة لنا بها فوالله ما أخذ الله منى الرشوة حين ردّ علىّ ملكى فآخذ الرشوة))(68)

''ان دونوں کے تحائف انہیں واپس کر دو۔ ہمیں ان کی ضرورت نہیں۔ اللہ کی قسم اللہ نے میری بادشاہی مجھے واپس دیتے ہوئے مجھ سے رشوت نہیں لی، تو میں کیسے رشوت لوں؟''

سیدہ ام سلمہؓ اس موقعہ کی مناسبت سے فرماتی ہیں؛

((قالت (ام سلمة) فخرجا من عنده مقبو حين مردودا عليهما ما جآء وا به واقمنا عنده بخير دار مع خير جار))(69)

''ام سلمہؓ کہتی ہیں کہ قریش کے دونوں سفیر نجاشی کے پاس سے بڑی بری حالت میں نکلے، اس طرح کہ جو لے کر آئے تھے، وہ بھی انہیں واپس دے دیا گیا تھا اور ہم نجاشی کے پاس بہترین مقام میں بہترین ہمسائے کے ساتھ قیام پذیر ہوئے''۔

علامہ حلبی م 1044ھ یہ بھی نقل کرتے ہیں کہ نجاشی نے مسلمانوں سے کہا کہ میری سلطنت میں جہاں دل چاہے امن و سکون کے ساتھ رہو۔ نیز اس نے مسلمانوں کے کھانے پینے کا بھی بندوبست کر دیا۔ اور اکے بعد عام حکم جاری کرتے ہوئے کہا:

((قال من نظر الى هولآء الرهط نظرة توذيهم فقد عصانى وفى لفظ ثم قال اذهبوا فانتم آمنون من سبّكم غرم قالها ثلاثا اى اربع دراهم وضعّفها كما جآء فى بعض الروايات)) (70)

''اس نے کہا جس نے بھی ان لوگوں کی طرف تکلیف دہ نظر سے دیکھا، وہ میرا نافرمان ٹھہرا۔ اور ایک روایت کے الفاظ اس طرح ہیں کہ پھر اس نے کہا جاؤ تم امان والے ہو۔ جو تمہیں برا کہے گا اسے چار درہم جرمانہ ہوگا۔ یہ اس نے تین مرتبہ کہا۔ اور جیسا کہ بعض روایات میں ہے کہ اس نے جرمانے کو دو گنا کر دیا تھا''۔

الغرض ہجرتِ حبشہ کی وجہ سے نجاشی کی طرف سے قریش کی حمایت کا خاتمہ ہوگیا اور اس کے مسلمانوں سے خوشگوار تعلقات کا آغاز ہوگیا۔

(ج) اہلِ حبش سے مؤثر سفارت کاری

عربوں کے حبشہ کے ساتھ کئی صدیوں سے بہترین روابط اور گہرے تعلقات تھے۔ مگر جب حبشی لوگوں سے مسلمانوں کے روابط قائم ہوئے تو قریش کے ساتھ نجاشی اور اہل حبش کے تعلقات غیر موثر ہو گئے۔ اس بارے میں سب سے بہترین کردار امام الانبیاء ﷺ کی حکیمانہ اور دور اندیشی پر مبنی سفارت کاری کا ہے۔

ڈاکٹر محمود احمد غازی کہتے ہیں کہ ہجرت حبشہ اگرچہ مظلوم صحابہ کے لئے تحفظ کا باعث بنی۔ لیکن امر واقعہ یہ ہے کہ جو حضرات ہجرت کر کے حبشہ گئے تھے، ان میں کئی ایسے نمایاں افراد بھی تھے جو یقیناً مظلومین میں سے نہیں تھے۔ سیدنا جعفر طیارؓ، عبدالمطلب کے پوتے اور سردار ابو طالب کے صاحبزادے تھے اور قبیلہ بنی ہاشم کے سرکردہ افراد میں سے تھے۔ ان کا شمار بھی مظلومین مکہ میں نہیں رہا۔ گویا مہاجرینِ حبشہ کے انتخاب پر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ رسول اللہ نے ایک متبادل دار الہجرت کی تلاش شروع کر رکھی تھی، اور حبشہ کے دار الہجرت بننے کے امکانات کا جائزہ لینے کیلئے صف اول کے کچھ جید صحابہ بھی حبشہ گئے تھے تا کہ جائزہ لے سکیں کہ حبشہ ہجرت بننے کیلئے موزوں جگہ ہے کہ نہیں؟ ان قائدین میں عثمان بن عفان، عبدالرحمان بن عوف اور اور حذیفہ بن عتبہ] شامل تھے۔ (71)

کسی بھی دوسرے ملک یا قوم میں اپنے ملک یا قوم کی نمائندگی کرتے ہوئے، جو اعلیٰ درجے کی لیاقت، کردار، اور مافی الضمیر کے اظہار پر دسترس درکار ہوتی ہے۔ ایسی تمام صفات ہمیں سیدنا جعفرؓ بن ابی طالب میں نجاشی کے دربار میں مسلمانوں کی ترجمانی کرتے ہوئے نظر آتی ہیں۔ قریش کے سفیروں کی سفیرانہ مکاریوں اور عیاریوں کو جناب جعفرؓ کی مدلل اور حق پر مبنی بے باک گفتگو نے شکست فاش دی اور انہیں ذلت و رسوائی کے ساتھ نا صرف واپس لوٹنا پڑا بلکہ یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ قریش کی مسلمانوں کے بارے میں قومی سوچ اور نقطہ نظر کو بین الاقوامی طور پر مسترد کر دیا گیا۔ آئندہ انہیں کبھی بھی عرب کے باہر کسی بین الاقوامی طاقت کے پاس مسلمانوں کے تعاقب میں جانے کی جرات نہ ہو سکی۔ جناب جعفرؓ کی وضاحت سننے کے بعد نجاشی نے قریش کے سفراء کو مخاطب کرتے ہوئے دو ٹوک انداز میں اِن لفظوں کے ساتھ فیصلہ دیا؛

((ردّوا علیهما هدایاهما ولا حاجة لنا بها)) (72)

''ان دونوں کے تحائف انہیں واپس کر دو۔ ہمیں ان کی ضرورت نہیں ہے''۔

رسول اللہ ﷺ نے مختلف اوقات میں نجاشیؓ کی طرف سیدنا عمرو بن امیہ الضمری ؓ کو سفیر بنا کر روانہ فرمایا اور انہیں نجاشی کے نام مکاتیب بھی عطا فرمائے۔ سنہ 6ھ کو آپ نے نجاشی کے نام خط میں اسے اسلام کی دعوت دیتے ہوئے فرمایا:

((انّی ادعوک الی اللّٰہ وحدہ لاشریک لہ والموالاۃ علی طاعتہ واَن تتّبعنی وتومن بالذی جاء نی))(73)

''میں تمہیں ایک اللہ کی طرف دعوت دیتا ہوں جس کا کوئی شریک نہیں ہے اور اس کی پیروی میں ساتھ دینے کی دعوت دیتا ہوں اور یہ کہ تم میری پیروی کرو اور ہم ایمان لائیں اس چیز پر جو میرے پاس آئی ہے''۔

حافظ ابن کثیر م 774ھ نجاشی کے نام فتح مکہ سے پہلے ایک اور خط کا بھی ذکر کیا ہے، جس میں یہ آیت ((فان تولّوا فقولوا اشھدوا بانّا مسلمون)) شامل تھی۔(74) اس خط کا نجاشی نے جواب دیا اور اس میں نا صرف اپنے اسلام قبول کرنے کا ذکر کیا بلکہ رسول اللہ ﷺ کے پاس آنے کی خواہش کا بھی ذکر کیا(75) نجاشی کے نام ایک ایسے خط کا بھی ذکر ملتا ہے جس میں آپ نے نجاشی کو سیدہ ام سلمہؓ سے نکاح کرنے اور اپنے ساتھیوں کو واپس بھجوانے کا ذکر کیا تھا۔ (76) غرضیکہ نجاشی کے نام لکھے گئے مختلف مکاتیب کا ذکر ملتا ہے۔ البتہ ڈاکٹر حمید اللہ نے بعض خطوط کی عبارات آپس میں خلط ملط ہونے کی بھی نشان دہی کی ہے۔

نجاشی کی طرف بھیجے گئے مدنی سفیر سیدنا عمرو بن امیہ الضمری کی کنیت ابو امیہ تھی۔(78) ابن سعد کہتے ہیں کہ عمروؓ بن امیہ اپنے قبیلے بنو ضمرہ کی طرح شروع میں اسلام کے مخالف تھے اور وہ غزوہ بدر اور احد میں مشرکین کے ساتھ مل کر مسلمانوں کے خلاف لڑنے بھی آئے تھے۔(79)

نجاشی اصحمہ بچپن میں غلامی کا دور بھی گزار چکا تھا اور تب اس کا مالک بنو ضمرہ ہی کا ایک شخص تھا۔ نجاشی نے اپنا بچپن بنو ضمرہ میں ہی گزارا تھا۔(80) جبکہ ڈاکٹر محمود غازی لکھتے ہیں کہ عمروؓ بن امیہ الضمری بھی اسی سردار کے بیٹے تھے، جس کے ہاں کم سن نجاشی نے پناہ لی تھی اور عمروؓ بن امیہ نجاشی کے ہم عمر تھے اور بچپن میں نجاشی کے ساتھ کھیلا کرتے تھے۔ دونوں دوست مل کر شکار کے لئے جایا کرتے تھے اور کافی عرصہ یعنی اندازاً دس بارہ سال تک ایک ساتھ رہے۔(81) ڈاکٹر محمود غازی یہ بھی کہتے ہیں کہ جب رسول اللہ ﷺ نے عمرو بن امیہ الضمری ؓ کو پہلی بار نجاشی کے دربار بھیجا تو وہ اس وقت تک اسلام نہیں لائے تھے۔ رسول اللہ ﷺ کے ساتھ ان کا تعلق اور دوستی قبول اسلام سے پہلے سے تھی۔(82)

کیا قبول اسلام سے قبل عمروؓ بن امیہ الضمری کا رسول اللہ ﷺ سے دوستی کا تعلق تھا؟ اور حالت کفر میں ہی آپ نے اسے سفیر بنا کر نجاشی کی طرف روانہ فرمایا؟ اور جیسا کہ اوپر ذکر ہوا ہے کہ اس خط میں نجاشی کو اسلام کی دعوت دی گئی تھی۔ اس حوالے سے ڈاکٹر غازی کی مذکورہ رائے پر مختلف پہلوؤں سے تنقید کی گنجائش ہے۔ جس کی تفصیل درج ذیل ہے:

ا۔ رسول اللہ ﷺ نے نجاشی کو اسلام قبول کرنے کی دعوت جس خط میں دی تھی وہ سن 6 ہجری میں لکھا گیا تھا۔ جیسا کہ

اوپر ذکر ہو چکا ہے۔(83) جب کہ عمروؓ بن امیہ الضمر ی نے سن ۴ ہجری میں اسلام قبول کیا، اور پہلی بار بحیثیت مسلمان بئر معونہ کی طرف بھیجے جانے والے مبلغین میں شامل کئے گئے۔اس واقعہ میں ان کے تمام ساتھی شہید ہو گئے تھے۔صرف کعب بن زید اور عمرو بن امیہ الضمر ی] ہی زندہ بچ سکے۔کعبؓ کو دشمن مردہ سمجھ کر چھوڑ گئے حالانکہ وہ زندہ تھے، جبکہ عمروؓ بن امیہ الضمر ی کو عامر بن طفیل نے ضمری ہونے کی وجہ سے ان کے سر کی چوٹی کے بال کاٹ کر غلام کی حیثیت سے آزاد کر دیا کہ وہ اسے وہ اپنی ماں کی طرف سے آزاد کرتا ہے۔(84) الغرض عمروؓ بن امیہ الضمر ی اگر سن ۴ ہجری میں مسلمان تھے تو معلوم ہوتا ہے کہ وہ نجاشی کے پاس بعد میں بطور سفیر حالت اسلام میں ہی گئے تھے، حالتِ کفر میں نہیں جیسا کہ ڈاکٹر غازی کا خیال ہے۔

۲۔نجاشی نے رسول اللہ ﷺ کا نامہ مبارک پا کر اسلام قبول کیا اور اپنے جوابی خط میں لکھا؛

((فقد بلغنی کتابک یا رسول اللّٰہ........فاشھد انّک رسول اللّٰہ))(85)

''پس تحقیق اے اللہ کے رسول آپ کا نامہ مبارک ملا......پس میں گواہی دیتا ہوں کہ آپ اللہ کے رسول ہیں''۔

نجاشی کے اس خط میں یہ بھی ذکر ہے کہ وہ اپنے بیٹے ''اریحا'' کو رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں روانہ کر رہا ہے۔حافظ ابن کثیر م 774ھ لکھتے ہیں کہ امام بیہقی م 458ھ نے اس خط کا ذکر ہجرت حبشہ کے بعد کیا ہے۔اور اس معاملے میں انہیں غلطی لگی ہے۔حقیقت یہ ہے کہ یہ خط آپ نے فتح مکہ سے تھوڑا عرصہ پہلے اس وقت لکھا تھا جب آپ نے مختلف شاہان مملکت کو خطوط لکھے۔(86)

۳۔ ارباب سیرت کی وضاحت اوپر گزر چکی ہے کہ غزوہ بدر واحد میں مشرکین کی طرف لڑنے والوں میں عمروؓ بن امیہ بھی شامل تھے اور وہ اپنے قبیلے کی طرح اسلام کے مخالف تھے۔(87) اس وضاحت کی موجودگی میں اس دعوے کی صداقت مشکوک ہو جاتی ہے کہ عمروؓ بن امیہ کے اسلام سے قبل رسول اللہ سے دوستانہ تعلقات تھے۔

۴۔ غزوہ بدر کے بعد قریش نے انتقام لینے کے لئے ایک سفارت نجاشی کے پاس بھیجی تا کہ مسلمان پناہ گزینوں کو نجاشی سے لے کر انتقام کی آگ ٹھنڈی کی جا سکے۔اس سفارت میں عمرو بن العاص اور عبداللہ بن ربیعہ شامل تھے۔(88) بعض روایات میں ہے کہ جب رسول اللہ ﷺ کو قریش کی اس شرارت کا علم ہوا تو آپ نے عمروؓ بن امیہ کو نجاشی کے پاس خط دے کر بھیجا، جس میں مسلمانوں کے ساتھ نیک سلوک کرنے کی ہدایت کی گئی تھی۔(89) لیکن اس روایت پر تنقید کی قوی گنجائش موجود ہے۔

امام علی الحلبی م 1044ھ اس روایت کو نقل کرنے کے بعد اس کا تجزیہ کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ عمروؓ بن امیہ جنگ بدر میں مسلمانوں کے خلاف لڑنے آئے ہوں اور ابھی تک مسلمان بھی نہ ہوں اور ان کو ہی رسول اللہ ﷺ مشرکین کے خلاف سفیر بنا کر نجاشی کے پاس روانہ کر دیں۔حلبی مزید کہتے ہیں کہ:

((فیکوْنُ وفود عمرو بن العاص علی النجاشی کا ن ثلاث مرّات،مرّۃ مع عمارۃ

عقب مهاجرة من هاجر الى الحبشة ومرةمع عبدالله بن ربيعة عقب بدر وهذه المرة الثالثةالتي كانت عقب الاحزاب وانّ ارسال عمرو بن اميه واسلام عمرو بن العاص علی يد النجاشی كان فی هذه المرة الثالثةوحينئذ لا يشكل ارسال عمرو بن اميه للنجاشی لانّه كان مسلما حينئذ. فيكون ذكر مجئی عمرو بن اميه الی النجاشی فی المرة الثانيةالتی كانت عقب بدر اشتباه من بعض الرواة))(90)

''پس عمرو بن العاص کا نجاشی کے پاس وفد کی صورت آنا تین مرتبہ ہے۔ایک مرتبہ ہجرت حبشہ کے مہاجرین کے تعاقب میں عمارہ کے ساتھ،اور ایک مرتبہ جنگ بدر کے بعد عبداللہ بن ربیعہ کے ساتھ اور تیسری مرتبہ جنگ احزاب کے بعد،اور بے شک عمرو بن امیہ ضمری کو آپؐ کا بطور سفیر روانہ کرنا اور نجاشی کے ہاتھ پر عمرو بن العاص کا اسلام لانا اسی تیسری مرتبہ ہوا تھا۔تب عمرو بن امیہ کے نجاشی کے پاس بطور سفیر روانہ کرنے میں کوئی اشکال باقی نہیں رہتا کیونکہ تب وہ اسلام قبول کر چکے تھے۔پس دوسری مرتبہ بدر کے بعد نجاشی کے پاس آنے میں عمرو بن امیہ ضمری کا ذکر بعض راویوں کی غلط فہمی ہے''۔

قابل ذکر نکتہ یہ بھی ہے کہ مولانا صفی الرحمان مبارک پوری نے جنگ بدر کے بعد قریش کے وفد کے نجاشی کے پاس جانے کے حوالے سے روایاتِ سیرت کا سرے سے انکار کیا ہے۔ان کے خیال میں ان روایات کے مفاہیم ملتے جلتے ہیں۔روایات کے متون میں درج نجاشی کے سوالات سے اندازہ ہوتا ہے کہ نجاشی کے پاس یہ معاملہ پہلی بار پیش ہوا تھا۔اس لئے ترجیح اسی بات کو حاصل ہے کہ مہاجرینِ حبشہ کو لانے کی قریش کی کوشش صرف ایک بار ہوئی ہے۔(91)

مذکورہ شواہد سے معلوم ہوتا ہے کہ عمروؓ بن امیہ ضمری کی حالتِ کفر میں سفیر بنائے جانے کی رائے مضبوط نہیں ہے،البتہ نجاشی کے پاس سیدنا عمروؓ بن امیہ ضمری کو ان کے نجاشی کے ساتھ تعلقات کے مخصوص پس منظر کے حوالے سے سفیر بنا کر بھیجنا سید البشر ﷺ کی عظیم سیاسی بصیرت کی عکاسی کرتا ہے۔نجاشی نے رسول اللہ ﷺ کے مکاتیب کا بہت احترام کیا اور آپ پر نا صرف ایمان لایا بلکہ آپ کے حکم کی تعمیل میں حبشہ میں مسلمانوں کو ہر ممکن آرام وسکون مہیاّ کیا۔اس نے سیدہ ام حبیبہ [سے آپ کے نکاح کا بندوبست کیا اور رسول اللہ کی طرف سے چار سو دینار حقِ مہر مقرر کر کے خود ادا کئے،اور اس موقعہ پر حاضرین کی ضیافت کا بندوبست کر کے عزت واحترام کے اتھ زوجہِ رسول کو مدینہ کی روانہ کیا۔اس نے آپ کے لئے قمیص،شلوار،پگڑی اور موزوں کا تحفہ بھی بھیجا۔(92) جبکہ ابن سعد م230ھ نے لکھا ہے کہ نجاشی نے آپ کی خدمت میں تین نیزے بھی روانہ کئے۔(93)

رسول کریم علیہ السلام کا پیغام پا کر نجاشی نے مسلمانوں کو نہایت عزت واحترام سے مدینہ روانہ کیا۔حافظ ابن کثیر م۷۷۴ھ لکھتے ہیں کہ نجاشی نے سیدنا جعفر[کے ساتھ اپنے بھتیجے'' ذو مخمر'' کو بھیجا تا کہ وہ اپنے چچا اصحمہ کے حصے کی رسول اللہ کی خدمت کر سکے۔(94) ایک روایت کے مطابق نجاشی نے مہاجرین کی واپس روانہ ہوتے وقت ان کے ساتھ حبشہ

کے ساٹھ آدمیوں کو اپنے بیٹے اریحا کی سرکردگی میں مدینہ کی طرف روانہ کیا۔نجاشی کے بھیجے ہوئے آدمیوں کے مدینہ پہنچنے کے حوالے سے روایات میں اختلاف ہے۔ابن جوزی م 597ھ اور ابن اثیر م 630ھ وغیرہ ذکر کرتے ہیں کہ جس کشتی میں نجاشی کا بیٹا اور حبشی لوگ سوار تھے۔وہ کشتی دورانِ سفر سمندر میں غرق ہوگئی اور اس کے تمام سوار ہلاک ہو گئے۔(95) جبکہ مولانا ابوالکلام آزاد لکھتے ہیں کہ ان میں سے بعض کشتیاں صحیح سلامت منزلِ مقصود پر بھی پہنچ گئی تھیں۔اور جو حبشی لوگ رسول اللہ ﷺ کے پاس پہنچے وہ صحابہ کرام کے ساتھ بعض جنگوں میں بھی شریک ہوئے۔(96) **واللہ اعلم بالصواب**

رسول اللہ ﷺ نے نجاشی کے تحائف کا جواب بہت محبت سے دیا۔قیصر روم نے آپ کی خدمت میں ایک پوستین بھیجی۔جس میں دیبا کی سنجاف لگی ہوئی تھی۔آپ نے سیدنا جعفرؓ کو حکم دیا کہ یہ قیمتی پوستین اپنے بھائی نجاشی کو بھیج دو۔(97)

نجاشی کے ہاں سے جو سفارت آئی تھی۔ان کے ساتھ بھی آپ نے خصوصی برتاؤ کیا۔آپ نے انہیں اپنے ہاں مہمان رکھا اور خود بنفس نفیس مہمانداری کے تمام کام سرانجام دیے۔صحابہ کرام نے عرض کی تو آپ نے فرمایا کہ ان لوگوں نے میرے ساتھیوں کی خدمت گزاری کی ہے۔اس لئے میں خود ان کی خدمت گزاری کرنا چاہتا ہوں۔(98)

حکومت حبشہ اور ریاست مدینہ کے درمیان دوطرفہ بہترین تعلقات کی بدولت بین الاقوامی سطح پر بھی بہترین اثرات مرتب ہوئے۔نجاشی نے مسلمانوں کے بارے میں قریش مکہ کا موقف تو سختی سے مسترد کر ہی دیا لیکن اس کے ساتھ ساتھ قیصر روما کے بارے میں بھی خوددارانہ رویہ اختیار کرلیا تھا۔نبی کریم سے خط وکتابت سے پہلے حبشہ کی ریاست رومیوں کے نا صرف زیر اثر تھی بلکہ نجاشی قیصر روم کو خراج بھی دیتا تھا۔لیکن جب نجاشی نے اسلام قبول کر لیا تو اس نے قیصر کو خراج دینا بند کر دیا۔قاضی سلمان منصور پوری نے سلطنت عمان کی طرف مدنی سفارت کے حالات ذکر کرتے ہوئے وضاحت کی ہے کہ نجاشی نے جب اسلام قبول کیا تو کہا کہ اب اگر ہرقل خراج کے طور پر ایک درہم بھی مانگے گا تو ہرگز نہ دوں گا۔جب ہرقل کو نجاشی کی خبر پہنچی اور اس کے قریبی ساتھیوں اور بھائی نے نجاشی کی سرکشی کا نوٹس لینے کا مطالبہ کیا تو ہرقل نے نجاشی کے خلاف کارروائی کرنے سے انکار کر دیا اور نجاشی کے اسلام کے حوالے سے کہا کہ اگر مجھے شہنشاہی کا خیال نہ ہوتا تو میں بھی وہی کرتا جو نجاشی نے کیا ہے۔(99)

مذکورہ وضاحت سے معلوم ہوتا ہے کہ نجاشی کے ساتھ رسول کریم ﷺ کی سفارت کاری بین الاقوامی تعلقات کے حوالے سے کتنی موثر اور جاندار تھی اور اس سفارت کاری کے دیگر ممالک پر کتنے زبردست اثرات مرتب ہوئے تھے۔

(د) حبشہ میں مسلم اقلیت کا سیاسی کردار

حبشہ میں مسلمانوں کی تعداد بہت تھوڑی تھی۔وہ ایک اجنبی ملک میں تھے، جہاں انہیں مستقل نہیں رہنا تھا۔اس عارضی سکونت کے باوجود حبشہ کے مہاجرین کی اس چھوٹی سی اقلیت نے جس طرح غیر مسلم ریاست حبشہ میں وقت گزارا اور جس خوبی سے اپنا سیاسی کردار نبھایا، وہ یقیناً دنیا کے ان علاقوں اور ممالک کے مسلمانوں کے لئے بہترین راہنمائی ہے، جو وہاں اقلیت میں زندگی بسر کر رہے ہیں۔ذیل میں اس حوالے سے نمایاں نکات ذکر کئے جاتے ہیں:

- ہجرت حبشہ سے یہ واضح سبق ملتا ہے کہ زمینی حقائق اگر چہ کیسے بھی کیوں نہ ہوں، اس کے باوصف مسلمانوں کو ۔ی ممالک میں جاتے ہوئے اپنے دین کی فکر لازم رکھنی چاہیے۔ ہجرت حبشہ دین کے بچاؤ کی خاطر ہی ہوئی تھی اور مہاجرین نہ حبشہ میں سکونت کے دوران کسی بھی موقع پر اپنے دینی نظریات اور شعائر کے بارے میں کوئی مداہنت والا رویہ اختیار نہیں کیا۔ جب نجاشی نے قریش مکہ کے وفد کے مطالبے کے بعد مہاجرین کو اپنے دربار میں طلب کیا تو مہاجرین نے نجاشی کو سجدہ ہیں کیا۔ سیدنا عبداللہ بن مسعودؓ راوی ہیں کہ نجاشی نے پوچھا کہ تم بادشاہ کو سجدہ کیوں نہیں کرتے، تو سیدنا جعفرؓ نے جواب دیا:

((وامرنا ان لا نسجد لاحد الا اللّٰہ))(100)

''اور ہمیں رسول اللہ نے حکم دیا ہے کہ ہم اللہ تعالیٰ کے سوا کسی اور کو سجدہ نہ کریں''۔

سفراء قریش نے اگلے روز بادشاہ کو اکسایا کہ مسلمان عیسیٰ علیہ السلام کے بارے میں بہت بری بات کہتے ں۔ نجاشی نے تحقیق کے لئے دوبارہ مہاجرین کو اپنے دربار میں بلایا تا کہ ان سے جواب لے۔ سیدہ ام سلمہؓ فرماتی ہیں کہ س روز ہمیں فکر لاحق ہوئی تاہم سب مہاجرین اسی رائے پر متفق ہوئے کہ نجاشی کے پاس صرف صاف اور سچی بات کہی ائے، اگر چہ اس کا انجام کچھ بھی ہو۔(101)

پس معلوم ہوا کہ مسلمانوں کو اہل کفر کے سامنے محض دنیاوی مفاد کے لئے اپنے عقائد اور دینی شعار کے بارے میں ط بیانی نہیں کرنی چاہیے۔

- حبشہ میں مسلمانوں کی تعداد بہت تھوڑی تھی مگر وہ وہاں بہترین باہمی نظم وضبط کے ساتھ رہے۔ انہوں نے دنیا میں جود ہر مسلم اقلیت کے لئے بہترین تنظیمی زندگی گزارنے کی اعلیٰ مثال قائم کی۔ مسلم مہاجرین نے باقاعدہ ایک امیر کی قیادت س حبشہ کے سفر اور وہاں سکونت کے مراحل طے کئے۔ پہلی ہجرت میں مہاجرین کے امیر سیدنا عثمانؓ تھے۔(102) دوسری رت حبشہ میں مسلمانوں نے اپنے امیر کے طور پر سیدنا جعفرؓ بن ابی طالب کا انتخاب کیا۔(103)

مہاجرین حبشہ کے حالات کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ حبشہ میں سکونت کے دوران جب بھی کوئی اہم موقعہ آیا تو لِ اسلام نے باہمی مشاورت سے کام لیا اور خوب غور وخوض کے بعد ایک رائے قائم کی اور پھر وہاں پر موجود مسلمانوں نے ی یکساں موقف اختیار کر لیا۔ جیسے نجاشی کے دربار میں بلائے جانے پر ضروری مشاورت کے بعد طے کیا گیا کہ ہر صورت ں صاف اور کھری بات ہی کی جائے گی۔(104) اس کی تائید اوپر مذکور سیدہ ام سلمہؓ کی روایت سے بھی ہوتی ہے کہ جس ں یہ واضح ہے کہ مسلمانوں میں یہ بھی طے ہوا تھا کہ اگر چہ نتائج کیسے بھی نکلیں، بہر حال نجاشی کے سامنے صرف سچی بات ہی ں جائے گی۔ ڈاکٹر محمود احمد غازی کہتے ہیں کہ جب حبشہ میں باغیوں نے نجاشی کے خلاف جنگ کا اعلان کیا تو ان مشکل الات میں بھی مہاجرین نے آپس میں مشورہ کر کے طے کیا کہ نجاشی کی حکومت کیونکہ حق پر ہے لہذا ہمیں اس کا ساتھ دینا اہیے۔ ڈاکٹر غازی کا اصرار ہے کہ اس رائے کے بعد منتخب صحابہ نے باقاعدہ نجاشی کی حمایت میں اس کے دشمنوں کے خلاف نگ بھی لڑی اور بہادری کے جوہر بھی دکھلائے۔(105)

الغرض مہاجرین حبشہ کا مشاورتی عمل بہترین رہا۔حبشہ میں سکونت کے دوران اسی کی برکت سے ان کے قلو
اذہان میں مثالی ہم آہنگی رہی۔وہ چھوٹی سی اقلیت میں ہونے کے باوجود ریاست حبشہ اورنجاشی کے دربار میں مؤثر کر
کے حامل رہے۔

۳۔ اجنبی اور غیر مسلم اکثریت کے ملک میں مسلمان اگرچہ اقلیت میں ہوں مگر ان کو اپنے دینی مرکز سے مسلسل رابطے
رہنا چاہیے اور اپنی مرکزی دینی قیادت سے راہنمائی لیتے رہنا چاہئے،تاکہ ملّی شعور میں وہ دنیا بھر کے مسلمانوں سے پیچھے
جائیں۔حبشہ میں رہنے والے مسلمانوں کے حالات سے معلوم ہوتا ہے کہ نبی کریم ﷺ اور صحابہ کرام کے بارے میر
خبریں حاصل کرتے رہتے تھے۔صحابہ عرب سے حبشہ اور حبشہ سے عرب آتے جاتے رہتے تھے۔اس آزادانہ باہمی ملا
ایک لازمی نتیجہ باہمی معلومات کا تبادلہ بھی ہوتا ہے۔

سیرت ابن اسحاق میں ہے کہ مکہ میں حبشی عیسائیوں کا ایک وفد رسول اللہ ﷺ کے پاس آیا تھا اور ان لوگوں نے ا
قبول کرلیا تھا۔(106) بعض روایات میں ایک اور حبشی لوگوں کے گروہ کے اسلام قبول کرنے کا بھی ذکر ہے۔ یہ وہ لوگ
جنہیں نجاشی نے حقیقت حال دریافت کرنے کے لیے رسول اللہ ﷺ کے پاس بھیجا تھا۔(107) یہ لوگ حبشہ واپس
اسلامی جمعیت کا حصہ بنے بلکہ اسلام کے فروغ میں بھی ممد ومعاون ثابت ہوئے۔ یہی وجہ ہے کہ جب سیدنا جعفرؓ اور د
مہاجرین مدینہ منورہ واپس تشریف لائے تو ان کے ہمراہ حبشی لوگوں کی ایک ایسی جماعت بھی تھی ، جو اسلام قبول کر
تھے۔(108)

مسلمانوں کی بعض جماعتوں کے بھی حبشہ جانے کا ذکر ملتا ہے۔سیدنا ابوموسی اشعریؓ کے قبیلے کے لوگ،جنہیں سم
میں کشتی نے حبشہ پہنچا دیا تھا۔وہ بھی مسلم مہاجرین کے ساتھ رہے حتی کہ ان کی واپسی بھی سیدنا جعفرؓ کے ہمراہ ہی
تھی۔(109) حافظ ابن قیم م751ھ لکھتے ہیں کہ مسلمان حبشہ سے تین دفعہ واپس لوٹے ہیں۔ایک دفعہ ہجرت مدینہ
پہلے،دوسری دفعہ غزوہ بدر سے پہلے،اور یہ بھی ممکن ہے کہ ان میں سے بعض مہاجرین غزوہ بدر میں شامل بھی ہوئے ہوں
تیسری مرتبہ ان کا خیبر کے سال لوٹنا ہے۔(110) نیز رسول اللہ ﷺ کے سفیر عمرو بن امیہ الضمریؓ کے حبشہ میں مسلمانوں
پاس متعدّد بار جانے کا ذکر اوپر ہو چکا ہے۔

