العرفان

(ششماہی علمی وتحقیقی مجلّہ)

جلد:۱، شمارہ:۲ جولائی۔دسمبر۲۰۱۶ء

سرپرست اعلیٰ: ڈاکٹرحسن محی الدین قادری
سرپرست: پروفیسرڈاکٹرمحمداسلم غوری
مدیراعلیٰ: پروفیسرڈاکٹرمحمداکرم رانا
مدیرمنتظم: ڈاکٹرممتازاحمدسدیدی الازہری

فیکلٹی آف اسلامک سٹڈیزاینڈشریعہ
منہاج یونیورسٹی، لاہور

رابطہ نمبر: 042-35177398

☆ علمی و تحقیقی نگارشات کی ترسیل/ اداراتی خط و کتابت درج ذیل عنوان پر کی جائے:

مدیر اعلیٰ 'العرفان'

فیکلٹی آف اسلامک سٹڈیز اینڈ شریعہ

منہاج یونیورسٹی، M–356 ماڈل ٹاؤن، لاہور

☆ ای میل ایڈریس:

dean@cosis.edu.pk

makramrana.minhaj@gmail.com

☆ فون نمبرز برائے رابطہ:

042-35177398, 0300-4860699, 0300-6344656

☆ قیمت پاکستان میں: 250 روپے فی شمارہ/ 400 روپے سالانہ

☆ قیمت بیرون ملک: 30 ڈالر فی شمارہ/ 50 ڈالر سالانہ

نوٹ: اِدارہ مقالہ نگار کے پیش کیے ہوئے حقائق کی ذمہ داری قبول نہیں کرے گا۔

مجلسِ ادارت

سرپرست اعلی:	ڈاکٹر حسن محی الدین قادری، چیئرمین سپریم کونسل، منہاج القرآن انٹرنیشنل، لاہور
سرپرست	پروفیسر ڈاکٹر محمد اسلم غوری، وائس چانسلر، منہاج یونیورسٹی، لاہور
مدیر اعلیٰ	پروفیسر ڈاکٹر محمد اکرم رانا، ڈین فیکلٹی آف اسلامک سٹڈیز اینڈ شریعہ، منہاج یونیورسٹی، لاہور
نائب مدیر (اول)	پروفیسر ڈاکٹر ثمر فاطمہ، پرنسپل منہاج کالج فار ویمن، منہاج یونیورسٹی، لاہور
نائب مدیر (دوم)	ڈاکٹر محمد ممتاز الحسن، وائس پرنسپل کالج آف شریعہ اینڈ اسلامک سائنسز
مدیر منتظم	ڈاکٹر ممتاز احمد سدیدی، الازہری (چیئرمین شعبہ عربی) منہاج یونیورسٹی، لاہور
معاون مدیر (اسلامیات)	ڈاکٹر شبیر احمد جامی (چیئرمین شعبہ علوم اسلامیہ) منہاج یونیورسٹی، لاہور
	غلام احمد خان، منہاج کالج فار ویمن، منہاج یونیورسٹی، لاہور
	حمیرا ناز، منہاج کالج فار ویمن، منہاج یونیورسٹی، لاہور
معاون مدیر (عربی)	ڈاکٹر شفاقت علی الازہری، اسسٹنٹ پروفیسر شعبہء عربی، منہاج یونیورسٹی، لاہور
	ڈاکٹر مسعود احمد مجاہد، اسسٹنٹ پروفیسر شعبہء عربی، منہاج یونیورسٹی، لاہور
	ڈاکٹر فیض اللہ بغدادی، اسسٹنٹ پروفیسر شعبہء عربی، منہاج یونیورسٹی، لاہور

مجلسِ مشاورت (بین الاقوامی)

1۔الأستاذ الدكتور محمد عبد الرحيم البيومى،عميد كلية أصول الدين، جامعة الأزهر، زقازيق، مصر

2۔ الدكتور بان حميد الراوى، رئيس قسم علوم القرآن، كلية التربية للبنات ،جامعة بغداد، عراق

3۔الدكتور غلام محمد قمرا لازهر ى،قسم الدراسات الإسلامية،كلية اللغات والترجمه،جامعة الازهر،قاهره ،مصر

4۔ پروفیسرڈاکٹرشاہ کوثرمصطفیٰ ابوالعلائی، ڈیپارٹمنٹ آف فلاسفی اینڈ اسلامک سٹڈیز، یونیورسٹی آف ڈھاکہ، بنگلہ دیش

5۔ پروفیسرڈاکٹرحافظ محمدسلیم،ڈائریکٹرصفہ انسٹی ٹیوٹ آف ہائرسٹڈیز،میڈن ھیڈ برکس،انگلینڈ

6۔ڈاکٹرمحمدرفیق حبیب،ڈائریکٹرمنہاج القرآن اسلامک سینٹر،گلاسگو،برطانیہ

مجلس مشاورت (قومی)

1۔ پروفیسرڈاکٹرظہوراحمداظہر،چیئرمین ہجویری چیئر، پنجاب یونیورسٹی، لاہور

2۔ پروفیسرڈاکٹرنوراحمدشاہتاز،ڈائریکٹر،شیخ زیداسلامک سنٹر،کراچی یونیورسٹی، کراچی

3۔ پروفیسرڈاکٹرہمایوں عباس،ڈین فیکلٹی آف اسلامک اینڈاورینٹل لرننگ ،جی سی یونیورسٹی، فیصل آباد

4۔ پروفیسرڈاکٹرخالق دادملک، چیئرمین شعبہ ءعربی، پنجاب یونیورسٹی،لاہور

5۔ پروفیسرڈاکٹرسلطان شاہ،چیئرمین شعبہءعلوم اسلامیہ،جی سی یونیورسٹی،لاہور

6۔ڈاکٹرمحمدعبداللہ،ایسوسی ایٹ پروفیسر،شیخ زایداسلامک سنٹر، پنجاب یونیورسٹی،لاہور

7۔ڈاکٹرحافظ محمدسجاد،ایسوسی ایٹ پروفیسر،شعبہءعلوم اسلامیہ،علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی،اسلام آباد

8۔ڈاکٹرشمس الرحمن ،ایسوسی ایٹ پروفیسرشعبہءعلوم اسلامیہ، بہاؤالدین زکریایونیورسٹی، ملتان

9۔ ڈاکٹرمحمدخان ملک،ایسوسی ایٹ پروفیسر،شعبہءعلوم اسلامیہ، یونیورسٹی آف انجینئرنگ اینڈٹیکنالوجی،لاہور

10۔ ڈاکٹرطاہرحمیدتنولی،اسسٹنٹ ڈائریکٹراقبال اکادمی،ایوان اقبال،لاہور

مقالہ جات کے موضوعات

نمبر شمار	موضوعات	مقالہ نگار	صفحہ نمبر
1	اداریہ		1
2	نبی کریم ﷺ کے تشریعی اختیارات	ڈاکٹر محمد کریم خان و پروفیسر ڈاکٹر محمد اکرم رانا	3
3	نوآبادیاتی نظام کے خلاف صوفی تحریکات وشخصیات کی جدوجہد شمالی افریقہ کے خصوصی تناظر میں	ڈاکٹر سید علیم اشرف جائسی	25
4	جدید معاشی مسائل اور اسلام (مولانا محمد تقی امینی کے فقہی افکار کا خصوصی مطالعہ)	پروفیسر محمد انس حسان	43
5	تبرکات کی شرعی حیثیت	ڈاکٹر محمد عبد العلی اچکزئی	63
6	الروابط التركيبية المعنوية فى الجملة القرآنية	الدكتور شفاقت على الأزهرى	76
7	المجاز و استخداماته فى التراث الإسلامى	الدكتور محمد إقبال	100
8	تأثر العلامة محمد إقبال بالأدب العربي، وعناصر وحدة الأمة فى أدبه	الدكتور فيض الله البغدادى	113

ہدایات برائے مقالہ نگاران

1۔ علمی مقالہ پہلے کسی مجلّے میں شائع نہ ہوا ہو اور نہ ہی اشاعت کیلئے کہیں اور جمع کرایا ہو۔

2۔ تحقیقی مقالہ مآخذ و مصادر سمیت 5000 سے 6000 الفاظ پر ہو جبکہ فاؤنٹ سائز 14 ہو۔

3۔ مقالے کے آغاز میں انگریزی میں Abstract لازماً لکھا جائے جو 150 الفاظ سے زیادہ نہ ہو۔

4۔ عنوان 25 فاؤنٹ اور ذیلی عنوان 18 فاؤنٹ میں ہو۔

5۔ حوالہ جات میں APA 6th Edition Format کو مدنظر رکھا جائے. حوالہ جات اور مآخذ و مصادر مقالے کے آخر میں فراہم کئے جائیں۔

6۔ مقالہ نگار زبان کی صحت اور اسلوب نگارش کے حسن کو پیش نظر رکھے۔

7۔ مقالہ e-mail یا CD اور Hard کاپی میں بھیجا جائے۔

8۔ مقالے کا عنوان جدید نوعیت کا ہو جس کے نتائج سے معاشرہ مستفید ہو سکے۔

9۔ مقالہ ریسرچ کے تمام اہداف کو پورا کرتا ہوا نظر آئے۔

10۔ دوسری زبانوں (عربی اور انگلش) کی غیر مروجہ اصطلاحات بریکٹ کی صورت میں دی جائیں۔

11۔ صفحہ کا مارجن دائیں "2.5 بائیں "1.0 اُوپر "1.0 نیچے "2.0 ہو۔

12۔ ادارہ ہر مقالہ نگار کو شائع شدہ مجلّہ کی ایک کاپی فراہم کرے گا۔

13۔ العرفان میں کسی مقالہ کی اشاعت کے لئے ادارہ کی طرف سے نامزد کردہ ماہرین کی تائید ضروری ہے۔ کسی مقالے میں ماہرین کی آراء کی روشنی میں اگر کسی اصلاح کی ضرورت ہوگی تو مقالہ نگار سے مقالے میں تبدیلی کے لئے گزارش کی جائے گی۔

☆ علمی و تحقیقی نگارشات کی ترسیل/ ادارتی خط و کتابت درج ذیل عنوان پر کی جائے:

مدیر اعلیٰ 'العرفان'

فیکلٹی آف اسلامک سٹڈیز اینڈ شریعہ

منہاج یونیورسٹی، M–356 ماڈل ٹاؤن، لاہور

☆ ای میل ایڈریس:

dean@cosis.edu.pk

makramrana.minhaj@gmail.com

☆ فون نمبرز برائے رابطہ:

042-35177398, 0300-4860699, 0300-6344656

☆ قیمت پاکستان میں: 250 روپے فی شمارہ/ 400 روپے سالانہ

☆ قیمت بیرون ملک: 30 ڈالر فی شمارہ/ 50 ڈالر سالانہ

<u>نوٹ</u>: اِدارہ مقالہ نگار کے پیش کیے ہوئے حقائق کی ذمہ داری قبول نہیں کرے گا۔

اداریہ

علم نافع قدرت کا عطیہ ہے جو سراسر نور اور وسیلہ ءشعور ہے، جہاں علم ہوگا وہاں محبت، میانہ روی، انسان دوستی اور نفع آفرینی ہوگی، نبی کریم ﷺ نے اپنے رب کی بارگاہ میں دعا کرتے ہوئے یہ التجا فرمائی تھی:

اَللّٰھُمَّ اِنِّی اَعُوْذُبِکَ مِنْ عِلْمٍ لَایَنْفَعُ.

اے اللہ میں ایسے علم سے تیری پناہ مانگتا ہوں جو نفع نہ دے۔

علم کا نفع پہلے تو سیکھنے والے کو یوں ہوتا ہے کہ اس کے دل و دماغ میں محبت کی چاشنی اور شعور کی اجالے اتر جاتے ہیں، دامنِ دل میں علم کا نور سمیٹنے والوں کی شخصیت سنور جاتی ہے تو یہ اہل علم جہاں بھر میں علم کے چراغ روشن کرتے ہیں، اسی طرح چراغوں سے چراغ جلنے کا سلسلہ جاری رہتا ہے، تحقیقی مجلّات بھی علم کے فروغ کا بہترین ذریعہ ہیں، یہ مجلّات اپنے دامن میں علم کے ایسے تاب دار موتی لئے ہوتے ہیں جو اہل علم کے مطالعہ کا حاصل ہوتے ہیں، ان تحقیقی مقالات میں نوآموز محققین کے لئے سیکھنے کا سامان ہوتا ہے، پیش نظر مجلّے میں درج ذیل تحقیقی مقالات پیش کئے گئے ہیں:

پہلے ریسرچ آرٹیکل میں نبی کریم ﷺ کا تشریعی مقام اور آپ کے تشریعی اختیارات کتاب وسنت اور اقوال ائمہ سلف وخلف کی روشنی میں واضح کئے گئے ہیں، نیز اس امر کو بھی تحقیقی بنیادوں پر اجاگر کیا گیا ہے کہ نبی کریم ﷺ نے نہ صرف اشیاء کی حلت وحرمت کو بیان فرمایا بلکہ آپ نے اللہ تعالی کی طرف سے عطا کردہ تشریعی اختیار کو اشیاء کی تحلیل وتحریم میں استعمال بھی فرمایا۔

دوسرے ریسرچ آرٹیکل میں ڈاکٹر سید علیم اشرف جائسی نے شمالی افریقہ کے تناظر میں نوآبادیاتی نظام کے خلاف صوفی تحریکات وشخصیات کی جدوجہد کو اجاگر کرتے ہوئے فرانسیسی، اطالوی، روسی اور اسپینی استعمار کے خلاف مختلف سلاسل طریقت کی جراتمندانہ جدوجہد کا تذکرہ کیا۔ اور اس بات کو واضح کیا کہ استعماری ادوار میں شمالی افریقہ کے صوفیاء نے اپنے آپ کو صرف ذکر وفکر تک محدود نہیں رکھا بلکہ ضرورت پڑنے پر خانقاہوں سے نکل کر رسم شبیری بھی ادا کی، انہوں نے اس جرات کے ساتھ جہاد کا پرچم بلند کیا کہ طاغوتی طاقتوں کو محکوم اور مقبوضہ علاقوں سے فرار ہونے میں ہی عافیت محسوس ہوئی۔

''جدید معاشی مسائل اور اسلام'' کے عنوان سے تیسرے تحقیقی مقالے میں پروفیسر محمد انس حسان صاحب نے مولانا محمد تقی امینی کے فقہی افکار کا خصوصی مطالعہ کرتے ہوئے فقہ اسلامی کی تشکیل جدید کے حوالے سے جدید معاشی مسائل کے حل کے لئے مولانا کی تصنیفی خدمات کو اُجاگر کیا۔ سود، سٹہ بازی، سٹاک ایکسچینج، بیمہ، عورتوں کے حقوق ملکیت اراضی اور تعلیم کے مسئلہ پر روشنی ڈالتے ہوئے مولانا امینی نے تن تنہا ایک فقہی مجلس کے برابر کام کیا۔

چوتھے ریسرچ آرٹیکل میں ڈاکٹر محمد عبدالعلی اچکزئی نے کتاب وسنت کی روشنی میں ''تبرکات کی شرعی حیثیت'' کو تحقیقی اسلوب میں بیان کیا ہے، انہوں نے ''تبرک'' کا معنی ومفہوم بیان کرتے ہوئے نبی کریم ﷺ کے آثار سے برکت حاصل

کرنے کا مسئلہ متعدد صحابہ کرام کے عمل کے ذریعے سے ثابت کیا، یہ سلسلہ تابعین اور تبع تابعین سے بھی ثابت کیا۔

''الروابط التركيبية المعنوية في الجملة القرآنية ''کے عنوان سے ڈاکٹر شفاقت علی الازہری صاحب نے علوم اللسان کی روشنی میں نو(۹) جہتوں سے قرآنی جملوں کے درمیان ترکیبی اور معنوی ربط کو بیان کیا، یہ ایک خالصتاً ایک علمی، فنی اور لسانی تحقیق ہے جس میں قرآن کریم کے جملوں میں ترکیبی روابط اور اس لسانی جمال کو واضح کیا گیا ہے۔

چھٹے ریسرچ آرٹیکل''المجاز و استخداماته في التراث الإسلامي ''کے عنوان سے ڈاکٹر محمد اقبال صاحب نے علم بلاغت کی ایک اصطلاح ''مجاز'' کا تعارف کروایا ہے پھر اس مسئلہ کو واضح کیا کہ علم بلاغت میں ''مجاز'' کا جمالیاتی پہلو''حقیقت'' سے کہیں بڑھ کر ہے۔ پھر کتاب وسنت میں مجاز کے استعمالات پر روشنی ڈالتے ہوئے مجاز کے بارے میں سلف، خلف اور معتزلہ کا مؤقف بیان کیا، نیز ادبی نکتہ نظر سے مجاز کی خوبصورتی کو اُجاگر کیا

ساتویں تحقیقی مقالے کا عنوان ہے:''تأثر العلامه محمد اقبال بالادب العربی، وعناصر وحدة الامة فی أدبه'' جس میں یہ واضح کیا گیا ہے کہ شاعر اسلام علامہ محمد اقبال عربی ادب سے کس حد تک متاثر تھے، ان کی عربی زبان وادب سے متاثر ہونے کی بنیادی وجہ یہ تھی کہ یہ قرآن اور صاحب قرآن ﷺ کی زبان ہے، پھر انہوں نے ان دینی، نشاندہی کی جوامت اسلامیہ کی وحدۃ میں بنیادی کردار ادا کر سکتے ہیں۔

Three Grades of Islam & Necessity of Taswwuf in the Contemprary World کے عنوان سے اسلام، ایمان اور احسان کا معنی ومفہوم بیان کیا گیا ہے۔ نیز عصر حاضر میں کتاب وسنت پر مبنی تصوف کی ضرورت واہمیت پر روشنی ڈالی گئی ہے اور نیز انسان دوستی، امن اور سلامتی پر مبنی شیخ عبدالقادر جیلانی، مولانا جلال الدین رومی، خواجہ معین الدین چشتی اور خواجہ نظام الدین اولیاء کی روحانی تعلیمات کو اُجاگر کیا گیا ہے، نیز معاصر دنیا امن وامان، محبت اور برداشت کے فروغ کے لئے میں تصوف کی ضرورت واہمیت پر روشنی ڈالی گئی ہے۔

پروفیسر ڈاکٹر محمد اکرم رانا

مدیر اعلیٰ شش ماہی العرفان

نبی کریم ﷺ کے تشریعی اختیارات

☆ ڈاکٹر محمد کریم خان
☆☆ پروفیسر ڈاکٹر محمد اکرم رانا

Absract

:God the almighty has sent the prophet (PBUH) as an illustrater.He has explained the all kinds of commands and the prohibited matters as such as the Almighty God has explained them in the Holy Quran, wich are preserved in The shape of Hadith.This was all to show the account of jurisprudentic authorities of the prophet (PBUH) which were authorised him by God, the almighty.Thus all these are a part of our jurisprudence and they are applicable and practicable as like as the Holy Quran.It is collective faith of Muhammaden Ummah that He(PBUH) is at the designation of illustrater.The Holy Quran and Hadith,The jurists of Ummah of the ancient ages and those who came after them, are to follow the illustrations of the Prophet (PBUH)

Keywords: Illustrater, Prohibited Matters, Jurisprudentic Athorities, Practicable, Aplplicabl, Muhammaden Ummah, designation of illustrater,

اللہ تعالیٰ جل جلالہ نے حضور اکرم ﷺ کو شارع بنا کر مبعوث فرمایا ہے۔امرونہی اور تحلیل وتحریم جس طرح قرآن مجید میں بیان ہوئے ہیں،اسی طرح نبی کریم ﷺ نے قرآن کے علاوہ بھی اوامر ونواہی اور تحلیل وتحریم کو بیان فرمایا ہے، جو کہ احادیث کی صورت میں محفوظ ہیں۔ یہ سب کچھ اللہ تعالیٰ جل جلالہ کی طرف سے آپ ﷺ کو عطا کردہ تشریعی اختیارات کی بناء پر ہے۔اس لیے یہ سب بھی قانون خداوندی کا ایک حصہ اور قرآن ہی کی طرح واجب الاتباع ہیں،قرآن کے بعد حدیث وسنت اسلامی شریعت کا دوسرا بنیادی ماخذ ہے،پیش نظر مقالے میں نبی کریم ﷺ کے تشریعی اختیارات کو بیان کیا گیا ہے۔ آپ ﷺ کے تشریعی اختیارات کی وضاحت حدیث وسنت کی صورت میں امت کے پاس محفوظ ہیں۔تشریعی امور سے مراد ہے:نبی کریم ﷺ کے وہ اقوال وافعال جن کا تعلق عبادات سے ہے یا ایسی چیزوں کو منع کرنے سے ہے جن سے دین کے اصولوں کو ضعف پہنچتا ہے،مثلاً شرک وکفر اور غیر اللہ کے لیے حیوانات ذبح کرنا یا ان سے عقل،جسم، مال اور آبرو کے تلف

☆ اسسٹنٹ پروفیسر،شعبہ علوم اسلامیہ، یونیورسٹی آف گجرات، گجرات
☆☆ ڈین فیکلٹی آف اسلامک سٹڈیز اینڈ شریعہ،منہاج یونیورسٹی، لاہور

اور برباد ہوجانے کا خطرہ ہے۔ یاان میں ایسے حقوق مادیہ اور معنویہ کا بیان ہے جن کے ادا کرنے کا ہمیں حکم ہے جیسے وراثت، اقارب کے نفقہ اور میاں بیوی کے حسن معاشرت کے احکام یا ایسے حقوق جن کی پابندی کا ہمیں حکم دیا گیا ہے، جیسے معاملات میں اپنے قول کی پابندی وغیرہ۔ ایسے تمام اقوال وافعال تشریعی ہیں اوران کی اطاعت تمام امت پر فرض ہے۔

لیکن حضور ﷺ کے ایسے اقوال وافعال جن کا تعلق حقوق اللہ یا حقوق العباد سے نہیں اور نہ ہی ان سے ان بنیادی امور سے ضرر وفساد کا ازالہ مقصود ہے یہ اقوال وافعال غیر تشریعی ہیں۔ مثلاً عادات، صناعت، زراعت اور وہ علوم وفنون جن کا دارومدار بحث وتجربہ پر ہے۔ ان امور کے متعلق جو اقوال ہیں انہیں علماء کی اصطلاح میں ''ارشاد'' کہا جاتا ہے وہ تشریعی نہیں ہے۔(۱)

حضور نبی کریم ﷺ کا منصبِ شارع پر فائز ہونا اہل سنت وجماعت کا اجماعی عقیدہ ہے، جس پر قرآن وحدیث اور آئمہ سلف وخلف کے اقوال وعمل شاہد ہے، اس بارے میں قرآن مجید، احادیث مبارکہ اور اقوال آئمہ سلف وخلف کو بالترتیب بیان کیا جاتا ہے۔

ا۔ قرآن مجید: حضور نبی کریم ﷺ کے شارع ہونے کے حوالے سے قرآنی آیات اوران کا مفہوم درج ذیل ہے:

ا .يَأْمُرُهُم بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَآئِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ.(۲)

وہ انہیں اچھی باتوں کا حکم دیتے ہیں اور بری باتوں سے منع فرماتے ہیں اوران کے لئے پاکیزہ چیزوں کو حلال کرتے ہیں اوران پر پلید چیزوں کو حرام کرتے ہیں، اوران سے بارگراں اور طوق ساقط فرماتے (اور انہیں نعمت آزادی سے بہرہ یاب کرتے) ہیں۔

اس آیت کی تفسیر میں علامہ غلام رسول سعیدی لکھتے ہیں:

''اس کا معنی یہ ہے کہ جن پاک چیزوں کو انہوں نے اپنی خواہش سے حرام کرلیا ہے، ان کو یہ نبی حلال کرے گا، اور جن ناپاک چیزوں کو انہوں نے اپنی مرضی سے حلال کرلیا ہے ان کو یہ نبی حرام کرے گا، یا اس کا یہ معنی ہے کہ جو پاک چیزیں بنی اسرائیل پر بطور سزا حرام کردی گئی تھیں ان کو یہ نبی حلال کردے گا۔ مثلاً حلال جانوروں کی چربی اور ناپاک اور گندی چیزوں کو حرام کردے گا مثلاً خون، مردار جانور اور شراب وغیرہ۔ جو چیزیں حرام ذریعہ آمدنی سے حاصل ہوں ان کو بھی حرام کردے گا۔ مثلاً سود، رشوت اور جوا وغیرہ۔''(۳)

اس آیت سے یہ بھی واضح ہوگیا کہ اللہ تعالیٰ نے نبی کریم ﷺ کو حلال اور حرام کرنے کا منصب عطا فرمایا ہے اور آپ کو یہ منصب عطا کیا ہے کہ آپ پاک چیزوں کو حلال اور ناپاک چیزوں کو حرام کردیں۔

۲. وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانتَهُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ.(۴)

اور جو کچھ رسول ﷺ تمہیں عطا فرمائیں سو اسے لے لیا کرو اور جس سے تمہیں منع فرمائیں سو(اس سے) رُک جایا کرو، اور اللہ سے ڈرتے رہو(یعنی رسول ﷺ کی تقسیم و عطا پر کبھی زبان طعن نہ کھولو)، بیشک اللہ سخت عذاب دینے والا ہے۔

سلسلہ بیان کے لحاظ سے اس آیت کا مطلب یہ ہے کہ اموال بنی نضیر کے انتظام اور اسی طرح بعد کے اموال فئے کی تقسیم کے معاملہ میں رسول اللہ ﷺ جو فیصلہ فرمائیں اسے بے چون و چرا تسلیم کرلو، جو کچھ حضور ﷺ کسی کو دیں اسے لے لو، اور جو کسی کو نہ دیں وہ اس پر کوئی احتجاج یا مطالبہ نہ کرو۔لیکن چونکہ حکم کے الفاظ عام ہیں اس لئے یہ صرف اموال فے کی تقسیم تک محدود نہیں ہے، بلکہ اس کا منشا یہ ہے کہ مسلمان تمام معاملات میں رسول اللہ ﷺ کی اطاعت کریں۔اس منشا کو یہ بات اور زیادہ واضح کردیتی ہے کہ ''جو کچھ رسول تمہیں دے'' کے مقابلہ میں ''جو کچھ نہ دے'' کے الفاظ استعمال نہیں فرمائے گئے ہیں، بلکہ فرمایا یہ گیا ہے کہ ''جس چیز سے وہ تمہیں روک دے (یا منع کردے) اس سے رک جاؤ''۔اگر حکم کا مقصود صرف اموال فے کی تقسیم کے معاملہ تک اطاعت کو محدود کرنا ہوتا تو جو کچھ دے'' کے مقابلہ میں ''جو کچھ نہ دے'' فرمایا جاتا۔منع کرنے یا روک دینے کے الفاظ اس موقع پر لانا خود یہ ظاہر کردیتا ہے کہ حکم کا مقصود حضور ﷺ کے امر و نہی کی اطاعت ہے۔یہی بات ہے جو خود رسول اللہ ﷺ نے بھی ارشاد فرمائی ہے۔حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی روایت ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا:

اِذَا اَمَرْتُکُمْ بِشَیٔ فَأتُوْا مِنْهُ مَا اسْتَطَعْتُمْ، وَاِذَا نَهَیْتُکُمْ عَنْ شَیٔ فَدَعُوْهُ .(۵)

''جب میں تمہیں کسی بات کا حکم دوں تو جہاں تک ممکن ہو اس پر عمل کرو۔اور جس بات سے روک دوں اس کو چھوڑ و۔''

حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کے متعلق روایت ہے کہ ایک دفعہ انہوں نے تقریر کرتے ہوئے کہا: ''اللہ تعالیٰ نے فلاں فلاں فیشن کرنے والی عورتوں پر لعنت فرمائی ہے۔'' اس تقریر کو سن کر ایک عورت ان کے پاس آئی اور اس نے عرض کیا: یہ بات آپ نے کہاں سے اخذ کی ہے؟ کتاب اللہ میں تو یہ مضمون کہیں میری نظر سے نہیں گزرا۔حضرت عبداللہ رضی اللہ عنہ نے فرمایا: تو نے اگر اللہ کی کتاب پڑھی ہوتی تو یہ بات ضرور تجھے اس میں مل جاتی۔کیا تو نے یہ آیت نہیں پڑھی وَمَا آتَاکُمُ الرَّسُوْلُ فَخُذُوْهُ وَمَانَهَاکُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا اس نے عرض کیا: ہاں، یہ آیت تو میں نے پڑھی ہے۔حضرت عبداللہ رضی اللہ عنہ نے فرمایا: تو رسول اللہ ﷺ نے اس فعل سے منع فرمایا ہے اور یہ خبر دی ہے کہ اللہ نے ایسا فعل کرنے والی عورتوں پر لعنت فرمائی ہے۔عورت نے عرض کیا: اب میں سمجھ گئی۔(۶)(۷)

اللہ تعالیٰ نے اہل ایمان کو ایسے لوگوں کے ساتھ جنگ کرنے کا حکم دیا جو اللہ اور قیامت پر ایمان نہیں لاتے نیز اللہ اور اسکے رسول ﷺ کے حرام کیے ہوئے کو حرام نہیں جانتے، ارشاد فرمایا:

۳. قَاتِلُوا الَّذِیْنَ لاَ یُؤْمِنُوْنَ بِاللّهِ وَلاَ بِالْیَوْمِ الآخِرِ وَلاَ یُحَرِّمُوْنَ مَا حَرَّمَ اللّهُ وَرَسُوْلُهُ.(۸)

ترجمہ: (اے مسلمانو!) تم اہل کتاب میں سے ان لوگوں کے ساتھ (بھی) جنگ کرو، جو نہ اللہ پر ایمان رکھتے ہیں نہ یوم آخرت پر، اور ان چیزوں کو حرام نہیں جانتے ہیں جنہیں اللہ اور اس کے رسول ﷺ نے حرام قرار دیا ہے۔

اس آیت مبارکہ میں اللہ تعالیٰ نے اپنے ساتھ ساتھ رسول اللہ ﷺ کی حرام کردہ چیزوں کو حرام نہ سمجھنے والوں پر وعید فرمائی اور مسلمانوں کو ان کے خلاف جہاد کا حکم فرمایا۔

۴. وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْراً أَن يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَن يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالاً مُّبِيناً .(۹)

اور نہ کسی مومن مردکو (یہ) حق حاصل ہے اور نہ کسی مومن عورت کو کہ جب اللہ اور اس کا رسول ﷺ کسی کام کا فیصلہ (یا حکم) فرما دیں، تو ان کے لئے اپنے (اس) کام میں (کرنے یا نہ کرنے کا) کوئی اختیار ہو۔ اور جو شخص اللہ اور اس کے رسول ﷺ کی نافرمانی کرتا ہے تو وہ یقیناً کھلی گمراہی میں بھٹک گیا۔

یہ آیت اگرچہ ایک خاص موقع پر نازل ہوئی ہے مگر جو حکم اس میں بیان کیا گیا ہے، وہ اسلامی آئین کا اصل الاصول ہے، اور اس کا اطلاق پورے اسلامی نظام زندگی پر ہوتا ہے۔ اس کی رو سے کسی مسلمان فرد، یا قوم، یا ادارے، یا عدالت یا پارلیمنٹ، یا ریاست کو یہ حق نہیں پہنچتا کہ جس معاملہ میں اللہ جل جلالہ اور اس کے رسول ﷺ کی طرف سے کوئی حکم ثابت ہو، اس میں وہ خود اپنی آزادی رائے استعمال کرے۔ مسلمان ہونے کے معنی ہی خدا اور رسول ﷺ کے آگے اپنے آزادانہ اختیار سے دستبردار ہو جانے کے ہیں، کسی شخص یا قوم کا مسلمان بھی ہونا اور اپنے لئے اس اختیار کو محفوظ بھی رکھنا دونوں ایک دوسرے کی نفی کرتے ہیں۔ کوئی ذی عقل انسان ان دونوں رویوں کو جمع کرنے کا تصور نہیں کرسکتا۔ جسے مسلمان رہنا ہو اس کو لازماً حکم خدا جل جلالہ ورسول ﷺ کے آگے جھک جانا ہوگا۔ اور جسے نہ جھکنا ہو اس کو سیدھی طرح ماننا پڑے گا کہ وہ مسلمان نہیں ہے، نہ مانے گا تو چاہے اپنے مسلمان ہونے کا وہ کتنا ہی ڈھول پیٹے، خدا جل جلالہ اور خلق دونوں کی نگاہ میں وہ منافق ہی قرار پائے گا۔(۱۰)

۵. فَلاَ وَرَبِّكَ لاَ يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لاَ يَجِدُواْ فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجاً مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُواْ تَسْلِيماً.(۱۱)

پس (اے حبیب ﷺ) آپ کے رب کی قسم! یہ لوگ مسلمان نہیں ہوسکتے؟ یہاں تک کہ وہ اپنے درمیان واقع ہونے والے ہر اختلاف میں آپ کو حاکم بنالیں، پھر اس فیصلہ سے جو آپ صادر فرمائیں، اپنے دلوں میں کوئی تنگی نہ پائیں اور (آپ کے حکم کو) بخوشی پوری فرمانبرداری کے ساتھ قبول کرلیں۔

اس آیت سے معلوم ہوا کہ نبی ﷺ کے فیصلہ کو نہ ماننے والا مومن نہیں ہے، کبھی ایسا ہوتا ہے کہ انسان ایک فیصلہ کو بہ ظاہر مان لیتا ہے لیکن دل سے قبول نہیں کرتا اس لئے فرمایا: کہ وہ آپ کے کیے ہوئے فیصلہ کے خلاف دل میں بھی تنگی نہ پائیں، بعض اوقات ایک عدالت سے فیصلہ کے بعد اس سے اوپر کی عدالت میں اس فیصلہ کے خلاف رٹ کرنے کا اختیار ہوتا ہے، جیسے ہائی کورٹ کے فیصلہ کے خلاف سپریم کورٹ میں رٹ کی جاسکتی ہے۔ لیکن نبی ﷺ کے فیصلہ کرنے کے بعد پھر کسی عدالت میں اس فیصلہ کے خلاف رٹ نہیں کی جاسکتی، اس لیے بعد میں فرمایا: اس فیصلہ کو خوشی سے مان لو، اس آیت سے یہ بھی معلوم ہوا کہ نبی ﷺ جو فیصلہ کریں وہ خطا سے مامون اور محفوظ بلکہ معصوم ہوتا ہے۔ یہ حکم قیامت تک کے لیے ہے۔ اگر کوئی شخص کتنا ہی

عبادت گزار ہو لیکن اس کے دل میں یہ خیال آئے کہ اگر حضور ﷺ ایسا نہ کرتے اور ایسا کر لیتے تو وہ مومن نہیں رہے گا۔(۱۲)

٦. وَيَقُولُونَ آمَنَّا بِاللَّهِ وَبِالرَّسُولِ وَأَطَعْنَا ثُمَّ يَتَوَلَّى فَرِيقٌ مِّنْهُم مِّن بَعْدِ ذَلِكَ وَمَا أُوْلَئِكَ بِالْمُؤْمِنِينَ، وَإِذَا دُعُوا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ إِذَا فَرِيقٌ مِّنْهُم مُّعْرِضُونَ، وَإِن يَكُن لَّهُمُ الْحَقُّ يَأْتُوا إِلَيْهِ مُذْعِنِينَ، أَفِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ أَمِ ارْتَابُوا أَمْ يَخَافُونَ أَن يَحِيفَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَرَسُولُهُ بَلْ أُوْلَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ، إِنَّمَا كَانَ قَوْلَ الْمُؤْمِنِينَ إِذَا دُعُوا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ أَن يَقُولُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا وَأُوْلَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ٥وَمَن يُطِعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَخْشَ اللَّهَ وَيَتَّقْهِ فَأُوْلَئِكَ هُمُ الْفَائِزُونَ(۱۳)

اور وہ (لوگ) کہتے ہیں کہ ہم اللہ پر اور رسول ﷺ پر ایمان لے آئے ہیں، اطاعت کرتے ہیں، پھر اس (قول) کے بعد ان میں ایک گروہ (اپنے اقرار سے) روگردانی کرتا ہے اور یہ لوگ (حقیقت میں) مومن (ہی) نہیں ہیں۔اور جب ان لوگوں کو اللہ اور اس کے رسول ﷺ کی طرف بلایا جاتا ہے کہ وہ ان کے درمیان فیصلہ فرمادے، تو اس وقت ان میں سے ایک گروہ (دربارِ رسالت میں آنے سے) گریزاں ہوتا ہے۔اور اگر وہ حق والے ہوتے تو وہ اس (رسول ﷺ) کی طرف مطیع ہو کر تیزی سے چلے آتے۔کیا ان کے دلوں میں (منافقت کی) بیماری ہے یا وہ (شانِ رسالت میں) شک کرتے ہیں یا وہ اس بات کا اندیشہ رکھتے ہیں کہ اللہ اور اس کا رسول ﷺ ان پر ظلم کریں گے، (نہیں) بلکہ وہی لوگ خود ظالم ہیں۔ایمان والوں کی بات تو فقط یہ ہوتی ہے کہ جب انہیں اللہ اور اس کے رسول ﷺ کی طرف بلایا جاتا ہے، تاکہ وہ ان کے درمیان فیصلہ فرمائے تو وہ یہی کچھ کہیں کہ ہم نے سن لیا، اور ہم (سراپا) اطاعت پیرا ہو گئے، اور ایسے ہی لوگ فلاح پانے والے ہیں۔اور جو شخص اللہ اور اس کے رسول ﷺ کی اطاعت کرتا ہے اور اللہ سے ڈرتا اور اس کا تقوی اختیار کرتا ہے۔پس ایسے ہی لوگ مراد پانے والے ہیں۔

حضرت فاروق اعظم رضی اللہ عنہ ایک روز مسجد نبوی ﷺ میں کھڑے تھے، اچانک ایک رومی دہقانی آدمی بالکل آپ کے برابر آ کھڑا ہو گیا اور کہنے لگا: انا اشهد ان لا اله الا الله، و اشهدُ انَّ محمّدا رسولُ اللّٰه، حضرت فاروق اعظم رضی اللہ عنہ نے پوچھا کیا بات ہے؟ تو کہا میں اللہ جل جلالہ کے لئے مسلمان ہو گیا ہوں۔حضرت فاروق اعظم رضی اللہ عنہ نے پوچھا: کیا اس کا کوئی سبب ہے؟ اس نے کہا: ہاں! بات یہ ہے کہ میں نے تورات، انجیل، زبور اور انبیاء سابقین کی بہت سی کتابیں پڑھی ہیں۔مگر حال میں ایک مسلمان قیدی قرآن کی ایک آیت پڑھ رہا تھا، وہ سنی تو معلوم ہوا کہ اس چھوٹی سی آیت نے تمام کتب قدیمہ کو اپنے اندر سمو لیا ہے، تو مجھے یقین ہو گیا کہ یہ اللہ جل جلالہ ہی کی طرف سے ہے۔حضرت فاروق اعظم رضی اللہ عنہ نے پوچھا: کہ وہ کونسی آیت ہے؟ تو اس رومی دہقان نے یہی آیت مذکور تلاوت کی، اور اس کے ساتھ اس کی تفسیر بھی عجیب وغریب اس طرح بیان کی: ''مَنْ يُطِعِ اللّٰهَ''، فرائض الٰہیہ کے متعلق ہے۔''وَرَسُولَهُ'' سنت نبوی کے متعلق ہے۔''وَيَخْشَ اللّٰه'' گزشتہ عمر کے متعلق ہے۔''ويتقه'' آئندہ عمر کے متعلق ہے۔جب انسان ان چار چیزوں کا عامل ہو جائے

،تو اس کو اُولٰئک ھُمُ الفآئزون کی بشارت ہے،اور فائز وہ شخص ہے جو جہنم سے نجات پائے اور جنت میں اس کو ٹھکانا ملے۔حضرت فاروق اعظم رضی اللہ عنہ نے یہ سن کر فرمایا: نبی کریم ﷺ (کے کلام میں اس کی تصدیق موجود ہے،آپ ﷺ) نے فرمایا ہے:

اُوتِيتُ جَوَامِعُ الْكَلِمِ.(۱۴)

یعنی اللہ تعالیٰ نے مجھے ایسے جامع کلمات عطا فرمائے ہیں جن کے الفاظ مختصر اور معانی نہایت وسیع ہیں۔

۷. لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُو اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيراً.(۱۵)

فی الحقیقت تمہارے لیے رسول اللہ (ﷺ کی ذات) میں نہایت ہی حسین نمونۂ (حیات) ہے۔ ہر اس شخص کے لئے جو اللہ (سے ملنے) کی اور یوم آخرت کی امید رکھتا ہے اور اللہ کا ذکر کثرت سے کرتا ہے۔

نظریات جب تک صرف نظریات ہوں نہ ان کے حسن و قبح کا صحیح اندازہ لگایا جا سکتا ہے نہ ان میں یہ کشش اور جاذبیت پائی جا سکتی ہے کہ وہ کسی کو عمل پر ابھار سکیں۔ آپ دلائل کے انبار لگا دیجیے، فصاحت و بلاغت کے دریا بہا دیجیے، لوگ تحسین و آفرین ضرور کریں گے، لیکن ان نظریات کو اپنانے اور اس اپنانے کی جو ذمہ داریاں ہیں نیز ان ذمہ داریوں کو نباہنے کی راہ میں آنے والے خطرات کو اٹھانے کے لئے آمادہ نہیں ہوں گے۔ اسلام فلسفیانہ نظریات کا مجموعہ نہیں کہ آپ اپنے ڈرائنگ روم میں آرام دہ صوفوں پر بیٹھ کر انہیں موضوع بحث بنائیں۔ اپنے ذہن رسا سے طرح طرح کی ترمیمیں پیش کریں۔ مجلس مذاکرہ منعقد کر کے مقالے پڑھیں اور پھر یہ سمجھ لیں کہ ہم نے اپنا فرض ادا کر دیا، بلکہ یہ تو ایک نظام حیات ہے جو زندگی کے ہر موڑ پر رہنمائی کرتا ہے اور ہر مرحلہ پر پیغام دیتا ہے، اس پر عمل کرنا اور اس کی تعلیمات پر کاربند ہونا، اس وقت تک آسان نہیں جب تک ایک عملی نمونہ ہمارے پاس نہ ہو۔ اس لیے اللہ تعالیٰ نے اپنی مخلوق کے لیے صرف قرآن نازل کرنے پر اکتفا نہیں کیا بلکہ اس کی تبلیغ کرنے کے لئے اپنے محبوب کو منتخب فرمایا، تاکہ وہ ارشادات خداوندی پر خود عمل کر کے دکھائے اور ان پر عمل کرنے سے زندگی میں جو زیبائی اور نکھار پیدا ہوتا ہے، اس کا عملی نمونہ پیش کرے تاکہ حق کے متلاشی قرآنی تعلیمات کی عملی تصویر دیکھ کر اس کو اپنے سینہ سے لگا لیں۔ یہ آیت اپنے الفاظ کے اعتبار سے عام ہے۔ اسے زندگی کے کسی ایک شعبہ کے ساتھ وابستہ نہیں کیا جا سکتا۔(۱۶)

۸. فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَن تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ.(۱۷)

پس وہ لوگ ڈریں جو رسول ﷺ کے امر (ادب) کی خلاف ورزی کر رہے ہیں، کہ (دنیا میں ہی) انہیں کوئی آفت آپہنچے گی یا (آخرت میں) ان پر دردناک عذاب آن پڑے گا۔

امام جعفر صادق رضی اللہ عنہ نے فتنے کا مطلب ''ظالموں کا تسلط'' لیا ہے۔ یعنی اگر مسلمان رسول اللہ ﷺ کے احکام کی خلاف ورزی کریں گے تو ان پر جابر و ظالم حکمران مسلط کر دیئے جائیں گے۔ بہرحال فتنے کی یہ بھی ایک صورت ہو سکتی ہے اور اسکے سوا دوسری بے شمار صورتیں بھی ممکن ہیں۔ مثلاً آپس کے تفرقے اور خانہ جنگیاں، اخلاقی زوال، نظام جماعت کی پراگندگی،

داخلی انتشار، سیاسی اور مادی طاقت کا ٹوٹ جانا، غیروں کا محکوم ہوجانا وغیرہ۔(۱۸)

۹.مَنۡ یُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدۡ أَطَاعَ اللّٰہَ .(۱۹)

جس نے رسول (ﷺ) کا حکم مانا، بیشک اس نے اللہ (ہی) کا حکم مانا۔

حضرت عبداللہ ابن عباس رضی اللہ عنہ نے فرمایا: اس آیت کا معنی یہ ہے کہ سیدنا محمد ﷺ کی اطاعت اللہ تعالیٰ کی اطاعت ہے، حضرت حسن بصری رحمتہ اللہ علیہ نے کہا: اللہ تعالیٰ نے اپنے رسول ﷺ کی اطاعت کو اپنی اطاعت قرار دیا ہے اور رسول ﷺ کی اطاعت حجت ہے، امام شافعی رحمتہ اللہ علیہ نے ''الرسالہ'' میں ذکر کیا ہے کہ ہر وہ کام جس کو اللہ تعالیٰ نے اپنی کتاب میں فرض کیا ہے، مثلاً حج، نماز اور زکوٰۃ، اگر رسول اللہ ﷺ ان کا بیان نہ فرماتے تو ہم ان کو کیسے ادا کرتے؟ اور کسی بھی عبادت کو انجام دینا ہمارے لیے کس طرح ممکن ہوتا؟ جب احکام شرعیہ کا آپ کے بیان کے بغیر ادا کرنا ممکن نہیں ہے تو پھر آپ کی اطاعت کرنا حقیقت میں اللہ عزوجل کی اطاعت ہے۔(۲۰)

حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ بیان کرتے ہیں کہ نبی ﷺ نے فرمایا: جس نے میری اطاعت کی، اس نے اللہ تعالیٰ کی اطاعت کی، اور جس نے میری معصیت کی اس نے اللہ تعالیٰ کی معصیت کی، اور جس نے امیر کی اطاعت کی اس نے میری اطاعت کی، اور جس نے امیر کی معصیت کی اس نے میری معصیت کی۔(۲۱)

قاضی عیاض مالکی رحمتہ اللہ علیہ نے لکھا ہے کہ اس پر اجماع ہے کہ امیر کی اطاعت غیر معصیت میں واجب ہے، اور معصیت میں اس کی اطاعت حرام ہے۔ رسول اللہ ﷺ کا حکم دینا اللہ جل جلالہ کا حکم دینا ہے، آپ کا منع کرنا اللہ جل جلالہ کا منع کرنا ہے، آپ کا وعدہ اللہ جل جلالہ کا وعدہ ہے، اور آپ کی وعید اللہ جل جلالہ کی وعید ہے، آپ کی رضا اللہ جل جلالہ کی رضا ہے، اور آپ کا غضب اللہ جل جلالہ کا غضب ہے، اور آپ کو ایذاء پہنچانا اللہ جل جلالہ کو ایذاء پہنچانا ہے۔ اس آیت میں نبی ﷺ کے معصوم ہونے کی دلیل ہے، کیونکہ آپ کی اطاعت کو اللہ تعالیٰ نے اپنی اطاعت قرار دیا ہے اور سورہ آل عمران: ۳۱، میں آپ کی اتباع کو واجب قرار دیا ہے، اگر آپ کے قول یا عمل میں معصیت اور گناہ آ سکے، تو پھر معصیت اور گناہ میں بھی آپ کی اتباع واجب ہوگی اور یہ محال ہے۔(۲۲)

۱۰. وَمَا أَرۡسَلۡنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذۡنِ اللّٰهِ.(۲۳)

اور ہم نے کوئی پیغمبر نہیں بھیجا مگر اس لیے کہ اللہ کے حکم سے اس کی اطاعت کی جائے۔

خدا کی طرف سے رسول اس لئے نہیں آتا ہے کہ بس اس کی رسالت پر ایمان لے آؤ اور پھر اطاعت جس کی چاہو کرتے رہو۔ بلکہ رسول کے آنے کی غرض ہی یہ ہوتی ہی کہ زندگی کا جو قانون وہ لے کر آیا ہے، تمام قوانین کو چھوڑ کر صرف اسی کی پیروی کی جائے اور خدا کی طرف سے جو احکام وہ دیتا ہے، تمام احکام کو چھوڑ کر صرف انہی پر عمل کیا جائے، اگر کسی نے یہی نہ کیا تو پھر اس کا محض رسول کو رسول مان لینا کوئی معنی نہیں رکھتا۔(۲۴)

اے رحمت مجسم اگر یہ دنیا بھر کے قصور کر کے اور اپنی جانوں پر طرح طرح کے ظلم توڑنے کے بعد بھی نادم وتائب ہو کر تیرے حضور میں حاضر ہوں تو ان پر اپنا درِ کرم باز رکھ۔ جب ان کی شفاعت وبخشش ورستگاری کے لیے تیرا ہاتھ میری بارگاہ جود وعطاء میں اٹھے گا تو خواہ وہ کتنے گنہ گار روسیاہ اور بدکار کیوں نہ ہوں تیرے رب کی رحمت ان کو مایوس نہیں کرے گی، بلکہ ان کی توبہ قبول کر لی جائے گی اور ان بیگانوں کو اپنا بنالیا جائے گا۔ حضور اکرم شفیع المذنبین ﷺ کی یہ برکت حضور ﷺ کی ظاہری زندگی تک محدود نہ تھی بلکہ تا ابد ہے۔ اہل دل اور اہل نظر ہر لمحہ اور ہر آن اس کا مشاہدہ کرتے ہیں، حضرت سیدنا علی کرم اللہ وجہہ الکریم سے مروی ہے کہ آپ فرماتے ہیں کہ حضور ﷺ کے وصال کے تین روز بعد ایک اعرابی ہمارے پاس آیا اور (فرط رنج وغم سے) مزار پرانوار پر گر پڑا اور خاک پاک کو اپنے سر پر ڈالا۔ اور عرض کرنے لگا: اے اللہ تعالیٰ جل جلالہ کے رسول ﷺ! جو آپ ﷺ نے فرمایا ہم نے سنا، جو آپ ﷺ نے اپنے رب سے سیکھا، وہ ہم نے آپ سے سیکھا، اور اسی میں یہ آیت بھی تھی وَلَوْأَنَّهُمْ اِذْظَلَمُوا...الخ میں نے اپنی جان پر بڑے بڑے ستم کیے ہیں، اب تیری بارگاہ میں حاضر ہوا ہوں۔ اے سراپا شفقت ورحمت! میری مغفرت کے لیے دعا فرمایئے۔ تو مرقد منور سے آواز آئی: تجھے بخش دیا گیا۔ (۲۵)

۱۱. يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ أَطِيعُواْ اللّهَ وَأَطِيعُواْ الرَّسُولَ وَأُوْلِي الأَمْرِ مِنكُمْ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلاً .(۲۶)

اے ایمان والو! اللہ کی اطاعت کرو اور رسول ﷺ کی اطاعت کرو اور اپنے میں سے (اہل حق) صاحبانِ امر کی، پھر اگر کسی مسئلہ میں تم باہم اختلاف کرو تو اسے (حتمی فیصلہ کے لئے) اللہ اور رسول ﷺ کی طرف لوٹا دو، اگر تم اللہ پر اور یوم آخرت پر ایمان رکھتے ہو، (تو) یہی (تمہارے حق میں) بہتر اور انجام کے لحاظ سے بہت اچھا ہے۔

اس آیت مبارکہ کے پہلے حصہ میں اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول ﷺ کی اطاعت کا حکم ہے۔ ساتھ ہی امت کے جو لوگ اولوالامر مقرر ہوں ان کی اطاعت کو بھی ضروری قرار دیا گیا (کیونکہ اس کے بغیر معاشرہ کا نظم ونسق چلانا ممکن نہیں)، آیت مبارکہ کے دوسرے حصہ میں حکم یہ ہے کہ اگر کسی معاملہ میں اختلاف رائے ہو جائے تو اختلاف کو دور کرنے کے لئے اصولی ہدایت یہ دی گئی ہی کہ اللہ تعالیٰ کی کتاب اور رسول علیہ السلام کی سنت کی طرف رجوع کیا جائے۔

اس حصہ کے مفہوم کو سمجھنے کے لئے چند پہلوؤں پر روشنی ڈالنا ضروری ہے۔ ایک یہ کہ اہل ایمان میں اختلاف رائے صرف ان مسائل میں ہوسکتا ہے جو صراحتاً نصوص میں مذکور نہ ہوں، دوسرے یہ کہ اس آیت میں ''فی شی نکرہ'' استعمال ہوا ہے جو عموم پر دلالت کرتا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہی کہ جس قسم کا بھی مسئلہ پیش آجائے، خواہ وہ مسائل عبادات سے متعلق ہوں یا معاملات اور امور دنیا سے، قرآن وسنت کی روشنی ہی میں اس کا حل تلاش کیا جاسکتا ہے اور ایسا کرنا واجب ہے۔ تیسرے یہ کہ ایسا کرنے کو ایمان سے منسلک کر دیا گیا ہے کہ اگر تم اللہ تعالیٰ اور یوم آخرت پر ایمان رکھتے ہو تو تمہیں ایسا ضرور کرنا چاہیے۔ چوتھی بات یہ ہے کہ اگر تم اس ضابطہ پر عمل کرو گے تو اس کے بہتر نتائج اور ثمرات سے دنیا اور آخرت میں تمہی بہرہ مند ہوگے۔ (۲۷)

۱۲. قُلْ أَطِيعُواْ اللّهَ وَالرَّسُولَ فإِن تَوَلَّوْاْ فَإِنَّ اللّهَ لاَ يُحِبُّ الْكَافِرِينَ .(۲۸)

آپ فرمادیں کہ اللہ اور رسول ﷺ کی اطاعت کرو پھر اگر وہ روگردانی کریں تو اللہ کافروں کو پسند نہیں کرتا۔

اس آیت میں بھی دعوت اسلام قبول کرنے والوں کو حکم دیا جارہا ہے کہ تم اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول ﷺ کی اطاعت کرو۔ آج کل بعض لوگ اس تحریک کو بڑی سرگرمی سے چلا رہے ہیں کہ ہمیں صرف قرآن کا اتباع کرنا چاہیے سنت نبوی کی پیروی کی ضرورت نہیں۔ حیرت ہوتی ہے کہ وہ قرآنی احکام کی اتباع کا دعوی کرنے کے باوجود انکار سنت کی کیسے جرأت کرتے ہیں۔ کیا قرآن نے ہی بے شمار مقامات پر نہایت واضح اور زوردار انداز میں یہ حکم نہیں دیا کہ اللہ تعالیٰ کے اس برحق رسول ﷺ کی اطاعت کرو، اس کا حکم مانو اور اس کے اسوہ حسنہ کو اپناؤ۔ تو گویا حضور نبی کریم ﷺ کی اطاعت اور فرمانبرداری قرآن سے کوئی الگ چیز نہیں۔ بلکہ قرآن ہی کی بے شمار آیات کی تعمیل ہے۔ اگر آپ سنت نبوی ﷺ کی پیروی سے انکار کریں گے تو آپ نے صرف سنت کا ہی انکار نہیں کیا، بلکہ قرآن کی بے شمار آیات کا انکار کردیا۔ اتباع رسول ﷺ اور اطاعت رسول ﷺ کسے کہتے ہیں؟ یہ بتادینا بھی ضروری ہے تاکہ کوئی لفظی ابہام راہ راست سے منحرف کرنے کا باعث نہ بنے۔ امام ابوالحسن آمدی نے ''اتباع'' کی وضاحت کرتے ہوئے لکھا ہے:'' **الاتباع فی الفعل ھو التاسی بعینه والتأسی ان تفعل مثل فعله علی وجهه من اجله.**'' کسی کے فعل اتباع کا یہ معنی ہے کہ اس کے اس فعل کو اس طرح کیا جائے جس طرح وہ کرتا ہے اور اس لیے کیا جائے کیونکہ وہ کرتا ہے۔ امام آمدی اطاعت کے مفہوم کی توضیح کرتے ہوئے لکھتے ہیں:'' **ومن اتی بمثل فعل الغير علی قصد إعظامه فھو مطيع له.**'' جب کوئی شخص کسی دوسرے کی عزت واحترام کے باعث بعینه اس کے فعل کی طرح کوئی فعل کرے تو وہ اس کا مطیع کہلاتا ہے۔ اتباع واطاعت رسالتمآب ﷺ کے متعلق جو حکم قرآن نے ہم کو دیا ہے (جس کی اطاعت وہ بھی فرض سمجھتے ہیں) اس کی تعمیل کی صرف یہی صورت ہے کہ ہم حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کے افعال کو بالکل اسی طرح ادا کریں جیسے حضور ﷺ نے ادا فرمایا، اور صرف اس لیے ادا کریں کہ یہ افعال اس ذات اطہر واقدس سے ظہور پذیر ہوئے ہیں، جو جمال وکمال کا وہ پیکر ہے جس سے حسین تر اور جمیل تر چیز کا تصور تک ممکن نہیں۔ کاش ہم قرآن کے الفاظ کو اپنی من گھڑت تاویلات کا اکھاڑہ بنانے سے باز رہیں۔(۲۹)

۱۳. يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَلَا تُبْطِلُوا أَعْمَالَكُمْ .(۳۰)

اے ایمان والو! تم اللہ کی اطاعت کیا کرو اور رسول ﷺ کی اطاعت کیا کرو اور اپنے اعمال برباد مت کرو۔

اس آیت مبارکہ میں اللہ تعالیٰ اپنے ساتھ ساتھ حضور نبی کریم ﷺ کی اطاعت نہ کرنے کو اعمال کی بربادی کا سبب قرار دیا، گویا آپ ﷺ کی اطاعت واجب ہوئی، اور اس سے روگردانی باعث عتاب ہے۔

۲۔ احادیث مبارکہ:

اللہ تعالیٰ نے نبی کریم ﷺ کو قرآن وشرع بیان کرنے کے ساتھ ساتھ شارع کا منصب بھی عطا فرمایا ہے، اس لیے

احکام شرعیہ کو بیان کرنے کے ساتھ احکام شرعیہ کو مقرر کرنا، تحلیل وتحریم، عمومات شرعیہ میں احکام اورافراد کی تخصیص کرنااورمخصوصیات شرعیہ میں تعمیم کرنا بھی آپ ﷺ کے منصب نبوت میں شامل ہے۔اس بارے میں احادیث مبارکہ سے چنداستشہاددرج ذیل ہیں:

۱. عَنِ الْمِقْدَامِ بْنِ مَعْدِی كَرِبَ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ قَالَ :أَلَا إِنِّى أُوتِيتُ الْكِتَابَ، وَمِثْلَهُ مَعَهُ أَلَا يُوشِكُ رَجُلٌ شَبْعَانُ عَلَى أَرِيكَتِهِ يَقُولُ عَلَيْكُمْ بِهَذَا الْقُرْآنِ فَمَا وَجَدْتُمْ فِيهِ مِنْ حَلَالٍ فَأَحِلُّوهُ، وَمَا وَجَدْتُمْ فِيهِ مِنْ حَرَامٍ فَحَرِّمُوهُ، أَلَا لَا يَحِلُّ لَكُمْ لَحْمُ الْحِمَارِ الْأَهْلِيِّ، وَلَا كُلُّ ذِى نَابٍ مِنَ السَّبُعِ، وَلَا لُقَطَةُ مُعَاهِدٍ، إِلَّا أَنْ يَسْتَغْنِيَ عَنْهَا صَاحِبُهَا، وَمَنْ نَزَلَ بِقَوْمٍ فَعَلَيْهِمْ أَنْ يَقْرُوهُ فَإِنْ لَمْ يَقْرُوهُ فَلَهُ أَنْ يُعْقِبَهُمْ بِمِثْلِ قِرَاهُ.(۳۱)

حضرت مقدام بن معدیکرب رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشادفرمایا:سن لو!بیشک مجھے کتاب اوراس کی مثل دی گئی ہے۔عنقریب ایک شکم سیر شخص (یعنی آسودہ آدمی)اپنے بستر پر لیٹاہواکہے گا کہ تم لوگ اس قرآن کریم ہی کواختیارکرو،اورتم قرآن کریم میں جوحلال پاؤ اسکوحلال سمجھو،اورقرآن کریم میں جوحرام پاؤ اس کوحرام سمجھو۔یادرکھو!گھریلوگدھے کاگوشت تمہارے لیے حلال نہیں ہے اورنہ ہی درندوں میں سے دانت والاجانورحلال ہے(یعنی شیر،چیتا،بھیڑیاوغیرہ)،اورنہ ذمی شخص کاپڑاہوامال،لیکن جب اس مال کامالک مستغنی ہو۔اورجوآدمی کسی قوم کے پاس مہمان ہوتواس قوم کے ذمہ اس شخص کی مہمانداری کرناضروری ہے۔اواگرکوئی قوم اس کی مہمانداری نہ کرے تواس مہمان کوحق حاصل ہے کہ اس قوم سے اپنی مہمانداری کاحق وصول کرے۔

اس حدیث مبارکہ میں حضورنبی کریم ﷺ نے صرف قرآن مجیدکوماننے اورحدیث وسنت کے نہ ماننے والے کی مذمت بیان فرمائی،اورخودچارچیزوں کی حلت وحرمت کو بیان فرمایا،جس سے واضح ہواکہ چیزوں کی تحلیل وتحریم کا منصب حضورنبی کریم ﷺ کوعطافرمایاگیاہے۔

۲. عَنْ الْمِقْدَامِ بْنِ مَعْدِى كَرِبَ، قَالَ :قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ " أَلَا هَلْ عَسَى رَجُلٌ يَبْلُغُهُ الْحَدِيثُ عَنِّى وَهُوَ مُتَّكِءٌ عَلَى أَرِيكَتِهِ، فَيَقُولُ :بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ كِتَابُ اللَّهِ، فَمَا وَجَدْنَا فِيهِ حَلَالًا اسْتَحْلَلْنَاهُ .وَمَا وَجَدْنَا فِيهِ حَرَامًا حَرَّمْنَاهُ، وَإِنَّ مَا حَرَّمَ رَسُولُ اللَّهِ كَمَا حَرَّمَ اللَّهُ ": هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ غَرِيبٌ مِنْ هَذَا الْوَجْهِ.(۳۲)

حضرت مقدام بن معدیکرب رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:کہ جان لو!عنقریب ایساوقت آنے والاہے کہ کسی شخص کومیری حدیث پہنچے گی اوروہ تکیہ لگائے ہوئے اپنی مسندپربیٹھاہواکہے گا:ہمارے اورتمہارے درمیان اللہ کی کتاب(کافی)ہے۔پس ہم جوکچھ اس میں حلال پائیں گے اسے حلال سمجھیں گے،اورجوحرام پائیں گے اس کوحرام سمجھیں گے۔جبکہ(حقیقت یہ ہے کہ)جسے اللہ کے رسول ﷺ نے حرام کیاوہ بھی اسی چیز کی طرح ہے جیسے اللہ

تعالیٰ نے حرام کیا ہے۔

اس حدیث مبارکہ میں بھی نبی کریم ﷺ نے صرف قرآن مجید کے ماننے اور حدیث وسنت کے نہ ماننے کی مذمت بیان فرمائی اور ساتھ ہی یہ وضاحت بھی فرمادی کہ خود نبی کریم ﷺ کو بھی چیزوں کے حرام اور حلال قرار دینے کا اختیار ہے، اور وہ ایسے ہی حرام وحلال ہوں گی جیسے اللہ تعالیٰ نے انہیں حرام وحلال قرار دیا ہو۔

۳. عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الخُدْرِيِّ، قَالَ: خَطَبَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ: لايَبْقَيَنَّ فِي المَسْجِدِ بَابٌ إِلَّا سُدَّ، إِلَّا بَابُ أَبِي بَكْرٍ. (۳۳)

حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ نبی کریم ﷺ نے خطبہ دیتے ہوئے ارشاد فرمایا: مسجد میں تمام دروازوں کو بند کردیا جائے سوائے حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کے دروازہ کے۔

اس حدیث مبارکہ میں نبی کریم ﷺ نے حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کے دروازے کو مسجد نبوی ﷺ میں کھلا رہنے کی اجازت فرمائی اور باقی تمام دروازوں کے لیے ممانعت فرمادی، جس سے واضح ہوا کہ آپ ﷺ کو تخصیص وتعمیم کا اختیار حاصل ہے۔

۴. عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: أَنَّ خُزَاعَةَ قَتَلُوا رَجُلًا مِنْ بَنِي لَيْثٍ -عَامَ فَتْحِ مَكَّةَ- بِقَتِيلٍ مِنْهُمْ قَتَلُوهُ، فَأُخْبِرَ بِذَلِكَ النَّبِيُّ صلّى الله عليه وسلم، فَرَكِبَ رَاحِلَتَهُ فَخَطَبَ، فَقَالَ: إِنَّ اللَّهَ حَبَسَ عَنْ مَكَّةَ القَتْلَ، أَوِ الفِيلَ -قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ كَذَا، قَالَ أَبُو نُعَيْمٍ وَاجْعَلُوهُ عَلَى الشَّكِّ الفِيلَ أَوِ القَتْلَ وَغَيْرُهُ يَقُولُ الفِيلَ- وَسَلَّطَ عَلَيْهِمْ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَالمُؤْمِنِينَ، أَلاَ وَإِنَّهَا لَمْ تَحِلَّ لِأَحَدٍ قَبْلِي، وَلَمْ تَحِلَّ لِأَحَدٍ بَعْدِي، أَلاَ وَإِنَّهَا حَلَّتْ لِي سَاعَةً مِنْ نَهَارٍ، أَلاَ وَإِنَّهَا سَاعَتِي هَذِهِ حَرَامٌ، لاَ يُخْتَلَى شَوْكُهَا، وَلاَ يُعْضَدُ شَجَرُهَا، وَلاَ تُلْتَقَطُ سَاقِطَتُهَا إِلَّا لِمُنْشِدٍ، فَمَنْ قُتِلَ فَهُوَ بِخَيْرِ النَّظَرَيْنِ: إِمَّا أَنْ يُعْقَلَ، وَإِمَّا أَنْ يُقَادَ أَهْلُ القَتِيلِ." فَجَاءَ رَجُلٌ مِنْ أَهْلِ اليَمَنِ فَقَالَ: اكْتُبْ لِي يَا رَسُولَ اللَّهِ، فَقَالَ: اكْتُبُوا لِأَبِي فُلاَنٍ. فَقَالَ رَجُلٌ مِنْ قُرَيْشٍ: إِلَّا الإِذْخِرَ يَا رَسُولَ اللَّهِ، فَإِنَّا نَجْعَلُهُ فِي بُيُوتِنَا وَقُبُورِنَا فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: إِلَّا الإِذْخِرَ إِلَّا الإِذْخِرَ. (۳۴)

حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ: خزاعہ والوں نے بنی لیث کے ایک آدمی کو فتح مکہ کے سال اپنے ایک مقتول کے بدلے قتل کردیا۔ نبی کریم ﷺ کو اس کی خبر دی گئی تو آپ ﷺ سوار ہو کر تشریف لے گئے اور خطبہ دیتے ہوئے ارشاد فرمایا: اللہ تعالیٰ نے مکہ مکرمہ سے قتل یا ہاتھی کو روک دیا ہے، محمد راوی کا بیان ہے کہ اسے شک میں رکھو۔ ابونعیم نے بھی قتل یا ہاتھی کہا ہے۔ جبکہ دوسرے ہاتھی کہتے ہیں۔ اور اللہ نے رسول اللہ ﷺ کو ان پر مسلط کیا اور ایمان والوں کو۔ خبردار! یہ مجھ سے پہلے کسی کے لیے حلال نہیں تھا، اور نہ میرے بعد کسی کے لیے حلال ہے۔ آگاہ رہو! کہ میرے لیے بھی دن کی ایک ساعت کے لیے حلال ہوا تھا اور اس ساعت کے بعد حرام ہے۔ نہ اس کا کانٹا توڑا جائے، نہ اس

کا درخت کاٹا جائے، اور نہ اس کی گری پڑی چیز اٹھائی جائے۔ جس آدمی کا قتل ہوا نہیں دو میں سے ایک بات کا اختیار ہے، چاہے دیت لیں، اور چاہے قصاص۔ پس اہل یمن کا آدمی آ کر عرض گذار ہوا: یارسول اللہ! یہ مجھے لکھ دیجیے۔ فرمایا: ابوفلاں کو لکھ دو۔ قریش میں سے ایک شخص عرض گذار ہوا: یارسول اللہ! اذخر کے سوا، کیونکہ اسے ہم اپنے گھروں اور قبروں کے لیے استعمال کرتے ہیں فرمایا: اذخر کے سوا۔

یہ حدیث مبارک نبی کریم ﷺ کے منصب شارع ہونے کے بارے میں بڑی واضح ہے کہ آپ ﷺ نے کئی چیزوں کی حلت وحرمت کو بیان فرمایا، بلکہ درخت کاٹنے کا پہلے عام حکم فرمایا، پھر صحابی رضی اللہ عنہ کے عرض کرنے پر ''اذخر'' کے لیے تخصیص فرمادی۔ جس سے آپ ﷺ کے شارع ہونے کی وضاحت ہوتی ہے۔

۵. عَنْ سَهْلِ بْنِ سَعْدٍ السَّاعِدِيِّ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم: جاءَتْهُ امْرَأَةٌ، فَقَالَتْ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، إِنِّي قَدْ وَهَبْتُ نَفْسِي لَكَ، فَقَامَتْ قِيَامًا طَوِيلًا، فَقَامَ رَجُلٌ، فَقَالَ :يَا رَسُولَ اللَّهِ، زَوِّجْنِيهَا إِنْ لَمْ يَكُنْ لَكَ بِهَا حَاجَةٌ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ :هَلْ عِنْدَكَ مِنْ شَيْءٍ تُصْدِقُهَا إِيَّاهُ؟ ، فَقَالَ: مَا عِنْدِي إِلَّا إِزَارِي هَذَا، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: إِنَّكَ إِنْ أَعْطَيْتَهَا إِزَارَكَ جَلَسْتَ وَلَا إِزَارَ لَكَ فَالْتَمِسْ شَيْئًا ، قَالَ :لَا أَجِدُ شَيْئًا، قَالَ : فَالْتَمِسْ وَلَوْ خَاتَمًا مِنْ حَدِيدٍ ، فَالْتَمَسَ فَلَمْ يَجِدْ شَيْئًا، فَقَالَ لَهُ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ :فَهَلْ مَعَكَ مِنَ الْقُرْآنِ شَيْءٌ؟ ، قَالَ :نَعَمْ سُورَةُ كَذَا وَسُورَةُ كَذَا لِسُوَرٍ سَمَّاهَا، فَقَالَ لَهُ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ :قَدْ زَوَّجْتُكَهَا بِمَا مَعَكَ مِنَ الْقُرْآنِ .(۳۵)

حضرت سہل بن سعد ساعدی رضی اللہ عنہ سے روایت ہے رسول اللہ ﷺ کی بارگاہ میں ایک عورت آئی تو اس نے عرض کی: یارسول اللہ! میں نے اپنی جان آپ ﷺ کی خدمت میں پیش کردی۔ وہ کافی دیر کھڑی رہی تو ایک آدمی کھڑا ہو کر عرض گزار ہوا: یارسول اللہ! اس کا نکاح میرے ساتھ کردیجئے اگر آپ کو اس کی کوئی حاجت نہ ہو۔ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: اسے مہر میں دینے کے لیے کیا تمہارے پاس کچھ ہے؟ عرض کی: نہیں! سوائے اس چادر کے۔ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: اگر یہ چادر تم اسے دو گے تو خود چادر کے بغیر بیٹھ رہو گے جاؤ کوئی اور چیز تلاش کرو۔ عرض کی: میرے پاس تو کچھ بھی نہیں۔ فرمایا: تلاش تو کرو خواہ لوہے کی انگوٹھی ہی کیوں نہ ہو۔ اس نے تلاش کیا مگر کچھ نہ ملا۔ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: کیا تمہیں کچھ قرآن مجید یاد ہے؟ عرض کی فلاں فلاں سورتیں یاد ہیں اور ان کے نام لیے۔ رسول اللہ نے فرمایا: تمہیں جو قرآن کریم یاد ہے، میں نے اُس کے بدلے اس عورت کا نکاح تمہارے ساتھ کردیا۔

اس واقعہ میں حضور نبی کریم ﷺ نے اس صحابی رضی اللہ عنہ کے لیے قرآن مجید پڑھنے کو حق مہر قرار دیا۔ جس سے واضح ہوا کہ آپ ﷺ کو اللہ تعالیٰ نے تشریعی، تخصیصی اور تعمیمی اختیارات تفویض کیے ہیں۔

٦. أَنَّ أَبَا هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، قَالَ: بَيْنَمَا نَحْنُ جُلُوسٌ عِنْدَ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، إِذْ

جَاءَهُ رَجُلٌ فَقَالَ :يَا رَسُولَ اللَّهِ هَلَكْتُ قَالَ: مَا لَكَ؟ قَالَ: وَقَعْتُ عَلَى امْرَأَتِي وَأَنَا صَائِمٌ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ:هَلْ تَجِدُ رَقَبَةً تُعْتِقُهَا؟ قَالَ:لاَ، قَالَ: فَهَلْ تَسْتَطِيعُ أَنْ تَصُومَ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ، قَالَ: لاَ، فَقَالَ: فَهَلْ تَجِدُ إِطْعَامَ سِتِّينَ مِسْكِينًا: قَالَ: لاَ، قَالَ: فَمَكَثَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَبَيْنَا نَحْنُ عَلَى ذَلِكَ أُتِيَ النَّبِي ﷺ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِعَرَقٍ فِيهَا تَمْرٌ وَالعَرَقُ المِكْتَلُ قَالَ: أَيْنَ السَّائِلُ؟ فَقَالَ: أَنَا، قَالَ: خُذْهَا، فَتَصَدَّقْ بِهِ فَقَالَ الرَّجُل: أَعَلَى أَفْقَرَ مِنِّي يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ فَوَاللَّهِ مَا بَيْنَ لاَبَتَيْهَا يُرِيدُ الحَرَّتَيْنِ أَهْلُ بَيْتٍ أَفْقَرُ مِنْ أَهْلِ بَيْتِي، فَضَحِكَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حَتَّى بَدَتْ أَنْيَابُهُ، ثُمَّ قَالَ: أَطْعِمْهُ أَهْلَكَ.(۳٦)

حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ ہم نبی کریم ﷺ کی بارگاہ میں بیٹھے ہوئے تھے کہ ایک آدمی حاضرِ بارگاہ ہوکر عرض گزار ہوا: یارسول اللہ! میں ہلاک ہوگیا، فرمایا کہ تمہیں کیا ہوا؟ عرض کی: میں روزے کی حالت میں اپنی بیوی سے صحبت کربیٹھا ہوں۔رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: کیا تمہیں آزاد کرنے کے لیے ایک گردن میسر ہے؟ عرض کی: نہیں۔فرمایا: کیا تم دو مہینوں کے متواتر روزے رکھ سکتے ہو؟ عرض کی: نہیں۔فرمایا کیا تم ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلا سکتے ہو؟ عرض کی: نہیں۔پس نبی کریم ﷺ کچھ دیر خاموش رہے اور ہم وہیں تھے کہ نبی کریم ﷺ کی خدمت میں ایک عرق پیش کیا گیا، جس میں کھجوریں تھیں۔عرق ایک پیمانہ ہے۔فرمایا: سائل کہاں ہے؟ عرض کی: میں ہوں۔فرمایا: انہیں لے کر خیرات کردو۔وہ آدمی عرض گزار ہوا: یارسول اللہ! کیا اپنے سے زیادہ غریب پر؟ خدا کی قسم! ان دونوں سنگلاخ میدانوں کے درمیان کوئی گھر والے ایسے نہیں جو میرے گھر والوں سے زیادہ غریب ہوں۔پس نبی کریم ﷺ ہنس پڑے یہاں تک کہ پچھلے دانت نظر آنے لگے پھر فرمایا: کہ اپنے گھر والوں کو کھلا دو۔

اس حدیث مبارکہ میں حضور نبی کریم ﷺ نے نادار صحابی کے خود کھجوریں کھانے کو اس کے لیے روزہ توڑنے کا کفارہ قرار دیا، یہ آپ ﷺ کے تشریعی وتخصیصی اختیارات کی بڑی عمدہ مثال ہے۔

۷۔ عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا: أَنَّ سَالِمًا، مَوْلَى أَبِي حُذَيْفَةَ كَانَ مَعَ أَبِي حُذَيْفَةَ وَأَهْلِهِ فِي بَيْتِهِمْ، فَأَتَتْ -تَعْنِي ابْنَةَ سُهَيْلٍ -النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَتْ: إِنَّ سَالِمًا قَدْ بَلَغَ مَا يَبْلُغُ الرِّجَالُ. وَعَقَلَ مَا عَقَلُوا، وَإِنَّهُ يَدْخُلُ عَلَيْنَا. وَإِنِّي أَظُنُّ أَنَّ فِي نَفْسِ أَبِي حُذَيْفَةَ مِنْ ذَلِكَ شَيْئًا. فَقَالَ لَهَا النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَرْضِعِيهِ تَحْرُمِي عَلَيْهِ، وَيَذْهَبِ الَّذِي فِي نَفْسِ أَبِي حُذَيْفَةَ فَرَجَعَتْ فَقَالَتْ: إِنِّي قَدْ أَرْضَعْتُهُ فَذَهَبَ الَّذِي فِي نَفْسِ أَبِي حُذَيْفَةَ.(۳۷)

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ سالم جو کہ ابوحذیفہ کے مولیٰ (آزاد کردہ غلام) تھے، وہ ابوحذیفہ اوران کے گھر والوں کے ساتھ ان کے گھر میں رہتے تھے۔تو بنت سہیل نے نبی کریم ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوکر عرض کیا: سالم نوجوانوں کی طرح جوان ہوگیا اور مردوں کی طرح ہر بات سمجھنے لگا ہے، وہ ہمارے پاس آتا جاتا رہتا ہے اور میرا گمان

ہے کہ ابوحذیفہ کے دل میں اس کے بارے میں کوئی بات ہے۔ آپ ﷺ نے اس سے ارشاد فرمایا: تو اسے دودھ پلادے تو تو اس پر حرام ہوجائے گی اور ابوحذیفہ کے دل میں جو بات ہے وہ چلی جائے گی۔ وہ پھر حاضر خدمت ہوئیں اور عرض کیا: میں نے (سالم کو) دودھ پلادیا ہے اور ابوحذیفہ کے دل میں جو بات تھی وہ جاتی رہی۔

رضاعت کی مدت اڑھائی سال تک ہے، جب کہ اس حدیث مبارکہ میں آپ ﷺ نے حضرت سالم رضی اللہ عنہ کے لیے بلوغت کے بعد بھی رضاعت قرار دیا، جس سے نبی کریم ﷺ کے تشریعی اختیارات کی وضاحت ہوتی ہے۔

۸. عن ابی هريره ضی الله عنه قال قال رسول الله ﷺ: انی قدترکت فیکم شیئین لن تضلوا بعدهما کتاب الله وسنتی ولن یتفرقا حتی یرداعلیَّ الحوضَ. (۳۸)

میں تم میں دو چیزیں چھوڑے جا رہا ہوں، تم ان دونوں کو جب تک مضبوطی سے تھامے رکھو گے، کبھی گمراہ نہ ہوگے۔ ان میں سے ایک اللہ کی کتاب اور دوسری میری سنت ہے۔ یہ دونوں کسی صورت میں الگ الگ نہیں ہوں گی اور حوض کوثر پر یہ دونوں میرے پاس اکٹھی ہوں گی۔

اس حدیث مبارک میں حضور نبی کریم ﷺ نے امت کے لیے قرآن کے ساتھ ساتھ سنت پر عمل کرنے اور اسے تھامے رکھنے کو لازمی قرار دیا ہے، نیز گمراہی سے بچنے کا راستہ قرآن وسنت دونوں کو قرار دیا ہے۔ جس سے حدیث وسنت کے شارع ہونے کی وضاحت ہوتی ہے۔

۳۔اقوال آئمہ سلف وخلف:

احادیث مبارکہ فی نفسہ شرع ہیں اور آپ ﷺ خود بھی شارع ہیں، اس بارے میں علماء کرام اور آئمہ اطہار کی آراء درج ذیل ہیں:

۱۔حافظ ابن حجر عسقلانی فرماتے ہیں:

ان المرجع فی الاحکام انماهو الی النبی ﷺ وانه قدیخص بعض امته بحکم ویمنع غیره ولو کان بغیر عذر. (۳۹)

احکام کا رجوع نبی کریم ﷺ کی طرف ہوتا ہے بعض اوقات آپ ﷺ امت کے بعض افراد کو کسی حکم کے ساتھ خاص کر لیتے اور دوسروں کو اس حکم سے منع فرما دیتے خواہ کوئی عذر بھی نہ ہو۔

۲۔علامہ عبدالوہاب شعرانی لکھتے ہیں:

کان الحق تعالیٰ جعل له ﷺ ان یشرع قبل نفسه ماشاء کمافی حدیث تحریم شجرمکة فان عمه العباس رضی الله عنه لماقال له: یارسول الله ﷺ الا الاذخر. فقال ﷺ: الا الاذخر حرمه الله. (۴۰)

اللہ تعالیٰ نے نبی ﷺ کو یہ منصب عطا فرمایا ہے کہ آپ شریعت میں جو چاہیں حکم مقرر کردیں، جس طرح کہ حرم مکہ کے نباتات کوحرام فرمانے کا حدیث میں مذکور ہے کہ آپ ﷺ کے چچا حضرت عباس رضی اللہ عنہ نے عرض کی: یارسول اللہ ﷺ! اذخر (گھاس) کو اس حکم سے نکال دیں، آپ ﷺ نے فرمایا: چلو اذخر کے علاوہ۔

اگر اللہ تعالیٰ نے آپ ﷺ کو اپنی طرف سے احکام جاری اور نافذ کرنے کا اختیار اور منصب نہ دیا ہوتا تو رسول اللہ ﷺ اس بات کی ہرگز جرأت نہ کرتے کہ جس چیز کو اللہ تعالیٰ نے حرام کردیا ہے، اس میں کسی کو مستثنیٰ کردیں۔

۳۔علامہ نووی فرماتے ہیں:

الشارع ﷺ ان یخص من العموم ماشاء. (۴۱)

شارع ﷺ کے لیے جائز ہے کہ عمومی احکام میں سے جس چیز کو چاہیں خاص فرمادیں۔

۴۔ملاعلی قاری فرماتے ہیں:

عندائمتنامن خصائصه علیه الصلاة والسلام انه یخص من شاء بماشاء.(۴۲)

ہمارے آئمہ نے رسول اللہ ﷺ کے خصائص سے اس چیز کو شمار کیا ہے کہ آپ ﷺ جس شخص کو چاہیں، جس حکم کے ساتھ چاہیں خاص فرمادیں۔

۵۔علامہ شوکانی لکھتے ہیں:

ان النبی ﷺ مفوض فی شرع الاحکم.(۴۳)

نبی ﷺ کی طرف احکام کی مشروعیت سپرد کردی گئی ہے۔

۶۔نواب صدیق حسن بھوپالی لکھتے ہیں:

''ومذہب بعضے آنست کہ احکام مفوض بود ہرچہ خواہد وبر ہرکہ خواہد حلال وحرام گرداند، وبعضے گویند با اجتہاد گفت واول اصح واظہر است۔''(۴۴)

''بعض کا مذہب یہ ہے کہ احکام حضور ﷺ کے سپرد ہیں، جو چاہیں اور جس پر چاہیں حلال اور حرام فرمادیں، بعض کہتے ہیں: آپ ﷺ اجتہاد سے کہتے تھے اور پہلا مذہب زیادہ صحیح اور زیادہ ظاہر ہے۔''

۷۔ڈاکٹر محمد حمید اللہ لکھتے ہیں:

قرآن اور حدیث، ابدی ماخذ قانون ہیں۔ چونکہ حضرت خاتم النبین ﷺ کے بعد رسالت ونبوت کا سلسلہ ختم ہوچکا ہے۔ لہٰذا آپ ﷺ کا لایا ہوا قانون یعنی قرآنی قانون قیامت تک نافذ رہے گا۔ اسی طرح پیغمبر ﷺ کے حکم کو منسوخ کرنے کے لئے ایک نئے پیغمبر کی ضرورت ہوگی، اس کے نہ آسکنے کی بنا پر حدیث وسنت بھی ابدی بن جائیں گے، اور قیامت تک ان پر عمل کرنا ہمارے لیے واجب ہوجائے گا۔ کتاب وسنت میں بعض چیزیں مستحب ہیں، بعض حرام ہیں اور بعض مکروہ ہیں۔ محض امر کا صیغہ استعمال کرنے سے وہ ایک درجہ

میں نہیں پہنچ جاتیں۔مثلاً قرآن مجید میں زکوٰۃ دینے کا حکم ہے، جو فرض ہے۔اور قرآن میں اسی صیغے کے ذریعے حکم آئے گا کہ خیرات کرو، ظاہر ہے کہ یہ فرض نہیں بلکہ اس کی ترغیب دلائی جاتی ہے۔(۴۵)

اسلامی قانون کا دوسرا ماخذ حدیث وسنت ہیں اور وہ قیامت تک برقرار تو رہتے ہیں لیکن ان کا بننا اور بدل سکنا ایک محدود زمانے یعنی رسول اکرم ﷺ کی زندگی میں وقوع میں آتا ہے، رسول اکرم ﷺ کے دنیا سے تشریف لے جانے کے بعد ان کے بننے اور بدلنے کا زمانہ ختم ہو جاتا ہے۔وہ ہمارے پاس محفوظ رہتے ہیں۔اس کے بعد، ان میں تبدیلی غیر ممکن ہو جاتی ہے۔(۴۶)

۸۔علامہ تقی عثمانی لکھتے ہیں:

رسول اللہ ﷺ کو قرآن کریم میں بیان کردہ قوانین کے علاوہ دیگر قوانین بنانے کا بھی اختیار تفویض کیا گیا تھا۔(۴۷)

۹۔مولانا مودودی لکھتے ہیں:

اللہ تعالیٰ نے نبی ﷺ کو تشریعی اختیارات عطا کیے ہیں۔اللہ کی طرف سے امرونہی اور تحلیل وتحریم صرف وہی نہیں ہے، جو قرآن میں بیان ہوئی ہے، بلکہ جو کچھ نبی ﷺ نے حرام یا حلال قرار دیا ہے، اور جس چیز کا حضور ﷺ نے حکم دیا ہے، یا جس سے منع کیا ہے، وہ بھی اللہ کے دیے ہوئے اختیارات سے ہے، اس لیے وہ بھی قانون خداوندی کا ایک حصہ ہے۔(۴۸)

۱۰۔علامہ غلام رسول سعیدی لکھتے ہیں:

اہل اسلام کے نزدیک رسول اللہ ﷺ کا منصب صرف پیغام رسانی اور صرف احکام شریعت کو بیان کرنا نہیں ہے، بلکہ اس کے ساتھ ساتھ احکام شرعیہ کو مقرر کرنا، تحلیل وتحریم اور عمومات شرعیہ میں احکام اور افراد کی تخصیص کرنا بھی منصب نبوت میں داخل ہے۔(۴۹)

۱۱۔ڈاکٹر محمود احمد غازی لکھتے ہیں:

یہ سمجھنا درست نہیں ہوگا کہ سنت کا کام بس یہی ہے کہ قرآن پاک کے اجمال کی تفصیل کرے یا اس کے دائرے میں توسیع کر دے اور اس کے علاوہ سنت کا کوئی کردار نہیں۔سنت کا کردار براہ راست احکام دینا بھی ہے۔قرآن پاک میں اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے کہ ہم نے رسول ﷺ کو بھیجا:

يُحِلَ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيهِمُ الْخَبَائِثَ (۵۰)

تاکہ وہ رسول ﷺ طیبات کو ان کے لیے حلال قرار دے اور خبائث کو ناجائز قرار دے۔گویا رسول ﷺ خود بھی جس چیز کو طیب دیکھیں اس کو جائز قرار دیں اور جس چیز کو خبیث دیکھیں اس کو حرام قرار دے سکتے ہیں۔یہی وجہ ہے کہ جائز وناجائز کے کئی ایسے احکام ہیں جو سنت میں براہ راست ملتے ہیں، جن کی کوئی بنیاد براہ راست قرآن پاک میں نہیں ہے۔مثلاً خیار شرط

کی حضور ﷺ نے اجازت دے دی ہے۔ایک صحابی رضی اللہ عنہ تھے جو بڑے سادہ لوح تھے ان کا نام جہان ابن منقذ رضی اللہ عنہ تھا۔وہ جب خرید وفروخت کیا کرتے تھے تو اکثر دھوکہ کھاکے آتے تھے، گھر والے کہتے تھے کہ آپ تو یہ چیز مہنگی لے آئے، آپ تو غلط لے آئے، یہ تو سستی مل سکتی تھی، انہوں نے حضور ﷺ سے شکایت کی کہ میں اس طرح جاتا ہوں اور خریداری کرکے گھر واپس آتا ہوں تو گھر والے کہتے ہیں کہ یہ سودا تو غلط ہوا، دوبارہ بازار جاتا ہوں تو بازار کے لوگ مانتے نہیں،۔ مجھے کیا کرنا چاہیے۔آپ ﷺ نے فرمایا: جب تم آئندہ بیع وشراء کرو تو یہ کہہ دیا کرو: میں دھوکہ نہیں دینا چاہتا، مجھے اختیار ہوگا کہ میں تین دن تک چاہوں تو اس کو واپس کرسکوں۔ یہ تین دن کی شرط رکھ لیا کرو۔ یہ بنیاد ہے تین دن کی شرط کی کہ گویا اگر کوئی خریدار تین دن خیار شرط رکھنا چاہے کہ میں تین دن تک اس پر دوبارہ غور کرسکتا ہوں اور اگر رائے بدلی تو واپس کرسکتا ہوں تو اس کی اجازت ہے اگر دونوں فریق طے کریں۔(۵۱) اس کی کوئی بنیاد براہ راست قرآن پاک میں نہیں ہے۔لیکن بالواسطہ تراضی میں یہ بھی شامل ہے کہ اگر دونوں فریق راضی ہوں تو یہ ہوسکتا ہے۔لہٰذا قرآن پاک میں اس حکم کی بالواسطہ بنیاد دیں تو ہیں لیکن براہ راست بنیاد کا تعین کرنا مشکل ہے۔

خلاصہ ءکلام

۱۔اللہ تعالی نے نبی کریم ﷺ کو فقط فرستادہ نہیں بنایا بلکہ آپ کو تشریعی اختیارات عطا فرما کر انسانیت کی رہنمائی کے لئے بھیجا،قرآن کے بعد حدیث وسنت اسلامی شریعت کا دوسرا بنیادی ماخذ ہے۔

۲۔پیش نظر مقالے میں گیارہ آیات کے ذریعے نبی کریم ﷺ کے تشریعی مقام کو واضح کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔

۳۔قرآن کریم کے بعد آٹھ احادیث نبویہ سے استدلال کرتے ہوئے یہ واضح کیا گیا ہے کہ اللہ تعالی کی طرف سے نبی کریم ﷺ کو اشیا کی تحلیل وتحریم کا اختیار دیا گیا تھا جسے آپ نے عملی طور استعمال بھی فرمایا جس کی چند مثالیں بھی ذکر کی گئی ہیں۔

۴۔کتاب وسنت کے بعد آئمہ سلف وخلف نے بھی نبی کریم ﷺ کے تشریعی مقام کو اُجاگر کیا ہے۔

حوالہ جات

(۱)۔الازہری، پیرمحمد کرم شاہ،(۲۰۰۳ء)۔سنت خیرالانام، لاہور، ضیاء القرآن پبلی کیشنز، ص:۱۸۴-۱۸۵

(۲)۔الاعراف،۷:۱۵۷

(۳)۔سعیدی، غلام رسول،(۲۰۰۲ء)۔ تبیان القرآن، لاہور، فرید بک سٹال، ج:۴،ص:۳۷۵

(۴)۔الحشر،۵۹:۷

(۵)۔قشیری، ابوالحسین مسلم بن حجاج،(۲۰۰۸ء)۔صحیح مسلم، بیروت، دارالکتاب العربی، کتاب الحج، ص:۵۳۶، رقم:۳۲۵۷

(۶)۔بخاری، ابوعبداللہ محمد بن اسماعیل،(۲۰۰۸ء)۔صحیح بخاری، کتاب التفسیر، بیروت، دارالکتاب العربی، ص:۱۰۲۰، رقم:۴۸۸۶

(۷)۔ابوالاعلی، سید مودودی (۲۰۰۵ء)۔تفہیم القرآن، لاہور، ادارہ ترجمان القرآن، ج:۵،ص:۳۹۳۔۳۹۴،

(۸)۔التوبۃ،۹:۲۹

(۹)۔الاحزاب،۳۳:۳۶

(۱۰)۔ابوالاعلی، سید مودودی، تفہیم القران، ج:۴،ص:۹۸۔۹۹

(۱۱)۔النسآء،۴:۶۵

(۱۲)۔سعیدی، غلام رسول، تبیان القرآن، ج:۲،ص:۱۸۷

(۱۳)۔النور،۲۴:۴۷-۵۱

(۱۴)۔عثمانی، مفتی محمد شفیع،(۲۰۰۶ء)۔معارف القرآن، کراچی، ادارۃ المعارف، ج:۶،ص: ۴۳۷

(۱۵)۔الاحزاب،۳۳:۲۱

(۱۶)۔الازہری، پیرمحمد کرم شاہ، ضیاء القرآن، ج:۴،ص:۳۳

(۱۷)۔النور،۲۴:۶۳

(۱۸)۔ابوالاعلی، سید مودودی، تفہیم القرآن، ج:۳،ص:۴۲۷۔۴۲۸

(۱۹)۔النسآء،۴:۸۰

(۲۰)۔امین محمد ترقی ،(۱۹۹۵ء). المعجم الوسیط، بیروت ،عطیه دارالفکر، ج: ۲،ص : ۸۴

(۲۱)۔(ا) مسلم، رقم: ۱۸۳۵ (ب) بخاری، رقم :۷۱۳۷ -(جـ) قزوینی، محمد بن یزید بن ماجة، (۱۹۹۸ء). سنن ابن ماجه، بیروت، دارالمعرفه، رقم ۲۸۵۹ (د) احمد بن حنبل، احمد، ابو عبد الله،(۲۰۰۴ء). المسند، عمان، بیت الافکار الدولیة، ج: ۲،ص: ۴۷۱

(۲۲)۔سعیدی، غلام رسول، تبیان القرآن: ج:۲،ص:۲۳۱

(۲۳)۔النسآء،۴:۶۴

(۲۴)۔ابوالاعلی،سید مودودی،تفہیم القرآن،ج۱،ص۳۶۸

(۲۵)۔الازہری،پیرمحمد کرم شاہ،(۱۴۰۵ھ)۔ضیاءالقرآن،لاہور،ضیاءالقرآن پبلی کیشنز،ج۱،ص۳۵۹

(۲۶)۔النسآء،۴:۵۹

(۲۷)۔فاروقی،محمد یوسف،(۲۰۰۵ء)۔رسول اللہ ﷺ بحثییت شارع ومقنن،اسلام آباد، شریعہ اکیڈمی،ص:۸۔۹

(۲۸)۔آل عمران،۳:۳۲

(۲۹)۔(ا)لازہری،پیرمحمد کرم شاہ،ضیاءالقرآن، ج:۱،ص: ۲۲۲۔۲۲۳،(ب)الآمدی،محمد بن علی،(س۔ن)۔الاحکام فی اصول الاحکام ، بیروت، المکتب الاسلامی،ج:۱،ص:۴۷

(۳۰)۔محمد:۴۷:۳۳

(۳۱).سجستانی،ابوداؤد،سلیمان بن اشعث،(۲۰۰۵ء).سنن ابوداؤد،کتاب السنة، بیروت، دارالفکر، ص:۸۶۲، رقم الحدیث:۴۶۰۴

(۳۲).ترمذی،ابوعیسی محمدبن عیسیٰ،(۲۰۰۲ء).جامع الترمذی،کتاب العلم،بیروت، دارالمعرفه،ص:۱۰۳۷،حدیث رقم:۲۶۶۴

(۳۳).i-.بخاری،کتاب الصلاة، ص:۱۰۸،رقم۴۶۶

ii-ایضاً،کتاب فضائل اصحاب النبی ﷺ،ص: ۷۴۱، رقم۳۶۵۴

iii-ایضاً،کتاب مناقب الانصار،ص:۷۸۸، رقم الحدیث:۳۹۰۴

iv-مسلم،کتاب فضائل الصحابة، ص:۹۹۸،رقم الحدیث:۶۱۷۰-۶۱۷۱

v-ترمذی،کتاب المناقب، ص:۱۳۹۷، رقم الحدیث:۳۶۶۰

(۳۴). vi-بخاری،کتاب العلم، ص: ۳۹، رقم الحدیث:۱۱۲

ii-ایضاً،کتاب فی اللقطة،ص:۴۸۴-۴۸۵،رقم الحدیث:۲۴۳۴

iii-ایضاً،کتاب الدیات، ص:۶۸۸۰،رقم الحدیث:۱۳۹۰

iv- مسلم،کتاب الحج، ص:۵۴۳، رقم الحدیث:۳۳۰۵

(۳۵).i-ابوداؤد،کتاب النکاح، ص:۳۹۱، رقم الحدیث:۲۱۱۱-۲۱۱۲

ii-ترمذی،کتاب النکاح،ص:۲۶۸، رقم الحدیث:۱۱۱۴

iii-احمدبن شعیب،ابوعبدالرحمن، امام،(۲۰۰۵ء). سنن النسائی(المجتبیٰ)،کتاب النکاح،بیروت،

دارالفکر، ص۵۰۷،حدیث رقم الحدیث: ۳۳۵۶

(۳۶).i-بخاری، کتاب الصوم،ص: ۳۸۵، رقم الحدیث: ۱۹۳۶؟

ii-مسلم:۲۵۹۵،۲۵۹۶،۲۵۹۷،۲۵۹۹،۲۶۰۰

iii-ابوداؤد: ۳۳۹۰، ۲۳۹۱، ۲۳۹۲، iv-ترمذی: ۷۲۴، v-ابن ماجه: ۱۶۷۱

(۳۷). i-مسلم ،کتاب الرضاع،ص: ۵۸۷-۵۸۸، رقم الحدیث: ۳۶۰۱-۳۶۰۵،

ii نسائی، کتاب النکاح،ص: ۴۹۲-۴۹۷،رقم الحدیث: ۳۳۱۶-۳۳۲۲

iii-ابن ماجه، کتاب النکاح،ص: ۲۱۹، رقم الحدیث: ۱۹۴۳

(۳۸). نیشاپوری،ابوعبدالله محمدبن عبدالله حاکم،(۲۰۰۶ء). المستدرک علی الصحیحین، بیروت، دارالمعرفه، ج ۱،ص: ۸۴، رقم الحدیث: ۳۲۴،

(۳۹)۔عسقلانی، احمد بن علی ابن حجر ،شهاب الدین،(۲۰۰۳ء). فتح الباری شرح صحیح البخاری، بیروت ،دارالکتاب العلمی، ج: ۱۰، ص: ۱۶

(۴۰)۔شعرانی، عبد الوهاب، (۱۳۵۹ھ). میزان الشریعة الکبری، القاهرة، مکتبة البابی الحلبی، ج: ۱، ص: ۴۸

(۴۱)۔نووی، یحیٰ بن شرف، شافعی، (۱۳۷۵ھ)۔شرح مسلم، کراچی، نور محمد، ج:۱،ص:۳۰۴

(۴۲)۔حنفی، ملاعلی قاری، (۱۳۹۲ھ)۔مرقات، شرح مشکوۃ، ملتان، مکتبہ امدادیہ، ج:۲،ص:۳۲۳

(۴۳).شوکانی، شیخ محمد بن علی، (۱۳۹۸ھ).نیل الاوطار، قاهرة، مکتبة الکلیات الازهریه، ج: ۶، ص: ۴

(۴۴)۔بھوپالی، صدیق حسن خان، (س۔ن)۔مسک الختام، حیدرآباد دکن، مکتبہ عثمانیہ، ص:۵۱۲-۵۱۳

(۴۵)۔محمد حمید اللہ، ڈاکٹر، (۲۰۰۳ء)۔خطبات بہاولپور، اسلام آباد، ادارہ تحقیقاتِ اسلامی، ص:۲۹۸۔۲۹۹

(۴۶)۔ایضاً، ص:۲۹۴

(۴۷)۔عثمانی، مفتی محمد تقی، (۱۹۹۱ء)۔حجیت حدیث، لاہور، ادارہ اسلامیات، ص:۶۴

(۴۸)۔ابوالاعلی، سید مودودی، (۲۰۰۰ء)۔سنت کی آئینی حیثیت، لاہور، اسلامک پبلی کیشنز، ص:۴۷

(۴۹)۔سعیدی، غلام رسول، (۲۰۰۲ء)۔شرح صحیح مسلم، لاہور، فرید بک سٹال، ج:۲،ص:۷۸۷

(۵۰)۔الاعراف، ۱۵۷

(۵۱)۔ غازی، ڈاکٹر محمود احمد، (۲۰۰۷ء)۔محاضرات حدیث، لاہور، الفیصل ناشران، ص:۱۲۵۔۱۲۶

☆☆☆☆☆

مصادرومراجع

(۱)۔القرآن

(۲)۔ابن حنبل، احمد، ابو عبداللہ،(۲۰۰۴ء). المسند، عمان، بيت الافكار الدولية

(۳)۔ابوالاعلی،سیدمودودی(۲۰۰۵ء)تفہیم القرآن،لاہور،ادارہ ترجمان القرآن

(۴)۔ابوالاعلی،سیدمودودی،(۲۰۰۰ء)۔سنت کی آئینی حیثیت،لاہور،اسلامک پبلی کیشنز

(۵)۔احمدبن شعيب،ابوعبدالرحمن ،امام،(۲۰۰۵ء). سنن النسائی(المجتبیٰ)، کتاب النکاح،بيروت، دارالفكر

(۶)۔الازہری،پیرمحمدکرم شاہ،(۲۰۰۳ء)۔سنت خیرالانام،لاہور،ضیاءالقرآن پبلی کیشنز

(۷)۔امین،محمدترقی،المعجم الوسیط،(۱۹۹۵ء)۔ بیروت،عطیہ دارالفکر

(۸)۔بخاری،ابوعبداللہ محمدبن اسماعیل،(۲۰۰۸ء)۔صحیح بخاری،کتاب التفسیر،بیروت،دارالکتاب العربی

(۹)۔بھوپالی،صدیق حسن،(س۔ن)۔مسک الختام،حیدرآباددکن،مکتبہ عثمانیہ

(۱۰)۔ترمذى،محمدبن عيسیٰ ،ابوعيسیٰ،(۲۰۰۲ء). جامع الترمذی، كتاب العلم،بيروت، دارالمعرفه

(۱۱)۔حنفی،ملاعلی قاری،(۱۳۹۲ھ)۔مرقات،شرح مشکوۃ، ملتان،مکتبہ امدادیہ

(۱۲)۔سجستانی،ابوداؤد،سليمان بن اشعث،(۲۰۰۵ء).سنن ابوداؤد،كتاب السنة، بيروت، دارالفكر

(۱۳)۔سعیدی،غلام رسول،(۲۰۰۲ء)۔تبیان القرآن،لاہور،فریدبک سٹال،

(۱۴)۔سعیدی،غلام رسول،(۲۰۰۲ء)۔شرح صحیح مسلم،لاہور،فریدبک سٹال

(۱۵)۔شعرانی،عبدالوهاب، (۱۳۵۹ھ). ميزان الشريعة الكبرى، حلب، مكتبةالمصطفى البابی الحلبی

(۱۶)۔شوکانی،شیخ محمدبن علی،(۱۳۹۸ھ)۔نیل الاوطار،قاہرۃ،مکتبۃ الکلیات الازہریہ

(۱۷)۔عثمانی،مفتی محمدتقی،(۱۹۹۱ء)۔حجیت حدیث،لاہور،ادارہ اسلامیات

(۱۸)۔عثمانی،مفتی محمدشفیع،(۲۰۰۶ء)۔معارف القرآن،کراچی،ادارۃ المعارف

(۱۹). عسقلانی، احمد بن علی ابن حجر ،ابوالفضل شهاب الدين،(۲۰۰۳ء). فتح الباری شرح صحيح البخاری، بيروت ،دارالكتاب العلمی

(۲۰)۔غازی،ڈاکٹرمحموداحمد،(۲۰۰۷ء)۔محاضرات حدیث،لاہور،الفیصل ناشران

(۲۱)۔فاروقی،محمدیوسف،رسول اللہ ﷺ بحثیت شارع ومقنن،اسلام آباد،شریعہ اکیڈمی

(۲۲)۔قزوينی، محمدبن يزيد بن ماجة، (۱۹۹۸ء). سنن ابن ماجه، بيروت، دارالمعرفه

(۲۳). قشیری،ابولحسین مسلم بن حجاج، (۲۰۰۸ء). صحیح مسلم ، بیروت ،دارالکتاب العربی

(۲۴)۔محمد حمید اللہ، ڈاکٹر،(۲۰۰۳ء)۔خطبات بہاولپور، اسلام آباد، ادارہ تحقیقاتِ اسلامی

(۲۵)۔نووی، یحیٰ بن شرف، شافعی، (۱۳۷۵ھ)۔شرح مسلم، کراچی، مکتبہ نور محمد

(۲۶)۔نیشاپوری، ابوعبد اللہ محمدبن عبد اللہ حاکم (۲۰۰۶ء). المستدرک علی الصحیحین، مکتبۃ العلم، بیروت، دارالمعرفہ

نوآبادیاتی نظام کے خلاف صوفی تحریکات وشخصیات کی جدوجہد شمالی افریقہ کے خصوصی تناظر میں

☆ڈاکٹر سید علیم اشرف جائسی

Absract

Because of some incompetent people who call themselves Sufi, {Tasawwuf} is blamed of Ignorance and refraining from struggle in social terminology. But when we glance at the history of Sufis we see that where the Sufis remain busy in prayers citations and conception on the other side they not only raise slogan of truth against the Muslim rulers, but also take part strongly in the movements of independence against the non-Muslims dominations in their countries. They accepted martyrdom and faced the hurdles of captivity but did not accepted the domination of infiltrators on their lands. Noor-ud-Din Zangi, Sultan Zahir Babras and Ottoman Emperor Sultan Muhammad Fateh Struggle in the freedom movement against the colonization's systems. All of them were trained by Sufis.

Apart them the sufi personalities and movements of North Africa wrote a golden history of struggle and hard working against the modern colonization's systems The Egyptian Sufis stood up against Tarters in the leadership of imam Ezza- ud- Din Ibno Abdus Salam. Ahmad Urabi. Shaykh Hassan Adawi Shaykh Muhammad Aleesh and Shaykh Sharqawi resisted against Nepolian. In Sudan, Shaykh Muhammad Ahmad and Shaykh Abdullah Hassan resisted in Libya, Umar
Mukhatar Struggled for emancipation

Keyword: Tasawwuf, Struggle,History of Sufis, Hurdles of CaptivityDomination of Infiltrators, Ottoman Emperor, Colonization's Systems

تصوف پر بے علمی کا الزام ایک قدیم اور متجدد الزام ہے۔ بعض وجوہ سے اس الزام کو ایسی شہرت ملی ہے کہ بہت سے تعلیم یافتہ حضرات بھی اس فکری مغالطہ کے شکار ہو گئے سے متاثر نظر آتے ہیں، بلکہ کچھ علمی وثقافتی حلقوں میں تو اسے حقیقت نفس الامری ہی

☆ اسسٹنٹ پروفیسر: شعبہ عربی، مولانا آزاد نیشنل یونیورسٹی حیدرآباد دکن

مان لیا گیا ہے۔اس الزام کے پسِ پشت ایک فکری ونظریاتی اختلاف بھی کارفرما ہے،جبکہ وہ منحرف تصوف بھی بڑی حد تک اس کا ذمہ دار ہے جس کا ردّ تصوف کی امہات الکتب میں موجود ہے،آج دنیا بھر میں ایسی بے شمار نام نہاد خانقاہیں ہیں۔لیکن عقابوں کے نشیمن اگر زاغوں کے تصرف میں آجائیں تو اس سے ان کی ماہیتوں پر کوئی اثر نہیں پڑے گا۔نہ زاغ عقاب ہوجائیں گے اور نہ عقاب زاغ۔لہٰذا زاغ کے احکام کو عقاب پر جاری کرنے کی کوشش علم ودانش کے مطابق نہیں ہے،ان دونوں کے درمیان فرق واضح طور پر نظر آتا ہے۔حقیقی تصوف حرکت وعمل اور جہاد ومجاہدہ سے عبارت ہے۔دعوت وتبلیغ کے میدان میں صوفیائے کرام کی مساعی ان کے حرکت ونشاط کے ثبوت کے لئے کافی ہے۔جنہیں آرنلڈ کی کتاب: The Preaching of Islam اور اس جیسی بہت سے دوسری کتابوں میں ملاحظہ کیا جاسکتا ہے۔(۱)

تصوف محبت کا پیامبر،امن وشانتی کا داعی اور پُر امن بقائے باہم کا نقیب ہے کیونکہ یہی اسلام کا حقیقی پیام اور اصلی دعوت ہے لہٰذا صوفیائے کرام کی جدوجہد عموماً پرامن ہی رہی ہے۔لیکن اگر کبھی امن کی بساط بچھانے،محبت کے پیغام کو عالمگیر کرنے اور طاغوت کو سرنگوں کرنے کے لئے ضرورت پیش آئی تو صوفیاء نے عملی جدوجہد سے بھی گزیر نہیں کیا ہے،صوفیاء کے یہاں جہاد کی روایت مجاہدہ کی روایت کے ساتھ ساتھ ہی چلی آرہی ہے۔اور یہ مزدوج روایت اس قدر منظم اور مسلسل ہے کہ بیگانوں کی نظروں سے بھی پوشیدہ نہیں ہے۔پروفیسر گب (A.R.Gibb) لکھتے ہیں:

"تاریخ اسلام میں بارہا ایسے موقع آئے کہ اسلام کے کلچر کا شدت سے مقابلہ کیا گیا لیکن بایں ہمہ وہ مغلوب نہ ہوسکا۔اور اس کی بڑی وجہ یہ ہے کہ تصوف یا صوفیاء کا انداز فکر فوراً اس کی مدد کو آجاتا تھا اور اسے اتنی قوت وتوانائی بخش دیتا تھا کہ کوئی طاقت اس کا مقابلہ نہ کرسکتی تھی۔"(۲)

عصر حاضر میں صوفیاء کے کشف وکرامت،مجاہدہ وریاضت،اخلاق وخدمت اور تبلیغ ودعوت کا ذکر تو بہت ہوا لیکن اُن کی جدوجہد اور جہاد کا ذکر نہ ہونے کے برابر ہے۔خود ان کے اپنوں نے اس موضوع کو لائق اعتناء نہیں سمجھا۔اردو زبان میں راقم السطور کے علم واطلاع کے مطابق اس موضوع پر وقیع یا غیر وقیع،طویل یا مختصر کوئی کام نہیں ہوا ہے۔جب کہ عربی کی امہات کتب اور مغربی ملکوں کے"آرکیوز"صوفیاء کے جہاد کے تذکروں سے پُر ہیں۔

ابن جوزی کی کتاب" صفة الصفوه "میں ایک خاص باب ہے جس میں اوائل صوفیاء جہاد اور ان کے مجاہدانہ کارناموں کا تذکرہ ہے۔یہ تمام صوفیاء دوسری صدی ہجری سے تعلق رکھتے ہیں۔اور انہوں نے مجاہدہ وجہاد میں اپنی عمریں فنا کردیں۔(۳)

عبداللہ ابن مبارک (متوفی:۱۸۱ھ) جو کہ صوفیاء میں سے ایک نظری وعملی صوفی مجاہد تھے۔انہوں نے اسلام میں سب سے پہلے زہد وتصوف اور جہاد کے موضوع پر کتابیں تصنیف کیں۔ان کے حوالے سے خطیب بغدادی لکھتے ہیں:

"كان لا يخرج الا الى الحج او الجهاد."(۴)

وہ ہمیشہ عبادت وریاضت میں مصروف رہتے تھے اور صرف حج یا جہاد کے لئے باہر آتے تھے۔

شیخ ابراہیم ادھم تصوف کی ایک معروف شخصیت ہیں لیکن شاید اکثر کان اس حقیقت سے ناآشنا ہوں کہ وہ جتنے بڑے عابد

شب زندہ دار تھے اتنے ہی بڑے مجاہد وشہسوار بھی تھے۔ بیزن حملوں سے دفاع میں انہوں نے نمایاں کردار ادا کیا۔ اور ابن کثیر کے مطابق بحیرہ روم(Mediterranean Sea) کے ایک جزیرے میں سرحدی چوکی پر نگرانی کرتے ہوئے ان کی وفات ہوئی۔(۵)

شقیق بلخی شیخ ابراہیم ادھم کے شاگرد ومرید تھے۔ امام ذھبی اور ابن شاکر کتبی حاتم سے نقل کرتے ہیں:

''میں شقیق بلخی کے ساتھ رومیوں کے خلاف صف جنگ میں تھا اور یہ جنگ اس قدر ہولناک تھی کہ صرف اڑتے ہوئے سر، چمکتے ہوئے نیزے اور کاٹتی ہوئی تلواریں ہی نظر آرہی تھیں''۔(٦)

صوفیاء کے شیخ اکبر محی الدین ابن عربی (متوفی ٦٢٨ھ/١٢٤٠ء) نے صلیبی جنگوں کے دوران حملہ آوروں کیخلاف امت مسلمہ اور اس کے حکمرانوں کو بیدار کرنے میں نمایاں کردار ادا کیا۔ اور اس کا اعتراف معروف مصری ادیب ومصنف احمد امین سمیت متعدد معاصر مورخین نے کیا ہے۔(۷) ایک عرب نژاد امریکی محقق ومصنف ڈاکٹر ماجد عرسان انہوں نے اپنی کتاب میں''ھکذا اظھر جیل صلاح الدین و ھکذا عادت القدس'' الملک المظفر'' کے نام شیخ اکبر کی ایک وصیت کا ذکر کیا ہے جس میں انہوں نے اس بادشاہ کو مغربی حملہ آوروں کے خلاف جہاد کی ترغیب دی۔ اور یہ وصیت دمشق کی الاسد قومی لائبریری (مکتبة الأسد الوطنية، بدمشق) میں مخطوطہ نمبر ٦٢٨٦ کے تحت محفوظ ہے۔(۸)

امام غزالی (متوفی ۵۰۵ھ/۱۱۱۲ء) پر یہ بہتان عام ہے کہ انہوں نے اپنے عظیم موسوعی عمل یعنی احیاء علوم الدین میں جہاد اور اسلامی مقدسات کے دفاع جیسے اہم فریضے کا ذکر نہیں کیا جب کہ ان کا عہد صلیبی دراندازوں کا عہد تھا۔ محض کسی ایک کتاب میں جہاد کا ذکر نہ ہونے کی بنیاد پر تصوف کی اس عظیم کتاب کے مصنف پر جہاد کے مخالف ہونے کا الزام لگانا کم نظری کے سوا کچھ نہیں ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ امام غزالی صلیبی حملہ آوروں کے خلاف اسلامی دفاع کی اساس تیار کرنے والوں میں سے ایک ہیں۔ ڈاکٹر ماجد عرسان نے اپنی شہرہ آفاق کتاب:''ھکذا اظھر جیل صلاح الدین و ھکذا عادت القدس'' (یعنی اس طرح صلاح الدین کی نسل تیار ہوئی اور اس طرح بیت المقدس بازیاب ہوا) میں دستاویزی ثبوتوں کے حوالے سے لکھا ہے کہ بیت المقدس کی بازیابی سے قبل صلاح الدین ایوبی اور امام غزالی میں مسلسل مراسلت وخط وکتابت قائم تھی۔ غزالی اپنے خطوط میں صلاح الدین ایوبی کو جہاد کی اہمیت وضرورت اور اسلامی آثار ومقدسات کی حفاظت وصیانت کی تلقین کرتے تھے اور ان کی ذہنی وفکری تربیت وہدایت کا کام کرتے تھے۔(۹)

ڈاکٹر ماجد عرسان کے مطابق بغداد میں شیخ عبدالقادر جیلانی (متوفی ۵٦۱ھ/۱۱۷۲ء) نے صلاح الدین ایوبی کی نسل کو تیار کیا۔ ان کی خانقاہ صلیبی حملوں کے دوران شام وفلسطین کے مظلوم وبرباد مسلمانوں کی پناہ گاہ تھی۔ جہاں ان تباہ حال لوگوں کو نہ صرف ٹھکانا ملتا تھا بلکہ انہیں روحانی وجسمانی تربیت بھی دی جاتی ہے۔ اس خانقاہ کے تربیت یافتہ رضا کار ہی تھے جن کے ذریعہ حطین کے میدان میں ایوبی کی فوج کی اولین صفوں کی تشکیل ہوئی۔ شیخ کے وعظوں نے ان کے سینوں میں ایسی آگ

بھر دی تھی جس نے صلیبی دراندازوں کے خرمنوں کو جلا ڈالا۔(۱۰)

پروفیسر خلیق احمد نظامی نے بھی امام غزالی اور شیخ عبدالقادر کی ان کاوشوں کو اپنی کتاب تاریخ مشائخ چشت میں ضمناً ذکر کیا ہے۔(۱۱) نظامی صاحب کے مطابق اسپین میں موحدین کی سلطنت کے قیام کا سہرا بھی امام غزالی کے سر جاتا ہے۔ کیونکہ انہوں نے ہی بانی سلطنت محمد بن عبداللہ تومرت کو ایک اسلامی حکومت قائم کرنے کے لئے اُبھارا تھا(۱۲) ابن خلدون نے بھی اس کا ذکر کیا ہے۔(۱۳)

صلیبی اور تاتاری دراندازوں سے نبرد آزما ہونے والے مسلم حکمران اور فوجی قائدین بھی صوفی مشرب وطبیعت والے تھے۔ سلطان نورالدین زنگی کا تصوف ایک واضح حقیقت ہے۔ ابن خلکان کا بیان ہے:

''نورالدین زاہد اور متقی ومجاہد بادشاہ تھے۔ صوفیاء کی حد سے زیادہ تکریم کرنے پر ان کے بعض ساتھیوں نے انہیں ٹوکنے کی کوشش کی تو وہ بے حد ناراض ہوئے اور کہا کہ میں انہیں کے ذریعہ اللہ سے فتح کی امید رکھتا ہوں۔''(۱۴)

مستشرق البرشاندور (Alber Shandor) بھی نورالدین کے تصوف اور اُن کی جہادی سرگرمیوں کا ذکر کرتے ہوئے اپنی کتاب:"Salahuddin the purest heor in Islam" میں لکھتے ہیں:

''نورالدین نے اپنی پوری زندگی جہاد کے لئے وقف کردی اور عمر بھر ایک صوفی کے جوش وجذبے کے ساتھ اس میں لگے رہے۔''(۱۵)

بیت المقدس کے فاتح صلاح الدین ایوبی بھی ہر دو فکر وسلوک کے اعتبار سے صوفی تھے۔ ان کے تمام سوانح نگاروں نے تصوف اور صوفیاء سے ان کی گہری وابستگی کا ذکر کیا ہے۔ عماد اصفہانی نے لکھا ہے:

''بیت المقدس کی فتح کے بعد ایوبی نے کنیسة القیامة (Easter Church) کی حفاظت کا حکم دیا اور فقہاء کے لیے ایک مدرسہ اور صوفیاء کے لئے ایک خانقاہ تعمیر کرائی۔''(۱۶)

مصری سلطان ظاہر ببرس (متوفی ۶۷۶ھ/۱۲۷۳ء) کا شمار عظیم مسلمان فاتحین میں ہوتا ہے۔ اسی نے ۲۵/رمضان ۶۵۸ھ مطابق ۱۲۶۰ء میں معرکہ عین جالوت میں تاتاریوں کو تاریخ میں پہلی بار شکست دی تھی۔ یہ سلطان صوفیاء سے بے حد عقیدت رکھتا تھا وہ مشہور صوفی شیخ بدوی سے بیعت تھا۔ اور صوفی خضر کردی کو ہمیشہ اپنے ساتھ رکھتا تھا۔(۱۷)

وسط ایشیا کی ریاستوں میں صوفیاء کا جہاد

صرف مصر وشام ہی نہیں بلکہ استعماری قوتوں کے خلاف صوفیاء کی جدوجہد کی شہادت بلقان قوقاز، روسی ترکستان اور سنجبانگ کی تاریخ سے بھی ملتی ہے۔ داغستان، انگوش اور چیچنیا میں نقشبندی صوفی سلسلے سے وابستہ صوفیاء اوران کے ماننے والوں نے روسی نوآبادیاتی قوتوں کے خلاف جدوجہد کے علم کو صدیوں تک بلند رکھا ہے۔ ان مجاہدین نے چیچنیا میں روسی غاصبوں کے خلاف قربانی وفداکاری کی ایسی تاریخ رقم کی ہے جو قرون اولی کے مسلمانوں کی یاد تازہ کرتی ہے۔ امام منصور، محمد

غازی، حمزہ بیگ اور امام شامل کی قیادت میں نقشبندی بزرگوں سے دو رصدیوں تک اپنی جدو جہد کو جاری رکھا۔امام شامل کی شخصیت تو دیو مالائی کہانیوں کے کردار کی طرح بن گئی۔آج بھی قوقاز کے علاقوں کے لوگ گیتوں میں امام شامل اور ان کی مجاہدانہ کوشش کا ذکر ملتا ہے۔(۱۸)

عثمانی سلاطین بالخصوص سلطان محمد فاتح (متوفی:۱۴۸۱ء) کی تصوف اور صوفیاء سے وابستگی ایک کھلی حقیقت ہے،عثمانی فتوحات کے پیچھے تصوف ایک بڑا محرک تھا،شیخ شمس الدین عاق کی تحریک پر ہی سلطان محمد فاتح نے قسطنطنیہ کی فتح کا ارادہ کیا تھا، یہ ایک قادری بزرگ تھے۔ فتح قسطنطنیہ کا ذکر حدیث شریف میں آیا ہے،(۱۹) جس میں فاتح اور اس کی فوج دونوں کی تعریف کی گئی ہے۔(۲۰)

شمالی افریقہ اور صوفیاء

شمالی افریقہ ابتداء ہی سے تصوف کا قلعہ رہا ہے۔مصر سے لیکر مراکش تک پھیلی ہوئی خانقاہیں رباطیں، زاویئے اور مقامات اولیا اس امر کے گواہ ہیں۔اگر چہ یہ خانقاہیں بنیادی طور پر تزکیہ نفس اور تعمیر باطن کے مراکز تھیں۔لیکن ساتھ ہی ساتھ وہ سماجی زندگی کا محور بھی تھیں۔اہل تصوف کی محبوبیت اور مرجعیت کا سبب صرف ان کا زہد وتقوی ہی نہیں تھا، بلکہ ان کی سماجی خدمات،اسلام کی نشر واشاعت میں ان کا حصہ اور اسلام کے علمی وفکری دفاع میں ان کا کردار ایسے عوامل تھے جنہوں نے مجموعی طور پر صوفی تحریکات کو پورے شمالی افریقہ میں غیر معمولی اہمیت کا حامل بنا دیا تھا۔گزشتہ صدی کے اوائل تک نہ صرف شمالی افریقہ بلکہ پورے براعظم میں تصوف کو اسلام کے مرادف کے طور پر جانا جاتا تھا،اور آج بھی افریقہ کے بہت سے خطوں میں یہی صورتحال قائم ہے۔

جب تاتاریوں کے سامنے سارا عالم سرنگوں تھا تو شمالی افریقہ میں اس سیلاب بلا خیز کے سامنے مزاحمت کی پہلی دیوار قائم کرنے والے مصر کے صوفیاء ہی تھے۔تاتاریوں کو ایک ناقابل تسخیر قوت مانا جاتا تھا،خوارزمی حکومت سے خلافت عباسیہ تک اور عراق سے شام کی ریاستوں تک سبھی ممالک تاتاری طوفان میں خشک پتوں میں تبدیل ہو گئے تھے۔لوگوں نے تاتاریوں کو ناقابل شکست مان لیا تھا حتی کہ عربی زبان میں یہ محاورہ جاری ہو گیا:'' اذاقیل لک: ان التتار انھزموا فلا تصدق.'' یعنی اگر تمھیں تاتاریوں کی شکست کی خبر دی جائے تو اس کی تصدیق مت کرنا۔لیکن دنیا نے دیکھا کہ سلطان ظاہر ببرس نے عین جالوت (۲۱) کے مقام پر امام عزالدین عبدالسلام رحمتہ اللہ علیہ (متوفی ۶۶۲ھ/۱۲۶۴ء) کی روحانی قیادت میں تاتاریوں کو بدترین ہزیمت سے دوچار کیا۔مصری امراء تاتاریوں سے لڑنا نہیں چاہتے تھے لیکن امام عزالدین کے وعظوں اور نصیحتوں نے نہ صرف انہیں دین ووطن کے دفاع کے مقدس فریضے کی ادائیگی کے لئے تیار کیا بلکہ ان کے اندر ایسا جوش وولولہ پیدا کیا جس نے تاتاریوں کے ناقابل شکست ہونے کے وہم کو چکنا چور کردیا۔ یہاں یہ بات قابل ذکر ہے کہ اس معرکے کے وقت امام عز الدین کے عمر اسی سال سے تجاوز کر چکی تھی لیکن اس ضعف اور پیرانہ سالی کے باوجود آپ نے نہ صرف مصری عوام و حکام کو اس

معرکے کے لئے تیار کیا بلکہ بنفس نفیس اس میں شرکت بھی کی۔

امام عزالدین عبدالسلام (متوفی ۶۶۲ھ/۱۲۶۴ء) سلطان الصلحاء ہونے کے ساتھ ساتھ عملی ونظری صوفی تھے۔ان کے متصوفانہ نظریات ان کی تصنیفات میں جا بجا ملتے ہیں۔علاوہ ازیں وہ ایک صاحب نسبت صوفی بھی تھے۔سیوطی کے بقول انہیں شیخ شہاب الدین سہروردی سے اجازت اور خرقہ تصوف حاصل تھا۔(۲۲)

امام عزالدین عبدالسلام نے شاذلی سلسلہ تصوف کے بانی شیخ ابوالحسن شاذلی (متوفی ۶۵۶ھ/ ۱۲۵۸ء) سے بھی روحانی استفاضہ کیا تھا۔خود امام شاذلی شمالی افریقہ کے بزرگ ہیں جو''رھبان فی اللیل''اور''فرسان فی النھار'' کی مثال تھے۔ انہوں نے مصر کے شہر منصورہ میں پیش آمدہ معرکے میں اپنے خلفاء ومریدین کے ساتھ شرکت کی تھی۔یہ معرکہ ۱۲۵۰ء میں لوئس نہم کی زیر قیادت ہونے والے صلیبی حملے کے نتیجے میں برپا ہوا تھا۔(۲۳) عمادالدین حنبلی نے لکھا ہے:''امام شاذلی رضا کارانہ طور پر صبح فجر سے لیکر مغرب تک،سکندریہ میں فوجی چوکیوں پر نگرانی میں مصروف رہتے تھے۔''(۲۴)

ماضی ہی کی طرح جدید استعماری نظام کے خلاف بھی شمالی افریقہ کی صوفی تحریکات وشخصیات نے جہاد ومجاہدہ کی ایک سنہری تاریخ رقم کی ہے۔جدید مصر کی تاریخ میں عُرابی انقلاب ایک سنگ میل کی حیثیت رکھتا ہے۔ نپولین بوناپارٹ کی استعماری حکومت اور نوآبادیاتی نظام کے خلاف برپا ہونے والے اس انقلاب کی قیادت کرنے والے احمد عُرابی پاشا (۱۸۴۱-۱۹۱۱ء) جن کی نام کی نسبت سے اس انقلاب کو''الثورہ العُرابیہ''کے نام سے یاد کیا جاتا ہے،ایک صوفی عالم تھے۔ یہ اوران کے ساتھی رات میں ذکر وعبادت میں مصروف رہتے تھے اور دن میں نپولین کی فوجوں کے ساتھ معرکہ آرائی میں۔ شوقی ابوخلیل نے شیخ عرابی اوران کے ساتھیوں کی فداکاری اور قربانی کا بہت ہی دل آویز تذکرہ کیا ہے۔(۲۵) احمد عرابی کی مجلس قیادت میں شیخ حسن العدوی، شیخ محمد علیش اور ابوعلیان شاذلی جیسے مشہور صوفیاء شامل تھے،عرابی پاشا کے دوسرے تمام رفقاء بھی صوفی طینت وطبیعت کے لوگ تھے۔ (۲۶)

الجبرتی ۱۷۹۸ء میں نپولین کے حملے اوراس کے نتیجے میں پیش آنے والے وقائع واحداث کے چشم دید مصری مورخ الجبرتی نے اس حملے کے خلاف صوفیاء اور خانقاہوں کی مزاحمت ومدافعت کا مفصل ذکر کیا ہے۔انہوں نے خانقاہوں اور زوایا میں ہونے والی جنگی تیاریوں کا تذکرہ بھی کیا ہے۔(۲۷)

صوفیاء کی صفوں میں تنظیم وتجربے کی قلت،فرانسیسی فوجوں کی تربیت اور اسلحہ دونوں میں غیر معمولی برتری اوران سب سے مستزاد غداروں کی مدد سے فرانسیسی نوآبادکاروں کو کامیابی ملی اور مصران کے زیرنگیں آگیا۔لیکن پورے فرانسیسی عہد میں صوفیاء کی مزاحمت اور جدوجہد جاری رہی۔

شیخ شرقاوی کی جرأت

جب نپولین کو جبر واستبداد کے ذریعے اپنے اقتدار کو مستحکم کرنے میں کامیابی نہیں ملی تو اس نے دادودہش کو اپنا ذریعہ

بنایا۔ چنانچہ جبرتی لکھتے ہیں کہ نپولین نے صوفی مشائخ کو اپنی طرف مائل کرنے کے لئے ان کے اعزاز وتکریم کا ایک پروگرام مرتب کیا۔ اور سلسلہ شاذلیہ کے شیخ طریقت شیخ شرقاوی کو بلایا اور انہیں فرانسیسی جھنڈے کے رنگوں سے بنی ہوئی شال اوڑھانا چاہا تو شیخ نے اسے زمین پر پھینک دیا۔ نپولین بے حد غضبناک ہوا اور ترجمان کے ذریعہ سے بولا کہ وہ اس شال کے ذریعے ان کی تکریم کرنا چاہتا ہے۔ یہ شال حکومت اور اس کے ایوانوں میں ان کے قدر وعظمت میں اضافے کا موجب ہوگی۔ تو شیخ شرقاوی نے مجاہدانہ شوکت وجلال کیساتھ جواب دیا وہ حکومت اور اس کے ارکان کی نگاہوں میں عزت پانے کے بدلے میں ربُّ العزت اور عوام کے سامنے بے عزت نہیں ہونا چاہتے ہیں۔ (۲۸)

شیخ مہدی کا قائدانہ کردار

شیخ شرقاوی کے دوسرے صوفی ساتھی شیخ مہدی نے ۳/ مارچ ۱۷۹۹ء میں فرانسیسیوں کے ساتھ ہونے والے معرکہ سنہور میں قائدانہ کردار ادا کیا تھا۔ شیخ مہدی اور ان کے پندرہ ہزار ساتھیوں نے اس معرکے میں جس جانبازی کے ساتھ مغربی در اندازوں کا مقابلہ کیا اس نے کرنل لوپور کے چھکے چھڑائے اور انہیں پسپا ہونا پڑا۔ مصر کے دوسرے صوفی بزرگ جنہوں نے فرانسیسی نو آبادکاروں کا مقابلہ کیا اور قتل وتعذیب کا شکار ہوئے ان کی فہرست بے حد طویل ہے۔ ان میں سرفہرست شیخ محمد سادات، شیخ محمد کریم اور شیخ محمد مکرم وغیرہ شامل ہیں۔ اول الذکر نے قاہرہ کے پہلے انقلاب کی قیادت کی تھی۔ جب کہ شیخ عمر مکرم قاہرہ کے دوسرے انقلاب کے قائد ورہنما تھے۔ وہ ازہر کے فارغ التحصیل، نقیب الاشراف اور اعلی پائے کے صوفی تھے۔ (۲۹)

مصر میں نو آبادیاتی نظام کے خلاف صوفیاء کی جدوجہد کی تاریخ بے حد طویل ہے۔ اس مختصر سے مقالے میں اس کا احاطہ آنا تو کجا اس کی خاطر خواہ تصویر کشی بھی نہیں کی جاسکتی ہے جبرتی کی کتاب: ''التاریخ'' اور ڈاکٹر شوقی ابو خلیل کی تصنیف: ''**الاسلام وحرکات التحرر العربیة**'' جیسی کتابوں کے ذریعہ ہی اس کا کسی قدر اندازہ کیا جاسکتا ہے۔ یہاں پہ صرف ایک تاریخی حقیقت کا ذکر کرنا چاہوں گا۔

سلیمان حلبی کی فداکاری

فرانس کا انسان میوزیم (Museede Homme) عالمی شہرت کا عجائب خانہ ہے جو پیرس کے ایک محل میں قائم ہے۔ اس میوزیم میں ایک جگہ دو انسانی کھوپڑیاں رکھی ہوئی ہیں ایک کھوپڑی کے نیچے لکھا ہے: ''مجرم سلیمان حلبی'' جبکہ دوسری کھوپڑی کے نیچے تحریر ہے: ''عبقری ڈیکارٹ'' سلیمان حلبی کی کھوپڑی عجائب خانہ کے ہر زائر کی توجہ اپنی طرف کھینچتی ہے کہ آخر اسے ڈیکارٹ کے قریب جگہ کیوں ملی؟ اور دونوں میں کیا قدر مشترک ہے۔ شاید دونوں میں ایک ہی چیز مشترک ہے کہ فرانسیسیوں کی نظر میں دونوں کی تاریخ اور اس سے بڑھ کر نفسیاتی اہمیت ہے، یہ الگ بات ہے کہ دونوں کی اہمیت کی جہت ایک نہیں ہے۔ ڈیکارٹ کی کھوپڑی اگر تعظیم واعتزاز کے لئے رکھی گئی ہے تو سلیمان حلبی کی کھوپڑی تحقیر اور جذبہ انتقام کے تسکین کے لئے محفوظ کی گئی ہے۔ دراصل سلیمان حلبی وہ جانباز تھا جس نے مصر میں نپولین کے جانشین جنرل کلیبر کو ۱۸۰۰ء میں قتل کیا تھا۔ فرانسی اپنی

اس شکست اور نفسیاتی خفت کو کم کرنے کے لئے اس نام نہاد گناہ گار سلیمان حلبی اور اسکے عقیدے کے خلاف پچھلے دوسو سال سے یہ گناہ کرتے چلے آرہے ہیں۔اور یہ گناہ اسلام کے ساتھ ساتھ انسانیت کی نظروں میں بھی عظیم جرم ہے۔یہ حریت پسند سلیمان حلبی تصوف کا پروردہ اور مشائخ از ہر سے تعلیم یافتہ تھا۔اور اس نے صرف ۲۴ سال کی عمر میں فدا کاری کی یہ مثال قائم کی تھی۔معاصر دستاویزات کے مطابق شیخ الصوفیاء شیخ محمد سادات کو جنرل کلیبر کی جانب سے جو انسانیت سوز سزائیں دی گئی تھیں۔انہیں کا انتقام لینے کے لئے سلیمان حلبی نے یہ انتہائی قدم اٹھایا تھا۔(۳۰)

برطانوی نوآبادیاتی نظام کے خلاف مہدی سوڈانی (۱۸۴۳-۱۸۸۵ء) کی جدوجہد بھی عالمی شہرت رکھتی ہے۔صاحبِ حلیۃ البشر لکھتے ہیں:

''سن ۹۷ھ (۱۲۹۷ھ) میں سوڈان میں محمد احمد سوڈانی نامی ایک شخص ظاہر ہوئے۔انہوں نے خود کبھی اپنے مہدی ہونے کا دعویٰ نہیں کیا...... وہ اپنی نیکیوں کی وجہ سے مشہور تھے اور ان کا تعلق مشائخ تصوف سے تھا۔ان کے مریدین و متبعین کی بڑی کثرت تھی۔جب سوڈان میں انگریز داخل ہوئے تو انہوں نے ان کا مقابلہ کیا اور ان سے بہت ساری لڑائیاں لڑیں۔ان کا معاملہ عجیب تھا انگریز توپ و تفنگ کے ساتھ ہوتے تھے لیکن وہ اور ان کے رفقاء قدیم اور روایتی ہتھیاروں سے ہی ان کا مقابلہ کرتے تھے۔''(۳۱)

مہدی سوڈانی اور محمد عبداللہ حسن کی جدوجہد

انگریزوں کے خلاف محمد احمد معروف بہ مہدی سوڈانی کی جدوجہد اتنی طویل و شدید تھی کہ ان کی شخصیت میں دیو مالائی عناصر شامل ہو گئے، یہ بھی مشہور کر دیا گیا کہ انہوں نے مہدیت کا دعویٰ کیا ہے،انہیں کی طرح صومال کے صوفی مجاہد شیخ محمد عبد اللہ حسن کے بارے میں بھی زور وشور سے یہ پروپیگنڈا کیا گیا کہ انہوں نے بھی مہدیت کا دعویٰ کیا، شیخ محمد عبداللہ نے ہمیشہ اس بات کی نفی کی اور خود کو صوفی دُرویش قرار دیا۔اس صوفی بزرگ نے انگریز مستعمرین کے خلاف حریت و آزادی کی ایسی مشعل جلائی جس سے صومالیہ کے آزاد ہونے تک حریت پسند روشنی حاصل کرتے رہے۔بعض حضرات کا خیال ہے کہ محمد احمد سوڈانی اور شیخ محمد عبداللہ صومالی کے خلاف دعویٰ مہدیت کا پروپیگنڈا خود انگریزوں کا پیدا کردہ مسئلہ تھا۔اور یہ بات بعید از قیاس نہیں ہے کہ یہ افواہیں انگریز اور ان کے کاسہ لیسوں کی شاطرانہ چالوں کا نتیجہ ہوں۔اور اس میدان میں انگریزوں کی مہارت معروف ہے۔

صومال میں دراندازی کرنے والے صرف انگریز نہیں تھے بلکہ اٹلی اور اتھوپیا کے لوگ بھی ان کے شریک کار تھے لیکن شیخ محمد عبداللہ حسن بیس سالوں تک ان نوآبادکاروں کے خلاف سینہ سپر رہے اور متعدد بار انہیں ہزیمتوں سے بھی دوچار کیا۔ڈاکٹر عبداللہ ابراہیم عبدالرزاق نے اس صومالی صوفی تحریک اور اس کی جدوجہد کا مفصل طور پر تعارف کرایا ہے۔(۳۲)

مغرب عربی میں صوفی تحریکات کی جدوجہد

شمالی افریقہ کے مشرقی گوشے سے جب ہم اس کے مغربی گوشے کی طرف رُخ کرتے ہیں تو ہمیں قدم قدم پر صوفی

تحریکات کی جدوجہد کے آثار ملتے ہیں ساتھ ہی ساتھ ہر ایک گام پر نوآبادیاتی نظام کے ظلم وستم کے نشان بھی دستیاب ہوتے ہیں۔عرب اس خطے کو مغرب عربی کے نام سے جانتے ہیں اور اس میں لیبیا، تیونس، الجزائر، مراکش اور موریطانیہ پانچ ملک شامل ہیں۔ یہ پورا خطہ زمانہ قدیم سے تصوف کے رنگ میں رنگا ہوا تھا۔تصوف ہمیشہ سے یہاں کی آب وہوا اور مٹی میں بسا ہوا تھا۔ یہاں صوفی زاویے اور رباطیں وہ محور تھیں جن کے چہار طرف سماجی زندگی کی چکی گھومتی تھی۔ یہ تعلیم وتربیت کا مرکز تھیں، رشد وہدایت کا منبع تھیں، عوامی تنازعات میں عدالت کا کام انجام دیتی تھیں، سماج کی وحدت واتفاق کا ذریعہ تھیں۔ان خانقاہوں کے شیوخ حکمرانوں اور امراء تک لوگوں کی سفارشات بھی کرتے تھے اور ان حکمرانوں کو انہیں قبول بھی کرنا پڑتا تھا کبھی خوشی خوشی اور کبھی مجبوراً، ان خانقاہوں میں یتیم خانے اور بیوہ خانے بھی چلتے تھے۔اور مصائب وآفات کے وقت یہ خانقاہیں مادی اور معنوی امداد کے لئے بھی آگے آتی تھیں۔مختصر یہ کہ صوفی نظام مغرب عربی کی سماجی زندگی کے ریشے ریشے میں پیوست تھا۔یہی وجہ ہے کہ جب مغربی نوآبادیات کے خلاف صوفیاء اور صوفی تحریکات نے اپنی جدوجہد شروع کی تو پورا سماج ان کے ساتھ ہولیا۔

لیبیا کی آزادی میں عمر مختار سنوسی کا حصہ

لیبیا کا نام آتے ہی عمر مختار کا نام زبانوں پر آجاتا ہے۔تعلیم کی غرض سے عملی طور پر لیبیا پہنچنے سے پہلے راقم السطور بھی اس غلط فہمی کا شکار تھا عمر مختار کوئی شدت پسند یا پھر کوئی کامریڈ قسم کے مسلمان رہے ہوں گے۔لیکن بعد میں معلوم ہوا کہ وہ لیبیا کے ایک بڑے سلسلہ تصوف یعنی سنوسی سلسلے سے وابستہ صوفی تھے اور خود بھی مشائخ سلسلہ کی طرف سے ماذون ومجاز تھے۔اور اس بڑی سنوسی تحریک آزادی کا حصہ تھے جس کا آغاز سیدی احمد شریف سنوسی نے کیا تھا۔اس سلسلے کی بنیاد شیخ محمد بن علی سنوسی کے ہاتھوں پڑی تھی اور اس کا شروع ہی سے یہ امتیاز تھا کہ اس سلسلے کی خانقاہوں میں ذکر وفکر کے ساتھ ساتھ آلات حرب کے استعمال کی تربیت اور تعلیم بھی دی جاتی تھی۔ یہی وجہ ہے کہ ۱۹۱۱ء میں جب اٹلی کے آمر مسولینی نے لیبیا پر حملہ کیا تو نوآبادیاتی نظام کے خلاف جدوجہد کرنے والی صوفی تحریکوں میں سلسلہ سنوسیہ سب سے نمایاں ہوکر سامنے آیا کیونکہ اس سلسلے کے نتائج و وابستگان ایمانی حرارت کے ساتھ ساتھ جنگی تربیت سے بھی آراستہ تھے۔مورخین کا اتفاق ہے کہ اس سلسلے نے لیبیا سے جہل و توہم کو دور کرنے اور علم وعمل کی نشر واشاعت میں زبردست کردار ادا کیا ہے۔اس سلسلے کے بانی لیبائی تحریک آزادی کے قائد اعلی سیدی احمد سنوی کے دادا تھے۔شیخ احمد سنوسی اور ان کے ساتھیوں نے اپنی سرفروشی سے قرون اولی کے مجاہدین کے یاد تازہ کردی تھی۔شیخ احمد شریف تصوف اور جہاد کی جامعیت کا اعلیٰ نمونہ تھے۔۱۹۱۱ء میں جب اٹلی نے حملہ کر کے لیبیا کو اپنی نوآبادیات میں شامل کرنے کی کوشش کی تو صوفی تحریکات بالخصوص سلسلہ سنوسیہ کے بزرگ میدانِ کارزار میں اتر آئے۔اطالویوں نے اعلان کیا کہ وہ طرابلس اور برقہ پر پندرہ دن میں قبضہ کرلیں گے۔انگریز جرنلوں نے اسے اطالویوں کی حربی پختگی قرار دیا اور یہ خیال ظاہر کیا کہ اس معرکے کو سر کرنے میں انہیں کم از کم تین ماہ کا وقت لگے گا۔لیکن سلسلہ سنوسیہ کی بے مثال شجاعت ومزاحمت نے انگریز جرنلوں کے اندازوں کو بھی غلط ثابت کردیا اور اطالویوں کو ان دونوں شہروں پر قبضہ کرنے میں پورے پندرہ سال لگ

گئے۔اوراس کے بعدبھی آزاری کی جدوجہد کا سلسلہ رکانہیں بلکہ۱۹۵۹ءمیں لیبیا کی آزادی تک کسی نہ کسی شکل میں جاری رہا۔

دراصل سلسلہ سنوسیہ میں مزاحمت کی یہ روح سلسلہ شاذلیہ سے آئی جو اس سلسلے کی اصل ہے۔امام ابوالحسن شاذلی کی جہادی مساعی کا ذکر گذشتہ صفحات میں ہو چکا ہے۔سلسلہ سنوسیہ کے صوفیاء کی شجاعت اور بے مثال جدوجہد کی بازگشت چہاردانگ عالم میں سنائی دے رہی تھی۔ ہندوستان کی صحافت اور ہندوستانی شعراء کے کلام میں بھی اس کا چرچا تھا۔علامہ اقبال نے شہدائے طرابلس کے لہو کو ایسی جنس نایاب قرار دیا ہے جو جنت میں بھی دستیاب نہیں ہے۔(۳۳) شیخ عمر مختار کو'اسد الصحراء' کے نام سے یاد کیا جاتا ہے وہ اطالوی فوجوں کے لئے خوف ودہشت کی علامت بن گئے تھے۔انہوں نے دو دہائیوں تک اطالوی جرنلوں کی نیندیں اڑا رکھی تھیں۔

الجزائر کی آزادی اور صوفی تحریکات

الجزائر میں استعماری قوتوں کے ظلم وستم کی داستاں سب سے زیادہ خونچکاں ہے۔چونکہ فرانس کا ارادہ الجزائر کو نہ صرف اپنی نوآبادیات کا حصہ بنانے کا تھا بلکہ اسے ہمیشہ کے لئے فرانس میں جذب کر لینے کا تھا۔فرانسیسی توسیع پسندوں کا دعوی بھی یہی تھا کہ الجزائر فرانس کی سرزمین کا ہی ایک حصہ ہے جسے سمندر کے ذریعے اس سے الگ کر دیا ہے۔اس نقطہ نظر کے بموجب فرانس نے الجزائر میں صرف مال ودولت بٹورنے پر اکتفا نہیں کیا تھا بلکہ اس ملک کی پہچان اوراس کے تشخص کو مٹا دینے کا ارادہ بھی کیا تھا، یہ صرف معاشی واقتصادی استعمار نہیں تھا جیسا کہ انگریز اور دوسرے مستعمرین نے مصر سے ملائیشیا تک کیا، بلکہ فرانس نے الجزائر کے فکری، تہذیبی اور ثقافتی استعمار کی کوشش کی جس کے لئے غیر معمولی قوت اور ظلم وستم کا استعمال کیا گیا، دینی وقومی تشخص کی حفاظت کے لئے الجزائری بھی سربکف ہوگئے کیونکہ یہ تشخص اقوام وملل کو مالی وسائل سے زیادہ عزیز ہوتا ہے، فرانسیسی نوآبادیاتی نظام نے اپنے اس مقصد کی تکمیل کے لئے مسجدوں کو چرچوں میں تبدیل کر دیا،عربی زبان کی جگہ فرانسیسی کو مدارس میں داخل کر دیا یہاں تک کہ عربی لباس کے استعمال پر پابندی لگا دی۔لیکن شاید فرانسیسی نوآبادکاروں کو الجزائر میں تصوف کے اثر اوراس کی گرفت کا صحیح اندازہ نہیں تھا، وہاں کی صوفی تحریکات نوآبادکاروں کے خلاف صف بستہ ہوگئیں اور صوفی مجاہدوں نے انسانی تاریخ میں جدوجہد کی ایک عظیم داستان تحریر کی۔

صوفیاء کی جدوجہد اور فرانسیوں کا اعتراف

الجزائر کی جدوجہد آزادی میں جن صوفی تحریکات اور سلسلوں نے حصہ لیا ان میں سلسلہ قادریہ، تیجانیہ، رحمانیہ، درقاویہ، سنوسیہ اور طیبیہ وغیرہ نمایاں سلسلے ہیں۔فرانسیسی مورخ مارسیل ایمیری لکھتا ہے:

> ''انیسویں صدی میں الجزائر میں ہونے والے بیشتر انقلاب کے پس پشت صوفی سلسلے تھے۔امیر عبد القادر بھی انہیں میں سے ایک سلسلہ قادریہ کے شیخ تھے۔'' (۳۴)

ایک دوسرا فوجی اپر دینو ۱۸۴۵ء میں شائع اپنی کتاب ''الاخوان'' میں لکھتا ہے:

''نوآبادیاتی نظام کے خلاف سب سے اہم کردار صوفی تحریکات کا ہوتا ہے۔''

۱۸۴۵ء میں ہونے والے ظہرہ کے انقلاب کے بارے کیپٹن ریچرڈ کا بیان ہے کہ صوفیوں نے یہ ہنگامہ برپا کیا تھا۔کیپٹن ریچرڈ کو اس انقلاب کو کچلنے کے لئے متعین کیا گیا تھا۔فرانسیسوں نے اس انقلاب کو''صوفی سلسلوں کی شورش'' کا نام دیا تھا کیونکہ اس میں قادری، رحمانی اور طیبی کئی سلسلوں کے مشائخ شریک تھے۔

۱۹۶۴ء میں الجزائر کے فرانسیسی انسپکٹر جنرل کے آفس کی ایک رپورٹ کے مطابق حکومت کے خلاف شورش برپا کرنے میں صوفی سلسلہ''درقاویہ'' بے حد سرگرم ہے۔رپورٹ کے الفاظ میں ہے:

''درقاویہ سلسلے کے صوفی ہمارے سخت ترین دشمن ہیں۔کیونکہ ان کا مقصد سیاسی ہے۔وہ لوگ از سرنو اسلامی مملکت قائم کرنا چاہتے ہیں اور ہمیں یہاں سے بے دخل کرنا چاہتے ہیں۔یہ صوفی سلسلہ جنوب میں زیادہ پھیلا ہوا ہے۔''(۳۵)

۱۸۶۰ء میں جنرل سویز کی قیادت میں فرانسیسی فوجوں نے تیجانی سلسلے کی''بغاوت'' کو کچلنے کے لئے شہر عین ماضی پر لشکر کشی کی یہ شہر شیخ احمد عمار کا شہر تھا جو تیجانی بغاوت کی قیادت کر رہے تھے اور ایک خوں ریز لڑائی کے بعد فرانسیسی فوجیں شیخ احمد کو گرفتار کرنے میں کامیاب ہوئیں۔اور ایک عرصے تک حکومت نے انہیں الجزائر اور فرانس میں قید رکھا کیونکہ ان کے اثر ونفوذ کے پیش نظر فرانسیسی حکومت نہ انہیں سزائے موت دینا چاہتی تھی اور نہ انہیں آزاد کرنے کا خطرہ مول لے سکتی تھی۔ بعد میں بغاوت کی کمان شیخ احمد عمار کے بھائی شریف محمد بشیر نے سنبھالی حکومت نے انہیں بھی گرفتار کرلیا۔تصوف اور جدوجہد کی یہ مشترکہ میراث شریف خاندان کی اگلی نسلوں کو منتقل ہوئی۔ چنانچہ شریف بشیر کے بیٹے شریف محمود اور ان کے بعد پوتے شریف ابن عمر نے نوآبادیاتی نظام کے خلاف تیجانی سلسلے کی جدوجہد کو جاری رکھا۔

سلسلہ رحمانیہ کی جہادی خدمات

نوآبادیاتی نظام کے خلاف سلسلہ رحمانیہ کی جدوجہد بھی آب زر سے لکھی جانے کے قابل ہے۔اس سلسلے نے استعماری فوجوں کے الجزائر میں داخلے کے ساتھ بغاوت وانقلاب کے جس علم کو بلند کیا وہ الجزائر کی آزادی تک بلند رہا۔اس سلسلے کی اہم بغاوتوں میں الحاج عمر کی بغاوت جو ۲ رستمبر ۱۸۵۶ء میں ہوئی۔شیخ ابن جاراتہ کی بغاوت جس کے شعلے ۳۰ رمئی ۱۸۷۹ء میں بلند ہوئے اور شیخ ہاشمی بن علی دردور کی بغاوت الجزائر کی تاریخ جنگ آزادی میں اہم مقام کی حامل ہیں۔

اس سلسلے کی مزاحمت وجدوجہد کی سب سے نمایاں بات یہ ہے کہ مردوں کے ساتھ ساتھ خواتین نے بھی اس میں بڑھ چڑھ کر حصہ لیا۔جن میں فاطمہ نسومر کی بغاوت اور جدوجہد سب سے زیادہ قابل ذکر ہے۔فرانسیسی جنرل روندون اور جنرل میک موہن سے ہونے والی کئی لڑائیوں میں انہوں نے حصہ لیا بلکہ بعض معرکوں کی قیادت بھی کی۔ایک معرکے میں ان دونوں جنرلوں کے ساتھ ساتھ آغا جودی نام کا ایک الجزائری خائن بھی تھا معرکے میں فاطمہ نسومر نے اس غدار کو اپنے ہاتھوں سے قتل کیا اور اپنی جان پر کھیل کر اپنے ساتھی قائد اور الجزائر کی جنگ آزادی کے ایک عظیم مجاہد شریف محمد بن عبداللہ بوبغلہ کی جان بھی

بچائی۔لالہ فاطمہ کے ساتھ ان معرکوں میں مردوں کے ساتھ ساتھ خواتین کی بھی بڑی تعداد شریک ہوتی تھی۔آیت تسورغ کی لڑائی میں فاطمہ نسومر گرفتار کی گئیں اور انہیں جنوب کی ایک خانقاہ میں نظر بند کر دیا گیا جہاں وہ سات سال مقیم رہیں اور ۱۸۶۲ء میں محض ۳۰ سال کی عمر میں ان کا انتقال ہوا۔(۳۶)

امیر عبدالقادر جزائری کی بہادری

الجزائر میں فرانسیسی نوآبادکاروں کے خلاف جدوجہد کی تاریخ کا سب سے سنہرا باب امیر عبدالقادر جزائری نے تحریر کیا۔ ان کے والد شیخ محی الدین معروف قادری بزرگ اور شیخ طریقت تھے۔جب ۱۸۳۰ء میں فرانس نے الجزائر پر حملہ کیا تھا۔تو تمام حریت پسند شیخ محی الدین کی قیادت میں جمع ہوگئے جن میں سرفہرست صوفی سلاسل کے مشائخ تھے۔اور اس جماعت نے الجزائر کے ایک بڑے حصے پر قبضہ کرلیا جب لوگوں نے شیخ محی الدین کو باضابطہ طور پر اپنا امیر بنانا چاہا تو انہوں نے اپنی کبرسنی اور ضعیفی کا حوالہ دیکر معذرت کرلی تو لوگوں نے ان کے جواں سال صاحبزادے یعنی امیر عبدالقادر کو اپنا امیر منتخب کرلیا۔اور یہ انتخاب ۲۱رنومبر ۱۸۳۲ء کو عمل میں آیا۔امیر عبدالقادر نے سترہ سال تک فرانسیسیوں سے مقابلہ کیا اور اپنی بہادری اور حکمت عملی سے بڑے بڑے فرانسیسی جرنلوں کو ششدر کردیا، جنرل بیگو کو متعدد معرکوں میں پیچھے ہٹنے پر مجبور کیا تو کئی بار مذاکرات کی میز تک انہیں لانے میں کامیاب ہوئے۔لیکن طویل لڑائی اور جنگی رسد کی کمی نے اس صوفی مجاہد کو آخرش ہتھیار ڈالنے پر مجبور کردیا۔انہوں نے اپنی بقیہ عمر دمشق میں جلاوطنی میں گزاری جہاں ان کا وقت مجاہدۂ نفس، تصنیف وتالیف، لوگوں کی تزکیہ وتعلیم اور بزرگان خدا کی خدمت میں گزرتا تھا۔اس طرح اس عظیم صوفی نے اپنی پوری عمر جہاد اور مجاہدے میں گزاردی اور انتقال کے بعد حسب وصیت شیخ اکبر محی الدین ابن عربی کے پہلو میں مدفون ہوئے۔(۳۷)

ان کی زندگی کا ایک انسانی پہلو اس وقت دیکھنے میں آیا جب دمشق میں ایک زبردست فرقہ وارانہ فساد کے وقت انہوں نے اپنے اثر ونفوذ کا استعمال کر کے ہزاروں عیسائیوں کی جان بچائی۔روس، انگلستان اور فرانس نے سرکاری طور پر ان کی اس انسانی خدمت کا اعتراف کیا۔(۳۸)

امیر عبدالقادر علم تصوف میں بہت بلند مقام پر فائز تھے۔فن تصوف میں ان کی کتاب ''المواقف'' اس فن میں ان کے مقام ومرتبے کی گواہ ہے۔(۳۹) وہ صرف نظری ہی نہیں علمی عملی صوفی تھے۔

لوتھروپ سٹوڈرڈ لکھتے ہیں:

''وکان المرحوم الأمیر عبد القادر متضلعا فی العلم و الادب، سامی الفکر راسخ القدم فی التصوف لا یکتفی به نظر ا حتی یمارسه عملاً و لا یحن الیه شوقا حتی یعرفه ذوقا .'' (۴۰)

یعنی مرحوم عبدالقادر الجزائری علم وادب میں ماہر تھے۔بلند فکر تھے اور تصوف میں راسخ القدم تھے۔تصوف سے صرف علمی طور پر واقف نہیں تھے بلکہ اسے عملاً برتتے بھی تھے۔انہیں صرف تصوف کا شوق ہی نہیں تھا بلکہ وہ ایک باذوق صوفی بھی ہے۔

مراکش میں تحریک مزاحمت اورصوفیاء

مراکش میں بھی صوفی شخصیات وتحریکات نے فرانسیسی اوراسپینی نوآبادیاتی نظام کے خلاف مزاحمت وجدوجہد کی طویل تاریخ رقم کی ہے۔سلسلہ تیجانیہ نے مراکش موریتانیہ اورسینیگال وغیرہ میں درانداز وں کا ڈٹ کر مقابلہ کیا تھا۔مراکش و موریتانیا میں نوآبادیاتی طاقتوں کے خلاف جدوجہد کرنے والے صوفیاء کی تعداد بھی کافی ہے جن میں سرفہرست شیخ عبدالکریم خطابی (۱۸۸۲-۱۹۶۳ء) کا نام آتا ہے۔اس صوفی مجاہد نے اسپینی اورفرانسیسی افواج کوکئی بارشکست دی۔ان کے مقابلے میں اسپینی فوجوں کوانوال کی لڑائی میں زبردست ہزیمت کا سامنا کرنا پڑااس فتح کے بعدایک طرف توان کی شہرت پوری دنیا میں پھیل گئی۔دوسری طرف ان کی بڑھتی ہوئی قوت سے خوف زدہ ہوکرفرانسیسیوں اوراسپینیوں نے ہاتھ ملالیا۔شیخ خطابی اوران کے رفقاءان دونوں ملکوں کی مشترکہ فوج سے بہت دنوں تک مقابلہ جاری نہ رکھ سکے۔اورشیخ نے مصرمیں آکر پناہ لے لی اور وہیں ان کا انتقال ہوا۔اس ضمن میں مراکش میں دوسرااہم نام شیخ محمد بن عبدالکریم کتانی کا ہے۔جوسلسلہ کتانیہ کے بانی تھے۔ اس صوفی بزرگ کی بے مثال جدوجہد نے مراکش کی آزادی کی راہ ہموارکی۔فرانسیسیوں کے ہاتھوں آپ کی شہادت ہوئی لیکن آپ نے اپنے خون سے مزاحمت کی جوشمع روشن کی تھی اس کی روشنی میں اہل مراکش آزادی کی صبح تک پہنچے۔(۴۱)

نوآبادیاتی نظام کے خلاف صوفیاء کی جدوجہد کے اس مختصر سے جائزے کے بعد یہ بات پورے یقین واعتماد سے کہی جاسکتی ہے،صوفیاء ہمیشہ ''رھبان اللیل و فرسان النھار''رہے ہیں۔

خلاصہ ءکلام

۱۔تصوف امن وشانتی کا داعی تھا اور ہے مگر جب بھی طاغوتی طاقتوں کی طرف سے مسلمانوں کومحکوم بنانے اوران کے علاقوں پرتسلط جمانے کی کوشش کی تو صوفیاء نے مزاحمت کا پرچم بلند کیا، یہ سلسلہ حضرت عبداللہ بن مبارک سے شروع ہوکر حضرت ابراہیم بن ادھم، شیخ شفیق بلخی، شیخ اکبرمحی الدین ابن عربی اورامام غزالی سے ہوتا ہوا شیخ عبدالقادر جیلانی تک پہنچتا ہے۔سلطان صلاح الدین ایوبی آپ ہی کا تربیت یافتہ تھا۔

۲۔امام شامل اوردیگرنقشبندی مشائخ نے روسی غاسبوں کے خلاف جرأت، وبہادری اورفداکاری کی تاریخ رقم کی،

۳۔شمالی افریقہ میں مصر سے مراکش تک پھیلی خانقاہوں نے آزادی کی جدوجہد کوخون جگر سے سینچا،صوفیاء سے عقیدت رکھنے والے سلطان ظاہر ببرس نے تاتاریوں کوپہلی مرتبہ شکست سے آشنا کیااوراس فتح میں سلطان الصلحاء امام غزالی عبدالسلام کی طرف سے ہمت افزائی اورآپ کے مواعظ کابہت کردارتھا۔

۴۔مصرپرنپولین کے حملے کے بعدمصرکی آزادی کے لئے چلنے والی تحریک میں مصری خانقاہوں نے بھرپورحصہ لیا،ان صوفیاء میں شیخ شرکاوی، شیخ مہدی، سلیمان حلبی اورشیخ عمرمکرم کے نام نمایاں ہیں۔

۵۔لیبیا کی آزادی میں شیخ عمر مختار سنوسی نے اہم کردار ادا کیا جو اس سنوسی تحریک آزادی کا تسلسل تھا جس کی بنیاد شیخ احمد سنوسی اور شیخ محمد سنوسی نے رکھی تھی۔ان حضرات نے اٹلی کو شکست سے دوچار کیا۔

۶۔الجزائر پر فرانس کے تسلط کے بعد صوفی تحریکات کے منظم جدوجہد کی،خود فرانسیسیوں نے صوفیاء کی مزاحمت میں قوت کا اعتراف کیا،اس تحریک میں خواتین نے بھی جرأتمندانہ کردار ادا کیا،امیر عبدالقادر الجزائری کا نام جدوجہد کی اس تحریک کا نمایاں نام ہے۔

۷۔مراکش میں فرانسیسی اور سپین نوآبادیاتی نظام کے خلاف جدوجہد میں صوفیاء نے دونوں ملکوں کی فوج سے جہاد کیا، اس حوالے سے شیخ عبدالکریم اور ان کے بیٹے محمد بن عبدالکریم کا کردار نمایاں ہے۔

نوآبادیاتی نظام کے خلاف اہل تصوف ہی نے اصل جدوجہد کی ہے اور وہی قافلہ حریت کے سرخیل رہے ہیں۔اس سرسری مطالعے سے یہ حقیقت بھی واضح ہے کہ تصوف پر بے عملی کا الزام سراسر بے بنیاد ہے البتہ اہل تصوف نے کسی بھی حال میں انسانی نقطہ نظر سے غافل نہیں ہوئے۔بے گناہوں کے خون سے انہوں نے ہمیشہ اجتناب کیا اور جہاد وفساد میں خط فاصل قائم رکھا۔

☆☆☆☆☆☆☆

﴿حوالہ جات وحواشی﴾

(1)T.W. Arnold,(1990) The Preaching of Islam, Delhi low printed bublication II ed, p265

(۲)۔ہجویری،علی بن عثمان، (۲۰۱۰م)۔ کشف المحجوب ،ترجمہ اردو فضل الدین گوہر، لاہور،ضیاء القرآن پبلی کیشنز، ص:۳۰

(۳)۔ابن جوزی، جمال الدین عبدالرحمن ، صفة الصفوة، (۱۹۸۵ء). تحقیق محمود فاخوری، بیروت، دار المعارف، وما بعده

(۴). البغدادی، احمد بن علی بن ثابت الخطیب،(س.ن). تاریخ بغداد، دمشق دار الفکر، ج:۱۰،ص:۱۵۴

(۵). ابن کثیر، اسماعیل بن عمر، (۱۹۶۶ء). البدایه و النهایه، بیروت ، دار المعارف ج:۱۰ ص:۴۴

(۶).(ا)زرکلی، خیر الدین،.(۱۸۸۶م). سیر اعلام النبلا ، بیروت، مؤسسة الرساله

(ب) و:الکتبی، محمد بن شاکر،(س.ن). فوات الوفیات ، تحقیق: احسان عباس، بیروت دارصادر، ج:۲ص: ۲۶۷

(۷)۔ أحمد امین،(۱۹۶۶ء). ظهر الاسلام ، قاهره ، نهضه مصریه،ج:۴،ص:۲۲۲

(۸)۔ الکیلانی، ماجد عرسان، الدکتور، (۱۹۹۶ء)۔ھکذا ظھر جیل صلاح الدین و ھکذا عادت القدس، ورجینیا (امریکہ) انٹرنیشنل انسٹیٹیوٹ فار اسلامک تھاٹس ص:۱۲۳

(۹)۔مرجع سابق

(۱۰)۔مرجع سابق

(۱۱)۔نظامی، خلیق احمد، پروفیسر، (۱۹۸۳ء)۔تاریخ مشائخ چشت، کراچی: احمد برادرم پرنٹرس، ج:۱، ص:۱۴۴۔۱۵۶

(۱۲)۔مرجع سابق

(۱۳)۔ابن خلدون، محمد بن عبدالرحمٰن، (س۔ن)۔تاریخ ابن خلدون (العبرانی دیوان المبتد و الخبر) بیروت، الموسسه العلمیة للمطبوعات، الطبع، ج:۶: ص: ۲۲۶

(۱۴). ابن خلکان، أحمد بن محمد بن أبی بکر، (س.ن). وفیات الاعیان، بیروت، ج:۵، ص:۱۸۳

(۱۵).البیر شاندور، "Alber Shandor" (۱۹۸۸م). صلاح الدین البطل الانقی فی الاسلام، ترجمه إلی العربیة سعید ابو الحسن، دمشق، دار طلاس، ص:۱۱۷

(۱۶). الأصفهانی، عماد الدین الکاتب، (دون سنة الطبع). الفتح القسی فی الفتح القدسی، تحقیق: محمد محمود، قاهره: الموسسه العالمیه للتالیف، ص:۱۴۵

(۱۷)۔خیر الدین زرکلی، (دون سنة الطبع). الاعلام، بیروت، دار العلم للملایین، ج: ۱، ص:۱۷۵

(۱۸)۔دیکھئے: ویکی پیڈیا (عربی) تحت امام شامل

(۱۹)۔ امام احمد بن حنبل نے اپنے مسند میں روایت کیا ہے۔دیکھئے حدیث رقم:۱۸۱۸۹

(۲۰)۔سیوطی، جلال الدین عبدالرحمٰن، (س۔ن)۔حسن المحاضره فی اخبار مصر و القاھره، قاہرہ، عیسی بابی حلبی، ج:۱، ص:۳۱۵

(۲۱)۔عبدالحلیم محمود، ڈاکٹر، (۱۹۵۶ء)۔ابو الحسن الشاذلی، الصوفی المجاھد، قاہرہ، سلسلہ مشاہیر عرب، ص:۶۰ ومابعدہ

(۲۲)۔الحنبلی، عبد الحی بن أحمد بن محمد (۱۹۸۹م). شذرات الذھب فی اخبار من ذھب، ج:۵، ص: ۲۷۹

(۲۳)۔ شوقی ابو الخلیل، (۱۹۷۶ء)۔الاسلام و حرکات التحرر العربیه (اسلام اور آزادی کی عربی تحریکات)، دمشق دار الرشید، ص:۶۰

(۲۴). شوقی ابو خلیل، دکتور، الاسلام و حرکات التحرر العربیه، ص: ۴۳-۴۶

(۲۵)۔جبرتی، عبدالرحمٰن بن حسن (۱۹۶۵ء)۔کتاب التاریخ، قاہرہ، ص:۱۱۵

یہ کتاب مصر میں فرانسیسی نوآبادیاتی نظام کے خلاف اہل تصوف کے جدوجہد کی ایک معاصر دستاویز ہے مصنف نے بیشتر واقعات کو

اپنی آنکھوں سے دیکھا تھا-اس لحاظ سے یہ ایک بےحد اہم اور وقیع کتاب ہے۔

(۲۶)۔نفس مرجع

(۲۷).(أ) زركلى،الاعلام، ج:۵،: ۲۲۹، (ب) عبد الرزاق ببطار، (۱۹۸۵ء).حليه البشر فى تاريخ القرن الثالث عشر، تحقيق محمد بهجه بيطار، بيروت، الدار العلميه، ج: ا،ص: ۱۰۹

(۲۸)۔ شوقى ابو خليل،(۱۹۷۶م).الإسلام وحركات التحرر العربية،دمشق، دارالرشيد،ص:۲۳

(۲۹)۔عبدالرزاق بطار، حلیہ البشر،ج:۲،ص:۸۰۱

(۳۰)۔عبد الله عبد الرزاق ابراهيم، (۱۹۸۹ء).المسلمون و الاستعمار الاوربى لافريقيا (مسلمان اور براعظم افریقہ میں یوروپین استعمار) کویت : سلسلة عالم المعرفة، نمبر: ۱۳۹، ص: ۲۲۳ و ما بعده

(۳۱)۔ محمد اقبال،ڈاکٹر(۱۹۹۲ء)۔کلیات اقبال، دہلی دعوت آفسٹ پرنٹرز،ص:۱۶۲

بانگ درا کی ایک نظم ''حضور رسالت مآب میں'' لکھتے ہیں کہ جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے عالم خیال کی ملاقات میں مجھ سے پوچھا کہ میرے لئے تحفہ کیا لائے ہو؟ تو میں نے عرض کیا:

حضور دہر میں آسودگی نہیں ملتی   تلاش جس کی ہے وہ زندگی نہیں ملتی
ہزار لالہ و گل میں ریاض ہستی میں   وفا کی جس میں ہو بو وہ کلی نہیں ملتی
میں نذر کرنے کو اک آبگینہ لایا ہوں   جو چیز اس میں ہے جنت میں بھی نہیں ملتی
جھلکتی ہے تیری امت کی آبرو اس میں   طرابلس کے شہیدوں کا ہے لہو اس میں

(۳۲)۔مقالہ ڈاکٹر عبدالمنعم قاسمی مراکش،دیکھئے: www.djelfa.info

(۳۳)۔ایضاً

(۳۴)۔ایضاً

(۳۵)۔اہل تصوف کی دینی جدوجہد،علمی مقالہ: سید ابوالحسن علی ندوی۔بحوالہ: تصوف کیا ہے،(۱۹۸۱ء)(مرتب منظور نعمانی) لکھنؤ کتب خانہ الفرقان،ص:۱۲۰،ومابعدہ

(۳۶)۔ایضاً ص:۱۲۰،ومابعدہ

(۳۷)۔دیکھئے www.etmoureclion.com

(۳۸)۔ عبد القادر الجزائرى،(۱۳۴۴ھ) المواقف،القاهرة، مصر، مطبعة الشباب

(۳۹). لوثروب ستودارد،(۱۹۷۱ء). حاضر العالم الاسلامى، ترجمه الى العربية: ،شكيب ارسلان، بيروت، دار الفكر

(۴۰). ویکی پیڈیا(عربی)تحت:عبدالکریم خطابی۔

(۴۱). الکتانی، محمد باقر، (۲۰۰۵م).اشرف الامانی ترجمة الشیخ سیدی محمد الکتانی، بیروت، دار ابن حزم، ص: ۴۳۰

﴿مصادرومراجع﴾

(1)T.W. Arnold,(1990) The Preaching of Islam, Delhi low printed (Reprinted) bublication II ed

(۲). أحمد امین،(۱۹۶۶ء).ظهر الاسلام ، قاهره ، نهضه مصریه

(۳). الأصفهانی، عماد الدین الکاتب،(۱۹۶۵م).الفتح القسی فی الفتح القدسی ، تحقیق : محمد محمود، قاهره : الموسسه العالمیه للتالیف

(۴). البغدادی، احمد بن علی بن ثابت الخطیب،(س.ن). تاریخ بغداد، دمشق دار الفکر

(۵). ابن خلکان، احمد بن محمد بن أبی بکر،(س.ن).وفیات الاعیان، بیروت،

(۶). ابن خلدون،محمد بن عبدالرحمٰن،(س-ن)-تاریخ ابن خلدون (العبرانی دیوان المبتد و الخبر) بیروت، الموسسه العلمیة للمطبوعات

(۷).الدمشقی، ابن کثیر اسماعیل بن عمر، (۱۹۶۶ء). البدایه و النهایه، بیروت ، دار المعارف

(۸). الحنبلی،عبد الحی بن أحمد بن محمد (۱۹۸۹م).شذرات الذهب فی اخبار من ذهب

(۹).الذهبی، شمس الدین أحمد بن عثمان،(۱۸۸۶م). سیر اعلام النبلا، بیروت، مؤسسة الرساله،

(۱۰). زرکلی، خیر الدین(دون سنة الطبع).الاعلام ، بیروت، دار العلم للملایین

(۱۱). سیوطی، عبد الرحمن بن الکمال، جلال الدین (س.ن) حسن المحاضره فی اخبار مصر و القاهره، قاهره، عیسی بابی حلبی

(۱۳).شوقی ابو الخلیل، (۱۹۷۶ء)الاسلام و حرکات التحرر العربیه(اسلام اور آزادی کی عربی تحریکات)، دمشق دار الرشید

(۱۴).البیرشاندور، صلاح الدین البطل (۱۹۸۸م).الانقی للاسلام، ترجمه إلی العربیة سعید ابو الحسن، دمشق دار طلاس

(۱۵). ابن الجوزی، عبد الرحمن بن علی،(۱۹۸۵ء). صفة الصفوة، تحقیق محمود فاخوری، بیروت، دار المعارف

(۱۶). عبدالحلیم محمود، ڈاکٹر،(۱۹۵۶ء)۔ابو الحسن الشاذلی ، الصوفی المجاهد،قاہرہ، سلسلہ مشاہیر عرب

(۱۷). عبد الرزاق ببطار،(۱۹۸۵ء).حلیه البشر فی تاریخ القرن الثالث عشر،تحقیق محمد بهجه بیطار، بیروت، الدار العلمیه

(۱۸). الجزائری، عبد القادر، (۱۳۴۴ھ) المواقف،القاهرة، مطبعة الشباب،مصر

(۱۹). عبد الله عبد الرزاق ابراهیم،(جولائی۱۹۸۹ء).المسلمون و الاستعمار الاوربی لافریقیا (مسلمان اور براعظم افریقہ میں یوروپین استعمار) کویت : سلسلة عالم المعرفة، رقم : ۱۳۹

لوثروب ستودارد،(۱۹۷۱ء). حاضر العالم الاسلامی، ترجمه الی العربیة: ،شکیب ارسلان، بیروت، دار الفکر

(۲۰). الکتانی، محمد باقر، (۲۰۰۵م).اشرف الامانی ترجمة الشیخ سیدی محمد الکتانی، بیروت، دار ابن حزم

(۲۱). الکیلانی، ماجد عرسان، الدکتور، (۱۹۹۶ء)۔هکذا ظهر جیل صلاح الدین و هکذا عادت القدس،ورجینیا (امریکہ) انٹرنیشنل انسٹیٹوٹ فار اسلامک تھاٹس

(۲۲). محمد اقبال،ڈاکٹر (۱۹۹۲ء)۔کلیات اقبال، دہلی دعوت آفسٹ پرنٹرز

(۲۳). المقدسی، شهاب الدین عبد الرحمن، (۱۹۹۲م).عیون الروضتین فی اخبار الدولتین، دمشق منشورات فهارت ثقافت،

(۲۴). منظور نعمانی (مرتب) تصوف کیا ہے؟ لکھنؤ کتب خانہ الفرقان،ص:۱۲۰،ومابعدہ

(۲۵). نظامی،خلیق احمد، پروفیسر،(۱۹۸۳ء)۔تاریخ مشائخ چشت،کراچی: احمد برادرم پرنٹرس

(۲۶). ہجویری،علی بن عثمان، (۲۰۱۰م) کشف المحجوب،ترجمہ اردو فضل الدین گوہر، لاہور،ضیاءالقرآن پبلی کیشنز

(۲۷). المکتبی، صلاح الدین محمد بن شاکر(س.ن)وفوات الوفیات تحقیق: احسان عباس، بیروت دارصادر

(۲۸). جبرتی،عبدالرحمٰن بن حسن (۱۹۶۵ء)،کتاب التاریخ قاہرہ،

ویب سائٹس

(29)www. djelfa.info(مقالہ ڈاکٹر عبدالمنعم قاسمی مراکش

(30)www.etmoureclion.com

(۳۱). دیکھئے: ویکی پیڈیا (عربی) تحت امام شامل

(۳۲). ویکی پیڈیا (عربی) تحت: عبدالکریم خطابی۔

جدید معاشی مسائل اور اسلام

(مولانا محمد تقی امینی کے فقہی افکار کا خصوصی مطالعہ)

☆پروفیسر محمد انس حسان

Abstract

Mawlana Muhammad Taqi Amini (1926-1991) was an eminent scholar and thinker of the subcontinent. His thoughts and services in the domain of Islamic jurisprudence were immense. He was completely aware of the demands of the modern world and helped reinterpret Islamic teachings in accordance with them. A profound man of letters, he considered ijtihad the need of the contemporary world. He possessed prophetic vision where the solution of new issues - usury, speculative transactions, stock exchange, insurance, women's rights, the ownership of the land and education - in the ever-changing world was concerned. This is the most significant aspect of his thoughts which inspired me to write on the remarkable achievements of Mawlana Muhammad Taqi Amini.

Keywords: jurisprudence, ijtihad, usury, stock exchange, insurance, women's rights

مولانا محمد تقی امینی عصر حاضر کے ایک معروف عالم تھے، آپ نے بعض جدید معاشی مسائل پر اپنی فقہی آراء کا اظہار کیا، پیش نظر مقالے میں آپ کی ان تحقیقات کا خصوصی مطالعہ کیا جائے گا تا کہ دیکھا جائے کہ عصر حاضر کے جدید معاشی مسائل کے حوالے سے آپ کے فقہی افکار امت کے لئے کس قدر نفع آفرینی رکھتے ہیں۔

''والدِ ماجد کا نام عبدالحلیم تھا جو اپنے اخلاق و کردار اور تہذیب وشائستگی میں ممتاز تھے۔ خدمتِ خلق اور قربانی کا جذبہ بے مثال تھا۔ والدہ ماجدہ ایک نہایت مخیّر اور صاحبِ ثروت بزرگ کی صاحبزادی، نہایت دیندار اور خدا ترس تھیں۔''(۱) ابتدائی تعلیم علاقہ کے قریبی مدرسہ میں حاصل کی۔ قرآن مجید کے حفظ اور ابتدائی درجہ کی عربی وفارسی کتب اسی مدرسہ میں پڑھیں۔ اس حوالے سے رقمطراز ہیں:

☆شعبہ اسلامیات، گورنمنٹ ڈگری کالج، جہانیاں

''جب عمر پڑھنے کے قابل ہوئی تو خاندانی دستور کے مطابق والد صاحب نے قصبہ کے دینی مدرسہ میں دینی تعلیم حاصل کرنے کے لیے بٹھایا جس میں حفظ وقراءت کی تکمیل کی اور عربی علوم وفنون کی بیشتر کتابیں اس مدرسہ میں پڑھیں۔اس کے بعد ''جامع العلوم کانپور'' میں دینی علوم وفنون کی تحصیل کی اور آخر میں ''مدرسہ امینیہ دہلی'' سے فضیلت وتکمیل کی سند حاصل کی۔''(۲)

دیگر محبّ وشفیق اساتذہ کے علاوہ مفتی اعظم ہند مولانا مفتی محمد کفایت اللہ دہلوی رحمۃ اللہ علیہ سے خاص طور پر فیض حاصل کیا۔مولانا کو اپنے اساتذہ کی محنت اور شفقت کا پوری طرح احساس تھا اور یہی وجہ ہے کہ وہ ان تمام اساتذہ کی بالعموم اور مفتی کفایت اللہ دہلویؒ کی بالخصوص بہت زیادہ تعریف کیا کرتے تھے۔چنانچہ لکھتے ہیں:

''اساتذہ نے نہایت محبت وشفقت اور دل سوزی سے تعلیم وتربیت میں حصہ لیا۔اللہ تعالیٰ ان سب کو جزائے خیر عطا فرمائے۔آمین۔ان میں قاری محمد یامین، صوفی افضل علی اور مفتی محمد کفایت اللہ (مفتی اعظم ہند) خاص طور سے قابل ذکر ہیں جن کی علمی وعملی تربیت اور حوصلہ افزائی نے زندگی کو وہ متاع گراں مایہ (قیمتی سرمایہ) دیا کہ جس کا بدل دنیا کی اور کوئی چیز نہیں ہوسکتی۔''(۳)

تعلیم کی تکمیل کے بعد مختلف مدارسِ دینیہ میں دینی علوم وفنون کی تعلیم دی، لیکن یہ وہ زمانہ تھا جب ہندو پاک کی تقسیم کا مسئلہ زوروں پر تھا۔اس افراتفری میں کسی جگہ بھی جم کر پڑھانے کا موقع نہ ملا۔۱۹۶۴ء میں مولانا سعید احمد اکبر آبادیؒ کے کہنے پر مسلم یونیورسٹی علی گڑھ تشریف لے آئے اور ایک طویل عرصہ تک تدریس کے فرائض سرانجام دیئے۔اپنی تدریسی زندگی کے حوالے سے مولانا خود رقمطراز ہیں:

''تعلیم کے بعد مدرسہ سبحانیہ دہلی، دارالعلوم ندوۃ العلماء لکھنو اور جامع العلوم کانپور میں درس وتدریس کی خدمت انجام دی۔لیکن چونکہ وہ ہندوستان و پاکستان کی تقسیم ۱۹۴۷ء کا زمانہ تھا۔افراتفری پھیلی ہوئی تھی۔مسلمان انتشار کا شکار تھے۔کسی ایک جگہ جم کر سال چھ مہینہ سے زیادہ کام نہ کرسکا۔۱۹۵۰ء میں ناگپور (مہاراشٹر) چلا گیا وہاں تقریباً چھ سال مدرسہ فرقانیہ اور ہائی اسکول میں درس وتدریس کے فرائض انجام دیئے۔پھر ۱۹۵۶ء میں دارالعلوم معینیہ (درگاہ خواجہ معین الدین چشتیؒ) اجمیر میں بحیثیت صدر مدرس اور شیخ الحدیث تقرر ہوا۔وہاں تقریباً سات سال مختلف علوم وفنون کی کتابیں بالخصوص حدیث شریف پڑھاتا رہا۔۱۹۶۴ء میں مسلم یونیورسٹی علی گڑھ آیا۔یہاں درس وتدریس اور نظامت دینیات کی خدمت سپرد ہے۔''(۴)

مولانا کی طبیعت ۱۹۸۸ء سے خراب رہنے لگی تھی۔۱۹۹۰ء میں طبیعت زیادہ خراب ہوگئی اور علاج معالجہ کے باوجود طبیعت نہ سنبھل سکی اور بالآخر ۴ر رجب ۱۴۱۱ھ بمطابق ۲۱ر جنوری ۱۹۹۱ء میں یہ عظیم المرتبت فقیہ جس کی تمام زندگی جہد مسلسل کا عملی نمونہ تھی، علی گڑھ کے مقام پر اس ہستی عدم نما سے ہستی عدم کی طرف کوچ کر گیا۔کل ۶۵ ربرس کی عمر پائی اور علی گڑھ ہی میں مدفون ہیں۔

ڈاکٹر جاوید احسن فلاحی نے علی گڑھ یونیورسٹی سے ’’مولانا محمد تقی امینی: حیات وخدمات‘‘ کے عنوان سے پی۔ایچ۔ڈی کا مقالہ تحریر کیا ہے، جبکہ کنور غلام احمد خاں نے ان کی متعدد کتب کا انگریزی زبان میں ترجمہ کر دیا ہے۔لیکن بد قسمتی سے ہمارے ہاں راقم کی ایک معمولی کاوش ’’مولانا محمد تقی امینی کی فقہی خدمات‘‘ کے علاوہ کسی یونیورسٹی سے کوئی تحقیقی مقالہ تحریر نہیں کیا گیا۔جوں جوں وقت گزرتا جا رہا ہے مولانا امینی جیسے بالغ نظر فقیہ کے افکار ونظریات سے استفادہ ناگزیر ہوتا جارہا ہے۔

اس بات کی وضاحت بھی ضروری ہے کہ مولانا کے افکار ونظریات سے اختلاف کی گنجائش موجود ہے۔ان کے انتقال کو ۲۲ سال گزر گئے ہیں اور اس دوران فقہ اسلامی کی عصری تدوین اور جدید فقہی مسائل کے حل کے حوالے سے بعض انتہائی اہم پہلو سامنے آئے ہیں جو مولانا کے پیش نظر نہیں تھے لیکن فقہ اسلامی کی جدید تشکیل کے جن اساسی اصولوں کی نشاندہی مولانا نے کی ہے ہماری ناقص رائے کے مطابق ان سے بالکل استفادہ نہیں کیا گیا۔

مولانا کی طبیعت میں اسلام کی خدمت کا جذبہ ہمیشہ سے موجزن تھا لیکن اسلام کی خدمت کے لیے انہوں نے فقہ اسلامی کی عصری تدوین کو اپنا موضوع بنایا۔پروفیسر کنور محمد یوسف امین نے بالکل بجا لکھا ہے:

’’مولانا محمد تقی امینی صاحب نے اسلامی قانون کی اندرونی عدل پسندی اور رفاہیت نوازی کے مطابق فقہ کی عصری تدوین کے مرتفع لیکن دشوار کام کا بیڑا اٹھا کر اور روح فرسا مجاہدہ دے کر وہ کتابیں تصنیف کیں جو ایک بڑے حکومتی ادارہ کے لیے بھی مشکل ہوتیں۔‘‘(۵)

فقہ اسلامی کی عصری تدوین جیسے ٹھوس علمی کام کے لیے وہ مولانا ابوالحسن ندویؒ کی قائم کردہ مجلس تحقیقاتِ شرعیہ کا حصہ بھی رہے(۶) جس کا مقصد جدید فقہی مسائل کو حل کرنا تھا۔اس نازک اور اہم کام پر مولانا ابوالحسن علی ندویؒ کو متوجہ کرنے والے بھی مولانا امینیؒ ہی تھے(۷) جنہوں نے اس کام کی اہمیت پر انہیں نہ صرف قائل کیا بلکہ فی سبیل اللہ اس عظیم کام کے لیے اپنی تمام تر خدمات پیش کر دیں۔

مولانا نے اس مجلس میں ایک سال تک کام کیا جس میں عالم اسلام کے نامور علماء وفقہاء شامل تھے۔لیکن جدید فقہی مسائل کے حوالے سے اس مجلس سے جو توقعات اور امیدیں وابستہ تھیں وہ اس پر اپنی محدود اور سطحی ذہنیت اور انفرادی سوچ کے باعث پورا نہ اتر پائی اور اجتماعی مسائل پر کام کرنے کی بجائے ذاتی مفادات اور ترجیحات کی نظر ہو گئی۔مولانا محمد امینیؒ کے لیے یہ وقت بڑے درد اور کرب والم کا دور تھا۔چنانچہ لکھتے ہیں:

’’......تجربہ سے ثابت ہوا کہ ذہنی وشعوری سطح ابھی اس قسم کے کام کی متحمل نہیں ہو سکی ہے۔میری زندگی کا یہ مرحلہ نہایت شدید تھا جس کام کے لیے عرصہ سے توانائی خرچ کر رہا تھا اس میں ناکامی برداشت کر لینا آسان نہ تھا۔ میرے پاس ایسے وسائل وذرائع نہ تھے کہ علیحدہ اس کام کو انجام دے سکتا۔‘‘(۸)

مولانا نے اس تلخ تجربہ سے مایوس ہو کر اس پر غور وفکر ترک نہیں کیا بلکہ انفرادی طور پر اس اہم کام پر برابر کام کرتے

رہے اور اپنی تمام تر قلمی توانائیاں جدید دور کے جدید تقاضوں کے شرعی حل پر صرف کر ڈالیں۔

عصر حاضر میں دنیا بہت تبدیل ہو چکی ہے۔ ہمارا معاشرہ بہت بدل چکا ہے۔ آبادی اور اس کے مسائل بھی بڑی حد تک پُر پیچ بن گئے ہیں۔ قدیم زمانے میں جو کام پرائیویٹ کیے جاتے تھے اب ان کو سرکاری سطح پر کیا جانا ناگزیر ہو گیا ہے۔ اور جو پرائیویٹ کیے جاتے ہیں ان کے لیے نئے نئے حالات ومسائل درپیش ہیں۔ اسی بنا پر قرآن وسنت کی روح اور اس کے مقصد کے پیش نظر ان مسائل کو از سرِ نو ترتیب دینے کی ضرورت ہے۔ (۹) مولانا امینیؒ کے نزدیک ان مسائل کو حل کرنے میں فقہی جزئیات سے کافی مدد مل سکتی ہے۔ متقدمین نے اس حوالے سے کافی ذخیرہ چھوڑا ہے جس سے استفادہ کر کے ان مسائل کا حل تلاش کیا جا سکتا ہے۔ ان کے مطابق ان جدید مسائل کی تدوین میں تین چیزوں کی رعایت ضروری ہے:

(۱) اصول تدریج

(۲) الاقدم فالاقدم

(۳) نمائندۂ الٰہی حکومت کے فرائض واختیارات

مولانا کے مطابق اس طریق کار کے اختیار کرنے سے بہت سے مسائل خود بخود حل ہو جائیں گے اور بہت سوں کے لیے راہیں پیدا ہو جائیں گی اور بہت سے ایسے نکلیں گے جن کے حل کرنے کی ضرورت ہی نہ ہوگی۔ (۱۰) اس حوالے سے وہی مسائل حل کیے جائیں گے جن کا حل کیا جانا ضروری ہوگا۔ لیکن بدقسمتی سے اگر موجودہ دور کا جائزہ لیا جائے تو ہماری توجہ ان مسائل کی طرف ہے جن کی سرے سے ضرورت ہی نہیں اور اس کے برعکس حقیقی معاشرتی مسائل سے صرف نظر نے ہمیں ذلت و ادبار کی گہرائیوں میں دھکیل دیا ہے۔ مولانا اپنے اس درد کا اظہار ان الفاظ میں کرتے ہیں:

> ''اس سے زیادہ بے محل بات اور کیا ہوگی کہ قوم وملت کے ایسے بے شمار مسائل ہیں کہ ان کو حل کیے بغیر ذلت وادبار سے نجات کی کوئی صورت نہیں ہے لیکن ہمارا ذہنی وفکری سرمایہ ان مسائل کے ''ادھیڑ بن'' میں لگا ہے جن کا زندگی کے حقائق سے دور کا بھی واسطہ نہیں یا زیادہ سے زیادہ وہ مباح کے درجہ میں ہیں۔'' (۱۱)
>
> چنانچہ امت مسلمہ من حیث المجموع آج جس بحران سے دوچار ہے اس کا تقاضا ہے کہ امت کے مابین نزاع و تصادم کے تمام دواعی ومظاہر سے صرف نظر کر کے صرف ان امور پر زور دیا جائے جو جملہ مسالک میں مشترک ہیں۔ (۱۲)

اجتماعی زندگی سے متعلق مسائل کا معاملہ جس قدر اہم ہے اسی قدر نازک بھی ہے۔ بہت سے حالات وواقعات اس طرح آپس میں مربوط ہوتے ہیں کہ ان کے باہمی ربط وتسلسل کو سمجھے بغیر مطلوبہ نتائج کا حصول ممکن نہیں ہوتا۔ ان مسائل میں سے بعض کا تعلق اصول وقانون سے ہوتا ہے جو غیر متبدل ہوتے ہیں جبکہ بعض اختیاری اور مباح کے درجہ میں ہوتے ہیں جن کی نوعیت وکیفیت میں اجتماعی حالات کے پیش نظر جزوی تبدیلی ناگزیر ہوتی ہے۔ چنانچہ مولانا تقی امینیؒ کے نزدیک جب تک ہمہ

جہتی نگاہ نہ پیدا ہوگی اجتماعی مسائل کا خاطر خواہ حل ڈھونڈنے میں کامیابی تقریباً ناممکن ہے۔(۱۳)لیکن یہ بھی امر واقعہ ہے کہ کبھی بھی کسی مسئلہ میں ہمہ جہتی کا مکمل طور پر پایا جانا ممکن نہیں ہوتا۔ چنانچہ اس ذیل میں موافق ومخالف ہر طرح کے حالات سے سابقہ پڑنے کا اندیشہ ہے۔ جب تک ماحول کو ان مسائل کے مجوزہ حل کے لیے سازگار نہ بنایا جائے گا ہمہ جہتی کا حصول ممکن نہ ہوگا۔

ان اجتماعی مسائل کی تین اقسام ہوسکتی ہیں جن پر غور وفکر کے بعد فقہ کو ضروریات زندگی سے ہم آہنگ بنانا پڑے گا۔ وہ تین اقسام درج ذیل ہیں:

(۱) حکم اصولی اور کلی شکل میں موجود ہے لیکن حالات کی تبدیلی کی بنا پر اس کے موقع ومحل میں تبدیلی لازمی بن گئی ہے۔

(۲) حکم موجود ہے لیکن اس پر عمل درآمد سے قومی وملی نقصان کا یقین ہے یا حالات ومصلحت بدل جانے کی وجہ سے اب اس کا اصل مقصد فوت ہورہا ہے۔

(۳) زمانہ کی کروٹوں اور ضرورتوں نے نئے حالات ومسائل پیدا کردیئے ہیں جن کا تذکرہ ''فقہ'' میں نہیں ہے۔ لیکن اصولی اور عمومی رنگ میں ہدایت الٰہی ان سب کو شامل ہے۔(۱۴)

ان میں سے ہر ایک کی مولانا نے تشریح بھی فرمائی ہے اور ان کی مثالیں بھی بیان فرمائی ہیں۔ چنانچہ ان اجتماعی مسائل کی پہلی قسم کی مثال دیتے ہوئے لکھتے ہیں:

''ظلم کے پیمانہ کی تشکیل ہر دور میں معاشرتی زندگی اور اس کے معیار کے لحاظ سے ہوگی۔ اس بنا پر حق اور محنت سے متعلق قوانین میں موجودہ معیار نظر انداز نہ ہونا چاہیے ورنہ ظلم سے تحفظ کی کوئی ضمانت نہ ہوگی۔ اس سلسلہ کی چند بنیادی باتیں یہ ہیں:

(الف) محنت اور سرمایہ کے درمیان تعلق کی نوعیت آقا اور غلام جیسی نہیں بلکہ برادرانہ اور مساویانہ ہو۔

(ب) محنت کا ثمرہ اتنا ملنا چاہیے کہ ضروری اخراجات کی حد تک معاشی سطح میں زیادہ تفاوت نہ رہے۔

(ج) محنت کش طبقہ پر اتنا بوجھ نہ ڈالا جائے جو اس کی برداشت سے زیادہ ہو یا اس کو انتہائی مشقت جھیلنی پڑے۔ وقت اور کام دونوں میں اس کا لحاظ رکھنا ضروری ہے۔

(د) تنخواہ اور اجرت کے علاوہ حتی الامکان منافع میں شرکت کی بھی کوئی صورت نکالنا چاہیے۔''(۱۵)

اجتماعی مسائل کی دوسری قسم حکم کے موجود ہونے کے باوجود اس پر عمل کرنے سے قومی وملی نقصان کا خدشہ ہو تو اس صورت میں مولانا امینیؒ کے نزدیک ہدایتِ الٰہی نے تنظیم وتقسیم کے معاملہ میں مقصد پر زیادہ زور دیا اور طریق کار میں حسب معمول موقع ومحل کے لحاظ سے گنجائش رکھی ہے۔ مقصد یہ کہ اللہ کی مخلوق کو رزق حلال میسر ہو اور اس کی ضرورتیں عدل وانصاف کے ساتھ پوری ہوں۔ نیز تنظیم وتقسیم میں تخصیص وترجیح کی غیر فطری کوئی صورت نہ پیدا کی جائے۔(۱۶)

مولانا تقی امینیؒ اجتماعی مسائل کی دوسری قسم کے حوالے سے لکھتے ہیں:

''مسائل کی ترتیب وتدوین میں اگر مذکورہ تصور ٹھیک ٹھیک سمو دیا گیا اور اس کو بروئے کار لانے کی جدوجہد برابر جاری رہی تو ایک طرف انسان کو''روٹی اور ملکیت'' کے وحشیانہ تصور سے نجات مل جائے گی اور دوسری طرف ''ملکیت'' کی آڑ میں جوروا ستبداد کی کوئی گنجائش نہ باقی رہے گی۔''(۱۷)

تیسری قسم کی مثال مولانا امینیؒ نے یہ بیان فرمائی ہے کہ سرمایہ اور زمین کی نئی تنظیم کے بعد تجارت وزراعت کے بہت سے مسائل ایسے ہوں گے جن میں فقہا کی تشریحات اور جزئی تفصیلات بڑی حد تک اپنے مقصد میں ناکام رہیں گی۔اس بنا پر لازمی طور سے نئی تنظیم کے مطابق مسائل کی نئی ترتیب وتدوین کرنی ہوگی۔(۱۸)

ویسے تو مولانا نے بہت سے جدید مسائل پر قلم اٹھایا ہے تاہم ذیل میں ان کی چند فکری کاوشوں کا عمومی جائزہ پیش کیا جاتا ہے جس سے ان کی فقہی واجتہادی بصیرت کا کچھ اندازہ لگایا جاسکتا ہے۔

(۱) سود کا مسئلہ

موجودہ دور میں مالیاتی نظام بہت وسیع اور پُر پیچ ہو چکا ہے جس کی بنا پر بہت سے معاشی واقتصادی مسائل پیدا ہوگئے ہیں۔چنانچہ اس حوالہ سے کوئی متوازن اور معتدل راہ نکالنے کی ضرورت شدت اختیار کرتی جارہی ہے۔مولانا امینیؒ کے نزدیک موجودہ اقتصادی نظام بڑی حد تک ''سود'' پر قائم ہے جس کو یک بیک ختم کردینا یقیناً دشواری اور بظاہر مالی خسارہ کا باعث ہے۔(۱۹) لیکن اس کے ساتھ یہ ثابت کرنے سے بھی کہ مروجہ سود وہ نہیں ہے جو رسول اللہ ﷺ کے زمانہ میں رائج تھا اور جس سے شریعت نے منع کیا ہے۔نہ سود کا مسئلہ حل ہوتا ہے اور نہ اس کے مضر اثرات ہی سے نجات ملتی ہے۔اس کی صحیح صورت یہ ہے کہ اندرون ملک جو سودی کاروبار چل رہے ہیں۔دیانتداری کے ساتھ ان پر قابو پانے کی جدوجہد کی جائے۔پھر بین الاقوامی کاروباری معاملات پر غور کیا جائے اور رفتہ رفتہ اس کی متوازن صورت پیدا کی جائے۔سود کے اس پورے نظام میں اگر کوئی پہلو ایسا بھی ہے کہ جس پر سود کا اطلاق حقیقۃً نہیں ہوتا تو نصوصِ شرعیہ کی روشنی میں اس کو سود سے خارج کردینے میں تامل نہ ہونا چاہیے۔(۲۰) ''کمرشل انٹرسٹ'' اور ''انشورنس'' وغیرہ کے مسائل میں بھی ہدایتِ الٰہی کی روشنی میں غور کرنے کی ضرورت ہے کہ ان کے فوائد ونقصانات کے پیش نظر کس حد تک انہیں ''قبول'' اور کب تک انہیں نظر انداز کیا جاسکتا ہے۔(۲۱) مولانا امینیؒ لکھتے ہیں:

''دراصل ''سود'' کے اثرات صالح معاشرہ میں نہایت دور رس ہیں اس لیے بہت سوچ سمجھ کر بتدریج قدم اٹھانے کی ضرورت ہوگی۔''(۲۲)

(۲) سٹہ بازی کا مسئلہ

سٹہ بازی دراصل مستقبل کی سودا بازی ہے جس میں دو فریق محض تخمین واندازہ سے قیمتوں کے گھٹنے اور بڑھنے پر معاملہ کرتے ہیں۔یعنی ایک فریق کا اندازہ آئندہ قیمت بڑھنے کا ہوتا ہے اور دوسرے کا اندازہ آئندہ قیمت گھٹنے کا ہوتا ہے۔پھر

دونوں اپنے اپنے اندازہ کو بنیاد بنا کر آپس میں ایک معاہدہ کرتے ہیں جس میں نفع ونقصان کا فیصلہ غائب سودے پر قبضہ کے بغیر کرلیا جاتا ہے۔ چنانچہ مدت گزرنے کے بعد جس شخص کا اندازہ صحیح ثابت ہوتا ہے اس کو قیمت کے فرق کی نسبت سے نفع ہوتا ہے اور جس کا اندازہ غلط ثابت ہوتا ہے اس کو اسی نسبت سے نقصان برداشت کرنا پڑتا ہے۔(۲۲) قیمت کے کم اور زیادہ ہونے کا اندازہ اشیاء کی طرح حصص اور تمسکات میں بھی ہوتا ہے۔

مولانا نے سٹہ بازی کو ناجائز قرار دیا ہے۔ نیز اپنے قول کی دلیل میں درج ذیل نکات بیان فرمائے ہیں:

(1) یہ ادھار کی بیع ادھار کے بدلہ ہے۔

(2) اس چیز کی بیع ہے جس پر عملاً یا قانوناً اب تک قبضہ نہیں ہے۔

(3) اس پر نفع لینا ہے جو اپنے ضمان میں نہیں ہے۔

(4) فصل آنے سے پہلے محض تخمین واندازہ کی سودا بازی ہے۔

(5) ایک فریق اس میں غیر معمولی خطرات مول لیتا ہے۔

(6) اس میں اجارہ داری، ذخیرہ اندوزی اور ناجائز استحصال کی ذہنیت پائی جاتی ہے۔

(7) وہ تمام اخلاقی خرابیاں پائی جاتی ہے جو ماہرین معاشیات کی آراء میں گزر چکی ہے۔

(8) یہ بڑی حد تک مالیاتی بحران کا باعث ہوتا ہے جس کا بالواسطہ اثر اخلاق پر پڑتا ہے۔(۲۴)

(۳) اسٹاک ایکسچینج کا مسئلہ

اسٹاک ایکسچینج اس ''ادارہ'' کو کہتے ہیں جو حصص وتمسکات کی خرید وفروخت کا کاروبار کرتا ہے اس کا تعلق مشترکہ سرمایہ کی کمپنی سے ہے۔(۲۵) اس ادارہ (کمپنی) میں ابتداءکم ازکم سات افراد ہوتے ہیں جو اپنا سرمایہ لگاتے ہیں پھر اس کی وسعت کے پیش نظر بہت سے افراد اس کا حصہ بن سکتے ہیں۔ یہ کمپنی دو طریقوں سے سرمایہ حاصل کرتی ہے۔

(الف) پہلی قسم حصص (Shares) کی ہے۔ یعنی لوگ کمپنی میں حصہ دار بننے کے لیے اپنی استطاعت کے مطابق اس میں حصہ ڈالتے ہیں۔ مثال کے طور پر اگر کسی کمپنی کے سو حصص ہیں تو ہر شخص اس کے ۲۰ حصے خرید کر ان کا مالک بن سکتا ہے اور کمپنی کے نفع نقصان میں برابر کا شریک ہوتا ہے۔

(ب) سرمایہ حاصل کرنے کی دوسری قسم تمسکات (Bond) کی ہے۔ اس میں کمپنی کاروبار چلانے کے لیے قرض لیتی ہے جس پر انہیں سود کی ایک خاص شرح بھی ادا کرتی ہے۔ کمپنی لوگوں سے رقم لے کر انہیں چند مہینوں کا لالچ دے کر ایک کاغذ کا ٹکڑا پکڑا دیتی ہے جو ان کی رقم کے قائم مقام ہوتا ہے۔ اس مدت میں اگر انہیں دی گئی لالچ کے مطابق انعام نکل آتا ہے تو وہ اس کے مالک بن جاتے ہیں اور اگر انعام نہیں نکلتا تو وہ اپنی رقم واپس لینے کے مجاز ہوتے ہیں۔

حصص اور تمسکات میں درج ذیل فرق ہوتا ہے:

(۱) حصص میں سرمایہ لگانے والا کمپنی کا حصہ دار ہوتا ہے جبکہ تمسکات میں ایسا نہیں ہوتا بلکہ کمپنی اس کی قرضدار ہوتی ہے۔

(۲) کمپنی اگر ختم ہونے لگے تو تمسکات کے مالک کو ادائیگی پہلے کی جاتی ہے اور حصص کے مالک کو بعد میں۔

(۳) حصص کے مقابلے میں تمسکات زیادہ محفوظ سمجھے جاتے ہیں کیونکہ اس میں سرمایہ محفوظ ہوتا ہے۔

(۴) حصص کے مالک کمی بیشی کے لحاظ سے نفع ونقصان میں بھی کمی بیشی کا سامنا کرتے ہیں جبکہ تمسکات میں مالک کو مقررہ شرح سود سے زیادہ نہیں ملتا۔ خواہ آمدنی کتنی ہی ہو۔

مولانا امینیؒ کے نزدیک اسٹاک ایکسچینج کے اس نظام میں بہت سی خرابیاں پائی جاتی ہیں۔ جن میں سے چند ایک یہ ہیں:

(۱) خرید وفروخت کے وقت ہر شخص صرف اپنے مفاد کو مدنظر رکھتا اور مشترکہ مفاد کو بالکلیہ نظرانداز کر دیتا ہے۔

(۲) یہ کمپنیاں بڑی حد تک قرض (ادھار) پر چلتی ہیں جس کی بنا پر ہمیشہ سود کا سلسلہ جاری رہتا ہے۔

(۳) اس نظام سے اجارہ داری بڑھتی اور سرمایہ ایک طبقہ میں محدود رہتا ہے جس سے امارت وغربت میں توازن برقرار رکھنے کی صورت نہیں رہ جاتی۔

(۴) دلالوں کا ایک پیشہ ور درمیانی طبقہ ابھرآتا ہے جو صرف اپنے کمیشن سے دلچسپی رکھتا ہے، خواہ بازار کا بھاؤ گھٹے یا بڑھے۔(۲۶)

مولانا نے اسی پر اکتفا نہیں کیا بلکہ اپنے دلائل میں مغربی مبصرین کی بھی بہت سی آراء نقل کی ہیں جن میں اس نظام کی دیگر برائیوں کا ذکر ہے۔ پھر اس نظام کی تمام تر خرابیوں کے تفصیلی ذکر کے بعد اس کو ناجائز قرار دیا ہے۔ مولانا کے نزدیک اس نظام کو ناجائز قرار دیے جانے کی مندرجہ ذیل وجوہات ہیں:

(الف) کمپنی کے ڈائریکٹر و منیجر حصہ داروں کے امین اور ان کے مفاد کے محافظ ہوتے ہیں لیکن یہ لوگ بھی دھوکہ دے کر حصہ داروں سے ناجائز فائدہ حاصل کرتے ہیں۔

(ب) کمپنی کی اندرونی حالت سے جن کو زیادہ واقفیت ہوتی ہے وہ فرضی طور پر خرید کر کے یا احتکار و تخمین کے ذریعہ زیادہ سے زیادہ نفع حاصل کرتے ہیں جس سے دوسرے حصہ داروں کی حق تلفی ہوتی ہے۔

(ج) حصص کی منتقلی میں چونکہ لوگوں کی ایک کثیر تعداد شریک ہوتی ہے۔ اس بناء پر حق تلفی دھوکہ دہی اور ناجائز استحصال وغیرہ کو کاروباری حلقہ میں برا نہیں سمجھا جاتا۔

(د) حصص کی انتقال پذیری کی توقع (بالواسطہ) مستقبل کے تخمینی کاروبار کو فروغ دیتی اور تمسک کے صرافوں کو جنم دیتی ہے جن کے اثرات نہایت دوررس اور ہمہ گیر ہوتے ہیں۔

(ر) حصص پر نفع کی مذکورہ تقسیم بعض صورتوں میں جہالت پیدا کرتی اور بعض میں حق تلفی کا باعث بنتی ہے جیسا کہ ''ترجیحی'' کی بعض شکلوں میں ہوتا ہے۔

(س) بار بار حصص کی منتقلی سے اخلاقی حس کو ٹھیس پہنچتی ہے اور اجتماعی مفاد مجروح ہوتا ہے۔

(ص) تمسکات کے مالک صرف نفع میں شریک ہوتے ہیں ''سود'' کے مستحق ہوتے ہیں۔نقصان سے ان کا کوئی تعلق نہیں ہوتا۔

(ط) تمسکات کی خرید وفروخت کرنے والے ہر وقت ایک دوسرے کو دھوکہ دینے کی کوشش میں رہتے ہیں اور ان کی قمار بازی میں بہت کچھ غیر پیداواری محنت صرف کرتے ہیں جس کو ماہرینِ معاشیات نے چوری کرنے اور بھیک مانگنے والوں کی محنت سے تشبیہ دی ہے۔یہ کاروبار چند چالاک و چالباز قسم کے دلالوں میں محدود ہوگیا ہے جو کمیشن حاصل کرنے کے لیے ہر قسم کی غلط شہرت و جائز و ناجائز سے دریغ نہیں کرتے۔(۲۷)

چونکہ اسٹاک ایکسچینج کا مسئلہ ایک بدیہی امر ہے جس سے صرف نظر کرنا دور حاضر میں ممکن نہیں ہے۔اس لیے یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا اس کی کوئی صورت ایسی بھی ہے جو شرعی لحاظ سے بھی درست ہو اور اس میں لوگوں کو سکون بھی ہو؟ تو مولانا امینیؒ نے اس حوالہ سے مندرجہ ذیل تجاویز دی ہیں کہ اگر ان پر عمل ہو جائے تو اسٹاک ایکسچینج کے نظام میں کوئی شرعی قباحت نہیں پائی جائے گی اور یہ نظام لوگوں کو مساویانہ طرز پر نفع پہنچانے کا باعث بنے گا۔وہ تجاویز یہ ہیں:

(۱) واسطوں کو کم کیا جائے جس کی صورت یہ ہے کہ شرکت ومضاربت کی بنیادوں پر مشترکہ کمپنیوں کے لیے قواعد وضوابط مقرر کیے جائیں جس میں کسی ایک مسلک کی پیروی ضروری نہیں ہے۔بلکہ ہر فقہی مسلک اور اصول وکلیات سے استفادہ کی گنجائش ہے۔نیز اجتہاد کے ذریعہ قوانین وضع کرنے کی اجازت ہے۔

(۲) حصص کی منتقلی کا نظام ختم کیا جائے کہ اس کے بغیر دوسروں کی حق تلفی اور ان کے ساتھ ظلم وزیادتی سے نجات ملنی مشکل ہے۔

(۳) تقسیم کی جہالت دور کی جائے۔اس طرح کہ بڑے حصوں کو محدود سے محدود تر کر دیا جائے اور مختلف قسم کے حصے بند کر کے زیادہ مقدار میں ایک قسم کے چھوٹے حصے جاری کیے جائیں تاکہ عوام کو زیادہ فائدہ پہنچ سکے۔

(۴) تمسکات کا اجراء بند کر دیا جائے تاکہ اس کے بغیر ادھار اور سود کا سلسلہ نہ ختم ہو سکے گا۔اس کے بجائے کاروباری اغراض کے لیے حکومت سرکاری خزانہ سے لوگوں کو قرض دے تاکہ وہ کمپنی کے کاروبار میں شرکت کر کے حصے خرید سکیں۔حکومت مقررہ قواعد وضوابط کے مطابق اسی قرض کے نفع ونقصان دونوں میں کمی وبیشی کے ساتھ تقسیم کر کے شریک ہو سکتی ہے۔

(۵) دلالوں کا پیشہ ور درمیانی طبقہ ختم کیا جائے اگر کاروبار چلانے کے لیے کچھ مشیر کاروں کی ضرورت ہو تو ان کو قانونی واخلاقی ضابطوں کا زیادہ سے زیادہ پابند بنایا جائے۔(۲۸)

مولانا امینیؒ کی بیان کردہ تجاویز پر اگرچہ ابتداً کچھ مشکلات پیش آئیں گی لیکن وقت کے ساتھ ساتھ یہ مشکلات لوگوں کی اجتماعی سہولت اور نفع میں تبدیل ہو جائیں گی۔نیز یہ تجاویز صرف اسلامی ممالک ہی کے لیے نہیں بلکہ غیر اسلامی ممالک کے لیے

بھی نفع مند ہونے کے ساتھ ساتھ قابل عمل بھی ہیں۔لیکن ان تمام تجاویز پر عمل کے لیے یہ بھی ضروری ہے کہ ایک مستحکم معاشی نظام موجود ہو۔ برصغیر کے لوگ ابھی ترقی یافتہ ممالک کی صف میں شامل نہیں ہوئے اور یہاں کے لوگ ابھی بنیادی معاشی ضروریات سے بھی دور ہیں۔اس لیے یہاں ان تجاویز پر عمل مغربی اور عرب ممالک کی بہ نسبت قدرے مشکل ہوگا۔

(۴) بیمہ (انشورنس) کا مسئلہ

بیمہ مستقبل کے امکانی حادثات کے لیے بیمہ دار اور کمپنی کے درمیان ایک معاہدہ ہے جو طے شدہ شرطوں کے مطابق انجام پاتا ہے۔اس معاہدہ کے تحت بیمہ دار ایک معینہ رقم کمپنی کو ادا کرتا ہے جس کے عوض کمپنی کسی بھی ناگہانی آفت پر ایک مجموعی رقم اسے واپس کرتی ہے۔ بیمہ کرنے سے پہلے کمپنی بیمہ دار جس کا وہ بیمہ کروانا چاہتا ہے اس کا جائزہ لیتی ہے اور پھر اس کے مطابق اپنی پالیسی وضع کرتی ہے جو دستاویزی شکل میں ہوتی ہے۔

بیمہ کی بنیادی طور پر دو اقسام ہیں:

(الف) اموال کا بیمہ

(ب) زندگی کا بیمہ

پھر اموال کے بیمہ کی بھی چند اقسام ہیں۔

(۱) بحرحتی بیمہ: یہ امکانی حادثہ کی تلافی کے لیے کیا جاتا ہے۔

اسی طرح بیمہ زندگی کی بھی تین اقسام ہیں:

(۱) سالیانہ بیمہ: اس میں بیمہ دار رقم یک مشت ادا کر دیتا ہے۔

(۲) لائف انشورنس پالیسی: اس میں بیمہ دار رقم قسط وار ادا کرتا ہے۔

(۳) مسئولیاتی بیمہ۔

بیمہ کا مسئلہ چونکہ دور جدید کا مسئلہ ہے اور اس حوالہ سے متقدمین کی کتب اس کے جواز وعدم جواز سے خالی ہیں اس لیے علماء نے متفرق آراء کا اظہار کیا ہے۔

مصر کے مشہور مفتی الشیخ محمد بخیت مطیعی (۱۹۳۵ء-۱۸۵۴ء) نے اس موضوع پر ایک بڑا تحقیقی رسالہ تصنیف فرمایا ہے اور اسے ناجائز قرار دیا ہے۔(۲۹) مفتی الشیخ عبدالرحمٰن قراعہؒ اور الشیخ احمد ابراہیمؒ نے بھی اس کے عدم جواز کا فتویٰ دیا ہے اور بالکلیہ اسے حرام اور ناجائز قرار دیا ہے۔(۳۰) جبکہ مشہور مالکی الشیخ فقیہ ابوالحسن الحجویؒ نے بیمہء اموال کو جائز قرار دیا ہے اور باقی اقسام ان کے نزدیک بھی درست نہیں۔(۳۱)

علامہ ابن عابدین (۱۸۳۶ء-۱۷۸۴ء) نے سوکرہ (بحری بیمہ کی ایک شکل) کو دارالحرب میں جائز اور دارالاسلام میں ناجائز قرار دیا ہے۔(۳۲) مصر کے مشہور فقیہ ڈاکٹر محمد یوسف موسیٰ (۱۹۶۳ء-۱۸۹۹ء) کے نزدیک اگر بیمہ زندگی کو باہمی

تعاون کی ایک شکل قرار دے دیا جائے اوراس پر سود نہ لیا جائے تو یہ جائز ہے۔(۳۳)اسی طرح شیخ عبدالمنعمؒ نے پرائیویٹ بیمہ کمپنیوں سے بیمہ کو ناجائز اور حکومت کی قائم کردہ تنظیموں سے بیمہ کو جائز قرار دیا ہے۔(۳۴)

جس طرح بیمہ کو ناجائز قرار دینے والوں کی کافی تعداد ہے اسی طرح اس کے جواز کے قائل فقہاء کی بھی کافی تعداد ہے۔ چنانچہ مصر کے نامور فقیہ مفتی محمد عبدہؒ نے بیمہ کو عقدِ مضاربت پر قیاس کر کے جائز قرار دیا ہے۔(۳۵)عبدالرحمٰن عیسیٰؒ نے بھی بوجوہ بیمہ کے جواز پر فتویٰ دیا ہے۔(۳۶)اسی طرح ڈاکٹر مصطفیٰ احمد زرقاؒ بھی بیمہ کے جواز کے قائل ہیں اوراس پر ان کے بڑے مضبوط دلائل ہیں۔(۳۷)جبکہ شیخ ابوزہرہؒ کے نزدیک اگر حکومت اپنے ملازمین وکارکنوں کے درمیان یہ نظام قائم کرے تو جائز ہے اوراگر بیمہ کمپنیوں سے کرے تو ناجائز ہے۔(۳۸)روس کے مشہور عالم اور مولانا عبیداللہ سندھی کے شاگرد علامہ موسیٰ جاراللہؒ نے بیمہ کو نا صرف جائز بلکہ مستحسن قرار دیا ہے۔(۳۹)

وہ طبقہ جو بیمہ کے عدم جواز کا قائل ہے مندرجہ ذیل وجوہ سے اپنے دلائل اخذ کرتے ہوئے اسے ناجائز قرار دیتا ہے:

(۱)اس میں جوا پایا جاتا ہے کہ بیمہ دار مثلاً وہ روپیہ کی ایک قسط ادا کرنے کے بعد انتقال کر جائے تو اس کے ورثاء یا نامزدگان زربیمہ کی پوری رقم پانے کے مستحق ہوتے ہیں جو جوئے کی ایک شکل ہے۔

(۲)اس میں سود پایا جاتا ہے کہ اقساط کی شکل میں جس قدر رقم ادا کی جاتی ہے زربیمہ کی شکل میں اس سے زائد کی واپسی ہوتی ہے۔

(۳)بعض صورتوں میں بیمہ دار کی رقم سوخت ہو جاتی ہے اور بعض میں ادا کی ہوئی رقم سے کم واپس ملتی ہے۔

(۴)ایک معاملہ میں دو معاملہ (۱) بیمہ دار کا معاملہ (۲) ورثاء یا نامزدگان کا معاملہ کی شکل پائی جاتی ہے جس کی ممانعت ہے۔

(۵) قانون میراث کی مخالفت پائی جاتی ہے کیونکہ نامزدگان کے لیے ضروری نہیں ہے کہ وہ وارث ہی ہوں۔ غیر وارث بھی ہوتے ہیں۔(۴۰)

(۶)بیمہ میں تقدیرِ الٰہی سے مقابلہ ہے۔

(۷) بیمہ میں دھوکہ پایا جاتا ہے۔

(۸)بیمہ میں جہالت پائی جاتی ہے۔(۴۱)

مفتی سید سیاح الدین کاکا خیل بیمہ کے ناجائز ہونے اوراس کی معاشرتی واخلاقی قباحتوں پر بحث کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

''درحقیقت اس ذہنیت سے معاشرہ میں بہت سی اخلاقی خرابیاں پیدا ہوتی ہیں اوراجتماعی طور پر ملک کی معیشت کا نظام متوازن اور عادلانہ نہیں رہتا۔ یہ یسر کے ساتھ محض قسمت کی یاوری سے اکتساب مال کا جذبہ محرکہ علت حرمت ہے اور بیمہ میں یہی کچھ پیش نظر ہوتا ہے۔''(۴۲)

بیمہ کے جائز ہونے پر بھی ایک گروہ کے دلائل ہیں اور وہ گروہ بیمہ پر کیے گئے اعتراضات ہی کی روشنی میں اپنے دلائل استوار کرتا ہے۔اس طبقہ کے دلائل درج ذیل ہیں:

(۱) جوا سے بے اطمینانی و پریشانی پیدا ہوتی ہے اور بیمہ سے امان واطمینان حاصل ہوتا ہے۔

(۲) رہن کی کسی قسم سے بیمہ کی مشابہت نہیں ہے نیز بیمہ کے جوفوائد ہیں ان سے رہن کا کوئی تعلق نہیں ہے۔

(۳) تقدیر الٰہی سے مقابلہ اس بناء پر نہیں کہ بیمہ میں حادثات وخطرات سے حفاظت کی ضمانت نہیں ہوتی بلکہ نقصان کی تلافی کی ضمانت ہوتی ہے۔

(۴) دھوکہ کی وہ شکلیں ممنوع ہیں جن میں اتفاقاً ایک طرف فائدہ اور دوسری طرف خسارہ ہو بیمہ کے نظام میں مجموعی حیثیت سے ایسی شکلیں نہیں پائی جاتی ہیں۔

(۵) ہر قسم کی جہالت معاملہ کو نہیں فاسد کرتی بلکہ وہ جہالت کرتی ہے جو معاملہ کے نافذ ہونے میں رکاوٹ پیدا کرے۔ بیمہ میں ایسی کوئی جہالت نہیں پائی جاتی جس سے یہ معاملہ نافذ نہ ہو سکے۔(۴۳)

ڈاکٹر مصطفیٰ احمد زرقاؒ نے بیمہ کو قدیم عقود کے مشابہہ قرار دیتے ہوئے اس کے جواز پر دلیل قائم کی ہے۔نیز لکھتے ہیں:

''اس سے کوئی سمجھدار آدمی انکار نہیں کر سکتا کہ بدلے ہوئے حالات ورجحانات کے پیش نظر عقود و معاملات کی نئی تنظیمیں ضروری ہیں البتہ جدید تنظیموں کو شرعی حیثیت دینے کے لیے شرعی حدود وقیود کی رعایت ناگزیر ہے۔''(۴۴)

بیمہ کی غرض مال کے ایک مخصوص حصے کو محفوظ کرنا ہے جو وقتِ ضرورت کام آسکے۔جس طرح ہمارے گلی محلوں میں ''کمیٹی'' کا رواج پایا جاتا ہے۔چونکہ قرآن وحدیث میں اس کے شرعی حکم سے متعلق صراحتاً ذکر نہیں ہے اور فقہاء کو بھی اس سے واسطہ نہیں پڑا اس لیے اس کا حل اجتہادی بنیادوں پر ہی تلاش کیا جا سکتا ہے۔مولانا امینیؒ اس حوالے سے لکھتے ہیں:

''بیمہ ایک جدید معاملہ ہے جس کا قرآن وسنت میں صراحۃً ذکر نہیں ہے۔لازمی طور سے اس کے حل کے لیے اجتہاد کی ضرورت ہوگی جس کی دو صورتیں ہیں۔

(الف) بیمہ کے نظام کو شریعت کے عمومی قواعد پر منطبق کر کے کسی ایسی نظیر پر قیاس کیا جائے جو نص صریح سے ثابت ہو۔

(ب) بیمہ کے مصالح ومفاسد پر غور کر کے ان طریقوں سے فائدہ اٹھایا جائے جو غیر منصوص احکام میں اجتہاد کے لیے مقرر ہیں۔''(۴۵)

بیمۂ اموال کی تین اقسام بیان کی گئی ہیں:

(۱) بحری بیمہ (2) آگ کا بیمہ (3) حادثاتی بیمہ

مولانا کے نزدیک موجودہ دور میں عام ضرورت کے تحت یہ تینوں جائز ہیں۔کیونکہ بحری بیمہ کے بغیر حفاظت سے مال

لانے اور لے جانے کی کوئی شکل نہیں اور آگ کا بیمہ نیز حادثاتی بیمہ کے بغیر تلافی نقصان کی کوئی صورت نہیں ہے۔ البتہ جن قسموں کا تعلق ''ضرورت'' سے نہیں بلکہ محض تعیش یا جذبہ اقتدار کی تسکین سے ہے وہ جائز نہ ہوں گی۔ مثلاً حسن و جمال، راگ راگنی اور الیکشن وغیرہ کا بیمہ (۴۶) جو کہ مغربی ممالک میں عام ہے۔ اسی طرح بیمہ زندگی کی بھی تین اقسام بیان کی گئی ہیں:

(۱) سالیانہ بیمہ

(۲) لائف انشورنس پالیسی

(۳) مسئولیاتی بیمہ

مولانا امینیؒ کے نزدیک یہ تینوں بھی عام ضرورت کے تحت جائز ہیں کیونکہ حادثات وخطرات میں مالی کفالت کا کوئی بندوبست نہیں ہے۔ (۴۷) مولانا بیمۂ اموال اور بیمۂ زندگی پر ہونے والے اعتراضات کا بھی محاکمہ کرتے ہیں اور ٹھوس علمی انداز میں ان اعتراضات کے جوابات دیتے ہیں۔ لیکن بیمہ کے جواز کے قائل ہونے کے باوجود ان کو اس اہم مسئلہ کی تمام نزاکتوں کا مکمل ادراک ہے۔ چنانچہ لکھتے ہیں:

''عام ضرورت کے تحت بیمہ جائز ہونے کے باوجود اس حقیقت سے انکار نہیں کیا جاسکتا کہ اب وہ مستقل کاروبار ہے جس کی ترتیب وتنظیم میں سرمایہ داری کے ''جراثیم'' سرایت ہیں، اس بناء پر لازمی طور سے ''حکومت اسلامی'' سماجی تحفظات کے تحت کفالت عامہ کی بہتر تنظیم وجود میں لائے گی یا ''جراثیم'' دور کر کے بیمہ کو''اسلامی'' بنائے گی۔'' (۴۸)

بیمہ کو اسلامی بنانے کے لیے مولانا کے ذہن میں مکمل نقشہ ہے۔ ان کے مطابق بیمہ کو''اسلامی'' بناتے وقت حکومت کو اختیار ہوگا کہ وہ بیمہ کی پرائیویٹ کمپنیاں باقی رکھے یا ان کی جگہ کارپوریشن قائم کرے۔ لیکن جو ممالک معاشی لحاظ سے خود کفیل نہیں ہیں (مثلاً ایشیائی وافریقی ممالک) ان میں سرمایہ داری نظام توڑنے کے لیے ابتدائی مرحلہ میں لازمی طور سے پرائیویٹ کمپنیوں کو ختم کرنا ہوگا کہ اس کے بغیر موجودہ حالت میں اسلامی عدل وتوازن پیدا ہونے کی کوئی شکل نہیں ہے۔

''اسلامی کارپوریشن'' میں سرکاری ملازمین اور ''سیلف ایمپلائیز'' (خود کاروبار کرنے والے) دونوں کا بیمہ ہوگا۔ نیز اس کا دائرہ ان صورتوں تک محدود نہ ہوگا جن میں انسان روزی کمانے سے قاصر ہوتا ہے۔ بلکہ مختلف ضرورتوں مکان، تعلیم اور شادی کو بھی شامل ہوگا۔ حکومت مجموعی سرمایہ کو نفع بخش کاموں (تجارت وغیرہ) میں لگائے گی، جو سودی لین دین سے پاک ہوں گے اور مجموعی نفع کو حصہ رسد تقسیم کرنے کی پابند نہ ہوگی۔ بلکہ لوگوں کی ضرورتیں پوری کرنے کی ذمہ دار ہوگی۔ (۴۹)

(۵) عورتوں کے حقوق کا مسئلہ

صنف نازک کا مسئلہ تاریخ کے ہر دور میں نازک رہا ہے اور دنیا نے اکثر اس کے ساتھ بے انصافی کی ہے۔ (۵۰) منجملہ دیگر معاملات کے اسلام کو موجودہ دور میں عورت کے حقوق کے حوالہ سے مغربی اور سیکولر طبقات کے طعن وتشنیع اور اعتراضات کا سامنا ہے۔ حیرت کی بات یہ ہے کہ یہ اعتراض ان طبقات کی طرف سے + کیے جاتے ہیں جو خود ہمیشہ سے عورت کے حقوق کا

استحصال کرتے رہے ہیں۔ بہرحال اسلام نے عورت کو جو حقوق دیے ہیں مسلم معاشرے میں اگر ان کا احترام پیدا ہو جائے اور وہ ٹھیک ٹھیک ادا کیے جانے لگیں تو وہ مسائل ہی شاید پیدا نہ ہوں جن کا حوالہ دے کر پورے اسلامی قانون ہی کو بدنام کرنے اور اسے بدلنے کی کوشش کی جاتی ہے۔(۵۱) مولانا امینیؒ نے اس نازک مسئلہ پر بھی قلم اٹھایا ہے۔ وہ عورتوں کے حقوق کے زبردست حامی ہیں۔عورت کی مظلومیت پر مولانا کو بڑا غم ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

''خواہ یہ زمانہ کی ستم ظریفی ہو یا عورت کی فطری کمزوری کا نتیجہ کہ ہر دور میں اس کی قسمت کا فیصلہ مردوں کے ہاتھ میں رہا ہے اور وہی اپنے خودغرضانہ اور نفس پرستانہ جذبات کے مطابق اس سے متعلق جملہ مسائل طے کرتے رہے ہیں۔اس کا یہ ردعمل ہے کہ اب وہ آزاد ہو کر اپنا اصل مقام بھی چھوڑنے پر آمادہ ہے اور تمام حدود وقیود سے بے نیاز ہو کر نیا مقام تلاش کرنے میں سرگرداں ہے۔''(۵۲)

انسان کی ازدواجی زندگی مرد و عورت کے مساوی حقوق اور ذمہ داریوں سے تشکیل پاتی ہے اور زندگی کی تکمیل کے لیے دونوں ایک دوسرے کے محتاج ہیں۔موجودہ دور میں صنف نازک کے حوالے سے وہ کون سے مسائل ہیں جن پر ازسرنو غوروخوض کی ضرورت ہے اس کی وضاحت مولانا امینیؒ نے ایک اور جگہ فرمائی ہے:

''موجودہ دنیا نے بہت سے ایسے ''گوشے'' پیدا کر دیے ہیں کہ قیام و بقاء کی جدوجہد میں صنفِ نازک کا معاملہ بڑی حد تک ''پرپیچ'' بن گیا اور اس سے متعلق اجتماعی مسائل پر ازسرنو غوروخوض کی ضرورت لاحق ہوگئی ہے۔اس کی تعلیم وتربیت کا علیحدہ انتظام، معاشی ضروریات کی حد تک صنعت وحرفت کا بندوبست، قومی وملی خدمات کے لیے سہولتوں کی فراہمی وغیرہ قسم کے مسائل ایسے ہیں کہ جن کو ایک لمحہ بھی نظرانداز نہیں کیا جا سکتا۔البتہ ان مسائل کے حل میں ''عفت وعصمت'' کے گراں قدر اصول اور شرعی حدود و قیود کو ملحوظ رکھنا نہایت ضروری ہے، ورنہ موجودہ دنیا کی طرح مضر اثرات سے تحفظ کی کوئی ضمانت نہ ہوگی۔''(۵۳)

صنف نازک کے حوالہ سے ایک اور مسئلہ جسے اسلام کے خلاف منفی انداز میں اچھالا جاتا ہے وہ تعدد ازدواج کا مسئلہ ہے۔ اسلام نے ایک مرد کو چار شادیوں کی اجازت دی ہے۔ اس کے اسباب کیا تھے اس پر بہت کچھ لکھا جا چکا ہے لیکن مولانا امینیؒ کی رائے اس حوالے سے بڑی منفرد ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

''جس طرح مصلحتیں اور ضرورتیں اس قسم کی ہوتی ہیں کہ ایک سے زیادہ ''شادی'' لازمی بنادی جائے اسی طرح ایسی مضرتیں اور ناگزیر حالتیں بھی ہوتی ہیں کہ ایک سے زیادہ شادی کی ممانعت کردی جائے۔''(۵۴)

(۶) ملکیتِ اراضی کا مسئلہ

موجودہ دور میں ایک طرف تو سوشلزم کا نظریہ ملکیت اراضی ہے تو دوسری طرف سرمایہ دارانہ نظریہ ملکیتِ اراضی ہے۔ دونوں نظاموں کے نظریات میں افراط وتفریط پائی جاتی ہے۔ایسے میں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ اسلام کا نظریہ ملکیتِ اراضی کیا

ہے۔مولانا امینی کے نزدیک آج دنیا ''مقصد'' کو چھوڑ کر ملکیت وعدم ملکیت کی بحث میں الجھی ہوئی ہے۔انفرادی واجتماعی، عارضی ودائمی کی گتھیوں کو سلجھانے میں ایڑی چوٹی کا زور لگارہی ہے۔حالانکہ آج سے صدیوں پہلے وادی ''غیرذی ذرع'' سے پوری دنیا کو جو پیغام دیا گیا تھا۔اس میں اس مسئلہ کو بہت عمدگی کے ساتھ حل کیا جاچکا ہے کہ ہر شے کا حقیقی مالک اللہ ہے اور ذرائع پیداوار اور مفادعامہ کے لیے ہیں نہ کہ تنہا خوری کے لیے اور انسان کی حیثیت ''امین'' کی ہے جس کو استعمال اور انتفاع کا حق دیا گیا ہے۔(۵۵)

مولانا کا موقف ہے کہ زمین کا حقیقی مالک اللہ ہے اور انسان کی حیثیت امین کی ہے۔اسلام میں انفرادی اور اجتماعی ہر دو طرح کی ملکیت کی اجازت ہے۔لیکن خلافتِ اسلامیہ کی موجودگی میں حکومت کو اس میں تصرف کا حق حاصل ہے۔اپنی ساری رائے پر مولانا بطورِ استشہاد حضرت عمرؓ کا وہ فیصلہ پیش کرتے ہیں جس میں انہوں نے عراق کی فتح کے موقع پر زمینوں کو تقسیم کرنے سے منع فرما کر انہیں ان کے حقیقی مالکوں کے پاس رہنے کا حکم صادر فرمایا تھا۔(۵۶)

خلافت کے تصرفات کی حدود وقیود کیا ہیں؟اس حوالہ سے مولانا امینیؒ لکھتے ہیں:

> ''حکومتِ الٰہی میں اصل چیز مفادِ خلق ہے، جب تک یہ حاصل ہوتا رہتا ہے۔خلافت کو اس میں دخل دینے کی کوئی ضرورت نہیں پڑتی لیکن جب یہ مقصد فوت ہونے لگتا ہے تو خلافت اس وقت ہر تصرف کی مجاز ہوتی ہے۔''(۵۷)

نیز جہاں خلافت محسوس کرے گی کہ انفرادی اور اجتماعی مفاد باہم ٹکرا رہے ہیں تو وہاں خلافت اجتماعی مفاد کو ترجیح دینے کی مجاز ہوگی۔چنانچہ وہ لکھتے ہیں:

> ''چونکہ خلافت کے ہر تصرف میں ہر شخص کے ذاتی مفاد کا خیال رکھنا ضروری ہوتا ہے۔اس لیے اس قسم کے تمام مواقع میں وہ ذاتی وانفرادی مفاد کا پورا پورا لحاظ رکھتی ہے۔البتہ انفرادی واجتماعی مفادات کے ٹکراؤ کی شکل میں وہ اجتماعی مفاد کو ترجیح دیتی ہے۔''(۵۷)

ملکیت کے حوالے سے مولانا امینیؒ کے نظریات کا خلاصہ یہ ہے کہ زمین اللہ کی ملکیت ہے اور انسان کی حیثیت بطورِ امین کی ہے اور اس امانت میں وہ انفرادی واجتماعی ہر دو طرح سے شریک ہے۔نیز بوقت ضرورت خلافت کو بھی یہ حق حاصل ہے کہ وہ وسیع تر اجتماعی مفاد کے تحت زمین کے مالک کو اس کے حق سے محروم کردے۔لیکن یہ بھی ضروری ہے کہ وہی حکومت اس تصرف کی مجاز ہوگی جو خلافت جیسی ذمہ داریاں قبول کرے، ہر حکومت اس کی مجاز نہیں ہے۔مولانا امینیؒ کے ان نظریات سے ایک طرف سوشلزم کے نظریہ ملکیت کی محدودیت اور سطحیت سے نجات ملتی ہے تو دوسری طرف سرمایہ دارانہ نظریہ ملکیت کے افراط سے چھٹکارا ملتا ہے۔

(۷)تعلیم کا مسئلہ

مسلمانوں کی موجودہ پسماندگی کی ایک وجہ تعلیم بھی ہے۔مولانا کو بھی اس کا بھرپور احساس تھا۔ چنانچہ انہوں نے اس موضوع پر بھی قلم اٹھایا ہے۔ان کے نزدیک مسلمانوں کی تعلیمی پسماندگی کی ایک وجہ تعلیم کو قدیم وجدید دو حصوں میں تقسیم کرنا ہے۔مولانا کے مطابق اسلام میں اس طرح کی کوئی تقسیم نہیں ہے۔اسلام دین ودنیا کے مجموعہ کا نام ہے۔اس لیے ہروہ علم جو انسانیت کو فائدہ پہنچا رہا ہے۔وہ دین ہی کا حصہ ہے۔مولانا اس نظریہ تقسیم پر افسوس کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

''نہایت دکھ کے ساتھ کہنا پڑتا ہے کہ یہ تصور مسلمانوں کو زندہ رہنے کے قابل نہیں بنا سکتا۔لامحالہ ان کو مسجد و مدرسہ کی چار دیواری میں محدود ہونا پڑے گا اور پھر بھی ان کی عزت وناموس کا سودا ہوتا رہے گا۔''(۵۹)

مولانا کے نزدیک موجودہ دور میں تعلیم سے زیادہ اہم کام تربیت کا ہے۔ان کے مطابق پہلے زمانہ میں جبکہ قوم میں زندگی کی صلاحیت تھی۔معمولی جدو جہد سے یہ کام انجام پا جاتا تھا۔لیکن اب جبکہ قوم بڑی حد تک زوال کی آخری منزل پر پہنچ گئی ہے اس مسئلہ پر از سر نو غور کرنے کی ضرورت ہے۔(۶۰) چنانچہ آج دنیا جس برق رفتاری سے آگے بڑھ رہی ہے مسلم دنیا کو اپنے نظام تعلیم میں وسیع پیمانہ پر تبدیلی کرنا ہوگی اور معاشرتی ترقی میں اپنا حصہ بٹانے کے لیے جدید علوم وفنون کو بھی وہی درجہ دینا پڑے گا جو مدارس کی دیگر کتب فنون کو حاصل ہے۔

خلاصہء بحث

خلاصہء بحث یہ کہ مولانا تقی امینی فقہ اسلامی کی تشکیل جدید کے نہ صرف داعی تھے بلکہ آپ نے ذرائع دستیاب نہ ہونے کے باوجود تن تنہا علمی خدمات سرانجام دیں،آپ نے سود،سٹہ بازی،سٹاک ایکسچینج،بیمہ،ملکیت اراضی اور عورتوں کی تعلیم جیسے مسائل پر قلم اٹھایا اور ان مسائل کے بعض اہم پہلو اجاگر کیے،نیز آپ نے فقہ اسلامی کی تشکیل جدید کے حوالے سے کچھ بنیادی اصولوں کی نشاندہی کی۔

جدید مسائل کے حوالے سے مولانا کے فقہی افکار میں یک گونہ اعتدال نظر آتا ہے جس کی امت مسلمہ کو اس وقت سخت ضرورت ہے۔

آج ضرورت اس بات کی ہے کہ مولانا نے اپنے عہد اور خطے کے زمینی حقائق اور احتیاجات کو سامنے رکھ کر جن کلیدی اور اہم اصولوں سے ہمیں روشناس کرایا ہے اُن سے عملی استفادہ کی راہیں نکالی جائیں اور جدید مسائل کے حل کے حوالے سے ان اصولوں سے فائدہ اٹھا کر فقہ کی تشکیل جدید کا اہم کام پورا کرنے کی طرف پیش رفت کی جائے۔

دور حاضر میں جبکہ ایک طرف جدید مسائل کا مرحلہ درپیش ہے تو دوسری طرف اس کے حل کے حوالے سے افراط وتفریط پر مبنی دو معاصر رویے بھی اسلام کی کوئی خدمت نہیں کر رہے۔ان حالات میں مولانا امینیؒ جیسے بالغ نظر اور دور جدید کے تقاضوں سے واقف فقہاء کی خدمات سے استفادہ از بس ضروری ہو جاتا ہے۔

☆☆☆☆☆☆☆

﴿حوالہ جات وحواشی﴾

(۱)امینی،محمد تقی،(س۔ن)اجتہاد،کراچی قدیمی کتب خانہ،ص:۳٦۵

(۲)ایضاً

(۳)ایضا،ص:۳٦٦۔۳٦۵

(۴)ایضا، ص:۳٦٦

(۵)تہذیب الاخلاق (علی گڑھ)،ج ۳۲،شمارہ:۲،فروری ۲۰۱۳ء،ص:۱۵۲

(٦)امینی،محمد تقی،اجتہاد،ص:۳٦۷

(۷) ایضا،ص:۲۹٦

(۸)امینی،محمد تقی،(س۔ن)اسلام اور جدید دور کے مسائل، کراچی،قدیمی کتب خانہ،ص ۱۰۰

(۹)ایضا،ص:۹۸

(۱۰)سہ ماہی منہاج (اجتہاد)،جنوری ۱۹۸۳ء،لاہور،مرکز تحقیق دیال سنگھ لائبریری،ص:۱۱

(۱۱)امینی،محمد تقی،اسلام اور جدید دور کے مسائل،ص:۸۲

(۱۲)ایضاً،ص:۸۳

(۱۳)ایضاً،ص:۸٦۔۸۵

(۱۴)ایضاً،ص:۸۸

(۱۵)ایضاً،ص:۹۱

(۱٦)ایضاً،ص:۹۳

(۱۷)ایضاً،ص:۹۸

(۱۸)امینی،محمد تقیؒ،اجتہاد،ص:۲۹۲۔۲۹۱

(۱۹)امینی،محمد تقی،اسلام اور جدید دور کے مسائل،ص:۹۹

(۲۰)ایضاً،ص:۴۴

(۲۱)ایضاً،ص:۱۳۷

(۲۲)ایضاً،ص:۱٦۱۔۱٦۰

(۲۳)ایضاً،ص:۱۳۸

(۲۴)ایضاً،ص:۱۴۴۔۱۴۳

(۲۵)ایضاً،ص:۱۶۲-۱۶۱ (۲۶)ایضاً،ص:۱۶۷-۱۶۶

(۲۷)ایضاً،ص:۱۸۸ (۲۸)ایضاً،ص:۱۹۰

(۲۹)مصطفی الزرقاء،دکتور، (س.ن)حاشیه عقد التأمین،مصطفی البابی الحلبی،ص: ۹

(۳۰) مجله المحامة،(۱۹۲۵ء).مصر،ج: ۱۱،شماره:۵،ص: ۴۶۶،

مجله الشبان المسلمین،(۱۹۴۱ء).مصر، ج:۳، شماره:۲، ص: ۴۴،

(۳۱) الحجوی،محمد ابو الحسن،(۱۹۸۸ء).الفکر السامی فی تاریخ الفقه الاسلامی، بیروت، دار النفائس،ج: ۴، ص: ۲۳۲

(۳۲) شامی، محمد امین بن عمربن عابدین،(۱۹۹۲ء).رد المحتارعلی الدر المختار، بیروت دارالفکر ج:۴، ص:۱۶۸

(۳۳) محمد یوسف موسی،دکتور،(۱۹۹۹ء).الاسلام والحیاة،ریاض، مکتبة العبیکان، ص: ۲۱۶،

(۳۴) عبد المنعم نمر،(۱۹۹۰ء)الاسلام والشیوعیه، بیروت، دارالبشائر الإسلامیه،ص: ۲۰۹

(۳۵) مجله المحاماة،(۱۹۲۵ء).مصر،ج: ۱۱،شماره:۵، ص:۴۶۷

(۳۶) عبد الرحمن عیسی،(س.ن)التامین،مصر، المکتبة العلمیة،ص: ۴۱

(۳۷) مصطفی الزرقاء،دکتور،(س.ن).عقد التأمین،مصطفی البابی الحلبی،ص: ۱۹

(۳۸) ایضاً، ص: ۵۶

(۳۹) موسی جارالله،(۱۹۹۷ء)تامین الحیاة وتأمین الاموال، ریاض، دار الفلاح،ص:۳۳

(۴۰)فکرونظر،(دسمبر۱۹۸۵ء)۔ج:۲۳،شمارہ:۲،ص:۳۶

(۴۱)امینی،محمد تقی،اسلام اور جدید دور کے مسائل،ص:۲۱۳

(۴۲)ایضاً،ص:۲۰۹ (۴۳)ایضاً،ص:۱۹۸-۱۹۷

(۴۴)ایضاً،ص:۲۴۸ (۴۵)ایضاً،ص:۲۴۹

(۴۶)ایضاً،ص:۲۵۷ (۴۷)ایضاً

(۴۸)امینی،محمد تقی،اجتہاد،ص:۲۸۱

(۴۹)تحقیقات اسلامی،(جون۱۹۸۶ء)ج:۵،شمارہ:۲،ص:۱۲،

(۵۰)امینی،محمد تقی،اجتہاد،ص:۲۸۱ (۵۱)ایضاً،ص:۲۸۲-۲۸۱

(۵۲)ایضاً،ص:۲۸۲ (۵۳)امینی،محمد تقی،اسلام اور جدید دور کے مسائل،ص:۹۶

(۵۴)ایضاً،ص:۹۷

(۵۵)امینی،محمد تقی،(۱۹۹۷ء)اسلام کا زرعی نظام،کراچی،مجلس نشریات اسلام،ص:۴۲

(۵۶) امینی، محمد تقی، اسلام اور جدید دور کے مسائل، ص:۱۰۶

(۵۷) امینی، محمد تقی، اسلام کا زرعی نظام، ص:۱۲۹

(۵۸) ایضاً، ص:۱۳۱

(۵۹) امینی، محمد تقی، اسلام اور جدید دور کے مسائل، ص:۳۲۰-۳۱۹

(۶۰) امینی، محمد تقی، اجتہاد، ص:۲۷۲

☆☆☆☆☆☆☆

﴿مصادر ومراجع﴾

(۱) القرآن

(۲) امینی، محمد تقی، (س-ن) اجتہاد، کراچی، قدیمی کتب خانہ

(۳) امینی، محمد تقی، (س-ن) اسلام اور جدید دور کے مسائل، کراچی، قدیمی کتب خانہ

(۴) امینی، محمد تقی، (۱۹۹۷ء) اسلام کا زرعی نظام، کراچی، مجلس نشریات اسلام

(۵) الحجوی، محمد ابو الحسن، (۱۹۸۸ء) الفكر السامي في تاريخ الفقه الاسلامی، بیروت، دار النفائس

(۶) شامی، محمد امین بن عمر بن عابدین، (۱۹۹۲ء) رد المحتار علی الدر المختار، بیروت، دار الفکر

(۷) عبد الرحمن عیسی، (س.ن) التامين، مصر، المكتبة العلمية

(۸) عبد المنعم نمر، (۱۹۹۰ء) الاسلام والشيوعية، بيروت، دار البشائر الاسلاميه

(۹) محمد یوسف موسی، دکتور، (۱۹۹۹ء) الاسلام و الحياة، رياض، مكتبة العبيكان

(۱۰) مصطفى الزرقاء، دكتور، (س.ن) عقد التأمين، مصطفى البابی الحلبی

(۱۱) موسی جار الله، (۱۹۹۷ء) تامين الحياة وتأمين الاموال، رياض، دار الفلاح

﴿مجلّات﴾

(۱۲) تحقیقات اسلامی، اپریل-جون (۱۹۸۶ء) ج:۵، شمارہ:۲،

(۱۳) تہذیب الاخلاق (علی گڑھ)، (فروری ۲۰۱۳) ج ۳۲، شمارہ ۲،

(۱۴) فکر ونظر، (اکتوبر-دسمبر ۱۹۸۵ء) ج:۲۳، شمارہ:۲،

(۱۵) مجلة الشبان المسلمين، (۱۹۴۱ء) مصر، ج:۳، شمارہ:۲

(۱۶) مجله المحاماة، (۱۹۲۵ء). مصر، ج:۱۱، شمارہ:۵

(۱۷) سہ ماہی، منہاج، لاہور، مرکز تحقیق دیال سنگھ لائبریری

تبرکات کی شرعی حیثیت

☆ڈاکٹر محمد عبدالعلی اچکزئی

Abstract

The legal status of seeking blessings (barakat) Lexically, barakat and tabarruk mean increase, blessedness and goodness. Technically, the words connot inward benefit and increase even if they are not outwardly apparent. At times something is short in quantity but it seems greater in amount due to baraka - The divine blessing, from the time of the Prophet(SAW) of Allah to date, the Muslims have been benefiting from the blessings of the righteous. Scores of verses from the Qur'an and traditions of the Holy Prophet(SAW) established the permissibility of seeking benefit from the pious. Traditions tell us that the Companions used to seek divine blessings through the perspiration of the Proghet(SAW) and anything associated with his person. The lives of the Muslim saints also enlighten us on the validity of seeking blessings from the relics of the pious predecessors.

Keywords: barakat, tabarruk, divine blessing, blessings of the righteous.

تبرک کا مفہوم

برکت اور تبرک عربی زبان کے الفاظ ہیں، برکت کا لغوی معنی زیادتی، نیک بختی اور خیر الٰہی کے ہیں، شرعی اصطلاح میں باطنی نفع اور زیادتی کو برکت کہا جاتا ہے اگر چہ ظاہر میں زیادتی نہ ہو، یعنی شرعی اعتبار سے برکت کا مفہوم یہ ہے کہ ”کوئی چیز اپنی قلت کے باوجود افادیت و نفع بخش ہونے میں زیادہ ثابت ہو۔“ پھر اسی سے تبرک ہے، یعنی کسی چیز سے برکت اور باطنی نفع حاصل کرنا۔

امام راغب اصفہانی نے البرکۃ کے معنی یوں بیان کئے ہیں: البرکۃ کے معنی کسی شئے میں خیر الٰہی ثابت ہونے کے ہیں، قرآن حکیم میں ہے: لَفَتَحْنَا عَلَيْهِمْ بَرَكَاتٍ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ (۱) ”ہم ان پر آسمان اور زمین کی برکات کے دروازے کھول دیتے۔“ یہاں برکات سے مراد بارش کا پانی ہے اور چونکہ بارش کے پانی میں اس طرح خیر ثابت ہوتی ہے۔ جس طرح کہ حوض میں پانی ٹھہر جاتا ہے اس لئے بارش کو برکات سے تعبیر کیا جاتا ہے، المبارک ہر وہ چیز جس میں خیر و برکت پائی جائے اور خیر الٰہی چونکہ غیر محسوس طریقہ پر صادر ہوتی ہے اور بے شمار طریقوں پر پائی جاتی ہے اس لئے ہر اس چیز کو جس میں غیر محسوس

☆پروفیسر و صدر / شعبہ علوم اسلامیہ، بلوچستان یونیورسٹی، کوئٹہ

زیادتی محسوس ہوا سے مبارک (بابرکت) کہا جاتا ہے اور حدیث میں جو مروی ہے **لاینقص مال من صدقةٍ**(۲)''صدقہ سے مال کم نہیں ہوتا،تو اس سے بھی اسی طرف اشارہ کیا گیا ہے، ورنہ حسی نقصان حسی کی نفی نہیں ہے جیسا کہ بعض لوگوں نے اعتراض کیا ہے۔(۳)

حضورا کرم ﷺ کے دور سے آج تک تمام اہل حق تبرک بآثارالصالحین کے قائل رہے ہیں، اللہ تعالی کا فرمان ہے۔

وَقَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ اِنَّ ايَةَ مُلْكِهِ اَنْ يَّاتِيَكُمُ التَّابُوْتُ فِيْهِ سَكِيْنَةٌ مِّنْ رَّبِّكُمْ وَبَقِيَّةٌ مِّمَّا تَرَكَ الُ مُوْسٰى وَالُ هٰرُوْنَ تَحْمِلُهُ الْمَلٰئِكَةُ (۴)

''اور کہا بنی اسرائیل سے ان کے نبی نے اس (طالوت) کی سلطنت کی نشانی یہ ہے کہ تمہارے پاس ایک صندوقچہ آیا ہے جس میں تمہارے ربّ کی طرف سے تسلی خاطر اور کچھ بچی ہوئی چیزیں ہیں، ان میں سے جو موسیٰ اور ہارون کی اولاد چھوڑ گئی تھی۔اس کو فرشتے اُٹھائے ہوں گے۔''

مفسرین درجہ بالا آیات کے بارے میں بیان کیا کہ بنی اسرائیل میں ایک صندوق چلا آتا تھا، اس میں حضرت موسی علیہ السلام وغیرہ انبیاء کے تبرکات تھے۔بنی اسرائیل اس صندوق کو لڑائی میں آگے رکھتے، اللہ اس کی برکت سے فتح دیتا۔یہ تبرکات کیا تھے؟

مفسرین نے یوں وضاحت کی ہے کہ ان سے مراد پتھر کی وہ تختیاں ہیں، جو طور سینا پر اللہ تعالی نے حضرت موسیٰ کو دی تھیں۔نیز ایک بوتل میں من (ایک قسم کی آسمانی غذا جو بنی اسرائیل پر نازل ہوتی تھی) بھر کر اس میں رکھ دیا گیا تھا اور غالباً حضرت موسی علیہ السلام کا وہ عصا بھی اس صندوق کے اندر تھا، جو اللہ کے عظیم الشان معجزات کا مظہر بنا تھا۔(۵)

مفسرین وفقہاء نے مندرجہ بالا آیت سے یوں استدلال کیا ہے کہ انبیاء و صالحین کے تبرکات یقیناً باذن اللہ اہمیت وافادیت رکھتے ہیں، بشرطیکہ وہ واقعی تبرکات ہوں، جیسا کہ مولانا اشرف علی تھانوی نے پیش نظر آیت کے حوالے سے تبرک کے جواز پر یوں استدلال کیا ہے:

فيه التبرک بآثار الصالحين. (۶)

''اس میں اصل ہے آثار صالحین سے برکت حاصل کرنے کی۔''

تفسیر مظہری میں اس مسئلہ کی یوں وضاحت کی گئی ہے:

ولاشک ان بذكر الله تعالٰى ورؤية اثار الصالحين من الانبياء واتباعهم تطمئن القلوب وتذهب عنها وساوس الشيطان. (۷)

''اس میں شک نہیں ہے کہ اللہ کا ذکر کرنے اور انبیاء اور ان کے پیروکاروں میں سے نیک لوگوں کے آثار دیکھنے سے دلوں کو اطمینان ہوجاتا ہے اور شیطانی وسوسے جاتے رہتے ہیں۔''

ایسر التفاسیر میں تبرکات کی یوں تحقیق کی ہے::

مشروعية التبرک بماجعله الله تعالى مباركًا.والتبرک التماس البركة حسب بيان الرسول

صلی اللہ علیہ وسلم وتعلیمہ.(۸)

"جس چیز کواللہ تعالی نے مبارک ٹھہرایا ہے،اس سے برکت حاصل کرنا مشروع ہے اور تبرک کا مطلب رسول ﷺ کے بیان اور تعلیم کے موافق برکت طلب کرنا ہے۔"

مذکورہ آیت کے علاوہ دیگر قرآنی آیات سے بھی تبرکات کی اہمیت وافادیت واضح ہوتی ہے،مثلاً:

(۱) اِذۡهَبُوۡا بِقَمِيۡصِىۡ هٰذَا فَاَلۡقُوۡهُ عَلٰى وَجۡهِ اَبِىۡ يَاۡتِ بَصِيۡرًا .(۹)

"(یوسف علیہ السلام نے کہا:) میرا یہ کرتہ لے جاؤ اور اس کو میرے باپ کے منہ پر ڈالو کہ چلا آئے آنکھوں سے دیکھتا ہوا۔"

یہ کرتہ تاریخی حیثیت رکھتا تھا،جس وقت نمرود نے حضرت ابراہیم علیہ السلام کو برہنہ کر کے آگ میں ڈالا،اللہ تعالی نے ان کے پہننے کے لیئے جبرائیل علیہ السلام کے ذریعہ جنت کا کرتہ بھیجا،جس کو آپ نے پہنا تو وہ آگ بردوسلام بن گئی۔یہ کرتہ حضرت ابراہیم علیہ السلام کی وفات کے بعد حضرت اسحاق علیہ السلام کے پاس رہا،اسحاق علیہ السلام کی وفات کے بعد حضرت یعقوب علیہ السلام کے پاس رہا،حضرت یعقوب علیہ السلام نے اس کو ایک متبرک شے کی حیثیت سے حضرت یوسف علیہ السلام کو دے دیا تھا،حضرت یوسف علیہ السلام کے پاس برابر محفوظ چلا آیا،یہاں تک کہ حضرت جبرئیل علیہ السلام کے مشورے سے آپ نے اسے اپنے والد کے پاس بھیج دیا۔(۱۰)

پھر یہی قمیص لے کر برادران یوسف پر مشتمل قافلہ جب مصر سے نکلا تو اس کی خوشبو مصر سے اڑھائی سو میل کے فاصلہ پر کنعان میں موجود حضرت یعقوبؑ کے مشام جان کو معطر کرنے لگی،جیسا کہ ارشاد باری تعالی ہے:

وَلَمَّا فَصَلَتِ الۡعِيۡرُ قَالَ اَبُوۡهُمۡ اِنِّىۡ لَاَجِدُ رِيۡحَ يُوۡسُفَ. (۱۱)

"اور جب جدا ہوا قافلہ کہا ان کے باپ نے،میں پاتا ہوں بو یوسف کی۔"

اور پھر اسی کرتہ کو حضرت یعقوب علیہ السلام کے چہرہ پر ڈالنا تھا کہ گئی ہوئی بینائی واپس آ گئی،اسی کو فرمایا:

فَلَمَّاۤ اَنۡ جَآءَ الۡبَشِيۡرُ اَلۡقٰهُ عَلٰى وَجۡهِهٖ فَارۡتَدَّ بَصِيۡرًا. (۱۲)

"پر جب پہنچا خوشخبری والا ڈالا اس نے وہ کرتہ اس کے منہ پر،پھر لوٹ کر ہو گیا دیکھنے والا۔"

(۲) جب حضرت موسی علیہ السلام وادئ طوی میں پہنچے تو اللہ تعالیٰ کی طرف سے یہ حکم ہوا:

فَاخۡلَعۡ نَعۡلَيۡكَ اِنَّكَ بِالۡوَادِ الۡمُقَدَّسِ طُوًى. (۱۳)

"سو اتار ڈال اپنی جوتیاں،تو پاک میدان میں ہے۔"

مفسرین نے اس کا سبب یہی لکھا ہے کہ حضرت موسی علیہ السلام ننگے پاؤں ہو کر براہ راست اس متبرک مقام کی برکت سے فیض یاب ہوئے۔

قرآن حکیم کے علاوہ احادیث سے بھی متبرک اور مقدس مقامات اور اشیاء سے برکت حاصل کرنا ثابت ہے۔کتب حدیث میں ایسے بے شمار واقعات درج ہیں جن سے ثابت ہوتا ہے کہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم حضور ﷺ کے تبرکات اور آپ کی

باقیات کا بے انتہا اہتمام کرتے تھے اور ان سے برکت حاصل کرتے تھے، مثلاً:

نبی کریم ﷺ کے بچے ہوئے وضوء کے پانی سے برکت حاصل کرنے سے متعلق امام بخاری یہ روایت نقل کرتے ہیں:

١ . واذا توضأَ النّبیّ صَلّی اللہ علیہ وَسلم کا دوا یقتلون علی وضوئہ. (١٤)

''جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم وضو فرمایا کرتے تھے، تو آپ ﷺ کے بچے ہوئے وضو کے پانی پر صحابہؓ جھگڑنے کے قریب ہو جاتے تھے۔'' (یعنی صحابہ آپ ﷺ کے وضو کے بقیہ پانی کو حاصل کرنا چاہتے تھے اور اس کوشش میں ایک دوسرے پر سبقت کرتے تھے، تا کہ اس تبرک سے وہ فیضیاب ہوسکیں)

۲۔روایات سے ثابت ہے کہ صحابہ کرامؓ حضور ﷺ کا مستعمل پانی بطور تبرک اپنے جسموں پر لگایا کرتے تھے، جیسا کہ حضرت ابوموسیٰ روایت کرتے ہیں:

دعا النبی صلی اللہ علیہ وسلم بقدح فیہ مآء فغسل یدیہ ووجھہ فیہ ومج فیہ ثم قال لھما اشربا منہ وافرغا علی وجوھکما ونحورکما (١٥)

''نبی صلی اللہ علی وسلم نے ایک پیالہ منگوایا جس میں پانی تھا، اس سے آپ ﷺ نے اپنے ہاتھ دھوئے اور اس پیالہ میں منہ دھویا اور اس میں کلی فرمائی، پھر فرمایا تم دونوں (حضرت ابوموسیٰ اشعری اور حضرت بلالؓ) اس کو پی لو اور اپنے چہروں اور سینوں پر ڈال لو۔''

۳۔صحابہ کرامؓ اس مستعمل پانی کو نہ صرف جسموں پر لگایا کرتے تھے، بلکہ اسے پیا بھی کرتے تھے، جیسا کہ مذکورہ بالا روایت کے علاوہ حضرت سائب بن یزید رضی اللہ کی درج ذیل روایت سے بھی اس کا اثبات ہوتا ہے، وہ کہتے ہیں:

ثم توضأ فشربتُ من وضوئہ. (١٦)

''پھر آپ ﷺ نے وضو کیا اور میں نے آپ ﷺ کے وضو کا پانی پیا۔(یعنی جو پانی آپ ﷺ نے وضو کے لئے استعمال فرمایا، میں نے وہ پی لیا)

۴۔ صحابہ کرامؓ دوسری چیزوں کی طرح حضور ﷺ کے موئے مبارک کو حاصل کرنے اور پھر انہیں محفوظ کرنے میں بھی بے انتہا دلچسپی رکھتے تھے کہ ان سے برکت حاصل کی جائے، جیسا کہ حضرت انسؓ روایت کرتے ہیں:

ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لما حلق رأسہ کان ابو طلحۃؓ اول من اخذ من شعرہ. (١٧)

''رسول اللہ ﷺ نے جب اپنا سر مبارک منڈوایا، تو ابوطلحہؓ سب سے پہلے صحابیؓ تھے کہ جس نے حضور ﷺ کے بال مبارک لے لیے۔''

۵۔اسی طرح حضرت انس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے:

لقد رأیتُ رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم والحلّاق یحلقہ واطاف بہ اصحابہ فما یریدون ان تقع شعرۃ الا فی ید رجل. (١٨)

''میں نے دیکھا کہ حلاق (نائی) آپ ﷺ کے بال مبارک تراش رہا ہے اور صحابہ کرامؓ آپ ﷺ کے ارد گرد جمع ہیں، سب یہی چاہتے تھے کہ آپ ﷺ کا کوئی بال زمین پر نہ گرے، بلکہ کسی صحابی کے ہاتھ میں پڑے۔''

۶۔ امام بخاری نے روایت کیا ہے کہ ام المؤمنین حضرت ام سلمہؓ نے ایک شیشی میں نبی کریم ﷺ کے کچھ بال محفوظ رکھے تھے، جن کی برکت سے لوگ مختلف امراض سے شفا حاصل کیا کرتے تھے، حدیث کے الفاظ ہیں:

عن عثمان بن عبداللہ بن موھبؓ قال ارسلنی اھلی الیٰ امِّ سلمةؓ بقدحٍ من مآء وقبض اسرائیل ثلاث اصابع من قصعةٍ فیه شعر من شعر النبّی صلی اللہ علیه وسلم وکان اذااصابَ الانسان عینٌ اوشیءٌ بعث الیھا مخضبه. (۱۹)

حضرت عثمان بن عبداللہ بن موھبؓ نے بیان کیا کہ میرے گھر والوں نے ام سلمہؓ کے پاس پانی کا ایک پیالہ دے کر بھیجا (راوی حدیث) اسرائیل نے تین انگلیاں پکڑ کر اشارہ کیا کہ (ان کے برابر) نبی کریم ﷺ کا ایک بال تھا اور جب کسی کو نظر لگ جاتی یا اور کوئی بیماری ہو جاتی تو وہ ام المؤمنین کے پاس پانی کا برتن بھیج دیتا تھا (وہ اس میں آپ ﷺ کے بال ڈبو کر پانی واپس کر دیتیں اور وہ صحابیؓ اسے پی لیتا تھا، اس سے صحابہؓ کا مقصد اس بال کے وسیلے سے برکت حاصل کرنا اور مرض سے شفا پانا ہوتا تھا۔ (۲۰)

۷۔ حضرت کبشہؓ نے مشک کے اس حصے کا چمڑہ کاٹ کر رکھ لیا تھا، جس پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا دہن مبارک لگا تھا، جیسا کہ وہ بیان کرتی ہے:

ان رسول اللہ صلی اللہ علیه وسلم دخل علیھا وعندھا قربة معلقة فیشرب منھا وھو قائم فقطعْت فم القربة تبتغی برکة موضع فی رسول اللہ صلی اللہ علیه وسلم (۲۱)

''ایک دن رسول اللہ ﷺ ان کے گھر تشریف لائے، ان کے پاس ایک لٹکی ہوئی مشک تھی، آپ ﷺ نے کھڑے کھڑے مشک کے منہ سے پانی لیا، چنانچہ میں نے مشک کے منہ کو کاٹ لیا، مطلب یہ ہے کہ مشک کے منہ کے جتنے حصے پر آپ کا دہن مبارک لگا تھا، اس نے اتنے حصے کا چمڑہ کاٹ کر رکھ لیا اور یہ اس نے تبرک کی غرض سے کیا۔''

۸۔ ہجرت کے بعد رسول اللہ ﷺ حضرت ابوایوب انصاریؓ کے مکان میں ٹھہرے ہوئے تھے، حضرت ابوایوبؓ نبی کریم ﷺ کے لئے کھانا تیار کرتے تھے، رسول اللہ ﷺ جس برتن میں کھانا تناول فرماتے تھے، اسے واپس کرتے تو بچے ہوئے کھانے میں حضرت ابوایوبؓ اور ان کی بیوی آپ ﷺ کی انگلیوں کے نشانات تلاش کرتے تھے اور برکت کے حصول کے لئے اسی جگہ سے کھاتے تھے، جہاں آپ ﷺ نے کھایا تھا، حدیث کے الفاظ ہیں:

''فکان (ابوایوبؓ) یصنع للنبّی صلی اللہ علیه وسلم طعاماً فاذاجئ به الیه سأل عن موضع اصابعه فیتبّعُ موضع اصابعه. (۲۲)

''حضرت ابوایوبؓ حضور ﷺ کے لئے کھانا تیار کرتے تھے، پھر جب کھانا حضور ﷺ کے پاس سے (بچ کر واپس) آتا

تو ابوایوبؓ آپ کی انگلیوں کی جگہوں کا پوچھتے اور تلاش کرتے کہ حضور ﷺ نے کس جگہ انگلیاں لگا کر کھایا ہے (وہیں سے وہ برکت کے حصول کے لئے کھاتے)

۹۔ حضرت انس بن مالکؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ ام سُلیم کے گھر جاتے اوران کے بچھونے پر آرام فرماتے ، وہ وہاں نہیں ہوتیں، ایک دن آپ ﷺ تشریف لائے اوران کے بچھونے پر سور ہے، وہ آئیں تو لوگوں نے کہا: رسول اللہ ﷺ تمہارے گھر میں تمہارے بچھونے پر آرام فرمارہے ہیں، یہ سن کر وہ آئیں، دیکھا تو آپ ﷺ کو پسینہ آیا ہے اور آپ کا پسینہ چمڑے کے بچھونے پر جمع ہوگیا ہے،ام سُلیم نے اپنا ڈبہ کھولا اور پسینہ پونچھ پونچھ کر شیشیوں میں بھرنے لگیں، رسول اللہ ﷺ گھبرا کر اٹھ بیٹھے اور فرمایا:

''ماتصنعين يا اُمّ سُليم؟ فقالت: يارسول اللّٰه! نرجوبركتهُ لِيُصيبنا. قال: اصبتِ .(۲۳)

''کیا کرتی ہے اے ام سلیم؟ انہوں نے کہا: یارسول اللہ! ہم برکت کے لئے لیتے ہیں،اپنے بچوں کے لئے ،آپ نے فرمایا:تونے ٹھیک کیا۔''

۱۰ . وعن انس بن مالکؓ قال كان رسول اللّٰه صلى اللّٰه عليه وسلم اذاصلّى الغداة جآء خدم المدينة باٰنيتهم فيهاالمآء فمايوتىٰ باناۤء اِلّاغمس يده ورُبّما جآئه فى الُغداة الباردة فيغمس يده فيها.(۲۴)

''حضرت انس بن مالکؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ جب صبح کی نماز پڑھتے تو مدینے کے خادم اپنے برتنوں میں پانی ڈال کر آتے ، پھر جو برتن آپ ﷺ کے پاس آتا آپ اپنا ہاتھ اس میں ڈبو دیتے اور کبھی سردی کے دن میں بھی اتفاق ہوتا تو آپ ہاتھ ڈبو دیتے۔''

اس روایت کی تشریح میں امام نووی لکھتے ہیں:

وفيه التبرک بآثار الصالحين وبيان ماكانت الصحابةؓ عليه من التبرک بآثاره صلى اللّٰه عليه وسلم. (۲۵)

''اس حدیث سے معلوم ہوا کہ آثار صالحین میں سے برکت لینا درست ہے اور صحابہؓ آپ ﷺ کے آثار شریف سے برکت لیتے تھے۔''

۱۱۔ حضرت اسماء بنت ابی بکرؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ کے وصال کے بعد وہ آپ ﷺ کے ایک جبہ کے ذریعے شفا حاصل کرتی تھیں، وہ فرماتی ہیں:

كان النبى صلى اللّٰه عليه وسلم يلبسها ونحن نغسلها للمرضى نستسقى بها. (۲۶)

''رسول کریم ﷺ اس جبہ کو (کبھی کبھی) پہن لیا کرتے تھے،ہم اس کو بیماروں کے لئے دھوتے ہیں (یعنی اس کے دھوئے پانی بیماروں کو پلاتے ہیں) اوراس کے ذریعہ شفا حاصل کرتے ہیں۔

۱۲۔اسی طرح ابولقاسم بن المأمون سے روایت ہے:

کانت عندنا قصعةٌ من قصاع النبیّ صلی اللّٰہ علیہ وسلم فکُنّا نجعلُ فیھا المَاء للمرضیٰ فیستشُفُون بھا.(۲۷)

''ہمارے پاس رسول اللہ ﷺ کے پیالوں میں سے ایک پیالہ تھا،ہم اس میں بغرض شفاء بیماروں کو پانی پلایا کرتے تھے۔''

۱۳۔ صحابہ کرام نبی کریم ﷺ کے چلنے پھرنے اورنشست وبرخاست کی جگہوں سے برکت حاصل کیا کرتے تھے،جیسا کہ حضرت عبداللہ بن عمرؓ کے متعلق منقول ہے کہ جس راستے سے حضوراکرم ﷺ کسی زمانے میں گزرے ہوں اور کسی جگہ آپ ﷺ نے پڑاوڈلا ہو،یا آپ ﷺ نے نماز پڑھی ہو،یا لیٹے ہوں،یا کھڑے ہوئے،یا کسی سے ضروری گفتگو کی ہو،تو حضرت عبداللہ بن عمر جب کبھی اسی راستے سے گذرتے تو جہاں جہاں حضور ﷺ نے قیام کیا ہوا تھا،حضرت عبداللہ بن عمرؓ بھی وہیں قیام فرماتے،اور جس جگہ کبھی حضور ﷺ ٹھہرے تھے آپ بھی وہیں ٹھہرتے اور جس جگہ حضور ﷺ نے نماز پڑہی تھی، حضرت عبداللہ بن عمرؓ بھی وہیں آکر تبرکاً کھڑے ہوکر نماز ادا کرتے۔(۲۸)اسی طرح حضرت عبداللہ بن عمرؓ کے بارے میں روایت کہ منبر شریف میں جوجگہ رسول اللہ ﷺ کے بیٹھنے کی تھی،اسے ہاتھ سے مس کرتے اور پھر اسی ہاتھ کو اپنے چہرے پر پھیر لیتے۔(۲۹)

۱۴۔ حضرت عتبان بن مالکؓ کے متعلق حدیث میں ہے کہ ان کی نظر کمزور ہوگئی تھی،توانہوں نے حضور ﷺ کو اپنے گھر بلایا اور ایک جگہ آپ ﷺ سے نماز پڑھوائی اور پھر پوری زندگی اسی جگہ نماز پڑھتے رہے،جیسا کہ امام مسلم روایت کرتے ہیں:

قال (عتبان) اصابنی فی بصری بعض الشَّیُ ءِ فبعثتُ الیٰ رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم انِّی احبُّ ان تاتینی تُصلیّ فی منزلی فاتَّخذَ ہُ مُصلًّی قال فاتی النَّبیّ صلی اللّٰہ علیہ وسلم ومن شاء اللّٰہ من اصحابہ فدخل وھو یُصلیّ فی منزلی.(۳۰)

''حضرت عتبانؓ نے کہا کہ میری نگاہ میں کچھ کمزوری ہوگئی،میں نے رسول اللہ ﷺ کے پاس کہلا بھیجا کہ میں چاہتا ہوں آپ میرے مکان پرتشریف لاکر کسی جگہ نماز پڑھیں تاکہ میں اس جگہ کو مصلیٰ بنالوں(یعنی ہمیشہ وہیں نماز پڑھا کروں یہ درخواست اس لئے کی کہ آنکھ میں کمزوری ہوجانے کی وجہ سے مسجد نبوی میں ان کا آنا دشوار تھا)تو رسول اللہ ﷺ تشریف لائے اور جن کو خدانے چاہا اپنے اصحاب میں سے ساتھ لائے،آپ ﷺ اندر آئے اور نماز پڑھنے لگے۔''

اس حدیث کو امام بخاری نے بھی بعض الفاظ کے تغیر کیساتھ نقل کیا ہے(۳۱)اس حدیث کی شرح میں علامہ عینی لکھتے ہیں:

وفیہ تبرک بمصلی الصالحین ومساجد الفاضلین وفیہ ان من دعامن الصلحاء الیٰ شیء یتبرک بہ منہ فلہ ان یجیب الیہ اذاامن العجب.(۳۲)

''اس حدیث میں صالحین کی جائے نماز سے تبرک اور اہل فضل کے سجدے کی جگہ کی تبرک کا جواز معلوم ہوتا ہے اور یہ بھی کہ اگر کوئی کسی نیک صالح آدمی کو کسی چیز کے لئے بلائے کہ ان سے تبرک حاصل کریں تو اس کو یہ دعوت قبول کرنی چاہئے،

جب اس میں فخر وغرور سے حفاظت ہو۔"

۱۵۔ حضرت انس بن مالکؓ نے پورے دس سال نبی کریم ﷺ کی خدمت میں گزارے، فرماتے ہیں کہ میرے سر میں چوٹی نما بال تھے اور سر کے دوسرے بالوں سے یہ بڑھ گئے تھے، میں نے چاہا کہ ان کو دوسرے بالوں کے ساتھ برابر کر دیا جائے اور کاٹ دیئے جائیں، مگر میری والدہ نے انکار کر دیا اور کہا کہ قسم بخدا میں اس کو ہرگز نہیں کاٹوں گی اور اس کو بطور تبرک کے چھوڑ دوں گی، اس لئے کہ ان بالوں کے ساتھ حضور ﷺ کے ہاتھ مس ہو گئے ہیں اور حضور ﷺ ان بالوں کو پکڑتے تھے، حدیث کے الفاظ کچھ اس طرح سے ہیں:

عن انس بن مالکؓ قال كانت لی ذوأبة فقالت لی اُمّیُ لا اجزها، كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يمدها ويأ خذ بها. (۳۳)

"حضرت انس بن مالکؓ فرماتے ہیں کہ میرے سر میں ایک مینڈھی تھی (یعنی ابھرے ہوئے لمبے بال تھے) میری والدہ نے کہا کہ میں اس کو نہیں کاٹوں گی کہ حضور ﷺ اس کو کھینچتے اور پکڑتے تھے۔"

اس حدیث کی تشریح کرتے ہوئے مولا خلیل احمد سہارنپوری لکھتے ہیں:

وهذامن تلطفه بخادمه وحسن عشرتهٔ وفيه تبرك بآثار الصالحين والاحتراص على ادخارمالمسوه بايديهم اوجلسوا عليه اوكان من لباسهم. (۳۴)

"اس حدیث سے حضور ﷺ کا اپنے خادم کے ساتھ مہربانی اور حسن معاشرت کا اظہار ہوتا ہے اور اس میں برکت ہے اور اس میں تبرک با ثار الصالحین کا صحیح ہونا بھی معلوم ہوتا ہے اور جن چیزوں کو اُن کے ہاتھ مس کریں، ان کی حفاظت کا حریص ہونا بھی معلوم ہوتا ہے، یا وہ اہل اللہ وصالحین جس چیز پر بیٹھے ہوں یا جو ان کے لباس میں سے ہو۔"

خلاصہ یہ کہ اس طرح کے بے شمار واقعات کتب حدیث میں درج ہیں، جن سے ثابت ہوتا ہے کہ صحابہ کرامؓ نبی اکرم ﷺ کے ہر ہر تبرک کو استعمال میں لاتے اور آپ کی ہر ہر شئے مثلاً مستعمل پانی، لعاب مبارک، پسینہ مبارک، موئے مبارک وغیرہ سے تبرک لیتے تھے۔ جیسا کہ ڈاکٹر محمد رمضان البوطی ایسے کئی واقعات کو نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں:

"ان سے یہ استنباط ہوتا ہے کہ کہ نبی ﷺ کے آثار سے برکت حاصل کرنا مشروع اور ثابت شدہ امر ہے۔" (۳۵)

آگے چل کر وہ مزید لکھتے ہیں:

"تو جب آپ ﷺ کے مادی آثار کا وسیلہ اختیار کرنے کی یہ حیثیت ہے، تو اللہ عزوجل کے نزدیک آپ ﷺ کے مقام ومرتبہ اور آپ کے رحمۃ للعالمین ہونے کا وسیلہ اختیار کرنا کیونکر صحیح نہ ہوگا؟ یہاں یہ وہم نہیں ہونا چاہیے کہ ہم وسیلہ اختیار کرنے کو برکت حاصل کرنے پر قیاس کر رہے ہیں اور یہ کہ یہ مسئلہ محض قیاسی ہے، اس لئے کہ توسل اور تبرک دونوں الفاظ کا ایک ہی مفہوم ہے، یعنی جس ذات کا وسیلہ اختیار کیا جا رہا ہے اس کے واسطے سے خیر وبرکت چاہی جائے، اللہ تعالیٰ کی بارگاہ میں آں حضرت ﷺ کی جاہ وعظمت کا وسیلہ اختیار کیا جائے،

یا آپ ﷺ کے آثار، باقی ماندہ چیزوں اور ملبوسات کو وسیلہ بنایا جائے، یہ سب جزئیات ہیں جو ایک جامع نوع میں داخل ہیں، اور وہ ہے مطلق وسیلہ اختیار کرنا، جو صحیح احادیث سے ثابت ہیں اور تمام جزئی صورتیں ایک قاعدہ کی رو سے جسے علماء اصول ''تنقیح مناط'' کہتے ہیں عموم نص کے تحت آجاتی ہیں۔(۳۶)

اسی طرح تابعین، تبع تابعین اور دیگر اکابرین سے ایسے واقعات منسوب ہیں، جن سے ثابت ہوتا ہے کہ یہ سب حضرات نبی کریم ﷺ سے منسوب اشیاء سے نہ صرف برکت لیتے تھے، بلکہ ان اشیاء کو محفوظ بھی کرتے تھے۔اس سلسلے میں امام بخاری نے کتاب الجہاد میں ایک مستقل باب قائم کیا ہے جس کا عنوان ہے:

باب ماذُکر من درع النبی صلی اللّٰہ علیه وسلم وعصاه وسیفه وقدحه وخاتمه وماستعمل الخلفاء بعده من ذالک مِمّالم یُذکر قسمتهُ ومن شعره ونعله وآنیته مِمّا یتبرک اصحابه وغیرهم بعد وفاته. (۳۷)

''نبی کریم ﷺ کی زرہ، عصا مبارک، آپ ﷺ کی تلوار، پیالہ اور انگوٹھی سے متعلق روایات اور آپ ﷺ کی وہ چیزیں جنہیں خلفاء نے آپکے وصال کے بعد استعمال نہیں کیا، جن کا (صدقات کے طور پر) تقسیم میں ذکر نہیں آیا ہے اور آپ کے بال، چپل اور برتن جن سے آپکے وصال کے بعد آپ ﷺ کے صحابہ رضی اللہ عنہم اور دوسرے لوگ تبرک حاصل کیا کرتے تھے۔

اسی طرح امام مالک کے بارے میں شاہ عبدالعزیزؒ لکھتے ہیں:

''امام مالک کو مدینہ سے غایت درجہ محبت تھی، بجز سفر کے کبھی مدینہ سے باہر نہیں نکلے۔مدینہ منورہ میں امام مالک جس مکان میں رہتے تھے، وہ مکان حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کا تھا، کرایہ پر لے کر ہمیشہ اس میں رہے، اپنا ذاتی مکان نہیں بنایا اور مسجد نبوی میں نشست اسی جگہ کرتے تھے جہاں پر امیر المؤمنین حضرت عمرؓ نشست کرتے تھے، اور اسی جگہ حضور ﷺ نے اعتکاف کے وقت بستر مبارک بچھایا جاتا تھا۔(۳۸)

خلاصہ یہ ہے کہ قرآن وحدیث اور سلف صالحین سے منقول روایات میں ایسی بے شمار دلائل موجود ہیں جن سے آثار الصالحین سے برکت کے حصول کا اثبات کیا جاسکتا ہے۔

☆☆☆☆☆☆☆

﴿حوالہ جات وحواشی﴾

(۱) الاعراف، ۷:۹۶

(۲) صحیح مسلم میں یہ روایت ان الفاظ کے ساتھ موجود ہے: ''مانقصتْ صدقةٌ من مّالٍ''، کتاب البر والصله، باب استحباب العفو والتواضع.

(۳) الاصفهانی،راغب الحسین بن محمد بن المفضل ،(س.ن).معجم المفردات لالفاظ القرآن،میر محمد کتب خانہ، کراچی، ج:۱،ص:۴۱۱، ۴۲

(۴) البقره، ۲: ۲۴۸

(۵) تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو:

طبری، ابو جعفر محمدبن جعفر(۱۳۹۲ھ).تفسیر جامع البیان فی تفسیر القرآن ،بیروت، دارالمعرفه، ج: ۲،ص: ۳۸۷، ۳۸۸ .

القرطبی، محمد بن احمد (۱۹۶۷ء).الجامع لاحکام القرآن،قاهره،دارالکتاب العربی، ج: ۳: ص:۲۶۱

الآلوسی، شهاب الدین سید محمود البغدادی،(۱۴۰۵ھ).روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم والسبع المثانی، بیروت ،احیاء التراث العربی،ج: ۲،ص: ۱۶۹

علاؤالدین علی بن محمد بن ابراهیم ،(۱۳۸۱ھ).الخازن ،لباب التاویل فی معانی التنزیل (الشهیر بتفسیر الخازن) ،مصر،المکتبة الکبریٰ ،ج: ۱، ص:۲۱۷

(۶) تهانوی، مولانا اشرف علی، (س.ن) تفسیر مکمل بیان القرآن،کراچی، ایم ایچ سعید کمپنی ، ج: ۱،ص:۱۴۷.

(۷) پانی پتی،قاضی محمد ثناء اللّٰه، (س.ن). تفسیرمظهری، دهلی، دائرة اشاعت العلوم لندوة المصنفین،ج: ۱،ص: ۳۴۹

(۸) الجزائری، ابوبکر جابر،(۱۹۸۷ء).ایسر التفاسیرلکلام العلی الکبیر، جده،راسم للدعایة والاعلان، ج:۳،ص: ۴۶

(۹) یوسف، ۱۲: ۹۳

(۱۰) القرطبی، الجامع لاحکام القرآن، ج: ۹،ص: ۲۵۸.

البغوی، الحسین بن سعود الفراء،(س.ن). معالم التنزیل ،علی هامش تفسیر الخازن ،مصر،المکتبة التجاریة الکبریٰ، ج: ۳، ص: ۲۵۶

(۱۱) یوسف، ۱۲: ۹۴

(۱۲) یوسف،۱۲: ۹۶

(۱۳) طه، ۲۰: ۱۲

(۱۴) صحیح البخاری، کتاب الوضو، باب استعمال فضل الوضو، حدیث نمبر: ۱۸۹.

(۱۵) ایضاً، حدیث نمبر: ۱۸۸. بخاری، کتاب الصلوٰۃ، باب السترۃ بمکۃ وغیرھا، حدیث نمبر: ۵۰۱

(۱۶) بخاری، کتاب الوضو، باب استعمال فضل وضوء الناس، حدیث نمبر: ۱۹۰

(۱۷) بخاری، کتاب الوضو، باب الماء الذی یغسل بہ شعر الانسان، حدیث نمبر: ۱۷۱

(۱۸) مسلم ،کتاب الفضائل،باب قربہ ﷺ من الناس وتبرکھم بہ

(۱۹) بخاری ،کتاب اللباس،باب مایذکر فی الشیب

(۲۰) *البوطی،محمد سعید رمضان،ڈاکٹر،(۲۰۰۷ء) دروس سیرت،لاہور،نشریات،ص:۲۵۶*

(۲۱) سنن ابن ماجہ ،ابواب الاشربۃ ،باب الشرب قائما، حدیث نمبر: ۳۴۲۳

(۲۲) مسلم کتاب الاشربۃ ،باب اباحۃ اکل الثوم .

(۲۳) ایضا ،کتاب الفضائل،باب طیب عرقہ والتبرک بہ ...

(۲۴) ایضا،کتاب الفضائل ،باب قربہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم من النّاس وتبرکھم ...

(۲۵) النووی،محی الدین، ابوزکریا، یحی بن شرف،(۶۷۶ھ)المنھاج فی شرح مسلم من الحجاج ، کابل ،نعمانی کتب خانہ،۲: ۲۵۶

(۲۶) صحیح مسلم، کتاب اللباس والزینۃ، باب تحریم استعمال اناء الذھب والفضۃ علی الرجال ... حدیث نمبر: ۵۴۰۹

(۲۷) الیحصبی، قاضی ابو الفضل عیاض،(۲۰۰۲ء)الشفا بتعریف حقوق المصطفی ﷺ ،بیروت، دارالکتاب العربی، ج: ۱ ص: ۲۰۴

(۲۸) *تفصیلی روایت کے لیئے دیکھئے:* بخاری، کتاب الصلوٰۃ، باب المساجد التی علی طرق المدینۃ والمواضع التی صلّی فیھا النبی ﷺ، حدیث نمبر: ۴۸۴ . ۴۸۷

(۲۹) الیحصبی، قاضی ابو الفضل عیاض،الشفا بتعریف حقوق المصطفیٰ ﷺ ،ج: ۱، ص: ۲۰۴

(۳۰) مسلم،کتاب الایمان ،باب الدلیل علی ان مات علی التوحید دخل الجنّۃ قطعاً

(۳۱) بخاری ،کتاب الصلوٰۃ ،باب المساجد فی البیوت.

(۳۲) العینی، بدرالدین ابو محمد محمودبن احمد،(س.ن)عمدۃ القاری شرح صحیح البخاری، بیروت، داراحیاء التراث العربی،کتاب الصلوٰۃ، باب مساجد فی البیوت،ج:۴، ص: ۱۷۰

(۳۳) سنن ابوداؤد ،کتاب الترجل ،باب مآجاء فی الرخصۃ .

(۳۴)سہارنپوری، خلیل أحمد، (س.ن). بذل المجھود فی حل ابی داؤد، بیروت، دارالفکر، ص:۱۷:۸۱، ۸۲.

(۳۵) البوطی،محمد رمضان،ڈاکٹر،دروس سیرت ،ص: ۲۵۷.

(۳۶) ایضاً

(۳۷) صحیح بخاری ،کتاب الجهاد ،باب مارُکز من درع النبی ﷺ ...

(۳۸) دہلوی،شاہ عبدالعزیز،(س-ن)بستان المحدثین،کراچی،میرمحمد کتب خانہ،ص:۱۴

☆☆☆☆☆☆☆

مصادرومراجع

(۱)القرآن

(۲) الآلوسی، شهاب الدین سید محمود البغدادی(۱۴۰۵ ھ).روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم والسبع المثانی، بیروت،احیاء التراث العربی

(۳)الاصفهانی،راغب،الحسین بن محمد بن المفضل، (س.ن).المعجم المفردات لالفاظ القرآن،کراچی،میرمحمد کتب خانہ

(۴)بخاری، محمد بن اسماعیل، (۱۴۲۲).صحیح البخاری، دار طوق النجاة

(۵)البغوی،الحسین بن سعود الفراء،(س.ن). معالم التنزیل ،علی هامش تفسیر الخازن ،مصر ،المکتبة التجاریة الکبری

(۶)البوطی،محمد سعید رمضان،ڈاکٹر،(۲۰۰۷ء)۔دروس سیرت،لاہور،مطبوعہ نشریات

(۷)پانی پتی،قاضی محمد ثناء اللّٰہ (س.ن) تفسیر مظهری ،دهلی،دائرة اشاعت العلوم لندوة المصنفین

(۸)تهانوی، مولانا أشرف علی،(س.ن). تفسیر مکمل بیان القرآن،کراچی، ایم ایچ سعید کمپنی

(۹) الجزائری،ابوبکر جابر (۱۹۸۷ ء).ایسر التفاسیر لکلام العلی الکبیر، جده، راسم للدعایة والاعلان

(۱۰)حسین احمد مدنی، (۱۹۷۹ء). الشهاب الثاقب علی المسترق الکاذب، لاهور، انجمن ارشاد المسلمین

(۱۱) الخازن، علاؤالدین علی بن محمد بن ابراهیم، (۱۳۸۱ھ).لباب التاویل فی معانی التنزیل

(الشهير بتفسير الخازن)،مصر،المكتبة الكبرٰی

(۱۲)خليل احمد سهارنپوری،(س.ن). بذل المجهود فی حل ابی داؤد ،بيروت،دارالفكر

(۱۳) دہلوی،شاہ عبدالعزیز،(س۔ن)۔بستان المحد ثین،کراچی،میر محمد کتب خانہ

(۱۴)طبری،ابو جعفر محمدبن جعفر(۱۳۹۲ھ). تفسير جامع البيان فی تفسير القرآن ،بيروت،دارالمعرفه

(۱۵)العينی، بدرالدين ابو محمد محمودبن احمد،(س.ن). عمدة القاری شرح صحيح البخاری ،بيروت ،داراحياء التراث العربی

(۱۶) القرطبی،ابو عبدالله، محمد بن احمد،(۱۹۶۷ء). الجامع لاحكام القرآن،قاهره،دارالكتاب العربی

(۱۷)القزوينی، ابن ماجه، محمد بن يزيد ابو عبد الله، (س.ن). سنن ابن ماجه ، بيروت ،دار الفكر

(۱۸)القشيری، مسلم ، بن حجاج ، امام ا، (س.ن). جامع صحيح مسلم ، بيروت ، دار احياء التراث العربی

(۱۹)النووی،محی الدين، ابوزكريا، يحی بن شرف،(۳۷۶ھ). المنهاج فی شرح مسلم من الحجاج ، كابل،نعمانی كتب خانه

(۲۰)اليحصبی، قاضی ابو الفضل عياض،(۲۰۰۲ء). الشفا بتعريف حقوق المصطفی ﷺ، بيروت، دارالكتاب العربی

الروابط التركيبية المعنوية فى الجملة القرآنية

☆ الدكتور شفاقت على الازهرى

Abstract

The holy Quran is the book of revelation. Its each verse explicates its cohesion to the other. The perusal of the verses verifies manifestly that each verse is a composition of many sentences and in the formation of each sentence veritable factors are perceived. These factors are either figurative or lexical. When the constituents of the Quranic sentence are juxtaposed, certain lucidity is found for its coherence which not only pledges the apparent constituents but transforms them into perceptible enlightenment. If these links lack, the explanation becomes intangible. This significant figurative coherent includes relativity, specialty, fixity, spatiality, clarity and interpretation. This paper throws light on the application of these relatives in Quranic sentences with instances.

Keywords: sentence, formation, figurative, juxtaposed, explanation,

لاشك أن الجملة القرآنيه لو كانت اسمية أو فعلية لا تتكون الا بالروابط؛ فهى: الاسناد، التخصيص، التعدية، التحديد، السببية، الظرفية، المصاحبة، والملابسة. سنبين فى هذا البحث دور هذه الروابط فى الجمل القرآنية بالترتيب.

اولا: الربط فى الجملة القرآنية بطريق الإسناد

الإسناد هى علاقة معنوية تنشأ بين معنيين بلا واسطة لفظية "لأنها علاقة وثيقة تشبه علاقة الشيء بنفسه، أوتشبه علاقة صدر الكلمة الواحدة بعجزها" (١).

والإسناد هو الرابط التركيبى الأساسى، يعرفه الدكتور تمام حسان بأن "الإسناد قرينة من القرائن المعنوية التى يصعب أحيانا فهمها، فهى العلاقة الرابطة بين المبتدأ والخبر، والفاعل والفعل، وقرينة الإسناد محتاجة غالبا إلى عدد آخر من القرائن اللفظية حتى تتضح " (٢).وقد

☆الأستاذ المساعد بالقسم العربى، جامعة المنهاج، لاهور

وضح سيبويه فى باب (المسند والمسند إليه) المقصود منهما بقوله: وهما ما لا يغنى واحد منهما عن الآخر، ولا يجد المتكلم منه بدا. فمن ذلک الاسم المبتدأ والمبنى عليه. وهو قولک: عبد الله أخوک، وهذا أخوک. ومثل ذلک يذهب عبد الله، فلا بدّ للفعل من الاسم كما لم يكن للاسم الأول بدّ من الآخر فى الابتداء" (٣).

فالإسناد أهم علاقة بين المركبات، وهوالذى يربطها فى وحدة متكاملة ذات معنى دلالى متكامل، فالمركب الاسمى هو "كل مجموعة وظائف يرتبط بعضها ببعض من غير طريق التبعية لتتمم معنى واحدا يصلح أن يشغل وظيفة واحدة أو يكون عنصرا واحدا فى الجملة بحيث إذا أفردت هذه المجموعة لا تكون جملة مستقلة" (٤).

قال تعالى: اَلَّذِيْنَ اٰمَنُوْا وَ تَطْمَئِنُّ قُلُوْبُهُمْ بِذِكْرِ اللّٰهِ (٥) نرى فى هذه الآية أن جملة (تطمئن قلوبهمُ) جملة فعلية، تتكون من الفعل و الفاعل، والقرينة التى تربط بين جزئى هذا المركب الفعلى، هى قرينة الإسناد الذى يحدد الفاعل الذى يقوم بهذا الفعل. ووجود الفعل (تَطْمَئِنُّ) فى جملة (تَطْمَئِنُّ قُلُوْبُهُمْ) يعد قرينة على نشوء هذه العلاقة الإسنادية .

ثانيا: الربط فى الجملة القرآنية بطريق التخصيص:

التخصيص رابط معنوى تتفرع عنه روابط معنوية أخص منه، والقرائن التى تتفرع عنه هى: التعدية (تدل على المفعول به)، والغائية (تشمل المفعول لأجله والمضارع بعد اللام وكى والفاء ولن وإذن)، والمعية (المفعول معه والمضارع بعد الواو)، والظرفية (المفعول فيه)، والتحديد والتوكيد (المفعول المطلق)، والملابسة (الحال)، والتفسير (التمييز)، والإخراج (الإستثناء)، والمخالفة (الاختصاص وبعض المعانى الأخرى).(٦)

وهى الروابط المعنوية تخصص الإسناد من زوايا مختلفة، فالمفعول به يخصص الإسناد للتعدية، والمفعول المطلق بتحديد نوع أوعدد الحدث، والمفعول لأجله لبيان سبب الحدث، والمفعول فيه يخصص الإسناد بالظرفية، والمفعول معه بالمصاحبة، والحال يخصص الإسناد بالملابسة. فتنشأ فيما بينها علاقات سياقية قد تكون علاقات إسنادية أو تخصيصية للإسناد لهذا كانت سبل تعلق الأقسام الثلاثة للكلم ببعضها البعض معلومة لاتخرج عن كونها وتعلق اسم بفعل، وتعلق حرف بهما، تعلق اسم باسم.(٧)

قد ذكرعبد القاهر فى نظريتهعن النظم تعلق الاسم بالاسم "بأن يكون خبراً عنه أو حالاً منه،

أو تـابـعـاً لـه، صفة أو تأكيداً أو عطف بيان أو بدلاً، أو عطفاً بحرف، أو بأن يكون الأول مضافاً إلى الثـانـى، أو بـأن يـكـون الأول يـعـمـل فـى الثـانـى عمل الفعل، ويكون الثانى فى حكم الفاعل له أو المفعول، وذلك فى اسم الفاعل كقولنا: زيد ضارب أبوه عمرا" (٨)

هـذا ضـرب يتـجـلـى فى تعلق الاسم بالاسم على سبيل الملابسة لتأدية وظيفة الحال أوعلى سبيـل الوصف لتأدية وظيفـة الصفـة أو على سبيل البيان لتأديـة وظيفة البدل أو على سبيل التفسير لتأديـة وظيفـة التمييز.

وبيـن الـجـرجانى تعلـق الاسم بالفعل "بـأن يـكون فـاعلاً له، أو مفعـولاً، فيكون مصـدراً قـد انتصب به كقولـك: ضربت ضرباً، ويقال له: الـمـفـعول المطلق. أو مفعولاً له كقولـك: ضرب زيـداً. أو ظـرفـاً مـفـعـولاً فيه زماناً أو مكاناً، كقـولـك: خرجت يوم الجمعة، ووقفت أمامك،أو مفعولاً معه كقـولنا: جاء البرد والطيالسة."(٩)

فـإن الـجـمـلة قد تخضع للتخصيص على جهات متفاوتة، اجتهد النحاة القدامى والمحدثين لتـحـديـد صـورهـا التـركيبية لاتخرج بطريقة عما ذكره عبد القاهر من سبل التعليق والتخصيص، وهـذا ضـرب مـنهـا يتجلى فى تعلق الاسم بالفعل لتخصيصه فـنـجد المفاعيل الخمسة التى تربط بـالـفـعـل مـن زوايـا مـختلفة فالتعدية للمفعول به والتحديد للمفعول المطلق والسببية للمفعول له والظرفية للمفعول فيه والمصاحبة للمفعول معه.

تقسيم التخصيص فى الجملة العربية

أ-قسـم يـخـصـص الإسـنـاد كـلـه ويشـمـل الـمـفـعول به، والمفعول المطلق، والمفعول له، والمفعول فيه، والمفعول معه، والحال، والاستثناء، والشرط.

ب - قسم يخصص ما وقع فى نطاق الإسناد ويتضمن : الصفة، والتوكيد، والبدل، والإضافة

جـ- قسـم يـخـصـص الإسـنـاد أو مـا وقـع فـى نـطاقه ويتضمن التمييز، والجار والمجرور، وحروف الجر(١٠)

ثالثا: الربط فى الجملة القرآنية بطريق التعدية

هـذه الـروابـط تـنـشـأ بيـن الـفـعـل الـمتعدى والمفعول به."المفعول به: هو ما يقع عليه فعل الفاعل" (١١) والـمـراد بـالـوقوع: التعلق المعنوى، لا المباشرة، أى تعلقه بما لايعقل إلا به (١٢)

تنشأ علاقة الارتباط بين الفعل المتعدى والمفعول به ، والأصل الدلالى لهذه العلاقة أن الفعل المتعدى يفتقرإلى اسم يقع عليه ،أما الفعل اللازم فلا يفتقر إلى ذلك فالمفعول به جهة دلالية للفعل.

كما فى قوله تعالى : (كَذَٰلِكَ يُحْيِي اللَّهُ الْمَوْتَىٰ). (١٣) والمفعول به (الْمَوْتَىٰ) هنا يحتاج الفاعل وفعله حتى تتبين الجهة المعنوية بين الفعل والمفعول به، فهى الإحياء التى تقع على (الموتى).

قد عرض النحاة الرابط المعنوى بين الفعل والمفعول به عرضا واضحا، ويرى السيرافى "أن المفعول الصحيح ما اخترعه فاعل، وأخرجه من العدم إلى الوجود نحو :خلق الله للأشياء التى كونها ولم تكن كائنة من قبل، وما يفعله الإنسان من القعود والقيام، ولايجوز أن يكون الفاعل موجودا قبل وجود المفعول، فإذا قلنا "ضرب زيدعمرا، فالذى فعله زيد إنما هوالضرب، وهذا شىء يحيط به العلم بأن زيدا لم يفعل عمرا، واطلاق النحويين أنه مفعول مجاز."(١٤)"والمفعول به وظيفة نحوية بين الوظائف النصب ،فكل اسم يشغله فهو منصوب بحركة أصلية أوفرعية أومقدرة أو مبنيا فى محل نصب". (١٥)

فالمفعولية معنى لذلك فإن نصب المفعولية يدل على ارتباط النحو بالمعنى أووجود علاقة بين العلامة الإعرابية والمعنى." (١٦)

ونصب المفعول به للتفريق بينه وبين الفاعل. كما قال أبو الفتح ابن جنى فى رفع الفاعل، ونصب المفعول: "إنما فعل ذلك للفرق بينهما، ...وذلك أن الفعل لا يكون له أكثر من فاعل واحد، وقد يكون له مفعولات كثيرة، فرفع الفاعل لقلته، ونصب المفعول لكثرته، وذلك ليقل فى كلامهم ما يستثقلون، ويكثر فى كلامهم ما يستخفون. (١٧)

التعدية هى الرابط المعنوى بين الفعل والمفعول به، وهى قرينة نحوية تتعلق بطبيعة الفعل من حيث كونه متعديا، لأن المتعدى يفتقر إلى المفعول به واللازم لا يفتقر إلى المفعول.

وعرفها الرضيبيقوله: "وهى أن يجعل ما كان فاعلا للازم مفعولا لمعنى الجعل فاعلا لاصل الحدث على ماكان، فمعنى"أذهبت زيدا" جعل زيدا ذاهبا، فزيد مفعول لمعنى الجعل الذى استفيد من الهمزة فاعل للذهاب كما كان فى ذهب زيد."(١٨)

يقول ابن السراج عن جعل اللازم متعديا بأن الأصلَ فيه أن يكون متعدياً بحرف جرّ وَّإنما حذفوه استخفافاً نحو ما ذكرت لك من: ذهبت الشام ودخلت البيت. (١٩)

وفى قوله تعالى :(ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ). (٢٠) هنا الفعل اللازم (ذَهَبَ) متعد بحرف الجر

(الباء) وهـذا الأصـل فـى تـعـدية الفعل اللازم. ومن هنا نفهم أن الأفعال قد تكون متعدية بحروف الـجر 'وقدتكون متعدية بنفسها' وأن ''المتعدى بنفسه ثلاثة أضرب: متـعد إلى مفعول واحد ، متعد إلى مفعولين، ومتعد إلى ثلاثة مفاعيل.(٢١)

ومن أمثلة ذلک: قوله تعالى: (وَاللَّهُ يَعْلَمُ الْمُفْسِدَ مِنَ الْمُصْلِحِ). (٢٢) يعلم فعل مضارع متعد إلى مفعول واحد، وهو(الْمُفسِدَ) والرابط بينهما ليس رابطا لفظيا بل هما مربوطتان بطريق التعدية.

وفى قوله تعالى: (وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ) (٢٣) هنا الفعل(عَلَّمَ) ماض بتضعيف اللام،وهو متعدٍ إلى مفعولين، هما (آدَمَ و الْأَسْمَاءَ).

وقـرأ اليـمـانى ويزيد اليزيدى: وعلم آدم مبنياً للمفعول، وحذف الفاعل للعلم به والتضعيف فـى عـلـم لـلتـعـدية، إذ كـان قبـل التـضـعيف يتـعـدى لواحد، فعدى به إلى اثنين. وليست التعدية بـالتضعيف مقيسة، إنما يقتصر فيه على مورد السماع، سواء كان الفعل قبل التضعيف لازماً أم كان متعدياً، نحو: علم المتعدية إلى واحد. وأما إن كان متعدياً إلى اثنين، فلا يحفظ فى شيء منه التعدية بالتضعيف إلى ثلاث. (٢٤)

وقـد ذهب بعض النحويين إلى عدم اختصاص التضعيف بالتعدية. قال الإمام أبو الحسين بن أبـى الربيع فى (كتاب التلخيص) مـن تـأليفه: الظاهر من مذهب سيبويه أن النقل بالتضعيف سماع فى المتعدى واللازم.(٢٥)

وفـى قـوله تعالى: (وَأَرِنَا مَنَاسِكَنَا وَتُبْ عَلَيْنَا إِنَّكَ أَنْتَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ). (٢٦) معنى أرنا أى بـصِّـرنـا. إن كانت من رأى البصرية. والتعدى هنا إلى اثنين ظاهر، لأنه منقول بالهمزة من المتعدى إلى واحد ، وإن كانت من رؤية القلب ، فالمنقول أنها تتعدى إلى اثنين ، نحو قوله :

وإنا لقوم ما نرى القتل سبة... إذا ما رأته عامر وسلول .(٢٧)

وقـد جـعـلهـا الـزمـخشرى من رؤية القلب، وشرحها بقوله: ''منقول من رأى بمعنى أبصر أو عرّف. ولذلک لم يتجاوز مفعولين، أى وبصرنا متعبداتنا فى الحج، أو وعرفناها.(٢٨)

فـيـقول أبو حيان:'' هى تأتى عنده بمعنى عرف، أى تكون قلبية وتتعدى إلى واحد، ثم أدخلت همزة النقل فتعدت إلى اثنين، ويحتاج ذلک إلى سماع من كلام العرب. (٢٩)

قال ابن عطية:

وهـو الأصـح ويـلـزم قـائـلـه أن يتعدى الفعل منه إلى ثلاثة مفاعيل، وينفصل بأنه يوجد معدى

بالهمزة من رؤية القلب.(٣٠)

يقول الدكتور محمد حماسة عن قابلية الفعل للتعدية وصلاحية الاسم للمفعولية:

"أنهما جانبان معنويان لتحديد المفعول به فى الجملة ينضم إليهما جانب لفظى هو العلامة الإعرابية، وتحديد موقعه فى بناء جملته."(٣١)

ويضيف فيه أن هذين الجانبين أى الجانب المعنوى واللفظى "يتعاونان فى ترابط المفعول به مع فعله وفاعله،الإضافة إلى القيم الاستبدالية التى تجعل المفعول به يختلف عن غيره من المنصوبات الأخرى ،كما تقوم هذه القيم الاستبدالية نفسها بتمييز كل منها عن الآخر. (٣٢)

نخلص مما سبق إلى: التعدية هى الرابط المعنوى بين الفعل والمفعول به، وهى قرينة نحوية تتعلق بطبيعة الفعل من حيث كونه متعديا، لأن المتعدى يفتقر إلى المفعول به، واللازم لا يفتقر إلى المفعول. وهى واسطة معنوية بين الفعل والمفعول به فى ائتلاف الجملة الفعلية. كذلك الربط للتعدى لا يكون إلافى الفعل المتعدى، وبذلك يخرج الفعل اللازم منه. لأن الفعل المتعدى يحتاج إلى اسم يقع عليه أما الفعل اللازم فلا يحتاج إليه .

لابد لحدوث الفعل من وجود المفعول به. والمفعول به يكون منصوبا، والنصب هو الفارق بين الفاعل والمفعول به، والنصب يدل على وجود العلاقة بين المفعولية أى المعنى والعلامة الإعرابية .والفعل قد يتعدى إلى أكثر من مفعول ولكن يكون الربط ثابتا بينهما بقرينة التعدية. والأصل فى تعدية اللازم حروف الجر ولكن أيضا يكون بالتضعيف.

رابعا: الربط فى الجملة العربية بطريق التحديد والتوكيد

وكذلك الرابط المعنوى ينشأ فى الجملة العربية بطريق التحديد والتوكيد بين الفعل ومصدره، لغرض التوكيد للفعل العامل فيه أو لتبيين نوعه أو عدده. والمفعول المطلق: هو المصدر الفضلة المسلط عليه عامل، كضربت ضربا، أو من معناه كقعدت جلوسا. (٣٣)

يقول ابن السراج :

"إن المصدر هو المفعول فى الحقيقة لسائر المخلوقين فمعنى قولك: قام زيد وفعل زيد قياماً سواء وإذا قلت: ضربت فإنما معناه أحدثت ضرباً وفعلت ضرباً فهو المفعول الصحيح." (٣٤)

ويؤكد ذلك بقوله :

"ألا ترى أن القائل يقول: من فعل هذا القيام؟ فتقول: أنا فعلته. ومن ضرب هذا الضرب

لشـديد؟ فتقول: أنـا فـعلته .تـريد: أنـاضـربـت هذا الضرب (٣٥) وسـمـاه سيبـويه الحدث والحدثان."(٣٦)

ويـجـيء المصدرعلى ضروب: منها لـلتـوكيـداً نحو قولك: قمت قياماً وجلست جلوساً، وذكرمصدرالفعل للتوكيد ولاغير. ومنها ضرب ثانٍ تذكره للفائدة نحو قولك: ضربت زيداً ضرباً شـديـداً، والـضرب الذى تعرف، وقمت قياماً طويلاً، فقد أفدت فى الضرب أنه شديد وفى القيام أنه طويل وكذلك إذا قلت: ضربت ضربتين وضربات فقد أفدت المرار وكم مرة ضربت. (٣٧)

أمثلة المفعول المطلق

لـقـد ذكـرنا أن المفعول المطلق هو المصدرمن فعله، وهذا الفعل قديكون مذكورا مع مصدره كما فى قوله تعالى: (وَكَلَّمَ اللّٰهُ مُوسٰى تَكْلِيماً). (٣٨)

وقـد يـكـون مـقـدرا قبله، ولكن يبقى رابطه المعنوى على صورته للتحديدأو التأكيد، ونقدم بعض الأمثلة على هذا النمط .المفعول المطلق لفعل مقدر.

قوله تعالى: (قَالُوا سُبْحَانَکَ لاعِلْمَ لَنَا إِلا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّکَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ) (٣٩)

يقول أبو حيان:

" وسبحان اسم وضع موضع المصدر، وهو مما ينتصب بإضمار فعل من معناه لا يجوز إظهاره، وهـو من الأسماء التى لزمت النصب على المصدرية، ويضاف ويفرد. (٤٠)وناصبه فعل مقدر واجب الإضمار، وهو اسم مصدر، والمصدر التسبيح. (٤١)

وفى قوله تعالى:

"وَقَالُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا غُفْرَانَکَ رَبَّنَا وَإِلَيْکَ الْمَصِيرُ"(٤٢)

(غفرانک): مفعول مطلق لفعل مقدر تقديره: اغفر.

وفى قوله تعالى:

"صِبْغَةَ اللَّهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ صِبْغَةً وَنَحْنُ لَهُ عَابِدُونَ" (٤٣)

(صبغَةَ) مفعول مطلق لفعل محذوف، والتقدير: صُبِغنا.

وفـى قـولـه تعالى:"وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا" (٤٤) (وبـالـوالـديـن) الجار والمجرور متعلقان بفعل محذوف تقديره :أحسنوا بالوالدين إحسانا، و(إحسانا) مفعول مطلق.

ما ينوب عن المفعول المطلق أو المصدر :

ثمة ما ينوب عن المصدر فيُعطَى حكمَه فى كونهِ منصوباً على أنه مفعولٌ مُطلَقٌ . (٤٥) مثله فـى قوله تعالى: (وَاتَّـقُـوا يَوْمًا لا تَجْزِى نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شيئا) (٤٦) فى هذه الآية (شيئا) نائب عن الـمـصـدرفى باب المفعول المطلق ،وأصله أن يكون جزاء ولكن جاء نيابة عنه ، ويكون التقدير:لا تجزى جزاء قليلا ولا كثيرا.

وفى قوله تعالى:

’’وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَى لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً‘‘ (٤٧)

هنا (جهرة) نائب عن المصدرفى باب المفعول المطلق منصوب أى: رؤية جهرة.

وفى قوله تعالى:

’’فَكُلُوا مِنْهَا حَيْثُ شِئْتُمْ رَغَدًا‘‘ (٤٨)

و(رغدا) نائب عن المصدرفى باب المفعول المطلق أى: أَكْلا رغدا.

وفى قوله تعالى:

’’ بَلْ لَعَنَهُمُ اللَّهُ بِكُفْرِهِمْ فَقَلِيلا مَا يُؤْمِنُونَ‘‘ (٤٩)

(قليلا(:نائب عن المصدرفى باب المفعول المطلق منصوب أى: يؤمنون إيمانا قليلا .

وفى قوله تعالى:

’’أَمْ تُرِيدُونَ أَنْ تَسْأَلُوا رَسُولَكُمْ كَمَا سُئِلَ مُوسَى مِنْ قَبْلُ ‘‘ (٥٠)

(كـمـا)الكاف اسم بمعنى مثل نائب عن المصدرفى باب المفعول المطلق؛ لأنه نعت لمصدر محذوف أى: سؤالا مثل سؤال، و (ما) مصدرية، والمصدر مضاف إليه. (٥١)

اسم المصدرِ

وكذلك ينوب اسم المصدر عن المصدر، كقوله تعالى:

’’أَوَكُلَّمَا عَاهَدُوا عَهْدًا نَبَذَهُ فَرِيقٌ مِنْهُ‘‘(٥٢)

(عهدا) اسم مصدر، والمصدر للفعل (عَاهَدُوا) معاهدة، وينوب عنه اسم المصدر (عهدا)

وفى قوله تعالى:

’’مَنْ ذَا الَّذِى يُقْرِضُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا (٥٣)

كذلك فى هذه الآية (قرضا)هواسم مصدر ينوب عن المصدر (إقراضا) للفعل (يقرض).

نخلص مما سبق إلى: أن الرابط المعنوى الذى ينشأ فى الجملة العربية بطريق التحديد والتوكيد يكون بين الفعل ومصدره. والمصدريأتى مفعولا مطلقا لغرض التوكيد للفعل العامل فيه أو لتبيين نوعه أو عدده. وكذلك يأتى ما تنوب عنه، مثل اسم المصدر وغيره. وقديكون فعل المفعول المطلق مقدرا وقديكون ظاهرا.

خامسا: الرابط فى الجملة القرآنية بطريق السببية والغائية:

المفعول له: هو علة الإقدام على الفعل وهو جواب له. وذلك قولك فعلت كذا مخافة الشر وإدخار فلان، وضربته تأديباً له، وقعدت عن الحرب جبناً، وفعلت ذلك أجل كذا؛ وفى التنزيل حذر الموت. (٥٤)

والربط بطريق السببية هو إحدى علاقات الارتباط المنطقى بين المعانى، ويقتضى سياق الجملة من المتكلم أحيانا أن يلجأ إلى هذه العلاقة لتكون معينا له على بيان سبب وقوع الحدث.(٥٥)

وقد بين سيبويه علة نصب الأسماء الواقعة مفعولا له بقوله: ”لأنه عذر لوقوع الأمرفانتصب لأنه موقوع له، ولأنه تفسير لما قبله لم كان؟ وليس بصفة لما قبله ولا منه.“ (٥٦)

ويزيد فى ذلك بقوله: "وفعلت ذاك أجل كذا ”وكذا.“فهذا كله ينتصب لأنه مفعول له، كأنه قيل له: لم فعلت كذا وكذا فقال: لكذا؟ وكذا. (٥٧)

وقد بين الزمخشرى شروط المفعول لأجله بقوله: ”وفيه ثلاث شرائط أن يكون مصدراً، وفعلاً لفاعل الفعل المعلل، ومقارناً له فى الوجود .فإن فقد شىء منها فاللام كقولك جئتك للسمن واللبن ولإكرامك الزائر، وخرجت اليوم لمخاصمتك زيداً أمس .“ (٥٨) فإن فقد المعلل شرطا جر بحرف تعليل . (٥٩)

وفى قوله تعالى: ”هُوَ الَّذِى خَلَقَ لَكُمْ مَا فِى الْأَرْضِ جَمِيعًا “(٦٠) أى خلق لأجلكم، قال ابن حيان:

”ولكم متعلق بخلق، واللام فيه، قيل: للسبب ، أى لأجلكم ولانتفاعكم، وقدر بعضهم لاعتباركم. وقيل: للتمليك والإباحة، فيكون التمليك خاصاً، وهو تمليك ما ينتفع الخلق به وتدعو الضرورة إليه. وقيل: للاختصاص، وهو أعم من التمليك، والأحسن حملها على السبب فيكون مفعولاً من أجله. (٦١)

وفى قوله تعالى: (يَجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ مِنَ الصَّوَاعِقِ حَذَرَ الْمَوْتِ) (٦٢) هنا (حَذَرَ الْمَوْتِ) مصدر منصوب علة لجعل الأصابع فى الأذن، (مِنَ الصَّوَاعِقِ) مفعول له خفض بمن لأنه ليس مصدرا، وهى سببية، أى من أجل الصواعق وحذر الموت مفعول من أجله، وشروط المفعول من أجله موجودة فيه، إذ هو مصدر متحد بالعامل فاعلاً وزماناً، هكذا أعربوه، وفيه نظر لأن قوله:"من الصواعق" هو فى المعنى مفعول من أجله، ولو كان معطوفاً لجاز (٦٣)

كذلك فى قوله تعالى:

(وَمَثَلُ الَّذِينَ يُنفِقُونَ أَمْوَالَهُمُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاةِ اللَّهِ وَتَثْبِيتًا مِنْ أَنْفُسِهِمْ) (٦٤) انتصاب (ابْتِغَاءَ) على أنه مفعو لأجله (٦٥).

وفى قوله تعالى: (وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَارًا لِتَعْتَدُوا) (٦٦) (ضِرَارًا) مفعول لأجله.

وفى قوله تعالى: (وَدَّ كَثِيرٌ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ يَرُدُّونَكُمْ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِكُمْ كُفَّارًا حَسَدًا مِنْ عِنْدِ أَنْفُسِهِمْ) (٦٧) (حَسَدًا مِنْ عِنْدِ أَنْفُسِهِمْ) انتصاب حسداً على أنه مفعول لأجله، والعامل فيه ودّ، أى الحامل لهم على ود ردكم كفاراً هو الحسد .

نخلص مما سبق إلى أن: السببية هى الرابط المعنوى بين الفعل والمفعول لأجله، وهى ما يعين سبب وقوع الفعل وعلته، فى الجملة العربية .

سادسا: الربط فى الجملة العربية بطريق الظرفية

يكون الرابط المعنوى بين الفعل والمفعول فيه ،وهو إما يكون ظرف زمان أو مكان، والربط بين الفعل والظرف ربط معنوى بدون الأداة لأن الفعل حدث ،والحدث لا يحدث إلا فى الزمان أو المكان .

يقول ابن جنى فى (باب المفعول فيه وهو الظرف:

"اعلم أن الظرف. كل اسم من أسماء الزمان أو المكان يُرادُ فيه معنى (فى) وليست فى لفظه كقولك: قمت اليومَ، وجلست مكانَك، لأن معناه: قمت فى اليوم، وجلست فى مكانك.

فإن ظهرت (فى) فى اللفظ كان ما بعدها اسما صريحا وصار التضمن ل (فى)، تقول: سرت فى يومَ الجمعة، وجلست فى الكوفة."(٦٨)

ويقول سيبويه: "وأما (فى) فهى للوعاء." (٦٩) ثم يقدم بعض الأمثلة كقولك: هو فى الجراب، وفى الكيس، وهو فى بطن أمه، وكذلك: هو فى الغل، لأنه جعله إذ أدخله فيه كالوعاء له. وكذلك: هو فى القبة، وفى الدار.

وقال محمد بن يزيد:

"الظَّرِيفُ مشتقّ من الظرْف وهو الوِعاء كأَنه جعل الظَّرِيفَ وعاء للأَدَب ومَكارِمِ الأَخلاق ويقال فلان يَتَظَرَّفُ وليس بظَرِيف والظرف الكِياسة."(۷۰)

ويقول الليث : "الظَّرْف وعاء كل شيء حتى إنّ الإبْريق ظرف لما فيه."(۷۱)

تتضح الدلالة الوظيفية للربط الظرفى المعنوى من كلام ابن يعيش حين يقول: "إن إتجاه النحاة إلى تسميته، مفعولا فيه يدل على ذلک، فإن كان مفعولا فيه فهو ما دل على مكان أو زمان وقع فيه الفعل، وكان ظرفا فهو وعاء، فالأزمنة والأمكنة ظروف، لأن الأفعال توجد فيها فصارت كالأوعية لها. (۷۲) وتحمل الظرفية معنى (فى)، لكن الظروف تنصب، و يمثل سيبويه ذلک فى قوله: "ويقول الرجل: ما اليوم؟ فتقول: اليوم أنَّک مرتحلٌ، كأنَّه قال: فى اليوم رحلتک. وعلى هذا الحدّ تقول: أمّا اليوم فأنَّک مرتحلٌ."(۷۳)

وضح سيبويه معنى ذلک فى (باب ما ينتصب من الأماكن والوقت وهو يقول:

"وذلک لأنها ظروف تقع فيها الأشياء، وتكون فيها، فانتصب لأنه موقوع فيها ومكون فيها، وعمل فيها ما قبلها، كما أن العلم إذا قلت أنت الرجل علماً عمل فيه ما قبله، وكما عمل فى الدرهم عشرون إذا قلت :عشرون درهماً. وكذلک يعمل فيها ما بعدها وما قبلها." (۷٤)

و المبرد يصرح فى معنى ذلک بقوله:

"واعلم أن هذه الظروف المتمكنة يجوز أن تجعلها أسماء فتقول: يوم الجمعة قمته، فى موضع قمت به، والفرسخ سرته، ومكانكم جلسته، وإنما هذا اتساع، والأصل ما بدأنا به لأنها مفعول فيها، وليست مفعولاً بها. وإنما هذا على حذف حرف الإضافة." (۷٥)

ويقول المرادى:

إن (فى) للظرفية وهى الأصل فيه، ولا يثبت البصريون غيره. مذهب سيبويه، والمحققين من أهل البصرة، أن فى لا تكون إلا للظرفية حقيقة أو مجازا. وما أوهم خلاف ذلک رد بالتأويل إليه. (۷٦)

كما فى قوله تعالى: "وَاتَّقُواْ يَوْماً" (۷۷)(يوماً) مفعولٌ به، ولا بدَّ من تقدير حَذْفِ مضافٍ أى: عذابَ يوم أو هولَ يوم، وأُجيز أن يكونَ منصوباً على الظرف، والمفعولُ محذوفٌ تقديره: واتقوا العذابَ فى يومٍ صفتُه كَيْتَ وكَيْتَ، ومنَع أبو البقاء كونَه ظرفاً، قال: "إنَّ الأمر بالتقوى لا يقع

المؤدِّيةِ إلى العذابِ فى يومِ القيامةِ.''(٧٨)

وقوله تعالى: ''وَقُلْنَا يَاآدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ'' (٧٩) وقيل: الجنة ظرفٌ على الاتساعِ، وكان الأصلُ تعديتَه إليها بـ (فى)، لكونها ظرفَ مكان مختصٍّ، وما بعد القولِ منصوبٌ به'' (٨٠)

وقوله تعالى: ''إِنَّ الَّذِينَ آمَنُواْ وَالَّذِينَ هَادُواْ وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحاً فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ وَلاَ خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلاَ هُمْ يَحْزَنُونَ''-(٨١) قوله: (عِندَ رَبِّهِمْ) (عند) ظرفُ مكانٍ لازمُ الإضافةِ لفظاً ومعنىً، والعاملُ فيه الاستقرارُ الذى تضمَّنه ''لهم''(٨٢)

وفى قوله تعالى: ''حَيْثُ مَا كُنْتُم'' (٨٣) فى هذه الآية (حيث) هى ظرفُ مكانٍ مضافةً إلى الجملةِ فهى مقتضيةٌ للخفضِ بعدَها، وما اقتضى الخفضَ لا يقتضى الجزمَ، لأنَّ عواملَ الأسماءِ لا تعملُ فى الأفعالِ، والإِضافةُ موضَّحةٌ لِما أُضيف، كما أنَّ الصلةَ موضِّحَةٌ فيُنافى اسمُ الشرط؛ لأنَّ اسمَ الشرطِ مبهمٌ، فإذا وُصِلَتْ بـ''ما''زال منها معنى الإِضافةِ وضُمِّنَتْ معنى الشرطِ وجُوزى بها، وصارَتْ من عواملِ الأفعال.'' (٨٤)

وقوله تعالى: ''وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ'' (٨٥) (دون) ظرف مكان ملازم للظرفية الحقيقية أو المجازية، ولا يتصرف فيه بغير من. (٨٦) قال سيبويه: وأما دونک فلا يرفع أبداً. (٨٧)

قال ابن هشام الانصارى:

''وأصل العامل أن يتقدم على المعمول، اللهم إلا أن يقدر المتعلق فعلاً فيجب التأخير، لأن الخبر الفعلى لا يتقدم على المبتدأ فى مثل هذا، وإذا قلت إنّ خلفَک زيداً وجب تأخير المتعلق، فعلاً كان أو اسماً، لأن مرفوع إنّ لا يسبق منصوبها، وإذا قلت كانَ خلفَک زيدٌ جاز الوجهان ولو قدرته فعلاً، لأن خبر كان يتقدم مع كونه فعلاً على الصحيح، إذ لا تلتبس الجملة الاسمية بالفعلية.'' (٨٨)

ولقوة ارتباط الظرف فإنه لا يشترط له موقع معين، فيأتى معه سابقا أو لاحقا، وقد عبروا عن ذلک بأنه يتوسع فى الجاروالمجرور ما لايتوسع فى غيرهما.(٨٩)

سابعا: الرابط فى الجملة القرآنية بطريق المصاحبة

المفعول معه: ''وهو كل ما فعلت معه فعلا،وجاز أن يكون معطوفا، وذلک قولک: قمت

وَزيـدا، أى: مـع زيـد، و استوى الماء ُوالخشبة، أى: مـع الـخشبة، وجـاء البـرد الطيالسة؛ أى: مع الطيالسة وما زلت أسير والنيل، أى: مع النيل ولو تركت الناقة و فصيلها لرضعها، أى: مع فصيلها، ولو خليت والأسد لأكلك، أى: مع الأسد وكيف تكون وقَصْعَةٍ من ثريدٍ، أى :مع قصعة.'' (۹۰)

ومـنـه قوله تعالى :''أَوْ كَـصَيِّـبٍ مِّنَ السَّـمَـاءِ فِيـهِ ظُلُمَاتٌ وَرَعْدٌ وَبَرْقٌ يَجْعَلُونَ أَصْابِعَهُمْ فِي آذَانِهِم مِّنَ الصَّوَاعِقِ حَذَرَ الْمَوْتِ واللّهُ مُحِيطٌ بِالْكافِرِينَ'' (۹۱)

يقول ابن هشام الانصارى:

''(واو)ان ينتصب ما بعدهما، وهما: واو المفعول معه، مثل: سِرتُ والنِّيل'' (۹۲)

يقول سيبويه (فى باب الواو):

''اعـلـم أنّ الـواو يـنـتـصـب مـا بـعـدها فى غير الواجب من حيث انتصب ما بعد الفاء، وأنها قد تشـرك بيـن الأوّل والآخـر كـمـا تشـرك الـفـاء، وأنّهـا يستقبح فيها أن تشرك بين الأوّل والآخـر كما استقبح ذلك فى الفاء، وأنّها يجيء ما بعدها مرتفعاً منقطعاً من الأوّل كما جاء ما بعد الفاء.''(۹۳)

الـمـصـاحبة أو المعية تفهم من واوالمعية التى تقع قبل الاسم، وتعمل فيه،''وذلك قولك: ما صـنـعـت وأبـاك، ولو تركت الناقة وفصيلها لرضعها، إنما أردت: مـا صنعت مع أبيك، ولو تركت الناقة مع فصيلها. فالفصيل مفعول معه، والأب كذلك، والواو لم تغير المعنى، ولكنها تعمل فى الاسم ما قبلها.'' (۹٤)

هناك وسائل معينة لترابط المفعول معه بالفعل، وهى :

الأول .الأداة ،وهى الواو التى بمعنى مع أى التى تفيد المصاحبة .

والثانى:النصب .

والثالث:لزوم المفعول معه التأخر عن الفعل، فلا يحوز تقديمه على الفعل .

والرابع:وجود مانع لغوى أو معنوى من العطف.(۹٥)

ثامنا: الرابط فى الجملة القرآنية بطريق الملابسة

الحال: هـو وصف هيئة الفاعل أوالمفعول به، وأما لفظها: فـإنها نكرة تأتى بعد معرفة، قد تم عليها الكلام، وتلك النكرة هى المعرفة فى المعنى. (۹٦) والحال تتقدم على عاملها إذا كان فعلاً

متصرفاً، أو وصفاً يشبهه نحو (خُشَّعاً أَبْصارهُمْ يخرُجون)

و الحال تكون مؤكدة لعاملها مثل قوله تعالى: (وَلَا تَعْثَوا فِيُ الْأَرْضِ مُفْسِدِيْنَ). (۹۷) و (مُفْسِدِينَ) حالٌ من فاعل (تَعْثَوْا) وهى حالٌ مؤكِّدةٌ، لعامِلِها.

وقوله تعالى :(هوَ الحقُّ مصدِّقاً). (۹۸) لأن الحق لا يكون إلا مصدقاً، والصواب أنه يكون مصدقاً ومكذباً، وغيرهما، نعم إذا قيل هوَ الحقُّ صادِقاً فهى مؤكدة. (۹۹)

"وَآمِنُواْ بِمَآ أَنزَلْتُ مُصَدِّقاً". (۱۰۰) (مُصَدِّقاً) حالٌ من العائد المحذوفُ فى الفعل: والعاملُ فيها(آمنوا).

يوضح المبرد فكرة تأكيد الحال بقوله: "زيد أبوک حقاً، وهو زيد معروفاً، وأنا عبد الله أمراً واضحاً: وذاک لأن هذه الحالات إنما تؤكد ما قبلها؛ لأنک إذا قلت: هو زيد، وأنا عبد الله فإنما تخبر بخبرين، فإذا قلت معروفاً، أو بيناً فإنما المعنى أنى قد بينت لک هذا وأوضحته، وفيه الإخبار لأنه عليه يدل: (۱۰۱)

والربط المعنوى يكون بين الحال المفردة وصاحبها ،وهو يكون بطريق الملابسة، وهذا الرابط لايكون بين الفعل والحال، بل ينشأ بين الحال وصاحبها، والربط الملابسى يبين هيئة الفاعل أوالمفعول به .

يقول عبد القاهر الجرجانى:

"لأن الحال خبر فى الحقيقة من حيث إنک تثبت بها المعنى لذى الحال كما تثبت بخبر المبتدأ للمبتدأ، وبالفعل للفاعل: ألا تراک قد أثبت الركوب فى قولک: "جاء نى زيد راكباً" لزيد؟ إلا أن الفرق أنک جئت به لتزيد معنى فى إخبارک عنه بالمجىء، وهو أن تجعله بهذه الهيئة فى مجيئه، ولم تجرد إثباتک للركوب ولم تباشره به، بل ابتدأت فأثبت المجىء، ثم وصلت به الركوب، فالتبس به الإثبات على سبيل التبع للمجىء وبشرط أن يكون فى صلته." (۱۰۲)

ويتميز الحال من المنصوبات الأخرى بدلالته على الهيئة، وليست الدلالة على الهيئة آتية من شىء خارج عن نطاق الجملة ،بل على العكس من ذلک تماما، فإننا نجد أن بناء الجملة على هذا النحو هو الذى يوجه هذه الكلمة إلى أن تصير دالة على الهيئة. (۱۰۳)

نخلص مما سبق إلى: أن يكون الرابط المعنوى الملابسى بين الحال المفردة وصاحبها، لأن الحال الجملة يكون بينها وبين ذى الحال الرابط اللفظى كما سبق ذكره.

وأنه تكون لفظة الحال نكرة، وتأتى بعد المعارف، وتبين صفة الفاعل أو المفعول به. وأنه تتقدم الحال على عاملها الفعل المتصرف.أنه يكون الرابط الملابسى بين الحال المؤكدة وعاملها. ويتميز الحال من المنصوبات الأخرى بدلالته على الهيئة.

تاسعا: الرابط فى الجملة القرآنية بطريق التفسير أو التبيين

ومعنى التمييز: تخليص الأجناس بعضها من بعض، ولفظ المميز اسم نكرة يأتى بعد الكلام التام يراد به تبيين الجنس، وأكثر ما يأتى بعد الأعداد والمقادير. (١٠٤)"نفهم من المعنى النحوى أن التمييز يبين شيئا مبهما فى جملته أوبعبارة أخرى يوضح أمرا غامضا فى تلك الجملة فيرفع الإبهام والغموض وهذا الشيء المبهم أو الغامض هو ما تسميه (المميز أو المفسر (لو أنه ذكر وحده دون التمييز لَحَارت النفس فيه، وذهبت به حيرتها فى كل اتجاه. (١٠٥)"تعدعلاقة التفسيرأو التبيين إحدى علاقات الارتباط بين المعانى على سبيل البيان وإزالة الإبهام". (١٠٦)

إن التمييز ينقسم إلى المفرد والجملة ،أما "تميز المفرد من ممات الاسم، فارتباط تمييز المفرد أوالذات بأجزاء جملته لا يكون إلامن خلال الاسم الذى يتم به. (١٠٧)

أما تمييز الجملة ففيه بيان وإزالة للإبهام الذى قد يعترى علاقة الارتباط بطريق الإسناد بين الفعل والفاعل أو علاقة الارتباط بطريق التعدية بين الفعل والمفعول به .فحين يقال:(يختلف الناس) هذه الجملة غامضة، لأن علاقة الارتباط بطريق الإسناد بين الفغل والفاعل يشوبها الإبهام، تفتقر إلى بيان الوجه الذى يختلف فيه الناس فهى تفتقر إلى إنشاء علاقة أخرى تدعمها وتزيل ما بها من إبهام، فيقال مثلا: يختلف الناس أذواقا.(١٠٨)

وتمييز الجملة يسمى بالتمييز المحول أو المنقول عن الفاعل مثل قوله تعالى: (وَاشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا) (١٠٩)

أو عن المفعول ، مثل قوله تعالى:(وَفَجَّرْنَا الْأَرْضَ عُيُونًا) (١١٠) وما عداهما يعد متمما للاسم لأنه يفسر غموضا فى احتمالات دلالته المتعددة. (١١١)

وفى قوله تعالى :(فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا)(١١٢) مرضا مفعول به، لذا يزيل الإبهام والغموض بطريق ربطه بالتعدية .

وقوله "كَمْ آتَيْنَاهُمْ مِنْ آيَةٍ بَيِّنَةٍ" (١١٣) وأجاز الزمخشرى أن تكون:كم ، هنا خبرية، قال: فإن

قلت: كم استفهامية أم خبرية ؟ قلت: يحتمل الأمرين، ومعنى الاستفهام فيها للتقرير۔ (١١٤)

قال أبو حيان:

"(من آية) تمييز لكَمْ، ويجوز دخول من على تمييز الاستفهامية والخبرية، سواء وليها أم فصل بينهما، والفصل بينهما بجملة، وبظرف، ومجرور، جائز على ما قرر فى النحو."(١١٥)

وقوله "وَإِذْ وَاعَدْنَا مُوسَى أَرْبَعِينَ لَيْلَةً" (١١٦) و(ليلة) منصوب على التمييز الجائى بعد تمام الاسم، والعامل فى هذا النوع من التمييز اسم العدد قبله شبه أربعين بضاربين، ولا يجوز تقديم هذا النوع من التمييز على اسم العدد بإجماع، ولا الفصل بينهما بالمجرور إلا ضرورة.(١١٧)

"(ليلةً) نصبٌ على التمييز، والعُقود التى هى من عِشْرين إلى تسعين وأحدَ عشرَ إلى تسعةَ عشرَ كلُّها تُمَيِّز بواحدٍ منصوبٍ. (١١٨)

وقوله تعالى: "فَقُلْنَا اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْحَجَرَ فَانْفَجَرَتْ مِنْهُ اثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْنًا" (١١٩) (عيناً) منصوب على التمييز، وإفراد التمييز المنصوب فى باب العدد لازم عند الجمهور، وأجاز الفراء أن يكون جمعاً، وكان هذا العدد دون غيره لكونهم كانوا اثنى عشر سبطاً، وكان بينهم تضاغن وتنافس، فأجرى الله لكل سبط منهم عيناً يرده، لا يشركه فيه أحد من السبط الآخر، وذكر هذا العدد دون غيره يسمى التخصيص عند أهل علم البيان، وهو أن يذكر نوع من أنواع كثيرة لمعنى فيه لم يشركه فيه غيره. (١٢٠)

وقوله تعالى: "ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُمْ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ فَهِيَ كَالْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً" (١٢١) انتصاب قسوة على التمييز، وهو من حيث المعنى تقتضيه الكاف ويقتضيه أفعل التفضيل، لأن كلاً منهما ينتصب عنه التمييز. تقول: زيد كعمرو حلماً، وهذا التمييز منتصب بعد أفعل التفضيل، منقول من المبتدأ، وهو نقل غريب، فتؤخر هذا التمييز وتقيم ما كان مضافاً إليه مقامه، و تقول: زيد أحسن وجهاً من عمرو، وتقديره: وجه زيد أحسن من وجه عمرو، فأخرت وجهاً وأقمت ما كان مضافاً مقامه، فارتفع بالابتداء، كما كان وجه مبتدأ، ولما تأخر أدى إلى حذف وجه من قولك: من وجه عمرو، وإقامة عمرو مقامه، فقلت: من عمرو، وإنما كان الأصل ذلك، لأن المتصف بزيادة الحسن حقيقة ليس الرجل إنما هو الوجه . (١٢٢) هى أشدُّ:و "قسوة" نصبٌ على التمييزِ؛ لأنَّ الإبهامَ حَصَلَ فى نسبةِ التفضيلِ إليها، والمفضَّلُ عليه محذوفٌ للدلالةِ علهى أى أشدُّ قسوةً من الحجارةِ. (١٢٣)

وقوله تعالى: "صِبْغَةَ اللَّهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ صِبْغَةً وَنَحْنُ لَهُ عَابِدُونَ" (١٢٤) هنا)(وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللّٰهِ صِبْغَةً) هذا استفهام ومعناه: النفى ، أى ولا أحد أحسن من الله صبغة.نزوأحسن هنا

لا يـراد بها حقيقة التفضيل، إذ صبغة غير الله منتف عنها الحسن، أو يراد التفضيل، باعتبار من يظن أن فـي صبـغة غيـر الـلـه حسـنـاً، لا أن ذلك بـالـنسبة إلى حقيقة الشيء. وانتصاب صبغة هنا على التمييز، وهو من التمييز المنقول من المبتدأ. وقـد ذكرنا أن ذلك غريب، أعنى نص النحويين على أن مـن التـمييـز الـمـنـقـول تـمـيـى زاً نـقل من المبتدأ، والتقدير: ومن صبغته أحسن من صبغة الله: فالتفضيل إنما يجرى بين الصبغتين، لا بين الصابغين

نـخـلـص مما سبق إلى أن: الرابط التفسيرى المعنوى يأتى لبيان الجنس، ويرفع الإبهام فيها، وكـلمة التى تـكـون تـمييـزا تكون اسما نكرة. ويـأتـى التـمييـز لرفع الإبهام والغموض للأعداد والـمقادير والربط التفسيرى يجعل ارتباطا قويا وثيقا بين المعانى على سبيل التبيين وإزالة الإبهام .ويـأتى الرابط التفسيرى بين المميز والتمييز المفرد والجملة. و تمييز الجملة يرفع الإبهام الذى يعترى الإسناد بين(الفعل والفاعل) أوالتعدية بين (الفعل والمفعول به.

☆☆☆☆☆☆

الحواشى و الهوامش

(١) - حـمـيـدة مصطفى، الدكتور،(دون سنة الطبع).نظام الارتباط والربط فى تركيب الجملة العربية، القاهرة، الشركة المصرية العالمية للنشر لونجمان،ص:١٦١

(٢)- تمام حسان الدكتور، (١٩٨١م). الأصـول، دراسة ايستـمولوجيه لأصول الفكر اللغوى، القاهرة، دار الثقافة ،ص: ٣٠

(٣) - سيبـويـه، ابـو بشـر عـمروبن قنبر، (١٩٩١م)ـالـكـتـاب، تـحـقيق: عبد السلام هارون بيروت، دارالجيل، ج:١، ص:٣٢

(٤).محمد حماسة الدكتور، (٢٠٠٣م)ـ بناء الجملة العربية،القاهرة، دارغريب،ص:٩٨

(٥).سورة الرعد١٣

(٦)-تمام حسان الدكتور،الأصول، دراسة ايستمولوجيه لأصول الفكر اللغوى، ص:٣٠

(٧)-خـديـجة مـحـمد الصافى، (دون سنة الطبع). نسخ الوظائف النحوية فى الجملة العربية، القاهره، دارالسلام، ص:١٩٧

(٨)ـ الـجـرجـانـى، عبد القاهربن عبد الرحمن، (١٩٨٢م).دلائـل الاعـجـاز، تحقيق: كاظم المرجان، بغداد، دار التراث للنشر،ص:٦٤

(۹) -المرجع السابق،ص:٦٤

(۱۰)-خديجة محمدالصافى، نسخ الوظائف النحوية فى الجملة العربية،ص: ٢٧٧

(۱۱).الأنصارى، ابو محمد جمال الدين بن يوسف ابن هشام،(دون سنة الطبع). شرح شذور الذهب، ص:١٦١

(۱۲)حميدة مصطفى، الدكتور، نظام الارتباط والربط فى تركيب الجملة العربية، ص:١٦٦

(۱۳)-سورة البقرة: ٤٣

(۱٤)- السيرافى، حسن بن عبد الله المرزبان (١٩٨٦م). شرح كتاب سيبويه، تحقيق: رمضان عبد التواب وآخرين،القاهرة، الهيئة المصرية للكتاب،ص:٦٦

(۱٥)-محمد عيد، الدكتور(١٩٨٢م).النحو المصفى،القاهرة،مكتبة الشباب،ص:٤٢١

(۱٦)-سبويه،الكتاب، ج:١،ص:٣٤

(۱۷)-ابن جنى،ابو الفتح عثمان،(دون السنة الطبع).الخصائص،تحقيق:عبد الحكيم بن محمد، القاهرة، المكتبة التوفيقيه،ص:٥٨

(۱۸)-الرضى،محمد بن حسن، (دون سنة الطبع).شرح الشافية بن الحاجب،تحقيق:محمد محى الدين، القاهرة،مطبعة حجازى، ج:١، ص:٨٦

(۱۹). ابن السراج، (١٩٨٥م). الأصول فى النحو، تحقيق: عبد الحسن الفتلى، مؤسسة الرسالة، ج:١، ص:١٧١

(۲۰)-البقرة:١٧

(۲۱)-ابن جنى،ابو الفتح عثمان،(١٩٨٥م).اللمع فى العربية،تحقيق:حامد مؤمن، بيروت،عالم الكتب، ص:٧٢

(۲۲)-البقرة:٢٣٠

(۲۳)-البقرة:٣٢

(۲٤) الأندلسى،محمد بن يوسف بن على(١٩٩٢م).تفيسر البحر المحيط، السعودية، مكتبة الايمان، ج:١، ص:٢٣٤

(۲٥) -المرجع السابق، ص:٢٣٥،٢٣٤

(۲٦)-البقرة:١٢٨

(۲۷) -الأندلسى، ابوحيان، تفيسر البحر المحيط، ج:١،ص:٦٢٢

(۲۸)- الزمخشرى، ابو القاسم جا رلله محمود بن عمر، تفسيرالكشاف، بيروت ، لبنان،دار المعرفة، ج:١،ص:٣٢٢

(۲۹)-الأندلسی، ابوحیان، تفیسر البحر المحیط، ج:۱،ص:۶۲۲

(۳۰)-السابق،ج:۱،ص:۶۲۲

(۳۱)-محمد حماسة، الدکتور، بناء الجملة العربیة، ص:۱۴۳

(۳۲)-السابق،ص:۱۴۳

(۳۳)-الزمخشری، شرح المفصل،ص:۸۲

(۳٤) - ابن السراج،(۱۹۸۵م).الأصول فی النحو،ج: ۱،ص: ۱۵۹

(۳۵) السابق،ج:۱،ص:۱۵۹

(۳٦) - سبویه،أبو بشر عمرو بن قنبر، (۱۹۹۱م).الکتاب،ج:۱، ص:۳٤

(۳۷)-ابن السراج،(۱۹۸۵م).الأصول فی النحو،ج:۱،ص:۱٦۰

(۳۸)-سورةالنساء:٦٤

(۳۹)-سورة البقرة:۳۲

(٤۰)- الأندلسی، ابوحیان،تفیسر البحر المحیط،ج:۱،ص:۲٤۰

(٤۱) الخراط ،أحمد بن محمد (دون سنة الطبع). مُشكِل إعراب القرآن ،ج:۱،ص:٦

(٤۲) - سورة البقرة:۲۸۵

(٤۳)-سورة البقرة:۱۳۸

(٤٤)-سورة البقرة:۸۳

(٤۵)-الغلایینی،مصطفى بن محمد سلیم،(۲۰۰۵م).جامع الدروس العربیة،القاهرة، دار الحدیث، ص: ٤۵٤

(٤٦)- سورة البقرة:٤۸

(٤۷)- سورة البقرة:۵۵

(٤۸)-سورة البقرة:۵۸

(٤۹)-سورة البقرة:۸۸

(۵۰)-سورة البقرة:۸

(۵۱)-الخراط، أحمد بن محمد، مُشكِل إعراب القرآن،ج:۱،ص:۱۷

(۵۲)-سورة البقرة:۱۰۰

(۵۳)-سورة البقرة:۲٤۵

(٥٤) -الزمخشری، المفصل،ص:٨٧

(٥٥)-حمیده مصطفی الدکتور، نظام الربط والارتباط، ص:١٧٦،١٧٧

(٥٦)-سبویه، الکتاب، ج:١،ص:٣٦٧

(٥٧)- المرجع السابق، ج:١،ص:٣٦٨

(٥٨) - الزمخشری، المفصل، ص:٨٧

(٥٩)-الأندلسی، ابوحیان،تفیسر البحر المحیط،ج:١،ص:٢١٥

(٦٠)- سورة البقرة:٢٩

(٦١)- الأندلسی، ابوحیان، تفیسر البحر المحیط، ج: ا ،ص: ٢١٥

(٦٢)-سورة البقرة: ٢٩

(٦٣) الأنصاری، ابو محمد جمال الدین بن یوسف ابن هشام،(دون سنة الطبع).قطر الندی وبل الصدی، ص: ٢٢٦

(٦٤)-سورة البقرة: ١٩

(٦٥) الأندلسی، ابوحیان، تفیسر البحر المحیط،ج:١، ص: ١٤١

(٦٦) - سورة البقرة: ٢٦٥

(٦٧) - سورة البقرة: ٢٣١

(٦٨) -ابن جنی، ابو الفتح عثمان،اللمع فی العربیة،ص:١١٠

(٦٩) سبویه،الکتاب،ج:٢، ص:٣٠٨

(٧٠)- الإفریقی، محمد بن مکرم بن علی بن منظور بن منظور، (دون سنة الطبع).لسان العرب،مادة (ظ رف)، الطبعة الاولی، دار صادر، بیروت

(٧١) - المرجع السابق، مادة(ظ رف)

(٧٢) ابن یعیش، موفق الدین،(٢٠٠١م).شرح المفصل،دار الکتب العلمیة، بیروت،ج:٢،ص:٤١

(٧٣)- سبویه،(١٩٩١م).الکتاب،ج:٣،ص:١٣٩

(٧٤)- المرجع السابق ،ج:١،ص:٤٠٦

(٧٥)-المبرد، ابو العباس محمد بن یزید، (دون السنه الطبع). المقتضب، تحقیق: محمد عضیمة، بیروت، عالم الکتب، ج:٤،ص:٣٣٠

(۷۶)-انظر: بدرالدین حسن قاسم المرادی،الجنی الدانی فی حروف المعانی، ص:۲٦۸

(۷۷)-سورة البقرة:٤۸

(۷۸)-السمین الحلبی،شهاب الدین بن یوسف بن محمد،(۱۹۹٤م).الدر المصون فی علوم الکتاب المکنون، تحقیق:علی محمد مصوض،بیروت،لبنان،دارالکتب العلمیة،ج:۱،ص:۳۳٥

(۷۹)-البقرة:۳٥

(۸۰)-السمین الحلبی، الدر المصون فی علوم الکتاب المکنون، ج:۱،ص:۳۳٥

(۸۱)- سورة البقرة : ٦۲

(۸۲)-السمین الحلبی، الدر المصون فی علوم الکتاب المکنون،ج:۲،ص:۱٤٦

(۸۳)-سورة البقرة:۱٥۰

(۸٤)-السمین الحلبی، الدر المصون فی علوم الکتاب المکنون، ج:۲،ص:۱٤٦

(۸٥)-سورة البقرة:۲۳

(۸٦)-الأندلسی، ابوحیان،محمد بن یوسف بن علی(۱۹۹۲م).تفیسر البحر المحیط،ج:۱، ص: ۱٦٥

(۸۷)- سیبویه، الکتاب،ج:۱،ص:٤۰۹

(۸۸)-الانصاری، ابن هشام جمال الدین بن یوسف، قطر الندی وبل الصدی،ج:۱، ص:۷۷

(۸۹)-محمد حماسة، الدکتور، بنا ء الجملة العربیة،ص:۱۲۲

(۹۰)-ابن جنی،اللمع فی العربیة، ص:۱۱٦

(۹۱)-سورة البقرة:۱۹

(۹۲)-ابن جنی،اللمع فی العربیة،ص:۱۱٦

(۹۳)- سبویه، الکتاب، ج:۳،ص:٤۱

(۹٤)-المرج السابق، ج:۱،ص:۱۹۷

(۹٥)-محمد حماسة، الدکتور، بنا ء الجملة العربیة،ص:۱٥٤،۱٥۳

(۹٦)-ابن جنی،اللمع فی العربیة، ص:۱۱٦

(۹۷)-سورة البقرة:٦۰

(۹۸)-سورة البقرة:۹۱

(۹۹)-ابن جنی،(۱۹۸٥م).اللمع فی العربیة،ص:۱۱٦

(۱۰۰)-سورة البقرة:٤۱

(۱۰۱)- المبرد،المقتضب، ج:٤،ص: ٣١٠

(۱۰۲)-الجرجانی، دلائل الاعجاز،ص: ١١٤

(۱۰۳)-محمد حماسة، الدكتور، بناء الجملة العربية،ص: ١٥٨

(۱۰٤)- ابن جنی، ابو الفتح عثمان،(١٩٨٥م).اللمع فی العربية،ص:١١٩

(۱۰٥)- محمد عيد،الدكتور، (١٩٨٢م).النحو المصفی،القاهرة،مكتبة الشباب،ص:٤٧٧

(۱۰٦)- مصطفی حميدة،الدكتور، نظام الربط والارتباط، ص:١٧٦،١٧٧

(۱۰۷)- محمد حماسة، الدكتور، بنا ء الجملة العربية، ص:١٦٦

(۱۰۸)- محمد رزق شعير، الدكتور، الوظائف الدلاليه للجملة،ص:١٧٥

(۱۰۹)- سورة مريم: ٠٤

(۱۱۰)-سورة القمر: ١٢

(۱۱۱)- محمد حماسة، الدكتور، بنا ء الجملة العربية،ص:١٦٨،١٦٩

(۱۱۲)-سورة البقرة: ١٠

(۱۱۳) -سورة البقرة: ٢١١

(۱۱٤)- الزمخشری، الكشاف، ج: ١، ص: ٤٥٠

(۱۱٥)- الأندلسی، ابوحيان،تفيسر البحر المحيط، ج: ١،ص:٤٤٥

(۱۱٦)-سورة البقرة: ٥١

(۱۱۷)- الأندلسی، ابوحيان،تفيسر البحر المحيط، ج: ١،ص: ٣٢٢

(۱۱۸)-المرجع السابق، ص: ٣٧٠

(۱۱۹)- سورة البقرة: ٦٠

(۱۲۰)- الأندلسی، ابوحيان،تفيسر البحر المحيط، ج: ١،ص: ٣٧٠

(۱۲۱)-سورة البقرة: ٧٤

(۱۲۲)- الأندلسی، ابوحيان،تفيسر البحر المحيط، ج: ١،ص:٤٢٤

(۱۲۳)-الدرالمصون، ج: ١،ص: ٤٣٧

(۱۲٤)- سورة البقرة: ١٣٨

المصادر و المراجع

(١) ابن السراج، ابو بكر بن السرى بن سهل، (١٩٨٥م).الأصول فى النحو،تحقيق: عبد الحسن الفتلى، مؤسسة الرسالة

(٢) ابن السراج، ابو بكر بن السرى ، (١٩٨٥م).الأصول فى النحو،تحقيق: عبد الحسن الفتلى، مؤسسة الرسالة

(٣)ابن جنى،ابو الفتح عثمان،(دون السنة الطبع).الخصائص،تحقيق:عبد الحكيم بن محمد، القاهرة، المكتبة التوفيقيه

(٤) ابن جنى،ابو الفتح عثمان،(١٩٨٥م).اللمع فى العربية،تحقيق:حامد مؤمن،بيروت،عالم الكتب

(٥) ابن يعيش، موفق الدين يعيش ابن على، (٢٠٠١م).شرح المفصل،دار الكتب العلمية، بيروت

(٦) الانصارى، ابن هشام، ابومحمد جمال الدين بن يوسف، شرح شذور الذهب، دار الطلائع،القاهرة

(٧) الانصارى، ابن هشام، ابو محمد جمال الدين بن يوسف،(دون سنة الطبع).قطر الندى وبل الصدى، دارالطلائع، القاهرة

(٨) الأفريقى، ابن منظور،(دون سنة الطبع).لسان العرب، مادة(ظ رف)دارالاصادر، بيروت، الطبعة الاولى

(٩) الأندلسى، ابوحيان،محمد بن يوسف بن على(١٩٩٢م).تفيسر البحر المحيط،السعودية،مكتبة الايمان،

(١٠) الجرجانى، عبد القاهربن عبد الرحمن ، (١٩٨٢م).دلائل الاعجاز، تحقيق: كاظم المرجان، بغداد، دار التراث للنشر

(١١) الخراط، أحمد بن محمد(دون سنة الطبع). مُشكِل إعراب القرآن،ج: ١، ص:٦ . (مكتبه لكهيں)

(١٢) الرضى،محمد بن حسن، (دون سنة الطبع).شرح الشافية بن الحاجب،تحقيق:محمد محى الدين، القاهرة،مطبعةحجازى

(١٣) الزمخشرى، ابو القاسم جا رالله محمود بن عمر، تفسيرالكشاف، بيروت ، لبنان،دار المعرفة

(١٤) السيرافى(١٩٨٦م). شرح كتاب سيبويه، تحقيق: رمضان عبد التواب وآخرين،القاهرة، الهيئة المصرية للكتاب

(١٥) الغلايينى،مصطفى بن محمد سليم،(٢٠٠٥م).جامع الدروس العربية،القاهرة، دار الحديث،

(١٦) المبرد، ابو العباس محمد بن يزيد ،(دون السنة الطبع). المقتضب، تحقيق : محمد عضيمة، بيروت، عالم الكتب

(۱۷) المرادی، بدرالدین حسن قاسم ،(۱۹۷٦ء).الجنی الدانی فی حروف المعانی، تحقیق: طه محس، مؤسسة الكتب للطباعة والنشر، عراق، جامعة بغداد

(۱۸) السمین الحلبی،شهاب الدین بن یوسف بن محمد، (۱۹۹٤م).الدر المصون فی علم الکتاب المكنون، تحقیق:علی محمد مصوض،بیروت،لبنان،دارالكتب العلمیة

(۱۹) تمام حسان، الدكتور، (۱۹۸۱م). الأصول، دراسة ایستمولوجیة لأصول الفكر اللغوی، القاهرة، دار الثقافة

(۲۰) حمیدة، مصطفی، الدكتور، (دون سنة الطبع). نظام الارتباط والربط فی تركیب الجملة العربیة، القاهرة، الشركة المصریة العالمیة للنشر لونجمان

(۲۱) خدجة محمد الصافی، (دون سنة الطبع). نسخ الوظائف النحویة فی الجملة العربیة، القاهره، دار السلام

(۲۲) سیبویه، أبو بشر عمروبن قنبر، (۱۹۹۹۱م). الكتاب، تحقیق: عبد السلام هارون بیروت، دار الجیل

(۲۳) محمد حماسة الدكتور، (۲۰۰۳م). بناء الجملة العربیة،القاهرة، دار غریب

(۲٤) محمد رزق شعیر، الدكتور،(۲۰۰۷ء).الوظائف الدلالیه للجملة العربیة، القاهرة، كلیتة الآداب

(۲۵) محمد عید،الدكتور، (۱۹۸۲م).النحو المصفی،القاهرة،مكتبة الشباب

(۲٦) مصطفی حمیدة،الدكتور، نظام الربط والارتباط

المجاز واستخداماته فى التراث الإسلامی

☆الدكتور محمد إقبال

Abstract

There is no doubt that initially words of language were used to convey the meanings, feelings and figures directly about the facts and realities, but change occurred and words were moulded accordingly to the human needs and metaphorical forms progressed rapidly to achieve the goals like wideness, affirmation and likening etc. So the change is in direct relation with the metaphor. If there is no need of the above mentioned goals and characteristics, then it is related to the reality. Due to that, linguistics expert understood the importance of metaphor very well, which gives literary texts a technical aspect and creates a decisive partition between a "literary text" and a"general script".

So, in this article, we wanted to discuss the following aspects of the topic in the following points:

1. Evolutionary change in the meaning of linguistic word;
2. Usage of word "Majaz" as titles of the Arabic books.
3. Understanding that "Majaz" is more communicative then reality".
4. The probability of "Majaz" to be associated with the lie.
5. The presence of "Majaz" in the Holy Qur'an.
6. At the end of the article, there is a short summary of "majaz" and its vital role to enrich the "literary text" and to create decisive partition between it and the "general script", in which there is a direct expression of realities.

Keywords: Metaphor, Language, Sentence, Script, Arabic, Islam, Heritance.

وضعت الكلمات والمفردات فى اللغة فى البداية للتعبير المباشر عن الحقائق، ولكن سرعانما شملتها سنة التطوّر تلبيةً لحاجة الإنسان وأخذت تتحوّل الكلمات إلى استخدام الصور المجازية

☆الأستاذ المساعد فى قسم اللغة العربية، بالجامعة الوطنية للغات الحديثة، إسلام آباد

لأغراض متعددة من الاتساع والتوكيد والتشبيه وغيرها، فإنَّ عدم هذه الأغراض أو الأوصاف المذكورة تكون الحقيقة البتة. لذا أدرك البلاغيون والنقاد واللغويون أهمية المجاز فى إثراء اللغة وتبيين الحد الفاصل بين النص الأدبى والكتابة العادية، فاستخدموهاستخدما حنا، كماقام البلاغيون بالتوسع فى مجالات المجاز وتسمياته، بحيث شملت معظم ضروب البلاغة وأساليبها.

أما أسئلة البحث فهى كالتالى:

1. ما هو التطور الدلالى للكلمة العربية؟
2. متى بدأ استخدام المجازكعنوان الكتب العربية؟
3. ما معنى مصطلح: "المجاز أبلغ من الحقيقة"؟
4. هل توجد هناك إمكانية "ارتباط المجاز بالكذب"؟
5. هل يوجد "المجاز" فى القرآن الكريم؟

وأخيرًا تشتمل خاتمة بحثنا هذا على ملخص عن دور المجاز فى تبيين الكلام الأدبى وتمييزه عن الكتابة العادية المعبّرة عن الأمور الحقيقية المباشرة.

1. التطور الدلالى للكلمة

ولا شك أن اللغة فى أول أمرها، كانت مرتبطة بالدلالات الوضعية والمعانى المحدودة الثابتة، ولكنها تطورت تلبية لحاجة الإنسان فيما بعد، فمن الذى يتتبع لتطور دلالة الكلمات، يدرك أن الكلمة لم تستقرّ على المعنى الذى وضعت له فى البداية، بل تحولت إلى مجال آخر وتولدت فيها دلالات جديدة ومعانى متباينة، ولهذه التحولات أسباب لغوية وتاريخية واجتماعية ونفسية. والتطور الدلالى يعنى تغيير معانى الكلمات ظاهرة شائعة فى معظم لغات العالم الحية.(١)

ومن المعروف أن القدماء قصروا هذا التطور على حقبة زمنية عرفت بعصور الاحتجاج، ورفضوا الاستعمال الجديد؛ لأنه لم يؤثر عن العرب الذين يحتج بهم، وسموه مولّدًا، ولكن هذا الموقف لم يؤثر على الحركة الدائبة لتطور الكلمات، لأنه مواكبة طبيعية لنمو اللغة واتساعها، ولقد أورد المحُدثون أمثلة كثيرة لتطور الدلالة فى مختلف اللغات، ولاحظوا أن هذا التطور غالبًا مّا يكون فى الانتقال من المحسوسات إلى المعنويات.(٢)

والحقيقة أن الإنسان البدائى قد وجد طلبته فى لغته الحسية، التى كانت وسيلته الأولى

لـلإدراک، حتـی بـدأ ینـسـاب شـعـا ع المعرفة من وراء هذه المحسوسات ویشقّ طریقه فی إعیاءٍ وتبـاطـؤ شـدیـد إلی عقل الإنسان، وبعد زمن طویل أخذ الإنسان یجرّد المعانی والمفاهیم الأخری مـن الأشیاء ، وبدأ الإدراک الذهنی وسیلة ثانیة من وسائل المعرفة، واتبعت اللغة المجردة فی أثر ذلک، وانتـزعـت الـکـلـمـات مـن الـصور والأجسام لتتمحض الدلالة الذهنیة، وحین نتأمل أکثر کلمات اللغة ونراجع أصولها واستعمالاتها، نجد الحسیة کامنة هناک.(۳)

وعـلی کلّ، فمع التقدم الزمنی والعلمی والفکری، اتسع أفق الإنسان وخیاله، وعمُق وجدانه بـالأشیـاء، وزادت مـعرفته بعلاقات التشابک بین الأشیاء، فأراد أن یعبر تعبیرًا مبیّنًا عن مضمرات نـفسـه وهـواجسـه وتـطـلعاته الروحیة والوجدانیة، فلم تسعفه تلک التعبیرات الحسیة المحدَّدة، فهـی تـغـلّ خیـالـه وتـحـطّـم آمـاله، فاصطنع تلک التصویرات الکاشفة التی تدنی له ما التبس فی غوامض النفس، وتطلق العنان لیتواثب فیها الخیال، وهکذا تولّد المجاز وضروبه المتعددة.(٤)

إن کـان أسـلـوب الحقیقة یقف بالمعنی عند حدٍّ معلوم، فإن المجاز یضفی علی المعنی عمقًا بـوساطة المدِّ التخییلی للمجاز، إذ أن هناک فرقًا بین قولنا" :رجل هو سیِّد قومه"، وبین قولنا عنه: "قرم"، فإن العبارة الأولی تقف عند حدود الصیاغة الحقیقیة، بینما تتجاوز الثانیة المدلول المباشر إلـی هیـمـنتـه وقـدرته وکرمه ووقاره، وبذلک تنطلق النفس فی رحاب المجاز تتملی کلّ المعانی التی یمکن تصورها، فیقول یحیی بن حمزة العلوی(669-749هـ).:

"إذا عبّـر بـالـلـفـظ الـدال علی الحقیقة، حصل کمال العلم به من جمیع وجوهه، وإذا عبّر عنه بمجازه، لم تعرف علی جهة الکمال، فیحصل مع المجاز تشوّق إلی تحصیل الکمال."(٥)

وهـکـذا الکلام إذا نقل من أسلوب إلی أسلوب آخر، کان أحسن تطربة لنشاط السامع، وأکثر إیقاظًا له.(٦)

فـالبـلاغیـون أدرکـوا أن لـلـمـجاز قابلیة عجیبة علی نقل السامع عن خلقه الطبیعی فی بعض الأحـوال، حتی منها لیسمح بها البخیل، ویشجّع بها الجبان، ویحکم بها الطائش المتسرّع، ویجد الـمـخاطب بها عند سماعها نشوة کنشوة الخمر، حتی إذا قطع عنه، أفاق وندم علی ما کان منه من بذل مالٍ، أو ترک عقوبة، أو إقدام علی مهول، وهذا هو فحوی السحر الحلال."(٧)

کأن المجاز":ضرورة لغویة، وهو مفخر العرب فی لغتهم، وبه وبأشباهه اتّسعت(٨)

ولذلک کان للمجاز أثر جلیل فی اتّسا ع اللغة ونموّها وقدرتها علی التعبیر علی المعقولات

المحضة ومعنويات الأمور ...وبفضل المجاز اتّسعت اللغة العربية للعلوم والفنون على اختلاف أنواعها والحضارة على كثرة مظاهرها.(٩)

ولقد أثار المجاز وضروبه المتعددة إعجاب البلاغيين والنقاد العرب أو الأجانب، فلقد ذهب أغلب الباحثين فى البلاغة العربية إلى أنَّ المجاز هو: "من مهمات علم البيان، بل هو علم البيان بأجمعه."(١٠)

"وسرُّ جوهر البيان لا يظهر إلَّا باستعمال المجازات الرشيقة، والإغراق فى لطائفه الرائعة وأسراره الدقيقة."(١١)

و إنه"دليل الفصاحة ورأس البلاغة."(١٢)

وهكذا اعتبره الأجانب بأنه: "جوهر الشعر، وأنه المادة الأولية التى يعتمد عليها الشاعر فى بناء صوره المتخيلة."(١٣)

والأسلوب المجازى يساعدنا على: "أن نحيا أثناء التجربة مع ازدياد فى الأناة ومراعاة القصد، ويساعدنا هذا بالتالى على زيادة سوانحنا الخاصة بإدراك لبّ الموضوع، أو الموقف الذى نقوم بتجربته بأسره، وذلك لأن كلّ مجاز يرجعنا إلى نظرة أخرى."(١٤)

أى أنَّنا ننظر فى الأساليب المجازية إلى الموضوع الحقيقىّ من خلال صورة أخرى :هى الصورة المجازية، كما يحدث عندما ننظر إلى الشجاع من وراء صورة الأسد.ولذلك فإنه يمكن أن يقال:

"إنَّ الصور والمجازات تفيد فى أن تثير فينا فكرة كان لا نحسّ بها، لولاها إلَّا بصعوبة وعسر."(١٥)

وذلك بفضل ما فى العبارة المجازية "من التجسيم والحياة أكثر مما فى العلامات العادية."(١٦)

يفهم من مجموع هذه النصوص وشبهها أنَّ هناك شبه اتّفاق على أن الأساليب المجازية أكثر جمالًا وتأثيرًا من الأساليب الحقيقية.

٢ . المجاز كعنوان الكتب العربية

لقدبدأ استخدام مصطلح المجاز كعنوان فى كتب المتقدمين فى مطلع القرن الثالث الهجرى مثل: "مجاز القرآن" لأبى عبيدة معمر بن المثنى (ت 210:هـ)، ولكنه لم يكن يعن المجاز بالمعنى الاصطلاحى البلاغى: وقد تنبَّه إلى ذلك ابن تيميّة (ت 728:هـ) فى "كتاب

الإيمان''، فقال:

''أول مـن عُـرف أنـه تكلّم بلفظ ''المجاز'' أبوعبيدة معمر بن المثنى فى كتابه ''مجاز القرآن''. ولكنه لم يعن بالمجاز ما هو قسيم الحقيقة، وإنما عنى بمجاز الآية ما يعبر به عن الآية.'' (١٧)

ويرى طه حسين(1889-1973م) أن كـلمة ''مجاز'' عند ''أبى عبيدة'' مبهمة غير محدّدة، وكتابـه يـعتبـر مـن كتـب اللغة، وقد حاول فيه أبوعبيدة أن يجمع الألفاظ التى أريد بها غير معناها الوضعى۔(١٨)

وقد رجع أمين الخولى (1866-1895م) رأى طـه حسين، وأضاف أنه يمكن ''وصف كتاب أبى عبيدة بأنه كتاب تفسير۔''(١٩)

ثم الشريف الرضى (389-406)هـــ الـذى اهتـم بـالمجاز أو النصوص المجازية فى كتابيه: "تـلـخيـص البيـان فـى مـجـازات القرآن''، و''المجازات النبوية'' اهتمامًا بالغًا، وجمع منها فى القرآن الكريم والحديث النبوى، وهو مثلًا يقول:

''إن المجازات أحسن من الحقائق معرضًا، وأنفع للغلة معنًى ولفظًا، وأن اللفظة التى وقـعت مستعارة لو أوقعت فى موقعها لفظة الحقيقـة، لكان موضعـها نابيًا ونصابها بها قلقًا بمركبها.'' (٢٠)

ثـم شهـاب الدين أحمد بن أحمد بن على السندوبى ألّف كتاب''الإيجاز على حسن المجاز بضبط علاقات المجاز''(١٢) وغيرهم كثيرون.

ولـقـد اعتـقـد المسلمون أن بطالب الدين حاجة ماسة لمعرفة هذا الموضوع، وأن الجهل به يـحـطّ قـدر صـاحبـه، ويـجـعـلـه ضـحـكة يُتفكه به، بل لقد رتّب المسلمون على الإيمان بالقضية المجازية مسألة الكفر والإيمان۔(٢٢)

3 المجاز أبلغ من الحقيقة

وإذا كان المجاز له هذا الإغناء والإثراء والاتساع، فهل يعنى ذلك أنه أبلغ من الحقيقة؟ قال رجال البيان ما يوهم ذلك بقولهم :قد أجمع الجميع على أن الكناية أبلغ من الإفصاح، والتعريض أوقع من التصريح، وأنّ للاستعارة مزيّة وفضلًا، وأنَّ المجاز أبلغ من الحقيقة.(٢٣)

وبـمثل ذلك قـال أبو الحسن على بن عيسى الرمانى (ت 384:هـــ) فـى كتابه"النكت فى إعجاز القرآن"(٢٤)، وأبو هلال الحسن بن عبد الله بن سهل بن سعيد العسكرى(ت 395:هـ) فى

كتابه" :الصناعتين :الكتابة والشعر "(٢٥)، والسيِّد يحيى بن حمزة بن على بن إبراهيم العلوى اليمنى (ت 749:هـ) فى كتابه" :الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز "(٢٦)، وابن رشيق فى كتابه "العمدة فى محاسن الشعر وآدابه ونقده"(٢٧)

وقال الدكتور صلاح الدين محمد أحمد فى هذا الصدد:

" والواقع أنَّ قولهم :أَبْلَغَ مِنْ بَلَغِ يَبْلُغُ بُلوغًا، لا من بَلَغَ يَبْلُغُ بلاغةً، إذ البلاغة هى مطابقة الكلام لمقتضى الحال مع فصاحته، وإذا كان الأمر كذلك فإنَّ الحقيقة تشارك المجاز فى مكانها أبلغ من غيرها، كما أنَّ المجاز فى مقامه أبلغ من غيره، فالمسألة إذن ليست فى ذاتية التعبير، وإنَّما هى فى مناسبة التعبير لمقتضى الحال، وبذلك تسير الحقيقة مع المجاز فى أنَّ كليهما من وسائل التعبير الفنى والعمل الأدبى، وبكلٍّ ما جاء كتاب اللّٰه عنوان الإعجاز والسنة المطهرة والأدب۔"(٢٨)

۴. ارتباط المجاز بالكذب

فالتعبير عن الصور المجازية يعنى الاتساع والتجاوز عن المألوف، هو المبالغة بمفهومها الفنى، تلك المبالغة التى ارتبطت بالكذب من حيث دلالته الفنية لا الأخلاقية، وقد وصف سيبويه (ت:180هـ) فى القديم "المجاز" بالمستقيم الكذب۔(٢٩)

وكذلك فرَّق البلاغيون بين المجاز والكذب بأن المتجوز متأول فى كلامه على أساس العلاقة الواصلة بين المعنى الحقيقى والمعنى المجازى، ومقيم القرينة التى تعيّن مراده من التعبير دون تمويه أو خداع، والكاذب يعرف همَّته إلى إثبات شيء غير ثابت أصلًا، وليس فيه علاقة ولا قرينة، وإنَّما هو أسلوب يقوم على فوضى المعانى وعبث الألفاظ، ولا مكان له فى دائرة البيان الساحر، وذلك بخلاف الكذب فى الصيغة الشعرية، فقد استحسنه البلاغيون لأن أساسه التخيل والمبالغة.(٣٠)

وقد أبان عبد القاهر الجرجانى (ت 471:هـ) عن المذهبين :خير الشعر أكذبه، خير الشعر أصدقه، وقال :والأول أولى لأنهما قولان يتعارضان فى اختيار نوعى الشعر، فمن قال :خيره أصدقه، كان ترك الإغراق والمبالغة والتجوّز إلى التحقيق، ومن قال :خيره أكذبه، ذهب إلى أن الصنعة إنَّما يمدّ باعها وينشر شعاعها ويتّسع ميدانها وتتفرّع أفنانها، حيث يعتمد الاتساع والتخيل

ويـدّعـى الـحـقيـقة فيـمـا أصـله التقريب والتمثيل وحيث يقصد التلطف والتأويل ويذهب مذهب المبالغة والإغراق۔(۳۱)

ولذلک اتّهم ابن قتيبة (276هـ) قـديـمًـا الـطاعنين على اللغة العربية عامةً والقرآن الكريم خـاصةً بالمجاز، والقائلين بعدم جواز المجاز فى أسلوب القرآن، وشبهـهم أن المجاز أخ الكذب، بالجهل وسوء النظر، ووضَّح لهم أنَّ المجاز ضرورة لغوية، لا يستغنى عنها النص الإبداعى.

وهكذا يقول الإمام عبد القاهر الجرجانى (ت:471هـ):

"ومـن قـدح فـى الـمـجـاز وهـمَّ أن يـصفه بغير الصدق، فقد خبط خبطًا عظيمًا، ويهدف بما لا يخفى ولو لم يجب البحث عن حقيقة المجاز والعناية به حتى تحصل دروبه وتضبط أقسامه إلَّا لـلسلامة من مثل هذه القالة والخلاص مما نحا نحو هذه الشبهة، لكان من حقِّ العاقل أن يتوفّر عليه ويصرف العناية إليه، فكيف وبطالب الدين حاجة ماسَّة إليه من جهات يطول عدّها"(۳۲)

ولعل الجاحظ (ت 255:هـ) هـو أول من ردَّ على من أنكر أن يكون فى اللغة مجاز، سواء فى الـقـرآن أو فـى غيره، (۳۳) فهـو مـن الـمـعـتـزلة الـذيـن أثبتـوا الـمـجـاز فى القرآن وأوّلوا الآيـات الـمتشابهات به (۳٤) ويـقـول ابن جنى (ت 392:هــ" :(واعـلـم أن كثـرة اللغة مع تأمله مجاز لا حقيقة"(۳٥)

ويقول جلال الدين السيوطى (ت911:هــ) فى كتابه:

” الـمزهر "بـعـد سـرد الآراء الـمـتـعددة فى هذا المجال" :ومـنـكـر الـمـجاز فى اللغة جاحد للضرورة ومبطل محاسن لغة العرب“.(۳٦)

۵. المجاز فى القرآن الكريم

فيما يتصل بالقرآن الكريم، فقد ذهب علماء الظاهرية إلى إنكار المجاز فى القرآن بحجة أن الـمجاز أخو الكذب، والقرآن منزَّه عنه، إن المتكلم لا يعدل إليه إلَّا إذا ضاقت به الحقيقة فيستعير وذلک محال على اللّٰه.(۳۷)

وانـدفـع فـريـق آخـر إلـى إثبـاته كأهل السنة والمعتزلة والأشاعرة، فقد رأوه طريقًا من طرق التـعبيـر البـليـغ، ومـظهرًا من مظاهر الإثراء اللغوى الذى يتمّ به إشباع رغبة المتكلم فى الإبانة عن أحاسيسه وانفعالاته.(۳۸)

ثـم أشـار الباحثون إلى أن المثبتين للمجاز فى القرآن الكريم لم يكونوا على درجة واحدة فى الـقـول بالمجاز فيه، فالمعتزلة كانوا يرون أنّ للفظ دلالتين: الأولى :وهـى عبارة عن المعنى الظاهر الـمـكشـوف الـذى تستتر تحته الدلالة الثانية، وهى المجاز، كما فى قوله سبحانه وتعالى :(يَدُ اللهِ فَوۡقَ أَيۡدِيۡهِمۡ)، فالمعنى الأول هو الجارحة، والثانى القدرة، وهو المعنى المجازى.

وأمَّا أهـل السـنة فيرون أنَّ له يدًا كالأيادى، فاللفظ مستـعـمل فى غير ما وضع له، ولكنهم لم يصلوا إلى المعنى المجازى الذى وصل إليه المعتزلة، ونظيره قوله سبحانه وتعالى: (كُلُّ شَىۡءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجۡهَه)، فالمراد بالوجه الذات، إذ الوجه جزء مهمّ بالنسبة للذات، فإذا هلك هلكت الذات.

وهـذا التـأويـل مذهب الخلف الذين يؤولون ويحدِّدون المعنى المجازى للفظ، وأمّا السلف فهـم يـؤولـون ولا يـحـدِّدون، فيقولون وجه لا كالوجوه، فاللفظ ليس مستعملًا فى حقيقته عندهم، لـكـنهـم لـم يحددوا معناه المجازى، وإن كان الناس بما يألفون حتى تصل المعانى إلى عقولهم مع الرِّفق بهم(٣٩) وهـكذا وصل المعتزلة باللفظ المستعمل فى غير ما وضع له إلى المعنى المجازى، وتوقّف أهل السنة عند التأويل، ورفضوا الوصول إلى دائرة المجاز.

يستشف مـن هذا العرض الموجز أن للفرق الإسلامية يدًا طولى فى التفنن إلى حمل قسم من نـصـوص الـقـرآن الـكـريـم والـحـديث النبوى الشريف على خلاف ظاهرها، وإنَّ وقفة المذاهب والفرق تمثِّل المرحلة الأولى فى البحث المجازى.

خاتمة البحث

بعد هذه الجولة السريعة وصلنابفضل اللّٰه وتوفيقه إلى ما يلى:

1. إن الـمجاز يعنى التجاوز والخروج عن الأصل والمألوف، وهويلعب دورًا حاسمًا فى إثراء اللغة وإغنائها.

2. تثبت اللذّة والاستفزاز والدهشة عند القارئ من خلال الصور المجازية مثلًا عندما يتحول أسـلـوب الكلام أو الكلام من المخاطب إلى الغائب وعكسه، أو من الإيجاز إلى الإطناب وعكسه، أو إلى التورية والكناية وغيرها، ويجعل هذا الأمر الكلام الأدبى أكثر إثارةً ودهشةً وتحفيزًا للقارئ عـلى التأمل بالنص أو الكلام الأدبى ومحاولة تفسيره والكشف عن جمالياته وأسراره، كأن التغيير أى الانـحـراف عـن الأصـل والمألوف فى التراكيب والصياغة الأدبية هو الفارق الأساسى بين لغة

الكلام العادى المعبّرة عن الحقيقة ولغة الكلام الأدبى المعتمد على الوصف اللغوى.

3. ولما كانت صور المجازوأساليب المتعددة هى خروج وتجاوز للمألوف من قواعد النحو الصارمة فى الوصف اللغوى والتعبير عن الأشياء ، فقد جسَّد المجاز مع ضروبه المختلفة وأساليبه المتنوعة الطاقة المولّدة للكلام الأدبى، فضلًا عن إغناء الدلالة الأسلوبية فى الكلام الأدبى، ممَّا تجعل هذا الدلالات الأسلوبية من الكلام الأدبى وتراكيبه مجالًا للحوار والتأول والتفسير، وقابلة لتعدد المعنى والاحتمالات.

4. اللغة المجازية هى التى تضفى الروعة والجمال على الكلام الأدبى سواء كان شعرا أو نثرًا.

5. المجاز هو جوهر الكلام الأدبى وأساسه، فبدون المجاز وضروبه لا يمكن أن تتشكّل اللغة الأدبية التى تدهش القارئ بحيلها وتمويهاتها الفنية، لأجل ذلك الدور الهامّ للمجاز وأهميته السَّامية فى الإبداع والتحريك لفكرة القارئ ومخيلته فى الكشف عن جماليات النصّ الأدبى وأسراره أصبح المجاز موضع عناية النقاد العرب واليونان، حيث إن النقاد والبلاغيين بدأً من أرسطو حتى العلماء العرب المتأخرين ناقشوا مصطلح المجاز وتوسَّعوا فى مجالاته وتسمياته، بحيث شملت جميع ضروب علم البلاغة وأساليبه تقريبًا، لأنهم أدركوا بأن المجاز هو الذى يعطى الكلام الأدبى شعرًا أم نثرًا ميزته الفنية واستمراره المتواصل.

☆☆☆☆☆

﴿الهواشى و الهوامش﴾

(١). صلاح الدين، الدكتور محمد أحمد،(١٩٨٨م). التصوير المجازى والكنائى، بيروت، جامعة عين شمس، ص: ١٢

(٢). المرجع السابق، ص: ١٥ وما بعدها .

(٣). السامرائى، الدكتور، مهدى صالح، (١٩٧٤م).المجاز فى البلاغة العربية، حماة، دار الدعوة، سوريا، ص:13

(٤). صلاح الدين،الدكتور، التصوير المجازى والكنائى، ص: ٢٢

(٥). العلوى، يحيى ابن حمزة بن على بن إبراهيم،(١٩١٤م). الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز، تحقيق سيِّد بن على المرصفى، مصر، ج: ٢، ص: ٧

(٦).(ا)الشوكانى،محمد بن على بن محمد بن عبد الله،(دون سنة الطبع) تفسير فتح القدير،مصطفى

البابی الحلبی وأولاده، مصر، ج: ۱، ص: ۱۲

(ب). الشریف الرضی، تلخیص البیان فی مجازات القرآن، بغداد، منشورات مکتبة الخلانی، ص: ۱،

(۷). ابن الأثیر، نصر الله بن محمد، (۱۸٦٥م). المثل السائر فی أدب الکاتب والشاعر، مصر ج: ۱، ص: ۳٦

(۸). المعطی عرفة، الدکتور، عبد العزیز عبد، (۱۹۸٥م). قضیة الإعجاز القرآنی وأثرها فی تدوین البلاغة العربیة، بیروت، عالم الکتب، ص: ۲۰۰

(۹). النیسابوری، أبو منصور عبد الملک الثعالبی (۱۸۸٥م). فقه اللغة وسرُّ العربیة، مطبعة الآباء الیسوعیین، ص: ۲۹

(۱۰). المثل السائر فی أدب الکاتب والشاعر، ج: ۱، ص: ٤۷

(۱۱). (ا) الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز، ج۲:، ص: ۸

(ب) السیوطی، الحافظ جلال الدین عبد الرحمن، (دون سنة الطبع). الإتقان فی علوم القرآن، مصطفی البابی الحلبی وأولاده، ج: ۲، ص: ۳٦

(۱۲). القیروانی، أبو علی الحسن رشیق، (دون سنة الطبع). العمدة فی محاسن الشعر وآدابه ونقده، تحقیق محمد محی الدین عبد الحمید، المکتبة التجاریة الکبری ج: ۱، ص: ۲٦٥

(۱۳) إیرول جینکتر، (۱۹٦۳م.) الفن والحیاة، ترجمة أحمد حمدی محمود، القاهرة، وزارة الثقافة والإرشاد، ص: ۲۷۸

(۱٤). المرجع نفسه، ص: ۸

(۱٥). الإسکندری، فیلون، (دون سنة الطبع) الآراء الدینیة والفلسفیة، ترجمة محمد یوسف موسی وعبد الحلیم النجار، مصر، مصطفی الحلبی وأولاده، ص: ٦۰

(۱٦). المرجع نفسه، ص: ٦۰

انظر: الأستاذ رتشاردز، (۱۹٦۱م). مبادئ النقد الأدبی، ترجمة مصطفی بدوی، مصر، وزارة الثقافة والإرشاد القومی، ص: ۳۱۰-۳۰۹

(۱۷). الحرانی، أحمد بن عبد الحلیم بن تیمیة، (دون سنة الطبع). الإیمان، دمشق، سوریا، نشر الکتب الإسلامی، ص: ۱۷۲

(۱۸). محمد زغلول الدکتور، (الطبعة الثانیة، دون سنة الطبع) أثر القرآن فی تطور النقد العربی إلی القرن الرابع، مصر، دار المعارف، ص: ٤۱-٤۰

(١٩).الخولى، أمين،(١٩٦١م). مناهج تجديد فى النحو والبلاغة والتفسير، بيروت، لبنان، دار المعرفة، ص:١٠٩

(٢٠). تلخيص البيان فى مجازات القرآن، ص:٢

(٢١). المجاز فى البلاغة العربية، ص:٩

(٢٢). المرجع السابق، ص:٣

(٢٣). الجرجانى، عبد القاهر،(الطبعة الرابعة،دون سنة الطبع)أسرار البلاغة فى علم البيان، تحقيق محمد رشيد رضا، مصر،دار المنار،ص:٣٣٠

(٢٤). النكت فى إعجاز القرآن ، لأبى الحسين على بن عيسى الرمانى، ضمن ثلاث رسائل فى إعجاز القرآن للخطابى والرمانى وعبد القاهر الجرجانى، تحقيق الدكتورين خلف الله، محمد زغلول سلام، دار المعارف، مصر، ص:٨

وعبارته" :وقال الله عزّوجلّ:)فَاصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ :)حقيقته فبلّغ ما تؤمر به، والاستعارة أبلغ من الحقيقة، لأن الصدع بالأمر لا بدَّ له من تأثير كتأثير صدع الزجاجة، التبليغ قد يصعب حتى لا تكون له تأثير فيصير بمنزلة ما لم يقع، والمعنى الذى يجمعهما الإيصال إلّا أن الإيصال الذى له تأثير كصدع الزجاجة أبلغ ....

(٢٥).العسكرى، أبو هلال، (١٩٥٢م). الصناعتين :الكتابة والشعر، تحقيق على محمد البجاوى ومحمد أبو الفضل، مصر،دار إحياء الكتب العربية، ، ص:٢٦٨

(٢٦). الطراز ، ج:٢، ص:٨، وعبارته" :اعلم :أرباب البلاغة وجهابذة أهل الصناعة مطبّقون على أنَّ المجاز أبلغ من الحقيقة."

(٢٧).العمدة، ج:١، ص:٢٨ وما بعدها

(٢٨) التصوير المجازى والكنائى، ص:24

(٢٩).سيبويه، (دون سنة الطبع).الكتاب، تحقيق الأستاذ عبد السلام هارون، بيروت، لبنان، دار القلم،ج:٣، ص:٤٧

(٣٠). ينظر :التصوير المجازى والكنائى، ص:٢٦-٢٥

(٣١).ابن قتيبة، (دون سنة الطبع).تأويل مشكل القرآن، شرح وتحقيق أحمد صقر،القاهرة ، دارإحياء التراث العربية، ص:٩٩

(٣٢) أسرار البلاغة، ج:٢، ص:١٣٤

(۳۳) الإیمان، ص:۵۳

(۳٤) المرجع السابق، ص: ۵۲

(۳۵).ابن جنی، (۱۹۸۷م).الخصائص، مصر، الهیئة العامة المصریة للکتاب، ج:۲، ص: ۴۴۹

(۳٦).السیوطی،الحافظ جال الدین، المزهر فی علوم اللغة وأنواعها، بیروت،المکتبة العصریة، میدانة، ج:۱،ص:۳٦٤

(۳۷). الإیمان، علامه ابن تیمیة، ص:۳۵، وما بعدها، وانظرالإتقان فی علوم القرآن، للحافظ جلال الدین السیوطی، الطبعة الثانیة، مصطفی البابی الحلبی وأولاده، مصر،ج:۲، ص:۳٦،

(۳۸).التصویر المجازی والکنائی، ص:۲

(۳۹). الصورة البیانیة وقیمتها البلاغیة، ص:۲۲۱وما بعدها .

☆☆☆☆☆

﴿المصادر والمراجع﴾

(۱) ابن الأثیر،نصر الله بن محمد،(۱۸٦۵م).المثل السائر فی أدب الکاتب والشاعر،مصر

(۲) ابن جنی، (۱۹۸۷م).الخصائص، مصر، الهیئة العامة المصریة للکتاب

(۳) ابن قتیبةؒ(دون سنة الطبع).تأویل مشکل القرآن، شرح وتحقیق أحمد صقر،القاهرة ، دارإحیاء التراث العربیة

(٤) الجرجانی، عبد القاهر،(الطبعة الرابعة،دون سنة الطبع)أسرار البلاغة فی علم البیان، تحقیق محمد رشید رضا، مصر، دار المنار

(۵) الحرانی، أحمد بن عبد الحلیم بن تیمیة، (دون سنة الطبع). الإیمان، دمشق، سوریا، نشر الکتب الإسلامی

(٦) الخولی، أمین،(۱۹٦۱م). مناهج تجدید فی النحو والبلاغة والتفسیر، بیروت، لبنان، دار المعرفة،

(۷) الرضی، الشریف، (دون السنة الطبع). تلخیص البیان فی مجازات القرآن، بغداد، منشورات مکتبة الخلانی

(۸) الرمانی، أبو الحسین علی بن عیسی، (دون سنة الطبع)النکت فی إعجاز القرآن، ضمن ثلاث رسائل فی إعجاز القرآن للخطابی والرمانی وعبد القاهر الجرجانی، تحقیق الدکتورین خلف الله، محمد زغلول سلام، مصر دار المعارف،

(۹) السامرائی، الدکتور،مهدی صالح، (۱۹۷٤م).المجاز فی البلاغة العربیة، حماة، دار الدعوة، سوریا،

(۱۰) السیوطی، الحافظ جلال الدین، (دون سنة الطبع).المزهر فی علوم اللغة وأنواعها، بیروت،المکتبة العصریة، میدانة

(۱۱). السيوطى، الحافظ جلال الدين عبد الرحمن،(دون سنة الطبع).الإتقان فى علوم القرآن،مصطفى البابى الحلبى وأولاده

(۱۲) الشوكانى،محمد بن على بن محمد بن عبد الله،(دون سنة الطبع) تفسير فتح القدير، مصر، مصطفى البابى الحلبى وأولاده

(۱۳) العسكرى، أبو هلال، (۱۹۵۲م). الصناعتين :الكتابة والشعر، تحقيق على محمد البجاوى ومحمد أبو الفضل، مصر،دار إحياء الكتب العربية

(۱٤) العلوى، يحيى ابن حمزة بن على بن إبراهيم،(۱۹۱٤م).الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز، تحقيق سيِّد بن على المرصفى، مصر، المطبعة المقتطف

(۱۵) القيروانى،أبو على الحسن رشيق، (دون سنة الطبع).العمدة فى محاسن الشعر وآدابه ونقده، تحقيق محمد محى الدين عبد الحميد، المكتبة التجارية الكبرى

(۱٦) المعطى عرفة، الدكتور،عبد العزيز عبد،(۱۹۸۵م).قضية الإعجاز القرآنى وأثرها فى تدوين البلاغة العربية،بيروت، عالم الكتب

(۱۷) النيسابورى، أبى منصور عبد الملك الثعالبى(۱۸۸۵م).فقه اللغة وسرُّ العربية، مطبعة الآباء اليسوعيين

(۱۸) الإسكندرى،فيلون، (دون سنة الطبع).الآراء الدينية والفلسفية، ترجمة محمد يوسف موسى وعبد الحليم النجار، القاهرة، مصر، مصطفى الحلبى وأولاده

(۱۹) رتشاردز، الأستاذ،(۱۹٦۱م). مبادئ النقد الأدبى، ترجمة مصطفى بدوى، مصر، وزارة الثقافة والإرشاد القومى

(۲۰) سيبويه، (دون سنة الطبع).الكتاب، تحقيق الأستاذ عبد السلام هارون، بيروت، لبنان، دار القلم،

(۲۱) صلاح الدين، الدكتور محمد أحمد،(۱۹۸۸م). التصوير المجازى والكنائى، بيروت، جامعة عين شمس،

(۲۲) محمد زغلول الدكتور، (الطبعة الثانية، دون سنة الطبع) أثر القرآن فى تطور النقد العربى إلى القرن الرابع، مصر، دار المعارف

(۲۳) إيرول جينكتر، (۱۹٦۳م.) الفن والحياة، ترجمة أحمد حمدى محمود، القاهرة،وزارة الثقافة والإرشاد،

تأثر العلامة محمد إقبال بالأدب العربي، وعناصر وحدة الأمة فى أدبه

☆ الدكتور فيض اللّٰه البغدادي

Abstract

The one who glances at the history of world literature comes to realize that the literature produced by various regions and in different languages is closely connected. So the world over literary personalities absorb influence from other authors and also leave influence on their contemporaries as well as later generations. That is why we see that the great poet of East, Allama Muhammad Iqbal, too, was affected by the Arabic literature and its poets. And he composed many of his verses which remind one of lofty Arabic poems. It is so because from Iqbal's viewpoint the Arab nation was possessed of so many noble traits of character; one of their most significant features is their ability to lead all the nations of the world because it carried the last divine message of God – the message which was cosmopolitan in nature. The above is one aspect of my article. To illustrate this point, I have quoted the verses of Iqbal demonstrating that he was impressed by the thoughts expressed in Arabic literature. And the other aspect of my article deals with Iqbal's endeavours for bringing unity to the Muslim ummah. To exemplify this theme, I expounded the five major binding factors which Iqbal described in his poetry as well as in his prose.

Keywords: Absorb influence, Leave influence, Impress by Arabic Poetry, Major binding factors

هذا مما لا مراء فيه أنه من يطلع على تاريخ الأمم والشعوب على مرّ العصور يتبين له كيف اتّصل بعضها ببعض في السلم والحرب، وكيف أحدث ذلك الاتصال تفاعلا بين حضارات وثقافات تلك

☆ الأستاذ المساعد، بالقسم العربى، جامعة المنهاج، لاهور

الشعوب وفنونها وآدابها، وكيف كان لاتصال تلك الحضارات والثقافات من إثراء العلم والشعوروالفكر والثّقافة وتعدّد المواضيع. فما كان من الممكن لأدب من آداب الدنيا أن تبقى جامدة لا تكون متأثرة بالمؤثّرات الأجنبية، بل مما لا شك فيه أن الآداب هي أكوان حيّة بينها من التّفاعل والاتصال ما لا يكمن على كلّ باحث مدقق مقارن.

التّأثر والتّأثير

قبل أن نشرع في موضوع البحث حقيق بنا أن نعرف ظاهرة التّأثر والتّأثير في الأدب المقارن والفرق بين التأثير والتقليد فنقول: إن التّأثّر والتّأثير هو مفهوم يتعلق بالأدب المقارن بمناهجه وأساليبه كافّة، وإن تخالفت في تحديد آفاقه أو تنازعت واختلفت فيه. وهو طريقان مختلفان يمثّل كلّ واحد منهما دلالة ومعنى. أماالتّأثر فيكون من المُلقي إلى المتلقى أو المتقبّل، الذي تكون مصادر تأثّره من آداب خارجية عن أدبه الشعبي، وفي لغات غير لغة ذلك الأدب. وهو قد يتأثّر بكتاب أو يتأثر بأديب، أو أدب بكامله. وليس من الضروري أن تكون هذه المصادر من جنس ذلك النصّ المدروس. فقد يكون النّصّ أدبيًا ومصادر ذلك النص ليست أدبية.

والتّأثير: تندفع دراسته عن عمل أدبي واحد أو مجموعة أعمال لأديب واحد أو دولة واحدة، وتنكشف آثاره عند الأدباء الآخرين وتسرّبه إلى آداب أجنبية."(١)

الفرق بين التّقليد والتّأثير

إن التّقليد: هو تأثير يتعلق بالشعور، وهو أن يتخلى الأديب المبدع عن شخصيّته الإبداعيّة ليذوب في أديب مبدع آخر أو في أثر لذلك الأديب بعينه. وهو سعي لإعادة صياغة نموذج أدبي لأديب آخر موهوب أكثر بكثير من الذي يقلده. ومقياس هذا التّقليد كمّي. أي أن دارس التّقليد يتبع الكم المأخوذ من النّموذج الأصليّ ليكشف عنه.

والتّأثير: هو تقليد غير شعوريّ، وأنه ليس مرادفًا للتّطابق اللفظيّ. (٢)

ومقياس التأثير نوعيّ. ففي كثير من الأحيان قد يكون المؤثر والمتأثّر في قدر واحد من الموهبة. ولا يقلّ الأخير عن الأوّل في شيء. والأديب المتأثّر الحصيف هو الذي يخضع ما يتأثّر به لتركيبة جديدة يوجدها هو في عمله الأدبي الإبداعي.

هذا هو ما كان بالنّسبة إلى تعريف التّأثّر، والتّأثير، والتّقليد. وفيما يلي من الصّفحات

نستعرض أفكار إقبال حول العرب ووحدة الأمّة الإسلاميّة، ثم نرى هل كان هو بنفسه مُوجدًا لهذه الأفكار، أو كان متأثّرا فيها بالآخرين، أو مقلّدًا لهم؟

إنّ إقبالا مفكّر عظيم للأمّة الإسلاميّة الذي لم يبذل جهوده المضنية في مجال العلم والفكر، والحكمة والفلسفة فحسب، بل حاول أن يحوّل الأمّة الإسلاميّة التي تعيش بين شاطئ النّيل(٣) وبين كاشغر(٤) في جسدٍ واحدٍ. يوجد الإسلام والتعلّق بما يتعلّق بالإسلام كعضو هامٍّ في فكر إقبال وشعره.

وإنّ الذي يطالع في آثار إقبال يجده أنه متأثّر بالآداب الإسلاميّة عامّة، وبالآداب العربيّة خاصّة، لأنّه درس العربية منذ نعومة أظافره، كما اشتغل في تدريسها والبحث والتّحقيق فيها مدّة من الزّمن. إن الدكتور إقبال ظل يتمنى دائماً بأنه يقرض الشعر بالعربية، لكن لم تتحقق أمنيّته هذه(٥).إلا أنه أوصل كلامه الأردي والفارسي إلى العرب بعد ترجمته إلى العربية نظما و نثراً، وبهذا تعرف العرب على شخصية إقبال وأعماله العلمية والأدبية. وكان سبب رغبته في اللغة العربية ليس إلا أنّها لغة القرآن ولغة صاحب القرآن صلى الله عليه وآله وسلم، ولا شكّ في أنّ القرآن والسّنّة هما المصدر الأوّل والأساسيّ لمنهج تفكيره. وكان إقبال يعشق أرض الحجاز، وفي رأيه كلّ ذرّة من تراب الحجاز معمورة من العشق. وبسبب هذا العشق تمنّى في ديوانه الفارسيّ الموسوم بـ"أسرار اللاذاتية"أن يتوفى بالحجاز ويدفن أيضا هناك (٦). وهكذا يظهر أثر الأدب العربي في شعر إقبال بطرق مختلفة، فبعض كلامه المنظوم واضح وصريح، وبعضه بالإشارة والتّلميح، والبعض الآخر في الصّور الخياليّة، وفي هذا الصّدد يقول مرزا محمّد منوّر(٧) في مقال له بعنوان: "أثر الأدب العربي في شعر إقبال": كان إقبال شديد التعلّق بالأدب العربي حيث تلقّى العربية على يد مولانا سيد مير حسن(٨) وكان هذا الأخير بارعًا في تعليمه العربيّة لطلابه بحيث يجعلهم يتذوّقون الطّعم الحقيقي لهذه اللغة. ويقول: وقد كان تأثّر إقبال باللغة العربية والأدب العربي عملية متدرّجة وبشكل خاصّ عند عودته من أوروبا حيث تغيّرت نظرته بصورة كبيرة. وكان أبرز جوانب ذلك التّغيير هو إنكاره القوميّة الهندية وتوجيهه نحو الأمّة الإسلاميّة...(٩)

وهكذا إذا تتبعنا في آثار إقبال نجد أنّه كثيرا ما يذكر من الشّعراء العرب، كامرئ القيس(١٠)، وزهير(١١)، وكعب بن زهير(١٢)، وعمرو بن كلثوم التغلبي(١٣)،

والبوصيري(١٤)، والمتنبي(١٥)، والمعرّي(١٦)، وغيرهم. ويقول إقبال في هذا الصّدد: لا يساوي شعر لغة ما في العالم بالشّعر العربي في السّذاجة، وقطع القول، وإيثار عواطف الرّجولة والشّجاعة، والشّاعر العربيّ يكون أقرب للحقيقة، وأغنى من رونق الكلام، ما عدا المتنبي فإنّه شاعر عربي في اللفظ دون الأسلوب، عربيّ الكلام وإيرانيّ الأسلوب.(١٧)

إنّنا نلاحظ في هذا النّص بأنّه كيف تأثّر بالشّعر العربي حتى أنه فضّله على جميع الشّعر في العالم، كما أنه يقول بصراحة بأن العرب خالقي التمدّن، ومؤسّسي النظم الأخلاقية، ويبين أنّ العرب ساكني الصّحراء هم فاتحو العالم والمحافظون عليه، وهم زينة العالم، وفي القصص التي استوحاها من القرآن والحديث، ونظمها في شعره، تأثّر فيها إلى حدّ كبير ببعض عناصر الأدب العربي. كما يقول ميرزا محمّد منوّر في هذا الصّدد: إنّ تأثير الشّعراء العرب على شعره الفارسي فواضح وجلي، ومن خلال اللغة الفارسية انتقل ذلك التّأثير إلى الشّعر الأردي، كما هو معلوم فإنّ للشّعر العربي خاصيته المتميّزة وطبيعته المختلفة، لذلك فقد ترك أيضًا أثره على أيّة لغة تعاملتَ معه خلال التّاريخ الإسلاميّ.(١٨)

ومن هذا المنطلق نجد إقبالا أنه قد تأثر بأعمال المتنبي، وامرئ القيس، وأبي تمام، (١٩) وبأعمال المعرّي على حدّ كبير معتمدا على أفكارهم وخيالهم، كما هو يقول في إحدى قصائده(٢٠):

”گمان آبادِ ہستی میں یقیں مردِ مسلماں کا بیاباں کی شبِ تاریک میں قِندیل رہبانی “

يقول: إنّ يقين الرّجل المسلم ظنّ في الكون كقنديل رهباني في الليلة المظلمة للصّحراء

ففي هذه الكلمات التي تصور رهبان النّصارى الذين هجروا مشاغل دنياهم، وقاموا ببناء أكواخهم بعيدًا عن مساكن البشر، والذين كانت قناديلهم منارات لمن ضلّ طريقه في ظلام الصّحراء الدّامس. ففي هذه الكلمات تأثّر واضح ودقيق لقصيدة امري القيس، الذي يقول فيها(٢١):

تُضيءُ الظّلام بالعشاء كأنّها منارة ممسى راهب متبتّل

وهكذا إظهار محبّة لأهل العرب يوجد في شعره كثيرًا. وخاطب أهل العرب بمواضع كثيرة في شعره، وبيّن دورهم التّاريخي، ووضّح أهمّيتهم في صفحة مستقبل الدّنيا. يعتبر إقبال أهل العرب أصحاب حضارة أخيرة وموجدي قانون الحكومة العالمية. ويعتبر العرب العائشين في

الصّحراء ملوك العالم وأمراء هم وحكّامهم. ويقول:(۲۲)

عصر حاضر زادہ ایّام تست مستی او از مے گلفام تست
شارح اسرار او تو بودہ اوّلیں معمار او تو بودہ

"أيها العرب، العالم الجديد جاء إلى منصّة الشّهود بأيّامكم الماضية، وطرب علومه الجديدة وتأثيرها بجمالكم أنتم ، وكنتم أنتم الذين شرحوا أسرارها، وكنتم أنتم الذين بنوا بناية هذه العلوم وكانت الدّنيا تجهلها."

وتبدو في معظم كلام إقبال الرّوح العربية وبيئة أهل العرب جليًّا بسبب محبّته الشّديدة للعرب وتعلّقه بهم.(۲۳)

"قلب ونظر کی زندگی دشت میں صُبح کا سماں چشمہ آفتاب سے نُور کی ندّیاں رواں
حُسنِ اَزل کی ہے نمود، چاک ہے پردۂ وجود دل کے لیے ہزار سُود ایک نگاہ کا زیاں
سُرخ و کبود بدلیاں چھوڑ گیا سحابِ شب کوہِ اِضم کو دے گیا رنگ برنگ طَیلساں
گرد سے پاک ہے ہوا، برگِ نخیل دُھل گئے ریگِ نواح کاظمہ نرم ہے مثلِ پرنیاں
آگ بجھی ہُوئی اِدھر، ٹُوٹی ہُوئی طناب اُدھر کیا خبر اس مقام سے گزرے ہیں کتنے کارواں"

نزلت برية الوادي بذي سلم والشّمس ترتع بين البان والعلم
وفاح ريح صباح من مواجدها يشفى العليل من الأوصاب والسّقم
بنظرة لجمال الوادى واحدة تقحم القلب منها ألف مقتحم
وللمساء سحاب من غلائلها حمراء زرقاء من ورد ومن عنم
ألقت براقع مجلاها على إضم وأومض البرق في الظّلماء من إضم
نقية الخد سعف النّخل مشرقة مرفوعة الرّأى تحكى رفعة القمم
والرّمل كالخزفى في أرجاء كاظمة يموج فيها بما في الخز من عمم
هنا بقية أطلال، هنا لهب يذوى، هنا بضع أشلاء من الخيم
كم خلف ليلى ركاب من هنا عبرت وعض من لغب نضو على لجم
هم أقاموا سكارى هاهنا زمنا فإن رضيت بسكر هاهنا أقم

يرى هنا من نأت عنه أحبته
سلوه، ويهيج الوجد بالشبم

فـفي هذه الأبيات تكمن محبته للمدينة المنوّرة في تراكيب جبل إضم ورمل ضواحى كاظمة. وجبـل إضـم يشيـر إلى تلك سلسلة الجبال التي في واديها تقع المدينة المنوّرة. وكاظمة في الأدب العربي تعتبر رمز منزل الحبيب، كما يقول الشّاعر:(٢٤)

اَلـم يُبَلِّغُکَ مَا فَعَلَتْ ظِبَاه   بِكَاظِمَة غَدَاة لَقِيتُ عَمْرَا

ويقول الإمام البوصيري في قصيدة البردة:(٢٥)

"أم هبّت الـريـحُ مـن تِـلْـقَـاءِ كَـاظِمَة   وأومَـضَ البَرقُ في الظّلماء مِن إِضَم"

وفـي كـلام إقبـال يوجد أيضًا استخدام المفردات العربيّة بكثرة، مثلا: قافلة، زمام، ناقة، مقام، سبيـل، مـنـزل، طـنـاب، خيـمة، نـخل، نخيل وغيرها من الألفاظ العربية الكثيرة. بل في بعض الأمـكـنـة نـراه كـأنه قلّد أبيات العرب مئة في مئة. أنظروا مثلا بيته الآتي الذي هو منظوم باللغة الفارسية(٢٦):

از فـــريـــب او اگـــر خـواهـــى امـــان   اشتـــرانـــش را زحـوض خـود بـــران

يـــقـــولإن تـرد أن تسـلـم مـن خـداعــه   فــذد جـــمـــالـــه عـن حـوضک أنـت

وهذا بيت من شعره يشبه ببيت من شعر زهير بن أبي سلمى الآتي(٢٧):

"ومـن لـم يـذد عـن حـوضــه بسـلاحـه   يهـدم ومـن لـم يـظـلـم الـنّـاس يـظـلـم"

وفي هذا البيت من شعره الآتي يبدو أثر الإمام البوصيري:(٢٨)

"رونـــق از مـــا مـــحـــفـــل ايـــام را   او رســـل را ختـــم و مـــا اقـــوام را"

وقال الإمام البوصيري:(٢٩)

"لـــمـــا دعـــا الله داعيـــنـــا لـــطـــاعتـــه   بـــأكـــرم الـــرّســـل كـــنـــا أكـــرم الأمـــم"

ويقول إقبال مخاطبا مسجد القرطبة:(٣٠)

"تیرا جلال و جمال، مردِ خدا کی دلیل   وہ بھی جلیل و جمیل، تُو بھی جلیل و جمیل"

جلالک وجمالک دليل رجل الله، أنت جميل وجليل وهو جليل وجميل.

ونذكر هنا بيت مؤسس هذا المسجد عبد الرّحمن النّاصر:(٣١)

إن البـــنــــاء إذا تـــعـــاظـــم قـــدرهُ   أضـــحـــى يـــدلّ عـــلـــى عـــظـيـم الشـــان

وقال أبو فراس الحمداني هذا الشّئ بهذه الألفاظ:(٣٢)

"صـــنـــائـع فـــاق صـــانـعهـا فـفـاقـت   وغـــرس طـــاب غـــارســـه فـطـــابـــا"

كـأن إقبـالا كـان يـعيـش متعمّدا أو غير متعمّد في الجوّ الإسلاميّ. وكان يفكّر فيه، الجوّ الذي كان العرب جزءاً مهمًّا له. وكان يعتبر التّعلّق بهذا الجوّ طريق البقاء.(٣٣)

''دل به سلمائے عرب باید سپرد تا دمد صبح حجاز از شام کرد''

يقول: (أيها المسلم !) سلِّم حبيب العرب قلبك لكي يظهر من مسائك الذي هو بعيد وجاهل عن العرب الصّبح الحجازيّ.

وهكذا نرى تأثّره الشّديد بأبي العلاء المعرّي، وأدبه، وفلسفته، فأوّل ما نجد أنه قد انفرد بفلسفته الذّاتية أو الفردية، فأنها ليست إلا إثبات الذّات، وتقويتها بالجهد والعمل المتواصل، وما هي إلا ما أثبتها أبو العلاء المعرّي بعمله الجادّ، وبإمكاننا أن نقول: إنّها مأخوذة في جملتها بما كان عليه المعرّي من عمله الشّاقّ(٣٤)، كما يشير إلى ذلك إقبال في منظومة له وضع عنوانها: أبو العلاء المعرّي في ديوانه (بال جبريل) أي جناح جبريل، ويقول فيما ترجمه عنه الدكتور حازم محفوظ:

يقولون إنّ (المعرّى)، كان لا يأكل اللحم، وإنه كان يعيش دائما على النّبا،فأرسل صديق إليه (طائر) مشوى لعلّ هذا الشّاطر (المعرّي) ينهزم من هذا التّركيب،هذه المائدة الفخمة، حينما رأها (المعرّي)فبدأ يقول صاحبه (كتاب) الغفران (وكتاب) اللزوميات، أيها الطّائر المسكين، أخبرني ما كان ذنبك، الذي هذا جزاؤه وأسفاه! إنّك ما صرت شاهين وعينك لم تر إشارات الفطرة إنّ فتوى قاضى القدر منذ الأزل (هي) إنّ جزاء جريمة الضّعف هوالموت العاجل(٣٥)

وأمّا قول إقبال (رضوان) في منظومة له عنوانها: (جواب الشّكوى) نظمها بعد أن صدر كثير من الفتاوى ضد منظومته الشّهيرة (الشّكوى)، حيث قد امتدح أصحاب الفتاوى جواب إقبال في هذه المنظومة، واعترفوا بفضله في إيقاظ الأمّة المسلمة من سباتها الطّويل، وفيها وصف إقبال (رضوان) هذا، بالفطنة ومعرفة حقائق الشّعر في قوله فيما ترجمه عنه الدكتور حازم:

والذي فهم شكوتي هو (رضوان) وإنّه فهم الإنسان، الذي أخرج من الجنّة(٣٦)

فمن اطّلع على أدب أبي العلاء المعرّي يعرف جيّدا بأن هذا البيت من الشّعر فيه تلميح إلى الحوار الذي دار ما بين أبي العلاء المعرّي وبين حارس باب الجنّة وخازنها رضوان حيث نجد أبا العلاء في هذا الحوار أنّه يرى التّقرّب إلى الرّضوان هذا بمدحه إيّاه بشعره، قائلا: ''يا رضوان، يا

أمين الجبّار الأعظم على الفراديس، ألم تسمع ندائي بک واستغنائي إليک؟" فقال: "لقد سمعتک تذکر رضوان وما علمت ما مقصدک؟ فما الذي تطلب أيها المسکين؟" فأقول: "أنا رجل لا صبر لي على اللواب، أي على العطش، وقد استطلت مدّة الحساب ومعي صک بالتّوبة، وهي للذّنوب کلّها ماحية، وقد مدحتک بأشعار کثيرة ووسمتها باسمک". فقال: "وما الأشعار؟ فأني لم أسمع بهذه الکلمة قطّ إلا السّاعة". فقلت: "الأشعار جمع شعر، والشّعر کلام موزون. وکان أهل العاجلة يتقرّبون به إلى الملوک والسّادات، فجئت بشيء منه إليک لعلّک تأذن لي بالدّخول إلى الجنّة في هذا الباب."(٣٧)

فإذن بإمکاننا أن نقول: إنّ فکرة رحلة الرّوح الخيالية للجنّة والنّار، والتّحدّث مع خازن الجنّة وحارس بابها، والتي قد وضع فيها إقبال ديوانه (جاويد نامه) أي رسالة الخلود، أنّه قد تأثّر فيها بـ (رسالة الغفران) لأبي العلاء لا في موضوعها فحسب، بل إنّ فکرة الرّوح الخيالية هذه مأخوذة في جملتها بفکر السّير إلى الجنّة والنّار عند أبي العلاء في کتابه رسالة الغفران. إذا قد اتّضحت ظاهرة التّأثر والتّأثير بتشابه الموضوعات في الفکرة عند کلا الشّاعرين(٣٨).

فهناک أمثلة کثيرة دالّة على تأثّر إقبال بالآداب العربية. والمقام لا يسعنا بذکرها کلّها واللّجوء إلى تفاصيلها، ولعلّ ما ذکرته کفيل لما نحن بصدده.

والشّيء الثّاني الذي يخصّ موضوعنا هذا هو أنّ إقبالا رأى دائما رؤيا وحدة الأمّة الإسلاميّة. ولو کان فکره في بدء الأمر متأثّرًا بتصوّر القوميّة المغربي، ولکنه، في نهاية المطاف، رجع کمفکّر بالغ النّظر عن هذا التّصور تحت أثر التّصوّرات الملّية للإسلام ونشر رسالة وحدة الأمّة الإسلاميّة. ولو نمعن نظرنا في أفکاره وأبياته خصوصًا في شعره الفارسي لنعلم هذه الحقيقة جيّدًا.

يبيّن إقبال في رموز بيخودى (أسرار اللاذاتيّة) الرّکنين الأساسيين في ضمن الأرکان الأساسيّة للأمّة الإسلاميّة، وهما: التّوحيد والرّسالة. ويقول موضّحًا التّوحيد: نسق أساس ملّتنا حيث کونها الملّة الإبراهيميّة مختلف عن الملل الأخرى. وأساسها مضمر في قلب کلّ شخص. ولو أنّنا منقسمون في القبائل المختلفة والحدود المختلفة جغرافيا ولکنّ قرابة ديننا الإسلام واحدة، التي بانتظامنا فيها نعرف باسم الملّة الإسلاميّة. ونحن کسهم حديدي الذي يکون له جزءان متفرقان، أوّلهما: قبضته، والثّاني: نصله. لکن عندما يربط هذان الجزءان المتفرّقان فيسمّى سهمًا واحدًا لا سهمين. يعني عندما انتظمنا في سلک کلمة التّوحيد فتحرّرنا من قيود هذا

وذاك، فلم يبق هناك الآن عربي أو أعجمي، أسود أو أبيض، إيراني أو توراني، أفغاني أو باكستاني، فأصبح إذن فكرنا متوحّدا، وقلبنا واحدًا، وأسلوبنا واحدًا، وكذلك يكون مدعانا ومآلنا فهو يقول:(٣٩)

"ما مسلمانیم واولاد خلیل   از ابیکم گیر اگر خواہی دلیل
ملت ما را اساس دیگر است   این اساس اندر دلِ ما مضمر است
تیر خوش پیکان یک کیشیم ما   یک نما، یک بیں، یک اندیشیم ما
مدعائے ما، مآل ما یکے ست   طرز و انداز خیال ما یکے ست
ما ز نعمت ہائے او اخواں شدیم   یک زباں و یک دل و یک جاں شدیم"

ماذا يكون أساس وحدة الأمّة الإسلامية؟ سلّط إقبال ضوئًا على جهاته المختلفة. ومن جملة الكلام، عناصر وحدة الأمّة الإسلاميّة في ضوء فكره هي كالآتي.

١ العنصر الدينيّ والاعتقاديّ

٢. العنصر الاجتماعيّ

٣. العنصر السّياسيّ

٤. العنصر الاقتصاديّ

٥. العنصر العالميّ

١ . العنصر الدّينيّ والاعتقاديّ:

إنّ الأساس القويّ لوحدة الأمّة الإسلاميّة عند إقبال هو التّوحيد والرّسالة، وقد شرحنا هذا الأساس فيما مضى من الصّفحات، وهذا الأساس هو الذي يحوّل الأمّة الإسلاميّة إلى جسد واحد. كما هو يقول:(٤٠)

"ملت ما را اساس دیگر است   این اساس اندر دل ما مضمر است"

أساس ملتنا مختلف،وهذا الأساس مضمر في قلبنا.

٢ . العنصر الاجتماعيّ:

وحدة الملّة الإسلاميّة تجربة اجتماعيّة عند إقبال. وهو قال في حوار جرى بينه وبين الصحفي بومبى كورنيكل (Bombay Chronicle) في ديسمبر 1931م:

"But there is another sense in which the word (Pan-Islamism)

should be used and it does contain the teaching of the Quran. In the sense it is not a political project but a social experiment. Islam does not recognize caste or race or colour. In fact, Islam is the only outlook on life which has really solved the colour question, at least in the Muslim world, a question which modern European civilization with all its achievements in science and philosophy, has not been able to solve. Pan-Islamism, thus interpreted, was taught by the Holy Prophet and will live forever."(41)

نستطيع أن نستخدم تصوّر وحدة الملّة الإسلاميّة في مفهوم آخر. وفي اعتقادي أنا هذا المفهوم موافق للقرآن حقًّا. في هذه الصّورة لم يبق هذا التّصوّر مشروعًا سياسيًّا فحسب، بل يصبح تجربة اجتماعية. إنّ الإسلام لا يقبل التّمييز العنصريّ بل هذه هي وجهة النّظر الإسلاميّة التي قضت — على الأقل — على التّمييز العنصريّ في العالم الإسلامي. والحضارة الأوروبية بالرّغم من فتوحاتها في الفلسفة والعلم فشلت في البحث عن حلّ هذه المسألة أي إنهاء التّمييز العنصريّ. وشرح وحدة الملّة الإسلامية هذا موافق كلّ الموافقة لتعليمات الرّسول الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم ويبقى هذا الشّرح إن شاء الله تعالى خالدًا.

٣. العنصر السّياسيّ:

إنّ إقبالا في الميدان السّياسيّ يعتبر تصوّر وحدة الملّة الإسلاميّة ناقصًا بدون الإحساس بالحصول على الوحدة. ودور أهل العرب في هذا الصّدد، له مكانة مركزية عند إقبال. وفي قصيدته عدة كلمات للأمة العربية يقول(٤٢):

"کار خود را امتاں برند پیش　　تو ندانی قیمت صحرائے خویش
امتے بودی امم گردیده　　بزم خود را خود ز ہم پاشیده
ہر کہ از بند خودی وارست، مرد　　ہر کہ با بیگانگاں پیوست، مرد
آنچہ تو با خویش کردی کس نکرد　　روح پاک مصطفیٰ آمد بدرد
اے از افسون فرنگی بے خبر　　فتنہ ہا در آستین او نگر
از فریب او گر خواہی اماں　　اشترانش را ز حوض خود براں

حکمتش ہر قوم را بے چارہ کرد وحدت اعرابیاں صد پارہ کرد
تا عرب در حلقہ دامش فتاد آسماں یک دم اماں او را نداد''

(إنّ الأمم الأخرى تقدّم أمرها لكن أيتها الأمة العربية، أنت تجهلين قيمة صحرائك. أيّها العرب، كنتم أمة، ولكنكم الآن منقسمون في الشّعوب المختلفة. أنتم بأنفسكم تفرّقتم من مجلسكم. والذي كسر سدّ وحدته والتحق بالأغيار فإنه قد التحق بموته. وما فعلتم بأنفسكم لم يفعله أحد بنفسه. وبفعلكم هذا تتالّم روح نبيّنا المصطفى صلى الله عليه وآله وسلم. وأيها العربي، أنت جاهل دسائس الإنجليز. حاول لأن ترى الفتن الكامنة في كمّه. ولو تريد أن تسلم من خِدَاعه فذد جماله عن حوضك أنت. ودسائسه السياسية ابتلت كلّ شعب وشتّت شمل العرب. ومنذ أن انسجن العرب في شبكته لم تتركهم السّماء لأن يجلسوا في راحة ولو لمدّة يسيرة.

۴. العنصر الاقتصاديّ:

منام وحدة الأمّة الإسلاميّة عند إقبال لا يستطيع أن يحصل على تعبيره حتّى لا يتّحد المسلمون لمصالحهم الاقتصاديّة.(۴۳)

''اے ز کار عصر حاضر بے خبر چرب دستیہائے یورپ را نگر
قالی از ابریشم تو ساختند باز او را پیش تو انداختند
چشم تو از ظاہرش افسوں خورد رنگ و آب او ترا از جا برد
وائے آں دریا کہ موجش کم تپید گوہر خود را ز غواصاں خرید''

''أيّها المسلم، أنت جاهل أساليب هذا الزّمان، افهم جيّدا صنع الإنجليز، وهو ينسج سجادة بحريرك أنت، ثم يبيعك إيّاها. وانخدعت عينك من ظاهره. وأسقطك جماله ولمعه الظّاهري من مقامك الأصلي. الأسف كلّ الأسف للنّهر الذي أمواجه غير هائجة. واشتريت لؤلؤي أنا من الغوّاصين.''

۵. العنصر العالميّ:

كان إقبال يريد أن يرى دور وحدة الأمّة الإسلاميّة على أفق النّطاق العالمي. والعصر الحاضر عنده سبب للمسائل الحضارية والفتن، لأنّ دور الأمّة الإسلاميّة وخصوصًا دور أهل العرب الحضاري في هذا العصر أصبح محدودًا على أفق النّطاق العالميّ. والعالم البشريّ عنده يستطيع

أن يخرج من الأزمة الحالية لو يحتلّ دور أهل العرب الملّي والحضاري بوحدة الأمّة الإسلاميّة مكانًا مركزيًّا على أفق النّطاق العالميّ.(٤٤)

''عصر حاضر زاده ایام تست مستی او از مے گلفام تست
شارح اسرار او تو بوده اولیں معمار او تو بوده
تا بہ فرزندی گرفت او را فرنگ شاہدے گردید بے ناموس و ننگ
گرچہ شیرین است ونوشین است او کج خرام وشوخ و بیدین است او
مرد صحرا،پختہ تر کن خام را بر عیار خود بزن ایام را''

''أيّتها الأمّة العربيّة، العالم الجديد نشأ بأيّامكِ الماضية، وطربت علومها الجديدة وتأثيرها بجمالكِ أنتِ. وأيّها العرب، أنتم الذين شرحوا أسرار تلک العلوم، وكنتم أنتم الذين بنوا عمارة هذه العلوم. ولكن عندما أخذ الإنجليز هذه العلوم تحت رعايته ذهب شأنها، ولو أنّها أصبحت حلوة وجميلة ولكنه تسربت إليها اللادينية. يا رجل الصّحراء ، صوّب هذا العلم الغربيّ وأتقنه واجعل العصر الحاضر حسب معيارک أنت! لأنّ هذه الوظيفة للأمّة الإسلاميّة فقط. وهو يقول:(٤٥)

''خدائے لم یزل کا دستِ قُدرت تُو ،زباں تُو ہے یقیں پیدا کر اے غافل کہ مغلوبِ گُماں تو ہے
مکاں فانی، مکیں آنی، ازل تیرا، ابد تیرا خدا کا آخری پیغام ہے تُو، جاوداں تو ہے
یہ نکتہ سرگزشتِ مِلّتِ بیضا سے ہے پیدا کہ اقوامِ زمین ایشیا کا پاسباں تو ہے
سبَق پھر پڑھ صداقت کا، عدالت کا،شجاعت کا لیا جائے گا تجھ سے کام دنیا کی امامت کا''

''أيّها المسلم، أنت يد قدرة الله ولسانه وكن على يقين، أيها الغافل، بأنّک أنت مغلوب الظّنّ. ونشأت هذه النّكتة من قصّة حياة الملّة البيضاء بأنّک أنت المحافظ على شعوب الأرض الآسويّة. اقرأ مرّة ثانية درس الصّداقة، والعدالة، والشّجاعة، لأنک تستعمل لإمامة الدّنيا.''

وفي الأخير أقول بِأنّنَا نستطيع في ضوء فكر إقبال أن نحوّل الأمة الإسلاميّة إلى جسد واحد بعد إنهاء افتراقها. وبعد ذلک نستطيع أن نحى دورها القيادىّ مرّة ثانية في صفحة العالم الحالية. يقول إقبال:(٤٦)

''نیست از روم و عرب پیوند ما نیست پابند نسب پیوند ما
دل بہ محبوب حجازی بستہ ایم زیں جہت با یک دگر پیوست ایم''

"اِنّ تـوادّنـا ليـس بـكـوننا من روم والعرب ولا هو مقيّد بالنّسب. إنّنا أحببنا الحبيب الحجازىّ بهذا السّبب نحن مترابطون."

فـاتّضح مما مضى من الصّفحات بأنّ إقبالا كان متأثّرا بأفكار الشّعراء العرب كامرئ القيس، وزهيـر، وكـعـب بـن زهير، وعمرو بن كلثوم التغلبي، والبوصيري، والمتنبي، والمعرّي، وغيرهم. حيث نرى في شعره لون تلك الأفكار جليًّا.

وكـان يـعتبـر الـعرب قدوة صالحة لقيادة وسيادة أمم العالم. و كان يحبّ العرب حبّا شديدًا لأن القرآن عربى و الـنبـي المكرم صلى الله عليه وآله وسلم عربى، كـما نجده يحثّ الآخرين في شعره على حبّه صلى الله عليه وآله وسلم وحبّهم.

وهكذا كان يقلق على تفرقة الأمّة الإسلاميّة، وكان يرى أنّ من أكبر أسباب كون الأمّة واقعة فـي قـعـر الـمذلّة هو عدم وحدتها. فأحسّ إقبال بهذا الشّيء بشدّة. ولذا نراه يوجّه الأمّة الإسلاميّة في شعره ونثره إلى استعادة وحدتها، وسيادتها كما كانت في الأزمنة الماضية حيث حكمت العالم بأسره في أكثر من ثمانمائة سنة.

بيّـن عـنـاصـر وحـدة الأمة الإسلامية في شعره ونثره، وهى الـعـنـصر الدينيّ والاعتقاديّ، و الاجتـمـاعـيّ، و السّياسيّ، والاقتصادي، و العالميّ حيـث لـوتتبـعت الأمة الإسلامية هذه العناصر لتستطيع أن تتحد كما كانت متحدة في الأزمنة الماضية.

﴿الحواشي والهوامش﴾

(١) للمزيد من التفصيل أنظر: يوسف بكار،(٢٠١٧ء).الأدب المقارن، ص:٦٣

(٢) للمزيد من التفصيل أنظر: المرجع نفسه، ص:٦٦

(٣) إن النّيل هو نهر معروف في مصر، وهو من أطول أنهار العالم كلها، ويقع هذا النهر في قارة أفريقيا، وينساب إلى جهة الشّمال.

(٤) إن كاشغر أو قشغر أو قاشغر ثلاث لغات في هذه الكلمة، وهي إحدى أشهر مدن تركستان الشّرقيّة وأهمّها، وكانت عاصمة لهذا الإقليم، ولها مركز عظيم فى التّجارة مع روسيا

(٥) جشتى، يوسف سليم، شرح رموز بے خودى، سرينغر، (١٩٤٧م)، ص: ٤١

(٦) جشتى، يوسف سليم، شرح ضرب كليم،دهلى، (١٩٧٠م)، ص:٣٣

(٧) وهو أحد المتخصّصين فى دراسات إقبال، ومدير أكاديمية إقبال سابقًا

(٨) وهو أستاذ إقبال الذي درسه العربية والفارسية في مدرسة البعثة الأسكوتية فى مدينة سيالكوت.

(٩) مجلّة الثقافة الباكستانية، العدد ٣١ تشرين الأول (أكتوبر) ١٩٩٢م

(١٠) هو امرؤ القيس بن حُجر بن الحارث الكندي (٥٢٠م–٥٦٥م) وكان شاعرًا شهيرًا عربيًّا جاهليًا وكان ينتمي إلى قبيلة كندة، يُعدّ أعظم شعراء العرب في تاريخ الأدب العربي. (أنظر الزركلي، خير الدين، (٢٠٠٧م). الأعلام بيروت، دار العلم للملايين، ج: ٢، ص:١١

(١١) زُهير بن أبي سُلمى (٥٢٠–٦٠٩م) وكان أحد أشهر شعراء العرب .وكان حكيم الشّعراء في الجاهلية. وتوفي قبيل مبعث النبي الأكرم ﷺ . (أنظر ياقوت الحموي، (١٩٩٣م). معجم الأدباء، بيروت، دارالكتب العلمية، ج:٢،ص:٣٢٨

(١٢) هو كعب بن زهير المزني (م ٦٦٢م)، وهو كان من الشعراء المخضرمين. ومن أشهر قصائده قصيدة بانت سعاد. (أنظر العسقلاني، ابن حجر، (٢٠٠١م). الأصابة في تمييز الصحابة، بيروت، دارالفكر ج:٤، ص: ٤٧٤

(١٣) هو عمرو بن كلثوم، (توفي ٣٩ ق.هـ/٥٨٤م)، وهو شاعر جاهلى من أصحاب المعلّقات السبع، ومن الطّبقة الأولى، وهو وُلد في شمال الجزيرة العربية فى بلاد ربيعة. (أنظر الزركلي، خير الدين، الأعلام بيروت، دار العلم للملايين، ج: ٥، ص:٨٤

(١٤) محمّد بن سعيد بن حمّاد الصنهاجي البوصيري (٦٠٨هـ–٦٩٦هـ) شاعر صنهاجي اشتهر

بـمدائحه النبوية: وأشهر أعماله كان قصيدة البردة المسماة بـ"الكواكب الدرية في مدح خير البرية".

(أنظر الزركلي، خير الدين، الأعلام، ج: ٥، ص:١٣٩

(١٥) أبو الطيّب المتنبي (٣٠٣هـ-٣٥٤هـ) وهو أحمدُ بن الحسين بن الحسن بن عبد الصمد الجعفي أبـو الـطيـب الـكـنـدي الـكـوفـي، وكـان مـن أعظم شعراء العرب، وأكثرهم تمكناً بالعربية، وأعلمهم بقواعدها، ومفرداتها. وكان صاحب كبرياء، وشجاع، وطموح، ومحب للمغامرات. (أنظر الزركلي، خير الدين، الأعلام، ج: ٥، ص:٢٧٤

(١٦) أبـو الـعلاء الـمعرّيّ (٣٦٣هـ- ٤٤٩هـ) هـو أحـمـد بـن عبد الله بن سليمان القضاعى التّنوخيّ الــمـعـرّي، فيـلسوف شاعر وأديب ولغوي من عصر الدّولة العباسيّة. (أنـظـر ياقوت الحموي، معجم الأدباء ج: ١،ص: ٨٢

(١٧) جاويد إقبال (الدكتور)، شذرات فكر إقبال، ص:١٢٦-١٢٧

(١٨) مجلة الثقافة الباكستانية، العدد: ٣١، تشرين الأول، ١٩٢٢م.ص:٥-٩

(١٩) أَبو تَمّام (١٨٨-٢٣١م) هو حبيب أوس بن الحارث الطّائى، وكان أحد أمراء البيان.

(٢٠) اقبال، كليات اردو، ص:٢٨٥

(٢١) الأنبـاري، أبـو بـكر محمد بن القاسم، (١٩٨٠). شـرح الـقـصـائد السبع الطوال الجاهلية، دار المعارف، ص:٦٧

(٢٢) اقبال، كليات فارسى، شيخ غلام على اينڈ سنز، لاهور، ص:٨٣٨

(٢٣) اقبال، (٢٠٠٦م)كليات اردو، اقبال اكادمى پاكستان، لاهور، ص:١١٤

(٢٤) الهمدانى، بديع الزمان ،(دون سـنة الطبع).مقامات بديع الزمان الهمذاني، شرح محمد محمود الرافعى، ص:٢٠٢

(٢٥) الهيثمي، احمد بن محمد بن حجر(٢٠٠٣). الـعمدة فى شرح البردة، دار الفقه، الامارات العربية، ص:١١٥

(٢٦) اقبال، كليات فارسى، ص:٨٣٧

(٢٧) الانبارى، ابو بكر محمد بن القاسم، شرح القصائد السبع الطوال الجاهلية، ص:٢٨٥

(٢٨) اقبال، كليات فارسى، ص: ١٠٢

(٢٩) أحمد بن محمد بن حجر الهيثمي، العمدة فى شرح البردة، ص:٥٤١

(٣٠) اقبال، كليات اردو، ص:٤٢٢

(31) http//www.gustvoice.com/vb/showth¶read.ph?t=3613

(٣٢) الـحـمداني، الحارث بن أبي العلاء سعيد بن حمدان بن حمدون أبو الفراس،(١٤١٤هـ). ديوان أبي فراس الحمداني، دارالكتاب العربي.

(٣٣) اقبال، كليات فارسى، ص: ٣٩

(٣٤) أبـو ذر خليل، محمّد أبو ذر خليل عبد الرّحمن، الشّعر الفلسفى عند أبي العلاء المعرّي ومحمّد إقبال (دراسة مقارنة)، ١٤٢٦هـ/٢٠٠٥م، ص:٦

(٣٥) حـازم محفوظ (الدكتور)، الأعمال الكاملة لشاعر الإسلام محمّد إقبال، ص ٣٨٤، انظر الأصل فى كليات إقبال الفارسية، ص:٤٤٨–٤٤٩

(٣٦) حـازم محفوظ (الدكتور)، الأعمال الكاملة لشاعر الإسلام محمّد إقبال، ص ١٩٥، أنظر الأصل في كليات إقبال الفارسية، ص:٩٩

(٣٧) المعرى، أبو العلاء ، رسالة الغفران، ص:١٢٤

(٣٨) أبـو ذر خليل، محمّد أبو ذر خليل عبد الرّحمن، الشّعر الفلسفى عند أبي العلاء المعرّي ومحمّد إقبال (دراسة مقارنة)، ١٤٢٦هـ/٢٠٠٥م، ص:٨

(٣٩) اقبال، كليات فارسي، ص: ٩٣

(٤٠) المرجع نفسه، ص: ٩٣

(41) Basheer Ahmad Dar,(1981).Letters & Writings of Iqbal, Iqbal Academy Pakistan, Lahore, p-56

(٤٢) اقبال، كليات فارسي، ص: ٨٣٧

(٤٣) المرجع نفسه، ص: ٨٤٣

(٤٤) المرجع نفسه، ص: ٨٣٨

(٤٥) اقبال، كليات اردو، ص: ٢٨٤

(٤٦) اقبال، كليات فارسي، ص: ١٦٣

/☆☆☆☆☆☆

﴿المصادر والمراجع﴾

(١) اقبال، (٢٠٠٦م). كليات اردو، لاهور، اقبال اكادمي باكستان

(٢) اقبال، (.دون سنة الطبع). كليات فارسى،لاهور، شيخ غلام على اينڈ سنز

(٣) الأنباري، أبو بكر محمد بن القاسم،(١٩٨٠). شرح القصائد السبع الطوال الجاهلية، دار المعارف.

(٤)الحمداني، الحارث بن أبي العلاء سعيد بن حمدان بن حمدون أبو الفراس،(۱۴۱۴ هـ). ديوان أبي فراس الحمداني، دارالكتاب العربي

(٥) الزركلي، خير الدين، (٢٠٠٧م). الأعلام بيروت، دار العلم للملايين

(٦) العسقلاني، ابن حجر،(٢٠٠١م).الأصابة فى تمييز الصحابة،بيروت، دارالفكر

(٧) الهيثمي، أحمد بن محمد بن حجر، (٢٠٠٣). العمدة في شرح البردة، دار الفقه، الامارات العربية

(٨) الهمدانى، بديع الزمان،(دون سنة الطبع).مقامات بديع الزمان الهمذاني، شرح محمد محمود الرافعى، ص:٢٠٢

(٩) أبو ذر خليل، محمّد عبد الرّحمن،(٢٠٠٥م)۔ الشّعر الفلسفي عند أبي العلاء الـمعرّي ومحمّد

(١٠) إقبال (دراسة مقارنة)، (رسالة الدكتورة)

(١١) أحمد بن محمد بن حجر الهيثمي، العمدة في شرح البردة

(١٢) جاويد إقبال (الدكتور)، شذرات فكر إقبال

(١٣) جشتى، يوسف سليم، شرح رموز بے خودى، سرينغر، (١٩٤٧م)

(١٤)جشتى، يوسف سليم، شرح ضرب كليم،دهلى، (١٩٧٠م)

(١٥) حازم محفوظ (الدكتور)، الأعمال الكاملة لشاعر الإسلام محمّد إقبال

(١٦) مجلة الثقافة الباكستانية، العدد: ٣١، تشرين الأول، (١٩٢٢م)

(١٧)ياقوت الحموي، (١٩٩٣م). معجم الأدباء، بيروت، دارالكتب العلمية

website

(18) http//www.gustvoice.com/vb/showthread.ph?t=3613

English Book

(19) B. A. Dar, (1981).Letters & Writings of Iqbal, Lahore, Iqbal Academy Pakistan,

اداریہ

علم نافع قدرت کا عطیہ ہے جو سراسر نور اور وسیلہ ءشعور ہے، جہاں علم ہوگا وہاں محبت، میانہ روی، انسان دوستی اور نفع آفرینی ہوگی، نبی کریم ﷺ نے اپنے رب کی بارگاہ میں دعا کرتے ہوئے یہ التجا فرمائی تھی:

اَللّٰھُمَّ اِنِّی اَعُوْذُبِکَ مِنْ عِلْمٍ لَایَنْفَعُ.

اے اللہ میں ایسے علم سے تیری پناہ مانگتا ہوں جو نفع نہ دے۔

علم کا نفع پہلے تو سیکھنے والے کو یوں ہوتا ہے کہ اس کے دل و دماغ میں محبت کی چاشنی اور شعور کی اجالے اتر جاتے ہیں، دامنِ دل میں علم کا نور سمیٹنے والوں کی شخصیت سنور جاتی ہے تو یہ اہل علم جہاں بھر میں علم کے چراغ روشن کرتے ہیں، اسی طرح چراغوں سے چراغ جلنے کا سلسلہ جاری رہتا ہے، تحقیقی مجلّات بھی علم کے فروغ کا بہترین ذریعہ ہیں، یہ مجلّات اپنے دامن میں علم کے ایسے تابدار موتی لئے ہوتے ہیں جو اہل علم کے مطالعہ کا حاصل ہوتے ہیں، ان تحقیقی مقالات میں نو آموز محققین کے لئے سیکھنے کا سامان ہوتا ہے، پیش نظر مجلّے میں درج ذیل تحقیقی مقالات پیش کئے گئے ہیں:

پہلے ریسرچ آرٹیکل میں نبی کریم ﷺ کا تشریعی مقام اور آپ کے تشریعی اختیارات کتاب وسنت اور اقوال ائمہ سلف وخلف کی روشنی میں واضح کئے گئے ہیں، نیز اس امر کو بھی تحقیقی بنیادوں پر اجاگر کیا گیا ہے کہ نبی کریم ﷺ نے نہ صرف اشیاء کی حلت وحرمت کو بیان فرمایا بلکہ آپ نے اللہ تعالیٰ کی طرف سے عطا کردہ تشریعی اختیار کو اشیاء کی تحلیل وتحریم میں استعمال بھی فرمایا۔

دوسرے ریسرچ آرٹیکل میں ڈاکٹر سید علیم اشرف جائسی نے شمالی افریقہ کے تناظر میں نوآبادیاتی نظام کے خلاف صوفی تحریکات وشخصیات کی جدوجہد کو اجاگر کرتے ہوئے فرانسیسی، اطالوی، روسی اور اسپینی استعمار کے خلاف مختلف سلاسل طریقت کی جراتمندانہ جدوجہد کا تذکرہ کیا۔ اور اس بات کو واضح کیا کہ استعماری ادوار میں شمالی افریقہ کے صوفیاء نے اپنے آپ کو صرف ذکر وفکر تک محدود نہیں رکھا بلکہ ضرورت پڑنے پر خانقاہوں سے نکل کر رسم شبیری بھی ادا کی، انہوں نے اس جرات کے ساتھ جہاد کا پرچم بلند کیا کہ طاغوتی طاقتوں کو محکوم اور مقبوضہ علاقوں سے فرار ہونے میں ہی عافیت محسوس ہوئی۔

''جدید معاشی مسائل اور اسلام'' کے عنوان سے تیسرے تحقیقی مقالے میں پروفیسر محمد انس حسان صاحب نے مولانا محمد تقی امینی کے فقہی افکار کا خصوصی مطالعہ کرتے ہوئے فقہ اسلامی کی تشکیل جدید کے حوالے سے جدید معاشی مسائل کے حل کے لئے مولانا کی تصنیفی خدمات کو اُجاگر کیا۔ سود، سٹہ بازی، سٹاک ایکسچینج، بیمہ، عورتوں کے حقوق ملکیت اراضی اور تعلیم کے مسئلہ پر روشنی ڈالتے ہوئے مولانا امینی نے تن تنہا ایک فقہی مجلس کے برابر کام کیا۔

چوتھے ریسرچ آرٹیکل میں ڈاکٹر محمد عبد العلی اچکزئی نے کتاب وسنت کی روشنی میں ''تبرکات کی شرعی حیثیت'' کو تحقیقی اسلوب میں بیان کیا ہے، انہوں نے ''تبرک'' کا معنی ومفہوم بیان کرتے ہوئے نبی کریم ﷺ کے آثار سے برکت حاصل

کرنے کا مسئلہ متعدد صحابہ کرام کے عمل کے ذریعے سے ثابت کیا، یہ سلسلہ تابعین اور تبع تابعین سے بھی ثابت کیا۔

''الروابط التركيبية المعنوية في الجملة القرآنية '' کے عنوان سے ڈاکٹر شفاقت علی الازہری صاحب نے علوم اللسان کی روشنی میں نو(۹) جہتوں سے قرآنی جملوں کے درمیان ترکیبی اور معنوی ربط کو بیان کیا، یہ ایک خالصتاً ایک علمی، فنی اور لسانی تحقیق ہے جس میں قرآن کریم کے جملوں میں ترکیبی روابط اور اس لسانی جمال کو واضح کیا گیا ہے۔

چھٹے ریسرچ آرٹیکل''المجاز و استخداماته في التراث الإسلامي '' کے عنوان سے ڈاکٹر محمد اقبال صاحب نے علم بلاغت کی ایک اصطلاح ''مجاز'' کا تعارف کروایا ہے پھر اس مسئلہ کو واضح کیا کہ علم بلاغت میں ''مجاز'' کا جمالیاتی پہلو''حقیقت'' سے کہیں بڑھ کر ہے۔ پھر کتاب وسنت میں مجاز کے استعمالات پر روشنی ڈالتے ہوئے مجاز کے بارے میں سلف، خلف اور معتزلہ کا مؤقف بیان کیا، نیز ادبی نکتہ نظر سے مجاز کی خوبصورتی کو اُجاگر کیا

ساتویں تحقیقی مقالے کا عنوان ہے:''تأثر العلامه محمد اقبال بالادب العربي، وعناصر وحدة الامة في أدبه'' جس میں یہ واضح کیا گیا ہے کہ شاعر اسلام علامہ محمد اقبال عربی ادب سے کس حد تک متاثر تھے، ان کی عربی زبان و ادب سے متاثر ہونے کی بنیادی وجہ یہ تھی کہ یہ قرآن اور صاحب قرآن ﷺ کی زبان ہے، پھر انہوں نے ان دینی، نشاندہی کی جوامت اسلامیہ کی وحدۃ میں بنیادی کردار ادا کر سکتے ہیں۔

Three Grades of Islam & Necessity of Taswwuf in the Contemprary World کے عنوان سے اسلام، ایمان اور احسان کا معنی ومفہوم بیان کیا گیا ہے۔ نیز عصر حاضر میں کتاب وسنت پر مبنی تصوف کی ضرورت واہمیت پر روشنی ڈالی گئی ہے اور نیز انسان دوستی، امن اور سلامتی پر مبنی شیخ عبد القادر جیلانی، مولانا جلال الدین رومی، خواجہ معین الدین چشتی اور خواجہ نظام الدین اولیاء کی روحانی تعلیمات کو اُجاگر کیا گیا ہے، نیز معاصر دنیا امن وامان، محبت اور برداشت کے فروغ کے لئے میں تصوف کی ضرورت واہمیت پر روشنی ڈالی گئی ہے۔

پروفیسر ڈاکٹر محمد اکرم رانا

مدیر اعلی شش ماہی العرفان

نبی کریم ﷺ کے تشریعی اختیارات

☆ ڈاکٹر محمد کریم خان
☆☆ پروفیسر ڈاکٹر محمد اکرم رانا

Absract

:God the almighty has sent the prophet (PBUH) as an illustrater.He has explained the all kinds of commands and the prohibited matters as such as the Almighty God has explained them in the Holy Quran, wich are preserved in The shape of Hadith.This was all to show the account of jurisprudentic authorities of the prophet (PBUH) which were authorised him by God, the almighty.Thus all these are a part of our jurisprudence and they are applicable and practicable as like as the Holy Quran.It is collective faith of Muhammaden Ummah that He(PBUH) is at the designation of illustrater.The Holy Quran and Hadith,The jurists of Ummah of the ancient ages and those who came after them, are to follow the illustrations of the Prophet (PBUH)

Keywords: Illustrater, Prohibited Matters, Jurisprudentic Athorities, Practicable, Aplplicabl, Muhammaden Ummah, designation of illustrater,

اللہ تعالیٰ جل جلالہ نے حضور اکرم ﷺ کو شارع بنا کر مبعوث فرمایا ہے۔ امرونہی اور تحلیل وتحریم جس طرح قرآن مجید میں بیان ہوئے ہیں، اسی طرح نبی کریم ﷺ نے قرآن کے علاوہ بھی اوامرونواہی اور تحلیل وتحریم کو بیان فرمایا ہے، جو کہ احادیث کی صورت میں محفوظ ہیں۔ یہ سب کچھ اللہ تعالیٰ جل جلالہ کی طرف سے آپ ﷺ کو عطا کردہ تشریعی اختیارات کی بناء پر ہے۔ اس لیے یہ سب بھی قانون خداوندی کا ایک حصہ اور قرآن ہی کی طرح واجب الاتباع ہیں، قرآن کے بعد حدیث وسنت اسلامی شریعت کا دوسرا بنیادی ماخذ ہے، پیش نظر مقالے میں نبی کریم ﷺ کے تشریعی اختیارات کو بیان کیا گیا ہے۔ آپ ﷺ کے تشریعی اختیارات کی وضاحت حدیث وسنت کی صورت میں امت کے پاس محفوظ ہیں۔ تشریعی امور سے مراد ہے: نبی کریم ﷺ کے وہ اقوال وافعال جن کا تعلق عبادات سے ہے یا ایسی چیزوں کو منع کرنے سے ہے جن سے دین کے اصولوں کو ضعف پہنچتا ہے، مثلاً شرک وکفر اور غیر اللہ کے لیے حیوانات ذبح کرنا یا ان سے عقل، جسم، مال اور آبرو کے تلف

☆ اسسٹنٹ پروفیسر، شعبہ علوم اسلامیہ، یونیورسٹی آف گجرات، گجرات
☆☆ ڈین فیکلٹی آف اسلامک سٹڈیز اینڈ شریعہ، منہاج یونیورسٹی، لاہور

اور برباد ہو جانے کا خطرہ ہے۔ یا ان میں ایسے حقوق مادیہ اور معنویہ کا بیان ہے جن کے ادا کرنے کا ہمیں حکم ہے جیسے وراثت، اقارب کے نفقہ اور میاں بیوی کے حسن معاشرت کے احکام یا ایسے حقوق جن کی پابندی کا ہمیں حکم دیا گیا ہے، جیسے معاملات میں اپنے قول کی پابندی وغیرہ۔ ایسے تمام اقوال وافعال تشریعی ہیں اور ان کی اطاعت تمام امت پر فرض ہے۔

لیکن حضور ﷺ کے ایسے اقوال وافعال جن کا تعلق حقوق اللہ یا حقوق العباد سے نہیں اور نہ ہی ان سے ان بنیادی امور سے ضرر وفساد کا ازالہ مقصود ہے یہ اقوال وافعال غیر تشریعی ہیں۔ مثلاً عادات، صناعت، زراعت اور وہ علوم وفنون جن کا دارومدار بحث وتجربہ پر ہے۔ ان امور کے متعلق جو اقوال ہیں انہیں علماء کی اصطلاح میں ''ارشاد'' کہا جاتا ہے وہ تشریعی نہیں ہے۔(۱)

حضور نبی کریم ﷺ کا منصبِ شارع پر فائز ہونا اہل سنت وجماعت کا اجماعی عقیدہ ہے، جس پر قرآن وحدیث اور آئمہ سلف وخلف کے اقوال وعمل شاہد ہے، اس بارے میں قرآن مجید، احادیث مبارکہ اور اقوال آئمہ سلف وخلف کو بالترتیب بیان کیا جاتا ہے۔

ا۔ قرآن مجید: حضور نبی کریم ﷺ کے شارع ہونے کے حوالے سے قرآنی آیات اور ان کا مفہوم درج ذیل ہے:

ا۔ يَأْمُرُهُم بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَآئِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالأَغْلاَلَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ.(۲)

وہ انہیں اچھی باتوں کا حکم دیتے ہیں اور بری باتوں سے منع فرماتے ہیں اور ان کے لئے پاکیزہ چیزوں کو حلال کرتے ہیں اور ان پر پلید چیزوں کو حرام کرتے ہیں، اور ان سے بارگراں اور طوق ساقط فرماتے (اور انہیں نعمت آزادی سے بہرہ یاب کرتے) ہیں۔

اس آیت کی تفسیر میں علامہ غلام رسول سعیدی لکھتے ہیں:

''اس کا معنی یہ ہے کہ جن پاک چیزوں کو انہوں نے اپنی خواہش سے حرام کر لیا ہے، ان کو یہ نبی حلال کرے گا، اور جن ناپاک چیزوں کو انہوں نے اپنی مرضی سے حلال کر لیا ہے ان کو یہ نبی حرام کرے گا، یا اس کا یہ معنی ہے کہ جو پاک چیزیں بنی اسرائیل پر بطور سزا حرام کر دی گئی تھیں ان کو یہ نبی حلال کر دے گا۔ مثلاً حلال جانوروں کی چربی اور ناپاک اور گندی چیزوں کو حرام کر دے گا مثلاً خون، مردار جانور اور شراب وغیرہ۔ جو چیزیں حرام ذریعہ آمدنی سے حاصل ہوں ان کو بھی حرام کر دے گا۔ مثلاً سود، رشوت اور جوا وغیرہ۔''(۳)

اس آیت سے یہ بھی واضح ہو گیا کہ اللہ تعالیٰ نے نبی کریم ﷺ کو حلال اور حرام کرنے کا منصب عطا فرمایا ہے اور آپ کو یہ منصب عطا کیا ہے کہ آپ پاک چیزوں کو حلال اور ناپاک چیزوں کو حرام کر دیں۔

۲۔ وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانتَهُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ.(۴)

اور جو کچھ رسول ﷺ تمہیں عطافرمائیں سو اسے لے لیا کرو اور جس سے تمہیں منع فرمائیں سو (اس سے) رُک جایا کرو، اور اللہ سے ڈرتے رہو (یعنی رسول ﷺ کی تقسیم وعطاپر کبھی زبان طعن نہ کھولو)، بیشک اللہ سخت عذاب دینے والا ہے۔

سلسلہ بیان کے لحاظ سے اس آیت کا مطلب یہ ہے کہ اموال بنی نضیر کے انتظام اور اسی طرح بعد کے اموال فئے کی تقسیم کے معاملہ میں رسول اللہ ﷺ جو فیصلہ فرمائیں اسے بے چون وچرا تسلیم کرلو، جو کچھ حضور ﷺ کسی کو دیں اسے لے لو، اور جو کسی کو نہ دیں وہ اس پر کوئی احتجاج یا مطالبہ نہ کرو۔ لیکن چونکہ حکم کے الفاظ عام ہیں اس لئے یہ صرف اموال فے کی تقسیم تک محدود نہیں ہے، بلکہ اس کا منشا یہ ہے کہ مسلمان تمام معاملات میں رسول اللہ ﷺ کی اطاعت کریں۔ اس منشا کو یہ بات اور زیادہ واضح کردیتی ہے کہ ''جو کچھ رسول تمہیں دے'' کے مقابلہ میں ''جو کچھ نہ دے'' کے الفاظ استعمال نہیں فرمائے گئے ہیں، بلکہ فرمایا یہ گیا ہے کہ ''جس چیز سے وہ تمہیں روک دے (یا منع کردے) اس سے رک جاؤ''۔ اگر حکم کا مقصود صرف اموال فے کی تقسیم کے معاملہ تک اطاعت کو محدود کرنا ہوتا تو جو کچھ دے'' کے مقابلہ میں ''جو کچھ نہ دے'' فرمایا جاتا۔ منع کرنے یا روک دینے کے الفاظ اس موقع پر لانا خود یہ ظاہر کردیتا ہے کہ حکم کا مقصود حضور ﷺ کے امر و نہی کی اطاعت ہے۔ یہی بات ہے جو خود رسول اللہ ﷺ نے بھی ارشاد فرمائی ہے۔ حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی روایت ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا:

اِذَا اَمَرْتُكُمْ بِشَيْئٍ فَأْتُوْامِنْهُ مَا اسْتَطَعْتُمْ، وَاِذَا نَهَيْتُكُمْ عَنْ شَيْئٍ فَدَعُوهُ .(۵)

''جب میں تمہیں کسی بات کا حکم دوں تو جہاں تک ممکن ہو اس پر عمل کرو۔ اور جس بات سے روک دوں اس کو چھوڑ و۔''

حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کے متعلق روایت ہے کہ ایک دفعہ انہوں نے تقریر کرتے ہوئے کہا: ''اللہ تعالیٰ نے فلاں فلاں فیشن کرنے والی عورتوں پر لعنت فرمائی ہے۔'' اس تقریر کو سن کر ایک عورت ان کے پاس آئی اور اس نے عرض کیا: یہ بات آپ نے کہاں سے اخذ کی ہے؟ کتاب اللہ میں تو یہ مضمون کہیں میری نظر سے نہیں گزرا۔ حضرت عبداللہ رضی اللہ عنہ نے فرمایا: تو نے اگر اللہ کی کتاب پڑھی ہوتی تو یہ بات ضرور تجھے اس میں مل جاتی۔ کیا تو نے یہ آیت نہیں پڑھی وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُوْلُ فَخُذُوْهُ وَمَانَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا اس نے عرض کیا: ہاں، یہ آیت تو میں نے پڑھی ہے۔ حضرت عبداللہ رضی اللہ عنہ نے فرمایا: تو رسول اللہ ﷺ نے اس فعل سے منع فرمایا ہے اور یہ خبر دی ہے کہ اللہ نے ایسا فعل کرنے والی عورتوں پر لعنت فرمائی ہے۔ عورت نے عرض کیا: اب میں سمجھ گئی۔ (۶)(۷)

اللہ تعالیٰ نے اہل ایمان کو ایسے لوگوں کے ساتھ جنگ کرنے کا حکم دیا جو اللہ اور قیامت پر ایمان نہیں لاتے نیز اللہ اور اسکے رسول ﷺ کے حرام کیے ہوئے کو حرام نہیں جانتے، ارشاد فرمایا:

۳. قَاتِلُوا الَّذِيْنَ لاَ يُؤْمِنُونَ بِاللّٰهِ وَلاَ بِالْيَوْمِ الآخِرِ وَلاَ يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللّٰهُ وَرَسُوْلُهُ.(۸)

ترجمہ: (اے مسلمانو!) تم اہل کتاب میں سے ان لوگوں کے ساتھ (بھی) جنگ کرو، جو نہ اللہ پر ایمان رکھتے ہیں نہ یوم آخرت پر، اور ان چیزوں کو حرام نہیں جانتے ہیں جنہیں اللہ اور اس کے رسول ﷺ نے حرام قرار دیا ہے۔

اس آیت مبارکہ میں اللہ تعالیٰ نے اپنے ساتھ ساتھ رسول اللہ ﷺ کی حرام کردہ چیزوں کو حرام نہ سمجھنے والوں پر وعید فرمائی اور مسلمانوں کو ان کے خلاف جہاد کا حکم فرمایا۔

۴. وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْراً أَن يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَن يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالاً مُّبِيناً .(۹)

اور نہ کسی مومن مرد کو (یہ) حق حاصل ہے اور نہ کسی مومن عورت کو کہ جب اللہ اور اس کا رسول ﷺ کسی کام کا فیصلہ (یا حکم) فرما دیں، تو ان کے لئے اپنے (اس) کام میں (کرنے یا نہ کرنے کا) کوئی اختیار ہو۔ اور جو شخص اللہ اور اس کے رسول ﷺ کی نافرمانی کرتا ہے تو وہ یقیناً کھلی گمراہی میں بھٹک گیا۔

یہ آیت اگرچہ ایک خاص موقع پر نازل ہوئی ہے مگر جو حکم اس میں بیان کیا گیا ہے، وہ اسلامی آئین کا اصل الاصول ہے، اور اس کا اطلاق پورے اسلامی نظام زندگی پر ہوتا ہے۔ اس کی رو سے کسی مسلمان فرد، یا قوم، یا ادارے، یا عدالت یا پارلیمنٹ، یا ریاست کو یہ حق نہیں پہنچتا کہ جس معاملہ میں اللہ جل جلالہ اور اس کے رسول ﷺ کی طرف سے کوئی حکم ثابت ہو، اس میں وہ خود اپنی آزادی رائے استعمال کرے۔ مسلمان ہونے کے معنی ہی خدا اور رسول ﷺ کے آگے اپنے آزادانہ اختیار سے دستبردار ہو جانے کے ہیں، کسی شخص یا قوم کا مسلمان بھی ہونا اور اپنے لئے اس اختیار کو محفوظ بھی رکھنا دونوں ایک دوسرے کی نفی کرتے ہیں۔ کوئی ذی عقل انسان ان دونوں رویوں کو جمع کرنے کا تصور نہیں کر سکتا۔ جسے مسلمان رہنا ہو اس کو لازماً حکم خدا جل جلالہ ورسول ﷺ کے آگے جھک جانا ہوگا۔ اور جسے نہ جھکنا ہو اس کو سیدھی طرح ماننا پڑے گا کہ وہ مسلمان نہیں ہے، نہ مانے گا تو چاہے اپنے مسلمان ہونے کا وہ کتنا ہی ڈھول پیٹے، خدا جل جلالہ اور خلق دونوں کی نگاہ میں وہ منافق ہی قرار پائے گا۔(۱۰)

۵. فَلاَ وَرَبِّكَ لاَ يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لاَ يَجِدُواْ فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجاً مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُواْ تَسْلِيماً.(۱۱)

پس (اے حبیب ﷺ) آپ کے رب کی قسم! یہ لوگ مسلمان نہیں ہو سکتے؟ یہاں تک کہ وہ اپنے درمیان واقع ہونے والے ہر اختلاف میں آپ کو حاکم بنالیں، پھر اس فیصلہ سے جو آپ صادر فرمائیں، اپنے دلوں میں کوئی تنگی نہ پائیں اور (آپ کے حکم کو) بخوشی پوری فرمانبرداری کے ساتھ قبول کرلیں۔

اس آیت سے معلوم ہوا کہ نبی ﷺ کے فیصلہ کو نہ ماننے والا مومن نہیں ہے، کبھی ایسا ہوتا ہے کہ انسان ایک فیصلہ کو بہ ظاہر مان لیتا ہے لیکن دل سے قبول نہیں کرتا اس لئے فرمایا: کہ وہ آپ کے کیے ہوئے فیصلہ کے خلاف دل میں بھی تنگی نہ پائیں، بعض اوقات ایک عدالت سے فیصلہ کے بعد اس سے اوپر کی عدالت میں اس فیصلہ کے خلاف رٹ کرنے کا اختیار ہوتا ہے، جیسے ہائی کورٹ کے فیصلہ کے خلاف سپریم کورٹ میں رٹ کی جاسکتی ہے۔ لیکن نبی ﷺ کے فیصلہ کرنے کے بعد پھر کسی عدالت میں اس فیصلہ کے خلاف رٹ نہیں کی جاسکتی، اس لیے بعد میں فرمایا: اس فیصلہ کو خوشی سے مان لو، اس آیت سے یہ بھی معلوم ہوا کہ نبی ﷺ جو فیصلہ کریں وہ خطا سے مامون اور محفوظ بلکہ معصوم ہوتا ہے۔ یہ حکم قیامت تک کے لیے ہے۔ اگر کوئی شخص کتنا ہی

عبادت گزار ہو لیکن اس کے دل میں یہ خیال آئے کہ اگر حضور ﷺ ایسا نہ کرتے اور ایسا کر لیتے تو وہ مومن نہیں رہے گا۔(۱۲)

٦. وَيَقُولُونَ آمَنَّا بِاللَّهِ وَبِالرَّسُولِ وَأَطَعْنَا ثُمَّ يَتَوَلَّى فَرِيقٌ مِّنْهُم مِّن بَعْدِ ذَٰلِكَ وَمَا أُولَٰئِكَ بِالْمُؤْمِنِينَ، وَإِذَا دُعُوا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ إِذَا فَرِيقٌ مِّنْهُم مُّعْرِضُونَ، وَإِن يَكُن لَّهُمُ الْحَقُّ يَأْتُوا إِلَيْهِ مُذْعِنِينَ، أَفِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ أَمِ ارْتَابُوا أَمْ يَخَافُونَ أَن يَحِيفَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَرَسُولُهُ بَلْ أُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ، إِنَّمَا كَانَ قَوْلَ الْمُؤْمِنِينَ إِذَا دُعُوا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ أَن يَقُولُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ٥وَمَن يُطِعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَخْشَ اللَّهَ وَيَتَّقْهِ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْفَائِزُونَ(۱۳)

اور وہ (لوگ) کہتے ہیں کہ ہم اللہ پر اور رسول ﷺ پر ایمان لے آئے ہیں، اطاعت کرتے ہیں، پھر اس (قول) کے بعد ان میں ایک گروہ (اپنے اقرار سے) روگردانی کرتا ہے اور یہ لوگ (حقیقت میں) مومن (ہی) نہیں ہیں۔ اور جب ان لوگوں کو اللہ اور اس کے رسول ﷺ کی طرف بلایا جاتا ہے کہ وہ ان کے درمیان فیصلہ فرما دے، تو اس وقت ان میں سے ایک گروہ (دربارِ رسالت میں آنے سے) گریزاں ہوتا ہے۔ اور اگر گروہ حق والے ہوتے تو وہ اس (رسول ﷺ) کی طرف مطیع ہو کر تیزی سے چلے آتے۔ کیا ان کے دلوں میں (منافقت کی) بیماری ہے یا وہ (شانِ رسالت میں) شک کرتے ہیں یا وہ اس بات کا اندیشہ رکھتے ہیں کہ اللہ اور اس کا رسول ﷺ ان پر ظلم کریں گے، (نہیں) بلکہ وہی لوگ خود ظالم ہیں۔ ایمان والوں کی بات تو فقط یہ ہوتی ہے کہ جب انہیں اللہ اور اس کے رسول ﷺ کی طرف بلایا جاتا ہے، تاکہ وہ ان کے درمیان فیصلہ فرمائے تو وہ یہی کچھ کہیں کہ ہم نے سن لیا، اور ہم (سراپا) اطاعت پیرا ہو گئے، اور ایسے ہی لوگ فلاح پانے والے ہیں۔ اور جو شخص اللہ اور اس کے رسول ﷺ کی اطاعت کرتا ہے اور اللہ سے ڈرتا اور اس کا تقوی اختیار کرتا ہے۔ پس ایسے ہی لوگ مراد پانے والے ہیں۔

حضرت فاروق اعظم رضی اللہ عنہ ایک روز مسجد نبوی ﷺ میں کھڑے تھے، اچانک ایک رومی دہقانی آدمی بالکل آپ کے برابر آ کھڑا ہو گیا اور کہنے لگا: انا اشهد ان لا اله الا الله، و اشهدُ انَّ محمّدا رسولُ الله، حضرت فاروق اعظم رضی اللہ عنہ نے پوچھا کیا بات ہے؟ تو کہا میں اللہ جل جلالہ کے لئے مسلمان ہو گیا ہوں۔ حضرت فاروق اعظم رضی اللہ عنہ نے پوچھا: کیا اس کا کوئی سبب ہے؟ اس نے کہا: ہاں! بات یہ ہے کہ میں نے تورات، انجیل، زبور اور انبیاء سابقین کی بہت سی کتابیں پڑھی ہیں۔ مگر حال میں ایک مسلمان قیدی قرآن کی ایک آیت پڑھ رہا تھا، وہ سنی تو معلوم ہوا کہ اس چھوٹی سی آیت نے تمام کتب قدیمہ کو اپنے اندر سمو لیا ہے، تو مجھے یقین ہو گیا کہ یہ اللہ جل جلالہ ہی کی طرف سے ہے۔ حضرت فاروق اعظم رضی اللہ عنہ نے پوچھا: کہ وہ کونسی آیت ہے؟ تو اس رومی دہقان نے یہی آیت مذکور تلاوت کی، اور اس کے ساتھ اس کی تفسیر بھی عجیب و غریب اس طرح بیان کی: ''مَنْ يُطِعِ اللّٰهَ''، فرائض الٰہیہ کے متعلق ہے۔ ''وَرَسُولَهُ'' سنت نبوی کے متعلق ہے۔ ''وَيَخْشَ اللّٰه'' گزشتہ عمر کے متعلق ہے۔ ''ويتقه'' آئندہ عمر کے متعلق ہے۔ جب انسان ان چار چیزوں کا عامل ہو جائے

،تو اس کو اُولٓـئک ھُـمُ الـفـآئـزون کی بشارت ہے،اور فائز وہ شخص ہے جو جہنم سے نجات پائے اور جنت میں اس کو ٹھکانا ملے۔حضرت فاروق اعظم رضی اللہ عنہ نے یہ سن کر فرمایا: نبی کریم ﷺ (کے کلام میں اس کی تصدیق موجود ہے،آپ ﷺ) نے فرمایا ہے:

اُوتِيتُ جَوَامِعُ الْكَلِمِ.(۱۴)

یعنی اللہ تعالٰی نے مجھے ایسے جامع کلمات عطا فرمائے ہیں جن کے الفاظ مختصر اور معانی نہایت وسیع ہیں۔

۷. لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللّٰهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُو اللّٰهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللّٰهَ كَثِيراً.(۱۵)

فی الحقیقت تمہارے لیے رسول اللہ (ﷺ کی ذات) میں نہایت ہی حسین نمونۂ (حیات) ہے۔ ہر اس شخص کے لئے جو اللہ (سے ملنے) کی اور یوم آخرت کی امید رکھتا ہے اور اللہ کا ذکر کثرت سے کرتا ہے۔

نظریات جب تک صرف نظریات ہوں نہ ان کے حسن و قبح کا صحیح اندازہ لگایا جاسکتا ہے نہ ان میں یہ کشش اور جاذبیت پائی جاسکتی ہے کہ وہ کسی کو عمل پر ابھار سکیں۔ آپ دلائل کے انبار لگا دیجیے،فصاحت و بلاغت کے دریا بہا دیجیے،لوگ تحسین وآفرین ضرور کریں گے،لیکن ان نظریات کو اپنانے اور اس اپنانے کی جو ذمہ داریاں ہیں نیز ان ذمہ داریوں کو نباہنے کی راہ میں آنے والے خطرات کو اٹھانے کے لئے آمادہ نہیں ہوں گے۔اسلام فلسفیانہ نظریات کا مجموعہ نہیں کہ آپ اپنے ڈرائنگ روم میں آرام دہ صوفوں پر بیٹھ کر انہیں موضوع بحث بنائیں۔اپنے ذہن رسا سے طرح طرح کی ترمیمیں پیش کریں۔مجلس مذاکرہ منعقد کر کے مقالے پڑھیں اور پھر یہ سمجھ لیں کہ ہم نے اپنا فرض ادا کر دیا، بلکہ یہ تو ایک نظام حیات ہے جو زندگی کے ہر موڑ پر رہنمائی کرتا ہے اور ہر مرحلہ پر پیغام دیتا ہے،اس پر عمل کرنا اور اس کی تعلیمات پر کاربند ہونا،اس وقت تک آسان نہیں جب تک ایک عملی نمونہ ہمارے پاس نہ ہو۔اس لیے اللہ تعالٰی نے اپنی مخلوق کے لیے صرف قرآن نازل کرنے پر اکتفا نہیں کیا بلکہ اس کی تبلیغ کرنے کے لئے اپنے محبوب کو منتخب فرمایا،تاکہ وہ ارشادات خداوندی پر خود عمل کر کے دکھائے اور ان پر عمل کرنے سے زندگی میں جو زیبائی اور نکھار پیدا ہوتا ہے،اس کا عملی نمونہ پیش کرے تاکہ حق کے متلاشی قرآنی تعلیمات کی عملی تصویر دیکھ کر اس کو اپنے سینہ سے لگالیں۔ یہ آیت اپنے الفاظ کے اعتبار سے عام ہے۔اسے زندگی کے کسی ایک شعبہ کے ساتھ وابستہ نہیں کیا جاسکتا۔(۱۶)

۸. فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَن تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ.(۱۷)

پس وہ لوگ ڈریں جو رسول ﷺ کے امر(ادب) کی خلاف ورزی کر رہے ہیں،کہ(دنیا میں ہی)انہیں کوئی آفت آپہنچے گی یا(آخرت میں)ان پر دردناک عذاب آن پڑے گا۔

امام جعفر صادق رضی اللہ عنہ نے فتنے کا مطلب ''ظالموں کا تسلط'' لیا ہے۔یعنی اگر مسلمان رسول اللہ ﷺ کے احکام کی خلاف ورزی کریں گے تو ان پر جابر و ظالم حکمران مسلط کر دیئے جائیں گے۔ بہرحال فتنے کی یہ بھی ایک صورت ہوسکتی ہے اور اسکے سوا دوسری بے شمار صورتیں بھی ممکن ہیں۔مثلاً آپس کے تفرقے اور خانہ جنگیاں،اخلاقی زوال،نظام جماعت کی پراگندگی،

داخلی انتشار، سیاسی اور مادی طاقت کا ٹوٹ جانا، غیروں کا محکوم ہو جانا وغیرہ۔(۱۸)

۹.مَنۡ يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدۡ أَطَاعَ اللّٰهَ .(۱۹)

جس نے رسول (ﷺ) کا حکم مانا، بیشک اس نے اللہ (ہی) کا حکم مانا۔

حضرت عبداللہ ابن عباس رضی اللہ عنہ نے فرمایا: اس آیت کا معنی یہ ہے کہ سیدنا محمد ﷺ کی اطاعت اللہ تعالیٰ کی اطاعت ہے، حضرت حسن بصری رحمتہ اللہ علیہ نے کہا: اللہ تعالیٰ نے اپنے رسول ﷺ کی اطاعت کو اپنی اطاعت قرار دیا ہے اور رسول ﷺ کی اطاعت حجت ہے، امام شافعی رحمتہ اللہ علیہ نے ''الرسالہ'' میں ذکر کیا ہے کہ ہر وہ کام جس کو اللہ تعالیٰ نے اپنی کتاب میں فرض کیا ہے، مثلاً حج، نماز اور زکوٰۃ، اگر رسول اللہ ﷺ ان کا بیان نہ فرماتے تو ہم ان کو کیسے ادا کرتے؟ اور کسی بھی عبادت کو انجام دینا ہمارے لیے کس طرح ممکن ہوتا؟ جب احکام شرعیہ کا آپ کے بیان کے بغیر ادا کرنا ممکن نہیں ہے تو پھر آپ کی اطاعت کرنا حقیقت میں اللہ عزوجل کی اطاعت ہے۔(۲۰)

حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ بیان کرتے ہیں کہ نبی ﷺ نے فرمایا: جس نے میری اطاعت کی، اس نے اللہ تعالیٰ کی اطاعت کی، اور جس نے میری معصیت کی اس نے اللہ تعالیٰ کی معصیت کی، اور جس نے امیر کی اطاعت کی اس نے میری اطاعت کی، اور جس نے امیر کی معصیت کی اس نے میری معصیت کی۔(۲۱)

قاضی عیاض مالکی رحمتہ اللہ علیہ نے لکھا ہے کہ اس پر اجماع ہے کہ امیر کی اطاعت غیر معصیت میں واجب ہے، اور معصیت میں اس کی اطاعت حرام ہے۔ رسول اللہ ﷺ کا حکم دینا اللہ جل جلالہ کا حکم دینا ہے، آپ کا منع کرنا اللہ جل جلالہ کا منع کرنا ہے، آپ کا وعدہ اللہ جل جلالہ کا وعدہ ہے، اور آپ کی وعید اللہ جل جلالہ کی وعید ہے، آپ کی رضا اللہ جل جلالہ کی رضا ہے، اور آپ کا غضب اللہ جل جلالہ کا غضب ہے، اور آپ کو ایذاء پہنچانا اللہ جل جلالہ کو ایذاء پہنچانا ہے۔ اس آیت میں نبی ﷺ کے معصوم ہونے کی دلیل ہے، کیونکہ آپ کی اطاعت کو اللہ تعالیٰ نے اپنی اطاعت قرار دیا ہے اور سورہ آل عمران: ۳۱، میں آپ کی اتباع کو واجب قرار دیا ہے، اگر آپ کے قول یا عمل میں معصیت اور گناہ آسکے، تو پھر معصیت اور گناہ میں بھی آپ کی اتباع واجب ہوگی اور یہ محال ہے۔(۲۲)

۱۰. وَمَا أَرۡسَلۡنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذۡنِ اللّٰهِ.(۲۳)

اور ہم نے کوئی پیغمبر نہیں بھیجا مگر اس لیے کہ اللہ کے حکم سے اس کی اطاعت کی جائے۔

خدا کی طرف سے رسول اس لئے نہیں آتا ہے کہ بس اس کی رسالت پر ایمان لے آؤ اور پھر اطاعت جس کی چاہو کرتے رہو۔ بلکہ رسول کے آنے کی غرض ہی یہ ہوتی ہی کہ زندگی کا جو قانون وہ لے کر آیا ہے، تمام قوانین کو چھوڑ کر صرف اسی کی پیروی کی جائے اور خدا کی طرف سے جو احکام وہ دیتا ہے، تمام احکام کو چھوڑ کر صرف انہی پر عمل کیا جائے، اگر کسی نے یہی نہ کیا تو پھر اس کا محض رسول کو رسول مان لینا کوئی معنی نہیں رکھتا۔(۲۴)

اے رحمت مجسم اگر یہ دنیا بھر کے قصور کر کے اور اپنی جانوں پر طرح طرح کے ظلم توڑنے کے بعد بھی نادم وتائب ہوکر تیرے حضور میں حاضر ہوں تو ان پر اپنا درِ کرم باز رکھ۔ جب ان کی شفاعت وبخشش ورستگاری کے لیے تیرا ہاتھ میری بارگاہ جود وعطاء میں اٹھے گا تو خواہ وہ کتنے گنہ گار روسیاہ اور بدکار کیوں نہ ہوں تیرے رب کی رحمت ان کو مایوس نہیں کرے گی، بلکہ ان کی توبہ قبول کرلی جائے گی اور ان بیگانوں کو اپنا بنالیا جائے گا۔ حضور اکرم شفیع المذنبین ﷺ کی یہ برکت حضور ﷺ کی ظاہری زندگی تک محدود نہ تھی بلکہ تا ابد ہے۔ اہل دل اور اہل نظر ہر لمحہ اور ہر آن اس کا مشاہدہ کرتے ہیں، حضرت سیدنا علی کرم اللہ وجہہ الکریم سے مروی ہے کہ آپ فرماتے ہیں کہ حضور ﷺ کے وصال کے تین روز بعد ایک اعرابی ہمارے پاس آیا اور (فرطِ رنج وغم سے) مزار پرانوار پر گر پڑا اور خاک پاک کو اپنے سر پر ڈالا۔ اور عرض کرنے لگا: اے اللہ تعالیٰ جل جلالہ کے رسول ﷺ! جو آپ ﷺ نے فرمایا ہم نے سنا، جو آپ ﷺ نے اپنے رب سے سیکھا، وہ ہم نے آپ سے سیکھا، اور اسی میں یہ آیت بھی تھی وَلَوْ أَنَّهُمْ إِذْظَلَمُوا...الخ میں نے اپنی جان پر بڑے بڑے ستم کیے ہیں، اب تیری بارگاہ میں حاضر ہوا ہوں۔ اے سراپا شفقت ورحمت! میری مغفرت کے لیے دعا فرمایئے۔ تو مرقد منور سے آواز آئی: تجھے بخش دیا گیا۔ (۲۵)

۱۱. يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ أَطِيعُواْ اللّهَ وَأَطِيعُواْ الرَّسُولَ وَأُوْلِي الأَمْرِ مِنكُمْ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلاً .(۲۶)

اے ایمان والو! اللہ کی اطاعت کرو اور رسول ﷺ کی اطاعت کرو اور اپنے میں سے (اہل حق) صاحبانِ امر کی، پھر اگر کسی مسئلہ میں تم باہم اختلاف کرو تو اسے (حتمی فیصلہ کے لئے) اللہ اور رسول ﷺ کی طرف لوٹا دو، اگر تم اللہ پر اور یوم آخرت پر ایمان رکھتے ہو، (تو) یہی (تمہارے حق میں) بہتر اور انجام کے لحاظ سے بہت اچھا ہے۔

اس آیت مبارکہ کے پہلے حصہ میں اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول ﷺ کی اطاعت کا حکم ہے۔ ساتھ ہی امت کے جو لوگ اولوالامر مقرر ہوں ان کی اطاعت کو بھی ضروری قرار دیا گیا (کیونکہ اس کے بغیر معاشرہ کا نظم ونسق چلانا ممکن نہیں)، آیت مبارکہ کے دوسرے حصہ میں حکم یہ ہے کہ اگر کسی معاملہ میں اختلاف رائے ہو جائے تو اختلاف کو دور کرنے کے لئے اصولی ہدایت یہ دی گئی ہی کہ اللہ تعالیٰ کی کتاب اور رسول علیہ السلام کی سنت کی طرف رجوع کیا جائے۔

اس حصہ کے مفہوم کو سمجھنے کے لئے چند پہلوؤں پر روشنی ڈالنا ضروری ہے۔ ایک یہ کہ اہل ایمان میں اختلاف رائے صرف ان مسائل میں ہوسکتا ہے جو صراحتاً نصوص میں مذکور نہ ہوں، دوسرے یہ کہ اس آیت میں ’’فی شی نکرہ‘‘ استعمال ہوا ہے جو عموم پر دلالت کرتا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہی کہ جس قسم کا بھی مسئلہ پیش آجائے، خواہ وہ مسائل عبادات سے متعلق ہوں یا معاملات اور امور دنیا سے، قرآن وسنت کی روشنی ہی میں اس کا حل تلاش کیا جاسکتا ہے اور ایسا کرنا واجب ہے۔ تیسرے یہ کہ ایسا کرنے کو ایمان سے منسلک کر دیا گیا ہے کہ اگر تم اللہ تعالیٰ اور یوم آخرت پر ایمان رکھتے ہو تو تمہیں ایسا ضرور کرنا چاہیے۔ چوتھی بات یہ ہے کہ اگر تم اس ضابطہ پر عمل کرو گے تو اس کے بہتر نتائج اور ثمرات سے دنیا اور آخرت میں تمہی بہرہ مند ہوگے۔ (۲۷)

۱۲. قُلْ أَطِيْعُوْا اللّٰهَ وَالرَّسُوْلَ فإِن تَوَلَّوْاْ فَإِنَّ اللّٰهَ لاَ يُحِبُّ الْكَافِرِيْنَ .(۲۸)

آپ فرمادیں کہ اللہ اور رسول ﷺ کی اطاعت کرو پھر اگر وہ روگردانی کریں تو اللہ کافروں کو پسند نہیں کرتا۔

اس آیت میں بھی دعوت اسلام قبول کرنے والوں کو حکم دیا جا رہا ہے کہ تم اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول ﷺ کی اطاعت کرو۔ آج کل بعض لوگ اس تحریک کو بڑی سرگرمی سے چلا رہے ہیں کہ ہمیں صرف قرآن کا اتباع کرنا چاہیے سنت نبوی کی پیروی کی ضرورت نہیں۔ حیرت ہوتی ہے کہ وہ قرآنی احکام کی اتباع کا دعوی کرنے کے باوجود انکار سنت کی کیسے جرأت کرتے ہیں۔ کیا قرآن نے ہی بے شمار مقامات پر نہایت واضح اور زوردار انداز میں یہ حکم نہیں دیا کہ اللہ تعالیٰ کے اس برحق رسول ﷺ کی اطاعت کرو، اس کا حکم مانو اور اس کے اسوہ حسنہ کو اپناؤ۔ تو گویا حضور نبی کریم ﷺ کی اطاعت اور فرمانبرداری قرآن سے کوئی الگ چیز نہیں۔ بلکہ قرآن ہی کی بے شمار آیات کی تعمیل ہے۔ اگر آپ سنت نبوی ﷺ کی پیروی سے انکار کریں گے تو آپ نے صرف سنت کا ہی انکار نہیں کیا، بلکہ قرآن کی بے شمار آیات کا انکار کر دیا۔ اتباع رسول ﷺ اور اطاعت رسول ﷺ کسے کہتے ہیں؟ یہ بتا دینا بھی ضروری ہے تاکہ کوئی لفظی ابہام راہ راست سے منحرف کرنے کا باعث نہ بنے۔ امام ابوالحسن آمدی نے ''اتباع'' کی وضاحت کرتے ہوئے لکھا ہے: ''**الاتباع فی الفعل هو التاسی بعینه و التأسی ان تفعل مثل فعله علی وجهه من اجله.**'' کسی کے فعل اتباع کا یہ معنی ہے کہ اس کے اس فعل کو اس طرح کیا جائے جس طرح وہ کرتا ہے اور اس لیے کیا جائے کیونکہ وہ کرتا ہے۔ امام آمدی اطاعت کے مفہوم کی توضیح کرتے ہوئے لکھتے ہیں: ''**و من اتی بمثل فعل الغیر علی قصد إعظامه فهو مطیع له.**'' جب کوئی شخص کسی دوسرے کی عزت واحترام کے باعث بعینہ اس کے فعل کی طرح کوئی فعل کرے تو وہ اس کا مطیع کہلاتا ہے۔ اتباع واطاعت رسالتمآب ﷺ کے متعلق جو حکم قرآن نے ہم کو دیا ہے (جس کی اطاعت وہ بھی فرض سمجھتے ہیں) اس کی تعمیل کی صرف یہی صورت ہے کہ ہم حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کے افعال کو بالکل اسی طرح ادا کریں جیسے حضور ﷺ نے ادا فرمایا، اور صرف اس لیے ادا کریں کہ یہ افعال اس ذات اطہر واقدس سے ظہور پذیر ہوئے ہیں، جو جمال وکمال کا وہ پیکر ہے جس سے حسین تر اور جمیل تر چیز کا تصور تک ممکن نہیں۔ کاش ہم قرآن کے الفاظ کو اپنی من گھڑت تاویلات کا اکھاڑہ بنانے سے باز رہیں۔(۲۹)

۱۳. يَا أَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوا أَطِيْعُوا اللّٰهَ وَأَطِيْعُوا الرَّسُوْلَ وَلَا تُبْطِلُوا أَعْمَالَكُمْ .(۳۰)

اے ایمان والو! تم اللہ کی اطاعت کیا کرو اور رسول ﷺ کی اطاعت کیا کرو اور اپنے اعمال برباد مت کرو۔

اس آیت مبارکہ میں اللہ تعالیٰ اپنے ساتھ ساتھ حضور نبی کریم ﷺ کی اطاعت نہ کرنے کو اعمال کی بربادی کا سبب قرار دیا، گویا آپ ﷺ کی اطاعت واجب ہوئی، اور اس سے روگردانی باعث عتاب ہے۔

۲۔احادیث مبارکہ:

اللہ تعالیٰ نے نبی کریم ﷺ کو قرآن وشرع بیان کرنے کے ساتھ ساتھ شارع کا منصب بھی عطا فرمایا ہے، اس لیے

احکام شرعیہ کو بیان کرنے کے ساتھ احکام شرعیہ کو مقرر کرنا، تحلیل وتحریم، عمومات شرعیہ میں احکام اورافراد کی تخصیص کرنا اورمخصوصیات شرعیہ میں تعمیم کرنا بھی آپ ﷺ کے منصب نبوت میں شامل ہے۔ اس بارے میں احادیث مبارکہ سے چند استشہاد درج ذیل ہیں:

۱. عَنِ الْمِقْدَامِ بْنِ مَعْدِی كَرِبَ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ قَالَ :أَلَا إِنِّي أُوتِيتُ الْكِتَابَ، وَمِثْلَهُ مَعَهُ أَلَا يُوشِكُ رَجُلٌ شَبْعَانُ عَلَى أَرِيكَتِهِ يَقُولُ عَلَيْكُمْ بِهَذَا الْقُرْآنِ فَمَا وَجَدْتُمْ فِيهِ مِنْ حَلَالٍ فَأَحِلُّوهُ، وَمَا وَجَدْتُمْ فِيهِ مِنْ حَرَامٍ فَحَرِّمُوهُ، أَلَا لَا يَحِلُّ لَكُمْ لَحْمُ الْحِمَارِ الْأَهْلِيِّ، وَلَا كُلُّ ذِي نَابٍ مِنَ السَّبُعِ، وَلَا لُقَطَةُ مُعَاهِدٍ، إِلَّا أَنْ يَسْتَغْنِيَ عَنْهَا صَاحِبُهَا، وَمَنْ نَزَلَ بِقَوْمٍ فَعَلَيْهِمْ أَنْ يَقْرُوهُ فَإِنْ لَمْ يَقْرُوهُ فَلَهُ أَنْ يُعْقِبَهُمْ بِمِثْلِ قِرَاهُ.(۳۱)

حضرت مقدام بن معدیکرب رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: سن لو! بیشک مجھے کتاب اوراس کی مثل دی گئی ہے۔ عنقریب ایک شکم سیر شخص (یعنی آسودہ آدمی) اپنے بستر پر لیٹا ہوا کہے گا کہ تم لوگ اس قرآن کریم ہی کو اختیار کرو، اورتم قرآن کریم میں جو حلال پاؤ اسکو حلال سمجھو، اورقرآن کریم میں جو حرام پاؤ اس کو حرام سمجھو۔ یادرکھو! گھریلو گدھے کا گوشت تمہارے لیے حلال نہیں ہے اور نہ ہی درندوں میں سے دانت والا جانور حلال ہے (یعنی شیر، چیتا، بھیڑیا وغیرہ)، اورنہ ذمی شخص کا پڑا ہوا مال، لیکن جب اس مال کا مالک مستغنی ہو۔ اور جو آدمی کسی قوم کے پاس مہمان ہو تو اس قوم کے ذمہ اس شخص کی مہمانداری کرنا ضروری ہے۔ اواگر کوئی قوم اس کی مہمانداری نہ کرے تو اس مہمان کو حق حاصل ہے کہ اس قوم سے اپنی مہمانداری کا حق وصول کرے۔

اس حدیث مبارکہ میں حضور نبی کریم ﷺ نے صرف قرآن مجید کو ماننے اور حدیث وسنت کے نہ ماننے والے کی مذمت بیان فرمائی، اورخود چار چیزوں کی حلت وحرمت کو بیان فرمایا، جس سے واضح ہوا کہ چیزوں کی تحلیل وتحریم کا منصب حضور نبی کریم ﷺ کو عطا فرمایا گیا ہے۔

۲. عَنِ الْمِقْدَامِ بْنِ مَعْدِی كَرِبَ، قَالَ :قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ " أَلَا هَلْ عَسَى رَجُلٌ يَبْلُغُهُ الْحَدِيثُ عَنِّي وَهُوَ مُتَّكِءٌ عَلَى أَرِيكَتِهِ، فَيَقُولُ :بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ كِتَابُ اللَّهِ، فَمَا وَجَدْنَا فِيهِ حَلَالًا اسْتَحْلَلْنَاهُ .وَمَا وَجَدْنَا فِيهِ حَرَامًا حَرَّمْنَاهُ، وَإِنَّ مَا حَرَّمَ رَسُولُ اللَّهِ كَمَا حَرَّمَ اللَّهُ ": هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ غَرِيبٌ مِنْ هَذَا الْوَجْهِ.(۳۲)

حضرت مقدام بن معدیکرب رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: کہ جان لو! عنقریب ایسا وقت آنے والا ہے کہ کسی شخص کو میری حدیث پہنچے گی اوروہ تکیہ لگائے ہوئے اپنی مسند پر بیٹھا ہوا کہے گا: ہمارے اورتمہارے درمیان اللہ کی کتاب (کافی) ہے۔ پس ہم جو کچھ اس میں حلال پائیں گے اسے حلال سمجھیں گے، اور جو حرام پائیں گے اس کو حرام سمجھیں گے۔ جبکہ (حقیقت یہ ہے کہ) جسے اللہ کے رسول ﷺ نے حرام کیا وہ بھی اسی چیز کی طرح ہے جیسے اللہ

تعالیٰ نے حرام کیا ہے۔

اس حدیث مبارکہ میں بھی نبی کریم ﷺ نے صرف قرآن مجید کے ماننے اور حدیث وسنت کے نہ ماننے کی مذمت بیان فرمائی اور ساتھ ہی یہ وضاحت بھی فرمادی کہ خود نبی کریم ﷺ کو بھی چیزوں کے حرام اور حلال قرار دینے کا اختیار ہے، اور وہ ایسے ہی حرام وحلال ہوں گی جیسے اللہ تعالیٰ نے انہیں حرام وحلال قرار دیا ہو۔

۳. عَنْ أَبِی سَعِیدٍ الخُدْرِیِّ، قَالَ: خَطَبَ النَّبِیُّ صَلَّی اللهُ عَلَیْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ: لایَبْقَیَنَّ فِی المَسْجِدِ بَابٌ إِلَّا سُدَّ، إِلَّا بَابُ أَبِی بَکْرٍ.(۳۳)

حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ نبی کریم ﷺ نے خطبہ دیتے ہوئے ارشادفرمایا: مسجد میں تمام دروازوں کو بند کردیا جائے سوائے حضرت ابوبکرصدیق رضی اللہ عنہ کے دروازہ کے۔

اس حدیث مبارکہ میں نبی کریم ﷺ نے حضرت ابوبکرصدیق رضی اللہ عنہ کے دروازے کومسجد نبوی ﷺ میں کھلا رہنے کی اجازت فرمائی اور باقی تمام دروازوں کے لیے ممانعت فرمادی، جس سے واضح ہوا کہ آپ ﷺ کوتخصیص وتعمیم کا اختیار حاصل ہے۔

۴. عَنْ أَبِی هُرَیْرَةَ رَضِیَ اللَّهُ عَنْهُ: أَنَّ خُزَاعَةَ قَتَلُوا رَجُلًا مِنْ بَنِی لَیْثٍ -عَامَ فَتْحِ مَکَّةَ -بِقَتِیلٍ مِنْهُمْ قَتَلُوهُ، فَأُخْبِرَ بِذَلِکَ النَّبِیُّ صلّی الله علیه وسلم، فَرَکِبَ رَاحِلَتَهُ فَخَطَبَ، فَقَالَ :إِنَّ اللَّهَ حَبَسَ عَنْ مَکَّةَ القَتْلَ، أَوِ الفِیلَ -قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ کَذَا، قَالَ أَبُو نُعَیْمٍ وَاجْعَلُوهُ عَلَى الشَّکِّ الفِیلَ أَوِ القَتْلَ وَغَیْرُهُ یَقُولُ الفِیلَ -وَسَلَّطَ عَلَیْهِمْ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّی اللهُ عَلَیْهِ وَسَلَّمَ وَالمُؤْمِنِینَ، أَلاَ وَإِنَّهَا لَمْ تَحِلَّ لِأَحَدٍ قَبْلِی، وَلَمْ تَحِلَّ لِأَحَدٍ بَعْدِی، أَلاَ وَإِنَّهَا حَلَّتْ لِی سَاعَةً مِنْ نَهَارٍ، أَلاَ وَإِنَّهَا سَاعَتِی هَذِهِ حَرَامٌ، لاَ یُخْتَلَى شَوْکُهَا، وَلاَ یُعْضَدُ شَجَرُهَا، وَلاَ تُلْتَقَطُ سَاقِطَتُهَا إِلَّا لِمُنْشِدٍ، فَمَنْ قُتِلَ فَهُوَ بِخَیْرِ النَّظَرَیْنِ :إِمَّا أَنْ یُعْقَلَ، وَإِمَّا أَنْ یُقَادَ أَهْلُ القَتِیلِ ."فَجَاءَ رَجُلٌ مِنْ أَهْلِ الیَمَنِ فَقَالَ: اکْتُبْ لِی یَا رَسُولَ اللَّهِ، فَقَالَ :"اکْتُبُوا لِأَبِی فُلاَنٍ .فَقَالَ رَجُلٌ مِنْ قُرَیْشٍ :إِلَّا الإِذْخِرَ یَا رَسُولَ اللَّهِ، فَإِنَّا نَجْعَلُهُ فِی بُیُوتِنَا وَقُبُورِنَا فَقَالَ النَّبِیُّ صَلَّی اللهُ عَلَیْهِ وَسَلَّمَ :إِلَّا الإِذْخِرَ إِلَّا الإِذْخِرَ.(۳۴)

حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ: خزاعہ والوں نے بنی لیث کے ایک آدمی کو فتح مکہ کے سال اپنے ایک مقتول کے بدلے قتل کردیا۔ نبی کریم ﷺ کو اس کی خبردی گئی تو آپ ﷺ سوار ہوکرتشریف لے گئے اور خطبہ دیتے ہوئے ارشادفرمایا: اللہ تعالیٰ نے مکہ مکرمہ سے قتل یا ہاتھی کوروک دیا ہے، محمد راوی کا بیان ہے کہ اسے شک میں رکھو۔ ابونعیم نے بھی قتل یا ہاتھی کہا ہے۔ جبکہ دوسرے ہاتھی کہتے ہیں۔ اوراللہ نے رسول اللہ ﷺ کو ان پرمسلط کیا اور ایمان والوں کو۔ خبردار! یہ مجھ سے پہلے کسی کے لیے حلال نہیں تھا، اور نہ میرے بعد کسی کے لیے حلال ہے۔ آگاہ رہو! کہ میرے لیے بھی دن کی ایک ساعت کے لیے حلال ہوا تھا اور اس ساعت کے بعد حرام ہے۔ نہ اس کا کانٹا توڑا جائے، نہ اس

کا درخت کاٹا جائے، اور نہ اس کی گری پڑی چیز اٹھائی جائے۔جس آدمی کا قتل ہوا نہیں دو میں سے ایک بات کا اختیار ہے، چاہے دیت لیں، اور چاہے قصاص۔ پس اہل یمن کا آدمی آکر عرض گذار ہوا: یارسول اللہ! یہ مجھے لکھ دیجیے۔فرمایا: ابوفلاں کو لکھ دو۔قریش میں سے ایک شخص عرض گذار ہوا: یارسول اللہ! اذخر کے سوا، کیونکہ اسے ہم اپنے گھروں اور قبروں کے لیے استعمال کرتے ہیں فرمایا: اذخر کے سوا۔

یہ حدیث مبارک نبی کریم ﷺ کے منصب شارع ہونے کے بارے میں بڑی واضح ہے کہ آپ ﷺ نے کئی چیزوں کی حلت وحرمت کو بیان فرمایا، بلکہ درخت کاٹنے کا پہلے عام حکم فرمایا، پھر صحابی رضی اللہ عنہ کے عرض کرنے پر ''اذخر'' کے لیے تخصیص فرما دی۔جس سے آپ ﷺ کے شارع ہونے کی وضاحت ہوتی ہے۔

۵. عَنْ سَهْلِ بْنِ سَعْدٍ السَّاعِدِيِّ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم: جاءَتْهُ امْرَأَةٌ، فَقَالَتْ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، إِنِّي قَدْ وَهَبْتُ نَفْسِي لَكَ، فَقَامَتْ قِيَامًا طَوِيلًا، فَقَامَ رَجُلٌ، فَقَالَ :يَا رَسُولَ اللَّهِ، زَوِّجْنِيهَا إِنْ لَمْ يَكُنْ لَكَ بِهَا حَاجَةٌ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ :هَلْ عِنْدَكَ مِنْ شَيْءٍ تُصْدِقُهَا إِيَّاهُ؟ ، فَقَالَ: مَا عِنْدِي إِلَّا إِزَارِي هَذَا، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: إِنَّكَ إِنْ أَعْطَيْتَهَا إِزَارَكَ جَلَسْتَ وَلَا إِزَارَ لَكَ فَالْتَمِسْ شَيْئًا ، قَالَ :لَا أَجِدُ شَيْئًا، قَالَ: فَالْتَمِسْ وَلَوْ خَاتَمًا مِنْ حَدِيدٍ ، فَالْتَمَسَ فَلَمْ يَجِدْ شَيْئًا، فَقَالَ لَهُ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ :فَهَلْ مَعَكَ مِنَ الْقُرْآنِ شَيْءٌ؟ ، قَالَ :نَعَمْ سُورَةُ كَذَا وَسُورَةُ كَذَا لِسُوَرٍ سَمَّاهَا، فَقَالَ لَهُ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ :قَدْ زَوَّجْتُكَهَا بِمَا مَعَكَ مِنَ الْقُرْآنِ .(۳۵)

حضرت سہل بن سعد ساعدی رضی اللہ عنہ سے روایت ہے رسول اللہ ﷺ کی بارگاہ میں ایک عورت آئی تو اس نے عرض کی: یارسول اللہ! میں نے اپنی جان آپ ﷺ کی خدمت میں پیش کردی۔ وہ کافی دیر کھڑی رہی تو ایک آدمی کھڑا ہوکر عرض گزار ہوا: یارسول اللہ! اس کا نکاح میرے ساتھ کردیجئے اگر آپ کو اس کی کوئی حاجت نہ ہو۔ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: اسے مہر میں دینے کے لیے کیا تمہارے پاس کچھ ہے؟ عرض کی: نہیں! سوائے اس چادر کے۔ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: اگر یہ چادر تم اسے دوگے تو خود چادر کے بغیر بیٹھ رہوگے جاؤ کوئی اور چیز تلاش کرو۔عرض کی: میرے پاس تو کچھ بھی نہیں۔ فرمایا: تلاش تو کرو خواہ لوہے کی انگوٹھی ہی کیوں نہ ہو۔اس نے تلاش کیا مگر کچھ نہ ملا۔رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: کیا تمہیں کچھ قرآن مجید یاد ہے؟ عرض کی فلاں فلاں سورتیں یاد ہیں اور ان کے نام لیے۔رسول اللہ نے فرمایا: تمہیں جو قرآن کریم یاد ہے، میں نے اُس کے بدلے اس عورت کا نکاح تمہارے ساتھ کردیا۔

اس واقعہ میں حضور نبی کریم ﷺ نے اس صحابی رضی اللہ عنہ کے لیے قرآن مجید پڑھنے کو حق مہر قرار دیا۔جس سے واضح ہوا کہ آپ ﷺ کو اللہ تعالیٰ نے تشریعی، تخصیصی اور تعمیمی اختیارات تفویض کیے ہیں۔

۶. أَنَّ أَبَا هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، قَالَ: بَيْنَمَا نَحْنُ جُلُوسٌ عِنْدَ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، إِذْ

جَاء ہُ رَجُلٌ فَقَالَ :یَا رَسُولَ اللَّہِ ہَلَکْتُ قَالَ: مَا لَکَ؟ قَالَ: وَقَعْتُ عَلَی امْرَأَتِی وَأَنَا صَائِمٌ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّہِ صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ:ہَلْ تَجِدُ رَقَبَۃً تُعْتِقُہَا؟ قَالَ:لاَ، قَالَ: فَہَلْ تَسْتَطِیعُ أَنْ تَصُومَ شَہْرَیْنِ مُتَتَابِعَیْنِ، قَالَ: لاَ، فَقَالَ: فَہَلْ تَجِدُ إِطْعَامَ سِتِّینَ مِسْکِینًا: قَالَ: لاَ، قَالَ: فَمَکَثَ النَّبِیُّ صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ، فَبَیْنَا نَحْنُ عَلَی ذَلِکَ أُتِیَ النَّبِی ؐ صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ بِعَرَقٍ فِیہَا تَمْرٌ وَالعَرَقُ المِکْتَلُ قَالَ: أَیْنَ السَّائِلُ؟ فَقَالَ: أَنَا، قَالَ: خُذْہَا، فَتَصَدَّقْ بِہِ فَقَالَ الرَّجُلُ: أَعَلَی أَفْقَرَ مِنِّی یَا رَسُولَ اللَّہِ؟ فَوَاللَّہِ مَا بَیْنَ لاَبَتَیْہَا یُرِیدُ الحَرَّتَیْنِ أَہْلُ بَیْتٍ أَفْقَرُ مِنْ أَہْلِ بَیْتِی، فَضَحِکَ النَّبِیُّ صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ حَتَّی بَدَتْ أَنْیَابُہُ، ثُمَّ قَالَ: أَطْعِمْہُ أَہْلَکَ.(۳۶)

حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ ہم نبی کریم ﷺ کی بارگاہ میں بیٹھے ہوئے تھے کہ ایک آدمی حاضرِ بارگاہ ہوکر عرض گزار ہوا: یارسول اللہ! میں ہلاک ہوگیا، فرمایا کہ تمہیں کیا ہوا؟ عرض کی: میں روزے کی حالت میں اپنی بیوی سے صحبت کر بیٹھا ہوں۔ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: کیا تمہیں آزاد کرنے کے لیے ایک گردن میسر ہے؟ عرض کی: نہیں۔ فرمایا: کیا تم دو مہینوں کے متواتر روزے رکھ سکتے ہو؟ عرض کی: نہیں۔ فرمایا کیا تم ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلا سکتے ہو؟ عرض کی: نہیں۔ پس نبی کریم ﷺ کچھ دیر خاموش رہے اور ہم وہیں تھے کہ نبی کریم ﷺ کی خدمت میں ایک عرق پیش کیا گیا، جس میں کھجوریں تھیں۔ عرق ایک پیمانہ ہے۔ فرمایا: سائل کہاں ہے؟ عرض کی: میں ہوں۔ فرمایا: انہیں لے کر خیرات کردو۔ وہ آدمی عرض گزار ہوا: یارسول اللہ! کیا اپنے سے زیادہ غریب پر؟ خدا کی قسم! ان دونوں سنگلاخ میدانوں کے درمیان کوئی گھر والے ایسے نہیں جو میرے گھر والوں سے زیادہ غریب ہوں۔ پس نبی کریم ﷺ ہنس پڑے یہاں تک کہ پچھلے دانت نظر آنے لگے پھر فرمایا: کہ اپنے گھر والوں کو کھلا دو۔

اس حدیث مبارکہ میں حضور نبی کریم ﷺ نے نادار صحابی کے خود کھجوریں کھانے کو اس کے لیے روزہ توڑنے کا کفارہ قرار دیا، یہ آپ ﷺ کے تشریعی و تخصیصی اختیارات کی بڑی عمدہ مثال ہے۔

۷۔ عَنْ عَائِشَۃَ رَضِیَ اللَّہُ عَنْہَا: أَنَّ سَالِمًا، مَوْلَی أَبِی حُذَیْفَۃَ کَانَ مَعَ أَبِی حُذَیْفَۃَ وَأَہْلِہِ فِی بَیْتِہِمْ، فَأَتَتْ -تَعْنِی ابْنَۃَ سُہَیْلٍ- النَّبِیَّ صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ فَقَالَتْ: إِنَّ سَالِمًا قَدْ بَلَغَ مَا یَبْلُغُ الرِّجَالُ. وَعَقَلَ مَا عَقَلُوا، وَإِنَّہُ یَدْخُلُ عَلَیْنَا. وَإِنِّی أَظُنُّ أَنَّ فِی نَفْسِ أَبِی حُذَیْفَۃَ مِنْ ذَلِکَ شَیْئًا. فَقَالَ لَہَا النَّبِیُّ صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ: أَرْضِعِیہِ تَحْرُمِی عَلَیْہِ، وَیَذْہَبِ الَّذِی فِی نَفْسِ أَبِی حُذَیْفَۃَ فَرَجَعَتْ فَقَالَتْ: إِنِّی قَدْ أَرْضَعْتُہُ فَذَہَبَ الَّذِی فِی نَفْسِ أَبِی حُذَیْفَۃَ.(۳۷)

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ سالم جو کہ ابو حذیفہ کے مولیٰ (آزاد کردہ غلام) تھے، وہ ابو حذیفہ اور ان کے گھر والوں کے ساتھ ان کے گھر میں رہتے تھے۔ تو بنت سہیل نے نبی کریم ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوکر عرض کیا: سالم نوجوانوں کی طرح جوان ہوگیا اور مردوں کی طرح ہر بات سمجھنے لگا ہے، وہ ہمارے پاس آتا جاتا رہتا ہے اور میرا گمان

ہے کہ ابوحذیفہ کے دل میں اس کے بارے میں کوئی بات ہے۔آپ ﷺ نے اس سے ارشادفرمایا: تواسے دودھ پلادےتو تواس پرحرام ہوجائے گی اورابوحذیفہ کے دل میں جوبات ہے وہ چلی جائے گی۔وہ پھرحاضرخدمت ہوئیں اورعرض کیا: میں نے (سالم کو) دودھ پلادیاہےاورابوحذیفہ کے دل میں جوبات تھی وہ جاتی رہی۔

رضاعت کی مدت اڑھائی سال تک ہے، جب کہ اس حدیث مبارکہ میں آپ ﷺ نے حضرت سالم رضی اللہ عنہ کے لیے بلوغت کے بعد بھی رضاعت قرار دیا، جس سے نبی کریم ﷺ کے تشریعی اختیارات کی وضاحت ہوتی ہے۔

۸. **عن ابی ھریرہ ضی اللہ عنہ قال قال رسول اللہ ﷺ: انی قدترکت فیکم شیئین لن تضلوا بعدھما کتاب اللہ وسنتی ولن یتفرقا حتی یرداعلیَّ الحوضَ.(۳۸)**

میں تم میں دوچیزیں چھوڑے جارہاہوں، تم ان دونوں کوجب تک مضبوطی سے تھامے رکھوگے، کبھی گمراہ نہ ہوگے۔ان میں سے ایک اللہ کی کتاب اوردوسری میری سنت ہے۔یہ دونوں کسی صورت میں الگ الگ نہیں ہوں گی اورحوض کوثرپریہ دونوں میرے پاس اکٹھی ہوں گی۔

اس حدیث مبارک میں حضور نبی کریم ﷺ نے امت کے لیے قرآن کے ساتھ ساتھ سنت پرعمل کرنے اوراسے تھامے رکھنےکولازمی قراردیاہے، نیز گمراہی سے بچنے کاراستہ قرآن وسنت دونوں کوقراردیاہے۔جس سے حدیث وسنت کے شارع ہونے کی وضاحت ہوتی ہے۔

۳۔اقوال آئمہ سلف وخلف:

احادیث مبارکہ فی نفسہ شرع ہیں اورآپ ﷺ خودبھی شارع ہیں، اس بارے میں علماءکرام اورآئمہ اطہارکی آراءدرج ذیل ہیں:

۱۔حافظ ابن حجرعسقلانی فرماتے ہیں:

ان المرجع فی الاحکام انماھوالی النبی ﷺ وانہ قدیخص بعض امتہ بحکم ویمنع غیرہ ولوکان بغیرعذر.(۳۹)

احکام کارجوع نبی کریم ﷺ کی طرف ہوتاہے بعض اوقات آپ ﷺ امت کے بعض افرادکوکسی حکم کے ساتھ خاص کرلیتے اوردوسروں کواس حکم سے منع فرمادیتے خواہ کوئی عذربھی نہ ہو۔

۲۔علامہ عبدالوہاب شعرانی لکھتے ہیں:

کان الحق تعالیٰ جعل لہ ﷺ ان یشرع قبل نفسہ ماشاء کمافی حدیث تحریم شجرمکۃ فان عمہ العباس رضی اللہ عنہ لماقال لہ: یارسول اللہ ﷺ الا الاذخر.فقال ﷺ: الا الاذخرحرمہ اللہ.(۴۰)

اللہ تعالیٰ نے نبی ﷺ کو یہ منصب عطا فرمایا ہے کہ آپ شریعت میں جو چاہیں حکم مقرر کر دیں،جس طرح کہ حرم مکہ کے نباتات کوحرام فرمانے کا حدیث میں مذکور ہے کہ آپ ﷺ کے چچا حضرت عباس رضی اللہ عنہ نے عرض کی: یا رسول اللہ ﷺ! اذخر(گھاس) کو اس حکم سے نکال دیں،آپ ﷺ نے فرمایا: چلو اذخر کے علاوہ۔

اگر اللہ تعالیٰ نے آپ ﷺ کو اپنی طرف سے احکام جاری اور نافذ کرنے کا اختیار اور منصب نہ دیا ہوتا تو رسول اللہ ﷺ اس بات کی ہرگز جرأت نہ کرتے کہ جس چیز کو اللہ تعالیٰ نے حرام کر دیا ہے،اس میں کسی کو مستثنیٰ کر دیں۔

۳-علامہ نووی فرماتے ہیں:

الشارع ﷺ ان یخص من العموم ماشاء. (۴۱)

شارع ﷺ کے لیے جائز ہے کہ عمومی احکام میں سے جس چیز کو چاہیں خاص فرما دیں۔

۴-ملا علی قاری فرماتے ہیں:

عندائمتنامن خصائصه علیه الصلاة والسلام انه یخص من شاء بماشاء.(۴۲)

ہمارے آئمہ نے رسول اللہ ﷺ کے خصائص سے اس چیز کو شمار کیا ہے کہ آپ ﷺ جس شخص کو چاہیں،جس حکم کے ساتھ چاہیں خاص فرما دیں۔

۵-علامہ شوکانی لکھتے ہیں:

ان النبی ﷺ مفوض فی شرع الاحکم.(۴۳)

نبی ﷺ کی طرف احکام کی مشروعیت سپرد کر دی گئی ہے۔

۶-نواب صدیق حسن بھوپالی لکھتے ہیں:

’’ومذہب بعضے آنست کہ احکام مفوض بود ہر چہ خواہد و بر ہر کہ خواہد حلال و حرام گرداند،وبعضے گویند با اجتہاد گفت واول اصح واظہر است۔‘‘(۴۴)

’’بعض کا مذہب یہ ہے کہ احکام حضور ﷺ کے سپرد ہیں،جو چاہیں اور جس پر چاہیں حلال اور حرام فرما دیں،بعض کہتے ہیں: آپ ﷺ اجتہاد سے کہتے تھے اور پہلا مذہب زیادہ صحیح اور زیادہ ظاہر ہے۔‘‘

۷-ڈاکٹر محمد حمید اللہ لکھتے ہیں:

قرآن اور حدیث،ابدی ماخذ قانون ہیں۔چونکہ حضرت خاتم النبین ﷺ کے بعد رسالت ونبوت کا سلسلہ ختم ہو چکا ہے۔لہٰذا آپ ﷺ کا لایا ہوا قانون یعنی قرآنی قانون قیامت تک نافذ رہے گا۔اسی طرح پیغمبر ﷺ کے حکم کو منسوخ کرنے کے لئے ایک نئے پیغمبر کی ضرورت ہوگی،اس کے نہ آسکنے کی بنا پر حدیث وسنت بھی ابدی بن جائیں گے،اور قیامت تک ان پر عمل کرنا ہمارے لیے واجب ہو جائے گا۔کتاب وسنت میں بعض چیزیں مستحب ہیں،بعض حرام ہیں اور بعض مکروہ ہیں۔محض امر کا صیغہ استعمال کرنے سے وہ ایک درجہ

میں نہیں پہنچ جاتیں۔مثلا قرآن مجید میں زکوٰۃ دینے کا حکم ہے، جوفرض ہے۔اور قرآن میں اسی صیغے کے ذریعے حکم آئے گا کہ خیرات کرو، ظاہر ہے کہ یہ فرض نہیں بلکہ اس کی ترغیب دلائی جاتی ہے۔(۴۵)

اسلامی قانون کا دوسرا ماخذ حدیث وسنت ہیں اور وہ قیامت تک برقرار تو رہتے ہیں لیکن ان کا بننا اور بدل سکنا ایک محدود زمانے یعنی رسول اکرم ﷺ کی زندگی میں وقوع میں آتا ہے، رسول اکرم ﷺ کے دنیا سے تشریف لے جانے کے بعد ان کے بننے اور بدلنے کا زمانہ ختم ہو جاتا ہے۔ وہ ہمارے پاس محفوظ رہتے ہیں۔اس کے بعد، ان میں تبدیلی غیر ممکن ہو جاتی ہے۔(۴۶)

۸۔علامہ تقی عثمانی لکھتے ہیں:

رسول اللہ ﷺ کو قرآن کریم میں بیان کردہ قوانین کے علاوہ دیگر قوانین بنانے کا بھی اختیار تفویض کیا گیا تھا۔(۴۷)

۹۔مولانا مودودی لکھتے ہیں:

اللہ تعالیٰ نے نبی ﷺ کو تشریعی اختیارات عطا کیے ہیں۔اللہ کی طرف سے امرونہی اور تحلیل وتحریم صرف وہی نہیں ہے، جوقرآن میں بیان ہوئی ہے، بلکہ جوکچھ نبی ﷺ نے حرام یا حلال قرار دیا ہے، اور جس چیز کا حضور ﷺ نے حکم دیا ہے، یا جس سے منع کیا ہے، وہ بھی اللہ کے دیے ہوئے اختیارات سے ہے، اس لیے وہ بھی قانون خداوندی کا ایک حصہ ہے۔(۴۸)

۱۰۔علامہ غلام رسول سعیدی لکھتے ہیں:

اہل اسلام کے نزدیک رسول اللہ ﷺ کا منصب صرف پیغام رسانی اور صرف احکام شریعت کو بیان کرنا نہیں ہے، بلکہ اس کے ساتھ ساتھ احکام شرعیہ کو مقرر کرنا تحلیل وتحریم اور عمومات شرعیہ میں احکام اور افراد کی تخصیص کرنا بھی منصب نبوت میں داخل ہے۔(۴۹)

۱۱۔ڈاکٹر محمود احمد غازی لکھتے ہیں:

یہ سمجھنا درست نہیں ہوگا کہ سنت کا کام بس یہی ہے کہ قرآن پاک کے اجمال کی تفصیل کرے یا اس کے دائرے میں توسیع کردے اور اس کے علاوہ سنت کا کوئی کردار نہیں۔سنت کا کردار براہ راست احکام دینا بھی ہے۔قرآن پاک میں اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے کہ ہم نے رسول ﷺ کو بھیجا:

يُحِلَّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ (۵۰)

تاکہ وہ رسول ﷺ طیبات کو ان کے لیے حلال قرار دے اور خبائث کو ناجائز قرار دے۔گویا رسول ﷺ خود بھی جس چیز کو طیب دیکھیں اس کو جائز قرار دیں اور جس چیز کو خبیث دیکھیں اس کو حرام قرار دے سکتے ہیں۔یہی وجہ ہے کہ جائز وناجائز کے کئی ایسے احکام ہیں جو سنت میں براہ راست ملتے ہیں، جن کی کوئی بنیاد براہ راست قرآن پاک میں نہیں ہے۔مثلاً خیار شرط

کی حضور ﷺ نے اجازت دے دی ہے۔ایک صحابی رضی اللہ عنہ تھے جو بڑے سادہ لوح تھے ان کا نام جہان ابن منقذ رضی اللہ عنہ تھا۔ وہ جب خرید وفروخت کیا کرتے تھے تو اکثر دھوکہ کھا کے آتے تھے، گھر والے کہتے تھے کہ آپ تو یہ چیز مہنگی لے آئے، آپ تو غلط لے آئے، یہ تو سستی مل سکتی تھی، انہوں نے حضور ﷺ سے شکایت کی کہ میں اس طرح جاتا ہوں اور خریداری کر کے گھر واپس آتا ہوں تو گھر والے کہتے ہیں کہ یہ سودا تو غلط ہوا، دوبارہ بازار جاتا ہوں تو بازار کے لوگ مانتے نہیں،۔ مجھے کیا کرنا چاہیے۔آپ ﷺ نے فرمایا: جب تم آئندہ بیع وشراء کرو تو یہ کہہ دیا کرو: میں دھوکہ نہیں دینا چاہتا، مجھے اختیار ہوگا کہ میں تین دن تک چاہوں تو اس کو واپس کر سکوں۔ یہ تین دن کی شرط رکھ لیا کرو۔ یہ بنیاد ہے تین دن کی شرط کی کہ گویا اگر کوئی خریدار تین دن خیار شرط رکھنا چاہے کہ میں تین دن تک اس پر دوبارہ غور کر سکتا ہوں اور اگر رائے بدلی تو واپس کر سکتا ہوں تو اس کی اجازت ہے اگر دونوں فریق طے کریں۔(۵۱) اس کی کوئی بنیاد براہ راست قرآن پاک میں نہیں ہے۔لیکن بالواسطہ تراضی میں یہ بھی شامل ہے کہ اگر دونوں فریق راضی ہوں تو یہ ہوسکتا ہے۔لہٰذا قرآن پاک میں اس حکم کی بالواسطہ بنیاد یں تو ہیں لیکن براہ راست بنیاد کا تعین کرنا مشکل ہے۔

خلاصہ کلام

۱۔اللہ تعالی نے نبی کریم ﷺ کو فقط فرستادہ نہیں بنایا بلکہ آپ کو تشریعی اختیارات عطا فرما کر انسانیت کی رہنمائی کے لئے بھیجا، قرآن کے بعد حدیث وسنت اسلامی شریعت کا دوسرا بنیادی ماخذ ہے۔

۲۔پیش نظر مقالے میں گیارہ آیات کے ذریعے نبی کریم ﷺ کے تشریعی مقام کو واضح کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔

۳۔قرآن کریم کے بعد آٹھ احادیث نبویہ سے استدلال کرتے ہوئے یہ واضح کیا گیا ہے کہ اللہ تعالی کی طرف سے نبی کریم ﷺ کو اشیا کی تحلیل وتحریم کا اختیار دیا گیا تھا جسے آپ نے عملی طور استعمال بھی فرمایا جس کی چند مثالیں بھی ذکر کی گئی ہیں۔

۴۔کتاب وسنت کے بعد آئمہ سلف وخلف نے بھی نبی کریم ﷺ کے تشریعی مقام کو اُجاگر کیا ہے۔

حوالہ جات

(۱)۔الازہری، پیرمحمد کرم شاہ، (۲۰۰۳ء)۔سنت خیرالانام، لاہور، ضیاء القرآن پبلی کیشنز، ص:۱۸۴-۱۸۵

(۲)۔الاعراف، ۷:۱۵۷

(۳)۔سعیدی، غلام رسول، (۲۰۰۲ء)۔ تبیان القرآن، لاہور، فرید بک سٹال، ج:۴، ص:۳۷۵

(۴)۔الحشر، ۵۹:۷

(۵)۔قشیری، ابوالحسین مسلم بن حجاج، (۲۰۰۸ء)۔صحیح مسلم، بیروت، دارالکتاب العربی، کتاب الحج، ص:۵۳۶، رقم:۳۲۵۷

(۶)۔بخاری، ابوعبداللہ محمد بن اسماعیل، (۲۰۰۸ء)۔صحیح بخاری، کتاب التفسیر، بیروت، دارالکتاب العربی، ص:۱۰۲۰، رقم:۴۸۸۶

(۷)۔ابوالاعلی، سید مودودی (۲۰۰۵ء)۔تفہیم القرآن، لاہور، ادارہ ترجمان القرآن، ج:۵، ص:۳۹۳۔۳۹۴،

(۸)۔التوبۃ، ۹:۲۹

(۹)۔الاحزاب، ۳۳:۳۶

(۱۰)۔ابوالاعلی، سید مودودی، تفہیم القران، ج:۴، ص:۹۸۔۹۹

(۱۱)۔النسآء، ۴:۶۵

(۱۲)۔سعیدی، غلام رسول، تبیان القرآن، ج:۲، ص:۱۸۷

(۱۳)۔النور، ۲۴:۴۷-۵۱

(۱۴)۔عثمانی، مفتی محمد شفیع، (۲۰۰۶ء)۔معارف القرآن، کراچی، ادارۃ المعارف، ج:۶، ص: ۴۳۷

(۱۵)۔الاحزاب، ۳۳:۲۱

(۱۶)۔الازہری، پیرمحمد کرم شاہ، ضیاء القرآن، ج:۴، ص:۳۳

(۱۷)۔النور، ۲۴:۶۳

(۱۸)۔ابوالاعلی، سید مودودی، تفہیم القرآن، ج:۳، ص:۴۲۷۔۴۲۸

(۱۹)۔النسآء، ۴:۸۰

(۲۰)۔امین محمد ترقی، (۱۹۹۵ء). المعجم الوسیط، بیروت، عطیہ دارالفکر، ج: ۲، ص: ۸۴

(۲۱)۔(ا) مسلم، رقم: ۱۸۳۵ (ب) بخاری، رقم: ۷۱۳۷-(جـ) قزوینی، محمد بن یزید بن ماجۃ، (۱۹۹۸ء). سنن ابن ماجہ، بیروت، دارالمعرفہ، رقم ۲۸۵۹ (د) احمد بن حنبل، احمد، ابو عبد اللہ، (۲۰۰۴ء). المسند، عمان، بیت الافکار الدولیۃ، ج: ۲، ص: ۴۷۱

(۲۲)۔سعیدی، غلام رسول، تبیان القرآن: ج:۲، ص:۲۳۱

(۲۳)۔النسآء،۴:۶۴

(۲۴)۔ابوالاعلی،سیدمودودی،تفہیم القرآن،ج ا،ص ۳۶۸

(۲۵)۔الازہری،پیرمحمدکرم شاہ،(۱۴۰۵ھ)۔ضیاءالقرآن،لاہور،ضیاءالقرآن پبلی کیشنز،ج ا،ص ۳۵۹

(۲۶)۔النسآء،۴:۵۹

(۲۷)۔فاروقی،محمدیوسف،(۲۰۰۵ء)۔رسول اللہ ﷺ بحیثیت شارع ومقنن،اسلام آباد، شریعہ اکیڈمی،ص:۸۔۹

(۲۸)۔آل عمران،۳:۳۲

(۲۹)۔(ا)الازہری،پیرمحمدکرم شاہ،ضیاءالقرآن، ج:ا،ص: ۲۲۲۔۲۲۳،(ب)الآمدی،محمدبن علی،(س۔ن)۔الاحکام فی اصول الاحکام ، بیروت، المکتب الاسلامی،ج:ا،ص:۴۷

(۳۰)۔محمد:۴۷:۳۳

(۳۱).سجستانی،ابوداؤد،سلیمان بن اشعث،(۲۰۰۵ء).سنن ابوداؤد،کتاب السنة، بیروت، دارالفکر، ص:۸۶۲، رقم الحدیث:۴۶۰۴

(۳۲).ترمذی،ابوعیسی محمدبن عیسیٰ،(۲۰۰۲ء).جامع الترمذی،کتاب العلم،بیروت، دارالمعرفه،ص:۱۰۳۷،حدیث رقم:۲۶۶۴

(۳۳).i-.بخاری،کتاب الصلاة، ص:۱۰۸،رقم۴۶۶

ii-ایضاً،کتاب فضائل اصحاب النبی ﷺ،ص: ۷۴۱، رقم۳۶۵۴

iii-ایضاً،کتاب مناقب الانصار،ص:۷۸۸، رقم الحدیث:۳۹۰۴

iv-مسلم،کتاب فضائل الصحابة، ص:۹۹۸،رقم الحدیث:۶۱۷۰-۶۱۷۱

v-ترمذی،کتاب المناقب، ص:۱۳۹۷، رقم الحدیث:۳۶۶۰

(۳۴). vi-بخاری،کتاب العلم، ص: ۳۹، رقم الحدیث:۱۱۲

ii-ایضاً،کتاب فی اللقطة،ص:۴۸۴-۴۸۵،رقم الحدیث:۲۴۳۴

iii-ایضاً،کتاب الدیات، ص:۶۸۸۰،رقم الحدیث:۱۳۹۰

iv- مسلم،کتاب الحج، ص:۵۴۳، رقم الحدیث:۳۳۰۵

(۳۵).i-ابوداؤد،کتاب النکاح، ص:۳۹۱، رقم الحدیث:۲۱۱۱-۲۱۱۲

ii-ترمذی،کتاب النکاح،ص:۴۶۸، رقم الحدیث:۱۱۱۴

iii-احمدبن شعیب،ابوعبدالرحمن، امام،(۲۰۰۵ء). سنن النسائی(المجتبیٰ)،کتاب النکاح،بیروت،

دار الفکر، ص۵۰۷،حدیث رقم الحدیث: ۳۳۵۶

(۳۶).i-بخاری، کتاب الصوم،ص: ۳۸۵، رقم الحدیث: ۱۹۳۶؟

ii-مسلم: ۲۵۹۵، ۲۵۹۶، ۲۵۹۷، ۲۵۹۹، ۲۶۰۰

iii-ابو داؤد: ۳۳۹۰، ۲۳۹۱، ۲۳۹۲، iv-ترمذی: ۷۲۴، v-ابن ماجه: ۱۶۷۱

(۳۷). i-مسلم ، کتاب الرضاع،ص: ۵۸۷-۵۸۸، رقم الحدیث: ۳۶۰۱-۳۶۰۵،

ii نسائی، کتاب النکاح،ص: ۴۹۲-۴۹۷،رقم الحدیث: ۳۳۱۶-۳۳۲۲

iii-ابن ماجه، کتاب النکاح،ص: ۲۱۹، رقم الحدیث: ۱۹۴۳

(۳۸). نیشاپوری،ابوعبدالله محمدبن عبدالله حاکم،(۲۰۰۶ء). المستدرک علی الصحیحین، بیروت، دارالمعرفه، ج۱،ص: ۸۴، رقم الحدیث: ۳۲۴،

(۳۹)۔عسقلانی، احمد بن علی ابن حجر ،شهاب الدین،(۲۰۰۳ء). فتح الباری شرح صحیح البخاری، بیروت ،دارالکتاب العلمی، ج: ۱۰، ص: ۱۶

(۴۰)۔شعرانی، عبد الوهاب، (۱۳۵۹ھ). میزان الشریعة الکبری، القاهرة، مکتبة البابی الحلبی، ج: ۱، ص: ۴۸

(۴۱)۔نووی، یحیٰ بن شرف، شافعی، (۱۳۷۵ھ)۔شرح مسلم، کراچی، نور محمد، ج:۱،ص:۳۰۴

(۴۲)۔حنفی، ملاعلی قاری، (۱۳۹۲ھ)۔مرقات، شرح مشکوۃ، ملتان، مکتبہ امدادیہ، ج:۲،ص:۳۲۳

(۴۳). شوکانی، شیخ محمد بن علی، (۱۳۹۸ھ). نیل الاوطار، قاهرة، مکتبة الکلیات الازهریه، ج: ۶، ص: ۴

(۴۴)۔بھوپالی، صدیق حسن خان، (س۔ن)۔مسک الختام، حیدرآباددکن، مکتبہ عثمانیہ،ص:۵۱۲-۵۱۳

(۴۵)۔محمد حمیداللہ، ڈاکٹر، (۲۰۰۳ء)۔خطبات بہاولپور، اسلام آباد، ادارہ تحقیقاتِ اسلامی،ص:۲۹۸۔۲۹۹

(۴۶)۔ایضاً،ص:۲۹۴

(۴۷)۔عثمانی، مفتی محمد تقی، (۱۹۹۱ء)۔حجیت حدیث، لاہور، ادارہ اسلامیات،ص:۶۴

(۴۸)۔ابوالاعلی، سید مودودی، (۲۰۰۰ء)۔سنت کی آئینی حیثیت، لاہور، اسلامک پبلی کیشنز،ص:۷۴

(۴۹)۔سعیدی، غلام رسول، (۲۰۰۲ء)۔شرح صحیح مسلم، لاہور، فرید بک سٹال، ج:۲،ص:۷۸۷

(۵۰)۔الاعراف، ۱۵۷

(۵۱)۔ غازی، ڈاکٹر محمود احمد، (۲۰۰۷ء)۔محاضرات حدیث، لاہور، الفیصل ناشران،ص:۱۲۵۔۱۲۶

☆☆☆☆☆

مصادر ومراجع

(۱)۔القرآن

(۲)۔ابن حنبل، احمد، ابوعبداللہ،(۲۰۰۴ء).المسند، عمان، بیت الافکار الدولیة

(۳)۔ابوالاعلی،سیدمودودی(۲۰۰۵ء)تفہیم القرآن، لاہور،ادارہ ترجمان القرآن

(۴)۔ابوالاعلی،سیدمودودی،(۲۰۰۰ء)۔سنت کی آئینی حیثیت،لاہور،اسلامک پبلی کیشنز

(۵)۔احمدبن شعیب،ابوعبدالرحمن ،امام،(۲۰۰۵ء). سنن النسائی(المجتبیٰ)،کتاب النکاح،بیروت، دارالفکر

(۶)۔الازہری، پیرمحمد کرم شاہ،(۲۰۰۳ء)۔سنت خیرالانام، لاہور،ضیاءالقرآن پبلی کیشنز

(۷)۔امین،محمد ترقی،المعجم الوسیط،(۱۹۹۵ء)۔ بیروت،عطیہ دارالفکر

(۸)۔بخاری،ابوعبداللہ محمد بن اسماعیل،(۲۰۰۸ء)۔صحیح بخاری،کتاب التفسیر،بیروت،دارالکتاب العربی

(۹)۔بھوپالی،صدیق حسن،(س۔ن)۔مسک الختام،حیدرآباددکن،مکتبہ عثمانیہ

(۱۰)۔ترمذی،محمدبن عیسیٰ ،ابوعیسیٰ،(۲۰۰۲ء).جامع الترمذی،کتاب العلم،بیروت، دارالمعرفه

(۱۱)۔حنفی، ملاعلی قاری،(۱۳۹۲ھ)۔مرقات،شرح مشکوۃ، ملتان،مکتبہ امدادیہ

(۱۲)۔سجستانی،ابوداؤد،سلیمان بن اشعث،(۲۰۰۵ء).سنن ابوداؤد،کتاب السنة، بیروت، دارالفکر

(۱۳)۔سعیدی،غلام رسول،(۲۰۰۲ء)۔تبیان القرآن، لاہور،فرید بک سٹال،

(۱۴)۔سعیدی،غلام رسول،(۲۰۰۲ء)۔شرح صحیح مسلم،لاہور،فرید بک سٹال

(۱۵)۔شعرانی،عبدالوھاب، (۱۳۵۹ھ). میزان الشریعة الکبری، حلب، مکتبةالمصطفی البابی الحلبی

(۱۶)۔شوکانی، شیخ محمد بن علی،(۱۳۹۸ھ)۔نیل الاوطار،قاہرة،مکتبة الکلیات الازہریہ

(۱۷)۔عثمانی، مفتی محمد تقی،(۱۹۹۱ء)۔حجیت حدیث، لاہور،ادارہ اسلامیات

(۱۸)۔عثمانی، مفتی محمد شفیع،(۲۰۰۶ء)۔معارف القرآن،کراچی،ادارۃ المعارف

(۱۹). عسقلانی، احمد بن علی ابن حجر ،ابوالفضل شهاب الدین،(۲۰۰۳ء). فتح الباری شرح صحیح البخاری، بیروت ،دارالکتاب العلمی

(۲۰)۔غازی،ڈاکٹرمحموداحمد،(۲۰۰۷ء)۔محاضرات حدیث، لاہور،الفیصل ناشران

(۲۱)۔فاروقی،محمد یوسف،رسول اللہ ﷺ بحثیت شارع ومقنن،اسلام آباد،شریعہ اکیڈمی

(۲۲)۔قزوینی، محمدبن یزید بن ماجة، (۱۹۹۸ء). سنن ابن ماجه، بیروت، دارالمعرفه

(۲۳). قشیری،ابولحسین مسلم بن حجاج، (۲۰۰۸ء). صحیح مسلم ، بیروت ،دارالکتاب العربی

(۲۴)۔محمد حمید اللہ، ڈاکٹر، (۲۰۰۳ء)۔خطبات بہاولپور، اسلام آباد، ادارہ تحقیقاتِ اسلامی

(۲۵)۔نووی، یحیٰ بن شرف، شافعی، (۱۳۷۵ھ)۔شرح مسلم، کراچی، مکتبہ نور محمد

(۲۶)۔نیشاپوری، ابوعبد اللہ محمدبن عبد اللہ حاکم (۲۰۰۶ء).المستدرک علی الصحیحین، مکتبة العلم، بیروت،دارالمعرفہ

نوآبادیاتی نظام کے خلاف صوفی تحریکات وشخصیات کی جدوجہد شمالی افریقہ کے خصوصی تناظر میں

☆ڈاکٹر سید علیم اشرف جائسی

Absract

Because of some incompetent people who call themselves Sufi, {Tasawwuf} is blamed of Ignorance and refraining from struggle in social terminology. But when we glance at the history of Sufis we see that where the Sufis remain busy in prayers citations and conception on the other side they not only raise slogan of truth against the Muslim rulers, but also take part strongly in the movements of independence against the non-Muslims dominations in their countries. They accepted martyrdom and faced the hurdles of captivity but did not accepted the domination of infiltrators on their lands. Noor-ud-Din Zangi, Sultan Zahir Babras and Ottoman Emperor Sultan Muhammad Fateh Struggle in the freedom movement against the colonization's systems. All of them were trained by Sufis.

Apart them the sufi personalities and movements of North Africa wrote a golden history of struggle and hard working against the modern colonization's systems The Egyptian Sufis stood up against Tarters in the leadership of imam Ezza- ud- Din Ibno Abdus Salam. Ahmad Urabi. Shaykh Hassan Adawi Shaykh Muhammad Aleesh and Shaykh Sharqawi resisted against Nepolian. In Sudan, Shaykh Muhammad Ahmad and Shaykh Abdullah Hassan resisted in Libya, Umar
Mukhatar Struggled for emancipation

Keyword: Tasawwuf, Struggle,History of Sufis, Hurdles of CaptivityDomination of Infiltrators, Ottoman Emperor, Colonization's Systems

تصوف پر بے علمی کا الزام ایک قدیم اور متجددالزام ہے۔بعض وجوہ سے اس الزام کو ایسی شہرت ملی ہے کہ بہت سے تعلیم یافتہ حضرات بھی اس فکری مغالطہ کے شکار ہو گئے سے متاثر نظر آتے ہیں، بلکہ کچھ علمی وثقافتی حلقوں میں تو اسے حقیقت نفس الامری ہی

☆ اسسٹنٹ پروفیسر: شعبہ عربی، مولانا آزاد نیشنل یونیورسٹی حیدرآباد دکن

مان لیا گیا ہے۔اس الزام کے پسِ پشت ایک فکری ونظریاتی اختلاف بھی کارفرما ہے،جبکہ وہ منحرف تصوف بھی بڑی حد تک اس کا ذمہ دار ہے جس کا ردّ تصوف کی امہات الکتب میں موجود ہے،آج دنیا بھر میں ایسی بے شمار نام نہاد خانقاہیں ہیں۔لیکن عقابوں کے بعض نشیمن اگر زاغوں کے تصرف میں آ جائیں تو اس سے ان کی ماہیتوں پر کوئی اثر نہیں پڑے گا۔نہ زاغ عقاب ہو جائیں گے اور نہ عقاب زاغ۔لہٰذا زاغ کے احکام کو عقاب پر جاری کرنے کی کوشش علم و دانش کے مطابق نہیں ہے،ان دونوں کے درمیان فرق واضح طور پر نظر آتا ہے۔حقیقی تصوف حرکت وعمل اور جہاد ومجاہدہ سے عبارت ہے۔دعوت وتبلیغ کے میدان میں صوفیائے کرام کی مساعی ان کے حرکت ونشاط کے ثبوت کے لئے کافی ہے۔جنہیں آرنلڈ کی کتاب: The Preaching of Islam اوراس جیسی بہت سے دوسری کتابوں میں ملاحظہ کیا جاسکتا ہے۔(۱)

تصوف محبت کا پیامبر،امن وشانتی کا داعی اور پُرامن بقائے باہم کا نقیب ہے کیونکہ یہی اسلام کا حقیقی پیام اوراصلی دعوت ہے لہٰذا صوفیائے کرام کی جدوجہد عموماً پرامن ہی رہی ہے۔لیکن اگر کبھی امن کی بساط بچھانے،محبت کے پیغام کو عالمگیر کرنے اور طاغوت کو سرنگوں کرنے کے لئے ضرورت پیش آئی تو صوفیاء نے عملی جدوجہد سے بھی گریز نہیں کیا ہے،صوفیاء کے یہاں جہاد کی روایت مجاہدہ کی روایت کے ساتھ ساتھ ہی چلی آرہی ہے۔اور یہ مزدوج روایت اس قدر منظّم اور مسلسل ہے کہ بیگانوں کی نظروں سے بھی پوشیدہ نہیں ہے۔پروفیسر گب (A.R.Gibb) لکھتے ہیں:

”تاریخ اسلام میں بار ہا ایسے موقع آئے کہ اسلام کے کلچر کا شدت سے مقابلہ کیا گیا لیکن بایں ہمہ وہ مغلوب نہ ہوسکا۔اوراس کی بڑی وجہ یہ ہے کہ تصوف یا صوفیاء کا انداز فکر فوراً اس کی مدد کو آجاتا تھا اوراسے اتنی قوت وتوانائی بخش دیتا تھا کہ کوئی طاقت اس کا مقابلہ نہ کرسکتی تھی۔“(۲)

عصر حاضر میں صوفیاء کے کشف وکرامت،مجاہدہ وریاضت،اخلاق وخدمت اور تبلیغ ودعوت کا ذکر تو بہت ہوا لیکن اُن کی جدوجہد اور جہاد کا ذکر نہ ہونے کے برابر ہے۔خود ان کے اپنوں نے اس موضوع کو لائق اعتناء نہیں سمجھا۔اردو زبان میں راقم السطور کے علم واطلاع کے مطابق اس موضوع پر وقیع یا غیر وقیع،طویل یا مختصر کوئی کام نہیں ہوا ہے۔جب کہ عربی کی امہات کتب اور مغربی ملکوں کے ”آرکیوز“ صوفیاء کے جہاد کے تذکروں سے پُر ہیں۔

ابن جوزی کی کتاب” صفة الصفوه “میں ایک خاص باب ہے جس میں اوائل صوفیاء جہاد اوران کے مجاہدانہ کارناموں کا تذکرہ ہے۔یہ تمام صوفیاء دوسری صدی ہجری سے تعلق رکھتے ہیں۔اورانہوں نے مجاہدہ وجہاد میں اپنی عمریں فنا کردیں۔(۳)

عبداللہ ابن مبارک (متوفی:۱۸۱ھ) جو کہ صوفیاء میں سے ایک نظری وعملی صوفی مجاہد تھے۔انہوں نے اسلام میں سب سے پہلے زہد وتصوف اور جہاد کے موضوع پر کتابیں تصنیف کیں۔ان کے حوالے سے خطیب بغدادی لکھتے ہیں:

”كان لا يخرج الا الى الحج او الجهاد.“(۴)

وہ ہمیشہ عبادت وریاضت میں مصروف رہتے تھے اور صرف حج یا جہاد کے لئے باہر آتے تھے۔

شیخ ابراہیم ادھم تصوف کی ایک معروف شخصیت ہیں لیکن شاید اکثر کان اس حقیقت سے ناآشنا ہوں کہ وہ جتنے بڑے عابد

شب زندہ دار تھے اتنے ہی بڑے مجاہد وشہسوار بھی تھے۔ بیزن حملوں سے دفاع میں انہوں نے نمایاں کردار ادا کیا۔اور ابن کثیر کے مطابق بحیرہ روم(Mediterranean Sea) کے ایک جزیرے میں سرحدی چوکی پر نگرانی کرتے ہوئے ان کی وفات ہوئی۔(۵)

شقیق بلخی شیخ ابراہیم ادھم کے شاگرد و مرید تھے۔امام ذھبی اور ابن شاکر کتبی حاتم سے نقل کرتے ہیں:

''میں شقیق بلخی کے ساتھ رومیوں کے خلاف صف جنگ میں تھا اور یہ جنگ اس قدر ہولناک تھی کہ صرف اڑتے ہوئے سر، چمکتے ہوئے نیزے اور کاٹتی ہوئی تلواریں ہی نظر آرہی تھیں''۔(٦)

صوفیاء کے شیخ اکبر محی الدین ابن عربی (متوفی ٦٢٨ھ/١٢٤٠ء) نے صلیبی جنگوں کے دوران حملہ آوروں کیخلاف امت مسلمہ اور اس کے حکمرانوں کو بیدار کرنے میں نمایاں کردار ادا کیا۔اور اس کا اعتراف معروف مصری ادیب و مصنف احمد امین سمیت متعدد معاصر مورخین نے کیا ہے۔(۷) ایک عرب نژاد امریکی محقق و مصنف ڈاکٹر ماجد عرسان انہوں نے اپنی کتاب میں''**هكذا اظهر جيل صلاح الدين و هكذا عادت القدس**'' **الملک المظفر**'' کے نام شیخ اکبر کی ایک وصیت کا ذکر کیا ہے جس میں انہوں نے اس بادشاہ کو مغربی حملہ آوروں کے خلاف جہاد کی ترغیب دی۔اور یہ وصیت دمشق کی الاسد قومی لائبریری(**مكتبة الأسد الوطنية، بدمشق**) میں مخطوطہ نمبر ٦٢٨٦ کے تحت محفوظ ہے۔(۸)

امام غزالی (متوفی ۵۰۵ھ/١١١٢ء) پر یہ بہتان عام ہے کہ انہوں نے اپنے عظیم موسوعی عمل یعنی احیاء علوم الدین میں جہاد اور اسلامی مقدسات کے دفاع جیسے اہم فریضے کا ذکر نہیں کیا جب کہ ان کا عہد صلیبی دراندازوں کا عہد تھا۔محض کسی ایک کتاب میں جہاد کا ذکر نہ ہونے کی بنیاد پر تصوف کی اس عظیم کتاب کے مصنف پر جہاد کے مخالف ہونے کا الزام لگانا کم نظری کے سوا کچھ نہیں ہے۔حقیقت یہ ہے کہ امام غزالی صلیبی حملہ آوروں کے خلاف اسلامی دفاع کی اساس تیار کرنے والوں میں سے ایک ہیں۔ڈاکٹر ماجد عرسان نے اپنی شہرہ آفاق کتاب:''**هكذا اظهر جيل صلاح الدين و هكذا عادت القدس**'' (یعنی اس طرح صلاح الدین کی نسل تیار ہوئی اور اس طرح بیت المقدس بازیاب ہوا) میں دستاویزی ثبوتوں کے حوالے سے لکھا ہے کہ بیت المقدس کی بازیابی سے قبل صلاح الدین ایوبی اور امام غزالی میں مسلسل مراسلت وخط وکتابت قائم تھی۔غزالی اپنے خطوط میں صلاح الدین ایوبی کو جہاد کی اہمیت وضرورت اور اسلامی آثار ومقدسات کی حفاظت وصیانت کی تلقین کرتے تھے اور ان کی ذہنی وفکری تربیت وہدایت کا کام کرتے تھے۔(۹)

ڈاکٹر ماجد عرسان کے مطابق بغداد میں شیخ عبدالقادر جیلانی (متوفی ۵٦١ھ/١١٧٢ء) نے صلاح الدین ایوبی کی نسل کو تیار کیا۔ان کی خانقاہ صلیبی حملوں کے دوران شام وفلسطین کے مظلوم وبرباد مسلمانوں کی پناہ گاہ تھی۔جہاں ان تباہ حال لوگوں کو نہ صرف ٹھکانا ملتا تھا بلکہ انہیں روحانی وجسمانی تربیت بھی دی جاتی ہے۔اس خانقاہ کے تربیت یافتہ رضا کار ہی تھے جن کے ذریعہ حطین کے میدان میں ایوبی کی فوج کی اولین صفوں کی تشکیل ہوئی۔شیخ کے وعظوں نے ان کے سینوں میں ایسی آگ

بھر دی تھی جس نے صلیبی دراندازوں کے خرمنوں کو جلاڈالا۔(۱۰)

پروفیسر خلیق احمد نظامی نے بھی امام غزالی اور شیخ عبدالقادر کی ان کاوشوں کو اپنی کتاب تاریخ مشائخ چشت میں ضمناً ذکر کیا ہے۔(۱۱) نظامی صاحب کے مطابق اسپین میں موحدین کی سلطنت کے قیام کا سہرا بھی امام غزالی کے سر جاتا ہے۔ کیونکہ انہوں نے ہی بانی سلطنت محمد بن عبداللہ تومرت کو ایک اسلامی حکومت قائم کرنے کے لئے اُبھارا تھا(۱۲) ابن خلدون نے بھی اس کا ذکر کیا ہے۔(۱۳)

صلیبی اور تاتاری دراندازوں سے نبرد آزما ہونے والے مسلم حکمران اور فوجی قائدین بھی صوفی مشرب وطبیعت والے تھے۔ سلطان نورالدین زنگی کا تصوف ایک واضح حقیقت ہے۔ ابن خلکان کا بیان ہے:

''نورالدین زاہد اور متقی ومجاہد بادشاہ تھے۔ صوفیاء کی حد سے زیادہ تکریم کرنے پر ان کے بعض ساتھیوں نے انہیں ٹوکنے کی کوشش کی تو وہ بے حد ناراض ہوئے اور کہا کہ میں انہیں کے ذریعہ اللہ سے فتح کی امید رکھتا ہوں۔''(۱۴)

مستشرق البرشاندور (Alber Shandor) بھی نورالدین کے تصوف اور اُن کی جہادی سرگرمیوں کا ذکر کرتے ہوئے اپنی کتاب:"Salahuddin the purest heor in Islam" میں لکھتے ہیں:

''نورالدین نے اپنی پوری زندگی جہاد کے لئے وقف کردی اور عمر بھر ایک صوفی کے جوش وجذبے کے ساتھ اس میں لگے رہے۔''(۱۵)

بیت المقدس کے فاتح صلاح الدین ایوبی بھی ہر دو فکر وسلوک کے اعتبار سے صوفی تھے۔ ان کے تمام سوانح نگاروں نے تصوف اور صوفیاء سے ان کی گہری وابستگی کا ذکر کیا ہے۔ عماد اصفہانی نے لکھا ہے:

''بیت المقدس کی فتح کے بعد ایوبی نے کنیسة القیامة(Easter Church) کی حفاظت کا حکم دیا اور فقہاء کے لیے ایک مدرسہ اور صوفیاء کے لئے ایک خانقاہ تعمیر کرائی۔''(۱۶)

مصری سلطان ظاہر ببرس (متوفی ۶۷۶ھ/۱۲۷۳ء) کا شمار عظیم مسلمان فاتحین میں ہوتا ہے۔ اسی نے ۲۵/رمضان ۶۵۸ھ مطابق ۱۲۶۰ء میں معرکہ عین جالوت میں تاتاریوں کو تاریخ میں پہلی بار شکست دی تھی۔ یہ سلطان صوفیاء سے بے حد عقیدت رکھتا تھا وہ مشہور صوفی شیخ بدوی سے بیعت تھا۔ اور صوفی خضر کردی کو ہمیشہ اپنے ساتھ رکھتا تھا۔(۱۷)

وسط ایشیا کی ریاستوں میں صوفیاء کا جہاد

صرف مصر وشام ہی نہیں بلکہ استعماری قوتوں کے خلاف صوفیاء کی جدوجہد کی شہادت بلقان قوقاز، روسی ترکستان اور سنجیانگ کی تاریخ سے بھی ملتی ہے۔ داغستان، انگوش اور چیچنیا میں نقشبندی صوفی سلسلے سے وابستہ صوفیاء اور ان کے ماننے والوں نے روسی نوآبادیاتی قوتوں کے خلاف جدوجہد کے علم کو صدیوں تک بلند رکھا ہے۔ ان مجاہدین نے چیچنیا میں روسی غاصبوں کے خلاف قربانی وفداکاری کی ایسی تاریخ رقم کی ہے جو قرون اولی کے مسلمانوں کی یاد تازہ کرتی ہے۔ امام منصور، محمد

غازی، حمزہ بیگ اور امام شامل کی قیادت میں نقشبندی بزرگوں سے دو رصدیوں تک اپنی جدو جہد کو جاری رکھا۔ امام شامل کی شخصیت تو دیومالائی کہانیوں کے کردار کی طرح بن گئی۔ آج بھی قوقاز کے علاقوں کے لوگ گیتوں میں امام شامل اور ان کی مجاہدانہ کوشش کا ذکر ملتا ہے۔(۱۸)

عثمانی سلاطین بالخصوص سلطان محمد فاتح (متوفی:۱۴۸۱ء) کی تصوف اور صوفیاء سے وابستگی ایک کھلی حقیقت ہے، عثمانی فتوحات کے پیچھے تصوف ایک بڑا محرک تھا، شیخ شمس الدین عاق کی تحریک پر ہی سلطان محمد فاتح نے قسطنطینہ کی فتح کا ارادہ کیا تھا، یہ ایک قادری بزرگ تھے۔ فتح قسطنطنیہ کا ذکر حدیث شریف میں آیا ہے،(۱۹) جس میں فاتح اور اس کی فوج دونوں کی تعریف کی گئی ہے۔(۲۰)

شمالی افریقہ اور صوفیاء

شمالی افریقہ ابتداء ہی سے تصوف کا قلعہ رہا ہے۔ مصر سے لیکر مراکش تک پھیلی ہوئی خانقاہیں رباطیں، زاویئے اور مقامات اولیا اس امر کے گواہ ہیں۔ اگرچہ یہ خانقاہیں بنیادی طور پر تزکیہ نفس اور تعمیر باطن کے مراکز تھیں۔ لیکن ساتھ ہی ساتھ وہ سماجی زندگی کا محور بھی تھیں۔ اہل تصوف کی محبوبیت اور مرجعیت کا سبب صرف ان کا زہد وتقوی ہی نہیں تھا، بلکہ ان کی سماجی خدمات، اسلام کی نشر واشاعت میں ان کا حصہ اور اسلام کے علمی وفکری دفاع میں ان کا کردار ایسے عوامل تھے جنہوں نے مجموعی طور پر صوفی تحریکات کو پورے شمالی افریقہ میں غیر معمولی اہمیت کا حامل بنا دیا تھا۔ گزشتہ صدی کے اوائل تک نہ صرف شمالی افریقہ بلکہ پورے براعظم میں تصوف کو اسلام کے مرادف کے طور پر جانا جاتا تھا، اور آج بھی افریقہ کے بہت سے خطوں میں یہی صورتحال قائم ہے۔

جب تاتاریوں کے سامنے سارا عالم سرنگوں تھا تو شمالی افریقہ میں اس سیلاب بلاخیز کے سامنے مزاحمت کی پہلی دیوار قائم کرنے والے مصر کے صوفیاء ہی تھے۔ تاتاریوں کو ایک ناقابل تسخیر قوت مانا جاتا تھا، خوارزمی حکومت سے خلافت عباسیہ تک اور عراق سے شام کی ریاستوں تک سبھی ممالک تاتاری طوفان میں خشک پتوں میں تبدیل ہوگئے تھے۔ لوگوں نے تاتاریوں کو ناقابل شکست مان لیا تھا حتی کہ عربی زبان میں یہ محاورہ جاری ہوگیا:'' اذاقیل لک: ان التتار انهزموا فلا تصدق.'' یعنی اگر تمھیں تاتاریوں کی شکست کی خبر دی جائے تو اس کی تصدیق مت کرنا۔ لیکن دنیا نے دیکھا کہ سلطان ظاہر ببرس نے عین جالوت (۲۱) کے مقام پر امام عزالدین عبدالسلام رحمتہ اللہ علیہ (متوفی ۶۶۲ھ/۱۲۶۴ء) کی روحانی قیادت میں تاتاریوں کو بدترین ہزیمت سے دوچار کیا۔ مصری امراء تاتاریوں سے لڑنا نہیں چاہتے تھے لیکن امام عزالدین کے وعظوں اور نصیحتوں نے نہ صرف انہیں دین ووطن کے دفاع کے مقدس فریضے کی ادائیگی کے لئے تیار کیا بلکہ ان کے اندر ایسا جوش وولولہ پیدا کیا جس نے تاتاریوں کے ناقابل شکست ہونے کے وہم کو چکنا چور کردیا۔ یہاں یہ بات قابل ذکر ہے کہ اس معرکے کے وقت امام عز الدین کے عمر اسی سال سے تجاوز کرچکی تھی لیکن اس ضعف اور پیرانہ سالی کے باوجود آپ نے نہ صرف مصری عوام وحکام کو اس

معرکے کے لئے تیار کیا بلکہ بنفس نفیس اس میں شرکت بھی کی۔

امام عزالدین عبدالسلام (متوفی ۶۶۲ھ/۱۲۶۴ء) سلطان الصلحاء ہونے کے ساتھ ساتھ عملی ونظری صوفی تھے۔ان کے متصوفانہ نظریات ان کی تصنیفات میں جا بجا ملتے ہیں۔علاوہ ازیں وہ ایک صاحب نسبت صوفی بھی تھے۔سیوطی کے بقول انہیں شیخ شہاب الدین سہروردی سے اجازت اور خرقہ تصوف حاصل تھا۔(۲۲)

امام عزالدین عبدالسلام نے شاذلی سلسلہ تصوف کے بانی شیخ ابوالحسن شاذلی (متوفی ۶۵۶ھ/ ۱۲۵۸ء) سے بھی روحانی استفاضہ کیا تھا۔خود امام شاذلی شمالی افریقہ کے بزرگ ہیں جو''رهبان في الليل ''اور''فرسان في النهار' ' کی مثال تھے۔ انہوں نے مصر کے شہر منصورہ میں پیش آمدہ معرکے میں اپنے خلفاء ومریدین کے ساتھ شرکت کی تھی۔ یہ معرکہ ۱۲۵۰ء میں لوئس نہم کی زیر قیادت ہونے والے صلیبی حملے کے نتیجے میں برپا ہوا تھا۔(۲۳) عمادالدین جنبلی نے لکھا ہے:''امام شاذلی رضا کارانہ طور پر صبح فجر سے لیکر مغرب تک،سکندریہ میں فوجی چوکیوں پر نگرانی میں مصروف رہتے تھے۔''(۲۴)

ماضی ہی کی طرح جدید استعماری نظام کے خلاف بھی شمالی افریقہ کی صوفی تحریکات وشخصیات نے جہاد ومجاہدہ کی ایک سنہری تاریخ رقم کی ہے۔جدید مصر کی تاریخ میں عُرابی انقلاب ایک سنگ میل کی حیثیت رکھتا ہے۔ نپولین بونا بارٹ کی استعماری حکومت اور نو آبادیاتی نظام کے خلاف برپا ہونے والے اس انقلاب کی قیادت کرنے والے احمد عُرابی پاشا (۱۸۴۱-۱۹۱۱ء) جن کی نام کی نسبت سے اس انقلاب کو''الثوره العُرابيه ''کے نام سے یاد کیا جاتا ہے،ایک صوفی عالم تھے۔ یہ اوران کے ساتھی رات میں ذکر وعبادت میں مصروف رہتے تھے اور دن میں نپولین کی فوجوں کے ساتھ معرکہ آرائی میں۔ شوقی ابوخلیل نے شیخ عرابی اوران کے ساتھیوں کی فداکاری اور قربانی کا بہت ہی دل آویز تذکرہ کیا ہے۔(۲۵) احمد عرابی کی مجلس قیادت میں شیخ حسن العدوی، شیخ محمد علیش اور ابوعلیان شاذلی جیسے مشہور صوفیاء شامل تھے،عرابی پاشا کے دوسرے تمام رفقاء بھی صوفی طینت وطبیعت کے لوگ تھے۔ (۲۶)

الجبرتی ۱۷۹۸ء میں نپولین کے حملے اوراس کے نتیجے میں پیش آنے والے وقائع واحداث کے چشم دید مصری مورخ الجبرتی نے اس حملے کے خلاف صوفیاء اور خانقاہوں کی مزاحمت ومدافعت کا مفصل ذکر کیا ہے۔انہوں نے خانقاہوں اور زوایا میں ہونے والی جنگی تیاریوں کا تذکرہ بھی کیا ہے۔(۲۷)

صوفیاء کی صفوں میں تنظیم وتجربے کی قلت،فرانسیسی فوجوں کی تربیت اور اسلحہ دونوں میں غیر معمولی برتری اوران سب سے مستزاد غداروں کی مدد سے فرانسیسی نو آبادکاروں کو کامیابی ملی اور مصران کے زیر نگیں آگیا۔لیکن پورے فرانسیسی عہد میں صوفیاء کی مزاحمت اور جدوجہد جاری رہی۔

شیخ شرقاوی کی جرأت

جب نپولین کو جبر واستبداد کے ذریعے اپنے اقتدار کو مستحکم کرنے میں کامیابی نہیں ملی تو اس نے دادودہش کو اپنا ذریعہ

بنایا۔ چنانچہ جبرتی لکھتے ہیں کہ نپولین نے صوفی مشائخ کو اپنی طرف مائل کرنے کے لئے ان کے اعزاز وتکریم کا ایک پروگرام مرتب کیا۔ اور سلسلہ شاذلیہ کے شیخ طریقت شیخ شرقاوی کو بلایا اور انہیں فرانسیسی جھنڈے کے رنگوں سے بنی ہوئی شال اوڑھانا چاہا تو شیخ نے اسے زمین پر پھینک دیا۔ نپولین بے حد غضبناک ہوا اور ترجمان کے ذریعہ سے بولا کہ وہ اس شال کے ذریعے ان کی تکریم کرنا چاہتا ہے۔ یہ شال حکومت اور اس کے ایوانوں میں ان کے قدر وعظمت میں اضافے کا موجب ہوگی۔ تو شیخ شرقاوی نے مجاہدانہ شوکت وجلال کیساتھ جواب دیا وہ حکومت اور اس کے ارکان کی نگاہوں میں عزت پانے کے بدلے میں ربُّ العزت اور عوام کے سامنے بے عزت نہیں ہونا چاہتے ہیں۔ (۲۸)

شیخ مہدی کا قائدانہ کردار

شیخ شرقاوی کے دوسرے صوفی ساتھی شیخ مہدی نے ۳/مارچ ۱۷۹۹ء میں فرانسیسیوں کے ساتھ ہونے والے معرکہ سنہور میں قائدانہ کردار ادا کیا تھا۔ شیخ مہدی اور ان کے پندرہ ہزار ساتھیوں نے اس معرکے میں جس جانبازی کے ساتھ مغربی در اندازوں کا مقابلہ کیا اس نے کرنل لوپور کے چھکے چھڑائے اور انہیں پسپا ہونا پڑا۔ مصر کے دوسرے صوفی بزرگ جنہوں نے فرانسیسی نوآبادکاروں کا مقابلہ کیا اور قتل وتعذیب کا شکار ہوئے ان کی فہرست بے حد طویل ہے۔ ان میں سرفہرست شیخ محمد سادات، شیخ محمد کریم اور شیخ محمد مکرم وغیرہ شامل ہیں۔ اول الذکر نے قاہرہ کے پہلے انقلاب کی قیادت کی تھی۔ جب کہ شیخ عمر مکرم قاہرہ کے دوسرے انقلاب کے قائد ورہنما تھے۔ وہ ازہر کے فارغ التحصیل، نقیب الاشراف اور اعلی پائے کے صوفی تھے۔ (۲۹)

مصر میں نوآبادیاتی نظام کے خلاف صوفیاء کی جدوجہد کی تاریخ بے حد طویل ہے۔ اس مختصر سے مقالے میں اس کا احاطہ آنا تو کجا اس کی خاطر خواہ تصویرکشی بھی نہیں کی جاسکتی ہے جبرتی کی کتاب: ''التاریخ'' اور ڈاکٹر شوقی ابوخلیل کی تصنیف: ''الاسلام وحرکات التحرر العربیة'' جیسی کتابوں کے ذریعہ ہی اس کا کسی قدر اندازہ کیا جاسکتا ہے۔ یہاں پہ صرف ایک تاریخی حقیقت کا ذکر کرنا چاہوں گا۔

سلیمان حلبی کی فداکاری

فرانس کا انسان میوزیم (Museede Homme) عالمی شہرت کا عجائب خانہ ہے جو پیرس کے ایک محل میں قائم ہے۔ اس میوزیم میں ایک جگہ دو انسانی کھوپڑیاں رکھی ہوئی ہیں ایک کھوپڑی کے نیچے لکھا ہے: ''مجرم سلیمان حلبی'' جبکہ دوسری کھوپڑی کے نیچے تحریر ہے: ''عبقری ڈیکارٹ'' سلیمان حلبی کی کھوپڑی عجائب خانہ کے ہر زائر کی توجہ اپنی طرف کھینچتی ہے کہ آخر اسے ڈیکارٹ کے قریب جگہ کیوں ملی؟ اور دونوں میں کیا قدر مشترک ہے۔ شاید دونوں میں ایک ہی چیز مشترک ہے کہ فرانسیسیوں کی نظر میں دونوں کی تاریخ اور اس سے بڑھ کر نفسیاتی اہمیت ہے، یہ الگ بات ہے کہ دونوں کی اہمیت کی جہت ایک نہیں ہے۔ ڈیکارٹ کی کھوپڑی اگر تعظیم واعتزاز کے لئے رکھی گئی ہے تو سلیمان حلبی کی کھوپڑی تحقیر اور جذبہ انتقام کے تسکین کے لئے محفوظ کی گئی ہے۔ دراصل سلیمان حلبی وہ جانباز تھا جس نے مصر میں نپولین کے جانشین جنرل کلیبر کو ۱۸۰۰ء میں قتل کیا تھا۔ فرانسی اپنی

اس شکست اور نفسیاتی خفت کو کم کرنے کے لئے اس نام نہاد گناہ گار سلیمان حلبی اور اسکے عقیدے کے خلاف پچھلے دوسو سال سے یہ گناہ کرتے چلے آرہے ہیں۔اور یہ گناہ اسلام کے ساتھ ساتھ انسانیت کی نظروں میں بھی عظیم جرم ہے۔یہ حریت پسند سلیمان حلبی تصوف کا پروردہ اور مشائخ ازہر سے تعلیم یافتہ تھا۔اور اس نے صرف ۲۴ سال کی عمر میں فداکاری کی یہ مثال قائم کی تھی۔ معاصر دستاویزات کے مطابق شیخ الصوفیاء شیخ محمد سادات کو جنرل کلیبر کی جانب سے جو انسانیت سوز سزائیں دی گئی تھیں۔انہیں کا انتقام لینے کے لئے سلیمان حلبی نے یہ انتہائی قدم اٹھایا تھا۔(۳۰)

برطانوی نوآبادیاتی نظام کے خلاف مہدی سوڈانی (۱۸۴۳۔۱۸۸۵ء) کی جدوجہد بھی عالمی شہرت رکھتی ہے۔صاحبِ حلیۃ البشر لکھتے ہیں:

''سن ۹۷ھ (۱۲۹۷ھ) میں سوڈان میں محمد احمد سوڈانی نامی ایک شخص ظاہر ہوئے۔انہوں نے خود کبھی اپنے مہدی ہونے کا دعوی نہیں کیا...... وہ اپنی نیکیوں کی وجہ سے مشہور تھے اور ان کا تعلق مشائخ تصوف سے تھا۔ان کے مریدین ومتبعین کی بڑی کثرت تھی۔جب سوڈان میں انگریز داخل ہوئے تو انہوں نے ان کا مقابلہ کیا اور ان سے بہت ساری لڑائیاں لڑیں۔ان کا معاملہ عجیب تھا انگریز توپ وتفنگ کے ساتھ ہوتے تھے لیکن وہ اور ان کے رفقاء قدیم اور روایتی ہتھیاروں سے ہی ان کا مقابلہ کرتے تھے۔''(۳۱)

مہدی سوڈانی اور محمد عبداللہ حسن کی جدوجہد

انگریزوں کے خلاف محمد احمد معروف بہ مہدی سوڈانی کی جدوجہد اتنی طویل وشدید تھی کہ ان کی شخصیت میں دیومالائی عناصر شامل ہوگئے، یہ بھی مشہور کردیا گیا کہ انہوں نے مہدیت کا دعوی کیا ہے،انہیں کی طرح صومال کے صوفی مجاہد شیخ محمد عبد للہ حسن کے بارے میں بھی زوروشور سے یہ پروپیگنڈا کیا گیا کہ انہوں نے بھی مہدیت کا دعوی کیا، شیخ محمد عبداللہ نے ہمیشہ اس بات کی نفی کی اور خود کو صوفی دُرویش قرار دیا۔اس صوفی بزرگ نے انگریز مستعمرین کے خلاف حریت وآزادی کی ایسی مشعل جلائی جس سے صومالیہ کے آزاد ہونے تک حریت پسند روشنی حاصل کرتے رہے۔بعض حضرات کا خیال ہے کہ محمد احمد سوڈانی اور شیخ محمد عبداللہ صومالی کے خلاف دعوی مہدیت کا پروپیگنڈا خود انگریزوں کا پیدا کردہ مسئلہ تھا۔اور یہ بات بعید از قیاس نہیں ہے کہ یہ افواہیں انگریز اور ان کے کاسہ لیسوں کی شاطرانہ چالوں کا نتیجہ ہوں۔اور اس میدان میں انگریزوں کی مہارت معروف ہے۔

صومال میں دراندازی کرنے والے صرف انگریز نہیں تھے بلکہ اٹلی اور اتھوپیا کے لوگ بھی ان کے شریک کار تھے لیکن شیخ محمد عبداللہ حسن بیس سالوں تک ان نوآبادکاروں کے خلاف سینہ سپر رہے اور متعدد بار انہیں ہزیمتوں سے بھی دوچار کیا۔ڈاکٹر عبداللہ ابراہیم عبدالرزاق نے اس صومالی صوفی تحریک اور اس کی جدوجہد کا مفصل طور پر تعارف کرایا ہے۔(۳۲)

مغرب عربی میں صوفی تحریکات کی جدوجہد

شمالی افریقہ کے مشرقی گوشے سے جب ہم اس کے مغربی گوشے کی طرف رُخ کرتے ہیں تو ہمیں قدم قدم پر صوفی

تحریکات کی جدوجہد کے آثار ملتے ہیں ساتھ ہی ساتھ ہر ایک گام پر نوآبادیاتی نظام کے ظلم وستم کے نشان بھی دستیاب ہوتے ہیں۔عرب اس خطے کو مغرب عربی کے نام سے جانتے ہیں اور اس میں لیبیا، تیونس، الجزائر، مراکش اور موریطانیہ پانچ ملک شامل ہیں۔ یہ پورا خطہ زمانہ قدیم سے تصوف کے رنگ میں رنگا ہوا تھا۔تصوف ہمیشہ سے یہاں کی آب وہوا اور مٹی میں بسا ہوا تھا۔ یہاں صوفی زاویے اور رباطیں وہ محور تھیں جن کے چہار طرف سماجی زندگی کی چکی گھومتی تھی۔ یہ تعلیم وتربیت کا مرکز تھیں، رشد وہدایت کا منبع تھیں، عوامی تنازعات میں عدالت کا کام انجام دیتی تھیں، سماج کی وحدت واتفاق کا ذریعہ تھیں۔ان خانقاہوں کے شیوخ حکمرانوں اور امراء تک لوگوں کی سفارشات بھی کرتے تھے اور ان حکمرانوں کو انہیں قبول بھی کرنا پڑتا تھا کبھی خوشی خوشی اور کبھی مجبوراً، ان خانقاہوں میں یتیم خانے اور بیوہ خانے بھی چلتے تھے۔اور مصائب وآفات کے وقت یہ خانقاہیں مادی اور معنوی امداد کے لئے بھی آگے آتی تھیں۔مختصر یہ کہ صوفی نظام مغربِ عربی کی سماجی زندگی کے ریشے ریشے میں پیوست تھا۔یہی وجہ ہے کہ جب مغربی نوآبادیات کے خلاف صوفیاء اور صوفی تحریکات نے اپنی جدوجہد شروع کی تو پورا سماج ان کے ساتھ ہولیا۔

لیبیا کی آزادی میں عمر مختار سنوسی کا حصہ

لیبیا کا نام آتے ہی عمر مختار کا نام زبانوں پر آجاتا ہے۔تعلیم کی غرض سے عملی طور پر لیبیا پہنچنے سے پہلے راقم السطور بھی اس غلط فہمی کا شکار تھا عمر مختار کوئی شدت پسند یا پھر کوئی کامریڈ قسم کے مسلمان رہے ہوں گے۔لیکن بعد میں معلوم ہوا کہ وہ لیبیا کے ایک بڑے سلسلہ تصوف یعنی سنوسی سلسلے سے وابستہ صوفی تھے اور خود بھی مشائخ سلسلہ کی طرف سے ماذون ومجاز تھے۔اور اس بڑی سنوسی تحریک آزادی کا حصہ تھے جس کا آغاز سیدی احمد شریف سنوسی نے کیا تھا۔اس سلسلے کی بنیاد شیخ محمد بن علی سنوسی کے ہاتھوں پڑی تھی اور اس کا شروع ہی سے یہ امتیاز تھا کہ اس سلسلے کی خانقاہوں میں ذکر وفکر کے ساتھ ساتھ آلات حرب کے استعمال کی تربیت اور تعلیم بھی دی جاتی تھی۔یہی وجہ ہے کہ ۱۹۱۱ء میں جب اٹلی کے آمر مسولینی نے لیبیا پر حملہ کیا تو نوآبادیاتی نظام کے خلاف جدوجہد کرنے والی صوفی تحریکوں میں سلسلہ سنوسیہ سب سے نمایاں ہوکر سامنے آیا کیونکہ اس سلسلے کے نتائج و وابستگان ایمانی حرارت کے ساتھ ساتھ جنگی تربیت سے بھی آراستہ تھے۔مورخین کا اتفاق ہے کہ اس سلسلے نے لیبیا سے جہل و توہم کو دور کرنے اور علم وعمل کی نشر واشاعت میں زبردست کردار ادا کیا ہے۔اس سلسلے کے بانی لیبائی تحریک آزادی کے قائد اعلی سیدی احمد سنوی کے دادا تھے۔شیخ احمد سنوسی اور ان کے ساتھیوں نے اپنی سرفروشی سے قرون اولی کے مجاہدین کے یاد تازہ کردی تھی۔شیخ احمد شریف تصوف اور جہاد کی جامعیت کا اعلیٰ نمونہ تھے۔۱۹۱۱ء میں جب اٹلی نے حملہ کرکے لیبیا کو اپنی نوآبادیات میں شامل کرنے کی کوشش کی تو صوفی تحریکات بالخصوص سلسلہ سنوسیہ کے بزرگ میدانِ کارزار میں اتر آئے۔اطالویوں نے اعلان کیا کہ وہ طرابلس اور برقہ پر پندرہ دن میں قبضہ کرلیں گے۔انگریز جرنلوں نے اسے اطالویوں کی حربی پختگی قرار دیا اور یہ خیال ظاہر کیا کہ اس معرکے کو سر کرنے میں انہیں کم ازکم تین ماہ کا وقت لگے گا۔لیکن سلسلہ سنوسیہ کی بے مثال شجاعت ومزاحمت نے انگریز جرنلوں کے اندازوں کو بھی غلط ثابت کردیا اور اطالویوں کو ان دونوں شہروں پر قبضہ کرنے میں پورے پندرہ سال لگ

گئے۔اوراس کے بعدبھی آزاری کی جدوجہد کا سلسلہ رکا نہیں بلکہ ۱۹۵۹ء میں لیبیا کی آزادی تک کسی نہ کسی شکل میں جاری رہا۔

دراصل سلسلہ سنوسیہ میں مزاحمت کی یہ روح سلسلہ شاذلیہ سے آئی جو اس سلسلے کی اصل ہے۔امام ابوالحسن شاذلی کی جہادی مساعی کا ذکر گذشتہ صفحات میں ہو چکا ہے۔سلسلہ سنوسیہ کے صوفیاء کی شجاعت اور بے مثال جدوجہد کی بازگشت چہار دانگ عالم میں سنائی دے رہی تھی۔ ہندوستان کی صحافت اور ہندوستانی شعراء کے کلام میں بھی اس کا چرچا تھا۔علامہ اقبال نے شہدائے طرابلس کے لہو کو ایسی جنس نایاب قرار دیا ہے جو جنت میں بھی دستیاب نہیں ہے۔(۳۳) شیخ عمر مختار کو ''اسد الصحراء'' کے نام سے یاد کیا جاتا ہے وہ اطالوی فوجوں کے لئے خوف ودہشت کی علامت بن گئے تھے۔انہوں نے دو دہائیوں تک اطالوی جرنلوں کی نیندیں اڑا رکھی تھیں۔

الجزائر کی آزادی اور صوفی تحریکات

الجزائر میں استعماری قوتوں کے ظلم وستم کی داستان سب سے زیادہ خونچکاں ہے۔چونکہ فرانس کا ارادہ الجزائر کو نہ صرف اپنی نوآبادیات کا حصہ بنانے کا تھا بلکہ اسے ہمیشہ کے لئے فرانس میں جذب کر لینے کا تھا۔فرانسیسی توسیع پسندوں کا دعوی بھی یہی تھا کہ الجزائر فرانس کی سرزمین کا ہی ایک حصہ ہے جسے سمندر کے ذریعے اس سے الگ کر دیا ہے۔اس نقطہ نظر کے بموجب فرانس نے الجزائر میں صرف مال ودولت بٹورنے پر اکتفا نہیں کیا تھا بلکہ اس ملک کی پہچان اور اس کے تشخص کو مٹا دینے کا ارادہ بھی کیا تھا، یہ صرف معاشی واقتصادی استعمار نہیں تھا جیسا کہ انگریز اور دوسرے مستعمرین نے مصر سے ملائیشیا تک کیا، بلکہ فرانس نے الجزائر کے فکری،تہذیبی اور ثقافتی استعمار کی کوشش کی جس کے لئے غیر معمولی قوت اور ظلم وستم کا استعمال کیا گیا، دینی وقومی تشخص کی حفاظت کے لئے الجزائری بھی سر بکف ہو گئے کیونکہ یہ تشخص اقوام وملل کو مالی وسائل سے زیادہ عزیز ہوتا ہے، فرانسیسی نوآبادیاتی نظام نے اپنے اس مقصد کی تکمیل کے لئے مسجدوں کو چرچوں میں تبدیل کر دیا،عربی زبان کی جگہ فرانسیسی کو مدارس میں داخل کر دیا یہاں تک کہ عربی لباس کے استعمال پر پابندی لگا دی۔لیکن شاید فرانسیسی نوآبادکاروں کو الجزائر میں تصوف کے اثر اور اس کی گرفت کا صحیح اندازہ نہیں تھا، وہاں کی صوفی تحریکات نوآبادکاروں کے خلاف صف بستہ ہو گئیں اور صوفی مجاہدوں نے انسانی تاریخ میں جدوجہد کی ایک عظیم داستان تحریر کی۔

صوفیاء کی جدوجہد اور فرانسیوں کا اعتراف

الجزائر کی جدوجہد آزادی میں جن صوفی تحریکات اور سلسلوں نے حصہ لیا ان میں سلسلہ قادریہ، تیجانیہ، رحمانیہ، درقاویہ، سنوسیہ اور طیبیہ وغیرہ نمایاں سلسلے ہیں۔فرانسیسی مورخ مارسیل ایمبیر ی لکھتا ہے:

> ''انیسویں صدی میں الجزائر میں ہونے والے بیشتر انقلاب کے پس پشت صوفی سلسلے تھے۔امیر عبدالقادر بھی انہیں میں سے ایک سلسلہ قادریہ کے شیخ تھے۔'' (۳۴)

ایک دوسرا فوجی اپر دینو ۱۸۴۵ء میں شائع اپنی کتاب ''الاخوان'' میں لکھتا ہے:

''نوآبادیاتی نظام کے خلاف سب سے اہم کردار صوفی تحریکات کا ہوتا ہے۔''

۱۸۴۵ء میں ہونے والے ظہرہ کے انقلاب کے بارے کیپٹن ریچرڈ کا بیان ہے کہ صوفیوں نے یہ ہنگامہ برپا کیا تھا۔کیپٹن ریچرڈ کو اس انقلاب کو کچلنے کے لئے متعین کیا گیا تھا۔فرانسیسوں نے اس انقلاب کو''صوفی سلسلوں کی شورش'' کا نام دیا تھا کیونکہ اس میں قادری، رحمانی اور طیبی کئی سلسلوں کے مشائخ شریک تھے۔

۱۹۶۴ء میں الجزائر کے فرانسیسی انسپکٹر جنرل کے آفس کی ایک رپورٹ کے مطابق حکومت کے خلاف شورش برپا کرنے میں صوفی سلسلہ''درقاویہ'' بے حد سرگرم ہے۔رپورٹ کے الفاظ میں ہے:

''درقاویہ سلسلے کے صوفی ہمارے سخت ترین دشمن ہیں۔کیونکہ ان کا مقصد سیاسی ہے۔وہ لوگ از سرنو اسلامی مملکت قائم کرنا چاہتے ہیں اور ہمیں یہاں سے بے دخل کرنا چاہتے ہیں۔یہ صوفی سلسلہ جنوب میں زیادہ پھیلا ہوا ہے۔''(۳۵)

۱۸۶۰ء میں جنرل سویز کی قیادت میں فرانسیسی فوجوں نے تیجانی سلسلے کی''بغاوت'' کو کچلنے کے لئے شہر عین ماضی پر لشکر کشی کی یہ شہر شیخ احمد عمار کا شہر تھا جو تیجانی بغاوت کی قیادت کر رہے تھے اور ایک خوں ریز لڑائی کے بعد فرانسیسی فوجیں شیخ احمد کو گرفتار کرنے میں کامیاب ہوئیں۔اور ایک عرصے تک حکومت نے انہیں الجزائر اور فرانس میں قید رکھا کیونکہ ان کے اثر ونفوذ کے پیش نظر فرانسیسی حکومت نہ انہیں سزائے موت دینا چاہتی تھی اور نہ انہیں آزاد کرنے کا خطرہ مول لے سکتی تھی۔ بعد میں بغاوت کی کمان شیخ احمد عمار کے بھائی شریف محمد بشیر نے سنبھالی حکومت نے انہیں بھی گرفتار کر لیا۔تصوف اور جدوجہد کی یہ مشترکہ میراث شریف خاندان کی اگلی نسلوں کو منتقل ہوئی۔ چنانچہ شریف بشیر کے بیٹے شریف محمود اور ان کے بعد پوتے شریف ابن عمر نے نوآبادیاتی نظام کے خلاف تیجانی سلسلے کی جدوجہد کو جاری رکھا۔

سلسلہ رحمانیہ کی جہادی خدمات

نوآبادیاتی نظام کے خلاف سلسلہ رحمانیہ کی جدوجہد بھی آب زر سے لکھی جانے کے قابل ہے۔اس سلسلے نے استعماری فوجوں کے الجزائر میں داخلے کے ساتھ بغاوت وانقلاب کے جس علم کو بلند کیا وہ الجزائر کی آزادی تک بلند رہا۔اس سلسلے کی اہم بغاوتوں میں الحاج عمر کی بغاوت جو ۲ رستمبر ۱۸۵۶ء میں ہوئی۔شیخ ابن جاراتہ کی بغاوت جس کے شعلے ۳۰ رمئی ۱۸۷۹ء میں بلند ہوئے اور شیخ ہاشمی بن علی دردور کی بغاوت الجزائر کی تاریخ جنگ آزادی میں اہم مقام کی حامل ہیں۔

اس سلسلے کی مزاحمت وجدوجہد کی سب سے نمایاں بات یہ ہے کہ مردوں کے ساتھ ساتھ خواتین نے بھی اس میں بڑھ چڑھ کر حصہ لیا۔جن میں فاطمہ نسومر کی بغاوت اور جدوجہد سب سے زیادہ قابل ذکر ہے۔فرانسیسی جنرل روندون اور جنرل میک موہن سے ہونے والی کئی لڑائیوں میں انہوں نے حصہ لیا بلکہ بعض معرکوں کی قیادت بھی کی۔ایک معرکے میں ان دونوں جنرلوں کے ساتھ ساتھ آغا جودی نام کا ایک الجزائری خائن بھی تھا معرکے میں فاطمہ نسومر نے اس غدار کو اپنے ہاتھوں سے قتل کیا اور اپنی جان پر کھیل کر اپنے ساتھی قائد اور الجزائر کی جنگ آزادی کے ایک عظیم مجاہد شریف محمد بن عبداللہ بوبغلہ کی جان بھی

بچائی۔لالہ فاطمہ کے ساتھ ان معرکوں میں مردوں کے ساتھ ساتھ خواتین کی بھی بڑی تعداد شریک ہوتی تھی۔آیت تسورغ کی لڑائی میں فاطمہ نسومر گرفتار کی گئیں اورانہیں جنوب کی ایک خانقاہ میں نظر بند کر دیا گیا جہاں وہ سات سال مقیم رہیں اور۱۸۶۲ء میں محض ۳۰ سال کی عمر میں ان کا انتقال ہوا۔(۳۶)

امیرعبدالقادر جزائری کی بہادری

الجزائر میں فرانسیسی نوآبادکاروں کے خلاف جدوجہد کی تاریخ کا سب سے سنہرا باب امیرعبدالقادر جزائری نے تحریر کیا۔ ان کے والد شیخ محی الدین معروف قادری بزرگ اور شیخ طریقت تھے۔جب ۱۸۳۰ء میں فرانس نے الجزائر پرحملہ کیا تھا۔تو تمام حریت پسند شیخ محی الدین کی قیادت میں جمع ہوگئے جن میں سرفہرست صوفی سلاسل کے مشائخ تھے۔اوراس جماعت نے الجزائر کے ایک بڑے حصے پر قبضہ کرلیا جب لوگوں نے شیخ محی الدین کو باضابطہ طور پر اپنا امیر بنانا چاہا توانہوں نے اپنی کبرسنی اور ضعیفی کا حوالہ دیکر معذرت کرلی تولوگوں نے ان کے جواں سال صاحبزادے یعنی امیرعبدالقادرکواپنا امیر منتخب کرلیا۔اور یہ انتخاب ۲۱رنومبر ۱۸۳۲ءکوعمل میں آیا۔امیرعبدالقادر نے سترہ سال تک فرانسیسیوں سے مقابلہ کیا اوراپنی بہادری اور حکمت عملی سے بڑے بڑے فرانسیسی جرنلوں کوشسدر کردیا، جنرل بیگو کومتعدد معرکوں میں پیچھے ہٹنے پر مجبور کیا تو کئی بار مذاکرات کی میز تک انہیں لانے میں کامیاب ہوئے۔لیکن طویل لڑائی اور جنگی رسد کی کمی نے اس صوفی مجاہد کوآخرش ہتھیار ڈالنے پر مجبور کردیا۔انہوں نے اپنی بقیہ عمر دمشق میں جلاوطنی میں گزاری جہاں ان کا وقت مجاہدۂ نفس،تصنیف وتالیف،لوگوں کی تزکیہ وتعلیم اور بزرگان خدا کی خدمت میں گزرتا تھا۔اس طرح اس عظیم صوفی نے اپنی پوری عمر جہاد اور مجاہدے میں گزاردی اورانتقال کے بعد حسب وصیت شیخ اکبر محی الدین ابن عربی کے پہلو میں مدفون ہوئے۔(۳۷)

ان کی زندگی کا ایک انسانی پہلو اس وقت دیکھنے میں آیا جب دمشق میں ایک زبردست فرقہ وارانہ فساد کے وقت انہوں نے اپنے اثرونفوذ کا استعمال کرکے ہزاروں عیسائیوں کی جان بچائی۔روس،انگلستان اورفرانس نے سرکاری طور پران کی اس انسانی خدمت کا اعتراف کیا۔(۳۸)

امیرعبدالقادرعلم تصوف میں بہت بلند مقام پر فائز تھے۔فن تصوف میں ان کی کتاب ''المواقف'' اس فن میں ان کے مقام ومرتبے کی گواہ ہے۔(۳۹) وہ صرف نظری ہی نہیں علمی عملی صوفی تھے۔

لوتھروپ سٹوڈرڈ لکھتے ہیں:

''وکان المرحوم الأمیر عبد القادر متضلعا فی العلم و الادب، سامی الفکر راسخ القدم فی التصوف لا یکتفی به نظر ا حتی یمارسه عملاً و لا یحن الیه شوقا حتی یعرفه ذوقا .'' (۴۰)

یعنی مرحوم عبدالقادرالجرائزری علم وادب میں ماہر تھے۔بلند فکر تھے اورتصوف میں راسخ القدم تھے۔تصوف سے صرف علمی طور پرواقف نہیں تھے بلکہ اسے عملاً برتتے بھی تھے۔انہیں صرف تصوف کا شوق ہی نہیں تھا بلکہ وہ ایک باذوق صوفی بھی ہے۔

مراکش میں تحریک مزاحمت اور صوفیاء

مراکش میں بھی صوفی شخصیات وتحریکات نے فرانسیسی اور اسپینی نوآبادیاتی نظام کے خلاف مزاحمت وجدوجہد کی طویل تاریخ رقم کی ہے۔ سلسلہ تیجانیہ نے مراکش موریتانیہ اور سینیگال وغیرہ میں درانداز وں کا ڈٹ کر مقابلہ کیا تھا۔ مراکش و موریتانیا میں نوآبادیاتی طاقتوں کے خلاف جدوجہد کرنے والے صوفیاء کی تعداد بھی کافی ہے جن میں سرفہرست شیخ عبدالکریم خطابی (۱۸۸۲-۱۹۶۳ء) کا نام آتا ہے۔ اس صوفی مجاہد نے اسپینی اور فرانسیسی افواج کو کئی بار شکست دی۔ ان کے مقابلے میں اسپینی فوجوں کو انوال کی لڑائی میں زبردست ہزیمت کا سامنا کرنا پڑا اس فتح کے بعد ایک طرف تو ان کی شہرت پوری دنیا میں پھیل گئی۔ دوسری طرف ان کی بڑھتی ہوئی قوت سے خوف زدہ ہوکر فرانسیسیوں اور اسپینیوں نے ہاتھ ملالیا۔ شیخ خطابی اور ان کے رفقاء ان دونوں ملکوں کی مشترکہ فوج سے بہت دنوں تک مقابلہ جاری نہ رکھ سکے۔ اور شیخ نے مصر میں آکر پناہ لے لی اور وہیں ان کا انتقال ہوا۔ اس ضمن میں مراکش میں دوسرا اہم نام شیخ محمد بن عبدالکریم کتانی کا ہے۔ جو سلسلہ کتانیہ کے بانی تھے۔ اس صوفی بزرگ کی بے مثال جدوجہد نے مراکش کی آزادی کی راہ ہموار کی۔ فرانسیسیوں کے ہاتھوں آپ کی شہادت ہوئی لیکن آپ نے اپنے خون سے مزاحمت کی جو شمع روشن کی تھی اس کی روشنی میں اہل مراکش آزادی کی صبح تک پہنچے۔ (۴۱)

نوآبادیاتی نظام کے خلاف صوفیاء کی جدوجہد کے اس مختصر سے جائزے کے بعد یہ بات پورے یقین واعتماد سے کہی جاسکتی ہے، صوفیاء ہمیشہ ''رھبان اللیل و فرسان النھار'' رہے ہیں۔

خلاصہ ءکلام

ا۔تصوف امن وشانتی کا داعی تھا اور ہے مگر جب بھی طاغوتی طاقتوں کی طرف سے مسلمانوں کو محکوم بنانے اور ان کے علاقوں پر تسلط جمانے کی کوشش کی تو صوفیاء نے مزاحمت کا پرچم بلند کیا، یہ سلسلہ حضرت عبداللہ بن مبارک سے شروع ہوکر حضرت ابراہیم بن ادھم، شیخ شفیق بلخی، شیخ اکبر محی الدین ابن عربی اور امام غزالی سے ہوتا ہوا شیخ عبدالقادر جیلانی تک پہنچتا ہے۔ سلطان صلاح الدین ایوبی آپ ہی کا تربیت یافتہ تھا۔

۲۔امام شامل اور دیگر نقشبندی مشائخ نے روسی غاصبوں کے خلاف جرأت، وبہادری اور فداکاری کی تاریخ رقم کی،

۳۔شمالی افریقہ میں مصر سے مراکش تک پھیلی خانقاہوں نے آزادی کی جدوجہد کو خون جگر سے سینچا، صوفیاء سے عقیدت رکھنے والے سلطان ظاہر ببرس نے تاتاریوں کو پہلی مرتبہ شکست سے آشنا کیا اور اس فتح میں سلطان الصلحاء امام غزالی عبدالسلام کی طرف سے ہمت افزائی اور آپ کے مواعظ کا بہت کردار تھا۔

۴۔مصر پر نپولین کے حملے کے بعد مصر کی آزادی کے لئے چلنے والی تحریک میں مصری خانقاہوں نے بھرپور حصہ لیا، ان صوفیاء میں شیخ شرکاوی، شیخ مہدی، سلیمان حلبی اور شیخ عمر مکرم کے نام نمایاں ہیں۔

۵۔لیبیا کی آزادی میں شیخ عمر مختار سنوسی نے اہم کردار ادا کیا جو اس سنوسی تحریک آزادی کا تسلسل تھا جس کی بنیاد شیخ احمد سنوسی اور شیخ محمد سنوسی نے رکھی تھی۔ان حضرات نے اٹلی کو شکست سے دوچار کیا۔

۶۔الجزائر پر فرانس کے تسلط کے بعد صوفی تحریکات کے منظّم جدو جہد کی،خود فرانسیسیوں نے صوفیاء کی مزاحمت میں قوت کا اعتراف کیا،اس تحریک میں خواتین نے بھی جرأتمندانہ کردار ادا کیا،امیر عبدالقادر الجزائری کا نام جدو جہد کی اس تحریک کا نمایاں نام ہے۔

۷۔مراکش میں فرانسیسی اور سپین نو آبادیاتی نظام کے خلاف جدو جہد میں صوفیاء نے دونوں ملکوں کی فوج سے جہاد کیا، اس حوالے سے شیخ عبدالکریم اور ان کے بیٹے محمد بن عبدالکریم کا کردار نمایاں ہے۔

نو آبادیاتی نظام کے خلاف اہل تصوف ہی نے اصل جدو جہد کی ہے اور وہی قافلہ حریت کے سرخیل رہے ہیں۔اس سرسری مطالعے سے یہ حقیقت بھی واضح ہے کہ تصوف پر بے عملی کا الزام سراسر بے بنیاد ہے البتہ اہل تصوف نے کسی بھی حال میں انسانی نقطہ نظر سے غافل نہیں ہوئے۔بے گناہوں کے خون سے انہوں نے ہمیشہ اجتناب کیا اور جہاد وفساد میں خط فاصل قائم رکھا۔

☆☆☆☆☆☆☆

حوالہ جات وحواشی

(1)T.W. Arnold,(1990) The Preaching of Islam, Delhi low printed bublication II ed, p265

(۲)۔ہجویری،علی بن عثمان، (۲۰۱۰م)۔ کشف المحجوب ،ترجمہ اردو فضل الدین گوہر، لاہور،ضیاء القرآن پبلی کیشنز، ص:۳۰

(۳)۔ابن جوزی، جمال الدین عبدالرحمن ، صفة الصفوة، (۱۹۸۵ء). تحقيق محمود فاخوری، بیروت، دار المعارف، وما بعده

(۴). البغدادی، احمد بن علی بن ثابت الخطیب،(س.ن). تاریخ بغداد، دمشق دار الفکر، ج:۱۰،ص:۱۵۴

(۵). ابن کثیر، اسماعیل بن عمر، (۱۹۶۶ء). البدایه و النهایه، بیروت ، دار المعارف ج:۱۰ ص:۴۴

(۶).(ا)زرکلی، خیر الدین، (۱۸۸۶م). سیر اعلام النبلا ، بیروت، مؤسسة الرساله

(ب) و:الکتبی، محمد بن شاکر،(س.ن). فوات الوفیات ، تحقیق: احسان عباس، بیروت دار صادر، ج:۲ ص: ۲۶۴

(۷)۔ أحمد امین،(۱۹۶۶ء). ظهر الاسلام ، قاهره ، نهضه مصریه،ج:۴،ص:۲۲۲

(۸)۔ الکیلانی، ماجد عرسان، الدکتور، (۱۹۹۶ء)۔ھکذا ظھر جیل صلاح الدین و ھکذا عادت القدس، ورجینیا(امریکہ)انٹرنیشنل انسٹیٹوٹ فار اسلامک تھاٹس ص:۱۲۳

(۹)۔مرجع سابق

(۱۰)۔مرجع سابق

(۱۱)۔نظامی، خلیق احمد، پروفیسر، (۱۹۸۳ء)۔تاریخ مشائخ چشت، کراچی: احمد برادرم پرنٹرس، ج:۱، ص:۱۴۴-۱۵۶

(۱۲)۔مرجع سابق

(۱۳)۔ابن خلدون، محمد بن عبدالرحمٰن، (س-ن)۔تاریخ ابن خلدون (العبرانی دیوان المبتد و الخبر) بیروت، الموسسه العلمیة للمطبوعات، الطبع، ج:٦: ص: ۲۲٦

(۱۴). ابن خلکان، أحمد بن محمد بن أبی بکر، (س.ن). وفیات الاعیان، بیروت، ج:۵، ص:۱۸۳

(۱۵). البیر شاندور، "Alber Shandor"(۱۹۸۸م). صلاح الدین البطل الانقی فی الاسلام، ترجمه إلی العربیة سعید ابو الحسن، دمشق، دار طلاس، ص:۱۱۷

(۱٦). الأصفهانی، عماد الدین الکاتب، (دون سنة الطبع). الفتح القسی فی الفتح القدسی، تحقیق: محمد محمود، قاهره: الموسسه العالمیه للتالیف، ص:۱۴۵

(۱۷)۔خیر الدین زرکلی، (دون سنة الطبع). الاعلام، بیروت، دار العلم للملایین، ج: ۱، ص:۱۷۵

(۱۸)۔دیکھئے: ویکی پیڈیا (عربی) تحت امام شامل

(۱۹)۔ امام احمد بن حنبل نے اپنے مسند میں روایت کیا ہے۔دیکھئے حدیث رقم:۱۸۱۸۹

(۲۰)۔سیوطی، جلال الدین عبدالرحمٰن، (س-ن)۔حسن المحاضرہ فی اخبار مصر و القاھرہ، قاہرہ، عیسی بابی حلبی، ج:۱، ص:۳۱۵

(۲۱)۔عبدالحلیم محمود، ڈاکٹر، (۱۹۵٦ء)۔ابو الحسن الشاذلی، الصوفی المجاھد، قاہرہ، سلسلہ مشاہیر عرب، ص:٦۰ ومابعدہ

(۲۲)۔الحنبلی، عبد الحی بن أحمد بن محمد (۱۹۸۹م). شذرات الذھب فی اخبار من ذھب، ج:۵، ص: ۲۷۹

(۲۳)۔ شوقی ابو الخلیل، (۱۹۷٦ء)۔الاسلام و حرکات التحرر العربیه (اسلام اور آزادی کی عربی تحریکات)، دمشق دارالرشید، ص:٦۰

(۲۴). شوقی ابو خلیل، دکتور، الاسلام و حرکات التحرر العربیه، ص: ۴۳-۴٦

(۲۵)۔جبرتی، عبدالرحمٰن بن حسن (۱۹٦۵ء)۔کتاب التاریخ، قاہرہ، ص:۱۱۵
یہ کتاب مصر میں فرانسیسی نوآبادیاتی نظام کے خلاف اہل تصوف کے جدوجہد کی ایک معاصر دستاویز ہے مصنف نے بیشتر واقعات کو

اپنی آنکھوں سے دیکھا تھا۔اس لحاظ سے یہ ایک بے حد اہم اور وقیع کتاب ہے۔

(۲۶)۔نفس مرجع

(۲۷).(أ) زركلي،الاعلام، ج:۵،:۲۲۹، (ب) عبد الرزاق ببطار، (۱۹۸۵ء).حليه البشر في تاريخ القرن الثالث عشر، تحقيق محمد بهجه بيطار، بيروت، الدار العلميه، ج: ۱،ص: ۱۰۹

(۲۸)۔ شوقي ابو خليل،(۱۹۷۶ م).الإسلام وحركات التحرر العربية،دمشق، دارالرشيد،ص:۲۳

(۲۹)۔عبدالرزاق بطار، حلیہ البشر،ج:۲،ص:۸۰۱

(۳۰)۔عبد الله عبد الرزاق ابراهيم، (۱۹۸۹ء).المسلمون و الاستعمار الاوربى لافريقيا (مسلمان اور براعظم افریقہ میں یوروپین استعمار) كويت : سلسلة عالم المعرفة، نمبر: ۱۳۹، ص: ۲۲۳ و ما بعده

(۳۱)۔ محمد اقبال،ڈاکٹر(۱۹۹۲ء)۔کلیات اقبال، دہلی دعوت آفسٹ پرنٹرز،ص:۱۶۲

بانگ درا کی ایک نظم ''حضور رسالت مآب میں'' لکھتے ہیں کہ جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے عالم خیال کی ملاقات میں مجھ سے پوچھا کہ میرے لئے تحفہ کیا لائے ہو؟ تو میں نے عرض کیا:

حضور دہر میں آسودگی نہیں ملتی — تلاش جس کی ہے وہ زندگی نہیں ملتی
ہزار لالہ و گل ہیں ریاض ہستی میں — وفا کی جس میں ہو بو وہ کلی نہیں ملتی
میں نذر کرنے کو اک آبگینہ لایا ہوں — جو چیز اس میں ہے جنت میں بھی نہیں ملتی
چھلکتی ہے تیری امت کی آبرو اس میں — طرابلس کے شہیدوں کا ہے لہو اس میں

(۳۲)۔مقالہ ڈاکٹر عبدالمنعم قاسمی مراکش،دیکھئے: www.djelfa.info

(۳۳)۔ایضاً

(۳۴)۔ایضاً

(۳۵)۔اہل تصوف کی دینی جدوجہد،علمی مقالہ: سید ابوالحسن علی ندوی۔بحوالہ: تصوف کیا ہے،(۱۹۸۱ء)(مرتب منظور نعمانی) لکھنؤ کتب خانہ الفرقان،ص:۱۲۰،ومابعدہ

(۳۶)۔ایضاً،ص:۱۲۰،ومابعدہ

(۳۷)۔دیکھئے www.etmoureclion.com

(۳۸)۔ عبد القادر الجزائرى،(۱۳۴۴ھ) المواقف،القاهرة، مصر، مطبعة الشباب

(۳۹). لوثروب ستودارد،(۱۹۷۱ء). حاضر العالم الاسلامى، ترجمه الى العربية: ،شكيب ارسلان، بيروت، دار الفكر

(۴۰). ویکی پیڈیا (عربی) تحت: عبدالکریم خطابی۔

(۴۱). الکتانی، محمد باقر، (۲۰۰۵م). اشرف الامانی ترجمة الشیخ سیدی محمد الکتانی، بیروت، دار ابن حزم، ص: ۴۳۰

مصادر ومراجع

(1)T.W. Arnold,(1990) The Preaching of Islam, Delhi low printed (Reprinted) bublication II ed

(۲). أحمد امین،(۱۹۶۲ء). ظهر الاسلام، قاهره، نهضه مصریه

(۳). الأصفهانی، عماد الدین الکاتب،(۱۹۶۵م). الفتح القسی فی الفتح القدسی، تحقیق : محمد محمود، قاهره : الموسسه العالمیه للتالیف

(۴). البغدادی، احمد بن علی بن ثابت الخطیب،(س.ن). تاریخ بغداد، دمشق دار الفکر

(۵). ابن خلکان، احمد بن محمد بن أبی بکر،(س.ن). وفیات الاعیان، بیروت،

(۶). ابن خلدون، محمد بن عبدالرحمٰن،(س۔ن)۔تاریخ ابن خلدون (العبرانی دیوان المبتد و الخبر) بیروت، الموسسه العلمیة للمطبوعات

(۷). الدمشقی، ابن کثیر اسماعیل بن عمر، (۱۹۶۲ء). البدایه و النهایه، بیروت، دار المعارف

(۸). الحنبلی، عبد الحی بن أحمد بن محمد (۱۹۸۹م). شذرات الذهب فی اخبار من ذهب

(۹). الذهبی، شمس الدین أحمد بن عثمان،(۱۸۸۶م). سیر اعلام النبلا، بیروت، مؤسسة الرساله،

(۱۰). زرکلی، خیر الدین(دون سنة الطبع). الاعلام، بیروت، دار العلم للملایین

(۱۱). سیوطی، عبد الرحمن بن الکمال، جلال الدین (س.ن) حسن المحاضره فی اخبار مصر و القاهره، قاهره، عیسی بابی حلبی

(۱۳). شوقی ابو الخلیل، (۱۹۷۶ء) الاسلام و حرکات التحرر العربیه (اسلام اور آزادی کی عربی تحریکات)، دمشق دار الرشید

(۱۴). البیرشاندور، صلاح الدین البطل (۱۹۸۸م). الانقی للاسلام، ترجمه إلی العربیة سعید ابو الحسن، دمشق دار طلاس

(۱۵). ابن الجوزی، عبد الرحمن بن علی،(۱۹۸۵ء). صفة الصفوة، تحقیق محمود فاخوری، بیروت، دار المعارف

(۱۶). عبدالحلیم محمود، ڈاکٹر،(۱۹۵۶ء)-ابو الحسن الشاذلی ، الصوفی المجاهد،قاہرہ، سلسلہ مشاہیر عرب

(۱۷). عبد الرزاق ببطار،(۱۹۸۵ء).حلیه البشر فی تاریخ القرن الثالث عشر،تحقیق محمد بهجه بیطار، بیروت، الدار العلمیه

(۱۸). الجزائری، عبد القادر، (۱۳۴۴ھ) المواقف،القاهرة، مطبعة الشباب،مصر

(۱۹). عبد الله عبد الرزاق ابراهیم،(جولائی۱۹۸۹ء).المسلمون و الاستعمار الاوربی لافریقیا (مسلمان اور براعظم افریقہ میں یوروپین استعمار) کویت : سلسلة عالم المعرفة، رقم : ۱۳۹

لوثروب ستودارد،(۱۹۷۱ء). حاضر العالم الاسلامی، ترجمه الی العربیة: ،شکیب ارسلان، بیروت، دار الفکر

(۲۰). الکتانی، محمد باقر، (۲۰۰۵م).اشرف الامانی ترجمة الشیخ سیدی محمد الکتانی، بیروت، دار ابن حزم

(۲۱). الکیلانی، ماجد عرسان، الدکتور، (۱۹۹۶ء)-هکذا ظهر جیل صلاح الدین و هکذا عادت القدس،ورجینیا (امریکہ) انٹرنیشنل انسٹیٹیوٹ فار اسلامک تھاٹس

(۲۲). محمد اقبال،ڈاکٹر (۱۹۹۲ء)-کلیات اقبال، دہلی دعوت آفسٹ پرنٹرز

(۲۳). المقدسی، شهاب الدین عبد الرحمن، (۱۹۹۲م).عیون الروضتین فی اخبار الدولتین، دمشق منشورات فهارت ثقافت،

(۲۴). منظور نعمانی (مرتب) تصوف کیا ہے؟لکھنؤ کتب خانہ الفرقان،ص:۱۲۰،ومابعدہ

(۲۵). نظامی،خلیق احمد، پروفیسر،(۱۹۸۳ء)-تاریخ مشائخ چشت، کراچی:احمد برادرم پرنٹرس

(۲۶). ہجویری،علی بن عثمان، (۲۰۱۰م) کشف المحجوب،ترجمہ اردو فضل الدین گوہر،لاہور،ضیاء القرآن پبلی کیشنز

(۲۷). المکتبی، صلاح الدین محمد بن شاکر(س.ن)وفوات الوفیات تحقیق: احسان عباس، بیروت دارصادر

(۲۸). جبرتی،عبدالرحمٰن بن حسن (۱۹۶۵ء)،کتاب التاریخ قاہرہ،

ویب سائٹس

(29)www. djelfa.info(مقالہ ڈاکٹر عبدالمنعم قاسمی مراکش)

(30)www.etmoureclion.com

(۳۱). دیکھئے:ویکی پیڈیا (عربی) تحت امام شامل

(۳۲). ویکی پیڈیا (عربی) تحت:عبدالکریم خطابی۔

جدید معاشی مسائل اور اسلام

(مولانا محمد تقی امینی کے فقہی افکار کا خصوصی مطالعہ)

☆ پروفیسر محمد انس حسان

Abstract

Mawlana Muhammad Taqi Amini (1926-1991) was an eminent scholar and thinker of the subcontinent. His thoughts and services in the domain of Islamic jurisprudence were immense. He was completely aware of the demands of the modern world and helped reinterpret Islamic teachings in accordance with them. A profound man of letters, he considered ijtihad the need of the contemporary world. He possessed prophetic vision where the solution of new issues - usury, speculative transactions, stock exchange, insurance, women's rights, the ownership of the land and education - in the ever-changing world was concerned. This is the most significant aspect of his thoughts which inspired me to write on the remarkable achievements of Mawlana Muhammad Taqi Amini.

Keywords: jurisprudence, ijtihad, usury, stock exchange, insurance, women's rights

مولانا محمد تقی امینی عصر حاضر کے ایک معروف عالم تھے، آپ نے بعض جدید معاشی مسائل پر اپنی فقہی آراء کا اظہار کیا، پیش نظر مقالے میں آپ کی ان تحقیقات کا خصوصی مطالعہ کیا جائے گا تا کہ دیکھا جائے کہ عصر حاضر کے جدید معاشی مسائل کے حوالے سے آپ کے فقہی افکار امت کے لئے کس قدر نفع آفرینی رکھتے ہیں۔

’’والدِ ماجد کا نام عبدالحلیم تھا جو اپنے اخلاق و کردار اور تہذیب وشائستگی میں ممتاز تھے۔ خدمتِ خلق اور قربانی کا جذبہ بے مثال تھا۔ والدہ ماجدہ ایک نہایت مخیرّ اور صاحبِ ثروت بزرگ کی صاحبزادی، نہایت دیندار اور خداترس تھیں۔‘‘(۱) ابتدائی تعلیم علاقہ کے قریبی مدرسہ میں حاصل کی۔ قرآن مجید کے حفظ اور ابتدائی درجہ کی عربی وفارسی کتب اسی مدرسہ میں پڑھیں۔ اس حوالے سے رقمطراز ہیں:

☆ شعبہ اسلامیات، گورنمنٹ ڈگری کالج، جہانیاں

''جب عمر پڑھنے کے قابل ہوئی تو خاندانی دستور کے مطابق والد صاحب نے قصبہ کے دینی مدرسہ میں دینی تعلیم حاصل کرنے کے لیے بٹھایا جس میں حفظ وقراءت کی تکمیل کی اور عربی علوم وفنون کی بیشتر کتابیں اس مدرسہ میں پڑھیں۔اس کے بعد ''جامع العلوم کانپور'' میں دینی علوم وفنون کی تحصیل کی اور آخر میں ''مدرسہ امینیہ دہلی'' سے فضیلت وتکمیل کی سند حاصل کی۔''(۲)

دیگر محبّ وشفیق اساتذہ کے علاوہ مفتی اعظم ہند مولانا مفتی محمد کفایت اللہ دہلوی رحمۃ اللہ علیہ سے خاص طور پر فیض حاصل کیا۔مولانا کو اپنے اساتذہ کی محنت اور شفقت کا پوری طرح احساس تھا اور یہی وجہ ہے کہ وہ ان تمام اساتذہ کی بالعموم اور مفتی کفایت اللہ دہلویؒ کی بالخصوص بہت زیادہ تعریف کیا کرتے تھے۔چنانچہ لکھتے ہیں:

''اساتذہ نے نہایت محبت وشفقت اور دل سوزی سے تعلیم وتربیت میں حصہ لیا۔اللہ تعالیٰ ان سب کو جزائے خیر عطا فرمائے۔آمین۔ان میں قاری محمد یامین،صوفی افضل علی اور مفتی محمد کفایت اللہ (مفتی اعظم ہند) خاص طور سے قابل ذکر ہیں جن کی علمی وعملی تربیت اور حوصلہ افزائی نے زندگی کو وہ متاع گراں مایہ (قیمتی سرمایہ) دیا کہ جس کا بدل دنیا کی اور کوئی چیز نہیں ہوسکتی۔''(۳)

تعلیم کی تکمیل کے بعد مختلف مدارسِ دینیہ میں دینی علوم وفنون کی تعلیم دی،لیکن یہ وہ زمانہ تھا جب ہندوپاک کی تقسیم کا مسئلہ زوروں پر تھا۔اس افراتفری میں کسی جگہ بھی جم کر پڑھانے کا موقع نہ ملا۔۱۹۶۴ء میں مولانا سعید احمد اکبرآبادیؒ کے کہنے پر مسلم یونیورسٹی علی گڑھ تشریف لے آئے اور ایک طویل عرصہ تک تدریس کے فرائض سرانجام دیئے۔اپنی تدریسی زندگی کے حوالے سے مولانا خود رقمطراز ہیں:

''تعلیم کے بعد مدرسہ سبحانیہ دہلی،دارالعلوم ندوۃ العلماء لکھنو اور جامع العلوم کانپور میں درس وتدریس کی خدمت انجام دی۔لیکن چونکہ وہ ہندوستان و پاکستان کی تقسیم ۱۹۴۷ء کا زمانہ تھا۔افراتفری پھیلی ہوئی تھی۔مسلمان انتشار کا شکار تھے۔کسی ایک جگہ جم کر سال چھ مہینہ سے زیادہ کام نہ کرسکا۔۱۹۵۰ء میں ناگپور (مہاراشٹر) چلا گیا وہاں تقریباً چھ سال مدرسہ فرقانیہ اور ہائی اسکول میں درس وتدریس کے فرائض انجام دیئے۔پھر ۱۹۵۶ء میں دارالعلوم معینیہ (درگاہ خواجہ معین الدین چشتیؒ) اجمیر میں بحیثیت صدر مدرس اور شیخ الحدیث تقرر ہوا۔وہاں تقریباً سات سال مختلف علوم وفنون کی کتابیں بالخصوص حدیث شریف پڑھاتا رہا۔۱۹۶۴ء میں مسلم یونیورسٹی علی گڑھ آیا۔یہاں درس وتدریس اور نظامت دینیات کی خدمت سپرد ہے۔''(۴)

مولانا کی طبیعت ۱۹۸۸ء سے خراب رہنے لگی تھی۔۱۹۹۰ء میں طبیعت زیادہ خراب ہوگئی اور علاج معالجہ کے باوجود طبیعت نہ سنبھل سکی اور بالآخر ۴/رجب ۱۴۱۱ھ بمطابق ۲۱/جنوری ۱۹۹۱ء میں یہ عظیم المرتبت فقیہ جس کی تمام زندگی جہد مسلسل کا عملی نمونہ تھی،علی گڑھ کے مقام پر اس ہستی عدم نما سے ہستی عدم کی طرف کوچ کر گیا۔کل ۶۵/برس کی عمر پائی اور علی گڑھ ہی میں مدفون ہیں۔

ڈاکٹر جاوید احسن فلاحی نے علی گڑھ یونیورسٹی سے ''مولانا محمد تقی امینی: حیات وخدمات'' کے عنوان سے پی۔ایچ۔ڈی کا مقالہ تحریر کیا ہے، جبکہ کنور غلام احمد خاں نے ان کی متعدد کتب کا انگریزی زبان میں ترجمہ کر دیا ہے۔لیکن بدقسمتی سے ہمارے ہاں راقم کی ایک معمولی کاوش ''مولانا محمد تقی امینی کی فقہی خدمات'' کے علاوہ کسی یونیورسٹی سے کوئی تحقیقی مقالہ تحریر نہیں کیا گیا۔جوں جوں وقت گزرتا جا رہا ہے مولانا امینی جیسے بالغ نظر فقیہ کے افکار ونظریات سے استفادہ ناگزیر ہوتا جا رہا ہے۔

اس بات کی وضاحت بھی ضروری ہے کہ مولانا کے افکار ونظریات سے اختلاف کی گنجائش موجود ہے۔ان کے انتقال کو ۲۲ سال گزر گئے ہیں اور اس دوران فقہ اسلامی کی عصری تدوین اور جدید فقہی مسائل کے حل کے حوالے سے بعض انتہائی اہم پہلو سامنے آئے ہیں جو مولانا کے پیش نظر نہیں تھے لیکن فقہ اسلامی کی جدید تشکیل کے جن اساسی اصولوں کی نشاندہی مولانا نے کی ہے ہماری ناقص رائے کے مطابق ان سے بالکل استفادہ نہیں کیا گیا۔

مولانا کی طبیعت میں اسلام کی خدمت کا جذبہ ہمیشہ سے موجزن تھا لیکن اسلام کی خدمت کے لیے انہوں نے فقہ اسلامی کی عصری تدوین کو اپنا موضوع بنایا۔پروفیسر کنور محمد یوسف امین نے بالکل بجا لکھا ہے:

> ''مولانا محمد تقی امینی صاحب نے اسلامی قانون کی اندرونی عدل پسندی اور رفاہیت نوازی کے مطابق فقہ کی عصری تدوین کے مرتفع لیکن دشوار کام کا بیڑا اٹھا کر اور روح فرسا مجاہدہ دے کر وہ کتابیں تصنیف کیں جو ایک بڑے حکومتی ادارہ کے لیے بھی مشکل ہوتیں۔''(۵)

فقہ اسلامی کی عصری تدوین جیسے ٹھوس علمی کام کے لیے وہ مولانا ابوالحسن ندویؒ کی قائم کردہ مجلس تحقیقاتِ شرعیہ کا حصہ بھی رہے(۶) جس کا مقصد جدید فقہی مسائل کو حل کرنا تھا۔اس نازک اور اہم کام پر مولانا ابوالحسن علی ندویؒ کو متوجہ کرنے والے بھی مولانا امینیؒ ہی تھے(۷) جنہوں نے اس کام کی اہمیت پر انہیں نہ صرف قائل کیا بلکہ فی سبیل اللہ اس عظیم کام کے لیے اپنی تمام تر خدمات پیش کر دیں۔

مولانا نے اس مجلس میں ایک سال تک کام کیا جس میں عالم اسلام کے نامور علماء وفقہاء شامل تھے۔لیکن جدید فقہی مسائل کے حوالے سے اس مجلس سے جو توقعات اور امیدیں وابستہ تھیں وہ اس پر اپنی محدود اور سطحی ذہنیت اور انفرادی سوچ کے باعث پورا نہ اتر پائی اور اجتماعی مسائل پر کام کرنے کی بجائے ذاتی مفادات اور ترجیحات کی نظر ہوگئی۔مولانا محمد امینیؒ کے لیے یہ وقت بڑے درد اور کرب والم کا دور تھا۔چنانچہ لکھتے ہیں:

> ''……تجربہ سے ثابت ہوا کہ ذہنی وشعوری سطح ابھی اس قسم کے کام کی متحمل نہیں ہو سکی ہے۔میری زندگی کا یہ مرحلہ نہایت شدید تھا جس کام کے لیے عرصہ سے توانائی خرچ کر رہا تھا اس میں ناکامی برداشت کر لینا آسان نہ تھا۔میرے پاس ایسے وسائل وذرائع نہ تھے کہ علیحدہ اس کام کو انجام دے سکتا۔''(۸)

مولانا نے اس تلخ تجربہ سے مایوس ہو کر اس پر غور وفکر ترک نہیں کیا بلکہ انفرادی طور پر اس اہم کام پر برابر کام کرتے

رہے اور اپنی تمام تر قلمی توانائیاں جدید دور کے جدید تقاضوں کے شرعی حل پر صرف کرڈالیں۔

عصر حاضر میں دنیا بہت تبدیل ہوچکی ہے۔ ہمارا معاشرہ بہت بدل چکا ہے۔ آبادی اور اس کے مسائل بھی بڑی حد تک پُر پیچ بن گئے ہیں۔ قدیم زمانے میں جو کام پرائیویٹ کیے جاتے تھے اب ان کو سرکاری سطح پر کیا جانا ناگزیر ہوگیا ہے۔ اور جو پرائیویٹ کیے جاتے ہیں ان کے لیے نئے نئے حالات و مسائل درپیش ہیں۔ اسی بنا پر قرآن وسنت کی روح اور اس کے مقصد کے پیش نظر ان مسائل کو از سرنو ترتیب دینے کی ضرورت ہے۔ (۹) مولانا امینیؒ کے نزدیک ان مسائل کو حل کرنے میں فقہی جزئیات سے کافی مدد مل سکتی ہے۔ متقدمین نے اس حوالے سے کافی ذخیرہ چھوڑا ہے جس سے استفادہ کر کے ان مسائل کا حل تلاش کیا جاسکتا ہے۔ ان کے مطابق ان جدید مسائل کی تدوین میں تین چیزوں کی رعایت ضروری ہے:

(۱) اصول تدریج

(۲) الاقدم فالاقدم

(۳) نمائندۂ الٰہی حکومت کے فرائض واختیارات

مولانا کے مطابق اس طریق کار کے اختیار کرنے سے بہت سے مسائل خود بخود حل ہوجائیں گے اور بہت سوں کے لیے راہیں پیدا ہوجائیں گی اور بہت سے ایسے نکلیں گے جن کے حل کرنے کی ضرورت ہی نہ ہوگی۔ (۱۰) اس حوالے سے وہی مسائل حل کیے جائیں گے جن کا حل کیا جانا ضروری ہوگا۔ لیکن بدقسمتی سے اگر موجودہ دور کا جائزہ لیا جائے تو ہماری توجہ ان مسائل کی طرف ہے جن کی سرے سے ضرورت ہی نہیں اور اس کے برعکس حقیقی معاشرتی مسائل سے صرف نظر نے ہمیں ذلت و ادبار کی گہرائیوں میں دھکیل دیا ہے۔ مولانا اپنے اس درد کا اظہار ان الفاظ میں کرتے ہیں:

> ''اس سے زیادہ بے محل بات اور کیا ہوگی کہ قوم وملت کے ایسے بے شمار مسائل ہیں کہ ان کو حل کیے بغیر ذلت وادبار سے نجات کی کوئی صورت نہیں ہے لیکن ہمارا ذہنی وفکری سرمایہ ان مسائل کے ''ادھیڑ بن'' میں لگا ہے جن کا زندگی کے حقائق سے دور کا بھی واسطہ نہیں یا زیادہ سے زیادہ وہ مباح کے درجہ میں ہیں۔'' (۱۱)
>
> چنانچہ امت مسلمہ من حیث المجموع آج جس بحران سے دوچار ہے اس کا تقاضا ہے کہ امت کے مابین نزاع و تصادم کے تمام دواعی ومظاہر سے صرف نظر کر کے صرف ان امور پر زور دیا جائے جو جملہ مسالک میں مشترک ہیں۔ (۱۲)

اجتماعی زندگی سے متعلق مسائل کا معاملہ جس قدر اہم ہے اسی قدر نازک بھی ہے۔ بہت سے حالات وواقعات اس طرح آپس میں مربوط ہوتے ہیں کہ ان کے باہمی ربط وتسلسل کو سمجھے بغیر مطلوبہ نتائج کا حصول ممکن نہیں ہوتا۔ ان مسائل میں سے بعض کا تعلق اصول وقانون سے ہوتا ہے جو غیر متبدل ہوتے ہیں جبکہ بعض اختیاری اور مباح کے درجہ میں ہوتے ہیں جن کی نوعیت وکیفیت میں اجتماعی حالات کے پیش نظر جزوی تبدیلی ناگزیر ہوتی ہے۔ چنانچہ مولانا تقی امینیؒ کے نزدیک جب تک ہمہ

جہتی نگاہ نہ پیدا ہوگی اجتماعی مسائل کا خاطر خواہ حل ڈھونڈنے میں کامیابی تقریباً ناممکن ہے۔(۱۳) لیکن یہ بھی امر واقعہ ہے کہ کبھی بھی کسی مسئلہ میں ہمہ جہتی کا مکمل طور پر پایا جانا ممکن نہیں ہوتا۔ چنانچہ اس ذیل میں موافق ومخالف ہر طرح کے حالات سے سابقہ پڑنے کا اندیشہ ہے۔ جب تک ماحول کو ان مسائل کے مجوزہ حل کے لیے سازگار نہ بنایا جائے گا ہمہ جہتی کا حصول ممکن نہ ہوگا۔

ان اجتماعی مسائل کی تین اقسام ہوسکتی ہیں جن پر غور وفکر کے بعد فقہ کو ضروریات زندگی سے ہم آہنگ بنانا پڑے گا۔ وہ تین اقسام درج ذیل ہیں:

(۱) حکم اصولی اور کلی شکل میں موجود ہے لیکن حالات کی تبدیلی کی بنا پر اس کے موقع ومحل میں تبدیلی لازمی بن گئی ہے۔

(۲) حکم موجود ہے لیکن اس پر عمل درآمد سے قومی وملی نقصان کا یقین ہے یا حالات ومصلحت بدل جانے کی وجہ سے اب اس کا اصل مقصد فوت ہورہا ہے۔

(۳) زمانہ کی کروٹوں اور ضرورتوں نے نئے حالات ومسائل پیدا کردیئے ہیں جن کا تذکرہ ''فقہ'' میں نہیں ہے۔ لیکن اصولی اور عمومی رنگ میں ہدایت الٰہی ان سب کو شامل ہے۔(۱۴)

ان میں سے ہر ایک کی مولانا نے تشریح بھی فرمائی ہے اور ان کی مثالیں بھی بیان فرمائی ہیں۔ چنانچہ ان اجتماعی مسائل کی پہلی قسم کی مثال دیتے ہوئے لکھتے ہیں:

> ''ظلم کے پیمانہ کی تشکیل ہر دور میں معاشرتی زندگی اور اس کے معیار کے لحاظ سے ہوگی۔ اس بنا پر حق اور محنت سے متعلق قوانین میں موجودہ معیار نظر انداز نہ ہونا چاہیے ورنہ ظلم سے تحفظ کی کوئی ضمانت نہ ہوگی۔ اس سلسلہ کی چند بنیادی باتیں یہ ہیں:
>
> (الف) محنت اور سرمایہ کے درمیان تعلق کی نوعیت آقا اور غلام جیسی نہیں بلکہ برادرانہ اور مساویانہ ہو۔
>
> (ب) محنت کا ثمرہ اتنا ملنا چاہیے کہ ضروری اخراجات کی حد تک معاشی سطح میں زیادہ تفاوت نہ رہے۔
>
> (ج) محنت کش طبقہ پر اتنا بوجھ نہ ڈالا جائے جو اس کی برداشت سے زیادہ ہو یا اس کو انتہائی مشقت جھیلنی پڑے۔ وقت اور کام دونوں میں اس کا لحاظ رکھنا ضروری ہے۔
>
> (د) تنخواہ اور اجرت کے علاوہ حتی الامکان منافع میں شرکت کی بھی کوئی صورت نکالنا چاہیے۔''(۱۵)

اجتماعی مسائل کی دوسری قسم حکم کے موجود ہونے کے باوجود اس پر عمل کرنے سے قومی وملی نقصان کا خدشہ ہو تو اس صورت میں مولانا امینیؒ کے نزدیک ہدایتِ الٰہی نے تنظیم وتقسیم کے معاملہ میں مقصد پر زیادہ زور دیا اور طریق کار میں حسب معمول موقع ومحل کے لحاظ سے گنجائش رکھی ہے۔ مقصد یہ کہ اللہ کی مخلوق کو رزق حلال میسر ہو اور اس کی ضرورتیں عدل وانصاف کے ساتھ پوری ہوں۔ نیز تنظیم وتقسیم میں تخصیص وترجیح کی غیر فطری کوئی صورت نہ پیدا کی جائے۔(۱۶)

مولانا تقی امینیؒ اجتماعی مسائل کی دوسری قسم کے حوالے سے لکھتے ہیں:

''مسائل کی ترتیب وتدوین میں اگر مذکورہ تصور ٹھیک ٹھیک سمو دیا گیا اور اس کو بروئے کار لانے کی جدوجہد برابر جاری رہی تو ایک طرف انسان کو''روٹی اور ملکیت'' کے وحشیانہ تصور سے نجات مل جائے گی اور دوسری طرف ''ملکیت'' کی آڑ میں جور واستبداد کی کوئی گنجائش نہ باقی رہے گی۔''(۱۷)

تیسری قسم کی مثال مولانا امینیؒ نے یہ بیان فرمائی ہے کہ سرمایہ اور زمین کی نئی تنظیم کے بعد تجارت وزراعت کے بہت سے مسائل ایسے ہوں گے جن میں فقہا کی تشریحات اور جزئی تفصیلات بڑی حد تک اپنے مقصد میں ناکام رہیں گی۔اس بنا پر لازمی طور سے نئی تنظیم کے مطابق مسائل کی نئی ترتیب وتدوین کرنی ہوگی۔(۱۸)

ویسے تو مولانا نے بہت سے جدید مسائل پر قلم اٹھایا ہے تاہم ذیل میں ان کی چند فکری کاوشوں کا عمومی جائزہ پیش کیا جاتا ہے جس سے ان کی فقہی واجتہادی بصیرت کا کچھ اندازہ لگایا جا سکتا ہے۔

(۱) سود کا مسئلہ

موجودہ دور میں مالیاتی نظام بہت وسیع اور پُر پیچ ہو چکا ہے جس کی بنا پر بہت سے معاشی واقتصادی مسائل پیدا ہو گئے ہیں۔چنانچہ اس حوالہ سے کوئی متوازن اور معتدل راہ نکالنے کی ضرورت شدت اختیار کرتی جا رہی ہے۔مولانا امینیؒ کے نزدیک موجودہ اقتصادی نظام بڑی حد تک''سود'' پر قائم ہے جس کو یک بیک ختم کر دینا یقیناً دشواری اور بظاہر مالی خسارہ کا باعث ہے۔(۱۹) لیکن اس کے ساتھ یہ ثابت کرنے سے بھی کہ مروجہ سود وہ نہیں ہے جو رسول اللہ ﷺ کے زمانہ میں رائج تھا اور جس سے شریعت نے منع کیا ہے۔نہ سود کا مسئلہ حل ہوتا ہے اور نہ اس کے مضر اثرات ہی سے نجات ملتی ہے۔اس کی صحیح صورت یہ ہے کہ اندرون ملک جو سودی کاروبار چل رہے ہیں۔دیانتداری کے ساتھ ان پر قابو پانے کی جدوجہد کی جائے۔پھر بین الاقوامی کاروباری معاملات پر غور کیا جائے اور رفتہ رفتہ اس کی متوازن صورت پیدا کی جائے۔سود کے اس پورے نظام میں اگر کوئی پہلو ایسا بھی ہے کہ جس پر سود کا اطلاق حقیقۃً نہیں ہوتا تو نصوصِ شرعیہ کی روشنی میں اس کو سود سے خارج کر دینے میں تامل نہ ہونا چاہیے۔(۲۰)''کمرشل انٹرسٹ'' اور''انشورنس'' وغیرہ کے مسائل میں بھی ہدایتِ الٰہی کی روشنی میں غور کرنے کی ضرورت ہے کہ ان کے فوائد ونقصانات کے پیش نظر کس حد تک انہیں''قبول'' اور کب تک انہیں نظر انداز کیا جا سکتا ہے۔(۲۱) مولانا امینیؒ لکھتے ہیں:

''دراصل''سود'' کے اثرات صالح معاشرہ میں نہایت دور رس ہیں اس لیے بہت سوچ سمجھ کر بتدریج قدم اٹھانے کی ضرورت ہوگی۔''(۲۲)

(۲) سٹہ بازی کا مسئلہ

سٹہ بازی دراصل مستقبل کی سودا بازی ہے جس میں دو فریق محض تخمین واندازہ سے قیمتوں کے گھٹنے اور بڑھنے پر معاملہ کرتے ہیں۔یعنی ایک فریق کا اندازہ آئندہ قیمت بڑھنے کا ہوتا ہے اور دوسرے کا اندازہ آئندہ قیمت گھٹنے کا ہوتا ہے۔پھر

دونوں اپنے اپنے اندازہ کو بنیاد بنا کر آپس میں ایک معاہدہ کرتے ہیں جس میں نفع ونقصان کا فیصلہ غائب سودے پر قبضہ کے بغیر کرلیا جاتا ہے۔ چنانچہ مدت گزرنے کے بعد جس شخص کا اندازہ صحیح ثابت ہوتا ہے اس کو قیمت کے فرق کی نسبت سے نفع ہوتا ہے اور جس کا اندازہ غلط ثابت ہوتا ہے اس کو اسی نسبت سے نقصان برداشت کرنا پڑتا ہے۔(۲۲) قیمت کے کم اور زیادہ ہونے کا اندازہ اشیاء کی طرح حصص اور تمسکات میں بھی ہوتا ہے۔

مولانا نے سٹہ بازی کو ناجائز قرار دیا ہے۔ نیز اپنے قول کی دلیل میں درج ذیل نکات بیان فرمائے ہیں:

(1) یہ ادھار کی بیع ادھار کے بدلہ ہے۔

(2) اس چیز کی بیع ہے جس پر عملاً یا قانوناً اب تک قبضہ نہیں ہے۔

(3) اس پر نفع لینا ہے جو اپنے ضمان میں نہیں ہے۔

(4) فصل آنے سے پہلے محض تخمین واندازہ کی سودابازی ہے۔

(5) ایک فریق اس میں غیر معمولی خطرات مول لیتا ہے۔

(6) اس میں اجارہ داری، ذخیرہ اندوزی اور ناجائز استحصال کی ذہنیت پائی جاتی ہے۔

(7) وہ تمام اخلاقی خرابیاں پائی جاتی ہے جو ماہرین معاشیات کی آراء میں گزر چکی ہے۔

(8) یہ بڑی حد تک مالیاتی بحران کا باعث ہوتا ہے جس کا بالواسطہ اثر اخلاق پر پڑتا ہے۔(۲۴)

(۳) اسٹاک ایکسچینج کا مسئلہ

اسٹاک ایکسچینج اس ''ادارہ'' کو کہتے ہیں جو حصص وتمسکات کی خرید وفروخت کا کاروبار کرتا ہے اس کا تعلق مشترکہ سرمایہ کی کمپنی سے ہے۔(۲۵) اس ادارہ (کمپنی) میں ابتداء کم ازکم سات افراد ہوتے ہیں جو اپنا سرمایہ لگاتے ہیں پھر اس کی وسعت کے پیش نظر بہت سے افراد اس کا حصہ بن سکتے ہیں۔ یہ کمپنی دو طریقوں سے سرمایہ حاصل کرتی ہے۔

(الف) پہلی قسم حصص (Shares) کی ہے۔یعنی لوگ کمپنی میں حصہ دار بننے کے لیے اپنی استطاعت کے مطابق اس میں حصہ ڈالتے ہیں۔ مثال کے طور پر اگر کسی کمپنی کے سو حصص ہیں تو ہر شخص اس کے ۲۰ حصے خرید کر ان کا مالک بن سکتا ہے اور کمپنی کے نفع نقصان میں برابر کا شریک ہوتا ہے۔

(ب) سرمایہ حاصل کرنے کی دوسری قسم تمسکات (Bond) کی ہے۔اس میں کمپنی کاروبار چلانے کے لیے قرض لیتی ہے جس پر انہیں سود کی ایک خاص شرح بھی ادا کرتی ہے۔ کمپنی لوگوں سے رقم لے کر انہیں چند مہینوں کا لالچ دے کر ایک کاغذ کا ٹکڑا پکڑا دیتی ہے جو ان کی رقم کے قائم مقام ہوتا ہے۔ اس مدت میں اگر انہیں دی گئی لالچ کے مطابق انعام نکل آتا ہے تو وہ اس کے مالک بن جاتے ہیں اور اگر انعام نہیں نکلتا تو وہ اپنی رقم واپس لینے کے مجاز ہوتے ہیں۔

حصص اور تمسکات میں درج ذیل فرق ہوتا ہے:

(۱) حصص میں سرمایہ لگانے والا کمپنی کا حصہ دار ہوتا ہے جبکہ تمسکات میں ایسا نہیں ہوتا بلکہ کمپنی اس کی قرضدار ہوتی ہے۔

(۲) کمپنی اگر ختم ہونے لگے تو تمسکات کے مالک کو ادائیگی پہلے کی جاتی ہے اور حصص کے مالک کو بعد میں۔

(۳) حصص کے مقابلے میں تمسکات زیادہ محفوظ سمجھے جاتے ہیں کیونکہ اس میں سرمایہ محفوظ ہوتا ہے۔

(۴) حصص کے مالک کمی بیشی کے لحاظ سے نفع ونقصان میں بھی کمی بیشی کا سامنا کرتے ہیں جبکہ تمسکات میں مالک کو مقررہ شرح سود سے زیادہ نہیں ملتا۔خواہ آمدنی کتنی ہی ہو۔

مولانا امینیؒ کے نزدیک اسٹاک ایکسچینج کے اس نظام میں بہت سی خرابیاں پائی جاتی ہیں۔جن میں سے چند ایک یہ ہیں:

(۱) خرید وفروخت کے وقت ہر شخص صرف اپنے مفاد کو مدنظر رکھتا اور مشترکہ مفاد کو بالکلیہ نظرانداز کردیتا ہے۔

(۲) یہ کمپنیاں بڑی حد تک قرض (ادھار) پر چلتی ہیں جس کی بنا پر ہمیشہ سود کا سلسلہ جاری رہتا ہے۔

(۳) اس نظام سے اجارہ داری بڑھتی اور سرمایہ ایک طبقہ میں محدود رہتا ہے جس سے امارت وغربت میں توازن برقرار رکھنے کی صورت نہیں رہ جاتی۔

(۴) دلالوں کا ایک پیشہ ور درمیانی طبقہ ابھرآتا ہے جو صرف اپنے کمیشن سے دلچسپی رکھتا ہے،خواہ بازار کا بھاؤ گھٹے یا بڑھے۔(۲۶)

مولانا نے اسی پر اکتفا نہیں کیا بلکہ اپنے دلائل میں مغربی مبصرین کی بھی بہت سی آراء نقل کی ہیں جن میں اس نظام کی دیگر برائیوں کا ذکر ہے۔پھر اس نظام کی تمام تر خرابیوں کے تفصیلی ذکر کے بعد اس کو ناجائز قرار دیا ہے۔مولانا کے نزدیک اس نظام کو ناجائز قرار دیے جانے کی مندرجہ ذیل وجوہات ہیں:

(الف) کمپنی کے ڈائریکٹر و منیجر حصہ داروں کے امین اور ان کے مفاد کے محافظ ہوتے ہیں لیکن یہ لوگ بھی دھوکہ دے کر حصہ داروں سے ناجائز فائدہ حاصل کرتے ہیں۔

(ب) کمپنی کی اندرونی حالت سے جن کو زیادہ واقفیت ہوتی ہے وہ فرضی طور پر خرید کر کے یا احتکار و تخمین کے ذریعہ زیادہ سے زیادہ نفع حاصل کرتے ہیں جس سے دوسرے حصہ داروں کی حق تلفی ہوتی ہے۔

(ج) حصص کی منتقلی میں چونکہ لوگوں کی ایک کثیر تعداد شریک ہوتی ہے۔اس بناء پر حق تلفی دھوکہ دہی اور ناجائز استحصال وغیرہ کو کاروباری حلقہ میں برا نہیں سمجھا جاتا۔

(د) حصص کی انتقال پذیری کی توقع (بالواسطہ) مستقبل کے تخمینی کاروبار کو فروغ دیتی اور تمسک کے صرافوں کو جنم دیتی ہے جن کے اثرات نہایت دوررس اور ہمہ گیر ہوتے ہیں۔

(ر) حصص پر نفع کی مذکورہ تقسیم بعض صورتوں میں جہالت پیدا کرتی اور بعض میں حق تلفی کا باعث بنتی ہے جیسا کہ ''ترجیحی'' کی بعض شکلوں میں ہوتا ہے۔

(س) بار بار حصص کی منتقلی سے اخلاقی حس کو ٹھیس پہنچتی ہے اور اجتماعی مفاد مجروح ہوتا ہے۔

(ص) تمسکات کے مالک صرف نفع میں شریک ہوتے ہیں ''سود'' کے مستحق ہوتے ہیں۔نقصان سے ان کا کوئی تعلق نہیں ہوتا۔

(ط) تمسکات کی خرید وفروخت کرنے والے ہر وقت ایک دوسرے کو دھوکہ دینے کی کوشش میں رہتے ہیں اور ان کی قمار بازی میں بہت کچھ غیر پیداواری محنت صرف کرتے ہیں جس کو ماہرینِ معاشیات نے چوری کرنے اور بھیک مانگنے والوں کی محنت سے تشبیہ دی ہے۔یہ کاروبار چند چالاک و چالباز قسم کے دلالوں میں محدود ہوگیا ہے جو کمیشن حاصل کرنے کے لیے ہر قسم کی غلط شہرت وجائز وناجائز سے دریغ نہیں کرتے۔(۲۷)

چونکہ اسٹاک ایکسچینج کا مسئلہ ایک بدیہی امر ہے جس سے صرف نظر کرنا دور حاضر میں ممکن نہیں ہے۔اس لیے یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا اس کی کوئی صورت ایسی بھی ہے جو شرعی لحاظ سے بھی درست ہو اور اس میں لوگوں کو سکون بھی ہو؟ تو مولانا امینیؒ نے اس حوالہ سے مندرجہ ذیل تجاویز دی ہیں کہ اگر ان پر عمل ہو جائے تو اسٹاک ایکسچینج کے نظام میں کوئی شرعی قباحت نہیں پائی جائے گی اور یہ نظام لوگوں کو مساویانہ طرز پر نفع پہنچانے کا باعث بنے گا۔وہ تجاویز یہ ہیں:

(۱) واسطوں کو کم کیا جائے جس کی صورت یہ ہے کہ شرکت ومضاربت کی بنیادوں پر مشترکہ کمپنیوں کے لیے قواعد وضوابط مقرر کیے جائیں جس میں کسی ایک مسلک کی پیروی ضروری نہیں ہے۔بلکہ ہر فقہی مسلک اور اصول وکلیات سے استفادہ کی گنجائش ہے۔نیز اجتہاد کے ذریعہ قوانین وضع کرنے کی اجازت ہے۔

(۲) حصص کی منتقلی کا نظام ختم کیا جائے کہ اس کے بغیر دوسروں کی حق تلفی اور ان کے ساتھ ظلم وزیادتی سے نجات ملنی مشکل ہے۔

(۳) تقسیم کی جہالت دور کی جائے۔اس طرح کہ بڑے حصوں کو محدود سے محدود تر کر دیا جائے اور مختلف قسم کے حصے بند کر کے زیادہ مقدار میں ایک قسم کے چھوٹے حصے جاری کیے جائیں تا کہ عوام کو زیادہ فائدہ پہنچ سکے۔

(۴) تمسکات کا اجراء بند کر دیا جائے تا کہ اس کے بغیر ادھار اور سود کا سلسلہ نہ ختم ہو سکے گا۔اس کے بجائے کاروباری اغراض کے لیے حکومت سرکاری خزانہ سے لوگوں کو قرض دے تا کہ وہ کمپنی کے کاروبار میں شرکت کر کے حصے خرید سکیں۔حکومت مقررہ قواعد وضوابط کے مطابق اسی قرض کے نفع ونقصان دونوں میں کمی وبیشی کے ساتھ تقسیم کر کے شریک ہو سکتی ہے۔

(۵) دلالوں کا پیشہ ور درمیانی طبقہ ختم کیا جائے اگر کاروبار چلانے کے لیے کچھ مشیر کاروں کی ضرورت ہو تو ان کو قانونی واخلاقی ضابطوں کا زیادہ سے زیادہ پابند بنایا جائے۔(۲۸)

مولانا امینیؒ کی بیان کردہ تجاویز پر اگرچہ ابتداً کچھ مشکلات پیش آئیں گی لیکن وقت کے ساتھ ساتھ یہ مشکلات لوگوں کی اجتماعی سہولت اور نفع میں تبدیل ہو جائیں گی۔نیز یہ تجاویز صرف اسلامی ممالک ہی کے لیے نہیں بلکہ غیر اسلامی ممالک کے لیے

بھی نفع مند ہونے کے ساتھ ساتھ قابل عمل بھی ہیں۔لیکن ان تمام تجاویز پر عمل کے لیے یہ بھی ضروری ہے کہ ایک مستحکم معاشی نظام موجود ہو۔ برصغیر کے لوگ ابھی ترقی یافتہ ممالک کی صف میں شامل نہیں ہوئے اور یہاں کے لوگ ابھی بنیادی معاشی ضروریات سے بھی دور ہیں۔اس لیے یہاں ان تجاویز پر عمل مغربی اورعرب ممالک کی بہ نسبت قدرے مشکل ہوگا۔

(۴) بیمہ(انشورنس) کا مسئلہ

بیمہ مستقبل کے امکانی حادثات کے لیے بیمہ دار اور کمپنی کے درمیان ایک معاہدہ ہے جو طے شدہ شرطوں کے مطابق انجام پاتا ہے۔اس معاہدہ کے تحت بیمہ دار ایک معینہ رقم کمپنی کو ادا کرتا ہے جس کے عوض کمپنی کسی بھی ناگہانی آفت پر ایک مجموعی رقم اسے واپس کرتی ہے۔ بیمہ کرنے سے پہلے کمپنی بیمہ دار جس کا وہ بیمہ کروانا چاہتا ہے اس کا جائزہ لیتی ہے اور پھر اس کے مطابق اپنی پالیسی وضع کرتی ہے جو دستاویزی شکل میں ہوتی ہے۔

بیمہ کی بنیادی طور پر دو اقسام ہیں:

(الف) اموال کا بیمہ

(ب) زندگی کا بیمہ

پھر اموال کے بیمہ کی بھی چند اقسام ہیں۔

(۱) بحرحتی بیمہ: یہ امکانی حادثہ کی تلافی کے لیے کیا جاتا ہے۔

اسی طرح بیمہ زندگی کی بھی تین اقسام ہیں:

(۱) سالیانہ بیمہ: اس میں بیمہ دار رقم یک مشت ادا کر دیتا ہے۔

(۲) لائف انشورنس پالیسی: اس میں بیمہ دار رقم قسط وار ادا کرتا ہے۔

(۳) مسئولیاتی بیمہ۔

بیمہ کا مسئلہ چونکہ دور جدید کا مسئلہ ہے اور اس حوالہ سے متقدمین کی کتب اس کے جواز وعدم جواز سے خالی ہیں اس لیے علماء نے متفرق آراء کا اظہار کیا ہے۔

مصر کے مشہور مفتی الشیخ محمد بخیت مطیعی (۱۹۳۵ء۔۱۸۵۴ء) نے اس موضوع پر ایک بڑا تحقیقی رسالہ تصنیف فرمایا ہے اور اسے ناجائز قرار دیا ہے۔(۲۹) مفتی الشیخ عبدالرحمٰن قراعہؒ اور الشیخ احمد ابراہیمؒ نے بھی اس کے عدم جواز کا فتویٰ دیا ہے اور بالکلیہ اسے حرام اور ناجائز قرار دیا ہے۔(۳۰) جبکہ مشہور مالکی الشیخ فقیہ ابوالحسن الحجویؒ نے بیمہء اموال کو جائز قرار دیا ہے اور باقی اقسام ان کے نزدیک بھی درست نہیں۔(۳۱)

علامہ ابن عابدین (۱۸۳۶ء۔۱۷۸۴ء) نے سوکرہ (بحری بیمہ کی ایک شکل) کو دارالحرب میں جائز اور دارالاسلام میں ناجائز قرار دیا ہے۔(۳۲) مصر کے مشہور فقیہ ڈاکٹر محمد یوسف موسیٰ (۱۹۶۳ء۔۱۸۹۹ء) کے نزدیک اگر بیمہ زندگی کو باہمی

تعاون کی ایک شکل قرار دے دیا جائے اور اس پر سود نہ لیا جائے تو یہ جائز ہے۔(۳۳) اسی طرح شیخ عبدالمنعمؒ نے پرائیویٹ بیمہ کمپنیوں سے بیمہ کو ناجائز اور حکومت کی قائم کردہ تنظیموں سے بیمہ کو جائز قرار دیا ہے۔(۳۴)

جس طرح بیمہ کو ناجائز قرار دینے والوں کی کافی تعداد ہے اسی طرح اس کے جواز کے قائل فقہاء کی بھی کافی تعداد ہے۔ چنانچہ مصر کے نامور فقیہ مفتی محمد عبدہؒ نے بیمہ کو عقدِ مضاربت پر قیاس کر کے جائز قرار دیا ہے۔(۳۵) عبدالرحمٰن عیسیٰؒ نے بھی بوجوہ بیمہ کے جواز پر فتویٰ دیا ہے۔(۳۶) اسی طرح ڈاکٹر مصطفیٰ احمد زرقاؒ بھی بیمہ کے جواز کے قائل ہیں اور اس پر ان کے بڑے مضبوط دلائل ہیں۔(۳۷) جبکہ شیخ ابوزہرہؒ کے نزدیک اگر حکومت اپنے ملازمین و کارکنوں کے درمیان یہ نظام قائم کرے تو جائز ہے اور اگر بیمہ کمپنیوں سے کرے تو ناجائز ہے۔(۳۸) روس کے مشہور عالم اور مولانا عبیداللہ سندھی کے شاگرد علامہ موسیٰ جاراللہؒ نے بیمہ کو نا صرف جائز بلکہ مستحسن قرار دیا ہے۔(۳۹)

وہ طبقہ جو بیمہ کے عدم جواز کا قائل ہے مندرجہ ذیل وجوہ سے اپنے دلائل اخذ کرتے ہوئے اسے ناجائز قرار دیتا ہے:

(۱) اس میں جوا پایا جاتا ہے کہ بیمہ دار مثلاً وہ روپیہ کی ایک قسط ادا کرنے کے بعد انتقال کر جائے تو اس کے ورثاء یا نامزدگان زر بیمہ کی پوری رقم پانے کے مستحق ہوتے ہیں جو جوئے کی ایک شکل ہے۔

(۲) اس میں سود پایا جاتا ہے کہ اقساط کی شکل میں جس قدر رقم ادا کی جاتی ہے زر بیمہ کی شکل میں اس سے زائد کی واپسی ہوتی ہے۔

(۳) بعض صورتوں میں بیمہ دار کی رقم سوخت ہو جاتی ہے اور بعض میں ادا کی ہوئی رقم سے کم واپس ملتی ہے۔

(۴) ایک معاملہ میں دو معاملہ (۱) بیمہ دار کا معاملہ (۲) ورثاء یا نامزدگان کا معاملہ کی شکل پائی جاتی ہے جس کی ممانعت ہے۔

(۵) قانون میراث کی مخالفت پائی جاتی ہے کیونکہ نامزدگان کے لیے ضروری نہیں ہے کہ وہ وارث ہی ہوں۔ غیر وارث بھی ہوتے ہیں۔(۴۰)

(۶) بیمہ میں تقدیرِ الٰہی سے مقابلہ ہے۔

(۷) بیمہ میں دھوکہ پایا جاتا ہے۔

(۸) بیمہ میں جہالت پائی جاتی ہے۔(۴۱)

مفتی سید سیاح الدین کاکاخیل بیمہ کے ناجائز ہونے اور اس کی معاشرتی و اخلاقی قباحتوں پر بحث کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

''درحقیقت اس ذہنیت سے معاشرہ میں بہت سی اخلاقی خرابیاں پیدا ہوتی ہیں اور اجتماعی طور پر ملک کی معیشت کا نظام متوازن اور عادلانہ نہیں رہتا۔ یہ یسر کے ساتھ محض قسمت کی یاوری سے اکتساب مال کا جذبہ محرکہ علت حرمت ہے اور بیمہ میں یہی کچھ پیش نظر ہوتا ہے۔''(۴۲)

بیمہ کے جائز ہونے پر بھی ایک گروہ کے دلائل ہیں اور وہ گروہ بیمہ پر کیے گئے اعتراضات ہی کی روشنی میں اپنے دلائل استوار کرتا ہے۔اس طبقہ کے دلائل درج ذیل ہیں:

(۱) جوا سے بے اطمینانی و پریشانی پیدا ہوتی ہے اور بیمہ سے امان واطمینان حاصل ہوتا ہے۔

(۲) رہن کی کسی قسم سے بیمہ کی مشابہت نہیں ہے نیز بیمہ کے جوفوائد ہیں ان سے رہن کا کوئی تعلق نہیں ہے۔

(۳) تقدیر الٰہی سے مقابلہ اس بناء پر نہیں کہ بیمہ میں حادثات وخطرات سے حفاظت کی ضمانت نہیں ہوتی بلکہ نقصان کی تلافی کی ضمانت ہوتی ہے۔

(۴) دھوکہ کی وہ شکلیں ممنوع ہیں جن میں اتفاقاً ایک طرف فائدہ اور دوسری طرف خسارہ ہو بیمہ کے نظام میں مجموعی حیثیت سے ایسی شکلیں نہیں پائی جاتی ہیں۔

(۵) ہر قسم کی جہالت معاملہ کو نہیں فاسد کرتی بلکہ وہ جہالت کرتی ہے جو معاملہ کے نافذ ہونے میں رکاوٹ پیدا کرے۔ بیمہ میں ایسی کوئی جہالت نہیں پائی جاتی جس سے یہ معاملہ نافذ نہ ہو سکے۔(۴۳)

ڈاکٹر مصطفیٰ احمد زرقاؒ نے بیمہ کو قدیم عقود کے مشابہہ قرار دیتے ہوئے اس کے جواز پر دلیل قائم کی ہے۔نیز لکھتے ہیں:

''اس سے کوئی سمجھدار آدمی انکار نہیں کرسکتا کہ بدلے ہوئے حالات ورجحانات کے پیش نظر عقود و معاملات کی نئی تنظیمیں ضروری ہیں البتہ جدید تنظیموں کو شرعی حیثیت دینے کے لیے شرعی حدود وقیود کی رعایت ناگزیر ہے۔''(۴۴)

بیمہ کی غرض مال کے ایک مخصوص حصے کو محفوظ کرنا ہے جو وقتِ ضرورت کام آسکے۔جس طرح ہمارے گلی محلوں میں ''کمیٹی'' کا رواج پایا جاتا ہے۔چونکہ قرآن وحدیث میں اس کے شرعی حکم سے متعلق صراحتاً ذکر نہیں ہے اور فقہاء کو بھی اس سے واسطہ نہیں پڑا اس لیے اس کا حل اجتہادی بنیادوں پر ہی تلاش کیا جاسکتا ہے۔مولانا امینیؒ اس حوالے سے لکھتے ہیں:

''بیمہ ایک جدید معاملہ ہے جس کا قرآن وسنت میں صراحۃً ذکر نہیں ہے۔لازمی طور سے اس کے حل کے لیے اجتہاد کی ضرورت ہوگی جس کی دوصورتیں ہیں۔

(الف) بیمہ کے نظام کو شریعت کے عمومی قواعد پر منطبق کر کے کسی ایسی نظیر پر قیاس کیا جائے جو نص صریح سے ثابت ہو۔

(ب) بیمہ کے مصالح ومفاسد پر غور کر کے ان طریقوں سے فائدہ اٹھایا جائے جو غیر منصوص احکام میں اجتہاد کے لیے مقرر ہیں۔''(۴۵)

بیمۂ اموال کی تین اقسام بیان کی گئی ہیں:

(۱) بحری بیمہ (2) آگ کا بیمہ (3) حادثاتی بیمہ

مولانا کے نزدیک موجودہ دور میں عام ضرورت کے تحت یہ تینوں جائز ہیں۔کیونکہ بحری بیمہ کے بغیر حفاظت سے مال

لانے اور لے جانے کی کوئی شکل نہیں اور آگ کا بیمہ نیز حادثاتی بیمہ کے بغیر تلافی نقصان کی کوئی صورت نہیں ہے۔ البتہ جن قسموں کا تعلق ''ضرورت'' سے نہیں بلکہ محض تعیش یا جذبہ اقتدار کی تسکین سے ہے وہ جائز نہ ہوں گی۔ مثلاً حسن وجمال، راگ راگنی اور الیکشن وغیرہ کا بیمہ (۴۶) جو کہ مغربی ممالک میں عام ہے۔ اسی طرح بیمہ زندگی کی بھی تین اقسام بیان کی گئی ہیں:

(۱) سالیانہ بیمہ

(۲) لائف انشورنس پالیسی

(۳) مسئولیاتی بیمہ

مولانا امینؒ کے نزدیک یہ تینوں بھی عام ضرورت کے تحت جائز ہیں کیونکہ حادثات وخطرات میں مالی کفالت کا کوئی بندوبست نہیں ہے۔ (۴۷) مولانا بیمۂ اموال اور بیمۂ زندگی پر ہونے والے اعتراضات کا بھی محاکمہ کرتے ہیں اور ٹھوس علمی انداز میں ان اعتراضات کے جوابات دیتے ہیں۔ لیکن بیمہ کے جواز کے قائل ہونے کے باوجود ان کو اس اہم مسئلہ کی تمام نزاکتوں کا مکمل ادراک ہے۔ چنانچہ لکھتے ہیں:

''عام ضرورت کے تحت بیمہ جائز ہونے کے باوجود اس حقیقت سے انکار نہیں کیا جاسکتا کہ اب وہ مستقل کاروبار ہے جس کی ترتیب وتنظیم میں سرمایہ داری کے ''جراثیم'' سرایت ہیں، اس بناء پر لازمی طور سے ''حکومت اسلامی'' سماجی تحفظات کے تحت کفالت عامہ کی بہتر تنظیم وجود میں لائے گی یا ''جراثیم'' دور کر کے بیمہ کو ''اسلامی'' بنائے گی۔'' (۴۸)

بیمہ کو اسلامی بنانے کے لیے مولانا کے ذہن میں مکمل نقشہ ہے۔ ان کے مطابق بیمہ کو ''اسلامی'' بناتے وقت حکومت کو اختیار ہوگا کہ وہ بیمہ کی پرائیویٹ کمپنیاں باقی رکھے یا ان کی جگہ کارپوریشن قائم کرے۔ لیکن جو ممالک معاشی لحاظ سے خودکفیل نہیں ہیں (مثلاً ایشیائی وافریقی ممالک) ان میں سرمایہ داری نظام توڑنے کے لیے ابتدائی مرحلہ میں لازمی طور سے پرائیویٹ کمپنیوں کو ختم کرنا ہوگا کہ اس کے بغیر موجودہ حالت میں اسلامی عدل وتوازن پیدا ہونے کی کوئی شکل نہیں ہے۔

''اسلامی کارپوریشن'' میں سرکاری ملازمین اور ''سیلف ایمپلائیز'' (خود کاروبار کرنے والے) دونوں کا بیمہ ہوگا۔ نیز اس کا دائرہ ان صورتوں تک محدود نہ ہوگا جن میں انسان روزی کمانے سے قاصر ہوتا ہے۔ بلکہ مختلف ضرورتوں مکان، تعلیم اور شادی کو بھی شامل ہوگا۔ حکومت مجموعی سرمایہ کو نفع بخش کاموں (تجارت وغیرہ) میں لگائے گی، جو سودی لین دین سے پاک ہوں گے اور مجموعی نفع کو حصہ رسد تقسیم کرنے کی پابند نہ ہوگی۔ بلکہ لوگوں کی ضرورتیں پوری کرنے کی ذمہ دار ہوگی۔ (۴۹)

(۵) عورتوں کے حقوق کا مسئلہ

صنف نازک کا مسئلہ تاریخ کے ہر دور میں نازک رہا ہے اور دنیا نے اکثر اس کے ساتھ بے انصافی کی ہے۔ (۵۰) منجملہ دیگر معاملات کے اسلام کو موجودہ دور میں عورت کے حقوق کے حوالہ سے مغربی اور سیکولر طبقات کے طعن وتشنیع اور اعتراضات کا سامنا ہے۔ حیرت کی بات یہ ہے کہ یہ اعتراض ان طبقات کی طرف سے + کیے جاتے ہیں جو خود ہمیشہ سے عورت کے حقوق کا

استحصال کرتے رہے ہیں۔ بہر حال اسلام نے عورت کو جو حقوق دیے ہیں مسلم معاشرے میں اگر ان کا احترام پیدا ہو جائے اور وہ ٹھیک ٹھیک ادا کیے جانے لگیں تو وہ مسائل ہی شاید پیدا نہ ہوں جن کا حوالہ دے کر پورے اسلامی قانون ہی کو بدنام کرنے اور اسے بدلنے کی کوشش کی جاتی ہے۔(۵۱) مولانا امینیؒ نے اس نازک مسئلہ پر بھی قلم اٹھایا ہے۔ وہ عورتوں کے حقوق کے زبردست حامی ہیں۔عورت کی مظلومیت پر مولانا کو بڑا غم ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

''خواہ یہ زمانہ کی ستم ظریفی ہو یا عورت کی فطری کمزوری کا نتیجہ کہ ہر دور میں اس کی قسمت کا فیصلہ مردوں کے ہاتھ میں رہا ہے اور وہی اپنے خود غرضانہ اور نفس پرستانہ جذبات کے مطابق اس سے متعلق جملہ مسائل طے کرتے رہے ہیں۔اس کا یہ ردعمل ہے کہ اب وہ آزاد ہو کر اپنا اصل مقام بھی چھوڑنے پر آمادہ ہے اور تمام حدود وقیود سے بے نیاز ہو کر نیا مقام تلاش کرنے میں سرگرداں ہے۔''(۵۲)

انسان کی ازدواجی زندگی مرد وعورت کے مساوی حقوق اور ذمہ داریوں سے تشکیل پاتی ہے اور زندگی کی تکمیل کے لیے دونوں ایک دوسرے کے محتاج ہیں۔موجودہ دور میں صنف نازک کے حوالے سے وہ کون سے مسائل ہیں جن پر ازسرنو غوروخوض کی ضرورت ہے اس کی وضاحت مولانا امینیؒ نے ایک اور جگہ فرمائی ہے:

''موجودہ دنیا نے بہت سے ایسے ''گوشے'' پیدا کر دیے ہیں کہ قیام وبقاء کی جدوجہد میں صنفِ نازک کا معاملہ بڑی حد تک ''پر پیچ'' بن گیا اور اس سے متعلق اجتماعی مسائل پر ازسرنو غوروخوض کی ضرورت لاحق ہو گئی ہے۔اس کی تعلیم وتربیت کا علیحدہ انتظام، معاشی ضروریات کی حد تک صنعت وحرفت کا بندوبست، قومی وملی خدمات کے لیے سہولتوں کی فراہمی وغیرہ قسم کے مسائل ایسے ہیں کہ جن کو ایک لمحہ بھی نظرانداز نہیں کیا جا سکتا۔البتہ ان مسائل کے حل میں ''عفت وعصمت'' کے گراں قدر اصول اور شرعی حدود وقیود کو ملحوظ رکھنا نہایت ضروری ہے، ورنہ موجودہ دنیا کی طرح مضر اثرات سے تحفظ کی کوئی ضمانت نہ ہوگی۔''(۵۳)

صنف نازک کے حوالہ سے ایک اور مسئلہ جسے اسلام کے خلاف منفی انداز میں اچھالا جاتا ہے وہ تعدد ازدواج کا مسئلہ ہے۔ اسلام نے ایک مرد کو چار شادیوں کی اجازت دی ہے۔اس کے اسباب کیا تھے اس پر بہت کچھ لکھا جا چکا ہے لیکن مولانا امینیؒ کی رائے اس حوالے سے بڑی منفرد ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

''جس طرح مصلحتیں اور ضرورتیں اس قسم کی ہوتی ہیں کہ ایک سے زیادہ ''شادی'' لازمی بنا دی جائے اسی طرح ایسی مضرتیں اور ناگزیر حالتیں بھی ہوتی ہیں کہ ایک سے زیادہ شادی کی ممانعت کر دی جائے۔''(۵۴)

(۶) ملکیتِ اراضی کا مسئلہ

موجودہ دور میں ایک طرف تو سوشلزم کا نظریہ ملکیت اراضی ہے تو دوسری طرف سرمایہ دارانہ نظریہ ملکیتِ اراضی ہے۔ دونوں نظاموں کے نظریات میں افراط وتفریط پائی جاتی ہے۔ایسے میں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ اسلام کا نظریہ ملکیتِ اراضی کیا

ہے۔مولانا امینی کے نزدیک آج دنیا ''مقصد'' کو چھوڑ کر ملکیت وعدم ملکیت کی بحث میں الجھی ہوئی ہے۔انفرادی واجتماعی، عارضی ودائمی کی گتھیوں کو سلجھانے میں ایڑی چوٹی کا زور لگا رہی ہے۔حالانکہ آج سے صدیوں پہلے وادی ''غیر ذی ذرع'' سے پوری دنیا کو جو پیغام دیا گیا تھا۔اس میں اس مسئلہ کو بہت عمدگی کے ساتھ حل کیا جا چکا ہے کہ ہر شے کا حقیقی مالک اللہ ہے اور ذرائع پیداوار اور مفاد عامہ کے لیے ہیں نہ کہ تنہا خوری کے لیے اور انسان کی حیثیت ''امین'' کی ہے جس کو استعمال اور انتفاع کا حق دیا گیا ہے۔(۵۵)

مولانا کا موقف ہے کہ زمین کا حقیقی مالک اللہ ہے اور انسان کی حیثیت امین کی ہے۔اسلام میں انفرادی اور اجتماعی ہر دو طرح کی ملکیت کی اجازت ہے۔لیکن خلافتِ اسلامیہ کی موجودگی میں حکومت کو اس میں تصرف کا حق حاصل ہے۔اپنی ساری رائے پر مولانا بطورِ استشہاد حضرت عمرؓ کا وہ فیصلہ پیش کرتے ہیں جس میں انہوں نے عراق کی فتح کے موقع پر زمینوں کو تقسیم کرنے سے منع فرما کر انہیں ان کے حقیقی مالکوں کے پاس رہنے کا حکم صادر فرمایا تھا۔(۵۶)

خلافت کے تصرفات کی حدود وقیود کیا ہیں؟ اس حوالہ سے مولانا امینیؒ لکھتے ہیں:

''حکومتِ الٰہی میں اصل چیز مفادِ خلق ہے، جب تک یہ حاصل ہوتا رہتا ہے۔خلافت کو اس میں دخل دینے کی کوئی ضرورت نہیں پڑتی لیکن جب یہ مقصد فوت ہونے لگتا ہے تو خلافت اس وقت ہر تصرف کی مجاز ہوتی ہے۔''(۵۷)

نیز جہاں خلافت محسوس کرے گی کہ انفرادی اور اجتماعی مفاد باہم ٹکرا رہے ہیں تو وہاں خلافت اجتماعی مفاد کو ترجیح دینے کی مجاز ہوگی۔چنانچہ وہ لکھتے ہیں:

''چونکہ خلافت کے ہر تصرف میں ہر شخص کے ذاتی مفاد کا خیال رکھنا ضروری ہوتا ہے۔اس لیے اس قسم کے تمام مواقع میں وہ ذاتی وانفرادی مفاد کا پورا پورا لحاظ رکھتی ہے۔البتہ انفرادی واجتماعی مفادات کے ٹکراؤ کی شکل میں وہ اجتماعی مفاد کو ترجیح دیتی ہے۔''(۵۷)

ملکیت کے حوالے سے مولانا امینیؒ کے نظریات کا خلاصہ یہ ہے کہ زمین اللہ کی ملکیت ہے اور انسان کی حیثیت بطورِ امین کی ہے اور اس امانت میں وہ انفرادی واجتماعی ہر دو طرح سے شریک ہے۔نیز بوقت ضرورت خلافت کو بھی یہ حق حاصل ہے کہ وہ وسیع تر اجتماعی مفاد کے تحت زمین کے مالک کو اس کے حق سے محروم کر دے۔لیکن یہ بھی ضروری ہے کہ وہی حکومت اس تصرف کی مجاز ہوگی جو خلافت جیسی ذمہ داریاں قبول کرے، ہر حکومت اس کی مجاز نہیں ہے۔مولانا امینیؒ کے ان نظریات سے ایک طرف سوشلزم کے نظریہ ملکیت کی محدودیت اور سطحیت سے نجات ملتی ہے تو دوسری طرف سرمایہ دارانہ نظریہ ملکیت کے افراط سے چھٹکارا ملتا ہے۔

(۷)تعلیم کا مسئلہ

مسلمانوں کی موجودہ پسماندگی کی ایک وجہ تعلیم بھی ہے۔مولانا کو بھی اس کا بھرپور احساس تھا۔ چنانچہ انہوں نے اس موضوع پر بھی قلم اٹھایا ہے۔ان کے نزدیک مسلمانوں کی تعلیمی پسماندگی کی ایک وجہ تعلیم کو قدیم وجدید دو حصوں میں تقسیم کرنا ہے۔مولانا کے مطابق اسلام میں اس طرح کی کوئی تقسیم نہیں ہے۔اسلام دین ودنیا کے مجموعہ کا نام ہے۔اس لیے ہر وہ علم جو انسانیت کو فائدہ پہنچا رہا ہے۔وہ دین ہی کا حصہ ہے۔مولانا اس نظریہ تقسیم پر افسوس کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

''نہایت دکھ کے ساتھ کہنا پڑتا ہے کہ یہ تصور مسلمانوں کو زندہ رہنے کے قابل نہیں بنا سکتا۔لامحالہ ان کو مسجد و مدرسہ کی چار دیواری میں محدود ہونا پڑے گا اور پھر بھی ان کی عزت وناموس کا سودا ہوتا رہے گا۔''(۵۹)

مولانا کے نزدیک موجودہ دور میں تعلیم سے زیادہ اہم کام تربیت کا ہے۔ان کے مطابق پہلے زمانہ میں جبکہ قوم میں زندگی کی صلاحیت تھی۔معمولی جدوجہد سے یہ کام انجام پا جاتا تھا۔لیکن اب جبکہ قوم بڑی حد تک زوال کی آخری منزل پر پہنچ گئی ہے اس مسئلہ پر از سر نو غور کرنے کی ضرورت ہے۔(۶۰) چنانچہ آج دنیا جس برق رفتاری سے آگے بڑھ رہی ہے مسلم دنیا کو اپنے نظام تعلیم میں وسیع پیمانہ پر تبدیلی کرنا ہوگی اور معاشرتی ترقی میں اپنا حصہ بٹانے کے لیے جدید علوم وفنون کو بھی وہی درجہ دینا پڑے گا جو مدارس کی دیگر کتب فنون کو حاصل ہے۔

خلاصہء بحث

خلاصہء بحث یہ کہ مولانا تقی امینی فقہ اسلامی کی تشکیل جدید کے نہ صرف داعی تھے بلکہ آپ نے ذرائع دستیاب نہ ہونے کے باوجود تن تنہا علمی خدمات سرانجام دیں،آپ نے سود،سٹہ بازی،سٹاک ایکسچینج،بیمہ،ملکیت اراضی اور عورتوں کی تعلیم جیسے مسائل پر قلم اٹھایا اور ان مسائل کے بعض اہم پہلو اجاگر کیئے،نیز آپ نے فقہ اسلامی کی تشکیل جدید کے حوالے سے کچھ بنیادی اصولوں کی نشاندہی کی۔

جدید مسائل کے حوالے سے مولانا کے فقہی افکار میں یک گونہ اعتدال نظر آتا ہے جس کی امت مسلمہ کو اس وقت سخت ضرورت ہے۔

آج ضرورت اس بات کی ہے کہ مولانا نے اپنے عہد اور خطے کے زمینی حقائق اور احتیاجات کو سامنے رکھ کر جن کلیدی اور اہم اصولوں سے ہمیں روشناس کرایا ہے اُن سے عملی استفادہ کی راہیں نکالی جائیں اور جدید مسائل کے حل کے حوالے سے ان اصولوں سے فائدہ اٹھا کر فقہ کی تشکیل جدید کا اہم کام پورا کرنے کی طرف پیش رفت کی جائے۔

دور حاضر میں جبکہ ایک طرف جدید مسائل کا مرحلہ درپیش ہے تو دوسری طرف اس کے حل کے حوالے سے افراط وتفریط پر مبنی دو معاصر رویے بھی اسلام کی کوئی خدمت نہیں کر رہے۔ان حالات میں مولانا امینیؒ جیسے بالغ نظر اور دور جدید کے تقاضوں سے واقف فقہاء کی خدمات سے استفادہ از بس ضروری ہو جاتا ہے۔

☆☆☆☆☆☆☆

حوالہ جات وحواشی

(۱)امینی،محمد تقی،(س۔ن)اجتہاد،کراچی قدیمی کتب خانہ،ص:۳۶۵

(۲)ایضاً

(۳)ایضا،ص:۳۶۶۔۳۶۵

(۴)ایضا، ص:۳۶۶

(۵)تہذیب الاخلاق (علی گڑھ)،ج ۳۲،شمارہ:۲،فروری ۲۰۱۳ء،ص:۱۵۲

(۶)امینی،محمد تقی،اجتہاد،ص:۳۶۷

(۷) ایضا،ص:۲۹۶

(۸)امینی،محمد تقی،(س۔ن)اسلام اور جدید دور کے مسائل، کراچی،قدیمی کتب خانہ،ص۱۰۰

(۹)ایضا،ص:۹۸

(۱۰)سہ ماہی منہاج (اجتہاد)،جنوری ۱۹۸۳ء،لاہور،مرکز تحقیق دیال سنگھ لائبریری،ص:۱۱

(۱۱)امینی،محمد تقی،اسلام اور جدید دور کے مسائل،ص:۸۲

(۱۲)ایضاً،ص:۸۳

(۱۳)ایضاً،ص:۸۶۔۸۵

(۱۴)ایضاً،ص:۸۸

(۱۵)ایضاً،ص:۹۱

(۱۶)ایضاً،ص:۹۳

(۱۷)ایضاً،ص:۹۸

(۱۸)امینی،محمد تقیؒ،اجتہاد،ص:۲۹۲۔۲۹۱

(۱۹)امینی،محمد تقی،اسلام اور جدید دور کے مسائل،ص:۹۹

(۲۰)ایضاً،ص:۴۴

(۲۱)ایضاً،ص:۱۳۷

(۲۲)ایضاً،ص:۱۶۱۔۱۶۰

(۲۳)ایضاً،ص:۱۳۸

(۲۴)ایضاً،ص:۱۴۴۔۱۴۳

(۲۵)ایضاً،ص:۱۶۲-۱۶۱ (۲۶)ایضاً،ص:۱۶۷-۱۶۶

(۲۷)ایضاً،ص:۱۸۸ (۲۸)ایضاً،ص:۱۹۰

(۲۹)مصطفی الزرقاء،دکتور، (س.ن)حاشیه عقد التأمین،مصطفی البابی الحلبی،ص: ۹

(۳۰) مجله المحامة،(۱۹۲۵ء).مصر،ج: ۱۱،شماره: ۵،ص: ۴۶۶،

مجله الشبان المسلمین،(۱۹۴۱ء).مصر، ج:۳، شماره: ۲، ص: ۴۴،

(۳۱) الحجوی،محمد ابو الحسن،(۱۹۸۸ء).الفکر السامی فی تاریخ الفقه الاسلامی، بیروت، دار النفائس، ج: ۴، ص: ۲۳۲

(۳۲) شامی، محمد امین بن عمربن عابدین،(۱۹۹۲ء).رد المحتارعلی الدر المختار، بیروت دارالفکر ج:۴، ص:۱۶۸

(۳۳) محمد یوسف موسی،دکتور،(۱۹۹۹ء).الاسلام والحیاة،ریاض، مکتبة العبیکان، ص: ۲۱۶،

(۳۴) عبد المنعم نمر،(۱۹۹۰ء)الاسلام والشیوعیه، بیروت، دارالبشائر الإسلامیه،ص: ۲۰۹

(۳۵) مجله المحاماة،(۱۹۲۵ء).مصر،ج: ۱۱،شماره: ۵، ص:۴۶۷

(۳۶) عبد الرحمن عیسی،(س.ن)التامین،مصر، المکتبة العلمیة،ص: ۱۴

(۳۷) مصطفی الزرقاء،دکتور،(س.ن). عقد التأمین،مصطفی البابی الحلبی،ص: ۱۹

(۳۸) ایضاً، ص: ۵۶

(۳۹) موسی جارالله،(۱۹۹۷ء)تامین الحیاة وتأمین الاموال، ریاض، دار الفلاح،ص:۳۳

(۴۰)فکرونظر،(دسمبر۱۹۸۵ء)۔ج:۲۳،شمارہ:۲،ص:۳۶

(۴۱)امینی،محمد تقی،اسلام اور جدید دور کے مسائل،ص:۲۱۳

(۴۲)ایضاً،ص:۲۰۹ (۴۳)ایضاً،ص:۱۹۸-۱۹۷

(۴۴)ایضاً،ص:۲۴۸ (۴۵)ایضاً،ص:۲۴۹

(۴۶)ایضاً،ص:۲۵۷ (۴۷)ایضاً

(۴۸)امینی،محمد تقی،اجتہاد،ص:۲۸۱

(۴۹)تحقیقات اسلامی،(جون۱۹۸۶ء)ج:۵،شمارہ:۲،ص:۱۲،

(۵۰)امینی،محمد تقی،اجتہاد،ص:۲۸۱ (۵۱)ایضاً،ص:۲۸۲-۲۸۱

(۵۲)ایضاً،ص:۲۸۲ (۵۳)امینی،محمد تقی،اسلام اور جدید دور کے مسائل،ص:۹۶

(۵۴)ایضاً،ص:۹۷

(۵۵)امینی،محمد تقی،(۱۹۹۷ء)اسلام کا زرعی نظام،کراچی،مجلس نشریات اسلام،ص:۴۲

(۵۶)امینی،محمد تقی،اسلام اور جدید دور کے مسائل،ص:۱۰۶

(۵۷)امینی،محمد تقی،اسلام کا زرعی نظام،ص:۱۲۹

(۵۸)ایضاً،ص:۱۳۱

(۵۹)امینی،محمد تقی،اسلام اور جدید دور کے مسائل،ص:۳۲۰-۳۱۹

(۶۰) امینی،محمد تقی،اجتہاد،ص:۲۷۲

☆☆☆☆☆☆☆

﴿مصادر ومراجع﴾

(۱)القرآن

(۲)امینی،محمد تقی،(س-ن)اجتہاد،کراچی،قدیمی کتب خانہ

(۳)امینی،محمد تقی،(س-ن)اسلام اور جدید دور کے مسائل،کراچی،قدیمی کتب خانہ

(۴)امینی،محمد تقی،(۱۹۹۷ء)اسلام کا زرعی نظام،کراچی،مجلس نشریات اسلام

(۵) الحجوی،محمد ابو الحسن،(۱۹۸۸ء)الفکر السامی فی تاریخ الفقه الاسلامی،بیروت،دار النفائس

(۶)شامی،محمد امین بن عمربن عابدین،(۱۹۹۲ء)رد المحتارعلی الدر المختار،بیروت،دار الفکر

(۷) عبد الرحمن عیسی،(س.ن)التامین،مصر،المکتبة العلمیة

(۸)عبد المنعم نمر،(۱۹۹۰ء)الاسلام والشیوعیة،بیروت،دار البشائر الاسلامیه

(۹) محمد یوسف موسی،دکتور،(۱۹۹۹ء)الاسلام و الحیاة،ریاض،مکتبة العبیکان

(۱۰) مصطفی الزرقاء،دکتور،(س.ن)عقد التأمین،مصطفی البابی الحلبی

(۱۱)موسی جارالله،(۱۹۹۷ء)تامین الحیاة وتأمین الاموال،ریاض،دار الفلاح

﴿مجلّات﴾

(۱۲)تحقیقات اسلامی،اپریل-جون(۱۹۸۶ء)ج:۵،شمارہ:۲،

(۱۳)تہذیب الاخلاق(علی گڑھ)،(فروری ۲۰۱۳)ج ۳۲،شمارہ ۲،

(۱۴)فکر ونظر،(اکتوبر-دسمبر ۱۹۸۵ء)ج:۲۳،شمارہ:۲،

(۱۵) مجلة الشبان المسلمین،(۱۹۴۱ء)مصر، ج:۳،شمارہ:۲

(۱۶)مجله المحاماة،(۱۹۲۵ء).مصر، ج:۱۱، شمارہ:۵

(۱۷)سہ ماہی،منہاج،لاہور،مرکز تحقیق دیال سنگھ لائبریری

تبرکات کی شرعی حیثیت

☆ڈاکٹر محمد عبدالعلی اچکزئی

Abstract

The legal status of seeking blessings (barakat) Lexically, barakat and tabarruk mean increase, blessedness and goodness. Technically, the words connot inward benefit and increase even if they are not outwardly apparent. At times something is short in quantity but it seems greater in amount due to baraka - The divine blessing, from the time of the Prophet(SAW) of Allah to date, the Muslims have been benefiting from the blessings of the righteous. Scores of verses from the Qur'an and traditions of the Holy Prophet(SAW) established the permissibility of seeking benefit from the pious. Traditions tell us that the Companions used to seek divine blessings through the perspiration of the Proghet(SAW) and anything associated with his person. The lives of the Muslim saints also enlighten us on the validity of seeking blessings from the relics of the pious predecessors.

Keywords: barakat, tabarruk, divine blessing, blessings of the righteous.

تبرک کا مفہوم

برکت اور تبرک عربی زبان کے الفاظ ہیں، برکت کا لغوی معنی زیادتی، نیک بختی اور خیر الٰہی کے ہیں، شرعی اصطلاح میں باطنی نفع اور زیادتی کو برکت کہا جاتا ہے اگرچہ ظاہر میں زیادتی نہ ہو، یعنی شرعی اعتبار سے برکت کا مفہوم یہ ہے کہ ”کوئی چیز اپنی قلت کے باوجود افادیت ونفع بخش ہونے میں زیادہ ثابت ہو۔“ پھر اسی سے تبرک ہے، یعنی کسی چیز سے برکت اور باطنی نفع حاصل کرنا۔

امام راغب اصفہانی نے البرکۃ کے معنی یوں بیان کئے ہیں: البرکۃ کے معنی کسی شئے میں خیر الٰہی ثابت ہونے کے ہیں، قرآن حکیم میں ہے: لَفَتَحۡنَا عَلَيۡهِم بَرَكَٰتٖ مِّنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلۡأَرۡضِ (۱) ”ہم ان پر آسمان اور زمین کی برکات کے دروازے کھول دیتے۔“ یہاں برکات سے مراد بارش کا پانی ہے اور چونکہ بارش کے پانی میں اس طرح خیر ثابت ہوتی ہے۔ جس طرح کہ حوض میں پانی ٹھہر جاتا ہے اس لئے بارش کو برکات سے تعبیر کیا جاتا ہے، المبارک ہر وہ چیز جس میں خیر وبرکت پائی جائے اور خیر الٰہی چونکہ غیر محسوس طریقہ پر صادر ہوتی ہے اور بے شمار طریقوں پر پائی جاتی ہے اس لئے ہر اس چیز کو جس میں غیر محسوس

☆پروفیسر وصدر/ شعبہ علوم اسلامیہ، بلوچستان یونیورسٹی، کوئٹہ

زیادتی محسوس ہوا سے مبارک (بابرکت) کہا جاتا ہے اور حدیث میں جو مروی ہے **لاینقص مال من صدقةٍ**(۲)''صدقہ سے مال کم نہیں ہوتا، تو اس سے بھی اسی طرف اشارہ کیا گیا ہے، ورنہ حسی نقصان حسی کی نفی نہیں ہے جیسا کہ بعض لوگوں نے اعتراض کیا ہے۔(۳)

حضور اکرم ﷺ کے دور سے آج تک تمام اہل حق تبرک بآثار الصالحین کے قائل رہے ہیں، اللہ تعالی کا فرمان ہے۔

وَقَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ اِنَّ اٰيَةَ مُلْكِهٖ اَنْ يَّاْتِيَكُمُ التَّابُوْتُ فِيْهِ سَكِيْنَةٌ مِّنْ رَّبِّكُمْ وَبَقِيَّةٌ مِّمَّا تَرَكَ اٰلُ مُوْسٰى وَاٰلُ هٰرُوْنَ تَحْمِلُهُ الْمَلٰٓئِكَةُ (۴)

''اور کہا بنی اسرائیل سے ان کے نبی نے اس (طالوت) کی سلطنت کی نشانی یہ ہے کہ تمہارے پاس ایک صندوق آیا ہے جس میں تمہارے ربّ کی طرف سے تسلی خاطر اور کچھ بچی ہوئی چیزیں ہیں، ان میں سے جو موسی اور ہارون کی اولاد چھوڑ گئی تھی۔اس کو فرشتے اُٹھائے ہوں گے۔''

مفسرین درجہ بالا آیات کے بارے میں بیان کیا کہ بنی اسرائیل میں ایک صندوق چلا آتا تھا، اس میں حضرت موسی علیہ السلام وغیرہ انبیاء کے تبرکات تھے۔بنی اسرائیل اس صندوق کو لڑائی میں آگے رکھتے، اللہ اس کی برکت سے فتح دیتا۔یہ تبرکات کیا تھے؟

مفسرین نے یوں وضاحت کی ہے کہ ان سے مراد پتھر کی وہ تختیاں ہیں، جو طور سینا پر اللہ تعالی نے حضرت موسیٰ کو دی تھیں۔نیز ایک بوتل میں من (ایک قسم کی آسمانی غذا جو بنی اسرائیل پر نازل ہوتی تھی) بھر کر اس میں رکھ دیا گیا تھا اور غالباً حضرت موسی علیہ السلام کا وہ عصا بھی اس صندوق کے اندر تھا، جو اللہ کے عظیم الشان معجزات کا مظہر بنا تھا۔(۵)

مفسرین وفقہاء نے مندرجہ بالا آیت سے یوں استدلال کیا ہے کہ انبیاء وصالحین کے تبرکات یقیناً باذن اللہ اہمیت وافادیت رکھتے ہیں، بشرطیکہ وہ واقعی تبرکات ہوں، جیسا کہ مولانا اشرف علی تھانوی نے پیش نظر آیت کے حوالے سے تبرک کے جواز پر یوں استدلال کیا ہے:

فيه التبرک بآثار الصالحين. (۶)

''اس میں اصل ہے آثار صالحین سے برکت حاصل کرنے کی۔''

تفسیر مظہری میں اس مسئلہ کی یوں وضاحت کی گئی ہے:

ولاشک ان بذکر الله تعالیٰ ورؤية اثار الصالحين من الانبياء واتباعهم تطمئن القلوب وتذهب عنها وساوس الشيطان. (۷)

''اس میں شک نہیں ہے کہ اللہ کا ذکر کرنے اور انبیاء اوران کے پیروکاروں میں سے نیک لوگوں کے آثار دیکھنے سے دلوں کو اطمینان ہو جاتا ہے اور شیطانی وسوسے جاتے رہتے ہیں۔''

ایسر التفاسیر میں تبرکات کی یوں تحقیق کی ہے::

مشروعية التبرک بما جعله الله تعالی مباركًا. والتبرک التماس البركة حسب بيان الرسول

صلی الله علیه وسلم وتعلیمه.(۸)

''جس چیز کواللہ تعالی نے مبارک ٹھہرایا ہے،اس سے برکت حاصل کرنا مشروع ہے اور تبرک کا مطلب رسول ﷺ کے بیان اور تعلیم کے موافق برکت طلب کرنا ہے۔''

مذکورہ آیت کے علاوہ دیگر قرآنی آیات سے بھی تبرکات کی اہمیت وافادیت واضح ہوتی ہے، مثلاً:

(۱) اِذۡهَبُوۡا بِقَمِيۡصِىۡ هٰذَا فَاَلۡقُوۡهُ عَلٰى وَجۡهِ اَبِىۡ يَاۡتِ بَصِيۡرًا .(۹)

''(یوسف علیہ السلام نے کہا:) میرا یہ کرتہ لے جاؤ اور اس کو میرے باپ کے منہ پر ڈالو کہ چلا آئے آنکھوں سے دیکھتا ہوا۔''

یہ کرتہ تاریخی حیثیت رکھتا تھا، جس وقت نمرود نے حضرت ابراہیم علیہ السلام کو برہنہ کر کے آگ میں ڈالا، اللہ تعالی نے ان کے پہننے کے لیئے جبرائیل علیہ السلام کے ذریعہ جنت کا کرتہ بھیجا، جس کو آپ نے پہنا تو وہ آگ بردوسلام بن گئی۔ یہ کرتہ حضرت ابراہیم علیہ السلام کی وفات کے بعد حضرت اسحاق علیہ السلام کے پاس رہا، اسحاق علیہ السلام کی وفات کے بعد حضرت یعقوب علیہ السلام کے پاس رہا، حضرت یعقوب علیہ السلام نے اس کو ایک متبرک شے کی حیثیت سے حضرت یوسف علیہ السلام کو دے دیا تھا، حضرت یوسف علیہ السلام کے پاس برابر محفوظ چلا آیا، یہاں تک کہ حضرت جبرئیل علیہ السلام کے مشورے سے آپ نے اسے اپنے والد کے پاس بھیج دیا۔(۱۰)

پھر یہی قمیص لے کر برادران یوسف پر مشتمل قافلہ جب مصر سے نکلا تو اس کی خوشبو مصر سے اڑھائی سو میل کے فاصلہ پر کنعان میں موجود حضرت یعقوبؑ کے مشام جان کو معطر کرنے لگی، جیسا کہ ارشاد باری تعالی ہے:

وَلَمَّا فَصَلَتِ الۡعِيۡرُ قَالَ اَبُوۡهُمۡ اِنِّىۡ لَاَجِدُ رِيۡحَ يُوۡسُفَ. (۱۱)

''اور جب جدا ہوا قافلہ کہا ان کے باپ نے، میں پاتا ہوں بو یوسف کی۔''

اور پھر اسی کرتہ کو حضرت یعقوب علیہ السلام کے چہرہ پر ڈالنا تھا کہ گئی ہوئی بینائی واپس آ گئی، اسی کو فرمایا:

فَلَمَّآ اَنۡ جَآءَ الۡبَشِيۡرُ اَلۡقٰهُ عَلٰى وَجۡهِهٖ فَارۡتَدَّ بَصِيۡرًا. (۱۲)

''پر جب پہنچا خوشخبری والا ڈالا اس نے وہ کرتہ اس کے منہ پر، پھر لوٹ کر ہو گیا دیکھنے والا۔''

(۲) جب حضرت موسی علیہ السلام وادیٔ طوی میں پہنچے تو اللہ تعالیٰ کی طرف سے یہ حکم ہوا:

فَاخۡلَعۡ نَعۡلَيۡكَ اِنَّكَ بِالۡوَادِ الۡمُقَدَّسِ طُوًى. (۱۳)

''سو اتار ڈال اپنی جوتیاں، تو پاک میدان میں ہے۔''

مفسرین نے اس کا سبب یہی لکھا ہے کہ حضرت موسی علیہ السلام ننگے پاؤں ہو کر براہ راست اس متبرک مقام کی برکت سے فیض یاب ہوئے۔

قرآن حکیم کے علاوہ احادیث سے بھی متبرک اور مقدس مقامات اور اشیاء سے برکت حاصل کرنا ثابت ہے۔ کتب حدیث میں ایسے بے شمار واقعات درج ہیں جن سے ثابت ہوتا ہے کہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم حضور ﷺ کے تبرکات اور آپ کی

باقیات کا بے انتہا اہتمام کرتے تھے اوران سے برکت حاصل کرتے تھے،مثلاً:

نبی کریم ﷺ کے بچے ہوئے وضوء کے پانی سے برکت حاصل کرنے سے متعلق امام بخاری یہ روایت نقل کرتے ہیں:

۱. واذا توضأَ النّبیّ صَلّی اللہ علیہ وَسلم کا دوا یقتلون علی وضوئہ. (۱۴)

''جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم وضوفرمایا کرتے تھے،تو آپ ﷺ کے بچے ہوئے وضو کے پانی پر صحابہؓ جھگڑنے کے قریب ہوجاتے تھے۔''(یعنی صحابہ آپ ﷺ کے وضو کے بقیہ پانی کو حاصل کرنا چاہتے تھے اوراس کوشش میں ایک دوسرے پر سبقت کرتے تھے،تاکہ اس تبرک سے وہ فیضیاب ہوسکیں)

۲۔روایات سے ثابت ہے کہ صحابہ کرامؓ حضور ﷺ کا مستعمل پانی بطور تبرک اپنے جسموں پر لگایا کرتے تھے،جیسا کہ حضرت ابوموسیٰ روایت کرتے ہیں:

دعا النبی صلی اللہ علیہ وسلم بقدح فیہ مآء فغسل یدیہ ووجھہ فیہ ومج فیہ ثم قال لھما اشربا منہ وافرغا علی وجوھکما ونحورکما (۱۵)

''نبی صلی اللہ علی وسلم نے ایک پیالہ منگوایا جس میں پانی تھا،اس سے آپ ﷺ نے اپنے ہاتھ دھوئے اوراس پیالہ میں منہ دھویا اوراس میں کلی فرمائی،پھرفرمایا تم دونوں (حضرت ابوموسیٰ اشعری اورحضرت بلالؓ)اس کو پی لواوراپنے چہروں اورسینوں پرڈال لو۔''

۳۔صحابہ کرامؓ اس مستعمل پانی کو نہ صرف جسموں پر لگایا کرتے تھے،بلکہ اسے پیا بھی کرتے تھے،جیسا کہ مذکورہ بالا روایت کے علاوہ حضرت سائب بن یزیدرضی اللہ کی درج ذیل روایت سے بھی اس کا اثبات ہوتا ہے،وہ کہتے ہیں:

ثم توضأ فشربتُ من وضوئہ. (۱۶)

''پھرآپ ﷺ نے وضوکیا اور میں نے آپ ﷺ کے وضوکا پانی پیا۔(یعنی جو پانی آپ ﷺ نے وضو کے لئے استعمال فرمایا،میں نے وہ پی لیا)

۴۔ صحابہ کرامؓ دوسری چیزوں کی طرح حضور ﷺ کے موئے مبارک کوحاصل کرنے اور پھرانہیں محفوظ کرنے میں بھی بے انتہا دلچسپی رکھتے تھے کہ ان سے برکت حاصل کی جائے،جیسا کہ حضرت انسؓ روایت کرتے ہیں:

ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لما حلق رأسہ کان ابو طلحۃؓ اول من اخذ من شعرہ. (۱۷)

''رسول اللہ ﷺ نے جب اپنا سر مبارک منڈوایا،تو ابوطلحہؓ سب سے پہلے صحابیؓ تھے کہ جس نے حضور ﷺ کے بال مبارک لے لیے۔''

۵۔اسی طرح حضرت انس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے:

لقد رأیتُ رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم والحلّاق یحلقہ واطاف بہ اصحابہ فما یریدون ان تقع شعرۃ الا فی ید رجل. (۱۸)

''میں نے دیکھا کہ حلاق (نائی) آپ ﷺ کے بال مبارک تراش رہا ہے اور صحابہ کرامؓ آپ ﷺ کے ارد گرد جمع ہیں، سب یہی چاہتے تھے کہ آپ ﷺ کا کوئی بال زمین پر نہ گرے، بلکہ کسی صحابی کے ہاتھ میں پڑے۔''

۶۔ امام بخاری نے روایت کیا ہے کہ ام المؤمنین حضرت ام سلمہؓ نے ایک شیشی میں نبی کریم ﷺ کے کچھ بال محفوظ رکھے تھے، جن کی برکت سے لوگ مختلف امراض سے شفا حاصل کیا کرتے تھے، حدیث کے الفاظ ہیں:

عن عثمان بن عبداللّٰہ بن موھبؓ قال ارسلنی اھلی الیٰ امِّ سلمۃؓ بقدحٍ من مآء وقبض اسرائیل ثلاث اصابع من قصعۃٍ فیہ شعر من شعر النبّی صلی اللّٰہ علیہ وسلم وکان اذااصابَ الانسان عینٌ اوشیءٌ بعث الیھا مخضبہ. (۱۹)

حضرت عثمان بن عبداللہ بن موھبؓ نے بیان کیا کہ میرے گھر والوں نے ام سلمہؓ کے پاس پانی کا ایک پیالہ دے کر بھیجا (راوی حدیث) اسرائیل نے تین انگلیاں پکڑ کر اشارہ کیا کہ (ان کے برابر) نبی کریم ﷺ کا ایک بال تھا اور جب کسی کو نظر لگ جاتی یا اور کوئی بیماری ہو جاتی تو وہ ام المؤمنین کے پاس پانی کا برتن بھیج دیتا تھا (وہ اس میں آپ ﷺ کے بال ڈبو کر پانی واپس کر دیتیں اور وہ صحابیؓ اسے پی لیتا تھا، اس سے صحابہؓ کا مقصد اس بال کے وسیلے سے برکت حاصل کرنا اور مرض سے شفا پانا ہوتا تھا۔ (۲۰)

۷۔ حضرت کبشہؓ نے مشک کے اس حصے کا چمڑہ کاٹ کر رکھ لیا تھا، جس پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا دہن مبارک لگا تھا، جیسا کہ وہ بیان کرتی ہے:

ان رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم دخل علیھا وعندھا قربۃ معلقۃ فیشرب منھا وھو قائم فقطعْت فم القربۃ تبتغی برکۃ موضع فی رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم (۲۱)

''ایک دن رسول اللہ ﷺ ان کے گھر تشریف لائے، ان کے پاس ایک لٹکی ہوئی مشک تھی، آپ ﷺ نے کھڑے کھڑے مشک کے منہ سے پانی لیا، چنانچہ میں نے مشک کے منہ کو کاٹ لیا، مطلب یہ ہے کہ مشک کے منہ کے جتنے حصے پر آپ کا دہن مبارک لگا تھا، اس نے اتنے حصے کا چمڑہ کاٹ کر رکھ لیا اور یہ اس نے تبرک کی غرض سے کیا۔''

۸۔ ہجرت کے بعد رسول اللہ ﷺ حضرت ابو ایوب انصاریؓ کے مکان میں ٹھہرے ہوئے تھے، حضرت ابو ایوبؓ نبی کریم ﷺ کے لئے کھانا تیار کرتے تھے، رسول اللہ ﷺ جس برتن میں کھانا تناول فرماتے تھے، اسے واپس کرتے تو بچے ہوئے کھانے میں حضرت ابو ایوبؓ اور ان کی بیوی آپ ﷺ کی انگلیوں کے نشانات تلاش کرتے تھے اور برکت کے حصول کے لئے اسی جگہ سے کھاتے تھے، جہاں آپ ﷺ نے کھایا تھا، حدیث کے الفاظ ہیں:

''فکان (ابوایوبؓ) یصنع للنبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم طعاماً فاذاجیئ بہ الیہ سأل عن موضع اصابعہ فیتبّعُ موضع اصابعہ. (۲۲)

''حضرت ابو ایوبؓ حضور ﷺ کے لئے کھانا تیار کرتے تھے، پھر جب کھانا حضور ﷺ کے پاس سے (بچ کر واپس) آتا

توابوایوبؓ آپ کی انگلیوں کی جگہوں کا پوچھتے اور تلاش کرتے کہ حضور ﷺ نے کس جگہ انگلیاں لگا کر کھایا ہے (وہیں سے وہ برکت کے حصول کے لئے کھاتے)

۹۔ حضرت انس بن مالکؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ ام سُلیم کے گھر جاتے اوران کے بچھونے پرآرام فرماتے، وہ وہاں نہیں ہوتیں، ایک دن آپ ﷺ تشریف لائے اوران کے بچھونے پرسورہے، وہ آئیں تو لوگوں نے کہا: رسول اللہ ﷺ تمہارے گھرمیں تمہارے بچھونے پرآرام فرمارہے ہیں، یہ سن کر وہ آئیں، دیکھا تو آپ ﷺ کو پسینہ آیا ہے اورآپ کا پسینہ چمڑے کے بچھونے پرجمع ہوگیاہے،ام سُلیم نے اپنا ڈبہ کھولا اورپسینہ پونچھ پونچھ کرشیشیوں میں بھرنے لگیں، رسول اللہ ﷺ گھبرا کراٹھ بیٹھےاورفرمایا:

''ماتصنعين يا اُمّ سُليم؟ فقالت: يارسول اللّٰه! نرجوبركتهُ لِيُصيبنا. قال: اصبتِ .(۲۳)

''کیا کرتی ہےاے ام سلیم؟ انہوں نے کہا: یارسول اللہ! ہم برکت کے لئے لیتے ہیں،اپنے بچوں کے لئے،آپ نے فرمایا: تونے ٹھیک کیا۔''

۱۰. وعن انس بن مالكؓ قال كان رسول اللّٰه صلى اللّٰه عليه وسلم اذاصلّى الغداة جآء خدم المدينة بانٰيتهم فيهاالمآء فمايوتىٰ باناّء اِلّاغمس يده ورُبّما جآئه فى الُغداة البار دة فيغمس يده فيها. (۲۴)

''حضرت انس بن مالکؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ جب صبح کی نماز پڑھتے تو مدینے کے خادم اپنے برتنوں میں پانی ڈال کرآتے، پھر جو برتن آپ ﷺ کے پاس آتا آپ اپنا ہاتھ اس میں ڈبودیتے اورکبھی سردی کے دن میں بھی اتفاق ہوتا تو آپ ہاتھ ڈبودیتے۔''

اس روایت کی تشریح میں امام نووی لکھتے ہیں:

وفيه التبرك بآثار الصالحين وبيان ماكانت الصحابةؓ عليه من التبرك بآثاره صلى اللّٰه عليه وسلم. (۲۵)

''اس حدیث سے معلوم ہوا کہ آثارصالحین میں سے برکت لینا درست ہےاورصحابہؓ آپ ﷺ کے آثارشریف سے برکت لیتے تھے۔''

۱۱۔ حضرت اسماء بنت ابی بکرؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ کے وصال کے بعد وہ آپ ﷺ کے ایک جبہ کے ذریعے شفاحاصل کرتی تھیں، وہ فرماتی ہیں:

كان النبى صلى اللّٰه عليه وسلم يلبسها ونحن نغسلها للمرضى نستسقى بها. (۲۶)

''رسول کریم ﷺ اس جبہ کو (کبھی کبھی) پہن لیا کرتے تھے،ہم اس کو بیماروں کے لئے دھوتے ہیں (یعنی اس کے دھوئے پانی بیماروں کو پلاتے ہیں) اوراس کے ذریعہ شفاحاصل کرتے ہیں۔

۱۲۔اسی طرح ابولقاسم بن المأمون سے روایت ہے:

کانت عندنا قصعةٌ من قصاع النبیّ صلی اللّٰہ علیہ وسلم فکُنّا نجعلُ فیھا الْمَاء للمرضیٰ فیستشْفُون بھا.(۲۷)

''ہمارے پاس رسول اللہ ﷺ کے پیالوں میں سے ایک پیالہ تھا، ہم اس میں بغرض شفاء بیماروں کو پانی پلایا کرتے تھے۔''

۱۳۔ صحابہ کرام نبی کریم ﷺ کے چلنے پھرنے اورنشست وبرخاست کی جگہوں سے برکت حاصل کیا کرتے تھے، جیسا کہ حضرت عبداللہ بن عمرؓ کے متعلق منقول ہے کہ جس راستے سے حضورا کرم ﷺ کسی زمانے میں گزرے ہوں اور کسی جگہ آپ ﷺ نے پڑاؤڈلا ہو، یا آپ ﷺ نے نماز پڑھی ہو، یا لیٹے ہوں، یا کھڑے ہوئے، یا کسی سے ضروری گفتگو کی ہو، تو حضرت عبداللہ بن عمر جب کبھی اسی راستے سے گذرتے تو جہاں جہاں حضور ﷺ نے قیام کیا ہوا تھا، حضرت عبداللہ بن عمرؓ بھی وہیں قیام فرماتے ،اور جس جگہ کبھی حضور ﷺ ٹھہرے تھے آپ بھی وہیں ٹھہرتے اور جس جگہ حضور ﷺ نے نماز پڑہی تھی، حضرت عبداللہ بن عمرؓ بھی وہیں آکر تبرکاً کھڑے ہوکر نماز ادا کرتے۔(۲۸) اسی طرح حضرت عبداللہ بن عمرؓ کے بارے میں روایت کہ منبر شریف میں جوجگہ رسول اللہ ﷺ کے بیٹھنے کی تھی، اسے ہاتھ سے مس کرتے اور پھر اسی ہاتھ کو اپنے چہرے پر پھیر لیتے۔(۲۹)

۱۴۔ حضرت عتبان بن مالکؓ کے متعلق حدیث میں ہے کہ ان کی نظر کمزور ہوگئی تھی، توانہوں نے حضور ﷺ کو اپنے گھر بلایا اورایک جگہ آپ ﷺ سے نماز پڑھوائی اور پھر پوری زندگی اسی جگہ نماز پڑھتے رہے، جیسا کہ امام مسلم روایت کرتے ہیں:

قال (عتبان) اصابنی فی بصری بعض الشّیُ ءِ فبعثْتُ الیٰ رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم انِّی احبُّ ان تاتینی تُصلیّ فی منزلی فاتَّخذَ ہُ مُصلًّی قال فاتی النّبیّ صلی اللّٰہ علیہ وسلم ومن شاء اللّٰہ من اصحابہ فدخل وھو یُصلیّ فی منزلی. (۳۰)

''حضرت عتبانؓ نے کہا کہ میری نگاہ میں کچھ کمزوری ہوگئی ، میں نے رسول اللہ ﷺ کے پاس کہلا بھیجا کہ میں چاہتا ہوں آپ میرے مکان پرتشریف لاکر کسی جگہ نماز پڑھیں تا کہ میں اس جگہ کو مصلیٰ بنالوں (یعنی ہمیشہ وہیں نماز پڑھا کروں یہ درخواست اس لئے کی کہ آنکھ میں کمزوری ہوجانے کی وجہ سے مسجد نبوی میں ان کا آنا دشوار تھا) تو رسول اللہ ﷺ تشریف لائے اور جن کو خدا نے چاہا اپنے اصحاب میں سے ساتھ لائے ،آپ ﷺ اندر آئے اور نماز پڑھنے لگے۔''

اس حدیث کو امام بخاری نے بھی بعض الفاظ کے تغیر کیساتھ نقل کیا ہے(۳۱) اس حدیث کی شرح میں علامہ عینی لکھتے ہیں:

وفیہ تبرک بمصلی الصالحین ومساجد الفاضلین وفیہ ان من دعامن الصلحاء الیٰ شیء یتبرک بہ منہ فلہ ان یجیب الیہ اذاامن العجب. (۳۲)

''اس حدیث میں صالحین کی جائے نماز سے تبرک اور اہل فضل کے سجدے کی جگہ کی تبرک کا جواز معلوم ہوتا ہے اور یہ بھی کہ اگر کوئی کسی نیک صالح آدمی کو کسی چیز کے لئے بلائے کہ ان سے تبرک حاصل کریں تو اس کو یہ دعوت قبول کرنی چاہئے ،

جب اس میں فخر وغرور سے حفاظت ہو۔''

۱۵۔ حضرت انس بن مالکؓ نے پورے دس سال نبی کریم ﷺ کی خدمت میں گزارے، فرماتے ہیں کہ میرے سر میں چوٹی نما بال تھے اور سر کے دوسرے بالوں سے یہ بڑھ گئے تھے، میں نے چاہا کہ ان کو دوسرے بالوں کے ساتھ برابر کر دیا جائے اور کاٹ دئے جائیں، مگر میری والدہ نے انکار کر دیا اور کہا کہ قسم بخدا میں اس کو ہرگز نہیں کاٹوں گی اور اس کو بطور تبرک کے چھوڑ دوں گی، اس لئے کہ ان بالوں کے ساتھ حضور ﷺ کے ہاتھ مس ہو گئے ہیں اور حضور ﷺ ان بالوں کو پکڑتے تھے، حدیث کے الفاظ کچھ اس طرح سے ہیں:

عن انس بن مالکؓ قال کانت لی ذوأبة فقالت لی اُمّیُ لا اجزها، کان رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم یمدھا ویأ خذ بھا. (۳۳)

''حضرت انس بن مالکؓ فرماتے ہیں کہ میرے سر میں ایک مینڈھی تھی (یعنی ابھرے ہوئے لمبے بال تھے) میری والدہ نے کہا کہ میں اس کو نہیں کاٹوں گی کہ حضور ﷺ اس کو کھینچتے اور پکڑتے تھے۔''

اس حدیث کی تشریح کرتے ہوئے مولا خلیل احمد سہارنپوری لکھتے ہیں:

وھذامن تلطفہ بخادمہ وحسن عشرتہٗ وفیہ تبرک بآثار الصالحین والاحتراص علی ادخارمالمسوہ بایدیھم اوجلسوا علیہ اوکان من لباسھم. (۳۴)

''اس حدیث سے حضور ﷺ کا اپنے خادم کے ساتھ مہربانی اور حسن معاشرت کا اظہار ہوتا ہے اور اس میں برکت ہے اور اس میں تبرک باثار الصالحین کا صحیح ہونا بھی معلوم ہوتا ہے اور جن چیزوں کو اُن کے ہاتھ مس کریں، ان کی حفاظت کا حریص ہونا بھی معلوم ہوتا ہے، یا وہ اہل اللہ وصالحین جس چیز پر بیٹھے ہوں یا جو ان کے لباس میں سے ہو۔''

خلاصہ یہ کہ اس طرح کے بے شمار واقعات کتب حدیث میں درج ہیں، جن سے ثابت ہوتا ہے کہ صحابہ کرامؓ نبی اکرم ﷺ کے ہر ہر تبرک کو استعمال میں لاتے اور آپ کی ہر ہر شئے مثلاً مستعمل پانی، لعاب مبارک، پسینہ مبارک، موئے مبارک وغیرہ سے تبرک لیتے تھے۔ جیسا کہ ڈاکٹر محمد رمضان البوطی ایسے کئی واقعات کو نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں:

''ان سے یہ استنباط ہوتا ہے کہ کہ نبی ﷺ کے آثار سے برکت حاصل کرنا مشروع اور ثابت شدہ امر ہے۔'' (۳۵)

آگے چل کر وہ مزید لکھتے ہیں:

''تو جب آپ ﷺ کے مادی آثار کا وسیلہ اختیار کرنے کی یہ حیثیت ہے، تو اللہ عزوجل کے نزدیک آپ ﷺ کے مقام ومرتبہ اور آپ کے رحمۃ للعالمین ہونے کا وسیلہ اختیار کرنا کیونکر صحیح نہ ہوگا؟ یہاں یہ وہم نہیں ہونا چاہیے کہ ہم وسیلہ اختیار کرنے کو برکت حاصل کرنے پر قیاس کر رہے ہیں اور یہ کہ یہ مسئلہ محض قیاسی ہے، اس لئے کہ توسل اور تبرک دونوں الفاظ کا ایک ہی مفہوم ہے، یعنی جس ذات کا وسیلہ اختیار کیا جارہا ہے اس کے واسطے سے خیر وبرکت چاہی جائے، اللہ تعالیٰ کی بارگاہ میں آں حضرت ﷺ کی جاہ وعظمت کا وسیلہ اختیار کیا جائے،

یا آپ ﷺ کے آثار، باقی ماندہ چیزوں اور ملبوسات کو وسیلہ بنایا جائے، یہ سب جزئیات ہیں جو ایک جامع نوع میں داخل ہیں، اور وہ ہے مطلق وسیلہ اختیار کرنا، جو صحیح احادیث سے ثابت ہیں اور تمام جزئی صورتیں ایک قاعدہ کی رو سے جسے علماء اصول ''تنقیح مناط'' کہتے ہیں عموم نص کے تحت آ جاتی ہیں۔(۳۶)

اسی طرح تابعین، تبع تابعین اور دیگر اکابرین سے ایسے واقعات منسوب ہیں، جن سے ثابت ہوتا ہے کہ یہ سب حضرات نبی کریم ﷺ سے منسوب اشیاء سے نہ صرف برکت لیتے تھے، بلکہ ان اشیاء کو محفوظ بھی کرتے تھے۔اس سلسلے میں امام بخاری نے کتاب الجہاد میں ایک مستقل باب قائم کیا ہے جس کا عنوان ہے:

باب ماذُکر من درع النبی صلی اللّٰه علیه وسلم وعصاه وسیفه وقدحه وخاتمه وما استعمل الخلفاء بعده من ذالک مِمّالم یُذکر قسمتهُ ومن شعره ونعله وآنیته مِمّا یتبرک اصحابه وغیرهم بعد وفاته. (۳۷)

''نبی کریم ﷺ کی زرہ، عصا مبارک، آپ ﷺ کی تلوار، پیالہ اور انگوٹھی سے متعلق روایات اور آپ ﷺ کی وہ چیزیں جنہیں خلفاء نے آپکے وصال کے بعد استعمال نہیں کیا، جن کا (صدقات کے طور پر) تقسیم میں ذکر نہیں آیا ہے اور آپ کے بال، چپل اور برتن جن سے آپکے وصال کے بعد آپ ﷺ کے صحابہ رضی اللہ عنہم اور دوسرے لوگ تبرک حاصل کیا کرتے تھے۔

اسی طرح امام مالک کے بارے میں شاہ عبدالعزیزؒ لکھتے ہیں:

''امام مالک کو مدینہ سے غایت درجہ محبت تھی، بجز سفر کے کبھی مدینہ سے باہر نہیں نکلے۔مدینہ منورہ میں امام مالک جس مکان میں رہتے تھے، وہ مکان حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کا تھا، کرایہ پر لے کر ہمیشہ اس میں رہے، اپنا ذاتی مکان نہیں بنایا اور مسجد نبوی میں نشست اسی جگہ کرتے تھے جہاں پر امیر المؤمنین حضرت عمرؓ نشست کرتے تھے، اور اسی جگہ حضور ﷺ نے اعتکاف کے وقت بستر مبارک بچھایا جاتا تھا۔(۳۸)

خلاصہ یہ ہے کہ قرآن وحدیث اور سلف صالحین سے منقول روایات میں ایسی بے شمار دلائل موجود ہیں جن سے آثار الصالحین سے برکت کے حصول کا اثبات کیا جاسکتا ہے۔

☆☆☆☆☆☆☆

حوالہ جات وحواشی

(۱) الاعراف، ۷:۹۶

(۲) صحیح مسلم میں یہ روایت ان الفاظ کے ساتھ موجود ہے: ''مانقصتْ صدقةٌ من مّالٍ''، کتاب البر والصله، باب استحباب العفو والتواضع.

(۳) الاصفهانی، راغب الحسین بن محمد بن المفضل ،(س.ن).معجم المفردات لالفاظ القرآن، میر محمد کتب خانہ، کراچی، ج:۱،ص:۴۱۱، ۴۱۲

(۴) البقرہ، ۲: ۲۴۸

(۵) تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو:

طبری، ابو جعفر محمدبن جعفر(۱۳۹۲ھ).تفسیر جامع البیان فی تفسیر القرآن ،بیروت، دار المعرفه، ج:۲، ص: ۳۸۷، ۳۸۸ .

القرطبی، محمد بن احمد (۱۹۶۷ء).الجامع لاحکام القرآن،قاهره،دارالکتاب العربی، ج: ۳: ص: ۲۶۱

الآلوسی، شهاب الدین سید محمود البغدادی،(۱۴۰۵ھ).روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم والسبع المثانی، بیروت ،احیاء التراث العربی، ج: ۲،ص: ۱۶۹

علاؤالدین علی بن محمد بن ابراهیم ،(۱۳۸۱ھ).الخازن ،لباب التاویل فی معانی التنزیل (الشهیر بتفسیر الخازن) ،مصر،المکتبة الکبرٰی ،ج: ۱، ص:۲۱۷

(۶) تهانوی، مولانا اشرف علی، (س.ن) تفسیر مکمل بیان القرآن،کراچی، ایم ایچ سعید کمپنی ، ج: ۱،ص:۱۴۷.

(۷) پانی پتی،قاضی محمد ثناء اللّٰه، (س.ن). تفسیرمظهری، دهلی، دائرة اشاعت العلوم لندوة المصنفین، ج: ۱، ص: ۳۴۹

(۸) الجزائری، ابوبکر جابر،(۱۹۸۷ء).ایسر التفاسیرلکلام العلی الکبیر، جده،راسم للدعایة والاعلان، ج:۳،ص: ۴۶

(۹) یوسف، ۱۲: ۹۳

(۱۰) القرطبی، الجامع لاحکام القرآن، ج: ۹،ص: ۲۵۸.

البغوی، الحسین بن سعود الفراء،(س.ن). معالم التنزیل ،علی هامش تفسیر الخازن ،مصر،المکتبة التجاریة الکبرٰی، ج: ۳، ص: ۲۵۶

(۱۱) یوسف، ۱۲: ۹۴

(۱۲) یوسف،۱۲: ۹۶

(۱۳) طه، ۲۰: ۱۲

(۱۴) صحیح البخاری، کتاب الوضو، باب استعمال فضل الوضو، حدیث نمبر: ۱۸۹.

(۱۵) ایضاً، حدیث نمبر: ۱۸۸۔ بخاری، کتاب الصلوٰۃ، باب السترۃ بمکۃ وغیرھا، حدیث نمبر: ۵۰۱

(۱۶) بخاری، کتاب الوضو، باب استعمال فضل وضوء الناس، حدیث نمبر: ۱۹۰

(۱۷) بخاری، کتاب الوضو، باب الماء الذی یغسل بہ شعر الانسان، حدیث نمبر: ۱۷۱

(۱۸) مسلم ،کتاب الفضائل،باب قربہ ﷺ من الناس وتبرکھم بہ

(۱۹) بخاری ،کتاب اللباس،باب مایذکر فی الشیب

(۲۰) البوطی،محمد سعید رمضان،ڈاکٹر،(۲۰۰۷ء) دروس سیرت،لاہور،نشریات،ص:۲۵۶

(۲۱) سنن ابن ماجہ ،ابواب الاشربۃ ،باب الشرب قائما، حدیث نمبر: ۳۴۲۳

(۲۲) مسلم کتاب الاشربۃ ،باب اباحۃ اکل الثوم .

(۲۳) ایضا ،کتاب الفضائل،باب طیب عرقہ والتبرک بہ ...

(۲۴) ایضا،کتاب الفضائل ،باب قربہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم من النّاس وتبرکھم ...

(۲۵) النووی،محی الدین، ابوزکریا، یحی بن شرف،(۶۷۲ھ)المنھاج فی شرح مسلم من الحجاج ، کابل ،نعمانی کتب خانہ،۲: ۲۵۶

(۲۶) صحیح مسلم، کتاب اللباس والزینۃ، باب تحریم استعمال اناء الذھب والفضۃ علی الرجال ... حدیث نمبر: ۵۴۰۹

(۲۷) الیحصبی، قاضی ابو الفضل عیاض،(۲۰۰۲ء)الشفا بتعریف حقوق المصطفی ﷺ ،بیروت، دارالکتاب العربی، ج: ۱ ص: ۲۰۴

(۲۸) تفصیلی روایت کے لیئے دیکھئے: بخاری، کتاب الصلوٰۃ، باب المساجد التی علی طرق المدینۃ والمواضع التی صلّی فیھا النبی ﷺ، حدیث نمبر: ۴۸۴ . ۴۸۷

(۲۹) الیحصبی، قاضی ابو الفضل عیاض،الشفا بتعریف حقوق المصطفیٰ ﷺ ،ج: ۱، ص: ۲۰۴

(۳۰) مسلم،کتاب الایمان ،باب الدلیل علی ان مات علی التوحید دخل الجنّۃ قطعاً

(۳۱) بخاری ،کتاب الصلوٰۃ ،باب المساجد فی البیوت.

(۳۲) العینی، بدرالدین ابو محمد محمودبن احمد،(س.ن)عمدۃ القاری شرح صحیح البخاری، بیروت، داراحیاء التراث العربی،کتاب الصلوٰۃ، باب مساجد فی البیوت،ج: ۴، ص: ۱۷۰

(۳۳) سنن ابوداؤد ،کتاب الترجل ،باب مآجاء فی الرخصۃ .

(۳۴)سھارنپوری، خلیل أحمد، (س.ن). بذل المجھود فی حل ابی داؤد، بیروت، دارالفکر، ص:۱۷:۸۱،۸۲.

(۳۵) البوطی،محمد رمضان،ڈاکٹر،دروس سیرت ،ص: ۲۵۷.

(۳۶) ایضاً

(۳۷) صحیح بخاری ،کتاب الجھاد ،باب مارُکز من درع النبی ﷺ ...

(۳۸) دہلوی،شاہ عبدالعزیز،(س۔ن)بستان المحدثین،کراچی،میرمحمد کتب خانہ،ص:۱۴

☆☆☆☆☆☆☆

مصادرومراجع

(۱)القرآن

(۲) الآلوسی، شھاب الدین سید محمود البغدادی(۱۴۰۵ ھ).روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم والسبع المثانی، بیروت،احیاء التراث العربی

(۳)الاصفھانی،راغب،الحسین بن محمد بن المفضل، (س.ن).المعجم المفردات لالفاظ القرآن ،کراچی،میرمحمد کتب خانہ

(۴)بخاری، محمد بن اسماعیل، (۱۴۲۲).صحیح البخاری، دار طوق النجاۃ

(۵)البغوی،الحسین بن سعود الفراء،(س.ن). معالم التنزیل ،علی ھامش تفسیر الخازن ،مصر،المکتبۃ التجاریۃ الکبری

(۶)البوطی،محمد سعید رمضان،ڈاکٹر،(۲۰۰۷ء)۔دروس سیرت،لاہور،مطبوعہ نشریات

(۷)پانی پتی،قاضی محمد ثناء اللّٰہ (س.ن) تفسیر مظھری ،دھلی،دائرۃ اشاعت العلوم لندوۃ المصنفین

(۸)تھانوی، مولانا أشرف علی،(س.ن). تفسیر مکمل بیان القرآن،کراچی، ایم ایچ سعید کمپنی

(۹) الجزائری،ابوبکر جابر (۱۹۸۷ء).ایسر التفاسیرلکلام العلی الکبیر، جدہ، راسم للدعایۃ والاعلان

(۱۰)حسین احمد مدنی، (۱۹۷۹ء). الشھاب الثاقب علی المسترق الکاذب، لاھور، انجمن ارشاد المسلمین

(۱۱) الخازن، علاؤالدین علی بن محمد بن ابراھیم، (۱۳۸۱ھ).لباب التاویل فی معانی التنزیل

(الشهير بتفسير الخازن)،مصر ،المكتبة الكبرٰی

(۱۲)خليل احمد سهارنپوری،(س.ن). بذل المجهود فی حل ابی داؤد ،بيروت،دارالفكر

(۱۳) دہلوی،شاہ عبدالعزیز،(س۔ن)۔بستان المحد ثین،کراچی،میر محمد کتب خانہ

(۱۴)طبری،ابو جعفر محمدبن جعفر(۱۳۹۲ھ). تفسير جامع البيان فی تفسير القرآن ،بيروت،دارالمعرفه

(۱۵)العينی، بدرالدين ابو محمد محمودبن احمد،(س.ن). عمدة القاری شرح صحيح البخاری ،بيروت ،داراحياء التراث العربی

(۱۶) القرطبی،ابو عبدالله، محمد بن احمد،(۱۹۶۷ء). الجامع لاحكام القرآن،قاهره،دارالكتاب العربی

(۱۷)القزوينی، ابن ماجه، محمد بن يزيد ابو عبد الله، (س.ن). سنن ابن ماجه ، بيروت ،دار الفكر

(۱۸)القشيری، مسلم ، بن حجاج ، امام ا، (س.ن). جامع صحيح مسلم ، بيروت ، دار احياء التراث العربی

(۱۹)النووی،محی الدين، ابوزكريا، يحی بن شرف،(۳۷۶ھ). المنهاج فی شرح مسلم من الحجاج ، كابل،نعمانی كتب خانه

(۲۰)اليحصبی، قاضی ابو الفضل عياض،(۲۰۰۲ء). الشفا بتعريف حقوق المصطفی ﷺ، بيروت، دارالكتاب العربی

الروابط التركيبية المعنوية فى الجملة القرآنية

☆ الدكتور شفاقت على الازهرى

Abstract

The holy Quran is the book of revelation. Its each verse explicates its cohesion to the other. The perusal of the verses verifies manifestly that each verse is a composition of many sentences and in the formation of each sentence veritable factors are perceived. These factors are either figurative or lexical. When the constituents of the Quranic sentence are juxtaposed, certain lucidity is found for its coherence which not only pledges the apparent constituents but transforms them into perceptible enlightenment. If these links lack, the explanation becomes intangible. This significant figurative coherent includes relativity, specialty, fixity, spatiality, clarity and interpretation. This paper throws light on the application of these relatives in Quranic sentences with instances.

Keywords: sentence, formation, figurative, juxtaposed, explanation,

لاشك أن الجملة القرآنيه لو كانت اسمية أو فعلية لا تتكون الا بالروابط؛ فهى: الاسناد، التخصيص، التعدية، التحديد، السببية، الظرفية، المصاحبة، والملابسة. سنبين فى هذا البحث دور هذه الروابط فى الجمل القرآنية بالترتيب.

اولا: الربط فى الجملة القرآنية بطريق الإسناد

الإسناد هى علاقة معنوية تنشأ بين معنيين بلا واسطة لفظية "لأنها علاقة وثيقة تشبه علاقة الشيء بنفسه، أوتشبه علاقة صدر الكلمة الواحدة بعجزها" (١).

والإسناد هو الرابط التركيبى الأساسى، يعرفه الدكتور تمام حسان بأن "الإسناد قرينة من القرائن المعنوية التى يصعب أحيانا فهمها، فهى العلاقة الرابطة بين المبتدأ والخبر، والفاعل والفعل، وقرينة الإسناد محتاجة غالبا إلى عدد آخر من القرائن اللفظية حتى تتضح " (٢).وقد

☆الأستاذ المساعد بالقسم العربى، جامعة المنهاج، لاهور

وضح سيبويه فى باب (المسند والمسند إليه) المقصود منهما بقوله: وهما ما لا يغنى واحد منهما عن الآخر، ولا يجد المتكلم منه بدا. فمن ذلک الاسم المبتدأ والمبنى عليه. وهو قولک: عبد الله أخوک، وهذا أخوک. ومثل ذلک يذهب عبد الله، فلا بدّ للفعل من الاسم كما لم يكن للاسم الأول بدّ من الآخر فى الابتداء" (٣).

فالإسناد أهم علاقة بين المركبات، وهوالذى يربطها فى وحدة متكاملة ذات معنى دلالى متكامل، فالمركب الاسمى هو "كل مجموعة وظائف يرتبط بعضها ببعض من غير طريق التبعية لتتمم معنى واحدا يصلح أن يشغل وظيفة واحدة أو يكون عنصرا واحدا فى الجملة بحيث إذا أفردت هذه المجموعة لا تكون جملة مستقلة" (٤).

قال تعالى: اَلَّذِيْنَ اٰمَنُوْا وَ تَطْمَئِنُّ قُلُوْبُهُمْ بِذِكْرِ اللّٰهِ (٥) نرى فى هذه الآية أن جملة (تطمئن قلوبهمُ) جملة فعلية، تتكون من الفعل و الفاعل، والقرينة التى تربط بين جزئى هذا المركب الفعلى، هى قرينة الإسناد الذى يحدد الفاعل الذى يقوم بهذا الفعل. ووجود الفعل (تَطْمَئِنُّ) فى جملة (تَطْمَئِنُّ قُلُوْبُهُمْ) يعد قرينة على نشوء هذه العلاقة الإسنادية .

ثانيا: الربط فى الجملة القرآنية بطريق التخصيص:

التخصيص رابط معنوى تتفرع عنه روابط معنوية أخص منه، والقرائن التى تتفرع عنه هى: التعدية (تدل على المفعول به)، والغائية (تشمل المفعول لأجله والمضارع بعد اللام وكى والفاء ولن وإذن)، والمعية (المفعول معه والمضارع بعد الواو)، والظرفية (المفعول فيه)، والتحديد والتوكيد (المفعول المطلق)، والملابسة (الحال)، والتفسير (التمييز)، والإخراج (الإستثناء)، والمخالفة (الاختصاص وبعض المعانى الأخرى).(٦)

وهى الروابط المعنوية تخصص الإسناد من زوايا مختلفة، فالمفعول به يخصص الإسناد للتعدية، والمفعول المطلق بتحديد نوع أوعدد الحدث، والمفعول لأجله لبيان سبب الحدث، والمفعول فيه يخصص الإسناد بالظرفية، والمفعول معه بالمصاحبة، والحال يخصص الإسناد بالملابسة. فتنشأ فيما بينها علاقات سياقية قد تكون علاقات إسنادية أو تخصيصية للإسناد لهذا كانت سبل تعلق الأقسام الثلاثة للكلم ببعضها البعض معلومة لاتخرج عن كونها وتعلق اسم بفعل، وتعلق حرف بهما، تعلق اسم باسم.(٧)

قد ذكرعبد القاهر فى نظريتهعن النظم تعلق الاسم بالاسم "بأن يكون خبراً عنه أو حالاً منه،

أو تـابـعـاً لـه، صفة أو تأكيداً أو عطف بيان أو بدلاً، أو عطفاً بحرف، أو بأن يكون الأول مضافاً إلى الثـانـى، أو بـأن يـكـون الأول يـعـمـل فـى الثـانـى عمل الفعل، ويكون الثانى فى حكم الفاعل له أو المفعول، وذلك فى اسم الفاعل كقولنا: زيد ضارب أبوه عمرا" (٨)

هـذا ضـرب يتـجـلـى فى تعلق الاسم بالاسم على سبيل الملابسة لتأدية وظيفة الحال أوعلى سبيـل الوصف لتأدية وظيفـة الصفـة أو على سبيل البيان لتأديـة وظيفة البدل أو على سبيل التفسير لتأديـة وظيفـة التمييز.

وبيـن الـجـرجانى تعلـق الاسم بالفعل "بـأن يـكون فـاعلاً له، أو مفعـولاً، فيكون مصـدراً قـد انتصب به كقولك: ضربت ضرباً، ويقال له: الـمـفـعول المطلق. أو مفعولاً له كقولك: ضرب زيـداً. أو ظـرفـاً مـفـعـولاً فيه زماناً أو مكاناً، كقـولـك: خرجت يوم الجمعة، ووقفت أمامك،أو مفعولاً معه كقـولنا: جاء البرد والطيالسة."(٩)

فـإن الـجـمـلـة قد تخضع للتخصيص على جهات متفاوتة، اجتهد النحاة القدامى والمحدثين لتـحـديـد صـورهـا التـركيبية لاتخرج بطريقة عما ذكره عبد القاهر من سبل التعليق والتخصيص، وهـذا ضـرب مـنهـا يتجلى فى تعلق الاسم بالفعل لتخصيصه فـنـجد المفاعيل الخمسة التى تربط بـالـفـعـل مـن زوايـا مـختلفة فالتعدية للمفعول به والتحديد للمفعول المطلق والسببية للمفعول له والظرفية للمفعول فيه والمصاحبة للمفعول معه.

تقسيم التخصيص فى الجملة العربية

أ-قسـم يـخـصـص الإسـنـاد كـلـه ويشـمـل الـمـفـعول به، والمفعول المطلق، والمفعول له، والمفعول فيه، والمفعول معه، والحال، والاستثناء، والشرط.

ب - قسم يخصص ما وقع فى نطاق الإسناد ويتضمن : الصفة، والتوكيد، والبدل، والإضافة

جـ- قسـم يـخـصـص الإسـنـاد أو مـا وقـع فـى نـطاقه ويتضمن التمييز، والجار والمجرور، وحروف الجر(١٠)

ثالثا: الربط فى الجملة القرآنية بطريق التعدية

هـذه الـروابـط تـنـشـأ بيـن الـفـعـل الـمتعدى والمفعول به."المفعول به: هو ما يقع عليه فعل الفاعل" (١١) والـمـراد بـالـوقوع: التعلق المعنوى، لا المباشرة، أى تعلقه بما لايعقل إلا به (١٢)

تنشأ علاقة الارتباط بين الفعل المتعدى والمفعول به ، والأصل الدلالى لهذه العلاقة أن الفعل المتعدى يفتقرإلى اسم يقع عليه ،أما الفعل اللازم فلا يفتقر إلى ذلک فالمفعول به جهة دلالية للفعل.

كما فى قوله تعالى : (كَذٰلِکَ يُحْيِى اللّٰهُ الْمَوْتٰى). (١٣) والمفعول به (الْمَوْتٰى) هنا يحتاج الفاعل وفعله حتى تتبين الجهة المعنوية بين الفعل والمفعول به، فهى الإحياء التى تقع على (الموتى).

قد عرض النحاة الرابط المعنوى بين الفعل والمفعول به عرضا واضحا، ويرى السيرافى "أن المفعول الصحيح ما اخترعه فاعل، وأخرجه من العدم إلى الوجود نحو :خلق الله للأشياء التى كونها ولم تكن كائنة من قبل، وما يفعله الإنسان من القعود والقيام، ولايجوز أن يكون الفاعل موجودا قبل وجود المفعول، فإذا قلنا "ضرب زيدعمرا، فالذى فعله زيد إنما هوالضرب، وهذا شىء يحيط به العلم بأن زيدا لم يفعل عمرا، واطلاق النحويين أنه مفعول مجاز."(١٤)"والمفعول به وظيفة نحوية بين الوظائف النصب ،فكل اسم يشغله فهو منصوب بحركة أصلية أوفرعية أومقدرة أو مبنيا فى محل نصب". (١٥)

فالمفعولية معنى لذلک فإن نصب المفعولية يدل على ارتباط النحو بالمعنى أووجود علاقة بين العلامة الإعرابية والمعنى." (١٦)

ونصب المفعول به للتفريق بينه وبين الفاعل. كما قال أبو الفتح ابن جنى فى رفع الفاعل، ونصب المفعول: "إنما فعل ذلک للفرق بينهما، ...وذلک أن الفعل لا يكون له أكثر من فاعل واحد، وقد يكون له مفعولات كثيرة، فرفع الفاعل لقلته، ونصب المفعول لكثرته، وذلک ليقل فى كلامهم ما يستثقلون، ويكثر فى كلامهم ما يستخفون. (١٧)

التعدية هى الرابط المعنوى بين الفعل والمفعول به، وهى قرينة نحوية تتعلق بطبيعة الفعل من حيث كونه متعديا، لأن المتعدى يفتقر إلى المفعول به واللازم لا يفتقر إلى المفعول.

وعرفها الرضيبقوله: "وهى أن يجعل ما كان فاعلا للازم مفعولا لمعنى الجعل فاعلا لاصل الحدث على ماكان، فمعنى"أذهبت زيدا" جعل زيدا ذاهبا، فزيد مفعول لمعنى الجعل الذى استفيد من الهمزة فاعل للذهاب كما كان فى ذهب زيد."(١٨)

يقول ابن السراج عن جعل اللازم متعديا بأن الأصلَ فيه أن يكون متعدياً بحرف جرّ وَّإنما حذفوه استخفافاً نحو ما ذكرت لک من: ذهبت الشام ودخلت البيت. (١٩)

وفى قوله تعالى :(ذَهَبَ اللّٰهُ بِنُورِهِمْ). (٢٠) هنا الفعل اللازم (ذَهَبَ) متعد بحرف الجر

(الباء) وهـذا الأصـل فـى تـعـدية الفعل اللازم. ومن هنا نفهم أن الأفعال قد تكون متعدية بحروف الـجر 'وقدتكون متعدية بنفسها' وأن "المتعدى بنفسه ثلاثة أضرب: متـعد إلى مفعول واحد ، متعد إلى مفعولين، ومتعد إلى ثلاثة مفاعيل.(۲۱)

ومن أمثلة ذلك: قوله تعالى: (وَاللَّهُ يَعْلَمُ الْمُفْسِدَ مِنَ الْمُصْلِحِ). (۲۲) يعلم فعل مضارع متعد إلى مفعول واحد، وهو(الْمُفْسِدَ) والرابط بينهما ليس رابطا لفظيا بل هما مربوطتان بطريق التعدية.

وفى قوله تعالى: (وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ) (۲۳) هنا الفعل(عَلَّمَ) ماض بتضعيف اللام،وهو متعدٍ إلى مفعولين، هما (آدَمَ و الْأَسْمَاءَ).

وقـرأ اليـمـانى ويزيد اليزيدى: وعلم آدم مبنياً للمفعول، وحذف الفاعل للعلم به والتضعيف فـى عـلـم لـلـتـعـدية، إذ كـان قبـل التـضـعيف يتـعـدى لواحد، فعدى به إلى اثنين. وليست التعدية بـالتضعيف مقيسة، إنما يقتصر فيه على مورد السماع، سواء كان الفعل قبل التضعيف لازماً أم كان متعدياً، نحو: علم المتعدية إلى واحد. وأما إن كان متعدياً إلى اثنين، فلا يحفظ فى شىء منه التعدية بالتضعيف إلى ثلاث. (۲٤)

وقـد ذهب بعض النحويين إلى عدم اختصاص التضعيف بالتعدية. قال الإمام أبو الحسين بن أبـى الربيع فى (كتاب التلخيص) مـن تـأليفه: الظاهر من مذهب سيبويه أن النقل بالتضعيف سماع فى المتعدى واللازم.(۲٥)

وفـى قـوله تعالى: (وَأَرِنَا مَنَاسِكَنَا وَتُبْ عَلَيْنَا إِنَّكَ أَنْتَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ). (۲٦) معنى أرنا أى بـصِّـرنـا. إن كانت من رأى البصرية. والتعدى هنا إلى اثنين ظاهر، لأنه منقول بالهمزة من المتعدى إلى واحد ، وإن كانت من رؤية القلب ، فالمنقول أنها تتعدى إلى اثنين ، نحو قوله :

وإنا لقوم ما نرى القتل سبة... إذا ما رأته عامر وسلول .(۲۷)

وقـد جـعـلهـا الـزمـخشرى من رؤية القلب، وشرحها بقوله: "منقول من رأى بمعنى أبصر أو عرّف. ولذلك لم يتجاوز مفعولين، أى وبصرنا متعبداتنا فى الحج، أو وعرفناها.(۲۸)

فيـقول أبو حيان:" هى تأتى عنده بمعنى عرف، أى تكون قلبية وتتعدى إلى واحد، ثم أدخلت همزة النقل فتعدت إلى اثنين، ويحتاج ذلك إلى سماع من كلام العرب. (۲۹)

قال ابن عطية:

وهـو الأصـح ويـلـزم قـائـلـه أن يتعدى الفعل منه إلى ثلاثة مفاعيل، وينفصل بأنه يوجد معدى

بالهمزة من رؤية القلب.(٣٠)

يقول الدكتور محمد حماسة عن قابلية الفعل للتعدية وصلاحية الاسم للمفعولية:

"أنهما جانبان معنويان لتحديد المفعول به فى الجملة ينضم إليهما جانب لفظى هو العلامة الإعرابية، وتحديد موقعه فى بناء جملته."(٣١)

ويضيف فيه أن هذين الجانبين أى الجانب المعنوى واللفظى "يتعاونان فى ترابط المفعول به مع فعله وفاعله،الإضافة إلى القيم الاستبدالية التى تجعل المفعول به يختلف عن غيره من المنصوبات الأخرى ،كما تقوم هذه القيم الاستبدالية نفسها بتمييز كل منها عن الآخر. (٣٢)

نخلص مما سبق إلى: التعدية هى الرابط المعنوى بين الفعل والمفعول به، وهى قرينة نحوية تتعلق بطبيعة الفعل من حيث كونه متعديا، لأن المتعدى يفتقر إلى المفعول به، واللازم لا يفتقر إلى المفعول. وهى واسطة معنوية بين الفعل والمفعول به فى ائتلاف الجملة الفعلية. كذلك الربط للتعدى لا يكون إلافى الفعل المتعدى، وبذلك يخرج الفعل اللازم منه. لأن الفعل المتعدى يحتاج إلى اسم يقع عليه أما الفعل اللازم فلا يحتاج إليه .

لابد لحدوث الفعل من وجود المفعول به. والمفعول به يكون منصوبا، والنصب هو الفارق بين الفاعل والمفعول به، والنصب يدل على وجود العلاقة بين المفعولية أى المعنى والعلامة الإعرابية .والفعل قد يتعدى إلى أكثر من مفعول ولكن يكون الربط ثابتا بينهما بقرينة التعدية. والأصل فى تعدية اللازم حروف الجر ولكن أيضا يكون بالتضعيف.

رابعا: الربط فى الجملة العربية بطريق التحديد والتوكيد

وكذلك الرابط المعنوى ينشأ فى الجملة العربية بطريق التحديد والتوكيد بين الفعل ومصدره، لغرض التوكيد للفعل العامل فيه أو لتبيين نوعه أو عدده. والمفعول المطلق: هو المصدر الفضلة المسلط عليه عامل، كضربت ضربا، أو من معناه كقعدت جلوسا. (٣٣)

يقول ابن السراج :

"إن المصدر هو المفعول فى الحقيقة لسائر المخلوقين فمعنى قولك: قام زيد وفعل زيد قياماً سواء وإذا قلت: ضربت فإنما معناه أحدثت ضرباً وفعلت ضرباً فهو المفعول الصحيح." (٣٤)

ويؤكد ذلك بقوله :

"ألا ترى أن القائل يقول: من فعل هذا القيام؟ فتقول: أنا فعلته. ومن ضرب هذا الضرب

لشديد؟ فتقول: أنا فعلته .تريد: أناضربت هذا الضرب (٣٥) وسماه سيبويه الحدث والحدثان."(٣٦)

ويجيء المصدرعلى ضروب: منها للتوكيداً نحو قولك: قمت قياماً وجلست جلوساً، وذكرمصدرالفعل للتوكيد ولاغير. ومنها ضرب ثانٍ تذكره للفائدة نحو قولك: ضربت زيداً ضرباً شديداً، والضرب الذى تعرف، وقمت قياماً طويلاً ، فقد أفدت فى الضرب أنه شديد وفى القيام أنه طويل وكذلك إذا قلت: ضربت ضربتين وضربات فقد أفدت المرار وكم مرة ضربت. (٣٧)

أمثلة المفعول المطلق

لقد ذكرنا أن المفعول المطلق هو المصدرمن فعله، وهذا الفعل قديكون مذكورا مع مصدره كما فى قوله تعالى: (وَكَلَّمَ اللّٰهُ مُوسٰى تَكْلِيماً). (٣٨)

وقد يكون مقدرا قبله ، ولكن يبقى رابطه المعنوى على صورته للتحديدأو التأكيد، ونقدم بعض الأمثلة على هذا النمط .المفعول المطلق لفعل مقدر.

قوله تعالى: (قَالُوا سُبْحَانَکَ لاعِلْمَ لَنَا إِلا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّکَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ) (٣٩)

يقول أبو حيان:

" وسبحان اسم وضع موضع المصدر، وهو مما ينتصب بإضمار فعل من معناه لا يجوز إظهاره، وهو من الأسماء التى لزمت النصب على المصدرية، ويضاف ويفرد. (٤٠)وناصبه فعل مقدر واجب الإضمار، وهو اسم مصدر، والمصدر التسبيح . (٤١)

وفى قوله تعالى:

"وَقَالُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا غُفْرَانَکَ رَبَّنَا وَإِلَيْکَ الْمَصِيرُ"(٤٢)

(غفرانک): مفعول مطلق لفعل مقدر تقديره: اغفر.

وفى قوله تعالى:

"صِبْغَةَ اللَّهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ صِبْغَةً وَنَحْنُ لَهُ عَابِدُونَ" (٤٣)

(صبغَةَ) مفعول مطلق لفعل محذوف، والتقدير: صُبِغنا.

وفى قوله تعالى:"وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا" (٤٤) (وبالوالدين) الجار والمجرور متعلقان بفعل محذوف تقديره :أحسنوا بالوالدين إحسانا، و(إحسانا) مفعول مطلق.

ما ينوب عن المفعول المطلق أو المصدر :

ثمة ما ينوب عن المصدر فيُعطَى حكمَه فى كونهِ منصوباً على أنه مفعولٌ مُطلَقٌ . (٤٥) مثله فـى قوله تعالى: (وَاتَّـقُـوا يَوْمًا لا تَجْزِى نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شيئا) (٤٦) فى هذه الآية (شيئا) نائب عن الـمـصـدرفى باب المفعول المطلق ،وأصله أن يكون جزاء ولكن جاء نيابة عنه ، ويكون التقدير:لا تجزى جزاء قليلا ولا كثيرا.

وفى قوله تعالى:

"وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَى لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً" (٤٧)

هنا (جهرة) نائب عن المصدرفى باب المفعول المطلق منصوب أى: رؤية جهرة.

وفى قوله تعالى:

"فَكُلُوا مِنْهَا حَيْثُ شِئْتُمْ رَغَدًا" (٤٨)

و(رغدا) نائب عن المصدرفى باب المفعول المطلق أى: أكْلا رغدا.

وفى قوله تعالى:

" بَلْ لَعَنَهُمُ اللَّهُ بِكُفْرِهِمْ فَقَلِيلا مَا يُؤْمِنُونَ" (٤٩)

(قليلا(:نائب عن المصدرفى باب المفعول المطلق منصوب أى: يؤمنون إيمانا قليلا .

وفى قوله تعالى:

"أَمْ تُرِيدُونَ أَنْ تَسْأَلُوا رَسُولَكُمْ كَمَا سُئِلَ مُوسَى مِنْ قَبْلُ " (٥٠)

(كـمـا)الكاف اسم بمعنى مثل نائب عن المصدرفى باب المفعول المطلق؛ لأنه نعت لمصدر محذوف أى: سؤالا مثل سؤال، و (ما) مصدرية، والمصدر مضاف إليه. (٥١)

اسم المصدرِ

وكذلك ينوب اسم المصدر عن المصدر، كقوله تعالى:

"أَوَكُلَّمَا عَاهَدُوا عَهْدًا نَبَذَهُ فَرِيقٌ مِنْهُ"(٥٢)

(عهدا) اسم مصدر، والمصدر للفعل (عَاهَدُوا) معاهدة، وينوب عنه اسم المصدر (عهدا)

وفى قوله تعالى:

"مَنْ ذَا الَّذِى يُقْرِضُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا (٥٣)

كذلک فی هذه الآية (قرضا)هواسم مصدر ينوب عن المصدر (إقراضا) للفعل (يقرض).

نخلص مما سبق إلی: أن الرابط المعنوی الذی ينشأ فی الجملة العربية بطريق التحديد والتوكيد يكون بين الفعل ومصدره. والمصدريأتی مفعولا مطلقا لغرض التوكيد للفعل العامل فيه أو لتبيين نوعه أو عدده. وكذلک يأتی ما تنوب عنه، مثل اسم المصدر وغيره. وقديكون فعل المفعول المطلق مقدرا وقديكون ظاهرا.

خامسا: الرابط فی الجملة القرآنية بطريق السببية والغائية:

المفعول له: هو علة الإقدام علی الفعل وهو جواب له. وذلک قولک فعلت كذا مخافة الشر وإدخار فلان، وضربته تأديباً له، وقعدت عن الحرب جبناً، وفعلت ذلک أجل كذا؛ وفی التنزيل حذر الموت. (٥٤)

والربط بطريق السببية هو إحدی علاقات الارتباط المنطقی بين المعانی، ويقتضی سياق الجملة من المتكلم أحيانا أن يلجأ إلی هذه العلاقة لتكون معينا له علی بيان سبب وقوع الحدث.(٥٥)

وقد بين سيبويه علة نصب الأسماء الواقعة مفعولا له بقوله: ”لأنه عذر لوقوع الأمرفانتصب لأنه موقوع له، ولأنه تفسير لما قبله لم كان؟ وليس بصفة لما قبله ولا منه.“ (٥٦)

ويزيد فی ذلک بقوله: "وفعلت ذاک أجل كذا ”وكذا.“فهذا كله ينتصب لأنه مفعول له، كأنه قيل له: لم فعلت كذا وكذا فقال: لكذا؟ وكذا. (٥٧)

وقد بين الزمخشری شروط المفعول لأجله بقوله: ”وفيه ثلاث شرائط أن يكون مصدراً، وفعلاً لفاعل الفعل المعلل، ومقارناً له فی الوجود .فإن فقد شیء منها فاللام كقولک جئتک للسمن واللبن ولإكرامک الزائر، وخرجت اليوم لمخاصمتک زيداً أمس .“ (٥٨) فإن فقد المعلل شرطا جر بحرف تعليل . (٥٩)

وفی قوله تعالی: ”هُوَ الَّذِی خَلَقَ لَكُمْ مَا فِی الْأَرْضِ جَمِيعًا “(٦٠) أی خلق لأجلكم، قال ابن حيان:

”ولكم متعلق بخلق، واللام فيه، قيل: للسبب ، أی لأجلكم ولانتفاعكم، وقدر بعضهم لاعتباركم. وقيل: للتمليک والإباحة، فيكون التمليک خاصاً، وهو تمليک ما ينتفع الخلق به وتدعو الضرورة إليه. وقيل: للاختصاص، وهو أعم من التمليک، والأحسن حملها علی السبب فيكون مفعولاً من أجله. (٦١)

وفي قوله تعالى: (يَجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ مِنَ الصَّوَاعِقِ حَذَرَ الْمَوْتِ) (٦٢) هنا (حَذَرَ الْمَوْتِ) مصدر منصوب علة لجعل الأصابع في الأذن، (مِنَ الصَّوَاعِقِ) مفعول له خفض بمن لأنه ليس مصدرا، وهي سببية، أي من أجل الصواعق وحذر الموت مفعول من أجله، وشروط المفعول من أجله موجودة فيه، إذ هو مصدر متحد بالعامل فاعلاً وزماناً، هكذا أعربوه، وفيه نظر لأن قوله:"من الصواعق" هو في المعنى مفعول من أجله، ولو كان معطوفاً لجاز (٦٣)

كذلك في قوله تعالى:

(وَمَثَلُ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاةِ اللَّهِ وَتَثْبِيتًا مِنْ أَنْفُسِهِمْ) (٦٤) انتصاب (ابْتِغَاءَ) على أنه مفعو لأجله (٦٥).

وفي قوله تعالى: (وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَارًا لِتَعْتَدُوا) (٦٦) (ضِرَارًا) مفعول لأجله.

وفي قوله تعالى: (وَدَّ كَثِيرٌ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ يَرُدُّونَكُمْ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِكُمْ كُفَّارًا حَسَدًا مِنْ عِنْدِ أَنْفُسِهِمْ) (٦٧) (حَسَدًا مِنْ عِنْدِ أَنْفُسِهِمْ) انتصاب حسداً على أنه مفعول لأجله، والعامل فيه ودّ، أي الحامل لهم على ود ردكم كفاراً هو الحسد.

نخلص مما سبق إلى أن: السببية هي الرابط المعنوي بين الفعل والمفعول لأجله، وهي ما يعين سبب وقوع الفعل وعلته، في الجملة العربية.

سادسا: الربط في الجملة العربية بطريق الظرفية

يكون الرابط المعنوي بين الفعل والمفعول فيه ،وهو إما يكون ظرف زمان أو مكان، والربط بين الفعل والظرف ربط معنوي بدون الأداة لأن الفعل حدث ،والحدث لا يحدث إلا في الزمان أو المكان.

يقول ابن جني في (باب المفعول فيه وهو الظرف:

"اعلم أن الظرف. كل اسم من أسماء الزمان أو المكان يُرادُ فيه معنى (في) وليست في لفظه كقولك: قمت اليومَ، وجلست مكانَك، لأن معناه: قمت في اليوم، وجلست في مكانك.

فإن ظهرت (في) في اللفظ كان ما بعدها اسما صريحا وصار التضمن ل (في)، تقول: سرت في يومَ الجمعة، وجلست في الكوفة."(٦٨)

ويقول سيبويه: "وأما (في) فهي للوعاء." (٦٩) ثم يقدم بعض الأمثلة كقولك: هو في الجراب، وفي الكيس، وهو في بطن أمه، وكذلك: هو في الغل، لأنه جعله إذ أدخله فيه كالوعاء له. وكذلك: هو في القبة، وفي الدار.

وقال محمد بن يزيد:

"الظَّرِيفُ مشتقّ من الظرُف وهو الوِعاء كأَنه جعل الظَّرِيفَ وعاء للأَدَب ومَكارِم الأَخلاق ويقال فلان يَتَظَرَّفُ وليس بظَرِيف والظرف الكِياسة."(٧٠)

ويقول الليث : "الظَّرُف وعاء كل شيء حتى إنّ الإبْريق ظرف لما فيه."(٧١)

تتضح الدلالة الوظيفية للربط الظرفى المعنوى من كلام ابن يعيش حين يقول: "إن إتجاه النحاة إلى تسميته، مفعولا فيه يدل على ذلک، فإن كان مفعولا فيه فهو ما دل على مكان أو زمان وقع فيه الفعل، وكان ظرفا فهو وعاء، فالأزمنة والأمكنة ظروف، لأن الأفعال توجد فيها فصارت كالأوعية لها. (٧٢) وتحمل الظرفية معنى (فى)، لكن الظروف تنصب، و يمثل سيبويه ذلک فى قوله: "ويقول الرجل: ما اليوم؟ فتقول: اليوم أنَّک مرتحلٌ، كأنَّه قال: فى اليوم رحلتک. وعلى هذا الحدّ تقول: أمّا اليوم فأنَّک مرتحلٌ."(٧٣)

وضح سيبويه معنى ذلک فى (باب ما ينتصب من الأماكن والوقت وهو يقول:

"وذلک لأنها ظروف تقع فيها الأشياء، وتكون فيها، فانتصب لأنه موقوع فيها ومكون فيها، وعمل فيها ما قبلها، كما أن العلم إذا قلت أنت الرجل علماً عمل فيه ما قبله، وكما عمل فى الدرهم عشرون إذا قلت :عشرون درهماً. وكذلک يعمل فيها ما بعدها وما قبلها." (٧٤)

و المبرد يصرح فى معنى ذلک بقوله:

"واعلم أن هذه الظروف المتمكنة يجوز أن تجعلها أسماء فتقول: يوم الجمعة قمته، فى موضع قمت به، والفرسخ سرته، ومكانكم جلسته، وإنما هذا اتساع، والأصل ما بدأنا به لأنها مفعول فيها، وليست مفعولاً بها. وإنما هذا على حذف حرف الإضافة." (٧٥)

ويقول المرادى:

إن (فى) للظرفية وهى الأصل فيه، ولا يثبت البصريون غيره. مذهب سيبويه، والمحققين من أهل البصرة، أن فى لا تكون إلا للظرفية حقيقة أو مجازا. وما أوهم خلاف ذلک رد بالتأويل إليه. (٧٦)

كما فى قوله تعالى: "وَاتَّقُواْ يَوْماً" (٧٧)(يوماً) مفعولٌ به، ولا بدَّ من تقدير حَذْفِ مضافٍ أى: عذابَ يوم أو هولَ يوم، وأُجيز أن يكونَ منصوباً على الظرف، والمفعولُ محذوفٌ تقديره: واتقوا العذابَ فى يومٍ صفتُه كَيْتَ وكَيْتَ، ومنَع أبو البقاء كونَه ظرفاً، قال: "إنَّ الأمر بالتقوى لا يقع

المؤدِّيةِ إلى العذابِ فى يومِ القيامةِ."(۷۸)

وقوله تعالى: "وَقُلْنَا يَاآدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ" (۷۹) وقيل: الجنة ظرفٌ على الاتساعِ، وكان الأصلُ تعديتَه إليها بـ (فى)، لكونها ظرفَ مكان مختصٍّ، وما بعد القولِ منصوبٌ به" (۸۰)

وقوله تعالى: "إِنَّ الَّذِينَ آمَنُواْ وَالَّذِينَ هَادُواْ وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحاً فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ وَلاَ خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلاَ هُمْ يَحْزَنُونَ"۔(۸۱) قوله: (عِندَ رَبِّهِمْ) (عند) ظرفُ مكانٍ لازمُ الإضافةِ لفظاً ومعنىً، والعاملُ فيه الاستقرارُ الذى تضمَّنه "لهم"(۸۲)

وفى قوله تعالى: "حَيْثُ مَا كُنْتُم" (۸۳) فى هذه الآية (حيث) هى ظرفُ مكانٍ مضافةً إلى الجملةِ فهى مقتضيةٌ للخفضِ بعدَها، وما اقتضى الخفضَ لا يقتضى الجزمَ، لأنَّ عواملَ الأسماءِ لا تعملُ فى الأفعالِ، والإضافةُ موضَّحةٌ لِما أُضيف، كما أنَّ الصلةَ موضِّحَةٌ فيُنافى اسمُ الشرط؛ لأنَّ اسمَ الشرطِ مبهمٌ، فإذا وُصِلَتْ بـ"ما"زال منها معنى الإضافةِ وضُمِّنَتْ معنى الشرطِ وجُوزى بها، وصارَتْ من عواملِ الأفعال." (۸٤)

وقوله تعالى: "وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ" (۸۵) (دون) ظرف مكان ملازم للظرفية الحقيقية أو المجازية، ولا يتصرف فيه بغير من. (۸٦) قال سيبويه: وأما دونک فلا يرفع أبداً. (۸۷)

قال ابن هشام الانصارى:

"وأصل العامل أن يتقدم على المعمول، اللهم إلا أن يقدر المتعلق فعلاً فيجب التأخير، لأن الخبر الفعلى لا يتقدم على المبتدأ فى مثل هذا، وإذا قلت إنّ خلفَک زيداً وجب تأخير المتعلق، فعلاً كان أو اسماً، لأن مرفوع إنّ لا يسبق منصوبها، وإذا قلت كانَ خلفَک زيدٌ جاز الوجهان ولو قدرته فعلاً، لأن خبر كان يتقدم مع كونه فعلاً على الصحيح، إذ لا تلتبس الجملة الاسمية بالفعلية." (۸۸)

ولقوة ارتباط الظرف فإنه لا يشترط له موقع معين، فيأتى معه سابقا أو لاحقا، وقد عبروا عن ذلک بأنه يتوسع فى الجاروالمجرور ما لايتوسع فى غيرهما.(۸۹)

سابعا: الرابط فى الجملة القرآنية بطريق المصاحبة

المفعول معه: "وهو كل ما فعلت معه فعلا،وجاز أن يكون معطوفا، وذلک قولک: قمت

وَزيـدا، أى: مـع زيـد، و استوى الماء ُوالخشبة، أى: مـع الـخشبة، وجـاء الـبـرد الطيالسة؛ أى: مع الطيالسة وما زلت أسير والنيل، أى: مع النيل ولو تركت الناقة و فصيلها لرضعها، أى: مع فصيلها، ولو خليت والأسد لأكلك، أى: مع الأسد وكيف تكون وقَصْعَةٍ من ثريدٍ، أى :مع قصعة.'' (٩٠)

ومـنـه قوله تعالى :''أَوْ كَـصَيِّـبٍ مِّنَ السَّـمَـاءِ فِيـهِ ظُلُمَاتٌ وَرَعْدٌ وَبَرْقٌ يَجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِم مِّنَ الصَّوَاعِقِ حَذَرَ الْمَوْتِ واللّهُ مُحِيطٌ بِالْكافِرِينَ'' (٩١)

يقول ابن هشام الانصارى:

''(واو)ان ينتصب ما بعدهما، وهما: واو المفعول معه، مثل: سِرتُ والنِّيل'' (٩٢)

يقول سيبويه (فى باب الواو):

''اعـلـم أنّ الـواو يـنـتـصـب مـا بـعـدها فى غير الواجب من حيث انتصب ما بعد الفاء، وأنها قد تشـرك بيـن الأوّل والآخـر كـمـا تشـرك الـفـاء، وأنّهـا يستقبح فيها أن تشرك بين الأوّل والآخـر كما استقبح ذلك فى الفاء، وأنّها يجىء ما بعدها مرتفعاً منقطعاً من الأوّل كما جاء ما بعد الفاء.''(٩٣)

الـمـصـاحبة أو المعية تفهم من واوالمعية التى تقع قبل الاسم، وتعمل فيه،''وذلك قولك: ما صـنـعـت وأبـاك، ولو تركت الناقة وفصيلها لرضعها، إنما أردت: مـا صنعت مع أبيك، ولو تركت الناقة مع فصيلها. فالفصيل مفعول معه، والأب كذلك، والواو لم تغير المعنى، ولكنها تعمل فى الاسم ما قبلها.'' (٩٤)

هناك وسائل معينة لترابط المفعول معه بالفعل، وهى :

الأول .الأداة ،وهى الواو التى بمعنى مع أى التى تفيد المصاحبة .

والثانى:النصب .

والثالث:لزوم المفعول معه التأخر عن الفعل، فلا يحوز تقديمه على الفعل .

والرابع:وجود مانع لغوى أو معنوى من العطف.(٩٥)

ثامنا: الرابط فى الجملة القرآنية بطريق الملابسة

الحال: هـو وصف هيئة الفاعل أوالمفعول به، وأما لفظها: فـإنها نكرة تأتى بعد معرفة، قد تم عليها الكلام، وتلك النكرة هى المعرفة فى المعنى. (٩٦) والحال تتقدم على عاملها إذا كان فعلاً

متصرفاً، أو وصفاً يشبهه نحو (خُشَّعاً أَبْصارهمُ يخرُجون)

و الحال تكون مؤكدة لعاملها مثل قوله تعالى: (وَلَا تَعْثَوا فِيُ الْأَرْضِ مُفُسِدِيُنَ). (٩٧) و (مُفُسِدِينَ) حالٌ من فاعل (تَعْثَوُا) وهى حالٌ مؤكِّدةٌ، لعامِلها.

وقوله تعالى :(هوَ الحقُّ مصدِّقاً). (٩٨) لأن الحق لا يكون إلا مصدقاً، والصواب أنه يكون مصدقاً ومكذباً، وغيرهما، نعم إذا قيل هوَ الحقُّ صادِقاً فهى مؤكدة. (٩٩)

"وَآمِنُواْ بِمَآ أَنزَلْتُ مُصَدِّقاً". (١٠٠) (مُصَدِّقاً) حالٍ من العائد المحذوفُ فى الفعل: والعاملُ فيها(آمنوا).

يوضح المبرد فكرة تأكيد الحال بقوله: "زيد أبوك حقاً، وهو زيد معروفاً، وأنا عبد الله أمراً واضحاً: وذاك لأن هذه الحالات إنما تؤكد ما قبلها؛ لأنك إذا قلت: هو زيد، وأنا عبد الله فإنما تخبر بخبرين، فإذا قلت معروفاً، أو بيناً فإنما المعنى أنى قد بينت لك هذا وأوضحته، وفيه الإخبار لأنه عليه يدل: (١٠١)

والربط المعنوى يكون بين الحال المفردة وصاحبها ،وهو يكون بطريق الملابسة، وهذا الرابط لايكون بين الفعل والحال، بل ينشأ بين الحال وصاحبها، والربط الملابسى يبين هيئة الفاعل أوالمفعول به .

يقول عبد القاهر الجرجانى:

"لأن الحال خبر فى الحقيقة من حيث إنك تثبت بها المعنى لذى الحال كما تثبت بخبر المبتدأ للمبتدأ، وبالفعل للفاعل: ألا تراك قد أثبت الركوب فى قولك: "جاء نى زيد راكباً" لزيد؟ إلا أن الفرق أنك جئت به لتزيد معنى فى إخبارك عنه بالمجىء، وهو أن تجعله بهذه الهيئة فى مجيئه، ولم تجرد إثباتك للركوب ولم تباشره به، بل ابتدأت فأثبت المجىء، ثم وصلت به الركوب، فالتبس به الإثبات على سبيل التبع للمجىء وبشرط أن يكون فى صلته." (١٠٢)

ويتميز الحال من المنصوبات الأخرى بدلالته على الهيئة، وليست الدلالة على الهيئة آتية من شىء خارج عن نطاق الجملة ،بل على العكس من ذلك تماما، فإننا نجد أن بناء الجملة على هذا النحو هو الذى يوجه هذه الكلمة إلى أن تصير دالة على الهيئة. (١٠٣)

نخلص مما سبق إلى: أن يكون الرابط المعنوى الملابسى بين الحال المفردة وصاحبها، لأن الحال الجملة يكون بينها وبين ذى الحال الرابط اللفظى كما سبق ذكره.

وأنـه تـكـون لـفـظة الحال نكرة، وتأتى بعد المعارف، وتبين صفة الفاعل أو المفعول به. وأنه تتـقـدم الـحـال عـلـى عـامـلهـا الـفـعل المتصرف.أنه يكون الرابط الملابسى بين الحال المؤكدة وعاملها. ويتميز الحال من المنصوبات الأخرى بدلالته على الهيئة.

تاسعا: الرابط فى الجملة القرآنية بطريق التفسير أو التبيين

ومـعنى التمييز: تخليص الأجناس بعضها من بعض، ولـفظ المميز اسم نكرة يأتى بعد الكلام التـام يراد به تبيين الجنس، وأكثر ما يأتى بعد الأعداد والمقادير. (١٠٤)"نفهم من المعنى النحوى أن التـمييـز يبيـن شيـئـا مبهما فى جملته أوبعبارة أخرى يوضح أمرا غامضا فى تلك الجملة فيرفع الإبهـام والـغـمـوض وهذا الشىء المبهم أو الغامض هو ما تسميه (المميز أو المفسر (لو أنه ذكر وحـده دون التـمييـز لَحَـارت الـنـفـس فيـه، وذهبـت به حيرتها فى كل اتجاه. (١٠٥)"تـعدعلاقة التفسيرأو التبيين إحدى علاقات الارتباط بين المعانى على سبيل البيان وإزالة الإبهام". (١٠٦)

إن التـمييز ينقسم إلى المفرد والجملة ،أما "تـمييز المفرد من ممات الاسم، فارتباط تمييز المفرد أوالذات بأجزاء جملته لا يكون إلامن خلال الاسم الذى يتم به. (١٠٧)

أمـا تـمـيـيـز الـجملة ففيه بيان وإزالة للإبهام الذى قد يعترى علاقة الارتباط بطريق الإسناد بين الـفـعـل والـفـاعـل أو عـلاقة الارتباط بطريق التعدية بين الفعل والمفعول به .فـحين يقال :(يختلف الناس) هـذه الجملة غامضة، لأن علاقة الارتباط بطريق الإسناد بين الفغل والفاعل يشوبها الإبهام، تـفـتـقـر إلـى بيان الوجه الذى يختلف فيه الناس فهى تفتقر إلى إنشاء علاقة أخرى تدعمها وتزيل ما بها من إبهام، فيقال مثلا: يختلف الناس أذواقا.(١٠٨)

وتـمـيـيـز الـجـمـلـة يسـمـى بالتمييز المحول أو المنقول عن الفاعل مثل قوله تعالى: (وَاشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا) (١٠٩)

أو عـن الـمـفعول ، مثل قوله تعالى:(وَفَـجَّرْنَا الْأَرْضَ عُيُونًا) (١١٠) ومـا عـداهما يعد متمما للاسم لأنه يفسر غموضا فى احتمالات دلالته المتعددة۔(١١١)

وفـى قـوله تعالى :(فَـزَادَهُـمُ اللَّهُ مَرَضًا)(١١٢) مـرضـا مـفعول به، لذا يزيل الإبهام والغموض بطريق ربطه بالتعدية .

وقوله "كَمْ آتَيْنَاهُمْ مِنْ آيَةٍ بَيِّنَةٍ" (١١٣) وأجاز الزمخشرى أن تكون: كم ، هنا خبرية، قال: فإن

قلت: كم استفهامية أم خبرية ؟ قلت: يحتمل الأمرين، ومعنى الاستفهام فيها للتقرير۔ (۱۱٤)

قال أبو حيان:

"(من آية) تمييز لـكَمْ، ويجوز دخول من على تمييز الاستفهامية والخبرية، سواء وليها أم فصل بينهما، والفصل بينهما بجملة، وبظرف، ومجرور، جائز على ما قرر فى النحو."(۱۱٥)

وقوله "وَإِذْ وَاعَدْنَا مُوسَى أَرْبَعِينَ لَيْلَةً "(۱۱٦) و(ليلة) منصوب على التمييز الجائى بعد تمام الاسم، والعامل فى هذا النوع من التمييز اسم العدد قبله شبه أربعين بضاربين، ولا يجوز تقديم هذا النوع من التمييز على اسم العدد بإجماع، ولا الفصل بينهما بالمجرور إلا ضرورة.(۱۱۷)

"(ليلةً) نصبٌ على التمييز، والعُقود التى هى من عِشْرين إلى تسعين وأحدَ عشرَ إلى تسعةَ عشرَ كلُّها تُمَيِّز بواحدٍ منصوبٍ. (۱۱۸)

وقوله تعالى: "فَقُلْنَا اضْرِب بِعَصَاكَ الْحَجَرَ فَانْفَجَرَتْ مِنْهُ اثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْنًا "(۱۱۹) (عيناً) منصوب على التمييز، وإفراد التمييز المنصوب فى باب العدد لازم عند الجمهور، وأجاز الفراء أن يكون جمعاً، وكان هذا العدد دون غيره لكونهم كانوا اثنى عشر سبطاً، وكان بينهم تضاغن وتنافس، فأجرى الله لكل سبط منهم عيناً يرده، لا يشركه فيه أحد من السبط الآخر، وذكر هذا العدد دون غيره يسمى التخصيص عند أهل علم البيان، وهو أن يذكر نوع من أنواع كثيرة لمعنى فيه لم يشركه فيه غيره. (۱۲۰)

وقوله تعالى: "ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُمْ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ فَهِيَ كَالْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً" (۱۲۱) انتصاب قسوة على التمييز، وهو من حيث المعنى تقتضيه الكاف ويقتضيه أفعل التفضيل، لأن كلاً منهما ينتصب عنه التمييز. تقول: زيد كعمرو حلماً، وهذا التمييز منتصب بعد أفعل التفضيل، منقول من المبتدأ، وهو نقل غريب، فتؤخر هذا التمييز وتقيم ما كان مضافاً إليه مقامه، و تقول: زيد أحسن وجهاً من عمرو، وتقديره: وجه زيد أحسن من وجه عمرو، فأخرت وجهاً وأقمت ما كان مضافاً مقامه، فارتفع بالابتداء، كما كان وجه مبتدأ، ولما تأخر أدى إلى حذف وجه من قولك: من وجه عمرو، وإقامة عمرو مقامه، فقلت: من عمرو، وإنما كان الأصل ذلك، لأن المتصف بزيادة الحسن حقيقة ليس الرجل إنما هو الوجه . (۱۲۲) هى أشدُّ:و "قسوة" نصبٌ على التمييزِ؛ لأنَّ الإبهامَ حَصَلَ فى نسبةِ التفضيلِ إليها، والمفضَّلُ عليه محذوفٌ للدلالةِ علهى أى أشدُّ قسوةً من الحجارةِ. (۱۲۳)

وقوله تعالى: "صِبْغَةَ اللَّهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ صِبْغَةً وَنَحْنُ لَهُ عَابِدُونَ" (۱۲٤) هنا)(وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللّٰهِ صِبْغَةً) هذا استفهام ومعناه: النفى ، أى ولا أحد أحسن من الله صبغة.نزوأحسن هنا

لا يـراد بها حقيقة التفضيل، إذ صبغة غير الله منتف عنها الحسن، أو يراد التفضيل، باعتبار من يظن أن فـي صبـغة غيـر الـلـه حسـنـاً، لا أن ذلك بـالـنسبة إلى حقيقة الشيء. وانتصاب صبغة هنا على التمييز، وهو من التمييز المنقول من المبتدأ. وقـد ذكرنا أن ذلك غريب، أعنى نص النحويين على أن مـن التـمييـز الـمـنـقـول تـمـيـى زاً نـقل من المبتدأ، والتقدير: ومن صبغته أحسن من صبغة الله: فالتفضيل إنما يجرى بين الصبغتين، لا بين الصابغين

نـخـلـص مما سبق إلى أن: الرابط التفسيرى المعنوى يأتى لبيان الجنس، ويرفع الإبهام فيها، وكـلمة التى تـكـون تـمييـزا تكون اسما نكرة. ويـأتـى التـمـييـز لرفع الإبهام والغموض للأعداد والـمقادير والربط التفسيرى يجعل ارتباطا قويا وثيقا بين المعانى على سبيل التبيين وإزالة الإبهام .ويـأتى الرابط التفسيرى بين المميز والتمييز المفرد والجملة. و تمييز الجملة يرفع الإبهام الذى يعترى الإسناد بين(الفعل والفاعل) أوالتعدية بين (الفعل والمفعول به.

☆☆☆☆☆☆

الحواشى و الهوامش

(١) - حـمـيـدة مصطفى، الدكتور،(دون سنة الطبع).نظام الارتباط والربط فى تركيب الجملة العربية، القاهرة، الشركة المصرية العالمية للنشر لونجمان،ص:١٦١

(٢)- تمام حسان الدكتور، (١٩٨١م). الأصـول، دراسة ايستـمولوجيه لأصول الفكر اللغوى، القاهرة، دار الثقافة ،ص: ٣٠

(٣) - سيبـويـه، ابـو بشـر عـمروبن قنبر، (١٩٩١م)ـالـكـتـاب، تـحـقيق: عبد السلام هارون بيروت، دارالجيل، ج:١، ص:٣٢

(٤).محمد حماسة الدكتور، (٢٠٠٣م)ـ بناء الجملة العربية،القاهرة، دارغريب،ص:٩٨

(٥).سورة الرعد١٣

(٦)-تمام حسان الدكتور،الأصول، دراسة ايستمولوجيه لأصول الفكر اللغوى،ص:٣٠

(٧)-خـديـجة مـحـمد الصافى، (دون سنة الطبع). نسخ الوظائف النحوية فى الجملة العربية، القاهره، دارالسلام، ص:١٩٧

(٨)ـ الـجـرجـانـى، عبد القاهربن عبد الرحمن، (١٩٨٢م).دلائـل الاعـجـاز، تحقيق: كاظم المرجان، بغداد، دار التراث للنشر،ص:٦٤

(۹) -المرجع السابق،ص:٦٤

(۱۰)-خديجة محمدالصافى، نسخ الوظائف النحوية فى الجملة العربية،ص: ۲۷۷

(۱۱).الأنصارى، ابو محمد جمال الدين بن يوسف ابن هشام،(دون سنة الطبع). شرح شذور الذهب، ص:۱٦١

(۱۲)حميدة مصطفى، الدكتور، نظام الارتباط والربط فى تركيب الجملة العربية، ص:١٦٦

(۱۳)-سورة البقرة: ۴۳

(١٤)- السيرافى، حسن بن عبد الله المرزبان (١٩٨٦م). شرح كتاب سيبويه، تحقيق: رمضان عبد التواب وآخرين،القاهرة، الهيئة المصرية للكتاب،ص:٦٦

(١٥)-محمد عيد، الدكتور(١٩٨٢م).النحو المصفى،القاهرة،مكتبة الشباب،ص:٤٢١

(١٦)-سبويه،الكتاب، ج:١،ص:٣٤

(١٧)-ابن جنى،ابو الفتح عثمان،(دون السنة الطبع).الخصائص،تحقيق:عبد الحكيم بن محمد، القاهرة، المكتبة التوفيقيه،ص:٥٨

(١٨)-الرضى،محمد بن حسن، (دون سنة الطبع).شرح الشافية بن الحاجب،تحقيق:محمد محى الدين، القاهرة،مطبعةحجازى، ج:١، ص:٨٦

(١٩). ابن السراج، (١٩٨٥م). الأصول فى النحو، تحقيق: عبد الحسن الفتلى، مؤسسة الرسالة، ج:١، ص:١٧١

(٢٠)-البقرة:١٧

(٢١)-ابن جنى،ابو الفتح عثمان،(١٩٨٥م).اللمع فى العربية،تحقيق:حامد مؤمن، بيروت،عالم الكتب، ص:٧٢

(٢٢)-البقرة:٢٣٠

(٢٣)-البقرة:٣٢

(٢٤) الأندلسى،محمد بن يوسف بن على(١٩٩٢م).تفيسر البحر المحيط، السعودية، مكتبة الايمان، ج:١، ص:٢٣٤

(٢٥) -المرجع السابق، ص:٢٣٥،٢٣٤

(٢٦)-البقرة:١٢٨

(٢٧) -الأندلسى، ابوحيان، تفيسر البحر المحيط،ج:١،ص:٦٢٢

(٢٨)- الزمخشرى، ابو القاسم جا رلله محمود بن عمر، تفسيرالكشاف، بيروت ، لبنان،دار المعرفة، ج:١،ص:٣٢٢

(۲۹)-الأندلسی، ابوحیان، تفیسر البحر المحیط، ج:۱، ص:۶۲۲

(۳۰)-السابق، ج:۱، ص:۶۲۲

(۳۱)-محمد حماسة، الدکتور، بناء الجملة العربیة، ص:۱۴۳

(۳۲)-السابق، ص:۱۴۳

(۳۳)-الزمخشری، شرح المفصل، ص:۸۲

(۳٤) - ابن السراج، (۱۹۸۵م). الأصول فی النحو، ج:۱، ص:۱۵۹

(۳۵) السابق، ج:۱، ص:۱۵۹

(۳۶) - سبویه، أبو بشر عمرو بن قنبر، (۱۹۹۱م). الکتاب، ج:۱، ص:۳٤

(۳۷)-ابن السراج، (۱۹۸۵م). الأصول فی النحو، ج:۱، ص:۱۶۰

(۳۸)-سورةالنساء:٦٤

(۳۹)-سورة البقرة:۳۲

(٤۰)- الأندلسی، ابوحیان، تفیسر البحر المحیط، ج:۱، ص:۲٤۰

(٤۱) الخراط، أحمد بن محمد (دون سنة الطبع). مُشکِل إعراب القرآن، ج:۱، ص:٦

(٤۲) - سورة البقرة:۲۸۵

(٤۳)-سورة البقرة:۱۳۸

(٤٤)-سورة البقرة:۸۳

(٤۵)-الغلایینی، مصطفی بن محمد سلیم، (۲۰۰۵م). جامع الدروس العربیة، القاهرة، دار الحدیث، ص: ٤۵٤

(٤٦)- سورة البقرة:٤۸

(٤۷)- سورة البقرة:۵۵

(٤۸)-سورة البقرة:۵۸

(٤۹)-سورة البقرة:۸۸

(۵۰)-سورة البقرة:۸

(۵۱)-الخراط، أحمد بن محمد، مُشکِل إعراب القرآن، ج:۱، ص:۱۷

(۵۲)-سورة البقرة:۱۰۰

(۵۳)-سورة البقرة:۲٤۵

(٥٤) -الزمخشری، المفصل،ص:٨٧

(٥٥)-حمیده مصطفی الدکتور، نظام الربط والارتباط، ص:١٧٧،١٧٦

(٥٦)-سبویه، الکتاب، ج:١،ص:٣٦٧

(٥٧)- المرجع السابق، ج:١،ص:٣٦٨

(٥٨) - الزمخشری، المفصل، ص:٨٧

(٥٩)-الأندلسی، ابوحیان،تفیسر البحر المحیط، ج:١،ص:٢١٥

(٦٠)- سورة البقرة:٢٩

(٦١)- الأندلسی، ابوحیان، تفیسر البحر المحیط، ج: ا،ص: ٢١٥

(٦٢)-سورة البقرة: ٢٩

(٦٣) الأنصاری، ابو محمد جمال الدین بن یوسف ابن هشام،(دون سنة الطبع).قطر الندی وبل الصدی، ص: ٢٢٦

(٦٤)-سورة البقرة: ١٩

(٦٥) الأندلسی، ابوحیان، تفیسر البحر المحیط، ج:١، ص: ١٤١

(٦٦) - سورة البقرة: ٢٦٥

(٦٧) - سورة البقرة: ٢٣١

(٦٨) -ابن جنی، ابو الفتح عثمان،اللمع فی العربیة،ص:١١٠

(٦٩) سبویه،الکتاب، ج:٢، ص:٣٠٨

(٧٠)- الإفریقی، محمد بن مکرم بن علی بن منظور بن منظور، (دون سنة الطبع).لسان العرب،مادة (ظ رف)، الطبعة الاولی، دار صادر، بیروت

(٧١) - المرجع السابق، مادة(ظ رف)

(٧٢) ابن یعیش، موفق الدین،(٢٠٠١م).شرح المفصل،دار الکتب العلمیة، بیروت،ج:٢، ص:٤١

(٧٣)- سبویه،(١٩٩١م).الکتاب، ج:٣،ص:١٣٩

(٧٤)- المرجع السابق، ج:١،ص:٤٠٦

(٧٥)-المبرد، ابو العباس محمد بن یزید، (دون السنه الطبع). المقتضب، تحقیق: محمد عضیمة، بیروت، عالم الکتب، ج:٤،ص:٣٣٠

(٧٦)-انظر: بدرالدين حسن قاسم المرادى،الجنى الدانى فى حروف المعانى، ص:٢٦٨

(٧٧)-سورة البقرة:٤٨

(٧٨)-السمين الحلبى،شهاب الدين بن يوسف بن محمد،(١٩٩٤م).الدر المصون فى علوم الكتاب المكنون، تحقيق:على محمد مصوض،بيروت،لبنان،دارالكتب العلمية، ج:١،ص:٣٣٥

(٧٩)-البقرة:٣٥

(٨٠)-السمين الحلبى، الدر المصون فى علوم الكتاب المكنون، ج:١،ص:٣٣٥

(٨١)- سورة البقرة : ٦٢

(٨٢)-السمين الحلبى، الدر المصون فى علوم الكتاب المكنون،ج:٢،ص:١٤٦

(٨٣)-سورة البقرة:١٥٠

(٨٤)-السمين الحلبى، الدر المصون فى علوم الكتاب المكنون، ج:٢،ص:١٤٦

(٨٥)-سورة البقرة:٢٣

(٨٦)-الأندلسى، ابوحيان،محمد بن يوسف بن على(١٩٩٢م).تفيسر البحر المحيط،ج:١، ص: ١٦٥

(٨٧)- سيبويه، الكتاب، ج:١،ص:٤٠٩

(٨٨)-الانصارى، ابن هشام جمال الدين بن يوسف، قطر الندى وبل الصدى، ج:١، ص:٧٧

(٨٩)-محمد حماسة، الدكتور، بناء الجملة العربية،ص:١٢٢

(٩٠)-ابن جنى،اللمع فى العربية، ص:١١٦

(٩١)-سورة البقرة:١٩

(٩٢)-ابن جنى،اللمع فى العربية،ص:١١٦

(٩٣)- سبويه، الكتاب، ج:٣،ص:٤١

(٩٤)-المرج السابق، ج:١،ص:١٩٧

(٩٥)-محمد حماسة، الدكتور، بناء الجملة العربية،ص:١٥٤،١٥٣

(٩٦)-ابن جنى،اللمع فى العربية، ص:١١٦

(٩٧)-سورة البقرة:٦٠

(٩٨)-سورة البقرة:٩١

(٩٩)-ابن جنى،(١٩٨٥م).اللمع فى العربية،ص:١١٦

(١٠٠)-سورة البقرة:٤١

(۱۰۱)- المبرد،المقتضب، ج:٤،ص: ٣١٠

(١٠٢)-الجرجانى، دلائل الاعجاز،ص: ١١٤

(١٠٣)-محمد حماسة، الدكتور، بناء الجملة العربية،ص: ١٥٨

(١٠٤)- ابن جنى، ابو الفتح عثمان،(١٩٨٥م).اللمع فى العربية،ص:١١٩

(١٠٥)- محمد عيد،الدكتور، (١٩٨٢م).النحو المصفى،القاهرة،مكتبة الشباب،ص:٤٧٧

(١٠٦)- مصطفى حميدة،الدكتور، نظام الربط والارتباط، ص:١٧٦،١٧٧

(١٠٧)- محمد حماسة، الدكتور، بنا ء الجملة العربية، ص:١٦٦

(١٠٨)- محمد رزق شعير، الدكتور، الوظائف الدلاليه للجملة،ص:١٧٥

(١٠٩)- سورة مريم:٠٤

(١١٠)-سورة القمر:١٢

(١١١)- محمد حماسة، الدكتور، بنا ء الجملة العربية،ص:١٦٩،١٦٨

(١١٢)-سورة البقرة:١٠

(١١٣) -سورة البقرة:٢١١

(١١٤)- الزمخشرى، الكشاف، ج:١، ص:٤٥٠

(١١٥)- الأندلسى، ابوحيان،تفيسر البحر المحيط،ج:١،ص:٤٤٥

ّ(١١٦)-سورة البقرة:٥١

(١١٧)- الأندلسى، ابوحيان،تفيسر البحر المحيط،ج: ا ،ص:٣٢٢

(١١٨)-المرجع السابق، ص:٣٧٠

(١١٩)- سورة البقرة:٦٠

(١٢٠)- الأندلسى، ابوحيان،تفيسر البحر المحيط،ج:١،ص:٣٧٠

(١٢١)-سورة البقرة:٧٤

ّ(١٢٢)- الأندلسى، ابوحيان،تفيسر البحر المحيط،ج:١،ص:٤٢٤

ّ(١٢٣)-الدرالمصون،ج:١،ص:٤٣٧

ّ(١٢٤)- سورة البقرة:١٣٨

﴿المصادر و المراجع﴾

(۱) ابن السراج، ابو بكر بن السرى بن سهل، (۱۹۸۵م).الأصول فى النحو،تحقيق: عبد الحسن الفتلى، مؤسسة الرسالة

(۲) ابن السراج، ابو بكر بن السرى ، (۱۹۸۵م).الأصول فى النحو،تحقيق: عبد الحسن الفتلى، مؤسسة الرسالة

(۳)ابن جنى،ابو الفتح عثمان،(دون السنة الطبع).الخصائص،تحقيق:عبد الحكيم بن محمد، القاهرة، المكتبة التوفيقيه

(٤) ابن جنى،ابو الفتح عثمان،(۱۹۸۵م).اللمع فى العربية،تحقيق:حامد مؤمن،بيروت،عالم الكتب

(٥) ابن يعيش، موفق الدين يعيش ابن على، (۲۰۰۱م).شرح المفصل،دار الكتب العلمية، بيروت

(٦) الانصارى، ابن هشام، ابومحمد جمال الدين بن يوسف، شرح شذور الذهب، دار الطلائع،القاهرة

(۷) الانصارى، ابن هشام، ابو محمد جمال الدين بن يوسف،(دون سنة الطبع).قطر الندى وبل الصدى، دارالطلائع، القاهرة

(۸) الأفريقى، ابن منظور،(دون سنة الطبع).لسان العرب، مادة(ظ رف)دارالاصادر، بيروت، الطبعة الاولى

(۹) الأندلسى، ابوحيان،محمد بن يوسف بن على(۱۹۹۲م).تفيسر البحر المحيط،السعودية،مكتبة الايمان،

(۱۰) الجرجانى، عبد القاهربن عبد الرحمن ، (۱۹۸۲م).دلائل الاعجاز، تحقيق: كاظم المرجان، بغداد، دار التراث للنشر

(۱۱) الخراط، أحمد بن محمد(دون سنة الطبع). مُشكِل إعراب القرآن،ج: ا، ص:٦. (مكتبه لكهيں)

(۱۲) الرضى،محمد بن حسن، (دون سنة الطبع).شرح الشافية بن الحاجب،تحقيق:محمد محى الدين، القاهرة،مطبعةحجازى

(۱۳) الزمخشرى، ابو القاسم جا رالله محمود بن عمر، تفسيرالكشاف، بيروت ، لبنان،دار المعرفة

(١٤) السيرافى(۱۹۸٦م). شرح كتاب سيبويه، تحقيق: رمضان عبد التواب وآخرين،القاهرة، الهيئة المصرية للكتاب

(١٥) الغلايينى،مصطفى بن محمد سليم،(۲۰۰٥م).جامع الدروس العربية،القاهرة، دار الحديث،

(١٦) المبرد، ابو العباس محمد بن يزيد ،(دون السنة الطبع). المقتضب، تحقيق : محمد عضيمة، بيروت، عالم الكتب

(۱۷) المرادی، بدرالدین حسن قاسم ،(۱۹۷٦ء).الجنی الدانی فی حروف المعانی، تحقیق: طه محس، مؤسسة الکتب للطباعة والنشر، عراق، جامعة بغداد

(۱۸) السمین الحلبی،شهاب الدین بن یوسف بن محمد، (۱۹۹٤م).الدر المصون فی علم الکتاب المکنون، تحقیق:علی محمد مصوض،بیروت،لبنان،دارالکتب العلمیة

(۱۹) تمام حسان، الدکتور، (۱۹۸۱م). الأصول، دراسة ایستمولوجیة لأصول الفکر اللغوی، القاهرة، دار الثقافة

(۲۰) حمیدة، مصطفی، الدکتور، (دون سنة الطبع). نظام الارتباط والربط فی ترکیب الجملة العربیة، القاهرة، الشرکة المصریة العالمیة للنشر لونجمان

(۲۱) خدجة محمد الصافی، (دون سنة الطبع). نسخ الوظائف النحویة فی الجملة العربیة، القاهره، دار السلام

(۲۲) سیبویه، أبو بشر عمروبن قنبر، (۱۹۹۹۱م). الکتاب، تحقیق: عبد السلام هارون بیروت، دار الجیل

(۲۳) محمد حماسة الدکتور، (۲۰۰۳م). بناء الجملة العربیة،القاهرة، دار غریب

(۲٤) محمد رزق شعیر، الدکتور،(۲۰۰۷ء).الوظائف الدلالیه للجملة العربیة، القاهرة، کلیتة الآداب

(۲۵) محمد عید،الدکتور، (۱۹۸۲م).النحو المصفی،القاهرة،مکتبة الشباب

(۲٦) مصطفی حمیدة،الدکتور، نظام الربط والارتباط

المجاز واستخداماته في التراث الإسلامي

☆الدكتور محمد إقبال

Abstract

There is no doubt that initially words of language were used to convey the meanings, feelings and figures directly about the facts and realities, but change occurred and words were moulded accordingly to the human needs and metaphorical forms progressed rapidly to achieve the goals like wideness, affirmation and likening etc. So the change is in direct relation with the metaphor. If there is no need of the above mentioned goals and characteristics, then it is related to the reality. Due to that, linguistics expert understood the importance of metaphor very well, which gives literary texts a technical aspect and creates a decisive partition between a "literary text" and a"general script".

So, in this article, we wanted to discuss the following aspects of the topic in the following points:

1. Evolutionary change in the meaning of linguistic word;
2. Usage of word "Majaz" as titles of the Arabic books.
3. Understanding that "Majaz" is more communicative then reality".
4. The probability of "Majaz" to be associated with the lie.
5. The presence of "Majaz" in the Holy Qur'an.
6. At the end of the article, there is a short summary of "majaz" and its vital role to enrich the "literary text" and to create decisive partition between it and the "general script", in which there is a direct expression of realities.

Keywords: Metaphor, Language, Sentence, Script, Arabic, Islam, Heritance.

وضعت الكلمات والمفردات في اللغة في البداية للتعبير المباشر عن الحقائق، ولكن سرعانما شملتها سنة التطوّر تلبيةً لحاجة الإنسان وأخذت تتحوَّل الكلمات إلى استخدام الصور المجازية

☆الأستاذ المساعد في قسم اللغة العربية، بالجامعة الوطنية للغات الحديثة، إسلام آباد

لأغراض متعددة من الاتساع والتوكيد والتشبيه وغيرها، فإنَّ عدم هذه الأغراض أو الأوصاف المذكورة تكون الحقيقة البتة. لذا أدرك البلاغيون والنقاد واللغويون أهمية المجاز فى إثراء اللغة وتبيين الحد الفاصل بين النص الأدبى والكتابة العادية، فاستخدموهاستخدما حنا، كماقام البلاغيون بالتوسع فى مجالات المجاز وتسمياته، بحيث شملت معظم ضروب البلاغة وأساليبها.

أما أسئلة البحث فهى كالتالى:

1. ما هو التطور الدلالى للكلمة العربية؟
2. متى بدأ استخدام المجازكعنوان الكتب العربية؟
3. ما معنى مصطلح: "المجاز أبلغ من الحقيقة"؟
4. هل توجد هناك إمكانية "ارتباط المجاز بالكذب"؟
5. هل يوجد "المجاز" فى القرآن الكريم؟

وأخيرًا تشتمل خاتمة بحثنا هذا على ملخص عن دور المجاز فى تبيين الكلام الأدبى وتمييزه عن الكتابة العادية المعبّرة عن الأمور الحقيقية المباشرة.

1. التطور الدلالى للكلمة

ولا شك أن اللغة فى أول أمرها، كانت مرتبطة بالدلالات الوضعية والمعانى المحدودة الثابتة، ولكنها تطورت تلبية لحاجة الإنسان فيما بعد، فمن الذى يتتبع لتطور دلالة الكلمات، يدرك أن الكلمة لم تستقرّ على المعنى الذى وضعت له فى البداية، بل تحولت إلى مجال آخر وتولدت فيها دلالات جديدة ومعانى متباينة، ولهذه التحولات أسباب لغوية وتاريخية واجتماعية ونفسية. والتطور الدلالى يعنى تغيير معانى الكلمات ظاهرة شائعة فى معظم لغات العالم الحية.(١)

ومن المعروف أن القدماء قصروا هذا التطور على حقبة زمنية عرفت بعصور الاحتجاج، ورفضوا الاستعمال الجديد؛ لأنه لم يؤثر عن العرب الذين يحتج بهم، وسموه مولّدًا، ولكن هذا الموقف لم يؤثر على الحركة الدائبة لتطور الكلمات، لأنه مواكبة طبيعية لنمو اللغة واتساعها، ولقد أورد المحُدثون أمثلة كثيرة لتطور الدلالة فى مختلف اللغات، ولاحظوا أن هذا التطور غالبًا مّا يكون فى الانتقال من المحسوسات إلى المعنويات.(٢)

والحقيقة أن الإنسان البدائى قد وجد طلبته فى لغته الحسية، التى كانت وسيلته الأولى

للإدراک، حتى بدأ ينساب شعاع المعرفة من وراء هذه المحسوسات ويشقّ طريقه فى إعياءٍ وتباطؤ شديد إلى عقل الإنسان، وبعد زمن طويل أخذ الإنسان يجرّد المعانى والمفاهيم الأخرى من الأشياء ، وبدأ الإدراک الذهنى وسيلة ثانية من وسائل المعرفة، واتبعت اللغة المجردة فى أثر ذلک، وانتزعت الكلمات من الصور والأجسام لتتمحض الدلالة الذهنية، وحين نتأمل أكثر كلمات اللغة ونراجع أصولها واستعمالاتها، نجد الحسية كامنة هناک.(٣)

وعلى كلّ، فمع التقدم الزمنى والعلمى والفكرى، اتسع أفق الإنسان وخياله، وعمُق وجدانه بالأشياء، وزادت معرفته بعلاقات التشابک بين الأشياء، فأراد أن يعبر تعبيرًا مبيّنًا عن مضمرات نفسه وهواجسه وتطلعاته الروحية والوجدانية، فلم تسعفه تلک التعبيرات الحسية المحدَّدة، فهى تغلّ خياله وتحطّم آماله، فاصطنع تلک التصويرات الكاشفة التى تدنى له ما التبس فى غوامض النفس، وتطلق العنان ليتواثب فيها الخيال، وهكذا تولّد المجاز وضروبه المتعددة.(٤)

إن كان أسلوب الحقيقة يقف بالمعنى عند حدٍّ معلوم، فإن المجاز يضفى على المعنى عمقًا بوساطة المدِّ التخييلى للمجاز، إذ أن هناک فرقًا بين قولنا" :رجل هو سيِّد قومه"، وبين قولنا عنه: "قرم"، فإن العبارة الأولى تقف عند حدود الصياغة الحقيقية، بينما تتجاوز الثانية المدلول المباشر إلى هيمنته وقدرته وكرمه ووقاره، وبذلک تنطلق النفس فى رحاب المجاز تتملى كلّ المعانى التى يمكن تصورها، فيقول يحيى بن حمزة العلوى(669-749هـ).:

"إذا عبّر باللفظ الدال على الحقيقة، حصل كمال العلم به من جميع وجوهه، وإذا عبّر عنه بمجازه، لم تعرف على جهة الكمال، فيحصل مع المجاز تشوّق إلى تحصيل الكمال."(٥)

وهكذا الكلام إذا نقل من أسلوب إلى أسلوب آخر، كان أحسن تطربة لنشاط السامع، وأكثر إيقاظًا له.(٦)

فالبلاغيون أدركوا أن للمجاز قابلية عجيبة على نقل السامع عن خلقه الطبيعى فى بعض الأحوال، حتى منها ليسمح بها البخيل، ويشجّع بها الجبان، ويحكم بها الطائش المتسرّع، ويجد المخاطب بها عند سماعها نشوة كنشوة الخمر، حتى إذا قطع عنه، أفاق وندم على ما كان منه من بذل مالٍ، أو ترک عقوبة، أو إقدام على مهول، وهذا هو فحوى السحر الحلال."(٧)

كأن المجاز":ضرورة لغوية، وهو مفخر العرب فى لغتهم، وبه وبأشباهه اتّسعت(٨)

ولذلک كان للمجاز أثر جليل فى اتّساع اللغة ونموّها وقدرتها على التعبير على المعقولات

المحضة ومعنويات الأمور ...وبفضل المجاز اتّسعت اللغة العربية للعلوم والفنون على اختلاف أنواعها والحضارة على كثرة مظاهرها.(٩)

ولقد أثار المجاز وضروبه المتعددة إعجاب البلاغيين والنقاد العرب أو الأجانب، فلقد ذهب أغلب الباحثين فى البلاغة العربية إلى أنَّ المجاز هو: "من مهمات علم البيان، بل هو علم البيان بأجمعه."(١٠)

"وسرُّ جوهر البيان لا يظهر إلَّا باستعمال المجازات الرشيقة، والإغراق فى لطائفه الرائعة وأسراره الدقيقة."(١١)

و إنه"دليل الفصاحة ورأس البلاغة."(١٢)

وهكذا اعتبره الأجانب بأنه: "جوهر الشعر، وأنه المادة الأولية التى يعتمد عليها الشاعر فى بناء صوره المتخيلة."(١٣)

والأسلوب المجازى يساعدنا على: "أن نحيا أثناء التجربة مع ازدياد فى الأناة ومراعاة القصد، ويساعدنا هذا بالتالى على زيادة سوانحنا الخاصة بإدراك لبّ الموضوع، أو الموقف الذى نقوم بتجربته بأسره، وذلك لأن كلّ مجاز يرجعنا إلى نظرة أخرى."(١٤)

أى أنَّنا ننظر فى الأساليب المجازية إلى الموضوع الحقيقىّ من خلال صورة أخرى :هى الصورة المجازية، كما يحدث عندما ننظر إلى الشجاع من وراء صورة الأسد.ولذلك فإنه يمكن أن يقال:

"إنَّ الصور والمجازات تفيد فى أن تثير فينا فكرة كان لا نحسّ بها، لولاها إلَّا بصعوبة وعسر."(١٥)

وذلك بفضل ما فى العبارة المجازية "من التجسيم والحياة أكثر مما فى العلامات العادية."(١٦)

يفهم من مجموع هذه النصوص وشبهها أنَّ هناك شبه اتّفاق على أن الأساليب المجازية أكثر جمالًا وتأثيرًا من الأساليب الحقيقية.

٢. المجاز كعنوان الكتب العربية

لقدبدأ استخدام مصطلح المجاز كعنوان فى كتب المتقدمين فى مطلع القرن الثالث الهجرى مثل: "مجاز القرآن" لأبى عبيدة معمر بن المثنى (ت 210:هـ)، ولكنه لم يكن يعن المجاز بالمعنى الاصطلاحى البلاغى: وقد تنبَّه إلى ذلك ابن تيميّة (ت 728:هـ) فى "كتاب

الإيمان"، فقال:

"أول مـن عُـرف أنـه تكلّم بلفظ "المجاز" أبوعبيدة معمر بن المثنى فى كتابه "مجاز القرآن".

ولكنه لم يعن بالمجاز ما هو قسيم الحقيقة، وإنما عنى بمجاز الآية ما يعبر به عن الآية." (١٧)

ويرى طه حسين(1889-1973م) أن كـلمة "مجاز" عند "أبى عبيدة" مبهمة غير محدّدة، وكتابـه يـعتبـر مـن كتـب اللغة، وقد حاول فيه أبوعبيدة أن يجمع الألفاظ التى أريد بها غير معناها الوضعى-(١٨)

وقد رجع أمين الخولى (1866-1895م) رأى طـه حسين، وأضاف أنه يمكن "وصف كتاب أبى عبيدة بأنه كتاب تفسير-"(١٩)

ثم الشريف الرضى (389-406)هــ الـذى اهتـم بـالمجاز أو النصوص المجازية فى كتابيه: "تـلـخيـص البيـان فـى مـجـازات القرآن"، و"المجازات النبوية" اهتمامًا بالغًا، وجمع منها فى القرآن الكريم والحديث النبوى، وهو مثلًا يقول:

"إن المجازات أحسن من الحقائق معرضًا، وأنفع للغلة معنًى ولفظًا، وأن اللفظة التى وقـعت مستعارة لو أوقعت فى موقعها لفظة الحقيقـة، لكان موضعـها نابيًا ونصابها بها قلقًا بمركبها." (٢٠)

ثـم شهـاب الدين أحمد بن أحمد بن على السندوبى ألّف كتاب"الإيجاز على حسن المجاز بضبط علاقات المجاز"(١٢) وغيرهم كثيرون.

ولـقـد اعتـقـد المسلمون أن بطالب الدين حاجة ماسة لمعرفة هذا الموضوع، وأن الجهل به يـحـطّ قـدر صـاحبـه، ويـجـعـلـه ضـحـكة يُتفكه به، بل لقد رتّب المسلمون على الإيمان بالقضية المجازية مسألة الكفر والإيمان-(٢٢)

3 المجاز أبلغ من الحقيقة

وإذا كان المجاز له هذا الإغناء والإثراء والاتساع، فهل يعنى ذلك أنه أبلغ من الحقيقة؟ قال رجال البيان ما يوهم ذلك بقولهم :قد أجمع الجميع على أن الكناية أبلغ من الإفصاح، والتعريض أوقع من التصريح، وأنّ للاستعارة مزيّة وفضلًا، وأنَّ المجاز أبلغ من الحقيقة.(٢٣)

وبـمثـل ذلـك قـال أبو الحسن على بن عيسى الرمانى (ت 384:هــ) فـى كتابه"النكت فى إعجاز القرآن"(٢٤)، وأبو هلال الحسن بن عبد الله بن سهل بن سعيد العسكرى(ت 395:هـ) فى

كتابه" :الصناعتين :الكتابة والشعر "(٢٥)، والسيِّد يحيى بن حمزة بن على بن إبراهيم العلوى اليمنى (ت 749:هـ) فى كتابه" :الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز "(٢٦)، وابن رشيق فى كتابه "العمدة فى محاسن الشعر وآدابه ونقده"(٢٧)

وقال الدكتور صلاح الدين محمد أحمد فى هذا الصدد:

" والواقع أنَّ قولهم :أَبْلَغَ مِنْ بَلَغِ يَبْلُغُ بُلوغًا، لا من بَلَغَ يَبْلُغُ بلاغةً، إذ البلاغة هى مطابقة الكلام لمقتضى الحال مع فصاحته، وإذا كان الأمر كذلك فإنَّ الحقيقة تشارك المجاز فى مكانها أبلغ من غيرها، كما أنَّ المجاز فى مقامه أبلغ من غيره، فالمسألة إذن ليست فى ذاتية التعبير، وإنَّما هى فى مناسبة التعبير لمقتضى الحال، وبذلك تسير الحقيقة مع المجاز فى أنَّ كليهما من وسائل التعبير الفنى والعمل الأدبى، وبكلٍّ ما جاء كتاب اللّٰه عنوان الإعجاز والسنة المطهرة والأدب۔"(٢٨)

۴. ارتباط المجاز بالكذب

فالتعبير عن الصور المجازية يعنى الاتساع والتجاوز عن المألوف، هو المبالغة بمفهومها الفنى، تلك المبالغة التى ارتبطت بالكذب من حيث دلالته الفنية لا الأخلاقية، وقد وصف سيبويه (ت:180هـ) فى القديم "المجاز" بالمستقيم الكذب۔(٢٩)

وكذلك فرَّق البلاغيون بين المجاز والكذب بأن المتجوز متأول فى كلامه على أساس العلاقة الواصلة بين المعنى الحقيقى والمعنى المجازى، ومقيم القرينة التى تعيّن مراده من التعبير دون تمويه أو خداع، والكاذب يعرف همَّته إلى إثبات شىء غير ثابت أصلًا، وليس فيه علاقة ولا قرينة، وإنَّما هو أسلوب يقوم على فوضى المعانى وعبث الألفاظ، ولا مكان له فى دائرة البيان الساحر، وذلك بخلاف الكذب فى الصيغة الشعرية، فقد استحسنه البلاغيون لأن أساسه التخيل والمبالغة.(٣٠)

وقد أبان عبد القاهر الجرجانى (ت 471:هـ) عن المذهبين :خير الشعر أكذبه، خير الشعر أصدقه، وقال :والأول أولى لأنهما قولان يتعارضان فى اختيار نوعى الشعر، فمن قال :خيره أصدقه، كان ترك الإغراق والمبالغة والتجوّز إلى التحقيق، ومن قال :خيره أكذبه، ذهب إلى أن الصنعة إنَّما يمدّ باعها وينشر شعاعها ويتّسع ميدانها وتتفرّغ أفنانها، حيث يعتمد الاتساع والتخيل

ويدّعى الحقيقة فيما أصله التقريب والتمثيل وحيث يقصد التلطف والتأويل ويذهب مذهب المبالغة والإغراق۔(۳۱)

ولذلک اتّهم ابن قتيبة (276هـ) قديمًا الطاعنين على اللغة العربية عامةً والقرآن الكريم خاصةً بالمجاز، والقائلين بعدم جواز المجاز فى أسلوب القرآن، وشبههم أن المجاز أخ الكذب، بالجهل وسوء النظر، ووضَّح لهم أنَّ المجاز ضرورة لغوية، لا يستغنى عنها النص الإبداعى.

وهكذا يقول الإمام عبد القاهر الجرجانى (ت:471هـ):

"ومن قدح فى المجاز وهمَّ أن يصفه بغير الصدق، فقد خبط خبطًا عظيمًا، ويهدف بما لا يخفى ولو لم يجب البحث عن حقيقة المجاز والعناية به حتى تحصل دروبه وتضبط أقسامه إلَّا للسلامة من مثل هذه القالة والخلاص مما نحا نحو هذه الشبهة، لكان من حقِّ العاقل أن يتوفّر عليه ويصرف العناية إليه، فكيف وبطالب الدين حاجة ماسَّة إليه من جهات يطول عدّها"(۳۲)

ولعل الجاحظ (ت 255:هـ) هو أول من ردَّ على من أنكر أن يكون فى اللغة مجاز، سواء فى القرآن أو فى غيره، (۳۳) فهو من المعتزلة الذين أثبتوا المجاز فى القرآن وأوّلوا الآيات المتشابهات به (۳٤) ويقول ابن جنى (ت 392:هـ" :(واعلم أن كثرة اللغة مع تأمله مجاز لا حقيقة"(۳٥)

ويقول جلال الدين السيوطى (ت911:هـ) فى كتابه:

" المزهر "بعد سرد الآراء المتعددة فى هذا المجال" :ومنكر المجاز فى اللغة جاحد للضرورة ومبطل محاسن لغة العرب".(۳٦)

۵. المجاز فى القرآن الكريم

فيما يتصل بالقرآن الكريم، فقد ذهب علماء الظاهرية إلى إنكار المجاز فى القرآن بحجة أن المجاز أخو الكذب، والقرآن منزَّه عنه، إن المتكلم لا يعدل إليه إلَّا إذا ضاقت به الحقيقة فيستعير وذلک محال على اللّٰه.(۳۷)

واندفع فريق آخر إلى إثباته كأهل السنة والمعتزلة والأشاعرة، فقد رأوه طريقًا من طرق التعبير البليغ، ومظهرًا من مظاهر الإثراء اللغوى الذى يتمّ به إشباع رغبة المتكلم فى الإبانة عن أحاسيسه وانفعالاته.(۳۸)

ثـم أشـار الباحثون إلى أن المثبتين للمجاز فى القرآن الكريم لم يكونوا على درجة واحدة فى الـقـول بالمجاز فيه، فالمعتزلة كانوا يرون أنّ للفظ دلالتين: الأولى :وهـى عبارة عن المعنى الظاهر الـمـكشـوف الـذى تستتر تحته الدلالة الثانية، وهى المجاز، كما فى قوله سبحانه وتعالى :(يَدُ اللهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ)، فالمعنى الأول هو الجارحة، والثانى القدرة، وهو المعنى المجازى.

وأمَّـا أهـل السـنة فيرون أنَّ له يدًا كالأيادى، فاللفظ مستـعـمل فى غير ما وضع له، ولكنهم لم يـصلوا إلى المعنى المجازى الذى وصل إليه المعتزلة، ونظيره قوله سبحانه وتعالى: (كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَه)، فالمراد بالوجه الذات، إذ الوجه جزء مهمّ بالنسبة للذات، فإذا هلك هلكت الذات.

وهـذا التـأويـل مذهب الخلف الذين يؤولون ويحدّدون المعنى المجازى للفظ، وأمّا السلف فهـم يـؤولـون ولا يـحـدِّدون، فيقولون وجه لا كالوجوه، فاللفظ ليس مستعملًا فى حقيقته عندهم، لـكـنهـم لـم يحددوا معناه المجازى، وإن كان الناس بما يألفون حتى تصل المعانى إلى عقولهم مع الرِّفق بهم(٣٩) وهـكذا وصل المعتزلة باللفظ المستعمل فى غير ما وضع له إلى المعنى المجازى، وتوقّف أهل السنة عند التأويل، ورفضوا الوصول إلى دائرة المجاز.

يستشف مـن هذا العرض الموجز أن للفرق الإسلامية يدًا طولى فى التفنن إلى حمل قسم من نـصـوص الـقـرآن الـكـريـم والـحـديث النبوى الشريف على خلاف ظاهرها، وإنَّ وقفة المذاهب والفرق تمثِّل المرحلة الأولى فى البحث المجازى.

خاتمة البحث

بعد هذه الجولة السريعة وصلنابفضل اللّٰه وتوفيقه إلى ما يلى:

1. إن الـمجاز يعنى التجاوز والخروج عن الأصل والمألوف، وهويلعب دورًا حاسمًا فى إثراء اللغة وإغنائها.

2. تثبت اللذّة والاستفزاز والدهشة عند القارئ من خلال الصور المجازية مثلًا عندما يتحول أسـلـوب الكلام أو الكلام من المخاطب إلى الغائب وعكسه، أو من الإيجاز إلى الإطناب وعكسه، أو إلى التورية والكناية وغيرها، ويجعل هذا الأمر الكلام الأدبى أكثر إثارةً ودهشةً وتحفيزًا للقارئ عـلى التأمل بالنص أو الكلام الأدبى ومحاولة تفسيره والكشف عن جمالياته وأسراره، كأن التغيير أى الانـحـراف عـن الأصـل والمألوف فى التراكيب والصياغة الأدبية هو الفارق الأساسى بين لغة

الكلام العادى المعبّرة عن الحقيقة ولغة الكلام الأدبى المعتمد على الوصف اللغوى.

3.ولـمـا كـانـت صـور الـمـجازوأساليب المتعـددة هى خـروج وتجاوز للمألوف من قواعد الـنـحـو الـصارمة فى الوصف اللغوى والتعبير عن الأشياء ، فقد جسَّد المجاز مع ضروبه المختلفة وأسـاليبـه الـمتـنـوعة الـطـاقة الـمولّدة للكلام الأدبى، فضلًا عن إغناء الدلالة الأسلوبية فى الكلام الأدبـى، مـمّـا تـجـعـل هـذا الدلالات الأسلوبية من الكلام الأدبى وتراكيبه مجالًا للحوار والتأول والتفسير، وقابلة لتعدد المعنى والاحتمالات.

4.اللغة المجازية هى التى تضفى الروعة والجمال على الكلام الأدبى سواء كان شعرا أو نثرًا.

5.الـمـجـاز هـو جـوهـر الكلام الأدبى وأساسه، فبدون المجاز وضروبه لا يمكن أن تتشكّل الـلـغة الأدبية التـى تـدهـش الـقـارئ بـحيـلهـا وتمويهاتها الفنية، لأجل ذلك الدور الهامِّ للمجاز وأهـميتـه السَّـامية فى الإبداع والتحريك لفكرة القارئ ومخيلته فى الكشف عن جماليات النصِّ الأدبـى وأسـراره أصبـح المجاز موضع عناية النقاد العرب واليونان، حيث إن النقاد والبلاغيين بدأً من أرسطو حتى العلماء العرب المتأخرين ناقشوا مصطلح المجاز وتوسَّعوا فى مجالاته وتسمياته، بحيث شملت جميع ضروب علم البلاغة وأساليبه تقريبًا، لأنهم أدركوا بأن المجاز هو الذى يعطى الكلام الأدبى شعرًا أم نثرًا ميزته الفنية واستمراره المتواصل.

☆☆☆☆☆

﴿الهواشى و الهوامش﴾

(١). صـلاح الدين، الدكتور محمد أحمد،(١٩٨٨م). التـصـويـر المجازى والكنائى، بيروت، جامعة عين شمس، ص:١٢

(٢). المرجع السابق، ص:١٥ وما بعدها .

(٣). السامرائى، الدكتور، مهدى صالح، (١٩٧٤م).المجاز فى البلاغة العربية، حماة، دار الدعوة، سوريا، ص:13

(٤). صلاح الدين،الدكتور، التصوير المجازى والكنائى، ص:٢٢

(٥).الـعلوى، يحيى ابن حمزة بن على بن إبراهيم،(١٩١٤م).الـطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز، تحقيق سيِّد بن على المرصفى، مصر، ج:٢، ص:٧

(٦).(ا)الشـوكـانى،محمد بن على بن محمد بن عبد الله،(دون سنة الطبع) تفسير فتح القدير،مصطفى

البابی الحلبی وأولاده، مصر، ج:۱، ص:۱۲

(ب). الشریف الرضی،تلخیص البیان فی مجازات القرآن، بغداد، منشورات مکتبة الخلانی، ص:۱،

(۷).ابن الأثیر،نصر الله بن محمد،(۱۸۶۵م).المثل السائر فی أدب الکاتب والشاعر،مصرج: ۱، ص:۳۶

(۸).المعطی عرفة، الدکتور،عبد العزیز عبد،(۱۹۸۵م).قضیة الإعجاز القرآنی وأثرها فی تدوین البلاغة العربیة،بیروت، عالم الکتب، ص:۲۰۰

(۹).النیسابوری،أبو منصور عبد الملک الثعالبی(۱۸۸۵م).فقه اللغة وسرُّ العربیة، مطبعة الآباء الیسوعیین، ص:۲۹

(۱۰). المثل السائر فی أدب الکاتب والشاعر، ج:۱، ص:۴۷

(۱۱).(ا) الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز، ج۲:، ص:۸

(ب) السیوطی،الحافظ جلال الدین عبد الرحمن،(دون سنة الطبع).الإتقان فی علوم القرآن،مصطفی البابی الحلبی وأولاده،ج:۲، ص:۳۶

(۱۲). القیروانی،أبو علی الحسن رشیق، (دون سنة الطبع).العمدة فی محاسن الشعر وآدابه ونقده، تحقیق محمد محی الدین عبد الحمید، المکتبة التجاریة الکبری ج:۱، ص: ۲۶۵

(۱۳)إیرول جینکتر، (۱۹۶۳م.) الفن والحیاة، ترجمة أحمد حمدی محمود، القاهرة،وزارة الثقافة والإرشاد، ص:۲۷۸

(۱۴). المرجع نفسه، ص:۸

(۱۵).الإسکندری،فیلون،(دون سنة الطبع)الآراء الدینیة والفلسفیة، ترجمة محمد یوسف موسی وعبد الحلیم النجار، مصر، مصطفی الحلبی وأولاده، ص:۶۰

(۱۶).المرجع نفسه، ص: ۶۰

انظر:الأستاذ رتشاردز،(۱۹۶۱م).مبادئ النقد الأدبی، ترجمة مصطفی بدوی، مصر، وزارة الثقافة والإرشاد القومی، ص:۳۱۰-۳۰۹

(۱۷). الحرانی، أحمد بن عبد الحلیم بن تیمیة،(دون سنة الطبع). الإیمان، دمشق، سوریا، نشر الکتب الإسلامی،.ص:۱۷۲

(۱۸). محمد زغلول الدکتور، (الطبعة الثانیة، دون سنة الطبع) أثر القرآن فی تطور النقد العربی إلی القرن الرابع، مصر، دار المعارف، ص:۴۱-۴۰

(۱۹).الخولی، أمین،(۱۹۶۱م). مناهج تجدید فی النحو والبلاغة والتفسیر، بیروت، لبنان، دار المعرفة، ص:۱۰۹

(۲۰). تلخیص البیان فی مجازات القرآن، ص:۲

(۲۱). المجاز فی البلاغة العربیة، ص:۹

(۲۲). المرجع السابق، ص:۳

(۲۳). الجرجانی، عبد القاهر،(الطبعة الرابعة،دون سنة الطبع)أسرار البلاغة فی علم البیان، تحقیق محمد رشید رضا، مصر،دار المنار،ص:۳۳۰

(۲۴). النکت فی إعجاز القرآن، لأبی الحسین علی بن عیسی الرمانی، ضمن ثلاث رسائل فی إعجاز القرآن للخطابی والرمانی وعبد القاهر الجرجانی، تحقیق الدکتورین خلف الله، محمد زغلول سلام، دار المعارف، مصر، ص:۸

وعبارته" :وقال الله عزّوجلّ:)فَاصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ :)حقیقته فبلّغ ما تؤمر به، والاستعارة أبلغ من الحقیقة، لأن الصدع بالأمر لا بدَّ له من تأثیر کتأثیر صدع الزجاجة، التبلیغ قد یصعب حتی لا تکون له تأثیر فیصیر بمنزلة ما لم یقع، والمعنی الذی یجمعهما الإیصال إلّا أن الإیصال الذی له تأثیر کصدع الزجاجة أبلغ ....

(۲۵).العسکری، أبو هلال، (۱۹۵۲م). الصناعتین :الکتابة والشعر، تحقیق علی محمد البجاوی ومحمد أبو الفضل، مصر،دار إحیاء الکتب العربیة، ، ص:۲۶۸

(۲۶). الطراز ، ج:۲، ص:۸، وعبارته" :اعلم :أرباب البلاغة وجهابذة أهل الصناعة مطبّقون علی أنَّ المجاز أبلغ من الحقیقة."

(۲۷).العمدة، ج:۱، ص:۲۸ وما بعدها

(۲۸) التصویر المجازی والکنائی، ص:24

(۲۹).سیبویه، (دون سنة الطبع).الکتاب، تحقیق الأستاذ عبد السلام هارون، بیروت، لبنان، دار القلم،ج:۳، ص:۴۷

(۳۰). ینظر :التصویر المجازی والکنائی، ص:۲۶-۲۵

(۳۱).ابن قتیبةّ (دون سنة الطبع).تأویل مشکل القرآن، شرح وتحقیق أحمد صقر،القاهرة ، دارإحیاء التراث العربیة، ص:۹۹

(۳۲) أسرار البلاغة، ج:۲، ص:۱۳۴

(۳۳) الإيمان، ص:۵۳

(۳٤) المرجع السابق، ص: ۵۲

(۳۵).ابن جنى، (۱۹۸۷م).الخصائص، مصر، الهيئة العامة المصرية للكتاب، ج:۲، ص: ۴۴۹

(۳٦).السيوطى،الحافظ جال الدين، المزهر فى علوم اللغة وأنواعها، بيروت،المكتبة العصرية، ميدانة، ج:۱،ص:۳٦٤

(۳۷). الإيمان، علامه ابن تيمية، ص:۳۵، وما بعدها، وانظرالإتقان فى علوم القرآن، للحافظ جلال الدين السيوطى، الطبعة الثانية، مصطفى البابى الحلبى وأولاده، مصر،ج:۲، ص:۳٦،

(۳۸).التصوير المجازى والكنائى، ص:۲

(۳۹). الصورة البيانية وقيمتها البلاغية، ص:۲۲۱وما بعدها .

☆☆☆☆☆

﴿المصادر والمراجع﴾

(۱) ابن الأثير،نصر الله بن محمد،(۱۸٦۵م).المثل السائر فى أدب الكاتب والشاعر،مصر

(۲) ابن جنى، (۱۹۸۷م).الخصائص، مصر، الهيئة العامة المصرية للكتاب

(۳) ابن قتيبةّ(دون سنة الطبع).تأويل مشكل القرآن، شرح وتحقيق أحمد صقر،القاهرة ، دارإحياء التراث العربية

(٤) الجرجانى، عبد القاهر،(الطبعة الرابعة،دون سنة الطبع)أسرار البلاغة فى علم البيان، تحقيق محمد رشيد رضا، مصر، دار المنار

(۵) الحرانى، أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، (دون سنة الطبع). الإيمان، دمشق، سوريا، نشر الكتب الإسلامى

(٦) الخولى، أمين،(۱۹٦۱م). مناهج تجديد فى النحو والبلاغة والتفسير، بيروت، لبنان، دار المعرفة،

(۷) الرضى، الشريف، (دون السنة الطبع). تلخيص البيان فى مجازات القرآن، بغداد، منشورات مكتبة الخلانى

(۸) الرمانى، أبو الحسين على بن عيسى، (دون سنة الطبع)النكت فى إعجاز القرآن، ضمن ثلاث رسائل فى إعجاز القرآن للخطابى والرمانى وعبد القاهر الجرجانى، تحقيق الدكتورين خلف الله، محمد زغلول سلام، مصر دار المعارف،

(۹) السامرائى، الدكتور،مهدى صالح، (۱۹۷٤م).المجاز فى البلاغة العربية، حماة، دار الدعوة، سوريا،

(۱۰) السيوطى، الحافظ جلال الدين، (دون سنة الطبع).المزهر فى علوم اللغة وأنواعها، بيروت،المكتبة العصرية، ميدانة

(۱۱). السیوطی، الحافظ جلال الدین عبد الرحمن،(دون سنة الطبع).الإتقان فی علوم القرآن،مصطفی البابی الحلبی وأولاده

(۱۲) الشوکانی،محمد بن علی بن محمد بن عبد الله،(دون سنة الطبع) تفسیر فتح القدیر، مصر، مصطفی البابی الحلبی وأولاده

(۱۳) العسکری، أبو هلال، (۱۹۵۲م). الصناعتین :الکتابة والشعر، تحقیق علی محمد البجاوی ومحمد أبو الفضل، مصر،دار إحیاء الکتب العربیة

(۱٤) العلوی، یحیی ابن حمزة بن علی بن إبراهیم،(١٩١٤م).الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز، تحقیق سیِّد بن علی المرصفی، مصر، المطبعة المقتطف

(۱۵) القیروانی،أبو علی الحسن رشیق، (دون سنة الطبع).العمدة فی محاسن الشعر وآدابه ونقده، تحقیق محمد محی الدین عبد الحمید، المکتبة التجاریة الکبری

(۱٦) المعطی عرفة، الدکتور،عبد العزیز عبد،(١٩٨٥م).قضیة الإعجاز القرآنی وأثرها فی تدوین البلاغة العربیة،بیروت، عالم الکتب

(۱۷) النیسابوری، أبی منصور عبد الملک الثعالبی(١٨٨٥م).فقه اللغة وسرُّ العربیة، مطبعة الآباء الیسوعیین

(۱۸) الإسکندری،فیلون، (دون سنة الطبع).الآراء الدینیة والفلسفیة، ترجمة محمد یوسف موسی وعبد الحلیم النجار، القاهرة، مصر، مصطفی الحلبی وأولاده

(۱۹) رتشاردز، الأستاذ،(١٩٦١م). مبادئ النقد الأدبی، ترجمة مصطفی بدوی، مصر، وزارة الثقافة والإرشاد القومی

(۲۰) سیبویه، (دون سنة الطبع).الکتاب، تحقیق الأستاذ عبد السلام هارون، بیروت، لبنان، دار القلم،

(۲۱) صلاح الدین، الدکتور محمد أحمد،(١٩٨٨م). التصویر المجازی والکنائی، بیروت، جامعة عین شمس،

(۲۲) محمد زغلول الدکتور، (الطبعة الثانیة، دون سنة الطبع) أثر القرآن فی تطور النقد العربی إلی القرن الرابع، مصر، دار المعارف

(۲۳) إیرول جینکتر، (١٩٦٣م.) الفن والحیاة، ترجمة أحمد حمدی محمود، القاهرة،وزارة الثقافة والإرشاد،

تأثر العلامة محمد إقبال بالأدب العربي، وعناصر وحدة الأمة فی أدبه

☆ الدكتور فيض الله البغدادي

Abstract

The one who glances at the history of world literature comes to realize that the literature produced by various regions and in different languages is closely connected. So the world over literary personalities absorb influence from other authors and also leave influence on their contemporaries as well as later generations. That is why we see that the great poet of East, Allama Muhammad Iqbal, too, was affected by the Arabic literature and its poets. And he composed many of his verses which remind one of lofty Arabic poems. It is so because from Iqbal's viewpoint the Arab nation was possessed of so many noble traits of character; one of their most significant features is their ability to lead all the nations of the world because it carried the last divine message of God – the message which was cosmopolitan in nature. The above is one aspect of my article. To illustrate this point, I have quoted the verses of Iqbal demonstrating that he was impressed by the thoughts expressed in Arabic literature. And the other aspect of my article deals with Iqbal's endeavours for bringing unity to the Muslim ummah. To exemplify this theme, I expounded the five major binding factors which Iqbal described in his poetry as well as in his prose.

Keywords: Absorb influence, Leave influence, Impress by Arabic Poetry, Major binding factors

هذا مما لا مراء فيه أنه من يطلع على تاريخ الأمم والشعوب على مرّ العصور يتبين له كيف اتّصل بعضها ببعض في السلم والحرب، وكيف أحدث ذلک الاتصال تفاعلا بين حضارات وثقافات تلک

☆ الأستاذ المساعد، بالقسم العربی، جامعة المنهاج، لاهور

الشعوب وفنونها وآدابها، وكيف كان لاتصال تلك الحضارات والثقافات من إثراء العلم والشعوروالفكر والثّقافة وتعدّد المواضيع. فما كان من الممكن لأدب من آداب الدنيا أن تبقى جامدة لا تكون متأثرة بالمؤثّرات الأجنبية، بل مما لا شك فيه أن الآداب هي أكوان حيّة بينها من التّفاعل والاتصال ما لا يكمن على كلّ باحث مدقق مقارن.

التّأثر والتّأثير

قبل أن نشرع في موضوع البحث حقيق بنا أن نعرف ظاهرة التّأثر والتّأثير في الأدب المقارن والفرق بين التأثير والتقليد فنقول: إن التّأثّر والتّأثير هو مفهوم يتعلق بالأدب المقارن بمناهجه وأساليبه كافّة، وإن تخالفت في تحديد آفاقه أو تنازعت واختلفت فيه. وهو طريقان مختلفان يمثّل كلّ واحد منهما دلالة ومعنى. أماالتّأثر فيكون من المُلقي إلى المتلقى أو المتقبّل، الذي تكون مصادر تأثّره من آداب خارجية عن أدبه الشعبي، وفي لغات غير لغة ذلك الأدب. وهو قد يتأثّر بكتاب أو يتأثر بأديب، أو أدب بكامله. وليس من الضروري أن تكون هذه المصادر من جنس ذلك النصّ المدروس. فقد يكون النّصّ أدبيًا ومصادر ذلك النص ليست أدبية.

والتّأثير: تندفع دراسته عن عمل أدبي واحد أو مجموعة أعمال لأديب واحد أو دولة واحدة، وتنكشف آثاره عند الأدباء الآخرين وتسرّبه إلى آداب أجنبية.''(١)

الفرق بين التّقليد والتّأثير

إن التّقليد: هو تأثير يتعلق بالشعور، وهو أن يتخلى الأديب المبدع عن شخصيّته الإبداعيّة ليذوب في أديب مبدع آخر أو في أثر لذلك الأديب بعينه. وهو سعي لإعادة صياغة نموذج أدبي لأديب آخر موهوب أكثر بكثير من الذي يقلده. ومقياس هذا التّقليد كمّي. أي أن دارس التّقليد يتبع الكم المأخوذ من النّموذج الأصليّ ليكشف عنه.

والتّأثير: هو تقليد غير شعوريّ، وأنه ليس مرادفًا للتّطابق اللفظيّ.(٢)

ومقياس التأثير نوعيّ. ففي كثير من الأحيان قد يكون المؤثر والمتأثّر في قدر واحد من الموهبة. ولا يقلّ الأخير عن الأوّل في شيء. والأديب المتأثّر الحصيف هو الذي يخضع ما يتأثّر به لتركيبة جديدة يوجدها هو في عمله الأدبي الإبداعي.

هذا هو ما كان بالنّسبة إلى تعريف التّأثّر، والتّأثير، والتّقليد. وفيما يلي من الصّفحات

نستعرض أفكار إقبال حول العرب ووحدة الأمّة الإسلاميّة، ثم نرى هل كان هو بنفسه مُوجدًا لهذه الأفكار، أو كان متأثّرا فيها بالآخرين، أو مقلّدًا لهم؟

إنّ إقبالا مفكّر عظيم للأمّة الإسلاميّة الذي لم يبذل جهوده المضنية في مجال العلم والفكر، والحكمة والفلسفة فحسب، بل حاول أن يحوّل الأمّة الإسلاميّة التي تعيش بين شاطئ النّيل(٣) وبين كاشغر(٤) في جسدٍ واحدٍ. يوجد الإسلام والتعلّق بما يتعلّق بالإسلام كعضو هامٍّ في فكر إقبال وشعره.

وإنّ الذي يطالع في آثار إقبال يجده أنه متأثّر بالآداب الإسلاميّة عامّة، وبالآداب العربيّة خاصّة، لأنّه درس العربية منذ نعومة أظافره، كما اشتغل في تدريسها والبحث والتّحقيق فيها مدّة من الزّمن. إن الدكتور إقبال ظل يتمنى دائماً بأنه يقرض الشعر بالعربية، لكن لم تتحقق أمنيّته هذه(٥). إلا أنه أوصل كلامه الأردي والفارسي إلى العرب بعد ترجمته إلى العربية نظما و نثراً، وبهذا تعرف العرب على شخصية إقبال وأعماله العلمية والأدبية. وكان سبب رغبته في اللغة العربية ليس إلا أنّها لغة القرآن ولغة صاحب القرآن صلى الله عليه وآله وسلم، ولا شكّ في أنّ القرآن والسّنّة هما المصدر الأوّل والأساسيّ لمنهج تفكيره. وكان إقبال يعشق أرض الحجاز، وفي رأيه كلّ ذرّة من تراب الحجاز معمورة من العشق. وبسبب هذا العشق تمنّى في ديوانه الفارسيّ الموسوم بـ"أسرار اللاذاتية"أن يتوفى بالحجاز ويدفن أيضا هناك(٦). وهكذا يظهر أثر الأدب العربي في شعر إقبال بطرق مختلفة، فبعض كلامه المنظوم واضح وصريح، وبعضه بالإشارة والتّلميح، والبعض الآخر في الصّور الخياليّة، وفي هذا الصّدد يقول مرزا محمّد منوّر(٧) في مقال له بعنوان: "أثر الأدب العربي في شعر إقبال": كان إقبال شديد التعلّق بالأدب العربي حيث تلقّى العربية على يد مولانا سيد مير حسن(٨) وكان هذا الأخير بارعًا في تعليمه العربيّة لطلابه بحيث يجعلهم يتذوّقون الطّعم الحقيقي لهذه اللغة. ويقول: وقد كان تأثّر إقبال باللغة العربية والأدب العربي عملية متدرّجة وبشكل خاصّ عند عودته من أوروبا حيث تغيّرت نظرته بصورة كبيرة. وكان أبرز جوانب ذلك التّغيير هو إنكاره القوميّة الهندية وتوجيهه نحو الأمّة الإسلاميّة...(٩)

وهكذا إذا تتبعنا في آثار إقبال نجد أنّه كثيرا ما يذكر من الشّعراء العرب، كامرئ القيس(١٠)، وزهير(١١)، وكعب بن زهير(١٢)، وعمرو بن كلثوم التغلبي(١٣)،

والبوصيري(١٤)، والمتنبي(١٥)، والمعرّي(١٦)، وغيرهم. ويقول إقبال في هذا الصّدد: لا يساوي شعر لغة ما في العالم بالشّعر العربي في السّذاجة، وقطع القول، وإيثار عواطف الرّجولة والشّجاعة، والشّاعر العربيّ يكون أقرب للحقيقة، وأغنى من رونق الكلام، ما عدا المتنبي فإنّه شاعر عربي في اللفظ دون الأسلوب، عربيّ الكلام وإيرانيّ الأسلوب.(١٧)

إنّنا نلاحظ في هذا النّص بأنّه كيف تأثّر بالشّعر العربي حتى أنه فضّله على جميع الشّعر في العالم، كما أنه يقول بصراحة بأن العرب خالقي التمدّن، ومؤسّسي النظم الأخلاقية، ويبين أنّ العرب ساكني الصّحراء هم فاتحو العالم والمحافظون عليه، وهم زينة العالم، وفي القصص التي استوحاها من القرآن والحديث، ونظمها في شعره، تأثّر فيها إلى حدّ كبير ببعض عناصر الأدب العربي. كما يقول ميرزا محمّد منوّر في هذا الصّدد: إنّ تأثير الشّعراء العرب على شعره الفارسي فواضح وجلي، ومن خلال اللغة الفارسية انتقل ذلك التّأثير إلى الشّعر الأردي، كما هو معلوم فإنّ للشّعر العربي خاصيته المتميّزة وطبيعته المختلفة، لذلك فقد ترك أيضًا أثره على أيّة لغة تعاملتَ معه خلال التّاريخ الإسلاميّ.(١٨)

ومن هذا المنطلق نجد إقبالا أنه قد تأثر بأعمال المتنبي، وامرئ القيس، وأبي تمام، (١٩) وبأعمال المعرّي على حدّ كبير معتمدا على أفكارهم وخيالهم، كما هو يقول في إحدى قصائده(٢٠):

”گمان آبادِ ہستی میں یقیں مردِ مسلماں کا بیاباں کی شبِ تاریک میں قِندیل رہبانی “

يقول: إنّ يقين الرّجل المسلم ظنّ في الكون كقنديل رهباني في الليلة المظلمة للصّحراء

ففي هذه الكلمات التي تصور رهبان النّصارى الذين هجروا مشاغل دنياهم، وقاموا ببناء أكواخهم بعيدًا عن مساكن البشر، والذين كانت قناديلهم منارات لمن ضلّ طريقه في ظلام الصّحراء الدّامس. ففي هذه الكلمات تأثّر واضح ودقيق لقصيدة امري القيس، الذي يقول فيها(٢١):

تُضيئُ الظّلام بالعشاء كأنّها   منارة ممسى راهب متبتّل

وهكذا إظهار محبّة لأهل العرب يوجد في شعره كثيرًا. وخاطب أهل العرب بمواضع كثيرة في شعره، وبيّن دورهم التّاريخي، ووضّح أهمّيتهم في صفحة مستقبل الدّنيا. يعتبر إقبال أهل العرب أصحاب حضارة أخيرة وموجدي قانون الحكومة العالمية. ويعتبر العرب العائشين في

الصّحراء ملوك العالم وأمراء هم وحكّامهم. ويقول:(۲۲)

عصر حاضر زادہ ایّام تست مستی او از مے گلفام تست
شارح اسرار او تو بودہ اوّلیں معمار او تو بودہ

"أيها العرب، العالم الجديد جاء إلى منصّة الشّهود بأيّامكم الماضية، وطرب علومه الجديدة وتأثيرها بجمالكم أنتم ، وكنتم أنتم الذين شرحوا أسرارها، وكنتم أنتم الذين بنوا بناية هذه العلوم وكانت الدّنيا تجهلها."

وتبدو في معظم كلام إقبال الرّوح العربية وبيئة أهل العرب جليًّا بسبب محبّته الشّديدة للعرب وتعلّقه بهم.(۲۳)

"قلب ونظر کی زندگی دشت میں صُبح کا سماں — چشمہ آفتاب سے نُور کی ندّیاں رواں
حُسنِ ازل کی ہے نمود، چاک ہے پردۂ وجود — دل کے لیے ہزار سُود ایک نگاہ کا زیاں
سُرخ و کبود بدلیاں چھوڑ گیا سحابِ شب — کوہِ اِضم کو دے گیا رنگ برنگ طَیلساں
گرد سے پاک ہے ہوا، برگِ نخیل دُھل گئے — ریگِ نواح کاظمہ نرم ہے مثلِ پرنیاں
آگ بجھی ہُوئی اِدھر، ٹُوٹی ہُوئی طناب اُدھر — کیا خبر اس مقام سے گزرے ہیں کتنے کارواں"

نزلت برية الوادي بذي سلم — والشّمس ترتع بين البان والعلم
وفاح ريح صباح من مواجدها — يشفى العليل من الأوصاب والسّقم
بنظرة لجمال الوادى واحدة — تقحم القلب منها ألف مقتحم
وللمساء سحاب من غلائلها — حمراء زرقاء من ورد ومن عنم
ألقت براقع مجلاها على إضم — وأومض البرق في الظّلماء من إضم
نقية الخد سعف النّخل مشرقة — مرفوعة الرّأى تحكى رفعة القمم
والرّمل كالخزفى في أرجاء كاظمة — يموج فيها بما في الخز من عمم
هنا بقية أطلال، هنا لهب — يذوى، هنا بضع أشلاء من الخيم
كم خلف ليلى ركاب من هنا عبرت — وعض من لغب نضو على لجم
هم أقاموا سكارى هاهنا زمنا — فإن رضيت بسكر هاهنا أقم

يرى هنا من نأت عنه أحبته
سلوه، ويهيج الوجد بالشبم

فـفي هذه الأبيات تكمن محبته للمدينة المنوّرة في تراكيب جبل إضم ورمل ضواحى كاظمة. وجبـل إضـم يشيـر إلى تلك سلسلة الجبال التي في واديها تقع المدينة المنوّرة. وكاظمة في الأدب العربي تعتبر رمز منزل الحبيب، كما يقول الشّاعر:(٢٤)

اَلـم يُبَلِّغُکَ مَا فَعَلَتْ ظِبَاه　　　بِکَاظِمَة غَدَاة لَقِيتُ عَمْرَا

ويقول الإمام البوصيري في قصيدة البردة:(٢٥)

"أم هبّت الـريـحُ مـن تِـلْـقَـاءِ كَـاظِمَة　　　وأومَـضَ البَرقُ في الظّلماء مِن إِضَـم"

وفـي كـلام إقبـال يوجد أيضًا استخدام المفردات العربيّة بكثرة، مثلا: قافلة، زمام، ناقة، مقام، سبيـل، مـنـزل، طـنـاب، خيـمة، نـخل، نخيل وغيرها من الألفاظ العربية الكثيرة. بل في بعض الأمـكـنـة نـراه كـأنه قلّد أبيات العرب مئة في مئة. أنظروا مثلا بيته الآتي الذي هو منظوم باللغة الفارسية(٢٦):

از فــريــب او اگــر خـواهــی امــان　　　اشتــرانــش را زحـوض خـود بـران

يـقـولإن تـرد أن تسـلـم مـن خـداعـه　　　فـذد جـمـالـه عـن حـوضـک أنـت

وهذا بيت من شعره يشبه ببيت من شعر زهير بن أبي سلمى الآتي(٢٧):

"ومـن لـم يـذد عـن حـوضـه بسـلاحـه　　　يهـدم ومـن لـم يـظـلـم الـنّـاس يـظـلـم"

وفي هذا البيت من شعره الآتي يبدو أثر الإمام البوصيري:(٢٨)

"رونــق از مـــا مــحــفــل ايــام را　　　او رســل را ختــم و مـــا اقــوام را"

وقال الإمام البوصيري:(٢٩)

"لــمـــا دعـــا الله داعيـنـــا لـطـــاعتـــه　　　بـــأكـــرم الـــرّسـل كـنـا أكـرم الأمـم"

ويقول إقبال مخاطبا مسجد القرطبة:(٣٠)

"تیرا جلال و جمال، مردِ خدا کی دلیل　　وہ بھی جلیل و جمیل، تُو بھی جلیل و جمیل"

جلالک وجمالک دليل رجل الله، أنت جميل وجليل وهو جليل وجميل.

ونذكر هنا بيت مؤسس هذا المسجد عبد الرّحمن النّاصر:(٣١)

إن البــنـــاء إذا تــعـــاظــم قــدرهُ　　　أضـحــى يــدلّ عـلــى عـظـيـم الشــان

وقال أبو فراس الحمداني هذا الشّئ بهذه الألفاظ:(٣٢)

"صــنـــائـع فـــاق صـــانـعهـا ففـاقـت　　　وغــرس طـــاب غـــارســـه فـطــابـــا"

كـأن إقبـالا كـان يـعيـش متعمّدا أو غير متعمّد في الجوّ الإسلاميّ. وكان يفكّر فيه، الجوّ الذي كان العرب جزءا ً مهمًّا له. وكان يعتبر التّعلّق بهذا الجوّ طريق البقاء.(٣٣)

''دل بہ سلمائے عرب باید سپرد تا دمد صبح حجاز از شام کرد''

يقول: (أيهـا المسلم !) سـلّـم حبيـب الـعـرب قـلبک لـکي يظهر من مسائک الذي هو بعيد وجاهل عن العرب الصّبح الحجازيّ.

وهـكـذا نـرى تـأثّـره الشّديد بأبي العلاء المعرّي، وأدبه، وفلسفته، فأوّل ما نجد أنه قد انفرد بـفلسفته الذّاتية أو الفردية، فأنها ليست إلا إثبات الذّات، وتقويتها بالجهد والعمل المتواصل، وما هـي إلا ما أثبتها أبو العلاء المعرّي بعمله الجادّ، وبإمكاننا أن نقول: إنّها مأخوذة في جملتها بما كان عـليـه المعرّي من عمله الشّاقّ(٣٤)، كـمـا يشيـر إلى ذلک إقبال في منظومة له وضع عنوانها: أبو الـعـلاء الـمـعـرّي فـي ديـوانه (بال جبريل) أي جناح جبريل، ويقول فيما ترجمه عنه الدكتور حازم محفوظ:

يـقـولـون إنّ (المعرّى)، كان لا يأكل اللحم، وإنه كان يعيش دائما على النّبا،فأرسل صديق إليه (طـائر) مشوى لعلّ هذا الشّاطر (المعرّي) ينهزم من هذا التّركيب،هذه المائدة الفخمة، حينما رأها (المعرّي)فبدأ يقول صاحبه (كتاب) الغفران (وكتاب) اللزوميات، أيها الطّائر المسكين، أخبـرنـي مـا كـان ذنبک، الـذي هـذا جـزاؤه وأسـفاه! إنّک ما صرت شاهين وعينک لم تر إشـارات الـفـطـرة إنّ فتـوى قـاضى القدر منذ الأزل (هي) إنّ جزاء جريمة الضّعف هوالموت العاجل(٣٥)

وأمّا قول إقبال (رضوان) في منظومة له عنوانها: (جواب الشّكوى) نظمها بعد أن صدر كثير مـن الـفتـاوى ضد منظومته الشّهيرة (الشّكوى)، حيث قد امتدح أصحاب الفتاوى جواب إقبال في هـذه الـمـنـظـومة، واعتـرفوا بفضله في إيقاظ الأمّة المسلمة من سباتها الطّويل، وفيها وصف إقبال (رضوان) هذا، بالفطنة ومعرفة حقائق الشّعر في قوله فيما ترجمه عنه الدكتور حازم:

والذي فهم شكوتي هو (رضوان) وإنّه فهم الإنسان، الذي أخرج من الجنّة(٣٦)

فـمـن اطّـلع على أدب أبي العلاء المعرّي يعرف جيّدا بأن هذا البيت من الشّعر فيه تلميح إلى الـحـوار الـذي دار ما بين أبي العلاء المعرّي وبين حارس باب الجنّة وخازنها رضوان حيث نجد أبا الـعـلاء فـي هـذا الحوار أنّه يرى التّقرّب إلى الرّضوان هذا بمدحه إيّاه بشعره، قائلا: ''يا رضوان، يا

أمين الجبّار الأعظم على الفراديس، ألم تسمع ندائي بك واستغنائي إليك؟" فقال: "لقد سمعتك تذكر رضوان وما علمت ما مقصدك؟ فما الذي تطلب أيها المسكين؟" فأقول: "أنا رجل لا صبر لي على اللواب، أي على العطش، وقد استطلت مدّة الحساب ومعي صك بالتّوبة، وهي للذّنوب كلّها ماحية، وقد مدحتك بأشعار كثيرة ووسمتها باسمك". فقال: "وما الأشعار؟ فأني لم أسمع بهذه الكلمة قطّ إلا السّاعة". فقلت: "الأشعار جمع شعر، والشّعر كلام موزون. وكان أهل العاجلة يتقرّبون به إلى الملوك والسّادات، فجئت بشيء منه إليك لعلّك تأذن لي بالدّخول إلى الجنّة في هذا الباب."(٣٧)

فإذن بإمكاننا أن نقول: إنّ فكرة رحلة الرّوح الخيالية للجنّة والنّار، والتّحدّث مع خازن الجنّة وحارس بابها، والتي قد وضع فيها إقبال ديوانه (جاويد نامه) أي رسالة الخلود، أنّه قد تأثّر فيها بـ (رسالة الغفران) لأبي العلاء لا في موضوعها فحسب، بل إنّ فكرة الرّوح الخيالية هذه مأخوذة في جملتها بفكر السّير إلى الجنّة والنّار عند أبي العلاء في كتابه رسالة الغفران. إذا قد اتّضحت ظاهرة التّأثر والتّأثير بتشابه الموضوعات في الفكرة عند كلا الشّاعرين(٣٨).

فهناك أمثلة كثيرة دالّة على تأثّر إقبال بالآداب العربية. والمقام لا يسعنا بذكرها كلّها واللّجوء إلى تفاصيلها، ولعلّ ما ذكرته كفيل لما نحن بصدده.

والشّيء الثّاني الذي يخصّ موضوعنا هذا هو أنّ إقبالا رأى دائما رؤيا وحدة الأمّة الإسلاميّة. ولو كان فكره في بدء الأمر متأثّرًا بتصوّر القوميّة المغربي، ولكنه، في نهاية المطاف، رجع كمفكّر بالغ النّظر عن هذا التّصور تحت أثر التّصوّرات الملّية للإسلام ونشر رسالة وحدة الأمّة الإسلاميّة. ولو نمعن نظرنا في أفكاره وأبياته خصوصًا في شعره الفارسي لنعلم هذه الحقيقة جيّدًا.

يبيّن إقبال في رموز بيخودى (أسرار اللاذاتيّة) الرّكنين الأساسيين في ضمن الأركان الأساسيّة للأمّة الإسلاميّة، وهما: التّوحيد والرّسالة. ويقول موضّحًا التّوحيد: نسق أساس ملّتنا حيث كونها الملّة الإبراهيميّة مختلف عن الملل الأخرى. وأساسها مضمر في قلب كلّ شخص. ولو أنّنا منقسمون في القبائل المختلفة والحدود المختلفة جغرافيا ولكنّ قرابة ديننا الإسلام واحدة، التي بانتظامنا فيها نعرف باسم الملّة الإسلاميّة. ونحن كسهم حديدي الذي يكون له جزءان متفرقان، أوّلهما: قبضته، والثّاني: نصله. لكن عندما يربط هذان الجزءان المتفرّقان فيسمّى سهمًا واحدًا لا سهمين. يعني عندما انتظمنا في سلك كلمة التّوحيد فتحرّرنا من قيود هذا

وذاك، فلم يبق هناك الآن عربي أو أعجمي، أسود أو أبيض، إيراني أو توراني، أفغاني أو باكستاني، فأصبح إذن فكرنا متوحّدا، وقلبنا واحدًا، وأسلوبنا واحدًا، وكذلك يكون مدعانا ومآلنا فهو يقول:(٣٩)

''ما مسلمانیم واولاد خلیل از ابیکم گیر اگر خواہی دلیل
ملت ما را اساس دیگر است این اساس اندر دلِ ما مضمر است
تیر خوش پیکان یک کیشیم ما یک نما، یک بیں، یک اندیشیم ما
مدعائے ما، مآل ما یکے ست طرز و انداز خیال ما یکے ست
ما ز نعمت ہائے او اخواں شدیم یک زباں و یک دل و یک جاں شدیم''

ماذا يكون أساس وحدة الأمّة الإسلامية؟ سلّط إقبال ضوئًا على جهاته المختلفة. ومن جملة الكلام، عناصر وحدة الأمّة الإسلاميّة في ضوء فكره هي كالآتي.

١ العنصر الدينيّ والاعتقاديّ
٢. العنصر الاجتماعيّ
٣. العنصر السّياسيّ
٤. العنصر الاقتصاديّ
٥. العنصر العالميّ

١ . العنصر الدّينيّ والاعتقاديّ:

إنّ الأساس القويّ لوحدة الأمّة الإسلاميّة عند إقبال هو التّوحيد والرّسالة، وقد شرحنا هذا الأساس فيما مضى من الصّفحات، وهذا الأساس هو الذي يحوّل الأمّة الإسلاميّة إلى جسد واحد. كما هو يقول:(٤٠)

''ملت ما را اساس دیگر است این اساس اندر دل ما مضمر است''

أساس ملتنا مختلف،وهذا الأساس مضمر في قلبنا.

٢ . العنصر الاجتماعيّ:

وحدة الملّة الإسلاميّة تجربة اجتماعيّة عند إقبال. وهو قال في حوار جرى بينه وبين الصحفي بومبى كورنيكل (Bombay Chronicle) في ديسمبر 1931م:

"But there is another sense in which the word (Pan-Islamism)

should be used and it does contain the teaching of the Quran. In the sense it is not a political project but a social experiment. Islam does not recognize caste or race or colour. In fact, Islam is the only outlook on life which has really solved the colour question, at least in the Muslim world, a question which modern European civilization with all its achievements in science and philosophy, has not been able to solve. Pan-Islamism, thus interpreted, was taught by the Holy Prophet and will live forever."(41)

نستطيع أن نستخدم تصوّر وحدة الملّة الإسلاميّة في مفهوم آخر. وفي اعتقادي أنا هذا المفهوم موافق للقرآن حقًّا. في هذه الصّورة لم يبق هذا التّصوّر مشروعًا سياسيًّا فحسب، بل يصبح تجربة اجتماعية. إنّ الإسلام لا يقبل التّمييز العنصريّ بل هذه هي وجهة النّظر الإسلاميّة التي قضت — على الأقل — على التّمييز العنصريّ في العالم الإسلامي. والحضارة الأوروبية بالرّغم من فتوحاتها في الفلسفة والعلم فشلت في البحث عن حلّ هذه المسألة أي إنهاء التّمييز العنصريّ. وشرح وحدة الملّة الإسلامية هذا موافق كلّ الموافقة لتعليمات الرّسول الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم ويبقى هذا الشّرح إن شاء الله تعالى خالدًا.

٣. العنصر السّياسيّ:

إنّ إقبالا في الميدان السّياسيّ يعتبر تصوّر وحدة الملّة الإسلاميّة ناقصًا بدون الإحساس بالحصول على الوحدة. ودور أهل العرب في هذا الصّدد، له مكانة مركزية عند إقبال. وفي قصيدته عدة كلمات للأمة العربية يقول(٤٢):

"کار خود را امتاں برند پیش — تو ندانی قیمت صحرائے خویش
امتے بودی امم گردیده — بزم خود را خود ز ہم پاشیده
ہر کہ از بند خودی وارست، مرد — ہر کہ با بیگانگاں پیوست، مرد
آنچہ تو با خویش کردی کس نکرد — روح پاک مصطفیٰ آمد بدرد
اے از افسون فرنگی بے خبر — فتنہ ہا در آستین او نگر
از فریب او گر خواہی اماں — اشترانش را ز حوض خود براں

حکمتش ہر قوم را بے چارہ کرد　　وحدت اعرابیاں صد پارہ کرد
تا عرب در حلقہ دامش فتاد　　آسماں یک دم اماں او را نداد"

(إنّ الأمم الأخرى تقدّم أمرها لكن أيتها الأمة العربية، أنت تجهلين قيمة صحرائک. أيّها العرب، كنتم أمة، ولكنكم الآن منقسمون في الشّعوب المختلفة. أنتم بأنفسكم تفرّقتم من مجلسكم. والذي كسر سدّ وحدته والتحق بالأغيار فإنه قد التحق بموته. وما فعلتم بأنفسكم لم يفعله أحد بنفسه. وبفعلكم هذا تتالّم روح نبيّنا المصطفى صلى الله عليه وآله وسلم. وأيها العربي، أنت جاهل دسائس الإنجليز. حاول لأن ترى الفتن الكامنة في كمّه. ولو تريد أن تسلم من خِدَاعه فذد جماله عن حوضک أنت. ودسائسه السياسية ابتلت كلّ شعب وشتّت شمل العرب. ومنذ أن انسجن العرب في شبكته لم تتركهم السّماء لأن يجلسوا في راحة ولو لمدّة يسيرة.

۴. العنصر الاقتصاديّ:

منام وحدة الأمّة الإسلاميّة عند إقبال لا يستطيع أن يحصل على تعبيره حتّى لا يتّحد المسلمون لمصالحهم الاقتصاديّة. (۴۳)

"اے ز کار عصر حاضر بے خبر　　چرب دستیہائے یورپ را نگر
قالی از ابریشم تو ساختند　　باز او را پیش تو انداختند
چشم تو از ظاہرش افسوں خورد　　رنگ و آب او ترا از جا برد
وائے آں دریا کہ موجش کم تپید　　گوہر خود را ز غواصاں خرید"

"أيّها المسلم، أنت جاهل أساليب هذا الزّمان، افهم جيّدا صنع الإنجليز، وهو ينسج سجادة بحريرک أنت، ثم يبيعک إيّاها. وانخدعت عينک من ظاهره. وأسقطک جماله ولمعه الظّاهري من مقامک الأصلي. الأسف كلّ الأسف للنّهر الذي أمواجه غير هائجة. واشتريت لؤلؤي أنا من الغوّاصين."

۵. العنصر العالميّ:

كان إقبال يريد أن يرى دور وحدة الأمّة الإسلاميّة على أفق النّطاق العالمي. والعصر الحاضر عنده سبب للمسائل الحضارية والفتن، لأنّ دور الأمّة الإسلاميّة وخصوصًا دور أهل العرب الحضاري في هذا العصر أصبح محدودًا على أفق النّطاق العالميّ. والعالم البشريّ عنده يستطيع

أن يخرج من الأزمة الحالية لو يحتلّ دور أهل العرب الملّي والحضاري بوحدة الأمّة الإسلاميّة مكانًا مركزيًّا على أفق النّطاق العالميّ.(٤٤)

''عصر حاضر زادہ ایام تست　　مستی او از مے گلفام تست
شارح اسرار او تو بودہ　　اولیں معمار او تو بودہ
تا بہ فرزندی گرفت او را فرنگ　　شاہدے گردید بے ناموس و ننگ
گرچہ شیرین است ونوشین است او　　کج خرام وشوخ و بیدین است او
مرد صحرا، پختہ تر کن خام را　　بر عیار خود بزن ایام را''

''أيّتها الأمّة العربيّة، العالم الجديد نشأ بأيّامكِ الماضية، وطربت علومها الجديدة وتأثيرها بجمالكِ أنتِ. وأيّها العرب، أنتم الذين شرحوا أسرار تلك العلوم، وكنتم أنتم الذين بنوا عمارة هذه العلوم. ولكن عندما أخذ الإنجليز هذه العلوم تحت رعايته ذهب شأنها، ولو أنّها أصبحت حلوة وجميلة ولكنه تسربت إليها اللادينية. يا رجل الصّحراء، صوّب هذا العلم الغربيّ وأتقنه واجعل العصر الحاضر حسب معيارك أنت! لأنّ هذه الوظيفة للأمّة الإسلاميّة فقط. وهو يقول:(٤٥)

''خدائے لم یزل کا دستِ قُدرت تُو، زباں تُو ہے　　یقیں پیدا کر اے غافل کہ مغلوبِ گُماں تو ہے
مکاں فانی، مکیں آنی، ازل تیرا، ابد تیرا　　خدا کا آخری پیغام ہے تُو، جاوداں تو ہے
یہ نکتہ سرگزشتِ مِلّتِ بیضا سے ہے پیدا　　کہ اقوامِ زمینِ ایشیا کا پاسباں تو ہے
سبَق پھر پڑھ صداقت کا، عدالت کا، شجاعت کا　　لیا جائے گا تجھ سے کام دنیا کی امامت کا''

''أيّها المسلم، أنت يد قدرة الله ولسانه وكن على يقين، أيها الغافل، بأنّك أنت مغلوب الظّنّ. ونشأت هذه النّكتة من قصّة حياة الملّة البيضاء بأنّك أنت المحافظ على شعوب الأرض الآسويّة. اقرأ مرّة ثانية درس الصّداقة، والعدالة، والشّجاعة، لأنك تستعمل لإمامة الدّنيا.''

وفي الأخير أقول بِأنّنَا نستطيع في ضوء فكر إقبال أن نحوّل الأمة الإسلاميّة إلى جسد واحد بعد إنهاء افتراقها. وبعد ذلك نستطيع أن نحى دورها القيادىّ مرّة ثانية في صفحة العالم الحالية. يقول إقبال:(٤٦)

''نیست از روم و عرب پیوند ما　　نیست پابند نسب پیوند ما
دل بہ محبوب حجازی بستہ ایم　　زیں جہت با یک دگر پیوست ایم''

''اِنّ تـوادّنـا لیـس بـکـوننا من روم والعرب ولا هو مقیّد بالنّسب. إنّنا أحببنا الحبیب الحجازیّ بهذا السّبب نحن مترابطون.''

فـاتّضح مما مضی من الصّفحات بأنّ إقبالا کان متأثّرا بأفکار الشّعراء العرب کامرئ القیس، وزهیـر، وکـعـب بـن زهیر، وعمرو بن کلثوم التغلبي، والبوصیري، والمتنبي، والمعرّي، وغیرهم. حیث نری في شعره لون تلک الأفکار جلیًّا.

وکـان یـعتبـر الـعرب قدوة صالحة لقیادة وسیادة أمم العالم. و کان یحبّ العرب حبّا شدیدًا لأن القرآن عربی و الـنبـي المکرم صلی الله علیه وآله وسلم عربی، کـما نجده یحثّ الآخرین في شعره علی حبّه صلی الله علیه وآله وسلم وحبّهم.

وهکذا کان یقلق علی تفرقة الأمّة الإسلامیّة، وکان یری أنّ من أکبر أسباب کون الأمّة واقعة فـي قـعـر الـمذلّة هو عدم وحدتها. فأحسّ إقبال بهذا الشّيء بشدّة. ولذا نراه یوجّه الأمّة الإسلامیّة في شعره ونثره إلی استعادة وحدتها، وسیادتها کما کانت في الأزمنة الماضیة حیث حکمت العالم بأسره في أکثر من ثمانمائة سنة.

بیّـن عـنـاصـر وحـدة الأمة الإسلامیة في شعره ونثره، وهی الـعـنـصر الدینيّ والاعتقاديّ، و الاجتـمـاعـيّ، و السّیاسيّ، والاقتصادي، و العالميّ حیـث لـوتتبـعت الأمة الإسلامیة هذه العناصر لتستطیع أن تتحد کما کانت متحدة في الأزمنة الماضیة.

﴿الحواشي والهوامش﴾

(١) للمزيد من التفصيل أنظر: يوسف بكار،(٢٠١٧ء).الأدب المقارن، ص:٦٣

(٢) للمزيد من التفصيل أنظر: المرجع نفسه، ص:٦٦

(٣) إن النّيل هو نهر معروف في مصر، وهو من أطول أنهار العالم كلها، ويقع هذا النهر في قارة أفريقيا، وينساب إلى جهة الشّمال.

(٤) إن كاشغر أو قشغر أو قاشغر ثلاث لغات في هذه الكلمة، وهي إحدى أشهر مدن تركستان الشّرقيّة وأهمّها، وكانت عاصمة لهذا الإقليم، ولها مركز عظيم فى التّجارة مع روسيا

(٥) جشتى، يوسف سليم، شرح رموز بے خودى، سرينغر، (١٩٤٧م)، ص: ٤١

(٦) جشتى، يوسف سليم، شرح ضرب كليم،دهلى، (١٩٧٠م)، ص:٣٣

(٧) وهو أحد المتخصّصين فى دراسات إقبال، ومدير أكاديمية إقبال سابقًا

(٨) وهو أستاذ إقبال الذي درسه العربية والفارسية في مدرسة البعثة الأسكوتية فى مدينة سيالكوت.

(٩) مجلّة الثقافة الباكستانية، العدد ٣١ تشرين الأول (أكتوبر) ١٩٩٢م

(١٠) هو امرؤ القيس بن حُجر بن الحارث الكندي (٥٢٠م-٥٦٥م) وكان شاعرًا شهيرًا عربيًّا جاهليًا وكان ينتمي إلى قبيلة كندة، يُعدّ أعظم شعراء العرب في تاريخ الأدب العربي. (أنظر الزركلي، خير الدين، (٢٠٠٧م). الأعلام بيروت، دار العلم للملايين، ج: ٢، ص:١١

(١١) زُهير بن أبي سُلمى (٥٢٠-٦٠٩م) وكان أحد أشهر شعراء العرب .وكان حكيم الشّعراء في الجاهلية. وتوفي قبيل مبعث النبي الأكرم ﷺ . (أنظر ياقوت الحموي، (١٩٩٣م). معجم الأدباء، بيروت، دارالكتب العلمية، ج:٢،ص:٣٢٨

(١٢) هو كعب بن زهير المزني (م ٦٦٢م)، وهو كان من الشعراء المخضرمين. ومن أشهر قصائده قصيدة بانت سعاد. (أنظر العسقلاني، ابن حجر، (٢٠٠١م). الأصابة في تمييز الصحابة، بيروت، دارالفكر ج:٤، ص: ٤٧٤

(١٣) هو عمرو بن كلثوم، (توفي ٣٩ ق.هـ/٥٨٤م)، وهو شاعر جاهلى من أصحاب المعلّقات السبع، ومن الطّبقة الأولى، وهو وُلد في شمال الجزيرة العربية فى بلاد ربيعة. (أنظر الزركلي، خير الدين، الأعلام بيروت، دار العلم للملايين، ج: ٥، ص:٨٤

(١٤) محمّد بن سعيد بن حمّاد الصنهاجي البوصيري (٦٠٨هـ-٦٩٦هـ) شاعر صنهاجي اشتهر

بـمدائحه النبوية: وأشهر أعماله كان قصيدة البردة المسماة بـ''الكواكب الدرية في مدح خير البرية''.
(أنظر الزركلي، خير الدين، الأعلام، ج: ٥، ص: ١٣٩

(١٥) أبو الطيّب المتنبي (٣٠٣هـ-٣٥٤هـ) وهو أحمدُ بن الحسين بن الحسن بن عبد الصمد الجعفي أبـو الـطيـب الـكـنـدي الـكـوفـي، وكـان مـن أعظم شعراء العرب، وأكثرهم تمكناً بالعربية، وأعلمهم بقواعدها، ومفرداتها. وكان صاحب كبرياء، وشجاع، وطموح، ومحب للمغامرات. (أنظر الزركلي، خير الدين، الأعلام، ج: ٥، ص: ٢٧٤

(١٦) أبـو الـعلاء الـمعرّيّ (٣٦٣هـ - ٤٤٩هـ) هـو أحـمـد بـن عبد الله بن سليمان القضاعى التّنوخيّ الـمـعـرّي، فيـلسوف شاعر وأديب ولغوي من عصر الدّولة العباسيّة. (أنـظـر ياقوت الحموي، معجم الأدباء ج: ١، ص: ٨٢

(١٧) جاويد إقبال (الدكتور)، شذرات فكر إقبال، ص:١٢٦-١٢٧

(١٨) مجلة الثقافة الباكستانية، العدد: ٣١، تشرين الأول، ١٩٢٢م.ص:٥-٩

(١٩) أَبو تَمّام (١٨٨-٢٣١ء) هو حبيب أوس بن الحارث الطّائی، وكان أحد أمراء البيان.

(٢٠) اقبال، كليات اردو، ص:٢٨٥

(٢١) الأنبـاري، أبـو بـكر محمد بن القاسم، (١٩٨٠). شـرح الـقـصائد السبع الطوال الجاهلية، دار المعارف، ص:٦٧

(٢٢) اقبال، كليات فارسى، شيخ غلام على اينڈ سنز، لاهور، ص:٨٣٨

(٢٣) اقبال، (٢٠٠٦م) كليات اردو، اقبال اكادمى پاكستان، لاهور، ص:١١٤

(٢٤) الهمدانى، بديع الزمان، (دون سـنة الطبع). مقامات بديع الزمان الهمذاني، شرح محمد محمود الرافعى، ص:٢٠٢

(٢٥) الهيثمي، احمد بن محمد بن حجر (٢٠٠٣). الـعمدة فى شرح البردة، دار الفقه، الامارات العربية، ص:١١٥

(٢٦) اقبال، كليات فارسى، ص:٨٣٧

(٢٧) الانبارى، ابو بكر محمد بن القاسم، شرح القصائد السبع الطوال الجاهلية، ص:٢٨٥

(٢٨) اقبال، كليات فارسى، ص: ١٠٢

(٢٩) أحمد بن محمد بن حجر الهيثمي، العمدة فى شرح البردة، ص: ٥٤١

(٣٠) اقبال، كليات اردو، ص: ٤٢٢

(31) http//www.gustvoice.com/vb/showth¶read.php?t=3613

(۳۲) الحمداني، الحارث بن أبي العلاء سعيد بن حمدان بن حمدون أبو الفراس،(١٤١٤هـ). ديوان أبي فراس الحمداني، دارالكتاب العربي.

(۳۳) اقبال، كليات فارسى، ص: ٣٩

(٣٤) أبو ذر خليل، محمّد أبو ذر خليل عبد الرّحمن، الشّعر الفلسفى عند أبي العلاء المعرّي ومحمّد إقبال (دراسة مقارنة)، ١٤٢٦هـ/٢٠٠٥م، ص:٦

(٣٥) حازم محفوظ (الدكتور)، الأعمال الكاملة لشاعر الإسلام محمّد إقبال، ص ٣٨٤، انظر الأصل فى كليات إقبال الفارسية، ص:٤٤٨-٤٤٩

(٣٦) حازم محفوظ (الدكتور)، الأعمال الكاملة لشاعر الإسلام محمّد إقبال، ص ١٩٥، أنظر الأصل في كليات إقبال الفارسية، ص:٩٩

(٣٧) المعرى، أبو العلاء، رسالة الغفران، ص:١٢٤

(٣٨) أبو ذر خليل، محمّد أبو ذر خليل عبد الرّحمن، الشّعر الفلسفى عند أبي العلاء المعرّي ومحمّد إقبال (دراسة مقارنة)، ١٤٢٦هـ/٢٠٠٥م، ص:٨

(٣٩) اقبال، كليات فارسي، ص: ۹۳

(٤٠) المرجع نفسه، ص: ٩٣

(41) Basheer Ahmad Dar,(1981).Letters & Writings of Iqbal, Iqbal Academy Pakistan, Lahore, p-56

(٤٢) اقبال، كليات فارسي، ص: ٨٣٧

(٤٣) المرجع نفسه، ص: ٨٤٣

(٤٤) المرجع نفسه، ص: ٨٣٨

(٤٥) اقبال، كليات اردو، ص: ٢٨٤

(٤٦) اقبال، كليات فارسي، ص: ١٦٣

/☆☆☆☆☆☆

﴿المصادر والمراجع﴾

(١) اقبال، (٢٠٠٦م). كليات اردو، لاهور، اقبال اكادمي باكستان

(٢) اقبال، (.دون سنة الطبع). كليات فارسى،لاهور، شيخ غلام على اينڈ سنز

(٣) الأنباري، أبو بكر محمد بن القاسم،(١٩٨٠). شرح القصائد السبع الطوال الجاهلية، دار المعارف.

(٤)الحمداني، الحارث بن أبي العلاء سعيد بن حمدان بن حمدون أبو الفراس،(١٤١٤هـ). ديوان أبي فراس الحمداني، دارالكتاب العربي

(٥) الزركلي، خير الدين، (٢٠٠٧م). الأعلام بيروت، دار العلم للملايين

(٦) العسقلاني، ابن حجر،(٢٠٠١م).الأصابة فى تمييز الصحابة،بيروت، دارالفكر

(٧) الهيثمي، أحمد بن محمد بن حجر، (٢٠٠٣). العمدة في شرح البردة، دار الفقه، الامارات العربية

(٨) الهمدانى، بديع الزمان،(دون سنة الطبع).مقامات بديع الزمان الهمذاني، شرح محمد محمود الرافعى، ص:٢٠٢

(٩) أبو ذر خليل، محمّد عبد الرّحمن،(٢٠٠٥م)۔ الشّعر الفلسفي عند أبي العلاء الـمعرّي ومحمّد

(١٠) إقبال (دراسة مقارنة)، (رسالة الدكتورة)

(١١) أحمد بن محمد بن حجر الهيثمي، العمدة في شرح البردة

(١٢) جاويد إقبال (الدكتور)، شذرات فكر إقبال

(١٣) جشتى، يوسف سليم، شرح رموز بے خودی، سرينغر، (١٩٤٧م)

(١٤)جشتى، يوسف سليم، شرح ضرب كليم،دهلى، (١٩٧٠م)

(١٥) حازم محفوظ (الدكتور)، الأعمال الكاملة لشاعر الإسلام محمّد إقبال

(١٦) مجلة الثقافة الباكستانية، العدد: ٣١، تشرين الأول، (١٩٢٢م)

(١٧)ياقوت الحموي، (١٩٩٣م). معجم الأدباء، بيروت، دارالكتب العلمية

website

(18) http//www.gustvoice.com/vb/showthread.ph?t=3613

English Book

(19) B. A. Dar, (1981).Letters & Writings of Iqbal, Lahore, Iqbal Academy Pakistan,