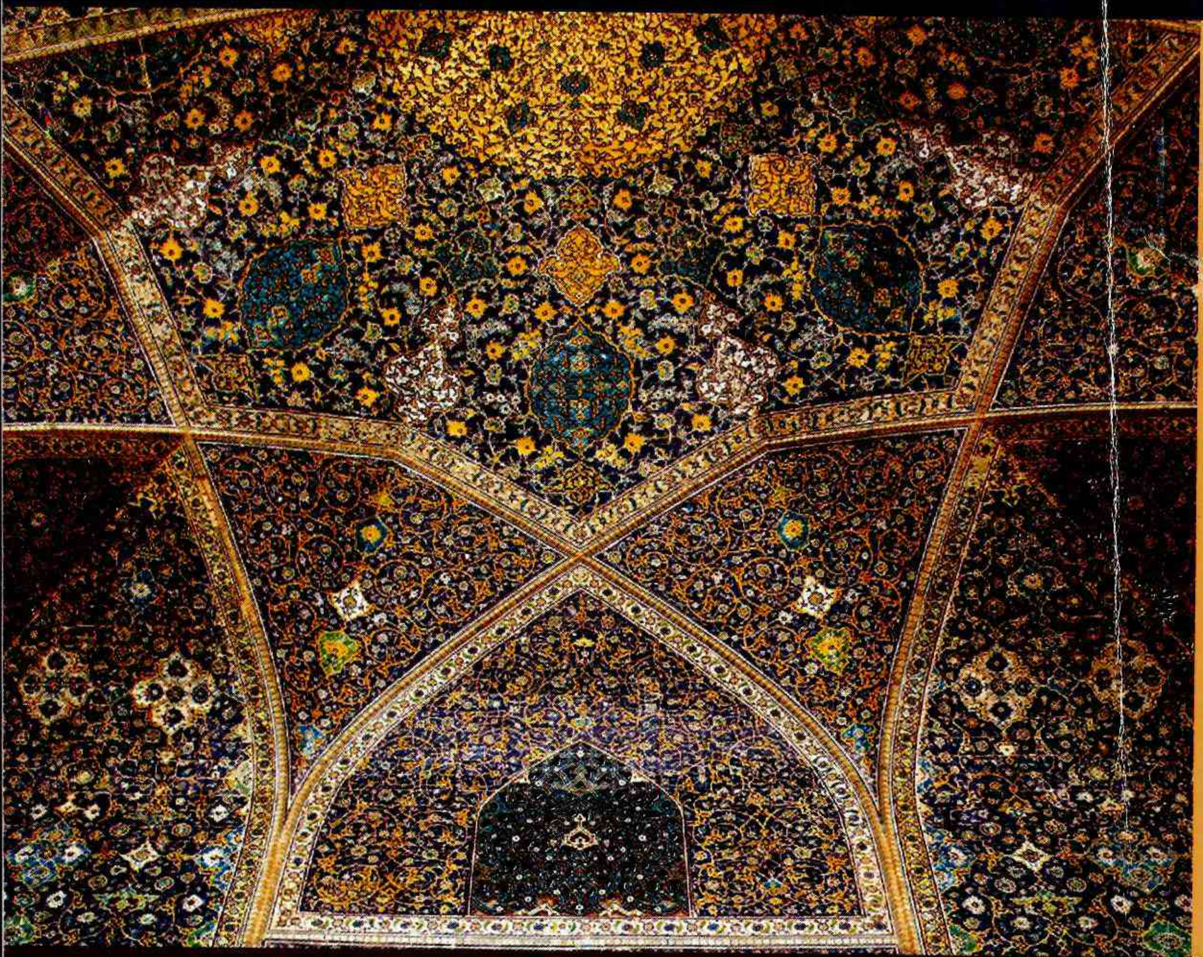
ششماہی علمی و تحقیقی مجلّہ
ایچ۔ای۔سی سے منظور شدہ

معارف اسلامی

جلد نمبر ۱۲، شمارہ نمبر ۲، جولائی ۲۰۱۳ تا دسمبر ۲۰۱۳

ISSN: 1992-8556



فیکلٹی آف عریبک اینڈ اسلامک سٹڈیز
علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی، اسلام آباد

نفاذ شریعت کے قرآنی اُصول

پروفیسر ڈاکٹر محمد شکیل اوج☆

دورِ رسالت مآب ﷺ میں نزول شریعت اور نفاذ شریعت میں کوئی بُعد نہ تھا۔ ہر امرِ شریعت اپنے نزول کے ساتھ ہی نافذ العمل ہو جاتا تھا۔ مگر یہ نفاذ ابتداءً مکی زندگی میں انفرادی سطح پر تھا۔ جو بعد میں (مدنی زندگی میں) ریاستی نوعیت کا حامل ہو گیا تھا۔ البتہ شریعت کے نزول و نفاذ میں تدریج کا پہلو غالب رہا۔ قرآن مجید کی شکل میں نازل ہونے والی شریعت انسانوں پر خدا کی ایک ایسی عظیم نعمت ہے جس سے فائدہ اٹھانے کے لئے ضروری ہے کہ اسے سمجھا جائے اور فردی اور ریاستی ہر دو سطحوں پر اسے نافذ کیا جائے جو اس کا مقصدِ نزول بھی ہے۔ جب تک نزولِ شریعت اپنے مقصد سے ہم آہنگ نہیں ہوگا معاشرے میں کسی خیر و خوبی اور برکات و حسنات کا پیدا ہونا امر محال ہوگا۔

قرآنِ کریم کے مطالعے سے نفاذ شریعت اور اسلامی قانون سازی کے جو چند قرآنی اصول سامنے آتے ہیں، ہم اُسے اس مضمون میں بیان کریں گے اور ان اصولوں کی روشنی میں واضح کریں گے کہ یہ شریعت ہمارے لئے سراسر رحمت ہے اور اس کی روشنی میں جو بھی قانون سازی ہوگی وہ بھی رحمت و برکت سے معمور ہوگی۔ شریعت میں آسانیاں رکھی گئی ہیں۔ اس بنیاد پر سب کے لیے اس پر عمل کرنا آسان ہے۔ ہمیں اپنی روحانی، اخلاقی اور مادی ترقی کے لئے اس پر عمل کرنا چاہیے۔

اصول تنظیم

نفاذ شریعت میں تنظیم کا اصول بنیادی حیثیت رکھتا ہے۔ نظم کے بغیر شریعت کا نفاذ ناممکن ہے۔ کیونکہ قوت نافذہ اپنے اثر و نفوذ میں تنظیم کی محتاج ہے۔ نفاذ شریعت کی دو جہتیں ہیں۔ ایک انفرادی اور دوسری سماجی، نفاذ شریعت فقط انفرادی عمل نہیں بلکہ ایک اجتماعی (سماجی) عمل بھی ہے۔ اور اچھا سماج بغیر نظم کے قائم نہیں ہوسکتا۔ چنانچہ نفاذ شریعت میں اس ''اصول'' کا قیام خود شریعت کا بنیادی تقاضا ہے۔ آنحضرت ﷺ کو حکم دیا گیا تھا۔

☆ رئیس کلیہ معارفِ اسلامیہ، جامعہ کراچی، کراچی۔

﴿وَاخْفِضْ جَنَاحَكَ لِلْمُؤْمِنِيْن﴾(۱)۔

(مسلمانوں کے لیے اپنے بازوؤں کو جھکائے رکھیئے)۔

گویا انہیں اپنے بازوؤں میں سمیٹ کر رکھیئے۔ان کی تہذیب و تربیت کیجئے۔ظاہر ہے کہ یہ کام تنظیم سازی کا متقاضی تھا۔چنانچہ آپ ﷺ نے مومنوں کو مطلوبہ نظم کا پابند کیا۔اور انفرادی طور پر انہیں نفاذ شریعت کا محل بنا دیا تاکہ با نظم اور مربوط افراد کی بتدریج کثرت سے معاشرے میں باقاعدہ ریاست کی شکل میں کوئی تنظیم قائم ہو سکے اور وہ احکام، جو بغیر نظم عامہ کے قائم و نافذ نہیں ہو سکتے تھے، نافذ ہو سکیں۔اصول تنظیم کی ضرورت و اہمیت ذیل کی آیت سے بھی واضح ہوتی ہے۔

﴿الَّذِيْنَ إِن مَّكَّنَّاهُمْ فِيْ الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنكَرِ وَلِلَّهِ عَاقِبَةُ الْأُمُور﴾(۲)۔

(یہ وہ لوگ ہیں جنہیں اگر ہم زمین میں اقتدار بخشیں تو وہ نظام صلوٰۃ قائم کریں گے اور (اقتصادیات کو بہتر کرنے کے لیے) زکوٰۃ دیں گے، نیکی کا حکم دیں گے اور برائی سے منع کریں گے)۔

گویا نفاذ شریعت کا مقصد لوگوں کو اس نظام سے وابستہ کرنا ہے جو خدا کے حضور جھکنے والا ہو، یعنی خدا کے نازل کردہ احکام کی اطاعت کا پابند ہو اور جو معاشرے کی نشو و نما اور اس کے ارتقاء کے عمل میں ہمہ وقت مصروف جدوجہد ہو اور جو اچھی باتوں کے قوانین جاری کرتا ہو اور بری باتوں کو روکنے کی قوت رکھتا ہو۔ظاہر ہے کہ یہ سارے کام اس وقت تک نہیں ہو سکتے جب تک نظام اقتدار اچھے اور باصلاحیت لوگوں کے ہاتھ میں نہ ہو اور یہ رتبۂ عظیم کسی بھی قوم کو بغیر تنظیم کے حاصل نہیں ہو سکتا اور نہ ہی بغیر تنظیم کے قائم رہ سکتا ہے۔اس لیے نفاذ شریعت میں اصول تنظیم کی حیثیت مرکزی و محوری نوعیت کی ہے۔

حصول قوت کا اصول

نظم عامہ کی حفاظت کے لیے شریعت نے ''حصول قوت کا اصول'' بھی دیا ہے۔یہ وہ اصول ہے جو نفاذ شریعت کے قیام کے بعد اس کی بقاء و استحکام کی ضمانت مہیا کرتا ہے۔

﴿وَأَعِدُّواْ لَهُم مَّا اسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ وَمِن رِّبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدْوَّ اللّهِ وَعَدُوَّكُم﴾(۳)

اور ان کے مقابلے کے لیے تم سے جس قدر بھی ہو سکے (تدبیر اور حکمت عملی کی) قوت مہیا رکھو اور (نظریاتی و جغرافیائی) سرحدوں کی حفاظت پر کمر بستہ رہو۔اس (دفاعی تیاری) سے تم اللہ کے دشمن اور

اپنے دشمن کوڈراسکو گے۔ یہ اصول، تنظیم کے اصول کا لازمی نتیجہ ہے۔ کیونکہ ہر تنظیم اپنے قیام و بقاءاور دوام واستمرار میں قوت کی طلبگار رہے۔

اصول تدریج

نزول شریعت میں تدریج کے اصول کوملحوظ رکھا گیا ہے۔ جو بشری تقاضوں اور انسانی نفسیات کے عین مطابق ہے۔ اگر ساری شریعت، انسانوں کو یکدم عطا کر دی جاتی اور نزول کے ساتھ ہی اس کے نفاذ کا مطالبہ کر دیا جاتا تو یہ خلاف فطرت ونفسیات ہوتا اور انسانی معاشرہ اسے قبول کرنے سے قاصر رہتا۔ کیونکہ شریعت کوئی ایسی چیز نہیں کہ جسے بغیر سوچے سمجھے نافذ کر دیا جائے۔﴿ لَا اِكْـرَاهَ فِـي الـدِّيْـنِ﴾ (۴) کا اعلان کرنے والی اور غور وفکر کی دعوت برپا کرنے والی شریعت کے نفاذ کا یکدم مطالبہ، بجائے خود اس شریعت کی روح کے خلاف ہوتا۔

قرآن مجید انسانی نفسیات کے مطابق ایسی الہامی کتاب ہے جس میں احکام الٰہیہ کے نزول میں تدریج کے پہلو کو خصوصی اہمیت دی گئی ہے۔ صرف حرمتِ ربا یا حرمت خمر کی مثالیں ہی اس کی دلیلیں نہیں ہیں۔ بلکہ پورا قرآن ہی اپنی حقیقت میں اسی تدریج کی نہایت عمدہ مثال ہے۔ شریعت چونکہ سوسائٹی کے لیے ہوتی ہے۔ اس لیے سوسائٹی کی ساخت اور اس کی نفسیات کا لحاظ بھی اسے درکار رہتا ہے۔ نیز نزول احکام میں سوسائٹی کی مجموعی حالت اور ارتقائی امکانات کوملحوظ رکھا جاتا ہے۔ تاکہ معاشرہ تدریجی مراحل طے کرتے ہوئے بہتری کی طرف گامزن ہو سکے۔ جیسے کسی بیمار کا علاج معالجہ، بدلتی دواؤں اور غذاؤں کے تدریجی ارتقاء کے ساتھ ہی اسے مبدل بہ صحت کرتا ہے۔ اسی طرح روحانی طور پر بیمار قوم کا علاج بھی وقت کے تقاضوں اور مصلحتوں کے تدریجی ارتقاء کے بغیر ناممکن ہے۔ پس نفاذ شریعت میں تدریج کے اصول کوملحوظ رکھنا، انسانی نفسیات کا عین تقاضا ہے۔

اصول تیسیر

قرآن مجید اپنے اظہار و بیان میں بطور تفہیم کے بہت آسان ہے۔ اس کا ہدایت بھرا، ناصحانہ انداز اپنے اندر عجیب کشش رکھتا ہے۔ اس نے انبیائے ما سبق کے واقعات کے ضمن میں اپنے آسان ہونے کا چار مقامات پر ذکر کیا ہے جو کہ یہ ہیں۔

ا۔ حضرت نوح علیہ السلام کی کامیابی اور کفار کی ناکامی کے بعد تبصرہ کرتے ہوئے کہا:

﴿وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْاٰنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِن مُّدَّكِرٍ﴾ (۵)۔

اور ہم نے قرآن کو سمجھنے کیلئے آسان کیا ہے۔تو کیا کوئی ہے؟ جو نصیحت حاصل کرے۔

۲۔ قوم عاد کی ہلاکت کے بعد بھی بطور تبصرہ یہی کہا (٦)۔

۳۔ پھر قوم ثمود کی بربادی کے بعد یہی تبصرہ کیا (٧)۔

۴۔ اور قوم لوط کی تباہی کے بعد بھی یہی فرمایا:

﴿وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْاٰنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِن مُّدَّكِرٍ﴾ (٨)۔

غرض سورۂ قمر میں ﴿وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْاٰنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِن مُّدَّكِرٍ﴾ کے الفاظ چار مرتبہ .....اور ﴿فَهَلْ مِن مُّدَّكِرٍ﴾ کے الفاظ چھ مرتبہ لائے گئے ہیں۔بحیثیت مجموعی پورے قرآن کو ازروئے تفہیم آسان قرار دینا اس امر کو ثابت کرتا ہے کہ شریعت میں آسانی کو اساسی اہمیت حاصل ہے۔قرآن کا قابل فہم ہونا، بجائے خود اس امر کو لازم کرتا ہے کہ قرآن سے اخذ واستفادہ کرتے وقت آسان پہلوؤں کو اولیت حاصل ہو۔ وگرنہ قرآن ” **عسير الفهم** ،،بن جائے گا۔

قرآن کا آسان ہونا ذیل کی آیات سے بھی واضح ہے۔

الف۔ **فَاِنَّمَا يَسَّرْنٰهُ بِلِسَانِكَ لِتُبَشِّرَ بِهِ الْمُتَّقِيْنَ وَ تُنْذِرَ بِهٖ قَوْمًا لُّدًّا (٩)**

پس ہم نے اسے (یعنی قرآن کو) آپ کی زبان میں آسان کر دیا ہے تاکہ آپ اس کے ذریعے، جہاں متبعین کو کامیابی کی خوشخبری سنا سکیں، وہیں اس کے ذریعے، جھگڑا کرنے والوں کو ناکامی کی وعید بھی سنا سکیں۔

ب۔ **فَاِنَّمَا يَسَّرْنٰهُ بِلِسَانِكَ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُوْنَ. (١٠)**

سو ہم نے اسے آپ ہی کی زبان میں آسان کر دیا ہے۔تاکہ وہ نصیحت حاصل کریں۔

ج۔ **وَنُيَسِّرُكَ لِلْيُسْرٰى o فَذَكِّرْ اِنْ نَّفَعَتِ الذِّكْرٰى. (١١)**

اور ہم تم کو آسان (شریعت یا طریقہ) کی سہولت دیں گے،سو جہاں تک نصیحت کے نافع ہونے کی امید ہو،نصیحت کرتے رہو۔

اس آیت میں نفاذ شریعت کو آسانی اور سہولت کے عمل سے وابستہ کیا گیا ہے۔مطلب یہ کہ نفاذ شریعت کے لیے خدا کی طرف سے ایسے اسباب مہیا ہو جائیں گے کہ لوگوں کا اس پر چلنا آسان ہو جائے گا۔اور اس راہ میں حائل تمام رکاوٹیں دور ہو جائیں گی۔آیت مذکورہ میں جہاں نفاذ شریعت کے آسان ہونے کا ذکر کیا گیا ہے۔وہیں خود شریعت کے آسان ہونے کا بیان بھی آپ سے آپ موجود ہے۔اس لیے آیت کی تفسیر دونوں طریق سے کی گئی ہے۔

اب آیئے! اسلامی قانون سازی کے لیئے قرآنی ''اصول تیسیر'' کی طرف اور دیکھیئے کہ اس ضمن میں وہ ہماری کیا رہنمائی کرتا ہے۔

﴿يُرِيدُ اللّٰهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ (۱۲)

اللہ تمہارے حق میں آسانی چاہتا ہے، دشواری نہیں چاہتا۔

اوامر ونواہی کے احکام کا جائزہ لیا جائے تو پتہ چلے گا کہ وہ تعداد میں بہت تھوڑے ہیں۔ اور جو ہیں بھی تو وہ غیر ضروری تفصیلات سے مبرا ہیں، اسی لیے ہر ایک کے لیے یسیر التعمیل بھی ہیں۔ قرآنی احکام سے استخراج واستنباط مسائل کے باب میں اس اصول کو شدت سے ملحوظ رکھنے کی ضرورت ہے تا کہ ہر زمانے کے اجتہادات۔۔۔ صبح قیامت تک۔۔۔ مطابق منشائے قرآن ہونے کے سبب، یسیر التعمیل ہوسکیں اور شریعت کا دعویٰ یسر، ہر دور میں واضح ہوسکے۔

شریعت کے آسان ہونے کے چند حوالے ذیل میں ملاحظہ کیجئے۔

سورۂ مزمل میں کہا گیا:

﴿إِنَّ رَبَّكَ يَعْلَمُ أَنَّكَ تَقُومُ أَدْنَى مِن ثُلُثَيِ اللَّيْلِ وَنِصْفَهُ وَثُلُثَهُ وَطَائِفَةٌ مِّنَ الَّذِينَ مَعَكَ وَاللَّهُ يُقَدِّرُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ عَلِمَ أَن لَّن تُحْصُوهُ فَتَابَ عَلَيْكُمْ فَاقْرَؤُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ عَلِمَ أَن سَيَكُونُ مِنكُم مَّرْضَى وَآخَرُونَ يَضْرِبُونَ فِي الْأَرْضِ يَبْتَغُونَ مِن فَضْلِ اللَّهِ وَآخَرُونَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَاقْرَؤُوا مَا تَيَسَّرَ مِنْهُ﴾ (۱۳)

(بے شک آپ کا رب جانتا ہے کہ آپ کبھی دو تہائی شب کے قریب اور کبھی نصف شب اور کبھی ایک تہائی شب کے قریب قیام کرتے ہیں اور ان لوگوں کی ایک مختصر جماعت بھی آپ کے ساتھ عبادت میں شریک رہتی ہے، جو آپ کے صحابہ ہیں۔ اور اللہ ہی نے رات اور دن کا قانون بنایا ہے۔ وہ جانتا ہے کہ (اے مومنو!) تم ہرگز اس کی حفاظت نہ کرسکو گے۔ پس اس نے تم پر (اصول تیسیر کے تحت) رحم کیا۔ چنانچہ جس قدر آسانی سے ممکن ہو، قرآن پڑھ لیا کرو، اور وہ یہ بھی جانتا ہے کہ تم میں سے بعض بیمار ہوں گے اور دوسرے وہ جو زمین میں سفر کریں گے، تا کہ اللہ کا فضل تلاش کریں، اور بعض وہ جو اللہ کی راہ میں جنگ کریں گے، سو جتنا آسانی سے ہوسکے، اتنا ہی پڑھ لیا کرو)۔

اس آیت میں قیام لیل کے حکم وجوبی کو ''اصول تیسیر'' کے مطابق، علیٰ حسب استطاعت، نرم کر دیا اور اس طرح حکم وجوبی ''یسیر التعمیل'' ہوگیا۔ واضح رہے کہ اس حکم میں بیماری، سفر، اور جہاد، بطور عذر بیان کیے گئے ہیں۔

حج کے بعض احکام بھی اسی اصول تیسیر کی روشنی میں دیکھیئے۔

﴿وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلّٰهِ فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ﴾ (۱۴)۔

(اور حج اور عمرہ کو اللہ کے لئے پورا کرو۔ پھر اگر تم (حالت جنگ کی وجہ سے) روکے جاؤ تو جو کچھ قربانی آسانی سے میسر آئے (خانہ کعبہ بھیج دیا کرو))

﴿فَإِذَا أَمِنتُمْ فَمَن تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ ذَٰلِكَ لِمَن لَّمْ يَكُنْ أَهْلُهُ حَاضِرِي الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ﴾ (۱۵)۔

(پھر جب تم حالت امن میں ہو، تو جو کوئی بھی عمرے کو حج کے ساتھ ملانے کا فائدہ اٹھائے تو جو بھی قربانی میسر آئے (کردے) پھر جسے یہ بھی میسر نہ ہو تو وہ تین دن کے روزے، وہیں (مکہ میں) رکھے اور سات، اس وقت رکھے، جب حج سے واپسی ہو۔ اس طرح یہ دس روزے مکمل ہوں گے۔ یہ سہولت اور آسانی اس کے لیے ہے جس کے اہل وعیال حدودحرم کے رہائشی نہ ہوں (یعنی مکہ کا رہنے والا نہ ہو))۔

آپ نے دیکھا کہ مذکورہ بالا دونوں آیتوں میں قربانی کو تیسیر (آسانی) سے منسلک کیا گیا ہے۔ اور عدم تیسیر کی صورت میں عازم مکہ کو یہ سہولت دی گئی ہے کہ وہ دس روزے رکھ لے اور سہولت در سہولت یہ کہ تین روزے مکہ میں اور باقی کے سات روزے گھر آ کر مکمل کرے۔

اسلامی قانون سازی میں یُسر کے پہلو کو غالب حیثیت دی گئی ہے۔ اسے ذیل میں ملاحظہ کیجئے۔

﴿وَأَمَّا مَنْ اٰمَنَ وَ عَمِلَ صَالِحاً فَلَهُ جَزَآءَنِ الْحُسْنٰى وَسَنَقُوْلُ لَهٗ مِنْ أَمْرِنَا يُسْرًا﴾ (۱٦)

(اور جو شخص ایمان لائے گا اور اچھے اعمال اختیار کرے گا تو اس کے لئے بہترین بدلہ ہے، اور ہم اس کے لیے اپنے احکام میں آسان بات کہیں گے)۔

قران مجید نے ایمان اور عملِ صالح اختیار کرنے والوں کے حق میں ''آسان بات'' کہنے کا جو ذکر کیا ہے، اس سے منشائے قرآن، ''اصول تیسیر'' کے حق میں مزید واضح ہو جاتی ہے۔ یہ آیت چونکہ حضرت ذوالقرنین کے تعلق سے آئی ہے۔ حضرت ذوالقرنین، ریاستی یا حکومتی قانون سازی کے لیے ﴿وَسَنَقُوْلُ لَهٗ مِنْ أَمْرِنَا يُسْرًا﴾ کے الفاظ استعمال کرتے ہیں۔ اس سے پتہ چلتا ہے کہ حکمرانوں اور فاتحین کو آسان قوانین وضع کرنے چاہیں، ایسے قوانین، جو سب کے

لیے باسہولت اور قابل عمل ہوں۔

اب اسی پہلو کو ذیل کی آیت میں دیکھیے۔

﴿وَاِنْ کَانَ ذُوْ عُسْرَۃٍ فَنَظِرَۃٌ اِلٰی مَیْسَرَۃٍ وَاِنْ تَصَدَّقُوْا خَیْرٌ لَّکُمْ اِنْ کُنْتُمْ تَعْلَمُوْنَ﴾(۱۷)

(اور اگر مقروض تنگ دست ہو تو فراخی تک مہلت دینی چاہیئے۔ اور اگر تم خیرات کر دو تو تمہارے لیئے بہتر ہے اگر تم جانو)۔

اس حکم میں ''اصول تیسیر'' کی کارفرمائی واضح ہے۔ یعنی مقروض اگر وقت مقررہ پر قرض ادا کرنے کے قابل نہیں تو اسے مہلت دی جانی چاہیئے یا پھر معاف کر دینا چاہیئے۔ یعنی انہیں جیل بھجوانے کے لیئے قانون سازی نہیں کرنی چاہیئے۔

اصول وسعت

نفاذ شریعت اور اسلامی قانون سازی میں ''اصول وسعت'' بھی ایک اہم عامل ہے۔ ذیل کی آیات سے یہ اصول واضح ہے۔

﴿وَالْوَالِدَاتُ یُرْضِعْنَ أَوْلاَدَھُنَّ حَوْلَیْنِ کَامِلَیْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَن یُتِمَّ الرَّضَاعَۃَ وَعلَی الْمَوْلُودِ لَہُ رِزْقُھُنَّ وَکِسْوَتُھُنَّ بِالْمَعْرُوفِ لاَ تُکَلَّفُ نَفْسٌ إِلاَّ وُسْعَھَا﴾(۱۸)۔

(مائیں اپنے بچوں کو پورے دو برس تک دودھ پلائیں۔ یہ حکم اس کے لیے، جو دودھ پلانے کی 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)۔

﴿لاَ یُکَلِّفُ اللّٰہُ نَفْسًا إِلاَّ وُسْعَھَا﴾(۱۹)۔

(اللہ کسی شخص کو اس کی وسعت سے زیادہ مکلّف (ذمہ دار) نہیں ٹھہراتا)۔

اس آیت کا ترجمہ یوں بھی کیا جاسکتا ہے:

اللہ انسان پر جو ذمہ داری ڈالتا ہے اس سے اس کی وسعتوں میں اضافہ ہوجاتا ہے۔

﴿وَلاَ تَقْرَبُواْ مَالَ الْیَتِیمِ إِلاَّ بِالَّتِیْ ھِیَ أَحْسَنُ حَتَّی یَبْلُغَ أَشُدَّہُ وَأَوْفُواْ الْکَیْلَ وَالْمِیْزَانَ بِالْقِسْطِ لاَ نُکَلِّفُ نَفْساً إِلاَّ وُسْعَھَا﴾(۲۰)۔

(اور یتیم کے مال کے قریب مت جانا۔ مگر ایسے طریق سے، جو بہت ہی پسندیدہ ہو، یہاں تک کہ وہ جوانی کو پہنچ جائے، اور پیمانے اور ترازو (یعنی ناپ تول) کو انصاف کے ساتھ پورا کیا کرو، ہم کسی شخص کو اس کی طاقت سے زیادہ تکلیف نہیں دیتے)۔

﴿وَالَّذِيْنَ آمَنُواْ وَعَمِلُواْ الصَّالِحَاتِ لاَ نُكَلِّفُ نَفْساً إِلاَّ وُسْعَهَا أُوْلَـئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمْ فِيْهَا خَالِدُونَ ﴾(۲۱)۔

(اور جولوگ ایمان لائے اور لائق قدر اعمال انجام دیتے رہے۔(الغرض) ہم کسی شخص کو اس کی وسعت سے زیادہ ذمہ دار نہیں بناتے۔یہی لوگ اہل جنت ہیں، وہ اس میں ہمیشہ رہیں گے)۔

﴿وَلَا نُكَلِّفُ نَفْساً إِلَّا وُسْعَهَا وَلَدَيْنَا كِتَابٌ يَنطِقُ بِالْحَقِّ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ﴾(۲۲)۔

(اور ہم کسی جان کو تکلیف نہیں دیتے۔مگر اس کی استعداد کے مطابق اور ہمارے پاس نوشتۂ اعمال موجود ہے۔جو ہر بات سچ سچ بتادے گا اور ان پر ظلم نہیں کیا جائے گا)۔

مذکورہ بالا پانچوں، آیتوں میں نفس انسانی کو اس کی وسعت کے مطابق مکلّف کرنے کا بیان مذکور ہوا ہے۔اور ہر جگہ جداگانہ احکام وحقائق کے ضمن میں ان الفاظ کو دہرایا گیا ہے۔جس میں ''اصول وسعت'' کا بیان ہے۔مثلاً اول الذکر آیت میں نوزائیدہ بچوں کو دوسال تک دودھ پلانے کے حکم کے بعد یہ فرمایا کہ یہ مدت ان لوگوں کے لیے ہے جو اس انتہائی مدت کی تکمیل کرنا چاہتے ہیں، گویا اس مدت سے قبل بھی انفصال ہوسکتا ہے۔مگر یہ انفصال، ظاہر ہے کہ انسانی ضرورتوں اور مصلحتوں کے لحاظ سے ہوگا۔

سورۂ انعام کی آیت میں مال یتیم کے قریب، غیر پسندیدہ طریق سے جانے سے روکا گیا ہے، اور ناپ تول میں انصاف کو ملحوظ رکھنے کے حکم کے بعد نفس انسانی کی وسعتوں کو بیان کیا گیا ہے۔پھر ان وسعتوں کو ذمہ داریوں سے وابستہ کر دیا گیا ہے۔مقصود کلام یہ کہ خدا کی طرف سے نازل کردہ احکام کے ذریعے نفس انسانی کے اختیارات میں وسعتیں پیدا ہو جاتی ہیں اور مباحات کا دائرہ وسیع سے وسیع تر ہوتا جاتا ہے۔تاکہ انسان اپنی دنیوی حیات میں زیادہ سے زیادہ منضبط، فعال، اور متحرک کردار ادا کرسکے۔گویا خدائی احکام کی پابندیوں سے انسان کے اندر آزادی کی وسعت پیدا ہو جاتی ہے۔علامہ اقبال کے بقول:

می شود از جبر پیدا اختیار

سورۂ اعراف کی آیت کو دیکھیئے تو پتہ چلے گا کہ ایمان اور عملِ صالح کو متعلق بالوسعت کر کے ہی ان ذمہ داروں کو اصحاب الجنت قرار دیا گیا ہے۔اسی طرح سورۂ مومنون کی آیت کے مطابق، جو لوگ خدائی احکام کی پابندی سے اپنے اندر ظرف وسعت پیدا کر لیتے ہیں۔انہیں بتایا گیا ہے کہ آخرت میں خدا کے پاس انسانی اعمال کا نوشتہ موجود ہوگا جو ہر بات کو کھول کر رکھ دے گا۔مطلب یہ کہ شرعی ذمہ داریوں کا نبھاؤ انہیں انصاف سے ہم آہنگ کر دے گا۔واضح رہے کہ شریعت کا اصول وسعت انسان کو اس کی فطری طاقت کے بقدر ذمہ دار بناتا ہے۔

انسانی وسعت کے پیش نظر مسلمانوں کو دیئے گئے بعض احکام کی چند مثالیں ملاحظہ ہوں۔

روزوں کے سلسلے میں ارشاد فرمایا گیا:

﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْه﴾ (۲۳)۔

(پس جو کوئی ماہِ رمضان کا چاند دیکھ لے (خواہ بصارت سے، خواہ بصیرت سے) سو وہ اس ماہ کے روزے رکھے)۔

پھر فرمایا مریض اور حالت سفری کے لوگ بعد کے دنوں میں یہ گنتی پوری کرلیں اور اس کے بعد فرمایا:

﴿وَعَلَى الَّذِيْنَ يُطِيْقُوْنَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِيْنٍ﴾ (۲۴)۔

(جو لوگ بامشقتِ تمام، روزہ رکھ سکیں تو وہ روزے کے بدلے کسی مسکین کو کھانا کھلا دیا کریں)۔

یہ ہے علیٰ قدرِ وسعت مکلّف ٹھہرانے کی مثال۔ اسے قلت تکلیف کے اصول کی مثال بھی قرار دیا جا سکتا ہے۔ اسی طرح مناسک حج کے سلسلے میں جہاں حجامت نہ بنوانے کا حکم دیا گیا وہیں اس حکم کے بعد یہ رعایت مذکور ہوئی کہ اگر کوئی مریض ہو یا اس کے سر میں کوئی تکلیف ہو تو وہ اس کے بدلے میں روزے رکھ لے۔ یا کوئی عطیہ دے دے۔ یا کوئی اور عمل خیر کرلے (۲۵)۔

اسی طرح قتل مومن بالخطاء کے فدیہ کے طور پر، ایک غلام آزاد کرنے کا حکم ملتا ہے۔ اس کے بعد کہا گیا ہے کہ جسے اس کی استطاعت نہ ہو تو وہ دو ماہ کے روزے رکھ لے (۲۶)۔ یہ متبادل فدیہ بھی ''اصول وسعت'' کا آئینہ دار ہے۔

﴿لاَ يُؤَاخِذُكُمُ اللّهُ بِاللَّغْوِ فِيْ أَيْمَانِكُمْ وَلَكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا عَقَّدتُّمُ الأَيْمَانَ فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَاكِيْنَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيْكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلاثَةِ أَيَّامٍ ذَلِكَ كَفَّارَةُ أَيْمَانِكُمْ﴾ (۲۷)۔

(اللہ تعالیٰ تمہاری بے مقصد قسموں پر تمہاری گرفت نہیں فرماتا۔ البتہ تمہاری ان قسموں پر ضرور گرفت فرماتا ہے جنہیں تم مضبوط کرلیتے ہو، تو اس کا یہ کفارہ ہے، دس مسکینوں کو اوسط درجے کا کھانا کھلانا، جو تم اپنے گھر والوں کو کھلاتے ہو یا انہیں کپڑے دینا یا کسی غلام و باندی کو آزاد کرانا، پھر جسے یہ میسر نہ ہو تو وہ تین دن روزے رکھے۔ یہ تمہاری قسموں کا کفارہ ہوگا)۔

اس حکم میں اللہ تعالیٰ نے کئی آپشنز رکھے ہیں۔ جس میں، انسان کی سہولت اور معاشرے کی ضرورت کو ملحوظ رکھا گیا ہے۔ خدائی شریعت کا اصول وسعت، اس حکم میں بہت واضح ہے۔

اسی طرح یہ آیت بھی دیکھیے۔

﴿ وَالَّذِيْنَ يُظَاهِرُونَ مِن نِّسَائِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا فَتَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ مِّن قَبْلِ أَن يَتَمَاسَّا﴾ (۲۸)۔

(اور جو لوگ اپنی بیویوں سے ظہار کر بیٹھتے ہیں۔ پھر اپنے کہے سے پلٹنا چاہتے ہیں تو ان پر لازم

ہے کہ وہ ایک گردن چھڑائیں قبل اس کے کہ وہ ایک دوسرے کو چھوئیں)۔

پھر جسے یہ سہولت میسر نہ ہو تو وہ:

﴿ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ مِن قَبْلِ أَن يَتَمَاسَّا فَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ فَإِطْعَامُ سِتِّينَ مِسْكِيناً ﴾ (۲۹)۔

(دو ماہ کے متواتر روزے رکھے۔ قبل اس کے کہ وہ ایک دوسرے کو چھوئیں، پھر جو شخص اس کی بھی طاقت نہ رکھے تو وہ ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلائے)۔

اس جگہ بھی علیٰ قدر وسعت کئی آپشنز رکھے گئے ہیں۔ ان مثالوں سے واضح ہوتا ہے کہ نفاذ شریعت میں اصول وسعت کو خصوصیت کے ساتھ ملحوظ رکھا گیا ہے۔

آنحضرت ﷺ کے فرائض نبوت میں جہاں یہ بتایا گیا ہے کہ وہ معروفات کا حکم دیتے اور منکرات سے روکتے ہیں۔ طیب کو حلال اور خبیث کو حرام کرتے ہیں۔ وہیں یہ بھی بتایا گیا ہے۔

﴿ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ ﴾ (۳۰)۔

(اور ان سے ان کے وہ بوجھ بھی اتارتے ہیں اور وہ طوق بھی جن میں وہ (جہالت کے سبب) جکڑے ہوئے تھے)۔

مطلب یہ کہ ان کے وہ ’’آصار و اغلال‘‘ ایسی ناجائز پابندیاں تھیں۔ جن میں انہوں نے شریعت کا علم نہ ہونے کے سبب خود کو جکڑ کر رکھا تھا۔ خود ساختہ ناروا پابندیاں عائد کرنا اور خود کو مباحات سے دور رکھنا۔ خدا کو پسند نہیں۔ اسی لیے کار نبوت میں اس امر کو بھی داخل کر دیا گیا تھا کہ وہ لوگوں کو ان ’’بدعات‘‘ سے نکالیں۔ اور انہیں خدا کی دی ہوئی وسعتوں میں ذمہ دارانہ حیثیت میں آزاد کر دیں۔ گویا شریعت کے مطلوبات میں یہ ’’آزادی‘‘ بھی شامل ہے اور یہ آزادی ’’اصول وسعت‘‘ کے تحت انسانوں کو عطا کی گئی ہے۔

سورۂ طلاق کی آیت نمبر ۶۔۷ اسی تناظر میں دیکھیے۔

تم اپنی مطلقات کو اپنے مقدور کے مطابق وہیں رکھو، جہاں تم رہتے ہو، اور انہیں (کسی بھی طرح) تنگ کرنے کے لیے کوئی تکلیف نہ دو اور اگر وہ حاملہ ہوں تو ان پر خرچ کرتے رہو۔ یہاں تک کہ وہ بچہ جن لیں پھر اگر وہ تمہارے کہنے پر بچے کو دودھ پلائیں تو انہیں ان کی اجرت دے دو اور آپس میں پسندیدہ طور پر مشورہ کر لیا کرو اور اگر تم (رضاعت میں)ایک دوسرے سے تنگی محسوس کرو تو اسے (اب کوئی) دوسری عورت دودھ پلائے گی۔ وسعت والے کو اپنی وسعت کے مطابق خرچ کرنا چاہیئے اور جس کی آمدنی کم ہو تو وہ اسی روزی میں سے خرچ کرے جو اللہ نے اسے دیا ہے۔ اللہ کسی شخص پر کچھ لازم نہیں کرتا۔ مگر اسی قدر جتنا کہ اس نے عطا کر رکھا ہے۔ اللہ عنقریب، تنگی کے بعد آسانی مہیا کر دے گا۔

ان احکام میں جو سہولت، نرمی اور آسانی رکھی گئی ہے اسے ملحوظ خاطر رکھا جائے تو بصورت تنفیذ بھی شریعت کی

آسانی پر استدلال واضح ہے۔ نیز نو پیدا مسائل کے حل میں بھی بصورت اجتہاد ''اصول وسعت'' کی فراہم کردہ آسانی، لوگوں کو باسہولت کرنے میں اہم کردار ادا کرتی ہے۔

اصول عدم حرج

شریعت کا ایک قرآنی اصول ''عدم حرج'' بھی ہے۔ اور اس اصول کی سند یہ ہے:

﴿مَا يُرِيْدُ اللّٰهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِّنْ حَرَجٍ﴾ (۳۱)۔

(اللہ نہیں چاہتا کہ تم پر کوئی تنگی کرے)۔

استنباط احکام اور تخریج مسائل میں بہت سے موقعوں پر اس اصول سے فائدہ اٹھایا جاتا ہے۔ اس مقام پر یہ اصول قرآن کے جس سلسلہ احکام میں وارد ہوا ہے۔ ان کا تعلق، وضو، غسل، اور تیمّم کے مسائل سے ہے۔

اسی طرح:

﴿مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّيْنِ مِنْ حَرَجٍ﴾ (۳۲)۔

(تمہارے لئے دین میں کوئی تنگی نہیں رکھی گئی)۔

علمائے تفسیر نے اس مقام پر ''اصول عدم حرج'' سے متعدد مباحث پیش کئے ہیں۔ مثلاً قصر صلوٰۃ کی بحث۔ مریض و مسافر کے لیے روزے کی رخصت۔ بیمار کے لیے بیٹھ کر نماز پڑھنا اور اندھے لنگڑے اور مریض پر جہاد فرض نہ ہونے کی بحث وغیرہ۔ غرض یہ اصول ہمہ اقسام کی تنگیوں کو مبدل بہ فراخی و کشادگی کرنے سے عبارت ہے۔

سورۂ احزاب کے ایک مقام پر منہ بولے بیٹوں کی مطلقات سے نکاح کرنے کو عہد جاہلیت کا ''حرج'' قرار دے کر، مومنوں کو اسی تنگی اور دشواری سے نکالا گیا ہے۔

﴿لِكَيْ لَا يَكُوْنَ عَلَى الْمُؤْمِنِيْنَ حَرَجٌ فِيْ أَزْوَاجِ أَدْعِيَائِهِمْ إِذَا قَضَوْا مِنْهُنَّ وَطَراً﴾ (۳۳)۔

(تاکہ مومنوں پر اپنے منہ بولے بیٹوں کی بیویوں کے بارے میں کوئی تنگی نہ رہے۔ جب وہ انہیں (بصورت طلاق) علیحدہ کردیں)۔

واضح ہو کہ اس حرج سے نکالنے کے لیئے اللہ تعالیٰ نے خود اپنے نبی ﷺ کو منتخب فرمایا تاکہ ''عدم الحرج'' کا قرآنی اصول، خود اس کے نبی ﷺ کے نمونہ عمل سے مجسم و مفسر ہو سکے۔

﴿مَّا كَانَ عَلَى النَّبِيِّ مِنْ حَرَجٍ فِيْمَا فَرَضَ اللّٰهُ لَهٗ﴾ (۳۴)۔

نبی پر اس امر میں کوئی حرج نہیں، جو اللہ نے اس کے لیئے مقرر کیا ہے۔

الغرض، نفاذ شریعت اور قانون سازی میں ''اصول عدم حرج'' بھی اہم کردار ادا کرتا ہے۔

اصولِ تخفیف

اصولِ تخفیف بھی نفاذ شریعت اور قانون سازی میں بنیادی قدر کا حامل ہے۔ ذیل کی آیت میں اس حقیقت کو واشگاف کیا گیا ہے۔

﴿يُرِيدُ اللّهُ أَن يُخَفِّفَ عَنكُمْ وَخُلِقَ الإِنسَانُ ضَعِيفاً﴾ (۳۵)۔

(اللہ چاہتا ہے کہ تم سے (بوجھ) ہلکا کردے اور انسان کمزور پیدا ہوا ہے)۔

شریعت سازی چونکہ انسان کی استطاعت سے باہر تھی کیونکہ انسان اس امر میں کمزور پیدا ہوا ہے۔ اس لیے اللہ تعالیٰ نے اسے اپنے ذمہ لے لیا۔ اور انسانوں پر شریعت سازی کا کوئی بوجھ نہیں رہنے دیا۔ یہاں انسانوں پر جس بوجھ کے ہلکا کرنے کا ذکر ہے۔ یہ وہی شریعت کا بوجھ ہے۔ مگر واضح رہے کہ انسان، خدا کی شریعت کو بطور اصل کے مان کر، اس کے گہرے مطالعہ کی روشنی میں اجتہادی اصول وضع کرنے کی صلاحیت ضرور رکھتا ہے۔ خدا نے (اپنے احکام کی صورت میں)انسانوں پر اتنا ہی بوجھ ڈالا ہے۔ جتنے کی ان میں سکت اور ہمت پیدا کی ہے۔ انسانوں پر ان کی استطاعت سے زیادہ بوجھ ڈالنا، چونکہ خلاف مشیت تھا۔ اس لیئے اس نے ایسا نہیں کیا بلکہ ضعف انسانی کے پیش نظر تخفیف کے اصول کو مستقل قدر کے طور پر قائم فرمادیا۔ پس اجتہادی عمل میں اس اصول کو ملحوظ رکھا جائے گا اور آسان احکام وضع کیئے جائیں گے۔

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالأُنثَى بِالأُنثَى فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتِّبَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاء إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ ذَلِكَ تَخْفِيفٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ﴾ (۳۶)۔

(اے وہ لوگو! جو ایمان لائے ہو تم پر مقتولوں کے بارے میں قصاص مقرر کیا گیا ہے۔ (قاتل) آزاد ہو تو آزاد (ہی مارا جائے) اور غلام ہو تو غلام اور عورت ہو تو عورت۔ مگر جس کو اپنے بھائی کی طرف سے کچھ معافی مل جائے تو معاشرے کے عرف کے مطابق عمل کیا جائے اور ادائیگی میں عمدگی یا طلب سے بڑھ کر دینے کا معاملہ کیا جائے، اس قانون میں تمہارے رب کی طرف سے سہولت اور ہمدردی کا پہلو رکھا گیا ہے)۔

آیت مذکورہ میں قانون قصاص میں ''اصول تخفیف'' کو انسانی ضرورت و مصلحت کے پہلو سے اختیار کیا گیا ہے۔ مطلب یہ کہ قتل جیسے بھیانک اور ہولناک جرم میں بھی جہاں بدلہ کی بات کی گئی ہے۔ وہیں مقتول کے ورثاء کی طرف سے معاف کرنے کا آپشن بھی رکھا گیا ہے۔ نفاذ شریعت میں یہ اصول، متعدد جگہوں پر انسانی رہنمائی کا فریضہ انجام دیتا نظر آئے گا۔

﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ حَرِّضِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى الْقِتَالِ إِن يَكُن مِّنكُمْ عِشْرُونَ صَابِرُونَ

يَغْلِبُواْ مِئَتَيْنِ وَإِن يَكُن مِّنكُم مِّئَةٌ يَغْلِبُواْ أَلْفاً مِّنَ الَّذِينَ كَفَرُواْ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لاَّ يَفْقَهُونَ
○ الآنَ خَفَّفَ اللّهُ عَنكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفاً﴾ (۳۷)۔

(اے نبی! مومنوں کو جنگ پر آمادہ کیجئے (اور انہیں بتایئے کہ) اگر تم میں سے بیس ڈٹ جانے والے ہوں گے تو دو سو پر غالب آئیں گے۔ اور اگر تم میں سے ایک سو ہوں گے تو وہ ہزار کافروں پر غالب آئیں گے۔ ایسا اس لئے ہوگا کہ وہ ایسے لوگ ہیں جو فقاہت سے خالی ہیں۔ اس وقت اللہ نے تمہارا بوجھ ہلکا کر دیا اور اس نے ظاہر کر دیا ہے کہ تم میں کمزوری ہے۔ پس اس حالت میں بھی، اگر تم میں سے ایک ہزار ہوں تو اللہ کے حکم سے دو ہزار پر غالب آئیں گے۔ اور اللہ پامردی سے مقابلہ کرنے والوں کے ساتھ ہے)۔

یہاں بھی حکم قتال کے ساتھ ''اصول تخفیف'' کارفرما ہے۔ جسے مسلمانوں کی ایمانی و مادی کمزوری کے پیش نظر واضح کیا گیا ہے۔ یہ اصول ہر اس جگہ کارفرما ہوگا۔ جہاں مسلمانوں کے حالات، اس کے متقاضی ہوں گے۔ شارع نے یہ اصول دے کر سمجھا دیا ہے کہ قتال جیسے اہم معاملہ میں بھی، جس طرح اصول تخفیف کے تحت وہ کسی رعایت کے مستحق قرار پاتے ہیں، وہیں دیگر معاملات میں بھی اسی اصول کے تحت مستحق رعایت ہو سکتے ہیں۔ غرض نفاذ شریعت میں یہ اصول بنیادی اہمیت کا حامل ہے۔ اسی طرح یہ آیت بھی دیکھیئے:

﴿ لاَّ يُؤَاخِذُكُمُ اللّهُ بِاللَّغْوِ فِيَ أَيْمَانِكُمْ وَلَكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ وَاللّهُ غَفُورٌ حَلِيمٌ﴾ (۳۸)۔

(اللہ تمہیں ایسی قسموں پر نہیں پکڑے گا جو بلا ارادہ اور فضول ہوتی ہیں۔ البتہ ایسی قسموں پر ضرور گرفت کرے گا جو تم دل سے کھاتے ہو)۔

لغو سے مراد ایسا کلام ہے جو بغیر سوچے سمجھے منہ سے نکالا جائے۔ ایسے کلاموں پر اللہ نے پیشگی معافی کا اظہار کر دیا ہے۔ جو ''اصول تخفیف'' کے تحت سمجھا جا سکتا ہے۔ خدا کی شریعت میں اس طرح کی رعایات، انسانی کمزوریوں کے پیشِ نظر رکھی گئی ہیں۔ نفاذ شریعت میں یہ اصول ہمارے بھی پیش نگاہ رہنا چاہیئے۔ اصول تخفیف کی کارفرمائی درج ذیل آیت میں بھی ملاحظہ کیجئے۔

﴿وَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ فِيمَا أَخْطَأْتُم بِهِ وَلَكِن مَّا تَعَمَّدَتْ قُلُوبُكُمْ وَكَانَ اللَّهُ غَفُوراً رَّحِيماً﴾ (۳۹)۔

(اور اس باب میں تم پر کوئی گناہ نہیں جو تم سے خطا ہو جائے لیکن (وہ گناہ ضرور ہے) جو تمہارے دل سوچ سمجھ کر کریں)۔

اس اصول کو ہم اپنی عائلی زندگی میں اپنا کر، بہت سی غلطیوں یا غلط فیصلوں سے بچ سکتے ہیں۔ مثلاً طلاق کے

الفاظ جو بغیر قصدِ دلی کے۔۔۔ مونہوں سے نکل جاتے ہیں۔ وہ ''طلاق واقعی'' پر محمول نہ کیئے جائیں وغیرہ۔

اصولِ تلفیق

یہ وہ اصول ہے جو ہمیں قرآن مجید سے ہر آن منسلک رکھتا ہے۔ کیونکہ مسائل اجتہاد میں جو فقہی مکاتب چل پڑے ہیں وہ سب کے سب مستخرج من القرآن والسنہ (قرآن وسنت سے ہی ماخوذ) ہونے کے دعویدار ہیں۔ اور بر بنائے دعویٰ وہ تمام کے تمام ملت اسلامیہ کا مشترک سرمایہ ہیں۔ ہمارے نزدیک بغیر تفریق مکتب کے اس پورے فقہی سرمائے سے استفادہ کرنا ہی اصولِ تلفیق ہے۔ اس وضاحت کے ساتھ کہ اصل اتباع قرآن کریم کی مقصود ہو۔ کیونکہ قرآن تمام کتب ماسبق پر ''مھیمن'' (غالب) بنایا گیا ہے۔ یہ کیسے ممکن ہے کہ جو کتاب گذشتہ کتابوں پر نگران ہو۔ (یعنی ان کے قبول ورد کا واحد معیار) وہ اپنے مابعد کتابوں کی نگران نہ ہو؟ پس قرآن کی اس خصوصیت کا لازمی تقاضا ہے کہ مسلمانانِ عالم اپنے پورے فقہی ذخیرے کے قبول ورد کا واحد معیار اور میزان اسی کتاب کو بنائیں اور چونکہ قرآن کی ایک خصوصیت اس کا ''فرقان'' ہونا بھی ہے۔ جس کا صاف اور صریح مطلب یہی ہے کہ وہ کھرے، کھوٹے اور صحیح، غلط کے مابین خط امتیاز کھینچ دے۔

پس اصول تلفیق سے استفادہ، قرآن کی ان ہر دو خصوصیات کی روشنی میں کیا جائے گا۔ یہاں توضیح مزید کے لئے مولانا امین احسن اصلاحیؒ کے دو مختصر اقتباسات یقیناً بے محل نہ ہوں گے۔

''صحیح اصول یہ ہے کہ مختلف مسائل میں جس کا اجتہاد بھی ہمیں کتاب وسنت کے زیادہ موافق اور حالات اور مصالح سے زیادہ ہم آہنگ نظر آئے۔ ہمیں وہ اختیار کر لینا چاہیئے۔ خواہ وہ کسی امام کی طرف بھی منسوب ہو، معقولیت کا تقاضا بھی یہی ہے اور اسلام نے ہمیں تاکید اسی چیز کی' کی ہے۔

> اجتہادی معاملات میں اسلام نے ہمیں امام ابوحنیفہ یا امام شافعی کی پیروی کی ہدایت نہیں کی ہے بلکہ اس اجتہاد کی پیروی کی ہدایت کی ہے جو کتاب وسنت سے زیادہ موافقت رکھنے والا نظر آئے۔ اس چیز کی تاکید ان بزرگ آئمہ نے بھی فرمائی ہے۔ اگر ہم تدوین قانون کے معاملہ میں یہ روش اختیار کریں گے تو اس سے کئی نہایت واضح فائدے ہوں گے'' (۴۰)۔
>
> ''اسلام نے اجتہادی مسائل میں ہم کو کسی متعین فقہ کی تقلید کی بجائے **اوفق بالکتاب والسنه** (قرآن وسنت سے زیادہ موافق) کی پیروی کا حکم دیا ہے۔ اور یہ چیز صرف اسی صورت میں ممکن ہے جب ہم کسی متعین فقہ کی تقلید کے بجائے ہر امر میں یہ دیکھنے کی کوشش کریں کہ اس کے بارے میں فقہاء ومجتہدین کے جو اقوال منقول ہیں۔ ان میں سے کتاب وسنت سے قریب تر قول کون سا ہے؟'' (۴۱)۔

مذکورہ بالا جن آٹھ اصولوں پر ہم نے اپنی گزارشات پیش کی ہیں۔

ان میں سے بعض اصول جداگانہ نوعیت کے ہیں۔ گویا تفرد کے حامل ہیں۔ اور بعض ایک دوسرے کے مترادف لگتے ہیں۔ جیسے ایک دوسرے کی تفسیر ہوں۔ اس لیے کہ ان کا منشاء و مقصد بھی ایک ہی ہے مگر ہم نے قرآنی الفاظ کی رعایت میں انہیں الگ سے نمایاں کیا ہے۔ بہرحال یہ تکرار معنویت سے خالی نہیں ہے۔ دوسرے یہ کہ بعض اصولوں کے تحت کم مثالیں دی گئی ہیں اور بعض کے تحت زیادہ۔ اس کمی و زیادتی سے نفس مسئلہ پر کوئی فرق نہیں پڑتا۔ کیونکہ ہمارا مقصود اصول واضح کرنا تھا اور بس۔ البتہ ان اصولوں میں مزید اصولوں کا اضافہ ضرور ممکن ہے۔

حوالہ جات

١۔ الحجر١٥ :٨٨۔

٢۔ الحج ٢٢:٤١۔

٣۔ الانفال ٨:٦٠۔

٤۔ البقرۃ ٢:٢٥٦۔

٥۔ القمر٥٤:١٧۔

٦۔ القمر ٥٤:٢٢۔

٧۔ القمر٥٤:٣٢۔

٨۔ القمر٥٤:١٧۔

٩۔ مریم ١٩:٩٧۔

١٠۔ الدخان ٤٤ :٥٨۔

١١۔ الاعلیٰ ٨٧ :٩٨۔

١٢۔ البقرہ ٢: ١٨٥۔

١٣۔ المزمل ٧٣:٢٠۔

١٤ ۔البقرہ ٢: ١٩٦۔

١٥۔ البقرہ ٢: ١٩٦۔

١٦۔ الکھف ١٨ :٨٨۔

١٧۔ البقرہ ٢: ٢٨٠۔

١٨۔ البقرہ ٢: ٢٣٣۔

١٩۔ البقرہ ٢: ٢٨٦۔

٢٠۔ الانعام ٦: ١٥٢۔

٢١۔ الاعراف ٧ :٤٢۔

٢٢۔ المومنون٢٣: ٦٢۔

٢٣۔ البقرہ٢:١٨٤۔

٢٤۔ البقرہ ٢: ١٨٤۔

٢٥۔ البقرہ ٢: ١٩٤۔

۲۶۔ النساء ۴:۹۲۔

۲۷۔ المائدہ ۵ : ۸۹۔

۲۸۔ المجادلہ ۸۵ :۳۔

۲۹۔ المجادلہ ۸۵ :۴۔

۳۰۔ الاعراف ۷ :۱۵۷۔

۳۱۔ المائدہ ۵ :۶۔

۳۲۔ حج ۲۲:۷۸۔

۳۳۔ الاحزاب۳۳ :۳۷۔

۳۴۔ الاحزاب ۳۳ :۳۸۔

۳۵۔ النساء ۴ :۲۸۔

۳۶۔ البقرہ ۲:۱۷۸۔

۳۷۔ الانفال ۸:۶۶۔۶۵۔

۳۸۔ البقرہ ۲:۲۲۵۔

۳۹۔ الاحزاب ۳۳:۵۔

۴۰۔ امین احسن اصلاحی، جدید اسلامی ریاست میں قانون سازی اور مسائل، لاہور، دار التذکیر، ۲۰۰۵ء، ص۹۴۔

۴۱۔ امین احسن اصلاحی، اسلامی ریاست میں فقہی اختلافات کا حل، لاہور، فاران فاؤنڈیشن، ۱۹۹۱ء، ص۱۱۷۔

فقہی قواعد کلیہ میں فقہاء کا اسلوب و منہج

ڈاکٹر ذوالفقار علی☆

قواعد کلیہ کا تعارف

لغت میں قاعدہ کسی چیز کی اساس اور بنیاد کو کہتے ہیں(۱) اور اس کی جمع قواعد آتی ہے۔اس بنا پر عمارت کی بنیادوں کو"قَواعِدُالبَیتِ"اور ہودے کی لکڑیوں کو"قَواعِدُ الهَودَجِ" کہا جاتا ہے۔قرآنِ مجید میں دوجگہ قواعد کا لفظ اسی لغوی مفہوم کے اعتبار سے وارد ہوا ہے۔ارشادِ باری تعالیٰ ہے:

﴿وَاِذْ یَرْفَعُ اِبْرٰهٖمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَیْتِ وَ اِسْمٰعِیْلُ﴾(۲)۔

(اور یاد کرو جب اٹھاتے تھے ابراہیم علیہ السلام بنیادیں خانۂ کعبہ کی اور اسماعیل علیہ السلام)۔

﴿فَاَتَی اللّٰهُ بُنْیَانَهُمْ مِّنَ الْقَوَاعِدِ فَخَرَّ عَلَیْهِمُ السَّقْفُ مِنْ فَوْقِهِم﴾ (۳)۔

(پھر پہنچا حکم اللہ کا ان کی عمارت پر بنیادوں سے، پھر گر پڑی ان پر چھت اوپر سے)۔

فقہاء قواعد کلیہ کے اصطلاحی مفہوم کو اس طرح بیان کرتے ہیں :

اَلْقَاعِدَةُ: هِیَ قَضِیَّةٌ کُلِّیَّةٌ مُنْطَبِقَةٌ عَلٰی جَمِیعِ جُزْئِیَاتِهَا (۴)

(قاعدہ وہ حکمِ کلی ہے جو اپنی تمام جزئیات پر منطبق ہوتا ہو)۔

اَلْقَاعِدَةُ: حُکْمٌ کُلِّیٌّ یَنْطَبِقُ عَلٰی جَمِیعِ جُزْئِیَاتِهٖ لِیُتَعَرَّفَ اَحْکَامُهَا مِنْهُ (۵)

(قاعدہ وہ حکمِ کلی ہے جو اپنی تمام جزئیات پر منطبق ہوتا ہو، تاکہ اس سے جزئیات کے احکام معلوم کیے جاسکیں)۔

قاعدے کی درجِ بالا دونوں تعریفیں اپنے اصطلاحی مفہوم کے اعتبار سے ایک جیسی ہیں سوائے اس کے کہ پہلی تعریف کی نسبت دوسری تعریف میں زیادہ توضیح پائی جاتی ہے۔قاعدے کی اس قسم کی تعریف اگرچہ دیگر علوم وفنون کے لیے تو درست ہے مگر فقہی اور قانونی مسائل و احکام کے لیے ناقص معلوم ہوتی ہے۔جیسے نحو کا قاعدہ ہے: فاعل مرفوع،مفعول منصوب اور مضاف الیہ مجرور ہوتا ہے۔عربی زبان وادب کے یہ تینوں اصول، فاعل،مفعول اور مضاف الیہ اپنی تمام تر جزوی صورتوں کا احاطہ کرتے ہیں یعنی کوئی فاعل،مفعول یا مضاف الیہ ایسا نہیں ہے جس کی کوئی جزئی اپنے قاعدہ

☆ اسسٹنٹ پروفیسر،شعبہ اسلامیات، گورنمنٹ کالج کلر سیداں، راولپنڈی

کلیہ سے باہر ہو۔شریعت اسلامیہ کو سمجھنے والے علماءِ اصولیین ایک قاعدہ بیان کرتے ہیں کہ:''اَلْأَمْرُ لِلْوُجُوبِ وَالنَّهْيُ لِلتَّحْرِيمِ'' (٦)۔(امر وجوب کے لیے اور نہی تحریم کے لیے ہوتی ہے)۔یہ قاعدہ بھی اپنی تمام جزئیات پر پوری طرح منطبق ہوتا ہے۔مگر فقہ اسلامی کے قواعد کلیہ کا معاملہ ان اصولی معاملات سے ذرا مختلف نوعیت کا ہوتا ہے۔ان میں سے کوئی قاعدہ کلیہ بھی اپنی تمام تر جزئیات وفروعات پر حاوی نہیں ہوتا بلکہ اس کی بہت سی استثنائی صورتیں ایسی بھی ہوتی ہیں جو اپنے قاعدے کے اطلاق سے باہر رہتی ہیں۔مثلاً:فقہی قاعدہ ہے:''اَلْقَدِيمُ يُتْرَكُ عَلٰى قِدَمِهٖ'' (٧)۔(قدیم کو اس کی قدامت پر چھوڑا جائے گا) لیکن ضرر کو اس سے استثنائی صورت حاصل ہوگی یعنی''اَلضَّرَرُ لَا يَكُونُ قَدِيمًا'' (٨)۔(ضرر کبھی قدیم نہ ہوگا)۔اسی طرح سِیَر کے حوالے سے قاعدہ ہے: ''اَلْجِهَادُ وَاجِبٌ عَلٰى الْمُسْلِمِينَ'' (٩)۔(مسلمانوں پر جہاد واجب ہے)۔اب اس میں بہت سی ایسی استثنائی صورتیں بھی ہیں جن کے تحت جہاد ہر مسلمان پر واجب نہیں ہوتا (١٠)۔اس لیے بعض فقہاء فقہی قاعدے کی تعریف ان الفاظ میں بیان کرتے ہیں:

حُكْمٌ اَكْثَرِيٌّ لَا كُلِّيٌّ يَنْطَبِقُ عَلٰى اَكْثَرِ جُزْئِيَّاتِهٖ لِتُعْرَفَ اَحْكَامُهَا مِنْهُ (١١)۔

(قاعدہ وہ حکمِ اکثری ہے نہ کہ کلی، جس کا اپنی اکثر جزئیات پر اطلاق ہوتا ہو اور اس سے فقہی احکام معلوم ہو سکیں)۔

هُوَ الْحُكْمُ الْكُلِّيُّ أَوِ الْاَكْثَرِيُّ الَّذِيْ يُرَادُ بِهٖ مَعْرِفَةُ حُكْمِ الْجُزْئِيَّاتِ (١٢)۔

(قاعدہ وہ کلی یا اکثریتی حکم ہے جس کا مقصد یہ ہو کہ اس کے ذریعے جزئیات کا حکم معلوم کیا جا سکے)۔

قاعدے کی درج بالا دونوں تعریفوں میں جو چیز مشترکہ طور پر پائی جاتی ہے وہ یہ ہے کہ قاعدہ وہ اصول یا مقولہ ہے جس کے کہنے سے ایک عام آدمی کو بہت سے قانونی اور شرعی احکام سمجھ میں آ جائیں۔اگر عام زبان میں اس کا مفہوم ادا کیا جائے تو وہ ''ایک جامع بات یا فارمولے'' کے مفہوم کے قریب تر ہے۔جہاں تک اس کی قانونی اور دستوری حقیقت و ماہیت کا تعلق ہے تو مصطفیٰ احمد الزرقاء (م ١٤٢٠ھ/١٩٩٩ء) کے بقول:''اُصُولٌ فِقْهِيَّةٌ كُلِّيَّةٌ فِيْ نُصُوْصٍ مُوْجَزَةٍ دَسْتُوْرِيَةٍ تَتَضَمَّنُ اَحْكَامًا تَشْرِيْعِيَّةً عَامَةً فِي الْحَوَادِثِ الَّتِيْ تَدْخُلُ تَحْتَ مُوْضُوْعِهَا'' (١٣)۔یعنی قواعد کلیہ وہ فقہی اصول ہیں جنہیں مختصر قانونی زبان میں اس طرح مرتب کیا گیا ہو کہ ان میں اپنے موضوع کے تحت آنے والے تمام شرعی احکام شامل ہو جائیں)۔

کتبِ فقہ میں پائے جانے والے کثیر تعداد میں قواعد کلیہ اپنی وسعت اور دائرہ کار کے اعتبار سے ایک جیسے نہیں ہیں۔ان میں سے بعض قواعد کلیہ کو اساسی حیثیت حاصل ہے جن کی فروعات تمام فقہی ابواب میں پائی جاتی ہیں۔جیسے ''اَلْقَوَاعِدُ الْخَمْسُ'' ہیں اور بعض قواعد کلیہ ایسے بھی ہیں جن میں اتنی گہرائی یا وسعت نہیں پائی جاتی، ان کی جزئیات صرف ایک آدھ باب کو ہی شامل ہوتی ہیں۔ایسے قاعدے کلیے کو فقہاء ضابطہ یا فائدہ کا نام دیتے ہیں (١٤)۔ ابن نجیم (م ٩٧٠ھ/١٥٦٣ء) قاعدے اور ضابطے کے درمیان فرق بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:''اِنَّ الْقَاعِدَةَ تَجْمَعُ

فُرُوْعًا مِنْ اَبْوَابٍ شَتّٰی، وَالضَّابِطُ یَجْمَعُهَا مِنْ بَابٍ وَاحِدٍ'' (۱۵)۔(قاعدہ وہ ہے کہ جس کی فروعات مختلف ابواب کا مجموعہ ہوں جب کہ ضابطہ وہ ہے کہ جس کی فروعات ایک ہی باب پر مشتمل ہوں)۔اس اعتبار سے ''اَلْیَقِیْنُ لَایَرُفَعُ بِالشَّکِ'' (۱۶)۔(یقین شک کی وجہ سے زائل نہ ہوگا)۔قاعدہ کلیہ ہے کیوں کہ اس کی فروعات کسی خاص باب کے بجائے ہر باب میں پائی جاتی ہیں، جب کہ ''شَعْرُ الْحَیَوَانِ فِیْ حُکْمِ الْمُنْفَصِلِ عَنْهُ لَافِیْ حُکْمِ الْمُتَّصِلِ'' (۱۷)۔(جانور کے بالوں کا حکم اس سے جدا چیز کا حکم ہے نہ کہ متصل کا)۔قاعدہ کے بجائے ضابطہ ہے کیوں کہ اس کا تعلق صرف باب الحیوانات سے ہے۔اگر قاعدے اور ضابطے کے اس فرق کو سامنے رکھ کر فقہاء کی قواعد کلیہ سے متعلق کتب کا مطالعہ کیا جائے تو یہ تفریق واضح طور پر نظر آتی ہے۔مثلاً:

علامہ سبکیؒ (م ۷۷۱ھ/۱۳۶۹ء) نے اپنی کتاب ''اَلْاَشْبَاهُ وَ النَّظَائِرُ'' میں بعض قواعد کلیہ کو ''اَلْقَوَاعِدُ الْعَامَةُ'' کے عنوان کے تحت لکھا ہے جب کہ کئی ایک قواعد کو ''اَلْقَوَاعِدُ الْخَاصَّةُ'' کا نام بھی دیا ہے اور انھیں فقہی ابواب کی ترتیب پر مدون کیا ہے۔اسی ترتیب کو امام سیوطیؒ (م ۹۱۱ھ/۱۵۰۵ء) نے اختیار کیا ہے۔انھوں نے اپنی کتاب ''اَلْاَشْبَاهُ وَ النَّظَائِرُ'' کے پہلے باب میں پانچ بنیادی قواعد کو مکمل شرح وبسط کے ساتھ لکھا پھر ''ضوابط'' کو کتاب کے پانچویں باب میں جا کر جگہ دی ہے۔ایسے ہی ابن نجیم (م ۹۷۰ھ/۱۵۶۳ء) نے اپنی کتاب ''اَلْاَشْبَاهُ وَ النَّظَائِرُ'' میں چھ بنیادی قواعد کلیہ کو ''اَلْفَنُّ الْاَوَّلُ'' کے عنوان کے تحت اور ضوابط کو ''اَلْفَنُ الثَّانِی'' کے عنوان کے تحت ترتیب دیا ہے۔البتہ یہ بات ملحوظ رہے کہ قاعدے اور ضابطے کے درمیان مذکورہ بالا فرق بعض متاخرین فقہاء کا وضع کردہ ہے۔جہاں تک قدیم فقہاء کی ترتیب کا تعلق ہے تو ان کے پیش نظر ایسی کوئی تفریق موجود نہ تھی بلکہ انھیں کتبِ فقہ سے جو بھی قاعدہ کلیہ دستیاب ہوا یا انھوں نے خود مستنبط کیا تو اسے قاعدہ یا ضابطہ کا نام دیئے بغیر حسبِ ضرورت اپنی کتب میں درج کر دیا۔ایسے بے شمار قواعد کلیہ قاضی ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ (م ۱۸۲ھ/۷۹۸ء) کی ''کتاب الخراج''، شیبانی رحمۃ اللہ علیہ (م ۱۸۹ھ/۸۰۵ء) کی کتاب ''السیر الکبیر'' امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ (م ۲۰۴ھ/۸۱۹ء) کی کتاب ''الأم'' اور ''الرسالة'' امام سرخسی رحمۃ اللہ علیہ (م ۴۹۸ھ/۱۰۹۷ء) کی کتاب ''المبسوط'' اور ''شرح السیر الکبیر''، کاسانی رحمۃ اللہ علیہ (م ۵۸۷ھ/۱۱۹۱ء) کی کتاب ''البدائع الصنائع''، مرغینانی رحمۃ اللہ علیہ (م ۵۹۳ھ/۱۱۹۷ء) کی کتاب ''الهداية'' وغیرہ میں کثرت سے پائے جاتے ہیں۔قواعد کلیہ کے موضوع پر پائی جانے والی بعض ایسی وقیع اور شہرہ آفاق کتب بھی ہیں جن میں ضوابط، فوائد یا استثنائی صورتوں ہی کا ذکر ہے لیکن ان آئمہ کبار نے انھیں بھی قواعد کلیہ کا نام دیا ہے۔مثلاً قرافی رحمۃ اللہ علیہ (م ۶۸۴ھ/۱۲۸۵ء) نے ''اَلْفُرُوْقُ'' میں ''اَلضَّابِطُ'' کی جگہ ''اَلْقَاعِدَةُ'' یا ''اَلْمَسْئَلَةُ'' کا لفظ استعمال کیا ہے۔اسی طرح ابن رجب رحمۃ اللہ علیہ (م ۷۹۵ھ/۱۳۹۳ء) کی کتاب ''القواعد فی الفقه الاسلامی'' فقہی ابواب اور احکام و مسائل پر مشتمل ہے لیکن وہ انھیں ''قواعد'' کا نام دیتے ہیں۔

فقہاء کے نزدیک اصولی اور فقہی قاعدہ کلیہ کے درمیان بنیادی قسم کا فرق پایا جاتا ہے، کیوں کہ ان فنون میں سے ہر ایک فن اپنا مستقل وجود اور موضوع رکھتا ہے(۱۸)۔جس بنا پر فقہاء کی ان دونوں فنون یعنی ''اصول فقہ اور احکام فقہ'' میں الگ الگ کتابیں پائی جاتی ہیں اور ان دونوں میں وہ ایسا ہی فرق روا رکھتے ہیں جیسا کہ شریعت اور فقہ میں فرق پایا جاتا ہے(۱۹)۔ بہر حال اصولی اور فقہی قواعد کلیہ کا بغور مطالعہ کیا جائے تو ان کے مابین حسبِ ذیل قسم کا فرق نمایاں طور پر نظر آتا ہے:

الف۔ اصولی قاعدہ کلیہ ادلہ شرعیہ پر مشتمل ہوتا ہے، جب کہ فقہی قاعدہ کلیہ جزئیات کے مجموعے کو کہتے ہیں۔

ب۔ اصولی قاعدہ کلیہ سے شرعی احکام مستنبط کیے جاسکتے ہیں جب کہ فقہی قاعدہ کلیہ میں یہ صلاحیت نہیں ہوتی۔

ج۔ اصولی قاعدہ کلیہ کی تمام جزئیات اپنے موضوع پر منطبق ہوتی ہیں جب کہ فقہی قاعدہ کلیہ میں تمام جزئیات کی بجائے اکثر جزئیات منطبق ہوتی ہیں اور ہر قاعدہ کلیہ میں کوئی نہ کوئی استثنائی صورت بھی موجود ہوتی ہے۔

د۔ اصولی قاعدہ کلیہ کو فقہی قاعدہ کلیہ پر ایسی ہی برتری حاصل ہے جیسی کہ اصولی طور پر قرآن مجید کو سنت نبویہؐ پر۔

ھ۔ اصولی اور فقہی قاعدہ کلیہ میں ایک فرق یہ بھی ہے کہ مجتہد اصولی قواعد کلیہ کو سامنے رکھ کر احکام شرعیہ مستنبط کرتا ہے جب کہ فقہی قاعدہ کلیہ کو احکام اور جزئیات کی تخریج کے بعد وضع کیا جاتا ہے۔

اہمیت وافادیت

فقہی قواعد کلیہ کو دنیا بھر کے مروجہ قوانین میں بنیادی اہمیت حاصل ہے۔ان کی سچائی اور افادیت کو آفاقی طور پر تسلیم کیا جاتا ہے۔فقہ اسلامی میں پائے جانے والے قواعد کلیہ کی تخریج اور استنباط چوں کہ قرآن وسنت اور اس کے ذیلی ماٰخذ ومصادر پر مبنی ہوتی ہے۔اس لیے یہ قواعد کلیہ دنیا بھر کے قانونی ضابطوں پر کئی گنا فوقیت رکھتے ہیں۔تاریخ گواہ ہے کہ ایسے فقہائے کرام رحمۃ اللہ علیہم جنھوں نے فقہ اسلامی کے قواعد کلیہ کو مرتب کیا یا زبانی یاد کیا تو انھیں وہ مقام ومرتبہ حاصل ہو گیا جو دیگر عام علماء وفقہاء کے حصے میں نہیں آیا تھا۔اس بنا پر ہر دور میں ایسے علماء وفقہاء پیدا ہوتے رہے ہیں جنھوں نے قواعد کلیہ کی جمع وتدوین کو ہی اپنی تحقیق کا موضوع بنائے رکھا جس کی وجہ سے آج ہمیں سینکڑوں کتب اور ہزاروں کی تعداد میں قواعد کلیہ کا وسیع ذخیرہ دستیاب ہے۔

علامہ قرافیؒ (م ۶۸۴ھ/۱۲۸۵ء) فقہ اسلامی میں قواعد کلیہ کی اہمیت وافادیت کے سلسلے میں لکھتے ہیں:

''وَ هٰـذِهِ الْـقَـوَاعِـدُ مُهِـمَّةٌ فِى الْـفِـقْـهِ، عَـظِيْـمَـةُ الـنَّفْعِ،وَبِقَدْرِ الْاِحَاطَةِ بِهَا يَعْظُمُ قَـدْرَالْـفِـقِيْـهِ وَ يَشْـرُفُ وَ يَـظْهَـرُ رَوْنَـقُ الْـفِقْهِ وَ يُعْرَفُ، وَ تَتَّضِحُ مَنَاهِجُ الْفَتَاوٰى وَتُـكْشَفُ،فِيْهَـا تَـنَـافَـسَ الْعُلَمَاءُ،وَ تَفَاضَلَ الْفُضَلَاءُ،وَ بَرَزَ الْقَارِحُ عَلَى الْجَذَعِ، وَحَـازَ قَـصَبَ السَّبْقِ مَنْ فِيْهَابَرَعَ،وَمَنْ جَعَلَ يُخْرِجُ الْفُرُوْعَ بِالْمُنَاسَبَاتِ الْجُزْئِيَّةِ

دُوْنَ الْقَوَاعِدِ الْكُلِّيَّةِ،تَنَاقَضَتْ عَلَيْهِ الْفُرُوْعُ، وَ اخْتَلَفَتْ، وَ تَزَلْزَلَتْ خَوَاطِرُه' فِيْهَا وَ اضْطَرَبَتْ، وَضَاقَتْ نَفْسُه' لِذٰلِكَ وَ قَنَطَتْ،وَ احْتَاجَ اِلَى حِفْظِ الْجُزْئِيَّاتِ الَّتِى لاتَتَنَاهَى، وَ انْتَهَى الْعُمُرُ، وَلَمْ تَقْضِ نَفْسُه' مِنْ طَلَبِ مُنَاهَا، وَمَنْ ضَبَطَ الْفِقْهَ بِقَوَاعِدِهٖ اسْتَغْنَى عَنْ حِفْظِ اَكْثَرِ الْجُزْئِيَّاتِ،لِاِنْدِرَاجِهَا فِى الْكُلِّيَّاتِ، وَاتَّحَدَعِنْدَهٗ مَا تَنَاقَضَ عِنْدَغَيْرِهٖ وَ تَنَاسَبَ، وَأَجَابَ الشَّاسِعَ الْبَعِيْدَ وَ تَقَارَبَ،وَحَصَّلَ طِلْبَتَهٗ فِىْ أَقْرَبِ الْأَزْمَانِ، وَانْشَرَحَ صَدْرُهٗ لِمَاأَشْرَقَ فِيْهِ مِنَ الْبَيَانِ، فَبَيْنَ ا لْمَقَامَيْنِ شَأْوٌبَعِيْدٌ،وَ بَيْنَ الْمَنْزِلَتَيْنِ تَفَاوُتٌ شَدِيْدٌ"(۲۰)۔

(فقہ اسلامی میں قواعد کلیہ کی بہت زیادہ اہمیت اورافادیت ہے۔کوئی فقیہ جتنا ان پر حاوی ہوگا اتنی ہی اس کی قدر ومنزلت بڑھے گی فقہ کی بہار اس پر عیاں ہوگی اور وہ باخبر عالم ہوگا۔فتویٰ دینے کے مختلف اسلوب اس پر واضح اور منکشف ہوں گے، علماء اس علم کے حصول میں ایک دوسرے پر مسابقت کرتے ہیں اور فضلاء ایک دوسرے پر فضلیت کے دعوے کرتے ہیں۔اس علم کے حاصل کرنے پر بڑا عالم چھوٹے عالم سے نمایاں ہوجاتا ہے۔اس علم کے ماہر کے قلم کی نوک مقابلے میں سبقت حاصل کرتی ہے اور جو قواعد کلیہ کو چھوڑ کر جزئیات کی مناسبت سے احکام مرتب کرتا ہے، اس پر فروعی احکام میں پائے جانے والے اختلافات مشتبہ ہوجاتے ہیں،اور خیالات اس کے متزلزل و مضطرب ہوجاتے ہیں اور کٹھن محسوس کرتے ہوئے مایوس ہوجاتا ہے اور وہ لامتناہی جزئیات یاد کرنے کا محتاج بن جاتا ہے۔عمر گزر جاتی ہے مگر اس کے نفس کی طلب پوری نہیں ہوتی۔ اس کے مقابلے میں وہ شخص جو فقہی قواعد کو ضبط کر لیتا ہے تو وہ کثیر تعداد میں جزئیات یاد کرنے سے مستغنی ہوجاتا ہے کیوں کہ یہ جزئیات ان کلیات میں شامل ہوتے ہیں۔دوسروں کے ہاں متناقض امور اس کے ہاں یکجا اور متناسب ہوجاتے ہیں،وہ عالم چھوٹے اور بڑے مسائل کا جواب دے سکتا ہے اور اپنی علمی طلب کو مختصر وقت میں حاصل کر لیتا ہے اور اسے اس وقت شرح صدر ہوجاتا ہے جب کوئی بیان اس کے سامنے ظاہر ہوتا ہے۔ان دو مقاموں کے درمیان واضح فرق ہے)۔

علاّمہ قرافیؒ "الذخیرۃ" میں لکھتے ہیں:

"فَاِنَّ كُلَّ فِقْهٍ لَمْ يُخَرَّجْ عَلَى الْقَوَاعِدِ فَلَيْسَ بِشَئٍ"(۲۱)

(یعنی ہر وہ فقہ جس کی تخریج قواعد کے مطابق نہ ہوئی ہو، وہ کسی کام کی نہیں)۔

عثمانی ترکوں کے دور میں معرض وجود میں آنے والے ''مجلة الاحکام العدلیة'' کے مرتبین نے جہاں مجلّہ میں معاملات سے متعلقہ مسائل واحکام مرتب کیے ہیں، وہاں انھوں نے ننانوے دفعات پر مشتمل قواعد کلیہ بھی جمع کیے ہیں جن کی اہمیت وافادیت بیان کرتے ہوئے وہ لکھتے ہیں:

''اِنَّ الْمُحَقِّقِیْنَ مِنَ الْفُقَهَاءِ قَدْ أَرْجَعُوا الْمَسَائِلَ الْفِقْهِیَّةَ اِلَی قَوَاعِدَ کُلِّیَّةٍ، کُلٌّ مِنْهَا ضَابِطٌ وَ جَامِعٌ لِمَسَائِلَ کَثِیْرَةٍ وَ تِلْکَ الْقَوَاعِدُ مُسَلَّمَةٌ مُعْتَبَرَةٌ فِی الْکُتُبِ الْفِقْهِیَّةِ تُتَّخَذُ أَدِلَّةً لِاِثْبَاتِ الْمَسَائِلِ وَ تَفَهُّمِهَا فِی بَادِیءِ الْأَمْرِ یُوْجِبُ الْاِسْتِئْنَاسُ بِالْمَسَائِلِ وَ یَکُوْنُ وَسِیْلَةً لِتَقَرُّرِهَا فِی الْأَذْهَانِ.......... ثُمَّ اِنَّ بَعْضَ هٰذِهِ الْقَوَاعِدِ وَ اِنْ کَانَ بِحَیْثُ اِذَا انْفَرَدَ یُوْجَدُ مِنْ مُشْتَمَلَاتِهِ بَعْضُ الْمُسْتَثْنَیَاتِ، لٰکِنْ لَا تَخْتَلُّ کُلِّیَّتُهَا وَ عُمُوْمُهَا مِنْ حَیْثُ الْمَجْمُوْعِ، لِمَا أَنَّ بَعْضَهَا یُخَصِّصُ وَ یُقَیِّدُ بَعْضَهَا آخَرَ''(۲۲)۔

(محققین فقہاء نے مسائل فقہیہ کو قواعد کلیہ کے تحت درج کیا ہے۔ ان میں سے ہر قاعدہ ایک ضابطہ ہے جو بہت سے مسائل کا جامع ہے۔ یہ قواعد کلیہ فقہی کتب میں بڑے معتبر اور مسلم سمجھے جاتے ہیں۔ مسائل کے حل کے لیے انھیں بطور دلیل بنایا جاتا ہے۔ ابتدائی طور پر مسائل سے مانوس ہونے اور انھیں ذہن نشین کرنے کے لیے یہ قواعد وسیلہ بنتے ہیں۔ پھر ان میں سے بعض ایسے قواعد کلیہ بھی ہیں جن کا اگر الگ حیثیت سے جائزہ لیا جائے تو ان کی جزئیات میں بعض مستثنیات بھی شامل ہوتی ہیں، لیکن اس سے مجموعی طور پر ان کی کلی اور عمومی حیثیت متاثر نہیں ہوتی کیوں کہ اگر کسی ایک قاعدے میں کوئی تخصیص پیدا ہو جاتی ہے تو دوسرے میں کوئی اور استثنائی صورت بھی پیدا ہو رہی ہوتی ہے)۔

قواعد کلیہ پر مشتمل بہت سی کتب ایسی ہیں جو ''الْأَشْبَاهِ وَ النَّظَائِرِ'' کے نام سے معروف ہیں۔ فقہاء نے ان کتب میں ملتے جلتے مسائل واحکام اور ان کے اسرار و رموز کو قواعد کلیہ کے تحت جمع کر دیا ہے۔

علامہ سیوطیؒ (م ۹۱۱ھ/۱۵۰۵ء)(۲۳) اس سلسلے میں رقمطراز ہیں۔

''اِعْلَمْ أَنَّ فَنَّ الْأَشْبَاهِ وَ النَّظَائِرِ فَنٌّ عَظِیْمٌ، بِهٖ یُطَّلَعُ عَلَی حَقَائِقِ الْفِقْهِ وَمَدَارِکِهٖ، وَمَآخِذِهٖ وَ أَسْرَارِهٖ، وَ یُتَمَهَّرُ فِیْ فَهْمِهٖ وَاسْتِحْضَارِهٖ، وَ یُقْتَدَرُ عَلَی الْاِلْحَاقِ وَ التَّخْرِیْجِ، وَ مَعْرِفَةُ أَحْکَامِ الْمَسَائِلِ الَّتِی لَیْسَتْ بِمَسْطُوْرَةٍ، وَالْحَوَادِثُ وَ الْوَقَائِعُ

الَّتِی لَا تَنْقَضِی عَلَی مَمَرِّ الزَّمَانِ"(۲۴)

(جان لیجیے کہ اشباہ و نظائر کا فن(علم) ایک عظیم فن ہے۔اسی سے فقہی حقائق، اس کے مفاہیم، مآخذ اور اسرار و رموز پر اطلاع ہوتی ہے اور اسی فن سے فقہی فہم میں مہارت اور اس کے مسائل کا استحضار رہتا ہے۔الحاق اور تخریج پر قدرت حاصل ہوتی ہے اور ان مسائل کے احکام کی معرفت حاصل ہوتی ہے جو ضبطِ تحریر میں نہیں آسکتے اور ایسے حادثات و واقعات جو گردش زمانہ سے ختم نہیں ہوتے)۔

مذکورہ بالا عبارات کا اگر تجزیہ کیا جائے تو قواعد کلیہ کی اہمیت و افادیت کے لیے حسبِ ذیل نکات سامنے آتے ہیں:

الف۔ قواعد کلیہ سے فقہ کی فہم اور شریعتِ اسلامیہ کے اسرار و رموز کا علم حاصل ہوتا ہے۔

ب۔ قواعد کلیہ کو یاد کرنے والے علماء کی قدر و منزلت بڑھ جاتی ہے۔

ج۔ قواعد کلیہ کے حفظ کی بنا پر علماء مذاکروں اور مباحثوں میں دوسروں پر سبقت حاصل کرتے ہیں۔

د۔ قواعد کلیہ کے ازبر ہونے سے کثیر تعداد میں جزئیات یاد کرنے سے نجات مل جاتی ہے۔

ھ۔ امتِ مسلمہ کے تمام مکاتبِ فکر کے علماء و فقہاء قواعد کلیہ کی اہمیت و افادیت کو تسلیم کرتے ہیں اس لیے ان کی کتب میں جزئیات کے ساتھ ساتھ قواعد کلیہ بھی پائے جاتے ہیں۔

و۔ قواعد کلیہ میں مہارت کی وجہ سے فکری انتشار اور فقہی اختلافات سے بچا جا سکتا ہے۔

ز۔ عمومی قواعد کلیہ کی معرفت سے مقاصد شریعت کا ادراک حاصل ہوتا ہے۔جیسے قاعدہ کلیہ ہے:"اَلضَّرُورَاتُ تُبِیْحُ الْمَحْظُورَاتِ" ضرورتیں حرام چیزوں کو مباح کر دیتی ہیں۔اس قاعدے سے معلوم ہوا کہ بندوں سے تکالیف دور کرنا اور ان کے لیے آسانیاں پیدا کرنا مقاصدِ شریعت میں سے ہے۔

عصر حاضر میں بھی قانون سازی کے وقت قواعد کلیہ (Legal Maxims) سے رہنمائی لی جاتی ہے۔ چنانچہ اسلامی جمہوریہ پاکستان کے دساتیر ۱۹۵۶ء، ۱۹۶۲ء اور ۱۹۷۳ء میں ان سے استفادہ کیا گیا۔موخرالذکر دستور کے آرٹیکل ۲۹ تا ۴۰ میں Principles of Policy (حکمت عملی کے اصول) کے عنوان کے تحت انھیں درج کیا گیا ہے تاکہ آئندہ قانون سازی میں انہیں پیش نظر رکھا جا سکے۔ہماری ملکی عدالتیں بھی قانونی مقدمات کے فیصلوں میں ان قواعد کلیہ سے استفادہ کرتی ہیں۔ایک انگریزی مقولہ ہے:

"If the law is inadequate, the maxim serves in its place."

(یعنی قانون کی عدم موجودگی میں مقولے اس کی جگہ لیتے ہیں)۔

قواعد کلیہ کا دائرۂ کار

قواعد کلیہ چوں کہ فقہی احکام و جزئیات پر مشتمل ہوتے ہیں۔اس لیے ان کے دائرہ کار اور وسعت پذیری میں فقہی ادب کا بہت زیادہ عمل دخل رہا ہے۔انسانی زندگی کے جملہ شعبوں سے متعلق جیسے قرآن وحدیث اور کتبِ فقہ میں احکام پائے جاتے ہیں ایسے ہی ان احکام پر مشتمل قواعد کلیہ کا بھی وسیع ذخیرہ پایا جاتا ہے۔مرورِ زمانہ کے ساتھ ساتھ ان دونوں شعبوں میں یکساں ترقی لازم وملزوم ہے۔

فقہاء نے قرآنِ مجید، کتب احادیث اور فقہائے کرام رحمۃ اللہ علیہ کی کتب میں بیان کردہ قواعد کلیہ کی ابواب بندی کرتے ہوئے انھیں فقہی احکام کی طرح آٹھ بڑے شعبوں میں تقسیم کیا ہے جن کا مختصر اًتعارف حسبِ ذیل ہیں:

ا۔عبادات

فقہ اسلامی کا اولین شعبہ عبادات سے متعلق ہے جس میں طہارت،نماز،روزہ،زکوٰۃ اور حج وغیرہ کے احکام بیان کیے جاتے ہیں۔فقہ کی ہر کتاب اسی ترتیب سے مرتب کی گئی ہے۔اسے ''فقہ العبادات'' کا نام بھی دیا جاتا ہے۔اس باب میں پائے جانے والے چند قواعد کلیہ یہ ہیں:

- لاثَوَابَ اِلَّا بِالنِّيَّةِ(۲۵)

  (نیت کے بغیر ثواب حاصل نہیں ہوتا)۔

- اِسْتِقْبَالُ الْقِبْلَةِ شَرْطٌ فِى صِحَّةِ الصَّلَاةِ(۲۶)

  (نماز کی درستی میں قبلہ کی طرف رخ کرنا شرط ہے)۔

- لاتَجِبُ الصَّلَاةُ اِلَّا عَلٰى مُسْلِمٍ(۲۷)

  (نماز صرف مسلمان پر ہو فرض ہوتی ہے)۔

- صَلَاةُ الرَّجُلِ فِى الثَّوْبِ الْحَرِيْرِ مُحَرَّمَةٌ(۲۸)۔

  (ریشمی کپڑے میں مرد کا نماز پڑھنا حرام ہے)۔

- لايَنْبَغِى لِلْمُؤَذِّنِ وَالْإِمَامِ اِنتِظَارُ أَحدٍاِلَّاأن يَّكُوْنَ شَرِيْراً(۲۹)۔

  (مؤذن اور امام کے لیے کسی کا انتظار کرنا درست نہیں ہے۔سوائے اس کے کہ وہ شریر ہو)۔

- لَاتَصُوْمُ الْمَرْأَةُتَطَوُّعَااِلَا بِاِذْنِ الزَّوْجِ أَوْ كَانَ مُسَافِرًا(۳۰)۔

  (عورت کا نفل روزہ رکھنا جائز نہیں ہے۔البتہ شوہر کی اجازت ہو یا وہ سفر پر ہو تو پھر جائز ہے)۔

- كُلُ الصَّدَقَاتِ حَرَامٌ عَلٰی بَنِی هَاشِمٍ(۳۱)۔
(بنی ہاشم پر کسی بھی طرح کے صدقات ممنوع ہیں)۔
- اِذَا کَانَ الْغَالِبُ السَّلَامَةَ عَلَی الطَّرِیقِ فَالْحَجُّ فَرْضٌ وَ اِلَّا لَا (۳۲)۔
(جب راستے میں غلبہ سلامتی کا ہو تو حج فرض ہے ورنہ نہیں)۔
- اَلْحَجُّ تَطَوُّعًا أَفْضَلُ مِنَ الصَّدَقَةِ النَّافِلَةِ(۳۳)۔
(نفلی حج کرنا، نفلی صدقہ کرنے سے افضل ہے)۔

۲۔مناکحات

فقہ اسلامی کا دوسرا بڑا شعبہ مناکحات کا ہے جس میں عائلی زندگی سے متعلقہ امور یعنی نکاح، طلاق، خلع، ظہار، ایلاء، لعان، حقوق زوجین اور حقوق اولاد ایسے احکام بیان کیے جاتے ہیں۔اس باب کو "اَلْأَحْـــــــوَالُ الشَّخْصِیَّةُ" یا "فِقْهُ الْأُسْرَةِ" کا نام بھی دیا جاتا ہے۔اس باب سے متعلقہ چند قواعد کلیہ یہ ہیں:
- اَلْاَصْلُ فِی الْأَبْضَاعِ التَّحْرِیْمُ(۳۴)۔
(شرمگاؤں میں اصل حرمت ہے)۔
- اَلنِّکَاحُ لَایَفْسُدُ بِفَسَادِ الصَّدَاقِ(۳۵)۔
(حق مہر میں کمی بیشی سے نکاح فاسد نہیں ہوتا)۔
- کُلُ عُضْوٍ حُرِّمَ النَّظْرُاِلَیْهِ، حُرِّمَ مَسُّهُ بِطَرِیْقِ الْاَوْلٰی(۳۶)۔
(جس عضو کی طرف دیکھنا حرام ہو اُس کو چھونا بطریق اولیٰ حرام ہوتا ہے)۔
- اَلْوَطِیءُ فِی دَارِالْاِسْلَامِ لَایَخْلُوْعَنْ حَدٍّ أَوْ مَهْرٍ اِلَّافِی مَسْأَلَتَیْنِ(۳۷)۔
(دارالاسلام میں عورت سے صحبت سوائے دو مسئلوں کے حد یا مہر سے خالی نہیں ہوتی)۔

۳۔معاملات

فقہ اسلامی کا تیسرا بڑا شعبہ معاملات کا ہے جس میں بیع وشراء، شراکت، مضاربت، مزارعت، مساقات، اجارہ اور دیگر عقود مالیہ وغیرہ سے متعلق احکام بیان کیے جاتے ہیں۔جدید اصطلاح میں اسے "فِقْهُ الْمُعَامَلَاتِ" کا نام بھی دیا جاتا ہے۔اس شعبے سے متعلقہ چند قواعد کلیہ یہ ہیں۔
- اَلْمَعْرُوْفُ بَیْنَ التُّجَّارِ کَالْمَشْرُوْطِ بَیْنَهُم (۳۸)۔
(تاجروں میں جو بات معروف ہو وہ ایسے ہی ہے جیسے ان کے درمیان شرط ہو)۔

- كُلُ مَاجَازَ بَيْعُهُ جَازَ رَهْنُهُ وَمَالَا يَجُوْزُ بَيْعُهُ لَايَجُوْزُ رَهْنُه(۳۹)۔

(ہر وہ چیز جس کی بیع جائز ہو اس کا رہن بھی جائز ہوتا ہے اور جس کی بیع جائز نہ ہو اس کا رہن بھی جائز نہیں ہے)۔

- كُلُ مَاجَازَ بَيْعُهُ جَازَتْ هِبَتُهُ وَ مَالَافَلَا(۴۰)۔

(ہر وہ چیز جس کی بیع جائز ہے اس کا ہبہ بھی جائز ہے اور جس کی بیع جائز نہ ہو اس کا ہبہ بھی جائز نہیں ہے)۔

۴۔معاشرت

فقہ اسلامی کا چوتھا بڑا شعبہ معاشرت کا ہے جس میں مسلمانوں کی تہذیب وتمدن، رہن سہن، لباس، پردہ، کھانے پینے کے آداب، حلت وحرمت، غیر مسلموں سے تعلقات وغیرہ سے متعلق احکام بیان کیے جاتے ہیں۔اسے ''اَلْحَظْرُ وَ الْإِبَاحَة'' یا''فِقْهُ التَّعَامُلِ الْإِجْتِمَاعِي'' ایسے ناموں سے موسوم کیا جاتا ہے۔اس باب سے متعلقہ چند قواعد کلیہ یہ ہیں:

- مَنْ تَشَبَّهَ بِقَوْمٍ فَهُوَمِنْهُمْ(۴۱)۔

(جو شخص جس قوم کے ساتھ مشابہت اختیار کرے گا اس کا شمار اسی سے ہوگا)۔

- اِذَا اجْتَمَعَ الْحَلاَلُ وَالْحَرَامُ غَلَبَ الْحَرَامُ(۴۲)۔

(جب حلال اور حرام جمع ہو جائیں تو حرام غالب تصور ہوگا)۔

- اَلْأَصْلُ فِي الْأَشْيَاءِ الْإِبَاحَةُ حَتّٰى يَدُلَّ الدَّلِيْلُ عَلٰى التَّحْرِيْمِ(۴۳)۔

(اشیا میں اصل اباحت ہے جب تک کہ اس پر حرمت کی دلیل قائم نہ ہو)۔

- مَا حُرِّمَ أَخْذُهُ حُرِّمَ إِعْطَاءُ ہ'(۴۴)۔

(جس چیز کا لینا حرام ہے اس کا دینا بھی حرام ہے)۔

- لُبْسُ الْحَرِيْرِ الْخَالِصِ حَرَامٌ عَلٰى الرَّجُلِ اِلَّالِدَفْعِ قُمَّلٍ أَوْ حَكَّةٍ(۴۵)۔

(خالص ریشم کا پہننا مرد پر حرام ہے سوائے اس کے کہ اس کا پہننا خارش یا جوؤں کے دفع کے لیے ہو)۔

۵۔خلافت وامارت

فقہ اسلامی کا پانچواں بڑا شعبہ خلافت وامارت کا ہے۔اس میں معاشرے کے لیے حکومت و ریاست کی ضرورت، سربراہِ مملکت و انتظامیہ اور رعایا کے حقوق وفرائض اور انتظامیہ وغیرہ سے متعلق احکام بیان کیے جاتے ہیں۔اسے احکامِ سلطانیہ، سیاستِ شرعیہ اور فقہِ دستوری ایسے نام بھی دیے جاتے ہیں۔اس شعبے سے

متعلقہ چند قواعد کلیہ یہ ہیں۔

- تَصَرُّ فُ الْإِمَامِ عَلَى الرَّعِيَّةِ مَنُوْطٌ بِالْمَصْلَحَةِ(۴۶)۔

(امام کا عوام پر اقتدار ان کی فلاح و بہبود سے وابستہ ہے)۔

- لَيْسَ لِلْإِمَامِ أَن يُّخْرِجَ شَيْئاً مِنْ يَدِأَحَدٍاِلَّا بِحَقٍّ ثَابِتٍ مَعْرُوْفٍ(۴۷)۔

(امام کے لیے جائز نہیں ہے کہ وہ کسی کی ملکیت سے کوئی چیز خارج کرے سوائے اس کے کہ کوئی معروف اور ثابت شدہ حق ہو)۔

- اِقَامَةُ الْحُدُوْدِ وَ رَفْعُ التَّنَازُعِ فِى الْحُقُوْقِ يَخْتَصُّ بِالْحُكَّامِ(۴۸)۔

(حدود کا قائم کرنا اور معاملات میں جھگڑوں کو ختم کرنا حکام کے ساتھ خاص ہے)۔

- مَنْزِلَةُ الْإِمَامِ مِنَ الرَّعِيَّةِ مَنْزِلَةُ الْوَلِيِّ مِنَ الْيَتِيْمِ(۴۹)۔

(عوام کی جانب سے امام کا مقام یتیم کی طرف سے ولی کے مقام کی طرح ہوتا ہے)۔

- اَلْوِلَايَةُ الْخَاصَّةُ أَقْوٰى مِنَ الْوِلَايَةِ الْعَامَّةِ(۵۰)۔

(خاص سرپرستی عام سرپرستی سے قوی تر ہوتی ہے)۔

۶۔جنایات

فقہ اسلامی کا چھٹا شعبہ جنایات یعنی قانون فوجداری (Criminal Law) سے متعلق ہے۔اس باب میں انسانی جان کے خلاف سرزد ہونے والے جرائم اور ان کی سزاؤں سے متعلق احکام بیان کیے جاتے ہیں۔اس باب سے متعلق چند قواعد کلیہ یہ ہیں۔

- اَلْحُدُوْدُ تَسْقُطُ بِالشُّبُهَاتِ(۵۱)۔

(شبہات سے حدود ساقط ہو جاتی ہیں)۔

- اَلتَّعْزِيْرُ اِلَى الْإِمَامِ عَلٰى قَدْرِ عِظَمِ الْجُرْمِ وصِغَرِهٖ(۵۲)۔

(امام کی طرف سے تعزیری سزا جرم کے چھوٹے اور بڑے ہونے کے حساب سے ہوگی)۔

- اَلْعَاقِلَةُ لَاتَعْقِلُ الْعَمَدَاِلَّا فِىْ مَسْئَلَةٍ(۵۳)۔

(عاقلہ عمداً سرزد ہونے والے جرم میں ساتھ نہ دیں گے سوائے ایک مسئلہ کے"

- جِنَايَةُ الْعَجْمَاءِ جُبَارٌ(۵۴)۔

(جانوروں کی تقصیر معاف ہوتی ہے)۔

۷۔ادب القاضی

فقہ اسلامی کا ساتواں شعبہ ادب القاضی ہے۔اس شعبے میں اسلام کے عدالتی نظام پر بحث کی جاتی ہے۔جس میں منصب قضا کی اہمیت،فضلیت،قاضی کے لیے شرائط تقرر وعزل،آداب عدالت،قاضی کے لیے مراعات،دعویٰ اور جوابِ دعویٰ کے اسباب اور ارکان وشرائط،مدعی،مدعی علیہ،دائرہ اختیار سماعت،فیصلے کا طریق کار،سمن اور طلبی،شہادت اور نصاب شہادت وغیرہ سے متعلق احکام بیان کیے جاتے ہیں۔اس شعبے سے متعلق چند قواعد کلیہ یہ ہیں:

- **اَلْقَاضِیُ لَایَقْضِیُ اِلَّا بِالْحُجَّۃِ(۵۵)**۔(قاضی بغیر کسی دلیل کے فیصلہ نہیں کرتا)۔
- **خَطَأُ الْقَاضِی فِیْ بَیْتِ الْمَالِ(۵۶)**۔(قاضی کی غلطی کا ہرجانہ بیت المال سے ادا ہوگا)۔
- **اَلْبَیِّنَۃُ عَلَی الْمُدَّعِیْ وَ الْیَمِیْنُ عَلَی مَنْ أَنْکَرَ(۵۷)**۔
(دلائل کا پیش کرنا مدعی پر ہے اور قسم اس پر ہے جو انکار کرے)۔
- **اَلثَّابِتُ بِا لْبَیِّنَۃِ الْعَادِلَۃِ کَا لثَّابِتِ مُعَایَنَۃَ(۵۸)**۔
(جو چیز دلائلِ صحیحہ سے ثابت ہو وہ عینی طور پر ثابت شدہ چیز کی مانند ہوگی)۔
- **اَلْمَرْءُ مُؤَاخِذٌ بِاِقْرَارِہٖ(۵۹)**۔(آدمی اپنے اقرار سے پکڑا جاتا ہے)۔
- **اِذَا نَکَلَ الْمُدَّعٰی عَلَیْہِ رُدَّتِ الْیَمِیْنُ عَلَی الْمُدَّعِی(۶۰)**۔
(جب مدعیٰ علیہ قسم اٹھانے سے انکار کرے تو مدعی پر قسم کو لوٹایا جائے گا)۔

۸۔السِّیَر

فقہ اسلامی کا آٹھواں شعبہ السِیَر سے متعلق ہے۔جسے اسلام کے بین الاقوامی قانون جنگ وصلح اور جہاد ایسے ناموں سے تعبیر کیا جاتا ہے۔قرآن وحدیث اور کتبِ فقہ میں اس سے متعلق مفصل احکام اور قواعد کلیہ پائے جاتے ہیں۔جن میں سے چند یہ ہیں۔

- **اَلْجِهَادُ وَ اجِبٌ عَلَی الْمُسْلِمِیْنَ (۶۱)**۔(جہاد تمام مسلمانوں پر واجب ہے)۔
- **فَرْضُ الْجِهَادِ فِی الْجَمَاعَۃِ دُوْنَ الْاِنْفِرَادِ(۶۲)**۔
(جہاد مسلمانوں پر انفرادی فرض کی بجائے اجتماعی فریضہ ہے)۔
- **فَرْضِیَّۃُ الْخُرُوْجِ عِنْدَ النَّفِیْرِ الْعَامِّ کَفَرْضِیَّۃِ الصَّوْمِ وَالصَّلَاۃ(۶۳)**۔
(نفیر عام کے وقت جنگ کے لیے نکلنے کی فرضیت روزے اور نماز کی طرح فرض ہے۔''
- **لَایَجِبُ الْجِهَادُ عَلَی غَیْرِ مُسْتَطِیْعٍ (۶۴)**۔

(جس مسلمان میں استطاعت نہ ہو اس پر جہاد واجب نہیں ہے)۔

- مَایُعِیْنُ الْمَرْءَ عَلَی الْجِهَادِ فَهُوَ مَنْدُوْبٌ اِلَی اِکْتِسَابِهٖ (٦٥)۔
(جو چیز جہاد کے موقع پر معاون ہو اس کا حاصل کرنا مستحب ہے)۔
- دَارُالْبَغْیِ کَدَارِ الْحَرْبِ (٦٦)۔(باغیوں کے زیر قبضہ علاقہ دارا لحرب کی مانند ہوتا ہے)۔
- اِنَّ الْبُغَاۃَ مُسْلِمُوْنَ (٦٧)۔(بلاشبہ [شرعی اعتبار سے] باغی مسلمان ہوتے ہیں)۔
- اَلغُنُمُ بِالغُرُمِ (٦٨)۔(غنیمت نقصان کے مقابلے میں ہوتی ہے)۔
- أَمَانُ الْوَاحِدِ مِنَ الْمُسْلِمِیْنَ بِمَنْزِلَةِ أَمَانِ جَمَاعَتِهِم (٦٨)۔
(مسلمانوں میں سے کسی ایک شخص کی طرف سے امان بمنزلہ جماعت کی امان ہوگی)۔
- أَمَانُ الْخَوَارِجِ لِأَهْلِ الْحَرْبِ جَائِزٌ کَأَمَانِ أَهْلِ الْعَدْلِ (٧٠)۔
(اہل حرب کے لیے خوارج کی امان اہل عدل کی امان کی مانند جائز ہے)۔
- اِنَّ الرَّسُوْلَ مِنَ الْجَانِبَیْنِ یَکُوْنُ آمِناً مِنْ غَیْرِ اسْتِئْمَانٍ (٧١)۔
(سفیر بغیر امان لیے دونوں جانب سے مامون ومحفوظ ہوگا)۔
- عِبَارَۃُ الرَّسُوْلِ کَعِبَارَۃِ الْمُرْسِلِ (٧٢)۔
(سفیر کی بات گویا سفیر بھیجنے والے کی بات ہوتی ہے)۔

جمع وتدوین میں اسلوب ومنہج

عصر حاضر میں قواعد کلیہ کے موضوع پر پائی جانے والی کتب کے مطالعہ سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ فقہاء نے قواعد کلیہ کی جمع وتدوین کے وقت کسی خاص منہج اور اسلوب کو اختیار نہیں کیا بلکہ جب بھی کسی فقیہ نے اس موضوع پر قلم اٹھایا تو اس نے ایک نئی طرح ڈالی اور جدت کو اختیار کیا، جس کی وجہ سے ہمارے پاس آج قواعد کلیہ کے متعدد مناہج اور اسالیب پائے جاتے ہیں، جن میں سے چند معروف اسلوب حسبِ ذیل ہیں:

ا۔ بلاعنوان ترتیب

یہ اسلوب عام طور پر قواعد کلیہ کی ابتدائی کتب میں پایا جاتا ہے، جن میں اصولی اور فقہی قواعد کلیہ کی تفریق کے بغیر ہر طرح کے قواعد کو جمع کیا گیا ہے مثلاً: امام کرخیؒ کا رسالہ "اصول الکرخی"، اور ابن وکیل کی "الأشباہ و النظائر" اور الونشریسی کی "إیضاح المسالک الی قواعد الامام مالک" وغیرہ ایسی کتب میں یہ اسلوب واضح طور پر نظر آتا ہے۔

۲۔ فقہی ابواب کی ترتیب

بعض فقہاء نے فقہی ابواب کی ترتیب کو ملحوظ رکھتے ہوئے قواعد کلیہ اور ان کی جزئیات کو مدون کیا ہے، یہ اسلوب بغیر عنوان وترتیب کی نسبت بہتر ہے۔اسے مقری نے اپنی کتاب "**القواعد**"، ابن الملقن نے اپنی کتاب "**الأشباه و النظائر**"، ابن خطیب الدھشۃ نے اپنی کتاب "**مختصر قواعد العلائی**" اور محمود حمزہ نے اپنی کتاب "**الفرائد البهية فی القواعد و الفوائد الفقهية**" میں اختیار کیا ہے۔

۳۔ موضوعی ترتیب

بعض فقہاء نے کسی خاص موضوع کو سامنے رکھ کر قواعد کلیہ کو جمع کیا ہے مثلاً: دبوسیؒ نے اپنی کتاب "**تاسیس النظر**"، میں فقہاء کے اختلافات کو موضوع بنا کر قواعد کلیہ کو جمع کیا ہے۔اسی طرح "**مجلة الاحكام العدلية**" کی ابتدائی ۲ تا ۱۰۰ (۹۹) دفعات میں صرف معاملات سے متعلق قواعد کلیہ کو جمع کیا گیا ہے۔

۴۔ الف بائی ترتیب

بعض فقہاء نے حروفِ تہجی کی ترتیب سے قواعد کلیہ کو جمع کیا ہے جیسے: زرکشی نے "**المنثور فی القواعد**" اور خادمی نے "**مجامع الحقائق**" میں اس ترتیب کو پیشِ نظر رکھا ہے۔

۵۔ حسب اہمیت ترتیب

کتبِ فقہ میں پائے جانے والے قواعد کلیہ چونکہ یکساں اہمیت کے حامل نہیں ہیں اس لیے بعض فقہاء نے ان کی ضرورت واہمیت کے پیشِ نظر ان میں تقدیم وتاخیر کو روا رکھا ہے۔جیسے سبکی نے اپنی کتاب "**الأشباه و النظائر**" میں قواعد کلیہ کو تین اقسام پر تقسیم کیا ہے یعنی:

(i) **القواعدالخمس**

(ii) **القواعد العامة**

(iii) **القواعد الخاصة**

سیوطی رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی کتاب "**الاشباه والنظائر فی الفروع**" میں اور ابن نجیم رحمۃ اللہ علیہ نے "**الاشباه والنظائر**" میں جزوی ترمیم کے ساتھ مصنف مذکور کی اسی ترتیب کو اختیار کیا ہے جب کہ العلائی نے اپنی کتاب "**قواعد العلائی**" میں قواعدِ خمس کے بعد قواعدِ اصولیہ اور پھر **قواعدِ فقهيه** کو اہمیت کے اعتبار سے مرتب کیا ہے۔

استنباط میں اسلوب و منہج

فقہاء نے قواعد کلیہ کے استنباط میں متعدد اسلوب اختیار کیے ہیں ان میں سے چند ایک یہ ہیں:

لفظ ''اَلْأَصْلُ'' کا استعمال

اس اسلوب کے بانی ابوالحسن الکرخی (م ۳۴۰ھ/۹۵۱ء) ہیں۔ انھوں نے تمام قواعد کلیہ کی ابتداء لفظ ''الاصل'' سے کی ہے مثلاً: اَلْأَصْلُ اَنَّ مَاثَبَتَ بِالْیَقِیْنِ لَایَزُوْلُ بِالشَّکِّ (۷۳)۔ یعنی (اصول یہ ہے کہ جو چیز یقین سے ثابت ہو وہ شک کی بنیاد پر زائل نہ ہوگی)۔ اس اسلوب کو بعد میں آنے والے کئی فقہاء نے کلی طور پر اور بعض نے جزوی طور پر اختیار کیا ہے۔ مثلاً دبوسی (م ۴۳۰ھ/۱۰۳۹ء) نے ''تَأْسِیْسُ النَّظَرِ'' میں تمام قواعد کلیہ کی ابتداء لفظ ''اَلْأَصْلُ'' سے ہی کی ہے جیسے: اَلْأَصْلُ اَنَّ أُمَّ الْوَلَدِلَیْسَتْ بِمَالٍ وَ لَا قِیْمَةٍ لَهَا عِنْدَه، خِلَافاً لَهُمَا (۷۴)۔ ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک اصول یہ ہے کہ ام ولد نہ تو مال ہے اور نہ ہی اس کی کوئی قیمت ہے جب کہ صاحبین اس اصول سے اختلاف کرتے ہیں۔

جن فقہاء نے جزوی طور پر اس اسلوب کو اختیار کیا، ان میں سبکیؒ (م ۷۷۱ھ/۱۳۶۹ء) سیوطیؒ (م ۹۱۱ھ/۱۵۰۵ء) اور ابن نجیم (م ۹۷۰ھ/۱۵۶۳ء) وغیرہ ایسے فقہاء شامل ہیں، ان کی کتب میں پائے جانے والے چند قواعد کلیہ یہ ہیں۔

- اَلْأَصْلُ بَرَاءَ ةُ الذِّمَّةِ (۷۵)۔ (ذمہ داری سے برأت اصل ہے)۔
- اَلْأَصْلُ فِی الْمَیْتَاتِ اَلنَّجَاسَةُ (۷۶)۔ (مردہ جانوروں میں اصل نجاست ہے)۔
- اَلْأَصْلُ فِی الْحَیْوَانَاتِ اَلطَّهَارَةُ (۷۷)۔ (زندہ جانوروں میں اصل طہارت ہے)۔
- اَلْأَصْلُ فِی الْاَشْیَاءِ اَلْاِبَاحَةُ حَتّٰی یَدُلَّ الدَّلِیْلُ عَلَی التَّحْرِیْمِ (۷۸)۔
  (اشیا میں اصل اباحت ہے جب تک کہ ان کی حرمت پر کوئی دلیل قائم نہ ہو)۔
- اَلْأَصْلُ فِی الْأَبْضَاعِ اَلتَّحْرِیْم (۷۹)۔ (عورتوں کے معاملات میں اصل حرمت ہے)۔
- اَلْأَصْلُ فِی الْکَلَامِ اَلْحَقِیْقَةُ (۸۰)۔ (کلام میں اصل حقیقت ہے)۔

۲۔ لفظ ''کُلُّ'' کا استعمال

سبکیؒ (م ۷۷۱ھ/۱۳۶۹ء) زرکشیؒ (م ۷۹۴ھ/۱۳۹۲ء) اور کچھ دیگر فقہاء نے بعض قواعد کلیہ کی ابتدا لفظ ''کُلُّ'' سے کی ہے مثلاً:

- کُلُّ مَیْتَةٍ نَجِسَةٌ اِلَّا السَّمَکُ وَ الْجَرَادُ (۸۱)۔ (مچھلی اور ٹڈی کے علاوہ ہر مردار نجس ہے)۔
- کُلُّ حُرٍّ یُقْبَلُ خَبَرُه، تُقْبَلُ شَهَادَتُه، (۸۲)۔ (ہر آزاد آدمی جس کی خبر قابلِ قبول ہو، اس کی شہادت بھی

قابلِ قبول ہوگی)۔

- كُلُّ مَاحَرُمَ نَظَرُہ' حَرُمَ مَسُّہ'(۸۳)۔ ہر وہ چیز جس کا دیکھنا حرام ہو، اس کا مس کرنا بھی حرام ہے۔

۳۔ لفظ ''هَلْ'' کا استعمال

اختلافی مسائل سے متعلق قواعد کلیہ کو بعض علماء استفہامی اسلوب میں مدون کرتے ہیں اور پھر ان کے ذیل میں مسائل استنباط کرنے کے بعد درج کرتے ہیں۔ ابن رجبؒ (م۷۹۵ھ/۱۳۹۳ء) نے اپنی کتاب ''القواعد فی الفقه الاسلامی'' اور ابن اللحام (م۸۰۴ھ/۱۴۰۱ء) نے ''القواعد والفوائد الاصولیة'' میں اس اسلوب کو اختیار کیا ہے۔ چنانچہ ان کی کتب میں پائے جانے والے چند قواعد کلیہ یہ ہیں:

- اَلْمَاءُ الْجَارِیْ هَلْ هُوَ کَالرَّاکِدِ اَوْ کُلُّ جَرْیَةٍ مِنْهُ لَهَا حُکْمُ الْمَاءِ الْمُنْفَرِدِ(۸۴)۔(کیا جاری پانی کا حکم کھڑے پانی کی طرح ہے یا ہر جاری پانی کا الگ سے حکم ہے؟)
- اَلْحَمْلُ هَلْ لَه' حُکْمٌ قَبْلَ اِنْفِصَالِهِ أَمْ لاَ؟ (۸۵)(کیا حمل کے لیے اس کے انفصال سے قبل الگ حکم ہے یا نہیں؟)
- اَلْوَاجِبُ بِالنَّذْرِ، هَلْ یَلْحَقُ الْوَاجِبُ بِالشَّرُوْعِ أَوْ بِالْمَنْدُوْبِ؟ (۸۶) نذر واجب شرعی واجب سے ملحق ہے یا مستحب سے؟
- اَلْفَرَضُ وَالْوَاجِبُ هَلْ هُمَا مُتَرَادِفَانِ شَرْعاً؟(۸۷) کیا فرض اور واجب شرعی اعتبار سے دونوں مترادف ہیں؟
- اِجْمَاعُ الْخُلَفَاءِ الْاَرْبَعَةِ هَلْ هُوَ حُجَّةٌ أَوْلَا؟ (۸۸) کیا خلفائے اربعہ رضی اللہ عنہم کا اجماع حجت ہے یا نہیں؟
- اَلْکُفَّارُ مُخَاطَبُوْنَ بِالْاِیْمَانِ اِجْمَاعًا،وَهَلْ یُخَاطَبُوْنَ بِفُرُوْعِ الْاِسْلَامِ؟(۸۹) کفار اجتماعی طور پر تو ایمان کے مخاطبین ہیں۔ کیا وہ فروعاتِ اسلام کے بھی مخاطب ہیں؟

۴۔ سادہ جملوں کا استعمال

قواعد کلیہ اور فقہی احکام کی کتب میں کثیر تعداد ایسے قواعد کلیہ کی بھی ہے جو اپنی ساخت اور بناوٹ میں تو انتہائی سادہ جملے معلوم ہوتے ہیں لیکن مفہوم کے اعتبار سے وہ جوامع الکلم ہیں اور قواعد کلیہ کے معیار پر پورا اترتے ہیں۔ قواعد کلیہ کا یہ اسلوب قرآن وسنت کے مزاج ومنہج کے بہت زیادہ قریب ہے۔

قواعد کلیہ پر فقہاء کی تحقیقی کتب

قواعد کلیہ کو بطور فن قرار دینے اور انھیں فقہی کتب سے علیحدہ کر کے یاد کرنے اور مدون کرنے کا کام اگرچہ

فقہائے احناف نے شروع کیا تھا لیکن بعد کے ادوار میں اس موضوع نے اتنی اہمیت اختیار کی اور شہرت پائی کہ تمام مشہور فقہی مسالک کے علماء وفقہاء کو اس پر قلم اٹھانا پڑا۔ یہی وجہ ہے کہ آج قواعد کلیہ اور ان کی تشریحات پر مشتمل کثیر تعداد میں تمام مکاتبِ فکر کی کتب پائی جاتی ہیں۔ جن میں سے ہر فقہی مسلک کی بنیادی کتب کا مختصر اًتعارف حسبِ ذیل ہے۔

فقہائے احناف کی کتب

اُصُوْلُ الْکَرْخِی (م۳۴۰ھ/۹۵۱ء)

اس کتاب کے مؤلف عبیداللہ بن الحسین بن دَلاّل ہیں جو ''ابو الحسن الکرخی'' کے نام سے مشہور ہیں۔ کرخ عراق کے مضافات میں ایک بستی ہے جس کی وجہ سے کرخی کہلائے، بغداد میں رہے اور ادھر سے ہی تعلیم حاصل کرنے کے بعد درس و تدریس کا کام شروع کیا، یہاں تک کہ عراق میں انھیں احناف کے چوٹی کے علماء میں شمار کیا گیا۔ ''اُصُوْلُ الشَّاشِی'' کے مصنف ابوعلی احمد بن محمد الشَّاشِی (م۳۴۴ھ/۹۵۵ء) (۹۰) ''اَحکَامُ الْقُرْآنِ'' کے مصنف ابوبکر الجَصَّاص (م۳۷۰ھ/۹۸۰ء) (۹۱) ایسے لوگ ان کے شاگرد ہوئے ہیں۔ انھوں نے محمد بن حسن اَلشَّیْبَانِی کی کتب ''الجامع الصغیر'' اور ''الجامع الکبیر'' کی شروح بھی لکھی ہیں (۹۲)۔ ''اُصُوْلُ الْکَرْخِی'' قواعد کلیہ سے متعلق ان کا مختصر سا رسالہ ہے جس میں انھوں نے چالیس قواعد کلیہ کو جمع کیا ہے۔ جن کے متعلق ان کی رائے ہے کہ یہ فقۂ حنفی کی بنیاد ہیں۔ ان میں سے کچھ قواعد کلیہ تو عمومی نوعیت کے ہیں جنہیں فقہ اسلامی کا سرمایہ کہا جاسکتا ہے۔ جیسے قاعدہ نمبر ا ہے: ''اَلْأَصْلُ اَنَّ مَاثَبَتَ بِالْیَقِیْنِ لَایَزُوْلُ بِالشَّکِّ'' یعنی (قاعدہ یہ ہے کہ جو چیز یقین سے ثابت ہو وہ شک کی بنیاد پر زائل نہ ہوگی)۔ بعض قواعد کلیہ ایسے ہیں جو محض حنفی طرز استدلال اور اسلوب اجتہاد کا پتہ دیتے ہیں جیسے قاعدہ نمبر ۴ ہے: ''اَلْأَصْلُ اَنَّہٗ یُعْتَبَرُ فِی الدَّعَاوِیْ مَقْصُوْدُ الْخَصْمَیْنِ فِی الْمُنَازَعَةِ دُوْنَ الظَّاھِرِ'' یعنی ''قاعدہ یہ ہے کہ فوجداری مقدمات میں ظاہر کی بجائے جھگڑا کرنے والے فریقین کے مقصود کا اعتبار کیا جائے گا)۔ ان کے بیان کردہ قواعد میں سے بعض ایسے قواعد کلیہ بھی ہیں جنہیں غیر حنفی فقہاء نے شدید تنقید کا نشانہ بنایا ہے مثلاً قاعدہ نمبر ۲۹: ''اَلْأَصْلُ اَنَّ کُلَّ آیَةٍ تُخَالَفُ اَصْحَابَنَا فَإِنَّھَا تُحْمَلُ عَلَی النَّسْخِ أَوْ عَلَی التَّرْجِیْحِ وَالْاَوْلٰی اَنْ تُحْمَلَ عَلَی التَّاوِیْلِ مِنْ جِھَةِ التَّوْفِیْقِ'' یعنی قاعدہ یہ ہے کہ ہر وہ آیت جو ہمارے اصحاب (احناف) کے قول کے خلاف ہو تو اسے منسوخ یا کسی اور دلیل کو اس پر ترجیح سمجھا جائے اور اولیٰ یہ ہے کہ حسب توفیق اس کی تاویل کر دی جائے'' امام کرخی کے اس قاعدے یا اس جیسے ایک آدھ اور قاعدے کو بعض علماء قواعد کلیہ میں شمار نہیں کرتے جس کی وجہ سے مختلف کتب میں ان کی تعداد ایک جیسی نہیں ہے (۹۳)۔

بہر حال ان اختلافی قواعد کلیہ کو نکال بھی دیا جائے تو ''اصول الکرخی'' کو اپنے موضوع پر سب سے پہلی کتاب ہونے کا جو شرف حاصل ہے وہ کسی اور کتاب کو حاصل نہیں۔ کرخی کے بیان کردہ قواعد کلیہ کی بعد میں آنے والے

ایک نامور حنفی فقیہ نجم الدین نسفیؒ (م۵۳۷ھ/۱۱۴۲ء)(۹۴) نے ان کی تشریح و توضیح کی اور ہر قاعدے کے تحت اس کی جزئی صورتوں کو مثالوں سے واضح کر کے کتاب کی افادیت کو دوبالا کر دیا ہے۔

تأسيس النظر (م۴۳۰ھ/۱۰۳۹ء)

اس کتاب کے مؤلف ابوزید عبیداللّٰہ بن عمر بن عیسیٰ، اَلْدَّبُوْسِی ہیں۔ بخارا اور سمرقند کے درمیان ایک چھوٹے سے شہر "الدَّبُوسِیَّة" کی نسبت سے دبوسی کہلائے۔ یہ اپنے علاقے کے ایسے شیخ تھے جو شرعی دلائل میں ضرب المثال مانے جاتے تھے، اس لیے بخارا و سمرقند میں مناظر کے طور پر مشہور ہوئے (۹۵)۔ ابن خَلِّکان (م۶۸۱ھ/۱۲۸۲ء)(۹۶) کے نزدیک دبوسی فقہ حنفی کے کبار علماء میں سے تھے، فقہاء میں سے یہ وہ پہلے شخص ہیں جنہوں نے "عِلْمُ الخِلَافِ"، وضع کیا تھا (۹۷)۔

دبوسی نے "تَأْسِيسُ النَّظَر" میں کل چھیاسی قواعد کلیہ بیان کیے ہیں جنہیں حسب ذیل آٹھ اقسام پر تقسیم کیا جاتا ہے یعنی:

قسم اوّل: ابوحنیفہ اور صاحبین (ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ و محمد رحمۃ اللہ علیہ) کے درمیان اختلاف پر مبنی قواعد کلیہ۔

قسم دوم: شیخین (ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ و ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ) اور محمد رحمۃ اللہ علیہ کے درمیان اختلافات پر مبنی قواعد کلیہ۔

قسم سوم: طرفین (ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ و محمد رحمۃ اللہ علیہ) اور ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کے درمیان اختلافات پر مبنی قواعد کلیہ۔

قسم چہارم: صاحبین (ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ اور محمد رحمۃ اللہ علیہ) کے درمیان اختلافات پر مبنی قواعد کلیہ۔

قسم پنجم: فقہائے ثلاثہ (ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ، ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ اور زفر رحمۃ اللہ علیہ) کے درمیان اختلافات پر مبنی قواعد کلیہ۔

قسم ششم: ائمہ احناف اور امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کے درمیان اختلافات پر مبنی قواعد کلیہ۔

قسم ہفتم: ائمہ احناف اور ابن ابی لیلیٰ رحمۃ اللہ علیہ کے درمیان اختلافات پر مبنی قواعد کلیہ۔

قسم ہشتم: ائمہ احناف اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے درمیان اختلافات پر مبنی قواعد کلیہ۔

دبوسی رحمۃ اللہ علیہ نے ائمہ کے مابین پائے جانے والے اصولی اختلافات کو سمجھانے کے لیے ہر قاعدے کے ساتھ فقہی احکام کی مثالیں بھی دی ہیں۔

الأشباہ والنظائر لابن نُجَیم (م ۹۷۰ھ/۱۵۶۳ء)

اس کتاب کے مؤلف زین الدین بن ابراہیم بن محمد ہیں جو ابن نجیم کے نام سے مشہور ہیں۔ انھوں نے اپنی کتاب کو سات مختلف حصوں میں تقسیم کیا ہے اور ہر حصے کو ایک مستقل فن کی حیثیت دی ہے۔ جیسے:

اَلْفَنُّ الْاَوَّلُ: فَنُّ الْقَوَاعِدِ

اَلْفَنُّ الثَّانِیُ: فَنُّ الْفَوَائِدِ

اَلْفَنُّ الثَّالِثُ: فَنُّ الْجَمْعِ وَ الْفَرْقِ

اَلْفَنُّ الرَّابِعُ: فَنُّ الْاَلْغَازِ

اَلْفَنُّ الْخَامِسُ: فَنُّ الْحِیَلِ

اَلْفَنُّ السَّادِسُ: فَنُّ الْفُرُوْقِ

اَلْفَنُّ السَّابِعُ: فَنُّ الْحِکَایَاتِ وَ الْمُرْسَلَاتِ

مذکورہ بالا فنون کا مختصراً تعارف حسبِ ذیل ہے:

اَلْفَنُّ الْاَوَّل میں کل پچیس (۲۵) قواعد کلیہ بیان کیے گئے ہیں اور پھر ان پچیس کو دو انواع پر تقسیم کیا گیا ہے۔ نوعِ اوّل میں چھے بنیادی قواعد کلیہ بیان کیے ہیں جن کے متعلق ابن نجیم کی رائے ہے کہ یہ فقہ اسلامی کے وہ اساسی قواعد کلیہ ہیں جن پر فقہ اسلامی کی تمام عمارت قائم ہے اور دیگر قواعد کلیہ اور فوائد کی حیثیت ثانوی اور فروعی ہے۔ یہ چھے اساسی قواعد کلیہ حسبِ ذیل ہیں:

اَلْقَاعِدَۃُ الْاُوْلٰی: لَاثَوَابَ اِلَّا بِالنِّیَّۃِ: (ثواب نہیں ہے مگر نیت کے ساتھ)۔

اَلْقَاعِدَۃُ الثَّانِیَۃ: اَلْاُمُوْرُ بِمَقَاصِدِھَا: (معاملات اپنے مقاصد کے ساتھ رہتے ہیں)۔

اَلْقَاعِدَۃُ الثَّالِثَۃ: اَلْیَقِیْنُ لَایَزُوْلُ بِالشَّکِّ: (شک کی وجہ سے یقین زائل نہ ہوگا)۔

اَلْقَاعِدَۃُ الرَّابِعَۃ: اَلْمَشَقَّۃُ تَجْلِبُ التَّیْسِیْرَ: (مشقت آسانی لاتی ہے)۔

اَلْقَاعِدَۃُ الْخَامِسَۃ: اَلضَّرَرُ یُزَالُ: (نقصان کو دور کیا جائے گا)۔

اَلْقَاعِدَۃُ السَّادِسَۃ: اَلْعَادَۃُ مُحَکَّمَۃٌ: (عوام میں رائج عادت مضبوط بنیاد ہوتی ہے)۔

نوعِ ثانی میں انھوں نے کل انیس قواعد کلیہ جمع کیے ہیں جن کے متعلق ان کی رائے ہے کہ جزئی صورتوں پر ان کا انحصار نہیں ہوتا، ان میں سے چند قواعد حسبِ ذیل ہیں:

- اَلْاِجْتِھَادُ لَایُنْقَضُ بِالْاِجْتِھَادِ: (ایک اجتہاد کو دوسرے اجتہاد سے باطل نہ کیا جائے گا)۔
- اِذَا اجْتَمَعَ الْحَلَالُ وَ الْحَرَامُ غَلَبَ الْحَرَامُ (جب حلال اور حرام جمع ہو جائیں تو حرام کو غالب متصور

کیا جائے گا)۔

- اَلتَّابِعُ تَابِعٌ (تابع تابع ہی رہے گا)۔
- تَصَرُّفُ الْإِمَامِ عَلَى الرَّعِيَّةِ مَنُوْطٌ بِالْمَصْلِحَةِ
  (امام کا عوام پر اقتدار ان کی فلاح و بہبود سے وابستہ ہے)۔
- اَلْحُدُوْدُ تُدْرَءُ بِالشُّبُهَاتِ: (حدود شبہات کی وجہ سے ساقط ہو جاتی ہیں)۔

اَلْفَنُّ الثَّانِیُ جو کہ ''الفُوَائِدُ'' سے متعلق ہے اس میں انھوں نے فقہ حنفی کی مشہور کتب ''الھدایة'' اور ''الکنز'' کی ترتیب پر بہت سے فوائد جمع کیے ہیں۔ جن کی تعداد کوئی پانچ سو کے قریب ہے۔ مصنف مذکور نے انھیں قواعد کے مقابلے میں ضوابط اور مستثنیات کا نام دیا ہے۔

اَلْفَنُّ الثَّالِث جو کہ ''الجَمْعُ وَالفرقُ'' سے متعلق ہے۔ اس میں مصنف نے ایسے احکام جمع کیے ہیں جن سے کسی فقیہ کا جاہل رہنا بہت ہی معیوب تصور کیا جاتا ہے۔ مثلاً: اَحْکَامُ النَّاسِیُ، اَحْکَامُ الْجَھْلِ، اَحْکَامُ الْاِکْرَاہِ اور اُحْکَامُ الصِّبْیَانِ وغیرہ۔ جہاں تک احکام میں ''الفرقُ'' کا تعلق ہے تو اس فن میں ملتے جلتے مسائل کے درمیان فرق کو واضح کیا گیا ہے۔ مثلاً وضو اور غسل میں فرق، زکوٰۃ اور صدقہ میں فرق، مرتد اور کافرِ اصلی میں فرق وغیرہ۔

''اَلْفَنُّ الرَّابِع ''اَلْغَازُ'' یعنی پہیلیوں سے متعلق ہے۔ مثلاً:

- ''مَا اَفْضَلُ الْمِیَاہِ'' کون سا پانی سب سے افضل ہے؟
- ''أَیُّ رَجُلٍ اَفْطَرَ بِلَاعُذْرٍ وَلَا کَفَارَةً عَلَیْهِ''
  کون سا وہ آدمی ہے جو بلا عذر روزہ افطار کرے مگر اس پر کفارہ لازم نہ آئے؟
- ''أَیُّ رَجُلٍ طَلَّقَ وَلَمْ یَقَعْ'' (کون سا وہ آدمی ہے جو عورت کو طلاق دے مگر وہ واقع نہ ہو)۔

اَلْفَنُّ الْخَامِس شرعی حیلوں سے متعلق جب کہ اَلْفَنُّ السَّادِس فروق سے متعلق ہے جس میں ملتے جلتے مسائل کے درمیان پائے جانے والے فرق کو واضح کیا گیا ہے۔ اس طرح آخری فن، اَلْفَنُّ السَّابِع جیسا کہ اپنے موضوع سے واضح ہے کہ اس میں مختلف حکایات بیان کی گئی ہیں نیز علماء کے درمیان مختلف فیہ مسائل کے سلسلے کی ہونے والی مراسلت پر بحث کی گئی ہے۔ مصنف نے اپنی کتاب میں سبکی (م ۷۷۱ھ/۱۳۶۹ء) اور سیوطی (م ۹۱۱ھ/۱۵۰۵ء) کی کتب سے استفادہ کیا ہے۔ یہ کتاب بعد کے ادوار میں علماء احناف میں بہت زیادہ مقبول ہوئی، جس کی وجہ سے اس کی بہت سی شرحیں اور تعلیقات لکھی گئیں جن کی تعداد اب بیالیس (۴۲) تک پہنچ چکی ہے۔ جن میں سے ''تَنْوِیْرُ الْبَصَائِرِ عَلَی الْاَشْبَاہِ وَ النَّظَائِرِ لشرف الدین الغزّی (۱۰۰۵ھ) غَمْزُ عُیُوْنِ الْبَصَائِرِ شَرْحُ الْأَشْبَاہِ وَ النَّظَائِرِ لِلْحَمْوِی (۱۰۹۸ھ/۱۶۸۷ء) اور عُمْدَةُ ذَوِی الْبَصَائِرِ لِحَلِّ مُهِمَّاتُ الْأَشْبَاہِ وَالنَّظَائِرِ لِابْنِ بِیرِی (م ۱۰۹۹ھ/۱۶۸۸ء) ''عُمْدَةُ النَّاظَرِ عَلَی الْأَشْبَاہِ وَ النَّظَائِرِ لِاَبِی السَّعُودِ الحُسَینِی'' (۱۱۷۲ھ/۱۷۵۹ء)

وغیرہ ایسی شرحیں بھی شامل ہیں۔

"خاتمة" مجامع الحقائق

یہ کتاب **ابو سعید محمد بن محمد بن مصطفی الخادمی** (م ۱۱۷۶ھ/۱۷۶۲ء) کی ہے۔اصلاً یہ کتاب اصول فقہ سے متعلق ہے جس کا آخری باب قواعد کلیہ پر ہے۔مصنف نے اس باب میں حروفِ تہجی کے اعتبار سے ۱۵۴ قواعد کلیہ جمع کیے ہیں۔ بعد میں مصنف نے خود ہی "**منافع الحقائق**" کے نام سے اس کی شرح بھی لکھی۔اس کی ایک اور شرح مصطفیٰ ہاشم نے بھی لکھی تھی جو "**حفید قوجه**" کے نام سے مشہور ہیں۔

"قواعد" مجلة الاحكام العدلية(۱۲۹۳ھ/۱۸۷۶ء)

یہ مجلّہ سلطان غازی عبدالعزیز عثمانی کے حکم سے احمد جودت پاشا کی سربراہی میں علماء کی ایک کمیٹی نے تقریباً سات سال کے عرصے میں مرتب کیا تھا۔مجلّہ،ایک مقدمے اور سولہ ابواب پر مشتمل ہے جس میں "۱۸۸۱" دفعات ہیں۔مجلّے کی ابتدائی ۲ تا (۹۹) ۱۰۰ دفعات قواعد کلیہ سے متعلق ہیں جو ابن نجیم کی کتاب "**الأشباه و النظائر**" اور ابو سعید خادمی کی کتاب "**مجامع الحقائق**" کے آخری باب سے لیے گئے ہیں، مجلّے کی کئی شرحیں لکھی گئیں جن میں سے خالد اتاسی، علی حیدر، منیر القاضی، یوسف آصاف اور سلیم بن رستم باز لبنانی کی شرحیں زیادہ مشہور ہیں۔

الفرائد البهية فی القواعد و الفوائد الفقهية

یہ کتاب محمود بن محمد بن نسیب بن حسین (م ۱۳۰۵ھ/۱۸۸۸ء) کی ہے جو اپنے اسلاف کی نسبت سے "ابن حمزة" کے نام سے مشہور ہیں،ان کی کئی اور کتب بھی ہیں جیسے "**الفتاوی الحمزاوية**" یا "**المحمودية**" جو دو ضخیم جلدوں پر مشتمل ہے۔انھوں نے امام محمد کی کتاب "**الجامع الصغير**" کو نظم میں تحریر کیا تھا،جس کے تین ہزار اشعار ہیں، اسی طرح "**كواكب الزاهرة فی الاحاديث المتواترة،كتاب ترجيح البينات**" جو "**الطريقة الواضحة**" کے نام سے معروف ہے۔ ان کی ایک کتاب "**قواعد الاوقاف فی الفقه**" کے نام سے بھی ہے(۹۸)۔ "**الفرائد البهية فی القواعد والفوائد الفقهية**" میں مصنف نے قواعد کلیہ اور اصول وضوابط کو فقہی ابواب کی ترتیب سے مدون کیا ہے۔

قواعد الفقه

یہ کتاب مفتی محمد عمیم الاحسان المجد دی البرکتی کی ہے۔وہ بنگلہ دیش کے بڑے عالم وفاضل،سنی العقیدہ اور مدرسہ عالیہ ڈھاکہ کے صدر مدرس تھے۔ان کی تالیفات کی تعداد سو سے اوپر ہے۔مذکورہ بالا کتاب "**قواعد الفقه**" اصل میں پانچ رسائل کا مجموعہ ہے۔جن میں سے پہلا رسالہ امام کرخی کے ان چالیس قواعد کلیہ پر مشتمل ہے۔جن پر فقہائے احناف کی کتب کا مدار رہے۔انھوں نے ہر قاعدے کے ضمن میں امام نسفی کی بیان کردہ شرح سے مثالیں دی ہیں۔دوسرا رسالہ امام

دبوسی کی کتاب ''تاسیس النظر'' میں پائے جانے والے قواعد کلیہ پر مشتمل ہے۔تیسرا رسالہ فقہی قواعد کلیہ سے متعلق ہے جوانھوں نے ''شرح السیر الکبیر، اصول الکرخی، تاسیس النظر،الهداية، منار الاصول،الاشباه و النظائر، البحر الرائق، درالمختار، مسلم الثبوت،رد المحتاراور مجلة الاحكام العدلية'' وغیرہ سے لیے ہیں۔ان قواعد کلیہ کی وضاحت فقہی کتب میں بیان کردہ مثالوں سے کی گئی ہے۔چوتھا رسالہ فقہی اصطلاحات پر مشتمل ہے جب کہ پانچواں رسالہ فقہ حنفی کے مطابق فتوی لکھنے اوراس کے آداب سے متعلق ہے۔

فقہائے مالکیہ کی کتب

فقہائے مالکیہ میں سے قواعد کلیہ پر کام کرنے والے چند نمایاں فقہاء اوران کی کتب کا مختصراً تعارف حسبِ ذیل ہے

اصول الفتيا

اس کتاب کے مؤلف محمد بن حارث الخشنی (م۳۶۱ھ/۹۷۲ء) ہیں،قواعد کلیہ پر فقہ مالکی کی یہ پہلی کتاب ہے۔مصنف نے اسے فقہی ابواب کی ترتیب پر مرتب کیا ہے جس میں قواعد کلیہ بیان کرنے کے بعد ''المدونة'' سے جزئیات لائی گئی ہیں۔ہر قاعدے کولفظ''کل''یا''اصل''سے شروع کیا گیا ہے۔

أَنوَارُ البُرُوقِ فِي أَنوَاءِ الفُرُوق

یہ کتاب ابوالعباس احمد بن ابی العلاء ادریس بن عبدالرحمن الصنهاجی المصری (م۶۸۴ھ/۱۲۸۳ء) کی ہے آپ کا لقب شہاب الدین تھا۔ ''قَرَافه'' نامی ایک محلے کی نسبت سے ''القَرَافِی'' مشہور ہوئے اوران کی کتاب نے''الفُرُوق''کے نام سے شہرت پائی۔مصنف نے اس کتاب میں اپنی ہی ایک دوسری کتاب ''الذخيرة'' میں پائے جانے والے قواعد کلیہ اور جزئیات کو یک جا کیا ہے۔کتاب میں قواعد و فروعات کے مابین پائے جانے والے فرق کو واضح کرتے ہوئے ۵۴۸ قواعد کلیہ اور ۲۷۴ فروق کو جمع کیا ہے۔

إِدرَارُ الشُّرُوق عَلى أَنوَاءِ الفُرُوقِ

یہ کتاب قاسم بن عبداللہ بن محمد الانصاری (م۷۲۳ھ/۱۳۲۲ء) کی ہے جو ''ابن الشَّاط'' کے نام سے معروف ہیں۔یہ کتاب اصل میں ''القَرَافِی''کی کتاب ''الفُرُوق'' کی تصحیح وتصویب شدہ شکل ہے۔

القواعد

یہ کتاب محمد بن محمد بن احمد مقری (م۷۵۸ھ/۱۳۵۷ء) کی ہے۔افریقہ کی ایک بستی''مَقَّرة'' کی نسبت سے ''المَقَّری'' کہلائے۔وہ اپنے دور کے بہت بڑے عالم وفاضل علماء میں سے تھے۔ابواسحاق شاطبیؒ (م ۷۹۰ھ/۱۳۸۸ء)اور مؤرخ ابن خلدون (م۸۰۸ھ/۱۴۰۶ء) ایسے لوگ ان کے شاگرد ہوئے ہیں۔مقری قواعد کے

صرف ناقل ہی نہیں ہیں بلکہ انھوں نے کئی نئے قواعد بھی مستنبط کیے ہیں۔قواعد کلیہ میں ان کا اسلوب یہ ہے کہ وہ قاعدے میں ایسا اختصار کرتے ہیں کہ جس کے تحت کثیر معانی اور فقہی فروعات آ جائیں۔انھوں نے اس کتاب میں قواعد کلیہ کو فقہی ابواب کی صورت میں مدون کیا ہے اور مذاہبِ اربعہ کے درمیان پائے جانے والے اصولی اختلافات کو بھی ذکر کیا ہے۔اس لحاظ سے ان کی کتاب دبوسی کی کتاب "تاسیس النظر" میں پائے جانے والے "قَوَاعِدُ الْخِلَافِ" کے مشابہ ہے۔ وہ قواعد خلافیہ میں تینوں ائمہ یعنی امام بوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ (م۱۵۰ھ/۷۶۷ء)، امام مالک رحمۃ اللہ علیہ (م۱۷۹ھ/۷۹۵ء) اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ (م۲۰۴ھ/۸۱۹ء) کے درمیان پائے جانے والے اختلاف کا ذکر کرتے ہیں۔اسی طرح وہ فقہائے مالکیہ کے درمیان پائے جانے والے اختلاف کو بھی واضح کرتے ہیں۔

إيضاح المسالك الى قواعد الامام مالك

یہ کتاب ابو العباس احمدبن یحییٰ بن محمد التلمسانی،الونشریسی (م۹۱۴ھ/۱۵۰۸ء) کی ہے۔کتاب میں جمع کیے گئے قواعد کلیہ قرافی کی کتاب الفروق اور مقری کی القواعد سے لیے گئے ہیں۔جن کی کل تعداد تقریباً ۱۱۸ کے قریب ہے اور اکثر قواعد میں استفہامی انداز اختیار کیا گیا ہے۔مثلاً:

۱۔ اَلْعِصْيَانُ هَلْ يُنَافِي التَّرَخُّصَ أَمْ لَا؟ (کیا نافرمانی رخصت کے منافی ہوتی ہے یا نہیں؟)

۲۔ اَلْاَصْغَرُ هَلْ يَنْدَرِجُ تَحْتَ الْاَكْبَرِ أَمْ لَا؟ (کیا چھوٹا مسئلہ بڑے مسئلے کے تحت درج ہوسکتا ہے یا نہیں؟)

فقہائے شافعیہ کی کتب

قواعد الأحكام في مصالح الأنام

یہ کتاب عزالدین عبدالعزیز بن عبدالسلام،السلمی (م۶۶۰ھ/۱۲۶۲ء) کی ہے۔جو "سُلطانُ العلماءِ" کے لقب سے یاد کیے جاتے ہیں۔قواعد کلیہ پر فقہ شافعی کی یہ اولین کتاب ہے جسے قبولیت عامہ کا شرف حاصل ہوا۔کتاب میں مصالح کے حصول اور مفاسد کے دفعیہ کو موضوع بنایا گیا اور اس میں بیان ہونے والے بعض قواعد کلیہ اساسی نوعیت اور بعض دیگر فروعات سے متعلق ہیں۔

الأشباه و النظائر لابن الوكيل (م۷۱۶ھ/۱۳۱۶ء)

یہ کتاب صدرالدین محمد بن عمر بن مکی کی ہے جو شام میں ابن الوکیل المصری کے نام سے معروف تھے جو اپنے دور کے شیخ الشافعیہ تھے۔موصوف کثرت مطالعہ اور حافظہ کی شہرت رکھتے تھے۔قواعد کلیہ کی یہ پہلی کتاب ہے جو اس نام کے ساتھ لکھی گئی تھی۔ابتداءً یہ کتاب غیر مرتب شکل میں تھی جسے بعد میں مصنف کے بھتیجے زین الدین محمد بن عبداللہ بن المرحل (م۷۳۷ھ/۱۳۳۷ء) نے بعض اضافوں کے ساتھ ترتیب دیا تھا۔

المجموع المذهب فی قواعد المذهب

یہ کتاب صلاح الدین خلیل بن کیکلدی العلائی (م۷۶۱ھ/۱۳۵۹ء) کی ہے۔مصنف کتاب میں پہلے پانچ بنیادی قواعد اور پھر قواعد اصولیہ کو لائے ہیں۔اس کے بعد حسب اہمیت قواعد کلیہ کو جمع کیا ہے اور آخر میں ایسے قواعد کلیہ کو درج کیا ہے جن کا تعلق صرف ایک آدھ مسئلے سے ہی ہے۔کتاب کو مرتب کرنے میں ابن القاص، ابن الوکیل، عز ابن عبدالسلام اور قرافی کی کتب سے استفادہ کیا گیا ہے۔

الأشباه والنظائر لتاج الدین السُبکی

یہ کتاب تاج الدین عبدالوہاب بن علی بن عبدالکافی السبکی (م۷۷۱ھ/۱۳۶۹ء) کی ہے۔مصنف نے کتاب کو حسب ذیل سات حصوں میں تقسیم کیا ہے:

الف. اَلْقَوَاعِدُ الْخَمْسُ

ب. اَلْقَوَاعِدُ الْعَامَةُ

ج. اَلْقَوَاعِدُ الْخَاصَةُ

د. أُصُوْلٌ كَلامِيَةٌ يُبْنَى عَلَيْهَا فُرُوْعَ فِقْهِيَّةٍ

ہ. مَسَائِلٌ أُصُوْلِيَةٌ يَتَخَرَّجُ عَلَيْهَا فُرُوْعَ فِقْهِيَّةٍ

و. بَعْضُ الْكَلِمَاتِ الْعَرَبِيَةِ وَ الْكَلِمَاتِ النَّحْوِيَةِ

ز. اَلْخِلافُ فِى الْفُرُوْعِ بَعْدَ الْأِتِفَاقِ عَلَى اُصُوْلِهَا

کتاب کے تمام ابواب میں قواعد کے ساتھ ساتھ فقہی جزئیات کو بھی بیان کیا گیا ہے، اپنے موضوع کے اعتبار سے یہ ایک عمدہ کتاب ہے۔

المنثور فی القواعد

یہ کتاب ابی عبداللہ بدر الدین محمد بن بهادر بن عبداللہ الشافعی (م۷۹۴ھ/۱۳۹۲ء) کی ہے جو "الزَّرکَشِی" کے نام سے معروف تھے۔اپنے موضوع اور ترتیب میں پہلی کتاب ہے جس میں قواعد کلیہ "حروفِ تہجی" کے تحت لکھے گئے ہیں مثلاً: "حرف الالف" میں "اباعة" سے متعلق قواعد کی ابتداء کر کے حرف الیا تک قواعد کی ترتیب قائم کی گئی ہے، سوائے حرف "الثا" کے، کیوں کہ اس حرف سے کسی قاعدے کی ابتداء نہیں ہوتی۔کتاب میں بعض ایسی مباحث بھی ہیں جن کا تعلق قواعد کلیہ سے نہیں ہے۔مثلاً: اَلْمُطَارَحَاتُ، اَلْمُمْتَحِنَاتُ، اَلْمُغَالَطَاتُ اور مَسْئَلَةٌ جَدَلِيَّةٌ وغیرہ (۹۹)۔

الأشباه والنظائر لابن المُلَقِّن

یہ کتاب ابوحفص سراج الدین عمر بن علی بن احمد الانصاری (م۸۰۴ھ/۱۴۰۲ء) کی ہے جو "ابن الملقن" کے نام سے معروف ہیں۔ کتاب کوفقہی ابواب کی ترتیب سے مدون کیا گیا ہے۔ وہ فقہ شافعی کے مطابق قاعدہ بیان کرتے ہیں اور دیگر ائمہ سے اختلاف کی صورت میں جزئیات میں اس کا ذکر کردیتے ہیں اور فقہ شافعی کے مطابق دلائل لاتے ہیں، مصنف نے عزالدین کی "قواعد الاحکام"، قرافی کی "الفروق" ابن الوکیل کی "الأشباه و النظائر" اور علائیؒ کی المجموع المذهب فی قواعد المذهب ایسی کتب سے استفادہ کرتے ہوئے اسے بہتر شکل وصورت میں مرتب کیا ہے۔

القواعد

یہ کتاب تقی الدین ابوبکر بن محمد بن عبدالمومن الحصینی (م۸۲۹ھ/۱۴۲۶ء) کی ہے۔ مصنف نے کتاب کی ابتداء قواعد اصولیہ سے کی ہے جس میں حکم شرعی اور اس کی اقسام مفصل تحریر کرنے کے بعد "قواعد فقهيه" کو تحریر کیا ہے اور دیگر مصنفین کی طرح پہلے اساسی قواعد اور پھر دیگر مسائل اور فوائد کو جمع کیا ہے۔ کتاب "قواعد العلائی" کی طرح "قواعد اصولیه" اور "قواعد فقهيه" کی جامع ہے۔

مختصر قواعد العَلائی

یہ کتاب ابوالثناء محمود بن احمد الحموی (م۸۳۴ھ/۱۴۲۱ء) کی ہے جو "ابن خطیب الدهشته" کے نام سے معروف تھے۔ مصنف نے کتاب میں علامہ علائی اور الاسنوی کے قواعد کو جمع کیا ہے اور ان کی تنقیح کے ساتھ ساتھ کچھ اضافے بھی کیے ہیں اس کتاب کا پورا نام "مُخْتَصَرٌ مِنْ قَوَاعِدِ الْعَلَائِیْ وَ کَلَامِ الْاَسْنَوِیْ" ہے اور اسے امام نووی رحمۃ اللہ علیہ (م۶۷۷ھ/۱۲۷۸ء) کی کتاب "منهاج" کے فقہی ابواب کی ترتیب کے تحت مرتب کیا گیا ہے۔

الأشباه و النظائر للسیوطی

یہ کتاب جلال الدین عبدالرحمن بن ابی بکر السیوطی (م۹۱۱ھ/۱۵۰۵ء) کی ہے۔ قواعد کلیہ کے حوالے سے فقہ شافعی کی سب سے مشہور کتاب یہی ہے۔ فقہائے اسلام کے ہاں اسے ہر دور میں قبولیت کا شرف حاصل رہا ہے۔ اس اعتبار سے یہ کتاب فقہائے شافعیہ کی سابقہ تمام کتب پر فوقیت رکھتی ہے۔ بلکہ بعد کے ادوار میں بھی کوئی فقہی عالم اس کی مثل کتاب مرتب نہ کرسکا۔ یہ کتاب حسب ذیل سات کتب کا مجموعہ ہے۔

اَلْكِتَابُ الْأَوَّلُ: یہ کتاب قواعد خمس اور متعلقہ فقہی مسائل و احکام پر مشتمل ہے۔

اَلْكِتَابُ الثَّانِیُ: اس کتاب میں وہ قواعد کلیہ ہیں جن کا انحصار ان کی جزئی صورتوں پر نہیں ہوتا۔ یہ کتاب چالیس قواعد کلیہ پر مشتمل ہے۔

اَلْكِتَابُ الثَّالِثُ: اس کتاب میں وہ بیس قواعد کلیہ ذکر کیے گئے ہیں جنھیں فقہاء کے مابین اختلافی قرار دیا جاتا ہے۔

اَلْکِتَابُ الرَّابِعُ: اس کتاب میں وہ قواعد کلیہ اور احکام بیان کیے گئے ہیں، جن سے کسی عالم کا لاعلم رہنا انتہائی معیوب تصور کیا جاتا ہے۔

اَلْکِتَابُ الْخَامِسُ: اس کتاب میں مختلف فقہی ابواب کے نظائر پیش کیے گئے ہیں۔

اَلْکِتَابُ السَّادِسُ: اس کتاب میں متشابہ چیزوں کے درمیان پائے جانے والے فرق کو واضح کیا گیا ہے۔ مثلاً لمس اور مس میں فرق، وضو اور غسل میں فرق، سجدہ سہو اور سجدہ تلاوت میں فرق وغیرہ۔

اَلْکِتَابُ السَّابِعُ: اس کتاب میں متفرق ابواب سے نظائر پیش کیے گئے ہیں اور آخر میں کسی عالم وفاضل شاعر کی ایک طویل نظم ہے جس میں ان چالیس صورتوں کا ذکر کیا گیا ہے، جن سے لاعلمی عذر نہیں بن سکتی۔

فقہائے حنابلہ کی کتب

القواعد النورانية الفقهية

یہ کتاب شیخ الاسلام تقی الدین، ابوالعباس، احمد بن عبدالعلیم بن عبدالسلام بن عبداللہ بن تیمیہ الحرانی (م ۷۲۸ھ/۱۳۲۸ء) کی ہے۔ مصنف نے کتاب فقہی موضوعات کی اساس پر تحریر کی ہے یعنی بَابُ الطَّهَارَةِ وَ النَّجَاسَةِ سے کتاب کی ابتداء کر کے بَابُ الْإِيْمَانِ وَ النُّذُوْرِ پر اسے ختم کیا ہے اور ہر باب میں متعلقہ قواعد وضوابط، فقہاء کے اختلافات اور آراء کے ساتھ ساتھ جزئیات کا احاطہ بھی کیا ہے۔

تقرير القواعد و تحرير الفرائد

یہ کتاب حافظ ابی الفرج عبدالرحمٰن بن رجب الحنبلی (م ۷۹۵ھ/۱۳۹۳ء) کی ہے جو "قَوَاعِدُ ابْنِ رَجَبٍ" کے نام سے معروف ہے۔ کتاب فقہی ابواب کی ترتیب سے مرتب کی گئی ہے جو "بَابُ الْمِيَاهِ وَ الْآنِيَةِ" سے شروع ہو کر "بَابُ الْقَضَاءِ وَ الشَّهَادَاتِ وَمَا يَتَعَلَّق بِهٖ" پر ختم ہوتی ہے۔ ان ابواب میں کل ایک سو ساٹھ (۱۶۰) قواعد کلیہ کو موضوعِ بحث بنایا گیا ہے جن کے آخر میں اکیس فوائد ذکر کیے گئے ہیں، جن سے متعلق مصنف مذکور کا کہنا ہے کہ یہ وہ مشہور مسائل ہیں جن میں فقہاء کا اختلاف ہے اور فقہ اسلامی میں اس کا خاص مقام و مرتبہ ہے۔

القواعد و الفوائد الاصولية

یہ کتاب ابوالحسن علاء الدین بن محمد بن عباس البعلی الحنبلی (م ۸۰۳ھ/۱۴۰۱ء) کی ہے جو "ابن اللحّام" کے نام سے معروف ہیں، کتاب کا پورا نام "اَلْقَوَاعِدُ وَالْفَوَائِدُ الْاُصُوْلِيَّةُ وَ مَايتعلق بِهَا مِنَ الْاَحْكَامِ الْفَرِعِيَّةِ" ہے، مصنف نے چھیاسٹھ قواعد کلیہ درج کیے ہیں اور ہر قاعدے کے ضمن میں فقہی جزئیات بھی تحریر کی ہیں، بعض قواعد کلیہ میں استفہامیہ انداز اختیار کیا گیا ہے جن کی تشریح و توضیح کے ذریعے حقیقت واضح کی گئی ہے۔

خلاصہ بحث

لغوی اعتبار سے قاعدہ کے معنی اساس اور بنیاد کے ہیں اس کی جمع قواعد آتی ہے۔فقہی اصطلاح میں قواعد کلیہ سے مراد وہ فقہی اصول وضوابط ہیں جنہیں مختصر قانونی زبان میں اس طرح مرتب کیا گیا ہو کہ ان میں اپنے موضوع سے متعلقہ آنے والے تمام شرعی احکام شامل ہوں۔فقہی کتب میں پائے جانے والے اکثر قواعد کلیہ کو اساسی حیثیت حاصل ہوتی ہے کیوں کہ ان کی جزئیات تمام ابواب میں پھیلی ہوتی ہیں البتہ کچھ قواعد کلیہ ایسے بھی ہوتے ہیں جن کی جزئیات صرف ایک آدھ باب کا ہی احاطہ کرتی ہیں۔قاعدہ اور ضابطہ کے شرعی حکم اور اسلوب میں چونکہ کوئی خاص فرق نہیں پایا جاتا اس لیے اگر قاعدے کی جگہ ضابطہ اور ضابطے کی جگہ قاعدہ کا لفظ استعمال کر دیا جائے تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے۔انسانی زندگی کے جملہ شعبوں سے متعلق قرآن وحدیث اور فقہی کتب میں احکام کے ساتھ ساتھ قواعد کلیہ بھی پائے جاتے ہیں۔ قواعد کلیہ کی جمع وتدوین میں ہر دور کے جید علمائے کرام رحمۃ اللہ علیہم اور فقہائے عظام رحمۃ اللہ علیہم نے کام کیا ہے۔ان فقہاء کی قواعد کلیہ پر ترتیب دی ہوئی کتب کو تحقیقی نقطہ نگاہ سے دیکھا جائے تو ان میں جمع وتدوین اور ساخت کے حوالے سے متعدد مناہج واسالیب پائے جاتے ہیں۔جمع وتدوین میں بلاعنوان ترتیب، فقہی ابواب کی ترتیب، موضوعی ترتیب، الفبائی ترتیب اور حسب ضرورت واہمیت ترتیب وغیرہ کے عنوانات دیئے جاسکتے ہیں جب کہ ان کے استنباط میں لفظ ''اَلْأَصْلُ''، ''کُلُّ''، ''هَلْ'' کے علاوہ سادہ جملوں کا استعمال بھی کیا گیا ہے۔قواعد کلیہ کی ضرورت واہمیت کی وجہ سے تمام مشہور مسالک کے فقہاء نے اس موضوع پر کام کیا ہے اور ان کی کتب دستیاب ہیں۔عصر حاضر میں قانون ساز ادارے قانون سازی کے وقت اور عدالتیں اپنے فیصلوں میں ان قواعد کلیہ سے راہنمائی لیتے ہیں۔

حوالہ جات وحواشی

۱۔ دیکھیے: الراغب الاصفہانی، الحسین بن محمد، ابی القاسم (م۵۰۲ھ/۱۱۰۹ء) "المفردات فی غریب القرآن"، تحقیق وضبط، محمد سید کیلانی، نور محمد کارخانہ تجارت، آرام باغ، کراچی (س۔ن) ص۴۰۹۔

۲۔ البقرۃ ۲:۱۲۷۔

۳۔ النحل :۱۶:۲۶۔

۴۔ الجرجانی، علی بن محمد الشریف (م۸۱۶ھ/۱۴۱۳ء) "کتاب التعریفات" دار المنار، بیروت، لبنان (س۔ن) ص۱۲۱۔

۵۔ الحموی، احمد بن محمد المصری (م۱۰۹۸ھ/۱۶۸۷ء) "غمز عیون البصائر شرح الأشباہ والنظائر" ادارۃ القرآن والعلوم الاسلامیۃ، کراچی پاکستان (۱۴۱۸ھ)، ۱/۶۳۔

۶۔ القرافی، احمد بن ادریس، ابو العباس، الصنہاجی (م۶۸۴ھ/۱۲۸۵ء) "الفروق أو انوار البروق فی انواء الفروق" تحقیق: خلیل المنصور، دار الکتب العلمیۃ بیروت لبنان (س۔ن)، ۱/۶۔

۷۔ "مجلة الاحکام العدلیة" المکتبۃ الحقانیۃ محلّہ جنگی پشاور پاکستان (س۔ن)، ۱۶۔

۸۔ "مجلة الاحکام العدلیة" (م/۷) ص۱۷۔

۹۔ السرخسی، محمد بن احمد بن ابی سہل، ابی بکر (م۴۹۰ھ/۱۰۹۷ء) "شرح السیر الکبیر" تحقیق: ابو عبداللہ محمد حسن محمد حسن اسماعیل الشافعی، دار الکتب العلمیۃ بیروت لبنان (۱۴۱۷ھ۔۱۹۹۷ء)، ۱/۱۳۱۔

۱۰۔ دیکھیے: سورۃ التوبہ ۹:۹۱۔

۱۱۔ الحموی، ۱/۶۳۔

۱۲۔ علی حیدر "درر الحکام فی شرح مجلة الاحکام" دار صادر، بیروت، لبنان (س۔ن)، ۱/۹۱۔

۱۳۔ الزرقاء، مصطفیٰ احمد "المدخل الفقهی العام" دار القلم دمشق (۱۴۲۵ھ۔۲۰۰۴ء)، ۲/۹۶۵۔

۱۴۔ دیکھیے: السبکی، تاج الدین عبدالوہاب بن علی ابن عبدالکافی "الأشباہ والنظائر" تحقیق عادل احمد عبدالموجود وعلی محمد عوض، دار الکتب العلمیۃ بیروت لبنان (۱۴۲۲ھ۔۲۰۰۱ء)، ۱/۱۱۔

۱۵۔ ابن نجیم، زین الدین بن ابراہیم بن محمد، "الأشباہ والنظائر مع حاشیة الشیخ محمد علی الرافعی" ایچ ایم سعید کمپنی، ادب منزل کراچی پاکستان، ۸۲۔

۱۶۔ السبکی، م۔ن، ۱/۱۱۔

۱۷۔ ابن رجب، عبدالرحمٰن، ابو الفرج "القواعد فی الفقه الاسلامی" دار المعرفۃ بیروت لبنان (س۔ن)، قاعدہ ثانیہ، ص۴۔

۱۸۔ دیکھیے: القرافی، ۱/۶۔

۱۹۔ شریعت، قرآن وسنت کے ان احکامات کو کہا جاتا ہے جو اللہ تعالیٰ نے وحی کے ذریعے حضرت محمد ﷺ پر نازل کیے۔ جب کہ فقہ

سے مراد علماء وفقہاء کے مرتب شدہ وہ احکام ہیں جو انہوں نے قرآن وسنت سے اپنی فہم کے مطابق مستنبط کیے ہوں۔(دیکھیے: الزرقا"المدخل الفقهی العام")،۱/۱۵۳۔

۲۰۔ القرافی،م۔ن ۱/۶۔۸۔

۲۱۔ القرافی، احمد ادریس الصنعاجی "الذخیرة"،تحقیق: محمد بوخبزة، دار الغرب الاسلامی، ۱/۵۰۔

۲۲۔ "مجلة الاحکام العدلية" طبع: المکتبۃ الحقانیہ، پشاور، پاکستان (س۔ن)(م۱/)ص۱۶۔

۲۳۔ السیوطی کا نام عبدالرحمٰن بن ابی بکر اور لقب جلال الدین ہے۔وہ مصر کی سیوط نامی ایک بستی کی نسبت سے سیوطی کہلائے۔متعدد علوم کے ماہر اور مجتہد ہوئے۔ تصانیف کی تعداد سات سو کے قریب ہے۔(دیکھیے: عبداللہ بن سلیمان الجرھزی الشافعی "المواهب السنية"،ص۲۱؛ الزرکلی "الاعلام"،۳/۳۰۱)۔

۲۴۔ السیوطی، جلال الدین (م۹۱۱ھ/۱۵۰۵ء) "الاشباه والنظائر فی الفروع" دارالفکر، بیروت، لبنان، ۱۴۱۵ھ،ص۶۔

۲۵۔ ابن نجیم "الأشباه والنظائر"،م۔ن،ص۸۔

۲۶۔ السبکی "الأشباه والنظائر"، ۱/۲۰۷۔

۲۷۔ ابن الملقن، عمر بن علی الانصاری ابی حفص سراج الدین (م۸۰۴ھ/۱۴۰۱ء) "الأشباه والنظائر" تحقیق ودراسة: احمد بن عبدالعزیز بن احمد الخضری، ادارۃ القرآن والعلوم الاسلامیہ، کراچی پاکستان، (۱۴۱۷ھ/)ص۱۵۹۔

۲۸۔ السبکی، ۱/۲۰۷۔

۲۹۔ ابن نجیم،ص۸۵۔

۳۰۔ ایضاً،ص۸۷۔

۳۱۔ ایضاً،ص۸۶۔

۳۲۔ ایضاً،ص۸۹۔

۳۳۔ ایضاً،ص۸۹۔

۳۴۔ الزرکشی، محمد بن بہادر، بدرالدین، ابوعبداللہ (م۷۹۴ھ/۱۳۹۲ء) "المنثور فی القواعد" دارالکتب العلمية بیروت، (۱۴۲۱ھ/۲۰۰۰ء)ص۸۷ ؛ السیوطی،م۔ن،ص۴۵؛ ابن نجیم،ص۳۔

۳۵۔ السبکی، ۱/۳۶۷۔

۳۶۔ ایضاً، ۱/۳۶۷۔

۳۷۔ ابن نجیم،ص۹۱۔

۳۸۔ "مجلة الاحکام العدلية" (م۴۴/)ص۲۱۔

۳۹۔ الزرکشی "المنثور فی القواعد"۳/۲۴۳۔

۴۰۔ الزرکشی، ۲/۲۴۳۔

۴۱۔ ابوداوٗد، سلیمان بن الاشعث السجستانی (م ۲۷۵ھ/۸۸۹ء) "السنن" دارالفکر، بیروت (س۔ن)، کتاب اللباس، باب فی لبس الشھرۃ (ح/۴۰۳۱)، ۴/۴۴۔

۴۲۔ السیوطی، "الأشباہ والنظائر فی الفروع"، ص۷۵؛ ابن نجیم، "الأشباہ والنظائر"، ص۵۵۔

۴۳۔ السیوطی، م۔ن، ص۴۴۔

۴۴۔ السیوطی، ص۱۰۳؛ ابن نجیم، م۔ن، ص۷۹؛ "مجلۃ الاحکام العدلیۃ" (م/۳۴)، ص۲۰۔

۴۵۔ ابن نجیم، ص۱۵۹۔

۴۶۔ السیوطی، م۔ن، ص۸۴؛ ابن نجیم، م۔ن، ص۶۲؛ "مجلۃ الاحکام العدلیۃ" (م/۵۸)، ص۲۲۔

۴۷۔ ابو یوسف، یعقوب بن ابراہیم الانصاری (م۱۸۲ھ/۷۹۸ء) "کتاب الخراج" تحقیق: محمد ابراہیم البنا، مکتبہ فاروقیہ، پشاور، ۱۹۸۱ء، ص۱۴۱؛ ابن نجیم، م۔ن، ص۶۳۔

۴۸۔ الندوی، علی احمد "القواعد الفقھیۃ" دارالقلم، دمشق، (۱۴۲۵ھ/۲۰۰۴ء)، ص۲۰۲۔

۴۹۔ السیوطی، م۔ن، ص۸۴۔

۵۰۔ السیوطی، م۔ن، ص۱۰۵؛ ابن نجیم، م۔ن، ص۸۰؛ "مجلۃ الاحکام العدلیۃ" (م۵۹)، ص۲۳۔

۵۱۔ السیوطی، م۔ن، ص۸۵۔

۵۲۔ ابو یوسف، ص۳۲۹۔

۵۳۔ ابن نجیم، م۔ن، ص۱۲۰۔

۵۴۔ مجلۃ الاحکام العدلیۃ (م/۹۴)، ص۲۷۔

۵۵۔ ابن نجیم، ص۱۱۶۔

۵۶۔ ابن حمزۃ، محمود بن محمد، الحسینی (۱۳۰۵ھ/۱۸۸۸ء) "الفرائد البھیۃ فی قواعد و الفوائد الفقھیۃ" مطبع حبیب آفندی خالد، دمشق، ۱۲۹۰ھ، ص۳۱۹۔

۵۷۔ مجلۃ الاحکام العدلیۃ (م/۷۶)، ص۲۵۔

۵۸۔ الندوی "القواعد الفقھیۃ"، ص۳۴۵۔

۵۹۔ مجلۃ الاحکام العدلیۃ (م/۷۹)، ص۲۵۔

۶۰۔ السیوطی، م۔ن، ص۲۸۲۔

۶۱۔ الشیبانی "السیر الکبیر" ص۱/۱۳۱ یہ قاعدہ کلیہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ (م۱۵۰ھ/۷۶۷ء) کے قول پر مشتمل ہے جب کہ ابن شُبرمۃ (م۱۴۴ھ/۷۶۱ء) کا قول ہے: "اَلْجِہادُ لَیْسَ بِوَاجِبٍ" (الطحاوی "مختصر اختلاف الفقھاء" ۳/۵۰۹) اسی طرح سفیان ثوری (م۱۶۱ھ/۷۷۸ء) کہتے ہیں: "اَلْقِتَالُ مَعَ الْمُشْرِکِیْنَ لَیْسَ بِفَرْضٍ اِلَّا اَنْ تَکُوْنَ الْبِدَایَۃُ مِنْھُمْ" (الشیبانی "السیر الکبیر" ص۱/۱۳۱) عبداللہ بن الحسن کہتے ہیں: اِنَّھَا تَطَوُّعٌ (ابن رشد "بدایۃ المجتھد ونھایۃ

المقتصد''ص ۲۷۸)۔

۶۲۔ الشیرازی،المھذب،۲/۲۳۳۔

۶۳۔ السرخسی''شرح السیر الکبیر''،۱/۱۳۹۔

۶۴۔ البکری''اعانۃ الطالبین''،۳/۱۹۴۔

۶۵۔ ابن نجیم "البحر الرائق"، ۵/۸۲۔

۶۶۔ ابن نجیم "البحر الرائق"، ۵/۲۲۵۔

۶۷۔ السرخسی،م۔ن،۱۰/۱۳۳؛ابن الھمام،م۔ن،۶/۱۰۲؛الزیلعی "تبیین الحقائق"، ۱۰/۳۶۔

۶۸۔ السرخسی''المبسوط''،ص۱۰/۱۵؛مجلۃ الاحکام العدلیۃ(م/۸۷)،ص۲۶۔

۶۹۔ السرخسی،۲/۱۱۲۔

۷۰۔ الشیبانی"السیر الکبیر"، ۲/۲۱۷۔

۷۱۔ السرخسی "شرح السیر الکبیر"، ۳/۹۶۔

۷۲۔ السرخسی "شرح السیر الکبیر"، ۲/۴۳،۲/۱۱۱۔۱۱۲۔

۷۳۔ الکرخی،عبیداللہ بن الحسین بن دلال،ابوالحسن،"اصول الکرخی مع قواعد الفقہ"، تحقیق:محمد عمیم الاحسان المجددی، البرکتی،الصدف پبلشرز،کراچی(۱۴۰۷ھ/۱۹۸۶ء)،ص 11 ومابعد۔

۷۴۔ الدبوسی،عبیداللہ بن عمر بن عیسیٰ،ابوزید،"تاسیس النظر مع قواعد الفقہ"تحقیق:محمد عمیم الاحسان المجددی،البرکتی،الصدف پبلشرز،کراچی(۱۴۰۷ھ/۱۹۸۶ء)،ص۲۷ومابعد۔

۷۵۔ السبکی "الأشباہ و النظائر"، ۱/۲۱۸؛ السیوطی"الأشباہ و النظائر فی الفروع"ص۴۰؛ابن نجیم "الأشباہ و النظائر"ص۲۹۔

۷۶۔ السبکی،۱/۲۱۸؛ ابن الملقن "الأشباہ و النظائر"۱/۲۷۱۔

۷۷۔ السبکی،۱/۲۱۸؛ ابن الملقن،۱/۲۷۰۔

۷۸۔ السیوطی،ص۴۴۔

۷۹۔ ایضاً،ص۴۵؛ ابن نجیم،ص۳۳۔

۸۰۔ السیوطی،ص۴۶؛ابن نجیم،ص۳۵۔

۸۱۔ السبکی،۱/۲۰۰۔

۸۲۔ السبکی،۱/۴۴۴۔

۸۳۔ الزرکشی"المنثور فی القواعد"، ۲/۲۲۴۔

۸۴۔ ابن رجب"القواعد فی الفقہ الاسلامی" (قاعدہ/۱)،ص۳۔

۸۵۔ ابن رجب، (قاعدہ/۸۴)،ص ۱۷۸۔

۸۶۔ ابن رجب، (قاعدہ/۱۰۰)،ص ۲۲۸۔

۸۷۔ ابن اللحام "القواعد والفوائد الاصولیة"، ص ۲۷۔

۸۸۔ ابن اللحام، ص ۲۹۸۔

۸۹۔ ابن اللحام، ص ۵۸۔

۹۰۔ شاشی کا نام احمد بن محمد بن اسحاق اورکنیت ابوعلی ہے۔ وہ فقہ حنفی کے بہت بڑے عالم اورفقیہ تھے۔انتہا درجے کے ذہین وفطین اور مسائل اصولیہ میں خصوصی مہارت رکھتے تھے۔(اللکنوی "الفوائد البھیة" ص ۴۱؛ الزرکلی "الأعلام"، ۱/۲۹۳)۔

۹۱۔ الجصاص کا نام احمد بن علی ابوبکر الرازی ہے۔اپنے دور کے بہت بڑے عالم، زاہد،فقیہ،اور فقہ حنفی کے امام تھے۔تصنیفات میں "احکام القرآن، شرح مختصر الکرخی،شرح مختصر الطحاوی، شرح جامع محمد، اصول الفقه، شرح الاسماء الحسنی اور ادب القضاء" وغیرہ زیادہ معروف ہیں۔(اللکنوی "الفوائد البھیة فی تراجم الحنفیة"، ص ۳۶)۔

۹۲۔ دیکھیے: السمعانی، عبدالکریم بن محمد ابوسعید "الانساب" تحقیق: عبدالفتاح محمد الحلو، دار محمد امین بیروت، لبنان (۱۴۰۱ھ/۱۹۸۱ء)، ۱۰/۳۹۰؛ اللکنوی، ص ۱۳۹-۱۴۰؛ القرشی "الجواھر المضیة فی طبقات الحنفیة"، ۱/۳۲۷۔

۹۳۔ مفتی محمد عمیم الاحسان البرکتی المجددی نے ان قواعد کی تعداد چالیس لکھی ہے (دیکھیے: "قواعد الفقه" ص ۱۱-۲۳) جب کہ مصطفیٰ احمد الزرقا کے نزدیک ان کی تعداد سینتیس ہے (دیکھیے: "المدخل الفقھی العام"، ۲/۹۷۱)۔

۹۴۔ النسفی کا نام عمر بن محمد بن احمد بن اسماعیل بن محمد بن لقمان ہے۔(۴۶۱ھ/۱۰۶۹ء) وہ ماوراء النہر کے شہر نسف میں پیدا ہوئے۔ فقہائے احناف میں سے بہت بڑے مفسر، محدث، فقیہ، اور ادیب ہوئے۔ان کی کتب میں "التیسر فی التفسیر العقائد النسفیة،" اور "کتاب المواقیت" وغیرہ زیادہ مشہور ہیں۔(دیکھیے: االلکنوی، ص ۱۹۳-۱۹۴)۔

۹۵۔ دیکھیے: السمعانی "الانساب" ص ۵/۳۲۷؛ اللکنوی "الفوائد البھیة" ص ۱۴۰)۔

۹۶۔ ابن خلکان کا نام احمد بن محمد بن ابراہیم بن ابی بکر، ابوالعباس، اربلی ہے۔وہ عراق میں موصل کے قریب دجلہ کے مشرقی کنارے آباد شہر "اِربل" میں (۶۰۸ھ/۱۲۱۱ء) پیدا ہوئے اس لیے اِربلی کہلائے۔ اپنے دور کے بہت بڑے مؤرخ اور ادیب ہوئے۔شام کے قاضی بھی رہے۔"وفیات الاعیان و ابناء انباء الزمان" ان کی معروف تصنیف ہے۔(الزرکلی "الاعلام"، ۱/۲۲۰)۔

۹۷۔ ابن خلکان، "وفیات الاعیان و ابناء انباء الزمان" تحقیق سالم مکرم، دار الشرق، بیروت لبنان (س۔ن)، ۳/۴۲۔

۹۸۔ دیکھیے: کتاب مذکور، ۲/۴۳۹-۴۴۳؛ الزرکلی "الأعلام" ۸/۶۳ومابعد۔

۹۹۔ دیکھیے: کتاب مذکور، ۲/۴۳۹-۴۴۳۔

امام شافعیؒ کا منہج استنباط اور اجتہادی اصول

ڈاکٹر سلیم الرحمٰن ☆ ڈاکٹر محمد ریاض خان الازہری ☆☆

قرآن وسنت اور ان سے مستفاد اصولوں کی روشنی میں فقہی مسائل کے استنباط اور استخراج کا سلسلہ تابعین بلکہ صحابہؓ کے زمانے سے جاری تھا لیکن اس سلسلے کو کوئی باقاعدہ علمی شکل نہیں دی گئی تھی۔ جس طرح اہلِ زبان کسی عبارت سے کسی نتیجہ یا حکم کا استنباط محض وجدان یا ذوق لسانی کی بنیاد پر کرتے ہیں اور انھیں معلوم نہیں ہوتا کہ ان کا استنباط کس قاعدہ یا اصول کے تحت ہے اور اس کی کیا قیود وشرائط ہیں، فقہی احکام بھی اسی طرح معلوم کیے جاتے تھے، اس کے لئے علمی اصطلاحات وضع ہوئی تھیں اور نہ اصول وضوابط کو منضبط کیا گیا تھا۔

قرآن وسنت دونوں عربی لغت میں ہیں۔ صحابہ کرامؓ کی زبان بھی عربی تھی۔ انہیں زبان پر ملکہ حاصل تھا۔ نزول قرآن کا زمانہ بھی پایا اور اس کے اسالیب بیان کو صاحب وحی کی سیرت وتعلیمات کی روشنی میں سیکھا اور سمجھا، قرآن حکیم کی ہر آیت کے سبب نزول اور مقام نزول تک سے واقف تھے۔ سند حدیث پر بھی غور وفکر کی انہیں چنداں ضرورت نہ تھی اس لیے کہ راویانِ حدیث یہ خود یا ان کے ہم عصر تھے اور یا قریب العصر تھے۔ وہ ان کے احوال سے بخوبی واقف تھے اس طرح وہ وہبی ذہانت کے ساتھ صحبت نبوی کی وجہ سے سلامتی فکر اور طہارت باطنی کے حامل اور اسرار شریعت کے امین تھے۔ الغرض صحابہ کرام رضی اللہ عنہم قرآنی نصوص اور ارشادات نبویﷺ کی تصریحات اور تلمیحات سمجھنے کا طبعی سلیقہ اور فطری ملکہ رکھتے تھے اس لیے ان حضرات کو کسی مسئلے کے سمجھنے میں زیادہ دقت محسوس نہیں ہوتی تھی، اور قرآن وسنت سے استفادۂ معانی اور استخراج احکام میں انہیں لغت یا کسی اصول یا قاعدے کی ضرورت نہیں پڑتی تھی۔ ان کے فتاوی صرف مسائل واقعیہ تک محدود تھے ان میں اقامت دلیل وبرہان طرز کی عملی ملمع سازی نہیں ہوتی تھی۔

چنانچہ صحابہ کرامؓ ان مصادر کو ان کے اصطلاحی ناموں اور عنوان کی تعبیر کے بغیر پیش آمدہ مسائل میں بروئے کار لاتے:

☆ اسسٹنٹ پروفیسر ڈیپارٹمنٹ آف اسلامک تھیالوجی، اسلامیہ کالج پشاور خیبر پختونخوا

☆☆ اسسٹنٹ پروفیسر شعبہ علوم اسلامیہ ومطالعہ مذاہب ہزارہ یونیورسٹی مانسہرہ خیبر پختونخوا

”لم یکن الصحابة والتابعون مهتمون بالعناوین والمصطلحات التی ظهرت بعدهم مثال الرأی والقیاس والأستحسان ولکنهم فی آرائهم وفتاو یهم وأقضیتهم کانوا یفزعون بلا ریب إلی الاجتهاد الذی أذن فیه الرسول ﷺ وذلک عند ما لا یجدون فی الحادثة نصاً من کتاب الله أو سنة رسو ل الله ﷺ“(۱)۔

صحابہ کرامؓ اور تابعین کے دور میں نہ تو کسی عنوان کا اہتمام کیا جاتا تھا اور نہ ہی ایسی فنی اصطلاحات وضع کی گئیں تھیں جو بعد میں منظر عام پر آئیں مثلاً رائے، قیاس واستحسان وغیرہ۔اس کی بجائے ہر ایسے معاملے میں کہ جس میں کتاب اللہ یا سنت رسول اللہ سے کوئی نص دستیاب نہ ہوتی تو بغیر کسی تردد کے وہ اپنی آراء، فتاویٰ اور فیصلوں کے معاملہ میں اجتہاد کی طرف رجوع فرماتے تھے جس کی اجازت انہیں بارگاہ نبوی ہی سے مرحمت ہوئی تھی۔

یہ بات مسلمہ ہے کہ صحابہ کرام کو استخراج احکام میں گو کہ لغوی اور علمی قواعد کی چنداں ضرورت نہ تھی تاہم ان کے طریقہ کار سے یہ بات ثابت شدہ ہے کہ وہ بھی استنباط احکام میں کچھ اصول ضرور سامنے رکھتے تھے اگرچہ یہ اصول وقواعد لفظی جامہ میں منظر عام پر نہیں آئے تھے بلکہ ان کے فکری ملکہ اور سلامتی طبع کا نتیجہ ہوتے تھے۔ابوزہرہ لکھتے ہیں:

”فان الفقهاء من بینهم کابن مسعود وعلی ابن ابی طالب وعمر بن الخطاب ما کانوا یقولون اقوالهم من غیر قید ولا ضابطة فاذا سمع السامع علی ابن ابی طالب یقول فی عقوبة الشارب إنه إذا شرب هذی ، واذا هذی قذف(۲)

فیجب حد القذف یجد ذالک الامام الجلیل ینهج منهاج الحکم بالمآل“(۳)۔

صحابہ کرامؓ میں سے فقہاء مثلاً حضرت عبداللہ بن مسعودؓ، حضرت علیؓ اور حضرت عمرؓ کے اقوال، حدود وقیود اور ضوابط واصول سے خالی بھی نہ ہوتے تھے، مثلاً حضرت علیؓ نے شرابی پر حد خمر جاری کرنے کا فتویٰ دیا۔اس میں آپ کا طرز استدلال یہ تھا کہ جب شراب پیئے گا تو ہذیان بکے گا اور جب ہذیان بکے گا تو زنا کی تہمت لگائے گا جب تہمت لگائے گا تو حد قذف واجب ہوجائے گی۔اس سے معلوم ہوا، آپ جیسے جلیل القدر امام نے استنباط احکام کے سلسلے میں حکم بالمآل کے اعتبار کرنے کا منہج طے فرمایا ہے۔

صحابہ کرامؓ کے فقہی استدلالات کی ایسی بہت سی مثالیں تفسیر، حدیث اور فقہ کی کتابوں میں موجود ہیں، جن سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ عمومی اصول وضوابط جو بہت بعد میں اپنی موجودہ عبارتوں میں مرتب ہوئے اپنی ابتدائی اور مجرد شکل میں صحابہ کرام کے سامنے تھے لیکن پھر بھی صراحۃً اصول بیان کئے بغیر اپنی خداداد صلاحیت کی بنیاد پر ان اصول کا اطلاق

واستعمال کرتے تھے اوران کا اجتہاد ان اصول وقواعد کی روشنی میں ہوا کرتا تھا(۴)۔

خلفائے راشدین کے دور میں تعلیم وتربیت، قضاء وافتا اور دیگر دینی اغراض کی تکمیل کے لیے صحابہ کرام مختلف علاقوں میں پھیل گئے۔حضرات صحابہؓ جہاں بھی جا کر مقیم ہوتے۔تو بندگان خدا تعلیم وتعلم اور احکام ومسائل کے سلسلے میں ان کی طرف رجوع کرتے اوران حضرات سے قرآن وسنت اور فتاویٰ حاصل کر کے محفوظ کرتے۔اور ہر علاقے کے لوگ اپنے شہر میں مقیم صحابہ کرامؓ کی روایات، احادیث اور فتاوی کے ساتھ منسلک ہوگئے اور صحابہ کرام کے شاگردوں نے اخذ واستفادہ کی طرح استنباط اور افادہ میں اپنے اساتذہ کا راستہ اور منہج اختیار کرلیا۔اس طرح صحابہ کرامؓ کے اسلوب اجتہاد اور استدلال کو تابعین نے آگے بڑھایا۔صغار تابعین کے زمانے میں واقعات ومسائل کے تنوع کی بناء پر اجتہاد میں وسعت ناگزیر تھی۔

چنانچہ استنباط احکام اور استخراج مسائل کے اصولوں کا دائرہ وسیع تر ہوگیا۔تابعین کے بعد ائمہ مجتہدین کے زمانے میں استنباط کے مناہج اور اجتہاد کے اصول اور بھی زیادہ واضح ہوگئے۔فقہاء کرام واضح اور صریح عبارتوں میں ان اصولوں کی نشاندھی کرنے لگے۔

اس علمی سلسلے کو مستقل فن کی حیثیت سے مرتب کرنے کے لئے استنباط اور استخراج احکام کے اصول وقواعد وضع کرنے کی ضرورت محسوس ہوئی۔امام شافعی کی دینی خدمات میں سب سے اہم اور قابل داد کارنامہ انہی اصولوں کی تدوین ہے جن کی بدولت اس علمی سلسلے نے مستقل فن کی صورت اختیار کی اور آپ ہی اس فن کے مدون قرار پائے، آپ کا مخصوص منہج قائم ہوا اور دوسرے بڑے فقہی مذہب کے متبوع امام بنے۔

امام شافعی کی حیات وخدمات پر ایک نظر:

آپ کا اصل نام محمد بن ادریس بن عباس بن عثمان بن شافع ہے۔عبد مناف پر جا کر آپ کا سلسلہ نسب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے مل جاتا ہے۔ائمہ اربعہ میں فقط آپ کو یہ شرف حاصل ہے کہ آپ قریشی النسب ہے۔شافع آپ کے جداعلیٰ تھے انھیں کی طرف نسبت کی وجہ سے ''شافعی'' کے نام سے مشہور ہوئے۔۱۵۰ھ میں صوبہ عسقلان میں بمقام غزہ پیدا ہوئے(۵)۔

امام شافعی دو برس کے تھے کہ ان کی والدہ ''ام الحسن بنت حمزہ بن القاسم بن یزید بن امام حسن'' انھیں عسقلان سے وطن حجاز لے آئی۔والدہ کا تعلق یمن کے قبیلہ الأزد سے تھا۔وہیں اپنے بیٹے سمیت رہائش اختیار کرلی۔امام شافعی کا گھرانہ فقر وفاقہ میں تھا۔لیکن والدہ کی مساعی جمیلہ سے سات برس کی عمر میں حفظ قرآن اور دس برس کی عمر میں ''مؤطا'' کو حفظ کرلیا(٦)۔

تنگدستی کے باوجود آپ نے تحصیل علم کا سلسلہ جاری رکھا۔چنانچہ حصول علم کے لئے آپ جو انتظام کرتے تھے

اس کے بارے میں خود فرماتے ہیں:

"لم يكن لي مال وكنت أطلب العلم في الحداثة وكنت أذهب إلى الديوان أستوهب الظهور فاكتب فيها"(۷)۔

میرے پاس وسائل کی کمی تھی اور ابتدائی عمر میں علم کے حصول میں لگ گیا۔ دفتر مال جاتا اور بلاعوض چمڑے وغیرہ حاصل کرتا اور اسمیں لکھتا رہا۔

زمانہ کے دستور کے مطابق فصاحت و بلاغت کے حصول کے لئے باہر بدوی قبائل میں بچوں کو بھیجا جاتا تھا۔ امام شافعی کو قبیلہ ھذیل (۸) بھیجا گیا۔ حضرت امام نے اس قبیلہ میں تقریبا سات سال گزارے۔ یہاں رہ کر آپ نے مختلف علوم وفنون کی تکمیل کی۔ تیراندازی، فن لغت، فن تاریخ، علم الانساب، عروض اور فراست میں اس قدر کمال پیدا کیا کہ میدان عرب نے آپ کو ماہر فن تسلیم کیا (۹) واپس مکہ آ کر اخبار العرب، ایام العرب، شعر وشاعری اور ادب کے دوسرے اصناف میں ہر طرف آپ کا چرچا ہونے لگا۔ کسی آدمی کے متوجہ کرنے پر آپ فقہ کی طرف مائل ہوگئے۔ آپ خود فرماتے ہیں۔

"فلما رجعت إلى مكة، جعلت أنشد الأشعار وأذكر الاداب والأخبار وأيام العرب فمر بي رجل من الزبيديين من بني عمي، فقال لي: يا أبا عبد الله عز علي ألايكون مع هذه اللغة وهذه الفصاحة والذكاء فقه' فتكون قدسدت أهل زمانك. قلت: فمن بقي نقصده، فقال لي: مالك بن أنس سيد المسلمين يومئذ فوقع في قلبي"(۱۰)۔

ھذیل میں سات سال گذارنے کے بعد جب مکہ لوٹ آیا تو اشعار پڑھنے لگا اور اخبار اور ایام العرب کا تذکرہ کرنے لگا تو قبیلہ کے کسی آدمی نے کہا۔ کہ اے ابوعبداللہ! ہمارے لئے یہ بات باعث اذیت ہے کہ زبان پر دسترس، فصاحت میں مہارت اور ذہانت کے ہوتے ہوئے فقاہت موجود نہیں۔ جس کے ذریعہ آپ اپنے معاصرین کے سردار بن پاتے۔ تو میں نے کہا کوئی ہے جس کا ہم (استفادہ فقہ کی غرض سے) قصد کریں۔ تو اس نے کہا: مالک بن انس اس وقت کے مسلمانوں کے سردار۔ میرے دل پر اس بات نے اثر کیا۔

چنانچہ مکہ مکرمہ میں مسلم بن خالد زنجی (متوفی ۱۸۰ھ) (۱۱) اور سفیان بن عینیہ (متوفی ۱۹۸ھ) (۱۲) اور ان جیسے دیگر محدثین سے حدیث میں استفادہ کے بعد مدینہ منورہ چلے گئے۔ اور امام مالک سے پوری موطا "قراءۃً" پڑھی (۱۳)۔

امام مالک کی وفات یعنی ۱۷۹ھ تک ان ہی کے دامن تربیت سے وابستہ رہے پھر یمن وعراق کی طرف علمی اسفار کیے۔ اور یہاں کے اہل علم اور ائمہ حدیث وفقہ سے استفادہ کیا۔ ان کے علاوہ امامِ شام امام اوزاعی کے شاگرد عمرو بن ابی سلمہ (متوفی ۲۱۴ھ) (۱۴) اور امام مصر لیث بن سعد (متوفی ۱۷۵ھ) (۱۵) کے تلمیذ یحیٰی بن حسان (۱۶) کے

سامنے زانوئے تلمذ تہہ کیے۔ خلیفہ ہارون الرشید کے عہد میں کچھ عرصہ کے لئے نجران کے والی مقرر ہوئے لوگوں نے سادات کی طرفداری کا الزام لگایا، گرفتار ہو کر ۱۸۴ھ میں خلیفہ وقت ہارون الرشید کے پاس رقہ لائے گئے۔ لیکن خلیفہ ہارون الرشید کے حاجب فضل بن الربیع (م ۲۰۷ھ) کی سفارش سے نہ صرف رہائی پائی اور بلکہ اپنے عہدے پر بھی بحال کیے گئے۔ مگر زیادہ عرصہ تک وہاں نہ رہ سکے، ملازمت چھوڑ دی اور عراق چلے گئے (۱۷)۔

امام ابوحنیفہ کے تلمیذ خاص محمد بن الحسن الشیبانی کے یہاں آمد ورفت شروع کی اور مدرسہ الشام اور مدرسہ المصر سے استفادہ کے بعد امام محمد سے فقہ حنفی کے اصول وفروع میں کمال حاصل کیا۔ اس سلسلے میں آپ نے خود فرمایا:

"حملت عن محمد بن الحسن حمل بختی ومرة قال بعیر لیس علیه الاسماعی منه" (۱۸)۔

میں نے امام محمد سے دو اونٹ کے بوجھ برابر علم کثیر سماع کر کے حاصل کیا۔

اسی طرح امام شافعی طریقہ علماء حدیث، طریقہ علماء حجاز بواسطہ امام مالک اور طریقہ علماء عراق بواسطہ امام محمد بن حسن تینوں کے جامع ہوئے۔ پھر مکہ واپس آئے اور وہاں آنے جانے والے علماء امصار سے تبادلہ خیال اور علمی استفادے کا مزید موقعہ ملا۔

چنانچہ مختلف علماء سے استفادے کی خاطر حجاز سے یمن، عراق، اور مصر میں بارہا اقامت پذیر ہوئے۔

حدیث وفقہ سمیت تمام مروجہ علوم میں سے ہر ایک میں امام شافعی نے اس قدر کمال حاصل کیا کہ ہر علم میں آپ کی مہارت تسلیم کی گئی۔ جس کا ثبوت معاصرین کے وہ اقوال ہیں جو آپ کے بارے میں کہے گئے۔ جن سے آپ کی جلالت علمی کا بخوبی اندازہ ہوتا ہے۔ ابھی آپ کی عمر بیس سال بھی نہیں ہوئی تھی کہ آپ کے استاد مسلم بن خالد زنجی نے آپ کو مسند افتاء پر بیٹھنے کی اجازت دی اور کہا:

"یا أبا عبد الله أفت الناس آن لک واللّٰه أن تفتی وهو ابن دون العشرین سنة" (۱۹)۔

امام احمد بن حنبل نے کہا:

"الشافعی فیلسوف فی أربعة أشیاء فی اللغة، واختلاف الناس والمعانی والفقه" (۲۰)۔

امام شافعی چار علوم لغت، اختلاف الناس، معانی اور فقہ میں نامور عالم تھے۔ امام شافعی مسند تدریس پر رونق افروز ہونے کے بعد جہاں بھی گئے علمی قابلیت اور جاذب شخصیت کی وجہ سے مرجع خلائق بنے رہے اور خلق کثیر نے آپ سے استفادہ کیا۔ آپ کی سوانح سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ نے زیادہ تر تین جگہوں مکہ، عراق اور مصر میں سکونت اختیار کی جب کہ عمر کا کچھ حصہ یمن میں بسر کیا۔ ان تمام مقامات پر آپ کا علمی حلقہ قائم ہوتا رہا۔ مکہ میں جب آپ نوجوان تھے حرم میں آپ کا حلقہ درس شروع ہوا۔ تو آہستہ آہستہ سفیان بن عیینہ کے حلقہ درس تک دراز ہوا۔ پھر بعض مسائل میں استاد بھی آپ کی کی طرف رجوع کرنے لگے (۲۱)۔ اور یوں آپ کا حلقہ درس سب سے بڑا حلقہ بنا۔ آپ کے استاد مسلم بن خالد

زنجی نے آپ کو بیس سال سے کم عمر میں مسند افتاء پر بیٹھنے کی اجازت دی (۲۲) اس سلسلے میں ایک قول نقل کیا گیا ہے:

"وقفت بمكة على حلقة عظيمة و فيها رجل فسألت عنه : فقيل هذا محمد بن ادريس الشافعي" (۲۳)

مکہ مکرمہ میں قیام کے بعد غالباً ۱۹۵ھ میں جب امام شافعی بغداد تشریف لے گئے تو آپ کی آمد سے پہلے محدث عراق عبدالرحمٰن بن مہدی (متوفی ۱۹۸ھ) (۲۴) کے ذریعے اہل عراق آپ کی شہرت سن چکے تھے۔ نیز امام احمد بن حنبل کے ذریعہ بھی آپ کی یہاں شہرت ہو چکی تھی کیونکہ آپ مکہ میں امام شافعی کا علمی حلقہ دیکھ چکے تھے۔ بغداد میں بھی امام شافعی نے درس وتدریس کا حلقہ لگایا جو انتہائی سرعت کیساتھ جامع عراق میں سب سے بڑا حلقہ بنا۔ خطیب بغدادی (متوفی ۴۶۳ھ) کہتے ہیں:

" لما قدم الشافعي إلى بغداد كان في الجامع نيف وأربعون أوخمسون حلقة فلما دخل بغداد و ما زال يقعد في حلقة حلقة ويقول لهم: قال الله وقال الرسول، وهم يقولون: قال أصحابنا حتى مابقي في المسجد حلقة غيره"(۲۵)۔

امام شافعی جس وقت بغداد آئے تو جامع عراق میں چالیس یا پچاس کے اوپر حلقات درس قائم تھے۔ عراق آمد کے بعد آپ مسلسل ہر حلقہ میں جا کر اُن سے کہتے اللہ تعالیٰ نے یہ کہا، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یوں کہا۔ جب کہ وہ حضرات یوں کہتے کہ ہمارے مشائخ نے یوں کہا۔ یہاں تک کہ جامع عراق میں آپ کے حلقہ کے علاوہ کوئی حلقہ باقی نہ رہا۔ یہاں آپ کو ناصر الحدیث کے شایان شان لقب سے نوازا گیا۔

بغداد میں قیام کے دوران امام شافعی نے اہل عراق میں اپنا طریق اجتہاد اور منہج استنباط متعارف کرایا جو اہل الرائے سے مختلف تھا۔ باشندگان عراق کی بڑی تعداد نے اس مذہب کو اختیار کیا اور اہل الرائے کے مذہب کو ترک کیا اور یہی امام شافعی کا مذہب قدیم یا عراقی مذہب کہلاتا ہے۔ اس دوران آپ نے اپنی "کتاب الحجۃ" مرتب کی اور عراق کے تلامذہ کبار نے اس کی روایت کی۔ عراق میں دو سال گزارنے کے بعد آپ پھر حجاز واپس ہوئے (۲۶)۔

۱۹۸ھ میں پھر عراق آئے اور چند مہینے قیام کے بعد مصر کا قصد کیا۔ مصر میں مالکی فقیہ عبد اللہ بن عبدالحکم (متوفی ۲۱۴ھ) (۲۷) کے پاس قیام کیا (۲۸) مکہ اور عراق کی طرح یہاں بھی آپ کا علمی حلقہ قائم ہوا۔ لیکن سابقہ حلقات سے یہ حلقہ مختلف نوعیت کا تھا۔ مکہ اور عراق میں آپ کا تعلیمی حلقہ روایات اور فقہی مباحث پر مشتمل ہوتا تھا جب کہ مصری حلقہ درس میں متنوع علوم زیر بحث آتے خطیب بغدادی کہتے ہیں :

"كما كان للشافعي حلقة في المسجد الحرام بمكة وثانية بالجامع الكبير في بغداد فقدصارت له حلقة أكبر و أرحب في جامع عمر وبالفسطاط ولكنها حلقة متعددة العلوم ومتنوعة الفروع ذالك أنه مايكا ديفرغ من صلاة الصبح حتىٰ يجيئه أهل

القرآن فيسالونه فإذا طلعت الشمس أ قاموا وجاء أهل الحديث فيسالونه عن معانيه وتفسيره فاذا ارتفعت الشمس قاموا واستوت الحلقة للمناظرة و المذاكرة فاذا ارتفع النهار تفرقوا و جاء أهل العربية والعروض والشعر والنحو حتى يقرب انتصاف النهار ثم ينصرف إلى منزله"(۲۹)۔

اہل مصر آپ پر ٹوٹ کر گرے۔ ہر طرف آپ کی شہرت کا ڈھنکا بجا۔ یمن، عراق اور دور دراز سے لوگوں نے آپ کا رخ کیا۔

آپ کے شاگرد ربیع بن سلیمان (متوفی ۲۵۶ھ) کہتے ہیں:

"والله لقد فشت فى الناس شهرته كما فشا ذكر على بن أبى طالب"(۳۰)۔

مصر آمد کے بعد آپ نے یہاں کے اجتماعی، معاشرتی اور اقتصادی حالات عراق اور حجاز سے مختلف پائے یہاں کے علماء کیساتھ بحث ومباحثہ اوران سے افادہ واستفادہ ہوا۔ اپنی آراء کا تنقیدی جائزہ لیا اور انجام کار بعض قدیم اقوال سے رجوع کیا اور یوں بہت سارے مسائل میں آپ کی رائے کے اندر تبدیلی آئی اوران کو ,,کتاب الام،، میں مدون کیا اور اس کا نام مذہب جدید رکھا (۳۱)۔

ان گونا گوں مشاغل نے آپ کی صحت پر شدید اثر کیا اور ۲۰۴ھ میں داعی اجل کو لبیک کہا اور فسطاط کے مقام پر مدفون ہوئے۔

امام شافعی کا منہج استنباط:

امام شافعی کو اصحاب حدیث اور صحاب الرائے کے طریقہ اجتہاد کا جامع سمجھا جاتا ہے، تاریخی لحاظ سے ائمہ اربعہ میں امام شافعی تیسرے نمبر پر آتے ہیں۔ آپ سے پہلے دو ائمہ امام ابوحنیفہ اور امام مالک کے فقہی مذاہب وجود میں آئے تھے۔ اول الذکر مدرسۃ الرائے کے علمبردار اور فقہاء عراق کے زعیم مانے جاتے تھے۔ جب کہ مؤخر الذکر مدرسۃ الحدیث کے سرخیل اور علماء حجاز کے رئیس تسلیم کیے گئے۔ امام شافعی نے اہل حدیث اور اہل الرائے دونوں کے علوم کو جمع کیا۔ فقہ امام مالک اور فقہ امام ابوحنیفہ سے آگاہی حاصل کی۔ مشہور مورخ ابن خلدون (متوفی ۸۰۸ھ) کہتے ہیں کہ امام شافعی، امام مالک سے بلا واسطہ تحصیل علم کے بعد عراق گئے۔ اور امام ابوحنیفہؒ کے تلامذہ (بالخصوص امام محمد بن حسن الشیبانی) سے ملے اور اُن سے مزید علم حاصل کیا پھر اہل حجاز اور اہل عراق کے مسالک کو باہم ملا کر ایک نئے فقہی مسلک کی بنیاد رکھی اور اپنے مذہب میں بہت سے مسائل میں اپنے استاد امام مالک سے اختلاف کیا (۳۲)۔

ابن حجر عسقلانی (متوفی ۸۵۲ھ) فرماتے ہیں:

" انتهت رياسة الفقه بالمدينة الى مالك بن انس رحل اليه واخذ منه و انتهت

ریاسۃالفقہ بالعراق الی امام ابی حنیفه فاخذ عن صاحبه محمد بن الحسن حملا لیس فیه شی الا وقد سمعه علیه فاجتمع له علم اهل الرای وعلم اهل الحدیث فتصرف ذالک حتی اصل الاصول و قعد القواعد واذ عن له الموافق والمخالف واشتهر امره وعلاذکره وارتفع قدره حتی صارمنه ما صار،،(۳۳)۔

مدینہ کی ریاست فقہ امام مالک بن انس پرختم ہوتی تھی ان کی خدمت میں رہ کر اکتساب فیض کیا۔عراق کی ریاست فقہ امام ابوحنیفہ پرختم ہوتی تھی،ان کے شاگرد محمد بن الحسن سے ان کی مکمل فقہ سیکھی۔اس طرح اہل الرائے اور اہل الحدیث دونوں کا علم مجتمع ہوگیا پھر آپ نے اس علم کی روشنی میں اپنے اصول وقواعد وضع کئے،موافق ومخالف آپ کے فضیلت علمی کے معترف ہوئے۔آپ کوشہرت وقدرومنزلت حاصل ہوگئی اور آپ کیا سے کیا ہوگئے۔

امام شافعی تمام علوم وفنون بالخصوص فقہ،لغت اور حدیث وآثار کے متبحر عالم تھے اور عملی تجربہ بھی رکھتے تھے،فصیح البیان اور دقیق الفکر تھے۔استنباط مسائل اور معانی وعلل کی بحث وتمحیص میں کامل مہارت رکھتے تھے۔انہی خصوصیات کی بنا پر آپ میں بجا طور پر مدرسۃ الرأئے اور مدرسۃ الحدیث کے مناہج کو متحد کرنے کی پوری صلاحیت موجود تھی۔چنانچہ آپ نے قرآن وسنت اور فقہ اسلامی کے صحیح تناظر میں ہر دو مذاہب سے اخذ کیا اس طرح آپ کے فقہی مذہب میں دونوں سابقہ مذاہب کا اشتراک اور امتزاج پایا جاتا ہے۔

امام احمد بن حنبل فرماتے ہیں:

"....مازلنا نلعن أهل الرأی وهم یلعنوننا حتیٰ جاء الشافعی فمزج بیننا،،(۳۴)۔

کہ ہم (اصحاب حدیث) اہل رائے کو برا بھلا کہتے اور وہ ہمیں کہتے یہاں تک کہ امام شافعی نے آکر ہمارے درمیان امتزاج پیدا کیا۔مذہب شافعی میں مذہب اہل الرائے اور مدرسۃ الحدیث کا اس قدر اشتراک اور امتزاج پایا جاتا ہے کہ بعض محققین نے اس کو مساوی اور متوازن اشتراک قرار دیا(۳۵)جب کہ دیگر محققین کے نزدیک اشتراک کے باوجود مدرسۃ الرائے کی نسبت آپ مدرسۃ الحدیث کی طرف زیادہ مائل نظر آتے ہیں(۳۶)۔دونوں آراء کے لئے اپنی اپنی جگہ اگرچہ مؤیدات موجود ہیں تاہم آپ نے نہ اہل الرائے کا منہج پورے طور پر اپنایا اور نہ اہل حدیث کا۔آپ نے اہل عراق کے استحسان کا رد کیا جس طرح آپ تعامل اہل مدینہ کی تردید کرتے تھے۔اہل عراق کی تردید میں آپ کی تحریریں موجود ہیں۔تو تعامل اہل حجاز کی تردید میں بھی آپ ایک کتاب تحریر کر چکے ہیں۔اس اعتبار سے کہا جا سکتا ہے کہ مذہب شافعی میں دونوں مذاہب کا اشتراک مساوی ہے۔

دوسرے نقطۂ نظر کی تائید اس امر سے ہوتی ہے۔کہ مالکیوں کی طرح آپ کے متبعین کو بھی اہل الحدیث کہا جاتا ہے(۳۷)۔بلکہ اہل خراسان کی اصطلاح میں تو یہ رائج تھا کہ جب وہ علی الاطلاق اصحاب حدیث کہتے ہوتے تو اس سے وہ

شوافع مراد لیتے تھے(۳۸)۔

امام احمد بن حنبل کا قول نقل کیا گیا ہے:

" مـا أحد من أصحب الحديث حمل محبرة إلا و للشافعي عليه منة وسمعت الربيع ابن سـليـمان يقول مثل ذالک فقلنا يا أبا محمد كيف ذالک قال إن أصحاب الرأى كانوا يهزء ون بأصحاب الحديث حتى علمهم الشافعي وأقام الحجةعليهم"(۳۹)۔

مدرسۃ العراق اور مدرسۃ الحجاز میں آپ کی مشارکت مساوات والی ہو یا ترجیح والی ہو۔آپ کی شخصیت علم وادب اور علماء کی دنیا میں ایک عبقری اور انوکھی حیثیت سے ظاہر ہوئی۔آپ کو دوسری صدی ہجری کا مجدد قرار دیا گیا۔آپ نے اپنی تصنیف ''الرسالۃ'' میں اس بات کا اعتراف کیا ہے کہ انہوں نے حنفی اور مالکی مسلک کے اصول وفروع دیکھ کر اور ان کی تمام کلیات وجزئیات پر نظر کر کے از سرے نو اصول وقواعد کو مرتب کیا اور ان میں جہاں کمی پائی یا اجمال دیکھا اسے مکمل کر دیا(۴۰)۔

چنانچہ آپ مستقل بالذات مجتہد تھے۔دونوں مکاتب فکر سمیت مدرسۃ الشام اور رمدرسۃ مصر سے استفادہ کیا اور امام مالک سے بالخصوص علمی تربیت پائی۔ان تمام مکاتب فکر سے بھرپور استفادہ کیا اور ان کے علمی احترام کا خیال رکھا۔اسباب فتوی کے میسر ہونے کے باوجود استاد کی موجودگی میں مسند افتاء پر بیٹھنا گوارا نہ کیا۔اور امام ابوحنیفہ کے بارے میں تو آپ کا قول:

" الناس فى الفقه عيال على أبى حنيفة"(۴۰)۔

شہرت تک پہنچا ہے۔لیکن جہاں علمی امانت اور دیانت کا تقاضا ہوا دونوں پر علمی گرفت اور نقد بھی کی۔

امام شافعیؒ کے اصول استنباط

امام شافعی پہلے امام ہیں جنہوں نے اپنے اجتہادی اصول اور مجتہدات خود مرتب کئے۔آپ نے باقاعدہ طور پر اپنے مذہب کے قواعد بذات خود وضع کیے اور ایسی کئی کتابیں تصنیف کیں جو آپ کے منہجِ استنباط اور اجتہادی اسلوب کو واضح کرتی ہیں۔آپ نے پانچ مصادر یا اصول پر اپنے فقہی مذہب کی بنیاد رکھی۔اپنی کتاب "الرسالۃ"، میں انہیں حلال اور حرام کا معیار قرار دیا:

" لیـس لأحـد أبـداً أن يقول فى شى حل أو حرم إلا من جهة العلم . وجهة العلم الخبر فى الكتاب أو السنة أوالا جما ع أوالقياس"(۴۱)۔

کسی شخص کے لئے کبھی بھی یہ جائز نہیں کہ کسی شے کہ بارے میں کہے کہ یہ حلال ہے یا حرام ہے۔الا یہ کہ علم کی بنیاد پر کہے اور علم کی بنیاد کتاب اللہ یا سنت کی خبر یا اجماع اور قیاس ہیں۔اپنی دوسری تالیف ''کتاب الام''، میں اس اجمال

کی تفصیل ان الفاظ میں کی:

''العلم طبقات شتیٰ: الأولی الکتاب أو السنة و الثانية الاجماع فیما لیس فیه کتاب و لا سنة ، الثالثة أن یقول بعض أصحاب النبی صلی الله علیه وسلم و لا نعلم له مخالفا من الصحابة فی قوله، الرابعة اختلاف أصحاب النبی صلی الله علیه وسلم فی ذالک ، الخامسة ، القیاس علی بعض الطبقات''(۴۲)۔

علم کے مختلف طبقات (مصادر) ہیں۔ پہلا طبقہ کتاب اللہ یا سنت نبوی ﷺ ہے۔ دوسرا کتاب وسنت کی عدم موجودگی کی صورت میں اجماع ہے۔ تیسرا صحابیؓ کا قول جس کا کوئی مخالف قول موجود نہ ہو۔ چوتھا صحابہؓ کے اختلافی اقوال۔ پانچواں ان میں سے کسی طبقہ پر قیاس۔ امام شافعی نے اپنے اصول اجتہاد اپنی دو مصنفات ''الرسالہ'' اور ''الام'' میں بیان کیے ہیں۔ ان کی ترتیب یوں ہے:

ا۔ کتاب اللہ

امام شافعی سب سے پہلے کسی مسئلہ کا حکم معلوم کرنے کے لئے قرآن کریم سے استدلال کرتے ہیں۔ قرآن حکیم قطعی الثبوت اور تمام شرعی احکام وقوانین کا مصدر اول ہے۔ آپ کے نزدیک اس وقت تک قرآن کے ظاہر پر عمل اور اس سے استدلال ضروری ہے جب تک کوئی ایسی دلیل موجود نہ ہو جس کی بنیاد پر ظاہری معنی کو چھوڑ کر اس کا کوئی دوسرا مفہوم مراد لیا جائے۔ امام شافعی پہلے شخص ہیں جنہوں نے عموم کو تین اقسام میں تقسیم کیا۔ امام ابو ثور (متوفی ۲۴۰ھ) (۴۳) فرماتے ہیں۔ امام شافعی جب ہمارے پاس تشریف لائے تو کہا کرتے تھے کہ کبھی اللہ تعالیٰ عام ذکر کرتے ہیں اور خاص مراد ہوتا ہے اور کبھی خاص ذکر کرتے ہیں اور عام کا ارادہ کرتے ہیں۔ ہم اس سے پہلے ان اشیاء کو نہیں جانتے تھے (۴۴)۔

۲۔ سنت

تمام مجتہدین کے ہاں کتاب اللہ کے بعد سنت رسول اللہ صلی علیہ وسلم کو شریعت اسلامیہ کے مصدر ثانی ہونے کی حیثیت حاصل ہے البتہ اسناد کے نقطہ ہائے نظر سے حدیث کی جو مختلف اقسام ہیں ان کے حوالہ سے مجتہدین کے آراء اور نقطہ ہائے نظر میں ضروری اختلافات واقع ہوئے ہیں۔ امام شافعی بھی کتاب اللہ کے بعد سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف رجوع کرتے ہیں اور اس کو مصدر تشریع قرار دیتے ہیں۔ البتہ وہ تشریعی نقطہ نظر سے قرآن وسنت کو ایک ہی مرتبہ میں رکھتے ہیں۔ حدیث کو اسی نگاہ سے دیکھتے ہیں اور واجب الاتباع سمجھتے ہیں جس طرح قرآن حکیم کو دیکھتے ہیں۔ اس میں یقین وظن کا بھی فرق نہیں کرتے۔ حدیث کی اس تائید کی بناء پر علماء حدیث میں امام شافعی کو نہایت حسن قبول حاصل ہوا یہاں تک کہ آپ کو ''ناصر السنۃ'' کے نام سے موسوم کیا گیا (۴۵)۔

حدیث سے استدلال کے لئے امام شافعی یہ شرط لگاتے ہیں کہ حدیث متصل اور صحیح السند ہو اس کے بعد مزید

شرطیں نہیں لگاتے جب کہ احناف کے ہاں شرط ہے کہ راوی کا عمل روایت کے مخالف نہ ہو یا حدیث مشہور مضمون اور معنی کے اعتبار سے اس کی مؤید ہو۔ اور نہ امام مالک کی طرح یہ شرط لگاتے ہیں کہ اہل مدینہ کا عمل اس کے مطابق ہو (۴۶)۔

جس طرح کتاب اللہ کے بارے میں امام شافعی کا اصول یہ ہے کہ ظاہری معنی کو چھوڑ کر کوئی دوسرا مفہوم اختیار کرنے کی جب تک کوئی مضبوط دلیل نہ ہو، اس وقت تک ظاہری معنی مراد لیے جائیں گے۔ حدیث کے مصداق میں جب کئی معانی کا احتمال ہو تو وہ معنی مراد لینا اولی ہوگا جو ظاہر حدیث سے زیادہ قریب تر ہو۔

دو حدیث یا چند احادیث باہم متعارض ہوں تو آپ کا اصول یہ ہے کہ وہ حدیث لی جائے گی جس کی سند زیادہ صحیح ہو۔ اس کے راوی بلند پایہ اور محتاط ہوں۔ حنفی و مالکی فقہاء کے برخلاف امام شافعی حدیث منقطع سے استدلال نہیں کرتے (۴۷)۔

۳۔ اجماع

کتاب وسنت کے بعد تیسرے نمبر پر آپ اجماع کو مصدر تشریعی تسلیم کرتے ہیں۔ لیکن آپ کے ہاں ہر جگہ اجماع ممکن نہیں کیونکہ آپ کے ہاں اجماع وہ معتبر ہے جو عہد رسالت کے بعد ایک عصر کے تمام فقہاء اور مجتہدین کا کسی حکم شرعی کے بارے میں ہو گویا صحت اجماع کے لئے تمام امت کا اتفاق ضروری ہے اور یہ وہاں ممکن ہے کہ کسی منصوص حکم پر اجماع ہو جیسا کہ تعداد رکعات، تحریم خمر وغیرہ۔ گویا ایسا اجماع تائید نص کے لئے ہوا ہے۔ غیر منصوص اجتہادی امر پر آپ کے ہاں اجماع اسلئے مشکل ہے کہ تمام مجتہدین کی آراء پر مطلع ہونا ممکن نہیں کیونکہ آپ تمام مجتھدین کے اتفاق سمیت مزید شرط یہ لگاتے ہیں کہ فقہائے عصر میں سے کسی کے اختلاف کا ہمیں علم نہ ہو (۴۸)۔

اس کا مطلب یہ ہوا کہ اگر کسی حکم پر تمام فقہاء کا اتفاق نہ ہو تو وہ ان کے نزدیک اجماع نہیں کہلائے گا اسی طرح اگر کسی ایک علاقے کے فقہاء اور مجتہدین کا کسی حکم شرعی پر اتفاق ہو تو وہ بھی امام شافعی کے نزدیک اجماع کے زمرے میں نہیں آئے گا۔ امام شافعی کے ہاں اجماع کے لئے تمام امت کا اتفاق اور کسی فقیہ کے اختلاف کا عدم علم ضروری ہے۔ یہی وجہ ہے کہ آپ نے اجماع کی ایک قسم اجماع سکوتی کو رد کیا (۴۹) اجماع سکوتی یہ ہے کہ مجتہدین میں سے کوئی مجتہد اپنے اجتہاد سے کسی ایک نتیجہ پر پہنچے اور کوئی ایک رائے قائم کرے اور وہ رائے اس کے اپنے دور میں معروف ہو۔ دوسرے فقہاء اور مجتہدین اس سے آگاہ ہوں لیکن اس کی مخالفت نہ کریں۔ احناف اجماع کی اس قسم کو بھی حجت اور شرعی احکام کے لئے مصدر تسلیم کرتے ہیں۔

آپ نے امام مالک پر حجیت اجماع اہل مدنیہ کے سلسلے میں سخت رد کیا ہے اسلئے کہ آپ کے ہاں صحت اجماع کے لئے عالم اسلام کے تمام علماء کا اتفاق ضروری ہے جو کہ اہل مدینہ کے اجماع میں مفقود ہے (۵۰) اجماع کے سلسلے میں آپ صحابہؓ کے اجماع کو مقدم رکھتے ہیں اور پھر عامۃ المسلمین کے اجماع کو درجہ دیتے ہیں لیکن عمومی طور پر اس کو سنت حتیٰ کہ آحاد پر بھی ترجیح نہیں دیتے ہیں (۵۱)۔

البتہ اجماع صحابہؓ کو خبر واحد کے مقابلے میں حجت مانتے ہیں اور ترجیح دیتے ہیں اور کہتے ہیں کہ صحابہؓ کا اجماع خبر واحد سے بالاتر ہے۔ البتہ اجماع صحابہؓ نہ ہونے کی صورت میں خبر واحد پر عمل کیا جائے گا بشرطیکہ خبر واحد صحیح الاسناد ہو۔

۴۔ قول صحابیؓ

امام شافعیؒ کے نزدیک اقوال صحابہ کا مرتبہ کتاب وسنت اور اجماع کے بعد ہے لیکن قیاس پر مقدم ہے۔ اگر صحابیؓ کے قول کے مخالف کسی دوسرے صحابیؓ کا قول موجود نہ ہو تو اس کو لیا جائے گا۔ اگر کسی مسئلے میں صحابہؓ کے مختلف اقوال ہوں تو اس صحابیؓ کا قول اختیار کیا جائے گا جو قرآن وسنت یا قیاس صحیح کے موافق ہوگا۔ اس صورت میں آپ صحابہؓ کے اقوال سے باہر نہیں نکلتے، قول صحابی کو قیاس پر مقدم سمجھتے ہیں۔ آپ بار بار فرمایا کرتے تھے کہ صحابیؓ کی رائے ہماری رائے سے بہتر ہے اس لئے کہ وہ ہم سے ورع وتقوی میں افضل اور اجتہاد میں زیادہ علم والے تھے، جس بات پر ان کا اتفاق ہو وہ اجماع ہے اور جس میں اختلاف ہو، تو وہ قول ہم اختیار کریں گے جو قرآن وسنت اور اجماع کے زیادہ قریب ہو(۵۲)۔

جہاں صحابہ کے اقوال مختلف ہوں اور یہ معلوم نہ ہو سکے کہ کون سا قول کتاب وسنت سے زیادہ قریب ہے تو آپ خلفاء راشدین کے اقوال کو لیتے اور ان کو دوسرے اقوال پر ترجیح دیتے ہیں ورنہ قیاس سے استدلال کرتے ہیں(۵۳)۔

۵۔ قیاس

کتاب وسنت اور اجماع سے بھی جب کسی مسئلے میں کوئی راہنمائی نہیں ملتی تو امام شافعی پانچویں نمبر پر قیاس سے کام لیتے ہیں۔ امام شافعی وہ پہلے شخص ہیں جنہوں نے رائے صحیح اور غیر صحیح کے درمیان حد بندی کر دی۔ ان سے پہلے مجتہدین نے ایسے مسائل کا حکم معلوم کرنے کیلئے قیاس سے کام لیا ہے جہاں کتاب وسنت اور اجماع امت نے کسی حکم کی نشاندھی نہیں کی۔ لیکن امام شافعی سے پہلے اس کے بنیادی اور تفصیلی قواعد وضوابط مرتب نہیں کیے گئے تھے انہوں نے اس باب میں باضابطہ طور پر قواعد وضع کیے استاد ابوزہرہ کہتے ہیں۔

" فرسم حدود القیاس ورتب مراتبه وقوة الفقه الماخوذ عن القیاس بالسنة للفقه الماخوذ عن النص ثم بین الشروط التی یحب توافرها فی الفقیه الذی یقیس"(۵۴)۔

قیاس کی حدود کا تعین کیا اس کے مراتب کو بیان کیا اور بتایا کہ قیاس کا عمل کس حد تک جائز ہے۔ اور یہ بھی بتایا کہ وہ فقیہ جو قیاس کے ذریعے احکام کا استنباط کرتا ہے اسمیں کن شرائط کا ہونا ضروری ہے۔ انہوں نے قیاس کے باب میں امام مالک کی طرح تنگی اختیار کی ہے اور نہ اہل عراق یا فقہاء احناف کی طرح حد سے زیادہ توسع اختیار کیا ہے(۵۵) شاید یہی وجہ ہے کہ انہوں نے مالکیہ کے استصلاح کی طرح احناف و مالکیہ کے استحسان کی سختی سے تردید کی ہے۔ اور کتاب ابطال الاستحسان لکھی۔ وہ فرمایا کرتے تھے کہ جو استحسان کرتا ہے وہ شریعت وضع کرتا ہے۔ اپنے اس نظریے کی دلیل یوں دیتے تھے۔ کہ جب کوئی فقیہ قرآن وسنت اور اجماع وقیاس کے بعد استحسان سے حکم اخذ کرتا ہے تو یہ حکم مستحسن صرف اس معنی میں ہے کہ فقیہ ومجتہد نے اسے اچھا سمجھا ہے نہ کہ کتاب وسنت کی دلیل نے اسے اچھائی دی ہے۔ وہ یوں بھی کہتے تھے

کہ استحسان میں کتاب وسنت کی نص پر اعتماد نہیں ہوتا بلکہ مجتہد کی رائے پر اعتماد ہوتا ہے اور جس مسئلہ میں نص پر اعتماد نہ ہو وہ اجتہاد باطل ہے(۵۶)۔

حنفیہ اور مالکیہ کے ہاں اگر چہ استحسان نصوص پر اضافہ یا ان سے باہر کوئی چیز نہیں بلکہ قیاس ظاہر یا قاعدہ عامہ کے مقابلے میں قرآن وسنت کی نص سے استدلال کا نام ہے یا قیاس مرجوح پر راجح قیاس کو ترجیح دینے کا نام ہے اور امام شافعی اس کے مخالف نہیں۔ لیکن ہوسکتا ہے امام شافعی کو استحسان کی حقیقت اس مفہوم میں نہ پہنچی ہو اسلئے انہوں نے خیال کیا کہ استحسان ایسی رائے کی بنیاد پر اجتہاد کا نام ہے جسکے لئے کوئی معین منہج اور مخصوص قواعد مقرر نہیں (۵۷)۔

فقہ شافعی کی کتب میں مصالح مرسلہ کو بھی مصادر فقہ میں شمار نہیں کیا گیا بلکہ اسکو رد کیا گیا ہے۔ لیکن تحقیق اور تلاش سے پتہ چلتا ہے کہ فقہ شافعی میں مصالح مرسلہ کو قیاس میں شمار کیا گیا ہے اور اسکو قیاس القواعد کا نام دیا گیا ہے۔ گویا امام شافعی کے ہاں قیاس کی دو قسمیں ہوئیں۔ قیاس فی الفروع، اور یہی دیگر ائمہ مجتہدین کے ہاں بھی رائج ہے۔ اور قیاس القواعد، یعنی کسی واقعہ کو ایسا حکم دینا جس پر شریعت کے عمومی قواعد متفق ہوں اور یہ مصالح مرسلہ ہی کا دوسرا عنوان یا تعبیر ہے(۵۸)۔

اگر اہل سنت کے دیگر تینوں فقہی مذاہب سے مذہب شافعی کا تقابلی جائزہ لیا جائے تو کہا جا سکتا ہے کہ حنفی مذہب سے امام شافعیؒ نے تقریباً ستر (۷۰) فی صدی مسائل میں اختلاف کیا ہے۔ یہ اختلاف عبادات، معاملات غرض یہ کہ ہر فقہی شعبہ میں نظر آتا ہے۔ امام مالک کے مذہب سے امام شافعی نے تقریباً بیس (۲۰) فی صدی مسائل میں اختلاف کیا ہے۔ یہ اختلافات عبادات میں کم تر اور معاملات میں نمایاں ہیں۔ جب کہ مذہب حنبلی سے آپ کا بہت کم اختلاف دیکھنے میں آتا ہے۔ جس کی وجہ یہ ہے کہ امام احمد ابن حنبل، امام شافعی کے ممتاز شاگرد تھے۔ انہوں نے اپنے استاد امام شافعی کے معینہ اصولوں کو کلیتاً تسلیم کیا اور اس پر عمل پیرا رہے۔ انہوں نے ان اصولوں میں دو باتوں کا اضافہ یا بالفاظ دیگر امام شافعی کے منہج استنباط میں ترمیم کی۔ اول۔ ہمارے قیاس سے اقوال صحابہ بہتر ہیں۔ دوم۔ خبر واحد قابل عمل ہے(۵۹)۔

تاہم اس سب کچھ کے باوصف امام شافعی کے اجتہادی اسلوب اور فقہی مذہب پر اتباع سنت کی گہری چھاپ نظر آتی ہے۔ امام شافعی خود رقم طراز ہیں:

''اذا وجدتم فی کتابی خلافا لسنة رسول الله ﷺ فقولوا بها ودعوا ما قلته''(۶۰)۔

اگر تم میری کتاب میں سنت رسول ﷺ کے خلاف کچھ پاؤ تو اس کی نشاندہی کرو اور میری بات کو چھوڑ دو۔

آپ کے شاگرد امام اسماعیل ابن یحییٰ المزنی (متوفی ۲۶۴ھ) فرماتے ہیں کہ امام شافعی نے فرمایا:

''اذا وجدتم سنة صحيحة فاتبعوها ولاتلتفتوا الى قول احد''(۶۱)۔

اگر تمہیں سنۃ صحیحہ ملے تو اس کی اتباع کرو اور کسی کے قول کی طرف توجہ نہ دو۔

خلاصہ بحث

۱۔ ائمہ اربعہ میں امام شافعیؒ قریشی النسب ہیں اور ان کو بجا طور پر اصحاب حدیث اور اصحاب الرائے کے طریقہ اجتہاد کا جامع سمجھا جاتا ہے۔ انہوں نے حجاز، عراق سمیت یمن، شام اور مصر کے دبستان فقہ کو اپنے اجتہادی اسلوب میں سمولیا ہے۔

۲۔ ابتداء میں امام شافعی فقہ مالکی کے متبع تھے۔ بغداد آمد اور یہاں کے فقہاء سے استفادہ کے نتیجے میں مخصوص فقہی مذہب کے بانی اور امام بنے جو ان کا عراقی مذہب یا مذہب قدیم کہلاتا ہے۔ بعد میں جب مصر میں مقیم ہوئے تو اپنے بعض اقوال سابقہ کو ترک کیا اور یہی ان کا مذہب مصری یا مذہب جدید کہلاتا ہے۔

۳۔ امام شافعیؒ پہلے شخص ہیں جنہوں نے اپنے مذہب کے اصول اور مجتہدات بذات خود مرتب کئے۔

۴۔ وہ کتاب، سنت، اجماع اور قیاس چاروں مصادر سے مسائل کا استنباط کرتے تاہم احناف کے استحسان اور مالکیوں کے مصالح مرسلہ کو بالعموم تسلیم نہیں کرتے تھے۔

حواشی وتعلیقات

۱۔ محمد یوسف موسیٰ: تاریخ الفقه الإسلامی (قاہرہ دارالکتاب العربی، ۱۹۵۸ء) ص ۲۵۴۔

۲۔ حضرت علیؓ کے مذکورہ الفاظ امام ابوزہرہ نے ذکر کیے ہیں تاہم مؤطا میں اس روایت کے الفاظ یوں آئے ہیں: ''اذا شرب سکر واذا سکر هذی واذا هذی افتری'' امام مالک بن انس: المؤطا، ط/۱، (دارالنفائس الریاض، ۱۴۱۸ھ/۱۹۹۷ء) کتاب الاشربه، باب الحد فی الخمر ص ۵۱۸۔

۳۔ ابوزہرہ، محمد الشیخ: اصول الفقه (مصر دارالفکر العربی ۱۳۷۷ھ/۱۹۵۸ء) ص ۹۔

۴۔ فاروق حسن، ڈاکٹر: فن اصول فقہ کی تاریخ، (دارالاِشاعت، اردو بازار لاہور، ۲۰۰۶ء) ص ۱۳۱۔

۵۔ ابن عبدالبر ابوعمر یوسف الحافظ: الانتقاء فی فضائل الائمة الثلاثه الفقهاء (ط/۱حلب، مکتبہ مطبوعات الاسلامیہ ۱۴۱۷ھ۔ ۱۹۹۷) ص ۱۱۶۔ نیز ملاحظہ کیجئے: السائیس، محمد علی: تاریخ الفقہ الاِسلامی، (بیروت لبنان، دارالکتب العلمیۃ ط/۱، ۱۴۱۰ھ/۱۹۹۰ء) ص ۱۶۔

۶۔ الرازی، فخرالدین: مناقب الشافعی (طبع مصر ۱۳۷۰ھ) ۱۳۲۹/۱ السائیس، محمد علی، تاریخ الفقہ الاسلامی، ص ۱۱۸۔

۷۔ ابن عبدالبر: الانتقاء فی فضائل الائمة الثلاثة الفقهاء ص ۱۲۰۔ نیز ملاحظہ کیجئے: خطیب بغدادی: تاریخ بغداد ۵۹/۳۔

۸۔ قبیلہ الہذیل: ہذیل بن مدرکہ کی طرف منسوب قریشی قبیلہ ہے، ہذیل بن مدرکہ کے دو بیٹے، سعد اور لحیان سے ان کی نسل آگے چلی دیکھئے: ابن حزم: جمهرة أنساب العرب ۸۸/۱۔

۹۔ الرازی، فخرالدین: مناقب الشافعی، ص ۶۹۔

۱۰۔ یاقوت الحموی: معجم الأدباء: (بیروت، لبنان، داراحیاء التراث العربی) ۳۷۵/۶/۵۔ ترجمہ محمد بن ادریس، نیز ملاحظ کیجئے۔ محمد علی السائیس: تاریخ الفقه الاسلامی، ص ۱۱۸۔

۱۱۔ مسلم بن خالد الزنجی: آپ کا پورا نام مسلم بن خالد بن مسلم بن سعید القرشی المخزومی، اور الزنجی کے لقب سے مشہور تھے۔ انتہائی سُرخ رنگت کی وجہ سے الزنجی کے لقب سے ملقب تھے۔ تابعی اور کبار فقہاء میں سے تھے۔ اور اہل مکہ کے امام تھے۔ امام شافعی نے امام مالک سے پہلے آپ ہی سے تفقہ حاصل کیا۔ ۱۸۰ھ میں انتقال ہوا۔ دیکھئے: الذهبی: سیر أعلام النبلاء، ۱۷۶/۸؛ الزرکلی: الأعلام، ۲۲۲/۷۔

۱۲۔ سفیان بن عیینہ: آپ کا پورا نام ابوعبداللہ سفیان بن عیینہ بن ابی عمران میمون الکوفی، المکی الہلالی ہے۔ ۱۰۷ھ میں کوفہ میں پیدا ہوئے اور ۱۹۸ھ میں مکہ میں آپ کا انتقال ہوا۔ امام اَعمش، جریج، شعبہ اور محمد بن ادریس الشافعی نے آپ سے روایت کی۔ دیکھیے: ابن العماد، عبد الحی الحنبلی: شذرات الذہب فی أخبار من ذہب (ط/ جدید، بیروت، داراحیاء التراث العربی) ۳۵۴/۱۔

۱۳۔ ابن عبد البر: الا نتقاء فی فضائل ائمة الثلاثة الفقهاء، ص ۱۱۸۔

۱۴۔ عمرو بن ابی سلمہ آپ اصلاً دمشق کے تھے۔ تنیس میں سکونت اختیار کی اس لئے ابوحفص التنیسی کے نام سے مشہور ہوئے۔ امام اوزاعی اور اس طبقے کے دوسرے ائمہ سے روایت کی۔ ۲۱۴ھ میں انتقال ہوا۔ دیکھیے: العسقلانی: تہذیب التہذیب، ۸/ ۴۳؛ الذہبی أحمد بن عثمان: سیر أعلام النبلاء، تحقیق: شعیب الارناوؤط وحسین الاسد، ط/ موسسۃ الرسالۃ بیروت، ۱۴۰۲ھ، ۹۶/۳۔

۱۵۔ لیث بن سعد: آپ کا پورا نام ابوالحارث لیث بن سعد بن عبدالرحمٰن ہے۔ ماہِ شعبان ۹۴ھ میں قاہرہ کے قریب ایک بستی قلقشندہ میں پیدا ہوئے۔ اپنے وقت میں اہلِ مصر کے امام تھے۔ امام شافعی نے آپ کے بارے میں کہا: ''اللیث افقہ من مالک الا ان اصحابه لم یقوموا به'' ماہِ شعبان ۱۷۵ھ کو مصر میں انتقال ہوا۔ دیکھیے: ابن خلکان، ابوالعباس شمس الدین احمد بن محمد بن ابی بکر: وفیات الاعیان وانباء ابناء الزمان، تحقیق: دکتور احسان عباس، بیروت دار الصادر، ۱۲۸/۴۔۱۲۹؛ الذہبی، محمد بن احمد بن عثمان شمس الدین الامام: تذکرہ الحفاظ (ط/۱، بیروت، لبنان، دار الکتب العلمیة ۱۴۱۹ھ/ ۱۹۹۸ء) ۱۶۵/۱۔

۱۶۔ یحییٰ بن حسان: آپ کا پورا نام ابوزکریا یحییٰ بن حسان بن حیان البکری التنیسی ہے۔ ۱۴۴ھ میں پیدا ہوئے۔ امام لیث بن سعد، مالک بن انس اور اس طبقہ کے ائمہ سے روایت کی اور امام شافعی، عبداللہ بن عبدالرحمٰن الدارمی، ربیع المرادی اور یونس بن عبدالاعلی وغیرہ نے آپ سے روایت کی۔ ۲۰۸ھ میں انتقال ہوا۔ دیکھیے: العسقلانی، احمد بن حجر الحافظ: تہذیب التہذیب ط/۲ (بیروت، دار احیاء التراث العربی ۱۴۱۳ھ ۱۹۹۳ء) ۱۹۷/۱۱؛ الذہبی أحمد بن عثمان: سیر أعلام النبلاء، تحقیق: شعیب الارناؤط وحسین الاسد، ط/ موسسۃ الرسالۃ بیروت، ۱۴۰۲ھ، ۱۲۹/۱۰۔

۱۷۔ السائیس: تاریخ الفقہ الاسلامی، ص ۱۱۸۔ نیز امام شافعی کی گرفتاری اور رہائی کی تفصیل کے لئے۔ دیکھیے: رئیس احمد جعفری: سیرتِ ائمہ اربعہ، کراچی، لاہور، حیدرآباد شیخ غلام اینڈ سنز، ص ۳۳۰۔۳۳۳۔

۱۸۔ ابن عبد البر: الا نتقاء فی فضائل ائمة الثلاثة الفقهاء طبع اولی حلب مکتبہ مطبوعات الاسلامیہ ۱۴۱۷ھ، ص ۱۱۹۔

۱۹۔ خطیب بغدادی: تاریخ بغداد ۶۴/۲؛ ابن عبدالبر: الانتقاء فی فضائل الائمة الثلاثة الفقهاء، ص ۱۳۱

۲۰۔ مصطفیٰ الشکعة الدکتور: الائمہ الاربعہ طبع رابع بیروت دار الکتاب اللبنانی ۱۹۹۸ء، ص۔ ۲۵۔ (ترجمہ الامام الشافعی)۔

۲۱۔ یاقوت الحموی: معجم الأدباء: (بیروت، لبنان، دار احیاء التراث العربی) ۳۰۰/۱۷ (ترجمہ محمد بن ادریس)

۲۲۔ خطیب بغدادی، ابوبکر احمد بن علی: تاریخ بغداد بیروت دار الکتاب العربی، ۶۴/۲؛ ابن عبدالبر: الانتقاء فی فضائل الائمة الثلاثة الفقهاء، ص، ۱۳۱۔

۲۳۔ یہ قول عبداللہ بن محمد بن ہارون الغریانی کا ہے جسے علامہ الحموی نے نقل کیا ہے۔۔ دیکھئے: معجم الادباء ص ۳۹۲/۶۔

۲۴۔ عبدالرحمٰن بن مہدی: آپ کا پورا نام ابوسعید عبدالرحمٰن بن مہدی بن حسان بن العنبری، اللؤلؤی البصری ہے۔ ۱۳۵ھ میں بصرہ میں پیدا ہوئے۔ بصرہ کے کبار حفاظ حدیث میں سے تھے۔ امام شافعی نے آپ کے بارے میں کہا: ''لا اعرف لہ نظیرا فی الدنیا'' ۱۹۸ھ میں بصرہ ہی میں انتقال ہوا۔ الإصفهانی: حلية الأولياء وطبقات الاصفياء، دار الکتاب العربی، ۱۴۰۰ھ، ۳/۹؛ الزرکلی، خیر الدین: الأعلام، دار العلم للملایین ۱۱۵

۲۵۔ ۳۰۳۔ خطیب بغدادی: تاریخ بغداد، ۶۸/۲۔

۲۶۔ حسین حامد حسان، الدکتور: المدخل لدراسۃ الفقہ الاسلامی: (قاهره مکتبة المثنی) ص۔ ۱۰۴، نیز ملاحظہ کیجئے۔ زیدان، عبدالکریم، دکتور، المدخل لدراسة الشریعه الا سلامیه، ط/۶، مکتبۃ القدس موسہ الرسالہ) ص ۱۶۸۔

۲۷۔ عبداللہ بن عبدالحکم: آپ کا پورا نام عبداللہ بن عبدالحکم بن اعین بن اللیث تھا۔ مصری فقیہ اور امام مالک کے اجلہ تلامذہ میں سے تھے۔ مصر میں امام شافعیؒ آپ کے ہاں فروکش رہے۔ اور آپ ہی کے ہاں امام شافعیؒ کا انتقال ہوا۔ ۲۱۴ھ میں آپ کا انتقال ہوا۔

دیکھیے: ابن فرحون: الدیباج المذہب فی معرفۃ اعیان المذہب (ط/ ا، دار الکتب العلمیۃ بیروت، لبنان، ۱۴۱۷ھ ۱۹۹۶ء) ص ۳۳۷؛ یحییٰ مراد، دکتور: معجم تراجم أعلام الفقهاء (ط/ ا، دار الکتب العلمیۃ بیروت، لبنان، ۱۴۲۵ھ ۲۰۰۴ء) ص ۲۰۲۔

۲۸۔ حسین حامد حیان الدکتور: المدخل لد راسة الفقه الاسلامی، ص ۱۰۵۔

۲۹۔ خطیب بغدادی، تاریخ بغداد، ۶۰/۲۔ الحموی: معجم الأدباء، ۶ / ۳۸۳۔

۳۰۔ العسقلانی، ابن حجر: توالی التاسیس بمعالی محمدبن ادریس (مصر، مطبعه امیر یه ببولاق ۱۳۰۱ھ) ص ۵۹۔

۳۱۔ ابن کثیر عماد الدین اسماعیل بن عمر، البداية و النهاية (قاہرۃ مطبع السعادۃ) ۱۳۴۱ھ) ۲۵۲/۱۰؛ النووی: المجموع شرح المهذب ۱/۷، نیز ملاحظہ کیجئے: حسین حامد حسان: المدخل لدراسۃ الفقہ الاسلامی ص ۱۰۵، زیدان، عبد الکریم: المدخل لدراسته الشريعة الا سلاميه، ص ۱۲۸۔

۳۲۔ ابن خلدون: مقدمہ (ط/ ا بیروت، لبنان، مؤسسه الکتب الثقافیه و مكة المكرمة، المکتبه التجاريه ۱۴۱۴ھ) ۱۳/۲۔

۳۳۔ العسقلانی، ابن حجر: توالی التاسیس بمعالی محمدبن ادریس (مصر، مطبعہ امیریہ ببولاق ۱۳۰۱ھ) ص ۵۴۔

۳۴۔ قاضی عیاض: ترتیب المدارک وتقریب المسالک لمعرفة مذهب مالک، دار بکتبة الفکر، طرابلس لیبیا، ۹۱/۱، ۱۸۱/۳۔

۳۵۔ یہ رائے شیخ ابوزہرہ مصری کی ہے ملاحظہ کیجئے: الشافعی حیاته و عصره و آراء ه وفقهه، دار الآفاق الجدیده، ۱۹۵۸ء، ص ۱۱۔

۳۶۔ الشر باصی، احمد، دکتور: الائمه الاربعة، بغداد مطبعة الارشاد، ص ۱۵۰۔

۳۷۔ السبکی: تاج الدین، طبقات الشافعية الکبریٰ (القاهره، الطبعة الهینیه ۱۳۲۴ھ) ۲۸۵/۳

۳۸۔ السبکی: طبقات الشافعية الکبری، ۲۸۵/۳۔

۳۹۔ امام احمد بن حنبل کا یہ قول حافظ ابن عبد البر نے نقل کیا۔ دیکھئے: الا نتقاء فی فضائل ائمة الثلاثة الفقهاء، ص ۱۲۹۔

۴۰۔ الشافعی، محمد بن ادریس،: الرسالہ، دار الفکر بیروت، ص ۶۸۔

۴۱۔ الشافعی: الرسالہ، ص ۳۹۔ ۵۸۔

۴۲۔ الشافعی: کتاب الأم، طبع ثانیہ، دار الفکر ۱۴۰۳ھ ۱۹۸۳ء، ۳۴۶/۷۔ ابو زہرہ: تاریخ المذاہب الاسلامیہ۔ ص ۴۶۶؛ ابن قیم: اعلام الموقعین، طبع ۱۹۸۲، بیروت دار الجیل للنشر، ۱۷۹/۳۔

۴۳۔ ابوثور: آپ کا پورا نام ابراہیم بن خالد بن ابی الیمان الکلبی اور کنیت ابوثور تھی۔ سفیان بن عیینہ اور امام شافعی سے استفادہ کیا جبکہ امام ابو داؤد اور امام مسلم نے آپ سے استفادہ کیا۔ ۲۴۰ھ میں انتقال ہوا۔ دیکھئے: خطیب بغدادی: تاریخ بغداد، ۶/ ۶۵؛ العسقلانی: تهذیب التهذیب، ۱۱۸/۱؛ الذہبی: تذکرۃ الحفاظ، ۸۷/۲۔

۴۴۔ مصطفی الشکعته، دکتور: الائمة الاربعة، ص ۱۲۱، ۱۲۳۔ نیز ملاحظہ کیجئے سعد جبالی عبد الرحیم: المدخل

لدراسته الفقه الا سلامی (ط۱۹۹۰)ص۲۲۴۔

۴۵۔ خطیب بغدادی: تاریخ بغداد،۶۸/۲۔نیز ملاحظہ کیجئے حسین حامد حسان: المدخل لدراسة الفقه الاسلامی،ص۱۰۶،۱۰۷۔

۴۶۔ حسین حامد حسان: المدخل لدراسۃ الفقہ الاسلامی،ص۱۰۶۔نیز ملاحظہ کیجئے: زیدان، عبدالکریم: المدخل لدراسة الشریعه الاسلامی،ص۱۲۹۔

۴۷۔ حسین حامد حسان: المدخل لدراسة االفقه الاسلامی،ص۱۲۹۔

۴۸۔ العروسی: محمد تاج عبد الرحمن ، دکتور: الفقه الإسلامی فی میزان التاریخ(ط/۱،۲۰۰۳م)ص۱۹۲۔

۴۹۔ الشافعی: الأم،۷/۱۴۴۔

۵۰۔ العروسی : الفقه الاسلامی فی میز ان التاریخ،ص۱۹۲۔

۵۱۔ سعد جبالی عبدالرحیم: المدخل لدراسه الفقه الاسلامی،ص۲۸۵۔

۵۲۔ العروسی: الفقه الاسلامی فی میزان التاریخ،ص۱۹۲۔

۵۳۔ زیدان ، عبدالکریم: المدخل لدراسة الشریعة الاسلامیة، ص۱۲۹،ابوزہرہ: الامام الشافعی:ص۴۵ومابعد۔

۵۴۔ ابوزهرة: الامام الشافعی ،ص۲۶۷۔

۵۵۔ محمد یوسف موسی: المدخل لدراسته الفقه الاسلامی،ص۱۵۳۔

۵۶۔ العروسی : الفقه الاسلامی فی میزان التاریخ،ص۱۹۳۔حسین حامد حسان: المدخل لدراسته الفقہ الاسلامی،ص۔۱۰۷۔

۵۷۔ حسین حامد حسان : المدخل لدراسته الفقه الا سلامی ،ص۱۰۸۔

۵۸۔ ایضاً۔

۵۹۔ رئیس احمد جعفری: سیرت ِ ائمه اربعه،ص۴۸۰۔۴۸۱۔

۶۰۔ مصطفی،محمدآفندی،کتاب الجواهر النفیس فی تاریخ حیاۃالامام محمد بن ادریس،المطبعه الحسینیة المصریة۱۳۲۶ھ۔۱۹۰۸ءص۳۔

۶۱۔ العسقلانی، ابن حجر: توالی التاسیس بمعالی محمدبن ادریس . (مصر، مطبعه امیر یه ببولاق ۱۳۰۱ھ) ص۶۳۔

تعليم اللغة العربية في باكستان لفهم القرآن

الدكتور محمد علي غوري *

إن اختلاف ألسنة الناس من آيات الله تعالى. يقول الله عز وجل:﴿وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِلْعَالِمِينَ﴾[1]. كما فضل الله أماكن على أماكن حين قال رسوله الأمين: "لا تشد الرحال إلا إلى ثلاثة مساجد." رواه الشيخان، وكما فضل الله أياماً على أيام، حين فضل يوم الجمعة على بقية الأيام، كذلك فضل اللغة العربية على غيرها من اللغات، فاختارها لغة لكتابه عزّ وجل الخالد الذي تكفل بحفظه إلى قيام الساعة حيث قال: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾[2] ، وهي لغة النبي الكريم صلى الله عليه وسلم التي بلغ بها دعوة ربه العظيمة في ثوبها الأخير، وقد كتب بهذه اللغة تراث ضخم منطلقاً من القرآن والسنة لم يكتب مثله في أية لغة أخرى.

لو تدبرنا في أمر لغات العالم قاطبة لا نكاد نجد لغة منها بقيت على حالها أكثر من مائة سنة دون أن يصيبها تغيير أو تبديل سوى اللغة العربية، وكيف تتغير أو تتبدل وهي يتلى بها آناء الليل وأطراف النهار في أرجاء المعمورة كلها.

وتتميز اللغة العربية بخصائص فريدة أهمها أن الله شرفها بإنزال كتابه الخالد بها للبشرية قاطبة عن طريق محمد صلى الله عليه وسلم أفصح العرب، وذلك حين قال: "أنا أفصح العرب بيد أني من قريش." أخرجه الطبراني.

ثمة حقيقة ثابتة أثبتها الواقع والتاريخ وهي أن كل اللغات ترتبط بحضارات أهلها وثقافاتهم وتقاليدهم، وأن اللغة والحضارة يتناسبان تناسباً طردياً، أي أن اللغة ظاهرة اجتماعية قبل أن تكون ظاهرة لغوية، تعيش مع المجتمع، فتضعف بضعفه وتقوى إذا قوي. وهكذا كان الحال مع اللغة العربية، فقد كانت في بداية عهدها لغة بسيطة محدودة في جزيرة العرب لا يأبه بها ولا بأصحابها أحد، لأن المجتمع العربي نفسه لم يكن يملك أسباب الحضارة كما كانت تملكها الدول المجاورة، وحين شرفها الله بأن تكون لغة القرآن الكريم ولغة رسوله صلى الله عليه وسلم، واتسعت رقعة العالم الإسلامي ونشأت الحضارة الإسلامية وظهرت العلوم الكثيرة بها، وتحقق التقدم فيها، أصبح لهذه اللغة شأن آخر، فاتسعت واحتوت كل تلك العلوم وأسباب الحضارة التي سادت بها العالم آنذاك.

* الأستاذ المشارك ورئيس مركز اللغة العربية، كلية اللغة العربية، الجامعة الإسلامية العالمية، إسلام أباد، باكستان.

أهمية اللغة العربية كلغة دينية

أدرك المسلمون أهمية اللغة العربية لكونها لغة كتاب ربهم، فسارعوا إلى دراستها والاهتمام بها، وحين انتشر الإسلام في أنحاء المعمورة في البلاد المفتوحة، ودخل الناس في دين الله أفواجاً، وخاصة من غير العرب، شاع اللحن، فسارع المسلمون الأوائل إلى ضبط المصحف ووضع علم النحو والصرف وغيرها من علوم العربية. إذن كان الدافع الديني –أكثر من غيره– وراء الاهتمام باللغة العربية وتطورها وازدهارها وانتشارها في كل العالم. يقول أبو منصور الثعالبي: "من أحب الله تعالى أحب رسوله محمداً صلى الله عليه وسلم، ومن أحب الرسول العربي أحب العرب، ومن أحب العرب أحب العربية التي نزل بها أفضل الكتب على أفضل العجم والعرب، ومن أحب العربية عنى بها وثابر عليها، وصرف همته إليها، ومن هداه الله للإسلام وشرح صدره للإيمان وآتاه حسن سريرة فيه، اعتقد أن محمداً صلى الله عليه وسلم خير الرسل والإسلام خير الملل والعرب خير الأمم والعربية خير اللغات والألسنة، والإقبال على تفهمها من الديانة، إذ هي أداة العلم ومفتاح التفقه في الدين وسبب إصلاح المعايش والمعاد، ثم هي لإحراز الفضائل، والاحتواء على المروءة وسائر أنواع المناقب كينبوع للماء والزند للنار"(3).

وتتميز اللغة العربية بين اللغات الأخرى بمكانة خاصة أهلتها لأن تكون وعاءً لأعظم كتاب أنزله رب العالمين.

كانت اللغة العربية قوية حين كان أصحابها أقوياء، وحين ضعفوا وتفككوا وأصبحوا دويلات وبلدان، وأصبح كل حزب بما لديهم فرحون، تآمر أعداء الإسلام عليهم وتقاسموهم فيما بينهم، وتداعوا عليهم كما يتداعى الأكلة إلى قصعتهم، وفتّوا في عضدهم، وقد كانوا يتحينون كل فرصة سانحة لينقضوا عليهم منذ زمن الحملات الصليبية حتى الآن مروراً بفترة الاستعمار الغربي لبلاد المسلمين. وكان طمس اللغة العربية ومحاربتها من أهم أسلحة الاستعمار لتحقيق أهدافه الخبيثة، ليحول بين المسلمين ودينهم المرتبط بهذه اللغة ارتباطاً لا ينفك. وهذا ما حدث في كثير من البلاد الإسلامية ومنها شبه القارة الهندية التي كانت تخضع كلها لحكم المسلمين قبل الاستعمار أو الاستخراب الإنجليزي عام 1858م، وحين خرج منها بعد حكم دام قرابة مائة عام، وذلك في عام 1947م كان المسلمون قد أصبحوا أضعف الأقوام والأمم وأفقرها، بينما حظي الهندوس بمكانة خاصة في العهد الإنجليزي.

كما أن الاهتمام باللغة العربية من قبل المسلمين –من العرب ومن غير العرب– كان لدوافع دينية، فكذلك كانت أهداف الاستعمار الغربي لبلاد المسلمين دينية محضة، وإن بدت اقتصادية أو سياسية حسب الظاهر.

بداية يجب أن نفهم جيداً أن اللغة العربية هي لغة الإسلام والمسلمين وليست خاصة بالعرب، فهي لغة الدين الذي أدان به الناس في الشرق والغرب؛ من العرب ومن غيرهم. وعندما فتحت البلاد المختلفة من مصر والشام والعراق والأندلس دخل أهلها في الإسلام، وأقبلوا على اللغة العربية يتعلمونها حباً في الدين الذي أنقذهم من الضلال ونقلهم من الظلمات إلى النور، فكان منهم أمثال عبد القاهر الجرجاني وسيبويه والخوارزمي والجاحظ والقرطاجني وآخرون اهتموا بهذه اللغة اهتماماً كبيراً، وأصبحوا حجة فيها يرجع إليهم في تخصصاتهم حتى العرب أنفسهم، وبرز منهم أئمة في التفسير والحديث والفقه والأدب وما إلى ذلك.

تاريخ اللغة العربية في شبه القارة الهندية

إن اللغة العربية من شعائر الإسلام التي أُمر المسلمون بالمحافظة عليها، وقد عدها الإسلام من تقوى القلوب، انطلاقاً من قوله تعالى: ﴿ذَلِكَ وَمَنْ يُعَظِّمْ شَعَائِرَ اللَّهِ فَإِنَّهَا مِنْ تَقْوَى الْقُلُوبِ﴾[4]، وبناء على ذلك أصبحت المحافظة عليها مسئولية كل مسلم من العرب ومن غيرهم.

تعد الهند واحدة من بلاد العالم التي وصلها الإسلام مبكراً عبر الفتوحات الإسلامية الأولى وعبر العلاقات التجارية البرية والبحرية، فقد فتحها القائد المسلم الشاب محمد بن القاسم الثقفي أثناء ولاية عمه الحجاج بن يوسف الثقفي عام 92هـ، وسيطر على بعض الأجزاء من الهند، ثم توسعت الفتوحات في زمن الأمويين والعباسيين فيما بعد. ولكن هذه الفتوحات توقفت بمجيء الخليفة العباسي المهدي، حين اشتد النزاع بين القبائل العربية التي هاجرت إلى هذه البلاد خلال المائة الأولى من دخول الإسلام فيها، ورغم ذلك استمرت الدعوة الإسلامية، واستمر الإسلام ينتشر فيها عن طريق التجار المسلمين، الذين كانوا تجاراً ودعاة في نفس الوقت، وجذور العلاقات التجارية بين الهند والعرب قديمة جداً تعود إلى ما قبل الفتح بمئات السنين. بعد الفتح استقرت الثقافة الإسلامية في المنطقة بشكل رسمي في أرجاء كثيرة من الهند، وكانت اللغة العربية هي اللغة الرسمية للحكام، وفي المراكز العلمية التي سرعان ما انتشرت في المناطق المفتوحة، وهي أصل ما يعرف اليوم بالمدارس الدينية. بدأ استخدام اللغة العربية في الهند منذ الأيام الأولى للفتح الإسلامي للهند، وأول نقش عثر عليه في الهند هو نقش المسجد الجامع في مدينة "بنهور" بالسند المؤرخ عام 107هـ استخدم فيه الخط العربي[5]. كانت اللغة العربية لغة القرآن الكريم ولسان الدعوة الإسلامية وكذلك لغة المنتصر في ذلك الزمان، فكان من الطبيعي أن تنتشر مع انتشار الإسلام وتعاليمه الراقية في المناطق المفتوحة، وكما انتشر الإسلام انتشرت اللغة العربية على نطاق واسع بين سكان البلاد، فقد كان الهنود الذين أسلموا يتحدثون مع العرب باللغة العربية، كما كانوا يرتدون زي العرب، ويحاولون تقليدهم في أمور كثيرة حباً في الدين الإسلامي. يقول الإصطخري: "ولسان أهل المنصورة والملتان ونواحيها العربية والسندية"[6]. ويؤكد الأستاذ خورشيد أشرف إقبال الندوي أن انتشار اللغة العربية في الهند على نطاق واسع كان في القرن

الرابع الهجري حين وصلت أسر مثل المماليك والخلجيين والتغلقيين والسادات واللودهيين إلى سدة الحكم في الهند. وتمتاز فترة حكم هذه الأسر بتقدم ملموس في تعليم اللغة العربية والدين الإسلامي، حيث عنى كثير من ملوكها وأمرائها بتأسيس المدارس ومراكز التعليم، وبذل العلماء جهوداً جبارة في توسيع نطاق اللغة العربية حرصاً على لغة القرآن والسنة، فأثمرت جهودهم وأتت بنتائج مبشرة[7] وكان لجهودهم هذه آثار عظيمة ودور كبير في نشر اللغة العربية في ربوع تلك البلاد.

قام المسلمون في شبه القارة الهندية بدور كبير في المحافظة على لغة القرآن، فقدموا للعالم الإسلامي تحفاً علمية نادرة وعظيمة بهذه اللغة العظيمة، ولم يكن اعتناؤهم بها أقل من غيرهم، فمنذ أن دخل الإسلام في هذه البقاع أخذت اللغة العربية تكتسح الساحات فيها، وأخذت كل يوم تكسب أرضاً جديدة على حساب اللغات المحلية الموجودة قبلها. اضمحلت كل اللغات المحلية أمام اللغة العربية في البلاد المفتوحة، حتى أن كثيراً من مناطق السند والبنجاب الغربيتين كان أهلها يتحدثون بهذه اللغة وكانت فيها مراكز علمية كبيرة وكثيرة. يتحدث الدكتور نبيل فولي عن الوضع في شبه القارة الهندية فيقول: "لكن العربية بقيت في كل الأحوال لغة العلوم الدينية والدنيوية الأولى طوال فترات التفوق الحضاري للمسلمين، وكانت تصنع لنفسها في بعض المناطق خنادق خاصة بها في أوساط العلماء والطلاب وسط خضم من اللغات الأعجمية التي تأثرت بها تأثراً لم يتوقف عند حدود استعارة الألفاظ، بل استعارت منها ألواناً أدبية متعددة أيضاً".[8] كثرت المؤلفات العربية لعلماء شبه القارة الهندية بشكل ملفت للنظر في العلوم الشرعية والعربية، فظهرت شروح الصحاح الستة وغيرها من كتب الحديث وبعض المؤلفات في بعض المسائل الفقهية الدقيقة، كما أنجبت شبه القارة شعراء نظموا الشعر بالعربية. ولكن الذي يدعو إلى الأسف أن اللغة العربية لم تصبح لغة البلاد كما أصبحت لغة أهل مصر والشام والعراق وحتى بلاد الأندلس البعيدة، وكان ذلك لأسباب كثيرة أهمها عدم استيطان الفاتحين العرب لهذه المنطقة كما استوطنوا العراق ومصر والشام وشمال إفريقيا وحتى الأندلس البعيدة عن جزيرة العرب لجمال الطبيعة في هذه المناطق ولصعوبة الجو وحرارته في السند وجنوب البنجاب التي فتحها العرب وحكموها منذ أيام الخليفة الوليد بن عبد الملك الأموي، فكانت الجيوش العربية الفاتحة تبقى في الهند بضعة أشهر ثم ترجع إلى جزيرة العرب ليأتي غيرهم، وهكذا كانوا يتناوبون البقاء فيها، ولم يتخذوها موطناً لهم يستقرون فيها. يقول الدكتور نبيل: "حين انطلق الإسلام في أرجاء العالم التي سعدت به لم ينطلق وحده بل أخذ اللغة العربية في صحبته، يتلى بها القرآن الكريم، وتروى بها السنة الشريفة، ويتخاطب بها الفاتحون، ولولا السياسة وتقلباتها وأمور أخرى تتعلق بضعف كثافة الهجرات العربية وتغير لغة الفاتحين في الأجيال التالية لتعربت مناطق من العالم أكثر اتساعاً مما نجد الآن".[9] ومن أسباب عدم تمكن العربية من شبه القارة الهندية منافسة اللغة الفارسية لها، فحين جاء المغول من أفغانستان وإيران عملوا على نشر اللغة الفارسية، وكان ذلك

على حساب اللغات الأخرى، ومنها اللغة العربية. ثم ظهور اللغة الأردية المائلة إلى السهولة، وكانت نتيجة اختلاط لغات كثيرة أهمها الفارسية –التي تعد أم الأردية– والسنسكريتية –وهي لغة الهند القديمة– والتركية والعربية، وكلمة "أردو" تعني "معسكر" باللغة التركية. وأخيراً اللغة الإنجليزية التي دخلت بقوة مع دخول الاستعمار البريطاني للبلاد، وهذا الاستعمار حارب اللغة العربية إبان فترة احتلاله الغاشم، وأبعد أصحاب الثقافة الإسلامية ومن كانت لديه خلفية في اللغة العربية من المجالات الحيوية، وخاصة من مجال التعليم والقضاء، وقدموا عليهم أصحاب الثقافة الغربية ومن كانت لديه خلفية في اللغة الإنجليزية، وتأثير ذلك باق إلى يومنا هذا، فمن يجيد اللغة الإنجليزية اليوم في باكستان يجد عملاً بسهولة، كما يحظى بمكانة لا يحظى بها الآخرون ممن لا يجيدونها، أما العربية فأصبحت –كما يقال– لا تطعم خبزاً. ورغم هذا فقد أقيمت مراكز علمية كثيرة في مناطق متعددة من شبه القارة الهندية تهتم باللغة العربية؛ لغة القرآن، وأحاديث النبي صلى الله عليه وسلم. وأصبحت هذه المراكز العلمية فيما بعد تعرف بالمدارس الدينية، أو ما يسمى عندنا ب"درس نظامي"، وكانت هذه المدارس تهتم بالعربية إلى جانب الفارسية والأردية الناشئة، فكانت تدرس فيها مواد النحو والصرف والبلاغة والأدب وبعض المواد الأخرى المتعلقة بالعربية مثل الترجمة، إلى جانب العلوم الدينية مثل التفسير والحديث والفقه وأصول الفقه وما إلى ذلك، حيث تقرأ متونها بالعربية ثم تشرح باللغات المحلية المختلفة، لذلك بقيت اللغة العربية وسيلة لفهم الكتاب والسنة وكتب التراث، ولكنها لم تصبح لغة التخاطب. وهكذا بقيت بعيدة عن عامة الشعب الذي كانت تتنازعه لغات محلية كثيرة. وبقي الحال على هذا المنوال حتى دخل الاستعمار البلاد وفتح المدارس العصرية التي تدرس العلوم الحديثة واللغة الإنجليزية في طول البلاد وعرضها، وأخذت هذه المدارس مع الزمن تنافس المدارس الدينية، بل سحبت البساط من تحتها لأسباب كثيرة منها تقصير المسلمين في شبه القارة الهندية وضعفهم، حيث كانت المناهج المعتمدة في تدريس العلوم الدينية واللغة العربية في هذه المدارس قد تقادم عليها العهد، وأكل عليها الدهر وشرب، فكان ذلك من أسباب تأخر المسلمين في هذه البلاد، ولأجل ذلك أشيع بينهم أن اللغة العربية صعبة فقصروا في تعلمها وأهملوها. وحين دعا المستعمر البريطاني الشعب الهندي إلى تعلم اللغة الإنجليزية صدرت بعض الفتاوى التي تدعو المسلمين إلى عدم تعلمها، وأجازوا للبعض بأن يتعلمها ليأمنوا مكر الإنجليز الذين كانوا يتربصون بأهل البلاد وخاصة بالمسلمين الدوائر، أما أن ينصرف الناس جميعاً إلى تعلم هذه اللغة ففي ذلك خطر كبير على كيان الأمة الإسلامية، لأن اللغات في نظر هؤلاء –وهذا حق– ليست مجردة، فهي تحمل معها عقائدها وعاداتها وتقاليدها التي نشأت تلك اللغات في ظلها، فإذا انكب المسلمون جميعاً على هذه اللغة يتعلمونها دخلت العقائد الغربية وعاداتهم وتقاليدهم المتصلة بها إلى عقر دارنا من أوسع أبوابها، والأمة التي تفرط في لغتها تفرط في أساس وجودها، لأن اللغات أوعية لثقافات أهلها وحضاراتهم. وما حدث بعد ذلك يؤكد أهمية تلك الفتاوى ويبررها ويبرز وعي أولئك العلماء بحقائق الواقع، ويكشف عن نظرتهم الثاقبة للمستقبل.

ويحس كثير من الباكستانيين في الآونة الأخيرة بأهمية التحدث بالعربية من أجل التواصل مع إخواننا العرب، وخاصة بعد حضورهم المكثف للاشتراك في الجهاد في جبهة أفغانستان، فظهرت كتيبات تركز على تعليم اللغة العربية محادثة، ولكن أغلبها لم يصل إلى المستوى اللائق أو الملائم لتحقيق الهدف المنشود، لأسباب كثيرة أهمها أن الذين قاموا بتأليف هذه الكتيبات لم يكونوا مؤهلين لهذا العمل، وذلك لأن بعضهم كان من العرب الذين لا يعرفون طبيعة البلد ولا عاداتهم اللغوية والاجتماعية ولا طرق تفكيرهم، فلذلك ألفوا تلك الكتيبات لأغراض عامة غير مفرقين بين المستويات المختلفة للمتعلمين، ودون اعتبار للغة المتعلمين الأصلية أو الأم، وأغلب هذه الكتيبات ألفت في البلاد العربية، ثم نقلت إلى شبه القارة الهندية الباكستانية. وبعض الذين ألفوا مثل هذه الكتيبات كانوا من أهل شبه القارة من الهنود والباكستانيين، وهؤلاء رغم معرفتهم لمشاكل أهل هذه البلاد وطبيعتهم وعاداتهم اللغوية وتقاليدهم الاجتماعية، فإنهم كانوا أنفسهم يعانون من ضعف في التحدث بالعربية وفي إخراج الحروف العربية من مخارجها، وفاقد الشيء لا يعطيه كما نعلم. وهكذا لم تغن هذه الكتيبات ولم ترفع مستوى التحدث بالعربية بقدر ما حققه الاتصال المباشر والممارسة العملية لهذه اللغة مع أهلها من خلال الاتصال بهم في بلادهم بعد أن سافر كثير من الباكستانيين إلى البلاد العربية وخاصة بلاد الخليج بحثاً عن أسباب الرزق وطلباً لتحسين المعيشة، وكانت حكومة ذوالفقار على بوتو رئيس حزب الشعب قد فتحت الباب أمام هؤلاء ليخرجوا من البلاد للعمل في الدول الأخرى، وخاصة في دول الخليج العربي. ومن أشكال الاتصال المباشر الاتصال بهم في باكستان نفسها وخاصة في المناطق الشمالية بعد قدومهم المكثف إثر اشتعال الثورة واندلاعها في أفغانستان ضد الاحتلال الروسي، وهذا الاتصال أيضاً لم يحقق المستوى المناسب حيث غلبت عليه اللهجات العامية.

خلاصة القول في هذا الشأن أن الكتب التي ألفت في باكستان بهدف تعلم التحدث باللغة العربية لم تكن مناسبة ولم تحقق الهدف المطلوب منها لأنها لم تراع أصول تعليم اللغات ولا طرق تعليمها، ولم تضع نصب عينها الأغراض الخاصة التي تهتم بها الدراسات الحديثة، ثم كما ذكرت لم تصدر عن مؤهلين لهذا الغرض الخاص.

مؤسسات تعليم اللغة العربية في باكستان

إن اللغة العربية لها مكانة خاصة في قلوب الباكستانيين لارتباطها الوثيق بالثقافة الإسلامية وبالقرآن بشكل خاص، وكذلك لاحتواء اللغة الأردية واللغات المحلية فيها –مثل: البنجابية والسندية والبلوشية والبشتوية– على كثير من المفردات العربية، ففي اللغة الأردية من أربعين في المائة إلى ستين في المائة من الكلمات العربية على اختلاف الإحصائيات (10).

وترجع رغبة الباكستانيين في تعلم اللغة العربية إلى عمق العاطفة الدينية لديهم، وهذه الرغبة كانت الدافع الأكبر على قيام دولة باكستان –وتعني الأرض الطاهرة– وكان استقلالها عن

بريطانيا وانفصالها عن الهند عام 1947م، وهذا الأمر كان له أثر كبير على إقبال الناس على القرآن الكريم قراءة –وتسمى عندنا "ناظرة"– وتعلماً وحفظاً، ففي باكستان والهند أعداد كبيرة من حفاظ القرآن الكريم تتجاوز أية دولة أخرى، علاوة على ما اشتهر بين الباكستانيين بأن اللغة العربية هي لغة أهل الجنة، كما ورد في الحديث الذي لم تثبت صحته(11). وانتشار اللغة العربية في باكستان لا يعود إلى رغبة المتدينين من الشعب فحسب، بل تتعدى إلى بعض الحكام من أصحاب الميول الدينية مثل الجنرال ضياء الحق الذي أمر عام 1978م بتعليم اللغة العربية كمادة أساسية في جميع المراحل الدراسية بدءاً من الصف الأول وحتى الصف العاشر، ولكن المنفذون لهذا الأمر من البيروقراطيين قصروه على ثلاثة مستويات أو مراحل فقط، تبدأ من الصف السادس وحتى الصف الثامن، وفي عهد الحكومات التالية اقتصر تدريس هذه اللغة على مرحلة واحدة أو مستوى واحد فقط وهو الصف السادس، وهذه المادة اليتيمة اليوم لا يهتم بها أحد ولا تحمل أي مستوى حقيقي يفيد الطلاب. ومن انجازات الرئيس الراحل ضياء الحق إنشاء الجامعة الإسلامية العالمية في العاصمة عام 1980م(12) التي تعتمد على هذه اللغة منهجاً في عدد من التخصصات وخاصة في الكليات الأساسية مثل كلية اللغة العربية وكلية الشريعة والقانون وكلية أصول الدين، علاوة على تدريسها في باقي كليات الجامعة وأقسامها حتى العلمية منها كمتطلب عام. كما أسست أقسام اللغة العربية في معظم جامعات باكستان الحكومية منها والأهلية. وعلى الصعيد الشعبي قامت المدارس الدينية المنتشرة في طول البلاد وعرضها –يزيد عددها عن عشرين ألف مدرسة– بدور كبير في تعليم اللغة العربية والأدب العربي فيدرس فيها الطلاب النحو والصرف والبلاغة والأدب، وكان للبعثات التي أرسلت إلى البلاد العربية المختلفة للدراسة وعودتهم حاملين الشهادات العليا والعلم الغزير واللغة العربية دور كبير في الارتقاء بهذه اللغة في باكستان. هذا ويستغل الباكستانيون فرصة وجود العرب في باكستان ليتعلموا منهم أي قدر يتيسر لهم من اللغة العربية، وذلك بشوق عظيم ورغبة شديدة، وذلك بسبب القرآن الكريم ومكانته في قلوبهم. وهنا لا بد من الإشادة بدور المؤسسات العربية التي تأسست خلال السنوات الثلاثين الماضية في باكستان التي فتحت معاهد لتدريس اللغة العربية، ولتحقيق هذا الغرض وفرت عدداً لا بأس به من المدرسين العرب، وأقاموا دورات اللغة العربية في مختلف أرجاء البلاد، كما أقاموا دوراً ومدارس للأيتام اعتمدت فيها المناهج العربية، وخاصة في مدينة "بيشاور" والمدن المجاورة، ولكن أكثر هذه المؤسسات أغلقت بسبب سياسات الحكومات الباكستانية الموالية لأمريكا في السنوات الأخيرة، مما أدى إلى تراجع اللغة العربية في باكستان خطوات إلى الوراء بعد أن كانت قد حققت بعض التقدم، وهذه السياسات التي اتبعتها الحكومات المتعاقبة في باكستان كانت ضمن منظومة دولية هدفها التآمر على الإسلام وعلى لغة الإسلام.

تعليم اللغة العربية لأغراض خاصة

نشهد في هذا العصر الذي نعيش فيه تطوراً ملموساً في كل شيء، وقد ظهرت تخصصات دقيقة لم يعرفها القدماء، ربما كانت لها جذور قديمة، وربما تحدث عنها أسلافنا بشكل أو بآخر، ولكنها لم تكن بهذا التقعيد والتنظير المعروف الآن، ولم تكن مجموعة في مكان واحد كما نشهدها اليوم وكما هو حالها اليوم. فعلى الصعيد اللغوي ظهرت نظريات لغوية حديثة كثيرة، تحت غطاء "الألسنيات" التي ظهرت في ساحة علم اللغة منذ خمسينيات القرن الماضي، وفيما يتعلق بتعليم اللغة العربية بدأت هذه النظريات تركز على مستوى المتعلم وطبيعته وعلى الأغراض التي من أجلها يتعلم اللغة العربية.

ومن خصائص الدراسات اللسانية الحديثة أنها تجمع بين اللغة وعلوم أخرى أهمها علمي النفس والاجتماع، وقد نتج عن ذلك فرع جديد في مجال تعليم اللغات يسمى تعليم اللغة لأغراض خاصة، وهذا المجال يتجاوز الكفاية اللغوية إلى الكفاية التواصلية؛ التواصل لتحقيق أغراض خاصة محددة.

ساهم تعليم اللغات الأوروبية وخاصة الإنجليزية في تطوير تدريس اللغة لأغراض خاصة، فظهرت لديهم نظريات جديدة في هذا التخصص، وأما اللغة العربية فقد تأخر دخولها في هذا الميدان، وقد بدأ المتخصصون في هذه اللغة بالاهتمام بها من هذا المنظور، ومن ذلك هذا المؤتمر الذي نشهده على أرض ماليزيا الرائدة الذي يبرز جهود العلماء في هذا المجال ويفتح آفاقاً واسعة أمام الباحثين والمتخصصين ليدلوا بدلوهم، ويقدموا ما يمكن أن يصب في النهاية في صالح اللغة العربية لغة القرآن.

ولنا أسوة حسنة في جهود علمائنا القدامى حين وظفوا اللغة العربية لخدمة القرآن الكريم والحديث الشريف وتعلم العلوم الدينية مثل الفقه وأصوله والتفسير وعلومه. كان الطالب إذا شرع في تعلم هذه العلوم يبدأ بتعلم النحو والصرف والبلاغة والأدب حتى يتمكن منها لينطلق إلى العلوم الدينية المختلفة يتعلمها بعد أن يتأسس جيداً في اللغة العربية.

أهم دوافع تعلم اللغة العربية في باكستان

يتعلم تسعون في المائة من مسلمي العالم اللغة العربية اليوم لأغراض دينية، ونسبة الباكستانيين الذين يتعلمون اللغة العربية لأغراض دينية وخاصة لغرض فهم القرآن أكثر من ذلك،(13) ويمكننا إدراك ذلك من أسماء الكتب التي تعلم اللغة العربية فنجد مثلاً كتاباً باسم "لغة القرآن" وأخر باسم "لسان القرآن" وهكذا. ولكن هذه الكتب رغم ما توحي إليه من أنها تعلم اللغة العربية لغرض خاص فإنها بعيدة كل البعد عن روح هذا النوع من التخصص، وتحتاج إلى أن يتولى أمرها متخصصون يدركون كنهه، فلا فرق بين هذه المناهج ومناهج تعليم اللغة العربية

لأغراض عامة سوى حشد هائل من الآيات القرآنية، وهي في هذا تسلك منهج القدماء وأساليبهم في التركيز على قواعد النحو والصرف، والأدهى أنها تبدأ عادة بقواعد الصرف قبل النحو، فيضطر الطالب إلى أن يحفظ هذه القواعد عن ظهر قلب دون فهم، وهذا منهج خاطئ في تعليم اللغة العربية لأغراض خاصة، وقد نسي هؤلاء أن القدماء وضعوا تلك المناهج لمن كانت العربية لغتهم الأم.

إن تعليم اللغة العربية لهدف فهم القرآن في باكستان بالغ الدقة وبحاجة إلى خبرة وبصيرة، ولا بد من الاستفادة من تجارب السابقين –ولكن دون تقليدهم في كل شيء– فما يصلح لقوم قد لا يصلح لآخرين، فلكل لغة أسلوبها الخاص في تأليف كلماتها وتركيب جملها، وهذا الأمر له أثر على أسلوب التفكير. وتعليم اللغة العربية للناطقين بالأردية لأغراض خاصة ولغرض فهم القرآن الكريم بشكل خاص يتطلب منهجاً خاصاً لا بد فيه –أولاً وقبل كل شيء– مراعاة الفوارق والمشتركات بين اللغتين العربية والأردية، فكل لغة لها أسلوبها الخاص في تأليف كلماتها وتركيب جملها، وهذا الصنيع يطبع عقلية الدارس بطابع خاص، لأن أسلوب التفكير مستمد من أسلوب اللغة، فهما متلازمان تلازماً لا ينفك، وحتى ندرك هذه الحقيقة نذكر في هذا الصدد أن أساليب التعبير تختلف من فصيلة من الألسنة واللغات إلى أخرى، فاللغات السامية على سبيل المثال تشتمل على جمل خالية من الفعل، على حين لا بد من وجود فعل في كل جملة من جمل اللغات الهندية – الأوروبية، حتى ولو كانت جملاً اسمية[14].

كما أن أكثر الذين ألفوا، والذين يؤلفون مناهج تعليم اللغة العربية لأغراض خاصة أو لغرض فهم القرآن في باكستان لا يراعون أعمار المتعلمين، فلا فرق بين الصغار والكبار في هذه المناهج، وهذا خطأ جوهري يجب التنبه له وتفاديه، فهذه المناهج بشكلها الحالي لا تلبي حاجة الناس في باكستان من الأعمار المختلفة، فهي إن وافقت في بعض أجزائها طائفة خاصة أو مرحلة معينة من العمر لا تناسب طائفة أخرى أو مرحلة أخرى من العمر. يقول الدكتور علي القاسمي: "ينبغي أن يختلف تعليم اللغة العربية للأطفال الذين هم في سن الخامسة عنه لليافعين الذين هم في سن الخامسة عشرة، فهناك فروق بين هذين النوعين من المتعلمين على المستويات الجسمية والعقلية ومن حيث الولوع والرغبات وطريقة التعلم المناسبة. إن عمر المتعلم يؤثر على الكتاب من حيث المحتوى والعرض"[15]. يعود الدكتور القاسمي بعد ذلك مباشرة ويقول مستدركاً إن عمر المتعلم قد لا يؤثر كثيراً على المحتوى اللغوي للكتاب في المراحل الأولى من تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها، ولكن عرض المادة اللغوية يتأثر حتماً بعمر المتعلم، فالصغار يفضلون السرد على الوصف، كما أنهم أكثر تقبلاً للمحسوسات منهم للمفاهيم المجردة، وكذلك تثير المنبهات الحسية الصغار أكثر، ولذلك يفضل الاستعانة بوسائل الإيضاح المختلفة مثل الصور في تعليم هؤلاء اللغة العربية، وفيما يتعلق بتعليمهم هذه اللغة لغرض فهم القرآن يمكن الاستعانة ببعض المسلسلات المرئية التي تعرض فيها قصص القرآن الكريم كقصص الأنبياء وأخرى عن

الحيوانات التي ورد ذكرها في القرآن الكريم وهي متوفرة وفي متناول اليد في الشبكة الدولية وفي صورة أشرطة. وفيما يتعلق بالتراكيب النحوية والمعاني فالأطفال يفضلون استخدام الأمثلة في حين يحتاج الكبار إلى معرفة القواعد(16)، والصغار ليست لديهم رغبة كافية في فهم القرآن، بعكس الكبار. وإن كان مؤلفوا مناهج تعليم اللغة العربية لغرض فهم القرآن -في مجموعهم- يركزون على الكبار أكثر حين يضعون هذه المناهج، لذلك نجد نفَس هذه المناهج قصيراً، لأنها تركز على الكبار، ولا يملك هؤلاء الكبار الوقت الكافي لتعلم اللغة العربية، وإن وجدوا الوقت الكافي تنهار هممهم بسرعة لبعدهم عن اللغة العربية في حياتهم العملية، ولأن الأساس اللغوي عندهم يختلف عن الأساس اللغوي للغة العربية.

على الذين يتصدون لتأليف كتب ومناهج لتعليم اللغة العربية لغرض فهم القرآن أن يبدأوا بتعليم اللغة البسيطة في أشكالها السهلة الواضحة المباشرة، لأن لغة القرآن صعبة حتى على الناطقين باللغة العربية الذين يستعينون بالتفاسير والمعاجم في فهم معاني كثير من كلمات القرآن الكريم، فكيف بغير العربي، وإذا عملنا على تأسيس المتعلم على أسس متينة من اللغة العربية نكون قد أطلنا المنهج أو مدة التعلم، وهذا سوف يصرف هؤلاء عن تعلمها. والحل في الوسطية والاعتدال، فنتقي الله ما استطعنا ونعمل بقول المصطفى صلى الله عليه وسلم: "سددوا وقاربوا"، فنبدأ باللغة البسيطة بقدر ما يسمح الوقت المخصص، ثم نبدأ بلغة القرآن، وحبذا لو فعلنا هذا مع كل قاعدة. وكذلك لا بد من إلمام موجز وسريع بقواعد الإملاء قبل الدخول في القرآن الكريم. ومن حسن حظنا أن الأردية تكتب بحروف عربية، ولذلك ليست لدينا مشكلة في تعلم كتابة الحروف العربية. على الذين يؤلفون هذه المناهج أو المقررات أن يراعوا اعتبارات أخرى عدا العمر، مثل الذاكرة وقابلية المحاكاة والذكاء والشخصية والخلفية ومدى رغبة المتعلم ووقته، فالكبار مشغولون في كسب معاشهم والصغار مثقلون بموادهم الدراسية.

والأدهى أن أكثر الذين يؤلفون مناهج تعليم اللغة العربية للناطقين بالأردية والذين يدرِّسونها لا يستطيعون التحدث بها، بل إن بعضهم إذا سمعوها من لسان عربي فصيح لا يفهمونها، لعدم معايشتهم لها في حياتهم العملية، وأكثرهم لم يدرسوا اللغة العربية بشكل منظم أي دراسة منظمة متدرجة، وإنما اعتمدوا في تأليفهم على علمهم الديني، وعلى الكتب الدينية المترجمة إلى اللغة الأردية وخاصة في التفسير. كما أن أكثر هؤلاء يركزون على مهارة واحدة من بين المهارات اللغوية الأربعة التي يهتم بها المعلم والمتعلم معاً، وهي مهارة فهم المقروء، ويغفلون فهم المسموع والمحادثة والكتابة، لأن الهدف هو فهم القرآن الكريم المكتوب، ولذلك نجدهم لا يركزون كثيراً على القراءة الصحيحة وعلى أسس القراءة الصحيحة، فلا يراعون قواعد التجويد، لأن هذا ليس هدفهم، وهذا أيضاً خطأ جوهري يقع فيه معلمو العربية لغرض فهم القرآن. من المفيد جداً لهؤلاء أن يتعلموا قواعد التجويد، ولكن بشكل مختصر حتى لا ينصرفوا عن فكرة تعلم اللغة العربية من أساسها. وكذلك لا بد من تخصيص وقت لسماع تلاوة القرآن الكريم، ففي كل

حصة أو محاضرة يسمع المتعلمون مجموعة من الآيات تختلف طولاً وقصراً حسب الوقت المخصص للحصة أو المحاضرة. إن الكتاب الجيد هو ذلك الذي يقدم العربية لغة ومضموناً، تكلماً وكتابة. نحن في باكستان اليوم –بشكل عام– نعاني من عدم وجود المعلم الكفء الذي هو أساس نجاح أي عملية تعليمية، ونحن نعلم أن أية عملية تعليم تعتمد على ثلاثة أسس هي: الطالب والمعلم والمنهج، وأهمها هو المعلم.

خلاصة البحث والتوصيات

أولاً: خلاصة البحث

يعود بقاء اللغة العربية حتى يومنا هذا وإلى قيام الساعة –أولاً وأخيراً– إلى أنها لغة القرآن الكريم، والقرآن هو الكتاب الذي أنزل على نبينا محمد صلى الله عليه وسلم، وهو كتاب الإسلام الذي تدين به الشعوب الإسلامية في أكثر من أربعين دولة داخل هيئة الأمم المتحدة، ولا غرو فالأمم الإسلامية الآن وبخاصة العربية منها تتمتع بمركز ممتاز في مجال العلاقات الدولية. لذلك صار لزاماً على الدول العربية أن تنشط وتجدّ في سبيل نشر اللغة العربية وتيسير تعليمها وتقديمها للعالم في صورة جميلة جذابة، ولتحقيق ذلك عليهم أن يقيموا المؤسسات والمراكز وذلك من خلال تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها داخل تلك الدول –أي الدول العربية– وخارج نطاقها. وتعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها يجب أن ترتبط بشكل خاص بالثقافة الإسلامية وبخاصة القرآن الكريم الذي نزل بها كما ورد في قوله تعالى: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾[17]. يعد المسلمون اللغة العربية لغة مقدسة لارتباطها بالكتاب المقدس، فلا تصح الصلاة إلا بها، والصلاة عماد الدين، كما هي لغة التراث الإسلامي العظيم التي أنتجته عقول المسلمين خلال قرون عديدة، واللغة العربية كانت من أهم العوامل التي وحدت المسلمين عبر قرون طويلة تحت لواء الخلافة الإسلامية، وهي من أهم عوامل الوحدة بين العرب اليوم رغم انقسامهم السياسي، والتي يمكن أن تجمع بين المسلمين كلهم –شرقاً وغرباً وشمالاً وجنوباً– من جديد، كما كانوا؛ أمة واحدة، دينها واحد ولغتها واحدة، فتجمع بين المسلم السعودي والمصري والباكستاني والهندي والأوروبي والأمريكي.. إلخ. فالمسلم يعد معرفة اللغة العربية أصلاً من أصول عقيدته وواجباً مقدساً يمكّنه من إدراك لأسرار القرآن الكريم وفهم معانيه، ووحدة العقيدة –كما نعلم– عامل مهم لتيسير وسرعة تعلم اللغة العربية[18]. بدأ الغرب قبلنا بتعليم اللغات لأغراض خاصة، فحققوا انجازات ضخمة يمكن الاستفادة منها في مجال تعليم اللغة العربية لأغراض خاصة. وما زال الطريق طويلاً أمامنا حتى نحقق شيئاً ملموساً، ولكن إذا خلصت النيات واستمرت الجهود فسوف نحقق تقدما واضحاً في هذا المجال إن شاء الله تعالى. وفيما يتعلق بتعليم اللغة العربية لأغراض خاصة في باكستان، فنحن متخلفون جداً في هذا المجال، لأن اللغة العربية في بلادنا ضعيفة جداً، والاهتمام الرسمي بها قليل.

ثانياً: التوصيات

- يجب أن نخطط للمدى البعيد، فنهتم بالصغار، فهم أسرع تعلماً من الكبار، وذلك بتهيئتهم مبكراً، وتعليمهم اللغة العربية لغرض فهم القرآن، حتى يتشكل لديهم الأساس القوي المتين.
- وضع مناهج لتعليم اللغة العربية للناطقين بالأردية حسب المستويات، التي يراعى فيها كل شيء، انطلاقاً من العمر.
- الاهتمام بالغرضين العام والخاص عند وضع مناهج تعليم اللغة العربية، وذلك بشكل متوازن.
- محاولة خلق بيئة لغوية قرآنية، حتى يسهل تعلم اللغة العربية لغة القرآن الكريم.
- العناية بتطوير المناهج بين حين لآخر، مراعين فيها ظروف المتعلم، في هذا الصدد يمكن تشكيل لجان من متخصصين حقيقيين.
- لم يكن دور الحكومات الباكستانية كما يجب أن يكون فيما يتعلق بالاهتمام باللغة العربية، وأنا هنا لا أريد الدخول في السياسة، ولكني أهيب بالحكومات في البلاد الإسلامية، وبحكومتنا في باكستان بشكل خاص أن تستجيب لرغبات الشعب وتقوم بدور ريادي من أجل نشر اللغة العربية، لغة القرآن الكريم، فتضع الخطط، وتشرف على البرامج، وتعقد الندوات والمؤتمرات، وتعمل على تدريب معلمي اللغة العربية وتطوير قدراتهم وإمكانياتهم، وخاصة من أجل فهم القرآن الكريم خدمة للدين الحنيف. وبدون هذا الغطاء الرسمي ستبقى المحاولات الفردية ضعيفة الأداء، قليلة التأثير، كما هو الوضع الراهن.

الهوامش

1- الروم:22.

2- الحجر:9.

3- "فقه اللغة وسر العربية"، عبد الملك بن محمد بن إسماعيل الملقب بأبي منصور الثعالبي، دار الكتب العلمية، 2008م، بيروت، ص25.

4- سورة الحج:32.

5- "الخط العربي وأثره الحضاري" د. محمد يوسف صديق، مقال منشور على الشبكة الدولية في موقع "نادي الإحياء العربي".

6- "المسالك والممالك"، أبو إسحق إبراهيم بن محمد الفارسي الإصطخرى المعروف بالكرخي (ت:346هـ)، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، ص32.

7- "اللغة العربية في الهند عبر العصور"، الأستاذ خورشيد أشرف إقبال الندوي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط1، عام 2008م، ص35.

8- "الشعر العربي في شبه القارة الهندية"، د. نبيل فولي، مقال منشور في مجلة الوعي الإسلامي الصادرة عن وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية بالكويت، العدد 532، بتاريخ 3 سبتمبر 2010م.

9- المرجع السابق.

10- "الباكستانيون يقبلون على اللغة العربية لدوافع دينية"، مهيوب خضر، مقال منشور على الشبكة الدولية في موقع "إسلام ويب".

11- ونصه كالتالي: "أحبوا العربية لثلاث: لأني عربي والقرآن عربي ولسان أهل الجنة عربي" رواه الطبراني في الكبير والأوسط،وهذا الحديث موضوع، فقد حكم عليه ابن الجوزي والذهبي بالوضع، وأدرجه الألباني في "سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة رقم 160.

12- تحدث الدكتور محمود محمد عبدالله بالتفصيل عن دور المؤسسات التعليمية في نشر اللغة العربية في باكستان في الباب الأول من كتابه "اللغة العربية في باكستان، دراسة وتاريخاً"، من منشورات وزارة التعليم الفيدرالية بإسلام أباد، ط1، 1984م، ص81-198.

13- "تجربة المنهج في معهد تعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية- الرياض" للدكتور عبد الرحمن حسين، بحث منشور ضمن "وقائع ندوات تعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها"، الجزء الثالث، مكتب التربية العربي لدول الخليج،1985م، ص67.

14- "الكتاب المدرسي لتعليم اللغة العربية للأجانب"، للدكتور عبد العزيز برهام، بحث منشور ضمن "السجل العلمي للندوة العالمية الأولى لتعليم العربية لغير الناطقين بها"، الجزء الثاني، حرره الدكتور محمود إسماعيل الصيني والدكتور على محمد القاسمي، عمادة شؤون المكتبات في جامعة الرياض، 1980م، ص120.

15- "الكتاب المدرسي لتعليم العربية لغير الناطقين بها"، الدكتور على القاسمي، بحث منشور ضمن "السجل العلمي للندوة العالمية الأولى لتعليم العربية لغير الناطقين بها"، الجزء الثاني، ص89.

16- المرجع السابق، ص89-90.

17- سورة يوسف:2.

18- "الكلمة الافتتاحية لمديرة مركز اللغات" ألقتها الدكتورة رشا الصباح عند افتتاحها الدورة التدريبية الأولى لمدرسي اللغة العربية لغير الناطقين بها بمركز اللغات في جامعة الكويت، أثبتت في "وقائع ندوات تعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها"، الجزء الثالث، مكتب التربية العربي لدول الخليج، 1985م، ص169-171.

الأسوة الحسنة

الدكتورعبد الحميد خرّوب*

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين محمد رسول الله الذي بعثه الله بالحق بشيراً ونذيراً، فبلغ الرسالة، وأَدّى الأمانة، ونصح الأمة، وجعلنا على المحجة البيضاء، ليلها كنهارها لا يزيغ عنها إلا هالك، صلى الله وسلم وبارك عليه، وعلى أزواجه أمهات المؤمنين وعلى أصحابه أجمعين والتابعين ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين وبعد!

رغم التطوّر الهائل الذي أنتجته الحضارة الحديثة في شتّ مجالات الحياة، فإنّ الإنسان الذي هو قلبها النّابض لازال يعاني من مشكلات عويصة متنامية، فالمنتجات الكثيرة التي ذلّلت له الصّعوبات قد زادت من حجم معاناته،وحركته غير المتوازنة أثّرت سلبا في البيئة وأساءت إلى جغرافيتها، والتباين الشّديد بين الشّمال المنتج والجنوب المستهلك أدّى إلى ظواهر سلبية بالغة التأثير والخطورة، فارتفاع الأسعار مع قلّة الغذاء وتزايد السكّان في تفاقم مستمرّ، وأكثر من مليار نسمة يعانون الفقر،والموتى من شدّة الجوع بلا حساب، والحروب قد حادت عن غايتها ولطّخت بقذارتها جبين البشريّة، وتطوّرت أساليب الجرائم المنظّمة، وانتشرت المعاصي المهلكة، وضيّقت العولمة الخناق على الهويات المختلفة، والخصائص المتنوّعة، والمناهج المتعدّدة، وأحدثت الثّورة المعلوماتية تحوّلات كبيرة في الحياة المادية والمعنوية، ونخر الفساد القيم الاجتماعية، وكاد يئد كلّ فضيلة باقية، وتقنّع الانحراف بمفاهيم غريبة عن الفطرة، وسنّت قوانين لحمايته! بل والدّعوة إليه!، وأفقد غياب الأمن الإنسان معنى الحياة، والعنف أصبح ظاهرة تؤرّق المجتمع الإنساني بشراسة تستنكرها وحوش الغاب، وقد استعصى علاج هذه الظّاهرة التي تحتضنها ثقافة تؤسّس لها وتغذّيها، ومرجعية توجّهها وتحميها، ومهما اختلفت مصادر هذه الثّقافة فإنّها رزية كبرى ابتلي بها تفكير الإنسان وأفقدته توازنه، وسواء أكان العنف من السّلطة أو الأفراد أو الجماعات، فثقافة العنف لاتتورّع عن تدمير طاقات المجتمع وإهلاك الحرث والنّسل.

ومع هذا كلّه، هناك مشكلات أخرى معنوية يعاني منها الإنسان في حياته الفكرية وعلاقاته الأسرية والاجتماعية، وفي ميادين العمل والدّراسة، وفي سعيه لتحقيق أمانيه من المنصب والجاه والمال، وفي سباقه مع الزّمن لمواكبة متطلّبات الحياة العصرية التي تتطوّر بشكل سريع.

* الأستاذ المساعد بقسم الحديث وعلومه،كلية الدراسات الإسلامية(أصول الدّين)، الجامعة الإسلامية العالمية، اسلام آباد، باكستان.

وهذه الشّبكة المعقّدة من المشكلات الفكرية، والسّياسية والاقتصادية والثّقافية، والاجتماعية والأخلاقية التي اكتسبها الإنسان بيديه جرّاء بغيه وجهله، أفرزت أزمات خانقة

ظلّت تضغط عليه من كلّ جهة حتّى أصابته بوباء الضّغوط النّفسيّة، فنتج عنها التوتّر والقلق والخوف والاكتئاب والإحباط وانفصام الشّخصية والانهيار العصبي، والاحتراق النّفسي والقنوط، وجعلته عرضة لأمراض القلب وارتفاع ضغط الدّم، وضعف المناعة، وقرح المعدة، وأمراض الحساسية والرّبو، وقلّة النّوم وغيرها من التأثيرات السّلبية على وظائف الجسم المختلفة.

ولقد كان تأثير المشكلات المعنوية على الإنسان أشدّ من غيرها، فهو حين يكون كئيب النّفس، مهموم القلب، مسلوب الإرادة، ممزّق الشّعور، تتقاذفه الأوجاع يمينا وشمالا، يفقد صموده في وجه الصّعوبات ويعجز عن مقاومتها، وسرعان ما يستسلم لها مردّدا مقولة الإذعان والفشل:"ليس بالإمكان أفضل ممّا كان" هذه المقولة التي يسلّي بها نفسه، هي بحدّ ذاتها من المشكلات الموروثة التي لازالت حاضرة بقوّة في حياته، وتشلّ حركته عن التغيير، وقد أدّى ضعف الإنسان أمام هذه المشكلات إلى الانتشار الواسع للعيادات النّفسية ورواج سوق الشّعوذة والخرافة التي يلجأ إليها الإنسان ظنّا منه أنّه قد يعثر فيها على حلول لمشكلاته،فإذا به يصبح مستسلما خنوعا لقوى النّفس الهابطة، متعلّقا بالأوهام والأماني الكاذبة، والعجيب أنّ هذا النّفق المظلم لم يلجه الأميّ والجاهل فقط حتّى نقول إنّ الجهل والأميّة هما سببا الوقوع في هذه الهاوية، بل إنّ كثيرا من ضحايا هذه الطّريقة هم من المتعلّمين والمثقّفين! وإنّ فئات كثيرة من شعوب العالم الإسلامي تتلف أموالا طائلة على المشعوذين الذين ينتشرون في طول البلاد وعرضها، حتى صار لكلّ ألف نسمة مشعوذ، بل وصلت الشّعوذة إلى الفضائيات التي خصّصت لها منابر، وراحت تروّج لها بغية الرّبح الوفير الذي تجنيه من الدّجل!.

وللحياة وجه آخر، جميل محيّاه، مشمس نهاره، مقمر ليله، خير وبركة أيّامه، يفيض رجاء وأملا، ويتمتّع فيه الإنسان بزينة الله التي أخرجها لعباده والطيّبات من الرّزق، وينعم فيه بالطمأنينة والاستقرار، ويدّخر في نفسه إرادة قويّة ومقدرة كبيرة على تجاوز العقبات التي تعيق نهضته وتهدّد استقرار حياته، ولكنّ هذا الوجه الجميل حجبت خيره عن كثير من النّاس ضبابية الرّؤية، وحالت دونه الأزمات الجاثمة عليهم، وصدّتهم عنه أنظمة تمنّيهم بحياة أفضل في ظلّ فلسفتها وتشريعاتها التي أثبتت عجزها وفشلها، وفقدت ثقة شعوبها التي انتظرت طويلا الغد المشرق الذي تعدها به، فلم تجد بدّا من الخروج عليها ومطالبتها بالرّحيل، إلاّ أنّ هذه الأنظمة مع إفلاسها الشّديد لازالت تتشبّث بمقاليد الحكم وتزيّن للنّاس أعمالها، وتختلق المبرّرات لانتكاسها، وتفتعل العراقيل في طريق البديل الحقّ الذي تشرئبّ إليه الشّعوب، وتناضل من أجل تحقيقه.

ولازالت حلبة الحياة تشهد باستمرار فصولا جديدة من التّدافع الذي توسّعت ميادينه، وتطوّرت وسائله وفتح باب التّنافس على مصراعيه لطرح البدائل المنقذة، وظهور الطاقات الكامنة، وتحريك القدرات الإبداعية المختلفة، إلاّ أنّ هناك إنجازات كثيرة رائعة تحوّلت إلى مصدر قلق وخوف للإنسان، حين وظّفت في الصّراع، ومحاربة الآخر، وتهميشه في الحياة، فتضاعفت مسؤولية الإنسان نحو مشكلاته، وظهرت آفاق جديدة في دراستها.

ويعدّ الدّين الإسلامي القوّة المنيعة التي كانت ولا تزال تحفظ الإنسان من نفسه ومن المخاطر التي تحيط به فليس من طبيعته أن يجعل الإنسان منكفأ على ذاته، معتزلا الحياة كما يظنّ الواهمون، إنّه منهج كامل لايترك فراغا في أيّ شيء، فهو يملأ بنور عقيدته وشريعته حياة النّفوس والقلوب والعقول والسّلوك والوجود بأكمله، ويجعل أتباعه يتذوّقون حلاوة الحياة السّعيدة في ظلّ التمسّك به، والالتزام بتعاليمه، ويعلّمهم كيف يميّزون بين الباطل والحقّ، ويغلّبون الحكمة على الطّيش، والتّسامح على الانتقام، والمحبّة على الحقد، والرّحمة على البطش، والرّفق على العنف، والأمن على الخوف، والتوكّل على التواكل، والعمل على التقاعس،ويحثّهم على الصّبر والمصابرة والتضرّع إلى الله تعالى في كلّ الأحوال، والتّنافس على كسب زمام المبادرة في الخيرات، والإيمان بتغيير الحياة بكلّ ثقة نحو الأفضل.

ألاترى التفاؤل والأمل في قوله صلّى الله عليه وسلّم لرفيق دربه أبي بكر رضي الله عنه الذي شعر بالحزن حين رأى آثار المشركين تقترب من الغار فقال مخاطبا الرّسول صلّى الله عليه وسلّم:"هذا الطّلب قد لحقنا يارسول اللّه"،فقال له صلّى الله عليه وسلّم: ﴿لاتَحْزَنْ إِنَّ اللَّهَ مَعَنَا﴾[1].

هذا الموقف العظيم خلّده القرآن الكريم في قوله:﴿إِلاّ تَنْصُرُوهُ فَقَدْ نَصَرَهُ اللَّهُ إِذْ أَخْرَجَهُ الَّذِينَ كَفَرُوا ثَانِيَ اثْنَيْنِ إِذْ هُمَا فِي الْغَارِ إِذْ يَقُولُ لِصَاحِبِهِ لاتَحْزَنْ إِنَّ اللَّهَ مَعَنَا﴾[2]، ولمّا طويت مسافة الزّمن تجلّت للنّاس عطايا قوله تعالى: ﴿لاتَحْزَنْ إِنَّ اللَّهَ مَعَنَا﴾، فقد نصر الله نبيّه ومكّنه في الأرض، وصار أبو بكر رضي الله عنه خليفة للمسلمين، واليوم الذي قيلت فيه﴿لاتَحْزَنْ﴾ أصبح بداية التاريخ الهجري.

وحين اشتكى المسلمون إلى النّبي صلّى الله عليه وسلّم معاناتهم من اضطهاد المشركين، وخوفهم على أرواحهم وأهاليهم وأموالهم، حثّهم النّبي صلّى الله عليه وسلّم على الصّبر، وبشّرهم بتحقيق الأمن الاجتماعي في ظلّ الإسلام الذي سوف ينتصر،ويسود نظامه،وتحكم النّاس شريعته، فعن خبّاب بن الأرت رضي الله عنه قال: "شكونا إلى رسول الله صلّى الله عليه وسلّم وهو متوسّد بردة له في ظلّ الكعبة، قلنا له ألا تستنصر لنا ألا تدعو الله لنا؟قال كان الرّجل فيمن قبلكم يحفر له في الأرض فيجعل فيه فيجاء بالمنشار فيوضع على رأسه فيشقّ باثنتين وما يصدّه ذلك عن دينه، ويمشط بأمشاط الحديد ما دون لحمه من عظم أو عصب وما يصدّه ذلك عن دينه والله ليتمنّ هذا الأمر حتّى يسير الرّاكب من صنعاء إلى حضرموت لا يخاف إلاّ الله أو الذّئب على غنمه ولكنّكم تستعجلون"[3].

وحين حضر عدي بن حاتم مجلس النّبي صلّى الله عليه وسلّم، وأبدى رغبته في اعتناق الإسلام، رأى رجلا يشكو الفقر، وآخر يشكو عدم الأمن، خشي النّبي صلّى الله عليه وسلّم أن يكون مارآه عدي سببا في صدّه عن الإسلام الذي لازال شعب دولته الفتية يعاني الفاقة،والخوف من قطّاع الطّرق، فأوحى الله تعالى إلى نبيّه بما يرغّب عديا في الإسلام ويجعله مطمئنّا إليه، روى البخاري في صحيحه عن عدي بن حاتم قال:"بينا أنا عند النّبي صلّى الله

عليه وسلّم إذ أتاه رجل فشكا إليه الفاقة ثمّ أتاه آخر فشكا إليه قطع السّبيل، فقال يا عدي هل رأيت الحيرة ؟ قلت لم أرها وقد أنبئت عنها،قال فإن طالت بك حياة لترينّ الظّعينة ترتحل من الحيرة حتّى تطوف بالكعبة لا تخاف أحدا إلاّ الله، قلت فيما بيني وبين نفسي فأين دُعّار طيّئ الذين قد سعّروا البلاد، ولئن طالت بك حياة لتُفتحنّ كنوز كسرى قلت كسرى بن هرمز،قال كسرى بن هرمز، ولئن طالت بك حياة لترينّ الرّجل يخرج ملء كفه من ذهب أو فضّة يطلب من يقبله منه فلا يجد أحدا يقبله منه"[4].

فكانت أولى هذه البشائر هي تحقيق الأمن الاجتماعي، حتّى تصير الظّعينة وهي المرأة تسافر وحدها من العراق إلى مكّة، فتطوف بالبيت ثمّ ترجع لا يتعرّض لها أحد في الطّريق، ولما سمع عدي هذه البشارة استبعدها بناء على ما يراه في الواقع، وقال في نفسه:أين دعّار طيء الذين سعّروا البلاد؟، والدعّار هم قطّاع الطّرق الذين نشروا الخوف والفزع في النّاس، وإذا كان دعّار طيء وحدهم سعّروا البلاد فكيف بدعّار كلّ الجزيرة العربية؟ وشاء الله أن يطول عمر عدي،فصار يحدّث النّاس فيقول:"فرأيت الظّعينة ترتحل من الحيرة حتّى تطوف بالكعبة لا تخاف إلاّ الله، وكنت فيمن افتتح كنوز كسرى بن هرمز، ولئن طالت بكم حياة لترونّ ما قال النّبي أبو القاسم صلّى الله عليه وسلّم يخرج ملء كفّه"[5].

بهذا الأمل الكبير، وهذه الثّقة القوية غرس في نفس الإنسان الإيمان الصّادق الذي يجعله صبورا على تحمّل المشاقّ، قادرا على تجاوز الصّعوبات، متفائلا غير مستسلم لواقعه المرير، متطلّعا إلى مستقبل زاهر مشرق مهما كانت مصائبه.

وقد دأب الفكر الغربي ومن اغترّ به على تبنّي موقفا سلبيا من الدّين، أدّى به إلى إقصاء سير الأنبياء والرّسل الكرام من منظومته، وكأنّهم ليسوا جزءا من التاريخ البشري.

وهذا النّمط من التفكير مهما كانت بواعثه، قد ضيّق على نفسه آفاقا واسعة في فهم قضايا الإنسان ومعرفة طبيعة مشكلاته وأسبابها الحقيقية، فهو حين يولّي ظهره لتلك الحقبة التي تعدّ مرآة كاشفة لحقيقة الصّراع البشري على مدار التاريخ، يصعب عليه أن يقدّم فهما ناضجا وحلولا شافية لمشكلاته المستجدّة التي تبقى حلقة في سلسلة تاريخ الإنسان في هذا الوجود، لأنّ العناية بالدّراسة المركّزة لحركة المجتمعات في التاريخ القديم والحديث، والتأمّل في طبيعة المشكلات التي كانت ولاتزال تشكّل محور العقبات التي تقف في طريق استقرار الحياة وسعادة الإنسان، والقراءة العميقة لسير الأنبياء والمرسلين، وتدقيق النّظر في دعواتهم ومناهجهم، تجعل الإنسان على بصيرة في معالجة مشكلاته الحالية، وتمنحه حصانة كافية لما سيواجهه لاحقا، فالحاضر هو مستقبل الماضي وماضي المستقبل.

وفي خضمّ هذه الدوّامة المرهقة التي يتقلّب فيها الإنسان، ويشعر فيها باختناق شديد من واقعه الأليم يراوده الحنين إلى حياة بدائية ظنّا منه أنّها قد تريحه من أوجاعه، وتكون حلاّ لمشكلاته، فتخلّصه من ضنك العيش وتعاسة الحياة، والإنسان بطبعه ميّال إلى الحياة الهادئة الرّتيبة، إذ أنّها لا تكلّفه جهدا كبيرا في التعامل معها، وهذا ما يزيد مشكلته تعقيدا حينما يبقى

مصرّا على مقاومة التغيير الذي هو حاصل لامحالة، وإذا مااستجاب وتفاعل إيجابيا افتقد الأسوة الحسنة التي يقتفي أثرها ويحرث حرثها، وتكون قادرة على كسب ثقته والوصول به إلى وعود صادقة، تنهي عهد الشّتات، وتحقّق له الحياة المستقرّة التي يتطلّع إليها.

فهو حين ينظر في قوافل الخيّرين يراهم كالإبل المائة لا يكاد يجد فيها راحلة[6]، فيساوره القلق ويتسلّل اليأس إلى نفسه، وداء اليأس كداء السّرطان، يتغلغل في الأعماق، ويفتك بصاحبه في صمت رهيب، ويجعل الحياة في ناظريه ليلا سرمديا، يأتي سواده على كلّ نافذة يشعّ منها الضّياء، فهو ليل لانهار له وحياة لارحمة فيها.

وهذا الشّعور وإن كان سلبيا فهو يعني أنه يتطلّع إلى حياة أفضل، إلى حياة تتجلّى فيها إنسانيته المفعمة بالمعاني النّبيلة التي تفيض بالحبّ والإخاء والرّحمة، هذه المعاني التي إن تغلغلت في شبكة العلاقات الاجتماعية تمكّنت من تقليم مخالب المشكلات وخلع أنيابها،وجعلها وديعة هادئة.

فهل يمكن أن نجد الشّخصية التي تجسّد كلّ تلك المعاني الفاضلة،وتجدّد أمل الإنسان في النّجاة، وتكون قادرة على إنقاذه من التيه والضّياع، والأخذ بيده إلى شاطىء السّلامة، وجعله راغبا في الخير والحقّ صاحب إرادة قويّة، ويبقى حبلها ممدودا امتداد الزّمن، ومحطّة لكلّ الأجيال تجدّد فيها حياتها لتغييرها نحو الأفضل؟ وهل تتحقّق هذه الحياة الفاضلة بالمثال الذي يطلّ على الإنسان من فوقه ويدعوه إلى أعلى؟ أم بالمثال الحاضر في نفسه،يحسّ به ويضمّه بين أحضانه ويتدرّج به إلى العلياء؟

أسئلة قلقة يفيض بها شعورك أيّها الإنسان فتدفعك للبحث في كلّ اتجاه، وإنّك بلاشكّ قد تعبت من البحث، ولعلّ محاولاتك المتكرّرة قد أتعبتك أكثر، ولكنّك في أعماق نفسك تشعر بضرورة ملحّة لمواصلة البحث، وهذا الشّعور الذي يراودك هو صوت الحقيقة،والمطلب في غاية الصّعوبة، ولكنّه ليس مستحيلا فمن أين تبدأ؟ وأيّ طريق تسلك؟ هل تبدأ من المثال الإنساني والنّموذج الذي صوّره الفلاسفة والمفكّرون وتعلّقت به آمال تلاشت، وأحلام تهاوت، وأصابته سهام الواقع في كبده فأخمدت صوته، وغيّبت صورته فشعرت بعدها بخيبة أمل، وهزّ عنيف، وفصام نكد، ووقفت عند مفترق الطّرق حائرا متردّدا تبحث عن طريق الخلاص فهل تهتدي إليه؟ أم تبدأ من المثال الذي ظهر على الأرض وانطلق من أعماق الإنسان يتدرّج به إلى أعلى، إلى قمّة الإنسانية؟ فأيّهما الذي يمثّل الإنسان الحقيقي؟ الذي يعبّر عنّا ويعيش معنا، ويسكن داخلنا، ويقاسمنا أوجاعنا، ويتألّم لآلامنا؟ أم الذي نطلبه فلانجده؟.

لقد تعلّقت آمال فئة من النّاس بالطّريق الأول، وتجوّلوا في جمهورية أفلاطون والمدينة الفاضلة للفارابي ولكنّ آمالهم بقيت تعلّق في الفضاء لا تمشي على الأرض، أفلا نجرّب الطّريق الثّاني؟

هلمّ معي نتأمّل شخصية نبيّنا محمّد صلّى الله عليه وسلّم، فهل نجد فيها ما يحتضن النّاس جميعا ؟ هل نجد فيها المعنى الحقيقي للإنسان؟ هل نجد فيها الرّوح الرّحيمة التي ضلّت الإنسانية الطّريق إليها وشقيت حين ولّتها ظهرها؟

إنّ سيّد الخلق محمّدا صلّى الله عليه وسلّم أصابه الأذى كما أصاب غيره من النّاس، فكان بينهم يألم كما يألمون، ويفرح كما يفرحون، ويحزن كما يحزنون، ذاق ألم الجوع، ومرارة اليتم، وضيق الحصار، وعذاب الطّرد، ولكنّه كان ذا شكيمة قويّة، ونفس كبيرة لا تتنازل عن معنى الإنسان، وظلّ في طريقه سائرا، وعلى دعوته صامدا،لم تلن له قناة ولم يكلّ أو يملّ، وتوافدت عليه قوى الظّلم من كلّ مكان، وتجمّعت ضدّه لتتخلّص منه، ففتح لها ذراعيه واحتضنها وجعل منها روافد خير للإنسانية، وهذه هي العظمة الحقيقية التي لاتقف عند الغلبة على العدوّ،بل في القدرة على جعل هذا العدوّ صديقا حميما!!

إنّك حين تطالع سير العظماء في تاريخ البشريّة،ستجد نفسك مضطرّا لأن تتكلّف لهم الأعذار في جوانب كثيرة من شخصياتهم وإنجازاتهم، وحين تمطرهم بوابل من المديح الرّفيع، والثّناء العظيم، ستشعر في أعماق نفسك بالمبالغة والمغالاة، ولكنّك حين تقرأ سير الرّسل الكرام، وخاصة خاتمهم محمّد صلّى الله عليه وسلّم وتفتّش في شخصيته بكلّ ماتجمّع للعقل البشري من أدوات البحث العلمي الواسع، وموضوعية التقييم الدّقيق ستشعر في أعماق نفسك بالتقصير في إعطاء هذه الشّخصية حقّها، وحين تمدحه بأبلغ ما انتهت إليه فصاحة الإنسان، ستجد عبارات المدح والثّناء تعظم معانيها، وتشعّ أنوارها، وتزداد حلاوتها كلّما اقتربت من القمّة الشّامخة المتلألئة بأنوار العظمة في قوله تعالى﴿وَإِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾[7].

قد تظنّ أنّ هذا الرّجل من صنع الخيال، ويقول لك التاريخ الموثّق إنّه بشر كان يأكل الطّعام، ويمشي في الأسواق، إنّه نموذج يتحرّك فوق الأرض، ماشئت أن ترى فيه من كمال إنساني إلاّ رأيته.

ومن علماء الغرب رجال درسوا سيرة النّبي صلّى الله عليه وسلّم ، ونظروا فيها بدقّة كبيرة، وكلّما أعادوا النّظر ازداد إعجابهم الشّديد بشخصيته المثالية التي وجدوها حقيقة واقعية، فأعلنوا بكلّ فخر اعترافهم بعظمة النّبي صلّى الله عليه وسلّم وفضله على الإنسانية، وسالت أقلامهم في مدحه بأجمل الكلمات وأعذبها، وكتبوا في سجلّ التاريخ شهادات صادقة في وصف نبي الرّحمة، وأشادوا بفضله وفضائله، وإن كانت كتاباتهم لا تخلو من عثرات في مواطن كثيرة، إلاّ أنّها تتّفق في مجملها على عظمة النّبي صلّى الله عليه وسلّم.

وهاهو الدكتور مايكل هارت في كتابه"الخالدون مائة"بعد جهد كبير وبحث طويل في أهمّ رجالات التاريخ، يعلن بإنصاف سبب اختياره لمحمّد صلّى الله عليه وسلّم على رأس المائة الأوائل فيقول:"إنّ اختياري محمّدا ليكون الأوّل في قائمة أهمّ رجال التاريخ، ربّما أدهش كثيرا من القرّاء إلى حدّ قد يثير بعض التساؤلات ولكن في اعتقادي أنّ محمّدا صلّى الله عليه وسلّم كان الرّجل الوحيد في التّاريخ الذي نجح بشكل أسمى وأبرز في كلا المستويين الدّيني والدّنيوي،لقد

أسّس محمّد صلّى الله عليه وسلّم ونشر أحد أعظم الأديان في العالم وأصبح أحد الزّعماء العالميّين السياسيّين العظام، ففي هذه الأيّام وبعد مرور ثلاثة عشر قرنا تقريبا على وفاته لا يزال تأثيره قويّا عارما"[8].

وهذا المؤرّخ الإنجليزي توماس كارلايل بعد أن قرأ سيرة نبيّ الرّحمة، وعرف عظمته، أعلن على الملأ حبّه له فقال:"وإنّي لأحبّ محمّدا لبراءة طبعه من الرّياء والتصنّع"[9]، ويقول أيضا:"وقد رأيناه طول حياته رجلا راسخ المبدأ صارم العزم، بعيد الهمّ كريما برّا رؤوفا نقيّا فاضلا حرّا، رجلا شديد الجدّ مخلصا، وهو مع ذلك سهل الجانب، ليّن العريكة، جمّ البشر والطّلاقة حميد المعشر حلو الإيناس، بل ربّما مازح وداعب، وكان على العموم تضيء وجهه ابتسامة مشرقة من فؤاد صادق لأنّ من النّاس من تكون ابتسامته كاذبة ككذب أعماله وأحواله"[10].

ويقول ول دورانت:"إذا ما حكمنا على العظمة بما كان للعظيم من أثر في النّاس، قلنا إنّ محمّداً كان من أعظم عظماء التاريخ، فقد أخذ على نفسه أن يرفع المستوى الرّوحي والأخلاقي لشعب ألقت به في دياجير الهمجيّة حرارة الجوّ، وجدب الصّحراء، وقد نجح في تحقيق هذا الغرض نجاحا لم يدانه فيه أيّ مصلح آخر في التاريخ كلّه"[11].

ويقول الباحث الفرنسي كليمان:"لم يكن محمّدا نبيّا عاديا، بل استحق بجدارة أن يكون خاتم الأنبياء لأنّه قابل كلّ الصّعاب التي قابلت كلّ الأنبياء الذين سبقوه مضاعفة من بني قومه...نبيّ ليس عاديا من يقسم أنّه"لو سرقت فاطمة ابنته لقطع يدها"!ولو أنّ المسلمين اتّخذوا رسولهم قدوة في نشر الدّعوة لأصبح العالم مسلما"[12].

وأمّا المفكّر الإيرلندي برناردشو فلم يجد بدّا من الاعتراف بشدّة حاجة العالم إلى رجل في مثل تفكير الرّسول صلّى الله عليه وسلّم ، ويعتبره طريق نجاة العالم من الشّرور التي يعاني منها فيقول:"إنّ العالم أحوج ما يكون إلى رجل في تفكير محمّد صلّى الله عليه وسلّم هذا النّبي الذي وضع دينه دائما موضع الاحترام والإجلال، فإنّه أقوى دين على هضم جميع المدنيات، خالد خلود الأبد، وإنيّ أرى كثيراً من بني قومي قد دخلوا هذا الدّين على بيّنة وسيجد هذا الدّين مجاله الفسيح في القارّة الأوروبّية بعد هذه الحرب، وإذا أراد العالم النّجاة من شروره فعليه بهذا الدّين، إنّه دين التعاون والسّلام والعدالة في ظلّ شريعة محكمة لم تدع أمرا من أمور الدّنيا إلاّ رسمته ووزنته بميزان لا يخطئ أبداً"[13].

وتأمّل مارسيل بوازار في شخصية الرّسول صلّى الله عليه وسلّم، وبعد دراسة عميقة لها، أقرّ له بالنّبوّة فقال:"وكما يظهر التاريخ محمّدا صلّى الله عليه وسلّم قائدا عظيما ملء قلبه الرّأفة يصوّره كذلك رجل دولة صريحا، قويّ الشّكيمة، له سياسته الحكيمة التي تتعامل مع الجميع على قدم المساواة وتعطي كلّ صاحب حقّ حقّه، ولقد استطاع بدبلوماسيته ونزاهته أن ينتزع الاعتراف بالجماعة الإسلامية عن طريق المعاهدات في الوقت الذي كان النّصر العسكري قد بدأ يحالفه، وإذا تذكّرنا أخيرًا على الصّعيد النّفساني هشاشة السّلطان الذي كان يتمتّع به زعيم من زعماء العرب، والفضائل التي كان أفراد المجتمع يطالبونه بالتحلّي بها، استطعنا أن نستخلص أنّه

لابدّ أن يكون محمّد صلّى الله عليه وسلّم الذي عرف كيف ينتزع رضا أوسع الجماهير به إنسانًا فوق مستوى البشر حقًا وأنّه لابدّ أن يكون نبيّا حقيقيًا من أنبياء الله"[14].

وقد كان أصحاب الرّسول صلّى الله عليه وسلّم أعرف النّاس به، وأكثرهم خلطة له وقربا منه، ومع ملازمتهم الدّائمة له في كلّ أحواله، لم يجدوا فيه إلاّ مايقرّبهم إليه ويحبّبهم فيه، ويعظّمه في أعينهم التي وصفت خلقه وأخلاقه بأوصاف تدلّ على حبّهم العظيم له، وإيمانهم العميق برسالته، وإعجابهم الشّديد بشخصيته، فهذا الصّحابي الجليل أنس بن مالك رضي الله عنه يصف النّبي فيقول:"كان رسول الله صلّى الله عليه وسلّم ليس بالطّويل البائن ولا بالقصير ولا بالأبيض الأمهق، وليس بالآدم، وليس بالجعد القطط، ولا بالسّبط، بعثه الله على رأس أربعين سنة، فأقام بمكّة عشر سنين وبالمدينة عشر سنين، فتوفّاه الله وليس في رأسه ولحيته عشرون شعرة بيضاء"[15] أزهر اللّون كأنّ عرقه اللّؤلؤ، إذا مشى تكفّأ، ولامسست ديباجة ولاحريرة ألين من كفّ رسول الله صلّى الله عليه وسلّم، ولا شممت مسكة ولا عنبرة أطيب من رائحة رسول الله صلّى الله عليه وسلّم"[16].

وقال فيه عمرو بن العاص رضي الله عنه:"إنّه لموصوف في التوراة ببعض صفته في القرآن﴿يَاأَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ شَاهِدًا وَمُبَشِّرًا وَنَذِيرًا﴾[17]وحرزا للأمّيّين، أنت عبدي ورسولي،سمّيتك المتوكّل، ليس بفظّ ولا غليظ ولاسخّاب في الأسواق، ولا يدفع بالسيّئة السيّئة، ولكن يعفو ويغفر، ولن يقبضه الله حتّى يقيم به الملّة العوجاء بأن يقولوا لا إله إلاّ الله ويفتح بها أعينا عميا وآذانا صمّا وقلوبا غلفا"[18]، وقال البراء بن عازب رضي الله عنه:"ما رأيت شيئا قط أحسن منه صلّى الله عليه وسلّم "[19]، وأمّا زوجه عائشة رضي الله عنها فإنّها وصفته بوصف جامع دقيق فقالت:" خلق نبيّ الله صلّى الله عليه وسلّم كان القرآن"[20].

ولم يكن هذا الحبّ مجرّد عواطف نبيلة تفيض بها قلوب الصّحابة رضوان الله عليهم،وتتغنّى بها ألسنتهم بل سطّروا في سجّل التّاريخ أروع المواقف في حبّه صلّى الله عليه وسلّم وطاعته والتضحيّة من أجله، فهذا أبو بكر الصّديق رضي الله عنه رافق النّبي صلّى الله عليه وسلّم في هجرته إلى المدينة، وكان مرّة يمشي بعده ومرّة قبله، فقال له الرّسول صلّى الله عليه وسلّم:"يا أبابكر ما لك تمشي ساعة خلفي وساعة بين يدي؟ فقال:يارسول الله أذكر الطّلب فأمشي خلفك، ثمّ أذكر الرّصد فأمشي بين يديك، فقال:يا أبا بكر لو كان شيء لأحببت أن يكون بك دوني؟ قال:نعم والذى بعثك بالحقّ"[21]، وحينما وصل إلى المدينة استظافه أبو أيّوب الأنصاري رضي الله عنه، فنَزل النّبي صلّى الله عليه وسلّم في أسفل البيت، فاستعظم أبو أيّوب أن يكون هو وأهله في أعلاه، فتنحّوا فباتوا في جانب، ثمّ طلب من النّبي صلّى الله عليه وسلّم أن يقيم في الأعلى، فقال النّبي صلّى الله عليه وسلّم:" السّفل أرفق"، فقال لا أعلو سقيفة أنت تحتها فتحوّل النّبي صلّى الله عليه وسلّم في العلوّ وأبو أيّوب في السّفل "[22]، بل إنّ شدّة حبّهم له جعلتهم يتسابقون على فضل وضوئه، فعن أبي جحيفة ذكر عن أبيه، قال دُفِعت إلى النّبي

صلّى الله عليه وسلّم وهو بالأبطح في قبّة كان بالهاجرة فخرج بلال فنادى بالصّلاة، ثمّ دخل فأخرج فضل وضوء رسول الله صلّى الله عليه وسلّم ،فوقع النّاس عليه يأخذون منه"(23).

وكانوا يخاطرون بأنفسهم، ويستلذّون العذاب، ويضحّون بالنّفس والنّفيس من أجل سلامته، فهذا زيد بن الدّثنة رضي الله عنه لمّا أسره الوثنيّون في مكّة" وأخرجوه من الحرم ليقتلوه، واجتمع رهط من قريش فيهم أبوسفيان بن حرب، فقال له أبو سفيان حين قدم ليقتل أنشدك الله يازيد أتحبّ أنّ محمّدا عندنا الآن في مكانك نضرب عنقه وأنّك في أهلك؟ قال والله ما أحبّ أنّ محمّدا الآن في مكانه الذي هو فيه تصيبه شوكة تؤذيه وأنا جالس في أهلي، قال يقول أبو سفيان مارأيت من النّاس أحدا يحبّ أحدا، كحبّ أصحاب محمّد محمّدا !"(24).

وهذا الصّحابي الجليل أبو طلحة رضي الله عنه يقول للنّبي صلّى الله عليه وسلّم في غزوة أحد وقد أشرف ينظر إلى القوم:"يانبيّ الله بأبي أنت وأمّي لا تشرف، يصيبك سهم من سهام القوم، نحري دون نحرك"(25).

وهذه أمّ عامر الأشهلية رضي الله عنها امرأة من الأنصار، قتل أبوها وأخوها وزوجها يوم أحد مع رسول الله صلّى الله عليه وسلّم فقالت:ما فعل رسول الله صلّى الله عليه وسلّم ؟قالوا:خيرا، هو بحمد الله كما تحبّين، قالت: أرنيه حتّى أنظر إليه فلمّا رأته قالت:كلّ مصيبة بعدك جلل"(26).

والصّحابية كبشة بنت عبيد أمّ سعد بن معاذ رضي الله عنهما، قتل ابنها عمرو بن معاذ فخرجت تعدو نحو رسول الله صلّى الله عليه وسلّم، ورسول الله صلّى الله عليه وسلّم واقف على فرسه، وسعد بن معاذ آخذ بعنان فرسه فقال سعد:"يارسول الله أمّي، فقال رسول الله صلّى الله عليه وسلّم:"مرحبا بها، فدنوت حتّى تأمّلت رسول الله صلّى الله عليه وسلّم فقالت:"أمّا إذ رأيتك سالما فقد أشوت المصيبة "(27).

وصدق حسّان بن ثابت رضي الله عنه حين وصف النّبي صلّى الله عليه وسلّم فقال:

وأحسن منك لم تر قط عيني　　　وأجمل منك لم تلد النّساء

خلقت مبرّءا من كلّ عيب　　　كأنّك خلقت كما تشاء

ومع هذه المكانة العظيمة التي حازها النّبي صلّى الله عليه وسلّم ولا كفاء لها، ها هو يصف نفسه فيبدي تواضعه وتقديره لإخوانه الأنبياء فيقول:"إنّ مثلي ومثل الأنبياء من قبلي كمثل رجل بنى بيتا فأحسنه وأجمله إلاّموضع لبنة من زاوية، فجعل النّاس يطوفون به ويعجبون له ويقولون هلاّ وضعت هذه اللّبنة، قال فأنا اللّبنة وأنا خاتم النّبيّين "(28).

هذا هو رسول الله محمّد صلّى الله عليه وسلّم الذي جعل الله بعثته منّة على المؤمنين فقال تعالى:﴿لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولا مِنْ أَنْفُسِهِمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلالٍ مُبِينٍ﴾(29).

وجعل طاعته من طاعته سبحانه فقال:﴿مَنْ يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ وَمَنْ تَوَلَّى فَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا﴾(30).

وأمر سبحانه من يدّعي محبّته أن يتّبع رسوله فقال تعالى: ﴿قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾(31).

وجعل تعالى وجود نبيّه محمّد صلّى الله عليه وسلّم بين النّاس رحمة أنقذت البشرية من استئصال شأفتها ومنعت عنها عقوبة الهلاك الجماعي الذي كان الله تعالى يسلّطه على الذين يكفرون به وبرسله،كما جرى لقوم عاد وثمود وغيرهم من الأمم السّابقة، قال تعالى:﴿وَمَا كَانَ اللّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ وَأَنتَ فِيهِمْ وَمَا كَانَ اللّهُ مُعَذِّبَهُمْ وَهُمْ يَسْتَغْفِرُونَ﴾(32).

وحين قرأ صلّى الله عليه وسلّم قول الله تعالى على لسان نبيه عيسى عليه السّلام:﴿إِن تُعَذِّبْهُمْ فَإِنَّهُمْ عِبَادُكَ وَإِن تَغْفِرْ لَهُمْ فَإِنَّكَ أَنتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾(33)اهتزّ قلبه رحمة بأمّته، وفاضت عيونه بالدّمع شفقة عليها من يوم الحساب وتوجّه إلى ربّه يناجيه في خشوع قائلا:"اللّهمّ أمّتي أمّتي وبكى"، لكن سرعان ما نزل الأمين جبريل بالبشرى مهدّئا من روعه قائلا له:إنّ الله يقول لك:"إنّا سنرضيك في أمّتك ولا نسوءك"(34).

ما أرفع مقامه الذي جعل الله تعالى يرضيه في أمّته، ويرضيه في تحويل القبلة فيقول:﴿قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا﴾(35)، ويعطيه حتّى يرضى فيقول تعالى:﴿وَلَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضَى﴾(36).

وكليم الله موسى عليه السّلام يطلب رضى ربّه فيقول:﴿وَعَجِلْتُ إِلَيْكَ رَبِّ لِتَرْضَى﴾(37)، ويطلب من ربّه أن يشرح له صدره فيقول:﴿رَبِّ اشْرَحْ لِي صَدْرِي﴾(38)، ورسول الله شرح الله له صدره قبل أن يطلب منه فقال تعالى:﴿أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ﴾(39).

وخاطب الله المرسلين بأسمائهم فقال:"ياآدم، يانوح، ياإبراهيم، ياموسى، ياعيسى، يازكريا، يا يحيى...لكنّه خاطب الرّسول صلّى الله عليه وسلّم بقوله:ياأيّهاالنّبي، يا أيّها الرّسول، يا أيّها المزمّل، يا أيّها المدّثر، ونهى سبحانه عن دعاء النّبي باسمه فقال:﴿لا تَجْعَلُوا دُعَاءَ الرَّسُولِ بَيْنَكُمْ كَدُعَاءِ بَعْضِكُمْ بَعْضًا﴾(40)، وأمر بأن تخفض الأصوات بين يديه فقال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تَرْفَعُوا أَصْوَاتَكُمْ فَوْقَ صَوْتِ النَّبِيِّ ﴾(41).

وأقسم بحياة نبيّه محمّد صلّى الله عليه وسلّم فقال تعالى: ﴿لَعَمْرُكَ إِنَّهُمْ لَفِي سَكْرَتِهِمْ يَعْمَهُونَ﴾(42).

وزكّى الله عقل نبيه محمّد صلّى الله عليه وسلّم فقال:﴿مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَى﴾(43)، وزكّى لسانه فقال: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى إِنْ هُوَ إِلا وَحْيٌ يُوحَى﴾(44)، وزكّى فؤاده فقال:﴿مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى﴾(45).وزكّى بصره فقال:﴿مَا زَاغَ الْبَصَرُ وَمَا طَغَى لَقَدْ رَأَى مِنْ آيَاتِ رَبِّهِ الْكُبْرَى﴾(46).

ومدح الله أنبياءه وأثنى عليهم لأخلاقهم الكريمة، وذكر لكلّ نبيّ صفات معيّنة، فقال في إبراهيم عليه السّلام: ﴿إِنَّ إِبْرَاهِيمَ لَحَلِيمٌ أَوَّاهٌ مُنِيبٌ﴾(47)، وقال في إسماعيل عليه السّلام:﴿إِنَّهُ كَانَ صَادِقَ الْوَعْدِ وَكَانَ رَسُولا نَبِيًّا﴾(48) وقال في موسى عليه السّلام:﴿إِنَّهُ كَانَ مُخْلَصًا وَكَانَ رَسُولا نَبِيًّا﴾(49).

لكنّه في الثّناء على الرّسول صلّى الله عليه وسلّم،ذكر أنّه قد نال الكمال الخلقي فقال تعالى:﴿وَإِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾[50] ولم يقل سبحانه:وإنّك لذو خلق عظيم، بل قال على خلق عظيم، لأنّ التعبير بعلى يدلّ على الاستعلاء فالنّبي صلّى الله عليه وسلّم مستول على الأخلاق الفاضلة متمكّن منها،يقول سيّد قطب رحمه الله:"تجيء الشّهادة الكبرى والتكريم العظيم:﴿وإنَّكَ لعَلَى خُلُقٍ عَظِيْمٍ﴾...وتتجاوب أرجاء الوجود بهذا الثّناء الفريد على النّبي الكريم ويثبت هذا الثّناء العلوي في صميم الوجود!ويعجز كلّ قلم، ويعجز كلّ تصوّر، عن وصف قيمة هذه الكلمة العظيمة من ربّ الوجود، وهي شهادة من الله، في ميزان الله، لعبد الله، يقول له فيها: ﴿وإنَّكَ لعَلَى خُلُقٍ عَظِيْمٍ﴾ ومدلول الخلق العظيم هو ما هو عند الله ممّا لا يبلغ إلى إدراك مداه أحد من العالمين، ودلالة هذه الكلمة العظيمة على عظمة محمّد صلّى الله عليه وسلّم تبرز من نواح شتى: تبرز من كونها كلمة من الله الكبير المتعال يسجّلها ضمير الكون، وتثبت في كيانه، وتتردّد في الملأ الأعلى إلى ما شاء الله، وتبرز من جانب آخر من جانب إطاقة محمّد صلّى الله عليه وسلّم لتلقيها وهو يعلم من ربّه هذا قائل هذه الكلمة:ما هو؟ ما عظمته؟ ما دلالة كلماته؟ ما مداها ؟ ما صداها؟ ويعلم من هو إلى جانب هذه العظمة المطلقة، التي يدرك هو منها ما لا يدركه أحد من العالمين"[51].

ولقد رفع الله ذكر النّبي صلّى الله عليه وسلّم على سائر الخلق وفي كلّ زمان فقال:﴿وَرَفَعْنَا لَكَ ذِكْرَكَ﴾[52]

ورغم هذه المكانة العظيمة التي رفعه الله إليها،فقد كان يذكر بشريته على الدّوام في تواضع فيقول:اللّهم إنّما محمّد بشر،يغضب كما يغضب البشر"[53]، وأمّا الذين استنكروا عليه بشريته بقولهم:﴿وَقَالُوا مَالِ هَذَا الرَّسُولِ يَأْكُلُ الطَّعَامَ وَيَمْشِي فِي الأَسْوَاقِ لَوْلا أُنْزِلَ إِلَيْهِ مَلَكٌ فَيَكُونَ مَعَهُ نَذِيرًا﴾[54]، فقد أجاب الله تعالى عن هذه الشّبهة فقال:﴿وَمَا أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ مِنَ الْمُرْسَلِينَ إِلاّ إِنَّهُمْ لَيَأْكُلُونَ الطَّعَامَ وَيَمْشُونَ فِي الأَسْوَاقِ﴾[55] وأخبر تعالى نبيّه أن يرّد عليهم فيقول:﴿قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ يُوحَى إِلَيَّ ﴾[56].

وكان صلّى الله عليه وسلّم ينهى عن المبالغة في مدحه فيقول:"لا تطروني كما أطرت النّصارى ابن مريم فإنّما أنا عبده فقولوا عبد الله ورسوله"[57].

"وكان الصّحابة ولم يكن شخص أحبّ إليهم من رسول الله صلّى الله عليه وسلّم ،إذا رأوه لايقومون له لعلمهم بكراهيته لذلك"[58].

هذه شخصية النّبي صلّى الله عليه وسلّم مشكاة الهدى، ومنار السّبيل، والنّجم السّاطع يمشي على الأرض إنّه الشّمس التي أضاء نورها كلّ مكان، إنّه السّماء بنجومها المتلألئة نزلت إلى الأرض وجاءت إلى النّاس تسعى في سيرته العطرة، إنّه النّداء الذي لبّى استغاثة الفطرة الضّالة وأخرجها من الظّلمات إلى النّور، إنّه القمّة النّاضرة التي إذا نظرت إليها من أيّ جهة، لم تر نظيرا لها، فكلّ مافيها ينطق بصدق نبوّته، ويغري بالتأسّي به، إنّه المثل الأعلى الذي بشّر به الأنبياء السّابقون وتلهّف إليه المستضعفون، وتخيّله الفلاسفة والمفكّرون، وتشوّق إليه العلماء

والحكماء، وتغنّ به الشّعراء والأدباء، وتطلّعت إليه قلوب النّاس أجمعين، وإنّه لفخر عظيم للبشرية أن تنتسب إليه، وتقتفي أثره، وتصلّي عليه صباح مساء.

إنّك أيّها الإنسان مهما بحثت في سير عظماء التاريخ فلن تجد سيرة حفظت بدقّة متناهية، وجديرة بأن تكون مصباح هداية، ومنهاجا كاملا لكلّ أجيال البشرية،كسيرة الرّسول محمّد صلّى الله عليه وسلّم ، وهذا المستشرق بودلي يقرّ بهذه الحقيقة فيقول: إنّنا لانجد مادوّنه معاصرو موسى أوكونفوشيوس أوبوذا ولا نعرف إلاّ بعض شذرات عن حياة المسيح بعد رسالته، ولانعرف شيئا عن الثّلاثين سنة التي مهّدت الطّريق للسّنوات الثّلاث التي بلغ فيها أوجّه، ولكنّنا نجد أنّ قصّة محمّد واضحة كلّ الوضوح، ففي سيرة محمّد نجد التّاريخ بدل الظّلال والغموض، ونعرف الشّيء الكثير عن محمّد كما نعرف ذلك عن رجال عاشوا في أزمان أكثر قربا من زماننا وما كان تاريخه الخارجي وشبابه وأقاربه وعاداته خرافة من الخرافات، ولا شائعة من الشّائعات وما كان تاريخه الدّاخلي وقد وضح بعد رسالته، برواية مبهمة لمبشّر غامض أو مشوّش"[59].

ويقول المستشرق غوستاف لوبون:"نعرف ما فيه الكفاية عن حياة محمّد، أمّا حياة المسيح فمجهولة تقريبا وإنّك لن تطمع أن تبحث عن حياته في الأناجيل"[60].

ولقد أزرى خصوم الإسلام بأنفسهم،واجترحوا السيّئات حين ضلّلوا شعوبهم في حقيقة شخصية الرّسول صلّى الله عليه وسلّم، وشوّهوا صورته الرّائعة في أذهانهم، ولعلّ مردّ ضلالهم إلى جهلهم، وعدم اطّلاعهم على سيرته الطّاهرة، والاكتفاء بترديد ما يتناهى إلى أسماعهم من شبهات وأقاويل، ومن هؤلاء الخصوم خلف محترفون، هم أشدّ مكرا من أسلافهم، وقد ظنّوا أنّه بإمكانهم تحقيق ما عجز عنه أجدادهم، فقادوا حملة شرسة استغلّوا فيها وسائل الإعلام المتعدّدة، والفضائيّات المتنوّعة، يبثّون من خلالها سيولا من الإساءة إلى أعظم إنسان في تاريخ البشرية، وقد منعتهم من الإنصاف والعدل، نار العداوة المستعرة في نفوسهم، وغشيهم دخّانها، فصاروا ينظرون إليه بعيون رمداء، وقلوب عمياء، ويتهافتون في أقوالهم، ويتّهمونه ظلما بالقسوة والعنف، ويتنكّرون لمظاهر رحمته التي هي أوضح من الشّمس في رابعة النّهار، وصدق فيهم قول البوصيري:

قد تنكر العين ضوء الشّمس من رمد   وينكر الفم طعم الماء من سقم[61]

وليس التجنّي على حقائق التاريخ جديدا على هؤلاء المحترفين، فإنّ ماتوارثته العقلية الغربية من نظرة سلبية عن النّبي صلّى الله عليه وسلّم أغرتهم بفعلهم الشّنيع، ودفعتهم للاستهزاء به والسّخرية منه، وقد أخبر الله تعالى نبيّه أنّ هذا الاستهزاء قد جرى مع الرّسل السّابقين فقال تعالى:﴿وَلَقَدِ اسْتُهْزِئَ بِرُسُلٍ مِنْ قَبْلِكَ فَحَاقَ بِالَّذِينَ سَخِرُوامِنْهُمْ مَا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ﴾[62]، ولئن أفلح هؤلاء الخصوم في إثارة الشّبهات حول بعض الحقائق التي اشتبهت عليهم، إلاّ أنّه قد خاب سعيهم في قلب تلك الحقائق وطمسها، بل كان مافعلوه سببا ليطّلع الكثير ممّن يجهل الإسلام على سيرة النّبي العطرة، فأقبل النّاس على الإسلام أكثر من ذي قبل، وصدق أبو تمّام إذ يقول:

وإذا أراد الله نشر فضيلة   طويت أتاح لها لسان حسود
لولا اشتعال النّار فيما جاورت   ماكان يُعرف طيبُ عَرف العود[63]

وياله من دين! كلّما وجّه له خصومه ضربات اعتقدوا أنّها القاضية،كلّما امتدّ نوره في الآفاق، وهوت أفئدة النّاس إليه! وهكذا شأن الحقيقة في التاريخ، وإنّ في ذلك لعبرة لقوم يعقلون، وأمّا الذين أصرّوا على السّخرية من النّبي صلّى الله عليه وسلّم والاستهزاء به بعدما تبيّن لهم الحقّ، فإنّ الله تعالى قد كفى نبيّه أمرهم فقال:﴿إِنَّا كَفَيْنَاكَ الْمُسْتَهْزِئِينَ﴾[64].

إنّ هؤلاء الذين اتّهموا الرّسول صلّى الله عليه وسلّم بالعنف بهتانا وزورا،لم يستمعوا لنداء العقل الذي طالما ادّعوا أنّهم أصحابه وأربابه،وولّوا ظهورهم للموضوعية التي يتغنّون بها في كلّ محفل، وانقادوا وراء أحقادهم الدّفينة، وتركوها تعمل عملها، وإلاّ فإنّ ما اتّصفت به شخصية الرّسول صلّى الله عليه وسلّم من عفو لا نظير له، ورحمة لا سابقة لها، شهد لها العدوّ قبل الصّديق، ولا يجحدها إلاّ مكابر، فرحمته صلّى الله عليه وسلّم لم تختزل في الدّموع والآهات والحسرات، بل تحوّلت إلى حركة في الحياة تختزن في داخلها عمق المعنى الإنساني، فقد كانت رحمته صلّى الله عليه وسلّم مراعية لأحوال النّاس أجمعين شاملة للقريب والبعيد، الصّديق والعدوّ، المؤمن والكافر، المسلمين واليهود والنّصارى الإنسان والحيوان والأشياء، فصفة الرّحمة في شخصيته صلّى الله عليه وسلّم استوعبت كلّ شيء، لأنّه كان رحمة في كلّ شيء في التربية والتعليم، في الدّعوة والتشريع، في الحرب والسّلم، في الأسرة والمجتمع، وفي ميادين الحياة كلّها، فرحمته عالمية، كيف لا وقد قال فيه ربّه:﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلاّ رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ﴾[65].

إنّ التأمّل العميق في شخصية المصطفى صلّى الله عليه وسلّم يفتح قلوبا غلفا ويزيل الغشاوة عن الأبصار، ولايبقي مجالا للشكّ في نبوّته، ولولم يعرف الإنسان من سيرة الرّسول صلّى الله عليه وسلّم غير مظاهر رحمته، لأغنته عن البحث في أدلّة صدقه وقامت عليه الحجّة، فكيف بمن وفّق إلى قراءة سيرته كاملة؟ يقول ابن حزم رحمه الله:"إنّ سيرة محمّد صلّى الله عليه وسلّم لمن تدبّرها تقتضي تصديقه ضرورة وتشهد له بأنّه رسول الله صلّى الله عليه وسلّم حقّا،فلولم تكن له معجزة غير سيرته صلّى الله عليه وسلّم لكفى"[66].

فهل جزاء هذه الشّخصية التي احتضنت الإنسان في داخلها، وعاشت حياتها للنّاس أجمعين،وكانت رحمة للعالمين، أن تكون موضعا للاستهزاء والسّخرية؟ وتطالها ألسنة جاهلة بالتشوية والإيذاء؟ فتبدّل حسناتها سيئات!

إنّ من أساء لنبيّ الرّحمة محمّد صلّى الله عليه وسلّم فقد أساء لنفسه وللنّاس جميعا، لأنّ هذا الرّسول جاء لنا جميعا، جاء للإنسان وعاش للإنسان، ولم يفارقه حتّى وضع الإصر والأغلال التي كانت عليه، وترك بين يديه مصباحا يضيء له الطّريق، وميراثا من القيم يهديه سواء السّبيل، فمن حاد عن هديه ورغب عن سنّته، أصبح عاريا مهانا ولو بعد حين، وصدق إقبال إذ يقول:"لا تعجبوا إذا اقتنصتُ النّجوم، فأنا من أتباع ذلك السيّد العظيم، الذي تشرّفت بوطأته الحصباء، فصارت أعلى قدرا من النّجوم....جاءته بنت حاتم أسيرة، سافرة الوجه مطرقة فاستحيا النّبي وألقى عليها رداءه..يارسول الله:نحن أعرى من السيّدة الطّائية! نحن عراة ضعاف أمام أمم العالم.."[67].

نعم نحن عراة ضعاف أمام أمم العالم، ولكن بين أيدينا ما يجعلنا أمّة قويّة رائدة، وهذه السيّدة حليمة السّعدية خرجت من أرضها التي لا أرض أجدب منها، وجاءت إلى مكّة تجرّ مخايل الفقر، فأقبلت على يتيم آمنة وضمّته إلى صدرها، ففتحت عليها بركات من السّماء والأرض وهو لايزال في المهد صبيّا، فأيّ بركات ورحمات ستحلّ بأمّتنا إن رجعت إلى هديه وأخذت بسنّته وقد صار رسولا نبيّا؟

فبأبي وأمّي أنت يارسول الله ماأعظم قدرك! وما أرفع مقامك! وما أكرمك من نبيّ! ياصفوة الخلق، وياخير البريّة وياسيّد المرسلين، وياحبيب ربّ العالمين، عليك أفضل الصّلوات وأزكى التّساليم، أبعد هذا المقام الرّفيع الذي حباك به الله ينكر فضلك الجاحدون!؟ وبعد أن رفع الله لك ذكرك يلمزك الجاهلون!؟ وبعد الهدى الذي بعثت به للنّاس يشقون!؟ تخلص لهم النّصح وهم بك يمكرون! وتذهب نفسك حسرات عليهم وهم عليك يتآمرون! تهديهم الصّراط المستقيم فيضلّون، وتدعوهم إلى الحقّ المبين فيستكبرون، تتلطّف بهم فيتطاولون! تبكي عليهم خوفا من النّار فيضحكون! تحسن إليهم فيسيئون!

للّه ما أعظمك من نبي! وما أرحمك بالخلق! ظلمت فغفرت، ابتليت فصبرت، انتصرت فشكرت، حكمت فعدلت، قدرت فعفوت، والله ماعرفك عاقل حقّ المعرفة إلاّ أحبّك، وما عاداك إلاّ جاهل أو حسود، أعمى الحسد قلبه، فزاغ بصره، وطمست بصيرته، فعاب في الشّمس ضياءها! وفي السّماء نجومها! وفي الأرض مهادها وفي الأشجار ثمارها! وفي الأزهار رحيقها! وفي الفجر شروقه! وفي النّسيم عبيره! وعاب في الطّبيعة جمالها!

الهوامش

1- البخاري، الجامع الصّحيح، كتاب فضائل أصحاب النّبي صلّى الله عليه وسلّم، باب مناقب المهاجرين وفضلهم، دار السّلام، الرّياض، ط2، 1999م، ص: 613، رقم: 3652.
2 - سورة التّوبة :40.
3 - البخاري، الجامع الصّحيح، كتاب الإكراه، باب من اختار الضّرب والقتل، رقم: 6843.
4 - البخاري، كتاب المناقب، باب علامات النّبوّة في الإسلام، ص: 603، رقم: 3595.
5 - البخاري، كتاب المناقب، باب علامات النّبوّة في الإسلام، ص: 603، رقم: 3595.
6- إشارة إلى قوله صلّى الله عليه وسلّم: "إنّما النّاس كالإبل المائة لا تكاد تجد فيها راحلة"، البخاري، كتاب الرّقاق، باب رفع الأمانة، ص: 1126، رقم: 6498.
7 - سورة القلم : 4.
8 - مايكل هارت، الخالدون مائة، ترجمة: أنيس منصور، الكتاب المصري الحديث، ص:13.
9 - الكتاب التذكاري للمؤتمر العالمي الرّابع للسّيرة والسنّة النّبوية الشّريفة، ملف خاصّ عن النّبي صلّى الله عليه وسلّم، ص: 578.
10 - توماس كارلايل، الأبطال، ص: 67، 68.
11 - ول ديورانت، قصّة الحضارة، 4477/5.
12 - الباحث الفرنسي كليمان هوارت، عن محمّد في الآداب العالمية المنصفة، ص:142.
13- برنادشو، نقلا عن مجلةّ الذّكرى، عدد: 7، دورة:1، ص: 22، (نقلا عن محمّد شريف الشيباني، الرّسول في الدّراسات الاستشراقية المنصفة، ص: 196.
14- مارسيل بوازار، إنسانية الإسلام، ترجمة: عفيف دمشقية، دار الآداب، بيروت، 1980م، ص46.
15- البخاري، كتاب المناقب، باب صفة النّبي صلّى الله عليه وسلّم، ص: 596، رقم:3548.
16- مسلم، الجامع الصّحيح، كتاب الفضائل، باب طيب ريحه صلّى الله عليه وسلّم، ص: 1027، رقم: 6054.
17- سورة الأحزاب: 45.
18- البخاري، كتاب البيوع، باب كراهية السّخب في السّوق، ص: 341، رقم:2125.
19- مسلم، كتاب الفضائل، باب في صفة النّبي صلّى الله عليه وسلّم، ص: 1029، رقم: 6064.

20- مسلم، الجامع الصّحيح، كتاب صلاة المسافرين، باب جامع صلاة اللّيل ومن نام عنه أو مرض، ص: 301، رقم: 1739.

21- البيهقي، دلائل النبوّة ومعرفة أحوال صاحب الشّريعة، توثيق وتخريج د/عبد المعطي قلعجي، 2/ 476، ورواه ابن كثير، السّيرة النّبوية، 237/2، وقال ابن حجر العسقلاني:"مرسل"، انظر ابن حجر، فتح الباري شرح صحيح البخاري، 237/7، ورواه الحاكم، المستدرك على الصّحيحين، كتاب الهجرة، 7/3، رقم: 4268، وقال:"حديث صحيح الإسناد على شرط الشّيخين لولا إرسال فيه ولم يخرجاه"،وعلّق عليه الذّهبي فقال:"صحيح مرسل".

22- مسلم، الجامع الصّحيح، كتاب الأشربة، باب إباحة أكل الثّوم، ص: 916، رقم: 5358، وانظر ابن هشام، السّيرة النّبوية، 498/1.

23- البخاري، الجامع الصّحيح، كتاب المناقب، باب صفة النّبي صلّى الله عليه وسلّم، ص: 598، رقم: 3566.

24- ابن هشام، السّيرة النّبوية، 126/4، ورواه الطّبراني، المعجم الكبير، باب الزّاي، زيد بن الدّثنة الأنصاري، 295/5، رقم: 5291، وقال الهيثمي:"رواه الطبراني وفيه ابن لهيعة وحديثه حسن وفيه ضعف"، انظر الهيثمي، مجمع الزّوائد، كتاب المغازي والسّير، باب في يوم الرّجيع، 295/6، رقم: 10339، ورى ابن حبّا قصّة مقتل زيد رضي الله عنه من غير ذكر قوله، انظر ابن حبّان، صحيح ابن حباّن بترتيب ابن بلبان، كتاب إخباره صلّى الله عليه وسلّم عن مناقب الصّحابة، 512/15، رقم: 7039، وعلّق عليه شعيب الأرنؤوط فقال:"حديث صحيح.

25- البخاري، الجامع الصّحيح، كتاب مناقب الأنصار، باب مناقب أبي طلحة رضي الله عنه، ص: 639، رقم: 3811.

26- ابن هشام، السّيرة النّبوية، 50/4، وجلل بمعنى صغيرة، وهي من الأضداد، ورواه البيهقي، دلائل النّبوّة، باب ماجرى بعد انقضاء الحرب، 302/3، ورواه محمّد بن جرير الطّبري بسند حسن متّصل إلى سعد بن أبي وقّاص رضي الله عنه،وصرّح فيه محمّد بن إسحاق بالتحديث، انظر ابن جرير الطّبري، تاريخ الأمم والملوك، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1407 هـ، 74/2.

27- الواقدي، المغازي، 315/1، وأشوت بمعنى خفّت وهانت، وانظر محمّد بن يوسف الشّامي، سبل الهدى والرّشاد في سيرة خير العباد، 229/4، وانظر علي بن برهان الدّين الحلبي، السّيرة الحلبية في سيرة الأمين المأمون، دار المعرفة، بيروت، 1400هـ، 546/2.

28- البخاري، الجامع الصّحيح، كتاب المناقب، باب خاتم النّبيّين، ص: 595، رقم 3535.

29- سورة آل عمران :164.

30- سورة النّساء :80.
31- سورة آل عمران :31.
32- سورة الأنفال :33.
33- سورة المائدة :118.
34- مسلم، كتاب الإيمان، باب دعاء النّبيّ صلّى الله عليه وسلّم لأُمّته وبكائه شفقة عليهم، رقم: 499.
35- سورة البقرة :144.
36- سورة الضّحى: 5.
37- سورة طه: 84.
38- سورة طه: 25.
39- سورة الشّرح: 1.
40- سورة النّور: 63.
41- سورة الحجرات: 2.
42- سورة الحجر: 72.
43- سورة النّجم: 2.
44- سورة النّجم: 3 - 4.
45- سورة النّجم: 11.
46- سورة النّجم: 17 - 18.
47- سورة هود: 75.
48- سورة مريم: 54.
49- سورة مريم:51.
50- سورة القلم: 4.
51- سيّد قطب - في ظلال القرآن - 288/7.
52- سورة الشّرح: 4.
53- مسلم، كتاب البرّ والصّلة، باب من لعنه النّبي صلّى الله عليه وسلّم أوسبّه، رقم: 6622.
54- سورة الفرقان: 7.
55- سورة الفرقان: 20.
56- سورة الكهف: 110.

57- البخاري، كتاب أحاديث الأنبياء، باب قول الله تعالى"واذكر في الكتاب مريم إذا انتبذت من أهلها، مريم:16، رقم: 3445.

58- الترمذي، جامع الترمذي، كتاب الأدب، باب كراهية قيام الرّجل للرّجل، 90/5، رقم 2754، وقال:"هذا حديث حسن صحيح غريب من هذا الوجه"- ورواه البخاري، الأدب المفرد، باب قيام الرّجل لأخيه، ص: 326، رقم: 946، وقال الشيخ الألباني:"صحيح"، انظر الألباني، السّلسلة الصّحيحة، 698/1، رقم: 358، ورواه الإمام أحمد، المسند، مسند أنس بن مالك رضي الله عنه، 132/3، رقم: 12367، وعلّق عليه شعيب الأرنؤوط فقال:"إسناده صحيح على شرط مسلم ورجاله ثقات.

59- بودلي، حياة الرّسول محمّد، ترجمة محمّد محمّد فرج وعبد المجيد جودة السحّار، مكتبة مصر، الفجالة 1989م، ص: 7.

60- غوستاف لوبون، حياة الحقائق، ص: 62.

61- علي بن رسول السّنوسي، شرح قصيدة البردة، مكتبة جامعة الملك سعود، قسم المخطوطات، نسخة مخطوطة، رقم 4686، تاريخ النّسخ 1161 هـ، ورقة 28.

62- سورة الأنعام:10.

63- أبو الفرج عبد الرّحمن بن علي بن الجوزي، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، دراسة وتحقيق: محمّد عبد القادر عطا ومصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1- 1992م 135/11.

64- سورة الحجر: 95.

65- سورة الأنبياء :107.

66- محمّد بن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنّحل، مكتبة الخانجي، القاهرة، 90/2.

67- الشيخ أبو الحسن النّدوي، الطّريق إلى المدينة، دار القلم، دمشق، بيروت، ط4، 1980م، ص: 121- 129.

المنهج الدراسي فى العصرين: الجاهلى وصدرالإسلام

الدكتورة راحيلة خالد القريشى * الدكتورعبد المجيد البغدادى **

إن التعليم له دور بارز في تطوير اجتماعي من النواحي المختلفة مثل الثقافة والسياسة والاقتصاد والاجتماع - ولا بدّ لكل أمّة تريد أن تنهض في حاضرها أن تزيّن أفرادها به - فإنّ الأمم الّتي تستضئ بنور العلم تفلح فيما تحاول، وتستغلب على الصعاب الّتي تعترض سبيلها - فنرى أن أوّل نداء إلهي يشتمل على فضيلة العلم، و أنّ القول الأوّل من أقوال الله تعالى الّذى أشار إلى العلم وجعله السلاح على دفع الأميّة وجعل العلم اللبنة الأولى في بناء المجتمع [1] وتوجد في القرآن الكريم الآيات الكثيرة الّتي تحثّ على حصول العلم والاشتغال به، وأقوال النّبىﷺ أيضاً تشير إلى عظمة العلم والعلماء ، ويظهر بهذه الأقوال أنّ الاشتغال بالعلم هو أفضل من نوافل العبادات البدنية من صلاة وصيام و تسبيح و دعاء[2] فروى أن الرسول ﷺ مرّ بمجلس في مسجده فقال: كلاهما خير، أحدهما أفضل من صاحبه، أمّا هؤلاء فيدعون الله و يرغبون إليه فإن شاء أعطاهم و إن شاء منعهم وأما هؤلاء فيتعلمون الفقه والعلم ويعلّمون الجاهل، فهم أفضل وإنّما بعثت معلّما، قال ثمّ جلس فيهم [3].

والعلم في الإسلام ليس خاصاً بعلم الشرائع والأحكام من حلال و حرام وانّما العلم في نظره هو كلّ ما يفيد الإنسان في قيام المهنة العظمى الّتي ألقيت على كاهله منذ خلقه وجعله الخليفة في الأرض - وإذا يأمر القرآن النبى ﷺ بالقراء ة في الوحي الاوّل ﴿إِقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ﴾ يقرن ذلك باسم ربه ويختار لفظ الربّ دون بقيّة الألفاظ الدالة على الذات الإلهية من مثل "الله" و"الخالق " و"البارئ" ونحوها، قيل[4] وفي هذا الاقتران اللفظي إشعار بأن القراء ة الّتي أمر بها النّبى "إنّما هي للتربية والتعليم وليست للتعليم فحسب" [5].

وإن للتعليم الإسلامي الطرق الخاصة الّتي تميّز بها وسار على نهجها المعلّمون وتطوّرت طرق التعليم بمرور العصور، وفي الحقيقة طرق التعليم ووسائله مرتبطة مباشرةً بفضل زيادة اهتمام النّاس بالعلم والعلماء وكثرة طلّاب العلم وتعدد وسائل التعليم والتعلّم - والتاريخ العربي يحدّثنا عن

---

* الأستاذه المشاركة، رئيسة قسم اللغة العربية، الجامعة الاسلامية، بهاولفور، باكستان.

** المحاضر بقسم اللغة العربية، جامعة العلامة إقبال المفتوحة، إسلام آباد، باكستان.

اشتغال العرب بالتعليم والتعلّم منذ قديم ، وتوجد في المصادر الأدبية واالتاريخية إشارات إلى المعلّمين الّذين اشتهروا في العصور القديمة ، وكانت لهم مكانة ممتازة في المجتمع ، قد ذكر ابن حبيب [6] أشراف المعلمين ، منهم ؛ بشربن عبدالملك السكوني أخو أكبر صاحب دومة الجندل، وسفيان بن أمية بن عبد شمس ، وأبو قيس بن عبد مناف بن زهرة ، وغيلان بن سلمة بن معثب الثقفي وهو مخضرم ، وعمرو بن زراة بن عدى بن زيد(كان يسمّى بالكاتب).

طرق التعليم

ويبدو بالروايات أنّهم كانوا يعلّمون أبناءهم وأن العارفين والمتعلّمين كانوا يتمتعون بمكانة ممتازة كما كان (للكتّاب) مكانة مرموقة أيضاً ، ولكن طريقة التعليم كانت غير معروفة فيذهب الدكتور جواد على إلى قوله: "لم نعثر على أىّ نصّ جاهلي فيه شيء عن التدريس وعن مواد الدراسة عند الجاهليين نستنبط منه مادة عن الدارسة عند عرب الجاهلية"[7].

وفي المصادر القديمة بعض الروايات تخبرنا أن عدداً من الأدباء أو غيرهم كانوا يعلّمون أبناءهم بطريقة خاصّة وكذلك تعلّموا الكتابة، فجاء الإسلام و في مكّة سبعة عشر رجلاً يعرفون الكتابة منهم: عمر بن الخطّاب، وعلى بن أبى طالب، وعثمان بن عفّان، وطلحة، وزبير، وأبو عبيدة، و ابان بن سعيد، وخالد بن سعيد وغيرهم رضى الله عنهم و من النساء :الشفاء بنت عبدالله العدوية وعائشة بنت سعد الّتي روي عنها أنّها تعلّمت عن أبيها[8] فكانت لمكّة المكرّمة أهميةً خاصةً عند العرب ؛ فكانت مركز التجارة، والتجارة تحتاج إلى الكتابة - فعرفت في العصر الجاهلي طريقة التعليم الخاص والطريقة المألوفة فإنّها تتعلّق بتعليم الكتابة - وكانت توجد عندهم أماكن للتعليم سميت (الكُتّاب) وقد جاء ذكر ذلك في "لسان العرب" في مادة "كتب" فقال ابن منظور: المكتب (بضم الميم وكسر التاء) موضع التعليم ، والمكتب المعلم، والكتاب، الصبيان - ومنه قيل : كتب الكتاب؛ لأ نّه يجمع حرفا إلى حرف"[9].

وروي أن حماداً هو أوّل من كتب في بني أيوب وعلّمته أمّه الكتابة في بيت أبيه فطلب حتى صار كاتب الملك النعمان الأكبر وعلّم إبنه زيداً [10] وذكر أن عبدالله بن جدعان علّم حرب بن أميّة ، وبشر بن عبدالملك علّم أبا سفيان وكان تعلّمه من مرمربن مرارة وأسلم بن سدرة ، ثم تعلّمه عمر بن الخطاب و معاوية رضى الله عنهما وجماعة من قريش[11].

فقد جا ء في ترجمة "عدى بن زيد " أنّه طرحه أبوه في الكتاب حتّى إذا حذق أرسله المرزبان مع ابنه شاهان مرد إليه كتابَ الفارسية ، فكان يختلف مع ابنه ويتعلّم الكتابة والكلام بالفارسيّة [12] وروي عن خالد بن الوليد أنّه مرّبعين التمر أثناء سفر من أسفاره و وجد فى كنيسة صبياناً يتعلّمون الكتابة في قرية من قُراها، تقال لها: النقيرة ، وفيهم حمران مولى عثمان بن عفّان[13] استنبط العلماء بهذه الروايات أن التعلّم عندهم، هو أنّهم كانوا يعلّمون الهجائية أوّلاً، ثمّ يتعلّمون بعد ذلك كلّ شىء وورثوا هذه الطريقة من الأوائل - فأشار إليه أبو نواس في بيت من أبياته الشعرية فقال:

شادن يكتب في اللوح بتعليم هجاه   كلّما خط أبا جاد قراه فمحاه[14]

وقد ذكر الدكتور "جواد على"الموارد النصرانيّة (وخاصّة نصارى العراق) عن التّربية والتّعليم في العصر الجاهلي، والمواد الّتي كانوا يعلّمونها طلّابهم في تلك المدارس يستنتج من خلالها : "بأنّ مدارس الأنبار والحيرة والقرى العربيّة الأخرى، لا بدّ أن تكون قد سارت وفقاً لمنهج أهل العراق في تعليم أبناءهم في ذلك الوقت"[15]. والمنهج التعليمي في تلك العصور القديمة يقوم على مبادى ء القراءة والكتابة وإجادة الخطّ وشيء من الحساب والأمثال والحِكَم ومبادى الدّين وهي المواد الاساسيّة الّتي كانت تُعلّم في الكتاتيب والمدارس[16].

وكان طريقهم في تعليم الخطّ للأطفال هو أن يخطّ المعلّم أو خليفته أو من يقوم مقامه من التلاميذ المتقدّمين سطراً من الحِكَم والأمثال أو من الكتب السماوية لينقّش سطوراً مثلها على لوح يحاول الإجادة جهدا إمكانه في كتابتها لتقوية يده على الخطّ [17]، أمّا الفرق بين المدرّسين والعلماء الّذين لم يتّخذوا التدريس مهنة لهم فليس عندهم حدّ فاصل في ذلك فقال الدكتور جواد علي :"لم يكن في العصور الوسطى حدّ فاصل بين العلماء المدرسين والعلماء الّذين لم يتّخذوا التدريس مهنة لهم والجميع كانوا يعملون بأجر و تطوّع لتثقيف النّاس وتعليمهم أمّا عن طريق حلقات التعليم أو بتأليف الكتب " [18]. وقال: أمّا تدريس اللغة العربية في الأنبار والحيرة الّتي درسها نصارى العراق فهو لم تتوقف على تدريس مفردات اللغة وقواعدها و أصولها ولا يعقل أن يكون المراد من العربي الكتابة والقراء ة فقط بل لا بدّ أن يعلّم معها شيء من أصول الكتابة من كيفية قطع القلم ورسم الحروف و أنواع الخطوط، ثمّ الأمثال والحِكَم وقواعد اللغة و آدابها وكان رجال الدين يسيرون عليه ويتّبعونه في مدارسهم[19].

وعرب الجاهلية عاشوا حياة خاضعةً للخرافات والأوهام فإنّهم كانوا يعبدون الأصنام و وكّلوا أمورهم إليها، وبالعموم كانوا مشغولين في الحروب بعضهم بعضاً وكانت الكهانة والعرافة معروفة عندهم، حتى ذهب بعض الباحثين إلى إنكار القراء ة والكتابة في بلاد العرب وانتشارهما ولكن بتطوّر الأحداث عند ظهور الإسلام، ثبت بأن الاستعداد لديهم كان متوافراً وهذا ممّا دعاهم إلى الإقبال الشديد على التعليم والتعلّم وانتشار القراءة والكتابة بشكل واسع. دعا الإسلام إلى حصول العلم منذ أول عهده وحثّ على طلبه وبشر برفع من قدر العلماء وطلّاب العلم و كانت الآية الأولى باعثة للمؤمنين على القراءة وطلب العلم كما كان هدف من أهداف النبى ﷺ العمل على نشر علم منذ أوّل تأسيس الدولة الإسلامية. وأنه فتح أبواب التعليم للعرب الأميّين[20]وفي الحقيقة كانت حياة النبى ﷺ كلّها دعوةً إلى التعليم وتعلّمه وتدوينه ونشره والانتفاع به. ولهذا رأينا أن عدد الكتّاب الّذى لم يكن يزيد على بضعة عشر نفراً ، أصبح يزيد بجهوده، أنه قرّر لمجموعة من أسارى قريش في معركة بدر كانوا يعرفون القراء ة والكتابة بأن يعلّم كل منهم عشرة من أولاد المسلمين القراءة والكتابة نظير فدائه [21]. يلاحظ من هنا أن عملية التعليم والتعلّم أصبحت مهمّة واتّخذت فى ذلك العصر صفة جماعية ورسميّة ومنها صفة خاصة وهى قيام الاسُرى للتعليم. وكان النبى ﷺ يستخدم الّذين يعرفون القراءة لكتابة الوحى، وأن النّبى ﷺ اتّخذ المسجد مركز الدرس والتدريس، ولاشكّ فيه

أن المسجد كان حلقة التعليم في الإسلام ومركز التّوجيه الفكري والتربوي والأخلاقي والاجتماعي ومعهد العلم؛ فكانت تلقى فيها الدروس والمواعظ للرّجال والنّساء على السواء. ولم تكن المراكز العلمية في العالم الإسلامي طوال قرون عديدة سوى المساجد. ويبدو من الروايات أن التعليم كان مجّانًا في عصر صدر الإسلام ولم يأخذ الصحابة رضي الله عنهم على التعليم أجراً من أحد من المتعلّمين وقد كان عطاءهم السنوي هو الّذي كانوا يأخذونه من بيت المال و كانت تشمل مجانية التّعليم عندهم مجانية الكتاب أو مواد الدراسة، فيروى ابن قتيبة بسند عن عبدالله بن شقيق أنّه قال: "كان أصحاب رسول الله ﷺ يكرهون بيع المصاحف ويرونه عظيماً وكانوا يكرهون أن يأخذ المعلّم على تعلّم العلم شيئاً"[22] وأن كراهتهم هذه مبعثها، نهى النّبى ﷺ عن أخذ الأجر على التّعليم من جهة وخوفهم من جهة أخرى من ذهاب الثواب الّذى يناله المعلّم - وقرّر النّبى ﷺ الكتابة واجباً لعملية التعليم وحثّ المسلمين على تعلّمها، فقال: "قيّدوا العلم بالكتاب"[23]. وسار أصحاب النّبىﷺ على نهجه العلمي القديم بعده فعنوا بتدوين العلم؛ روى أن "عثمان بن عفان رضى الله عنه قال: "قيّدوا العلم" فسأله من سمعه : وما تقييده؟ فقال: تعلّموه وعلّموه واستنسخوه، فانّه يوشك أن يذهب العلماء ويبقى القرّاء لا تجاوز قراءة أحدهم تراقيه[24].وكذلك حثّ الرّسول ﷺ على قراءة القرآن الكريم وفي الحقيقة كان لقراء ته أثراً بالغاً في التحفيظ على تعليم القراءة والكتابة في صدر الإسلام وفى بقيّة العصور بعده. كما كانت الحاجة إلى كتابة القرآن (ونسخه بنسخ كافية تفيد عدداً كبيراً من المسلمين) وسيلة من وسائل تحفيز على محو الأمية وسببا من أسباب انتشار العلم. فكانت الصحابة الكرام رضي الله عنهم يعنون بتحسين الخط وتطويره [25]، وكان على بن أبى طالب يؤكد لكاتبه عبيد الله بن أبى رافع بوضوح الخطّ وجماله وتنظيمه فيقول: ألق دواتك وأطل جلفة قلمك، وفرج بين السطور، وقرمط بين الحروف، فإنّ ذلك أجدر بصباحة الخطّ[26]، فقوله يدلّ على أهميّة علم بأصول الخطّ ورسم الحروف. أمّا أسلوب النبى ﷺ وأصحابه رضي الله عنهم فى تعليم الصبيان فهو أسلوب بعيد عن الملل؛ فكانوا يتركون الصبى في بداية عمره قليلاً للعب حتّى تتوفّر همته على القراءة و يشبع حاجته منه قبل أن يتلقّى العلم[27]. وراعى النّبى ﷺ وأصحابه رضي الله عنهم أن يكون سنّ الطفل مناسباً للمعلومات الّتى سيتعلّمها، فذهب عمر من تعليم القرآن خمس آيات [28].

ولم تكن طريقة التعليم خالية من الملل فحسب في صدر الإسلام بل كانت بعيدة عن القسوة والعنف أيضاً أما أسلوب النبى ﷺ وأصحابه في تعليم الصبيان فهو أسلوب بعيد عن الملل- وكان النبى ﷺ يرى العنف منافياً للتعليم ومضاداً له فقال:

"علّموا ولا تعنفوا ، فانّ المعلّم خير من المعنّف"[29].

وقال يوصى المعلّم: "عليك بالرّفق ، فانّ الرّفق لا يكون فى شىء الّا زانه ..." [30]. وكان النبى ﷺ (وهوالمعلّم الاوّل) يقول: "ان الله لم يبعثنى معنتاً ولا متعنتاً ، ولكن بعثنى معلماً ميسراً "[31].

إنّ النّبى ﷺ رسم للمعلّمين أساليب التعليم وطرقه من ناحية وبيّن الآداب الّتى يلتزم بها المتعلّم في مجالس الدرس من ناحية أخرى. فاتّبع المسلمون هذا المنهج بعده، يقول على بن أبى طالب مخاطباً بعض تلاميذه: "من حقّ العالم عليك إذا أتيته، أن تسلّم على القوم عامّة وتخصّه بالتحيّة وأن تجلس قدامه ولا تشير بيدك ولا تغمز بعينك ولا تقول: قال فلان، خلافاً لقوله ولاتغتاب عنده أحدا، ولا تسار فى مجلسه ولا تأخذ بثوبه ولا تلحّ عليه إذا كسل ولا تغرص (لا تضجر) من صحبته لك فانّما هو بمنزلة النخلة، لايزال يسقط عليك منها شيء"(32). والجدير بالذكر أن النبى ﷺ اهتمّ بتعليم المرأة وأكّد أن تتزيّن المسلمات بحلية العلم(وأن تعليم المرأة ضرورى والمجتمع يتقاضى لتلك الضرورة لأن المرأة نصف المجتمع). فكان يريد أن تتعلم المسلمات القراءة والكتابة وأن يتعلّمن الأحكام الشرعية والمعانى الأخلاقية؛ فعهد إلى بعض النساء بتعليم الأميّات من أهله وأسرته الكتابة والقرأة من خيرة النساء المسلمات كما ذكرنا، هى الشفاء بنت عبدالله بن عبد شمس لتعلّم السيدة حفصة الكتابة (33) وجعل الرّجل أن يتولّى تعليم من معه فى الدار من فتاة وأن يتولّى تعليمها وتربيتها ليجعلها عضواً نافعاً للأسرة والمجتمع.

ومن الروايات التي تدلّ على اهتمام الرّسول ﷺ بتعليم المرأة: فقد ورد عنه ما يشير إلى أن تعليم المرأة القرآن قد يكون بدلاً من مهرها لمن عدم المال (34) وخصّ النّبى ﷺ لهم أوقات معينة جعلها فرصة لتعليمهنّ، بعد أن تبيّن له أنّهن لايستطعن أن يسمعن كلامه ودرسه وهنّ بعيدات عنه بالجلوس بعد صفوف الرجال(35) وأعطاهنّ فرصة طيبة للحضور فى المجالس العلميّة - فالنّبى ﷺ بيّن لنا طرق التعليم وأساليبه لتعليم الصبيان والفتيان والنساء على السواء، وجعل الاشتغال بالعلم فريضة لكلّ مسلمة كما قرّره فريضة لكلّ مسلم وأرفع قدر المعلّم والمتعلّم. والصحابة الكرام رضي الله عنهم والمسلمون بعدهم تبعوا نهجه فى الدرس والتدريس. وكما قلنا إن المساجد كانت مراكز العلم فى العالم الإسلامي في صدر الإسلام و بعده لمدة طويلة، فأصبح التراث الإسلامي مرتبطاً بها، نشأت فيها العلوم المختلفة وقامت المحاورات والمناظرات.

وكانت طريقة التدريس في المساجد في القرون الماضية هي أن الشيخ أو الأستاذ كان يجلس إلى أحد أعمدة المسجد مستنداً إليه ومتّجها إلى القبلة(36) وكان الشيخ يجلس على خشبة صغيرة أو على منصة (وكانت تعرف هذه بـ (السدة) متكئاً على العمود أو على الحائط والمستمعون كانوا يجلسون بحسب ترتيب معين، لكلّ طبقة مكان معيّن فى هذه الحلقة ويكون الأستاذ فى أبرز نقطة فى محيطها، وكان يترك فى الحلقة فراغ ليجلس فيه من يحب أن يستمع إلى الدرس من الداخلين(37) وكان الشيخ أو المعلّم يفتتح الدرس بالبسملة والحمد لله وبالصلاة والتسليم على الرسول ﷺ ليحثّ الطلاب على طلب العلم والمعرفة(38)، ثمّ يملى ما عنده من المادّة العلميّة ويستخدم فى املاء مساعداً يسمى "حليا" يردد وراءه ما يقوله حتى يبلغ السامعين صحيحاً سليماً من شوائب الخطأ والتحريف - ولما انتهى الدرس كان يقرأ الفاتحة ويعين الموضوع للدرس المقبل (39).

أمّا موضوعات الدرس الّتى يعلّمها المدرّس، فكان يعظ النّاس بالعموم بما يعرف وما دام لا يتقاضى من الدولة أجراً على عمله، فقد ترك له أن يدرس ماشاء فى الوقت الّذى يشاء(40). ذكر الجاحظ فى "البيان والتبيين" أن جعفر بن الحسن أوّل من اتّخذ حلقة فى مسجد البصرة لقراءة القرآن الكريم(41). وكذلك كان حلقة الحسن البصرى فيها قامت المناقشات حول كثير من المسائل الدينية الكثيرة بين واصل بن العطاء رئيس المعتزلة وبين غيره من الفقهاء فى نفس المسجد. ونشطت زوايا الدّرس وحلقات العلم فى المسجد الأموى بدمشق وكان للخطيب البغدادى حلقة كبيرة يجتمع فيها النّاس بكرة كلّ يوم فيقرأ لهم، وكان اذا قرأ الحديث سُمع صوته فى آخر الجامع(42). ذكر ابن جبير يصف الحلقات الّتى انعقدت فى الجامع الأموى بدمشق (43):"ظلّت حلقات الدّروس فى ازدياد يتزعمها أئمّة الفقهاء والقرّاء وأهل الأدب والحكمة، يجتمع فيها الآلاف من الطلّاب والقرّاء والكتاب، فمنها ظهر العلماء والأدباء والشعراء والكتاب مثقفين بالثقافة العربية ومشاركين فى المناصب العليا فى الدولة ودواوين الحكومة" (44).

والجدير بالذكر أنّها كانت الرواية هي النظام الأساسى قام عليهاالتعليم الإسلامى، إن العرب اهتمّوا بالرواية وفى الحقيقة ذلك يرجع إلى طبيعة العقل العربى فعندهم قدرة فائقة على الحفظ و كانوا يحفظون آلافاً من الأبيات والأراجيز والأمثال (الحِكَم) والأحاديث ويروون كل ذلك، فأصبحت الرواية وسيلة من وسائل نشر الثّقافة. ونرى أنّه كان لكلّ شاعر فى العصر الجاهلى راوية يحفظ شعره ويروى عنه، وكثيرا مايكون الراوى نفسه شاعرا (45).

وبعد أن جاء الاسلام أصبحت الرواية مادة صالحة لحفظ ورواية الأحاديث النبوية، وكان الاعتماد يقوم على الرواية فيما سمعه أصحاب النبى ﷺ من أحكام وإرشادات أو غيرها ثم شاعت الرواية فى العلوم الإسلامية الأخرى من الفقه وعلم الكلام وغير هما وأصبح الإسناد من لوازمها(46) وكان السماع والحفظ فى (العصر الجاهلى) معروفاً شائعا وأساس الرواية لعدم انتشار الكتابة والقراءة قيل: "ومادامت الرواية موقوفة فى صدر الإسلام (القرن الأول) عليهما، ورغم انتشار الكتابة فيما بعد ظلّ السماع وسيلة قائمة من وسائل أخذ العلم - فكانت المؤلّفات العلمية تروى عن صاحبها بالسماع منه وكان العرب يفاخرون بكثرة الحفظ وسرعته، فيقال فى كتاب التراجم والأخبار: فلان يحفظ كذا من الشعر وكذا من الأمثال فيقال فى كتب التراجم والأخبار: فلان يحفظ كذا من الشعر وكذا من الأمثال وفلان أحفظ أنساب العرب وغيرها(47)، وتوجد فى المخطوطات العربية كثيراً من عبارات السماع مثل: سماع الحافظ أبى الفضل محمد بن ناصر اسلامى المكتوب بخطه وكان من عادة من يسمع شيئا عن أستاذه دوّن ماسمعه مسجّلاً اسم استاذه واسمه وتاريخ ذلك ويسمّى "سماعاً" (48) ولأنّه كان تعليم الهجاء والخطّ أساس العملية التعليمية ومن أبرز الطرق الّتى اعتاد عليها معظم المسلمين والشيوخ فى حلقاتهم ومدارسهم فكان على الطلبة تدوين ما يُتلى عليهم ومذاكرته فى ما بعد خاصةً اذا كان المدرّس يلقى من محفوظات(49).

وشاعت طريقة الإملاء وكان فى شيوعها حظّ انتشار الكتابة وأدواتها مثل القلم، والورق، والحبر وغيرها، وتحوّل طريقة التعلّم من السماع والحفظ الى الإملاء تشير إلى مرحلة التطوّر فى طرق التعليم. والفرق بينهما أنّ فى طريقة السماع لا يهتمّ الطالب الشيخ بكتابة ما يقوله الشيخ أو المعلّم فى ذلك الموضوع فانّه يتحدّث والتلميذ يسمع. أمّا فى الإملاء فكان الدّرس يُلقى بطيئاً فقرةً فقرة أو حديثاً مع اتّصال السند. رُوى "بعد انتهاء إملاء الحديث أو فقرة مستقلةً كان الأستاذ يشرح ماغمض من الأمالى فاذا اكتملت أمالى الشيخ فى ذلك الموضوع فانّه ربما قرأ الأمالى أو قُرِئت عليه لتصحيحها وكانت مجموعة المحاضرات الّتى تُلقى بطريقة الإملاء تُسمّى "الأمالى" ومنها تكوّنت المخطوطات الّتى طبع الكثير منها فأصبحت كتباً شهيرة[50] (ومايزال المخطوط منها حتى الأن) ومن المخطوطات المطبوعة "الأمالى" لأبى علي القالي الّتى أملأها فى جامع الزهراء بقرطبة [51].

وكانت القراءة أيضاً طريقة من طرق التعليم القديمة ووسيلة من وسائل الدّرس والتّدريس. وفى هذه الطريقة كان الدّرس يُلقى من كتاب يمكن الحصول عليه. "ورُوى أنّ هذه الطريقة كانت هى أن يقوم أحد من الطلبة ويقرأ الكتاب يختاره الأستاذ وحده أو مع أحد من زملائه، كان يقوم الأستاذ بعد ذلك يشرح الغوامض من الفقرات أو الكلمات والجمل ويعطى فكرة عامة من موضوع الدرس، ثم يبدأ قراءته من حين آخر بالتعليق على الفقرات وممارستها مع غيرها. قيل: انّها كانت هذه الطريقة نتيجة لقلّة الاجتهاد وضعف حركة الابتكار فأخذت تحلّ محلّ الإملاء بالتدريج وأخذ الإملاء يختفى شيئا فشيئا من التعليم الإسلامي فى القرن الرابع الهجرى[52] ، [53].

والأهمّ فى هذه الطريقة هو اختيار الكتب الموزونة؛ فقال أحمد شلبى:"ومن نتائج هذه الطريقة "تقرير" كتب معيّنة على الطلّاب يدرّسونها بمعونة الأستاذ"[54]. وظلّت طرق أخرى معروفة متداولة فى تاريخ التّعليم الإسلامى كانت منها السؤال والمناقشة والمذاكرة وأخيراً الرحلات فى طلب العلم، وهذه الوسائل مرتبطة ارتباطاً مباشراً بعملية التدريس، إن السؤال والمناقشة لها أهمّيّة خاصة لاستكمال عملية التّعليم ولإعانة الطالب على الفهم ولذلك نرى أن هذه الطريقة إحدى الطرق الرئيسيّة الّتى تستخدم فى تدريس العلوم حتى فى عصرنا الحاضر، قيل: وتبرز أهمّيّة هذه الوسيلة من خلال إشراك الطلبة فى مناقشة ما يتعلّمونه، كما عُدّ الحياء فى السؤال من آفات العلم[55]. وكانت للمناقشة والسؤال بين الطلّاب وأستاذهم آداباً خاصة. وقد أشار القرطبى فى فصل من أبواب آداب العالم والمتعلم الى أهمية المناظرة، ورُوى عن الخليل بن أحمد الفراهيدى أنّه قال :"اجعل تعليمك دراسة لك واجعل مناظرة العلم تنبيهاً بما ليس عندك"[56].

ولا شكّ فيه أن الطلبة يكونون أكثر استمتاعاً فى الدّرس نتيجة المشاركة فى المناقشة فانّ هذه الطريقة تعطى فرصاً للتفكير بعمق ويقدرون بها على التحليل والاستدلال والاستنتاج، وتساعد هذه الطريقة فى الوقت نفسه المدرّس على معرفة مدى فهم الطلّاب لما درسوه من مواد فانّه كان لكلّ طالب حق فى أن يسأل لاستيضاح ماصعب فهمه.

والأسلوب فى تنظيم المناقشة هو أن تدوّن الأسئلة فى رقاع وتقدّم الى المحاضر ثمّ يبدأ بالإجابة عمّا ورد فيه. وهذا هو ما يتّبع فى جامعاتنا أعقاب المحاضرات والنّدوات العامّة وتبرز به حريّة الفكر وديمقراطية التعليم الإسلامى وهذا الأسلوب يشير الى اتّساع أفق التعليم والثقافة فى المسلمين بالعموم والأدب بالخصوص.

ومنها "المناظرة" الّتى أعانت على بثّ الروح العلميّة فى معناها الحقيقى وكانت المناظرات بالعموم تُعتقد بين الأساتذة والعلماء، وكان لها فضل كبير فى توسيع أفق التفكير وتنمية العقول. وهذه الطريقة من أقدم وسائل العلم عند المسلمين وفى القرن الثانى الهجرى اعتمد عليه أئمة المذاهب والفقهاء لاستنباط حقائق الفقه واستخراج أصوله. فنرى التاريخ حافلاً بذكر عدد كثير من المناظرات الّتى وقعت بين المعتزلة وأهل السّنّة وأصحاب الأديان الأخرى؛ فظلّت المناظرة عاملا قويّا من عوامل النشاط الفكرى الإسلامي[57].

نتائج البحث

فهذه هى الطرق الّتى تشير اليها الروايات التاريخيّة، ويبدوبها أنّ هذه الطّرق ظلّت شائعة معروفة فى عصور قديمة وبعدها، وأنّها متداولة حتى عصرنا الحاضر مثل القراءة والحفظ و المناقشة. وطريقة المناقشة هى أهمّ وأنفع من جميع الطّرق فى الجامعات و المعاهد العلميّة الأخرى. أمّا القراءة والإملاء والحفظ فانّها كانت معروفة فى المدارس الابتدائية والثانوية وغيرهما، ولها أهميّة خاصّة فى النّشاط العلمى[58]. وكانت مراحل التّعليم فى العصر القديم فى الدول المتمدنة تُقسم إلى أربعة: التعليم الابتدائى، والثانوى، والجامعى، والدراسات العليا [59]. وكان الطّلاب يُقسمون حسب مقدارهم للتحصيل العلمى إلى طبقات ثلاثة: المبتدئين، والمتوسطين، والعليا[60]. وفى هذا التقسيم للمراحل الثلاث دلالة واضحة على صحة وسمو المناهج التربية الإسلامية. ولم يكن التقسيم حسب سنى عمر الطلبة بل كان ذلك بحسب مقدرتهم وكفائتهم العلميّة؛ فيضعون الطالب فى المرحلة أو الطبقة الّتى يستحقّها. ونرى أنّ هذه الطرق والمراحل متداولة معروفة فى عصرنا الحاضر ولا يجحد أحد بأهميتها فى تعليم الطّلاب وتربيّتهم؛ فإنّها أقيمت على أسس متينة من أصحاب ذوى خبرة واسعة فى تعليم الأطفال و ذوى علم راسخ للفنون والآداب المختلفة وأصحاب نظرعميق فى نفسية البنين و البنات فى تلك العصور و لا بدّ لنا أن نبذل أقصى جهودنا لتعليم أطفالنا و شبّاننا مستفيدين من تجارب أسلافنا العظماء. ولا يجوزلنا تركها أو رفضها قائلين بأنها طرق قديمة، بل تلك الأساليب القيمة هى فى الحقيقة أسس متينة للأساليب الجديدة فى تعليم الطّلاب وتربيّتهم فى مراحل التعليم المختلفة من المدارس الابتدائية إلى المدارس العلياء والكليات والجامعات والمدارس الخاصة الأخرى. ولا بدّ لنا اتباعها رغم أن نسميها بتسميات مكروهة و أن نفقد هدفنا الصحيح فى هذا المجال. ولا بدّ من التطور و الرقى فى تلك الطرق حسب مقتضيات العصور الحديثة و علينا أن نعمل لها- والله المستعان و بالله التوفيق.

الهوامش

1- لقد كانت السورة الأولى الّتى نزلت على النبى ﷺ الأمّى تحثّ على القراءة والكتابة فقال: ﴿إِقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ (1) خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ (2) اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ (3) الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ (4) عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾(العلق 1-5)، وفيه تعريف وتعظيم لكلّ من علّم أو تعلّم أو أمسك القلم مدى العصور- المكتبات فى الإسلام، محمد ماهر حماده، الطبعة الاولى، بيروت، 1970م، ص: 27.

2- فقال الله عزّوجلّ : ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (الز مر: 10)، و﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ﴾ (آل عمران: 18)، و﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا﴾(آل عمران: 7).

3- الدارمي,مسند الدارمي، دارالمغني للنشر والتوزيع، 366/1.

4- الغزالى ، فاتحة العلوم، القاهرة 1309هـ، ص: 19.

5- سيد قطب، التصوير الفنى فى القرآن، دار المعارف مصر: 1963، ص: 19.

6- أبو جعفر محمد بن حبيب اوس الطّائى ،كتاب المحبر، بيروت، ص: 475.

7- جواد على (الدكتور)،المفصل فى أحوال العرب قبل الاسلام، ط : 1، بيروت 1971م، 298/8. (ان يرى أنّ التد ريس والدراسة كان معروفا فى العصر الجاهلى وكانت كلمة الكتاب تستعمل للمدرسة الّتى يتعلّم فيها الأطفال القراءة والكتابة ومبادى المعرفة).

8- ابن عبد ربه، العقد الفريد، دار المعارف ، مصر، 148/4.

9- ابن منظور، لسان العرب:(كتب)، قم ، ايران 1405 هـ- 1363، 698/2، 699.

10- أبو الفرج الأصفهانى، الأغانى، تحقيق : محمد أبو الفضل ابراهيم، مصر 1390هـ - 1958 م، 98/2.

11- القلقشندى، صبح الأعشى، نسخة مصورة عن الطبعة الأميرية، مصر، 10/3.

12- الأغانى : 99/3.

13- الحموى،ياقوت، معجم البلدان، 301/5، وفى رواية الطبرى وُجد فى حصن عين التمر أربعين غلاما يتعلّمون الانجيل (377/3 ، دار المعارف ، مصر)

14- أبو نواس، الديوان، ت: عبدالمجيد الغزالى، بيروت 1953 م، ص: 331.

15- المفصل: 297/8-298، قيل:"وقد كان للمسيحية أثركبيرفى التربية والتعليم ودور بارز وفعّال فيهما وكانت طريقة التدريس تعتمد بالدرجة الأولى على الذاكرة والمواد الّتى كانت تعطى كلها نقلية وكانت تحمل ذاكرة الطلاب بحمل لا يطيقه أكثرهم وكان أسلوب الكنيسة العقاب؛ فكانوا

يعاقبون الأطفال بالحرمان والحبس والعقاب البدنى لايعتاد الطاعة المطلقة فى نفوسهم. (جابر عمر، المدخل فى التربية، ط : 2، بغداد 1954، ص 29).

16- نفس المصدر، ص : 298.

17- نفس المصدر.

18- نفس المصدر.

19- قيل: إن للأميّة مفهومان: الأميّة الأبجدية والأميّة الحضارية: الأمية الحضارية تتعلق بقدرة على الفهم والإدراك.(لينظر التفصيل فى "دائرة المعارف الاسلامية" مادة (أمّى) 265/2).

20- وهم لا يستطيعون أن يدفعو الفدية فرخص لهم بهذه الطريقة ، صبح الأعشى : القاهرة، 1917، 15/3. وقيل: كان زيد بن ثابت ممن علم.(ابن سعد، كتاب الطبقات الكبيرة، طبعة ليدن (1325هـ).

21- ابن قتيبة، عيون الأخبار ، دار الكتب المصرية ، القاهرة 1383هـ - 1963م، 131/1.

22- مقال الدكتور كاصد ياسر الزيدى: "محفزات محوالأميّة فى عصر صدر الاسلام " مجلّة آداب الرافدين، ص: 131.

23- الدينورى، أبو عبدالله محمد بن عليم الحكيم، الأمثال من الكتاب والسنة، ت: على محمد الجباوى ، دار النهضة ، مصر ، القاهرة ، 1975، ص: 31.

24- وكان لحسن الخطّ أثر بالغ فى إيصال العلم الى المتعلّم ببشر وتشويق، وانّه يؤدى دورا مهما فى النشاط العملى والتعليمى.

25- محمد عبده، شرح نهج البلاغة - ت: محى الدين عبدالحميد ، مطبعة الاستقامة - القاهرة (بدون سنة)

26- إبن كثير، عماد الدين اسماعيل، فضائل القرآن - دار الأندلس للطباعة والنشر بيروت 1385 هـ - 1966 م، (قيل: هذا المنهج التربوى هو ما تؤديه اليوم "رياض الأطفال" إذ يرسل اليها الصغار لإشباع هذه الحاجة شيئا من التعليم والتربية لهذه السنين المبكرة) مقال الدكتور كاصد ياسر الزيدى؛ محفزات الأميّة فى صدر الاسلام، آ داب الرافدين جامعة الموصل.

27- روى: "تعلّموا القرآ ن خمس آيات فانّ النّبى ﷺ كان أ خذه من جبريل خمس آيات" (الأشباه والنظائر فى القرآن: لمقاتل بن سليمان - ت: د - عبدالله محمد شحاتة - القاهرة 1395هـ - 1975 م ، ص: 273).

28- السيوطى، العلامّة جلال الدين، الجامع الصغير فى أحاديث البشير والنذير، المكتبة الموسسة ؛ 1394 هـ، ص: 62.

29- الإمام البخارى، الأدب المفرد، باب الخرق، شرح فضل الله الجيلانى - مطبعة سلفية - القاهرة 1378 هـ، 561/1.

30- مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، مطبعة محمد على صبيح ، القاهرة، 188/4. (فيقول أحد أصحابه: مارأيت معلّما قبله ولا بعده أحسن تعليما منه ، فوالله ما قهرنى ولا ضربنى ولا شتمنى...) (صحيح مسلم، باب تحريم الكلام عند الصلاة، 70/2).

31- ابن قتيبة ، عيون الأخبار، دار الكتب المؤسسة المصرية العامّة ، القاهرة ، 1383 هـ - 1963 م ، 1/119-120.

32- إبن عبدالبر، أبو عمر يوسف بن عبدالله، الاستيعاب فى معرفة الاصحاب - تحقيق: على محمد البجاوى - مطبعة نهضة ، مصر - القاهرة (بدون سنة).

33- ابن كثير، فضائل القرآن ، ص: 65.

34- البخارى، صحيح البخارى بشرح ابن حجر "فتح البارى"، بيروت دار المعرفة، 203/1.

35- وكان بعض الشيوخ يختصون بعمود معين يجلس إليه طيلة حياته حتى يعرف العمود باسمه. (سيد مرسى أحمد، تطوّر الفكر التربوى ، ط : 3، القاهرة : 1975م، ص: 214.)

36- أحمد شلبى، تاريخ التربية الإسلامية ص: 368 وتطور الفكر التربوى ص : 215 و محمد عبدالرحيم غنيمة ، تاريخ الجامعات الإسلامية الكبرى، المغرب 1953 م، ص:182.

37- وخاصة إذا كان الدرس فى علوم الحديث.

38- تاريخ التربية الإسلامية ص: 368 وتطوّر الفكر التربوى ص:215.

39- تاريخ التربية الإسلامية ص : 193-194.

40- الجاحظ، عمرو بن بحرعثمان، البيان والتبيين: ت: عبدالسلام هارون، الطبعة الثانية، القاهرة، 367/1.

41- ياقوت الحموى، معجم الأدباء، ت: مرجليوث، مصر 1923 م، 1/243-244.

42- ابن جبير، رحلة ابن جبير، بيروت ، 1964م، ص: 244 و ما بعد.

43- ياسين خليل، التراث العلمى العربى، بغداد 1978م، 74/1.

44- عبدالحميد الشلقانى، رواية اللغة (الرواية الأدبية فى الجاهلية)، دار المعارف مصر 1971 م -

45- محمد عبدالرحيم غنيمة، تاريخ الجامعات الكبرى، المغرب 1935م، ص: 180-181.

46- نفس المصدر: ص: 181-182.

47- نفس المصدر: ص: 182وبعدها. الرواية أساسها على الحفظ، والدراية أساسها على الفهم ولقد أعطى رجال التعليم الإسلامى "الفهم" أهميّة بالغة، فقسّموا العلم الى هذين النوعين (تاريخ الجامعات ص: 197-198).

48- ياسين خليل، التراث العلمى الغربى، بغداد 1978م، 75/1.

49- تاريخ التربية الإسلامية، ص : 360.

50- نفس المصدر: ص: 369.

51- تاريخ الجامعات الكبرى، ص: 186، وتاريخ التربية، ص: 370.

52- نفس المصدر: ص: 184.

53- تاريخ التربية، ص: 370، والتراث العلمى، 75/1.

54- تاريخ الجامعات الكبرى، ص: 201. (رأى بعض العلماء لطريقة الإملاء فائدة وأهمية كبيرة فظهرت بها شروح ومختصرات كثيرة، ووضعت المؤلفات الكثيرة فى علوم كثيرة، وهم يرون أنّ التعليم يقف على مجموعات معيّنة ولا يتجاوز إلى سواها فى هذه الطريقة، ويحصر الطالب على القراءة والحفظ فقط) .

55- القرطبى، أبو عمر يوسف بن عبدالبر النمر، جامع بيان العلم وفضله، تصحيح ومراجعة: عبد الرحمان محمد عثمان، ط : القاهرة ، 1968م ، 157/1-158.(قال النبى ﷺ : العلم خزائن، ومفتاحها السؤال، فاسئلوا، رحمكم الله؛ فإنّه يؤجر أربعة: السائل، والمجيب ، والمستمع، والمحبّ لهم). المجازات النبوية للشريف الرضى ص: 209 رقم الحديث 169.

56- تاريخ الجامعات الكبرى، ص : 204-208.

57- وقد أشار بعض العلماء الى وسيلة مهمّة من الوسائل التحصيل العلمى وهى "الرحلات لطلب العلم" فقد ذهب الطّلاب المسلمون إلى مسافات بعيدة لطلب العلم فى وقت كان السفر شاقاً، وقد حدّد ابن خلدون فصلاً فى مقدمته، بيّن فيه ضرورة الرحلات وأثرها فى كمال التعليم فقال: "فالرحلة لابدّ منها فى طلب العلم لاكتساب الفوائد وإكمال بلقاء المشائخ ومباشرة الرّجال (ابن خلدون، مقدمة ، ص: 541) (والإسلام يوكّد على حصول التعليم ولو فى البلاد الأجنبية فقال النبى ﷺ: (اطلبوا العلم ولو بالصين).

58- تاريخ التربية الإسلامية ص: 373.

59- نفس المصدر.

فلسفة وحدة الوجود

عند الشاه عبد اللطيف البهتائي رحمه الله تعالى في"شاه جو رسالو"

الدكتورة شهناز ظهير*

الشاه عبد اللطيف البهتائي رحمه الله تعالى صوفي السند والفلسفي العظيم والشاعر الكبير اسمه عبد اللطيف ابن سيد عبد القدوس ابن سيد جمال ابن سيد عبدالكريم ابن سيد لله ولد في هالة في 1689م [1]. غرقت شاعريته في فلسفة وحدة الوجود الصوفية الإسلامية وأصبغت بهذا اللون الصوفي بل نجدها تنبض في قلبه بدقات منسجمة ومترتبة ومنتظمة[2]. إن الشاه عبد اللطيف البهتائي رحمه الله تعالى هو بشخصيته الممتازة كزهرة صحراء السند المحببة والمفضلة ورائحتها الزكية تزكي النفوس العليلة وتعالج أمراض القلوب الروحية. وهناك أسباب مختلفة ومشتتة وعديدة لحسن كلامه لا أحد يستطيع أن ينكر عن لطافة روحانيته ونفي الذات له[3]. وكانت لداعينا هذا المؤرخ السندي والنابغة الصوفي الشاه عبد اللطيف البتائي رحمه الله تعالى مرتبة عليا في تاريخ القرن السابع عشر والثامن عشر كما نرى. نالت سمعته حظا وافرا بكلامه السندي في مجال التاريخ ولاسيما في مجال اللغة"كلغة"بل أوفر و أكثر حظ من وليم شكسبير ودانتي الذين كانت "لغتهما"الإنجليزية التي تطورت بكلامهما ولكن باختيار استخدام اللغة السندية في إنشاد الشعر بكلام شاهنا رحمه الله تعالى تطورت اللغة السندية تطورا عظيما[4]. أما فلسفة الشاه رحمه الله تعالى رائعة جداً أطلق عليها النقاد"فلسفة وحدة الوجو" التي تعدّ من أقدم فلسفات العالم في دنيا العلوم والأفكار والمعارف.

المبحث الأول: فلسفة وحدة الوجود و"شاه جو رسالو"

إن فكرة وحدة الوجود قديمة جداً، وتبرز هذه الفلسفة من مجموعة من الحكم العالية التي تبناها وتجعل ذات المسلم مصدر قوته، إذا فهم أسرارها، وبهذا الفهم يخضع الطبيعة لمشيئته، إذ لا يكرم في الدنيا من لا يكرم نفسه، ويرى العالمين مبلغ إبائه وسموه، تقول النظرية العامة إن هذا هو الجزء اللازم للتصوف الإسلامي[5]. يقول الصوفي خواجه شمس الدين السيالوي:"لقد نجد بداية أساس وحدة الوجود الإسلامي في التصوف بيد محيي الدين ابن عربي 560هـ – 638هـ وهكذا نهايتها بيد مولانا جامي[6]. ومن أشهر الصوفيا الذين تابعوا فلسفة وحدة الوجود الصوفية

* رئيسة قسم اللغة العربية، بجامعة العلامة إقبال المفتوحة، إسلام آباد، باكستان.

الإسلامية:"محيي الدين بن عربى" و"عبد الحق بن سبعين" و"ابن الفارض" و"التلمساني". لقد كانت منزلة فلسفة وحدة الوجود عند الشاه عبد اللطيف البهتائي رحمه الله تعالى مثل العقيدة الثابتة [7]. في أثناء حين مطالعة "شاه جو رسالو" وهي مكتوبة بلغة سندية ولكن روحها لآفاقية فنلاحظ أن ترتيب رسالة الشاه هذه موزون حسب أوزان جميلة نسميها "سر"[8] (كلمة تنطق بالضمة على السين) أو "راك".

وهي وزن الموسيقى الخاص مكون من رنين وأنين. ونجد عند الشاه رحمه الله تعالى أنه قد استغرق في فلسفة وحدة الوجود وأفكاره رائعة وعالمية ومتنوعة جداً ولكنّها منسجمة أيضاً في كل "سر"حسب الموسيقى والإسم مثلاً هناك سر خاص لكل زمان و مكان ومن موسم ووقت ومنظرأ وللمطر وللرحمة وللخير ولبيان العشق أو الهجر والليل وللصباح وللمساء...إلخ.

المبحث الثاني: الحمد لله عزوجل

تبدأ رسالة الشاه بحمد لله جل وعلا بكلمات دعائية جميلة ويطلب منه البركة والسعادة والرحمة والخير في كل أمر من أمور الدنيا والآخرة معاً لنفسه ولقومه فكان رحمه الله تعالى دائماً يدعو الله عزوجل ليشجع عناصر الحب والخير والتضامن في المجتمع البشري وفي الوطن السندي ويتمنّى ويطلب عن نهاية العناصر المشوهة المكروهة الشيطانية التي تسبب الفوضى والفساد في المجتمع الإنساني وكان رحمه الله تعالى دائماً يضع أمامه أهدافاً عليا لرفاهية الإنسان والخير لجميع الناس.لقد إستخدم الرموز والإشارات لمراده المطلوب كما نجد في كلامه المحسنات البديعية والمعنوية تلقائياً وأحياناً تمثيلياً أيضاً في مكان هو يرمز الخير بالمطر يطلب من الله عزوجل لنزول مطر الرحمة بكثرة وبغزارة وهويدعو الله تعالى البركة والسعادة لقومه في رسالته بهذاالقول :

> "يا إلهي أنت مولى لنا فقط أنت ناصرنا نحن نطلب مساعدتك في كل أمر أنت أحد أنت واحد لا شريك لك أنت طبيبنا في كل داء وبيل وأنت حبيبنا في كل وقت عصيب. أنت الظاهر أنت الباطن سبحان ربنا رب كل شيئ يا مولانا يا مسبب الأسباب أكرم علينا بكل كرمك وفضلك يا سلام ...إلخ"[9].

ومن النقاد الذين طالعوا رسالته بنظرة عابرة وعقلهم ضعيف جداً عن فهم كلام الشاه ناقدين كثيراً على هذه الرسالة وعلى رأسهم السيد كليارايدجواني*[10] الناقد الهندي الذي يجد في كلامه الموسيقى والإنسجام إلى حد كبير حتى يقول أن الشاه يشبه الهنود في شاعريته الغنائية... وآخرون مثله أيضاً فقالوا بعض الأقوال غير المناسبة ولا الملائمة حول موضوع فلسفته في شعريته وعن شخصية هذا الصوفي العظيم أن فلسفة الشاه لا مذهب لها وهي غير إسلامية تماماً ولكن إذا نلقي النظرة الغائرة لنجدها إسلامية تماماً وهي تتبع الشريعة الإسلامية وتحيطها بإحاطة كاملة من كل جهة.

المبحث الثالث: مشربه الصوفي تابع الشريعة الإسلامية

نلاحظ أن مشربه الصوفي إسلامي تماماً لذلك اشتهرت ديوانه بعباراته الصوفية كأنها رسالة وتسمى هذه الرسالة "شاه جورسالو" باسم تفسير القرآن السندي ويسميها الناس السنديون بإسم "ظل القرآن في اللغة السندية"[11]. استخدم الشاه في رسالته الآيات القرآنية في كل سرمن سرره لأنه كان ابن الأسرة الدينية المسلمة والعلمية وكان يطالع القرآن بدقة النظر دائماً فهو يتكلم بلسان خلفيته الإسلامية معبراً بنظرياته وأفكاره في كلامه الشعري المنظوم [12]. فلسفة أفكاره رحمه الله تعالى تختلف عن الفلاسفة الآخرين والسبب الأساسي لها هو الشعور بالذات مع العرفان بالله ولرسوله صلى الله عليه وسلم والعلم بأحزان قومه وهمومه[13]. بالإختصار نقول أن شاعرية الشاه عبارة عن العشق السرمدي والعرفان بالذات ووحدة الوجود. وله أيضاً في الشعر موضوعات ثابتة تشغل بال كثيرمن الشعراء في كل عصرمنها ولكن يمتاز شعريته إجمالاً حاملة بالشريعة الإسلامية في رسالة التصوف بالخصائص العلمية الأساسية التالية:

- شعور.
- علم.
- مشاهدة.
- تجربة [14].

شاعريته في اللغة السندية ولكن نظرياته عالمية إذا ترجمت تكون مثيرة الوجدان في كل لغة العالم [15]. حتى في حبه يقال بأنه كان يعد كدين وإيمان للسند [16] كان في زمنه سياسة غير عادلة فكان ضد الملوكية والأقطائية [17]. كما عرفنا من مطالعة الموضوعات الآنفة الذكر أن شاعرية الشاه تماماً تحتوي على فلسفة وحدة الوجود وقد استخدم هذاالنوع من أنواع التصوف لذكر الأحوال التاريخية والسياسية والاجتماعية بها في ذلك الوقت[18]. نعرف أن صوفياء السند الكبار إتبعوا فلسفة "خودي" أو"وحدة الوجود" ومنهم الشاه عنايت الرضوي رحمه الله تعالى وحضرة الشاه عبد اللطيف البهتائي رحمه الله تعالى وحضرة سجل سرمست رحمه الله تعالى كلّهم غلب عليهم وحدة الوجود ولكن منهم الشاه البهتائي فقط ما تجاوز في هذه الفلسفة عن الشريعة الإسلامية أبداً وحينما شرح "الوحدة" فما خرج عن إطار الشريعة[19]. كان مبلغ الحكيم السنائي والعارف الكبير الرومي أيضاً من متبعي فلسفة وحدة الوجود. والعلامة محمد إقبال رحمه الله تعالى قد صرح عن هذه الفلسفة هكذا:

ما از خدائے گم شدہ ایم او بجستجوست چوں ما نیاز مند و گرفتارِ آرزوست [20]

المبحث الرابع: عشق الرسول صلى الله عليه وسلم

ولا شك فيه أن هذا الصوفي العظيم رحمه الله تعالى كان عاشقاً صادقاً حقيقياً لله جل وعلا ولرسوله صلى الله عليه وسلم ولعباده ولعل أوضح دليل على صدق حبه تدفقه في مدح كل

قصته التاريخية الرمزية التي تدل على هدفه المطلوب والمراد في الحياة تبين جزئيات بيئته الإجتماعية وسياسية بزمانه ومكانه بكلمات قوية جزلة التراكيب وبألفاظ مشرقة وبمعان نقية صافية وتتابع شاعريته المتصوفة العشقية جميع الصفات الممتازة المطلوبة اللازمة للشاعرالمتصوف المنفرد مثله لإنشاد الكلام بها. يقول في عشق الرسول صلى الله عليه وسلم مادحا بمدح جميل:

آهكي رسج احمدا – اكيان سورهي بون

رسج محمد كارتي – جتي هونك نه هون (21)

(إن رسول الله صلى الله عليه وسلم اسمه احمد ومحمد)

المبحث الخامس: العشق والحب

موضوع العشق والحب له مقام خاص للصوفياء الكرام لأن العشق لا يفنى ولا يزول أبداً و العاشق الصادق يغرق في عشقه حتى يصل إلى هدفه المطلوب أو باختيار طريق الحب يستطيع أن يقطع مسافات طويلة بدون أي تعب أو ألم أو شكوى فهو يبلغ بمنزلته العليا. يقول الشاه رحمه الله تعالى ما ترجمته :

"محبت كافي است"(22).

فيقول حول هذا الموضوع في مكان آخر:

عاشقان از ياد إلهي براي لحظه اي غافل نمي شوند

روح آنها به آهي از قفس عنصري برواز مي كند(23)

(العشاق لا يغفلون أي لحظة عن ذكر الحبيب لأن الروح يستطيع أن يطير من قفس الجسد بآه العشق)

كان مستغرقاً دائماً في اضطرابات وتجربات العشق حتى يقول حول موضوع "درد عشق:

يار من آتش عشق در من زد و رفت او مرا اين درد داده است (24)

(العشق ألمه حلو وهي هدية قيمة لي من جانب حبيبي فهو الذي أوقعني في هذا النارالمضطرب و ذهب بعيدا مني)

فالعشق لازم للإنسان عنده واتباع الحب الروحي وممارسته يكفي للإعتصام وللتضامن في المجتمع البشري أيضاً .

المبحث السادس : الحث على الإتحاد

نعم ! عنده في" الاتحاد قوة "وعلى الإنسان أن يعيش في هذه الحياة جماعياً مثل الطيور التي دائماً تطير في صورة الجماعة فتمثل طيران الطيور في الصفوف المرتبة على أن الجماعة لها

فضيلة وقوة على العزلة والانفراد[25]. فيتضح بأن الاعتصام قوة لأي أمر من أمور الخير و المعروف ولعلما هذه الفكرة أخذها من الإسلام جاء في القرآن:

﴿وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا﴾[26].

حتى نجد نفس الفكرة في الشعرعند العلامة الدكتور محمد إقبال رحمه الله تعالى:

فرد قائم ربط ملت سے ھے تنہا کچھ نہیں ! !

موج ھے دریا میں اور بیرونِ دریا کچھ نہیں [27]

(الفرد بوحده ليس بشئ و إنما هو يعتبر كفرد مفيد عندما يرتبط و ينوط بالجماعةو الملة فالعلامة إقبال يضرب مثل الموج بأنه يكون في البحر ولا يكون في الخارج فكأن الفرد لايكون و لا يعتبر شيئا حتى و لا يستطيع أن يفعل شيئا بدون أن يكون مع الجماعة). كلّ هذا يدل على أن الشاه عرف عن أهمية الفكر والعمل الاجتماعي أو شعر عن التأكد بالعمل الجماعي.

المبحث السابع: الحث على الشورى

وهكذا حثّ الشاه للحصول على بركات الشورى في كل أمر لأن الشورى نظام إسلامي بحت كما أمر الله تعالى رسوله صلى الله عليه وسلم في القرآن الحكيم في بداية صدر الإسلام بالشورى مع الناس الآخرين بقوله هذا:

﴿فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾[28].

قول الله تعالى في القرآن الحكيم في سورة "الشورى" كما يبين عن أهمية الشورى فيتضح عن فضيلتها أيضاً وعلى أن الشورى رمز المحبة والتعاون مع الآخرين وهي من أحسن العادة وعلامة المؤمنين كما ذكر الله تعالى أن الشورى مع الإيمان وإقامة الصلاة والإنفاق في سبيل الله جل وعلا من الرزق الذي أعطاها الله لهم وهي من عادات عباده المتقين من المؤمنين المسلمين فقال الله تعالى في القرآن الحكيم في سورة "الشورى":

﴿وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ﴾[29].

المبحث الثامن: ضد الجبر والإكراه

شخصية شاعريته رحمه الله تعالى تلعب الدور القوي ضد الجبر والإكراه وكان يكره الجبر والإكراه بشدة حتى كان يكره كل عنصر من العناصر التي تجبر الناس وكان يحب القمر أكثر من الشمس لأن ضياء الشمس القوي الحار و هذا رمز الجبر عنده ولكن على عكس الحال أحب الشاه القمر فضوء الليلة المقمرة علامة رومانسية للعاشقين المضطربين والليلة القمراء تكون علامة الراحة والقرارلهم والفرح والإبتهاج للناس كلهم [30].

لعلما تأثر في هذا الأمر بالفكرة القرآنية مقتبسة من هذه الآية: ﴿لَاإِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾[31].

المبحث التاسع: التحذير من الإغفال والإهمال

يحذر الشاه رحمه الله تعالى قومه من الإغفال والإهمال ويبين أن الإغفال والإهمال موجبا الندامة للعاشق الصادق فيشجع الشاه للعمل المستمر والتيقظ الدائم للحصول على الهدف المطلوب والسعي المترابط والمتماسك يفتح أبواب الفوز فلا بد للعاشق الصادق التحذير من الغفلة كما يقول في هذا الشعر:

غفلت يار كنوايو- كيئن كريان آيون- كوه نيو؟
ستيس تان سلت ويو- اثيس تان دك آيو[32].

(نمت في الغفلة وفقدت حبيبي...أنا مجرم ضميري رقدت رقودةً متكأة على مسرح فراشي المستريحة وحينما تيقظت فتألمت كثيراً على فقدان حبيبي الغالي أثناء النوم المغفل و أنا نادم الآن).

المبحث العاشر: الشاه والطبقة المحرومة

هناك موضوعات أخرى أيضاً نذكرها بالخصوص فمثلاً الخيّاط والمرأة والفنّان والعمّال والطبقة المحرومة في المجتمع ...إلخ.كان يقول في مدح الإبرة كرمز الربط والتماسك بين الناس:

"هيا لنذهب إلى الخياط إنه يربط الانفصالات لأن الإبرة علامة الاتحاد والاتفاق لأنها تخيط وتربط ولا تقرض أبداً ولا تنفصل"[33].

لقد وضع الشاه رحمه الله تعالى عناوين أسماء أكثر الفصول في ديوانه على اسم المرأة الحبيبة المأخوذ من التاريخ بأن المرأة عند الشاه رحمه الله تعالى لها مقام معتبر رفيع وقوي ومحترم وتكريم المرأة حسب المثل العربي الذي يقال فيه:

"من أكرم المرأة فهو كريم ومن أهانها فهو لئيم"[34].

كما نجد عظمة الفنان أيضاً عند الشاه رحمه الله تعالى فإن الشاه رحمه الله تعالى كان موهوباً بالنفسية النقية التقية والموزونة والمترتبة والنفيسة والجميلة والمنسجمة معا فيعظم الفن والفنان ويعطيهم الدرجة العليا لأن الفن المفيد أيضاً يعد من العلوم والمعارف التي تكون المفيدة للبشرية الجمعاء. نجد أيضاً هو لايبالي للحسب والنسب أواللون أوالنسل ويكره مثل هذا التفريق أوالتقسيم الجاهلي الذي كان رائجاً قبل الإسلام (ذات بات) فهو الداعي الكبير والمبلغ العظيم للأمن وللعدل وللمساواة بهذا الكون لجميع الناس[35].

و نقول بالاختصار إن رسالته الخالدة "شاه جو رسالو"رائعة جداً فهي لطيفة النكات وجامعة المضامين المتنوعة وغنية في المحسنات البلاغية وفصيحة في المبنى والمعنى معاً. جميع صوفياء السند محترمون بأحوالهم وبكلامهم ونجدهم دعاة صالحين وصادقين مستغرقين في العشق إلى حد

" نفي الذات "ومنهم كبار صوفياء السند أيضاً مثل العالم كله وكان من عادة الشاه عبد اللطيف بهتائي رحمه الله تعالى أنه يزور روضة الصوفي الكبير حضرة لعل شهباز قلندر كثيراً وبالضبط في حياته لأنه كان يحترمه كأستاذ في التصوف[36] وهكذا آخرون أيضاً.

كماعرفنا من مطالعة الموضوعات الآنفة الذكر أن شاعرية الشاه تماماً تحتوي على فلسفة وحدة الوجود الذي تنضم فيه وحدة الشهود أيضاً وقد استخدم هذا النوع من أنواع التصوف لذكر الأحوال التاريخية والسياسية والاجتماعية بها في ذلك الوقت[37]. لقد توفي هذا الصوفي العظيم في عمر 63 سنة في مكان بهت شاه 1752م.وممكن أن نستخرج تاريخ وفاته له من هذا الشعر المكتوب في لوحة ضريحه في تل بهت شاه:

كرويده محوعشق وجود لطيف مير1165هـ–

شد محو در مراقبه جسم لطيف باك 1165هـ–[38].

الهوامش

1- نعيمي، محمد إقبال، مولانا، " تذكرهء اولياء السند" شارق بليكيشنز، كراتشي 1978م ص:96.

2 - سليم آغا، "لالن لعل لطيف كهي"لوك ورثه إسلام آباد، يونيو 1984 م، ص: 15.

3 - داؤد بوته، علامه عمر ابن محمد "شاه جي عظمت جا اسباب"مضمون ائين مقالة، شاه عبد اللطيف بهت شاه ثقافتي مركز كميتي 1978م، ص:120.

4 - Sindh Adabi "Shah Abdul –Latif, An Introduction Of His Art" I,Allama.،I،Qazi Board, Pakistan. 1973, P:260.

5 - سعيد، محمد سيد، (ترجمه : غلام نظام الدين)"مرآة العاشقين" ملفوظات خواجه شمس الدين السيالوي.تصوف فاؤنديشن لاهور، 1998م، ص: 274.

6 - محمد اقبال.علامة.د.ديباجه" اسرار خودي" مشمولهء مضامين،(كليات اقبال) شيخ غلام علي ايند سنز برائيويت لميتد ببلشرز.لاهور، فروري 1996م، ص: 50.

7 - سليم آغا، "لالن لعل لطيف كهي"لوك ورثه، إسلام آباد، يونيو 1984 م، ص: 15.

8 - أيضا، ص: 29.

9 - سر سارنك 4،16، أيضاَ، سندي لازمي اور آسان اردو (رقم الرمز:213) جامعة العلامة اقبال الفتوحة ، اسلام آباد، 2006م ص: 55،56.

10 - *كليار آيد جواني وهوعالم هندي شهير وهوالناقد الذي إنتقد كلام الشاه وقال بأنه قد قضى جزءاً من حياته مع الهنود فيشبههم في التقاليد الهندية ولا سيما بسبب هذا الصدد بأنه (رحمه الله تعالى) أدخل السماع والرقص كجزء لازم في التصوف الإسلامي.

11 - ”Shah ،Jo Risalo, ،Allana, Ghulam Ali. Dr. References of Historical Events in Shah and Sindh”, Fehmida Hussain, Dr. Karachi University, 1998, P: 3.

12 - شبلي، محمد صديق خان .د." شاه عبد اللطيف بهتائي اورفارسي شاعري كي عارفانه روايت" شاه عبد اللطيف. بهت شاه ثقافتي مركز، حيدرآباد، سنده، 2002م، 1423ء ص:176.

13 - فهميده حسين .د."شاه ء سند"(شاه لطيف كا فلسفهء غم) شاه عبد اللطيف بهتائي جيئر وشعبه سندهي، جامعة كراتشي، مايو 1998م، ص: 192.

14 William Stoddart,”Sufism The Mystical Doctrines And Methods Of Islam”Iqbal-Academy,Lahore,Pakistan,2009, p: 71.

15- تذكرهء اولياء السند، ص: 98.

16- Shah Abdul –Latif, An Introduction Of His Art, 1973, P :2.

17- Ibd, P:2.

18- مفتي، تهمينه .د." شاه جي كلام جو فلسفو" فهميده حسين .د."شاه ء سند"، شاه عبد اللطيف بهتائي جيئر وشعبه سندهي، جامعة كراتشي، مايو 1998م، ص: 103.

19- خليل، محمد إبراهيم، شيخ، د."إقبال سوانح وأفكار" إقبال إكيدمي لاهور، أغسطس 1986م، ص: 129و130.

20- محمد إقبال.علامة.د."زبور عجم "حصهء دوئم (كليات اقبال فارسي، ص: 93) شيخ غلام علي ايند سنزبرائيويت لميتد ببلشرز.لاهور، 1975ء.ص: 29.
21- سليم آغا، "لالن لعل لطيف كهي"لوك ورثه إسلام آباد، (بدون تاريخ)، ص: 325.
22- "شعراي بزرك عرفاني باكستان "أكادمي أدبيات باكستان، إسلام آباد، 1995م، ص:146.
23- أيضا، ص: 143.
24- أيضا، ص: 150.
25- سر دهر 4،5.
26- سورة آل عمران3: 103 .
27- محمداقبال.علامة.د.(كليات اقبال)، شيخ غلام علي ايند سنز برائيويت لميتد ببلشرز، لاهور، فروري 1996ء.
28- سورة آل عمران 3: 159.
29- سورة الشورى 38: 42.
30- فهميده حسين .د."شاه لطيف ايك سماجي شاعر"، مرتب: ميمن، محمد سليم و مترجم: عظيم عبد الحق ."شاه عبد اللطيف بتائي،ايك مفكر شاعر" شاه عبد اللطيف بهتائي جيئر وشعبه سندهي، جامعة كراتشي،1999م، ص 208،197، أيضاَ، ص: 145.
31- سورة البقرة 2: 256.
32- بلوج، نبي بخش .د."شاه بر تحقيق"، بدون تأريخ، ص:17.
33- أيضاً، ص: 159.
34- "الحكم والأمثال"، من حكم الرسول، تدريب المعلمين، 608، الجزء الثاني، جامعة العلامة إقبال المفتوحة بإسلام أباد، 1986م، ص: 45.
35- فهميده حسين .د."شاه ء سند"، شاه لطيف كا فلسفهء غم، شاه عبد اللطيف بهتائي جيئر وشعبه سندهي، جامعة كراتشي، مايو 1998م، ص: 192.
36- سندهي، عبد المجيد.د." باكستان مين صوفيانه تحريكين"سنك ميل ببليكيشنز،لاهور 1994م، ص: 328.
37- شاه جي كلام جو فلسفو، شاه ء سند، ص: 103.
38- تذكرهء اولياء السند، ص: 98.

TRANSCENDING THE FORMS FROM WITHIN: The Mystical Interpretation of Fasting in Sufism, with special reference to Ibn ‘Arabi

Qaiser Shahzad*

Introduction and Theoretical Considerations

I take the expression that makes up the title of my paper from Frithjof Schuon (d. 1998). He emphasized in many places and many contexts in his writings that although one of the essential characteristics of spirituality or esoterism is that it goes beyond the external forms, this takes place only through understanding the deeper meaning of the forms and having lived them through and through[(1)]. Huston Smith, in his introduction to one of Schuon’s works, has explained this further by saying that “forms are transcended by fathoming their depths and discerning their universal content, not by circumventing them. One might regard them as doorways to be entered or rather as windows, for the esoteric does not leave them behind but continues to look through them toward the Absolute”[(2)]. This concept of form-transcending is an important way to understand the work of important Muslim mystics who have attempted to relate the formal rites prescribed by the Shari‘ah with the mystical insights in different ways and at various levels.

This paper[(3)] is indebted to Schuon' thought in another way as well. It presupposes and applies Schuon's tripartite understanding of human nature. According to Schuon, human nature consists of intelligence, sentiment and will. Each of these prerogatives is extended in practical terms respectively by discernment (*connaissance*), love (*l'amour*) and activity (*l'action*)[(4)]. In his book *L'Oeil du Coeur*[(5)]

Schuon has discussed this ternary in the context of *Iman*, *Islam* and *Ihsan* that are given as constituent elements of Religion in the hadith Jibreel[(6)]. However, the correspondence that he makes between latter three ternaries is not a neat one-to-one correspondence.

---

* Ph. D. Assistant Professor, Department of Philosophy, Faculty of Islamic Studies, International Islamic University, Islamabad, Pakistan.

Whereas both *connaissance* and *amour* correspond to *ihsan*, *l'action* is said to correspond to *Iman* and *Islam.* This last correspondence, by the way, makes perfect sense if one has in mind the identification of faith as a sort of interior action made by al-Shatibi[7]. Thus both theology and Law treat rituals only as *activities* whether by outer bodily organs or by the inner ones and thus address respectively and only human reason and human will. When we talk of transcending the legalistic forms we simply mean a journey from the plane of the Will/activity to that of Intellect which is concerned more with the discernment of real from illusory and important from unimportant. By saying that *connaissance est en effet un imân vivifié*, however, Schuon implies that the tripartite division is not mutually exclusive.

This paper proposes to investigate how the rite of fasting had been understood symbolically by the most influential of all Muslim mystics, Muhyiddin Ibn 'Arabi vis. a vis. a few of his distinguished spiritual predecessors.

Historical overview: from al-Makki to Ibn 'Arabi

Many Sufis had something to say about the importance of rituals in their spiritual writings. We find a few passages in Abu Talib al-Makki's (d. 386/996) *Qut al-Qulub*. However, in these passages the author intends merely to explain the significance (*fadhl*) of fasting and other prescribed rituals for a spiritual seeker. However, we do find him telling us that the reason for specifying fasting in the hadith *fasting is for me*, is that in fasting there is one of the character traits of *samdaniyyah*. He then talks about "fasting of the select" (*sawm al-khusus*) which consists, in his view, in safeguarding six organs, namely, eyes, ears, tongue, heart, hands and feet, that is to say, preventing one's heart from lowly resolves and worldly thoughts, hearing, sight and tongue from overstepping the bounds (*hudud*)[8]. Ordinary fasting concerns itself only with abstaining from eating or drinking or having recourse to sexual relations. The "fasting of the select" apparently takes into account the whole of human person, body and heart. Al-Makki says, " the case of someone who fasts by abstaining from eating but disobeys (God) by all the organs is like someone who instead of washing each organ thrice in ablution just sponges thrice and says his prayers, he although has the advantage of resemblance in number but he has omitted an obligation so his prayer is thrown back to him"[9].

This takes us slightly deeper than the legalistic treatment of fasting, yet we still remain on the plain of activity concerned with commission or omission. With Imam Muhammad Al-Ghazali (d.1111) we begin to see the signs of real mystical treatment of this particular ritualistic form. To Al-Makki's *sawm al-khusus* Ghazali adds fasting of the select of the select, (*sawm khusus al-khusus*)[10]. Whereas Makki had included safeguarding all other bodily organs in the fasting of select, Al-Ghazali reserves the safeguarding of heart and mind in the third category that he introduces. Hence it might seem that his innovation here is only the introduction of another category and not of any new content. However, it is significant that he makes explicit his understanding of "the spirit of fasting and its mystery" by saying that these are "weakening of those faculties which are Satan's means in making one return to evil"[11]. Al-Ghazali is more explicit than al-Makki as far as the legal and spiritual treatment of fasting is concerned. He tries to explain why it is that the jurists consider ordinary fasting valid even if the agent does not care about the inner meaning of the rite by saying that the jurists have in purview only what is possible for the masses who are normally heedless and immersed in the world[12]. As far as the "'Ulama' of the Other-World" are concerned, they understand that the purpose of fasting is nothing less than "assumption of the divine character-traits," (*al-takhalluq biakhlaq Allah*) through first attaining a similitude to angelic nature by having subdued all that is carnal in human nature. Taking his lead from Al-Makki, without referring to him, here he points out that it is the divine quality of *samadaniyyah* (an abstract noun extracted from the divine name *Al-Samad*, which is to be appropriated through the practice of fasting[13]. However, he gives us no further explanation in *Ihya* regarding the meaning of this quality. When we turn to his *Al-Maqsad* for commentary on the divine name al-Samad and its ethical implications, we only learn that he understands by that someone upon whom everyone and everything depends[14]. He does not say anything on the ethics of this name, unlike he does in case of other ones.

Although this is an advance upon treatment of fasting by al-Makki, it still remains at the level of *praxis* which corresponds to the plane of Will rather than that of Intellect. We still find nothing as far as considering fasting as a symbol pointing to realities pertaining to a higher ontological level. This we find, perhaps for the first time in the history of Islamic thought in the work of great Andalusian mystic Ibn 'Arabi (d.1240).

Ibn Arabi's mystical interpretation of Fasting

Without naming Al-Ghazali on the point Ibn ‘Arabi says a few words about *al-samadaniyyah*. One might take these words to be a gloss on the former’s statement. According to him, this divine quality signifies, not the dependence of everyone upon God, but God’s absolute *in*dependence. This character trait is assumed, although in a relative manner, by the fasting Muslim since he or she becomes or tries to become independent of food and some other things upon which he or she always depends. We also find Ibn ‘Arabi referring to “Abu Talib al-Makki, one of the masters of taste” as source of the spiritual interpretation of a prophetic tradition.

Like Al-Ghazali, Ibn ‘Arabi also provides a tripartite division of the levels of fasting: *sawm al-zahir* or *sawm al-‘aamm*, *sawm al-Nafs* and finally *sawm al-qalb*. The first level is fasting that fulfills all conditions required by *fiqh,* the second is the soul stops commanding the organs what is not wholesome and the final level is emptying the heart for divine descent into it. Perhaps it is with this type of fasting in mind that Ibn ‘Arabi says in the inaugurating verse, addressing his Soul, “observe a fasting from the world and don’t break your fast, no one is worthy of breaking (this fast with) except the God of the creatures.” The emptying of heart for the divine descent is nothing less than sanctity itself, as per Schuonian definition: *Le saint, c’est le vide qui se fait pour le passage de Dieu;* A saint is a void open for the passage of God(15).

It is significant in the context of forms-transcendence that Ibn ‘Arabi, in his *al-Futuhat al-Makiyyah,* delves into juristic details of fasting (and other Islamic rituals) much more than either Al-Makki or Al-Ghazali. He does this almost in a manner reminiscent of Ibn Rushd’s *Bidayat al-Mujtahid*. We say “almost” since the mystical explanations for the difference of juristic opinions Ibn ‘Arabi offers are, of course, not to be expected of Ibn Rushd.

Having mentioned very briefly the three levels of understanding *fasting,* Ibn ‘Arabi begins his reflections by analysis of the Arabic verb *saama yasum* and connecting its meaning (i.e. abstention and exaltedness) with the divine Prophetic saying (*hadith Qudsi*) “Fasting is for me and I am its reward”(16). The reason for this connection is the uniqueness and exaltedness of this form of ritual. The uniqueness of fasting makes it one

of the forms that point beyond themselves to the Uniqueness of Divine Self itself. In Ibn ‘Arabi’s words just as “‘there is nothing whatever like unto Him (Qur’an: 42:11)’ there is nothing like unto fasting” as far as the form of worship is concerned.

This is one of many examples where Ibn ‘Arabi takes fasting as it is understood exoterically and through delving into its depths looks across it at the Divine Reality itself. In this paper I explore more of these examples, study them systematically, analyze them and thus try to make sense of the chapters on fasting in Ibn ‘Arabi’s Futuhat, where the cursory reader would find a perplexing juxtaposition of legalistic details and mystical insights.

Let us now consider some specific examples of how Ibn 'Arabi puts to practice the concept of I'tibar when he considers fasting.

1. The above-mentioned identification of fasting as connected to divine nature is referred to again while explain the juristic disagreement of opinion regarding the question whether it is better to fast during travel or not to fast. He says, "those who take into account that fasting is unique and that it is one of the qualities of the Real says that it is better (i.e. to fast) and those who consider it form of worship and thus a quality expressing debasement and dependence and more worthy of the servant said that not fasting is better"(17). The importance of this instance consists in the fact that here Ibn 'Arabi seems to be implying two different perspectives from which one could look at the rite of fasting, either as divine quality or as a form of worship. Obviously the former point of view is inferred from or rather superimposed on the Prophetic words "Fasting is for me" that is to say, "as one of my qualities." This goes flatly against the common understanding according to which these words only mean that a Muslim fasts only for the sake of Allah, since no one can discover whether or not someone is really fasting. It however is one typical examples of Ibn 'Arabi's mystical hermeneutics.

2. Moon-sighting and Divine Name's Property: After mentioning the positions on this question Ibn 'Arabi identifies his own with the one that if the moon is sighted before midday it belongs to the previous night but if afternoon than fasting is to start from the next

day. "In whatever state a divine name manifests itself its property appears in the present through *tajalli* and in future through effect until the property of another divine name appears and removes the property of the former"[18].

3. Fasting and breaking the fast on sighting the Moon alone: Opinions differ on whether on is bound to and allowed to respective fast and break the fast on seeing the Moon for himself or should one wait till others also witness moon-sighting. "Of the theophanies in the Divine Names that the Fold of Allah witness should they dwell at their witnessing or should wait until an evidence stands for him from the Book or the Sunnah"[19]. He then proceeds to quote some Sufi sayings to the effect that mystical experiences are bound with or at least consequent upon the practice on what is there in the twin sources of Islamic tradition.

4. Ramadhan and the cosmology Divine Names: Like many other things Ibn 'Arabi also uses the ritual of fasting in the month of ramadhan with his original cosmology of Divine Names according to which nothing appears in existence until and unless it has a root in the divine side[20] in the form of a Divine quality epitomized by a divine name. Ibn Arabi's unveiling of the mystical meaning of the Fasting of Ramadhan affords him numerous keys to connect the so called divine side with its manifestation in the ritual in question. The very name of the month "Ramadhan" in Ibn 'Arabi's peculiar view one of the Names of God. Hence the very phenomenon owes itself to the property of this name. Abstinence from eating and drinking is denominated in Arabic by the word "*imsak*" and for breaking the fast we have the term "*fitr*." When he comes to the question of duration of abstinence during ramadhan Ibn 'Arabi mystifies fasting by connecting the aforementioned two terms with two divine Names that he has extracted from the verses of the Holy Quran, *al-mumsik* (35:41)and *al-fatir* (35:1): "The setting of sun is the expiry of the tenure of property of the divine name "Ramadhan (although it remains as it is, does not lose its property, for it has another effect in us and that is standing in prayer) its place is taken by the name "Fatir of heavens and Earth"… and then by the name "*mumsik*" and the name fatir

remains governing the sick, the traveler, the suckling mother and the pregnant women"[21].

5. The identification of Ramadhan as one of divine names also finds mystical application in Ibn 'Arabi's treatment of the fasting of traveler which he does not consider to be a virtuous act. This issue provides him with an opportunity to delve into influence of divine names on the traveler upon the path, "The wayfarer (*salik*) is the traveler in the stations with the Divine Names so the divine name "Ramadhan" does not require him to preserve either obligatory or supererogatory fasting, this is why the Prophet has said that it is not one of virtues to fast while traveling"[22].

6. In the light of his understanding of the nature of fasting Ibn 'Arabi mentions some deeper mystical reasons for prohibiting eating, drinking and conjugal relations. Since the essence of fasting consists in its being an "omission" *tark* and eating being a positive quality contradicts it, is prohibited. As for indulging in conjugal relation (*jima'*) it is prohibited since by its very nature it contradicts the sawms's quality of uniqueness which demands solitude, "it is named jima' for the union (ijtima') of spouses"[23]. In this instance we simply have an attempt of explaining a religious rite with reference to some metaphysical or at any rate deeper meaning. This deeper meaning happens to be Ibn 'Arabi's suggestion that the essential nature of Fasting is omission that is to say that it is a privative or negative rite, so commission being contrary to the spirit of fasting is prohibited.

7. One interesting instance of Ibn 'Arabi's mystical interpretation of fasting-ritual is in connection with his commentary on the word *al-fajr* (dawn) in the Qur'anic verse, "… and eat and drink until you can discern the white streak of dawn against the blackness of night…" (II: 187). This particular instance is interesting in view of the fact that here Ibn 'Arabi seems to be coming back to the formal legalistic understanding after having transcended it to its mystical meaning. That is to say, he gives here his philosophico-mystical understanding *as a reason for* his juristic stance on the disagreement of opinion that surrounded the Qur'anic words in question. The "dawn" might be "red" or "white," the former being

the earlier than the latter. Ibn 'Arabi posits a spectrum of colors extending on the one end from black to white on the end and all other colors not only stretching between these two poles but also "generating from a mixture of whiteness and blackness"(24). Let us mention in passing that this arrangement of extreme poles and intermediary reality is important structural principles of Ibn 'Arabi's ontology, the more basic paradigm of which is the polarity of Wujud and 'Adam which is mediated by relative reality of the created realm. Be that as it may, Ibn 'Arabi prefers to understand "white" dawn instead of read one since the former is simpler and purer than the latter according to his mystical colour-theory.

8. Coming to the juristic disagreement over whether swallowing something which is not food (like a pebble etc.) violates the fast or not. Ibn 'Arabi explains this disagreement with reference to participation of the folk of rational thought (philosophers) with the mystics (*Ahl Allah)* as far as the latter's faith-based knowledge of unveiling and the former's attainment through reflection is concerned. So those who neglect the common result insist on the difference in ways of attainment, do not consider swallowing of non-food items as amounting to violating the fasting. Ibn 'Arabi says that the *i'tibar* of those who do so is their identification of both reflection and faith based knowledge(25).

Interpretation

The chapter on the mysteries of fasting contains more than eighty subsections and it would be useless to continue multiplying specific instances. The eight examples given above pretty much illustrate the structure of Ibn 'Arabi's mystical treatment not only of the rite of fasting but also of other Muslim rites such as five daily prayers, paying alms (*zakaah*) and pilgrimage to Makkah. Let us now attempt, to analyze and interpret the few examples of Ibn 'Arabi's mystical treatment of the rite of fasting and cast a look at them in the light of our theoretical framework that we introduced from Schuon. It would be instructive to dwell at the last mentioned two cases and attempt to understand the nature of transition from jurisprudential plane to that of mysticism in them. We can then proceed to previously mentioned cases. Now, to be more precise, the questions that concerns us at the present juncture are these: What relationship exists between two types of dawn and Ibn 'Arabi's colour

theory? How to understand the relationship, in the latter instance between food/non-food items and the one between faith and reflection based knowledge of God? It is of utmost importance to understand the notion of I'itibar since it is by using this term that Ibn 'Arabi signals the transition from jurisprudence to mysticism. This term accordingly is the key to understanding the relationship between form and meaning in his thought. Now in a short work attributed to Ibn 'Arabi we find the following definition of this notion:

"هو مأخوذ من العبور ، وهو حقيقة العبور من عالم الشهادة إلى عالم الغيب بالشاهد على الغائب بواسطة القياس العقلي"[26].

"I'tibar is derived from *'ubur* (crossing over) and it consists in crossing over from the visible realm to the invisible realm through intellectual analogy." In *al-Futuhat,* he tells us about the related word *'ibarah* (*utterance*) that it is a bridge that we cross to get to the intended meaning (*al-ma'na al-maqsud*) unlike *isharah* which is a direct pointing towards reality exemplified by *wahy* or revelation. Now in the case under discussion it appears reasonable to say that Ibn 'Arabi is taking the point of juristic disagreement as a metaphor for a mystical disagreement. This transition is based on an apparent similarity between two. It might be said that the juristic disagreement in question is being taken as a *symbol* for a deeper disagreement about identical mystical knowledge attained through different ways. Of course this similitude or parable does have an objective clue or what is known in Arabic rhetoric as point of resemblance (*wajh al-shabah*). That is to say in both cases different ways are leading to same result, in the former case entry of some stuff into stomach and in the latter case same type of knowledge is being attained through different manners. So in this particular case the relation between juristic discussion and mystical interpretation is more literary than real. It is the mystical reader of jurisprudence who is shifting his mind from one plane to another. The mystical explanation is never before the jurists themselves.

The same symbolic relationship explained here also applies to the second and third instances where Ibn 'Arabi is connecting moon-sighting with effects of divine names. When we come to the mystical interpretation of disagreement about the real meaning of "dawn" in a particular Qur'anic verse, it seems possible to offer a more objective interpretation. The relationship between the spectrum of colors and that of night, red and white dawn is not a simple matter of similitude or analogy but seems to be

that of ontological dependence. Here we have a clear example of going beyond the juristic treatment of ritual to a particular view of the nature of reality, i.e. how things really are. It is only in such examples that it becomes clear how Ibn 'Arabi connects the plane of human will or activity to that of intellect or understanding.

Conclusion

Our brief historical overview of the mystical treatment of the rite of fasting presented in the beginning of this paper showed that such treatment does not originate with Ibn 'Arabi. We noted how in a rudimentary form it is to be found in at least two Sufi authorities who predate Ibn 'Arabi, first Abu Talib al-Makki and second, Abu Hamid al-Ghazali. Ibn 'Arabi however gives the most extensive mystical commentary on fasting which is presented as part of his explanation of the mysteries of all Islamic form of rites. The very inclusion of these discussions as part of his encyclopedic *Futuhat al-Makiyyah* is itself an evidence that in Ibn 'Arabi we indeed have a model of "transcending the ritualistic forms from within." He uses the hermeneutical notion of *I'itibar* as a signpost for highlighting his transition to the deeper mystical meaning of the specific juristic issue under discussion. The actual nature of his relating the juristic and mystical realms, as our analysis and interpretation has shown, cannot be simplified but is complex and multifarious. In some cases he simply takes some exoteric points as symbols for constructing similitude with deeper and higher realities. In some other cases, by introducing the mystical dimensions, he only seeks to explain, in more or less rational manner, why a specific prohibition is entailed by the rite in question. However, in majority of cases he is trying to connect the external juristic realm with the internal metaphysical realm with the help of a relation which is based on his metaphysics or the view of how things are in themselves. We find him, also in most of the cases, turning first from jurisprudential dispute to mystical underpinnings and coming back once again from where he started in order to look at the dispute in new mystical light. Whether or not one agrees with his mystical insight, one at least has to admit that Ibn 'Arabi places his mystical insight at the service of showing that the apparently exclusividy disputes might be understood to be result of having different perspectives at the same reality.

References

[1] "Orthodoxy and Intellectuality," in Stations *of Wisdom* (Blumington: World Wisdom), p 4.

[2] See Smith's preface to Schuon's *The Transcendent Unity of Religion* (Wheaton, IL.: Quest Books, 1993), p. xxv.

[3] In its original form, this paper was presented at 1st International Ramadan Symposium in Istanbul in July 2012.

[4] This anthropological ternary is presented in many of Schuon's writings. The current formulation is from his essay "Outline of a Spiritual Anthropology," in *From Divine to Human: Survey of Metaphysics and Epistemology*.

[5] (Paris: Dervy-Livres, 1974) pp. 91-94.

[6] Muslim, *Sahih, Kitab al-Iman, Bab bayan al-iman wa'l-Islam wa'l-Ihsan*.

[7] *Al-Muwafaqat fi Usul al-Shari'ah*, ed. Abdullah Daraz, 2vols (Beirut:Daral-Kitab al-Arabi, 2003), I: 46.

[8] *Qut al-Qulub*, (Beirut: Dar al-Fikr, n.d.,), p.73.

[9] Ibid., p. 75.

[10] *Ihya 'Ulum al-Din*, (Beirut: Dar al-Ma'rifah, n.d.), vol. 1. p. 234.

[11] Ibid., 235.

[12] Ibid., 236. This point has been well incorporated by Schuon himself and his main intellectual predecessor within the traditionalist school of thought René Guénon. See the latter's *Introduction to the Study of Oriental Doctrines* (Lahore: Suhail Academy, 2011), chapter 17, pp. 373-377.

[13] Ibid. This is a reference to Al-Ghazali's celebrated doctrine of ethics of divine names according to which we are advised to adopt the character traits signified by the Divine Attributes as part of our moral self. We have studied this doctrine in relation to the contribution of Ibn 'Arabi in a previous paper, "Ibn

'Arabi's contribution to the Ethics of Divine Names," in *Islamic Studies* (Islamabad, Pakistan), vol. XLIII (2004), pp. 5-39.

14 *Al-Maqsad al-Asna,* (Cairo: Maktabat al-Qur'an, n.d.), p. 119.

15 Frithjof Schuon, "Complexité de la notion de Charité," in his *Stations de la sagesse* (Paris: L'Hartmann, 2011), 121.

16 Muhammad ibn Isma'il al-Bukhari, *Sahih, Kitab al-Sawm, Bab Fadhl al-Sawm.* One must note here that Ibn 'Arabi is manipulating the ambiguity of the word *ujzi* which he reads as *ujza.*

17 Ibn 'Arabi, *Futuhat Makkiyyah*, 4 volumes, (Beirut: Dar Sadir, n.d.), I: 613.

18 Ibn 'Arabi, *Futuhat Makkiyyah*, I: 607

19 Ibid.

20 Ibid. II: 508.

21 Futuhat, I: 608.

22 Futuhat, I:612

23 Futuhat, I:609

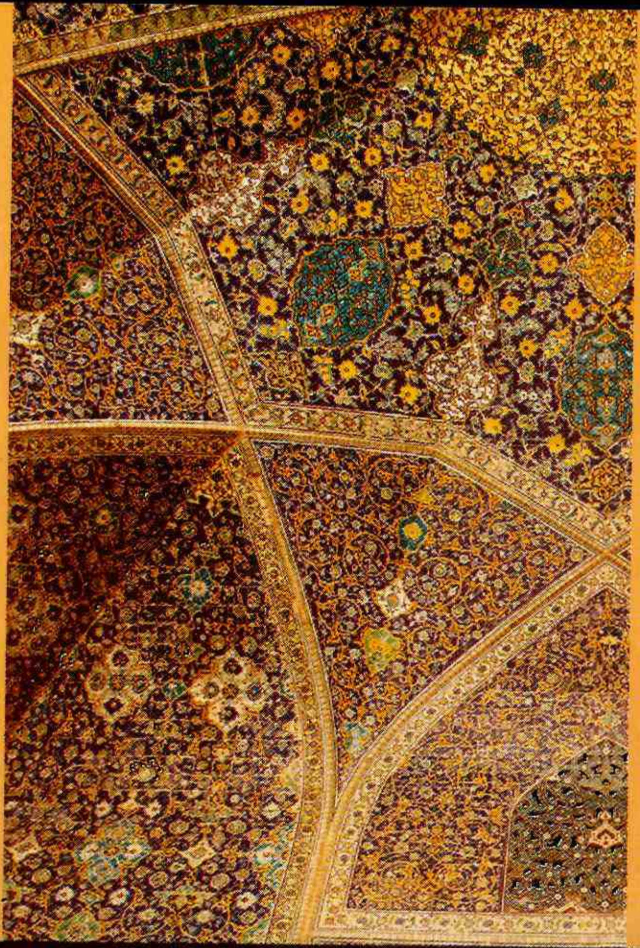
24 Futuhat, I: 608.

25 Ibid. I:609. Here Ibn 'Arabi also touches upon the issue of whether or not penetration of something in an internal human organ other than stomach, such as brain violates fast. Here he connects with the agent's being in a divine presence from where he descends to the imaginal presence.

H.E.C Approved Research Journal

MAARIF-E-ISLAMI

Volume No. 12 Issue No. 2 July 2013 to December 2013



Faculty of Arabic & Islamic Studies
Allama Iqbal Open University, Islamabad