eISSN: 2710-3463
pISSN: 2221-1659
www.nmt.org.pk
www.nooremarfat.com
Declaration No: 7334

سہ ماہی تحقیقی مجلّہ

نورِ معرفت

جلد:13 شمارہ:2 مسلسل شمارہ:56 اپریل تا جون 2022ء

- ★ سیرتِ حضرت حمزہؓ کا تاریخی و تحلیلی جائزہ
- ★ انتظامیہ کا جدید تصور اور اس کی اسلامی بنیادیں
- ★ ڈی این اے رپورٹ: قانونی اور شرعی حیثیت
- ★ قرآن مجید اور تیتریہ اپنشد کے الٰہیانہ تصورات کا موازنہ
- ★ تین قرآنی آیات: امام ابوعمروؒ کی قرات کے تفسیری اثرات
- ★ تفسیر فہم القرآن کی روشنی میں غزوۂ تبوک سے متعلق روایاتِ سیرت کا تجزیاتی مطالعہ
- ★ نشأة وتطور علم القراءات القرآنية فى شبه القارة الهندية
- ★ بلاغة الإطناب فى الخطاب النبوى وأثرها فى نظم الكلام و المعنى
- ★ الدراسة اللغوية لسورة الفاتحة من ناحية المستويات المختلفة

نورالہدیٰ ٹرسٹ (ر) اسلام آباد

Indexed in

www.australianislamiclibrary.org/noor-e--marfat.html

https://iri.aiou.edu.pk/indexing/?page_id=37857

https://www.archive.org/details/@noor-e-marfat

https://www.tehqeeqat.org/urdu/journalDetails/132

EBSCOhost
https://www.ebsco.com/

https://orcid.org/0000-0001-593-4436

Applied for Indexation

https://www.brill.com

https://www.noormag.ir

https://www.almanhal.com

https://www.scienceopen.com

https://www.aiou.academia.edu/NooreMarfat

https://www.scholar.google.com/

Websites

http://nooremarfat.com

https://www.nmt.org.pk/

eISSN: 2710-3463
pISSN: 2221-1659
www.nmt.org.pk
www.nooremarfat.com
Declaration No: 7334

سہ ماہی تحقیقی مجلّہ

نورِ معرفت

جلد: 13 شمارہ: 2 مسلسل شمارہ: 56

اپریل تا جون 2022ء بمطابق رمضان المبارک تا ذیقعدہ 1443ھ

Recognized in "Y" Category by

Higher Education Commission, Pakistan

مدیر: ڈاکٹر محمد حسنین

ORCID iD: https://orcid.org/0000-0002-1002-153X

E-mail: editor.nm@nmt.org.pk+noor.marfat@gmail.com

ناشر: نور الہدیٰ ٹرسٹ (رجسٹرڈ)، اسلام آباد

رجسٹریشن فیس پاکستان، انڈیا: 1000 روپے؛ مڈل ایسٹ: 70 ڈالرز؛ یورپ، امریکہ، کینیڈا: 150 ڈالرز۔

مدیر اعلیٰ و ناشر : **سید حسنین عباس گردیزی** چیئرمین نور الہدیٰ ٹرسٹ، اسلام آباد۔

مجلس نظامت

مدیر	**ڈاکٹر محمد حسنین**	پی۔ایچ۔ڈی۔ فلسفہ و کلام اسلامی، نور الہدیٰ ٹرسٹ (رجسٹرڈ)، اسلام آباد۔
معاون مدیر	**ڈاکٹر ندیم عباس بلوچ**	پی۔ایچ۔ڈی، اسلامک اسٹڈیز، نیشنل یونیورسٹی آف ماڈرن لینگویجز، اسلام آباد۔
معاون تحقیقی امور	**ڈاکٹر محمد نذیر اطلسی**	پی۔ایچ۔ڈی۔ علوم قرآن، جامعۃ الرضا (رجسٹرڈ)، اسلام آباد۔
مشاور مدیر	**ڈاکٹر ساجد علی سبحانی**	پی۔ایچ۔ڈی۔ ادبیات عرب،، جامعۃ الرضا (رجسٹرڈ) اسلام آباد۔
نگران فنی امور	**ڈاکٹر ذیشان علی**	پی۔ایچ۔ڈی، کمپیوٹر سائنسز۔
معاون فنی امور	**فہد عبید**	ایم۔ایس (سی۔ایس)

مجلس ادارت

ڈاکٹر حافظ محمد سجاد شعبۂ علوم اسلامی، علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی، اسلام آباد۔

ڈاکٹر عائشہ رفیق شعبۂ علوم اسلامی، گفٹ یونیورسٹی، گوجرانوالہ۔

ڈاکٹر عبدالباسط مجاہد شعبۂ تاریخ، علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی، اسلام آباد۔

ڈاکٹر روشن علی شعبۂ علوم اسلامی، اسلام آباد ماڈل کالج فار بوائز، اسلام آباد۔

ڈاکٹر کرم حسین ودھو شعبۂ ثقافتِ اسلامی، ریجنل ڈائریکٹوریٹ آف کالجز، لاڑکانہ۔

ڈاکٹر علی رضا طاہر شعبۂ فلسفہ، پنجاب یونیورسٹی لاہور۔

ڈاکٹر ذوالفقار علی شعبۂ تاریخ، نور الہدیٰ مرکز تحقیقات، اسلام آباد۔

ڈاکٹر سید نثار حسین ہمدانی شعبۂ اقتصادیات (الٰہی اقتصادیات)، چیئرمین ہادی انسٹیٹیوٹ مظفرآباد، آزاد جموں و کشمیر۔

قومی مجلس مشاورت

ڈاکٹر ہمایوں عباس	شعبۂ علوم اسلامی، جی سی یونیورسٹی، فیصل آباد۔
ڈاکٹر حافظ طاہر اسلام	شعبۂ علوم اسلامی، علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی، اسلام آباد۔
ڈاکٹر عافیہ مہدی	شعبۂ علوم اسلامی، نیشنل یونیورسٹی آف ماڈرن لینگویجز، اسلام آباد۔
ڈاکٹر سید قندیل عباس	شعبۂ بین الاقوامی تعلقات، قائداعظم یونیورسٹی، اسلام آباد۔
ڈاکٹر زاہد علی زہدی	شعبۂ علوم اسلامی، یونیورسٹی آف کراچی۔
ڈاکٹر محمد ریاض	شعبۂ علوم اسلامی، بلتستان یونیورسٹی، اسکردو۔
ڈاکٹر محمد شاکر	شعبۂ نفسیات اور انسانی ترقی، یونیورسٹی آف بہاولپور۔
ڈاکٹر محمد ندیم	شعبۂ ایجوکیشن، گورنمنٹ صادق ایجرٹن کالج، بہاولپور۔
ڈاکٹر رازق حسین	نور الہدیٰ مرکز تحقیقات، اسلام آباد۔

بین الاقوامی مجلس مشاورت

ڈاکٹر وارث متین مظاہری	شعبۂ علوم اسلامی، جامعہ ہمدرد، نیو دلی، انڈیا۔
ڈاکٹر سید زوار حسین شاہ	شعبۂ علوم قرآنی و حدیث، انجمن حسینی، اوسلو، ناروے۔
ڈاکٹر سید عمار یاسر ہمدانی	شعبۂ قرآن و قانون، المصطفیٰ انٹرنیشنل یونیورسٹی ایران۔
ڈاکٹر غلام رضا جوادی	شعبۂ تاریخ، خاتم النبیینؐ یونیورسٹی، کابل، افغانستان۔
ڈاکٹر جابر محمدی	شعبۂ قرآن اور تربیتی علوم، جامعۃ المصطفیٰ العالمیہ، قم، ایران۔
ڈاکٹر غلام حسین میر	شعبۂ علوم تقابلی حدیث، جامعۃ المصطفیٰ العالمیہ، قم، ایران۔
ڈاکٹر شہلا بختیاری	شعبۂ تاریخ اسلام، جامعۃ الزہرا، تہران، ایران۔
ڈاکٹر فیضان جعفر علی	اردو و فارسی تنظیم، پورہ معروف، ایم۔اے۔یو۔پی انڈیا۔

کمپوزنگ و ڈیزائننگ : بابر عباس

مقالات ارسال فرمائیں

سہ ماہی تحقیقی مجلّہ "نور معرفت" دینی و سماجی علوم و موضوعات پر مقالات شائع کرتا ہے۔ یہ مجلّہ قومی اور بین الاقوامی سطح پر معاشرتی رواداری اور ادیان ومذاہب کے درمیان تعمیری مکالمے کی فضا کو فروغ دینے کے ساتھ ساتھ اسلامی تعلیمات کی روشنی میں عدل وانصاف پر مبنی عالمی اسلامی معاشرے کے قیام کے لئے فکری بنیادیں فراہم کرتا ہے۔ اس مجلے کا ایک اہم ہدف، یونیورسٹیز اور دینی تعلیمی مراکز ومدارس کے اساتذہ اور طلاب کے درمیان تحقیقی ذوق بیدار کرنا اور ان کے تحقیقی آثار شائع کرنا ہے۔ ایسے مقالات کی اشاعت کو ترجیح دی جاتی ہے جو تحقیقی ہونے کے ساتھ ساتھ اسلامی جمہوریہ پاکستان کی سالمیّت، ملّی یکجہتی اور مذہبی، سماجی رواداری اور محبت کو فروغ دیں اور عصر حاضر کے انسانوں کی عملی مشکلات کا راہ حل پیش کرتے ہوں۔

تفسیر وعلوم قرآن، حدیث ورجال، فقہ واصول، فلسفہ وکلام، سیرت وتاریخ، تقابل ادیان، تعلیم وتربیت، ادبیات، عمرانیات، سیاسیات، اقبالیات، تہذیب وتمدن، اسلامی قوانین اور بطور کلی، کسی بھی موضوع پر اسلامی نکتۂ نگاہ سے لکھے گئے مقالات کی مجلّہ ہذا میں اشاعت بلامانع ہے۔ یہ مجلّہ علماء اور دانشور طبقہ کو دعوت دیتا ہے کہ وہ مجلّہ کے Scope کو پیشِ نظر رکھتے ہوئے اپنے قیمتی مقالات اشاعت کے لئے ارسال فرمائیں۔ مقالات کی تدوین میں درج ذیل ویب لنک پر دی گئی ہدایات کی مکمل پابندی کی جائے:

https://nmt.org.pk/author-guidelines/

تمام مقالہ نگاروں سے گذارش ہے کہ اپنے مقالات درج ذیل ویب لنک پر Submit کروائیں:

https://nooremarfat.com/index.php/Noor-e-marfat/about/submissions

ضروری نوٹ:

مجلّہ نور معرفت میں شائع ہونے والے مقالات کے مندرجات کی ذمہ داری خود مقالہ نگاروں پر ہے۔
مجلّہ کا مقالات کے تمام مندرجات سے متفق ہونا ضروری نہیں ہے۔

فہرست

صفحہ	مقالہ نگار	موضوع	نمبر شمار
6	مدیر	اداریہ	۱
8	ڈاکٹر آسیہ رشید	قرآن مجید اور تیتریہ اپنشد کے الہیانہ تصوّرات کا موازنہ	۲
25	قاری عبدالناصر	تین قرآنی آیات: امام ابو عمرو کی قراءت کے تفسیری اثرات	۳
45	شاہ پرویز	تفسیر فہم القرآن کی روشنی میں غزوۂ تبوک سے متعلق روایاتِ سیرت کا تجزیاتی مطالعہ	۴
65	ڈاکٹر محمد ریاض	سیرتِ حضرت حمزہؓ کا تاریخی و تحلیلی جائزہ	۵
91	حفیظ ارشاد ہاشمی	ڈی این اے رپورٹ: قانونی اور شرعی حیثیت	۶
112	تہمینہ فاضل	انتظامیہ کا جدید تصور اور اس کی اسلامی بنیادیں	۷
137	محمد امین	بلاغة الإطناب في الخطاب النبوي وأثرها في نظم الكلام والمعنى	۸
157	رحمت اللہ	الدراسة اللغوية لسورة الفاتحة من ناحية المستويات المختلفة	۹
176	أمة العزيز	نشأة وتطور علم القراءات القرآنية في شبه القارة الهندية	۱۰

اداریہ

اللہ تعالی کی بارگاہ میں شکر ادا کرتا ہوں کہ اس نے توفیق دی، سہ ماہی تحقیقی مجلّہ نور معرفت کا 56 واں شمارہ قارئین کی خدمت میں پیش کر سکوں۔ یقیناہر سخن کا سرآغاز نامِ پروردگار ہے اور اس شمارے کا پہلا مقالہ بھی "تیتریہ اپنشد" میں موجود ت تصوّرِ توحید کے تعارف اور اُس کے قرآنی تصوّرِ توحید کے ساتھ موازنہ پر مشتمل ہے۔ مقالہ نگار کے مطابق اب تک مختلف اپنشدوں پر بے شمار مضامین لکھے جا چکے ہیں لیکن قرآنی الٰہیات کے تناظر میں اس موضوع پر کوئی خاص تحقیقی کام سامنے نہیں آیا۔ یہ مقالہ تیتریہ اپنشد اور قرآن کے تصورِ الٰہ کا موازنہ پیش کرتا ہے۔اس مقالہ کے مطابق اللہ تعالی کے قرآنی تصوّر اور تیتریہ اپنشد کے مذہبی تصورِ الٰہ کے درمیان کافی حد تک مماثلت پائی جاتی ہے جسے اجاگر کرنے سے نہ فقط قرآن کے تصوّرِ توحید کی ہندو مذہبی تصوّرات سے تائید حاصل کی جاسکتی ہے، بلکہ مسلمانوں اور ہندوؤں کو بھی ایک دوسرے کے قریب تر لایا جاسکتا ہے۔

اس شمارے کا دوسرا مقالہ تین قرآنی آیات کے حوالے سے امام ابو عمرو بصریؒ کی قراءات کے تفسیری اثرات کا جائزہ لیتا ہے۔ یہ مقالہ علم القراءت، نیز علم التفسیر کے محققین اور عامۃ المسلمین کے لئے خاص اہمیت کا حامل ہے۔جس کے مطالعہ سے مختلف قرآنی قراءات اور قرّاء کرام سے آشنائی کے علاوہ سورہ انعام کی آیات ۷ ۲ اور ۶۳، نیز سورہ توبہ کی آیت ۷ا کے ضمن میں قراءات کے اختلاف کے تفسیری اثرات واضح ہو جاتے ہیں۔

اِس شمارے کا تیسرا مقالہ بھی قرآن و حدیث سے مربوط ہے۔ اس میں مقالہ نگار نے میاں محمد جمیل کی تالیف " تفسیر فہم القرآن" کی روشنی میں غزوہ تبوک سے مربوط آپ ﷺ کی سیرت کی روایات کا تحلیلی مطالعہ پیش کرنے کے علاوہ، ان روایات کی عصری معنویت کو بھی اجاگر کیا ہے۔ جس کے نتیجے میں ہمیں صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی اسلام سے محبت اور حضورؐ کی تابعداری کا ادراک حاصل ہوتا ہے جو اتباعِ رسول کا ایک بہترین نمونہ ہے۔اسی طرح بعض ارکانِ اسلام، بعض عبادات کی کیفیت، بعض اشیاء کی طہارت و نجاست کا حکم، نیز چند دیگر بنیادی اسلامی تعلیمات سے آشنائی حاصل ہوتی ہے۔

موجودہ شمارے کا چوتھا مقالہ حضرت حمزہ رضی اللہ عنہ کی سیرت اور تاریخی کردار کا تحلیلی جائزہ پیش کرتا ہے۔ مقالہ نگار کے مطابق، حضرت حمزہ جہاں رسولِ گرامی اسلامؐ کو انتہائی عزیز تھے، وہاں وہ ایسی صفات و کمالات کے مالک تھے جن کی وجہ سے اپنی حیات میں انہوں نے "اسد رسول اللہ ﷺ" یعنی رسولخدا کے سیر ہونے کا لقب پایا اور اپنی شہادت پر "سیدُ الشہداء" کا لقب پایا۔ یقینا حضرت حمزہ رضؓ کی سیرت و کردار میں ہمارے لئے اتباع رسول اور دفاعِ اسلام کا بہت عالی شان نمونہ اور اسوہ موجود ہے۔

اس شمارے کے پانچویں مقالے میں جدید سائنسی دور کا ایک اہم مسئلہ یعنی ڈی این اے رپورٹ کی قانونی اور شرعی حیثیت کے عنوان سے زیرِ بحث لایا گیا ہے۔ اس مقالہ میں عصر حاضر میں فرانزک رپورٹس کی قانونی و شرعی حیثیت کو واضح کیا گیا ہے اور اس حوالے سے اسلامی فقہ کے بنیادی اصول و قواعد واضح کیے گئے ہیں۔

پیشِ نظر شمارے کے چھٹے مقالے میں بھی ایک اہم عصری سماجی موضوع کو زیرِ بحث لایا گیا ہے۔ مقالہ نگار کے مطابق، اسلام کے تصوّرِ اجتماعیت میں انتظامیہ کا وجود نا گزیر ہے۔ اس مقالہ میں اسلامی تعلیمات کی روشنی میں بنی نوع بشر کے لئے سماجی نظم وضبط کی اہمیت کو اجاگر کرنے کے ضمن میں کشور داری اور انتظامیہ کے جدید تصوّر کی وہ فکری بنیادیں اور عملی نمونے تلاش کیے گئے ہیں جو ایک مضبوط اور موثر انتظامیہ کی تشکیل کے بنیادی اصول فراہم کرتے ہیں۔

موجودہ شمارے کے آخری تین مقالات عربی زبان میں انتہائی پر مغز مضامین پر مشتمل ہیں۔ پہلے مقالے میں نبی کریم ﷺ کے فرمودات، خطبات اور خطابات میں بلاغت کی ایک خاص صنف یعنی "اطناب" سے استفادے کی بہترین مثالیں پیش کرتے ہوئے عربی فصاحت و بلاغت پر آپ کے کلام کی تاثیر اجاگر کی گئی ہے۔ دوسرے مقالے میں سورہ مبارکہ فاتحہ کی آیات کا علم الصوتیات، علم الصرف، علم النحو اور دلالات جیسے اہم لسانیاتی اصولوں کی روشنی میں جائزہ لیتے ہوئے کلامِ خدا کے اعجاز انگیز پہلوؤں کو اجاگر کیا گیا ہے۔ اور اس شمارے کا آخری مقالہ برصغیر پاک و ہند میں علم القراءات کے حوالے سے منصۂ ظہور پر آنے والی تحقیقات اور تالیفات کا تعارف پیش کرتا ہے۔ یہ مقالہ جہاں علم قرائت کے حوالے سے پاک و ہند میں ہونے والی تحقیقات پر روشنی ڈالتا ہے، وہاں ہمیں اپنے اسلاف کی سی محنت، لگن اور تحقیق کی دعوت بھی دیتا ہے۔

یقینا 9 علمی، تحقیقی مقالات پر حاوی مجلّہ نور معرفت کا یہ شمارہ ہمارے قارئین کی علمی پیاس کی تسکین کا موجب اور اُن کے کئی علمی سوالات اور معمّوں کے حلّ کرنے میں کلیدی کردار ادا کرے گا۔ مجھے امید ہے کہ ہماری یہ کاوش مجلّہ نور معرفت کی ٹیم کے لئے مایۂ اجر و ثواب اور قارئین کے لئے مایۂ علم و معرفت قرار پائے گی۔ ان شاء الله! و من الله التوفیق۔

مدیر مجلّہ،

ڈاکٹر محمد حسنین نادرؔ

قرآن مجید اور تیتریہ اپنشد کے الہیانہ تصورات کا موازنہ

A Comparison of the Theological Concepts of *Taittirīya Upanishad* and The Holy Quran

Open Access Journal
Qtly. Noor-e-Marfat
eISSN: 2710-3463
pISSN: 2221-1659
www.nooremarfat.com
Note: All Copy Rights are Preserved.

Dr. Aasia Rashid
Assistant Professor Islamic Studies National University of Modern Languages, Lahore Campus.
E-mail: dr.aasiarashid@gmail.com
Hafiz Muhammad Shariq
M.Phil Scholar; Jamshoro University; Sindh.
E-mail: hmshariq@gmail.com

Abstract:
The Upanishads are one of the most ancient and important books among Hindu Scriptures. These books have a unique importance in Indian Philosophy. Scholars have done very significant researches on this scripture. Innumerable articles and books have been written on different Upanishads, but no significant work has so far been done on studying the theological concepts of Upanishad in the light of Quranic Theology. One reason behind this may be lack of comprehensive knowledge of Upanishads in Muslim scholars. Indeed it is quite difficult to understand abstract thoughts found in them.
However, there is no dispute upon the necessity of exploring and comparing the common theological concepts of Upanishad and Quran. This article presents a comparative analysis of the theological concepts of Taittirīya Upanishad and the Quran. The rationale behind choosing Taittirīya among many from many Upanishads is the fact that it is considered as most significant source book of Vedanta Philosophy.
According to the author's findings there are some basic similarities between theological concepts of the Holy Quran and Taittirīya Upanishad with respect to the concept of God. We believe that it is a unique topic on which no research work has been published by journals. Hence, the subject has a great contemporary significance for both Muslims and Hindus.

Keywords: Quran, Taittirīya Upanishad, Theological Concepts, Comparison.

خلاصہ

اپنشد، ہندو صحیفوں میں سب سے قدیم اور اہم کتابوں میں سے ایک ہے۔ ہندوستانی فلسفہ میں ان کتابوں کی ایک منفرد اہمیت ہے۔ دانشوروں نے اس صحیفے پر بہت اہم تحقیقات پیش کی ہیں۔ مختلف اپنشدوں پر بے شمار مضامین اور کتابیں لکھی گئی ہیں لیکن اب تک قرآنی الہیات کی روشنی میں اپنشد کے الہیانہ تصورات کا مطالعہ کرنے پر زیادہ تحقیقی کام نہیں ہوا ہے۔شاید اس کی ایک وجہ مسلم اسکالرز میں اپنشدوں کے بارے میں جامع معلومات کی کمی ہے۔ دراصل، اپنشدوں میں پائے جانے والے تجریدی افکار کا سمجھنا بھی خاصا مشکل ہے۔ لیکن اپنشدوں اور قرآن کریم کے مشترکہ الہیاتی تصورات پر تحقیق اور ان کے موازنہ کی ضرورت میں کوئی حرف نہیں ہے۔

یہ تحقیقی مضمون تیتریہ اپنشد اور قرآن کے الہیانہ تصورات کا موازنہ پیش کرتا ہے۔ اس مقالہ میں اپنشدوں میں سے تیتیریہ اپنشد کا انتخاب اس لیے کیا گیا ہے کہ اسے ویدانت فلسفہ کی سب سے اہم ماخذ کتاب سمجھا جاتا ہے۔ ہماری تحقیق کے مطابق خدا کے تصور کی شناخت میں قرآن کریم اور تیتریہ اپنشد کے مذہبی تصورات کے درمیان متعدد مماثلتیں پائی جاتی ہیں۔ اِس مقالہ میں یہ مماثلتیں بیان کی گئی ہیں۔ ہمارے خیال میں یہ ایک منفرد موضوع ہے جس پر اس سے پہلے کسی تحقیقی جریدے میں کوئی تحقیقی کام نہیں چھپا۔ لہٰذا یہ مسلمانوں اور ہندوؤں، دونوں کے لئے یکساں عصری اہمیت کا حامل موضوع ہے۔

کلیدی الفاظ: قرآن کریم، تیتریہ اپنشد، الہیانہ تصوّرات، موازنہ۔

موضوع کا تعارف

خدا کا تصور قدیم ہندوستانی دانش کا اہم ترین موضوع رہا ہے اور یہ بات بلا مبالغہ کہی جا سکتی ہے کہ جامد فلسفے کے برعکس ہندی فلسفے نے الٰہیات کے حوالے سے ہمیشہ آگے کی جانب قدم بڑھایا ہے۔ ہمیں خدا کے بارے میں غور و فکر سے متعلق لگ بھگ چھ سو سال قبل مسیح میں ایک بڑی مثال اُس وقت کی ملتی ہے جب ہندو مفکرین نے "برہمن" (Brahman) یعنی خدا کی تعریف کے لئے ایک مقابلے Sadhmada کا انعقاد کیا جس میں بہت سے بڑے فلسفی شریک ہوئے۔ مختلف شرکاء نے اپنے اپنے فلسفیانہ مسلک کے اعتبار سے خدا کی تعریف کی۔ لیکن باہمی ردّ وقدح کے بعد کسی ایک تعریف پر بھی اتفاق نہ ہو سکا۔ اس مقابلے کا فاتح وہ مفکر قرار پایا جو بالکل خاموش رہا۔ کیونکہ خدا کی تعریف اس کے نزدیک ناممکن تھی۔ صرف خاموشی (Silence) ہی وہ وسیلہ ہے جس سے ہم خدا کی معرفت پا سکتے ہیں۔ یہ مقابلہ گو کہ ہم جیسے متجسس اذہان کے لئے نتیجہ خیز معلوم نہیں ہوتا

لیکن یہ مشق اس بات کی غماز ہے کہ قدیم ہند میں انسانی ذہن خدا کے بارے میں سوچتا تھا۔ وہ نہ صرف خدا کی معرفت چاہتے تھے بلکہ اس کے بارے میں ایک سادہ سا تصور دریافت کرنے کے لئے بھی کوشاں تھے۔

ذاتِ الٰہی کے بارے میں اس جستجو اور حاصلِ جستجو کی سب سے اہم دستاویز اُپنشد کے صحائف ہیں۔ یہ کتب ہندوستان کی قدیم ترین دانشوارانہ فکر پر مبنی صحیفہ ہے جو نہ صرف ہندومت کے پیروکاروں کے ہاں ایک خاص تقدس رکھتی ہے، بلکہ دنیائے فلسفہ میں بھی اس کتاب کا مقام انتہائی اہم ہے۔ مختلف کتب پر مشتمل یہ صحیفہ اُن درویش مفکرین کے خطابات کا مجموعہ ہے جو ۸۰۰ سے ۶۰۰ قبل مسیح میں ظاہر پرستی کی تردید اور روحانیت کی تعلیم کی غرض سے دیے گئے۔ اُپنشد میں اجتماعی زندگی اور مذہب کے ظاہری احکام کے بجائے اُن پیچیدہ اور مشکل موضوعات کو زیرِ بحث لایا گیا ہے جو اپنے نتیجے میں مذہب کی روایتی تفہیم کے بجائے ایک تجریدی تصور فراہم کرتے ہیں۔ ہندو مفکرین کے مطابق ویدوں کے منتروں میں جو روحانی اسرار پوشیدہ ہیں، اُپنشد انہیں مکمل وضاحت سے بیان کرتے ہیں۔ اسی وجہ سے ان کتب کو ویدانت یعنی "ویدوں کا نچوڑ" بھی کہتے ہیں۔[1]

ہندو فلسفہ کے معروف محقق اور Sanchi University of Buddhist-Indic Studies کے چانسلر ڈاکٹر یجنیشور شاستری لکھتے ہیں:

"The Upanishads shift the Centre of interest from Vedic gods to the Reality behind changing phenomena. Upanishadic seers turned the vision inward and gave a new direction to spiritual life. That permanent eternal and unchanging Reality is called the Brahman or the Atman, which is existence, consciousness and Bliss."[2]

اُپنشد ہماری توجہ ویدی دیوتاؤں سے ہٹا کر متغیر مظاہر کے پس پردہ ایک حقیقت اعلیٰ کے جانب منتقل کر دیتی ہیں۔ اُپنشد کے حکماء ہماری نگاہِ بصیرت باطن کی طرف موڑ کر ہماری مذہبی زندگی کو ایک نیا رخ دیتے ہیں۔ اس کتاب میں اُس ابدی اور غیر متغیر حقیقت کو برہمن اور آتمن کہا گیا ہے جو وجود مطلق، آفاقی شعور اور مسرت ہے۔ اُپنشد ہندو لٹریچر میں دقیق فلسفیانہ غور وتدبر کا ثمر ہے۔ ان صحائف میں ہندوؤں کے نظامِ اخلاق کے علاوہ مادہ، روح، خدا، کائنات اور دیگر فلسفیانہ موضوعات پر بھی سیر حاصل بحث کی گئی ہے۔ ہندوالٰہیات کی تفہیم کے لئے جب ہم اپنشد کی طرف رجوع کرتے ہیں تو یہ صحیفہ ویدوں کے لاتعداد دیوتاؤں کے عدد کو ایک مرکز میں جمع کرتے ہوئے دکھائی دیتا ہے اور خدا کے بارے میں ایسے تصورات پیش کرتا ہے جو ویدوں میں مفقود ہے۔

اُپنشد کی متفقہ کتب

اُپنشدوں میں کل گیارہ (۱۱) متفقہ کتب ہیں۔ ان کے نام یہ ہیں:

1. ایش/ایشا اپنشد (Īśā ,Yajurveda)

2. کین(Kena ,Samaveda)
3. کٹھا (Katha, Yajurveda)
4. پرشن (Praṣna /Prashna ,Atharvaveda)
5. مُنڈک (Mundaka , Atharvaveda)
6. منڈوکیہ(Māṇḍūkya , Atharvaveda)
7. تیتریہ(Taittirīya ,Yajurveda)
8. ۔ایتریہ/ایتاریہ (Aitareya, Rigveda)
9. چھاندوگیہ/چندوکیہ۔(Chāndogya Samaveda)
10.. براہدارنیک(Bṛhadāraṇyaka ,Yajurveda)
11. شویتاشوترا(Shvetashvatara Upanishad)

(نوٹ: کل اُپنشد ۱۰۸، بتائی جاتی ہیں لیکن ان میں کافی اختلاف پایا جاتا ہے شنکر اچاریہ نے جن اُپنشد کی شرح لکھی ہے ان کی تعداد گیارہ ہے)

تیتریہ اپنشد اور خدا کا تصوّر

گیارہ متفق اُپنشد میں سے ایک کتاب "تیتریہ اُپنشد" کہلاتی ہے۔ یہ اُپنشد ہندوؤں کی چار مقدس ویدوں میں سے یجروید کی سیاہ شاخ سے تعلق رکھتی ہے۔ مہابھارت کی روایت کے مطابق ویدوں کے مدوّن ویشماپئن ویاس جی نے مشہور رشی یجناولکیہ کو اس اُپنشد کی تدریس کی تھی۔[3] اس لٹریچر کی اہمیت کا اندازہ اس بات سے بخوبی لگایا جاسکتا ہے کہ زمانۂ قدیم سے ہی بیسوں شروحات اس لٹریچر کی تفہیم کے لئے لکھی گئی ہیں۔ جرمن مستشرق سائمن افریچ (Aufretch:1822-1907)نے اُپنشد کی شروحات کی تعداد پچیس(۲۵) بتائی ہیں۔[4]جب کہ کنجی راجہ نے اس کی تعداد لگ بھگ اٹھاون(۵۸) بتلاتے ہیں۔[5]اِن اُپنشدوں میں تیتریہ اپنشد تصورِ خدا کے حوالے سے فلسفیانہ مسائل پر انتہائی اہم دستاویز ہے۔ اس کتاب میں ویدانت فلسفے کے اہم موضوعات روح، مادہ اور حقیقتِ مطلق (Absolute Reality) کے بارے میں تفصیلی بحث کی گئی ہے۔ خدا کو حقیقتِ مطلق کے عنوان سے "برہمن" کہہ کر پکارا گیا ہے جو بے جنس، بے جسم اور سب سے اعلیٰ ترین حقیقت کا نام ہے۔

اس مقالے میں ہمارا موضوع تیتریہ اپنشد میں موجود برہمن کی تشریح یعنی تصورِ خدا اور قرآن مجید سے اس کا تقابل ہے۔ موضوع کی جانب بڑھنے سے قبل ضروری ہے کہ ہم متعلقہ ہندو صحائف کی تقسیم اور اس کے متعلق مستعمل الفاظ کو بہتر طور پر سمجھ لیں۔ چنانچہ تیتریہ اُپنشد کی تقسیم روایتی طور پر انواک اور شلوک پر کی جاتی ہے۔

انواک کے معنی راستے Passage کے ہیں۔ جبکہ شلوک کے لغوی معنی نغمہ ہے۔ اسے لغت میں اشلوک کہا گیا ہے اور اصطلاح میں مقدس کتب کے کسی بھی فقرے کو شلوک کہا جاتا ہے۔ یہ لفظ شعر اور آیت کے مترادف کے طور پر لیا جاسکتا ہے۔ ہندی صحائف میں دوسری اہم تقسیم ادھیائے کی ہے۔ یہ اصطلاح ہندو متون مقدسہ میں باب کے لیے استعمال کی جاتی ہے۔ ادھیائے کے ذیل میں کھنڈ بھی بہت سی کتابوں میں لکھا جاتا ہے جس کے معنی حصہ یا Section ہے۔ رگ جو کہ دس کتابوں پر مشتمل ہے اس کی ہر ایک کتاب کا منڈل کہتے ہیں۔ منڈل: دائرہ Circle اس کے لغوی معنی ہیں۔ ویدوں میں ہی مختلف نظموں کو سوکت کہتے ہیں۔ سوکت کے معنی نظم اور Hymn کے ہیں اور یہ منتروں کا مجموعہ ہوتے ہیں۔ منتر اس کے ایک شعر کو کہتے ہیں، بید/وید کے یہ اشعار حمدیہ ہوتے ہیں۔[6] تیتریہ اپنشد میں خدا کی توضیح (Definition) اس طرح کی گئ ہے: ''سَتّیَم گیانم اَنَنْتَم برہمہ''[7] اُپنشد کے اس شلوک میں خدا کے لئے تین بدیہی صفات بتائی گئ ہیں: ستیم، گیانم اور اننتم۔ ذیل میں ان تینوں الفاظ کی توضیح سر مونیر ولیم کی مشہور سنسکرت لغت سے دی جارہی ہے۔

ستیم	True, real, actual pure, genuine, real.[8] حقیقت، سچ، خالص اور اصل کے ہیں۔اُپنشد کے موضوعاتی تناظر میں بہتر لفظ ''حقیقتِ مطلق'' ہے۔
گیانم	Knowing, becoming acquainted with knowledge, the higher knowledge, knowing about anything. [9] اردو میں اس کے معنی علیم کے ہیں۔
اننتم	Endless, boundless, eternal, infinite.[10] لامتناہی، لامحدود، ابدی

تیتریہ اُپنشد کے اس شلوک میں پہلے ستیم اور گیانم کی صفت مذکور ہے اس کے بعد اننتم کی صفت بیان کی گئ ہے۔ یہ اسلوب سنسکرت زبان میں عام ہے کہ پہلے اسما یا صفات بیان کر دی جائیں اور اس کے بعد اس کی مزید بنیادی (Primary) خوبی یا صفت بیان کی جائے۔ اننتم کا اطلاق چونکہ پیچھے لکھی دونوں صفات پر ہوتا ہے اس لیے ضروری ہے کہ سب سے پہلے ہم اس صفت کو ہی اچھی طرح سمجھ لیں، تاکہ یہ واضح رہے کہ تیتریہ اُپنشد کے مطابق ستیم اور گیانم دونوں صفات عمومی نوعیت کی نہیں بلکہ اس کی شان کے مطابق اننتم ہے۔

اننتم

اننتم کا مطلب لامحدودیت (Infinity) ہے۔ تیتریہ اپنشد جب خدا کی توضیح میں "علیم" اور "الحق" کی صفات سامنے رکھتی ہے تو یہ بھی صراحت کرتی ہے کہ ان دونوں صفات سمیت خدا کی ذات و صفات کسی بھی قسم کی حدود

سے ماورا ہے۔ حدود بنیادی طور پر دو ہی طرح کی ہوتی ہے۔ زمان اور مکان۔ زمان کا تصور ''پہلے'' اور ''بعد'' کے شعور سے مربوط ہے۔ ہمارے مشاہدے کی یہ دنیا ایک تغیر مسلسل ہے اور اس متبدل دنیا میں ہم اشیا اور حوادث کا ادراک یکے بعد دیگرے کرتے ہیں، حقائق کا یہ تواتر ہمارے زمان کے تصور کے باعث ہوا کرتا ہے۔[11]

ہم لمحات کو مخصوص ترتیبی ٹکڑوں میں دیکھتے ہیں جسے ہم وقت کا شعور کہتے ہیں۔ یہی شعور ہمارے لیے مدرکات اور علم کے لیے آج اور کل کا تصور پیدا کرتا ہے۔ جبکہ زمان کی یہ خود خدا تعالیٰ کی تخلیق ہے لہٰذا وہ اس سے ماورا ہے۔ زمان کی دوسری حد دراصل، ازلیت و ابدیت سے تعلق رکھتی ہے۔ کائنات کا ہر وجود بلکہ خود کائنات بھی حادث اور فانی ہے۔ اس کا ایک آغاز اور ایک اختتام ہے۔ وقت کی قید سے آزادی سے مراد آغاز و اختتام سے بالاتر ہونا ہے۔ خدا کی ذات تصورِ زماں کی اس جہت کی قید سے آزاد ہے۔ وہ ازل سے ہے ابد تک باقی رہے گا اور اس کا علم زمان میں مقید نہیں۔ بھگود گیتا کی الٰہیات بھی اس کی تصدیق کرتی ہے:

''آپ آغاز، درمیان اور اختتام کے بغیر ہیں۔''[12]

محدودیت (Limitations) کی دوسری حد مکان ہے۔ مکان مادی دنیا کی ایک تجربی حقیقت ہے۔ ہم مختلف اشیا و موجودات کا ادراک مکان کی اضافت کے ساتھ کرتے ہیں۔ جب ہم یہ سوچتے ہیں کہ کسی شے کا وجود ہے تو محالہ یہ تصور بھی ہمارے ذہن میں داخل ہو جاتا ہے کہ وہ شے کسی جگہ (یعنی مکان) پر ہے۔ یہ مکان ایک خلا ہی سہی، بہرحال موجود ہوتی ہے۔ ہمارا ادراک محل وقوع، فاصلہ اور سمت کے رشتوں کے ساتھ سوچتا ہے اوپر، نیچے، دائیں بائیں، لمبائی، چوڑائی یا گہرائی جیسے تصورات پیدا ہوتے ہیں۔ جب ہم خدا کے مکان سے پاک ہونے کی بات کرتے ہیں تو اس سے مراد یہ ہے کہ خدا کی ذات کسی مخصوص مکان میں ہے اور نہ ہی وہ اس لحاظ سے کوئی جسمانی (Physical) وجود رکھتا ہے جیسا کہ ہمارا تخیل اشیا کو سمجھنے کے لئے مطالبہ کرتا ہے۔ خدا ہر قسم کی جہت، ہر قسم کی سمت، ہر مکان اور ہر طرح کی محدودیت سے پاکیزہ ہے۔ بھگود گیتا میں ایک مقام پر خدا کی ذات کی لامحدودیت کو زمان و مکان کے دونوں پہلوؤں سے نمایاں کیا گیا ہے۔

''وہ [خدا] علام الغیوب، سب سے اوّل، سب پر خدائی کرنے والے، ذرے سے بھی باریک، سب کو پالنے والا، مادی تصور سے بالاتر اور ناقابل فہم ہے۔ وہ سورج کی طرح روشن اور مادی قدرت سے ماورا لطیف ہستی ہے۔''[13]

مکان کے اعتبار سے اس شلوک میں خدا کی ذات کو مادی تصورات اور قدرت سے بالاتر ایک لطیف ہستی قرار دیا ہے جس سے جسم و مکاں کی نفی ہو جاتی ہے۔ اس شلوک کی تشریح کرتے ہوئے سوامی رام سکھ داس لکھتے ہیں:

"ایسے پرماتما [خدا] کے بارے میں ہم اپنے دل و دماغ سوچ نہیں سکتے، کیونکہ ان کا تصور ہمارے مادی حواسوں میں نہیں آسکتا۔ وہ تمام جانداروں کو جانتے ہیں کوئی بھی اُن سے پوشیدہ نہیں ہے۔ انسان کو اس پرماتما کی مندرجہ بالا صفات پر عقیدہ وایمان سے یقین کرکے ان کو ہر وقت یاد کرنا چاہیے۔"[14]

گیتا کی اس شلوک سے یہ واضح ہوا ہے کہ ہندو فلسفے کی رُو سے خدا آغاز و اختتام سے پاک ہے۔

حقیقتِ مطلق

"ست" کا مطلب ہستی ہے یعنی کسی کا وجود ہونا۔ یہاں خدا کی صفت کے طور پر "ست" سے مراد یہ ہے کہ حقیقی وجود صرف اور صرف خدا کا ہے اس کے باقی تمام موجودات یا تو اس کا پرتو ہیں یا پھر اسی کی مرہونِ وجود ہے۔ اس کی ایک تعبیر وہ ہے جسے "همه اوست" کہا جاتا ہے۔ یعنی ہر شے خدا ہے اور خدا ہی اس پوری کائنات میں حلول کیے ہوئے ہے۔ جبکہ دوسرا تصور "ادویت واد" کا ہے جسے مسلمانوں کے ہاں وحدت الوجود بھی کہا جاتا ہے۔ اُپنشدوں کے مطابق برہمہ ہی حقیقتِ مطلق اور وہ لطیف جوہر ہے جو ساری زندہ اور بے جان دنیا پر محیط ہے۔[15]

اُپنشد بڑی تفصیل کے ساتھ اس امر پر بحث کرتی ہے کہ اصل وجودِ مطلق برہم یعنی خدا کی ہی ذات ہے۔ گیتا بھی اس کی تصدیق کرتی ہے۔

"پرم پرش بھگوان جو کہ سب سے عظیم ہیں، شدھ بھکتی سے حاصل کیے جاسکتے ہیں۔ اگرچہ وہ اپنے پرم دھام میں موجود رہتے ہیں تو بھی وہ ہر جگہ موجود ہیں اور سب کچھ انہی میں قائم ہے۔"[16]

بھگود گیتا ہی میں ایک جگہ لکھا ہے کہ:

"یہ ساری کائنات میرے غیر ظاہر روپ سے بھری ہوئی ہے۔ سب جاندار مجھ میں ہیں لیکن میں ان میں نہیں ہوں۔ پھر بھی یہ ساری مخلوق مجھ میں نہیں ہے۔ ذرا میری شکتی دیکھو۔ اگرچہ میں تمام جانداروں کا پروردگار ہوں اور ہر جگہ موجود ہوں پھر بھی میں اس تخلیق کا حصہ نہیں ہوں۔ کیونکہ میری ذات ہی اس کا وجود کا سرچشمہ ہے۔"[17]

نیز گیتا اس کی مزید وضاحت یوں کرتی ہے:

"حالانکہ آپ ایک ہیں، پھر بھی آپ آسمان اور سارے جہاں اور ان کے درمیان کے پورے خلا میں ہر جگہ موجود ہیں۔"[18]

گیتا کی ان اشلوک سے جہاں یہ واضح ہوتا ہے کہ حقیقتِ مطلق خدا کی ہی ذات ہے اور یہ کائنات اس کا پرتو ہے، وہیں ہمہ اوست کے عقیدے کی نفی بھی ہوتی ہے جس کے مطابق یہ کائنات بھی خدا ہے۔ مشہور ہندو فلسفی شنکر

اچاریہ نے گیتاکے اس تصور کی تشریح ہمہ اوست کی روشنی میں کی ہے اور تصورِ خدا میں عینیت کا قائل رہا لیکن شنکر کے بعد رامانج نے شنکر کے ہمہ اوست اور عینیت کا طلسم توڑ کر ظلیت کا تصور نمایاں کیا جو وحدت الوجود کی اُس تعبیر سے قدرے قریب ہے جو ابن عربی نے پیش کی۔اپنشد بھی ہمہ اوست کے بجائے وحدت الوجود کے تصور کو زیادہ اہمیت دیتی ہے۔[19]

یہ حقیقت ویدک ادب کے برہمن حصہ میں ہی سامنے آ گئی تھی کہ برہمن ہی ایک حقیقت ہے جو کائنات کی سبھی چیزوں کے پیچھے ہے اور یہ کہ قربانی میں پڑھے جانے والے منتروں میں ہی اس کا سب سے بڑا اظہار ہوتا ہے لیکن اپنشد کے اندر اس نظریہ میں مزید ارتقا ہوا اور اس کو اعلیٰ مذہبی حقیقت کے طور پر بڑی شدومد کے ساتھ بیان کیا گیا۔اپنشد میں برہمن کے قربانی کے ساتھ تعلق کو یکسر نظرانداز کر کے اسے بذات خود کائنات کی بنیادی حقیقت کے طور سے بیان کیا گیا ہے۔[20]

گیانم

ہندو عقائد کی رُو سے خدا تعالیٰ ''سروگیانی'' اور ''سروَجناہ'' ہے۔یہ علم کوئی حِسی یا اکتسابی علم نہیں بلکہ وہ علم ہے جو اس کی شان کے لائق ہے۔یعنی وہ ازلی طور پر ایسی دانا و بینا اور علیم و خبیر ہستی ہے جس کے احاطہ علم سے کچھ بھی باہر نہیں ہے:

> ''وہ سب کا مالک، ہر ایک چیز کا جاننے والا، عَلّامُ الغیوب، ہر وجود کا سرچشمہ، منبع تخلیق اور جہاں ہر چیز لوٹ کر جانے والی ہے۔''[21]

منڈوکیہ اپنشد ہی میں ایک جگہ لکھا ہے کہ:

> ''(ایشور) جو سب کچھ جاننے والا اور ہر چیز کا علم رکھنے والا ہے۔''[22]

وہ ماضی، حال مستقبل زمان و مکان کی ہر جہت اور ہر ذرے کا علم رکھتا ہے اور کوئی بھی شے نہیں جو اس کے علم و قدرت اور نگہبانی سے خارج ہو۔اس صفت کو لامحدود اور خدا کو بَتیم یعنی اول وآخر مان لینے کے بعد اس کے علم پر زمانی اعتبار سے لامحدودیت کا حکم لگ جاتا ہے۔یعنی ہمیں حالات کا علم اس وقت ہوتا ہے جب وہ وقوع پذیر ہوتے ہیں، لیکن جب ہستی وقت سے ماورا ہو تو اس کا علم وقت کی قید سے آزاد ہوتا ہے۔جو لمحہ ہمارے لیے اب آنا ہے اس کا علم خدا کو ازل سے ہوتا ہے۔بھگودگیتا میں ہے:

> ''میں پرم پرش بھگوان کی حیثیت سے جو کچھ ماضی میں ہو چکا ہے، جو ہو رہا ہے اور جو ہونے والا ہے، وہ سب کچھ جانتا ہوں۔میں تمام جانداروں کو بھی جانتا ہوں لیکن مجھے کوئی (کامل طور پر) نہیں جانتا۔''[23]

قرآن کریم اور خدا کا تصوّر

قرآن حکیم میں ارشاد باری تعالیٰ ہے: "هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ" (3:57)
ترجمہ: "وہی سب سے پہلا اور سب سے پچھلا اور ظاہر اور پوشیدہ ہے اور وہی ہر چیز کو جاننے والا ہے۔"

اول و آخر

اللہ تعالیٰ اوّل ہے۔ جملہ موجودات پر اس ہستی کو تقدم حاصل ہے۔ بدایات کی ابتدا، اسی کی اولیت سے ہے اور اس کی اولیت ہر ایک ابتدا سے برتر و بعید تر ہے۔ فرضی اور عقلی موجودات کی ابتدا اسی کی اولیت سے ہے اللہ تعالیٰ اول ہے اور ہر شے کی اصل کا رجوع اسی کی جانب ہے۔ اللہ تعالیٰ آخر ہے یعنی فناء مخلوقات کے بعد اسی کی بقاء کو تاخر ہے اور جس قدر اواخر اعتباری ہیں ان سب کے بعد اسی کا قیام ہے وہی ابدی الابدی وہی ادوم بلا نہایت ہے اسی کی ذات سب کی منتہا و مرجع ہے۔

ظاہر و باطن

ظاہر ظہر سے ہے اور باطن بطن سے ہے۔ لغت میں ظہر پشت کو اور بطن شکم کو کہتے ہیں۔ بعد ازاں ظہر اس چیز کو کہنے لگے جو ادراک حس میں آ جائے۔ بعض مفسرین ظاہر و باطن کی تفسیر میں کہتے ہیں کہ اللہ وہ ہے جو عقول کے لئے اپنے دلائل اور اپنے وجود کے براھین اور وحدانیت کے دلائل ساتھ ظاہر ہے اس کے افعال اس کی معرفت و علم کی طرف لے جاتے ہیں، اس لحاظ سے تو وہ ظاہر ہے اور چونکہ عقل و دلائل کے ساتھ اس کا ادراک ہوتا ہے اس لیے وہ باطن ہے کہ وہ غیر مشاہد ہے دنیا میں سب اشیاء کی طرح اس کا مشاہدہ نہیں ہو سکتا۔ اللہ تعالیٰ اس سے بلند و بالا ہے۔

ہمارے نزدیک چونکہ یہ آیت در حقیقت فلسفے کی بلند ترین سطح پر ہے اور اس لیے اس کی تشریح و توضیح میں بھی فلسفۂ الٰہیات کے حوالے سے کی جانی چاہیے۔ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ بہت سے علما نے اس قرآنی تعبیر کی توضیح علم کے بجائے حقیقتِ وجود کے اعتبار سے کی ہے۔ مثلاً شیخ اسماعیل حقی "الظاہر" کے معنی میں لکھتے ہیں کہ:

"والظاهر بانه محيط بالاشياء"[24]

یعنی: اللہ تعالیٰ کے ظاہر ہونے کا معنی یہ ہے کہ وہ تمام اشیاء پر محیط و غالب ہے۔

قاضی سلیمان منصور پوری ان دونوں صفات یعنی ظاہر و باطن کے بارے میں لکھتے ہیں:

"اللہ تعالیٰ ظاہر ہے۔ یعنی انسان اپنی معرفت بدیہیہ سے ایک پا سکتا ہے اور ہر ایک موجود شئے ہستی باری تعالیٰ پر بہترین دلیل فطرت انسان بن سکتی ہے۔ اللہ باطن ہے یعنی حقیقت

عرفان کا مالک ہے۔"[25]

مختصراً یہ کہ اللہ ظاہر ہے، اپنی آیات سے اور باطن ہے اپنی ذات سے۔ اللہ ظاہر ہے اور سب پر محیط ہے۔ اللہ باطن ہے اور کوئی ادراک اس کا احاطہ نہیں کر سکتی۔"

نیز ارشاد ہوا ہے: لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ (103:6)

ترجمہ: "نگاہیں اس کا احاطہ نہیں کر سکتیں اور وہ سب نگاہوں کا احاطہ کئے ہوئے ہے، اور وہ بڑا باریک بین بڑا باخبر ہے"

اہل اسلام کائنات کو مظہر ذاتِ الٰہی مانتے ہیں اور اس کی تائید قرآن مجید کی اسی آیت سے ہوتی ہے جس میں اللہ اپنی ذات کے بارے میں فرماتے ہیں کہ میں ہی ظاہر اور باطن ہوں۔ یہ ظاہر و باطن دراصل موجودات اور مکان سے تعلق رکھتی ہے اور اول و آخر زمان سے۔ زیرِ بحث آیت کی تفسیر میں سید ابو اعلیٰ مودودی لکھتے ہیں:

"یعنی جب کچھ نہ تھا تو وہ تھا اور جب کچھ نہ رہے تو وہ رہے گا وہ سب ظاہروں سے بڑھ کر ظاہر ہے، کیونکہ دنیا میں جو کچھ بھی ظہور ہے اُسی کو صفات اور اسی کو افعال اور اسی کے نُور کا ظہور ہے اور وہ ہر مخفی سے بڑھ کر مخفی ہے، کیونکہ حواس سے اس کی ذات کو محسوس کرنا تو درکنار، عقل و فکر و خیال اس کی کُنہ و حقیقت کو نہیں پا سکتے۔"[26]

فضل اللہ ضیاء نور اس آیت سے استدلال کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ:

"یہ عالم اس کا ظاہر ہے جس میں وہ جلوہ فعلی سے نمودار ہوا "ہویت غیبی" اس کا باطن ہے کہ اس مرتبہ میں جہان اور جہان والوں سے بے نیاز اور ظہور سے مستثنیٰ ہے۔" [27]

یہ تصور دراصل توحید کی تعبیر وحدت الوجود ہے جس کی رو یہ اصل وجود صرف خدا تعالیٰ کا ہی ہے جبکہ باقی سب غیر حقیقی ہیں۔ یہ واضح رہے کہ ظاہر و باطن سے مراد یہ نہیں خدا کا کائنات سے اتحاد ہے، بلکہ اس سے مراد مظہر، تعینات یا سائے کے مماثل ہے۔ مولانا ادریس کاندھلوی لکھتے ہیں:

"حق تعالیٰ کسی شے کے ساتھ متحد نہیں اور نہ کوئی شے حق تعالیٰ کے ساتھ متحد ہے اس لئے جس میں اس کی شان یہ ہے کہ "لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ" نہ کوئی اور اس کی ذات کے مماثل ہے نہ صفات میں تو پھر اتحاد کیسے ممکن ہے۔"[28]

قاضی سلیمان منصور پوری کے حوالہ مذکورہ میں منقول آیت "لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ" لفظ باطن کو کھول کر بیان کرتی ہے کہ اللہ ہر قسم کے جسم و مکاں سے پاکیزہ ہے اور اس کی ذات مدرکات کے احاطے سے باہر ہے۔ ارشادِ الٰہی ہے: "لَا

تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ " (103:6) نگاہیں اس کا ادراک نہیں کر سکتیں اور وہ سب نگاہوں کا ادراک رکھتا ہے۔ کین اپنشد میں بھی یہ بات دوسرے انداز سے یوں بیان کی گئی ہے:

"اس ایشور کو آنکھوں سے نہیں دیکھا جاسکتا۔ بلکہ ایشور وہ ہے جس نے آنکھوں کو دیکھنے کی صلاحیت دی ہے۔"[29]

حدیث نبوی

اوّل و آخر اور ظاہر و باطن کی بہترین تشریح ہمیں حدیث نبوی میں منقول ایک دعا سے ملتی ہے جو آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے سیدہ فاطمہ بنت محمد علیہا السلام کو سکھائی:

اللّٰهُمَّ أَنْتَ الْأَوَّلُ فَلَيْسَ قَبْلَكَ شَيْءٌ، وَأَنْتَ الْآخِرُ فَلَيْسَ بَعْدَكَ شَيْءٌ، وَأَنْتَ الظَّاهِرُ فَلَيْسَ فَوْقَكَ شَيْءٌ، وَأَنْتَ الْبَاطِنُ فَلَيْسَ دُونَكَ شَيْءٌ،...[30]

یعنی: "خداوند تو ایسا اول ہے جس سے پہلے کوئی چیز نہیں اور ایسا آخر ہے جس کے بعد کوئی چیز نہیں۔ اسی طرح تو وہ ظاہر ہے اور غائب ہے کہ تجھ سے برتر اور اوپر کوئی وجود نہیں اسی طرح تو باطن اور پنہاں ہے کہ تجھ سے ماوراء کسی چیز کا تصور نہیں ہو سکتا۔ "

العلیم

العلیم، علم سے مشتق ہے جس کے معنی ہیں جاننے والا۔ یہ اللہ کے صفاتی ناموں میں سے ہے اور قرآن مجید میں تقریباً ایک سو ستاون (۱۵۷) بار استعمال ہوا ہے۔ آخری صفت جو سورہ حدید کی زیر بحث آیت میں بیان کی گئی ہے وہ صفت "العلیم" ہے۔ قرآن مجید میں یہ صفت کئی مقامات پر تفصیل سے آئی ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ (29:2)

ترجمہ: "وہی ہے جس نے سب کچھ جو زمین میں ہے تمہارے لئے پیدا کیا، پھر وہ (کائنات کے) بالائی حصوں کی طرف متوجہ ہوا تو اس نے انہیں درست کرکے ان کے سات آسمانی طبقات بنا دیے، اور وہ ہر چیز کا جاننے والا ہے۔"

یعنی اللہ علیم ہے یعنی اسے صفت علم حاصل ہے اور اس کا علم ہر شے کو محیط ہے۔ ارشاد ربانی ہے:

أَنَّ اللّٰهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ (231:2)

ترجمہ: "بے شک اللہ ہر چیز کا علم رکھنے والے ہیں۔"

اسی طرح قرآن میں ایک اور جگہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

اللّٰهُ الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَمِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ الْأَمْرُ بَيْنَهُنَّ لِتَعْلَمُوا أَنَّ اللّٰهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ وَأَنَّ اللّٰهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا (2:65)

ترجمہ: "اللہ (ہی) ہے جس نے سات آسمان پیدا فرمائے اور زمین (کی تشکیل) میں بھی انہی کی مِثل (تہ بہ تہ سات طبقات بنائے)، ان کے درمیان (نظامِ قدرت کی تدبیر کا) امر اترتا رہتا ہے تاکہ تم جان لو کہ اللہ ہر چیز پر بڑا قادر ہے، اور یہ کہ اللہ نے ہر چیز کا اپنے علم سے احاطہ فرما رکھا ہے۔"

یہاں حسن اتفاق ہے کہ الطلاق اور الحدید کی ان آیات میں اللہ تعالیٰ نے اپنے علم کی نسبت تمام اشیا کا احاطہ کرنے کے حوالے سے کی ہے۔ رِگ وید میں بھی خدا کی صفت "وَرُن" (احاطہ کرنے والی ذات) کے ساتھ اسے "صاحب علم و حکمت" کہہ کر پکارا گیا ہے۔[31]

صفاتِ الٰہی لامحدود ہیں

کمالات خداوندی کا انحصار کچھ صفات مذکورہ پر نہیں اس کے کمالات تو بے حد بے پایاں ہیں کم اور کیف سب سے بالا اور برتر ہیں جس طرح اس کی ذات بابرکات بے حد اور بے کیف اور اَینَ سے منزہ ہے اسی طرح اس کی صفات بھی بے پایاں اور بے چون و چگون ہیں۔اس لئے اگر کوئی زمان و مکان اس کا احاطہ کرسکے تو پھر خدا کو خدا نہ کہنا چاہیے بلکہ اس سے کیف و کم یا اس زمان و مکان کو خدا کہنا چاہیے جو خدا کو بھی محیط ہے وہ خدا ہی کیا ہوا جو کسی احاطہ میں آجائے اسی طرح اگر کمالات خداوندی بھی کسی زمان یا مکان کے احاطہ میں آجائیں تو وہ خدائی کمالات کیا ہوئے۔[32] آیت الکرسی میں بھی اللہ سبحانہ و تعالیٰ نے فرمایا:

اللّٰهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ لَا تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ-------وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ ---------(2:255)

ترجمہ: " اللہ، اس کے سوا کوئی عبادت کے لائق نہیں، ہمیشہ زندہ رہنے والا ہے، قائم رکھنے والا ہے، نہ اس کو اُونگھ آتی ہے اور نہ نیند جو کچھ آسمانوں میں ہے اور جو کچھ زمین میں ہے سب اسی کا ہے---اور وہ اس کی معلومات میں سے کسی چیز کا بھی احاطہ نہیں کر سکتے مگر جس قدر وہ چاہے، اس کی کرسی (سلطنت و قدرت) تمام آسمانوں اور زمین پر محیط ہے---"

آیت الکرسی کا بغور مطالعہ کریں تو اس سے ایک نتیجہ یہ بھی اخذ ہوتا ہے کہ خدا کے علم کی کوئی انتہا نہیں اور وہ ہر شے کو جاننے والا ہے۔

اس حوالے سے علامہ محمد حسین طباطبائی لکھتے ہیں کہ:

> "خدا پوری تفصیل کے ساتھ ازل سے سب کو جانتا تھا، جانتا ہے ابد تک جانے گا۔ علم الٰہی تمام آسمانوں اور زمین کا احاطہ کئے ہوئے ہے اور خدا پاک کے علم سے باہر کوئی بھی چیز نہیں۔"[33]

ابن جریر طبری آیت الکرسی کے مختلف حصوں کی تشریح کے ضمن میں لکھتے ہیں :

”انّہُ المُحِیطُ بِکُلّ مَا کَانَ وَ بکُلِّ مَا ھُوَ کَائِن ،عِلمًا لَا یَخفِی عَلَیہِ شَئیءِ مِنہ“[34]

”یقیناً وہ (یعنی اللہ تعالیٰ) ہر چیز کا، جو (زمانہ ماضی میں) تھی اور ہر اس چیز کا جو (اب) ہے اور جو آئندہ ہو گی، اپنے علم کے اعتبار سے ایسے احاطہ کیئے ہوئے ہے کہ ان سے اس کے بارے میں کچھ بھی مخفی نہیں۔“[35]

حاصل بحث

اُپنشد کی مذکورہ شلوک اور قرآن مجید کی در حقیقت ایک ہی حقیقت کو دو مختلف پیرائے اور اسلوب میں بیان کر رہی ہے کہ خدا وہ ہے جو لا محدود (اول وآخر) گیانم (علیم) اور ستیم (حقیقت مطلق یعنی وجود کا ظاہر و باطن) ہے۔

ستیمُ	ظاہر و باطن
گیانم	بکل شئی علیم
اننتم	اول وآخر

یہاں یہ جاننا بھی ضروری ہے کہ جب خدا پر غور وفکر کی بات آتی ہے تو اُپنشد سابقہ ویدک لٹریچر بالخصوص سہتا سے بالکل مختلف نظر آتی ہے۔ ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ اُپنشد کا تصور خدا ہندومت کی دیگر مقدس کتب سے قدرے مختلف اور اعلیٰ فکر کی نمائندگی کرتی ہے۔ اُپنشدی الٰہیات کے بعض اشارے وید سہتا کے آخری حصوں میں مل جاتے ہیں لیکن مجموعی طور پر اُپنشد اور ویدک الٰہیات ایک دوسرے سے قدرے مختلف ہے۔ اس بات کو سمجھنا اس لیے ضروری ہے کہ ہندو الٰہیات کو بالعموم سامی مذاہب میں ایک مشرکانہ مذہب کی حیثیت دی جاتی ہے جو مجموعی اعتبار سے گو کہ درست ہے کہ لیکن اُپنشد اور اس قبیل کی دیگر کتب اس سے برخلاف توحید کا اثبات کرتی ہیں۔ لہٰذا ہندو الٰہیات کے مختلف رنگوں اور تنوع کو علیحدہ کرکے دیکھنا اس مذہب کی تفہیم کے لیے انتہائی ضروری ہے۔

تجزیہ

مقالہ ہذا میں ہم نے تیتریہ اپنشد کی محض ایک شلوک کا تقابل قرآن مجید کی آیت مبارکہ سے کیا ہے وگرنہ یہ اُپنشد، بالخصوص پہلا حصہ (کھنڈ) اپنے فلسفیانہ مباحث کے اعتبار سے ہندو لٹریچر میں منفرد مقام کی حامل ہے۔ ہم نے دیکھا کہ مذکورہ شلوک میں خدا کی جو تعریف و توضیح بیان کی گئی ہے، قرآن مجید بھی آیتِ مذکورہ میں دوسرے پیرائے میں وہی بات بیان کرتا ہے۔ نیز ان دونوں حوالہ جات کی توثیق میں بیان کردہ تصور کی توثیق قرآن مجید اور ہندوؤں کے دیگر صحائفِ مقدسہ سے بھی ہوتی ہے۔

تیتریہ اپنشد الٰہیات کے موضوع پر قابلِ التفات دستاویز ہے جس پر تحقیق وتدبر سے ہم ہنود اور ہمارے درمیان نظریاتی ہم آہنگی کی وہ بنیادیں استوار کر سکتے ہیں جسے قرآن نے تَعَالَوْاإِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَاوَبَيْنَكُمْ (3:64) سے

تعبیر کیا ہے۔ ضرورت اس امر کی ہے کہ محققین کے ہاں الہامی مذاہب کی طرح غیر الہامی مذاہب پر تحقیق کے فروغ کے لئے اقدامات کیے جائیں۔ حق غالب آنے، قرآن کی حقانیت اور تصور توحید کی بدولت دعوت اسلام اور تبلیغ پر بھی مثبت اثرات مرتب ہوں گے۔

تجاویز/سفارشات

- ہندو الٰہیات کی درست تفہیم کے لیے اپنشدوں کا تحقیقی مطالعہ بہت ضروری ہے۔
- ہندو الٰہیات میں مسلم تصوف میں باہم جو مشترکات ہیں ان پر تحقیقی کام کی اشد ضرورت ہے۔
- اسلامی فلسفہ اور اپنشدوں کی فلسفیانہ تعلیمات کا باہمی مطالعہ دونوں مذاہب کی بہتر تفہیم کے لئے لازم ہے۔
- اس امر پر تحقیق بھی ضروری ہے کہ ہندوؤں کے فلسفیانہ افکار کا اثر مسلم فلاسفر زپر کس طرح ہوا ہے۔
- دونوں مذاہب کے مابین فکری ہم آہنگی کے لئے ضروری ہے کہ اُپنشد میں خدا سے متعلق تصورِ توحید کو اجاگر کیا جائے۔
- پاکستانی معاشرے کے تناظر میں مسلم و ہندی مذہبی ادب پر تصور توحید کے متعلق تحقیقی نکات کو اُجاگر کرنا مذہبی طور پر منافرت کے خاتمہ کا باعث بھی اور یہی مفید پر امن عمل کی بہترین کوشش ہے۔

*****

References

1. Madhavananda, Swami, *A Bird's eye view of the Upanishads, The Cultural Heritage of India*, Vol. 1 (Kolkata India, The Ramakrishna Mission Institute of Culture, 2001), 348.
2. Yajneshwar S Shastri, *Foundations of Hinduism* (Ahmedabad India, Yogeshewar Prakashan, 1993), 356-357.
3. http://www.sacred-texts.com/hin/m12/m12c018.htm ,13-07-2021
4. Aufreteh. Theodor, *Catalogus Catalogorum: An Alphabetical Register of Sanskrit Works and Authors*, Vol. I (Madras, University of Madras. 1903), 234.
5. Kunjuniraja K., *New Catalogus Catalogorum*, Vol: VIII, (Madras, University of Madras. 1949), 219-223
6. Raja Rajeswar Rao, *Hindi Urdu Lughat* (Karachi, Fazli sons, 1997), 125,111,412,476,391,474.

راجہ رجیسور راؤ، ہندی اردو لغت (کراچی، فضلی سنز، 1997ء)، 125، 111، 412، 476، 391، 474۔

7. Taittirīya UPANISHAD, *SANKARACHARYA, SURESVARACHARYA & SAYANYA (VIDYARA.YYA.)* English Translation (A. Mahadeva Sastri, B.A.) (G.T.A. PRINTING WORKS Maysore.) (1903) Chapter: 2, Section 1, 2.: 235
8. Monier-Williams, M., *A dictionary, English and Sanskrit* (London, W.H. Allen and Co., 1851), 1135
9. Ibid, 426.

ایضاً، 426۔

10. Ibid, 25.

ایضاً، 25۔

11. Qazi, Qaisar ul Islam, *Falsafay kay Bunyadi Masayel* (Islamabad, National Book Foundation, 2012), 206.

قاضی قیصر الاسلام، فلسفے کے بنیادی مسائل (اسلام آباد، نیشنل بک فاؤنڈیشن، 2012ء)، 206۔

12. A.C.Bhaktivedanta Swami, *Prabhupda, Bhagavad–Gita As it is*., Text: 19, (11.19) Edition 2nd, (Mumbai India, Bhaktivedanta Book Trust, 1986), 502.
13- Ibid, 374.
14. Shrimad Bhagvat Gita *Commentator: Swami Ram Sukhdas*, Translator: Dr Moolchand Lasi, Prof. Kumar M Dembani (Karachi, Azaad Communication, 2005), 211.

شریمد بھگوت گیتا، شارح سوامی رام سکھ داس، مترجم ڈاکٹر مولچند لاسی، پروفیسر کمار ایم ڈیمبانی (کراچی، آزاد کمیونیکیشنز، 2005ء)، 211۔

15. Amulya Ranjan Mohapatra, *Falsafa e Mazahib* Translated by Yasir Jawad (Lahore, Fiction House, 2010), 163.

امولیہ رنجن مہاپتر، فلسفہ مذاہب، مترجم: یاسر جواد (لاہور، فکشن ہاؤس، 2010ء)، 163۔

16 . Bhagavad –Gita as it is A.C. Bhaktivedanta Swami, Prabhupda, Text: 22, (8.22), Edition 2nd, (Mumbai India, Bhaktivedanta Book Trust, 1986), 387**.**
17. A.C. Bhaktivedanta Swami, *Prabhupda Bhagavad* –Gita as it is. Text: 4-5, (4-5.9), Edition 2nd (Mumbai India, Bhaktivedanta Book Trust. 1986), 366,404,406.
18 . http://www.sacred-texts.com/hin/sbg/sbg14.htm.12-07-2021**,**

<u>See for details:</u> (20. The knowers of the three Vedas, worshipping Me by Yajna, drinking the Soma, and (thus) being purified from sin, pray for passage to heaven; reaching the holy world of the Lord of the Devas, they enjoy in heaven the divine pleasures of the Devas. <u>20</u>)

19- Emad Ul Hassan. Farooqi, *Dunya ke Bare Mazahib* (Lahore, Maktaba Tameer-e-Insaniyat, 1990), 28.

عماد الحسن فاروقی، دنیا کے بڑے مذاہب، (لاہور، مکتبہ تعمیرِ انسانیت، 1990ء)، 28۔

20. Ibid.

ایضا۔

21. <u>For Details</u>: Swami Sharvananda *Mundaka and Māṇḍūkya Upanishads,* series5&6, (Sri Ramakrishna MATH, MYLAPORE, MADRAS, India, 1920), 28. URL: <u>http://www.sacred-texts.com/hin/sbe15/sbe15016.htm 13-6-22</u>
But the higher knowledge is that by which the Indestructible (Brahman) is apprehended. 6. 'That which cannot be seen, nor seized, which has no family and no caste <u>1</u>, no eyes nor ears, no hands nor feet, the eternal, the omnipresent (all-pervading), infinitesimal, that which is imperishable, that it is which the wise regard as the source of all beings.' See also: http://www.swami-krishnananda.org/upanishad/upan_06.html,11-6-2021.

22. Ibid, 5&6,1:9. See Also: <u>http://www.swami-krishnananda.org/upanishad/upan_06.html,15-5-2021:</u>
9. 'From him who perceives all and who knows all, whose brooding (penance) consists of knowledge, from him (the highest Brahman) is born that Brahman <u>1</u>, name, form <u>2</u>, and matter (food).'

23- <u>http://www.sacred-texts.com/hin/sbg/sbg12.htm, 26:7-21:</u>
26. I know, O Arjuna, the beings of the whole past, and the present, and the future, but Me none knoweth.

24 Shaykh Muhammad Ismail Haqqi, *Tafsir Ruh al Bayan*, Vol. 9 (Tafsir Surah al Hadid), (Bairut, Dar Ihya Turath al-'Arabi, 2001), 348.

شیخ محمد اسماعیل حقی، تفسیر روح البیان، ج9، (تفسیر سورہ الحدید) (بیروت، داراحیاالتراث العربی، 2001ء)، 348۔

25. Qazi Muhammad Suleman Mansoor Puri, *Sharha Asma Ul -Husna* (Lahore, Maktaba Naziriya, 2015), 137.

قاضی محمد سلیمان منصور پوری، شرح اسماء الحسنیٰ (لاہور، مکتبہ نذیریہ، 2015ء)، 137۔

26. Syed Abul A'la Maududi, *Tafheem ul Quran*, Vol. 5, Tafseer Surah Hadid ,Verse 3 (Lahore, Idara Tarjuman Ul Quran, 2000), 303.

سید ابوالاعلیٰ مودودی، *تفہیم القرآن*، ج 5، *تفسیر سورۃ الحدید*، آیت 3 (لاہور، ادارہ ترجمان القرآن، 2000ء)، 303۔

27. Fazlullah Zia Noor, *Wahdat ul Wajood*, Translated by Syed Manzur Haider (Islamabad, Muqtadra Qaumi Zuban, 2007), 81.

فضل اللہ ضیاء نور، *وحدت الوجود*، مترجم سید منظور حیدر (اسلام آباد، مقتدرہ قومی زبان، 2007ء)، 81۔

28. Idrees, Kandhelvi, *Ilm- ul- Kalam* (Karachi, Zamzam Publishers, 2003), 179.

ادریس، کاندھلوی، *علم الکلام* (کراچی، زم زم پبلشرز، 2003ء)، 179۔

29. http://www.sacred-texts.com/hin/sbe01/sbe01176.htm,
Ken Upanishad, FIRST KHANDA, Section:1, shalook:6:147
6. 'That which does not think by mind, and by which, they say, mind is thought 1, that alone know as Brahman, not that which people here adore. See More:
http://www.swami-krishnananda.org/upanishad/upan_06.html ,10-06-2021

30. Muhammad bin Ismail Bukhari, *Sahih Al Bukhari*, Vol. 4, (Riyadh, Darussalam, 2006), 2084.

محمد بن اسماعیل، البخاری، *الجامع الصحیح*، ج 4 (ریاض، دارالسلام پبلشرز، 2006ء)، 2084۔

31. (Rig Veda, Book 1: HYMN XXV.Varuna.25.20)
http://www.sacred-texts.com/hin/rigveda/rv01025.htm ,12-6-21

32. Kandhelvi, *Ilm- ul- Kalam*, 172.

کاندھلوی، *علم الکلام*، 172۔

33. Allāmah Ḥusayn al-Tabataba'i, *Tafsir Al-Mizan*, Vol. 2, Translated by Hasan Raza Ghadiri (Lahore, Al-Ghadeer Academy, 2009),758.

علامہ حسین، طباطبائی، *تفسیر المیزان*، جزو 2، مترجم حسن رضا غدیری (لاہور، الغدیر اکیڈمی، 2009ء)، 758۔

34. Abi ja'far ibn Jarir Al-Tabari, *Tafsir Jami'al-Bayan'an Ta,wil aayi al Quran*, Vol.4, (Cairo, Dar-al-Hijr, 2001), 535.

ابی جعفر ابن جریر، طبری، *تفسیر جامع البیان عن تاویل آی القران*، ج 4، (قاہرہ، دار ھجر، 2001ء)، 535۔

35. Fazal Illahee, *Ayat ul Kursi kay Fazail o Tafseer* (Lahore, Maktaba Quddusia, 2014), 180.

فضل الٰہی، *آیت الکرسی کے فضائل اور تفسیر* (لاہور، مکتبہ قدوسیہ، 2014ء)، 180۔

تین قرآنی آیات: امام ابو عمروؒ کی قراءت کے تفسیری اثرات

3 Quranic Verses: The Interpretative Effects Of the Recitation of Imam Abu Amr (R.A)

Open Access Journal
Qtly. Noor-e-Marfat
eISSN: 2710-3463
pISSN: 2221-1659
www.nooremarfat.com
Note: All Copy Rights are Preserved.

Qari Abdul Nasir
Ph.D. Research Scholar, The University of Faisalabad.
E-mail:qariabdulnasir6@gmail.com
Dr. Syed Asad Ali Kazmi
Ph.D. Pesrian Language & Literature, University of Tehran.
E-mil: hijjab_saak@yahoo.com

Abstract: Imam Abu Amr al-Basri is counted among the ten consecutive recitations and he is the only one who has the consensus of the scholars to be a pure Arabic. He was a just, trustworthy and an ascetic man who was devoted to spend his wealth for good deeds. He was well versed in sciences such as recitation, dictionary, history, genealogy and poetry. His recitation is easy, heartwarming and beyond difficulty. He was the most knowledgeable of the Qur'an and Arabic lexicon among his contemporary scholars and famous readers. However, in some verses there is a difference between his recitation and the recitation of other reciters.

While providing a brief introduction of Imam Abu Amr, this article interprets the literal and terminological meaning of reciting the Qur'an. Keeping in mind the famous recitation of seven reciters and especially the recitation of Imam Abu Amr, it then discusses three verses of the Holy Qur'an. Two of these verses are related to Qur'anic verbs (افعال) and the third verse is related to Qur'anic plural noun (اسم جمع). These verses are generally disputed by the commentators.

In order to easily understand the interpretive effects of the difference of recitation in the selected verses, four different steps have been taken in the light of the sayings of reliable commentators:

1. After translating the related verse, the difference of the ten reciters is mentioned.
2. The meanings and concepts of recitations is explained in different Qur'anic words.
3. The interpretive effects caused by the differences of recitations is resolved.
4. At the end of each verse, a brief but comprehensive analysis is presented so that the scholars, those who have a taste for the knowledge of recitations, and especially the readers can understand the interpretive effects of the desired verses at any stage. There was no difficulty in explaining, reading and teaching.

Keywords: Abu Amr Basri, Recitation, Seven Recitations, Qur'an, Commentary.

خلاصہ

امام عمرو بصریؒ کا شمار قرّاء عشرہ متواترہ میں سے ہوتا ہے اور صرف آپ ہی ایک ایسے قاری ہیں جن کے خالص عربی ہونے پر علماء کا اجماع ہے۔ آپ ایک عادل، معتبر، زاہد اور نیک کاموں پر اپنا مال خرچ کرنے والے ایسے فرد تھے جو قراءت ،لغت، تاریخ، انساب اور شعر و ادب جیسے علوم میں مکمل مہارت رکھتے تھے۔ آپ کی قراءت آسان، دل نشین اور تکلف سے بالاتر ہے۔ آپ اپنے ہمعصر علماءِ کرام اور مشہور قراء حضرات میں سب سے زیادہ قرآن اور عربی لغت کو جاننے والے تھے۔ مع الوصف، بعض آیات میں آپ کی قراءت اور دیگر قرّاء کی قراءت میں اختلاف پایا جاتا ہے۔

اس مقالہ میں آپ کا مختصر تعارف پیش کرنے کے ساتھ ساتھ ، قراءت قرآنیہ کا لغوی اور اصطلاحی معنی بیان کیا گیا ہے۔ اس کے بعد قراءِ سبعہ مشہورہ اور بالخصوص امام ابو عمرو بصریؒ کی قراءت کو خاطر میں لاتے ہوئے تین آیاتِ مبارکہ یعنی سورۃ الانعام کی آیات نمبر ۲۷، ۶۳، اور سورۃ التوبہ کی آیت نمبر ۱۷ کو موضوعِ بحث بنایا گیا۔ ان میں سے دُو آیات کا تعلق قرآنی کلمات (افعال) سے اور تیسری آیت کا تعلق قرآنی الفاظ (اسمِ جمع) سے ہے۔ ان آیات میں عام طور پر مفسرینِ کرام نے اختلاف کیا ہے۔ منتخب شدہ آیاتِ مبارکہ میں اختلافِ قراءات کے تفسیری اثرات کو بآسانی سمجھنے کے لئے قابلِ اعتماد مفسرینِ کرام کے اقوال کی روشنی میں چار مختلف مرحلوں سے گزارا گیا ہے:

1. پہلے مرحلہ میں مطلوبہ آیت کا ترجمہ کرنے کے بعد قراءِ عشرہ کا اختلاف ذکر کیا گیا۔
2. دُوسرے مرحلہ میں مختلف فیہ قرآنی کلمہ میں قراءات کے معانی اور مفاہیم کو بیان کیا گیا۔
3. تیسرے مرحلہ میں اختلافِ قراءات کی وجہ سے رُونما ہونے والے تفسیری اثرات کو بیان کیا گیا۔
4. اور چوتھے مرحلہ میں ہر آیتِ کریمہ کے آخر میں مختصر مگر جامع انداز میں تجزیہ و تحلیل پیش کیا گیا ہے تاکہ اہلِ علم، علم القراءات سے ذوق رکھنے والے اور خاص کر قارئین کے لئے کسی بھی مرحلے میں مطلوبہ آیاتِ مبارکہ کے تفسیری اثرات کو سمجھنے، سمجھانے، پڑھنے اور پڑھانے میں کوئی دقت پیش نہ آئے۔

کلیدی کلمات: ابو عمرو بصریؒ، قراءت، قرّاء سبعہ، قرآن، تفسیر۔

امام ابو عمروؒ کا تعارف

امام عمرو البصریؒ کا نام زبّان بن العلاء بن عمار بن عریان بن عبداللہ بن الحسین بن الحارث ہے۔ ان کے والد کا نام علاء اور دادا کا نام عمار ہے۔ آپ کے دادا عمار حضرت علی المرتضیٰ علیہ السلام کے اصحابِ خاص میں سے تھے۔ اور قرّاء عشرہ متواترہ میں سے صرف آپ ہی ایسے ہیں جن کے خالص عربی ہونے پر علمائے کرام کا اجماع ہے۔ اسی وجہ سے آپ کو مازنی بھی کہا جاتا ہے، مازن عرب کا ایک معروف علاقہ ہے اور اسی طرف نسبت دیتے ہوئے آپ کے دادا کو بھی مازنی کہا جاتا تھا۔ آپؒ خلیفہ عبدالملک بن مروان کے عہد میں ۶۸ ہجری میں مکہ مکرمہ میں پیدا ہوئے۔[1] اور بصرہ شہر میں آپ کی پرورش ہوئی۔ آپ عادل، معتبر، زاہد، اچھے کاموں میں مال خرچ کرنے والے، قراءت، لغت، تاریخ، انساب و اشعار وغیرہ علوم میں مہارتِ تامہ رکھتے تھے، اس کے باوجود خود فرماتے ہیں کہ میں نے قرآنِ مجید میں ایک حرف بھی نقل کے بغیر اپنی رائے سے نہیں پڑھا۔

آپ کی قراءت آسان، دل نشین اور تکلف سے بالاتر ہے، جب مدینہ منورہ تشریف لے گئے تو علماء کے ساتھ ساتھ دیگر عوام الناس بھی آپ سے قراءاتِ قرآنیہ پڑھنے کے لئے ایک دُوسرے پر سبقت کرنے لگے تھے۔ یہاں تک کہ جس شخص نے آپ سے استفادہ نہ کیا ہوتا، اہلِ مدینہ اسے قاری قرآن شمار نہیں کرتے تھے۔

آپ طبقہ چہارم میں سے تھے۔ قرّاءِ سبعہ میں ان سے بڑھ کر کوئی متقی اور ماہر قاری نہیں تھا۔ آپ رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ نے جلیل القدر صحابی رسول حضرت انس بن مالکؓ وغیرہ سے قراءت سننے کے ساتھ ساتھ پڑھی بھی تھی، اور انہوں نے بہت سے کبار تابعینِ کرام سے بھی قرآنِ کریم پڑھا۔ حضرت حسن البصریؒ اور امام عبداللہ بن کثیر المکیؒ وغیرہ کا شمار اُن کے مشہور اساتذہ میں ہوتا ہے۔ آپ اپنے ہمعصر علماءِ کرام اور مشہور قراء حضرات میں سب سے زیادہ قرآن اور عربی لغت کو جاننے والے تھے۔ اور اپنے وقت کے بہت زیادہ عبادت گزار اور صاحبِ کرامت بھی تھے۔[2]

امام ابو عمرو بن العلاء البصری رحمہ اللہ تعالیٰ علیہ کی قراءت تین مختلف واسطوں سے حضور ﷺ تک پہنچتی ہے۔ آپؒ نے امام ابو جعفر الیزیدی سے، انہوں نے حضرت سیدنا عمر فاروق اور حضرت اُبی بن کعب رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے، ان دُونوں نے حضرت محمدِ مصطفیٰ ﷺ سے اِکتسابِ فیض کرنے کے ساتھ ساتھ قراءات قرآنیہ بھی حاصل کیا۔ امام ابو عمرو البصری رحمہ اللہ تعالیٰ علیہ نے ۱۵۴ ہجری میں عباسی خلیفہ عبدالملک بن مروان کے بیٹے خلیفہ منصور کے عہد میں ۸۶ سالگی کی عمر میں کوفہ میں وفات پائی۔ نوّر اللہ مرقدہ[3]

قراءۃ کا لغوی مفہوم

لفظِ قراءت ''قَرَءَ یَقرَءُ قِرَائۃ'' کا مصدرِ سماعی ہے۔ اس کا معنیٰ پڑھنا ہے۔[4] اہلِ لغت نے قراءت کی

تعریف مختلف الفاظ میں بیان کی ہے۔ امام راغب الاصفہانیؒ (المتوفی: ۵۰۲ھ) فرماتے ہیں:

"القراءةُ ضَمُّ الْحُرُوفِ وَالكَلِمَاتِ بَعضُهَا اِلیٰ بَعضٍ فِی التَّرْتِیْلِ"[5]

یعنی ترتیل کے ساتھ بعض حروف اور کلمات کو بعض کے ساتھ ملا دینے کو قراءت کہا جاتا ہے۔" قرآنِ حکیم میں سورۃ القیامہ کی آیت نمبر: ۱۷-۱۸ میں اللہ تعالیٰ عزوجل نے اسی طرف اشارہ فرمایا: "إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ (75: 17-18) یعنی: " بے شک اس کا جمع کرنا اور اس کا پڑھنا ہمارے ذمہ ہے۔ پھر جب ہم اسے پڑھ چکیں تو آپ اس پڑھے ہوئے کی پیروی کیا کریں۔"

امام اللغت محمد بن یعقوب الفیروزآبادیؒ (المتوفی: ۸۱۷ھ) تحریر کرتے ہیں:

"اَلْقُرْآنُ اَلتَنْزِیْلُ،قراءة وقرآنا،فهو قاری من قراءة وقُرّاء وقارئین تلاه"[6]

یعنی: "قرآن سے مراد تنزیل ہے قراءت اور قرآن سے پڑھی ہوئی چیز مراد ہے قراءت کا مفہوم ہو یا قراء کا مفہوم یا قارئین کا مطلب ہو ان سب کا مقصد تلاوت ہے۔"

یہ بات بھی ثابت شدہ ہے کہ اکثر علماء کے اقوال سے معلوم ہوتا ہے کہ لفظِ قراءت ایک جامع لفظ ہے کہ جس میں ملانا، جمع کرنا اور تلاوت کرنا سب شامل ہیں۔ بنابریں، قراءت کا لفظ ایک جامع اور عام لفظ ہے جس کے اندر مختلف معانی پائے جاتے ہیں جیسے ملانا، جمع کرنا، پڑھنا۔ لغتِ عرب میں عرف کے اعتبار سے قاری اس شخص کو کہا جاتا ہے جو عبادت گزار اور پرہیز گار ہو۔ اسی طرح: "قَرَءَ یَقرَءُ" کا مصدر "قراءۃٌ" کے علاوہ "قرآن" بھی آتا ہے، چنانچہ ارشادِ باری تعالیٰ ہے: اِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ (17:75) ترجمہ: " بے شک اس کا جمع کرنا اور اس کا پڑھنا ہمارے ذمہ ہے۔ " پھر عربی زبان میں کبھی کبھار مصدر کو اسمِ مفعول کے معنی اور مفہوم میں استعمال کیا جاتا ہے۔ کلامُ اللہ کو "قرآن" اسی معنی میں لیا گیا ہے یعنی پڑھی گئ کتاب۔[7]

قراءۃ کا اصطلاحی مفہوم

علمائے کرام نے قراءت کے مختلف اصطلاحی مفہوم بیان کیے ہیں۔ اُن میں سے امام ابن حجر العسقلانیؒ (المتوفی: ۸۵۲ھ) نے اپنی کتاب "لطائف الاشارات لفنون القراءات" میں درج ذیل توضیحات بیان کی ہیں:

"عِلْمٌ یُعْرَفُ مِنْهُ اِتِّفَاقُ اَلنَّاقِلِیْنَ لِکِتَابِ اللهِ، وَاِخْتِلافِهِمْ فِیْ اَللُّغَةِ وَالاِعرَابِ وَالْحذْفِ وَالْاِثْبَاتِ وَالْتَحرِیْكِ وَالْاِسْكَانِ وَالْفَصْلِ وَالْاِتِصَالِ وَغیرِ ذالِكَ مِنْ هَیْئَةِ اَلْنُطْقِ وَالآبدَالِ مِنْ حَیْثُ اَلْسِمَاعِ،اَوْ هِیَ عِلْمٌ بِكَیْفِیَةِ أَدَاءِ كَلِمَاتِ اَلْقُرْآنِ وَاِخْتِلافِهَا مَعْزُوًا اِلیٰ نَاقِلِهِ"[8]

یعنی: " قراءات ایسا علم ہے جس کی وجہ سے معلوم ہوتا ہے نقل کرنے والوں کا متفق ہونا اللہ تعالیٰ کی کتاب

میں اور اُن کا اختلاف کرنا لغت اور اعراب میں اور حذف اثبات میں، حرکت و سکون میں اور جدا کرنا اور ملانے میں اور ان کے علاوہ جو بھی بولنے اور ابدال کے قبیل سے ہو سماع کی حیثیت سے۔ یا یہ تعریف ہے کہ اس علم کا تعلق قرآنی کلمات کے ادا کرنے کے ساتھ ہو اور اس سے اختلاف کرنا نقل کرنے والے کی طرف نسبت ہو تو وہ قراءت ہے۔"

امام عبدالعظیم الزرقانیؒ (المتوفی: ۱۳۶۷ھ) قراءات قرآنیہ کی اصطلاحی تعریف کرتے ہوئے بیان فرماتے ہیں:

"مَذهبٌ يُذهبُ اِلَيْهِ اِمام من ائمةِ القراءِ مخالفًا به غيره فی النطقِ بالقرآنِ الكريمِ، مع اتفاقِ الرواياتِ والطرقِ عنه، سواء كانتِ المخالفةُ فِی نطقِ الحروفِ أم فِی نطقِ هيئاتها"[9]

یعنی: "حقیقت میں قرائے کرام کے ائمہ میں سے کچھ لوگوں نے مخالفت کرتے ہوئے کہا کہ ہم فی النطقِ بالقرآنِ میں ان کے ساتھ نہیں۔ البتہ مختلف روایات اور طریقوں میں ان کے ساتھ ہیں. برابر ہے کہ یہ مخالفت نطقِ حروف کے قبیل سے ہو یا نطق کیفیت کے قبیل سے ہو۔"

قراءات کے اصطلاحی مفہوم کو مزید آسان الفاظ میں بیان کرتے ہوئے علامہ عبد الفتاح القاضیؒ (م ۱۴۰۳ھ) لکھتے ہیں:

"هُوَ علمٌ يُعْرَف به كيفيۃ النطقِ بالكلماتِ القرآنيةِ،وطريقِ ادائهَا اِتفاقاً وَاختلافًا،مَع عزوِ كُلِ وَجْهٍ الىٰ نَاقِلِهِ"[10]

ترجمہ: " قراءات وہ علم ہے جس کے ذریعے سے قرآنی کلمات کے نطق کی کیفیت اور ان کو ادا کرنے کا طریقہ معلوم کیا جاتا ہے؛ چاہے وہ اتفاقی ہو یا اختلافی۔ اور خوش اسلوبی کے ساتھ ہر طریقے کو اُس کے ناقل کی طرف منسوب کیا جاتا ہے۔"

پہلی آیت

اِس مقالہ میں جن آیات میں قراءات کے اختلاف کو موضوع بحث بنایا گیا ہے ان میں پہلی آیت سورۃ الانعام کی آیت نمبر ۲۷ ہے جس میں موجود کلماتِ قرآنی کا تعلق فعل مضارع کے قبیل سے ہے۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

وَلَوْتَرَىٰٓ إِذْ وُقِفُوْا عَلَى النَّارِ فَقَالُوْا يَالَيْتَنَا نُرَدُّ وَلَا نُكَذِّبَ بِآيَاتِ رَبِّنَا وَنَكُوْنَ مِنَ الْمُؤْمِنِيْنَ (27:6)

ترجمہ: "اور کاش آپ دیکھیں ان کو جب یہ کھڑے کیے جائیں گے آگ پر تو کہیں گے اے کاش! ہم لوٹا دئے جائیں دنیا میں دُوبارہ اور نہ ہم جھٹلائیں گے اپنے رب کی آیات کو اور ہم ہو جائیں گے مومنوں میں سے۔"[11]

1۔ اختلافِ قراءات

اس آیت میں (وَلَا نُكَذِّبَ۔۔ وَنَكُوْنَ) میں دو مختلف قراءات ہیں:

1۔ باء اور نون دونوں کو مرفوع پڑھا گیا ہے۔ یہ امام ابو عمرو بصری اور دیگر قراء حضرات کی قراءت ہے۔

2- باء اور نون۔ دونوں کو منصوب پڑھا گیا ہے۔ یہ امامِ حمزہ الکوفی، امامِ یعقوب الحضرمی اور سیدنا حفص کی قراءت ہے۔[12]

3۔ نون کو منصوب اور باء کو مرفوع پڑھا گیا ہے۔ یہ ابن عامر کی قراءت ہے۔

عظیم مفسر قرآن شیخ طوسیؒ (المتوفی: ۴۶۰ھ) نے قراءات کے اِس اختلاف کی طرف ان الفاظ میں اشارہ کیا ہے:

قرأ حمزة ويعقوب وحفص "ولا نكذب... ونكون" بالنصب فيهما، وافقهم ابن عامر في " ونكون " الباقون بالرفع فيهما... وهذا الوجه الذي اختاره أبو عمرو في قراءة جميع ذلك بالرفع...[13]

جناب شیخ طوسیؒ (المتوفی: ۴۶۰ھ) فرماتے ہیں کہ حمزہ، یعقوب اور حفص نے (و لانكذّب ـو نكون) میں ہر دو کو نصب کے ساتھ پڑھا ہے اور ابن عامر نے "و نكون" میں ان کے ساتھ موافقت کی ہے۔ لیکن باقی قرّاء نے دونوں جگہ فعل مضارع کو رفع کے ساتھ قراءت کیا ہے۔ اور ابو عمرو نے اِن دونوں میں رفع کی قراءت کا انتخاب کیا ہے۔

یہاں شیخ طوسیؒ نے امام ابو عمرو کی طرف یہ نسبت بھی دی ہے کہ انہوں نے یہاں "امالہ" کیا ہے:

وقوله " ولو ترى إذ وقفوا على النار " أمال في الموضعين أبو عمرو وغيره وهي حسنة في أمثال ذلك، لان الراء بعده الألف مكسورة وهو حرف كأنه مكرر في اللسان فصارت الكسرة فيه كالكسرتين، فحسن لذلك الإمالة.[14]

ترجمہ: "اللہ تعالیٰ کے اس قول "و لو ترى اذ وقفوا على النار" میں ابو عمرو اور دوسروں نے دونوں مقامات پر امالہ کیا ہے۔ اور ایسے مقامات پر امالہ حَسن ہے۔ کیونکہ راء کے بعد الف مکسورہ ہو درحالیکہ یہ ایک حرف ہے تو گویا یہ زبان میں تکرار ہو رہا ہے۔ لہٰذا ایک کسرہ، دو کسروں جیسا ہوگا۔ اسی لئے امالہ کرنا حسن ہے۔"

2۔ معانی قراءاتِ قرآنیہ

ان قراءات کے مختلف معانی اور مفاہیم کے بیان میں امام القراء والمحققین امام ابنِ خالویہؒ (المتوفی: ۳۷۰ھ) کی عبارات مندرجہ ذیل ہیں:

"قولُهُ تعالیٰ: "وَ لانُكَذِّبَ بِآياتِ رَبِّنا وَ نَكُوْنَ" يقرءان بالرفع والنصب. فالحجةُ لمن قرأ بالنصب: أنه جعله جوابا للتمني بالواو، لأن الواو في الجواب كالفاء كقول الشاعر:

"لاتنه عن خلق وتأتي مثله　　عار عليك إذا فعلت عظيم"

والحجةُ لمن رفع: أنه جعل الكلام خبرا. و دليله: أنهم تمنّوا الرد، ولم يتمنّوا الكذب. والتقدير: ياليتنا نرد، ونحن لانكذب بآيات ربنا ونكون. ويحتمل أن

يكونوا تمنوا الرّد
والتوفيق. ومن التوفيق مع الردّ ترك الكذب."[15]

ترجمہ: "اللہ تعالیٰ کا فرمان(وَ لانُكَذِّبَ) والے فعلِ مضارع منفی کو رفع اور نصب دُونوں کے ساتھ پڑھا جا سکتا ہے۔ نصب کے ساتھ پڑھنے والے کی دلیل یہ ہے کہ اس نے اسے واو کے ذریعے "تَمَنّٰی" کا جواب بنایا ہے جو فاء کی طرح ہوتی ہے۔ جیسے شاعر کے قول: "لاتنه عن خلق وتأتي مثله--- سے ظاہر ہے۔ اور رفع کے ساتھ پڑھنے والوں کی دلیل یہ ہے کہ اس نے اس کلام کو خبر بنایا ہے۔ اور اس کی دلیل یہ ہے کہ انہوں نے لوٹ آنے کی تمنا کی ہے اور تقدیری طور پر عبارت:(ياليتنا نردُ،ونحنُ لانكذب بآيات ربنا ونكون) ہے۔ اور یہ بھی احتمال ہے کہ انہوں نے لوٹ آنے اور توفیق، دُونوں کی تمنا کی ہو، اور لوٹ آنے کے ساتھ جھوٹ چھوڑنا بھی توفیق شمار ہوتا ہے۔"

اس آیت کی مختلف قراءات کے معانی کے بیان میں شیخ طوسیؒ کا بیان درج ذیل ہے:

فمن قرأ بالرفع احتملت قراءته أمرين: أحدهما - أن يكون معطوفا على نرد، فيكون قوله: "نردّ ولا نكذب... ونكون" داخلا في التمني ويكون قد تمني الرد وألا يكذب وأن يكون من المؤمنين، وهو اختيار البلخي والجبائي والزجاج. والثاني - أن يكون مقطوعا عن الأول، ويكون تقديره يا ليتنا نرد ولا نكذب كما يقول القائل: دعني ولا أعود، أي فاني ممن لا يعود... وهذا الوجه الذي اختاره أبو عمرو في قراءة جميع ذلك بالرفع---[16]

ترجمہ: "جس نے رفع کی صورت میں قراءت کی ہے اس کی قراءت میں دو امور کا احتمال پایا جاتا ہے:

ایک، یہ کہ ان کا "نردُّ" پر عطف ہو۔ یعنی اس کا یہ کہنا کہ "نردّ ولا نكذب... ونكون" تمنا میں داخل ہو گا۔ یعنی وہ لوگ یہ تمنا کریں گے کہ "لوٹائے جائیں، آیات الٰہی کی تکذیب نہ کریں اور مومنین میں شامل ہو جائیں۔" بلخی، جبائی اور زجاج کا مختار یہی ہے۔

دوسرا احتمال یہ ہے کہ یہ کلام، کلامِ اوّل سے مقطوع ہو اور تقدیر میں یوں ہو: يا ليتنا نرد ولا نكذب، یعنی اے کاش! ہم لوٹائے جائیں اور تکذیب نہ کریں۔ جیسے کہنے والے کا یہ کہنا کہ: "دَعْنِي وَلَا أَعُودُ" یعنی: مجھے چھوڑ دیں اور میں کبھی نہیں لوٹوں گا؛ یعنی میں کبھی لوٹنے والا نہیں ہوں۔--- اور ابو عمرو نے سب جگہ رفع کی تلاوت میں اسی جہت کا انتخاب کیا ہے۔"

یاد رہے کہ ان توضیحات کو جب ہم سامنے رکھتے ہیں تو نصب والی قراءت کی روشنی میں یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ قیامت والے دن اہلِ کفر کو جب جہنم کی آگ میں ڈالنے لگیں گے تو وہ بے ساختہ ہو کر یہ خواہش اور تمنیٰ کرنے لگیں گے کہ ہمیں کسی بھی طرح دُوبارہ دنیا میں بھیجا جائے تاکہ ہم آیاتِ خداوندی کو ماننے کے ساتھ

ساتھ ایمان والے بھی بن جائیں لیکن اس وقت اُن کی یہ بات: "خواب است و خیال است و جنون" والی ہو گی۔ کسی بھی صورت میں ان کی یہ دلی خواہش قابلِ قبول نہ ہو گی۔ اور وہ لوگ نارِ جہنم میں ہمیشہ رہیں گے۔
اور رفع والی قراءت کی بنیاد پر ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ جب منکرینِ حق کو جہنم کی آگ کی طرف لے جائے جائیں گے تو وہ جہنم کی ہولناکی اور تپش کو دیکھ کر کہنے لگیں گے کہ اے کاش ہمیں دنیا میں بھیجا جاتا اور اس کے نتیجے میں ہم نیک اعمال کرنے کے ساتھ ساتھ آیاتِ خداوندی کی تصدیق کرتے اور ان پر ایمانِ کامل بھی لاتے ہوتے، اور اللہ سبحانہ وتعالیٰ کے فرمان بردار بندے بھی بن جاتے۔ اور یہ تشریح اس وقت کی جا سکتی ہے جب ہم رفع والی قراءت کی بنیاد پر تلاوت کریں گے۔

3۔ قراءات کے تفسیری اثرات

شیخ طوسیؒ (المتوفی: ۴۶۰ھ) نے قراءات کے تفسیری اثرات کو مدِ نظر رکھتے ہوئے بہت ہی خوبصورت انداز میں دونوں قراءتوں کے دلائل کو تفصیل کے ساتھ بیان کیا ہے۔ آپ کی عین عبارات درج ذیل ہیں:

واستدل أبو عمرو على خروجه من المتمني بقوله "وإنهم لكاذبون" فقال ذلك يدل على أنهم أخبروا بذلك عن أنفسهم، ولم يتمنوا، لان التمني لا يقع فيه الكذب وإنما يقع في الخبر دون التمني. ومن نصب "نكذب . . ونكون " أدخلهما في التمني ، لان التمني غير موجب، فهو كالاستفهام والأمر والنهي والعرض، في انتصاب ما بعد ذلك كله من الافعال إذا دخلت عليها الفاء أو الواو على تقدير ذكر المصدر من الفعل الأول، كأنه قال: يا ليتنا يكون لنا رد، وانتفاء للتكذيب وكون من المؤمنين. ومن نصب "ونكون" فحسب، ورفع "نرد ولا نكذب" يحتمل أيضا وجهين:
أحدهما - أن يكون داخلا في التمني، فيكون في المعنى كالنصب.
والثاني - انه يخبر على النيات أن لا يكذب رد أولم يرد.[17]

ترجمہ: "جناب ابو عمرو نے اس کلام کے تمنی سے خارج ہونے پر ارشاد باری تعالیٰ: "وإنهم لكاذبون" کے ذریعے استدلال کیا ہے۔ اس کا کہنا ہے کہ یہ اس بات کی دلیل ہے کہ آتشِ جہنم کے کنارے کھڑے لوگوں کی یہ گفتگو خود اُن کی حالت کا بیان اور اُس کے بارے میں اِخبار ہے؛ نہ کہ تمنا۔ کیونکہ تمنا میں جھوٹ نہیں پایا جاتا۔ یہ تو تمنا میں نہیں، خبر میں واقع ہوتا ہے۔ اور جنہوں نے "نكذب . . ونكون " کو نصب دیا ہے، انہوں نے ان دونوں کو تمنا میں داخل کیا ہے۔ کیونکہ تمنا غیر موجب کلام ہوتا ہے اور یہ استفہام، امر، نہی اور عرض وغیرہ کی مانند اپنے بعد میں آنے والے افعال کو جب ان پر فاء یا واو داخل ہو جائے تو نصب دیتے ہیں؛ پہلے فعل سے مصدر کے ذکر کی تقدیر پر۔ گویا یہ کہا گیا ہے کہ: اے کاش! ہمارے پاس واپس لوٹنے اور تکذیب کے انتفاء اور مومنین میں شامل ہونے کا کوئی چارہ ہوتا۔ اور جس نے محض "ونكون" کو نصب دیا ہے اور "نرد ولا نكذب" کو رفع دیا ہے تو اس کی دو وجوہات محتمل ہیں:

ایک، یہ کہ یہ کلام تمنا میں داخل ہو تو یہ معنی میں نصب کی مانند ہو گا۔

دوسرا، یہ کہ یہ نیتوں کے بارے میں خبر ہو کہ انہیں لوٹایا جائے یا نہ لوٹایا جائے، وہ تکذیب نہیں کریں گے۔"

مذکورہ بحث کو جامع انداز میں علامہ جمال الدین محمد الجوزیؒ (المتوفی:۵۹۷ھ) نے تحریر کرنے کی سعی فرمائی ہے جو درج ذیل ہیں:

"قوله تعالیٰ: وَلانُكَذِّبَ بِآياتِ رَبِّنا قرأ ابن كثير، ونافع، وأبوعمرو، والكسائي، وأبوبكر عن عاصم برفع الباء من"نكذبُ"والنون من"نكونُ". قال الزجاج: والمعنى أنهم تمنَّوا الرد، وضمنوا أنهم لايكذِّبون. والمعنى: ياليتنا نُرَدُّ، ونحن لانكذب بآيات ربّنا، رُدِدْنا أو لم نُردَّ، ونكون من المؤمنين،لأنّا قد عاينّا مالانكذب معه أبداً. قال: ويجوز الرفع على وجهٍ آخرَ،علىٰ معنى"ياليتنا نرد"، ياليتنا لانكذب،كأنهم تمنوا الرد والتوفيق للتصديق"[18]

ترجمہ: اللہ تعالیٰ کے فرمان: (وَ لانُكَذِّبَ) کو ابنِ کثیر مکی، نافع مدنی، ابو عمرو بن العلاء، کسائی اور ابو بکر نے عاصم سے نقل کرتے ہوئے باء کے رفع کے ساتھ "نكذبُ" اور "نكونُ" کو نون کے رفع کے ساتھ پڑھا ہے۔ اور علامہ زجاج کہتے ہیں: مذکورہ کلام کا معنی یہ ہے کہ کافروں نے لوٹنے کی تمنا کی ہے اور یہ ضمانت دی ہے کہ وہ آیات الٰہی کو نہیں جھٹلائیں گے اور مطلب یہ ہو گا کاش ہمیں لوٹایا جائے۔ اور ہم اپنے رب کی آیات تردید نہیں کرتے؛ چاہے ہمیں لوٹایا جائے یا نہ لوٹایا جائے اور ہم مومنین میں سے ہیں اس لیے کہ ہم نے اس چیز کو اپنی آنکھوں سے دیکھ لیا جس کے مشاہدہ کے بعد ہم کبھی بھی آیات الٰہی کو نہیں جھٹلائیں گے۔ علامہ جوزی نے فرمایا کہ ایک اور صورت میں رفع پڑھنا جائز ہے یعنی "يَالَيْتَنَا نُرَدُ" اور "ياليتنَا لانكذب" کے معنی میں۔ گویا انہوں نے لوٹنے اور تصدیق کی توفیق کی تمنا کی ہے۔"

علامہ محمد بن علی الشوکانیؒ (المتوفی: ۱۲۵۰ھ) نے بھی اپنی مشہور تفسیر "فتح القدیر" میں مطلوبہ آیتِ مبارکہ کے اختلافِ قراءات کے تفسیری اثرات کو مدِ نظر رکھتے ہوئے بہت ہی خوبصورت انداز میں دُونوں قراءت وں کو تفصیل کے ساتھ بیان کرنے کی کوشش کی ہے۔ موصوفؒ نے سب سے قبل مرفوع والی قراءت کی توضیح اور اس کے بعد منصوب والی قراءت کی تشریح کی جو درج ذیل ہیں:

"قَوْلُهُ تَعَالىٰ: "وَلا نُكَذِّبَ بِآيَاتِ رَبِّنا" أَيِ الَّتِي جَاءَنَا بِهَا رَسُولُهُ صَلّىٰ اللهُ عَلَيْهِ وَ آلہ و سَلَّمَ وَنَكُوْنَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ بِهَا، الْعَامِلِينَ بِمَا فِيهَا،اِلْأَفْعَالُ الثَّلَاثَةُ دَاخِلَةٌ تَحْتَ التَّمَنِّي: أَيْ تَمَنَّوُا الرَّدَّ،وَأَنْ لَايُكَذِّبُوا،وَأَنْ يَكُونُوا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ بِرَفْعِ الْأَفْعَالِ الثَّلَاثَةِ كَمَا هِيَ قِرَاءَةُ الْكِسَائِيِّ وَأَهْلِ الْمَدِينَةِ وَشُعْبَةَ وَابْنِ كَثِيرٍ وَأَبِي عَمْرٍو. وَقَرَأَ حَفْصٌ وَحَمْزَةُ بِنَصْبِ نَكْذِبَ وَنَكُوْنَ بِإِضْمَارِ أَنْ بَعْدَ الْوَاوِ عَلىٰ جَوَابِ

التَّمَنِّي،وَاخْتَارَ سِيبَوَيْهِ الْقَطْعَ فِيْ وَلانُكَذِّبَ فَيَكُوْنُ غَيْرَ دَاخِلٍ فِيْ التَّمَنِّي،وَالتَّقْدِيرُ: وَنَحْنُ لَانَكْذِبُ عَلىٰ مَعْنىٰ الثَّبَاتِ عَلىٰ تَرْكِ التَّكْذِيبِ: أَيْ لَانَكْذِبْ رَدَدْنَا أَوْ لَمْ نُرَدُّ،قَالَ: وَهُوَمِثْلُ دَعْنِي وَلَا أَعُودُ: أَيْ لَاأَعُودُ عَلىٰ كُلِّ حَالٍ تَرَكْتَنِي أَوْ لَمْ تَتْرُكْنِي. وَاسْتَدَلَّ أَبُوعَمْرِو بْنُ الْعَلَاءِ عَلىٰ خُرُوجِهِ مِنَ التَّمَنِّي بِقَوْلِهِ: وَإِنَّهُمْ لَكَاذِبُوْنَ لِأَنَّ الْكَذِبَ لَايَكُوْنُ فِيْ التَّمَنِّي. وَقَرَأَ ابْنُ عَامِرٍ وَنَكُوْنَ بِالنَّصْبِ وَأَدْخَلَ الْفِعْلَيْنِ الْأَوَّلَيْنِ فِيْ التَّمَنِّي"[19]

ترجمہ: "اللہ سبحانہ وتعالیٰ کا فرمان: (وَلانُكَذِّبَ بِآياتِ رَبِّنا) یعنی وہ آیات جنہیں ہمارے پاس رسولِ اکرمؐ لے کر آئے ہم ان پر ایمان لاتے ہیں ان میں موجود احکام پر عمل کرتے ہیں۔ تینوں افعال تمنی (دلی خواہش) کے تحت داخل ہیں یعنی لوٹ آنے کی تمنا کرتے ہیں اور یہ کہ جھوٹ نہ بولیں اور مومنین میں شامل ہونے کی تمنا۔ تینوں افعال کو رفع کے ساتھ پڑھتے ہوئے جیسا کہ امامِ کسائی، اہلِ مدینہ، امامِ شعبہ، ابنِ کثیر اور امام ابو عمرو بصری کی قراءت یہی ہے۔

اور حفصؒ اور حمزہؒ نے واو کے بعد "اَن" کو تقدیر میں رکھ کر "نکذب" اور "نکون" کو نصب کے ساتھ پڑھا ہے اور تمنا کو جواب بنایا ہے۔ اور سیبویہؒ "ولانکذّب" میں قطع کا انتخاب کرتے ہوئے اسے الگ کلام قرار دیا ہے۔ لہٰذا یہ تمنی کے جواب کے تحت داخل نہیں ہوگا۔ اور تقدیر میں کلام " وَنَحْنُ لَانَكْذِبُ " بمعنی تکذیب ترک کرنے پر ثابت قدمی ہے۔ یعنی ہم اپنے لوٹنے کو نہیں جھٹلاتے، چاہے ہم لوٹائے جائیں چاہے نہ لوٹائے جائیں۔ سیبویہ کا کہنا ہے کہ: یہ ایسے ہے جیسے کوئی کہے: " دَعْنِي وَلَا أَعُودُ" یعنی: میں کبھی نہیں لوٹوں گا؛ یعنی کسی حال میں بھی نہیں لوٹوں گا تو مجھے چھوڑے یا نہ چھوڑے۔ اور ابو عمرو بن العلاء نے اس کے تمنی سے نکلنے پر " وَإِنَّهُمْ لَكَاذِبُوْنَ" کے ذریعے دلیل دی ہے کیونکہ تمنا میں جھوٹ نہیں ہوتا اور امام ابنِ عامر "ونکونَ" نصب کے ساتھ پڑھا ہے اور پہلے دونوں افعال کو تمنا کے تحت داخل کیا ہے۔ "

اور حضرت اُبی بن کعب نے ہمیشہ (وَلَانُكَذِّبُ بِآيَاتِ رَبِّنَا) پڑھا ہے اور حضرت ابی بن کعبؓ اور حضرت عبداللہ ابن مسعودؓ نے فاء اور نصب کے ساتھ (يَالَيْتَنَا نُرَدُّ فَلَا نُكَذِّبَ) پڑھا ہے اور فاء کے ذریعے تمنی کے جواب میں نصب دیا جاتا ہے جیسا کہ امام الزجاج نے کہا ہے۔ بعض علمائے کرام سے یہ اقوال بھی ملتے ہیں: اکثر بصریین کے نزدیک تمنی کے جواب میں صرف فاء ہی آئے گا۔ مطلب یہ ہے کہ ان کی یہ دلی خواہش سچی نیت اور خالص اعتقاد سے نہیں تھی بلکہ یہ کسی دُوسرے سبب کی وجہ سے تھی۔ وہ یہ کہ جو وہ چھپاتے تھے وہ ظاہر ہوگیا یعنی وہ شرک کا انکار کریں گے اور جان لیں گے کہ وہ اپنے شرک کی وجہ سے ہلاک ہوئے تو وہ پھر گئے تمنی اور جھوٹے وعدوں کی طرف اور کہا گیا ہے کہ ظاہر ہوگا ان کے لیے وہ جو وہ پوشیدہ رکھتے تھے، جو انہوں نے نفاق اور کفر کیا ہوگا تو ان کے جسم کا ایک ایک

حصہ ان کے خلاف گواہی دے گا۔ مطلب یہ ہے کہ مذکورہ آیتِ مبارکہ میں دُونوں قراءات متواترہ کی بنیاد پر اہلِ کفر جب جہنم کی طرف جارہے ہوں گے تو اُن کی یہ دلی خواہش ہوگی کہ کسی بھی طرح سے ان کو دُوبارہ زندگی دے کر دنیا میں بھیجا جائے تاکہ وہ توبہ وتائب ہو کر اسلام قبول کرنے کے ساتھ ساتھ پختہ ایمان والے بن جائیں۔

4۔ تبصرہ

قرآنِ مجید کی سورۃ الانعام کی آیت نمبر ۲۷: "وَ لَانُكَذِّبَ بِآيَاتِ رَبِّنَا وَنَكُوْنَ مِنَ الْمُؤْمِنِيْنَ" میں اختلاف قراءات کا تذکرہ کرتے ہوئے یہ کہیں گے کہ اس آیتِ مبارکہ کے فعل "وَ لانَكذّب" میں دُونوں قراءت یں، سبعہ متواترہ میں سے تعلق رکھتی ہیں۔ خواہ رفع والی قراءت ہو یا نصب والی۔ دُونوں کے اعتبار سے معانی اور مفاہیم میں زیادہ فرق رونما نہیں ہوتا بلکہ اس سے اعجازِ قرآنی میں اور مضبوطی پیدا ہوتی ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ جب منکرینِ حق اور کفار کو قیامت والے دن جہنم کی آگ میں ڈالے جائیں گے تو دانستہ طور پر اور بتکلف کہیں گے: " اے کاش! ہمیں دنیا میں دُوبارہ لوٹا دئے جائیں تاکہ ہم اللہ پاک کی آیاتِ بینات اور دیگر احکاماتِ اسلام پر عمل پیرا ہو سکیں اور صحیح معنوں میں ہم بیک زبان ہو کر ایمان والے بن جائیں گے اور کفر سے لا تعلق ہو جائیں گے۔"

یادرہے کہ اہلِ کفر کے لیے دنیا جنت اور آخرت قید خانہ کی مانند ہے اور اہلِ ایمان کے واسطے دنیا قید خانہ جبکہ آخرت اصل ٹھکانہ ہے، معلوم ہوا ہے کہ ایمان والے اور کافر دُونوں مختلف اذہان کے مالک ہیں، لہٰذا ان میں سے ہر ایک کی دلی خواہش بھی مختلف اور الگ تھلگ ہی ہے۔ ایمان والے خوشی سے جنت میں ہوں گے جبکہ منکرینِ حق بہر حال پریشانی اور کرب میں مبتلا رہیں گے ان شاء اللہ تعالیٰ۔

دوسری آیت

دُوسری بحث میں سورۃ الانعام کی آیت نمبر ۶۳ کو امام ابو عمرو بصریؒ کی قراءت کے تفسیری اثرات کے بیان کے لیے منتخب کیا گیا ہے جس کا تعلق قرآنی الفاظ کے فعلِ مضارعِ معروف کے قبیل سے ہے:

قُلْ مَنْ يُنَجِّيْكُمْ مِنْ ظُلُمَاتِ الْبَرِّ وَالْبَحْرِ تَدْعُوْنَهٗ تَضَرُّعًا وَخُفْيَةً لَئِنْ أَنْجَانَا مِنْ هٰذِهٖ لَنَكُوْنَنَّ مِنَ الشَّاكِرِيْنَ

ترجمہ: "کہہ دیجیے کون ہے جو نجات دیتا ہے تمہیں خشکی اور سمندر کے اندھیروں سے، تم پکارتے ہو اسے عاجزی سے اور چپکے سے پکارتے ہو۔ البتہ اگر اس نے نجات دی ہمیں اس (تنگی) سے تو ضرور ہم ہو جائیں گے شکر کرنیوالوں میں سے۔" [20]

1۔ قُراءِ عشرہ کا اختلاف

اس آیت میں (يُنَجِّيْكُمْ) میں دو متواترہ قراءات کا تذکرہ ملتا ہے:

1۔ جیم کی تشدید کے ساتھ۔ یہ امام ابو عمرو بصری، نافع، ابن کثیر اور ابن عامر کی قراءت ہے۔

2۔ جیم کی تخفیف کے ساتھ۔ یہ امام حمزہ الکوفی، امام کسائی و دیگر قراء کی قراءت ہے۔[21]

اس آیت میں قراءت کے اختلاف کو شیخ طوسیؒ نے قدرے مختلف الفاظ میں بیان کیا ہے:

قرأ يعقوب "قل من ينجيكم" مخففا. الباقون بالتشديد. وقرأ أبو بكر "وخفية " بكسر الخاء - هاهنا - وفي الأعراف. وقرأ أهل الكوفة الا ابن شاهي "أنجانا" على لفظ الاخبار عن الواحد الغائب، وأماله حمزة والكسائي وخلف... وأما إمالة حمزة والكسائي فحسنة، لان هذا النحو من الفعل إذا كان على أربعة أحرف استمرت فيه الإمالة، لانقلاب الألف ياء في المضارع.[22]

شیخ طوسی کا بیان یہ ہے کہ اس آیت میں یعقوب کے علاوہ سب، منجملہ امام ابو عمرو بصری نے (يُنَجِّيْكُمْ) میں جیم کو تشدید کے ساتھ پڑھا ہے۔ ابو بکر نے وَخُفْيَةً میں خا کو مکسور پڑھا ہے؛ جیسا کہ سورہ اعراف میں بھی ایسا ہی کیا ہے۔ ابن شاہی کے علاوہ اہل کوفہ نے (يُنَجِّيْكُمْ) کو صیغہ واحد غائب کی صورت میں "اِنجانا" پڑھا ہے اور حمزہ، کسائی اور ان کے پیروکاروں نے یہاں امالہ کیا ہے۔ اور اُن کا یہ امالہ کرنا حسن ہے کیونکہ اس قسم کا فعل جب چار حرفی ہو تو اس میں امالہ جاری رہتا ہے؛ کیونکہ مضارع میں الف، یا میں تبدیل ہو جاتی ہے۔

2۔ معانی قراءاتِ قرآنیہ

قراءات کے معانی، مفاہیم اور مطالب کو کماحقہ بیان کرنے کے لئے امام ابنِ خالویہؒ کی مطلوبہ توضیحات مندرجہ ذیل ہیں:

> "قوله تعالىٰ: قُلْ مَنْ يُنَجِّيكُمْ قُلِ اللَّهُ يُنَجِّيكُمْ يقرءانِ بالتشديدِ والتخفيفِ. فالحجةُ لمن شدّد: أنه أخذه من نجى ينجّي وَهُوَ علامة لتكرير الفعلِ، ومداومته. والحجةُ لمن خفف: أنه أخذه من أنجى ينجي. فأما من شدد الثانية وخفف الأولى فإنه أتى باللغتين ليعلم أن القراءة بكلتيهما صواب."[23]

یعنی: اللہ تعالیٰ کا فرمان: (قُلْ مَنْ يُنَجِّيْكُمْ، قُلِ اللَّهُ يُنَجِّيْكُمْ) کو مشدّد اور مخفّف، دُونوں اعتبار سے پڑھا جاسکتا ہے۔ تشدید کے ساتھ پڑھنے والے کی دلیل ہے کہ وہ اسے "**نَجّىٰ، يُنَجِّيْ**" کے بابِ تفعیل سے ماخوذ مانتا ہے۔ اور یہ فعل تکرار اور دائمی ہونے پر دلالت کرتا ہے۔ اور تخفیف کے ساتھ پڑھنے والوں کی دلیل ہے کہ اس نے اسے "اَنْجىٰ، يُنْجِيْ" کے بابِ افعال سے ماخوذ مانا ہے۔ اور جو حضرات پہلے کو مخفّف اور دُوسرے کو مشدّد پڑھتے ہیں تو وہ اُن کو دو مختلف لغات کے قبیل سے شمار کرتے ہیں تاکہ معلوم ہو جائے کہ دُونوں قراءت وں کے ساتھ تلاوت کرنا درست تر ہے۔

3۔ تفسیری اثرات

اختلافِ قراءات کے تفسیری اثرات کو بیان کرنے کے لئے علامہ ابو عبداللہ محمد بن احمد القرطبیؒ (المتوفی: ۶۷۱ھ) کے مطلوبہ اقوال کو بوقتِ ضرورت اور بقدرِ ضرورت لانے کی کوشش کی گئی۔ یاد رہے کہ موصوفؒ اختلافِ قراءات میں کافی دسترس رکھتے ہیں:

قَوْلُهُ تَعَالىٰ: قُلِ اللَّهُ يُنَجِّيكُمْ مِنْها وَمِنْ كُلِّ كَرْبٍ، وَقَرَأَ الْكُوفِيُّونَ: "يُنَجِّيْكُمْ"بِالتَّشْدِيد،و الْبَاقُوْنَ بِالتَّخْفِيْفِ. قِيلَ: مَعْنَاهُمَا وَاحِدٌ مِثْلُ نَجَا وَأَنْجَيْتُهُ وَنَجَّيْتُهُ. وَقِيلَ: التَّشْدِيدُ لِلتَّكْثِيرِ. وَالْكَرْبُ: الْغَمُّ يَأْخُذُ بِالنَّفْسِ، يُقَالُ مِنْهُ: رَجُلٌ مَكْرُوْبٌ". [24]

ترجمہ: "اللہ تعالیٰ کے فرمان (قُلِ اللَّهُ يُنَجِّيْكُمْ) کو اہلِ کوفہ نے تشدید کے ساتھ "يُنَجِّيكُمْ" پڑھا ہے۔ اور باقی قرّاءِ کرام نے تخفیف کے ساتھ پڑھا ہے۔ کہا گیا ہے: دُونوں کا معنی ایک ہے جیسے کہ "نَجَا" اور "أَنْجَيْتُهُ" اور "نَجَّيْتُهُ" ہم معنیٰ ہیں۔ اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ: تشدید، کثرت کا معنیٰ بیان کرنے کے لیے ہے۔ اور الْكَرْبُ کا معنیٰ وہ غم جو نفس کو پکڑ لیتا ہے۔ اسی سے کہا جاتا ہے: رَجُلٌ مَكْرُوْبٌ (غمزدہ آدمی)۔

واضح رہے کہ علامہ القرطبیؒ نے مذکورہ آیتِ مبارکہ کے اختلافِ قراءات کے تفسیری اثرات جو بیان فرمائی: اس کی روشنی میں ہم یہ کہہ سکتے ہیں: در بالا آیت میں دُو مختلف قراءات کا تعلق قراءات سبعہ متواترہ سے ہے، اور ان دُونوں میں صرف مشدد اور مخفف کا اختلاف پایا جاتا ہے۔ اور ایسے اختلاف کی وجہ سے تفسیر میں زیادہ فرق رُونما نہیں ہوتا، البتہ معانی اور مفاہیم آیت میں زیادتی، شدت، کثرت اور تیزی ضرور آجاتی ہے کیوں کہ لغتِ عرب میں کسی بھی کام میں تیزی اور حدت لانا مقصود ہو تو اس کو تشدید کے ساتھ لایا جاتا ہے۔ اور اگر عام طور پر کلام کا مفہوم بیان کرنا مطلوب ہو تو اس کو تخفیف کے ساتھ لانے کو زیادہ پسندیدہ سمجھا جاتا ہے۔ ظاہر ہے کہ مذکورہ آیتِ مبارکہ سے بھی یہی مطلوب اور مفہوم مراد لیئے جائیں گے۔

امام جمال الدین المعروف بابن الجوزی نے اسی اختلاف کو آگے بڑھاتے ہوئے یہ توضیح بیان فرمائی ہے:

"قوله تَعَالىٰ: قُلْ مَنْ يُنَجِّيكُمْ قرأ عاصم وحمزة والكسائي وأبوجعفر: قُلْ مَنْ يُنَجِّيكُمْ قُلِ اللَّهُ يُنَجِّيكُمْ، مشدَّدين. وقرأ يعقوب والقزاز عَنْ عَبْدِ الوارث: بسكون النون وتخفيف الجيم. قال الزجاج: والمشدَّدة أجود للكثرةِ. وظلمات البر والبحر: شدائدها والعرب تقول لليوم الذي تلقى فيه شدة: يوم مظلم،حتى إنهم يقولون: يوم ذو كواكب،أي: قد اشتدتّ ظلمته حتى صار كالليل." [25]

ترجمہ: "اللہ تعالیٰ کا فرمان: "قُلْ مَنْ يُنَجِّيْكُمْ" کو امام عاصم کوفی، امام حمزہ، امام کسائی اور امام ابو جعفر المدنی نے تشدید کے ساتھ: "قُلْ مَنْ يُنَجِّيكُمْ قُلِ اللَّهُ يُنَجِّيْكُمْ" پڑھا ہے۔ اور امام یعقوب اور

قراز نے عبدالوارث سے نقل کرتے ہوئے نون کے سکون اور تخفیفِ جیم کے ساتھ پڑھا ہے۔ اور علامہ الزجاج کہتے ہیں کثرت کی وجہ سے تشدید کے ساتھ پڑھنا بہتر ہے۔ اور ظلمات البر والبحر سے مراد، خشکی اور تری کی سختیاں ہیں۔ کیونکہ جس دن میں عرب سختی کا سامنا کریں اسے "یوم مظلم" یعنی تاریک دن کہتے ہیں۔ یہاں تک کہ جس کی سختی بہت بڑھ گئی ہو وہ اُسے "یوم ذو کواکب" یعنی کواکب کا دن (جو کہ رات کے مساوی ہے) کا نام دیتے ہیں۔ یہاں شیخ طوسی کا بیان بھی یہی ہے:

"من ظلمات البر والبحر" ومعناه شدائد البر والبحر، تقول العرب لليوم الذي يلقى فيه الشدّة : يوم مظلم حتى أنهم يقولون : يوم ذو كواكب أي قد اشتدت ظلمته حتى صار كالليل، قال الشاعر:

ابني أسد هل تعلمون بلاءنا　　　　إذا كان يوم ذو كواكب أشهب [26]

4۔ تبصرہ

سورۃ الانعام کی آیت نمبر ٦٣ کو موضوعِ بحث بنایا گیا۔ اس آیتِ کریمہ میں بھی دُو مختلف قراءات کا ذکر کیا گیا ہے۔ اور دُونوں قراءت کا تعلق فعل ثلاثی مزید فیہ سے ہے۔ اور مذکورہ دُونوں قراءت وں کا مفہوم اور مطلب قریب قریب ہیں۔ دُونوں کا مرجع اور اصل ماخذ اللہ سبحانہ وتعالیٰ کی ذاتِ مقدسہ کی طرف ہے کہ اصل نجات دہندہ تو وہی ہے اس کے مقابلے میں کوئی دُوسرا ہم سر اور شریک ہرگز نہیں ہے۔

اللہ رحمان جس کو چاہیے معاف فرمادیں اور جس کو چاہیے عذاب دیں اس سے سوال کرنے والا کوئی نہ ہوگا، وہی خالق کل ہے، وہی حی لایموت ہے، وہی رازق ہے، وہی حاکم ہے، ساری کائنات کا نظام اسی کے حکم سے چل رہا ہیں۔ وہ ایسی رازق ہے کہ اپنے ماننے والے اور نہ ماننے والے دُونوں کو یکسا رزق عطا کرتا ہے بلکہ توحیدِ خداوندی کے منکر کو بہت زیادہ رزق عطا کرتا ہے تاکہ اس کے لئے دنیا میں آزمائش بن جائے۔

تیسری آیت

اختلاف قراءات کے تیسرے مبحث میں سورۃ التوبہ کی آیت نمبر ١٧ کو امام ابو عمرو بصریؒ کی قراءت کے تفسیری اثرات کے ذیل میں منتخب کرکے موضوعِ بحث بنایا گیا ہے جس کا تعلق کلماتِ قرآنی کے اسمِ واحد اور اسمِ جمع کے قبیل سے ہے:

مَا كَانَ لِلْمُشْرِكِيْنَ أَنْ يَعْمُرُوْا مَسَاجِدَ اللهِ شَاهِدِيْنَ عَلَىٰ أَنْفُسِهِمْ بِالْكُفْرِ أُوْلَٰئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ وَفِي النَّارِ هُمْ خَالِدُوْنَ (17:9)

ترجمہ: "نہیں تھا حق مشرکوں کا کہ وہ آباد کریں اللہ کی مسجدوں کو (جب کہ وہ) گواہی دینے والے ہوں اپنے

نفسوں پر کفر کی، یہ وہی لوگ ہیں کہ ضائع ہوگئے اُن کے اعمال اور آگ میں وہ ہمیشہ رہنے والے ہیں"۔[27]

1۔ قراءِ عشرہ کا اختلاف

اس آیت میں "مساجد" میں دو قراءات کا ذکر ملتا ہے:

1. مسجد کو واحد کی صورت میں یعنی (مَسْجِدَ اللَّهِ) پڑھا گیا ہے۔ یہ امام ابو عمرو بصریؒ، اور امام ابنِ عامر شامی کی قراءت ہے۔
2. مسجد کو اسمِ جمع کی صورت میں یعنی (مَسَاجِدَ اللَّهِ) پڑھا گیا ہے۔ یہ باقی تمام قرّاءِ عشرہ متواترہ کی مشہور قراءت ہے۔[28] قراءت کے اس اختلاف کو شیخ طوسی نے ان الفاظ میں نقل کیا ہے:

قرأ ابن كثير وأبو عمرو "مسجد الله" على التوحيد. الباقون على الجمع.[29]

یعنی: "ابن کثیر اور ابو عمرو نے اسے واحد کے صیغہ میں "مسجد اللہ" اور باقی قرّاء نے جمع قراءت کیا ہے۔"

2۔ معانی قراءاتِ قرآنیہ

معانی قراءات کو کماحقہ بیان کرنے کے حوالے سے امام القراء والمحققین ابنِ خالویہؒ کا کہنا ہے کہ:

"قوله تَعَالىٰ: أَنْ يَعْمُرُوْا مَسَاجِدَ اللّٰهِ يُقرأ بالتوحيدِ والجمعِ.فالحجةُ لمن وحّد أنه: أراد به: المسجد الحرام. ودليله قوله تعالىٰ:فَلَايَقْرَبُوْا الْمَسْجِدَ الْحَرامَ.والحجةُ لمن جمع: أنه أراد: جميع المساجد. ودليله قوله تعالىٰ: إنَّما يَعْمُرُ مَسَاجِدَ اللّٰهِ. وهذا لاخلف فيه. واحتجوْا أن الخاصّ يدخل في العام، والعام لايدخل فيْ الخاص".[30]

ترجمہ: "اللہ کا فرمان: أَنْ يَعْمُرُوْا مَسَاجِدَ اللَّهِ کو واحد اور جمع دُونوں طرح سے پڑھا گیا ہے۔ اسمِ واحد کے ساتھ پڑھنے والوں کی دلیل یہ ہے کہ اس سے صرف مسجد الحرام مراد ہے۔ اور اس کی دلیل اللہ کا فرمان: فَلَايَقْرَبُوْا الْمَسْجِدَ الْحَرامَ ہے۔ اور اسمِ جمع کے ساتھ پڑھنے والوں کی دلیل یہ ہے کہ اس سے تمام رُوئے زمین کی مساجد مراد ہے۔ اور اس کی دلیل اللہ کا فرمان :إِنَّما يَعْمُرُ مَساجِدَ اللّٰهِ ہے۔ اور اس میں کوئی اختلاف نہیں اور استدلال کرتے ہوئے کہا گیا ہے کہ یہ ایک قاعدہ ہے کہ لفظِ خاص عام میں تو داخل ہوتا ہے اور اصولی طور پر لفظِ عام خاص میں داخل نہیں ہوتا۔"

قراءت کے اِس اختلاف کی روشنی میں آیہ کریمہ کے معنیٰ کے حوالے سے شیخ طوسی کا بیان یہ ہے کہ:

فمن قرأ على التوحيد، قال الحسن أراد به المسجد الحرام وبه قال الجبائي. ويحتمل أن يكون أراد المساجد كلها، لان لفظ الجنس يدل على القليل والكثير. ومن قرأ على الجمع يحتمل أن يكون أراد جميع المساجد. ويحتمل أن يكون أراد المسجد الحرام. وإنما جمع لان كل موضع منه مسجد يسجد عليه. والقراءتان متناسبتان.

ترجمہ: "حسن کا کہنا ہے کہ جس نے مسجد کو واحد کے صیغہ میں قراءت کیا ہے تو اس کی اِس سے مراد، مسجد الحرام ہے۔ اور جبائی کا بھی یہی قول ہے۔ اور یہاں ایک احتمال یہ بھی ہے کہ واحد کے صیغہ سے بھی مراد تمام مساجد ہوں۔ کیونکہ یہ لفظ جنس ہے جو قلیل و کثیر، سب پر دلالت کرتا ہے۔ اور جنہوں نے اسے اسمِ جمع کے صیغہ میں قراءت کیا ہے تو احتمال ہے کہ ان کی مراد سب مساجد ہوں؛ جیسا کہ یہ احتمال بھی پایا جاتا ہے کہ اس کی مراد محض مسجد الحرام ہو اور اِسے جمع کی صورت میں محض اس لئے تلاوت کیا گیا ہو کیونکہ مسجد الحرام کا وہ ہر مقام جہاں سجدہ کیا جاتا ہے، مسجد ہے۔ لہٰذا یہ دونون قراءات مناسب ہیں۔"

خلاصہ یہ کہ خواہ اسمِ واحد والی قراءت ہو یا اسمِ جمع والی دونوں صورتوں میں معانی اور مفاہیم روزِ روشن کی طرح عیاں ہیں: واحد کی صورت میں مسجد الحرام جبکہ اسمِ جمع کی صورت میں دنیائے عالم کی تمام مساجد مراد ہیں۔ یا جیسا کہ شیخ طوسی نے ایک تعلیل بیان کی ہے، اِس صورت میں بھی محض مسجد الحرام بھی مراد لی جا سکتی ہے۔ اور جیسا کہ آپ نے متوجہ کیا ہے، یہاں دونوں قراءات مناسب اور درست ہیں۔

3۔ تفسیری اثرات

قراءات قرآنیہ کے تفسیری اثرات کو دُرست معنوں میں بیان کرنے کے لئے امام المفسرین شیخ طوسی کا کہنا ہے کہ:

وقوله "شاهدين على أنفسهم بالكفر" نصب على الحال، فالشهادة خبر عن علم مشاهد بأن يشاهد المعنى أو يظهر ظهور ما يشاهد كظهور المعنى في شهادة أن لا إله إلا الله. والمعني بذلك أحد شيئين: أحدهما - ان فيما يخبرون به دليلا على كفرهم، لان أنهم يقولون نحن كفار... هذا قول الحسن. والثاني - قال السدي: ان النصراني إذا سئل ما أنت؟ قال نصراني واليهودي يقول انا يهودي وعابد الوثن يقول مشرك فذلك شهادتهم على أنفسهم بالكفر. وقال الكلبي: معناه شاهدين على النبي بالكفر، وهو من أنفسهم.[31]

شیخ طوسی کے بیان کا خلاصہ یہ ہے کہ "شاهدين على..." کا جملہ حال ہونے کی بنیاد پر منصوب ہے۔ گویا کفار اُس دن اپنے کفر کا مشاہدہ کر رہے ہوں گے اور خود یہ خبر دیں گے کہ ہم کافر ہیں۔ اس تفسیر کو شیخ طوسی نے حسن کا قول قرار دیا ہے۔ اس کے مقابلے میں سدی کا قول یہ ہے کہ جب نصرانی یا یہودی سے پوچھا جائے گا کہ تیرا تعارف کیا ہے؟ تو وہ جواب دیں گے کہ میں یہودی ہوں یا مشرک کہے گا کہ میں بتوں کی پوجا کرنے والا ہوں۔ تو یہ جواب گویا خود ان کا اپنے کفر کا اقرار ہے۔ اور کلبی کا کہنا ہے کہ وہ نبی کریم ﷺ کی نبوت کے کفر کا اقرار کریں گے۔

ان قراءات کے تفسیری اثرات کو سمجھنے کے حوالے سے یہاں امام المفسرین علامہ القرطبیؒ کے اقوال کو بقدرِ ضرورت لانے کی بھی سعی کی گئی تاکہ مفہومِ مطالب سمجھنے میں کوئی غلطی باقی نہ رہے:

"قَوْلُهُ تَعَالیٰ: "مَاكانَ لِلْمُشْرِكِينَ أَنْ يَعْمُرُوْا مَسَاجِدَ اللهِ"الْجُمْلَةُ مِنْ"أَنْ يَعْمُرُوْا فِيِ

مَوْضِعِ رَفْعِ اسْمِ كَانَ. "شاهِدِينَ"عَلىٰ الْحَالِ. وَاخْتَلَفَ الْعُلَمَاءُ فِيْ تَأْوِيلِ هَذِهِ الْآيَةِ، فَقِيلَ: أَرَادَ لَيْسَ لَهُمُ الْحَجُّ بَعْدَ مَانُودِيَ فِيهِمْ بِالْمَنْعِ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ، وَكَانَتْ أُمُوْرُ الْبَيْتِ كَالسَّدَانَةِ وَالسِّقَايَةِ وَالرِّفَادَةِ إِلىٰ الْمُشْرِكِينَ، فَبَيَّنَ أَنَّهُمْ لَيْسُوْا أَهْلًا لِذَلِكَ، بَلْ أَهْلُهُ الْمُؤْمِنُونَ. وَقِيلَ: إِنَّ الْعَبَّاسَ لَمَّا أُسِرَ وَعُيِّرَ بِالْكُفْرِ وَقَطِيعَةِ الرَّحِمِ قَالَ: تذكرون مساوينا وَلَا تَذْكُرُونَ مَحَاسِنَنَا".[32]

ترجمہ: "اللہ کریم کا فرمان "مَا كانَ لِلْمُشْرِكِينَ أَنْ يَعْمُرُوْا مَسَاجِدَ اللَّهِ" سے جملہ محلِ رفع میں کان کا اسم ہےشَاهِدِيْنَ حال ہے۔ اس آیت کی تاویل میں علماءِ کرام کا اختلاف ہے، پس کہا گیا ہے: اس سے مراد یہ ہے کہ مسجد الحرام میں آنے سے منع کر لینے کے بعد مشرکینِ مکہ کے لئے کوئی حج قابلِ قبول نہیں ہے۔ واضح رہے کہ بیت اللہ شریف کے امور مثلاً خدمت کرنا، پانی پلانا، اور نیابت کی ذمہ داری ادا کرنا مشرکین کے سپرد تھے، تو یہ بیان کر دیا گیا کہ وہ اس کے اہل نہیں بلکہ اس کے اہلِ اسلام مومن لوگ ہیں۔ اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ حضرت ابنِ عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو (اسلام قبول کرنے سے قبل غزوہ بدر میں) قید کیا گیا تھا، اور انہیں کفر اور قطع رحمی کی عار دلائی گئ تو انہوں نے کہا: تم ہماری برائیاں تو ذکر کرتے ہو اور ہمارے محاسن اور خوبیاں ذکر نہیں کرتے۔"

ابن عباس کے اس جواب پر حضرت علی علیہ السلام نے پوچھا: کیا تمہارے اچھے اعمال بھی ہیں؟ انہوں نے کہا ہاں بیشک ہم مسجد الحرام کو آباد کرتے ہیں، کعبہ معظّمہ کی خدمت اور دربانی کرتے ہیں، حاجیوں کو پانی پلاتے ہیں۔ پریشان اور تکلیف زدہ لوگوں کو رہائی دلاتے ہیں۔ تو یہ آیت اس کے رد میں نازل ہوئی۔ اور تب سے مسلمانوں پر مساجد کے احکام کی تولیّت واجب ہو گئی، اور مشرکوں کو ان میں داخل ہونے سے منع کر دیا گیا۔

اس میں عام قراءت میں یعمر فتحہ اور میم کے ضمہ کے ساتھ ہے یہ يَعْمُرُ اور یہ عَمَرَ يَعْمُرُ سے ماخوذ ہے ابن السمیق نے یا کو ضمہ اور میم کو کسرہ کے ساتھ پڑھا ہے، یعنی (مشرکین کے لئے نہیں کہ) وہ اسے آباد کرنے والے یا اس کی آبادی اور تعمیر پر معاونت کرنے والے ہوں۔ اور "مَسْجِدَ اللَّهِ" واحد کی صورت میں بھی قراءت کی گئی ہے۔ اس سے مراد صرف مسجد الحرام ہے۔ اور یہ قراءت حضرت ابنِ عباس، سعیدِ بنِ جُبیر، عطاء بن ابی رباح، مجاہد، ابن کثیر، ابوعمرو، ابن محیصن اور یعقوب رضی اللہ تعالیٰ عنہم کی ہے۔ اور باقی قرائے کرام نے "مَساجِدَ اللَّهِ" اسمِ جمع کی صورت میں قراءت کی ہے۔ اور یہی ابوعبید کی پسندیدہ قراءت ہے کیونکہ اعمال اور اخص عام کے تحت داخل ہوتے ہیں۔

4۔ تبصرہ

یہ احتمال بھی ہو سکتا ہے کہ جمع کی قراءت سے بھی صرف مسجد الحرام ہی مراد ہو۔ ممکن ہے کہ مذکورہ اسم،

اسمائے جنس میں سے ہو۔ جیسے کہا جاتا ہے"یَرْکَبُ الْخَیْلَ" اگرچہ وہ سوار تو صرف ایک گھوڑے پر ہوا۔ اور اسمِ جمع یعنی مساجد پڑھنا زیادہ درست ہے کیونکہ یہ دُونوں معانی کا احتمال رکھتا ہے۔ اور قولِ باری تعالیٰ ہے"إِنَّما يَعْمُرُ مَساجِدَ اللّهِ" میں جمع کی قراءت پر قراءِ کرام نے اجماع کیا ہے اور یہ امام النحاس کا قول ہے۔

*****

References

1.Muhammad bin Muhammad, Ibn ul Jazri, *Ghayatul Nihayah fi Tabqat al Qurra*, Vol. 1 (Bairut, Maktabah Ibn-e-Taymiyyah, 1351 SH), 292.

محمد بن محمد، ابن الجزری، غایۃالنہایۃ فی طبقاتِ القراءِ، ج1 (بیروت، مکتبۃ ابن تیمیۃ، 1351ھ)، 292۔

2. Shamsul Din, Ibn ul Jazri, *Al Nashar fi al Qiraat-e-Ashar*, Vol. 1 (Bairut, Al Tajariyah ul kubrah,Tasveer Dar ul Kutub al Ilmiyah, 1380 SH), 109.

محمد بن محمد، ابن الجزری، النشر فی القراءات العشر، ج1(بیروت، التجاریۃ الکبریٰ، تصویر دار الکتب العلمیہ، 1380ھ)، 109۔

3. Ibn ul Jazri, *Ghayatul Nihayah fi Tabqat al Qurra*, 292.

ابن الجزری، غایۃالنہایۃ فی طبقاتِ القراءِ، 292۔

4. Abu al Hasan Ahmad, Ibn ul Fars, Muajam Mqais al Lugat, Vol. 5 (Bairut, Dar al Fikr, 1399 SH), 78.

ابو الحسن احمد، ابنُ الفارس، معجم مقاییس اللغۃ، ج5(بیروت، دارالفکر، 1399ھ)، 78۔

5. Husain al Ragib,al Asfahani, *Mufradat fi Ghareeb al Quran*, Vol. 2 (Bairut, Dar al Qalam, 1412 AH), 238.

حسین الراغب، الاصفہانی، المفردات فی غریب القرآن، ج2 (بیروت، دارالقلم، 1412ھ)، 238۔

6. Muhammad bin Yaaqoob, Feroozabadi, *Al Qamous al Muheet*, Vol. 1 (Bairut, Muaasisah al Risalah, 1426 AH), 62.

محمد بن یعقوب، فیروزآبادی، القاموس المحیط، ج1 (بیروت، مؤسسۃ الرسالۃ، 1426ھ)، 62۔

7. Jalal ul Din, Al Suyuti, *Al Itqan fi Uloom al Quran*, Vol. 1 (Bairut, Al Hayhatul al Misriah lil Kitab, 1414 AH), 52; Muhammad Abdul Aazeem, Al Zarqani, *Manahil al Irfan fi Uloom al Quran*, Vol. 1 (Misr, Matbah Isa al Halbi wa Shurakah, 1390 SH), 7.

جلال الدین، السیوطی، الاتقان فی علوم القرآن، ج1(بیروت، الھیئۃ المصریۃ العامۃ للکتاب، 1414ھ)، 52 ؛ محمد عبدالعظیم، الزرقانی، مناہل العرفان فی علوم القرآن، ج1 (قاہرہ، مطبعۃ عیسیٰ البابی الحلبی وشرکاہ، 1390ھ)، 7۔

8. Shahabul Din, Al Asqalani, *Lataiful Isharat Lifnoon al Qiraat*, Vol. 1 (Riaz, Majmaa al Malik Fahd, 1434 AH), 170.

شہاب الدین، العسقلانی، *لطائف الاشارات لفنون القراءات*، ج1 (ریاض، مجمع الملک فہد، 1434ھ)، 170۔

9. Muhammad Abdul Aazeem, Al Zarqani, *Manahil al Irfan fi Uloom al Quran*, Vol. 1, 489.

الزرقانی، محمد عبد العظیم، *مناہل العرفان فی علوم القرآن*، ج1، 489۔

10. Abdul Fattah,al Al-Qazi, *Al Budoorul Zahirah fi al Qiraat al Ashar al Mutawatirah* (Bairut, Darul Kutub al Arabiyah, 1413 AH), 51.

عبد الفتاح، القاضی، *البدور الزاہرة فی القراءات العشرة المتواترة* (بیروت، دار الکتب العربی، 1413ھ)، 51۔

11. Sayed Abul Aala , Mawdodi, *Tarjimah Quran-Majeed* (Lahore, Idarah Tarjimanul Quran, 2014), 341.

سید ابوالاعلیٰ، مودودی، *ترجمہ قرآن مجید* (لاہور، ادارہ ترجمان القرآن، 2014ء)، 341۔

12. Muhammad bin Muhammad, Ibn ul Jazri, *Al Nashar fi al Qiraat-e-Ashar*, Vol. 2, 257.

محمد بن محمد، ابن الجزری، *النشر فی القراءات العشر*، ج2، 257۔

13 . Muhammad bin Hassan, Abu Jafar, Alshaykh Altuwsi, *Altibyan fay Tafasyr alquran*, Vol. 4, (Bairut, Muktab Alaelam al Islamiy, 1409 AH), 108.

محمد بن حسن، ابو جعفر، الشیخ الطوسی، *التبیان فی تفسیر القرآن*، ج4 (بیروت، مکتب الاعلام الاسلامی، 1409ھ)، 108۔

14 . Ibid. 109.

ایضا، 109۔

15. Husain bin Ahmad, Ibn Khalwaih, *Al Hujjah fi al Qiraat-e-Saba* (Bairut, Darul Shurooq, 1401 AH), 137.

حسین بن احمد، ابن خالویہ، *الحجۃ فی القراءات السبع* (بیروت، دار الشروق، 1401ھ)، 137۔

16 . Alshaykh Altuwsi, *Altibyan fay Tafasyr alquran*, Vol. 4, 108.

الشیخ الطوسی، *التبیان فی تفسیر القرآن*، ج4، 108۔

17 . Ibid.

ایضا۔

18. Jamalul Din, Ibnul Jawzi, *Zadul Maseer fi Ilm-e-Tafseer*, Vol. 2 (Bairut, Darul Kitab-e-al Arabiyah, 1422 AH), 20.

جمال الدین، ابن الجوزی، *زاد المسیر فی علم التفسیر*، ج2 (بیروت، دار الکتاب العربی، 1422ھ)، 20۔

19. Muhammad bin Ali, Al Shawkani, *Tafseer-e-Fathul Qadeer*, Vol-.2 (Damishq, Dar-e-Ibn Kaseer, 1414 AH), 123.

محمد بن علی، الشوکانی، تفسیر فتح الدیر، ج2(دمشق، دارابن کثیر،1414ھ)،123۔
20. Mawdodi, *Tarjimah Quran-Majeed*, 355.
مودودی، ترجمہ قرآنِ مجید،355۔
21. Ibn ul Jazri, *Al Nashar fi al Qiraat-e-Ashar*, 258.
ابن الجزری، النشر فی القراءات العشر، 258۔
22 . Alshaykh Altuwsi, *Altibyan fay Tafasyr alquran*, Vol- 4,160-1.
الشیخ الطوسی، التبیان فی تفسیر القرآن، ج4، 160-1۔
23. Husain bin Ahmad, Ibn Khalwaih, *Al Hujjah fi al Qiraat-e-Saba* (Bairut, Darul Shurooq, 1401 AH), 141.
حسین بن احمد، ابن خالویہ، الحجۃ فی القراءات السبع (بیروت، دارالشروق، 1401ھ)، 141۔
24. Muhammad bin Ahmad, Al Qurtubi, *Al Jamia Liahkam-e-Quran,* Vol. 7 (Al-Qahirah, Darul Kutub-e-Misriyah, 1384 SH), 8.
محمد بن احمد، القرطبّی، الجامع لاحکام القرآن، ج7 (القاہرۃ، دارالکتب المصریۃ، 1384ھ)، 8۔
25. Jamalul Din, Ibnul Jawzi, Zadul Maseer fi Ilm-e-Tafseer, Vol. 2 (Bairut, Darul Kitab-e-al Arabiyah, 1422 AH), 39.
جمال الدین، ابن الجوزی، زادالمسیر فی علم التفسیر، ج2(بیروت، دارالکتاب العربی، 1422ھ)، 39۔
26 . Alshaykh Altuwsi, *Altibyan fay Tafasyr alquran*, Vol. 4, 161.
الشیخ الطوسی، التبیان فی تفسیر القرآن، ج4، 161۔
27. Mawdodi, *Tarjimah Quran-Majeed*, 489.
مودودی، ترجمہ قرآنِ مجید، 489۔
28. Ibn ul Jazri, *Al Nashar fi al Qiraat-e-Ashar*, 278.
ابن الجزری، النشر فی القراءات العشر، 278۔
29 . Alshaykh Altuwsi, *Altibyan fay Tafasyr alquran*, Vol. 5, 188.
الشیخ الطوسی، التبیان فی تفسیر القرآن ج5، 188۔
30. Ibn Khalwaih, *Al Hujjah fi al Qiraat-e-Saba*, 174.
ابن خالویہ، الحجۃ فی القراءات السبع، 174۔
31 . Alshaykh Altuwsi, *Altibyan fay Tafasyr alquran*, Vol. 5, 188.
الشیخ الطوسی، التبیان فی تفسیر القرآن ج5، 188۔
32. Al-Qurtubi, *Al Jamia Liahkam-e-Quran*, 89.
القرطبّی، الجامع لاحکام القرآن، 89۔

تفسیر فہم القرآن کی روشنی میں
غزوۂ تبوک سے متعلق روایاتِ سیرت کا تجزیاتی مطالعہ

An Analytical Study of the *Sirah* Narrations Related to the Battle of *Tabuk* (In the Light of Tafsir *Fahmu-ul- Quran*)

Open Access Journal
Qtly. Noor-e-Marfat
eISSN: 2710-3463
pISSN: 2221-1659
www.nooremarfat.com
Note: All Copy Rights are Preserved.

Shah Parviz
Ph.D. Scholar; Department of Islamic Studies Abdul Wali Khan University Mardan.
E-mail:shah00367829@gmail.com
Dr.Saeed Ur Rahman
Assistant Professor; Department of Islamic Studies Abdul Wali Khan University Mardan.
E-mail: saeed@awkum.edu.pk

Abstract:
Every aspect of the Holy Prophet's life is a beacon for us. One of the most important events in Holy prophet's life and career is connected with the Battle of Tabuk (*Gazwa-e-Tabuk*). Therefore, the analytical study of the narrations related to that is of special importance. So, this article discusses the event in the light of Main Muhammad Jameel's Tafseer, Fahm al-Qur'an, in two stages. In the first stage, the narrations related to this event have been analyzed critically. In the second stage, the contemporary significance of these narrations has been highlighted.
Actually, the battle of Tabuk took place in such a situation when the Companions of the Prophet (PBUH) were facing the most difficult situation in terms of weather conditions, lives and finances. But they accepted the order of Allah and the Messenger of Allah at that time and fought this battle. By analyzing the battle of Tabuk, we get the best lesson about the love of the Companions for Islam and their obedience to the Holy Prophet, which is the best example for us regarding following the Prophet. During the study of this Ghazwa, we can learn about the teachings of the some basic themes of Islam, Combine of 2 prayers (الجمع بین الصلاتین) in the life of the Prophet, the purity of items made from the skin of a dead animal, the justification of disconnection for more than three days due to a Shariah excuse and to stay in the regions that were destroyed as a Gods' punishment.
Moreover, by revising this Gazwa, we learn how to speak according to the

occasion, the duty of Jihad by the command of the Amir, honoring the Companions, the virtues of Hazrat Uthman (R.A.) and Hazrat Ali, the justification for appointing a deputy Amir, the teaching of short prayer, the ranks of Jihad, avoiding lying, the justification of showing good deeds, the virtue of the pledge of allegiance, consulting everyone in a common matter, deciding on a person's appearance, prostration, gratitude, charity when receiving good news, charging jizya to Ahl-Kitab, and the strength of faith after trials.

Key words: Sirat, Ghazwa, Tabuk, Tafsir, Fahm al-Qur'an, Muhammad Jameel.

خلاصہ

آنحضرت ﷺ کی حیات طیبہ کا ایک ایک گوشہ ہمارے لیے مشعل راہ ہے۔ آپ کی زندگی اور سیرت کے منجملہ واقعات میں سے ایک اہم واقعہ، غزوہ تبوک سے مربوط ہے۔ لہٰذا غزوہ تبوک سے مربوط آپ کی سیرت کی روایات کا تحلیلی مطالعہ ایک خاص اہمیت کا حامل ہے۔ لہٰذا پیش نظر مقالہ میں مذکورہ واقعہ کے حوالے سے میاں محمد جمیل کی تالیف " تفسیر فہم القرآن" کی روایاتِ سیرت کے حوالے سے دو مرحلوں میں بحث کی گئی ہے۔ پہلے مرحلے میں ان روایات کا تحلیلی تنقیدی جائزہ لیا گیا ہے۔ اور دوسرے مرحلے میں ان روایات کی روشنی میں ان روایات کی عصری معنویت اجاگر کی گئی ہے۔

دراصل، غزوہ تبوک، ایسے حالات میں پیش آیا جب صحابہ کرام رضوان اللہ تعالیٰ علیہم موسم حالات اور جانی و مالی لحاظ سے سخت ترین صورت حال سے دچار تھے۔ لیکن انہوں نے اس وقت میں اللہ اور اللہ کے رسول کے حکم کو قبول کیا اور یہ جنگ لڑی۔ غزوہ تبوک کے تحلیلی مطالعہ سے ہمیں صحابہ کرام کی اسلام سے محبت اور حضورؐ کی تابعداری کا بہترین سبق حاصل ہوتا ہے جو کہ اتباعِ رسول کے حوالے سے ہمارے لئے بہترین نمونہ ہے۔اس غزوہ کے مطالعہ سے ہمیں آپؐ کی سیرت میں ارکان اسلام اور جمع بین صلوٰتین کی تعلیم، مردار جانور کے چمڑے سے بنی ہوئی اشیاء کی طہارت کا حکم، شرعی عذر کے سبب تین دن سے زیادہ قطع تعلق کا جواز، عذاب الٰہی سے تباہ ہونے والے علاقوں میں داخلہ اور قیام کی کراہت جیسی بنیادی اسلامی تعلیمات سے آشنائی حاصل ہوتی ہے۔

علاوہ ازیں، موقعہ کی مناسبت سے گفتگو کرنے، امیر کے حکم سے جہاد کا فرض عین ہو جانے، صحابہ کرام کی عزت وتکریم، حضرت عثمانؓ اور حضرت علی شیر خدا کی فضیلت کا بیان، قائم مقام امیر مقرر کرنے کا جواز، نماز قصر کا درس، جہاد کے مراتب، جھوٹ سے اجتناب، نیکی کے اظہار کا جواز، بیعت عقبہ کی فضیلت، مشترکہ معاملہ میں ہر ایک سے مشاورت، انسان کے ظاہر پر فیصلہ کرنے، سجدہ شکر، خوشخبری ملنے پر مالی صدقہ دینے، اہل کتاب سے جزیہ لینے کا جواز اور آزمائش کے بعد ایمان کی قوت میں مزید نکھار پیدا ہونے کا درس ملتا ہے۔

کلیدی الفاظ: سیرت، غزوہ، تبوک، تفسیر، فہم القرآن، میاں محمد جمیل۔

تمہید

آپ ﷺ کی حیاتِ طیبہ انسان کی انفرادی واجتماعی زندگی کے جملہ اُمور و معاملات پر حاوی اور مشعلِ راہ ہے۔ آپؐ کی سیرت میں ایک انسان کے لئے کردار کی پختگی اور صداقت کا مکمل نمونہ موجود ہے۔ اس سے ایک نوجوان کی زندگی کا بلند پایہ نمونہ سامنے آتا ہے جو اپنے کردار میں پختہ اور صاف ہو۔ اپنی قوم اور اپنے قریبی لوگوں کے ساتھ امانت دار ہو اسی ایک ایسے داعی کا بہترین نمونہ سامنے آتا ہے جو لوگوں کو حکمت اور عمدہ نصیحت سے اللہ کی طرف دعوت دیتا ہے اور اپنے پیغام کے ابلاغ کے لئے اپنی پوری جدوجہد صرف کرتا ہے۔ ایک ایسے سربراہِ مملکت کا نمونہ واضح ہوتا ہے جو پوری حکمت اور باریک بینی سے اپنے اُمور سرانجام دیتا ہے۔ ایک ایسے مثالی خاوند کا نمونہ سامنے آتا ہے جو اپنے اہل کے ساتھ حسن معاملہ سے پیش آتا ہے۔ایک ایسے باپ کا نمونہ سامنے آتا ہے جو اپنی اولاد سے شفقت اور عاطفت کا سلوک کرتا ہے۔ایک ایسے شوہر کا نمونہ سامنے آتا ہے جو اپنی زوجہ کے جملہ حقوق ادا کرتا ہے۔ایک ماہر فوجی سپہ سالار اور سچے سیاست دان کا نمونہ سامنے آتا ہے۔ ایک مسلمان کی اس جامع اور مکمل زندگی کا نمونہ سامنے آتا ہے جو اپنے رب کی عبادت گزاری اور اس کی طرف یکسوئی کے ساتھ اپنے اہل وعیال اور اصحاب کے ساتھ بھی پر لطف زندگی گزارتا ہے۔

تفسیر فہم القرآن اور میاں محمد جمیل

میاں محمد جمیل بن میاں محمد ابراہیم 1947ء میں پیدا ہوئے۔ آپ نے تفسیر فہم القرآن لکھنے کا آغاز 2005ء میں کیا جو 6 سال کے طویل عرصہ میں انجام پایا۔ تفسیر فہم القرآن کو ابوہریرہ اکیڈمی کریم بلاک اقبال ٹاؤن لاہور نے مئی 2014ء میں اشاعت چہارم کے طور پر شائع کیا ہے۔ یہ چھ جلدوں پر مشتمل ہے اور ہر جلد پانچ پاروں کی تفسیر پر محیط ہے۔ میاں محمد جمیل نے اپنی تفسیر میں واقعاتِ سیرت کو موضوع بحث بنایا ہے۔ غزوہ تبوک جوکہ سیرت کا ایک انمول قیمتی سرمایہ ہے، اس کو میاں صاحب نے اپنی تفسیر میں انتہائی اچھے اسلوب میں بیان کیا ہے۔ اس کے متعلق کتب احادیث سے روایات بیان کی ہیں۔ میاں محمد جمیل کی غزوہ تبوک سے متعلق نقل کردہ روایاتِ سیرت کا یہاں ایک تحقیقی، تفصیلی جائزہ پیش کیا جاتا ہے۔

فہم القرآن کی روایات سیرت کا تنقیدی جائزہ

1۔ صدقہ دینے والوں کا مذاق اڑانا

موصوف نے سورۃالتوبہ کے ذیل کے میں ابن مسعود کی ایک روایت نقل کی ہے۔ میاں صاحب لکھتے ہیں:

عَنْ أَبِي مَسْعُودٍ قَالَ أُمِرْنَا بِالصَّدَقَةِ قَالَ كُنَّا نُحَامِلُ قَالَ فَتَصَدَّقَ أَبُو عَقِيلٍ بِنِصْفِ صَاعٍ قَالَ وَ جَاءَ اِنْسَانٌ بِشَيْءٍ أَكْثَرَ مِنْهُ فَقَالَ الْمُنَافِقُونَ إِنَّ اللهَ لَغَنِيٌّ عَنْ صَدَقَةِ هَذَا

وَمَا فَعَلَ هَذَا الْآخَرُ إِلَّا رِيَاءً فَنَزَلَتْ الَّذِينَ يَلْمِزُونَ الْمُطَّوِّعِينَ[1]

تحقیق:

جو روایت میاں محمد جمیل نے ذکر کی ہے، اسے امام مسلمؒ نے اس طرح ذکر کیا ہے:

حَدَّثَنِي يَحْيَى بْنُ مَعِينٍ ثَنَا غُنْدَرٌ ثَنَا شُعْبَةُ وحَدَّثَنِيهِ بِشْرُ بْنُ خَالِدٍ وَاللَّفْظُ لَهُ أَخْبَرَنَا مُحَمَّدٌ يَعْنِي ابْنَ جَعْفَرٍ عَنْ شُعْبَةَ عَنْ سُلَيْمَانَ عَنْ أَبِي وَائِلٍ عَنْ أَبِي مَسْعُودٍ قَالَ أُمِرْنَا بِالصَّدَقَةِ قَالَ كُنَّا نُحَامِلُ قَالَ فَتَصَدَّقَ أَبُو عَقِيلٍ بِنِصْفِ صَاعٍ قَالَ وَجَاءَ إِنْسَانٌ بِشَيْءٍ أَكْثَرَ مِنْهُ فَقَالَ الْمُنَافِقُونَ إِنَّ اللهَ لَغَنِيٌّ عَنْ صَدَقَةِ هَذَا وَمَا فَعَلَ هَذَا الْآخَرُ إِلَّا رِيَاءً فَنَزَلَتْ الَّذِينَ يَلْمِزُونَ الْمُطَّوِّعِينَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ فِي الصَّدَقَاتِ وَالَّذِينَ لَا يَجِدُونَ إِلَّا جُهْدَهُمْ[2]

ترجمہ: "مجھے یحییٰ بن معینؒ نے حدیث بیان کیا، اس نے کہا کہ ہمیں ابو عبداللہ محمد بن جعفر غندرؒ نے بیان کیا ہے، انہوں نے کہا کہ ہمیں شعبہؒ نے بیان کیا، اس کو بشر بن خالدؒ نے حدیث بیان کیا ہے اور الفاظ اس کے ہے وہ کہتے ہے کہ ہمیں محمد یعنی ابن جعفرؒ نے خبر دی، اس نے شعبہؒ سے، اس نے سلیمانؒ سے، اس نے ابی وائلؒ سے، اس نے ابی مسعودؓ سے، ابو مسعودؓ فرماتے ہیں جب ہمیں صدقے کا حکم دیا گیا ہم اُس وقت مزدوری کیا کرتے تھے اور اپنے کندھوں پر بوجھ اُٹھایا کرتے تھے ابو عقیلؓ اس مزدوری سے آدھا صاع کھجور لے کر آئے تو منافق کہنے لگے ابو عقیل کی اس خیرات کی بھلا اللہ کو کیا پرواہے عبدالرحمٰن بن عوفؓ بہت سامال لائے تو منافق کہنے لگے کہ اس نے تو ریاکاری کے لئے بھاری مال خیرات کیا ہے تو اُس وقت یہ آیتِ مبارکہ نازل ہوئی: الَّذِينَ يَلْمِزُونَ الْمُطَّوِّعِينَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ فِي الصَّدَقَاتِ وَالَّذِينَ لَا يَجِدُونَ إِلَّا جُهْدَهُمْ (79:9) ترجمہ: "یہ منافق وہی ہیں جو خوشی سے صدقہ کرنے والے مومنوں کو بھی طعنے دیتے ہیں اور ان لوگوں کو بھی جنہیں اپنی محنت کی آمدنی کے سوا کچھ میسر نہیں۔ اس لئے وہ ان کا مذاق اڑاتے ہیں اللہ تعالیٰ ان کا مذاق اڑاتا ہے اور ان کے لئے دردناک عذاب تیار ہے۔"

2۔ اللہ تعالیٰ اور اس کی آیات اور نبیؐ کا مذاق اڑانا

سورہ التوبہ، آیت 64 کے ذیل میں میاں محمد جمیل نے عبداللہ بن عمرؓ کی ایک روایت کا مفہوم یوں نقل کیا ہے:

"عبداللہ بن عمرؓ بیان کرتے ہیں کہ میں نے منافقوں میں ایک شخص کو دیکھا کہ وہ اللہ تعالیٰ کے رسولؐ کی سواری کے پیچھے اس حال میں دوڑ رہا تھا کہ اس کے پاؤں زخمی ہو چکے تھے اور وہ رسول اکرمؐ سے فریاد کر رہے تھے کہ جو باتیں آپ تک پہنچی ہیں ہم نے محض خوش طبعی اور دل لگی کے لئے کی تھیں لیکن رسول اکرمؐ نے اس کے جواب میں فقط اتنا فرمایا کہ کیا تم اللہ تعالیٰ کی آیات اور اس کے رسول کے ساتھ مذاق کرتے ہو؟"[3]

تحقیق:

میاں صاحب نے مذکورہ روایت کا مفہوم بیان کیا ہے جب کہ امام رازیؒ نے اس کو یوں نقل کیا ہے:

وَعَنِ ابْنِ عُمَرَ رَأَيْتُ قَائِلَ هَذِهِ الْمَقَالَةِ يَعْنِي إِنَّمَا كُنَّا نَخُوضُ وَنَلْعَبُ وَدِيعَةَ بْنَ ثَابِتٍ مُتَعَلِّقًا بِحَقَبِ نَاقَةِ رسول الله صلى الله عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُمَاشِيهَا وَالْحِجَارَةُ تَنْكُتُهُ وَهُوَ يَقُولُ إِنَّمَا كُنَّا نَخُوضُ وَنَلْعَبُ وَالنَّبِيُّ يقول أبالله وآياته و رسوله كنتم تستهزءون[4]

ترجمہ: "اور ابن عمرؓ سے روایت ہے میں نے اس قول یعنی إِنَّمَا كُنَّا نَخُوضُ وَنَلْعَبُ کہنے والے کو دیکھا جو ودیعہ بن ثابت تھا جو رسولؐ کے اونٹنی کے ساتھ چپکے ہوئے تھے اور پتھر اس کو زخمی کر رہا تھا اور اس حال میں کہ وہ کہہ رہا تھا بے شک ہم تو مشغولیت اور خوش طبعی کے طور پر کہہ رہے تھے اور نبیؐ نے فرمایا کہ کیا تم لوگ اللہ تعالیٰ، اس کے آیتوں اور اس کے رسول کے ساتھ مذاق کر رہے ہوں۔"

3۔ غزوہ تبوک کے لئے فنڈ

تفسیر فہم القرآن میں میاں صاحب نے غزوہ تبوک کے لئے فنڈ جمع کرانے کے حوالے سے یوں رقمطراز ہے:

"اللہ کے رسول نے تبوک کے معرکہ سے ایک مہینہ پہلے سرعام اعلان فرمایا اور لوگوں کو چوکنا فرمایا کہ ہر قسم کی تیاری کے ساتھ جہاد فنڈ میں دل کھول کر حصہ لیں تو عثمانؓ نے ابتداء کی۔"[5]

تحقیق:

میاں صاحب نے جس روایت کا صرف مفہوم بیان کیا ہے، اسے امام حاکم نے اس طرح بیان کیا ہے:

حَدَّثَنَا أَبُو الْعَبَّاسِ مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ ثنا الرَّبِيعُ بْنُ سُلَيْمَانَ،ثنا أَسَدُ بْنُ مُوسَى ثنا ضَمْرَةُ بْنُ رَبِيعَةَ عَنِ ابْنِ شَوْذَبٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْقَاسِمِ عَنْ كَثِيرٍ مَوْلَى عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ سَمُرَةَ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ سَمُرَةَ قَالَ جَاءَ عُثْمَانُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ إِلَى النَّبِيِّ ﷺ بِأَلْفِ دِينَارٍ حِينَ جَهَّزَ جَيْشَ الْعُسْرَةِ فَفَرَّغَهَا عُثْمَانُ فِي حِجْرِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ فَجَعَلَ النَّبِيُّ ﷺ يُقَلِّبُهَا وَيَقُولُ:مَا ضَرَّ عُثْمَانُ مَا عَمِلَ بَعْدَ هَذَا الْيَوْمِ

ترجمہ: "ہمیں ابو عباس محمد بن یعقوبؒ نے حدیث بیان کیا، انہوں نے کہا کہ ہمیں ربیع بن سلیمانؒ نے، انہوں نے کہا کہ ہمیں اسد بن موسیٰؒ نے، انہوں نے کہا کہ ہمیں ضمرہ بن ربیعؒ نے، اس نے عبداللہ بن شوذبؒ سے، اس نے عبداللہ بن قاسمؒ سے، اس نے کثیرؒ سے، جو مولی عبد الرحمٰن بن سمرہؓ ہے، اس نے عبدالرحمٰن بن سمرہؓ سے، سیدنا عبدالرحمٰن بن سمرہؓ بیان کرتے ہیں کہ رسول اللہؐ نے جب تبوک کے لئے تنگی کی حالت میں لشکر تیار کرنا شروع کیا تو سیدنا عثمان بن عفانؓ اس تیاری میں حصہ ڈالنے کے لئے رسول اللہؐ کی خدمت میں آئے اور ایک ہزار دینار عطیہ کیا۔ انہوں نے یہ ساری رقم رسول اللہؐ کی جھولی میں ڈال دی۔ اب رسول اللہؐ ان

دیناروں کو ہاتھ میں لے کر اُلٹ پلٹ رہے تھے اور فرمارہے تھے کہ آج کے بعد عثمانؓ جو بھی عمل کرے گا وہ اسے نقصان نہیں پہنچائے گا۔"

امام حاکم نے مذکورہ روایت کو صحیح الاسناد کہا ہے۔[6] امام ترمذی نے مذکورہ روایت کو حسن غریب کہا ہے۔[7] علامہ البانی نے مندرجہ بالا روایت کو حسن غریب کہا ہے۔[8]

4۔ جمعرات کادن

اس طرح میاں محمد جمیل لکھتے ہیں کہ: "آپؐ غزوہ تبوک کے لئے جمعرات کے دن نکلے۔"[9]

تحقیق:

میاں محمد جمیل کی روایت کو امام بخاریؒ نے اس طرح نقل کیا ہے:

حَدَّثَنِي عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُحَمَّدٍحَدَّثَنَا هِشَامٌ أَخْبَرَنَا مَعْمَرٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ كَعْبِ بْنِ مَالِكٍ عَنْ أَبِيهِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺخَرَجَ يَوْمَ الْخَمِيسِ فِي غَزْوَةِ تَبُوكَ وَكَانَ يُحِبُّ أَنْ يَخْرُجَ يَوْمَ الْخَمِيسِ[10]

ترجمہ: "مجھے عبداللہ بن محمد مسندیؒ حدیث بیان کیا، انہوں نے کہا ہمیں ہشام بن یوسفؒ نے بیان کیا، ہمیں معمرؒ نے خبر دی، انہوں نے زہریؒ سے، انہوں نے عبدالرحمٰن بن کعب بن مالکؒ سے، انہوں نے اپنے والد کعب بن مالکؓ سے کہ نبی کریمؐ غزوہ تبوک کے لئے جمعرات کے دن نکلے تھے۔ آپؐ جمعرات کے دن سفر کرنا پسند فرماتے تھے۔"

5۔ حضرت علیؑ کی جانشینی

غزوہ تبوک کی ایک اور روایت کا مفہوم ذکر کیا ہے میاں صاحب لکھتے ہے: "رسول اللہ نے علی کو اپنا جانشین بنایا۔"[11]

تحقیق:

مذکورہ روایت کو امام بخاری نے اس طرح نقل کیا:

حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ ثَنَا يَحْيَى عَنْ شُعْبَةَ عَنِ الْحَكَمِ عَنْ مُصْعَبِ بْنِ سَعْدٍ عَنْ أَبِيهِ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِﷺخَرَجَ إِلَى تَبُوكَ وَاسْتَخْلَفَ عَلِيًّا فَقَالَ أَتُخَلِّفُنِي فِي الصِّبْيَانِ وَالنِّسَاءِقَالَ أَلاَ تَرْضَى أَنْ تَكُونَ مِنِّي بِمَنْزِلَةِ هَارُونَ مِنْ مُوسَى إِلَّا أَنَّهُ لَيْسَ نَبِيٌّ بَعْدِي[12]

ترجمہ: "ہمیں مسددؒ نے حدیث بیان کیا، انہوں نے فرمایا کہ ہمیں یحیٰی بن سعیدؒ نے بیان کیا، انہوں نے شعبہؒ سے، انہوں نے حکم بن عتبہؒ سے، انہوں نے مصعب بن سعدؒ سے، انہوں نے اپنے والد یعنی سعد بن ابی وقاصؓ سے، کہ رسول اللہؐ غزوہ تبوک کے لئے تشریف لے گئے تو علی کو مدینہ میں اپنا نائب بنایا۔ علی نے عرض کیا

کہ آپؐ مجھے بچوں اور عورتوں میں چھوڑے جا رہے ہیں؟ نبی کریمؐ نے فرمایا کیا تم اس پر خوش نہیں ہو کہ میرے لیے تم ایسے ہو جیسے موسیٰؑ کے لئے ہارونؑ تھے۔ لیکن فرق یہ ہے کہ میرے بعد کوئی نبی نہیں ہوگا۔"

6۔انصار کی فضیلت

غزوہ تبوک سے مربوط واقعات کے حوالے سے میاں محمد جمیل نے ایک روایت اس طرح بیان کی ہے کہ: رسول اللہؐ نے فرمایا: "آج رات کو سخت آندھی چلے گی، للہذا تم میں سے کوئی شخص کھڑا نہ ہو اور جس کے پاس اونٹ ہو اسے چاہیے کہ اسے باندھ دے۔"[13]

تحقیق:

اس روایت کو امام مسلم نے اس طرح ذکر کیا ہے:

حَدَّثَنَا عَبْدُ اللهِ بْنُ مَسْلَمَةَ بْنِ قَعْنَبٍ ثَنَا سُلَيْمَانُ بْنُ بِلَالٍ عَنْ عَمْرِوبْنِ يَحْيَى عَنْ عَبَّاسِ بْنِ سَهْلِ بْنِ سَعْدٍ السَّاعِدِيِّ عَنْ أَبِي حُمَيْدٍ قَالَ خَرَجْنَا مَعَ رَسُولِ اللهِﷺغَزْوَةَ تَبُوكَ فَأَتَيْنَا وَادِيَ الْقُرَى ثَنَاعَبْدُ اللهِ بْنُ مَسْلَمَةَ بْنِ قَعْنَبٍ ثَنَا سُلَيْمَانُ بْنُ بِلَالٍ عَنْ عَمْرِوبْنِ يَحْيَى عَنْ عَبَّاسِ بْنِ سَهْلِ بْنِ سَعْدٍالسَّاعِدِيِّ عَنْ أَبِي حُمَيْدٍ قَالَ خَرَجْنَا مَعَ رَسُولِ اللهِ ﷺغَزْوَةَتَبُوكَ فَأَتَيْنَا وَادِيَ الْقُرَى عَلَى حَدِيقَةٍ لِامْرَأَةٍ فَقَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ اخْرُصُوهَا...أَلَمْ تَرَ أَنَّ رَسُولَ اللهِﷺخَيَّرَ دُورَ الْأَنْصَارِ فَجَعَلَنَا آخِرًا فَأَدْرَكَ سَعْدٌ رَسُولَ اللهِ ﷺ فَقَالَ يَا رَسُولَ اللهِ خَيَّرْتَ دُورَ الْأَنْصَارِ فَجَعَلْتَنَا آخِرًا فَقَالَ أَوَلَيْسَ بِحَسْبِكُمْ أَنْ تَكُونُوا مِنَ الْخِيَارِ[14]

ترجمہ: "ہمیں عبداللہ بن مسلمہ بن قعنبؒ نے حدیث بیان کیا، انہوں نے کہاکہ ہمیں سلیمان بن بلال نے بیان کیا ہے اس نے عمرو بن یحییٰؒ سے، اس نے عباس بن سہل بن سعد ساعدیؒ سے، سیدنا ابو حمیدؓ سے روایت ہے کہ ہم رسول اللہؐ کے ساتھ غزوہ تبوک کے لئے نکلے ہوئے تھے جب ہم وادی القریٰ ایک مقام ہے کو پہنچ گئے مدینہ سے تین میل کے فاصلہ پر شام کے راستہ میں ایک باغ پر پہنچے جو ایک عورت کا تھا آپؐ نے فرمایا کہ اندازہ کرو اس باغ میں کتنا میوہ ہے ہم نے اندازہ کیا اور رسول اللہؐ کے اندازے میں وہ دس وسق معلوم ہوا۔آپؐ نے اس عورت سے فرمایا کہ تو یہ گنتی یاد رکھنا جب تک ہم لوٹ کر آئیں۔ اگر اللہ تعالیٰ چاہے پھر ہم لوگ آگے چلے یہاں تک کہ ہم تبوک پہنچے گئے رسول اللہؐ نے فرمایا کہ آج کی رات زور کی آندھی چلے گی تو کوئی کھڑا نہ ہو اور جس کے پاس اونٹ ہو وہ اس کو مضبوط باندھ دے پھر ایسا ہی ہوا زور کی آندھی چلی۔

ایک شخص کھڑا ہوا اس کو ہوا اڑا کر لے گئی اور طے کے دو پہاڑوں میں ڈال دیا۔ اس کے بعد علماء کے بیٹے کا ایلچی جو ایلہ کا حاکم تھا آیا ایک کتاب لے کر اور رسول اللہؐ کے لئے ایک سفید خچر تحفے میں لایا تو رسول اللہؐ نے اس کو جواب لکھا اور ایک چادر تحفے میں بھیجی۔ پھر ہم لوٹے یہاں تک کہ وادی القریٰ میں پہنچے۔ آپؐ نے اس

عورت سے باغ کے میوے کا حال پوچھا کہ کتنا میوہ نکلا؟اس نے کہا پورا دس وسق نکلا تو آپؐ نے فرمایا کہ میں جلدی جاؤں گا تم میں سے جس کا جی چاہے وہ میرے ساتھ جلدی چلے اور جس کا جی چاہے ٹھہر جائے۔"
ہم نکلے یہاں تک کہ مدینہ دکھلائی دینے لگا۔آپؐ نے فرمایا" یہ طابہ ہے۔طابہ مدینہ منورہ کا نام اور یہ اُحد پہاڑ ہے جو ہم کو چاہتا ہے اور ہم اس کو چاہتے ہیں " پھر فرمایا" انصار کے سب گھروں میں بنی نجار کے گھر بہتر ہیں کیونکہ وہ سب سے پہلے مسلمان ہوئے پھر بنی عبدالاشہل کا گھر پھر بنی حارث بن خزرج کا گھر پھر بنی ساعدہ کا گھر اور انصار کے سب گھروں میں بہتری ہے۔" پھر سعد بن عبادہؓ ہم سے ملے ابواسیدؓ نے ان سے فرمایا کہ تم نے نہیں سنا رسول اللہؐ نے انصار کے گھروں کی بہتری بیان کی تو ہم کو سب کے آخیر میں رکھ دیا۔یہ سن کر سعدؓ نے رسول اللہؐ سے ملاقات کی اور عرض کیا یا رسول اللہؐ! آپؐ نے انصار کی فضیلت بیان کی اور ہم کو سب سے آخر میں رکھا دیا ہے،آپؐ نے فرمایا کیا تم کو یہ کافی نہیں ہے کہ تم اچھوں میں رہے۔"

7۔مرض کی وجہ سے غزوہ میں شامل نہ ہو سکنے والوں کا اجر و ثواب

میاں صاحب نے سورۃالتوبہ کے آیت 91 کے ذیل میں جابر بن عبداللہؓ کی روایت نقل کیا ہے مفسر لکھتے ہے:
"عَنْ جَابِرٍ قَالَ كُنَّامَعَ النَّبِيِّﷺفِي غَزَاةٍ فَقَالَ إِنَّ بِالْمَدِينَةِ لَرِجَالًا مَاسِرْتُمْ مَسِيرًا وَلَا قَطَعْتُمْ وَادِيًا إِلَّا كَانُوا مَعَكُمْ حَبَسَهُمُ الْمَرَضُ "[15]

تحقیق: امام مسلم نے مذکورہ روایت کو مندرجہ ذیل سند سے نقل کیا ہے:
حَدَّثَنَا عُثْمَانُ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ ثَنَاجَرِيرٌ عَنِ الْأَعْمَشِ عَنْ أَبِي سُفْيَانَ عَنْ جَابِرٍ قَالَ كُنَّا مَعَ النَّبِيِّﷺفِي غَزَاةٍ فَقَالَ إِنَّ بِالْمَدِينَةِ لَرِجَالًا مَاسِرْتُمْ مَسِيرًا وَلَا قَطَعْتُمْ وَادِيًا إِلَّا كَانُوا مَعَكُمْ حَبَسَهُمُ الْمَرَضُ[16]

ترجمہ: "ہمیں عثمان بن ابی شیبہؒ نے روایت بیان کیا انھوں نے کہا کہ ہمیں جریرؒ نے، اس نے اعمشؒ سے، اس نے ابی سفیانؒ سے، اس نے جابرؓ سے، سیدنا جابرؓ سے روایت ہے، ہم رسول اللہؐ کے ساتھ ایک لڑائی میں شامل تھے تو آپؐ نے فرمایا کہ "مدینہ میں چند لوگ ہیں جب تم چلتے ہو یا کسی وادی کو طے کرتے ہو تو وہ تمہارے ساتھ ہیں یعنی ان کو وہی ثواب ہوتا ہے جو تم کو ہوتا ہے وہ بیماری کی وجہ سے تمہارے ساتھ نہ آسکے۔"

8۔سچائی جنت میں اور جھوٹ جہنم میں لے جاتا ہے

سورۃالتوبہ کی آیت نمبر 117 کے ذیل عبداللہ بن مسعودؓ کی یہ روایت نقل کی ہے:
عَنْ عَبْدِ اللهِ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللهِﷺإِنَّ الصِّدْقَ يَهْدِي إِلَى الْبِرِّ وَإِنَّ الْبِرَّ يَهْدِي إِلَى الْجَنَّةِ وَإِنَّ الرَّجُلَ لَيَصْدُقُ حَتَّى يُكْتَبَ صِدِّيقًا وَإِنَّ الْكَذِبَ يَهْدِي إِلَى الْفُجُورِ وَإِنَّ الْفُجُورَ يَهْدِي إِلَى النَّارِ وَإِنَّ الرَّجُلَ لَيَكْذِبُ حَتَّى يُكْتَبَ كَذَّابًا[17]

تحقیق:

میاں محمد جمیل نے بسند عبداللہ بن مسعودؓ کے ایک روایت ذکر کیا ہے۔اس حدیث کو امام مسلمؒ نے اس طرح نقل کیا ہے:

حَدَّثَنَا عُثْمَانُ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ ثَنَا جَرِيرٌ عَنْ مَنْصُورٍ عَنْ أَبِي وَائِلٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عَنِ النَّبِيِّ ﷺقَالَ إِنَّ الصِّدْقَ يَهْدِي إِلَى الْبِرِّ وَإِنَّ الْبِرَّ يَهْدِي إِلَى الْجَنَّةِ وَإِنَّ الرَّجُلَ لَيَصْدُقُ حَتَّى يَكُونَ صِدِّيقًا وَإِنَّ الْكَذِبَ يَهْدِي إِلَى الْفُجُورِ وَإِنَّ الْفُجُورَ يَهْدِي إِلَى النَّارِ وَإِنَّ الرَّجُلَ لَيَكْذِبُ حَتَّى يُكْتَبَ عِنْدَ اللَّهِ كَذَّابًا [18]

ترجمہ: "ہمیں عثمان بن ابی شیبہ نے حدیث بیان کیا انہوں نے کہا کہ ہمیں جریر نے، اس منصور سے، اس نے ابی وائل سے، اس نے عبداللہ سے، عبداللہ بن مسعودؓ بیان کرتے ہیں کہ رسول مکرم ﷺ نے فرمایا! تم سچائی اختیار کرو۔اس لیے کہ سچائی نیکی کی جانب رہنمائی کرتی ہے۔اور نیکی جنت کی طرف لے جاتی ہے۔یہاں تک کہ آدمی سچی بات کہنے کا عادی اور سچائی کا طلب گار ہو جاتا ہے۔وہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک سچا لکھ دیا جاتا ہے اور تم جھوٹ سے کنارہ کش رہو۔اس لیے کہ جھوٹ گناہ کی جانب لے جاتا ہے اور گناہ دوزخ میں پہنچا دیتے ہیں۔ایک شخص ہمیشہ جھوٹ بولتا اور جھوٹ کا عادی ہو جاتا ہے یہاں تک کہ وہ اللہ تعالیٰ کے ہاں کذاب لکھ دیا جاتا ہے۔"

9۔سواری کے اونٹ

مصنف نے سورۃالتوبہ کی آیت 93 کے ذیل میں ابو موسی سے یہ روایت نقل کی ہے:

عَنْ أَبِي مُوسَى رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ،قَالَ: أَرْسَلَنِي أَصْحَابِي إِلَى رَسُولِ اللَّهِﷺأَسْأَلُهُ الْحُمْلاَنَ لَهُمْ إِذْ هُمْ مَعَهُ فِي جَيْشِ الْعُسْرَةِ وَهِيَ غَزْوَةُ تَبُوكَ فَقُلْتُ يَا نَبِيَّ اللَّهِ إِنَّ أَصْحَابِي أَرْسَلُونِي إِلَيْكَ لِتَحْمِلَهُمْ فَقَالَ وَاللَّهِ لاَ أَحْمِلُكُمْ عَلَى شَيْءٍ وَ وَافَقْتُهُ وَهُوَ غَضْبَانُ وَلاَ أَشْعُرُ وَ رَجَعْتُ حَزِينًا مِنْ مَنْعِ النَّبِيِّﷺوَمِنْ مَخَافَةِ أَنْ يَكُونَ النَّبِيُّﷺوَجَدَ فِي نَفْسِهِ عَلَيَّ فَرَجَعْتُ إِلَى أَصْحَابِي فَأَخْبَرْتُهُمُ الَّذِي قَالَ النَّبِيُّﷺفَلَمْ أَلْبَثْ إِلَّا سُوَيْعَةً إِذْ سَمِعْتُ بِلاَلًا يُنَادِي أَيْ عَبْدَاللَّهِ بْنَ قَيْسٍ فَأَجَبْتُهُ فَقَالَ أَجِبْ رَسُولَ اللَّهِﷺيَدْعُوكَ فَلَمَّا أَتَيْتُهُ قَالَ خُذْ هَذَيْنِ الْقَرِينَيْنِ وَهَذَيْنِ الْقَرِينَيْنِ لِسِتَّةِ أَبْعِرَةٍ ابْتَاعَهُنَّ حِينَئِذٍ مِنْ سَعْدٍ فَانْطَلِقْ بِهِنَّ إِلَى أَصْحَابِكَ فَقُلْ إِنَّ اللَّهَ أَوْ قَالَ إِنَّ رَسُولَ اللَّهِﷺيَحْمِلُكُمْ عَلَى هَؤُلاَءِ فَارْكَبُوهُنَّ فَانْطَلَقْتُ إِلَيْهِمْ بِهِنَّ فَقُلْتُ إِنَّ النَّبِيَّﷺيَحْمِلُكُمْ عَلَى هَؤُلاَءِ وَلَكِنِّي وَاللَّهِ لاَ أَدَعُكُمْ حَتَّى يَنْطَلِقَ مَعِي بَعْضُكُمْ إِلَى مَنْ سَمِعَ مَقَالَةَ رَسُولِ ﷺ[19]

تحقیق:

مذکورہ روایت کو امام بخاریؒ نے مندرجہ ذیل سند اور متن کے ساتھ اس طرح نقل کیا ہے:

عَنْ أَبِي مُوسَى رَضِيَ اللَّهُ عَنْه قَالَ أَرْسَلَنِي أَصْحَابِي إِلَى رَسُولِ اللَّهِﷺأَسْأَلُهُ الْحُمْلاَنَ لَهُمْ إِذْ هُمْ مَعَهُ فِي جَيْشِ الْعُسْرَةِ وَهِيَ غَزْوَةُ تَبُوكَ فَقُلْتُ يَا نَبِيَّ اللَّهِ إِنَّ أَصْحَابِي

أَرْسَلُونِي إِلَيْكَ لِتَحْمِلَهُمْ فَقَالَ وَاللَّهِ لاَ أَحْمِلُكُمْ عَلَى شَيْءٍ وَوَافَقْتُهُ وَهُوَ غَضْبَانُ وَلاَ أَشْعُرُ وَرَجَعْتُ حَزِينًا مِنْ مَنْعِ النَّبِيِّ ﷺ وَمِنْ مَخَافَةِ أَنْ يَكُونَ النَّبِيُّ ﷺ وَجَدَ فِي نَفْسِهِ عَلَيَّ فَرَجَعْتُ إِلَى أَصْحَابِي فَأَخْبَرْتُهُمُ الَّذِي قَالَ النَّبِيُّ ﷺ فَلَمْ أَلْبَثْ إِلَّا سُوَيْعَةً إِذْ سَمِعْتُ بِلاَلًا يُنَادِي[20]

ترجمہ: "مجھے محمد بن علاء نے حدیث بیان کیا، انہوں نے کہا کہ ہمیں ابواسامہ نے بیان کیا، انہوں نے برید بن عبداللہ بن ابی بردہ سے، انہوں نے ابو موسیٰ اشعریؓ سے بیان کیا کہ مجھے میرے ساتھیوں نے رسول اللہؐ کی خدمت میں بھیجا کہ میں آپؐ سے ان کے لئے سواری کے جانوروں کی درخواست کروں۔ وہ لوگ آپؐ کے ساتھ جیش عسرت یعنی غزوہ تبوک میں شریک ہونا چاہتے تھے۔ میں نے عرض کیا کہ یارسول اللہ ﷺ! میرے ساتھیوں نے مجھے آپؐ کی خدمت میں بھیجا ہے تاکہ آپؐ ان کے لئے سواری کے جانوروں کا انتظام کرا دیں۔ آپؐ نے فرمایا کہ اللہ کی قسم! میں تم کو سواری کے جانور نہیں دے سکتا۔

میں جب آپؐ کی خدمت میں حاضر ہوا تھا تو آپؐ غصہ میں تھے اور میں اسے معلوم نہ کر سکا تھا۔ آپؐ کے انکار سے میں بہت غمگین واپس ہوا۔ یہ خوف بھی تھا کہ کہیں آپؐ سواری مانگنے کی وجہ سے خفا نہ ہو گئے ہوں۔ میں اپنے ساتھیوں کے پاس آیا اور انہیں نبی کریم ﷺ کے ارشاد کی خبر دی لیکن ابھی کچھ زیادہ وقت نہیں گزرا تھا کہ میں نے بلالؓ کی آواز سنی، وہ پکار رہے تھے اے عبداللہ بن قیس! میں نے جواب دیا تو انہوں نے کہا کہ رسول اللہؐ تمہیں بلا رہے ہیں۔ میں آپؐ کی خدمت میں حاضر ہوا تو آپؐ نے فرمایا کہ یہ دو جوڑے اور یہ دو جوڑے اونٹ کے لے جاؤ۔ آپؐ نے چھ اونٹ عنایت فرمائے۔ ان اونٹوں کو آپؐ نے اسی وقت سعدؓ سے خریدا تھا اور فرمایا کہ انہیں اپنے ساتھیوں کو دے دو اور انہیں بتاؤ کہ اللہ تعالیٰ نے یا آپؐ نے فرمایا کہ رسول اللہؐ نے تمہاری سواری کے لئے انہیں دیا ہے، ان پر سوار ہو جاؤ۔

میں ان اونٹوں کو لے کر اپنے ساتھیوں کے پاس گیا اور ان سے میں نے کہا کہ نبی کریمؐ نے تمہاری سواری کے لئے یہ عنایت فرمائے ہیں لیکن اللہ تعالیٰ کی قسم! کہ اب تمہیں ان صحابہؓ کے پاس چلنا پڑے گا، جنہوں نے نبی کریمؐ کا انکار فرمانا سنا تھا، کہیں تم یہ خیال نہ کر بیٹھو کہ میں نے تم سے نبی کریمؐ کے ارشاد کے متعلق غلط بات کہہ دی تھی۔ انہوں نے کہا کہ تمہاری سچائی میں ہمیں کوئی شبہ نہیں ہے لیکن اگر آپؓ کا اصرار ہے تو ہم ایسا بھی کر لیں گے۔ ابو موسیٰؓ ان میں سے چند لوگوں کو لے کر ان صحابہؓ کے پاس آئے جنہوں نے نبی کریمؐ کا وہ ارشاد سنا تھا کہ نبی کریمؐ نے پہلے تو دینے سے انکار کیا تھا لیکن پھر عنایت فرمایا۔"

10۔ عبداللہ ابن ابی کا کفن اور نماز جنازہ

مفسر نے عبداللہ بن عمرؓ کی ایک روایت کا مفہوم یوں نقل کیا ہے:

عبداللہ بن عمرؓ بیان کرتے ہیں جب عبداللہ بن ابی فوت ہوا اس کا بیٹا عبداللہ بن عبداللہ بن ابی رسول معظمؐ کی خدمت میں حاضر ہوا۔ اس نے آپؐ سے قمیص کا مطالبہ کیا کہ اس میں اس کے والد کو کفن دیا جائے۔ نبی اکرمؐ نے اسے قمیص عنایت کردی۔ پھر اس نے آپؐ سے نماز جنازہ پڑھانے کی درخواست کی۔ جب رسول معظمؐ نماز جنازہ کے لئے کھڑے ہوئے تو عمرؓ نے رسول معظمؐ کے کپڑے کو پکڑ کر عرض کی: "اے اللہ تعالیٰ کے رسول ﷺ! کیا آپ اس کی نماز جنازہ پڑھائیں گے جب کہ اللہ تعالیٰ نے آپؐ کو منع کیا ہے؟ "رسول اللہؐ نے فرمایا: اللہ تعالیٰ نے مجھے اختیار دیا ہے کہ آپ ان کے لئے استغفار کریں یا نہ کریں۔ اگر آپ ان کے لئے ستر مرتبہ استغفار کریں میں ستر مرتبہ سے بھی زیادہ استغفار کروں گا۔ عمرؓ نے کہا یہ تو منافق ہے۔ پھر رسول اکرمؐ نے اس کی نماز پڑھائی۔ تب اللہ تعالیٰ نے یہ آیت کریمہ نازل فرمائی: "آپ منافقوں میں سے کسی پر بھی نماز نہ پڑھائیں اور نہ ہی اس کی قبر پر کھڑے ہوں۔"[21]

تحقیق:

میاں صاحب نے عبداللہ ابن عمرؓ کی روایت مفہوم ذکر کیا ہے لیکن اس روایت کو امام بخاریؒ نے بمع سند اور متن اس طرح نقل کیا ہے:

حَدَّثَنِي إِبْرَاهِيمُ بْنُ الْمُنْذِرِ ثَنَا أَنَسُ بْنُ عِيَاضٍ عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ عَنْ نَافِعٍ عَنِ ابْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا أَنَّهُ قَالَ لَمَّا تُوُفِّيَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ أُبَيٍّ جَاءَ ابْنُهُ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَأَعْطَاهُ قَمِيصَهُ وَأَمَرَهُ أَنْ يُكَفِّنَهُ فِيهِ ثُمَّ قَامَ يُصَلِّي عَلَيْهِ فَأَخَذَ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ بِثَوْبِهِ فَقَالَ تُصَلِّي عَلَيْهِ وَهُوَ مُنَافِقٌ وَقَدْ نَهَاكَ اللَّهُ أَنْ تَسْتَغْفِرَ لَهُمْ قَالَ إِنَّمَا خَيَّرَنِي اللَّهُ أَوْأَخْبَرَنِي اللَّهُ فَقَالَ اسْتَغْفِرْ لَهُمْ أَوْ لاَ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ إِنْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ فَقَالَ سَأَزِيدُهُ عَلَى سَبْعِينَ قَالَ فَصَلَّى عَلَيْهِ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ وَصَلَّيْنَا مَعَهُ ثُمَّ أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَلاَ تُصَلِّ عَلَى أَحَدٍ مِنْهُمْ مَاتَ أَبَدًا وَلاَ تَقُمْ عَلَى قَبْرِهِ إِنَّهُمْ كَفَرُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَمَاتُوا وَهُمْ فَاسِقُونَ[22]

ترجمہ: "مجھے ابراہیم بن المنذرؒ نے حدیث بیان کیا، انہوں نے کہا کہ ہمیں انس بن عیاضؒ نے بیان کیا، انہوں نے عبیداللہ سے، انہوں نے نافع سے، انہوں نے ابن عمرؓ سے، وہ کہتے ہے کہ جب عبداللہ بن ابی کا انتقال ہوا تو اس کے بیٹے عبداللہ بن عبداللہ بن ابی رسول اللہؐ کی خدمت میں آئے۔ نبی کریمؐ نے انہیں اپنا کرتہ عنایت فرمایا اور فرمایا کہ اس کرتے سے اسے کفن دیا جائے پھر آپؐ اس پر نماز پڑھانے کے لئے کھڑے ہوئے تو عمرؓ نے آپ کا دامن پکڑ لیا اور عرض کیا آپ اس پر نماز پڑھانے کے لئے تیار ہوگئے حالانکہ یہ منافق ہے۔ اللہ تعالیٰ بھی آپ کو ان کے لیے استغفار سے منع کرچکا ہے۔ نبی کریمؐ نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے مجھے اختیار دیا ہے۔ یا راوی نے "خیرنی" کی جگہ لفظ "اِخبرنی" نقل کیا ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: اِسْتَغْفِرْ لَهُمْ أَوْ لاَ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ إِنْ

تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَنْ يَغْفِرَ اللّٰهُ لَهُمْ (9:80) ترجمہ: "اے نبی تم ان کے لئے استغفار کرو یا نہ کرو اگر تم ان کے لئے ستر مرتبہ استغفار کرو گے تب بھی اللہ تعالیٰ انہیں معاف نہیں کرے گا یہ اس لئے کہ انہوں نے اللہ اور اس کے رسول کے ساتھ کفر کا رویہ اپنایا ہے اور اللہ نافرمان لوگوں کو ہدایت تک نہیں پہنچاتا" نبی کریمؐ نے فرمایا کہ میں ستر مرتبہ سے بھی زیادہ استغفار کروں گا۔ عمرؓ نے بیان کیا کہ پھر آپؐ نے اس پر نماز پڑھی اور ہم نے بھی ان کے ساتھ پڑھی۔ پھر اللہ تعالیٰ نے یہ آیت نازل فرمائی: وَلاَ تُصَلِّ عَلَى أَحَدٍ مِنْهُمْ مَاتَ أَبَدًا وَلاَ تَقُمْ عَلَى قَبْرِهِ إِنَّهُمْ كَفَرُوا بِاللهِ وَرَسُولِهِ وَمَاتُوا وَهُمْ فَاسِقُونَ ترجمہ: "اور ان میں سے جو کوئی مر جائے۔ آپ اس پر کبھی بھی جنازہ نہ پڑھیں اور نہ اس کی قبر پر کھڑے ہوں۔ بیشک انہوں نے اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول کے ساتھ کفر کیا ہے اور وہ اس حال میں مرے ہیں کہ وہ نافرمان تھے۔"

11۔ جد بن قیس

میاں محمد جمیل نے جد بن قیس کے حوالے سورۃ التوبہ کی آیت 48 اور 49 میں ایک روایت کا مفہوم نقل کیا ہے:

"مفسرین نے منافقوں کے سردار جد بن قیس کا ذکر کیا ہے کہ وہ نبی کریمؐ کے پاس آکر بڑی معصومیت کے ساتھ کہنے لگا کہ آپؐ مجھے تبوک کے محاذ سے پیچھے چھوڑ جائیں اگر میں آپ کے ساتھ گیا تو رومی دوشیزاؤں کو دیکھ کر میرا ایمان خطرے میں پڑ جائے گا۔" [23]

تحقیق:

مذکورہ مفہوم کو سیرت ابن ہشام نے اس طرح ذکر کیا ہے:

فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِﷺذَاتَ يَوْمٍ وَهُوَ فِي جِهَازِهِ ذَلِكَ لِلْجَدِّ بْنِ قِيسٍ أَحَدِ بَنِي سَلِمَةَ يَا جَدُّهَلْ لَكَ الْعَامَ فِي جِلَادِ بَنِي الْأَصْفَرِ فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ أَوْ تَأْذَنُ لِي وَلَا تفتنى فو الله لَقَدْ عَرَفَ قَوْمِي أَنَّهُ مَا مِنْ رَجُلٍ بِأَشَدَّ عُجْبًا بِالنِّسَاءِ مِنِّي وَإِنِّي أَخْشَى إنْ رَأَيْتَ نِسَاءَ بَنِي الْأَصْفَرِأَنْ لَاأَصْبِرَ فَأَعْرَضَ عَنْهُ رَسُولُ اللَّهِﷺ وَ قَالَ قَدْ أَذِنْتُ لَكَ فَفِي الْجَدِّ بْنِ قِيسٍ نَزَلَتْ هَذِهِ الْآيَةُ وَ مِنْهُمْ مَنْ يَقُولُ ائْذَنْ لِي وَلا تَفْتِنِّي أَلا فِي الْفِتْنَةِ سَقَطُوا وَإِنَّ جَهَنَّمَ لَمُحِيطَةٌ بِالْكافِرِينَ أَيْ إنْ كَانَ إنَّمَا خَشَى الْفِتْنَةَ مِنْ نِسَاءِ بَنِي الْأَصْفَرِ وَ لَيْسَ ذَلِكَ بِهِ فَمَا سَقَطَ فِيهِ مِنْ الْفِتْنَةِ أَكْبَرُ بِتَخَلُّفِهِ عَنْ رَسُولِ اللَّهِﷺ وَ الرَّغْبَةُ بِنَفْسِهِ عَنْ نَفْسِهِ يَقُولُ تَعَالَى وَ إِنَّ جَهَنَّمَ لَمِنْ وَرَائِهِ [24]

ترجمہ: "رسول اللہؐ جب تیاری میں مصروف تھے تو آپؐ نے جد بن قیس سے جو بنو سلمہ کے خاندان سے تعلق رکھتا تھا کہا: يَاجَدُّ هَلْ لَكَ الْعَامَ فِي جِلَادِ بَنِي الْأَصْفَرِ؟ یعنی: "اے جد کیا اس سال تو بنو اصفر سے جنگ کرنے کی خواہش رکھتا ہے۔" اس نے عرض کی یا رسولؐ! مجھے اجازت دیجئے مجھے کسی آزمائش میں نہ ڈالئے۔ اللہ

کی قسم میری قوم خوب جانتی ہے کہ مجھ سے بڑھ کر کوئی بھی عورتوں کا فریفتہ نہیں، مجھے ڈر ہے کہ اگر میں بنواصفر کی عوتوں کو دیکھ لوں گا تو میں صبر نہ کر سکوں گا۔ رسول اللہؐ نے اس سے اعراض کیا کہ فرمایا میں نے تجھے یہاں ہی رہنے کی اجازت دی ہے۔ جد بن قیس کے بارے میں یہ آیت نازل ہوئی: وَمِنۡهُمۡ مَّنۡ يَّقُوۡلُ ائۡذَنۡ لِّىۡ وَلَا تَفۡتِنِّىۡ ؕ اَلَا فِى الۡفِتۡنَةِ سَقَطُوۡا ؕ وَاِنَّ جَهَنَّمَ لَمُحِيۡطَةٌ ۢ بِالۡكٰفِرِيۡنَ، ترجمہ: "اور انہی میں وہ صاحب بھی ہیں جو کہتے ہیں کہ مجھے اجازت دے دیجیے اور مجھے فتنے میں نہ ڈالیے ارے فتنے ہی میں تو یہ خود پڑے ہوئے ہیں اور یقین رکھو کہ جہنم سارے کافروں کو گھیرے میں لینے والی ہے۔" اگرچہ وہ بنواصفر کی عورتوں سے فتنہ میں گرنے سے ڈرتا تھا تاہم اصل وجہ یہ نہ تھی۔ وہ رسول اللہؐ سے پیچھے رہ کر اور آپؐ کی خواہش پر اپنی خواہش کو ترجیح دے کر وہ بڑی آزمائش میں گر گیا کیونکہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے۔ وَاِنَّ جَهَنَّمَ لَمِنۡ وَّرَآئِهٖ ترجمہ: "بے شک جہنم انہیں احاطہ میں لئے ہوئے ہے۔"

غزوہ تبوک کی عصری معنویت

غزوہ تبوک کے بارے میں سب سے زیادہ قرآنی آیاتِ کریمہ نازل ہوئی ہیں۔ ان آیات میں مسیحی یلغار کے خلاف کمربستہ ہونے، دین کی حمایت اور پیغمبرؐ کی نصرت میں ذرہ بھر کوتاہی قبول نہ کرنے کا ذکر موجود ہے۔ رومیوں کے مقابل کسی قسم کی پسپائی ارتداد اور نفاق شمار ہو گی۔

1. آپؐ کی نظر میں صحابہ کرام کی عزت و تکریم

نبی کریمؐ کا عبدالرحمٰن بن عوفؓ کے پیچھے نماز پڑھنا اس حقیقت کی دلیل ہے کہ آپؐ اپنے صحابہؓ کی عزت و تکریم فرماتے تھے، مزید یہ کہ مفضول کم مرتبے والے کی امامت جائز ہے اور افضل مفضول کے پیچھے نماز پڑھ سکتا ہے۔

2. ارکان اسلام

تبوک سے واپسی پر معاذؓ نے رسول اللہؐ سے ایک ایسے عمل کے بارے میں پوچھا جو جنت میں پہنچا دے تو رسول اللہؐ نے جواب میں فرمایا: "اسلام کی اصل اور بنیاد کلمہ شہادت ہے، اس کا قوام نماز اور زکاۃ جب کہ چوٹی جہاد ہے۔

3. جمع بین صلوٰتین پڑھنے کا درس

غزوہ تبوک کے سفر میں رسول اللہؐ ظہر و عصر اور مغرب و عشاء کی نماز ملا کر پڑھتے تھے یہ اہل عذر کے لئے سنت ہے۔ نبی کریمؐ سے سترہ کے بارے میں پوچھا گیا تو آپؐ نے جواب دیا کہ: "سترہ پالان کی پچھلی لکڑی کے برابر ہونا چاہئے۔"

4. مردار جانور کے چمڑے سے بنی ہوئی اشیاء کا پاک ہونا

غزوہ تبوک کے موقع پر آپؐ نے ایک گھر سے پینے کے لئے پانی مانگا ایک مشکیزے میں پانی لایا گیا اور آپؐ

نے اس مشکیزے سے پانی پیا۔ چونکہ مذکورہ مشکیزہ مردار کے چمڑے سے بنا ہوا تھا تو آپؐ سے اس کے بارے میں پوچھا گیا آپؐ نے فرمایا: دِباَغُھاَ طَھُورُ ھاَ" یعنی: "یہ دباعنت سے پاک ہو جاتا ہے۔" لہٰذا اس سے ثابت ہوتا ہے کہ مردار جانور کے چمڑے سے بنی ہوئی اشیاء کا استعمال جائز ہے اس سفر میں ایک شخص نے دوسرے شخص کے ہاتھ کو دانتوں سے کاٹا اس نے زور سے ہاتھ کھینچا تو اس کا دانت ٹوٹ گیا۔ رسول اللہؐ نے کاٹنے والے سے دانت توڑنے کا معاوضہ نہیں دلایا۔

5. شرعی عذر کی سبب تین دن سے زیادہ قطع تعلق جائز

کسی شرعی عذر کی وجہ سے تین دن سے زیادہ قطع تعلق جائز ہے جیسا کہ آپؐ نے جنگ سے بلاعذر پیچھے رہ جانے والوں سے پچاس دن تک مکمل بائیکاٹ کا حکم دیا تھا۔

6. عذاب الٰہی سے تباہ ہونے والے علاقوں میں داخل ہونا اور ٹھہرنا مناسب نہیں

غزوہ تبوک سے واپسی پر جب مسلمانوں کا لشکر ثمود کے علاقے حجر پہنچا تو رسول اللہ نے لشکر کو جلدی جلدی نکلنے کا حکم فرمایا لہٰذا اس سے ثابت ہوتا ہے کہ جس شخص کا گزر ایسے علاقے سے ہو جس پر کبھی عذاب الٰہی نازل ہو چکا ہو اس کے لئے بلاوجہ وہاں داخل ہونا یا ٹھہرنا مناسب نہیں بلکہ ضروری ہے کہ وہ تیزی سے نکل جائے، البتہ عبرت حاصل کرنے کے لئے وہاں روتا ہوا داخل ہو تو کوئی حرج نہیں جیسا کہ خود یہی طرز عمل آپؐ نے اختیار فرمایا اور دوسروں کو بھی یہی حکم دیا۔ اسی طرح منیٰ اور مزدلفہ کے درمیان وادیِ محسر سے گزرتے ہوئے بھی آپؐ نے یہی حکم فرمایا تھا یہ وہ جگہ ہے جہاں اللہ تعالیٰ نے ہاتھی اور ہاتھی والوں کو ہلاک کیا تھا۔

7. موقع کی مناسبت سے گفتگو کرنا

رسول اللہؐ عام جنگوں میں اصل منزل مقصود کی نشان دہی نہیں فرماتے تھے لیکن غزوہ تبوک کے موقع پر آپؐ نے کھل کر اعلان فرمایا تھا تاکہ لوگ حتی المقدور تیاری کر سکیں۔ اگر کوئی بات پوشیدہ رکھنے سے عوام الناس کو نقصان پہنچنے کا اندیشہ ہو تو امام کے لئے ضروری ہے کہ وہ اس کو پوشیدہ نہ رکھے بلکہ انھیں صاف صاف بتادے تاکہ وہ اس سے بچاؤ کی پوری پوری تیاری کر سکیں، البتہ جہاں ان کے نقصان کا اندیشہ نہ ہو وہاں کنائے سے کام لیا جاسکتا ہے۔

8. امیر کے حکم سے جہاد فرض عین ہو جاتا

جب امام سب لوگوں کو جہاد کے جانے کا حکم جاری کرے تو یہ اعلان تمام لوگوں کے لئے ہوگا۔ یہ ضروری نہیں کہ ہر ایک کا نام لے کر اسے خاص طور پر حکم دیا جائے۔ یہ ان تین اقسام میں سے ایک ہے جن میں جہاد فرض عین ہو جاتا ہے۔ دوسری قسم یہ ہے کہ دشمن خود کسی شہر پر حملہ آور ہو جائے۔ تیسری قسم یہ ہے کہ کوئی دشمن کے مقابل مسلمانوں کی صف میں کھڑا ہو۔

9. فضیلت عثمانؓ، ذوالنورین

حضرت عثمانؓ غنی کی سخاوت کے پیش نظر رسول اللہؐ نے ارشاد فرمایا کہ آج کے بعد عثمان جو کچھ بھی کرے گا اسے کوئی نقصان نہ ہوگا۔ اس سے حضرت عثمانؓ کی فضلت عیاں ہوتی ہے۔ لیکن اس کے ساتھ ساتھ آپؓ کے اور بھی بہت سے فضائل ہیں جن میں سب سے بڑی فضیلت، جنت کی خوشخبری ہے۔

10. فضیلت علیؓ، ہمسر بتولؑ

آپؐ نے اِس موقعہ پر حضرت علیؓ کو اپنا نائب بنایا اور جب علیؓ شیر خدا نے اِس پر افسوس کا اظہار فرمایا تو آپ نے کہ کیا تم اس پر خوش نہیں ہو کہ تمہیں مجھ سے وہی نسبت ہے جو موسیٰؑ سے ہارونؑ کو تھی؛ لیکن فرق یہ ہے کہ میرے بعد کوئی نبی نہیں ہوگا۔ اِس سے عیاں ہوتا ہے کہ جہاں حضرت علیؓ کے بہت سے فضائل ہیں، وہاں آپ کی سب سے بڑی فضیلت، رسول اللہؐ سے یہی نسبت ہے۔

11. قائم مقام امیر مقرر کرنے کا جواز

غزوہ تبوک سے مربوط روایاتِ سیرت کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر امام یا امیر سفر پر جائے تو وہ اپنی جگہ رعایا میں سے کسی کو نائب مقرر کرے۔ تاکہ حکومتی مرکز خالی نہ رہے اور وہاں باقی رہ جانے والے ضعفاء عورتوں اور بچوں کی حفاظت کرنے والا موجود ہو۔ نیز اِس روایت سے یہ بھی واضح ہو جاتا ہے کہ جس شخص کو نائب مقرر کیا جائے گا، اس کا مجاہدین میں سے شمار کیا جائے گا اور اسے غنیمت میں سے حصہ ملے گا۔ اِس موقعہ پر حضرت علیؓ کو خصوصی نائب اور عمومی معاملات کے لئے محمد بن مسلمہؓ کو تعینات کیا گیا تھا۔

12. نماز قصر کا درس

نبی کریمؐ نے 20 دن تبوک میں قیام فرمایا اور مسلسل قصر کرتے رہے۔ آپؐ نے اس موقع پر یہ نہیں فرمایا کہ اگر تم اس سے زیادہ ٹھہرو تو قصر نہ کیا کرو۔ اس سے بعض علماء نے اخذ کیا ہے کہ جب تک انسان سفر کی حالت میں رہے اور اقامت کی نیت نہ کرے، قصر کرتا رہے۔ اس ثابت ہوا کہ سفر کے دوران قیام چاہے مختصر ہو یا طویل، سفر ہی کے حکم میں ہوتا ہے بشرطیکہ وہاں مستقل اقامت کی نیت نہ ہو اور وہ اس کا وطن اصلی بھی نہ ہو۔

13. جہاد کے مراتب

جہاد کے چار مراتب میں سے ایک جہاد بالقلب ہے۔ یہ ان لوگوں کے لئے ہے جو شرعی عذر کی بناپر جہاد کے لئے نہ جاسکیں۔ اس سلسلے میں رسول اللہؐ نے فرمایا تھا کہ مدینہ طیبہ میں کچھ لوگ ایسے بھی ہیں جو تمہارے ساتھ ہوتے ہیں۔ جہاد سے عاجز وہ لوگ ہے جو اپنی طرف سے پوری کوشش کرنے کے باوجود جہاد پر نہ جاسکے جیسا کہ وہ لوگ جو رسول اللہؐ کے پاس سواری مانگنے آئے مگر آپؐ کے پاس زائد سواری نہیں

تھی اس پر وہ لوگ نہایت دکھی حالت میں روتے ہوئے واپس گئے کہ ہم جہاد کے فضیلت سے محروم ہو گئے۔
جہاد کے دوسرے مراتب جہاد باللسان، جہاد بالمال اور جہاد بالبدن ہیں جیسا کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:
"مشرکین سے اپنے مالوں، جانوں اور زبانوں کے ساتھ بھی جہاد کیا کرو۔"

14. جھوٹ سے اجتناب

کسی انسان سے اللہ تعالیٰ یا رسول اللہؐ کی اطاعت میں کمی کوتاہی ہو گئی ہو تو لوگوں کے سامنے اس کا اظہار کیا جا سکتا ہے کہ کعبؓ کی روایت سے معلوم ہوتا ہے جس میں انہوں نے غزوہ تبوک سے اپنے پیچھے رہنے کی تفصیل بتائی ہے۔

15. نیکی کے اظہار کا جواز

اگر انسان میں کوئی نیکی پائی جاتی ہو تو اس کا اظہار کرنا بھی جائز ہے بشرطیکہ غرور و تکبر مقصود نہ ہو جیسا کہ کعبؓ نے اپنی نیکی بھی بیان فرمائی ہے۔

16. بیعت عقبہ کی فضیلت

بیعت عقبہ بھی صحابہ کرام کے لئے اعلیٰ فضیلت کا مقام تھا۔ کعب بن مالکؓ تو اسے غزوہ بدر میں حاضری کے برابر سمجھتے تھے۔

17. مشترکہ معاملہ میں مشاورت

امام، امیر یا سردار کے لئے یہ مناسب نہیں کہ اس شخص کو نظر انداز کردے جو کسی مشترکہ معاملے میں شریک نہ ہو بلکہ ضروری ہے کہ اس سے بازپرس کرے تاکہ اسے توبہ اور اطاعت کا موقع ملے۔ رسول اللہؐ نے تبوک میں کعبؓ کو موجود نہ پا کر ان کے بارے میں لوگوں سے دریافت فرمایا۔

18. انسان کے ظاہر پر فیصلہ کرنا چاہیے

رسول اللہؐ ہر اس شخص کے ظاہر پر فیصلہ فرما لیا کرتے تھے جو اپنا دین اسلام ظاہر کرتا تھا، چاہے درحقیقت وہ منافق ہی کیوں نہ ہوتا، البتہ اس کے باطن کو اللہ تعالیٰ کے سپرد فرما دیتے تھے۔ رسولؐ ظاہر کے مطابق ہی احکام جاری فرماتے تھے باطنی امور پر سزا نہیں دیتے تھے۔ اگرچہ آپؐ کو اس کے خبیث باطن کا علم بھی ہوتا تھا، مثلاً جو لوگ آپؐ کے پاس جھوٹے عذر پیش کرنے آئے تھے آپؐ نے ان کے عذر کو قبول فرما لیے تھے۔

19. سجدہ شکر

کعبؓ کا خوشخبری دینے والے کی آواز سن کر سجدے میں گر پڑنا اس امر کی دلیل ہے کہ صحابہ کرامؓ میں یہ طریقہ رائج تھا۔ اسے سجدہ شکر کہا جاتا ہے۔ جو کسی نعمت کے حصول یا کسی مصیبت کے ازالے پر کیا جاتا ہے۔ ابوبکرؓ کو مسیلمہ کذاب کے قتل ہونے کی خبر ملی تو وہ بھی فوراً سجدے میں گر پڑے تھے صحابہ کرامؓ نے یہ طریقہ رسول اللہؐ

کی اقتدا میں اختیار کیا تھا۔ رسول اللہؐ نے بہت سے مسرت انگیز مواقع پر سجدہ شکر ادا کیا تھا۔[25] حضرت ابو بکرؓ کہتے ہیں: "رسول اللہؐ کو جب کسی خوش آئند امر کا پتہ چلتا تو آپؐ اللہ تعالیٰ کے سامنے سجدے میں گر پڑتے۔ " مثلاً جب آپؐ کو پتہ چلا کہ ہمدان قبیلہ علی کے ہاتھ پر مسلمان ہو گیا ہے تو آپؐ نے فوراً سجدہ کیا تھا۔

20. خوشخبری ملنے پر مالی صدقہ کرنا

توبہ قبول ہونے کے وقت اپنی وسعت اور گنجائش کے مطابق مالی صدقہ بھی کرنا چاہیے جیسا کہ کعبؓ کی رسول اللہؐ سے بات چیت سے واضح ہوتا ہے کہ انہوں نے کل مال صدقہ کرنے کی پیشکش کی تھی مگر رسول اللہؐ نے تہائی مال کی اجازت دی، چنانچہ انہوں نے اپنا خیبر والا حصہ رکھ لیا۔

21. اہل کتاب سے جزیہ لینا جائز

اہل کتاب سے جزیہ لینا جائز ہے یوں وہ اپنے خون اور مال محفوظ کرلیں گے جیسا کہ معلوم ہو چکا ہے کہ رسول اللہؐ تبوک پہنچے تو رومی چھپ گئے اور آپؐ کے مقابلے میں آنے سے کترائے۔ عرب کے عیسائی رسول اللہؐ کی خدمت میں آئے اور انہوں نے جزیے کی شرط پر آپ سے مصالحت کرلی۔

22. آزمائش کے بعد ایمان کی قوت میں مزید نکھار پیدا ہو جاتا

شاہِ غسان کے خط کے جواب میں کعبؓ نے جس عظیم استقامت کا ثبوت پیش کیا، اس سے اللہ تعالیٰ پر ایمان کے بارے میں ایک مسلمان کے خوبصورت مؤقف کی وضاحت ہوتے ہے جب کہ آزمائش کے بادل چھٹنے کے بعد ایک ایمان دار انسان کا ایمان و اخلاص مزید پوری قوت سے نکھر کر سامنے آنا چاہیے۔

*****

References

1.Mian Muhammad Jameel, *TafsirFahm-ul-Quran*, Vol. 2 (Lahore, Abu Hurayrah Academia, 2014), 860, Sura At-Tawbah 79.

میاں محمد جمیل، *تفسیر فہم القرآن*، ج2 (لاہور، ابوہریرہؓ اکیڈمی، 2014ء)، 860، سورۃ التوبہ 79۔

2. Muslim Ibn al-Hajjaj, Abu Al-Hussein Muslim Ibn Al-Hajjaj, *Al-Jamia Al-Sahih*, Kitab al-Ziqaid, Bab al-Hamal Bajrah Tisdiq Bhah, Vol. 2 (Bairut, Dar AL-Jail, 1952), 706, Hadith: # 1018.

مسلم بن الحجاج، ابو الحسین مسلم بن الحجاج، *الجامع الصحیح*، کتاب الزکوۃ، باب الحمل باجرۃ تیصدق بہا، ج2(بیروت،دار الجیل1952ء)،706، رقم الحدیث:1018۔

3. Mian Muhammad Jameel,*TafsirFahm-ul-Quran*, 841.

میاں محمد جمیل،*تفسیر فہم القرآن*،841۔

4. Fakhr al-Din, Abu Abdullah Muhammad ibn Umar ibn al-Hasan ibn al-Hussein al-Taymi, Imam Razi, Mufatihai-Ghayb al-Tafsir al-Kabeer, Vol. 16 (Bairut, Dar Al-Ahya Al-Tarath Al Arabi, 2000), 94.

فخر الدین،ابو عبداللہ محمد بن عمر بن الحسن بن الحسین التیمی، امام رازی، *مفاتیح الغیب التفسیر الکبیر*،ج16 (بیروت، دار احیاء التراث العربی،2000ء)،94۔

5. Mian Muhammad Jameel, *Tafsir Fahm-ul-Quran*,Vol. 2, 859, Sura At-Tawbah 64.

میاں محمد جمیل،*تفسیر فہم القرآن*،859، سورۃالتوبہ،64۔

6. Muhammad bin Abdullah bin Hamdawiyyah, al-Hakim, Abu Abduallh, *Al- Al-Mustadrik Ala al Sahihin*, Cercetare: Mustafa Abdul Qadir Ata, Vol. 3 (Bairut, Dar al-Kitab Al-Alamiya, 1990), 110, Hadith: # 4553.

محمد بن عبداللہ بن محمد بن حمدویہ، الحاکم، ابو عبداللہ، *المستدرک علی الصحیحین*، تحقیق: مصطفیٰ عبدالقادر عطاء، ج3، (بیروت، دارالکتب العلمیہ،1990ء)،110، رقم الحدیث:4553۔

Abu Isa, Muhammad ibn Isa, Tirmidhi, Cercetator: Bashar Awad Ma'ruf Al-Jamia Al-Kabir, *Snan Al-Tirmidhi*, Vol. 6 (Bairut, Dar al-Gharb al-Islami, 1998), 67, Hadith #: 3701.

7 .Muhamad bin Eisaa, Trmdhy, Abu Eisaa, *Aljami al Kabir, Sunun al Tirmidhiy*, Muhaqiq: Bashar Ewad Maeruf, Vol. 6 (Bairut, Darialgharb al Islami, 1998), 67; Hadith: # 3701.

محمد بن عیسی، ترمذیؒ، ابو عیسی، الجامع الکبیر،*سنن الترمذی*، محقق:بشار عواد معروف، ج6 (بیروت، دارالغرب الاسلامی، 1998ء)، 67: رقم الحدیث3701۔

8. Muhammad Nasser al-Din, Al-Bani, *Shaihwa Da'eef Sunan al-Tirmidhi*, Vol. 8 (Al-Sakandria, Intaj Markiz Noor-ul-Islam Lebahas al-Quran wal Sunnah Bala, 1991), 201.

محمد ناصر الدین، البانی، صحیح وضعیف سنن الترمذی، ج8(لاسکندریہ، إنتاج مرکز نور الإسلام لأبحاث القرآن والسنۃ، 1991)، 201۔

9. Mian Muhammad Jameel, *Tafsir Fahm-ul-Quran*, 807, Sura At-Tawbah, 38.

میاں محمد جمیل، تفسیر فہم القرآن، 807، سورۃ التوبہ، 38.

10. Muhammad bin Islamil, Abu Abdullah Al-Imam Bukhari, *Sahih Bukhari*, Vol. 4 (Bairut, DarTawaq Al-Najat, 2002), 48; Hadith #: 2950.

محمد بن اسماعیل، ابو عبداللہ، الامام بخاری، صحیح بخاری، ج4 (بیروت، دار طوق النجاۃ، 2002ء)، 48؛ رقم الحدیث: 2950۔

11. Mian Muhammad Jameel, *Tafsir Fahm-ul-Quran*, 807, Sura At-Tawbah, 38.

میاں محمد جمیل، تفسیر فہم القرآن، 807، سورۃ التوبہ، 38۔

12. Imam Bukhari, *Sahih Bukhari*, Vol. 6, P3, Raqam 2950.

امام بخاریؒ، صحیح بخاری، کتاب المغازی، ج:6، 3، رقم:4416۔

13. Mian Muhammad Jameel, *Tafsir Fahm-ul-Quran*, 807, Sura At-Tawbah, 38.

میاں محمد جمیل، تفسیر فہم القرآن، 807، سورۃ التوبہ، 38۔

14. Muslim bin Al Hajjag Abu, Al Hassan, *Sahih Muslim*,Vol 4, (Bairut, Dar al-Ahya Alturach Alarabi, 1988), 1785, Hadith #: 1392.

مسلم بن الحجاج، ابوالحسن القشیری النساپوری، صحیح مسلم، کتاب الفضائل باب فی معجزات النبی ﷺ، ج:4(بیروت، داراحیا التراث العربی، 1998)، 1785، رقم الحدیث: 1392۔

15. Mian Muhammad Jameel, *Tafsir Fahm-ul-Quran*, 899, Sura At-Tawbah, 91.

میاں محمد جمیل، تفسیر فہم القرآن، 899، سورۃ التوبہ، 91۔

16. Imam Muslim, *Sahih Muslim*,Vol:3, 1518, Hadith #: 1911.

امام مسلم، صحیح مسلم، ج:3، 1518، رقم الحدیث: 1911۔

17. Mian Muhammad Jameel, *Tafsir Fahm-ul-Quran*, Vol:3, 66, Sura At-Tawbah, 117.

میاں محمد جمیل، تفسیر فہم القرآن، ج3، 66، سورۃ التوبہ 117۔

18. Imam Bukhari, *Sahih Bukhari*, Vol. 8, 25; Imam Muslim, *Sahih Muslim*,Vol.4, 2013, Hadith #: 2607.

امام بخاری، صحیح بخاری، ج8، 25:6094؛امام مسلم، صحیح مسلم، کتاب البر والصلۃ والاداب، باب قبیح الکذب وحسن الصدق،ج4، 2013،رقم الحدیث: 2607۔

19. Mian Muhammad Jameel, *Tafsir Fahm-ul-Quran*,Vol. 2, 876, Sura At-Tawbah 93.

میاں محمد جمیل، تفسیر فہم القرآن،ج2، 876، سورۃالتوبہ،93۔

20. Imam Bukhari, *Sahih Bukhari*,Vol. 6, 2, Hadith #: 4415.

امام بخاری، صحیح بخاری،ج6، 2، رقم الحدیث:4415۔

21. Mian Muhammad Jameel, *Tafsir Fahm-ul-Quran*,Vol. 2, 868, Sura At-Tawbah 84.

میاں محمد جمیل، تفسیر فہم القرآن،ج2، 868، سورۃالتوبہ84۔

22. Imam Bukhari, *Sahih Bukhari*,Vol. 6, 68, Hadith #: 4672.

امام بخاری، صحیح بخاری،ج6، 68،رقم الحدیث: 4672۔

23. Mian Muhammad Jameel, *Tafsir Fahm-ul-Quran*, 819, Sura At-Tawbah 79.

میاں محمد جمیل، تفسیر فہم القرآن،819، سورۃالتوبہ49۔

24. Ibn Hisham Abu Muhammad Abdul Malik Ibn Hisham, *Al-Sirat al-Nabawiyyah Ibn al-Hisham* Cercetare:Mustafa Al-Saqqasi Ibrahim AL-Abyarisi Abdul Hafeez Al-Shabi, Vol. 2 (Egipt, Sharka Maktabah wa Matbaha Mustafa-Al-Babi Al-Halabi wa Awladuh, 1955), 516.

ابن ہشام ابو محمد عبدالملک بن ہشام ،السیرۃ النبویہ لابن ہشام، تحقیق: مصطفیٰ السقا وابراہیم الابیاری وعبد الحفیظ الشلبی، ج2 (مصر، شرکہ مکتبہ ومطبعہ مصطفیٰ البابی الحلبی واولادہ،1955ء)،516۔

سیرتِ حضرت حمزہؓ کا تاریخی و تحلیلی جائزہ

Historical and Analytical Review of the Biography of Hazrat Hamza (R.A)

Open Access Journal
Qtly. Noor-e-Marfat
eISSN: 2710-3463
pISSN: 2221-1659
www.nooremarfat.com

Note: All Copy Rights are Preserved.

Dr. Muhammad Riaz
Assistant Professor, Islamic Studies,University of Baltistan Skardu, Gilgit Baltistan.
E-mail: muhammad.riaz@uobs.edu.pk

Abstract: Among Prophet (PBUH) companions, Hazrat Hamza (RA) is prominent in two aspects. He is dear to the the holy propht. And possess almost perfect personal attributes. So, it is important in Islamic history to analyze his biography and historical character. In fact, the closeness to the holy Prophet (PBUH) gave him relative pride, and his personal qualities made him "*Asd-u-Rsul-Allah*" (The Lion of Holy Prophet" (PBUH).

The identification of Hazrat Hamza with his personal name, instead attributing any particular adjective or title to him, shows that he sacrificed his life for Islam and the prophet of Islam and later became known as Sayyid al-Shuhada. This article will clarify the personality of Hazrat Hamza in three aspects:

1. The pre-Islamic social status of the Hazrat Hamza (RA) and his daily activities.
2. The detailed narrative of the conversion to Islam and its analysis which in some cases needs deeper scrutiny. Although historians agree on the reasons for accepting Islam, the details of the incident seem different.
3. The situation in the early days of Islam and the spiritual and militant character of Hazrat Hamza (AS). This aspect will reveal the early situation of Islam, especially before the migration and after the migration to the battle of Uhud.

Keywords: Hazrat Hamza, Biography, History, Analysis.

خلاصہ

حضرت حمزہ رضی اللہ عنہ کی سیرت اور تاریخی کردار کا تجزیاتی و تحلیلی جائزہ لینے سے قبل اِس بات کا ادراک رکھنا ضروری ہے کہ آیا کسی بھی شخصیت کے لئے بُلند مقام و مرتبہ اِس لئے متعین ہو کہ وہ شخصیت رسولِ گرامی قدرؐ کی

عزیز ہے، یا اُس شخصیت کی فی نفسہٖ ذاتی کمالات و اوصاف بھی ہیں۔ ہم دیکھتے ہیں کہ تاریخِ اسلام میں "اسد رسول اللہ" کے لقب سے ملقب حضرت حمزہ دونوں جہتوں سے نمایاں نظر آتا ہے۔ رسول اللہؐ سے قُربت حمزہ کو نسبی تفاخُر دے گئی اور ذاتی اوصاف نے اُنہیں اللہ کا شیر بنا دیا۔ مقالہ ہٰذا کے عنوان میں نامِ حمزہؓ کو کسی خاص صفت یا لقب سے متصف کرنے کے بجائے صرف شخصی نام سے شناخت دی گئی ہے اور قرار دیا گیا ہے کہ حضرت حمزہؓ خصوصی صفات و کمالات کے مستحق اِس لئے ہوئے کہ اُنہوں نے رسولِ اسلامؐ اور دینِ اسلام پر اپنی جان نچھاور کردی اور بعدازاں سیدُالشہداء کے لقب سے معنون ہوئے۔

یہ مقالہ جناب حمزہؓ کی سوانحی حیات کو نئے تحقیقی پہلو کے تحت ترتیب دیا جارہا ہے۔ یہ مضمون حضرت حمزہ کی شخصیت کو تین پہلوؤں سے واضح کرتا ہے:

1. حضرت حمزہؓ کی اسلام سے پہلے کی سماجی حیثیت اور ان کی روزمرہ کی سرگرمیاں۔
2. اسلام قبول کرنے کی تفصیلی بیانیہ اور اس کا تجزیہ، بعض صورتوں میں اس پہلو پر گہری جانچ پڑتال کی ضرورت ہے۔ اگرچہ مؤرخین اسلام قبول کرنے کی وجوہات پر متفق ہیں، لیکن اس واقعے کی تفصیلات مختلف معلوم ہوتی ہیں۔
3. اسلام کے ابتدائی دور کی صورت حال اور حضرت حمزہؓ کا روحانی اور عسکری کردار، یہ پہلو اسلام کی ابتدائی صورت حال کو ظاہر کرے گا۔ خصوصاً ہجرت سے پہلے اور جنگ احد میں ہجرت کے بعد۔

کلیدی الفاظ: حضرت حمزہؓ، سیرت، تاریخ، تحلیل و تجزیہ۔

طریقۂ تحقیق

عمومی طور پر ہمارا یہ تجزیہ بنیادی منابع کا محتاج ہوگا، البتہ اُردو زبان پر مشتمل بعض کتبِ تاریخ و سیرت بھی زیرِ استفادہ رہیں گی۔ خاص طور پر سیرت سے متعلق ترتیب دیے گئے نسخے ہماری بحث کے ثانوی منبع ہوں گے۔ یہ مقالہ اپنی جامعیت اور طریقۂ تحقیق کے اعتبار سے معیاری (Quantitative) ہوگا۔ بیانیہ طریقۂ تحقیق سے مدد لیتے ہوئے ہم تجزیہ بھی کریں گے اور تحلیل کو بھی ہاتھ سے نہیں جانے دیں گے۔ عموماً کسی شخصیت خاص طور پر مذہب سے متعلق موضوعات پر مقداری طریقۂ تحقیق کا اطلاق آسان عمل ہوتا ہے۔ مقداری (Qualitative) طریقۂ تحقیق سے صَرفِ نظر کرنا اس لئے ضروری ہے کہ وہ شخصیات ماضی بعید کی جہاندیدہ اور نمایاں افراد میں شمار ہو سکتی ہیں۔ موجودہ زمانہ میں ایسے افراد کی شخصی زندگی اور عملی کارناموں کو ہم انٹرویوز اور جدول سازی کے ذریعے نہیں پرکھ سکتے۔ ہمارے پاس معیارِ تحقیق صرف اور صرف تجزیہ و تحلیل اور بیانیہ طرزِ عمل ہی ہو سکتا

ہے۔ لہٰذا مقالہ ہٰذا کی تکمیل اور حضرت حمزہ (رض) کی سیرت کو نئے پیرائے میں بیان کرنے کا درست طریقہ تجزیہ و تحلیل اور بعض پہلوؤں کو کھنگالنا ہے۔

بنیادی سوالاتِ تحقیق

(1) حضرت حمزہ (رض) کی سماجی زندگی کا تعین کہ آپ شکار کے حد درجہ شوقین ہونے کے ساتھ سماجیانہ عمل میں نمایاں حصہ لیتے تھے؟

(2) حضرت حمزہ (رض) کی سپاہیانہ زندگی کہ قبل از اسلام بھی آپ کی بہادری کے قصے عام تھے یا اسلام کی قبولیت کے بعد حضرت حمزہ (رض) کی شخصیت میں جری اور بہادرانہ اوصاف عود کر آئیں؟

(3) حضرت حمزہ (رض) کی سیرت اور شخصیت سے متعلق مشہور و معروف کتب میں سرسری تذکرہ کہ اُن حضرات نے آپ کی سیرت پر طویل پیراگراف لکھنے کی زحمت کیوں نہ کی؟

مقدمہ

حضرت حمزہ (رض) کی شخصیت تاریخِ اسلام کے اُن گنے چُنے افراد میں شمار ہوتی ہے جو اپنی جری صفت کی بناء پر مشہور و معروف ہے تاہم تصویر کا دوسرا رُخ بھی نمایاں ہے کہ آپ کی زندگی کے بہت ہی کم گوشے صفحۂ قرطاس میں نظر آتے ہیں۔ تاریخ، سیرت، حدیث اور تفاسیر وغیرہ لکھنے والوں نے حضرت حمزہ (رض) کو صرف دو ہی پہلو سے یاد رکھا:

اول: آپ شکاری تھے، شکار کی غرض سے صحراؤں اور بیابانوں کی خاک چھننا آپ کا مشغلہ تھا۔ بعض منابع میں جنگلوں کا بھی ذکر ہے، عرب کی تپتی ریت اور مکۃ المکرمہ کے اِرد گرد کون سا جنگل موجود تھا، اِس بارے میں کسی دقیق گفتگو کے تانے بانے نہیں ملتے۔

دوم: حضرت حمزہ (رض) بہادر، نڈر اور جری قسم کے اِنسان تھے۔ تاریخِ اسلام کا عمومی لب و لہجہ آپ کی بہادری کے قصے سُناتا ہے۔ خاص طور پر آپ کے اسلام قبول کرنے کے پسِ پردہ محرک بھی یہی بہادری ہے۔

اِن دو پہلوؤں کے علاوہ حضرت حمزہ (رض) کی سماجی زندگی مبہم اور تفصیلات سے عاری نظر آتی ہے۔ خصوصیت کے ساتھ زمانۂ جاہلیت کے حمزہ (رض) کو اگر ہم ایک مکمل شخصیت کے طور پر اور تفصیلی حالات کے ساتھ دیکھنا چاہیں تو ہمیں مشکلات در پیش ہوں گی۔ ہمیں مکمل حالات سے آگاہی کے لئے ڈھیر سارے منابع کی طرف رُجوع کرنا ہوگا، شاید کہ خوشہ چینی کرتے کرتے ہمیں تھوڑی بہت جانکاری اور کسی قدر واقعات سے آشنائی مل جائے۔ البتہ ہم حضرت حمزہ (رض) کو قبل از اسلام شہرت کے اُس مقام پر بیٹھا دیں جہاں وہ سماج کے تمام اُمور میں متحرک نظر آتے ہوں اور باہمی تضادات کے حل میں فعال کردار ادا کرتے ہوں، ایسا قطعاً ممکن نہیں ہے۔ یہ پہلو تشنہ لب ہے۔ عرب کے عمومی ماحول میں تعلیم و تعلُّم کا رُجحان کم تھا۔ شخصی زندگی اور علمی مواد کو محفوظ رکھنے کے

لئے اُن کے پاس پختہ ذرائع نہ ہونے کے برابر تھے۔ایسی صورتِ حال میں حضرت حمزہ (رض) کی شخصیت کو کامل تلاش کرنا بعید ہے۔ لیکن اس کے باوجود ہم حضرت حمزہ (رض) کی سیرت کو تین اہم پہلوؤں سے بیان کریں گے، ہماری یہ بحث بنیادی منابع سے مُستعار ہو گی۔

اول: قبل از اسلام آپ کا سماجی رُتبہ اور روز مرہ کے مشاغل، یہ حصہ تفصیلی بحث کا متقاضی ہے اور بعض واقعات پر تنقیدی نگاہ ڈالنے کی ضرورت ہے۔اِس لئے کہ کہانی نویسوں کی ایک قلیل تعداد نے حضرت حمزہ (رض) کو افسانوی حیثیت دے رکھی ہے۔ "داستانِ امیر حمزہ (رض)" کے عنوان سے ترتیب شُدہ کہانی ہمارے موقف کی تائید کے لئے کافی ہے۔ حضرت حمزہ (رض) کو افسانوی کردار سے زیادہ ایک فعال شخصیت کے طور پر بیان کرنا ہی اِس بحث کا مقصد ہے۔ ٹھوس دلائل اور دستیاب شُدہ مواد کی بنیاد پر ہم کہہ سکتے ہیں کہ حضرت حمزہ (رض) معمولی شخصیت سے بڑھ کر اور حقیقی معنوں میں سماجی کردار ادا کرنے والے انسان تھے۔ پیغمبرِ اسلامؐ کی نصرت اور حمایت سے اندازہ ہوتا ہے کہ آپ قریشِ مکہ میں نمایاں مقام رکھتے تھے،آپ کو مقامِ پیغمبری ﷺ کا بھرپور ادراک تھا، جہاں آپ اِلٰہی اقدامات سے باخبر تھے وہی نسبی عزت وافتخار کو پیشِ نگاہ رکھے ہوئے تھے۔

دوم: قبولِ اسلام کی تفصیلی داستان اور اُس کا تجزیہ و تحلیل، یہ پہلو بعض موارد میں گہری پرکھ کا محتاج ہے۔ مورّخین کے نزدیک قبولِ اسلام کی توجیہہ مشترک ہونے کے باوجود واقعہ کی جُزیئات مختلف نظر آتی ہیں۔

سوم: اسلام کے ابتدائی ایام کے حالات اور حضرت حمزہ (رض) کا معنوی اور مجاہدانہ کردار، یہ پہلو اسلام کی ابتدائی صورت حال کو آشکار کردے گا۔ خاص طور پر قبل از ہجرت اور بعد از ہجرت جنگِ اُحد تک کے حالات و واقعات بیان کرنے کا موجب بنے گا۔

جناب حمزہ (رض) کی پیدائش

حضرت حمزہ (رض) کی تاریخ پیدائش سے متعلق ابہام ہے،اِختلافِ نظر کی موجودگی میں کسی ایک تاریخِ پیدائش کو حتمی قرار دینا ممکن نہیں۔ بعض اہلِ علم کے نزدیک حضرت حمزہ (رض) عامُ الفیل سے دو سال قبل پیدا ہوئے۔[1] اِن حضرات نے یہ تاریخ اُس نقطہ نظر کو سامنے رکھ کر متعین کی ہے جس میں آنحضرتؐ اور حضرت حمزہ (رض) کے درمیان دو سال کا فرق قرار دیا گیا ہے۔ بعض دیگر اہلِ علم نے عامُ الفیل سے چار سال قبل کی تاریخ بتائی ہے۔[2] بعض مورخین اور سیرت نگاروں کے نزدیک آپ پیغمبر اسلامؐ سے تین سال بڑے تھے۔[3] موخّر الذکر قول محلِ نظر ہے۔ اِس لئے کہ اکثرین مورخین، محدثین اور سیرت نگاروں نے پیغمبر اسلامؐ اور حضرت حمزہ (رض) کے درمیان دو یا چار سال کا فرق لکھا ہے، تین سال کا فرق شاذ و نادر ہے۔تاریخ پیدائش کے حوالے سے تین الگ الگ نقطۂ نظر کی موجودگی میں یہ فیصلہ کرنا مشکل ہے کہ عامُ الفیل کا وہ کون سا سال تھا جب حضرت حمزہ (رض) متولد ہوئے۔

مورّخین و محدثین کے پاس سالِ پیدائش کے حوالے سے کوئی حتمی تاریخ موجود نہیں۔ اُنہوں نے اُس قول کو سنِ پیدائش کا منبع قرار دیا ہے جس میں لکھا گیا ہے کہ حضورؐ حضرت حمزہ (رض) کے درمیان دو یا چار سال کا فرق تھا۔[4] یعنی حضرت حمزہ (رض) آپؐ سے عمر میں دو سال یا چار بڑے ہیں۔ اگر دو سال کا فرق مان لیا جائے تو پھر آنحضرتؐ کی تاریخِ پیدائش ۵۷۱ ہے اور حضرت حمزہ (رض) کی پیدائش ۵۶۹ کو ہو گئی ہو گی۔ اگر چار سال کا فرق مان لیا جائے تو پھر حضرت حمزہ (رض) کی پیدائش ۵۶۷ء قرار پائے گی۔ بہرحال دونوں شخصیات کے درمیان عمر کا فرق دو سال کا ہو یا چار کا، ایک بات تو طے ہے کہ پیغمبر اسلامؐ اور حضرت حمزہ (رض) دونوں نے بچپن، لڑکپن، نوجوانی اور عنفوانِ شباب کے ایام باہمی قرابت داری اور دوستی میں گزارے ہیں۔ یقینی بات ہے کہ چچا بھتیجے ہونے کی نسبت سے دونوں میں سماجی، اخلاقی اور مذہبی مماثلتیں ضرور موجود رہی ہوں گی۔

حضرت حمزہ (رض) سمیت خاندانِ بنو ہاشم کے دیگر بزرگان کو اِس بات کا یقینی ادراک تھا کہ محمد ﷺ دیگر انسانوں سے ہٹ کر ایک غیر معمولی شخصیت کا پہلو اپنے اندر پنہاں رکھتے ہیں۔ جیسا کہ ہم تاریخ، سیرت اور کتبِ منابع کی ورق گردانی کرتے ہیں تو واضح نظر آتا ہے کہ بنو ہاشم کی نمایاں شخصیات اپنے اِس فرزند (محمدؐ) کا خیال اپنی جانوں سے بڑھ کر رکھتی تھیں۔[5] حضرات عبدالمطلب، ابوطالب، عباس (رض) اور حمزہ (رض) نے صلۂ رحمی اور سماجیانہ عمل میں کسی قسم کی کوتاہی نہیں برتی۔ جس قدر بھتیجے کی حفاظت اور خیال رکھا وہ تاریخ میں محفوظ ہے۔ حضرت عبدالمطلب کے ذمہ پوتے کی پرورش اور زندگی کی مبادیات ازبر کرنی تھیں، اُنہوں نے غیر معمولی تربیت پیشِ نظر رکھنے کے ساتھ ساتھ خوبصورت اور منطقی نام تفویض کرنے کی ذمہ داری بخوبی نبھائی۔

آج ہم "محمد مصطفیٰ ﷺ" کے جس مقدس نام سے آشنا ہیں تو اِس نام کے حقیقی مُدرک سردارِ قریش حضرت عبدالمطلب ہیں۔[6] حضرت ابوطالب (رض) نے کفارِ قریش کی سخت ترین مخالفت کا سامنا کرتے ہوئے محمد ﷺ کا ہر آن دفاع کیا، اپنے بھتیجے کی کوششوں اور کاوشوں کو کبھی حوصلہ شکنی سے دوچار نہیں کیا۔ سردارانِ قریش کے تقاضے اور حضرتِ محمد ﷺ کے لئے اُن کی نفرتیں ڈھکی چھپی نہیں تھیں۔ جیسے جیسے تبلیغیاتِ اسلام بڑھتی گئیں ویسے ویسے اُن کی مخاصمتوں میں بھی اضافہ ہوا۔ کون نہیں جانتا کہ اُس وقت ایک ابوطالب ہی ایسے تھے جنہوں نے محمد ﷺ کا خیال خانہ کعبہ کی حرمت سے بڑھ کر رکھا۔ جب کبھی کفارِ قریش کی طرف سے بدسلوکی کا اِظہار ہوا، ابوطالب نے بھرپور طریقے سے دفاع کیا۔ شیعہ محدث شیخ محمد یعقوب کلینیؒ نے اپنی کتاب اُصولِ کافی میں اور ملا محمد باقر مجلسیؒ نے اپنی کتاب بحارُالانوار میں حضرت ابوطالب کا جذبہ اُلفت و محبت اور حمیت کو یوں بیان کیا ہے:

کان قریش یجدون فی اذی رسول الله و کان اشد الناس علیہ عمہ ابو لهب، فکان ذات یوم جالساً فی الحجر فبعثوا الی الشاة فالقوه علی رسول الله ،فاغتم من ذلک ، فجاء الی ابوطالب فقال: یا عم کیف حسبی فیکم؟ قال: وما ذاک یا ابن اخ؟ قال: ان

قریشاً القوا علی السلی، فقال لحمزۃ : خذ السیف، و کانت قریش جالسۃ فی المسجد، فجاء ابوطالب و معہ السیف، و حمزۃ و معہ السیف، فقال: امر السلی علی سبالھم، فمن ابی فاضرب عنقہ، فما تحرک احد حتی امر السلی علی سبالھم، ثم التفت الی رسول اللہ وقال: یا ابن اخ ھذا حسبک منا و فینا۔[7]

یعنی: "قریش اکثر و بیشتر رسول اللہؐ کو نقصان پہنچاتے تھے اور آپؐ کے خلاف سب سے زیادہ سخت آپ کے چچا ابولہب تھے، چنانچہ ایک دن آپؐ ایک پتھر پر تشریف فرما تھے تو اُنہوں نے کچھ لوگوں کو آپ کے پاس بھیجا اور وہ لوگ آنحضرتؐ کے ساتھ سختی کے ساتھ پیش آئے۔ اُن کے اِس عمل سے آنحضرتؐ نہایت غمگین ہوگئے۔ آپؐ جناب ابوطالب کے پاس آئے اور کہا کہ چچا جان آپ کے نزدیک میرا حسب کیا ہے؟ اُنہوں نے پوچھا اے فرزند! اس بات کا کیا مطلب ہے؟ آپؐ نے واقعہ بیان کیا۔

حضرت ابوطالب کو یہ سن کر غصہ آگیا۔ آپ نے جناب حمزہ(رض) کو بلایا، اپنی تلوار حمائل کی اور جناب حمزہ(رض) سے کہا اونٹ کی آنتیں اُٹھالو۔ پھر پیغمبر اسلامؐ کو ساتھ لے کر قریش کے پاس آئے جو کعبہ کے پاس بیٹھے ہوئے تھے۔ جب حضرت ابوطالب(رض) کو اس طرح آتے ہوئے دیکھا اور اُن کے چہرے سے آثارِ غضب مشاہدہ کئے، خوف کی وجہ سے اپنی جگہ سے حرکت نہ کرسکے۔ جناب ابوطالب(رض) نے حمزہ(رض) سے کہا کہ خون، گوبر اور آنتوں کی کثافتیں ان کے جسموں پر مل دو۔ جناب حمزہ(رض) نے خوب اچھی طرح ان کے بدن پر وہ کثافتیں ملیں پھر جناب ابوطالب(رض) نے پیغمبر اسلامؐ سے کہا کہ تمہارا حسب ہمارے نزدیک ایسا ہے۔"

واضح رہے کہ اِس جذبہ اُلفت و محبت میں حضرت حمزہ(رض) کی حصہ داری بھی ہے۔ جہاں کہیں حضرت ابوطالب(رض) کا جذبہٴ اُلفت واضح نظر آتا ہے وہی حضرت حمزہ(رض) کی حمیت بھی نمایاں طور پر نظر آتی ہے۔ مذکورہ واقعہ سے واضح ہوتا ہے کہ حضرت حمزہ(رض) ایک بہادر سپاہی اور بے لوث محافظ کی طرح آنحضرتؐ کی دفاع میں ہمیشہ پیش پیش رہے ہیں۔ جیسا کہ سطور بالا میں ذکر کیا گیا کہ آپ کے اسلام لانے کے اسباب میں سے ایک سبب حضور ختمی مرتبؐ کی ذات پر ابوجہل کی طرف سے دشنام طرازی اور بعدازاں آپ کی جانب سے سخت ردِ عمل ظاہر کرنا تھا۔ یہ پہلو مزید بحث کا متقاضی ہے، عنقریب تجزیہ و تحلیل کے ذریعے مکمل وضاحت پیش کی جائے گی۔

حمزہ، وجہِ تسمیہ

کسی شخصیت کو سیرت کے پیرائے میں بیان کرنے کا ابتدائی عمل اُس کے نام، کنیت اور القابات کی توضیح و تشریح ہے۔ نام کے مطالب، کنیت کی وجوہات اور القابات تفویض کئے جانے کے پسِ پردہ مقاصد کیا ہیں، کن صفات و کمالات کی بُنیاد پر مذکورہ القابات تفویض کئے گئے۔ خصوصیت کے ساتھ نام اور القابات عطاء کرنے کے پسِ پردہ

صفات و کمالات پنہاں ہوتے ہیں۔ اگر ہم لفظ "حمزہ" کے لغوی مطالب کی طرف نظر کریں تو متعدد معنی ہمارے زیرِ غور آتے ہیں۔ جیسا کہ علمائے لغت نے بیان کیا ہے کہ نامِ "حمزہ" میں اِس قدر چاشنی ہے کہ یہ اِسم جس قدر بھی دُہرائیں جری قسم کی شخصیت مکمل شبیہ کے ساتھ نمودار ہوگی۔ مشہور اُردو لُغت داں وحید الزماں نے لفظ "حمزہ" اور "حمیزہ" کو (الف لام کے ساتھ) متعدد معنوں میں استعمال کیا ہے، اُنہوں نے لفظ "الْحَمْزَةُ" کا اُردو ترجمہ شیر کا کیا ہے۔ یعنی حملہ آور ہونے میں شیر جیسی خصلت رکھنے والا اور شدت کے ساتھ اپنے اُصول و قواعد کی پابندی کرنے والا اِنسان، جبکہ لفظ "حمیزہ" کے تین مطالب بیان کئے ہیں، اول: اِنتہائی ہوشیار، دوم: چالاک، سوم: خوش طبع۔[8]

یہ تینوں مطالب مزید وضاحت کے محتاج ہیں اور ہم آگے چل کر حضرت حمزہ (رض) کو اِنہی تین صفات کی بُنیاد پر کھوجنے کی کوشش کریں گے۔ دیگر علمائے لغت مثلاً لوئیس معلوف اور مولانا عبد الحفیظ نے لفظ "حمزہ" کو اُردو کے متعدد معنوں میں استعمال کیا ہے، وہ لکھتے ہیں: حمزہ کا مطلب تیز کرنا، سخت ہونا، تیز فہم، عقلمند، سخت، ذکی اور شیر ہے۔[9] اس کا مطلب یہ ہوا کہ حضرت حمزہ (رض) کی شخصیت صرف شیر جیسی خصلت رکھنے کی حد تک نہیں تھی بلکہ آپ عقلمند، سُرعت کے ساتھ معاملہ کو سمجھنے والے، ذکاوت و تیزی جیسی صفات بھی بدرجہ اتم موجود تھیں۔ اُردو داں طبقہ نے لفظ "حمزہ" کو ساگ یعنی پتوں پر مشتمل سبزی کے معنی میں بھی استعمال کیا ہے۔[10]

ہم نے سطور بالا میں نشاندہی کی کہ لفظ "حمیزہ" تین مطالب کی توضیح و تشریح کرتا ہے اور اِس کا اوّلین مطلب اِنتہائی ہوشیار ہے۔ عام طور پر میدانِ جنگ اور مدِ مقابل کے خلاف ہوشیار ہونا ایک جری انسان کی نمایاں وصف ہوتی ہے۔ حضرت حمزہ (رض) جن اوصافِ حمیدہ کے حامل تھے، اُن کی موجودگی میں لازم تھا کہ آپ بھی اپنی شخصیت کے اعتبار سے ہوشیار ہوں۔ دوسری اہم بات یہ کہ عرب جیسا ماحول جہاں معمولی باتوں اور ہلکے تنازعات کو لے کر عشروں تک لڑنے جھگڑنے اور باہمی دشمنی پالنے کا رواج عام تھا وہاں حمزہ جیسے شیر دل اِنسان کا جسمانی توانائی کے حامل ہونے کے علاوہ حکمت عملی وضع کرنے اور مدِ مقابل کے منصوبوں سے آگاہ ہونے کی صلاحیت رکھنا ضروری تھا۔ کیا یہ ممکن ہے کہ شیر جری کے عنوان سے متصف حمزہ (رض) بہادری کی جُملہ صفات سے عاری ہوں؟ وہ صرف ایک شکاری کی حد تک بہادر رہیں اور روزمرہ کے اُمور میں دلچسپی نہ لیں؟

یہ سوالات دراصل ایک محقق کو مجبور کرتے ہیں کہ جیسی شخصیت حضرتِ حمزہ (رض) کی تھی، اُس کو مدِ نظر رکھتے ہوئے تحقیق کے نئے عنوانات قائم کرے اور تجزیہ و تحلیل کے دامن سے وابستہ رہتے ہوئے حضرت حمزہ کی شخصیت کو کھوجنے کی کوشش کرے۔ یہاں پر ہم ایک منفرد رائے قائم کر رہے ہیں کہ جس قسم کے جری حمزہ (رض) اسلام قبول کرتے وقت نظر آتے ہیں، قبل از اسلام بھی اُس شخصیت کی بہادُرانہ صفات واضح نظر آئیں اور آپ اُسی طرح کردار نبھاتے نظر آئے جیسی ذمہ داریاں اسلام قبول کرنے کے بعد آپ کی شخصیت سے مترشح ہوئیں۔ ہم

مجبور ہیں کہ اسلام کے دامنِ آغوش میں داخل ہونے والے حمزہ اور قبل از اسلام اپنی محدود زندگی (علی الصبح شکار کی طرف روانگی سے لے کر شام کو واپسی کے دوران خانہ کعبہ کی زیارت سمیت سیدھے گھر کی راہ پکڑنا) بتانے والے حمزہ کے درمیان کوئی فرق قائم نہ کریں۔ ہم اُس حمزہ (رض) کو بھی اُسی طرح بہادر و جری اور ہوشیار مانیں جس حمزہ کو ہم نے اسلام قبول کرنے کے بعد تاریخ اور حدیث کی کتابوں میں دیکھا۔

ممکن ہے کہ بعض حضرات کی طرف سے سوال ہو کہ کیا قبل از اسلام حضرت حمزہ (رض) کی کسی جنگ میں بہادرانہ و مجاہدانہ اور دفاعی حکمت عملی کی مثال مل سکتی ہے؟ یہ سوال اپنی جگہ بہت اہم ہے۔ ایک محقق کی حیثیت سے ہمارے پاس ہاں کہنے کا جواز موجود نہیں البتہ معرکہ فُجار میں حضرت حمزہ (رض) کے کردار کو تلاش کیا جاسکتا ہے۔ اُس جنگ کی مکمل جُزئیات تاریخ میں دستیاب تو نہیں تاہم پیغمبر اسلامؐ کے قول کے مطابق: "میں نے جنگِ فُجار میں حصہ لیا تھا اور اپنے چچاؤں کو تیر فراہم کرنے میں مدد کی تھی۔"[11]

ایک رائے قائم کی جاسکتی ہے کہ دیگر چچاؤں سمیت حضرت حمزہ (رض) نے جنگ کو خاتمہ کی طرف لے جانے اور قریش کو فتحیاب بنانے میں یقینی کردار ادا کیا ہوگا۔ ہوسکتا ہے کہ حضرت حمزہ (رض) جس کی عمر اُس وقت بمشکل سترہ یا اُنیس سال رہی ہوگی، نے بھرپور دادِ شجاعت دی ہوگی اور مذکورہ جنگ کے بعد آپ کو شیر کا لقب ملا ہو۔ اِس موقف کی تائید کے لئے ہمارے پاس حوالہ جاتی مواد موجود نہیں، ہم صرف تجزیاتی انداز اپناتے ہوئے ایک نکتہ بیان کررہے ہیں۔

دوسرا اَمر کہ لفظ حمیزہ کے مطالب کی طرف اشارہ کرتے ہوئے ہم نے بیان کیا تھا، وہ لفظ "چالاک" ہے۔ اگرچہ عام طور پر اردو میں یہ لفظ ایک منفی صفت کے طور پر استعمال ہوتا ہے لیکن ہوشیار اور چالاک میں زیادہ فرق پیدا نہ کرتے ہوئے ہم دونوں کو ایک ہی وصف پر محمول کریں گے۔ یہ صفت بھی ایک بہادر اِنسان میں موجود ہوتی ہے۔ ہوشیار اور چالاک ہونا اِس نسبت سے بھی اہم ہے کہ مخالف کی ہر حرکت اور عمل پر گہری نگاہ رکھی جائے۔ حضرت حمزہ (رض) کے نام کے ساتھ اِن مطالب کا منتھی ہونا اِس بات کا غماز ہے کہ آپ اپنی شخصیت کے مکمل آئینہ دار تھے۔ بہادری کی صفت کی موجودگی کے بعد ہوشیار اور چالاکی کا ہنر ہونا بدیہی اَمر ہے۔ ایک سُست اور کاہلی آدمی نہ بہادر ہوسکتا ہے اور نہ ہی ہوشیاری اور چالاکی جیسی صفات سے مزین ہوسکتا ہے۔ حضرت حمزہ (رض) کی بہادری اور جلالت کی یقینی موجودگی کو فرضیت کا درجہ عطاء کرتے ہوئے ہم قرار دیں گے کہ جہاں آپ بہادری کے اعتبار سے شیر جیسی صفت رکھتے تھے وہی آپ کی شخصیت میں ہوشیاری اور چالاکی کی صفات بدرجہ اتم موجود تھیں۔

تیسرے مطلب کی وضاحت پیغمبر اسلامؐ کے اُس قول میں میں تلاش کرنا ہوگی جس میں آپؐ نے حضرت حمزہ (رض) کو تمام چچاؤں میں سے بہتر چچا قرار دیا تھا۔[12] اِس قول کے مصداق قرار دیے جانے کے بعد مزاج حضرت حمزہ (رض) میں خوش طبعی تلاش کرنے میں دشواری پیش نہیں آئے گی۔ اسلام کے آخری پیغمبرؐ کی طرف

سے بہتر قرار دیے جانے کے پسِ پردہ حضرت حمزہ^(رض)^ کی شخصی روش آپؐ کے پیشِ نگاہ تھی۔ وہ حمزہ کہ جس نے اپنی سماجی زندگی آنحضرتؐ کی محافظت میں قربان کردی، وہ اِس بات کے بجا طور پر مستحق تھے کہ آپ کو آنحضرتؐ کی نگاہ میں بلند سے بلند مقام و مرتبہ ملے۔ حضرت حمزہ^(رض)^ کو یہ مقام و مرتبہ آنحضرتؐ کے قریبی عزیز ہونے کی نسبت سے نہیں ملا۔ آپ کو یہ مقام اُن مجموعی خصلتوں اور عادتوں کی وجہ سے ملا جو ایک اِنسان کو خوش طبع بناتی ہیں۔ تُرش رو اور چڑچڑے پن کے حامل افراد فرمانبرداری اور اطاعت گزاری سے متصف نہیں ہو سکتے۔ انسانی فطرت اور مجموعی معاشرہ کا دستور ہے کہ ہمیشہ خوش طبع افراد ہی اطاعت و راست گزاری میں نمایاں رہتے ہیں۔ سب سے بڑی بات یہ ہے کہ اچھائی کی صفت اُنہی افراد میں پائی جاتی ہے جو طبیعتاً خوش مزاج اور اطاعت گزار ہوں۔ قولِ نبی مکرمؐ کے مصداق حضرت حمزہ^(رض)^ کو انہی خصلتوں اور عادتوں کے سانچے میں ڈھالا جائے تو صورت حال بالکل واضح ہو جائے گی اور آپ کے نام کے مطالب بھی روشن ہو جائیں گے۔

حضرت حمزہ^(رض)^ کے بزرگوں نے نامِ حمزہ کسی وجوہ کی بناء پر رکھا ہوگا۔ تاریخ کے اوراق میں محفوظ ہے کہ عرب جو اپنے آپ کو جاننے کی طرف نسبت دیتے تھے اور اغیار کو عجمی یعنی گونگوں سے موسوم کرتے تھے، یقینی بات ہے کہ وہ نام کے انتخاب میں بھی عالمیت، جاہ و حشم اور پسِ پردہ مقاصد کا خیال ضرور رکھتے ہوں گے۔ حضرت حمزہ^(رض)^ چونکہ بنو ہاشم جیسے خاندان کے چشم و چراغ تھے اور ایسے نوجوان کی حیثیت سے پہچان رکھتے تھے کہ جو آزاد طبیعت کے مالک اور سیر و سیاحت کے دلدادہ تھے، آزاد منش اِنسان کی خصلتیں اور عادتیں شاہانہ ہوتی ہیں۔ حضرت حمزہ^(رض)^ کی قبل از اسلام جاری مصروفیات پر نظر دوڑائی جائے تو واضح ہوتا ہے کہ آپ کی فطرت اور عادت میں شیر جیسی سختی موجود تھی۔ نامِ حمزہ کے اِنتخاب کے پسِ پردہ اُنہی خصلتوں اور عادتوں کا شاخسانہ نظر آتا ہے۔ ایک طرف نام اسمِ بالمسمیٰ اور دوسری طرف خصلت کے اعتبار سے جری و بہادر، ہر دو صورت میں حضرت حمزہ^(رض)^ کو تاریخی و مذہبی مقام عطاء ہوا۔ البتہ سماجی مقام کے حوالے سے گہری تحقیق کی ضرورت ہے۔ یہ پہلو تاریخی اعتبار سے بھی تشنہ لب ہے۔ خاص طور پر مورخین و محدثین اور اہلِ علم حضرات نے اِس جانب کوتاہی برتی ہے۔ ہم سطور بالا میں ذکر کر چکے ہیں۔

تاریخ، سیرت اور دیگر کتبِ علمی میں حضرت حمزہ^(رض)^ کی کُنیت ابو عمارہ اور ابو یعلیٰ درج ہے۔[13] جیسا کہ اُس وقت عرب معاشرے میں دستور تھا کہ باپ کو اُس کی اولین اولاد خاص کر فرزندوں کے نام کی نسبت سے پکارا جاتا تھا۔ حضرت حمزہ کے دو فرزندان عمارہ اور یُعلیٰ تاریخ میں معروف ہیں۔ اِنہی ناموں کی وجہ سے آپ اپنے اصلی نام کے علاوہ ابو یُعلیٰ و ابو عمارہ سے بھی مشہور ہوئے۔ حضرت حمزہ^(رض)^ کا عمومی لقب شیر ہے۔ یہ بات اظہر من الشّمس ہے کہ قبل از اسلام آپ کی جری صفت کی بناء پر یہ لقب تفویض ہوا۔ البتہ اسلام کی قبولیت کے بعد لفظ شیر کے

ساتھ ایک اور صفت کا اضافہ ہوا اور وہ صف لفظ "اللہ" ہے، یعنی آپ اللہ کے شیر کے لقب سے معنون ہوئے۔ جبکہ حضور ختمی مرتبتؐ سے خاص قربت اور اسلام سے خصوصی لگاؤ کی بناء پر آپ کو "اسدرسول اللہ" سے بھی پکارا گیا۔[14] شہادت کے مرتبے پر فائز ہونے کے بعد "سیدُالشہداء" کے لقب سے موسوم ہوئے۔[15] صاحبِ کنزالعمال نے رسول اللہؐ سے منسوب ایک قول نقل کیا ہے، جس میں آپؐ نے فرمایا: ''والذی نفسی بیده انہ لمکتوب عنداللہ تبارک و تعالیٰ فی السماء السابعۃ حمزۃ عبدالمطلب اسدُ اللہ و اسد رسولہ''[16] یعنی: "قسم ہے اُس ذات کی جس کے قبضہ قدرت میں میری جان ہے، بے شک ساتویں آسمان پر یہ بات اللہ تعالیٰ کے ہاتھ لکھی ہوئی ہے کہ حمزہ بن عبدالمطلب اللہ اور اُس کے رسول کے شیر ہیں۔"

حضرت حمزہ(رض) کے القابات پر غور کریں تو ایک چیز واضح نظر آتی ہے کہ ایک طرف آپ کا رشتہ اللہ تعالیٰ سے اُستوار تھا، اس لئے آپ شیرِ خدا کے طور پر مشہور ہوئے اور دوسری طرف اللہ کے آخری نبی کے ساتھ بھی قریبی تعلق تھا۔ ہمارا یہ دعویٰ اِس اعتبار سے بھی قابلِ قبول ہے کہ حضرت حمزہ(رض) کی ذاتی زندگی میں بہت زیادہ تنازعات کے بجائے محدود طور پر بعض منفی چیزیں منسوب نظر آتی ہیں۔ یہ چیزیں الزامات سے زیادہ کوئی حقیقت نہیں رکھتیں۔ اِس لئے کہ جو شخص اپنی شبانہ روز مصروفیات کو بہت زیادہ وُسعت دینے کے بجائے بہت کم ہی اُمور تک محدود رکھے، وہ لغویات و فضولیات سے محفوظ ہوتا ہے۔ مورّخین کے دعویٰ کے مطابق حضرت حمزہ(رض) شکاری اور جریُ الوصف انسان تھے۔ سماجی اُمور سے متعلق معاملات سے بہت کم تعلق تھا۔ ایسے میں یقینی بات ہے کہ وہ سماجی جُرمیات (جرائم) سے بھی احتراز کرتے ہوں گے۔

ایسی صورت حال میں مورّخین و محدثین کا یہ کہنا کہ حضرت حمزہ(رض) شراب پینے کی طرف مائل تھے،[17] محلِ نظر بات ہو سکتی ہے۔ اس لئے کہ جو شخص توانا و بہادر ہو وہ سماجی گناہوں سے بچنے کی ہر ممکن کوشش کرتا ہے اور اُس کا دانائی کے ساتھ ایک خاص رشتہ قائم ہوتا ہے۔ یہ کیسے ممکن ہے کہ حمزہ جیسی شخصیت آنحضرتؐ کے بارے میں صدیوں سے چلی آرہی باتوں اور خبروں سے بے خبر رہے۔ جب یہ بات طے ہے کہ عرب میں پیغمبر اسلامؐ کی بعثت کا قبل ازیں چرچا تھا، متعدد قبائل اور اقوام خاص کر یہودی اس بات کے انتظار میں تھے کہ کب آنحضرتؐ کا ظہور ہو اور وہ آپؐ کے اعوان و انصار میں شامل ہوں۔[18]

حضرت حمزہ(رض) بھی آنحضرتؐ کے ہمراہ کھیلے کودے ہیں، آپؐ کی شرافت و اخلاقیات کا بغور مطالعہ کیا ہے، جب قریش کے دیگر افراد پیغمبر اسلامؐ کی صفات و اخلاقیات سے متاثر ہو کر امین و صادق جیسے القابات تفویض کر سکتے ہیں تو پھر حضرت حمزہ(رض) تو گھر کے فرد تھے، اُنھوں نے تو بہت زیادہ گہرائی کے ساتھ پیغمبر اسلامؐ کی شخصیت کا مطالعہ ہوگا اور آپؐ کی زندگی سے سیکھنے اور مودّب بننے کی حکمت عملی ازبر کی ہوگی۔ علاوہ ازیں اکثر اہلِ

علم مانتے ہیں کہ خاندانِ بنو ہاشم کے شرفاء قبل از اسلام بھی بے مقصد اُمور اور لہو ولعب کے معاملات سے دور رہتے تھے۔ حضرت آدمؑ و حوّاؑ سے لے کر آپؐ کے سارے آباء و اجداد میں سے کوئی بھی کافر نہ تھا کیونکہ کافر کو پاکیزہ نہیں کہا جاسکتا۔[19] اس سلسلے میں آنحضرتؐ کی ایک حدیثِ مبارکہ بھی ہے، جیسا کہ عبداللہ ابن عباس روایت کرتے ہیں، آپؐ نے فرمایا:

''قال ان قریشا،ای المسعدۃ بالاسلام، کانت نورا بین یدی اللہ تعالیٰ قبل ان یخلق آدم بالفی عام یسبح ذلک النور و تسبح الملائکۃ بتسبیحہ،فلما خلق اللہ آدم القی ذلک النور فی صلبہ، قال رسول اللہ: فاھبطنی اللہ تعالیٰ الی الارض فی صلب آدم و جعلنی فی صلب نوح، و قذف بی فی صلب ابراھیم، ثم لم یزل اللہ ینقلنی من الاصلاب لاکریمۃ والارحام الطاھرۃ حتی اخرجنی من بین ابوی لم یلتقیا علی سفاح قط''[20]

یعنی: "قریش حضرت آدمؑ کی تخلیق سے دو ہزار سال قبل رب تعالیٰ کے سامنے نور تھا۔ وہ نور رب تعالیٰ کی تسبیح بیان کرتا تھا۔ اس کی تسبیح کی وجہ سے ملائکہ بھی ربِ تعالیٰ کی تسبیح کرتے تھے۔ جب ربِ تعالیٰ نے حضرت آدمؑ کی تخلیق کی تو وہ نور حضرت آدمؑ کی کمر میں رکھ دیا۔ حضورؐ نے فرمایا: رب تعالیٰ نے حضرت آدمؑ کی کمر میں مجھے زمین پر اُتارا۔ مجھے نوحؑ کی صلب میں رکھا۔ پھر مجھے حضرت ابراہیمؑ کی کمر میں رکھا۔ وہ مجھے پاکیزہ اصلاب اور پاکیزہ ارحام میں رکھتا رہا۔ حتیٰ کہ میرے والدین کے ذریعے میرا ظہور کر دیا۔ اُنہوں نے کبھی بھی بدکاری نہیں کی تھی۔"

حضرت حمزہ (رض) نے یقیناً اپنے بزرگوں خاص کر اپنے والد عبدالمطلب کے زیر سایہ پرورش پائی۔ جو عادتیں اور خصلتیں اپنے باپ اور بڑے بھائیوں میں ملاحظ کی، اُن کو بغیر کسی تردُّد کے اپنایا۔ یہی وجہ ہے کہ ہاشمی جلالت اور صلہ رحمی جیسی صفات کبھی حضرت حمزہ (رض) سے جُدا نہیں رہیں۔ ہم پیغمبر اسلامؐ کے قول: "رحمۃ اللہ علیک فانک کنت ما علمت وصولا للرحم فعولا للخیرات"[21] یعنی: "تم پر خدا کی رحمت ہو کیونکہ جہاں تک مجھے معلوم ہے تم قرابت داری کا سب سے زیادہ خیال رکھتے تھے، نیک کاموں میں پیش پیش رہتے تھے۔" کی طرف متوجہ ہو جائیں تو حضرت حمزہ (رض) کی نیک خصلت اور اپنے بزرگوں کی راہ پر چلنے کی روش واضح ہو جائے گی۔ ابولہب کے سواء پیغمبر اسلامؐ کے دیگر چچا نہ صرف دینِ مبین کے شیدائی تھے بلکہ آپؐ کے بے لوث مددگار بھی تھے۔ ایک ابولہب کی دُشمنی واضح انداز میں بیان کی گئی ہے۔

خاندانی نسب

حضرت حمزہ (رض) والد کی طرف سے خاندانِ بنو ہاشم کے چشم وچراغ تھے، نسب یوں بیان کیا گیا ہے: حمزہ بن عبدالمطلب بن ہاشم بن عبد مناف بن قصی اور والدہ کی طرف سے آپ کا حسب نسب یوں ہے: ہالہ بنت اُہیب بن

عبد مناف بن زہرہ تھا۔[22] ہالہ بن اُہیب آنحضرتؐ کی والدۂ محترمہ کی چچازاد بہن تھیں۔[23] آپ والد اور والدہ دونوں کی طرف سے آنحضرتؐ سے قریبی تعلق رکھتے تھے۔ جیسا کہ بیان کیا گیا کہ آپ کے والدِ محترم کا نام عبدالمطلب تھا۔ وہ قریش میں سردارِ عرب کے عنوان سے معروف تھے جبکہ عامُ الفیل کے دوران مکۃُالمکرمہ کے لوگوں کو حقیقی رہنمائی فراہم کی اور حبشہ کے بادشاہ کی طرف سے متعین کردہ یمن کے والی ابرہہ کے سامنے دو ٹوک موقف اپنایا۔[24] علاوہ ازیں اپنے عظیم الشان پوتے (محمد ﷺ) کی پرداخت و پرورش اور جُملہ اُمور کی نگرانی و ذمہ داری بھی نبھائی ہے۔[25]

بہن بھائی

حضرت حمزہ(رض) کی حقیقی بہن کا نام صفیہ بنت عبدالمطلب اور آپ کے سگے بھائی حجل اور مقوم تھے۔ جبکہ دیگر بہنوں جن کے ساتھ آپ کا سوتیلا رشتہ تھا، میں اُم حکیم، البیضاء، عاتکہ، ارو، برۃ شامل ہیں۔[26] آپ کے سوتیلے بھائیوں کے نام کتب میں یوں درج ہیں: عباس، عبداللہ، ابوطالب، زبیر، حارث، ضرار، ابولہب۔[27]

قبل از اسلام حمزہ کا سماجی رُتبہ

اسلام کی آمد سے قبل حضرت حمزہ(رض) کی سماجی زندگی زیادہ واضح نہیں ہے۔ ہم مقدمہ میں ذکر کرچکے ہیں کہ آپ ایک شکاری تھے اور بہادری میں ید طولیٰ تھے۔ اِن دو صفات کے علاوہ حضرت حمزہ(رض) کا ذکر غیر واضح ہے۔ عجیب اتفاق ہے کہ اہلِ علم نے حضرت حمزہ(رض) کی جن دو صفات کا تذکرہ کیا ہے وہ دونوں آنحضرت ﷺ کی سماجی و مذہبی زندگی سے الگ نظر نہیں آتی ہیں۔ جیسا کہ مورخین و محدثین اور مفسرین نے اِن دونوں صفات کی طرف بار بار توجہ دلائی ہے۔ قبل از اسلام حضرت حمزہ(رض) کو عرب کے اُس ماحول میں تلاش کرنا ہوگا جہاں اخلاقی قدریں مفقود تھیں۔ لوگ صرف ظاہر داری اور خود ساختہ خاندانی وجاہت کو حرفِ آخر سمجھ کر بیٹھے ہوئے تھے۔ اُس ماحول میں حضرت حمزہ(رض) کی شخصی زندگی آنحضرتؐ کے ارد گرد ہی گھومتی نظر آتی ہے۔ چچا بھتیجے کے رشتے میں جہاں خونی عنصر اغلب تھا وہی سماجی اور مذہبی تعلق بھی بہت گہرا تھا۔ اِس دعویٰ کے پسِ پردہ یقیناً وہ تمام واقعات کارفرما ہیں جن کی نشاندہی تاریخ دانوں نے کی ہے کہ کس طرح حضرت حمزہ(رض) پیغمبر اسلامؐ سے نزدیکی تعلق رکھتے تھے۔

یہ مورخین کی کوتاہی ہے کہ اُنہوں نے حضرت حمزہ(رض) کو سماجیانہ پہلو سے بیان نہیں کیا۔ صرف اُنہی موارد کے تناظر میں آپ کی شخصیت کو بیان کیا ہے جو قبولِ اسلام کو نمایاں کرنے کے باعث بنتے ہیں۔ شاید کہ مورخین کا یہ عمل حضرت حمزہ(رض) کو اجتماعیت سے نکال کر محدودیت کے دائرے میں لے گیا۔ یہی وجہ ہے کہ جدید محققین کے لئے سیرتِ حضرت حمزہ(رض) کو تفصیلی انداز میں بیان کرنا ناممکن نہیں تو مشکل ضرور ہے۔

یہاں پر ایک سوال پیدا ہوتا ہے، کیا حضرت حمزہ(رض) کو سماجی اعتبار سے بھی قدر کی نگاہ سے دیکھنے کی گنجائش موجود ہے؟ اس لئے کہ تاریخ کا بیانیہ اس معاملے میں بالکل بھی خاموش ہے، وہ آپ کو صرف ایک شکاری کی حیثیت سے پیش کرتا ہے۔ ایک ایسا شخص جو علی الصبح تیر کمان لئے گھر سے نکلتا ہے اور دن بھر سیر و تفریح اور شکار کی تلاش میں مارا مارا پھرتا ہے۔ جیسا کہ متعدد مورّخین نے بڑی شد و مد کے ساتھ اِس پہلو کو بیان کیا ہے۔ ہماری تجزیاتی حس کہتی ہے کہ حضرت حمزہ(رض) کو سماجی رُتبے کا بھی حامل ہونا چاہیے۔

مثال کے طور پر عرب کی سرزمین ایسی تھی کہ جہاں کے بڑے بڑے خاندانوں میں نابغہ روزگار شخصیت اپنا وجود رکھتی تھیں۔ شعر و شاعری ہو، حافظہ و ذہانت کی تیزی ہو اور عدالت و فیصلوں کے اِجتماعات ہوں، ہر شعبۂ زندگی میں لوگوں کی کثرت تھی۔ تاریخ نے چونکہ حضرت حمزہ(رض) کو صرف بہادرانہ صفت کے اعتبار سے یاد رکھا ہے لٰہذا دیگر تمام خصلتیں پسِ پردہ چلی گئیں۔ جنگِ اُحد کی گرما گرمی کے دوران خود آپ نے اپنی ایک صفت کا ذکر کیا ہے اور رجز پڑھتے ہوئے اعلان کیا کہ میں سردارِ قریش ہوں۔[28]

سطور بالا میں ہم نے پیغمبر اسلامؐ کے ایک قول کو بھی نقل کیا، جس میں آپؐ نے حضرت حمزہ(رض) کو نیک خصلت اور قربت داروں کے لئے رحم دل قرار دیا ہے۔ ان تین اوصاف (سرداری، نیک خصلت اور رحم دلی) کی واضح موجودگی میں ہم حضرت حمزہ(رض) کو سماجی رُتبہ کے حامل شخص قرار دینے میں تامُّل نہیں کریں گے۔ جس طرح دیگر شخصیات اور افراد الگ الگ صفات کی حامل تھیں اِسی طرح حضرت حمزہ(رض) کو بھی متعدد اوصاف کے حامل قرار دینے کی تاریخی وجوہ ہے۔ جیسا کہ تاریخ کے اوراق میں موجود ہے کہ عرب سماج میں خرابیوں اور اخلاقی بُرائیوں کے علاوہ بعض اچھائیاں بھی تھیں۔

مثال کے طور پر اُن میں غیرت و حمیت، مہمان نوازی، قوتِ حافظہ، رشتہ داری و قرابت داری کا لحاظ، اُصول و قواعد کی پاسداری جیسی صفات بدرجہ اتم موجود تھیں۔[29] اِن صفات کے عملی نمونے خود آنحضرتؐ کے جدِ امجد حضرت عبدالمطلب نے بھی پیش کئے ہیں۔[30] کیا یہ ممکن ہے کہ حضرت حمزہ(رض) بہادری و شکار کے علاوہ دیگر صفات سے محروم ہوں؟ عقلی طور پر اور منطقی اعتبار سے جواز موجود ہے کہ حضرت حمزہ(رض) بھی اپنے آباؤ اجداد کے نقشِ قدم پر چلے ہیں۔ جس طرح آپ کے آباؤ اجداد نے عرب سماج کی آبیاری کے لئے کلیدی کردار ادا کیا ہے اِسی طرح حضرت حمزہ(رض) نے بھی سماجی معاملات کو ازبر کیا ہے۔ آنحضرتؐ کے ساتھ نسبی قرابت کے علاوہ جذباتی و سماجی تعلق اِس بات کو ثابت کے لئے یقینی ذریعہ ہے۔

اِس پوری بحث جو سماجی رُتبہ کے حوالے سے بحث کے دوران منصہ شہود میں آئی، کے نتیجے میں واضح ہوتا ہے کہ حضرت حمزہ(رض) عرب کے سماجی معاملات سے لاتعلق نہیں تھے۔ وہ بھی دیگر افراد کی طرح سماج کو متوازن رکھنے کے

لئے اپنا شبانہ روز فریضہ بخوبی نبھا رہے تھے۔ اتنی عظیم شخصیت کو صرف شکار کی حد تک بیان کرنا زیادتی ہے یا صرف اِس حد تک بیان کرنا کہ وہ بہادری میں اپنی مثال آپ تھے، دیگر شخصی صفات کو نظر انداز کرنے کے مترادف ہوگا۔ عجیب اتفاق یہ ہے کہ قبل اسلام حضرت حمزہ (رض) کی بہادری کی کوئی ایک مثال تاریخ میں نہیں ملتی۔ سوائے اس کے کہ آپ کے اسلام لانے کے پسِ واقعہ کے طور پر آپ کی بہادری کا قصہ تفصیلی طور پر ملتا ہے۔ نہ کسی جنگ میں آپ کی شمولیت اور بہادری کی مثال ملتی ہے اور نہ ہی آپ کی طرف سے بہادرانہ رویہ کا کوئی ایک واقعہ مندرج ہے۔

ایسی صورت حال میں بضد رہنا کہ آپ کی ذات کا ایک ہی پہلو یعنی بہادری ہی نمایاں تھی، تحقیق سے ہاتھ اُٹھانے کی عجلت پسند روش ہے۔ تاریخ کے چیدہ چیدہ واقعات اور سیرتِ محمدی ﷺ کے تناظر میں ہم حضرت حمزہ کو سماجی رُتبہ کے حامل فرد قرار دے سکتے ہیں۔ خصوصیت کے ساتھ آنحضرتؐ کی حفاظت میں آپ کا کلیدی کردار تھا۔ اپنے بھتیجے محمدؐ کے لئے حالتِ فکر میں رہنا اور قلبی میلان کا اظہار بنی ہاشم کے دیگر افراد کی طرح حضرت حمزہ (رض) نے بھی کیا ہے۔ ہم نے سطور بالا میں دو حوالہ جات اِس ضمن میں بیان کئے ہیں۔ علاوہ ازیں آنحضرتؐ سے شفقت و محبت اور فرمانبرداری کے نمونے بھی تاریخ میں ثبت ہیں۔ کسی بھی عنوان سے آنحضرتؐ کی مخالفت نہ کرنا ہی حضرت حمزہ (رض) کی اسلام پسند جبلت کو ظاہر کرتی ہے۔

لہٰذا اِسلام سے قبل کے حضرت حمزہ (رض) کو بھی اُن شخصیات کی طرح سماجی رُتبہ کا حامل قرار دینا ہوگا جو کسی نہ کسی منصب کی بناء پر قریش کے لوگوں میں نمایاں تھے۔ مقالہ کے اِس حصے میں بحث کا رُخ حضرت حمزہ (رض) کے سماجی مرتبہ کی طرف تھا اور تجزیہ و تحلیل کے نتیجے میں ہم دعویٰ کرتے ہیں کہ جس طرح قبل از اسلام بعض شخصیات اپنی انفرادی خاصیتوں کی بناء پر نمایاں تھیں بالکل اِسی طرح حضرت حمزہ (رض) بھی سردارِ قریش کی حیثیت سے پہچان رکھتے تھے۔ گروہی اور سماجی اُمور سے واقفیت رکھنے والے حضرات بخوبی جانتے ہیں کہ ایک قوم، قبیلہ یا شہر میں سردار کی حیثیت سے براجمان شخص کا مقام کس قدر بُلند ہوتا ہے۔

اگر حضرت حمزہ (رض) سردارِ قریش رہے ہیں تو پھر آپ کی ذات کو صرف شکار تک محدود نہیں رکھی جا سکتی۔ سردارِ قریش ہونے کی حیثیت سے آپ کا سماجی و سیاسی کردار یقیناً نمایاں تھا اور آپ قریش کے درمیان عزت دار آدمی کی حیثیت سے شناخت رکھتے تھے۔[31] ہم عرض کرنا چاہتے ہیں کہ کوئی بھی اِنسان صرف ایک صفت یا خصلت کی وجہ سے مُعاشرے کا نمایاں فرد نہیں بن سکتا۔ اُس کی ذات کے اندر اچھی خصلتوں کا مجموعہ ہونا لازمی ہے۔ حضرت حمزہ (رض) کی وہ صفات جو اہلِ علم حضرات کی نظروں سے اوجھل رہی اور وہ صفات جو بر سبیل تذکرہ ضبط تحریر میں آئیں، وہ تمام کی تمام آپ کے سماجی رُتبہ کو واضح کرنے کے لئے کافی ہیں۔

حضرت حمزہ^(رض) کے مشغلے

حضرت حمزہ (رض) کے مشغلوں کو دو حصوں میں تقسیم کیا جاسکتا ہے۔ ایک حصہ وہ ہے جو قبل از اسلام آپ کی زندگی کا احاطہ کرتا ہے۔ دوسرے حصے میں وہ تمام مشاغل شامل ہیں جن کا تعلق قبولِ اسلام سے ہے۔ قبل از اسلام حضرت حمزہ (رض) کی زندگی میں شکار کا عنصر واضح نظر آتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ مورخین اور اہلِ علم حضرات نے آپ کی ذات کے نمایاں پہلو کو "شکار" کے ساتھ منسوب کیا ہے۔[32] آپ روزانہ صبح کے وقت گھر سے نکلتے تھے اور دن بھر صحرا اور جنگلوں کی چھان بین کرنے کے بعد شام کو گھر لوٹتے تھے۔

واضح رہے کہ جس مکہ نامی شہر میں حضرت حمزہ (رض) کی پیدائش ہوئی، پلے بڑھے اور جوانی کے ایام گزارے، وہ شہر آج بھی جنگل جیسی قدرتی نعمت سے محروم ہے۔ جغرافیہ دان اور تاریخ سے باخبر افراد مدعی ہیں کہ مکہ اُس وقت بھی صحرا پر مشتمل تھا اور آج بھی صحرائی ہیئت لئے ایستادہ ہے۔[33] بظاہر اِس کی کوئی توجیہہ نظر نہیں آتی کہ جنگل کا ذکر کس پیرائے میں بیان کیا گیا۔ ہوسکتا ہے کہ سلاسگی اور زبان کی روانگی کو برقرار رکھنے کے لئے صحرا کے ساتھ جنگل کا بھی تذکرہ کیا گیا ہو۔ وگرنہ زمینی حقائق آج بھی مذکورہ دعویٰ کے بارے میں چغلی کھا رہے ہیں۔ مورخین نے لگے ہاتھوں حضرت حمزہ (رض) کو صرف ایک ہی مصروفیت سے نتھی کر دیا، یعنی کہ آپ کا کام روزانہ شکار کھیلنا تھا۔ آپ کی زندگی کی کتاب میں دیگر مصروفیات کی طرف اشارہ تک بھی نہیں ملتا۔

سب سے پہلے تو ہم فرضیت کی بنیاد پر اِس بات کو تسلیم کر لیتے ہیں کہ حضرت حمزہ (رض) شکار کے شوقین تھے اور روزانہ شکار کھیلنے کی غرض سے صحراؤں کی طرف نکل جاتے تھے۔ اور اِس کے ساتھ ہی جنگل کی موجودگی کو بھی قابلِ عمل مانتے ہیں۔ لیکن سوال یہ ہے کہ کیا تاریخ کے اوراق میں بیان طلسماتی واقعات کو قبول کرنا اِس لئے رواء ہے کہ وہ تاریخ کا حصہ ہیں؟ یہ سوال دراصل اُن محققین کے سامنے رکھا گیا ہے جو واقعاتی طرزِ عمل سے ہٹ کر منطقی لب و لہجہ اپنانے کے قائل ہیں۔ حضرت حمزہ (رض) کے جنگِ بدر میں بیان کئے گئے رجز اور وقتاً فوقتاً آپ کی طرف سے اظہار کردہ اعلانات مذکورہ بالا دعویٰ (جنگل اور شکار کی تشویق) کے بالکل برعکس ہے۔ اِس لئے کہ آپ نے اپنی سپاہیانہ زندگی کو یا تو سرداری سے نتھی کر دیا ہے یا آنحضرتؐ کے متبع ہونے کی حیثیت سے اپنی پہچان بنائی ہے۔

ہم نے سطور بالا میں جابجا اِس جانب اشارہ کیا ہے اور حوالہ جاتی عناصر کی موجودگی میں اِس حقیقت کو واضح بھی کیا ہے۔ ایک ایسا شخص جس کی زندگی کا سماجی پہلو رہبریت (سرداری) کو نمایاں کرتا ہو اور مذہبی پہلو اتباعِ محمد ﷺ کی تشریح بن جاتا ہو، اُس کو عرب دستورات سے ضم کرتے ہوئے قرار دیا جائے کہ وہ ایک شکاری تھا، اُس کی زندگی میں کوئی اور مشغلہ نہیں تھا، حضرت حمزہ (رض) کی مجموعی زندگی سے صرفِ نظر کرنے والی بات ہے۔ لہٰذا حضرت حمزہ (رض) کو شکار کے دائرہ سے باہر بھی تلاش کرنے کی ضرورت ہے۔ اِس سلسلے میں ایک محقق کے پاس

حضرت حمزہ (رض) کی قبل از اسلام زندگی کو کسی ایک مشغلہ سے نسبت دینے کے بجائے کئی پہلو سے بیان کرنے کی راہیں کھلی ہیں اور وہ مندرجہ ذیل مشاغل کو تاریخی نقطہ نظر سے بیان کر سکتا ہے:

اول: حضرت حمزہ (رض) شکار کے شوقین تھے۔ آپ کا روزانہ کا معمول تھا کہ صبح گھر سے نکلتے اور شام تک مختلف صحراؤں اور بیابانوں کی خاک چھانتے۔ جنگلوں والی بات مبالغہ آرائی ہو سکتی ہے یا زبان و بیان میں چاشنی پیدا کرنے کی روش نظر آتی ہے۔

دوم: حضرت حمزہ (رض) سرداری کے منصب پر فائز تھے۔ یعنی کہ رہبریت کی بھاری ذمہ داری حضرت حمزہ (رض) کے کاندھوں پر تھی۔ اِس دعویٰ کے پسِ پردہ آپ کا وہ جُملہ مشہور ہے جو جنگِ اُحد کے دوران آپ کی زبان سے جاری ہوا تھا۔

سوم: عرب معاشرے کے دستور کے مطابق حضرت حمزہ (رض) سپہ گری، نیزہ بازی اور شاعری کے فن سے بھی واقف تھے۔[34]

معلوم ہوا کہ حضرت حمزہ (رض) کی شخصیت میں قبل از اسلام وہ تمام صلاحیتیں اور خصلتیں موجود تھی جو ایک جری، سنجیدہ اور صاحبِ متانت شخص میں ہوا کرتی ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ اِن مجموعی خصلتوں نے حضرت حمزہ (رض) کو پیغمبرِ اسلام ﷺ کے قریب رکھا اور دینِ اسلام کی قبولیت سے لے کر سمجھ بوجھ کی صلاحیت عطاء کی۔

قبولِ اسلام کی تفصیلی داستان اور تجزیہ و تحلیل

مشہور یہی ہے کہ حضرت حمزہ (رض) نے اعلانِ نبوت کے پانچویں یا چھٹے سال اسلام قبول کیا۔[35] یہ وہی دور ہے جب آنحضرتؐ خفیہ تبلیغ کے دورانیہ سے نکل کر اعلانیہ دعوت و تبلیغ کی راہ پر گامزن تھے۔ بعض مورخین نے اعلانِ نبوت کا دوسرا سال بھی بتایا ہے۔ خاص طور پر اُردو داں طبقہ میں مشہور سیرت نگار پیر کرم شاہ الازہری نے اعلانِ نبوت کے دوسرے سال کو ارجح قرار دیا ہے۔[36] دونوں اقوال کی تجزیاتی تطبیق کے بعد مترشح ہوتا ہے کہ موخر الذکر موقف تاریخی نقطہ نظر سے قابلِ قبول نہیں ہے۔ اس لئے کہ حضرت حمزہ (رض) کے قبولِ اسلام کے پسِ پردہ جس واقعہ کا شدومد کے ساتھ ذکر ہوا ہے وہ ابو جہل کی ناروا حرکت اور آپؐ کی تضحیک ہے۔

اُن کی یہ گستاخی علی الاعلان اسلام کی تبلیغ کے نتیجے میں ظاہر ہوئی۔ اگر اعلانِ نبوت کے دوسرے سال کو قبولِ اسلام کا سال مان لیں تو پھر دوسری طرف خفیہ تبلیغ کے دوران کسی بھی مخالفِ اسلام کی طرف سے مزاحم نہ ہونا بھی اظہر من الشّمس ہے۔ شروعاتی تین سال میں پیغامِ حق خفیہ انداز میں ترسیل ہوا۔ آپؐ نے انفرادی طور پر لوگوں سے ملاقاتیں کیں اور اُن کے سامنے اسلام کا نقشہ رکھا۔اِس دورانیہ میں کسی بھی مخالف شخص کی طرف سے تنگ کرنا ثابت نہیں ہے، پھر ابو جہل آنحضرتؐ پر کیوں برستا؟

قرینِ عقل یہی ہے کہ حضرت حمزہ(رض) باقاعدہ اعلانِ نبوت کے پانچویں سال مشرف بہ اسلام ہوئے۔ دوسری جانب مورخین نے خلیفہ ثانی حضرت عمر کے قبولِ اسلام کو اعلانِ نبوت کے چھٹے سال کے ساتھ نتھی کر دیا ہے اور بیان کیا ہے کہ وہ قبولِ اسلام کے بعد آنحضرتؐ کی خدمت میں اُس وقت حاضر ہوئے تھے جب آپؐ دارِ ارقم میں تشریف فرما تھے اور حضرت حمزہ(رض) ایک محافظ کی حیثیت سے وہاں موجود تھے۔ یہ بھی حقیقت ہے کہ آنحضرت نے شروعاتی تین سال میں دارِ ارقم کو مرکزِ تبلیغ بنایا تھا۔[37] بعد کی تاریخوں میں دارِ ارقم کو مرکزِ تبلیغ بنانے کا کوئی ثبوت میسر نہیں۔ لہٰذا دارِ ارقم کو دینِ اسلام کی مرکزیت کا اعزاز حاصل ہونا اور خفیہ تبلیغی دورانیہ، دونوں میں بہترے مماثلت ہے اور حضرت حمزہ(رض) کا دارِ ارقم میں ہونا اِس لحاظ سے بھی ضروری نہیں کہ آپ وہاں مسلمان کی حیثیت سے موجود ہوں۔ چونکہ پیغمبر اسلامؐ کے ساتھ آپ کا جذباتی اور باہمی قرابت کا تعلق تھا۔ اسلام قبول نہ کرنے کے باوجود پیغمبر اسلامؐ کی معیت میں ہونا اور آپؐ کے قُرب وجوار میں حضرت حمزہ(رض) کی موجودگی کوئی اچھنبے کی بات نہیں۔

حضرت حمزہ(رض) اور دیگر بنی ہاشم کے سرکردگان پیغمبر اسلامؐ کی حیثیت کو بخوبی جانتے تھے۔ ایک مسلمان کی حیثیت سے نہ سہی ایک ہمدرد اور محافظ کی حیثیت سے حضرت حمزہ(رض) دارِ ارقم میں موجود تھے۔ لہٰذا تحقیق کے متلاشی افراد حضرت حمزہ کے قبولِ اسلام کو پیغمبر اسلامؐ کے ابتدائی ایام سے منسوب کر سکتے ہیں اور نقطہ نظر کے اظہار کے طور پر قرار دے سکتے ہیں کہ حضرت حمزہ(رض) اُن خوش نصیبوں میں شامل ہیں جنہوں نے ہمہ وقت پیغمبر اسلامؐ کی آواز پر لبیک کہنا اپنے لئے سعادت سمجھا۔ اس سے بھی بڑھ کر ہم کہہ سکتے ہیں کہ چونکہ حضرت حمزہ آپؐ سے الگ نہیں تھے، یا آپؐ کے بارے میں بے خبری کے مرتکب نہیں ہو سکتے تھے۔ چچا ہونے کی نسبت سے حضرت حمزہ کو آپؐ کی شخصیت اور مقام کے بارے میں یقینی ادراک تھا۔

ایسی صورتِ حال میں حضرت حمزہ(رض) کا آنحضرتؐ کی طرف سے ظاہر کردہ عظیم اَمر سے غافل ہونا یا متوجہ نہ ہونا ناممکن سا لگتا ہے۔ خاص طور پر اُس وقت جب آپ کے والدِ محترم عبدالمطلب آنحضرتؐ کے مقام و مرتبے کی ہر آن نشاندہی کرتے تھے۔ ہو سکتا ہے کہ آپ نے نبوت کے دوسرے سال اسلام قبول کیا ہو اور اِظہار پانچویں نبوت کو کیا ہو۔ بہر حال سنِ قبول اسلام کوئی سا بھی ہو، حضرت حمزہ(رض) نے اپنی فطری جبلت اور اللہ تعالیٰ کی طرف سے ودیعت کردہ خصلت کی بناء پر دینِ اسلام کو سمجھا اور پیغمبر اسلامؐ کے نزدیکی ساتھیوں میں شمار ہونے لگے۔

مورخین نے حضرت حمزہ(رض) کے قبولِ اسلام کو بھی بہادرانہ عمل سے نسبت دی ہے جیسا کہ اولین منابع کے طور پر معروف کتب میں ذکر ہے کہ حسب معمول ایک دن آپ شکار سے لوٹ رہے تھے کہ کوہِ صفاء کے مقام پر دو خواتین باہمی مکالمہ میں مشغول تھیں اور وہ پیغمبر اسلامؐ کا تذکرہ کر رہی تھیں اور ساتھ ہی ابو جہل کے نارواء

سلوک کا بھی ذکر ہوا۔[38] دوسرے بیانیہ میں عبداللہ بن جُدعان کی کنیز کا ذکر ہوا ہے۔اہلِ علم نے لکھا ہے کہ جیسے ہی حضرت حمزہ(رض) شکار سے واپس آئے، راستے میں مذکورہ کنیز سے ملاقات ہوئی۔ اُنہوں نے ابو جہل کی گستاخی اور بے ادبی کو حضرت حمزہ (رض) کے سامنے بیان کیا۔[39]

اِس واقعہ کے بارے میں بھی اختلافی بیانیہ نمایاں ہے۔یہی وجہ ہے کہ جب حضرت حمزہ (رض) کو بتایا گیا کہ ابو جہل نے آنحضرتؐ کے ساتھ گستاخی کی ہے،تو آپ غضبناک حالت میں ابو جہل کے سر پر آن پہنچے۔[40]

حضرت حمزہؓ کا معنوی اور مجاہدانہ کردار

اگرچہ قبل از اسلام حمزہ(رض) کی سپاہیانہ زندگی کے بارے میں کوئی تفصیل میسر نہیں، البتہ قبولِ اسلام کے بعد آنحضرتؐ کی محافظت میں آپ کا یقینی کردار تھا۔ خصوصیت کے ساتھ مدینہ ہجرت کے بعد اولین اسلامی جنگوں میں حضرت حمزہ (رض) کو فوقیت حاصل ہے۔ اللہ کے نبیؐ نے اولین علم دے کر پہلے لشکر کی سربراہی عطاء فرمائی۔[41] آپؐ کی طرف سے لشکر کی سربراہی عطاء کرنا اس بات کا غماز ہے کہ آپ اپنی جری صفت کی بناء پر دیگر لوگوں سے نمایاں تھے۔ وہ ماحول کہ جہاں اسلام اور ریاستِ اسلام کی بنیاد رکھی جارہی تھی، اُس میں آنحضرتؐ کی حکمت عملی اور حضرت حمزہ(رض) کے مجاہدانہ کردار کا یقینی اشتراک معنوی اہمیت کا حامل تھا۔

جیسا کہ ہم سطور بالا میں ذکر کر چکے ہیں کہ حضرت حمزہ(رض) معنوی اعتبار سے بھی آنحضرتؐ کے قریب تھے۔ اُن کی معنویت اِس لئے مکمل قرار دی جاسکتی ہے کہ اُنہوں نے اسلام کی قبولیت سے لے کر رسولِ اسلامؐ کی اطاعت کے تمام مراحل "آمنَّا و صدّقنا" میں طے کر لئے۔ لہٰذا حضرت حمزہ (رض) کے معنوی کردار بھی اُسی قدر اہمیت پر مبنی ہے جس قدر آنحضرتؐ کی طرف سے حکم نامہ نافذ ہوا۔ مجاہدانہ عمل میں بھی حضرت حمزہ(رض) کا کردار متاثر کن تھا۔ پہلی جنگ میں آپ نے تیس افراد پر مشتمل لشکر کی سربراہی کی۔ جنگ بدر اور اُحد میں بھی آپ کا کردار مرکزی تھا۔ بدر میں اپنے مدِمقابل کو قتل کرنے کے علاوہ دیگر کفارِ قریش کے ساتھ دو دو ہاتھ کر لئے۔

شہادت

اسلام کی دوسری دفاعی جنگ اُحد کے معرکہ میں حضرت حمزہ (رض) کی شہادت ہوئیؑ شہادت کے وقت آپ کی عمر ۵۴ سال تھی۔ [42] حضرت حمزہ(رض) کی شہادت کا آنحضرتؐ پر گہرا اثر ہوا۔ بعض اہلِ علم مدعی ہیں کہ حضورؐ نے قریش کے ستر آدمیوں کے مُثلہ کا اعلان کیا۔[43] تفسیر طبری میں اِس جذباتی اعلان کی نسبت صحابہ کرام کی طرف دی گئی ہے۔[44] اسی طرح تفسیرِ انوارِ نجف میں بھی اس اعلامیہ کی نسبت عام مسلمانوں کی طرف دی گئی ہے۔[45] یہاں پر حضور رحمتؐ کی شخصیت کو سامنے رکھ کر کوئی بھی محقق سوچنے پر مجبور ہوجائے گا ایسی عظیم الشان ہستی اِس قدر

جلد باز نہیں ہو سکتی۔ شہادتِ حمزہ اگرچہ بہت بڑا سانحہ تھا۔ حضورؐ کی عزیز ہستی اِس دُنیا سے رخصت ہوئی تھی، یقیناً ایسے معاملات میں ایک عام انسان جذباتی ہو سکتا ہے لیکن آنحضرتؐ جس کی صفت ہی عالم رنگ و بو کے لئے رحمت تھی، وہ کیونکر جذباتی اعلامیہ جاری کریں گے۔ حقیقت تو یہ ہے کہ اس مشکل وقت میں بھی آپؐ کی زبانِ مبارک سے صبر و رضا کے الفاظ جاری ہوئے اور آپؐ نے اعلان کیا کہ ہم صبر کریں گے، سزا نہیں دیں گے۔[46]

مُثلہ کیونکر ہوا؟

ایک محقق کی حیثیت سے ہمارے ذہن میں یہ سوال ضرور پیدا ہوتا ہے کہ حضرت حمزہ کی شہادت کے بعد مُثلہ جیسا عمل کیونکر پیش آیا؟ وحشی جس نے آپ کے سینے پر تیر مارا[47] اور وہ تیر موت کی وجہ بنا۔ جبکہ دیگر روایات کے مطابق وحشی نے نیزہ سے حملہ کیا[48] اور حملہ کی جگہ ناف سے نیچے والا حصہ تھا۔ دو الگ الگ روایات کی موجودگی میں یہ فیصلہ کرنا مشکل ہے کہ جسم کا وہ کون سا حصہ تھا جو حبشی کے حملہ کی زد میں رہا، قرائن یہی ہیں کہ حضرت حمزہ(رض) کو جو زخم لگا وہ گردن سے لے کر گھٹنوں تک کسی حصے میں لگا اور یہی زخم آپ کی جان لینے کا باعث بنا۔
البتہ قاتل کے بارے میں متفقہ رائے یہی ہے کہ حضرت حمزہ(رض) کا قتل وحشی کے ہاتھوں ہوا اور حبشی کو تیار کرنے والے دو نام خصوصیت کے ساتھ بیان ہوئے ہیں۔ ایک جبیر ابن مطعم اور دوسرا نام ہندہ زوجہ ابوسفیان۔[49] اِس ضمن میں بنیادی سوال یہی ہے کہ کیا اسلامی لشکر اُس وقت منتشر حالت میں تھا؟ کفارِ قریش کو مُثلہ کرنے کا موقع کیسے ملا؟ تاریخِ اسلام کے ایک طالب علم کی حیثیت سے جب ہم جنگِ اُحد کے محرکات اور نتائج کی طرف نظر کرتے ہیں تو ہمیں بعض ایسے گوشے نمایاں ملتے ہیں جو مسلمانوں کی جیتی ہوئی جنگ شکست میں بدلنے کے باعث بنے۔ خاص طور پر حکمِ رسول ﷺ کی عدولی جیسے محرکات سامنے آتے ہیں۔[50] اللہ کے نبی ﷺ نے درّہ پر متعین دستے کو حکم دیا تھا کہ: "اگر ہمیں پرندے اُچک رہے ہوں تب بھی اپنی جگہ سے نہیں ہٹنا جب تک میں تمہیں خود نہ بلاؤں، اور اگر تم دیکھو کہ ہم فتحیاب ہو چکے ہیں اور قوم کفار پر غالب آ چکے ہیں تب بھی اپنی جگہ پر ڈٹے رہنا تاوقتیکہ میں آدمی بھیج کر تم کو نہ بلاؤں۔"[51]
یہی وجہ تھی کہ مسلمانوں کو سخت حملے کا سامنا کرنا پڑا۔ حضرت حمزہ(رض) کے جسمِ مبارک کی بے حُرمتی سے اندازہ ہوتا ہے کہ اُس حالت (حملہ کے وقت) میں مسلمانوں کا لشکر موجود نہیں تھا۔ قرین قیاس یہی ہے کہ مجاہدینِ اسلام اجتماع کی حالت میں نہ تھے۔[52] اگر مسلمان موجود ہوتے تو یقیناً حضرت حمزہ(رض) کی نعش کے بے حُرمتی کرنے نہیں دیتے۔ ایسا لگتا ہے کہ اسلامی لشکر کو اُس وقت سخت ترین مسائل کا سامنا تھا۔ اُحد کی گھاٹی کی طرف سے کیا گیا حملہ مسلمانوں کی سراسیمگی کا باعث بنا اور وہ متحدہ حالت میں رہنے کے بجائے دفاعی صورتِ حال کی طرف چلے گئے اور نتیجتاً حضرت حمزہ(رض) کی شہادت ہوئی اور آپ کی لاش کی بے حُرمتی بھی کی گئی۔ تاریخی روایات کے

مطابق آپ کے جسم کا کوئی حصہ ایسا نہ تھا جو کٹنے کی حالت سے محفوظ ہو۔ ناک کان وغیرہ سب کاٹ دیے گئے تھے۔ ہندہ زوجہ ابوسفیان نے اُن اعضاء کا ہار بنایا اور مکہ پہنچنے تک یہ ہار اس کے گلے میں ڈالا رہا۔[53]

خلاصہ کلام

خلاصہ کلام یہ کہ حضرت حمزہ (رض) کی سیرت اور اسلام کے لئے آپ کی خدمات کسی بھی صحابی سے کم نہ تھیں۔ اسلام کے ابتدائی سالوں میں آپ نے نبی رحمت حضرت محمد ﷺ کی محافظت کی، قریش مکہ کی ایذا رسانیوں کو اپنی جاہ و حشم کے ذریعے روکا، جہاں کہیں آپؐ کو تنگ نظری اور سماجی مخالفت کا سامنا کرنا پڑا وہاں حضرت حمزہ ایک ستون کی طرح کھڑے رہے۔ اس قدر اہمیت کی حامل شخصیت ہونے کے باوجود حضرت حمزہ (رض) مورخین، محدثین اور اہل علم کی طرف سے نظرانداز شدہ ہیں۔ ہم متنِ مقالہ میں اِس جانب اشارہ کر چکے ہیں۔ ہماری فہم سے ماوراء ہے کہ جری قسم کے انسان اور پیغمبر اسلامؐ سے حد درجہ مخلص انسانوں کو تاریخ نے اور حدیث کے گوشوں میں کیسے نمایاں مقام نہیں دیا۔ میدانِ تحقیق کے نووار دین کے لئے یہ ایک دلچسپ موضوع ہو سکتا ہے۔ ہم نے حتی الامکان سیرتِ حمزہ (رض) کو نئے پیرائے اور جدید اذہان کو مدِ نظر رکھ کر زیرِ بحث مقالہ ترتیب دیا ہے۔

*****

References

1. Abu al-Hassan Ali ibn Muhammad Al-Jazari, Ibn al-Athir, *Usd al-ghabah fi marifat al-Saḥabah* (Bairut, Dar Ibn Hazm, 2012), 298.

عزالدین ابی الحسن علی بن محمد الجزری، ابن الاثیر، *اُسدُ الغابہ فی معرفۃ الصحابہ*، حرف الحاء، عدد: 1251 (بیروت، دار ابن حزم، 2012ء)، 298۔

2. Ahmed ibne Ali ibne Hajar, Asqalani, *Al Asabah Fi Tamyeeze Al Sahaba* (Bairut, Dar-ul-Kutb Al-Almiya, 1995), 105.

احمد بن علی بن حجر، عسقلانی، *الاصابۃ فی تمییز الصحابۃ*، ج2 (بیروت، دارُالکتب العلمیۃ، 1995ء)، 105۔

3. Muhammad Yusuf bin Ismail, Nabahani, *Jawahir-ul-Bihar*, Vol. 2 (Lahore, Zia-ul-Quran Publications, 1999), 44.

محمد یوسف بن اسمٰعیل، نبہانی، *جواہر البحار فی فضائل النبی المختار*، ج2، مترجم: مولانا محمد صادق علوی نقشبندی (لاہور، ضیاء القرآن پبلی کیشنز، 1999ء)، 44۔

4. Ibn al-Athir, *Usd al-ghabah fi marifat al-Saḥabah*, 300.

ابن الاثیر، اُسدُ الغابہ فی معرفۃ الصحابہ، 300۔

5. Allama Shibli, Nomani, *Sirat-un-Nabi*, (Lahore, Islami Kutub Khana, 1364 SH), 110, 111.

علامہ شبلی، نعمانی، سیرۃ النبیؐ، ج1، (لاہور، اسلامی کتب خانہ، 1364ھ)، 110، 111۔

6. Ibid, 108.

ایضاً، 108۔

7. Muhammad ibne Yaqoob, Kolaini, *Usool-e-Kafi*, Chapt: Ziker Mulad al Nabi wa wafatah, Hades:30, Tarjma: Syed Zafar Hassan, Vol. 3 (Karachi, Zafar Shamim Publication Trust, 2004), 23; Al-Sheikh Muhammad Baqar, Majlisi, *Bihar-ul-Anwar*, Al Jamia tul Dar Akhbar al Ahima tul Athar, Vol. 17, 18 (Bairut, Moassisat-ul-Alami Lilmatbo'aat, 2008), 386, 387.

محمد بن یعقوب، کلینی، اُصول کافی، باب: ذکر مولد النبی و وفاتہ، حدیث: 30، مترجم: سید ظفر حسن، ج3 (کراچی، ظفر شمیم پبلی کیشنز ٹرسٹ، 2004ء)، 23؛ الشیخ محمد باقر، مجلسی، بحار الانوار، الجامعۃ لدرر اخبار الائمۃ الاطہار، ج: 17، 18 (بیروت، موسسۃ الاعلمی للمطبوعات، 2008ء)، 386، 387۔

8. Wahiduz Zaman Qasmi, Kiryanavi, *Al-Qamoos-ul-Waheed* (Lahore-Karachi, Idara-e-Islamiat, 1986), 375.

وحید الزماں قاسمی، کیرانوی، القاموس الوحید (لاہور۔ کراچی، ادارہ اسلامیات، 1986ء)، 375۔

9. Lois Ma'louf, *Al-Munajjid*, Tarjma: Mulana Abdul Hafeez Bilawi (Lahore, Maktaba-e-Qudsiya, 2009), 178; Balyavi,, Abu Al-Fazal Molana Abdul Hafeez, Misbah-ul-Logaat, (Lahore, Maktaba-e-Qudsiya, 1999), 175.

لوئیس معلوف، المنجد، مترجم: مولانا عبدالحفیظ بلیاوی (لاہور، مکتبہ قدوسیہ، 2009ء)، 178؛ ابوالفضل مولانا عبدالحفیظ، بلیاوی، مصباح اللغات، (لاہور، مکتبہ قدوسیہ، 1999ء)، 175۔

10. Athar Hussain, Siddique, *Hasn-ul-Lugaat* (New Dheli, Aetiqaad Publishing House, 2004), 385.

اطہر حسین، صدیقی، حسن اللغات (نئی دہلی، اعتقاد پبلشنگ ہاؤس، 2004ء)، 385۔

11. Abi Muhammad Abdul Malik, Ibn-e-Hisham, *Al-Sirat-ul-Al-Nabviya*, (Berout, Dar-e-Ibne Hazam, 2009), 88.

ابی محمد عبدالملک، لابن ہشام، السیرۃ النبویۃ (بیروت، دار ابن حزم، 2009ء)، 88۔

12. Muhammad Baqar, Majlisi, *Hayat-ul-Quloob* (Lahore, Imamia Kutub Khana, 1971), 909

ملا محمد باقر، مجلسی، حیات القلوب، ج3 (لاہور، امامیہ کتب خانہ، 1971ء)، 909۔

13. Abil Qasim Sulaiman ibe Ahmed, Al-Tibrani, *Al-Moajam Al-Kabeer*, Vol. 3 Chapt: Man Ismu Hmza, Raqam al-tarjma: 237, Hadith #: 2914 (Al-Qahira, Maktaba-e-Ibne Temiya, 1983), 149.

ابی القاسم سلیمان بن احمد، الطبرانی، *المعجم الکبیر*، ج3، بابُ منِ اسمُہُ حَمزۃُ، رقم الترجمہ: 237، رقم الحدیث: 2914 (القاہرہ، مکتبہ ابن تیمیہ، 1983ء)، 149۔

14. Emaduddin Ismail ibne Ali, Abil Fida, *Al- Mukhtaṣar fī akhbār al-bashar*, (Al-Qāhirah, Al-Maṭba'ah al-Ḥusaynīyah al-Miṣrīyah, 1325 AD), 132.

عمادالدین اسماعیل بن علی، ابی الفداء، *المختصر فی اخبار البشر*، ج1 (القاہرہ، المطبعۃالحسینیۃالمصریۃ، 1325ھ)، 132۔

15. Kolaini, *Usool-e-Kafi*, Chapt: Ziker Mulad al Nabi wa wafatah, Hadith:37, P 25.

کلینی، *اُصول کافی*، باب: مولد النبی ووفاتہ، حدیث: 37، ج3، (محولہ بالا)، 25۔

16. Alauddin Ali Al-Muttaqi bn Ahsaam Al-Deen, Al-Hindi, *Kanzul Ummal fi sunanil Aqwal wal Afa'al*, Vol. 11, Hadith #: 33271 (Beruit, Moassisa-Al-Risala, 1995), 676.

علاء الدین علی المتقی بن حسام الدین، الہندی، *کنزُالعُمّال فی سنن الاقوال والافعال*، ج11، حدیث: 33271 (بیروت، مؤسستہ الرسالۃ، 1995ء)، 676۔

17. Abu Abdullah Muhammad ibne Ismail, Bokhari, *Sahi ul Bokhari*, Al-Kitab: Farz al-Khams, Chapt: Farz al-Khams, Hadith: 3091, Tarjma: Mulana Muhammad Dawod, Hadith #: 3091 (Hind, Markaz-e-Jamiat Ahle Hadeed, 2004), 462, 464.

ابوعبداللہ محمد بن اسماعیل، بخاری، *صحیح بخاری*، کتاب: فرض الخمس، باب: فرض الخُمس، حدیث: 3091، مترجم: مولانا محمد داؤد (ہند، مرکزی جمعیت اہل حدیث، 2004ء)، 462، 464۔

18. Abi Jafar Muhammad Ibne Jareer, Tabri,, *Tareekh-e-Tarbi*, Vol. 1, Tarjma:: (Karachi, Nafees Academy, 1967), 29, 30.

ابی جعفر محمد بن جریر، طبری، *تاریخِ طبری*، ج1، مترجم: سید محمد ابراہیم ایم اے ندوی، (کراچی، نفیس اکیڈمی، 1967ء)، 29، 30۔

19. Syed Ahmed Ibne Zaini, Dehlan, *Al-Sirat-ul-Al-Nabvi*, Vol. 1, Trans: Allama Zulfqar Ali (Lahore, Zia-ul-Quran Publication, 2014), 49.

سید احمد بن زینی، دحلان، *السیرۃالنبویہ*، ج1، مترجم: علامہ ذوالفقار علی (لاہور، ضیاء القرآن پبلی کیشنز، 2014ء)، 49۔

20. Al-Shami, Muhammad ibne Yousuf Al-Salih, *Subl-ul-Huda Wal Rashad fi Sirat-e-Kher-ul-Ebaad*, Vol. 1 (Al-Qahirah, Al-Majlis-ul-Aala, 1997), 278.

محمد بن یوسف الصالحہ، الشامی، سبل الہدیٰ والرشاد فی سیرت خیرُ العباد، ج1 (القاہرہ، المجلس الاعلیٰ للشئون الاسلامیہ لجنتہ احیاء التراث الاسلامی، 1997ء)، 278۔

21. Muhammad ibne Sa’ad, *Tabqat Ibne Sa’ad*, Vol. 2 Trans: Al-Hamadi, Abdullah (Karachi, Nafees Academy, 1398 AD), 171.

محمد بن سعد، طبقات ابنِ سعد، ج2، مترجم: العمادی، عبداللہ (کراچی، نفیس اکیڈمی، 1398ھ)، 171۔

22. Muhammada ibne Sa’ad ibne Manie, Al-Zahri, *Kitab-ul-Al-Tabqaat, Al-Kabeer*, Al-Jaiz, Al-Salas (Al-Qahira, Al-Khani, 2001), 7.

محمد بن سعد بن منیع، الزھری، کتاب الطبقات الکبیر، الجزء الثالث (القاہرہ، مکتبۃ الخانجی، 2001ء)، 7۔

23. Abi Abdullah Muhammad ibne Abdullah Al-Hakam, *Al-Nishapori, Al-Mustadrak Al-Sahihain*, Hadith #: 4875 (Lahore, Shabbir Brothers, 2012), 372.

ابی عبداللہ محمد بن عبداللہ الحکم، النیسابوری، المستدرک علی الصحیحین، رقم الحدیث: 4875 (لاہور، شبیر برادرز، 2012ء)، 372۔

24. Ali ibne Burhan-ud-Deen, Halbi, *Seerat-e-Ibne Halebiya*, Vol. 1, Tarjma: Mulana Muhammad Aslim Qasmi (Karachi, Dar-ul-Isha’at, 2009), 198, 199.

علی ابن برہان الدین، حلبی، سیرۃ حلبیہ، ج1، مترجم: مولانا محمد اسلم قاسمی (کراچی، دارُالاشاعت، 2009ء)، 198، 199۔

25. Muhammad Saeed Ramzan, Al-boti, *Fiqah-us-Al-Serat-ul-Al-Nabviya* (Bairut, Dar-ul-Fikar Al-Ma’asir, 1991), 70.

محمد سعید رمضان، البوطی، فقہُ السیرۃ النبویۃ (بیروت، دارُالفکر المعاصر، 1991ء)، 70۔

26. Abil Qasim Abdur Rehman ibne Ahmed, Sohaili, *Al-Raoz-ul-Anf fi Tafseer Al-Sirah Al-Nabviya Li-Ibne Hishsham*, Vol. 1 (Bairut, Dar-ul-Kutub, Al-Alamiya, 2009), 206.

ابی القاسم عبدالرحمٰن بن عبداللہ بن احمد، سُھیلی، الروض الانف فی تفسیر السیرۃ النبویۃ لابن ہشام، ج1 (بیروت، دارالکتب العلمیۃ، 2009)، 206۔

27. Abu Muhammad Abdul Malik, Ibne Hishsham, *Sirat-ul-Nabi*, Tarjma: Syed Ali Hassani Nizami Dehlvi (Lahore, Idara-e-Islamiat, 1994), 79.

ابو محمد عبدالملک، ابنِ ہشام، سیرتُ النبی، مترجم: سید یٰسین علی حسنی نظامی دہلوی (لاہور، ادارہ اسلامیات، 1994)، 79۔

28. Al-Nishapori, *Al-Mustadrak Al-Sahihain*, Hadith #: 4877, P371.

النیسابوری، المستدرک علی الصحیحین، رقم الحدیث: 4877 (محولہ بالا)، 371۔

29. Muhammad Hasnain, Hekal, *Hayat-e-Muhammad* (Lahore, Al-Faisal Nashiran-o-Tajiraan, 2006), 107.

محمد حسنین، ہیکل، *حیاتِ محمد* (لاہور، الفیصل ناشران و تاجرانِ کتب، 2006ء)، 107۔

30. Abdur Rehman, Ibne Jozi, *Al-Wafa Be-Ahwalil Mustafa*, Tarjma: Muhammad Ashrif Sialvi (New Dehli, Aeteqad Publishing House, 1983), 155.

عبدالرحمٰن ابن جوزی، ابن جوزی، *الوفا باحوال المصطفٰے*، مترجم: محمد اشرف سیالوی (نئی دہلی، اعتقاد پبلشنگ ہاؤس، 1983)، 155۔

31. Abil Hassan Ali Ibne Al-Kareem, Ibne Aseer, *Al-Kamil-o-Fi Tareekh*, Vol. 1 (Bairut, Dar-ul-Kutub, Al-Almiya, 1987), 601.

ابی الحسن علی بن ابی الکریم، ابن اثیر، *الکامل فی التاریخ*، ج1 (بیروت، دارالکتب العلمیۃ، 1987ء)، 601۔

32. Ali ibne Burahan-ud-Deen, Halabi, *Seerat-e-Halebiya*, Vol. 2, Tarjma: Muhammad Aslim Qasmi (Karachi, Dar-ul-Isha'at, 2009), 280.

علی ابن برہان الدین، حلبی، *سیرۃ حلبیہ*، ج2، مترجم: محمد اسلم قاسمی (کراچی، دارُالاشاعت، 2009ء)، 280۔

33. Murtaza Ahmed Khan, *Tareekh-e-Islam*, (Lahore, Karachi, Dhaka, Taj Company, Limited, 1947), 23.

مرتضٰی احمد خان، *تاریخِ اسلام*، ج1 (لاہور، کراچی، ڈھاکہ، تاج کمپنی لمیٹڈ، 1947ء)، 23۔

34. Naqvi, Syed Sajjad Haider Shah, Syedana Hazrat Hamza ibe Abdul Muttalib, (Lahore, Subh-e-Noor Publications, 2019), 53.

نقوی، سید سجاد حیدر شاہ، *سیدنا حضرت حمزہ بن عبدالمطلب*، (لاہور، صبح نور پبلی کیشنز، 2019ء)، 53۔

35. Sheikh Abdul Haq Mohaddis, Dhelavi, *Madarij-un-Nabovat*, Vol. 2, Tarjma: Ghulam Mehin al-Deen Naeemi (Lahore, Shabbir Brothers, 2004), 66.

شیخ عبدالحق محدث، دہلوی، *مدارجُ النبوت*، ج2، مترجم: غلام معین الدین نعیمی (لاہور، شبیر برادرز، 2004ء)، 66۔

36. Peer Muhammad Karam Shah, Al-Azhari, *Zia-un-Nabi*, Vol. 2 (Lahore, Zia-ul-Quran Publications 1420 AH), 256.

پیر محمد کرم شاہ، الازہری، *ضیاءُ النبی*، ج2 (لاہور، ضیاء القرآن پبلی کیشنز، 1420ھ)، 256۔

37. Halabi, *Seerat-e-Halbiya*, Vol. 2, 245.

حلبی، *سیرۃ حلبیہ*، ج2، 245۔

38. Ibid, 281.

ایضاً، 281۔

39. Abil Qasim Abdur Rehman ibne Ahmed, Sohaili, *Sharh-e-Seerrat-e-Ibne Hishsham tarjma Roz onaf*, Vol. 2, Tarjma: Malik Muhammad Bostan, Zulfqar Ali, Iftikhar Tabasam (Lahore, Zia-ul-Quran Publications, 2005), 84.

ابوالقاسم عبدالرحمٰن بن عبداللہ، سہیلی، شرح سیرت ابن ہشام ترجمہ روض انف، ج2، مترجم: ملک محمد بوستان، ذوالفقار علی، افتخار تبسم (لاہور، ضیاء القرآن پبلی کیشنز، 2005ء)، 84۔

40. Abu Ali Al-Fazal Ibne Hassan, Tabrisi, *A'alam-ul-Wara Be-Aa'almil Huda*, (Beriut, Mossist-ul-A'alami, 2004), 65.

ابی علی الفضل بن الحسن، طبرسی، اعلام الوریٰ باعلام الھدیٰ (بیروت، موسسۃ الاعلمی للمطبوعات، 2004ء)، 65۔

41. Ahmed ibne Muhammad ibne Abi Bakar, Al-Qustulani, *Mawahibi Laduniya*, Vol. 1, Tarmja: Muhammad Abdul Star Tahir Masodi (Lahore, Shabbir Brothers, 2002), 230.

احمد بن محمد بن ابی بکر، القسطلانی، مواہب لدنیہ، ج1، مترجم: محمد عبدالستار طاہر مسعودی (لاہور، شبیر برادرز، 2002ء)، 230۔

42. Al-Nishapori, *Al-Mustadrak Al-Sahihain*, Vol. 4, 380.

النیساپوری، المستدرک علی الصحیحین، ج4 (محولہ بالا)، 380۔

43. Dhelavi, *Madarij-un-Nabovat*, 165,

دہلوی، مدارج النبوت، 165۔

44. Tabri, *Tafseer-e-Tabri*, Vol. 14, 231,

طبری، تفسیر طبری، ج14، 231۔

45. Hussain Bakhsh, Jara, *Tafseer-e-Anwar Al-Najaf fi Asrar al-Mashaf*, Vol. 8 (Dariya Khan Bakhar, Maktaba-e-Anwar Najaf, 1993), 252,

حسین بخش، جاڑا، تفسیر انوار النجف فی اسرار المصحف، ج8 (دریا خان بھکر، مکتبہ انوار النجف، 1993ء)، 252۔

46. Al-Nishapori, *Al-Mustadrak Al-Sahihain*, Hadith: 3368, Vol. 2, 361

النیشاپوری، المستدرک علی الصحیحین، حدیث: 3368، ج2، (محولہ بالا)، 361۔

47. Muhammad ibne Ali, Ibne Sheher Ashob, *Manaqib-e-Ibne Sheher Ashob*, Vol. 1, Tarjma: Syed Zafar Hassan (Karachi, Shamim Publications, 2003), 94.

محمد بن علی، ابن شہر آشوب، مناقب ابن شہر آشوب، ج1، مترجم: سید ظفر حسن (کراچی، ظفر شمیم پبلیکیشنز، 2003ء)، 94۔

48. Abi Bakar Abdullah ibne Muhammad, Ibne Shiba, *Moshaf ibne abi Shiba*, Vol. 11, Raqam: 37905, Tarjma: Molana Muhammad Idress Sarwar (Lahore, Maktaba-e-Rehmania, 2014), 301.

ابی بکر عبداللہ ابن محمد، ابن شیبہ، مُصنف ابن ابی شیبہ، ج11، رقم: 37905، مترجم: مولانا محمد اویس سرور (لاہور، مکتبہ رحمانیہ، 2014ء)، 301۔

49. Dhelavi, *Madarij-un-Nabovat*, 164.

دہلوی، مدارج النبوت، 164۔

50. Abi Abdullah Muhammad, Ibne Qayyim, *Zad-ul-Mi'aad*, Hisa Dom, Tarjma Raees Ahmad Jafri (Karachi, Nafees Academy, 1990), 784, 785.

ابی عبداللہ محمد، ابن قیم،زادالمعاد، حصہ دوم، مترجم: رئیس احمد جعفری (کراچی، نفیس اکیڈمی،1990ء)،784،785۔

51. Ibne Jozi, *Al-Wafa Be-Ahwalil Mustafa*, 717,

ابن جوزی،الوفاء باحوال المصطفےٰ، 717۔

52. Ibid, 717, 517.

ایضاً،715،717۔

53. Qazi Abd-ud-Daim, Daim, *Syed-ul-Wara*, Vol. 2 (Lahore, Elam-o-Irfan Publishers, 2012), 47.

قاضی عبدالدائم، دائم،سیدالوریٰ، ج2 (لاہور، علم و عرفان پبلشرز،2012ء)،47۔

ڈی این اے رپورٹ: قانونی اور شرعی حیثیت

DNA Report: Legal & *Shariah* Status

Open Access Journal
Qtly. Noor-e-Marfat
eISSN: 2710-3463
pISSN: 2221-1659
www.nooremarfat.com
Note: All Copy Rights are Preserved.

Hafeez Arshad Hashmi
Doctoral Candidate Islamic Studies, Qurtuba University of Science and Information Technology, D. I. Khan.
E-mail: hafeez.arshad8066@gmail.com
Qammar Aziz
Doctoral Candidate Islamic Studies, Qurtuba University of Science and Information Technology, D. I. Khan.
E-mail: qamaraziz.mi@gmail.com
Prof. Dr. Muhammad Aslam
Professor of Islamic Studies, Qurtuba University of Science And Information Technology, D. I. Khan.
E-mail: ihsankhan0570@gmail.com

Abstract:
The religion of Islam is an eternal religion. Its teachings will remain until the Resurrection. The shariah of Islam has solutions to all the modern problems arising from the growing development of the world, which the scholars are explaining according to the modern requirements. Among other scientific problems in modern times, one problem is Deoxyribonucleic acid. Today, DNA is used to solve various legal problems. Especially in the courts, rape or adultery cases are investigated through the DNA which makes access to the criminal possible.
Similarly, in the case of unknown parentage of the child DNA tests are utilized to determine the father. The third important issue which can be related to DNA is to find the identity of the killer in a murder case through it. What is the ruling of Islamic Sharia in all these issues? Although a lot of work has been done on it, there is a need to clarify the Jurisprudential and legal status of the contemporary issues in the context of DNA and try to find what Islamic jurisprudence has to say in these issues. This article deals with all these issues in detail.

Keywords: DNA, Forensic Report, Shariah, Legal, Status.

خلاصہ

دین اسلام ایک ابدی دین ہے۔اس کی تعلیمات تا قیام قیامت رہنی ہیں۔ دنیا کی بڑھتی ہوئی ترقی کے ساتھ پیدا ہونے والے جدید مسائل کا حل شریعت اسلامیہ میں موجود ہے جسے علماء، جدید تقاضوں کے مطابق بیان کر رہے ہیں۔ جدید دور میں دیگر سائنسی مسائل کے ساتھ ساتھ ایک مسئلہ (Deoxy Ribonucleic Acid) ہے۔ آج ڈی این اے DNA کے ذریعے مختلف قانونی مسائل کو حل کرنے کی کوشش کی جاتی ہے۔ خصوصاً عدالتوں میں ریپ یا زنا کے معاملات کی تفتیش و تحقیق ڈی این کے ذریعے کی جاتی ہے۔ اور اسی ذریعے سے مجرم تک رسائی ممکن بنائی جاتی ہے۔ اسی طرح بچے کے نسب کے مجہول ہونے کی صورت میں جدید صور میں ڈی این اے کے ذریعے نسب معلوم کرنے کی کوشش کی جاتی ہے۔ اور تیسرا اہم مسئلہ واردات قتل میں ڈی این اے شواہد و ثبوت کے ذریعے قاتل کو تلاش کرنے کا ہے۔ ان تمام مسائل میں شریعت مطہرہ کا حکم کیا ہے؟

اس پر اگرچہ کافی کام ہو چکا ہے لیکن ضرورت اس امر کی ہے کہ عصر حاضر کے پیش آمدہ معاملات کی ڈی این اے کے تناظر میں شرعی و قانونی حیثیت کو واضح کیا جائے اور یہ جاننے کی کوشش کی جائے کہ ان مسائل میں اسلامی فقہ کے کیا اصول و قواعد ہیں؟ زیر نظر مقالہ میں ان تمام معاملات پر تفصیل سے بحث کی گئی ہے۔

کلیدی الفاظ: ڈی این اے، فرانزک رپورٹ، شرعی حیثیت، قانونی حیثیت۔

1. تحقیق کا بنیادی سوال

آج کی سائنسی دنیا میں ڈی این اے ٹیسٹ، ایک معروف ٹیسٹ ہے جس کے چند عام فوائد اور استعمالات یہ ہیں:

اگر یہ جاننا ہو کہ کسی انسان کے حقیقی والدین کون ہیں تو انسان کا ولدیت کا دعویٰ کرنے والوں کے ساتھ ڈی این اے میچ کر کے دیکھا جاتا ہے۔ اگر دونوں کے ڈی این اے میں مماثلت ہو تو ولدیت کا دعوی درست قرار پاتا ہے۔ مجرم کی شناخت کے لیے ڈی این اے کی مدد سے مجرم کی شناخت آسانی سے کی جا سکتی ہے۔ نیز شادی سے پہلے بیماری وغیرہ کی معلومات کے حصول کے لیے ڈی این اے ٹیسٹ کروایا جاتا ہے پھر شادی کرنے یا نا کرنے کا فیصلہ کیا جاتا ہے۔ ماں کے پیٹ میں موجود بچے کا ڈی این اے ٹیسٹ کروایا جاسکتا ہے۔ وہ اگر صحت مند ہے تو ٹھیک اور اگر بیمار ہے یا کسی عضو سے محروم ہے تو علاج کا طریق کار بھی اختیار کیا جاتا ہے۔ اسی طرح بیٹی یا بیٹا کی صورت میں یا کسی اور وجہ کی بنیاد پر اسقاط حمل بھی کیا جاسکتا ہے۔ اسی طرح قتل، زنا، چوری وغیرہ جرائم میں بھی ڈی این اے ٹیسٹ کے ذریعے مجرم تک پہنچنے میں مدد حاصل کی جا سکتی ہے۔ آئے روز عدالتوں میں ڈی این اے کے ذریعے شواہد پیش کیے جارہے ہیں۔

یہاں سوال یہ ہے کہ مندرجہ بالا امور میں ڈی این اے ٹیسٹ کی شریعت اسلامی میں کیا حیثیت ہے ؟آیا اسلام میں صرف ڈی این اے ٹیسٹ کی بنیاد پر سزائیں دی جاسکتی ہیں یا نہیں ؟ڈی این اے ٹیسٹ کی حدود قصاص میں کیا اہمیت ہے؟اور کیا جج ڈی این اے ٹیسٹ کی بنیاد پر تعزیر یا سزا دینے کا حقدار ہے یا نہیں ؟ان تمام معاملات میں شریعت کے کیا احکام ہیں اور علماء کرام کی کیا آراء ہیں؟ ذیل کی بحث میں انہی سوالات کے جوابات ڈھونڈنے کی کوشش گئی ہے۔

2. سابقہ تحقیقی کام کا جائزہ

اس موضوع پر اگرچہ امہات الکتب میں صراحتا تو کچھ نہیں ملتا لیکن کئی اشارہ جات اور نکات سے اس مسئلہ کے متعلق راہنمائی حاصل ہوتی ہے، بعد میں میڈیکل سائنس کی ترقی کے ساتھ ساتھ اس کی شرعی و قانونی حیثیت بھی زیر بحث آئی اور علماء امت نے اس پر قلم اٹھائی اور مختلف پہلوؤں پر روشنی ڈالی, ڈاکٹر وحبہ الزحیلی نے "البصمۃ الوراثیہ" کے نام سے اور ڈاکٹر سعید الدین مسعد ہلالی نے " البصمۃ الوراثیہ و علائقها الشرعیہ_ دراسۃ فقهیۃ مقارنۃ" کے نام سے اس موضوع پر داد تحقیق وصول کی۔اسی موضوع پر کانفرنسز اور سیمینارز منعقد کیے گئے, مختلف معتبر اداروں نے اس پر محققین کو کام کرنے کے لئے برانگیختہ کیا اور ان کے کام کو تحریری شکل دی۔ اسلامک فقہ اکیڈمی انڈیا نے مارچ 2006 دارالعلوم صدیقیہ میسور میں اسی عنوان پر فقہی سیمینار کا انعقاد عمل میں لایا جس کو پندرہویں فقہی سیمینار کا نام دیا گیا۔اس سیمینار میں کئی معتبر و معتمد محققین نے اپنے تحقیقی مقالہ جات پیش کیے جنہیں بعد میں "ایفا پبلیکیشنز" کے تعاون سے کتابی شکل میں منضبط کرکے پیش کر دیا گیا۔اس کے علاوہ بھی کچھ کام ہوا ہے لیکن جس پہلو سے میں نے اس پر کام کیا ہے اس طرح کا کام میری نظر سے نہیں گزرا۔

3. اسلوب تحقیق

اس موضوع میں میرا طرز تحقیق بیانیہ واستنباطیہ رہا ہے۔امہات الکتب سے اس کی نظائر تلاش کرکے عصر حاضر کے تقاضوں کے مطابق ڈی این اے پر ان کی تطبیق کی ہے۔مختلف آیات واحادیث سے متعلقہ نکات اخذ کرنے کی سعی کی ہے نیز اسلاف کے متعلقہ اقتباسات و تحقیقات کو زیر بحث لا کر ان کی وضاحت کرنے کی جسارت کی ہے تاکہ مقالہ کا کوئی پہلو تشنہ نہ رہے۔

4. ڈی این اے کی ساخت و تفصیلات

ڈی این اے اصل میں ڈی آکسی راء بیو نیوکلیک ایسڈ کا مخفف ہے اور اس کے نام کے معنی اور اجزاء کے اردو متبادل یوں ہیں: ڈی کا مطلب ہے کم ہو جانا، نکل جانا، اور کسی کا مطلب ہے آکسیجن، راء بیوز ایک قسم کی شکر ہے، نیو

کلیک سے مراد مرکزہ ہےاور ایسڈ ترشہ (تیزابی خاصیت رکھنے والا) گویا اردو میں ڈی این اے کا مکمل نام "فقید آکسیجن راء بیو مرکزی ترشہ" ہے گویا ڈی این اے سے مراد "ایک آکسیجن جو ہر کم رکھنے والا مرکزی توشہ" ہے۔ رائبوز کا لفظ دراصل گوند عربی سے حاصل ہونے والی ایک شکر عربي نوز سے ماخوذ ہے، گوند عربی جنوبی صحرائے اعظم میں پائے جانے والے پودے اکیشیا سے حاصل ہوتا ہے۔جس طرح کمپیوٹر کے براوزر پہ صفحہ کے پیچھے HTML کے رموز یعنی کوڈز کارفرما ہوتے ہیں اسی طرح زمین پر چلتی پھرتی زندگی کے پیچھے ڈی این اے کے رموز کارفرما ہوتے ہیں یعنی کسی جاندار کی ظاہری شکل وصورت اور روّیہ، دراصل اس کے خلیات میں موجود ڈی این اے کے اندر پوشیدہ وراثتی رمز (جینیٹک کوڈ) سے بنتا ہے۔

ڈی این اے میں لکھا گیا پوری زندگی کا یہ افسانہ طرز وراثت (جینو ٹایپ) کہلاتا ہے۔ طرز ظاہری اور طرز وراثتی کے فرق کی وضاحت ایسی ہے کہ جیسے ایک ٹی وی کی اسکرین پر نظر آنے والا ڈراما ہو جو مکمل طور پر اپنے لیے لکھے گئے اسکرپٹ پر چلتا ہے، گویا ڈراما خود طرز ظاہری کی مثال ہو اور اس کے لئے لکھا گیا اسکرپٹ طرز وراثتی کی۔ وراثہ یعنی جین ایک موروثی اکایٔ ہے جو والدین سے آنکھ کا رنگ، جسم، قد وغیرہ اولاد کو منتقل کرتی ہے یہ موروثی اکائیاں (جینز) ڈی این اے کے طویل سالمے پر ایک قطار کی صورت میں موجود ہوتی ہیں اس کی مثال کچھ یوں دی جاسکتی ہے کہ جیسے دھاگے کے بہت سے چھوٹے چھوٹے ٹکڑوں کو گرہ باندھ کر ایک کر دیا جائے تو اس طرح بننے والے بڑے دھاگے کو ڈی این اے اور گرہ سے بندھے ہوئے چھوٹے ٹکڑوں کو جین کہا جاسکتا ہے۔

جین کہلانے والے ڈی این اے کے سالمہ کے یہ ٹکرے اپنے طور پر الگ الگ مخصوص اور مختلف اقسام کی پروٹین تیار کرتے ہیں پروٹین کو تیار کرنے کے علیحدہ علیحدہ مخصوص حصے یا جینز ہوتے ہیں دراصل جینز کا مسودہ ڈی این اے سے نقل کرتے ہیں۔ ڈی این اے تمام جاندار خلیات میں پایا جانے والا ایک سالمۂ کبیر (میکرو مالیکیول) ہے جو کاربن، آکسیجن، ہائڈروجن، نائٹروجن اور فاسفورس جیسے کیمیائی عناصر سے بنتا ہے خلیات کی بات کی جائے تو ایسے خلیات جن میں ایک ترقی یافتہ مرکزہ پایا جاتا ہے یعنی یوکریوٹک تو یہ نیوکلیس کے کروموسومز میں پایا جاتا ہے لیکن ان خلیات میں جو ایک ترقی یافتہ مرکزہ نہیں رکھتے یعنی پروکریوٹک، ڈی این اے ایک واحد دائری سالمہ کی صورت میں ہوتا ہے۔[1]

ڈی این اے ایک انتہائی طویل سالمہ ہے اور اسے خود کو خلیہ کے مرکز میں سمونے کے لئے اپنے آپ کو بل کھا کر لپٹ کر ایک پیچ دار صورت میں ڈھلنا پڑتا ہے۔ سائنسدانوں نے ڈی این اے کی لمبائی معلوم کرنے کی کوشش کی ہے اور ان کے مطابق صرف ایک خلیہ میں موجود ڈی این اے کے مالیکیول کی طوالت دو تا تین میٹر ہوتی ہے۔[2]

1953ء میں جیمز واٹسن اور فرانسس کرک نے ڈی این اے کی ساخت کا ماڈل پیش کیا واٹسن، کرک کے ماڈل کے مطابق ڈی این اے کا مالیکیول دو پولی نیوکلیوٹائیڈز دھاگوں پر مشتمل ہوتا ہے۔ ڈی این اے کی ساخت کو بیان کرنے کے سلسلے میں 1962 میں واٹسن اور کرک کو نوبل انعام دیا گیا 1953 میں واٹسن اور کرک نے ڈی این اے کا ماڈل پیش کیا جس میں اس کی کیمیائی، طبعی اور حیاتیاتی خواص کو بیان کیا گیا۔[3]

5. ڈی این اے ٹیسٹ

رانا وسیم اسلم اپنے ایک مضمون "ڈی این اے ٹیسٹ کیا ہے اور کیسے کیا جاتا ہے" میں رقمطراز ہیں ہر انسان کا ڈی این اے مختلف ہوتا ہے۔ ڈی این اے ٹیسٹ کی مدد سے انسان کے بارے میں مکمل معلومات حاصل کی جاسکتی ہیں۔ ڈی این اے انسانوں اور تمام جانداروں کے جسم میں پایا جانے والا وراثتی مادہ ہے۔ ہر انسان کا ڈی این اے دوسرے انسان سے مختلف ہوتا ہے۔ ہر انسان اپنے ڈی این اے کا 50% حصہ اپنی والدہ سے وصول کرتا ہے اور بقیہ 50% حصہ والد سے۔ ان دونوں ڈی این اے کے مخصوص مرکب سے انسان کا اپنا ڈی این اے بنتا ہے۔ ڈی این اے میں انسان کے بارے میں سب معلومات ہوتی ہیں۔ جس شخص کا بھی ڈی این اے ٹیسٹ مقصود ہو اس کا بال، خون، ہڈی اور گوشت یا ان میں سے کسی ایک چیز کا نمونہ لیا جاتا ہے۔ سب سے پہلے انسانی خلیے میں ڈی این اے الگ کیا جاتا ہے۔ پھر پولیمیریز چین ری ایکشن نامی طریقے کی مدد سے ان ڈی این اے کی لاکھوں کاپیاں بنائی جاتی ہیں ان لاکھوں کاپیوں کی مدد سے ڈی این اے کی جانچ بہتر طریقے سے ہو سکتی ہے۔ ڈی این اے کو جانچنے کے بعد ڈی این اے فنگر پرنٹ بنایا جاتا ہے۔ دو مختلف نمونوں کے ڈی این اے فنگر پرنٹ میں مماثلت دیکھ کر ان میں سے کسی تعلق کا تعین کیا جاسکتا ہے۔ پاکستان میں فرنزاک لیب، فرنزاک سائنس دان اور ماہر عملے کی کمی کے باعث اس کو انجام دینے میں کئی مشکلات کا سامنا رہتا ہے۔

6. ڈی این اے ٹیسٹ میں غلطی کا امکان

مفتی منیب الرحمٰن صاحب اپنے ایک کالم "ڈی این اے کے بارے میں چشم کشا حقائق" میں لکھتے ہیں:

(ڈی این اے فرانزک رپورٹ) میں ملاوٹ اور کسی چیز کی آمیزش کا امکان موجود ہے یعنی ذاتی پسند و ناپسند، ترغیب و تحریص، دباؤ اور تعصب کی بنا پر حقائق و واقعات میں تغیر و تبدل یا کمی بیشی یا موثر یا غیر موثر بنا کر پیش کرنا ممکن ہے۔ اسی طرح تمام تر دیانت اور نیک نیتی کے باوجود بشری خطا کے امکان کو بھی کلی طور پر رد نہیں کیا جاسکتا۔ یہ ضروری نہیں کہ ہر کیس میں ایسا ممکن ہو لیکن خطا کا امکان قطعیت کی نفی کے لیے کافی ہے۔ ہمارے ہاں میڈیکل لیگل رپورٹ اور میت کے پوسٹ مارٹم میں ردوبدل کے شواہد بہت ہیں۔ الغرض ان اسباب کی بنا پر ڈی این اے کی مثبت رپورٹ یا

فرنزاک شواہد ظنی اور مشتبہ قرار پا سکتے ہیں، قطعی ہر گز نہیں ہو سکتے؛ جبکہ حد زنا جاری کرنے یا قتل کی سزا نافذ کرنے کے لیے ثبوت کا قطعی ہونا ضروری ہے اور وہ مطلوبہ عینی شہادت ہی سے ممکن ہے۔

خون کے دھبے، بندوق کی گولیاں اور انسانی دانت سے کاٹنا اسی زمرے میں آتا ہے تاہم ان شواہد کی بنا پر جج یا قاضی اگر مطمئن ہو تو تعزیر کے طور پر سزا دے سکتا ہے اور اس سے کسی کو اختلاف نہیں ہے۔ امریکہ اور جرمنی کی عدالتوں اور تفتیشی اداروں کے حوالے سے ڈی این اے رپورٹ کے غیر یقینی ہونے کے بارے میں وہاں کے اخبارات کے حوالوں سے ہمیں شواہد فراہم کیے امریکہ کے نہایت مشہور ایتھلیٹ او جے سمپسن پر اپنی بیوی اور اس کے آشنا کے دہرے قتل کا الزام تھا۔ وکیل صفائی نے موقف اختیار کیا کہ ڈی این اے کے حاصل کیے ہوئے نمونے میں لیبارٹری میں کسی آمیزش کے امکان کو رد نہیں کیا جا سکتا۔

اسی طرح 2009 میں ایک واضح ابہام رپورٹ کیا گیا اس کی رو سے محض ڈی این اے کی مثبت رپورٹ پر اس حد تک انحصار کو شک کی نظر سے دیکھا گیا کہ اسے قطعی شہادت مان کر مجرم پر سزائے موت نافذ کر دی جائے، پندرہ سال تک جرمنی کی ایک اسٹیٹ کی پولیس ایک عادی قاتلہ خاتون کو شدت سے تلاش کرتی رہی جس کے ڈی این اے کے مثبت شواہد چالیس جرائم کے وقوعوں میں پائے گئے۔ ان میں سے چھ قتل کے جرائم تھے۔ 2007 میں انہوں نے متبادل امکانات پر غور شروع کیا پھر مارچ 2009 میں سینٹ منسٹر نے اعلان کیا کہ کیس کو حل کر لیا گیا وہ یہ ہے کہ جس فیکٹری سے نمونہ لینے کے لیے روئی کا پھایا لیا جا رہا تھا وہاں ایک خاتون ورکر کی لاپرواہی سے آمیزش ہو رہی تھی۔[4]

اسی طرح ایمنڈا نا کس نامی ایک امریکی خاتون کو اٹلی میں اپنے ساتھ کمرے میں رہنے والی دوسری خاتون کو قتل کرنے کے الزام میں 25 پچیس سال کی سزا سنائی گئی۔ اس پر الزام ثابت کرنے کے لیے ڈی این اے لیبارٹری رپورٹ کو بطور ثبوت پیش کیا گیا، تقریباً ایک سال بعد اس فیصلے کو چیلنج کر دیا گیا اور امریکہ کے ایک اخبار میں رپورٹ شائع ہوئی۔ ایمنڈا نا کس کو ایک فیصلہ کن فتح حاصل ہوئی ایک غیر جانبدار فرانزک رپورٹ نے بتایا کہ اس امریکی طالب علم اور اس کے ساتھی کے مقدمے میں جو ڈی این اے رپورٹ بطور شہادت استعمال کی گئی وہ قابل اعتماد نہیں تھی اور اس میں آمیزش تھی۔ اس رپورٹ سے معلوم ہوا کہ پہلے ٹرائل میں جو ڈی این اے ٹیسٹ استعمال کیا گیا وہ بین الاقوامی معیار سے کم تر درجے کا تھا اور اس کے سبب ایمنڈا نا کس کی سزا کو ختم کرنے کے امکانات بڑھ گئے۔ پس شرعی حد جاری کرنے کے لیے ڈی این اے ٹیسٹ کو حتمی اور قطعی ثبوت ماننے والوں کو اس رپورٹ کا مطالعہ ضرور کرنا چاہیے۔

ہمارے ہاں بعض لوگ قتل یا آبروریزی کے مقدمات (یعنی ایسے جرائم جن کی سزا موت یا عمر قید ہے) میں صر

ف ڈی این اے کی مثبت لیبارٹری رپورٹ کو حتمی اور قطعی شہادت کے طور پر قبول کرنے پر مصر ہیں اور اسے حتمی اور قطعی ثبوت نہ ماننے والوں کو دقیانوسی فکر کا حامل قرار دیتے ہیں ایسے تمام لبرل حضرات سے گزارش ہے کہ وہ آبروریزی کے مقدمات میں ڈی این اے کی شہادت کو قطعی ثبوت نہ جاننے کی بابت یونیورسٹی آف مشی گن کے 56 سالہ کارل وٹسن کے مقدمے کا مطالعہ کریں جسے جبری آبروریزی کے مقدمہ میں 25 سال کی جیل گزارنے کے بعد اس بناپر رہا کر دیا گیا کہ جج ایزن براؤن نے کہا" عدالت سائنسی شواہد کی بجائے عینی شہادت پر انحصار کرے گی۔[5]

الغرض ڈی این اے ٹیسٹ کی مثبت رپورٹ کے قطعی ثبوت نہ ہونے کے بارے میں امریکہ اور مغربی ممالک کی عدالتیں یک آواز نہیں ہیں۔ بعض اسے حتمی اور قطعی ثبوت مانتے ہیں اور بعض عدالتوں اور ایف بی نے اسے تسلیم نہیں۔[6]

7. ڈی این اے ٹیسٹ کے ذریعے زانی کی شناخت کی شرعی و قانونی حیثیت

اسلام میں زنا کی سزا کے اصول و طریقہ کار کے متعلق قرآن پاک کا حکم درج ذیل ہے:۔

اَلزَّانِيَةُ وَ الزَّانِيْ فَاجْلِدُوْا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ۪ وَّ لَا تَاْخُذْكُمْ بِهِمَا رَاْفَةٌ فِيْ دِيْنِ اللّٰهِ اِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُوْنَ بِاللّٰهِ وَ الْيَوْمِ الْاٰخِرِ وَ لْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَآئِفَةٌ مِّنَ الْمُؤْمِنِيْنَ النور،24:02۔

ترجمہ: جو عورت بدکار ہو اور جو مرد تو ان میں سے ہر ایک کو سو کوڑے لگاؤ اور تمہیں ان پر ترس نہ آئے اللہ کے دین میں اگر تم ایمان لاتے ہو اللہ اور پچھلے دن پر اور چاہیے کہ ان کی سزا کے وقت مسلمانوں کا ایک گروہ حاضر ہو۔"

نیز حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا مجھ سے حاصل کر لو مجھ سے حاصل کر لو بے شک اللہ نے عورتوں کے لیے راستہ بنایا ہے:البکر بالبکر جلد ماءة ونفى سنة والشيب بالشيب جلد ماءة والرجم یعنی: "کنوارہ مرد اگر کنواری عورت سے زنا کرے تو اسے 100 کوڑے مارو اور ایک سال کے لیے ملک بدر کر دو اور شادی شدہ مرد شادی شدہ عورت سے زنا کرے تو 100 کوڑے اور رجم کر دو۔"[7]

عبداللہ بن عباس بیان کرتے ہیں کہ حضرت عمر بن خطاب نے منبر پر بیٹھے ہوئے فرمایا اللہ تعالیٰ نے محمد ﷺ کو حق کے ساتھ مبعوث فرمایا اور آپ پر کتاب نازل فرمائی آپ پر جو آیات نازل ہوئیں ان میں رجم کی آیت بھی تھی ہم نے اس کو پڑھا اور یاد رکھا اور سمجھا رسولؐ نے رجم کیا اور آپ کے بعد ہم نے بھی رجم کیا سو مجھے خوف یہ ہے کہ زیادہ زمانہ گزرنے کے بعد کوئی کہنے والا یہ کہے گا کہ کتاب اللہ میں رجم کی آیت نہیں ہے اور اللہ کے نازل شدہ فرض کو ترک کر کے لوگ گمراہ ہو جائیں گے حالانکہ اگر شادی شدہ مرد اور عورت زنا کریں اور ان کے خلاف گواہ ہوں یا حمل ہو یا وہ اعتراف کر لیں تو ان کو رجم کرنا کتاب اللہ میں ثابت ہے۔[8]

درج بالا آیت اور احادیث سے یہ ثابت ہورہاہے کہ اگر کنوارہ مرد اور کنواری عورتیں کریں تو انہیں 100 کوڑے مارے جائیں گے اور اگر شادی شدہ ہوں تو سنگسار کیا جائے گا۔ ثبوت زنا کے تین طریقے حضرت عبداللہ بن عباس کی حدیث میں بیان ہوئے ایک یہ کہ گواہ ہو، دوسرا یہ کہ لڑکی کو حمل ہو، اور تیسرا یہ کہ کوئی ایک یا دونوں اقرار کرلیں فقہانے انہی تین طریقوں کی ہی تفصیل بیان کی ہے۔

ا. گواہی (شہادت)

علامہ ابن قدامہ حنبلی لکھتے ہیں زنا کی گواہی کی سات شرطیں ہیں:

ا۔زنا کے ثبوت کے لیے چار گواہ ضروری ہیں، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: وَالّٰتِیْ یَاْتِیْنَ الْفَاحِشَةَ مِنْ نِّسَآىٕكُمْ فَاسْتَشْهِدُوْا عَلَیْهِنَّ اَرْبَعَةً مِّنْكُمْ فَاِنْ شَهِدُوْا فَاَمْسِكُوْهُنَّ فِی الْبُیُوْتِ حَتّٰى یَتَوَفّٰىهُنَّ الْمَوْتُ اَوْ یَجْعَلَ اللّٰهُ لَهُنَّ سَبِیْلًا ۔النساء، 15:04 ترجمہ: "اور تمہاری عورتوں میں سے جو بدکاری کرلیں ان پر اپنوں میں سے چار مردوں کی گواہی لو پھر اگروہ گواہی دے دیں تو ان عورتوں کو گھر میں بند کردو یہاں تک کہ موت ان (کی زندگی) کو پورا کردے یا اللہ ان کے لئے کوئی راستہ بنادے۔"

اور تمہاری عورتوں میں سے جو بدکاری کاارتکاب کریں ان کے خلاف اپنے مردوں میں سے چار گواہ لاؤ سورۃ نور میں اللہ کافرمان ہے: وَالَّذِیْنَ یَرْمُوْنَ الْمُحْصَنٰتِ ثُمَّ لَمْ یَاْتُوْا بِاَرْبَعَةِ شُهَدَآءَ فَاجْلِدُوْهُمْ ثَمٰنِیْنَ جَلْدَةً وَّ لَا تَقْبَلُوْا لَهُمْ شَهَادَةً اَبَدًا وَاُولٰٓىٕكَ هُمُ الْفٰسِقُوْنَ النور، 04:24 ترجمہ: "اور جو لوگ پاک دامن عورتوں پر تہمت لگاتے ہیں اور پھر چار گواہ نہیں لاتے تو انہیں اسّی دُرّے مارو اور کبھی ان کی گواہی قبول نہ کرو، اور وہی لوگ نافرمان ہیں۔"

۲۔ زنا کے تمام گواہوں کا مرد ہونا ضروری ہے۔ اور اس میں عورتوں کی گواہی کسی حال میں قبول نہیں کی جائے گی کیونکہ اربعہ کا لفظ مذکر کے لیے اور جب بعض گواہ عورتیں ہوں تو اس پر "اربعۃ شھداء" صادق نہیں ہوگا اور یہ لفظ قرآن کے خلاف ہے۔

۳۔زنا کے تمام گواہ آزاد ہوں۔ لہٰذا اس میں غلام کی گواہی مقبول نہیں ہوگی۔

۴۔ گواہ عادل (نیک) ہوں۔ فاسق کی گواہی مقبول نہیں ہوگی۔ اور نہ اس مستور الحال کی جس کے نیک ہونے کا علم نہ ہو کیونکہ ہو سکتا ہے کہ وہ فاسق ہو۔

۵۔ گواہ مسلمان ہوں لہٰذا زنا میں اہل ذمہ کی گواہی مقبول نہیں ہوگی۔

۶۔ گواہ زنا کی کیفیت بیان کریں اور یہ کہیں کہ انھوں نے مرد کے آلہ کو عورت کے اندام نہانی میں اس طرح دیکھا ہے جیسے سلائی سرمہ دانی میں۔

۷۔ تمام گواہ ایک ہی مجلس میں ہوں۔[9]

II. اقرار

علامہ ابن قدامہ حنبلی لکھتے ہیں:

خلاصہ یہ ہے کہ حد یا اقرار سے واجب ہوتی ہے یا گواہی سے اگر اقرار سے ثابت ہو تو زانی کے چار مرتبہ اقرار کرنے کا اعتبار ہوگا۔[10] علامہ ابن قدامہ حنبلی اور فقہاء احناف کی اس موقف پر دلیل یہ حدیث مبارکہ ہے کہ حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ کے پاس مسجد میں ایک شخص آیا اور اس نے باآواز بلند کہا: یارسول اللہ! میں نے زنا کیا ہے، آپ نے اس سے منہ پھیر لیا۔ اس نے دوسری طرف رسول اللہ ﷺ کے سامنے آکر عرض کی: یارسول اللہ! میں نے زنا کیا ہے۔ آپ نے اس سے اعراض کرلیا حتی کہ وہ چار مرتبہ آپ کے سامنے آیا۔ جب اس نے اپنے خلاف چار مرتبہ گواہی دے دی تو آپ نے اس سے فرمایا کیا تمہارا دماغ خراب ہے؟ اس نے عرض کی نہیں۔ آپ نے فرمایا: کیا تم شادی شدہ ہو؟ اس نے کہا: جی، تب رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: اس کو لے جاکر رجم کردو۔[11]

III. حمل

علامہ ابن قدامہ حنبلی لکھتے ہیں:

جب کوئی عورت بغیر شوہر اور مالک کے حاملہ ہو جائے تو صرف اس حمل کی وجہ سے اس پر حد نہیں ہوگی بلکہ اس سے تفتیش کی جائے گی اگر وہ دعویٰ کرے کہ اس کے ساتھ جبراً وطی کی گئی ہے یا کسی شبہ کی وجہ سے اس کے ساتھ وطی کی گئی یا وہ زنا کا اعتراف نہ کرے تو اس پر حد نہیں لگائی جائے گی۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے پاس ایک عورت کو پیش کیا گیا جو بغیر خاوند کے حاملہ ہوگئی تھی، جب حضرت عمر نے اس سے تفتیش کی تو اس نے کہا میں بے خبر ہو کر گہری نیند سوتی ہوں، میں سوئی ہوئی تھی کہ مجھ سے ایک شخص نے وطی کی اور میں اس وقت بیدار ہوئی جب وہ فارغ ہو چکا تھا، یہ سن کر حضرت عمر نے اس سے حد ساقط کردی۔[12]

ثبوت زنا کے تینوں طریقوں کی کڑی شرائط سے ایک بات روز روشن کی طرح عیاں ہو رہی ہے کہ زنا کی حد نافذ کرنے سے پہلے اسلام کی تعلیم یہ ہے کہ اس میں غلطی کا موہوم سا امکان بھی نہ رہے جب تک زنا کا ثبوت قطعی اور یقینی نہ ہو تب تک حد نافذ نہیں ہو سکتی۔ تھوڑا سا شک و شبہ بھی حد کے نفاذ میں مانع قرار پاتا ہے، کیونکہ نبی علیہ السلام نے فرمایا: ادروءا الحدود بالشبهات[13] یعنی: : حدود کو شبہات کی وجہ سے رد کردو۔"

شریعت کے درج بالا کڑے اصولوں کی روشنی میں یہ بات واضح ہو رہی ہے کہ شرعی حدود تب دی جائیں گی

جب کسی قسم کا شک و شبہ اور غلطی کا امکان باقی نہ رہے اگر کہیں پر بھی ثبوت جرم میں غلطی کا مبہم سا امکان بھی پایا جائے گا تو حد جاری نہیں ہو گی۔ لہٰذا ڈی این اے ٹیسٹ کی مدد سے زانی کی شناخت کی شرعی حیثیت کے حوالے سے مقبول احمد سلفی لکھتے ہیں:

زنا اور ڈی این اے ٹیسٹ کی شہادت آجکل جو ڈی این اے ٹیسٹ سے زانی کا پتہ لگایا جاتا ہے وہ یقینا ترقی یافتہ زمانے کی سہولیات میں سے ایک سہولت ہے جس سے بہت سارے کاموں میں مدد لی جاسکتی ہے لیکن زنا کے ثبوت میں شرعاً ڈی این اے ٹیسٹ کا بالکلیہ اعتبار نہیں کیا جائے گا۔ اس کے بہت سے عقلی و نقلی دلائل ہیں۔

۱۔ حدود قصاص میں ڈی این اے ٹیسٹ معتبر نہیں کیونکہ حدود قصاص میں اسلام کا اصول کہتا ہے کہ اگر اس میں شبہ پیدا ہو جائے تو حد ساقط ہو جاتی ہے۔ تو زنا کے ثبوت کے لیے ایسی گواہی تسلیم نہیں ہو گی جس میں شبہات ہوں۔ ڈی این اے ٹیسٹ میں شبہات بھی ہیں اور خطا کا امکان بھی ہے۔ اس لیے اسے علم و گمان کا درجہ تو دیا جاسکتا ہے لیکن قطعی علم کبھی نہیں کہا جائے گا؛ جبکہ زنا کے ثبوت کے لیے قطعی علم چاہیے جو چار گواہوں کی گواہی سے ہی حاصل ہو گا۔

۲۔ اگر ٹیسٹ کروانے والے آلے یا تکنیک میں گڑبڑ ہو تو ٹیسٹ رپورٹ صحیح نہیں ہو گی۔

۳۔ ٹیسٹ کرنے والا ناتجربہ کار ہو یا ٹیسٹ کرتے ہوئے غلطی کر جائے تو اس صورت میں بھی رپورٹ غلط آئے گی۔

۴۔ ٹیسٹ کے وقت جانچ کی چیزیں ادھر سے ادھر ہو جائے جس کا علم ٹیسٹ کرنے والے کو نہ ہوسکے تجربہ گاہ میں ایسا ممکن ہو جہاں ہزاروں لوگوں کے خون پیشاب، منی اور آلات وغیرہ رکھے ہوتے ہیں۔

۵۔ اگر مسلمان آدمی کا معاملہ ہو اور ٹیسٹ کرنے والے غیر مسلم ہوں تو کسی منفعت کی وجہ سے رپورٹ غلط بنا سکتے ہیں مثلاً اسے رشوت دی گئی ہو یا اسے مسلم یا اسلام سے نفرت ہو وغیرہ۔

۶۔ دنیا کے سارے ٹیسٹوں کے متعلق عام طور پر سے ایسا تجربہ ہوا ہے کہ رپورٹ میں کچھ تھا اور حقیقت اس کے برعکس نکلی اس وجہ سے اس پر پورا انحصار نہیں کیا جائے گا۔

۷۔ اجتماعی عصمت دری میں آج بھی ڈی این اے ٹیسٹ کارگر نہیں ہے ملے جلے سگنل کسی تیسرے شخص کی طرف بھی غلط نشاندہی کر سکتے ہیں۔

۸۔ اگر ڈی این اے ٹیسٹ کو زنا کی حد قائم کرنے کے لیے معتبر اور کافی مان لیا جائے تو آج کے پروفیشن دور میں جعلی ٹیسٹ رپورٹ بنوانا، پاکباز عورتوں پر تہمت لگانا اور رشوت دے کر رپورٹ تبدیل کرنا آسان ہو جائے گا بلکہ ایسا ہونے کے واقعات رونما ہوتے بھی رہتے ہیں۔

۹۔ اگر ٹیسٹ کی بنیاد پر کسی کو سزائے موت دے دی گئی اور بعد میں معلوم ہوا کہ ٹیسٹ جعلی تھا یا ٹیسٹ

رپورٹ کسی وجہ سے غلط آئی تو جس کی جان گئی وہ تو واپس نہیں آسکتی۔[14]

درج بالا امکانات اور واقعات کی روشنی میں یہ سمجھنا مشکل نہیں کہ ڈی این اے کی ٹیسٹ رپورٹ میں غلطی کے بہت سے امکانات موجود ہیں اور انہی امکانات کی بدولت کئی جگہوں پر ان رپورٹوں میں کوتاہی بھی ہو چکی ہے اور رپورٹ کی غلطی کو تسلیم بھی کیا جا چکا ہے جس کی تفصیل مفتی منیب الرحمان صاحب کے کالم سے بیان کی گئی ہے۔ ٹیسٹ رپورٹ میں غلطی کے امکانات کی وجہ سے اسے حتمی اور قطعی ثبوت کے طور پر پیش نہیں کیا جاسکتا ہے۔ چنانچہ علامہ غلام رسول سعیدی لکھتے ہیں:

آج کل میڈیکل سائنس کی وجہ حیرت انگیز ترقی کے دور میں یہ ممکن ہو گیا ہے کہ لیبارٹری میں میڈیکل ٹیسٹ سے یہ ثابت کیا جاسکے کہ یہ اجزاء منویہ فلاں شخص کے ہیں یا نہیں فرض کیجئے ایک عورت کے ساتھ کسی شخص نے زنا بالجبر کیا وہ عورت پولیس کے پاس پہنچ گئی پولیس نے عورت کو لیبارٹری میں بھیج کر اس کی اندام نہانی سے اجزاء منویہ نکلوا کر محفوظ کرا لیے۔ پھر جس شخص کے خلاف اس عورت نے زنا بالجبر کا دعوی کیا تھا اس کے اجزاء منویہ حاصل کرکے ان محفوظ شدہ اجزاء منویہ سے مقابلہ کیا گیا اور میڈیکل رپورٹ سے وہ دونوں اجزاء ایک ہی شخص کے ثابت ہوئے تو کیا اس دلیل کی بنا پر اس شخص پر حد لگانی جائز ہے یا نہیں۔ ہم نے اس سوال پر غور کیا تو ہم اس نتیجہ پر پہنچے کہ اس صورت میں حد لگانی جائز نہیں ہے کیونکہ یہ رپورٹ بہر حال ظنی ہے۔ یہ ہو سکتا ہے کہ تجزیہ کرنے میں کوئی خامی رہ گئی ہو یا کوئی غلطی لاحق ہو گئی ہو اور مسلمان کی جان کی حفاظت قطعی ہے اور اس کو قتل کرنا حرام ہے اور جب ظنی دلیل کا تقاضا قتل کرنا ہو اور قطعی دلیل کا تقاضا قتل نہ کرنا ہو تو قطعی دلیل کا اعتبار کرنا واجب ہے۔ اس لیے میڈیکل رپورٹ کی بنا پر اس کو رجم کرنا جائز نہیں ہے۔ البتہ جس عورت نے کسی شخص کے خلاف زنا بالجبر کا دعویٰ کیا اور میڈیکل رپورٹ سے اس کے دعویٰ کی تصدیق ہو گئی اس عورت پر حد قذف نہیں لگائی جائے گی۔[15]

مفتی عبد القیوم ہزاروی (ادارہ منہاج القرآن) سے سوال کیا گیا کہ عورت کے ریپ پر کیا چار گواہ ہونا ضروری ہیں؟ اس میں کیا حکمت ہے اور کیا آج کے دور میں یہ ثابت کرنے کے لیے ڈی این اے کافی نہیں ہے؟ انہوں نے جواب میں لکھا کہ:

ثبوت زنا کے لیے چار گواہوں کا نصاب قرآن کریم میں اللہ تعالیٰ نے مقرر فرمایا ہے ہم مسلمان ہیں ہمیں آداب بارگاہ کو ملحوظ رکھنا چاہیے اللہ تعالیٰ خالق و مالک ہے حکم و بادشاہ ہے اپنے کسی قول و فعل میں جوابدہ نہیں جو چاہے کرے اس سے پوچھنے کا کسی کو اختیار نہیں کہ یہ کیوں کیا اور یہ کیوں نہیں کیا ہاں اس حکم ربی کی حکمت جو ہماری ناقص عقل میں ہے اس کو عرض کیے دیتے ہیں چونکہ اس جرم کے ثبوت سے دونوں مجرموں کی سخت تذلیل

ہوتی ہے اور پھر ان کے واسطہ سے دو خاندانوں اور نہ جانے کتنے انسانوں کی تذلیل ہوتی ہے لہٰذا اس کے ثبوت کے لیے عام نصاب شہادت کافی نہیں بلکہ اس سے ڈبل نصاب کی ضرورت تھی۔ اگر غیر شادی شدہ نہیں تو 100 کوڑے اور شادی شدہ ہے تو سنگسار جیسی عبرت ناک حدیں جاری ہونا ہیں۔

لہٰذا ثبوت جرم بھی قطعی ہونا چاہیے صرف ڈی این اے ٹیسٹ پر حد نہیں لگ سکتی اس لیے کہ اولڈ میڈیکل رپورٹ حاصل کرنے میں رشوت، دھونس دھاندلی اور غلط کارکردگی کے اتنے ہی امکانات ہیں جتنے دیگر کیسز میں اور اس میں بے ایمانی کے لیے اتنے ہی مواقع ہیں جتنے اور معاملات میں اس طرح تمام دارومدار میڈیکل رپورٹ پر نہیں رکھا جاسکتا میڈیکل رپورٹ سے قربت ثابت ہو سکتی ہے شادی شدہ ہونے کی صورت میں یہ ثبوت قربت حلال کا بھی ہو سکتا ہے اور قربت حرام کا بھی یہ فیصلہ کیسے ہو گا کہ قربت حلال ہونی ہے یا حرام۔ یہ ثبوت یا اقرار سے ملے گا یا شہادت سے صرف میڈیکل رپورٹ کافی نہیں میڈیکل رپورٹ سے بے گناہ، گناہگار اور مجرم بے گناہ ثابت ہو سکتا ہے جو ظلم ہے۔

پس گواہی یا اقرار یا حمل کے بغیر یہ جرم ثابت نہیں ہوتا جب جرم ثابت نہ ہو تو صرف میڈیکل رپورٹ پر حد جاری نہیں ہو سکتی ایسے واقعات بھی سامنے آتے ہیں کہ عورت نے اصل مجرم کو بچانے اور بے گناہ کو پھنسانے کے لیے صرف میڈیکل رپورٹ کا سہارا لیا۔ لہٰذا ڈی این اے ٹیسٹ سے مدد تو لی جاسکتی ہے لیکن سارا انحصار اس پر نہیں کیا جاسکتا اور صرف ٹیسٹ کی بنیاد پر یہ حد لاگو نہیں کی جاسکتی۔[16]

اسلامی نظریاتی کونسل کا فیصلہ: اسلامی نظریاتی کونسل نے کہا ہے کہ زنا بالجبر کے معاملہ میں ڈی این اے ٹیسٹ بطور شہادت قبول نہیں البتہ اسے ضمنی شہادت کے طور پر لیا جاسکتا ہے کونسل نے قرار دیا ہے کہ زنا بالجبر کے جرم کے تعین، حد اور قصاص کے لیے اسلام نے طریقہ کار طے کر رکھا ہے ڈی این اے ٹیسٹ صرف ضمنی شہادت کے طور پر لیا جاسکتا ہے سابق چیئرمین اسلامی نظریاتی کونسل مولانا محمد خان شیرانی کا کہنا ہے کہ زنا بالجبر میں ڈی این اے ٹیسٹ کارآمد ثابت نہیں ہوتا کیونکہ زنا ایک ایسا جرم ہے جس کے ثبوت کے لیے بہت احتیاط ضروری ہے ڈی این اے وہاں کافی نہیں ہے مذکورہ بالا اجلاس میں اعلی عدلیہ کے دو ریٹائرڈ جج حضرات جسٹس نذیر اختر اور جسٹس مشتاق میمن کے علاوہ مختلف مکاتب فکر سے تعلق رکھنے والے ممبر علماء نے شرکت کی۔[17]

احادیث مبارکہ سے یہ بات اخذ کی جاسکتی ہے کہ حضور علیہ السلام اندازوں اور ظنیات کی بنیاد پر حد جاری نہیں فرماتے تھے۔ بلکہ گواہوں کو ہی مقدم رکھتے تھے چنانچہ مسلم شریف کی حدیث میں ہے۔ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما بیان کرتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ کے سامنے لعان کا تذکرہ کیا گیا حضرت عاصم بن عدی نے اس سلسلے میں کچھ کہا پھر چلے گئے پھر ان کے پاس ان کے قبیلے کا ایک آدمی آیا اور اس نے کہا میں اپنی بیوی کے پاس

ایک اجنبی مرد کو پایا ہے۔ حضرت عاصم کہنے لگے میں اپنی بات کی وجہ سے اس معاملے میں پڑا، وہ اس شخص کو لے کر رسول اللہ کے پاس گئے اور رسول اللہ کو یہ بتلایا کہ اس شخص نے اپنی بیوی کے پاس کسی مرد کو دیکھا ہے۔ یہ شخص زرد رنگ دبلا پتلا اور سیدھے بالوں والا تھا اور جس شخص کے ساتھ اس اپنی بیوی کو متہم کیا تھا بھری بھری پنڈلیوں والا، گندمی، رنگت والا، اور فربہ بدن تھا۔ رسول اللہ نے دعا کی اے اللہ تو اس مسئلے کا حل بیان فرما ! پھر اس عورت کے ہاں جو بچہ پیدا ہوا وہ اس شخص کے مشابہ تھا جس پر اس شخص نے تہمت لگائی تھی۔ پھر انہوں نے رسول اللہ کے سامنے آپس میں لعان کیا۔ حاضرین مجلس میں سے ایک شخص نے حضرت ابن عباس سے پوچھا کیا یہ وہی عورت تھی جس کے بارے میں رسول اللہ نے فرمایا تھا کہ اگر میں بغیر گواہوں کے کسی عورت کو سنگسار کرتا تو اس عورت کو کرتا۔ حضرت ابن عباس نے فرمایا نہیں وہ عورت تو وہ تھی جو اسلام لانے کے بعد علی الاعلان بدکاری کرتی تھی۔[18]

اس حدیث مبارکہ کے الفاظ "لو رجمت احدا بغیر بینۃ رجمت هذا" اگر میں بغیر گواہوں کے رجم کرتا تو اس عورت کو کرتا سے واضح ہوتا ہے کہ حضور سرور کائنات ظنیات کی بنیاد پر حد جاری نہیں فرماتے تھے۔ اسی طرح قیافہ کے درست ہونے کے باوجود بھی حد جاری نہیں کی، بلکہ اس طرح کے امور کی بنا پر بدگمانی سے بھی منع فرمایا ہے۔ حضرت ابوہریرہ بیان کرتے ہیں کہ رسول اللہ کی خدمت میں بنو فزارہ کا ایک شخص حاضر ہوا اور کہنے لگا میری بیوی کے ہاں ایک سیاہ فام لڑکا پیدا ہوا ہے۔ نبی ﷺ نے فرمایا: کیا تمہارے پاس اونٹ ہیں؟ کہا: جی ہاں، فرمایا: کس رنگ کے ہیں؟ اس نے کہا: سرخ رنگ کے ہیں، آپ نے فرمایا: ان میں کوئی خاکی رنگ کا بھی ہے؟ اس نے کہا: ہاں آپ نے فرمایا: وہ کہاں سے آگیا اس نے کہا (شائد اس اونٹ کے آباواجداد) کی کسی رگ نے اس کو کھینچ لیا، آپ نے فرمایا: ہوسکتا ہے تیرے بچے میں کسی رگ نے یہ رنگ کھینچ لیا ہو۔[19]

اس حدیث سے معلوم ہوا کہ کسی بھی ظنی امر کی بنا پر نسب پر شک نہیں کیا جاسکتا، ڈی این اے بھی ظنی معاملہ ہے اس بنا پر قطعی حکم لگانا روح اسلام و شریعت کے خلاف ہے۔ گواہوں کی موجودگی سے ثبوت زنا قطعی امر ہو جاتا ہے اس لیے قطعی سزا کا زانی مستحق ہو جاتا ہے۔ حضور نے اس بارے میں صراحت سے ارشاد فرمایا ہے، چنانچہ حضرت ابوہریرہ بیان کرتے ہیں کہ حضرت سعد بن عبادہ رضی اللہ عنہ نے عرض کی یارسول اللہ اگر میں اپنی بیوی کے ساتھ کسی غیر مرد کو پاؤں تو کیا میں اس کو اتنی مہلت دوں گا کہ چار گواہ لے کر آؤں۔ آپ نے فرمایا: نعم (جی ہاں)۔[20]
یعنی اس صورت میں بھی مرد بیوی کو قتل نہیں کرسکتا۔

اور اگر سزا دلوانا چاہتا ہے تو اس کے لیے اسے گواہ ہی لانے ہونگے بغیر اس کے چارہ نہیں۔ اگر اسے پسند نہیں تو پھر طلاق دے دے لیکن اس کی جان بذات خود لینے یا عدالت سے لینے کا اختیار نہیں نیز فقہ کے ایک مشہور اصول کی

روشنی سے بھی ثابت ہوتا ہے کہ صرف ڈی این اے ٹیسٹ کی بنیاد پر حد جاری نہیں ہو سکتی اصول یہ ہے کہ "الیقین لایزول بالشک "یقین شک سے زائل نہیں ہوتا کسی بھی شخص کا حد کے اجراء سے محفوظ رہنا یقینی امر ہے جبکہ ٹیسٹ کی بنیاد پر مجرم قرار دینا شک کا فائدہ دیتا ہے یوں شک کی بنیاد پر یقینی چیز زائل نہیں ہو سکتی۔

8. بچے کے نسب کی شناخت میں ڈی این اے ٹیسٹ کا شرعی و قانونی حیثیت

اگر ایک بچے کے سلسلہ میں کئی اشخاص دعویدار ہوں کہ لڑکا میرا ہے تو سائنس دانوں کے خیال کے مطابق بچہ اور دعویداروں کا ڈی این اے ٹیسٹ کرکے یہ بات معلوم کی جاسکتی ہے کہ حقیقی معنوں میں اس کے والدین کون ہیں؟ ایسے اختلاف کو حل کرنے کے لیے کیا ڈی این اے ٹیسٹ کرایا جاسکتا ہے اور شرعا کس حد تک اس کا اعتبار ہوگا۔ اس کا مختصر جواب یہ ہے کہ اس ٹیسٹ کا شرعی طور پر اعتبار کیا جائے گا اور بچوں کے گڈمڈ ہو جانے یا جنگ اور حادثات یا ہسپتال میں بچوں کے مخلوط ہو جانے کی صورت میں ڈی این اے ٹیسٹ کی بنیاد پر نسب کا فیصلہ کیا جائے گا اور یہ شرعاً درست ہوگا، اس کے دلائل مندرجہ ذیل ہیں۔

مولانا خالد سیف اللہ رحمانی اس مسئلہ کے بارے میں تفصیل سے لکھتے ہیں جس کا خلاصہ پیش خدمت ہے "نسب کا ثبوت دو ذرائع سے ہوگا ایک اقرار سے دوسرے گواہی سے یہ دو ذرائع سے فقہاکے نزدیک متفق علیہ ہیں گواہ ذرائع بھی ہیں جن کے بارے میں اختلاف رائے پایا جاتا ہے۔ یعنی قیافہ اور قرعہ اندازی۔ مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک قیافہ سے بھی نسب ثابت ہو جاتا ہے بشرطیکہ اقرار و شہادت موجود نہ ہو لیکن حنفیہّ کے نزدیک محض قیافہ سے نسب ثابت نہیں ہوتا۔ اس تفصیل سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ بچہ کا نسب معلوم نہ ہو جیسے لقلیط جس کے بارے میں ایک سے زیادہ مرد یا عورتیں دعویدار ہوں یا میٹرنیٹی ہسپتال میں موجود بچے خلط ملط ہو جائیں اور ماں کی شناخت باقی نہ رہے، تو ان صورتوں میں ڈی این اے ٹیسٹ سے استفادہ کے بارے میں سوچا جاسکتا ہے۔ جمہور فقہاء کے نزدیک قیافہ کے ذریعہ نسب ثابت ہو سکتا ہے تو ڈی این اے ٹیسٹ کے ذریعہ بدرجہ اولی نسب ثابت ہوگا کیونکہ ڈی این اے ٹیسٹ سائنسی تحقیق پر مبنی ہے اور قیافہ محض ظن پر لیکن غور کیا جائے تو حنفیہّ کے نزدیک بھی مجہول النسب بچوں کے ماں باپ کی نسبت متعین کرنے کے لیے ڈی این اے ٹیسٹ کافی ہونا چاہیے، اس لیے کہ حنفیہّ کے نزدیک بھی اثبات دعوی کے وسائل میں سے ایک "قرائن قاطعہ" بھی ہے پس جب اقرار اور بینہ موجود نہ ہو تو ایسا بچہ جس کی نسبت مجہول یا مشتبہ ہو اس کے سلسلہ میں ڈی این اے ٹیسٹ کا اعتبار ہونا چاہیے۔[21]

مولانا اختر امام عادل ناظم جامعہ ربانی منورہ شریف بہار (بھارت) اس مسئلے کے متعلق لکھتے ہیں:

ڈی این اے کی بنیاد دراصل علم التوارث اور خاندانی مشابہتوں پر ہے اور ہر بچہ اپنے باپ اور ماں سے جو کر وموسومز حاصل کرتا ہے وہ تاحیات اس کے اندر موجود ہوتے ہیں اس لیے ڈی این اے ٹیسٹ کو اب ثبوت نسب

کے لیے استعمال کیا جارہا ہے کبھی متنازع مسائل میں والدین کی تعیین کے لیے بھی ڈی این اے ٹیسٹ کرایا جاتا ہے زیادہ تر علماء محققین نے ثبوت نسب کے باب میں اس کو معتبر ذریعہ کے طور پر قبول کیا ہے۔ البتہ بعض علماء نے اس کو علی الاطلاق معتبر مانا ہے جبکہ بہت سے علماء نے اس میں کچھ قیود و شرائط کا اضافہ کیا ہے جو بالعموم کتب فقہیہ میں "قیافہ" اور "قرعہ" کے ذیل میں ذکر کیے گئے ہیں۔

شریعت اسلامی میں ثبوت نسب کے لیے فی زمانہ صرف ایک ذریعہ ہے یعنی عقد نکاح، نکاح اگر صحیح طور پر ہوا یعنی اس کے تمام حدود و ارکان کی رعائت ملحوظ رکھی گئی ہو تو عقد نکاح سے چھ ماہ کی مدت کے بعد پیدا ہونے والا بچہ بالاجماع ثابت النسب ہوگا اور عورت کا شوہر ہی اس کے بچے کا باپ قرار دیا جائے گا اس کی بنیاد وہ مشہور روایت ہے جو حدیث کی معتبر کتب میں آئی ہے۔ "الولد للفراش وللعاهر الحجر" اس حدیث کے مضمون سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ نسب کے معاملہ میں اصل چیز فراش ہے فراش صحیح کے بعد ناجائز بچہ بھی صاحب فراش کا جائز بچہ تصور ہوگا اور فراش کے ہوتے ہوئے نہ جنسی تعلق کی بات زیر بحث آئے گی اور نہ بچے کی شکل و شباہت دیکھی جائے گی۔ بچہ ہر حال میں صاحب فراش کا ہوگا۔

یعنی قرائن اگر صاف بتاتے ہوں کہ بچہ ناجائز طور پر پیدا ہوا ہے جب بھی فراش صحیح کے مقابلہ میں ان قرائن کا کوئی اعتبار نہ ہوگا ثبوت نسب کا حقیقی ذریعہ تو صرف فراش ہے جو نکاح سے حاصل ہو مگر فراش کے ثبوت اور علم کے لیے فقہ اسلامی میں چند ذرائع اور قرائن کا اعتبار کیا گیا ہے ان میں سے ایک قیافہ ہے۔ ثبوت نسب کے باب میں قیافہ کا اعتبار ہے یا نہیں یہ ایک مختلف مسئلہ ہے فقہا حنفیہ اس کا اعتبار نہیں کرتے جبکہ شافعیہ اور حنابلہ اور مالکیہ (فی الجملہ) اس کا اعتبار کرتے ہیں اور اس کے لیے کچھ شرائط و حدود مقرر کرتے ہیں۔

مذکورہ بالا تفصیلات سے ثابت ہوتا ہے کہ شریعت اسلامیہ نسب کے معاملہ میں کس قدر محتاط اور حساس ہے اور ہر ممکن کوشش کرتی ہے کہ نسب کسی طرح ضائع نہ ہو اور سوسائٹی میں کوئی ایسا بچہ نہ رہے جس کا نسب قانونی طور پر ثابت نہ ہو۔ اس لیے اس نے ظاہر فراش شہادت، اقرار اور بعض فقہا کے نزدیک قیافہ اور قرعہ کو بھی نسب کے وسائل کے طور پر قبول کیا ہے اور ثبوت ولادت کے لیے محض ایک عورت کی شہادت، ممکنہ دعوی اور ظاہر فراش کو کافی قرار دیا ہے۔ گویا شریعت کا مزاج ہے یہ ہے کہ ثبوت نسب کے بارے میں ایسے کسی ثبوت کو نظر انداز نہیں کرنا چاہیے جس میں کچھ واقفیت ہو اس پس منظر میں ڈی این اے ٹیسٹ کو دیکھا جائے تو یہ کافی حدتک قابل قبول ثبوت ہے اس سے ایسے مواقع پر استفادہ کی گنجائش ہونی چاہیے جہاں ثبوت نسب میں کسی قسم کا شک و شبہ پایا جائے۔ یقینی مواقع پر اس کے استعمال کی گنجائش نہ ہوگی۔

مثلاً فراش کے بالمقابل کسی قسم کے ٹیسٹ کا اعتبار نہ ہوگا اگر کوئی اس ٹیسٹ کی بنا پر نسب کا انکار کرے تو اس پر

ازروئے قانون شرعاً لعان واجب ہوگا۔اسی طرح بینہ (اقرار، شہادت) کے مقابلہ میں بھی اسکی کوئی اہمیت نہیں ہوگی اور اس ٹیسٹ کی بناپر اقرار یا شہادت سے ثابت ہونے والے نسب کا باطل یا مشکوک نہیں کہا جاسکے گاالبتہ جن مواقع پر ظاہر فراش، یابینہ موجود نہ ہو اور کسی بچہ کے سلسلہ میں کئی شخص دعویدار ہوں اور بچہ مجہول النسب ہو یا لاوارث طور پر ملاہو یا ہسپتال میں خلط ملط ہو گیا ہو تو ان مواقع پر ڈی این اے ٹیسٹ کو بنیاد بنانا درست ہوگا۔ اس لیے کہ سائنسدانوں کے دعوی اور تجربہ کے مطابق ڈی این اے ٹیسٹ "قیافہ" سے بدرجہا بہتر ذریعہ شناخت ہے اور اس میں غلطی کے امکانات بہت کم ہیں اور ساری کارروائی یقینی طور پر ہوتی ہے جینٹک سائنس اور ڈی این اے کے موضوع پر ایک کانفرنس (بتاریخ 23,25 جمادی الاخر 1419ھ مطابق 13-15 اکتوبر 1998ء) منعقد ہوئی۔

اس کانفرنس نے اپنی قراردادوں میں اس کی سفارش کی ہے کہ ڈی این اے اور جینٹک تحقیقات سے ثبوت نسب کے معاملہ میں استفادہ کرنے میں فقہی طور پر کچھ حرج نہیں ہے اس لیے کہ آج یہ قطعی قرائن کا درجہ حاصل کر چکے ہیں اور قرائن قطعیہ کا اعتبار فقہا، متقدمین کے یہاں معروف ہے۔[22]

9. ڈی این اے ٹیسٹ کی مدد سے قاتل کی شناخت کی شرعی و قانونی حیثیت

آج کل قاتل کی شناخت کے لیے بھی ڈی این اے ٹیسٹ کرایا جاتاہے۔ اگر جائے قتل کے پاس قاتل کی کوئی چیز مل جائے جیسے بال یاخون وغیرہ تو اس کے ٹیسٹ سے قاتل کی شناخت کی جاتی ہے لیکن یہ تکنیک ابھی اس درجہ کمال تک نہیں پہنچی کہ معلوم ہوسکے کہ جوفرنزاک نمونہ جائے واردات سے اٹھایا گیا تھا۔ وہ اسی ملزم کا ہے کیا ایسی صورت میں ڈی این اے ٹیسٹ کی بنیاد پر کسی کو قاتل قرار دینا درست ہوگا۔مذکورہ بالا صورت میں ڈی این اے ٹیسٹ شرعاً غیر موثر ہوگا اس کی سب سے بڑی دلیل جس کو پچھلے صفحات میں تفصیل سے بیان کیا گیا کہ شبہات کی بنیاد پر حدود ساقط اور کالعدم ہو جاتی ہیں۔

مولانا اختر امام عادل مذکورہ بالا صورت کے ذیل میں لکھتے ہیں۔"ڈی این اے ٹیسٹ موجودہ زمانہ کا معتبر ذریعہ تحقیق ہے اور فقہی لحاظ سے اگر اس کو بینہ (اقرار و شہادت) کے درجہ میں نہیں رکھا جاسکتا ہے تو کم از کم قرائن قطعیہ اور شواہد میں ضرور شامل کیا جاسکتا ہے بلکہ دیکھا جائے تو اس کا درجہ قرائن و شواہد سے بدرجہا بلند ہے۔ اس لیے قرائن کی بنیاد ظن و تخمین پر ہے جبکہ ڈی این اے کی بنیاد علم و تحقیق پر ہے، غلطی کے امکانات یہاں ایک فیصد سے بھی کم ہیں۔ جبکہ ڈی این اے کی بنیاد علم و تحقیق پر ہے غلطی کے امکانات یہاں ایک فیصد سے بھی کم ہیں جبکہ ظن و تخمین میں غلطی کے امکانات زیادہ ہیں۔

اس تناظر میں ڈی این اے ٹیسٹ کو جرائم کی تحقیق و تفتیش کے دوران ایک خاص اہمیت ملنی چاہیے اور ایسے تمام

مقدمات جن میں حدود و قصاص کی نوبت نہ آئے اس کو بنیاد بنایا جاسکتا ہے اور دیگر کئی دلائل اور ثبوتوں کے ساتھ اس کا بھی لحاظ کیا جاسکتا ہے۔ البتہ یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ صرف ڈی این اے ٹیسٹ کی بنیاد پر کسی کے خلاف یقینی طور پر فرد جرم عائد نہیں کی جاسکتی کیونکہ ڈی این اے ٹیسٹ صرف اس بات کو ثابت کرتا ہے کہ متہم شخص مقام واردات پر موجود تھا شریک جرم ہونے پر کوئی ثبوت فراہم نہیں کرتا اور ظاہر ہے کہ کسی شخص کی مقام واردات پر موجودگی اس کے مجرم ہونے کے لیے کافی نہیں۔

میرے خیال میں ایسے معاملات میں بہتر یہ ہے کہ قاضی رپورٹ کی روشنی میں متہم شخص سے اقرار کرانے کی کوشش کرے اور رپورٹ کے بعد انسان احساس شکست کی بنا پر تھوڑا دباؤ ڈالنے یا حکمت عملی اختیار کرنے پر باآسانی اقرار کر سکتا ہے اور پھر سزا کی تمام تر کارروائی اس اقرار کی بنیاد پر کرے یہ طریقہ کار زیادہ محفوظ، محتاط اور شرعی اصولوں سے زیادہ ہم آہنگ ہوگا۔ اس اصول پر قاتل کی شناخت کی جاسکتی ہے۔ مگر جب تک اقرار یا شہادت میسر نہ آجائے حدود قصاص کا نفاذ نہیں کیا جائے گا۔ البتہ تعزیرات یا دیت کے تحت قاضی کوئی فیصلہ کر سکتا ہے۔

قاتل کی تحقیق کے سلسلہ میں ڈی این اے ٹیسٹ کی بناء پر قصاص لینے کے عدم جواز پر جن علماء نے فتوی دیا ہے ان کے اسماء گرامی یہ ہیں: مولانا اسرار الحق سبیلی حیدر آباد (انڈیا)، مولانا محمد برہان الدین سنبھلی استاذ تفسیر و حدیث دارالعلوم ندوۃ العلماء لکھنو (انڈیا)، مفتی محبوب علی وجیہی رام پور (انڈیا)، مفتی جمیل احمد نذیری مہتم جامعہ عربیہ عین الاسلام مبارکپور (انڈیا)، مفتی محمد ثناء الہدی قاسمی، نائب ناظم امارت شرعیہ بہار اڑیسہ پٹنہ (انڈیا)، مفتی شیر علی گجراتی استاذ حدیث جامعہ فلاح دارین گجرات (انڈیا)۔ [23]

ان اور دیگر کافی علماء کے نزدیک قتل کے جرم میں ڈی این اے ٹیسٹ کی بنیاد پر قاتل کے ثابت ہونے سے قصاص نہیں لگایا جاسکتا۔ ان سب کی متفقہ طور پر دلیل وہ حدیث مبارکہ ہے جس کا ذکر پہلے تفصیل سے کیا گیا ہے کہ شبہات کی بناء پر حدود جاری نہیں کی جائیں گی۔ ہاں قاضی ڈی این اے ٹیسٹ کی بنیاد پر تعزیراً کوئی سزا دے سکتا ہے نیز ڈی این اے ٹیسٹ کی بنیاد پر ملزم پر دباؤ ڈال کر اقرار بھی کروا سکتا ہے۔

10. خلاصہ

اس مختصر آرٹیکل میں سب سے پہلے ڈی این اے کی سائنسی تحقیق کی گئی ہے۔ ڈی این اے کی ساخت، اقسام اور کردار پر مختصرا گفتگو کی گئی۔ یہ بھی بتایا گیا کہ ڈی این اے ٹیسٹ کیسے کیا جاتا ہے۔ اس کا طریق کار کی شرعی حیثیت پر تفصیلی گفتگو کی گئی۔ قرآن اور حدیث سے زنا کی سزا کے متعلق اصول و قواعد کا تذکرہ کیا گیا۔ ثبوت زنا کے تین طریقوں سے زنا کی حد کو شریعت میں روک دیا جاتا ہے۔ پس ڈی این اے کے ذریعے بھی زنا کی حد تو جاری نہیں ہو گی لیکن جج تعزیر کے عنوان سے کوئی سزا تجویز کرنے کا اختیار رکھتا ہے۔ ڈی این اے کو جن جدید علماء نے زنا کی حد

کیلیے درست قرار نہیں دیا ان کے فتاوی جات ذکر کیے گیے ہیں۔ ڈی این اے میں غلطی کے امکانات کو بھی اخباری حوالوں سے نقل کیا گیا ہے۔ آرٹیکل کے دوسرے مسئلے "بچے کے نسب کے متعلق ڈی این اے ٹیسٹ کا شرعی حکم" کے متعلق بھی زمانہ قدیم کے وہ طریقے احادیث اور روایات کی روشنی میں بتائے گئے جن سے سلسلہ نسب ثابت کیا جاتا ہے، شوافع، مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک سلسلہ نسب کے ثبوت کے طریقوں میں وسعت موجود ہے۔ اسلئے ہم نے بھی بچے کے نسب کے ثبوت کے سلسلہ میں ڈی این اے کو درست قرار دیا ہے۔ اس مسٔلہ کے حامی علماء کا مئوقف بھی تفصیل سے پیش کیا ہے۔ اس مٔسلہ میں قیافہ کو دلیل بنا کر ڈی این اے کو جائز قرار دیا گیا ہے۔

تیسرا مسٔلہ " قائل کی تلاش کے سلسلہ میں ڈی این اے کی شرعی حیثیت " پر بھی مختصرا بحث کی گئ ہے۔ چونکہ یہ بھی قصاص (حد) کا قطعی مسئلہ ہے۔ اسلیے اس صورت میں ڈی این اے کی رپورٹ قطعی اور بنیادی ثبوت کے طور پر قابل نہیں ہو گی کہ اس بناء پر قصاص کا حکم لگایا جائے بلکہ ضمنی ثبوت کے طور پر قبول کرکے تعزیرا سزا دی جاسکے گی۔ اس مسئلہ پر بھی شریعت کے احکام واضح کر دیے گیے ہیں۔

11. سفارشات و تجاویز

پاکستان میں عام مروّجہ انگریزی قانون کی رو سے میڈیکل اور سائنسی شہادتیں مثلاً فنگر پرنٹس، پوسٹ مارٹم، ویڈیو اور آڈیو ریکارڈنگز بنیادی شہادت کا درجہ نہیں رکھتیں اور اُن سے معاونت یعنی ضمنی شہادت کا ہی کام لیا جاتا ہے، اس میں علما کو دوش دینے کا کوئی تک نہیں ہے بلکہ اس 'جرم' میں پاکستان کے قوانین اور اس کے ماہر متفق ہیں۔ مثلاً قتل کے کسی کیس میں اگر براہِ راست گواہی سے صورتحال واضح نہ ہو رہی ہو تو اس صورت میں فنگر پرنٹس یا پوسٹ مارٹم رپورٹ سے مدد لی جاتی ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ ان میڈیکل شہادتوں سے کسی مخصوص فعل کا وقوع تو ثابت ہو سکتا ہے لیکن اس کی حتمی نوعیت، جیتے جاگتے انسانوں کی گواہی کے بغیر ممکن نہیں، یہی صورتحال ڈی این اے کے بارے میں بھی ہے۔

ڈی این اے کو اگر نظریاتی کونسل نے ضمنی شہادت قرار دیا ہے تو گویا اس طرح اُنھوں نے اس کے شاہد ہونے کا انکار نہیں کیا، تاہم وقوعہ کے ثبوت میں اسے تائیداً قبول کرنے کی بات کی ہے۔ ڈی این اے کے بارے میں یہ بات پیش نظر رکھنی چاہئے کہ اس سے فعل زنا کا ثبوت تو ہو سکتا ہے، تاہم اس سائنسی ٹیسٹ سے یہ پتہ نہیں چلتا ہے کہ یہ فعل رضامندی سے ہوا یا جبر واکراہ اور ظلم کی بنا پر۔ ظاہر ہے کہ ان دونوں جرائم کی نوعیت اور پاکستان میں ان کی طے شدہ سزا میں بے حد فرق ہے، زنا بالرضا کی سزا محض 5 سال قید جبکہ زنا بالجبر کی سزا 25 سال یا سزائے موت مقرر کی گئ ہے۔ کسی فعل زنا کا جبر واکراہ یا رضامندی سے وقوع پانا، جیتے جاگتے انسانوں یا بعض اوقات دیگر قرائن وحالات کی بنا پر ہی واضح ہوتا ہے۔

اس بناپر اس امر میں کوئی شبہ نہیں کہ ڈی این اے ایک ضمنی اور تائیدی شہادت ہی ہے اور بنیادی گواہی کے نظام سے مفر ممکن نہیں جس کی بنا پر جرم کی نوعیت کا تعین کیا جائے گا۔ یہاں مسئلہ ڈی این اے کو ثبوت میں معتبر ماننے یا نہ ماننے کا نہیں، جب دو افراد کی گواہی سے اسلامی میں چوری کی سزا ثابت ہو جاتی ہے اور چار سے کم گواہوں سے زنا کی سزا صادر نہیں ہو سکتی تو اس کی وجہ نفس فعل کا ثبوت نہیں بلکہ شارع عزوجل کے پیش نظر دیگر و متعدد حکم و مصالح ہیں۔ مزید برآں شریعتِ اسلامیہ نے حدود کا نظام قائم کیا، لیکن اسلام ہمیں شبہات کی بنا پر حدود کو ختم کر دینے کی تلقین کرتا ہے۔ الغرض کسی بھی قسم کی اباحیت و جنسی بے راہ روی کی مجرموں کو سزا ضرور ملنی چاہئے، اگر یہ ظلم کسی سے جبراً یا اجتماعاً ہوا ہے، تو اس سے جرم کی نوعیت سنگین تر ہو جاتی ہے، اور ایسے مجرموں کو سزائے زنا کے ساتھ ساتھ بعض اوقات حرابہ و دہشت گردی کی سزا بھی دینی چاہئے، تاہم حد کی سزا مکمل احتیاط اور شرعی تقاضوں کی تکمیل کی متقاضی ہے، شرعی سزا کی یہ شدت عدل وانصاف کے تقاضوں کو ملحوظ رکھ کر ہی دی جاسکتی ہے۔

اس بنا پر اسلامی نظریاتی کونسل کا یہ موقف درست ہے کہ اکیلے ڈی این اے کی بنا پر زنا کی شرعی سزا نہیں دی جاسکتی تاہم زنا کے لفظ کا اطلاق کئے بغیر، ایسے کسی ملزم کو مبادیاتِ زنا اور بوس وکنار کی تعزیری سزا حاکم وقت نافذ کر سکتا ہے۔ اور یہی، اسی قدر سیکولر حضرات کا منشا ہے، بایں وجہ میڈیا میں پھیلایا جانے والا سیکولر پروپیگنڈا معنویت و مقصدیت سے خالی، اور قانونی، سماجی اور شرعی مسئلہ میں عوام الناس کو گمراہ کرنا اور اشتعال پھیلانا ہے۔ لہٰذا ضرورت اس امر کی ہے کہ ڈی این اے کی شرعی و قانونی حیثیت متعین کرنے کے متعلق علماء و ماہرین قانون کی ایک کمیٹی قائم کی جائے جو اس کام کو ترجیحی بنیادوں پر پرکھے اور اس کے تمام پہلوؤں پر غور کرے. شرعی و قانونی حوالہ جات کو زیر نظر رکھ کر ایک متفقہ فیصلہ تحریرا جاری کیا جائے اور اس کے متعلق با قاعدہ قانون سازی کرکے قانونی اداروں کو اسی کے مطابق فیصلوں کا پابند بنایا جائے۔

*****

References

1. "DNA ki Saakht, "Wikipedia ,accessed May 07,2022, https://ur.m.wikipedia.org/wiki/

ڈی این اے کی ساخت، ویکیپیڈیا، رسائی 07 مئی 2022۔

https://ur.m.wikipedia.org/wiki/،

2. "DNA ki saakht,"Wikipedia,accessed May 07,2022, https://ur.m.wikipedia.org/wiki/

ڈی این اے کی ساخت، ویکیپیڈیا، رسائی 07 مئی 2022،

https://ur.m.wikipedia.org/wiki/

3. "Watson-Crick structure of DNA"accessed May 07,2022. https://www.mun.ca/biology/scarr/Watson-Crick_Model.html&ved

واٹسن۔ کرک سٹرکچر آف ڈی این اے، رسائی 07 مئی 2022،

https://www.mun.ca/biology/scarr/Watson-Crick_Model.html&ved

4-"King Port Times News,May 11,2009",Accessed May 09,2022, https://www.timesnews.net/

5-"King Port Times News,July 16,2011",Accessed May 09,2022, https://www.timesnews.net/

6. Interesting Facts About DNA

"ڈی این اے کے بارے میں چشم کشا حقائق" URL:

https://dailyurducolumns.com/column/mufti-muneeb-ur-rehman/dna-ke-baray-mein-chashm-kusha-haqaiq-1, (Accessed May 09,2022)

7. Muslim bin Hujjaj, Al-Qashiri, *Aljamie Alsahyh*, Kitab-ul Hadood, Chapter Rap, (Bairut, Dar Turq Al Nijat,1422 AH), Hadith #: 4414.

مسلم بن حجاج القشیری، *الجامع الصحیح*، کتاب الحدود، باب حد الزنا (بیروت: دار طرق النجاۃ، 1422ھ)، رقم الحدیث: 4414۔

8. Ibid; Hadith #: 4418.

ایضا؛ رقم الحدیث: 4418

9. Ibn e Qdamah Humbli,Abdullah b.Ahmad,Abu Muhammad, *Al Mughni*, Vol. 12, (Riyadh, Dar O Alam Il Kutub Lil Taba'h wa Nashr Lil Tauzee,1404 AH), 384.

ابو محمد عبداللہ بن احمد بن قدامہ حنبلی، *المغنی مع الشرح*، ج12، (ریاض، دار عالم الکتب للطباعۃ والنشر و التوزیع، 1404ھ)، 384۔

10. Ibid, 385.

ایضا، 385۔

11. Imam Muslim,Muslim b. Hujjaj,*Al Jamey Al Sahih*, Hadith #: 4420.

القشیری، *صحیح مسلم*، رقم الحدیث: 4420

12. Ibn e Qdamah Humbli, *Al Mughni,* Vol. 12, 386.

ابن قدامہ حنبلی، *المغنی*، 12: 386۔

13 . Aleaynuy, Umdut-ul Alqary,Vol. 20, (Birut, dar 'iihya' alturath alearabii, nd.), 259.

العینی، عمدۃ القاری، ج20، (بیروت، دار إحیاء التراث العرب، ندارد)، 259۔

14. Salfi,Maqbool Ahmad,Zina Ki Shahadat Mein DNA Ki Sharee Haisiyat, (Lahore, Idara Radd E Fitan,1999), 20.

مقبول احمد سلفی، زنا کی شہادت میں ڈی این اے کی شرعی حیثیت (لاہور: ادارہ رد فتن، 1999ء)، 20۔

15. Ghulam Rasool Saeedi, *Sharh Aahyh Muslim*, Vol. 4, (Lahore, Fareed Book Stall, 2002), 834-5.

علامہ غلام رسول سعیدی، شرح صحیح مسلم، ج4، (لاہور: فرید بک سٹال 2002ء)، 834، 835۔

16. Abdul Qayyum Hazarvi, *Minhaj Ul Fatawa*, Vol. 4, (Lahore, Minhaj Ul Quran Publications, 2005), 321.

عبدالقیوم ہزاروی، منہاج الفتاوی، ج4، (لاہور: منہاج القران پبلی کیشنز، 2005ء)، 321۔

17. Recommendation of the Council of Islamic Ideology about DNA

اسلامی نظریاتی کونسل کی سفارش بسلسلہ ڈی این اے۔URL:

forum.mohaddis.com/threads/14045,(Accessed On May 10,2022).

18. Muslim bin Hujjaj, Al-Qashiri, *Aljamie Alsahyh* , Kitab-ul Lian, Hidth # 3758.

امام مسلم، صحیح مسلم، کتاب اللعان، 3758۔

19. Ibid, 3766.

ایضا، 3766۔

20. Ibid, 3762.

ایضا، 3762۔

21. 15th Fiqhi Seminar, Khalid Saif Rahmani, *DNA and Shariah issues related to genetic science*; Islamic Fiqh Academy (New Delhi, EFA Publications, 2013) 156-157.

پندرھواں فقہی سیمینار اسلامک فقہ اکیڈمی، خالد سیف اللہ رحمانی، ڈی این اے ٹیسٹ اور جینٹک سائنس سے متعلق شرعی مسائل (نئی دہلی: ایفا پبلی کیشن، 2013)، 156،157۔

22. Ibid, Molan Ahktar Imam Aadil, *DNA and Shariah issues related to genetic science;* 174-1185; (Abstract).

پندرھواں فقہی سیمینار اسلامک فقہ اکیڈمی، مولانا اختر امام عادل، ڈی این اے ٹیسٹ اور جینٹک سائنس سے متعلق شرعی مسائل، 174 تا 185 (ملخصا)۔

23. Ibid, 167, 174, 179, 211, 262, 310.

ایضا، 167، 174، 179، 211، 262، 310۔

انتظامیہ کا جدید تصور اور اس کی اسلامی بنیادیں

Modern Concept of Administration and its Islamic Bases

Open Access Journal
Qtly. Noor-e-Marfat
eISSN: 2710-3463
pISSN: 2221-1659
www.nooremarfat.com
Note: All Copy Rights are Preserved.

Tahmina Fazil
Lecturer Islamic Learning,University of Education Lahore, Vehari Campus.
E-mail: tahminafazil@ue.edu.pk

Abstract:

Man is a collectivist and social creature for whom it is impossible to live without society. But the survival of a society initself depends on social discipline and arrengments. The modern concept of social order is the concept of statehood and government. And the government is incomplete in itself without the modern concept of administration. The Lack of good governance and administration, brings a society to the brink of destruction. In such a case, human life cannot be easy, nor can the collective balance of the society be maintained. The solution to this problem is the establishment of such social arrangements and institutions that do not determine and protect the individual and collective rights of the people, but only encourage people to social struggle.

On the other hand, Islam is the religion of humanity. And this is the complete rule of individual and collective life of man. Therefore, the existence of administration is inevitable in the concept of collectivity of Islam. Islam has determined the duties of both the ruler and the public and has provided an excellent state administration. Therefore, where intellectual foundations can be found for the contemporary concept of administration in the light of Islamic teachings, Islamic teachings can also be used for its sustainability.

While highlighting the modern concept of administration, this article has attempted to explore its Islamic foundations, showing how the modern concept of administration can be stabilized and developed in the light of Islamic teachings. The article is divided into four sections:

The first section describes the importance of administration. In the second section, a brief introduction of the modern concept of administration and especially the administrative structure of Islamic Republic of Pakistan has been given. In the third section, the basic characteristics of an ideal administration are described.

Finally, in the fourth section, while highlighting the Islamic foundations of the modern concept of administration, the ways and methodology of further development in the modern concept of administration on the basis of Islamic teachings is explored.

Keywords: Society, Government, Management, Administration, Islamic teachings.

خلاصہ

انسان ایک اجتماعیت پسند اور سماجی مخلوق ہے جس کا سماج اور معاشرے کے بغیر زندگی گزارنا ناممکن ہے۔ لیکن معاشرے کی بقاکادار ومدار سماجی نظم وضبط پر ہے۔ سماجی نظم وضبط کی بشری تاریخ میں کئی مثالیں موجود ہیں لیکن اس کا عصری اور جدید تصوّر، مملکت داری اور حکومت کا تصوّر ہے جو بذات خود انتظامیہ کے جدید تصوّر کے بغیر ادھورا ہے۔ کسی بھی معاشرے میں نظم ونسق کا فقدان اسے تباہی کے دہانے لا کھڑا کرتا ہے۔ اگر ایک معاشرے پر نظم ونسق کی حکمرانی نہ ہو تو انسانی زندگی سہل ہو سکتی ہے، نہ معاشرے کے اجتماعی توازن کو برقرار رکھا جاسکتا ہے۔ اس مشکل کا راہِ حل ایسے سماجی انتظامات اور اداروں کا قیام ہے جو نہ لوگوں کے انفرادی اور اجتماعی حقوق کا تعین کریں اور حفاظت کریں، بلکہ صرف لوگوں کو معاشرتی جدوجہد پر ابھاریں۔

دوسری طرف اسلام، دینِ انسانیت ہے۔ اور یہ انسان کی انفرادی واجتماعی زندگی کا مکمل ضابطہ ہے۔ لہٰذا اسلام کے تصوّرِ اجتماعیت میں انتظامیہ کا وجود ناگزیر ہے۔ اسلام نے حاکم اور رعایا، سب کے لئے اپنے اپنے فرائض کا تعین کیا ہے اور ایک بہترین ریاستی نظم ونسق فراہم فرمایا ہے۔ لہٰذا اسلامی تعلیمات کی روشنی میں انتظامیہ کے معاصر تصوّر کے لئے جہاں فکری بنیادیں تلاش کی جاسکتی ہیں، وہاں اس کی پائیداری کے لئے بھی اسلامی تعلیمات کا سہارا لیا جاسکتا ہے۔

زیر نظر مقالہ میں جہاں انتظامیہ کا جدید تصوّر اجاگر کیا گیا ہے، وہاں اس کی اسلامی بنیادوں کو بھی ڈھونڈا گیا ہے اور یہ اجاگر کیا گیا ہے کہ انتظامیہ کے جدید تصوّر کو اسلامی تعلیمات کی روشنی میں کیسے مستحکم اور استوار بنایا جاسکتا ہے۔ فاضل مقالہ نگار نے اس مقالے کو چار حصوّں میں ترتیب دیا ہے۔ پہلے حصے میں انتظامیہ کی اہمیت کو بیان کیا گیا ہے۔ دوسرے حصے میں انتظامیہ کے جدید تصور اور بالخصوص مملکت خداداد پاکستان کے انتظامی ڈھانچے کا اجمالی تعارف کروایا گیا ہے۔ تیسرے حصے میں ایک مثالی انتظامیہ کی بنیادی خصوصیات بیان کی گئی ہیں۔ اور چوتھے حصے میں اسلامی تعلیمات اور صدرِ اسلام کے انتظامی ڈھانچے کی روشنی میں انتظامیہ کے جدید تصوّر کی اسلامی بنیادیں اجاگر کرنے کے ساتھ ساتھ، ان تعلیمات کی اساس پر انتظامیہ کے جدید تصوّر کو مزید استوار کرنے کی راہ وروش بیان کی گئی ہے۔

کلیدی کلمات: معاشرہ، حکومت، انتظامات، انتظامیہ، اسلامی تعلیمات۔

1۔ انسانی سماج میں انتظامیہ کی اہمیت

کسی بھی ملک کے استحکام کا انحصار اس کی گورننس پر ہوتا ہے اور انتظامیہ گورننس میں انتہائی اہم کردار ادا کرتی ہے۔اس میں وہ تمام انتظامی مشینری شامل ہوتی ہے جو ملکی نظام کو درست سمت میں گامزن رکھتی ہے۔ دور جدید میں انتظامیہ میں سیاسی اور غیر سیاسی انتظامیہ شامل ہوتی ہے جو اپنے دائرہ کار میں رہتے ہوئے اپنے اپنے فرائض سرانجام دیتی ہیں۔ تاہم بہترین انتظامی کارکردگی کے لئے انتظامی عہدیداروں کا تقرر اہلیت کی بنیاد پر ہونا چاہیے۔ان عہدیداروں کو اپنی حدود میں رکھنے اور اختیارات کے ناجائز استعمال سے روکنے کے لئے انھیں جوابدہ ٹھہرانا چاہیے۔دور نبوی اور دور علی علیہ سلام میں انتظامی عہدیداران کا تقرر نہ صرف اہلیت کی بنا پر ہوتا بلکہ بدعنوانی سے بچاؤ کے لئے انھیں احتسابی نظام کا پابند کیا جاتا۔ان ادوار کے مثالی انتظامی اقدامات بلاشبہ جدید دور کی انتظامیہ کے لئے مشعل راہ ہیں۔انحصار ریاست کے سربراہ اور انتظامیہ پر ہوتا ہے جو ریاستی نظم ونسق کا ضامن ہوتے ہیں۔ لہٰذا حکومت کے استحکام میں انتظامیہ کا کردار انتہائی اہمیت کا حامل ہوتا ہے۔

ابن خلدون وزارت کو تمام حکومتی شعبوں میں بنیادی اہمیت کا حامل قرار دیتے ہیں۔"[1] ریاست کا انتظامی سربراہ ان وزراء کی مدد سے نہ صرف ریاستی معاملات کی انجام دہی میں مصروف عمل رہتا ہے بلکہ ریاست کو درپیش مسائل کا احسن حل تجویز کرتا ہے۔ امام ماوردی وزارت کی اقسام میں وزارتِ تفویض اور وزارتِ تنفیذ کو شامل کرتے ہیں۔[2] وزیر تفویض کو انتہائی اہم ذمہ داریاں سونپی جاتی ہیں یہ اپنے ماتحت افسران کی بدولت تمام متعلقہ امور کو مناسب طریقے سے بجالانے کی حکمت عملی ترتیب دیتا ہے۔ ریاست کے نظم و نسق میں بہتری لانا، فوج کی تنظیم اور ملکی دفاع کے لئے اسے جدید ہتھیاروں کی بروقت فراہمی کے اقدامات، افراد ریاست کے مال واسباب کی حفاظت کے لئے مناسب اقدامات اور ملک کے تمام شعبوں کی ترقی وکارکردگی کا جائزہ لے کر اُن کی بہتری کے اقدامات کرنا اور دیگر انتظامی امور کے فیصلے کرنا اس کے بنیادی اختیارات میں شامل ہوتا ہے۔اس کے اعمال کی نگرانی خلیفہ کرتا ہے۔

وزیر اس بات کا پابند ہوتا ہے کہ وہ خلیفہ کو اپنے تمام فیصلوں سے آگاہ رکھے تاکہ وہ مطلق العنان نہ بن سکے تاہم عہدہ دزارت پر حکام کے تقرر میں نگرانی اور نیابت دونوں طرح کے اختیارات موجود ہوں گے تو وزارت کہلائی جائی گی۔[3] آج کل پارلیمانی نظام میں وزیر تفویض کے لئے وزیراعظم کی اصطلاح استعمال کی جاتی ہے۔ اس نظام میں ملک کا انتظامی سربراہ وزیراعظم ہوتا ہے جو اپنی کابینہ کے ذریعے ملکی انتظامی حالات کی بہتری کا ذمے دار ہوتا ہے۔ وزارت کی دوسری قسم وزارت تنفیذ کہلاتی ہے۔ دور جدید میں اس کے اختیارات میں وزارت تفویض کے فیصلوں پر عمل درآمد کرانا سرفہرست ہے۔[4] بہرصورت، مذکورہ بالا بحث کی روشنی میں کسی بھی ریاست کے

داخلی استحکام کے لئے اس کے نظم ونسق کا موثر ہونا ضروری ہے اور اس نظم و نسق کو بہتر طریقے سے چلانے کے لئے انتظامیہ کا تصور سامنے آتا ہے۔

2۔ انتظامیہ کا جدید تصوّر

پاکستان سمیت کم وبیش دنیاکے اکثر ممالک میں انتظامیہ کا جدید تصوّر اور ڈھانچہ کچھ اس طرح کا ہے کہ بنیادی طور پر انتظامیہ دو اقسام میں تقسیم ہوتی ہے:

2-1۔ غیر سیاسی انتظامیہ

غیر سیاسی انتظامیہ میں ایسے سرکاری ملازم شامل ہوتے ہیں جو باقاعدہ تنخواہ پر کام کرتے ہیں۔ جن میں وزارتوں کے سیکرٹری اور مختلف محکموں کے اعلیٰ سربراہان شامل ہوتے ہیں۔ یہ ہر دور حکومت میں اپنے فرائض سرانجام دیتے رہتے ہیں اور حکومتیں تبدیل ہونے سے ان کی ملازمتوں میں کوئی فرق نہیں پڑتا۔ ان دونوں طرح کی انتظامیہ کی تقرری کے قواعد اور ان کے اختیارات آئین میں درج ہوتے ہیں۔[5] ڈاکٹر ضیاء الحق سول انتظامیہ کی تشریح میں رقمطراز ہیں کہ وہ افراد جو ایسے سرکاری عہدوں پر فائز کیے جاتے ہوں جو سیاست دانوں، ججوں اور فوجیوں کے لئے مخصوص نہ ہوں سول انتظامیہ عہدیدار کہلاتے ہیں۔[6]

غیر سیاسی انتظامیہ کے ملازمین کو مکمل آئینی تحفظ حاصل ہوتا ہے۔ یہ لوگ ہر دور حکومت میں اپنے فرائض منصبی کی انجام دہی میں مصروف رہتے ہیں۔ ان کو کسی ٹھوس وجہ کے بغیر ملازمت سے برخاست نہیں کیا جا سکتا ہے۔ بعض اوقات کچھ ممالک میں غیر سیاسی انتظامیہ مختلف انتظامی معاملات پر اپنی گرفت اس حد تک مضبوط کرلیتی ہے کہ انتظامی فیصلوں کا اطلاق یا عدم اطلاق ان کی رضا کا محتاج ہوتا ہے۔ یہ صورت حال بیوروکریسی کے اثرات کہلاتی ہے۔ اس صورت میں سیاسی انتظامیہ کا کردار محدود ہو جاتا ہے اور بیوروکریسی کو لامحدود اختیارات حاصل ہوجاتے ہیں۔

بیوروکریسی کی ابتدا کا سہرہ برطانیہ کے سر ہے کہ جہاں اس کا آغاز مشروط طریقے سے ہوا۔ اسے سول سروس کہا جاتا ہے۔ جہاں کمپنی کا مالک کمپنی کے خاص ملازموں کو مخصوص مراعات دے کر افسر تعینات کرتا اور بدلے میں لوگوں سے تحائف و تجارت سے منع کرتا تاکہ وہ اپنا کام دیانتداری سے انجام دیں بعد میں اس انتخاب کے لیے امتحانی مقابلہ کے طریقہ کار کو متعارف کرایا گیا۔ جس کا انتظام سول سروس کے کمشنر کے ذمے ہوتا۔ اس حقیقت سے کوئی انکار نہیں کر سکتا کہ جمہوری نظام کو کامیاب بنانے میں برطانیہ کی سول سروس نے اہم کردار ادا کیا۔[7]

پاکستان میں سول سروس کو پاکستان سپیریئر سروس کا نام دیا گیا۔ اس کے دو بڑے حصے ہیں مرکزی سول سروسز اور صوبائی سول سروسز۔ مرکزی سول سروسز میں قابلیت اور مہارت کی بنا پر گروپ بندی کی گئی ہے صوبائی سطح پر

اعلیٰ عہدوں پر جو افسران تعینات ہوتے ہیں وہ مرکزی سروسز سے ہوتے ہیں۔ یہ افسران صوبائی انتظامیہ کی نگرانی میں کام کرتے ہیں لیکن ان کی تعیناتی، تبادلے اور شرائط ملازمت جیسے معاملات مرکزی حکومت ہی طے کرتی ہے۔صوبائی سطح کی زیادہ تر ملازمتیں صوبائی حکومتوں کے دائرہ اختیار میں ہوتی ہیں۔ان پر تقرر و تبدیلی صوبائی حکومتوں کی مرضی سے ہوتی ہے۔اس کے چار درجات ہیں۔

1. درجہ اول میں شامل افراد میں حکومت کی نیابت کرنے والے افسران شامل ہوتے ہیں یہ ملک کے انتہائی اہم عہدوں پر فائز ہوتے ہیں۔
2. درجہ دوم کے افسران کے تقرر و تبادلے کے احکامات گزٹ میں شائع ہونے پر انہیں گزیٹڈ افسران کہا جاتا ہے۔
3. درجہ سوم میں شامل ملازمین جو دفتری معاملات کی تکمیل میں مدد و معاون ہوتے ہیں۔
4. درجہ چہارم میں شامل سرکاری ملازم جو نچلے دفتری عملے اور چپڑاسیوں پر مشتمل ہوتے ہیں۔[8]

سول سروس کے متعین درجوں میں سروسز کیڈرز اور کیڈر ایکس شامل ہیں۔ کیڈر سروس کو منظّم کرنے کے لیے ایک خاص قانون بنایا جاتا ہے ان کے لیے سترہویں سکیل میں ملازمت حاصل کرنا بنیادی شرط ہے۔ جبکہ ان کے لیے مقابلے کا امتحان پاس کرنا ضروری ہے جسے سنٹرل سپیریئر امتحان کہا جاتا ہے۔[9]

ملک میں اعلیٰ انتظامیہ کے لیے سی۔ ایس۔ پی افسران تعینات کئے جاتے ہیں اوران کو قواعد و قوانین کے تحت ایسے اقدامات کرنے کے اختیارات دیئے جاتے ہیں جن سے بے ضابطگیوں کی روک تھام ہوسکے۔ یہ تمام افسران اپنے اپنے دائرہ کار میں رہتے ہوئے اپنی انتظامی ذمے داریاں سرانجام دیتے ہیں اور اپنے متعلقہ تحصیل، ضلع یا ڈویژن میں امن وامان سمیت تمام انتظامی امور کے نگران ہوتے ہیں۔

2-2۔سیاسی انتظامیہ

سیاسی انتظامیہ جیساکہ نام سے ظاہر ہے سیاسی عمل سے منتخب ہوتی ہے ان کا انتخاب ووٹوں کے ذریعے ہوتا ہے اور پھر یہ پارلیمان میں لوگوں کی آواز پہنچانے کا ذریعہ بنتے ہیں۔ یہ نمائندے سیاسی انتظامیہ کا حصہ ہوتے ہیں۔ جبکہ دوسری قسم غیر سیاسی انتظامیہ کہلاتی ہے۔ اس کے تحت افراد کی تعیناتی ذہانت و قابلیت کی بناء پر کی جاتی ہے اور شفافیت کے حصول کی خاطر یہ ساراکام باقاعدہ امتحانی نظام کے تحت عمل میں آتا ہے۔ مفتی تقی عثمانی انتظامیہ کی اقسام بیان کرتے ہوئے اس کی پہلی قسم کو سیاسی انتظامیہ جبکہ دوسری کو غیر سیاسی انتظامیہ (سول سروس) کہتے ہیں۔ سیاسی انتظامیہ کے افراد جمہوری عمل کے ذریعے سامنے آتے ہیں۔ان لوگوں کی مدت ملازمت زیادہ سے زیادہ

پانچ سال ہوتی ہے۔ ان میں وزیراعظم اور وفاقی وزراء شامل ہوتے ہیں۔[10] تاہم پانچ سال سے پہلے بھی تحریک عدم اعتماد کے ذریعے وزیراعظم کو عہدہ چھوڑنے پر مجبور کیا جاسکتا ہے۔

2-2-1۔ سیاسی انتظامیہ کا ڈھانچہ

سیاسی انتظامیہ دو طرح کی ہوتی ہے۔ پارلیمانی نظام میں اختیارات کا ماخذ وزیراعظم ہوتا ہے جو اپنی مرضی سے اپنی کابینہ تشکیل دیتا ہے۔ اس نظام میں صدر کا وجود تو ہوتا ہے پر اس کے اختیارات برائے نام ہی ہوتے ہیں اور اصل انتظامی طاقت کی حامل ذات وزیراعظم ہی ہوتا ہے۔ پاکستان اور بھارت سمیت دنیا کے بہت سے ممالک میں یہ نظام رائج ہے۔ صداتی نظام جیسا کہ نام سے ظاہر ہے کہ اس میں بنیادی اختیارات صدر کو حاصل ہوتے ہیں۔ ایسے ممالک جہاں صدارتی نظام رائج ہوتا ہے وہاں تمام تر اختیارات صدر کو حاصل ہوتے ہیں۔ موجودہ دور میں اس نظام کی بہترین مثال امریکہ کا صدارتی نظام ہے۔ لیکن وہاں مقنّنہ، عدلیہ اور انتظامیہ تینوں نہ صرف الگ الگ ہیں بلکہ خود مختار بھی ہیں۔ ان کا سربراہ صدر ہوتا ہے جبکہ مقنّنہ جو کانگرس کہلاتی ہے وہ دونوں ایوانوں، ایوان نمائندگان اور سینٹ پر مشتمل ہوتی ہے۔[11] مقنّنہ کے بھی دو قسم کے نظام ہوتے ہیں:

1) ایک ایوانی مقنّنہ: جس میں ایک ہی مقنّنہ ہوتی ہے جو قانون سازی اس کی طرف سے ہو اسے فورا منظور کرکے اس پر عمل درآمد شروع کردیا جاتا ہے۔

2) دوایوانی مقنّنہ: جس میں ایوان بالا اور ایوان زیریں ہوتے ہیں۔ ایوان بالا کو پاکستان مین سینیٹ، بھارت میں راجیہ سبھا، امریکہ میں سینیٹ اور برطانیہ میں دارالامرا کہا جاتا ہے۔ ان دوایوانوں کا فائدہ یہ ہوتا ہے کہ ایوان زیریں کے بنائے ہوئے قوانین پر ایوان بالا میں بھی بحث ہوتی ہے پھر انتہائی غور و فکر کے بعد ان کے اطلاق یا عدم اطلاق کا فیصلہ کیا جاتا ہے۔[12]

پاکستان میں قومی اسمبلی کی اکثریت وزیراعظم کا فیصلہ کرتی ہے۔ جس پارٹی کو اکثریت ہو اسے حکومت بنانے کا کہا جاتا ہے اور یوں وہ جماعت وزیراعظم کا انتخاب کرتی ہے۔ وزیراعظم اپنے وزراء کا تقرر کرتا ہے۔ ان میں وزیراعلیٰ اور گورنر شامل ہوتے ہیں پھر وزیراعلیٰ پنی صوبائی کابینہ کا انتخاب کرتا ہے۔ اس کابینہ کے ذریعے ملکی نظم و نسق کو بہترین بنانے کی کوششیں کی جاتی ہیں۔

صدر مملکت

کسی بھی مملکت کے آئینی و انتظامی معاملات کی انجام دہی میں صدر کو بنیادی حیثیت حاصل ہوتی ہے۔ صدارتی نظام کے حامل ممالک میں صدر آئینی معاملات کی انجام دہی کے ساتھ ساتھ انتظامی امور کا سربراہ بھی ہوتا ہے۔ پاکستان اور بھارت جیسے ممالک جہاں پارلیمانی نظام کے تحت انتظامی اختیارات کا سربراہ وزیراعظم ہوتا ہے لیکن ایسے ممالک

میں بھی صدر کو بنیادی حیثیت حاصل ہوتی ہے اور یہ ریاست کا آئینی سربراہ ہوتا ہے۔ قومی اسمبلی کا ہر رکن صدر منتخب ہونے کا اہل ہوتا ہے۔ تاہم اس کی نامزدگی اکثریتی پارٹی کے ارکان باہم مشاورت سے کرتے ہیں۔ آئین کے مطابق دونوں ایوانوں اور صوبائی اسمبلیوں کے ارکان صدر کا انتخاب کرتے ہیں۔ کوئی بھی شخص متواتر دوبار سے زائد اس عہدہ پر فائز نہیں رہ سکتا۔[13] پاکستان میں صدر مملکت کا حلف چیف جسٹس آف پاکستان لیتا ہے۔

وزیر اعظم

پارلیمانی نظام میں انتظامیہ کا سربراہ وزیر اعظم ہوتا ہے جس کا انتخاب سپیکر اور ڈپٹی سپیکر کے انتخاب کے بعد عمل میں لایا جاتا ہے۔ وزیر اعظم قومی اسمبلی کے ارکان میں سے ہوتا ہے اور صدر کی طرف سے وزیر اعظم کو عہدہ سنبھالنے کی دعوت دی جاتی ہے صدر ہی وزیر اعظم سے حلف لیتا ہے۔

وفاقی کابینہ

صدر مملکت کو اپنے فرائض منصبی کو سہل بنانے کے لیے مدد اور مشورے کی ضرورت ہوتی ہے اس مقصد کے پیش نظر وزراء کی ایک کابینہ بنائی جاتی ہے جس کا سربراہ وزیر اعظم ہوتا ہے۔ ساری کابینہ بشمول وزرائے مملکت مجموعی طور پر سینٹ اور قومی اسمبلی کے سامنے جوابدہ ہوتی ہے۔[14]

وفاقی وزراء اور وزرائے مملکت

وفاقی وزراء کا تقرر صدر کرتا ہے لیکن اس تقرری میں وزیر اعظم کا مشورہ شامل ہوتا ہے۔ وفاقی وزرا اور وزرائے مملکت کا حلف صدر مملکت لیتا ہے۔ تقریب حلف برداری کے بعد یہ وزراء اپنی آئینی ذمے داریاں سرانجام دینے میں مصروف ہو جاتے ہیں۔

مشیر و معاونین خصوصی

مختلف انتظامی امور کی انجام دہی میں مشاورت کے لیے مشیران کا تقرر کیا جاتا ہے۔ ان کی کوئی متعین تعداد نہیں ہوتی۔ وزیر اعظم جب چاہے اور جسے چاہے اپنا مشیر نامزد کر سکتا ہے۔ معاونین کا تقرر و فرائض منصبی کا تعین وزیر اعظم ہی کرتا ہے۔ ان کی تعداد بھی مخصوص نہیں ہوتی۔ وزیر اعظم اپنی منشاء سے ضرورت کے مطابق ان کی تعداد میں کمی بیشی کر سکتا ہے۔ مشیر و معاونین کے لئے قومی اسمبلی کا رکن ہونا ضروری نہیں ہوتا۔

اٹارنی جنرل

ریاست کو تمام قانونی امور میں مشورے اور راہنمائی فراہم کرنے کا کام اٹارنی جنرل کا ہوتا ہے۔ یہ ریاست کا سب سے بڑا افسر ہوتا ہے۔ پاکستان میں اسے اٹارنی جنرل آف پاکستان کہا جاتا ہے۔

2-2-2۔ وفاقی حکومت کا انتظامی اختیار

وفاق کے انتظامی اختیارات وزیراعظم اور وفاقی کابینہ کے سپرد ہوتے ہیں۔ وفاقی حکومت وفاق کے زیر سایہ چند آزاد حکومتوں کے ذریعے ایک متحدہ حکومت قائم کرتی ہے۔[15] وفاق کا منتظم اعلیٰ وزیراعظم ہوتا ہے اور وہ وفاقی وزراء کی مدد سے کارہائے منصبی سرانجام دیتا ہے۔ آئین کی رو سے وفاقی حکومت کے تمام انتظامی اختیارات صدر مملکت کے نام سے جاری ہوتے ہیں۔[16] آئین وفاقی حکومت پر یہ ذمہ داری عائد کرتا ہے کہ وہ اپنے تمام متعلقہ امور کی انجام دہی کے لئے مناسب قواعد وضع کرے۔[17] آئین کی روشنی میں انتظامی اقدامات کو سہل بنانے اور ملکی مسائل کے حل کے پیش نظر وفاقی حکومت ریاست کو انتظامی اکائیوں یعنی ڈویژن میں تقسیم کرتی ہے۔ ہر وزارت میں ایک یا ایک سے زیادہ ڈویژن شامل ہوتے ہیں۔ ایک ڈویژن کی مثال وزارت خارجہ ہے جس میں صرف خارجی امور سے متعلقہ معاملات کو دیکھا جاتا ہے جبکہ زیادہ ڈویژنوں میں وزارت مالیات و محاصل اور منصوبہ بندی شامل ہیں جس میں تین ڈویژن شامل ہوتے ہیں۔ یہ تمام ڈویژن اور وزاتیں مجموعی طور پر وفاقی سیکرٹریٹ کہلاتی ہیں۔ ہر ڈویژن کا سرکاری سربراہ سیکرٹری کہلاتا ہے جس کے ماتحت تمام متعلقہ عہدیدار کام کرتے ہیں۔[18]

ڈویژن کی پالیسی کی تشکیل اور تمام متعلقہ امور سے وزیراعظم کو آگاہ رکھنے کی ذمے داری متعلقہ وزیر کی ہوتی ہے۔ تاہم اس کام میں وزیر کی مدد سیکرٹری کرتا ہے۔ وزیر کے لئے سیکرٹری کی حیثیت ویسی ہی ہے جیسے وزیراعظم کے لئے اس کے وزراء کی۔ ان کا کام وزیر کے کام کو سہل بنانا ہوتا ہے۔ سیکرٹری کے معاملات کی انجام دہی میں اس کی مدد اس کے ماتحت افسران کرتے ہیں جن میں ڈپٹی سیکرٹری، ایڈیشنل وجائینٹ سیکرٹری شامل ہوتے ہیں۔[19] یوں مندرجہ بالا عہدیداران کی شرکت اور تعاون سے وفاقی انتظامیہ اپنی ذمے داریوں سے عہدہ براں ہونے میں کامیاب ہوتی ہے۔

2-2-3۔ صوبائی انتظامیہ

صوبوں کے معاملات کو نمٹانے کے لئے صوبائی انتظامیہ اپنے اپنے دائرہ کار میں انتظامی اختیارات کو بجالاتے ہوئے خدمات سرانجام دیتی ہے۔ صوبائی حکومت کا سرپرست اعلیٰ وزیراعلیٰ کہلاتا ہے جو صوبائی اسمبلی کے اراکین کی ووٹوں سے منتخب ہوتا ہے۔ وزیراعلیٰ کی سربراہی میں صوبائی وزراء پر مشتمل کابینہ آئین کے مطابق گورنر کے فرائض کی ادائیگی میں مدومعاون ثابت ہوتی ہے۔ صوبائی حکومت کے سرکاری کام سرانجام دینے والے محکموں کا مجموعہ صوبائی سیکرٹریٹ کہلاتا ہے۔ اس کا سرپرست چیف سیکرٹری ہوتا ہے۔ چیف سیکرٹری صوبائی کابینہ کے سیکرٹری کے فرائض بھی ادا کرتا ہے۔ اس کا کام تمام محکموں کی سرگرمیوں کی نگرانی کرنا ہے۔ وزیراعلی کسی ایک یا ایک سے زائد محکموں کو کسی وزیر کی تحویل میں دیتا ہے۔ صوبے کے تمام امور کی انجام دہی صوبائی قواعد کار اور افسران بالا کی ہدایت کے مطابق کی جاتی ہے۔[20]

گورنر

صوبے کا آئینی سربراہ گورنر کہلاتا ہے۔ صوبے میں اس کی حیثیت بالکل ویسی ہوتی ہے جیسی وفاق میں صدر کی ہوتی ہے۔ اس کا تعین وفاقی حکومت کرتی ہے اور یہ وفاق کے نمائندے کی حیثیت سے کام کرتا ہے۔ وزیر اعلیٰ گورنر کو تمام معاملات سے آگاہ رکھنے کا آئینی طور پر پابند ہوتا ہے۔ صوبائی حکومت اپنے تمام اختیارات اسی کے نام پر استعمال کرتی ہے۔ انتظامی معاملات میں بد نظمی اور انتشار کی صورت میں گورنر انتظامی مشینری کی بھاگ دوڑ خود اپنے ہاتھ میں لے لیتا ہے۔ اس صورت حال کو گورنر راج کہا جاتا ہے جسے وزیر اعظم کی درخواست پر صدر مملکت لاگو کرتا ہے۔ اس صورت میں وزیر اعلیٰ اور صوبائی کابینہ غیر فعال ہو جاتی ہے اور تمام اختیارات ایک خاص مدت کے لئے گورنر کے پاس آجاتے ہیں۔

وزیر اعلیٰ

صوبائی سطح پر انتظامیہ کا سربراہ وزیر اعلی ہوتا ہے اس کی صوبے میں وہی حیثیت ہوتی ہے جو ملکی سطح پر وزیر اعظم کی ہوتی ہے۔ گورنر صرف رسمی سربراہ ہوتا ہے اصل سربراہی وزیر اعلی ہی کی ہوتی ہے۔ صوبائی وزراء وزیر اعلیٰ کو جواب دہ ہوتے ہیں جب کہ وزیر اعلیٰ صوبائی کابینہ کے سامنے جواب دہ ہوتا ہے۔[21] اگرچہ وزیر اعلیٰ کو وسیع انتظامی اختیارات حاصل ہوتے ہیں تاہم وہ گورنر کو ان تمام قانونی اور انتظامی پہلوؤں سے آگاہ رکھنے کا پابند ہوتا ہے جو اس کی کابینہ صوبائی اسمبلی کے سامنے پیش کرنا چاہتی ہو نیز وزیر اعلیٰ گورنر کو صوبے کے حالات سے مسلسل آگاہ رکھتا ہے۔

صوبائی وزراء کا انتخاب

صوبائی وزراء کا تقرر اگرچہ وزیر اعلیٰ کرتا ہے تاہم اس میں اسے گورنر کا مکمل تعاون اور راہنمائی حاصل ہوتی ہے۔ ان وزراء کی تعیناتی سے قبل ان کے ناموں کی گورنر سے توثیق کرانا لازم ہوتی ہے۔ گورنر کی طرف سے توثیق کے بعد ان وزراء کی باقاعدہ حلف برداری ہوتی ہے۔ انتظامی معاملات میں درستگی کی خاطر اقتدار کو نچلی سطح پر منتقل کرنا ضروری ہوتا ہے۔ اس مقصد کے لئے ڈویژن کی سطح پر کیمشنر جبکہ ضلع و تحصیل میں بالترتیب ڈپٹی کیمشنر اور اسسٹنٹ کیمشنر کی تعیناتی عمل میں لائی جاتی ہے۔ شہروں میں یونین کونسل اور میونسپل کمیٹیاں انتظامی فرائض سرانجام دیتی ہیں۔ تو گاؤں میں یہ کام یونین کونسل اور ٹاؤن کمیٹیاں کرتی ہیں۔[22]

2-2-4۔ ضلعی انتظامیہ

ہر ضلع کی انتظامیہ اپنے اپنے ضلع میں انتظامی امور کی ذمے دار ہوتی ہے۔ اس کا کام ضلع میں امن وامان کے قیام کے ساتھ ساتھ لوگوں کی جائیداد کے تحفظ کے لئے زمین کی ملکیت کا اندراج محفوظ رکھنا، قانون کی حکمرانی قائم

کرکے جرائم کی روک تھام کرنا، ضلع کی ترقی کے لئے پروگرام تشکیل دینااور مرکزی حکومت کی انضباطی اور قانونی کاروائیوں کی تکمیل کرنا شامل ہے۔[23] ضلعی انتظامیہ کی اہمیت اپنی جگہ مسلم ہے پر وہ انتظامی اصلاح کے لئے پولیس کی مدد کی محتاج ہوتی ہے۔ اس لیے ان دونوں اداروں کو مسائل کے حل کے لئے مل کرکام کرناپڑتا ہے۔

3۔ مثالی انتظامیہ کی خصوصیات

انتظامیہ چاہے غیر سیاسی ہو یا سیاسی، اُس وقت ایک مثالی انتظامیہ قرار دی جا سکتی ہے جب وہ ملک کے لئے نہ تنہا بہترین پالیسی تشکیل دے، بلکہ اس پالیسی کو عملی جامہ پہنانے کی ضمانت فراہم کرے۔ایک مثالی انتظامیہ کی تشکیل کی بنیادی شرط، انتظامی عہدوں پر فائز افراد اور افسران کی اہلیت و قابلیت پر ہوتا ہے۔ یہ امر اُس وقت تک ممکن نہیں جب تک کہ حکومتی مشینری میں عوامی شرکت کو یقینی نہ بنایا جائے۔

ایک مثالی انتظامیہ میں حکمران، حاکم نہیں، بلکہ خادم کی حیثیت رکھتا ہے۔ حکمران کا یہ فرض ہے کہ وہ ریاست کے لئے قوانین تشکیل دے اور ان قوانین پر عمل درآمد یقینی بنائے۔ اس کام کو حکمران، مقنّنہ، عدلیہ اور انتظامیہ کی مدد سے پایہ تکمیل کو پہنچاتا ہے۔مقنّنہ کا فرض ہے کہ وہ ریاست کو قوانین فراہم کرے۔ عدلیہ کا کام نہ صرف عوام کو انصاف کی فراہمی ہے بلکہ ان قوانین پر عمل درآمد کو یقینی بنانا بھی ہے۔ جبکہ انتظامیہ کا اولین مقصد ملکی نظم و نسق کو بہترین طریقے سے چلانا ہے۔ ریاستی نظام کے استحکام کے لئے ان تمام اداروں کا تعاون اور ایک دوسرے کے کام میں عدم مداخلت انتہائی اہمیت کی حامل ہے۔ افضل الرحمٰن اعضائے ریاست کے اختیارات اور باہم تعلقات کے بارے میں لکھتے ہیں:

The Executive branch performs the duties under the supervision of Head of the State according to law.tha law is vital and supreme.[24]

”انتظامیہ اپنی ذمہ داریاں سربراہ ریاست کی نگرانی میں انجام دیتی ہے۔ قانون ہی سب سے اعلیٰ اور بالاتر حیثیت رکھتا ہے۔“

ریاست کا انتظام بہترین طریقے سے چلانے کے لیے تمام اداروں کا قانون کے ماتحت ہونا ضروری ہے۔انتظامیہ کی یہ ذمے داری ہے کہ وہ مقنّنہ اور عدلیہ کی ضروریات کا خیال رکھے اور مقنّنہ اور عدلیہ کے فیصلوں کے نفاذ کا انتظام کرے جبکہ عدلیہ کے اختیارات میں انتظامیہ اور مقنّنہ کو راہنمائی فراہم کرنااور انہیں پابند کرنا شامل ہے۔ غرض یہ تینوں ادارے ایک دوسرے کی مدد سے چلتے ہیں۔ مثالی طرز حکومت کے لیے ضروری ہے کہ یہ تینوں اپنے اپنے دائرہ کار میں رہتے ہوئے فرائض سرانجام دیں اور ایک دوسرے کے کام میں مداخلت نہ کریں۔ لیکن دورِ حاضر میں ریاستوں کو درپیش شدید قانونی وانتظامی مسائل کی وجہ سے مقنّنہ، عدلیہ اور انتظامیہ اپنا الگ وجود اور

ذمے داریاں رکھتی ہیں۔ خلاصہ یہ کہ ایک مثالی انتظامیہ کی تشکیل ہی بہترین ریاست کی راہ ہموار کرتی ہے۔اور مثالی انتظامیہ کی بہترین تشکیل میں درج ذیل امور کا خاص خیال رکھنا بہت ضروری ہے:

3-1۔ قابلیت کی بنیاد پر تقرری

انتظامی ادارے اور ان کی کارکردگی کسی بھی ملک کی سلامتی و استحکام کے لیے انتہائی اہم ہوتی ہے۔ کیونکہ ان اداروں کی کارکردگی ان میں تعینات افراد کی مرہون منت ہوتی ہے اس لئے انتظامی عہدوں پر تعیناتی میں اہلیت و قابلیت کو خصوصی حیثیت حاصل ہے۔ عالمی بینک اہلیت و قابلیت کی اہمیت میں لکھتا ہے:

Meritocracy is a key element in recruitment and selection.It has the greatest impact on overall performance .[25]

تقرری اور انتخاب میں قابلیت (میرٹ) کو بنیادی اہمیت حاصل ہے۔اس سے انتظامیہ کی مجموعی کارکردگی پر دوررس اثرات مرتب ہوتے ہیں۔

3-2۔ عہدہ بطور امانت

انتظامیہ کے عہدیدارن کو انتظامی معاملات کی انجام دہی کے سلسلے میں وسیع اختیارات حاصل ہوتے ہیں۔مثالی طرز حکومت کے تحت انتظامی افسران کا یہ فرض ہے کہ وہ سرکاری عہدے کو امانت سمجھتے ہوئے اس کا ناجائز استعمال نہ کریں۔ عوامی عہدے کو ذاتی فائدے کے لئے استعمال کرنے کو بدعنوانی کے زمرے میں شامل کیا جاتا ہے۔ لہٰذا سرکاری عہدہ ان لوگوں کے سپرد کرنا چاہیے جو نہ صرف اس کے اہل ہوں بلکہ اس عہدہ کو امانت سمجھ کر اس میں خیانت کے مرتکب نہ ہوں۔

3-3۔ فعال احتسابی نظام

انتظامی اداروں کی اصلاح کے لئے مضبوط اور فعال احتسابی نظام ناگزیر ہے۔جب انتظامی اداروں اور اہلکاروں کو اپنی جواب دہی کا خوف ہو تو اسی صورت میں اختیارات کے ناجائز استعمال سے بچاؤ ممکن ہے۔ بصورت دیگر بدعنوانی اور عہدوں کا ناجائز استعمال عام وطیرہ ہوگا اور اہلیت و قابلیت جیسی صفات دب کے رہ جائیں گی۔

Accountability is an important part of administration.Both elected and appointed officials work for public.Their wages are paid by the money of taxes so they are destinied to meet expectations and remain accountable for their acts.[26]

احتساب انتظامیہ کا حصہ ہے۔ منتخب اور مقرر کیے ہوئے سرکاری عہدیداران عوام کے لئے مصروف عمل ہوتے ہیں۔ان کی تنخواہیں عوام کے ٹیکس کے پیسوں سے ادا ہوتی ہیں اس لئے وہ لوگوں کی توقعات پر پورا اترنے اور اپنے

کام کے لئے جواب دہ ہیں۔ تاہم احتسابی عمل کی کامیابی کے لئے اس کا تسلسل ضروری ہے جیسا کہ امام غزالی لکھتے ہیں: عملِ احتساب کا مستقل اور تدریجاً اجراء ضروری ہے۔[27]

انسانی معاشروں کے لئے احتساب دوہرے فوائد فراہم کرتا ہے۔ اس سے بیک وقت مجرموں کو کیفر کردار تک پہنچانے اور عقل مندوں کے لئے عبرت کانشان بنانے میں مدد ملتی ہے۔ اس کے ذریعے جرائم کا خاتمہ کرکے معاشرتی آسودگی کا حصول ممکن ہے۔ ایسے تمام معاشرے جہاں احتسابی عمل کمزور ہے وہاں بدامنی اور لاقانونیت کا راج ہوتا ہے۔ اس صورت میں طاقت ور ہمیشہ جابر اور کمزور مظلوم ہوتا ہے۔ احتسابی عمل کی اسی اہمیت کے پیش نظر پاکستان میں بھی مختلف ادوار میں احتسابی عمل کو فعال بنانے کے خاطر خواہ اقدامات کئے گئے ہیں۔ پاکستان میں احتسابی عمل کا آغاز ۱۹۴۹ء میں ایوب خان نے کیا۔ انہوں نے دوہزار رشوت خور اور نااہل افسروں کو ملازمت سے نکال دیا۔ لیکن اس کا کوئی خاص نتیجہ برآمد نہ ہوا اور کچھ عرصے بعد انتظامیہ پھر اسی راستے پر چل پڑی۔[28]

4۔ انتظامیہ کی اسلامی بنیادیں

اسلامی تعلیمات کی روشنی میں نہ فقط انسانی سماج، بلکہ پوری کائنات کی بقاء کا راز، اُس پر حاکم نظم و ضبط میں ہے۔ کائنات کا ثبات و تسلسل بھی انتظامی معاملات کی درستگی کا مرہون منت قرار دیا گیا۔ قرآن میں ارشاد ہے: وَهُوَالَّذِىْ خَلَقَ الَّيْلَ وَالنَّهَارَوَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ۔كُلٌّ فِىْ فَلَكٍ يَّسْبَحُوْنَ (33:21) ترجمہ: "اور وہ اللہ ہی ہے جس نے رات اور دن بنائے اور سورج اور چاند کو پیدا کیا۔ سب ایک ایک فلک میں تیر رہے ہیں۔" اس نظام میں رات، دن اور سورج اور چاند سب اپنا اپنا کام سرانجام دیتے ہیں تاکہ کوئی خلل واقع نہ ہو۔ "نظام شمسی کی ترتیب و نظم کے بارے میں ارشاد خداوندی ہے: لَاالشَّمْسُ يَنْۢبَغِىْ لَهَآ اَنْ تُدْرِكَ الْقَمَرَوَلَا الَّيْلُ سَابِقُ النَّهَارِ وَكُلٌّ فِىْ فَلَكٍ يَّسْبَحُوْنَ (40:36) ترجمہ: "نہ سورج کی مجال ہے کہ چاند کو جا پکڑے اور نہ ہی رات دن سے پہلے آسکتی ہے اور ایک مدار میں تیر رہے ہیں۔"

بنابریں، اسلامی تعلیمات کے مطابق نہ کائنات اور انسانی سماج کی بقاء کا راز، نظم و ضبط پر ہے۔ لہٰذا اسلام کے تصوّرِ اجتماعیت میں حاکمیت اور انتظامیہ کا وجود ناگزیر ہے۔ اسلام کے تصوّرِ حاکمیت کے حوالے سے رسول اکرمؐ کا فرمان ہے:

الْإِسْلَامُ وَالسُّلْطَانُ أَخَوَانِ، لَا يَصْلُحُ وَاحِدٌ مِنْهُمَا إِلَّا بِصَاحِبِهِ، فَالْإِسْلَامُ أُسٌّ وَالسُّلْطَانُ حَارِسٌ، وَمَا لَا أُسَّ لَهُ مُنْهَدِمٌ، وَمَا لَا حَارِسَ لَهُ ضَائِعٌ[29]

یعنی: "اسلام اور بادشاہ (حکمران) بھائی ہیں ان میں سے کوئی ایک دوسرے کے بغیر قائم نہیں رہ سکتا۔ اسلام بنیاد فراہم کرتا ہے اور سلطان اس کی حفاظت کرتا ہے۔ لہٰذا جس چیز کی بنیاد نہ ہو وہ منہدم اور جس چیز کوئی رکھوالا نہ ہو وہ ضائع ہو جاتی ہے"۔

اسلامی تعلیمات میں انتظامی حوالے سے وزارت کا تصور بھی ملتا ہے۔ رسول اللہؐ کا فرمان ہے:

إذا أرادَ اللّهُ بالأميرِ خَيرا جعَلَ لَهُ وَزيرَ صِدقٍ؛ إن نَسِيَ ذَكَّرَهُ، و إن ذَكَرَ أعانَهُ. و إذا أرادَ اللّهُ بهِ غَيرَ ذلكَ جَعَلَ لَهُ وَزيرَ سَوءٍ؛ إن نَسِيَ لَم يُذَكِّرْهُ، و إن ذَكَرَ لَم يُعِنْهُ.[30]

ترجمہ: "اللہ تعالیٰ جب کسی امیر سے متعلق خیر کا ارادہ کرتا ہے تو اسے سچا وزیر عطا کرتا ہے کہ اگر امیر اپنا فرض بھولے تو وزیر اس کو یاد کراتا ہے۔ جب اسے اپنا فرض یاد ہو تو اس کی مدد کرتا ہے۔ لیکن جب اللہ اس امیر کے متعلق دوسرا ارادہ رکھتا ہے تو اس کو برا وزیر دے دیتا ہے جو نہ اسے فرائض کی یاد دہانی کراتا ہے اور ان کے انجام میں اس کو مدد فراہم کرتا ہے۔"

سید ابو الاعلیٰ مودودی لکھتے ہیں:

"اسلام نہ صرف تمام بنیادی قوانین بیان کرتا ہے بلکہ قرآن وسنت کے ذریعے ان قوانین کی تشریح واُصول بھی بیان کرتا ہے۔ اسلامی تاریخ میں حدیث وسنت اور تعامل صحابہ علیہ سلام کی روشنی میں نہ صرف ان احکامات کی تشریح موجود ہے بلکہ انتظامی مشینری کو فعال بنانے کے تمام تر عملی اقدامات بھی پائے جاتے ہیں۔"[31]

4-1۔ صدرِ اسلام میں انتظامیہ

جیسا کہ اوپر بیان ہوا، اسلامی تعلیمات کے مطابق انسانی سماج کے لئے سلطان یا حکمرانی اور بہترین انتظامی ڈھانچے کا ہونا کسی واجب سے کم نہیں۔ انتظامیہ کے سربراہ کا فرض ہے کہ وہ نہ صرف عوام کی فلاح و بہبود کا ضامن ہو بلکہ معاشرے میں اجتماعی مساوات اور عدل کے تقاضوں کو بھی پورا کرے۔ اور لوگوں کو مذہبی قانونی اور اخلاقی لحاظ سے برابری کا درجہ دے کر آئین کا بلا تفریق نفاذ یقینی بنائے۔ یہی وجہ ہے کہ اسلام نے اپنے ظہور کے ساتھ ہی اس تصور کی اہمیت کے پیش نظر اسے خصوصی اہمیت دی۔ اس حوالے سے علامہ اسد لکھتے ہیں: "عہدِ نبویؐ اور خلافتِ راشدہ کے طرزِ حکومت پر روشنی ڈالنے سے یہ بات سامنے آتی ہے کہ جب تک رسول اللہؐ موجود تھے تو قانونی وانتظامی لحاظ سے سب سے اعلیٰ وبرتر حیثیت آپؐ کی ہی تھی۔ آپ خود ہی قرآن کے مطابق قانون سازی کرتے اور ان قوانین کا اطلاق کرواتے تھے۔ دیگر امور باہمی مشورے سے طے ہو جاتے تھے۔ دور خلافت میں قانون قرآن وسنت کے مطابق طے پاتا اور انتظامی معاملات کی انجام دہی خلیفہ کی ذمہ داری ہوا کرتی تھی۔"[32]

رسول اللہؐ نے انتظامی لحاظ سے مدینہ کا نظم ونسق تین سطحوں پر قائم کیا۔ ان میں مرکزی، صوبائی اور علاقائی نظام شامل تھا۔ ان تینوں کے درمیان اختیارات کی مناسب تقسیم ہوا کرتی تھی۔ اسلامی طرز حکومت میں ریاست اور انتظامیہ کا سربراہ الگ الگ ہونے کی بجائے ایک ہی ہوا کرتا تھا۔ ریاست مدینہ میں اعلیٰ ترین اختیار رسول اللہؐ کو حاصل تھا۔ علاقائی انتظامیہ کو خصوصی اہمیت دی جاتی تھی کیونکہ علاقائی مسائل سے بہترین آگاہی وہاں کے لوگوں

کو ہی ہوتی ہے۔ یہ لوگ نہ صرف ان علاقوں کے وسائل و مسائل سے آگاہ ہوتے ہیں بلکہ مقامی افراد سے مل کر ان کے حل کے لیے بھی کوشاں رہتے ہیں۔ عرب میں کیوں کہ قبائلی نظام نافذ تھا ہر قبیلے کا سردار اپنے قبیلے کے لوگوں کے مفادات کے تحفظ کے لیے مصروف عمل رہتا تھا۔ اس ضمن میں محمود احمد غازیؒ لکھتے ہیں:

"دور نبوی میں قبائلی نظام کے تحت عرفاء ونقباء کی داخلی تنظیم رائج تھی۔ ہر دس افراد پر ایک عریف کو تعینات کیا جاتا تھا۔ اور ہر دس عریفوں کے اوپر یعنی سو آدمیوں پر ایک نقیب مقرر ہوتا تھا جو اپنے ماتحت عرفاء کے ذریعے باقی لوگوں کے اعمال وافعال کا بھی ذمہ دار ہوتا تھا۔ عریف ونقیب کا یہ نظام رسول اللہ ﷺ نے نہ صرف قائم رکھا بلکہ اسے مزید مستحکم کیا۔ اسی طرح موالات کا ادارہ جو اسلام سے پہلے قائم تھا جس کے ذریعے قبیلے کے باہر کا شخص قبیلہ کی رکنیت حاصل کر کے حقوق و ذمہ داریوں میں دوسرے افراد قبیلہ کے برابر شمار ہوتا تھا۔ دور نبوی میں اس ادارے کو مزید تقویت دی گئی"۔[33]

رسول اللہؐ نے مدینہ ہجرت سے قبل ہی وہاں کے داخلی نظم و نسق میں بہتری لانے کے لیے اقدامات شروع کر دیئے تھے۔ انصار کے قبائل میں بارہ نقیب پہلے سے مقرر تھے ان پر حضرت سعد بن عبادہ رضی اللہ عنہ کو نقیب النقباء مقرر فرمایا گیا۔[34] انتظامی امور کی دیکھ بھال کے لئے مقامی تقرریوں کا سلسلہ جاری رکھا گیا۔ زیادہ تر وفود چار ہجری میں مدینہ آئے اس لیے آپ نے اسی سال اسلامی ریاست کے سیاسی اقتدار میں مقامی منتظمین کا بھی تقرر کیا۔ اگر وفد میں پہلے میں سے کوئی سردار موجود ہوتا تو اسے بحال رکھا جاتا ہے بصورت دیگر نئے سردار کی تقرری کی جاتی تھی۔ انتظام ہو انصرام کی بہترین صلاحیتیں اور دین اسلام کی سیر حاصل معلومات کو تقرری کا معیار بنایا جاتا تھا۔[35] اس سلسلہ کی ایک مثال مالک بن عوف نصرہ کی ہے جسے رسول اللہؐ نے قبیلہ ہوازن میں مقرر کیا تھا۔ جبکہ عدی بن حاتم طائی کو ان کے قبیلہ نے یہ عہدہ دیا تھا اس لیے انہیں اس عہدے پر برقرار رکھا گیا۔[36]

شہر مدینہ میں تعینات نقیب بھی مقامی منتظمین میں شمار کیے جاتے تھے کیونکہ ان کی ذمہ داریاں بھی تقریباً ملتی جلتی تھی۔ کسی نقیب کے انتقال پر اس کی جگہ کوئی جانشین مقرر کیا جاتا تھا یوں مقامی انظامیہ کی تقرری کا یہ تسلسل قائم رہتا تھا۔[37] رسول اللہؐ کی ہدایت پر اوس وخزرج میں سے بارہ سردار مقرر کیے گئے جو ان کے قبیلے والوں نے مقرر کیے ان میں سے ۹ کا تعلق خزرج اور تین کا قبیلہ اوس سے تھا۔ رسول اللہؐ نے خود ان کی تقرری کی توثیق کی۔[38] یہ تمام نقیب مقامی منتظمین کی طرح مختلف خاندانوں کے معاملات کے ذمہ دار تھے اور رسول اللہؐ کے سامنے جوابدہ تھے۔ تمام مقامی منتظمین صوبائی انظامیہ کے تعاون سے تمام ممکنہ مسائل کے حل میں مصروف رہتے اور صرف ایسے مسئلے کو ہی گورنر تک لے کر جاتے جس کے حل میں انہیں ناکامی کا سامنا ہوتا تھا۔ جو یہ لوگ مقامی افراد صوبائی مرکزی حکومت کے درمیان رابطے کا اہم ذریعہ تھے۔[39]

منڈی کے حالات کی اصلاح کے لئے بھی ان مقامی منتظمین کی خدمات حاصل کی جاتی تھیں۔ آپؐ یہ کام خود بھی کیا کرتے تھے جیسا کہ ایک بار آپؐ کا بازار سے گزر ہوا جہاں ایک شخص غلہ بیچ رہا تھا آپؐ نے اس میں ہاتھ ڈالا تو اس کے اندر نمی محسوس ہوئی۔ آپؐ نے تاجر کی سرزنش کرتے ہوئے دھوکہ دہی سے منع فرمایا۔[40] رسول اللہؐ نے بازاروں کی نگرانی کے لیے باقاعدہ افسر تعینات کیے تھے مکہ کے بازار کے افسر حضرت سعید بن عبد العاصؓ تھے۔ اور مدینہ میں یہ منصب حضرت عمر فاروقؓ کے پاس تھا ان کو ان کی خدمات کا کچھ معاوضہ بھی ملتا تھا۔[41] ان افسران کا کام بازار کے حالات کو سازگار رکھنا، ذخیرہ اندوزی کی روک تھام اور دھوکہ دہی کے خاتمے سمیت بازار کے دیگر امور کا جائزہ لے کر ان کی بہتری کے لیے کام کرنا تھا ان اقدامات کی بدولت صارفین کے حقوق کا تحفظ ممکن بنایا جاتا تھا۔ بازاروں کے نگرانی کے ساتھ ساتھ آپؐ نے اراضی اور اس کی تقسیم کی طرف کسی کی توجہ دیں تاکہ زمین مالکان کو بھی معاشی استحصال سے بچایا جاسکے۔

ہجرت مدینہ کے ساتھ ہی رسول اللہؐ نے ایک مہاجر اور ایک انصار پر مبنی یونٹ قائم کیا اور اس کے ذمہ انتقال اراضی اور اس کی جغرافیائی تقسیم کا کام لگایا یوں پورے علاقے کی زمین کو انتظامی بنیادوں پر تقسیم کیا گیا۔[42] اس اقدام کا مقصد انتظامی معاملات کو سہل بنانا اور لوگوں کے لئے آسانی پیدا کرنا تھا۔

4-2۔ تقرری کا معیار

اسلام میں انتظامی عہدوں پر تقرری کا بنیادی اصول صلاحیت اور اہلیت ہے۔ اسلام کسی بھی عہدے کے لیے بہترین شخص کے تقرر پر زور دیتا ہے۔ قرآن میں ارشاد ہے:

إِنَّ اللهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّوا الأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا (58:4)

ترجمہ: ”اللہ تعالی تمہیں حکم دیتا ہے کہ امانتیں ان کے اہل لوگوں کے سپرد کر دو۔“

اس آیت کی تفسیر میں علماء نے امانتوں کو اُن کے اہل کے سپرد کرنے کا ایک معنی یہی بیان کیا ہے کہ کسی بھی شخص کو کوئی منصب اہلیت دیکھ کر سونپا جائے اور کسی ایسے شخص کو اس منصب سے نہ نوازا جائے جو اس کا اہل نہ ہو۔[43] خود رسول اللہ ﷺ کی سیرت یہ تھی کہ آپ ﷺ بہترین شخص کو منصب عطا فرماتے تھے۔ جو شخص جس میدان میں مہارت رکھتا اس کو اسی کام کے لیے منتخب کیا کرتے تھے۔ صحیح مسلم میں حضرت ابوذر غفاری کے بارے میں حدیث رسول ہے: يَا أَبَا ذَرٍّ إِنَّكَ ضَعِيفٌ وَإِنَّهَا أَمَانَةٌ وَإِنَّهَا يَوْمَ الْقِيَامَةِ خِزْيٌ وَنَدَامَةٌ، إِلَّا مَنْ أَخَذَهَا بِحَقِّهَا وَأَدَّى الَّذِيْ عَلَيْهِ فِيْها[44] یعنی: ”اے ابوذر آپ اس ضمن میں کمزور ہیں۔ یہ امانت ہے اور قیامت کے دن ندامت اور پشیمانی کا باعث ہوگی ماسوا اس کے لیے جو اسے اہلیت کی بنا پر حاصل کرے گا اور اس کا حق ادا کرے گا۔“

لہٰذا اسلام میں کسی منصب پر تقرری کی اولین شرط اہلیت و قابلیت ہے۔اور یہی ایک بہترین اور مثالی انتظامیہ کی اساسی شرط ہے۔

4-3۔عہدہ بطور امانت

اسلام ہر اجتماعی منصب کو ایک بہت بڑی ذمہ داری اور امانت قرار دیتا ہے۔ قرآن میں ارشاد ہے:

يَآيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا لَا تَخُوْنُوا اللّٰهَ وَ الرَّسُوْلَ وَ تَخُوْنُوْٓا اَمٰنٰتِكُمْ وَ اَنْتُمْ تَعْلَمُوْنَ (27:8)

ترجمہ: "اے ایمان والو اللہ اور اس کے رسول سے خیانت نہ کرو اور اپنی امانتوں میں بھی خیانت نہ کرو در حالیکہ تم جانتے ہو۔"

ایک اور جگہ ارشاد ربانی ہے: وَقُلِ اعْمَلُوا فَسَيَرَى اللّٰهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ (105:9)

ترجمہ: "اور ان سے کہو اپنا کام کریں پس اللہ اور اس کا رسول اور مومنین ان کے عمل کو دیکھنے والے ہیں۔"

یعنی جو کام وہ کرتے ہیں اور اس کام کی ادائیگی کے لیے جو طریقہ اختیار کرتے ہیں ان سب سے اللہ اور اس کا رسول واقف ہیں۔" رسول اللہؐ نے فرمایا:

إِذَا ضُيِّعَتِ الْأَمَانَةُ فَانْتَظِرِ السَّاعَةَ، قَالَ: كَيْفَ إِضَاعَتُهَا؟ قَالَ: إِذَا وُسِّدَ الْأَمْرُ إِلَى غَيْرِ أَهْلِهِ فَانْتَظِرِ السَّاعَةَ[45]

ترجمہ: "جب امانت ضائع ہو جائے تو قیامت کا انتظار کرو۔ آپؐ سے پوچھا گیا کہ امانت کا ضیاع کیا ہے؟ تو فرمایا: جب ذمہ داری کسی ایسے شخص کے سپرد کر دی جائے جو اس کا اہل نہ ہو تو قیامت کا انتظار کرو۔"

اس حدیث میں نااہل کو ذمہ داری سونپنے کو قیامت کی ایک نشانی قرار دیا گیا ہے۔ اسلام میں عہدوں پر تقرری کرتے ہوئے افراد معاشرہ کا معاشرتی مقام و حیثیت نہیں دیکھی جاتی۔ بلکہ منصب کا بار اس شخص پر ڈالا جاتا ہے جو اسے اٹھانے کی صلاحیت و قابلیت رکھتا ہے۔ کیونکہ قانون سازی کتنی ہی مؤثر کیوں نہ ہو اگر اس کا درست طریقے سے اطلاق نہ ہو تو وہ غیر موثر ہو جاتی ہے۔اور بہترین اطلاق کے لئے بہترین انتظامیہ کا وجود ناگزیر ہے۔

4-4۔احتساب

اسلامی تصور انتظامیہ میں انتظامی ادارے اور احتسابی عمل ساتھ ساتھ چلتے ہیں۔احتسابی نظام کی اہمیت کے پیش نظر دور نبوی کے تنظیمی ڈھانچہ میں نگرانی واحتساب کو بنیادی حیثیت حاصل تھی۔ یہ کام آپؐ خود کیا کرتے تھے۔ عمال حکومت بھی اس احتسابی عمل میں عام لوگوں کے برابر تھے۔ کتانی لکھتے ہیں ریاست میں جرائم کے مرتکب افراد کے لئے تنبیہہ و سزا دونوں طریقے اختیار کیے جاتے تھے۔ مسجد نبوی کو قید خانے کا درجہ بھی حاصل تھا۔ بعض اوقات کسی گھر کو قید خانہ بنالیا جاتا تھا۔[46] عام لوگوں کے ساتھ عمال حکومت کی بھی کڑی نگرانی کی جاتی تھی۔

عمال حکومت کو زکوۃ وصدقات کی وصولی کے لئے بھیجا جاتا تو ان سے کڑی بازپرس ہوتی تھی۔ اس سلسلے میں بخاری کی ایک حدیث کا مفہوم ہے کہ:

> ابن اتیبہ قبیلہ ازد سے صدقات جمع کرکے لائے تو ان کے پاس دو قسم کا مال تھا۔ ان میں سے ایک مسلمانوں کے لیے صدقات اور دوسرا وہ تھا جو تحائف کی صورت میں ان کو ملا تھا۔ اس پر آپؐ نے فرمایا کہ اگر تم گھر بیٹھے رہتے تو کیا تمہیں یہ مال ہدیہ ملتا۔[47]

آپ کا یہ سوال صرف استفسار نہ تھا بلکہ ایک سرزنش تھی۔ اسی طرح آپؐ نہ صرف عہدیداروں کا احتساب کرتے بلکہ انہیں اخلاق کی تربیت بھی دیا کرتے تھے۔ تاکہ وہ جس علاقے میں جائیں وہاں کے لوگوں کے لیے محبت و شفقت اور نرمی کا باعث ہوں۔ یوں حکام کی تقرری میں قواعد و قوانین کو ملحوظ رکھنے کے ساتھ ساتھ تجارتی معاملات کی اصلاح کے لیے بھی خاطر خواہ اقدامات کئے جاتے تھے۔ لوگوں کو ناجائز منافع خوری اور دیگر معاشی برائیوں سے روکا جاتا تھا۔ کتانی لکھتے ہیں کہ:

"رسول اللہؐ ناپ تول کو مناسب رکھنے کے لیے اندازے کی بجائے وزن کرنے کی تلقین کرتے تھے۔"[48] منڈی میں تاجروں کی دھوکہ دہی کے خاتمے کے لیے منڈی کے حالات کا خود جائزہ لیتے تھے۔ خریداروں کے حقوق کے تحفظ کی خاطر محتسب کا تقرر کیا گیا۔[49] ان اقدامات سے یہ واضح ہوتا ہے کہ رسول اللہؐ نے مفاد عامہ اور معاشرتی ومعاشی فلاح و بہبود کے لیے خاطر خواہ انتظامات کیے۔ ہر صاحب اقتدار کو طاقت وحکومت سے نوازنے کے ساتھ انہیں اخلاقی و قانونی طور پر پابند کیا جاتا کہ وہ اپنے اختیارات کا ناجائز استعمال کرنے سے باز رہیں اور لوگوں کے لئے آسانی کا باعث بنیں۔

4-5۔ خلافت راشدہ میں انتظامی امور کی دیکھ بھال

خلافت راشدہ میں بنیادی انتظامی ڈھانچہ اگرچہ دور نبوی والا ہی تھا تاہم وقت وحالات میں تبدیلی کی وجہ سے اس میں کچھ ضروری ترامیم کی گئیں۔ کچھ نئے شعبہ جات متعارف کرائے گئے تاکہ لوگوں کے معاملات کو سہل کیا جا سکے۔ خلافت راشدہ میں مثالی انتظامیہ کا یہ اصول حاکم رہا کہ مملکت کا سربارہ، حاکم سے زیادہ خادم ہوتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ خلفائے راشدین کو نظام میں اگرچہ مرکزی حیثیت حاصل تھی انہوں نے مطلق العنان آمر ہونے کی بجائے رسول اللہؐ کے نائب اور امت کے خادم کی حیثیت سے کام کیا۔

بلادِ اسلامیہ کے نظم و نسق کو چلانے کے لئے مشاورت کے اصول کو مدّ نظر رکھا گیا۔ بنیادی طور پر مرکزی نظام حکومت رائج تھا جہاں انتظامی امور میں بہتری کی خاطر صوبائی تقسیم کی گئی۔ صوبوں کو اضلاع میں تقسیم کرکے انتظامی معاملات کو مزید سہل بنایا گیا تھا۔ صوبائی انتظامیہ میں کاتب، کاتب دیوان، صحب اخراج، صاحب بیت

المال اور قاضی کا تقرر عمل میں لایا جاتا تھا۔[50]

حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ نے عرب کو انتظامی طور پر بہتر طریقے سے چلانے کے لئے ہر صوبے میں گورنر تعینات کیے۔ گورنر تمام انتظامی امور کا ذمے دار ہوتا تھا۔ وہ نہ صرف فوج بلکہ انتظامیہ کا بھی سربراہ ہوتا تھا۔ اس کی ذمے داریوں میں جزیہ وصدقات کی وصولی اور ان کی تقسیم، فوج کی نگرانی اور انھیں اسلحہ کی ترسیل، مال غنیمت کی تقسیم اور حدود اللہ کا اجراء شامل تھا۔ دارالخلافہ کے انتظام کو چلانے کے لئے الگ عہدہ دار تھے۔ ان میں ابوعبید افسر مال، حضرت عمر قاضی، حضرت عثمان و حضرت زید بن ثابت خلیفہ کے کاتبین تھے۔[51]

حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے دور میں بیرونی فتوحات میں کثرت کی وجہ سے انتظامی مسائل پیدا ہونے کا خدشہ تھا لیکن ان کے احسن اقدامات کی بدولت حالات معمول پر رہے۔ انہوں نے انتظامی معاملات کی درستگی کے لیے نئے صوبے بھی بنائے اور ہر صوبے کے لئے حاکم، منشی، خزانچی، قاضی، پولیس کا اعلیٰ افسر اور سپہ سالار کا تقرر بھی علیحدہ کیا جاتا تھا۔ بعض اوقات انتظامی معاملات کی بہتری کے لئے کسی بڑے صوبے کو دو نئے صوبوں میں تقسیم کر دیا جاتا تھا اس کی ایک مثال فلسطین کے صوبے کی ہے جسے بعد میں ایلیا اور رملہ میں تقسیم کرکے دو صوبے بنا دیئے گئے تھے۔[52] انتظامی معاملات کو بہترین طریقے سے چلانے کے لئے پولیس کا وجود ناگزیر ہے۔ یہ محکمہ سب سے پہلے حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے متعارف کرایا تھا۔ انہوں نے اس محکمہ کا نام احداث رکھا۔ اس کے افسر کو صاحب احداث کہا جاتا تھا۔ حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کو بحرین میں صاحب احداث مقرر کرکے امن وامان کے فروغ کی ذمے داری سونپی گئی تھی۔[53]

حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کا دور حکومت آیا تو انہوں نے حضرت عمر کے نظم و نسق کو نہ صرف برقرار رکھا بلکہ مختلف محکموں کی ترقی کے اقدامات بھی کئے۔ حکومتی امور کی مناسب انجام دہی کے لئے ضروری ہے کہ انتظامی افسران کی کارکردگی کا گاہے بگاہے جائزہ لے کر ان کی خامیوں کو دور کرنے کے اقدامات کئے جائیں۔ حضرت عثمان نے نگرانی و محاسبہ کا کام جاری رکھا۔ نگرانی کا طریقہ کار یہ تھا کہ مختلف علاقوں میں وفود بھیجے جاتے تاکہ وہ حکومتی عہدیداروں کی کارکردگی کا جائزہ لے کر رپورٹ پیش کریں اور پھر اس رپورٹ کی روشنی میں مناسب اقدامات بروئے کار لائے جائیں۔ گورنر مصر ابی سراح کے خلاف جب لوگوں کا وفد شکایت لے کر آیا تو ان کو معزول کرکے ان کی جگہ محمد بن ابی بکر کی تقرری عمل میں لائی گئی۔[54]

چوتھے خلیفہ راشد حضرت علی علیہ السلام بھی انتظامی معاملات میں خاص احتیاط سے کام لیا کرتے تھے۔ آپ والیوں اور عمال کو اکثر بیشتر ان کے کاموں اور لوگوں پر نرمی کرنے کا درس دیتے تھے۔ خلاف شریعت کام کی صورت میں حکمران کا محاسبہ یقینی بنایا جاتا تھا۔ عمال کو نہ صرف سادگی کا درس دیتے بلکہ خلاف عمل کرنے پر اس

کے خلاف کاروائی بھی کرتے تھے۔ آپ حاکم ورعایا کے تعلقات کو دین کی سرفرازی اور سربلندی کا ذریعہ قرار دیتے تھے۔ اس لئے حاکم کو اعمال کی درستگی کی تاکید کیا کرتے تھے۔ نہج البلاغہ میں درج ہے رعایا اس وقت خوش رہ سکتی ہے جب حاکم درست طور طریقوں پر گامزن ہو اور حاکم بھی اسی وقت صلاح اور درستگی پر مائل ہوتا ہے جب رعایا اس کے احکام کی انجام دہی پر آمادہ ہو۔[55]

کیونکہ والی واحکام حکومت کا اہم جزو ہوتے ہیں اس لئے حضرت علی علیہ السلام ان کی تقرری کے بارے میں خاص احتیاط کیا کرتے تھے۔ مختلف علاقوں میں تعینات عمال و افسران کو تقرری کے وقت بھی نصیحت کرتے اور بعد میں بھی خط وکتابت کے ذریعہ ان کی اصلاح کرتے رہتے تھے۔ اس سلسلے میں مالک بن حارث اشتر کے نام لکھا ہوا حضرت علی علیہ السلام کا وہ خط خاص اہمیت کا حامل ہے۔ ان کو جب مصر کی حکومت دی گئی تو رعایا کی بہترین فلاح وبہبود کو یقینی بنانے کے لئے کچھ نصیحتیں بھی کی گئی تھیں۔

والی مصر کو عفو و درگذر کرنے کے ساتھ لوگوں سے حسن سلوک کرنے اور سزا دینے میں جلدی نہ کرنے کی تلقین کی رعایا کے عام لوگوں اور عزیز واقارب میں تفریق کرنے سے منع کرتے ہوئے اصل طاقت عوام کو قرار دیا نہ کہ خواص کو۔ لالچی بخیل اور بزدل کو مشیر بنانے سے منع کیا کہ ایسے لوگوں میں اللہ سے بدگمانی ہوتی ہے اس سے بہترین تعلقات انتظامات حکومت کو آسان بنا دیتے ہیں معاشرے کے مختلف طبقات کے لئے اللہ کے دیئے ہوئے رزق سے اتنا ضرور فراہم کرو جو ان کی حالت کو بہتر کر دے۔[56] حکام والیوں کو نصیحت اور ہدایت دینے کے ساتھ ساتھ خلاف قانون جانے والے حاکم کا مواخذہ بھی کیا جاتا تھا۔

بصرہ کے عامل عثمان بن حُنیف ایک دعوت پر بلائے گئے تو ان کے استقبال میں بہت زیادہ تواضع اور اسراف سے کام لیا گیا۔ جبکہ عام لوگوں کو نظر انداز کیا گیا تو آپ نے انہیں خط لکھا اور ان کے اِس عمل پر سرزنش فرمائی۔[57] حضرت علی علیہ السلام عمّال کی تقرری میں خاص احتیاط سے کام لیا کرتے تھے۔ اور ان کو خصوصی ہدایات دیا کرتے تھے تاکہ وہ پورا پورا اخراج وصول کریں تاہم ان کو ظلم وجبر سے باز رکھنے کی تلقین کی جاتی آپ کا فرمان ہے کہ ایک درہم کی خاطر کسی کو ایک بھی کوڑا نہ مارنا اور نہ ایک درہم کی خاطر کسی کو پاؤں پر کھڑا کرنا۔ کیونکہ ہمیں ان کی ضروریات سے فاضل مال لینے کا حکم ہے۔[58]

آپ نے عراق کے مختلف اضلاع میں تعینات عاملین کے احوال کا جائزہ لینے کے لئے حضرت ابی بن کعبؓ کو ان کی نگرانی کا کام سونپا تھا تاکہ وہ ان کی کارکردگی کا جائزہ لے کر آپ کو باخبر رکھی احتسابی عمل میں اپنے پرائے کی کوئی تمیز نہ رکھی جاتی تھی یہی وجہ ہے کہ جب بصرہ کے عامل عبداللہ بن عباسؓ جو آپ کے چچازاد تھے نے بیت المال سے زیادہ رقم لی تو ان کا بھی مواخذہ کیا۔[59]

حضرت علی علیہ السلام نے والی مصر مالک بن حارث اشتر کو خط لکھ کر قاضی کے انتخاب کی شرائط کے بارے میں بھی آگاہ کیا: ''لوگوں کے مقدمات کے فیصلوں کے لئے رعایا میں بہترین شخص کا انتخاب کرو۔ وہ شخص ایسا ہو جو غلطی پر اصرار نہ کرے۔ اس کا دل طمع کی طرف مائل نہ ہو۔ غور و فکر کر کے فیصلہ کرنے اور اسے نافذ کرنے کی صلاحیت رکھتا ہو۔ اس کی تنخواہ اتنی ہو کہ اسے رشوت لینے پر مجبور نہ کرے''۔[60] قاضی کی ذاتی خصوصیات کے ساتھ ساتھ اس کو فیصلہ سازی کے آداب بھی بتائے گئے۔آپ علیہ السلام فرماتے ہیں:

قاضی ایسا ہو کہ پوری طرح چھان بین کئے بغیر سرسری طور پر معاملہ کو سمجھ لینے پر اکتفا نہ کرے۔ شک و شبہ پائے جانے پر قدم روک لے اور دلیل وحجت کو سب سے زیادہ اہمیت دے۔ حقیقت آشکار ہونے پر بے دھڑک فیصلہ کر دیتا ہو۔[61]

نتیجہ گیری

ایک مثالی انسانی سماج کے لئے ایک مثالی طرز حکومت کا ہونا بہت ضروری ہے۔ نیز ایک مثالی طرزِ حکومت ایک مثالی انتظامیہ کی تشکیل کے بغیر ناممکن ہے۔ انتظامیہ ملکی مسائل کے حل میں کلیدی کردار ادا کرتی ہے۔انتظامیہ کا جدید تصوّر کم و بیش صدرِ اسلام میں بھی پایا جاتا ہے۔ ہم اسلامی تعلیمات اور صدرِ اسلام کے انتظامی ڈھانچے کو مدّنظر رکھ کر بہترین انتظامیہ تشکیل دے سکتے ہیں۔ کیونکہ ہمیں اسلامی تعلیمات اور صدرِ اسلام کے نظامِ حاکمیت میں ایک مثالی انتظامیہ کی نہ فقط فکری بنیادیں، بلکہ عالی شان عملی نمونے موجود ہیں جن کی پیروی میں معاشرے میں بہترین نظم و نسق حاکم کیا جاسکتا ہے۔

*****

References

1. Ibna Khaldoon, *Tareekh Ibna Khadoon*,Vol.1 (Bairut, Dar-al-fikr, 1408 AH), 176.

ابن خلدون، *تاریخ ابن خلدون*، ج1 (بیروت، دار الفکر، 1408ھ)، 176۔

2. Ali bin Muhammad, Al-Basri, Al-Mawardi, *Al ahkamul Sultania*, Trans by: Syed M. Ibrahim (Lahore, Qanooni Kutab Khana, 1990), 42.

علی بن محمد، البصری، الماوردی، *الاحکام السلطانیہ*، مترجم، سید محمد ابراہیم (لاہور، قانونی کتب خانہ، 1990)، 42۔

3. Ibid, 44.

ایضاً،44۔

4. Ibid, 49.

ایضاً،49۔

5. Ibid, 121.

ایضاً،121۔

6. Zia ul Haq Muhammad, *Civil Intazamia ki Safaat aur tayen ka Islami Tareeqakar* (Lahore, Al-Adhwa, 2000), 149.

ضیاء الحق محمد، سول انتظامیہ کی صفات اور تعین کا اسلامی طریقہ کار (لاہور، الاضواء،2000ء)،149۔

7. Anayat Elahi, *Pakistan mein Intazamia ka Zawal* (Karachi, Mashal, 2000), 34-35.

عنائیت الٰہی، پاکستان میں انتظامیہ کا زوال (کراچی، مشعل،2000ء)،34-35۔

8. Hafiz Fayaz Farooq, *Pakistan mein Intazamia k Qawaneen Istehqaq*, Maqala Ph.D, BZU, Session.2009, 12.

حافظ فیاض فاروق، پاکستان میں انتظامیہ کے قوانین استحقاق،مقالہ پی ایچ ڈی ،بہاؤالدین زکریا یونیورسٹی، سیشن2009،ص:12۔

9. Zahid Hussain Anjum, *Pakistan k Syasi aray* (Lahore, New book Palace, 1990), 319.

زاہد حسین انجم، پاکستان میں سیاسی ادارے (لاہور، نیو بک پیلس،1990)،319۔

10. Taqi Usmani, *Islam aur Siyasai Nazaryat* (Karachi, Maktaba Maraf ul Quran, 2010), 120.

تقی عثمانی، اسلام اور سیاسی نظریات (کراچی، مکتبہ معارف القرآن، 2010)،120۔

11. Taqi Usmani, *Islam aur Syasi Nazayat*, 132-133.

تقی عثمانی، اسلام اور سیاسی نظریات، 132-133۔

12. Taqi Usmani, *Islam aur Sayasi Nazaryat*,104.

تقی عثمانی، اسلام اور سیاسی نظریات،104۔

13. Aain-e-Pakistan, 1973, Article 47.

آئینِ پاکستان،1973ء، آرٹیکل47۔

14. Ibid, Article 47.

ایضاً، آرٹیکل91۔

15. Ghazi Hamid Ansari, *Islam ka Nazam-e-Hakoomat* (Lahore, Maktaba Alhasan, nd.), 56.

غازی حامد انصاری، اسلام کا نظامِ حکومت (لاہور، مکتبہ الحسن، سن ندارد)، 56۔

16. Aain-e-Pakistan, Article 90.

آئینِ پاکستان، آرٹیکل 90۔

17. Ibid, Article 97.

ایضاً، آرٹیکل 97۔

18. Ibid.

ایضاً۔

19. Ibid, Article 100.

ایضاً، آرٹیکل 100۔

20. Aain-e-Pakistan, Dafat 90-99.

آئینِ پاکستان، دفعہ نمبر 90تا99۔

21. Ibid, Article 129.

ایضاً، آرٹیکل 129۔

22- Dr. Prf. Razia Musarrat, Basic Democracy in Islamic Reublic of Pakistan, Bahawalpur, Research Journal Uloom_e Islamia (2016) Vol. 22, 89.

23. Anayat Elahi, *Pakistan mein Intazamia ka Zawal*, 26.

عنایت الٰہی، پاکستان میں انتظامیہ کا زوال، 26۔

24 Muhammad, Afzal-ur-Rehman, *Encyclopedia of Seerah*, Vol.1 (UK, Seerah Foundation,1985), 775.

محمد، افضل الرحمٰن، سیرۃ کا انسائیکلوپیڈیا، ج1 (برطانیہ، سیرۃ فاؤنڈیشن، 1985)، 775۔

25. Endah Setyowati, *Merit System in Recruitment and selection processof civil servant candidate in Malang Indonesia*,Journal of administrative Science and Policy Studies,doi.10.15640/jasps.v4n1a5.

26. Castilin P. Stein, *Accountability and transparency in Public Administration*,https//pastimes.org/accountability-and-transparency-in-public-dministration. 5-6-2020,7:45

27. Muhammad Abu Hamid, Al-Ghazali, *Ahya-ul-Uloom*, Translater, Nadeem Wajdi, Vol.4 (Karachi, Dar-ul-Ashat, 1993), 606.

محمد ابو حامد، الغزالی، احیاء علوم الدین، مترجم، ندیم واجدی، ج4 (کراچی، دار الاشاعت، 1993)، 606۔

28. Anayat Elahi, *Pakistan mein Intazamia ka Zawal*, 58.

عنایت الٰہی، پاکستان میں انتظامیہ کا زوال،58 ۔

29. Mutaqi Al-Hindi, Kanz-al-Ummal, Vol. 5 (Bairut, Darul Rasalat, 1979), 436.

متقی الہندی، کنز العمال، ج5 (بیروت، دارالرسالۃ، 1979)، 436۔

30. Abu Daud, *Sunan Abi Dauod* (Bairut, Darul Rasalat Al Alamiya, 2009)kitab al Khairaj, Hadith #:2932.

ابوداؤد، سنن ابی داؤد (بیروت، دارالرسالۃ العالمیہ، 2009ء)، کتاب الخراج، حدیث 2932۔

31. Mawdudi, Abu-al-A'ala, *The Islamic Law and Constitution* (Lahore, Islamic Publications ,1960), 58.59.

مودودی، ابوالاعلیٰ، اسلامی قانون اور آئین (لاہور، اسلامک پبلیکیشنز 1960)، 58.59۔

32. Asad, *Principles of State and Governance in Islam* (Cambridge, Cambridge University Press, 1961), 57.

33. Ghazi Mehmood Ahmed, *Muhazrat-e-Seerat* (Lahore, Al-Faisal, 2009), 322.

غازی محمود احمد، محاضراتِ سیرت (لاہور، الفیصل، 2009ء)، 322۔

34. Muhammad b. Jorair, Tabari, *Tarikh-al-Umam wa al Maluk* (Bairut, Dar-ul-torath Alarabi, 1967), 121.

محمد بن جریر، طبری، تاریخ الامم والملوک (بیروت، دارالتراث العربی، 1967)، 121۔

35. Yasin Mazhar Saddique, Naqoosh, *Rasool Number*, Vol. 5 (Lahore, Idara Farogh-e-Urdu, 1983), 624.

یٰسین مظہر صدیقی، نقوش، رسول نمبر، ج5 (لاہور، ادارہ فروغ اردو، 1983)، 624۔

36. Ibn-e-Hasham, Al-Seerat al-Nabvia, Vol. 2 (Bairut, Dar-ul-Marfa liltabah, 1410 AH), 491.

ابن ہشام، السیرۃ النبویہ، ج 2 (بیروت، دارالمعرفۃ للطباعۃ، 1410ھ)، 491۔

37. Ibid, 204.

ایضاً، 204۔

38. Ibne Sa'd, *Tabqat ul Qubra*, Vol. 3 (Qahra, Maktaba al Kanchi, 2001), 602.

ابن سعد، طبقات الکبریٰ، ج3 (قاہرہ، مکتبہ الخانجی، 2001ء)، 602۔

39. Saddiqui, *Naqoosh*,Vol. 5, 624.

صدیقی، نقوش، ج5، 624۔

40. Abdul Hayee Alkatani, Al-Taratib ul Idaria, Translated by: Hafiz M. Ibrahim (Lahore, Romi Publications, 2005), 337.

عبدالحیٰ الکتانی، التراتیب الاداریہ، مترجم: حافظ محمد ابراہیم فیضی (لاہور، رومی پبلیکیشرز، 2005)، 337۔

41. Ibid, 338.

ایضاً، 338۔

42. Naizi, *Islam Ka Intazami Qanoon* (Lahore, Dayal Singh Library, 2001), 180.

نیازی، اسلام کا انتظامی قانون (لاہور، دیال سنگھ لائبریری، 2001)، 180۔

43. Al Jasas, Abu Bakar Al Razi, *Ahkam ul Quran*, Vol.2 (Bairut, Dar- ul-Ahya, 1999), 257.

الجصاص ابوبکر احمد، الرازی، احکام القرآن، ج2 (بیروت، دارالاحیاء، 1999)، 257۔

44. Muslin bin Hajaj, Nishapuri, *Sahi Muslim* (Qahira, Dar ul_hadees, 1412 AH), Hadith #: 1825.

مسلم بن حجاج، نیشاپوری، صحیح مسلم (قاہرہ، دارالحدیث، 1412ھ)، حدیث1825۔

45. Muhammad bin Ismail, Al-Bukhari, *Sahih Al Bukhari* (Bairut, Dar Tooq al Najat, 1422 AH), Hadith#:59.

محمد بن اسماعیل، البخاری، صحیح البخاری، (بیروت، دار طوق النجاۃ، 1422ھ)، حدیث59۔

46. Alkatani, *Al Taratib ui Idaria*, 361-363.

الکتانی، التراتیب الاداریہ، 361-363۔

47. Bukhari, *Al-Sahi Bukhari*, kitab ul Hiba, Hadith, 2597.

بخاری، الصحیح بخاری، کتاب الھبہ، حدیث2597۔

48. Alkitani, *Al-Taratib ul Idaria*, Vol. 1, 412.

الکتانی، التراتیب الاداریہ، ج1، 412۔

49. Al-Halbi, Seerat Halbia, Vol. 2 (Bairut, Dar-ul-torath Alaraby, 2012), 365.

الحلبی، سیرت حلبیہ، ج2 (بیروت، دارالاحیاء التراث العربی، 2012)، 365۔

50. Alkatani *Al-Taratib ul Idaria*, 300.

الکتانی، التراتیب الاداریہ، 300

51. Tabri,*Tareekh Tabri*, 2123.

52. Shibli Naumani, *Alfarooq* (Karachi, Dar ul Ashat, 1991), 186.

شبلی نعمانی، الفاروق، (کراچی، دارالاشاعت، 1991)186

53. Moeen ud Din, Nadvi, *khulf-e-Rashdeen* (Lahore, Nashran e Quran, 2013), 118.

معین الدین، ندوی، *خلفائے راشدین* (کراچی، دارالاشاعت، 2013)، 186۔

54. Ibne Hajur Asqali, *Alasaba fi Tameez ul Sahaba* (Bairut, Dar al kutbul ilmia, 1995), 56.

ابن حجر عسقلانی، *الاسبہ فی تمیز الصحابہ* (بیروت، دار الکتب العلمیہ، 1995)، 56۔

55. Al Sharif ul Razzi, *Nahjul Balagha*, Translater: Allama Mufti Jafar Hussain (Lahore, Al-Mairaj Company, 2003), 519.

سید الشریف الرضی، *نہج البلاغہ*، مترجم: علامہ مفتی جعفر حسین (لاہور، المعراج کمپنی، 2003)، 519۔

56. Ibid, 664-665.

ایضاً، 664، 665۔

57. Ibid, 416.

ایضاً، 416۔

58. Abu Yousuf, Kitab ui Kharaj (Lahore, Maktaba Rehmania, nd.), 57.

ابو یوسف، *کتاب الخراج*، مترجم، نیاز احمد اوکاڑی (لاہور، مکتبہ رحمانیہ، سن ندارد)، 57۔

59. Al Sharif Al Razi, *Nahjul Balagha*, 418.

الشریف الرضی، *نہج البلاغہ*، 418۔

60. Khatib Baghdadi, *Tarikh Baghdad* Vol. 4 (Qahra, Dar Al-Gharub al Islami, 1422 AH), 103.

خطیب بغدادی، *تاریخ بغداد*، ج4 (قاہرہ، دار الغرب الاسلامی، 1422ھ)، 103۔

61. Ameer ral Mehmineen, Ali bin Abi Talib, *Kamyab Hakomat k Rehnuma Usool*, Translate: Allama Mufti Jafer Hussain (Lahore, Wafaq al Madaras al Shia, 2020), 18.

امیر المومنین، علی ابن ابی طالب، *کامیاب حکومت کے راہنما اصول*، مترجم: علامہ مفتی جعفر حسین (لاہور، وفاق المدارس الشیعہ، 2020)، 18۔

بلاغة الإطناب في الخطاب النبوي وأثرها في نظم الكلام والمعنى (دراسة تحليلية بلاغية)

The Rhetoric of Verbosity in the Prophetic Discourse and its Impact on Speech Systems and Meanings

Muhammad Ameen
Lecturer, Department of Translation Studies, The Islamia University Bahawalpur.
E-mail: M.ameen41405@gmail.com
Dr. Prof. Fazlullah
Dean of the Faculty of Arabic Language at the International Islamic University in Islamabad.
E-mail: drfazlullah@iiu.edu.pk

Open Access Journal
Qtly. Noor-e-Marfat
eISSN: 2710-3463
pISSN: 2221-1659
www.nooremarfat.com
Note: All Copy Rights are Preserved.

Abstract: The rhetoric is the beauty of speech, and it is an expression of the speaker’s use of words, sentences, and verbal structures in accordance with the state of the listener in order to understand the meanings he wants to convey. Among the requirements of rhetoric is exaggeration, which is an expression of the speaker’s exaggeration in speech and its excess to convey the meaning intended to be conveyed to the listener. There are different types of overstatement, the most important of which are: simplification of speech, clarification after ambiguity, repetition, diffusion, caution, objection, and so on. And the overtones have an effect on the arrangement of speech that benefits the mind, exciting it, and other things.
Undoubtedly, the eloquence of exaggeration in the prophetic discourse is of great importance in the systems of eloquent speech and the meaning intended for the listener; Because its basis is the best expression and the most eloquent statement, and it is only by satiation, and satiation does not occur except by

persuasion, so the best speech is to explain it by encompassing meanings and is not surrounded by meanings except by exaggeration. The Prophet's speech is an example for everyone who hears it and listens to its words and listens to its meanings.
Because the words of the Messenger of God, may God's prayers and peace be upon him and his family, contain the most wonderful wisdom, the most sincere examples, the soundness of ideas and the wonderful methods of teaching people about their religion and their worldly matters by clarifying to them the reasonable in the form of the sensible and the hidden by the obvious and the absent with the witness. It is worth noting that the prophetic discourse is the highest ideal and the highest model for extravagance. So, for every eloquent speaker who wants to deliver a speech on Nahj al-Balaghah, he must learn the method of al-Balaghah through exaggeration from the Prophetic discourse, from which we have presented wonderful examples that are complete in this article.

Keywords: Rhetoric, Verbosity, Prophetic discourse, Discipline of speech.

الملخّص

البلاغة جمال الكلام وهى عبارة عن استخدام المتكلم الفاظا وجملا وتراكيب كلامية طبق مقتضى حال السامع حتى يحيط على المعانى التى يريد القائها. و من اقتضائات البلاغة الإطناب و هو عبارة عن مبالغة المتكلم فى الكلام و زيادة فيه لافادة المعنى المقصود ابلاغه الى السامع. وللإطناب انواع، من أهمها: بسط الكلام والإيضاح بعد الإبهام والتكرار والتوشيع والاحتراس والاعتراض وغير ذلك.
و للاطناب اثر فى نظم الكلام الذى يفيد إثارة الذهن وتشويقه و غير ذلك.
ولا شک ان بلاغة الإطناب في الخطاب النبوي لها أهمية كبرى في نظم الكلام البليغ والمعنى
المراد للسامع؛ لأن أساسه التعبير الأمثل والبيان الأبلغ وهو لا يكون إلا بالإشباع، والإشباع لا يقع إلا بالإقناع، فأفضل الكلام أبينه بإحاطة المعاني ولا يحاط بالمعاني

إلا بالإطناب. فالخطاب النبوي هو مضرب المثل لكل من سمعه وأنصت إلى ألفاظه وأصغى إلى معانيه؛ لأنّ كلام رسول الله ﷺ يحتوي على أروع الحِكَم وأصدق الأمثال ورجاجة الأفكار وروعة الأساليب في تعليم الناس أمور دينهم ودنياهم بالإيضاح لهم المعقول في صورة المحسوس والخفي بالجلي والغائب بالشاهد. ومن الملاحظة أن الخطاب النبوىّ هو المثل الاعلى و النموذج الارقى للاطناب. فاذن على كل متكلم بليغ يريد القاء الكلام على نهج البلاغة ان يتعلم منهج البلاغه بالاطناب من الخطاب النبوى الذى قدمنا منه نماذج رائعةمستوفية فى هذا المقال.

الكلمات الافتتاحية: البلاغة، الاطناب، الخطاب النبوي، نظم الكلام

طرح البحث

هذا البحث يحتوي على دراسة موضوع "**بلاغة الإطناب في الخطاب النبوي وأثرها في نظم الكلام والمعنى.** ويتكّون البحث **من** فاتحة ومهاد، ومن مبحثين. أما الفاتحة، فهي تشتمل على بيان أهمية الموضوع وأسباب اختياره، والمبحث الأول يتحدث عن مفهوم الإطناب والبلاغة النبوية فيه، والمبحث الثاني يحتوي على دراسة أقسام الإطناب في الخطاب النبوي وأثرها في نظم الكلام والمعنى، والخاتمة تشتمل على بيان النتائج التي وصل إليها البحث، والمقترحات، وفي الأخير فهرس المصادر والمراجع.

فاتحة ومهاد

الحمد لله الذي خلق الإنسان من ماء مهين، وعلّمه البيان بلسان عربي مبين، والصلاة والسلام على سيد الأنبياء والمرسلين، وعلى آله وصحبه أجمعين. أما بعد!لكلّ مقامٍ مقال، ولكلّ خطابٍ عناصر سياقية ومقامية؛ لأن الألفاظ لا تثبت على معانيها التي وضعت لها، إلا كان المتكلم يستخدمها للمتلقي مطابقاً مقتضى الحال. ولا شك فيه أن النبي – صلى الله عليه آله وسلم – هو أفصح العرب والعجم، قد أنزل الله سبحانه وتعالى عليه القرآن الكريم بلسان عربي مبين، قوله تعالى: وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ (53:4-5) فالخطاب النبوي هو مضرب المثل لكل من سمعه، وأنصت إلى ألفاظه، وأصغى إلى معانيه، يجد المخاطَب بها في أذنَيه نغمة لذيذة، والمتكلم بها يشعر في فمه حلاوة كحلاوة العسل عند التكلم؛ لأنّ كلام رسول الله ﷺ يحتوي على أروع الحِكَم، وأصدق الأمثال، ورجاجة الأفكار، وروعة الأساليب في تعليم الناس أمور دينهم ودنياهم بالإيضاح لهم المعقول في صورة المحسوس، والخفي بالجلي، والغائب بالشاهد.

المبحث الأول: الإطناب والخطاب

معنى الخطاب لغة:"الكلام والرسالة"[1]، وفي الاصطلاح أنه هو "الكلام اللفظي أو النفسي الموجه نحو الغير للإفهام"[2]. كلّ خطاب يتركّب بلغة المجتمع، واللغة من أهم

حاجاته في جوهرها بصلة الإنسان به، والإنسان يتثقّف بثقافة المجتمع وحضارته ولغته، وتظهر معالم اللغوية والثقافية في شخصية الإنسان للسلوك الذي ينهجه الإنسان لنفسه في المجتمع. الخطاب البلاغي يتحدّث عن أسرار القول الجميل التي تكمن وراء نظم مفرداتها، وترتيب كلماتها وسياقها لأداء المعنى وتقويته بالتأثير على المتلقي وإقناع السامع به كون الخطاب مطابقاً لمقتضى الحال. للكلام جمال: حسي ومعنوي، بأن لا تكون الحروف غير متناسبة ولا يكون النطق بها عسراً، كما يقول ابن الأثير: إن الألفاظ داخلة في حيز الأصوات، فاللفظة التي يستلذها السمع منها ويميل إليها الحس وهي الجميل، والتي يكرها السمع ويتنفّر عنها وهي القبيح، ويقول أيضاً: ومن له أدنى بصيرة يعلم أن للألفاظ في الأذن نغمة لذيذة، وأن لها في الفم أيضاً حلاوة كحلاوة العسل، ومرارة كمرارة الحنظل، وهي على ذلك تجري مجرى النغمات والطعوم.[3]

فالكلام الذي يشتمل على مفردات مألوفة الاستعمال غير غريبة ومأنوسة، وملائمة لما يقتضيه المقام من التعبير الصادق عن الأفكار والمعاني؛ بأن لا يمكن أن تأتي بها إلا بمعونة قرائن الأحوال والسياق، وتكييف السياق في الكلام لا يكون إلا بحسب فكر السامع والمتلقي، وكلّما يتحقق التعاون بين السياق وبين عناصر نظم الكلام ويكون هذا الترابط طبعييا بعيدا عن التكلف، يزداد الكلام جمالا وروعة.[4] فالقول الشفوي الذي يشتمل على طبيعة الألفاظ التي تتطابق مع مقتضى الحال، يرشد إلى اختيار التركيب اللغوي والمعنوي، ويختص بعلاقة الجمل ببعضها، هذا هو الذي أشار إليه الإمام عبد القاهر الجرجاني بنظرية نظم الكلام.[5]

من المعلوم أن للبلغاء مقامات، فمن مقام يقتضي الإيجاز فيقتصرون على كلمات معدودة موجزة، ومن مقام يقتضي الإطناب فيطنبون فيه كل الإطناب. في هذا البحث نتحدّث عن مقام الإطناب وبلاغته في الخطاب النبوي وأثرها في نظم الكلام والمعنى. الإطناب لغة مصدر "أطنب" (باب الإفعال)، ويقال: أطنب المرء في كلامه إذا بالغ فيه وأكثر وأبعد، والإطناب هو البلاغة في المنطق والوصف.[6]

وعرّفه علماء البلاغة بأنه زيادة اللفظ على المعنى لفائدة، كما أشار ابن الأثير إليها بقوله:"وبعد أن أنعمت نظري في هذا النوع الذي هو الإطناب وجدته
ضرباً من ضروب التأكيد التي يؤتى بها في الكلام[7]" أو عرض المعنى المراد في عبارة
زائدة؛ بحيث تحقق هذه الزيادة فائدة مطلوبة.

فظاهرة الإطناب تتوظف في الكلام لإفادة من فوائد المسوغات البلاغية التي تأتي بعد إعمال الأفكار البلاغية ومعرفة ما تخفي وراء ثرائها اللفظي من دقائق وتعبيرات وأسرار بلاغية من الملاحظة أن التطويل في الكلام والإكثار في ألفاظه والمبالغة فيه يدل دلالة قطعية على تشكل جملة الإطناب من ألفاظ يتبع بعضها البعض الآخر ويعلق به ويرتبط معه الارتباط والتماسك التام وهي تلك الألفاظ التي تستكثر وتزيد على معانيها.

وللإطناب طرق كثيرة، ولعل الأسرار البلاغية في تلك، هو الإيضاح. فبلاغة الإطناب في الخطاب النبوي لها أهمية كبرى في نظم الكلام البليغ والمعنى المراد للسامع؛ لأن أساسه التعبير الأمثل والبيان الأبلغ وهو لا يكون إلا بالإشباع، والإشباع لا يقع إلا بالإقناع، فأفضل الكلام أبينه بإحاطة المعاني ولا يحاط بالمعاني إلا بالإطناب، ولا حرج أن بلوغ المقاصد النبوية إنما هو موقوف على على التعبيرات المشبعة الإطنابية ابتغاء بناء المجتمع الإسلامي الأمثل.

المبحث الثاني: أقسام الإطناب في الخطاب النبوي

في هذا المبحث نتحدّث عن بعض أنواع الإطناب البلاغية، فمن أهمها:

1- ظاهرة بسط الكلام

وهو الذين يكون بتكثير الجمل كما في قول رسول الله -ﷺ-:"إذا قبر الميت أتاه ملكان أسودان أزرقان يقال لأحدهما المنكر والآخر النكير فيقولان ما كنت تقول في هذا الرجل؛ فيقول ما كان يقول هو عبد الله ورسوله، أشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً عبده ورسوله فيقولان قد كنا نعلم أنك تقول هذا"[8]. قوله "هو عبد الله ورسوله هذا هو جواب السؤال" ما كنت تقول في هذا الرجل؟"، وذكر الشهادتين مطنباً في الكلام ابتهاجاً وسروراً وافتخاراً وتلذذاً، ولذا قد أخبر فيما هنالك، ونظيره قوله تعالى: "وَمَا تِلْكَ بِيَمِينِكَ يَٰمُوسَىٰ قَالَ هِيَ عَصَايَ أَتَوَكَّؤُا عَلَيْهَا وَأَهُشُّ بِهَا عَلَىٰ غَنَمِي وَلِيَ فِيهَا مَـَٔارِبُ أُخْرَىٰ" (20: 17-18) فأطنب استلذاذاً بمخاطبة الحق واستذكارا بنعمته.

قال رسول الله -ﷺ-:"وإن الكافر إذا حضر بشر بعذاب الله وعقوبته، فليس شيء أكره إليه مما أمامه فكره لقاء الله، وكره الله لقاءه"[9]. قوله "بشر" فيه تحكم نحو "فَبَشِّرْهُم بِعَذَابٍ أَلِيمٍ" (21:3)، أو مشاكلة للمقابلة، أو أريد المعنى اللغوي أي أخبر عن العذاب له في القبر والعقوبة فيه، وهي أشد العذاب في النار وأبعد، وقال ابن حجر "إطناب لمزيد التهويل أو المراد بأحدهما الغضب، وبالآخر العذاب.[10]

2- ظاهرة الإيضاح بعد الإبهام

الإيضاح بعد الإبهام من أهم طرق الإطناب، وفائدته تقرير المعنى المراد وتثبيته في ذهن المتلقي، نتحدّث عنه وأثره في نظم الكلام. فالمعنى إذا جاء مبهماً تشوقت نفس المخاطَب والسامع إلى إزالة إبهامه وتوضيحه وتفصيله وتبيانه ومعرفته[11]، فإذا ألقي الكلام بهذا الرائع قد تمكّن في نفس المتلقي وكان شعورها به أتم، وكذلك هذا تكمل اللذة بالعلم به، فإن الشيء المجهول المبهم إذا حصل كمال العلم به دفعة واحدة لم يتقدم حصول اللذة به ألم، وإذا حصل الشعور به من وجه دون وجه تشوقت نفس السامع إلى العلم بالمجهول فيحصل لها اللذة بسبب المعلوم وتحس الألم بسبب حرمانها عن الباقي، ثم إذا حصل لها كمال العلم به حصلت لذة أخرى، واللذة عقب الألم أقوى من اللذة التي لم يتقدمها ألم.[12]

قال رسول الله -ﷺ-:"إنَّ مِنْ أشرِّ الناسِ عندَ اللهِ يومَ القيامةِ الرجلُ يُفْضِي إلى

امرأته، وتُفْضِي إليه، ثم ينشُرُ سرَّها"[13]. ذُكر في الحديث الشريف أن أعظم شرير عند الله يوم القيامة هو الرجل، هذا كلام مبهم أي من هو؟ ثم وّضحه نبينا الكريم -ﷺ- بكل الإيضاح بأنه هو الذي يصل إلى امرأته ويباشرها، وتصل المرأة إليه أيضاً، ثم يظهر سرّها بأن يتكلم للناس ما جرى بينه وبينها فعلاً وقولاً أو يفشي عيباً من عيوبها هو أشر الناس عند الله – سبحانه وتعالى – يوم القيامة. من الأصل أن أفعال الزوجين وأقوالهما أمانة مودعة عندهما؛ فقد أفشى منهما ما كرهه الآخر، وأشاعه فقد خانه. فأعظم خيانة الأمانة عند الله - سبحانه وتعالى – يوم القيامة خيانة الرجل هذه.

قال رسول الله -ﷺ-:"كلُّ نفسٍ كُتب عليها الصدقةُ كل يومٍ طلعتْ فيه الشَّمْسُ فمن ذلك أن يَعْدِلَ بين الاثنين صدقةٌ، وأن يُعِيْنَ الرجلَ على دابَتِه فيَحْمِلُه عليها أو يَرْفَعُ متاعَهُ عليها صدقةٌ، ويُميطُ الأذى عن الطريقِ صدقةٌ، والكلمةُ الطيبةُ صدقةٌ، وكلُّ خُطْوةٍ يمشي إلى الصلاة صدقةٌ،[14]". خص الله – سبحانه وتعالى – عباده دون سائر خلقه بمزيد التوفيق والعناية وأنعم عليهم بنعم لا تعد ولا تحصى،فهذا يوجب شكره على تلك النعم. قوله "كل نفس كتب عليها الصدقة" كلام يحتاج الإيضاح؛ فجاء بعده الكلام مفسرا لذلك المعنى المبهم بل لم يدع لأحد سؤال عن طريقة التحدث عن نفسه، ولعل السر البلاغي في هذا هو التقرير والتثبيت؛ لأن النفس في البداية تستشرف معرفته وبيانه وإدراك تفاصيله فإذا سيق الكلام بعد ذلك مفصلا مفسّرا صادف نفسا مهيأة لتلقيه فيتمكن فيها ويثبت.

قال رسول الله -ﷺ-:كلُّ أمَّتيْ مُعافىً إلا المجاهِرِيْن وإنّ من المجاهَرَةِ أن يَعْملَ الرّجُل بالليل عملاً، ثم يُصْبِحَ وقد سَتَره اللهُ علَيْه، فيقول يا فلانُ عَمَلْتُ البَارِحةَ كذا وكذا، وقد باتَ يَسْتُرُه ربُّه، ويُصْبِح يَكْشِفُ سِتْرَ اللهِ عنه[15]. في هذا الحديث الشريف جاء أن كل من أعطاه الله السلامة من المكروه والعافية من البلاء، ولا يؤاخذ، ولا يعاقب عقابا شديا كأن لا ذنب عليه إلا المجاهرين الذين جاهروا بمعاصيهم فيتحدثون عنها، وأظهروها عند الناس، وكشفوا ما ستر الله من عصيانهم وعيوبهم، وهم لا يبالون بما صنعوا ولا بما قيل لهم من غيبة ومذمة ونسبة إلى فاحشة، بل يصرون على أعمال المعصية في ليلهم، ثم يدخلون في الصباح، وقد ستر الله عملهم الباطل عن الناس ولم يعاقبهم في ليلهم وقت العصيان حتى عاشوا إلى النهار بصحة وعافية وكذلك هم أظهروا معاصي الآخرين؛ فينادون صباحا لهم يا فلان عملت في الليلة الماضية من الأعمال السيئة، والحال أن الرجل العاصي دام في ليله يستره الله عن غيره ولم يكشف حاله بالعقوبة ويصبح ذلك الرجل مع ذلك يرفعه ويزيل عنه الحجاب والسترة، فليس لهم العفو والمغفرة يوم القيامة.

قال رسول الله -ﷺ-:"ألا كلّكُمْ راعٍ، وكُلّكُمْ مَسْئوولٌ عنْ رعيَّتِه، فالإمامُ الذي على الناس راعٍ وهو مَسْؤولٌ عن رعيَّتهِ، والرجل راعٍ على أهل بَيْته وهو مَسْؤولٌ عن رعيته، والمرأةُ راعيَةٌ على بيت زَوْجِها وولده وهي مَسْؤُوْلةٌ عنْهم، وعَبْدُ الرجلِ راعٍ على مالِ سيّده وهو مَسْؤوْلٌ عنه ألا فكلّكُمْ راعٍ وكلّكُمْ مسؤوْلٌ عن رعيّتِه."[16] في بداية الحديث استخدم رسول الله - ﷺ – كلمة "ألا" للتنبيه والإشارة إلى أهمية

المسؤولية إجمالاً، ثم فصّلها بقوله: الإمام هو راع على الناس وهو مسؤول عنهم بإصلاح ما يتولاه، والرجل هو راع على أهل بيته وهو مسؤول عنهم، والمرأة هي راعية بيت زوجها وأولاده وهي مسؤولة عنه وعنهم، وعبد الرجل راع مال سيده ومسؤول عنه وعن ماله، ثم كرّر رسول الله -ﷺ- في الأخير نفس الكلام الذي كان في البداية بإضافة الفاء للتأكيد وهو "فكلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته". كما قال الشيخ الملا على القاري الفاء جواب شرط محذوف تقديره: فإذا كان الأمر كذلك على ما فصلناه فكلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته كما أجملناه، فالجملة فذلكة للكلام، وخلاصة للمرام كقوله تعالى:"تِلۡكَ عَشَرَةٞ كَامِلَةٞ"-(2:196) بعد ذكر الثلاث والسبعة.[17]

وقال بعض من علماء البلاغة أن قوله -ﷺ- هذا الحديث من قبيل عطف الخاص على العام وهو أن يذكر المضمون العام ويراد به المعنى العام، ثم يذكر نفس المضمون ويقصد به المعنى الخاص أو المعنى الذي يفسر المعنى العام لغرض التنبيه على فضله حتى كأنه ليس من جنس العام تنزيلا للغاير في الصفة منزلة التغاير في الذات.[18] عندهم المضمون العام في الحديث يتمثل في المسؤولية الجماعية التي ذكرها رسول الله -صلى الله عليه وآله وسلم- بقوله "ألا كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته"، إذ لا يخلو أيّ امرء من المسؤولية المتدرجة تبعاً لاختلاف الدرجة والمكانة، فالمسؤولية إذن تشمل الجميع ثم خصّص كل مسؤول وتقسيم الخصوص إنما يكون إلى جهة الأمير، وجهة الرجل، وجهة المرأة، وجهة الخادم[19]. فغرض الإطناب في الحديث يتمثل لإفهام المخاطبين ولاسما المسؤولين بل إشباعهم فهماً صحيحاً، وحثّاً وحضاً وتحذيراً من التقصير في تلك المسؤوليات والإهمال والتقاعس والتأخر عن إنجاز مقتضياتها. ولا شك أن الإبهام قد يأتي من الإجمال وتفسيره يزيله.

قال رسول الله -ﷺ-: "إنما الأعْمالُ بالنيّة، وإنما لِامْرِئ مَا نَوى، فَمَنْ كانتْ هِجْرَته إلى اللهِ وإلى رَسُوْلِه فهجرتُه إلى اللهِ ورَسُولِه، ومَنْ كانَتْ هِجْرتُه إلى دنيا يُصِيْبُها أو امْرأةٍ يَنكِحُها فهِجْرتُه إلى مَا هَاجَرَ إليْه".[20] في الحديث المبارك نجد معنى عاماً في "إنما الأعمال بالنيات"؛ لأن فيه بعض الإبهام يحتاج إلى مزيد من بسط وتوضيح بعد ما زاد فيه الشرح بما أتى من بعده إيضاح بتقديم المثال بقوله "وإنما لأمرئ ما نوى الخ" فإنه هو تفصيل ما أجمله، واستنباط المقصود عما أصله. نلحظ فيه غرض التقرير والتثبيت معنى المراد في ذهن السامع، وهو: إنما لامرئ ما نوى دل على أن الأعمال تحسب بحسب النية إن كانت خالصة لله فهي له تعالى، وإن كانت للدنيا فهي لها، وإن كانت لنظر الخلق فهي لذلك.

3. ظاهرة التكرار

التكرار وهو "دلالة اللفظ على المعنى مردداً[21]" بأن يكرر المتكلم اللفظة الواحدة، والفائدة التي اشترطها علماء البلاغة هي تدور حول التأكيد للمعنى ترهيباً أو ترغيباً وكذلك التهويل والتحسر أو لطول الفصل. فالتكرار أسلوب بديع من أساليب بلاغية

يؤتى به لتأكيد القول وتثبيت المعنى حينما يستلزم المقام ذلك ومع هذا كله فإن ما وقع في القرآن الكريم والسنة النبوية جاء لنكتة بلاغية، ولا يجدها أحد إلا بذوق رفيع.

ومن أسرار التكرار أيضاً توكيد المعاني في الأذهان وتثبيتها في النفوس. ومعلوم كذلك أن التكرار في حق المتكلم لإيضاح المترلة الرفيعة والإشعار بأهميته المتلقي الإدراك البليغ، ثم التصديق على توكيده بأنه هو ذو شأن. والغرض البلاغي من التوكيد في الكلام هو لبث الفكرة في النفوس وتقريرها في القلوب، هذا هو الذي ما جاء به الإمام الزمخشري: إن في التوكيد تقريرا للمعاني في الأنفس وتثبيتا في الصدر و ألا ترى أنه لا طريق إلى تحفظ العلوم إلا ترديد ما يرام حفظه وكلما زاد التكرار كان أمكن في القلب وأرسخ في الفهم وأبعد عن النسيان.[22]

ومن الشواهد: قال رسول الله -ﷺ-"ألا أُنبِّئُكُمْ بأكْبَرِ الكبَائِرِ ثَلاثاً قَالُوْا بلى يا رسولَ اللهِ، قَال: الإشْراكُ باللهِ، وعُقُوْقُ الْوالِدَيْن، - وجلس وسكان متكئاً فقال – ألا وقَوْلُ الزُّوْر، قال: فما زال يكررها حتى قلنا: ليته سكت".[23] في الحديث الشريف كرر رسول الله – صلى الله عليه و آله وسلم – جملة "ألا أنبئكم بأكبر الكبائر" ثلاثا، أنصت الصحابة الكرام بالجواب إليه بقولهم "بلى يا رسول الله"، فبيّن رسول الله -ﷺ-"أمامهم ثلاثة خصال باطلة، وهي: الشرك بالله، عقوق الأبوين، وبعد التكرار البليغ ذكر الخصلة الثالثة القبيحة وهي "قول الزور". وكان الغرض من إعادة الكلام وتكريره هذا هو أن يبين لنا أن ما سيقال ذون شأن، ومكانة رفيعة من الترهيب والتحذير؛ لأن استخدم رسول الله -ﷺ- "كلمة التنبيه "ألا"، ويعطي هذا التكرار للنفس المترقبة الإقبال والترقب لما سيقال بعد ذلك قد أكد عليه بالتكرار قبله.

الآن نتحدث عن بلاغة الإطناب بالتكرار في الدعاء، وليس الاختلاف أن الدعاء هو مخ العبادة وأساسها، وللدعاء أساليب بلاغية، ومن أهمها التكرار كما نجد في الأحاديث التالية: "اللهمّ اكتُبْ ليْ بها عنْدَكَ أجراً وضَعْ عني بها وزراً واجْعَلْها ليْ عنْدَكَ ذُخْراً".[24] في الدعاء نجد كملة "ذخرا" بمعنى أجراً، وكرر؛ لأن مقام الدعاء يناسب الإطناب، وفرّق بعض من المحدّثين أن الأول "أجراً" طلب كتابة الأجر، والثاني "ذخرا" طلب بقائه من محبط أو مبطل، ولكن الشيخ الملا على القاري قد رجح التوجيه الثاني بقوله "وهذا هو الأظهر".[25]

وكذلك التكرار في الأمور الكثيرة في دعاء الاستخارة كضمير الخطاب، وحروف التأكيد، صيغ الأمر كما في رواية: عن جابر - رضي الله عنه – قال: كانَ رسولُ اللهِ- صلى الله عليه و سلم - يُعَلّمنا الاستخارةَ في الأمُوْر، كما يُعَلّمنا السُّوْرة من القرآنِ، يَقول: "إذا هَمّ أحدكُمْ بالأمرِ فليركَعْ ركعتَيْن من غير الفريضة، ثم ليقُلْ: اللهم إني أستخِيْركَ بعلْمِكَ، وأستَقْدرُك بقدرتك، وأسئلك من فضلك العظيم، فإنك تقدر ولا أقدر، وتعلم ولا أعلم، وأنت علام الغيوب، اللهم إن كنت تعلم أن هذا الأمر خير لي في ديني ومعاشي، وعاقبتي أمري - أو قال في عاجل أمري وآجله – فاقدره لي ويسره لي، ثم بارك لي فيه، وإن كنت تعلم أن هذا الأمر شر لي في ديني، وعاقبة أمري أو قال: في عاجل أمري وآجله فاصرفه عني، واصرفني عنه، واقدر

لي الخير حيث كان، ثم أرضني به، قال ويسمى حاجته".[26]
هذا دعاء بليغ وله مترلة رفيعة علّم رسول الله -ﷺ- الصحابة الكرام لحل كل المسائل الواردة لهم؛ فالذي عنده ذوق البلاغة يجد هذا الدعاء بدون مبالغة من أحسن مثال لتتميم وتكميل وتذييل مع إطناب وتأكيد لما قُدم في دعاء الاستخارة، ومقام الدعاء خليق بذلك لما ورد؛ إن الله - سبحانه وتعالى - يحب الملحين في الدعاء، ولعل الحكمة بتشويش اللف والنشر للإشارة بتقديم العلم أولا إلى عمومه، وبتقديم القدرة ثانيا إلى أنها الأنسب بالمطلوب الذي هو الإقدار على فعل خير الأمرين على مقام العلم ختم بأخيره بجملة وأنت علام الغيوب: هذا إطناب مرغوب، وإلحاح مطلوب.
عن أبي هريرة - رضي الله تعالى عنه - قال: قال رجل: يا رسول الله - ﷺ - من أحق بحسن صحابتي؟ قال: "أمك"، قال: ثم من؟ قال: "أمك"، قال: ثم من؟ قال: "أمك"، قال: ثم من؟ قال: "أبوك"،[27] وفي رواية قال: "أمك، ثم أمك، ثم أمك، ثم أباك، ثم أدناك، ثم أدناك".[28] سئل رجل في هذا الحديث الشريف رسول الله -صلى الله عليه وآله وسلم- من أحق بإحسان المصاحبة في المعاشرة فأجابه - صلى الله عليه و سلم - أمك، قال: ثم من؟ قال: "أمك" قال: ثم من؟، قال:" أمك"، قال: ثم من؟، قال: " أبوك". تقديره: إلزم أمك، أي أحسن رعاية معاشرتها، وصحبتها، أو أحسن إليها، أو بر أمك وهو الأظهر، وفي رواية "ثم أمك، ثم أمك، ثم أباك، ثم أدناك" أي أقربك بحذف العاطف أو أعيد للتأكيد، فيه الحث على بر الأقارب وأن الأم أحقهم بذلك، ثم بعدها الأب، ثم الأقرب فالأقرب، ولا شك سبب تقدم الأم تعبها عليه، وشفقتها، وخدمتها.
وفي التنزيل إشارة إلى هذا التأويل في قوله تعالى:"حَمَلَتْهُ أُمُّهُ كُرْهاً وَوَضَعَتْهُ كُرْهاً وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلاثُونَ شَهْراً" (15:45)، فالتثليث في مقابلة ثلاثة أشياء مختصة بالأم، وهى تعب الحمل ومشقة الوضع ومحنة الرضاع. قال رسول الله - ﷺ - :"رغم أنفه، رغم أنفه، رغم أنفه. " قيل: من يا رسول الله؟ قال: "من أدرك والديه عند الكبر، أحدهما أو كلاهما ثم لم يدخل الجنة"[29]. استخدم رسول الله - ﷺ - كلمة مركبة "رغم أنفه"، لصق بالرغام، وهو الترتب المختلطة بالرمل، والمراد به الذل، أو دعاء أو إخبار، والضمير مبهم، والقصد من الإبهام، ثم التبيين كونه أوقع في نفس السامع، وكذلك تأكيده بإعادته مرتين " رغم أنفه، رغم أنفه"، ثم خصه "من أدرك والديه عند الكبر"؛ لأنه أحوج الأوقات إلى حقوقهما. ثم عطف على "أدرك"، أي بعد إدراكه ما ذكر وإمهاله مدة يسع فيها قضاء حقوقهما وأداء برهما "لم يدخل الجنة" أي لم يدخلها بسبب عقوقهما والتقصير في حقوقهما، فمن قصر في ذلك فاته دخول الجنة بل ذل، وخاب، وخسر من أدرك تلك الفرصة التي هي موجبة للفلاح والفوز بالجنة، ثم لم ينتهزها، وانتهازها؛ والاجتناب عن جميع الأقوال المحرمة، والإتيان بجميع كرائم الأقوال والأفعال من التواضع والخدمة والإنفاق عليهما، ثم الدعاء لهما في العاقبة.
قال رسول الله - ﷺ - "من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليكرم ضيفه، ومن كان

يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يؤذ جاره، ومن كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليقل خيراً أو ليصمت"[30]. ذكر رسول الله -ﷺ- ثلاثة أمور، ولها أهمية كبرى، فكرر - ﷺ - الجملة بقوله "من كان يؤمن بالله واليوم الآخر ثلاث مرات لطلب التركيز إليها. فنحن في صدد التأكيد على معنى رفيع أدرجه رسول الله -ﷺ- من علامات الإيمان للعبد ألا وهو إكرام الجار والضيف وكلام طيب بجانب كل أمر من الأمور الثلاثة التي هي من خصال الإيمان ومكملاته. والتكرار في هذا الحديث لتأكيد ما أمر به وإيقاظا للنفس وتحريكاً لها في المسارعة للخيرات وتحصيل المشروط.

عن أبي ذر -رضي الله تعالى عنه - قال: قال رسول الله - ﷺ - فيما يروي عن الله - تبارك وتعالى - أنه قال:"يا عبادي إني حرّمت الظلم على نفسي وجعلته بينكم محرماً فلا تظالموا. يا عبادي كلّكم ضال إلا من هديته فاستهدوني أهدكم. يا عبادي كلكم جائع إلا من أطعمته فاستطعموني أطعمكم. يا عبادي كلكم عار إلا من كسوته فاستكسوني أكسكم. يا عبادي إنكم تخطؤون بالليل والنهار وأنا أغفر الذنوب جميعا فاستغفروني أغفر لكم. يا عبادي إنكم لن تبلغوا ضري فتضروني ولن تبلغوا نفعي فتنفعوني. يا عبادي لو أن أولكم وأخركم وإنسكم وجنكم كانوا أتقى قلب رجل واحد منكم ما زاد في ملكي شيئا. يا عبادي لو أن أولكم وآخركم وإنسكم وجنكم كانوا على أفجر قلب واحد منكم ما نقص من ملكي شيئا. يا عبادي لو أن أولكم وآخركم وإنسكم وجنكم قاموا في صعيد واحد فسألوني فأعطيت كل إنسان مسألته ما نقص ذلك مما عندي إلا كما ينقص المخيط إذا أدخل البحر. يا عبادي إنما هي أعمالكم أحصيها عليكم ثم أوفيكم إياها فمن وجد خيرا فليحمد الله، ومن وجد غير ذلك فلا يلومن إلا نفسه".[31]

وقوع التكرار في قوله "يا عبادي" عشر مرات، والتكرار الذي وقع في هذا الحديث ليعطي المتلقي الرغبة والشوق لسماع ما يقول رب العزة والجلال فالتكرار هنا جعل القلب معلق بتلك النداءات المتكررة فيجعل القلب حاضر لتلقي ما يقال يلهف وتقبل، هذا الذي جاء به الشيخ القاري بقوله:"كرره للتنبيه على فخامته والاعتناء بشأنه". وقال العلامة ابن حجر من خلال تكرير الكلمة "يا عبادي" في الحديث الشريف، "والأظهر أنه إيماء إلى مقتضى العبودية من الافتقار إلى مراعاة حق الربوبية"؛ لأن "التكرار إنما يأتي لما أهم من الأمر بصرف العناية إليه ليثبت ويقرر.[32]

قال رسول الله -صلى الله عليه وآله وسلم-:"من رأى منكم منكراً فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الإيمان".[33] قوله -ﷺ- "فإن لم يستطع" مكررا مرتين، والسر البلاغي في هذا التكرار لفت النفس أن التغير لا يكون إلا على مراحل وإن الانتقال من مرحلة إلى مرحلة أخرى مقرون بعد الاستطاعة، وإذا كان كذلك ذهب للدرجة التي تليها من الإنكار وهذا بلا شك يعطي التكرار الوارد تغييرا كافيا موضحا بما يجب أن يفعل.

4- ظاهرة التوشيع

فائدة التوشيع[34] البلاغية هو يفيد إثارة للذهن، وتشويقه إذ أنه يذكر مرتين: مرة مجملا، والأخرى مفصلا بعد ثباته في ذهن المتلقي وتأكده في النفس كما أنه يحفز

النفس لمعرفة تفصيل ما سيأتي بعد إغلاقه مجملاً، ومن نماذجه: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم - للأشج عبد القيس:"إن فيك خلّتَين يحبهما الله: الحلم والأناة".[35] ذكر رسول الله -ﷺ- خلصتين محبوبتين عند الله - سبحانه وتعالى -، وهي: الحلم والأناة، في البداية ما جاء رسول الله - صلى الله عليه و آله وسلم - بذكرهما بل قال "خلّتين يحبهما الله" مجملا ثم ذكرهما بقوله "الحلم والأناة. ولعل السر البلاغي فيه التشويق والتقرير.

قال النبي -ﷺ- :"يهرم ابن آدم، ويشب من اثنان: الحرص على المال، والحرص على العمر".[36] فالكلمة "اثنان في قوله "يشب من اثنان" مجملة غير مفصلة تحتاج إلى الوضوح، وقوله: الحرص على المال والحرص على العمر" تفصيل تلك الكلمة. والسر البلاغي هو تثبيت المعنى في ذهن المتلقي نظراً إلى أهميته البالغة.

قال رسول الله -ﷺ-:"حق المسلم على المسلم خمس: رد السلام، وعيادة المريض، واتباع الجنائز، وإجابة الدعوة، وتشميت العاطس".[37] في الكلمة "خمس" إبهام، تتطلع النفس إلى بيانه وإيضاحه، وتترقب إلى تفاصيله، ثم فصله رسول الله -صلى الله عليه وآله وسلم- بالخصال الخمسة من رد السلام وعيادة المريض، واتباع الجنائز، وإجابة الدعوة، وتشميت العاطس. ولذا جاء هذا القول المطنب موضحا توضيحا شافيا، وجعل المعنى متمكنا في النفس وزيادة معنى التوكيد فيه.

قال رسول الله -ﷺ-:"لا يحل دم امرئ مسلم يشهد أن لا إله إلا الله وأني رسول الله إلا بإحدى ثلاث: النفس بالنفس، والثيب الزاني، والمارق لدينه و التارك للجماعة".[38] عظم الله - سبحانه وتعالى - حرمة دم المسلم، في الحديث الشريف نوع من الإطناب، فقوله " إلا بإحدى ثلاث" فهذا عدد مبهم يحتاج في المقام إلى بسط وتوضيح والحال التي عليها يستلزم منها التوكيد على ما سيقال لأنه بمكان كيف لا وهو متعلق بدم مسلم موحد؛ فغرض الإطناب هنا التوشيع؛ ولعل السر البلاغي أنه ذكر مرتان مجملا ومفصلا ومما يجعله مثبتا في الذهن تتشوق إلى معرفة تفاصيله. وفيه دعوة الناس إلى توحيد رب العباد ونبذ كل دين غير دين الإسلام ونهجه الذي أمر به رسوله.

وما صرح به في مطلع هذا الحديث أن الله تعالى أمره أن يقاتل كل من أعتنق دينا غير الإسلام وأنه حلال الدم والمال والحديث فيه إطناب حيث ذكر ذكر أن من دخل في الإسلام بالشهادتين وأقام الصلاة وآتى الزكاة أصبح معصوم الدم والمال وهذا المعنى يحتاج فيه إلى مزيد إيضاح ولذا جاءت الجملة الاحتراسية، إلا بحق الإسلام، حتى لا يفهم أن من كان مسلما وقد وقع فيما يوجب منه إباحة الدم أو المال أنه معصوم بكونه مسلما موحداً مقيماً للصلاة ومؤدياً للزكاة فقد تباح دماؤهم وأموالهم بحق الإسلام مثل الزنا الثيب والقصاص في القتلى فهذا حق يوجبه الإسلام، فجاء الإطناب بغرضه الاحتراس ملقيا مزيدا من الإيضاح مجليا لكل سائل ومسترشد فهو زيادة في المعنى لا يتم المعنى السابق إلا به وسر البلاغي فيما ذكرنا خير دليل.

5- ظاهرة الاحتراس

وهو أن يكون في الكلام احتمال الإيهام خلاف المراد، فيؤتى بما يدفع الإيهام

ويصحح الكلام، ومن النماذج الرائعة: قال رسول الله -ﷺ- :"أشهد أن لا إله إلا الله، وأني رسول الله لا يلقى الله بهما عبد غير شاك فيحجب عن الجنة"[39]. فالمعنى المطروح في الحديث الشريف هو بيان مترلة الشهادتين وما يترتب عليهما من التوحيد والجنة وحتى لا يصبح في ذهن المتلقي أن ذلك محصور في الترداد الشفوي الخالي من العمل والتصديق والإقرار تم الاحتراس بقوله "غير شاك" وفائدته البلاغية الحفاظ على المعنى من كل ما يفسده ويغيره بل يجعل المقصود منه واضح بلا عبث.

قال رسول الله -ﷺ - :"فإذا كل إنسان مكتوب عمره بين عينيه، فإذا فيهم رجل أضوأهم أو من أضوائهم قال يا رب! من هذا قال: هذا ابنك داؤود"[40]. فيه دلالة على أن لكلهم ضياء لكنه يختلف فيهم بحسب نور إيمانهم، هذا وقد جاء به الإمام الطيبي بقوله: وكلتا يدي ربي يمين كالتتميم لما يتوهم من إثبات الجارحة من الكلام السابق، ولكن أنكر الشيخ القاري رأي الطيبي بقوله: قلت: هذا غير ظاهر، بل إنه تذييل وتكميل احتراسا لما يتوهم من قول آدم اخترت يمين ربي أن له - سبحانه - يسارا وشمالا، فتكون أحدهما أقوى من الأخرى أو أيمن وأحرى أو أبرك.

كما في قول رسول الله -ﷺ- على لسان إحدى النسوة من حيث أم زرع، حيث وصفت زوجها قالت: المس مس أرنب، والريح ريح زرنب، وأغلبه والناس يغلب[41]. في الحديث الشريف ظاهرة الاحتراس تفسّر بالضرورة بدفع إيهام أن يكون زوج المرأة الواصفة رجلا ضعيفا، فاحترست بمركب الاحتراس وحافظت على ما ينبغي أن يوصف به ذلك الرجل الكريم خلقه فضلا عن أنها جعلت الوصف ركيزة راسخة في ذهنية المتلقي ولو لم تحترس المرأة في وصف زوجها ولم تقل "والناس يغلب" لفسد المعنى ولأوهم ذلك الوصف خلاف المقصود ولدلالة وصفها على معنى لا تقصده فأتت بما يزيل الفهم الخاطئ ويردد الوهم والشبهة، وأن الاحتراس في هذا الحديث النبوي مبني على المبالغة في مدح المتحدث عنه بدليل قول المتكلمة "والناس يغلب" إذ لم تقل "ويغلب الناس" بغية ترسيخ وتوكيد مفهوم المركب المحترس به في أذهان جل المتلقين.

6- ظاهرة الاعتراض

أن يؤتى في أثناء الكلام أو بين كلامين متصلين في المعنى بجملة أو أكثر لنكتة بلاغية كالتعظيم

أو الدعاء أو التنبيه أو التعظيم أو التحسر. ومثال ذلك قوله تعالى:وَيَجْعَلُونَ لِلَّهِ الْبَنَٰتِ سُبْحَٰنَهُۥ وَلَهُم مَّا يَشْتَهُونَ" (57:16) فقوله تعالى "سبحانه" جاءت معترضة" لأن أصل الكلام ويجعلون لله البنات ولهم ما يشتهون، والله أعلى وأحكم.

قال رسول الله -ﷺ -:"ثكلتك أمك يا معاذ[42]". وهي جملة اعتراضية جاءت بعد سؤال كان محل الاستغراب والتعجب من قبل رسول الله - ﷺ - ولذا جاء الرد شافيا وقبل الرد جاء الإطناب بغرضه البلاغي مزيدا من الاعتناء بما سيقال بعد ذلك

الاعتراض وتوجيه النفس أن ما سيرد له كامل الاعتناء ولذا جاء بقصد الدعاء، قال الشيخ القاري أي فقدتك، وهو دعاء عليه بالموت على ظاهره، ولا يراد وقوعه، بل هو تأديب وتنبيه من الغفلة، وتعجيب وتعظيم للأمر.

7. ظاهرة التذييل

قال أبو هلال العسكري: إن التذييل له موقع جليل في الكلام، ومكان شريف خطير؛ لأن المقصد به اتضاحاً وبه زداد المعنى انشراحا، ولذا حصر بعض البلغاء البلاغة إلى ثلاثة أنواع وهي: الإشارة والتذييل والمساواة، فأما التذييل عند أبي الهلال العسكري وهو إعادة الألفاظ المترادفة على المعنى بعينه حتى يظهر لمن لم يفهم ويتوكد عند من فثمه، وهو ضد التعريض والإشارة؛ فإذا تكررت الألفاظ على المعنى الواحد توكّد عند الذهن اللقن[43]، ومنه قوله تعالى"ذَٰلِكَ جَزَيْنَٰهُم بِمَا كَفَرُوا۟ وَهَلْ نُجَٰزِىٓ إِلَّا ٱلْكَفُورَ" (17:34) ومعناه: وهل يجازي بمثل هذا الجزاء إلا الكفور. فالتذييل هو تعقيب جملة بجملة تشتمل على معناها لتؤكد منطوقها أو مفهومها، وينقسم هذا إلى قسمين:، الأول التذييل الجاري مجرى المثل، وفيه تستقل جملة التذييل بمعناها ولا تتوقف دلالتها على ما قبلها بل إنها تستغني عما قبلها استغناء كليا، والقسم الثاني يتحدّث عن التذييل غير الجاري مجرى المثل، وفيه لا تستقل جملة التذييل بمعناها بل تتوقف دلالتها على ما قبلها ولا تستغني عما قبلها.

قال رسول الله -ﷺ-:"إن العبد ليعمل عمل أهل النار، وإنه من أهل الجنة، ويعمل عمل أهل الجنة، وإنه من أهل النار، وإنما الأعمال بالخواتيم"[44]. قوله -صلى الله عليه وآله وسلم- "إنما الأعمال بالخواتيم" هو تذييل لما قبله مشتمل على حاصله، فرب مسلم متعبد يكفر في غاية أمره، ورب كافر متعند يسلم في آخر عمره، وكذلك هذا يدل على محافظة الأوقات عن المعاصي، ومواظبة الطاعات، والاجتناب عن السيئات خوفا من أن يكون ذلك آخر عمله، وفيه أيضا زجر عن العجب؛ فإن العبد لا يدري ماذا يصيبه في العاقبة، فلا يجوز الشهادة لأحد بالنار، ولا بالجنة.

عن عائشة -رضي الله تعالى عنها- أن النبي -ﷺ- أتى بصبي فقبله، فقال: "أما إنهم مبخلة مجبنة، وإنهم لمن ريحان الله"[45]. قوله: "أما إنهم مبخلة مجبنة" وضّحه الإمام الطيبي بقوله: تذييل السابق، ولذلك جمع الضمير يرجع إلى الصبي ليعقب الحكم بالعام ويؤكده، فيدخل فيه دخولا أوليا. وقوله: "وإنهم لمن ريحان الله" من باب الرجوع؛ ذمهم أولا ثم رجع منه إلى المدح، ولكن الشيخ القاري يقول: بل نبه أولا على ما قد يترتب على وجودهم من الأمور المذمومة احتراسا عنها، ثم مدحهم بأنهم مع ذلك بيان للرزق، وراحة للروح، وبيان للرزق، وسبب الفتوح، وبقاء معنوي ونظام دنيوي وأخروي؛ ولذا قيل: الولد إن عاش نفع، وإن مات شفع[46]. و قال رسول الله -ﷺ-:"والله في عون العبد ما كان العبد في عون أخيه[47]". الواو للاستئناف، وهو تذييل لكلام السابق.

8. ظاهرة التتميم

وهو أن يؤتى في كلام لا يوهم خلاف المقصود بفصله مثل الجار والمجرور، أو الحال، أو المفعول وغير ذلك مما ليس بجملة مستقلة، ولا يكون ركناً من أركان الكلام، وذلك لإفادة نكتة بلاغية[48]. كما قال رسول الله - ﷺ- "ما من عبد مسلم يصلي في كل يوم ثنتي عشرة ركعة تطوعا من غيرفريضة إلا بنى الله له بيتاً في الجنة".[49] نجد في الحديث الشريف الإطناب بالتتميم بالبنى الآتية "مسلم،"، و"الله"، و"كل يوم"، و"من غيرفريضة"، إذ إن كل بنية تعد إفراغ النظم الكلامي منها لا يجعل وقعية النص توهم خلاف المقصود؛ لأن الخطاب النبوي مرتكز على البيان والتعبير، والبيان النبوي يأتي للإشباع المعنوي لإقناع المتلقي إلى بناء المسلم باعتباره الأنموذج الإنساني الأمثل، والتقرب إلى الله – سبحانه وتعالى – طمعاً في استجلاب رضاه كل يوم ليلا ونهارا، بالفرائض والنوافل بكل خشوع وخضوع.

9. وضع الظاهر مكان الضمير

ومن بلاغة الإطناب وضع الظاهر مكان الضمير لفوائد بلاغية، قال رسول الله -ﷺ-:"سلوا الله من فضله؛ فإن الله عز وجل يحب أن يسئل، وأفضل العبادة انتظار الفرج."[50] ندرك بلاغة الإطناب بوضع الظاهر موضع المضمر"اسم الجلالة" وجدناها بالغة في استحضار عظمة الحق جل وعلا بمجرد النطق بنية ذاته العليا ذلك أن علم الذات الجليلة لا يحتمل الشركة وليس كذلك بنية الضمير فضلا عن أن في تكرار اسمه العظيم حث للعبد الفقير على المسارعة إلى سؤاله وطلب فضله والدوام عليه، ثم في تصدر مركب الإطناب بحرف التأكيد "إن" وتكرار الإسناد بالفعل "يحب" الذي أسند إلى لفظ الجلالة وأسند مرة الأخرى إلى ضمير الجلالة المستتر فيه تقرير للدلائل المتقدمة.

خاتمة البحث

بعد الدراسة الممتعة في هذا البحث المتواضع اتضح لنا أن بلاغة الإطناب في كلام رسول الله –صلى الله عليه وآله وسلم- لها جوانب مرموقة في إلقاء المعنى المراد للسامع بكل الإيضاح نظراً إلى أحوال المخاطَب. ومن الملاحظة أن الإطناب في الأحاديث النبوية له مواضيع خاصة وأحوال متقاضية إليه، فلذا يُعد الإطناب من أهم الأساليب البلاغية؛ لأن لها أثر كبير في نظم الكلام والمعنى بالتأثير على المتلقي؛ ولأنه يفهم به السامع غرض المخاطِب بل أحيانا يتلذذ المخاطِب نفسه بالإطناب كتكرار اسم الجلالة. من أهم المقترحات عند الباحث على الباحثين أن يدرسوا كل أنواع الإطناب في كلام رسول الله – ﷺ – من خلال أثرها في نظم الكلام والمعنى ؛ لأن لها تأثيرا إيجابيا على السامع لفهم مراد المخاطِب.

*****

References

1. A Team od Authors: Ibraheem Mustafa, Ahmad Alzeeyat… *Almuejam Alwasit*, (Cairo, Dar al Daewat, 2010), 486.
مجموعة من المؤلفين: إبراهيم مصطفى- أحمد الزيات - حامد عبد القادر - محمد النجار، ***المعجم الوسيط***، (القاهرة، دار الدعوة، عام 2010م.)، 486، مادة (خ ط – ب).

2. 'Ayuwb bin Musaa, Abu albaqa', *Alkafawi, Alkulyat: Muejam fi al Mustalahat wa Alfuruq Allughawiah*, (Baurit, Muasasat al Risalah, 1998), 486.
أيوب بن موسى، أبو البقاء، الكفوي، ***الكليات: معجم في المصطلحات والفروق اللغوية***، (بيروت، مؤسسة الرسالة، 1998)، *486*.

3. Zia' aldiyn Ibn al'athir, 'Abu Alfatha, *Almathal Alsaayir fi 'Adab Alkatib Walshaaeiri,* Vol. 1, (Bairut, Wanasharuh Almaktabat Almisriah, 1420 AH), 66.
ضياء الدين، ابن الأثير، أبو الفتح، ***المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، حققه محمد محي*** *الدين عبد الحميد* ،ج1، (بيروت، المكتبة المصرية، 1420هـ)، 66.

4. See for more details: Aldarwish, Aljundiu, *Ealm-ul Maeani*, (Misir, Maktabat Nahdat 1962), 12.
ينظر لمزيد التفصيل: الدرويش، الجندي، ***علم المعاني***(مصر، مكتبة نهضة، 1962م)، 12.

5. Eabd al Qahir, Aljirjani, 'Abu Bakr, *Dalayil Al'iiejaz fi Eilm Almaeani*, Haqaqah Mahmud Muhammad Shakir 'Abu Fahr, (Cairo, Dar Almadanii Bijidath, 1413 AH/1992), 64.
عبد القاهر، الجرجاني، أبو بكر، ***دلائل الإعجاز في علم المعاني***، حققه محمود محمد شاكر أبو فهر(القاهره، دار المدني بجدة، 1413/ 1992م)، 64.

6. Muhammad bin Makram, Known as: Ibn Manzur, Al'iifriqi, Alruwifiei, *Lisan Alearabi*, Vol. 1, (Bairut, Dar Sadir, 1414 AH), 562.
محمد بن مكرم، المعروف بابن منظور الإفريقي، الرويفعي، ***لسان العرب***، ج1، (بيروت، دار صادر، 1414ه)ـ، 562.

7. al'athir, Zia' aldiy, *Almathal Alsaayir fi 'Adab Alkatib wa Ashaaeir*, Vol. 2, (Bairut, al Maktabat al Easriat lil Tibaeat wa Alnashr, 1420 AH), 278.
ابن الأثير، ضياء الدين، ***المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر***، الجزء 2، 278.

8. Muhamad bin eabd allah, Altabarrizi, Aleumari, Wali Aldiyni, *Mashkuat Almasabih*, Vol. 1, Hadith #: 130, 46.
محمد بن عبد الله، التبرريزي، العمري، ولي الدين، *مشكوة المصابيح*، ج1، رقم الحديث: 130، ص 46.

9. Ali bin Muhammad, Alqari, Abu al Hassan Noor-u Din, Almula Alhirvi, *Murqat-ul Mafatih*, Vol. 3, (Bairut, Dar-ul Fikr, 1422 AH/2002), 1158.

علي بن (سلطان) محمد، القاري، أبو الحسن نور الدين، الملا الهروي، ***مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح***، ج3، (بيروت، دار الفكر، 1422هـ - 2002م.)، ص 1158.

10. 'Ahmad bin Ali, Ibin Hajar, Aleasqalani, Alshaafieii, 'Abu Alfadla, *Fath Albari Sharh Sahih Albukhari*, