ششماہی علمی و تحقیقی مجلّہ

ایچ۔ای۔سی سے منظور شدہ

معارف اسلامی

جلد نمبر 13، شمارہ نمبر 2، جولائی 2014ء تا دسمبر 2014ء

ISSN: 1992-8556

فیکلٹی آف عریبک اینڈ اسلامک سٹڈیز

علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی، اسلام آباد

ششماہی علمی و تحقیقی مجلہ

معارف اسلامی

جلد نمبر ۱۳، شمارہ نمبر ۲، جولائی ۲۰۱۴ تا دسمبر ۲۰۱۴

مجلس ادارت

پروفیسر ڈاکٹر علی اصغر چشتی

پروفیسر ڈاکٹر عطاء اللہ صدیقی

ڈاکٹر غلام یوسف

ڈاکٹر عزیز الدین زبیغہ

پروفیسر ڈاکٹر خالد محمود شیخ

پروفیسر ڈاکٹر ساجدہ علوی

پروفیسر ڈاکٹر طاہر منصوری

پروفیسر ڈاکٹر حافظ محمود اختر

ڈاکٹر عبد العلی اچکزئی

پروفیسر ڈاکٹر دوست محمد

پروفیسر ڈاکٹر تنویر الزمان

پروفیسر ڈاکٹر شاہد اقبال کامران

سرپرست

ڈاکٹر شاہد احمد صدیقی (وائس چانسلر)

مدیر مسئول

پروفیسر ڈاکٹر علی اصغر چشتی

مدیر

ڈاکٹر عبد الحمید خان عباسی، ڈاکٹر خلیل الرحمٰن

نائب مدیر

ڈاکٹر محمد سجاد، ڈاکٹر محی الدین ہاشمی، ڈاکٹر زکریا

مجلس مشاورت

پروفیسر ڈاکٹر انیس احمد

پروفیسر ڈاکٹر خالد مسعود

پروفیسر ڈاکٹر جمیلہ شوکت

پروفیسر ڈاکٹر محمد الغزالی

پروفیسر ڈاکٹر اکرم رانا

پروفیسر ڈاکٹر عبد المقصود

پروفیسر ڈاکٹر مستنصر میر

پروفیسر ڈاکٹر معراج الاسلام ضیاء

پروفیسر ڈاکٹر محمد ضیاء الحق

شعبہ قرآن و تفسیر

کلیہ عربی و علوم اسلامیہ

علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی، اسلام آباد

مجلہ معارف اسلامی میں مقالہ کی اشاعت سے متعلق قواعد

مجلہ معارف اسلامی، اسلامی حدود کے اندر آزادی اظہار کا حامی ہے۔ اس مجلہ میں کسی مضمون کی اشاعت کا یہ مطلب نہیں کہ ادارہ ان افکار و خیالات سے لازماً متفق ہے جو اس میں پیش کئے گئے ہیں۔ ادارہ درج ذیل موضوعات پر بطور خاص اہل علم کی نگارشات کا خیر مقدم کرتا ہے:

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

۲- مقالہ کے حواشی و حوالہ جات اصولِ تحقیق کے مطابق ہوں۔

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

۴- مقالہ A4 صفحے کے ایک طرف کمپوز شدہ اور اغلاط سے پاک ہونا چاہیے۔

۵- مقالہ کی ضخامت ۳۰ صفحات سے زیادہ نہیں ہونی چاہیے۔

۶- مقالہ نگار اپنے مقالہ کی ہارڈ کاپی اور سافٹ کاپی بھی فراہم کرے۔

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

۸- مقالہ نگار اپنے مقالہ کا انگریزی میں ملخص Abstract جو کہ ایک صفحے سے زیادہ نہ ہو لازمی طور پر فراہم کرے۔

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

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

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

۱۲- مقالہ نگار کو شائع شدہ مجلہ کی ۲ کاپیاں فراہم کی جائیں گی۔

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

قیمت فی شمارہ۔/۱۰۰ روپے   سالانہ بدل اشتراک۔/۳۵۰ روپے

پتہ برائے رابطہ: مدیر مجلہ "معارف اسلامی" شعبہ قرآن و تفسیر، فیکلٹی آف عربیک اینڈ اسلامک سٹڈیز

بلاک نمبر ۱۲، علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی، H/8، اسلام آباد

فون نمبر: ۰۵۱-۹۰۵۷۸۷۰   ای میل: a_hameed_k@hotmail.com

کمپوزنگ و ڈیزائننگ: محمد طیب خان، اسد اقبال

طباعت: .... ناشر: علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی، H/8، اسلام آباد

صاحبانِ نگارش

محمد لطیف خان

پی ایچ ڈی سکالر، شعبہ قرآن و تفسیر، کلیہ عربی و علوم اسلامیہ، علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی، اسلام آباد

پروفیسر ڈاکٹر عبدالحمید خان عباسی

چیئرمین شعبہ قرآن و تفسیر، کلیہ عربی و علوم اسلامیہ، علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی، اسلام آباد

ڈاکٹر محمد حمود لکھوی

پرنسپل گورنمنٹ ڈگری کالج، رینالہ خورد

حافظ مسعود قاسم

لیکچرر شعبہ اسلامیات، یونیورسٹی آف ایگریکلچر، فیصل آباد

ڈاکٹر حافظ محمد شریف شاکر

ایسوسی ایٹ پروفیسر (ر) جی سی یونیورسٹی، فیصل آباد

ڈاکٹر حافظ عبدالباسط خان

اسسٹنٹ پروفیسر شیخ زاید اسلامک سنٹر، پنجاب یونیورسٹی، لاہور

حافظ محمد یونس

پی ایچ ڈی سکالر شیخ زاید اسلامک سنٹر، پنجاب یونیورسٹی، لاہور

ڈاکٹر حافظ امجد حسین

لیکچرر علوم اسلامیہ گورنمنٹ پوسٹ گریجویٹ کالج، سمندری، فیصل آباد

پروفیسر ڈاکٹر محمد ارشد قیوم

پرنسپل گورنمنٹ گرلز کالج غازی، ہری پور

ڈاکٹر محمد ریاض محمود

لیکچرر اسلامیات، گورنمنٹ پوسٹ گریجویٹ کالج، سیٹلائٹ ٹاؤن، گوجرانوالہ

ڈاکٹر محمد صدیق

سابق چیئرمین شعبہ اسلامیات، گومل یونیورسٹی، ڈیرہ اسماعیل خان

ڈاکٹر محمد سجاد

ایسوسی ایٹ پروفیسر رچیئرمین شعبہ فکر اسلامی، تاریخ وثقافت، کلیہ عربی وعلوم اسلامیہ،

علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی اسلام آباد

ڈاکٹر ضیاءاللہ الازہری

پروفیسر، شعبہ علوم اسلامیہ، یونیورسٹی آف پشاور، پشاور

ڈاکٹر جانس خان منصور

اسسٹنٹ پروفیسر، شعبہ علوم اسلامیہ، مالاکنڈ یونیورسٹی، مالاکنڈ

ڈاکٹر ہدایت خان

اسسٹنٹ پروفیسر شعبہ شریعہ و قانون، کلیہ عربی وعلوم اسلامیہ،

علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی اسلام آباد

ڈاکٹر سعادت عظمیٰ

اسسٹنٹ پروفیسر شعبہ عربی زبان وادب، بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی اسلام آباد

ڈاکٹر محمد الیاس

اسسٹنٹ پروفیسر، شعبہ حدیث وعلوم الحدیث، فیکلٹی آف اسلامک سٹڈیز (اصول الدین)، بین الاقوامی اسلامی

یونیورسٹی اسلام آباد

ڈاکٹر شیر علی

اسسٹنٹ پروفیسر، شعبہ ترجمہ وترجمانی، کلیہ عربی زبان وادب، بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی اسلام آباد

ڈاکٹر عبدالمجید بغدادی

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

محمد عالمگیر

لیکچرر گورنمنٹ کالج خیرپور تامیوالی، بہاولپور

ظفر اقبال

پی ایچ ڈی سکالر، شعبہ فکر اسلامی، تاریخ وثقافت، کلیہ عربی وعلوم اسلامیہ علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی اسلام آباد

پروفیسر ڈاکٹر محی الدین ہاشمی
پروفیسر شعبہ فکر اسلامی، تاریخ وثقافت، کلیہ عربی وعلوم اسلامیہ علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی اسلام آباد
فہد انور
ایم فل اسلامیات، علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی، اسلام آباد
کلیم عباس
پی ایچ ڈی ریسرچ اسکالر شعبہ تفسیر وعلوم القرآن، کلیہ اسلامک اسٹڈیز (اصول الدین)
بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی، اسلام آباد
ڈاکٹر تاج افسر
اسسٹنٹ پروفیسر شعبہ تفسیر وعلوم القرآن، کلیہ اسلامک اسٹڈیز (اصول الدین)
بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی، اسلام آباد

فہرست مقالات

حصہ اردو

زندگی کے بارے میں قرآنی حقائق و سائنسی نظریات: ایک تحقیقی مطالعہ	محمد لطیف خان پروفیسر ڈاکٹر عبدالحمید خان عباسی	۱
مابعد الطبیعاتی مسائل میں تفسیر محمدی کا اسلوب	ڈاکٹر محمد حمود لکھوی	۲۱
صحیح مسلم کی ایک حدیث کا تعلیلی و تحقیقی جائزہ	حافظ مسعود قاسم ڈاکٹر حافظ محمد شریف شاکر	۴۳
جین تھراپی کی شرعی حیثیت	ڈاکٹر حافظ عبدالباسط خان حافظ محمد یونس	۵۹
المحلی لابن حزم: ایک تعارفی، تنقیدی اور تجزیاتی مطالعہ	ڈاکٹر حافظ امجد حسین	۷۵
سر سید احمد خان کا تصور معجزات	پروفیسر ڈاکٹر محمد ارشد قیوم	۱۰۷
برصغیر میں مسلم، مسیحی مناظرانہ ادب کے علمی و فکری اثرات	ڈاکٹر محمد ریاض محمود ڈاکٹر محمد صدیق	۱۳۷
دعوت نبوی صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ کا مکالماتی اسلوب	ڈاکٹر محمد سجاد	۱۶۳

حصہ عربی

الموارد الاقتصادية فی القرآن الكريم	الدكتور ضياء الله الازهری الدكتور جانس خان منصور	۱۷۹
جريمة الردة و مجال دور المجتمع في مكافحتها بين الشريعة و القانون	الدكتور هدايت خان	۱۹۵
سقوط الأندلس: كيفيته و أهم اسبابه	الدكتورة سعادت عظمی	۲۱۱
الإرهاب الإلكتروني أسبابه وآثاره وعلاجه	الدكتورمحمد إلياس	۲۳۳
كتاب بانيني أشتدهيائي و كتاب سيبويه بين الاختلاف والاتفاق: دراسة مقارنة	الدكتور شير علي خان	۲۵۷

أدب الأطفال العربي، نشأته و تطوره: دراسة و تحليل	الدكتور عبدالمجيد البغدادي محمد عالمكير	۲۸۳

حصہ انگریزی

Islamic Code of Ethics for Academia	ظفر اقبال پروفیسر ڈاکٹر محی الدین ہاشمی	۱
Janin and the Modern Medical Research in the Light of Islamic Fiqh	فہد انور	۲۱
Concept of Ritual Purity: A Comparative Study between Islam & Hinduism	کلیم عباس ڈاکٹر تاج افسر	۳۷

زندگی کے بارے میں قرآنی حقائق اور سائنسی نظریات: ایک تحقیقی مطالعہ

Qura'nic & Scientific Facts about Life: A Research Study

محمد لطیف خان☆

ڈاکٹر عبدالحمید خان عباسی☆☆

Abstract

History gives us some glimpses of the discussions of Greek scholars and theologians about life and its existence in the Universe. They discussed life in their own philosophical way. Since then various philosophers and scientists depicted different notions and coined diverse definitions of life. But none of them is explicit in giving us a vivid description which could encompass the life with its totality. Holy Quran is the source of all the information. External truths and principles elaborated in it are final, unchallengeable and testified. A large number of the people are well versed in teachings of Holy Quran but have insufficient knowledge of science and vice versa. Some hold the opinion that religion and science should have equal sway in the affairs of life. These people are often hesitant about the Right and the Wrong.

Another group has tried to harmonize the scientific notions with religious injunctions by elaborating holy verses in the light of scientific achievements. The fact remains that the holy Quran is not a scientific book. Its teachings are eternal Truth. This book helps to understand different riddles of science and enhances its research-oriented progress of the world.

After this brief elaboration scientific notions and Qura'nic realities are being presented with genuine opinions of some learned scholars, theologians and scientists. A section have a clear understanding of the topic that there is no fundamental conflict between faith and science, as science and religion generally pursue knowledge of the universe using different methodologies.

☆ پی ایچ ڈی سکالر، شعبہ قرآن وتفسیر، کلیہ عربی وعلوم اسلامیہ، علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی، اسلام آباد۔

☆☆ چیئرمین، شعبہ قرآن وتفسیر، کلیہ عربی وعلوم اسلامیہ، علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی، اسلام آباد۔

زندگی کے بارے میں معلوم تاریخ میں سب سے پہلے یونانی حکماء نے بحث کی اوراپنے انداز میں زندگی کی وضاحت کی۔تب سے اب تک زندگی کے بارے میں فلاسفہ اور سائنس دانوں نے زندگی کے بارے میں مختلف نظریات بیان کیے اور زندگی کی مختلف تعریفیں کیں۔زندگی کے بارے میں سائنس دانوں یا فلاسفہ کا نکتہ نظر تا حال واضح نہیں ہے۔ اس کا ثبوت زندگی کے بارے میں دوسو سے زائد تعریفیں ہیں مگر ان میں سے ایک تعریف پر بھی سائنس دان متفق و مطمئن نہیں ہیں۔Dr. Vinay Bhardwaj سات اپریل ۲۰۱۴ء کو اپنے ایک آرٹیکل "How do we define Death?" میں زندگی کی تعریف کے بارے میں لکھتے ہیں:

> ‘‘Death has always fascinated humanity; its finality and its mystery pervade all cultures and all age groups. The loss and the pain of death have a universal effect on humanity. But when it comes to defining death, we falter and fail. The basic problem is that we've never really been able to define what is "living". When we don't know what is alive we really can't define death’’(۱)۔

قرآن حکیم دنیا و آخرت کی تمام سچائیوں کا منبع اور مرکز ومحور ہے۔قرآن حکیم میں جو بھی کلیات بیان ہوئے ہیں وہ حتمی اور آخری فیصلے کی حیثیت رکھتے ہیں۔انسانوں کا ایک بڑا طبقہ قرآن حکیم سے بھی اتنا ہی ناواقف ہے جتنا کہ سائنس سے نا آشنا ہے۔اس طبقہ میں سے کچھ کا رجحان مذہب کی طرف ہے جبکہ کچھ مذہب کے مقابلے میں سائنس کی طرف زیادہ جھکاؤ رکھتے ہیں۔کچھ لوگ ایسے بھی ہیں کہ مذہب اور سائنس میں برابری کے قائل ہیں۔یہ لوگ اکثر شش و پنج کا شکار رہتے ہیں کہ کیا صحیح ہے اور کیا غلط۔بقول مرزا غالب:

ایماں مجھے روکے ہے، جو کھینچے ہے مجھے کفر　　　　کعبہ مرے پیچھے ہے کلیسا مرے آگے

ایک اور طبقہ سائنس کی محبت میں مذہب بیزار بن گیا اور مذہب کو دنیا کا سب سے بڑا جھوٹ قرار دینے لگا۔اس کے مقابلے میں خالص مذہبی ذہن رکھنے والا طبقہ بھی مذہب بیزاروں کے ردعمل میں سائنس کو کفر قرار دینے لگا۔اس کشمکش میں سائنس اور مذہب کو ایک دوسرے کا مدمقابل سمجھا جانے لگا۔

سائنس دانوں میں سے بعض تو وہ ہیں کہ جان بوجھ کر مذہب دشمنی میں پیش پیش ہیں جبکہ بعض مذہبی رجحان رکھنے والے بھی ہیں۔مذہب دشمنی رکھنے والے سائنس دان کوئی بھی موقع ہاتھ سے جانے نہیں دیتے کہ سائنس کو مذہب کے خلاف استعمال کریں،خواہ ان کے پاس تجربہ کی بھٹی پر پرکھے جانے سے قبل کا نظریہ ہی کیوں نہ ہو۔حالانکہ نظریہ کو جب تک تجربہ کی مدد سے پرکھا نہ جائے یہ حتمی نہیں ہوتا اور نہ ہی ایسی صورت میں یہ سائنسی قانون کہلا سکتا ہے۔انہی غیر حتمی

نظریات کو سائنس سمجھنے والے حضرات نے سائنس کی مخالفت کر کے سائنس کو مذہب کا مدمقابل سمجھ لیا۔ایک گروہ نے مذہب اور سائنس کو ہم آہنگ کرنے کے لیے قرآن حکیم پر سائنسی قوانین اور نظریات چسپاں کرنے شروع کر دیئے اور قرآن حکیم کی تفسیر میں سائنس کی لیپا پوتی کر دی حالانکہ قرآن حکیم سائنس کی کتاب نہیں اور نہ ہی سائنس کی محتاج ہے البتہ قرآن حکیم کو سمجھنے کے لیے سائنس انسان کو سہولت فراہم کرتی ہے۔یوں سائنس قرآن حکیم کی خادم ہے نہ کہ مدمقابل یا بالاتر۔اس تمہید کے بعد اب زندگی کے بارے میں سائنسی نظریات کے ساتھ ساتھ قرآنی حقائق بیان کیے جائیں گے اور مختلف مفسرین کی آراء بھی مقالہ ہذا میں شامل کی جائیں گی۔

صاحبِ شعور مخلوق

یوں تو اللہ تعالیٰ کی مخلوق لاتعداد اقسام پر محیط ہے مگر ان تمام مخلوقات میں سے تین مخلوقات ایسی ہیں جو صاحبِ تشخص اور صاحبِ شعور ہیں۔ان میں اپنی ذات کا شعور موجود ہے۔جو درج ذیل ہیں:

۱۔ملائکہ
۲۔جنّات
۳۔انسان

ملائکہ کی تخلیق نور سے ہوئی۔انہوں نے اپنی ذات کی شعوری پہچان کی اور کہا کہ اے اللہ!''ہم'' تیری تسبیح و تقدیس کرتے ہیں۔جنات کی تخلیق آگ سے ہوئی۔اور شیطان جو کہ جنّات میں سے ہے،اس نے اپنی ذات کے شعور کے بارے میں کہا کہ''میں'' آدم (علیہ السلام) سے بہتر ہوں۔انسان کی تخلیق مٹی سے ہوئی،اور اپنی ذات کے شعور کے بارے میں ہمہ وقت آگاہ رہتے ہوئے ہر عمل میں کہتا ہے کہ''میں'' نے یہ کام کیا۔''میں'' یہ کرتا ہوں (۲)۔

زندگی کی خصوصیات

سائنس دانوں کے مطابق زندگی کی کوئی مخصوص تعریف نہیں کی جا سکتی بلکہ جن چیزوں میں مندرجہ ذیل آٹھ خصوصیات پائی جائیں ان کو جان دار کہا جاتا ہے اور ان خصوصیات کے مجموعہ کو زندگی کہتے ہیں:

۱۔ عملِ تنفس ۲۔ افزائشِ نسل ۳۔ حرکت ۴۔ نشوونما ۵۔ حساسیت
۶۔ تغذیہ ۷۔ عمل اخراج ۸۔ عملِ تحوّل (۳)

زندگی کے لوازمات

زندگی خواہ انسانی ہو یا کسی اور مخلوق کی،اس کے لیے کچھ ضروری لوازمات ہیں۔ان کے بغیر کوئی چیز زندہ نہیں رہ سکتی اور اگر رہے گی بھی تو چند دن کے لیے ہی رہ سکے گی۔اس کے بعد زندگی کا خاتمہ یقینی ہو جائے گا۔ان میں سے ہر ایک کی اپنی جگہ مسلّم حیثیت ہے۔زندگی کے یہ لوازمات درج ذیل ہیں:

۱۔ہوا ۲۔پانی ۳۔خوراک ۴۔عملِ تحوّل ۵۔درجۂ حرارت ۶۔عملِ اخراج

ہوا

زندہ رہنے کے لیے سب سے زیادہ ضروری چیز ہوا ہے۔ ہوا مختلف گیسوں کا آمیزہ ہے۔ ان گیسوں میں آکسیجن، ہائیڈروجن،کلورین، کاربن مونو آکسائیڈ، کاربن ڈائی آکسائیڈ، نائیٹروجن اور دیگر شامل ہیں۔ان میں سے انسانی وحیوانی زندگی کے لیے زیادہ ضروری آکسیجن ہے جب کہ پودوں کی زندگی کے لیے کاربن ڈائی آکسائیڈ اورآکسیجن دونوں ضروری ہیں۔ انسان اور جانور آکسیجن کے بغیر زندہ نہیں رہ سکتے۔ ایک عام آدمی ہوا کے بغیر تقریباً تین منٹ تک زندہ رہ سکتا ہے۔ سانس لیتے وقت ہوا میں موجود تمام گیسیں ناک کے ذریعے سے پھیپھڑوں میں داخل ہوتی ہیں۔ پھیپھڑوں میں موجود ہوا کی تھیلیوں کے باہر خون کی باریک رگوں کا جال گیسوں کے اس آمیزہ میں سے آکسیجن کو اپنے اندر جذب کر لیتا ہے اور خون میں موجود کاربن ڈائی آکسائیڈ نفوذ کے عمل کے ذریعے پھیپھڑوں میں آجاتی ہے اور وہاں سے سانس کے ذریعے خارج کر دی جاتی ہے۔خون میں آکسیجن جذب کرنے کے لیے اللہ تعالیٰ نے خون میں لوہے کی کچھ مقدار رکھی ہے اور لوہے میں یہ خاصیت رکھی ہے کہ پانی کی موجودگی میں آکسیجن کو اپنے اندر جذب کر لیتا ہے۔آکسیجن خون کے ساتھ مل کر پورے جسم کے ہر خلیہ تک پہنچتی ہے اور خلیہ میں موجود خوراک کے ساتھ عملِ تکسید وتخفیف (Redox Reaction) کر کے توانائی مہیا کرتی ہے۔ اگر آکسیجن نہ ہو تو جسم کو توانائی نہ مل سکے اور یوں توانائی کے بغیر زندگی کا خاتمہ ہو جائے۔ پودے دن کے وقت سورج کی روشنی، کاربن ڈائی آکسائیڈ اور اپنے پتوں میں موجود ایک کیمیائی مادے کلوروفل کی موجودگی میں خود کے لیے اور حیوانات کے لیے خوراک تیار کرتے ہیں۔ جب سورج غروب ہو جاتا ہے اور خوراک تیار کرنا ناممکن ہو جاتا ہے تو اس وقت پودے بھی کاربن ڈائی آکسائیڈ گیس کے بجائے آکسیجن گیس جذب کرنے لگتے ہیں۔خلیہ کا تنفس یعنی طاقت بخش چیزوں کا خرچ آئنز کے تبادلے کا ایک خاص عجوبہ ہے جو پانی کے آئنز سے تعلق رکھتا ہے(۴)۔

پانی

اللہ تعالیٰ نے ہر زندہ چیز کو پانی سے پیدا کیا۔ پودوں کے بارے میں اللہ تعالیٰ قرآن حکیم میں ارشاد فرماتا ہے:﴿وَاَنۡزَلَ مِنَ السَّمَآءِ مَآءً ط فَاَخۡرَجۡنَا بِهٖۤ اَزۡوَاجًا مِّنۡ نَّبَاتٍ شَتّٰى﴾(۵)۔

(اور آسمان سے پانی اتارا پھر ہم نے اس کے ذریعے سے مختلف اقسام کے نباتات کی جوڑیاں پیدا کیں)۔

تمام جان دار اشیاء کے بارے میں سورۃ الانبیاء میں ارشاد ہے:﴿وَجَعَلۡنَا مِنَ الۡمَآءِ كُلَّ شَىۡءٍ حَىٍّ﴾(٦)

(اور ہم نے ہر جان دار چیز کو پانی سے پیدا کیا)۔

جب ہر جاندار چیز کی ابتدا پانی سے ہوتی ہے تو اس چیز کی زندگی کی بقا کے لیے پانی کی اہمیت اور زیادہ بڑھ جاتی

ہے۔ اگر پانی نہ ہوتو کوئی بھی جان دار زندہ نہیں رہ سکتا۔ انسانوں اور حیوانات میں پانی جسم میں خون کی گردش کے لیے استعمال ہوتا ہے۔ اگر جسم میں پانی نہ ہوتو خون کی گردش میں دقت ہو اور جسم کے ہر خلیہ تک خوراک نہ پہنچ سکے۔ پانی نئی اور تازہ قوتِ حیات مہیا کرنے کا باعث ہے۔ اسی وجہ سے خلیے پانی کے ختم ہو جانے (پیاس) کو برداشت نہیں کر سکتے۔ ایک عام درجہ کے انسانی جسم کے اندر پانی سات سے چودہ دن تک باقی رہتا ہے۔ لہٰذا ایک عام انسان پانی کے بغیر چودہ دن سے زیادہ زندہ نہیں رہ سکتا۔ پودوں میں بھی پانی جڑوں سے پتوں تک نالیوں کے ذریعے سے پہنچتا ہے اور پھر پتوں میں تیار شدہ خوراک کو پودے کے تمام حصوں تک پانی کے ذریعے ہی پہنچایا جاتا ہے۔

پانی قوتِ حیات کی بنیاد ہے۔ پانی اور قوتِ حیات کے درمیان عظیم تعلق کو سائنس میں ابھی تک تسلی بخش طریقہ سے ظاہر نہیں کیا جا سکا۔ الیکٹرو کیمسٹری اور بائیو کیمسٹری کے ماہرین ابھی تک پوری تسلی کے ساتھ نہیں بتا سکے کہ ایک خاص وقت کے بعد پانی کے سالمے (Molecules) کیوں ضائع ہو جاتے ہیں اور ابھی تک یہ بھی دریافت نہیں ہو سکا کہ ایک خلیہ پانی کا ذخیرہ کیسے کر لیتا ہے۔ جسم کے غدودوں (Glands) میں خاص قسم کے ہارمون پیدا ہوتے رہتے ہیں جو اپنے اندر اور ایک دوسرے کے درمیان پانی کا تبادلہ کرتے رہتے ہیں۔ اس کے علاوہ پانی خلیوں کو تناؤ کی حالت میں رکھنے میں بھی مدد فراہم کرتا ہے جس کی وجہ سے خلیے مرجھاتے نہیں (۷)۔

خوراک

خوراک زندہ جسم کے لیے زندگی کی بقاء میں اہم کردار ادا کرتی ہے۔ خوراک زندگی کی بقا کی ضامن ہے۔ یہ جسم کے ہر خلیہ میں پہنچ کر آکسیجن سے ساتھ مل کر توانائی پیدا کرتی ہے۔ یہ توانائی زندگی کی بقا کے لیے ضروری ہے۔ اسی توانائی کی بدولت حرکت ممکن ہوتی ہے اور مزید خوراک کا حصول ممکن ہوتا ہے۔ خوراک کے بغیر جسم میں لاغر پن آ جاتا ہے اور کچھ عرصہ کے بعد زندگی کا اختتام ہو جاتا ہے۔ ایسے شواہد بھی ملے ہیں کہ بغیر کچھ کھائے پیئے ایک انسان ۱۴۰ دن تک بھی زندہ رہا۔ خوراک میں ہر وہ چیز شامل ہے جو جسم کے لیے فائدہ مند ہو۔ بنیادی طور پر خوراک کے پانچ گروہ ہیں جو درج ذیل ہیں:

۱۔ لحمیات (Protines)　　۲۔ نشاستہ (Carbohydrate)　۳۔ نمکیات (Minerals)

۴۔ چکنائی (Fats)　　۵۔ حیاتین (Vitamines)

گوشت، انڈے اور دالیں وغیرہ اپنے اندر لحمیات رکھتی ہیں۔ نشاستہ والی غذاؤں میں چاول، گندم اور دیگر فصلیں شامل ہیں۔ نمکیات جسم میں مثبت اور منفی چارج پیدا کرنے کے لیے ضروری ہیں۔ بہت سے ایسے نمکیات جو انسانی

جسم کے اندر پائے جاتے ہیں، زہریلے بھی ہیں۔ چکنائی میں چربی اور خوردنی تیل شامل ہیں۔ حیاتین پھلوں میں پایا جاتا ہے۔ دھوپ سے بھی حیاتین D حاصل ہوتا ہے۔ چکنائی اور نشاستہ جسم میں سب سے زیادہ توانائی فراہم کرتے ہیں۔

عملِ تحوّل

جسمانی خلیوں کے اندر ہمہ وقت تعمیری اور تخریبی عمل ہوتے رہتے ہیں۔ تعمیر اور تخریب کے اس عمل کو مجموعی طور پر عملِ تحول (Metabolism) کہتے ہیں۔ انسائیکلو پیڈیا بریٹانیکا میں عملِ تحوّل کی تعریف یوں کی گئی ہے۔

"The sum of the chemical reactions that take place within each cell of a living organism and that provide energy for vital processes and for synthesizing new organic material"(8).

خلیوں (Cells) کے اندر تعمیری عمل کو اینابولزم (Anabolism) اور تخریبی عمل کو کیٹابولزم (Catabolism) کہتے ہیں۔ تعمیری اور تخریبی عمل تحوّل کو انسائیکلو پیڈیا بریٹانیکا میں یوں بیان کیا گیا ہے۔

"The sequences of enzyme-catalyzed reactions by which relatively complex molecules are formed in living cells from nutrients with relatively simple structures"(9).

تخریبی عمل تین مراحل میں مکمل ہوتا ہے۔ پہلے مرحلے میں بڑے مالیکیول ٹوٹتے ہیں۔ دوسرے مرحلے میں چھوٹے مالیکیول ٹوٹتے ہیں اور تیسرے مرحلے میں آکسیجن کی مدد سے توانائی کا اخراج ہوتا ہے۔ انسائیکلو پیڈیا بریٹانیکا میں ان تین مراحل کو یوں بیان کیا گیا ہے۔

"The sequences of enzyme-catalyzed reactions by which relatively large molecules in living cells are broken down, or degraded. Part of the chemical energy released during catabolic processes is conserved in the form of energy-rich compounds"(10).

درجہ حرارت

زندگی کے لیے جسم کے اندر اور باہر کا الگ الگ مخصوص درجہ حرارت ضروری ہے۔ اگر جسم کے اندر مخصوص درجہ حرارت نہ ہو تو جسم اندرونی طور پر ٹھنڈا ہو جائے اور خون سمیت جسم کے تمام خلیے سردی کی وجہ سے جم جائیں تو موت واقع

ہو جائے۔اسی طرح جان داروں کے ماحول کا مخصوص درجہ حرارت بھی ضروری ہے۔اگر ماحول کا درجہ حرارت کم ہوتو بھی موت واقع ہو جاتی ہے۔بعض جان داروں کے جسم کا درجہ حرارت موسم کے مطابق تبدیل ہوتا رہتا ہے۔انہیں ٹھنڈے خون والے جان دار کہا جاتا ہے۔ایسے جان داروں کو سردی یا گرمی کا احساس نہیں ہوتا۔بعض جان دار ایسے ہیں کہ موسم کے مطابق ان کا جسمانی درجہ حرارت تبدیل نہیں ہوسکتا۔انہیں گرم خون والے جان دار کہا جاتا ہے۔ایسے جان داروں کو گرمی اور سردی کا احساس ہوتا ہے۔انسانی جسم کا درجہ حرارت سینتیس درجے سینٹی گریڈ ہوتا ہے۔پودوں کی زندگی کی بقا کے لیے بھی مخصوص درجہ حرارت کی خاص اہمیت ہے۔

عملِ اخراج

کھائی گئی خوراک عمل تحول کے دوران ٹوٹ پھوٹ کا شکار ہو جاتی ہے۔اس کے نتیجے میں توانائی پیدا ہوتی ہے اور کچھ فاسد مادے بھی پیدا ہوتے ہیں۔یہ فاسد مادے سانس، پسینہ اور پیشاب کے ذریعے سے خارج کر دیے جاتے ہیں۔اگر ان فاسد مادوں کا اخراج نہ ہو اور یہ جسم کے اندر ہی رہیں تو جسم کے لیے انتہائی نقصان کا باعث بن جاتے ہیں۔کچھ عرصہ تک ان فاسد مادوں کی جسم میں موجودگی کی وجہ سے بہت سی بیماریاں لگ جاتی ہیں اور موت بھی واقع ہوسکتی ہے۔اس لیے زندگی کی بقا کے لیے دیگر لوازمات کی طرح عمل اخراج بھی ضروری ہے۔

زندگی کے درجات

زندگی کے بارے میں مسلم مفکرین کے دو مختلف نظریات ہیں۔ایک یہ کہ حیات ایک وجودی چیز ہے اور دوسرا یہ کہ یہ ایک حال ہے جو انسانی جسم پر طاری ہوتا ہے۔حضرت ابنِ عباس رضی اللہ عنہ اور بعض دوسرے ائمہ تفسیر سے منقول ہے کہ موت اور حیات دو مجسّم مخلوق ہیں(۱۱)۔تفسیر مظہری میں حضرت ابنِ عباس رضی اللہ عنہ کا ایک قول لکھا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے موت کو چتکبرے مینڈھے کی شکل پر اور زندگی کو چتکبری گھوڑی کی شکل پر پیدا کیا ہے۔اس نظریہ کو ماننے والے گروہ کے نزدیک موت اور حیات صفات نہیں بلکہ جسم ہیں۔مگر قاضی ثناء اللہ پانی پتی کے نزدیک ان کا یہ خیال غلط ہے(۱۲)۔

قرآن حکیم میں زندگی کی تخلیق کے بارے میں ارشاد ہے:

﴿اَلَّذِیْ خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَیَاۃَ لِیَبْلُوَکُمْ اَیُّکُمْ اَحْسَنُ عَمَلاً﴾(۱۳)

(اللہ وہ ذات ہے جس نے موت اور زندگی کو پیدا کیا تاکہ تمہاری آزمائش کرے کہ تم میں سے اچھے اعمال کون کرتا ہے)۔

حیات اللہ تعالیٰ کی بھی صفت ہے اور مخلوق کی بھی۔زندہ چیز صرف وہی ہے جس میں یہ دو صفات پائی جاتی ہوں: ۱۔قدرت ۲۔ارادہ(۱۴)

قرآن حکیم نازل ہونے سے پہلے زندگی کا تصور عموماً جانوروں تک محدود تھا۔بعض حلقوں میں نباتات کو بھی اس زمرے میں شامل کیا جاتا تھا۔ پھر قرآن حکیم نے انتہائی صراحت کے ساتھ جانوروں اور پودوں سے ماوراء نظریہ پیش کیا۔تمام زندہ چیزوں سے متعلق یہ نظریہ DNA کی دریافت کے بعد سائنس دانوں کی سمجھ میں آیا (۱۵)۔قرآن حکیم کا یہ نظریہ ان الفاظ میں بیان ہوا ہے۔

﴿ وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَآءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ ۖ اَفَلَا يُؤْمِنُوْنَ ﴾(۱۶)۔

(اور ہم نے ہر زندہ چیز کو پانی کے ذریعے پیدا کیا۔کیا وہ نہیں مانتے)۔

ڈاکٹر ہلوک نور باقی کے مطابق قوتِ حیات پانی سے نکلتی ہے اور پانی ہی سے توانائی حاصل کرتی ہے۔اس آیت میں جَعَلْنَا کا لفظ پانی سے قوت دینے کو ظاہر کرتا ہے۔اس سے مراد پانی سے تخلیق نہیں ہے۔اگر پانی سے تخلیق مراد ہوتی تو جَعَلْنَا کے بجائے خَلَقْنَا ہوتا (۱۷)۔سائنس کے مطابق ایسی اشیاء جن میں مذکورہ بالا صفات نہ پائی جائیں وہ بے جان یعنی مردہ ہیں جب کہ قرآن حکیم اس کے خلاف کہتا ہے۔قرآن حکیم کے مطابق پہاڑ انکار بھی کر سکتے ہیں اور ڈرتے بھی ہیں (جبکہ سائنس کے مطابق پہاڑ بے جان ہیں، نہ تو ان میں اقرار یا انکار کی سوجھ بوجھ ہے اور نہ ہی وہ ڈر سکتے ہیں)۔

﴿اِنَّا عَرَضْنَا الْاَمَانَةَ عَلَى السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ وَالْجِبَالِ فَاَبَيْنَ اَنْ يَّحْمِلْنَهَا وَاَشْفَقْنَ مِنْهَا﴾(۱۸)

(ہم نے بارِ امانت کو آسمانوں، زمین اور پہاڑوں پر پیش کیا تو انہوں نے اس کے اٹھانے سے انکار کیا اور اس سے ڈر گئے)۔

قاضی مظہر صاحب پانی پتی لکھتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے مخلوق کے ارادہ اور عمل کی استعداد کے مطابق تمام مخلوقات کو مختلف درجات کی زندگی عطا فرمائی ہے۔یہ درجات درج ذیل ہیں۔

۱۔حیاتِ انسانی ۲۔حیاتِ حیوانی ۳۔حیاتِ نباتی ۴۔حیاتِ جماداتی (۱۹)۔

حیاتِ انسانی

اللہ تعالیٰ نے انسان کو ایسی زندگی عطا فرمائی کہ جس کے نتیجے میں اس کو اللہ تعالیٰ کی ذات وصفات کی معرفت حاصل ہوگئی۔یہی وہ حیات (قدرت وارادہ) ہے جس کو انسان نے برداشت کیا اور تمام آسمان و زمین اور پہاڑ اس کو اٹھانے سے خوف زدہ ہوگئے (۲۰)۔

﴿اِنَّا عَرَضْنَا الْاَمَانَةَ عَلَى السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ وَالْجِبَالِ فَاَبَيْنَ اَنْ يَّحْمِلْنَهَا وَاَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْاِنْسَانُ﴾(۲۱)

(ہم نے امانت کو آسمانوں اور زمین پر پیش کیا تو انہوں نے اس کے اٹھانے سے انکار کیا اور اس سے ڈر گئے اور انسان نے اس کو اٹھالیا)۔

انسانی زندگی روحِ انسانی کے پھونکے جانے سے حاصل ہوتی ہے۔ اس زندگی کے لیے اللہ تعالیٰ نے فرمایا(۲۲):

﴿اَ وَمَنْ کَا نَ مَیْتًا فَاَ حْیَیْنَا هُ وَجَعَلْنَا لَهٗ نُوْرًا یَّمْشِیْ بِهٖ فِی النَّاسِ﴾(۲۳)

(بھلا جو پہلے مردہ تھا پس ہم نے اس کو زندہ کیا اور اس کے لیے روشنی کردی جس کے ذریعے سے وہ لوگوں میں چلتا پھرتا ہے)۔

تفسیر مظہری کے مذکورہ بالا حوالوں سے معلوم ہوتا ہے کہ جب انسانی جسم سے روح نکل جاتی ہے تو وہ جان دار نہیں رہتا۔

حیاتِ حیوانی

جانوروں کو اللہ تعالیٰ نے ایسی حیات دی کہ اس میں حس اور حرکتِ ارادی ہے۔ یہ حیات روحِ حیوانی پھونکے جانے سے حاصل ہوتی ہے(۲۴)۔ اس زندگی کے لیے اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

﴿کُنْتُمْ اَمْوَا تًا فَاَ حْیٰنکُمْ ثُمَّ یُمِیْتُکُمْ ثُمَّ یُحْیِیْکُم﴾(۲۵)

(تم مردہ تھے پھر ہم نے تمہیں زندگی عطا کی۔ پھر وہی تمہیں مارے گا اور پھر تمہیں زندہ کرے گا)۔

حیاتِ نباتی

نباتات بھی زندگی سے بے بہرہ نہیں ہیں۔ اللہ تعالیٰ نے پودوں کو جو زندگی عطا کی ہوئی ہے وہ پودوں میں نمو یعنی (نشوونما) تناسبِ طبعی کے مطابق لمبائی، چوڑائی اور موٹائی میں اضافہ کی صفات والی زندگی ہے۔ یہ زندگی نفسِ نباتی کے پھونکے جانے سے حاصل ہوتی ہے۔ قرآن حکیم کی یہ آیات نباتی زندگی پر دلالت کرتی ہیں(۲۶):

﴿وَ اِنَّ مِنْهَا لَمَا یَهْبِطُ مِنْ خَشْیَةِ اللّٰهِ﴾(۲۷)

(اور بعض ایسے ہیں کہ اللہ کے خوف سے گر پڑتے ہیں)۔

﴿وَ اللّٰهُ اَنْزَلَ مِنَ السَّمَآءِ مَآءً فَاَ حْیَا بِهِ الْاَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا﴾(۲۸)

(اور اللہ تعالیٰ نے آسمان سے پانی اتارا۔ پھر اس سے مردہ زمین کو زندہ کیا)۔

حیاتِ جماداتی

جمادات میں اوپر درج کردہ تین اقسام کی زندگیوں میں سے ایک بھی قسم کی زندگی نہیں ہے۔ ان کے لیے

قرآن حکیم میں فرمایا گیا ہے(۲۹): ﴿اَمۡوَاتٌ غَیۡرُ اَحۡیَآءٍ وَمَا یَشۡعُرُوۡنَ اَیَّانَ یُبۡعَثُوۡنَ﴾(۳۰)
(وہ بے جان ہیں زندگی کے بغیر، ان کو یہ بھی معلوم نہیں کہ کب اٹھائے جائیں گے)۔

جمادات میں اس انداز کی حیات ہے کہ صرف تسبیح وتحمید تک ہی محدود ہے کیونکہ بغیر حیات کے تسبیح اور حمد ممکن نہیں ہے۔ان کی تسبیح وتحمید تکوینی ہے۔تسبیح وتحمید کے علاوہ جمادات کچھ نہیں کر سکتے (۳۱)۔اللہ تعالیٰ کے پاک کلام میں ارشاد ہے:

﴿وَ اِنۡ مِّنۡ شَیۡءٍ اِلَّا یُسَبِّحُ بِحَمۡدِہٖ﴾(۳۲)
(اور کوئی چیز ایسی نہیں، جو اس کی تسبیح اور تعریف نہ کرتی ہو)۔

علم سائنس کے آلات ابھی تک اس تسبیح کو سننے کے قابل نہیں ہو سکے اور نہ ہی اس کی تا حال سائنسی انداز میں وضاحت ممکن ہوئی ہے۔حواس خمسہ (سائنس) اور انسانی ذہن کے لیے یہ ایک نا قابل فہم معمہ ہے اور انسان اس زندگی کا ادراک نہیں کر سکتا۔اسی طرح اللہ تعالیٰ نے قرآن حکیم میں شہید کی زندگی کے بارے میں فرمایا کہ شہید زندہ ہیں مگر تم لوگ اس کا شعور نہیں رکھتے۔

﴿وَ لَا تَقُوۡلُوۡا لِمَنۡ یُّقۡتَلُ فِیۡ سَبِیۡلِ اللّٰہِ اَمۡوَاتٌ ؕ بَلۡ اَحۡیَآءٌ وَّلٰکِنۡ لَّا تَشۡعُرُوۡنَ﴾(۳۳)
(جو لوگ اللہ تعالیٰ کی راہ میں مارے جائیں انہیں مردہ مت کہو، وہ زندہ ہیں مگر تم اس کا شعور نہیں رکھتے)۔

دو زندگیاں اور دو اموات

انسان کو زندگی اور موت صرف ایک ایک بار نہیں ملتیں بلکہ اللہ تعالیٰ قرآن حکیم میں دو زندگیوں اور دو اموات کی حقیقت کو بیان فرماتا ہے۔

﴿کَیۡفَ تَکۡفُرُوۡنَ بِاللّٰہِ وَ کُنۡتُمۡ اَمۡوَاتًا فَاَحۡیَاکُمۡ ثُمَّ یُمِیۡتُکُمۡ ثُمَّ یُحۡیِیۡکُمۡ ثُمَّ اِلَیۡہِ تُرۡجَعُوۡنَ﴾(۳۴)
(تم اللہ تعالیٰ کا انکار کیوں کر کرتے ہو حالانکہ تم موت کی حالت میں تھے پھر اس نے تمہیں زندہ کیا۔پھر وہ تمہیں دوبارہ موت کی حالت میں لے جائے گا۔پھر تمہیں دوبارہ زندہ کرے گا)۔

جب انسان اس دنیا میں نہیں تھا تو وہ نہ ہونے کی کیفیت تھی اور یہ کیفیت انسان کے مردہ ہونے کو ظاہر کرتی ہے۔اس حالت کو قرآن حکیم ایک اور انداز میں بیان فرماتا ہے۔

﴿ہَلۡ اَتٰی عَلَی الۡاِنۡسَانِ حِیۡنٌ مِّنَ الدَّہۡرِ لَمۡ یَکُنۡ شَیۡئًا مَّذۡکُوۡرًا﴾(۳۵)

(کیا انسان پر ایسا زمانہ نہیں آیا کہ وہ کوئی قابلِ ذکر چیز نہ تھا)۔

موت کے بعد زندگی اور زندگی کے بعد پھر موت اور اس کے بعد پھر زندگی یہ ایک ایسا راز ہے کہ آج کی سائنس ہی نہیں بلکہ انسان ہمیشہ سے اس کے حل کے لیے بے تاب رہا ہے۔ اس آیت سے یہ پتہ چلتا ہے کہ انسان کی موجودہ زندگی انسانی سفر کی ایک کڑی ہے۔ اس سے پہلے انسان موت کی حالت میں تھا اور اس کے بعد بھی موت ہی کی حالت میں ہوگا۔ اللہ تعالیٰ نے زندگی کو اگر ''ہونا'' تخلیق کیا ہے تو پھر موت کو ''ان ہونا'' نہیں بنایا۔ بلکہ زندگی اور موت، انسان کے زمان اور مکان کے سفر میں دو ادوار ہیں۔ جب ایک خاص دور جسم کے اندر ہوتا ہے تو اسے زندہ کہتے ہیں اور جب وہ دور جسم میں نہیں ہوتا تو اسے مردہ کہتے ہیں (۳۶)۔

حیات کے نامیاتی مادّے

زمین کی پیدائش کے کروڑوں سال بعد اس کی بالائی تہوں پر ٹھنڈا ہونے کے بعد ہائیڈروجن، نائیٹروجن، آکسیجن اور کاربن سے متعلق کیمیائی روابط رونما ہوئے۔ ان عناصر کے آپس میں کیمیائی تعاملات ہوئے اور ان تعاملات کی بناء پر درج ذیل مرکبات وجود میں آئے۔

ہائیڈروجن مالیکیول	H_2	پانی	H_2O
ہائیڈروجن سائینائیڈ	HCN	امونیا	NH_3
کاربن ڈائی آکسائیڈ	CO_2	میتھین	CH_4

ان مرکبات کے ظہور میں آنے کے بعد ہوا کی نمی ٹھنڈی ہوئی، بارش بن کر برسی اور صدیوں تک بارش ہوتی رہی جس نے یہ چھ مرکبات ساحلِ سمندر پر پہنچا دیے۔ یہ گیلی مٹی عرصہ دراز گزرنے کے بعد چکنی ہوگئی۔ اس چکنی مٹی کو قرآن حکیم میں ''طین'' کہا گیا ہے (۳۷):

﴿هُوَ الَّذِیْ خَلَقَكُمْ مِّنْ طِیْنٍ﴾ (۳۸) (وہ ذات جس نے تمہیں چکنی مٹی سے پیدا کیا)۔

یہ گیلی مٹی (طین) جب مندرجہ بالا چھ مرکبات سے ملی تو چپکنے لگی، یہ ''طینٍ لاّزب'' کہلائی (۳۹)۔

﴿اِنَّا خَلَقْنٰهُمْ مِنْ طِیْنٍ لَّازِبٍ﴾ (۴۰) (ہم نے ان کو چکنی مٹی سے پیدا کیا)۔

پھر طویل عرصہ تک یہ مٹی دھوپ میں خشک ہوئی تو ٹھیکری کی طرح بجنے والی مٹی میں تبدیل ہوگئی (۴۱)۔ اس مرحلے کو قرآن حکیم نے یوں بیان فرمایا ہے۔

﴿خَلَقَ الْاِنْسَانَ مِنْ صَلْصَالٍ كَالْفَخَّارِ﴾ (۴۲)

(انسان کوٹھیکری کی طرح کھنکھناتی ہوئی مٹی سے پیدا کیا)۔

اس کے ساتھ ساتھ درج بالا عناصر کے باہمی کیمیائی ملاپ سے بہت سارے مرکبات کی تشکیل ہوئی۔ جن میں سے پانچ مرکبات کا انسانی تخلیق میں اہم کردار ہے۔

۱۔شکر ۲۔گلیسرین ۳۔چکنائی والے تیزاب ۴۔لحمیاتی تیزاب ۵۔نائیٹروجنی گیسیں

یہ پانچ مرکبات مٹی کے کیمیائی نچوڑ کے طور پر سامنے آئے۔انہیں قرآن حکیم کی یہ آیت وضاحت سے بیان کرتی ہے(۴۳)۔

﴿وَ لَقَدْ خَلَقْنَاالْاِنْسَانَ مِنْ سُلٰلَةٍ مِّنْ طِيْنٍ﴾(۴۴)(اور ہم نے انسان کو مٹی کے خلاصے سے پیدا کیا)۔

درج بالا پانچ مرکبات کے باہم ملنے سے مزید پانچ اہم اور پیچیدہ گروہ بنے۔

۱۔ایڈینوسین فاسفیٹ	Adinosene Phosphate
۲۔پولی سیکائیڈز	Poly Sachaides
۳۔چکنائیاں	Fats
۴۔لحمیات	Proteins
۵۔نیوکلیئک ایسڈز	Nucleic Acids

ان پانچ مرکبات کے باہم کیمیائی تعاملات کے نتیجے میں سُلٰلۃٍ من طین میں دو خاصیتیں پیدا ہوئیں۔

۱۔خودکار عملِ تولید	Autoreproduction
۲۔قابلِ توارث تبدیلیاں	Mutations

اللہ تعالیٰ نے ایک خاص قسم کے کیمیائی مرکب ڈی آکسی رائبو نیوکلیئک ایسڈ (Deoxyribo Nucleic Acid) میں تقسیم در تقسیم ہونے کی خاصیت رکھی ہے۔اس طرح زندگی کی بقاء اور اس کے تسلسل کا محافظ DNA لونیہ اجسام بناتا ہے جسے کروموسوم (Chromosomes) کہتے ہیں۔ DNA کے ماتحت ایک اور نیوکلیئک ایسڈ ((Ribo Nucleic Acid (RNA) بنتا ہے جو لحمیات کو پیدا کرتا ہے اور DNA کے ماتحت ہی انسانی جسم کی تخلیق سے متعلق بہت سارے کاموں کی انجام دہی کا ذمہ دار ہے(۴۵)۔

زندگی کا آغاز

اسی مرحلہ پر زندگی کے عمل کا آغاز ہوا اور اس پر عملِ حیات کی بنیاد رکھی گئی۔ان کیمیائی مراحل کے نتیجے میں ابتدائی حیاتیاتی خلیے وجود میں آئے جو زندگی کا نقطہ آغاز بن گئے۔یہی مرحلہ غیر نامیاتی مادے کو نامیاتی مادے میں تبدیل

کرنے کا باعث بنا۔اوراس میں خودکارتولیدی عمل اور قابلِ توارث تبدیلی جیسی خصوصیات نے جنم لیا۔اسی مرحلہ پر اللہ ربّ العزّ ت نے اپنی قدرتِ کاملہ سے اس کیمیائی مرکب کو، جو سُلٰلۃ من طین کی صورت میں تھا، حضرت آدم علیہ السلام کی شکل میں جلوہ گر ہونے کا حکم دیا(۴۶)۔

﴿فَاِذَا سَوَّیۡتُہٗ وَ نَفَخۡتُ فِیۡہِ مِنۡ رُّوۡحِیۡ فَقَعُوۡا لَہٗ سٰجِدِیۡنَ﴾(۴۷)

(اور جب میں اسے بنا کر برابر کر دوں اور اس میں اپنی روح پھونک دوں تو اس کے لیے سجدے میں گر جانا)۔

یہ انسانی زندگی کے آغاز کا پہلا مرحلہ تھا جب پہلا انسانی وجود حضرت آدم علیہ السلام کی شکل میں تشکیل دیا گیا۔ اس طرح حضرت آدم علیہ السلام کو ان کی تشکیل وتخلیق کے ساتھ ساتھ تخلیق کے تسلسل کا ذریعہ بنایا گیا۔

انسانی جسم میں زندگی کی مثال

انسانی جسم میں زندگی کی مثال ایک برتن میں پانی جیسی ہے۔ پانی کو قابو کرنے کے لیے برتن کی ضرورت ہوا کرتی ہے اور اگر برتن ٹوٹ جائے تو پانی زمین میں جذب ہو جاتا ہے یا ہوا میں اُڑ جاتا ہے۔اسی طرح انسان کو زندگی میں ایک جسم چاہیے۔اس جسم کے بغیر انسان تحلیل ہو جاتا ہے۔ جب تک یہ جسم صحیح حالت میں ہوتا ہے تو انسان اس کے اندر بیٹھا رہتا ہے اور جب یہ رہنے کے قابل نہیں رہتا مثلاً بیمار ہو گیا، قتل کر دیا گیا یا بہت بوڑھا ہو کر ناکارہ ہو گیا، تو پھر انسان اس کو چھوڑ دیتا ہے۔اور چھوڑتا بھی اس انداز سے ہے جیسے برتن ٹوٹنے پر پانی باہر آ جاتا ہے(۴۸)۔

زندگی کے بارے میں نظریات

زندہ اجسام کی پیدائش کے بارے میں تین نظریات مشہور ہیں۔

۱۔ازخود حیات کا نظریہ ۲۔حیات از حیات کا نظریہ ۳۔قرآنی نظریہ

ازخود حیات کا نظریہ

اس نظریے کا بانی ارسطو کو سمجھا جاتا ہے۔اس نظریے کے مطابق زندہ چیزیں مردہ سے پیدا ہوتی ہیں۔ارسطو نے اس کی عجیب مثالیں دی ہیں۔مثلاً میل کچیل سے جوؤں کا پیدا ہونا، گارے اور کیچڑ سے مچھلیوں کا بننا، گوشت میں سُنڈیاں پیدا ہو جانا اور مٹی سے کیڑے مکوڑوں کا پیدا ہونا وغیرہ۔لوگوں کی اکثریت اس نظریے کی حامی تھی تا آنکہ حیات از حیات کا نظریہ پیش کیا جاتا۔حیات از حیات کا نظریہ پیش کیے جانے سے قبل لوگوں کی اکثریت اسی نظریے کی حامی تھی۔اور دلچسپ امر یہ ہے کہ ارسطو اور اس کے ہم خیال افراد نے اپنی بصیرت اور وجدانی شعور سے ازخود حیات کا جو نظریہ پیش کیا تھا بعد ازاں قرآن مجید نے بھی اس نظریے کے حقیقت ہونے کی تائید کی۔

حیات از حیات کا نظریہ

اس نظریے کے مطابق زندہ چیزیں صرف زندہ سے ہی پیدا ہو سکتی ہیں۔ زندہ چیزوں کا مُردہ سے پیدا ہونا ناممکنات میں سے ہے۔ اس نظریے کا بانی اٹلی کا سائنس دان ریڈی تھا۔ اسی زمانے میں ایک اور سائنس دان سپیلنز نی نے بھی یہی نظریہ پیش کیا اور ریڈی کے نظریہ پر مُہرِ تصدیق ثبت کر دی۔ ریڈی اور سپیلنز نی کا یہ نظریہ مشاہدات اور تجربات پر مبنی تھا۔ اس نظریے کے پیش ہونے کے بعد سے از خود حیات کا نظریہ دم توڑ گیا۔

قرآنی نظریہ

قرآن حکیم نے جو نظریہ پیش کیا ہے وہ یہ ہے کہ کائنات کی ہر چیز کو اللہ تعالیٰ نے پیدا کیا ہے۔ اللہ تعالیٰ جس کو جیسے چاہے پیدا کر دے۔ وہ کسی کو پیدا کرنے میں مخلوق میں سے کسی کا محتاج نہیں ہے۔ اور نہ ہی پیدا کرنے کے لیے کسی کے مشورے کی ضرورت ہے۔ اللہ تعالیٰ نے شروع میں ہر چیز کا جوڑا پیدا کیا اور پھر اس جوڑے سے آگے ہر نوع کی نسلیں چلائیں۔ انسان کی پیدائش کے لیے اللہ تعالیٰ نے چار طریقوں سے اپنی قدرت کا اظہار فرمایا۔

۱۔ حضرت آدم علیہ السلام کو جمادات (مٹی) سے پیدا فرمایا۔

۲۔ حضرت حوّا رضی اللہ عنہا کو ماں باپ کے بغیر حضرت آدم علیہ السلام کے جسم سے پیدا فرمایا۔

۳۔ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کو بغیر باپ کے، صرف ماں سے پیدا فرمایا۔

۴۔ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے علاوہ حضرت آدم علیہ السلام کی تمام نسل کو ماں اور باپ کے ملاپ کے ذریعے پیدا فرمایا۔

قرآنی نظریے کے مطابق انسان کی پیدائش کے ان چار طریقوں کے علاوہ اور کوئی طریقہ نہیں ہے۔

انسان کی طرح باقی جان داروں کی بھی اللہ تعالیٰ نے شروع میں جوڑی جوڑی بنائی اور پھر ان جوڑیوں سے ان جان داروں کی نسلیں چلائیں۔ اس کے علاوہ اللہ تعالیٰ نے قرآن حکیم میں زندہ کو مردہ سے اور مردہ کو زندہ سے پیدا کرنے کے بارے میں ارشاد فرمایا۔

﴿يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ وَيُحْيِ الْاَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَكَذٰلِكَ تُخْرَجُوْنَ﴾ (۴۹)

(وہ زندہ کو مردہ سے نکالتا ہے اور مردہ سے زندہ کو نکالتا ہے اور زمین کو اس کی موت کے بعد زندگی بخشتا ہے۔ اسی طرح تم لوگ بھی [موت کی حالت سے] نکال لیے جاؤ گے)۔

قرآن حکیم میں اس آیت سے ملتی جلتی اور بھی بہت سی آیات ہیں۔ مگر اس آیت کی ابتدا ان الفاظ سے ہو رہی ہے کہ وہ زندہ کو مردہ سے نکالتا ہے۔ اس ابتدا سے اس آیت میں ایک خاص حیاتیاتی مظہرِ قدرت کی جھلک نظر آتی ہے۔

اکثر مفسرین نے اس آیت کے مجازی معنی مراد لیے ہیں کہ زندگی سے مراد ایمان ہے اور موت سے مراد کفر ہے۔ ڈاکٹر ہلوک نور باقی ان معانی کو قابلِ عزت خیالات کہتے ہوئے اپنا نقطہ نظر بیان کرتا ہے اور کہتا ہے:

"However, the comparison of these events to the Resurrection in the last part of the verse clearly implies that the first meaning has a scientific, biological aspect. Let us list a few biological phenomena where the living things emerge from the dead.

1. Some organisms die at the moment of delivery. This the invitable fate of these species.

2. Those who return from dead"(50).

ڈاکٹر ہلوک نور باقی کے اس بیان کے مطابق مردہ سے زندہ اور زندہ سے مردہ کی پیدائش کے بارے میں قرآن حکیم میں مجازی معنی نہیں ہیں بلکہ وہ مردہ سے زندہ کی پیدائش کے بارے میں شواہد بیان کرتا ہے کہ ایک قسم کی مثال میں زندہ مخلوق مردہ سے پیدا ہوتی ہے اور دوسری قسم کی مثال میں مخلوق مردہ حالت سے زندگی کی طرف لوٹتی ہے۔ پہلی قسم کی مخلوق میں سانپ نما بام مچھلی شامل ہے جو دریاؤں کے ڈیلٹا میں پائی جاتی ہے۔ ایک اور قسم کی بام مچھلی خلیج میکسیکو میں طویل سفر طے کر کے انڈے دینے کی مخصوص جگہ تک پہنچتی ہے اور بچوں کی پیدائش سے پہلے ہی مر جاتی ہے۔ یہ ایسے ہی ہے جیسے وہ بچے مردہ سے نکلتے ہیں۔ ذہن کو چکرا دینے والی بات یہ ہے کہ یہی بچے پیدائش کے بعد کسی گائیڈ کی عدم موجودگی میں بحرِ اوقیانوس میں اس ڈیلٹا تک پہنچ جاتے ہیں جہاں سے ان کی ماں آئی تھی۔ یہاں پہنچ کر یہ اسی جگہ رہنا شروع کر دیتے ہیں۔ یہ فاصلہ دس ہزار کلومیٹر کا ہے۔

مکڑیوں اور تتلیوں کی کچھ اقسام انڈے دینے سے چند سیکنڈ قبل ہی مر جاتی ہیں۔ مکڑیوں کی کچھ اقسام ایسی بھی ہیں جن میں مادہ مکڑی، نر مکڑی کو جفتی کے عمل کے دوران ہی مار ڈالتی ہے اور اس نر کا مادہ منویہ اس کی موت کے بعد ہی مادہ مکڑی کے اندر بہہ کر داخل ہوتا ہے۔ یوں مردہ مکڑی کے مادہ منویہ سے زندہ بچے جنم لیتے ہیں (۵۱)۔ انسانوں میں بھی کئی واقعات ایسے ہیں کہ بچہ اپنی ماں کی وفات کے چند گھنٹوں بعد پیدا ہوا اور یہ واقعات خاصی بڑی تعداد میں ہیں۔

دوسری قسم میں وہ شامل ہیں جو مردہ حالت سے واپس آئے۔ پچھلے کئی سال میں ریاست ہائے متحدہ امریکہ میں ان ہزاروں لوگوں پر بہت دل چسپ اور سنجیدہ تحقیقات کی گئی ہیں جو طب کے اصولوں کے تحت مردہ قرار دے دیئے گئے تھے مگر بعد میں وہ زندگی کی طرف لوٹ آئے۔ امریکہ کی مختلف یونیورسٹیوں میں علیحدہ علیحدہ قسم کے تجربات کیے گئے۔ ریمنڈ موڈی نے ایسے پچانوے افراد کے تجربات رقم کیے ہیں جن کو ان کی موت سے زندگی میں دوبارہ واپس آنے کا موقع

ملا تھا۔امریکہ کے مختلف حصوں کے ان لوگوں کے وہ تجربات جو انہیں اس وقت ہوئے جب ان کے دلوں کی کوئی دھڑکن ریکارڈ نہیں ہوسکتی تھی، ہمیشہ ایک جیسے ہی نکلے۔یعنی وہ لامحدود فضائے بسیط میں ایک دمکتی ہوئی لافانیت تھی۔کنیکٹی کٹ یونیورسٹی کے پروفیسر کینیث رنگ نے بھی اسی قسم کے نتائج ظاہر کیے ہیں۔کچھ لوگوں نے ان نتائج کے حامل مردوں کو عیسایئت سے اثر پذیر بتایا مگر جب کارلس اوسس نے ویتنام اور ہندوستان کی تحقیقات سے بھی یہی نتائج اخذ کیے تو پھر ان کو بھی معتبر سائنسی مطبوعات میں شائع کیا گیا۔درج بالا مثالیں ازخود حیات کی نہیں ہیں بلکہ اللہ تعالیٰ کی قدرت کو ظاہر کرتی ہیں کہ اللہ تعالیٰ جس کو جس طرح چاہے پیدا کردے اس کے لیے کوئی مشکل نہیں ہے(۵۳)۔

مستعد اور چلتے ہوئے آتش فشاں پہاڑوں سے بہنے والے لاوے کے ذریعے لاوے کی غاریں بن جاتی ہیں۔ ان غاروں کا درجہ حرارت ۲۰۰۰ سے ۳۰۰۰ ڈگری سینٹی گریڈ تک ہوتا ہے۔ ایک آتش فشانی جزیرے سرٹسے (Sertsey) میں اسی قسم کی ان غاروں میں نئی زندگی کی تخلیق کے ممکنات پر تحقیق کرنے والی ایک ٹیم نے ایک غار میں سانپ سے ملتی جلتی ایک مخلوق کا سراغ لگایا۔ یہ ایک دیوہیکل کیڑا تھا جو ڈیڑھ دو میٹر لمبا تھا۔ یہ لمبا کیڑا کسی اور کیڑے کی طرح کا نہیں تھا۔اس میں نہ تو کوئی نظامِ ہضم تھا اور نہ ہی کوئی نظامِ تنفس تھا۔ یہ واقعہ بھی عدم سے زندہ مخلوق کو پیدا کرنے کا ایک ناقابلِ تردید ثبوت ہے کہ ۳۰۰۰ ڈگری سینٹی گریڈ کی حدت سے بنی ہوئی اس غار میں، جہاں کہ کسی قسم کے کوئی نامیاتی مرکبات بھی نہ ہوں، وہاں ڈیڑھ سے دو میٹر لمبے کیڑے بھی پیدا ہو سکتے ہیں(۵۳)۔

تمام جان داروں کی پہلی نسل کو اللہ تعالیٰ نے اپنی قدرت سے پیدا فرمایا۔اللہ تعالیٰ کا ایک صفاتی نام اَلْمُبدِیءُ ہے جس کا مطلب ہے پہلی بار پیدا کرنے والا۔اللہ تعالیٰ نے ہر جان دار کی پہلی نسل کو جوڑی کی صورت میں پیدا فرمایا اور پھر اس جوڑی سے آگے افزائش نسل ہوئی۔پہلی بار پیدا کرنے کے بارے میں قرآن حکیم میں یہ ارشادات آئے ہیں۔

﴿ اِنَّهٗ يَبْدَؤُا الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيْدُهٗ ﴾(۵۴)

(وہی خلقت کو پہلی بار پیدا کرتا ہے پھر وہی اس کو دوبارہ پیدا کرے گا)۔

﴿قُلِ اللّٰهُ يَبْدَؤُا الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيْدُهٗ فَاَنّٰى تُؤْفَكُوْن ﴾(۵۵)

(کہہ دو کہ اللہ ہی پہلی بار پیدا کرتا ہے پھر وہی اس کو دوبارہ پیدا کرے گا تو تم کہاں الٹے جا رہے ہو)۔

نتائج

مندرجہ بالا بحث سے درج ذیل نتائج اخذ ہوتے ہیں:

۱۔سائنس کے مطابق زندگی کی جامع اور مانع تعریف نہیں کی گئی بلکہ چند صفات کے مجموعہ کو زندگی کی علامات بتا دیا گیا ہے۔

۲۔قرآن حکیم کے مطابق بعض اجسام کی زندگی کو سائنس تا حال نہیں سمجھ سکی جیسے شہداء کی زندگی۔

۳۔جمادات کی زندگی کے بارے میں بھی سائنس تا حال کچھ دریافت کرنے سے قاصر ہے اور اس قرآنی حقیقت تک بھی سائنس کی رسائی نہیں ہوسکی کہ جمادات ذکر کرتے ہیں۔

۴۔عدم سے اچانک زندگی کا ظہور مشاہدات میں تو آیا ہے مگر سائنس اس کی توضیح بیان نہیں کرسکتی۔

۵۔زندہ سے مردہ اور مردہ سے زندہ کی پیدائش کی حقیقت کو ابھی تک سائنس نہیں سمجھ سکی۔

۶۔سائنس اپنی حدود میں اس قدر جکڑی ہوئی ہے کہ قرآن حکیم میں بیان کیے گئے حقائق تک پہنچنے کے لیے کروڑوں سال بھی ناکافی ہیں۔

۷۔ارسطو نے اپنے وجدانی شعور سے از خود حیات کا جو نظریہ پیش کیا اس کی بنیاد تجربات پر نہیں تھی نیز یہ اس بات کی دلیل ہے کہ نظری پاکیزگی انسان کے وجدان میں وہ بصیرت پیدا کر دیتی ہے کہ وہ بغیر تجربات کے بھی حقائق کا ادراک کر لیتی ہے۔

حواشی وحوالہ جات

۱۔http://www.healthcaremagic.com/insights/how-do-we-define-death/65?utm_content=buffer85f6e &utm_medium=social&utm_source=twitter.com&utm_campaign=buffer

۲۔بیان القرآن،ڈاکٹر اسرار احمد،انجمن خدام القرآن،پشاور،ط۲،اپریل ۲۰۱۱ء،ج۱،ص ۱۴۸

۳۔جسم کے اندر خوراک اور آکسیجن کے کیمیائی ملاپ کی وجہ سے ہر وقت توڑ پھوڑ کا عمل جاری رہتا ہے جس کے نتیجے میں توانائی ملتی ہے۔اس عمل کو تحول کہتے ہیں۔

۴ ۔Verses from the Holy QURAN and the Facts of Science, Dr Haluk Nurbaki, Indus Publishing Corporation,HighCourtRoad,Karachi,1stEdition,1992,P115.

۵۔سورۃ طٰہٰ ،۲۰:۵۳۔

۶۔سورۃ الانبیاء،۲۱:۳۰۔

۷۔Verses from the Holy QURAN and the Facts of Science, P11

۸۔ Encyclopedia Britannica Ultimate Reference Suite. Chicago:2012 (DVD).

۹۔ Encyclopedia Britannica Ultimate Reference Suite. (DVD).

۱۰۔ Ditto.

۱۱۔معارف القرآن،مفتی محمد شفیع،ادارۃ المعارف،احاطہ دارالعلوم،کراچی نمبر۱۴،۲۰۰۱ء،ج۸،ص ۵۱۵۔

۱۲۔تفسیر مظہری،ثناءاللہ پانی پتی،دارالاشاعت،اردو بازار کراچی،۱۹۹۹ء،ج۱۲،ص۱۶۔

۱۳۔سورۃ الملک،۶۷:۲۔

۱۴۔تفسیر مظہری،ج۱۲،ص۱۴۔

۱۵۔ Verses From The Holy QURAN And The Facts Of Science, P112.

۱۶۔سورۃ الانبیاء،۲۱:۳۰۔

۱۷۔ Verses From The Holy QURAN And The Facts Of Science, P112.

۱۸۔سورۃ الاحزاب،۳۳:۷۲۔

۱۹۔تفسیر مظہری،ج۱۲،ص۱۴۔

۲۰۔ایضاً۔

۲۱۔سورۃ الاحزاب،۳۳:۷۲۔

۲۲۔تفسیر مظہری،ج۱۲،ص۱۴۔

۲۳۔سورۃ الانعام،۶:۱۲۲۔

۲۴۔تفسیر مظہری،ج۱۲،ص۱۴۔

۲۵۔سورۃ البقرہ،۲:۲۸۔

۲۶۔تفسیر مظہری، ج ۱۲،ص ۱۴۔

۲۷۔سورۃ البقرہ، ۲:۴۷۔

۲۸۔سورۃ النحل، ۱۶:۶۵۔

۲۹۔تفسیر مظہری، ج ۱۲،ص ۱۴۔

۳۰۔سورۃ النحل، ۱۶:۲۱۔

۳۱۔تفسیر مظہری، ج ۱۲،ص ۱۴۔

۳۲۔سورۃ بنی اسرائیل،۱۷:۴۴۔

۳۳۔سورۃ البقرہ،۲:۱۵۴۔

۳۴۔سورۃ البقرہ،۲:۲۸۔

۳۵۔سورۃ الدھر، ۷۶:۱۔

۳۶۔کتابِ زندگی، ڈاکٹر سلطان بشیر محمود، دار الحکمت اسلام آباد، ص ۶۹۔

۳۷۔تفسیر منہاج القرآن، ڈاکٹر طاہر القادری، ادارہ منہاج القرآن لاہور،۱۹۹۲ء، ج ا،ص ۴۷۸۔

۳۸۔سورۃ الانعام، ۶:۲۔

۳۹۔تفسیر منہاج القرآن، ج ا،ص ۴۷۸۔

۴۰۔سورۃ الصّٰفّٰت، ۳۷:۱۔

۴۱۔تفسیر منہاج القرآن، ج ا،ص ۴۷۸۔

۴۲۔سورۃ الرحمٰن، ۵۵:۱۴۔

۴۳۔تفسیر منہاج القرآن، ج ا،ص ۴۷۸۔

۴۴۔سورۃ المومنون،۲۳:۱۲۔

۴۵۔تفسیر منہاج القرآن، ج ا،ص ۴۷۸۔

۴۶۔تفسیر منہاج القرآن، ج ا،ص ۴۷۸۔

۴۷۔سورۃ الحجر، ۱۵:۲۹۔

۴۸۔کتابِ زندگی، ص ۶۹۔

۴۹۔سورۃ الروم، ۳۰:۱۹۔

۵۰۔ Verses From The Holy QURAN And The Facts Of Science, P278, P279.

۵۱۔ Ibid.

۵۲۔ Ditto, P279-280.

۵۳۔ Ditto, P278.

۵۴۔سورۃ یونس، ۱۰:۴۔

۵۵۔سورۃ یونس، ۱۰:۳۴۔

مابعدالطبیعاتی مسائل میں تفسیر محمدی کا اسلوب

Methodology of Tafsir Muhammadi in Metaphysical Matters

ڈاکٹر محمد حمود لکھوی☆

Abstract

" Tafsir-e-Muhammadi" is an oldest Punjabi Tafsir of the Holy Quran in the history of Punjabi Quranic exegesis. It is first complete poetic tafsir of Quran in the history of Punjabi language ever written. It is a detailed interpretation of the Holy Quran comprising of seven colums accordig to the seven stages or (Manazil) of the Holy Quran. Every volume covers a stage or Manzil of the Holy Quran. Renowned religious Scholar of the Sub-continent Hafiz Muhammad Bin Barkallah, wrote this exegesis in 1868 AD/ 1285 AH. Its historical name "Moodheh-e-Furqan" indicates its year of begning through numbers of its elphabetical letters. Tafsir-e-Muhammadi has three kinds of translations of Quranic verse i,e Persian (written by hazrat Shah Wali Allah) Punjabi text and thirdly versified in Punjabi lenguage. The style of Tafsir-e-Muhammadi in the metaphysical matters is discussed in this paper.

تفسیر محمدی ملقب بہ موضح فرقان اولین منظوم پنجابی تفسیر ہے یہ قدیم پنجابی تفسیر قرآن مجید کی سات منازل کے مطابق سات ضخیم جلدوں پر مشتمل ہے۔ یہ تفسیر موضح فرقان کے تاریخی نام سے تالیف کی گئی اور تفسیر محمدی کے نام سے پہچانی جاتی ہے۔

تفسیر محمدی کے مصنف نامور بزرگ اور باعمل عالم دین حافظ محمد بن بارک اللہ رحمۃ اللہ علیہ ہیں۔آپؒ نے 1285ھ بمطابق 1868ء میں اس تفسیر کی ابتداء کی اور دس سالوں میں تکمیل کی۔

تفسیر محمدی میں تمام عقائد و مسائل پر مفصل بحث کی گئی ہے۔اور مختلف مسائل کا حل علم الکلام کی روشنی میں پیش

☆ پرنسپل، گورنمنٹ ڈگری کالج، رینالہ خورد، پاکستان۔

کیا گیا ہے۔درج ذیل میں تفسیر محمدی کے مابعد الطبیعاتی مسائل کے فہم و ادراک کے حوالے سے اختیار کردہ اسلوب و انداز اور طریق کار بیان کیا گیا ہے۔

دنیا میں عموماً تمام اقوام کو مذہب ہر چیز سے زیادہ عزیز رہا ہے۔لیکن مسلمانوں کو اور بھی زیادہ عزیز تھا اور ہونا بھی چاہیے تھا کیونکہ مسلمان کسی نسل، خاندان، افراد یا کسی آبادی کا نام نہیں بلکہ مسلمانوں کی قومیت کا عنصر مایہ یا خمیر صرف مذہب ہے۔ اس لیے اگر مذہب کی حیثیت الگ کر لی جائے تو قومیت بھی فنا ہو جاتی ہے۔اسی خیال کا اثر تھا کہ مسلمانوں نے مذہب کو ہر قسم کے خطرات سے بچانے کے لیے ہر زمانے میں حیرت انگیز کوششیں کیں۔ دولت عباسیہ میں جب یونان فارس کے علمی ذخیرے عربی زبان میں آئے اور تمام قوموں کو مذہبی مباحثات و مناظرات میں عام آزادی دی گئی تو اسلام کو ایک بڑے خطرے کا سامنا پیش آیا۔ پارسی، یہودی، عیسائی اور زنادقہ ہر طرف سے اٹھ کھڑے ہوئے اور فتوحات اسلام کے آغاز میں ان کو جو صدمہ اسلام کی ترویج و اشاعت سے پہنچ چکا تھا اس کا انتقام قلم سے لینا چاہا۔اور عقائد و مسائل اسلام پر اس آزادی اور بے باکی سے نکتہ چینیاں کیں کہ ضعیف العقیدہ مسلمانوں کے اعتقاد متزلزل ہو گئے۔

اس وقت اگرچہ نہایت آسانی سے ممکن تھا کہ حکومت کے زور سے نکتہ چینوں کی زبانیں بند کر دی جاتیں لیکن مسلمانوں کی آزاد خیالی نے اس ننگ کو گوارا نہ کیا کہ قلم کا جواب تلوار سے دیا جائے۔علمائے اسلام نے نہایت شوق اور محنت سے فلسفہ سیکھا اور جو ہتھیار مخالفین نے اسلام کے مقابلہ میں استعمال کیے تھے، ان ہی سے ان کے وار روکے۔انہی معرکوں کے کارنامے ہیں جو آج علم الکلام کے نام سے مشہور ہیں (۱)۔

علم الکلام وہ علم ہے جو عقائد ایمانیہ پر عقلی دلائل پیش کرتا ہے۔اور جو بدعتی عقائد سلف میں سلف اور اہل سنت سے پھر گئے ہیں ان کی تردید کرتا ہے (۲)۔

علم کلام اسلام کے دینی علوم میں سے ایک علم ہے جس کا مقصد عقائد دینیہ کو دلائل عقلیہ کے ذریعہ پایۂ ثبوت تک پہنچانا اور مخالفین کے شکوک و شبہات کو دور کرنا ہے۔اگر اس علم کلام کی بڑی تقسیم کی جائے تو اس کو دو حصوں میں بانٹا جا سکتا ہے۔ایک اس دنیا کا علم جس میں دنیا کے تمام سائنسی علوم اور فنون آ جاتے ہیں۔ جیسے طبیعات، کیمیا، ارضیات، معاشیات، سیاسیات، نفسیات، عمرانیات، مصوری، موسیقی، سنگ تراشی، ادب وغیرہ۔ دوسرا علم وہ ہے جو کائنات میں مظاہر کے پیچھے چھپی ہوئی حقیقت کو دریافت کرتا ہے۔ وہ علم ہمیں مظاہر سے پرے لے جاتا ہے۔ان مسائل میں حقیقت مطلق یعنی خدا، روح، حیات بعد ممات، خیر و شر کے مسائل آتے ہیں۔ ان مسائل کو مابعد الطبیعاتی مسائل کہتے ہیں (۳)۔

چنانچہ مابعدالطبیعات کی اصطلاح ،حقیقت کے فہم و ادراک کی ہر کوشش کے لیے استعمال ہوتی ہے۔کہ دنیا کے ظاہری پہلوؤں کے پس پشت کیا حقائق پنہاں ہیں اور ان کی اصل حقیقت کیا ہے۔اس طرح بے شمار مابعدالطبیعاتی مسائل سامنے آتے ہیں۔جن پر مختلف ادوار میں مختلف فلاسفہ نے بحث کی ہے۔ان مابعدالطبیعاتی مسائل میں اللہ تعالیٰ کی وحدانیت ،نبوت ورسالت ،آخرت اوراخروی زندگی کے متعلق دیگر مسائل اورعقائد دینیہ بنیادی اہمیت کے حامل ہیں۔ان اہم مابعدالطبیعاتی مسائل کے بارے میں تفسیر محمدی کا منہج اوراسلوبِ بیان پیش خدمت ہے۔

بنیادی عقائد

توحید

کائنات اور خالق کائنات کی ذات وصفات کا موضوع ابتدائے آفرینش سے ہی زیر بحث رہا ہےاور ہر دور کے اہل علم جو کائنات وحیات کے اسرار ورموز کے بارے میں سوچنے کی صلاحیت رکھتے ہیں۔جب زندگی کی ابتدائی ہیئت کے بارے میں غور وخوض کرتے ہیں تو ضروران کے ذہن میں خالقِ کائنات کا تصور ابھرتا ہےاور ہر دور کا انسان اپنے ماحول اورتہذیب وتمدن کے زیراثر خالقِ کائنات کے بارے میں اپنے نظریات واعتقادات رکھتا ہے۔

خالق کائنات کا صحیح تصور جاننے کا اہم ترین اور قابل اعتماد ذریعہ مذہب ہے۔اورتمام مذاہب عالم میں سب سے زیادہ بااعتماد الہامی مذاہب ہیں۔وہی بات سب سے زیادہ یقینی وحقیقی ہوسکتی ہے جو خالقِ کائنات نے خود بیان فرمائی ہو۔

اللہ تعالیٰ نے الہامی کتاب کے اندر اپنی ذات وصفات کے بارے میں تفصیلاً بیان فرمایا ہے۔اہل اسلام کے لیے تعارف ذات باری تعالیٰ کا اہم ترین ذریعہ قرآن مجید ہے۔قرآن مجید کا مطالعہ کرنے والے اہل اسلام میں بھی اللہ تعالیٰ کی ذات وصفات کو سمجھنے کے حوالے سے فہم وادراک میں تفاوت کے باوجود بہت معمولی اختلاف پایا جاتا ہے۔

اس سلسلے میں شیخ محمد ابوزہرہ مصری تحریر فرماتے ہیں:

> ''اولین مہاجرین وانصاراور تابعین قرآن کریم کے چشمہ صافی سے اپنے عقائد اخذ کیا کرتے تھے۔ انہیں بخوبی علم تھا کہ ذات باری تعالیٰ کن صفات حسنہ کی جامع اور کن نقائص وعیوب سے پاک ہے۔یہی وجہ ہے کہ ان میں عقائدی اختلاف رونما نہیں ہوا'' (۴)۔

فلسفیانہ افکار کے رواج پانے سے عقائد کی بحث چھڑ گئی۔بعض علماء نے یہ مسئلہ کھڑا کر دیا کہ آیا صفات خداوندی عین ذات ہیں یا غیر ذات؟ کیا خدا کی صفت ہے؟ کیا قرآن کریم خدا کی مخلوق ہے یا نہیں؟ اس طرح بہت سے اختلافی موضوعات پیدا ہو گئے۔ پھر تقدیر کا مسئلہ چھڑا اور اس سے انسانی ارادہ کی مناقشات نے جنم لیا۔ کہ آیا انسان فاعل مختار اور قادر علی الفعل ہے یا بے اختیار ہے۔ اور اس پَر کی مانند ہے جو بلا ارادہ ہوا کے رخ اڑنے لگتا ہے۔اسی طرح افکار و آراء کا یہ سلسلہ پیہم جاری وساری رہا۔جس کے نتیجہ میں اہل علم مختلف گروہوں میں تقسیم ہو گئے۔ ہر جماعت کے مخصوص آراء وافکار ہوتے تھے، وہ انہی بحثوں میں لگے رہتے اور اپنی تحقیق وتجسس کو اسی کے دائرہ میں محدود کر دیتے تھے۔اس سے مختلف اعتقادی مذاہب کی بنیاد پڑی۔

ہم اپنے قول کو پھر دہراتے ہیں کہ اعتقادی اختلاف عقیدہ کے جوہر ومغز میں پیدا نہیں ہوا تھا بلکہ یہ اختلاف ان فلسفیانہ مسائل میں تھا جن کو جوہر عقیدہ سے کوئی تعلق نہیں۔ جوہری عقائد سے مراد خدا کی وحدانیت کا عقیدہ، رسولوں پر ایمان، روز آخرت پر ایمان اور اس بات پر ایمان کہ آنحضور ﷺ جو مسائل واحکام لائے تھے، وہ سب حامل صدق وصواب تھے(۵)۔

ہم تصور توحید کے بارے میں اہل فکر وفلسفہ کے نکتہ نگاہ کو سامنے رکھتے ہوئے مابعد الطبیعاتی مسائل میں سے تصور توحید کے بارے میں تفسیر محمدی کے اسلوب کو واضح کرنے کی کوشش کریں گے۔

تفسیر محمدی کے اسلوب اور تصور توحید کے متعلق تفسیر محمدی کے نکتہ نگاہ کی وضاحت سے قبل توحید باری تعالیٰ کو علم الکلام کے حوالے سے بیان کیا جانا ضروری ہے تا کہ تصور توحید کے بارے میں فلاسفہ ومفکرین کے مباحث کا پس منظر سامنے آئے اور اللہ تعالیٰ کی وحدانیت کے بارے میں اہل فکر وفلسفہ کی طرف سے اٹھائے گئے سوالات اور ان کے جوابات کا جائزہ لیا جائے۔تا کہ توحید ذات باری تعالیٰ کے ضمن میں تفسیر محمدی کے اسلوب کو سمجھنے میں آسانی ہو۔

اصحاب فکر وفلسفہ کے سامنے خدا کی ذات اور صفات کے متعلق ابتداء ہی سے چند بنیادی سوال رہے ہیں۔

پہلا سوال یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات اور صفات اور خلق کے ساتھ اس کے تعلق کی نوعیت کیا ہے؟ یعنی یہ کہ کیا خدا خلق کو پیدا کرنے کے بعد بالکل بے تعلق ہو کر بیٹھ گیا ہے یا اس نے خلق کے ساتھ اپنا تعلق قائم رکھا ہے۔اگر اس نے اپنا تعلق قائم رکھا ہے تو وہ کس نوعیت کا ہے اور خلق کے ساتھ اس کے رابطہ کا ذریعہ کیا ہے؟۔

دوسرا اہم سوال یہ پیش نظر رہا ہے کہ کیا انسانوں کو خدا کی معرفت حاصل ہو سکتی ہے، یعنی کیا خدا انسانی عقل کی رسائی سے اتنا بالاتر ہے کہ انسان اس کی کوئی معرفت حاصل نہیں کر سکتا یا خدا انسان کی عقل کی گرفت میں آسکتا ہے؟۔

تیسرا سوال ان کے سامنے یہ رہا ہے کہ انسانوں کی طرح خدا بھی ایک شخص (Person) ذات ہے جس

کی خصوصیات اور صفات معلوم ہیں یا خدا ان قوتوں، طاقتوں اور قوانین کا نام ہے جو اس کائنات میں بالکل اس طرح جاری و ساری ہیں جس طرح انجن میں بھاپ ہوتی ہے یا جسم کے اندر روح ہوتی ہے؟ یعنی خدا بھی ایک توانائی ہے جس نے کائنات کو متحرک کر رکھا ہے۔

سوالات تو اور بھی ہیں، لیکن یہی بنیادی اور اہم سوالات ہیں۔ ان کے علاوہ ان فلسفیوں کی رائے جنھوں نے تہذیب اور مذہب کے ارتقاء پر گفتگو کی ہے، غور طلب ہے۔ جو یہ کہتے ہیں کہ انسان ابتدا میں خدائے واحد سے نہیں بلکہ بہت سے خداؤں اور دیوتاؤں سے آشنا ہوا، عقل کی ترقی کے ساتھ غیر ضروری خدا چھٹتے چلے گئے، یہاں تک کہ ایک خدا باقی رہ گیا۔ دوسرے الفاظ میں دین کا آغاز شرک سے ہوا اور پھر رفتہ رفتہ انسان توحید کی لذت سے آشنا ہوا(۶)۔

اس کے برعکس مذہب کا آغاز ایک خدا کے تصور سے ہوا ہے۔ قرآن مجید نے انسانوں کی جو تاریخ بیان کی ہے اس کے مطابق آدم علیہ السلام پہلے انسان اور خدا کے نبی ہیں۔ ظاہر ہے کہ انہوں نے اپنی ذریت کو شرک نہیں سکھایا، توحید ہی سکھائی۔ قرآن مجید نے ان کے بیٹوں کے جو واقعات بیان کیے ان سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ نہ صرف توحید سے بلکہ قانون اور عدل وانصاف سے بھی واقف تھے اور خدائے واحد کی رضا جوئی کے لیے قربانیاں پیش کرتے تھے۔

اولادِ آدم میں آہستہ آہستہ توحید سے بُعد پیدا ہوا اور شرک کے طور طریقے ان میں گھر کر گئے تو اللہ تعالیٰ نے حضرت نوح علیہ السلام کو رسول بنا کر بھیجا۔ انہوں نے قوم کو پھر سے توحید کی راہ پر لانے کی کوشش کی لیکن ان کی دعوت پر لبیک کہنے والے کم ہی نکلے۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ نے قوم پر طوفان کا عذاب بھیجا اور موحدین سے نئی دنیا آباد کی۔

اس کے بعد قرآن مجید نے جلیل القدر پیغمبر حضرت ابراہیم علیہ السلام کا ذکر کیا ہے اور بیان کیا ہے کہ انہوں نے توحید کے لیے کیا کیا قربانیاں دیں۔ چاند اور سورج کو پوجنے والوں کو کیسے مسکت جواب دیئے اور بتوں کی پرستش کرنے والوں کا کیسا کیسا مذاق اڑایا جس کے نتیجہ میں ان کے لیے آگ کی چتا تک تیار کر دی گئی، جس سے اللہ تعالیٰ نے انہیں بچالیا۔ توحید کی خاطر انہیں اپنا گھر چھوڑنا پڑا اور ہجرت کر کے فلسطین کے علاقے میں آئے۔ انہوں نے توحید کا مشن جاری رکھنے کے لیے کئی مراکز قائم کیے اور مکہ میں بیت اللہ تعمیر کیا۔ انہوں نے خدا کی رضا کے لیے اپنے اکلوتے بیٹے اسماعیل علیہ السلام کی قربانی سے بھی دریغ نہ کیا۔ حضرت ابراہیمؑ کی انہی قربانیوں کا نتیجہ یہ نکلا کہ بنی اسماعیل اور بنی اسحاق میں کثرت سے ان کے پیروکار ہوئے۔ ابتداءً ان کی ذریت توحید پر کاربند رہی لیکن آہستہ آہستہ اس میں شرک نے راہ پالی۔ سب سے آخر میں حضرت محمد رسول اللہ ﷺ تشریف لائے جنہوں نے شرک کی

جڑیں کاٹ دیں اور دنیا کو پھر سے توحید کی لذت سے آشنا کیا اور ایک نئی امت برپا کی۔اس امت نے اس کے باوجود کہ آنحضرت ﷺ کا لایا ہوا صحیفہ اس کے ہاتھوں میں ہے، شرک میں جو دلچسپی لی ہے وہ سب کے سامنے ہے(۷)۔

توحید شرک کی ضد ہے اور توحید کا مطلب ہے کہ خدا واحد ہے۔لفظ واحد کئی معنوں میں مستعمل ہوتا ہے۔ کبھی اس کے معنی ہوتے ہیں۔ جو چیز مقدار ہی نہ ہو۔اپنے اندر کمیت نہ رکھتی ہو۔قابل قسمت نہ ہو۔اس معنے کے مطابق کئی ایک اشیاء پر لفظ واحد کا اطلاق ہوسکتا ہے۔مثلاً علم، شجاعت، بزدلی، غمی، خوشی وغیرہ۔الغرض جو چیزیں نہ اجسام ہیں نہ اجسام کے ساتھ قائم ہیں، اس معنے کے لحاظ سے وہ واحد کہلاتی ہیں۔خدا تعالیٰ بھی اس معنے کے مطابق واحد ہے۔کیونکہ نہ اس کی کوئی ضد ہے اور نہ اس کا کوئی شریک۔ضد تو اس لیے کہ ضد اس چیز کا نام ہے جو دوسری چیز کے ساتھ ایک محل پر علی سبیل البدلیہ وارد ہو سکے۔جیسے سفیدی سیاہی کی ضد ہے۔اور خدا کے لیے چونکہ محل نہیں لہٰذا اس کی ضد بھی نہیں۔اور شریک اس لیے کہ اس کا کوئی شریک ہو تو وہ جملہ کمالات میں یا اس کا ہم پلہ ہوگا یا اس سے اعلیٰ ہوگا یا کم، یہ تینوں باطل ہیں۔پہلی شق تو اس لیے باطل ہے کہ یہ قاعدہ ہے کہ جن دو چیزوں پر دو کا لفظ صادق آتا ہے، ان کا باہم متغائر ہونا ضروری ہے ورنہ ان کو دو کہنا جائز نہ ہوگا۔ایک سیاہی دوسری سیاہی سے محض اس لیے ممتاز ہوتی ہے کہ ان میں ایک مثلاً زید کے بالوں کے ساتھ قائم ہے اور دوسری بکر کے بالوں کے ساتھ یا ایک ہی محل کے ساتھ ان میں سے ایک صبح کے وقت قائم ہوتی ہے اور ظہر کے وقت وہ چلی گئی اور دوسری اس کی جگہ قائم ہوگئی ہے۔اگر ان دونوں صورتوں میں سے کوئی صورت نہ ہو تو ان کو دو کہنا درست نہ ہوگا۔

اور جو چیزیں باہم متغائر ہوتی ہیں یا تو ان میں تغائر حقیقی ہوتا ہے مثلاً حرکت اور رنگ، یہ دو چیزیں ایک وقت میں ایک محل کے ساتھ قائم ہوں۔مگر ان کی حقیقتوں کا باہم تبائن ان کے امتیاز کے واسطے کافی ہے۔ان کے امتیاز کے لیے اس بات کی ضرورت نہیں کہ الگ الگ محلوں کے ساتھ قائم ہوں یا ایک محل مختلف وقتوں میں قائم ہوں اور کبھی دو چیزوں میں اعتباری تغائر ہوتا ہے۔مگر یہ تب ہوسکتا ہے کہ یا تو وہ الگ الگ محلوں کے ساتھ قائم ہوں یا ایک محل کے ساتھ مختلف وقتوں میں قائم ہوں ورنہ ان کو دو کہنا اور ان میں امتیاز قائم کرنا بالکل غلط ہوگا۔پس اگر خدا تعالیٰ کا شریک اس کے ہم پلہ ہو اور ان دونوں کی حقیقت ایک ہو تو ان کو دو کہنا اور ایک دوسرے سے الگ الگ خیال کرنا سب جائز ہو۔جب خدا تعالیٰ اور محل کے ساتھ قائم ہو۔مگر مختلف وقتوں میں یہ پہلے ثابت ہو چکا ہے کہ خدا تعالیٰ کے لیے نہ کوئی محل ہے نہ مکان، نہ اس کو کسی جہت سے تعلق ہے نہ زمانہ سے سروکار پس ثابت ہوا کہ اس کا کوئی شریک نہیں جو اس کے ہم پلہ ہو اور اس کی ماہیت میں مشترک ہو۔

اور خدا کا شریک اس سے اعلیٰ اس لیے نہیں ہوسکتا کہ خدا اس کو کہا جاتا ہے جو جملہ موجودات سے کمالات

میں فائق ہو۔ کسی صفت میں بھی کسی وجود سے کم یا مساوی نہ ہو۔تو جس کا نام آپ خدا کا شریک رکھتے ہیں حقیقت میں خدا وہی ہے۔جس کو آپ خدا بتاتے ہیں، وہ خدا نہیں۔کیونکہ خدا کی تعریف اس پر صادق نہیں آ سکتی۔اور اگر اس کا شریک اس سے کم ہو تو وہ شریک نہیں کہلا سکتا۔اس صورت میں خدا ایک ہی رہے گا (۸)۔

ہم اس سے پہلے ثابت کر چکے ہیں کہ مذہبی وجدان عقل و استدلال کے معیار پر بھی پورا اترتا ہے اور تجربہ حیات و کائنات کا وسیع استقرا راس حقیقت کی طرف اشارہ کرتا ہے کہ جوہر وجود میں ایک تخلیقی وتکوینی مثبت ہے جسے نفس یا انا کہہ سکتے ہیں۔قرآن نے اس انائے مطلق کی انفرادیت کو سورہ اخلاص میں پیش کیا ہے۔اللہ اس کا اسم مخصوص ہے۔اس کی انفرادیت ان صفات سے مترشح ہوتی ہے جو سورہ اخلاص میں بیان کیے گئے ہیں کہ وہ احد اور صمد ہے۔تولید کے انداز کی آفرینش نہ اس کے جوہر اور ماخذ میں ہے اور نہ ہی اس سے سرزد ہوتی ہے۔ اور موجودات کی کوئی شے اس کے مماثل یا اس کے ہمسر نہیں (۹)۔

حکما مبدا اول کے بارے میں ان صفات کے بھی قائل ہیں کہ وہ مبدائے اول ہے۔موجود ہے۔جوہر ہے۔واحد وقدیم ہے۔ باقی و عالم ہے۔عقل، عاقل اور معقول ہے۔ فاعل ہے۔خالق و مرید ہے۔قادر وحی ہے۔عاشق و معشوق ہے۔لذیذ و متلذذ ہے۔جواد ہے۔خیر محض ہے اور اس پر طرہ یہ کہ اس کے باوجود اس کی ذات ہر طرح کی کثرت سے منزہ ہے (۱۰)۔

مندرجہ بالا مباحث سے تصور توحید باری تعالیٰ کے بارے میں حکماء وفلاسفہ کے نکتہ ہائے نگاہ کو علم الکلام کی روشنی میں سمجھا جا سکتا ہے اور ان کے اسالیب بیان کے مطالعہ سے تفسیر محمدی کے اسلوب کی وضاحت میں مدد حاصل ہو گی۔آیئے ہم تفسیر محمدی کا مطالعہ کرتے ہیں اور دیکھتے ہیں کہ حافظ محمد بن بارک اللہ رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی تفسیر میں تصور توحید کو کس انداز و اسلوب سے بیان کیا ہے۔

توحید باری تعالیٰ کے تصور کے ضمن میں حافظ محمد صاحبؒ کے اسلوب بیان کو سمجھنے کے لیے سورہ اخلاص کی تفسیر ملاحظہ فرمائیں۔

توں آکھ محمدؐ وہ ہی اللہ واحد ہک ہکلا
اللہ صمد نہ کھاوی پیوی ناکجھ حاجت اللہ
نہ جنیا اوس کسیئوں نا اوہ جنیا گیا کسے تھیں
تے ناکوئی اوسدا کفو برابر جنس شریک اوسے تھیں
شان نزول اس سورت لیایا بغوی ابن عباسوں
کسے مشرک نبیؐ تھیں پچھیا جو ہے اللہ کس شے پاسوں

سونے کنوں یا روپیئوں لکڑ کٹ تراماں

تد ایہ سورت اللہ بھیجی کیتا رد تماماں(۱۱)

کسی مشرک نے نبی پاک ﷺ سے سوال کیا کہ اللہ تعالیٰ کس چیز سے بنا ہے۔سونے چاندی سے یالکڑی سے تو اللہ تعالیٰ نے فرمایا۔اے محمدؐ آپ کہہ دیں کہ اللہ تعالیٰ ایک ہے۔وہ بے نیاز ہے۔اس کو کھانے پینے کی کوئی حاجت نہیں۔نہ اس نے کسی کو جنا اور نہ وہ جنا گیا اور اس کا کوئی ہمسر نہیں۔

صفت صمد کی تفسیر میں توحید کو یوں بیان کیا ہے:

تے معنی صمد جو بے پرواہ نہ حاجت پینے کھانے

کوئی لم یلد و لم یولد تفسیر صمد دی جانے

ہک کہن صمد سردار وڈا جس سبہ تھیں وده سرداری

جتنی قسم ایھی سرداری اوہ سبہ اوسوچہ جاری

ہک کہن جو کامل سب صفتا نوچہ سب کمانوچہ نالے

ہک کہن جو مقصد ہر دا ہر کوئی حاجت اوستیں بہالے

ہے اوہ مقصود جو کل مرداں ہر کوئی اوستھیں منگے

بہی سختی وقت پوکارن اسنوں سبہ مندے تے چنگے

ہک کہن صمد جو باقی دائم پچھے خلق فنا تھیں

ہک کہن جو سب تھیں اپرنا کوئی اپر پاک خدا تھیں

ہک کہن صمد اوہ جسنوں نا دکھ دیوے آفت کوئی

ہک کہن صمد بے عیب خدا کجہ عیب نہ جس وچہ بھائی

جعفر صادق کہے صمد جو نہیں محتاج کسیدا

تے جو کجہ وچہ زمین آساناں سب محتاج اوسیدا(۱۲)

صمد کے معنی بے پرواہ کے ہیں جسے کھانے پینے کی حاجت نہ ہو۔لم یلد ولم یولد سے اس کی تفسیر کی جاسکتی ہے۔صمد کا ایک مطلب یہ ہے کہ سب سے بڑا سردار جس کی سرداری سب سے بڑی ہو۔سرداری کی جتنی بھی قسمیں ہیں وہ سب اللہ تعالیٰ کی ذات میں جاری وساری ہیں۔بعض کے نزدیک صمد وہ ہے جو سب صفات میں کامل ہو اور تمام کاموں میں کامل ہو۔بعض کے نزدیک صمد وہ ہے جو سب کا مقصود ہو اور ہر کوئی اس سے اپنی حاجت براری کی امید رکھے۔اور وہ تمام مرادیں پوری کرنے والا ہے اور ہر کوئی اس سے مانگتا ہے اور سختی وتکلیف میں ہر برا بھلا اسی کو پکارتا ہے۔بعض کے نزدیک صمد وہ ہے جو مخلوق کے فنا ہونے کے بعد بھی قائم ودائم رہے۔اور بعض کے نزدیک صمد وہ صفت ہے جس کی وجہ سے اللہ تعالیٰ سب سے اوپر ہے اور اس سے اوپر کوئی نہیں۔بعض کے نزدیک صمد وہ ذات ہے جسے کوئی

آفت دکھ نہ پہنچائے۔ بعض کے نزدیک صمد وہ خدا ہے جس میں کوئی عیب نہ ہو۔ جعفر صادقؒ کے نزدیک صمد وہ ہے جو کسی کامحتاج نہ ہو اور جو کچھ آسمانوں اور زمینوں میں ہے سب کچھ اسی کا محتاج ہے۔

رسالت

جیسا کہ رسالت کے معنی ومفہوم سے اللہ تعالیٰ کا نبی ہونا ظاہر ہوتا ہے تو یہ رسالت یا نبوت علم الکلام کے مباحث میں سے ایک الگ بحث ہے۔ اس موضوع پر بھی حکماء و فلاسفہ نے سیر حاصل گفتگو کی ہے۔ رسالت کے بارے میں تفسیر محمدی کے اسلوب کو جاننے سے قبل رسالت کے پس منظر سے آ گاہی نہایت ضروری ہے تاکہ رسالت و نبوت کے بارے میں مختلف فلاسفہ کی آراء اور ان کے نظریات کو سامنے رکھتے ہوئے تفسیر محمدی میں رسالت کے اسلوب بیان کو بخوبی سمجھا جاسکے۔

نظام نبوت سے مراد خلق کی ہدایت کا وہ خدائی نظام ہے جو انبیاء علیہم السلام، وحی اور آسمانی صحیفوں کی اساس پر قائم ہوا۔ جس کا آغاز حضرت آدم علیہ السلام سے ہوا اور اس کی تکمیل حضرت محمد رسول اللہ ﷺ پر ہوئی۔

اس نظام سے متعلق اس دور میں بہت سے لوگوں کے ذہنوں میں یہ سوال پایا جاتا ہے کہ انسان اپنی عقلی فتوحات کے لحاظ سے اس وقت ایسے بلند مقام پر پہنچ چکا ہے کہ وہ زمین کے تمام نشیب وفراز کو مسخر کر کے آسمان کے ثوابت اور سیاروں پر کمندیں ڈال رہا ہے۔ وہ اپنی فطرت کے اندر خیر وشر کی اتنی معرفت رکھتا ہے کہ وہ متمدن اور شائستہ انسان کی زندگی بسر کرسکتا ہے اور ایک مہذب معاشرہ کا فرد بن سکتا ہے۔ وہ اپنے پاس اسلاف کے افکار وعقائد ،ان کی روایات، ان کے احکام وقوانین اور ان کے علوم کا اتنا بڑا ذخیرہ رکھتا ہے کہ اس کی اساس پر وہ ایک عظیم سلطنت قائم کرسکتا ہے۔ تو کیا انسان کی زندگی کی تعظیم کے لیے یہ ساری چیزیں کافی نہیں ہیں؟ آخر وہ ضرورت کیا ہے جس کے پورا کرنے کے لیے نبوت کا نظام قائم کیا گیا اور انسان کو اس پر ایمان لانے کا حکم دیا گیا ہے؟ اگر عقل اور وحی کے دونوں نظام انسان کے لیے ضروری ہیں تو ان دونوں میں تعلق کی نوعیت کیا ہے۔ ان کی حدود کیا ہیں اور اگر ان میں کوئی تصادم ہو تو ان کے درمیان توفیق کی کیا صورت ہے؟ (۱۳)

انسان کی ہدایت کے معاملے میں اہل فلسفہ کے تین مختلف نکتہ ہائے نظر ہیں۔ ایک گروہ کا نکتہ نظر تو یہ ہے کہ عقل اگر چہ بڑی چیز ہے لیکن زندگی کے مسائل اور اس کی مشکلات اتنی زیادہ ہیں کہ ان کے اندر وحی کا بدرقہ حاصل نہ ہو تو کسی کے لیے کامیابی کے ساتھ اس راستے کو طے کرنا آسان نہیں۔

دوسرا گروہ ان لوگوں کا ہے جو کہتے ہیں کہ عقل کی رسائی تو ہے ہی بہت محدود۔ الٰہیات اور دینیات کے تمام اہم مسائل میں عقل کو مطلقاً کوئی دخل نہیں۔ ان سے متعلق امور میں وہ کسی مافوق فطرت اور مافوق بشر رہنمائی کے محتاج

ہیں۔ کیونکہ یہ مسائل ہیں ہی ایسے کہ عقل کے راستے سے وہ انسان کے اندر نہیں اترتے بلکہ دل کے راستے سے اترتے ہیں۔ لہٰذا عقل کا ان معاملات میں کوئی دخل ہو ہی نہیں سکتا۔

تیسرا گروہ ان لوگوں کا ہے جو یہ کہتے ہیں کہ ہم عقل سے واقف ہیں۔ وحی یا الہام کا ہمیں کوئی تجربہ نہیں۔ ہمارے لیے یہ کس طرح ممکن ہے کہ اس پر ایمان لائیں۔ اس کی اطاعت کریں اور اس کا اتباع کریں (۱۴)۔

سب سے پہلے آخری گروہ کو لیجئے جس کا نمائندہ ہابس ہے۔ اس گروہ کا دعویٰ یہ ہے کہ ہم صرف اس چیز کو مان سکتے ہیں، اسی چیز کو ماننا چاہیے اور اسی چیز کو ماننے پر ہمیں مجبور کیا جا سکتا ہے جس چیز کا ہمیں تجربہ ہے۔ یہ فلسفہ نیا نہیں۔ بعینہٖ یہی بات کفار قریش آنحضرت ﷺ کے دعوائے نبوت کی تردید میں کہتے تھے۔ وہ پوچھتے تھے کہ اگر تمہارے گمان کے مطابق تم پر وحی آتی ہے تو ہم پر کیوں نہیں آتی۔ ظاہر ہے کہ یہ سخت قسم کی سوفسطائیت ہے۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ اگر آپ نے کبھی کوئی شعر نہیں کہا ہے یا آپ کو شعر کا تجربہ نہیں ہے تو آپ کسی کو شاعر ماننے کے لیے تیار نہ ہوں۔ ہوا کریں سعدی اور حافظ یا غالب اور حالی اور ہوا کریں شبلی اور اقبال، لیکن چونکہ خود آپ کو شعر کا تجربہ نہیں اس لیے آپ ان کو شاعر تسلیم نہیں کرتے۔ اسی طرح آپ کو اگر یہ سعادت نصیب نہیں ہوئی ہے کہ آپ کوئی تقریر کر سکیں تو آپ کسی کو خطیب ماننے پر تیار نہ ہوں۔ اس لیے کہ خود ہمیں خطابت کا کوئی تجربہ نہیں اور ہم کس طرح یہ مان سکتے ہیں کہ ڈیماستھینز یا برک کوئی بڑے خطیب تھے۔ بلکہ واقعہ یہ ہے کہ اس خیال کے حامل لوگوں نے اگر کبھی ایک اینٹ پر دوسری اینٹ نہیں رکھی تو انجینئرنگ کے کسی کارنامے کا ان کو قائل نہیں کیا جا سکتا، چاہے دہلی کا لال قلعہ اور جامع مسجد اور لاہور کا شالامار باغ بنانے والے لوگوں کی یادگاریں آج بھی موجود ہوں۔ اس گروہ کی دلیل محض انانیت اور ضد پر مبنی ہے۔ عقل میں اس کی کوئی بنیاد نہیں (۱۵)۔

دوسرا گروہ جس کا نمائندہ پاسکل ہے۔ دین کے اندر کسی عقل کا دخل نہیں مانتا۔ وہ اس چیز کو ماننا چاہتا ہے جو دل کے راستے آئے۔ انہوں نے اس حقیقت پر کبھی غور نہیں کیا کہ دل تو خیالات، جذبات، احساسات، روایات اور نہ جانے کن کن چیزوں کا ایک مجموعہ ہے۔ یہ واقعہ ہے کہ دل کا دروازہ کھلا ہوا ہے اور ہر چیز اس کے اندر داخل ہو سکتی ہے۔ انسان کو عقلاً اس بات کی اجازت ہونی چاہیے کہ جو کچھ دل میں آجائے وہ سب کو مان لے۔ اس کے لیے یہ ضروری ہے کہ وہ ہر چیز کو عقل کی کسوٹی پر پرکھ کر مانے ورنہ آدمی بالکل ہی آبرو باختہ ہو کر رہ جائے گا۔ آدمی کے لیے افکار، خیالات اور دل کی خواہشوں میں سے انہیں کو ماننا معقول اور جائز ہے جن کو عقل کی کسوٹی پر پرکھ کر اس نے یہ جان لیا ہو کہ وہ ٹھیک ہیں۔ اس فلسفے نے بڑے بڑے فتنے پیدا کیے۔ یورپ میں سٹیٹ اور کلیسا کی تقسیم اسی بات پر ہوئی۔ دین کو جو بے عقلی کا مجموعہ مانا جاتا ہے اس کی بنیاد میں بھی اس فلسفہ کا ہاتھ ہے۔ انسان کے اندر اصلی جوہر یہ ہے کہ اس کے اندر خواہشیں،

تمنائیں جو کچھ بھی ہوں اس کی فطرت کا یہ تقاضا ہے کہ وہ ان کو عقل کی کسوٹی پر پرکھے۔انسان کو عقل دی ہی اس لیے گئی ہے۔میرے نزدیک فلسفیوں کا یہ خیال بہت کمزور ہے(۱۶)۔

فلسفیوں کا پہلا گروہ،جس کا نمائندہ ارسطو ہے،جس طرح بات کرتا ہے اس میں وحی اور عقل دونوں کا مقام محفوظ ہے۔دونوں کو پورے توازن کے ساتھ ٹھیک ٹھیک ان کی جگہ دی گئی ہے۔یہ نکتہ نظر رکھنے والے مذکورہ تینوں فلاسفہ دنیا کے بہت بڑے حکیم مانے گئے ہیں۔یہ لوگ کہتے ہیں کہ عقل اگرچہ بہت بڑی چیز اور بہت بڑی نعمت ہے لیکن زندگی کی مشکلات اور اہم مسائل کو طے کرنے کے لیے ضروری ہے کہ اس کو وحی کی کمک بھی حاصل ہو۔میرے نزدیک یہ رائے صائب ہے اور اس سلسلہ میں لاک کی یہ بات تو زر سے لکھے جانے کے قابل ہے کہ وحی عقل کی تکبیر ہے۔وحی عقل کی قوت کو بڑھا دیتی ہے اور اس کا دائرہ بہت وسیع کر دیتی ہے۔یہ حقیقت ہے کہ عقل اگر دنیا کے دائرے کو دیکھنے کی اہل ہے تو وحی اس کی رسائی اس قدر بڑھا دیتی ہے کہ وہ آخرت کے امور کو بھی سمجھ سکے(۱۷)۔

حجۃ الاسلام ابو حامد غزالیؒ اپنی کتاب ''علم الکلام'' میں خدا تعالیٰ کے افعال کے ضمن میں اپنے سات دعاوی کو ثابت کرتے ہوئے اپنے ساتویں دعویٰ میں تحریر فرماتے ہیں:

> ''انبیاء علیہم السلام کی بعثت نہ محال ہے نہ واجب بلکہ جواز کے درجہ میں ہے۔معتزلہ اس کو واجب اور براہمہ اس کو محال اور ناممکن کہتے ہیں۔معتزلہ کی تردید تو اس بات سے ہوسکتی ہے جس کو ہم پہلے ثابت کر آئے ہیں کہ خدا پر کوئی چیز واجب نہیں ہے۔باقی رہے براہمہ سو جب ہم بعثت کے جواز پر دلیل قائم کریں گے تو ان کی بھی تردید ہو جائے گی۔کیونکہ جو چیز محال اور ناممکن ہوتی ہے وہ جائز اور ممکن کبھی نہیں ہوسکتی ہے۔
>
> انبیاء کی بعثت کا محال ہونا اس بات پر موقوف ہے کہ خدا تعالیٰ متکلم اور قادر نہ ہوتا۔جب یہ دونوں وصف اس میں پائے جاتے ہیں تو بعثت کے جواز میں کیا شبہ ہوسکتا ہے اور یہ بھی ہر ایک شخص جانتا ہے کہ بعثت کوئی قبیح امر نہیں کہ اس حیلہ سے بعثت کو ناممکن قرار دیا جائے۔اس سے بڑھ کر اس کا اور کیا ثبوت ہوسکتا ہے کہ معتزلہ بھی،باوجودیکہ یہ ہر ایک امر میں قباحت کو دخل دے دیتے ہیں،اس کو قبیح نہیں کہتے بلکہ الٹا واجب کہتے ہیں''(۱۸)۔

قرآنی تصور یہ ہے کہ آدمیت کا آغاز نبوت سے ہوا ہے۔بعض حکماء نے کہا ہے کہ ہر علم وفن کا آغاز بھی وحی ہی کی بدولت ہوا۔ایسا شخص انسانوں کو انتشار سے نکال کر ان میں وحدت پیدا کرتا ہے۔ایسے مرد صاحب دل کا انداز نظر بالکل تازہ ہوتا ہے۔وہ ہر شے کو ایک نئی بصیرت سے دیکھتا ہے اور اس سے نئے نتائج اخذ کرتا ہے۔اس کے اندر

زندگی کی حرارت ہوتی ہے جس کی چنگاریاں بے شمار قلوب میں شعلے پیدا کرتی ہیں۔ اس کی بدولت عقل کو بھی ایک نیا پیرایہ حاصل ہوتا ہے۔ وہ لوگوں کو کھوٹے اور کھرے میں تمیز کرنا سکھاتا ہے۔ وہ زندگی کے اقدار کی نئی تقدیر کرتا ہے۔ وہمی معبودوں کی پرستش سے انسان کو نجات دلاتا ہے۔ مادی فطرت کی قوتوں کا خوف دلوں سے زائل کرتا ہے اور انسان میں یہ احساس پیدا کرتا ہے کہ تو خدائے خلاق واحد کے سوا کسی کا بندہ نہیں۔ اس کے طفیل میں انسان ایک جماعت بن جاتے ہیں اور توحید الٰہی وحدت انسانی میں جلوہ گر ہوتی ہے۔ تمام زندگی کے لیے ایک مقصود معین ہو جاتا ہے۔

اس قسم کے توحید آموز اور وحدت آفرین تلمیذ الرحمان کو اسلامی اصطلاح میں نبی کہتے ہیں۔ از آدم تا ایندم نوع انسانی نے جو ترقی کی ہے اور انسان کی بصیرت اور قوت میں جو اضافے ہوئے ہیں، سب کا سرچشمہ نبوت ہی ہے(۱۹)۔

کچھ لوگ نیک اور پرہیزگار ہوتے ہیں جو فطرت ہی سے بشری جسمانیت وروحانیت سے بے تعلق ہونے اور ملائکہ کے درجۂ اعلیٰ تک پہنچنے کی قابلیت واستعداد رکھتے ہیں تاکہ کسی وقت وہ بالفعل ملائکہ کی صف میں کھڑے ہو سکیں اور ان کو ملاء اعلیٰ کا حضور نصیب ہو، کلام نفسانی اور خطاب ربانی سننے کا شرف ملے، یہ بزرگ گروہ انبیاء علیہم السلام کا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ان کو خاص وقت میں بشریت سے بے نیاز و بے تعلق ہونے کی قابلیت عطا فرمائی یعنی بحالت وحی، یہی گویا ان کی فطرت ہے جس پر ان کو پیدا فرمایا۔ یہی ان کی جبلت ہے جس پر ان کے اجساد کی تشکیل کی۔ بشری لباس میں ملبوس رکھتے ہوئے بدنی رکاوٹوں اور جسم کے گندے تقاضوں سے ان کو پاک و بری کیا۔ ان کے نفوسِ مقدسہ میں قصد واستقامت کی جڑ بٹھا دی کہ اس کے ذریعے وہ ملاء اعلیٰ کی طرف جلد تر ترقی کریں۔ ان کی پاک طبیعتوں میں عبادت کی رغبت والفت جاگزیں کر دی گئی ہے تاکہ عالم ملکوت کا ان کو انکشاف ہو اور اسی کی طرف وہ کھچیں۔ غرض کہ انبیاء علیہم السلام اپنی انہی مذکورہ فطری صلاحیتوں کی بنا پر جب چاہتے ہیں، بدون کسب وصنعت کے ملاء اعلیٰ تک پہنچ جاتے ہیں اور عالم بشریت سے نکل جاتے ہیں اور وہاں القاء والہام جو کچھ بھی لینا ہوتا ہے لے کر پھر مدارک بشریہ کی طرف رجوع کرتے ہیں۔ جو اپنی قوتوں میں موجود ہوتے ہیں تاکہ بندوں تک احکام ربانی پہنچا سکیں(۲۰)۔

مندرجہ بالا افکار وآراء سے رسالت ونبوت کی حقیقت کو سمجھا جا سکتا ہے اور ان افکار وآراء کی روشنی میں تفسیر محمدی کے اسلوب رسالت کو واضح کیا جا سکتا ہے۔ حافظ محمد بن بارک اللہؒ سورہ بقرہ کی اس آیت کی تفسیر کرتے ہوئے بیان فرماتے ہیں:

﴿ كَانَ النَّاسُ اُمَةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللّٰهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِيْنَ وَمُنْذِرِيْنَ﴾ (۲۱)

" آہے لوگ گروہ ہکو پس بھیجیا اللہ نے پیغمبراں نوں خوشخبری دینے والے تے ڈراون والے"۔

آہے لوگ گروہ ہکو فر بھیجیا رب رسولاں
خوشخبری دیہن ثواباں تے ڈروہن عذاب جھولاں
آدم تھیں تا نوح تائیں دہ قرن گزشتہ ہوئے
سبہ ہک شریعت حق اپر اوہ نال ہدایت موئے
وچہ نوح زمانے کفر ہویا تد بھیجیا نوح خدانے
فر وارو وار پیغمبر آئے ہر ہک وچہ زمانے
ہک کہن جو کشتی نوح چڑھے ہک امت مومن آیا
فر نوح مرن تھیں پچھے بعضے کافر پئے کوراہے
ہک کہن جو ابراہیم اگے سن کافر لوگ تمامی
تا ابراہیم نبی رب بھیجیا ہور پیغمبر نامی
ہک لکھ چوبیہ ہزار نبی وچہ مرسل تریسو تیراں
اٹھاویہ نبیاں نام قرآن اندر مذکور نہ غیراں (۲۲)

دراصل لوگ ایک ہی گروہ تھے، پھر اللہ تعالیٰ نے انبیاء کو خوشخبریاں دینے والا اور ڈرانے والا بنا کر بھیجا۔ حضرت آدمؑ سے لے کر حضرت نوح علیہ السلام تک، دس صدیوں تک، سب لوگ ایک شریعت حق پر تھے اور ہدایت پر ان کا خاتمہ ہوا۔ حضرت نوحؑ کے زمانے میں لوگوں نے کفر کیا تو اللہ تعالیٰ نے حضرت نوحؑ کو بھیجا پھر باری باری ہر زمانے میں پیغمبر آتے رہے۔ بعض کے نزدیک جو لوگ حضرت نوحؑ کی کشتی پر سوار تھے وہ ایک ایماندار امت تھے۔ پھر حضرت نوحؑ کی وفات کے بعد بعض ان میں سے گمراہ ہو کر کافر ہو گئے۔ بعض کہتے ہیں کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام سے پہلے تمام لوگ کافر تھے۔ پھر اللہ تعالیٰ نے حضرت ابراہیمؑ کو نبی بنا کر بھیجا اور ان کے بعد اور نامور انبیاء بھیجے۔ ایک لاکھ چوبیس ہزار نبی مبعوث فرمائے اور ان میں سے تین صد تیرہ مرسل تھے۔ اٹھائیس انبیاء کے نام قرآن مجید میں مذکور ہیں۔ باقی انبیاء کے نام مذکور نہیں۔

اس آیت کے آخری حصے کی تفسیر میں تحریر فرماتے ہیں:

تے اللہ کرے ہدایت سدھے راہ ول جسنوں چاہے
شاہ ولی اللہ اس آیت دا حاصل ایہ سمجھائے
جو عادت رب دی جاری جد پیغمبر گھلیا کوئی

اختلاف پیاوچہ امت اینویں عادت ہوئی
کئی منن کئی منکر ہوون اس تھیں تنگ نہ ہوؤ
جنہاں ہدایت پائی محکم سدھے راہ کھلوؤ
شاہ عبدالقادر حاصل لکھیا بہت پیغمبر آئے
بھی بہت کتاباں آیاں اپر راہ نہ بہت بتائے
سبھنا ہکو راہ بتایا جو توحید الٰہی
اس راہوں جد لوکی چلے پکڑ یا شرک مناہی
تد ہور پیغمبر نواں گھلیا رب ہور کتاب اتاری
جو اوہو راہ توحید حقانی آکھن رکھو جاری
جد اہل کتاب کتابوں وچلے خلل اندر اس پایا
تاہور کتاب تے ہور پیغمبر خلل مٹاون آیا
اوہ سبھے ہکو راہ بتاون بعضے حکم وٹاون
جونکر حال بیمار موافق دار و فرق بتاون
توحید مثال صحت دی شرک گناہ مثال بیماری
ہر ہر مرض جدا ہے دارو مطلب صحت ساری
پروچہ قرآن جو آخر بھیجیا دارو ساریاں مرضاں

حاجت ہور کتاب نہ چھوڑی حاصل سبھے غرضاں (۲۳)

اللہ تعالیٰ جس کو چاہتا ہے سیدھی راہ کی طرف ہدایت دیتا ہے۔شاہ ولی اللہؒ اس آیت کا حاصل یہ سمجھاتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا یہ دستور ہے کہ جب بھی کوئی پیغمبر بھیجا تو اس امت میں ہمیشہ اختلاف پیدا ہو جاتا ہے۔کوئی مان لیتے ہیں اور کئی لوگ منکر بن جاتے ہیں۔اس سے پریشان نہیں ہونا چاہیے۔جنہوں نے ہدایت پائی ہے ان کو چاہیے کہ وہ سیدھے اور پختہ رستے پر کھڑے رہیں۔

شاہ عبدالقادرؒ نے اس آیت کا حاصل یہ لکھا ہے کہ بہت سے پیغمبر آئے اور بہت سی کتابیں نازل ہوئیں لیکن بہت سے راستے نہیں بتائے گئے۔سب پیغمبروں نے توحید الٰہی کا ایک ہی راستہ بتایا اور جب لوگ اس راستے سے دور ہٹے تو شرک اور نافرمانی میں مبتلا ہو گئے۔پھر اللہ تعالیٰ نے ایک اور نیا پیغمبر اور ایک نئی کتاب بھیج دی جو لوگوں کو توحید حقانی کی راہ پر گامزن رہنے کی تلقین کرتے ہیں۔جب اہل کتاب نے اللہ تعالیٰ کی کتاب سے منہ پھیرا اور اس میں خلل ڈالا تو اور کتاب اور نیا پیغمبر خلل مٹانے کے لیے آیا۔وہ سب ایک ہی رستہ بتاتے اور بعض حکم تبدیل فرماتے ہیں۔جس

طرح مریض کی حالت کے مطابق دوائی میں تبدیلی کی جاتی ہے۔توحید کی مثال حالت صحت کی ہے اور گناہ وشرک کی مثال بیماری کی ہے۔ ہر ہر مرض کا علاج مختلف اور جدا ہوتا ہے لیکن صحت کی حالت یکساں رہتی ہے۔لیکن قرآن مجید کے اندر جو آخر میں بھیجا گیا ہے تمام مرضوں کا علاج موجود ہے اور اس سے تمام اغراض حاصل ہوتی ہیں۔ اس کے نزول کے بعد کسی اور کتاب کی حاجت باقی نہیں رہی۔

آخرت

یوم آخرت پر ایمان اسلامی عقائد میں سے ایک بنیادی عقیدہ ہے۔اللہ تعالیٰ پر ایمان لانے کے بعد اللہ تعالیٰ کے فرشتوں، اس کی کتابوں اور اس کے رسولوں، تقدیر اور آخرت یعنی مرنے کے بعد جی اٹھنے پر ایمان لانا واجب ہے۔آخرت پر ایمان لائے بغیر باقی تمام عقائد پر ایمان ویقین بے معنی ہے۔عقیدہ آخرت سے ہی باقی تمام بنیادی عقائد وابستہ ہیں۔ چونکہ تمام بنیادی اسلامی عقائد کی تصدیق عقیدہ آخرت سے ہوتی ہے اس لیے احیاء بعد الموت پر ایمان لانا فرض ہے اور اس کا انکار کفر ہے۔

تمام آسمانی کتابیں اور انبیائے کرام کی شریعتیں اس بات پر متفق ہیں کہ آخرت پر ایمان لانا ضروری ہے اور توحید کے بعد اس عقیدے پر ایمان لانے پر بہت زور دیا گیا ہے(۲۴)۔

جہاں تک آخرت کے لغوی مفہوم کا تعلق ہے تو یہ لفظ آخر کا مونث ہے۔یعنی سب سے بعد کی چیز۔ ع۔ ج۔ل کے مادوں سے آخرت سے دوسرے جہاں میں سعادت وشقاوت کے اعتبار سے نفس ناطقہ کے احوال بھی مراد ہیں۔اور اس کی ضد بھی لفظ ''دنیا'' ہی ہے۔زیادہ اصطلاحی رنگ کی کلامی اور فلسفی تعبیرات کی بنیاد انہی معنوں پر ہے(۲۵)۔

لسان العرب میں آخرت کا مفہوم ''دار البقاء صفة غالبة. والآخرة بعد الاول'' بیان ہوا ہے(۲۶)۔

امام راغب کے نزدیک مرنے کے بعد دوبارہ زندہ ہوکر اٹھنے سے مراد آخرت ہے(۲۷)۔

سید سلیمان ندوی کے خیال میں آخرت کا مفہوم پچھلا دن، پچھلی زندگی اور پچھلا آنے والا گھر ہے(۲۸)۔

ریلیجن آف اسلام میں آخرت کا مفہوم اس طرح بیان ہوا ہے:

> "Akhir" is the opposite of "Awwal" and thus signifies that which comes after or the future or the last."(۲۹)

جہاں تک آخرت کے اصطلاحی مفہوم کا تعلق ہے۔اس کے بارے میں مولانا محمد شریف اصلاحی اور مولانا

مودودی کے نقطہ نظر میں یہ روز جزا ہے جس دن اعمال کا پورا پورا بدلہ دیا جائے گا (۳۰)،(۳۱)۔

آخرت سے مراد موت کے بعد کی زندگی ہے۔ اسے ہی یوم آخر، حیات اخروی اور دار آخرت کہا گیا ہے۔ اسلامی تعلیمات میں اس عقیدے کی اہمیت کا اندازہ اس سے کیا جاسکتا ہے کہ قرآن کا شاید ہی کوئی صفحہ ایسا ہو جس میں کسی نہ کسی انداز سے اس عقیدے کا ذکر کئی بار نہ آیا ہو۔ ہر طرح سے اس عقیدے کو سمجھایا گیا ہے، اس پر دلیلیں دی گئی ہیں، اس کے جھٹلانے والوں کے اعتراضات کا جواب دیا گیا ہے، اس کے ماننے یا نہ ماننے سے زندگی کا جو رنگ ہو جاتا ہے، اس کی تفصیلات پیش کی گئی ہیں، اس کی اہمیت جتائی گئی ہے اور اس پر ایمان لانے کی دعوت دی گئی ہے اور صاف صاف کہہ دیا گیا ہے کہ آخرت پر ایمان لائے بغیر انسان کے سارے اعمال بے کار ہیں (۳۲)۔

انسان کی دنیوی زندگی دراصل اس کی اخروی زندگی کا مقدمہ ہے۔ یہ زندگی عارضی ہے اور وہ زندگی پائیدار ہے۔ یہ ناقص ہے اور وہ کامل ہے۔ تمام اعمال کے پورے پورے نتائج اس عارضی زندگی میں مرتب نہیں ہوتے اور نہ ہر وہ بیج جو یہاں بویا جاتا ہے، اپنے فطری ثمرات کے ساتھ اس ناقص زندگی میں بار آور ہوتا ہے۔ اس نقص کی تکمیل اس دوسری زندگی میں ہوگی اور جو کچھ یہاں بے نتیجہ اور بے ثمر رہ گیا ہے وہ اپنے حقیقی نتائج اور ثمرات کے ساتھ وہاں ظاہر ہوگا (۳۳)۔

آخرت کی ضرورت واہمیت پر روشنی ڈالتے ہوئے مولانا مودودی فرماتے ہیں:

> ''حیات اخروی کے اعتقاد سے خالی الذہن ہونے یا اس کا انکار کر دینے کے معنی یہ نہیں ہیں کہ انسان ایک مابعد الطبعی نظریہ سے خالی الذہن رہا یا اس نے اس نظریہ کو ماننے سے انکار کر دیا۔ بلکہ اس کے معنی یہ ہیں کہ وہ اپنی ذمہ دارانہ اور مسئولانہ حیثیت سے غافل ہو گیا۔ اپنے آپ کو مطلق العنان اور جواب دہی سے بری الذمہ سمجھ لیا۔ اور اس کی ظاہری زندگی اور اس کے غیر مکمل بلکہ بسا اوقات دھوکہ دینے والے نتائج سے مطمئن ہو گیا۔ اور اس نے اخروی منافع اور اخروی نقصانات سے غافل ہو کر محض ابتدائی اور عارضی اور نا قابل اعتبار منفعتوں کا اعتبار کر لیا۔ (۳۴) عقیدہ اور آخرت کو پس پشت ڈال کر نفس کو اپنا معبود اور نفس کی خواہشوں کو اپنے لیے دین وشریعت بنا لیا گیا ہے'' (۳۵)۔

عقیدہ آخرت کے معنی ومفہوم اور اس کی ضرورت واہمیت کی وضاحت سے اس عقیدہ کی فضیلت اور افادیت ظاہر ہو جاتی ہے۔ اس اہمیت وافادیت کے پیش نظر حافظ محمدؒ نے آخرت کے مضمون کو اولین حیثیت دی ہے اور عقیدہ آخرت کو خاص طور پر زیر بحث لائے ہیں۔

تفسیر محمدی میں حافظ صاحبؒ نے عقیدہ آخرت کو اختصار کے ساتھ بیان فرمایا ہے۔ اگر چہ کہیں کہیں مفصل بھی بیان ہوا ہے لیکن بحیثیت مجموعی تفسیر محمدی کے اندر اختصار پایا جاتا ہے۔ اس کی بنیادی وجہ اس موضوع پر حافظ صاحب کی الگ تصنیف ''احوال الآخرۃ'' ہے۔ اس کتاب میں حافظ صاحبؒ نے عقیدہ آخرت نہایت تفصیل کے ساتھ بیان کیا ہے اور عقیدہ آخرت کے موضوع پر آیاتِ قرآنی اور احادیث نبویہؐ کی روشنی میں موت اور احیاء بعد الموت کے تمام حالات و واقعات کو مرحلہ وار بالترتیب مدلل انداز میں بیان فرمایا ہے۔ چونکہ احوال الآخرۃ تفسیر محمدی سے پہلے لکھی گئی اس لیے عقیدہ آخرت کے بارے میں تمام تر تفصیلات احوال الآخرۃ میں موجود ہیں۔

حافظ صاحبؒ نے احوال الآخرۃ کا آغاز سورہ ملک کی ابتدائی آیات سے کیا ہے۔ احوال الآخرۃ میں سورہ ملک کی ابتدائی آیات کا ترجمہ کرتے ہوئے حافظ صاحبؒ تحریر فرماتے ہیں:

﴿تَبٰـرَکَ الَّذِیْ بِیَدِہِ الْمُلْکُ وَھُوَ عَلٰی کُلِّ شَیْءٍ قَدِیْرُ o الَّذِیْ خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَیٰوۃَ لِیَبْلُوَکُمْ اَیُّکُمْ اَحْسَنُ عَمَلًا. وَھُوَ الْعَزِیْزُ الْغَفُوْرُ o الَّذِیْ خَلَقَ سَبْعَ سَمٰوٰتٍ طِبَاقًا﴾ (۳۶)۔

بابرکت اوہ مالک ہے ہتھ جسدے ملک ایہائی
اوہ ہر شے اوپر قادر ہے جس موت حیات او پائی
تا آزماوے بندیاں نوں کس احسن عمل کمائے
اوہ غالب بخشنہار ایہی جس ست آسمان ٹکائے (۳۷)

بڑی بابرکت ہے وہ ذات جس کے ہاتھ میں بادشاہی ہے۔ وہ ہر چیز پر قدرت رکھنے والا ہے جس نے موت اور زندگی کو پیدا کیا تا کہ لوگوں کو آزمائے کہ کس نے اچھے اعمال سرانجام دیئے۔ وہ غالب بخشنے والا ہے جس نے سات آسمان پیدا کیے۔

تفسیر محمدی میں سورہ ملک کی دوسری آیت کی تفسیر کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

جس جیون مرن بنایا تا تساں بندیاں نوں ازماوے
جو کہڑا احسن بہتر خالص مخلص عمل کماوے
اکثر عملاً کہیانہیں رب بہتے نفل گزارے
احسن کہیا جو خالص عمل موافق سنت پیارے
ہک کہن مراد مرن وچہ دنیا جیون روز حشر دے
ہک کہن مرن تے جیون بندیاں وچہ دنیا اس گھر دے
ایہ دنیا دن تے جیوندا گھر اوڑک دنیا فانی

تے اوہ گھر جیون نت رہن دا خوشی یا غم جاودانی (۳۸)

جس نے زندگی اور موت کو پیدا کیا تا کہ تم لوگوں کو آزمائے کہ کون بہتر خالص اور مخلص عمل سرانجام دیتا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے اکثر عملاً نہیں کہا کہ زیادہ نفل پڑھنے والا ہو۔ احسن کہا ہے جو سنت کے مطابق خالص عمل کرتا ہو۔ بعض کہتے ہیں کہ مرنے سے مراد دنیا میں مرنا ہے اور جینے سے مراد روز حشر ہے۔ بعض کہتے ہیں کہ مرنا اور جینا اس دنیا کے گھر میں ہے۔ یہ دنیا مرنے اور جینے کا گھر ہے۔ بالآخر دنیا فانی ہے اور آخرت ہمیشہ رہنے کا گھر ہے۔ خوشی یا غمی بھی جاودانی ہوگی۔

سورہ بقرہ کی آیت ﴿وَبِالْاٰخِرَةِ هُمْ يُوْقِنُوْنَ﴾ (۳۹) کی تشریح میں حافظ صاحب لکھتے ہیں:

''آکھیا ابن کثیر نے مراد آخرت تھیں ایس جگہ بعث اتے قیامت اتے جنت اتے نار اتے حساب اتے میزان ہے۔ اوہ دن پچھے دنیا دے آوے گا۔ ایس واسطے اسنوں آخرت تے یوم آخر بولدے ہیں'' (۴۰)۔

سورہ آل عمران کی آیت نمبر ۱۸۵ کے ابتدائی حصے کی تفسیر بیان کرتے ہوئے حافظ صاحبؒ لکھتے ہیں:

ہر ہر جان ہے چکھن والی موت نہ رہے سلامت
تے پورے دتے جاسن اجر تسانوں روز قیامت
یعنی دنیا جائے کمائی جائے جزا دی ناہیں
جائے جزا ہے روز قیامت مرسو یسو تاہیں (۴۱)

ہر ہر جان موت کا ذائقہ چکھنے والی ہے۔ اور قیامت والے دن تم پورے پورے بدلے دیئے جاؤ گے۔ یعنی دنیا کمائی کی جگہ ہے جزا کی جگہ نہیں ہے۔ قیامت کا دن جزا کا ہے جب مرو گے بدلہ پاؤ گے۔

سورۃ النساء کی آیت نمبر ۷۸ کی تفسیر میں حافظ صاحب فرماتے ہیں:

تسیں جتھے ہوموت ہے وچہ برجاں اچیاں توڑے
یا قلعے بلند چونے گچ کوٹاں اندر موت مروڑے (۴۲)

تم جہاں کہیں بھی چلے جاؤ، اونچے برجوں کے اندر بھی موت پہنچ جاتی ہے۔ یا بلند و بالا قلعے اور چونے کے محلات بنالو، ان کے اندر بھی موت مروڑ دیتی ہے۔

احوال الآخرۃ میں حافظ صاحب نے اسی آیت کی تشریح یوں فرمائی ہے:

لکیاں چھپیاں موت نہ چھوڑے جتھے ہوو گھیرے
بھاویں برج بناؤ محکم قلعہ یا کوٹ چنگیرے

نسیاں بھجیاں جان نہ دیوے دارو موت نہ کوئی
نیکی کرو کماؤ تقویٰ بدلہ لیسو سوئی(۴۳)

سورۃ العنکبوت کی آیت نمبر۶۴ کی تفسیر بیان کرتے ہوئے حافظ محمد صاحبؒ تحریر فرماتے ہیں:

تے نہیں حیاتی دنیا دی ایہہ باجھوں کھیڈ تے بازی
تے بے شک ہے گھر آخر والا عیش حیاتی تازی
جیکر جانن ایہ جو دنیا فانی بے بنیادی
تے آخر دا گھر باقی دائم رہسی ابد آبادی(۴۴)

دنیا کی زندگی کھیل اور بازی کے علاوہ کچھ نہیں اور بے شک آخرت کا گھر عیش کی زندگی اور تازگی ہے۔ان کو یہ بات معلوم ہونی چاہیے کہ دنیا کی زندگی فانی اور بے بنیاد ہے اور آخرت کا گھر ہمیشہ ابدالآباد تک باقی رہے گا۔

یوم آخرت کے بارے میں حافظ صاحبؒ سورۃ النباء کی آیت نمبر۱۷اور۱۸ کی تفسیر بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

ٹھیک اوہ فیصلیدا دینہ ہے میعاد معین والا
جسدن وچہ قرناؤ پہو کیسی آؤ ٹولا ٹولا
اوہ فیصلے دا دینہ روز قیامت ہے میعاد تماماں
بداں نوں بریاں ملن سزائیں نیکانوں انعاماں
جسدن دوجی واری وچہ قرنادی پھوکیا جاسی
اوسدن فیصلے دا دینہ ہوسی ہر کوئی بدلہ پاسی
تافوجاں فوجاں ٹولے ٹولے ہوسی خلقت ساری
ہنود یہود مجوس نصاری فوجاں ہوسن جاری(۴۵)

بے شک فیصلے کا دن مقرر ہے۔جس دن صور پھونکا جائے گا پس تم گروہ در گروہ آؤ گے۔وہ فیصلے کا دن روز قیامت تمام چیزوں کی میعاد ہے۔برے لوگوں کو بری سزائیں ملیں گی اور نیکوکاروں کو انعامات دیئے جائیں گے۔جس دن دوسری مرتبہ صور پھونکا جائے گا وہ فیصلے کا دن ہوگا۔ ہر ایک بدلہ پائے گا۔اس دن ہنود، یہود، مجوسی اور نصاریٰ فوجوں کی مانند نکلیں گے اور ساری خلقت فوج در فوج اور ٹولے ٹولے ہو جائے گی۔

حواشی وحوالہ جات

۱۔ نعمانی شبلی، علم الکلام اورالکلام نفیس اکیڈمی، اردو بازار کراچی، ۱۹۷۹ء، ص ۱۵۔۱۶۔

۲۔ ابن خلدون، مقدمہ ابن خلدون حصہ دوم (ترجمہ راغب رحمانی) نفیس اکیڈمی اردو بازار کراچی، ص ۲۵۴۔

۳۔ وحید عشرت، ڈاکٹر، فلسفہ کیا ہے، سنگ میل پبلی کیشنز، لاہور ۲۰۰۰ء، ص ۲۷۔

۴۔ ابوزہرہ مصری، اسلامی مذاہب ر ترجمہ پروفیسر غلام احمد حریری، ملک سنز، کارخانہ بازار فیصل آباد، س۔ن، ص ۱۶۶۔

۵۔ ایضاً، ص ۱۷۴۔۱۷۵۔

۶۔ اصلاحی، امین احسن، فلسفے کے بنیادی مسائل، فاران فاؤنڈیشن، لاہور، اگست ۱۹۹۱ء، ص ۳۷۔۳۸۔

۷۔ محولہ بالا۔

۸۔ غزالی، حجۃ الاسلام، ابوحامد محمد، علم الکلام، سنگ میل پبلی کیشنز، لاہور، س ن، ص ۶۱ تا ۶۳۔

۹۔ خلیفہ، عبدالحکیم، ڈاکٹر، فکر اقبال، بزم اقبال کلب روڈ لاہور، س ن، ص ۹۳۷۔

۱۰۔ ندوی، محمد حنیف مولانا، تہافۃ الفلاسفہ، ادارہ ثقافت اسلامیہ لاہور: ۱۹۸۷ء، ص ۱۲۵۔

۱۱۔ لکھوی، حافظ محمد، تفسیر محمدی، ملقب بہ، موضح فرقان، مکتبہ اصحاب الحدیث، حسن مارکیٹ، مچھلی منڈی، اردو بازار، لاہور، ۲۰۰۲ء، ج ۷، ص ۴۵۳۔

۱۲۔ ایضاً، ج ۷، ص ۴۵۴۔

۱۳۔ فلسفے کے بنیادی مسائل، ص ۲۱۹۔

۱۴۔ ایضاً، ص ۲۲۰۔

۱۵۔ ایضاً، ص ۲۲۴۔۲۲۵۔

۱۶۔ ایضاً، ص ۲۲۵۔

۱۷۔ ایضاً، ص ۲۲۵۔۲۲۶۔

۱۸۔ علم الکلام، ص ۱۲۷۔

۱۹۔ فکر اقبال، ص ۶۴۹۔۶۵۰۔

۲۰۔ ابن خلدون، علامہ عبدالرحمٰن المغربی، مقدمہ ابن خلدون اردو، میر محمد کتب خانہ مرکز علم وادب آرام باغ، کراچی، س۔ن، ص ۱۰۸۔

۲۱۔ القرآن الحکیم، ۲:۲۰۳۔

۲۲۔ تفسیر محمدی، ج ۱، ص ۱۸۲۔

۲۳۔ تفسیر محمدی، ج ۱، ص ۱۸۴۔

۲۴۔ عقائد الاسلام، ص ۹۹۔۱۰۰۔

۲۵۔ اردو دائرہ معارف اسلامیہ، ج ۱، ص ۱۷۔

۲۶۔ ابن منظور الافریقی، لسان العرب، دارالصادر، بیروت، ۱۹۵۶ء، ج ۴، ص ۱۴۔۱۱۔

۲۷۔ راغب اصفہانی، امام، مفردات القرآن، لاہور، ۱۹۷۱ء، ص ۴۴۔

۲۸۔ سیرۃ النبی، ج ۴، ص ۵۶۸۔

۲۹۔ The Religion of Islam, p 264

۳۰۔ آفاقی تہذیب وتمدن، ص ۲۴۔

۳۱۔ مودودی، سید ابوالاعلی، دینیات، ادارہ ترجمان القرآن، لاہور، ۱۹۹۰ء، ص ۱۰۸۔

۳۲۔ ابوسلیم عبدالحی، ایمان کی اہمیت، اسلامک پبلی کیشنز، لاہور، ۱۹۶۳، ص ۸۶۔

۳۳۔ پروفیسر خورشید احمد، اسلامی نظریہ حیات، مطبع ٹیکنیکل پرنٹرز کراچی، ۱۹۸۶، ص ۲۸۳۔

۳۴۔ مولانا مودودی، اسلامی تہذیب اور اس کے اصول ومبادی، مطبع اسلامک پبلی کیشنز، لاہور، ۱۹۷۵ء، ص ۴۱۰۔۴۱۱۔

۳۵۔ صدرالدین اصلاحی، اساس دین کی تعمیر، مرکزی مکتبہ اسلامی دہلی، ۱۹۸۱ء، ص ۸۶۔

۳۶۔ سورہ ملک ۶۷: ۱۔۲۔۳۔

۳۷۔ حافظ محمد، احوال الآخرۃ، ملک بشیر احمد تاجران کتب لاہور، س ن، ص ۲۔

۳۸ تفسیر محمدی، ج ۷، ص ۱۸۳۔

۳۹۔ البقرہ ۲: ۴۔

۴۰۔ تفسیر محمدی، ج ۱، ص ۱۴۔

۴۱۔ ایضاً، ص ۳۶۹۔

۴۲۔ ایضاً، ص ۴۳۳۔

۴۳۔ احوال الآخرۃ، ص ۴۔۵۔

۴۴۔ تفسیر محمدی، ج ۵، ص ۱۲۱۔

۴۵۔ تفسیر محمدی، ج ۷، ص ۳۰۶۔

صحیح مسلم کی ایک حدیث کا تعلیلی و تحقیقی جائزہ

Explanatory and Research Overview on a Hadith of "Sahih Muslim"

حافظ مسعود قاسم☆

ڈاکٹر حافظ محمد شریف شاکر☆☆

Abstract

The word "illat" is derived from "illah" which means "hidden fault or illness". In the field of Hadith, "illat" means such a hidden fault, if this fault is proved in sanad (Channel of Transmitters) and Matan (Text), that particular hadith is called "Zaeef". This fault is well acquainted only to the experts of Hadith.

In the present research paper the authors have pointed out the concept of Imam Hakim who pointed out various such points as "illat" is existed there. Imam Hakim has claimed "illah" (hidden fault) in the following Hadith where as various researches of Muhaddiseen prove that there is no "illat" (hidden fault) is found in this Hadith. Therefor this Hadith is Sahih & Correct one.

حدیث

حدثنا محمد ابن مهران الرازی قال نا الولید بن مسلم قال نا الاوزاعی عن قتادة انه كَتَبَ اليه يخبرهٗ عن انس بن مالك انه حدّثه قال صليتُ خلف النبى صلى الله عليه وسلم و أبى بكر و عمر و عثمان فكانوا يستفتحون بالحمد لله رب العلمين لايذكرون بسم الله الرحمٰن الرحيم فى اوّل قراءة ولا فى آخره۔

☆ لیکچرر شعبہ اسلامیات، یونیورسٹی آف ایگریکلچر، فیصل آباد، پاکستان۔

☆☆ ایسوسی ایٹ پروفیسر (ر) جی سی یونیورسٹی، فیصل آباد، پاکستان۔

علت حدیث

محدثین کی اصطلاح میں عام طور پر علت حدیث سے ایسے غامض اور خفی اسباب مراد لئے جاتے ہیں جو حدیث کی صحت میں قادح ہوں، باوجود اس کے کہ حدیث ظاہری طور پر اس سے صحیح وسلامت ہو، اور اس میں ظاہری طور پر جرح کا کوئی دخل نہ ہو۔ اور ان اسباب سے ایسی صحیح سند کی طرف رسائی حاصل ہو جائے جس کے رجال ثقہ ہوں اور وہ (سند) شروطِ صحت کی جامع ہو[۱]۔

پس ثابت ہوا کہ جس حدیث میں علت پائی جائے اسے "معلّل" یا "معلول" کہا جاتا ہے۔

معرفت علل حدیث کا علم

یہ علم، صحیح وسقیم اور جرح وتعدیل کے علم کے علاوہ ایک مستقل علم ہے[۲]۔

یہ علم، علم حدیث میں نہایت دقیق اور مشکل سمجھا گیا ہے۔ کیونکہ اس کے لئے وفیات وموالید اور لقاء وعدم لقاء کی معرفت پر عبور حاصل کرنے کے علاوہ طُرُقِ حدیث اور رُواۃِ حدیث کے اختلاف اور اُن کے ضبط واتقان سے خوب باخبر ہونا ضروری ہے۔ اسی لئے محدثین کہتے ہیں کہ یہ فن، علوم حدیث میں نہایت دقیق اور مشکل ترین ہے، بلکہ ان علوم کا سردار اور سب سے زیادہ شرف وفضیلت والا ہے۔ اس علم پر صرف وہی لوگ قدرت حاصل کر سکتے ہیں جو حفظِ حدیث اور اطلاع حدیث کے اہل، اور روشن فہم کے مالک ہوں۔ اسی لئے اس فن میں ابن مدینیؒ، احمد بن حنبلؒ، بخاریؒ، یعقوب بن شیبہؒ، ابو حاتمؒ، ابوزرعہ رازیؒ، ترمذیؒ اور دار قطنیؒ جیسے (ائمہ) کے سوا کوئی گفتگو نہیں کر سکا[۳]۔

علت کی پہچان کا طریقہ

عِلل کی پہچان، طرقِ حدیث جمع کرنے، رواۃ حدیث کے اختلاف اور ان کے ضبط واتقان پر نظر رکھنے سے ہوتی ہے۔ اس شان کے عالم وعارف کو اللہ تعالیٰ یہ ملکہ عطا فرماتے ہیں کہ وہ پہچان لیتا ہے کہ یہ حدیث معلول ہے۔ وہ اپنے تجربہ اور یقین کی بنا پر حدیث کی عدم صحت کا حکم لگا دیتا ہے یا تردّد کی وجہ سے اس میں توقف اختیار کر لیتا ہے[۴]۔

محلِّ قدح کے اعتبار سے علت کی اقسام

علت اکثر اسناد میں ہوتی ہے اور کبھی کبھی متن میں پائی جاتی ہے۔ جو علت اسناد میں ہوتی ہے وہ کبھی تو صحت سند ومتن دونوں میں اور کبھی خاص صحت سند میں قادح ہوتی ہے[۵]۔

چنانچہ حافظ ابن حجر عسقلانیؒ لکھتے ہیں کہ جب علت اسناد میں واقع ہو تو وہ کبھی قادح ہوتی ہے اور کبھی قادح نہیں ہوتی۔ اور یہی بات علت فی المتن کے بارے میں ہے (۶)۔ اس لحاظ سے اس کی درج ذیل چھ اقسام بنتی ہیں:

۱- علت اسناد میں واقع ہوگی، اور مطلقاً قادح نہیں ہوگی۔ اس کی مثال ایسی حدیث ہوگی جسے مدلّس راوی نے عنعنہ کے ساتھ روایت کیا ہو۔ ایسی حدیث کی قبولیت سے توقف لازم ہوتا ہے، یعنی ایسی حدیث "متوقف فیہ" ہوتی ہے۔ لیکن جب یہ حدیث کسی اور طریق سے دستیاب ہوجائے، جس میں سماع کی صراحت پائی جائے تو علت کا غیر قادح ہونا واضح ہوجاتا ہے۔ ایسے ہی جب اسناد میں اس کے بعض رُواۃ پر اختلاف پایا جائے تو بظاہر اس کی قبولیت سے توقف لازم ہوتا ہے، البتہ اگر اہل حدیث کے طریقے کے مطابق، مختلف الاسناد قرائن کے ذریعے سے ان طرق کو جمع کرنا ممکن ہو، تو ایسی علت کا غیر قادح ہونا واضح ہوجاتا ہے (۷)۔

اس کی مثال صحیح مسلم کی یہ حدیث ہے:

حدثنا محمد ابن مهران الرازی قال نا الولید بن مسلم قال نا الاوزاعی عن قتادة انه كَتَبَ الیه یخبرهٗ عن انس بن مالك انه حدّثه قال صلیتُ خلف النبی صلی الله علیه وسلم و أبی بكر و عمر و عثمان فكانوا یستفتحون بالحمد لله رب العلمین لایذكرون بسم الله الرحمٰن الرحیم فی اوّل قراء ة ولا فی آخره (۸)۔

۲- علت اسناد میں واقع ہوگی اور صرف اسناد میں قادح ہوگی۔

اس کی مثال یہ حدیث ہے:

یعلٰی بن عبید عن سفیان الثوری عن عمرو بن دینار عن ابن عمر عن النبی صلی اللّٰه علیه وسلم قال البیعان بالخیار (۹)۔

یہ اسناد نقل العدل عن العدل کے ساتھ متصل ہے، حالانکہ یہ مُعَلَّلُ اور غیر صحیح ہے۔ اور متن بہر حال صحیح ہے۔ راوی (یعلیٰ بن عبید) کے "عن عمرو بن دینار" کہنے کے سبب علت واقع ہوئی ہے۔ حالانکہ یہ "عن عبد اللہ بن دینار عن ابن عمر" ہے (۱۰)۔

سفیان ثوری کے شاگرد ائمہ نے اس حدیث کو سفیان سے اسی طرح روایت کیا ہے۔ اور یعلیٰ بن عبید نے وہم کے سبب عبد اللہ بن دینار کی بجائے عمرو بن دینار کہہ دیا، حالانکہ یہ دونوں ثقہ ہیں (۱۱)۔

حافظ ابن حجر فرماتے ہیں کہ یہاں ثقہ راوی، ثقہ راوی سے بدل دیا گیا ہے۔ اس لئے اسے مقلوب کی قسم شمار کرنا زیادہ لائق ہے (۱۲)۔

۳- علت اسناد میں واقع ہوگی اور بیک وقت اسناد اور متن میں قادح ہوگی۔ مثلاً موصول کو مرسَل بنا دیا جائے یا مرفوع کو موقوف بنا دیا جائے [۱۳]۔

۴- علت متن میں واقع ہوگی اور متن و اسناد میں قادح نہیں ہوگی۔ اس کی مثال صحیحین کی بعض احادیث کے بہت سے الفاظ میں اختلاف کا واقع ہونا ہے، جبکہ ان الفاظِ مختلفہ کا ایک ہی معنی و مفہوم بن سکتا ہو، تو اس صورت میں علت سے قدح جاتی رہے گی [۱۴]۔

یعنی علت، متن اور اسناد دونوں سے جاتی رہے گی۔

۵- علت، متن میں واقع ہوگی اور بیک وقت متن اور سند میں قادح ہوگی۔ اس کی مثال ایسی حدیث بنتی ہے جسے راوی اپنے ظنّی معنٰی کے ساتھ روایت کرے جو (ظنّی معنٰی) درست نہ ہو، اور لفظِ حدیث سے مراد اس معنٰی کے سوا کچھ اور ہو۔ چونکہ اس سے راوی میں قدح لازم آتی ہے، اس لئے یہ اسناد کو بھی معلّل بنا دیتی ہے [۱۵]۔ جیسا کہ امام ابو موسیٰ محمد بن مثنیٰؒ (جن کا تعلق قبیلہ عنزسے ہے) نے اس حدیث میں جس میں یہ الفاظ آئے ہیں: "ان النبی صلی الله علیه وسلم صلّی الٰی عنزة".

اسے عدم فہم کے سبب سے کہا: "نحن قوم لنا شرف نحن من عنزة التی هي قبيلة قد صلّی النبی صل الله عليه وسلم إلينا" حالانکہ جس عنزہ کی طرف آپ ﷺ نے منہ کر کے نماز پڑھی تھی، اس سے مراد عصا یا حربہ ہے [۱۶]۔

۶- علت متن میں واقع ہوگی اور سند کے علاوہ متن میں بھی قادح ہوگی۔ (۱۷) اس کی مثال یہ حدیث ہے جسے ولید بن مسلم کی روایت سے صرف امام مسلم نے اپنی صحیح میں تخریج کیا ہے۔ آپ فرماتے ہیں:

> حدثنا محمد ابن مهران الرازی قال نا الولید بن مسلم قال نا الاوزاعی عن قتادة انه كَتَبَ اليه يخبرهٗ عن انس بن مالك انه حدّثه قال صليتُ خلف النبی صلی الله علیه وسلم و أبی بكر و عمر و عثمان فكانوا يستفتحون بالحمد لله رب العلمين لايذكرون بسم الله الرحمٰن الرحيم فی اوّل قراء ة ولا فی آخره [۱۸]۔

محمد بن مہران رازی نے ہمیں حدیث بیان کی، اس نے کہا کہ ہمیں ولید بن مسلم نے حدیث بیان کی، اس نے کہا کہ ہمیں اوزاعی نے قتادہ سے روایت کیا کہ قتادہ نے اوزاعی کو حضرت انس بن مالک کے بارے میں خبر دیتے ہوئے لکھا کہ انس نے اسے حدیث بیان کرتے ہوئے کہا: میں نے نبی ﷺ، ابو بکر، عمر اور عثمان کے پیچھے نماز

پڑھی، وہ (سبھی نماز کا) آغاز الحمد للہ رب العٰلمین سے کرتے تھے۔ قرأت کے اوّل و آخر میں بسم اللہ الرحمن الرحیم نہیں ذکر کرتے تھے۔

امام مسلم نے اس حدیث کو ذکر کرنے کے بعد: "الولید بن مسلم عن الاوزاعی قال: أخبرنی إسحاق بن عبداللہ بن أبی طلحة" کی سند سے روایت کیا کہ اسحاق نے حضرت انس کو یہ حدیث ذکر کرتے ہوئے سنا[۱۹]۔

ولید امام مسلم کے شیخ ہیں اور ولید کے شیخ اوزاعی ہیں۔ پہلی سند میں اوزاعی کے شیخ قتادہ ہیں اور دوسری سند میں ان کے شیخ اسحاق بن عبد اللہ بن ابی طلحہ ہیں۔ اس حدیث کو تخریج کرنے میں امام مسلم متفرد ہیں۔ اس میں قرأتِ بسم اللہ الرحمن الرحیم کی واضح نفی ہے۔ بعض محدثین نے لفظ مذکور (لایذکرون) کی روایت کو معلّل قرار دیا ہے[۲۰]۔

حافظ ابن الصلاح کی اس سے مراد امام دار قطنی ہیں، کیونکہ سب سے پہلے آپ ہی نے اسے غیر محفوظ بتایا ہے[۲۱]۔ امام دار قطنی شعبہ تک اپنی سند (ذکر کرنے) کے ساتھ یہی حدیث لائے ہیں:

حدثنا شعبة وھمام بن یحیی عن قتادة عن أنس أن رسول اللہ صلی اللہ علیه وسلم و ابابکر و عمر رضی اللہ عنھما لَمْ یکونوا یجھرون بسم اللہ الرحمٰن الرحیم [۲۲]۔

شعبہ اور ھمام بن یحیٰی نے قتادہ سے اور اس نے حضرت انس سے روایت کیا: بیشک رسول اللہ ﷺ، ابو بکر اور عمر بسم اللہ الرحمن الرحیم اونچی آواز سے نہیں پڑھا کرتے تھے۔

امام دار قطنی فرماتے ہیں کہ اس حدیث کو یزید بن ھارون، یحیٰی بن سعید قطان، حسن ابن موسےٰ اشیب، یحیٰی بن سکن، ابو عمر حوضی اور عمرو بن مرزوق وغیر ھم نے "شعبة عن قتادة عن انس" سے ان مذکورہ بالا لفظوں کے سوا روایت کیا ہے۔ مذکورہ بالا تمام راویوں نے شعبہ سے روایت کرتے ہوئے کہا ہے:

"ان رسول اللہ صلی اللہ علیه وسلم و أبابکر و عمر و عثمان کانوا یفتتحون القراء ة بالحمد للہ رب العلمین" اور یہی حدیث امام ابن خزیمہ، امام بیہقیؒ، امام ابو یعلیٰ، موصلی اور امام احمد بن حنبل نے بھی تخریج کی ہے[۲۳]۔

اور "اعمش عن شعبة عن قتادة و ثابت عن انس" سے اسی طرح کے الفاظ روایت کئے گئے ہیں، اور قتادہ سے اس کے اکثر اصحاب مثلاً ھشام دستوائی، سعید بن ابی عروبہ، ابان بن یزید عطار، حماد بن سلمہ، حمید طویل، ایوب سختیانی اور سعید بن بشیر وغیر ھم نے اسی طرح روایت کیا ہے۔ معمر اور ھمام نے بھی ایسا ہی روایت کیا ہے۔ لیکن

لفظوں میں کچھ اختلاف پایا جاتا ہے۔ حضرت انس سے قتادہ وغیرہ کی روایت کی ہوئی (مذکورہ بالا) حدیث ہی محفوظ ہے [۲۴]۔

یعنی مسلم کی "لایذکرون" والی حدیث، اور دار قطنی کی "لم یکونوا یجھرون" والی حدیث محفوظ نہیں بلکہ شاذ ہے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ اکثر رواۃ نے اس حدیث میں "بسملہ" کے ذکر کا تعرض کئے بغیر "فکانوا یستفتحون القراء ۃ بالحمد للہ رب العلمین" روایت کیا ہے۔ اور امام بخاری و امام مسلم اپنی اپنی صحیح میں بالاتفاق یہی الفاظ لائے ہیں [۲۵]۔

نیز صحیح مسلم کی اس حدیث کو معلّل قرار دینے والوں کی دلیل یہ ہے کہ اوزاعی سے روایت لینے والا ولید بن مسلم اگرچہ اپنے شیخ سے سماع کی تصریح بھی کر دیتا ہے پھر بھی تدلیسِ تسویہّ سے کام لیتا ہے [۲۶]۔

چنانچہ حافظ زین الدین عراقی فرماتے ہیں: "بیشک ولید بن مسلم کی اوزاعی سے روایت کی ہوئی حدیث جسے امام مسلم نے تخریج کیا، معلول ہے، کیوں کہ ولید تدلیسِ تسویہّ سے کام لیتا ہے" [۲۷]۔

اور اس حدیث کو معلول کہنے والوں کا خیال ہے کہ جس راوی نے لفظ "لایذکرون" کے ساتھ اس حدیث کو روایت کیا ہے اس نے اسے اس معنٰی کے ساتھ روایت کیا ہے جو اس کے پیش نظر تھا، لہٰذا اس راوی نے صحابی کے قول "کانوا لا یستفتحون بالحمد للہ" سے یہ سمجھ لیا کہ وہ "بسم اللہ الرحمن الرحیم" نہیں پڑھا کرتے تھے۔ اس راوی نے اپنے فہم کے مطابق اسے روایت کر دیا اور خطا کا ارتکاب کیا، کیونکہ اس کا معنٰی یہ ہے کہ سورتوں میں سے جس سورت سے آپ قرأت کا آغاز کیا کرتے تھے، وہ "الفاتحہ" ہوتی تھی۔ اس میں بسم اللہ کے ذکر سے کوئی تعرُّض نہیں کیا گیا [۲۸]۔

ان تمام اعتراضات کا جواب دیتے ہوئے حافظ ابن حجر فرماتے ہیں کہ ولید کے مدلّس ہونے کے سبب یہ حدیث معلول نہیں ہو سکتی، کیونکہ ولید نے اوزاعی سے اپنے سماع کی تصریح کی ہے اور اوزاعی نے بھی یہ وضاحت کی ہے کہ اس نے قتادہ سے سنا تو نہیں، البتہ قتادہ نے اس کی طرف لکھ بھیجا تھا اور قتادہ نے اسے حضرت انس سے سنا تھا [۲۹]۔

اور لکھا ہوا پڑھ کر آگے روایت کرنا امام بخاری سے ثابت ہے۔ جزء القراء ۃ للبخاری کے راوی محمود بن اسحاق الخزاعی روایت کرتے ہیں:

حدثنا البخاری قال حدثنا محمد بن یوسف قال حدثنا الأوزاعی قال کتب إلَیَّ قتادۃ قال: حدثنی أنس یعنی ابن مالك قال صلیت خلف النبی صلی اللّٰه علیه وسلم و أبی بکر و عمر و عثمان وکانوا یفتتحون بالحمد لله رب العلمین(۳۰)۔

اس روایت سے ثابت ہوا کہ امام بخاریؒ کے ہاں لکھاہوا روایت کرنا درست ہے۔

اور امام احمد بن حنبل اپنی مسند میں یہ حدیث لائے ہیں:

حدثنا أبو المغیرۃ ثنا الأوزاعی قال کتب إلیّ قتادۃ قال حدثنی أنس بن مالك قال صلیتُ خلف النبی صلی الله علیه وسلم و أبی بکر و عمر و عثمان فکانوا یستفتحون بالحمد للّٰه رب العلمین لایذکرون بسم اللّٰه الرحمٰن الرحیم فی أوّل القراء ۃ ولا فی آخرہ(۳۱)۔

اور یہ ولید بن مسلم کے لئے طاقتور متابعت ہے۔ ابوالمغیرہ حمص کے ثقات محدثین میں سے ہیں۔ امام بخاری نے اسے قابل حجت سمجھ کر اس سے اپنی صحیح میں حدیث تخریج کی ہے۔ اس سے واضح ہوا کہ اس حدیث کو ولید کی تدلیس کے سبب معلول قرار دینے کی کوئی وجہ نہیں ہے(۳۲)۔

لیکن اگر حافظ عراقی اس حدیث کو اس سبب سے معلول قرار دیں کہ اوزاعی کے قول " إن قتادۃ کتب إلیه" میں مجاز پایا جاتا ہے، کیونکہ قتادہ مادرزاد نابینا تھے، لکھ نہیں سکتے تھے، اس لئے کسی اور کو اپنی طرف سے لکھنے کا حکم دیا ہوگا، اور یہ غیر شخص ہمارے ہاں مجہول الحال ہے حتیٰ کہ اگر قتادہ کو بھی اس پر اعتماد ہو تا تب بھی یہ اس کی عدالت کے ثبوت کے لئے کافی نہ ہوتا مگر اس شخص کے ہاں جو علی الابہام تزکیہ کو قبول کر لیتا ہو۔ اور یہ (علی الابھام تزکیہ قبول کرنا) حافظ عراقی کے ہاں مرجوح تصور ہوتا ہے، کیونکہ عراقی کے غیر کے ہاں، قادح کے سبب اس کے ضعیف قرار دیئے جانے کا احتمال موجود ہے۔ اب اصل بات اوزاعی کی روایت کی ہے کہ یہ (روایت) ایک مجہول شخص سے ہے جس نے قتادہ کے حکم سے "حضرت انس سے قتادہ کی روایت" اوزاعی کو لکھ کر بھیجی۔ یہ علت تو "تدلیسِ ولید" سے بھی اشد ہے جس سے سماع ولید کی تصریح اور اصحابِ اوزاعی کی طرف سے ولید کی متابعت کے سبب اس (تدلیس ولید) کا خوف جاتا رہا تھا(۳۳)۔

امام مالک نے مؤطا میں "حمید عن انس" سے روایت کیا اس (انس) نے کہا:

"میں نے ابو بکر، عمر اور عثمان کے پیچھے نماز پڑھی وہ سبھی بسم اللہ الرحمن الرحیم نہیں پڑھتے تھے"(۳۴)۔

امام سیوطی تنویر الحوالک میں اس حدیث کے تحت لکھتے ہیں کہ خطیب بغدادی "کتاب الرواۃ عن مالک" میں لکھتے ہیں کہ امام مالک کے تمام اصحاب نے ان سے اسے اسی طرح موقوف روایت کیا ہے اور اسی طرح کئی ایک نے "ابی مصعب عن مالک" سے روایت کیا۔ اور اس حدیث کو سلیمان بن عبد الحمید البرانی نے: "عن ابی مصعب عن مالك عن حميد عن انس قال صليتُ مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فلم يقرأ بسم الله الرحمٰن الرحيم و صليت وراء أبى بكر فلم يقرأ بسم الله الرحمٰن الرحيم وصليت وراء عمر فلم يقرأ بسم الله الرحمٰن الرحيم و صليت وراء عثمان فلم يقرأ بسم الله الرحمٰن الرحيم" روایت کیا ہے[۳۵]۔

سیوطیؒ مزید لکھتے ہیں کہ خطیب بغدادی نے کہا کہ اس حدیث کو ابو مصعب سے اس طرح مرفوع روایت کرنے میں سلیمان متفرد ہے۔ ابن عبد البرؒ کہتے ہیں کہ میرے علم کے مطابق مؤطا کے جمیع رُواۃ کے ہاں یہ اس طرح موقوف ہے۔ اس حدیث کو امام مالک سے روایت کرتے ہوئے ایک جماعت نے مرفوع کر دیا، اس میں نبی ﷺ کا ذکر کر دیا حالانکہ یہ (مرفوع ہونا) محفوظ نہیں ہے۔

ولید بن مسلم، ابو قرہ موسےٰ بن طارق اور اسماعیل بن موسےٰ السدّی سب نے "مالک عن حمید عن أنس" سے روایت کیا کہ اس (انس) نے کہا: میں نے رسول اللہ ﷺ، ابو بکر، عمر اور عثمان کے پیچھے نماز پڑھی، وہ سبھی نماز شروع کرتے وقت بسم اللہ الرحمن الرحیم نہیں پڑھا کرتے تھے۔

عبد اللہ بن وھب کے بھتیجے نے اپنے چچا ابن وھب سے اس نے عبید اللہ بن عمر اور مالک بن انس سے، اور سفیان بن عیینہ نے حمید سے اس نے انس سے (یہ) حدیث روایت کی: "أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان لايجهر بالقراءة بسم الله الرحمٰن الرحيم" بے شک رسول اللہ ﷺ بسم اللہ الرحمن الرحیم کی قرأت اونچی نہیں کیا کرتے تھے۔"

اس حدیث کو حضرت انس سے قتادہ، ثابت بنانی وغیر ھمانے روایت کیا۔ سب نے اسے مسند ذکر کرتے ہوئے اس میں نبی ﷺ کا ذکر کیا مگر ان میں اس (حدیث) کے لفظوں کا بہت اضطراب اور متدافع اختلاف پایا جاتا ہے۔ اس (حدیث) میں بعض کہتے ہیں "كانوا لا يقرءون بسم الله الرحمٰن الرحيم" اور ان میں سے بعض کہتے ہیں: "كانوا لايجهرون بسم الله الرحمٰن الرحيم" اور ان میں سے بعض نے کہا ہے: "كانوا يجهرون بسم الله الرحمٰن الرحيم" اور ان میں سے بعض نے کہا: "كانوا لايتركون بسم الله الرحمٰن الرحيم" اور ان میں سے بعض نے کہا: "كانوا يفتتحون القراءة بالحمد لله رب العٰلمين"۔ خطیب نے کہا کہ یہ ایسا اختلاف ہے جس کے ساتھ کسی فقیہ کے لئے حجت قائم نہیں ہو سکتی[۳۶]۔

چونکہ امام مالک نے (حمید سے) روایت کرنے میں حفاظ کی مخالفت کی ہے، اس لئے امام شافعی نے حمید کی روایت کو معلّل قرار دے دیا(۳۷)۔

امام شافعی فرماتے ہیں اگر کوئی کہنے والا کہے کہ جو مالک بن انس نے روایت کیا اس نے اسے یاد رکھا، تو اسے جواباً کہا جائے گا کہ سفیان بن عیینہ، فزاری، ثقفی اور سات یا آٹھ اشخاص جن سے میں ملا ہوں، انہوں نے بالاتفاق مالک کی مخالفت کی ہے۔ اور ایک کے مقابلہ میں زیادہ تعداد بہتر یاد رکھ سکتی ہے۔

لہٰذا امام شافعی نے اپنی روایت کردہ حدیث: "عن سفیان عن ایوب عن قتادة عن أنس قال کان النبی صلی الله علیه وسلم و ابوبکر و عمر یفتتحون القراء ة بالحمد لله رب العٰلمین۔" کی وجہ سے ان حفاظ کی روایت کو راجح قرار دیا(۳۸)۔

امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ جو کچھ ام القرآن کے بعد پڑھا جاتا اس سے پہلے اسے پڑھتے تھے، اور یہ معنٰی نہیں کہ وہ بسم اللہ چھوڑ دیتے تھے(۳۹)۔

امام سیوطیؒ لکھتے ہیں کہ حافظ ابن عبد البرؒ نے کہا ہے کہ قتادہ کے اصحاب کے اس حدیث کو روایت کرنے میں کوئی ایسی چیز نہیں جس سے بسم اللہ کا سقوط لازم آتا ہو، اور یہی الفاظ صحیحین میں متفق علیہ ہیں اور زیادہ تر کی یہی روایت ہے۔ اور حضرت انسؓ سے ثابت بنانی اور اسحاق بن عبد اللہ بن ابی طلحہ نے بھی اسے ایسے ہی روایت کیا۔ اور جو حدیث امام شافعی نے روایت کی ہے یہی حدیث دار قطنی میں واضح الفاظ "فکانوا یستفتحون بأم القرآن" کے ساتھ روایت کی گئی ہے(۴۰)۔

امام سیوطیؒ لکھتے ہیں:

"ویقولون إن أكثر رواية حميد عن أنس إنما سمعها من قتادة وثابت عن أنس، ويؤيد ذٰلك أن ابن عدی صرّح بذكر قتادة بينه ما فی هذا الحديث۔فتبين انقطاعها "(۴۱)۔

حافظ ابن عبد البرؒ محدثین کا قول ذکر کرتے ہیں کہ حمید کی حضرت انس سے اکثر روایتیں، قتادہ اور ثابت بنانی کے واسطہ سے سنی ہوئی ہوتی ہیں۔ اس کی تائید اس سے ہوتی ہے کہ ابن عدی نے اس حدیث میں حمید اور انس کے درمیان قتادہ کے ذکر کی وضاحت کی ہے، لہٰذا اس سند کا انقطاع واضح ہو گیا"۔

انقطاع کی توضیح

حافظ ابن حجر اس انقطاع کی توضیح کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

"اس (عبارت) سے یہ وہم پڑتا ہے کہ حمید نے حضرت انس سے اصلاً نہیں سنا بلکہ اس سے تدلیساً روایت کیا ہے، حالانکہ ایسا نہیں ہے۔ حمید نے حضرت انس سے یقیناسنا ہے لیکن اس نے اس حدیث کو "کلھم کان لا یقرأ بسم اللّٰہ الرحمٰن الرحیم" الفاظ کے ساتھ موقوفاً روایت کیا ہے۔ اور یہ امام مالک کی روایت میں ہے، جیسا کہ موطا کے تمام نسخوں میں موجود ہے۔ بعض نے اس روایت کو حمید کی طرف سے مرفوع روایت کر دیا حالانکہ یہ وہم ہے، جس کی وضاحت دارقطنی نے "غرائب مالک" میں اور ابن عبد البرؒ نے "التمہید" میں کی ہے"(۴۲)۔

حافظ ابن عبد البرؒ اس حدیث کو اختلافِ الفاظ کے سبب مضطرب قرار دیتے ہیں۔ آپ فرماتے ہیں:

"بعض راوی "صلیتُ خلف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم و أبی بکر و عمر" کہتے ہیں، بعض عثمان کا ذکر کرتے ہیں اور بعض ابو بکر و عثمان پر اقتصار کرتے ہیں، اور بعض "فکانوا لایقرؤن بسم اللہ الرحمٰن الرحیم" کا ذکر نہیں کرتے۔ اور بعض "فکانوا لایجھرون بسم اللہ الرحمٰن الرحیم" کہتے ہیں۔ اور بعض "فکانوا یجھرون بسم اللہ الرحمٰن الرحیم" کہتے ہیں، اور بعض "فکانوا یفتتحون القراء ۃ بالحمد للہ رب العٰلمین" کہتے ہیں اور کچھ "فکانوا یقرؤن بسم اللہ الرحمٰن الرحیم" کہتے ہیں اور اضطراب قابل حجت نہیں ہو سکتا"(۴۳)۔

حافظ ابن حجر اسے محل نظر قرار دیتے ہوئے لکھتے ہیں:

"کانوا یقرؤن بسم اللہ الرحمٰن الرحیم" اور "کانوا یجھرون" ان دونوں روایتوں میں سے کوئی بھی ثابت نہیں ہے، کیونکہ خطیب بغدادی نے حدیث انس کے طرق بالاستیعاب ذکر کئے ہیں، اور یہ دونوں لفظ، منقطع اور اہی اسناد سے وارد کئے ہیں(۴۴)۔

حافظ ابن عبد البرؒ نے جن الفاظ کو متخالف قرار دیا، ان میں سے صرف تین الفاظ: "(۱) لا یجھرون (۲) لایقرؤن (۳) یفتتحون بالحمد للہ رب العٰلمین" قابل ذکر ہیں۔ اور ان الفاظ کو عدم جہر پر محمول کرتے ہوئے ان میں جمع و تطبیق ممکن ہے(۴۵) کیونکہ صحیح مسلم میں حضرت انس سے مروی ہے:

قال صلیت مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم و ابی بکر و عمر و عثمان فلم اسمع احدا منھم یقرأ بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

"انس رضی اللہ عنہ نے کہا: میں نے رسول اللہ ﷺ، ابو بکر، عمر اور عثمانؓ کے ساتھ نماز پڑھی، میں نے ان میں سے کسی کو بھی بسم اللہ الرحمن الرحیم پڑھتے ہوئے نہیں سنا"۔

اس سے متصل مابعد حدیث کی سند امام مسلم یوں ذکر کرتے ہیں:

حدثنا محمد بن المثنٰی قال نا أبوداؤد قال نا شعبة فی هذا الإسناد و زاد قال شعبة: فَقُلْتُ لِقَتَادَة اَسَمِعْته مِنْ اَنَسٍ قَالَ: نَعَمْ ، نَحْنُ سَأَلْنَاه عَنْه(۴۶)۔

شعبہ نے اس سند میں اضافہ کیا، اور شعبہ نے کہا کہ میں نے قتادہ سے کہا: کیا آپ نے حضرت انس سے سنا ہے؟ تو قتادہ نے کہا: ہاں! ہم نے اس بارے میں اُن سے سوال کیا تھا۔

ان الفاظ سے واضح ہوتا ہے کہ حضرت انسؓ سے جو سوال کیا گیا، وہ عدم سماع قرأت کے بارے میں تھا نہ کہ اس بارے میں کہ کس سورت سے آغاز کیا جائے؟(۴۷)۔

اور ابویعلیٰ اپنی مسند میں "أحمد بن إبراهيم الدورقی ثنا أبو داؤد عن شعبة عن قتادة عن أنس قال صليت خلف رسول الله و خلف أبی بكر و خلف عمر و خلف عثمان فلم يكونوا يستفتحون بسم الله الرحمٰن الرحيم" حدیث لائے ہیں(۴۸)۔

حافظ ابن حجرؒ نے ذکر کیا ہے کہ شعبہؒ کہتے ہیں کہ میں نے قتادہؒ سے کہا: کیا آپ نے انس سے سنا ہے؟ تو قتادہ نے کہا: ہاں! میں نے انس سے سوال کیا تھا(۴۹)۔

اسی طرح "مستخرج ابی نعیم" میں عمرو بن مرزوقؒ نے شعبہ سے "يستفتحون بالحمد لله رب العٰلمين" کے لفظ کے ساتھ روایت کیا ہے، اور اس میں "نحن سألناه عن ذٰلك" کے الفاظ آئے ہیں(۵۰)۔

امام سیوطیؒ فرماتے ہیں کہ حضرت انسؓ سے سوال کرنے والے قتادہؒ کے علاوہ دوسرے شخص ابو سلمہ ہیں۔ چنانچہ امام احمد بن حنبلؒ نے اپنی مسند(۵۱) میں اور امام ابن خزیمہ نے شیخین کی شرط پر سند کے ساتھ روایت کیا(۵۲):

> أنَّ ابا سلمة سأله اكان رسول الله صلی الله عليه وسلم يفتتح بالحمد لله رب العلمين أو ببسم الله الرحمٰن الرحيم فقال: إنك سألتنی عن شيیء ما أحفظه وما سألنی عنه أحد قبلك(۵۳)۔
>
> ابو سلمہ نے انس سے سوال کیا کہ رسول اللہ ﷺ الحمد للہ رب العلمین سے افتتاح کیا کرتے تھے یا بسم اللہ الرحمن الرحیم سے؟ تو حضرت انس نے جواب دیا کہ تو نے مجھ سے ایسی چیز کے بارے سوال کیا جو مجھے یاد نہیں اور تجھ سے پہلے اس بارے میں مجھ سے کسی نے سوال نہیں کیا۔

اس سے واضح ہوا کہ قتادہ کا سوال ابو سلمہ کے سوال کے مخالف نہیں ہے۔ ان دونوں سوالوں کے مابین جمع و تطبیق میں یہ کہنا چاہئے کہ ابو سلمہ کا سوال، قتادہ کے سوال سے پہلے کا ہے۔ اس کی دلیل ابو سلمہ کی روایت میں انس کا قول "لَمۡ یسألنی عنہ احد قبلک" ہے۔ گویا اس وقت انسؓ کو یاد نہیں تھا، اس لئے آپؓ نے جواباً "ما احفظہ" کہہ دیا۔ پھر جب اس بارے آپ سے قتادہ نے سوال کیا تو آپ کو وہ (جو یاد نہیں تھا) یاد آگیا اور اس بارے جو کچھ آپ کو محفوظ تھا آپ نے بیان کر دیا[۵۴]۔

مسلم کی حدیث شاذ نہیں ہے

صحیح مسلم کی حدیث کو شاذ کہنا، جیسا کہ دار قطنی نے ذکر کیا محلّ نظر ہے۔ کیونکہ اس سے ایک روایت کو دوسری روایت پر ترجیح دینا لازم ٹھہرتا ہے۔ عدم جہر کی یہ روایت جس کے رُواۃ میں قتادہ سے روایت لینے والے شعبہ جیسے محدّث ہوں، اس پر شُذوذ کا حکم کیسے لگایا جا سکتا ہے؟

تطبیق

ان دونوں روایتوں میں یوں تطبیق دی جا سکتی ہے کہ قرأءت بسم اللہ کی نفی کو عدم سماع پر محمول کیا جائے تو عدم جہر میں دونوں روایتوں کے مابین مطابقت پیدا ہو جائے گی[۵۶] چنانچہ بہت ساری احادیث سے اس تطبیق کو تقویت ملتی ہے۔

امام احمد بن حنبل فرماتے ہیں: "حدثنا وکیع ثنا شعبة عن قتادة عن انس......فکانوا لایجهرون ببسم اللہ الرحمٰن الرحیم" ہمیں وکیع نے شعبہ سے اس نے قتادہ سے اس نے انس سے روایت کیا...... کہ وہ بسم اللہ الرحمن الرحیم جہراً نہیں پڑھا کرتے تھے[۵۷]۔

اسی طرح اسے امام مسلم نے اپنی صحیح میں "غندر عن شعبة اور محمد بن جعفر عن شعبة" کے طریق سے اور ابن خزیمہ نے اپنی صحیح میں "محمد بن جعفر عن شعبة" کے طریق سے تخریج کیا ہے[۵۸]۔

اور محدّث ابن حبان نے اسے اپنی صحیح میں یوں روایت کیا:

أخبرنا عمر بن إسماعیل بن أبی غیلان الثقفی والصوفی وغیرهم قالوا حدثنا علی بن الجعد قال اخبرنا شعبة و شیبان عن قتادة قال سمعت أنس بن مالك قال صلّیت خلف رسول اللہ صلی اللہ علیه وسلم و أبی بکر و عمر و عثمان رضوان اللہ علیهم فلما سمع أحدًا یجهر ببسم اللہ الرحمٰن الرحیم[۵۹]۔

ان الفاظ کو دار قطنی نے بھی "بغوی عن علی بن الجعد" سے روایت کیا ہے[۶۰]۔

اور صحیح ابن حبان کے مرتب ابن بلبان نے تو اس پر یوں باب باندھا ہے: "ذكر الخبر المدحض قول من زعم أن قتادة لم يسمع هذا الخبر من أنس"(یعنی جو شخص گمان کرتا ہے کہ قتادہ نے انس سے یہ حدیث نہیں سنی، اس کے قول کو باطل قرار دینے والی حدیث کا ذکر)(٦١)۔

اصحاب قتادہ کی ایک جماعت نے اس حدیث کو قتادہ سے اسی طرح روایت کیا۔ اور شعبہ کے حفاظ شاگردوں کی ایک جماعت نے اسے شعبہ سے اسی طرح روایت کیا اور کچھ دوسروں نے اس حدیث کو اُس سے لفظ افتتاح کے ساتھ روایت کیا ہے، لہٰذا ظاہر ہوا کہ قتادہ اسے دونوں طریقوں پر روایت کیا کرتے تھے اور ایسا ہی شعبہ کیا کرتے تھے۔ اس پر سب سے بڑی دلیل یہ ہے کہ یونس بن حبیب نے "مسند ابی داوٗد الطیالسی" میں اسے "ابو داوٗد عن شعبة" سے لفظ افتتاح کے ساتھ روایت کیا ہے۔ محمد بن مثنیٰؒ اور یحییٰ بن ابی طالب نے اسے ابو داوٗد طیالسی کے طریق سے "لا يجهرون" لفظ کے ساتھ روایت کیا ہے(٦٢)۔

هذا ما عندی والله أعلم بالصواب

حواشی وحوالہ جات

۱۔ امام حاکم نیشاپوری، محمد بن عبداللہ، ابوعبداللہ: معرفت علوم الحدیث (تعلیق و تصحیح سید معظم حسین) دار احیاء العلوم، بیروت،۱۴۰۶ھ /۱۹۸۶ء ص:۱۱۲۔

۲۔ ایضاً،احمد محمد شاکر، الباعث الحثیث شرح اختصار علوم الحدیث، دار الکتب العلمیۃ، بیروت، سن ندارد، ص:۶۵، امام سیوطی، عبدالرحمان بن ابی بکر، جلال الدین، تدریب الراوی شرح التقریب للنووی، مکتبۃ علمیۃ،مدینۃ منورۃ، 1959ء/۱۳۷۷ھ، ص:۱۶۱۔

۳۔ احمد محمد شاکر: الباعث الحثیث: ص:۶۵۔

۴۔ ایضاً۔

۵۔ ابن الصلاح، عثمان بن عبدالرحمان، مقدمۃ ابن الصلاح، فاروقی کتب خانہ، ملتان، سن ندارد، ص:۴۳۔

۶۔ حافظ ابن حجر عسقلانی احمد بن علی بن حجر، ابوالفضل، شہاب الدین، النکت علیٰ کتاب ابن الصلاح (تحقیق و دراسۃ: ڈاکٹر ربیع بن ھادی عمیر) جامعہ اسلامیہ، مدینہ منورہ، ۱۹۸۴ء/۱۴۰۴ھ، ۲/۷۴۶۔

۷۔ حافظ ابن حجر عسقلانی، النکت علیٰ کتاب ابن الصلاح، ۲/۷۴۷۔

۸۔ امام مسلم، مسلم بن حجاج، القشیری، النیشابوری، صحیح مسلم، کتاب الصلاۃ، باب حجۃ من قال لایجہر بالسملۃ، حدیث ۲ ۸۹، دارالسلام للنشر والتوزیع، الریاض، ۱۹۹۸ء/۱۴۱۹ھ، ص: ۱۶۹۔

۹۔ حافظ ابن حجر العسقلانی: النکت علیٰ کتاب ابن الصلاح، ۲/ ۷۴۷۔

۱۰۔ السیوطی، تدریب الراوی، ص: ۱۶۳۔

۱۱۔ ابن الصلاح، مقدمۃ ابن الصلاح، ص:۴۳۔

۱۲۔ حافظ ابن حجر عسقلانی، النکت علیٰ کتاب ابن الصلاح، ۲/۷۴۷۔

۱۳۔ السیوطی، تدریب الراوی: ص:۱۶۳۔

۱۴۔ حافظ ابن حجر عسقلانی، النکت علیٰ کتاب ابن الصلاح، ۲/۴۸، ۲/۷۴۷، امیر صنعانی، محمد بن اسماعیل الحسنی صاحب سبل الاسلام، توضیح الافکار، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۳۶۶ھ /۱۹۴۶ء، ۲/۳۲۔

۱۵۔ ایضاً: ص ۲/۷۴۸، ایضاً ۲/۳۲۔

۱۶۔ امیر صنعانی، توضیح الافکار، ۲/۴۲۱۔

۱۷۔ ایضاً: ۲/۳۳۔

۱۸۔ امام مسلم، صحیح مسلم، کتاب الصلاۃ، باب حجۃ من قال لایجہر بالبسملۃ، حدیث:۸۹۲، ص:۱۶۹۔

۱۹۔ ایضاً، حدیث ۸۹۳: ص: ۱۷۰۔

۲۰۔ ابن الصلاح، مقدمۃ ابن الصلاح، ص: ۴۳۔

۲۱۔ حافظ ابن حجر عسقلانی، النکت علیٰ کتاب ابن الصلاح، ۲/۷۶۶۔

۲۲۔ امام دار قطنی، علی بن عمر، ابوالحسن: سنن الدار قطنی، کتاب الصلاۃ، باب ذکر اختلاف الروایۃ فی الجھر بسم اللہ الرحمن الرحیم، حدیث: ۶، نشر السنۃ، ملتان، سن ندارد: ص: ۱/۳۱۶۔

۲۳۔ امام دار قطنی، سنن الدار قطنی، ص ۱/۱۶، امام ابن خزیمہ، محمد بن اسحاق، ابو بکر، صحیح ابن خزیمہ المکتبۃ الاسلامی، بیروت، ۱۹۷۱ء ص: ۱/۲۴۸، امام بیہقی، احمد بن حسین بن علی، ابو بکر، معرفۃ السنن والآثار عن الامام الشافعی، دارالکتب العلمیۃ، بیروت، ۱۴۱۲ھ/۱۹۹۱ء، ۱/۵۲۳، امام ابو یعلیٰ، احمد بن علی بن مثنیٰ، الموصلی، مسند ابی یعلیٰ (تعلیق و تخریج: حسین سلیم اسد)، دارالمامون للتراث، دمشق، ۱۴۰۵ھ/۱۹۸۵ء، ۵/۴۳، امام احمد بن حنبل، المسند، المکتب الاسلامی، بیروت، ۱۳۸۹ھ/۱۹۶۹ء، ۳/۲۰۳۔

۲۴۔ امام دار قطنی، سنن دار قطنی، ۱/۳۱۶۔

۲۵۔ امام بخاری: صحیح البخاری، کتاب الآذان، باب مایقول بعد التکبیر، حدیث ۷۴۳، ص: ۱۲۱، امام مسلم: صحیح مسلم، کتاب الصلاۃ، باب حجۃ من قال......الخ، حدیث ۱۹۲: ص ۹۴۱؛ باب مایجمع صفۃ الصلاۃ، حدیث ۱۱۱۰، ص: ۲۰۴۔

۲۶۔ السیوطی: تدریب الراوی: ص ۱۶۵۔

۲۷۔ زین الدین عراقی، عبدالرحیم بن حسین، الحافظ: التقیید والایضاح شرح مقدمۃ ابن الصلاح: مکتبہ سلفیہ، مدینہ منورہ: الطبعۃ الاولیٰ ۱۳۸۹ھ/۹۹۹۱ء: ص: ۱۲۰۔

۲۸۔ حافظ ابن الصلاح: مقدمۃ ابن الصلاح: ص: ۴۳۔

۲۹۔ حافظ ابن حجر عسقلانی: النکت علیٰ کتاب ابن الصلاح، ۲/۷۵۴، ۷۵۳۔

۳۰۔ امام بخاری، محمد بن اسماعیل، ابوعبداللہ: جزء القراءۃ خلف الامام، مطبع علیمی، دہلی: سن ندارد، ص ۱۶۔

۳۱۔ امام احمد بن حنبل، المسند، ۳/۲۲۴، ۲۲۳۔

۳۲۔ حافظ ابن حجر عسقلانی: النکت علیٰ کتاب ابن الصلاح، ۲/۷۵۵۔

۳۳۔ ایضاً، ۲/۷۵۶، ۷۵۵۔

۳۴۔ امام مالک، مالک بن انس الاصبحی: المؤطا (مع تنویر الحوالک)، مکتبہ مصطفےٰ الحلبی واولادہ بمصر: ۱۳۷۰ھ/۱۹۵۱ء: ص: ۷۸۔

۳۵۔ السیوطی، عبدالرحمان بن ابی بکر، جلال الدین، الشافعی: تنویر الحوالک (ذیل المؤطا لمالک): مکتبۃ مصطفیٰ الحلبی واولادہ بمصر: ۱۳۷۰ھ/۱۹۵۱ء: ص: ۷۸۔

۳۶۔ ایضاً؛ ابن عبدالبر، یوسف بن عبداللہ، ابو عمر الاندلسی: التمہید لما فی الموطا من المعانی والاسانید: المکتبۃ التجاریہ، مکۃ المکرمۃ، ۲/۲۵۰۔

۳۷۔ السیوطی: تدریب الراوی: ص: ۱۶۵۔

۳۸۔ السیوطی: تدریب الراوی: ص ۴۶۱؛ امام بیہقی: معرفۃ السنن والآثار عن الشافعی، ۱/۵۲۳۔

۳۹۔ ایضاً۔

۴۰۔ ایضاً: ص: ۱۶۵۔

۴۱۔ ایضاً: ص: ۱۶۴۔

۴۲۔ حافظ ابن حجر عسقلانی: النکت علیٰ کتاب ابن الصلاح، ۲/ ۷۵۸؛ حافظ ابن عبد البرؒ، یوسف بن عبد اللہ، ابو عمر، القرطبی: التمہید لما فی المؤطا من المعانی والاسانید: المکتبۃ القدوسیۃ، لاہور: ۱۴۰۳ھ/ ۱۹۸۴ء، ۲/ ۲۲۸۔ ۲۰۳۔

۴۳۔ حافظ ابن عبد البر: التمہید، ۲/ ۲۲۸، ۲۲۹۔

۴۴۔ حافظ ابن حجر عسقلانی: النکت علیٰ کتاب ابن الصلاح، ۲/ ۷۵۳۔

۴۵۔ ایضاً۔

۴۶۔ امام مسلم: صحیح مسلم، کتاب الصلاۃ، حدیث ۸۹۱: ص: ۱۶۹۔

۴۷۔ حافظ ابن حجر عسقلانی: النکت علیٰ کتاب ابن الصلاح، ۲/ ۷۶۰۔

۴۸۔ ابو یعلیٰ موصلی: مسند ابی یعلیٰ، ۶/ ۱۸۔

۴۹۔ حافظ ابن حجر عسقلانی: النکت علیٰ کتاب ابن الصلاح، ۲/ ۷۶۱، ۷۶۰۔

۵۰۔ ایضاً، ۲/ ۷۶۰، ۷۶۱۔

۵۱۔ امام احمد بن حنبل: المسند، ۳/ ۱۹۰۔

۵۲۔ یہ حدیث صحیح ابن خزیمہ میں نہیں مل سکی۔

۵۳۔ السیوطی: تدریب الراوی: ص: ۱۶۵۔

۵۴۔ ایضاً؛ امام بیہقی: معرفۃ السنن والآثار عن الشافعی، ۱/ ۵۲۴۔

۵۵۔ حافظ ابن حجر عسقلانی: النکت علیٰ کتاب ابن الصلاح، ۲/ ۷۶۲۔

۵۶۔ ایضاً، ۲/ ۷۶۶۔

۵۷۔ امام احمد بن حنبل: المسند، ۳/ ۱۷۹۔

۵۸۔ امام مسلم: صحیح مسلم: حدیث نمبر ۸۹۰: ص: ۱۶۹، امام ابن خزیمہ: صحیح ابن خزیمہ، ۱/ ۲۴۹۔

۵۹۔ الامیر الفارسی، علی بن بلبان: الاحسان بترتیب صحیح ابن حبان: مکتبۃ الاثریۃ، سانگلہ ہل، پاکستان: سن ندارد، ۴/ ۱۴۴۔

۶۰۔ امام دار قطنی: سنن الدار قطنی، ۱/ ۳۱۴۔

۶۱۔ ابن حبان: الاحسان بترتیب صحیح ابن حبان، ۴/ ۱۴۴۔

۶۲۔ حافظ ابن حجر عسقلانی: النکت علیٰ کتاب ابن الصلاح، ۲/ ۸۶۷؛ الطیالسی، سلیمان بن داوٗد بن الجارود، الفارسی: مسند ابی داوٗد الطیالسی: مطبعۃ مجلس دائرۃ المعارف النظامیۃ، حیدر آباد، دکن: الطبعۃ الاولیٰ ۱۳۲۱ھ/ ۱۹۰۳ء: ص: ۲۶۶۔

جین تھراپی کی شرعی حیثیت

Gene Therapy: A Sharia'h Perspective

ڈاکٹر حافظ عبدالباسط خان*

حافظ محمد یونس**

Abstract

The research addressed in this article is about genetic engineering techniques that emerged recently, its position in Islam and its accordance with Sharia. Gene therapy is most recent and in terms, authentic technique of curing fatal disease by transferring healthy genes into a sickening body which takes the place of those genes which are not working properly. This article provides classification of types of gene therapy such as somatic cells therapy, and brief description about scientific techniques being used in this field which makes it easy to understand what gene therapy is and where it is used.

As the opinion of Islamic scholars and liability of different types of gene therapy differs in accordance with conditions, the scholars view and principles are given at the end of each most practiced type of gene therapy with a healthy debate on standards taken from the Quran and Sunnah. At the end of article the final decision of Fiqh Academies is given.

علوم میں بتدریج اضافہ ہو رہا ہے جس کی بدولت سائنسدان مختلف موروثی و متعدی بیماریوں کو جاننے کی کوشش کر رہے ہیں۔ موجودہ سائنسی تحقیقات کافی حد تک نہ صرف ان بیماریوں کے متعلق معلومات حاصل کر چکی ہیں بلکہ ان کا علاج ڈھونڈنے میں بھی کامیابیاں حاصل کی جا رہی ہیں۔ عموماً اس طرح کی بیماریاں جین کی خرابی یا ان کی تشکیل میں تبدیلی کی وجہ سے رونما ہوتی ہے۔ یہ تبدیلی ماحولیاتی اثرات، مخصوص درجہ کی شعاعوں، خوراک اور مختلف ادویہ کے استعمال سے پیدا ہو سکتی ہے۔ جس کی وجہ سے جین اپنا کام نہیں کرتے۔ لہٰذا کوئی ایسی نئی جین جو ہر لحاظ سے مکمل ہو بیمار فرد میں اس کو ڈال کر جین کی اس کمی کو پورا کر دیا جاتا ہے۔ اس کے لئے جو طریقہ علاج مؤثر ثابت ہو سکتا ہے، اس کو جین تھراپی کہا جاتا ہے۔

* اسسٹنٹ پروفیسر، شیخ زاید اسلامک سنٹر، پنجاب یونیورسٹی، لاہور، پاکستان۔

** پی ایچ ڈی سکالر، شیخ زاید اسلامک سنٹر، پنجاب یونیورسٹی، لاہور، پاکستان۔

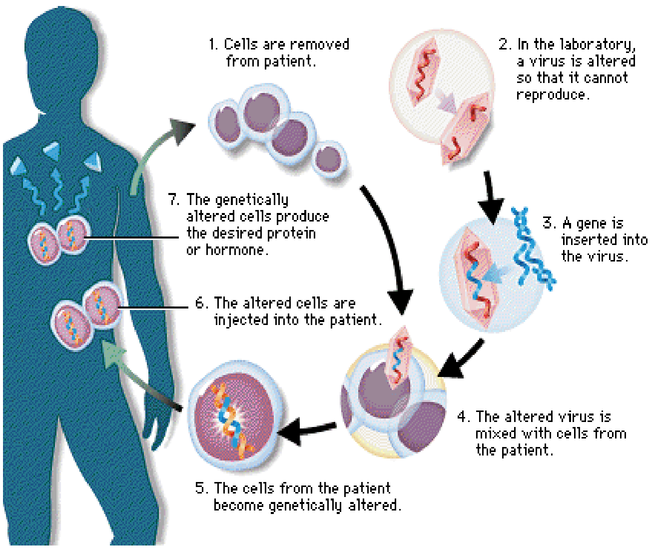
جین تھراپی کی تعریف

آکسفورڈ ڈکشنری میں جین تھراپی کی تعریف ان الفاظ میں کی گئی ہے:

"The introduction of normal genes into cells in place of missing or defective ones in order to correct genetic disorders"(1).

یہ ایک ایسی تجرباتی تکنیک ہے جس میں ایک خراب یا کمزور جین کو دوسری تندرست جین سے بدل دیا جاتا ہے تاکہ جسم مناسب اینزائم یا پروٹین بنا سکے۔ ایسی بیماریاں جن میں خراب جینز کسی enzyme کی غیر موجودگی یا خرابی کا ذریعہ بنتی ہیں انہیں "Genetic Metabolic" بیماریاں کہا جاتا ہے۔ جین تھراپی کا ہدف یہ بیماریاں ہوتی ہیں۔ خراب جینز کی درستگی کے عمل تک رسائل حاصل کرنے کے بہت سے طریقے ہیں:

۱- سب سے عام انداز یہ ہے کہ ایک جین کو "Genome" (یعنی کروموسومز کا وہ مکمل مجموعہ جو والدین میں سے کسی ایک سے منتقل ہوتا ہے) میں کسی بھی "غیر مخصوص" جگہ پر داخل کر دیا جاتا ہے جس سے وہ خراب جین کا متبادل بن جاتی ہے۔



۲- Selective Reverse Mutation کے ذریعے جس میں خراب جین ہی میں تبدیلی پیدا کر کے اس کے کام کو بحال کر دیا جاتا ہے۔

۳- Homologous Recombinatio کے ذریعے، خراب جین کا درست جین سے تبادلہ کر دیا جاتا ہے۔

۴- مصنوعی چکنائی کا ایک گولا جس کا اندرونی حصہ پانی کا ہوتا ہے اسے liposome کہتے ہیں۔ اس لائپوسوم کو بھی درستگی کرنے والے ڈی این اے کو ٹارگٹ سیل میں خلیے کی جھلی کے ذریعے داخل کیا جاسکتا ہے(۲)۔

جین تھراپی کی اقسام

بنیادی طور پر جین تھراپی کی دو قسمیں ہیں:

۱۔ جسمانی خلیہ کی تھراپی (Somatic cell Theorapy)

۲ ۔ جنسی خلیہ کی تھراپ (Germs Cells Therapy)

جسمانی خلیہ کی تعریف (Somatic Gene Therapy)

جسمانی خلیہ میں جسم بنانے والے اعضاء جیسے ہاتھ پاؤں، آنکھ، کان، ناک، دل، دماغ، آنت، جگر، وغیرہ آتے ہیں سوائے نطفی خلیوں کے۔ موجودہ دور میں جینی علاج کے لئے انہی جسمانی خلیوں میں یعنی سیموٹک سلز میں نارمل جین ڈالا جاتا ہے اور جس کے ذریعے بیمار جین کی اصلاح کی جاتی ہے۔ اس عمل میں درستگی کرنے والی جینز کو غیر تولیدی خلیوں میں منتقل کیا جاتا ہے۔ اس سے جو بھی اثر یا تبدیلی مرتب ہوتی ہے وہ صرف اسی انسان تک محدود رہتی ہے۔ اس کی اولاد میں منتقل نہیں ہوتی۔ موجودہ جین تھراپی اسی قسم کی ہے۔ بہت سی بیماریوں کا اس تکنیک سے علاج کرنے کی کوشش کی جا رہی ہے۔ جن میں immunodeficiencies(نظام دفاعِ بدن کی بیماریاں)Haemophilia (خون کے نہ جمنے کی بیماری) Thalassaemia (خون کی بیماری) اور Cystic fiberosti (جس میں پھیپھڑوں اور نظام انہضام میں زیادہ تر خرابی ہوتی ہے) شامل ہیں ان بیماریوں میں چونکہ ایک ہی جین میں خرابی ہوتی ہے اس لئے جین تھراپی کے لئے اچھی امیدوار ہیں[۳]۔

جنسی خلیہ کی تعریف: (Germline Gene Therapy)

اس عمل میں درستگی کرنے والی جینز تولیدی خلیوں (سپرم اور انڈے) میں منتقل کی جاتی ہیں۔ اس لئے ان سے پیدا ہونے والی تبدیلی یا اثر اگلی نسل میں بھی منتقل ہوتا ہے۔ اگرچہ یہ موروثی بیماریوں کے لئے بہت مفید ہے لیکن فی الحال کچھ ممالک میں اس پر پابندی ہے[۴]۔

جسمانی تھراپی کے علاج کے طریقے

جین کی منتقلی کے طریقے

جین کی منتقلی کے دو طریقے ہیں:

۱-وائرس کے ذریعے (Viral)　　　　۲-براہِ راست (non-viral)

ایک خاص جین کو چلانے والے نظام میں تبدیلی کر کے ایک درست کردہ جین کو مریض کے خاص خلئے تک پہنچانے کے لئے "اٹھانے والا مالیکیول" یعنی Vector ضرور استعمال ہوتا ہے۔ Vector کی سب

سے عام صورت وائرس ہے۔ جس میں جنیاتی تبدیلی کر کے اس میں انسانی موروثی مادہ (ڈی این اے) داخل کیا جا چکا ہوتا ہے۔ پھر اس انسانی ڈی این اے رکھنے والے وائرس میں تبدیلی کر کے خراب جین کو درست جین سے بدلا جاتا ہے۔ اس طرح وائرس اچھی جین کو انسانی خلیے میں منتقل کرنے کی گاڑی کا کام کرتے ہیں۔ جن خلیوں میں درست جین پہنچانی ہوتی ہے یعنی "target cells" یہ عموماً جگر یا پھیپھڑے کے خلیے ہوتے ہیں۔

وائرس کے علاوہ منتقلی (Non-viral)

ان میں آسان ترین طریق درست جین رکھنے والے خلیوں کو براہِ راست ٹارگٹ خلیوں میں داخل کرنا ہے۔ اس میں مسائل یہ ہیں کہ وراثتی مادہ کی بڑی مقدار چاہیئے ہوتی ہے اور دوسرا یہ صرف چند خاص بافتوں کے لئے استعمال ہو سکتا ہے۔

ایک اور طریقہ "درستگی کرنے والے" (Therapeutic) ایسے ڈی این اے کا استعمال ہے جو ٹارگٹ سیل پر موجود receptors سے کیمیائی جوڑ بنا سکے اسے naked DNA بھی کہتے ہیں۔ جوڑ بننے کے بعد خلیہ اس ڈی این اے کو نگل لیتا ہے لیکن یہ طریقہ زیادہ کامیاب نہیں[۵]۔

جین تھراپی میں مشکلات

وائرس

اس میں استعمال ہونے والے وائرس بعض اوقات دفاعی نظام کو ابھار کر مریض کی تکلیف کا باعث بن سکتے ہیں۔ محققین اس بارے میں بھی فکر مند ہیں کہ وائرس پھر سے بیماری پیدا کرنے کی صلاحیت حاصل کر کے مریض کی وائرل بیماری کا بھی باعث بن سکتے ہیں۔

جین تھراپی کا عارضی ہونا

جین تھراپی کا مستقل طریقہ علاج بننے کے لئے ضروری ہے کہ درستگی کرنے والا ڈی این اے، ٹارگٹ خلیے میں وراثتی مادہ میں مستقل جماؤ حاصل کر کے اپنا کام باقی رکھے، جو کہ اب تک ممکن نہیں ہوا۔ جس کی وجہ سے مریض کو ایک تسلسل کے ساتھ علاج کراتے رہنا پڑتا ہے۔

دفاعی نظام کا جواب

اس بات کا ہمیشہ خطرہ رہتا ہے کہ دفاعی نظام vector کے بیرونی مادہ ہونے کو پہچان کر اس کے خلاف عمل نہ کر دے اور یکبارگی عمل کرنے کے بعد دوسری دفعہ vector کا عمل پہلے سے زیادہ مشکل ہو جاتا ہے۔

کثیر جنیاتی بیماریاں

کچھ عام بیماریاں مثلاً Alzherines، جوڑوں کی سوجن اور ذیابطیس ایسی بیماریاں ہیں جو ایک سے

زیادہ جینز کے اکٹھے اثر کی وجہ سے ہوتی ہیں، جین تھراپی سے ان کا علاج مشکل ہوتا ہے۔

پروٹین کے بنے ہوئے ایسے مادے جو کسی بھی عمل میں مدد کرتے ہیں اور اس کی رفتار کو ایک خاص رخ میں بڑھاتے ہیں، ان کو enzyme (انزائم) کہتے ہیں۔ ایسے انزائم جو ڈی این اے کی کانٹ چھانٹ کرتے ہیں، ان میں سے ایک قسم nucleases مثلاً zin finger nucleases ہے۔ اب اس بات کی کوشش کی جارہی ہے کہ بجائے براہِ راست جین کو درست کرنے کے جین تھراپی سے نیوکلیئس کو ٹارگٹ خلیوں میں بنایا جائے جو خود ہی خراب جینز کو درست کر دیں گے[۶]۔

کچھ اور تکنیکس بھی ہیں جن میں nucleic acid (کیمیائی مادہ جس کی ایک قسم ڈی این اے ہے) کو "دوائی" کے طور پر استعمال کیا جاتا ہے۔ مثلاً antisense, small IRNA وغیرہ۔ کچھ حد تک یہ کروموسومز میں تبدیلی لاتے ہیں لیکن زیادہ تر ان کا اثر دوسرے biomolecules (جانداروں میں موجود مالیکیول) مثلاً آر این اے پر ہوتا ہے۔ اس لئے عموماً ان تکنیکس کو جین تھراپی نہیں سمجھا جاتا[۷]۔

جینی طریقہ علاج کے فوائد

اس طریقہ علاج کے کچھ فوائد کو ذیل میں ذکر کیا جاتا ہے:

۱- اس طریقہ علاج کو ان مریضوں کے لئے استعمال کیا جاتا ہے جن میں دوسرے کیمیائی طریقہ علاج ناکام ہو چکے ہوں[۸]۔

۲- یہ علاج متعدی اور بیکٹیریا سے پیدا ہونے والی امراض کے خاتمے کے لئے استعمال کیا جاتا ہے۔

۳- وہ امراض جو قوت مدافعت کو کمزور کرنے کا سبب بنیں جیسے کینسر وغیرہ، تو اس علاج کو ان بیماریوں کے ازالے کے لئے بھی استعمال کیا جاتا ہے[۹]۔

۴- اس کے ذریعے بدن انسانی کے اندر نقص اور خرابی کا ازالہ کیا جاتا ہے[۱۰]۔

۵- اس کو حفاظتی تدابیر کے طور پر بھی استعمال کیا جاتا ہے۔ جب انسان کو یہ معلوم ہو کہ وہ فلاں بیماری میں مبتلا ہے یا اس کے بچوں کا اس بیماری میں مبتلا ہونے کا خدشہ ہے تو ان امراض سے حفاظت کے لئے جین تھراپی کو استعمال کیا جاتا ہے[۱۱]۔

۶- زائیگوٹ میں صلاحیت کا نہ ہونا یا کم ہونا، اس صلاحیت کو ابھارنے کے لئے یہی طریقہ علاج مستعمل ہے[۱۲]۔

۷- اس کے ذریعے بہت سارے موروثی امراض جیسے شوگر، غیر موروثی امراض جیسے جگر کی جلن اور قوت مدافعت کی کمی کی وجہ سے پیدا ہونے والی بیماریاں جیسے کینسر، یا وائرس اور جراثیم کے انتقال سے پیدا ہونے والی بیماریاں جیسے ایڈز، کا علاج کیا جاتا ہے۔

۸- شادی سے پہلے اگر کسی مرد و عورت میں دوران ٹیسٹ کوئی موروثی مرض ظاہر ہو جو بعد میں پریشانی کا سبب ہو تو اس مرض کے ازالے کے لیے بھی یہ طریقہ علاج بیشتر ممالک میں مستعمل ہے۔

۹- اس طریقہ علاج کی کامیابی موجودہ دور میں ڈاکٹروں کو دوسرے طریقہ علاج پر ابھارنے کا سبب ہے۔ جس سے ڈاکٹروں کو مزید تحقیق کا موقع ملتا ہے اور اس سے ان کی حوصلہ افزائی بھی ہوتی ہے(۱۳)۔

۱۰- اس علاج کی کامیابی حکومت کے لئے عملی ترغیب کا سبب ہے کہ وہ لیبارٹریز پر اپنی رقم خرچ کرے تاکہ دوسری مختلف بیماریوں کے علاج کی تحقیق میں مدد مل سکے۔

جینی علاج کے نقصانات

جینی علاج کے بعض نقائص بھی سامنے آئے ہیں۔ جن کو ذیل میں ذکر کیا جاتا ہے۔

۱- یہ بھی ممکن ہے کہ جن جینوں کو علاج کے لئے استعمال کیا جارہا ہے ان میں بھی کوئی بیمار کرنے والے وائرس ہوں جو کہ علاج کروانے والے آدمی کو مزید نقصان پہنچائے اور اس میں موت کا بھی خدشہ پایا جاتا ہے۔

۲- جو جین ڈالی گئی ہے اس سے ری ایکشن کی صورت میں کینسر کے واقعات بھی رونما ہوئے ہیں۔

۳- جین کے علاج میں خوردبین کا استعمال ماں اور بچے کی زندگی میں مختلف پیچیدگیوں کا باعث بنتا ہے۔ جین کے علاج سے ری ایکشن کے خدشات بھی پائے جاتے ہیں۔

۴- کبھی منتقل ہونے والی جین کی ناکامی مریض کے اندر ایک اور بیماری کا بھی سبب بن سکتی ہے جو اس بیماری سے بھی زیادہ شدید ہو جس کا علاج ہو رہا ہے۔

۵- کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ ڈالی جانے والی جین اپنی مطلوبہ ذمہ داری کو پورا نہیں کر پاتی جس کی وجہ سے کئی غیر معروف بیماریاں جنم لیتی ہیں(۱۴)۔

۶- اس کا ایک اخلاقی نقصان یہ ہے کہ اس جین کے حصول اور اس کو سٹور کرنے کے لئے بینک قائم کئے جائیں گے جس کو تجارت کا ایک ذریعہ بنایا جائے گا۔

۷- بعض تحقیق کرنے والے ڈاکٹر انسان کی عزت سے کھیلیں گے اور یوں انسان ایک تجربہ گاہ بن جائے گا۔

۸- اسی طرح بعض فضول کاموں مثلاً تحسینی امور اور تحسینی صفات کے حصول کے لئے بھی اس طریقہ کو اپنایا جائے گا(۱۵)۔

جینی علاج کا شرعی حکم

بنیادی طور پر جین سے علاج کرنے کے دو طریقے ہیں۔ ذیل میں ان طریقوں اور ان سے متعلقہ مسائل کا ذکر کیا جائے گا۔

پہلا طریقہ انسانی بدن میں پیدا ہونے والے امراض کا علاج کرنا۔

دوسرا طریقہ حفاظتی تدابیر کے طور پر بدن کا علاج کرنا۔

پہلے طریقہ علاج کا حکم: بدن میں پیدا ہونے والے خرابی کو دور کرنے کے لئے جین تھراپی علاج کے تین طریقے ہیں:

۱۔ کسی جین کی اصلاح کرنا۔

۲۔ جین کو نکال کر اس کا علاج کرنا۔

۳۔ بیمار جین کا کسی دوسرے جین کے ساتھ اضافہ کر کے علاج کرنا۔

جین کو اپنی ذمہ داری نبھانے کے لئے ایک مطلوبہ طاقت کی ضرورت ہوتی ہے۔ اگر اس قوت میں کچھ کمی آجائے تو یہ اپنی ذمہ داری پوری طرح نہیں نبھا سکتی۔ پس جب اس میں ضعف یا کمزوری ہو تو ایسی صورت میں اس کمزوری کی اصلاح کے لئے اضافی جین ڈالا جاتا ہے۔

معاصر علماء اور فقہ اکیڈمی مکہ مکرمہ نے اس طریقہ علاج کو علاج کے دوسرے طریقوں پر قیاس کرتے ہوئے جائز قرار دیا ہے۔ بشرطیکہ اس طریقہ کار سے مریض کو نسبتاً بڑا نقصان نہ ہو[۱۶]۔

موروثی امراض سے بچاؤ اور علاج کی تکلیف کو کم کرنے کے لئے، بشرطیکہ اس سے بڑا ضرر پیدا نہ ہو تو جین تھراپی کا استعمال درست ہے۔ اسی طرح فقہ اکیڈمی اُردن نے بھی چند شرائط کے ساتھ اس طریقہ علاج کو درست قرار دیا ہے۔

شرائط

۱- انسان کا علاج کرنے سے پہلے اس کا کسی حیوان پر تجربہ کیا جائے۔

۲- اس طریقہ علاج کے علاوہ کوئی دوسرا متبادل ذریعہ علاج نہ ہو۔

۳- اس علاج کے فوائد اس کے نقصانات سے زیادہ ہوں۔

۴- ان میں شرعی احکام مثلاً انسانی تکریم واحترام کا لحاظ رکھا جائے[۱۷]۔

مجوزین کے دلائل

۱- چونکہ یہ طریقہ علاج، علاج کے دوسرے طریقوں کی طرح ہے لہٰذا یہ بھی جائز ہے۔

۲- اس علاج سے مقاصد شرع کے اہم مقصد حفظ نفس کی ترغیب ملتی ہے اور ہر وہ کام جس میں حفظ نفس کی رعایت ہو جائز ہے۔

۳- جین اعضاء کے قائم مقام ہے۔ جس طرح اعضاء کو بیماری لگتی ہے اسی طرح جین بھی بیماری سے متاثر ہوتی ہے۔ پس اعضاء کی طرح اس کا بھی تمام احوال میں علاج کیا جائے گا۔

۴- مصالح مرسلہ کے قاعدے کے تحت جس طریقہ علاج میں منفعت ہو اور اس کی حرمت پر کوئی نص شرعی بھی نہ ہو تو اس کو مُباح قرار دیا جائے گا۔

۵- "الضرر یزال"[۱۸]۔ یہ قاعدہ ہر قسم کے ضرر اور حرج کو دور کرنے کو شامل ہے۔ چاہے وہ ظاہری ہو یا باطنی (جیسے جین وغیرہ)۔

۶- "الضرورات تبیح المحظورات"[۱۹]۔ کے قاعدے کی رُو سے جینی علاج بھی ضرورت میں سے ہے اس لئے کہ اس کے ذریعے مریضوں کو بعض ایسے امراض سے بچایا جا سکتا ہے جو موت کا سبب بنتے ہیں۔ پس اس طریقہ علاج کا استعمال کرنا بھی مباح ہو گا۔

طاقت کے حصول کے لئے جین کا استعمال

۱- اس صورت میں جین میں کوئی خرابی نہیں ہوتی محض طاقت کے حصول کے لئے اس طریقہ علاج کو اپنایا جاتا ہے۔ یہ علاج نہ تو ضروریات میں سے ہے اور نہ حاجیات میں سے ہے بلکہ اس کا مقصد صرف تحسینی امور کا حصول ہے اور تحسینی امور کے لئے ایسا طریقہ ناجائز ہے۔

۲- اصل انسان کی تکریم ہے۔ اور علاج کرنا بھی خلاف اصل ہے۔ اور علاج کا جواز تو صرف حفظ نفس کے لئے ہے۔ پس جہاں ضرورت نہ ہو تو وہاں انسانی تکریم کی رعایت رکھی جائے گی۔ اس لئے ایسی صورت میں علاج اپنے اصل یعنی منع ہونے کی طرف لوٹے گا[۲۰]۔

۳- ایسا طریقہ علاج اختیار کرنا جس سے انسان کا وہ توازن جس پر اس کو پیدا کیا گیا ہے اس میں فرق پڑتا ہو تو وہ ناجائز ہے۔ اس لئے یہ بھی ناجائز ہے۔

تبدیلی جین کا حکم

کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ جین میں جو مرض ہے اس کا علاج اس کے اندرونی اصلاح سے نہیں ہو سکتا بلکہ اس کو بدن سے نکالنا ضروری ہوتا ہے تاکہ یہ انسان کے بدن میں مزید خلل کا باعث نہ بنے[۲۱]۔ علماء نے اس طریقہ علاج کو جائز قرار دیا ہے۔ ان کے دلائل درج ذیل ہیں:

۱- یہ علاج قاعدہ شرعیہ کے موافق ہے۔ اس لئے کہ قاعدہ ہے "الضرر یزال"[۲۲] چونکہ خراب جین کے وجود سے جسم میں مزید ضرر کا خدشہ ہے اس لئے اس کا نکالنا ضروری ہے۔

۲- علماء نے اس طریقہ علاج کو اعضاء کی پیوند کاری پر قیاس کیا ہے چونکہ اعضاء کی پیوند کاری جائز ہے اس لئے اس ضمن میں یہ بھی جائز ہے[۲۳]۔

اس طریقہ علاج کو تین طریقے سے اعضاء کی پیوند کاری پر قیاس کیا گیا ہے۔

۱- اگر جسم کے اعضاء میں کوئی ایسا مرض ہو جس کا دوسرے عضو میں سرایت کرنا یقینی ہو تو اس کو کاٹنا واجب ہے۔ اگر احتمال ہو تو افضل ہے۔ پس خراب جین کا بھی یہی حکم ہے۔

۲- بعض علماء تو اعضاء کے ہبہ کے بھی قائل ہیں تو مریض کا اپنے ہی ناکارہ عضو سے چھٹکارہ پانا تو دلالۃً بطریق اولیٰ جائز ہو گا[۲۴]۔

۳- قانون یہ ہے کہ انسانی جسم میں دخل اندازی حرام ہے۔ لیکن اگر کوئی تکلیف ہو جیسے جین کی ایسی خرابی جو دوسرے امراض کا سبب بنے تو ہم اس قاعدہ سے انحراف کریں گے تاکہ انسانی مصلحت اور فائدے کی رعایت رکھی جائے۔ لیکن اس طریقہ علاج میں درج ذیل شرائط کی رعایت رکھنا ضروری ہے:

۱- جین کے نکالنے میں یہ ظن غالب ہو کہ نقصان کو دور یا ختم کرنے کا باعث بن جائے گا۔

۲- اس جین کا نکالنا بقدر ضرورت ہو۔

۳- یہ علاج ڈاکٹر کی ہدایت کے مطابق ہو۔

۴- اس طریقہ علاج میں نقصانات کم ہوں۔

خراب جین کا اضافی جین کے ساتھ علاج

وہ طریقہ علاج جو خراب جین میں اضافہ یا تبدیلی کی صورت میں ہو یہ جین کے علاج کا اعلیٰ طریقہ ہے۔ اور اس کی ضرورت دو صورتوں میں ہوتی ہے۔

۱- جہاں پر جین نکالنے کی صورت میں انسان کا توازن بحال نہ ہوتا ہو تو اس کو تندرست جین کے ساتھ بدل دیا جائے گا۔

۲- بعض دفعہ خلیہ کے اندر مطلوبہ مواد کی کمی ہوتی ہے جو تکلیف کا باعث بنتی ہے۔ اس تکلیف کو دور کرنے کے لئے اضافی جین تھراپی کی جاتی ہے[۲۵]۔

اس علاج کے تین ممکنہ طریقے ہیں:

۱- مریض کا اپنا ہی خلیہ استعمال کیا جائے۔

۲- دوسرے انسان کا خلیہ استعمال کیا جائے۔

۳- کسی حیوان کے خلیہ کا استعمال کیا جائے۔

مریض کا اپنا خلیہ استعمال کرنے کا حکم

یہ طریقہ علاج مندرجہ ذیل اسباب کی وجہ سے جائز ہے:

تمام فقہی اکیڈ میز کے نزدیک انسانی جسم کے ایک عضو کو دوسری جگہ لگانا جائز ہے۔ جیسے جلد اور شریانوں کی پیوند کاری وغیرہ۔ اسی طرح جین بھی انسان کا جُز ہے۔ لہٰذا اس کو پیوند کاری پر قیاس کرتے ہوئے ایک جین کو دوسرے کی جگہ استعمال کیا جاسکتا ہے(۲۶)۔

چونکہ انسان کے بدن کے ساتھ کھیلنا اور ایک عضو کو بغیر عذر کے منتقل کرنا ناجائز ہے، لیکن جب ضرورت ہو تو فقہی قاعدے "الضرورات تبیح المحظورات"(۲۷) کے تحت جائز ہے۔ اسی طرح جین کے اصلاح کے لئے جب صرف یہی طریقہ موجود ہے تو اس کا استعمال کرنا بھی درست ہے۔

نفس انسانی کی حفاظت شریعت کے ذکر کردہ بنیادی مقاصد میں سے ہے(۲۸)۔ اس لئے انسان کے ایک جز کو ضائع کرنا اس کی زندگی بچانے کے لئے جائز ہے۔ اور یہ جز کو زائل کر کے کُل کو باقی رکھنے کی قبیل سے ہے(۲۹)۔ اسی طرح جین کو منتقل کرنا، جب اس میں کوئی بیماری پیدا ہو، اصلاح کی غرض سے درست ہے(۳۰)۔ "المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية" نے بھی اس طریقہ علاج کو جائز قرار دیا ہے۔ جس میں ایک جین کو دوسرے کے ساتھ بدلا جائے یا اس جین میں مریض کے خلیوں کو ہی داخل کیا جائے۔ اس طرح اس کو کسی دوسرے جین میں ڈالا جائے تاکہ اس کی علیحدگی کے ساتھ مواد کا ایک بڑا ٹکڑا کسی مریض کے علاج کے لئے حاصل کیا جائے(۳۱)۔

جسم میں اپنا جین منتقل کرنے کی شرائط

۱- ضرورت ثابت ہو اور علاج کا دوسرا متبادل طریقہ نہ ہو(۳۲)۔

۲- اس انتقال جین سے کوئی بڑا ضرر و نقصان لاحق نہ ہو۔

۳- اس کو عبث اور فضول کاموں کی غرض سے استعمال نہ کیا جائے۔

۴- اس کے استعمال سے جین کی اصلاح یقینی، یا ظن غالب کے ساتھ ہو(۳۳)۔

کسی دوسرے انسان کا جین استعمال کرنا

یہ طریقہ علاج کسی انسان کے ایک عضو کو دوسرے انسان کو منتقل کرنے کے مشابہ ہے۔ معاصرین کا چونکہ پیوند کاری کی اس صورت میں اختلاف ہے لہٰذا جین کے استعمال کو بھی اس طریقے پر قیاس کیا جائے گا۔ اس کے انتقال کی دو صورتیں ہو سکتی ہیں:

۱۔ کسی زندہ انسان کا عضو منتقل کرنا ۲۔ کسی مردہ انسان کا عضو منتقل کرنا

زندہ انسان کا عضو دوسرے انسان میں منتقل کرنے میں علماء کے دو گروہ ہیں:

پہلا گروہ: انتقال اعضاء جائز ہے، معاصر علماء اور فقہی اکیڈمیز کا بھی یہی فیصلہ ہے(۳۴)۔

دوسرا گروہ: زندہ انسان کے اعضاء کا دوسرے انسان میں منتقل کرنا جائز نہیں(۳۵)۔

دلائل

۱- زندہ انسان کے اعضاء کی پیوند کاری جائز ہے اور جین بھی انسان کا ایک جز ہے اس لئے اس کو اعضاء کی پیوند کاری پر قیاس کرتے ہوئے دوسرے انسان میں علاج کے لئے استعمال کرنا جائز ہو گا۔ کیونکہ خلیہ مختلف خلیات کے اندر تقسیم ہوتا ہے تو ممکن ہے کہ منقسم ہونے والے خلیوں میں کوئی ایک خلیہ مفقود جین کا متبادل بن سکے۔ بخلاف عضو کے کہ اس میں ایسا نہیں ہو سکتا۔

۲- جین کے انتقال میں اعضاء کے انتقال کی بہ نسبت نقصانات بھی کم ہیں، اس لئے اس کا انتقال بطریق اولیٰ جائز ہونا چاہیے۔

۳- جین کا انتقال خون کی طرح ہے۔ اس لئے کہ دونوں انسانی اجزاء ہونے میں برابر ہیں اور خون کا انتقال بلا کسی اختلاف کے جائز ہے۔ بلکہ بعض علماء تو اس کی ترغیب دیتے ہیں۔ چنانچہ جین کا انتقال بھی جائز ہو گا۔

۴- چونکہ اس انتقال میں انفرادی اور اجتماعی مصلحت کی رعایت کا پہلو بھی پایا جاتا ہے، اس لئے اس کا انتقال جائز ہو گا۔

زندہ انسان سے جین کے انتقال کی شرائط

۱- یہ انتقال تبرعاً ہو، اس کو بیچا نہ جائے، کیونکہ انسانی جُز کو فروخت کرنا حرام ہے۔

۲- اس بات کا گمان ہو کہ تبرعاً دینے والے کو نقصان نہ ہو گا۔ اگر نقصان کا گمان ہو تو نا جائز ہے[۳۶]۔

۳- اس کے متعلقات میں سے بھی کسی کو ضرر نہ ہو جیسے بیوی[۳۷]۔

۴- جین کا انتقال دینے والے کی رضامندی سے ہو[۳۸]۔

۵- جین دینے والا کامل اہلیت رکھتا ہو۔ پس مجنوں اور بچے کا جین لینا جائز نہیں اس لئے کہ ولی کو اس کے تبرع کی اجازت نہیں[۳۹]۔

۶- یہ جواز مسلم اور غیر مسلم دونوں کے لئے ہے۔ اس لئے کہ انسان دونوں کو شامل ہیں۔ ہاں جو اسلام کا اعلانیہ دشمن ہو تو اس کو نہ دیا جائے[۴۰]۔

مردہ انسان سے جین کا حصول

مردہ انسان سے اعضاء لینے میں علماء کے دو آراء ہیں:

پہلی رائے: زندہ کی طرح اس کے اعضاء کا انتقال جائز ہے۔ معاصر علماء اور فقہی اکیڈمیز کی یہی رائے ہے[۴۱]۔

دوسری رائے: مردہ انسان کے اعضاء کا انتقال جائز نہیں[۴۲]۔

علماء نے جب زندہ انسان کے اعضاء کے انتقال کو جائز قرار دیا ہے تو مردہ کے اعضاء بھی منتقل کرنا جائز ہے۔ کیونکہ زندہ کی عزت مردہ کی نسبت زیادہ ہے۔

جین کے انتقال میں اعضاء کے انتقال کی طرح بے حرمتی نہیں ہوتی اس لئے کہ جین جسم کا چھوٹا سا جُزہے جو کہ میت کے جسم میں تبدیلی نہیں لاتا۔

مردہ سے جین کے انتقال کی شرائط

۱۔ اس شخص کا فوت ہو جانا یقینی ہو۔

۲۔ وفات سے قبل اس سے اجازت لی ہو۔

۳۔ وفات کے بعد اس کے ورثاء اجازت دیں [۴۳]۔

۴۔ میت نے وصیت نہ کی ہو کہ اس کے کسی عضو یا جز کو منتقل نہ کیا جائے [۴۴]۔

کسی حیوان کا جین انسان میں منتقل کرنا

یہ مسئلہ اس صورت کے زیادہ قریب ہے کہ کسی جانور سے عضو لے کر انسان میں اس کو منتقل کر دیا جائے۔ فقہانے اس کی وضاحت کی ہے:

۱۔ وہ حیوان مباح الاکل ہو، اس میں تمام علماء کا اتفاق ہے۔

۲۔ معاصر علماء نے حلال جانوروں کے اعضاء کے استعمال کو جائز قرار دیا ہے [۴۵]۔

۳۔ اسی طرح حرام جانوروں کے اعضاء (سور وغیرہ) ضرورت کے تحت جائز ہے [۴۶]۔

حیوان کے اعضاء کا انتقال اس لئے بھی جائز ہے کہ انسان عضو کے محروم ہونے سے بچ جاتا ہے۔ لیکن حیوانی اعضاء کے انتقال پر جین کے انتقال کو قیاس نہیں کیا جائے گا اس لئے کہ حیوانی اعضاء اور جین کے انتقال میں فرق ہے۔ جین کا انتقال آسان اور اعضاء کا انتقال مشکل ہے۔ ممکن ہے کہ انسانی جنیات کو کافی مقدار میں تقسیم کے ذریعے بڑھایا جائے اور کسی حیوان کے جین کو انسان کی طرف منتقل کرنے کی ضرورت نہ رہے۔

حیوان کا جین حجم میں انسان کے جین کے برابر نہیں، بخلاف انسان کے۔

انسان اور حیوان کے جین مختلف ہونے کی وجہ سے شاید ان کا انسانی جسم اس کو قبول نہ کرے۔

حفاظتی تدابیر کے لئے جسمانی خلیہ کا استعمال

جب انسان کو یہ معلوم ہو جائے کہ اس کے بدن میں ایک ایسی بیماری لگی ہے جو اس کی نسل میں منتقل ہو سکتی ہے، اگر اس کی حفاظت جینی طریقہ علاج سے ممکن ہو تو اس طریقہ علاج کو اپنانے میں کوئی حرج

نہیں ہے۔ کیونکہ شریعت اس کو حفاظتی تدابیر اختیار کرنے کی اجازت دیتی ہے۔ وہ چاہے جس طریقہ پر ہو، جین کی اصلاح کے ذریعے، اس کو نکالنے کے ذریعے یا اس کو بدلنے کے ساتھ۔ اس کا ثبوت اس حدیث سے بھی ہوتا ہے۔ آپ ﷺ نے فرمایا: ''لولا أن أشق علی أمتی لأمرتهم بالسواک لکلّ صلاة''[٤٧]۔ مسواک کے استعمال سے امراض کا بچاؤ کیا جاتا ہے[٤٨]۔ تو اس پر قیاس کرتے ہوئے جینی خلیہ کو حفاظتی تدابیر کے طور پر استعمال کیا جاسکتا ہے۔

جو تدابیر حفظ انسانی کے لئے ہوں، شریعت اس کو قدر کی نگاہ سے دیکھتی ہے تاکہ اس سے انفرادی اور اجتماعی طریقے سے معاشرہ امراض سے پاک ہو۔ جینی علاج بھی اس ترغیب اور شریعت کے اہتمام میں شامل ہے۔ اسلام چونکہ صفائی کا حکم دیتا ہے، اس لئے کہ ماحول گندہ نہ ہو تو اس سے جین متاثر ہوتا ہے۔ پس جب اسلام اسی بالواسطہ چیز کے ذریعے حفاظت کی ترغیب دے رہا ہے تو جس ذریعہ سے اس کا علاج بالواسطہ ہو رہا ہو، اس حفاظتی طریقہ کو اپنانا بطریق اولیٰ جائز ہوگا۔ موروثی امراض میں کثرت کی وجہ سے حکومت کو اس کنٹرول کرنے میں زیادہ کوشش کرنی پڑے گی۔ اگر ان کو ابتدا ہی میں کنٹرول کر لیا جائے جیسا کہ عموماً کوششیں ہو رہی ہیں تو اس کے ذریعے جین کے مرض سے متاثرہ افراد کے علاج میں بھی کامیابی ہوسکتی ہے اور حکومتی مشکلات کو بھی کم کیا جاسکتا ہے۔

اسلامی فقہ اکیڈمی مکہ مکرمہ کا فیصلہ

جین تھراپی سے متعلق اسلامی فقہ اکیڈمی مکہ مکرمہ نے ۳۱ اکتوبر ۱۹۹۸ء میں درج ذیل فیصلہ صادر کیا:

۱۔ کسی مرض کے علاج یا بچاؤ کے لئے یا اس کی شدت کو کم کرنے کے لئے جنیٹک انجینئرنگ جائز ہے بشرطیکہ اس سے بڑا ضرر نہ ہو۔

۲۔ غلط مجرمانہ اور حرام کاموں کے لئے جنیٹک انجینئرنگ کا استعمال جائز نہیں۔

۳۔ کسی انسان کے جین سے متعلق تشخیص، یا اقدام ضرورت کے وقت ہی جائز ہوگی تاکہ تحقیق سے پہلے اس کے ممکنہ فوائد اور خطرات کے بارے میں باریکی کے ساتھ صحیح اندازہ کیا جائے اور شرعی اجازت بھی حاصل کی جائے۔ نیز نتائج کو مکمل مخفی رکھنے کا اہتمام ہو اور اسلام کے ان تمام احکام کی پابندی کی جائے جس میں انسان کے احترام اور شرف و مقام پر زور دیا گیا ہے[٤٩]۔

حواشی وحوالہ جات

۱۔ http://www.oxforddictionaries.com/definition/english/genetherapy (Cited: 09-08-2014).

۲۔http://sgugenetics.pbworks.com/wpage/38371/Gene%20Therapy(cited:10072014)۔

۳۔ Mavilio F, Ferrari G (2008). "Genetic modification of somatic stem cells. The progress, problems and prospects of a new therapeutic technology" EMBO Rep.9 Suppl1:S649.

۴۔"International Law".The Genetics and Public Policy Center, Johns Hopkins University Berman Institute of Bioethics. 2010.

۵۔Leho, Lai sum. 2014. "Gene delivery in malignant B cells using the combination of lentiviruses conjugated to anti-transferrin receptor antibodies and an immunoglobulin promoter." The Journal of Gene Medicine no.16 (ssue 1-2) P:11-27.

۶۔ Urnov FD, Rebar EJ, Holmes MC, Zhang HS, Gregory PD (2010). "Genome editing with engineered zinc finger nucleases". Nature Reviews Genetics۱۱ (9): 643-646.

۷۔Korthof, G. 2014. The implications of Steele's soma-to-germline feedback for the safety of somatic gene therapy in humans. 2002 [cited: 29-08-2014]. Available from http://wasdarwinwrong.com/kortho39a.htm.

۸۔ الجمل، عبد الباسط، عصر الجینیات، دار الرشاد، قاہرہ، طبع دوم ۲۰۰۱ء، ص:۷۹۔

۹۔ علی عباس، عالم الجینیات، دار الشروق، عمان، طبع اول ۱۹۹۹ء، ص: ۱۴۹۔

۱۰۔ الجمل، عبد الباسط، الھندسۃ الوراثیہ وابحاث الدواء، دار الرشاد، قاہرہ، طبع اول ۱۹۹۸ء، ص: ۳۸۔

۱۱۔ الجمل، عبد الباسط، عصر الجینیات، ص: ۶۳۔

۱۲۔ الجمل، عبد الباسط، الھندسۃ الوراثیہ وابحاث الدواء، ص: ۳۸۔

۱۳۔ عارف علی، ڈاکٹر، قضایا فقہیہ فی الجنایات البشریہ من منظور اسلامی، دراسات فقہیہ فی قضایا طبیہ معاصرہ، دار النفائس، عمان، طبع اول ۲۰۰۱ء، ۲/ ۷۴۸۔

۱۴۔ مصباح، عبد الہادی، العلاج الجینی واستنساخ الاعضاء البشریہ، دار مصریہ، قاہرہ، طبع اول ۱۹۹۹ء، ص:۲۹۔

۱۵۔ موسیٰ، حسنیہ، العلاج بالجنیات، مجلۃ العلم، شمارہ ۱۹۸، جولائی ۲۰۰۱ء، ص: ۴۸۔

۱۶۔ اسلامی فقہ اکیڈمی مکہ مکرمہ کے فقہی فیصلے، مترجم فہیم اختر ندوی، ڈاکٹر، ایفا پبلی کیشنز، س-ن، ص: ۳۷۷۔۷۹۔

۱۷۔ ابو البصل، عبد الناصر، الھندسۃ الوراثیہ من المنظور الشرعی، فقہیہ فی قضایا طبیہ معاصرہ، دار النفائس، عمان، طبع اول ۲۰۰۱ء، ص:

۔۲۰۶

۱۸۔ ابن نجیم، زین الدین بن ابراہیم، الاشباہ والنظائر، دار الکتب العلمیہ، بیروت، طبع اول، ۱۹۹۹ء ص: ۷۲۔

۱۹۔ ابن نجیم، الاشباہ والنظائر، ص: ۸۵۔

۲۰۔ ابن قیم، زاد لمعاد، مؤسسہ الرسالہ، بیروت، ۱۹۹۴ء ۴/ ۹۴۔

۲۱۔ الجمل، عبد الباسط، عصر الجنیات، ص: ۱۰۹۔

۲۲۔ ابن نجیم، الاشباہ والنظائر، ص: ۷۲۔

۲۳۔ شریف، محمد عبد الغفار، بحوث فقہیہ معاصرہ، دار ابن حزم، بیروت، طبع اول ۲۰۰۱ء، ۲/۱۶۷۔

۲۴۔ قرضاوی، یوسف، ڈاکٹر، فتاویٰ معاصرہ، مکتبہ اسلامی، طبع اول ۲۰۰۰ء، ۲ / ۵۸۳۔

۲۵۔ الجمل، عبد الباسط، عصر الجنیات، ص:۷۶۔

۲۶۔ شریف، محمد عبد الغفار، بحوث فقہیہ معاصرہ، ۲/۱۶۷۔

۲۷۔ ابن نجیم، الاشباہ والنظائر، ص: ۸۵۔

۲۸۔ شاطبی، ابراہیم بن موسیٰ، الموافقات، دار ابن عفان، طبع اولیٰ ۱۹۹۷ء، ۲/۱۹۔

۲۹۔ شربینی، شمس الدین محمد بن احمد الخطیب، مغنی المحتاج الیٰ معرفہ معانی الفاظ المنہاج، دار الکتب العلمیہ، طبع اول، ۱۹۹۴ء ص: ۱۸۱۔

۳۰۔ ابو البصل، عبد الناصر، الہندسۃ الوراثیہ، ۲/۲۰۵۔

۳۱۔www.islamicnet.com/arabic/abioethicsgenetic/index.html. (Cited: 20-05-2014)۔

۳۲۔ شریف، محمد عبد الغفار، بحوث فقہیہ معاصرہ، ۲/۱۶۷۔

۳۳۔ مجلہ مجمع الفقہ الاسلامی، شمارہ نمبر ۴، جز اول ۱۹۸۸ء، ص: ۵۰۹۔

۳۴۔ قرضاوی، یوسف، ڈاکٹر، فتاویٰ معاصرہ، ۲/۵۸۳؛ مجلہ مجمع الفقہ الاسلامی، ص: ۵۰۹۔

۳۵۔ شریف، محمد عبد الغفار، بحوث فقہیہ معاصرہ، ۲/۱۸۴۔

۳۶۔ قرضاوی، یوسف، ڈاکٹر، فتاویٰ معاصرہ، ۲/ ۲۳۰، ۵۸۸، ۵۸۶۔

۳۷۔ مجلہ مجمع الفقہ الاسلامی، ص: ۵۰۹۔

۳۸۔ ابو البصل، عبد الناصر، قضایہ طبیہ معاصرہ، ۲/۲۰۵۔

۳۹۔ قرضاوی، یوسف، ڈاکٹر، فتاویٰ معاصرہ، ۲/۵۸۷۔

۴۰۔ ایضاً، ۲/۲۸۸۔

۴۱۔ مجلہ مجمع الفقہ الاسلامی، ۱/۵۰۹۔

۴۲۔ قرضاوی، یوسف، ڈاکٹر، فتاویٰ معاصرہ، ۲/۵۸۳۔

۴۳۔ ایضاً، ۲/۵۹۰۔

۴۴۔ مجلہ مجمع الفقہ الاسلامی، ص: ۱۳۷۔

۴۵۔ یوسف قرضاوی، فتاویٰ، مترجم ڈاکٹر اصغر فلاحی، مکتبہ دارالنوادر، لاہور، س-ن، ۴/ ۲۲۔

۴۶۔ قاسمی، مجاہد الاسلام، مولانا، فقہی فیصلے، مکتبہ ادراۃ القرآن والعلوم الاسلامیہ، کراچی، ۱۹۹۹ء ص: ۲۱۲۔

۴۷۔ بخاری، ابو عبداللہ، محمد بن اسماعیل، صحیح بخاری، کتاب الجمعہ ،، باب السواک یوم الجمعہ، ۲/ ۴، دار طوق النجاہ، ۱۴۲۲ھ ح: ۸۸۷۔

۴۸۔ ابن حجر، فتح الباری، دارالحرمین قاہرہ، طبع اول ۱۹۹۶ء، ۸/ ۱۲۲۔

۴۹۔ اسلامی فقہ اکیڈمی مکہ مکرمہ کے فقہی فیصلے، ص: ۳۷۸-۳۷۹۔

المحلی لابن حزم: ایک تعارفی، تنقیدی اور تجزیاتی مطالعہ

Al-Muhalla by Ibn Hazm:
An Introductory, Critical & Analytical Study

ڈاکٹر حافظ امجد حسین*

Abstract

Fiqh Zahiri is one of the schools of Islamic Law that have very rare followers in the contemporary age.However in intellectual circles, Fiqh Zahiri still survives in the form of a book named "al - Muhalla" , composed by Imam Ibn Hazm Zahiri (Andalusian d.456 A.H/1064 C.E).In the interpretation of jurisprudence, "al-Muhalla" is a fundamental book in Fiqh Zahiri which still exists and is the only basic source for this of this particular school of thought.

Al-Muhalla is, in fact, based on fundamental teaching of the Holy Quran and Hadith of the beloved prophet Muhammad (SAW). This book is not only embalished with the opinions of Sahaba, Tabieen, Sahabiyat, Taabiyat and the scholary figures of Islamic jurisprudence till ۵th A.H, but also an analytical criticism on their opinions in the light of the Quran and Hadith. On account of this sublimity, al-Muhalla is an encyclopedic work concerning magnificent Islamic jurists. The paper under discussion presents an introduction and analytical study of this significant book.

جن فقہی مذاہب کے پیروکار آج بہت کم ہیں ان میں سے ایک فقہ ظاہری ہے، جو ابو سلیمان داود بن علی بن خلف الاصفہانی الکوفی البغدادی الظاہریؒ (م: ۲۷۰ھ) کی طرف منسوب ہے۔ انہوں نے اپنے فقہی اجتہادات واستنباطات کو نصوص میں محدود رکھا اور اجتہاد بالرائے کی ہر صورت کی مخالفت کی۔ اپنے مذہب کی حمایت میں کئی کتب تصنیف کیں[1] جو آج ناپید ہیں۔ پانچویں صدی ہجری میں فقہ ظاہری کو امام ابن حزم الاندلسی (م۴۵۶ھ) نے مدون کیا۔ نصوص سے استنباط واستخراج کرنے اور قیاس ورائے کے انکار میں اپنے پیش رو، داود ظاہری سے زیادہ سختی کا مظاہرہ کیا۔ اس سلسلہ میں اپنے فتاوی وفقہی آراء پر مشتمل چار کتب تصنیف کیں۔ سب سے پہلے دو جلدوں

* لیکچرر، علوم اسلامیہ گورنمنٹ پوسٹ گریجویٹ کالج، سمندری، فیصل آباد، پاکستان۔

پر محیط"كتاب الخصال الحافظ لجمل شرائع الاسلام"لکھی، پھر اس کی مبسوط و مفصل شرح"كتاب الإيصال" تحریر کی۔"المحلی"میں اس کا اختصار کیا اور آخر میں الایصال کا خلاصہ اور المجلی کی مختصر شرح"المحلی"تصنیف کی[۲] جو فقہ ظاہری کی موجود بنیادی کتاب ہے اور فقہی دائرۃ المعارف کا درجہ رکھتی ہے۔اسی اہمیت کے پیش نظر مقالہ ھٰذا میں المحلی کا ایک تعارفی، تنقیدی اور تجزیاتی مطالعہ درج ذیل عناوین کے تحت پیش کیا جاتا ہے:

۱۔تعارف ابن حزم ۲۔المحلی کا تعارف ۳۔المحلی کا علمی مقام و مرتبہ ۴۔المحلی کا تنقیدی و تجزیاتی جائزہ

ا۔ تعارف ابن حزم

فقہ ظاہری کے مدار المہام فارسی الاصل ابو محمد علی بن احمد بن سعید بن حزم الاندلسی، رمضان المبارک کی آخری شب بروز بدھ ۳۸۴ھ بمطابق ۷ نومبر ۹۹۴ء کو قرطبہ کے علاقے منیۃ المغیرۃ کے محلے میں پیدا ہوئے۔آپ کے والد منصور عامری (م۳۹۳ھ) اور اس کے بیٹے المظفر (م ۳۹۹ھ) کے وزیر تھے، اس لیے ابتدائی زندگی خوشحالی میں گزاری۔ابتدائی تعلیم و تربیت خواتین، مربی اور ان اساتذہ سے حاصل کی جو آپ کے باپ کی مجلس میں حاضر ہوتے تھے۔آغاز میں فقہ مالکی کو پڑھا، پھر شافعی مسلک اختیار کر لیا اور آخر کار فقہ ظاہری کے پابند ہو کر اس سوچ کی معاونت میں زندگی صرف کر دی۔ابن حزمؒ نے حکومت بنو امیہ کے بقا کی عملی کوشش بھی کی۔اموی خلفاء میں سے المرتضی(م۴۰۸ھ)،عبدالرحمن المستظہر باللہ(م۴۱۴ھ) اور ھشام المعتمد باللہ(م۴۲۸ھ) کے کچھ عرصہ کے لئے وزیر بھی رہے۔اندلس میں آپ کو مخالفت کی وجہ سے قید کیا گیا اور اشبیلیہ میں آپ کی کتب بھی نذر آتش کی گئیں۔یہ عظیم محدث و فقیہ ۲۸ شعبان ۴۵۶ھ بروز اتوار بمطابق ۱۵ جولائی ۱۰۶۵ء کی رات اکہتر سال دس ماہ اور انتیس دن کی عمر میں اپنے خالق حقیقی سے جا ملے[۳]۔

ا۔اساتذہ

ابن حزم کے تمام اساتذہ کا شمار ایک مشکل امر ہے تاہم کتب ابن حزم اور کتب تراجم سے جن اساتذہ کا تذکرہ مل سکا،وہ یہ ہیں۔عبداللہ بن ابراہیم بن محمد الاصیلی(م۳۹۲ھ) ، محمد بن عیسیٰ بن محمد الوراق قاضی طرطوشہ(م بعد۳۹۶ھ)،احمد بن محمد بن احمد المعروف ابن الجسور الاموی (م۴۰۱ھ)،عبدالرحمن بن ابی یزید المصری(م۴۰۱ھ)، یحییٰ بن عبد الرحمن بن مسعود المعروف ابن وجہ الجنۃ(م۴۰۲ھ)،عبداللہ بن محمد بن یوسف بن نصر ابن الفرضی(م۴۰۳ھ)، محمد بن عبد الرحمن بن محمد الکتانی(م۴۰۸ھ)،عبدالرحمن بن عبداللہ بن خالد الہمدانی(م۴۱۱ھ)،عبداللہ بن ربیع بن عبداللہ التمیمی(م۴۱۵ھ)،حسان بن مالک بن ابی عبدۃ الوزیر

(م۴۱۶ھ)، عبداللہ بن عبدالرحمٰن بن الجحاف المعافری(م۴۱۸ھ)، محمد بن الحسن المذحجی المعروف ابن الکتانی(م۴۲۰ھ)، حمام بن احمد بن عبداللہ الاطروش القرطبی(م۴۲۱ھ)، خلف مولی الحاجب جعفر الفتی الجعفری(م۴۲۵ھ)، مسعود بن سلیمان بن مفلت ابوالخیار(م۴۲۶ھ)، احمد بن محمد بن عبداللہ المقری الطلمنکی(م۴۲۹ھ)، محمد بن سعید بن عمر بن نبات الاموی(م۴۲۹ھ)، یونس بن عبداللہ بن محمد بن مغیث المعروف ابن الصفار القرطبی(م۴۲۹ھ)، احمد بن قاسم بن محمد بن اصبغ البیانی (م۴۳۰ھ)، ثابت بن محمد الجرجانی العدوی(م۴۳۱ھ)، عبداللہ بن یحییٰ بن احمد بن دحون(م۴۳۱ھ)، محمد بن عبد الواحد بن محمد الزبیری (م بعد ۴۳۴ھ)، عبداللہ بن یوسف بن نامی القرطبی (م۴۳۵ھ)، المہلب بن احمد بن اسید بن ابی صفرۃ التمیمی(م۴۳۵ھ)، محمد بن عبداللہ البکری الترمذی(م۴۳۶ھ)، احمد بن اسماعیل بن دیلم الحضرمی(م قبل ۴۴۰ھ)، محمد بن الحسن بن عبدالرحمٰن الرازی(م بعد ۴۵۰ھ)، محمد بن اسماعیل العذری المعروف ابن الفورتش(م۴۵۳ھ)، علی بن محمد بن عباد الانصاری الاشبیلی(م۴۵۶ھ)، یوسف بن عبد اللہ بن محمد بن عبد البر المزی(م۴۶۳ھ)، احمد بن عمر بن انس العذری المری المعروف ابن الدلائی(م۴۷۸)، ابراہیم بن قاسم الطرابلسی، احمد بن محمد بن عبد الوارث، البراء بن عبد الملک الباجی، جعفر بن یوسف الکاتب القرطبی، عبدالرحمٰن بن سلمہ الکنانی، ابو المطرف عبداللہ بن عبدالوارث، عبداللہ بن محمد بن عبد الملک بن جہور، عبداللہ بن محمد بن عثمان، عبداللہ بن یوسف بن ابی زید الاموی البلوطی، علی بن ابراہیم التبریزی،، الفرات بن ھبۃ اللہ ابوالمجد، محمد بن سعید بن جرج، محمد بن عبد الاعلیٰ بن ہاشم المعروف ابن الغلیط، یحییٰ بن خلف بن نصر الرعینی(۴)۔

۲۔ تلامذہ

ابن حزم کی علمی رفعت کے باوجود ان کے بہت کم طلباء کا ذکر ملتا ہے جنہوں نے ان کے مذہب، علم اور فکر کی اشاعت کی۔ اس کی وجہ مذہب اندلس (مالکی) کی مخالفت اور ان کی سخت زبان تھی، تاہم مصادر سے جن طلباء کا تذکرہ مل سکا وہ یہ ہیں۔ محمد بن احمد بن محمد بن حسن بن اسحاق (م فی حدود ۴۵۰ھ)، عبدالملک بن زیادۃ اللہ التمیمی الطبنی (م۴۵۷ھ)، سالم بن احمد بن فتح (م۴۶۱ھ)، صاعد بن احمد بن عبدالرحمٰن التغلی القرطبی (م۴۶۲ھ)، احمد بن عمر بن انس العذری المری المعروف ابن الدلائی (م۴۷۳ھ، اور ان کے شیخ بھی ہیں)، عمر بن حیان بن خلف (م۴۷۴ھ)، عبد اللہ بن محمد الصابونی(م۴۷۸ھ)، الفضل بن علی بن احمد بن سعید بن حزم ابورافع (م۴۷۹ھ)، علی بن سعید العبدری (م۴۹۱ھ)، عبداللہ بن محمد بن عبداللہ بن العربی الاشبیلی (م۴۹۳ھ)، محمد بن ابی نصر بن فتوح بن عبداللہ الازدی الحمیدی (م۴۸۸ھ)، محمد بن خلف الخولانی (م بعد ۴۹۴ھ)، یعقوب بن علی بن

احمد بن سعید بن حزم(م۵۰۳ھ)، محمد بن الولید بن محمد بن خلف الطرطوشی (م۵۱۰)، محمد بن محمد بن مسلمہ (م۵۱۱ھ)، شریح بن محمد بن شریح الرعینی المقری الاشبیلی (م۵۳۹ھ)، حسین بن عبد الرحیم بن نام البہرانی، محمد بن عبید اللہ اللخمی اور مصعب بن علی بن احمد بن سعید بن حزم[۵]۔

۳۔ علمی آثار

ابن حزم کی علوم اسلامیہ کے مختلف موضوعات حدیث، فقہ، اصول، سیرت و تاریخ، لغت و ادب، منطق، کلام اور انساب و ملل پر موجود و مفقود کتب و رسائل کی تعداد ایک صد سینتیس(۱۳۷) شمار کی گئی ہے[۶] جن میں سے، "الإحكام فى أصول الأحكام"، "الفصل فى الملل والأهواء والنحل" "طوق الحمامة" اور "المحلی" نے بڑی شہرت حاصل کی۔

۲۔ المحلی کا تعارف

الف۔ المحلی کا خارجی تعارف

۱۔ المحلی کا نام

کتاب ھذا کے نام میں "المحلّی" کا لفظ قدر مشترک ہے اس نام کے ساتھ اضافوں میں اختلاف ہے۔ طرطوسیؒ نے المحلى بالآثار[۷] اور امام ذہبیؒ (م۷۴۸ھ) نے تین نام "المحلى فى شرح المجلى" "المحلّى شرح المجلّى" اور "المحلى فى شرح المجلى بالحجج والآثار" ذکر کیے ہیں[۸]۔ کتب کی فہارس مرتب کرنے والوں نے اس کتاب کا نام "المحلى بالآثار فى شرح المجلى بالاختصار"[۹] ذکر کیا ہے۔

المحلی کے نام میں سب سے عجیب بات حاجی خلیفہ (م۱۰۶۷ھ) کا یہ قول ہے۔ "المحلى فى الخلاف العالى فى فروعِ الشافعية" پھر اس کی وضاحت یوں کرتے ہیں کہ یہ کتاب مذہب فقہ شافعی کی نہیں، شاید کہ المحلی کی شافعیہ کی طرف نسبت اس لئے کر دی گئی ہو کیونکہ ابن حزم ظاہریت اختیار کرنے سے پہلے کچھ عرصہ فقہ شافعی کے بھی پیروکار رہے تھے[۱۰]۔ یہ ظاہریت اختیار کرنا تقلیدی رنگ میں قطعاً نہ تھا بلکہ کئی جگہ اہل ظاہر کا بھی رد کرتے ہیں۔ کیونکہ وہ خود کو متبع سنت کہلانا پسند کرتے تھے۔

۲۔ مفہوم

حلّى يُحلّى تحلية، مادہ (ح ل ی) ناقص یائی سے باب تفعیل ہے۔ جس کے معنی آراستہ کرنا اور سجانا کے ہیں۔ المحلّی اس باب سے اسم مفعول ہے جس کا مطلب ہے آراستہ کیا ہوا، سجایا ہوا۔ "أي تزيّن"[۱۱] اس طرح ابن

حزم کی کتاب"المحلی بالاثارفی شرح المجلی بالاختصار"کا مفہوم ہوگا:احادیث و آثار سے مزین، المحلی کی مختصر شرح۔

۳۔نسبت

المحلی کے ابن حزم الاندلسیؒ (م۴۵۶ھ) کی تصنیف ہونے میں ذرابرابر بھی شک نہیں۔کیونکہ مورخین و مصنفین کی فہارس مرتب کرنے والوں نے اس کی نسبت ابن حزمؒ کی طرف کی ہے۔المحلی کے تکملہ "مسأله من الکتاب الایصال تکملة لما انتهى اليه أبو محمد من كتاب المحلى"[۱۲] میں اس کی نسبت ابن حزمؒ کے بیٹے ابو رافعؒ کی طرف جو کی گئی ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ المحلی کی تکمیل سے پہلے ہی جب ابن حزم کا وقت آخر آگیا تو اس وقت وہ جلد نمبر ۱۰ مسالۃ ۲۰۲۳ بعنوان "مسألة فى دية العمد والخطاء"تک پہنچے تھے۔تب انہوں نے اپنے بیٹے ابو رافع الفضل بن علی کو الایصال کی روشنی میں المحلی کو مکمل کرنے کی وصیت کی۔۔اس سے آگے مسالہ ۲۰۲۴ سے گیارہویں جلد کے آخر تک ۲۸۵ مسائل کو ان کے صاحب زادے نے الایصال سے خلاصہ کرکے مکمل کیا۔اس سے یہ بھی ثابت ہوتا ہے کہ المحلی، ابن حزم کی آخری تالیفات میں سے ہے۔

۴۔وجہ تالیف

امام ابن حزم کتاب المحلی کی وجہ تالیف مقدمہ میں یوں لکھتے ہیں:

"واضح ہو کہ اللہ تعالیٰ ہمیں اور آپ کو اپنی اطاعت کی توفیق عطا فرمائے۔ آپ نے اس خواہش کا اظہار کیا ہے کہ ہم ان مختصر مسائل کی قدرے توضیح کریں جن کو ہم نے اپنی کتاب الموسوم "المجلی" میں جمع کیا ہے اور براہین و دلائل کو مختصراً بیان کرنے پر اکتفا کریں تاکہ طالب و مبتدی بسہولت ان سے استفادہ کر سکے۔اس کے ساتھ ساتھ اسے بحث و استدلال میں مہارت حاصل ہو۔اختلافی مسائل سے آگاہ ہو اور ان دلائل کی صحت سے باخبر ہو جن سے حق کی پہچان ہوتی ہے مگر لوگوں نے (بلاوجہ) انہیں متنازعہ بنا رکھا ہے۔بایں طور مبتدی، قرآنی احکام اور احادیث سے آگاہ ہوگا، جو رسول اکرم ﷺ سے ثابت ہیں۔علاوہ ازیں اس میں یہ ملکہ پیدا ہوگا کہ غیر صحیح احادیث میں فرق و امتیاز کر سکے۔ثقہ راویوں سے آشنا ہو اور ان کو ضعیف راویوں سے ممیز و ممتاز کر سکے۔اس سے ایک مقصد یہ بھی ہے کہ قیاس اور اس کے قائلین کا فساد و تناقض واضح کیا جائے۔ان مقاصد کے پیش نظر میں نے

استخارہ کیا اور اللہ تعالیٰ سے مدد چاہی کہ وہ حق کی امداد کی طرف راہنمائی فرمائے۔ میں نے خالق حقیقی سے اس کے اظہار و بیان کی توفیق مانگی اور نیز یہ کہ وہ وہاب حقیقی (اس ناچیز کاوش کو) خاص طور سے اپنی خوشنودی و رضا کا ذریعہ بنائے۔ آمین۔ کتاب ھٰذا کے قاری پر یہ حقیقت خوب عیاں ہونی چاہیے کہ ہم نے اس میں صرف اسی حدیث سے اخذ و احتجاج کیا ہے جو متصل ہونے کے ساتھ ساتھ ثقہ راویوں سے مروی و منقول ہو۔ ہم نے ضعیف و منسوخ حدیث کی صرف مخالفت ہی نہیں کی بلکہ اس کے ضعیف اور منسوخ ہونے کی وجہ بھی بیان کر دی ہے۔ وماتوفیقی الا باللہ "[۱۳]۔

۵۔ المحلی کی طباعات

۱۔ پہلی بار مطبعۃ النہضۃ، مصر سے ۱۳۴۷ھ تا ۱۳۵۲ھ کو گیارہ جلدوں میں، شیخ محمد منیر الدمشقی کی تصحیح و تحقیق سے شائع ہوئی[۱۴]۔

۲۔ اس طبع پر شیخ احمد محمد شاکر نے تعلیق لکھی۔ پہلی چھ جلدوں میں احادیث کی تصحیح و تضعیف بھی کی۔ باقی اجزاء میں تحقیق نادر اور آخری تین اجزاء میں تحقیق ناقص ہے۔ دارالتراث، القاہرہ سے گیارہ جلدوں اور ۴۳۸۸ صفحات پر مشتمل، اس کتاب کو شائع کیا۔ مقالہ ھٰذا میں اسی نسخہ کے حوالہ جات درج ہیں۔ ہر جلد کی تفصیل درج ذیل ہے:

جلد ۱: صفحات ۲۸۶ مسائل ۱-۱۶۹ مقدمہ، مسائل التوحید، مسائل من الاصول، کتاب الطہارۃ۔

جلد ۲: صفحات ۲۸۸ مسائل ۱۷۰-۲۸۵ کتاب الطہارۃ، کتاب التیمّم، کتاب الحیض والاستحاضہ، کتاب الصلاۃ۔

جلد ۳: صفحات ۲۸۸ مسائل ۲۸۶-۳۷۶ کتاب الصلاۃ۔

جلد ۴: صفحات ۲۸۴ مسائل ۳۷۷-۵۱۲ کتاب الصلاۃ۔

جلد ۵: صفحات ۲۹۱ مسائل ۵۱۳-۶۷۲ کتاب الصلاۃ، کتاب الزکاۃ۔

جلد ۶: صفحات ۲۸۰ مسائل ۶۷۳-۷۷۴ کتاب الزکاۃ، کتاب الصیام۔

جلد ۷: صفحات ۵۶۲ مسائل ۷۷۵-۱۱۱۳ کتاب الصیام، کتاب الحج، کتاب الجہاد، الاضاحی، الاطعمۃ الصید، الاشربۃ اور کتاب العقیقۃ پر مشتمل ہے۔

جلد ۸: صفحات ۵۵۸ مسائل ۱۱۱۴-۱۵۰۷ کتاب النذور، الوعد، الأیمان، القرض، الرہن، الحوالۃ الکفالۃ، الشرکۃ، القسمۃ، کتاب الاستحقاق والغصب والخبایات علی الاموال، الصلح، کتاب المداینات والتفلیس

الاجارات والاجراء، کتاب المزارعة والمغاربة، کتاب المعاملة فی الثمار، الوکالة، المضاربة و ہی القراض الاقرار، کتاب اللقطة والضالة، کتاب الودیعة، کتاب الحجر، الاکراہ، کتاب البیوع۔

جلد ۹: صفحات ۵۶۸ مسائل ۱۵۰۸-۱۸۶۲ کتاب البیوع، الشفعة، السلم، الہبات، العاریة، الضیافة، العتق، کتاب الکتابة، المواریث، الوصایا، الامامة، الاقضیة، الشہادات، النکاح۔

جلد ۱۰: صفحات ۵۵۲ مسائل ۱۸۶۳-۲۱۰۶ کتاب الرضاع، الایلاء، الظہار، العنین، النفقات، اللعان، ماینسخ بہ النکاح، الطلاق، الخلع، المتعة، الحضانة، کتاب الدماء والقصاص والدیات۔

جلد ۱۱: صفحات ۴۳۲ مسائل ۲۱۰۷-۲۳۰۸ کتاب الدماء والقصاص والدیات، کتاب الحدود، کتاب المحاربین، مسائل التعزیر ومالاحد فیہ۔

۳۔ یہی نسخہ دوسری بار طبعة التجاریة فی مطبعة الامام، مصر سے ۱۳۸۴ھ کو گیارہ جلدوں میں شیخ محمد خلیل ھراس کی تعلیق سے نشر ہوا[۱۵]۔

۴۔ حنان عبد المنان کی نگرانی میں ۳۰۲۹ صفحات پر مشتمل دو جلدوں میں، بائیبل پیپر پر ۲۰۰۳ء میں بیت الافکار الدولیة، الاردن، السعودیة نے شائع کیا۔ اس طبع کی کئی خصوصیات ہیں مثلاً، شروع میں ایک علمی مقدمہ ہے جس میں ابن حزم کے نظریہ حدیث اور جرح و نقد کے اسلوب کو واضح کیا گیا ہے۔ آخر میں قرآنی آیات اور احادیث و آثار کی فہارس دی گئی ہیں، حسب ضرورت اعراب بھی لگائے گئے ہیں اور خوبصورت کمپیوٹر کمپوزنگ سے مزین ہے۔

۵۔ المحلّی کا اُردو زبان میں پروفیسر غلام احمد حریری (م۱۹۹۸ء) نے ترجمہ بھی کیا ہے۔ جس کی پہلی تین جلدیں مولانا ابو الاشبال صغیر احمد بہاری، مقیم جدہ، کی نظر ثانی کے ساتھ شائع ہو چکی ہیں۔ جلد اوّل کو دارالدعوۃ السلفیہ، شیش محل روڈ، لاہور سے المجلس العلمی السلفی، نے ۱۹۸۴ء میں نشر کیا۔ دوسری اور تیسری جلد مرکز الدعوۃ والارشاد نے شائع کی۔ بقیہ مسودہ ہنوز زیور سے طبع آراستہ نہ ہو سکا، اس عظیم کتاب کو تخریج اور اُردو ترجمہ کے ساتھ شائع کرنا بہت بڑی دینی خدمت ہو گی۔

۶۔ المحلی کے اکمالات واختصارات

المحلی کی تکمیل واختصارات پر مندرجہ ذیل تالیفات لکھی گئیں:

۱۔ اختصار المحلی لِابن العربی الحاتمی (م۶۳۸ھ)،اسے المعلّی فی اختصار المحلّی بھی لکھا گیا ہے[۱۶]۔اس کا نسخہ تیونس میں ہے[۱۷]۔اس کے مؤلف محمد بن علی بن محمد، ابو بکر محی الدین المعروف ابن العربی الحاتمی، الصوفی، الظاہری، الاندلسی ہیں۔ ان کی کئی تصانیف ہیں، جن میں سب سے زیادہ مشہور "الفتوحات المکیة" ہے[۱۸]۔

۲ ۔ اختصار المحلی للعمرانی[۱۹]۔

۳۔ الأنوار الأجلی فی اختصار المحلّی لِابی حیان الأندلسی(م ۷۴۵ھ)۔اسے "النور الأجلی" اور" الانوار الأعلی" کے ناموں سے بھی لکھا گیا ہے[۲۰]۔اس کے مؤلف اثیر الدین محمد بن یوسف بن علی، اَبو حیان الغرناطی، الحیانی، جوحجة العرب، فرید العصر، اپنے زمانے میں نحویوں کے امام، مغربی عالم اور تفسیر البحر المحیط کے مصنف ہیں۔[۲۱]۔

۴۔ تتمة المحلّی لِأبی رافع الفضل بن علی بن احمد بن سعید بن حزم(م۴۷۹ھ)، یہ المحلی کے ساتھ دسویں جلد کے آخر مسئلہ ۲۰۲۴ سے گیارہویں جلد کے اختتام تک مطبوع ہے۔

۵۔ القدح المعلّی فی اکمال المحلّی،اس کے مؤلف بعض ظاہری علماء ہیں۔ ابو عبد الرحمٰن ابن عقیل ظاہری نے ذکر کیا ہے کہ صفدی نے ترجمہ ابن حزم میں لکھا ہے کہ میں نے اسے تین جلدوں پر مشتمل ابن خلیل کے خط میں ابن سید الناس (م۷۳۴ھ) کے پاس دیکھا تھا[۲۲]۔

۶۔ المعلّی تتمة المحلّی،اس کا مؤلف مجہول ہے۔ شیخ ابراہیم کتانی کو یہ کتاب شہر سلا کی عظیم مسجد کے مکتبہ میں ملی تھی [۲۳]۔

۷۔ المستحلی فی اختصار المحلّی ،امام شمس الدین ذہبی(م۷۴۸ھ) کی ہے[۲۳ب] ۔

۸۔ المورد الأحلی فی اختصار کتاب المحلّی، امام ذہبی کے مجہول شاگرد اس کے مؤلف تھے[۲۴]۔

۹۔ معجم فقه ابن حزم الظاهري، شیخ محمد المنتصر کتانی (م۱۴۱۹ھ) نے مرتب کیا اور دار الکتب العلمیہ، بیروت نے ۲۰۰۹ء میں رنگین دو جلدوں میں طبع کیا۔ اس کے شروع میں بھی ایک علمی مقدمہ ہے۔

۷۔ المحلی کے تعاقب میں لکھی جانے والی کتب

۱۔ الرد علی المحلّی لعبد الحق الانصاری (م۶۳۱ھ)[۲۵]،اس کے مؤلف عبد الحق بن عبد اللہ بن عبد الحق، ابو محمد الانصاری حافظ، اصولی اور اشبیلیہ کے قاضی تھے[۲۶]۔

۲۔ السیف المجلی علی المحلی، اسے عصر حاضر کے ایک ہندوستانی مؤلف، مہدی حسن القادری نے لکھا ہے۔ مطبعۃ العزیزیۃ، حیدر آباد، دکن سے ۱۳۹۴ھ کو چار اجزاء میں طبع ہوئی تھی [۲۷]۔

۳۔ القِدْحُ المعلَّی فی الکلام علی بعض أحادیث المحَلَّی للحلبی المقری (م۷۳۵ھ) [۲۸]، اسے عبدالکریم بن عبدالنور بن منیر، قطب الدین، أبو محمد، امام، الحافظ، المحدث، بقیۃ السلف، مؤلف تاریخ مصر نے لکھا [۲۹]۔

۴۔ المعلی فی الرد علی المحلَّی لِابن زرقون المالکی (م۶۲۱ھ) [۳۰]، اس کے مؤلف محمد بن محمد سعید، ابوالحسن الاشبیلی، المعروف ابن زرقون ہیں جو مالکی مذہب کے ایک متعصب فقیہہ اور جلیل القدر حافظ تھے [۳۱]۔

ب۔ المحلی کا داخلی تعارف

ا۔ اسلوب بیان

فقہ ظاہری کے موجود و میسر مصادر میں سے اہم ترین مصدر "المحلی" فقہ اسلامی کے بڑے بڑے دواوین میں سے ایک ہے، جو فقہ ابن حزم کے مختصر متن "المجلی" کی شرح اور فقہ ظاہری کے مسائل کا خلاصہ ہے۔ جس کی تفصیل ابن حزم کی ایک دوسری عظیم کتاب الایصال میں موجود تھی، جو اس وقت ناپید ہے۔ ابن حزم کے اس فقہی موسوعہ "المحلی" میں مسائل کا اسلوب بیان درج ذیل ہے:

ا۔ ہر فقہی مسئلہ کا آغاز "مسألہ" لکھ کر کرتے ہیں۔

۲۔ آغاز مسئلہ میں، مسئلہ کا خلاصہ درج کرتے ہیں۔

۳۔ ہر مسئلہ اپنی جگہ پر ایک مستقل قضیہ ہے۔ بعض مسائل ایک سطر، ایک یا چند صفحات، کئی ایک دس دس، بیس بیس اور کئی تو تیس تیس صفحات پر مشتمل یا اس سے بھی زیادہ طویل ہیں [۳۲]۔

۴۔ نصوص شرعیہ کے ظاہر پر مسئلہ کی بنیاد رکھتے ہیں۔ اپنے استنباط واستدال میں احادیث و آثار کو نہ صرف متعدد طرق سے بیان کرتے ہیں بلکہ ان روایات کو جرح و تعدیل کے اصولوں پر پرکھ کر ان پر صحت یا ضعف کا حکم بھی لگاتے ہیں۔

۵۔ اجماع امت کو بھی دلیل شرعی کے طور پر پیش کرتے ہیں۔ ابن حزم نے المحلی اور الاحکام میں

اپنے نظریہ اجماع کو بیان کیا ہے۔ مزید یہ کہ نظریہ اجماع کی وضاحت کے ساتھ ساتھ "مراتب الاجماع" میں علیحدہ سے تمام اجماعی مسائل کو ابواب فقہ پر مرتب بھی کر دیا ہے[۳۳]۔

۶۔ اگر نصوص میں بظاہر کوئی تعارض نظر آئے تو ان میں تطبیق یا تنسیخ کو بھی واضح کرتے ہیں[۳۴]

۷۔ فقہ الصحابہؓ، تابعین، تبع تابعین اور بعض مفقود فقہی مذاہب جو اپنے زمانے میں موثر تھے، جیسے مذہب اوزاعیؒ (م۱۵۷ھ)، ثوریؒ (م۱۶۱ھ)، ابو ثورؒ (م۲۴۰ھ) وغیرہ کا بھی ذکر کرتے ہیں۔

۸۔ پھر دیگر معروف ائمہ کے اقوال درج کرتے ہیں جن میں زیادہ تر امام ابو حنیفہؒ (م۱۵۰ھ)، امام مالکؒ (م۱۷۹ھ) اور امام شافعیؒ (م۲۰۴ھ) ہیں۔ امام احمد بن حنبل (م۲۴۱ھ) کے اقوال بہت کم درج کرتے ہیں کیونکہ وہ انہیں امام الحدیث سمجھتے تھے۔

مذکورہ ائمہ کے دلائل سند سے نقل کرکے ایک ایک کا رد کرتے جاتے ہیں۔ مناظرانہ اسلوب سے بعض اوقات ان ائمہ کے اقوال کا رد انہی کے اصولوں کی روشنی میں کرتے ہیں۔ جیسے احناف کا رد قیاس اور مالکیوں کا قول صحابی سے۔ ابن حزمؒ قیاس اور اقوال صحابہ کو خود حجت تسلیم نہیں کرتے، لیکن حجت سمجھنے والے جب قیاس یا اقوال صحابہ کی مخالفت کرتے ہیں تو ان کی مخالفت کو بطور دلیل بیان کرتے ہیں۔ اسی طرح قول بلا برہان، تقلید، قیاس، استحسان وغیرہ کے مسائل میں ائمہ کی آراء کا رد کرتے ہیں اور آخر میں صحیح حدیث کی روشنی میں اپنے موقف کی تائید کرکے اس کی حقانیت ثابت کرتے ہیں۔

۲۔ المحلی کے مصادر

۱۔ القران الكريم۔

۲۔ الجامع الصحيح، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخارى(م۲۵۶ھ)۔ مرویات صحیح بخاری کو المحلی میں ابن حزم نے مندرجہ ذیل دو طرق سے روایت کیا ہے:

الف۔ عبدالرحمٰن بن عبدالله بن خالد الوهراني، عن إبراهيم بن أحمد، أبى إسحاق البلخى، عن محمد بن يوسف عن الفربرى، عن البخارى[۳۵]

ب۔ عن عبدالله بن ربيع، عن محمد بن يحييٰ بن مفرج، عن سعيد بن السكن، عن الفربرى، عن البخارى[۳۶]

۳ ۔ صحیح مسلم، أبو الحسين مسلم بن الحجاج القشيری(م۲۶۱ھ)۔ اسے ابن حزمؒ نے ایک ہی سند یعنی عن عبداللہ بن یوسف بن نامی، عن احمد بن فتح، عن عبدالوهاب بن عيسى، عن أحمد بن محمد، عن أحمد بن علی، عن مسلم سے روایت کیا ہے[۳۷]۔

۴ ۔ سنن أبی داود: سليمان بن الأشعث السجستانی(م۲۷۵ھ)۔ اسے دو طرق سے روایت کرتے ہیں:

الف۔ عن عبداللہ بن ربيع التميمی، عن محمد بن إسحاق بن السليم، عن ابن الأعرابی، عن أبی داود[۳۸]۔

ب۔ عن عبد اللہ بن ربيع، عن عمر بن عبد الملك الخولانی، عن محمد بن بكر بن محمد بن داسه، عن أبی داود[۳۹]۔

۵۔ سنن النسائی، أبوعبد الرحمن أحمد بن شعيب النسائیؒ(م۳۰۳ھ)۔ اسے المحلی میں ایک سند سے روایت کرتے ہیں جو یہ ہے: عن عبداللہ بن ربيع، عن محمد بن معاوية عن النسائی[۴۰]۔

۶ ۔ موطأ الإمام مالك، الإمام مالك بن أنس(م۱۷۹ھ)۔ ابن حزم نے المحلی میں اسے بھی ایک سند سے روایت کیا ہے جو یہ ہے: عن أحمد بن محمد بن الجسور، عن أحمد بن سعيد بن حزن الصفدی، عن عبيد اللہ بن يحيیٰ بن يحيیٰ، عن أبيه، عن مالك[۴۱]۔

۷ ۔ مسند احمد بن حنبل اوران کے مسائل: أبو عبد اللہ أحمد بن حنبل الشيبانی(م۲۴۱ھ)۔ ابن حزم اسے مندرجہ ذیل دو طرق سے روایت کرتے ہیں:

الف۔ عن حمام بن أحمد، عن عباس بن أصبغ، عن محمد بن عبد الملك ابن أيمن، عن عبداللہ بن أحمد بن حنبل، عن أبيه[۴۲]

ب۔ عن أحمد بن عمر بن أنس، عن عبيداللہ بن محمد السقطی، عن أحمد بن جعفربن محمد الختلی، عن عمر بن محمد بن عيسیٰ الجوهری السذابی، عن أحمد بن محمد بن هانی الأثرم، عن أحمد بن حنبل[۴۳]۔

۸ ۔ مسند سعید بن منصور، الحافظ سعید بن منصور الخراسانی المکی(م۲۲۸ھ) احکام الحج میں قران، یعنی حج اور عمرے کا ایک ساتھ احرام باندھنے کے متعلق ابن عباسؓ اور مجاھد کے اقوال سعید بن منصورؒ کی روایت سے نقل کرتے ہیں[۴۴]۔

۹۔ مصنف عبد الرزاق، أبو بکر عبد الرزاق بن همام الصنعانی(م۲۱۱ھ)۔ ابن حزمؒ نے اسے حمام بن احمدؒ کے ذریعے مندرجہ ذیل دو طرق سے المحلی میں روایت کیا ہے:

الف۔ عن حمام بن أحمد، عن ابن مفرج، عن ابن الأعرابی، عن الدبری، عن عبد الرزاق[۴۵]۔

ب۔عن حمام بن أحمد، عن عبد الله بن محمد بن علی الباجی، عن أحمد ابن خالد، عن عبیدالله بن محمد الکشوری، عن محمدبن یوسف الحذاقی، عن عبد الرزاق[۴۶]۔

۱۰ ۔ مصنف ابن أبی شیبة، أبوبکر عبدالله بن محمد بن أبی شیبة(م۲۳۵ھ)اسے ابن حزم نے ذیل کے چار طرق سے روایت کیا ہے:

الف۔ عن أحمد بن محمد بن الجسور، عن محمد بن عبدالله بن أبی دیلم، عن محمد بن وضاع، عن ابن أبی شیبة[۴۷]۔

ب۔ عن أحمد بن محمد بن الجسور، عن وهب بن مسره، عن محمد بن وضاع[۴۸]۔

ج۔ عن یحییٰ بن عبد الله بن مسعود، عن أحمد بن دحیم بن إبراهیم بن حماد، عن إسماعیل بن إسحق القاضی، عن ابن أبی شیبة[۴۹]۔

د۔ عن یونس بن عبدالله بن محمد الصفار، عن أبی عیسیٰ یحییٰ بن عبدالله بن یحییٰ اللیثی، عن أحمد بن خالد الجباب، عن محمد بن وضاع، عن ابن أبی شیبة[۵۰]۔

۱۱ ۔ مصنف الطحاوی: أحمد بن محمد بن سلامة بن سلمة الأزدی الطحاوی المصری(م۳۲۱ھ)[۵۱]۔

۱۲ ۔ مسند أبوداود الطیالسی: سلیمان بن داود بن الجارود الفارسی البصری(م۲۰۴ھ)کو مندرجہ ذیل ایک ہی سند سے روایت کرتے ہیں: هشام بن سعید الخیر عن عبد الجبار بن أحمد المقری، عن الحسن بن الحسین النجیرمی عن جعفر بن محمد بن الحسن الأصفهانی، عن یونس بن حبیب بن عبدالقادر، عن أبو داود الطیالسی[۵۲]۔

۱۳۔ مصنف قاسم بن أصبغ، أبو محمد قاسم بن أصبغ بن محمد بن يوسف البيانی القرطبی (م ۳۴۰ھ)۔ اسے ابن حزم کئی طرق سے روایت کرتے ہیں۔ جن میں سے چند مندرجہ ذیل ہیں:

محمدبن سعيد بن نبات سے چار، أحمد بن قاسم بن محمد بن قاسم بن أصبغ، عبدالله بن ربيع، أحمد بن محمد الطلمنكى اور يحيىٰ بن عبدالرحمن بن مسعود سے ایک ایک طرق سے روایت کرتے ہیں [۵۳]۔

۱۴۔ کتاب العذری: أحمد بن عمر بن أنس العذری المری المعروف ابن الدلايئ (م ۴۷۸ھ)۔ اس ضمن میں ابن حزم نے ابو بکرؓ پر عمرؓ کی فضیلت کا حوالہ اس کتاب سے دے کر رد بھی کیا ہے [۵۴]۔

۱۵۔ سنن ابن أيمن، أبو عبدالله محمد بن عبدالملك بن أيمن الأندلسی (م ۳۳۰ھ)۔ ذیل کی ایک سند سے روایت کرتے ہیں: عن حمام بن أحمد عن عباس بن أصبغ، عن محمد بن عبدالملك بن أيمن [۵۵]۔

۱۶۔ سنن الاثرم: أبو بكر أحمد بن محمد بن هانی الاثرم البغدادی (م ۲۷۳ھ) [۵۶]۔

۱۷۔ ابن حزم کی اپنی کتابیں، جن میں اہم ترین الایصال ہے [۵۷] جس کا المحلی ایک خلاصہ ہے۔

وہ مصادر جن کا بہت کم تذکرہ کرتے ہیں، مندرجہ ذیل ہیں:

۱۸۔ كتاب السبعه لعبد الرحمٰن بن زيد۔

ممکن ہے اس کتاب میں مدینہ کے فقہاء سبعہ کے فقہی اقوال درج ہوں۔ ان میں قاسم بن محمد بن اَبی بکر الصدیقؓ، ابو محمد (م ۱۰۷ھ)، عروہ بن الزبیرؓ بن العوام (م ۹۴ھ)، عبید اللہ بن عبد اللہ بن عتبہ بن مسعود، خارجہ بن زید بن ثابت الانصاری البخاری المدنی ابو محمد (م ۹۹ھ)، سلیمان بن یسار مولیٰ میمونۃ اُم المومنینؓ، اَبو بکر بن عبدالرحمٰن بن الحارث بن ہشام اور سعید بن المسیب (م ۹۴ھ) شامل ہیں۔ نماز فجر سے پہلے دائیں پہلو پر لیٹنے کے متعلق ان فقہاء کے عمل کو بیان کرتے ہوئے لکھا ہے: وذكر عبدالرحمٰن بن زيد فی كتاب السبعة [۵۸]۔

۱۹۔ كتاب المبسوط لإسماعيل بن إسحاق القاضی المالكی (م ۲۸۲ھ)۔

نماز قصر کے مباح ہونے کی مقدار پر ائمہ کے کئی اقوال ذکر کر کے کہتے ہیں: "ذكر هذه الروايات عنه إسماعيل بن إسحاق القاضی فی كتابه المعروف المبسوط" [۵۹]۔

۲۰۔ كتاب النبات لأبي حنيفة أحمد بن داؤد الدينوري اللغوي۔ احکام زکوۃ میں لفظ حبۃ کی تحقیق میں اس کتاب کا حوالہ دیتے ہیں[۶۰]۔

۲۱۔ كتاب الجامع الصغير لمحمد بن الحسن (م ۱۸۹ھ) اس سفر کی مقدار میں جہاں روزہ چھوڑا جا سکتا ہو امام ابو حنیفہؒ کا قول نقل کر کے کہتے ہیں۔

"ذكر ذلك محمد بن الحسن فی الجامع الصغير"[۶۱]۔

۲۱۔ كتاب أخبار فقهاء قرطبة لخالد بن سعد (م ۳۵۳ھ)۔ أحكام القضاء میں اس کتاب کا حوالہ دیا ہے[۶۲]۔ خالد بن سعد نے یہ کتاب خلیفہ المستنصر باللہ (م ۳۶۶ھ) کے لئے لکھی تھی[۶۳]۔

۲۲۔ كتاب أحكام سحنون بن سعيد

ابن اغلب کے زمانہ ولایت میں قیروان کی قضات میں جو فیصلے سحنون نے دیے تھے، ان کے بیٹے محمد بن سحنون (م ۲۱۳ھ) نے انہیں اس کتاب میں جمع کیا۔ ابن حزم نے کتاب التعزیر کے باب میں اس کا حوالہ نقل کیا ہے[۶۴]۔

۳۔ المحلی کا علمی مقام و مرتبہ

المحلی، اسلامی ادب کی ان عظیم کتب میں سے ایک ہے جن میں قرآن، حدیث، اقوال صحابہؓ، تابعین، پانچویں صدی ہجری کے نصف اوّل (ابن حزم کے زمانے) تک کے ائمہ کی فقہی آرا، ہر گروہ کے دلائل اور ان پر نقد بھی موجود ہے، جس نے المحلی کو فقہ القرآن والحدیث میں دائرۃ المعارف کے درجہ پر فائز کر دیا ہے۔ معجم فقہ ابن حزم کے مؤلف، محمد المنتصر باللہ (م ۱۴۱۹ھ) کے مطابق اس میں ایک جلد کے برابر امام ابن حزم کے استنباطات وفتاوی، ایک جلد احکام القرآن اور ایک جلد احکام الحدیث پر مشتمل ہے۔ فقہ صحابہؓ و تابعینؒ پر ایک جلد کے قریب ہے[۶۵]۔ ہر مسئلہ میں ہزاروں صفحات پر ان کے اقوال پھیلے ہوئے ہیں۔ ابن حزم نے اپنے ایک مستقل رسالہ "أصحاب الفتياء من الصحابة فمن بعدهم إلى زماننا على مراتبهم فی كثرة الفتياء"[۶۶] میں ان فقہاء صحابہؓ وہ تابعین کو شمار کیا ہے جن کی تعداد ۱۶۲ کے قریب ہے۔ ان میں سات مکثرین، اکیس متوسطین اور ایک سو چونتیس مقلین شامل ہیں۔ (ان صحابہؓ کے فقہی اقوال کو علیحدہ کرنے سے ایک مستقل جلد بنے گی۔ کئی فقہاء صحابہؓ کے فتاویٰ علیحدہ سے چھپ بھی چکے ہیں اور ان کا ترجمہ بھی میسر ہے۔) مقلین میں سے کئی صحابہ تو ایسے ہیں جن

سے صرف ایک، دو یا چند مسائل ہی منقول ہیں۔ ابن حزمؒ کے مطابق فقہاء صحابہؓ سے بیس ہزار سے زائد مسائل کے فتاویٰ منقول ہیں۔

ایک جلد کے برابر تبع تابعین اور پانچویں صدی ہجری کے نصف اوّل تک کے فقہاء کے فتاویٰ کی ہے۔ جن میں ائمہ اربعہ کے اقوال بھی شامل ہیں۔

دو جلد کے قریب فقہ حنفی اور دو فقہ مالکی کے رد میں، جب کہ ایک جلد کے برابر فقہ شافعی، ظاہری اور دیگر مذاہب کے رد میں ہے۔

فقہاء کا رد کرتے ہوئے بڑی شدت اختیار کرتے ہیں۔ ابن حزمؒ کی اس سختی کو اندلسی زاہد ابن العریف (م ۵۳۶ھ) نے حجاج کی تلوار سے یوں تشبیہ دی ہے۔"کان لسان ابن حزم و سیف الحجاج شقیقتین"(۶۷)۔

ابن حزم نے تقریباً بیس صحابیاتؓ اور چار تابعیات کی فقہی آراء بھی بیان کی ہیں، جو کتاب کے مختلف ابواب میں موجود ہیں۔ مذکورہ صحابہؓ وصحابیاتؓ کا ذکر مذکورہ مستقل رسالہ اور "الإحکام فی أصول الأحکام" میں بھی کیا ہے(۶۸)۔

تبع تابعین، ائمہ میں مرد و خواتین کے اقوال ابن حزم نے بلا تحریف نقل کیے ہیں۔ ڈاکٹر عبد الحلیم عویس کی تحقیق کے مطابق "حافظ ابن حزم نے المحلی میں کل ۵۴۶ علماء سلف کے آراء و اقوال درج کیے ہیں۔ ان میں سے بعض علماء کی ۶۰۰ سے بھی زائد آراء موجود ہیں"(۶۹)۔

۱۔ مسند و متواترات ابن حزم

یوں تو المحلی میں ہزاروں احادیث ہیں لیکن ایک جلد کے قریب ابن حزم کی مسند بنتی ہے۔ کیوں کہ ابن حزم نے "المحلی" میں سات سو احادیث، نبی ﷺ تک اپنی سند سے بیان کی ہیں، جو اندلس کے چار حفاظ حدیث، بقی بن مخلد (م ۲۷۶ھ)، قاسم بن اصبغ (م ۳۴۰ھ)، احمد بن خالد (م ۳۳۲ھ) اور محمد بن أیمن (م ۳۳۰ھ) کے واسطے سے نقل کی ہیں۔ اوائل میں احادیث متواتر کو نادر و نایاب سمجھا جاتا تھا۔ اگر چہ بہت بعد میں امام سیوطیؒ (م ۹۱۱ھ) نے "الأزھار المتناثرہ فی الأحادیث المتواترہ" میں ایک سو گیارہ روایات کو جمع کیا۔ بعد ازاں ابو جعفر الکتانیؒ (م ۱۳۴۵ھ) نے ۳۱۰ احادیث کو "نظم المتناثرة فی الأحادیث المتواترة" میں بیان کر دیا۔

امام ابن حزمؒ اس سے بہت پہلے، تقریباً ۸۰ احادیث متواترہ کو "المحلی" میں درج کر چکے ہیں۔ متواتر کی تعریف ابن حزم نے یہ کی ہے کہ جسے دو سے زائد رواۃ بیان کریں جن کا جھوٹ پر اتفاق محال ہو(۷۰)۔ المحلی میں کئی

روایات ایسی بھی ہیں جنہیں،انہوں نے پانچ، چھ یا سات طرق سے بیان کر کے بھی ضعف کا حکم لگایا ہے[۷۱]۔احادیث احاد و متواترہ کی اتنی بڑی تعداد اور ان کی مسند اس کتاب کے علمی مقام پر واضح دلیل ہے۔

۲۔ علماء کی آراء

علوم و معارف کی اسی بہتات کی بنا پر شیخ عز ابن عبد السلامؒ (م ۶۶۰ھ)[۷۲] نے کہا تھا۔

"ما رأيت في كتب الإسلام في العلم مثل المحلّى لابن حزم و كتاب المغني لِابن قدامة"[۷۳]

شیخ الحدیث حافظ محمد بنیامین طورؒ (م ۲۰۰۹ء) جن سے مقالہ نگار نے بخاری شریف کا درس لیا، کا کہنا تھا کہ ایک مجتہد و مفتی اگر "المحلی""فتح الباری" اور "نیل الأوطار" تینوں کتب کا بالاستیعاب مطالعہ کر لے تو مسائل کے استنباط اور ان کے دلائل میں کسی اور کتاب کی ضرورت نہیں رہتی۔

۳۔ المحلی میں فقہی غرائب کا ذکر

المحلی میں صحابہؓ و تابعین اور ائمہ سے منقول بہت سے فقہی عجائب و غرائب کا تذکرہ بھی ہے، جس کے مطالعہ سے فقہ اسلامی کی وسعت کا اندازہ ہوتا ہے، جو انسانی مصالح کا خیال رکھنے، ہر زمانے اور تمام حالات میں راہنمائی کا موجب ہے۔ ابن حزمؒ نے ان نادر معلومات کو بلا تحریف ذکر کر دیا ہے، قطع نظر اس بات سے کہ وہ انہیں تسلیم کرتے ہیں یا نہیں جو اس کتاب کے علمی مقام پر دلیل ہے۔

المحلی کے ان فقہی غرائب میں بعض کی مولف نے موافقت کی ہے اور بعض کو قرآن و سنت کی دلیل سے رد کیا ہے۔ چند فقہی غرائب درج ذیل ہیں۔

۱۔ موزوں اور جرابوں کے بغیر پاؤں کا مسح

حضرت علیؓ، عبد اللہ بن عباسؓ، حسن بصری، عکرمہ، شعبی اور امام طبری کا مذہب یہ ہے کہ موزوں اور جرابوں کے بغیر پاؤں پر مسح کرنا درست ہے۔

امام ابن حزم اس رائے کا انکار کرتے ہوئے لکھتے ہیں: "إنَّما قلنا بالغسل فيهما"[۷۴]۔

دلیل میں عبد اللہؓ بن عمرو بن عاص کی اس روایت کو پاؤں پر مسح کرنے کی ناسخ قرار دیتے ہیں:

ويل لِلأعقاب من النار [۷۵]۔

۲۔ران(الفخذ) ستر میں شامل نہیں(الفخذ ليست عورة)

یہ رائے حضرت ابو بکر صدیقؓ، ثابت بن قیسؓ، انس بن مالکؓ، ابوذرؓ کی ہے، کسی صحابی سے اس کی مخالفت بھی مذکور نہیں۔ اسی طرح عبداللہ بن صامت، ابوالعالیہ ابن ابی الذئب، سفیان ثوری اور داؤد ظاہری کے نزدیک مرد کی ران عورۃ میں شامل نہیں[۷۶]۔

امام ابن حزم نہ صرف اس رائے کی تائید کرتے ہیں بلکہ یہ بھی لکھتے ہیں:

"والأخبار فی أن الفخذ عورة، كلها واهية ساقطة"[۷۷]۔

یہ رائے کھلاڑیوں اور پہلوانوں کے لئے آسانی کا موجب ہے۔

۳۔وقت سے پہلے نماز

حضرت عبداللہ بن عباسؓ اور حسن بصری کے نزدیک وقت سے پہلے نماز جائز ہے۔ امام ابن حزمؒ کے مطابق ایسی عبادت جو وقت کے لحاظ سے محدود الطرفین ہو، اسے وقت سے پہلے یا بعد از وقت ادا کرنا درست نہیں۔ کیونکہ یہ دونوں (قبل از وقت اور بعد از وقت) اس کے وقت نہیں[۷۸]۔

۴۔عمداً ترک نماز موجب کفر وارتداد

جس نے جان بوجھ کر فرض نماز چھوڑ دی، یہاں تک کہ اس کا وقت گزر گیا وہ کافر و مرتد ہے۔ یہ رائے حضرت عمرؓ، معاذؓ، عبدالرحمٰنؓ بن عوف، ابوہریرہؓ اور دیگر صحابہؓ کی ہے[۷۹]۔ اس صورت میں ابن حزم کا نظریہ اس سے تھوڑا سا نرم ہے۔ لکھتے ہیں:

"من تعمّد ترك الصلاة حتى خرج وقتها فهذا لايقدر على قضائه أبدًا، فليكثر من فعل الخير و صلاة التطوع، ليثقل ميزانه يوم القيامة، و ليتب وليستغفر الله عزّوجل"[۸۰]۔

(جو عمداً نماز کو ترک کر دے یہاں تک کہ اس کا وقت گزر جائے، وہ اس کی قضا پر کبھی بھی قادر نہیں ہو گا۔ اب وہ نیکی کے کام کرے، نفلی نمازیں زیادہ ادا کرے تاکہ قیامت کو اس کا میزان بھاری ہو اور اللہ تعالیٰ سے توبہ و استغفار کرے)۔

۵۔معدنیات سرکاری ملکیت ہیں

امام مالک کی رائے ذکر کرتے ہیں کہ جس کی زمین سے، چاندی، سونا، تانبا، لوہا، سیسہ، معدنی دھات، نمک، پھٹکڑی، سرمہ اور یاقوت وزمرد میں سے کوئی بھی چیز نکلے، وہ معدنیات زمین سمیت سلطان کی طرف لوٹ

جائے گی اور وہ مملکت کی ملکیت بن جائے گی (۸۱)۔ امام ابن حزمؒ اور دیگر ائمہ جن میں امام ابو حنیفہؒ، امام شافعیؒ اور داؤد ظاہریؒ کے نزدیک ان معدنیات اور زمین کی ملکیت منتقل نہیں ہو گی۔ ابن حزمؒ لکھتے ہیں:

"فصح أن من ظهر فی أرضه معدن فهو له، یورث عنه و یعمل فیه ماشاء"(۸۲)۔

امام مالک کی یہ رائے بہت سے مفاسد سے بچاؤ کا باعث ہے جو گورنمنٹ کی رٹ کو چیلنج کرتے ہوں۔

۶۔ گواہوں کا نکاح کو چھپانا

گواہوں کا نکاح کو چھپانے سے نکاح میں کوئی فرق نہیں پڑتا۔ یہ رائے امام ابو حنیفہؒ، امام شافعیؒ، امام داؤد ظاہریؒ اور خود ابن حزمؒ کی ہے (۸۳)۔

بعض ائمہ کے نزدیک گواہ جب نکاح کو چھپائیں تو نکاح باطل ہو جاتا ہے۔ ابن حزمؒ بطلان نکاح کی اس رائے کو دو وجوہ سے خطا کہتے ہیں۔

(الف) جب دو عادل گواہ گواہی دے دیں تو ایسے نکاح سِرّ (پوشیدہ) کی نہی میں آپ ﷺ سے کوئی صحیح نص مذکور نہیں۔

(ب) ایسا نکاح جس میں گواہ مقرر ہو جائیں پوشیدہ رہتا ہی نہیں کیونکہ یہ پانچ لوگ تھے۔ ناکح، المنکح، المنکحہ اور دو گواہ۔ پھر عربی شعر کا حوالہ دیتے ہیں:

السِّر یکتمه الإثنان بینهما — و کل سرٍّ عد الإثنین منتشر(۸۴)

یہ رائے بعض اوقات بڑے مصالح کے حصول کا سبب بن سکتی ہے۔

۷۔ نکاح متعہ

آپ ﷺ کی رحلت کے بعد نکاح متعہ کی حلت پر ۹ صحابہؓ اور چار تابعین کے اقوال نقل کرتے ہیں۔ لیکن خود اس رائے کا رد کرتے ہیں کیونکہ یہ موقف نص کے خلاف ہے۔ لکھتے ہیں:

"لا یجوز نکاح المتعة وهو النکاح إلی أجل وکان حلالًا علی عهد رسول اللهﷺ ثم نسخها الله علی لسان رسوله نسخًا باتًا"(۸۵)۔

دلیل میں حضرت سبرہ الجہنیؓ کی روایت نقل کرتے ہیں کہ آپ ﷺ نے فرمایا تھا:

"فَإنّ الله قد حرمها علیکم إلٰی یوم القیامة"(۸۶)۔

۸۔ حمل کی مدت

حمل کی مدت کے متعلق کہتے ہیں کہ حضرت عمرؓ بن خطاب، محمد بن عبد اللہ بن عبد الحکم، داؤد ظاہری، ظاہریہ کے نزدیک آخری وطی کے بعد زیادہ سے زیادہ ۹ ماہ اور کم از کم ٦ ماہ حمل کا دورانیہ ہو سکتا ہے۔ اس سے کم یا زیادہ درست نہیں۔ اگرچہ بعض صحابہؓ، تابعین اور ائمہ سے ۲، ۴، ۵، ٦ اور ۷ سال تک کے اقوال بھی منقول ہیں (۸۷)۔

۹۔ سرکاری مال کی چوری

بیت المال سے چوری پر، خواہ وہ مال غنیمت کا ہو یا خمس کا، چور پر حد نہیں ہو گی۔ سعد بن ابی وقاصؓ کے پاس ایسا ہی مسئلہ آیا تو انہوں نے بذریعہ خط حضرت عمرؓ سے دریافت کیا تو انہوں نے فرمایا:

"لا قطع عليه لأن له فيه نصيبًا"

حضرت علیؓ نے خمس کے چور کے ہاتھ نہ کاٹے بلکہ اسے چھوڑ دیا اور کہا:

"إنّ له فيه نصيبًا"

یہی نظریہ ابراہیم نخعیؒ، حکم بن عتیبہؒ، امام ابو حنیفہؒ اور امام شافعیؒ کا ہے۔ جبکہ امام مالکؒ، ابو ثورؒ، داؤد ظاہریؒ اور دیگر اہل ظاہر کے نزدیک سرکاری مال کی چوری پر قطع ید ہے۔ اللہ اور رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے کسی چور کو، خواہ بیت مال سے چرائے، غنیمت سے یا ایسے مال سے جس میں اس کا حصہ ہو، خاص نہیں کیا، سرکاری مال کے چور پر حد سرقہ ہو گی، تعزیر نہیں۔ ابن حزمؒ آیت سرقہ کو دلیل کے طور پر بیان کر کے کہتے ہیں:

آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہر چور پر قطع ید کو لازم کیا (۸۸)۔

۱۰۔ مصحف کا چور

امام ابو حنیفہؒ اور صاحبینؒ کے نزدیک مصحف کی چوری پر خواہ اس پر چاندی لگی ہو، یا وہ سینکڑوں درہم سے مزین ہی ہو، چور پر حد نہیں لگے گی کیونکہ چور کو تعلیم کا حق ہے۔ جب یہ اس کا حق ہے تو بیت المال کی چوری کی مثل ہے۔ اس لئے اس کی سزائے حد کو تعزیر میں تبدیل کر دیا جائے گا۔

جبکہ دیگر ائمہ میں، امام مالکؒ، شافعیؒ، اہل ظاہر اور ابن حزمؒ کے نزدیک مصحف کے چور پر حد نافذ ہو گی، اور دلیل میں نص کا عموم پیش کرتے ہیں (۸۹)۔

۱۱۔ قحط میں چوری

بھوک کی وجہ سے تنگ شخص کو حضرت عمرؓ نے چور نہیں سمجھا اور فرمایا:

"إنّا لانقطع فی عام المجاعة" (ہم قحط کے سال میں چوری کی سزا نہیں دیں گے)۔

ابن حزمؒ نے کہا ہے کہ جسے بہت تکلیف ہو، اور اتنے مال کو چرائے جتنا اس کے نفس کے لئے کافی ہو جبکہ اس کے سوا کوئی اور ذریعہ بھی اس کے پاس نہ ہو تو اس پر کوئی سزا نہیں کیونکہ اس نے اپنا حق لیا ہے۔ اور انسان پر اپنے معاش سے مجبور ہو کر یہ لینا فرض تھا۔ اگر وہ یہ چوری نہ کرتا تو اپنے نفس کو ہلاک کر کے (۹۰) خدا کی نافرمانی کرتا کیونکہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے۔

"ولاتقتلُوا أنفسکم"(۹۱)۔

یہ رائے قضاۃ کے لئے چوروں کے بارے میں حالات کو پیش نظر رکھنے کی دلیل ہے جس سے نظریہ ضرورت ثابت ہوتا ہے۔

۱۲۔ المحلی میں ابن حزم نے کئی نادر اقوال بھی نقل کیے ہیں۔ جیسے حضرت علیؓ کے پاس ایک شخص باندھ کر لایا گیا۔ ایک بندہ کہنے لگا کہ اسے گذشتہ رات میری ماں پر احتلام ہوا ہے۔ حضرت علیؓ نے فرمایا:

"إذهب فأقمه فی الشمس واضرب ظِلّه"(۹۲) اسے لے جا کر دھوپ میں کھڑا کر کے اس کے سائے کو مارو۔ مدعی کا دعویٰ فضول تھا اس لئے حضرت علیؓ نے یہ فیصلہ سنایا۔

المحلی میں ایسی بہت سی مثالیں ہیں جو ابن حزمؒ کی اس کتاب کی عظمت کا منہ بولتا ثبوت ہیں کہ ان کا یہ فقہی دائرۃ المعارف کیسے کیسے ہیروں اور جواہرات سے بھرا ہوا ہے۔

۴۔ المحلّی۔ ایک تنقیدی و تجزیاتی مطالعہ

ابن حزمؒ بھی دیگر ائمہ کی طرح ایک امام ہیں، جن سے اجتہادی غلطی ممکن ہے، معصوم صرف انبیاءؑ کی ہستیاں ہیں۔ ابن حزمؒ میں مجتہد مطلق کی تمام شرائط و صفات پائی جاتی تھیں جنہیں استعمال میں لا کر ابن حزمؒ نے المحلی میں کل ۲۳۰۸ مسائل کا حل درج کیا، جن میں سے چند مسائل میں ان کی رائے پر نقد ہو سکتا ہے۔ ان کی قابل نقد آراء کتاب کی شان میں کمی کا باعث نہیں بلکہ اسے مزید خوبصورت بناتی ہیں کیونکہ انسان بالطبع خطاء و نسیان کا مرقع ہے۔ اسی لئے رسول ﷺ کے علاوہ ہر شخص کی بات رد بھی کی جا سکتی ہے اور قابل قبول ہونے کی صورت میں تسلیم بھی۔

ذیل میں ابن حزم کی ان چند فقہی آراء کا ذکر کیا جاتا ہے جنہیں تسلیم کرنا مشکل ہے۔ مثلاً

۱۔ اگر کوئی انسان کسی شخص کو کاٹنے کے لئے کتّے، یا کسی شیر کو چھوڑے، یا کسی احمق کو تلوار تھما دے اور اس کے نتیجے میں کوئی آدمی مارا جائے تو کتّے کو ابھارنے، شیر کو چھوڑنے اور احمق کو تلوار تھمانے والے کے بارے میں فرماتے ہیں۔"فلا ضمان علی المهيج ولا علی المطلق ولا علی المعطی السیف"۔

اسی مسئلہ کے تحت مزید لکھتے ہیں:

اگر کوئی آدمی گڑھا کھودے اور اس گڑھے کو ڈھانپ دے، پھر کسی شخص کو اس راستے سے گزرنے کا حکم دے اور گزرنے والا اس میں گر کر مر جائے یا اسے کوئی نقصان پہنچے تو ابن حزمؒ کے نزدیک چونکہ وہ اختیاراً اچل رہا تھا اس لئے "فلا ضمان علی آمرہٖ بالمشی ولا علی الحافر"(۹۳)

ابن حزم کی اس رائے کو قبول کرنا درج ذیل وجوہ سے ممکن نہیں کیونکہ:

الف: ایسا کرنا دوسرے کو دھوکہ دینے کے مترادف ہے جس کی اسلام میں کوئی گنجائش نہیں۔

ب: واضح نص کی عدم موجودگی میں بہت سے مسائل میں ﴿وَتَعَاوَنُوْا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوٰى وَلَا تَعَاوَنُوْا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾(۹۴) سے استدلال کرتے ہوئے ابن حزمؒ نے انسانی مصلحت کا لحاظ رکھا ہے،(۹۵) یہاں بھی وہی اصول استعمال ہونا چاہیے تھا جبکہ ایسا نہیں ہوا۔

ج: جان کا نقصان ہے جو "المسلم من سلم المسلمون"(۹۶) کے عموم کے تحت آتا ہے، ابن حزمؒ نے یہاں نص کی روح کو چھوڑا ہے۔

۲۔ اگر کسی شخص نے کھانے میں زہر ملائی پھر کھانے پر کسی کو دعوت دی جسے کھانے سے وہ مر گیا تو اس بارے میں لکھتے ہیں:

"لا قود فيه ولا دية ولا كفارة و إنما عليه ضمان الطعام الذى اَفْسَدَ"(۹۷).

آگے مزید لکھتے ہیں:

"لا قود على من سم الطعام لأحد مريدًا قتله فاطعمه اِيّاه فمات منه ولا دية عليه ولا على عاقلته ولا شئ(۹۸).

دلیل میں فتح خیبر کے موقع پر یہودیہ کا کھانے میں زہر ملانا، جس سے ایک صحابیؓ رسول ﷺ بشرؓ بن براء کی شہادت ہوئی، کا تذکرہ کرنے کے بعد فرماتے ہیں کہ یہودیہ کو قصاصاً قتل کرنے والی تمام روایات سنداً مجروح ہیں۔ اس لئے کھانے میں زہر دینے والے مجرم پر کوئی سزا نہیں۔ دوسری روایت ذکر کرتے ہیں:

"أن رسول اللهﷺ قال لها: أسمتِ هذه الشاة؟ قالت نعم فعفا عنها رسولُ اللهﷺ ولم يعاقبها"(۹۹)۔

ان الفاظ سے ثابت ہو رہا ہے کہ آپ ﷺ نے یہودیہ کو معاف کیا تھا۔ معاف جرم کو کیا جاتا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس یہودیہ کی سزا تو بنتی تھی مگر آپ ﷺ نے اسے معاف فرمادیا۔

نص کے مطابق ورثاء قاتل کو معاف کرنے کا شرعی حق رکھتے ہیں اور آپ ﷺ نے بطور سلطان اسے معاف کیا ہوگا۔ دھوکے سے قتل کرنا فساد بھی ہے اور ایک انسان کا قتل پوری انسانیت کا قتل ہے۔ لہٰذا آپ ﷺ نے اس صحابیؓ کے خون کو باطل قرار نہیں دیا بلکہ یہودیہ کو معاف کیا۔

ابن حزم کی یہ رائے بھی قبول کرنا کئی مسائل کا سبب بن سکتی ہے۔

۳۔ ابن حزم کی آراء میں تناقض یا مسئلہ میں غلطی کی وجہ سے ان کی آراء پر نقد کے کئی مواقع اور بھی ہیں۔ مثلاً:

نماز جنازہ میں ہر تکبیر کے ساتھ رفع الیدین کے متعلق لکھتے ہیں:

"و أما رفع الأيدی فانه لم يات عن النبیﷺ أنه رفع فی شئ من تكبير الجنازة اِلّا فی أوّل تكبيرة فقط، فلا يجوز فعل ذلك، لأنه عمل فی الصلاة لم يات به نص"(۱۰۰).

جنازہ میں تکبیر اولیٰ کے علاوہ رفع الیدین پر کوئی نص نہیں۔ حالانکہ حضرت عبداللہ بن عمرؓ کے متعلق مروی ہے کہ وہ نماز جنازہ کی ہر تکبیر کے ساتھ رفع الیدین کیا کرتے تھے(۱۰۱)۔

چونکہ یہ صحابی کا عمل ہے جو مطلقاً ابن حزمؒ کے نزدیک دلیل نہیں۔ جبکہ حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے مرفوعاً بھی مروی ہے کہ جب نبی ﷺ نماز جنازہ پڑھتے تو ہر تکبیر کے ساتھ رفع الیدین کرتے:

"ان النبیﷺ كان اذا صلى على جنازة رفع يديه فی كل تكبيرة واذا انصرف سلم"(۱۰۲).

یہ گویا فعل رسول ﷺ پر صریح نص ہے۔

اسی مسئلہ میں جنازہ میں دو سلاموں کے قائل ہیں۔ لکھتے ہیں:

"و أما التسليمتان فهي صلاة، وتحليل الصلاة التسليم، والتسليمة الثانية ذكر وفعل خير و باللّٰه تعالٰی التوفيق"(۱۰۳).

جنازہ کو دیگر نمازوں پر قیاس کرتے ہوئے دو سلاموں کو، باوجود عدم نص کے درست قرار دیتے ہیں جبکہ رفع الیدین کو عدم ثبوت (ان کے نزدیک) کی بنا پر پہلی تکبیر کے ساتھ خاص کرتے ہیں۔ یہ تناقض ہے۔

دوسرا تناقض یہ ہے کہ ان کے مطابق جنازہ میں آپ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ سے سات تکبیریں ثابت نہیں لیکن ساتھ ہی ذکر کرتے ہیں کہ تین سے کم اور سات سے زیادہ آپ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ سے ثابت نہیں[۱۰۴]۔

دوسری عبارت سے معلوم ہو رہا ہے کہ سات تک ثابت ہیں، اس سے زیادہ کا ثبوت نہیں۔ یہ تناقض ہے۔ واللہ اعلم۔

۴۔ مسئلہ عدت میں لکھتے ہیں: اگر عورت عدت میں ہو اور اسے حمل، حیض یا ناامیدی کے بارے میں قطعی یقین بھی نہ ہو تو حمل واضح ہونے تک انتظار کرے۔ اگر حاملہ ہو گی تو اس کی عدت وضع حمل ہے۔ اگر اسے کافی دیر کے بعد پتہ چلے کہ وہ حاملہ نہیں اور اس کی عدت کی مدت بھی گزر چکی ہے تو وہ آگے شادی کر سکتی ہے۔

"لِأنها قد تمت عدتها المتصلة بما أوجبها اللّٰہ تعالٰی من الطلاق، اما الإقرار و أما الشهور"[۱۰۵]۔

آگے ایک دوسری صورت بیان کرتے ہیں:

اگر عدت گزارنے والی عورت کو ایک یا دو حیض آئے، پھر حیض رُک گیا۔ یہ عورت تب تک انتظار کرے گی جب تک تین حیض مکمل نہ کر لے یا وہ حیض سے ناامید نہ ہو جائے۔ اسی انتظار میں جب وہ یئسن من الحیض کی عمر کو پہنچے گی تو "استانفن ثلاثة قروء"[۱۰۶] نئے سرے سے تین حیض انتظار کرے گی۔

پہلی صورت (حمل، حیض یا ناامیدی میں یقین نہ ہونے کی صورت میں) اگر وہ تین ماہ یا تین قروء گزار چکی ہے، اگر حمل نہیں تو آگے نکاح کر سکتی ہے۔ کیونکہ وہ عدت کی مدت گزار چکی ہے۔ جبکہ دوسرے مسئلہ میں اگرچہ وہ حیض و یاس کے انتظار میں کئی سال گزار چکی ہو، ناامیدی کا یقین ہونے پر نئے سرے سے عدت شروع کرواتے ہیں۔ پہلی صورت میں انتظار کے عرصے کو عدت میں شمار کرتے ہیں جبکہ دوسری صورت میں یاس کا یقین ہونے کے بعد، خواہ وہ کافی دیر کے بعد ہو، دوبارہ عدت شروع کرواتے ہیں۔ یہ تناقض ہے۔

عدت میں نو ماہ بعد یقین ہو جائے گا کہ وہ خاتون حاملہ نہیں (کیونکہ ابن حزمؒ کے نزدیک حمل کی مدت کم از کم ۶ ماہ اور زیادہ سے زیادہ ۹ ماہ ہے)[۱۰۷] اگر وہ حاملہ نہیں تو حیض کی گنتی اور یاس کا یقین کروانے میں عدت سے زیادہ عرصہ تک انتظار کروانا بھی تناقض ہے۔

۵۔ کئی مسائل میں ظاہر کے ساتھ ایسا جمود کرتے ہیں کہ واضح اسباب و معانی بھی لغو قرار پاتے ہیں۔ مثلاً کھانا کھلانے والے کی اجازت کے بغیر دو چیزوں کو بیک وقت اٹھا کر کھانا حلال نہیں کیونکہ ابن عمرؓ کا فرمان ہے:

"لا تقارنوا فانّ رسول اللهﷺ نهى عن القران"(۱۰۸).

مسند اسحاق میں حضرت ابو ہریرہؓ کا فرمان ہے کہ ہم اصحاب صفہؓ میں سے تھے۔ ہماری طرف آپ ﷺ نے عجوہ کھجوریں بھیجیں، بھوک کی شدت کی وجہ سے ہم دو دو کھاتے تھے۔ صحابہ کرامؓ جب کسی کے ساتھ مل کر کھاتے تو کہا کرتے تھے کہ ہم ملاتے تھے لہٰذا تم بھی ملاؤ(۱۰۹)۔ حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ آپ ﷺ کے زمانے میں صحابہؓ کا یہ فعل اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ ملا کر کھانے کی مشروعیت صحابہ میں معروف تھی، اور صحابی کا یہ فرمانا "کنا نفعل فی زمن رسول اللهﷺ، کذا له حکم الرفع عند الجمھور"(۱۱۰) جمہور کے نزدیک یہ ممانعت تنزیہی ہے، تحریمی نہیں۔

ابن بطالؒ کا ایک خوبصورت قول ہے: "النهي عن القران من حسن الأدب فی الأکل عندالجمهور لا علی التحریم"(۱۱۱).

اسی طرح لکھتے ہیں:

جس چیز سے کتّا چاٹ جائے اسے بہا دیا جائے کیونکہ اسے کھانا جائز نہیں۔ لیکن اگر کتّا چاٹے بغیر کھائے تو اس کی بچی ہوئی چیز کو کھایا جا سکتا ہے:

"فَاِن أکل منه ولم یلغ فیه فهو کله حلال"(۱۱۲).

امام صاحب روایت کے ظاہری الفاظ پر حکم لگاتے ہوئے أکل بلا ولغ کے بعد کھانے کو حلال اور ولغ کی صورت میں حرام قرار دیتے ہیں۔ حالانکہ جب کتّا کھائے گا ولغ تو لازماً ہو گا۔ یہاں ابن حزم کی ظاہریت، شریعت میں مشکلات کا باعث ہے۔ اللہ اعلم۔

۶۔ بول و براز کے وقت استقبال قبلہ اور دائیں ہاتھ سے استنجا کرنے کے متعلق لکھتے ہیں:

"ولا یجزی أحدًا أن یستنجی بیمینه ولاهو مستقبل القبلة"

اسی مسئلہ کے تحت لکھتے ہیں:

"و مسح البول بالیمین جائز، و کذلك مستقبل القبلة"(۱۱۳).

استقبال قبلہ میں تو واضح تناقض ہے اور مسح البول بالیمین میں ظاہری معنی پر جمود اختیار کیا ہے۔ کیونکہ نص میں صرف استنجاء کی ممانعت ہے جبکہ بول کو دایاں ہاتھ لگانے میں اس لئے کوئی حرج نہیں کیونکہ اس کا ذکر نص میں نہیں ہے۔ حالانکہ استنجاء بالیمین کی ممانعت بھی غلاظت کی وجہ سے ہے۔ بول میں ناپاکی بالاولیٰ زیادہ واضح ہے۔ ورنہ حدیث میں تو شرمگاہ کو بضعۃ کہا گیا ہے جس کی بنا پر وضو بھی نہیں (۱۱۴)۔

کبھی کوئی مسئلہ اپنے مقام سے رہ جائے تو بعد کے ابواب میں اس کا استدراک کرتے ہیں جیسے کتاب البیوع سے یہ مسئلہ تھا کہ زمین خریدنے پر اس میں موجود عمارت اور درخت بھی ساتھ ملتے ہیں، اس کو احکام السلم کے آخر میں درج کرتے ہیں (۱۱۵)۔

ابن حزم کی بعض آراء فقہ اسلامی میں بڑی وسعت کا سبب بھی بنی ہیں ہے جیسے مرضعہ پر روزہ فرض ہی نہیں تو قضا بھی نہیں (۱۱۶)۔

ایسے ہی بھوک اور پیاس کی شدت کی وجہ سے روزہ توڑنے والے پر بھی کفارہ و قضاء نہیں (۱۱۷)۔

چند مسائل میں کچھ سہو و تناقض کے سوا مجموعی طور پر یہ کتاب فقہ الکتاب و الحدیث، اسلاف (صحابہؓ، تابعین ائمہ کرام) کے اقوال اور ان کے دلائل میں ایک انسائیکلوپیڈیا کا مقام رکھتی ہے۔ اللہ تعالیٰ مولف کو جزائے خیر عطا فرمائے اور علماء کو اس سے استفادہ کی توفیق بخشے۔ آمین۔

حوالہ جات وحواشی

۱۔ ابن ندیم، ابوالفرج محمد بن اِسحاق الوراق، کتاب الفهرست، تحقیق: رضا تجدد، منشورات نور محمد، اصح المطابع، کارخانہ تجارت کتب، آرام باغ کراچی، س ن، ص:۲۷۱۔

۲۔ کتانی، محمد المنتصر باللہ بن محمد زمزمی(م۱۴۱۹ھ)، معجم فقه ابن حزم الظاهری، دارالکتب العلمیہ بیروت، ۲۰۰۹ء، ص:۱۵، مقدمہ۔

۳۔ حمیدی، محمد بن ابی نصر اندلسی(م۴۸۸ھ)، جذوة المقتبس فی ذکر ولاة الاندلس، دارالکتب العلمیہ، بیروت، ط/الاولی، ۱۴۱۷ھ/۱۹۹۷ء، ص:۲۷۷(ت۲۰۸)، ضبی، احمد بن یحیٰی بن احمد بن عمیرة(م۵۹۹ھ) بغية الملتمس فی تاریخ رجال أهل الاندلس، دارالکتب العلمیہ، بیروت، ط/اولی، ۱۴۱۷ھ/۱۹۹۷ء، ص:۳۶۴ (ت۱۲۰۵)، ابن بشکوال، ابو القاسم خلف بن عبدالملک(م۵۷۸ھ)، کتاب الصلة فی تاریخ ائمة الاندلس، ناشر: عزت العطار، قاهرة، ۱۹۸۹ء، ص:۲/۴۱۶، یاقوت الحموی، معجم الادباء، مصر، ۱۹۲۸ء، ص:۱۲/۲۳۷۔

مقالہ نگار کا غیر مطبوع Ph.D مقالہ بعنوان "امام ابن حزم کا فقہی منہج، استنباط واستخراج، ایک تنقیدی مطالعہ، (جی سی یونیورسٹی، فیصل آباد، سیشن ۱۲-۲۰۰۹ (B))

۴،۵۔ ابن فرضی، ابو الولید عبداللہ بن محمد بن یوسف ازدی (م۴۰۳ھ)، تاریخ علماء الاندلس، دارالکتب العلمیہ، بیروت، ط/اولی، ۱۴۱۷ھ/۱۹۹۶ء، حمیدی، جذوة المقتبس، الضبی، بغية الملتمس، ابن بشکوال، کتاب الصلاة، ذہبی، سیر اعلام النبلاء، تحقیق: شعیب ارناؤط، مؤسسة الرسالہ، بیروت، ط/ثانیہ، ۱۴۱۸ھ/۱۹۹۷ء، مقالہ نگار کا Ph.D مقالہ۔

۶۔ ابن حزم، رسالة المفاضلة بين الصحابة، مقدمة تحقیق: سعید افغانی، دارالفکر، بیروت، ط/ثانیہ، ۱۹۶۹، ص: ۴۷تا۶۰، ابن حزم، کتاب الدرة فیما یجب اعتقاده، مقدمہ تحقیق، احمد بن ناصر وسعید بن عبدالرحمٰن، مطبعہ مدنی قاهرة، ط/اولی، ۱۴۰۸ھ/۱۹۸۸ء، ص:۸۹، اسماعیل رفعت فوزی، منهج ابن حزم فی الاحتجاج بالسنة، دارالوفاء، مصر، ط/اولیٰ ۲۰۰۹ء، ص:۵۶، مجید خلف منشد، ابن حزم الاندلسی ومنهج فی دراسة العقائد والفرق الاسلامية، دار ابن حزم، بیروت، ط/اولی، ۱۴۲۲ھ/۲۰۰۲ء، ص:۹۳، عویس، عبدالحلیم، سیرت حافظ ابن حزم الاندلسی، (مترجم، رئیس احمد ندوی) جامعہ سلفیہ بنارس، ۱۴۰۵ھ/۱۹۸۵ء، ص:۱۲۲۔

۷۔ طرسوسی، نجم الدین، تحفة الترك فيما يجب أن يعمل فی الملك، تحقیق: عبدالکریم حمداوی، ط/ثانیہ، س ن، ص:۸۶۔

۸۔ ظاهري، ابوعبدالرحمٰن بن عقیل، ابن حزم خلال الف عام، دار الغرب الاسلامی، بیروت، ط/الاولیٰ، ۱۳۹۹ھ/۱۹۸۲ء، ص:۱/۱۴۹، ذہبی، تاريخ الإسلام و وفيات مشاهير الأعلام، تحقيق: ڈاکٹر عمر تدمیری، دارالکتاب العربی، بیروت، ط/اولیٰ، ۱۴۰۷ھ ص۳/۴۰۶، ذہبی، سیر اعلام النبلاء، ص: ۱۸/۱۹۴۔

۹۔ بغدادی، اسماعیل پاشا، ایضاح المکنون فی الذیل علی کشف الظنون، دارالکتب العلمیہ، بیروت،۱۴۱۳ھ، ص ۴/۴۴۴، عمر رضا کحالۃ،معجم المولفین، مکتبہ المثنی، داراحیاء التراث العربی، بیروت، ص: ۷/۱۶، بغدادی، اسماعیل پاشا،ھدیۃ العارفین فی أسماء المؤلفین و آثار المصنفین، استنبول، س ن، ص: ۵/۶۹۰، فاسی، علی بن محمد بن القطان، بیان الوھم والإیھام فی کتب الأحکام، تحقیق: ڈاکٹر الحسین آیت سعید،دار طیبہ، ریاض، ط/اولیٰ، ۱۴۱۸ھ ص: ۲/۳۱۲، عسقلانی،ابن حجر، تجرید أسانید الکتب المشھورۃ، أوالمعجم المفھرس، تحقیق:محمد المیادینی، مؤسسۃ رسالہ، بیروت، ط/اولیٰ، ۱۴۱۸ھ، ص:۱۶۵۔

۱۰۔ حاجی خلیفہ، مصطفی بن محمد المعروف بالکاتب الجلبی، کشف الظنون عن اسامی الکتب والفنون، منشورات مکتبۃ المثنی، بغداد، س ن، ص:۲/۱۶۱۷۔

۱۱۔ بلیاوی، ابو الفضل مولانا عبدالحفیظ، مصباح اللغات، مکتبہ قدوسیہ، لاہور، ۱۹۹۹ء، ص:۱۷۳۔

۱۲۔ ابن حزم، المحلی، تحقیق:احمد محمد شاکر، دارالتراث، القاھرۃ، ص: ۱۰/۴۰۱ (مسئلہ ۲۰۲۴)۔حاشیہ میں درج ہے کہ ان کے بیٹے نے آگے سے الایصال سے اختصار کیا ہے۔

۱۳۔ ابن حزم، المحلی، ص: ۱/۲ ۔

۱۴،۱۵۔ کتانی، معجم فقہ ابن حزم الظاھری، ص:۱/۵۵۔

۱۶۔ کتانی، عبدالحی، فھرس الفھارس والاثبات ومعجم المعاجم المشیخات، تحقیق: ڈاکٹر احسان عباس، دارالعرب الاسلامی، بیروت، ط/الثانیۃ، ۱۴۰۲ھ، ص:۳/۲۴۵۔

۱۷۔ ظاھری، ابن حزم خلال الف عام، ص: ۱/۱۵۲۔

۱۸۔ ذہبی ،سیر اعلام النبلاء، ص: ۲۳/۴۸۔

۱۹۔ شہری، ضیف اللہ بن عامر بن سعید شہری، الزامات ابن حزم الظاھری فقھاء المذاھب الاربعۃ فی کتاب الطھارۃ من المحلی، ص: ۵۳،جامعہ ام القریٰ، کلیہ شریعہ میں ڈاکٹریٹ کا غیر مطبوع مقالہ ہے جسے ۱۴۳۱ھ -۱۴۳۲ھ میں پیش کیا گیا۔

۲۰۔ فیروز آبادی، مجد الدین محمد بن یعقوب(م۸۱۷ھ)، البلغۃ فی تراجم أئمۃ النحو واللغۃ، تحقیق: محمد مصری، جمعیۃ احیاء التراث الاسلامی، کویت، ط/اولیٰ، ۱۴۰۷ھ، ص: ۱۸۵، عسقلانی، الدرر الکامنۃ فی أعیان المائۃ الثامنۃ، تحقیق: ڈاکٹر عبدالمعید خان، دائرہ معارف عثمانیہ، الھند، ط/ثانیہ، ۱۹۷۲ء، ص: ۶/۶۰، حاجی خلیفہ، کشف الظنون، ص:۲/۱۶۱۷، بغدادی، اسماعیل پاشا، ھدیۃ العارفین، ص: ۶/۱۵۲۔

۲۱۔ ذہبی ، معرفۃ القراء الکبار علی الطبقات والاعصار، ص: ۲/۷۲۳۔

۲۲،۲۳۔ ظاھری، ابن حزم خلال الف عام، ص: ۱/۱۵۱،۱۵۳۔

(۲۳ب)۔ کتبی، محمد بن شاکر، فوات الوفیات، تحقیق: علی معوض، عادل عبد الموجود، دارالکتب العلمیہ، بیروت،ط/الاولیٰ ۲۰۰۰ء، ص: ۲/۳۰۶۔

۲۴۔ بغدادی، هدية العارفين، ص:۶/۱۵۵، صدیق حسن خان، أبجد العلوم، دارالکتب العلمیہ، بیروت،۱۹۷۸ء، ص: ۳/۹۹، صفدی، صلاح الدین خلیل بن ایبک، الوافی بالوفیات، داراحیاء التراث، بیروت،۱۴۲۰ھ، ص: ۲/۱۱۵۔

۲۵۔ ابن ملقن، سراج الدین، البدر المنیر فی تخریج الاحادیث والآثار الواقعة فی الشرح الکبیر، دار الہجرۃ، ریاض، ط/اولیٰ،۱۴۲۵ھ، ص:۵/۶۶۲، عسقلانی، لسان المیزان، مؤسسۃ الاعلمی للمطبوعات، بیروت، ط/ثانیۃ ۱۳۹۰ھ، ص:۴/۱۹۹، ظاہری،ابن حزم خلال الف عام، ص: ۱/۱۵۲۔

۲۶۔ ذہبی، تاريخ الإسلام و وفيات مشاهير والاعلام، ص: ۴۶/۷۰، قضاعی، محمد بن عبداللہ، التکملة لکتاب الصلة، تحقیق: عبدالسلام ہراس، دارالفکر، بیروت،۱۴۱۵ھ، ص: ۳/۱۲۵۔

۲۷۔ ظاھري،ابن حزم خلال الف عام، ص: ۱/۱۵۲ ۔

۲۸۔ بغدادی،هدية العارفين، ص: ۵/۶۱۰، کتانی،فهرس الفهارس، ص: ۲/۹۶۲۔

۲۹۔ عسقلانی،الدررالکامنة، ص: ۳/۱۹۸۔

۳۰۔ قضاعی، التکملة لکتاب الصلة، ص:۴/۵۱۴، بغدادی،ايضاح المكنون، ص: ۴/۵۱۴ وهدية العارفين، ص: ۶/۱۱۱، ظاہری،ابن حزم خلال الف عام، ص: ۱/۱۵۲۔

۳۱۔ ذہبی، سير أعلام النبلاء، ص ۲۲/۳۱۱، ابن فرحون مالکی، برھان الدین، الديباج المذهب فی معرفة أعيان علماء المذهب، تحقیق: مامون بن محی الدین، دارالکتب العلمیہ، بیروت، ط/اولیٰ، ۱۴۱۷ھ/۱۹۹۶ء، ص:۵/۹۶۔

۳۲۔ المحلی، مسائل: ۲۶۶، ۸۳۵، ۱۰۹۸، ۱۳۹۴۔

۳۳۔ المحلی، ص:۱/۵۴تا۵۵(مسائل: ۹۶تا۹۹)، ابن حزم،الاحکام فی اصول الاحکام، دارالحدیث بجوار ادارۃ الازھر، ط/اولیٰ، ۱۴۰۴ھ/۱۹۸۴ء ص:۱/۵۲۵، ابن حزم، مراتب الاجماع فی العبادات والمعاملات والاعتقادات، دارالکتب العلمیہ، بیروت، س ن۔

۳۴۔ المحلی، ص:۵/۶۵ (مسئلہ: ۵۲۹) ص: ۷/۵۰ (مسئلہ: ۸۱۳)، ص:۹/۴۴۵ (مسئلہ: ۱۸۱۷)، ص: ۱۰/۱۴ (مسئلہ: ۱۸۶۹)۔

۳۵۔ المحلی، ص:۱/۱۸۸(مسئلہ:۱۳۹)، ص:۲/۱۶۴(مسئلہ:۲۵۴)، ص:۳/۱۲۲(مسئلہ: ۳۱۵)، ص:۶/۱۰۷ (مسئلہ: ۶۹۹)۔

۳۶۔ ایضاً، ص:۱/۸۲(مسئلہ: ۱۱۳) ۔

۳۷۔ ایضاً، ص:۲/۱۶۴(مسئلہ: ۲۵۴)، ۳/۹۰(مسئلہ: ۲۹۹)، ص:۴/۱۲(مسئلہ: ۳۸۵)۔

۳۸۔ ایضاً، ص:۲/۱۸۲(مسئلہ: ۲۶۰)، ۴/۱۷۲، ۱۷۳(مسئلہ: ۴۷۳)، ص:۴/۲۲۶(مسئلہ: ۴۹۴)۔

۳۹۔ ایضاً، ص:۶/۴۰، ۴۲ (مسئلہ: ۶۷۴)۔

۴۰۔ ایضاً، ص:۲/۱۸۲(مسئلہ: ۲۶۰)، ص:۳/۱۲۴(مسئلہ:۳۱۵)، ص:۴/۹۲ (مسئلہ: ۴۴۲)، ص: ۴/۱۳۸(مسئلہ:۴۵۹)، ص:۵/۲۷۸ (مسئلہ: ۶۷۲)۔

۴۱۔ ایضاً، ص: ۱۰/۴۵۲(مسئلہ: ۲۰۵۵)۔

۴۲۔ ایضاً، ص:۴/۹۵(مسئلہ: ۴۴۳)، ص:۴/۱۱۹(مسئلہ: ۴۵۱)۔

۴۳۔ ایضاً، ص:۷/۱۰۴، ۱۰۵(مسئلہ:۸۳۳)۔

۴۴۔ ایضاً، ص: ۷/۱۰۳(مسئلہ: ۸۳۲)۔

۴۵۔ ایضاً، ص:۴/۹۴(مسئلہ: ۴۴۲)، ص:۱۱/۱۱۴(مسئلہ: ۲۱۵۹)۔

۴۶۔ ایضاً، ص:۷/۱۰۰(مسئلہ: ۸۳۳)۔

۴۷۔ ایضاً، ص:۳/۱۳۱، ۱۳۵(مسئلہ: ۲۲۱)، ص:۴/۶(مسئلہ: ۳۸۰) ۔

۴۸۔ ایضاً، ص:۴/۹۲(مسئلہ: ۴۴۲)، ص:۶/۵۷(مسئلہ: ۶۸۱)، ص: ۹/۴۵۳(مسئلہ: ۱۸۲۱)۔

۴۹۔ ایضاً، ص:۴/۲۴(مسئلہ: ۶۴۱)۔

۵۰۔ ایضاً، ص:۴/۲۴(مسئلہ: ۳۹۲)۔

۵۱۔ ایضاً، ص:۹/۴۵۲(مسئلہ: ۱۸۲۱)۔

۵۲۔ ایضاً، ص:۲/۸۳(مسئلہ: ۲۱۲)، ص:۳/۲۵۹(مسئلہ: ۳۶۹)، ص:۱۱/۲۲۶(مسئلہ: ۲۱۹۹)۔

۵۳۔ ایضاً، ص: ۱۱/۲۷۸ (مسئلہ: ۲۲۳۱)، ص:۱۱/۲۴۹ (مسئلہ: ۲۲۱۲)، ص:۱۱/۲۷۷ (مسئلہ:۲۲۳۱)، ۳/۱۵۱(مسئلہ: ۲۱۷۸)، ص:۶/۱۵ (مسئلہ: ۶۷۳) ۷/۸۶ (مسئلہ: ۸۲۵)، ۱۱/۱۵۸(مسئلہ: ۲۱۸۲)، ص: ۱۱/۲۴۶(۲۲۰۹)۔

۵۴۔ ایضاً، ص:۱۱/۲۸۶(مسئلہ ۲۲۳۸)۔

۵۵۔ ایضاً، ص: ۳/۹۴، ۹۵(مسئلہ: ۳۰۱)، ۴/۹۵(مسئلہ: ۴۴۳)۔

۵۶۔ ایضاً، ص: ۷/۱۰۵(مسئلہ: ۸۳۳)۔

۵۷۔ ایضاً، ص: ۹/۵۲۰ (مسئلہ: ۱۸۵۵)۔

۵۸۔ ایضاً، ص: ۳/۱۹۹ (مسئلہ: ۳۴۱)۔

۵۹۔ ایضاً، ص: ۵/۵ (مسئلہ: ۵۱۳) و۶/۲۴۴ (مسئلہ: ۷۶۲)۔

۶۰۔ ایضاً، ص: ۵/۲۲۰ (مسئلہ: ۶۴۱)۔

۶۱۔ ایضاً، ص: ۶/۲۴۳ (مسئلہ: ۷۶۲)، ص: ۷/۴۹۲ (مسئلہ: ۱۰۹۸)۔

۶۲۔ ایضاً، ص: ۹/۳۷۹ (مسئلہ: ۱۷۸۳)۔

۶۳۔ **ابن الفرضی**، تاریخ علماء الاندلس، ص: ۱۱۵ (ت۳۹۸)۔

۶۴۔ **ابن حزم**، المحلی، ص۱۱/۴۰۲ (مسئلہ: ۲۳۰۵)۔

۶۵۔ **الکتانی**، معجم فقه ابن حزم الظاهری، ص: ۲۸۔

۶۶۔ یہ رسالہ **جوامع السیرۃ**، کے ساتھ ص۳۱۹-۳۳۵ڈاکٹر احسان عباس کی تحقیق سے، احیاء السنۃ، گرجاکھ، گوجرانوالہ سے چھپا ہے۔

۶۷۔ **ابن خلکان**، وفیات الاعیان، ص: ۴/۱۳۔

٦٨۔ ابن حزم،الاحکام،ص: ۲/۸۷-۹۷وجوامع السیرۃ،ص: ۳۱۹-۳۳۵۔

٦٩۔ عبدالحلیم عویس،سیرۃ حافظ ابن حزم الاندلسی،ص: ۱۹٦۔

۷۰۔ ابن حزم،الاحکام،دارالحدیث بجوار ادارۃ الازھر، ط/اولیٰ۔۱۴۰۴ھ/۱۹۸۴ء، ص: ۱/۱۰۰۔

۷۱۔ ابن حزم،المحلی، ص: ۹/۱۰۱ (مسئلہ: ۱٦۱۱) و۱۰/۳۳۳ (مسئلہ: ۲۰۱٦)۔

۷۲۔ عبدالعزیز بن عبدالسلام بن أبی القاسم، ابو محمد عزالدین سلمی، شافعی، امام، فقیہ، مجتہد، سلطان العلماء کے لقب سے معروف۔ ان کی کئی تصانیف ہیں جن میں مشہور ترین "القواعد الکبری" ہے(سبکی،طبقات الشافعیۃ الکبری،ص: ۸/۲۰۹، قاضی ابن شہبہ،طبقات الشافعیۃ،ص: ۲/۱۰۹۔

۷۳۔ عبداللہ بن احمد بن محمد بن قدامہ، موفق الدین ابو محمد مقدسی، حنبلی، مجتہد، صاحب المغنی (ابن رجب حنبلی،ذیل طبقات الحنابلۃ، ص: ۳/۲۸۱،ابن مفلح،برھان الدین،المقصد الأرشد فی ذکر أصحاب الإمام أحمد،ص: ۲/۱۵۔

۷۴۔ ایضاً،ص:۲/۵٦ (مسئلہ: ۲۰۰)۔

۷۵۔ بخاری،الجامع الصحیح، کتاب الوضوء، باب غسل الرجلین ولا یمسح علی القدمین،(ح: ۱٦۳)، مسلم، الجامع الصحیح، کتاب الطھارۃ، باب وجوب غسل الرجلین بکمالھما، (ح:۵٦٦)، جامع الترمذی (ح: ۴۱)، سنن ابی داؤد(ح:۹۷)، سنن النسائی(ح:۱۱۱)،سنن ابن ماجہ (ح:۴۵۱)۔

۷٦۔ ابن حزم،المحلی، ص: ۲/۱۷۴ (مسئلہ: ۲۵٦) و۳/۲۱۰ (مسئلہ: ۳۴۹)۔

۷۷۔ ایضاً،ص: ۳/۲۱۳ (مسئلہ: ۳۴۹)۔

۷۸۔ ایضاً،ص: ۲/۲۳۵-۲۳٦ (مسئلہ:۲۷۹)۔

۷۹۔ ایضاً،ص: ۲/۲۴۲ (مسئلہ:۲۷۹)۔

۸۰۔ ایضاً،ص: ۲/۲۳۵ (مسئلہ:۲۷۹)۔

۸۱۔ ایضاً،ص: ۸/۲۳۸ (مسئلہ:۱۳۵۰)۔

۸۲۔ ایضا،ص: ٦/۱۱۱ (مسئلہ: ۷۰۰)۔

۸۳۔ ایضاً،ص: ۹/۴٦۵ (مسئلہ:۱۸۲۸)۔

۸۴۔ ایضاً،ص: ۹/۴٦٦ (مسئلہ: ۱۸۲۸)۔

۸۵۔ ایضاً،ص: ۹/۵۱۹ (مسئلہ: ۱۸۵۴)۔

۸٦۔ البخاری، الجامع الصحیح،کتاب الذبائح والصید، باب لحوم الإنسیۃ(ح:۵۵۲۱)،مسلم، الجامع الصحیح، کتاب النکاح، باب نکاح المتعۃ،(ح: ۳۴۱۸)،سنن ابی داؤد،(ح: ۲۰۷۲)،سنن ابن ماجہ،(ح:۱۹٦۱)، مسند الحمیدی، (ح۸۴٦)، جامع الترمذی(ح:۱۷۹۴)، سنن النسائی(ح:۴۳۴۰)۔

۸۷۔ ابن حزم،المحلی،ص: ۱۰/۳۱٦-۳۱۷ (مسئلہ: ۲۰۱۱)۔

۸۸۔ ایضاً، ص: ۱۱/۳۲۷ (مسئلہ: ۲۲۶۴)۔

۸۹۔ ایضاً، ص: ۱۱/۳۳۷ (مسئلہ: ۲۲۷۳)۔

۹۰۔ ایضاً، ص: ۱۱/۳۴۳ (مسئلہ: ۲۲۷۷)۔

۹۱۔ سورۃ النساء، ۴: ۲۹۔

۹۲۔ ابن حزم، المحلی، ص: ۱۱/۴۰۴ (مسئلہ: ۲۳۰۵)۔

۹۳۔ ایضاً، ص: ۱۱/۱۱ (مسئلہ: ۲۱۱۱)۔

۹۴۔ سورۃ المائدہ، ۵: ۲۔

۹۵۔ ابن حزم، المحلی، ص: ۸/۲۷۳ (مسئلہ: ۱۳۸۴)، ص: ۸/۴۵۸ (مسئلہ: ۱۴۷۲)۔

۹۶۔ البخاری، الجامع الصحیح، کتاب الایمان، باب المسلم من سلم المسلمون(۱۰، ۶۴۸۴)، مسلم، الجامع الصحیح (ح:۱۶۲)، سنن ابی داؤد(ح: ۶۴۸۱)، سنن النسائی (ح: ۴۹۹۹)، جامع الترمذی(ح: ۲۶۲۷)۔

۹۷۔ ابن حزم، المحلی، ص: ۱۱/۲۵ (مسئلہ:۲۱۲۱)۔

۹۸،۹۹۔ ایضاً، ص: ۱۱/۲۶ (مسئلہ:۲۱۲)۔

۱۰۰۔ ایضاً، ص: ۵/۱۲۸ (مسئلہ: ۵۷۴)۔

۱۰۱۔ بخاری، صحیح، کتاب الجنائز، باب سنة الصلاة علی الجنائز(قبل الحدیث: ۱۳۲۲)، سنن الدار قطنی (ح: ۱۹۲)

۱۰۲۔ دار قطنی، العلل، تعلیق: محمد بن صالح بن محمد الدباسی، دار ابن جوزی، ط/ اولیٰ، ۱۴۲۷ھ، ص:۱۲/۲۴۸(ح: ۲۷۷۶)، ۱۳/۲۲ (ح: ۲۹۰۸)۔

۱۰۳۔ ابن حزم، المحلی، ص: ۵/۱۲۹ (مسئلہ: ۵۷۵)۔

۱۰۴۔ ایضاً، ص: ۵/۱۲۹ (مسئلہ: ۵۷۴)۔

۱۰۵۔ ایضاً، ص: ۱۰/۲۶۸ (مسئلہ: ۱۹۹۷)۔

۱۰۶۔ ایضاً، ص: ۱۰/۲۶۹ (مسئلہ: ۱۹۹۷)۔

۱۰۷۔ ایضاً، ص: ۱۰/۳۱۶-۳۱۷ (مسئلہ: ۲۰۱۱)۔

۱۰۸۔ بخاری، الجامع الصحیح، کتاب المظالم، باب إذا أذن إنسان لآخر شیئا جاز(ح: ۲۴۵۵) و کتاب الشرکة، باب القران فی التمر بین الشرکاء حتی یستاذن أصحابه(ح: ۲۴۸۹، ۲۴۹۰) ایضاً، ص۷/۴۲۲ (مسئلہ:۱۰۱۶)۔

۱۰۹۔ ہیثمی، الحافظ نور الدین علی بن ابی بکر، موارد الظمآن الیٰ زوائد ابن حبان، دار الکتب العلمیہ، س ن، کتاب الاطعمة، باب الانصاف فی الأکل إذا کان الطعام مشترکا، (رقم: ۱۳۵۰)۔

۱۱۰۔ عسقلانی، ابن حجر، فتح الباری بشرح البخاری، دار الحدیث، القاهرة، ۱۴۲۴ھ/۲۰۰۴ء، کتاب الأطعمة، باب القران فی التمر، ص:۹/۶۵۳(رقم: ۵۴۴۶)۔

۱۱۱۔ **ایضاً**،کتاب الشرکۃ،ص:۵/۱۴۸،(رقم: ۲۴۸۹،۲۴۹۰)۔

۱۱۲۔ **ایضاً**،ص: ۷/۴۲۲ (مسئلہ: ۱۰۱۹)۔

۱۱۳۔ **ایضاً**،ص: ۱/۹۵،۹۸(مسئلہ:۱۲۲)۔

۱۱۴۔ **ابو داؤد**،السنن،کتاب الطھارۃ، باب الرخصۃ(ح: ۱۸۲،۱۸۳)،جامع الترمذی(ح: ۸۵)، سنن ابن ماجہ (ح:۴۸۳)، صحیح ابن حبان،(ح:۱۱۱۹)، **احمد**،مسند،ص: ۴/۲۳۔

۱۱۵۔ **ابن حزم**،المحلی،ص: ۹/۱۱۵ (مسئلہ: ۱۶۲۴)۔

۱۱۶۔ **ایضاً**،ص: ۷/۴۲۲ (مسئلہ: ۱۰۱۹)۔

۱۱۷۔ **ایضاً**،ص:۶/۲۲۹(مسئلہ:۷۵۵)۔

سر سید احمد خان کا تصور معجزات

Sir Sayyid Ahmad Khan's Concept of Miracle

پروفیسر ڈاکٹر محمد ارشد قیوم*

Abstract

Sir Syed Ahmed Khan (1817 – 1898) says that in the history of Prophets the incidents which were regarded as miracles were not miracles, but happening which took place according to the natural laws. He says if miracles can be traced back the causes, they are subject to natural laws and not miracles. According to him nothing happens which is against the law of nature. He rejects miracles not because they are contrary to reason but because Quran does not lend to support to miracles He denies that the Prophets could perform miracles, even Muhammad (PBUH) who was the greatest of the Prophets, was not given any power to perform miracles. According to him miracles are not testimony of Prophet hood.

سر سید احمد خان نے مسئلہ معجزات میں جمہور سے اختلاف کیا ہے۔ وہ اپنی تفسیر میں اپنے موقف کو تفصیل سے بیان کرتے ہیں، جو تین نکات پر مشتمل ہے:

۱- معجزہ (خارق عادت و فطرت) کا وقوع ناممکن ہے اور قرآن میں اس کا کوئی تذکرہ نہیں [۱]۔

۲- یہ دلیل نبوت نہیں [۲]۔

۳- قرآن مجید میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے کسی معجزہ کے صادر ہونے کا کوئی ذکر نہیں [۳]۔

نکتہ اول کہ "معجزہ کا وقوع ناممکن ہے"، وہ اس طرح بیان کرتے ہیں کہ خرق عادت کے دو معنی

---

* پرنسپل گورنمنٹ گرلز کالج غازی، ہری پور، پاکستان۔

ہوسکتے ہیں، ایک یہ کہ جو امر ہمیشہ عادت مستمرہ کے مطابق ہوتا رہتا ہے وہ اس کے خلاف ہوجائے۔ مثلاً آسمان سے بارش کی جگہ خون کے مشابہ کوئی چیز برسے یا اولوں کی جگہ پتھر گریں۔ اور دوسرے معنی میں معجزہ سے مراد وہ خارق فطرت (Super Natural) لیتے ہیں، کہ کوئی امر اللہ کی بنائی ہوئی فطرت کے خلاف ہو[۴]۔

پہلے مفہوم کے اعتبار سے وہ معجزہ کے ممکن الوقوع ہونے کا اقرار کرتے ہیں، لیکن ان کا یہ اقرار لفظی حد تک ہی ہے، حقیقتاً وہ اس کا انکار کرتے ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ "---ایسے امر پر خارق عادت کا اطلاق ہوسکتا ہے۔ لیکن حقیقتاً یہ خارق عادت نہیں ہوتا کہ اس کا وقوع اسباب کے جمع ہونے پر منحصر ہے۔ اور جو امر اسباب سے ہو وہ خارق عادت نہیں ہوتا"[۵]۔

اپنے اس موقف کو وہ عقلی طور پر مثالوں سے ثابت کرنے کی کوشش کرتے ہیں، اور کہتے ہیں کہ عادت یہ ہے کہ شیشہ بلندی سے گر کر ٹوٹ جاتا ہے، لیکن کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ بلندی سے گرنے کے باوجود شیشہ نہیں ٹوٹتا۔ ظاہراً تو یہ خارق عادت ہے لیکن حقیقتاً خارق عادت نہیں کہ ایسے اسباب موجود تھے کہ شیشہ ٹوٹنے سے محفوظ رہا۔ اور جو امر اسباب کے تحت ہو وہ خارق عادت نہیں موافق عادت ہوتا ہے۔ لہذا یہ مجازاً تو خرق عادت ہوگا لیکن حقیقتاً نہیں[۶]۔

دوسری مثال وہ اس طرح بیان کرتے ہیں کہ اگر کوئی شخص کسی کو آنکھ بھر کر دیکھے اور وہ بے ہوش ہوجائے۔ یا کسی اندھے کی آنکھوں پر ہاتھ پھیرنے سے وہ بینا ہوجائے، یا کسی بہرے کے کانوں میں انگلیاں ڈالے اور وہ سننے لگ جائے تو یہ امور ظاہراً خارق عادت ہیں، لیکن حقیقتاً خارق عادت اس لیے نہیں کہ انسانوں میں کوئی ایسی قوت موجود ہے جس سے اس طرح کے کام ہوسکتے ہیں۔ جو شخص بھی اس قوت کو کام میں لانے کے قابل ہوجائے اس سے اس طرح کے کام ظاہر ہوسکتے ہیں۔ اور ضروری نہیں کہ ایسے امور کے وقوع کے اسباب سے ہم آگاہ ہوں۔ لیکن اس قوت سے انکار نہیں کیا جاسکتا۔ یہ وہی قوت ہے جس پر عصری علوم "مزمرزم" وغیرہ کی بنیاد قائم کرتے ہیں۔ وہ لکھتے ہیں کہ "---مگر جب وہ ایک قوت ہے قوائے انسانی میں سے، اور ہر ایک انسان میں بالقوہ موجود ہے جیسے کتابت تو اس کا کسی انسان میں ہونا معجزہ میں داخل نہیں ہوسکتا۔ کیونکہ وہ فطرت انسانی میں سے انسان کی ایک فطرت ہے"[۷]۔

سر سید معجزہ صرف اسی کو کہتے ہیں جو خلافِ قانونِ قدرت ہو، وہ کہتے ہیں کہ "جب تک خرقِ عادت کے دوسرے معنی یعنی خلافِ قانون قدرت کے نہ لیے جاویں اس وقت تک کسی واقعہ کا وقوع بطور معجزہ و کرامت کے تسلیم نہیں ہو سکتا"(۸)۔

لیکن ساتھ ہی وہ ایسے واقعہ کے وقوع کو خارج از امکان قرار دے کر معجزہ سے یوں انکار کر دیتے ہیں کہ "معجزہ یا خارق عادت چونکہ قانون قدرت کے خلاف ہوتا ہے، اگر اس کو تسلیم کر لیا جائے تو پھر قانون قدرت میں تبدیلی تسلیم کرنی پڑتی ہے، جب کہ اس میں کسی طرح کی تبدیلی نہیں ہو سکتی، نہ اللہ اس میں تبدیلی کرتا ہے اور نہ کرے گا، کیونکہ قانونِ قدرت اللہ کا عملی وعدہ ہے کہ اسی طرح ہوا کرے گا، اور اگر کوئی واقعہ اس کے خلاف وقوع پذیر ہو جائے تو اللہ کی ذات پر وعدے کی خلاف ورزی اور جھوٹ لازم آتا ہے جو محال ہے"(۹)۔

وہ اپنے اس مسلک کو عقل و نقل سے ثابت کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ عقلی دلائل دیتے ہوئے وہ کہتے ہیں کہ معجزات کو تسلیم کرنا خلاف عقل ہے۔ کیونکہ عقل قوانین قدرت کو اٹل ثابت کرتی ہے۔ اور معجزات وخوارق کے تسلیم سے اس اٹل قانونِ فطرت کی نفی ہوتی ہے، جو خلاف عقل ہے(۱۰)۔

ان کی دوسری دلیل یہ ہے کہ خارق عادت (معجزہ و کرامت) توحید کے خلاف ہے، کیونکہ ان پر ایمان سے اللہ کی قدرت اور فاعلیت میں غیر کی شرکت کا شائبہ پیدا ہوتا ہے، جو اللہ کی صفات میں وحدانیت کو نامکمل کر دیتا ہے۔ اسی لیے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بغیر کسی لاؤ لپٹ کے معجزات کے مطالبے کے جواب میں صاف صاف فرمادیا تھا کہ ﴿سُبْحَانَ رَبِّي هَلْ كُنْتُ إِلَّا بَشَرًا رَسُولًا﴾(۱۱) (میرا رب پاک ہے میں صرف ایک پیغام پہنچانے والا انسان ہوں)۔

تیسری دلیل وہ یوں دیتے ہیں کہ خوارق عادت پر اعتقاد، ضعیف الاعتقادی، توہم پرستی، قبر پرستی اور پیر پرستی کو جنم دیتا ہے۔ اور مکار و دھوکہ باز سادہ لوح عوام کے دلوں میں اپنی جھوٹی کرامتوں کا نقش بٹھا کر ان کے عقیدے کو خراب کر دیتے ہیں۔ اور اس کا ثبوت پیر پرست لوگوں کے حالات سے بخوبی حاصل ہے جو اس وقت موجود ہیں۔ اور صرف معجزہ و کرامت کے خیال نے ان کو پیر پرستی اور گور پرستی کی رغبت دلائی ہے، اور خدائے قادر مطلق کو چھوڑ کر دوسروں کی طرف رجوع کر لیا ہے۔ اور غیر اللہ کے نام پر منتیں ماننا، نذر و نیاز چڑھانا ان کے نام کے نشانات بنانا اور ان کے نام پر جانور قربان کرنا سکھایا ہے(۱۲)۔

نقلی دلائل دیتے ہوئے سرسید قرآنی آیات کا حوالہ دیتے ہیں کہ اللہ کا فرمان ہے کہ ﴿لَا تَبْدِيْلَ لِخَلْقِ اللّٰهِ﴾[١٣] (اللہ کی بنائی ہوئی (فطرت) میں تغیر و تبدل نہیں ہو سکتا) ﴿فَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَحْوِيلًا﴾[١٤](سو تم اللہ کی عادت میں ہرگز تبدیلی نہ پاؤ گے اور اللہ کے طریقے میں کبھی تغیر نہ دیکھو گے) ﴿سُنَّةَ اللَّهِ الَّتِي قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلُ وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا﴾[١٥]((یہی) اللہ کی عادت ہے جو پہلے سے چلی آتی ہے۔ اور تم اللہ کی عادت کبھی بدلتی نہ دیکھو گے)۔ ﴿قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ﴾[١٦] (کہہ دیجیے کہ ہر شخص اپنے طریق کے مطابق عمل کرتا ہے)۔

ان آیات سے سرسید یہ استدلال کرتے ہیں کہ "اللہ کی پیدا کی ہوئی چیزوں میں کوئی تبدیلی نہیں ہو سکتی، اور نہ ہی سنت اللہ بدل سکتی ہے، جس کی جو جبلت بنادی گئی ہے وہ اسی طرح عمل کر رہا ہے"[١٧]۔ اپنے موقف کو تقویت دینے کے لیے وہ مزید آیات بھی پیش کرتے ہیں کہ ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾[١٨] (اور ہم نے ہر چیز اندازہ مقرر کے ساتھ پیدا کی ہے) ﴿وَكُلُّ شَيْءٍ عِنْدَهُ بِمِقْدَارٍ﴾[١٩] (اور ہر چیز کا اس کے ہاں ایک اندازہ مقرر ہے) اور ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَّرَهُ تَقْدِيرًا﴾[٢٠] (اور اس نے ہر چیز کو پیدا کیا پھر اس کا ایک اندازہ ٹھہرایا)۔

وہ ان آیات سے استدلال کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ "اللہ نے ہر چیز کو پیدا کر کے اس کا ایک اندازہ و حد مقرر کر دی ہے۔ وہ چیز اس اندازے سے نہ بڑھتی ہے نہ ہی کم ہوتی ہے اور یہی اندازہ قانون قدرت ہے"[٢١]۔

ان کا یہ بھی خیال ہے کہ قرآن مجید میں کسی معجزے کا ذکر نہیں اور اپنے اسی خیال کو وہ اپنے مسلک کے حق میں بطور دلیل پیش کرتے ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ "حکماء و فلاسفہ نے معجزات کا انکار کسی وجہ سے کیا ہو، مگر ہمارا انکار صرف اس بناء پر نہیں کہ وہ مخالف عقل کے ہیں، اور اس لیے ان سے انکار ضرور ہے، بلکہ ہمارا انکار اس بناء پر ہے کہ قرآن مجید سے معجزات و کرامات یعنی ظہور امور کا بطور خارق عادت یعنی خلاف فطرت یا خلاف جبلت یا خلاف خلقت یا خلاف قدرۃ اللہ التی قدرہا اللہ کے امتناع پایا جاتا ہے"[٢٢]۔

خارق عادت کے ممکن الوقوع ہونے کے مسئلہ میں مسلم متکلمین مختلف الآراء ہیں۔ رازی نے اپنی تفسیر میں آیت ﴿فَأَلْقَى عَصَاهُ فَإِذَا هِيَ ثُعْبَانٌ مُبِينٌ﴾[٢٣] کی تفسیر کے ضمن میں اس اختلاف کو بیان کیا ہے۔ وہ لکھتے ہیں کہ "واعلم أن القول بتجويز انقلاب العادات عن مجاريها صعب مشكل والعقلاء اضطربوا فيه"[٢٤] کہ انقلاب عادات جاریہ (خرق عادت) کا قائل ہونا مشکل ہے اور ارباب عقل اس میں مضطرب ہیں۔ پھر وہ اس

مسئلہ میں اہل علم کے اختلاف کا تذکرہ کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ "وحصل لأهل العلم فيه ثلاثة أقوال"[۲۵] کہ اہل علم سے اس مسئلہ میں تین قول منقول ہیں۔

قول اول اشاعرہ کا ہے کہ وہ ہر طرح کے خرق عادت کے قائل ہیں۔ حتیٰ کہ وہ اس کے بھی قائل ہیں کہ اندلس میں بیٹھا ہوا اندھارات کے اندھیرے میں مشرق بعید کے کسی علاقے کو دیکھ لے۔ دوسرا قول فلاسفہ کا ہے کہ وہ خرق عادت کے علی الاطلاق منکر ہیں۔ اور تیسرا قول معتزلہ کا ہے کہ وہ بعض حالات میں خرق عادت کے وقوع کے قائل ہیں اور بعض میں منکر[۲۶]۔

فلاسفہ کے انکار کی بنیاد سلسلہ اسباب وعلل کو اٹل تسلیم کرنا ہے۔ ان کے نزدیک ذات واجب الوجود علتِ اولیٰ یا عقل اول کی علت تامہ ہے۔ اور علت تامہ سے معلول کا تخلف نہیں ہوتا بلکہ اس سے اضطراراً بلا قصد وارادہ پیدا ہوتا ہے۔ مثلاً جس طرح آفتاب کی روشنی علت تامہ ہے کہ آفتاب نکلنے سے روشنی کا ظہور لازمی ہوگا، یہ الگ بات ہے کہ کبھی بعض مواقع کی وجہ سے یہ روشنی ہمیں نظر نہ آئے۔ اس روشنی کا صدور سورج کے قصد وارادہ سے نہیں بلکہ مجبوراً ہوتا ہے۔ اسی طرح عقل اول کے پیدا ہونے کے بعد عالم کائنات کا تمام کارخانہ باہمی سلسلہ علت ومعلول سے خود بخود پیدا ہونے لگا اور تمام عالم ایک ایسے نظام میں بند ہو گیا ہے کہ اب خالق اول کو اس میں مداخلت کی قدرت ہی نہیں ہے[۲۷]۔

فلاسفہ نے یہ نظریہ اختیار تو کر لیا لیکن مشکل یہ پیش آئی کہ ان واقعات کی کیا توجیہہ کی جائے جن کا کوئی ظاہری سلسلہ علل ومعلول نہیں۔ اور تجربہ ومشاہدہ ان کے وقوع کا انکار بھی نہیں کر سکتا۔ ایک طرف سلسلہ علل ومعلول سے اللہ مجبور محض ہو جاتا ہے، اور دوسری طرف خرق عادت بھی رونما ہوتے ہیں۔ اس مشکل سے نکلنے کے لیے انہوں نے اسباب وعلل خفیہ کا سہارا لیا۔ اور یہ کہا کہ معجزہ اسبابِ خفیہ کی بناء پر صادر ہوتا ہے۔ جب اس کے اندرونی طبعی اسباب وعلل موجود ہوتے ہیں تو وہ خرق عادت نہیں رہتا اور نہ ہی معمولی نظام عالم میں کوئی تبدیلی ہوتی ہے[۲۸]۔

فلاسفہ کے اس نظریہ پر جو اعتراضات واقع ہوئے ہیں ان کے پاس ان اعتراضات کا کوئی جواب نہیں۔

اول یہ کہ کائنات کے جو علل واسباب اور اشیاء کے جو خواص اب تک دریافت ہوئے ہیں کیا وہ نظام کائنات کو چلانے کے لیے کافی ہیں؟ اور دوم یہ کہ کیا کائنات کے سارے اسرار ورموز دریافت ہو چکے ہیں۔ اور کائنات کی ہر چیز کی علت وخاصیت معلوم ہو چکی ہے؟

حقیقت یہ ہے کہ جن اشیاء تک انسان کی اب تک رسائی ہوئی ہے۔ اور اس نے ان کے متعلق جو علم حاصل کیا ہے، وہ اسی حد تک ہے کہ وہ چیزیں کس طرح کام کرتی ہیں؟ یا وہ کیا ہیں؟ وہ ایسی کیوں ہیں، اس کا جواب کسی کے پاس بھی نہیں۔ خود انسان اپنے اندر ہونے والے اعمال کے "کیوں" کا جواب نہیں دے سکتا۔ کہ دل کیوں دھڑکتا ہے؟ پھیپھڑے کیوں سانس لیتے ہیں؟ آنکھیں کیوں دیکھتی ہیں؟ کان کیوں سنتے ہیں؟

پھر فلاسفہ جس سلسلہ اسباب وعلل کو نظام عالم کے چلانے کو کافی خیال کرتے ہیں اس پر یقین کر لینے سے آغاز آفرینش کی بحث پیدا ہوتی ہے۔ مادہ کیا ہے؟ اور کس طرح وجود میں آیا؟ عناصر کیسے ظہور میں آئے؟ یہ ایسا راز ہے جو کبھی منکشف نہیں ہوگا۔ فلاسفہ اس راز کو منکشف کرنے کی کوشش کرتے ہیں اور اس "کیوں" کا جواب اصول ارتقاء کی صورت میں دیتے ہیں۔ لیکن ان کی یہ کوشش سعی لاحاصل ہے کہ خود اصول ارتقاء کی حیثیت مفروضات و وہمیات سے زیادہ کچھ بھی نہیں۔ اور اس سلسلہ اسباب کی آخری سرحد لاعلمی وجہالت پر جاکر ختم ہو جاتی ہے۔ عناصر ومادہ کی نہ ابتداء معلوم کہ کیسے ہوئی، اور نہ ہی علت حدوث معلوم کہ کیوں ہوئی[۲۹]۔

کائنات میں جاری سلسلہ علل واسباب یہ تو بتا رہا ہے کہ حیوانات نطفہ سے پرندے انڈوں سے اور نباتات بیج سے پیدا ہوتے ہیں۔ لیکن یہ بتانا کسی کے بس میں نہیں کہ پہلا انسان، پہلا پرندہ اور پہلا پودا کس سے پیدا ہوا۔ اگر بغیر نطفہ، بغیر انڈا اور بغیر گٹھلی کے پیدا ہوا ہو تو سلسلہ اسباب وعلل کی ساری عمارت ہی گر جاتی ہے۔ اور اگر پہلا حیوان نطفہ سے، پہلا پرندہ انڈہ سے اور پہلا درخت بیج سے پیدا ہوا تو پھر یہ تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ نطفہ حیوان کے بغیر، انڈا پرندے کے بغیر اور درخت بیج کے بغیر وجود میں آیا ہے[۳۰]۔ یہ لاینحل عقدہ سلسلہ علل واسباب کے قائلین حل نہیں کر سکتے۔

فرق اسلامیہ میں اشاعرہ بظاہر سلسلہ اسباب کے منکر ہیں۔ ان کے نزدیک کوئی شئے کسی کی علت نہیں، اور نہ اشیاء میں خواص و تاثیر ہے۔ ان کے ہاں خوارق عادت ایسے امور ہیں جن کا وقوع بلاواسطہ اسباب طبعیہ کے ہوتا ہے۔ اس کی وضاحت اس طرح کی جاتی ہے کہ اللہ تعالیٰ عالم میں ہر چیز کو کسی سبب عادی کے بغیر پیدا کرتا ہے۔ لیکن کسی وقت وہ اپنے کسی پیغمبر کی خصوصیت دکھانے اور اس کی سچائی ثابت کرنے کے لیے اس کے ہاتھ سے کسی چیز کو بلاواسطہ سبب عادی کے محض ارادہ سے پیدا کر دیتا ہے۔ چونکہ معجزہ سے کسی چیز کا وجود بلاواسطہ اسباب ہوتا ہے اس لیے اسے خارق عادت یعنی عادت کو پھاڑنے والا کہتے ہیں[۳۱]۔ یہ مسلک صرف اشاعرہ ہی کا ہے کسی اور نے اسے اس طرح اختیار نہیں کیا۔ بلکہ ابن تیمیہ[۳۲] نے اشاعرہ کی اس فکر کو ابوالحسن اشعری[۳۳] کے تفردات میں شمار کیا ہے[۳۴]۔ رہا معاملہ اشاعرہ اور معتزلہ کے اختلاف کا تو وہ صرف نظریہ کا اختلاف ہے، نتیجہ کا نہیں۔ اس

اختلاف سے خرق عادت کے ثبوت پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔ دونوں یہ تسلیم کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کبھی کبھی اشیاء کی عادت جاریہ کو بدل دیتا ہے اور توڑ دیتا ہے۔ یہ کیسے کرتا ہے؟ یا کیسے ہوتا ہے؟ اس بحث میں پڑنے کی ضرورت ہی نہیں[۳۵]۔

سر سید احمد خان کا مسلک فلاسفہ سے اخذ کردہ ہے۔ وہ ظاہری اقرار کے باوجود خارق عادت کے وقوع کا انکار کرتے ہیں۔ گو وہ یہ کہتے ہیں کہ ان کا انکار اس وجہ سے ہے کہ یہ خلاف عقل ہے اور قرآن حکیم میں اس کا کوئی تذکرہ نہیں۔ ان کی یہ دلیل غلط فہمی پر مبنی ہے۔ قرآن حکیم نے انبیاء علیہم السلام کے معجزات کا ذکر صراحتاً کیا ہے۔ لیکن سر سید انہیں معجزہ ماننے سے انکار کرتے ہیں اور ان کی تاویل کرتے ہیں۔

سر سید اپنے مسلک کے حق میں جن آیات سے استدلال کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ قوانین قدرت اٹل ہیں ان میں کوئی تبدیلی نہیں ہو سکتی۔ اس لیے خارق عادت کا وقوع بھی ممکن نہیں۔ درحقیقت وہ ان آیات کو اپنے سیاق سے الگ کر کے دیکھتے ہیں۔ مثلاً ان کا کہنا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمادیا ہے کہ ﴿فَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَحْوِيلًا﴾[۳۶] کہ اللہ کی پیدا کی ہوئی چیز میں کوئی تبدیلی نہیں ہو سکتی اور نہ ہی سنت اللہ بدل سکتی ہے۔ جس کی جو جبلت بنادی گئی ہے وہ اسی پر عمل کر رہا ہے۔[۳۷] قرآنی منشا کے خلاف ہے۔

آیت ﴿فَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَحْوِيلًا﴾ میں یا اس طرح کی دوسری آیات میں جن قوانین قدرت اور سنت اللہ کو اٹل اور غیر متبدل کہا جارہا ہے وہ کون سی ہیں؟ کیونکہ قوانین قدرت تو بے شمار ہیں۔ کچھ کا تعلق اجرام فلکی سے ہے کہ وہ کیسے حرکت کرتے ہیں؟ اور ان میں باہمی کشش کیسے ہے؟ کچھ کا تعلق اشیاء کے خواص سے ہے کہ زہر مہلک ہے، پانی نشیب کی طرف بہتا ہے وغیرہ۔ اور کچھ انسانی اخلاقیات اور قوموں کے عروج وزوال سے تعلق رکھتے ہیں۔

ان آیات میں جنہیں سر سید اپنے موقف کے حق میں بطور دلیل پیش کرتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ قوموں کے عروج وزوال کو بیان کر رہا ہے۔ جن میں اللہ کی سنت اور اس کا قانون غیر متبدل اور اٹل ہے۔ جب کوئی قوم سرکشی میں حد سے تجاوز کر جاتی ہے اور اخلاقی پستی کی انتہاء تک پہنچ جاتی ہے تو وہ عذاب میں ماخوذ ہو جاتی ہے اور بام عروج سے قعر مذلت میں گر جاتی ہے۔ یہ ہے وہ اللہ کا قانون اور اس کی سنت جو غیر متبدل ہے۔ آیات کا یہ مفہوم خود قرآن حکیم واضح کر رہا ہے۔ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: ﴿وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لَئِنْ جَاءَهُمْ نَذِيرٌ لَيَكُونُنَّ أَهْدَى مِنْ إِحْدَى الْأُمَمِ فَلَمَّا جَاءَهُمْ نَذِيرٌ مَا زَادَهُمْ إِلَّا نُفُورًا ٥اسْتِكْبَارًا فِي الْأَرْضِ وَمَكْرَ السَّيِّئِ وَلَا يَحِيقُ الْمَكْرُ السَّيِّئُ إِلَّا بِأَهْلِهِ فَهَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا سُنَّةَ الْأَوَّلِينَ فَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ

تَحْوِيلًا﴾[۳۸] (اور یہ اللہ کی سخت سخت قسمیں کھاتے ہیں کہ اگر ان کے پاس کوئی ہدایت کرنے والا آئے تو یہ ہر ایک امت سے بڑھ کر ہدایت پر ہوں گے۔ مگر جب ان کے پاس ہدایت کرنے والا آیا تو اس سے ان کو نفرت ہی بڑھی۔ انہوں نے ملک میں غرور کرنا اور دوہری چال چلنا اختیار کیا۔ اور بری چال کا وبال اس کے چلنے والے ہی پر پڑتا ہے۔ یہ اگلے لوگوں کی روش کے سوا اور کسی چیز کے منتظر نہیں۔ سو تم اللہ کی عادت میں ہرگز تبدل نہ پاؤ گے۔ اور اللہ کے طریقے میں کبھی تغیر نہ دیکھو گے)۔

سورہ بنی اسرائیل میں ہجرت کے سلسلہ میں اسی مضمون کو اس طرح بیان کیا گیا ہے کہ اگر اہل مکہ (مشرکین) نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو تنگ کر کے مکہ سے نکل جانے پر مجبور کر دیا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد یہ کچھ زیادہ عرصہ نہیں رہ سکیں گے۔ کہ اللہ کا طریقہ (قانونِ قدرت) یہ ہے کہ وہ رسولوں کے مقابلے میں آنے والے مخالفین کو جو دعوت حق قبول کرنے سے اعلانیہ انکار کر دیتے ہیں، ہٹا دیتا ہے۔ یہی سنت الٰہی ہے جو ہمیشہ سے قائم ہے اور ہمیشہ قائم رہے گی۔ اس میں کبھی کوئی فرق پیدا نہ ہو گا۔[۳۹] اللہ کا فرمان ہے کہ ﴿وَإِنْ كَادُوا لَيَسْتَفِزُّونَكَ مِنَ الْأَرْضِ لِيُخْرِجُوكَ مِنْهَا وَإِذًا لَا يَلْبَثُونَ خِلَافَكَ إِلَّا قَلِيلًا - سُنَّةَ مَنْ قَدْ أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ مِنْ رُسُلِنَا وَلَا تَجِدُ لِسُنَّتِنَا تَحْوِيلًا﴾[۴۰] (اور قریب تھا کہ یہ لوگ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو مکہ سے پھسلا دیں تا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو وہاں سے جلاوطن کر دیں۔ اس وقت آپ کے پیچھے یہ بھی نہ رہتے مگر بہت کم، جو رسول ہم نے آپ سے پہلے بھیجے تھے ان کا [اور ان کے بارے میں ہمارا] یہی طریق رہا ہے۔ اور تم ہمارے طریق میں تغیر و تبدل نہ پاؤ گے)۔

اللہ کے اس طریقہ (قانونِ قدرت) کا اظہار غزوہ بدر میں ہوا۔ جہاں مشرکین کے تمام زعماء قتل ہو گئے اور ہجرت کے بعد دوسرے ہی سال (بہت کم مدت میں) رسولوں کے بارے میں اللہ کی اٹل اور غیر متبدل سنت ظاہر ہو گئی[۴۱]۔

سرسید اپنے موقف کے حق میں یہ آیت بھی پیش کرتے ہیں کہ ﴿فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ﴾[۴۲] [اللہ کی فطرت جس پر اس نے لوگوں کو پیدا کیا ہے (اختیار کیے رہو) اللہ کی بتائی ہوئی (فطرت) میں تغیر و تبدل نہیں ہو سکتا]۔ لیکن اس سے بھی ان کا موقف ثابت نہیں ہوتا۔ کیونکہ آیت میں ﴿فِطْرَةَ اللَّهِ﴾ سے مراد توحید ہے۔[۴۳] جسے قرآن دینِ فطرت سے تعبیر کرتا ہے۔ پوری آیت یہ مفہوم خود بیان کر دیتی ہے۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے کہ ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾[۴۴] (سو [باطل سے ہٹ کر] اپنے آپ کو دین پر سیدھا

قائم رکھو۔[یہ] وہی اللہ کی فطرت جس پر اس نے لوگوں کو پیدا کیا اللہ کی بنائی ہوئی (فطرت) میں تغیر و تبدل نہیں ہو سکتا۔ یہی سیدھا دین ہے لیکن اکثر لوگ نہیں جانتے]۔

قرآن حکیم کی اس اصطلاح ﴿فِطْرَةَ اللَّهِ﴾ کی تفسیر ایک صحیح حدیث سے بھی ہوتی ہے۔ حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ "ما من مولود إلا يولدعلى الفطرة، فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه كما تنتج البهيمة جمعاء هل تحسون فيها جدعاء ثم يقول: ﴿فطرة الله التي فطر الناس عليها...﴾ الآية"(۴۵) (کوئی بچہ ایسا نہیں جو فطرت پر پیدا نہیں ہوتا۔ لیکن ماں باپ اس کو یہودی، نصرانی یا مجوسی بنادیتے ہیں۔ جس طرح ہر جانور صحیح و سالم بچہ پیدا کرتا ہے۔ کیا تم نے دیکھا کہ وہ کان کٹا بچہ بھی جنتا ہے؟ اس کے بعد آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ آیت پڑھی" اللہ کی فطرت جس پر اس نے لوگوں کو پیدا کیا۔۔۔ الخ)

سرسید کا یہ کہنا کہ قرآن حکیم میں کسی معجزہ کا کوئی تذکرہ نہیں، بھی محض بلادلیل ہے۔ قرآنِ حکیم میں حضرت موسیٰ علیہ السلام، حضرت ابراہیم علیہ السلام، حضرت عیسیٰ علیہ السلام اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے معجزات کا ذکر موجود ہے۔ اور قرآن حکیم انہیں معجزہ ہی کر کے پیش کرتا ہے۔ سرسید اپنے زعم میں ان کی تاویل کر کے انہیں عین مطابق فطرت ثابت کرتے ہیں۔ اور پھر ان کے معجزہ ہونے سے انکار کرتے ہیں۔ مثلاً قرآن حکیم، حضرت ابراہیم علیہ السلام کے لیے آگ کے ٹھنڈا ہونے کا ذکر کرتا ہے: ﴿قَالُوا ابْنُوا لَهُ بُنْيَانًا فَأَلْقُوهُ فِي الْجَحِيمِ﴾(۴۶) (وہ کہنے لگے کہ اس کے لیے ایک عمارت بناؤ پھر اس کو آگ کے ڈھیر میں ڈال دو)۔ یہ حکم ان کے مخالف حکمرانِ وقت نے اس وقت دیا جب وہ ان کے بت توڑنے پر انتہائی طیش میں آگیا تھا۔ یہ صرف حکم ہی نہیں تھا بلکہ بالفعل حضرت ابراہیم علیہ السلام کو آگ میں ڈالا گیا۔ ﴿قُلْنَا يَا نَارُ كُونِي بَرْدًا وَسَلَامًا عَلَى إِبْرَاهِيمَ - وَأَرَادُوا بِهِ كَيْدًا فَجَعَلْنَاهُمُ الْأَخْسَرِينَ﴾(۴۷) (ہم نے حکم دیا آگ سرد ہو جا اور وہ ابراہیم پر [موجب] سلامتی [بن جا] ان لوگوں نے برا تو ان کا چاہا تھا مگر ہم نے انہی کو نقصان میں ڈال دیا)۔

جب کہ سرسید اس معجزہ کا انکار ان الفاظ میں کرتے ہیں کہ "حضرت ابراہیم علیہ السلام کے قصے میں کوئی نص صریح اس بات پر نہیں ہے کہ در حقیقت ان کو آگ میں ڈال دیا گیا تھا"(۴۸) سرسید چونکہ خود جدید سائنس کے سامنے سپر ڈال چکے تھے۔ اس لیے ہر وہ بات اور واقعہ ان کے نزدیک قابلِ تاویل قرار پایا جو سائنس کی کسوٹی پر پورا نہیں اترتا تھا۔ اور تمام واقعات انبیاء جن سے معجزات کا ثبوت ملتا ہے ان کے نزدیک قابل تاویل قرار پائے۔ ان کا خیال یہ ہے کہ قدماء مفسرین نے ان واقعات کو اس لیے معجزہ تسلیم کیا ہے کہ وہ سائنس سے واقف نہیں تھے۔

اور اسی وجہ سے وہ قرآن حکیم کے الفاظ پر کافی توجہ نہیں دے سکے۔ مزید یہ کہ یہ واقعات عہد عتیق کی کتب کے حوالے سے اسی طرح مشہور ہو گئے تھے۔ مفسرین نے بھی انہیں اسی طرح تسلیم کر لیا۔ اور تیسری وجہ وہ یہ بتاتے ہیں کہ ہر عجیب بات کو خواہ وہ قانونِ فطرت کے خلاف ہی کیوں نہ ہو، اسے معجزہ قرار دے دیا گیا۔ اور الفاظ قرآن کی حقیقت پر غور نہیں کیا گیا[۴۹]۔

جب کہ حقیقت اس کے برعکس ہے۔ سر سید خود سائنس سے اتنے متاثر ہو چکے تھے کہ انہوں نے قرآنی واقعات کو بھی سائنس ہی کی کسوٹی پر پرکھنا چاہا۔ جس کا نتیجہ انکارِ معجزات کی صورت میں ظاہر ہوا۔ اگر وہ سائنس کو نامکمل اور قرآن حکیم کو اٹل حقیقت تسلیم کر کے الفاظ قرآنی پر غور کرتے تو ان پر روزِ روشن کی طرح عیاں ہو جاتا کہ قرآن حکیم نے واقعات انبیاء میں معجزات کو صریح الفاظ میں بیان فرمایا ہے۔

حضرت ابراہیم علیہ السلام کے اس واقعہ میں سر سید احمد خان کے مطابق "انہیں آگ میں ڈالنے پر کوئی نص صریح موجود نہیں"۔ جب کہ قرآن حکیم میں اس پر نص صریح موجود ہے۔ جب حضرت ابراہیم علیہ السلام نے معبد میں بت توڑ دیئے اور آپ علیہ السلام کے جواب پر مخالفین سے کچھ بن نہ پڑی تو انہوں نے فیصلہ کیا کہ اپنے معبودان باطلہ کا انتقام لینے کے لیے ضروری ہے کہ ابراہیم علیہ السلام کو آگ میں ڈال دیا جائے۔ ﴿قَالُوا حَرِّقُوهُ وَانْصُرُوا آلِهَتَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ فَاعِلِينَ﴾[۵۰] (تب وہ کہنے لگے کہ اگر تمہیں [اس سے اپنے معبودوں کا انتقام لینا ہے اور] کچھ کرنا ہے تو اس کو جلا ڈالو اور اپنے معبودوں کی مدد کرو)۔ اسی کو قرآن حکیم دوسرے مقام پر اس طرح بیان کرتا ہے کہ ﴿قَالُوا ابْنُوا لَهُ بُنْيَانًا فَأَلْقُوهُ فِي الْجَحِيمِ﴾[۵۱] (وہ کہنے لگے کہ اس کے لیے ایک عمارت بناؤ پھر اس کو آگ کے ڈھیر میں ڈال دو)۔

یہ ان کی تدبیر تھی جسے اللہ نے ناکام بنا دیا۔ ﴿وَأَرَادُوا بِهِ كَيْدًا فَجَعَلْنَاهُمُ الْأَخْسَرِينَ﴾[۵۲] (ان لوگوں نے حضرت ابراہیم علیہ السلام کے لیے تدبیر کی سو ہم نے انہیں ناکام بنا دیا)۔ تدبیر دو طرح سے ناکام بنائی جا سکتی تھی۔ اول یہ کہ آپ علیہ السلام کو آگ ہی میں نہ ڈالا جا سکتا۔ اور دوم یہ کہ وہ تو آپ علیہ السلام کو آگ میں ڈال دیتے لیکن آگ انہیں نہ جلاتی۔ قرآنِ حکیم کے الفاظ صاف بتا رہے ہیں کہ ان کی تدبیر کو دوسری طرح سے ناکام بنایا گیا کہ انہیں آگ میں ڈالا گیا اور اللہ کے حکم سے آگ ان کے لیے ٹھنڈی ہو گئی۔ ﴿قُلْنَا يَا نَارُ كُونِي بَرْدًا وَسَلَامًا عَلَى إِبْرَاهِيمَ﴾[۵۳] (ہم نے حکم دیا اے آگ سرد ہو جا اور ابراہیم پر [موجب] سلامتی [بن جا])۔

اگر سر سید کا موقف درست تسلیم کیا جائے کہ آپ علیہ السلام کو آگ میں نہیں ڈالا گیا۔ تو آیت قرآنی کا انکار لازم آتا ہے۔ اور مزید یہ کہ آگ کو ٹھنڈا ہو جانے کا حکم دینا بے معنی ہو جاتا ہے۔

حضرت موسیٰ علیہ السلام کے معجزات میں قرآن حکیم، آپ علیہ السلام کی لاٹھی کی ضرب سے بارہ چشموں کے پھوٹنے کا تذکرہ کرتا ہے۔ قرآن کا فرمان ہے کہ ﴿وَإِذِ اسْتَسْقَى مُوسَى لِقَوْمِهِ فَقُلْنَا اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْحَجَرَ فَانْفَجَرَتْ مِنْهُ اثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْنًا﴾[۵۴] (اور موسیٰ علیہ السلام نے اپنی قوم کے لیے جب [اللہ سے] پانی مانگا تو ہم نے کہا کہ اپنی لاٹھی پتھر پر مارو [انہوں نے لاٹھی ماری] تو پھر اس سے بارہ چشمے پھوٹ نکلے)۔ ﴿وَأَوْحَيْنَا إِلَى مُوسَى إِذِ اسْتَسْقَاهُ قَوْمُهُ أَنِ اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْحَجَرَ فَانْبَجَسَتْ مِنْهُ اثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْنًا﴾[۵۵] (اور جب موسیٰ علیہ السلام سے ان کی قوم نے پانی طلب کیا تو ہم نے ان کی طرف وحی بھیجی کہ اپنی لاٹھی پتھر پر مارو۔ تو اس میں سے بارہ چشمے پھوٹ نکلے)۔

موسیٰ علیہ السلام کے اس معجزہ کو تورات میں بھی بیان کیا گیا ہے۔ "پھر بنی اسرائیل کی ساری جماعت سین کے بیابان سے چلی اور خداوند کے حکم کے مطابق سفر کرتی ہوئی رفیدیم میں آکر ڈیرا کیا۔ وہاں ان لوگوں کو پینے کو پانی نہ ملا۔ وہاں وہ لوگ موسیٰ سے جھگڑا کر کے کہنے لگے کہ ہم کو پینے کو پانی دے۔ موسیٰ نے ان سے کہا کہ تم مجھ سے کیوں جھگڑتے ہو اور خداوند کو کیوں آزماتے ہو۔ وہاں ان لوگوں کو بڑی پیاس لگی۔ سو وہ لوگ موسیٰ پر بڑبڑانے لگے اور کہا کہ تو ہم کو اور ہمارے بچوں کو اور چوپایوں کو پیاسا مارنے کے لیے ہم لوگوں کو کیوں ملک مصر سے نکال لایا۔ موسیٰ نے فریاد کر کے خداوند سے کہا کہ میں ان لوگوں سے کیا کروں۔ وہ سب تو ابھی مجھے سنگسار کرنے کو تیار ہیں۔ خداوند نے موسیٰ سے کہا کہ لوگوں کے آگے ہو کر چل اور بنی اسرائیل کے بزرگوں میں سے چند کو اپنے ساتھ لے لے۔ اور جس لاٹھی سے تو نے دریا پر مارا تھا اسے اپنے ہاتھ میں لیتا جا۔ اور دیکھو میں تیرے آگے جا کر حواب کی ایک چٹان پر کھڑا رہوں گا۔ اور تو اس چٹان پر مارنا تو اس میں سے پانی نکلے گا کہ یہ لوگ پئیں۔ چنانچہ موسیٰ نے بنی اسرائیل کے بزرگوں کے سامنے یہی کیا[۵۶]۔

مفسرین کا اس پر اتفاق ہے کہ پتھر سے پانی موسیٰ علیہ السلام کے لاٹھی مارنے سے نکلا اور یہ آپ علیہ السلام کا معجزہ تھا[۵۷]۔ لیکن سر سید احمد خان کو اس سے اختلاف ہے۔ وہ اسے امر عادی قرار دیتے ہیں۔ اور آیت کا مفہوم یہ بیان کرتے ہیں کہ "آیت میں "ضرب" کے معنی "زدن" کے نہیں ہیں بلکہ چلنے کے یا جلد چلنے کے ہیں، جیسے کہ عرب بولتے ہیں "ضرب في الأرض" چلا، یا دوڑا زمین پر۔۔۔ پس صاف معنی یہ ہیں کہ خدا نے حضرت موسیٰ علیہ السلام سے کہا کہ "اپنی لاٹھی کے سہارے چل"[۵۸]۔

آیت میں لفظ "حجر" کے معنی بیان کرتے ہوئے وہ کہتے ہیں کہ "پہاڑی ملک کو اہل عرب حجر" کہتے ہیں۔ جیسے "عرب الحجر "یعنی عرب کا پہاڑی حصہ ﴿فاضْرِبْ بِعَصَاكَ الْحَجَرَ ﴾ میں لفظ حجر کا استعمال ہوا ہے۔ بحر احمر کی شاخ کو عبور کرنے کے بعد ایک وادی ملتا ہے جس کا قدیم نام ایثام ہے۔ وہاں پانی نہیں ملتا۔۔۔ یہی مقام ہے جہاں بنی اسرائیل نے حضرت موسیٰ علیہ السلام سے پانی مانگا تھا۔ اس مقام کے پاس پہاڑیاں ہیں جن کی نسبت خدا نے حضرت موسیٰ علیہ السلام سے کہا: ﴿فاضْرِبْ بِعَصَاكَ الْحَجَرَ ﴾[۵۹]۔ پھر وہ آیت کا مفہوم یہ بیان کرتے ہیں کہ "یعنی اپنی لاٹھی کے سہارے سے اس پہاڑی پر چڑھ چل۔ اس پہاڑی کے پرے۔۔۔ بارہ چشمے پانی کے جاری تھے۔ جس طرح پہاڑی ملک میں پہاڑوں کی جڑ یا چٹانوں کی دراڑوں سے جاری ہوتے ہیں جن کی نسبت اللہ تعالیٰ نے فرمایا: ﴿فَانْفَجَرَتْ مِنْهُ اثْنَتَاعَشْرَةَ عَيْنًا﴾ (اس سے پھوٹ نکلے بارہ چشمے)"[۶۰]۔

سر سید نے حضرت موسیٰ علیہ السلام کے اس معجزہ کی تاویل کرتے ہوئے جو معانی بیان کیے ہیں وہ لغت عرب کے مطابق بھی نہیں۔ "حجر" سے وہ پہاڑ مراد لیتے ہیں۔ عربی لغت میں پہاڑ کے لیے باوجود اس کے کہ متعدد الفاظ جبال، جبل، رواسی، طور، صخرہ وغیرہ استعمال ہوتے ہیں لیکن "حجر" پہاڑ کے لیے مستعمل نہیں ہے۔ اگر کہا جائے کہ "خذ هذا الحجر" تو اس سے ہر گز یہ مراد نہیں ہوگی کہ یہ پہاڑ لے لو [۶۱]۔

"ضَرب" سے انہوں نے چلنا مراد لیا ہے۔ یہ درست ہے کہ "ضَرب" چلنے کے لیے بھی مستعمل ہے لیکن جب یہ چلنے کے لیے آتا ہے تو اس کے صلہ "فی" ہوتا ہے۔ "الضرب في الارض — أي — الذهاب فيه والتنقل في البلاد"[۶۲] جیسا کہ قرآن میں ہے کہ ﴿وَقَالُوا لِإِخْوَانِهِمْ إِذَا ضَرَبُوا فِي الْأَرْضِ﴾[۶۳] (اور ان کے بھائی [مسلمان] جب [اللہ کی راہ میں] زمین میں چلتے ہیں [سفر کرتے ہیں] تو وہ ان کی نسبت کہتے ہیں)۔ ﴿لِلْفُقَرَاءِ الَّذِينَ أُحْصِرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ لَا يَسْتَطِيعُونَ ضَرْبًا فِي الْأَرْضِ﴾[۶۴] (ان ضرورت مندوں کے لیے جو اللہ کی راہ میں رکے بیٹھے ہیں اور ملک میں چلنے پھرنے کی طاقت نہیں رکھتے)۔ جب کہ آیت زیرِ بحث میں "اضْرِبْ" کا صلہ "ب" ہے، جس سے مراد مارنا ہی ہے۔ اور "عصا" اس آلہ کا نام ہے جس سے مارنے کا حکم دیا گیا یعنی اپنی لاٹھی سے مار۔

اگر سر سید کی تاویل کو درست تسلیم کرلیا جائے تو پھر ﴿فَانْفَجَرَتْ﴾ بے معنی ہو جاتا ہے۔ ان کے مطابق وہاں بارہ چشمے پہلے سے موجود تھے۔[۶۵] اگر ایسا ہوتا تو پھر یوں ہونا چاہیے تھا کہ "فإذا فيه اثنتا عشرة عينا" جب کہ ﴿فَانْفَجَرَتْ﴾ کا لفظ یہ بتاتا ہے کہ پتھر پر لاٹھی مارنے سے بارہ چشمے فوراً پھوٹ پڑے۔ کیونکہ "ف" تعقیب بلامہلت کے لیے ہے۔ ابی السعود میں ہے کہ "عطف على مقدر ينسحب عليه الكلام قد حذف

للدلالةعلى كمال سرعة تحقق الانفجار كأنه حصل عقيب الأمر بالضرب، إى فضرب فانفجرت"[٦٦]۔

تورات کے حوالے سے سر سید اس مقام کو جہاں سے چشمے پھوٹے تھے "ایلم" متعین کرتے ہیں جبکہ تورات ہی اس معجزے کے لیے "رفیدیم" کا مقام متعین کرتی ہے۔ ایلم کے مقام پر پانی کا تذکرہ تورات میں اس طرح ہے کہ "پھر وہ ایلم میں آئے جہاں پانی کے بارہ چشمے اور کھجور کے ستر درخت تھے۔ اور وہیں پانی کے قریب انہوں نے اپنے ڈیرے لگائے"[٦٧]۔ اور جہاں پتھر سے بارہ چشمے پھوٹنے کا معجزہ رونما ہوااس مقام کا نام تورات "رفیدیم" بتاتی ہے[٦٨]۔ تورات کے بیان سے یہی ظاہر ہوتا ہے کہ یہ دو مختلف واقعات تھے۔ "ایلم" میں پہلے سے بارہ چشمے موجود تھے۔ جب کہ "رفیدیم" میں معجزہ سے پتھر سے بارہ چشمے پھوٹے۔

سر سید احمد خان موسیٰ علیہ السلام کے دوسرے معجزات جن کا تذکرہ قرآن کریم میں موجود ہے "لاٹھی کا سانپ بننا" اور "ید بیضا" کا بھی انکار کرتے ہیں۔ اور انہیں امر عادی قرار دیتے ہیں۔ قرآن حکیم میں ان معجزات کا تذکرہ متعدد مقامات پر ہوا ہے۔ سورت طٰہٰ میں ہے کہ ﴿وَمَا تِلْكَ بِيَمِينِكَ يَا مُوسَى O قَالَ هِيَ عَصَايَ أَتَوَكَّأُ عَلَيْهَا وَأَهُشُّ بِهَا عَلَى غَنَمِي وَلِيَ فِيهَا مَآرِبُ أُخْرَى O قَالَ أَلْقِهَا يَا مُوسَى O فَأَلْقَاهَا فَإِذَا هِيَ حَيَّةٌ تَسْعَى O قَالَ خُذْهَا وَلَا تَخَفْ سَنُعِيدُهَاسِيرَتَهَا الْأُولَى O وَاضْمُمْ يَدَكَ إِلَى جَنَاحِكَ تَخْرُجْ بَيْضَاءَ مِنْ غَيْرِ سُوءٍ آيَةً أُخْرَى﴾[٦٩] (اور موسیٰ یہ تمہارے دائیں ہاتھ میں کیا ہے؟ انہوں نے کہا کہ یہ میری لاٹھی ہے۔ اس پر میں سہارا لگاتا ہوں۔ اور اس سے اپنی بکریوں کے لیے پتے جھاڑتا ہوں۔ اور اس میں میرے لیے اور بھی کئی فائدے ہیں۔ فرمایا کہ موسیٰ اسے ڈال دو۔ تو انہوں نے اسے ڈال دیا۔ اور اچانک سانپ بن کر دوڑنے لگا۔[اللہ نے] فرمایا کہ اسے پکڑ لو۔ اور ڈرنا مت ہم اس کو ابھی اس کی پہلی حالت میں لوٹا دیں گے۔ اور اپنا ہاتھ اپنی بغل سے لگالو، وہ کسی عیب و بیماری کے بغیر سفید[چمکتا دمکتا] نکلے گا۔ یہ دوسری نشانی ہے)۔

سر سید ان معجزات کی تاویل کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ "ان آیتوں پر غور کرنے سے ثابت ہوتا ہے کہ یہ کیفیت حضرت موسیٰ علیہ السلام پر طاری ہوئی تھی۔ قوت نفس کا ظہور تھا جس کا اثر خود ان پر ہوا تھا یہ کوئی معجزہ مافوق الفطرت نہ تھا۔۔۔ ازروئے فطرت وجبلت کے وہ قوت حضرت موسیٰ میں نہایت قوی تھا۔ جس سے اس قسم کے اثر ظاہر ہوتے ہیں"[٧٠]۔ ان کا کہنا ہے کہ لاٹھی کا سانپ بننا حضرت موسیٰ کے خیال میں تھا حقیقتاً نہیں۔ وہ لکھتے ہیں کہ "انہوں نے اس خیال سے کہ وہ لکڑی سانپ ہے اپنی لاٹھی پھینکی اور وہ ان کو سانپ یا اژدھا دکھائی دی۔ یہ خود ان کا تصرف اپنے خیال میں تھا وہ لکڑی لکڑی ہی تھی۔ اس میں فی الواقع کچھ تبدیلی نہیں ہوئی تھی"[٧١]۔

وہ "یدِ بیضا" کو بھی قوت نفس انسانی اور تصرف قوت متخیلہ کا سبب قرار دیتے ہیں اور اس کے معجزہ ہونے سے انکار کرتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ "انسان میں ایسی قوت ہے کہ انسان اس کے ذریعہ سے قوائے متخیلہ کی طرف توجہ کرتا ہے۔ اور پھر اس میں ایک خاص قسم کا تصرف کرتا ہے۔ اور ان میں طرح طرح کے خیالات اور گفتگو اور صورتیں جو کچھ اس کو مقصود ہوتی ہیں ڈالتا ہے پھر ان کو اپنے نفس مؤثرہ کی قوت سے دیکھنے والوں کی حس پر ڈالتا ہے۔ پھر دیکھنے والے ایسا ہی دیکھتے ہیں گویا وہ خارج میں موجود ہے۔ حالانکہ وہاں کچھ بھی نہیں ہوتا"(۷۲)۔ وہ کہتے ہیں کہ یدبیضا بھی اسی قوت نفس انسانی کے سبب تھا نہ کہ کوئی معجزہ تھا۔ ان کے الفاظ میں "یدبیضاء۔۔۔ کا بھی لوگوں کو اس طرح پر دکھائی دینا اسی قوتِ نفسِ انسانی اور قوت متخیلہ کا سبب تھا نہ یہ کہ وہ کوئی معجزہ مافوق الفطرت تھا(۷۳)۔

وہ قرآن سے استدلال کرتے ہوئے کہتے ہیں: "جہاں قرآن مجید میں یدِ بیضا کا ذکر آیا ہے وہاں یہ مضمون بھی موجود ہے کہ جب حضرت موسیٰ علیہ السلام نے اپنا ہاتھ نکالا تو وہ یکایک چٹا تھا دیکھنے والوں کے لیے ﴿وَنَزَعَ يَدَهُ فَإِذَا هِيَ بَيْضَاءُ لِلنَّاظِرِينَ﴾(۷۴) اس آیت کو وہ اپنے موقف کے حق میں بطور دلیل پیش کرتے ہوئے کہتے ہیں: "اور یہ مضمون صاف اس پر دلالت کرتا ہے کہ دیکھنے والوں کی نگاہ میں وہ چٹا دکھائی دیتا تھا جو اثر قوت نفسِ انسانی کا تھا نہ کوئی معجزہ مافوق الفطرت"(۷۵)۔

سرسید کے ان نکتہ نظر پر چند اعتراضات وارد ہوتے ہیں۔

اول: قوت نفس کا اثر دوسرے پر تو تسلیم کیا جا سکتا ہے، لیکن خود عامل کا اس سے متاثر ہو جانا ناممکن ہے۔ عامل جو عمل بھی کرتا ہے اور جس طرح بھی کرتا ہے، وہ دوسروں کو متاثر کرنے کے لیے ہوتا ہے۔ لیکن یہ ممکن نہیں کہ عامل اپنے عمل سے خود ہی متاثر ہونے لگ جائے اور خوف زدہ ہو جائے۔ جب کہ موسیٰ علیہ الصلاۃ والسلام نے جب لکڑی کو اژدھا بنا دیکھا تو خود ڈر گئے۔ قرآن کا بیان ہے کہ ﴿وَأَلْقِ عَصَاكَ فَلَمَّا رَآهَا تَهْتَزُّ كَأَنَّهَا جَانٌّ وَلَّى مُدْبِرًا وَلَمْ يُعَقِّبْ يَا مُوسَى لَا تَخَفْ إِنِّي لَا يَخَافُ لَدَيَّ الْمُرْسَلُونَ﴾(۷۶) (اور اپنی لاٹھی ڈال دو۔ جب اسے دیکھا تو اس طرح ہل رہی تھی گویا سانپ ہے تو پیٹھ پھیر کر بھاگے اور پیچھے مڑ کر نہ دیکھا (حکم ہوا کہ) موسیٰ ڈرو مت ہمارے پاس پیغمبر ڈرا نہیں کرتے)۔

دوم: سرسید ارتقاء کے قائل ہیں، لیکن موسیٰ علیہ السلام کے اس واقعہ میں وہ قوتِ نفس انسانی کے اچانک اثر کو کیسے تسلیم کر لیتے ہیں؟ اگر یہ قوت پہلے سے موجود تھی اور بتدریج ظاہر ہوتی گئی تو کوئی واقعہ ان کی زندگی میں ایسا

ہونا چاہیے تھا جس سے ان کی اس قوت کا اظہار ہوتا ہو۔ اگر ایسا نہیں اور یہ سب کچھ یک لخت ہوا تو پھر یہ معجزہ ہی تھا نہ کہ امر عادی۔

سوم: اللہ تعالیٰ نے عصائے موسیٰ کے متعلق یوں بیان فرمایا ہے: ﴿فَأَلْقَاهَا فَإِذَا هِيَ حَيَّةٌ تَسْعَىO قَالَ خُذْهَا وَلَا تَخَفْ سَنُعِيدُهَا سِيرَتَهَا الْأُولَى﴾ (۷۷) (تو انہوں نے اس کو ڈال دیا اور وہ ناگہاں سانپ بن کر دوڑنے لگا۔ اللہ نے فرمایا کہ اسے پکڑ لو اور ڈرو مت، ہم ابھی اسے اس کی پہلی حالت پر لوٹا دیں گے) اگر آپ علیہ السلام کی لاٹھی لکڑی ہی رہی سانپ نہیں بنی تھی تو پھر اللہ کا یہ فرمانا کہ ﴿سَنُعِيدُهَا سِيرَتَهَا الْأُولَى﴾ (ہم اس کو اس کی پہلی حالت پر لوٹا دیں گے) بے معنی ہو جاتا ہے۔ لکڑی سانپ میں تبدیل ہوگئی تھی تب ہی تو اللہ نے فرمایا تھا کہ ﴿سَنُعِيدُهَا سِيرَتَهَا الْأُولَى﴾ اگر بات صرف قوت نفس ہی کی ہوتی تو پھر یوں کہا جاتا ہے کہ "ہم آپ کی قوت نفسانی کو ختم کر دیتے ہیں تا کہ وہ آپ کو لکڑی نظر آئے"۔ "ستلغی قوتك النفسانية كی تراها العصاء" اور پھر لکڑی کی نہیں موسیٰ کی حالت تبدیل ہوتی۔

قرآن حکیم "عصا" کی طرح "ید بیضا" کو بھی معجزہ قرار دیتا ہے۔ اور دونوں کو بیان کر کے فرماتا ہے: ﴿فَذَانِكَ بُرْهَانَانِ مِنْ رَبِّكَ إِلَى فِرْعَوْنَ وَمَلَئِهِ﴾ (۷۸) (یہ دو [معجزاتی] دلیلیں تمہارے رب کی طرف سے فرعون اور اس کے درباریوں کے لیے ہیں)۔ لیکن سر سید کہتے ہیں کہ "برہان" سے مراد معجزہ نہیں بلکہ "یہ فرعون اور اس کے سرداروں پر بطورِ حجت الزامی کے تھا۔ وہ اس قسم کے امور کو دلیل اس بات کی سمجھتے تھے کہ جس شخص سے ایسے امور ظاہر ہوتے ہیں وہ کامل ہوتا ہے۔ اور اسی لیے انہوں نے حضرت موسیٰ [علیہ السلام] سے بھی کرشمہ دکھلانے کی خواہش ظاہر کی تھی۔۔۔ اور اسی سبب سے انہوں نے کہا کہ اگر کوئی کرشمہ دکھلایا جاوے گا تو وہ موسیٰ علیہ السلام کو سچا جانیں گے" (۷۹)۔

سر سید ان دونوں کو کرشمے قرار دے رہے ہیں۔ اگر موسیٰ علیہ السلام نے بھی کرشمہ دکھایا اور جادوگر بھی کرشمے دکھا رہے تھے تو پھر نبی اور جادوگر یا شعبدہ باز کا فرق ختم ہو جاتا ہے۔ صرف درجہ کا فرق رہ جاتا ہے کہ نبی زیادہ بڑا شعبدہ باز ہے کہ اس کے سامنے شعبدہ بازوں کے کرشمے ماند پڑ جاتے جاتے ہیں۔ "أعاذنا الله من ذلك" کچھ اسی طرح کا اظہار تو فرعون نے بھی کیا تھا: ﴿إِنَّهُ لَكَبِيرُكُمُ الَّذِي عَلَّمَكُمُ السِّحْرَ﴾ (۸۰) (بے شک یہ تمہارا بڑا ہے جس نے تم کو جادو سکھایا ہے) اور اللہ تعالیٰ نے اس کی تردید کرتے ہوئے فرمایا: ﴿وَلَا يُفْلِحُ السَّاحِرُ حَيْثُ أَتَى﴾ (۸۱) (اور جادوگر جہاں جائے فلاح نہیں پائے گا)۔

سر سید احمد خان کے مسلک کا دوسرا نکتہ یہ ہے کہ معجزہ دلیل نبوت نہیں۔ اس ضمن میں وہ قرآن سے استدلال کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ "جو لوگ معجزوں کے طلب گار ہوتے ہیں وہ کبھی ایمان نہیں لاتے اور نہ ہی معجزوں کے دکھانے سے کوئی ایمان لاسکتا ہے۔ خود خدا نے اپنے رسول صلی اللہ علیہ وسلم سے فرمایا کہ اگر تو زمین میں کوئی سرنگ ڈھونڈ نکالے یا آسمان میں ایک سیڑھی لگالے تب بھی وہ ایمان نہیں لانے کے(۸۲)۔ اور ایک جگہ فرمایا کہ اگر ہم کاغذوں پر لکھی ہوئی کتاب بھی بھیج دیں اور وہ اس کو اپنے ہاتھوں سے بھی چھو لیں تب بھی وہ ایمان نہیں لانے کے اور یہ کہہ دیں گے کہ یہ اعلانیہ جادو ہے"(۸۳)۔ وہ ابن رشد سے بھی اس سلسلہ میں استدلال کرتے ہیں۔ اس کی کتاب "كتاب الكشف عن مناهج الادلة في عقائد الملة" کا حوالہ دیتے ہوئے کہتے ہیں کہ "ابن رشد بھی معجزات کو تعلیمات نبوی کے استناد کا ثبوت نہیں مانتے۔ اور کہتے ہیں کہ غیر پیغمبر بھی معجزہ دکھا سکتا ہے اور معجزہ اور معجزہ دکھانے والی پیغمبرانہ فطرت میں کوئی لازمی ربط نہیں ہے۔ خواہ وہ یہی دعویٰ کیوں نہ کرتا ہو کہ وہ معجزہ بحیثیت پیغمبر دکھا رہا ہے"(۸۴)۔ سر سید معجزہ کے دلیل نبوت ہونے کا انکار کرتے ہوئے یہ بھی کہتے ہیں کہ "۔۔۔ معجزہ تو اس کے لیے دلیل ہوگا، جو اللہ کو مانتا ہو مگر اسے رسول کی صداقت میں شک ہو۔ اور جو نہ اللہ کو مانتا ہو نہ نبی کو تو معجزہ اس کے لیے کیسے دلیل ہو سکتا ہے"(۸۵)۔

کیا معجزہ دلیل نبوت ہے؟ متکلمین کا اس میں ہمیشہ اختلاف رہا ہے۔ نہ صرف مسلم متکلمین میں بلکہ مذاہب عالم کے پیروکار اس مسئلہ میں مختلف فیہ رہے ہیں۔ اکثریت اس رائے کی مؤید رہی ہے کہ انبیاء علیہم السلام میں ضرور کوئی امر خارق عادت ہوتا ہے جس سے معجزات کا ظہور ہوتا ہے۔ بعض اوقات یہ خیال اتنا غلو کی حد تک پہنچ جاتا ہے کہ پیروکار مذہب اپنے نبی میں خدائی صفات تک تسلیم کر لیتے ہیں۔ اسی غلو میں آکر ہندو کرشن اور رام کو الٰہ بنا بیٹھے اور عیسائی، حضرت عیسیٰ علیہ السلام کو اللہ کا جزو اور پیکر جسمانی یقین کرتے ہیں۔

رسولِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے جب لوگوں میں اپنی بعثت کا اعلان فرمایا تو انہوں نے اسی خیال کے مطابق کہ خرق عادت نبوت کا لازم ہے آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے معجزات کا مطالبہ کیا۔ قرآن حکیم میں ان کے ان مطالبات کا تذکرہ یوں کیا گیا ہے کہ ﴿وَقَالُوا لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى تَفْجُرَ لَنَا مِنَ الْأَرْضِ يَنْبُوعًا ο أَوْ تَكُونَ لَكَ جَنَّةٌ مِنْ نَخِيلٍ وَعِنَبٍ فَتُفَجِّرَ الْأَنْهَارَ خِلَالَهَا تَفْجِيرًا ο أَوْ تُسْقِطَ السَّمَاءَ كَمَا زَعَمْتَ عَلَيْنَا كِسَفًا أَوْ تَأْتِيَ بِاللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ قَبِيلًا ο أَوْ يَكُونَ لَكَ بَيْتٌ مِنْ زُخْرُفٍ أَوْ تَرْقَى فِي السَّمَاءِ وَلَنْ نُؤْمِنَ لِرُقِيِّكَ حَتَّى تُنَزِّلَ عَلَيْنَا كِتَابًا نَقْرَؤُهُ﴾(۸۶) (اور وہ کہنے لگے کہ ہم تم پر ایمان نہیں لائیں گے جب تک کہ [خارق عادت۔ معجزہ نہ دکھاؤ یعنی یا تو] ہمارے لیے زمین سے چشمے جاری کرو، یا تمہارا کھجوروں اور انگوروں کا کوئی باغ ہو اور اس کے بیچ میں نہریں بہا نکالو۔ یا جیسا تم کہا کرتے ہو ہم پر آسمان کے ٹکڑے لا گراؤ یا اللہ اور فرشتوں کو [ہمارے] سامنے لے

آؤ۔ یا تمہارا سونے کا گھر ہو، یا تم آسمان پر چڑھ جاؤ، اور ہم تمہارے چڑھنے کو بھی نہیں مانیں گے جب تک کوئی کتاب نہ لاؤ جسے ہم پڑھ بھی لیں)۔

متکلمین میں سے اشاعرہ کے نزدیک معجزہ لازمہ نبوت اور دلیل نبوت ہے۔ شرح المقاصد میں ہے کہ "طريق ثبوت النبوة على الاطلاق على المنكرين هو المعجزة لا غيره"[۸۷]۔ (منکرین نبوت کے لیے دلیل نبوت صرف معجزہ ہی ہے کچھ اور نہیں) صاحب شرح المقاصد رسولِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت پر بھی معجزہ ہی کو دلیل قرار دیتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ "إنه عليه السلام أدعى النبوة وأظهر المعجزة"[۸۸] (رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے نبوت کا دعویٰ کیا تو معجزات ظاہر کیے)۔ پھر وہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے معجزات کا تذکرہ اس طرح کرتے ہیں کہ "فلأنه أتى بالقرآن المعجز وأخبر عن المغيبات وظهر منه ما لا يعتادمن الأحوال"[۸۹]۔ (آپ صلی اللہ علیہ وسلم قرآنِ معجز لائے، غیب کی خبریں دیں اور خرق عادت افعال کا اظہار فرمایا)۔

اشاعرہ کے ماسوا متکلمین معجزہ کو شرائط نبوت میں سے نہیں مانتے۔ فخر الدین رازی کہتے ہیں کہ "وليس من شرط الرسالة الآية المعجزة. لأن الرسول يرسل أولاً ويدعوا إلى الله ... وأما الآية فالله إن أراد ينزلها وإن لم يرد لا ينزلها. وهذا لأن ما هو من ضرورات الشيء إذا خلق الله الشيء لا بد أن يخلقهاكالمكان من ضرورات الإنسان فلا يخلق الله إنساناً إلا ويكون قد خلق مكاناً أو يخلقه معه، ولكن الرسالة والمعجزة ليستا كذلك، فالله خلق رسولاً وجعله رسولاً ليسمن ضروراته إن تعلم له معجزة"[۹۰] (معجزہ شرائط رسالت میں سے نہیں کیونکہ رسول اللہ کی طرف سے دعوت دینے کے لیے بھیجا جاتا تھا۔۔۔ اور معجزہ اللہ چاہے تو نازل کر دیتا ہے نہ چاہے تو نہیں کرتا، کیونکہ یہ نبی کا لازمہ نہیں۔ اللہ جب کسی چیز کو پیدا کرتا ہے تو اس کی لازمی ضروریات بھی ساتھ ہی پیدا کرتا ہے۔ جیسے انسان مکان کے بغیر نہیں ہو سکتا۔ اسی لیے اللہ تعالیٰ نے کوئی ایسا انسان نہیں پیدا فرمایا جو مکان سے مبرا ہو۔ لیکن رسالت اور معجزہ اس طرح لازم وملزوم نہیں۔ اللہ نے رسول بھیجے اور ان کی ضروریات میں معجزہ کو داخل نہیں کیا)۔

رازی ان انبیاء کا ذکر بھی کرتے ہین جن کے پاس کوئی معجزہ نہیں تھا۔ "ولهذا علم وجود رسل كشيث وإدريس وشعيب ولم تعلم لهم معجزة"[۹۱]۔ (چنانچہ ایسے رسول بھی ہیں جن کی رسالت مسلم ہے لیکن ان کے پاس کوئی معجزہ نہیں تھا جیسے شیث، ادریس اور شعیب علیہم السلام)۔

غزالی، نبی کے حالات کو اس کی نبوت پر دلیل قرار دیتے ہیں اور کہتے ہیں کہ نبی کی نبوت کی تائید اس کی زندگی، طہارت اور اس کے علم وحکمت سے ہوتی ہے نہ کہ معجزات سے۔ وہ نبی کے حالاتِ زندگی کو اس کی نبوت پر دلیل قرار دینے کے بعد لکھتے ہیں کہ "... فمن ذلك الطريق فاطلب اليقين بالنبوة لا من قلب العصا ثعباناً وشق القمر"(۹۲)۔ (تو اسی طریقہ سے نبوت پہ یقین حاصل کرو نہ کہ لاٹھی کے سانپ اور چاند کے پھٹ جانے سے)۔ وہ مزید کہتے ہیں کہ صرف معجزہ ہی کو دلیل نبوت قرار دینا نبوت میں مزید شبہ پیدا کر دیتا ہے، کہ کہیں یہ سحر اور خیال بندی کی کرشمہ سازیاں تو نہیں(۹۳)۔

شاہ ولی اللہ دہلوی بھی اسی مسلک کی ترجمانی کرتے ہیں اور معجزہ کو اکثر حالات میں نبوت کے ساتھ لازم جاننے کے باوجود نبوت کی اصل سے خارج کرتے ہیں۔ حجۃ اللہ البالغہ میں لکھتے ہیں کہ "فليست المعجزات ولا استجابة الدعوات ونحو ذلك إلا أمور خارجة عن أصل النبوة ولازمة لها في الأكثر"(۹۴) (معجزات، استجابت، دعوات اور ان جیسے دوسرے امور اکثر حالات میں لازمہ نبوت ہونے کے باوجود اصل نبوت سے خارج ہیں)۔

شاہ صاحب یہ بھی کہتے ہیں کہ معجزات بھی عادی واقعات ہیں اور ان کا دارومدار ظاہری اسباب پر ہے۔۔ چونکہ ان کے اسباب قلیل الوقوع ہیں اس لیے ان کا ظہور بھی قلیل ہوتا ہے۔ اور اکثر انبیاء سے ان کا ظہور ہونے کے باوجود انہیں شرط نبوت قرار دینا قطعاً صحیح نہیں۔ الخیر الکثیر میں لکھتے ہیں کہ "وقد أشتهر أن النبي مقرون بالمعجزة البتةوليس عندنا مطرداً"(۹۵) (مشہور یہی ہے کہ نبی اور معجزہ لازم وملزوم ہیں، لیکن ہمارے نزدیک یہ ضروری نہیں ہے)۔

اس مسلک کے مؤید حضرات کا کہنا ہے کہ قرآن حکیم نے جس طرح توحید کا حقیقی تصور پیش کیا ہے اسی طرح نبوت کی اصل حقیقت بھی کھول کر بیان کر دی ہے۔ اور اس کے لیے سب سے پہلے بڑے واضح اور دوٹوک انداز میں یہ حقیقت بیان کی ہے کہ نبی بشر ہوتا ہے، اور جو چیزیں بشریت سے بالاتر ہیں وہ نبی میں نہیں ہوتیں مثلاً: اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: ﴿قُلْ لَا أَقُولُ لَكُمْ عِنْدِي خَزَائِنُ اللَّهِ وَلَا أَعْلَمُ الْغَيْبَ وَلَا أَقُولُ لَكُمْ إِنِّي مَلَكٌ إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَى إِلَيَّ"(۹۶) (کہہ دیجیے کہ میں تم سے یہ نہیں کہتا کہ میرے پاس اللہ تعالیٰ کے خزانے ہیں اور نہ یہ کہ میں غیب جانتا ہوں اور نہ تم سے یہ کہتا ہوں کہ میں فرشتہ ہوں۔ مگر میں تو صرف وحی کی اتباع کرتا ہوں) ﴿قُلْ لَا أَمْلِكُ لِنَفْسِي نَفْعًا وَلَا ضَرًّا إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ وَلَوْ كُنْتُ أَعْلَمُ الْغَيْبَلَاسْتَكْثَرْتُ مِنَ الْخَيْرِ وَمَا مَسَّنِيَ السُّوءُ إِنْ أَنَا إِلَّا نَذِيرٌ وَبَشِيرٌ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾(۹۷) (کہہ دیجیے کہ میں اپنے فائدے اور نقصان کا کچھ بھی اختیار نہیں رکھتا

مگر جو اللہ چاہے۔ اگر میں غیب کی باتیں جانتا ہوتا تو بہت سے فائدے جمع کر لیتا اور مجھ کو کوئی تکلیف نہ پہنچتی، میں تو مومنوں کو ڈر اور خوش خبری سنانے والا ہوں)۔

قرآن حکیم نے لوگوں کے ذہنوں میں نبی کی بشریت کا اعتقاد بٹھانے کے بعد نبوت اور معجزہ میں تلازم کے عقیدہ کو بھی رفع کیا۔ منکرین حق جو معجزات طلب کرتے تھے اور نبوت کو معجزہ پر موقوف جانتے تھے انہیں مختلف انداز سے جواب دیئے گئے، اور ہر جگہ یہ ظاہر کیا کہ نبوت معجزہ پر موقوف نہیں۔ مثلاً: ﴿وَيَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلَا أُنْزِلَ عَلَيْهِ آيَةٌ مِنْ رَبِّهِ إِنَّمَا أَنْتَ مُنْذِرٌ وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ﴾(٩٨) (اور کافر کہتے ہیں کہ اس [نبی] پر اس کے رب کی طرف سے کوئی نشانی [معجزہ] کیوں نہیں نازل کیا گیا۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم تو صرف ڈر سنانے والے ہیں اور ہر قوم کے لیے ایک راہنما ہوتا ہے)۔﴿وَيَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلَا أُنْزِلَ عَلَيْهِ آيَةٌ مِنْ رَبِّهِ قُلْ إِنَّ اللَّهَ يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي إِلَيْهِ مَنْ أَنَابَ﴾(٩٩) (اور کافر کہتے ہیں کہ اس (نبی) پر اس کے رب کی طرف سے کوئی نشانی کیوں نہیں نازل کی گئی۔ کہہ دیجیے اللہ جسے چاہتا ہے گمراہ کرتا ہے اور جو اس کی طرف رجوع کرتا ہے اس کو اپنی طرف ہدایت کا راستہ دکھاتا ہے) ﴿وَقَالُوا لَوْلَا أُنْزِلَ عَلَيْهِ آيَاتٌ مِنْ رَبِّهِ قُلْ إِنَّمَا الْآيَاتُ عِنْدَ اللَّهِ وَإِنَّمَا أَنَا نَذِيرٌ مُبِينٌ﴾(١٠٠) (اور وہ [کافر] کہتے ہیں کہ اس [نبی] پر اس کے رب کی طرف سے نشانیاں [معجزات] کیوں نہیں نازل ہوتیں۔ کہہ دیجیے کہ نشانیاں [معجزات] تو اللہ ہی کے پاس ہیں اور میں تو کھلم کھلا انذار کرنے والا ہوں)۔

سورہ بنی اسرائیل میں منکرین حق کے مطلوبہ معجزات کا ذکر کیا گیا ہے فرمان باری تعالیٰ ہے: ﴿وَقَالُوا لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى تَفْجُرَ لَنَا مِنَ الْأَرْضِ يَنْبُوعًا ٥ أَوْ تَكُونَ لَكَ جَنَّةٌ مِنْ نَخِيلٍ وَعِنَبٍ فَتُفَجِّرَ الْأَنْهَارَ خِلَالَهَا تَفْجِيرًا ٥ أَوْ تُسْقِطَ السَّمَاءَ كَمَا زَعَمْتَ عَلَيْنَا كِسَفًا أَوْ تَأْتِيَ بِاللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ قَبِيلًا ٥ أَوْ يَكُونَ لَكَ بَيْتٌ مِنْ زُخْرُفٍ أَوْ تَرْقَى فِيالسَّمَاءِ وَلَنْ نُؤْمِنَ لِرُقِيِّكَ حَتَّى تُنَزِّلَ عَلَيْنَا كِتَابًا نَقْرَؤُهُ﴾(١٠١) (اور وہ [کافر] کہنے لگے کہ ہم تم پر ایمان نہیں لائیں گے جب تک کہ یا تو ہمارے لیے زمین سے چشمہ جاری کردو، یا تمہارا کھجوروں اور انگوروں کا کوئی باغ ہو اور اس کے بیچ میں نہریں بہا نکالو۔ یا جیسا تم کہا کرتے ہو ہم پر آسمان کے ٹکڑے لا گراؤ۔ یا اللہ اور فرشتوں کو [ہمارے] سامنے لے آؤ۔ یا تمہارا سونے کا گھر ہو، یا تم آسمان پر چڑھ جاؤ۔ اور ہم تمہارے چڑھنے کو بھی نہیں مانیں گے جب تک کوئی کتاب نہ لاؤ جسے ہم پڑھ بھی لیں)۔

ان سب مطالبات کے جواب میں اللہ تعالیٰ نے یہی فرمایا: ﴿قُلْ سُبْحَانَ رَبِّي هَلْ كُنْتُ إِلَّا بَشَرًا رَسُولًا﴾(١٠٢)(کہہ دیجیے کہ میرا رب پاک ہے، میں صرف ایک پیغام پہنچانے والا انسان ہوں)۔

ان اور ان جیسی دوسری آیات سے یہی ظاہر ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ان معجزات کے اظہار سے اعراض کیا جو منکرین حق طلب کر رہے تھے۔ باوجود اس کے کہ ان کا اظہار اللہ کے لیے محال اور ناممکن نہ تھا۔ اور اس میں حکمت یہ تھی کہ لوگوں کو از خود اختیار کردہ اس قدیم عقیدہ سے نکالا جائے جس کے تحت وہ معجزہ کو لازمہ نبوت خیال کرتے تھے۔ ورنہ خرقِ عادت کے پیش کرنے سے انکار اس بناء پر نہ تھا کہ اللہ تعالیٰ اس پر قادر نہیں۔ وہ خود فرماتا ہے: ﴿وَقَالُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ آيَةٌ مِنْ رَبِّهِ قُلْ إِنَّ اللَّهَ قَادِرٌ عَلَى أَنْ يُنَزِّلَ آيَةً وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾[۱۰۳] (اور وہ (کافر) کہتے ہیں کہ ان پر ان کے رب کی طرف سے کوئی نشانی [معجزہ] کیوں نازل نہیں ہوا۔ کہہ دیجیے کہ اللہ تعالیٰ نشانی [معجزہ] اتارنے پر قادر ہے لیکن اکثر لوگ نہیں جانتے)۔

اشاعرہ جو کہ معجزہ کو نبوت کا لازمہ قرار دیتے ہیں، وہ بھی یہ دعویٰ نہیں کرتے کہ معجزہ نبوت کی عقلی دلیل ہے۔ بلکہ ان کا مذہب یہ ہے کہ معجزہ کے صدور کے وقت لوگوں کو عادتاً یقین ہو جاتا ہے نہ کہ عقلاً۔ شرح المواقف میں ہے کہ "وهذه الدلالة ليست دلالة عقلية محضة، كدلالة الفعل على وجود الفاعل.... وليست المعجزة كذلك.... بل هي دلالة عادية كما أشار إليه بقوله وهي عندنا أي الأشاعرةاجراء الله عادته بخلف العلم بالصدق عقبيه أي عقب ظهور المعجزة"[۱۰۴] (اور یہ دلالت محض عقلی نہیں ہے جیسا کہ فعل کی دلالت فاعل کے وجود پر۔۔۔ معجزہ اس طرح کی دلالت نہیں۔۔۔ بلکہ یہ دلالت عادیہ ہے جیسا کہ صاحب مواقف نے اپنے لفظوں میں اشارہ کیا ہے کہ یہ دلالت ہمارے (اشاعرہ کے) نزدیک اس بناء پر ہے کہ اللہ کی عادت یہ ہے کہ جب معجزہ صادر ہوتا ہے تو صاحب معجزہ کی سچائی کا علم اللہ لوگوں کے دلوں میں پیدا کر دیتا ہے)۔

محققین اشاعرہ کے اس موقف پر بھی تنقید کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ یہ دعویٰ بھی مکمل طور پر نہیں کیا جاسکتا کہ معجزہ سے صاحب معجزہ کی سچائی لوگوں کے دلوں میں پیدا ہو جاتی ہے۔ کیونکہ یہ امر ثابت ہے کہ انبیاء سے معجزات کے ظہور کے باوجود بہت سارے لوگ ایمان نہیں لاتے تھے۔ بلکہ نہ ایمان لانے والوں کی تعداد اکثر ایمان لانے والوں سے زیادہ ہوتی تھی۔ اس طرح اس دعویٰ کو تسلیم کرنے سے بدایت کی تکذیب لازم آتی ہے۔ اور محققین کی تصریح کے مطابق معجزہ نبوت کے یقین کے لیے کافی نہیں[۱۰۵]۔

سر سید احمد خان بھی معجزہ کو دلیل نبوت تسلیم نہیں کرتے، عقلی طور پر معجزہ دلیل نبوت اس لیے نہیں کہ ان کے نزدیک معجزہ عقلی طور پر ممکن الوقوع ہی نہیں[۱۰۶]۔ رہا معاملہ شرع کا تو وہ کہتے ہیں کہ جب رسول کی بعثت ہی معرض بحث میں ہو تو شرع کا وجود کیسے ثابت ہو گا؟ اور مزید یہ کہ معجزہ تو اس کے لیے دلیل ہو گا جو اللہ کو

مانتا ہو۔ مگر رسول کی صداقت میں شک کرتا ہو، اور جو نہ اللہ کو مانتا ہو نہ ہی نبی کو تو معجزہ اس کے لیے کیسے دلیل ہو سکتا ہے؟(۱۰۷)

سر سید اس حد تک علماء متقدمین کے ساتھ ہیں۔ بلکہ ان کے سب سے بڑے ناقد مولانا محمد عبد الحق حقانی بھی یہ کہتے ہیں کہ "۔۔۔ انبیاء کی بعثت سے بنی آدم کی ہدایت اور ان کے اخلاق و معارف کی درستی موقوف ہوتی ہے۔ معجزہ کوئی مقصودی کام نہیں بلکہ نبی کی صداقت کے لیے صادر کرایا جاتا ہے۔ اور نبی کی نبوت معجزہ پر موقوف نہیں ہوتی، ممکن ہے بعض انبیاء نے ایک بھی معجزہ نہ دکھایا ہو"(۱۰۸)۔

سر سید اور متقدمین کے موقف میں فرق یہ ہے کہ وہ سرے سے خارق عادت کے وجود کو تسلیم ہی نہیں کرتے۔ جب کہ متقدمین خارق عادت کے ممکن الوجود ہونے کے قائل ہیں۔ جب کہ سر سید معجزہ کا واقع ہونا ہی تسلیم نہیں کرتے۔ تو ان کا متقدمین کے ساتھ ایک جزو میں متفق ہونا کوئی اہمیت نہیں رکھتا۔

سر سید احمد خان کے مسلک کا تیسرا نکتہ یہ ہے کہ قرآن مجید میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے کسی معجزہ کے صادر ہونے کا کوئی ذکر موجود نہیں۔ وہ اسے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی سچائی اور نبوت کی سب سے بڑی دلیل قرار دیتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اس طرح آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی عظمت اور بڑھ جاتی ہے۔ اس سے وہ یہ بھی استنباط کرتے ہیں کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سرورِ انبیاء تھے لیکن قرآن نے ان کے کسی معجزے کا تذکرہ نہیں کیا تو پھر دوسرے انبیاء سے معجزات کا ظہور کیوں کر ہو سکتا ہے۔ ان کے الفاظ یہ ہیں کہ "مسلمانوں کے حال پر اس سے بھی زیادہ افسوس ہے کہ وہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو انبیائے سابقین سے افضل سمجھتے ہیں، انبیائے سابقین کے معجزے تو قرآن میں بتلاتے ہیں مگر افضل الانبیاء کے ایک معجزے کا ذکر بھی قرآن مجید میں نہیں دکھاتے"(۱۰۹)۔

اپنی بات کو درست ثابت کرنے کے لیے وہ قرآن حکیم سے استدلال کرتے ہیں کہ "۔۔۔ خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان مبارک سے اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے: ﴿قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ يُوحَى إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ﴾(۱۱۰) (کہہ دو کہ میں تمہاری طرح کا ایک بشر ہوں [البتہ] میری طرف وحی آتی ہے کہ تمہارا معبود [وہی] ایک معبود ہے)۔ اور نبی سے صدور معجزہ کے بالکل انکار کے بارے میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا: ﴿وَقَالُوالَوْلَا أُنْزِلَ عَلَيْهِ آيَاتٌ مِنْ رَبِّهِ قُلْ إِنَّمَا الْآيَاتُ عِنْدَ اللَّهِ وَإِنَّمَا أَنَا نَذِيرٌ مُبِينٌ﴾(۱۱۱) (اور [کافر] کہتے ہیں کہ اس پر اس کے رب کی طرف سے نشانیاں کیوں نازل نہیں ہوئیں۔ کہہ دو کہ نشانیاں تو اللہ ہی کے پاس ہیں، اور میں تو کھلم کھلا انذار کرنے والا ہوں)۔ ایک اور جگہ فرمایا کہ ﴿لَا أَمْلِكُ لِنَفْسِي نَفْعًاوَلَا ضَرًّا إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ وَلَوْ كُنْتُ أَعْلَمُ الْغَيْبَ

لَاسْتَكْثَرْتُ مِنَ الْخَيْرِ وَمَا مَسَّنِيَ السُّوءُ إِنْ أَنَا إِلَّا نَذِيرٌ وَبَشِيرٌ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾[۱۱۲] (کہہ دو کہ میں اپنے فائدے اور نقصان کا کچھ بھی اختیار نہیں رکھتا مگر جو اللہ چاہے۔ اور اگر میں غیب کی باتیں جانتا ہوتا تو بہت سارے فائدے جمع کر لیتا اور مجھ کو کوئی تکلیف نہ پہنچتی، میں تو مومنوں کو ڈر اور خوش خبری سنانے والا ہوں)۔

ان آیات سے وہ یہ ثابت کرتے ہیں کہ قرآن حکیم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے کسی معجزہ کے صادر ہونے کی نفی کرتا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ "اور اس طرح کی اور بہت سی آیتیں ہیں۔ پس خود ہمارے سردار نے معجزوں کی نفی کی ہے، پھر کس طرح ہم معجزوں کو مان سکتے ہیں"[۱۱۳]۔

لیکن قرآن حکیم یہ بتاتا ہے کہ کفار کا معجزہ طلب کرنا نفی معجزہ کی دلیل نہیں۔ انہیں نفس معجزہ مانگنے پر تنبیہ نہیں کی گئی بلکہ مادی اور ظاہری معجزات طلب کرنے پر تنبیہ کی گئی ہے، اور بتایا گیا ہے کہ نبوت کی نشانیاں ظاہر ہونے کے بعد بھی یہ عناد سے معجزہ طلب کرنے پر اصرار کر رہے ہیں۔ اسی لیے قرآن حکیم میں کفار کے معجزہ طلب کرنے کا جہاں ذکر ہے وہیں یہ تصریح بھی موجود ہے کہ جو خوارق وہ طلب کر رہے ہیں وہ اگر ظاہر بھی کر دیئے جائیں تو انہیں ہرگز تسلی نہ ہوگی۔ بلکہ تسلی کے لیے نبوت کے ان آثار و علامات کی طرف توجہ کرنی چاہیے جو ہر سعادت مند کے لیے باعث تسلی ہیں۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ لَوْلَا يُكَلِّمُنَا اللَّهُ أَوْ تَأْتِينَا آيَةٌ كَذَلِكَ قَالَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ مِثْلَ قَوْلِهِمْ تَشَابَهَتْ قُلُوبُهُمْ قَدْ بَيَّنَّاالْآيَاتِ لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ o إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ بِالْحَقِّ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَلَا تُسْأَلُ عَنْ أَصْحَابِ الْجَحِيمِ﴾[۱۱۴] (اور جو لوگ [کچھ] نہیں جانتے (یعنی مشرک) وہ کہتے ہیں کہ خدا ہم سے کلام کیوں نہیں کرتا یا ہمارے پاس کوئی نشانی کیوں نہیں آتی۔ اسی طرح جو لوگ ان سے پہلے تھے وہ بھی انہی کی سی باتیں کیا کرتے تھے۔ ان لوگوں کے دل آپس میں ملتے جلتے ہیں جو لوگ صاحب یقین ہیں ان کے [سمجھانے کے] لیے ہم نے نشانیاں بیان کر دی ہیں۔ بے شک ہم نے تو آپ کو حق کے ساتھ خوشخبری دینے والا اور ڈر سنانے والا بنا کر بھیجا اور آپ سے اہل جہنم سے متعلق سوال نہیں کیا جائے گا)۔

اس آیت میں یہ وضاحت کر دی گئی ہے کہ معجزات طلب کرنے والوں کو نبوت کی وہ نشانیاں کیا نظر نہیں آتیں جو ہم نے کھول کر بیان کر دی ہیں۔ دوسری جگہ یوں ارشاد فرمایا: ﴿وَقَالُوا لَوْلَا يَأْتِينَا بِآيَةٍ مِنْ رَبِّهِ أَوَلَمْ تَأْتِهِمْ بَيِّنَةُ مَا فِي الصُّحُفِ الْأُولَى o وَلَوْ أَنَّا أَهْلَكْنَاهُمْ بِعَذَابٍ مِنْ قَبْلِهِ لَقَالُوا رَبَّنَا لَوْلَاأَرْسَلْتَ إِلَيْنَا رَسُولًا فَنَتَّبِعَ آيَاتِكَ﴾[۱۱۵] (اور کہتے ہیں کہ یہ [رسول] اپنے رب کی طرف سے ہمارے پاس کوئی نشانی کیوں نہیں لاتے۔ کیا ان کے پاس پہلی کتابوں کی نشانیاں نہیں آئیں۔ اور اگر ہم ان کو رسول کے بھیجنے سے پہلے ہی کسی عذاب سے

ہلاک کر دیتے تو وہ کہتے کہ ہمارے رب تو نے ہماری طرف کوئی رسول کیوں نہیں بھیجا کہ ہم ذلیل ورسوا ہونے سے پہلے تیرے کلام واحکام کی پیروی کرتے)۔

اس آیت میں بھی گذشتہ قوموں کے واقعات کی طرف توجہ دلا کر بتایا گیا ہے کہ پہلے لوگوں کے سامنے معجزات آئے تھے لیکن انہوں نے انکار کر دیا تو ان کا کیا حشر ہوا۔ تم بھی معجزات کا مطالبہ کر رہے ہو، اگر وہ ظاہر کر دیئے گئے اور تم ایمان نہ لائے تو انہی جیسے انجام سے دوچار ہوگے [۱۱۶]۔ قریش نے جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے معجزات کا ظہور ہوتے دیکھا تو معاندین کی عادت کے مطابق نہ صرف انکار کر دیا بلکہ اسے جادو، شعبدہ بازی اور کہانت کہا۔ یہی کچھ موسیٰ علیہ السلام کے معجزات دیکھ کر بنی اسرائیل نے کہا تھا: ﴿هَذَا سِحْرٌ مُبِينٌ﴾ [۱۱۷] (یہ تو کھلا ہوا جادو ہے)۔ ﴿إِنْ هَذَانِ لَسَاحِرَانِ﴾ [۱۱۸] (یہ دونوں تو جادوگر ہیں)۔ حضرت موسیٰ علیہ السلام کے معجزہ عصا کو دیکھ کر جادوگر تو ایمان لے آئے۔ ﴿فَأُلْقِيَ السَّحَرَةُ سَاجِدِينَ ٥ قَالُوا آمَنَّا بِرَبِّ الْعَالَمِينَ ٥ رَبِّ مُوسَى وَهَارُونَ﴾ [۱۱۹] (تو جادوگر سجدے میں گر پڑے [اور] کہنے لگے کہ ہم ہارون و موسیٰ کے رب پر ایمان لائے)۔ لیکن فرعون یہی کہتا رہا کہ ﴿إِنَّهُ لَكَبِيرُكُمُ الَّذِي عَلَّمَكُمُ السِّحْرَ﴾ [۱۲۰] (یہ [موسیٰ] تو تم سب کا بڑا جادوگر ہے جس نے تم کو بھی جادو سکھایا ہے)۔

حضرت عیسیٰ علیہ السلام سے بھی جب معجزات کا ظہور ہوا تو مخالفین نے یہی کہا کہ اس کے ساتھ شیطان اور بدروحیں ہیں جن کی مدد سے یہ سب کچھ کرتا ہے"۔۔۔ مگر فریسیوں نے کہا کہ یہ تو بدروحوں کے سردار کی مدد سے بدروحوں کو نکالتا ہے" [۱۲۱]۔

معاندین و مخالفین کی اسی عادت مستمرہ کے مطابق قریش نے بھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے معجزات دیکھ کر کہا کہ یہ کاہن ہے، جادوگر ہے۔ قرآنِ حکیم نے ان کے اس قول کی نفی کی ہے: ﴿فَمَا أَنْتَ بِنِعْمَةِ رَبِّكَ بِكَاهِنٍ﴾ [۱۲۲] (آپ اپنے رب کے فضل سے کاہن نہیں)۔ ﴿وَلَا بِقَوْلِ كَاهِنٍ﴾ [۱۲۳] (اور نہ ہی یہ کسی کاہن کا قول ہے)۔ ﴿قَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِلْحَقِّ لَمَّا جَاءَهُمْ إِنْ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ مُبِينٌ﴾ [۱۲۴] (منکرین حق کے پاس جب حق آیا تو انہوں نے کہا کہ یہ تو کھلا ہوا جادو ہے) ﴿ثُمَّ أَدْبَرَ وَاسْتَكْبَرَ ٥ فَقَالَ إِنْ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ يُؤْثَرُ﴾ [۱۲۵] (پھر پیٹھ پھیری، تکبر کیا اور کہا کہ یہ تو جادو ہے جو اگلے وقتوں سے چلا آتا ہے)۔

مخالفین نے آخر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے خوارق عادت کا ظہور دیکھا تھا تبھی تو کہنے لگے کہ یہ جادو ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا سب سے بڑا معجزہ جس کا تذکرہ قرآن کرتا ہے اور جس سے کوئی انکار نہیں

کر سکتا، شرح صدر ورفعت ہے اللہ تعالیٰ نے فرمایا: ﴿أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ ○ وَوَضَعْنَا عَنْكَ وِزْرَكَ ○ الَّذِي أَنْقَضَ ظَهْرَكَ ○ وَرَفَعْنَا لَكَ ذِكْرَكَ﴾[۱۲۶] (کیا ہم نے آپ کے لیے آپ کا سینہ نہیں کھول دیا اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے بوجھ بھی اتار دیا، جس نے آپ کی پیٹھ توڑ رکھی تھی، اور آپ کا ذکر بلند کیا)۔

کسی ایسے شخص کا جس نے کسی سے نہ پڑھا ہو، اور نہ لکھنا پڑھنا جانتا ہو، نہ ہی حکماء کے ملک کا رہنے والا ہو، جملہ علوم ومعارف کا سرچشمہ ہو جانا۔ ایسی شرح، شرح صدر نہیں جو انسانی قدرت سے فوق ہے؟ اور کیا دیکھنے والوں کو آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ معجزہ نظر نہیں آتا؟[۱۲۷]

حواشی وحوالہ جات

۱ - تحریر فی اصول التفسیر، سرسید: الاصل التاسع، ص: ۲۵-۲۷۔

۲ - دیکھیے: تفسیر القرآن: سرسید، ۱/۱۳۲-۱۴۵۔

۳ - تحریر فی اصول التفسیر: الاصل التاسع، تفسیر القرآن: ۳/۵-۱۵۔

۴ - تفسیر القرآن:،۳/ ۶،بتصرف۔

۵ - ایضاً: ص: ۲۶۔

۶ - ایضاً: ۳/۲۶۔

۷ - دیکھیے: ایضاً:۲/۱۶۱-۱۶۲،۳/۲۶۔

۸ - ایضاً: ۳/۲۸۔

۹ - ایضاً: ۳/۲۸۔

۱۰ - ایضاً: ۳/۳۳۔

۱۱ - سورہ بنی اسرائیل:۱۷: ۹۳، تفسیر القرآن: سرسید ۳ / ۲۴۔

۱۲ -تفسیر القرآن: سرسید، ۳/ ۲۴،۲۶،۳۴۔

۱۳ - سورۃ الروم: ۳۰: ۳۰۔

۱۴ - سورہ فاطر:۳۵ : ۴۳۔

۱۵ - سورۃ الفتح: ۴۸: ۲۳۔

۱۶ - سورہ بنی اسرائیل:۱۷: ۸۶۔

۱۷ - تفسیر القرآن: سرسید، ۳/۲۹۔

۱۸ - سورۃ القمر: ۵۴: ۴۹۔

۱۹ -سورۃ الرعد:۱۳: ۸۔

۲۰ - سورۃ الفرقان:۲۵: ۲۔

۲۱ -تفسیر القرآن: سرسید،۳/۲۸۔

۲۲ - ایضاً: ۳/۳۳۔

۲۳ -سورۃ الاعراف:۷: ۱۰۸ [(موسیٰؑ نے اپنی لاٹھی (زمین پر) ڈالی تو وہ اسی وقت صریح اژدھا (ہو گیا)]۔

۲۴ - تفسیر کبیر: رازی،۱۴/۲۰۲۔

۲۵ -دیکھیے: ایضاً: ۱۴/ ۲۰۲-۲۰۴۔

۲۶ - ایضاً۔

۲۷ - سیرت النبی: ندوی، سلیمان، ۵۴/۳، بتصرف۔

۲۸ - دیکھیے: ایضاً: ۵۵-۵۴/۳۔

۲۹ - دیکھیے: ایضاً: ۵۸-۵۶/۳۔

۳۰ - دیکھیے: ایضاً: ص ۵۹-۵۸/۳۔

۳۱ - اصول الدین: ابو منصور البغدادی، عبدالقاہر بن طاہر التمیمی (متوفی ۴۲۹ھ) ص: ۱۲۱-۱۲۰ مطبعہ الدولہ، استنبول ۱۹۲۸ھ۔

۳۲ - احمد تقی الدین ابو العباس بن عبد الحلیم بن عبد السلام (۷۲۸ھ)، فقیہ، مجتہد، مجدد، متکلم (شذرات الذہب: ۱۵۱-۱۴۲/۸)۔

۳۳ - ابو الحسن علی بن اسماعیل بن ابی بشر (۳۲۴ھ)، علی الجبائی معتزلی کے شاگرد تھے۔ اعتزال ترک کیا اور اپنے مسلک کی بنیاد رکھی جسے اشعری کہا گیا۔ متکلم، الحاد و اعتزال کے رد میں کثیر التصانیف تھے۔ (شذرات الذہب: ۱۳۳-۱۲۹/۴)۔

۳۴ - دیکھیے: الرد علی المنطقیین: ابن تیمیہ، تقی الدین ابو العباس (متوفی ۷۲۸ھ)، ص: ۴۲۱، ادارہ ترجمان السنہ لاہور، ۱۹۷۶ھ۔

۳۵ - ملاحظہ کیجیے: سیرت النبی: ندوی، سید سلیمان، ۵۵/۳۔

۳۶ - سورہ فاطر: ۳۵ : ۴۳۔

۳۷ - تفسیر القرآن: سرسید، ۲۹/۳۔

۳۸ - سورہ فاطر: ۳۵ : ۴۳-۴۲، تفسیر ابی السعود، ج ۳۷۴/۴، تفسیر المراغی: مراغی، احمد مصطفی (متوفی ۱۳۷۱ھ)، ۱۴۰/۸، مطبعہ مصطفی البابی الحلبی، قاہرہ، طبعہ اولیٰ ۱۹۴۶ھ۔

۳۹ - تفسیر ابی السعود: ۳۴۵/۳، تفسیر المراغی: ۸۰/۵۔

۴۰ - سورہ بنی اسرائیل: ۱۷: ۷۷-۷۶۔

۴۱ - دیکھیے: سیرت النبی: ندوی، ۳۱۲-۳۰۶/۳۔

۴۲ - سورۃ الروم: ۳۰ : ۳۰۔

۴۳ - دیکھیے: تفسیر ابن کثیر: ابن کثیر، ۱۷۴-۱۷۲/۳، تفسیر کبیر: رازی، ۱۲۱-۱۲۰/۲۵۔

۴۴ - الروم: ۳۰ : ۳۰۔

۴۵ - صحیح بخاری: کتاب التفسیر، تفسیر سورت الروم ، باب لا تبدیل لخلق الله عن ابی ھریرۃ رضی الله عنه-

۴۶ - سورۃ الصافات: ۳۷ : ۹۷۔

۴۷ - سورۃ الانبیاء: ۲۱: ۷۰-۶۹۔

۴۸ - تحریر فی اصول التفسیر: ص: ۳۴-۳۳، الاصل الخامس عشر۔

۴۹ - ایضاً: ص ۳۳۔

۵۰ - سورۃ الانبیاء: ۲۱ : ۶۸۔

۵۱ - سورۃ الصافات: ۳۷: ۹۷۔

۵۲ - سورۃ الانبیاء :۲۱: ۷۰۔

۵۳ - سورۃ الانبیاء :۲۱: ۶۹۔

۵۴ - سورۃ البقرۃ : ۲: ۶۰۔

۵۵ - سورۃ الاعراف :۷ : ۱۶۰۔

۵۶ - عہد نامہ قدیم: کتاب الخروج، باب: ۱۷، آیات: ۱-۷، کتاب گنتی، باب: ۲۰، آیات: ۱-۱۲، کتاب مقدس، برٹش اینڈ فارن بائبل سوسائٹی لاہور، ۱۹۴۷ء۔

۵۷ - تفسیر الکشاف: زمخشری، ۱/۲۷۴، تفسیر کبیر: رازی، ۳/ ۱۰۱-۱۰۲، تفسیر المراغی: ۱/۱۲۶۔

۵۸ - تفسیر القرآن: سرسید، ۱/۹۰-۹۱۔

۵۹ - ایضاً: ۱/۱۱۷۔

۶۰ - ایضاً: ۱/۱۱۷-۱۱۸۔

۶۱ - لسان العرب: ابن منظور افریقی، ۴/۱۶۵-۱۷۱، دیکھیے: معجم الوسیط، ص: ۱۵۷-۱۵۸۔

۶۲ - القاموس القویم للقرآن الکریم: ابراہیم احمد، ۱/ ۳۹۰-۳۹۱۔

۶۳ - سورۃ آل عمران: ۲: ۱۵۶۔

۶۴ - سورۃ البقرۃ : ۲: ۲۷۳۔

۶۵ - تفسیر القرآن: سرسید ۱/۱۱۸۔

۶۶ - تفسیر ابی السعود: ۱/۱۸۰، تفسیر کشاف: ۱/۲۷۴، البحر المحیط: ابو حیان اندلسی محمد بن یوسف [متوفی ۷۴۵ھ] ۱/ ۳۹۰-۳۹۱، دار الکتب العلمیہ، بیروت، ۱۹۹۳ء۔

۶۷ - عہد نامہ قدیم: کتاب الخروج، باب ۱۵، آیت: ۲۷۔

۶۸ - ایضاً: باب ۱۷، آیات: ۱-۷۔

۶۹ -طٰہٰ: ۱۷-۲۲۔

۷۰ - تفسیر القرآن: ۳/۱۷۰-۱۷۱۔

۷۱ - ایضاً: ۳/۱۷۱۔

۷۲ - ایضاً: ۳/۱۷۳۔

۷۳ - ایضاً۔

۷۴ -سورۃ الشعراء : ۲۶: ۳۳۔

۷۵ -تفسیر القرآن: ۳/۱۷۳۔

٧٦ -سورۃ النمل: ٢٧: ١٩۔

٧٧ - سورہ طہٰ: ٢٠: ٢١-٢٢۔

٧٨ - سورۃ القصص: ٢٨: ٣٢۔

٧٩ - تفسیر القرآن: ٣/١٧٤۔

٨٠ -طہٰ: ٢٠: ٧١۔

٨١ -سورۃ طہٰ، ٢٠: ٦٩۔

٨٢ - ﴿ فَإِنِ اسْتَطَعْتَ أَنْ تَبْتَغِيَ نَفَقًا فِي الْأَرْضِ أَوْ سُلَّمًا فِي السَّمَاءِ فَتَأْتِيَهُمْ بِآيَةٍ ﴾ (الانعام: ٦: ٣٥)۔

٨٣ - ﴿وَلَوْ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ كِتَابًا فِي قِرْطَاسٍ فَلَمَسُوهُ بِأَيْدِيهِمْ لَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ مُبِينٌ﴾ [الانعام: ٦: ٧] دیکھیے: تفسیر القرآن: ٣/٣٥۔

٨٤ -دیکھیے: الکشف عن مناهج الادلة في عقائد الملة: ابن رشد، ابوالولید محمد بن احمد (متوفی ٥٩٥ھ)، ص ١٧٣-١٧٨، (في بعث الرسل والمعجزات) تحقیق محمد عابد الجابری، مرکز دراسات الوحدہ العربیہ بیروت، ١٩٩٨ء، تفسیر القرآن: ١/١٣٣-١٤٢۔

٨٥ - ملاحظہ کیجیے: تفسیر القرآن: ج ١/ ١٩٣-٢٠٤۔

٨٦ - سورۃ بنی اسرائیل، ١٧: ٩٠-٩٣۔

٨٧ -شرح المقاصد: تفتازانی، سعد الدین سعود بن عمر بن عبداللہ [متوفی ٧٩٣ھ]، ٥/١٩، عالم الکتب بیروت ١٩٩٨ء۔

٨٨ - ایضاً: ٥/٢٥۔

٨٩ - ایضاً۔

٩٠ - تفسیر کبیر: رازی، ٢٥/٧٩، تفسیر﴿وَقَالُوا لَوْلَا أُنْزِلَ عَلَيْهِ آيَاتٌ مِنْ رَبِّهِ..... ﴾ [سورۃ العنکبوت، ٢٩: ٥٠] المطالب العالیہ: رازی، ٨/٦٧-٦٨، دار الکتاب العربی، بیروت، ١٩٨٧ء۔

٩١ - تفسیر کبیر، رازی: ٢٥/٧٩۔

٩٢ -المنقذ من الضلال: غزالی، ابوحامد محمد بن محمد [متوفی ٥٠٥ھ]، ص: ١١٤دار الاندلس، بیروت، ١٩٦٢ء۔

٩٣ - ایضاً: ص ١١٤، "فإن ذلك إذا نظرت إليه وحده.... ربما ظنت أنه سحر وتخيل"۔

٩٤ - حجۃ اللہ البالغہ: شاہ ولی اللہ، ١/٨٥۔

٩٥ -الخیر الکثیر: شاہ ولی اللہ دہلوی، ص: ٧٣، من سلسلہ مطبوعات المجلس العلمی، نمبر ١٣، مدینہ پریس بجنور ١٣٥٣ھ۔

٩٦ - سورۃ الانعام، ٦: ٥٠۔

٩٧ - سورۃ الاعراف، ٧: ١٨٨۔

٩٨ - سورۃ الرعد، ١٣: ٧۔

۹۹ - سورۃ الرعد، ۱۳: ۳۷۔

۱۰۰ - سورۃ العنکبوت، ۲۹: ۵۰۔

۱۰۱ - سورہ بنی اسرائیل، ۱۷: ۸۹-۹۳۔

۱۰۲ - سورہ بنی اسرائیل، ۱۷: ۹۳۔

۱۰۳ - سورۃ الانعام، ۶: ۳۷۔

۱۰۴ - شرح المواقف: المبحث الثالث فی کیفیة دلالتها، جرجانی، علی بن محمد سید شریف، ۸/۱۸۱-۱۸۲، مطبعہ السعادہ، قاہرہ ۱۳۲۵ھ۔

۱۰۵ - الکلام: شبلی، ص: ۲۱۸۔

۱۰۶ - تفسیر القرآن: ۳/۳۳۔

۱۰۷ - دیکھیے ایضاً: ۱/۱۹۳-۲۰۴۔

۱۰۸ - البیان فی علوم القرآن: حقانی، محمد عبد الحق دہلوی [متوفی ۱۳۳۵ھ]، ص: ۱۵۴، دار الاشاعت تفسیر حقانی دہلی، ۱۹۳۲ء۔

۱۰۹ - دیکھیے: تفسیر القرآن: ۱/۱۶۱، ۳/۵-۱۵۔

۱۱۰ - سورۃ الکھف، ۱۸: ۱۱۰۔

۱۱۱ - سورۃ العنکبوت، ۲۹: ۵۰۔

۱۱۲ - سورۃ الاعراف، ۷: ۸۸۔

۱۱۳ - تفسیر القرآن: ۲/۱۶۱۔

۱۱۴ - سورۃ البقرۃ، ۲: ۱۱۸-۱۱۹۔

۱۱۵ - سورۃ طٰہٰ، ۲۰: ۱۳۳-۱۳۴۔

۱۱۶ - تفسیر کبیر: رازی، ۲۲/۱۳۷، تفسیر روح المعانی: آلوسی، شہاب الدین محمود [متوفی ۱۲۷۰ھ] ۱۷/۲۸۶، ادارہ الطباعہ المنیریہ، قاہرہ، سن ندارد۔

۱۱۷ - سورۃ النمل، ۲۷: ۱۳۔

۱۱۸ - سورۃ طٰہٰ، ۲۰: ۶۳۔

۱۱۹ - سورۃ طٰہٰ، ۲۰: ۷۰۔

۱۲۰ - سورۃ طٰہٰ، ۲۰: ۷۱۔

۱۲۱ - کتاب مقدس: عہد نامہ جدید، انجیل متی، باب ۹، آیت: ۳۴۔

۱۲۲ - سورۃ طور، ۵۲: ۳۹۔

۱۲۳ - سورۃ الحاقہ، ۶۹: ۴۲۔

۱۲۴ -سورۃ الاحقاف، ۴۶: ۷۔

۱۲۵ -سورۃ المدثر، ۷۴: ۲۳-۲۴۔

۱۲۶ -سورۃ الانشراح، ۹۴: ۱-۴۔

۱۲۷ -البیان فی علوم القرآن، حقانی، عبد الحق دہلوی، ص: ۱۴۲۔

برصغیر میں مسلم، مسیحی مناظرانہ ادب کے علمی و فکری اثرات

Scholastic and Theoretical Impact of Muslim Christian Dialectic Literature in Sub-continent

ڈاکٹر محمد ریاض محمود☆

ڈاکٹر محمد صدیق☆☆

Abstract

The Indian Sub-continent has been a magic place for hundreds of years for the entire world for its vast area, fertile land and natural resources. The references of Sikandar-e-Azam, Muhammad Bin Qasim, Sultan Mahmood Ghaznavi, Shahab-ud-Din Ghouri and Zaheer-ud-din Babar reflect its historical, religious, social, cultural, civilizational and economic significance in the world history. The Mughal Rulers had emerged here as conquerers but they did not remain mere attackers after their great conquest over the Indians. They became natives here and gave the local people the status and rights which they deserved. Another invader external nation The British, also came here who set aside all the moral values. They took hold of the trade, commerce and political power in disguise of traders. They used their religion for the solidarity of their political rule. They raised many stigmas and objections against the Islamic teaching to propagate against Islam. The Muslim scholars countered this sheerly partial and false propaganda against the great religion of the Universe, Islam, at every forum. "The Muslim-Christian political Discourse" emerged because of this political upheaval between these two nations. This literature has great significance in the history of the religions of the world. This literature has left crystal clear and vast effects in the religious, social, political and economic fields of life of the sub-continent. It has been tried to fulfil the literary, historical, academic and educational need of the readers in the article "The Effects of Muslim-Christian Polemical Literature in the Sub-Continet".

☆لیکچرر اسلامیات، گورنمنٹ پوسٹ گریجویٹ کالج، سیٹلائٹ ٹاؤن، گوجرانوالہ، پاکستان۔

☆☆سابق چیئرمین شعبہ اسلامیات، گومل یونیورسٹی، ڈیرہ اسماعیل خان، پاکستان۔

برصغیر پاک وہند کا خطہ اپنے وسیع رقبہ، زرخیز زمین، سر بفلک پہاڑوں، دل نشین وادیوں، سرسبز وشاداب میدانوں، ہرے بھرے لہلاتے کھیتوں، پُرکیف باغات اور معدنی وسائل کی وجہ سے ہزاروں سال سے بیرونی دُنیا کے لیے باعثِ کشش چلا آرہا ہے۔

ڈاکٹر گستاؤلی بان کے بقول:

"اس ملک کی بے نظیر زرخیزی کی بدولت بہت سے موانع کے باوجود اقوام عالم نے کئی ہزار سال کے اندر اس پر بیس دفعہ دھاوا کیا"(۱)۔

اس سرزمین سے متعلق سکندرِ اعظم، محمد بن قاسم، سلطان محمود غزنوی، شہاب الدین محمد غوری اور ظہیر الدین بابر کے حوالہ جات اس کی تاریخی، مذہبی، تمدنی اور معاشی اہمیت کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔ پہلا مغل حکمران ظہیر الدین بابر لکھتا ہے:

"ہندوستان کی بڑی خوبی یہ ہے کہ وسیع ملک ہے اس میں سونا چاندی بہت ہے"(۲)۔

مغلیہ خاندان کے پانچویں حکمران شہاب الدین محمد شاہ جہاں کے زمانے میں جب شاندار اور خوبصورت عمارات کی تعمیر کا سلسلہ شروع ہوا اور نقرئی چھتوں اور قیمتی پتھروں سے مرصع دیوانِ خاص بن کر تیار ہوا تو اس کی دیواروں پر سعد اللہ خان کا یہ شعر کندہ کیا گیا جو بیرونی اقوام کے خیالات وجذبات کی ترجمانی کر رہا ہے:

اگر فردوس برروئے زمین است　　　ہمیں است وہمیں است وہمیں است(۳)۔

مغل حکمران فاتح کی حیثیت سے یہاں آئے تھے مگر فتح کے بعد محض حملہ آور نہ رہے، وہ اس سرزمین کے مکین ہو گئے اور یہاں کے مفتوح باشندوں کو وہی مقام ومرتبہ عطا کیا جس کے وہ مستحق تھے۔ معروف خاتون مؤرخ ANNIE BESANT کے الفاظ میں:

"اس ملک پر بارہا یورشیں ہوئی ہیں لیکن ہر بار ان بیرونی حملہ آوروں نے اسی خطے کو اپنا مسکن بنالیا اور اسی کے فرزند بن گئے۔ انہوں نے اس کے ساتھ رشتہ اخوت قائم کر لیا اور مقامی باشندوں کے لیے حکومت کے سارے دروازے کھول دیئے"(۴)۔

اس سرزمین پر ایک بیرونی قوم ایسی بھی آئی جس نے تمام اخلاقی ضابطوں کو نظر انداز کر دیا۔ انگریز تجارت کے بہانے حکومت وسیاست پر قابض ہوگئے۔ ان فرنگی نوواردوں نے پُرفریب سازشوں اور دھاندلیوں کا ارتکاب کیا۔ اپنی سازشوں اور دھاندلیوں کو تحفظ دینے اور اپنی تجارت، سیاست اور حکومت کو استحکام دینے کی غرض سے مذہب کا سہارا لیا گیا۔ اپنے مذہب یعنی مسیحیت کو فروغ دینے کی کوشش کی گئی چنانچہ اسلام کو

بدنام کرنے کے لیے اس کی تعلیمات پر بے جا اعتراضات لگائے گئے، جن کا علمی و عقلی جواب مسلمان علماء نے دیا۔ فکرِ اسلامی اور مسلم تشخص کے تحفظ کے لیے برصغیر میں علمائے اسلام کا کردار تاریخی نوعیت کا رہا ہے۔ یہ ایک تاریخی حقیقت ہے کہ ۱۸۵۷ء میں میدانِ سیاست میں مسلمانوں کی مکمل پسپائی کے بعد مسلم علماء نے اسلامیانِ ہند کو تہذیبی ارتداد سے بچانے کے لیے شاندار کوششیں کیں۔ کسی بھی قوم کے فکر و فلسفہ کے نفوذ میں ان کا سیاسی غلبہ اہم کردار ادا کرتا ہے۔ مفتوح اور مغلوب قوموں کی نفسیات یہ ہے کہ وہ ہمیشہ فاتح اور غالب قوم کی فکر و فلسفہ اور تہذیب کو اپناتی ہیں۔ لیکن ہندوستان میں مسلمانوں کی سیاسی ناکامی کے باوجود اسلام روحانی، معاشرتی اور تمدنی زندگی سے بے دخل نہیں ہوا بلکہ اس کے برعکس عام مسلمانوں میں بھی دین کے تحفظ کا احساس اجاگر ہوا۔ عام لوگوں میں دین کے تحفظ کا داعیہ بیدار کرنے میں سب سے اہم کردار علمائے اسلام کا ہے، جنہوں نے اس دور میں ایسا مذہبی ادب تخلیق کیا جس نے اسلام کے بارے میں مسیحی پادریوں کے پھیلائے ہوئے شکوک و شبہات کے اثرات کا نہ صرف خاتمہ کیا بلکہ جدید مغربی فکر و فلسفہ کی خامیوں کو بھی ہدفِ تنقید بنا کر اس کی کمزوریوں کو عیاں کیا۔ یہی وجہ ہے کہ اس دور کے دینی ادب میں مناظرانہ اسلوب نمایاں ہے، جس میں دلائل کے ساتھ ساتھ جذبات کا عنصر بھی موجود ہے۔

ہمیں اس حقیقت کا اعتراف کرنا چاہیے کہ اگر برصغیر میں اکابرینِ اسلام یہ کردار ادا نہ کرتے تو شاید برصغیر کی تاریخ اسپین اور وسط ایشیائی ریاستوں سے مختلف نہ ہوتی۔ جہاں غالب قوموں نے اہلِ اسلام اور ان کی تہذیب کو تاریخ کے اوراق تک محدود کر دیا تھا۔ انگریز حکمرانوں نے ماضی کی یہ تاریخ ہندوستان میں دہرانے کی پوری کوشش کی۔ انگریزوں نے اپنے سامراجی مقاصد کے حصول کے لیے ہندوستان میں مسیحی مذہب کے پرچار کی زبردست حوصلہ افزائی کی۔ اور اس کے فروغ کے لیے ہر طرح کے ہتھکنڈے استعمال کیے۔ اپنے مشن کی تکمیل کے لیے یورپی مبشرین نے مسیحیت کی نشرواشاعت کے نام پر پورے برصغیر میں سکول کھولے اور شہری و دیہی علاقوں میں مسیحی سرگرمیوں کا جال پھیلانے کے لیے مسیحی منادوں نے زبردست کوششیں کیں۔ مسیحی مبلغین نے اپنے مذہب کی خوبیوں کے بیان پر ہی اکتفانہ کیا بلکہ اسلامی تعلیمات اور مسلم تہذیب وتمدن کی مذمت میں بھی کوئی کسر اٹھا نہ رکھی۔ مسیحی مبلغین کا بنیادی ہدف یہ تھا کہ مسلمان اپنے مذہب کو خیر باد کہہ کر مسیحیت میں داخل ہو جائیں، یا کم از کم وہ راسخ العقیدہ مسلمان ہونے کے دعویٰ ہی سے دست بردار ہو جائیں۔ مسیحی مناظرین نے اسلام پر ہمہ جہت حملے کئے تاکہ عام مسلمانوں کو مذہبی اعتبار سے تشکیک و تذبذب میں مبتلا کر دیا جائے۔ اسلام اور پیغمبر اسلام صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی ذات اقدس پر ناپاک حملے کئے گئے۔ آئے روز مسیحی مناد مدارس، شفاخانہ جات اور

دیگر رفاہی سرگرمیوں کی آڑ میں مقامی آبادی کے عقائد پر تنقید کرتے اور مسلمان علماء کو مناظروں کی دعوت دیتے۔ چنانچہ انہوں نے نہ صرف تقریری مناظروں کی صورت میں بلکہ تحریری مناقشوں کی صورت میں بھی مختلف اسلامی موضوعات پر مسلم علماء کو چیلنج کیا۔ پادریوں کے پیش نظر صرف مسیحیت کی تبلیغ ہی نہ تھی بلکہ ان کا بنیادی مقصد حکومتِ وقت کا سیاسی اور سماجی استحکام تھا، دوسری طرف انہوں نے چاہا کہ اسلام کے بارے میں غلط فہمیاں پھیلا کر مسلمانوں کی نئی نسل کو اسلام اور اس کے آفاقی پیغام کے بارے میں شکوک وشبہات سے دوچار کر دیا جائے، لہٰذا انہوں نے مشنری کاموں کی آڑ میں مسلمانوں کو مذہبی، تہذیبی اور فکری اعتبار سے نقصان پہنچانے میں کوئی کسر اٹھا نہ رکھی۔ انہوں نے قرآن، حدیث، سیرت النبی اور اسلامی علمی ورثہ کو اپنے مخصوص زاویۂ نظر سے متشکل کرنے کی کوششیں کیں۔

اس پس منظر میں علمائے اسلام نے مسیحی مشنریوں کی خرافات کا تحریری اور تقریری جواب دیا اور علمی و فکری محاذ پر اسلام اور پیغمبر اسلام ﷺ کے مقام و مرتبہ اور حقوق کی تعلیم و اشاعت کے لیے بے پناہ کام کیا۔ برصغیر کے اہلِ علم نے اسلام کی حقانیت کو ثابت کرنے کے لیے عقلی و نقلی دلائل سے ایسا عظیم الشان ادب تخلیق کیا جس کی اہمیت و افادیت آج بھی مسلم ہے۔ انہوں نے ہر محاذ پر عیسائی پادریوں کے چیلنج کو قبول کرتے ہوئے تقریری مناظروں کا تقریری صورت میں اور تحریری اعتراضات کا تحریری صورت میں جواب دیا۔ اس مذہبی کشمکش کے نتیجے میں برصغیر میں مسلم ۔ مسیحی مناظرانہ ادب وجود میں آیا۔ یہ ادب مذاہب کی تاریخ میں بڑی اہمیت کا حامل ہے اور علم و فکر کے میدان میں اس کے اثرات بہت وسیع ہیں۔ ان میں سے چند اہم اثرات کا جائزہ ذیل میں پیش کیا جاتا ہے۔

ا۔ مسیحی مناظرین کی طرف سے اسلام پر لگائے گئے اعتراضات کا علمی جواب

برصغیر میں مسیحیوں نے اپنے مذہب کی اشاعت کے لیے دو اسالیب اختیار کیے، پہلا اسلوب مسیحی تعلیمات کی اشاعت تھا، اس کے لیے انہوں نے تورات، زبور اور انجیل کے اردو تراجم و تفاسیر پر توجہ دی نیز مسیحی تعلیمات کی اثر پذیری کو عقلی دلائل کی مدد سے ثابت کرنے کے لیے کتابیں اور رسائل تحریر کیے۔ دوسرا اسلوب برصغیر کے سابق حکمرانوں کے مذہب یعنی اسلام پر الزامات و اعتراضات لگانے کا تھا تاکہ عام مسلمان اسلامی عقائد و تعلیمات سے متنفر ہو کر مسیحیت قبول کر لیں یا کم از کم اپنے عقائد و نظریات سے متعلق وہم، تشکیک اور بے یقینی کا شکار ہو جائیں۔ مسیحیوں کی اس منفی تبلیغی روش کی وضاحت امداد صابری ان الفاظ میں کرتے ہیں:

"عیسائی لوگوں سے کہتے کہ آپ لوگ دین عیسوی کی پیروی کیوں نہیں کرتے جس نے اپنی امت پر جان قربان کر دی اور آپ کو خدا سے بخشوا کر نجات دلائی؟ اور جناب محمد رسول اللہ باوجودیکہ زاری وعاجزی کر کے اپنے والدین اور چچا ابو طالب کی جس نے آپ کو پرورش کیا تھا اور حین حیات تک آپ کے حامی رہے، مغفرت چاہی مگر خدائے تعالیٰ نے منظور نہیں کیا تو آپ لوگوں کو کیا امید ہوگی اپنے نبی سے؟ پس یہ کلمات عیسائیوں کے، ہمارے مسلمان اپنے علماء سے دریافت کرتے ہیں تو وہ بھی اس طرح کہتے ہیں کہ ہاں ان کے حق میں شفاعت منظور نہیں ہوئی تو اہل اسلام نہایت پریشان ہو جاتے ہیں اور ان کے خیال میں خلل پڑتا ہے"(۵)۔

مسیحی پادریوں کے خلافِ اسلام مناظروں کا مقصد تلاش واظہارِ حق نہیں تھا۔ قرائن سے واضح ہوتا ہے کہ وہ صرف رسالتِ محمدیہ ﷺ کی توہین کر کے امتِ مسلمہ کو ذہنی کوفت سے دوچار کرنا چاہتے تھے، یقیناً مسلمانوں کو دی جانے والی اس ذہنی اذیت کے مسیحیوں کے ہاں بہت سے سیاسی ومعاشرتی مقاصد ہوں گے۔ مسیحیوں کی طرف سے حضرت محمد ﷺ کا احترام نہ کرنے کے بیسیوں واقعات کتب تاریخ میں محفوظ ہیں، امداد صابری ایک مناظرے کی روداد بیان کرتے ہیں:

"سید آل حسن کے ۱۸۴۴ء اور ۱۸۴۵ء کے درمیان ہونے والے گیارہ خطوط پر مبنی فانڈر کے تحریری مباحثہ کو مسیحی نقطہ نظر سے ۱۸۴۵ء میں میر زاپور سے شائع کیا گیا۔ جب کہ اسی سال سید آل حسن نے ان خطوط کو اپنی تنقیدات کے ساتھ "کتاب الاستفسار" کے نام سے شائع کیا۔ یہ مناظرہ خود فانڈر کی درخواست پر ہوا تھا۔ اس میں اہم بات پادری فانڈر کا شرائط مناظرہ میں رسول اللہ ﷺ کے بارے تعظیمی الفاظ استعمال کرنے سے انکار تھا۔ مولانا آل حسن نے اپنے خط میں شرائط رکھی تھیں:

۱۔ ہمارے پیغمبر خدا کا نام یا لقب تعظیم سے اگر لینا نہ ہو تو اس طرح لکھیے: "تمہارے نبی یا مسلمانوں کے نبی' اور صیغہ افعال کے یا ضمائر ان کے متعلق آئیں تو بصیغہ جمع لکھئے۔ جیسا اہل زبان بولتے ہیں ورنہ ہم سے بات نہ کی جائے گی اور نہایت رنج ہوگا"۔

۲۔ جب پیغمبر خدا یا اسلام کی کوئی بات آپ کے نزدیک غلط ہو تو یوں لکھا کیجئے کہ یہ بات غیر واقعی ہے یا ثابت نہیں ہوتی یا محال نہ کہ جھوٹ اور بے ہودہ اور لغو ہے۔ اس لیے کہ ہمارے اہل تہذیب اسی طرح گفتگو کرتے ہیں۔

۳۔ جب کوئی بات پوچھی جائے تو اس کے جواب کے لیے میعاد مقرر کر دی جائے۔ کوئی میعاد بھی ایک ہفتہ سے کم نہ ہو۔

۴۔ ہمارے پیغمبر خدا کی نسبت تعظیم کے صیغے اردو کے محاورے کے مطابق اگر آپ کہیں گے تو اس سے یہ نہیں سمجھا جاتا یا جائے گا کہ آپ نے ان کو مان لیا۔

لیکن پادری صاحب اس بات پر آمادہ نہیں ہوئے اور پیغمبر اسلام ﷺ کو لقب یا تعظیم سے مخاطب کرنا یا ان کے لیے جمع کی ضمائر استعمال کرنا اپنے لیے محال گردانا"[۶]۔

یاد رہے کہ پادری سی جی فانڈر ہندوستان میں مسیحی مناظرین کے سرخیل ہیں۔ ان کی شرافت وظرافت نے انھیں ایک مذہب کے بانی اور رہنما کے احترام کی اجازت نہیں دی تو بقیہ عام مسیحی مناظرین کی ذہنی، نفسیاتی اور فکری حالت کیا ہو گی؟ اس رویہ سے ظاہر ہوتا ہے کہ برصغیر میں اشاعتِ مسیحیت کے لیے مسیحیوں کی طرف سے کسی حوصلہ، برداشت اور تحمل وتدبر کا مظاہرہ نہیں کیا گیا۔

اسلام جو تحمل اور رواداری کا مذہب ہے اس کے ماننے والوں کے ہاں مسیحیوں کا پہلا اسلوب تو قابلِ برداشت تھا مگر انہیں دوسرا اسلوب اختیار کرنے کی اجازت نہیں دی جا سکتی تھی، لہٰذا اسلام پر لگائے جانے والے اعتراضات کے جوابات دیئے گئے۔ اس ضمن میں نقلی وعقلی دلائل پر مشتمل تالیفات ورسائل تحریر کئے گئے۔ عوامی اجتماعات میں مسیحیوں کی دعوتِ مناظرہ کو قبول کیا گیا۔ ان مناظروں میں مسلم علماء نے مسیحی اعتراضات کے بہترین جوابات دیئے۔ نتیجتاً مسلم مناظرانہ ادب وجود میں آیا جو تالیفات، رسائل، اخبارات اور مناظروں کی تحریری روداودں کی شکل میں موجود ہے۔ مذہبی تعلیمات کے میدان میں اس قابلِ فخر ادب کی نظیر انسانی تاریخ میں کہیں نہیں ملتی۔ مسلم مناظرین نے مسیحی اعتراضات کا جواب نہایت مدلل انداز میں اس طرح دیا کہ مسیحی مناظرین اپنی تمام تر آسائشوں اور حکومتی تعاون کے باوجود ناکام ونامراد رہے۔

مسلم علماء کسی کمزوری یا تحفظات کا شکار نہیں ہوئے بلکہ ہر مسیحی اعتراض یا الزام کا مدلل، ہمہ جہت اور مفصل جواب دیا گیا۔ البتہ انہوں نے مسیحی پادریوں کے منفی اندازِ فکر کو اپنانے کے بجائے سنجیدگی، شرافت اور علمی انداز اپنایا۔ نیز پادریوں کی تدلیس، کذب بیانی اور الزام تراشی کو احسن طریقے سے واضح کیا۔

۲۔ مسلم علماء میں مطالعہ مسیحیت کے دو مختلف رجحانات

برصغیر میں مسیحی مناظرین کی سرگرمیوں سے قبل مسلم علماء کی تالیفات میں قرآن، حدیث، فقہ اور تاریخ اسلام ایسے موضوعات تک محدود انداز میں بحث کی جاتی تھی لیکن مسلم، مسیحی مناظرانہ ادب کے منظر عام پر

آنے سے مسلم علماء نے مسیحی عقائد اور ان کے اثرات، مسیحی فرقوں، کلیسا اور اس کے سیاسی و مذہبی غلبہ کی تاریخ کو بھی زیر بحث لانا شروع کر دیا۔ یہ رجحان اس سے قبل کے مسلم علماء کی تالیفات میں نظر نہیں آتا۔

اس مناظرانہ ادب نے برصغیر میں علم و فکر کے ہر شعبہ کو براہ راست یا بالواسطہ طور پر متاثر کیا۔ مسلم تفسیری ادب پر دو طرح کے اثرات مرتب ہوئے۔ ایک طرف متجددین کا گروہ وجود میں آگیا جنہوں نے مسیحیت کے ایجابی اثرات کو قبول کیا اور تفسیری خدمات انجام دیں اور دوسری طرف راسخ العقیدہ علماء متحرک ہو گئے جنھوں نے مسیحیت کی تردید میں اعلیٰ تفسیری خدمات انجام دیں۔ برصغیر کے مسلم مفسرین میں سے سر سید احمد خاں (م۱۸۹۸ء)، غلام احمد پرویز (م۱۹۸۵ء)، علامہ رحمت اللہ طارق اور احمد الدین امرتسری (م۱۹۳۶ء) کا تعلق پہلے گروہ سے، جبکہ مولانا عبد الحق حقانی (م۱۳۳۵ھ)، مولانا ثناء اللہ امرتسری (م۱۹۴۸ء)، مولانا عبد الماجد دریابادی، سید ابو الاعلیٰ مودودی (م۱۹۷۹ء) اور پیر محمد کرم شاہ الازہری (م۱۹۹۸ء) کا تعلق دوسرے گروہ سے ہے۔

برصغیر میں متجددین کے سرخیل سر سید احمد خان نے مسیحی مناظرانہ ادب سے متاثر ہو کر آزاد عقل پرستی کے رجحان کو فروغ دیا اور نئے علم کلام کو متعارف کرایا جس کی بنیاد "فطرت اور قوانین فطرت" پر تھی۔ آپ نے تدوین حدیث کے مختلف مراحل اور اس کی تاریخ پر شک کا اظہار کیا، اپنے تئیں خلافِ عقل احادیث کا انکار کیا اور خیال ظاہر کیا کہ اللہ تعالیٰ نے اپنی ہستی کو فطرت کے ذریعے ثابت کیا ہے نیز نبوت وہبی نہیں اکتسابی ہے۔ انہوں نے دعوی کیا کہ اسلام اور عقل مکمل طور پر ہم آہنگ ہیں نیز قرآن مجید میں کوئی ایسی بات نہیں جو سائنس اور جدید تمدن کے خلاف ہو۔ انہوں نے منسوخ آیات، معجزات، شق قمر، معراج النبی، ملائکہ، شیطان، جنات، جبرائیل کے ذریعے نزول وحی، سات آسمانوں کی موجودگی، عیسیٰ علیہ السلام کے بے باپ پیدا ہونے اور آسمان پر اٹھائے جانے، ابراہیم علیہ السلام کو آگ میں ڈالے جانے، عصائے موسیٰ، یدِ بیضا، دعاؤں کے فوائد، بنی اسرائیل کے بندر بن جانے نیز جنت اور دوزخ کی حقیقت کا انکار کیا۔ سر سید احمد خان کے بعد متجددین میں غلام احمد پرویز کا نام قابلِ ذکر ہے۔ انہوں نے فہم اسلام کی روایتی فکر کو تسلیم نہیں کیا۔ ان پر مسیحی ادب کے واضح اثرات مرتب ہوئے۔ انہوں نے حجیتِ حدیث، معراج النبی، اطاعتِ رسول کی حجیت، معجزات انبیاء علیہم السلام، فرشتوں، جنات، نصابِ زکوٰۃ، عید الاضحیٰ کی قربانی، نماز کے روایتی مفہوم، جزا و سزا کے روایتی تصور اور عذابِ قبر کا انکار کیا۔

برصغیر کے متجددین کے انحرافی رویوں کا علمی و عقلی تعاقب راسخ العقیدہ علماء نے کیا۔ اس گروہ کے سرخیل مولانا عبد الحق حقانیؒ ہیں۔ انہوں نے تفسیر حقانی میں تعددِ ازواج، معراج النبی، معجزات، قرآن مجید کی

تدوین، وجود باری تعالیٰ، جنت، دوزخ، وحی، یاجوج ماجوج اور دجال وغیرہ پر بحث کر کے سر سید کے اَفکار کا ردّ کیا۔ آپ سر سید کی "تفسیر القرآن" کا تعارف ان الفاظ میں کراتے ہیں:

"تفسیر القرآن آنریبل سر سید احمد خان بہادر دہلوی کی تصنیف ہنوز ناتمام ہے اس شخص نے ترجمہ شاہ عبدالقادرؒ (المتوفی ۱۲۳۰ھ) کو ذرا بدل کر ترجمہ لکھا ہے اور باقی اپنے ان خیالات باطلہ کو جو ملحدینِ یورپ سے حاصل کئے ہیں اور جن کے اتباع ان کے نزدیک ترقی قومی اور فلاحی اسلام ہے، درج کیا ہے اور بے مناسبت آیات واحادیث واقوال علماء کو اپنی تائید میں لا کر الہامِ الٰہی کو تحریف کیا ہے۔ دراصل یہ کتاب تحریف قرآن ہے نہ کہ تفسیر"(۷)۔

مولانا عبدالحق حقانیؒ کے بعد مولانا ثناء اللہ امر تسریؒ نے "تفسیر ثنائی"، مولانا عبدالماجد دریابادیؒ نے "تفسیر ماجدی"، سید ابوالاعلیٰ مودودی نے "تفہیم القرآن" اور جسٹس پیر محمد کرم شاہ الازہری نے "ضیاء القرآن" میں مسیحی افکار پر تنقید کرتے ہوئے دفاعِ اسلام کا فریضہ انجام دیا۔

۳۔ مسلم علماء میں عقلی دلائل کے بھرپور استعمال کا رجحان

مسیحی مناظرین اسلام پر الزامات لگاتے ہوئے تورات، زبور، انجیل اور قرآن وحدیث کے حوالہ جات کے ساتھ ساتھ عقلی دلائل بھی دیتے۔ نتیجتاً مسلم مناظرین نقلی دلائل کے علاوہ عقلی دلائل کا بھی بھرپور استعمال کرتے۔ شاہ عبدالعزیز دہلوی کے مسیحی مناظروں کا حال کتبِ تاریخ میں محفوظ ہے۔ امداد صابری لکھتے ہیں:

"ایک بار ایک مشنری دہلی میں اقامت پذیر گورنر چارلس مٹکاف کے پاس آیا اور اس سے مناظرے کی خاطر کسی مسلم عالم سے ملنے کی خواہش کا اظہار کیا۔ مٹکاف نے اس سے دو ہزار روپے کی شرط باندھی اور شاہ عبدالعزیز دہلوی کے پاس لے گیا۔ پادری موصوف نے سوال کیا کہ تمہارے پیغمبر حبیب اللہ ہیں؟ شاہ صاحب نے جواب دیا کہ ہاں۔ پادری نے کہا تمہارے پیغمبر صاحب نے بوقتِ قتلِ حسین فریاد نہ کی، حالانکہ حبیب کا محبوب زیادہ محبوب ہوتا ہے۔ شاہ صاحب نے فرمایا: "ہمارے پیغمبر فریاد کے لیے تشریف لے گئے تھے تو خدا نے فرمایا کہ تمہارے نواسے پر ظلم ہوا اور وہ شہید ہو گیا، لیکن اس وقت ہم کو اپنے بیٹے عیسیٰ علیہ السلام کا صلیب پر چڑھنا یاد آرہا ہے۔ یہ سن کر ہمارے پیغمبر خاموش ہو گئے کہ واقعی اکلوتے بیٹے سے بڑھ کر میرے نواسے نہیں ہو سکتے، جب

اپنے بیٹے کی مدد خدا نے نہیں کی تو میرے نواسے کی مدد کیوں کرے گا؟ پادری صاحب شرط ہار گئے"(۸)۔

اسی طرح ایک انگریز اپنے ملازم سے کہا کرتا تھا کہ عیسیٰ علیہ السلام خدا کے بیٹے ہیں اور یہ بات بہت آشکار ہے مگر تم مسلمانوں کو اس کا اعتقاد نہیں بلکہ انکار کرتے ہیں۔ وہ شاہ صاحب کے پاس آیا اور عرض کی کہ ایک انگریز اس طرح سے کہتا ہے۔ آپؒ نے فرمایا کہ تم اس سے کہو کہ مجھے تو علم نہیں جو تم سے بحث کروں، ہاں اتنا جانتا ہوں کہ ہمارے محاورے میں تین قسم کے بیٹے ہوتے ہیں۔ پوت، سپوت اور کپوت۔ پوت وہ ہے کہ جو کمالات میں باپ کے ہمسر ہو اور سپوت وہ ہے جو کمالات میں باپ سے بڑھ کر ہو اور کپوت وہ ہے جو ابتر ہو کہ اس کا باپ اس سے ناراض رہے۔ اب بتاؤ کہ تمہارے اعتقاد کے مطابق عیسیٰ کس قسم کے بیٹے ہیں؟ اگر پوت ہیں تو بتاؤ کہ خدائے تعالیٰ نے تو یہ زمین وآسمان اور چاند وسورج پیدا کیے ہیں، عیسیٰ کے پیدا کئے ہوئے چاند اور سورج کہاں ہیں اور جو سپوت ہیں تو دکھاؤ کہ خدا نے ایک چاند اور ایک سورج پیدا کیا ہے، انہوں نے دو دو یا تین تین پیدا کئے ہوں گے تو دکھاؤ وہ کہاں ہیں؟ اگر کپوت ہیں تو ہم ان سے راضی نہیں۔ کیونکہ خود خدا تعالیٰ اس کا جب خوش نہ ہو تو ہم کس طرح ان کو مانیں۔ ملازم نے جب انگریز کو یہ جواب دیا تو وہ سن کر چکرا گیا اور نہایت شرمندہ ہوا کہ ایک جاہل ملازم نے اسے خاموش کر دیا(۹)۔

مسلم مناظرین میں ایک اور نام مولانا شرف الحق دہلویؒ کا ہے۔ آپ عبرانی، عربی اور فارسی زبانوں کے ماہر تھے۔ ۸ مارچ ۱۸۸۸ء کو غازی پور میں آپ کا پادری رونسن اور پادری ای پیٹرک، پرنسپل مشن کالج، غازی پور سے مناظرہ ہوا۔ پادری رونسن نے سوال کیا:

"وہ کونسی ضرورت تھی جو خدائے تعالیٰ نے پہلے توریت، انجیل کو نازل فرمایا اور اس کے بعد قرآن شریف نازل فرمایا؟ کیا وہ کتابیں اس قابل نہ تھیں کہ ان سے مخلوق خدا نجات حاصل کر لیتی؟ سب سے پہلے یہ بتائیں کہ ان میں کون سا نقص ایسا تھا جو ناقابل نجات قرار پائے اور جو نا قابل نجات ہوئی تو قرآن خدا کا کلام ہونے اور حضرت محمد صاحب کے رسول ہونے کے لیے کیا دلائل اور ثبوت اہل اسلام کے پاس ہیں؟ اگر آپ ہم کا محمد صاحب کو اللہ کا نبی اور رسول ہونے اور قرآن کا کلام ہونا ثابت کریں گے تو ہم مسلمان ہو جائیں گے"(۱۰)۔

مولاناؒ نے جواباً اعتراض کو معترض پر لوٹا دیا کہ جو اعتراض رونسن نے قرآن پر کیا ہے، وہی اعتراض زبور اور انجیل پر بھی ہو سکتا ہے کہ خدا نے جو تورات بنی اسرائیل حضرت موسیٰ علیہ السلام پر نازل فرمائی تھی، وہ نجات کروانے کے قابل تھی یا ناقابل؟ اگر قابل تھی تو زبور وانجیل نازل ہونے اور خلق خدا کی ہدایت کے لیے آنے کی

ضرورت محسوس نہیں ہوتی، یہ کتب محض بے کار قرار پائی ہیں۔یوں مولانا نے تاریخی و علمی حوالہ جات کے ڈھیر لگا دیئے اور عقلی و نقلی دلائل سے کامیابی حاصل کی۔اس قسم کے ان گنت واقعات ایسے ہیں جن سے یہ حقیقت سامنے آتی ہے کہ برصغیر میں مسیحیوں نے اسلام کے خلاف مناظروں میں قرآن،حدیث اور کتب سماویہ کے حوالہ جات کے بجائے ناقص عقلی دلائل اور اٹکل پچو کا سہارا لیا۔ جبکہ مسلم علماء نے ان کے اعتراضات کے جواب عقلِ سلیم کے بہترین معیار کے مطابق دیئے۔

۴۔مذاہب کے درمیان تفہیم پیدا کرنے کا رجحان

برصغیر کا انگریز عہدِ حکومت (۱۸۵۷ء-۱۹۴۷ء) دنیا کے دو بڑے مذاہب،اسلام اور مسیحیت کے درمیان علمی، فکری، مذہبی اور سیاسی کشمکش کے حوالے سے بڑا اہم ہے۔ مسلم، مسیحی مناظرانہ سرگرمیاں اور ان کے مختلف پہلو اس تاریخی دور کی یادگار ہیں۔ان مناظرانہ سرگرمیوں میں مسلم علماء اور مسیحی پادریوں نے اپنے اپنے عقائد و نظریات کا بھرپور دفاع کیا مگر مذہبی دانش وروں پر مشتمل ایک ایسا طبقہ بھی تھا جو مذکورہ دونوں مذاہب کے درمیان افہام و تفہیم اور ہم آہنگی پیدا کرنے کی کوششیں کرتا رہا۔ اس ضمن میں سرسید احمد خان اور خواجہ حسن نظامی کے نام بڑے اہم ہیں۔دونوں کے افکار و خیالات کسی سے ڈھکے چھپے نہیں ہیں۔ سرسید نے مسیحی عقائد و تعلیمات کو سمجھنے اور عام کرنے کے لیے جہاں "تبیین الکلام" لکھی، وہیں مسیحیوں سے سماجی و سیاسی تعلقات کی بہتری کے لیے رسالہ "احکام الطعام لاہل الکتاب" تحریر کیا۔اس رسالہ میں آپ نے اہل کتاب کے کھانے کو، اگر وہ محرماتِ شرعیہ میں سے نہ ہو تو حلال و درست قرار دیا اور اس کا کھانا بھی مباح و جائز قرار دیا۔خواہ ان کے ہاں کھایا جائے یا ان کا بھیجا ہو کھانا اپنے گھر میں کھائیں۔خواہ اکیلے کھائیں یا اکٹھے ان کے ساتھ ایک ہی جگہ بیٹھ کر۔ سماجی زندگی میں مسلم اور مسیحی لوگوں کا اختلاط سرسید کے ہاں نہ صرف جائز تھا بلکہ وقت کی سیاسی ضرورت بھی تھا۔

سرسید احمد خاں کے علاوہ خواجہ حسن نظامی اس طبقہ فکر کی نمائندگی کرتے ہیں۔ آپ کی معروف تالیف "تاریخ مسیح" آپ کی بے تعصبی اور مفاہمانہ طرزِ عمل کو واضح کرتی ہے۔ ان شواہد سے یہ حقیقت سامنے آتی ہے کہ برصغیر کا مسلم، مسیحی مناظرانہ ادب اپنے اندر بہت سے مثبت پہلو بھی رکھتا ہے۔

۵۔مسلم علماء کی تصانیف میں تہذیب و شائستگی کا رجحان

مسیحی مناظرانہ ادب کا ایک قابلِ افسوس پہلو اس کی رکاکت، سطحیت، تدلیس،کذب بیانی اور بے جا الزام تراشی ہے۔اس کے برعکس مسلم مناظرانہ ادب سنجیدگی، شرافت، قطعیت اور علمیت کے اعلیٰ اوصاف سے

متصف ہے۔ مسیحی پادری پیغمبر اسلام ﷺ کی توہین کرتے تو جوابی کاروائی کے طور پر مسلم علماء مقدس مسیحی ہستیوں کے خلاف بات نہ کرتے تھے۔ پادریوں کا انداز الزامی جبکہ مسلم علماء کا انداز تحقیقی و تفہیمی ہوتا۔ مسلم علماء نے مسیحی پادریوں کی انتہائی مبہم، غیر واضح اور توہین آمیز تالیفات کے جواب میں تہذیب و شائستگی سے عبارت تالیفات تحریر کیں۔ سید محمد الحسنی، سید محمد علی مونگیریؒ کے طرزِ تحریر سے متعلق لکھتے ہیں:

> "مولاناؒ کی تصنیفات میں ایک خاص بات یہ ہے کہ وہ عیسائیوں کے مآخذ اور ان کے مستند مؤرخین و مصنفین کے حوالہ سے ردّ کرتے ہیں۔ ان کا تاریخی مطالعہ اس موضوع پر بڑا وسیع معلوم ہوتا ہے اور دوسری طرف ان کی کوشش یہ ہوتی ہے کہ ردِّ عیسائیت ہی پر اکتفا نہ ہو بلکہ اسلام کو ان کے سامنے دلنشین اور علمی طریقہ سے پیش کیا جائے اور مثبت پہلو بھی ان کے سامنے اچھی طرح واضح ہو کر آجائے"(۱۱)۔

خیر خواہی، انسان دوستی اور متانت و شرافت پر مبنی مسلم علماء کی ان تصانیف نے نہ صرف اسلامی عقائد کا دفاع کیا بلکہ برصغیر میں فروغِ اسلام کا باعث بنیں۔

۶۔ مسلم علماء میں اسلامی تعلیمات سے متعلق تحقیقی و تنقیدی تصانیف کا رجحان

برصغیر کا مسلم، مسیحی مناظرانہ ادب مسلمانوں کے لیے بہت سے دروس و اسباق کا حامل تھا۔ مسلم علماء نے مناظرانہ تالیفات تحریر کرنے اور عملی طور پر مناظروں میں شریک ہونے کے علاوہ اسلامی تعلیمات سے متعلق تحقیقی و تنقیدی تصانیف تحریر کیں۔ اس ضمن میں سید سلیمان ندوی کی کتاب "ارض القرآن"، مولانا حفظ الرحمن سیوہارویؒ کی کتاب "قصص القرآن" اور سید ابوالاعلیٰ مودودیؒ کی کتب "الجہاد فی الاسلام" اور "خلافت وملوکیت" بڑی اہمیت کی حامل ہیں۔ اس اسلوب کی حامل کتب میں انتہائی غیر جانب داری، بے تعصبی اور تحقیق و جستجو کا جذبہ پایا جاتا ہے۔ اس فکر کے حاملین کا دعویٰ ہے کہ دیگر مذاہب کے لوگوں کے اعتراض کرنے سے پہلے ہی ہمیں اپنی تاریخ و تعلیمات پر تحقیقی و تنقیدی نگاہ ڈالنی چاہیے۔ یہی وجہ ہے کہ سید ابوالاعلیٰ مودودیؒ نے "الجہاد فی الاسلام" کے ابتدائی صفحات میں ہی نہ صرف اسلامی تعلیمات کی تحقیق و جستجو پر زور دیا بلکہ دیگر مذاہب کے مطالعہ کے لیے ایک ضابطہ اخلاق بھی بیان کیا۔ پھر مختلف مذاہب سے اسلام کا موازنہ دلنشین انداز میں پیش کیا، اس سے قاری کے تمام شکوک و شبہات دور ہو جاتے ہیں اور حقیقت واضح ہو جاتی ہے۔

۷۔ مسلم مناظرانہ ادب میں شاعری کا رجحان

برصغیر کے مسلم، مسیحی مناظروں نے علم وادب کے بہت سے پہلوؤں پر اثرات مرتب کئے۔ نثر کے میدان میں تو بہت سے مسلم علماء اور مسیحی پادریوں نے طبع آزمائی کی۔ البتہ شاعری کے میدان میں بھی بعض شخصیات نے بڑی خوبصورتی سے مناظرانہ ادب کو تشکیل دیا۔ اس ضمن میں ایک اہم نام مولوی فیروز الدین ڈسکوی (۱۸۶۴ء-۱۹۰۷ء) کا ہے۔ آپ کی شخصیت ہمہ جہت تھی۔ آپ بیک وقت مدرس، عالم دین، مترجم ومفسرِ قرآن، لغت نویس، مناظر، مبلغ، سیرت وسوانح نگار اور اُردو، پنجابی، فارسی اور عربی کے قادرالکلام شاعر تھے۔ فیروز تخلص کرتے تھے۔ آپ کے شعری سرمایے میں، مناجات فیروزی، نعت فیروزی، ایک سچے آریہ کی مناجات، ایک سچے مسیحی کی مناجات، نماز مترجم منظوم، پنج گنج الٰہی (سورۃ فاتحہ اور چہار قل کا منظوم ترجمہ وتفسیر) سورۃ فتح، سورۃ مزمل، سورۃ ملک اور سورۃ الضحیٰ کا اردو، پنجابی اور فارسی منظوم ترجمہ شامل ہے۔ علاوہ ازیں پیارے نبی ﷺ کے پیارے حالات، سیرت النبی ﷺ، سیرت المصطفیٰ ﷺ، اور متفرق رسائل میں بھی ان کے منظوم اردو، پنجابی، فارسی اور عربی آثار موجود ہیں۔ آپ نے مسیحی اعتراضات کا جواب شعری شکل میں دیا۔ "ایک سچے مسیحی کی مناجات" کی تخلیق کا سبب ان کا مناظرانہ جذبہ ہی تھا جس میں انہوں نے مسیحی عقائد کو خلافِ فطرت ثابت کر کے مسیحیوں کو دین اسلام کی طرف آنے کی دعوت دی۔ انہوں نے اپنی شاعری میں اللہ تعالیٰ کے اوصاف قرآن کریم کی رو سے، نبی پاک ﷺ کا مرتبہ، سابق انبیاء کا مرتبہ، دین اسلام اور شعائر اسلام کی حقانیت کو موضوع بنایا ہے، آپ قرآن مجید اور دیگر الہامی کتب کا تقابلی جائزہ اپنے اشعار میں اس طرح لیتے ہیں:

واہ وہ عظمتِ کلام خدا — پست ہیں اس کے آگے سب عقلا
ہے فصاحت کا سر بسر شہرہ — اور ملاحت کا گھر بہ گھر چرچا
روحِ انسانی کا مربی ہے — کیا ہی شانِ کلام ربی ہے
گنگ ہیں اس کے آگے سب عقلا — کم زباں اس کے آگے سب حکما
طفلِ مکتب فلاسفہ سارے — ہے یہ خورشید اور وہ تارے
اس کا دعوی ہر اک دلیل کے ساتھ — اور ایک شوکتِ جلیل کے ساتھ
ہے جو اس کے بیاں میں تکمیل — کیا ہے توریت اور کیا انجیل
یہ حقائق کا اک سمندر ہے — ہر صداقت بس اس کے اندر ہے
بے سرا اس کے آگے وید کا غل — وید ہے بید بے ثمر باطل

ہے معارف کا بحرِ بے پایاں		اور دقائق کا گوہرِ رخشاں
ہے خدا کا نہ جس طرح ہمتا		ہے نہیں ہمسر کلامِ خدا
اس کی فیروز کیا کرے تعریف		سر بسر ہے وہ لائقِ تعریف (۱۲)۔

آپ مسیحیوں کے عقیدہ تثلیث کا رڈ یوں لکھتے ہیں:

بیٹا خدا کا کہتے ہو جب تم مسیح کو		مریم کو کیا کہو گے تمہیں کچھ حیا نہیں
پیدا ہوا تھا باپ سے بیٹا، عجب ہے یہ		پوتے سے پھر ہو بیٹا، کبھی یہ ہوا نہیں
حضرت مسیح عجز سے تھے مانگتے دعا		جو خود خدا ہو وہ تو دعا مانگتا نہیں
کہتے ہو اس مسیح کو ابن خدا ہے		جو موت کے بھی ہاتھ سے آخر بچا نہیں
عیسائیو! تمہارے عقیدے ہیں ایسے کیوں؟		پردہ اگر تمہاری خرد پر پڑا نہیں (۱۳)۔

فیروز ڈسکویؒ کی مناظرانہ شاعری اس حقیقت کی مظہر ہے کہ برصغیر کے مسلمانوں نے دفاع اسلام میں اپنی تمام تر توانائیاں صرف کر دی تھیں کیونکہ ایمان وعقیدہ اور محبت رسول سے بڑھ کر وہ کسی قیمتی متاع کے مالک نہ تھے۔

۸۔ مسلم شعراء، ناول نگاران، نقادوں اور افسانہ نگاران کی تعلیماتِ اسلام سے رغبت کا رجحان

برصغیر کے مسلم، مسیحی مناظرانہ ادب نے ہر اہم صنفِ ادب کو متاثر کیا۔ اس کے دوررس اثرات مسلم شعراء، ناول نگاروں، نقادوں اور افسانہ نگاروں پر بھی بڑے واضح محسوس ہوتے ہیں۔ انہوں نے اسلامی تعلیمات و اقدار کے فروغ کے لیے باوقار اسلوب تخلیق کیا۔ مسلم شعراء الطاف حسین حالی، نذیر دہلوی، حفیظ جالندھری، ماہر القادری، نعیم صدیقی اور ڈاکٹر تحسین فراقی اس سلسلے کی اہم مثالیں ہیں۔ جنہوں نے وسیع پیمانے پر حمد، نعت اور منقبت ایسے اسلامی موضوعات کو شعری روایت کا حصہ بنا دیا۔ ناول نگاروں میں نسیم حجازی، ایم اسلم اور رئیس احمد جعفری کے نام بڑے اہم ہیں۔ خصوصاً نسیم حجازی نے اپنے ناولوں میں اسلام کی عظمتِ رفتہ کو پیش کیا ہے۔ محمد بن قاسم، طارق بن زیاد، صلاح الدین ایوبی اور ٹیپو سلطان ان کے تاریخی ناولوں کے ہیرو ہیں۔ افسانہ نگاروں میں نعیم صدیقی، ابوالخطیب، اسعد گیلانی، جیلانی بی اے اور آثم مرزا اہم نام ہیں۔ تنقید کے میدان میں جن لوگوں نے مسلم، مسیحی مناظرانہ ادب کے زیر اثر لکھا ان میں فروغ احمد، پروفیسر خورشید احمد، سید اسعد گیلانی، ڈاکٹر تحسین فراقی، ڈاکٹر عبدالمصطفیٰ اور ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی کے نام قابلِ ذکر ہیں۔

۹۔ مسیحیوں میں اسلامی تعلیمات اور ان کے خوشگوار اثرات سے متعلق تحقیقی تصانیف کا رجحان

برصغیر کی مسلم، مسیحی مناظرانہ کشمکش میں مسلمانوں کے ساتھ ساتھ مسیحیوں کے لیے بھی بہت سے دروس واسباق تھے۔ مسیحیوں کے ہاں فہم اسلام کے بعض رجحانات پیدا ہوئے جن کی تحسین کی جانی چاہیے۔ اس ضمن میں ایک اہم رجحان مسیحیوں کا اسلامی تعلیمات پر مشتمل کتب تحریر کرنا ہے، اس سلسلہ میں سردار مسیح گِل، ممبر پاکستان رائٹرز گلڈ کی کتاب "غیر مسلم املاک کا تحفظ (قرآن وسنت کی روشنی میں)" بڑی اہمیت کی حامل ہے، یہ کتاب پبلی کیشن سروس رجسٹرڈ، سمن آباد، لاہور سے ۱۹۸۰ء میں ایک ہزار کی تعداد میں شائع ہوئی۔ اس کے صفحات کی تعداد ۱۶۰ ہے۔ محترم سردار مسیح گل معروف صاحبِ علم وقلم شخصیت ہیں۔ آپ نے مسیحی ہونے کے باوجود اعلیٰ ظرفی اور بے تعصبی کا مظاہرہ کرتے ہوئے اسلامی تعلیمات پر خصوصی نظر کی ہے۔ اسلامی تعلیمات کی اثر پذیری اور مسلمانوں کی غیر مسلموں سے رواداری اختیار کرنے کی روش کی وضاحت سردار مسیح گل "حرفِ آغاز" کے عنوان کے تحت ان الفاظ میں کرتے ہیں:

> "پاکستان ایک نظریاتی مملکت ہے اور اس کی اساس اسلام پر قائم ہے۔ دین اسلام سے ہٹ کر کوئی دوسرا "ازم" اس سے متصادم نہیں ہو سکتا۔ جبکہ اسلام از خود ایک مؤثر نظریہ حیات پیش کرتا ہے، اسلام نوع انسانی کی بہبود کا ضامن اور معاشرتی عدل وانصاف کا داعی ہے۔ اکثر وبیشتر مغربی مؤرخین نے اسلام کے بارے میں بے بنیاد غلط فہمیوں کو جنم دیا ہے اور یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ اسلام میں دوسروں کے لیے وسعت وکشادہ دلی کا فقدان ہے جبکہ تاریخی وتحقیقی شواہد اس کے برعکس ہیں۔ اسلامی مآخذوں کا اگر بنظر غائر مطالعہ کیا جائے تو یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ مسلمانوں نے ہمیشہ غیر مسلموں سے نہ فقط روادارانہ سلوک روا رکھا بلکہ فیاضانہ برتاؤ سے ان کے حقوق کی پاسداری کی۔ عہد نبوی کے واقعات اور خلفائے راشدین کی فقید المثال روایات یہ ثابت کرتی ہیں کہ مسلمانوں نے اپنے دور حکومت میں غیر مسلموں کو کبھی کوئی گزند نہ پہنچائی بلکہ ہمیشہ انہی غیر مسلم رعایا کے مذہبی تشخص کو قدر ومنزلت کی نگاہ سے دیکھتے رہے اور کسی قسم کی دخل اندازی یا دلآزاری نہ کی"(۱۴)۔

کتاب ہذا میں فاضل مسیحی مصنف نے قرآن وحدیث کے علاوہ تفسیر، فقہ، سیرت، تاریخ اسلام اور قدیم وجدید مسلم علماء کی کتب سے کثیر حوالہ جات دیئے ہیں۔ کتاب کے آغاز میں مولانا محمد بخش مسلم، خطیب مسلم مسجد لاہور، علامہ احمد حسن نوری، کونسلر لاہور کارپویشن، سید محمد عبد القادر آزاد، خطیب بادشاہی مسجد لاہور، مولانا محمد

اجمل، جامعہ رحمانیہ لاہور، مولانا عطاء اللہ حنیف خطیب مسجد تقویۃ الاسلام لاہور، اور پروفیسر حافظ محمود اختر، شعبہ علوم اسلامیہ، پنجاب یونیورسٹی لاہور کی تقاریظ درج ہیں جنہوں نے مصنف کی غیر جانب داری، بے تعصبی اور اعلیٰ ظرفی کی تصدیق کی ہے۔

۱۰۔ مسلم تعلیمی اداروں کا قیام

انگریز نے مسیحی مناظرین کی مدد کرنے اور ان کی منزل کو آسان کرنے کے لیے برصغیر کے دیسی نظام تعلیم میں بنیادی تبدیلیاں کیں جن کا ایک اہم مقصد مقامی مسلمانوں میں اسلامی فکر و شعور کا خاتمہ تھا۔ اس ضمن میں انگریزی زبان اور مغربی علوم کو رائج کرنے کی کوشش کی گئی نیز مسلمانوں کے پہلے سے قائم مدارس سے لوگوں کو بدظن کیا گیا، مدارس سے فارغ التحصیل طلبہ پر روزگار کے دروازے بند کر دیئے گئے۔ بعض مدارس کے ذرائعِ آمدن پر حکومت قابض ہو گئی۔ ان حالات میں مسلم علماء نے ضروری سمجھا کہ نئے خطوط پر تعلیمی ادارے قائم کئے جائیں جن سے فارغ التحصیل طلبہ ایک طرف اسلام کے سچے سپاہی ہوں تو دوسری طرف دورِ جدید کے تقاضوں کو سمجھ سکیں۔ یوں انگریز کا ۹۰ سالہ دورِ حکومت برصغیر میں مسلمانوں کے تعلیمی انقلاب کا دور تھا۔ اس انقلاب کو لانے میں حکومت نے کوئی قدم نہیں اٹھایا تھا بلکہ یہ مسلم علماء کی نگاہِ بصیرت کا فیضان تھا۔ بدلی ہوئی عصری ضروریات کے تحت مسلم تعلیمی اداروں کا جال پورے ہندوستان میں پھیلا دیا گیا۔ جہاں عقائدِ اسلامی کا دفاع کرنے والی مستقبل کی فوج تربیت پا رہی تھی، ان عظیم الشان تربیت گاہوں اور درس گاہوں میں دارالعلوم دیوبند، علی گڑھ کالج، ندوۃ العلماء لکھنو، جامعہ عثمانیہ حیدر آباد دکن، جامعہ ملیہ اسلامیہ علی گڑھ اور مدرسۃ الاصلاح سرائے میر (اعظم گڑھ) بڑی اہمیت کے حامل ہیں۔ ان اداروں کے اساتذہ انتہائی متقی و مخلص تھے، انہوں نے اخلاص، یک سوئی اور لگن کے ساتھ تدریس کے فرائض انجام دیئے۔ ان اداروں سے فارغ ہو کر علماء ملک میں ہر طرف پھیل گئے۔ ان ہزاروں علماء نے نہ صرف مسیحی مناظرین کا کامیاب تعاقب کیا بلکہ برصغیر میں ایک عظیم علمی، فکری، سماجی اور سیاسی انقلاب کی بنیاد رکھی۔

ان تعلیمی اداروں نے بہت بڑی تعداد میں ایسی شخصیات پیدا کیں جو علم و عمل، دین و سیاست اور اُمتِ مسلمہ کی قومی و دینی ضروریات کے حوالے سے مختلفُ النوع خصوصیات کی حامل تھیں۔ ان شخصیات نے تعلیم و تصنیف، تزکیہ نفوس، تہذیب اخلاق، افتاء و مناظرہ، صحافت و خطابت اور دعوت و تبلیغ کے میادین میں بیش بہا خدمات انجام دیں۔ برصغیر پاک و ہند کی عظیم دانش گاہ "دارالعلوم دیوبند" کی خدمات و اثرات کے ضمن میں مفتی محمد شفیعؒ لکھتے ہیں:

"دارالعلوم دیوبند برصغیر کی وہ عظیم علمی درسگاہ ہے جس نے گزشتہ صدی میں عالم اسلام کی مایہ ناز شخصیتیں پیدا کیں اور ملت کی فکری اور علمی رہنمائی کر کے مسلمانوں کی تاریخ پر گہرے اور دوررس اثرات مرتب کئے، دارالعلوم کی ابتداء ایک انار کے درخت کے سائے میں ہوئی تھی،کسے معلوم تھا کہ یہ یہاں ایک چشمہ فیض جاری کیا جارہا ہے جس نے برصغیر کی تاریخ کا رُخ موڑ کر رکھ دیا اور پھر اس درس گاہ سے علم وفضل کے ایسے آفتاب وماہتاب پیدا ہوئے جنھوں نے ایک دنیا کو جگمگا کر رکھ دیا۔ درسگاہیں دنیا میں بہت سی قائم ہوئیں ہیں اور ان دینی درسگاہوں کا بھی کسی دور میں فقدان نہیں رہا۔ لیکن اللہ تعالیٰ نے دارالعلوم کو جو فضیلت اور امتیاز بخشا ہے بہت کم علمی اداروں کے حصے میں آتا ہے"[۱۵]۔

انگریز عہدِ حکومت میں قائم ہونے والے یہ مسلم تعلیمی ادارے مختلف انداز سے احیائے اسلام اور بیداری ئ ملت کا فریضہ انجام دے رہے تھے۔ جامعہ ملیہ اسلامیہ بھی ان اداروں میں سے ایک ہے۔اس کے نصابِ تعلیم کے متعلق مولانا محمد علی جوہرؔ کا یہ خیال تھا:

"اس طرح پہلی مرتبہ علم دین ودنیا ایک ہی چھت کے نیچے جمع ہوں گے جس سے بلا شبہ دونوں منفعت پذیر ہوں گے اور مغائرت کا وہ پردہ جو دونوں کے درمیان حائل ہے اور جس نے علمِ دین کو بے حس اور علم دُنیا کو بے روح اور دوراز خدا بنا رکھا ہے، اٹھ جائے گا"[۱۶]۔

۱۱۔ مسلمانوں کے قائم کردہ مناظرانہ تربیت فراہم کرنے والے ادارے

مسیحیوں کے مناظرانہ حملوں کا جواب دینے کے لیے جہاں مسلم علماء نے تالیفات ورسائل تحریر کئے،وہاں اپنے طلبہ کو مناظرانہ تربیت فراہم کرنے کے لیے خصوصی ادارے بھی قائم کئے، ایسے ہی ایک تربیتی ادارے "انجمن تبلیغ الاسلام حیدر آباد دکن" کی کارکردگی کا جائزہ لیتے ہوئے امداد صابری لکھتے ہیں کہ مذکورہ انجمن سے وابستہ مولانا عبدالہادی اور مولانا عبدالقادر کی مناظرانہ جدوجہد سے چھ ماہ میں ۱۲۰ غیر مسلموں نے اسلام قبول کیا جن میں سے انگریزوں کی تعداد نو تھی[۱۷]۔

۱۲۔ مسلمانوں کے جاری کردہ اخبارات ورسائل

مسیحی مناظرانہ ادب میں کتب ورسائل کے ساتھ ساتھ اخبارات بھی شامل ہیں، مسیحی اخبارات کے ذریعے نہ صرف اپنے مذہب کی تبلیغ کرتے بلکہ اسلامی عقائد کو تنقید وتنقیص کا نشانہ بھی بناتے۔ ردِّ عمل کے طور پر

مسلمانوں نے بھی ایسے اخبارات جاری کئے جو توہین آمیز اور بے بنیاد الزامات کے جوابات دیتے۔اس ضمن میں شملہ اخبار، معراج الاخبار، کشف الاخبار، رفیق ہند، منشور محمدی، ضیاء اسلام، اخبار الاخبار، رہبر ہند، جامع الاخبار، برق خاطف، کوہِ نور، مجمع البحرین، جام جمشید، ذوالقرنین اور مخبر دکن کے نام قابلِ ذکر ہیں(۱۸)۔

۱۳۔ مسلم عوام کی فہم اسلام سے رغبت

مسیحی مناظرانہ ادب نے مسلم عوام کو فہم اسلام کی جانب راغب کیا۔جب آئے روز مسیحی مناظرین اسلام اور پیغمبر اسلام ﷺ کے خلاف قابلِ اعتراض زبان استعمال کرتے تو ردعمل کے طور پر مسلمان اسلامی عقائد و نظریات کی طرف زیادہ معقول انداز میں راغب ہوئے۔اس وجہ سے اسلامی تعلیمات اور ان کی افادیت کے بارے میں جامع تالیفات منظر عام پر آئیں۔ تفسیر، حدیث، فقہ، تاریخ اسلام، اجتہاد، اور تعلیم و تربیت کی اہمیت سے متعلق لکھی جانے والی کتب اس ضمن میں بڑی مفید ہیں۔

۱۴۔ مسلمانوں میں "مطالعہ بین المذاہب" کے شعور کی بیداری

برصغیر میں مسلم، مسیحی مناظرانہ ادب نے اس ضرورت کا احساس بہت بڑھا دیا کہ مسلمانوں کو "مطالعہ بین المذاہب" کے لیے باقاعدہ منصوبہ بندی کرنی چاہیے۔اسلامی تعلیمات کی تبلیغ و اشاعت اور ان کی برتری کو واضح کرنے کے لیے بہت ضروری ہے کہ دیگر مذاہب کی خوبیوں اور خامیوں سے آگاہی حاصل کی جائے۔دیگر مذاہب کے ماننے والوں کی نفسیات کو سمجھے بغیر انہیں دعوتِ اسلام کی طرف راغب کیا جاسکتا ہے اور نہ ہی ان کے اسلام پر لگائے گئے اعتراضات کا مناسب جواب دیا جاسکتا ہے۔

برصغیر کے مسلمانوں میں مطالعہ بین المذاہب کے شعور کی بیداری کا ہی اثر ہے کہ عہد حاضر کے علماء جب اسلام کے کسی بھی پہلو پر کوئی کتاب لکھتے ہیں تو اسلام کے ساتھ ساتھ دیگر مذاہب کے موقف کا ذکر بھی کرتے ہیں۔مولانا عبدالحق حقانیؒ کی "تفسیر حقانی"، مولانا ثناء اللہ امرتسریؒ کی "تفسیر ثنائی" اور مولانا عبدالماجد دریابادیؒ کی "تفسیر ماجدی" برصغیر کے تفسیری ادب میں اس کی بہترین مثالیں ہیں۔اسی طرح سید سلیمان منصورپوریؒ کی "رحمۃ للعالمین"، شبلی نعمانیؒ کی "سیرت النبی ﷺ" اور پیر محمد کرم شاہ الازہریؒ کی "ضیاء النبی ﷺ" علم سیرت کے میدان میں بڑی قابلِ قدر ہیں۔ان کتبِ تفسیر و سیرت میں قرآن، حدیث اور تاریخ اسلام کے مباحث کے ساتھ ساتھ تورات، انجیل اور دیگر مذاہب کی بنیادی کتب کے حوالہ جات بکثرت ملتے ہیں۔انسٹی ٹیوٹ فار پالیسی

اسٹڈیز اسلام آباد، پاکستان(IPS) کے زیر انتظام شائع ہونے والے دو اہم ماہنامے "عالم اسلام اور عیسائیت" اور "اسلام اور مغرب" اسی رجحان کے نمائندہ ہیں۔

۱۵۔ مسلمانوں کی مسیحی عقائد سے آگاہی

مسلم، مسیحی مناظرانہ ادب نے مسلم علماء کے لیے مطالعہ مسیحیت کے بہت سے پہلو نمایاں کر دیئے۔انہوں نے مسیحی مناظرین کو تقریر و تحریر کے میدان میں شکست سے دوچار کرنے کے لیے تثلیث، کفارہ، ابنیت والوہیتِ مسیح اور حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی مصلوبیت ایسے عقائد کے بارے میں تفصیلی تحقیقات کیں۔ انجیل مقدس کی اصل حیثیت لوگوں پر واضح کی۔ مسیحیوں کے فرقوں اور ان کے داخلی اختلافات کا مطالعہ کیا۔ مسیحیت سے متعلق مسلم علماء کے تفصیلی مطالعات نے مسیحی مناظرین کے دعووں کی قلعی کھول دی۔ مسلم عوام جو مسیحی مشنریوں کے ظاہری ہمدردانہ رویوں اور رفاہی اقدامات سے متاثر ہو رہے تھے، انھیں ان کی حقیقت معلوم ہو گئی۔ نتیجتاً مسلم عوام میں قبول مسیحیت کے امکانات نہ ہونے کے برابر رہ گئے۔

۱۶۔ مسیحیوں کی فرقہ واریت سے برصغیر کے مسلمانوں کی آگاہی

برصغیر کے ابتدائی مسلم، مسیحی مناظروں میں کیتھولک پادری مسیحیت کی نمائندگی کرتے تھے، بعد ازاں پروٹسٹنٹ بھی اس میں شامل ہو گئے۔ یورپ میں جاری مسیحیت کی داخلی تقسیم یعنی کیتھولک اور پروٹسٹنٹ کی باہمی کشمکش کا اظہار برصغیر میں بھی ان کی آپس کی رقابت سے ہوتا ہے۔ ہندوستان میں سب سے معروف مسلم۔ مسیحی مناظرہ پادری فانڈر اور مولانا رحمت اللہ کیرانوی کے درمیان ۱۰ اپریل ۱۸۵۴ء کو عبد المسیح کٹہرہ، اکبر آباد (آگرہ) میں منعقد ہوا۔ اس مناظرہ میں مولانا کے ساتھی ڈاکٹر وزیر علی تھے جب کہ مقابل پادری فانڈر کے ہمراہ پادری فرنچ تھے۔ مناظرے کے موقع پر مسلم شخصیات میں مفتی حافظ محمد ریاض، مولوی فیض احمد، مولوی حضور احمد، مولوی امیر اللہ مختار راجہ بنارس، اور قمر الاسلام خطیب جامع مسجد اکبر آباد، منشی خادم علی مہتمم مطلع الاخبار اور مولوی سراج الحق نمایاں تھے[۱۹]۔

ایورل پاول کے مطابق مسیحی مناظرین کو انگریزی حکومت کی تائید حاصل تھی۔ اس وقت کے گورنمنٹ سیکریٹری سر ولیم میور، مسٹر موسلی اسمتھ حاکم صدر دیوانی، مسٹر جارج کرسچین مشیر نظارت مالیہ، مسٹر ریڈلی سرکاری ترجمان مناظرے میں موجود تھے۔ یہ بات قابل ذکر ہے کہ سرکاری اشیر باد کے باوجود فرنچ

اور فانڈر مقامی مشنریز کی معمولی حمایت ہی حاصل کر سکے، جب کہ امریکن اسر بپٹسٹ مشنریز اس مناظرہ کے منظر سے غائب رہے۔ ایورل پاؤل اسے مسلکی رقابت کا نتیجہ قرار ہوئے رقمطراز ہے:

"The other Agra-based American and Baptist missionaries do not appear to have attended, their absence perhaps reflecting the usual sectarian jealousies"(۲۰).

اس "رقابت" کا تذکرہ پادری برکت اللہ ان الفاظ میں کرتے ہیں:

"مسلمان علماء سٹراس فیورخ اور انگریزی ملاحدہ کی کتب مطالعہ کر کے اعتراض پیش کرتے تھے۔ افسوس اس امر کا ہے کہ معترضین کو یہ کتابیں آگرہ کی روی کلیسا کے اسقف اسر خادمان دین دیا کرتے تھے تاکہ پروٹسٹنٹ علماء کو نیچا دکھا سکیں۔ ان ملاحدہ کی کتب کے علاوہ انہوں نے مسلمان علماء کو کلیسا کی ابتدائی صدیوں کے بدعتیوں مثلاً مارسین، ابیونی، ایریس وغیرہ کی کتابیں بھی دیں اوران کے مضامین کو ان علماء کے ذہن نشین کرتے رہتے تاکہ بزعم خویش پروٹسٹنٹ خیالات کا پول کھل جائے ہم ان بشپوں اور دین کے خادمان کی ذہنیت پر حیران رہ جاتے ہیں" (۲۱)۔

یوں ان مسلم، مسیحی مناظروں سے مسلم عوام کو مسیحیوں کی باہمی فرقہ واریت کا اندازہ ہوا جس سے مسیحیت کو سمجھنے میں انہیں آسانی میسر آ سکی۔

۱۷۔ بعض پادریوں کی طرف سے مسلم علماء کی علمی برتری کا اعتراف

مناظرہ میں فریقین کا عمومی رویہ یہ ہوتا ہے کہ ایک دوسرے کو عقلی و نقلی دلائل سے شکست دے کر نیچا دکھایا جائے، بہت کم ایسا ہوتا ہے کہ فریقِ مخالف کی علمی حیثیت اور فضیلت کا اعتراف کیا جائے۔ برصغیر کی مسلم، مسیحی مناظرانہ سرگرمیوں میں بعض واقعات ایسے بھی ملتے ہیں کہ جب ایک فریق نے دوسرے فریق کی برتری اور عظمت کو تسلیم کر کے اس کا جرأت مندانہ اظہار بھی کیا۔ ۸ مارچ ۱۹۸۸ء کو غازی پور میں مولانا شرف الحق دہلوی کا مناظرہ، پادری رونسن اور پادری ای پٹیرک، پرنسپل مشن کالج، غازی پور سے ہوا۔ مولانا نے عالمانہ شان اور شرافت و ظرافت کے انداز میں تاریخی و علمی حوالہ جات پیش کیے۔ مولانا کے علمی مقام و مرتبہ کا اعتراف واقرار مناظرے کے آخر میں پادری صاحبان نے ان الفاظ میں کیا:

"ہم جناب مولوی صاحب کی اس دریافت پر آفرین نہیں بلکہ صد آفرین کرتے ہیں کہ ہمارے مذہب میں ایسی تحقیق اور دسترس پہنچائی ہے۔ ہماری خوش نصیبی ہے کہ ایسا ماہر اور جامع شخص ہمارے غازی

پور تشریف لایا۔ ہم میں اتنا علم اور اتنی لیاقت نہیں کہ جناب مولوی صاحب سے مقابلہ کر سکیں اور آپ کی ہر بات کا جواب دیں سکیں" (۲۲)۔

۱۸۔ مسیحیت کی تبلیغ کے لیے تبشیری سرگرمیوں کا فروغ

برصغیر میں مسلم، مسیحی مناظروں سے مسیحی تبشیری سرگرمیوں کو فروغ حاصل ہوا۔ مسیحیوں نے عہدِ اکبری میں مغل دربار سے سفارتی تعلقات قائم کئے، مسیحیت کی اشاعت کے لیے مختلف مشن مختلف ممالک سے ہندوستان میں آئے جنھوں نے تقریر و تحریر کے علاوہ معاشرتی تبدیلی اور مفادات کی ترغیب کا سہارا لیا۔ مسیحیت کو مذہبی کے بجائے ایک سماجی تحریک کے طور پر پیش کیا گیا۔ اس ضمن میں سماجی خدمت کو مسیحیت کا اصل ہدف قرار دیا گیا۔ دراصل ان سرگرمیوں کا اصل محرک یہ خیال تھا کہ حکومت کی سرپرستی میں مسیحیت کو فروغ دیا جائے۔ انگریز اور برصغیر میں ان کے اقتدار کو مضبوط بنایا جائے۔ اس کی تائید مسٹر مینگلس ممبر پارلیمنٹ کی اس تقریر سے ہوئی ہے جو اس نے ۱۸۵۷ء کے آغاز میں پارلیمنٹ کے دارالعوام میں کی، اس نے کہا:

"خداوند تعالیٰ نے ہمیں یہ دن دکھلایا ہے کہ سلطنت ہندوستان سلطنت انگلستان کے زیر نگیں ہے تاکہ عیسیٰ مسیح کی فتح کا جھنڈا ہندوستان کے ایک سرے سے دوسرے سرے تک لہرائے۔ ہر شخص کو اپنی تمام تر قوت کل ہندوستان کو عیسائی بنانے کے عظیم الشان کام کی تکمیل میں صرف کرنی چاہیے اور اس میں کسی طرح تساہل نہ کرنا چاہیے" (۲۳)۔

نتیجتاً برصغیر میں برطانوی حکومت نے مسیحیت کی اشاعت کے لیے بھرپور مدد فراہم کی، فروغِ مسیحیت کے لیے تبشیری سرگرمیوں کے مختلف پہلوؤں کی وضاحت سید محمد میاں ان الفاظ میں کرتے ہیں:

"۱۸۴۸ء میں انگریزوں نے جب مدارس پر قبضہ کیا تو ان کا طریقہ یہ تھا کہ جس مقام پر قبضہ کرتے وہاں برطانوی، امریکی، جرمنی، مسیحی نقادوں کی ٹڈی دل فوج شہروں، قصبوں، دیہاتوں، جنگلوں، پہاڑوں بازاروں اور محلوں میں پھیل جاتی اور مسیحیت کی تبلیغ کرتی۔ سکول کھولے جاتے، ہسپتال کھولے جاتے۔ طالب علموں اور مریضوں میں نصرانیت کی حقانیت ثابت کی جاتی اور اسلام کی تکذیب و تحقیر کی جاتی اور ان کاموں میں حکمران بھی حصہ لیتے" (۲۴)۔

مسیحی مناد انسان دوستی کے نام پر مسیحیت کے لیے راہ ہموار کر رہے تھے۔ امداد صابری لکھتے ہیں:

"۱۸۵۷ء میں تعلیم کے نام پر حاکم اعلیٰ (کلکتہ) نے نصرانیت کا پراپیگنڈہ سکولوں میں شروع کر دیا تھا۔ اس زمانے میں کلکتہ میں لوٹ مار شروع ہوئی تو میر جعفر سے جرمانہ وصول کر کے کلکتہ میں فری سکول

قائم کیا گیا۔ اس کے مہتمم خود گورنر مقرر ہوئے۔ اس مدرسہ میں تعلیم کی غرض وغایت یہ ہوئی تھی کہ اس میں ہر قوم کا وہ بچہ جس کی عمر پانچ سال سے دس سال تک ہوتی داخل ہو سکتا تھا۔ ہر طالب علم کے لیے لازم تھا کہ وہ مسیحی دعاؤں میں شریک ہو اور بائبل کی تعلیم ضرور حاصل کرے"[۲۵]۔

ان اقدامات کے نتیجے میں مشنری سوسائٹیاں اور سکول ملک کے طول وعرض میں پھیلا دیئے گئے، اس بات کا اہتمام کیا گیا کہ تمام مسلمانوں اور ہندوؤں کو مسیحی بنالیا جائے۔ نتیجتاً مقامی مذاہب کے لوگوں کو مسیحیت قبول کرنے کے لیے بہت سی ترغیبات دی گئیں۔

۱۹۔ مسیحیوں کے قائم کردہ مناظرانہ تربیت فراہم کرنے والے ادارے

انگریزوں نے مسیحیت کی تبلیغ کے ایک پہلو کے طور پر مسلمانوں کے خلاف مناظرانہ ادب تشکیل دیا، اس ضمن میں تسلسل اور حکمت عملی کے اصولوں کا خیال رکھا گیا۔ ۱۸۱۳ء میں ایسٹ انڈیا کمپنی نے برطانوی پارلیمنٹ سے تبلیغ مسیحیت کی باقاعدہ اجازت چاہی لیکن برطانوی پارلیمنٹ نے ہندوستان میں امن وامان کے پیش نظر ایکٹ ۱۸۱۴ء منظور کیا جس میں طے پایا کہ ایسٹ انڈیا کمپنی کے انگریز پادریوں کے لیے ایک بشپ اور تین آرڈیکن مقرر کیے جائیں اور بشپ کا صدر مقام کلکتہ ہو گا[۲۶]۔

نتیجتاً ہندوستان بھر میں مختلف چرچ سوسائٹیاں قائم ہوئیں، ان کے عہدہ داران کو مراعات دی گئیں۔ ان سوسائٹیوں کے زیر انتظام ایسے ادارے قائم کئے گئے جن میں مسلمانوں سے مناظرہ کرنے کی باقاعدہ تربیت دی جاتی تھی۔ اس مناظرانہ تربیت کے چند نکات ملاحظہ ہوں:

۱۔ مناظروں میں مسلمانوں کے اعتراضات کا جواب کس طرح دینا چاہیے؟

۲۔ غیر عیسائیوں کے اعتراضات کیا ہوتے ہیں؟

۳۔ غیر عیسائیوں میں روحانی ترقی کیسے ہو سکتی ہے؟

۴۔ مقامی عیسائیوں میں مذہبی ترقی کس طرح کی جائے؟[۲۷]۔

ان اداروں کے تمام اخراجات انگریز حکومت برداشت کرتی تھی۔

۲۰۔ مناظروں میں بعض عیسائیوں کا قبول اسلام

اکثر مناظروں کا وقتی انجام طعن وتشنیع، الزام تراشی اور لڑائی جھگڑا رہا ہے، اپنے نظریہ وعقیدہ پر قائم رہنے کو ہی مردانگی سمجھا جاتا رہا ہے، البتہ بعض واقعات ایسے ملتے ہیں جن میں لوگوں نے دوسرا مذہب قبول کر کے

ہمت وجرأت کا مظاہرہ کیا ہے۔ ۱۹۱۰ء مولانا ثناء اللہ امرتسریؒ اور پادری جوالہ سنگھ کا لاہور میں "الوہیت مسیح" کے موضوع پر مناظرہ ہوا۔ پادری جو بھی دلیل پیش کرتا۔ مولانا اس کا رد پیش کر دیتے۔ یہاں تک کہ پادری نے گھبرا کر کہا۔ مولانا! میری کوئی دلیل تو رہنے دیں، اس پر مجمع ہنس پڑا۔ اسی مجمع میں عیسائیوں کا ایک پورا خاندان عیسائیت چھوڑ کر مسلمان ہو گیا(۲۸)۔

اسی طرح ۱۹۲۶ء میں گوجرانوالہ میں مولانا کا مسئلہ توحید پر پادری سلطان محمد پال سے مناظرہ ہوا، آٹھ دس ہزار کا مجمع تھا۔ اس میں یورپین عیسائی بھی موجود تھے۔ مولانا کے پیش کردہ دلائل کا جواب جب پادری سلطان محمد سے نہ بن سکا تو وہیں ایک عیسائی نوجوان مسلمان ہو گیا(۲۹)۔

علاوہ ازیں مولانا امداد صابریؒ نے معروف مسلم مناظرین مولانا شرف الحقؒ، مولانا عبد الہادیؒ اور مولانا عبد القادرؒ کی خدمات پر روشنی ڈالتے ہوئے لکھا کہ ان کے مناظروں کی وجہ سے صرف چھ ماہ میں ۲۱۰ عیسائیوں نے اسلام قبول کیا، ان میں نو انگریز بھی شامل تھے(۳۰)۔

۲۱۔ تعلیمی اداروں کے اُسلوبِ تدریس پر اثرات

مسیحی مناظرانہ ادب میں مغربی افکار کی جھلک نمایاں تھی، ان افکار نے برصغیر کے نظامِ تعلیم پر واضح اثرات مرتب کئے۔ مخلوط تعلیمی ادارے، کنڈر گارٹن، پری سکول چائلڈ کیئر سنٹرز، تدریسی معاونات کا استعمال اور تربیت اساتذہ کی کلاسز اس کی اہم مثالیں ہیں۔ تعلیم و تدریس کے میدان میں آنے والی تبدیلیاں وقت گزرنے کے ساتھ مضبوط ہوتی گئیں خصوصاً تقسیم ہند کے بعد وجود میں آنے والے نظامِ تعلیم میں مغربیت کے عناصر زیادہ شدت سے ظہور پذیر ہوئے۔ مغربی طرزِ تعلیم سے متاثر ادارے اب پاکستان بھر میں پھیل چکے ہیں۔ مسیحی مشنریز کے قائم کردہ سکول و کالج، بیکن ہاؤس سکول سسٹم، برن ہال سکول و کالج ایبٹ آباد اور پاکستان انٹرنیشنل سکول سسٹم اس کی زندہ مثالیں ہیں۔

۲۲۔ جامعات کے تحقیقی مقالہ جات میں مطالعہ مسیحیت کا رجحان

مسلم، مسیحی مناظرانہ ادب نے جامعات کے اساتذہ اور طلبہ کو مطالعہ مسیحیت کی جانب راغب کیا۔ اس وسیع علمی ذخیرہ کے زیر اثر اساتذہ نت نئے علمی و تحقیقی موضوعات اپنے طلبہ کو بتانے لگے۔ حضرت عیسیٰ، حضرت مریم، مسیحیت میں حضرت ابراہیم و موسیٰ کا مقام، تثلیث، کفارہ، ابنیت والوہیتِ مسیح، مصلوبیت مسیح، تورات، زبور اور انجیل کی اصل حیثیت، مسیحی فرقے اور ان کے داخلی اختلافات اور برصغیر میں مسیحیوں کی

علمی، فکری، سیاسی، طبی اور رفاہی خدمات کے بارے میں جامعات میں مختلف کانفرنسوں، سیمیناروں اور کمرہ جماعت میں لیکچروں کے ذریعے طلبہ کی مطالعہ مسیحیت سے دلچسپی میں اضافہ ہوا۔ مطالعہ مسیحیت کے رجحان کی وضاحت پاکستانی جامعات کے ایم فل اور پی ایچ ڈی کے تحقیقی مقالات کے درج ذیل عنوانات سے ہوتا ہے:

۱۔ مذاہب باطلہ کے رد میں مؤلفین تفسیر ثنائی وحقانی کی کاوشیں (پی ایچ ڈی، علوم اسلامیہ) جامعہ پنجاب، لاہور، ۲۰۰۳ء، مقالہ نگار: حافظ محمد اسرائیل فاروقی۔

۲۔ مولانا رحمت اللہ کیرانوی کی علمی و دینی خدمات کا تحقیقی جائزہ، (پی ایچ ڈی، علوم اسلامیہ) جامعہ پنجاب، لاہور، ۲۰۰۰ء، مقالہ نگار: محمد عبد اللہ۔

۳۔ اسلامی اور پاکستانی مسیحی قانون وراثت کا تقابلی جائزہ (ایم فل، علوم اسلامیہ)، علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی، اسلام آباد، ۲۰۰۳ء، مقالہ نگار: مظہر فرید شاہ۔

۴۔ گوجرانوالہ میں مسیحی مشنری اداروں کا کردار اور مسلم معاشرے پر ان کے اثرات: تجزیاتی مطالعہ (ایم فل، علوم اسلامیہ)، علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی، اسلام آباد، ۲۰۰۶ء، مقالہ نگار: حافظہ فرحت۔

۲۳۔ مغربی دانش گاہوں میں اردو کی تدریس و تحقیق کا رجحان اور اس کا پس منظر

برصغیر کے مسلم، مسیحی مناظرانہ ادب نے محض مقامی اہلِ علم و فکر کو ہی متاثر نہیں کیا بلکہ اس کے اثرات ہندوستان سے باہر خصوصاً مغربی دنیا میں بھی ہوئے۔ چونکہ اس حساس مذہبی ادب کا زیادہ تر حصہ اُردو زبان میں تھا اس لیے اہلِ مغرب کو اردو سیکھنے کی فکر لاحق ہوئی۔ مغربی جامعات میں اُردو کی تدریس و تحقیق کے لیے خصوصی شعبہ جات قائم ہوئے۔ ان خصوصی شعبہ جات نے جن شخصیات کو اردو کی تعلیم و تربیت فراہم کی ان میں ایک قابل ذکر مثال معروف فرانسیسی مستشرق گارساں دتاسی کی ہے۔ وہ کبھی ہندوستان نہیں آیا۔ فرانس میں رہتے ہوئے اردو زبان سیکھی اور تقریباً نصف صدی تک اس زبان کی تدریس و تصنیف میں مشغول رہا۔ اردو زبان کی جنم بھومی سے ہزاروں میل دور بیٹھ کر اس نے وہ عظیم کارنامے انجام دیئے کہ بڑے بڑے مقامی اہل قلم ان کی محض آرزو ہی کر سکتے تھے۔ اس زمانے میں انٹرنیٹ، فون، موبائل اور فیکس جیسی سہولیات میسر نہیں تھیں، پھر بھی اس نے "تاریخ ادبیات ہندی و ہندوستانی" جیسا حیرت انگیز کارنامہ انجام دے ڈالا۔ اس کے تصنیفی منصوبوں کے لیے مواد کی فراہمی کا واحد ذریعہ انگریز افسروں سے مراسلت اور ہندوستان سے موصول ہونے والے اخبارات ورسائل تھے۔ گارساں دتاسی اور اس جیسے بہت سے مغربی اہل قلم کا مادی ہدف برصغیر کی سیاست و تجارت ضرور تھی، مگر ان کی اردو زبان میں موجود مذہبی ادب سے غیر معمولی دلچسپی کے پس منظر میں ان کے مشنری جذبات

تھے۔وہ عیسائیت کی تبلیغ کے لیے اردو زبان کی تحصیل ضروری خیال کرتے تھے، جس سے اس اعتراض کو تقویت ملتی ہے کہ اردو زبان سے لگاؤ اور سرپرستی کے پیچھے اردو کی محبت کے بجائے ان کی عیسائیت سے محبت اور مقامی زبانوں میں تبلیغ کی خواہش پوشیدہ تھی تاکہ زیادہ سے زیادہ ہندوستانیوں کو عیسائی بنایا جاسکے۔ گارساں دتاسی لکھتا ہے:

> "کلکتے کی 'کرسچن مشن' کے کلیسائی عہدے داروں نے دیسی عیسائیوں کی تعلیم کے لیے لاہور میں ایک مذہبی مدرسہ قائم کیا ہے، جہاں مبلغین کی تعلیم وتربیت کا انتظام کیا جائے گا۔ یہاں تعلیم اردو زبان میں دی جاتی ہے۔ ان مبلغین کے لیے لاطینی زبان سیکھنا لازمی نہ ہوگا جیسا کہ کیتھولک مدرسوں میں دستور ہے۔ اگر کوئی کیتھولک مبلّغ مذہب لاطینی زبان سے واقف نہ ہو تو وہ اپنے عہدے سے محروم کیا جاسکتا ہے۔ لیکن مناسب یہی معلوم ہوتا ہے کہ ہر ملک میں وہیں کی زبان عبادت کے لیے استعمال کی جائے" (۳۱)۔

اس بیان سے مسیحی پادریوں کی سرپرستی کرنے والے باصلاحیت اور متحرک اہل قلم کی نشاندہی ہوتی ہے جو زبان وادب اور تعلیم وتدریس کے نام پر مسیحیت کی راہ ہموار کرنے کی کوشش کرتے رہے، وہ دیارِ مغرب میں بیٹھ کر مشنری سرگرمیوں اور ان کے مذہبی اداروں کے بارے میں نہ صرف متفکر رہے بلکہ مشاورت ورہنمائی بھی فراہم کرتے رہے۔

حواشی وحوالہ جات

۱۔ڈاکٹر گستاؤلی بان، تمدن ہند،(مترجم: سید علی بلگرامی)، کراچی ۱۹۶۲ء، ص:۲۔

۲۔ ظہیر الدین بابر، تزک بابری،(مترجم: مرزا نصیر الدین حیدر)، کراچی ۱۹۶۲ء، ص:۳۴۳۔

۳۔انوار ہاشمی، تاریخ پاک وہند، کراچی ۱۹۷۴ء، ص:۳۶۔

۴۔Annie Besant, India: A Nation London, Edition-First P:18.

۵۔امداد صابری، فرنگیوں کا جال، فرید بک ڈپو، نیو دہلی، انڈیا،۲۰۰۸ء، ص:۱۸۳ ۔

۶۔م۔ن، ص:۲۱۲۔

۷۔عبد الحق حقانی، مقدمہ تفسیر حقانی، الفیصل ناشران، لاہور، سن ندارد، ۱۲۸/۱۔

۸۔امداد صابری، فرنگیوں کا جال، ص:۳۲۴۔

۹۔م۔ن، ص:۳۲۵۔

۱۰۔م۔ن، ص:۲۳۳۔

۱۱۔محمد الحسنی، سید، سیرت سید محمد علی مونگیری، مجلس نشریات اسلام، کراچی، ۱۹۶۳ء، ص:۶۰۔

۱۲۔ڈسکوی، فیروز الدین، مولوی، پیارے نبی کے پیارے حالات، جلد اول، سیالکوٹ، مفید عام پریس، ۱۳۱۸ھ، ص:۸۔

۱۳۔فیروز ڈسکوی، ایک سچے مسیحی کی مناجات، سیالکوٹ، پنجاب پریس، ۱۹۰۶ء، ص:۱۲،۱۱۔

۱۴۔سردار مسیح گِل، غیر مسلم املاک کا تحفظ (قرآن وسنت کی روشنی میں)، پبلی کیشن سروس رجسٹرڈ، سمن آباد، لاہور، ۱۹۸۰ء، ص:۱۸۔

۱۵۔بخاری، حافظ محمد اکبر شاہ، اکابر علمائے دیوبند، ادارہ اسلامیات، انار کلی، لاہور، ۱۹۹۹ء، ص:۷۔

۱۶۔سید محمد سلیم، ہندوپاکستان میں مسلمانوں کا نظام تعلیم وتربیت، ادارہ تعلیمی تحقیق، تنظیم اساتذہ پاکستان، لاہور، ۱۹۹۳ء، ص:۲۸۴۔

۱۷۔امداد صابری، فرنگیوں کا جال، ص:۴۱۶۔۴۱۰۔

۱۸۔م۔ن، ص:۴۱۷تا۴۴۴۔

۱۹:۔سید عبداللہ، مباحثہ مذہبی، پہلا حصہ، مطبع منعمیہ، اکبر آباد ۱۲۷۰ھ، ص:۲۶۔

۲۰۔ Pwell, Muslims and Missionaries an Pre-Mutiny India, P:244.

۲۱۔برکت اللہ، پادری، صلیب کے علمبردار، پنجاب ریلیجیس بک سوسائٹی، لاہور، ۱۹۳۲ء، ص:۲۲۔

۲۲۔امداد صابری، فرنگیوں کا جال، ص:۲۳۷۔۲۳۶۔

۲۳۔ طفیل احمد، حکومت خود اختیاری اور ہندو مسلم مسئلہ کا حل، علی گڑھ، ۱۹۳۸ء، ص:۱۵۲،۱۵۳۔

۲۴۔محمد میاں سید، علمائے ہند کا شاندار ماضی، مکتبہ رشیدیہ، کراچی، ۱۹۹۲ء، ۳۷/۲۔

۲۵۔امداد صابری، مولانا، آثارِ رحمت، مطبوعہ یونین پرنٹنگ پریس، دہلی، س۔ن، ص:۳۷۔

۲۶۔امداد صابری، فرنگیوں کا جال، ص:۱۰۸۔

۲۷۔م۔ن، ص:۱۸۹۔

۲۸۔ملاحظہ ہو: ۱۔ الاعظمی، صفی الرحمن، فتنہ قادنیت اور مولانا ثناء اللہ امرتسری، ادارۃ البحوث الاسلامیہ والدعوۃ الافتاء، بنارس، انڈیا، ۱۹۷۹ء ص:۳۰۔

۲۔ فضل الرحمن بن میاں محمد، مولانا ثناء اللہ امرتسری، ندوۃ المحدثین، گوجرانوالہ، ۱۹۸۴ء ص:۲۷۱۔

۲۹۔ فضل الرحمن، مولانا ثناء اللہ امرتسری، ص:۲۷۱۔

۳۰۔امداد صابری، فرنگیوں کا جال ص:۴۱۲،۴۱۰۔

۳۱۔ گارساں دتاسی، مقالات، انجمن ترقی اردو پاکستان، کراچی، ۱۹۶۴ء ۱/ ۶۲۔

دعوت نبوی صلی اللہ علیہ وسلم کا مکالماتی اسلوب

Prophet(SAW)' s Conversational Method for Preaching of Islam

ڈاکٹر محمد سجاد*

Abstract

Conversation is very attractive mode to make influence on listener. Conversation reflects the personality, knowledge, skill and thinking of speaker. Prophet Muhammad (SAW) frequently used the conversation mode for preaching of Islam. He (SAW) conversed according to the intellectual level, circumstances and absorbing capacity of listener.

In Makkah, when Prophet Muhammad (SAW) was performing His duty of preaching Islam, He often used the conversation mode. Famous talks of Prophet Muhammad (SAW) in this context are: the talk with people of tribe "Abdul Ashal", the talk with Abdul Waleed, the messenger of Quraish and the talk with Amr Ibn Absa in the bazaar of Ukaz. From these and similar conversations depict that the Prophet Muhammad (SAW) carefully watch out the psychology, background and intellectual capacity of addresses.

Similarly, in Madina when Islam got its acceptance all over the Arab Island, different tribes come to Prophet Muhammad (SAW) for embracing Islam. He (SAW) used the modes of conversation and Question & Answer for promotion of Islam. Usually the Prophet Muhammad (SAW) asked different questions to them, if they replied correctly, He (SAW) confirmed otherwise made corrections. In Madina the Popular Conversations of Prophet Muhammad (SAW) are with the tribes of delegation of "Abd Qais", "Bani tay", delegation of "Abu Razeen Aqli" , Deligation of "Banu Haris" etc.

From different Prophetic Conversations it could be concluded that the preacher should make the evaluation of the capacity of his addressee and should use a way of encouraging so that one can understand and learn his sayings and teachings.

---

* ایسوسی ایٹ پروفیسر/چیئرمین شعبہ فکر اسلامی، تاریخ و ثقافت، کلیہ عربی و علوم اسلامیہ، علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی، اسلام آباد، پاکستان۔

کسی انسان کو اپنی بات کی طرف متوجہ کرنے اور اس کو ذہن نشین کرانے کا ایک موثر ذریعہ اور اسلوب، باہمی گفتگو اور بات چیت ہے۔ماہرین نفسیات نے توجہ مبذول کرانے کے جن طریقوں کی وضاحت کی ہے۔ان میں مکالمانہ انداز اور سوال وجواب کا اسلوب مخاطب کے ذہن وفکر کو متوجہ کرنے میں کافی مددگار ثابت ہوتا ہے۔کیونکہ اس میں متکلم اور سامع دونوں کو متوجہ رہنا پڑتا ہے۔ہر ایک پورے انہماک سے اپنی بات کہتا اور سنتا ہے۔

تقریر وتحریر کے مقابلے میں یہ انداز اثر انگیزی میں کہیں بڑھ کر ہے کیونکہ متکلم اور سامع کے درمیان براہ راست گفتگو ہوتی ہے۔مزید برآں اس میں آمد کی خصوصیات پائی جاتی ہیں۔

مکالمہ، متکلم کی شخصیت،اس کے مزاج،اس کے علم وفضل، فکر ونظر کی افتاد،اس کے ظاہر وباطن کے احوال غرضیکہ ہر پہلو کی بھرپور عکاسی کرتا ہے۔ماحول کے تقاضوں کا بھی عکاس ہوتا ہے۔اس کے ذریعے افہام وتفہیم کا جو ماحول پیدا ہوتا ہے وہ کسی بھی دوسرے اسلوب وانداز سے ممکن نہیں اور یہ دعوت وتبلیغ کا موثر ذریعہ ہے۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی دعوتی زندگی اور آپؐ کے طرز اسلوب کا مطالعہ کیا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ آپؐ نے نہ صرف دین حق کی تفہیم وابلاغ کے لیے مکالماتی اسلوب اختیار فرمایا بلکہ صحابہ کرامؓ کی روزمرہ زندگی کے بارے میں وعظ ونصیحت اور تربیت میں بھی اس موثر اسلوب سے مدد لی۔آپؐنے اپنی بات بہتر طور پر ذہن نشین کرانے کے لیے کبھی تبادلہ خیال کے طرز کو اختیار فرمایا کبھی سوال وجواب کے انداز پر گفتگو کی۔اس سے کئی فائدے حاصل ہوئے۔مثلاً۔اس طرح مدعو ہمہ تن گوش ہو کر بات سنتا مخاطب گفتگو میں دلچسپی لیتا ہے۔مدعو کو غور وفکر کرنے کا موقع ملتا ہے۔مکالماتی اسلوب کے ذریعے حقائق کو بہت ہلکے پھلکے انداز میں ذہنوں میں بٹھادیا جاتا ہے۔

دعوت وتبلیغ میں آپ کا واسطہ ہر قسم کے لوگوں سے تھا،اس میں مہذب وغیر مہذب، عاقل وگنوار، خواص اور عامی، امیر اور غریب سب شامل تھے۔لیکن ہر قسم کے لوگوں کے ساتھ شفقت سے پیش آتے۔نہایت تحمل سے گفتگو فرماتے، جس سے پتھر دل بھی موم ہو جاتے۔کئی لوگ دین کی معلومات حاصل کرنے کے لیے حاضر خدمت ہوتے، کئی مسائل دین سمجھنے کے لیے مختلف قسم کے سوالات کرتے۔کفار اور مشرکین محض مزاحمت ومخالفت کی وجہ سے ایسے حیلے بہانے پیش کرتے جن کا مقصد ترغیب، تحریص، یا غم وغصہ کا مظاہرہ کرنا ہوتا۔استفسارات کرنے والوں میں اجنبی، تاجر، مزدور، کسان، روسا، خطیب، شاعر، غرض

ہر حیثیت کے لوگ شامل ہوتے۔ آپؐ ہر ایک کی ذہنی سطح، حالات، استعداد اور ماحول کے مطابق گفتگو فرماتے۔ جس سے مدعو غور سے سنتا اوراس کا قلب وذہن اس دعوت کو قبول کرنے کے لیے آمادہ ہو جاتا۔

دعوت کے مکی دور میں جب آپؐ انفرادی طور پر دعوت و تبلیغ کا فریضہ ادا کر رہے تھے تو اس موقع پر آپؐ باہمی گفتگو، اور سوال وجواب کا ہی اسلوب اختیار کرتے۔ آپ سوال وجواب اور بات چیت سے مخاطب کو متوجہ کرتے اور پھر اثناء گفتگو ہی اصل مدعا بیان کر دیتے۔

بنی عبد الاشہل کے أَبُو الْحَيْسَرِ ،أَنَسُ بْنُ رَافِعٍ چند نوجوانوں کے ساتھ جب مکہ آئے تا کہ خزرج کے مقابلے میں قریش مکہ سے اپنی حمایت پر حلف لیں، تو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ان کے پاس تشریف لے گئے اور صورت حال دریافت کی اور فرمایا:هَلْ لَكُمْ فِي خَيْرٍ مِمَّا جِئْتُمْ لَهُ؟

"کیا میں تمہیں اس سے بہتر چیز نہ بتاؤں جس کے لیے تم یہاں آئے ہو"

فَقَالُوا لَهُ: وَمَا ذَاكَ؟

انہوں نے کہا کہ وہ بہتر چیز کیا ہے؟

قَالَ:

تو آپؐ نے فرمایا:

أَنَا رَسُولُ اللَّهِ بَعَثَنِي إلَى الْعِبَادِ، أَدْعُوهُمْ إلَى أَنْ يَعْبُدُوا اللَّهَ وَلَا يُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا، وَأَنْزَلَ عَلَيَّ الْكِتَابَ.

قَالَ: ثُمَّ ذَكَرَ لَهُمْ الْإِسْلَامَ، وَتَلَا عَلَيْهِمْ الْقُرْآنَ۔

"جب آپؐ نے اسلام کی حقیقت ان کے سامنے بیان کی اور قرآن مجید کی تلاوت فرمائی ان میں ایک نوجوان، ایاس بن معاذ کہنے لگا۔ اے قوم واقعی یہ بات اس کام سے بہتر ہے جس کے واسطے تم آئے ہو"؟

قریش کے جو وفود، افہام و تفہیم اور مصالحت کے لیے آتے، ان سے آپ باہمی گفتگو میں دعوت پیش کر دیتے۔

جب قریش مکہ نے ابو الولید (عتبہ) (۲) کو آپؐ کے پاس بھیجا۔ وہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آئے اور گفتگو کا آغاز کیا۔

فَقَامَ إلَيْهِ عُتْبَةُ حَتّى جَلَسَ إلَى رَسُولِ اللّه صلى الله عليه وسلم –

فَقَالَ يَا ابْنَ أَخِي، إنّك مِنّا حَيْثُ قَدْ عَلِمْتَ مِنْ السّطَةِ فِي الْعَشِيرَةِ وَالْمَكَانِ فِي النّسَبِ وَإِنّك قَدْ أَتَيْت قَوْمَك بِأَمْرِ عَظِيمٍ فَرّقْت بِهِ جَمَاعَتَهُمْ وَسَفّهْت بِهِ أَحْلَامَهُمْ وَعِبْت بِهِ آلِهَتَهُمْ وَدِينَهُمْ وَكَفّرْت بِهِ مَنْ مَضَى مِنْ آبَائِهِمْ فَاسْمَعْ مِنّي أَعْرِضْ عَلَيْك أُمُورًا تَنْظُرُ فِيهَا لَعَلّك تَقْبَلُ مِنْهَا بَعْضَهَا.

میرے بھتیجے تم ہمارے درمیان جس حیثیت کے مالک ہو وہ تمہارے علم میں ہے تم نے اپنی قوم کو ایک ایسے فتنے میں مبتلا کیا ہے، جس نے ان کا شیرازہ منتشر کر دیا ہے۔ تم نے ان کو ان کے آباء کو بیوقوف واحمق ٹھہرایا

ہے۔ ان کے مذہب کی توہین کی ہے۔ ان کے معبودوں کو برا بھلا کہا ہے۔ میں کچھ باتیں تمہارے سامنے پیش کرتا ہوں، شاید تمہیں کوئی بات قبول ہو"۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

قُلْ يَا أَبَا الْوَلِيدِ أَسْمَعْ

اس کے بعد اس نے آپؐ کے سامنے دولت، بادشاہت اور علاج کا خرچہ کی پیشکش کی، آپؐ غور سے سنتے رہے۔ جب وہ خاموش ہو گیا تو فرمایا:

قَالَ أَقَدْ فَرَغْتَ يَا أَبَا الْوَلِيدِ؟

"تم نے جو کچھ کہنا تھا کہہ چکے؟"

اس کے بعد آپؐ نے فرمایا، جو کچھ تم نے میری بابت کہا، اس میں ذرہ برابر صداقت نہیں اس کے بعد آپؐ نے سورۂ فصلت کی چند آیات پڑھیں اور سجدہ تلاوت فرمایا: تلاوت کے بعد آپؐ نے فرمایا" ابو الولید میں نے جو کچھ کہنا تھا۔ تم نے سن لیا۔ اب تمہاری مرضی"۔

اس گفتگو کا جو اس پر اثر ہوا اس کا اظہار انھوں نے یوں کیا۔"

قَدْ سَمِعْتُ قَوْلًا وَاللّٰهِ مَا سَمِعْت مِثْلَهُ قَطّ، وَاللّٰهِ مَا هُوَ بِالشّعْرِ وَلَا بِالسّحْرِ وَلَا بِالْكِهَانَةِ يَا مَعْشَرَ قُرَيْشٍ، أَطِيعُونِي وَاجْعَلُوهَا بِي، وَخَلّوا بَيْنَ هَذَا الرّجُلِ وَبَيْنَ مَا هُوَ فِيهِ فَاعْتَزِلُوهُ فَوَاللّٰهِ لَيَكُونَنّ لِقَوْلِهِ الّذِي سَمِعْتُ مِنْهُ نَبَأٌ عَظِيمٌ فَإِنْ تُصِبْهُ الْعَرَبُ فَقَدْ كُفِيتُمُوهُ بِغَيْرِكُمْ وَإِنْ يَظْهَرْ عَلَى الْعَرَبِ فَمُلْكُهُ مُلْكُكُمْ وَعِزّهُ عِزّكُمْ وَكُنْتُمْ أَسْعَدَ النّاسِ بِهِ(۳)۔

(میں نے ایک ایسا کلام سنا ہے جو اس سے پہلے کبھی نہیں سنا۔ بخدا نہ وہ شعر ہے نہ جادو، نہ منتر، نہ کہانت، میری بات مانو تو محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو اس کے حال پر چھوڑ دو)

آپؐ کا عتبہ کو یہ کہنا کہ (قل یا ابا الولید اسمع) اس بات کی دلیل ہے کہ آپؐ نے اس کے سارے مطالبات اور پیش کش کو غور سے سنا اور جب وہ کہہ چکا اور آپؐ کے جواب کا منتظر ہوا تو پھر آپؐ نے فرمایا: قد فرغت یا ابا الولید؟ جب اس نے مثبت جواب دیا اور اس کو متوجہ پایا تو آپؐ نے دین حق کا پیغام بہترین اسلوب میں اس کے سامنے رکھ دیا۔ جس سے اس کا متاثر ہونا یقینی تھا۔ اس باہمی بات چیت اور گفتگو سے یہ بات بھی ظاہر ہوتی ہے کہ آپؐ نے عتبہ کو عمدہ نام سے یاد کیا جو اس کو محبوب تھا اور قریش کے ہاں اس کی جو قدر و منزلت تھی اس کا لحاظ رکھا۔

دعوت کے اولین دور میں ہی جب آپ عکاظ، ذوالمجاز اور ذوالمجنہ کے بازاروں میں قبائل عرب کو دعوت و تبلیغ کررہے تھے، اس دوران عمرو بن عبسہ نے آپؐ کو عکاظ میں تبلیغ کرتے دیکھ لیا، جس کے وہ کئی برسوں سے متلاشی تھے۔ آپؐ کو قدرے اکیلے پایا تو آپؐ کے قریب گئے اور گفتگو کا آغاز فرمایا:

عَنْ عَمْروبْنِ عَبَسَةَ(۴)قَالَ:أَتَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَهُوَ نَازِلٌ بِعُكَاظَ

فَقُلْتُ: مَاأَنْتَ؟

قَالَ: "أَنَانَبِيٌّ".

قُلْتُ: وَمَاالنَّبِيُّ؟

قَالَ: "رَسُولُ اللَّهِ".

قَالَ: آللَّهُ أَرْسَلَكَ؟

قَالَ: "نَعَمْ".

قُلْتُ: بِمَأَرْسَلَكَ؟

قَالَ: "بِأَنْ نَعْبُدَاللَّهَ،وَنُكَسِّرَالْأَوْثَانَ،وَدَارَالْأَوْثَانِ،وَنَوْصِلَ الْأَرْحَامَ".

قُلْتُ: نِعْمَ مَاأَرْسَلَكَ بِهِ.

قُلْتُ: فَمَنْتَبِعَك ِعَلَى هَذَا؟

قَالَ: "عَبْدٌوَحُرٌّ يَعْنِي أَبَابَكْرٍوَبِلَالًا- فَكَانَ عَمْرٌويَقُولُ: رَأَيْتُنِي وَأَنَا رُبُعُ -أَوْرَابِعُالْإِسْلَامِ(۵)

قُلْتُ: وَمَا الْإِسْلَامُ؟

قَالَ: «طِيبُ الْكَلَامِ، وَإِطْعَامُ الطَّعَامِ»

قَالَ: قُلْتُ: مَا الْإِيمَانُ؟

قَالَ: «الصَّبْرُ وَالسَّمَاحَةُ»

قَالَ: قُلْتُ: فَأَيُّ الْإِيمَانِ أَفْضَلُ؟

قَالَ: «مَنْ سَلِمَ الْمُسْلِمُونَ مِنْ لِسَانِهِ وَيَدِهِ»

قَالَ: قُلْتُ: أَيُّ الْإِيمَانِ أَفْضَلُ؟

قَالَ: «خُلُقٌ حَسَنٌ»(٦)۔

عمرو: آپؐ کون ہیں؟

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: میں اللہ کا نبی ہوں۔

عمرو: کیا آپؐ کو اللہ نے مبعوث کیا ہے؟

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: بے شک میں خدائے واحد ولاشریک کا فرستادہ ہوں۔

عمرو: آپکی دعوت؟

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: خدائے تعالیٰ پر ایمان کہ اس کے سوا کوئی معبود نہیں۔ بت پرستی سے اجتناب اور اپنوں سے محبت۔

عمرو : کوئی شخص آپؐ پر ایمان بھی لایا ہے؟

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: ہاں، ایمان لانے والوں میں آزاد۔(ابو بکر رضی اللہ عنہ اور ایک غلام (بلال رضی اللہ عنہ) دونوں شامل ہیں۔

عمرو : اسلام کیا ہے؟

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم : ہر شخص کے ساتھ حسن سلوک سے پیش آنا، مساکین سے اچھا سلوک کرنا۔

عمرو : اور ایمان کیا ہے؟

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: اللہ کی راہ میں صبر و رضا سے کام لینا۔

عمرو : اسلام کا سب سے اعلیٰ درجہ کون سا ہے؟

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: نہ کسی کو زبان سے دکھ دو، نہ کسی کو بدنی ایذا پہنچائے۔

عمرو : ایمان کی رفعت کی کیا علامت ہے؟

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: اخلاق حسنہ۔

عمرو: یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، میں آپؐ پر ایمان لاتا ہوں۔ آپ کی تعلیمات پر میرا ایمان ہے۔

اس مکالمے سے جہاں داعی اور مدعو کی ہمہ تن توجہ کا پتہ چلتا ہے۔ وہاں یہ بات بھی معلوم ہوتی ہے کہ آپؐ مدعو کی نفسیات، حالات اور فکری و نظری رعایت کا کس قدر خیال فرماتے اور دعوت کو اس وقت جو صورت حال پیش تھی، اس کے مطابق آپؐ نے ان کے سوالات کے جوابات دیئے۔ جب انہوں نے ایمان کی بابت سوال کیا تو ایمان کا معنی و مفہوم آپؐ نے یہ فرمایا کہ توحید پر استقامت اور اس راہ میں جو مشکلات و تکالیف در پیش ہیں ان پر صبر سے کام لینا ہے۔

انہی حضرت عمرو بن عبسہؓ سے ایک حدیث مروی ہے، جس میں ایک شخص نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سوالات کئے اور یہ استفسارات تقریباً وہی ہیں جو خود حضرت عمرو بن عبسہؓ نے مکی عہد میں دعوت نبویؐ کے پہلے دور میں آپؐ سے کیے تھے۔ ان سوالات کے جوابات آپؐ نے مخاطب کے حالات، نفسیات اور اس وقت کی "دعوتی صورتحال" کے مطابق دیئے۔ روایت کرتے ہیں کہ:

قَالَ رَجُلٌ: يَا رَسُولَ اللهِ، مَا الْإِسْلَامُ؟

قَالَ: " أَنْ يُسْلِمَ قَلْبُكَ لِلَّهِ عَزَّ وَجَلَّ، وَأَنْ يَسْلَمَ الْمُسْلِمُونَ مِنْ لِسَانِكَ وَيَدِكَ "،

قَالَ: فَأَيُّ الْإِسْلَامِ أَفْضَلُ؟

قَالَ: " الْإِيمَانُ "،

قَالَ: وَمَا الْإِيمَانُ؟

قَالَ: " تُؤْمِنُ بِاللهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ، وَالْبَعْثِ بَعْدَ الْمَوْتِ "،

قَالَ: فَأَيُّ الْإِيمَانِ أَفْضَلُ؟

قَالَ: " الْهِجْرَةُ "،

قَالَ: فَمَا الْهِجْرَةُ؟

قَالَ: " تَهْجُرُ السُّوءَ "،

قَالَ: فَأَيُّ الْهِجْرَةِ أَفْضَلُ؟

قَالَ: " الْجِهَادُ "،

قَالَ: وَمَا الْجِهَادُ؟

قَالَ: " أَنْ تُقَاتِلَ الْكُفَّارَ إِذَا لَقِيتَهُمْ "،

قَالَ: فَأَيُّ الْجِهَادِ أَفْضَلُ؟

قَالَ: " مَنْ عُقِرَ جَوَادُهُ وَأُهْرِيقَ دَمُهُ "، قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: " ثُمَّ عَمَلَانِ هُمَا أَفْضَلُ الْأَعْمَالِ إِلَّا مَنْ عَمِلَ بِمِثْلِهِمَا: حَجَّةٌ مَبْرُورَةٌ أَوْ عُمْرَةٌ (۷)

ایک شخص آپؐ کی خدمت میں حاضر ہوا، اور دریافت کیا۔

وہ شخص: یارسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اسلام کیا چیز ہے؟

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: تیرا قلب اللہ کے سامنے جھک جائے اور تیری زبان اور ہاتھ کی ایذا رسانی سے تمام مسلمان محفوظ رہیں۔

وہ شخص: اے اللہ کے نبیؐ اسلام کا افضل ترین جز کون سا ہے؟

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: ایمان۔

وہ شخص: ایمان کی حقیقت کیا ہے؟

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: یہ کہ تو اللہ تعالیٰ پر، اس کے فرشتوں پر، اس کی کتابوں پر، بعث بعد الموت پر یقین رکھے۔ اس کے رسولوں پر دل سے ایمان لائے۔

وہ شخص: اے اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم ایمان کی بہتر خصوصیت کونسی ہے؟

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: ہجرت۔

وہ شخص: ہجرت کسے کہتے ہیں؟

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: یہ کہ تو برے اعمال کو ترک کر دے۔

وہ شخص: بہترین ہجرت کے متعلق ارشاد فرمائیے۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: جہاد۔ کافروں کے خلاف دل وجان سے جہاد کرنا۔

وہ شخص: اچھا تو بہتر جہاد کون سا ہے؟

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: ایسے شخص کا جہاد کہ اس راہ میں جس کی سواری بھی زخمی ہو اور وہ بھی راہ حق میں مارا جائے۔ اس کے علاوہ دو عمدہ عمل یہ بھی ہیں۔ حج۔ جس کے بعد گناہوں کا ارتکاب نہ کرے اور عمرہ کی ادائیگی۔

یہ تمام سوالات وہی ہیں جو خود حضرت عمرو بن عبسہ رضی اللہ عنہ نے دعوت کے خفیہ دور میں، حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے ملاقات پر کیے تھے۔ آپؐ نے اس وقت ان کے جوابات دیئے تھے اور اب جب عمرو بن عبسہؓ مدینہ میں آپؐ کے پاس حاضر ہوئے اور مختلف لوگ آپؐ سے اسلام اور دعوت حق کے بارے میں استفسارات کرتے تو وہ ان کو بغور سنتے۔ چنانچہ مذکورہ مکالمہ بھی انہوں نے آپؐ سے سنا اور پھر اس کو روایت بھی کیا، کیونکہ اس میں جو سوالات ہوئے وہ آپؐ کے علمی ذوق کے مطابق بھی تھے۔ مگر اس مرحلے پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سوالات کے جوابات قدرے مختلف دیئے۔ اس سے یہ حقیقت بھی سامنے آتی ہے کہ آپؐ مدعو کی نفسیات، علاقائی صورتحال اور ذہنی استعداد کا کس قدر خیال فرماتے تھے۔ انصار مدینہ سے عقبہ کی گھاٹی میں جو پہلی ملاقات ہوئی، اس میں آپؐ کا انداز بات چیت کا ہی تھا۔ جب آپؐ ان کے پڑاؤ پر تشریف لے گئے تو فرمایا:

مَنْ أَنْتُمْ ؟

قَالُوا: نَفَرٌ مِنَ الْخَزْرَجِ.

قَالَ: " أَمِنْ مَوَالِي يَهُودَ؟ "

قَالُوا: نَعَمْ.

قَالَ: " أَفَلَا تَجْلِسُونَ أُكَلِّمُكُمْ ".

قَالُوا: بَلَى.

فَجَلَسُوا مَعَهُ فَدَعَاهُمْ إِلَى اللَّهِ، وَعَرَضَ عَلَيْهِمُ الْإِسْلَامَ وَتَلَا عَلَيْهِمُ الْقُرْآنَ (۸)۔

پھر آپؐ ان کے سامنے بیٹھ گئے اور جب ان کو اچھی طرح مانوس کر لیا اور ان کو اپنی طرف متوجہ پایا تو پیغام حق کی دعوت دی اور جس کو انہوں نے فوراً قبول کر لیا مدنی دور میں جب دعوت پورے جزیرۃ نما عرب میں پھیل گئی اور مختلف قبائل سے وفود آپؐ کے پاس بیعت کے لیے حاضر ہونے لگے تو ان دعوتی و تبلیغی وفود سے عموماً آپؐ باہمی گفتگو کا اسلوب ہی اختیار فرماتے ان کے بعض استفسارات کا جواب دیتے ہوئے انہی سے سوال کر کے جواب طلب فرماتے اور اگر وہ جواب دین و شریعت کے مزاج کے مطابق ہوتا تو اس کی توثیق فرما

دیتے۔ اس طرح سامع اور مدعو متوجہ رہتا اور بات کو پورے ذوق و شوق سے سنتا۔ ان وفود میں جن سے آپؐ نے مکالماتی اسلوب اختیار فرمائے۔ ان میں وفد عبد القیس، وفد بنی طے، وفد ابو رزین عقلی، وفد معاویہ بن حیدہ، وفد ازدی، وفد بنو حارث، وفد بنو ثقیف وغیرہ زیادہ مشہور ہیں۔ ان میں مشہور مکالمہ بنو سعد سے تعلق رکھنے والے ضمام بن ثعلبہؓ کا ہے۔

اس مکالمے سے جہاں آپؐ کے عفو و درگزر، شفقت و رافت، حلم اور تواضع کے اخلاق حسنہ کی عکاسی ہوتی ہے۔ وہاں ایک بدوی مزاج اور نفسیات کی بھی عکاسی ہوتی ہے کہ مدعو ادب اور لحاظ کے بغیر، اور نہایت درشت لہجے اور اکھڑ پن میں گفتگو کرتا ہے اور آغاز میں ہی کہہ دیا:

إِنِّي سَائِلُكَ فَمُشَدِّدٌ عَلَيْكَ فِي الْمَسْأَلَةِ فَلَا تَجِدْ عَلَيَّ فِي نَفْسِكَ(۹)

کہ میں آپؐ سے سوال کروں گا۔ میرا لہجہ سخت اور درشت ہے۔ سختی سے بات کروں گا۔ آپؐ اسے محسوس نہ کریں۔ پھر وہ سوال کرتا ہے اور حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نہایت اطمینان سے اس کے ہر سوال کا جواب مرحمت فرماتے ہیں۔ حالانکہ پورے مکالمے میں سائل کا لہجہ درشت رہتا ہے۔ تعلیم اور تحمل کا یہ طریقہ اس طرح کارگر ثابت ہوا کہ وہ شخص بے ساختہ پکار اٹھتا ہے۔

"اس ذات کی قسم جس نے آپؐ کو صادق نبی بنایا ہے، میں آپؐ کی بتائی ہوئی باتوں میں کمی بیشی نہیں کروں گا۔ میں آپؐ کا دین قبول کر چکا ہوں۔ میں اپنی قوم کا قاصد ہوں، میرا نام ضمام بن ثعلبہؓ ہے"(۱۰)۔

صحابہ کرامؓ کی تعلیم و تربیت میں بھی آپؐ بات چیت اور مکالمے کا انداز اختیار کرتے تھے۔ مثلاً حضرت معاذ بن جبلؓ سے روایت ہے کہ وہ فرماتے ہیں کہ ایک دفعہ میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ ایک ہی سواری پر سوار تھا اور میرے اور آپؐ کے درمیان کجاوے کے پچھلے حصے کے سوا اور کوئی چیز حائل نہ تھی۔ (یعنی میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پیچھے بالکل ملا ہوا بیٹھا) کہ چلتے چلتے آپؐ نے مجھے پکارا اور فرمایا:

يَامُعَاذُبْنُ جَبَلٍ " قَالَ: لَبَّيْكَ يَارَسُولَ اللهِ وَسَعْدَيْكَ،ثُمَّ سَارَسَاعَةً،

ثُمَّ قَالَ: " يَامُعَاذُبْنَ جَبَلٍ "

قَالَ: لَبَّيْكَ يَارَسُولَ اللهِ وَسَعْدَيْكَ،ثُمَّ سَارَسَاعَةً،

فقَالَ: " يَامُعَاذُبْنَ جَبَلٍ "

قَالَ: لَبَّيْكَ يَارَسُولَ اللهِ وَسَعْدَيْكَ،

قَالَ: " هَلْ تَدْرِي مَاحَقُّاللهِ عَلَى الْعِبَادِ؟ "

قَالَ: اللهُ وَرَسُولُهُ أَعْلَمُ،

قَالَ: " فَإِنَّ حَقَّاللهِ عَلَى الْعِبَادِأَنْ يَعْبُدُوهُ وَلَايُشْرِكُوابِهِ شَيْئًا "،

قَالَ: " فَهَلْ تَدْرِي مَاحَقُّ الْعِبَادِ عَلَى اللهِ إِذَاهُمْ فَعَلُواذَلِكَ؟ "

قَالَ: اللهُ وَرَسُوْلُهُ أَعْلَمُ،

قَالَ: " فَإِنَّ حَقَّهُمْ عَلَى اللهِ أَنْ لَايُعَذِّبَ هُمْ " (۱۱)-

معاذ بن جبل۔ میں نے عرض کیا، میں حاضر ہوں، ارشاد فرمائیں۔۔۔۔۔۔ پھر کچھ دیر چلنے کے بعد آپؐ نے فرمایا: معاذ بن جبل۔۔۔۔۔۔ میں نے عرض کیا۔ لبیک یارسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وسعدیک، پھر کچھ چلنے کے بعد آپؐ نے فرمایا: معاذ بن جبل۔۔۔۔۔۔ میں نے عرض کیا، لبیک یارسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وسعدیک۔ (اس تیسری دفعہ) آپؐ نے ارشاد فرمایا:

تم جانتے ہو کہ بندوں پر اللہ کا کیا حق ہے؟

میں نے عرض کیا۔ اللہ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم ہی کو زیادہ علم ہے۔

آپؐ نے ارشاد فرمایا:

اس کے بعد کچھ دیر چلے اور پھر فرمایا:

تم جانتے ہو کہ جب بندے اللہ کا یہ حق ادا کریں، تو پھر اللہ پر ان کا کیا حق ہے؟

میں نے عرض کیا۔ اللہ ورسول صلی اللہ علیہ وسلم ہی کو زیادہ علم ہے۔

آپؐ نے یہ ارشاد فرمایا: انہیں عذاب میں نہ ڈالے۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے تھوڑے تھوڑے وقفہ کے بعد حضرت معاذ بن جبلؓ کو تین دفعہ مخاطب کیا اور پھر جو کچھ آپؐ فرمانا چاہتے تھے اس کا ایک حصہ آپؐ نے تیسری دفعہ میں ارشاد فرمایا اور دوسرا جز کچھ دیر توقف کے بعد چوتھی دفعہ میں فرمایا۔۔۔۔۔۔ اس کی توجیہہ میں محدثین اور شارحین حدیث نے لکھا ہے کہ مخاطب کو متوجہ کرنے اور اس بات کی صحیح پہچان کرانے کے لیے یہ اسلوب آپؐ اختیار فرماتے تھے۔ یہاں آپ حضرت معاذؓ کو پوری طرح اپنی طرف متوجہ فرمانا چاہتے تھے تاکہ وہ ہمہ تن گوش ہو کر پوری رغبت و توجہ اور غور و تامل کے ساتھ آپؐ کا ارشاد سنیں۔

سوال و جواب اور مکالمات کی اثر انگیزی مسلم ہے۔ اس پیرائیہ بیان میں جو بات کی جائے گی وہ ضرور اثر کرے گی اور تادیر سامع کے ذہن و قلب پر اس کے اثرات قائم رہیں گے۔ اس کی اہمیت کا اندازہ اس بات سے لگایا جاسکتا ہے کہ اللہ رب العزت نے حضرت جبرائیل علیہ السلام کو آپؐ کے پاس سائل بنا کر بھیجا اور وہ حجۃ الوداع سے کچھ عرصہ پہلے آپؐ کی خدمت میں حاضر ہوئے، جہاں ان کی متعلمانہ آداب واستفسارات سے دعوتی و تربیتی اصولوں کو اخذ کیا جاسکتا ہے۔ وہاں آپؐ کے جوابات سے کئی ایک نفسیاتی و تربیتی اصول اخذ ہوتے ہیں۔ انہوں نے اسلام، ایمان، احسان اور قیامت کے بارے میں سوالات کیے اور جہاں امثال و تمثیل کی ضرورت پیش آئی آپؐ نے بات کو واضح کرنے کے لیے اس کو بھی اختیار فرمایا۔ صحابہ کرامؓ

اس اجنبی سائل کے سوالات اور آپؐ کے جوابات بڑے غور اور توجہ سے سنتے رہے اور جب سائل چلا گیا تو آپؐ نے صحابہ کرامؓ کو مخاطب کر کے فرمایا کہ:

هَذَا جِبْرِيلُ جَاءَ لِيُعَلِّمَ النَّاسَ دِينَهُمْ(۱۲)۔

یہ جبرائیل علیہ السلام تھے جو لوگوں کو دین سکھانے تشریف لائے تھے۔

ایک روایت میں ہے کہ آپؐ نے فرمایا:

يَا عُمَرُ أَتَدْرِي مَنِ السَّائِلُ ؟

اور پھر آپؐ نے فرمایا:

فَإِنَّهُ جِبْرِيلُ أَتَاكُمْ يُعَلِّمُكُمْ دِينَكُمْ (۱۳)۔

اور ایک روایت میں ہے کہ:

أَرَادَ أَنْ تَعَلَّمُوا إِذْ لَمْ تَسْأَلُوا (۱۴)۔

کہ جب تم نے سوال نہ کیا، اس لیے جبرائیل علیہ السلام نے خود یہ سوالات کیے کہ تم اپنا دین سیکھ لو۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی تعلیم وتربیت کا ایک انداز یہ بھی تھا کہ مخاطب کی عقل وسمجھ اور مزاجی کیفیت کے پیش نظر سوال وجواب کی صورت میں مخاطب کو سمجھاتے اور تربیت فرماتے تھے یہ طریقہ نہایت مؤثر ثابت ہوتا تھا کہ خوبصورت انداز میں غلط بات کو اس کے دل سے نکال دیں، یا حق بات کو جس کا مخاطب کی حالت اور عادت کے پیش نظر اس کے دل سے نکالنا آسان ہوتا، بڑی حکمت عملی کے ساتھ اس غلط بات کی نفرت اس کے دل میں بٹھا دیتے تھے، اس کی ایک حیرت انگیز مثال درج ذیل ہے:

امام احمدؒ اور طبرانیؒ نے حضرت امامہ باہلیؓ سے روایت کی ہے کہ "ایک نوجوان حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوا، اور عرض کیا اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم مجھے زنا کی اجازت دے دیجیے یہ سنتے ہی حاضرین اس کی طرف متوجہ ہوئے اور اس کو ڈانٹا کہ (یہ کیا بدتمیزی کی بات کر رہے ہو) چپ رہو لیکن آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا، قریب آجاؤ، چنانچہ وہ شخص آپؐ سے قریب آ کر بیٹھ گیا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے پوچھا یہ بتاؤ کیا تم اپنی ماں کے لیے زنا پسند کرتے ہو؟ اس نے برجستہ کہا اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم میں آپ پر قربان جاؤں، خدا کی قسم اس کو قطعاً نہیں پسند کروں گا، تو آپؐ نے فرمایا ایسے ہی دوسرے لوگ بھی اپنی ماں کے لیے زنا کو نہیں پسند کرتے، آپؐ نے پھر سوال فرمایا! کیا تم اپنی بیٹی کے لیے زنا پسند کروگے؟ پھر اس نے جواب دیا اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم آپ پر قربان جاؤں میں اس کو کسی طرح گوارہ نہیں سکتا، آپؐ نے فرمایا تو لوگ بھی اس کو اپنی بیٹیوں کے لیے نہیں پسند کرتے، آپؐ نے پھر پوچھا بتاؤ کیا تم اس کو اپنی بہن کے لیے پسند کروگے؟ اس نے عرض کیا اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم آپ بر قربان

جاؤں، میں اس کو کسی طرح نہیں گوارا کر سکتا تو آپؐ نے فرمایا اسی طرح دوسرے لوگ بھی اپنی بہنوں کے لیے اس کو نہیں پسند کریں گے۔ آپؐ نے پھر سوال کیا اچھا بتاؤ اپنی پھوپھی کے لیے اس کو پسند کروگے؟ اس نے پھر وہی جواب دیا کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم آپ پر قربان جاؤں خدا کی قسم میں اسے کبھی گوارا نہیں کر سکتا۔ آپؐ نے فرمایا تو ایسے ہی دوسرے لوگ بھی اپنی پھوپھیوں کے لیے اس کو نہیں پسند کرتے۔ آپؐ نے سوالات کا سلسلہ جاری رکھتے ہوئے پھر پوچھا کیا تم اپنی خالہ کے لیے اس کو پسند کروگے؟ اس نے جواب دیا اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم آپ پر قربان جاؤں میں اس کو کیونکر گوارا کر سکتا ہوں آپؐ نے فرمایا تو دوسرے لوگ بھی اپنی خالاؤں کے لیے اس کو نہیں پسند کر سکتے، اس کے بعد حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس پر ہاتھ رکھا، اور دعا فرمائی اے اللہ تو اس کے گناہ کو معاف فرمادے، دل کو پاک کردے، شرم گاہ کو محفوظ رکھ، راوی کا بیان ہے کہ وہ نوجوان اس کے بعد کسی طرف متوجہ نہیں ہوتا تھا(۱۵)۔

غور فرمایئے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس نوجوان کے دل سے زنا کی علت کو کس حکمت عملی سے جڑ سے اکھاڑ دیا، اور یہ سب کرشمہ تھا نفسیاتی طور پر اس کے دل میں مثالوں کے ذریعہ زنا کی برائی کو بٹھانے کے لیے، اس موقع پر آپؐ نے زنا کی قباحت وبرائی اور زانی اور زانیہ کی وعید میں جو آیات نازل ہوئی ہیں ان کا ذکر نہیں فرمایا اس خیال سے کہ اس وقت اس نوجوان کے ذہن کو اس طرح جھٹکا دے کر اور اس کے فہم وادراک کو بیدار کرکے نصیحت کا یہ انداز وطریقہ زنا کی برائی کو اس کے دل سے زیادہ نکالنے والا ہے۔

اس پورے واقعہ میں اساتذہ اور داعیوں کے لیے کتنی بڑی رہنمائی ہے کہ حاضرین کے ماحول میں ان کی ذہنی سطح کا خیال رکھتے ہوئے ان کی سطح کے اسلوب وانداز میں بات سمجھائی جائے، جیسے اس نوجوان کے سمجھانے کی مثال اوپر گزری کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حلم وتدبر سے کام لیتے ہوئے کس خوبی سے اس کے دل میں زنا کی شناعت بٹھادی اور اس کو اس گناہ عظیم سے بچالیا۔

کبھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صحابہ کرامؓ سے کسی چیز کے بارے میں پوچھتے تھے حالانکہ آپ اس بات کو جانتے تھے۔ ان سے سوالات کا مقصد صرف یہ ہوتا تھا کہ ان کی ذہانت اور قوت فکر کو بیدار کریں ، دماغ کو حرکت دیں اور گفتگو کے انداز میں ان کو جام پیلائیں تاکہ یہ اندازہ لگاسکیں کہ ان کی قبولِ علم کی صلاحیت کتنی ہے"۔

حضرت عبد اللہ بن عمر سے روایت ہے کہ وہ فرماتے ہیں کہ ایک روز ہم حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس بیٹھے ہوئے تھے کہ کھجور کا مغز لایا گیا، آپ نے کھجور کھاتے ہوئے فرمایا، درختوں میں ایک ایسا ہرا بھرا درخت ہے اس کی خیر وبرکت اور نفع مسلمان کی خیر وبرکت اور نفع کی طرح ہے۔ اس کا پتہ نہ گرتا ہے نہ ہی

ٹکڑے ٹکڑے ہوتا ہے اللہ کے حکم سے ہر وقت پھل دیتا رہتا ہے۔ وہ مسلمان کی مثل ہے تم بتاؤ وہ کون سا درخت ہے؟

حضرت عبد اللہ بن عمر فرماتے ہیں کہ لوگوں کے ذہن صحرا کے درختوں کی سوچ میں پڑ گئے کہ ایسا کون سا درخت ہو سکتا ہے۔ کسی نے کسی درخت کا نام لیا کسی نے کسی درخت کا، میرے دل میں آیا کہ یہ کھجور کا درخت ہو سکتا ہے میرے دل میں آیا کہ کہوں لیکن پھر میں نے دیکھا کہ مجلس میں معمر لوگ موجود ہیں۔ لہٰذا کہنے میں لحاظ معلوم ہوا۔۔۔۔۔ حاضرین نے عرض کیا اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم آپؐ ہی بتائیں کہ وہ کون سا درخت ہے تو آپؐ نے فرمایا یہ کھجور کا درخت ہے(۱۶)۔

اس حدیث مبارکہ سے مندرجہ ذیل باتیں مستفاد ہیں:۔

داعی اور معلم کو چاہیے کہ عام حاضرین سے سوال کر کے ان کی سمجھ اور فہم کا اندازہ اور سوچنے اور توجہ کرنے کا شوق دلائے اور پھر جو بات وہ نہ سمجھ سکیں ان کی وضاحت کرے اور ان کو سمجھائے۔ ۲ دوسری بات یہ بھی معلوم ہوئی کہ علم کو سمجھنے پر آمادہ کیا جائے۔ مثالیں اور تشبیہات بیان کر کے ان کی سمجھ کو بڑھایا جائے معانی کا نقشہ سامنے کر دیا جائے تا کہ وہ ذہن میں بیٹھ جائے اور کسی ایک ہی واقعہ پر قوت فکر کو مذکور کر دیا جائے۔

حواشی وحوالہ جات

۱۔ أخرجه أحمد:۵ /۴۲۷، ابن هشام في السيرة: ۱/ ۴۲۷، ۴۲۸، وقال الهيثمي في المجمع: ۶/ ۳۶ رواه أحمد والطبراني ورجاله ثقات وسنده حسن، انظر الفتح الرباني: ۲ /۲۶۶، والبيهقي في الدلائل: ۴۲۰/۲۔۴۲۱، والطبري في التاريخ: ۲ /۳۵۲۔۳۵۳، جميعًا من طريق ابن إسحاق وقد صرح بالتحديث، وقال ابن حجر في الإصابة:۱۰۲/۱ رواه جماعة عن ابن إسحاق هكذا وهو صحيح من حدثه.

۲۔ هو أبو الوليد عتبة بن ربيعة بن عبدشمس. كبير قريش، وأحد ساداتها في الجاهليّة. كان خطيباً موصوفاً بالرأي والحلم والفضل، وتوسط للصلح يوم حرب الفجّار بين هوازن وكنانة. أدرك الإسلام فعاداه، وقُتل يوم بدر، سنة ثنتين من الهجرة. انظر: الأعلام، الزركلي۲۰۰/۴.

۳۔ سيرة ابن هشام [۲۹۲/۱]۳۔ السيرة لابن كثير، ۱/۵۵۰، السيرة لابن هشام، ۲۹۳/۱، ذكر في الخازن ۱۲۳/۴، والطبري ۱۹۳/۱۴، وتفسير المراغي، ۱۶۱/۱۴وابن كثير ۲/ ۵۹۰، الألوسي، ۲۵۴/۱۴

۴۔وعمرو بن عبسة أبو نجيح هو ابن عامر بن خالد بن غاضرة، أسلم قديماً، وكانيقال: هو ربع الإسلام، قدم المدينة بعد مضي بدر وأحد والخندق، ونزل بالشام.وانظر مستدرك الحاكم ۳ /۶۵ - ۶۶، ۲۸۵، و"أسد الغابة" ۴ /۲۵۱ - ۲۵۲.

۵۔ معمر بن أبي عمرو راشد الأزدي (المتوفى: ۱۵۳ھ)الجامع ،المحقق: حبيب الرحمن الأعظمي ،المجلس العلمي بباكستان، ۱۴۰۳ ھ (الأجزاء ۱۰، ۱۱ ـومسند ابن أبي شيبة۔عدد الأجزاء: ۲۔

۶۔ مسند الإمام أحمد بن حنبل، رقم الحديث: ۱۷۰۲۷

۷۔ حديث صحيح رجاله ثقات رجال الشيخين غير صحابيه فمن رجال مسلم إلا أن أبا قلاَبة- وهو عبد الله بن زيد الجَرْمي- لم يدرك عمرو بن عبسة. عبد الرزاق: "مصنف" عبد الرزاق برقم (۲۰۱۰۷) ، ومن طريقه أخرجه عبد بن حميد في "المنتخب" (۳۰۱) وأورده الهيثمي في "المجمع" ۱ /۵۹ و۳ /۲۰۷، رواه أحمد والطبراني فى "الكبير" بنحوه، ورجاله ثقات.

۸۔ ابن هشام، السيرة النبوية، ۴۲۸/۱

۹۔ ابن ماجه أبو عبد الله، محمد بن يزيد القزويني، (المتوفى: ۲۷۳ھ) سنن ابن ماجه.كِتَابُ إِقَامَةِ الصَّلَاةِ، وَالسُّنَّةُ فِيهَا. بَابُ مَا جَاءَ فِي فَرْضِ الصَّلَوَاتِ الْخَمْسِ وَالْمُحَافَظَةِ عَلَيْهَا

۱۰۔ أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني (المتوفى: ۲۴۱ھ) ۴/

۱۰۔ ***حدیث کے الفاظ***: حَتَّى إِذَا فَرَغَ قَالَ: فَإِنِّي أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلا اللهُ، وَأَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللهِ، وَسَأُؤَدِّي هَذِهِ الْفَرَائِضَ، وَأَجْتَنِبُ مَا نَهَيْتَنِي عَنْهُ، ثُمَّ لَا أَزِيدُ وَلا أَنْقُصُ، قَالَ: ثُمَّ انْصَرَفَ رَاجِعًا إِلَى بَعِيرِهِ، فَقَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حِينَ وَلَّى: " إِنْ يَصْدُقْ ذُو الْعَقِيصَتَيْنِ يَدْخُلِ الْجَنَّةَ"

۱۱۔ البخاري،محمد بن إسماعيل،الجامعالصحيحكِتَابيَدْء الْوَحِيباب مَنْ جَاهَدَ نَفْسَهُ فِي طَاعَةِ اللهِ.

١٢- أبو الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري(المتوفى:٢٦١ هـ)المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم،كِتَابُ الْإِيمَانِ باب بيان الإيمان والإسلام والإحسانوأشراط الساعة

١٣- ***ايضاً۔***

١٤- ***ايضاً۔***

١٥- مسند الإمام أحمد بن حنبل، رقم الحد يث: **٢١٦٢٨**

١٦- البخاري، محمد بن إسماعيل، الجامع الصحيح كِتَابُ العِلْمِ بَابُ الحَيَاءِ فِي العِلْمِ

الموارد الاقتصادية فى القرآن الكريم

Economic Resources in the Holy Qura’n

الدكتور ضياء الله الأزهرى*

الدكتور جانس خان منصور**

Abstract

It has been revealed that human being is distinguish among the all other creature as Allah made all that in the heavens and on the earth subservient to him. Since he is created, he is in search of means and resource to find out his livelihood.

It is proved that in the Holy Qura’n not only economic resources are mentioned but also are explained in various aspects. Islam as a code of life presents permanent Islamic principles for economy, economic sources and their usage. The study comprises not all economic resources mentioned in the Holy Qura’n but some of them like agriculture and land in sharia’h perspective with the opinions of all Fiqhi school of thought .

إن الله تعالیٰ خلق الانسان وجعل الأرض مستقرا له كما قال الله تعالیٰ:﴿وَلَكُمْ فِي الأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَى حِينٍ﴾(١)

وأودع فى الارض من الخيرات والكنوز ماهو ضرورى لحياة الانسان والحيوان وأمر الانسان بعمارة الارض:﴿هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ الأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا﴾ (٢) والاستعمار هو طلب العمارة والطلب المطلق من الله تعالیٰ يدل على الوجوب(٣) وقال الجصاص وفيه الدلالة على وجوب عمارة الارض للزراعة والغراسة والابنية(٤) فتعمير الارض وزراعتها واجب إنسانى تتوقف عليه الحياة.

الزراعة فى القرآن الكريم

لقد أباح الإسلام تمليك الأرض لكل إنسان بشرط أن يكون التمليك بطريق مشروع وأن لايضر غيره سواء أكان هذا الغير فردا أو جماعة يقول الله تعالیٰ: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُم مَّا فِي الأَرْضِ

---

* الأستاذ بقسم الدراسات الإسلامية،جامعة بشاور، باكستان.

** الأستاذ المساعد بقسم الدراسات الإسلامية،جامعة ملاكند، باكستان.

جَمِيعاً ﴾[٥] يقول القرطبى: إن الآية تدل على أن أصل الأشياء التى ينتفع بها الإباحة [٦].

ويقول جلّ جلاله: ﴿وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ﴾[٧]فالآيتان تدلان على أن الناس جميعا مشتركين فى حق الاستفادة من الارض وما فيها من الخيرات ومن السماء وما فيها من منافع.

عناية القرآن بالزراعة

إن الزراعة هي المصدر الأصيل للغذاء اللازم لحياة كل من يدّب على الارض ولهذا اهتمّ الإسلام بالزراعة ورفع شأنها وشأن من يشتغل بها ووعدهم بأحسن الجزاء ليقبل الناس عليها وأن يزرعوا ما يحتاجون إليه يقول الله تعالىٰ: ﴿مثل الَّذِينَ يُنفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللّهِ كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَنبَتَتْ سَبْعَ سَنَابِلَ فِي كُلِّ سُنبُلَةٍ مِّئَةُ حَبَّةٍ وَاللّهُ يُضَاعِفُ لِمَن يَشَاء وَاللّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ ﴾[٨] يقول القرطبى: إن الآية فيها دليل على أنّ اتخاذ الزرع من أعلى الحرف التى يتخذها الناس وهو المكاسب التى يشتغل بها العمال ولذلك ضرب الله المثل[٩]وتشير الآية أيضا إلى أن الله تعالىٰ يزيد الناتج الزراعى بفضله أضعاف ما بذله الزارعون من جهد ومال فى سبيل الزراعة.

وهذا أكبر حافز وتشجيع للناس على الاشتغال والاهتمام بها على المستوى الفردى والجماعى يقول تعالىٰ: ﴿وَهُوَ الَّذِي أَنشَأَ جَنَّاتٍ مَّعْرُوشَاتٍ وَغَيْرَ مَعْرُوشَاتٍ وَالنَّخْلَ وَالزَّرْعَ مُخْتَلِفًا أُكُلُهُ وَالزَّيْتُونَ وَالرُّمَّانَ مُتَشَابِهًا وَغَيْرَ مُتَشَابِهٍ كُلُواْ مِن ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَآتُواْ حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ﴾[١٠]يقول فخر الدين الرازى: "إنّ الله تعالىٰ لما ذكر كيفية خلقة لهذه الأشياء ذكر ما هو المقصود الأصلى من خلقها وهو انتفاع المكلّفين بها" [١١].

ويقول تعالىٰ: ﴿وَهُوَ الَّذِيَ أَنزَلَ مِنَ السَّمَاء مَاء فَأَخْرَجْنَا بِهِ نَبَاتَ كُلِّ شَيْءٍ فَأَخْرَجْنَا مِنْهُ خَضِرًا نُّخْرِجُ مِنْهُ حَبًّا مُّتَرَاكِبًا وَمِنَ النَّخْلِ مِن طَلْعِهَا قِنْوَانٌ دَانِيَةٌ وَجَنَّاتٍ مِّنْ أَعْنَابٍ وَالزَّيْتُونَ وَالرُّمَّانَ مُشْتَبِهًا وَغَيْرَ مُتَشَابِهٍ انظُرُواْ إِلِى ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَيَنْعِهِ إِنَّ فِي ذَلِكُمْ لآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾[١٢]يقول الرازى: إنّ هذه الدلائل كما أنها دلائل أيضا نعم بالغة وإحسانات كاملة، والكلام إذًا كان دليلا من بعض الوجوه وكان إنعاما وإحسانا من سائر الوجوه كأن تأثيره فى القلب عظيما [١٣] فهي نعم وإحسانات

من الله تعالىٰ على الانسان فيجب عليه الانتفاع والاستمتاع من نعمه وإحساناته ليساعده على الحياة وتعينه على عباده خالق هذه النعم.

ويقول تعالىٰ: ﴿وَفِي الأَرْضِ قِطَعٌ مُّتَجَاوِرَاتٌ وَجَنَّاتٌ مِّنْ أَعْنَابٍ وَزَرْعٌ وَنَخِيلٌ صِنْوَانٌ وَغَيْرُ صِنْوَانٍ يُسْقَى بِمَاءٍ وَاحِدٍ وَنُفَضِّلُ بَعْضَهَا عَلَى بَعْضٍ فِي الأُكُلِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ (١٤) متجاورات أى قرى مستدانيات ترابها واحد ماؤها واحد وفيها زرع وجنات. ثم تتفاوت فى الثمار والشهي فيكون البعض حلوا والبعض حامضا ففى كل هذا دليل على وحدانية الله تعالىٰ "وينبغى للانسان أن يعتبر من عمله كذارع لأن الزرع من مظاهر قدرة الله تعالىٰ عز وجل فالانسان يحرث الأرض أم الإنبات ففى قدرة الله تعالىٰ يقول الله عزوجل: ﴿يُنبِتُ لَكُم بِهِ الزَّرْعَ وَالزَّيْتُونَ وَالنَّخِيلَ وَالأَعْنَابَ وَمِن كُلِّ الثَّمَرَاتِ﴾ (١٥) ويقول الله عزوجل: ﴿ أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَلَكَهُ يَنَابِيعَ فِي الأَرْضِ ثُمَّ يُخْرِجُ بِهِ زَرْعًا مُّخْتَلِفًا أَلْوَانُهُ ثُمَّ يَهِيجُ فَتَرَاهُ مُصْفَرًّا ثُمَّ يَجْعَلُهُ حُطَامًا﴾(١٦)

جواز ملكية الارض

إن الأرض يملكها الناس ملكية خاصة ويدل عليها الكتاب والسنة وقد تحدثنا من الآيات التى تبيح ملكية الأرض للناس والآن نذكر بعض الأحاديث التى تدل على جواز ملكية الأرض ملكية خاصة قولا وفعلا:

أما أفعال النبى صلى الله عليه وسلم، فقد اقطع بعض الصحابة الارض:

١ـ أقطع رسول اللهﷺ رجلا من الأنصار يقال له سليط وكان يذكر من فضله أرضا قال: فكان يخرج إلى أرضه تلك فيقيم بها الأيام ثم يرجع فيقال له لقد نزل من بعدك القرآن كذا وكذا وقضى رسول اللهﷺ فى كذا وكذا قال: فانطلق إلى رسول اللهﷺ فقال يارسول الله إنّ هذه الأرض التى اقطعتنيها قدشغلتنى عنك فقبلها النبىﷺ منه فقال الزبير: يا رسول الله! اقطعنيها قال فقطعها إياه(١٧).

٢ـ وروى عن أسماء بنت أبى بكر رضى الله عنهما قالت: إن رسول اللهﷺ اقطع الزبير ارضا بخيبر فيها شجر ونخل (١٨).

٣ـ عن بلال بن الحارث المزنى رضى الله عنه قال: إنّ رسول اللهﷺ اقطعه العقيق أجمع. وقد كتب له كتاباً بهذا [١٩].

والأحاديث كثيرة تبين أن رسول اللهﷺ اقطع الأرض لبعض الناس.

وأن أقوالهﷺ فهي كثيرة نذكر بعضها فيما يلى:

١ـ يقول ﷺ "سعادة لابن آدم ثلاثة وشقاء لابن آدم ثلاثة. فمن سعادة ابن آدم المرأة الصالحة والمسكن الصالح والمركب الصالح. ومن شقاوة ابن آدم المسكن الضيق والمرأة السوء والمركب السوء[٢٠].

ويقول ﷺ: "كل مسلم على المسلم حرام دمه وماله وعرضه"[٢١].

فلم يقل أحد من الفقهاء بوجوبه مصادرة الأرض أو منع الناس من تملكها وإسناد ملكيتها إلى الدولة فقط. ولم ينقل عن رسول اللهﷺ ذلك كما لم ينقل عن أحد من الصحابة فى هذا إلا فى حالة واحدة هي أرض السواد.

فالملكية الخاصة للأرض معترف بها فى الإسلام من وجوه متعددة.

١ـ كانت ملكية الأرض الزراعية من القواعد الجارى العمل بها من قرون سابقة نزول القرآن الكريم ولم يحظرهما القرآن ولم يأمر الناس بالغاءها ولم يذمها أدنى ذم ولم يسنّ قاعدة أخرى يحل محلها وهذا معناه بدون أدنى شك أن الله تعالىٰ أقر هذه القاعدة الجارية وأبقى الناس على مشروعيتها فانعدام النهي عنها هو إذن بالعمل بها "ولا جل هذا المعنى نفسه مازال المسلمون منذ نزول القرآن إلى يومنا هذا يجعلون الأرض ملكية شخصية لهم كما كانوا يفعلون من قبل[٢٢].

٢ـ هناك آيات كثيرة تسلم بملكية الأرض وتُقَر الاستفادة منها من أجلها عمل زراعتها والاستفادة مما يخرج منها بالأكل والإنفاق واتخاذها بيوتا للمسكن وغير ذلك قال تعالىٰ:﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ أَنفِقُواْ مِن طَيِّبَاتِ مَا كَسَبْتُمْ وَمِمَّا أَخْرَجْنَا لَكُم مِّنَ الأَرْضِ﴾ [٢٣]

وقال تعالىٰ: ﴿كُلُواْ مِن ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَآتُواْ حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ﴾[٢٤] والمراد من هذه الآية الأمر بأداء الزكاة مما يخرج من الأرض لا يكون هذا إلا عند ما يكون بعض الناس ملاكا للأرض فيؤتون الزكاة مما يخرج منها يوم حصاده وهنا المعنى أيضا يفهم من الآية الأولىٰ.

وقال تعالىٰ:﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تَدْخُلُوا بُيُوتًا غَيْرَ بُيُوتِكُمْ حَتَّى تَسْتَأْنِسُوا وَتُسَلِّمُوا عَلَى أَهْلِهَا ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَoفَإِن لَّمْ تَجِدُوا فِيهَا أَحَدًا فَلا تَدْخُلُوهَا حَتَّى يُؤْذَنَ لَكُمْ﴾[٢٥] فالآية تقرر إحراز الأرض للسكن وأن من حق المالك إلا يدخل أحد غيره حدود ملكه إلا باذنه [٢٦].

إحياء الأرض

روى عن رسول اللهﷺ أنه قضى أن الأرض أرض الله والعباد عباد الله فمن أحيا مواتها فهو أحق به [٢٧]، ويقولﷺ: "من أحيا أرضا ميتة فهي له وليس لعرق ظالم حق"[٢٨].

ويقولﷺ: "من أحيا أرضا ميتة فله فيها يعنى أجرا وما أكلت العوافى منها فهو له صدقة[٢٩]، ويقول: "من عمر أرضا ليست لأحد فهو أحق بها [٣٠].

ويقولﷺ: " ماكان من أمرى، أحيا ارضا فشرب منه كبد حمراء وتصيب منها الحاضية، إلا كتب الله له به أجرا [٣١].

والأحاديث السابقة تبين أن إحياء الأرض يترتب عليها كسب الملكية فالذى أحياها فهو أحقّ بها أى بملكيتها.

آراء وأدلة الفقهاء

وللفقهاء آراء مختلفة فى إحياء الأرض وفيما يلى نعرضها: مذهب الأحناف: يقول الإمام أبو يوسف وقد كان أبو حنيفة يقول: من أحيا أرضا مواتا فهي له. إجازه الإمام "ومن أحيا أرضا مواتا بغير إذن الإمام فليست له وللإمام أن يخرجها من يده ويصنع فيها ما يرى من الإجارة والإقطاع وغير ذلك.

وقد قيل لأبى يوسف ما ينبغى للإمام أبى حنيفة أن يكون قد قال هذا إلا من معنى "لأن حديث رسول اللهﷺ يقول: "من أحيا أرضا مواتا فهي له" فبين لنا ذلك الشئ فإنا نرجوا أن تكون قد سمعت منه فى هذا شيئا يحتج به، فأجاب أبو يوسف بقوله: حجته فى ذلك: "إن إذن الإمام يسد أبواب الخصام والتنازع بين الناس فلو اراد احد، احياء الأرض فى موضع وجاء الآخر وبدأ بإحياء نفس الأرض، وأراد كل واحد منها منع الآخر فأيهما يكون أحق به: فالإمام أبو حنيفة لم يرد الأثر بأنما رد الأثر أن يقال: وإن اِحياءها بإذن الإمام فليست له، لكنه قال: إنما هي له ولتكن باذن الإمام ففيه اتباع الأثر لا رده[٣٢].

رأى أبى يوسف :إذا لم يكن فى إحياء الأرض ضرر على أحد ولا توجد خصومة فيه فهي له لأن إذن رسول الله ﷺ سار وجار إلى يوم القيامة، فإذ أوقع من إحياء ها الضرر على أحد فهو على مبنى على الحديث الذى يقول: "وليس لعرق ظالم حق" (٣٣).

العيازة سبب الملكية عند أبى يوسف

ويستدل بما روى عن رسول الله ﷺ "عادى الأرض لله وللرسول ثم لكم من بعد فمن أحيا أرضا ميتة فهي له وليس لمحتَجز حق بعد ثلاث سنين(٣٤) وبما روى عن عمر بن الخطاب رضى الله عنه "أنه قال على المنبر:من أحياء أرضا ميتة فهي له وليس لمحتجز حق بعد ثلاث سنين.. ويشرح أبو يوسف هذه الآثار بقوله: معنى الحديث السابق عندنا، هو أن المقصود بالأرض هي الأرض التى لا حق لأحد فيها ولا ملك وأن من أحياها وهي كذلك فهي له يزرعها ويزارعها ويؤجرها ويكون فيها الأنهار ويعمرها بما فيه مصلحتها فإن كانت فى أرض العشر أدى عنها العشر وإن كانت فى أرض الخراج أدى عنها الخراج وإن ..احتفر لها بئرا أو استنبط لها قناة كانت أرض عشر، فالحيازة تعد سنداً لملكيته ولا يجوز للامام أن يأخذه من غير حق (٣٥).

فقه المالكى

فعند المالكية، الأرض الموات هي أرض سلمت وخَلَت عن الاختصاص بعمارة ولو اندرست تلك العمارة فان الاختصاص لمن عمرها هي وحريمها وهو باق إلا إذا أحياها آخر بعد اندراسها مع طول زمانه فإنها تكون لمن أحياها ثانية(٣٦) والعمار تارة تكون ناشئة من ملك كانت أو هبة أو شرأه فالاختصاص يكون باقيا حتى ولو اندرست العمارة هذا باتفاق فقه المذهب. وتارة تكون العمارة للإحياء فهل الاختصاص باقى أولا ففيه قولان:

١-إن اندراس العمارة لا يخرج الأرض عن ملك محييها ولا يجوز لأحد ان يحييها وهي للمحيى الأول حتى ولو عمرها غيره ولو طال الذمن.

٢-إن العمارة اذا اندرست يخرج الأرض عن ملك محييها الأول ولا مانع مِن أن يقوم أحد بإحياءها مرة ثانية (٣٧).

إذن الإمام فى إحياء الارض عند المالكية

هل يحتاج إحياء الأرض الميتة إلى إذن الإمام ؟ فرق فقهاء المالكية الأرض السواد التى أريد إحياءها فإن كانت قريبة من العمران وحرمه فيحتاج فيه إلى إذن الإمام "وإن كانت بعيدة عن العمران وحريمة فلا يفتقر إحياءها لإذن الإمام [٣٨].

طرق الإحياء عند المالكية

أن الأحياء هو من أسباب الاختصاص يكون بإحدى الطرق التالية:

١ـ تفجير الماء فى الأرض كحفر بئر أو فتق عينا فيملكها والأرض التى يزرعها.

٢ـ إزالة الماء عن الأرض التى يغمرها فمن قام بإزالة الماء عن الأرض المغمورة فصارت الأرض اختصاصه ويعتبر عمله هذا طريقا من طرق الإحياء للأرض.

٣ـ البناء على الأرض والغرس فيها يعد عملا من أعمال الإحياء للأرض.

٤ـ حرث الأرض وتحريك ترابها.

٥ـ إزالة الأشجار التى تعطل زراعة الأرض بأى طريق.

٦ـ تكسير الأحجار فى الأرض وتسويتها وتعديلها "فهذه الأمور تجعل الأرض اختصاص من قام بها[٣٩].

الفقه الشافعى

يرى الشافعية أن إحياء الأرض الموجودة بدار الإسلام هو طريق من طرق تملكها، والموات الأرض فهي لا ماء لها ولا ينتفع بها أحد... وحد الموات عند الشافعى ما لم يكن عامرا ولا حريما لعامر، قرب من العامر او بعد...

والأصل فيه قبل الإجماع إخبار كخبر "من عَمر أرضا ليست لأحد فهو أحق بها"[٤٠] فالحديث يقول على أن تعمير الأرض التى لا يملكها أحد طريق مشروع لتمليكها وهذا يجعل من عمرها أحق بها من غيره[٤١].

إذن الإمام عند الشافعية

فهم لا يشترطون إذن الإمام فى إحياء الأرض وتملكها اكتفاء باذن رسول اللهﷺ، ولأنه مباح كالاحتطاب والاصطياد لكن يستحبون إذن الإمام قطعا للمنازعات وخروجا عن الخلاف..

والشرط الذى يقولون به هو أن يكون الأرض داخله فى دار الإسلام لا خارجها[٤٢].

حريم المعمور

وهو ما تمس الحاجة إليه لتمام المنفعة بالمعمور وأن فصل الانتفاع بدونه "وحريم القرية النادى" وممر تكفى الخيل ومناخ الابل ومطرح الرماد ونحوها وحريم البئر فى الموات موقف النازح والحوض والدولاب ومجتمع الماء ومتردد الدابة وحريم الداره مطرح ماد وكناية، وثلج إذا كانت البلاد تتثلج فيه ، وممر فى صوب الباب[٤٣].

كيف يكون الإحياء

قال الشافعية: يختلف الإحياء بحسب الغرض ويرجع فى ذلك إلى العرف فان الشرع أطلقه ولا حد له فى اللغة فيرجع فيه إليه والضابط فى ذلك هو النهيئة للمقصود فإن أراد بإحياء الموات مسكناً يشترط فيه لحصوله تحويط البقعة بأجر أولبن أو قصب حسب عادة النبلاء والمكان.

وإن كان المراد إحياء ه الأرض لزراعتها فيكون الإحياء بجمع التراب ونحوه، كالحجر والشوك حولها لينفصل المحيى عن غيره كجدار الدار ولا حاجة للتحويط لأن العرف. ويشترط فيه أيضا تسوية الأرض بملئ المنخفض وكسح المستعلى وحرثها إن لم تزرع الا به وتلين ترابها ولو بما يساق إليها لتتهيأ للزارعة. وترتيب ماء لها يشق ساقية من نهر أو بحفر بئر أو قناء أو نحوذلك ولا يشترط السقى بالفعل، وهذا إذا لم يكفها المطر المعتاد فان كفاها فلا حاجة لترتيب ماء ها.

ما يستثنى من ترتيب الماء للأرض صورتان:

١ـ أراضى الجبال التى لا يمكن سوق الماء إليها ولا يكفيها المطر المعتاد فإنها تملك بالحراثة وجمع التراب فى أحد وجهين.

٢ـ أراضى البطائع وهي بناحية العراق غلب عليها الماء فالشرط فى إحيائها حبس الماء لها عكس غيرها[٤٤].

ولا يشترط الشافعية الزراعة بالفعل لإحياء الأرض لأنّ ذلك استيفاء منفعه الأرض وهو أمر خارج من الإحياء[٤٥] (وضع اليد على الارض يأخذ حكم التحجير).

يرى الشافعية أن من وضع اليد على أرض ليست مملوكة لأحد فهو أحق بها من غيره لحديث أبى داود: "ومن سبق إلى ما لم يسبق إليه مسلم فهو له"[٤٦].

كما أن الإحياء بغير الملك فليفيد الشروع فيه الامتناع عن الاعتداء على من شرع فى الإحياء فمقدمة الشئ "تعطى حكمه" والاحقية فى هذه الحالة أُحقية اختصاص لا ملك لأن سببه الإحياء ولم يوجد...

ويشترط لأحقية الشخص لهذا العقار المحتجز عليه الشرطان:

الشرط الأوّل: أن لا يزيد على قدر كفايته فإن خالف كان لغيره أن يحيى ما زاد على كفايته وقيل لا نحجره "أصلا".

الشرط الثانى: القدرة على تهيئة الإكمال، فلو تحجر ما يعجز عن إحيائه كان لغيره إحياء الزائد[٤٧] والشروع فى الإحياء لا يفيد حرية التصرف بالبيع وهذا قول الراجع فى المذهب الشافعى والشروع يفيد أولوية وضع اليد الشارع ـ أما الملكية فلا يتحقق إلا بالشرطين السابقين.

(وتعطيل الإحياء للأرض يؤدى إلى إزالة ملكه عنها)

قال الشافعية:"إن من طالت مدة تحجر للأرض ولم يقم بعمل فى إصلاح الأرض وإحياءها مدة طويلة ويعود هذا إلى العرف فلو ظهر أن واضع اليد غير راغب فى الإحياء فللسلطان أو نائبه حق أن ينتزع منه إلا إذا استمهل المدة فله ذلك..."[٤٨].

فقه الحنبلى

قال الحنابلة: "إن الارض الموات قسمان:

القسم الاول: ما لم يجر عليه ملك لأحد ولم يوجد فيه أثر عمارة فهذا يملك بالإحياء بغير خلاف بين القائلين بالإحياء.

والقسم الثانى: ماجرى عليه ملك وهو ثلاثة أنواع.

النوع الأول

ماله مالك معين وهو قسمان:"أحدهما:ما ملك بشراء أو عطية فهذا لا يملك بالإحياء بغير خلاف وقد نقل إجماع العلماء على أن ما عرف بملك مالك غير منقطع أنه لايجوز إحياءه لأحد بغير أربابه، وثانيهما: مَا مَلك بالإحياء ثم ترك حتى دثر وعاد مواتاً فهو كالقسم الأول فمن أحياها فهي له.

النوع الثانى

ما يوجد فيه آثار ملك قديم جاهل كآثار الروم ومساكن ثمود ونحوها.. فهذا يملك بالإحياء لأن ذلك الملك لاحرمة له. وقد روى عن رسول اللهﷺ قال:"عادى الأرض لله ولرسوله ثم هو لكم"يقول أبو عبيد فى "الأموال": "عادى الأرض هي التى كان بها ساكن فى اباد الدهر فانقرضوا فلم يبق منهم أنيس وإنما نسبها إلى عاد لأنهم كانوا مع تقدمهم ذوى قوة وبطش وآثار كثيرة فنسب كل أثر قديم إليهم..."(٤٩).

ويحتمل أن كل ما فيه أثر الملك ولم يعلم زواله قبل الإسلام أنه لا يملك وذلك أن من المحتمل أن المسلمين أخذوه عامرا فاستحقوه فصار موقوفا بوقف عمر فلم يملك لو علم مالكه(٥٠).

النوع الثالث

ماجرى عليه الملك الإسلام لمسلم أو ذمى غير معين ففيه روايتان:

١ـإنها لا يملك بالإحياء لقولهﷺ: "من أحيا أرضا فى غير حق مسلم فهي له(٥١). فالحديث قيد الأرض غير حق مسلم مع كونها ميتة، ولأن هذه الأرض لها مالك فلم يجز إحياء ه، كما لو كان معينا فإن مالكها إن كان له ورثه فهي لهم وإن لم يكن له ورثه ورثها المسلمون.

٢ـ إنها تملك بالإحياء لعموم الأخبار ولأنها أرض موات لا حق فيها لقوم بأعيانه أشبهت مالم يجر عليه ملك مالك، ولأنها إن كانت فى دار الإسلام فهي كلقطة دار الإسلام وان كانت فى دار الكفر فهي كالركاز(٥٢).

الملكية الممنوعة عند الحنابلة

قال الحنابلة: "ماكان الناس فى حاجة عامة إليه لا يجوز أن يتملكه أحد من الأرض الموات القريبة ،من العامر التى تتعلق بها مصالحه، من طرقه ومسيل ماءه ومطرح قمامه وملقى ترابه ولأنه كل

ذلك لا يجوز إحياءه، بغير خلاف فى المذهب وكذلك ما تعلق لمصالح القرية كفناءها ومرعى ماشيتها ومحتطبها وطرفها ومسيل ماءها لا يملك بالإحياء ولا نعلم فيه خلاف بين أهل العلم وحد القرب والبعد يرجع الى العرف(٥٣).

والشروع فى الاحياء لا يفيد الملكية لكنه يجعله أحق بها من غيره وذلك أن الملك يترتب على الإحياء. أما الشروع فيه فلا يعد إحياء لكن يصير أحق الناس به(٥٤).

الفقه الحنفى

يرى فقهاء الأحناف أنه لا يجوز إحياء ما قرب من العامر يترك مرعى لهم ومطرحا لحصائدهم لتعلق حقهم به، وكذلك لا يجوز للإمام أن يقطع لأحد ما لا غنى للمسلمين عنه مثل المعادن الظاهرة من معادن الملح والنقط وغيره(٥٥). وإذا لم تكن كذلك فيجوز للإمام أن يقطعها للناس ليقوموا بعمارتها فيزيد الإنتاج والرخاء وفى ذلك يقول الإمام أبو يوسف: "والأرض عندى بمنزلة المال فللإمام أن يجيز من بيت المال من كان له غناء فى الإسلام ومن يقوى به على العدو ويعمل فى ذلك بالذى يرى أنه خير للمسلمين وأصلح لأمرهم وكذلك الأرضين يقطع الإمام منها من أحب من الأصناف التى سميت ولا أرى أن يترك أرضا لا ملك لأحد فيها ولا عمارة حتى يقطعها الإمام، فإن ذلك أعمر للبلاد وأكثر للخراج(٥٦).

فالإمام أبو يوسف يطلب من أمير المؤمنين أن يقوم بإقطاع الأرض لمن يقدر على أعمارها لأن فيها خير للمجتمع الإسلامى كما أن الذى قام بإحياء الأرض بإذن من الإمام لايجوز لأحد أخذها منه ويصير ملكاله وتكون لورثته من بعده وفى ذلك يقول أبو يوسف:"وكل من أقطعه الولاة المهديون أرضا من أرض السواد"فلا يحل لمن أتى بعدهم من الخلفاء أن يرد ذلك ولايخرجه من يدى من هوفى يده وارثاأومشترياه فأما إن أخذ الوالى من يد واحد أرضا وأقطعها آخر فهذا بمنزلة الغاصب (٥٧).

الفقه المالكى

يرى المالكية أن إقطاع الإمام أى فرد قطعة من الأرض الموات أو من أرض تركها أهلها لكونها

فضلت من حاجتهم ولابناء فيها ولا غرس فإن هذا الإقطاع يفيد إخصاص المقطع له بما أخذه وتملكه وإحياءه.

وهو تملك مجرد له بيعه وهبته ووقفه ويورث عنه إن حازه لأنه يفتقر إلى الحيازة بخلاف الإحياء فإنه لايفتقر إلى الحيازه ويشترط المالكية فى الإقطاع أن تكون الأرض المعطا إقتطاعاً أرضا مواتا فلا يجوز للإمام إقطاع معمور من الأرض التى فتحت عنوة الصالحة لزراعة الحبوب إقطاع ملك بل له، أن يقطعها إقطاع منفعة واستغلال فقط...

وذلك أن المعمور يصير وقفا للمسلمين لمجرد استيلاء الجيش الإسلامى عليه بخلاف الأرض الموات التى فتحت عنوة لأنها لا تصير وقفا بالاستيلاء فقط ولذا جاز إقطاعها[٥٨].

أما الأرض التى فتحت بالصلح فلا يجوز إقطاعها مطلقا عند جميع الفقهاء لأنها ملك لأهلها ويستوى فيها الموات وغير الموات المدة التى يستفيد المقطع له من الأرض التى أعطيت له لو كان الإقطاع لشخص بعينه إنحل بموته وتحتاج إلى إقطاع من جديد من بعده.

وإذا كان لشخص وذريته، من بعده، فهي تورث بعد موت، ولايحتاج إلى إقطاع من جديد[٥٩].

الفقه الشافعى

يرى الشافعية يجوز للإمام أن يقطع قطعة من أرض موات لمن يحييها ولا أقطع الإمام شخصا أرضا مواتا للانتفاع بها دون أن يملك رقبتها جاز وله حق الولاية فى إحياءها دون غيره وقد قسم إقطاع العامر الى قسمين: ١ـ إقطاع تمليك ٢ـ إقطاع استغلال.

أما الأول فصورته أن يقطع الإمام ملكا أحيا بالأجر، والوكلاء أو اشتراه أو وكيله فى الذمة فيملكه ملكا تمليك بالقبول أو القبض. إن أبد المقطع بكسرة إقطاع استغلال "فكل الأراضى التى لا يجوز إقطاعها ملكا مثل أرض الفئ والأرض التى اصطفاها الائمة ليست المال وأرض الخراج وغيرها يجوز إقطاعها إقطاع استغلال وانتفاع ويفيد هذا النوع تملك الغلة بقبضها ويختص بها من قبله[٦٠]

الفقه الحنبلى

يرى الحنابلة أن للإمام الحق فى إقطاع الموات لمن يحييه ويكون هذا بمنزلة المحتجز الشارع فى الإحياء لما روى أن رسول الله ﷺ "أقطع بلال بن الحارث المازنى العقيق أجمع فلما كان عمر رضى الله

عنه قال لبلال إن رسول اللهﷺ لم يقطعك لتحجز عن الناس إنما أقطعك لتعمر فخذ منها ما قدرت على عمارته ورد الباقى(٦١).

فالمقطع له لا يملكها بل يصير له حق الأولوية فى الإحياء ولايجوز للإمام إقطاع المعادن الظاهرة لأن النبىﷺ "لما استقطع أبيض بن حمال الملح الذى بمآرب فقيل له يا رسول الله إنما أقطعته الماء العد فارجع.

ولأن فى ذلك تضييقا على الناس "كما لا يجوز له أن يقطع لأحد مالا يقدر على إحيائه لأن إقطاعه أكثر من ذلك تضييقا على الناس فى حق مشترك بينهم بما لا فائدة فيه، فإن فعل ثم تبين عجزه، عن إحياءها استرجعه منه(٦٢).

الهوامش

١- سورة البقره، ٢: ٣٦.
٢- سورة هود، ١١: ٦١.
٣- الجامع لأحكام القرآن، ٩/ ٥٠.
٤- أحكام القرآن للجصاص، ٣/ ١٦٥.
٥- سورة البقرة، ٢:٢٩.
٦- الجامع لأحكام القرآن،١/ ٢٥٠.
٧- سورة الجاثية، ٤٥ :١٢.
٨- سورة البقرة، ٢ :٢٦١.
٩- الجامع لأحكام القرآن للقرطبى، ٣/ ٣٠٥.
١٠- سورة الأنعام، ٦: ١٦١.
١١- تفسير الكبير،١٣/ ٢١٢، طبع الاولىٰ المطبعة البهيه المصريه، ١٣٥٧ھ.
١٢- سورة الأنعام، ٦: ٩٩.
١٣- تفسير الكبير،١٣/ ١١٥.
١٤- سورة الرعد، ١٣ : ٤.
١٥- سورة النحل، ١٦:١١.
١٦- سورة الزمر، ٣٩:٢١.
١٧- الأموال لأبى عبيد، ٢٥٣.
١٨- أيضاً، ٢٥٣، سنن ابى داود،٣/ ١٧١.
١٩- الأموال لأبى عبيد،٢٥٣-سنن أبى داود،٣/ ١٧١.
٢٠- الترغيب والترهيب، ٣/٣١٣.
٢١- متفق عليه.
٢٢- الملكية فى الشريعة الإسلامية، ٥/ ٣٧٥، عبدالسلام العبادى، والسياسة الاقتصادية والنظم المالى فى الفقه الإسلامى، ٢٤٢.
٢٣- سورة البقرة، ٢: ٢٦٧.
٢٤- سوره الانعام، ٦: ١٤١.
٢٥- سورة النور، ٢٤: ٢٧، ٢٨.
٢٦- الملكية فى الشريعة الإسلامية، ٥/ ٣٧٥.
٢٧- سنن أبى داود، ٣/ ١٧٥-باب إحياء الموات.
٢٨- أيضا.

٢٩- مسند أحمد،١٣١/١٥،١٣٠.

٣٠- أيضا.

٣١- فيض القدير،٤٧١/٥--- ورواه البزار والطبرانى فى الكبير.

٣٢- الخراج لأبى يوسف،٦٩،٧٠ .

٣٣- أيضا.

٣٤- أيضا.

٣٥- حاشية الدسوقى، ٦٦/٤.

٣٦- أيضا.

٣٧- أيضا.

٣٨- أيضا.

٣٩- أيضا.

٤٠- صحيح بخارى،٤٨/٢،باب من احيا ارضا مواتا.

٤١- مغنى المحتاج، ٣١١/٢.

٤٢- أيضا.

٤٣- أيضا.

٤٤- أيضا.

٤٥- أيضا.

٤٦- سنن أبى داود،١٧٤/٣،باب اقطاع الارضين.

٤٧- مغنى المحتاج،٢٦٦/٢-

٤٨- أيضا.

٤٩- أيضا.

٥٠- المغنى لابن قدامه ،٥٦٥/٥.

٥١- رواه أبوداود بمعناه، ١٧١/٣، باب إقطاع الأرضين وشواهد، ١٣٨/١٥، باب اقتطاع المعادن أيضا بمعناه.

٥٢- المغنى لابن قدامه،٥٦٥/٥.

٥٣- أيضا، ٥٦٦/٥.

٥٤- أيضا.

٥٥- رد المختار،٤٣٣/٦، وما بعدها.

٥٦- الخراج لأبى يوسف،٦٦.

٥٧- الخراج لأبى يوسف،٦٦.

٥٨- حاشية الدسوقى، ٦٨/٤، والسياسة الاقتصادية والنظم المالية،٢٥٨.

٥٩- حاشية الدسوقى،٦٨،٧٠/٤.

٦٠- مغنى المحتاج، ٢،٣٦٨،٣٦٧.

٦١- كتاب الأموال، ص: ٣٦٨.

٦٢- المغنى لابن قدامة، ٥،٥٧٧، وما بعدها.

المصادروالمراجع

١- القرآن الكريم

٢- أحكام القرآن، للإمام أبى بكر أحمد بن على الرازى الجصاص، ت٣٧٠هـ، دار الكتاب العربى، بيروت، ٢٠٠٠ء.

٣- الجامع لأحكام القرآن لإمام القرطبى، الهيئة العامة للكتاب، ١٩٨٧م.

٤- مفاتيح الغيب المعروف بالتفسير الكبير للإمام فخر الدين الرازى، الطبعة العربية، ١٩٣٨م.

٥- الأموال، للإمام أبى عبيد القاسم بن سلام، مكتبة الكليات الأزهرية، ١٤٠١هـ.

٦- سنن أبى داود، لأبى داود سليمان بن الأشعث السجستانى، دار الحديث، ١٩٨٨م.

٧- صحيح البخارى، للإمام أبو عبدالله محمد بن إسماعيل البخارى، مكتبة عاطف، قاهرة.

٨- صحيح مسلم شرح النووى، دار الريان للتراث، ط١٩٨٧م.

٩- الملكية فى الشريعة الإسلامية، ٥،٣٧٥، عبدالسلام العبادى، مصطفى البابى الحلبى.

١٠- السياسة الاقتصادية والنظم المالية فى الفقه الإسلامى، مصطفى البابى الحلبى.

١١- مسند أحمد، إمام أحمد بن حنبل، دار الفكر، بيروت، ١٩٩٩ء.

١٢- الخراج لأبى يوسف، المطبعة السلفية، ط٦،١٣٩٧هـ.

١٣- حاشية الدسوقى، للشيخ على الصعيدى البابى الحلبى،١٩٣٨.

١٤- مغنى المحتاج الى معرفة معانى ألفاظ المنهاج، للخطيب الشيخ محمد الشربينى، مصطفى البابى الحلبى.

١٥- المغنى، لابن قدامة المقدسى، طبع دار الحديث.

١٦- رد المختار على الدر المختار، لابن عابدين محمد آلمين، مطبعة مصطفى البابى الحلبى.

١٧- السياسة الشرعية فى إصلاح الراعى و الرعية، لإمام ابن تيمية، دار الهلال،١٩٨١م.

١٨- كتاب الأموال: لأبي عُبيد القاسم بن سلاّم بن عبد الله الهروي البغدادي (المتوفى: ٢٢٤هـ)، تحقيق: خليل محمد هراس، دار الفكر. - بيروت

جريمة الردة ومجال دور المجتمع في مكافحتها بين الشريعة والقانون

Apostasy and the role of society to combat it: A discourse between Shari'ah and Law

الدكتور هدايت خان*

Abstract

Islam is not only a religion of worships but it is a system, a state, a belief and a complete code of life. To protect religion of Islam is just like to protect the whole system of life. Islam is based on five pillars such as belief, prayer, fasting, zakat and pilgrimage. This religion of Islam must be protected thoroughly from any kind of harm and attack such as apostasy. Apostasy is a crime in Islamic law and has been discussed in detail in this article. Apostasy has been defined and its basic elements have been explained. Some questions regarding punishment of apostasy have been asked and then have been answered according to Shari'ah properly and logically. It has also been discussed that who can be an apostate and how can an apostasy be existed either through belief only or through words and actions. Qura'nic verses and Ahadith of Prophet (PBUH) regarding punishment of apostasy have been discussed in detail. Juristic viewpoints have been presented about apostasy and punishment of woman. Whether an apostate can repent or not and if he repents whether he be punished or not? This article also explained the wisdom behind the punishment of apostasy. A brief comparison regarding punishment of apostasy has been done between Shai'ah and Law.

Key words: Islam, religion, Apostasy, Jurist, Shari'ah, law, Punishment, Role.

* الأستاذ المساعد، بقسم الشريعة و القانون بكلية اللغة العربية والدراسات الإسلامية جامعة العلامة إقبال المفتوحة إسلام آباد، باكستان.

الدين يمثل قيمة أساسية وضرورية في حياة الإنسان وبفقد الإنسان له يفقد أساس وجوده من الوجهة المعنوية وتغيب عنه الحقيقة الأولى في الوجود التي تفرعت عنها سائر الحقائق من بعد، ذلك أن الدين يعني الإيمان بالخالق الأعظم الذي وهب الإنسان الحياة والوجود وبإدراك الإنسان لهذه الحقيقة وإيمانه بها يدرك القيُّومية المطلقة للخالق الأعظم عليه وعلى غيره من سائر المخلوقات.

ولما كان الإسلام دين و دولة أو عقيدة وشريعة، فإن حماية الدين هنا حماية للكيان الاجتماعي في ذات الوقت. وهذا ما حدى بغالبية رجال الفقه الإسلامي إلى النظرة إلى حق الله على أنه مرادف لحق المجتمع لأن فيه المصلحة المشتركة للجماعة ولكون المصلحة المشتركة في الدين الإسلامي تبرزه أركان ونصوص هذا الدين[1]. وقد شرع الشارع الحكيم حفظا للدين الإيمان، والصلاة، والزكاة، والحج والصوم. لأن هذه الأركان حافظة للدين وفي رعايتها محافظة عليه، ويعتبر العلماء حفظ هذه الفروض للدين حفظاً له من جهة الوجود أي أن في إقامتها ربطا للإنسان بالدين، بالإيمان به أولاً ثم استمرار خاصية التدين في وجدان ذلك الإنسان بسائر الفروض الأخرى وهذا حفظ إيجابي من جهة الوجود. وكما حافظ الشارع على الدين من هذه الوجهة فقد حافظ عليه أيضا من جانب العدم بأن شرع الجهاد حماية له، و أوجب عقوبة المبتدع المظهر لبدعته، وأمر بقتل المرتد التارك لدينه، ويعتبر هذا النوع من الأحكام حفظاً للدين من جانب العدم أي بدرء الخطر عنه.

وسنعرض بيان الردة (اعتداء على الدين) وأحكام دور المجتمع فيها. ونرد على التساؤلات التي تثور في هذا الموضوع.

إن من عوامل تحقيق الأمان وإشاعة الاستقرار في المجتمع المسلم، أن الله حرم العدوان على الدين، وذلك بأمرين:

الأمر الأول: حرمة صرف الناس عن دينهم أو فتنتهم فيه، وحيث إنّ دين الله إذا خالطت بشاشته القلوب، أصبح عند المؤمنين أغلى من أرواحهم، يقدم الواحد منهم نفسه رخيصة في سبيل حماية دينه، والذود عنه، وإنَّ قتل المؤمن لأهون عليه من أن يفتن في دينه مصداقا لقول الحق سبحانه:﴿وَالْفِتْنَةُ أَكْبَرُ مِنَ الْقَتْلِ﴾[2] ويفيد النص الكريم كذلك أن صرف الناس عن دينهم أشد جرما من القتل.

الأمر الثاني: ألا يرتد أحد عن دين الإسلام بعد أن دخل فيه، وذلك بالكفر بعد الإيمان، أو سبّ الله أو الرسول، أو إنكار شيء من كتاب الله، أو إنكار أمر معلوم من الدين بالضرورة أو تحريم الحلال أو تحليل الحرام(٣).

ولمعرفة الردة يجدر بنا أن نجيب على السؤال التالي:

ما هي الردة وأركانها في الفقه الإسلامي؟

ولرد على هذا السؤال نرجع إلى أقوال الفقهاء في تعريف الردة، فالردة معروفة ومشهورة عند الفقهاء، فهي عند الحنفية "عبارة عن الرجوع عن الإيمان"(٤) وعند المالكية "الكفر بعد الإسلام وتكون بتصريح وبلفظ يقتضيه وبفعل يتضمنه"٥ وعند الشافعية هي "قطع استمرار الإسلام ودوامه، وتحصل بنية أو قول كفر أو فعل سواء قاله استهزاء أو عناداً أو اعتقاداً"٦، أما الردة عند الحنابلة فهي تستنبط من تعريف المرتد عندهم وهو: "المرتد هو الراجع عن دين الإسلام إلى الكفر"(٧).

نفهم من هذه التعريفات للردة أنها مقصورة على المسلم ولذا من خرج من دين باطل إلى دين باطل آخر مثله لا يعتبر مرتداً وذلك كالنصراني مثلاً إذا خرج من النصرانية وتهوَّد أو عكس ذلك.

وأميل إلى تعريف الذي قال به الشيخ الشربيني الخطيب الشافعي لأنه يحتوى أنواع الردة من اعتقاد وقول وفعل. وبذلك تكون الردة في الفعل أو القول أو الإعتقاد أو إنكار أمر معلوم من الدين بالضرورة، ولأن مجموع هذه الأفعال والأقوال أو الاعتقادات والشكوك المكفرة هي الجرائم المهلكة التي تخرج صاحبها عن الملة والدين وتحشره في زمرة الكافرين.

أركان الردة

أما أركان الردة فهي اثنان:

أما الركن الأول للردة هو الرجوع عن الإسلام، وأما الركن الثاني فهو القصد الجنائي(٨).

قال ابن عابدين: "وركنها إجراء كلمة الكفر على اللسان بعد الإيمان" وذلك بالنسبة إلى الظاهر الذي يحكم به الحاكم أما ما خفي مما يكون ردة كما لو عرض للشخص اعتقاد باطل أو نوى أن يكفر بعد حين فمرده إلى الله وحده الذي يعلم خائنة الأعين وما تخفي الصدور وبقيد "بعد

الإيمان" يخرج عن نطاقها الكافر إذا تلفظ بكفر فإنه لا يجري عليه حكم المرتد والإيمان هو تصديق القلب وقبوله(٩).

الركن الأول: الرجوع عن الإسلام

وعلى أساس تعريف الشربيني يكون الرجوع عن الإسلام على ثلاثة أوجه وهي: الاعتقاد، والقول، والفعل.

أما على وجه الاعتقاد فكل اعتقاد مناف للإسلام يعتبر خروجا عن الإسلام كالاعتقاد بقدَمِ العالم وأن ليس له موجد، والاعتقاد باتحاد المخلوق والخالق أو بتناسخ الأرواح، أو اعتقاد أن القرآن من عند غير الله أو أن محمداً كاذب أو أن علياً إله أو أنه هو الرسول وغير ذلك من الاعتقادات المنافية للقرآن والسنة وكذلك الاعتقاد بأن الشريعة لا تصلح للتطبيق في هذا العصر أو أن تطبيقها كان سبب تأخر المسلمين وانحطاطهم أو أنه لا يصلح المسلمين إلا التخلص من أحكام الشريعة والأخذ بأحكام القوانين الوضعية(١٠).

وهنا يثور سؤال هل الاعتقاد المجرد يعتبر ردة يعاقب عليها ما لم يتجسم في قول أو عمل أو بأسلوب آخر؟

ثم هل الاعتقاد المجرد يعتبر ردة؟ وهل يعاقب عليها قضاءاً أم ديانة؟

وفي هذا المقام يجدر بنا أن نشير إلى حقيقة هامة وهي أن الاعتقاد المجرد لا يعتبر ردة يعاقب عليها ما لم يتجسم في قول أو عمل، فإذا لم يتجسم الاعتقاد الكفري في قول أو عمل فلا عقاب عليه لقول رسول الله صلى الله عليه وسلم: "إن الله عَفَا لأمتي عما وسوست أو حدثت به أنفسها ما لم تعمل به أو تتكلم". فإذا اعتقد المسلم اعتقاداً مَا منافياً للإسلام أياً كان هذا الاعتقاد فهو لا يخرجه عن الإسلام إلا إذا أخرجه من سريرته في قول أو عمل، فإذا لم يخرجه من سريرته فهو مسلم ظاهراً في أحكام الدنيا(١١)، يعني لا يعاقب المرتد بالاعتقاد المجرد قضاءًا أما في الآخرة فأمره لله يعني مأخوذ ديانة.

. أما عن الرجوع عن الإسلام بالقول فلمعرفة ينبغي أن نعلم:

ما هي الأقوال المكفرة التي يُعتبر القائل بها مرتدا؟

إنَّ الأقوال المكفرة يمكننا إيجازها فيما يلي:

١- نسبة الشريك أو الوالد لله تعالى ونسبة الولد والصاحبة لله تعالى.

٢- إنكار وجود الله تبارك وتعالى، وإنكار ما علم من الدين بالضرورة كالصلاة والزكاة والصوم والحج وإنكار تحريم ما حرم الله تبارك وتعالى قطعاً كالزنا والربا والسرقة، وإنكار كتب الله تعالى وملائكته ورسله واليوم الآخر.

٣- ومن الأقوال المكفرة سب النبي عليه الصلاة والسلام وسب الأنبياء والبراءة من الإسلام[١٢].

. أما الرجوع عن الإسلام بالفعل فهي الأفعال المكفرة التي يعتبر الفاعل لها مرتداً:
هذه الأفعال المكفرة يمكن إيجازها كذلك في الآتي:

١- عبادة غير الله تبارك وتعالى بالسجود لصنم أو إنسان أو حيوان أو جماد أو كوكب كالشمس والقمر والنجوم.

٢- إتيان فعل محرم مستبيحا إتيانه استهزاء بالإسلام أو استخفافا أو عناداً أو مكابرة كالزنا، والسرقة، والربا وشرب الخمر، وفعل ذلك وأمثاله على أنه حلال وغير محرم. أما من فعل شيئاً من ذلك وهو يعتقد حرمته. فإنه مسلم مرتكب لكبيرة فلا يحكم بكفره وإنما يعاقب على جريمته[١٣].

الركن الثاني: القصد الجنائي

وهو قصد الرجوع عن الإسلام، ولا يتحقق هذا الركن إلا إذا كان المرتد بالغا، عاقلا مختارا، متعمداً الردة ومصراً عليها بعد علمه أنها ردة. أما إذا تخلف وصف من هذه الأوصاف في المرتد ففيه أقوال الفقهاء نعرضها فيما يلي.

ويشترط الشافعي أن يقصد الجاني أن يكفر، فلا يكفي أن يتعمد إتيان الفعل أو القول الكفري، بل يجب أن ينوي الكفر مع قصد الفعل، وحجته حديث الرسول صلى الله عليه وسلم: "إنما الأعمال بالنيات" فإذا لم ينو الكفر فلا يكفر[١٤].

ويرى أبو حنيفة وأحمد أن فعل الهازل وقوله كفر، فمن تكلم بلفظ كفري أو أتى بفعل كفري وهو مختار، يعتبر كافراً ولو لم يقصد معنى الفعل أو القول ما دام أنه عارف لمعناه. لأن التصديق وإن كان موجوداً حقيقة، إلا أنه زائل حكما، لأن الشارع جعل بعض المعاصي أمارة على عدم وجوده، كما لو سجد لصنم فإنه يكفر، وإن كان مصدقاً لأن ذلك في حكم التكذيب[١٥].

دليل العقاب في جريمة الردة

بعد أن عرّفنا جريمة الردة وأركانها نرى لزاماً أن تتعرّض لدليل العقاب في جريمة الردة من القرآن الكريم والسنّة النبوية والإجماع.

أما الدليل من القرآن الكريم فقوله تبارك وتعالى: ﴿وَمَن يَرْتَدِدْ مِنكُمْ عَنْ دِينِهِ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُوْلَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالآخِرَةِ وَأُوْلَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾[١٦]

قال القرطبي في قوله تعالى:﴿وَمَن يَرْتَدِدْ﴾ أي يرجع عن الإسلام إلى الكفر،﴿فَأُوْلَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ﴾ أي بطلت وفسدت، فالآية تهديد للمسلمين ليثبتوا على دين الإسلام[١٧].

وفيه قوله تعالى: ﴿يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوْهٌ وَتَسْوَدُّ وُجُوْهٌ فَأَمَّا الَّذِيْنَ اسْوَدَّتْ وُجُوْهُهُمْ أَكْفَرْتُم بَعْدَ إِيمَانِكُمْ فَذُوْقُواْ الْعَذَابَ بِمَا كُنْتُمْ تَكْفُرُوْنَ﴾[١٨]

أما الدليل من السنة النبوية فعن ابن عباس قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "من بدّل دينه فاقتلوه"[١٩] ففي هذا الحديث دليل على أنّ العقاب دنيوي يتمثّل في القتل.

وعن ابن مسعود قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "لا يحل دم امرئ مسلم يشهد أن لا إله إلا الله وأني رسول الله إلا بإحدي ثلاث: الثيب الزاني، والنفس بالنفس والتارك لدينه المفارق للجماعة[٢٠].

ففي هذا الحديث دلالة إهدار دم المرتد وهو التارك لدينه المفارق للجماعة.

أما عن الإجماع في جريمة الردة فقد قال فيه ابن قدامة: "ولقد أجمع أهل العلم على وجوب قتل المرتد، لدليل قوله تعالى الذي سبق ذكره وحديث الرسول صلى الله عليه وسلم: "من بدل دينه فاقتلوه" روي ذلك عن أبي بكر وعثمان وعلي ومعاذ وأبي موسى وابن عباس وخالد وغيرهم رضوان الله أجمعين، ولم ينكر ذلك أحد فكان إجماعاً[٢١].

إذا كانت العقوبة هي القتل فهل هذه العقوبة عامة أم خاصة بالرجال؟

ممّا تقرّر في الشريعة الإسلامية أنَّ والقتل عقوبة عامة لكل مرتد سواء كان رجلاً أو امرأة شابا أو شيخا ولكن أبا حنيفة رحمه الله يرى أن لا تقتل المرأة بالردة بل تجبر على الإسلام. وإجبارها على الإسلام يكون بأن تحبس وتخرج كل يوم فتستاب ويعرض عليها الإسلام، فإن أسلمت وإلا حبست وهكذا إلى أن تسلم أو تموت[٢٢].

إذن عقوبة الردة عند أبي حنيفة خاصة بالرجال ولكن هي عامة عند مذاهب الأخرى الذين لا تفرقون بين الرجل والمرأة وتعاقب المرتدة بالقتل كما تعاقب المرتد(٢٣).

وحجة أبي حنيفة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن قتل المرأة الكافرة فإذا كانت المرأة لا تقتل بالكفر الأصلى فأولى أن لا تقتل بالكفر الطارئ.

وحجة بقية الفقهاء أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "من بدل دينه فاقتلوه" وحديث "لا يحل دم امرئ مسلم إلا باحدي ثلاث: الثيب الزاني والنفس بالنفس والتارك لدينه المفارق للجماعة".

ونهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن قتل المرأة مقصود به الكافرة الأصلية، ولا يصح أن يقاس على الكفر الأصلى الكفر الطارئ، لأن الرجال والنساء يقرّون على الكفر الأصلي ولا يقرون على الكفر الطارئ(٢٤).

وأيضا الكافرة الأصلية تسترق فتكون غنيمة للمجاهدين. والمرأة المسلمة التي ارتدت لا تسترق، فلا غنم فيها فلا يترك قتلها.

والخلاصة من وجهة النظر الفقهية أن رأي الجمهور راجح لقوة أدلتهم، لأن عقوبة المرأة بالقتل في جريمة الردة داخلة في عموم قول النبي صلى الله عليه وسلم: "من بدل دينه فاقتلوه" ولأن النبي صلى الله عليه وسلم أمر بالنسبة لأم مروان أن تستتاب فإن تابت وإلا قتلت. أما عدم قتل المرأة في الحرب، فهذه ليست حجة لأن هناك أمر بعدم قتلِ الرجال أثناء القتال أيضا لعدم قدرتهم في القتال كالشيوخ ورجال الدين العاكفين في الصوامع.

أحوال قتل المرتد

إذا كانت عقوبة الردة هي القتل وأصبح المرتد مهدر الدم باعتدائه على الدين، فما هي الحالات التي يقتل فيها المرتد؟ وهل يجب على كل شخص واجب أن يقتله؟

وللجواب على هذين السؤالين نذكر حالتين لقتل المرتد:

الحالة الأولى: إذا كان يتكلم بكلمات الكفر أو يرتكب أفعال الكفر وغير ذلك مما يوجب الردة، فهذه الحالة هي حالة الصيال على الدين فيباح قتله حينئذ لكل من كان حاضراً من المسلمين بموجب النهي عن المنكر وتغيير باليد إذا أمن المدافع على نفسه وأهله وماله ولم يكن

هناك خوف حدوث فتنة أشد من المدفوع. ويستعمل هذه الوسيلة بعد استعمال الوسائل الحقيقة لهذا المنكر.

الحالة الثانية: هي حالة انتهاء وقت فعل ما يوجب الردة، وفي هذه الحالة أيضا يصير المرتد مهدر الدم بالردة، فإذا قتله مسلم لا يعاقب باعتباره قاتلاً عمداً إلا أنه افتيات على السلطات العامة؛ لأن قتله حدًّا وهو من حقها، فيعاقب تعزيراً عند الجميع(٢٥).

وعند المالكية تجب عليه الدية لبيت المال(٢٦) وحجتهم أن المرتد تجب استتابته، فهو بعد ردته كافر فمن قتله فقد قتل كافراً محرم القتل فتجب عليه ديته لبيت المال: لأنه هو الذي يرث المرتد، وأيضا يرون أن المرتد غير معصوم. ففي رأيهم تناقض، لأنهم يزيلون عصمة المرتد بالردة ويعصمُونه بكفره. ويمكن الرد عليهم بأنه لما كان مسلما عصمه الإسلام فلما كفر زالت عصمته، وأن الكفر لا يعصم صاحبه وإنما الذي يعصمه الأمان من ذمة أو عهد أو غيرها، والمرتد لا يدخل تحت واحد منها فلا يمكن اعتباره معصوما بعد كفره(٢٧).

وقتل المرتد يعتبر واجبا في الشريعة الإسلامية على كل فرد وليس حقاً، لأن عقوبة الردة من الحدود وهي واجبة الإقامة ولا يجوز العفو عنها ولا تأخيرها، ولا يعفى الأفراد من هذا الواجب أن يعهد بإقامته إلى السلطات العامة، ولا يسقط هذا الواجب عن الأفراد إلا إذا نفذته االسلطات فعلا. فإذا كانت لا تعاقب على الردة، فليس لها أن تعاقب قاتل المرتد باعتباره مفتاتا عليها، لأنه لا يعتبر مفتاتا إلا بتدخله فيما اختصت نفسها به عن تنفيذ أحكام الشريعة(٢٨).

الحكمة من قتل المرتد

قد ذكرنا أن المرتد غير معصوم الدم. ويصير مهدر الدم بارتكاب الردة. وجعلت الشريعة الإسلامية عقوبة المرتد القتل.

فهل في قتل المرتد أيّ حكمة؟

والجواب على هذا السؤال يكون بنعم، أما أوْجُه الحكمة من قتل المرتد فتتمثّل فيما يلي:

أ- أن الإسلام يوجه العقول إلى التدبر في ملكوت الله، ويريد للإنسان أن يفهم حقيقة ذاته، وهي العبودية لله، وغاية وجوده في الدنيا، من العبادة والاستخلاف في الأرض، والردة تبطل العقل وتبعده عن التفكير السليم.

ب- إن السماح بردة من دخل في هذا الدين يؤدي إلى بلبلة الإنكار وزعزعة ثقة الناس به، مما يغري أهله بالانسلاخ عنه، وينفّر البعيدين عنه من الدخول فيه فيفوته بذلك خير كثير.

ج- إن الدين الإسلامي خير منظم لحياة الناس أفراداً وجماعات لأنه من عند الحكيم الخبير، والتمسك به يؤدي إلى خير الإنسانية، والتحلل منه يؤدي إلى ضياع الفرد وهلاك الجماعة، فلا بد من الحرص على هذا النظام وحمايته من العابثين به الخارجين عليه: بتحقيق المصلحة العامة.

د- إن الإسلام قائم على الحجة والبرهان، ومتمش مع العقل السليم، وهو منهج كامل للحياة، فمن يعرض عنه بعد دخوله فيه يكون قد خرج على الحق والمنطق، وتنكر للدليل والبرهان وحاد عن العقل السليم والفطرة السليمة، ومثل هذا ينبغي ألا محافظ على حياته، لأنها ليست بذى غاية كريمة، ولأنه يعدي غيره من بني جنسه، فما أشبهه بالوفاء الذي يجب القضاء وبالعضو الفاسد الذي يجب بتره حفاظاً على الجسد كله.

هـ- ليس للإسلام بدعاً فيما سن من قوانين لحمايته كنظام شامل للسلوك الإنساني، فإن النظم الوضعيه بها من عيوب ونقائص، وضعت القوانين الرادعة للخارجين عليها، فإذا خرج أي شخص على الشيوعية مثلاً أنهم بالخيانة العظمي ولا عقوبة لها إلا الإعدام[٢٩].

والواقع أن الإسلام كفل حرية الدخول في أي عقيدة سماوية. ومن ثم فلم يجبر الأفراد على دخول الإسلام. حيث قوله تعالى: ﴿لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّيْنِ﴾[٣٠] وقوله تبارك وتعالى:﴿أَفَأَنتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوْا مُؤْمِنِيْنَ﴾[٣١]

قد عرفنا أن الدخول في الإسلام ليس بالإكراه بل كل شخص مختار في الدخول فيه ولكن إذا دخل في دائرة الإسلام فليس له أن يخرج عنه، وإذا خرج منه فيعاقب بعقوبة القتل، وإنما يكون على من دخل الإسلام بإرادته واختياره ثم خرج منه بعد ذلك طواعيه واختيارا فهل يعد هذا ضربا من التعصب الديني كما يعتقد البعض؟

للرد على هذا التساؤل ينبغي أن يكون راسخا في أذهاننا مفهوم الإسلام وهو أنه دين ودولة، إذ يعتبر أي خروج عن الدين الإسلامي خروجا عن الدين ورفعا للواء الحرب على الإسلام ونظامه. لذا فإن المنطق يستوجب التصدي لهذا الشخص المحارب للإسلام بالاستئصال والبتر. وهذا لا يتصادم مع النظم والقوانين الوضعية. فالدولة الشيوعية تعاقب من رعاياها من

يترك المذهب الشيوعي وينادي بالديموقراطية أو الفاشية، والدولة الفاشية تعاقب من يخرج على النظام الفاشي وينادي بالشيوعية أو الديموقراطية والدول الديموقراطية تحارب الشيوعية والفاشية وتعتبرهما جريمة، فالخروج على المذهب الذي يقوم عليه النظام الاجتماعي في دائرة القانون يقابل الخروج على الدين الإسلامي الذي قوم عليه نظام الجماعة في الشريعة الإسلامية.

ومن جهة أخرى فإن الدخول في أي مجتمع يعني التمتع بحقوق الفرد فيه، ولكن إلى جواز التمتع بالحقوق يلتزم الفرد بالالتزامات والواجبات المفروضة مقابل هذا التمتع. كما وإن الفرد حينما يتاح له الدخول الاختياري في الدين الإسلامي يعني مقدما أن هناك حداً معلنا ومحدداً بالقتل لمن يرجع عن الدين الذي يهم بالدخول فيه كما وأن الدين يجب أن ينظر إليه نظرة وقار لا لهو أو عبث فيها(٣٢).

دور المجتمع في مكافحة جريمة الشرك

عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه: دخل النبي صلى الله عليه وسلم مكة يوم الفتح، وحول البيت ستون وثلاثمائة نصب، فجعل يطعنها بعود في يده، ويقول:﴿جَآءَ الْحَقُّ وَزَهَقَ الْبَاطِلُ﴾(٣٣) جاء الحق وما يبدئ الباطل وما يعيد(٣٤)، قال ابن قيم رحمه الله "لا يجوز ابقاء مواضع الشرك والطواغيت بعد القدرة على هدمها وإبطالها يوماً واحداً؛ فإنها شعائر الكفر والشرك، وهي أعظم المنكرات فلا يجوز الإقرار عليها مع القدرة البتة"(٣٥).

وقد قام النبي صلى الله عليه وسلم بمكافحة المنكر بيده، حيث قام بتكسير الأصنام وفي ذلك إذلال لها ولما بديها، وفيها إظهار أنها لا تنفع ولا تضر، ولا تدفع عن نفسها شيئا(٣٦)، وإزالة المنكر على وجه يشاهده به صاحب المنكر أسلوب من أساليب المنهج الحسّي(٣٧).

عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لعمه: "قل لا إله إلا الله، أشهد لك بها يوم القيامة" قال: لولا أن تعيرني قريش، يقولون: إنما حمله على ذلك الجزع، لأقررت بها عينك فأنزل الله ﴿إِنَّكَ لاَ تَهْدِيْ مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِيْ مَنْ يَشَآءَ﴾(٣٨). هذه الآية نزلت على رسول الله صلى الله عليه وسلم من أجل امتناع عمه أبي طالب من إجابة الدعوة إلى الإيمان بالله تعالى، فما على الداعي بعده صلى الله عليه وسلم إلا النصيحة، والقلوب بين أصابع الرحمن، والهدى والضلال وفق ما يعلمه من قلوب العباد واستعدادهم للهدى أو للضلال(٣٩).

عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: "لما توفي النبي صلى الله عليه وسلم واستخلف أبوبكر، وكفر من كفر من العرب، قال عمر: يا أبا بكر، كيف تقاتل الناس وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا: لا إله إلا الله فمن قال: لا إله إلا الله عصم مني ماله ونفسه إلا بحقه، وحسابه على الله" قال أبوبكر: "والله لأقاتلن من فرق بين الصلاة والزكاة، فإن الزكاة حق المال، والله لو منعوني عناقاً كانوا يؤدُّونها إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم لقاتلتهم على منعها، قال عمر: فو الله ما هو إلا أن رأيت أن قد شرح الله صدور أبي بكر للقتال، فعرفت أنه الحق"(٤٠).

ويتبيّن لنا من الحوار الذي جرى بين أبي بكر وعمر رضي الله عنهما، احتساب أبي بكر على أهل الردة "وهم من استمروا على الإسلام لكنهم جحدوا الزكاة، وتأولوا بأنها خاصة بزمن النبي صلى الله عليه وسلم وهم الذين ناظر عمر أبي بكر في قتالهم"(٤١).

والزكاة هي أحد أركان الإسلام، وأمرها عظيم وترك أدائها من مظاهر الشرك العملية، فهم يقاتلون إذا امتنعوا من دفعها، كما قاتل أبوبكر الصديق رضي الله عنه مانعي الزكاة، لأنهم يصيرون بالامتناع من طاعة ولاّة الأمر . إذا عدلوا . بغاة(٤٢).

المقارنة بين الشريعة والقانون

المشرعون في القانون لم يروا في الردة أي ضرر بالمصلحة الاجتماعية ولذلك لم يعتبروها جريمة. بل رأوا أن الانتقال من دين إلى آخر. حتى ولو كان الدين المتروك هو الإسلام من الحريات التي يكفلها الدستور ويحميها القانون.

لا يعتبر القانون المصري والقانون الباكستاني الردة جريمة. ولا ينص على أي عقاب للمرتد. ومع ذلك فإنه بنص قوانينه يلزمه ألا يقتل قاتل المرتد، لأن المادة (٦٠) من قانون العقوبات المصري نصت على أنه "لا تسري أحكام قانون العقوبات على كل فعل ارتكب بنية سليمة عملاً بحق مقرر بمقتضى الشريعة" فهذا نص يؤكد مبدأ: إن استعمال الحق سبب لإباحة ما يعتبره قانون العقوبات جريمة. وقد أدخلت هذه المادة على قانون العقوبات بناء على اقتراح مجلس شورى القوانين حتى لا يعاقب من له حق التأديب كالوالد والوصي والأستاذ والزوج(٤٣).

وينصّ القانون الباكستاني على أنه "لا تسري أحكام قانون العقوبات على فعل ارتكب بنية سليمة، بشرط أن هذا الفعل لا يصل إلى القتل". إذن تخرج جريمة الردة، لأن المرتد يقتل.

وقتل المرتد واجب كل مسلم. ومع ذلك كل القوانين تعاقب من يخرج على النظام الذي تقوم عليه الجماعة. سواء أكان النظام الرأسمالي أو الشيوعي أو الديموقراطي أو الدكتاتوري. وتجرّم كل من يخرج على النظام ويعمل للترويج لمذهب اجتماعي آخر يخالف المذهب الذي أسس عليه نظام الجماعة(٤٤). إذن الخروج على المذهب الذي يقوم عليه نظام الجماعة في دائرة القانون يقابل الخروج على الدين الإسلامي الذي يقوم عليه نظام الجماعة في الشريعة الإسلامية. والخلاف بين الشريعة الإسلامية والقوانين الوضعية في هذه المسألة خلاف في تطبيق المبدأ وليس خلافا على ذات المبدأ، فالشريعة الإسلامية تجعل الإسلام أساس النظام الاجتماعي فكان من الطبيعي أن تعاقب على الردة لتحمي النظام الاجتماعي والقوانين الوضعية لا تجعل الدين أساساً للنظام الاجتماعي وإنما تجعل أساسه أحد المذهب الاجتماعية فكان من الطبيعي أن لا تحرم تغيير الدين(٤٥).

وقد جرى قانون العقوبات الباكستاني والمصري مجرى القوانين الوضعية التي أخذ عنها فلم ينص على عقاب المرتد مع أن الإسلام هو أساس نظام الجماعة في كل البلاد الإسلامية، ولكن عدم النص على عقاب المرتد لا يعني أن الردة مباحة؛ لأن الردة جريمة يعاقب عليها بالقتل حداً طبقًا لنصوص الشريعة الإسلامية تلك النصوص التي لا تزال قائمة ولا يمكن أن تلغى أو تنسخ بالقوانين الوضعية ما بقي الإسلام قائما ولأن الأوامر والنواهي لم تجئ عبثاً، وأن الله أنزل كتابه وأرسل رسوله للناس؛ ليطيعوه ويعملوا بما جاء به، فمن عمل بما جاء به الرسول فعمله صحيح؛ لأنه وافق أمر الشارع، ومن خالف فقد بطل عمله، لمخالفة أمر الشارع، فكل عمل أو تصرف جاء موافقا لنصوص الشريعة أو مبادئها العامة وروحها فهو صحيح، وما جاء مخالفاً لنصوص الشريعة أو مبادئها العامة أو روحها التشريعية فهو باطل بطلاناً أصلياً. ومن ثم فكل قانون أو لائحة أو أمر جاء على خلاف الشريعة فهو باطل بطلانا مطلقاً.

فمن يقتل الآن مرتداً لا يعاقب على قتله بأي حال، ولا يعتبر مفتاتا على السلطات العامة؛ لأنه أتى فعلاً مباحا طبقا للشريعة وأدى واجباً من الواجبات التي تفرضها عليه(٤٦).

لأن عقوبة الردة من الحدود وهي واجبة الإقامة ولا يجوز العفو عنها ولا تأخيرها، ولا يعفى الأفراد من هذا الواجب أن يعهد بإقامته إلى السلطات العامة، ولا يسقط هذا الواجب عن الأفراد إلا إذا نفذته السلطات فعلا. فالتساهل في هذه الجريمة يؤدي إلى زعزعة هذا النظام ومن

ثم عوقب عليها بأشد العقوبات استئصالا للمجرم من المجتمع وحماية للنظام الاجتماعي من ناحية ومنعاً للجريمة وزجراً عنها من ناحية أخرى(٤٧).

الهوامش

١- عبدالرحيم صدقي، الجريمة والعقوبة، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ، ط. مكتبة النهضة المصرية، ص: ٨٠.

٢- البقرة، ٢: ٢١٧.

٣- محمد عبد السلام أبو النيل، الأمن والاستقرار في ظل الشريعة الإسلامية، مجلة الشريعة والقانون، ١٩٩١م،ص:٥٧.

٤- السمرقندي: علاء الدين، تحفة الفقهاء، ط. دار الكتب العلمية بيروت، لبنان، ١٣٤/٢.

٥- ابن فرحون: برهان الدين إبراهيم بن على بن أبي القاسم ابن محمد بن فرحون المالكي، تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام، الطبعة الأولى، ط. مكتبة الكليات الأزهرية، ٢٧٧/٢.

٦- الشربيني: مغني المحتاج، ٤/ ١٣٣، الشربيني: والإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع لشمس الدين محمد بن أحمد، ط. دار المعرفة بيروت، ٢٠٥/٢.

٧- ابن قدامة: المغني، ١٢٥/٨.

٨- عبد القادر عودة، الشتريع الجنائي الإسلامي، ٧٠٧/٢.

٩- ابن عابدين: حاشية ابن عابدين، الطبعة الثانية، ١٩٦٦م، ط.مصطفى البابي الحلبي، بمصر، ٢٢١/٤.

١٠- عبد القادر عودة، التشريع الجنائي الإسلامي، ٧١٠/٢ -٧١١.

١١- ابن عابدين: حاشية ابن عابدين، ط. إحياء التراث العربي، ٢٨٣/٣ وللرملي،نهاية المحتاج، ٣٩٤/٧، و عبد القادر عودة، التشريع الجنائي الإسلامي، ٧١١/٢.

١٢- محمد رشدي محمد إسماعيل، الجنايات في الشريعة الإسلامية، ص: ٤٠٣-٤٠٤، عبد القادر عودة، التشريع الجنائي الإسلامي، ٧١٠/٢، وللرملي، نهاية المحتاج، ٧/ ٣٩٤، وحاشية لابن عابدين، ٢٨٣/٣.

١٣- الرملي: نهاية المحتاج، ٣٩٣/٧، الكاساني: بدائع الصنائع، ١٣٤/٧، محمد رشدي، الجنايات في الشريعة الإسلامية، ص: ٤٠٥.

١٤- الرملي: نهاية المحتاج، ٣٩٤/٧.

١٥- ابن عابدين: حاشية ابن عابدين، ٢٨٤/٣، كشاف القناع، ١٦٨/٦.

١٦- سورة البقرة،٢: ٢١٧.

١٧- القرطبي: تفسير الجامع الأحكام، ٤٦/٣.

١٨- سورة آل عمران، ٣: ١٠٦.

١٩- أبو داود: السنن، كتاب الحدود، ج ٤، رقم الحديث: ٤٣٥١، الصنعاني، محمد ابن إسماعيل، سبل السلام شرح بلوغ المرام، ط. مكتبة عاطف بجوار إدارة الأزهر، ١٢٤٠/٣.

٢٠- مسلم: الجامع الصحيح، كتاب القسامة، باب: ٦، ما يباح به دم المسلم، رقم الحديث: ٦٧٦.

٢١- ابن قدامة: المغني، ١٢٥/٨.

٢٢- الكاساني: بدائع الصنائع، ط. دار الكتاب العربي بيروت ١٣٥/٧.

٢٣- اللرملي: نهاية المحتاج، ٧/ ٤١٦، ابن قدامة: المغني، ١٢٦/٨.

٢٤- ابن قدامة: المغني، ١٢٦/٨.

٢٥- ابن نجيم: البحر الرائق شرح كنز الدقائق، ط. المكتبة الماجدية كوئته باكستان، ١٢٥/٥، الشربيني: الإقناع، ٢٠٧/٢، الشيرازي: المهذب، ٢٢٤/٢، ومواهب الجليل، ٢٣٣/٦.

٢٦- الدسوقي: حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، ٤/ ٣٠٤.

٢٧- عبد القادر عودة، التشريع الجنائي الإسلامي، ٥٣٥/١.

٢٨- عبد القادر عودة، التشريع الجنائي الإسلامي، المرجع السابق، ٥٣٥/١- ٥٣٦.

٢٩- محمد عبد السلام أبو النيل، الأمن والاستقرار في ظل الشريعة الإسلامية، مجلة الشريعة والقانون، ١٩٩١م.

٣٠- سورة البقرة، ٢: ٢٥٦

٣١- سورة يونس، ١٠: ٩٩.

٣٢- عبد الرحيم صدقي، الجريمة والعقوبة في الشريعة الإسلامية، ص: ١٧٧.

٣٣- سورة الإسراء، ١٧: ٨١.

٣٤- صحيح البخاري، كتاب المغازي، باب: أين ركز النبي صلى الله عليه وسلم الراية يوم الفتح، ص: ٣٥٠.

٣٥- ابن قيم الجوزية، زاد المعاد، ٥٠٦/٣.

٣٦- ابن حجر، فتح الباري، ٦١٠/٧.

٣٧- البيانوني، المدخل إلى علم الدعوة، ص: ٢١٤- ٢١٩.

٣٨- سورة القصص، ٢٨: ٥٦.

٣٩- الطبري، جامع البيان، ٢٨٣/١٨- ٢٨٦.

٤٠- صحيح البخاري، كتاب استتابة المرتدين والمعاندين، مقتالهم. باب قتل من أبى قبول الفرائض وما نسبوا إلى الردة، ص: ٥٧٧، وصحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب الأمر بقتال الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله محمد رسول الله، ص: ٦٨٤.

٤١- ابن حجر، فتح الباري، ٢٨٨/١٢.

٤٢- الماوردي، أحكام السلطانية، ص: ٩٥.

٤٣- جندي عبد المالك، الموسوعة الجنائية،١/ ٥٠٣ -٥٠٤، جريمة الردة وعقوبتها، رمضان الحسنين، الدراسات الإسلامية، العدد الثاني المجلد الثامن والثلاثون، ١٤٢٤هـ ط. مجمع البحوث الإسلامي، إسلام آباد. باكستان ص: ١٤٢.

٤٤- رمضان الحسنين، جريمة الردة وعقوبتها، الدراسات الإسلامية، المرجع نفسه، ص: ١٤٢.

٤٥- عبد القادر عودة، الشتريع الجنائي الإسلامي،٥٣٦/١.

٤٦- عبد القادر عودة، الشتريع الجنائي الإسلامي، المرجع السابق، ٥٣٧/١.

٤٧- المرجع السابق، ٢٢٦/١.

سقوط الأندلس: كيفيته وأهم أسبابه

The Fall of Andalusia: How & Why

الدكتورة سعادت عظمى*

Abstract

The Andalusia is not an episode of the great Islamic history only but is a beacon in the history of mankind as a whole. The source of science and knowledge spread from there for many centuries in the world which remained in existence for long time. Europe has learnt the lessons of civilization and culture from Andalusia. The conquest of Spain was the greatest event of the first Islamic century which happened on 92 Hijrah. Since the beginning of history, this Muslims' period was the brightest and finest era of Andalusia.

The Andalusia is well known in history for an outstanding transformation in all aspects of life. The natives of Andalusia, although their religious believes were different from Muslims, obeyed all the orders of their Muslim rulers. Being driven in the love of knowledge they strived to gather knowledge and published it, to be used for betterment of humanity. They had earned name in trade of high standards, agriculture, gardening, and well digging.

Uqba Bin Nafe was the first to enter in the Andalusian lands, who came from northern Africa and at his first sight he was determined to make it a stronghold of the Muslims. While Islam entered in Andalusia at the hands of Tariq Ibn Ziyad, who was the General of Musa Bin Naseer's army. After that Abdur Rehman Al Awal laid the foundations of the Umayyad Caliphate. Umayyad Caliphate lasted for eight centuries during which Muslims triumphed every field of life and this is called golden era of Muslim history.

Downfall of the Muslims after enjoying such a great rule is an extra ordinary event which did not happen overnight, rather there are many causes of the downfall. It includes the most important factor of involving the Muslims in the luxurious life and including Christians in the echelon of administration and government. Abu Abdullah Alsageer, was the last Muslim emperor who ruled Gharnata and due to his inabilities he lost the reigns of his Kingdom. On the fall of Muslim state, the Christians did not keep their words, but disguised for their words and their conditions have been missed badly. It was as though history repeated itself once again and Spain fell back into the hands of Christians as it came into the hands of Muslims, which is still ruled by Christians.

---

* أستاذة مساعدة، كلية اللغة العربية، الجامعة الإسلامية العالمية إسلام آباد، باكستان.

المقدمة

أ

الحمد لله. والصلوة والسلام على رسول الله. وعلى آله وأصحابه ومن والاه. وبعد:

فإن الأندلس ليست حلقة من حلقات التاريخ الإسلامي العظيم فحسب، بل هي منارة في تاريخ البشرية كلها، حيث كانت مصدر العلم والمعرفة في الأرض لقرون متطاولة، تعلمت منها أوروبا كلها دروس الحضارة والمدنية. وكان فتحها من أعظم أحداث القرن الهجري الأول ٩٢هـ الموافق ٧١١م. وكان ذلك العهد أزهى وأرقى عهود بلاد الأندلس منذ بدء التاريخ ولعله إلى آخر الزمان.

عرفت الأندلس تاريخا متميزا في كل مظاهر العيش، فتحمل الأندلسيون على اختلاف أصولهم وعقائدهم مسؤوليات تدبير أمور الحكم، كتبوا كتبا علمية عديدة وبرعوا في الزراعة، ونهضوا بشأن التجارة، يحبون العلم ويسعون إلى نشر آثاره.هذبوا البساتين وحفروا الآبار.

وقف عقبة بن نافع القائد العربي في أقصى بقعة من الشمال الإفريقي المواجه لأوروبا يفكر في شيء غير مرئي، ثم قال:

"اللهم رب محمد لو أعلم أن وراء هذا الماء أرضنا تغزي في سبيلك لغزوتها"(١).

وبعد هذا دخل الإسلام في الأندلس على يد طارق بن زياد(٢)، أرسله موسى بن نصير(٣)، ثم دخل عبد الرحمن الأول بحيث بدأت الحكومة الأموية هناك. وكانت شعاع الأندلس يغير جنبات الأرض ويُضيف إلى أمجاد الإنسان فنونا من العلوم وألوانا من الآداب وفيوضا من الكشوف العلمية والفكرية والدينية.

بعد مرور ثمانية قرون لم يكن سقوط الأندلس الذي حدث فجأة بل لسقوطها أسباب. فبعد فترة طويلة سقطت على يد النصارى، وهكذا دار التاريخ بينهما.قال الله عز وجل:

﴿وَتِلكَ الأَيّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ النّاس﴾(٤).

ب

بعد أن ترك أبو عبد الله الصغيرغرناطة، لم يوف النصارى بعهودهم مع المسلمين، بل تنكروا لكلامهم وأغفلوا شروطهم وقد أهانوا المسلمين بشدة وصادروا أموالهم، وكان ذلك مصداق قوله تعالى:

﴿كَيْفَ وَإِنْ يَظْهَرُوا عَلَيْكُمْ لَا يَرْقُبُوا فِيكُمْ إِلًّا وَلَا ذِمَّةً يُرْضُونَكُمْ بِأَفْوَاهِهِمْ وَتَأْبَى قُلُوبُهُمْ وَأَكْثَرُهُمْ فَاسِقُونَ﴾(٥)

والسبب الرئيسي لسقوط الأندلس هو أنهم لم ينتبهوا إلى قوله تعالى:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَى أَوْلِيَاءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ﴾(٦)
وإليكم بيان كيفية سقوط الأندلس وأهم أسبابه.

١

إن الأندلس قسمت إلى أدوار: وهي

١- عصر الولاة
٢ - الدولة الأموية
٣ - ملوك الطوائف
٤- عصر المرابطين
٥ - عصر الموحدين
٦ - دولة بني الأحمر

عصر الولاة من (٩٢) هـ إلى (١٣٨) هـ

أول من فتح في الأندلس هو- طارق بن زياد- أرسله" موسى بن نصير(٧)"، ثم تقدم نحوها "السمح بن مالك الخولاني(٨)"في خلافة الوليد بن عبد الملك (٩) ما بين عامي ١٠٠-١٠٢هـ(١٠)، ولكنه قتل فتولى قيادة الجيش" عبدالرحمن الغافقي"(١١) ولقد التقى المسلمون تحت قيادته بشارل مارتل حيث هزم الغافقي في معركة بلاط الشهداء، وكانت المعركة شديدة قاسية فقتل الغافقي فيها.ثم وصل الوالي الجديد عنبسة بن سُحيم الكلبي(١٢) فانتهى الأمر بقتله وعاد جيشه إلى أربونة في سبتماوية(١٣).

٢

الدولة الأموية من سنة (١٣٨)هـ إلى سنة (٤٢٢)هـ

إن هذه الخلافة المنهارة في دمشق قد نبتت لها بذرة غريبة الشكل والتكون في أرض تفصلها عنها بحار، وآلاف الأميال. وقد استطاع عبد الرحمن بن معاوية بن هشام(١٤) أن يكون هو الفارس لهذه النبتة في الأندلس(١٥).

كان يحكم الأندلس آنذاك يوسف بن عبد الرحمن الفهري(١٦)، لكنه هزم أمامه عند ما التقيا سنة ١٣٨هـ. لقد حكم عبد الرحمن الداخل الأندلس أكثر من ثلاثين سنة بعد ذلك. لما مات سنة ١٧٢هـ، تولاها ابنه هشام(١٧)، ثم عبد الرحمن الثاني(١٨) إلى أن وصل الأمر إلى عبد الرحمن الثالث الملقب بالناصر(١٩)،اعتبر عهده قمة الدولة الإسلامية الأموية في الأندلس من ازدهار وتقدم.

وقد دام عصره نصف قرن من الزمان. وأصبحت قرطبة، والمدن الأندلسية الأخرى كعبة العلوم، والطلاب يقصدونها، وقد اشتهرت بالثقافة العالية الراقية(٢٠).

٣

ومن أشهر علماء هذا العصر إبراهيم بن يحيى النقاش(٢١)وأبو القاسم الشاطبي،(٢٢)وعباس بنِ فرناس،(٢٣)وابن مالك(٢٤)وابن عبد ربه(٢٥).

مات عبد الرحمن الناصر سنة ٣٥٠هـ، فتولى ولده الحكم ثم حفيده هشام. لقد ولى أمر الخلافة في السابعة من عمره. فقد كانت أمه "صبح"(٢٦)وصية عليه. فقد أشركت معها في الأمر رجلا من أغرب الرجال وأقدرهم "المنصور ابن أبي عامر"(٢٧) ثم عادت أمور الأمويين إليهم فترات قصيرة قلقة، إلى أن قضي عليهم قضاء أخيرا في الأندلس سنة ٤٢٢هـ.

إن الدولة الأموية تعد أزهى العصور جميعا.قد أسسها عبد الرحمن الداخل .وقد تعاقب على حكم الدولة بعده تسعة حكام(٢٨).

٤

عصر ملوك الطوائف من سنة(٤٢٢هـ)إلى سنة(٤٨٤هـ)

قامت مجموعة دويلات هزيلة عرفت بعهد ملوك الطوائف.وكانت من أكثر عهود المسلمين في الأندلس تفككا وضعفا وانحدارا نحو هاوية السقوط.

كانت السنوات الأولى من القرن الخامس الهجري"الحادي عشر الميلادي"تحمل في أحشائها وباء خطيرا على الأندلس الإسلامية.لقد سقطت الدولة العامرية آخرحامية للدولة الأموية في الأندلس.

كان البربر(٢٩) قد هاجر كثير منهم إلى الأندلس، وكان الصقالبة(٣٠) يشكلون بدورهم من عناصر الوجود في الحياة الأسبانية الإسلامية. فلما سقطت خلافة الأمويين الإسلامية في الأندلس تحركت كل هذه الطوائف المقيمة فوق أرض الأندلس الإسلامية تبحث عن السلطة والامتلاك.وبدلا من أن تتحد قواهم في وجه النصارى أعلنوا أحقاد القومية الطائفية والنعرات الجنسية.

ظهر في الأندلس أكثر من عشرين دولة يتقاسمها الأندلسيون والبربر والعرب الصقالبة، ففي كل مدينة دولة،بل ربما اقتسم المدينة أكثر من طامع ومنافس(٣١).

ومن أشهر ملوك الطوائف ما يلي:

بنو جوهر في قرطبة	٤٢٢هـ - ٤٦٢هـ
بنو عباد في أشبيلية	٤٢٤هـ - ٤٨٤هـ

ذي النون في طليطلة ٤٢٦هـ - ٤٧٧هـ
بنو هود في سرقسطة ٤٠٠هـ - ٥٠٤هـ
بنو زيري في غرناطة ٤٠٢هـ - ٤٨٣هـ

٥

استمر أمر ملوك الطوائف أكثر من خمسين سنة، امتحن فيها الإسلام والمسلمون.واستعان كل ملك منهم بالنصارى ضد إخوانه المسلمين.

لقد فشل ملوك الطوائف في أن يلموا شعثهم، وأن يتكتلوا ضد النصارى.ومن عجيب المقادير أن ألفونسو السادس(٣٢) كان يتظاهر بحماية هؤلاء الملوك المسلمين، ويأخذ منهم الجزية التي ترفع من قيمتها سنة بعد أخرى، يفرضها عليهم ليلتهمهم بها جميعا.وكان آخر ما التهمه ألفونسو من أرض المسلمين مدينة طليطلة سنة ٤٧٨هـ.

وبمدينة مَجرِيط(مدريد)(٣٣)التي سقطت في عصرهم لها أهمية كبيرة بأن لها قيمة دفاعية.وكانت موطنا لبعض علماء الثغر الأوسط(٣٤) ومنهم سعيد بن سالم الثغري(٣٥) المتوفى سنة ٣٧٦هـ (٩٨٦م) وكذلك ينتسب إليها، أبو القاسمَ مسْلمة المجريطي القرطبي(٣٦)كانت في أواخر عهدها الإسلامي من أعمال مملكة طليطلة،أيام بني ذي النون.

وبالرغم من ذلك الضعف وتلك الخلافات، فقد كان المستوى العلمي الذي كان عليه الأندلس خلال عصر الطوائف يختلف عن الحالة السياسية.

وكانت محور كثير من المعارك التي دارت في ذلك الوقت بين المأمون بن ذي النون ملك طليطلة وبين ألفونسو السادس في سنة ٤٧٦هـ(١٠٨٣م)،قبيل استيلائه على طليطلة بنحو عامين(٣٧).

٦

كان العصر يضم بالعلماء منهم:ابن حزم(٣٨)صاحب المؤلفات الغنية،وابن بسام(٣٩) وغيرهم(٤٠).

المرابطون بالأندلس من سنة (٤٨٤هـ)إلى سنة (٥٤٠هـ)

نشأت ببلاد المغرب دولة جديدة من قبائل البربر عرفت باسم المرابطين. وكانت كأية دولة جديدة في بدايتها قوية. أما الفكرة الأساسية لهذه الدولة هي تجميع وقيام هذه الدولة الجهاد في سبيل الله ونشر الإسلام. وكان يقودهم يوسف بن تاشفين(٤١)الذي جاء إلى هذه البلاد بدعوة أهلها، عند

ما رأوا بأن بعض ملوك الطوائف أخذوا الاستعانة من ألفونسو السادس. فهجم يوسف بن تاشفين عليه وحقق النصر للمسلمين في معركة الزلاقة(٤٢)سنة ٤٧٩هـ. لقد تبين ليوسف بن تاشفين أن ملوك الطوائف ليسوا أهلا للبقاء في مراكز السلطة في الأندلس، فاستولى على الأندلس وطرد هؤلاء الطوائف(٤٣)من أشهر علماء هذا العصر أبو عمران الفاسي(٧)وعبد الله بن ياسين(٤٤).

٧

مدينة **طليطلة**(٤٥) من أهم المدن التي سقطت في عصرهم، كانت عاصمة المملكة القوطية، ثم كانت بعد فتح المسلمين للأندلس من أعظم وأهم القواعد الأندلسية.وكان المولدون(٤٦)، هم عنصر سكانها الغالب، ومن ثم فإن ولائهم للحكومة الإسلامية لم يكن قويا. وكانت من أولى قواعد الأندلسية الهامة التي سقطت في أيدي النصارى سنة٤٧٨هـ، وقصة سقوطها أن القادر بالله يحيى(٤٧) استعان من ألفونسو السادس الذي فرض الحصار على طليطلة، أما المتوكل بن الأفطس(٤٨) الذي قام بمساعدة إخوانهم المسلمين و أرسل جيشا كبيرا لنجدة المسلمين ولكنهم لم يفلحوا، ولم يرض ألفونسو سوى بتسلم المدينة وفعلا تم ذلك(٤٩).

سقطت طليطلة في يد ألفونسو السادس ملك قشتالة، وكان هذا السقوط نذيرا خطيرا بتصدع صروح الدولة الإسلامية.وكان المسلمون حينما فتحوها جعلوا مسجدها مكان الكنيسة القوطية التي تقع في وسطها، ولما سقطت في أيدي القشتاليين ولم يمض على ذلك سوى شهرين حتى قاموا بتحويل الجامع إلى كنيسة بالقوة القاهرة. ونصبت فيه الهياكل ولم يغن احتجاج المسلمين(٥٠).

الموحدون بالأندلس(٥٤١هـ)إلى سنة(٦٣٣)هـ

هم أتباع حركة محمد بن تومرت(٥١)الذي ادعى المهدية، وقدسّموا أنفسهم بالموحدين لاعتقادهم أنهم هم الذين حقًّا يوحدون الله عز وجل.

٨

لم يكن أهل الأندلس ليتقبلوا هذه العقيدة بسهولة، فمكث الموحدون معظم وقتهم بالأندلس في قتال أتباع المرابطين، ولكنهم مع ذلك انتصروا على الصليبيين في معركة الأراك(٥٢).

قد تركت تلك المعركة المذكورة أثرا عميقا على قلب ألفونسو الثامن. فطلب جيشا للحرب مع المسلمين، فجمع النصارى من بلاد مختلفة ضد المسلمين، وبدأت الحرب بينهما، فانهزم المسلمون في هذه المعركة. وبدأ القتال بين أمراء هذه الدولة، وكذلك استعانوا بالصليبيين على بعضهم البعض. ومع ذلك انتصر الصليبيون عليهم(٥٣).

أما مدينة **طرطوشة**(٥٤)فقد سقطت في عصرهم سنة ٥٤٣هـ، وقد اشتهرت في العصر الإسلامي بنشاطها الثقافي والعلمي.

كذلك مدينة **بَاجَة**(٥٥)التي سقطت في يد النصارى سنة ٥٥٦هـ في الوقت الذي هاجم فيه البرتغاليون بقيادة ملكهم ألفونسو هنريكيز مدينة بطليوس لأول مرة، فاستولوا عليها، ومن العلماء الكبار من هذه المدينة العلامة الأندلسي الإمام القاضي أبو الوليد الباجي(٥٦) والفيلسوف ابن رشد(٥٧).

٩

ومن أهم المدن التي سقطت في عصرهم مدينة"**قُرطُبة**"(٥٨)**سنة٦٣٣هـ** لبثت قرطبة زهاء ثلاثة قرون، قاعدة الدولة الإسلامية بالأندلس. ومركز الفتوح والغزوات المختلفة. ولبثت حتى بعد انهيار الخلافة، تحتفظ في ظل الطوائف، ثم المرابطين والموحدين،كقاعدة رئيسية من قواعد الإسلام في أسبانيا(٥٩).

قرطبة تحت حكم الموحدين(ابن هود(٦٠) وابن الأحمر(٦١) وسقوط قرطبة)

شعر ابن هود بانهيار حكم الموحدين، واجتماع معظم قواعد الأندلس تحت طاعته،فسار لإنجاد ماردة، ولكنه هزم في المعركة التي نشبت بينه وبين الليونيين. وسقطت ماردة(٦٢) وبطليوس(٦٣) في أيدي النصارى(٦٢٧هـ) (٦٤).

١٠

واستولى ابن هود على الجزيرة الخضراء(٦٥) وجبل الفتح(٦٦) من أيدي الموحدين في سنة ٦٢٩هـ.كان رأى أن يستظل بلواء الدولة الأندلسية و ودعا للخليفة المستنصر بالله العباسي(٦٧).كان ابن هود يمتد يومئذ في شرقي الأندلس من الجزيرة وشاطبة(٦٨) حتى ألمرية(٦٩) جنوبا.وفيما بين ألمرية والجزيرة الخضراء وفي وسط الأندلس، فيما بين قرطبة غرناطة، ولم يخرج عن سلطانه سوى بلنسية(٧٠)في شرقي الأندلس وجيان(٧١) في وسطها وأشبيلية(٧٢) في غربها(٧٣).

لم يكن ابن هود منفردا برياسة الأندلس، بل له منافسون هناك، منهم محمد بن يوسف النصري المعروف بابن الأحمر.كان ابن هود قد ظهر في الشرق ثم امتد نحو الجنوب، أما ابن الأحمر فجعل أرجونة(٧٤)موطن أسرته في سنة ٦٢٩هـ. وفي العام التالي، دخل مدينة جيان، ثم وادي آش(٧٥)، وهكذا

١١

قوى سلطانه إلى أنحاء الأندلس الوسطى، وأخذ يتطلع على القواعد الجنوبية، مع أنه استظل تحت لواء الخليفة العباسي المستنصر بالله على نمط ابن هود.

إذن بدأت الحرب بين ابن هود وابن الأحمر، والتقيا على مقربة من أشبيلية أول الأمر. كانت الهزيمة فيها على ابن هود، والنصر لابن الأحمر وحليفه-الباجي- في أوائل سنة ٦٣١هـ. فدخل ابن الأحمر أشبيلية بعد قليل، وقتل الباجي على يد أصهاره من بني أشقيلولة من نفس العام، واحتل المدينة، ولكن بعد شهر ثار به أهل أشبيلية وأخرجوه من المدينة، وعادوا إلى طاعة ابن هود.حدثت نفس الحادثة مع ابن الأحمر بقرطبة، وأنهم قد بايعوه أول الأمر، فلما رأوا فعلته بالباجي، عادوا إلى طاعة ابن هود.

عندئذ حدث حادث لم يكن متوقعا،هو عقد الهدنة والصلح بين ابن هود وابن الأحمر في شوال ٦٣١هـ. ابن الأحمر اعترف بطاعة ابن هود(٧٦).

لما حاصر ابن هود مدينة لبلة(٧٧)سنة ٦٣٢هـ، وقتل قاضيها شعيب بن محمد، علم أن فرنا ندو الثالث(٧٨) يمتد نحو منطقة جيان التي يسيطر عليها ابن الأحمر فتركها، فجرت بينه وبين سفير فرنا ندو مفاوضات سنة ٦٣٢هـ على أن ابن هود يدفع لملك قشتالة جزية لمدة ثلاثة أعوام،وعلى أنه ينزل عن بعض الحصون، وبأن يتخلى عن معاونة ابن الأحمر.

بعد هذا قام ملك قشتالة بمحاصرة الحصون المختلفة، فسلمها المسلمون إليه بنفس الشروط.

في سنة ٦٣٣هـ خرجت جماعة من القشتاليين، أرادوا احتلال قرطبة. إذ كان فريق من أهل المدينة استدعوا النصارى، وقصد الفريق من فوره إلى قرطبة واحتلها.

لما استشهد ابن هود سار ابن الأحمر إلى غرناطة، وكان يملكها عتبة بن يحيى، فأهل المدينة قتلوه وأعلنوا طاعة ابن الأحمر.

بعد هذا قام ملك قشتالة بمحاصرة الحصون المختلفة، فسلمها المسلمون إليه بنفس الشروط.

في سنة ٦٣٣هـ خرجت جماعة من القشتاليين، أرادوا احتلال قرطبة، إذ كان فريق من أهل المدينة استدعوا النصارى،وقصد الذين من فوره إلى قرطبة واحتلها(٧٩).

١٢

لما توفي ابن هود سار ابن الأحمر إلى غرناطة،كان يملكها عتبة بن يحيى، فأهل المدينة قتلوه وأعلنوا طاعة ابن الأحمر.

أما القشتاليون فاستولوا على جيان وعلى حصن أرجونة،موطن ابن الأحمر.لما رأى ابن الأحمر

تفاقم عدوان القشتاليين، عقد العقد مع ملك قشتالة في أواخر سنة ٦٤٣هـ لمدة عشرين سنة. وأن يسلم ابن الأحمر لملك قشتالة مدينة جيان وما يلحقها من الحصون ومدينة أرجونة وقلعة جابر وأرض الفرنتيرة.ولم تدخل في هذا الصلح مدينة أشبيلية ولا مدينة شريش(٨٠).

استطاع ملك قشتالة من جانبه، أن ينصرف إلى فتوحاته في أراضي الأندلس التي لم يشملها هذا الصلح، ومنها أشبيلية قاعدة غربي الأندلس كله.وقد استولى عليها فرنا ندو الثالث في ٢٧ رمضان ٦٤٦هـ.

لما اقترب أجل انتهاء المعاهدة، سار ابن الأحمر إلى ملك قشتالة (ألفونسو العاشر)لمقابلة معه،فخرج إليه ألفونسو ودعاه لزيارته داخل المدينة،ولكن ابن الأحمر أدرك أن النصارى، قد سدوا الدروب الموصلة إلى مكانه ليلا بالخشب المسمرة.فغادر ابن الأحمر أشبيلية مغضبا.

كان لسقوطها في أيدي القشتاليين في سنة ٦٣٣هـ أعظم وقع في الأندلس. وقد غادرها أكثر سكانها المسلمين، ولا سيما الأشراف وأبناء الطبقات الممتازة، فرارا إلى القواعد الإسلامية الأخرى، ولم يمض زهاء قرن أو قرنين حتى كان المجتمع الإسلامي في قرطبة، قد غاضت آثاره الأخيرة(٨١).

تحتفظ قرطبة الأوروبية النصرانية بمسجدها الجامع القديم، الذي عاصر أيام عظمتها الذاهبة، منذ بداية الدولة الأموية، وأيام محنتها خلال الفتنة والثورات المتعاقبة، وأيام المرابطين والموحدين، حتى سقوطها في يد فرنا ندو الثالث ملك قشتالة الملقب بالقديس فرنا ندو وذلك في ٢٣ شوال ٦٣٣هـ.

وهذا المسجد فقد حولت مواقعه جميعا إلى كنائس جامعة. قد بدئ بإنشاء مسجد قرطبة سنة ١٧٠هـ(٧٨٦م) على يد عبد الرحمن الداخل، وكان موضعه كنيسة قوطية. ولكنه توفي قبل إتمامه، فأتمه ولده هشام،وزاد فيه عبد الرحمن الداخل،وكان موضعه كنيسة قوطية، ولكنه توفي قبل إتمامه، فأتمه ولده هشام، وزاد فيه عبد الرحمن بن الحكم. ثم جدده الأمير محمد بن عبد الرحمن(٨٢).

١٣

وفي عهد ولده الأمير عبد الله(٨٣) أنشئ-الساباط(٨٤)- الموصل من القصر إلى الجامع. وجدد عبد الرحمن الناصر واجهة الجامع وهدم منارته القديمة، وأنشأ مكانها منارة أخرى أرفع و أفخم (سنة ٣٤٠هـ_٩٥١هـ)(٨٥). ثم زاد فيه ولده الحكم المستنصر(٨٦)زيادات كبيرة، واستغرق بناؤه أربعة أعوام. وأخيرا جاء المنصور بن أبي عامر(الحاجب المنصور) فزاد فيه من ناحيته الشرقية. وهكذا لبث الأمراء والخلفاء عصورا يتعاقبون على توسيع جامع قرطبة وتجميله.

دولة بني الأحمر من سنة ٦٣٦هـ إلى سنة ٨٩٧هـ.

بعد انهيار سلطان الموحدين سقط كثير من المدن الإسلامية.وبعد ذلك بدأت مملكة بني الأحمر، أسسها محمد بن يوسف بن نصر.وكانت عاصمتهم غرناطة.

أما المدن التي سقطت في عصرهم ومعها قد سقطت دولة بني الأحمر،فمنها:

"**اشبيلية**"كانت أيام الدولة الإسلامية، أعظم مدن الأندلس وأجملها، وكانت أعظم وأجمل من قرطبة ذاتها. و كانت هذه المدينة دار الملك في عصر بني عباد، وفي أيام الموحدين أيضا.وسقطت في أيدي القشتاليين في ٢٧ رمضان سنة ٦٤٦هـ(٢٣ نوفمبر ١٢٤٨م) أعني بعد سقوط قرطبة باثني عشر عاما.حاصرها"فرنا ندو الثالث"من كل جانب،ومن الأحداث المؤلمة وجود ابن الأحمر بقواته إلى جانب قوات النصرانية المحاصرة، يشترك مع أعداء أمته ودينه.

ولم يبق لأشبيلية أي طريق للاتصال بالعالم الخارجي سوى قلعة طر يانة(٨٧)، ثم قطع النصارى كل طريق عن أشبيلية(٨٨) .

١٤

استمر الحصار حول أشبيلية وطريانة، حتى لم يجد زعماء أشبيلية مفرا من التسليم، فعرضوا تسليم ثلث المدينة فرفض فرنا ندو الثالث، فعرضوا نصف المدينة فأبى، فانتهت المفاوضات بين الفريقين على أن تسلم المدينة كاملة سليمة، وأن يغادر سكانها ،وأن تسلم مع المدينة سائر الأراضي التابعة لها.

وهكذا سقطت أشبيلية حاضرة الأندلس بعد أن ظلت خمسة قرون تحكم بالحكم الإسلامي منذ أن فتحها موسى بنُ نصير.وكانت مركزا للحضارة ومنارة العلم، ومأوى للعلماء والأدباء.

كانت من ذلك الحين حتى أوائل القرن السادس عشر، دار الملك في قشتالة. تحتفظ أشبيلية بمنارة المسجد، وقد قام بإنشاء هذا المسجد عاهل المغرب والأندلس الخليفة أبو يعقوب يوسف الموحدي(٨٩) في شهر رمضان سنة ٥٦٧هـ. وكانت يومئذ قاعدة حكم الموحدين بالأندلس. وقد حول هذا المسجد إلى كنيسة.

ينتسب إلى المدن التي سقطت في عصرهم أكابر العلماء، ومن هذه المدن:

"**ألَش**"(٩٠)كانت أيام المسلمين مركزا من مراكز العلم في شرقي الأندلس، وإليها ينتمي بعض أكابر العلماء (٩١).

"**أَرْكَش**"(٩٢) سقطت في يد القشتاليين سنة٦٤٧هـ.وكانت أيام المسلمين مركزا من مراكز العلم في شرقي الأندلس،وإليها ينتمي عدد من أكابر العلماء.

"**جبَل طارق**"منذ القرن الثالث عشر الميلادي، تتوالى حملات أسبانيا النصرانية لافتتاح هذا المعقل

العظيم. ففي سنة(٧٠٩هـ)استولى القشتاليون لأول مرة على جبل طارق. ثم استرده الأندلسيون بمعاونة أبي الحسن المريني(٩٣)ملك المغرب في سنة(٧٣٣هـ)، واستمر في يد المسلمين زهاء قرن وثلث. وفي سنة ٨٨٦هـ استولى الأسبان أخيرا على جبل طارق.وها هو سقوطها الأخير.ثم استولى عليها الإنجليز في سنة ١١١٥هـ، وحتى الآن هي تحت الاستعمار البريطاني.

١٥

"**بلَش مالقَة**"(٩٤) كانت أيام مملكة غرناطة الإسلامية من أهم قواعدها الجنوبية، وكانت فوق ذلك موطن كثير من العلماء والأدباء الذين اشتهروا في القرن الثامن الهجري.سقطت في أيدي القشتاليين.

"**غرناطة**"كانت آخر مدينة أندلسية سقطت في يد الملكين الكاثوليكيين في ربيع الأول سنة ٨٩٧هـ. قد سقطت جميع المدن الإسلامية على يد النصارى و بقيت غرناطة وحدها لمدة عامين(٩٥)،أما قصة سقوطها بأن الاتحاد بدأ بين المملكتين، فيضم أكبر مملكتين مسيحيتين وهما أراجون وقشتالة بزواج"إيزابيلا"ملكة قشتالة من"فرنا ند ملك" أرجوان". وكان الحلم عندهما هو دخول غرناطة والقيام في الحمراء. في ذلك الوقت كانت غرناطة مقسمة في مملكتين، يحكم أبو عبد الله محمد علي أبو الحسن النصري(٩٦) على قسما،ويحكم أبو عبد الله محمد المعروف بالزغل(٩٧) قسما آخر. وقد بدأ الملكان الكاثوليكيان هجومهما على مملكة "زغل"ونجحا،ثم أرسلا إلى أبي عبد الله النصري يطلبان منه فسلم مدينة الحمراء الزاهرة فرفض وبدأت الحرب بين المسلمين والنصارى واستمرت عامين تحت قيادة "موسى بن أبي الغسان"(٩٨)، لكن مع ذلك كان الحاكم ضعيفا فاستلم مفاتيح الحمراء إلى الملكين الكاثوليكيين، وعند ما كان ركب سفينته تاركا غرناطة حينئذ بكى، وتلقى من أمه الكلمات التي حفظها التاريخ(ابك مثل النساء ملكا لم تحفظه حفظ الرجال).

أما زمن سقوطها هي نفس السنة التي اكتشف فيها كولومبس العالم الجديد.يبلغ سكان مدينة غرناطة في أيام الدولة الناصرية أكثر من مائتي ألف نسمة، منهم اليهود و القشتاليين و الجنويين والبنادقة. الذين يشتغلون بالتجارة والأعمال المالية، ولما ضعفت مملكة غرناطة، وأخذت أطرافها تسقط في أيدي الأسبان، هرع المسلمون إلى العاصمة الإسلامية من كل صوب. ولما سقطت غرناطة في أيدي الأسبان غادرها عشرات الألوف من أهلها المسلمين إلى المغرب. وقد كانت غرناطة أيام الدولة الإسلامية، أعظم مركز للعلم والعرفان في الغرب الإسلامي(٩٩).

١٦

ومن العلماء ابن خلدون(١٠٠) ولسان الدين بن الخطيب(١٠١). فأنشئت جامعة غرناطة في سنة ٩٣٧هـ. ويقع بناء الجامعة القديم في وسط غرناطة، وقد أنشئت إلى جوارها كنيسة جميلة

الطراز. أما من الآثار الأندلسية الباقية قصر الحمراء وجنة العريف. وقد حول المسجدان الكبيران اللذان كانا بحي البيازين أيام المسلمين إلى كنيستين،وما زال مسجد غرناطة القديم قائما هناك. ولكن بناء هذا المسجد القديم أزيل منذ١٢١٤هـ(١٠٢).

الأسباب التي أدت إلى سقوط الأندلس

١- ضعف العقيدة والانحراف عن التحالف مع النصارى والخضوع لهم ومجاملتهم.

٢- إلغاء الخلافة وبداية عهد الطوائف.

٣- الاختلاف بين المسلمين.

٤- تخلى بعض العلماءعن القيام بواجبهم.

٥- مؤامرات النصارى ومخططاتهم.

٦- غدر النصارى ونقضهم للعهود.

٧-الرضى بالخضوع والذل تحت حكم النصارى.

٨- عدم الاستقرار السياسي .

٩- تقديم المصالح الشخصية على مصالح المسلمين

١٠- التكاثر المادي والتكالب على وسائل الترف.كان من أقوى الأسباب في سقوط الأندلس،فهي لم تسقط بالحرب،بل سقطت لسيطرة هذا العامل المادي على منهج الحياة.

١٧

الخاتمة

قمت بدراسة لكيفية سقوط الأندلس فلاحظت بأن حرب النصارى ضد المسلمين كانت تتخذ الطابع الديني الصليبي.وظلت المعارك مشتعلة خلال قرون طويلة إلى أن انتهت بالفاجعة العظمى,حيث سقطت الأندلس كلها بيد النصارى.

انتهى الإسلام من بلاد الأندلس بالكلية كأفراد وشعوب ولم ينته من البلاد الأخرى، والتي استعمرت استعمارا صليبيا.مثل الجزائر وليبيا ومصر وفلسطين؛ لأن في الأندلس دمرت ثقافة المسلمين وحضارتهم,وقام النصارى بتهجير المسلمين إلى خارج البلد إجباريا.ثم يهجرون إلى الأندلس من النصارى من أماكن مختلفة من الأندلس وفرنسا من يحل ويعيش في هذه المدن وتلك الأماكن التي خلفها المسلمون. وبذلك لم يعد يبقى في البلاد مسلمين.وحكم البلاد وعاش فيها بعد ذلك النصارى وأبناؤهم وعلى عكس ما كان يحدث في احتلال البلاد الإسلامية الأخرى .

عاد ذلك التاريخ البعيد بمشاهده الأصولية الدموية, ليذكرنا بأن التاريخ يعيد نفسه بشكل أو بآخر,كأنه يضع يديه ويشير إلى شواهد التاريخ التي نرى آثارها الممتدة حتى يومنا هذا في تاريخنا المعاصر.

وللأسف الشديد إن الاحتلال الذي حدث في الأندلس لم يتكرر في أي من بلاد العالم إلا في مكان مسلم واحد, وهو فلسطين.فما هو إلا تكرار ذلك التاريخ.ما يفعله اليهود الآن من تهجير اليهود إلى أرض فلسطين,وتدمير ثقافة المسلمين وقتلهم وإصرار اليهود على عدم عودة اللاجئين إلى ديارهم.

إن الشعب الأندلسي ينسى قضيته, كما ينسى العالم قضيت الأندلس يوما بعد آخر.وأخشى أن ينسى الفلسطينيون قضيتهم كما نسيها أهل الأندلس، الذين هاجروا إلى بلاد المغرب وإلى تونس والجزائر بعد عام أو عامين، أو عشرة أعوام،أو حتى بعد مائة عام. فقد مر الآن على سقوط الأندلس خمسمائة عام,فمن يفكر في تحريرها؟؟!!!!!

بعد إتمام الدراسة أستطيع أن أقول ان ما كان تاريخ الأندلس بكاءا على اللبن المسكوب,ولا عيشا في صفحات الماضي، إنما كان لأخذ الدرس والعبرة.

والذي يجب أن يشغلنا هو أن يعرف كل منا دوره في الحياة, وأن نقف مع تاريخ الأندلس. وقفة نفهم منها أحداث فلسطين والعراق وأحداث أفغانستان، والشيشان، وكوسوفا، والبوسنة والهرسك، وكشمير وغيرها من البلاد، وما دور الشعوب والأفراد في قضية فلسطين حتى لا تصبح أندلسا أخرى.

ولا تقول أمنا لنا:ابكوا كما تبكي النساء على ملك لم تحسنوا الذوذ عنه...

الهوامش

١- هو عقبة بن نافع القرشي الفهري، نائب إفريقيا لمعاوية وليزيد، وهو الذي أنشأ القيروان واسكنها الناس. شهد فتح مصر، واختطّ بها. وكان عقبة قد شارك في غزو إفريقية منذ البداية مع عمرو بن العاص واكتسب في هذا الميدان خبرات واسعة. (عمر بن عبد العزيز، معالم التجديد والإصلاح الراشدي على منهاج النبوة: علي محمد محمد الصلابي، ٥٦/٢. موقع الشيخ على الإنترنت(ب ت))

٢- طارق بن زياد: ولد نحو ٥٠هـ(٦٧٠م)، وهو فاتح الأندلس، وأصله من البربر، أسلم على يد موسى بن نصير،فكان من أشد رجاله. توفي نحو ١٠٢هـ(٧٢٠م). الأعلام: الزركلي،٣/ ٢١٧. الطبعة السادسة (١٣٦٧هـ)١٩٤٧م. دار العلم للملايين، بيروت.

٣- موسى بن نصير: هو أبو عبدالرحمن ، ولد سنة ١٩هـ (٦٤٠م) فاتح الأندلس، أصله من الحجاز. نشأ في دمشق. وخدم بني مروان وولي لهم الأعمال، فكان على خراج البصرة في عهد الحجاج وغزا إفريقية في ولاية عبدالعزيز ابن مروان. ولما آلت الخلافة إلى الوليد بن عبدالملك ولاه إفريقية الشمالية وما وراءها من المغرب سنة ٨٨هـ فأقام بالقيروان. توفي سنة ٩٧هـ(٧١٥م). الأعلام: ٧/ ٣٣٠)

٤- آل عمران: ١٤٠.

٥- التوبة : ٨.

٦- المائدة: ٥١.

٧- موسى بن نصير بن عبد الرحمن بن زيد اللخمي، ولد سنة ١٩هـ ، نشأ في دمشق ،ولي غزو البحر لمعاوية ،وغزا قبرص، خدم بني مروان،وغزا إفريقية في ولاية عبد العزيز بن مروان،وفي عهد الوليد بن عبد الملك أصبح واليا إفريقية الشمالية والمغرب.فاتح الأندلس،ثم دخل مصر.ففي عهد سليمان بن الوليد حج معه فمات بالمدينة سنة ٩٧هـ.(الأعلام:خير الدين الزركلي، ٣٣٠/٧) .

٨- السمح بن مالك الخولاني: من بني خولان، استعمل عمر بن عبد العزيز على الأندلس، واستشهد غازيا بأرض الفرنجة في معركة بلاط الشهداء سنة ١٠٢ هـ.(الأعلام ١٣٩/٣)

٩- الوليد بن عبد الملك بن مروان: من خلفاء الدولة الأموية في الشام.ولد سنة ٤٨هـ أول من أحدث المستشفيات في الإسلام،بنى مسجد المدينة بناءا جديدا، وصفح الكعبة ،بنى المسجد الأقصى ، ومسجد الجامع الأموي، مات في دمشق سنة ٩٦هـ،ودفن فيها.(الأعلام : ١٢١/٨)

١١ – أ.المعجب في تلخيص أخبار المغرب:عبد الواحد المراكشي، ص٦ ، مدينة لندن بمطبع بريل سنة(١٢٩٨هـ) ١٨٨١م .

ب–البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب:ابن عذارى، ص٢١٧ – www.al -mustafa.com

11عبد الرحمن بن عبد الله بن بشر بن الصارم الغافقي، أبو سعيد ،أمير الأندلس، أصله من غافق(يمن)

رحل إلى إفريقية ثم عاد إلى المغرب، اتصل بموسى بن نصيروولى قيادة الشاطئ الشرقي من الأندلس.ثم دعا العرب من اليمن والشام ومصر وإفريقية إلى منصرته لفتح بلاد الغال.وأقبلت عليه الجماهير ،فاجتاز بهم جبال البرانس .ونشبت حرب دامية مع ــشارل مارتلــ.قتل فيها عبد الرحمن سنة ١١٤هـ.(الأعلام: ٣/ ٣١٢).

١٢- عَنْبَسة بن سُحيْم الكلبي: والي أفريقيا على الأندلس سنة ١٠٣هـ، ازدادت الأندلس استقرارا في عهده، أصيب بجراحات فكانت سببا في وفاته. استشهد سنة سبع و مائة لأربع سنين وأربعة أشهر(نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب: أحمد بن المقري التلمساني، المحقق: إحسان عباس، ٢٣٥/١. الطبعة الثانية (١٤١٧هـ) ١٩٩٧م. الناشر : دار صادر- بيروت – لبنان)

١٣- سبتماوية: تقع هذه المدينة على ساحل البحر الأبيض.

١٤- عبد الرحمن بن معاوية بن هشام بن عبد الملك بن مروان:الملقب بصقر قريش، ويعرف بالداخل الأموي ،مؤسس الدولة الأموية في الأندلس،أحد عظماء العالم،ولد في دمشق سنة ١١٣هـ،ولما انقرض ملك الأمويين في الشام،وتعقب العباسيون رجالهم بالأسر،أقام في قرية على الفرات ،ثم قصد المغرب،دخل قرطبة بعد قتل واليها يوسف بن عبد الرحمن القهري،وبنى فيها عدة مساجد والقصر،اطمأن إليه أهل الأندلس حينما جعل الخطبة للمنصور العباسي .توفي بقرطبة سنة ١٧٢هـ.(أ-الأعلام ٣ /٣٣٨.

ب-الموسوعة العربية العالمية، ص١.المكتبة الشاملة.)

١٤- أ- المعجب في تلخيص أخبار المغرب:عبد الواحد المراكشي، ص١١٠.

ب - تاريخ ابن خلدون: ابن خلدون، ضبط المتن ووضع الحواشي والفهارس:الأستاذ خليل شحاذة، مراجعة الدكتور:سهيل ذكار.١٥٤/٤ .الطبعة٢٠٠١م دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع .

١٥- يوسف الفهري:ولد بالقيروان سنة ٧٢هـ، كان أمير الأندلس إلى أن دخل عبد الرحمن فيها.اضطلع بالحكم نحوا من عشر سنوات، مستقلا عن خليفة دمشق الأموي،وأحد القادة الدهاة الفصحاء. (الأعلام :٢٣٦/٨.)

١٦- هشام بن عبد الرحمن الداخل:أبو الوليد، ثاني أمراء الدولة الأموية بالأندلس، ولد بقرطبة سنة ١٣٩هـ، كان حازما شديدا شجاعا شديدا على الأعداء،تم بناء جامع قرطبة.أهل الأندلس يشبهونه بعمر بن عبد العزيز بسبب عدله.توفي سنة ١٨٠هـ.(الأعلام :٨٦/٨.)

١٧- عبد الرحمن الثاني:هو عبد الرحمن بن الحكم بن هشام بن عبد الرحمن الأموي الداخل، أبو المطرف، ولد سنة ١٧٦هـ.وكانت أيامه أيام سكون وعافية.له غزوات كثيرة.أديب ينظم الشعر،مطلعا على علوم الشريعة وبعض فنون الفلسفة.ومدة ولايته ٣١ سنة و٣ أشهر،ووفاته بقرطبة سنة ٢٣٨هـ. (الأعلام :٣٠٥/٣.)

١٨- عبد الرحمن الثالث:أول من تلقب بالخلافة من رجال الدولة الأموية في الأندلس، ولد بقرطبة سنة ٢٧٧هـ وتوفي بها سنة ٣٥٠هـ، نشأ يتيما ،كان أعظم أمراء بني أمية في الأندلس، كبير القدر،كثير المحاسن،محبا للعمران ،مولعا بالفتح وتخليد الآثار،أنشأ مدينة الزهراء ،وبنى بها قصر الزهراء المتناهي في الجلالة. (الأعلام ٢٩٦/٣.)

١٩- أ دراسة لسقوط ثلاثين دولة إسلامية:عبد الحميد عويس، ص ٨- ١٠.www.al-mustafa.com

-ب- انظر:البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب:ابن عذارى،ص٢٤١-٣٧٥.

٢٠- إبراهيم بن يحيى النقاش: أبو إسحاق المعروف بابن الزرقالة ،فلكي أندلسي من أهل طليطلة،اشتهر في أيام المأمون بن ذي النون ،وانتقل منها إلى قرطبة واستوطنها وتوفي بها،من كتبه"العمل بالصَفِيحَة الزِّيْجِيّة"و"التدبير"في الفلك،"رسالة في طريقة استخدام الصفيحة المشتركة لجميع العروض"في الفلك.(الأعلام١/ ٧٩ ٩.

٢١- أبو القاسم الشاطبي:ولد بشاطبة سنة ٥٣٨هـ، القاسم بن فيره بن خلف بن أحمد الرعيني، أبو محمد الشاطبي،إمام القراء،كان ضريرا،وتوفي بمصر سنة ٥٩٠هـ،وهو صاحب"حرز الأماني"قصيدة في القراءات تعرف بالشاطبية.كان عالما بالحديث والتفسير واللغة.(الأعلام٥/١٨٠)

٢٢- عَباس بن فِرنَاس: أبو القاسم من أهل قرطبة من موالي بني أمية في عصر الخليفة عبد الرحمن الثاني،كان فيلسوفا شاعرا، له علم بالفلك ،وأول من استنبط في الأندلس صناعة الزجاج من الحجارة ،وصنع "الميقاتة "لمعرفة الأوقات ،وأول من صنع جناحين وطار بهما .(الأعلام٣ /٢٦٤)

٢٣- ابن مالك:محمد بن عبد الله الطائي الجياني:أحد الأئمة في علوم العربية،ولد في جيان(بالأندلس)سنة ٦٠٠هـ وانتقل إلى دمشق فتوفي فيها سنة ٦٧٢هـ.أشهر كتبه "الألفية"في النحو،و"تسهيل الفوائد"في النحو،"إيجاز التعريف"في صرف،"العروض"في علم العروض ،وغير ذلك.(الأعلام:٦/٢٣٣.):

٢٤- ابن عبد ربه: ابن حبيب بن حُدَير بن سالم،ولد سنة ٢٤٦هـ،كان أديبا وصاحب العقد الفريد،من أهل قرطبة،كان شاعرا كبيرا،توفي سنة ٣٢٨هـ.(وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان:ابن خلكان، المحقق:الدكتور إحسان عباس، ١ / ٢٤٠ -٢٤١، الطبعة الثانية(١٣٦٤هـ)١٩٤٤م. منشورات الشريف الرضي.)

٢٥- صُبح: ولدت سنة(٣١٨هـ)٩٣٠م،وتوفيت سنة(٣٨٩هـ)٩٩٩م،جارية ثم سلطانة الحكم المستنصر بالله وأم هشام المؤيد.

٢٦- المنصور بن أبي عامر:هو محمد بن عبد الله بن عامر،المعروف بالمنصور بن أبي عامر، الملقب بالحاجب،أمير الأندلس في دولة المؤيد الأموي.ولد سنة ٣٢٦هـ،وأصله من الجزيرة الخضراء.مات في إحدى غزواته بمدينة سالم سنة ٣٩٢هـ. (الأعلام: ٦/٢٢٦.)

٢٧- أ.المعجب في تلخيص أخبار المغرب:عبد الواحد المراكشي ص: ١٧-٢١

ب- تاريخ ابن خلدون: ابن خلدون، ٤/٨٨،الطبعة(١٤٢١هـ)٢٠٠١م.

٢٨- البربر:قبائل شمال غربي إفريقيا في منطقة الصحراء الكبرى، وعدد أفراد هذه القبائل ١٥ ألفا نسمة.يتبع الكثير منهم التقاليد الإسلامية العربية، يعيشون في قرى صغيرة تقع غالبا في منطق جبلية وعرة.وهم أول من سكن الساحل الغربي للبحر الأبيض المتوسط في إفريقيا،ويرجع وجودهم في هذه المنطقة إلى نحو عام ٣٠٠٠ق م،أو قبل ذلك.(صبح الأعشى:القلقشندى،١/٥٠ ،موقع الوراق.المكتبة الشاملة)

٢٩- الصقالبة:كان الصقالبة في الأندلس لهم دور بارز في السياسة ،وهم طبقة اجتماعية تشبه طبقة المماليك الأتراك في المشرق الإسلامي.وقد استخدم الأمويون في الأندلس هؤلاء الصقالبة للحد من نفوذ الأرستقراطية العربية في الحكم،وإضعاف سيطرة الجند من العرب والبربر،وكان الصقالبة يقومون بدور كبير في سياسة الدولة الأموية،إذ شاركوا في المؤتمرات التي قامت في قرطبة وغيرها من مدن الأندلس.وكانوا من أولاد ماراي بن يافث بن نوح.(نهاية الأرب في فنون الأدب: شهاب الدين أحمد بن عبد الوهاب النويري،١٥/ ٢٢٠الطبعة(١٤٢٤هـ)٢٠٠٤م. دار الكتب العلمية-بيروت / لبنان)

٣٠- دراسة لسقوط ثلاثين دولة إسلامية :عبد الحليم عويس،ص ١١-١٣.

٣١- ألفونسو السادس:ملك قشتالة وليون وأستو ريا

٣٢- مجريط: اختطت فوق سطح جبل وادي رملة شمالي طليطلة،وجنوب غربي وادي الحجارة ،مشرفة على الضفة اليمنى لنهر منثنارس ،أحد أفرع التاجه.(الآثار الأندلسية الباقية في أسبانيا والبرتغال:محمد عبد الله عنان، ص٣٣١ الطبعة الثانية(١٣٨٠هـ) ١٩٦١م ،الناشر:مؤسسة الخانجي بالقاهرة)

٣٣- دراسة لسقوط ثلاثين دولة إسلامية :عبد الحليم عويس،ص ١١-١٣.

٣٤-سعيد بن سالم الثغري ،هو وهب بن مسرَة،أبو الحزم التميمي الحجازي،فقيه مالكي،من أهل وادي الحجارة،له كتاب في "السنة وإثبات القدر والرؤية "،قال ابن حجر العسقلاني:تكلم في شيء من القدر،فعابوا عليه ،وتبعه جماعة على مقالته.(الأعلام ١٢٥/٨)

٣٥- أبو القاسم مسلمة المجريطي:ابن إبراهيم أبو القاسم الأندلسي القرطبي ،المحدث،سافر إلى بلاد كثيرة منها مكة ومصر واليمن والبصرة ،ورجع إلى بلده بعلم كثير.قال ابن الفرضي:توفي سنة ثلاث وخمسين وثلاثمائة .(سير أعلام النبلاء:الإمام شمس الدين الذهبي، المحقق:شعيب الأرنؤوط،حقق هذا الجزء:أكرم البوشي. ١١٠/١٦، — ١٦٢، الطبعة السابعة١٤١٠هـ)١٩٨٩م.مؤسسة الرسالة .)

٣٦- أ.الآثار الأندلسية الباقية في أسبانيا والبرتغال:محمد عبد الله عنان:ص:٣٣١-٣٣٢

ب- تاريخ ابن خلدون:ابن خلدون ١٥٤/٤-٢٢٩

٣٧- ابن حزم:علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الظاهري،أبو محمد،عالم الأندلس في عصره،وأحد ائمة الإسلام،ولد بقرطبة سنة ٣٨٤هـ،كان فقيها حافظا يستنبط الأحكام من الكتاب والسنة،وانتقد كثيرا من العلماء والفقهاء،فرحل إلى بادية لبلة(بالأندلس)فتوفي هناك سنة ٤٥٦هـ.أشهر مصنفاته:جمهرة الأنساب،الناسخ والمنسوخ،فضائل الأندلس،رسالة في الأخلاق،وغير ذلك.(الأعلام٢٥٤/٤-٢٥٥.)

٣٨- ابن بسام:علي بن بسام الشنتريني الأندلسي،أبو الحسن أديب،من الكتاب الوزراء،اشتهربكتابه"الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة"في ثمانية مجلدات.توفي سنة ٥٤٢هـ.(الأعلام ٢٦٦/٤.)

٣٩- انظر:أ.مجلة-العربي-العدد ٢٥٧ إبريل ١٩٨٠م، محمد عبد الله عنان:نبؤات أندلسية قبل الزوال

ب-البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب: ابن عذارى ص، ١-٤١٢

٤٠- يوسف بن تاشفين،أبو يعقوب اللّمتوني،البربري،أمير المرابطين بنى مراكَش و كثرت جيوشه،كان كثير العفو ،مقربا بالعلماء،حازما يخطب لخليفة العراق،مات في أول سنة خمس مائة.(سير أعلام النبلاء: ١٩/ ٢٥٤.)

٤١- معركة الزلاقة:وقعت في ١٢رجب ٤٧٩هـ بين جيوش دولة المرابطين مع جيش المعتمد بن عباد،والتي انتصرت انتصارا عظيما على قوات الملك القشتالي"ألفونسو السادس"،كانت للمعركة دور هام في تاريخ الأندلس الإسلامي،وقد أخرت سقوط الدولة الإسلامية في الأندلس لمدة تزيد عن قرنين ونصف.(الموسوعة العربية العالمية ،باب الصوم،ص١٠)

٤٢-دولة الإسلام في الأندلس:محمد عبد الله عنان، العصر الثالث،ص٢٧.الطبعة الثانية(١٤١٠هـ)١٩٩٠ م.الناشر:مكتبة الخانجي بالقاهرة.

٤٣- أبو عمران الفاسي: هو موسى بن عيسى أبي الحاج الغَفَجُومي،ولد سنة ٣٦٨هـ،شيخ المالكية بالقيروان،وأصله من فاس،سكن ومات بالقيروان،زار الأندلس والمشرق.مات سنة ٤٣٠هـ،ومن كتبه–الفهرست-.(الأعلام٧/ ٣٢٦).

٤٤- عبد الله بن ياسين بن مكو الجز ولي المصمودي ،الزعيم الأول للمرابطين ،وصاحب الدعوة الإصلاحية فيهم.توفي سنة ٤٥١هـ.(الأعلام٤/١٤٤).

٤٥- طليطلة:تقع في منعطف نهر التاجه على بعد خمسة وسبعين كيلومترا من مدريد.(الآثار الأندلسية الباقية في أسبانيا والبرتغال:عبد الله عنان ص، ٨٠).

٤٦- المولدون: وهم الجيل الثاني من المسلمين الأسبان،ينقسم إلى نوعين :النوع الأول:هم الذين نتجوا عن تأثر ثقافي وديني بالعرب،ولكن من الناحية العرقية كانوا من الأسبان الخلص،أما النوع الثاني فهم الذين نتجوا عن تأثر ثقافي وديني بالعرب،حيث كان الأب عربيا،والأم أسبانية.(الموسوعة العربية العالمية:باب:أمريكا اللاتينية،ص٩).

٤٧- القادر بالله يحيى: يحيى بن موسى بن ذي النون،من البربر، أحد من كانت لهم إمارة في الأندلس.توفي سنة ٣٢٥ هـ. (الأعلام ١٧٤/٨).

٤٨-المتوكل بن الأفطس:عمر بن محمد،أبو حفص التجيبي،آخر ملوك بني الأفطس أصحاب "بطليوس"في الأندلس،كان أديبا شاعرا.قتل سنة ٤٨٩هـ،وفي رثائه وولديه نظم ابن عبدون قصيدته المشهورة التي أولها:"الدهر يفجع بعد العين بالأثر".(الأعلام ٦٠/٥)

٤٩- انظر:الآثار الأندلسية الباقية في أسبانيا والبرتغال:محمد عبدالله عنان، ص٨٠-٩٢.

٥٠- المعجب في تلخيص أخبار المغرب: محمد عبدالواحد المراكشي، ص:١٦٢.

٥١- محمد بن تومرت:أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن تومرت:الملقب بالمهدي ،ولد سنة ٤٥٨هـ،مؤسس الدولة الموحدية في الأندلس،اشتهر منذ صغره بالتقوى والورع،رحل إلى بلاد المشرق ليكمل دراسته في أهم المراكز العلمية هناك.، ويزعم أنه التقى بأبي حامد الغزالي صاحب كتاب_إحياء علوم الدين -، ثم رجع إلى المغرب،توفي سنة ٥٢٤هـ.(المحاضرات في اللغة و الأدب: اليوسي، ٥٦/١.موقع الوراق.)

٥٢- معركة الأرك:وقعت في ٨ شعبان ٥٩١هـ بين قوات الموحدين بقيادة السلطان المغربي أبو يوسف يعقوب المنصور وقوات ملك قشتالة ألفونسو الثامن،كان لها دور عظيم في حكم الموحدين.(الموسوعة العربية العالمية:الباب:المرينيين.ص١.)

٥٣- أ-المعجب في تلخيص أخبار المغرب:محمد عبد الواحد المراكشي،ص:١٦٦

ب- دولة الإسلام في الأندلس:محمد عبد الله عنان ص:٢٧-٣١ القسم الأول.

ج-الاستقصاء لأخبار دول المغرب الأقصى:أحمد بن خالد الناصري،المحقق:جعفر الناصري،محمد الناصري،١٣/٣ ،الطبعة(١٣٧٣هـ)١٩٥٤م.دار الكتاب بالدار البيضاء المغرب.

٥٤- طَرْطُوشَة: تقع مدينة طرطوشة نحو خمسين كيلومترا من طركونة.وتقع على نهر إيبرو بالقرب من البحر الأبيض المتوسط.(اللباب في تهذيب الأنساب: أبو الحسن علي بن أبي الكرم محمد بن محمد الشيباني الجزري،٢٨٠/٢،الطبعة(١٤٠٠هـ) ١٩٨٠م،دار صادر/ بيروت-لبنانٍ)

٥٥- بَاجَة:تقع مدينة باجة في النصف الجنوبي لولاية- ألنتيجو-جنوب شرقي لشبونة. وبينها وبين قرطبة مائة فرسخ .(صفة جزيرة الأندلس: الحميري،١٣/١.موقع الوراق.) .

٥٦- أبو الوليد الباجي:سليمان بن خلف بن سعد بن أيوب بن وارث التبيجي المالكي الأندلسي،من علماء الأندلس.له كتب عديدة في الفقه والحديث،ولد سنة ٤٠٣هـ بمدينة بطليوس،وتوفي بالمرية سنة ٤٧٤هـ.(وفيات الأعيان:ابن خلكان،ص٤٩٨-٤٠٩.)

٥٧- ابن رُشد: محمد بن أحمد بن رشد،ولد في قرطبة ،درس القرآن والفقه والطب والفلسفة،مات في مراكش. من أ هم كتبه :جوامع سياسة أفلاطون،شرح أرجوزة ابن سينا،و بداية المجتهد ونهاية المقتصد.(الأعلام:٥/٣١٦.)

٥٨- قُرطُبَة: مدينة أندلسية إسبانية،ترجع إلى العصر الروماني،تقع على سفح جبال قرطبة الجنوبي،على منحنى الضفة الشمالية لنهر الوادي الكبير،على دائرة عرض ٣٨ شمال خط الاستواء يبلغ عدد سكانها حوالي٣١٠٠٠٠ نسمة.اشتهرت أيام الحكم الإسلامي لأسبانيا حيث كانت عاصمة الدولة الأموية هناك. آثار البلاد وأخبار العباد:القزويني،١/٢٣٦.موقع الوراق.المكتبة الشاملة

٥٩- الآثار الأندلسية الباقية في أسبانيا والبرتغال:محمد عبد الله عنان،ص ٤٠٦-٤٠٨.

٦٠- ابن هود:هو رابع ملوك الدولة اليهودية،عاصمتهم سرقسطة.ولي بعد وفاة أبيه سنة ٤٧٨هـ.واستمر الإمارة إلى أن قتل شهيدا في معركة.(الأعلام:١/٣٢١.)

٦١- ابن الأحمر:إسماعيل بن فرج بن إسماعيل بن يوسف بن نصر بن الأحمر،أبو الوليد ،خامس ملوك دولة بني نصر في الأندلس.ولد سنة ٦٨٠هـ وتوفي سنة ٧٢٠هـ،قتله ابن عمه محمد بن إسماعيل بطعنة خنجر في غرناطة.(الأعلام:١/٣٢١.)

٦٢- الآثار الأندلسية الباقية في أسبانيا والبرتغال:محمد عبد الله عنان، ص ١٨.

٦٣- ماردة:تقع على شرقي بطليوس على الضفة الشمالية لنهر وادي يانة.وكانت مدينة ينزلها الملوك الأوائل.(الروض المعطار في خبر الأقطار: محمد بن عبد المنعم الحِميري،المحقق:إحسان عباس.ص١/٥١٨.الطبعة الثانية ١٩٨٠م.مؤسسة للثقافة.بيروت.طبع على مطابع دار السراج.)

٦٤- بطليوس:تقع على مقربة من الحدود البرتغالية في منحنى نهر وادي يانة.خرج منها جماعة فضلاء.(النسبة إلى المواضع والبلدان: المؤرخ العلامة جمال الدين عبد الله الطيب بن عبد الله بن أحمد بامخرمة الحميري.ص٤٨.المكتبة الشاملة)

٦٥- الجزيرة الخضراء:مدينة ساحلية صغيرة في جنوب أسبانيا بجوار جبل طارق من الناحية الغربية وهي أول موضع نزل فيه طارق بن زياد ، كذلك سميت بجزيرة (أم حكيم) لأن طارقا ترك فيها زوجته (أم حكيم) عندما تقدم لغزو أسبانيا .(تعريف بالأعلام الواردة في البداية والنهاية لابن كثير،١/١٤٥.موقع الإسلام.المكتبة الشاملة)

٦٦- جبل الفتح: جبل في أقصى جنوب أسبانيا على البحر أخذ اسمه من فاتح الأندلس طارق بن زياد ، وقد سمي أيضا بجبل الفتح كما عرف كذلك باسم (الصخرة).(المرجع السابق:١/٤٠٥.)

٦٧- المستنصر بالله العباسي:هو منصور بن محمد،ولد سنة ٥٨٨هـ،ولي ببغداد بعد وفاة أبيه سنة ٦٢٣هـ،مؤسس – المدرسة المستنصرية– ببغداد،كان حازما عادلا حسن السياسة.وفي عصره استولى المغول على كثير من البلاد حتى كادوا يدخلون بغداد،فدافعوا عنها،واستمر المستنصر إلى أن توفي بها سنة ٦٤٠هـ. (الأعلام :٧/٣٠٤.)

٦٨- شاطِبة: مدينة كبيرة قديمة في شرقي الأندلس،وهي قريبة من جزيرة شقر. يذكر أهلها بالشر والظلم والتعدي.(.آثار البلاد وأخبار العباد: القز ويني،١/٢٢١.موقع الوراق.)

٦٩-ألمريَّة: مدينة كبيرة من كورة ألبيرة من أعمال الأندلس. كانت لها دار صناعة الأندلس وكان فيها ديوانها.ويصنع فيها ثياب الحرير الموشاة بالذهب ذات الصنائع الغريبة.(أ-الجغرافيا:ابن سعيد المغربي،الباب:الإقليم الرابع،٣٤/١.موقع الوراق

.ب-معجم البلدان:ياقوت الحموي،٩٩/٤.الطبعة(١٣٩٩هـ)١٩٧٨م، دار صادر -دار بيروت)

٧٠- بَلَنْسية: قاعدة من قواعد الأندلس، في شرق الأندلس، بينها وبين قرطبة على طريق بجانة ستة عشر يوماً، وعلى الجادة ثلاثة عشر يوماً.(أ. صفة جزيرة الأندلس: الحميري،١٧/١

ب. النسبة إلى المواضع والبلدان:جمال الدين الحميري،١٢٣/١.)

٧١-جَيَّان:مدينة وعاصمة مقاطعة تقع في جنوب أسبانيا وفي الشمال الغربي لإقليم الأندلس.(ejabat.google)

٧٢- اشبيلية:وهي مدينة عامرة على ضفة النهر الكبير المعروف بنهر قرطبة،تشتمل على كثير من أقاليم الشرق.(خريدة العجائب وفريدة الغرائب: ابن الوردي،٩/١.موقع الوراق.)

٧٣- الآثار الأندلسية الباقية في أسبانيا والبرتغال:محمد عبد الله عنان،ص ٢٠.

ب- مقدمة ابن خلدون:ابن خلدون،ص٢٣٢.موقع الوراق .المكتبة الشاملة

٧٤- أَرْجُونَة :بلدة في الأندلس،من ناحية جيان،بالقرب من أند وجز.انظر:معجم البلدان:ياقوت الحموي ١٤٤/١.

٧٥- وادي آش:مدينة أندلسية تقع شرق غرناطة بالقرب من بسطة، تقوم على نهر (آش)، كان لها شأن في عهد الحكم الإسلامي سقطت في يد الأسبان سنة ٨٩٥هـ.(أ.تعريف بالأعلام الواردة في البداية والنهاية لابن كثير:٤١٦/٢.

ب.الروض المعطار في خبر الأقطار:محمد بن عبد المنعم الحميري،المحقق:إحسان عباس،٦٠٤/١.

٧٦- أ- دولة الإسلام في الأندلس:محمد عبد الله عنان،ص٤١٠-٤٣٦

ب- الاستقصاء لأخبار دول المغرب الأقصى:أحمد الناصري،ص ٤٥.

٧٧- لبلة: مدينة كبيرة تقع غربي قرطبة،يتصل عملها بعمل أكشونية،بينها وبين قرطبة خمسة أيام. (معجم البلدان:ياقوت الحموي،١٠/٥).

٧٨- ٣- فرناندو الثالث:ولد سنة ٥٩٥هـ(١١٩٩م), وهو ملك ليون وكاسيتا. ودخل قرطبة يوم الأحد ٢٣ شوال ٦٣٣هـ(٢٩ يونيو سنة ١٢٣٦م). وفي سنة ٦٤٥هـ (١٢٤٨م) حاصر اشبيلية, واستولى عليها بعد حصار دام سنة وخمسة أشهر.توفي سنة ٦٤٩هـ(١٢٥٢م)ar.wikipedia.org

٧٩- أ- دولة الإسلام في الأندلس:محمد عبد الله عنان،ص٤١٠-٤٣٦

ب- الاستقصاء لأخبار دول المغرب الأقصى:أحمد الناصري،ص ٤٧.

٨٠- شريش: تقع عند مصب نهر الوادي الكبير في البحر المتوسط،(تعريف بالأعلام الواردة في البداية والنهاية لابن كثير،٧٧/٢.)

٨١- الاستقصاء لأخبار دول المغرب الأقصى:أحمد الناصري،ص ٤٩.

٨٢- محمد بن عبد الرحمن: أبو عبد الله من ملوك الدولة الأموية في الأندلس،مولده سنة ٢٠٧هووفاته سنة ٢٧٣هـ بقرطبة ،كان عاقلا،عادلا،أحبه أهل البلدان المستقلة.ومن المؤرخين من يشير إلى أن وزيرا له اسمه هاشم بن عبد العزيز أساء السيرة،فضاعت هيبة الدولة في أواخر أيامه.(الأعلام:١٨٩/٦.)

٨٣- الأمير عبد الله:ولد سنة ٢٢٩هـ،من ملوك بني أمية في الأندلس،كثير الصدقات،متقننا في العلوم،بصيرا بلغات العرب.يقول الشعر ويرويه،يعده المؤرخون من أصلح الأمويين في المغرب وأمثلهم طريقة وأتمهم معرفة.توفي بقرطبة سنة ٣٠٠هـ.(الأعلام:١١٩/٤.)

٨٤- السباباط:هي عبارة عن غرف مسقوفة بجذوع النخل و الحصير و الطين و تكون بين المنازل المتجاورة وكانت تعد آنذاك عنصراً جماليا معمارياً في القطيف.(www.google.com)

٨٥-انظر:أ- دولة الإسلام في الأندلس:محمد عبد الله عنان،ص٤١٠-٤٣٦.

ب-الآثار الأندلسية الباقية في أسبانيا والبرتغال:محمد عبد الله عنان، ص١٨-٣٤.

ج--الاستقصاء لأخبار دول المغرب الأقصى:أحمد الناصري،ص ٤٩.

٨٦-الحكم المستنصر:ولد بقرطبة سنة ٣٠٢هـ.بدأ الحروب الكثيرة في عصره،عالما بالدين،ملما بالأدب والتاريخ،عارفا في الأنساب،له شعر،محبا للعلماء.قيل إن مكتبته بلغت أربع مائة ألف مجلد.اتصلت ولايته في عشر عاما.توفي سنة ٣٦٦هـ.(الأعلام:٢٦٧/٢)

٨٧- طر يانة: حاضرة من حواضر أشبيلية.(معجم البلدان:ياقوت الحموي،ص٣٤.)

٨٨-الإحاطة في أخبار غرناطة: لسان الدين بن الخطيب، المحقق:محمد عبد الله عنان،ص٣٢٣.الطبعة الثانية (١٣٩٧هـ)١٩٩٧م ،ص٣٢٣ الناشر :مكتبة الخانجي بالقاهرة.

٨٩- أبو يوسف يعقوب الموحدي:ثالث خلفاء الموحدين بالمغرب.حكم من٥٧٩هـ إلى أن توفي بمراكش سنة ٥٩٤هـ.تميز عهده بالمشاريع الكبيرة. بنى مسجد الكتيبة في مراكش،وكذلك مسجد حسان في الرباط.هزم ألفونسو الثامن القشتالي في معركة الأراك.بعد هذا النصر اتخذ لقب-المنصور بالله-.(www.google.com)

٩٠- أُلَش:مدينة بالأندلس من أعمال تُدمير،اشتهرت بالنخيل لا توجد في غيرها من بلاد الأندلس.(معجم البلدان : ٢٤٥/١.)

٩١- دراسة لثلاثين دولة إسلامية: دكتور عبد الحليم عويس،ص٢٠

٩٢- أَرْكَش:تقع بين مرسية غرناطة على سطح مرتفع ،ويشقها من الوسط فرع لنهر شقورة ،وتحيط بها الجبال من المغرب.(الآثار الأندلسية الباقية في أسبانيا والبرتغال:محمد عبد الله عنان ص:٤٠)

٩٣- أبو الحسن المر يني .هو علي بن أبي سعيد عثمان بن يعقوب من أعظم ملوك الدولة المرينية،ومن أبرز علمائها وأدبها،الملقب بالمنصور،بويع بالملك بعد وفاة أبيه سنة ٧٣٢هـ.(العبر في خبر من غبر: أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز الذهبي، المحقق : أبو هاجر محمد السعيد ابن بسيوني زغلول.١٠٩/٤. دار الكتب العلمية — بيروت (ب ت))

٩٤- بلش مالقة:يقع على البحر الأبيض المتوسط،انظر: الآثار الأندلسية الباقية في أسبانيا والبرتغال: محمد عبد الله عنان ص:٢١٤ .

٩٥-أخبار سقوط غرناطة: واشنطن ايرفنغ:المترجم،الدكتور هلاني يحي نصري،ص٣٦٥، الطبعة(١٤٢٠هـ) ٢٠٠٠م.

٩٦- أبو عبدالله الصغير:ولد سنة ٨٦٤هـ.وهو آخر ملوك الأندلس المسلمين الملقب بغالب بالله.وكان ملكا على غرناطة .سلم غرناطة.سماه الاسبان بـ -الصغير-و-بو عبدل-.وسماه أهل غرناطة- الزغيبي-.رحل إلى المغرب

بعد تسليم غرناطة. بدأ الحرب بينه وبين من يحكم فاس.فقتل في تلك المعركة سنة ٩٣٣هـ. (www.wikipedia.com)

٩٧- الزغل:اسمه محمد،لقبه الباسل،لا يعرف أين ولد وأين توفي،حاكم أندلسي،حكم إمارة مالقة وأيضا مملكة غرناطة،ثم دخل في صراع مع ابن أخيه أبو عبد الله الصغير،كان مسببا في إضعاف المملكة الإسلامية وجعلها فريسة لمملكتي قشتالة وارجون.(الموسوعة العربية العالمية:الباب:بنو الأحمر ص١.)

٩٨- موسى بن أبي الغسان:تجاهلته المصادر التاريخية العربية تماماً.

٩٩-أ -معارك العرب في الأندلس:بطرس البستاني.الطبعة(١٤٠٧هـ) ١٩٨٧م .دار مارون عبود

ب- - نبذة العصر في أخبار ملوك بني نصر :ضبطه وعلق عليه ،الأستاذ الفريد البستاني:ص.٤٥٤ ، الطبعة الأولى(١٤٢٢هـ) ٢٠٠٢م مكتبة الثقافة الدينية

١٠٠- ابن خُلدون: عبد الرحمن بن محمد بن خلدون،الفيلسوف المؤرخ،ولد سنة ٧٣٢هـ،ونشأ بتونس،رحل إلى فاس وغرناطة وتلمسان والأندلس،وتولى أعمالا،ثم ولى في مصر قضاء المالكية،وتوفي فجأة في القاهرة سنة ٨٠٨هـ.اشتهر بمقدمة كتابه – العبر وديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والعجم والبربر-ومن كتبه "شرح البردة"،الحساب،ورسالة في المنطق.و"شفاء المسائل لتهذيب المسائل.تناوله كتاب من العرب في مؤلفاتهم،منها – حياة ابن خلدون-لمحمد الخضر بن الحسين،وفلسفة ابن خلدون لطه حسين وغيرهما.(الأعلام٣/٣٣٠).

١٠١- لسان الدين بن الخطيب: أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن سعيد الغرناطي الأندلسي،وزير بني الأحمر ملوك غرناطة،عارف بالنحو واللغة والأدبو الكتابة والشعر،ولد سنة ٧١٣هـ بمدينة غرناطة،مات مقتولا سنة ٧٧٦هـ، ومن رسائله رسالة في الشوق كتبها إلى ابن خلدون.

(أ.جواهر الأدب في أدبيات وإنشاء لغة العرب:السيد أحمد الهاشمي،٢/٢٠٥-٢٠٦،مؤسسة المعارف.بيروت. (ب ت).

ب.بغية الوعاء في طبقات اللغويين والنحاة:جلال الدين السيوطي.المحقق:محمد أبو الفضل إبراهيم،ص٢٢١.الناشر:المكتبة العصرية لبنان.ب.ت.)

١٠٢- أ- نبذة العصر في أخبار ملوك بني نصر :ضبطه وعلق عليه ،الأستاذ الفريد البستاني:ص.٤٥٥ .

ب-مجلة التاريخ العربي،الباب:كيف تطورت الآلة الإشبيلية والطرب الغرناطي،١١٩٠٤/١.

ج- مجلة التاريخ العربي،الباب:مشاهدات وأخبار عبد الباسط الظاهري في بلاد الأندلس،١٣٢٢٩/١.

د- مجلة الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة: الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، العدد:٣، الباب:آخر أيام غرناطة.٢١/٢. موقع الجامعةعلى الإنترنت:http://www.iu.edu.sa/Magazine

الإرهاب الإلكتروني أسبابه وآثاره وعلاجه

Cyber Terrorism: Reasons, Impacts & Solution

الدكتور محمد إلياس*

Abstract

Presently, the human life has effected in large scale from the development in the field of IT, electronic and internet. Internet is used everywhere and almost in all fields of human life. People from various back grounds such as science, politics, economic and religious are using internet for the promotion of their goals and objectives. Among others the cyber world is not unknown to the terrorists. The terrorism is existed in human life throughout from the existence of human being. As the human life is changing, methods of terrorism are also changing to adopt new ways. From the start of digital life the internet has been used frequently for terrorism purposes. The cyber terrorism made easy for the terrorists to contact other people belonging to their organizations. Sometimes communications for carrying out terrorist acts is also carried out through cyber word. This is the reason that this article has been written on this important issue. The article proceeds with introduction of cyber terrorism. Various types and objectives of cyber terrorism are also discussed in this part. The second part of the article discussed reasons of cyber terrorism; it provides details about the various reasons of terrorism such as personal reasons, religious reasons, social reasons and economic reasons. The third part of the article deals with effects of terrorism on Muslim society. It tells us about the economic, social and psychological effects of terrorism on Muslim society. In the last part, the article discusses the method to combat cyber terrorism. The strategy to be adopted by the Muslim societies to deal with the phenomena of terrorism has been included in the conclusion of the article.

إن الحمد لله نحمده ونستعينه، ونستغفره ونتوب إليه، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله

* الأستاذ المساعدبقسم الحديث وعلومه بكلية الدراسات الإسلامية (أصول الدين) الجامعة الإسلامية العالمية بإسلام آباد، باكستان.

وأشهد أن محمداً رسول الله، فإن من نعم الله علينا، تيسير وتوفير وسائل العلم والمعرفة ومن ذلك الشبكة العنكبوتية، فهي حقاً نعمة عظيمة، ولكن يوصف بأنها سلاح ذوحدين، كما أنها يستفاد منها في مجالات الخير، فقد تستخدم في ميادين التخريب والإفساد، ولم تقتصر الشريحة الباغية في نهب الأموال وجلب الفوائد بل تعدى ذلك إلى الإرهاب والترويع بطرق متعددة بهذه الوسيلة النافعة.

الشريحة الكبيرة من المجتمع مرتبطة بالشبكة العنكبوتية لأغراض عدة، ومن بين هذه الشرائح شريحة تحاول بث الرعب الإرهاب بهذه النعمة، ويستعملها في غير ما أوجد لها، ومراعاة لخطورة إجرام هؤلاء الشريحة، فقد حاولت أن أجمع المعلومات في هذا الصدد، وقد ذكرتُ في هذ البحث أولاً: الإرهاب الإلكتروني: تعريف المصطلحات، ونشأة الإرهاب وتطوره إلى الاعتماد على الإلكترونيات، وأهداف الإرهاب الإلكتروني، وخصائص الإرهاب الإلكتروني. وثانياً: أسباب الإرهاب الإلكتروني: الأسباب الشخصية، والأسباب الدينية والفكرية، والأسباب الاجتماعية، والأسباب الاقتصادية. وثالثاً: آثار الإرهاب الإلكتروني: الآثار الدينية، الآثار النفسية، الآثار الاجتماعية، الآثار الاقتصادية، ورابعاً: كيفية المعالجة لهذه الخطورة.

١-الإرهاب الإلكتروني ونشأته

تعريف الإرهاب والإرهاب الإلكتروني: الإرهاب لغة: كلمة الإرهاب مأخوذة من: رهِب بكسر الهاء، يرهب، رهبة أو رهباً، وهو بمعنى خاف مع تحرز واضطراب(١)، والأرهاب بفتح الهمزة: ما لا يصيد من الطير. والإرهاب بكسر الهمزة: بمعنى الإزعاج والإخافة، ولها معنى آخر وهو قدح الإبل عن الحوض وذيادها(٢).

الإرهاب إصطلاحا: عرِّف في اللغات القديمة: "حركة من الجسد تفزع الآخرين"(٣). وأيضاً ذُكر أن "الإرهاب فعل منسوب إلى كل شخص يقتل شخصاً آخر في ظروف مخالفة للقانون أو يسبب له ضرراً جسدياً بالغاً أو يخطفه أو يحاول القيام بفعل كهذا أو يشارك شخصاً قام أو حاول القيام بفعل كهذا" (٤). وعرفه القانون السوري واللبناني بأن الإرهاب: "جميع الأفعال التي ترمي إلى إيجاد حالة ذعر وترتكب بوسائل كالأدوات المتفجرة والأسلحة الحربية والمواد الملتهبة والمنتجات السامة أو المحرقة والعوامل الوبائية أو الجرثومة التي من شأنها أن تحدث خطراً عاماً"(٥). وقد عرّفه الدكتور هيثم قائلاً: "استخدام جميع الوسائل والأساليب المشروعة في بث الذعر والرعب في قلب العدو من أجل

أهداف معينة"(٦). وعرف مجمع البحوث الإسلامية بالأزهر الإرهاب بأنه: "ترويع الآمنين، وتدمير مصالحهم ومقومات حياتهم، والاعتداء على أموالهم وأعراضهم وحرياتهم، وكرامتهم الإنسانية، بغياً وإفساداً في الأرض"(٧). وكما عرفه المجمع الفقهي الإسلامي الدولي التابع لرابطة العالم الإسلامي الإرهاب بأنه: "العدوان أو التخويف أو التهديد مادياً أو معنوياً الصادر من الدول أو الجماعات أو الأفراد على الإنسان، في دينه أو نفسه أو عرضه أو عقله أو ماله بغير حق، بشتى صنوف العدوان وصور الإفساد في الأرض"(٨).

الإرهاب الإلكتروني: عرّفه الدكتور العجلان بأنه: "العدوان أو التخويف أو التهديد المادي أو المعنوي الصادر من الدول أو الجماعات أو الأفراد على الإنسان، في دينه أو نفسه أو عرضه أو عقله أو ماله بغير حق باستخدام الموارد المعلوماتية والوسائل الإلكترونية، بشتى صنوف العدوان وصور الإفساد"(٩). وفي ويكيبيديا: بأنه استخدام التقنيات الرقمية لإخافة وإخضاع الآخرين، أو هو القيام بمهاجمة نظم المعلومات على خلفية دوافع سياسية أو عرقية أو دينية(١٠).

نشأة الإرهاب وتطوره إلى الاعتماد على الإلكترونيات: الإرهاب وُجد مع وجود البشرية بل ويضيف على ذلك أن بعض العلماء يرون أنه كان قبل البشرية، واستدلوا بقوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾(١١)، فتصوروا الإفساد والسفك لما رأوا من قبل(١٢)، ثم نقل تفسير سيد قطب في هذه الآية: "ويوحي قول الملائكة هذا بأنه كان لديهم من شواهد الحال، أو من تجارب سابقة في الأرض، أم من البصيرة، ما يكشف لهم عن شيء من فطرة هذا المخلوق أو من مقتضيات حياته على الأرض، وما يجعلهم يعرفون أو يتوقعون أنه سيفسد في الأرض وأنه سيسفك الدماء...، ثم هم – بفطرة الملائكة البريئة التي لا تتصور إلا الخير المطلق، والسلام الشامل – يرون التسبيح بحمد الله والتقديس له، هو وحده الغاية المطلقة للوجود، وهو وحدة العلة الأولى للخلق... لقد خفيت عليهم حكمة المشيئة العليا، في بناء هذه الأرض وعمارتها، وفي تنمية الحياة وتنويعها، وفي تحقيق إرادة الخالق وناموس الوجود في تطويرها وترقيتها وتعديلها، على يد خليفة الله في أرضه، هذا الذي قد يفسد أحياناً وقد يفسك الدماء أحياناً، ليتم من وراء هذا الشر الجزئي الظاهر خير أكبر وأشمل"(١٣). وكما يشير القرآن الكريم إلى وجود هذه الظاهرة عند الأمم الغابرة، قال تعالى: ﴿قَالُوا حَرِّقُوهُ وَانْصُرُوا آلِهَتَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ

فَاعِلِينَ*قُلْنَا يَا نَارُ كُونِي بَرْدًا وَسَلَامًا عَلَى إِبْرَاهِيمَ﴾(١٤)، وهذا كان للإرهاب والتخويف للغير كما أنه للتنكيل لأهله، وقوله تعالى في قصة فرعون كذلك دليل على الإرهاب والتخويف، قال تعالى: ﴿إِنَّ فِرْعَوْنَ عَلَا فِي الْأَرْضِ وَجَعَلَ أَهْلَهَا شِيَعًا يَسْتَضْعِفُ طَائِفَةً مِنْهُمْ يُذَبِّحُ أَبْنَاءَهُمْ وَيَسْتَحْيِي نِسَاءَهُمْ إِنَّهُ كَانَ مِنَ الْمُفْسِدِينَ﴾(١٥)، وغير ذلك من تعذيب الأنبياء وأممهم خير دليل على الإرهاب على أهل الحق، وأما العرب فقد عرفوا الإرهاب قبل الإسلام من خلال ممارسات الصعاليك الذين تجمعوا في شكل عصابات منظمة تغزو وتغير وتقطع الطريق(١٦).

وأوّل من بدأ بممارسة هذا الفعل الشنيع في التاريخ الإسلامي هو فرقة الخوارج المدّعين إلى الإسلام، الذين قتلوا الأبرياء وأرهبوهم بلا ذنب ولا خطأ، فاستحلوا المحارم، وسفكوا الدماء، فقد اتخذت صورة التطرف والقسوة في معاملة الغير، فصاروا يمتحنون خصومهم ويستعرضونهم، وأخذوا يكرهون الناس على آرائهم بالقسوة والعنف واعتبروا دار غيرهم من المسلمين ديار حرب فاستحلوا قتالهم وسبيهم(١٧)، ومن ثمّ لم يتوقف الإرهاب بأشكاله المختلفة حتى توسعت دائرته ودخل في العالم الإلكتروني في عصرنا الحديث.

أول ظهور لمصطلح الإرهاب الإلكترونى: وقد كان أول ظهور لهذه المصطلح فى ثمانينيات القرن الماضي، واقتصر تناول ذلك المصطلح على الإشارة لتلك الهجمات التى يستخدم فيها الكمبيوتر ضد اقتصاد وحكومة الولايات المتحدة، ثم تسرّب هذا المفهوم مع بداية عقد التسعينيات الذي عم فيه الإنترنت واستخدامه، والظروف التى مر بها العالم العربى وجهت الانتباه إلى أهمية المجال الإلكترونى فى حركة العلاقات الدولية، خاصة مع دوره فى الحشد والتعبئة وتنظيم الاحتجاجات، والتى عصفت بحكم عدد من النظم العربية (١٨).

ومثال ذلك ما حدث في الولايات المتحدة الأمريكية حين تمكن أحد القراصنة من السيطرة على نظام الكمبيوتر في مطار أميركي صغير، وأطفأ مصابيح إضاءة ممرات الهبوط، وفي هذا القرن ما يسمى ب(ويكيليكس)، فاستغلوا الشبكة الالكترونية، وسرقوا معلومات سرية للغاية (١٩).فهذا كان تاريخ الإرهاب حتى تطور إلى أن دخل عالم التكنولوجيا، وأزعج العالم بأسره.

أهداف الإرهاب الإلكتروني: ومما لا شك فيه أن الإرهاب الإلكتروني له أهداف مثل ما يستهدف الإرهابيون عموماً ونستخلص مما سبق بأن الإرهاب الإلكتروني يهدف إلى تحقيق جملة من الأهداف الغير المشروعة ومن الممكن بيان أبرز تلك الأهداف، وهي: إلحاق الضرر بالبنية المعلوماتية الأساسية وتدميرها،

والإضرار بوسائل الاتصالات وتقنية المعلومات، أو بالأموال والمنشآت العامة والخاصة. والإخلال بالنظام العام، والأمن المعلوماتي، وزعزعة الطمأنينة. وتعريض سلامة المجتمع وأمنه للخطر. ونشر الخوف والرعب بين الأشخاص والدول والشعوب المختلفة. وتهديد السلطات العامة والمنظمات الدولية وابتزازها. والانتقام من الخصوم. والدعاية والإعلان لبعض منتجاتهم أو التنويه بضرورتها وأهميتها. وجذب الانتباه لأسباب شتى منها إظهار شخصيتهم أو تشبيع غرائزهم، أو بث أفكارهم الضالة. وإثارة الرأي العام. وجمع الأموال والاستيلاء عليها[٢٠].

خصائص الإرهاب الإلكتروني: إن الإرهاب بشكل عام يختلف عن الإرهاب الإلكتروني، فالإرهاب الالكتروني يتميز من عمومه بعددٍ من الخصائص والسمات التي يختلف فيها عن بقية الجرائم، وتحول دون اختلاطه بالإرهاب العادي، ومن الممكن أن نوجز أهم تلك الخصائص والسمات وهي: إن الإرهاب الإلكتروني يتطلب وجود الحاسب الآلي المتصل بالشبكة المعلوماتية والمزود ببعض البرامج اللازمة ولا يحتاج في ارتكابه إلى العنف والقوة. ويتميز الإرهاب الإلكتروني بكونه جريمة إرهابية متعدية الحدود، وعابرة للدول والقارات، وغير خاضعة لنطاق إقليمي محدود. وصعوبة اكتشاف جرائم الإرهاب الإلكتروني، ونقص الخبرة لدى بعض الأجهزة الأمنية والقضائية في التعامل مع مثل هذا النوع من الجرائم. وصعوبة الإثبات في الإرهاب الإلكتروني، نظراً لسرعة غياب الدليل الرقمي، وسهولة إتلافه وتدميره. ويتميز الإرهاب الإلكتروني بأنه يجري عادة بتعاون أكثر من شخص على ارتكابه. وأن مرتكب الإرهاب الإلكتروني يكون في العادة من ذوي الاختصاص في مجال تقنية المعلومات، أو على الأقل شخص لديه قدر من المعرفة والخبرة في التعامل مع الحاسوب والشبكة المعلوماتية. والمشاركة من قبل مجموعة من أنحاء العالم. ومن خصائص هذه الجريمة أنه يستطيع أن تقوم به جماعة من الناس حتى أولئك الذين لا يتعارفون فيما بينهم من أنحاء العالم، ويطمئن كلهم من التعرّف عليه فضلاً عن الإمساك عليه، عند العثور على أحد منهم مثلاً، فيقسمون الأعمال الجزئية فيما بينهم ومن ثم تحصل جريمة قادحة. صعوبة الإثبات أو اكتشاف دليل لمثل هذا الإرهاب. يصعب إقامة البرهان والدليل على مرتكبي هذه الجريمة للقبض عليهم أو رفع قضيتهم إلى محكمة دولية كانت أو محلية، فنظراً لسرعة غياب الدليل الرقمي، وسهولة إتلافه ومحوه مما يشجع القائمين بهذا العمل الشنيع. عدم وجود الحماية القوية أو ضعف بنية الشبكات المعلوماتية وقابليتها للاحتراق: والسهولة أيضاً من أهم الخصائص، ولكن

السهولة في الإرهاب الإلكتروني يتميز من النواحي، منها: سهولة الممارسة من جانب القيام به، فالشخص الذي لديه خبرة بسيطة يستطيع أن يقوم بهذه الجريمة، أو أن يحاول بالقيام، أو على الأقل تخويف وترويع الآخرين، لعدم وجود أي موانع أمامه، من حيث التعامل مع الكبيوتر أو الإنترنت. وسهولة الممارسة في أي مكان:وذلك لخفّة حمل الحاسوب أو المحمول، وتوفّره في كل مكان، والآن حتى وفي الموبائل، فطبيعة الشبكة يعين الشخص في القيام بهذه الجريمة، لتوفر السهولة أمامه فإن لم يستعمله في الخير يستعمله في الشر. وإمكانية القيام بالعملية في أي مكان شاء:أنه يمكن أن يمارس عمله في أية بقعة من الأرض شاء، فلا يحتاج إلى السفر أو الذهاب إلى تلك الأماكن، فعليه مجرد فتح الكمبيوتر وتحديد المواقع ثم القيام بهدفه. وإمكانية القيام في أي وقت شاء: مما يساعد المرء على القيام بهذه الجريمة إمكانية ممارسة هذه الجريمة بلا قيد من الزمن، فالشخص الذي يجد وقتاً يمارس فيه هذا العمل، ولا يعرقله شيء. فإن معظم المواقع الشبكية يستطيع أن يدخلها أحد بكل بساطة وتحدث خللاً فيها، لاسيما إذا كان الشخص محترفاً وماهراً في هذا المجال[٢١].

٢- أسباب الإرهاب الإلكتروني

إن أسباب الإرهاب عموما وأسباب وجود هذا النوع الإلكتروني من الإرهاب كثيرة، ومن أهمها ما يلي:

أولاً: أسباب شخصية: وقد تكون الأسباب التي يدفع الفرد إلى الإرهاب شخصية، وهذه الأسباب تختلف من شخص لآخر ومن المجتمع إلى الثاني، فمنها:

الإحباط أو الفشل في تحقيق بعض الأهداف مما يولد في نفسه الشعور بالنقص، ومن ثمّ يحاول إكمال هذا النقص بطريق هذه العملية، ويطمئن نفسياً أنه تحقق عملاً جلياً في حياته. وحب الشهرة والرغبة في الظهور ولفت الانتباه: وقد يكون السبب لهذا النوع من الإرهاب هو حب الشهرة وداء البروز على القنوات، فلذلك يتجه إلى هذا العمل، ويحاول أن يحصل على مكانة مرموقة بالتخويف والترويع بالجهاز. والشعور بعدم أهمية الأسرة أو المجتمع به ويقوم مثل هذه الأعمال لإثبات الأهمية الذاتية والمركز الأسري: وأحياناً يكون الرجل ذا موهبة عالية، ولكن الأهل أو الأسرة أو المجتمع لا يكتشفه أو لا يهتم به أو أنه يشعر ذلك كله، فلذا يرجع الرجل إلى الإرهاب لإكمال هذا النقص، فيحصل المال والشهرة معاً. وعدم الشعور بالانتماء للوطن والولاية له. والانعزال والوحدة والانفراد له مفاسد، فالمنفرد ليس له أي دين ولا وطن ولا ولاية، فهمّه هو إشباع رغباته وغرائزه

من غير التفات إلى مصلحة من بحوله. وافتقاد الفرد لأهمية دوره في الأسرة والمجتمع، وفشله في الحياة الأسرية، مما يؤدي إلى الجنوح واكتساب بعض الصفات السيئة. والإخفاق الحياتي والفشل المعيشي، وقد يكون إخفاقاً في الحياة العلمية أو العملية، أو المسيرة الاجتماعية، أو النواحي الوظيفية، أو التجارب العاطفية مما يجعله يشعر بالفشل في الحياة. ونقمة الشخص على المجتمع الذي يعيش فيه نتيجة ما يراه من ظلم وإهدار لحقوقه أو حقوق المجتمع، فيتولد لديه الحقد ومن ثَمَّ الاستعداد للقيام بأي عمل يضر المجتمع(٢٢).

ثانيًا: أسباب دينية وفكرية: ليس هناك دين سماوي يدعو إلى العنف والإرهاب، لأن جميع الأديان السماوية إنما جاءت لسعادة البشرية، سوى الأديان المحرفة، فإنهم قد أدخلوا فيها ما ليس منه، ولكن هناك أفهام خاطئة أو اجتهادات شخصية زائفة أو البُعد عن روح الشريعة وتعليماتها الأصلية الخالصة يؤدي إلى مثل هذا العمل ونوجزها فيما يلي:

أ. الفهم الخاطئ للمبادئ أو النصوص: ويرجع ذلك إلى السببين: الأول: ترك العلماء الكبار واللجوء إلى حديثي السن من بهم بعض المواهب كالخطابة والأسلوب البياني، وكان من الواجب الأعظم على الأمة أن تدرأ عن نفسها خطر أصحاب التفرق والتحزب والتمزق، بعدم الانخداع بمقولاتهم المعسولة، وعدم الدخول معهم في جماعاتهم وفرقهم وأحزابهم، وأن يحذّر بعضها بعضاً من أخطارهم، وأن تعتصم بحبل الله تعالى، وأن تنتهج على طريقة سلفها الصالح الذي لم يعرف إلى التفرق والتحزب والتمزق طريقاً، فهذا هو النصح الواجب في دين الله تعالى وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم، وهذا هو المنهج السليم الذي يعيد للأمة وحدتها وقوتها وعزتها، فإلى هذا السبيل فادعوا، وعلى هذا الطريق فسيروا(٢٣)، ويقول عبدالله بن مسعود رضي الله عنه: "لا يزال الناس بخير ما أتاهم العلم من أصحاب محمد صلى الله عليه وسلم من أكابرهم، فإذا جاء العلم من قبل أصاغرهم فذاك حين هلكوا"(٢٤)، وعن أبي أمية الجمحي أن رجلاً سأل رسولَ الله صلى الله عليه وسلم عن الساعة، فقال: "من أشراطها ثلاث: وإحداهن: التماس العلم من الأصاغر"(٢٥). والثاني: عدم مبالاة بعض الدعاة والخطباء والعلماء بتفاوت عقول الناس وعدم مراعاة ذلك عند تفهيهم ببعض أمور الدين، مع أن ذلك ذات أهمية كبرى، وينبغي مخاطبتهم حسب عقولهم وتظهر أهميته جلياً من هذه النصوص: عن علي رضي الله عنه أنه قال: "حدثوا

الناس بما يعرفون، أتحبون أن يكذب الله ورسوله"[٢٦]. وعن ابن مسعود رضي الله عنه:"ما أنت بمحدث قوماً حديثاً لا تبلغه عقولهم إلا كان لبعضهم فتنة"[٢٧].

ب. البعد عن شرع الله: وهو الذي يسبب الضلال والشقاء الذي تعانيه الدنيا بأجمعها، قال تعالى: ﴿وَمَنْ أَعْرَضَ عَنْ ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكًا وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَعْمَى﴾[٢٨]، وعلى ذلك فإن اللجوء إلى التطرف والإرهاب هو البعد عن الشريعة الإسلامية. ومن المؤسف حقاً أن من هؤلاء الذين يثيرون الجدل في هذه المسائل الجزئية والفرعية وينفخون في جمرها باستمرار ليشعلوا نار الفساد والفرقة، مع تفريطهم في واجبات أساسية مثل: بر الوالدين، أو تحري الحلال، أو أداء العمل بإتقان، أو رعاية حق الزوجة، أو حق الأولاد، أو حق الجوار، ولكنهم غضوا الطرف وضربوا الصفح عن هذا كله، وانغرقوا في دوامة الجدل الذي أصبح لهم هواية ولذة، وانتهى بهم إلى اللدد في الخصومة والمماراة المذمومة[٢٩].

ج. القول بلا علم: قال الله تعالى: ﴿وَلَا تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ الْكَذِبَ هَذَا حَلَالٌ وَهَذَا حَرَامٌ لِتَفْتَرُوا عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ إِنَّ الَّذِينَ يَفْتَرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ لَا يُفْلِحُونَ﴾[٣٠]. فمن يتقوّل في الدّين بلا فهم ولا بصيرة فإن مصيره حتما إلى الهلاك تابعاً كان أو متبوعاً.

د. الإهمال في القيام بعمل الدعوة والإرشاد والتوجيه من قبل المؤهلين سواء دينية أو تربوية: قال الله تعالى:﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُوحِي إِلَيْهِمْ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾[٣١].

هـ. الانقسامات الفكرية المتباينة بين التيارات المتنوعة والأحزاب المختلفة: وقد حذّر النبي صلى الله عليه وسلم عن ذلك، وبيّن مصير الأمة في ذلك، فقال صلى الله عليه وسلم: (افترقت اليهود على إحدى أو ثنتين وسبعين فرقة، وتفرقت النصارى على إحدى أو ثنتين وسبعين فرقة، وتفترق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة)[٣٢]، وقال الحسن البصري رحمه الله: "خرج عثمان بن عفان رضي الله عنه علينا يوماً يخطبنا، فقطعوا عليه كلامه، فتراموا بالبطحاء حتى جعلت ما أبصر أديم السماء، قال: وسمعنا صوتاً من بعض حُجر أزواج النبي صلى الله عليه وسلم، فقيل: هذا صوت أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها قال: سمعتها وهو تقول: ألا إن نبيكم قد برئ ممن فرق دينه واحتزب"[٣٣]، وتلت: ﴿إِنَّ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيَعًا لَسْتَ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ إِنَّمَا أَمْرُهُمْ إِلَى اللَّهِ ثُمَّ يُنَبِّئُهُمْ بِمَا كَانُوا يَفْعَلُونَ﴾[٣٤]. والأمر الأشدّ من التحزب هو تمسكهم بعقيدتهم والإيمان بأنهم على الحق وأن المخالف هو على الباطل، كما قال تعالى: ﴿وَإِنَّ هَذِهِ

أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاتَّقُونِ*فَتَقَطَّعُوا أَمْرَهُمْ بَيْنَهُمْ زُبُرًا كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ﴾(٣٥).

و. الجهل بمقاصد الشريعة الإسلامية، والتخرص على معانيها بالظن من غير يقين وتثبت، فحالهم كما وصف النبي صلى الله عليه وسلم: (يقرؤون القرآن ولا يجاوز تراقيهم)(٣٦).

ز. غياب الخوف في إنزال العقوبات وردع مرتكبي هذه الجرائم، سواء كان هذه الدار من العقوبات أو الخوف من العقوبات الأخروية.

ح. التشدد والغلو والتطرف المنهي عنه في الإسلام في نشر الأفكار والتعصب لها:أن الغلو والتطرف والتعصب يستوجب رد فعل من الناس مما يؤدي إلى الإرهاب والفساد ولذا قد حذّر عنه النبي صلى الله عليه وسلم بقوله:(إياكم والغلو، فإنما هلك من كان قبلكم بالغلو في الدين)(٣٧). وعن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "ألا هلك المتنطعون ثلاث مرات"(٣٨).

ط. الشعور بعدم وجود أية جهة محكمة في متابعة هذا الجرائم: ومن أسباب وجود هذا النوع من الإرهاب فقدان الثقة بين المؤسسات أو الحكومات، ولا يوجد فيهم الإخلاص ألبتة، فمن هذا الجانب تستفيد هذه الفئة وتستغل الفرصة، ويوقع الخسائر المادية أو المعنوية.

ي. عدم اكتشاف وصعوبة إثبات الجرائم على الإنترنت: وهذا من محفزات الإرهابيين أن يمارسوا هذا العمل البشع، فرغم اجتهاد وبذل كبير لا نقدر أن نتعرّف على هذا الشخص، فالرجل يوقع الخسائر القادحة ويخرج من الموقع بيسر وسهولة.

ثالثاً: أسباب اجتماعية: وهناك صور من الأسباب الاجتماعية، فمنها:

أ. التفكك الأسري: فالتفكك الأسري والاجتماعي لهما دور بازر في ظهور هذه الظاهرة، لأن التفكك يؤدي إلى إحباطٍ نفسيٍ ومن ثم يقدم على جريمة مهما كان خطره، لأنه منعزل عن الجماعة ولا يوجد من يرشده ولا هو يريد أن يساعده أحد، ومن هنا تظهر حكمة النبي صلى الله عليه وسلم حين حثّ وأكّد على لزوم الجماعة، فقال صلى الله عليه وسلم: (فعليك بالجماعة، فإنّما يأكل الذئب القاصية)(٣٩)، فالمجتمع الإسلامي يسود فيه الأمن المودة إذا أقيمت فيه المناصرة عاملاً على قول رسول الله صلى الله عليه وسلم: (انصر أخاك ظالما أو مظلومًا)(٤٠).

ب. إهمال التربية الحسنة: التي توجه الشخص بالتحلي بفضائل الأخلاق وتعزيز حب الأقدار في الوجدان، وبيان ما هو صالح مما هو طالح، وجاءت نصوص كثيرة في الحث على التربية، لما لها

من أثر بالغ، ولإهمالها عواقب وخيمة، فمنها: عن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: (ما من مولود إلا يولد على الفطرة، فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه)[٤١]. ولأهمية التربية فقد راعى الدين الحنيف هذا الجانب حتى من إرادة الزواج وحين الملامسة وبعد الولادة: عند إرادة النكاح: عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "تنكح المرأة لأربع: لمالها ولحسبها وجمالها ولدينها، فاظفر بذات الدين تربت يداك)[٤٢]. ثم عند إرادة الملامسة ألا يغيب عن باله صلاح الأولاد، فقال صلى الله عليه وسلم: (لو أن أحدكم إذا أتى أهله قال: باسم الله اللهم جنبنا الشيطان وجنب الشيطان ما رزقتنا، فقضى بينهما ولد لم يضره)[٤٣]. ومن ثم التربية الحسنة والإحسان إليهم بعد التربية، فعن عائشة رضي الله عنها دخلت عليّ امرأة ومعها ابنتان لها، تسأل، فلم تجد عندي شيئاً غير تمرة واحدة، فأعطيتها إياها، فقسمتها بين ابنتيها، ولم تأكل منها، ثم قامت، فخرجت، فدخل النبي صلى الله عليه وسلم، فأخبرته، فقال صلى الله عليه وسلم: (من ابتلي من هذه البنات بشيء، فأحسن إليهن، كن له ستراً من النار)[٤٤].

ج. الإحباط: "أحد أسباب الخروج على النظام وعلى العادات والتقاليد هو الإحباط وشعور الشخص بخيبة أمل في نيل حقه أو الحصول على ما يصلحه ويشفي صدره فكثير من الدول هَمَّشَت دور الجماعات عمومًا ولم تكترث بها بل عذبت وقتلت وشردت ومنعت وصول خيرها للناس مع زعمهم بحرية الرأي والتعبير، وهذا يكون التحزبات السرية وردود الأفعال الغاضبة في صورة الإرهاب واعتناق الأفكار الهدامة"[٤٥].

د. الرفقة السيئة: اهتم الإسلام بالرفقة والصحبة لما لها من تأثير مباشر على الفرد والمجتمع، فعن أبي موسى رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال (مثل الجليس الصالح والسوء كحامل المسك ونافخ الكير فحامل المسك إما أن يحذيك وإما أن تبتاع منه وإما أن تجد منه ريحا طيبة ونافخ الكير إما أن يحرق ثيابك وإما أن تجد ريحا خبيثة)[٤٦]، فإن وُجدت الرفقة السيئة يكون مصير المجتمع الدمار والهلاك.

هـ. الظلم والعدوان من المجتمع: سواء الظلم كان من قبل الأفراد أو الحكام أو النظام، وأشار إلى ذلك القرآن الكريم: ﴿ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ لِيُذِيقَهُمْ بَعْضَ الَّذِي عَمِلُوا لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ﴾[٤٧]، فإذا وُجد الظلم في مجتمع ما، يقف أمامه أناس، وفي عصر التكنولوجيا، أسهل الطرق هو القيام والعمل على الشبكة فلذلك يظهرون ردود فعلهم بهذه

الطريقة. وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم: (كلكم راع وومسؤول عن رعيته، فالإمام راع ومئول عن رعيته والرجل في أهله راع وهو مئول عن رعيته والمرأة في بيت زوجها راعية وهي مسؤولة عن عن رعيتها والخادم في مال سيده وهو مسؤول عن رعيته)(٤٨).

و. قد يكون سبب العنف والتطرف فشل من يتصف به في التعليم الذي يعد صمام الأمان في الضبظ الاجتماعي ومحاربة الجنوح الفكري والأخلاقي لدى الفرد، والفشل في الحياة يكوّن لدى الإنسان شعوراً بالنقص وعدم تقبل المجتمع له، وقد يكون هذا الإحساس دافعاً للإنسان لإثبات وجوده من خلال مواقع أخرى فإن لم يتمكن دفعه ذلك إلى التطرف لأنه وسيلة لإثبات الذات حتى لو أدى به ذلك إلى ارتكاب جرائم إرهابية، ولهذا فإن كثيراً ما نجد أغلبية الملتحقين بالحركات الإرهابية من الفاشلين دراسياً، أو من أصحاب المهن المتدنية في المجتمع وغيرهم ممن لديهم الشعور بالدونية ويسعون لإثبات ذاتهم أو أشخاص لهم طموح شخصي(٤٩).

ز. الفراغ: وهو من أكبر الأسباب المؤدية إلى هذا الدرك، فالشخص الذي يتوفر لديه جميع الإمكانيات ويتمتع بالخبرة، ولا يوجد عنده شغل، يستغل أو يُستغل به في هذا المجال، فإن النفس إذا لم تشغلها بما ينفعك تشغلك بما لا ينفعك، فيجب على المرأ أن يشغلها بالأعمال الخيرة، ترجع فائدتها إليه في الدنيا والآخرة، وقد أظهر النبي صلى الله عليه وسلم أهمية الفراغ، فقال صلى الله عليه وسلم: (نعمتان مغبون فيهما كثير من الناس، الصحة والفراغ)(٥٠).

وكما قال الشاعر: إن الفراغ والشباب والجِدَة ... مفسدة للمرء أي مفسدة(٥١)

رابعًا: أسباب اقتصادية: إن من أكبر الدوافع والأسباب الموصلة إلى تفشي هذه الظاهرة أسباب اقتصادية، فالشخص ذو موهبة عالية -خاصة لخبير في الشبكة- إذا لم يحصل ما يرضيه من العيشة، يلجؤ إلى القيام بهذه الجريمة، فإما يقوم ببيع هذا البرنامج وإما يقوم بنفسه ويحاول جلب أموال الناس بغير حق عن طريق هذا العمل، ومن أهم هذا النوع:

أ. ومما يعزز التطلع إلى هذه الجريمة كثرة المشكلات والأزمات الاقتصادية في المجتمعات الدولية إضافة إلى المتغيرات التي تحصل لبلد معين، فيستفيد هؤلاء الفئة من الفرصة، ويقوم بممارسة هذه الجريمة، لنهب أموال الناس أو ترويعهم لأهداف عديدة.

ب. عدم القدرة على إقامة تعاون دولي جدّي باتفاق فيما بينهم، وحسم المشكلات الاقتصادية الدولية، وعدم قدرة المنظمة على إيجاد تنظيم عادل ودائم لعدد من المشكلات العالمية.

ج. معاناة الأفراد من المشكلات الاقتصادية المتعلقة بالإسكان والديون والفقر وغلاء المعيشة والتضخم في أسعار المواد الغذائية والخدمات الأساسية، وعدم تحسن دخل الفرد، كل ذلك من العوامل المؤثرة في إنشاء روح التذمر في الأمة، وربما دفعت بعض الشباب إلى التطرف والإرهاب.

د. انتشار البطالة في المجتمع، "انتشار البطالة في المجتمع داء وبيل، وأيما مجتمع تكثر فيه البطالة ويزيد فيه العاطلون، وتنضب فيه فرص العمل، فإن ذلك يفتح أبوابًا من الخطر على مصارعها، من امتهان الإرهاب والجريمة والمخدرات والاعتداء والسرقة، وما إلى ذلك. فعدم أخذ الحقوق كاملة وعدم توفير فرصة العمل هذا يولد سخطًا عامًا يشمل كل من بيده الأمر قَرُب أو بُعد، فإن الناس يحركهم الجوع والفقر والعوز ويسكتهم، فالبطالة من أقوى العوامل المساهمة في نبتة الإرهاب حيث ضيق العيش وصعوبته وغلاء المعيشة، وعدم تحسن دخل الفرد أحد العوامل التي تؤثر في إنشاء روح التذمر في الأمة، فلأن تتسلط أمة على أمة فتغزوها وتأكل خيراتها، فذلك يولد حالة من السخط تجاه من فعل ومن سمح بهذا"(٥٢).

هـ. التقدم العلمي والتقني للأنظمة المصرفية العالمية أدى إلى سهولة انتقال الأموال وتحويلها وتبادلها بين جميع أرجاء العالم عن طريق الشبكة العالمية للمعلومات، مما ساعد المنظمات الإرهابية على استغلال الفرصة من أجل تحقيق أغراضهم غير المشروعة(٥٣).

٣- آثار الإرهاب الإلكتروني على المجتمع الإسلامي

إن لكل زرع حصداً، فلا يحصد العنب من زرع شوكا، والغراس الطيب يخرج نباته الطيب بعون ملك الأرباب، والذي خبث لا يخرج إلا نكداً، وآثار الإرهاب تكشف من خلال فناء الأنفس البريئة، وتدمير المملكات النافعة، والبعد عن العلماء والدين، ومخالفة الدين وتعليماته، والانعزال عن المجتمع وكرهه، ونشر الخوف وفشو الرعب، ونمو الشحناء والبغضاء، وضعف الأمة وهوانها، وتغلب الأعداء والمنافقين، وإن أعمال الإرهاب عدوان وتعدي على النفس والمال والعرض المحرمة شرعا، وهو قطع للطريق وترويع للآمنين، بل وعدوان على الدين والإنسانية، وهو معاد للقيم الحضارية وحقوق الإنسان، وهذا يؤدي إلى أضرار ومفاسد تنعكس على مصالح الإنسانية

والأمة الإسلامية الأساسية، ولقد نتجت عن الإرهاب الإلكتروني آثار وخيمة على المجتمع والفرد، وهي مقسمة على: الآثار الدينية والآثار النفسية والآثار الاجتماعية والآثار الاقتصادية:

أولاً: الآثار الدينية: إن من المؤسف جداً أن الذين يقومون بإجرام الإرهاب بأي أسلوب كان، يبتعدون عن الدين الحنيف شيئاً فشيئاً وهم لا يشعرون، فالواحد منهم يعتكف على الشبكة فتفوت عليه العبادات الفاضلة بل في بعض الأحيان الواجبات، ومن الأسف الشديد على هؤلاء الفئة بأنهم يبتعدون عن الناس والمجتمع، فيُحرمون من أن يكونوا من الخير العظيم، فعن يحيى بن وثاب عن شيخ من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: (المسلم إذا كان مخالطاً الناس، ويصبر على أذاهم، خير من المسلم الذي لا يخالط الناس ولا يصبر على أذاهم)[٥٤].

والشيء الخطير أن هؤلاء يأخذون ويعتمدون على الشبكة، فلا يلتفتون إلى العلماء الربانيين كما هي سمة الإرهابيين بصفة عامة، والأخطر من ذلك أنهم يتهمون العلماء الربانيين بحجج تافهة وبراهين هشة، فهؤلاء الفئة يشوهون صورة الإسلام والمسلمين والمنتمين إلى الدين، ومن هذا الباب يدخل المستشرقون المشكِّكون في المسلمين لإثارة الشبه حول الإسلام وتعاليمه النيرة.

ومن آثاره على الدين سد مسيرة الدعوة، وقد كانت الجمعيات الخيرية المسلمة منتشرة لنشر الخير، وتوصيل يد العون للمسلمين، وما إن قامت هذه الإجرامات الشعة، فكم من هيئة إغاثية اتهمت، وكم من باب خير أوصد، وكم من مسير الإغاثة أوقفت، وكم من الدعاة سجنوا، فشتان بين هذا وذاك.

ثانياً: الآثار الاقتصادية: يعتبر الإرهاب من أخطر العناصر على الاقتصاد الوطني من عدة جهات لعل أخطرها، خطره المباشر على الاقتصاد، فالإرهابيون يحاولون جهدهم لضرب الاقتصاد الوطني، حيث إن الاقتصاد هو شريان الحياة للمجتمعات، وتحاول المنظمات الإرهابية ضرب هذا الشريان الحيوي ومن أمثلة ذلك ضرب المطارات أو الموانئ أو ضرب السياحة في البلدان السياحية، والهدف من هذه العمليات إبادة ممتلكات البلد، وإيقاع خسائر عظيمة، وبث الخوف والرعب بين من يريد القدوم للسياحة إلى هذه البلاد، وإشاعة فكر إنها ليست آمنة، ولا يشك عاقل في أهمية السياحة وأنها مصدر دخل رئيسي للدولة.

ومن آثار الإرهاب تزايد البطالة في المجتمع، ويرجع الضرر على الدولة وقبله على الشعب بتيارات مختلفة ومتنوعة، وكان لفقدان الأمن الاقتصادي الدولي ومع تزايد المخاوف، وآثار الإرهاب ومكافحته على المستوى الدولي، أثر واضح في تزايد معدلات البطالة في معظم دول العالم، ولا شك أن أضرار البطالة مخيفة جدا سواء كان على الفرد أو المجتمع.

ثالثاً: الآثار الاجتماعية: أثر الإرهاب على المجتمع من حيث النواحي الكثيرة، منها:

الإضرار بمصالح المجتمع: فالأعمال الإرهابية -إلكترونية كانت أو غيرها- تنعكس آثارها على الجميع، ولا تقتصر على من يقوم بها فقط، وقد كان للممارسات الإرهابية التي وقعت في بلاد الغرب أو في بلاد المسلمين تأثيرات سلبية كبيرة على مصالح المجتمع، هذا فضلاً عن خسائر الأرواح والممتلكات، وهذه الأضرار لا تقتصر على الخسائر المادية، بل تشمل الخسائر المعنوية أيضاً، وهذه الخسائر أكثر ضرراً على المستوى البعيد من الخسائر المادية.

مخالفة ولي الأمر وشق عصا الطاعة: فالنصوص الشرعية دلت على وجوب طاعة ولي الأمر في المعروف، والصبر على غير ذلك، وأن من شق عصا الطاعة، فقد أوقع نفسه في معصية الله ورسوله لمخالفته أوامرهما، قال صلى الله عليه وسلم: (من رأى من أميره شيئاً يكرهه فليصبر عليه، فإنه ليس أحد يفارق الجماعة شبراً فيموت إلا مات ميتة جاهلية)[٥٥].

الخيانة والغدر على الأبرياء، فهذه الشرذمة القليلة يغدرون المعاهدين ويجنون على الأنفس المعصومة البريئة.

ومنها: حصول الفرقة والاختلاف بين المسلمين، وذلك لتفرد آرائهم وشذوذ أفكارهم، وبسبب عدم فهمهم النصوص الشرعية على فهم المنهج السليم.

ومن آثار هذا العمل القبيح ضياع الأمن والأمان والتورط في المجتمعات الآمنة المطمئنة: إن التفريط في جانب الأمن جريمة كبرى، ومن ضاع منه الأمن عاش في خوف وقلق واضطراب، فبدون الأمن لا يمكن أن يعيش الناس حياتهم، والمعلوم أن انفلات زمام الأمن هو فتح لبوابة الفتن، والرعب، والهلاك، والأهواء، والعصبيات، والتناحر والتشاجر، وهي من أعظم أسباب الشر والفساد وكل ذلك من مسببات هلاك الأمة وضياعها.

ومن آثار هذه الجريمة فشو الكراهية بين الشعوب من جانب وبين أفراد المجتمع من جانب، فهؤلاء الإرهابيون الذين تسببوا في نمو الكراهية وإبادة المحبة، على عكس تعاليم الإسلام، فإنها تأمرنا

بالتحابب والتآلف، وعدم الفرق بين أفراد المجتمع، وأمر التعارف فيما بينهم، قال الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوباً وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾[٥٦]، فهذا لا يحصل في إلا في الأجواء الآمنة.

فللحفاظ على الأمن والاستقرار فقد وضع الله عقوبات شديدة لمن يزعزع أمن المجتمع من قتل أو نهب أو ترويع أو سرقة أو ما إلى ذلك، وقد بيّن الله تعالى حكمة هذه العقوبات، فقال الله تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَاْ أُولِيْ الأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾[٥٧].

ومن آثار الإرهاب الملموسة في المجتمع هو فقدان خلق العفو والتسامح، فلا يعتذر أحد لأحد، ولا يتسامح آخر، والسبب كل السبب وراء ذلك هو الإرهاب وإجرامه، فبدأ الناس يكرهون فيما بينهم، وفقدوا الثقة والاعتماد، فبدأ المجتمع ينحدر إلى الانهيار. وقد نتج عن الإرهاب مقاومة مضادة حيث تشكل قوة تقف وتقاوم هذا الإرهاب بكل الوسائل المتاحة، وهذا من أخطر الملاحظات، فالإرهاب مهدد لأمن الوطن ويزعزع استقراره.

رابعاً: الآثار النفسية: لقد أثر الإرهاب على نفسيات المجتمع من نواح متعددة، ونتج عنه الأمراض العصبية والنفسية والعضوية، وهذه الأمراض تؤثر مباشرة على أفراد المجتمع وأخلاقه وسلوكه خاصة في الدول التي يمارس فيها الإرهاب بصورة واضحة، فكم من المرضى يراجعون إلى المستشفيات النفسية، وكم من أموال طائلة تصرف عليها، وكم من أسر تعيش في قلق واضطراب، وهذه بسبب هذه الجريمة البشعة.

٤- كيفية المعالجة لهذه الخطورة

أولاً: طبيعة الشبكة العنكبوتية العالمية: قد ذُكر أن من أسباب انتشار هذه الجريمة طبيعة الشبكة نفسها من حيث استعمالها من السهولة واليسر ومن حيث الممارسة من قبل الجماعة أو فرد في أي مكان، فيقضى على هذه المشكلة إجبار فتح الحساب الخاص من خلاله يستعمل الشبكة، وكذلك جعل مقاهي غير مغلقة ومستترة بل تكون مفتوحة وفي نظر كل واحد، ومن ثم فرض العواقب الزاجرة والوخيمة على ممارسي هذه الجريمة.

ثانياً: الأسباب الشخصية: وأما الأسباب الشخصية فتعالج بالتحقيق في حال هذا الرجل، وقد تختلف حالة من حالة أخرى، ولذلك لا يمكن أن يطبق قانون على كل واحد، فدراسة

الحالات ثم المعالجة هو الحل المفيد والأخير في هذا المسار، وأفضل الطرق هي التربية الإسلامية الصالحة، بحيث يخاف الله في السر والعلن.

ثالثا: الأسباب الدينية والفكرية: وأما الأسباب الدينية والفكرية وهي شائعة أكثر فتكون معالجتها بالتالي:

أ. الرجوع إلى الدين وتعليماته: يقول الله تعالى: ﴿وَمَنْ أَعْرَضَ عَنْ ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكًا﴾[٥٨]، فالبعد عن التعليمات الدينية، مسبب للضيق والقلق، ومن ثم يلجأون إلى مختلف المهالك، فلو رجعوا إلى الدين لوجدوا فيه انشراحا وراحة.

ب. القضاء على التحزبات السرية: فالإرهاب الإلكتروني قد يمارسه مجموعة من الناس سراً، وإذا أخذا على أيديهم، تنتهي هذه اللعنة، يقول الله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيَعًا لَسْتَ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ إِنَّمَا أَمْرُهُمْ إِلَى اللَّهِ ثُمَّ يُنَبِّئُهُمْ بِمَا كَانُوا يَفْعَلُونَ﴾[٥٩]، وقال عمر بن عبدالعزيز رحمه الله: "إذا رأيت قوماً يتناجون في شيء من الدين دون العامة، فاعلم أنهم على تأسيس ضلالة"[٦٠].

ج. نشر العلوم الدينية: فالإسلام وتعليمه هو الحل الوحيد، ومن ذلك قول النبي صلى الله عليه وسلم: (من يرد الله به خيراً يفقهه في الدين)[٦١]، فلو علم المرأ تعليم الدين، لاتقى من إيذاء الآخرين، قال النبي صلى الله عليه وسلم: (ألا سألوا إذا لم يعلموا، فإنما دواء العيّ السؤال)[٦٢].

د. إيضاح مقاصد الشريعة: ربما يكون الإرهاب بسبب الفهم الخاطئ، فيعالج هذا بإفهامهم مقاصد الشريعة السمحة، روى البيهقي عن إبراهيم التيمي قال: خلا عمر رضي الله عنه ذات يوم، فجعل يحدث نفسه، كيف تختلف هذه الأمة ونبيها واحد؟ فأرسل إلى ابن عباس رضي الله عنهما فقال: "كيف تختلف هذه الأمة ونبيها واحد، وقبلتها واحدة، وكتابه واحد؟ قال: فقال ابن عباس: يا أمير المؤمنين، إنما أنزل علينا القرآن، فقرأناه، وعلمنا فيما أنزل، وإنه سيكون بعدنا أقوام يقرأون القرآن ولا يدرون فيما نزل، فيكون لكل قوم فيه رأي، فإذا كان كذلك اختلفوا، وقال سعيد: فيكون لكل قوم فيه رأي اختلفوا فإذا اختلفوا اقتتلوا، قال: فزجره عمر وانتهزه، فانصرف ابن عباس رضي الله، ونظر عمر فيما قال، فعرفه، فأرسل إليه وقال: أعد علي ما قلته، فأعاد عليه، فعرف عمر قوله وأعجبه"[٦٣].

هـ. الالتفاف حول العلماء الكبار الراسخين: كثير من المسائل الدينية تنتهي بسؤال العلماء الراسخين عنها، وفي هذه الأزمنة يلتف الشباب حول من كانت لغته عذبة، وخاصة لو كان من حديثي السن، وهذا مخالف لمنهج الإسلامي السليم، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (إن من أشراط الساعة أن يلتمس العلم عند الأصاغر)[٦٤]، ومن ذلك الاعتماد الكامل على الكتاب دون الرجوع إلى العلماء الرسخين، يقول الإمام الشافعي رحمه الله في هذا الصدد: "من تفقه في بطون الكتب ضيع الأحكام"[٦٥].

و. عدم التشديد في المسائل الفقهية: فبعض الناس يلتجؤون إلى العنف والإرهاب بسبب أسباب فقهية، يمكن الجمع والتطبيق بين الأقوال، فهذا النبي صلى الله عليه وسلم زجر الصحابة في آكد التأكيد لما شدد على الناس لما لا يكون العفو والتسامح في الأمور الفقهية الاستنباطية، عن جابر بن عبدالله الأنصاري رضي الله عنه قال أقبل رجل بناضحين، وقد جنح الليل فوافق معاذا يصلي، فترك ناضحه وأقبل إلى معاذ، فقرأ بسورة البقرة أو النساء، فانطلق الرجل وبلغه أن معاذا نال منه، فأتى النبي صلى الله عليه وسلم، فشكا إليه معاذا، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: (يا معاذ أفتان أنت أو أفاتن ثلاث مرار فلولا صليت بسبح اسم ربك والشمس وضحاها والليل إذا يغشى، فإنه يصلي وراءك الكبير والضعيف وذو الحاجة)[٦٦].

رابعاً: الأسباب الاجتماعية: هناك عدة بواعث اجتماعية للإرهاب الإلكتروني، فتكون المعالجة بالتالي:

أ. نشر الأمن في المجتمع: نقضي معظم مشاكل المجتمع بنشر الأمن والطمأنينة، فلو نشر الأمن عمّ كل شخص يكون في مهامه من غير خوف وروعة، قال تعالى: ﴿لِإِيلافِ قُرَيْشٍ إِيلافِهِمْ رِحْلَةَ الشِّتَاءِ وَالصَّيْفِOفَلْيَعْبُدُوا رَبَّ هَذَا الْبَيْتِOالَّذِي أَطْعَمَهُمْ مِنْ جُوعٍ وَآمَنَهُمْ مِنْ خَوْفٍ﴾[٦٧]، فالأمن من أعظم نعم الله علينا فلو عم لقضى على كثير من المشاكل.

ب. المتابعة والمناصحة لهذه الفئة: متابعة هذه الفئة ومناصحتهم التي هي أحسن، كما روى أنس رضي الله عنه قال قال النبي صلى الله عليه وسلم: (انصر أخاك ظالماً أو مظلوماً) قالوا: يا رسول الله هذا ننصره مظلوماً، فكيف ننصره ظالما؟ قال: (تأخذ فوق يديه)[٦٨]، فالمناصحة ثم المعاقبة هي الأساليب التي يمكن بهما أن نقضي على هذه الجريمة.

ج. الاستغلال من قوة الشباب وحماستهم: فالشباب هم في مقتبل العمر ولهم طموحات وحماسة إيجابية أو سلبية، فلو استغلنا هذه الطاقات في الخير لاستفادوا واستفاد المجتمع، وإلا هلكوا وأزعجوا المجتمع.

د. التقسيمات العادلة لثروة الدولة: من أسباب هذا الإرهاب قد يكون التقسيمات غير العادلة بين المجتمع، إذا كان الرجال يتعبون ويسفيد من عملهم واحد أو يهضم ثمار عمله أحد غيرهم، فمن رد الفعل ينحون منحى مغاير، أو يلجأون إلى مثل هذه الجرائم لاستفادة منها لأنفسهم.

هـ. إتاحة فرصة التقدم والرقي لموهوبين في الفنون أيا كان: وهذا مثل سابقه، فالمجيد الموهوب لا يستطيع أن يحصل على مقام مناسب أو مال يكفيه رغم موهبته وصلاحيته، يسير في طريق ينهب أموال الناس بيديه، ولا يبالي لأنه ظلم ولم يعطه حقه في مجتمعه.

و. متابعة الخريجين من كليات الحاسب والتقنية والاستفادة منهم: ومن ذلك ننهي على هذا الإجرام بالاهتمام بالمتعلقين في هذا المجال وخاصة ذو المواهب العالية، بأن يجعلهم الرواتب العالية أو المكانة المرموقة، فلو تركوا على حالهم ربما لجأوا إلى الإرهاب الإلكتروني.

خامساً: الأسباب الاقتصادية: وهي أيضا من أهم الأسباب في نشر هذا الإرهاب، أما المعالجة فهي:

أ. إنهاء البطالة من المجتمع: فمن أهم الأسباب لعملية الإرهاب الإلكتروني هو كسب المال، لكونه لم يحصل عليه بطريقة صحيحة ومعتادة، فالعمل الجاد لإنهاء البطالة من المجتمع وخاصة، سنح الفرس لأصحاب المواهب مثل ذوي الخبرات في التلنولوجيا، يقضي على الإرهاب في هذا المجال.

ب. فرض وإلزام الرموز لاستخدام الشبكة: فلو ألزم هذا يسهل العثور على مرتكبي هذه الجريمة بيسر، ومن ثم يقضى عليه.

ج. إرتفاع ثمن الشبكة وخاصة للمحترفين في المجال: فالمال الكثير ثم العقوبة الوخيمة تكون زاجرة للقيام بمثل هذا العمل الشنيع وممارسه.

الخاتمة

الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات، والصلاة والسلام على أشرف المخلوقات.

فبعد هذا التحقيق توصلتُ إلى:

من أهم النتائج: أن الإرهاب قد وُجد مع التاريخ البشري. والإرهاب الإلكتروني هو كل عملية يقصد من ورائها إلحاق الضرر للآخرين أو الحصول على الفوائد مادية كانت أو معنوية أو التصفح للمواقع غير المسموح بها. وله أسباب عديدة. ومن أهم أسبابه هو طبيعة الكبيوتر والإنترنت نفسهما. والبعد عن الشريعة السمحاء سواء بتعليماتها أو الفهم الخاطئ للنصوص أو البعد عن العلماء الراسخين. وعدم الرعاية من الأبوين تعزز روح الاعتداء وعدم الاحترام وغياب الخوف عند الشخص، فبذلك لو سنحت له الفرصة يقوم بممارسته. ويمكن القول بأن جميع أنواع الإرهاب تقام بالإرهاب الإلكتروني، فالعالم المستقبل مهدد بالإرهاب الإلكتروني خاصة. ولها تأثير سيىء وقوي في المجتمع الإسلامي. أما المعالجة فهي قبل كل شيء التمسك بالكتاب والسنة. والاهتمام والتأكيد على مفهوم الوسطية والاعتدال والمنهج السديد لسلفنا الصالح. ورد الغلو التطرف أيا كان. والقيام بدور النصح والدعوة والإرشاد من قبل العلماء، وتنفيذ النظام الصحيح وفرض العقوبات من قبل الحكام. واختيار منهج الرفق واللين واليسر والتيسير. وتعميم العدل والإنصاف في المجتمع في تقسيم الثروات وتوزيعها والحصول على المناصب.

ومن أهم التوصيات: تطبيق الأسس والقيم الإسلامية في المجتمعات وخاصة إسلامية. وإقامة الندوات المؤتمرات الدولية متتالية لإبراز ناحية من النواحي المخفية لهذا الإرهاب. واستغلال الشباب الموهبين في هذا المجال وإعطائهم المراعات المغرية بحيث لا يلتفتون إلى ممارسة الإرهاب أو الانضمام إلى مثل هذه الفئة. والاهتمام بتربية المكفولين تربية صالحة من قبل المربيين والمجتمع من قبل العلماء والحكام باستحدام الوسائل الحديثة. وتوحيد النظام التعليمي-خاصة في البلاد النامية مثل باكستان-، بحيث يكون الجميع حاملي درجة علمية في مستوى تقريبي. والتحريض على التمسك بالمنهج الوسطية والمعتدلة. وإيجاد برنامج قوي التأثير لحماية المواقع والبرامج بأن يتميز مع القوة في إخلاف الضرر على من يحاول القيام مثل هذه الجرائم.

وصلى الله تعالى على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم تسليما كثيرا كثيرا.

الهوامش

١- الفيروز آبادي، محمد بن يعقوب، القاموس المحيط، بيروت، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثانية ١٩٨٧م، مادة رهب، ٣/١٠٠.

٢- الجوهري، إسماعيل بن حماد، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق أحمد عبد الغفور عطا، بيروت، مؤسسة الرسالة، دار العلم للملايين، الطبعة الثانية، ١٩٧٩م، مادة رهب ١/١٤٠.

٣- صدق، عبدالرحيم، الإرهاب السياسي والقانون الجنائي، القاهرة، دار النهضة العربية، الطبعة ١٩٨٥م، ٨١.

٤- العقيد الركن، عبد الرحيم عبد الجبار، نشوء الإرهاب وتطوره والأساليب الملائمة لمعالجته،كلية الحرب، جامعة البكر للدراسات العسكرية، ١٩٨٩م، ٣٧.

٥- الأعظمي، الدكتور سعد إبراهيم، الجرائم الماسة بأمن الدولة الداخلي، بغداد، دار الؤون الثقافية، الطبعة الأولى ١٩٨٩م، ٤٤.

٦- هيثم عبدالسلام محمد، مفهوم الإرهاب في الشريعة الإسلامية، بيروت، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى ٢٠٠٥م، ٤٢.

٧- بيان مجمع البحوث الإسلامية بالأزهر بشأن ظاهرة الإرهاب، القاهرة، ١٤٢٢/٠٨/١٥هـ، الموافق ٢٠٠١/١١/٠١م.

٨- بيان مكة المكرمة الصادر عن المجمع الفقهي الإسلامي التابع لرابطة العالم الإسلامي في دورته السادسة عشر، المنعقد في مكة المكرمة ٢٦/١٠/٢٢-١٤٢١ هـ، الموافق ١٠/٠١/٢٠٠٥ م.

٩- العجلان، عبدالله بن عبدالعزيز بن فهد، عضو هيئة التدريس بالمعهد العالي للقضاء بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الإرهاب الإلكتروني في عصر المعلومات، بحث مقدم إلى المؤتمر الدولي الأول، حماية أمن المعلومات والخصوصية في قانون الإنترنت، المنعقد بالقاهرة، مصر، ٢-٤ يونيو ٢٠٠٨م ٦.

١٠- ويكيبيديا، الموسوعة العالمية الحرة.

١١- سورة البقرة، ٢: ٣٠.

١٢- هيثم عبدالسلام محمد، مفهوم الإرهاب في الشريعة الإسلامية، ٦٥.

١٣- سيد قطب، في ظلال القرآن، القاهرة، دار الشروق، ١/٥٦.

١٤- سورة الأنبياء، ٢١: ٦٨-٦٩.

١٥- سورة القصص، ٢٨: ٤.

١٦- جواد علي، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، بيروت، دار العلم للملايين، الطبعة الثانية ١٩٧٧م، ٤/٤١١.

١٧- عرفان عبدالحميد، دراسات في الفرق والعقائد الإسلامية، بغداد، مطبعة الإرشاد، الطبعة الأولى ١٩٦٧م، ٨١.

١٨- عادل عبد الصادق، الإرهاب الإلكتروني نمط جديد وتحديات مختلفة، المركز العربي لأبحاث الفضاء الإلكتروني ٢٠١٣، نقلاً من شبكة مركز الدين والسياسة لدراسات.

١٩- الإرهاب الإلكتروني، نقلاً من شبكة الجيش اللبناني.

٢٠- عرفان عبدالحميد، دراسات في الفرق والعقائد الإسلامية، بغداد، مطبعة الإرشاد، الطبعة الأولى ١٩٦٧م، ٨١.

٢١- الإرهاب الإلكتروني، مستفادا من شبكة الجيش اللبناني.

٢٢- السدلان، الدكتور صالح بن غانم، أسباب الإرهاب والعنف والتطرف، أستاذ الدراسات العليا بكلية الشريعة بالرياض المملكة العربية السعودية، ٢٠.

٢٣- العك، خالد عبدالرحمن، عوامل التطرف والغلو والإرهاب وعلاجها في ضوء القرآن والسنة، دمشق، مطابع دار المكتبي، ٥٢.

٢٤- الطبراني، سليمان بن أحمد بن أيوب أبو القاسم، المعجم الكبير، تحقيق حمدي بن عبدالمجيد السلفي، العراق، مكتبة العلوم والحكم، الطبعة الثانية ١٤٠٤- ١٩٨٣م، برقم ٨٥٨٩.

٢٥- الطبراني، سليمان بن أحمد بن أيوب أبو القاسم، المعجم الأوسط، تحقيق أبو معاذ طارق بن عوض الله بن محمد، وأبو الفضل عبدالمحسن بن إبراهيم الحسيني، الرياض، دار الحرمين للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة ١٤١٥هـ ١٩٩٥م، قال موسى قال ابن المبارك الأصاغر من أهل البدع، برقم ٨١٤٠، ١١٦/٨.

٢٦- البخاري، أبو عبدالله محمد بن إسماعيل، الجامع الصحيح المسند من حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه، ترقيم محمد فؤاد عبدالباقي، المراجعة قصي محب الدين الخطيب، القاهرة، دار النشر المطبعة السلفية، الطبعة الطبعة الأولى ١٤٠٠هـ، كتاب العلم، باب من خص بالعلم قوماً دون قوم كراهية أن لا يفهموا، برقم ١٢٧.

٢٧- النيسابوري، أبو الحسن مسلم بن الحجاج، المسند الصحيح المختصر من السنن بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، تحقيق أبو محمد نظر محمد الفارابي، الرياض، دار النشر دار طيبة، الطبعة الأولى ٢٠٠٦م، المقدمة، باب النهي عن الحديث بكل ما يسمع.

٢٨- سورة طه، ٢٠: ١٢٤.

٢٩- السدلان، الدكتور صالح بن غانم، أسباب الإرهاب والعنف والتطرف، أستاذ الدراسات العليا بكلية الشريعة بالرياض المملكة العربية السعودية، ١٧.

٣٠- سورة النحل، ١٦: ١١٦.

٣١- سورة النحل، ١٦: ٤٤.

٣٢- السجستاني، أبو داود سليمان بن الأشعث، السنن، تحقيق عزّت الدعّاس وعادل السيد، بيروت، دار النشر دار ابن حزم، الطبعة ١٩٩٧م، كتاب السنة، باب شرح السنة، واللفظ له، برقم ٣٩٨٠، والترمذي، محمد بن عيسى بن سورة، الجامع، تحقيق أحمد محمد شاكر، القاهرة، دار النشر شركة مكتبة ومطبعة البابي الحلبي وأولاده، أبواب الإيمان عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، باب ما جاء في افتراق هذه الأمة، وقال حديث أبي هريرة حديث حسن صحيح، برقم ٢٥٦٤.

٣٣- الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى بن محمد، الاعتصام، القاهرة، المكتبة التجارية الكبرى، ٦٠.

٣٤- سورة الأنعام، ٦: ١٥٩.

٣٥- سورة المؤمنون، ٢٣: ٥٢-٥٣.

٣٦- البخاري، الجامع الصحيح، كتاب استتابة المرتدين والمعاندين وقتالهم، باب من ترك قتال الخوارج للتألف، برقم ٦٩٣٤، ومسلم، الجامع الصحيح، كتاب الزكاة، باب ذكر الخوارج، برقم ١٧٦٥.

٣٧- ابن ماجه، أبو عبدالله محمد بن يزيد القزويني، السنن، تحقيق شعيب الأرنؤوط، وعادل مرشد، ومحمد كامل قرة بللي، وعبداللطيف حرز الله، بيروت، دار النشر دار الرسالة العالمية، كتاب المناسك، باب قدر حصى الرمي، برقم ٣٠٢٠، ومسند أحمد، واللفظ له، برقم ٣٢٤٨ ٢٩٨/٥، والمعجم الكبير للطبراني، برقم ٧٤٢ ٢٨٩/١٨.

٣٨- مسلم، الجامع الصحيح، كتاب العلم، باب هلك المتنطعون، برقم ٤٨٢٣.

٣٩- أبو داود، السنن، كتاب الصلاة، باب في التشديد في ترك الجماعة، برقم ٤٦٠، والنسائي، السنن، كتاب الإمامة، باب التشديد في ترك الجماعة، برقم ٨٣٨، و أحمد، المسند، برقم ٢١٧١٠ ٤٢/٣٦.

٤٠- البخاري، الجامع الصحيح، كتاب المظالم والغضب، باب أعن أخاك ظالماً أو مظلوماً، برقم ٢٤٤٤.

٤١- البخاري، الجامع الصحيح، كتاب الجنائز، باب إذا أسلم الصبي فمات هل يصلى عليه؟ برقم ١٣٨٥، و مسلم، الجامع الصحيح، كتاب القدر، باب معنى كل مولود يولد على الفطرة، برقم ٤٨٠٣.

٤٢- البخاري، الجامع الصحيح، كتاب النكاح، باب الأكفاء في الدين، برقم ٥٠٩٠، و مسلم، الجامع الصحيح، كتاب النكاح، باب استحباب نكاح ذات الدين، برقم ٢٦٦١.

٤٣- البخاري، الجامع الصحيح، كتاب الوضوء، باب التسمية على كل حال وعند الجماع، برقم ١٤١، و مسلم، الجامع الصحيح، كتاب النكاح، باب ما يستحب أن يقوله عند الجماع، برقم ٢٥٩١.

٤٤- البخاري، الجامع الصحيح، كتاب الأدب، باب من أحق الناس بحسن الصحبة، برقم ١٤١٨.

٤٥- الزهراني، الدكتور ناصر بن مسفر، حصاد الإرهاب، الرياض، مكتبة العبيكان، ٢٢.

٤٦- البخاري، الجامع الصحيح، كتاب الذبائح والصيد، باب المسك، برقم ٥٥٣٤، و مسلم، الجامع الصحيح، كتاب البر والصلة والآداب، باب استحباب مجالسة الصالحين وجانبة قرناء السوء، برقم ٤٧٦٢.

٤٧- سورة الروم، ٣٠: ٤١.

٤٨- البخاري، الجامع الصحيح، كتاب العتق، باب العبد راع في مال سيده، برقم ٢٥٥٨، و مسلم، الجامع الصحيح، كتاب الإمارة، باب فضيلة الإمام العادل وعقوبة الجائر، برقم ٣٤٠٨.

٤٩- المطرودي، الدكتور عبدالرحمن، وجهة نظر في مفهوم الإرهاب والموقف منه في الإسلام، ٣٥.

٥٠- البخاري، الجامع الصحيح، كتاب الرقاق، باب لا عيش إلا عيش الآخرة، برقم ٦٤١٢.

٥١- الأفريقي، محمد بن مكرم بن منظور، لسان العرب، بيروت، دار صادر، مادة فسد، ٣٣٥/٣.

٥٢- السدلان، الدكتور صالح بن غانم، أسباب الإرهاب، ٢٠.

٥٣- العجلان، الدكتور عبدالله بن عبدالعزيز بن فهد، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، المملكة العربية السعودية، الإرهاب الإلكتروني في عصر المعلومات، بحث مقدم للمؤتمر الدولي الأول حول حماية أمن المعلومات والخصوصية في قانون الإنترنت، المنعقد بين ٢-٤ يونيو ٢٠٠٨م، القاهرة، مصر.

٥٤- الترمذي، كتاب صفة القيامة والرقائق والورع عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، باب، ما جاء في صفة أواني الحوض، وقال أبو عيسى رحمه الله: قال ابن أبي عدي كان شعبة يرى أنه ابن عمر رضي الله عنهما، برقم ٢٤٣١.

٥٥- البخاري، كتاب الفتن، باب قول النبي صلى الله عليه وسلم سترون بعدي أمورا تنكرونها، برقم ٧٠٥٤، ومسلم، كتاب الإمارة، باب وجوب ملازمة جماعة المسلمين عند ظهور الفتن، برقم ٣٤٣٨.

٥٦- سورة الحجرات، ٤٩: ١٣.

٥٧- سورة البقرة،٢: ١٧٩.

٥٨- سورة طه، ٢٠: ١٢٤.

٥٩- سورة الأنعام، ٦: ١٥٩.

٦٠- ابن حنبل، أحمد، المسند، الزهد، ٤/٢٤٤.

٦١- البخاري، الجامع الصحيح، كتاب العلم باب من يرد الله به خيراً يفقهه في الدين، برقم ٦٩، ومسلم، الجامع الصحيح، كتاب الإمارة، باب النهي عن المسألة، برقم ١٠٣٧.

٦٢- أبو داؤد، السنن، برقم ٣٣٦.

٦٣- البيهقي، شعب الإيمان، فصل في ترك التفسير بالظن، ٢/٤٢٥.

٦٤- الطبراني، المعجم الأوسط، برقم ٨١٤٠.

٦٥- القرطبي، جامع بيان العلم وفضله، ٢٢.

٦٦- البخاري، الجامع الصحيح، كتاب الأذان، باب من شكا إمامه إذا طول، واللفظ له، برقم ٧٠٥، ومسلم، الجامع الصحيح، كتاب الصلاة، باب القراءة في العشاء، برقم ٧٠٩.

٦٧- سورة القريش، ١٠٦: ١-٤.

٦٨- البخاري، الجامع الصحيح، كتاب المظالم والغصب، باب أعن أخاك ظالما أو مظلوماً، برقم ٢٢٦٤، والترمذي، السنن، أبواب الفتن عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، باب ما جاء عن سب الرياح، برقم ٢١٨١.

كتاب بانيني أشتدهيائي و كتاب سيبويه بين الاختلاف والاتفاق:

دراسة مقارنة

Pnaini's Ashtadhyayi & Sibawayh's Al-Kitab between Similarities and Deferences:

A Comparative Study

الدكتور شير على خان*

Abstract

The article deals with the linguistic treasure hidden in the world historical books Ashtadhyayi of Pnaini; an Indian linguist of 500 BC born near Attock on the Western side proposed Chota Lahore of Sawabi Area, the founding figure of Indian Lingistics, and the Arabic Al-Kitab of Sibawaihi; an Arab linguist of 8 cent AD born in Beyza; a village in Faras Iran, educated at Al-Basra Iraq, later on became the most influential figure of Basran School of Arabic Grammar. These two books are the real bases of Sanskrit and Arbaic grammar. Being the strong base of grammar thay have a positive influence over the modern linguistcs and linguists. Most of modern linguists observed a close resemblance in phonetics, morphology, syntax, semantics and lexicography and many other factors between these two treatises.

ملخص البحث

تناول البحث تعريف كتاب بانيني " أشتدهيائي" و كتاب سيبويه "الكتاب"، وأهميتهما في اللغويات الحديثة والقديمة، والظواهر اللغوية؛ الصوتية والصرفية والنحوية المشتركة بينهما والمصطلحات المتنوعة والتشابهات الموجودة في تصنيف الكتابين. دَوَّن بانيني كتابه في اللغة السنسكريتية والذي يتميز بكونه أول كتاب لغوي لقواعد اللغة في العالم في وقت مبكر حوالي القرن الخامس قبل الميلاد في دولة كندهارا التي كانت إحدى دولة ممتدة من دول الهند الجبارة

---

* ألاستاذ المساعد، قسم الترجمة والترجمة الفورية،كلية اللغة العربية، الجامعة الإسلامية العالمية، إسلام آباد، باكستان.

وقتذاك. يتميز الكتاب بإيجازه الشديد وضبطه الدقيق بحيث نُظم في صورة مأثورات قصيرة ويتضمن أربعة ألاف قاعدة لغوية. ترك هذا أثرا عميقا على اللغويين قديما وحديثا. أما كتاب سيبويه فهو كتاب شامل جامع لجميع قواعد اللغة العربية الذي أثره واضح ظاهر ظهور الشمس على العلوم العربية بأجمعها منذ تدوينها حتى الأن,وتشهد الدراسات اللغوية الحديثة بأنه موسوعة لغوية تختفي في ثناياها معظم العلوم اللغوية الحديثة, وأظهر مائيكل جي كارتر رأيه بأن دي سوسير قد استفاد من ترجمة ألمانية لكتاب سيبويه في إعداد محاضراته و وضع نظرياته لأن الكتاب ترجمه "د.كستاو جانD.Gustave Jahn" في نفس الفترة التي أعد فيها دي سوسير محاضراته اللغوية وهى التي اعتبرت بعد ذلك أساسا لعلم اللغة الحديث. لو ثبت هذا فلا ينسى هذا الأثر أبدا في الأوساط اللغوية. وكذلك لكتاب بانيني أيضا أثر علي دي سوسير لأنه درس السنسكريتية و درس كتاب بانيني و ألقى محاضراته عنهما. وعند العلماء الجدد يوجد بين بانيني وسيبويه تشابه شديد يحير العقول في تدوين المسائل اللغوية.

المدخل

الحمد لله الذي خلق من عباده نوابغ أعطاهم علما واسعا وذهنا متفتحا وفكرا ساطعا وأملا رافعا. من هؤلاء النوابغ بانيني اللغوي الهندي من أبناء القرن الخامس قبل الميلاد، و سيبويه من أبناء القرن الثامن بعد الميلاد، وهما الذان وهبا هديتين قيمتين للعالم في صورة كتابيهما. قدم الأول منهما "أشتدهيائي" أول كتاب لغوي في العالم والثاني قدم "الكتاب" أول موسوعة لغوية استفاد منها العرب وغير العرب. يزداد أهمية هذين الكتابين بحيث كونهما مليئين بالكنوز اللغوية والمسائل النحوية والصرفية والصوتية والدلالية والمعجمية بالإضافة إلى وجود اللغة المنطوقة السائدة بين الناس في زمانهما. الأن نفصل البحث في الكتابين، فنأخذ حسب القدم كتاب بانيني أولا:

١– كتاب بانيني أشتدهيائي

أ– كتاب بانينى

ضبط بانينى كتابه بشكل جامع وموجز ليكون حفظه سهلا بطريقة بسيطة و مبتكرة بدلا من أن يضبطه في صورة يصلح لتعليم قواعد اللغة السنسكريتية، رغم هذا الإيجاز الشديد في تدوين أشتدهيائي وتركيبه مازال مستخدما ككتاب قواعد فى المدارس التقليدية الهندية.

وحقيقة جعل بانينى هذا الضبط القيم النادر مساعدا لحفظ الفيد دون أن يكون نموذجا تربويا[١] يشتمل هذا الكتاب على أربعة ألاف قاعدة مقسمة في ثمانية أبواب(adhyaya)، وكل باب مقسم في أربعة فصول أو أجزاء (pa:da)، وتكتب بالأرقام من اليسار إلى اليمين، فأول العدد من اليسار يدل على الباب ثم نقطة. والعدد الثاني بعد النقطة يدل على الفصل ثم نقطة، ثم العدد الثالث بعد النقطة يدل على القاعدة، يكتبها العلماء الهنود بطريقة تالية:(1.2.3) : الباب ١- الفصل ٢- القاعدة[٢].

ب – أهمية الكتاب

كتاب بانينى يعد معيارا ونموذجا أعلى للغة السنسكريتة, وعملا أدبيا رائعا دون أي مثال سابق. عجز العالم عن إتيان كتاب يساويه فى الشمولية والإيجاز، والوضوح والقدامة، والترتيب البليغ، كما أشار إليه منير وليام فى كتابه (الذكاء الهندى)[٣]، وأضاف أن الروايات الهندية تصرح بأن هذا الكتاب أُلهم إلى بانينى بشكل خارق[٤]. ونقل قول بروفيسر كولد ستكر (Goldstucker) :"إن ما دوَّن بانيني هو من نوع التاريخ الطبيعى للغة السنسكريتية"[٥].

يعتقد علماء اللغة السنسكرتية القدامى القواعد من العلوم الإلهية الطبيعية خلافا لنظرية الغرب عن القواعد، وينظرون إليها بنظرة القداسة، ولما لا؛ لأن شأنها مرتفع بكونها جزاء مهما من علوم الفيدانكا؛ وهى مجموعة من العلوم التى يجب تعلمها لفهم الفيد عند الهنود[٦]. ويشهد المتخصصون بأولويية الكتاب بحيث أول كتاب نحوي شامل جامع كما أشار الدكتور راما ناته شرما أن أشتدهيائي هو أول كتاب نحوي كُتب في العالم لدراسة لغة ما[٧]. قدم بانيني، بعد أن ضبط كتابا جديدا من نوعه وشاملا لقواعد اللغة، إلى الملك الهندى وقتذاك، فعجب الملك من ضبطه ونظمه وشموليته، فأمر بجائزة له، وأصدر قرارا أن هذا الكتاب سيدرس فى طول بلده، ومن يحفظه يستحق الجائزة الملكية تساوى ألف قطعة ذهبية(١٠٠٠)، ومنذ ذلك الوقت زاد أهمية هذا الكتاب لدي العلماء الهنود، فدرَّسوه بأهمية فائقة للأجيال القادمة، ونتيجة لهذا الإلمام به أصبح بانينى معروفا لدى الأوساط العلمية حتى وضعوا له تمثالا يعبد فى المعابد الهندية إلى وقت زيارة الراهب الصيني[٨].

الراهب البوذي الصيني ائي- سنك(I-Sing) ذكر فى مذكراته أن فى فترة من بين ٦٩١-٦٩٢ بعد الميلاد،كان كتاب بانيني أشتدهيائي يعتبر عمدة فى القواعد ويحتل مكانة بارزة بحيث كان يدرس و يحفظ عن ظهر القلب فى المدارس الهندية[٩].

يتضمن كتاب بانيني روائع بديعة تجلب إليه إعجاب الكثيرين من أصحاب العلم والفطانة، واشتهر بسبب إيجازه الشديد وأسلوبه المتميز. تكونت الجمل فيه عموما من كلمتين أو ثلاث حتى تمكنت طباعة الكتاب كله فى حوالى خمس وثلاثين ورقة من حجم صغير يباع بأسعار زهيدة، ومن عجب العجاب أنه شامل لجميع قواعد اللغة السنسكريتية، من أجل هذا الإيجاز والاختصار الشديد المنفرد عالميا، عرف في عالم اللغويات بالأقصر والأشمل والأبلغ كتاب لغوي[١٠].

ج- فكرة بانينى لضبط القواعد

دون بانينى في كتابه قواعد اللغة السنسكريتية لقراءة أصوات الفيد قراءة سليمة ولحفظ معانيها لأن لغة عامة الناس كانت فى زمنه السنسكريتية بلهجتيها:البالية لغة النصوص البوذية المقدسة و براكرتية لغة أقدم النصوص للديانة الهندوسية و رهبانها[١١].

روى الراهب الصينى Hsuan Tsang-(٦٠٢-٦٦٤ الميلادي)[١٢] عن قواعد بانينى أن بانينى أخذ القواعد من المرشد الروحاني (Sakaara) سكارا[١٣]. وكذلك نقلت الدكتورة نندني ساهو[١٤] عن هذا الراهب الصيني (Huan Tsang) قوله الذي يقول فيه: إنه سمع عن الناس قصصا تروى تمكن بانيني في السلوك اللغوي منذ صباه ورغبته في إصلاح القواعد التي كانت منتشرة عديمة الشكل وأراد ضبطها فرغب في طلب مرشد روحاني، ثم شد رحاله حتى وصل إلى حضرة "إشورا ديوا "(Isvara Deva) بعد الجهد و التعب، فاستشاره، وأخذ منه إرشادات مقنعة، فرجع إلى البيت، ودوّن كتابا في الحروف يتضمن١٠٠٠ قاعدة، و جمع فيه كل ما يحتاجه الناس لأداء الكلام، ومن ثمّ كان يقرأ الكتاب ويحفظ في المدارس وقتذاك[١٥]. تدل هذه الرواية على خطته الذهنية خلال نظم هذه القواعد، وهى خطة الحفظ، فنظم القواعد في مجموعات قصيرة تيسيرا للحفظ. واستمر حفظها من أستاذ إلى تلاميذه متتاليا حتي زمن اللغوي "كاسيكا" الشارح الأول لأشتدهيائي وانقطع بعد ذلك هذا التسلسل[١٦]. يرى بروفيسور ناته شرما أن أشتدهيائي

سوترا بتها وصل إلينا بواسطة الرواية الشفهية من أستاذ إلى تلميذ. ورغم هذا التسلسل الشفوي لم يتغير نصه ولا غرضه إلا بقدر ضئيل في بعض القرآت والاستيفاء(١٧).

د- غرض بانيني من تدوين كتابه

أشتدهيائي يصعب فهمه بسبب كونه قائمة للقواعد التي تتضمن فى داخلها حروفا وأسماء وأفعالا ولواحق. و تسمى كل قائمة أو مجموعة من هذه القواعد ب "سوترا" وكان غرض بانيني من ضبط هذه القائمة الدقيقة الموجزة صيانة أصوات الكتاب المقدس من الخطأ النطقي، ولذا كان كتابه يحفظ عن ظهر القلب فى المدارس أنذاك بقراءة سليمة. و حقيقة كان حفظه سهلاً لأن القواعد فيها ضبطت فى صورة سوترات مبنية على جمل قصيرة تتكون من كلمة أو كلمتين أو ثلاثة.

هناك قصد آخر من تدوين هذه المجموعة وهو تحليل الجملة الصحيحة للغة السنسكريتية الكلاسيكية والفيدية بوسيلة نظام سوترا, فحلل فيها بانيني أجزاء الجملة من حيث المفردات والكلمات (pada- word)، ثم لاحظ اللاحقات والسابقات والعمليات التي تتعلق ببناء الجملة. يرى بروفيسور راما ناته أن هذا التوزيع الفكري لايوجد خارج النحو وهو نتاج فكر النحاة وإبداعاتهم الخالصة، وفي الأدب النحوي الفيدي والسنسكريتي يعتبر بانيني خالقا (creater- kartta) للجملة واعتبره الأخرون العالم الذي أعاد (one who recalls) يعنى هو لم يخلق الجملة بل أعادها من استخدام الناس في الكلام العادي(١٨).

هـ- زمن أشتدهيائي

قد ورد تباين في تحديد زمن أشتدهيائى حتى الأن وقد تكلم العلماء والمؤرخون واللغويون كثيرا حوله. ورد فى موسوعة تاريخ العلوم والتقنية والطب أن زمن تدوين أشتديائى لايتجاوز القرن الخامس قبل الميلاد حسب أقوال اللغويين الغربين، أما العلماء المحليون فقد حددوا له تاريخا. قد توجد أراء أخرى في تعيين زمن هذا الصنيع النادر و تحديدمكانه، فمنها ما قاله: دي. سي.سركار (D. C. Sircar) **إن** ازدهار أشتديائي قد تم في شمال غرب الهند حوالى القرن الخامس قيل الميلاد في قرية (Guadapur)(١٩). وأضاف كاردونا أن زهاء ٥٠٠ قبل الميلاد في شمال غرب القارة الهندية أرسى قواعده في صورة سوترا يلحقه نصان:دهاتوبتا وكنا بتها(٢٠).

أمّا ما يتعلق بنطق كلمة: Ashtadhya:yi أو Aṣṭadhyāyī فينطقها البانينيون: Ashtadh‘yaayee’ اشتادهيائي[٢١]. و ورد هذا الاسم عنوانا لما ضبط بانيني لأول مرة في مهابهاشا(سوترا رقم: ١٠٩، فصل:٣، كتاب:٦) لباتنجالي الشرح الثاني على كتاب بانيني، فاستخرج باتنجالي هذا الاسم من السوترات التالية حسب ما وضح سوميترام.كيتري في ترجمة أشتدهيائي إلى الإنجليزية:

سوترا رقم: ١٨٤، فصل: ٤، كتاب: ٦، وسوترا رقم: ٧، فصل: ٢، كتاب:٨، وسوترا رقم: ٢١، فصل:١، كتاب:٤، وسوترا رقم: ٥٢، فصل:١، كتاب:٢، وسوترا رقم: ٥٨، فصل:١، كتاب: ٥، أيضا تشير إلى عمل نحوي في سبعة فصول[٢٢].

تضم كلمة أشتدهيائي معنى: الثمانية، ولذا يذكر بالكتب الثمانية أو بذوات الثمانية أو المثمن[٢٣]. وعموما يسمى ب "أشتكا- Astaka "التي تعني"مجموعة الثمانية"، وأحيانا يسمى ب "سوترا پتها" التي تعني تلاوة سوترا[٢٤].

ومع ذلك قد تطبق كلمة وياكرنا أيضا في العصر الحديث على قواعد بانينى التي تتضمها أشتدهيائى(Ashtadyayi)، وأحيانا قد يذكر ب "استكم بانينيم Astakam -Paniniyam" وقد سمى بهذا الأسم لأنه يشتمل على ثماني(Aṣṭa) وكتب أدهايا(Adhyaya). أشار كاردونا إلى شرح باتنجالي مهابهاشا الذي يوجد فيه معنى كلمة(أشتدهيائي) بمعنى"الفصول الثمانية"[٢٥]. وقال هرتموت شارفي أن أشتدهيائي مثل مدونة لقواعد القانون التي يشرحها مترجموها المتخصصون وشراحها مثل شراح القانون[٢٦].

و- عدد السوترات في أشتدهيائي

عدد السوترات هي ٣٩٨٣حسب ترجمة سريسا جندرا واسو أوّل مترجم إلى الإنجليزية [٢٧]:

نقل بروفيسور راما ناته شرما ادعاء"سريسا كندرا جكراورتي Sarisa Candra Cakravarti(1919)" عن عدد السوترات الموجودة في أشتدهيائي أنها تصل إلى ٣٩٩٦، وجميع أركان السوترا في "كاسيكا ورتي" تصل إلى ٣٩٨١ وحسب ما ورد في"سدهانتا كيمودي" للنحوي بهتوجي دكشيا يصل العدد إلى ٣٩٧٦[٢٨].

ز- مصطلحات الكتاب

شرح بروفيسور راما ناته شرما (مترجم الكتاب إلى الإنجليزية) كل العناصر التي

يتضمنها الأدب البانيني أوما يعين في فهم أشتدهيائي وهى الأتية:

سوترا – sutra – قاعدة

ورتي – vrtti- gloss – حاشية

وارتيكا – va:rtika – note – عبارة بين قاعدة وحاشية

بهاشا– bha:sha – exposition– شرح و توضيح

براكريا – brakriya - derivation – استنتاج واشتقاق الكلمة

سدهانتا– siddha:nta - نظرية– theory [٢٩]

س– شرح هذه المصطلحات

١- سوترا: المراد بها لغة "الخيط" واصطلاحا: بيان أو عبارة رسمية تقدم قاعدة في صورة مقتضبة و موجزة في غاية الإيجاز، لا بقيمة الوضاحة، بل تتضمن جميع المعنى المراد منها[٣٠].

٢- ورتي – vrtti : تبني اصطلاحا على سوترا ولكنها تلبسها صياغة جديدة تشرح الأجزاء المحذوفة والمفقودة[٣١].

٣- وارتيكا– Va:rtika: هي بيان أو عبارة في درجة متوسطة بين قاعدة وحاشية لغرض تحليل ما ذكر وما لم يذكر وما ذكر ضمنا.

٤- بهاشا– bha:sya: تتصف بصفة أنها تشرح سوترا بشرح طويل مطابقا لوارتيكا في أسلوب يوضح سوترا بالأمثلة مع توفير الربط المفقود.

٥- براكريا– brakriya: هذا النوع يظهر عموما الجانب التطبيقي لسوترا بصفة أنها تركز على استنباط الشكل والصورة الظاهرة، وأنها تركز على تطبيق سوترا لكنها تستعين بوارتيكا وبهاشا لتطبيق سوترا.

٦- سدهانتا– siddhanta: هذا النوع من أدب النحو البانيني يركز على تشكيل وشرح القضايا النظرية والأساسية.

كل هذه الدروس والبحوث تسمى الأدب التشريحى (Commentarial Literature) ما عدا السوترا كما يرى راما ناته شرما أن الصلة بين سوترا وورتي، وبين وارتيكا وبهاشا، وبهاشا

وسدهانتا، وبين ورتي وبراكريا صارت وثيقة ومتينة في شرح نظام سوترا(٣٢) وذلك لأن كلمة "سوترا" تعنى خيطا أو نسيجا وهذا هو النظام الذي كان يوجد منذ قديم فى الهند(٣٣).

عرف الخبراء للدراسات اللغوية الهندية سوترا بأنها قول مأثور يشتمل على صيغة قصيرة مع أقل عدد ممكن من الحروف، وتخلو من أي لبس، أوخلط يوقع في الشك، والتى تحتوى على جوهر، وتختص كل المعانى دون أى نقص في المعاني الطبيعية والخلقية(٣٤). وهي بيان غير مبهم مختصر بل شامل وذو غرض ومقصد(٣٥).

يرى راما ناته شرما أن بانيني جعل أشتدهيائي في جزئين كبيرين من حيث القواعد، الأول من البداية إلى أول جزء الكتاب الثامن والثاني الأجزاء الثلاثة الأخيرة. ذكر قواعد التعريف وقواعد الشرح والتوضيح في الكتاب الأول ولكنه يذكره في مكان آخر حين يحتاج إليه أي كقاعدة تشغيلية و تنفيذية (operational rule)، وسمى بروفيسور رامانانه هذه العملية ب:الإحالة إلى السابق(reference to antecedent)(٣٦). وبهذه الطريقة تصبح السوترا بيانا بعد توفير جميع المعلومات اللازمة لتطبيقها. وهنا يوجد فرق بين السوترا والقاعدة وهو أن القاعدة (rule) لاتحتاج إلى أي معلومات استرجاعية ولاتكتب في أسلوب سوترا، فهذا أكبر فرق بين السوترا والقاعدة(٣٧).

ع- معنى كلمة وياكرانا: (Vyakarana)

تعنى هذه الكلمة إصطلاحًا: "تحليل النحو" ومعناها لغويا: فكّ الشئ. وقد استخدمت لأول مرة للتحليل اللغوى ثم عمّ استخدامها للقواعد. وكلمة وياكرانا مضادة لكلمة سمسكرانه (Samskarana) التي معناها اللغوى "التجميع" و لذا تسمى اللغة المشكلة والمتجمعة ب"سمسكرته"(Samskrta)، وكلمة"سمسكرته" تتضمن المعاني الآتية أيضا: مشيدة ومركبة ومنشئة، ومنها استخرجت كلمة "سنسكرت" التي اشتهرت كاسم لهذه اللغة(٣٨). والأعمال اللغوية (وياكرانا فيدانكا Vayakrana Vedanga)قد تشكلت بنظام سوترا، وأقيمت كلها لشرح الكتاب المقدس الفيد(٣٩).

يتضمن مصطلح وياكرانا (Vyakrana)،فى طيه، معنى التحليل الإعرابى والفصل للقواعد النحوية(٤٠)، كما هو معرض تحليلى للغة السنسكريتية من البداية حتى النهاية، والتحليل كما وضحت الدكتورة سروجا بهاتي: ما هو إلا بيان للقواعد، والقواعد ماهو إلا تخليق وإنشاء

لبناء اللغة بنظر اكتشاف القواعد وراء نمط منتظم للسلوك اللغوى الذى يمنح اللغة من حيث الدرجة الواسطة الصالحة لتساؤل الأراء ونقل المعلومات والكلام عامة(٤١). أما الأسلوب النحوى فهو يتكون أساسا لتحليل اللغة فى تحديد مكوناتها وتوضيح الصلات فيما بينها وتبيين الهيكل اللغوى من حيث تركيبات ذات معنى من هذه المكونات(٤٢)

ف- دور أنابوندا في نظام سوترا

يلعب مصطلح " أنا بوندا" دور المؤشر المرجعي بالإضافة مع دوره في شرح قاعدة أو أكثر(٤٣).

ث- النصوص التي يحتوي عليها أشتدهيائي

يتضمن الكتاب أربعة نصوص لغوية متضامة وهي من أعمال بانيني:

١- يونادى سوترا (Unadisutra) أو شيفا سوترا (Sivasutra)

٢- أشتدهيائي :هو الجزء الأساسي

٣- دهاتوبتها (Dhatupatha)

٤- كنابتها (Ganapatha)(٤٤)

١- شيفاسوترا Shiva Sutra

هي مجموعة تشتمل على أربعة عشر بيتاً، توجد فيها خلاصة أجزاء الفونولوجيا وأبجدية اللغة السنسكريتية.

نسبة شيفا سوترا إلى بانيني:

مجموعة من العلماء الذين يدعون أن بانيني أخذها مجموعة الأصوات الأنفية فى شيفا سوترا المذكورة تحت رقم سبع من أبيسالىApisali،النحوي القديم. أنكر جى- كاردونه هذا الرأى(٤٥). و مجموعة ثانية تقول أنها من صنيع بانيني بشواهد مستنبطة من نص أشتدهيائي(٤٦). أثبتت الدراسات التشابه الكامل بين شيفا سوترا وترتيب أصواتها والتى توجد فى القواعد الفنولوجية والصوتية نص أشتادهيائي(٤٧).

٢- **أشتادهيائي** Ashtadhyayi

وهو الجزء الأساسي يشتمل على حوالي٤٠٠٠ قاعدة لغوية موجزة وكل قاعدة تسمى بكلمة "سوترا"(٤٨).

٣- **دهاتوبتا** Dhatupata

هذا فهرس لألفين من الجذور الفعلية مع تقسيمها في الفصول الذيلية بالعلامات الصوتية المميزة التي تفك صفاتها الصرفية والنحوية(٤٩).

٤- **كانا بتا** Ganapata

هذه قائمة لمجموعة من الأسماء المعجمية، مفتوحة النهاية تتعلق بالقواعد والأصول أصلا(٥٠).

ك- تلخيص الكتاب

قد قسم بانيني كتابه في ثمانية فصول، وبسبب هذا التقسيم سمّي بالكتب الثمانية، ثم قسم بانيني كل فصل أو كتاب في أربعة فصول ذيلية. وهنا نذكر محتوى كل كتاب حسب ترجمة راما ناته شرما(٥١).

الكتاب الأول يتضمن:

المصطلحات التقنية (Technical Terms) للقواعد وتفسيرها: القواعد المتعاملة مع التوسيع (Atidesa)،

القواعد المتعاملة مع (Atmanpada-parsmaipada...)،القواعد المتعاملة مع (Karakas)

الكتاب الثاني:

القواعد التي تعالج الأسماء المركبة: الصلة الإعرابية في الأسماء, العدد و الجنس الواردة في المركبات, البدائل المنتسبة إلى الجذور, القواعد تعالج الحذف بـ LUK

الكتاب الثالث:

يعالج طريقة إلحاق السوابق واللواحق والإضافات: الاشتقاق من الجذور المنتهية باللاحقاتNas، اشتقاق العناصر المنتهية بـ Krt، اشتقاق العناصر المنتهية بـ N ti

الكتاب الرابع والخامس:

يستمران في طريقة الإضافات التي تتعلق بالجذور الاسمية خاصة: اشتقاق (pada) المنتهية بـ sUP، قواعد تعالج لاحقات التأنيث، اشتقاق الجذور الاسمية المنتهية بلاحق يسمى Taddhita.

الكتاب السادس والسابع:

يعالجان اللهجات والتغير الصوتي: قواعد المضاعفة، القواعد المتعلقة ب Samprasar ، القواعد المتعلقة ب Samhita، القواعد المتعلقة بزيادة (Agama sUT)، قواعد اللهجات، قواعد العملية الصوتية المتعلقة بالسوابق تسمى anga، قواعد العمليات المتعلقة باللاحقات والزيادات الصرفية.

الكتاب الثامن:

يعالج تركيب الألفاظ في الجمل وموضوعات متنوعة[٥٢] قواعد المضاعفة و الإدغام(dvitva) المتعلقة بpada قواعد اللهجات المتعلقة ب بدا قواعد عمليات صوتية المتعلقة ب بدا، قواعد متنوعة المتعلقة ب non-pada.

م- أقسام القواعد

تتنوع القواعد في الكتاب إلى أنواع، تتعلق بعضها بالسياق وبعضها بالتواتر والتتابع، يشرحها بانيني في ثلاث مجموعات:

أ- قواعد الترجمة والتأويل أو تسمى (Metarules)

ب- قواعد التضمين أو الإضافات التي تبين الإضافات الأساسية خلف دهاتوبتا(الجذور الفعلية) وبراتيباديكا (Pratipadika) (الجذور الاسمية).

ث- قواعد التبادل للجذور والإضافات: القواعد الصرفية الصوتية.

وضح ميكدونل أن قواعد بانيني تعتمد على الفكرتين وهي:

الأولى: أن جميع الأسماء قد اشتقت من الأفعال.

الثانية: أن جميع الاشتقاقات قد تحدث بالإضافات.

ولكن بانيني قد يختلف أحياناً عن هاتين الفكرتين ويجمع الأسماء التي لم تشتق من الأفعال في فهرس ويكوّن لها جذوراً فعلية بالإضافات الخاصة التي يسميها بانيني الجذور المكونة مباشرة (Ready-made Stem)[٥٣].

أنواع سوترا فى كتاب بانينى

تشتمل هذه سوترا على ستة أنواع، الأتية أسماءها[٥٤]

١- **ويدائي - Vidhi**

هي قاعدة تشغيلية وهى أكثر شيوعا في أشتدهيائي التي تصف العمليات العادية اللغوية على سبيل المثال أن القاعدة في الكتاب السادس الفصل الأول رقم: ١٠١ تبين تطويل الحروف: (akaḥ savarṇe dīrghaḥ) (٦,١,١٠١)

حروف العلة (ا - ي – و–ر– ل) قد تطول عندما يليه حرف علة مماث(savarṇa) [٥٥]

٢- **سنجنا أو سمجنا -Sanjñā/Samjna**

هى تدخل الكلمات المصطلحية الجديدة وتعرفها، على سبيل المثال في القاعدة:
(suptiṅantam padam)،(١,٤,١٤)

تعرف الكلمة التي تنتهي إما ب sup or tiṅ

هاتان الكلمتان كلاهما مصطلحان ينتميان إلى حالة اللاحقات ولاحقات الفعل, وتكوينهما مثل تكوين بريتياهارا التي تتكون من مهيشورا سوترا[٥٦].

٣- **بريباشا -Paribhasa**

تحدد القواعد من هذ النوع الاتفاقيات، وقد تسمى Metarules، أو قواعد التفسير، على سبيل المثال قاعدة رقم: ٤٦، فصل: ١، كتاب:١: (ṣaṣṭhī sthāneyogā) ١,١,٤٦[٥٧]، تعطي هذه سوترا حكم التفسير عند استخدام كلمة في حالة الجر. وكلمة (ṣaṣṭhī vibhakt) عادة تستخدم لمعنى الإضافة مثلا: سهم راما

rāmasya bāṇam, rāmabāṇam (Rama's arrow)

والمعاني الأخرى لهذا النوع من سوترا هي: صلة بالمكان, المقارنة , القرب, التغير, الجمع , العضو المكون وغيرها.

وكذلك توضح هذه سوترا أن كلمة (ساستي) كلما ترد دون أي شرط أو نعت في أشتديائي تدل على إضافة وعلى إضافة مكان.

٤- **ادهيكارا Adhikāra**

وعادة تترجم هذه سوترا لشرح العناوين مثلا سوترا رقم:.1.3.2 (prākkaḍārātsamāsaḥ)

تبين هذه السوترا : "كل المصطلحات التي ستقوم بوصفها من هذه النقطة حتى سوترا ٢-٢-٣٨ ستحصل درجة مركب أو .Samasa"

وكذلك بريتياهارا سوترا رقم: (١-١-٣) تبين أنّ الكتاب الأول والثاني والثالث تعامل مع اللاحقات. ويشاهد صحة مثل هذه السوترات بنغمة " سواريتا" كي يعرف الطالب وسعتها التي تتوسع إلى عدد كثير من السوترات, فعدها العلماء فوق ودهائي سوترا.

٥- نياما سوترا - Niyama Sūtra

تقيد سوترا نياما تطبيق القاعدة السابقة لها إلا قاعدة ودهائي.

٦- نيسيدا سوترا - Niṣedha Sūtra

هذه سوترا استخدمها بانيني لإفادة النفي و الاستثناء في كتابه, على سبيل المثال سوترا رقم: ٩، فصل:١، باب: ١:(tulyāsya prayatnam savarṇam) (٩-١-١)

"الحروف التي تنطق من مخرج واحد و صوت مماثل تسمى "سورنا" أو الحروف المتجانسة"[٥٨].

و سوترا رقم عشرة: (١٠-١-١): (nājjhalau)

توضح هذه سوترا "أن ليس هناك صلة التجانس بين الحركات, وحروف العلة، والصوائت و الصوامت"[٥٩].

وبناء على هذه القواعد، يتم إجراء "وريتي" لسوترا، وهي جملة كاملة بليغة توضح الأغراض الكثيرة التي تستنبط من سوترا.

ن- ميزات الكتاب

يعد أشتدهيائي من المصادر اللغوية النادرة صعبة المنال والفهم مليئ بالميزات الممتازة، نلخصها كما يلي:

أ- من أكبر الميزات هو الإيجاز كما قال سريسا جندرا فاسو (Sarisa Chandra Vasu): إن الإيجاز أكبر محمدة له[٦٠].

ب- ضبط بانيني القواعد في مجموعات موجزة مختصرة تسمى ب(سوترا).

ج- وضع بانيني بمعاونة هذه القواعد الموجزة بنية وهيئة لغوية لا حدود لها و تسمى هذه في علم اللغة الحديث النحو التوليدي.

د- نظام بانيني يشتمل على تعريفات الحقائق اللغوية.

هـ- ويبني على أصول الاقتصاد في العرض.

و- يشتمل على الأصول العلمية وأصول الكمبيوتر.

ز- قال فرت ستال: إن الابتكار الأساسي في نظام بانيني هو طريقة التي تبنى فكرة مختصرة معروفة التي توصل إلى طبقات القواعد ونظام القواعد وترتيب القواعد وقد شكلت على تشكيل حسابي كما هو معروف في الغرب[٦١].

ل- وقالت د. سروجا بهاتي (Saroja Bhate) أن اشتادهيائي لا يعالج الكلمة فقط بل يوفر نظاما لتحليل الجملة وبطبيعته الحسابية وصفته الشمولية يعد هذا التركيب والنظام ميكانيكيا توليديا للكلمة والجملة[٦٢].

م- وله ميزة أخرى أن فترة اللغة السنسكريتية الفيدية تنتهى بضبط كتابه و تبدأ زمن السنسكريتية الكلاسيكية بعد هذا.

ق- شروحات الكتاب

قال سومترا ايم كيتري (Sumitra M. Katre): مترجم أشتدهيائي إلى الإنجليزية: إن هذا الكتاب قد كتب له ألف شرح في الألفين.[٦٣] نكتفي بذكر أشهر الشروحات:

١- فارتيكا (Verttikas)	كتيايانا (٣٠٠-٤٠٠ق م)	Katayayana
٢- كتنترا (Katantra)	سارفافارمن (٤٠٠ ق م)	(Sarvavarman)
(تاريخ اللغويات ١١٩٦)		
٣- مهابهاشا (Mahabhashya)	باتنجالي (١٥٠ ق م)	(Patanjals)
٤- الفاكيابيديا(Vakyapadiya)	بهارتريهاري (٧٠٠ ميلادي)	(Bhartrihari)
٥- كاسيكا (Kasika)	فاماناوجايادينا (٧٠٠ ميلادي)	(Vamana & Jayaditya)
٦-بريكرياكمودي(Prakriyakaumudi)	راماكندرا (١٥٠٠ ميلادي)	(Ramacandra)
٧- سدهانتاكميودي	بهاتوجي ديجاستا	بداية القرن السابع عشر للميلادي

Siddhantakumvdi Bhattoji Diksita (تاريخ اللغويات ١١٩٦م)

ر- تراجم كتاب بانيني إلى اللغة الإنجليزية

قام بترجمة أشتدهيائي عدد من الأساتذة وهم:

١- ترجمة سريسا جندرا واسو أقدم ترجمة إنجليزية سنة ١٨٩١.

٢-ترجمة بروفيسور راما ناته شرما: أحد العلماء السنسكريتين المتخصصين في الدراسات البانينية، ترجم أشتدهيائي في ست مجلدات وخص الجزء الأول لفهم المصطلحات وكل ما يلزم لفهم نظم بانيني، وترجم أشتدهيائي مع شرح واف في بقية الأجزاء الخمسة.

٣-ترجمة سميترى أيم كيتري، في مجلد واحد بدون شرح السوترات، طبعه لأول مرة موتي لال بنارسي داس، عام١٩٨٩، دهلى.

٤-ترجمة أيم. دي. جوشي و جي. أي. أيف. رودبرجن، ساهيتا أكاديمى، عام ٢٠٠٤، دهلى.

٢- كتاب سيبويه

تتميز اللغة العربية بكتبه القيمة الثرية في مجالات شتى، خاصة في مجال اللغة والنحو والصرف والأصوات والمعجم وغيرها من مستويات علم اللغة. وتكاثرت الكتب في هذه المجالات كلها. رغم وجود الكتابة بكثرة هائلة على شتى الجوانب اللغوية جميع النحاة كانوا يتكؤن على كتاب سيبويه، فدرسوه و شرحوه وعلقوا عليه حتى سموه بقرآن النحو. فنلقي الضوء على مكانته وأهميته ومنهجه واهتمام النحاة الغربيين به في السطور التالية كي يمكن لنا المقارنة بينه بين كتاب بانيني:

أ- أهمية كتاب سيبويه ومكانته

يعد كتاب سيبويه - بلا منازع- موسوعة العلوم اللغوية يجمع أكثر العلوم العربية مثل النحو والصرف والأصوات(٦٤) والقراءات والدلالة والمعجم. يرى جي. ايم. كارتر عن هذه المواد اللغوية أن الكتاب يعكس البيئة الذهنية والمنطقية (Intellectual environment)(٦٥).

وأما عن سنده فقال الدكتور عبدالسلام هارون: لم يسند كتاب سيبويه إليه إلا بطريق الأخفش سعيد بن مسعدة فإن كل الطرق مستند فيها إليه(٦٦).

يصف أبو الطيب اللغوي سيبويه ويصف كتابه بقرآن النحو يقول: "هو أعلم الناس بالنحو و ألف كتابه الذي سمّاه النّاس قرآن النحو"(٦٧). وشبّهه المبرد بالبحر لكثرة جواهره وصعوبة ركوبه، كان يسأل عن الوافدين إليه بغرض العلم: هل ركبت البحر؟ تعظيما و استصعابا لما فيه(٦٨).

قال د. علي النجدي ناصف عن سيبويه و كتابه:

"أحسب أنّ لو وزن الكتاب بكتب النحو كافة لرجحها وزنا و أربى عليها قيمة، لا من الناحية التاريخية وحدها، و لكن من الناحية العلمية معها، بل من الناحية العلمية قبلها؛ ففيه كلّ ما فيها و زيادة، من النفائس المصونة والكنوز المذخورة أو هو في القليل أصل وهي فروع منه، ولا بتعاظم الأصول إذا جزت فروعها ان تنبت بديلا منها ربما كان خيرا و أفره"(٦٩).

و قال بروكلمان عن مكانة سيبويه:

"كان سيبويه الفارسي أشهر تلاميذ الخليل ومصنف أول كتاب جمع ما ابتكره الخليل إلى محصول الباحثين السابقين"(٧٠).

و وضّح أهمية كتابه قائلا:

"أما كتاب سيبويه فهو أقدم مصنف جمع مسائل النحو العربي كافة، وقد زاد المتأخرون كثيراً من تحديد مقاصد النحو وتبيين حدوده، و لكنّهم لم يكادوا يضيفون إليه شيئا ذابال من الملاحظات الهامة والأنظار الجديدة"(٧١).

وقال الجاحظ عن كتاب سيبويه:

" لم يكتب الناس في النحو كتاباً مثله وجميع ما كتب الناس عليه عيال(٧٢).

قال الدكتور محمد المختار ولد أباه:

"وإننا نعتقد أنّ كتاب سيبويه اتّسم كذلك بأصالة تثبت استقلال النحو العربي كاختراع عربي أخذه أبو الأسود الدوؤلي عن الإمام علي بن أبي طالب، وتقوي من مادة أبي عمرو بن العلاء، ووضعت قواعده على يد أبي إسحاق الحضرمي واكتمل صنعه عند الخليل ودونه سيبويه و رتّبه أروع ترتيب(٧٣).

وذكر مزيدا أن عناية العلماء النحويين به بسبب العوامل التالية: وضعه التاريخي، شموليته للمعارف

النحوية، اتفاق معاصريه على أمانته في النقل، أسلوبه المتميز(وفيه التعقيد والغموض)(٧٤).

ب- ترتيب المادة و المصطلحات

رتّب سيبويه رحمه الله المادة التي سمعها من أستاذه الخليل بن أحمد الفراهيدي رحمه الله ومن العرب الخلّص بعد موت أستاذه(٧٥).

قدّم سيبويه مادّة النحو ثم ذكر مسائل الصرف وفي النهاية توجّه إلى مسائل الأصوات، واختار نموذجاً عربياً معيناً فكان يقول: سمعت ممّن يوثّق بعربيته(٧٦).

وضح الدكتورمحمد المختار ولد أباه مسائل كتاب سيبويه قائلا:

"أما في كتاب سيبويه فنلاحظ كثرة الأبواب وعدم وجود الفصول وطول العناوين والغموض في العلاقة بين العنوان والمتن"(٧٧).

ويرى كارتر أن ترتيب الكتاب يشير إلى أن خطّة الكتاب كانت كلها موجودة في ذهن كاتبه و راسخة فيه ومحتوى الكتاب يدل على رعايته التامة و طريقته البناءة(٧٨).

ج- سلبيات الكتاب

يفقد الكتاب المقدمة وغرض الكتاب وخطة الموضوعات والرواية والخاتمة التي من الأمور المهمّة في نقل العلم والأخذ(٧٩). أشار سيبويه إلى النحاة القدامى والأساتذة ولم يشر إلى أيّ كتاب قبله إلا "المصحف". يرى كارتر أنّ جميع اعتراضات الكوفيين على سيبويه وكتابه كلّها غير ثابتة و ركيكة لم يقبلها أيّ مصدر موثوق به(٨٠).

رغم منزلته الأدبية توجد هناك خصائص أخرى التي توضح نصية الكتاب وهي ما يلى:

أولا: معرفة المؤلف بكونه كتابا دون ريب كما يوجد داخل النص قوله:

قد شرح هذا في بداية الكتاب. ____________ستبين لك إن شاء الله(٨١).

ثانيا: الإحالات الراجعة إلى كاتبه:(Inter-cross references) المراد بها الإحالات التي ترجع إلى سيبويه نفسه مثلا: نحن نشرحه بعد، هذا شرح قبل، وغير ذلك(٨٢).

بعد الكلمات البدائية التي تتعلق بأساسيات النظرية يبدأ يصف النحو، وهذه الطريقة و الترتيب في رأي كارتر أحيانا تستخدم في النحو الوصفي الغربي. وهذا هو الترتيب الطبيعي الذي يقدم فيه الألفاظ بصفة الكلام ثم تقطيعها إلى العناصر الصرفية و الصوتية(٨٣).

الأبواب السبعة الأولى تعالج القضايا العامة و هي، عند علماء الدراسات السيبويهية،

بمثابة من التقديم و تعرف باسم الرسالة التي ينسبها إليه النحاة القدامى[٨٤].

د- مصادر المادة اللغوية في الكتاب

ذكر كارتر أن سيبويه كان يعرف أهمية القرآن والحديث في حياة كلّ مسلم فلهذا جمع المادّة لكتابه من العرب الخلّص ولخّص المادة الموجودة فيه في النقاط التالية: لغة البدوين العرب الخلص، اللغة المصنوعة/المصطنعة للشعر العربي، و المفردات الموضوعة لفهم القواعد، لغة القرآن الموروثة، الأحاديث النبوية، وضرب الأمثال والمحاورات والمركبات، والمفردات والجمل الموضوعة(Made-up words and sentences).

النوع الأول والأخير من هذه الأنواع يدلان على الثقة والإنتاجية والأنواع الأخرى تدل على الدرجات المختلفة من أنواع اللغة[٨٥].

وقد سمع العرب الخلص ونقل أقوالهم ونقد كلامهم أحيانا ويعتمد على كلام أستاذه الخليل[٨٦]. ويعتبر لغة الحجاز أحسن لغات ولهجات العرب التي كانت تعرف بالعربية الغربية وهي مضادة للهجات الشرقية التي تنطق في منطقة سيبويه[٨٧]. ولم يجعل اللغة الحجازية نموذجا لكتابه بل اللغة التي استنبطها من المادة المجموعة هي التي تبني عليه التميمية الشرقية.

قد جمع في الكتاب مجموعة من ١٠٥٠ شعرا من ٢٣٠ شاعر ينتسبون إلى ٢٦ قبيلة[٨٨]. أمّا الشواهد القرآنية فقد يصل عددها إلى ٤٢١ آية من القرآن الكريم[٨٩]. وعدد ضرب الأمثال حوالى ٤٠[٩٠].

وضع مجموعة من الأسماء الخيالية مثل زيد، بكر، عمرو، عمر، خالد وهند وغيرها لشرح القواعد اللغوية، لايعرف أحد قبله استخدامها لهذه الدلالات[٩١]. استخدمها سيبويه بسببين:

أولا: سبب الكتاب هو شرح جميع القواعد لإنتاج اللغة العربية الصحيحة.

ثانيا: هذه الأسماء والأمثلة المفروضة تقوم بدور الوسائل التعليمية والفنية وتعدّ نموذجا ومثالا يحتذي.

هـ- نظريات نحوية في الكتاب

- نظرية العامل في جميع الأبواب النحوية، حذف العامل، معمولات، السماع – القياس، التعليل.

و- المصطلحات المستخدمة

قالت الدكتورة خديجة الحديثي: إنّ المصطلحات في الكتاب لم تكن قد استقرّت، من أجل ذلك يضع سيبويه عناوين طويلة للأبواب(٩٢).

قال مائيكل كارتر أنّ سيبويه قد ورث عددا كبيرا من المصطلحات الفنية(technical vocabulary) ، ويقسّم تطوّر المصطلحات في ثلاث مراحل:

- المرحلة الأولى: النصف الثاني من القرن الهجري الأول/ السابع الميلادي فيه قام العلماء لحفظ أصوات كلام الله وكتابته فوضعوا نظاما يعرف به حركات النص الخالي من الحركات، فالمصطلحات الصوتية و المصطلحات مثل اسم، فعل و حرف، صفة، حركة وسكون تتعلّق بهذه المرحلة(٩٣).
- المرحلة الثانية: في هذه المرحلة صار الغرض توجيه النص (Object of attention) فالقياس يتعلّق بهذه المرحلة.
- المرحلة الثالثة: هذه مرحلة المصطلحات المتطوّرة الموجودة في الكتاب(٩٤).

المصطلحات المنهجية كلها من نوع قانوني: فكرة أن الكلام سلوك. إستخدام الكلمات مثل "موضع" و"مكانة" كمجاز واستعارة لسلوك الكلما، الدقة والصحة في الحدث الكلامي، استدلال القوة القياسية الموجودة.

كل هذه المصطلحات معروفة في القانون، التعقّل و التفكّر والجدال في الكتاب كلها من نوع قانوني.

ز- صعوبات الكتاب

يصعب على القارئ فهم الكتاب للأسباب التالية:

١- الفرق بين اللغة الأصلية المطلوب تعلمها والكلمات المستخدمة المصنوعة لشرح اللغة، الجانب الدلالي للمصطلحات، استخدام مصطلح في المستويات اللغوية المختلفة(٩٥).

هذا الأسلوب للكتاب يجعل القارئ في جهد فكري ومشقة لفهمه. ففي طول الكتاب يُرى سيبويه يلعب لعبة لفظية مع أستاذه الخليل ويبدو أنهما يتلذذان بتغير حركات المفردات و أشكالها و معانيها. مرة يدير مع أستاذه كلمة: جمع، أجمع، وكذلك مسئلة أفعل و فعل(٩٦).

هذه اللعبة قد تمارس بالأسماء مرة وبأصوات الحروف مرة أخرى، وهذه الطريقة تدل

على أن الخليل وتلميذه سيبويه معا كانا يعرفان ما يعرف في الوقت الحاضر ب جرافيم Grapheme، وفونيم Phoneme، ومورفيم Morpheme[٩٧].

رفع الخليل مرة قضية واضحة للغة المصطنعة/ المصنوعة (Meta language) سائلا: ما إعراب أفعل؟ حينما يمثّل فعل المزيد فيه: كل أفعلَ، كل أفعلٍ، أيّهما أصح؟ فالخليل رجّح الأول و الناس اختلفوا. ومن هذا النقاش يظهر كم كان الخليل دقيقا و في نفس الوقت أمينا في تقديم الكلام الملفوظ والكلام المصنوع للشرح و التفصيل.

طبيعة المصطلحات هي المجاز

من طبيعة المصطلح أن يكون مجازا والكتاب لسيبويه ملئ به كما يعتبر صاحبه أن اللغة ما هي إلا مجتمع الكلمات و الألفاظ، فاستخدم كلمة (أخت) لكلمات الطبقة اللغوية الواحدة و كذلك كلمة (بنات الثلاثة)[٩٨].

و أما الكلمة الأساسية فيسميها سيبويه بالأم[٩٩].

مصطلحات الطبقات مثل الأمة والقبيلة أكثر وضوحا من المصطلحات الفلسفية المحضة (Abstract) مثل درب، نوع، صنف، جن، وهذا يدل على أن سيبويه ما كان يأخذ في الاعتبار المصطلحات المنطقية. وكذلك المفردات التي تتعلق بالأصوات كلها من نوع المجاز و مأخوذة من الصفات البشرية مثل: الصوامت إما كانت سليمة غير مريضة و إما كانت مريضة، حية أو ميتة[١٠٠].

س- أغراض الكتاب

من أغراض الكتاب كما بين كارتر أن يقدم لغة البدوين العرب الخلص لينطقها الآخرون معنى و كلاما. فموضوع الكتاب ما هو إلا " الكلام" الذي في اعتبار سيبويه عملية اجتماعية تجري في سياق المتكلم و المستمع فتتمثل فيها الأصول الخلفية السلوكية البشرية[١٠١].

الخاتمة

كتاب بانيني "أشتدهيائي" وكتاب سيبويه "الكتاب" كلاهما بمثابة منارتين لغويتين، بدأ يتلألأ الأول منذ ٥٠٠ قبل الميلاد في الهند(حاليا صوابي-جوتا لاهور) والثاني منذ ٨٠٠ بعد الميلاد في البصرة حتى يومنا هذا، وكلاهما ينثران دررا لغوية نادرة تحير العقول النابغة. ذكر العالم الغربي كيس فريسيغ[١٠٢] أن بين هذين الكتابين تشابه في المسائل الصوتية والصرفية والنحوية والدلالية

والمعجمية وقد يوجد اختلاف في بعض منها. نقسمها في قسمين:

الأول: نقاط التشابه بين الكتابين

الثاني نقاط الاختلاف بين الكتابين

الأول: نقاط التشابه بين الكتابين

- قام الكتابان كلاهما بخدمة اللغتين اللتين كتبا فيهما
- وضع كتاب بانيني خدمة للكتاب المقدس الفيد حتى صار مرجعا للخلائق طالبا كان أوعالما، أستاذا كان أو عامة الناس.
- ذكر الكتابان كلاهما اللغة المنطوقة بين الناس لأن صاحبيهما قد تجولا بينهم، وسمعا تحاورهم وجمعا الكلام المستعمل بينهم من أفواه المتكلمين الخلص. فمن هذه الناحية ملأ الكتابين من ثقافة اللغة بين الناس و طرق التكلم في عصرهما, واستخدام الكلمات للمعاني الخاصة والعامة.
- ذكر الكتابان مجموعة من العلماء الذين كانوا من أوئل العلماء في اللغتين السنسكريتية والعربية، وأشارا إلى أعمالهم.
- درس الكتابان وشرح بكثرة حتى تحير علماء الغرب من إكفاف الناس عليهما وتبجليهما عندهم.
- أحاط الكتابان جميع مستويات اللغة وقواعدها.
- يشتمل الكتابان كلاهما على المسائل الصوتية، مثل الإدغام والمماثلة وقوانين الحذف والإضافة، والجهر والهمس، والاحتكاك والإنفجار، والغنة، والترقيق والتفخيم، والمقطع، والنبر، والتنغيم، وأصوات الحلق، وعدد كبير من الأصوات المشتركة، والمتشابهة مخرجا.

الثاني: نقاط الاختلاف بين الكتابين

- يختلف الكتابان في بعض المسائل الصوتية مثل النفسية أو الزفر المذكور عند بانيني وفقدانها عند سيبويه، وبعض الحروف المختلفة عندهما.
- إستخدم بانيني عددا كبيرا من المختصرات للدلات الصوتية والنحوية والدلالية، وأما سيبويه فقد استخدم كلمات كثيرة وما أمال إلى استخدام

الكلمات المختصرة للدلات العديدة.

- قسّم بانيني كتابه في ثمانية أبواب، ثم قسّم كل كتاب في أربعة فصول، ودرج في كل فصل أصولا وقواع، وقسّم كل فصل في أربعة أجزاء.
- ذكر بانيني في بداية كتابه أصوات اللغة السنسكريتية المسماة بشيفا سوترا، أما سيبويه- رحمه الله-بدأ كتابه بباب مكون من جملة مبتدأة باسم الإشارة مثل" هذا باب علم ما الكلم".
- غلب على بانيني صفة الإيجاز ولذا دون القواعد في سوترات قصيرة وأما سيبويه فمائل إلى البسط والتطويل والشرح.
- استخدم بانيني عددا كثيرا من المختصرات المبتكرة كنتاج ذهنه العبقري، أما سيبويه فلم يستخدم أي مختصر ولم يحسب ضرورته راعيا صفة البيان والفصاحةحتى نجده مطولا في عناوين الأبواب أيضا.

الهوامش

١- Bahte, Saroja(2002) Panini, Ahitya Akademi, New Delhi, p.14.

٢- Sharma, Rama Nath, The Ashtadhyayi of Panini, Motilal Barsi das Dehli, v.1, p.2.

٣-William, Monier, Indian Wisdom or Example of the religious philosophical and ethical Doctrine of the Hindues, p.172

٤- Ibid.

٥- Ibid. p.176.

٦- Ibid.

٧- Sharma, Rama Nath, The Ashtadhyayi of Panini, v.1, p.4.

٨- من روايات الراهب الصيني حسين، نقلتها سروجابهاتي في كتابها بانيني، ص: ٣.

٩- William, Monier, Indian Wisdom or Example of the religious philosophical and ethica Doctrine of the Hindues,p.176.

١٠-Hunter, W.W. (1985), Imperial Gazetter of india,2/263, Trubner & Co. London.

١١-Bahte, Saroja (2002), Panini, Ahitya Akademi, New Delhi, p.1.

١٢-تعلم اللغة السنسكريتية والقواعد فى مدرسه نالاندا(Nalanda) التى كانت من أشهر الجامعات فى العلوم الهندية
http://dilipchandra12.hubpages.com/hub/History-of-Nalanda-University (10-9-2013).

١٣- Bahte, Saroja (2002), Panini, P. 2, Ahitya Akademi, New Delhi.:

وتضيف الرواية: تشتمل القواعد المأخوذة عن سكارا على مجموعة عشرة ألاف قاعدة لغوية فلخصها بانبنى إلى ٨٠٠٠٠ قاعدة، وهى التي أخذها القديس سكارا من الإله براهما.

١٤ – دكتورة شهيرة في الهند بكتاباتها الكثيرة ومديرة رئيسية للمجلة العلمية :

Interdisciplinary Journal of Literature and Language (IJLL).
http://www.bolokids.com/index.cfm?md=Content&sd=ArticlesByMembers&MemberID=55(13-2-2014).

١٥- سروجا بهاتي بانيني، ص: ٢، وساهو، ننداني الدكتورة: بانيني، نشر المقال في:

http://www.bolokids.com/index.cfm?md=Content&sd=Articles&ArticleID=190 (17-07-2013).

١٦- Katre, Sumitra M. Ashtadhyayi of Panini, p. xxiii.

١٧- Sharma, Rama Nath, The Ashtadhyayi of Panini, Motilal Barsi das Dehli v.1, p.2.

١٨- Ibid. v.1, p.4.

١٩- Sircar, D.C. (1971), Studies in the Geography of Ancient and Medial India, Motilal Banarasi Dass, Delhi, p.119.

٢٠-Cardona, George (1996) Panini: his work and its importance, Motilal Banarsi Das, Delhi, v.1, p.1.

٢١- Bharati, Akshar, Natural Language Processing: A Paninian Perspective, p.10.

٢٢- Katre, Sumitra M. Ashtadhyayi of Panini, Delhi,1989, p. xix.

٢٣- لو، فيفان: تاريخ اللغويات، ص: ١١٩٥. رابط الشبكة:
www.mohamedrabeea.com/books/book1_1697.pdf

٢٤- Sharma, Rama Nath. The Astadhyayi of Panini, v.1, p. 2.

٢٥- Cardona, George (1996) Panini: his work and its importance, v.1, p.2.

٢٦- Hartmute Sharfe (--------) Grammatical literature, p.142.

٢٧- Cardona, G. (1996) Panini, His work and its importance, V.1, P.6, Vasu, Sarisa Chandra,(1898) Ashtadhyayi of Panini.

٢٨- Sharma, Rama Nath,The Ashtadhyayi of Panini, v.1.p.3.

٢٩- Ibid. v.1, p.1.

٣٠- Ibid.

٣١- Ibid.

٣٢- Ibid. V.1, P.2

٣٣- Kiparsky, Paul, Paninian Linguistic: http://www.stanford.edu/~kiparsky/Papers/encycl.pdf (24-9-2013).

٣٤- Sivanarda, Sri Sawami. All about Hinduism by: http://www.rsl.ukans.edu/~pkanagar/divine/, (www) Edition: 1999.

٣٥- Rumer, Sachin. Sandhi Spitter and Nalyzer for 37 Sanskrt.

٣٦- Sharma, Rama Nath, Ashtadhyayi of Panini, v.1, p.45.

٣٧- Ibid. v.1, p.46.

٣٨ -Panini Sivasutrani extracted from Kasikavrtti and Sidhanta Kaumudi , P.vi.

٣٩- Peter M Scharf -71.

٤٠- Bahte, Saroja (2002), Panini, Ahitya Akademi, New Delhi p. 3.

٤١- Ibid.

٤٢- Ibid.

٤٣- Sharma, Rama Nath, Ashtadhyayi of Painini, v.1 p.46.

٤٤- Imperial Gazetter of india,vol. 2, p.263.

٤٥- Panini: A servey of research, p. 160.

٤٦- Ibid.

٤٧- Ibid.

٤٨- Kiparsky, Paul, Paninian Linguistic: http://www.stanford.edu/~kiparsky/Papers/encycl.pdf(24-9-2013).

٤٩- The Astadhyayi of Panini , translated by Rama Nath Sharma, v.1, p.75

٥٠- Kiparsky & Stall(1969) Sytactic and Semantic Relation in Panini, Foundation of Language,(5: 83-117), Professors of Standford University., Bronkhorst (1979), The role of meaning in Panini grammar, Indian linguistic (40: 146-157).

٥١- The Astadhyayi of Panini , translated by Rama Nath Sharma, v. 1, p. 75.

٥٢- البحث اللغوي عند العرب، ط. ٨، ٢٠٠٣، عالم الكتب- مصر، ص: ٣٧٥، و
A History of Sanskrit, by MacDonnell, p. 39.

٥٣-A History of Sanskrit Literature, P. 38.

٥٤- Ashtadhyayi translated by Sarisa Chandra Vasu, V. VI, Page 1087, A History of Sanskrit Literature, P. 37.

٥٥- Ibid. v. VI, p. 1087.

٥٦- Ibid. v. I, p. 178.

٥٧- Ibid. v. I, p. 35.

٥٨- Ibid. v. 1, p. 11.

٥٩- Ibid. vol. 1, p.13.

٦٠- Vasu, Srisa Cahndra(1891), Ashtadhyayi of Panini, v.1 p.1.

٦١- Stall, Firit. Ritual and Mantras: Rules without meaning, p.43.

٦٢- Panini Grammar and Computer Science (pp.-79-94) Annal of the Bhadarkar Oriental Research Institute vol. 72, 1993.

٦٣- Katre, Sumitra. M. Ashtadhyayi. Book. 1, p.1.

٦٤- الحديثى، خديجة الدكتورة: أبنية الصرف في كتاب سيبويه، ص: ٦٣. الطبعة الأولى- ١٩٦٥, منشورات مكتبة النهضة- بغداد.

٦٥- كارتر، أيم. جي: سيبويه، مركز الدراسات الإسلامية، مطبعة جامعة أكسفورد، ٢٠٠٤، ص: ٣.

٦٦- سيبويه: الكتاب، مقدمة لعبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٩٨٨، ص: ٢٦، ضيف، شوقي: المدارس النحوية، ط ٥، دار المعارف، ص:٦٠، ابن الأنباري: نزهة الألباءفي طبقات الأدباء، مطبعة المعارف بغداد،١٩٥٩، ص: ١٨٦.

٦٧- ضيف، شوقي: المدارس النحوية، ص: ٦٠، كشاش، محمد د.: معجم المتفق و المفترق، عالم الكتب، بيروت، ط.١، ١٩٩٨، ص: ١١٢.

٦٨- ابن النديم: الفهرست، دار المعرفة، بيروت، ١٣٤٨ الهجري، ص: ٧٧، كشاش، محمد د.: معجم المتفق و المفترق، الحديثى، ص: ١١٢، خديجة الدكتورة: أبنية الصرف في كتاب سيبويه، ص: ٦١.

٦٩- ناصف، علي النجدي د.: سيبويه: إمام النحاة، ط.٢,عالم الكتب, القاهرة، ص: ١٩١.

٧٠- بروكلمان، كارل: تاريخ الأدب العربي، عربه د. عبد الحليم النجار، ط. ٥، دار المعارف،كورنيش التبل،٢/ ١٣٤.

٧١- المصدر نفسه، ٢/ ١٣٥.

٧٢- ابن حلكان: وفيات الأعيان، مطبعة السعادة، القاهرة، ١٩٤٨ م، ٢/١٣٣، الحديثى، خديجة الدكتورة: أبنية الصرف في كتاب سيبويه، ص: ٦٠.

٧٣- المختار، محمد ولد أباه: تاريخ النحو العربي في المشرق و المغرب، منشورات المنظمة الإسلامية للتربية الثقافة إيسيكو،١٩٩٦، ص: ٩٨.

٧٤- المصدر نفسه، ص: ٨١.

٧٥- ضيف، شوقي: المدارس النحوية، ص: ٦٠، و كارتر، أيم. جي.: سيبويه، ص: ٣٥.

٧٦- المختار، محمد ولد أباه: تاريخ النحو العربي في المشرق و المغرب، ص: ٩٩.

٧٧- المصدر نفسه،ص: ٨٣.

٧٨-كارتر، أيم. جي.: سيبويه، ص: ٣٨.

٧٩- المصدر نفسه، ص: ٣٣.

٨٠- المصدر نفسه، ص: ٣٤.

٨١ - سيبويه: الكتاب، طبعة هارون، ١/٨٤،٤٥.

٨٢-كارتر,أيم. جي.: سيبويه, ص: ٣٦.

٨٣- المصدر نفسه، ص: ٣٨.

٨٤- المصدر نفسه.

٨٥- المصدر نفسه، ص: ٣٩.

٨٦- المصدر نفسه، ص: ٤٠.

٨٧- المصدر نفسه، ص: ٤١.

٨٨- المصدر نفسه، ص: ٤٣.

٨٩- المصدر نفسه، ص: ٤٤.

٩٠- المصدر نفسه، ص: ٤٧.

٩١- المصدر نفسه، ص: ٤٨.

٩٢- الحديثى، خديجة الدكتورة: أبنية الصرف في كتاب سيبويه ص: ٦٧.

٩٣-كارتر، أيم. جي.: سيبويه، ص: ٤٩.

٩٤- المصدر نفسه، ص:٥٠.

٩٥- المصدر نفسه، ص: ٥١.

٩٦- المصدر نفسه، ص: ٥٢.

٩٧- المصدر نفسه.

٩٨- سيبويه: الكتاب، ٤/٢٨٨.

٩٩-كارتر، أيم. جي.: سيبويه، ص: ٥٢.

١٠٠- المصدر نفسه، ص: ٥٣.

١٠١- المصدر نفسه، ص: ٥٦.

١٠٢- Versteegh, C. H. M. -Arabic Grammar and Quranic Exegesis in early Islam, E.J. Brill, 1993.

أدب الأطفال العربى، نشأته وتطوره: دراسة وتحليل

Arab Childern's Literature, Its Origin and Evolution:

An Analytical Study

الدكتور عبدالمجيد البغدادي☆

محمد عالمگير☆☆

ABSTRACT

The child virtually stands for the beauty of sophisticated life. The Holy Quran describes every step of the childhood. Many sayings have been associated to the worth of childhood. Keeping childhood and its importance in future life in mind, a good deal of literature has been produced. This literature has earned its separate identity with the name of children literature.

The children literature is a novice term which was first used by Ahmad Najeeb in Arabic Literature in 1968. After Ahmad Najeeb, Ali Hadidi, Ahmad Zalat, Rushdi Taeema, Najeeb Gillani, Mahmood Rushdi and Muhammad Alharfi wrote many books on this genre and enriched this form of literature. They produced this literature with an objective to preach best high moral standards to the upcoming generation. They used short verses and an appropriate rhyme scheme to capture thoughtfulness of the readers and accordingly thrived in attaining aims through their work. They composed simple, touchy and purposeful poetry. They had good and soft hand on poetry related to their target readers. They impressed upon faith, morals, teaching, freedom, human and animal individualities and essential improvement in the world.

The children literature carries much significance. It justly influences children's psyche directly or indirectly. Since the children's minds are an empty slate, the author or writers of children literature can write or inculcate anything, positive or negative, into their minds. The child follows what is happening in his vicinity. He is much influenced by the writers of his choice as well. The writers, literary icons and the authors of the children literature do influence mental uplift or intellectual flight of the children.

الطفولة هى الغرس المأمول لبناء مستقبل الأمة، والأطفال هم ثروة الحاضر وعدة المستقبل فى أى مجتمع يخطط لبناء الانسان الذى يعمربه أرضه ويدعم بفاعليته وجوده الإنسانى ،ويؤكد تواصله الحضارى، والأطفال هم بهجة الحياة ومتعة النفس، لأننا لو نظرنا إلى الحياة فى وجهها المضىء لرأينا أن

☆ الأستاذ المساعد بقسم اللغة العربية، كلية العربى و العلوم الاسلامية، جامعة العلامة اقبال المفتوحة، اسلام آباد.

☆ المحاضر بالكلية الحكومية، خير بور، تاميوالى، بهاولفور.

ما يمنحها الجمال والسعادة أمران اثنان هما المال والأبناء .يقول الله عزوجل فى محكم كتابه الكريم :﴿**الْمَالُ وَالْبَنُونَ زِينَةُ الْحَيَاةِ الدُّنيَا وَالْبَاقِيَاتُ الصَّالِحَاتُ خَيْرٌ مِّنْ عِندِ رَبِّكَ ثَوَاباً وَّخَيْرٌ أَمَلاً**﴾(١).

وردت لفظة الطفل فى القرآن الكريم أربع مرات: إثنتان منها تشيران إليالمرحلة المبكرة قال تعالى:﴿**هُوَ الَّذِىْ خَلَقَكُم مِّنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُّطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ يُخْرِجُكُمْ طِفْلاً**﴾ (٢)﴿**وَنُقِرُّ فِى الْأَرْحَامِ مَا نَشَآءُ إِلٰى أَجَلٍ مُّسَمًّى ثُمَّ نُخْرِجُكُمْ طِفْلاً ثُمَّ لِتَبْلُغُوْا أَشُدَّكُمْ**﴾ (٣)،وواحدة للمرحلة المتوسطة من عمر الطفل، قال عزّ من قائل: ﴿**أَوِالطِّفْلِ الَّذِيْنَ لَمْ يَظْهَرُوْا عَلٰى عَوْرَاتِ النِّسَآءِ**﴾ (٤)والأخيرة لمرحلة الطفولة المتأخرة ﴿**وَإِذَا بَلَغَ الْأَطْفَالُ مِنْكُمُ الْحُلُمَ فَلْيَسْتَأْذِنُوْا كَمَا اسْتَأْذَنَ الَّذِيْنَ مِنْ قَبْلِهِمْ**﴾(٥).

وفى كتاب العين:

تفصيل للأصول اللغوية للفظة طفل فيذكر :والطفل:الصغير من الأولاد للناس والبقروالظباء ونحوها .وتقول :فعل ذلك فى طفولته ، أى هوطفل ولا فعل له، لأنه ليس له قبل ذاك حال فتحول منها إلى الطفولة.وأطفلت المرأة والظبية إذا كان معها ولد طفل، فهى مطفل(٦) .

وفى المصباح المنير:

الطفل بمعنى الولد الصغير من الإنسان والدواب، ويكون الطفل بلفظ واحد للمذكروالمؤنث والجمع ويبقى هذا الاسم للولد حتى يميز ثم لا يقال له بعد ذلك طفل بل صبى وحزور ويافع ومراهق وبالغ(٧).

وفى مختار الصحاح:

الطفل بمعنى:المولود وولد كل وحشية أيضا والجمع أطفال وقد يكون الطفل واحداً وجمعاً والطفل بفتحتين مطر والطفيلى الذى يدخل وليمة لم يدع إليها(٨).

وفى المعجم المفصل المذكر والمؤنث:

يستوى فيه المذكر والمؤنث والواحد والإثنان والجمع .قال تعالى ﴿**أَوِالطِّفْلِ الَّذِيْنَ لَمْ يَظْهَرُوْا عَلٰى عَوْرَاتِ النِّسَآءِ**﴾ (٩)وقال ﴿**ثُمَّ نُخْرِجُكُمْ طِفْلاً**﴾ (١٠). ويجوز أن يثنى ويجمع ويؤنث فتقول: طفلان "و "أطفال "و"طفلة"(١١).

وفى لسان العرب:

والطفل والطفلة :الصغيران .والطفل:الصغير من كل شيء (١٢). وقوله عزوجل :﴿**ثُمَّ نُخْرِجُكُمْ طِفْلاً**﴾ قال الزجاج: طفلا هنا فى موضع أطفال يدل على ذلك ذكرالجماعة ،وكان معناه ثم يخرج كل واحد منكم طفلاً.وقال تعالى:﴿**أَوِ الطِّفْلِ الَّذِيْنَ لَمْ يَظْهَرُوْا عَلٰى عَوْرَاتِ النِّسَآءِ**﴾ "والعرب تقول: جارية طِفلة وطفل،وجاريتان طِفل وجوار طفل وغلام طفل وغلمان طفل .ويقال: طفل طفلة وطفلان وأطفال وطفلتان وطفلات فى القياس(١٣).

وعلى شاكلة مثل هذا التوارد والتوافق والترادف وردت لفظة الطفل فى ثنايا أمهات كتب التراث الشعرى واللغوى بخاصة والنتاج الفكرى بعامة ولعل ما سبق يقودنا الى معرفة مفهوم أدب الطفل وذلك على النحوالتالى:

مفاهيم أدب الطفولة

عرضنا فيما سبق المفاهيم المكتوبة للأطفال ونحن نتصدى للمفاهيم المطروحة لأدب الطفل وسنشير إليها من الأقدام إلى الأحداث :وفقا لذيوع المفهوم الإصطلاحى واللغوى فى كتب المؤلفين . ومن المعروف أن"أدب الطفل "أو "أدب الطفولة "تعبير حديث ظهر فى أواخر العشرينات لأول مرة فى الأدب العربى الحديث فوق صفحات الصحف وفى عام١٩٦٨م ،خرجت إلى النور الطبعة الأولى من كتاب"فن الكتابة للأطفال "للمؤلفة الأستاذ أحمد نجيب ،الذى طرح أقدم وأول مفهوم فى المؤلفات المعاصرة لأدب الطفل العربى ،يقول عن أدب الأطفال،هو الإنتاج الفكرى الذى يتلائم مع فئة من الجمهور هم فئة الأطفال الذين يتميزون بعدم القدرة على تذوق شكل الأدب المخصص للكبار،وعلى هذا الأساس يمكن أن نجد لأدب الأطفال فى سن معينة مفهومين رئيسيين هما:

ا. أدب الأطفال بمعناه العام وهو يعنى الإنتاج الفكرى المدون فى كتب موجهة لهؤلاء الأطفال فى شتى فروع المعرفة.

ب. أدب الأطفال بمعناه الخاص ، وهو يعنى الكلام الجيد الذى يحدث فى النفوس (الأطفال) متعة سواء كان شعرا أو نثرا ، سواء كان شفويا بالكلام أوتحريريا بالكتابة(١٤).

وفى عام ١٩٧٣م بدأ الدكتور على الحديدى يؤصل لأدب الطفل العربى من خلال مؤلفه القيم"فى أدب الأطفال"وقد طرح فى كتابه عدة تعريفات أو عدة مفاهيم لأدب الطفل فيذكر "وإذا بحثنا

عـن تـعريف يميزه عن أدب الكبار يمكن أن نقول:أدب الأطـفـال خبـرة لغوية فى شكل فنى يبدعه الفنان خـاصة لـلأطـفـال فيـمـا بيـن الثـانية والثـانية عشـر أو أكثر قليلا يعيشون ويتفاعلون معه فيمنحهم المتعة والتسلية ويدخل على قلوبهم البهجة والمرح وينمى فيهم الإحساس بالجمال وتذوقه، ويقوى تقديرهم للخير ومحبته ويطلق العنان لخيالاتهم وطاقاتهم الإبداعية ويبنى فيهم الإنسان(١٥).

ويـقول أيضا فى تعريف مواز للسابق أو متمم له :أدب الأطـفال شكل من أشكال التعبير الأدبى لـه قـواعـد ومناهجه سواء منها يتصل بلغته وتوافقها مع قاموس الطفل ومع الحصيلة الأسلوبية للسن التى يـؤلف لهـا،و مـايتـصـل بـقـضـايـا الـذوق وطـرائق (التكنيك)فى صوغ القصة أو فى فن الحكاية للقصة المسموعة(١٦).

ويقول فى موضع آخر من كتابه :وقد يختلف أدب الصغار عن أدب الكبار فى تلك الأمور التى لا مفرمن أن تختلف فيها العقليتان والإدراكان(١٧).

وفـى عـام ١٩٩٠م يقدم د.أحـمـد زلـط فى كتابه "أدب الـطفولة....أصـولـه مـفاهيمه "ورصيـفه كتاب"أدب الأطفال بين أحمد شوقى وعثمان جلال "يـقدمان مفهوما أدبيا محددا لأدب الطفولة، يقول الـمـؤلف فى كتابه الأول : "أدب الـطـفـل الـعـربـى يـمـكـن حصره فى دائرتين ،دائرة الشعر التى تتضمن الأمهـودات (اغـانى المهد)وأغانى الترقيص واللعب وأراجيز الألغاز والأناشيد والدراما الشعرية المبسطة ودائرة النثر،وتضم :الـحـكايات القصصية المتنوعة والحكاية الخرافية على ألسنة الحيوان والطيروالأمثال والأحاجى اللغوية(١٨).

ويـضيف الـمـؤلف فـى كتـابه الثانى أيضا: " أدب الـطـفـل هـو نوع أدبى متجدد فى أدب أى لغة:وفـى أدب لـغتـنـا هـو ذلك الـنـوع الـمستـحدث من جنس أدب الكبار (شعره ونثره وارثه الشفاهى الـكتـابى)فهو نوع أخص من جنس أعم يتوجه لمراحل الطفولة بحيث يراعى المبدع المستويات اللغوية والادراكية عـنـدمـا يـقـوم بـالتـأليف أو الـمـعالجة للطفل ومن ثم يرقى المؤلف بلغة الأطفال وخيالاتهم ومعارفهم واندماجهم مع الحياة(١٩).

ويقول د. رشـدى طعيـمة فى كتابه: أنّ "أدب الأطـفـال هـو الأعـمـال الفنية التى تنتقل إلى الأطفال عن طريق وسائل الاتصال المختلفة والتى تشتمل على أفكار وأخيلة وتعبر عن أحاسيس ومشاعر تتفق مع مستويات نموهم المختلفة(٢٠).

أمـا الـدكتـور هدى محمد قناوى فيعرف أدب الأطفال بأنه ":كـل خبرة لغوية ممتعة وسارة **لها** شكل فنى يـمـر بهـا الـطفل ويتفاعل معها فتساعد على إرهاف حسه الفنى ويعمل على السمو بذوقه الأدبى ونموه المتكامل وتساهم فى بناء شخصيته وتحديد هويته وتعليمه فن الحياة(٢١).

وكذلك يقدم د .نـجيـب الـكيلانى فى كتابه مفهوما للأدب الطفل ويقول ":أدب الطفل عمل ابـداعى بطبيعته "كـما يقول أيضا"عـمـل تـربـوى يتطلب تفهما كاملا لنفسية الطفل وظروفه وإمكاناته المختلفة :بهدف تسليته وتعليمه ....وتـكوين شخصيته السوية القادرة على ممارسة دورها البناء فى إثراء الحياة والنهوض بها،وإسعاد الفرد والمجتمع(٢٢).

ويقول محمد عبدالرؤف الشيخ ":انـه فن أدبى انسانى يستخدم اللغة وسيلة له لتحقيق أهداف مـعيـنة هـى بـنـاء شـخـصية الـطـفـل فـى ضـوء تعاليم الإسلام ويناسب خصائص النمو العقلى والنفسى والإجتماعى للطفل"(٢٣).

كما يرى د .حنودة ":أن أدب الطفل هو كل محتوى لغوى يتوافر فيه عنصرا الأدب وهما :جمال الـلـفـظ وسـمـو الـمـعـنـى إلـى جـانـب توفر عنصر ثالث خاص بالأطفال وهو التناسبية من حيث الشكل والمضمون"(٢٤).

وأما د.محمد على الهرفى فهو يقول ":إنـه تشكيل لغوى فنى ينتمى لنوع أدب سواء أكان قصة أم شـعـرا مسـرحيـا أم شـعـرا غنائيا يقدمه كاتب تقديما جيدا فى اطار متصل بطبيعة الأدب ووظيفته اتصالا وثيقا ويتفق مع عالم الطفولة اتفاقا عميقا"(٢٥).

ويعرف د.كمال الدين حسين "أن أدب الأطـفـال هو وسيلة وأداة تساعد فى النهوض بالمجتمع كله من خلال النهوض بأطفاله والمساعدة على تنشئتهم التنشئة السوية(٢٦).

وهكذا يقول د .حسـن شحاتة عن أدب الأطفال بأنه ":كـل نتـاج معرفى منظوم أومنثور له شكل فـنـى وتـحـقـق الـمتعة والسرور للأطفال ويتفاعل الطفل ويساعد على إرهاف حسه الفنى ويسمو بذوقه الأدبى ويسهم فى نموه المتكامل وبناء شخصيته"(٢٧).

ويـؤيد هذاالتعريف (Andreson,2001:25)فـأدب الأطـفـال فى رأيه هو "تـصـوير للحياة والـفكر باستخدام اللغة على أن يكون ذلك بما يناسب مستوى الأطفال وهوبذلك يضم جميع ما يكتب لـلأطـفـال فـى مختلف المجالات "(٢٨).كـمـا يؤكد(Tucker,Niecholos,2002:25)أن أدب

الأطفال هو كل ما يقرؤه الأطفال بشرط أن يكون مناسبا لفهمهم وخبراتهم وانفعالاتهم كما **اتفقت معه** (Bergeart,2000:17) أن الأطفال يختلفون عن الكبار فى درجة التفكير والنضج والتذوق وليس فى النوع وكذلك أدبهم فهو يختلف عن أدب الكبار فى الدرجة لا فى النوع، ولذلك فإنه يمكن أن يعالج عديدا من القضايا التى يعالجها أدب الكبار وليست هناك حدود أو شروط سوى أن يكون هذا الأدب ملائما لمستوى الأطفال(٢٩).

ونخلص من التعريفات السابقة إلى مفهوم أدب الطفل بأن أدب الأطفال يشير إلى ذلك الجنس الأدبى المتجدد الذى نشأ ليخاطب عقلية الصغار والإدراك شريحة عمرية لها حجمها العددى الهائل فى صفوف أى مجتمع، فهو أدب مرحلة متدرجة من حياة الكائن البشرى لها خصوصيتها وعقليتها وإدراكها وأساليب تثقيفها فى ضوء مفهوم التربية المتكاملة التى تستعين بمجالى الشعر والنثر بما يحقق المتعة والفائدة لهذا اللون الأدبى الموجه للأطفال وذلك من خلال الأعمال الفنية التى تنتقل إلى الأطفال عن طريق وسائل الاتصال المختلفة والتى تشتمل على أفكار وأخيلة وتعبر عن أحاسيس ومشاعر تتفق مع مستويات نموهم المختلفة فتساعد على إرهاف حسهم الفنى والسمو بذوقهم الأدبى وزيادة ثرواتهم اللغوية.

أهمية أدب الطفل

لأدب الأطفال أهمية خاصة فى البناء العقلى والنفسى والإجتماعى للأطفال فى مراحل نموهم المختلفة فهووسيلة أساسية لتعريفهم بالمجتمع من حولهم وبالمجتمعات الأخرى القريبة منهم والبعيدة عنهم ـ كما أنه وسيلة تربوية هامة لغرس القيم والسلوكيات الإيجابية ، والتنفير من السلبيات المختلفة التى قد توجد فى المجتمع وهو يساعد كذلك على تنمية حصيلة الطفل اللغوية ويزيد من قدرته على السيطرة على اللغة وينمى معرفته بالماضى والحاضر ويشرئب به إلى المستقبل(٣٠).

ويقول محمد حسين بريغش فى أهمية أدب الطفل فيذكر "وأدب الطفل مهم جداً لأنه يوثر بطريقة مباشرة وغير مباشرة فى عقل الطفل ووجدانه، ومثل هذا التأثير الذى يستجيب له الطفل بسهولة يحقق أهدافه المبتغاة منه، ولا سيما أن عقل الطفل فى هذه المرحلة خامة لينة يمكن تشكيلها بالصورة التى نريد، ولأن نفسية الطفل ايضاً كالصفحة البيضاء يمكن أن نخط عليها ما نشاء ، والطفل فى مراحله الأولى يقنع بكل جواب، ويصدق كل ما يسمع من والده وبيئته ، كما أنه يقلد ما يراه من حركات

وتصرفات، ولهذا كانت مسئولية الوالدين أولاً والمربين، ومن بينهم الأدباء كبيرة لتأثيرهم على الطفل(٣١).

وأما د/رشدى طعيمة فهو يقول "ويأتى أدب الأطفال فى مقدمة مجالات الاهتمام بشخصية الطفل ، جسمه وعقله وروحه وكذلك قيمه ومبادئه وميوله واتجاهاته وانماط تفكيره، بل وحاجاته النفسية (٣٢) ويخلص (أحمد نجيب)إلى أن لأدب الأطفال دوراً كبيراً واسع النطاق يتجلى فى عدة أمور منها:يمكن لأدب الأطفال أن يدعم بقوة تربية الروحية الصحيحة.

يمكن لأدب الأطفال أن يعدهم للحياة فى عالم الغد بمتغيراته وتكنولوجياته المتقدم يقوم أدب الأطفال بدور هام فى إثراء لغة الأطفال.

يقوم أدب الأطفال بأشكاله المختلفة بدعم القيم والصفات اللازمة لعمليات التفكير الإبتكارى والإبداعى مثل :دقة الملاحظة ، الصبروالمثابرة -التفكير الجاد -تنمية الخيال.

يقدم أدب الأطفال أنماطا للتفكير المستهدف ونماذج للتصرف السليم فى المواقف المختلفة ومن خلال تصرفات الأبطال الذين يعجب بهم الطفل ويقدرهم، فيقلد تصرفاتهم ويتبنى أساليبهم عن غير تردد-وتقوم كتب الأطفال التى تقدم لهم أنشطة علمية وفكرية بدور هام فى القيام بعملية التصنيف، واكتشاف المختلف والمتشابهة والتدريب على دقة الملاحظة ، وابتكار والحلول، والخروج من المتاهة ، وإكمال الصور والرسوم ، وما إلى ذلك(٣٣).

وأما "محمد صالح سمك "فهو يقول:أن أهمية أدب الأطفال تتضح من خلال تأثيره فى تربية الطفل ، وتكوين شخصيته ، وتكوين اتجاهاته، وتنمية ذوقه الفنى والأدبى، والواقع أن العلماء والمفكرين، والفلاسفة وولاة الأمر من العرب على مر العصور قد قدروا لأدب الأطفال قدره فى تربية الناشئة ، وتنبهوا إلى أهمية هذا اللون من الأدب فى تقويم أخلاق الطفل ، وتنمية خياله، وتعويده السلوك الحميد، هذا إلى جانب ما يمد به الطفل من المتعة والتسلية الرقيقة(٣٤).

مما سبق يمكن تلخيص أهمية أدب الأطفال فى النقاط التالية:

- ☆ تسلية الطفل وإمتاعه وملء فراغه، وتنمية مواهبه.
- ☆ عريف الطفل بالبيئة التى يعيش فيها من كافة الجوانب.
- ☆ يساهم فى تعريف الطفل بأفكار وأراء الكبار.

☆ تنمية القدرات اللغوية عند الطفل بزيادة المفردات اللغوية وزيادة قدرته على الفهم والقرأة.

☆ تكوين ثقافة عامة لدى الطفل .

☆ الإسهام فى النمو الإجتماعى والعقلى والعاطفى لدى الطفل.

☆ تنمية دقة الملاحظة والتركيز والانتباه لدى الطفل.

☆ مساعدة الطفل فى التعرف إلى الشخصيات الأدبية، والتاريخية، والدينية، والسياسية، من خلال قصص البطولات والأعلام.

وبإيجاز، فإن أدب الأطفال يمكن أن يزودهم بفهم لأسباب السلوك الإنسانى إن لكل سلوك دوافع، ظاهرة كانت أم خفية ـ ومن الممكن عن طريق الكتب أن يتعرف الطفل على ما يكمن وراء أشكال السلوك المختلفة من أسباب وما يحركها من دوافع .

وإن من الممكن للطفل، عن طريق الأدب الذى يكتب له ، أن يفهم الحاجات الأساسية التى يشترك فيها الجنس البشرى فى مختلف الأعمار والشعوب.

أدب الأطفال وأدب الكبار

الواقع أن أدب الأطفال لا يختلف عن أدب الكبار فى جوهره وأدواته ، إذ تتشابه كتب الأطفال فى عناصرها الأدبية مع كتب الكبار ولكنه يختلف من حيث الموضوع الذى يتناوله ، والفكرة التى يعالجها ، لأن الصغار يختلفون فيما يجتنب إحساسهم ويلائم مداركهم عن الكبار.

وإلى هذا أشار د/رشدى طعيمة فيذكر "يتفق أدب الأطفال وأدب الكبار فى أمور ويختلفان فى أخرى، إن كتابات الأطفال ينبغى أن تخضع لنفس معاييرا الجودة فى الكتابة الأدبية، تلك التى تخضع لها كتابات الكبار،إن الدقة فى التعبير، وحسن العرض، ومنطقية البناء ، والتكامل بين أجزاء العمل الأدبى وجمال الصياغة إلى غير ذلك من المعايير التى يرجع إليها عند تقييم كتابات الكبار تنطبق إلى حد كبير على الكتابات التى تتخذ من الأطفال لها جمهورا .وبعد ذلك لكل منهما خصائصه ومعاييره، إن الشكل الذى يخرج به كتاب للأطفال ينبغى أن يختلف عن ذلك الذى يخرج للكبار،سواء من حيث الصور والرسوم أو من حيث نمط الكتابة، أو غير ذلك من مقومات الإخراج الفنى المختلفة .كذلك فإن الطريقة التى تعرض بها الإحداث والمنطق الذى يمكن وراء ها ، والعلاقات التى تحكمها ينبغى أن تختلف فى كل أدب عن الآخر.

ومضمون كتب الأطفال وقصصهم يختلف عن مضمون كتب الكبار ومؤلفاتهم، سواء من حيث الأفكار أو الشخصيات أو الأماكن والأحداث،أو غيرها من مقومات العمل الأدبى .وأخيرا، فإن اللغة التى يكتب بها للأطفال ينبغى أن تتميز عن تلك التى يكتب بها للكبار.

ولا ينبغى أن يفهم من ذلك أن الأعمال الفنية للكبار شىء لا يتذوقه أطفال صغار تنقصهم الخبرة ، وتعوزهم اللغة، وتضيق بهم أساليب التفكير.إن من كتابات الكبار ما يتذوقه الأطفال ومن كتابات الأطفال ما يمثل مصدر إمتاع حقيقى للكبار(٣٥).

فيرى على الحديدى أن الأدب يندرج فى إطاره أدب الكبار وأدب الصغار على السواء. وإذا وضعنا أبسط مقاييس التفرقة بين هذين الأدبين،وهى :أن أدب الأطفال ما يكتب ليقرأء الصغار،وأدب الكبار ما يكتب للكبار،لوجدنا أن أطفال العالم ، فيما قبل القرن التاسع عشر، لم تكن لهم كتب تذكر ألفت خصيصا لهم:بل كانوا يقرأون كتب الكبار،ويأخذون منها ما يستطيعون فهمه ،أويقدرون على إدراكه،ومازال الأطفال حتى اليوم يقرأون بعض كتب الكبار، وقد يتمكن بعضهم من فهم كثير من الكلمات فيها، لكن فهمهم للكلمات فى كتب الكبار لا يعنى أن خلفيتهم من التجارب، وحصيلتهم من الخبرة والمعلومات قد أعدتهم ليقرأوا كتب الكبار كأدب(٣٦).

وكذلك يقول "وقد يختلف ادب الصغار عن أدب الكبار فى تلك الأمور التى لا مفر من أن تختلف فيها العقليتان والإداركان، وتلك هى قضايا الذوق وطرائق التكنيك ولكن الذى لاشك فيه، هو أن مادة "أدب الأطفال "ليست منفصلة عن أدب الكبار، ولم تنشأ منفصلة عن التيار العام للحياة الأدبية،ومن ثم فنتاج الذهن من أدب الأطفال،يستحق أن يواجه نفس المستويات من النقد،وينبغى ألا نحجم أو نتهاون فى وصف التافه أو الفج منه بما يستحقه من صفات بل نقف منه الموقف الذى نقفه من أدب الكبار حين يوضع أمام المقاييس العامة للأدب(٣٧).

وأما د/محمد على الهرفى يبين الفرق بين أدب الأطفال وأدب الكبار فيقول:أن أدب الأطفال يحتاج إلى مهارة عميقة فى فهم نفسياتهم وأحوالهم، على عكس أدب الكبار الذى يعكس فى غالبه أحوال كاتبه النفسية وأحواله المزاجية وخلافها، وتمند الفروق إلى الأسلوب فبينما نجد أن أدب الأطفال يحتاج إلى أسلوب سهل بسيط،ويتمتع بمزايا خاصة نجد أدب الكبار مصحوباً عند تناوله بكثيرمن التكلف .ذلك أن أدب الأطفال يتجه إلى متلق ذى خصائص جسمية ونفسية وعقلية خاصة،

وهـي خـصـائـص تـختـلف عن الخصائص التى يعرفها الكبار عن أنفسهم ، ومن ثم فإنه -عـلى الرغم من تبسيـطه قد يكون أكثر تكلفاً من أدب الكبار لأن صفة البساطة قد تتحق فقط -إذا التقى الكاتب مباشرة مـع طـفـولتـه الـكـامـنة ، وعـقـلـه البـاطـن، واستـطـا ع أن يـحيا تلك الطفولة عن طريق إبداعه القصصى والشعرى(٣٨).

وأمـا رأى د/نـجلاء محمد على فهو ":أدب الـكـبـار تبـدعـه الـقرائح، وفى ظل مطالب الحياة، تتم عملية الإبدا ع ، دون شروط سابقة وتوجهات خاصة، أما أدب الأطفال،فإنه يصا غ فى ظل شروط سابقة، يـنـطـوى عـلـى التوجيه،وبث التوجيهات فى المتلقين وهو يصور حياة لا تضبطها قواعد وتقاليد،بقدر ما يـحيـط بها من متع وآمال وطموحات وأحلام وردية،كما أن المبدع لا يعيش تجربة بشرية كاملة، وإنما يعيش موقفاً تربوياً، ويتسلح برؤية إنسانية أخلاقية،وهذه الرؤية تحسن النظر لما حولها من أشياء (٣٩).

والخلاصة أن الأطفال كما يختلفون عن الكبار فى درجة التفكير، والنضج والتذوق كذلك أدبهم يختلف عن ادب الكبار، وكما يلتقى الأطفال مع الكبار فى النو ع كذلك يلتقى أدبهم مع أدب الكبار.

الخلفية التاريخية لأدب الأطفال العربى

إذا عـدنـا إلـى التـراث الـعـربـى الإسـلامـى سنجد الواناً كثيرة من أدب الأطفال ، وتذكر المصادر التـاريـخية و الأدبية عـددا كبيـرا مـن الأشـعـار فـى الـجـاهـلية والإسلام التى تعد من الأناشيد أو الأشعار أوالأغـانـى الخاصة بالأطفال (٤٠)كـمـا أن التـراث غـنـى بالنصوص النثرية شريطة أن نخضعها لظروف عـصرها وطبيعته وقيمته وعاداته (٤١) ولـكـن الأدب الـعربى فى العصورالسابقة لم يعرف فنا ادبيا خاصا بالاطفال فلا ينفرد بذلك وحده(٤٢).

وقـد خـلـص البـعـض إلى أن أدب الأطفال العربى قديم وبعضه مشمول فى أدب الكبار كما يقول د/على الحديدى:"وقـد يكون عجيبا أن الأمم القديمة ذات الحضارات الراسخة والآداب الرفيعة لم تهتم بتسجيل حياة الطفولة عندها أو آداب أطفالها لذاتهما .وما وصلنا من هذه أو تلك وهو قليل نادر وكان متصلا بعمل من أعمال الكبار"(٤٣).

فـعـلى هذا يمكن أن نقول "إن هـذه الـنشأة قديمة قدم الإنسان ....فـمنذ أقدم العصور والأم تـحـكـى لأطـفـالها الحكايات والقصص الطريفة التى تخدم المجتمع فيما تصوره من أمان اذ غدا الطفل كبيراً(٤٤).

ويمكن أن نعتبر أن نقطة التحول الأساسية فى تاريخ أدب الأطفال إنما نتمثل فى ظهور الاتجاه الواعى إلى كتابة أدب خاص موجه للأطفال.وعلى هذا نقسم تاريخ أدب الأطفال إلى قسمين رئيسين:

١ـ مرحلة ما قبل الكتابة للأطفال

٢ـ مرحلة الكتابة للأطفال

أولاً:مرحلة ما قبل الكتابة للأطفال

جزور هذه المرحلة تمتد من أقدم العصور حتى نحو قرنين ، فى هذا الزمان لم يكتب للأطفال أدب خاص بهم يراعى خصائصهم واهتماماتهم، ففى مرحلة ما قبل الكتابة للأطفال نجد فى الأدب المصرى القديم عددا كبيراً من القصص (٤٥)وفى الأدب العربى نجد الترانيم الشعرية التى يتغنى بها الكبار لأطفالهم وقصص البطولات والحوادث التاريخية والفتوح والمغازى والحروب قبل الاسلام وبعده(٤٦).

ثانياً:مرحلة الكتابة للأطفال

بدأت هذه المرحلة من منتصف القرن التاسع عشر بتجربة الاديب المصرى محمد عثمان جلال (١٨٢٨-١٨٩٨)حين أصدر كتابه"العيون اليواقظ فى الحكم والأمثال والمواعظ "كما أشار إليه د/أحمد زلط حيث يقول "حملت مصر مشاعل الزيادة لأحد الفنون الأدبية المتجددة فى أدبنا العربى الحديث أى أدب الطفولة ففى منتصف القرن التاسع عشر الميلادى بين أعوام (٤٩-١٨٥٤)أتم الشاعر المسرحى الرائد محمد عثمان جلال ترجمة معظم الحكايات الشعرية الخرافية الغربية إلى العربية نقلا عن الشاعر الفرنسى (لافونتين)الذى قد تأثر فى صياغتها بالجذور المشرقية واللاتينية وهذا هو الكتاب الذى نعده من أوائل كتب أدب الأطفال فى الأدب العربى الحديث فى مصر(٤٧).

وهكذا يقول على الحديدى فى كتابه "فى أدب الأطفال"أنه أول محاولة عربية تقوم على الترجمة ومحاكاة أدب الغرب فى نظم أدبيات الأطفال فهو رائد مرحلة الترجمة فى مجال أدب الطفل(٤٨) .

وإصدار مجلة"روضة المدارس المصرية بين أعوام(٧٧-١٨٧٠)ايضا لم تقدر على الفكاك من قيد أسر محور المترجمات أو المقتبسات فى مجال أدب الطفل حيث يقول د/أحمد زلط أنه "من الانصاف القول بأن ميلاد أدب الطفل الحديث فى مصر........بمعناه العام سار فى خط مواز مع ميلاد مجلة روضة المدارس كأول وأهم مجلة مدرسية واسعة الانتشار(٤٩) .

ويـؤرخ الـعـديد من الدارسين الذين تناولوا التاريخ لأدب الطفولة بعام ١٨٧٥م كبداية لنشأة أدب الطفل فى أدب العربى الحديث ودليلهم اصدار "رفاعة الطهطاوى لكتابة المرسوم(المرشد الأمين للبنات والبـنيـن)حيث يقول فى خطبة كتابه "صـدر لـى الأمر الشفاهى من ديوان المدارس ....بعمل كتـاب فـى الآداب والتـربية يـصـلـح لتـعليم البنين والبنات على السوية (٥٠)ويـقـول عـلى الحديدى فى كتابه "فى أدب الأطفال "أنـه يـمـكـن القول بأن الأول ما دوّن باللغة العربية من أدب الأطفال فى عصرنا الـحـديـث مـما أعد خاصة ليقرأه الصغار لم يؤلفه عربى ابتداء وإنما ترجم من اللغة الإنجليزية وذلك أن رفـاعة أدخل قراءة القصص والحكايات فى منهج الدراسية لتلاميذ وكان هذا المنهج موزعاًبقانون نامه " المرتب من طرف شورى المدارس(٥١).

وهـذه الآراء لـلأدباء حول بداية ادب الاطفال ولكن الخطوة الكبيرة فى كتابة أدب الأطـفـال فـى الـعالم العربى الحديث كانت على يد الشاعر المبدع (أحمد شوقى) أنه كان أول من ألف ادبـا لـلأطـفـال بـالـلـغة الـعـربية واستـفاد فيما كتبه للأطفال من قراءاته فى الفرنسية ولا سيما حكايات لافـونتيـن(٥٢)كـمـا يـقـول شـوقى فى مقدمة الطبعة الأولى من الشوقيات "جـربـت خـاطرى فى نظم الـحكايات على أسلوب لافونتين الشهير .....وأنـا أستبشر لذلك وأتمنى لو وفقنى الـله لأجعل للأطفال الـمـصـريـيـن مثلما جعل الشعراء للأطفال فى البلاد المتمدنة منظومات قريبة المتناول يأخذون الحكمة والأدب من خلالها على قدر عقولهم(٥٣).

وفى عام ١٩١١م ظهر كتاب "آداب العرب "وهـو منظومات شعرية متنوعة للأطفال سار فيها مـؤلـفـهـا ابـراهيـم الـعـرب عـلـى طريقة لافونتين، وقد قدرته نظارة المعارف بمصر -آنـذاك على تلاميذ الـمـدارس الأولية(٥٤)وتضمن كتاب "آداب الـعرب "بـمـنـظـومة الـختـام (مائة)منظومة شعرية دارت جميعها على ألسنة الحيوان والطير غايتها إيراد العظة فى أسلوب شعرى قصصى (٥٥).

ثـم قـام على فكرى(١٨٧٩-١٩٥٣)بـإصـدار كتابه "الـنـصـح الـمبين فى محفوظات البنين "(٥٦)ورصيـفة فى "تـربية البنين "ونـظيره "فـى تـربية البنات "(عام ١٩١٦) مـن الـكتب الأولى التى سـاهمت فى ميدان أدب الطفل الحديث فتوفر على المنظومات والأناشيد الشعرية فى أطائرها التعليمى والأخلاقى(٥٧).

وفـى عـام ١٩٢٢أوقـد الشـاعر محمد الهراوى أول شمعة عربية فى ميدان أدب الأطفال ليبعد

الطريق للمبدعيين للتوفر على التأليف للطفل حيث أصدر ديوانه الأول "سمير الأطفال فى طبعته الأولى وفى العام التالى أصدر الطبعة الثانية منه وتوالى إنتاج هذا الشاعر الرائد فى مجال التأليف الشعرى المسرحى المتنوع للطفل(٥٨).

وفى عام ١٩٢٧م راد الأديب كامل الكيلانى (١٨٩٧-١٩٥٩م)التاليف القصصى للأطفال ،فأصدر قصته السندباد البحرى كأول محاولة قصصية حديثة يقوم بها أديب عربى بالتأليف القصصى للطفل خارج المقررات المدرسية وأتبعها بمكتبة قصصية كاملة للطفولة طبعت فى حياته غير مرة وبعد وفاته كذلك(٥٩).

ثم ظهر عدد من الكتاب منهم "حامد القصبى "الذى كتب فى عام ١٩٢٩م "التربية بالقصص لمطالعات المدرسة والمنزل"وهى قصص مترجمة مع شىء من التصرف ،وكان هدفه تربويا لذلك وزعتها وزارة المعارف فى مدارسها آنذاك(٦٠)

وفى عام ١٩٤٤م عمق محمد محمود رضوان أحد الميادين الجديدة فى أدب الأطفال وهو مسرح الطفل فكتب مسرحياته المستوحاه من التاريخ الاسلامى وعنوانها "قصص إسلامية ولقيت مسرحياته رواجا كبيرا فى المسرح المدرسى (٦١)وأهم ما ظهر فى عالم أدب الأطفال كما يقول الدكتور على الحديدى فى هذا العقد (الثلاثيات) كتابات محمد سعيد العربان ويعده القمة التى لم يسامها أو يدانها أحد من الكاتبين بالعربية للأطفال من قبله أوفى عصره فقد وصل فى هذا الفن إلى درجة من الكمال الفنى جعلته مثلا للذين يكتبون للأطفال من بعده(٦٢).

ثم اتسع الاهتمام بهذا الأدب وشارك فيه كثير من الأدباء والكتاب والشعراء والقصاص ومن بين هؤلاء نذكر على سبيل المثال أسماء :عبدالتواب يوسف وسليمان عيسى وأحمد نجيب وأحمد سويلم وأحمد زرزور ومحمد السنهوتى وفاروق سلوم ويعقوب شارونى وأحمد الحوتى ويس الفيل وعلى الصقلى وغيره كثير(٦٣).

النماذج من أدب الأطفال العربى

الأطفال ميالون بطبيعتهم إلى التغى والإنشاد ، وهم يفرحون وينشطون بذلك ، وفى ضوء ذلك كان لأناشيد الأطفال وأغانيهم أهمية غير قليلة فى استثارة أحاسيسهم وتحريك مشاعرهم ،وأغانى الأطفال وأناشيدهم متعددة المقاصد متنوعة الألوان، فمنها النشيد الوطنى أو القومى الذى يهز المشاعر

ويغرس القيم الوطنية فى نفوس الناشئة ، ومنها النشيد الدينى الذى يعمق الروحية فى وجدان الأطفال وغيرها من الأهداف السامية التى تحققها الأناشيد ، وأغانى اللعب وغيرها من الأغانى والأناشيد ذات الإلقاع الموزون لغة وموسيقى (٦٤) وفى الآتى سأذكر النماذج التى تناولها الأدباء فى أعمالهم للأطفال.

نماذج من الموضوعات الدينية

اهتم الأدباء بتناول موضوعات تحث الطفل على التمسك بالقيم الدينية وتعرفه بتعاليم دينه الصحيحة ، ومن الرواد الذين كتبوا فى مثل هذه الموضوعات د/ابراهيم أبو عبادة الذى يؤكد على أهمية الصلوة ويحاول أن يحدد أوقاتها لتستقر فى ذهن الطفل ويتعود عليها يقول:

لخالقى أصلى أهل الثناء والفضل
أوجدنى من العدم وزادنى من النعم
وزادنى من النعم فى سائر البلاد
أجيبه اذا دعا أمضى إليه مسراً
فيها رضى الرحمن وراحة الأبدان
أهتم بالصلاة فى خمسة الأوقات
فرض على الإنسان دلالة الإيمان(٦٥)

ومن الأناشيد السهلة التى تربط الأطفال بدينهم قول الشاعر:

ان سألتم عن إلهى فهو الرحمن الرحيم
أو سألتم عن نبى فهو انسان عظيم
أو سألتم عن كتابى فهو قرآن كريم
أو سألتم عن عدوى فهو شيطان رجيم (٦٦)

نماذج من الموضوعات الوطنية

وهى الأغانى والأناشيد ذات الطبيعة القوية التى تغنى بحب الوطن ، وتصف الوطن وحضاراته وواجب أبنائه تجاهه والفضل الذى يقدمه الوطن لأبنائه ويحبونه من أجله ، ومن أشهر رواد هذا المضمار أحمد شوقى الذى نظم كثيرا من المنظومات ومن أهم الأناشيد التى

كتبها شوقى فى الوطنية فهو"نشيد مصر "كما يقول:

بـنـى مـصـر مـكــانكمو تهيـا فهيـــا مهـــدوا لـــلــمــلك هيـــا

لـنـــا وطـن بـأنـفسـنـا نـقيــه وبــا لــدنيـا الـعـريـضة نـفتـديـه (٦٧)

كـما نظم الرافعى العديد من الأشعار للأطفال فى حب الوطن من مثل "أناشيد الوطن" "بنت النيل" "الطلبة" "اسلمى يا مصر "وغيرها،كما يقول فى "نشيد الوطن "هذا البيت

بــلادى هــواهـــا فـــى لســـانــى وفــى دمــى يـــمـــجـدهـــا قـلبى ويـدعـولهـا فـمـى (٦٨)

وكذلك نظم محمد السنهوتى العديد من الأشعار التى تحث على حب الوطن فيقول فى "عزة" :

وهبـــــــت روحـــــــى فـــــدى بــــلادى

وعشت حرباً عـــلـــى الأعــــادى

أنا ابن مصر والــفــخـــر فـخـرى

والـــــلـــــه أعــــلـــــى فـــى الـنــاس قـدرى

فــــــــــاى شـــــــــى لـــلـغيـــر عـــنـدى

اريد عزا أروم نــــصــــراً (٦٩)

نماذج من الموضوعات التعليمية:

يـعـد التـعليم من خلال الأناشيد المدرسية وفقا للمراحل العمرية للتلاميذ يعد هدفا تربويا تسعى الـمـنـاهـج الـمـعاصرة لتحقيقه،لماله من فوائد متعددة كالحفاظ على اللغة نطقا صحيحا وإبانة مرجوة ، وكـذلك تعلم مهارات القراء ة والكتابة ، والاستفادة من الأناشيد ومحتواها،والنشيد التعليمى لون مبسط مـن الشـعـر التـعـلـيـمـى ، لكنه خفيف الوزن ، منغم الألحان يميل إلى الحركة ، شأنه شأن سائر الأناشيد الأنفة(٧٠).

درج الـعديد من شعراء الأطفال فى العصر الحديث على تأليف مقطوعات تحبب الأطفال فى كثير من القيم فى الفضائل والعلم والتعليم ومن هذه الأناشيد ما كتبه خضرعكارى فى أناشيد الأطفال:

هـــــــــــــذا أوان الامتـــحــــان

مــــرحـــى لـــــه مــــرحـــى لهـــا

بشـــــرى لــــــه بشـــــرى لهـــــا

قالت لنا المعلمة

تيقظوا وثابروا

على طريق العزم والأمان (٧١)

وكذلك نظم أحمد نجيب "نشيد بنات العلم" اذ يقول:

يابنات العلم هيا يابنات هذه الدنيا تنادى العاملين

ردّدوا لحن الأمانى فى الخالدات ليس تحت الشمس ارض النائمين

بالعلوم نافعات يا ابنة الشعب المجيد

والفنون الزاهرات يا ابنة الجيل الجديد

سوف نعلى دوحة الشرق السعيد (٧٢)

نماذج من الموضوعات الأخلاقية:

نظم فى هذاالفن كثير من الشعراء ولاقت منظوماتهم الشعرية استحسانا لدى الأطفال حيث كان موضوعاتهم وأسلوبهم تماما مناسبا لميول الأطفال التى تحمل معانى تربوية وأخلاقية كما نظم عثمان جلال العديد من الأبيات فى حكاياته كما يقول:

فالمال ان لم ينصرف ويدخر قيمته لا شك قيمة الحجر (٧٣)

ويطرح ابراهيم العرب سمة حميدة وهى الصدق من خلال قصة الشعرله بعنوان "الشيخ وولده والعبيد" ويقول:

فقال يا نجلى بلغت الهدى فسر على النهج القويم السديد

عليك بالصدق ولو أنه أحرقك الصدق بالنار الوعيد (٧٤)

كما أصدر الكيلانى قصة "البيت الجديد" للأطفال وحث فيه على بث الروح التعاون كما يقول:

جمع من الحيوان قد سعدوا وطاب لهم مقام

قد رتبوا البيت الجميل أتقنوا طبخ الطعام (٧٥)

الهوامش

١ـ سورة الكهف،١٨: ٤٦ـ

٢ـ سورة :الغافر،٤٠: ٦٧ـ

٣ـ سورة الحج، ٢٢: ٥ـ

٤ـ سورة النور،٢٤: ٣١ـ

٥ـ سورةالنور، ٢٤: ٥٩ـ

٦ـ الفراهيدى،خليل بن أحمد ،كتاب العين،الطبعة الأولى،بيروت:دار الكتب العلمية ،٢٠٠٣م،٣/٥٣ـ

٧ـ المقرىء،احمد بن محمد ،المصباح المنير،مصر:مكتبة مصطفى البابى الحلبى، ٢/ ٢١ـ

٨ـ الرازى،محمد بن أبى بكر بن عبدالقادر ،مختار الصحاح،القاهرة:المطبعة الأميرية ، ١٩٣٧م، ص:٣٩٤ـ

٩ـ سورةالنور،٢٤: ٣١ـ

١٠ـ سورة الغافر،٤٠: ٦٧ـ

١١ـ يعقوب، أميل بديع، المعجم المفصل فى المذكر والمؤنث، الطبعة الثانية، بيروت: دارالكتب العلمية، ٢٠٠١م، ص:٢٧٧ـ

١٢ـ ابن منظور ، محمد بن مكرم ، لسان العرب ، بيروت : دار صادر ،ص:١١/ ٤٠١ـ

١٣ المرجع نفسه،١١/ ٤٠٢ـ

١٤ـ نجيب،أحمد ،فن الكتابة للأطفال،ط-٢،بيروت:نشردار اقرأ،١٤٠٣ه،ص:٢٤ـ

١٥ـ الحديدى،د/على ،فى ادب الأطفال،مكتبة الأنجلو المصرية،٢٠١٠،ص:١٠١ـ

١٦ـ المرجع نفسهـ

١٧ـ المرجع نفسه، ص:١٠٤ـ

١٨ـ زلط ،احمد(الدكتور)، أدب الطفولة........أصوله.....مفاهيمه،القاهرة:الشركةالعربية القاهرة، ١٩٩٧م، ص:٢٦ـ

١٩ـ زلط،أحمد(الدكتور)، أدب الأطفال بين أحمد شوقى وعثمان جلال، ط-١،دار الوفاء ،١٩٩٤م، ص:١٦ـ

٢٠ـ طعيمة ،رشدى (الدكتور)،أدب الأطفال فى المرحلة الإبتدائية، الطبعة الثانية، القاهرة:دار الفكرالعربى، ٢٠٠١م،ص:٣٣ـ

٢١ مجلة التربية ،العدد(٦٥)السنة التاسعة.يوليو١٩٨٨م، ص:٤٩ـ

٢٢ـ الكيلانى،نجيب (الدكتور)، أدب الأطفال فى ضوء الإسلام، ط-٢، بيروت:مؤسسةالرسالة، ١٩٩٠م،

ص:٤٣ـ

٢٣ـ أدب الأطفال و بناء الشخصية ، د/محمد الشيخ،دار القلم،ص:١٥ـ

٢٤ـ المرجع السابق،ص:١٤ـ

٢٥ـ الهرفى،محمد على (الدكتور)، ادب الأطفال دراسة نظرية وتطبيقية ، ط-١، القاهرة : مؤسسة المختار، ٢٠٠١، ص:١٦ـ

٢٦ـ حسين،كمال الدين (الدكتور)،مدخل فى أدب الطفل،القاهرة،٢٠٠١م،ص:٨٤ـ

٢٧ـ شحاتة،حسن(الدكتور)،مستقبل ثقافة الطفل العربى،الطبعة الأولى، الدارالمصرية اللبنانية، ٢٠٠٨م، ص:١٥٦ـ

٢٨ـ Anderson, William and Groff, Patrick, A new Look at Childrens Literature, C.U.A California, Belmont Worse Worth Publishing Company, Inc,2001,p:13

٢٩ـ Tucker Nicholas, Suitable for Children Controversies in Childrens Literature California Bark elves and los Angels university press 2002p:28

٣٠ـ محفوظ،سهير أحمد ،الخدمات المكتبية وأدب الطفل،دراسات و بحوث،القاهرة:المكتبة الأكاديمية ١٩٩٧م، ص:١٦٥ـ

٣١ـ بريغش،محمد حسين،أدب الأطفال أهدافه و سماته، ط - ٢، بيروت: مؤسسة الرسالة ،١٩٨٨م،ص:٤٣ـ

٣٢ أدب الأطفال فى المرحلة الإبتدائية ،ص:٣٢ـ

٣٣ـ نجيب،أحمد ،أدب الأطفال علم وفن ،الطبعة الثانية،القاهرة:دارالفكرالعربى،٢٠٠٠، ص:٢٩٥ـ٢٩٨ـ

٣٤ـ سمك،محمد صالح ،فن التدريس للتربية اللغوية،القاهرة:دار الفكر العربى ، ص:٤٤٧ـ

٣٥. أدب الأطفال فى المرحلة الإبتدائية،ص:٣٤ـ

٣٦. فى أدب الأطفال،ص:٩٩ـ

٣٧. المرجع نفسه،ص:١٠٤ـ

٣٨. ادب الأطفال دراسة نظرية وتطبيقية ،ص:٢٠ـ٢١ـ

٣٩. احمد ، نجلاء محمد على ، أدب الاطفال ، مصر : دارالمعرفه الجامعة مصر ، ٢٠١١م . ،ص:٦٠ـ

٤٠ـ راجع :القالى،أبو على ،الامالى،بيروت:دارالآفاق العربية، ١٩٨٠م،١١٥/٢ والأندلسى،محمد بن أحمد بن عبد ربه ،العقد الفريد،بيروت: دارالفكرومكتبة الرياض الحديثة، ٢٣٥/٢ والأصبهانى، أبو قاسم محاضرات الأدباء ومحاورات الشعراء والبلغاء ،بيروت: منشورات دار مكتبة الحياة، ١٥٦/١ و ابن سعد، الطبقات الكبرى،بيروت:دارصادر،١٩٨٥م،١٧/٤ـ

٤١ـ بريغش ،محمد ، أدب الأطفال ،القاهرة: دار الوفاء للطباعة والنشر، ١٩٩٢،ص ٢٩-٣٣.

٤٢ ناصر ، أحمد ، القصص الفلسطينى المكتوب للأطفال، دائرة الثقافة ،منظمة التحريرالفلسطينية ، ص ١٨.

٤٣. فى أدب الأطفال ، ص ٥٠.

٤٤ـ أدب الأطفال دراسة نظرية وتطبيقية، ص٢٥-٢٦.

٤٥ـ من هذه القصص علاء الدين والمصباح السحرى الشاطر حسين السند باد البحرى وعلى بابا وغيرهم (رضوان محمد محمود و نجيب ، احمد ، ادب الأطفال مبادؤه ومقوماته الأساسية ، مصر : دار المعارف ، ١٩٨٥م. ص، ١٦.

٤٦ ادب الأطفال مبادؤه ومقوماته الأساسية ، ص ١٦.

٤٧. زلط ، أحمد ، أدب الطفولة بين محمد الهراوى وكامل كيلانى ، (د ـ ط) ، القاهرة : دارالمعارف ص:١٣ـ

٤٨. فى أدب الأطفال، ص:٢٤٥ـ

٤٩ـ ادب الطفولة بين محمد الهراوى وكامل كيلانى ص:١٤ـ

٥٠. الطهطاوى ، رفاعة رافع ، المرشد الأمين للبنات والبنين ، خطبة الكتاب مطبعة المدارس الملكية، ١٢٨٩

٥١. فى أدب الأطفال ، ص:٣٤٥ نقلا عن تاريخ التعليم فى عصرمحمد على احمد عزت عبد الكريم القاهرة ١٩٣٨م ص:١٧٤ـ

٥٢ـ فى أدب الأطفال، ص،٢٤٣.

٥٣ـ ديوان الشوقيات، المقدمة الطبعة الأولى، مطبعة الآداب ١٨٩٨ـ

٥٤. العرب ، ابراهيم بك ، آداب العرب ،الطبعة الأولى ، مصر: المطبعة الأميرية، ١٩١١م ،ص:١١ـ

٥٥. زلط ، أحمد ، ادب الطفل العربى، الطبعة الأولى ، دار هبة النيل للنشر والتوزيع، ١٩٩٨م ،ص:٧٤ـ

٥٦ـ طبع فى مطبعة مجلة الشابا سنة ١٩١٦مـ

٥٧. أدب الطفل العربى ، ص:٧٤ـ

٥٨ . أدب الأطفال بين احمد شوقى وعثمان جلال ص:١٠ـ

٥٩. أدب الطفل العربى، ص:٧٧ـ

٦٠ . شرايحة ، هيفاء ، أدب الأطفال ومكتباتهم ، الطبعة الثانى ، عمان: المطبعة الوطنية ، ١٩٨٣م،ص:٣٧ـ

٦١. أدب الطفل العربى ، ص:٧٩ـ

٦٢. فى أدب الأطفال ، ص:٢٧٠ـ

٦٣. أدب الأطفال بين احمد شوقى وعثمان جلال، ص:١٣ـ

٦٤. المرجع نفسه، ص:١٢٠ـ

٦٥ـ ابو عباة ، ابراهيم محمد ، شدواالطفولة، الرياض :نشر مكتبة العبيكان، ١٤٠٧ه بدون ترقيم للصفحات.

٦٦ . عبدالكافى ، اسماعيل عبدالفتاح ،الأدب الاسلامى للأطفال،مصر : دار الفكر العربى، ١٩٩٧م ،ص:٢٨

٦٧ . الشوقيات ،٦٤-٢٣.

٦٨- إيوان الألماعى شرح ديوان مصطفى صادق الرافعى ،حققه اسامة محمد السيد،ط - ١، لبنان مؤسسة الكتب الثقافية،١٩٩٣م،ص: ٢٠-

٦٩. السنهوتى ، محمد - ديوان السنهوتى، مؤسسة العصرالحديث ، دارالشرق،ص:١٢٩-

٧٠ . زلط ، عطية ، أحمدعلى ، مدخل إلى أدب الطفولة ، الرياض ٢٠٠٠م،ص:٦٩-

٧١ . العكارى ، خضر ، أناشيد للطفولة ، دمشق: منشورات وزارة الثقافة،١٩٨٧م،ص:٩-١٠-

٧٢. ادب الأطفال علم وفن :ص:١٢٥-

٧٣. جلال ، محمد عثمان ، العيون اليواقظ فى الأمثال والمواعظ ، تحقيق عامر بجيرى ، الهيئة المصرية العامة للكتابة ، ١٩٧٨م.ص:٢٣٨-

٧٤. كتاب أداب العرب،ص:٧٨-

٧٥ . ديوان كامل الكيلانى للأطفال ،ص:٨٦-

ISLAMIC CODE OF ETHICS FOR ACADEMIA

Zafar Iqbal*
Prof. Dr. Mohyuddin Hashimi**

ABSTRACT

Personality development on ethical grounds has been placed at the core of Islamic way of life in Islamic thought. Islam presents a comprehensive way of life. It signifies some universal fundamental rights for humanity as a whole, which are to be observed in all circumstances. To uphold these rights, Islam provided legal safeguards along with a very effective moral system or ethical code. The code of ethics is a set of standards defines the relation, conduct and behavior within a profession and outside. It could perceive that these codes are a helping device for creation of positive behavior. Academics confronting the situations for which the usual mechanism of the profession does not provide adequate guidance for categorizing and solving ethical problems, e.g. outside faculty service commitments challenging with academic errands and growing racial, cultural and economic multiplicity of the academic community. All these and similar factors demands such solutions which could prevent these conflicts. The case of academia is asserted as special one in Islamic religion. The relation of knowledge, education, teaching and Islam is declared strong and superior to all other relations in Islamic traditions. Islam relates this profession to basic and core objective of the human life and of Islam itself. Islamic perception of education is not simply to acquire knowledge and skills but includes the perfection of human entities in the shape of spiritual, ethical and societal dimensions. More comprehensive ethical/moral attributes, the Islam presents, which fully grasp the today's academic setup, are integrity, justice, respect for humanity, cooperation, responsibility & accountability and counseling. For each one there is much explicit rationalization exists in Islamic traditions. The major challenges of academia are the conflicts of interests and commitments, which require their ethical solution instead by law. In this section, the general Islamic guidelines are standardized for the solution of today's dilemmas of the discipline. The standards named here with different terminologies, such as quality, competence, concern, commitment etc. according to specified nature of academia.

* PhD Scholar, Department of Islamic Thought, History & Culture, AIOU, Islamabad, Pakistan.

** Professor, Department of Islamic Thought, History & Culture, AIOU, Islamabad, Pakistan.

Personality development on ethical grounds has been placed at the core of Islamic way of life in Islamic thought. Islamic teachings strongly recommend adherence of ethical and moral code in human behavior and place utmost stress on it in every aspect of human life. Ethical norms and the moral codes, perceptible by intellect are abundantly present in the verses of the Holy Qur'an and the teachings of the Prophet(SAW), which are far-reaching and much comprehensive. The basic and only objective of the holy Prophet Muhammad (SAW) being sent to humankind is completion of ethics(1). The imposition of *'Ibadaat'* (Worship methods) also has the aspects of personality development and ethical behavior. The prophet Muhammad (SAW) mentioned that; perfect in *'Eman'* (faith) is the person who is best in ethics(2).

1. The Nature of Islamic Code of Ethics; Academic Review

Islam presents a comprehensive way of life. It signifies some universal fundamental rights for humanity as a whole, which are to be observed in all circumstances. To uphold these rights, Islam provided legal safeguards along with a very effective moral system. Morality is considered as one of its cornerstones. Thus, whatever leads to the welfare of the individual or the society and does not oppose any maxims of the religion is morally good in Islam, and whatever is harmful is morally bad.

The most fundamental characteristics of a Muslim portrayed from holy Quran are piety and humility. A Muslim must be humble with Allah (SWT) and with other people.

The holy Quran mentioned this in chapter 31 as:

> *"And turn not your face away from people (with pride), nor walk in insolence through the earth. Verily, Allah (SWT) likes not each arrogant boaster. And be moderate (or show no insolence) in your walking, and lower your voice. Verily, the harshest of all voices is the voice (braying) of the ass"* (3).

Muslims must be in controls of their passions and desires. A Muslim should not be vain or attached to the ephemeral pleasures of this world. Allah (SWT) says:

"The Day whereon neither wealth nor sons will avail, but only he (will prosper) that brings to God a sound heart"(4).

Muslims must not only be virtuous, but they must also enjoin virtue. They must not only refrain from evil and vice, but they must also forbid them. In other words, they must not only be morally healthy, but they must also contribute to the moral health of society as a whole. Allah (SWT) says:

"You are the best of the nations raised up for (the benefit of) men; you enjoin what is right and forbid the wrong and believe in God; and if the followers of the Book had believed it would have been better for them; of them (some) are believers and most of them are transgressors(5)*"*

Major objective of the Prophet (SAW) being sent, which exposed from his own saying is the completion of good morals. He (SAW) said:

"I have been sent for the purpose of perfecting good morals.[6]*"*

Therefore, it seems necessary that Islam must have to provide a valid ethical system for every section of human life. Today's professionalism and professional ethics then also demand a particular guidance from Islamic traditions or literature. The professionals have their recognition with special expertise and knowledge in their particular field. The ethical standards they adopted in their respective fields are known as professional code of ethics.

According to Islamic teachings, this religion favors professionalism (perfection) in human actions. The concept of complete assessment and reward (a core element behind professional development) of all actions depicts in Islamic traditions.
The holy Quran describes:

﴿وَإِن تُحۡسِنُواْ وَتَتَّقُواْ فَإِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِمَا تَعۡمَلُونَ خَبِيرًا﴾(7)

(And if ye act faultlessly and fear Him, then verily Allah is ever of that which ye work Aware).

The Prophet Muhammad (SAW) said:

"Verily Allah loves anyone of you who, when he perform a job, carries it out with al-itqan (professionally)"[(8)].

Particularly the profession of teaching is asserted as one of the holy professions in Islamic traditions. The holy Prophet (SAW) himself was a teacher as he stated, "I was sent as a teacher"[(9)].

The older concept in Islamic traditions about teaching ethics is '*Akhalaq-al-Ulema'* (Ethics of Islamic Scholars) and *'Ada'ab-al-Mua'alemeen wa Muta'alemeen'* (Manners for Teachers and Students) etc.

Al-Ghazali, a renowned Muslim scholar mentioned moral duties of a teacher in his work '*Ihya' Ulum al-Din'* (the Revivification of the Science of Religion) which may be sum ups as follows:

Not to seek gains from teaching; To proceed with some advice for the students; To impart good manners of reference to the students as much as possible; Not to attack other disciplines that he is not teaching; To resolve individual differences of the students; To practice what he teaches and to be an exemplar[(10)].

In the "Manners of Teachers" Mohammad ibn Suhnun stresses on the vital duties and characteristics of the Muslim teacher: sincerity at work, fairness, and contemplation for teaching methods[(11)].

As for Abu Hasan Al-Qabusiy he asserts the characteristics of the Muslim teacher to contains: benevolence, unblemished record, gradation of lessons, assurance of subjects, fairness, sincerity and ability[(12)].

2. Perception of Ethical Code for Today's Academia

The code of ethics is a set of standards defines the relation, conduct and behavior within a profession and outside it. It could perceive that these codes are a helping device for creation of positive behavior[(13)].

Higher education institutions should have institutional code of ethics that well expressed how, as institutions; they promote academic integrity and prevent academic dishonesty and unethical behavior. There are certain fundamental and universal core values and principles based on Islamic teachings that guide higher education and academic work. The codes need to recognize that members of the academic

community may also have allegiances to particular religious, philosophical or cultural traditions.

Alongside, academics confronting such situations for which the usual mechanism of the profession does not provide adequate guidance for categorizing and solving ethical problems, e.g. outside faculty service commitments challenging with academic errands and growing racial, cultural and economic multiplicity of the academic community. All these and similar factors demands such solutions which could prevent these conflicts(14).

This comprhensive explaination along with literature review gives a strong edge for the need of an ethics code which must leads towards the solution of ethical dilemmas which academia is facing in contemporary era.

3. Expected Features of Islamic Code of Ethics for today's Academia

The Islam has an inherent relationship with academia. The start of Islam was with some academic activities like reading, teaching, teaching with pen etc., indication of path from known to unknown.[15] Prophet Muhammad (SAW) mentioned his purpose of being sent to humanity as a teacher.

"إِنَّ اللّٰهَ لَمْ يَبْعَثْنِىْ مُعَنِّتًا وَلَا مُتَعَنِّتاً، وَلٰكِن بَعْثَنِى مُعَلِّمًا مُيَسِّرا"(16)

(Beware, Allah (SWT) have never been sent me to let people in difficulties and to be strict but He sent me as a teacher and be a facilitator).

Islamic code of ethics in conjunction with wording, teaching and statements also provide the effective way of application. For understanding take a case of construction of a building, if one provide you the architecture of a building, how fine and featured that may be, if the engineering skills and capabilities are not there, that architecture could not took place as a complete building.

4. Codification of Islamic Ethical Guidance for Academia

The relation of knowledge, education, teaching and Islam is declared strong and superior to all other relations in Islamic traditions. Islam relates this profession to basic and core objective of the human life and of Islam itself.

4.1 Islamic Code of Ethics for Academia (ICEA)

Islam is a complete paradigm providing a wholistic worldview, which constructs the comprehensive human life on ethical and spiritual

basis. In this process, it provides complete rules and regulations for each part of human life. History shows that whenever, individual and collective human life has managed in the light of these principals, positive and meaningful changes appear in different segments of life.

Islamic perception of education is not simply to acquire knowledge and skills but includes the perfection of human entities in the shape of spiritual, ethical and societal dimensions.

Keeping this in view, Islamic Code of Ethics for Academia could then be divided in two parts:

1. General Islamic Ethical Values and Principles.
2. Islamic Ethical Standards.

4.1.1 General Islamic Ethical Principles for Academia

The main objective of today's academia is creation and dissemination of knowledge. The knowledge alone is not desirous in Islam only for the sake of just debates or discussions. In this regard, Prophet Muhammad (SAW) said:

"عن جابر بن عبدالله رضى الله عنه ما أنَّ النبِّىَّ صلَّى الله عليه و

سلّم قال: لا تعلّموا العلم لتباهوا به العلماء ولا تما روا به السفهاء ولا

تخيَّروا به المجالس فمن فعل ذالك فالنار والنار"[17].

(The prophet Muhammad (SAW) said don't seek knowledge for debates with scholars, for dissemination to foolish and don't celebrate forums with it, then he who will do for these purposes their destination will be Fire.)

Islamic Creeds, the basis of Islamic *'Sharia'a'* (traditions), are assumed to provide a complete program and path as nursery for nurturing of education, knowledge and constructive ethical behaviors. The famous components of ethics such as purification, justice, wisdom and bravery are observed as fruits of Islamic creeds/faiths in Islamic scriptures.

Academia with full intention could have to follow the Prophet Muhammad(SAW) in their routine matters. Thus, the ethically requisite attributes will automatically be developed. More comprehensive ethical/moral attributes, the Islam presents, which fully grasp the today's academic setup, are as follows:

4.1.1.1 Integrity (Accuracy, Honesty and Truthfulness)

History shows that Prophet Muhammad (SAW) when started preaching Islam, he presented his personal qualities and attributes of honesty and truthfulness as a base for acceptance of his call. He also (SAW) said:

> *"There is none amongst the bondsmen who was entrusted with the affairs of his subjects and he died in such a state that he was dishonest in his dealings with those over whom he ruled that the Paradise is not forbidden for him"*[(18)].

For adherence to these, complete Islamic worldview must be adhered.

4.1.1.2. Justice ("Qist", "Adl" & "Ehsan")

There are three words to describe justice in Islam: *'adl', 'qist'* and *'Ihsan'*. *'Adl'* means equity or balance. It means doing things in a proportionate manner and avoiding extremes. *'Qist'* refers to the share, portion, measure, allotment, [or] amount needed to give everyone and everything his or her proper due that captures elements of distributive justice. *'Ihsan'* resembles benevolence that can be related to moral values where there is leniency, politeness, forgiveness and removing hardships for others without any obligations. There are also service motives under the concept of *'Ihsan'* where consideration of others' needs is important.

A Muslim academician completely believes in the teachings of Islam, has to practice justice at priority because of its dominance and stress in Islam. Allah (SWT) verily stress on observing justice in all dealings, He (SWT) says:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَى أَنْفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ﴾[(19)]

> *(O you who believe! Stand out firmly for justice, as witnesses to Allâh, even though it be against yourselves, or your parents, or your kin).*

Allah (SWT) praises the scholars and knowledgeable due observance of justice. He says:

﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ﴾[(20)]

(There is no god but He: that is the witness of Allah His angels and those endued with knowledge, standing firm on justice).

These and alike other verses are clear guidance for academia in their dealings with students, subordinates and research works. For instance, when occurs

1. teaching of a faculty member outside his university on hourly basis or on contract of one semester.
2. the conflict situation for a senior member at the time of promotion or reappointment of juniors may occurs when he place his goodwill or good impression generated by those juniors.
3. A junior member misbehave with his senior, the conflict occur; what should be the action against him?

These matters are related to ethics rather than the law due to the slogans of ‘full time for full pay’ and ‘academic freedom’ etc. The Islamic terms *‘Adl’, ‘Qist’* and *‘Ihsan’* with their full Islamic literary meanings and possessions as discussed could than solve these dilemmas within the scenario of Islamic worldview.

4.1.1.3. Respect for Humanity

Allah (SWT) honors the humanity with respect and grace. The holy Qur’an depicts:

﴿وَلَقَدۡ كَرَّمۡنَا بَنِيٓ ءَادَمَ وَحَمَلۡنَٰهُمۡ فِي ٱلۡبَرِّ وَٱلۡبَحۡرِ وَرَزَقۡنَٰهُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَفَضَّلۡنَٰهُمۡ
عَلَىٰ كَثِيرٖ مِّمَّنۡ خَلَقۡنَا تَفۡضِيلٗا﴾ (21)

(And We bestowed dignity on the children of Adam and provided them with rides on the land and in the sea, and provided them with a variety of good things and made them much superior to many of those whom We have created).

The group or class mainly deserve respect is the academic community itself, according to Islamic traditions. Allah (SWT) says:

﴿وَلَقَدِ ٱخۡتَرۡنَٰهُمۡ عَلَىٰ عِلۡمٍ عَلَى ٱلۡعَٰلَمِينَ﴾ (22)

(And assuredly We elected them with knowledge above the worlds).

Academia being knowledgeable profession is demanded behavior of respect with their fellows and others as well.

4.1.1.4. Cooperation

The academic setup based on learning and promotional activities.

Allah (SWT) says:

﴿وَتَعَاوَنُواْ عَلَى ٱلْبِرِّ وَٱلتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُواْ عَلَى ٱلْإِثْمِ وَٱلْعُدْوَٰنِ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ إِنَّ ٱللَّهَ شَدِيدُ ٱلْعِقَابِ﴾ [23]

(Help each other in righteousness and piety, and do not help each other in sin and aggression. Fear Allah. Surely, Allah is severe at punishment).

When Prophet Muhammad (SAW) sent Mu'adh bin Jabal to Yemen, he said to him:

"Facilitate things for the people (treat the people in the most agreeable way), and do not make things difficult for them, and give them glad tidings, and let them not have aversion (i.e. to make the people hate good deeds)" …[24].

The Prophet Muhammad (SAW) also prayed for a person who is lenience for others, in case he provided control of others.

4.1.1.5. Responsibility and Accountability

Self-accountability and responsibility possess the fulfillment of undertakings and complete adherence of teachings and directives of Islam. The holy Qur'an says:

﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَوْفُواْ بِٱلْعُقُودِ﴾[25]

(O ye who believe! Fulfill your undertakings).

Allah (SWT) made aware the humanity that you should be conscious in your sayings and doings that every bit is questionable in the life hereafter. He says:

﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ إِنَّ ٱلسَّمْعَ وَٱلْبَصَرَ وَٱلْفُؤَادَ كُلُّ أُوْلَٰٓئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْـُٔولًا﴾[26]

(And follow not (O man i.e., say not, or do not or witness not) that of which you have no knowledge. Verily! The hearing, and the sight, and the heart, of each of those one will be questioned (by Allâh)).

4.1.1.6. Counseling and Full Trust in Allah (SWT)

Counseling is an important activity in academic work. The counseling with full trust in Allah (SWT) is one of the desirous elements of Islamic worldview.

Allah (SWT) says:

﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ﴾[27]

(So, (O Prophet) Consult them in the matter and, once you have taken a decision, place your trust in Allah).

Allah (SWT) praised the companions of prophet Muhammad (SAW) due to this quality. He (SWT) says:

﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ﴾[28]

(and whose affairs are (settled) with mutual consultation between them, and who spend out of what We have given to them).

When Allah's Apostle sent Abu Musa and Mu'adh bin Jabal to Yemen, He (SAW) said to them:

"*…you should both work in cooperation and mutual understanding, obey each other. …*"[29]

Counseling could be adhered by adhering Islamic worldview. The academics, in all their dealings and works considered to strive for best implication of the idea.

4.1.2. Islamic Ethical Standards for Academia

Islamic ethical standards for academia also based on the teachings of Qur'an and Sunnah. The major challenges of academia are the conflicts of interests and commitments, which require their ethical solution instead of law. The standards named here with different terminologies, such as quality, competence, concern, commitment etc. according to specified nature of academia.

4.1.2.1. Quality

Academic work, research, teaching and administration each require perfection. Quality heavily depends on perfection. Allah (SWT) says:

﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ إِنَّا لَا نُضِيعُ أَجْرَ مَنْ أَحْسَنَ عَمَلاً﴾[30]

(Verily As for those who believed and did righteous deeds, certainly We shall not make to be lost the reward of anyone who does his (righteous) job in the most perfect manner).

Furthermore, Allah's Messenger added that Allah (SWT) loves those who complete a job with full perfection[31].

Anas (R.Z) says that the Prophet used to pray a short prayer(in congregation)but used to offer it in a perfect manner[32].

According to these verses of the holy Qur'an and Ahadith, it is the duty of every Muslim especially the academicians, due to inherit of Allah's Messengers that they should make perfection and quality in their jobs.

4.1.2.2. Academic Competence, Precision and Depiction

In academic work, the quality depends on academic competence & precision. Academic competence & precision depend on well understanding and best exercising or conveying of a matter or subject. Allah (SWT) clearly described every word of the holy Qur'an to His Messenger, as He says:

﴿لَا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ٥ إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ﴾[33]

> *(O Prophet, do not move your tongue (during revelation) for (reciting) it (the Qur'an) to receive it in hurry. It is surely undertaken by Us to store it (in your heart).*

These verses teach us to acquire competency in our knowledge. Muslims adopted this principle in their practices, especially in academic practices. Abu Wa'il reports it that:

> *"Ammar delivered to us the sermon. It was short and expressive. When he (Ammir) goes down (from the podium), we said to him: O Abd al-Yaqzn, you have delivered a short and expressive sermon. Would that you had lengthened(the sermon). He said: I have heard the Messenger of Allah, as saying: The lengthening of prayer by a man and the shortness of the sermon is the sign of his understanding. So lengthen the prayer and shorten the sermon, for there is charm in precise expression"[34].*

It is narrated by Abdullah ibn Amr ibn al-'As that:

> *"The Prophet Muhammad (SAW) said: Knowledge has three categories; anything else is extra; a precise verse, or an established sunnah (practice), or a firm obligatory duty"[35].*

4.1.2.3. Critical Analysis and Respect for Reasoned Opinion

Criticism and comment are the soul of academic activities. If these practices depends on facts and good intentions, give the academic works shininess and bring fruitful results for academicians and learners.

With pious feelings and actions the criticism and comments is not only encouraged in Islam but also awarded with rewards from Allah, Almighty.

It is narrated by 'Amr bin Al-'As that Allah's Apostle said:

> *"If a judge gives a verdict according to the best of his knowledge and his verdict is correct, he will receive a double reward, and if he gives a verdict according to the best of his knowledge and his verdict is wrong, even then he will get a reward"*[(36)].

Hence, Islam assigns the duty of criticism and comments to academician that it should be carryout with good intentions, as mentioned in above sayings with the words 'to the best of his knowledge.

7.1.2.4. Concern or Devotion with Profession

Concern means to engage by feeling or sentiment; to interest or to be of importance to someone[(37)].

The academic profession deals with the construction of human personality, therefore the devotion and full concern with the discipline is mandatory for the constructor.

Allah (SWT) likes the performance of everything with full perfection and sincerity, as His attribute. He says:

﴿صُنْعَ اللَّهِ الَّذِي أَتْقَنَ كُلَّ شَيْءٍ إِنَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَفْعَلُونَ﴾[(38)]

> (A*n act of Allah who has perfected everything. Surely, He is All-Aware of what you do)*.

The Prophet Muhammad (SAW) said: "There is no Hijra now, but (only) Jihad (fighting for the cause of Islam) and sincerity of purposes (have great reward)..."[(39)]. This guidance is much worthy and lonely for academicians, due to a strong and deep relation of academia and Prophetic duties.

7.1.2.5. Commitment

Commitment means be hold a thing self-mandatory for oneself, the state of being bound emotionally or intellectually to a course of action[40].

Commitment in academic setting means one should be devoted to the discipline and be ready to solve its dilemmas. In connection with academic setup, Allah (SWT) mentions this thing:

﴿مَثَلُ الَّذِينَ حُمِّلُوا التَّوْرَاةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا كَمَثَلِ الْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًا﴾[41]

(The example of those who were ordered to bear (the responsibility of acting upon) the Torah, then they did not bear it, is like a donkey that carries a load of books).

Prophet Muhammad (SAW) said: "Verily Allah has approved the practice of al-ihsan (doing with full commitment) in everything; … if you need to slaughter animal, do it in the best manner, sharpen your knife and rest the animal before slaughtering"[42].

All these verses and sayings of holy Prophet (SAW) urge the need of commitment in academic work. However, the adherence again got its basis in the adherence of Islamic worldview.

7.1.2.6. Free and Open Dissemination of Knowledge

Academics are the producers and creators of new knowledge. Acquisition and dissemination of knowledge is of much important activity in Islam. Ahmed Ibn Hambal narrated a saying of the holy Prophet (SAW):

> *"Whoever treads a path seeking knowledge, God will make it a path to Paradise for him … Certainly the scholars are the heirs to the Prophets. Prophets are not inherited of Dirhams or Dinars, they are only inherited of knowledge; anyone who inherits it inherits a bounteous share"[43].*

If anyone is feeling any danger on proper dissemination of truth, Allah (SWT) took the responsibility of his protection.

﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ﴾[44]

(O Messenger (Muhammad SAW)! Proclaim (the Message) which has been sent down to you from your Lord. And if you do not, then you have not

conveyed His Message. Allâh will protect you from people).

Narrated 'Abdullah bin 'Amr: "The Prophet said, Convey (my teachings) to the people even if it were a single sentence, ... And whoever tells a lie on me intentionally, will surely take his place in the (Hell) Fire"[(45)].

From all above, the teachings of Islam are much clear to free and open dissemination of knowledge and truth.

7.1.2.7 Solidarity and Fair Treatment

Islam asserts humanity is one community. There is no difference of wealth and health in Islamic traditions. Priority or superiority in Islam based on piousness. According to Islamic tradition, creatures are the family of Allah (SWT)[(46)].

Allah (SWT) says:

﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ
الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ﴾[(47)]

(Mankind were one community, and Allah sent (unto them) prophets as bearers of good tidings and as warners, and revealed therewith the Scripture with the truth that it might judge between mankind concerning that wherein they differed).

This shows, if humanity accept and act according to the guidance of Allah (SWT), will unit otherwise will measured guilty.

In addition, the unity and solidarity of Muslim Ummah is of such worth that the Prophet Muhammad (SAW) said in this context, "When you are holding to one single man as your leader, you should kill who seeks to undermine your solidarity or disrupt your unity."[48] This means that small and minor wishes or objectives will be sacrificed for the sake of collective benefit and this is the duty of an academician that he/she always put nation even human benefit first or prior to his own, especially going to discharge his professional duties.

7.1.2.8. Responsibility for Stewardship of Assets, Resources and Environment

An academician going to discharge his professional duties must deals with assets and resources. The essence of every action or activity depends on right availability of suitable environment. Islam urges on

the concept of 'amanah' fidelity and trusteeship or guardianship. Allah (SWT) mentioned the man as deputy to Him (SWT):

﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾[49]

(I am going to appoint deputy on earth).

Therefore, it is of common sense that deputy is responsible for all actions and commands of his commandant. In another verse of the holy Qur'an Allah (SWT) made promise with the believers that they will be the viceroys in earth, if they will act according to his commandments[50].

Therefore, everything in the hand of believers is 'Amana' (concept of trusteeship) and is questionable. The marvelous saying of the Prophet Muhammad (SAW) is also a basic guide in this regard is as under:

> *"Narrated Abu Humaid As-Sa'idi: Allah's Apostle employed an employee (to collect Zakat). The employee returned after completing his job and said, "O Allah's Apostle! This (amount of Zakat) is for you, and this (other amount) was given to me as a present." The Prophet said to him, "Why didn't you stay at your father's or mother's house and see if you would be given presents or not?" … he said, "Now then ! What about an employee whom we employ and then he comes and says, 'This amount (of Zakat) is for you, and this (amount) was given to me as a present'? Why didn't he stay at the house of his father and mother to see if he would be given presents or not? By Him in Whose Hand Muhammad's soul is, none of you will steal anything of it (i.e. Zakat) but will bring it by carrying it over his neck on the Day of Resurrection. If it has been a camel, he will bring it (over his neck) while it will be grunting, and if it has been a cow, he will bring it (over his neck), while it will be mooing; and if it has been a sheep, he will bring it (over his neck) while it will be bleeding…"*[51].

In this context, being academician it is much necessary even compulsory for these professionals that they should responsible

for university/institution's assets and resources. It is also necessary that they must create a learning environment for everyone, students, citizens and all people.

Conclusion and Recommendations

In this research work, a comprehensive analytical analysis of the academic profession and Islamic ethical code development for academia has been made.

The Islamic code of ethics for academia completely based on Qur'an and Sunnah, it is concluded that:

- Islam provides a living code of ethics, which has capacity to fulfill the requirements of today's academia for the solution of ethical problems.
- Having a straightforward guidance for ethical behavior Islam provides assistance to solve such ethical dilemmas, which are difficult to solve in ordinary ethical codes.
- Deviating to other ethical systems or code Islamic code of ethics based on Islamic creeds, which are capable to prepare human beings for adherence of it.
- The general Islamic ethical guidance consist on Integrity, Justice, Cooperation, Human Respect, Counseling, Accountability and Responsibility are heavily appeal all humans to adhere.
- Islamic ethical standards for academic community are much clear, comprehensive and cover every action of the profession due to the profession of holy Prophet Muhammad (SAW).
- Islamic general and standard ethical guidance for academia is a part of religious practice and considered to be 'Ibadah' (religious worship to Allah), which could work as a force to adhere.

Based on these conclusions following recommendations are made:

- Universities' administrations have to create awareness to this Islamic code of ethics for academia among faculty members for possible adherence.
- The universities and other learning institutions may be advised to adopt this code of ethics as code of conduct, which could cover the ethical dilemmas faced by today's universities.

- Islamic ethical adherence scheme should be suggested to study comprehensively, which is briefly discussed in this research work.
- Survey study of Islamic ethical code for academia as a next of this study should be suggested after implementing it at some institutions for its competence.
- Exploratory study of awareness in faculty members about involvement of Islamic ethical guidance in their activities should also be suggested to conduct.

References

1. Malik Ibn Anas, *Muw'ta*, Bab: Husnu al-Khulq, No. 2178.
2. Termizi, Mohammad Bin Eisa Bin Soorah, 'Sunan Al-Tirmizi', Kitabu Al-Eman, Bab: Ma Jaa Fe Istikmal Al-Eman, Darul-Kutub Al-Ilmia, Beirut, Lebanon.
3. Surah Luqman, 31:18-19.
4. Surah Ash-Shu'ara', 26:88-89.
5. Surah Al-Imran, 3:110.
6. Ibn Hambal, No. 8595.
7. Surah An-Nisa, 4:128.
8. Behqui, Ahmed bin Hussain, *Shuhb-ul-Eman,* Dar-ul-Kutub Ilmia, Beirut, 2005, p.238.
9. Mulim bin Hujaj‹ Abul Hussain, *Sahih Muslim*, Kitab-u-Talaq, Bab: unah Takhyeer-al-Mara't La Takoona Talaqan, 1196.
10. Al-Ghazali, Abu Hamid. Ihya Ulum al-din, Tran. *The Book of Knowledge* by Nabi Amin Faris, Islamic Book Service New Delhi, p. 138. Available on http://www.ghazali.org/books/knowledge.pdf.
11. Ibn Suhnun, A. (1987), Adab Al-moalemen, Cairo, Dar Almaaref., p. 23-24.
12. Al-Qabusiy, Hasan, (1983), Teacher's Role and Some Aspects of Teaching Methodology: Islamic Approach, Muslim Education Quarterly, Volume1, No. 1, 1983, pp21-32.
13. Marnburg, Einar, The Behavioral Effects of Corporate Ethical Codes: Empirical Findings And Discussi *Business Ethics: A European Review*, 9 (3), July 2000. Available at http://ssrn.com/abstract=236057.
14. See Cahn, S.M. (1986) Saints and Scamps: Ethics in Academia, Rowman & Schuster, New York and McGee, E. (2000) Developing an academic code, paper presented at the meeting of the association for practical and professional ethics, Washington, DC, Feb 24-27.
15. Surah Al-Alaq, 96: 1 to 5.
16. Mulim bin Hujaj‹ Abul Hussain, *Sahih Muslim*, Kitab-u-Talaq, Bab: unah Takhyeer-al-Mara't La Takoona Talaqan, 1196.
17. Al-Qazwyni, Muhammad bin Yazeed, Ibn-e-Maja, Maktaba Elmiya, Beirut, kitab Al-Muqadema, Bab ul Intifah bil-elm wal amal behe Vol. No. 254.
18. Mulim bin Hujaj, Abul Hussain, Op. Cit. Book 1, No. 261.
19. Surah An-Nisa, 4:135.
20. Surah 'Al-E-Imran, 3:18.
21. Surah Al-Isra, 17:70.
22. Surah Ad-Dukhan, 44:32.
23. Surah Al-Maeda, 5:2.
24. Surah Bukhari, Op. Cit. Vol. 8, Book 73, No. 145.
25. Surah Al-Maeda, 5:1.
26. Surah Al-Isra, 17:36.
27. Surah'Al-E-Imran, 3:159.
28. Surah Ash-Shura, 42:38.
29. Bukhari, Op. Cit. Vol. 8, Book 73, No. 145.
30. Surah Al-Kahf,18:30.
31. Al-Haithme, Noor-ud-Din, Ali bin Abi-Bkr, Majmau Zawaid wa Manbahul Fawaid, Kitabul Buyuh, bab Naskhul Ajeer wa Iteqanul Amal, Maktaba Al-Qudsi, No.6460.
32. Ibid. Vol. 1, Book 11, No. 674.
33. Surah Al-Qiyamah, 75:16,17.
34. Mulim bin Hujaj, Op. Cit. Book 4, No. 1889.
35. Abu-Dawud, Op. Cit. Book 18, N0. 2879.

36. Bukhari, Op. Cit. Vol 9, Book 92, No. 450.
37. http://www.thefreedictionary.com/concern retrieved on 6/04/2013.
38. Surah Al-Naml, 27:88.
39. Mulim bin Hujaj, Op. Cit. Book 020, No. 4597.
40. http://www.thefreedictionary.com/commitment retrieved on 06/04/2013.
41. Surah Al-Jumua, 62:5.
42. Ibid., Book 021, No. 4810.
43. Hanbal, Abu Abdullah Ahmed bin Muhammad, Musnad Imam Ahmad bin Hanbal, Vol. 4, No. 332
44. Surah Al-Maeda, 5:67.
45. Bukhari, Op. Cit. Vol. 4, Book: 56, No. 667.
46. See Sayings of Prophet Muhammad (SAW): "الْخَلْقُ كُلُّهُمْ عِيَالُ اللَّهِ ، وَأَحَبُّ الْخَلْقِ أَنْفَعُهُمْ لِعِيَالِهِ" Narrated by Bahaiqi, Ahmed bin Hussain, Al-Jamaa Li-Shuaab-al-Eeman, Maktaba Al-Rushd, Beirut, No. 6944.
47. Surah Al-Baqara, 2:213.
48. Mulim bin Hujaj، Op. Cit. Book 020, No. 4567.
49. Surah Al-Baqara, 2:29.
50. See Surah Al-Noor, 24:55.
51. Bukhari, Op. Cit. Vol. 8, Book 78, No. 631.

JANIN AND THE MODERN MEDICAL RESEARCH IN THE LIGHT OF ISLAMIC FIQH

Fahd Anwar*

Abstract

The developing human inside the womb of the mother is termed medically as "embryo" till eighth week of development and afterwards it is termed as "fetus". The Arabic word Janin includes both the embryo and the fetus. Vast research is being done on the janin related to its development, its status and its use for curative purpose.

The procedures like Artificial Insemination, Surrogacy, Induced abortion, Human Cloning should be seen from Islamic point of view to understand the Will of Allah(SWT). These procedures have been discussed by the contemporary jurists in the light of the guidelines provided by shari'ah. The present work also provides the historical views on janin. It will be seen theat the Holy Qura'n invites the readers to look upon their creation and development in order to understand the greatness of Allah Almighty.

Embryo, Fetus and Janīn

Before proceeding to our discussion on the modern discoveries related to janin in the perspective of Islamic fiqh, we shall look upon the definition of embryo, the fetus and the concept of the beginning of life in the developing human. Keeth Moore and Persuade define embryo as:

---

* M.phil, Islamic Studies, Allama Iqbal Open University, Islamabad, Pakistan.

"This term refers to the developing human during its early stage of development. The embryonic period extends to the end of the eighth week, by which time the beginnings of all major structures are present"(1).

According to this definition the developing human inside the womb of the mother upto the end of the eighth week is called "embryo". In other words, it can be defined as:

"In humans, the developing organism from fourth day after fertilization to the end of the eighth week"(2).

It is to be kept in mind that the developmental process of the human being is divided in weeks. This division is according to the formation of various structures. During the embryonic period i.e. first eight weeks although the beginnings of all major structures are present but only the heart & circulation are functioning(3).

Difference between embryo and fetus

Sometimes the word embryo and fetus are used in place of each other.

However there is a difference between them, although both are the terms applied to the developing human inside the womb of the mother. Embryo is the developing human in the first eight weeks of development while the fetus refers to the developing human after the embryonic period upto the birth of the baby Moore & Persaud write:

"After the embryonic period (eight weeks), the developing human is called a fetus. During the fetal period (ninth week to birth), differentiation and growth of the tissues and organs formed during the embryonic period occur"(4).

According to Dorland's medical dictionary, fetus is defined as:

"The developing young in the uterus, specifically the unicorn offspring in the postembryonic period in man from seven to eight weeks after fertilization until birth"(5).

In our work, we shall focus primarily on the issue of the fetal use for the research purposes. This will also include the issue of stem-cell research, its ethics and how the divine Islamic law guides us in the solution of the modern medical issues related to the embryo. In the end we shall also discuss the Islamic view of preconception gender selection.

The other topics related to the medical research upon embryo have been discussed sufficiently by other researchers, therefore, we shall just briefly provide here an overview of them:

Artificial Insemination (AI)

Artificial insemination is a procedure in which the male sperm is artificially transferred to the womb of the woman. Sometimes the male and female eggs are artificially fertilized in a Petri-dish outside the womb of the mother. The resulting embryo undergoes its initial stages in the petri-dish or test tube and is called as 'test-tube baby'. This resulting Zygote is then transferred into the womb of the mother until the developmental stages are completed and a full-term baby is born. The issue of 'Artificial Insemination' has been discussed by many Islamic jurists individually and collectively. Muftī Dr. Abd al Wāhid summarizes the procedure of test-tube implantation in four steps:

i- Taking the semen of the husband
ii- Taking the ovum of the wife
iii- Fertilizing the male-sperm with the female ovum
iv- Inseminating the fertilized egg in to the womb of the wife.

He permits these steps for the treatment of insterility. Therefore, if for the reasons, a couple adopts this method to have the children, it will be permissible. He emphasizes that the method of test-tube is permissible only when the semen of husband and wife are mixed and the resulting zygote has been grown in the womb of wife. All of the other ways are impermissible. It is very important that the privacy

(satr) of a lady should be maintained and a female doctor must handle the procedures related to a lady.

The issue was also discussed by the council of the Islamic Fiqh Academy (Majlis Majma‘ al fiqh al islāmī) in its seventh and eighth seminar held in 1404 hijri and 1405 hijri respectively. The majlis discussed the different methods of artificial insemination and afterwards recommended the following

1- Artificial insemination is a permissible treatment for a married infertile woman and her husband.
2- The first method (in which the semen of a married man is injected in the womb of his wife for in vivo fertilization) is permissible keeping the above mentioned conditions(6), after establishing that the woman really needs this method for pregnancy.
3- Third method (in which the sperm and ova of the husband and his wife are fertilized in a test-tube, afterwards it is injected in the same wife donating ova) is permissible in itself from the religious point of view. However because of the other suspicious issues, it is not allowed at all, therefore, this method should be opted under the circumstances of high need and with the conditions mentioned.
4- The academy decides that the lineage of the newborn will be established from the donor married couples in the above mentioned permissible methods. The heritage and others rights are, under the lineage. Therefore, the heritage and other ruling will persist between the child and the man and wife to whom the lineage is related.

The academy prohibited all the other methods of artificial insemination because in these methods either the sperm and ovum are not of the married couple or the volunteer pregnant women (surrogate mother) is a stranger to the married couple whom sperm and ovum are taken. Because of the many more ethical issues related to AI (Artificial Insemination), the academy advised that even the

permissible methods of AI should be used in case of extreme need. If adopted should be performed with extreme care and total protection of mixing of different semen plus the fertilized constituents[7].

Surrogacy

Sometimes an infertile couple makes an agreement with another woman to carry a child. Such a woman is called ‘a surrogate mother’ and the procedure is called as ‘surrogacy’. The surrogacy can be of various forms.

1- Sometimes as in fibroids uterus ‘hysterectomy’ is done in which the uterus of the woman is removed. This woman cannot bear a child but she can donate the ova (eggs). Therefore, her eggs are fertilized with the sperms of her husband and the resulting embryo is then placed in another healthy woman. Before this surrogate mother is impregnated, a contract is signed between the couple and this lady (surrogate) that the later will hand over the baby to the donor couple. This way of surrogacy is impermissible as it creates problems in determining the mother of a newborn child and many other issues.

2- Another form of surrogacy is when a woman is infertile (because of a problem in the uterus or an inability to produce eggs), and another woman donates the eggs. These eggs are then fertilized with the sperms of the husband and then injected in the womb of the donor woman. The child thus born is handed over to the couple. This procedure involves the mixing of sperms and eggs of a man and a woman without marriage. It is obvious that such a way of artificial fertilization is not permissible.

3- Another form similar to the above mentioned is impressible. This is when the resulting embryo is not inseminated in the donor woman but another woman.

4- Surrogacy will be impressible legally in a case where a woman avoids the pregnancy because of the associated complications, inconveniencies or the disfigurement.

There is another form of surrogacy in which a man having two wives uses one of his wives as a surrogate mother and other as a donor. This form was allowed in the early session of Majma‘ al Fiqh al Islāmī but later declared as impressible(8).

Abortion

Abortion is being used now a day to avoid the child-birth widely. The legal status of the abortion differs depending upon the age of the fetus. Most of the scholars particularly the hanafi and shāf ī, keep the opinion that the life of the developing embryo starts after the completion of one hundred and twenty days. This is the time when an angel blows the spirit (*rūḥ*) in the fetus and thus it attains the status of a living being. We shall discuss this in the beginning of life in detail in the coming pages. These scholars thus consider any attempt to abort the fetus after h*ḥarām*undred and twenty days, totally impermissible (). Mufti Dr. Abd al Wāhid writes:

"When one hundred and twenty days are passed of pregnancy, the spirit is breathed in the fetus. Therefore abortion is absolutely impressible (*harām*) after this duration, and the one who does this will be considered a murderer.

Before this duration, this act is disliked (*makrūh*) if done without any considerable excuse, although the one who does this will not be taken as a murderer. If there is a legally considerable excuse the abortion is permissible before this duration. Some of the examples of legally considerable excuses are as follows:

i- When the breast-milk of a lady finishes after the pregnancy and the father of the child is unable to heir a lady for feeding the child. Consequently, there is a fear of death of the child who was on breast-feeding in the absence of alternate basic sources.

ii- When pregnancy has started but the lady is unable to bear it because of the other illnesses.

iii- When there is a strong probability of the child with incomplete structure [9].

The Islamic Fiqh Council in its twelfth seminar discussed the issue of aborting an embryo having incomplete structure. The council issued the following resolution based upon the opinion of the majority of members:

"If the fetus is of one hundred and twenty (120) days, its abortion is not permissible, although medically he is being diagnosed to have developed incompletely, However, if the report of the committee of the reliable expert doctors is proving that the survival of the fetus is really dangerous to the life of the mother, the abortion of the fetus is permissible whether he is complete or incomplete, to avoid the greater harm.

If pregnancy has crossed hundred and twenty days and the report of the expert reliable doctors' committee along with the experimental sources and equipments prove that the baby is so incompletely formed that he cannot be cured and if born his life will be a burden and ailing for him and his family, he can be aborted if the parents demand to do so. The council advises the doctors and the parents to keep the fear of Allah and must take care"[10].

Human Cloning

Human cloning is a procedure which involves the production of genetic double of a cell or an organism. Briefly the cloning involves the removal of the nucleus of a human cell (somatic cell) other then the productive cells (eggs or sperms). The nucleus is the constituent of a cell that contains the coding material i.e. DNA.The nucleus is then inserted into the egg-cell from which nucleus has been removed. An electrical charge is then applied to the egg. The egg starts to de-vide and re-divide which is now considered to have been fertilized. The egg is then inserted into the surrogate mother

where it grows and a baby thus born is identical to the adult whose somatic cell was used for the insertion of nucleus into the egg.
Human cloning is still theoretical in contrast to animal cloning which has been claimed to be succeeded through the birth of dolly, a sheep. The possible achievement of cloning has raised many ethical issues e.g.:

- The status of the clone which is a photocopy of the original one. Whether the clone keeps its own status or it will be just a double of an existing entity.
- A possible harm of adopting human cloning as a method of reproduction is that people will start avoiding the natural way of reproduction and this will imbalance the society as a whole.
- Some Muslim scholars have strongly rejected the human cloning because it will lead to the mixing of lineage. The relations which have been given a place by the religion will be minimized. Look for example a case in which a clone is produced from a married person having children. The clone which is produced is on the one hand will be the brother of the children while on the other hand he is not a child of their father but a photocopy of him.
- Human cloning is also feared because of its possible misuse for economical benefits. People and companies may take huge amount of money to produce an identical coy of a person without the consent of the person. Or a person can be threatened to have a clone.

1-Cloning is Contrary to Allah's Ordained Way

Allah Almighty has expressed the creation to be a mixture of male and female genetic material and not to be a duplication of one another. Moreover, in natural procreation there is significant selection of the fertilized egg, which is undermined in cloning.

2- Individuality

God intended human beings to be physically, intellectually, and spiritually different. Cloning will make human copies of one mother.

3- Legal Status

A clone lacks its legal definition e.g. would he be considered a twin brother or the son of a man whose somatic cell was used.

4- Human Dignity

Cloning is degradation to human dignity.

5- Potential Harms

For example clones have a shorter life-span, significant increase in genetic disease, and an imbalance of sex ratio etc.

6- Potential benefits

There are also some potential benefits of cloning. Animal or Plant cloning may be useful using cloning techniques to generate human tissues or organs. Therapeutic cloning may be used to obtain a nerve graft or an organ through the stem-cells. This organ can then be used as a replacement organ in transplant procedures(11).

Human cloning has also been declared impressible (*ḥarām*) on the basis of change in the creation of Allah (*taghyīr fī khalqillah*). This is because:

'The production of children through cloning prevents applying many of the sharī`ah rules such as the rules of the marriage, kinship, alimony, fatherhood, Son ship, inheritance, custody, Muharim and 'asbat (forbidden degrees of consanguinity) in addition to many other shar'i rules. The affinity would get mixed and would be lost. This goes against the natural way that Allah has created people, in terms of reproduction, This is an evil process and it would change the structure of society. Therefore human cloning is Haram from Islamic perceptive and it is not allowed.

Allah Almighty said quoting the cursed shaytan.

﴿وَلَآمُرَنَّهُمْ فَلَيُغَيِّرُنَّ خَلْقَ اللَّهِ﴾(12).

"I will command them to change the creation of Allah".

The Islamic Fiqh Academy Jedda (Majma al fiqh al islāmī) discussed the issue of human cloning. The academy on the basis of the studies presented, the discussions held thereon and the principles of shari'ah decided the following:

1- It is prohibited to clone human being, such as in the above-mentioned two cases or by another method that results in the multiplication of human species.
2- In case of violation of Shari'ah's prescriptions underlined in the first paragraph, consequences of such acts should be brought to the notice of Academy so as to clarify shari'a rules thereon.
3- All cases implying the intervention of a third party in the procreation process is prohibited, whether a uterus, an ovule, a spermatozoid or a body cell for cloning.
4- It is permitted by shari'ah to use cloning techniques and genetic engineering in the field of microbiology, botany and zoology, in order to serve general interest and prevent inconvenience.
5- The Council Invites the Islamic countries to adopt laws and rules in order to close all direct and indirect avenues from local or foreign institutions research institutes and foreign experts so as to prevent them from using Islamic counties as experimentation fields for the propagation of cloning.
6- The council of the Academy and the Islamic Organization for medical sciences shall jointly ensure the follow up of the issue of cloning and of any discovery in this field, will establish the terminology of cloning and organize seminars and meetings in view to popularize Shari'ah rules on the subject.
7- The council calls for the establishment of specialized committees including experts and Fiqh scholars, in order to

set up the rules of ethics to be observed in the field of research in biology in Islamic countries[13].

Historical Views on Human Embryology

Before discussing the modern medical research on the developing human, we briefly present here the historical views on human embryology:

A Hindu scripture:

Garbha Upanishad a scripture of Hindus describes ancient ideas concerning the embryo as:

From the conjugation of blood and semen the embryo comes in to existence. During the period favorable for conception, after the sexual-intercourse it becomes a Kalama (one day old embryo). After remaining seven nights, it becomes a viscid. After a fortnight, it becomes a spherical mass. After a month, it becomes a firm mass. After two months, the head is formed. After three months, the limb regions appear.

Greek Scholars And The Study Of Developing Human

Greek scholars and philosophers made many contributions in the field of embryology. Hippocrate (460-377 BC) who is considered the father of medicine recommended.

Take twenty or more eggs and let them be incubated by two or more hens. Thenl each day from the second to that of hatching, remove an egg. Break it and examine it. You will find exactly as I say, for the nature of the bird can be likened to that of man.

Aristotle promoted the idea that the embryo developed from a formless mass, which he described as a, "less fully concreted seed with a nutritive soil and all bodily parts'', this embryo, he thought arose from menstrual blood after activation by male semen.

Claudine garcon described the development and nutrition of fetus and the structures that we now call the allantoids, amnion and placenta[14].

The Qur'ān and the Developing Human

The Holy Qur'an invites the readers to have a glance upon their creation, formation and development. Allah Almighty has created the man from nothing.

﴿هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئًا مَذْكُورًا O إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ
مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا﴾[15].

There has come upon man a period of time in which he was nothing worth mentioning. We have created man from a mixed sperm-drop to put him to a test; then We made him able to hear, able to see.

The first thing required for the creation of man is semen. The Holy Quran remembers it as '*Nutfah*' (drop of semen) as in the verse mentioned above and may other verses, for example:

From the drop of semen ,He created[16].

The Holy Qur'an remembers this drop of semen as mixed (*Amshāj*). *Amshāj* means a mixture. It is accepted in the modern medical sciences that the semen or Nutfah is composed of:

1. Sperms i.e. the male germ cells.
2. The secretions from the following.
   a- Vas-Deferens
   b- Seminal-Vesicles
   c- Prostate
   d- Urethral Gland
   e- Bulb o urethral Glands[17].

After the fertilization of male and female germ-cells the resulting structure (zygote) is placed in the womb of mother which then undergoes through many stages. The Qur'an tells that the developing human undergoes through various stages:

"O mankind, if you are in doubt about Resurrection, then (recall that) We created you from dust, then from a drop of semen, then from a clot ,then from a piece of

flesh, either shaped or unsnapped so that We manifest (our power) to you. We retain in the wombs whatever We will to a specified term"[18].

The following verse of Surah- Al-Mu'minun also enlightens the stages of development. The translation is given here

Then We turned the sperm-drop into a clot, then We turned the clot a fetus lump, then We turned the fetus-lump into bones, then We clothed the bones with flesh thereafter We developed into another creature. So, glorious is Allah, the Best of the Creators.

There are other verses in the Qur'ān relevant to the embryology but presently we confine ourselves to these mentioned above.

Shari'ah Guidelines for the Research upon Human Subjects

The research involving the human beings is different from that involving the materials. It is neither the matter of mathematical numbering that is arranged as wished to have the required result nor is it the agriculture based in which seeds and plants are dealt. Rather it involves the man, the crown of creature. So the researches must be very much precautious not to make any harm to the subject under research. It is also accepted worldwide that sanctity and dignity of a person should not be affected. We shall see what are the guidelines provided by shari'ah for the research involving human subjects. Following maxims taken from Al-Majalla elucidate the shari'ah guidelines in the context of treatment & research involving human subjects:

1- Neither harm nor reciprocation of harm (لاضرر و لا ضرار)[19] i.e.one should neither suffer any harm nor should impose harm to others. This implies that a person should not endanger his health or life. Also a physician or a researcher should not do any harm to his patient.
2- Harm is to be removed [20](الضرر يزال) This implies that if a person is really suffering from an ailment that is disturbing his daily activities and he is becoming dependant on others, then possible permissible means are used to cure his ailment.
3- Harm is to be removed as much as possible [21](الضرر يدفع بقدر الإمكان). This stresses the removal of harm from the society and individual.
4- A special harm is tolerated in order to remove the common one [22](يتحمل الضرر الخاص لدفع الضرر العام):This implies that sometimes a harm of a particular person may be tolerated if it provides benefit to a large group of people.

5- Greater harm is removal by the lesser one [23](الضرر الأشد يزال بالضرر الأخف)

Many a times a surgeon comes across a situation in which he has to decide whether the affected part should be removed or saved. In these circumstances he will see what imposes a greater harm to the patient either removal or saving the organ. Similarly, an obstetrician must has to choose between the abortion at the initial stage of pregnancy when the fetus is suffering from an anomaly or the continuation of pregnancy.

6- Necessities allow the unpermitted [24](الضرورات تبيح المحظورات) This implies that to save a life, those things which are not allowed to be utilized can be utilized according to the need. An example is the use of pork and wine for the one who has nothing to eat & drink and is endangered to die.

7- Necessitates are estimated by the extent thereof [25](الضرورات تقدر بقدرها).This implies that one should restrict himself up to the extent of need.

8- Latitude should be afforded in the case of difficulty[26](الأمر إذا ضاق إتسع). This implies that when the masses of people are suffering from a difficulty in a particular problem, they will be given relaxation from shari'ah. A necessary condition in such a case is that the relaxation given does not violate any other textual injunction.

9- Difficulty begets case [27](المشقة تجلب التيسير).This implies that when a person or a society or a group of people in large are facing a health-problem and the solution apparently seems against shari'ah. Then the jurists and scholars will aid in their solution keeping in view the primary sources of shari'ah and the secondary sources. They will also see the customs and consider the severity of the need of that group of people. A textual example is of tayummum(تيمم).

References

1- Moore and Persaud, The Developing Human,p.3.
2- Dorland's Medical Dictionary, p.290.
3- Moore and Persaud, The Developing Human, p.3.
4- Ibid.
5- Dorland's Medical Dictionary, p.327.
6- There conditions are summarized as below:
The privacy (satar) of a muslim woman should be kept and the women should not be exposed in the presence stranger.
Cure of an ailment or treatment of an unnatural worrisome physical condition is a lawful purpose for which a women can expose her body upto the extent of need.
The exposure should be done in the following order depending upon the availability: a muslim female doctor, a non-muslim female doctor, a male muslim doctor, a non-muslim male doctor.
The presence of the husband or another female is necessary during treatment.
See: Paichīda Masāil Ka Shar'i hal, Idāra al Qur'ān, P.164, 1422 AH.
7- Shaikh Habib b. al-Khaujah, The Resolutions and Recommendations of Islamic Fiqh Academy, Resolution No 16(4-3). Also see. Asr hāzir Kay Paichīda Masāil ed. Molana Mujāhid al Islām Qasmī, pp.165, 166.
8- Ibid.
9- Abd al Wāhid, Mufti, Dr. Marīdh wa Ma'ālij Kay Islāmī Ahkām, p. 229.
10- Paichīdah Masāil Kā Hal, ed. Mujāhid al Islām Qasmī, Molānā. p. 245.
11- Hassam E.Fadel, The Islamic View Point On New Assisted Reproductive Technology in Fordham Urban Law Journal, Volume 30, Issue1 Page: The Bcrkelay Electronic Press, 2002.
12- Surah Al-Nisa, 4:119.
13- Resolutions and Recommendations, pp. 211-212, Islamic Development Bank, Jeddah, 1421H(2000).
14- Keeth. L. Moore &T.N.Persaud, p. 9,10.
15- Surah Al Dahr, 76:1,2.
16- Surah 'Abas, 80:19.
17- Gull, Rājah Shahzād, Concise physiology,
18- Al Haj, 22:5, Al-M'ominun, 23:15.
19- Al-Majallah, Maxim: 19.
20- Ibid, Maxim: 20.
21- Ibid, Maxim: 31.
22- Ibid, Maxim: 26.
23- Ibid, Maxim: 27.

24- Ibid, Maxim: 21.
25- Ibid, Maxim: 22.
26- Ibid, Maxim: 18.
27- Ibid, Maxim: 17.

CONCEPT OF RITUAL PURITY
(A Comparative study between Islam and Hinduism)

Kaleem Abbas*
Dr.Taj afsar**

Abstract

Purity is the instinct of human being. It is the pivot of the teachings of all religions. The fundamental aim of this paper is to explore the concept of the Holy Quran and ManuSmriti[1]regarding ritual purity. It is a very significant issue between the Muslims and Hindus. The Hindu scholars claim that the Hinduism is the religion of purity but on the other side the Muslim scholars claim that Islam called the purity a half of its faith. In addition, they claim that Islam has a comprehensive mechanism of purity and cleanliness and it is the final and complete version of the teachings of all the religions .In this situation, it is a very significant to find out the reality in the light of the verses of the Holy Quran and the ManuSmriti regarding the concept of ritual purity.

The study was documentary in its nature, so the literature has been reviewed from the primary sources of the both religion. This paper is divided into three parts; first part deals with concept of the Holy Quran regarding ritual purity however the second part deals with concept of ManuSmriti and the third part deals with analyses of both the concept of ritual purity and it ends with a conclusion.

1. Concept of ritual purity in the light of the verses of the Holy Quran

In the Arabic literature, the synonym of the word Purity is *'Taharah'* .Tahara is a manifestation of both outer cleanliness and internal purification of heart[2]. It is fundamental and essential part of every religion. The holy Quran has impressed the great importance of the personal purification. It declared:

﴿إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ﴾[3]

---

* Ph.D. Research Scholar, Department of Tafseer & Quranic Sciences Faculty of Islamic Studies(Usuluddin), International Islamic University, Islamabad.

**Assistant Professor/Head Department of Tafseer & Quranic Sciences Faculty of Islamic Studies(Usuluddin), International Islamic University, Islamabad.

(Truly, Allah loves those who turn unto Him in repentance and loves those who purify themselves).

According to Muhammad ibn Jarir al-Tabari (839–923), in the above mentioned verse the love of Allah is for those who protect themselves from the sins by repentance. The word Taharah in this verse is used to describe both internal and external purity, Purity by water and purity from sins(4).

And on the other place the Holy Quran said:

﴿وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُطَّهِّرِينَ﴾(5)

(Allah loves those who are purify).

The holy prophet has presented by his personal example the highest sense and level of purification. He has impressed its great importance over and over again on the Muslim community as well. He is reported to have said:

"الطُّهُورُ شَطْرُ الإِيمَانِ وَالْحَمْدُ لِلَّهِ تَمْلأُ الْمِيزَانَ"(6).

(Purity is one half of the faith and Al-HamduLillah (all the praise are due to Allah) fills the Mizan (the Scale)).

The Holy Quran described the comprehensive instructions relating to purification. A brief description of these instructions is as under:

1.1 The Means and Sources of Purification

Pure water is only source of purification. In religion context, Unclean water is neither useful for washing anything nor for bath and ablution . As declared the holy Quran;

﴿وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُورًا﴾(7)

(And we send down pure water from the sky).

﴿وَهُوَ الَّذِي يُنَزِّلُ الْغَيْثَ مِنْ بَعْدِ مَا قَنَطُوا﴾(8)

(And He it is who sends down the rain after they have despaired).

There are two sorts of water:

- Pure Water
- Impure Water

1.1.1 Pure or Clean water

To attain the purification, water has been divided mainly into two categories:

i. Clean and pure

To get the full satisfaction regarding ablution and washing anything, one must use this sort of water. It comprises sea, river and rain water, as it includes pump, spring, lakes and valleys water [9].

ii. Clean but impure

The holy prophet forbade Muslims to use the water which is unclean and declared that the water which is polluted by any impurity or blood must not be used for Taharah. As he said:

"لَا يَبُولَنَّ أَحَدُكُمْ فِي اَلْمَاءِ اَلدَّائِمِ وَلَا يَغْتَسِلُ فِيهِ مِنَ الجَنَابَةِ" [10].

Moreover, Imam al-Quduri argued that:

"والماء المستعمل لا يجوز استعماله فى طهارة الاحداث" [11].

It is the water that is already used once for washing after intercourse or ablution having cleared that there was no impurity on the body: It cannot be used for ablution or purification bath, but if it wets the body or cloth they will not be rendered unclean.

1.1.2 Impure water

Water by its very nature is pure but this would impure in the following cases:

- **i.** Flowing water: If it changes in taste, colour and smell after it has been infected with uncleanness.
- **ii.** Plenty stagnant water: Water which has been changed completely in taste, colour and smell due to an uncleanness.
- **iii.** Measly stagnant water: A small quantity of water which may not have changed in taste, colour, and smell du to an impurity is yet impure and cannot be used for ablution purposes[12].

1.2 Kinds of ritual purity

The Holy Quran has described the three sourcesof ritual purity:

- **i.** Wudu(Ablution)
- **ii.** Ghusl(Bath)
- **iii.** Tayammum (Purification with dust)

The detail of these is as under:

1.2.1 Wudu (Ablution)

Wudu (Ablution) is the four most precondition of prayer in Islamic Sharia'h. In account of its immense value and essential importance, it has been commanded by the Holy Quran:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ﴾[13]

(O you who believe! Offer Salah(prayer),wash your faces, your hands(forearms)up to the elbows and rub(passing wet hands on) your heads, and (wash) your feet up to the ankles).

1.2.1.1 : Prescribed Way of Wudu (Ablution)

The Holy Prophet (Peace Be upon Him) performed the ablution as;

"حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ الصَّبَّاحِ حَدَّثَنَا خَالِدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ عَمْرِو بْنِ يَحْيَى بْنِ عُمَارَةَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ زَيْدِ بْنِ عَاصِمٍ الأَنْصَارِيِّ وَكَانَتْ لَهُ صُحْبَةٌ قَالَ قِيلَ لَهُ تَوَضَّأْ لَنَا وُضُوءَ رَسُولِ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم. فَدَعَا بِإِنَاءٍ فَأَكْفَأَ مِنْهَا عَلَى يَدَيْهِ فَغَسَلَهُمَا ثَلاَثًا ثُمَّ أَدْخَلَ يَدَهُ فَاسْتَخْرَجَهَا فَمَضْمَضَ وَاسْتَنْشَقَ مِنْ كَفٍّ وَاحِدَةٍ فَفَعَلَ ذَلِكَ ثَلاَثًا ثُمَّ أَدْخَلَ يَدَهُ فَاسْتَخْرَجَهَا فَغَسَلَ وَجْهَهُ ثَلاَثًا ثُمَّ أَدْخَلَ يَدَهُ فَاسْتَخْرَجَهَا فَغَسَلَ يَدَيْهِ إِلَى الْمِرْفَقَيْنِ مَرَّتَيْنِ مَرَّتَيْنِ ثُمَّ أَدْخَلَ يَدَهُ فَاسْتَخْرَجَهَا فَمَسَحَ بِرَأْسِهِ فَأَقْبَلَ بِيَدَيْهِ وَأَدْبَرَ ثُمَّ غَسَلَ رِجْلَيْهِ إِلَى الْكَعْبَيْنِ ثُمَّ قَالَ هَكَذَا كَانَ وُضُوءُ رَسُولِ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم"[14].

(It was reported by, Amr bin Yahya bin Umarah bin Zaid bin Asim Al- Ansari-[A companion of the Prophet (peace & blessing of Allah be upon him)] He said : it was said to him: 'perform Wudu' for us as the Prophet of Allah (Peace & blessing of Allah Be upon Him) did it.' He called for a pot (of water) and decanted some of it on his hands and washed them three times. Then he put his hand in and

brought it out, and rinsed his mouth and nose using one handful, and he did that three times. Then he put his hand in brought it out and washed his face three times. Then he put his hand in and brought it out and washed his hand up to elbows, washing each one twice. Then he put his hand in brought it out and wiped his head, moving his hands forwards and backwards. Then he washed his feet up to the ankles. Then he said: this is how the Messenger of Allah (peace be upon him) performed Wudu).

Washing the two hands before inserting them into the container of water , as particular after the mutawaddi'(male or femal) wakes up from his/her sleep:

- **i.** Recalling Allah's name, the Mighty at the beginning of the *ablution.*
- **ii.** Miswak(brushing the teeth).
- **iii.** Rinsing the mouth.
- **iv.** Inhaling water.
- **v.** Wiping ears.
- **vi.** Combing-out the beard and combing-out the fingers.
- **vii.** Washing the parts thrice.
- **viii.** Intending purification.
- **ix.** Wiping the head as whole(15).

1.2.1.2 : Injunctions concerning Wudu (Ablution)

The injunctions regarding the Wudu are as under;

1. Performing ablution is imperative(Fardh) for the following purposes:
    - **i.** To offer all sort of prayers(prescribed or optional).
    - **ii.** To conduct the funeral prayer.
    - **iii.** To offer Sujood of Recitation.
2. Ablution is *wajib*(obligatory but less than fardh in ranking) for the following:
    - **i.** To conduct Circumbluation of the Ka'bah.
    - **ii.** To handle and touch the Holy Qura'n(16).

1.2.1.3 : Fard (Obligatory) parts of Wudu (Ablution)

Four things have the status of *fard*(Obligatory) in Wudu (Ablution) (if any of these obligatory things is ignored or missed, Ablution is not considered to have been conducted):

i. Washig the whole face.
ii. Washing the hands up to the elbows once.
iii. Wiping one fourth of the head.
iv. Cover the feet in washing up to the ankles once [17].

1.2.1.4 : The invalidators of Wudu (Ablution)

Wudu is rendered void by two kinds of factors:

- **Internal factors**

It takes in the following:

i. Transient of Stool or urine.
ii. Release of wind.
iii. Emission of puss, blood, etc.
iv. Releasing of semen due to fall, shock, etc.[18].

- **External factors**

The external factors that render wudu void are:

i. Sleeping with one's back or belly flat on the bed.
ii. Breaking into laughter during prayer expect in the funeral prayer.
iii. Losing one's senses even temporarily.
iv. Being inebriated by drinking, eating or smelling an intoxicant [19].

1.2.2 Ghusl (Full Bath)

Ghusl in general refers to cover the whole body in washing, but as term of fiqh, it implies purifying oneself in the given way or conducting the ablution as a religious obligation. The holy Quran commanded as:

﴿وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا﴾[20]

(If you are in a position of Janaba(impurity), clean yourselves (take complete bath).

1.2.2.1 Fard parts (0bligation) of Ghusl

Three things have the status of fard (obligatory) in the Ghusl. If any of these obligations is ignored or missed, Bath will not be supposed to have been achieved. These obligatory things are:

i. To put water into mouth so that it reach the throat.
ii. To sniff water into the nose.
iii. To run water on the body as whole in the way that no part of body stay dry[21].

1.2.2.2 Commandments Regarding Ghusl

There are three purposes behind Taking the bath and these are as follow:

i. To accomplish cleanliness after the sexual intercourse, etc., Taking bath is necessary.
ii. To gratify Allah and earn His approval.
iii. To hygienic the body of filth and dirt or to get rid of summer hear[22].

1.2.2.3 When does Ghusl become Obligatory?

Ghusl becomes obligatory in the following circumstances:

i. Seminal release.
ii. Infiltration of penis glands into the vagina.
iii. Menstrual ejection.

1.2.3 Tayammum(cleansing with soil)

The original mean of cleansing is water. But if water is not obtainable or obtainable but one cannot use it to attain purity, or its use may be harmful to his health; In such circumstances, the Muslims have allowed to use pure dust as means of purification. The literal meaning of Tayamum is to will or to return to, but as a term Tayammum means turning to pure and clean soil for the purpose of acquiring purity. In the absence of pure water, the secondary source of ritual purity is the pure soil. The purity achieved by the pure soil is called *Tayammum*. Allah said in the Holy Quran;

﴿فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ﴾[23]

(And you find no water, then perform Tayammum with clean earth and rub therewith your faces and hands).

The holy prophet peace and blessings of Allah be upon him also performed Tayammum as it is narrated by Ammar Bin Yasir:

قَالَ عَمَّارُ بن يَاسِرِ لِعُمر بنِ الخَطَّابِ:"أَمَا تَذكُرُ أَنَّا كُنَّا فِي سَفر أَنَا وَأَنت فَأَمَّا
أَنْتَ فَلَم تُصَلِّ وَأَمَّا أَنَا فَتَمَعَكتُ فَصَلَّيتُ فَذُكِرَت لِلنَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيهِ وَسَلَّمَ
فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيهِ وَسَلَّمَ: "إِنَّمَا كَانَ يَكفِيك هَكَذَا فَضَرَبَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ
عَلَيهِ وَسَلَّمَ بِكَفَّيهِ الأَرضِ وَنفِ فِيهِمَا ثُمَّ مَسَحَ بِهِمَا وَجهِهِ وَكَفَّيهِ" (24).

1.2.3.1 Conditions of Tayammum

There are some conditions which permit the performance of *Tayammum*:

- **i.** The one who is unable to obtain water during travel.
- **ii.** The one from whom the water is far away for approximately one mile or more.
- **iii.** The one who can obtain water, but cannot use due to sickness or there is just fear of illness or its intensifying on the use of water .
- **iv.** If one in state of *impurity* fears that if he take bath with the water, the cold will slay him or make him sick. In all these situations, one may get purity with the pure soil.
- **v.** It is suggested, one who cannot find water, but is hopeful of its finding at the end of the any prayer time, and then he should holdup the prayer to the very last part of the prayer time. if he finds water then, he conduct *ablution*' with it and should offer prayer, or else he get purity with clean soil and offer prayer.
- **vi.** It is not necessary for the traveler, if he is not tending to confidence that there is water near to him. But, if he is tending to believe that there is water, it is not acceptable for him to conduct *Tayammum* unless he has searched for it. If the water is in the possession of his companion, he should ask him before he goes for *Tayammum*. Yes, on his denial he should perform *Tayammum* and offer prayer (25).

1.2.3.2 Fardh (Obligation) parts of Tayammum

Following are imperative parts inTayammum:

- **i.** To intend getting purity for the sake of Allah,s approval;

ii. To hit both the palms on clean and pure soil and wipe the face: one mop and one's arms to the elbows with the other [26].

1.2.3.3 Invalidators of Tayamum

i. *Tayammum* is nullifies by everything which nullify *ablution.*

ii. It is annulled also by seeing water, if one is able to use it [27].

2. Concept of Ritual Purity in the light of Laws of ManuSmriti

Ritual purification is a particular feature of Hinduism. Hinduism follows different standards of ritual purity and purification. In the Laws of ManuSmirti the importance and necessity of purification has been greatly highlighted especially when a child is born in a Hindu's family and when his parents send him to the teacher for Vedic[28] reading. In the teaching of Hinduism purity refers to the cleanliness of mind and prana(vital life). Here are some Laws of ManuSmriti regarding the significance of purity.

i. "With sacred rituals, approved by the Veda, must the custom on conception and other sacraments be performed for twice-born men, which sanctify the body and purify (from sin) in this (life) and after death"[29].

The mentioned Law of Manu is telling us regarding the basic concept of purity. According to this, life is followed by death.In the same chapter another Law regarding the purity is an under.

ii. "Cleansed by nip water, he shall worship daily during both twilights with a concentrated mind in a pure place, muttering the prescribed text according to the rule. If a woman or a man of low caste perform anything (leading to) happiness, let him diligently practice it, as well as (any other permitted act) in which his heart finds pleasure"[30].

The above Law has clearly indicated that ritual purity is obligatory on men, women and people belonging to low caste.

Another general law regarding the purity is as:

iii. "Keeping his nails, hairs, and beard clipped, restraining his infatuations by austerities, wearing white clothes and (keeping himself) clean, he shall be always engaged in studying the Veda and (such acts as are) conducive to his welfare"[31].

In the above Law, general instructions about ritual purity have been described.

iv. For a ruler, on the throne of nobility, urgent purification is prescribed, and the reason for that is that he is seated (there) for the protection of (his) subjects"[(32)].

According the above Law, it is obligatory for the king that he should made himself purified before sitting on the throne.

v. "Cleansing by nipping water, he shall worship daily during both twilights with a concentrated mind in a pure place, muttering the prescribed text according to the rule"[(33)].

According the above Law, it is obligatory a sipping water before daily worship. The daily worship should be on a pure place with a concentrated mind.

2.1 Concept of Ablution in ManuSmriti

Ablution refers to the washing parts of the body using water for the purpose of formal ritual activities. As ManuSmirti stated:

> "Let him first sip water thrice; next twice wipe his mouth; and, lastly, touch with water the cavities (of the head), (the seat of) the soul and the head.
>
> A Brahmana is purified by water that reaches his heart, a Kshatriya by water reaching his throat, a Vaisya by water taken into his mouth, (and) a Sudra by water touched with the extremity (of his lips)"[34]

These above Law described the method of ablution. There are different methods of ablution for different caste. The Brahman's method of ablution is as under:

> "Let a Brahmana always sip water out of the part of the hand (tirtha) sacred to Brahman, or out of that sacred to Ka (Pragapati), or out of (that) sacred to the gods, never out of that sacred to the manes.
>
> They call (the part) at the root of the thumb the tirtha sacred to Brahman, that at the root of the (little) finger (the tirtha) sacred to Ka (Pragapati), (that) at the tips (of the fingers, the tirtha) sacred to the gods, and that underside (between the thumb and the index, the tirtha) holy to the manes"[(35)].

Another mean of purification is to bath in Ganges which regarded as a mean of spiritual and physical purification. According to Harvey J. Sindima, "The desire of every pious Hindu is to be purified by the holy waters of the Ganges." (36).

The role of Ganges for ritual purification is vital in Hinduism. For example, It is considered good to perform this form of purification before the beginning of any religious festival. It is also practiced after the death of someone, in order to maintain purity (37).

2.2 Concept of Full Bath in ManuSmriti

Full Bath (Ghusl) is obligatory on men and women in Hinduism, as ManuSmriti stated;

"Every day, having bathed, and being purified, he must offer libations of water to the gods, sages and manes, worship (the images of) the gods, and place fuel on (the sacred fire)"(38).

Before touching the Holy Scriptures the ManuSmritin has made obligatory a Ghusl (Full Bath), as stated below:

"Let him not scratch his head with both hands joined; let him not touch it while he is impure, nor bathe without (submerging) it.

Let him avoid (in anger) to lay hold of (his own or other men's) hair, or to strike (himself or others) on the head. When he has bathed (submerging) his head, he shall not touch any of his limbs with oil"(39).

After the sexual intercourse and after the completion menstruating period for female Full Bath is obligatory. As stated below:

"But a man, having spent his strength, is purified merely by bathing; after begetting a child (on a remarried female); he shall retain the impurity during three days"(40).

"(A woman) is purified on a miscarriage in as many (days and) nights as months (elapsed after conception), and a menstruating female becomes pure by bathing after the menstrual secretion has ceased (to flow)"(41).

2.2.1 Method of Full Bath (Ghusl) in ManuSmriti

The ManuSmriti stated the following method of Full Bath:

> "Let him who desires bodily purity first sip water three times, and then twice wipe his mouth; but a woman and a Sudra (shall perform each act) once (only)"(42).

2.3 Purification from Urine and Faeces (Al-Bawl wa Al-Ghaa'it)

ManuSmritimade the Full Bath obligatory on its followers after the urine and faeces as it stated:

> "When he has voided urine or faeces, let him, after sipping water, sprinkle the cavities, likewise when he is going to recite the Veda, and always before he takes food"(43).
>
> "In order to cleanse (the organs) by which urine and faeces are ejected, earth and water must be used, as they may be required, likewise in removing the (remaining ones among) twelve impurities of the body.
>
> Oily exudations, semen, blood, (the fatty substance of the) brain, urine, faeces, the mucus of the nose, ear-wax, phlegm, tears, the rheum of the eyes, and sweat are the twelve impurities of human (bodies)"(44).

2.4 Concept of Tayammum (Purification with dust)

The literal meaning of tayammum is "to will or to return to". In case of non availability of the pure water then tayammum can be performed as ManuSmirti stated;

- **i.** "He who desires to be pure, must clean the organ by one (application of) earth, the anus by (applying earth) three (times), the (left) hand alone by (applying it) ten (times), and both (hands) by (applying it) seven (times)"(45).
- **ii.** "By earth and water is purified what ought to be made pure, a river by its current, a woman whose thoughts have been impure by the menstrual secretion, a Brahmana by abandoning the world (samnyasa)"(46).
- **iii.** "Among all modes of purification, purity in (the acquisition of) wealth is declared to be the best; for he is pure who gains wealth with clean hands, not he who purifies himself with earth and water"(47).

iv. "The wise ordain that all (objects) made of metal, gems, and anything made of stone are to be cleansed with ashes, earth, and water"(48).

v. "The knowledge (of Brahman) austerities, fire, (holy) food, earth, (restraint of) the internal organ, water, smearing (with cowdung), the wind, sacred rites, the sun, and time are the purifiers of corporeal (beings)"(49).

The above mentioned Laws of ManuSmriti clearly indicate that tayammum (purification with dust) is permissible in Hinduism in case of non availability of pure water

2.5 Purification before touching the Holy Sacred Book Veda

It is obligatory on the followers of Hinduism to make them pure before touching the holy sacred book Veda as the ManuSmriti stated;

i. "Let a twice-born man always carefully interrupt the Veda-study on two (occasions, viz.) when the place where he recites is impure, and when he himself is unpurified"(50).

ii. "Though he may be (already) pure, let him sip water after sleeping, sneezing, eating, spitting, telling untruths, and drinking water, likewise when he is going to study the Veda"(51).

iii. 2.6 An Analysis and Comparison of the Concepts of Ritual Purity of Islam and Hinduism

One of the basic elements of human nature is cleanliness and all the religions have taken care of cleanliness, whether physical or spiritual. Islam and Hinduism both have set rules and guidelines in terms of purity for the followers of these religions. The concept of ritual purity in Islam is based on divine injunctions. Islamic concept of ritual purity has its own characteristics and it seems more in line with human nature. It is easy and simple in Islam to attain ritual purity as it is more often than in Hinduism. A Muslim has to attain ritual purity five times a day. There is no such obligation in Hinduism. Islam gives a complete system of ritual purity with all its very minute details and invalidators. In Hinduism there are various ways of getting ritual purity for various people. People are supposed to get ritual purity according to the classifications of their sects and classes. In Islam there is nothing of this kind and there is one system of purification for everyone.

Both the religions have set rules to touch the Holy Scriptures with different approaches. In Islam ablution is required to touch the Holy

Qur'ān while in Hinduism one cannot touch Veda with taking a bath and even after taking bath one has to nip water after spitting, sneezing, sleeping, eating, telling untruth and taking water. Like *Tayammam* in Islam is very simple and symbolic while in Hinduism one has to clean all the organs by soil in order to attain ritual purity.

There are few similarities as well in the concepts of ritual purity of Islam and Hinduism. For instance according to the teachings of both the religions one has to take bath after sexual intercourse and after menstruating.

Conclusion

In the preceding discussion, we have reviewed the concept of Holy Quran and ManuSmriti concerning the *ritual purity* in detail. In the light of the foregoing discussion, we have arrived at certain conclusions; here we recapitulate the salient points;

1. Both the books have impressed greatly on the purification before perform the worship.
2. According the instruction of both the books the original mean of purification is water.
3. In case of non availability of water, both the books have granted the dispensation of using clean dust as sources of purification.
4. Both the books have the concept of ablution before performing the ritual activities. The Holy Quran described the same method of ablution for all its followers, but the ManuSmriti described the differentmethod of ablution for the Brahmana, Kshatriya and Sudra.
5. The Holy Quran described the detailed injunctions concerning the ablution but the ManuSmriti has not described the injunctions in detail.
6. Both the books have made imperative the ablution on its followers before touching the Holy Scripture.
7. Both the books have the concept of Full Bath (Ghusl). Both have made the Full Bath (Ghusl), imperative on its followers. The Holy Quran described its injunctions regarding Full Bath (Ghusl) in detail but the ManuSmritidescribed its injunction regarding the Full Bath (Ghusl) briefly.

References

1. ManuSmriti, written as Manusmriti or Manusmruti in Sanskrit language, it is a primary source of Hindu religion, it is also known as Manawa Dharmasastra, it was first translated into English in 1794 by Sir William Jones, an English Orientals and Judge of British Supreme Court of judicature in Calcutta. It is known in English as the Laws of Manu.
2. Damghani, Muhammad, *Qamoos ul Qura'n ao Islah ul Wujooh wa Nnazair fi Al-Qura'n Al Kareem*, Dar ul Ilm Lil Malayeen, Beirut , 2, 1983, p. 299.
3. Surah Baqarah, 2:222.
4. Surah Taubah, 9:108.
5. Surah Taubah, 9:108.
6 Sahih Muslim Vol. 1, Noor Muhammad assah ul mtaabea karkhana Tijarat, Karachi) Ch, Fazl ul wudu, Hadith; 556, p.140
7. Surah Al-Furqan, 25:48.
8. Surah Shura', 42:28
9. Quduri, Ahmad Baghdadi, *Mukhtasar Al- Quduri*,(Maktabat ul Bushra, Karachi, 2011), pp. 21-22.
10. Abu Dau'd, Suleiman Bin Al-Asha'th, Al-Sunan,(Dar Ibn Hazm, Beirut, 1997), p. 47.
11. Ahmad Baghdadi, Mukhtasar Al- Quduri, p. 24.
12. Ibid, pp. 26-27.
13. Surah Maidah, 5:6.
14.Sahih Muslim,(Noor Muhammad assah ul mtaabe' karkhana Tijarat, Karachi)Chapter: Fazl ul wudu, Hadith;578.
15. Mohammad Hanif, Al-Subhannoori, p.41.
16. Ibid, p.50.
17. Ibid, p.31.
18. Al- Marghinani, Abu Bakr, Al-Hidayah, with the interpretation of Allama Abdul Hayy Lakhnavi,(Idarat ul Qur'an wa Uloom ul Islamiyyah; Karachi, 1997), pp. 106-107.
19. Mohammad Hanif, Al-Subhannoori, p.43.
20. Surah Maidah, 5:6.
21. Mohammad Hanif, Al-Subhannoori, p.44
22. Ibid, p.44
23. Surah Maidah, 5:6.
24. Bukhari, Muhammad bin Ismaeel, Sahih,(Dar Ibn e Kathir, Dimashq, 2002), p. 93.
25. Mohammad Hanif, Al-Subhannoori, p.66
26. Ibid, p.68
27. Ibid, p.70
28. Sacred Book of Hindu Religion
29. G. Buhler, The Laws of Manu, (At the Clarendon Press, London ; 1886) Verse:26, p.17.
30. Ibid, Ch. 4,Verses; 222-223, p.215.
31. Ibid Ch. 4,Verse:35, p.279.
32. Ibid, Ch. 4, Verse: 94, p.330.
33. Ibid, Ch. 2,Verse: 222, p.215.
34. Ibid, Ch. 4, Verses: 60-66, p.41-42.
35. Ibid, Ch. 2, Verses: 58-59, p.185.

36. Ibid, Ch. 2, Verses: 58-59, p.185.
37. Dasa, Jaya Vijaya, Our Merciful Mother Ganga, (Padyatra Press, 2000), p. 325
38. G. Buhler, The Laws of Manu, Ch. 2, Verses: 176, p.207.
39. Ibid, Ch. 4, Verse: 82-83, p.287.
40. Ibid, Ch. 5, Verses: 63, p.324.
41. Ibid, Ch. 4, Verses: 66, p.324.
42. Ibid, Ch. 5, Verses: 139, p.338.
43. Ibid, Ch. 5,Verses: 138, p.338.
44. Ibid, Ch. 5,Verses: 134-35, p.338.
45. Ibid ,Ch. 5,Verses: 136, p.338.
46. Ibid, Ch. 5, Verses: 108, p.333.
47. Ibid, Ch. 5, Verses: 106, p.332.
48. Ibid, Ch. 5,Verses: 111, p.333.
49. Ibid, Ch. 5, Verses: 105, p. 332.
50. Ibid, Ch. 4,Verses: 127, p.294.
51. Ibid, Ch. 5,Verses: 145, p.345.