الغرض حبشہ کے مسلمان اپنے مرکز سے رابطے میں رہے اور مدینہ کے حالات سے ان کو آگاہی ہوتی رہی۔جس
معلوم ہوتا ہے کہ مسلمان چاہے دنیا کے کسی بھی کونے میں ہوں وہ تنہا نہیں ہوتے ان کا اپنے مرکز سے گہرا دینی تعلق
ہے۔اور وہ تعلق قائم رہنا چاہیے۔

۴۔ غیر مسلم اکثریت میں رہتے ہوئے مسلم اقلیت کے اپنے مخصوص مفادات ہوتے ہیں۔جن کو کبھی کبھار اکثریت
انتہاء پسندی،تعصب یا محض ناواقفیت سے نقصان پہنچ سکتا ہے۔لہذا مسلم اقلیت کو حالات سے پوری طرح آگاہ ہونا ضرو
ہے،تاکہ کوئی نقصان نہ ہوجائے۔امام بیہقی م458ھ سیدنا عبداللہؓ بن مسعود کے حوالے سے نقل کرتے ہیں کہ اصحاب ر
سرزمین حبشہ پہنچے تو انہوں نے روزگار کے لئے ،وہاں کے ایک بڑے بازار میں خرید وفروخت شروع کی۔ایک دفعہ عبداللہ

عودا کیلئے اپنے مال کو لے کر بازار کی طرف نکلے تو ان کے میزبان نے ان کو ٹوکا اور کہا کہ آپ اکیلے ہی بازار کی طرف چل
رہے ہیں۔ مجھے خطرہ ہے کہ کوئی شخص آپ کو اکیلا سمجھ کر قتل نہ کر دے یا اپ کا مال نہ چھین لے۔ معلوم ہوا کہ حبشہ میں مہاجرین
کے خیر خواہ لوگ بھی تھے۔ جو ان کو خطرات سے باخبر کرتے رہتے تھے۔

سیدہ ام سلمہ ؓ فرماتی ہیں کہ ابھی حبشہ میں ہمارا تھوڑا ہی عرصہ اطمینان سے گزرا تھا کہ حبشہ کے ایک آدمی کی قیادت میں کچھ لوگوں نے نجاشی کے خلاف بغاوت کردی اور اس شخص نے اپنی بادشاہت کا دعوی کر دیا۔ مہاجرین کے لئے یہ سانحہ خطرناک تھا۔ کیونکہ اگر باغی کامیاب ہو جاتا تو ایسی حکومت برسراقتدار آسکتی تھی، جو مسلمانوں کی نجاشی اصحمہ کی طرح حفاظت نہ کرسکتی تھی۔ ہم نے رب العالمین سے نجاشی کی کامیابی کے لئے دعائیں مانگیں۔ جب نجاشی باغیوں کے خلاف مقابلے کے لئے نکلا تو مہاجرین نے آپس میں مشورہ کیا کہ میدان جنگ کے حالات سے واقفیت کے لئے کسی مسلمان کو جانا چاہیے۔ جناب زبیرؓ بن العوام مہاجرین میں سے سب سے کم عمر تھے مگر وہ یہ فریضہ سرانجام دینے کے لئے تیار ہو گئے۔ چنانچہ صحابہ کرام نے ایک مشک میں ہوا بھری۔ جسے جناب زبیرؓ نے پیٹ کے نیچے دبا کر دریائے نیل کو عبور کیا اور دوسرے کنارے پر پہنچ کر میدانِ جنگ کا منظر اتنی دیر تک اپنی آنکھوں سے دیکھتے رہے، جب تک باغیوں کو شکست نہ ہوگئی۔ بعد ازاں انہوں نے واپس آکر اپنی چادر سے ساتھیوں کو اشارہ کیا اور فتح کی بشارت دی۔ (112)

بالکل واضح ہے کہ سنجیدہ معاملات سے باخبر رہنے کے لئے حبشہ کی مسلم اقلیت فوری اور اہم اقدامات کرتی رہی۔

(ہ) حبشہ کی غیر مسلم آبادی کے لئے سیاسی مفادات

ہجرت حبشہ سے صرف مظلوم مسلمانوں کو پناہ ہی نہیں ملی بلکہ اس سے حبشہ کی عیسائی اکثریت اور ریاست کو بھی زبردست سیاسی فوائد حاصل ہوئے۔ سید البشر ﷺ کی رحلتِ سعید کے فوری بعد تھوڑے ہی عرصے میں ریاست مدینہ دنیا کی سب سے بڑی اور طاقتور ریاست بن کر ابھری۔ مجاہدین اسلام کے پرزور حملوں نے دنیا کا نقشہ بدل کر رکھ دیا۔ عرب سے ہر غیر اسلامی طاقت کا صفایا ہو گیا۔ دنیا کی دونوں بڑی طاقتوں، روم اور فارس کو جنگ کے میدانوں میں مجاہدین کے ہاتھوں ذلت آمیز شکستیں ہوئیں۔ ایرانی تاج وتخت مسلمانوں کے قبضے میں آ گیا۔ قیصر روم نے پسپائی اختیار کی اور اپنے بہت سے علاقے کھو بیٹھا۔ مصر، شام پر مسلمان قابض ہو گئے۔ اس دور میں دنیا کی کوئی طاقت ایسی نہ رہی، جو میدان جنگ میں مسلمانوں کو ناممکن شکست دینے کا دعوی کر سکے۔ تب عرب کی ہمسائیگی میں حبشہ کی عیسائی ریاست، ایسی ریاست تھی جس پر کسی اسلامی لشکر نے حملہ نہیں کیا اور اس کے مقبوضات پر تسلط حاصل کرنے کی کوشش نہیں کی اور نہ ہی حبشہ کی آبادی کے لئے کسی قسم کا خطرہ تھا، کیونکہ اس بارے میں سید المرسلین ﷺ نے اپنی حیاتِ مبارکہ میں ہی مسلمانوں کو واضح ہدایات عطا فرمادی تھیں۔ امام ابو داؤد م275ھ نے اس بارے میں فرمانِ رسول کو اس طرح نقل کیا ہے؛

((دعوا الحبشة ما ودعوكم))(113)

''حبشہ کو چھوڑ دو جب تک وہ تمہیں چھوڑے رہیں''۔

اور ایک دوسری روایت کے الفاظ اس طرح ہیں:

((اترکوا الحبشة ما ترکوکم))(114)

''حبشہ کو چھوڑ دو جب تک وہ تمہیں چھوڑے رہیں''۔

یہ حدیث متن کے الفاظ کے تھوڑے سے اختلاف کے ساتھ مسند احمد بن حنبل اور دیگر حدیث کی کتابوں میں بھی موج ہے۔(115) سنن نسائی میں قدرے وضاحت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے یہ الفاظ غزوہ احزاب کے موقع پر خندق کھود ہوئے ارشاد فرمائے۔خندق کی کھودائی کے دوران، جب صحابہ کرامؓ نے ایک چٹان کے نہ ٹوٹنے کے بارے میں آپ کو ؓ کیا تو آپ خود اس جگہ پر تشریف لے گئے۔آپ نے اپنی چادر خندق کے کنارے پر رکھی اور کدال کو پکڑ کر تین مرتبہ اس پتھر مارا اور سلمان فارسیؓ کو مخاطب کرتے ہوئے فرمایا۔اللہ کی قسم پہلی دفعہ مارتے ہوئے مجھے کسری کے شہر دکھائی دیئے اور آ نے ان کے مفتوح ہونے کی دعا مانگی۔دوسری دفعہ مارتے ہوئے فرمایا مجھے قیصر کے شہر نظر آئے۔آپ نے صحابہ کی فرمائش قیصر کے مقبوضات کے فتح ہونے اور غنیمت پانے کے لئے دعا کی۔پھر تیسری مرتبہ چوٹ لگانے پر فرمایا مجھے حبشہ اور اس کے اردگرد کا علاقہ نظر آیا۔اس موقعہ پر آپ نے حبشہ کے بارے میں فرمایا۔حبشہ کو چھوڑ دو جب تک وہ تمہیں چھوڑے رہیں، ترکوں کو چھوڑ دو جب تک وہ تمہیں چھوڑے رہیں۔(116) جبکہ سنن نسائی کی ایک دوسری حدیث مبارک میں ہے کہ اتنی د تک قیامت قائم نہیں ہوگی، جب تک مسلمان چپٹے چہروں والے ترکوں سے جنگ نہ کرلیں۔(117) حافظ ابن کثیر م 774 نقل کرتے ہیں کہ جب سیدنا عمر فاروق، عثمان اور ان کے بعد کے دور میں بہت سے ممالک فتح ہوگئے اور حبشہ فتح نہ ہوا تو اس بارے میں حدیثِ رسول کے عظیم راوی صحابی سیدنا ابو ہریرہؓ نے فرمایا؛

((افتتحوا ما بدا لکم فوالذی نفس ابی ھریرة بیدہ ما افتتحتم من مدینة ولاتفتحونھا الی یوم القیامةالّا وقد اعطی اللہ محمدا مفاتیحھا قبل ذلک))

''جو تمہیں مناسب لگے فتح کرو۔پس قسم ہے اس ذات کی جس کے ہاتھ میں ابو ہریرہ کی جان ہے۔تم کوئی بھی شہر نہیں فتح کرتے اور نہ ہی تم قیامت تک فتح کرو گے مگر تحقیق اللہ تعالی نے اس (فتح ہونیوالے) شہر کی چابیاں اس سے پہلے ہی محمد ﷺ کو عطا کردی ہیں''۔

گویا سیدنا ابو ہریرہؓ نے یہ واضح فرمادیا کہ حبشہ فتح نہ ہونے کی وجہ محض رسول اللہ کا مذکورہ فرمان ہے۔لیکن رسو اللہ ﷺ نے حبشہ کو مجاہدین کے حملوں سے کیوں مستثنی فرمایا۔علما نے اس کی مختلف وجوہ بیان کی ہیں؛

ا۔زین الدین محمد المناوی م ۱۰۳۱ھ حبشہ پر حملہ کی ممانعت کی وجہ درج زیل الفاظ میں بیان کرتے ہیں؛

((لقوة بأسھم وبرد بلادھم وبعدہ))(119)

''حبشہ کے لوگوں کی جنگی قوت اور ان کے شہروں کی سردی اور سفر کی دوری کی وجہ سے (منع کیا گیا)''۔

المناوی مزید لکھتے ہیں کہ مسلم ریاست اور حبشی ممالک کے درمیان بڑے وسیع اور دشوار گزار میدان اور علاقے تھے۔جن کی وجہ سے اس ملک پر حملہ کرنا بہت دشوار اور شدید مشقت کا باعث بن سکتا تھا۔لہذا مسلمانوں کی تکلیف کا خیال کرتے ہوئے انہیں اس علاقے پر حملہ کرنے سے منع کر دیا گیا۔(120)

۲۔ محمد اس بن عبداللہ الجعلو د حبشہ پر حملہ نہ کرنے کی وجہ پر بحث کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ درحقیقت ریاست حبشہ اور وہاں کے لوگوں نے اہلِ اسلام کے ساتھ بہت اچھا برتاؤ کیا تھا اور ہجرت حبشہ کے موقعہ پر مہاجرین سے بہترین سلوک سے پیش آئے تھے۔اس وجہ سے ان کے ساتھ خصوصی سلوک کیا گیا اور اس علاقے پر حملہ نہیں کیا گیا۔چونکہ یہ علاقہ مسلمانوں کے ساتھ حالتِ صلح میں تھا لہذا اسے دار الحرب قرار نہیں دیا گیا۔(121)

مذکورہ بیان کی گئی دونوں وجوہ میں سے زیادہ قوی دوسری وجہ محسوس ہوتی ہے۔اس لئے کہ مسلمانون کی جہادی تاریخ گواہ ہے کہ مسلمان مجاہدین مشقت کے خوف سے کبھی جہاد کرنے سے نہیں گھبرائے۔اور یہ بھی حقیقت ہے کہ مسلم مجاہدین نے ہمیشہ جنگ کے میدان میں اعلیٰ اخلاق کا مظاہرہ کیا ہے۔ لہذا صحابہ کرامؓ نے رسول اللہ ﷺ کی ہدایت کے تحت حبشہ پر حملہ کرنے کی بجائے اہلِ حبشہ کے ساتھ دوستانہ مراسم کو نبھایا،جن کی بنیاد رسول کریم کے دستِ مبارک سے پڑ چکی تھی۔

حاصلِ کلام رنتائج

وپر ذکر کردہ تحقیقی مواد کے جائزے سے درج ذیل نتائج اخذ کیے جاسکتے ہیں؛

① حبشہ،عرب کے ہمسایہ میں ایک مستحکم اور وسیع ریاست تھی۔جس سے قریش مکہ کے اسلام سے پہلے بہترین تعلقات تھے۔

② حبشہ کے حکمران نجاشی کی عادلانہ طبیعت اور اچھی شہرت کی وجہ سے مسلمانوں نے حبشہ کی طرف ہجرت کی۔

③ نجاشی نے رسول اللہ ﷺ کی دعوت پر اسلام قبول کرلیا مگر حبشہ کی اکثر رعایا عیسائی مذہب پر قائم رہی۔

④ ہجرت حبشہ سے واضح ہوتا ہے کہ مسلمان اپنا دین بچانے یا جائز مفادات کے لئے غیر مسلم افراد یا غیر مسلم ریاست سے مدد اور پناہ حاصل کر سکتے ہیں۔

⑤ رسول اللہ کی بہترین خارجہ پالیسی کی وجہ سے ریاست حبشہ کے تعلقات مشرکین مکہ کی بجائے ریاست مدینہ سے استوار ہو گئے۔

⑥ ریاست مدینہ کی ریاست حبشہ سے سفارت کاری سے غیر مسلم ممالک سے اسلامی سفارت کاری کے نمایاں اصول وضوابط اور آداب ماخوذ ہوتے ہیں۔

⑦ مہاجرین حبشہ کے کردار سے راہنمائی ملتی ہے کہ غیر مسلم ممالک میں مسلم اقلیت کو اپنے مخصوص مفادات کے لئے منظّم اور مؤثر سیاسی کردار ادا کرنا چاہئے۔

⑧ مہاجرین حبشہ سے حسنِ سلوک کی وجہ سے ریاست حبشہ اور وہاں کی عیسائی آبادی کو مسلمانوں کی طرف سے عظیم سیاسی مفادات اور مجاہدین کے حملوں سے تحفظ حاصل ہوا۔

حواشی وتعلیقات

(1) ابن منظور، محمد بن مکرم "لسان العرب" (دار صادر بیروت 1414ھ) ص:278/6
(2) العسقلانی، احمد بن حجر، الحافظ "فتح الباری" (دار المعرفة بیروت 1379ھ) ص:553/6
(3) محمد حمید اللہ، ڈاکٹر "رسول اکرم کی سیاسی زندگی" (دارالاشاعت کراچی 1978ء) ص:116
(4) ندوی، سید سلیمان "تاریخ ارض القرآن" (مجلس نشریات اسلام کراچی س ن) ص:299/1
(5) العسقلانی "فتح الباری" ص:190/7
(6) ابن ہشام، عبدالملک "السیر ة النبویة" (مصطفی البابی الحلبی ،مصر 1955ء) ص:338/1
(7) ندوی، سید سلیمان "تاریخ ارض القرآن" ص:238/1
(8) جوادعلی، الدکتور "المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام" (مکتبہ نعمانیہ بغداد 1980) ص:456/3
(9) البغوی، الحسین بن مسعود "معالم التنزیل فی تفسیر القر آن" المعروف تفسیر البغوی (دار أحیاء التراث العربی بیروت 1420ھ) ص:234/5
(10) مودودی، ابوالاعلی، سید "تفہیم القرآن" (ادارہ ترجمان القرآن لاہور س ن) ص:297/6
(11) ابن ہشام "السیرة النبویة" ص:37/1
(12) ابن کثیر، اسمعیل بن عمرو، الحافظ "تفسیر القرآن العظیم" المعروف تفسیر ابن کثیر (دار الکتب العلمیه بیروت 1419ھ) ص:459/8
(13) ابن ہشام "السیرة النبویة" ص:42/1
(14) ندوی، سید سلیمان "تاریخ ارض القرآن" ص:30/1
(15) القرآن: الفیل: 5-1
(16) ندوی، سید سلیمان "تاریخ ارض القرآن" 299/1
(17) الزرقانی، محمد بن عبدالباقی "شرح المواهب اللدنیه" (دار الکتب العلمیه بیروت ۱۹۹۶ء) ص:۵۰۶/۱
(18) العسقلانی "فتح الباری" ص ص:187/3، 625/6
(19) البیہقی، احمد بن حسین "دلائل النبوة و معرفة احوال صاحب الشریعة" (دار الکتب العلمیة بیروت ۱۴۰۵ھ) ص:301/2
(20) الزرقانی "شرح المواهب" ص:501/1
(21) بخاری، محمد بن اسمعیل، الامام "الجامع الصحیح" باب موت النجاشی (قدیمی کتب خانہ، کراچی 1961ء) ص:574/1
(22) ا. البیہقی "دلائل النبوة" ص:305/2
ii. ابن ہشام "السیرة النبویة" ص ص:239,240/1

(23) مہرغلام رسول (مرتب) ''رسول رحمت، سیرت طیبہ پر مولانا آزاد کے مقالات'' (شیخ غلام علی اینڈ سنز لاہور س ن) ص:24
(24) البیہقی ''دلائل النبوة'' ص:285/2
(25) مسلم بن حجاج، القشیری، الامام'' الجامع الصحیح'' باب کتاب النبی الی ملوک الکفار (قدیمی کتب خانہ، کراچی 1956ء) ص:99:2
(26) ابن قیم، محمد بن ابی بکر، الحافظ ''زاد المعاد فی هدی خیر العباد'' (مؤسسة الرسالة بیروت ١٩٩٦ء) ص:603/3
(27) شبلی نعمانی وسید سلمان ندوی ''سیرۃ النبی'' (مکتبہ المصباح لاہور س ن) ص:271/1
(28) ابن قیم ''زاد المعاد'' ص:117/1، 603/3
(29) ابن اثیر، علی بن محمد ''الکامل فی التاریخ'' (دار صادر بیروت ١٩٨٢ء) ص:77/2
(30) ا. البیہقی ''دلائل النبوة'' ص:285/1
اا. ابن سعد، محمد ''الطبقات الکبری'' (دار صادر بیروت ١٩٦٨ء) ص:209/1
(31) النیشاپوری، محمد بن عبداللہ، الحاکم ''المستدرک علی الصحیحین '' (دار الکتب العلمیه بیروت 1990ء) ص:679/2
(32) ا. ابن سعد ''الطبقات '' ص:206/1
اا. طبری، محمد بن جریر ''تاریخ الامم والملوک'' (دارالمعارف قاهره 1977ء) ص:331/2
(33) ابن قیم ''زاد المعاد'' ص:95/1
(34) ابن ہشام، عبدالملک ''السیرة النبویة'' ص:323/1
(35) ابن سعد ''الطبقات '' ص:204/1
(36) ابن سیدالناس، محمد بن محمد ''عیون الاثر فی فنون المغازی و السیر'' (دار المعرفة بیروت س ن) ص:115/1
(37) القرآن: النحل:41
(38) ابن کثیر، الحافظ ''تفسیر القرآن العظیم'' ص:491/4
(39) ابن ہشام، عبدالملک ''السیرة النبویة'' ص:321/1
(40) ابن ہشام، عبدالملک ''ایضا'' ص:322/1
(41) الشامی، محمد بن یوسف ''سبل الهدی و الرشاد'' (دار الکتب العلمیه بیروت 1993ء) ص:366/2
(42) مبارک پوری، صفی الرحمان، مولانا ''الرحیق المختوم اردو'' (المکتبہ السّلفیہ لاہور س ن) ص:134
(43) ابن قیم ''زاد المعاد'' ص ص:95/1
(44) منصور پوری، محمد سلیمان قاضی ''رحمۃ للعالمین'' (مکتبہ اسلامیہ فیصل آباد س ن) ص:65/1
(45) الشامی ''سبل الهدی'' ص:390/2
(46) البری، زکریا، الدکتور (المرتب) ''فتاوی دار الافتاء المصریة'' (فتاوی دار الافتاء المصریۃ 1980ء) ص:388/10
(47) الشامی ''سبل الهدی'' ص:440/2
(48) الشامی ''ایضا'' ص:224/3

(49) الشامی ''ایضا''ص:215/4
(50) الشوکانی،محمد بن علی،القاضی ''نیل الاوطار''(دار الحدیث مصر 1993ء)ص:265/7
(51) بخاری ''الجامع الصحیح''باب جوار ابی بکر،ص:307/1
(52) العسقلانی '' فتح الباری ''ص:476/4
(53) القرآن:آل عمران:118
(54) ابن منظور ''لسان العرب'' ص:55/13
(55) القرآن:المائدۃ:82
(56) مجاہد بن جبر،الامام ''تفسیر مجاهد''مرتب،عبدالرحمان طاہر(المنشورات العلمیه بیروت س ن)ص:202/1
(57) القرآن:المائدۃ:51
(58) صلاح الدین،یوسف،حافظ ''احسن البیان''(شاہ فہد کمپلیکس سعودی عرب س ن)ص:322
(59) القرآن: الایلاف:2-1
(60) الشامی ''سبل الهدی''ص:268/1
(61) ابن حبیب،محمد ''المنمق فی اخبار قریش''(مکتبة عالم الکتب بیروت 1985ء)ص:42/1
(62) البلازری،احمد بن یحیی ''انساب الاشراف''(دار الفکر بیروت ۱۹۹۶ء)ص:59/1
(63) مہر غلام رسول (مرتب) ''رسول رحمت،سیرت طیبہ پر مولانا آزاد کے مقالات''ص:144
(64) الکلاعی،سلیمان بن موسیٰ ''الاکتفاء بماتضمنه من مغازی رسول الله والثلاثة الخلفاء''(دار الکتب العلمیه بیروت ۱۴۲۰ھ)ص:96/1
(65) البلازری ''انساب الاشراف''ص:412/9
(66) ابن الجوزی،عبدالرحمان بن علی،ابوالفرج ''تنویر الغیش فی فضل السودان والحبش''(دار الشریف الریاض 1998ء)ص:62/1
(67) الحلبی،علی بن برہان الدین ''انسان العیون فی سیرۃ الامین المامون''المعروف السیرۃ الحلبیه (دار أحیا التراث العربی، بیروت 1320ھ)ص:340/1
(68) ابن الجوزی ''تنویر الغیش ''ص:68:1
(69) ابن الجوزی ''ایضا''ص:68:1
(70) الحلبی ''انسان العیون''ص:399/1
(71) غازی،محمود احمد،ڈاکٹر ''محاضرات سیرت''(الفیصل ناشران کتب لاہور ۲۰۰۹ء)ص ص:742,743
(72) ابن الجوزی ''تنویر الغیش ''ص:68:1
(73) طبری ''تاریخ الامم''ص:652/2
(74) ابن کثیر،اسمعیل بن عمرو،الحافظ ''البدایة و النهایة فی التاریخ''(دار أحیا التراث العربی، بیروت 1985ء)ص:104/3
(75) البیہقی ''دلائل النبوۃ''ص:209/2

(76) ابن الجوزی،عبدالرحمان بن علی،ابوالفرج''الوفاء باحوال المصطفی''(دار الکتب الحدیثیة مصر1966ء)
ص:735,736/2

(77) محمدحمیداللہ،الدکتور''الوثائق السیاسیة للعهد النبی و الخلافة الراشدة''(دار النفائس بیروت1985ء)ص
ص:104-106

(78) ابن عساکر،علی بن حسین،الحافظ''تاریخ مدینة دمشق''(دار الفکر بیروت1997ء)420/45

(79) ابن سعد''الطبقات''ص:248/4

(80) ابن کثیر''البدایة و النهایة''ص:375/3

(81) غازی''محاضرات سیرت''ص:97

(82) غازی''ایضا''ص:97

(83) دیکھیے مذکورہ حوالہ نمبر74

(84) ابن سیدالناس،محمد بن محمد''عیون الاثر فی فنون المغازی و الشمائل والسیر''(دار القلم بیروت1993ء)
ص:339/1،68/2

(85) ابن سیدالناس''عیون الاثر''ص:330,331/2

(86) ابن کثیر،الحافظ''البدایة و النهایة''ص:104/3

(87) ابن سعد''الطبقات''ص:248/4

(88) الحلبی''انسان العیون''ص:200/2

(89) الحلبی''ایضا''ص:200/2

(90) الحلبی''ایضا''ص:200/2

(91) مبارک پوری،صفی الرحمان''الرحیق المختوم اردو''ص:138

(92) البیہقی''دلائل النبوة''ص ص:460-462/3

(93) ابن سعد''الطبقات''ص:235/3

(94) ابن کثیر،الحافظ''البدایةوالنهایة''ص:356/5

(95) ا. ابن جوزی''الوفاء''ص:735/2

اا. ابن اثیر،علی بن محمد''اسد الغابة فی معرفة الصحابة''(دار المعرفة بیروت1997ء)ص:72,73/1

(96) مہر غلام رسول(مرتب)''رسول رحمت،سیرت طیبہ پر مولانا آزاد کے مقالات''ص:390

(97) شبلی نعمانی وسید سلمان ندوی''سیرۃ النبی''ص:190/2

(98) شبلی نعمانی وسید سلمان ندوی''ایضا''ص:176/2

(99) منصور پوری''رحمۃ للعالمین''ص:157/1

(100) احمد بن حنبل،الامام''المسند''مسند عبدالله بن مسعود(مؤسسةالرسالة بیروت2001ء)ص:408/7

(101) ابن ہشام،عبدالملک ''السیرۃ النبویۃ''ص:335/1

(102) ابن ہشام،عبدالملک ''ایضا''ص:323/1

(103) ابن سعد''الطبقات''ص:34/4

(104) ابن ہشام،عبدالملک ''السیرۃ النبویۃ''ص:335/1

(105) غازی،محمود احمد،ڈاکٹر''خطبات بہاول پور''(اسلامیہ یونیورسٹی، بہاول پور 1997ء)ص:414

(106) ابن اسحاق،محمد''کتاب السیر و المغازی''(دار الفکر بیروت1978ء)ص:218/1

(107) ابن اسحاق''ایضا''ص:219/1

(108) البلازری''انساب الاشراف''ص:198/1

(109) بخاری''الجامع الصحیح''باب هجرة الحبشة،ص:547/1

(110) ابن قیم''زادالمعاد''ص:23/3

(111) البیہقی''دلائل النبوۃ''ص ص:298,299/2

(112) ابن ہشام،عبدالملک''السیرۃ النبویۃ''ص:338/1

(113) ابوداود،سلیمان بن اشعث البحستانی''السنن''باب النهی عن تهییج الحبشة(المکتبة العصریة بیروت س ن)ص:112/4

(114) ابوداود''ایضا''ص:114/4

(115) احمد بن حنبل،الامام''المسند''مسند عبدالله بن مسعود،ص:226/38

(116) النسائی،احمد بن شعیب''السنن المجتبی''باب غزوة الترک والحبشة(المکتبۃ السلفیۃ لاہور س ن)ص:56/2

(117) النسائی''ایضا''باب غزوة الترک والحبشة،ص:56/2

(118) ابن کثیر''البدایة والنهایة''ص:117/4

(119) المناوی،محمد زین الدین''التیسیر بشرح الجامع الصغیر''(مکتبة الامام الشافعی الریاض1988ء)ص:8/2

(120) العظیم آبادی،محمد اشرف''عون المعبود شرح ابی داود''(دار الکتب العلمیہ بیروت ۱۴۱۵ھ)ص:128/14

(121) الجعلود،محمد اس بن عبداللہ''الموالاة و المعاداة فی الشریعة الاسلامیة''(دار الیقین بیروت198ء)ص:623/2

نظرية الحق وأنواعه المختلفة باعتبارات متعددة

ڈاکٹر محمد نواز الحسنی *

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيد المرسلين وعلى آله وصحبه أجمعين .

وبعد !

المقدمة:

فهذا مشروع البحث المقارن في الفقه والقانون وعنوانه

" نظرية الحق وأنواعه المختلفة باعتبارات متعددة "

وهذا البحث يتكون من ثلاثة مباحث :

المبحث الأول في تعريف الحق.

المبحث الثاني في أركان الحق .

المبحث الثالث في أنواع الحق.

قسمت كل مبحث إلى مطالب و كل مطلب إلى فروع و عالجت الموضوع في تلك الفروع حيث حاولت الجهد في إنجاب هذا البحث و في إخراج هذا المجهود و قد قارنت بين نظريات فقهية وقانونية في تعريف الحق ، ثم بينت أنواعه تفصيلا و قد صرفت قصارى جهدي في بيان المميزات بين تلك الأنواع.

---

* أستاذ مساعد بكلية الشريعة والقانون، الجامعة الإسلامية العالمية، إسلام آباد.

واخترت منهجا مقبولا عند العلماء في ثبت المصادر والمراجع بكل أمانة علمية وبيان المواضع للآيات القرآنية من الكتاب المجيد و تخريج الأحاديث من كتب الأحاديث

فأرجو من الله تعالى أن يشرف عملي هذا بالقبول و يجعله ذريعة للفوز والسعادة في الدارين .

ولما هاجر النبي صلى الله عليه وسلم من مكة المكرمة إلى المدينة المنورة وأسست الدولة الإسلامية فمهد الدستور الإسلامي بأول فرصة وهو أول دستور اطلع عليه المجتمع الإنساني في هذه الدنيا وهذا الدستور يحتوي على ستين مادة وبين صلى الله عليه وسلم فيه الحقوق لجميع المواطنين المسلمين وغير المسلمين هو أول أمر اهتم النبي صلى الله عليه وسلم بكتابته في صحيفة بعد عنايته بكتابة القرأن المجيد منذ بداية نزوله وذلك لأن الشرع الإسلامي نزل على رسول الله صلى الله عليه وسلم بيانا لمسئوليات الناس تجاه الحفاظ على حقوق المجتمع الإنساني وتلقاء رعاية حقوق الأفراد بانفرادهم و أقام نظاما هاما لم يوجد له مثال في الماضي ولا يوجد له نظير في هذا العصر المتقدم وهو إقامة نظام المواخاة فيما بين أفراد الأمة الإسلامية على أساس التعاون والتناصر بين المحتاجين والمستغنين وبين الفقراء والأغنياء وبين المهاجرين والأنصار في بداية إقامة دولة إسلامية في المدينة المنورة ثم حاول الجهد الكامل طول حياته في بيان مسؤليات الناس للمحافظة على حقوق بعضهم على بعض. فالتعليمات الشرعية كلها تدور حول بيان حقوق الله وحقوق العباد وبيان رعايتها في المجتمع الإنساني وبيان ما وجب على الانسان بالقيام بمحافظة تلك الحقوق وبيان عقوبات تنفذ على من يخالف تلك الحقوق فمن يضيع حقا من حقوق الله تعالى بمعنى حقوق المجتمع الانسانى فيعاقب بعقوبة حدية وهي عقوبات أشد في الأذى من العقوبات التعزيرية و من يخالف حقا من حقوق العباد فيعاقب بعقوبة تعزيلرية وهي أقل درجة من عقوبات حدية.

ولما خرج الأروبيون من ظلمات الجهالة إلى نورالعلم الذي وصل إليهم من الدولة الإسلامية الأندلسية وجامعاتها اللواتي تعلموا فيها وحصلوا على العلم وتخرجوا منها استيقظوا من نوم الغفلة إلى حياة اليقظة وبدأ الفكر السياسي فيهم واستمر الأمر إلى أنهم جاءوا بالإعلان الصا در في تاريخ ٦ يوليو سنة ١٧٧٦م أول مرة على أن جميع الرجال قد ولدتهم أمهاتهم سواسية فلابد من رعاية حقوق الإنسان في المساواة والحرية والحياة والسعادة وتغيير الحكومات التي لاتقوم برعايات تلك الحقوق.[١]

ثم صدر إعلان حقوق الإنسان والمواطنين بأنه (يولد الناس أحرارا ومتساوين في الحقوق بتاريخ ٤ أغسطس سنة ١٧٨٩م بعد قيام الثورة الفرنسية .[٢]

ثم جاء دستورفرنسوي بتاريخ ٢٤ يونيو سنة ١٧٩٣م وركزعلى المساواة بين ما وجب على الانسان من الواجبات وبين ما حصل له من الحقوق والمساواة بينهم في الحصول على التعليم. ثم صدر إعلان آخر من فرنسا بتاريخ ٢٢ أغسطس سنة ١٧٥٣م بأدنى تعديل و اضافة في بيان تلك الحقوق ثم صدرالإعلان الفرنسي الجديد الصادرسنة ١٧٨٩ بالدساتير الفرنسوية الدالة على أهمية الحقوق الانسانية. ومع هذا جاءت الدساتير المتتابعة المختلفة من جهة دول أروبية خلال القرن التاسع عشرو بداية القرن العشرين من الميلاد وهذا كله كان متأخرا بأربعة عشر قرنا بعد إعلان الدولة الإسلامية الأولى بتلك الحقوق.

ثم صدرت دساتير جديدة تتضمن هذه الحقوق بعد انتهاء الحرب العالمية الأخيرة سنة ١٩٤٤م. وهي كما يلي:

الإعلان العالمي لحقوق الإنسان {UNIVERSAL DECLARATION OF HUMAN RIGHTS)

أصدرته الجمعية العامة للأمم المتحدة في ديسمبر ١٩٤٨م و هو الذي يمثل التطورالبارز في صياغة حقوق الإنسان في عالمنا الحاضر.

١- هموج ولز / معالم تاريخ الإنسانية / ترجمة: عبد العزيز جاويد / القاهرة / الطبعة الثانية / سنة ١٩٦٥م / ٢ / ١١٧١ – ١١٨٢.

٢- محمد فواد شكري / الصراع بين البورجوازية و الإقطاع / القاهرة / سنة ١٩٥٨م / ١ / ١٨٥ – ١٩٠

ثم صدر العهد الدولي بشأن الحقوق المدنية والسياسية عن الجمعية العامة للأمم المتحدة في ١٦ ديسمبر سنة ١٩٦٦م

(INTERNATIONAL CONVENTION ON CIVIL AND POLITICAL RIGHTS}

ثم صدرالعهد الدولي بشأنالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافيةعن الجمعية العامة للأمم المتحدة

INTERNATIONAL CONVENTION ON ECONOMICS, SOCIAL AND CULTURAL RIGHTS}

في تاريخ ١٦ ديسمبر ١٩٦٦م و اعتبر مطبقا من تاريخ ١٥ يوليو سنة ١٩٦٧م. [٣]

وهذا الذي وجههني إلى أن أكتب بحثا علميا في الحقوق و أبين حقيقة الأمر في ذلك.

المبحث الأول: في تعريف الحق

ولما كان هذا البحث يشتمل على الكلام عن الحق وأنواعه المختلفة باعتبارات متعددة فجعلت تعريف الحق و بيان معناه في بداية البحث لكى تنكشف حقيقته و تتجلى ماهيته

وهذا المبحث يتكو ن من مطلبين :

المطلب الأول: . في بيان معنى الحق لغة :

كلمة الحق تطلق على المعاني المتعددة واستعملت في المفاهيم المختلفة ولكنها كلها اشتملت على معنى الملك والمال والأمر الموجود والأمر الثابت و الثبوت والوجوب كما يقال حق الشيئ اذا ثبت و وجب. [٤]

قال الجوهري : الحق خلا ف الباطل.[٥] كما في قوله تعالى : ولا تلبسوا الحق بالباطل . [٦]

---

٣ – محمد وفيق أبو أتله / موسوعة حقوق الإنسان / القاهرة: الجمعية المصرية للاقتصاد االسياسي و الإحصاء و التشريع / ١٩٧٠ م / ٢ / –٤٧ ، ٥٢– ٧١، ٤٣٠ – ٤٤٣

٤ – ابن منظور جمال الدين / لسان العرب / إيران: نشر أدب الحوزة / ١٠ : ٥٠ – ٥١

٥– إسماعيل بن حماد الجوهري / الصحاح/ تحقيق : أحمد عبد الغفور عطار / الطبعة الثانية / ١٤٦٠/٤/١٩٨٢

ولقد شرف الله تعالى كلمة الحق حيث سمى نفسه بالحق في القرآن المجيد فتعالى الله الملك الحق .[٧]

وذلك بأن الله هو الحق.[٨]

ثم ردوه إلى الله مولهم الحق.[٩] فذلكم الله ربكم الحق.[١٠]

لقد استعمل القرآن المجيد كلمة الحق وجاءت بمادة "ح ق ق" في القرآن المجيد في مائتين وثلاثة وثمانين موضعا .[١١]

واستعمل الحديث النبوي كلمة الحق مرارا حيث قال صاحب المعجم المفهرس لألفاظ الحديث أن كلمة الحق وردت في كتب الأحاديث التسعة في مائة وثمانية وخمسين حديثا.[١٢]

المطلب الثاني في بيان معنى الحق اصطلاحا: وهو يتكون عن الفرعين ،

الفرع الأول في بيان معنى الحق عند علماء القانون: قد اختلفت النظريات القانونية في تعريف الحق ومفهومه ولها فيه أربعة اتجاهات من حيث الجملة .

الاتجاه الأول: وهو الاتجاه الشخصي[١٣] {SUBJECTIVE THEORY OF RIGHT}

ويرى أصاب هذا الاتجاه أن للفرد حقوقا طبيعية حاصلة له باعتبار طبيعته وذاته من حيث كونه إنسانا منذ ولادته في هذه الدنيا فلهذا هي سابقة الوجود على القانون وعلى الجماعة فمن واجب القانون أن يحامي هذا الحق لكي يحصل الفرد عليه ومن واجب

٦- سورة البقرة /٤٢ .

٧- سورة الحج / ٦

٨- سورة المائدة /٨٤ .

٩- سورة يونس / ٣٦ .

١٠- سورة النور / ٢٥ .

١١- سليمان بن عبد الرحمن / حقوق الإنسان في الإسلام / مكتبة ملك فهد الوطنية / الطبعة الثانية / ١٩٩٤ م/١٣

١٢- المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي عن الكتب التسعة / مادة حق .

١٣ - ذهب إليه سافيني و فيند شايد من الألمان و سييز و هو المشرع المعروف في عهد الثورة الفرنسية. انظر: الدكتور سيد صبري / مجلة القانون و الاقتصاد / العدد الثالث و الرابع / السنة العشرون / ١٦١ —وما بعدها

الجماعة أى الدولة أن تمكنه بأن يتمتع بحقه ويحصل عليه وقالوا إن الغرض الأساسي من إقامة أية هيئة عامة هو ضمان الحريات الفردية من حرية الراي والعمل و التملك والتجارة والتنقل لكونها وسيلة لحريات المجموع والمجتمع

وخلاصة ذلك أن المذهب الفردي يهم بالفرد وحقوقه وأن لكل من القانون والجماعة والدولة أن يخدم مصالحه ويضمن حرياته.

فعرف أصحاب الاتجاه الشخصي الحق بأنه قدرة أوسلطة إرادية يخولها القانون شخصا معينا ويرسم لها حدودا.(١٤)

فهو إذا، قدرة يخول القانون بمقتضاها شخصا معينا سلطة على شيئ أو على اقتضاء أداء من آخر.(١٥)

فعلى هذا التعريف الحق ميزة طبيعية يتصرف بها الفرد وفق رغبته ومشيته. (١٦)

فهذا التعريف يدل على أن ذات الفرد هي المحور الوحيد والمركز الأصيل للحق في المذهب الفردي.ويرى أصحاب هذا المذهب أن الحق صفة تلحق بشخص حيث يصبح بها قادرا على الاتيان بأعمال معينة. (١٧)

عناصر التعريف للحق:

العنصر الأول هو القدرة والسلطة والمراد بالسلطة هو القدرة على التصرف في الشئي وهو موضوع الحق ويختلف هذا التصرف باختلاف الحق فمثلا في حق الملكية على شيئ مادي يكون هذا التصرف ماديا وقانونيا حيث أن يستعمله أو يستغله أو يتركه دون استعمال واستغلال. وفي حق الدائنية تكون القدرة للدائن على أن يطالب بالدين

١٤- الدكتور سليمان مرقس / المدخل إلى العلوم القانونية / القاهرة: دار النشر للجامعات المصرية / ١٩٦٠م / ٤٢٣

١٥- انظر: الدكتور عبدالرزاق السنهوري / مصادر الحق / / دار الفكر للطباعة و النشر / ١: ٥

١٦- الدكتور فتحي الدريني / الحق و مدى سلطن الدولة في تقييده //ؤسسة الرسالة / الطبعة الثالثة / ١٤٠٤-١٩٨٤ / ٩٥

١٧- الدكتور سيد صبري/ نظرية المذهب الفردي/ مجلة القانون والاقتصاد / الطبعة الثالث و الرابع./ السنة العشرون.

أولايطالب أويتنازل عنه أو يحوله إلى شخص آخر. وفي الحقوق التي يكون محلها الإنسان نفسه كالحياة يكون تصرفه قاصرا على المحافظة على حياته. [١٨]

العنصر الثاني هو ثبوت القدرة والسلطة لصاحب الحق على موضوع الحق ومحله.

العنصر الثالث هو احترام الناس جميعا للحق الثابت لأي إنسان و ذلك لأن الحق يستدعي عدة أمورعند تحققه وهي وجود صاحب الحق و وجود الشيئ الذي تعلق به حقه وهو الموضوع للحق ومحله و وجود غيره من الناس حيث يجب عليهم احترام هذا الحق.

العنصر الرابع هو حماية القانون لهذا الحق والحماية القانونية تقتضي من الناس الآخرين احترام هذا الحق. [١٩]

مناقشة هذا التعريف

نوقش هذا التعريف بخمسة وجوه:

الوجه الأول: ان الأساس الذي يقوم عليه المذهب الفردي هوأن الحقوق هي حقوق طبيعية للإنسان حيث حصلت له منذ نشأته الأولى فهذا تصوير للإنسان الفطري الذي يعيش منعزلا عن الجماعة و المجتمع ولاوجود لمثل هذا الإنسان في المجتمع الإنساني منذ بدايته إلى الآن فلا فائدة للكلام عن الحق للإنسان الذي لا وجود له في هذه الدنيا

الوجه الثاني: أنه لووقع التعارض بين حق الفرد وحق الجماعة ومصلحة الفرد ومصلحة الجماعة فأصحاب المذهب الفردي يرجحون حق الفرد على حق الجماعة ومصلحة الفرد على مصلحة الجماعة وهو صريح البطلان لأن ترجيح حق الفرد على حق الجماعة فيه ترجيح دفع الضرر الخاص والأخف على دفع الضرر العام والأشد وهو باطل.

---

١٨ - الدكتور عبد المنعم فرج / أصول القانون / مصر: مطبعة مصطفى البابي الحلبي / / ١٩٦٥م / ٢٧٦

١٩ - انظر: نفس المرجع

الوجه الثالث: ان كثيرا من المصالح العامة التي لايفكر الأفراد في رعايتها بل يعملون على ما يضر بتلك المصالح و يستغلون الناس بحاجاتهم لأن الفرد يستهدف فائدته لا فائدة غيره. [٢٠]

الوجه الرابع: بأنه يدل على أن الإرادة لابد من وجودها لوجود الحق مع أن الحق قد يوجد ولا توجد الإرادة لصاحب الحق كحق الإرث للجنين في بطن أمه الحامل وحق إرث الصغير غير المتأهل للإردة .

الوجه الخامس: قد يوجد الحق ويثبت لصاحبه مع انتفاء إرادته أو مع إرادته بعدم ثبوت الحق له كثبوت حق الإرث للوارث من مورثه وكحق الولاية للأب والجد على الصغير والصغيرة ومالهما وحق الحضانة للأم وبعض النساء الأخرى لأن بعضا منهم قد لايريدون تحمل مسئولية الولاية أوالحضانة مع انها حق ثابت لهم. [٢١]

اختيار بعض علماء الإسلام هذا الاتجاه :

اختارهذا التعريف للحق، الدكتور سليمان مرقس عند تعريفه للحق في كتابه " المد خل إلى العلوم القانونية . [٢٢]

نشأة هذا الاتجاه : نشأ هذا الاتجاه في أوربا في القرن الثامن عشر والتاسع عشر ودعى أصحاب هذا المذهب إلى حقوق الإنسان بمعنى حريات عامة لأفراد الشعب بدون أي قيد وحد لها. [٢٣]

الاتجاه الثاني: وهو الاتجاه الموضوعي[٢٤] {OBJECTIVE THEORY OF RIGHT}

٢٠- انظر: نفس المرجع و الدكتور عبد القادر الجمال / أصول النظم الاجتماعية / ٢٢٢

٢١- الدكتور أحمد سلامة / محاضرات في النظرية العامة للحق / مصر: مطبعة نهضة / ١٩٥٤م / ٢٠

٢٢- المدخل غلى العلوم القانونية / ٤٢٣

٢٣- الحق ومدى سلطان الدولة في تقييده / ٥٥

٢٤ - من أصحاب هذا المذهب إهرنج و هو من أكبر مهاجمي المذهب الشخصي . انظر: عبد الرزاق السنهوري / مصادر الحق / ١ : ٥ والدكتور أبي ستيت / أصول القوانين / طبع سنة ١٩٥٠ /٥٠. و الدكتور حسن كيره / أصول القانون /٥٥٥

وعرف أصحاب هذا الاتجاه الحق بأنه مصلحة يحميها القانون .(٢٥)

يتكون هذا التعريف من عنصرين: أحدهما جوهري وهو المصلحة ، وثانيهما شكلي وهوحماية القانون لهذه المصلحة .

مناقشة هذا التعريف:

نو قش هذا التعريف :

أولا: أنه غيرجامع لكثير من الحقوق في المعاملات لعدم شموله الحقوق التي هي من قبيل الصلاحيات كحق الوكيل في ممارسة العمل الموكل به فإن حقه في هذه الممارسة ليس مصلحة له بل مجرد سلطة. (٢٦)

ثانيا: أن الحق ليس هو نفس المصلحة التي تفسر بالمنفعة أوبالفائدة ذاتها وإنما هواختصاص الشخص بهذه المصلحة وعلاقته بها فليست المصلحة في الحقيقة سوى متعلق للحق وليس الحق هوإياها وإنما هو صلة أوعلاقة اختصاصية بين الشخص وبين المصلحة.(٢٧)

ثالثا: أن الحق ليس إسما لمصلحة صاحب الحق وذلك لأن المصلحة هي الغاية المقصودة للحصول عليها من استعمال الحق وبينهما فرق وذلك لأنه قد توجد المصلحة ولكنه لايوجد الحق لصاحبه وقد يوجد الحق ويقصد صاحب الحق الحصول على المصلحة من حقه الحاصل له من سابق سواء كانت مادية أومعنوية ولكنه لايحصل عليها مع كل جدية ومحاولة في الحصول عليها كإيجاب الدولة رسوما جمركية على البضائع الأجنبية المستوردة حماية للمصنوعات الوطنية ففي هذا مصلحة وفائدة للتجار المواطنين وقد أقرها القانون أيضا ولكنها ليست حقا لهم ولم يقل أحد: إنه حق لهم فالمصلحة معناها الفائدة سواء كانت بصورة جلب المنفعة أوبصورة دفع المضرة فالفائدة لاتحصل من حق الملكية إلا

٢٥- انظر: الحق و مدى سلطان الدولة في تقييده /٥٥

٢٦- انظر: الشيخ مصطفى أحمد الزرقا / هامش كتاب المدخل الفقهي العام / دار الفكر/ ٣ / ١٣

٢٧- هامش كتاب الدخل الفقهي العام / ٣ / ١٣

بعد أن تكون ملكية حاصلة لشخص سابقا مثلا ثم استعمل هذا الحق وحصل على فائدة حق ملكيته.(٢٨)

رابعا: أن تعريف الحق غير مانع لصدقه على الحريات العامة والإباحات المتاحة لأ نها مصلحة يحميها القانون ولكنها ليست حقا لأحد بخصيصة الإستثناء والاختصاص به.

اختيار بعض علماء الإسلام هذا التعريف :

اختارالدكتورعبد الرزاق السنهوري هذا التعريف(٢٩)- والدكتور كامل موسى(٣٠) والدكتور صبحى المحمصانى(٣١) والشيخ على الخفيف(٣٢) والدكتور محمد يوسف موسى(٣٣) والأستا ذ الشيخ عيسوى أحمد عيسوى.(٣٤)

الاتجاه الثالث : وهو الاتجاه المختلط وهذا الاتجاه يجمع بين الاتجاهين: الاتجاه الشخصي و الاتجاه الموضوعي و ذلك لأن أصحاب هذا الاتجاه عرفوا الحق بتعريف متكون من التعريفين السابقين إلا أن بعضهم رجح عنصر الإرادة على المصلحة في تعريف الحق وبعضهم رجح عنصر المصلحة على الإراد ة في تعريفه .

٢٨- انظر: الحق و مدى سلطان الدولة في تقييده / ٥٦

٢٩ - حيث عرف الحق بأنه مصلحة مالية يقرها القانون للفرد. مصادر الحق / دار الفكر / ١: ٤ وأصول القوانين / ٢٦٧ و يرد عليه ما ورد على التعريف السابق و مع ذلك يرد عليه أنه تعريف للحق المتحقق في المعاملات ولايشمل الحقوق التي تتحقق في مجموعة الأحوال الشخصية كحق الولي والوصي في ممارسة سلطتهما على القاصر و كذا حق الحضانة للأم و كذا لايشمل بعض الحقوق في المعاملات كحق الوكيل في ممارسة العمل المؤكل به فإن حقه في هذه الممارسة ليس مصلحة مالية وإنما هو سلطة.

٣٠- انظر: الحقوق العينية الأصلية / طبع ١٣٧٠هـ - ١٩٥١م / ١٧٥

٣١- النظرية العامة للموجبات و العقود في الشريعة الإسلامية / بيروت: مطبعة الكشاف / ١٩٤٨م / ١ / ٣٥

٣٢ - حيث عرف الحق بأنه : مصلحة مستحقة شرعا . انظر: الحق و الذمة / القاهرة: مكتبة وهبه / ١٩٤٧م / ٣٧ و يرد عليه ما ورد على السابق ثم فيه دور لوقوفه على مستحقة لكونه جزء من التعريف والمستحقة موقوف على الحق لكونه مشتقا منه.

٣٣ -الأموال و نظرية العقد في الفقه الإسلامي مع مدخل لدراسة الفقه و فلسفته / القاهرة: دار الكتاب العربي / ١٩٥٣م / ٢١١

٣٤- مجلة اعلوم القانونية والاقتصادية / العدد الأول / السنة الخامسة / يناير سنة ١٩٦٣م

التعريف الأول للحق :هو قدرة إرادية أعطيت لشخص في سبيل تحقيق مصلحة.

التعريف الثاني لللحق: هو مصلحة محمية تسهر على تحقيقها والذود عنها قدرة إرادية . (٣٥)

واختلف أصحاب هذا الاتجاه في تغليب أحدالعنصرين للحق على الآخر فبعضهم قدم عنصر الإرادة على المصلحة فقال الحق قدرة إرادية أعطيت لشخص في سبيل تحقيق مصلحة و بعضهم رجح اعتبار المصلحة على الإرادة فقال: الحق مصلحة محمية تسهر على تحقيقها و الذود عنها قدرة إرادية. (٣٦)

مناقشتهما: ويرد على هذا المذهب ما يرد على المذهبين السابقين من الردود والنقود . (٣٧)

الاتجاه الرابع : وهو الاتجاه الحديث (٣٨) (NEW THEORY OF RIGHTS)

وعرف أصحاب هذاالاتجاه الحق بتعريف مستحدث حيث لايرد عليه ما ورد على هذا التعريف للحق عند الاتجاهات السابقة ، فقالوا: الحق استئثار بقيمة معينة يمنحه القانون لشخص ويحميه. (٣٩)

بيان هذا التعريف: أن عنصره الجوهري في هذا التعريف للحق هو الإستئثار ومعناه: الاختصاص بمحل الحق والانفراد بموضوع الحق دون كافة الناس فالاختصاص هوعلاقة تشمل الحق الذي كان موضوعه مالا كاستحقاق الدين الواجب في ذمة أحد بأي سبب كان وكذا الحق الذي موضوعه ممارسة سلطة شخصية كممارسة الولي ولايته والوكيل

٣٥- انظر: الدكتور أحمد سلامه / محاضرات في المدخل للعلوم القانونية / ٢٤ والدكتور فتحي الدريني / الحق ومدى سلطان الدولة في تقييده /٥٧

٣٦- انظر: عبد الملك ياس / أصول القانون / بغداد: مطبعة سلمان الأعظمي / ١٩٦٨م / ٢٤٩ - ٢٥٠

٣٧- الحق ومدى سلطان الدولة في تقييده / ٥٧

٣٨- ذهب إليه جان دايان من البلجيقا

٣٩- انظر: الدكتور أحمد سلامه / محاضرات في المدخل للعلوم القانونية / ٢٥

وكالته و كلاهما حق لشخص فلابد لهذه العلاقة أن تختص بشخص معين أو بفئة إذ لا معنى للحق إلا عند ما تتحقق فيه ميزة ممنوحة لصاحبه وممنوعة لغيره. (٤٠)

فخرجت بذلك، علاقة لا اختصاص لها بأحد من الأشخاص مثل الإباحات العامة كالاصطياد و الاحتطاب من البراري ولكنه إذا منح أحد اختصاصا وامتيازا باستثمار شيئ من هذه المباحات فيصبح ذلك حقا له.

ثم المراد بالقيمة هي السلطة ولايقصد بالسلطة مجرد الإرادة بل المراد بها حرية التصرف في محل الحق سواء كانت معنوية كما في عديم أهلية الأداء أو واقعية كما في العاقل البالغ حيث يستعمل حقه بالفعل. و يتصرف فيه.ثم هذه السلطة على نوعين: سلطة على شخص وسلطة على شيئ معين فالسلطة على شخص كحق الولاية على النفس تأديبا و تعليما وتطبيبا و كذا حق الحضانة للأم على الصغير وتربيته. (٤١)

وأما السلطة على شيئ معين كحق الملكية فهي سلطة للإنسان على ذات الشيئ كما سياتي الكلام عنه في الكلام عن الحق العيني إن شاء الله تعالى و كذا حق التملك بالشفعة و حق الانتفاع بالأعيان و حق الولاية على مال القاصر.

وعنصره الثاني: الشخص والمراد به الشخص العام سواء كان حقيقيا أو اعتباريا فالشخص الحقيقي كالإنسان والشخص الاعتباري كالشركات و بيت المال والوقف والسلطة كما ثبتت لإنسان كذلك ثبتت لشخص اعتباري أيضا.

وعنصره الثالث: هو الحماية القانونية لهذا الاختصاص والمراد من الحماية القانونية هو تمكين صاحب الحق على محل الحق بحرية التصرف فيه لتحقيق مصلحة مشروعة له من هذا المحل والتمكين هو إعطاء السلطة لصاحب الحق عليه وتستلزم هذه السلطة الاقتضاء من جميع الناس وكافتهم احترام الحق لصاحبه حيث لايعتدي عليه أحد غيره. (٤٢)

٤٠- انظر: الزرقا / المدخل الفقهي العام / ٣ / ١٠ - ١١

٤١- اظر: نفس المرجع

٤٢- انظر: الحق و مدى سلطان الدولة في تقييده / ٥٨ - ٦٠ و المدخل الفقهي العام / ١١ - ١٢

وخرج بهذا القيد اختصاص الغاصب بالمغصوب وكذا اختصاص السارق بالمال المسروق وإن كانا يستأثران بالشيئ و ينتفعان به و ذلك لعدم حماية القانون لهذا الاختصاص فلايكون هذا الاختصاص حقا لهما.

بيان الراجح:

بعد هذه المحاولة التفصيلية يتضح لنا أن التعريف الرابع للحق أولى للقبول وأمثل للاعتماد عليه من التعريفات السابقة عليه وذلك لوجوه:

الأول: أنه سالم عن جميع المناقشات والاعتراضات والنقود والردود التي كانت تتوجه إلى التعريفات السالفة للحق و تنتقض سلامتها في كونها جامعة ومانعة.

الثاني : أنه يميز بين الحق والمصلحة فالحق ليس مصلحة بل هو وسيلة للحصول عليها.

ملاحظة: و يناسب لنا أن نذكر هنا أن فكرة النظرية الحديثة في بيان معنى الحق عند تعريفه بالاستئثار و الاختصاص ليست مستحدثة بل قد سبقها الفقه الإسلامي وعرف الحق بأنه اختصاص حاجز. [٤٣]

اختيار بعض علما الإسلام هذا التعريف: للحق:

قد مال إليه فريق من علما الإسلام ومنهم الدكتور إسماعيل غانم.[٤٤] والدكتور شمس الدين الوكيل.[٤٥]

والدكتور حس كيره [٤٦] و مصطفى أحمد الزرقا[٤٧]

٤٣- انظر: ابن نجيم زين الدين بن إبراهيم المتوفى ٩٧٠هـ / البحر الرائق / المطبعة العلمية / الطبعة الأولى / ١٣١١هـ / ٦ / ١٤٨

٤٤- الدكتور إسماعيل غانم / نظرية الحق / ١٧

٤٥- محاضرات في النظرية العامة للحق / مصر: مطبعة نهضة بالفجالة / ١٩٦٣ – ١٩٥٤ / ١٧ .

٤٦- أصول القانون / مطبعة دار المعارف / ١٩٦٠م / ٦٥٠

٤٧- حيث عرف الحق بأنه اختصاص يقرر به الشرع سلطة أوتكليفا. فالمراد بالاختصاص علاقة الشخص بموضوع الحق التي تميزه عن غيره. و المراد بالسلطة هي القدرة وهذه السلطة على نوعين: سلطة على شخص كحق الولاية على

والدكتور الفتحي الدريني[٤٨] والبعض الآخر من العلماء المعاصرين والبعض الآخر من علماء المسلمين..[٤٩]

ويناسب لي أن أذكر تعريف الحق عند الدكتور الفتحي الدريني لكونه جديرا بالذكر وجامعا ومانعا حيث قال : الحق اختصاص يقر به الشرع سلطة على شيئ أو اقتضاء أداء من آخر تحقيقا لمصلحة معينة. [٥٠]

تحليل التعريف :فالاختصاص علاقة تقوم بين مختص ومختص به و قد يكون المختص به وموضوع الحق هو الله تعالى وهي تدل على حقوق الله تعالى وقد يكون شخصا حقيقيا كالإنسان وقد يكون شخصا اعتباريا كالدولة والوقف وبيت المال والشركات والمؤسسات وخرجت الاباحات العامة والحقوق العامة بقيد الاختصاص لمساواة جميع الناس في الانتفاع بها بدون تخصيص بأحد منهم وقوله في التعريف: يقر به الشرع خرج بذلك اختصاص الغاصب بالمغصوب والسارق بالمسروق لعدم الحماية الشرعية له والحماية الشرعية تدل على أن صاحب الحق له حرية التصرف في موضوع الحق في الحدود التي رسمتها الشريعة. ثم السلطة الموجودة في التعريف قد تكون على شيئ و هي تسمى بالحق العيني كحق الملكية و حق الحبس في المرهون و حق الارتفاق بالشرب وقد تكون على شخص سواء كان حقيقيا أو اعتباريا وهي تسمى بالحق الشخصي كالعلاقة بين الدائن والمدين كالسلطة للدائن باقتضاء أداء دين عن المدين. ثم الأداء على نوعين: الأداء الإيجابي كالقيام

النفس حيث أن له سلطة على القاصر تأديبا وتعليما وسلطة على شيئ كحق الملكية وحق التملك بالشفعة وحق الانتفاع بالأعيان وحق الولاية على مال القاصر.و اما التكليف فهو دائما عهدة على إنسان و هي علي نوعين عهدة شخصية كقيام الأجير بعمله و عهدة مالية كوفاء الدين.و يرد على هذا التعريف أنه غير مانع لشموله على وظيفة الإنسان لأداء حقوق الآخرين لأنه كلما يوجد الحق توجد معه وظيفة الشخص الآخر حيث يراعيه و يؤديه و الحق يتطلب من الآخرين أن يقوموا برعايته و الحق والوظيفة أمران متقابلان ومتغايران.المدخل الفقهي العام. ١٠/٣

٤٨- انظر: الحق ومدى سلطان الدولة في تقييده / ١٩٣ - ١٩٤

٤٩- الدكتور سليمان مرقس / المدخل إلى العلوم القانونية / ١٩٦٠م / ٥٧

٥٠- انظر: الحق و مدى سلطان الدولة في تقييده / ١٩٣ - ١٩٤

بعمل والأداء السلبي كالامتناع عن عمل. وهذا التعريف يشمل جميع الحقوق مثل حقوق الله تعالى وحقوق العباد وثم الحقوق العينية للعباد والحقوق الشخصية للعباد.والمراد بقوله تحقيقا لمصلحة معينة بيان الغاية المطلوب حصولها من استعمال الحق ولابد للغاية أن يقر بها الشرع فهذا يدل على أن الغاية من استعمال الحق لابد أن تكون موافقة لغاية الشارع من سماحة هذا الحق للشخص. وهذا التعريف أوضح بيانا للحق وأشمل إحاطة لأنواعه من التعاريف السابقة عليها لوجوه:

الأول أنه يميز بين الحق والمصلحة وذلك لأن الحق ليس هو المصلحة بل هو وسيلة للحصول عليها.

الثاني: أنه جامع وشامل لحقوق الله تعالى وحقوق الأشخاص سواء كانوا من الحقيقيين أو الاعتباريين.

الثالث: أنه يبين مدى استعمال الحق و هو تحقيق مصلحة معينة و مادامت هذه المصلحة محمية بالشرع الإسلامي فلابد أن يكون استعمال الحق للحصول على مصلحة معتبرة عند الشريعة الإسلامية أو تدخل هذه المصلحة في إطار مبينة بالشريعة الإسلامية ومعنى ذلك أن تكون هذه المصلحة معتبرة بالشريعة الاسلامية أو ملائمة لمقاصد الشريعة ولا يكون استعمال الحق للحصول على مصلحة يعتبرها الإنسان نفسه مصلحة له.

و ذلك لقوله تعالى: عسى أن تكرهوا شيئا و هو خير لكم و عسى أن تحبوا شيئا وهو شر لكم والله يعلم وأنتم لاتعلمون.[٥١]

وقوله تعالى: عسى أن تكرهوا شيئا ويجعل الله فيه خيرا كثيرا.[٥٢]

فلابد لهذه المصلحة أن تكون معتبرة عند الشارع في ذاتها أو نوعها أو جنسها أوتكون ملائمة لها ولا تكون ملغاة عند الشارع أو متضادة لمصلحة معتبرة عنده.

٥١- سورة البقرة / ٢١٦

٥٢- سورة النساء / ١٩

الرابع: أنه خال عن ذكر الإرادة لأنها شرط لاستعمال الحق وليس ركنا له فلاحاجة إلى ذكره في تعريف الحق .

الخامس: أنه سالم عن المناقشات الواردة على التعاريف السابقة.

الفرع الثاني : . تعريف الحق عند الفقهاء القدامى :

ولم يتعرض العلماء القدامى بتعريف مستقل للحق حيث يكون جامعا و مانعا بل ذكروا معناه الذي يدور حول معناه اللغوى من الوجود و الثبوت و الوجوب إلا أن بعض العلماء جائوا ببيان تعريف مستقل للحق. وإليك بيان ذلك:

١ - نقل ابن نجيم تعريف الحق عن الحاوي القدسي: بأ نه اختصا ص حاجز.(٥٣)

فالاختصاص الحاجزجوهرالحق وما هيته وعينه وهو عبارة عن علاقة وصلة بين شخص وشيئ أوبين شخص وشخص تعطي صاحب الحق استئثارا على هذا الشئ أوعلى هذا الشخص. (٥٤)

منا قشة ذلك

نوقش هذا التعريف بأنه غير مانع حيث يصدق على الاختصاص الحاجز الحاصل للغاصب على المغصوب مع أنه ليس له حق عليه.

٢ - عرفه عبد الحليم بن محمد أمين اللكنوي بأنه الحكم الثابت شرعا .(٥٥)

منا قشة هذا التعريف:

---

٥٣ - ابن نجيم / البحر الرائق /٦ : ١٤٨ و الأشبه والنظائر/ ٣٤٦

٥٤- الحق و مدى سلطان الدولة في تقييده / ١٨٦

٥٥- عبد الحليم بن محمد أمين اللكنوي / حاشية قمر الاقمار على نور الأنوار / كراتشي: نور محمد أصح المطابع / ٢ :٢١٦

ينتقد هذا التعريف بأمرين : أولا : أنه تعريف للحق بمنشائه ومصدره لأن الحق لا يعتبر حقا في نظر الشرع إلا إذا قرره الشارع وأثبته و إثباته وتقريره إنما يكو ن بالحكم فالحكم مثبت للحق ومصدره وليس عينا للحق.

ثانيا: أن الحكم الوارد في تعريف الحق إما أن يكون المراد به الحكم عند الفقهاء أوالمراد به الحكم عند الأصوليين.

فعلى الصورة الأولى: الحق ليس نفس الخطاب بل أثرا له ثابتا به وعلاقة الحق بالحكم هي علاقة المسبب بالسبب والمسبب ليس عين السبب وإلا ليلزم تقدم الشئ على نفسه وهو با طل .

وعلى الصورة الثانية تعريف الحق غير ما نع لوجهين .

الأول أن الأحكام الوضعية كالشرط للمشروط والسبب للمسبب والمانع عن الحكم، حكم ثابت شرعا مع أنها ليست حقا لأحد .

الثاني : أن الإباحة والرخصة حكم ثابت شرعا مع أنهما ليستا حقين لأحد من أناس كما سيأتي الكلام بعد ذلك إن شاء الله تعالى. (٥٦)

٣ – وعرفه ابن نجيم بأن الحق ما يستحقه الرجل . (٥٧)

مناقشة هذا التعريف:

نوقش هذا التعريف للحق بأنه يستلزم الدور لأن الحق موقوف على تعريفه وفيه كلمة " ما يستحقه " وهذه الكلمة في بيان معناها موقوفة على بيان معنى الحق والحق فى بيان معناه وتعريفه يتوقف على معنى كلمة ما يستحقه وهو دور والدور باطل لأنه يستلزم توقف الشئ على نفسه وتوقف الشئ على نفسه باطل. (٥٨)

٥٦انظر: الشيخ مصطفى أحمد الزرقا / المدخل الفقهي العام / ٣ : ١٣ – ١٤

٥٧ابن نجيم / البحر الرائق / ٦ : ١٤٨

٥٨الحق و مدى سلطان الدولة في تقييده / ١٨٤ – و المدخل الفقهي العام / ٣: ١٣

٤- عرف عبد العزيز البخاري الحق وقال حق الله تعالى : ما يتعلق به النفع العام للعالم فلايختص به أحد (...) وحق العبد ما تتعلق به مصلحة خاصة.(٥٩) وبمثله قال العلامة التفتازاني (٦٠)

هذا تعريف للحق باعتبار هدفه وموضوعه وهو تعريف موضوعي للحق ويظهر من ذلك أن العلماء القدامى لم يركزوا النظر في بيان تعريف الحق جامعا ومانعا فلهذا لاحاجة للمناقشة لهذا التعريف.

٥- عرف عبيد الله بن مسعود الملقب بصدر الشريعة حق الملكية وقال إنه اتصال شرعي بين الإنسان وبين شيئ يكون مطلقا لتصرفه فيه وحاجزا عن تصرف الغير فيه.(٦١)

والمراد بالاتصال العلاقة بين الإنسان وموضوع الحق وهو جوهر كل حق. وكلمة (شرعي) تدل على أن هذه العلاقة لاتكون معتبرة إلا أن تكون محمية بالشريعة الإسلامية وخرج بكلمة شرعي الاتصال القائم بين الغاصب والمغصوب والسارق والمسروق لأنه غير محمي بالشريعة وكلمة (الإنسان) تدل على أن العلماء القدامي لايقصدون بالشخص إلا الشخص الحقيقي وأما الشخص الاعتباري فلا اعتبار به عندهم وكلمات (مطلقا لتصرفه فيه) تعني سلطته الشرعية على موضوع الحق حيث يكون اتصال صاحب الحق بموضوع الحق مشروعا شرعا يبيح تصرفه فيه وكلمات (وحاجزا عن تصرف الغير فيه) بيان مزيد للاتصال المذكورحيث يمنع غير صاحب الحق أن يتصرف في موضوع الحق بدون مبرر شرعي و تخرج بها الإباحات العامة.

---

٥٩ عبد العزيز أحمد البخاري علاء الدين المتوفى ٧٣٠هـ / كشف الأسرار / بيروت: دار الكتاب العربي / ١٣٩٤هـ – ١٩٧٤م / ٣ / ١٣٤

٦٠ – العلامة التفتازاني سعد الدين مسعود بن عمر المتوفى ٧٩٢هـ / التلويح على التوضيح / بيروت: دار الكتب العلمية / ٢: ١٥١

٦١– عبيد الله بن مسعود الملقب بصدر الشريعة / التوضيح مع حاشية التلويح / ٢: ١٥١

وهذا التعريف للحق تعريف جامع ومانع ولا يصح الاعتراض عليه بكونه تعريفا للحق العيني وغير جامع وشامل للحق الشخصي وذلك لأنه تعريف لحق الملكية وهو حق عيني لا شخصي .

المبحث الثاني : – في أنواع الحق .

هناك اتجاهان في الحقوق (١) اتجاه الشريعة الإسلامية (٢) اتجاه القانون الوضعي

أولا: اتجاه الشريعة الإسلامية: قررت الشريعة الإسلامية الحقوق للإنسان وبينت في مقابلتها التكاليف له لتحقيق مصالح الناس بكفالة ضرورياتهم وتوفير حاجياتهم وتحسيناتهم في حياتهم الدنيوية وتحصيل سعاداتهم في حياتهم الأخروية.

هناك عدة أنواع للحق باعتبارات مختلفة ونود أن نفصل الكلا م في ذلك لكى تتضح فكرة الحق .

المطلب الأول : في أنواع الحق باعتبار صاحب الحق .

فالحق بهذا الاعتبار على ثلاثة أنواع : (١) حق الله تعالى (٢) حق الشخص (٣) الحق المشترك الذي اجتمع فيه حقان ولكنه قد يغلب حق الله على حق الشخص وقد يغلب حق الشخص على حق الله تعالى .[٦٢]

ووجه الحصر في تلك الحقوق الثلاث هو أن الحكم الشرعي يتعلق بأفعال المكلفين فإن كان المقصود بها مصلحة الجماعة كافة و حفظ النظام العام فيها فتعلق هذا الحكم بالأفعال لحق الله تعالى الخالص له فلابد من تنفيذه لولي الأمرولا خيار للإنسان فيها وإن كان المقصود بها مصلحة المكلف بخصوصه أوبعمومه فتعلق الحكم بالأفعال للحق الخالص للفرد أو الجماعة و للمكلف في تنفيذه خيار وإن كان المفصود بها مصلحة المجتمع والمكلف معا ومصلحة المجتمع فيها أظهروأغلب فحق الله تعالى فيها غالب على

٦٢– عبد الوهاب خلاف / أصول الفقه / دار القلم / الطبعة العاشرة / ١٣٩٢هـ – ١٩٧٢م / ٢١٠

حق الإنسان وحكمه كحكم ما هوحق خالص لله تعالى وإن كانت مصلحة الفرد فيها أظهر فحكمها كحكم ما هو حق خالص للفرد.

الفرع الأول : . حقوق الله تعالى .

تعريف حق الله تعالى: هوكل حق ليس للإنسان أن يسقطه و يمكن أن يقال في تعريفه إنه ما يتعلق به النفع العام من غير اختصاص بأحد من الأفراد كوجوب الإيمان بالله تعالى على عباده و التقرب إليه وعبادته وتعظيمه وإقامة شعائره وتحقيق النفع العام من غيراختصاص بأحد من الناس و إطاعة دينه الشامل على تعليماته المذكورة فى كتابه المجيد و أحاديث نبيه الكريم وسمى هذا الحق حقا لله تعالى لأن نفعه في رعايته يعود إلى المجتمع كله وضرره في تركه وعدم رعايته يلحق المجتمع كله .

مثال الحق الأول : العبادات من الصلوات والصيام والحج والزكوات والجهاد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والنذر واليمين .

مثال الحق الثاني : الكف عن الجرائم و تطبيق العقوبات الحدية على من يرتكب الجرائم الحدية وهي العقوبات التي أوجبها الله تعالى على جرائم الزنا والسرقة وقطع الطريق وشرب الخمر والردة والبغي والقذف فسمي هذا الحق بحق الله تعالى لعظم خطره وشمول نفعه لكافة أفراد المجتمع

الفرع الثاني : . أقسام حقوق الله تعالى .

بين الحنفية حقوق الله تعالى تفصيلا وقالوا هي ثمانية أقسام : (١) عبادات خالصة بعد الإيمانيات وهي الصلوات والزكوات والصيام والحج (٢)عبادات فيها معنى المئونة كزكاة الفطر(٣) مئونات فيها معنى العبادة كالعشر(٤) عقوبات خالصة كالحدود (٥) عقوبات قاصرة كالحرمان من الميراث (٦) مئونات فيها معنى العقوبة كالخراج (٧) حقو ق

دائرة بين الأمرين المذكورين كالكفارات (٨) حق بينه الله تعالى بنفسه أنه لذات الباري تعالى نفسه كخمس الغنائم و المعادن .[٦٣]

وتفصيل الكلام عن كل قسم من هذه الأقسام الثمانية كما يلي:

القسم الأول هو الإيمان وفروعه من العبادات والإيمان هوالاعتقاد الجازم بما يجب الإيمان به ومعناه هو التصديق بما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم وهو تصديق النبي صلى الله عليه وسلم بالقلب في جميع ما علم بالضرورة مجيئه به من عند الله تعالى[٦٤] ولا يسقط بأي عذر من الأعذار كالإكراه و غيره وأما الإقرار باللسان فهو شرط في إجراء أحكام الإسلام عليه في الدنيا واعتباره مسلما فمن أقر أمامنا بأنه لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله و نطق بالشهادتين فهو مسلم بالنسبة لنا و تنفذ عليه أحكام المسلمين في الدنيا و اما قلبه فأمره إلى الله تعالى فإن كان مطمئنا فيجازيه وإن كان غير مطمئن فيعاقبه وأما الاقرار باللسان فيسقط بالاكراه الملجي.[٦٥]

وأما فروع الإيمان فالمراد بها سائر العبادات وسميت فروعا للإيمان لأ نها تبتني على الإيمان وبدون الإيمان لا قيمة لها ولا جزاء ولا ثواب لمن يأتي بتلك العبادات وذلك لقوله تعالى: ما كان للمشركين أن يعمروا مساجد الله شاهدين على أنفسهم بالكفر أولئك حبطت أعمالهم وفي النارهم خالدون.[٦٦] ومن أهم العبادات الصلاة والزكاة والصوم والحج وشرعت تلك العبادات شكرا لله تعالى على نعمه الظاهرة والباطنة على الإنسان والدليل

---

٦٣ – انظر: ابن الملك عبد الطيف بن عبد العزيز/ شرح المنار / مطبعة علي مانجه / ٨٨٦ و عبد الوهاب خلاف / أصول الفقه / ٢١١

٦٤ – انظر: العلامة التفتازاني / شرح العقائد النسفية / كرتشي: سكندر علي بهادر علي تاجران كتب / ٩٠

٦٥ – انظر: العلامه التفتازاني سعدالدين مسعود بن عمر/ التلويح شرح التوضيح / بيروت: دار الكتب العلمية / ٢ / ١٥١

٦٦ سورة التوبة / آية ١٧

على ذلك ما روي أن رسول الله صلى الله عليه وسلم صلى حتى تورمت قدماه فقيل له: إن الله قد غفر لك ما تقدم من ذنبك وما تأخر فقال: أفلا أكون عبدا شكورا .(٦٧)

القسم الثاني هو العبادات فيها معنى المئونة كزكاة الفطر وهي عبادة لعدة وجوه:

اولا: أنها تسمى صدقة و زكاة والصدقة والزكاة عبادة.

ثانيا: أنها تشترط النية في أدائها والنية شرط في أداء العبادات.

ثالثا: أن وجوبها يتعلق بوقت معين وهذا هو شان العبادات.

رابعا: وجوب صرفها في جهات تصرف فيها الزكاة فهي تأخذ حكم الزكاة في كونها عبادة.

خامسا: أنها شرعت تطهيرا للإنسان من اللغو والرفث كالصوم والصوم عبادة فصدقة الفطر كذلك.

أما وجود معنى المئونة فيها فإنها وجبت على الإنسان بسبب غيره من الإنسان كالنفقة الواجبة على الوالد لولده و على الزوج لزوجته وعلى الابن القادر لوالديه و ذلك لحديث النبي صلى الله عليه وسلم أدوا عمن تمؤنون.(٦٨)

ولما كان معنى العبادة فيها راجحا عن معنى المؤنة لكثرة الأدلة الدالة على كونها عبادة سمى العلماء هذا الحق عبادة فيها معنى المؤنة.(٦٩)

القسم الثالث: مؤنات فيها معنى العبادة وهي العشر الواجب على الأراضي الزراعية للمسلمين ويصرف على من يستحق الزكاة ومصارفها وأما أنه مؤنة لأنه يؤخذ من محاصيل الأراضي العشرية بدون اعتبارإلى أصحابها وتستوفى به نفقات الذين يحتاجون إليها كالمقاتلين المدافعين أعداء المسلمين عن أرض الإسلام وكالفقراء والمساكين وغيرهم من المحتاجين.

٦٧- رواه الامام البخاري / صحيح البخاوي / حديث: ١١٣٠

٦٨- رواه البهقي عن عمر ابن الخطاب / السنن الكبرى / ٤ : ١٦١

٦٩ - انظر: التفتازاني سعد الدين مسعود بن عمر / التلويح شرح التوضيح / بيروت: دار الكتب العلمية / ٢ : ١٤٢-

وأما أن فيه معنى العبادة فلأن الشخص الذي يخرج العشر من محاصيل أرضه يقصد به التقرب إلى ذات الباري تعالى.

القسم الرابع:عقوبات خالصة ليس فيها معنى المؤنة ولا فيها معنى العبادة و هي الحدود وتعريفها أنها عقوبات مقدرة شرعا استيفاء لحق الله تعالى وهي عقوبات لجرائم الزنا والسرقة وقطع الطريق وشرب الخمر والردة. (٧٠)

القسم الخامس: عقوبات قاصرة كحرمان القاتل من ميراث المقتول فالحرمان من الميراث ليس عقوبة لا يلحق به ألم بجسمه ولا نقصان بماله وإنما عوقب بالحرمان من الميراث مع وجود علة الاستحقاق للميراث وهي قرابته مع المقتول. (٧١)

القسم السادس: مئونات فيها معنى العقوبة كالخراج وهو ما وضع على الأراضي الخراجية ويؤخذ عند تمام السنة وأما أنه مؤنة فلأنه تستوفى به نفقات المحتاجين وأما أن فيه معنى العقوبة فلأنه ضرب على أصحاب تلك الأراضي لاشتغالهم بالزراعة والاشتغال بالزراعة فيه ألم بالبدن كالعقوبة فكان وجوب الخراج باعتبار الأرض مؤنة وباعتبار الاشتغال بالزراعة عقوبة. (٧٢)

فكل واحد من العشر والخراج شرع مئونة لحفظ الارض وريعها إلا أن الشرع جعل في العشر معنى العبادة تكريما للمسلمين لأن عمل العبادة بعد الإيمان مقبول في الشريعة الإسلامية ويثاب المسلم عليه وجعل في الخراج معنى العقوبة إهانة لغير المسلمين لأن عمله مردود لعدم الإيمان وإن كان هذا العمل هو عمل عبادة وذلك لقوله تعالى: وأولئك حبطت أعمالهم. (٧٣)

٧٠انظر: نفس المرجع/ ٢ : ١٤٣

٧١- أنظر: نفس المرجع / ٢ / ١٤٣ و شرح ابن الملك / ٨٨٩

٧٢- انظر: نفس المرجع / ٢ / ١٤٣ و شرح ابن الملك للمنار/ ٨٨٧ وما بعده

٧٣- سورة التوبة / آية ١٧

القسم السابع: حقوق دائرة بين العبادة و العقوبة وهي الكفارات ككفارة النذر وكفارة الحنث في اليمين والظهار وكفارة القتل وكفارة إفطارالصوم عمدا في نهار رمضان وكفارة الصيد في الإحرام فهي عقوبة لأنها وجبت زجرا عن هذه الأمور وهي عبادة لأن الكفارة قد تكون بصورة الصوم والصوم عبادة وقد تكون بصورة عتق الرقيق من العبودية والعتق مع النية عبادة وقد تكون بصورة إطعام المسكين وإطعام المسكين والمحتاج صدقة والصدقة عبادة. [٧٤]

القسم الثامن: حق بينه الله تعالى بنفسه أنه حق له كخمس الغنائم والمعادن وأما الغنائم فهي حق من حقوق الله تعالى لأن الله تعالى أوجب الجهاد على المسلمين حفاظا لدينه بالمحافظة على المسلمين والجهاد عبادة والعبادة حق خالص لذات الباري تعالى وكل ما يحصل بالعبادة يكون حقا خالصا لذات الباري تعالى والغنيمة تحصل عليها المسلمون بالجهاد فتكون حقا خالصا لله تعالى والدليل عليه قوله تعالى: يسألونك عن الأنفال قل الأنفال لله والرسول.[٧٥] إلا أنه تعالى أعطى أربعة أخماس منها الغانمين امتنانا وفضلا ورحمة منه تعالى وأما الخمس الذي كان لله ورسوله فوزعه بين ذوي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل كما جاء في قوله تعالى واعلموا أنما غنمتم من شيئ فأن لله خمسه وللرسول ولذي القربى و اليتامى والمساكين وابن السبيل إن كنتم آمنتم بالله وما أنزلنا على عبدنا يوم الفرقان يوم التقى الجمعان والله على كل شيئ قدير.[٧٦]

وأما المعادن التي اختفت في باطن الأرض فهي حق خالص لله تعالى وذلك لأنها في داخل الأرض والأرض وخزائنها لله تعالى كما جاء في قوله تعالى: ولله خزائن السموات والأرض ولكن المنافقين لايفقهون.[٧٧]

٧٤- انظر: شرح ابن الملك / ٨٩١ - ٨٩٢

٧٥- سورة الأنفال / آية ١

٧٦- سورة الأنفال / آية ٤١

٧٧- سورة المنافقون / آية٧

ثم جعل الله تعالى خمسه لله تعالى و يصرف الى ما تصرف فيه الغنائم و أربعة أخماس للواجد لها وهذا التوزيع من جانب الشارع.(٧٨) وقد تكلم الحنفية عن تلك الحقوق تفصيلا. (٧٩)

ذكر استاذنا الدكتور أحمد فهمي أبوسنة رحمه الله تعالى الاعتراض على تقسيم حقوق الله إلى ثمانية بأنه غير جامع لحقوق الله تعالى لأن تعظيم اماكن العبادة والامتناع عما حرمه الله تعالى وصيانة دماء الناس وأموالهم و أعراضهم هي حقوق من حقوق الله تعالى عند الحنفية مع أنها لم تدخل في قسم من الأقسام الثمانية التي ذكرها الحنفية.(٨٠)

أجاب عنه أستاذنا المرحوم نفسه بقوله: وقد يجاب عنه بأن الحقوق المعترض بها تقصد بها حماية المجتمع وحماية المجتمع فيها أظهر وأضيفت إلى الله تعالى حملا للناس على احترامها با شعارهم أنهم خلفاءه في المحافظة عليها والدفاع عنها.(٨١)

ناقش الدكتور محمد رأفت عثمان هذا الجواب بقوله: هذا الجواب في رأيي لا يدفع هذا الاعتراض إذ أن الحقوق المعترض بها ليست حقوقا للعباد وإنما هي حقوق الله تعالى ولاتدخل في قسم من الأقسام الثمانية المذكورة.(٨٢)

يمكن أن يجاب عنه بأن الحنفية صرحوا في بيان أقسام حقوق الله تعالى أنها أقسام تبتني على الاستقراء. قال النسفي حافظ الدين أبو البركات عبد الله: حقوق الله تعالى ثمانية أنواع كما ثبت بالاستقراء.(٨٣) وبمثله قال التفتازاني.(٨٤)

٧٨- انظر: شرح ابن الملك / ٨٩٣ و التلويح شرح التوضيح / ٢ / ١٥٢

٧٩ - انظر: السرخسي أبوبكر محمد بن أحمد / أصول الفقه / تحقيق: أبو الوفا الأفغاني / بيروت: دارالمعرفة / ٢٨٩ و عبد العزيز البخاري / كشف الاسرار/ دار الكتاب العربي / ١٣٩٤هـ - ١٩٧٤م / ٤ : ٣٠٠

٨٠- الدكتور أحمد فهمي أبوسنة / النظريات العامة للمعاملات في الشريعة الإسلامية / ٦٠

٨١- انظر: نفس المرجع / ٦٠

٨٢- الدكتور محمد رأفت عثمان / نظرية الحق / طبع غير معلوم / ١٢٧

٨٣- حافظ الدين أبو البركات عبد الله بن أحمد النفسي / المنار مع شرح ابن الملك / مطابع علي مانجه / ١٣١٥هـ / ٨٨٧

٨٤- التلويح شرح التوضيح / ٢ / ١٥١

معنى ذلك أن هذا التقسيم لحقوق الله تعالى إلى ثمانية أقسام تقسيم استقرائي والتقسيم الاستقرائي ظني وليس بقطعي فلهذا يجوز أن يضاف قسم آخر إلى هذه الأقسام الثمانية لحقوق الله تعالى ومع هذا، أنه ما من حق للإنسان إلا وفيه حق لله تعالى . فالأموال مثلا يملكها الإنسان ويجوز له أن يتصرف فيها تصرفا مباحا شرعا ولا يجوز له أن يتصرف فيها تصرفا ممنوعا شرعا فلا يجوز للإنسان أن يرمي أموله في البحر ويضيعها بغير مصلحة معتبرة شرعا وكذا المسكرات بأنواعها محرمة شرعا للمحافظة على عقل الإنسان والسرقة محرمة شرعا للمحافظة على أموال الإنسان وكذا الزنا محرمة شرعا صونا لنسب الإنسان من الاختلاط وكذا القذف محرم شرعا صيانة لكرامة الإنسان وشرفه وعرضه والقتل محرم شرعا حفاظا على نفس الإنسان وكذا الجروح محرمة شرعا محافظة على أعضاء الإنسان.

فالحقوق التي لا يملك الإنسان إسقاطها تسمى حقوقا لله تعالى والحقوق التي يملك الإنسان إسقاطها تسمى حقوقا للإنسان إلا أنه ما من حق من حقوق العباد إلا وفيه حق لله تعالى.[٨٥]

نوقش هذا القول: إن في كل حق للعبد حقا لله تعالى بأنه لو كان الأمر كذلك فلا يمكن لأحد أن يسقط حقه لوجود حق الله تعالى في حقه مع أنه قد أجاز الشرع الإسلامي الإنسان بأن يسقط حقه كما يسقط أحد دينه الواجب على مدينه وكما تسقط الزوجة حقها الواجب على زوجها من النفقة أوالمهر وهذا الإسقاط معتبرفي الشريعة الإسلامية.[٨٦]

أجيب عن هذه المناقشة بأنه لاشك في أن كل حق خالص للإنسان فيه حق لله تعالى وذلك لأنه تعالى منح له هذا الحق ثم هو الذي منح له أن يسقط حقه فإسقاطه

٨٥- انظر: ابن الملك / شرح المنار / ٨٨٦

٨٦ - انظر: الشاطبي أبا إسحاق إبراهيم بن موسى الغرناطي المالكي / الموافقات في أصول الشريعة / المكتبة التجارية الكبرى / ٢ / ٢٧٧

حقه ليس إلا بمنح الله تعالى وتنازله عن حقه بإعطاء الاختيار للإنسان بإسقاطه من الشارع .[٨٧]

قال الله تعالى: ولمن صبر وغفر إن ذلك لمن عزم الأمور.٨٨ وقال الله تعالى فمن عفى وأصلح فأجره على الله.[٨٩] وقال الله تعالى: وإن كان ذو عسرة فنظرة إلى ميسرة وان تصدقوا خير لكم إن كنتم تعلمون.[٩٠]

هذه الآيات تدل على أن كل حق خالص للعبد فيه حق لله تعالى لانه أخلص له هذا الحق.

الفرع الثالث : حكم حق الله تعالى .

و له أحكام تختص به ويتميز هذا الحق بتلك الخصائص عن الحقوق الأخرى وتلك الخصائص كما يلي:

١ - أنه لايجوز إسقاطه بالعغو والتنازل عنه لأي حاكم من حكام المسلمين .

٢- لا يجوز الصلح فيه بمال أو بدون مال .

٣- لا يجوز تغييره بأي حكم آخر ما عدا حكم هذا الحق حيث لا يجوز تغيير عقوبة القطع إلى الضرب والتهديد.

٤- لا يجري التوارث في هذا الحق فلا يجب على الورثة ما كان واجبا على مورثهم من العقوبات التي كانت واجبة عليه لحقوق الله تعالى ومن العبادات إلا اذا أوصى الشخص الذي, مات في حياته بقضاء هذا الفائت.

٨٧- نفس المرجع / ٢ / ٢٧٧ - ٢٧٨

٨٨ - سورة الشورى / آية ٤٣

٨٩ - سورة الشورى / آية ٤٠

٩٠- سورة البقرة / آية ٢٨٠

٥- يجري التداخل في عقوبات واجبة لحق الله فمن سرق مرارا وأخذ بعد مرة ثالثة مثلا لا يعاقب بالقطع بثلاث مرات بل يعاقب بقطع يده مرة واحدة .

٦- لا يعاقب على تفويت تلك الحقوق إلا الحاكم أو من ينوب منابه لأنه هو المسئول عن إقامة الدين في هذه الدنيا.

٧- الشبهات تؤثر أثرا ما على حقوق الله تعالى.(٩١)

الفرع الرابع : حقوق الإنسان .

حق الإنسان هو كل ما تترتب عليه مصلحة الإنسان نفسه (٩٢) وهو كل ما وجب على الإنسان حمايته لمصلحة الشخص الذي هو صاحب الحق كرعاية حق المالك في ملكه وحق الشخص في بدل ماله المتلف ورد المال المغصوب إلى المغصوب عنه وحق الزوجة في النفقة على زوجها وحق الأم في حضانة طفلها وحق الأب في الولاية على أولاده الصغار.

قال البزدوي: وحقوق العباد أكثر من أن تحصى. (٩٣) .

وقال عبد العزيز البخاري في شرح العبارة المذكورة: وحقوق العباد اي الحقوق الخالصة لهم أكثر من أن تحصى نحو ضمان الدية وبدل المتلف والمغصوب وملك المبيع والثمن وملك النكاح والطلاق وما يشابهها. (٩٤)

الفرع الخامس:- حكم حق العبد .

وله أحكام تختص به وهي تختلف من أحكام حق الله في الأمور الآتية .

٩١- انظر: شرح ابن الملك / ٨٩٠

٩٢- انظرك استاذنا الكريم الدكتورأحمد فهمي أبوسنة / النظريات العامة للمعاملات في الشريعة الإسلامية / ٦٠

٩٣ - فخر الإسلام ابو الحسن علي بن محمد البزدوي / أصول الفقه / بيروت دار الكتاب العربي / ١٣٩٤هـ - ١٩٧٤م ٤ : ١٥٧

٩٤- كشف الأسرار / ٤: ١٥٨

١- يجوز لصاحب الحق إسقاطه بالعفو والتنازل عنه مجانا.

٢- يجوز لصاحبه الإبراء والفرق بين الإسقاط والإبراء أن الأول لايستلزم التمليك بينما الثاني يستلزم التمليك فحينما أبرأ زيد خالدا عن أداء مال واجب في ذمته صار خالد مالكا لما وجب عليه بعد الإبراء حيث يجوز له الانتفاع به وبيعه في يد الآخر بينما الإسقاط لايستلزم ذلك لأن الإسقاط هو التنازل عن المطالبة بأداء الحق ممن وجب عليه.[٩٥]

فلهذا لا يجوز له بيع مال واجب عليه بعد الإسقاط فلو باعه كان بيعه باطلا عند الجمهور لأنه ليس مملوكا له وكان هذا البيع موقوفا عند الحنفية على إذن صاحب المال كبيع الفضولي. وسيأتي تفصيله بعد ذلك إن شاء الله تعالى.

٣- يجوز لصاحب الحق التصالح عليه ببدل أو بدون بدل .

٤- يجري التوارث في حقوق العبد .

٥- لايجري التداخل في عقوبات واجبة لتفويت حق من حقوق الأشخاص فتتكرر العقوبة فيه على كل جريمة يتكرر وقوعها على هذا الحق .

٦- يجوز لصاحب الحق استيفائه ممن وجب عليه أو ممن تولى عليه.[٩٦]

الفرع السادس :- الحق المشترك.

هو الحق الذي يجتمع فيه حقان: حق الله تعالى وحق الشخص وله نوعان: نوع اتفق العلماء فيه على أن حق العبد فيه غالب على حق الله تعالى. ولا خلاف بين العلماء في ذلك وهو القصاص اجتمع حقان حق الله تعالى وحق العبد ولكن حق العبد فيه غالب على حق الله تعالى وذلك لوجوه:

٩٥- انظر: مصطفى أحمد الزرقاء / المدخل الفقهي العام / ١ / ٢٧٦ / مادة ١٢٣

٩٦- انظر: ؛افظ الدين النسفي أبو البركات عبد الله بن أحمد / المنار / ٨٨٦

أولا: قوله تعالى: ولكم في القصاص حياة يا أولي الألباب.[٩٧] هي تدل على نفع أخذ القصاص يعود اليكم.

ثانيا: قوله تعالى: ومن عفي له من أخيه شيئ فاتباع بالمعروف.[٩٨] هي تدل على أن صاحب الحق له حق أن يعفو عن القصاص.

ثالثا: أن الجناية وقعت على نفس العبد مع انه كان محقا بالاستمتاع ببقائها فهو أحق باستيفائها.

رابعا: إطفاء نار الثأر بقتل القاتل العامد قصاصا ونار الثأر في قلب ولي المقتول فهوأحق بأطفائها.

خامسا: يجري الإرث والتوارث في القصاص وهذا الارث يجري في حقوق العباد شرعا لا في حقوق الله تعالى.

سادسا: يصح الاعتياض عنه بالمال صلحا كما يصح الاعتياض في حقوق العباد بالصلح.

وفيه حق الله تعالى أيضا و ذلك لأدلة آتية:

أولا: الاستعباد لقوله تعالى: وما خلقت الجن والانس إلا ليعبدون.[٩٩] وطلب العبادة لنفسه حق خالص لله تعالى.

ثانيا: تطهير المجتمع من جريمة القتل النكراء وإخلاء العالم من الفساد.

ثالثا: يسقط القصاص بالشبهات كالحدود و هذا شأن حق الله تعالى..

رابعا: أن القصاص جزاء الفعل وليس ضمانا للمحل المقتول فلهذا يؤخذ القصاص من الجماعة التي اشتركت في قتل شخص معصوم الدم عمدا وجزاء الفعل يجب حقا لله تعالى.

٩٧--سورة البقرة / آية ١٧٩

٩٨- سورة البقرة / آية ١٧٨

٩٩- سورة الذاريات / آية ٥٦

ولكن حق الإنسان غالب على حق الله تعالى بالاتفاق عليه وذلك لأدلة ذكرناها سابقا.[١٠٠].

ونوع اجتمع فيه حقان حق الله تعالى وحق العبد وهو حد القذف[١٠١] لأنه حد شرع زاجرا عن جريمة القذف و هو دليل على أنه حق لله تعلى كما أنه شرع لدفع العارعن المقذوف وهو دليل على أنه حق للعبد ووقع الاختلاف فيه بين العلماء في غلبة حق الله تعالى على حق العبد وغلبة حق العبد على حق الله تعالى. وفيه ثلاثة أراء للعلماء .

الراي الأول: هو رأي الشافعية : قالوا: إن حد القذف فيه حقان حق الله تعالى ولكن حق العبد غالب على حق الله تعالى وهو أحد رأي الإمام مالك رحمه الله تعالى. ويجوز للمقذوف العفو عنه سواء بلغ الأمر إلى الإمام أولا.[١٠٢]

الرأي الثاني: هو رأي الحنفية حيث قالوا: إن حد القذف فيه حقان حق الله تعالى و حق العبد ولكن حق الله تعالى غالب على حق العبد. فلهذا لا يجوز للعبد العفو عنه.[١٠٣]

الرأي الثالث: هو الرأي المشهور للإمام مالك ورأي ابن حزم الظاهري حيث قالا: إن في حد القذف حقين: حق الله تعالى وحق العبد فإن لم يبلغ أمر القذف إلى الإمام يجوز للمقذوف العفو عنه وإن بلغ أمره إلى الإمام أو إلى القاضي لا يجوز للمقذوف العفو عنه .[١٠٤]

١٠٠- انظرك عبد العزيز البخاري: كشف الاسرار / ٤ ١٦٨ وابن الملك / شرح المنار /٨٨٦ - ٨٨٧

١٠١- هو أن يرمي إنسان شخصا آخر بالزنا و لم يأت بأربعة شهداء على هذا الرمي فيعاقب الإنسان الرامي بحد القذف و هو ثمانون جلدة

١٠٢ أنظر: أبو أسحاق الشيرازي / المهذب / ٢: ٢٨٩ و الرملي شمس الدين محمد بن ابي العباس / نهاية المحتاج/ بيروت: دار أحياء التراث العربي/ ٧: ٤٠٠

١٠٣ انظر: الكاساني علاء الدين/ بدائع الصنائع/ ٧ : ٤٤ و ابن الهمام / فتح القدير/ ٤: ١٩٠ والحطاب / مواهب الجليل/ ٦: ٢١٢

١٠٤- انظر: ابن الرشد محمد بن أحمد بن أحمد / بداية المجتهد / مصر: مطبع مصطفى البابي الحلبي و أولاده / الطبعة الخامسة / ١٩٨١م /٢

الملاحظة على ما قال به ابن الرشد عليه رحمه الله تعالى وهي أننا إذا أمعنا النظرفي الراي الثالث فهوغير مختلف عن رأي الشافعية قبل بلوغ أمره إلى القاضي كما لايختلف عن رأي الحنفية بعد بلوغ أمره إلى الإمام وفي الحقيقة هو يتفق مع رأي الحنفية ولا فرق بين الرأي الثاني والرأي الثالث وعلى هذا في هذه المسألة رأيان: رأي الشافعية ومن معهم ورأي الحنفية ومن معهم.

الأدلة على الرأي الأول: استدل الشافعية على رأيهم بما يلي:

الدليل الأول: أن سبب وجوب حد القذف هو اعتداء الإنسان على عرض المقذوف وعرض الإنسان حق له وذلك لقول الرسول صلى الله عليه وسلم: أ يعجز أحدكم أن يكون مثل أبي ضمضم (حيث كان يقول) أللهم إني تصدقت بعرضي على عبادك.[١٠٥] أي تصدقت بنفسي فهذا الحديث يدل على مدح الرسول صلى الله عليه وسلم لما فعله أبو ضمضم من التصدق بعرضه والمدح إنما يستحقه الإنسان إذا تصدق بما هو من حقوقه.[١٠٦]

مناقشة هذا الدليل:

ناقش الحنفية هذا الدليل بأنه لايصح الاستدلال بحديث أبي ضمضم وذلك لأن ضمضم لايريد حقيقة التصدق لأن العرض لايقبل أن يتصدق الإنسان به ولكنه أراد بالتصدق انه لايطالب من يعتدي على عرضه بالعقوبة المستحقة على هذا الاعتداء.[١٠٧]

الدليل الثاني: أن المطلوب من عقوبة القاذف بحد القذف دفع عار الزنا من المقذوف ودفع العار عن الشخص حق من حقوقه.[١٠٨]

مناقشة هذاالدليل:

١٠٥- رواه أبو داؤود في سننه / حديث: ٤٨٨٧

١٠٦- انظر: تكملة المجموع شرح المهذب / ٢٠ / ٦٢

١٠٧- أنظر: عبد العزيز البخاري / كشف الأسرار / ٤ / ١٥٨ - ١٥٩

١٠٨- انظر: تكملة المجموع شرح المهذب / ٢٠ / ٦٢

ناقش الحنفية هذا الدليل بأنه يدل على أن للعبد حقا في حد القذف ونحن نعترف بذلك لأن حد القذف فيه حقان حق العبد وحق الله تعالى ولكن دعوى الشافعية أن حق العبد هوالغالب على حق العبد ولايدل دليلهم هذا على ذلك.[١٠٩]

الدليل الثالث: أن سبب حد القذف هو الجناية على العبد ومنفعة إقامة حد القذف عل القاذف تعود إلى هذا العبد فقط فهذا يدل على أن حد القذف حق للعبد فقط.[١١٠]

مناقشة ذلك:

ناقش الحنفية هذا الدليل بأنه خلاف لما ثبت عندهم وهو أن حد القذف يوجد فيه حقان حق العبد و حق الله تعالى و الدليل الذي استدل به الشافعية يدل على أن حد القذف فيه حق للعبد فقط.[١١١]

الدليل الرابع: أن خصومة العبد شرط لإقامة حد القذف حيث لابد من مطالبة المقذوف في مجلس الحكم بأن له على هذا القاذف حد القذف كما لابد من مطالبة ولي المجني عليه بالقصاص من الجاني وهذه الخصومة والمطالبة بإقامة الحد ليس بشرط في حد السرقة حتى لوخاصم صاحب المال المسروق في حد السرقة لايلتفت إليه والذي يلتفت اليه هو رفع الدعوى الى مجلس الحكم واثباتها ببينة.[١١٢]

مناقشة هذا الدليلك

ناقش الحنفية هذا الدليل بأن اشتراط الدعوى والخصومة في حد القذف لا يتنا فى مع كونه حقا لله تعالى وحدا من الحدود كما هو الحال في حد السرقة حيث اشترطت

١٠٩- انظر/ نفس المرجع / ٢٠ ٦٢ - ٦٤

١١٠- أبن الرشد / بداية المجتهد / ٢ / ٤٤٣ و تكملة المجموع شرح المهذب / ٢٠ / ٦٤ - ٦٥

١١١- انظر: عبد العزيز البخاري / كشف الأسرار / ٤ / ١٥٨ - ١٥٩ و ابن الملك / شر ح المنار / ٨٨٦

١١٢- تكملة المجموع شرح المهذب م ٢٠ / ٦٥

الدعوى فيها وذلك لوجود حق العبد فيه وحق العبد لابد له من الدعوى في مجلس الحكم.[113]

الدليل الخامس: أن حد القذف إذا ثبت بالإقرار فالرجوع عنه غير مقبول بخلاف ما كان حقا خالصا لله تعالى وذلك لأن الرجوع عن الإقرار بوجوب الحق الخالص لله تعالى مقبول والرجوع عن الإقرار السابق يورث شبهة في صدقه في الإقرار السابق عليه حيث يتنافى كلامه اللاحق بكلامه السابق والشبهة تؤثر في الحدود والحدود تندرئ بالشبهات وذلك لأنه لا يوجد خصم مكذب رجوعه في الحدود فلهذا، الرجوع عن الإقرارمقبول وهذا خلاف لحد القذف لأنه يوجد الخصم المكذب لرجوع القاذ ف عن الإ قرار فلهذا الرجوع عن الإقرارفي القذف غير مقبول فلايورث هذا الرجوع شبهة دارئة لحد القذف لوجود المكذب له.

مناقشة هذا الدليل:

ناقش الحنفية هذا الدليل بأنه منقوض بحد السرقة لأن الرجوع عن الإقرار بالسرقة غير مقبول أيضا ولايؤثر ذلك على درء حد السرقة عنه فما هوحكم حد السرقة هوحكم حد القذف.[114]

الدليل السادس: أن الحدود تبطل بالتقادم فيها لأن التقادم شبهة يدرأ بها الحد ١١٥ بينما حد القذف لايبطل بالتقادم فيه[116]

مناقشة ذلك

١١٣- انظر: كشف الأسرار / ٤ / ١٥٨ — ١٥٩

١١٤- انظر: كشف الأسرار / ٤ / ١٦٠

١١٥ - قال التفتازاني ان تقادم العهد شبهة يدرأ بها الحد و اختلفوا في حد التقادم و أشار في الجامع الصغير الى مدة ستة أشهخر و فوض أمره الامام أبو حنيفة رحمه الله تعالى الى رأي القاضي في كل عصر و البأصح أنه مقدر بشهر. التوضيح و التلويح /٢: ١٥٠

١١٦- عبد العزيز البخاري / كشف الأسرار/ ٤ / ١٥٩

ناقش الحنفية هذا الدليل أولا: بأن التقادم ليس مسقطا للحدود بنفسه فلو اقر أحد بزنا متقادم أقيم عليه حد الزنا ولايمنع التقادم عن وجوب الحد وإنما التقادم يمنع قبول شهادة الشاهد وذلك لأن الشاهد في بداية الأمر مخير بين أن يستر على الزاني ولا يظهر جريمته على الناس أويظهر جريمته ويقوم بأداء الشهادة عليه فإذا سكت

ولم يظهر جريمته مدة فمعناه أنه قد اختار جانب الستر عليه فالآن لايجوز له إظهاره على الناس فلو أظهره بعد سكوته مدة فهذا يدل على أن الأمر الذي حمله على الشهادة هوضغينته مع الزاني. (١١٧) (١١٨)

أجاب الشافعية عن هذه المناقشة بأن حد القذف تشترط فيه الدعوى والشاهد لايتمكن من أداء الشهادة حسبة قبل أن يطلبها المدعي فإذا سكت الشاهد مدة ثم طلب المدعي الشهادة منه فأدى الشهادة على طلبه بعد مدة فلا يتهم الشاهد بأن الحامل على أدائه الشهادة هوالضغينة. (١١٩)

ثانيا: بأنه منقوض بحد السرقة لأنه لا يبطل أيضا بالتقادم فيه وهذا أمر مسلم بين الجميع . (١٢٠)

الأدلة على الرأي الثاني وهو رأي الحنفية ومن معهم وهو أن في حد القذف حقين: حق الله تعالى وحق العبد ولكن حق الله تعالى غالب على حق العبد واستدلوا على رأيهم بما يلي:

١١٧- اظر: نفس المرجع

١١٩ - انظر: نفس المرجع.

١٢٠- انظر: نفس المرجع. ثم إن التقادم ليس مسقطا للحدود بنفسه فإنه لو أقر شخص بزنا متقادم أقيم عليه حد الزنا ولايؤثر التقادم ولايمنع وجوب الحد وإنما التقادم يمنع قبول شهادة الشاهد وذلك لأن الشاهد في البداية مخير بين أن يستر على الزاني فلا يشهد بارتكابه الجريمة أو يظهره فيشهد عليه بذلك فإذا سكت مدة ولم يشهد على الزنا فقد اختار جانب الستر وما دام قد اختار جانب الستر فلايجوز له الإظهار بعد ذلك فإذا أظهر بعد سكوته مدة فإن هذا يدل على أن الذي حمله على شهادته هو ضغينته بينما أن حد القذف تشترط فيه الدعوى فإن الشاهد لايتمكن من أداء الشهادة حسبة قبل ان يطلبها المدعي فلايصير متهما بان الحامل على شهادته هو الضغينة.

الدليل الأول:أن حد القذف يجب بالرمي بالزنا وذلك لأن وجوبه بالرمي بالزنا زاجر عن الإقدام على قذف الشحص المحصن بالزنا ومانعا للإنسان عن ارتكاب جريمة القذف وكل ما يجب للزجرعن ارتكاب المحرم وللدفع عن تناوله فهو حق خالص لله تعالى و ليس هناك أي حق للعبد لأن الضرر لم يلحق به إلى الآن.

ثم إذا قذف القاذف عبدا من عباد لله تعالى بالزنا فعلا وهتك حرمة عرضه بهذه التهمة فوجب به حد القذف علي القاذف مزيلا عن المقذوف تهمة الزنا ورافعا عنه عارالزنا حفاظا على عرضه الذي فيه حق لله تعالى وحق للعبد.

فالوجه الأول يدل على أن حد القذف حق خالص لله تعالى والوجه الثاني يدل على أن حد القذف فيه حق لله تعالى وحق للعبد وكلاهما معا وهذا دليل على أن حق الله تعالى غالب على حق العبد في حد القذف لوجود الدليلين على حق الله تعالى. (١٢١)

الدليل الثاني: أن المماثلة بين الحق المتلف وضمانه معتبرة في حقوق العباد كما يدل عليه النص: ولكم في القصاص حياة. (١٢٢) وقوله تعالى فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم. (١٢٣) ولا مماثلة بين القذف بالزنا وبين ثمانين جلدة لا صورة ولا معنى كما لا مشابهة بين الزنا وحده وحد الزنا من حقوق الله تعالى فكذ لك حد القذف يكون من حقوق الله تعالى كسائر الحدود. (١٢٤)

الدليل الثالث: أن استيفاء حد القذف من القاذف موكول إلى الإمام وهو يتولى أمر تنفيذه عليه ويستوفي هذا الحق من القاذف بينما كل ما يكون حقا للعبد فيجوزاستيفائه

---

١٢١ – انظر:عبد العزيز البخاري / كشف الأسرار / ٤: ١٥٤

١٢٢ – سورة البقر/ آية ١٧٩

١٢٣ – سورة البقرة / آية ١٩٤

١٢٤ – انظر.عبد العزيز البخاري / كشف الأسرار / ٤ : ١٦٠

بالعبد نفسه والإمام لايقوم باستيفاء الحقوق إلا في ما يكون حقا لله تعالى وهذا هو شان حقوق الله تعالى. (١٢٥)

الدليل الرابع: أن حرمة القذف لا تسقط بالجنايات التي يرتكبها العبد من الكفر والكبائرفكما يحرم قذف المسلم العفيف كذلك يحرم قذف الكافر وكما يحرم قذف المسلم الصا لح كذلك يحرم قذف المسلم المرتكب للكبائر كما أن حرمة الزنا لاتسقط للكافر كما لا تسقط للمسلم لأن حرمة الزنا حق من حقوق الله تعالى وهو الذي جعله محرما فهذا دليل على أن حق الله تعالى غالب على حق العبد في حد القذف لأنه لو كان حق العبدغالبا على حق الله تعالى لسقط حد القذف بكفره لأن الكفر يسفط به ما هو أعظم منه اثما كحرمة دم الكافرعند الشافعية وحرمة دمه أعظم من حرمة عرضه والدليل عليه أن عقوبة دم الانسان أكبر من عقوبة قذفه بالزنا وحينما لا يسقط حد القذف من القاذف لقذفه الكافر فهذا دليل على أنه حق من حقوق الله تعالى. (١٢٦)

الدليل الخامس:أن حد القذف يتنصف بالرق حيث لو ارتكب رق جريمة القذف فلا يعاقب بثمانين جلدة بل يعاقب بنصف عقوبة الحر وهو أربعون جلدة فقط و هذا دليل على أن حق الله تعالى غالب على حق العبد فيه وذلك لأن العقوبة التي تجب جبرا لحقوق العباد لاتتنصف بالرق لأنها جبر لما تلف من حق العبد وضمان المتلف لا يختلف باختلاف جناية الحر ولا باختلاف جناية العبد. (١٢٧)

الدليل السادس: أن المقذوف لايتمكن من استيفاء حد القذف بنفسه من القاذف وهذا أمر مسلم بين الموافقين والمخالفين بخلاف القصاص حيث يجوز لولي المقتول

١٢٥- انظر: نفس المرجع

١٢٦- انظر: نفس المرجع / ٤ / ١٥٩

١٢٧- انظر: عبد العزيز البخاري / كشف الأسرار/ ٤ : ١٥٩ – ١٦٠

أن يستوفي بنفسه القصاص من القاتل العامد وهذا يدل على أن حق الله تعالى غالب على حق العبد في حد القذف.(١٢٨)

مناقشة ذلك :

ناقشه الشافعية و من معهم بأنه لايجوز للمقذوف أن يستوفي حد القذف وذلك لأنه ضرب للقاذف بثمانين جلدة والضرب يختلف في الشدة والخفة ومن الغالب أن يزيد المقذوف في ضرب للقاذف عن الحد المشروع لفرط غضبه ولهذا استيفاء حد القذف موكول إلى ولي الأمر دفعا لهذا الاحتمال. (١٢٩)

أجاب الحنفية ومن معهم عن هذه المناقشة بأن احتمال المبالغة في الاستيفاء موجود في القصاص مع أنه يجوز استيفائه لولي المقتول من القاتل لاسيما عند الشافعية الذين يقولون: إن القصاص هوأن يقتل القاتل مثل قتله المقتول. فدليل هذه المناقشة مردود فالمناقشة كذلك. (١٣٠)

بيان الراجح: أن رأي الحنفية ومن وافقهم وهو أن حق الله تعالى غالب على حق العبد في حد القذف راجح على رأي الشافعية و من وافقهم وذلك لأن أدلة الحنفية ومن وافقهم سالمة عن المناقشة بينما أدلة الشافعية ومن وافقهم منتقضة بالمناقشة عليها وكل ما يتني على سالم فهو سالم ومعتبر وكل ما يتني على منقوض ومردود فهو منتقض ومردود فلا اعتبار به.

أثر الخلاف في حد القذف :

يترتب على هذا الاختلاف عدة آثار وهي كما يلي:

1 – حق المطالبة بحد القذف لا يورث عند من يقول: إن حق الله تعالى غالب على حق العبد وهو من حقوق الله تعالى وحقوق الله تعالى لا يجري فيها التوارث والخلافة

١٢٨– انظر: نفس المرجع

١٢٩– انظر: تكملة المجموع / ٢٠ : ٦٣ – ٦٥

١٣٠– انظر: عبد العزيز البخاري / كشف الأسرار / ٤ : ١٦٠

وإنما الخلافة تجري في حق من حقوق العباد بينما هذا الحق يورث عند من يقول: إن حق العبد غالب على حق الله تعالى في حد القذف وهو من حقوق العباد.

٢- إن حد القذف لايسقط بعفو المقذوف بعد رفع أمره إلى الحاكم عند من يقول: إن حق الله تعالى غالب على حق العبد في حد القذف بينما حد القذف يسقط بعفو المقذوف بعد رفع أمره إلى القاضي عند من يقول: إن حق العبد غالب على حق الله تعالى.

٣- يجري التداخل عند الحنفية ومن وافقهم في حد القذف عند ما قذف إنسان جماعة بكلمة واحدة أوبكلمات متفرقة حيث قال لهم: أنتم كلكم زناة أو قال لكل واحد منهم: أنت زان ، وانت زان وكذا لوقذف شخصا واحدا بمرار فلا يقام عليه إلا حد واحد ولاتتعدد عقوبة القذف وإن كانت هذه الجريمة متعددة بينما لا يجري التداخل في عقوبة القذف وتتعدد بتعدد جرائم القذف عند الشافعية و من وافقهم إلا في صورة قذفه جماعة بكلمة واحدة كقوله: أنتم زناة. (١٣١)

الفرع السابع : . حكم الحق المشترك .

فإذا غلب حق الله تعالى على حق الشخص فحكمه حكم حق الله تعالى بالتفصيل الذي ذكرناه وإذا غلب حق الشخص على حق الله تعالى فحكمه حكم حق الشخص بالتفصيل المذكورحيث يجوز لولي المقتول العفو عنه أوالصلح عليه بالدية والتنازل عن القصاص بالمال وذلك لقوله تعالى فمن عفي له من أخيه شيئ فاتباع بالمعروف وأداء إليه بإحسان ذلك تخفيف من ربكم و رحمة (١٣٢)

١٣١- انظر:عبد العزيز البخاري / كشف الاسرار / ٤ : ١٦٠ – ١٦١ و تكملة المجموع شرح المهذب / ٢٠ : ٦٤ – ٦٥

١٣٢- سورة البقرة / آية ١٧٨

المطلب الثاني : . أنواع حقوق العباد والأشخاص.

يتفق الاتجاه القانوني مع الاتجاه الفقه الإسلامي في حقوق العباد والأشخاص بينما القانون الوضعي لا يتحدث عن حقوق الله تعالى مطلقا وحقوق الله تعالى وحقوق العباد ويغلب حق الله تعالى فيها على حق العبد وهذا هو الفقه الإسلامي الذي تكلم عن حقوق الله تعالى فقط وحقوق الله تعالى وحقوق العباد ويغلب فيها حق الله تعالى على حق العبد.

ثم حقوق العباد والأشخاص تتنوع إلى أنواع باعتبارات مختلفة تنفرد كل طائفة منها بخصائص معينة فالحقوق تنقسم أولا الى حقوق سياسية وحقوق مدنية ثم تنقسم الحقوق المدنية الى حقوق عامة وحقوق خاصة ثم تنقسم الحقوق الخاصة الى حقوق أسرية وحقوق مالية ثم تنقسم الحقوق المالية الى ثلاثة أنواع: حقوق عينية وحقوق شخصية وحقوق معنوية. (١٣٣)

وبيان كل واحد منها يحتاج الى بحث كامل وهذا البحث لايتحمل الكلام عنها فلهذا نكتفي على ما ذكرناه سابقا.

فأدعو من الله تعالى أن يوفقنا الى سبيل الحق ويجعل هذا البحث ذريعة للحصول على الحق ويمنعنا من احقاق الباطل و ابطال الحق وهو ولي التوفيق وصاحب الحق.

و صلى الله تعالى على سيدنا محمد صاحب لواء الحمد ودين الحق وعلى آله وصحبه أصحاب الرشد والحق.

---

١٣٣ – انظر: الدكتور عبد المنعم / أصول القانون / شركة مصطفى اللبابي الحلبي / ٢٨١

التكرار في القرآن الكريم

(بين كتابات العرب وكتابات شبه القارة)
(وأسراره البلاغية)

يار زمان منكل*

التكرار فنّ قولي من الأساليب المعروفة عند العرب، بل هو من محاسن الفصاحة[١]. يقول الجاحظ مبيّنًا الفائدة منه: إن الناس لو استغنوا عن التكرير-التكرار- وكفوا مئونة البحث والتنقير لقلّ اعتبارهم، ومن قلّ اعتباره قلّ علمه، ومن قلّ علمه قلّ فضله، ومن قلّ فضله كثُر نقصه، ومن قلّ علمه وفضله وكثُر نقصه لم يُحمد على خير أتاه، ولم يُذمّ على شرّ جناه، ولم يجد طعم العزّ، ولا سرور الظفر، ولا روح الرجاء، ولا برد اليقين ولا راحة الأمن[٢]. فهذا لو استغنى البشر في الكلام عن التكرار، فما بالك إذن بكلام ربّ البشر سبحانه...؟

ولذلك نجد أن التكرار ورد في القرآن الكريم كثيرًا، ومع أن الأسلوب في الكلام العادي قد لا يسلم معه من القلق والاضطراب، إلا أنه جاء في كلام الله مُحْكَمًا. ولكون هذه الظاهرة بارزة في القرآن، فقد تعرّض لها المفسّرون والبلاغيون، وبيّنوا جزءًا من أبعادها ودلالاتها على اختلاف مواقعها، كما حاولوا التعرّف على محاورها وأنماطها التي تمثّلت في تكرار حروف وكلمات، وتكرار بدايات وفواصل، وتكرار جمل وآيات، وتكرار قصص وأنباء...[٣].

---

* طالب بمرحلة الدكتوراه ومدرس اللغة بوحدة تدريس اللغة العربية بالجامعة الإسلامية، إسلام آباد.

١- الإتقان في علوم القرآن، السيوطي، ١٧٩/٣ تحقيق: محمد أبوالفضل إبراهيم، دارالتراث . القاهرة، ط٣، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م.

٢- رسائل الجاحظ أبوعثمان الجاحظ،١٨١/٣ تحقيق وتعليق د.طه الحاجري، طبع دار النهضة العربية بيروت عام ١٩٨٣م.

٣- تأويل مشكل القرآن ابن قتيبة، ص٢٣٢-٢٤١ تحقيق أحمد صقر طبع دارالتراث بالقاهرة.

وأن هذه المسألة وأمثالها طرحت مبكرة وأنها مما أثارته المعركة المحتدمة حول إعجاز القرآن تفجيرا، منذ تحدي الإنس والجن، وأعلن عجزهم جميعا- إلي قيام الساعة- عن أن يأتوا بشيء من مثله، فراحو يلتمسون الشبه، والمطاعن، ويسترون بها عجزهم المخزي، أمام هذا التحدي الذي أذل كبرياءهم، وأرغم أنوفهم(٤).

والغرض من هذا البحث، هوأن نبحث عن مزايا التعبير القرآني، ومنها التكرار، ومعرفة الوظائف التي يؤدّيها التكرار في القرآن، قد يفيد القاريء في إدراك الطريق الذي سأسلكه قريبًا، حين أقوم بتوظيف فائدة جديدة له؛ ولبيان هذا المسلك لا بدّ أن أتحدّث عن ماهيّة هذه الظاهرة، فما هو التكرار؟ وكيف يتجلّى في القرآن الكريم؟

وسأتحدث عنه في أربعة مطالب: المطلب الأول؛ التكرار في كتابات علماء العرب، والمطلب الثاني؛ التكرار في كتابات علماء شبه القارة؛ والمطلب الثالث؛ سأخصه لدراسة تطبيقية مقارنة حول التكرار الوارد في القرآن الكريم، والمطلب الرابع؛ في تكرار القصص في ضوء كتابات كلا الفريقين.

المطلب الأول؛ التكرار في القرآن الكريم في ضوء كتابات العرب:

مفهوم التكرار: التكرار في اللّغة أصله من الكرّ بمعنى الرجوع، ويأتي بمعنى الإعادة والعطف. فـ"كرّر" الشيء وكركره أي: أعاده مرة بعد أخرى (٥). وقد يأتي له تضريف آخر هو التكرير، يقول الجوهري: الكرّ: الرجوع، يقال: كرّرت الشيء تكريرًا وتكرارًا(٦). وأما في الإصطلاح، فالمقصود به: تكرار كلمة أولفظ أكثر من مرة في سياق واحد لنكتة ما، وذلك إما للتوكيد، أولزيادة التنبيه أوللتهويل، أوللتعظيم (٧).

ثم حدّد العلماء مفهومه في أبسط مستوى من مستوياته بـ"أن يأتي المتكلّم بلفظ ثم يعيده بعينه، سواء أكان اللفظ متّفق المعنى أومختلفًا، أويأتي بمعنى ثم يعيده. وهذا من شرط

٤- التكرار بلاغة د.ابرهيم محمد الخولي ص ٥ طبع اصدار الشركة العربية.

٥- لسان العرب، ابن منظور، مادة (كرر- ٥/١٣٥. الناشر دار صادر بيروت لبنان.

٦- تاج اللغة وصحاح العربية الجوهري، مادة (كرر- والقاموس المحيط للفيروز آبادي، مادة كرر).

٧- البرهان في علوم القرآن الزركشي ٢٢١/١ تحقيق: محمد أبوالفضل إبراهيم، مطبعة عيسى البابي الحلبي ط١٣٧٦،١هـ/ ١٩٥٧م.

اتّفاق المعنى الأول والثاني، فإن كان متّحد الألفاظ والمعاني فالفائدة في إثباته تأكيد ذلك الأمر وتقريره في النفس، وكذلك إذا كان المعنى متّحدًا. وإن كان اللفظان متّفقين والمعنى مختلفًا، فالفائدة في الإتيان به الدلالة على المعنيين المختلفين"[٨]. وقد ورد في القرآن الكريم على وجهين: موصول، ومفصول.أما الموصول: فقد جاء على وجوه متعددة: منه إما تكرار كلمات في سياق الآية، مثل قوله تعالى ﴿هَيْهَاتَ هَيْهَاتَ لِمَا تُوعَدُونَ﴾[٩] وإما في آخر الآية وأول التي بعدها، مثل قوله تعالى: ﴿وَيُطَافُ عَلَيْهِم بِآنِيَةٍ مِّن فِضَّةٍ وَأَكْوَابٍ كَانَتْ قَوَارِيرَاOقَوَارِيرَ مِن فِضَّةٍ قَدَّرُوهَا تَقْدِيراً﴾[١٠].

وإما في أواخرها، مثل قوله تعالى: ﴿كَلَّا إِذَا دُكَّتِ الْأَرْضُ دَكّاً دَكّاً﴾[١١] وإما تكرر الآية بعد الآية مباشرة، مثل قوله تعالى: ﴿فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْراًOإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْراً﴾[١٢].

وأما المفصول: فيأتي على صورتين: إما تكرار في السورة نفسها، وإما تكرار في القرآن كله. مثال التكرار في السورة نفسها: تكرر قوله تعالى: ﴿وَإِنَّ رَبَّكَ لَهُوَ الْعَزِيزُ الرَّحِيمُ﴾[١٣] في سورة الشعراء ثماني مرات وتكرر قوله تعالى: ﴿وَيْلٌ يَوْمَئِذٍ لِّلْمُكَذِّبِينَ﴾[١٤] في سورة المرسلات عشرة مرات، وتكرر قوله تعالى: ﴿فَبِأَيِّ آلَاء رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ﴾[١٥] في سورة الرحمن إحدى وثلاثين مرة.

إن المقصود من التكرار في المعنى دون اللفظ، هو عَادة ما يرد كثيرًا في القَصَص، كما هو الحال في قَصَص الأنبياء، كقصة آدم، وقصة نوح، وقصة لوط عليهم السلام، أوالعذاب والنعيم في الآخرة، أوإحياء الموتى يوم القيامة، وبعض الظواهر الكونية كخلق السموات والأرض.. فمع

٨- معجم البلاغة العربية الدكتور طبانة بدوي ص ٥٨٥ الناشر دار المنار جدة السعودية ط٤ عام ١٩٩٧م.

٩- سورة المؤمنون الآية ٣٦.

١٠- سورة الإنسان الآيتان ١٥-١٦.

١١- سورة الفجرالآية ٢١.

١٢- سورة الشرح الآية ٥ و ٦.

١٣- سورة الشعراء الآية ٩.

١٤- سورة المرسلات الآية ١١.

١٥- سورة الرحمن الآية ١٣.

أن هذه القَصَص والظواهر المذكورة تتكرّر في السور القرآنية، إلا أنها تجيء في كل مرّة بصيغة مختلفة، وبمفردات مختلفة، ومن ثمّ فهي تَعرِض لأهداف مختلفة. فالألفاظ المستعملة في سياق هذه القَصَص تختلف من موضع لآخر، أما المعاني والعبر فتتكرر من حين لآخر.

سأحاول في بحثي هذا أن أؤرخ لبدايات هذه الظاهرة منذ عهود قديمة، ولا يخفى على أحد أن أعداء الإسلام التمسوا طرقا عديدة ليجدوا ما يهدمون به القرآن أوعلى الأقل ما يصيبونه به؛ انتهزوا هذه الفرصة السانحة للخوض في القرآن، إرادة الحط من قدره البلاغي، وبخاصة أنهم رأوا غير المسلمين يستمرون في هجومهم على القرآن وأهله في كل عصر، حتى ظهور المستشرقين في القرون الحديثة المتأخرة فبدؤا يهاجمون على القرآن من نواح متعددة، وكان من تلك النواحي ناحية التكرار في القرآن الكريم وكان بعضهم أشد ضراوة في العيب.

دافع المسلمون عن كتابهم القرآن الكريم دفاعا علميا أكادميا، وحاولوا أن يكشفوا سرّ هذا التكرار، ويجلوا لهم ما فيه من السمو البلاغي غاب عن خصوم القرآن، وهدفي في هذا البحث كما أشرتُ آنفا أن أؤرخ لهذه المعركة منذ أيّامها الأولى إلى يومنا هذا قدر المستطاع.

بذل المسلمون كل الجهد لمواجهة هجوم الأعداء في الدفاع عن قضية التكرار في القرآن، والإمام مسلم بن قتيبة من الأوائل من تصدى لهذه الظاهرة، وتكلم عنها وخصها بعنوان في كتابه " تأويل مشكل القرآن" وترجمته "باب تكرارالكلام والزيادة فيه"[١٦] وكل من يتصفح كتابه يعرف مدى إلمام الشيخ بالقضية آنذاك، ويوحي بأن موضوع التكرار كان من المسائل المشكلة التي أثيرت حول أسلوب القرآن، وكان على العلماء أن يكشفوا عن القناع ويجلوها للناس، كي تتضح المسألة في أذهانهم.

نرى كيف صور لنا ابن قتيبة الحالة التي ألف فيها كتابه، وأظهر لنا الجو العام الذي كان سائدا في ذلك الزمن وأبان عن جانب من الحياة الثقافية والفكرية في المجتمع آنذاك.

فقام الإمام وأدى ما عليه من حق الدفاع عن كتاب الله، مشيرا إلى ذلك قائلا: فأحببتُ أن أنضح عن كتاب الله، وأرمي من ورائه بالحجج النيرة والبراهين البينة وأكشف للناس ما يلبسون، فألفتُ هذا الكتاب جامعا لتأويل مشكل القرآن".[١٧] إذن هذه حرب

١٦- تاويل مشكل القرآن ابن قتيبة ص ٢٣٢ ت السيد احمد صقر طبع ثانية دار التراث بالقاهرة.

١٧- تأويل مشكل القرآن ابن قتيبة ص ٢٣٢.

مستمرة لا نهاية لها بين الجبهتين؛ جبهة الكائدين الطاعنين، وجبهة الحماة المدافعين، وما دار بينهم من المعركة سجلها لنا التاريخ عبر العهود.

ونجد الإمام يتحدث عن التكرار في المقدمة بعد أن فرغ من حديثه عن العربية ومذاهب أهلها وطرقهم في البيان "وقد اعترض كتاب الله بالطعن ملحدون ولغوا فيه وهجروا واتبعوا (ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله) فأفهام كليلة وأبصار عليلة ونظر مدخول، فحرفوا الكلم عن مواضعه وعدلوه عن سبله ثم قضوا عليه بالتناقض والاستحالة، واللحن، وفساد النظم والاختلاف، وأدلوا في ذلك بعلل، ربما أمالت الضعيف الغمر، والحدث الغر واعترضت بالشبه في القلوب وقدحت بالشكوك في الصدور[١٨].

وفي هذا النوع من التكرار فوائد جمّة، يقول ابن قتيبة مبيّنًا إحداها: "إن الله تبارك وتعالى أنزل القرآن نجومًا في ثلاث وعشرين سنة.. وكانت وفود العرب ترد على رسول الله صلى الله عليه وسلم للإسلام، فيقرئهم المسلمون شيئًا من القرآن، فيكون ذلك كافيًا لهم، وكان يبعث إلى القبائل المتفرّقة بالسور المختلفة، فلو لم تكن الأنباء والقصص مثنّاة ومكرّرة لوقعت قصة موسى إلى قوم، وقصة عيسى إلى قوم، وقصة نوح إلى قوم، وقصة لوط إلى قوم، فأراد الله بلطفه ورحمته، أن يشهر هذه القصص في أطراف الأرض ويلقيها في كل سمع، ويثبتها في كل قلب، ويزيد الحاضرين في الإفهام والتحذير[١٩].

ويأتي الإمام الخطابي المتوفى سنه ٣٨٨هـ ويشير إشارات سريعة إلى التكرار وأسراره البلاغية في رسالته "بيان اعجاز القرأن" ضمن ثلاث رسائل في الإعجاز...ووجدناه قسم التكرار إلى ضربين؛ أحدهما: مذموم، وهو ماكان مستغنى عنه، غيرمستفاد به زيادة معنى لم تستفد بالكلام الأول، فيكون التكرار حينئذ فضلا من القول ولغوا، وليس في القرآن شيء من هذا النوع.
والضرب الثاني: ماكان بخلافه، ولا [illegible] تجنبه، لأن [illegible] في الموضع الذي يقتضيه وتدعو إليه الحاجة فيه مماثل [illegible] وقت الحـ[illegible] الاختصار"[٢٠]

١٨- المصدر السابق ص ٢٣٢.

١٩- المصدر السابق ص٢٣٢-٢٣٤.

٢٠- بيان إعجاز القرآن ضمن ثلاث رسائل الإعجاز الخطابي ص ٤٧ ت خلف الله ط ثانية دارالمعارف مصر.

والإمام الباقلاني المتوفي سنه ٤٠٣هـ من خلال حديثه الهادي الرصين في كتابه"اعجاز القرآن" يوضح ميدان الخلاف وشدة التدافع بين الجبهتين ويشيرا إلى حكمة التكرار ويورد بعض الآيات ويستشهد بها في مواضع التكرار، وهكذا يثنيها بذكر بعض الأشعار، ونجده يشير في كتابه إلى حكمة تكرار القصص ويعتبرها إثبات البرهنة على الإعجاز قائلا: إن إعادة ذكر القصة الواحدة بألفاظ مختلفة وتؤدي معنى واحدا من الأمر الصعب الذي تظهرفيه الفصاحة وتتبين به البلاغة، وأعيد كثير من القصص في مواضع كثيرة مختلفة على ترتيبات متفاوتة، ونبهوا بذلك على عجزهم عن الإتيان بمثله مبتدأ به ومكررا، ولو كان فيهم تمكن من المعارضة لقصدوا تلك القصة وعبروا عنها بألفاظ لهم تؤدي تلك المعاني ونحوها وجعلوها بإزاء ما جاء به...[٢١].

واللغويون تنبهوا لهذه الظاهرة، وعالجوها بطريقة أكثرعمقا من النحاة، وآثروا لها مصطلحا يناسب فكرتهم، وفهمهم لها، ونضرب مثالا هنا على سبيل النموذج بفيلسوف العربية" أبوالفتح عثمان بن جني" حيث اختار مصطلح "الاحتياط" لهذا النمط من الأسلوب وقد قتله بحثا في كتابه القيم "الخصائص" سنقف وقفة قصيرة غيرمملة مع كتابه "الخصائص"، كي ندرك فهمه لهذه الظاهرة، ونقف على مداه الفسلسفي اللغوي.

وضع ابن جني بابا ترجمته "باب في الاحتياط" في كتابه "الخصائص"وقد استهله بـ"اعلم أن العرب إذا أرادت المعنى، مكنته، واحتاطت له ومن ذلك التوكيد[٢٢] ثم يقسم التوكيد إلى قسمين؛ أحدهما تكرير الأول بلفظه، وهو نحو قولك: قام زيد، قام زيد" و"ضربت زيدا، ضربتُ زيدا" و "قد قامت الصلاة، قد قامت الصلاة" و"الله أكبر الله أكبر".

والقسم الثاني من قسمي التوكيد؛ تكرير الأول بمعناه: وهوعلى نوعين: أحدهما؛ للإحاطة والعموم، والآخر؛ للتثبيت والتمكين"[٢٣] أما مثال النوع الأول: قام القوم كلهم، ورأيتهم أجمعين... (أورد هنا ألفاظ التوكيد المعنوي التي يُؤكد بها المثنى والجمع). ومثال النوع

---

٢١ - إعجاز القرآن محمد بن الطيب الباقلاني ص ٦٢ تحقيق السيد أحمد صقر دار المعارف القاهرة ١٩٧٧م.

٢٢ - الخصائص عثمان بن جني ١٠١/٣ ت محمد على النجار طبع عالم الكتب بيروت.

٢٣ - الخصائص ابن جني ١٠٤/٣.

الثاني: قام زيد نفسه، ورأيته نفسه... ويسوق جمعا من الشواهد الشعرية، تدخل كلها في إطار التوكيد اللفظي عند النحاة، ويشيرإلى أن هذا النوع من التوكيد كثير جدا وهو في الجمل والآحاد جميعا[٢٤]. وقد ذكر صورا عديدة للاحتياط منها؛ إعادة العامل في العطف، والبدل، وضرب أمثلة على ذلك... وختم الباب بقولته: " ووجوه الاحتياط كثيرة وهذا طريقها فتنبه عليها"[٢٥].

نلتقي بعالم لغوي آخر وهو ابن فارس صاحب كتاب "الصاحبي في فقه اللغة" نجده قد أشار إلى التكرار، استهل بابا من أبواب كتابه بأهمية التكرار قائلا: من سنن العرب التكرار والإعادة، إرادة الإبلاغ بحسب العناية بالأمر...[٢٦] واستشهد بأبيات الشاعر، ثم تحدث عن التكرار الوارد في سورة الرحمن واكتفى بمثال واحد... ثم تحدث عن تكرار الأمثال والأنباء والقصص، واعتبر تكرار القصص من البرهنة على الإعجاز مشيرا إلى هذا الهدف قائلا: "فأما تكرير الأنباء والقصص في كتاب الله فقد قيلت فيه وجوه؛ وأصح ما يقال فيه: إن الله جعل هذا القرآن – وعجز القوم عن الإتيان بمثله- آية لصحة نبوة محمد عليه السلام ثم بين وأوضح الأمر في عجزهم بأن كرر ذكرالقصة في مواضع إعلاما أنهم عاجزون عن الإتيان بمثله، بأي نظم جاء، وبأي عبارة عبر، فهذا أولى ما قيل في هذا الباب.[٢٧] لكنه لم يتناوله بالتفصيل أكثر.

والإمام الزركشي تحدث عن ظاهرة التكرار بتفصيل أكثر في كتابه القيم "البرهان في علوم القرآن" يجعل القسم الرابع عشر لمسائل التكرار، يستهل بتعريف لغوي عن التكرار"وهو مصدر كرر إذا ردد وأعاد هو "تَفْعال" بفتح التاء وليس بقياس بخلاف التفعيل. وقال الكوفيون: هو مصدر "فَعَّل" والألف عوض من الياء في التفعيل[٢٨]. وتحدث عن أهيمة التكرار قائلا: وقد غلط من أنكر كونه من أسا الفصاحة ظنا أنه لا فائدة له

٢٤- ينظر المصدر السابق ١١/٣

٢٥- المصدر السابق.

٢٦- الصاحبي في اللغة أحمد ابن فارس ٥٢/١ مصر دار إحياء الكتب العربية ١٩٧٧م.

٢٧- المصدر السابق ٥٣/١.

٢٨- ينظر البرهان في علوم القرآن ٩/٣ ط دار إحياء الكتب العربية ١٩٥٧م.

وليس كذلك بل هو من محاسنها لاسيما إذا تعلق بعضه ببعض وذلك أن عادة العرب في خطاباتها إذ أبهمت بشيء إرادة لتحقيقه وقرب وقوعه أوقصدت الدعاء عليه كررته توكيدا[٢٩]. ثم يذكر فوائد التكرير ومنها:

الأولى: التأكيد، واعلم أن التكرير أبلغ من التأكيد لأنه وقع في تكرارالتأسيس وهو أبلغ من التأكيد فإن التأكيد يقرر إرادة معنى الأول وعدم التجوز فلهذا قال الزمخشري في قوله تعالى: ﴿**كَلاَّ سَوْفَ تَعْلَمُونَ ثُمَّ كَلاَّ سَوْفَ تَعْلَمُونَ**﴾[٣٠] إن الثانية تأسيس لا تأكيد لأنه جعل الثانية أبلغ في الإنشاء فقال: وفي {ثُمَّ} تنبيه على أن الإنذار الثاني أبلغ من الأول[٣١]. ثم أورد أمثلة كثيرة على هذا النوع...

الثانية: زيادة التنبيه على ما ينفى التهمة ليكمل تلقي الكلام بالقبول...

الثالثة: إذا طال الكلام وخشي تناسى الأول أعيد ثانيا تطرية له وتجديدا لعهده...

الرابعة: في مقام التعظيم والتهويل كقوله تعالى: ﴿**الْحَاقَّةُ مَا الْحَاقَّةُ**﴾[٣٢].

الخامسة: في مقام الوعيد والتهديد كقوله تعالى: ﴿**كَلاَّ سَوْفَ تَعْلَمُونَ ثُمَّ كَلاَّ سَوْفَ تَعْلَمُونَ**﴾[٣٣] وذكر "ثم" في المكرر دلالة على أن الإنذار الثاني أبلغ من الأول وفيه تنبيه على تكرر ذلك مرة بعد أخرى وإن تعاقبت عليه الأزمنة لا يتطرق إليه تغيير بل هو مستمر دائما[٣٤].

السادسة: التعجب كقوله تعالى: ﴿**فَقُتِلَ كَيْفَ قَدَّرَ ثُمَّ قُتِلَ كَيْفَ قَدَّرَ**﴾[٣٥] فأعيد تعجبا من تقديره وإصابته الغرض على حد قاتله الله ما أشجعه!.

٢٩- البرهان في علوم القآن الزركشي ٣/١٠.

٣٠- سورة التكاثر الآيتان ٣، ٤.

٣١- البرهان في علوم القرآن الزركشي ٣/١١.

٣٢- سورة الحاقة الآيتان ٣، ٤.

٣٣- سورة التكاثر الآية ٣، ٤.

٣٤- البرهان في علوم القرآن الزركشي ٣/١٧.

٣٥- سورة المدثر الآية ١٩، ٢٠.

السابعة: لتعدد المتعلق كما في قوله تعالى: ﴿**فَبِأَيِّ آلاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ**﴾[٣٦] فإنها وإن تعددت فكل واحد منها متعلق بما قبله وإن الله تعالى خاطب بها الثقلين من الإنس والجن وعدد عليهم نعمه التي خلقها لهم فكلما ذكر فصلا من فصول النعم طلب إقرارهم واقتضاهم الشكر عليه وهي أنواع مختلفة وصور شتى[٣٧].

ثم تعرض لذكر تكرار الأمثال وضرب مثالا له، ثم ذكر تكرار القصص قائلا: ومنه تكرار القصص في القرآن كقصة إبليس في السجود لآدم وقصة موسى وغيره من الأنبياء، ثم ذكر فوائد تكرار القصص وهي:

الأولى: أنه إذا كرر القصة زاد فيها شيئا ألا ترى أنه ذكر الحية في عصا موسى عليه السلام وذكرها في موضع آخر ثعبانا ففائدته أن ليس كل حية ثعبانا وهذه عادة البلغاء أن يكرر أحدهم في آخر خطبته أوقصيدته كلمة لصفة زائدة.

الثانية: تسليته لقلب النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مما اتفق للأنبياء مثله مع أممهم قال تعالى: ﴿**وَكُلاً نَقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ أَنْبَاءِ الرُّسُلِ مَا نُثَبِّتُ بِهِ فُؤَادَكَ**﴾[٣٨].

الثالثة: أن الدواعي لا تتوفر على نقلها كتوفرها على نقل الأحكام فلهذا كُررت القصصُ دون الأحكام[٣٩].

الرابعة: أن الله تعالى أنزل هذا القرآن وعجز القوم عن الإتيان بمثل آية لصحة نبوة محمد صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ثم بين وأوضح الأمر في

الخامسة: أنه لما سخر العرب بالقرآن قال: ﴿**فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّنْ مِثْلِهِ**﴾[٤٠] وقال في موضع آخر: ﴿**فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوَرٍ**﴾[٤١] فلو ذكر قصة آدم مثلا في موضع واحد واكتفى بها لقال

٣٦- سورة الرحمن الآية ١٣.

٣٧- البرهان في علوم القرآن الزركشي ٣/٢٠.

٣٨- سورة هود الآية ١٢٠.

٣٩- البرهان في علوم القرآن الزركشي ٣/٢٦.

٤٠- سورة البقرة الآية ٢٣.

٤١- سورة هود الآية ١٣.

العربي بما قال الله تعالى: ﴿فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّنْ مِثْلِهِ﴾ إيتونا أنتم بسورة من مثله فأنزلها سبحانه في تعداد السور دفعا لحجتهم من كل وجه[٤٢].

ثم عرف الزركشي التأكيد بالحمل على ما لم يقع ليصير واقعا، ولذا لا يجوز تأكيد الماضي ولا الحاضر، لئلا يلزم تحصيل الحاصل، وإنما يؤكد المستقبل[٤٣] وذكر أنه ينقسم إلى قسمين؛

صناعي: يتعلق باصطلاح النحاة، **ومعنوي**. ثم ذكر أن التأليف الصناعي قسمان أيضا؛ **لفظي ومعنوي**.

فاللفظي: تقرير معنى الأول بلفظه أومرادفه كقوله: ﴿فِجَاجاً سُبُلاً﴾[٤٤] و﴿ضَيِّقاً حَرِجاً﴾[٤٥] في قراءة كسر الراء ﴿وَغَرَابِيبُ سُودٌ﴾[٤٦] ثم أورد أمثلة كثيرة لكونه في الاسم، وفي الجملة، وفي المجرور...[٤٧]. ونستخلص من كلام الزركشي أنه دافع عن وجود التكرار في القرآن، وأبان أن الملحدين اعترضوا على القرآن والسنة بما فيها من التأكيدات التي زعموا أنها لا فائدة في ذكرها، مع أن من حق البلاغة في النظم إيجاز اللفظ واستيفاء المعنى، فخير الكلام ما قل ودل ولا يمل، وظنوا أنه يجيء لقصور النفس عن تأدية المراد بغير تأكيد. كما أبان أن هناك قوما آخرين أنكروا وجود التأكيد في القرآن واللغة، يشير الزركشي إلى هذا المفهوم قائلا: إن القرآن نزل على لسان القوم، وفي لسانهم التأكيد بالتكرار، بل هو عندهم معدود في الفصاحة والبراعة ومن أنكر وجوده في اللغة فهو مكابر[٤٨]. ونجد الشيخَ يُشير في تعلقيه على ورود الأنباء والقصص متكررةً، أن كثيرا مما ذكره الله في قصص الأنبياء والمتقدمين لا يمتنع أن يكون تكرر منهم في أوقات فكان ذكره بحسب تكراره، ونراه قد عقد فصلا باسم "فيما نزل مكررا" لم يفرده للقصص وقال فيه: قد ينزل الشيء مرتين تعظيما لشأنه وتذكيرا به عند حدوث سببه خوف نسيانه، وهذا كما قيل

٤٢- البرهان في علوم القرآن الزركشي ٢٧/٣.

٤٣- انظر البرهان في علوم القرآن الزركشي ٣٨٤/٢.

٤٤- سورة الأنبياء الآية ٣١.

٤٥- سورة الأنعام الآية ١٢٥.

٤٦- سورة فاطر الآية ٢٧.

٤٧- البرهان في علوم القرآن الزركشي ٣٨٦/٢.

٤٨- المصدر السابق ٣٨٤/٢.

في الفاتحة نزلت مرتين مرة بمكه، وأخرى بالمدينة...والحكمة في هذا كله أن قد يحدث سبب من سؤال أوحادثة، تقتضي نزول آية، وقد نزل قبل ذلك ما يتضمنها، فتؤدي تلك الآية بعينها إلى النبي عليه السلام تذكيرا لهم بها وبأنها تتضمن هذه..."[49].

والآن ننتقل إلى كتاب "الإتقان في علوم القرآن" للإمام السيوطي نجد الشيخ أنه عقد فصلا باسم الإطناب، وأورد التكرار ضمن مباحث الإطناب، حيث قسم الإطناب إلى نوعين؛ "إطناب بالبسط" و"إطناب بالزيادة". وقال: الأول بتكثير الجمل كقوله تعالى: ﴿**إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ**﴾[50] أطنب فيها أبلغ الإطناب، لكون الخطاب مع الثقلين، وفي كل عصر وحين للعالم منهم والجاهل، والموافق منهم والمنافق[51]. والثاني يكون بأنواع منها "النوع الثالث: التاكيد الصناعي" وذكر تحته أربعة أقسام: ومنها القسم الثاني "التوكيد اللفظي" وهوتكرار اللفظ الأول، إما بمرادفه نحو: "ضيقا حرجا" و"غرابيب سود" وإما بلفظه ويكون في الاسم، والفعل، والحرف.

فالاسم نحو: ﴿**دَكًّا دَكًّا**﴾[52] والفعل نحو: ﴿**فَمَهِّلِ الْكَافِرِينَ أَمْهِلْهُمْ**﴾[53] واسم الفعل نحو: ﴿**هَيْهَاتَ هَيْهَاتَ لِمَا تُوعَدُونَ**﴾[54] والحرف نحو: ﴿**فَفِي الْجَنَّةِ خَالِدِينَ فِيهَا**﴾[55] والجملة نحو: ﴿**فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا، إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا**﴾[56] ثم نجد الشيخ تطرق إلى موضوعات شبيهة أخرى في الموضوع نفسه... ولكن وجدناه ذكر "النوع الرابع من أنواع الإطناب بالزيادة وهو التكرير ويقول: "وهو أي: "التكرير" أبلغ من التأكيد، وهو من محاسن الفصاحة، خلافا لبعض من غلط، وله فوائد[57] ومنها؛

- **التقرير**: وقد قيل الكلام إذا تكرر تقرر
- ومنها **التأكيد**.

٤٩- البرهان في علوم القرآن ٢٩/١.

٥٠- سورةالبقرة ١٦٤.

٥١- الإتقان في علوم القرآن السيوطي ١٤٤/٢.

٥٢- سورة الفجر الآية ٢١.

٥٣- سورة الطارق الآية ١٧.

٥٤- سورة المؤمنون الآية ٣٦.

٥٥- سورة هود الآية ١٠٨.

٥٦- سورة الإنشراح الآيتان ٥، ٦.

٥٧- الإتقان في علوم القرآن السيوطي ١٧٩/٢.

- ومنها **زيادة التنبيه** على ما ينفي التهمة ليكمل تلقي الكلام بالقبول.
- ومنها **إذا طال الكلام** وخشي تناسى الأول أعيد ثانيا تطرية له وتجديدا لعهده.
- ومنها **التعظيم والتهويل**.
- ومنه ما كان **لتعدد المتعلق** بأن يكون المكرر ثانيا متعلقا بغير ما تعلق به الأول وهذا القسم يُسمى بالترديد...[٥٨]

هذه هي بعض الأغراض التي ذكرها السيوطي، وقد أشار إلى العلاقة بين "التأكيد اللفظي" النحوي وبين "التكرار" قائلا: "فإن قلتَ: هذا النوع (الإطناب بالتكرير) أحد أقسام النوع الذي قبله أي: التأكيد الصناعي، فإن منها التأكيد بتكرار اللفظ، فلا يحسن عده نوعا مستقلا؟
قلتُ: هويجامعه ويفارقه، يزيد عليه وينقص عنه، فصار أصلا برأسه، فإنه قد يكون التأكيد تكرارا كما تقدم في أمثلته وقد لا يكون تكرارا كما تقدم أيضا..[٥٩]. فكأنه أشار إلى التداخل هنا وكشف عنه الغطاء، وواصل كلامه قائلا: وقد يكون التكرير غير تأكيد صناعة، وإن كان مفيدا للتأكيد معنى، ومنه ما وقع فيه الفصل بين المكررين فإن التأكيد لا يفصل بينه وبين مؤكده[٦٠].

وقد أورد السيوطي أمثلة لتكرير الأمثال، كما أشار إلى تكرير القصص والأنباء في القرآن الكريم، قائلا: ومن ذلك تكرير الأمثال... ومنه تكرير القصص كقصة آدم، وموسى، ونوح، وغيرهم من الأنبياء عليهم السلام... [٦١].

لا شك أن هناك من المفسرين علماء البلاغة قد نجد في مؤلفاتهم إشارات تحدثوا عن التكرار بشكل ما، على سبيل المثال الإمام الفراء صاحب كتاب "معاني القرآن" أشار في بعض المواضع من كتابه إلى ظاهرة التكرار، مشيرا إلى أنه يرد التكرار سببا للتأكيد أحيانا، و يرد أحيانا لتشديد المعنى قائلا: إنما هذا تكرار حرف، لو وقعتَ على الأول أجزاك من الثاني، وهو قولك للرجل: نعم نعم: تكررها، أوقولك: اعجل اعجل، تشديدا للمعنى[٦٢].

ونُقل عن الإمام ابن النقيب في مقدمة تفسيره "الفوائد المشوق إلي علوم القرآن وعلم البيان" المنسوب بالخطأ إلى – ابن القيم الجوزية – ووَضَعَ بابا باسم (التكرار والكلام

٥٨- المصدر السابق ٢/ ١٨٠.

٥٩- المصدر السابق ٢/ ١٨٠.

٦٠- ينظر الإتقان في علوم القرآن السيوطي ٢/ ١٨٠.

٦١- المصدر السابق ٢/١٨٣.

٦٢- معاني القرآن الفراء ١/١٦١.

فيه من وجوه) تحدث فيه عن حقيقة التكرار، وعن الفوائد التي تأتي لأجلها التكرار، وتحدث عن أقسام التكرار(٦٣).

وعندما تكلم عن حقيقة التكرار قال: أن يأتي المتكلم بلفظ ثم يعيده بعينه سواء كان اللفظ متفق المعنى أومختلفا أويأتي بمعنى ثم يعيده وهذا من شرطه اتفاق المعنى الأول والثاني، فإن كان متحد الألفاظ والمعاني فالفائدة في اثباته تأكيد ذلك الأمر وتقريره في النفس وكذلك إذا كان المعنى متحدا(٦٤). وإن كان اللفظان متفقين والمعنى مُختلف فالفائدة في الاتيان به الدلالة على المعنيين المختلفين(٦٥).

وهذا فيه دليل على أن موضوع التكرار موضوع شامل تناوله علماء اللغة والنحو والبلاغة... المهم مقصودنا هنا هو سرد كتابات العرب الذين تحدثوا عن ظاهرة التكرار، والذين أشاروا إليها من بعيد أوقريب، ولا يسع البحث أن نورد كتابات جميع الباحثين، بل اكتفينا بذكر بعضهم على سبيل المثال لا الحصر.

ثم إن التكرار في القرآن الكريم أمر واقع لاشك فيه، وهو حق لا ريب فيه أيضًا، سواء ظهرت لنا الحكمة من وراء هذا التكرار أم لم تظهر، هذا على سبيل الإجمال. أما على وجه التفصيل، فنقول: إن التكرار في القرآن يقع على وجوه؛ فهناك التكرار في القصة الواحدة، كقصة آدم عليه السلام، وهناك التكرار في الآية الواحدة، كقوله تعالى: ﴿**فبأي آلاء ربكما تكذبان**﴾ وهناك تكرار في اللفظ الواحد، وهناك تكرار في الأوامر والنواهي، ونحو ذلك، إلا أن التكرار الواقع في القرآن الكريم، يباين التكرار الكائن في كلام البشر؛ إذ إن هذا الأخير لا يَسْلَمُ عادة من القلق والاضطراب، وقد يُعدُّ عيبًا في الأسلوب، ويُعاب عليه الكاتب.

والتكرار في كلام الله سبحانه ليس هو التكرار المعهود والمذموم في كلام البشر، إذ هو تكرار محكم، ذو وظيفة يؤديها في النص القرآني؛ يعرف ذلك كل من خَبَر طبيعة النص القرآني وخصائصه. ونستطيع أن نقول هنا: إن التكرار في القرآن يؤدي وظيفتين اثنتين، الأولى: وظيفة دينية، غايتها تقرير وتأكيد الحكم الشرعي، الذي جاء به النص القرآني؛ أما الوظيفة الثانية للتكرار، فهي وظيفة أدبية، تتمثل في تأكيد المعاني وإبرازها وبيانها بالصورة الأوفق والأنسب والأقوم.

٦٣- مقدمة تفسير ابن النقيب المنسوب خطاء إلى ابن القيم(الفوائد المشوق- ص ١١١ طبع دارالكتب العلمية بيروت لبنان.

٦٤- المصدر السابق ص ١١١.

٦٥- المصدر السابق ص ١١١.

المطلب الثاني: التكرار في كتابات علماء شبه القارة

أتحدث الآن عن جهود علماء شبه القارة الهندية في موضوع ظاهرة التكرار — دراسة نظرية— واقفا على مدى إلمامهم بالموضوع، وطريقة تناولهم الظاهرة بالبحث والدراسة، مشيرا إلى أوجه التشابه والتباين بين الفريقين...لاشك أن الثقافة الإسلامية أسهمت بنصيب وافر في ثقافة شبه القارة الهندية، وفتحت بين أيديهم أبواب السعادة، فاشتد إقبالهم على العلوم الدينية والأدبية بما فيها اللغة العربية حتى أصبحت لغة الدين والعلم والثقافة...وإنني أحاول إلقاء الضوء على جهود علماء شبه القارة الهندية في خدمة القرآن الكريم، فلهم جهود كثيرة في هذا الصدد، ولكن أقتصر كلامي على الجانب البلاغي متمثلا في ظاهرة التكرار فقط.

وقد تحدث علماء شبه القارة الهندية عن ظاهرة التكرار في القرآن الكريم، وتناولوها بالبحث والتحقيق، والإمام شاه ولي الله الدهلوي من الأوائل الذين تحدثوا عنها في مؤلفه القيم "الفوزالكبير في أصول التفسير" قائلا: إن سألوا: لِمَ تُكررت مطالب الفنون الخمسة[٦٦] في القرآن العظيم؟ ولِمَ لَم يكتف بموضوع واحد؟

قلنا: الذي نريد إفادته للسامع ينقسم إلى قسمين:

الأولى؛ أن يكون المقصود هناك مجرد تعليم مالا يعلم، فالمخاطب لم يكن عالما بالحكم، وما كان ذهنه مدركا له، فيعلم ذلك المجهول باستماع الكلام، ويصير المجهول معلوما.

والثاني؛ أن يكون المقصود استحضار صورة ذلك العلم في المدركة ليتلذذ به لذة تامة وتفني القوى القلبية والإدراكية في ذلك العلم، ويغلب القوي كلها حتى تنصبغ بذلك العلم، كما تكرر أحيانا معنى شعر علمناه وندرك منه لذة في كل مرة ونحب التكرار لتلك اللذة[٦٧]. والقرآن الكريم أراد من قسمي الإفادة بالنسبة إلى كل واحد من مطالب الخمسة تعليم مالايعلم بالنسبة إلى الجاهل، وصبغ النفوس بتلك العلوم من التكرار بالنسبة إلى العالم إلا أن أكثر مباحث الأحكام لم يحصل تكرارها، لأن الإفادة الثانية غير مطلوبة فيها، ولذا أمر بتكرار التلاوة في الشريعة ولم يكتف بمجرد الفهم، ولكن الفرق أنهم أختاروا في أكثر

٦٦- الفنون الخمسة يقصد بها الإمام:

١- علم الأحكام ٢- علم المخاصمة ٣- علم التذكيربآلاء الله

٤- علم التذكير بأيام الله ٥- علم التذكيربالموت ومابعده.

٦٧- الفوزالكبير في أصول التفسير شاه ولي الله الدهلوي ص ٦٨ الناشر قديمي كتب خانه.

الأحوال تكرار تلك المسائل بعبارة جديدة وأسلوب غريب، ليكون أوقع في النفس، وألذ في الأذهان دون تكرار بلفظ واحد...[٦٨].

جاء بعده الإمام أنورشاه الكشميري وتحدث عن التكرار في كتابه "مشكلات القرآن" حيث وضع بابا باسم "التكرار في التنزيل وحكمته" قائلا: التكرار في القرآن الكريم إنما يكون بقدر مشترك تارة وبقدرمغاير أخرى، وقلما يكون مكررا محضا، وكنا بحاجة في الأدب إلى النوع الأول منه كثيرا، كيف ولو لم يكثر الأول لما سهل تفسير بعضه ببعض، ولما تثنى وتأتى توفير مأخذ الأحكام والفوائد، وأريد به أنه يؤخذ من لفظ حكم ومن لفظ آخر حكم آخر في موضوع مشترك، فيصير كمتن وشرح، وإلا لكان كمتن صرف، ثم إنه يؤخذ من التكرار الاعتناء والاهتمام بشأن ذلك الغرض المطلوب كما يُقال: ذكرت الصلوة في القرآن تسعمائة مرة فصاعدا[٦٩]. اتضح من كلام الشيخ أنه يرد التكرار في الأغلب لمعاني جديدة، ويختلف معناه في كل مرة، وقلما تجد يجيء لنفس المعنى وهذا نادر....

وقد تحدث عن موضوع التكرار الشيخ السيد سليمان ندوي مشيرا إلى هذا مبتدئا بمكررات القرآن، لماذا ورد التكرار في القرآن؟ ثم أجاب هو بنفسه عن هذا السؤال قائلا: من اعتراضات المخالفين على الإسلام، اعتراضهم على بلاغة أسلوب القرآن بوجود ظاهرة التكرار فيه، على سبيل المثال؛ تجد القصة الواحدة تتكرر مرات عديدة، تجد آية واحدة تتكرر عدة مرات، وتجد كلاما واحدا يُعاد مئة مرة..[٧٠] ثم يستمر في نفس السؤال قائلا: ما فائدة هذا التكرار؟ وماذا يترتب عليه؟ وهذا التكرار يُذهب لذةَ الكلام ويجعله بلا حلاوة، يكفي أن يرد كلام مرة واحدة في الكتاب كله...[٧١]. ثم نجد الشيخ أشار إلى مواقع التكرار في القرأن الكريم، مثلا تكرار القصص، والتكرار الوارد في سورة الرحمن وسورة المرسلات وغيرها من الآيات المتشابهة...لكن الشيخ لا يعتبر هذا الاعتراض اعتراضا جديدا، بل هو اعتراض قديم وقد أجاب عنه علماء الإسلام عبر القرون، ثم نجد الشيخ يقسم التكرار مثل علماء العرب إلى نوعين؛

٦٨- المصدر السابق ص ٦٨.

٦٩- مشكلات القرآن أنورشاه الكشميري ص ١٢٥ الناشر المجلس العلمي كراتشي.

٧٠- مقالات سليمان السيد سليمان الندوي ٤٩/٣ ترتيب شاه معين الدين الناشر نشنل بك فاونديشن.

٧١- انظر المصدر السابق ٥٠/٣.

الأول: التكرارالمعنوي وهو عبارة عن تكرار بعض القصص ذا معنى وأثر، مثل قصة موسى وآدم عليهما السلام، وتكراربعض الفرائض الخاصة والعقائد الخاصة مثل؛ الصلاة والتوحيد وذكر المعاد، وإعادة بعض صفات الله سبحانه وتعالى.

والثاني؛ التكرار اللفظي، وهو إعادة المفهوم الواحد بألفاظ خاصة مكررا، ويورد أمثلة لكلا النوعين. ويتحدث عن تكرار القصص ويبين أوجه ذلك التكرار[٧٢].

نلتقي بعالم آخر من علماء شبه القارة الهندية وهو الدكتورمحمد حميد الله تحدث عن ظاهرة التكرار قال: التكرار في حد ذاته سنة كونية وفطرة خلقية، وناموس من نواميس الآيات والخلائق وفطر الله الحياة وأهل الحياة عليها. حياتنا نَفَس يتكرر، ودقة قلب مكررة، ودفقة دم مكررة، ونبضة مكررة، ومشينا خطوة مكررة، وطعامنا مضغة وبلعة مكررتان، الأنهار موجات متشابهة، والبحار في مد وجزر مكررين، ولم يخلق الله سماء واحدة، وإنما خلق سبعا طباقا، ومن الأرض مثلهن، والشمس والقمر دائبان، والليل والنهار يتعاقبان[٧٣].

فالله سبحانه وتعالى يخاطب بالقرآن الكريم بشرا، حياتهم تكرار في تكرار، وآيات الكون من حولهم سنة الله فيها التكرار[٧٤]. نرى أن الدكتور هنا قدّم رأيا فلسفيا أكثر منه بلاغيا، فهو أشار إلى أن التكرار من الأمور اللازمة والضروية في سنة الكون حيث لا يخلو منه أمر من أمور الدنيا، ومجيئه في القرآن الكريم من هذا القبيل، فكيف يجرُؤ مستشرق أومعترض أن ينكر أمرا – التكرار- هو نفسه يحتاج إليه، ويكرره يوميا في حياته، ولا يخلو منه شيء في الدينا...

هذا هو سرد لبعض آراء علماء شبه القارة الهندية في موضوع التكرار، ووجدنا أن هؤلاء لا يختلفون كثيرا عن علماء العرب في تناولهم ظاهرة التكرار، وهذا ممكن أن يكون من قبيل توارد الأفكار والخواطر في عقل البشر، وربما يحتمل أن علماء شبه القارة اطلعوا على كتابات علماء العرب ودرسوها ثم هضموها وأخرجوها بأساليبهم.

ولا يخفى على أحد أننا عثرنا على آراء أصيلة في موضوع ظاهرة التكرار لعلماء شبه القارة الهندية، وهذا يدل على مدى ذكائهم العقلي ومعرفتهم لأسرارالتعبير، حيث بينوا دلالات وأبعادا جديدة للتكرار، وسيأتي ذكرها في المطلب الثالث عندما نقوم بدراسة تطبيقية حول التكرار الوارد في القرآن الكريم، وسنعرف مدى إلمام هؤلاء العلماء بكتاب الله سبحانه وتعالى.

٧٢- ينظر مقالات سليمان ص ٥١.

٧٣- مجلة الكيلة الشرقية مقال د.حميد الله ص ٣٦ عدد١ جلد ٦٦ لاهور باكستان.

٧٤- المصدر السابق ص ٣٧.

المطلب الثالث؛ دراسة تطبيقية مقارنة

وسأورد في هذا المطلب أقوال العلماء -علماء العرب وعلماء شبه القارة- في توجيه مواقف التكرار الواردة في القرآن الكريم وسأحاول قدر الإمكان أن أبين أوجه التشابه والتباين بين توجيهات كلا الفريقين، مستعينا بالله سبحانه وتعالى وعليه التكلان.

ولبيان وظيفة التكرار في القرآن نُمَثِّلُ لذلك بأمثلة، بادئا ذلك بالتكرار الواقع في الحرف؛ فمن ذلك قوله تعالى:

﴿وَلَا الظُّلُمَاتُ وَلَا النُّورُ وَلَا الظِّلُّ وَلَا الْحَرُورُ﴾(٧٥) يثور السؤال في الذهن ما السبب في تكرير حرف(لا) أربع مرات في هذه الآية وما الفائدة الحاصلة منه؟

والجواب عن هذا أن يقال: إنها زائدة للتأكيد، إذ ليس المراد أن الظلمات في نفسها لا تستوي بل تتفاوت فمن ظلمة هي أشد من أخرى مثلا، وكذا يقال فيما بعد، بل المراد أن الظلمات لا تساوي النور، والظل لا يساوي الحرور، والأحياء لا تساوي الأموات، وزعم ابن عطية أن دخول لا على نية التكرار، كأنه قيل: ولا الظلمات والنور، ولا النور والظلمات، وهكذا فاستغنى بذكرالأوائل عن الثواني ودل مذكور الكلام على متروكه(٧٦). والقول بأنها مزيدة لتأكيد النفي يغني عن اعتبار هذا الحذف الذي لا فائدة فيه، وقال الإمام الآلوسي: كررت لا فيما كررت لتأكيد المنافاة، فالظلمات تنفافي النور وتضاده، وكذلك الظل والحرور، لأن المـ من الظل عدم الحر والبرد بخلاف الأعمى والبصير، فإن الشخص الواحد قد يكون بصيرا ثم يعرض له العمي فلا منافاة إلا من حيث الوصف، أما الأحياء والأموات فيهما وإن كان الأعمى والبصير من حيث الجسم الواحد قد يكون حيا ثم يعرض له الموت لكن المنافاة بين الحي والميت أتم من المنافاة بين الأعمى والبصير، فإنهما قد يشتركان في إدراك أشياء ولا كذلك الحي والميت(٧٧).

يُبين الشيخ الدريا آبادي ـن علماء شبه القارة سر هذا التكرار مُعلقا: لا، لا، لا، لا هنا لتأكيد نفي الاستواء، وتكريره على شقين لمزيد من التأكيد(٧٨).

٧٥- سورة فاطر الآيتان ٢١و ٢٢.

٧٦- المحررالوجيزفي تفسير الكتاب العزيز أبو محمد عبد الحق بن غالب بن عطية الأندلسي٥/٣٧٠ تحقيق: عبدالسلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية ـ لبنان، ط١، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٣م.

٧٧- انظر روح المعاني الألوسي ٢٢ | ١٨٧.

٧٨- تفسير ماجدي عبدالماجد دريا آبادي ٢/٨٧٦ طبع صدق جديد بك ايجنسي كهجري رود لكنـ ...د.(باللغة الأوردية- .

إذن فهمنا أن الغرض من التكرارهنا هو التأكيد، ونرى أن الباحثين متفقون من كلا الطرفين في بيان حكمة التكرارهنا. أما ما جاء من تكرار في الآية القرآنية الواحدة، فنقف عند ثلاث سور لهذا التكرار.

ففي سورة القمر تكرر فيها قوله تعالى: ﴿فَكَيْفَ كَانَ عَذَابِي وَنُذُرِ﴾[٧٩] وهذه السورة قصَّ الله علينا فيها أخبار قوم نوح، وعاد، وثمود، ولوط، وما جاء في كل واحدة من هذه القصص من التخويف والتحذير مما حلَّ بتلك الأقوام، فكان المقام والحال يستدعي هذا التكرار، إيقاظاً لأهل القرآن، وتحذيرًا للمُعرضين عنه من التمادي في غيِّهم وإعراضهم، وأن عاقبتهم إذا ما استمروا على ما هم عليه عاقبة أولئك الأقوام، الذين قصَّ القرآن علينا خبرهم، وما كان من أمرهم ومآلهم. فإن عادا اختص ما نزل فيها من كتاب الله بذكر عذابين لها، فـ"كيف" الأول لعذاب الدنيا، والثاني لعذاب الآخرة، ويحتمل أن يكون المعنى في الأول: فكيف كان وعيد عذابي ونذرلما حذرناهم قبل أن أوقعنا بهم، ويكون الثاني بعد إرسال الرياح عليهم وإيقاع العذاب بهم[٨٠] إن عاد لما كذبوا هود عليه السلام امتحنوا بالقحط الشديد واشتد الأمر عليهم فخوفت بذلك فلما لم يجد ذلك عليهم مع أليم امتحانهم به أهلكوا بالريح العقيم، فأصبحوا لاترى مساكنهم، فامتحنوا بعذابين **أولاً**: أخذت قوم عاد بالسنين، **ثانياً**: ثم استؤصلوا بالريح العقيم، ورد متكررا فأشار بقوله أولا ﴿كَيْفَ كَانَ عَذَابِي وَنُذُرِ﴾ إلى ما قدم لهم من منع المطر وشدة السنين عليهم وما أنذروا به من ذلك، وأشار بآية ثانية إلى استئصالهم بالريح العقيم، فتكررت الآية مرتين مشيرةً إلى ما قدم لهم مما باشروه وشاهدوه من العذاب بالسنين، وقطع دابرهم واستئصالهم بالريح[٨١].

يقول الشيخ باني بتي من علماء شبه القارة مبينا حكمة التكرار: وفائدة التكرير بعد كل قصة أن يسأنفوا تنبيها واتعاظا واستيقاظا إذا سمعوا الحث على ذلك، وهذا في قوله تعالى:"ولقد يسرنا القرآن..." وأما إتيانه مرتين في قصة هود عليه السلام للتهويل، ويحتمل أنه كررالأول ما حاق بهم من العذاب في الدنيا والثاني لما سيحيق بهم في الآخرة، كما أشير في قصتهم[٨٢]. وفائدة هذا التكرير أن يجدوا عند استكمال كل نبأ من أنباء الأولين إدّكارا واتعاظا، وأن يستأنفوا تنبيها

٧٩- سورة القمرالآية ١٦.

٨٠- درة التنزيل وغرة التأويل الإسكافي ص ٣١٦ طبع دارالمعرفة بيروت عام ٢٠٠٢م.

٨١- انظر ملاك التأويل أحمد الغرناطي ٢ | ٨٧٨ طبع دارالنهضة العربية عام ١٤٠٥هـ.

٨٢- انظر تفسير المظهري باني بتي ١٤٠/٩ الناشر بلوجستان بك دبو.

واستيقاظا إذا سمعوا الحشر على ذلك، والبعث عليه وأن تقرع لهم العصا مرات وتقصع لهم الشن تارات لأن لا تغلب عليهم الشهوة ولا تتولى عليهم الغفلة(٨٣).

وفي سورة الرحمن تكرر قوله سبحانه وتعالى: ﴿فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ﴾(٨٤) حيث المقام في هذه السورة كان مقام تعداد عجائب خلق الله، وبدائع صنعه، ومبدأ الخلق والمعاد، وذكر النار وشدائدها، ووصف الجنان ونعيمها، فاقتضى كل ذلك هذا التكرار للآية الكريمة، تنبيهًا على نِعَم الله، وتقديرًا لِمُوْجِد هذه النعم حق قدره، وحثًا على شكره، ذكرت عقيب آيات فيها تعداد عجائب خلق الله وبدائع صنعه ومبدأ الخلق ومعادهم ثم سبعة منها عقيب آيات فيها ذكر النار وشدائدها على عدد أبواب جهنم وحسن ذكر الآلاء عقيبها، لأن في صرفها ودفعها نعما توازي النعم المذكورة، أولأنها حلت بالأعداء وذلك يعد أكبر النعماء(٨٥). وتكرير هذه الآية على هذا الوجه وجه جديد من وجوه البلاغة، لم ينطق به من قبل القرآن لسان، فيجد فيه تلك الحلاوة والطلاوة، ذلك أن كل كلام يتكرر يثقل ويسمج ويسقط، أما التكرار الذي وقع في القرآن فقد أضاف فيه نغمة جديدة من أنغام الحسن، مثلا لو قرأت هذه الآية وهي التي تكررت إحدى وثلاثين مرة في سورة الرحمن مرات متتابعة، من غير فاصل يفصل بينها ماذا تجد؟ هل تحس ثقلا على السمع؟ أتجد اضطرابا في اللسان؟ إذا كنت موسيقيا فأنت خبير به عليم، وما عليك إلا أن تدندن بالآية الكريمة، وتحرك لسانك بحروفها حرفا حرفا، كما تحرك أصابعك على أوتار العود وسيأخذك إلى نشوة نغم علوي سماوي لم يقع لأذنك من قبل(٨٦).

نجد الشيخ التهانوي من علماء شبه القارة الهندية، يبين سر هذا التكرار قائلا: فكلما كان مصداق النعماء متغاير، فهذا لا يُعد تكرارا محضا بل هو اشتراك في اللفظ، وكلما كان المكرر ثانيا غير متعلق به الأول فهذا يسمى ترديدا في اصطلاح البلاغين وهذا النوع من التكرار يكون أحلى من السكر وهذا كثير وارد في كلام العرب شعرهم ونثرهم ويفيد التأكيد والتقرير(٨٧).

٨٣- مفتاح الجلالين الحسين بن رياز ص ١٥٢ طبع دهلي الهند عام ١٣٥٦هـ.

٨٤- سورة الرحمن الآية ١٣.

٨٥- البرهان في توجيه متشابه القرآن الكرماني ص ١٩٨ طبع دار الوفاء المنصورة.

٨٦- انظر الإعجاز في دراسات السابقين عبد الكريم الخطيب ص ٣٩٥ طبع دارالفكر العربي عام ١٩٧٤م.

٨٧- انظرتفسيربيان القرآن أشرف على التهانوي ٧| ١٦٠ الناشر قديمي كتب خانه لاهور باكستان(باللغة الأوردية- .

ذكر هنا الآلاء إحدى وثلاثين مرة، الأولى لبيان ما في الكلام من المعنى، وثلاثون مرة للتقرير، لتكون الآلاء المذكورة عشر أضعاف مرات ذكر العذاب، إشارة إلى معنى قوله تعالى: ﴿مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا وَمَنْ جَاءَ بِالسَّيِّئَةِ فَلَا يُجْزَى إِلَّا مِثْلَهَا﴾[٨٨] كأنه تعالى يقول: إن خوفت من عذابي ثلاث مرات فأنا أرغب في نعمتي وآلائي ثلاثين مرة، وقيل: إن الآيات السبع أولاها سنفرغ إلى قوله: يطوفون فيها... وردت في الوصف والتخويف بها، فهي على عدد أبواب النار، وثمان آيات التي في أول السورة التي أولاها: ﴿فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ خَلَقَ الْإِنسَانَ مِنْ صَلْصَالٍ كَالْفَخَّارِ﴾[٨٩] إلى قوله: ﴿سَنَفْرُغُ لَكُمْ أَيُّهَا الثَّقَلَانِ﴾[٩٠] وردت لتقدير النعم التي أولاها خلق الفواكه ثم خلق الإنسان ثم جعل المشرقين ثم مرج البحرين ثم إخراج اللؤلؤ ثم تسخير الفلك ثم إعلام الإنسان، ثم جعل المشرقين بفناء ما على الأرض ثم سؤاله تعالى صارت خمس عشرة ثم قال الله تعالى: ﴿وَلِمَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ جَنَّتَانِ﴾[٩١].

يتحدث الشيخ دريا آبادي من علماء شبه القارة الهندية عن حكمة هذا التكرار قائلا: قد تكررت هذه الآية إحدى وثلاثين مرة وكل مرة وردت في سياق جديد لمصداق نعمة جديدة، فلذا يعتبر التكرار هنا تكرارا صوريا، ولو نفترض أنه معنوي، إذن لم يعدّه أهل اللغة مُخِلّا في الكلام، بل عدّوه مساعدا ومتعاونا في البيان، وقد وصل درجة الجمال، فالرؤية إليه من وجهة نظر لغات أخرى مثل الأوردية والإنجليزية والصينية، واعتباره عيبا ليس إلا جهل صريح، وقد نجد له مثيلا في الآداب الأخرى مثلا قد وردت في الزبور جملة: "رحمته ما زالت قائمة" مكرّرةً ستًّا وعشرين مرة[٩٢]. ونرى أنه تكرر هذا الكلام في هذه السورة إحدى وثلاثين مرة، ويبدو من الظاهر أن التكرار الذي يفيد التوكيد لا يعد خلافا للبلاغة والفصاحة، وخاصة ورود هذه الجملة في هذه السورة، والسورة التي قبلها يبدو أن فيها تكرار في الظاهر، ولكن في الحقيقة أعيدت كل جملة لإفادة مضمون جديد، ولذا اعتبر هذا النوع من التكرار فصحاء العرب وبلغاؤها في الكلام مستحسنا وحلوا[٩٣]. وتكرّر قوله

٨٨- سورة الأنعام الآية ١٦٠.

٨٩- سورة الرحمن الآية ١٤.

٩٠- الآية نفسها ٣١.

٩١- الآية السابقة ٤٦.

٩٢- تفسير ماجدي دريا آبادي ١٠٦٢/٢.

٩٣- الهام الرحمن في حل مشكلات القرآن ٥٦٧/٢ الناشر مطبعة باجور باكستان.

تعالى: ﴿فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ﴾ ثماني مرات إلى قوله تعالى: ﴿وَمِنْ دُونِهِمَا جَنَّتَانِ﴾ إشارة إلى أن أبواب الجنة ثمانية ثم وصف الجنتين الأخريين بثمانية أوصاف كالجنتين الأوليين إشارة إلى أن أبوابها كالأوليين ثمانية، فصارت إحدى وثلاثين مرة، وهذا كله منقول على ما فيه من التكلف، والأولى أن لايبالغ الإنسان في استخراج الأمور البعيده من كلام الله[٩٤].

وبعد سرد أدلة الفريقين نصل إلى القول بأن الغرض الغالب من التكرار هنا هو التقرير، أريد به تمكين المكرر وتثبيته في النفوس، وقد قيل: إذا تكرر الكلام تقرر. وأن كل موقف ورد هنا يفيد معنى جديدا. ونجد أن الباحثين قد اتفقوا في غالب آرائهم في بيان ظاهرة التكرار في هذه النقطة.

أما ما جاء في سورة المرسلات من تكرار لقوله تعالى: ﴿وَيْلٌ يَوْمَئِذٍ لِلْمُكَذِّبِينَ﴾[٩٥] فلأنَ كل واحد من هذه التكرارات ذُكِرَ عقيب آية غير الآية الأولى، فلا يكون تكرارًا مستهجنًا، ولا إعادة لا فائدة منها؛ بل لو لم يكن هذا التكرار للآية لكان الوعيد حاصلاً لبعض دون بعض[٩٦]. إن هذه السورة تحتوي على القضايا التي تدور حول إثبات ما أنكره الكفار من البعث، والحياة بعد الممات والحساب، والثواب والعقاب، وتخويف المكذبين، وهذا كله ليرجعوا عن الباطل ويتمسكوا بالحق، فاستهلت السورة بالقسم قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا تُوعَدُونَ لَوَاقِعٌ﴾[٩٧] في يوم الفصل بين المحسن والمسيء، والعاصي والمطيع، واحتج على المكذبين فيما بين ثلاثة من المتكررات بما يحجهم بعد قوله: ﴿وَمَا أَدْرَاكَ مَا يَوْمُ الْفَصْلِ ۝ وَيْلٌ يَوْمَئِذٍ لِلْمُكَذِّبِينَ﴾[٩٨] أي: ويل وهلاك لمن كذب بيوم القيامة، وهو اليوم الذي يفرق فيه بين المحسن والمسيء الأجر العظيم والعقاب الشديد، ثم ورد ذكر من يحل عليهم العذاب والويل في الآخرة بسبب كذبهم ذلك اليوم من الأمم الهالكة، كقوم نوح وعاد وثمود، ثم أتبعهم الآخرين الذين أهلكوا من بعدهم من قوم إبراهيم وقوم لوط وأصحاب مدين وآل فرعون ومثله، ثم تخوف المجرمين من أمة محمد عليه السلام وتوعدهم، بأنهم سيلحقون بأمثالهم من الأمم البائدة، ولو استمروا في تكذيب الرسول عليه

٩٤- انظر مفتاح الجلالين ص ١٥٤.

٩٥- سورة المرسلات الآية ١٥.

٩٦- انظر أحكام القرآن الإمام القرطبي ١٩| ١٦٩ تحقيق أحمد عليم بردوني، طبع دار الشعب القاهرة عام ١٣٧٢هـ.

٩٧- سورة المرسلات الآية ٧.

٩٨- سورة المرسلات الآيتان ١٤، ١٥.

السلام وهذا في منتهى الزجر لهم بما صح عندهم من أخبارهم كما قال الله تعالى: ﴿**أَلَمْ نُهْلِكْ الْأَوَّلِينَ**﴾[٩٩] وقوله تعالى: ﴿**أَلَمْ يَأْتِهِمْ نَبَأُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ قَوْمِ نُوحٍ وَعَادٍ وَثَمُودَ وَقَوْمِ إِبْرَاهِيمَ وَأَصْحَابِ مَدْيَنَ وَالْمُؤْتَفِكَاتِ**﴾[١٠٠] وعلى هذا الأساس، يمكن بيسير وإعمال فكر، إدراك علة التكرار الوارد في بقية سور القرآن الكريم .

تحدث الشيخ التهانوي عن علة التكرار هنا قائلا: إن المضمون هنا مضمون ترهيب وتخويف، ولذا كررت هذه الآية عشر مرات، ثم أن متعلق المكذبين متعدد ومختلف، فلا يكون تكرارا في المعنى، وأما التكرار الظاهر في اللفظ فهو للتأكيد[١٠١]. **يقول الفراهي**: اعلم أن هذه السورة من ذوات الترجيع، فإنك ترى قد تكررت هذه الآية عشر مرات، وهو أن من حسن الترجيع مناسبته لما قبله من الذكر، ولذلك لا بد أن يكون جامعا لوجوه من المعاني[١٠٢] هذه الآية كما أشير سابقا قد تتكرر في هذه السورة مرات عديدة، وفي كل مرة تكون مرتبطة أشد الارتباط بما سبق لها من الآيات، وتظهر في أسلوب ومعنى جديد في كل موضع فلا تشعر أنت بأنه تكرار[١٠٣].

ونجد أن الإمام المودودي تحدث عن هذه الآيات في ضوء ما سبقتها من الآيات وقد فسر كل آية بمعنى جديد ومنفصل عما سبق، فبهذا قد أخرجه من التكرار[١٠٤]. ويبدو واضحا أنه كررت هذه الآية في هذه السورة عند كل آية لمن كذب، لأنه قسمه على قدر تكذيبهم، فإن لكل مكذّب بشيء عذابا سوى تكذيبه بشيء آخر، ورب شيء كذب به أعظم جرما من تكذيبه بغيره، لأنه أقبح في تكذيبه وأعظم في الرد على الله وإنما يقسم له الويل على قدر ذلك وعلى قدر وفاته[١٠٥].

٩٩- السورة السابقة ١٦.

١٠٠- سورة التوبة الآية ٧٠.

١٠١- بيان القرآن اشرف التهانوي ١٢ | ٦٦.

١٠٢- تفسير نظام القرآن وتأويل الفرقان بالفرقان المعلم عبدالحميد الفراهي ص ٢٤٨ الناشر: مكتبة الدائرة الحميدية سراي مير أعظم كره الهند عام ١٤٠٣هـ.

١٠٣- تفسير تدبر قرآن إصلاحي ١٣٦/٩ طبع فاران فاونديشن لاهور باكستان(باللغة الأوردية).

١٠٤- تفسير تفيهم القرآن مودودي ٢١٧/٦ طبع مكتبة كجر كلي موجي دروازه، لاهورباكستان(باللغة الأوردية- .

١٠٥- إلهام الرحمن في حل مشكلات القرآن محمد عبد الجبار الباجوري ٦١٨/٢ طبع باجور باكستان.

خلاصة القول: فالتكرار هنا على تبيان دلالة التخويف مما حل بالأمم السابقة لما كفروا، ثم التحذير من إمكانية وقوع مثل هذا العذاب لمن يجدد هذا الفعل التكفيري، أوأن يجحد الإيمان بالله سبحانه وتعالى، ونستطيع أن نقول في ضوء ما سبق، أن آراء كلا الفريقين متشابهة، ولايوجد فارق كبير بينها، وأن كل تكرار ورد هنا أفاد معنى جديدا، لأن متعلق كل واحد متغاير عما سبق، وكذلك يفيد التكرار هنا فائدة التخويف والترهيب.

المطلب الرابع؛ تكرار القصص

وما دمنا نتحدث عن التكرار في القرآن العظيم – بوصفه آية من آيات إعجازه الكبرى، فإننا لا نستطيع أن نغفل عنصرا هاما من عناصر هذا التكرار– ألا وهو تكرار القصص القرآني، وأن الله تعالى جاء بالكثير من القصص عن الأمم السابقة في القرآن الكريم واتخذها الكثير من الكتاب وسيلة للتعبير، وأنها تَهَبُنا من المعرفة ما لا يقدر على هبته أي نوع أدبي سواها وتبسط أمامنا الحياة في سعة وامتداد وعمق وتنوع، حيث أن القرآن الكريم اهتم بالقصة اهتماما كبيرا وظهرت المعجزة بالتحدث عن الغيب وعن أخبار الأمم السابقة التي بادت وزالت وإن كنا نعتقد أنه موضوع كامل متكامل، يحتاج إلى بحث مستقل، إلا أننا نشير الآن إلى بعض ما يتصل به استيفاء لهذا البحث.

والقصة: لغةً جاءت من كلمة /قصّ/ وهذه الكلمة أصلها اللغوي تدل على التتبع لأمر ما ومنه قوله تعالى: ﴿فَارْتَدَّا عَلَى آثَارِهِمَا قَصَصًا﴾[١٠٦] ومنه القص: بمعنى ذكر الحوادث والوقائع السابقة لأن القاصّ يتتبعها في الحديث[١٠٧].

القصّة كما عرفها الأدباء أن القصة حكاية تروي نثرا وجها من وجوه النشاط والحركة في حياة الإنسان، وتنقسم القصّة إلى عدة أقسام فهناك القصة الواقعية والقصة التاريخية والقصة السياسية والقصّة الأسطورية. فالقصة في القرآن الكريم من نوع القصص الواقعية لأن الله تعالى أخبرنا فيها ما حصل من أحداث واقعة جرت مع الأنبياء والرسل وغيرهم من الأمم السابقة مثل قصة آدم ويوسف وأهل الكهف وصالح[١٠٨].

وابن قتيبة من الأوائل من أشار إلى علة تكرار القصص قائلا: إن وفود العرب كانت ترد على رسول الله صلى الله عليه وسلم للإسلام. فيقرئهم المسلمون شيئا من القرآن، فيكون

١٠٦- سورة الكهف الآية ٦٤.

١٠٧- مختار الصحاح محمد بن ابوبكر الرازي ١/٥٦٠ طبع بيروت لبنان.

١٠٨- إعجاز القرآن الكريم د.فضل حسن عباس وسنا عباس ص ٢٣٤...بدون تحديد الطبع.

ذلك كافيا لهم. وكان يبعث إلى القبائل المتفرقة بالسور المختلفة: فلو لم تكن القصص مثناة ومكررة، لوقعت قصة موسى إلى قوم، وقصة عيسى إلى قوم، وقصة نوح إلى قوم. فأراد الله بلطفه ورحمته أن يشهر هذه القصص في أطراف الأرض ويلقيها في كل سمع ويثبتها في كل قلب ويزيد الحاضرين في الإفهام والتحذير.(١٠٩). وليست القصص كالفروض لأن كتب رسول الله عليه السلام كانت تنفذ إلى كل قوم بما فرضه الله عليهم، ولم تكن تنفذ بقصة موسى وغيره من الأنبياء، وعقب على هذا مصرحا بأن هذا كان في صدر الإسلام قبل إكمال الله الدينَ، فلما نشره الله في كل قطر، وجمع القرآن بين الدفتين، زال هذا المعنى(١١٠).

وكذلك تكلم عن هذه الحكمة الإمام الخطابي قائلا: أخبر الله عزوجل بالسبب الذي من أجله كرر الأقاصيص والأخبار في القرآن، وأعلن أنه يحتاج التكرار ويحسن استعماله في الأمور المهمة، التي قد تعظم العناية بها، ويخاف بتركه وقوع الغلط والنسيان فيها والاستهانة بقدرها(١١١).

ولايخفى على أحد أن معظم المفسرين أبانوا عن حكمة تكرار القصص، والإمام الزمخشري أيضا تحدث عن ظاهرة تكرار القصص، و رد سببه إلى أن تكريرالقصص والأنباء في أنفسها لتكون تلك العبر حاضرة للقلوب، مصورة للأذهان، مذكورة في كل أوان(١١٢).

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية –رحمه الله– في التعليق على تكرار قصة موسى مع قومه: وقد ذكر الله هذه القصة في عدة مواضع من القرآن، يبين في كل موضع منها من الاعتبار والاستدلال نوعاً غير النوع الآخر، كما يسمَّى اللهُ ورسولُه وكتابُه بأسماء متعددة، كل اسم يدل على معنى لم يدل عليه الاسم الآخر، وليس في هذا تكرار، بل فيه تنويع الآيات مثل أسماء النبي صلى الله عليه وسلم إذا قيل: محمد، وأحمد، والحاشر، والعاقب، والمقفى، ونبي الرحمة، ونبي التوبة، ونبي الملحمة، في كل اسم دلالة على معنى ليس في الاسم الآخر وإن كانت الذات واحدة فالصفات متنوعة(١١٣).

وكذلك القرآن إذا قيل فيه: قرآن، وفرقان، وبيان، وهدى، وبصائر، وشفاء، ونور، ورحمة، وروح؛ فكل اسم يدل على معنى ليس هو المعنى الآخر.

١٠٩– انظر تأويل مشكل القرآن ابن قتيبة ١٨١.

١١٠– المصدر السابق ١٨١.

١١١– بيان إعجاز القرآن ضمن ثلاث رسائل الخطابي ص ٤٨.

١١٢– انظرتفسير الكشاف الزمخشري ٤/٤٠.

١١٣– مجموع الفتاوي شيخ الإسلام ابن تيمية ١٩/١٦٧ الناشر دارالوفاء ط٣ ٢٠٠٥ م.

وكذلك أسماء الرب تعالى إذا قيل: الملك، القدوس، السلام، المؤمن، المهيمن، العزيز، الجبار، المتكبر، الخالق، البارئ، المصور: فكل اسم يدل على معنى ليس هوالمعنى الذي في الاسم الآخر، فالذات واحدة، والصفات متعددة، فهذا في الأسماء المفردة. وكذلك في الجمل التامة، يعبَّر عن القصة بجُمَل تدل على معانٍ فيها، ثم يعبر عنها بجُمَل أخرى تدل على معانٍ أُخَر، وإن كانت القصة المذكورة ذاتها واحدة فصفاتها متعددة، ففي كل جملة من الجُمَل معنًى ليس في الجُمَل الأُخَر([١١٤]).

منهج القصة في القرآن الكريم: لما كانت القصة في القرآن تهدف إلى مقاصد دينية وايمانية كانت طريقة القص في القرآن متميزة عن المألوف في هذا الفن لكي يتلاءم أسلوب القصة مع الوفاء بحق الغرض الذي سيقت لأجله([١١٥]). ومن أبرز سمات المنهج القرآني في إيراد القصة ما يلي:

- القصة في القرآن لا تأتي بتمامها دفعة واحدة بل تأتي حسب الغرض والهدف الذي تسرد من اجله القصة، استخراج التوجيهات والعظات والدروس التي تأتي بها القصة كما جاء في قصة لقمان.
- إن منهج القصة في القرآن يختلف تماما عن منهج القصة العادية فهناك خصائص معينة تلتزمها القصة في القرآن ومنها التكرار...

تكرار القصة: أي أن تأتي قصة نبي من الأنبياء في أكثر من مكان وهذا التكرار ليس في هيكل القصة وإنما يكون تكرارا ملائما للغرض الذي اقتضى الاستشهاد فيه مثلا قصة إبراهيم عليه السلام وردت في القرآن في عشرين موضعا ولكل موضع عبر ودروس، وهذا أسلوب تميز فيه القرآن الكريم وهو إن دل على شيء فهو يدل على عظمة هذا الخالق وإعجاز القرآن الذي بهر العرب على الرغم من قوة بلاغتهم كما أن التكرار لم يأت هكذا وإنما له دلالته وإعجازه وبلاغته ...([١١٦]).

- إنه إذا كررالقصة زاد فيها شيئا، ألا ترى أنه ذكر الحية في عصا موسى عليه السلام، وذكرها في موضع آخر ثعبانا، فقال تعالى: ﴿**فَأَلْقَاهَا فَإِذَا هِيَ حَيَّةٌ تَسْعَى**﴾([١١٧]) وقال

١١٤- المصدر السابق ١٩/١٦٨.

١١٥- مجلة البحث الإسلامي ص ٦٧ العدد ١٠ المجلد٤٨ رجب شعبان ١٤٢٤هـ.

١١٦- القصص القرآني في منطقوه ومفهومه عبدالكريم الخطيب طبع مطبعة السنة المحمدية مصر عام ١٩٦٤م.

١١٧- سورة طه الآية ١٤.

سبحانه وتعالى: ﴿**فَأَلْقَى عَصَاهُ فَإِذَا هِيَ ثُعْبَانٌ مُبِينٌ**﴾[118] وهذه سمة من سمات البلغاء.. أن يكرر أحدهم في خطبته أوقصيدته كلمة لصفة زائدة.

- وهي أن الله تعالى أنزل هذا القرآن، وعجز القوم عن الإتيان بمثل آية لصحة نبوة محمد صلى الله عليه وسلم، ثم بين وأوضح الأمر في عجزهم، بأن كرر ذكر القصة في مواضع، إعلاما بأنهم عاجزون عن الإتيان بمثله، بأي نظم جاءوا وبأي عبارة عبّروا.
- إن القصّة الواحدة من هذه القصص، كقصة موسى مع فرعون- وإن ظن أنها لا تغاير الأخرى، فقد يوجد في ألفاظها زيادة ونقصان، وتقديم وتأخير، وتلك حال المعاني الواقعة بحسب تلك الألفاظ، فإن كل واحدة لابد وأن تخالف نظيرتها من نوع معنى زائد فيه، لا يوقف عليه إلا منها دون غيرها. فكأن الله تعالى فرق ذكر ما دار بينهما وجعله أجزاء، ثم قسم تلك الأجزاء على تارات التكرار لتوجد متفرقة فيها، ولو جمعت تلك القصص في موضع واحد لأشبهت ما وجد الأمر عليه من الكتب المتقدمة، من انفراد كل قصّة منها بموضع، كما وقع في القرآن بالنسبة ليوسف عليه السلام خاصة[119]. لقد كثر في القرآن الكريم من قصص بعض الأنبياء وأحاديث الأمم السابقة، والغرض من ذلك إنما هو تذكير واستدلال، ولهذا التذكير والاستدلال مجريات مختلفة، إذ يمكن الاستدلال من قصة واحدة على أمور مختلفة ويمكن الحصول على منافع متنوعة، ولقد أعيدت قصة واحدة لأغراض شتى وأتى بيانها عدة مرات[120].

ومجمل القول في ذلك بأن نقول: لما كان من أغراض القصة في القرآن، إثبات وحدة الإله، ووحدة الدين، ووحدة الرسل، ووحدة طرائق الدعوة، ووحدة المصير الذي يلقاه المكذبون...نقول: لما كان الأمر كذلك، استدعى المنطق القرآني هذا التكرار، لتحقيق تلك الأغراض، وتثبيتها في قلوب المؤمنين، وتحذير المعاندين من مغبّة الإعراض عنها. فنشأ عن خضوع القصة لهذه الأغراض – كما يقول سيد قطب رحمه الله – أن يُعْرَض شريط الأنبياء والرسل الداعين إلى الإيمان بدين واحد، والإنسانية المكذبة بهذا الدين الواحد، مرات متعددة، بتعدد هذه الأغراض؛ وأن يُنشيء هذا ظاهرة التكرار في بعض المواضع . ونوضح

١١٨- سورة الشعراء ٢٣.

١١٩- القصص القرآني في منطقوه ومفهومه عبدالكريم الخطيب طبع مطبعة السنة المحمدية مصر عام ١٩٦٤م.

١٢٠- مجلة البعث الإسلامي ص ٢٤ العدد ٣ المجلد ٤٠ ذو القعدة ١٤١٥هـ مؤسسة الصحافة والنشر ندوة العلماء لكنهو الهند.

المقصود بهذا، بقصة نوح عليه السلام؛ يقول تعالى: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَى قَوْمِهِ فَقَالَ يَاقَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ إِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ O قَالَ الْمَلَأُ مِنْ قَوْمِهِ إِنَّا لَنَرَاكَ فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ O قَالَ يَاقَوْمِ لَيْسَ بِي ضَلَالَةٌ وَلَكِنِّي رَسُولٌ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾[١٢١] فكلما تكرر هذا الاستعراض، كان هناك مجال لتملي هذا الشريط، الذي يقف مرة عند كل نبي، ثم يمضي في عرضه مطردًا...حتى يقف محمد صلى الله عليه وسلم أمام كفار قريش، فاذا هو يقول القولة الواحدة، وإذا هم يردون ذلك الرد المكرور، ثم لما كان الغرض من القصص القرآني غرض ديني في المقام الأول، اقتضى الأمر أن تعرض منه الحلقات التي تقتضيها هذه الأغراض. فآخر حلقة تُعْرَض – بحسب ترتيب السور – تتفق مع أظهر غرض ديني، صيغت القصة من أجله. فمثلاً، قصة موسى عليه السلام ورد أول ذِكْرٍ لها في سورة البقرة، وكان موضوعها ذبح البقرة وتشديد بني إسرائيل على أنفسهم، فشدد الله عليهم؛ ثم جاء ذكر لها في سورة المائدة وفيها عرض لحلقة التيه. فهؤلاء بنو إسرائيل قد أغدق الله عليهم نعمته، وأملى لهم في رحمته؛ ثم ها هم أولاء في النهاية لا يحافظون على النعمة، ولا يدخلون الأرض المقدسة، وقد جهد موسى عليه السلام ما جهد لردهم إليها؛ فيكون تأديبهم على هذا الموقف، تركهم في التيه لا مرشد لهم ولا معين، حتى يأتي الأجل المعلوم[١٢٢].

وهذا الهدف الديني للقصص، هدف ملحوظ ومقصود في باقي القصص القرآني؛ كقصة آدم، وقصّة إبراهيم، وقصص باقي الأنبياء عليهم الصلاة والسلام؛ هذا ناهيك عما يرافق هذا الهدف الديني من تناسب واقعي لأحداث القصة، وتناسق فني في سياقاتها المتكررة والمتعددة . ونشير ختامًا، إلى أن مِن القصص القرآني ما لا يأتي إلا مرة واحدة، مثل قصة لقمان، وقصة أصحاب الكهف؛ ومنه ما يأتي متكررًا حسب ما تدعو إليه الحاجة، وتقتضيه المصلحة، ولا يكون هذا المتكرر على وجه واحد، بل يختلف في الطول والقصر، واللين والشدة، وذكر بعض جوانب القصة في موضع دون آخر. وإن من الحكمة في هذا التكرار؛ بيان أهمية تلك القصة، لأن تكرارها يدل على العناية بها وتوكيدها؛ لتثبت في قلوب الناس، ومن الحكمة في هذا التكرار مراعاة الزمن وحال المخاطبين بها، ولهذا نجد الإيجاز والشدة غالبًا فيما أتى من القصص في السور المكية، والعكس فيما أتى في السور

١٢١- سورة الأعراف الآيات ٥٩—٦٤.

١٢٢- أنظر في ظلال القرآن سيد قطب ٦٤/١ الطبعة الخامسة ١٩٦٧م.

المدنية، فضلاً عما في هذا التكرار من ظهور صدق القرآن، وأنه من عند الله تعالى، حيث تأتي هذه القصص على رغم تكرارها على أتم وجه، وأفضل تناسب، دون تناقض في المضمون، أوتعارض في سرد الحدث القصصي(١٢٣).

والآن ننتقل إلى **كتابات علماء شبه القارةالهندية**، ونحاول أن ندرس أقوالهم وآراءهم في الموضوع.

تحدث الشيخ أبوالليث الندوي عن القصص وتكرارها في القرآن الكريم: لقد كثر في القرآن الكريم من قصص بعض الأنبياء وأحاديث الأمم السابقة، والغرض من ذلك إنما هو تذكير واستدلال، وللتذكير والاستدلال مجريات مختلفة، إذ يمكن الاستدلال من قصة واحدة على أمور مختلفة، ويمكن الحصول على منافع منوعة، فلقد أعيدت قصة واحدة لأغراض شتى وأتى بيانهاعدة مرات، وإن تأمل فيها أحد بالنظر إلى سياقها اتضحت له أغراض ذكرها، وإن أمكن أن قصة ذكرت في مكان لغرض- ولانقص فيه- جاءت أيضا في مكان آخر لنفس الهدف، ولكن المتأمل في هذا التكرار يطلع على أن كل قصّة جاءت في سور مختلفة، ولكنها ذكرت في كل موضع بأسلوب جديد وعبارة مختلفة(١٢٤). مثلا إن قصة آدم عليه السلام والشيطان لم ترد في القرآن الكريم مرة أومرتين بل في سبعة أماكن، ولكن وجه مجرى الاستدلال منفصل عن الآخر في كل موضع، فقد اختلف في كل موضع الأسلوب والنص والعبارة والتعبير، واستدل من قصة واحدة على ظواهر مختلفة من جهات متعددة، فلذلك وقع التغير في الأسلوب والنقص أوالزيادة في المتون، لأن مراعاة مقتضى الظاهر من أصل البلاغة(١٢٥).

لقد كثر في القرآن الكريم من قصص بعض الأنبياء وأحاديث الأمم السابقة، والغرض من ذلك إنما هو تذكير واستدلال، ولهذا التذكير والاستدلال مجريات مختلفة، إذ يمكن الإستدلال من قصة واحدة على أمور مختلفة ويمكن الحصول على منافع متنوعة، ولقد أعيدت قصة واحدة لأغراض شتى وأتى بيانها عدة مرات(١٢٦).

١٢٣- أنظر المصدر السابق١/٦٤.

١٢٤- قرآني مقالات مقال الشيخ أبي الليث الندوي ص ١٥٨ الناشر إدارة علوم القرآن دار التذكير لاهور(باللغة الأوردية- .

١٢٥- البعث الإسلامي ص ٢٤.

١٢٦- مجلة البعث الإسلامي ص ٢٤ العدد ٣ المجلد ٤٠ ذو القعدة ١٤١٥هـ مؤسسة الصحافة والنشر ندوة العلماء لكنهو الهند.

نلتقي بعالم آخر من علماء شبه القارة الهندية وهو السيد سليمان الندوي تحدث عن تكرارالقصص وحكمتها قائلا: القصص المتكررة في القرآن الكريم على نوعين؛ نوع يتكرر إعادتها مرة بعد مرة، مثل قصة آدم و إبراهيم و موسى وعيسي عليهم السلام.

ونوع آخر هي القصص التي لم تتكرر، بل ورد ذكرها مرة واحدة فقط مثل قصّة ذي القرنين وقصّة أصحاب الكهف، وقصّة يونس، ويوسف وداوود وسليمان وغيرهم من الأنبياء عليهم السلام[١٢٧]. يواصل السيد في دراسته للقصص ويسأل نفسه ثم يجيب بطريقته الخاصة، لماذا أعيدت قصص هؤلاء الأنبياء الأربعة؟

قبل كل شيء علينا أن نفكّر لماذا كثر ذكر القصص في القرآن الكريم؟ يقول السيد: طبيعة الإنسان وفطرته أن يعرف أحوال بقية الأمم ويتعظ بها، ويتأثر بها، ولذا قد وردت قصص في القرآن الكريم وفي بقية الكتب المنزلة السماوية، ويثبت منها أن الأقوام التي بغت عن أمر الله قد أبتليت بأنواع مختلفة من العذاب، وأن الأقوام التي اتبعت الرسل عليهم السلام قد فازت ونالت نعيم الدينا والآخرة[١٢٨]. فلأجل هذا إن لم يتكرر هذا النوع من القصص لا يتعظ به الناس، لأن بغير تكرارها لا يمكن الاتعاظ بها، فحسن تكرارها في القرآن الكريم. والسبب الأعظم لتكرار هذه القصص، أن الدليل الواحد قد يؤثر في دعاوى مختلفة، ويستنتج من قصة واحدة نتائج متعددة، ويستشهد بها في مواقع متعددة، لذا يتولد من إعادة تلك القصص نتائج مختلفة، على سبيل المثال قصة موسى تفيد إفادة جديدة في كل مرة إذا أعيدت...ثم يورد شبهة ويجيب عليها قائلا: نأتي إلى مسألة أخرى وهي لماذا خص هؤلاء الأنبياء الأربع بإعادة ذكرهم، ويقال في الجواب: إن مخاطبي القرآن في الأصل أربعة؛ عامة الناس، مشركي العرب خاصة، يهود، ونصارى[١٢٩].

وتكلم الدكتورمحمد حميد الله، عن حكمة تكرار القصص في القرآن الكريم وجعل غرضه الإنذار والتخويف، أشار في مقال له قائلا: الإنذار والتخويف من أهداف القصص القرآني العظيم، لأن الكفار هم الذين كذبوا الرسول عليه السلام، وعذبوه ثم حاربوه، وهم الذين مكروا برسول الله ليقتلوه أو يخرجوه... ثم قالوا... قالوا... قالو...[١٣٠] ثم يواصل الكلام ويقول: أتكفي هؤلاء زجرة واحدة؟ أتنصحهم مقالة؟ وتلين قلوبهم بموعظة؟

١٢٧- مقالات سليمان السيد سليمان الندوي ص ٥١.

١٢٨- المصدر السابق ٥٢.

١٢٩- المصدر السابق ص ٥٣.

١٣٠- مجلة الكيلة الشرقية مقال د.حميد الله ص ٣٤ عدد١ جلد ٦٦ لاهور باكستان.

إن مثل هؤلاء القوم بحاجة إلى تكرار الطرق التي لا يلين الحديد إلا به ولايفتت الصخر إلا بأشده، ولذا توالت النذر وتكررت الزواجر تلفتهم إلى مصير المكذبين من السابقين(١٣١).

يقول عبيد الله فهد: يظهر من التكرار أعلى درجة البلاغة، الخارجة عن طاقة البشر، لأن كل قصة وردت في القرآن الكريم تجدها في كل موضع بأسلوب جديد مغاير لما سبق، ويناسب المكان الذي ذكر لأجلها القصة، ويظهر من هذا وجود الأدب القرآني في معالجته كل موضوع في مقامه(١٣٢).

والغرض من التكرار هو تثبيت المعاني التي يراد حفظها في الذهن، لأن فائدة التكرارهو التوكيد وتقرير المعاني في الأذهان.

ويفيد إعادة قصص الأنبياء حفظهن في الأذهان، وإن لم يكن تتكرر القصص، خاف ضياعها.

وكذلك الغرض من إعادة القصص تسلية النبي عليه السلام، وحثّه على الصبر والتحمل في سبيل الدعوة إلى الله، لأن الأنبياء السابقين أيضا قد عُذبوا بأنواع من المصائب والآلام من قبل الأعداء(١٣٣).

هذه هي كانت دراسة موجزة لبعض كتابات علماء شبه القارة الهندية في حكمة تكرار القصص، ووجدنا أنهم لا يختلفون كثيرا في توجيهاتهم عن علماء العرب، مع أننا وجدنا تباينا قليلا في مواضيع قليلة، ووجدنا فروقا بسيطة بين الفريقين. وهذا التباين يدل على أصالة الرأي عند علماء شبه القارة الهندية، وممكن أن يكون من قبيل توارد الأفكار والآراء في جميع الأمم، ولا يخص قوما دون قوم، ولا ننسى الدور الذي قام به هؤلاء العلماء في خدمة الدين الإسلامي عامة وفي خدمة اللغة العربية وعلوم القرآن خاصة... .

١٣١- مجلة الكيلة الشرقية مقال د.حميد الله ص:٣٥ عدد١ جلد ٦٦ لاهور باكستان.

١٣٢- مجلة تحقيقات اسلامي مقال عبيد الله فهد ص ٥٠ يناير مارس ١٩٨٥على كره الهند.

١٣٣- المصدر السابق ص ٥١.

فهرس المصادر والمراجع

- الإتقان في علوم القرآن: عبد الرحمن بن الكمال جلال الدين السيوطي، تحقيق: محمد أبوالفضل إبراهيم، دارالتراث . القاهرة ، ط٣ ، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م.
- الجامع لأحكام القرآن: أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي شمس الدين القرطبي، تحقيق: هشام سمير البخاري، دار عالم الكتب – الرياض، ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٣م.
- إعجاز القرآن الإعجاز في دراسات السابقين عبدالكريم الخطيب طبع دارالفكر العربي عام ١٩٧٤م.
- إعجاز القرآن: محمد بن الطيب الباقلاني، طبع دارالمعارف مصر ط١ عام ١٣٨٠هـ/١٩٦٠م.
- إعجاز القرآن: عبدالكريم الخطيب، ط٢ دارالمعرفة بيروت لبنان عام ١٣٩٥هـ/١٩٧٥م.
- إعجاز القرآن الكريم فضل حسن عباس وسنا عباس...بدون تحديد سنة الطبع.
- إلهام الرحمن في حل مشكلات القرآن محمد عبدالجبار الباجوري الناشر مطبعة باجور باكستان.
- الإمام أبو الأعلى المودودى: حياته، دعوته، جهاده: خليل أحمد الحامدى . المكتبة العلمية . لاهور . الباكستان . ١٩٨٠م.
- البرهان في علوم القرآن: بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، مطبعة عيسى البابي الحلبي ط١، ١٣٧٦هـ/ ١٩٥٧م.
- البرهان في توجيه متشابه القرآن: برهان الدين أبي القاسم محمود بن حمزة بن نصر الكرماني تحقيق: أحمد عزالدين عبدالله خلف الله طبع دار الوفاء المنصورة.
- بيان إعجاز القرآن في كتاب ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، طبع دارالمعارف مصر.
- تاج العروس من جواهر القاموس: محمّد بن محمّد بن عبد الرزّاق الحسيني، أبو الفيض، الزَّبيدي، تحقيق: مجموعة من المحققين، دار الهداية.
- تأويل مشكل القرآن: ابن قتيبة، تحقيق: السيد أحمد صقر، دار التراث – القاهرة ط٢، ١٣٩٣ هـ/ ١٩٧٩م.
- تفسيربيان القرآن: أشرف على التهانوي طبع قديمي كتب خانه آرام باغ- كراجي باكستان(باللغة الأوردية).

- تفسير تدبر قرآن: أمين أحسن اصلاحي طبع فاران فاونديشن لاهور باكستان(باللغة الأوردية).
- تفسير تفهيم القرآن: السيد سيد أبوالأعلى مودودي، طبع مكتبة كجر كلي موجي دروازه، لاهورباكستان(باللغة الأوردية).
- تفسيرماجدي مولانا عبد المجيد دريا آبادي طبع صدق جديد بك ايجنسي كهجري رود لكنهو الهند(باللغة الأوردية).
- تفسير المظهري: قاضي ثناء الله باني بتي الناشر: بلوجستان بك دبو.
- تفسير نظام القرآن وتأويل الفرقان بالفرقان: المعلم عبدالحميد الفراهي، الناشر: مكتبة الدائرة الحميدية سرايميرأعظم كره الهند عام ١٤٠٣هـ.
- التكرار بلاغة د.ابرهيم محمد الخولي طبع اصدار الشركة العربية.
- الخصائص: أبو الفتح عثمان بن جني، تحقيق: محمد علي النجار، عالم الكتب – بيروت، ط٣، ١٩٨٣ م، وتحقيق: د. عبد الحميد هنداوي، دارالكتب العلمية. بيروت، ط١/ ١٤٢١ هـ / ٢٠٠١-م.
- درة التنزيل وغرة التأويل: محمد بن عبدالله الخطيب الاسكافي، طبع دار المعرفة بيروت عام ٢٠٠٢م.
- رسائل الجاحظ: أبوعثمان الجاحظ، طبع دار النهضة العربية- بيروت عام ١٩٨٣م.
- الصاحبي في فقه اللغة: أحمد ابن فارس، تحقيق: مصطفى الشويحي، مؤسسة بدران بيروت ١٩٦٣م.
- الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية: إسماعيل بن حماد الجوهري، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملائين. بيروت ط٤ عام ١٤٠٧ هـ/ ١٩٨٧م.
- الفوز الكبير في أصول التفسير: الشيخ أحمد المعروف بشاه ولي الله الدهلوي، الناشر قديمي كتب خانة — آرام باغ- كراجي باكستان(باللغة الأوردية).
- في ظلال القرآن: سيد قطب ط١٢ دارالشروق ١٩٨٦م.
- القاموس المحيط: مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، دار إحياء التراث العربي. بيروت، ط١، ١٤١٢ هـ/ ١٩٩١ م.
- قرآني مقالات: الناشر إدارة علوم القرآن دار التذكير لاهور(باللغة الأوردية).
- القصص القرآني في منطوقه ومفهومه: عبدالكريم الخطيب، مطبعة السنة المحمدية مصر، عام ١٣٨٤هـ/١٩٦٤م.

- الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل: أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري الخوارزمي، تحقيق: محمد عبد السلام شاهين، دار الكتب العلمية بيروت ط٣، ١٤٢٤ هـ/ ٢٠٠٣ م.
- لسان العرب: محمد بن مكرم بن منظور الأفريقي المصري، الناشر: دار صادر. بيروت لبنان.
- مجلة البعث الإسلامي العدد ١٠ المجلد٤٨ رجب شعبان ١٤٢٤هـ الهند.
- مجلة البعث الإسلامي العدد ٣ المجلد ٤٠ذو القعدة ١٤١٥هـ مؤسسة الصحافة والنشر ندوة العلماء لكنهو الهند.
- مجلة تحقيقات اسلامي يناير مارس ١٩٨٥م. مجلة فصلية تصدر من إدارة تحقيق وتصنيف إسلامي على كره الهند(باللغة الأوردية).
- مجلة الكلية الشرقية مقال د. محمد حميدالله جلد ٦٦ العدد ١ لاهور باكستان.
- مجموع الفتاوي: شيخ الإسلام ابن تيمية، الناشر دارالوفاء ط٣ ٢٠٠٥ م.
- المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز: أبو محمد عبد الحق بن غالب بن عطية الأندلسي، تحقيق: عبدالسلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية . لبنان، ط١ ١٤١٣هـ/ ١٩٩٣م.
- مشكلات القرآن: أنورشاه الكشميري، الناشر المجلس العلمي كراتشي.
- معجم البلاغة العربية: الدكتور طبانة بدوي الناشر دار المنار جدة السعودية ط٤ عام ١٤١٨هـ/١٩٩٧م.
- مفتاح الجلالين: الحسين بن ريان طبع دهلي الهند عام ١٣٥٦ هـ.
- مقالات سليمان: السيد سليمان ندوي، ترتيب شاه معين الدين الناشر نشنل بك فاونديشن(باللغة الأوردية).
- ملاك التأويل: أحمد زبير الغرناطى، طبع دارالنهضة العربية عام ١٤٠٥هـ.

The Concept of Abuse of Right in the Light of Qur'an, Sunnah & Fiqh of Sahābah

* **Dr. MohyuddinHashimi**

This article has compiled by Dr. Muhyuddin Hashimi. Dr. Hashmi is working as Assistant Professor in Islamic Thought, history & Culture at Faculty of Arabic & Islamic Studies. The author has collected valuable information on the subject matter.

Islamic thought is based on the world-view of Allah's sovereignty and man's vicegerency in the universe. Accordingly, his worldly belongings are considered as an *Amanah* (trust) of Allah (SWT) and not as his absolute ownership. As a trustee, he has to follow the instructions and guidelines given by the Absolute Owner i.e. Allah (SWT) and any violation of His instructions in this regard is considered as abuse of the ownership right.

Exercise of one's right or its non-usage, sometimes, results in harming others. This situation is called *ta'assuf* in Islamic law. In case a human action is apparently in accordance with *shari'ah* principles but actually it is against the philosophy and objectives working behind the *shari'ah* directive, that action would be considered as unlawful, prohibited& against the will of the absolute owner.

This article elaborates situations of abuse of the right ofseeking guidance from Qur'an, *Sunnah, Fiqh*of*Sahabah*& other related original sources.

Several examples have been mentioned in the article with elaboration of opinions of *Mufassireen* on the issue.

Islami Legal requirements of Contemporary World & the role of International Islamic University in the regard.

* Ikram-ul-Haq Yasin

The author of this article is Dr. Ikramul Haq Yasin. Dr. Yasin is working as Assistant Professor in Shariah & Law at Shariah Academy, International Islamic University, Islamabad. The author has vast experience in the field of teaching, research, compilation & editing of books & reports etc. In this article he has presented the structure of those units, which were established for promotion of Islamic Legal system in Pakistan at International Islamic University.

To meet the everyday needs of a modern Muslim society at both the levels, civil and governmental, a modern abstraction and interpretation of Fiqh literature. Since the independence of Pakistan continuous efforts were made to come out with a system which can prepare human and intellectual sources to fulfill this need. International Islamic University Islamabad made good contribution in this regard. Three aspects i.e. education, training and research were under taken for the purpose. Classic and Modern literature as well as the ideas were included. Syllabus of teaching programmes, Reseach Projects and Course Contents for training has been discussed herein.

Concept of Moderation in the light of Islamic Teachings

* **Dr. Muhammad Yousuf Farooqi**

This article has compiled by Prof. Dr. Muhammad Yousuf Farooqi. Dr. Farooqi is working as Professor in Shariat & Law at Faculy of Shariah & Law, International Islamic University Islamabad. Dr. Farooqi is former Director General of Shariah Academy & also former Dean, Faculty of Shariah & Law. He has vast experience of teaching, research and has full grasp in the fielf of Islamic Law. In this article Dr. Farooqi has collected very valueable information relating to subject matter: Concept of Moderation is a burning issue in the same of scholars either they are Islamist or they belongs to modern social sciences.

1st of all the author has explained the meanings of Moderation in the light of Qur'anic Verses. According to him the moderation is a prime requirement of nature. Every person who will physically & mentally just & fit, he will be naturally moderate. Moderation is basically name of good attitude & resonable behave: Prophit Muhammad (SAW) while interpreting the nature of mankind says that every child who come to this world, he come according to nature. Therefore all rules & regulations of shariah are based on natural laws. The author also discussed those causes which have disturbed the system of moral values, manners and nature of society in contemporary world. It can say that this article is a good contribution on the relevant topic.

Sustainable Strategy for the Process of Reconciliation in the light of Prophetic Teachings

* Qari Muhammad Rafique

This article has submitted by Mr. Qari Muhammad Rafique Sadiq. Mr. Rafique is working as Lecturer in Hadith' & Seerah Literature at Faculty of Arabic & Islamic Studies. In this article he has discussed the various aspects of subject matter. 1st of all he has explained the definition of reconciliation & highlighted its literary meanings & also terminological concept. The article consists on material related to rules, regulations and strategy pertaining to reconciliation.

At present all the world is facing threat of terrorism. Every day in various parts of the globe, incidents of terrorism are taking place. War on terror is going on since last four decades. Every tomorrow is worst them every yesterday. The author has discussed thoroughly the present situation and propsed that the contemporary world can get very easily guidance from the teachings of prophet Muhammad (SAW). These teachings are available in the vast literature of Hadith & Seerah. The author has presented those embracing events which took place during the life of Prophet Muhammad (SAW) and He exercised His wisdom and resolved these problems smoothly. The author also derived some basic principles regarding the recondition from Quranic Verses, Aahadith and events of Seerah literature. The article is useful for the students, scholars, teachers & preachers of Islamic learning.

Darul Uloom Daiwband, Aligarh Movement, Jamia Milliya Islamiya & Naduat ul Ulema

A Research Study of Impacts of these Educational Institutions.

*** Dr. Ghulam Yousuf**

This article has submitted by Dr. Ghulam Yousuf. Dr. Ghulam yousuf is working as Associate Prof. and chairman department of Islamic law at Faculty of Islamic Studies Allma Iqbal Open University.

In this article the auther has introduced the following educational institutes, which were established in the same era before partition of sub continent.

(i) Darul Uloom Dewband.

(ii) Muslim University of Aligarh.

(iii) Jamia Milliya Islamiya.

(iv) Nadwatul u'lama Laknawoo.

First of all the author has discussed those route causes which were behind the establishment of these educational institutions. According to him there was seven main factors which led the founders of these universities to focus their abilities on establishment & promotion of educational system in sub continent. In this regard Darul-Uloom Daiwband was launched on 30-05-1866. The 1st principal of this institute was hafiz Syed A'abid Hussain and academic head was Mualana Muhammad Ya'qoob. The author has also noted the constitution of Darul uloom in brief manner.

The second educational institute i.e Muslim University Aligarh was established in 1875. The status of this institute was like a school, but with the passage of time it obtained the status of college & then emerged as university in 1921. The founder of this institute was Sir Syed Ahmad Khan. Who was a moderate muslim leader of that era.

The third educational institute, which was founded by Mulana Muhammad Ali Joahar in 1920 was called Jamia Milliya Islamiya. The patron in chief of this institute was Hakeem Muhammad Ajmal Khan and Academic Head was Khawaja Abdul Majeed B.A. The main financers were Mr. Tasadduq Ahmad Khan sharwani, Muhammad Ali Qasoori & Mualan Abdul Qadir. The author has also elaborated those objectives which were behind the establishment of Jamia Milliya. The fourth education institute i.e Nadwatul u'lama was established in 1898/ The founder of this institute was Mualana Shibli Nu'mani, who was a great scholar, researcher, reformer and will known historian of that era.

Migration to Hubsha, Its Political Impacts and Repercussions-A historical Study

* **Dr. Naveed Ahmad Shahzad**

This article has submitted by Dr. Naveed Ahmad Shahzad. Dr. Naveed is working as Associate Professor & Chairman Department of Islamic Studies at Post Graduate College, Faisalabad. The topic of his research is relevant to seerah literature. The author has highlighted political aspects & impacts of that migration, which were made by Muslims of Makkah to Hubsha.

The Muslims of Makkah migrated to Hubsha(one of the neighbour hood country)under the patronage of Holy prophet(peace be upon him)in the fifth year after prophecy of prophet hood.This migration yielded fruitful repercussions in every field of life in the following years of which the political ones are of utmost importance.This flight of muslims demonstrated the political conduct of the muslims as a minority in a nonmuslim country. It also determined what distinctive political rights can be imported to non muslims by the muslim state. This migration also highlighted how mutual political benefits can be propageted between the muslim world and the non muslim world. It is hoped that this research aricle will be highly conducive to comprehend the religious nature of the political ties with a non muslim state.

Concept of Human Rights, its Kinds and Aspects

* **Dr. Nawaz-al-Hassani**

This article has compiled by Dr. Nawaz-al-Hassani. Dr .Nawaz is working as Assistant Professor in Sahriah & law at Faculty of Sahriah & Law, International Islamic University, Islamabad. He is an experienced & seasoned expert of his field. In this article he has discussed the theory of rights and elaborated its various aspects.

This present century is basically the century of human rights. Every discussion is related to human rights and the rules are formulated for the protection of human rights and the rights are discussed and divided in many types and the constitutions are revised and sections are added in constitutions and discussions related to human rights are given due regard in these constitutions.

This article aims to explain the meaning of rights with comparison between different theories of scholars with regard to human rights and it also explains different types of rights.

It is comparative study of rights among the Islamic law and positive law and it elaborated the disputes of Muslim scholars in the rights considered public or individual right.

It is basic stone for the series of the articles written on the topic of rights and removes the ambiguity in the concept and theories of right.

E.C. APPROVED

Research journal

A'ĀRIF-E-ISLĀMĪ

culty of Arabic & Islamic Studies
lama Iqbal Open University, Islamabad

Volume : 11 Issue : 1
January 2012 - June 2012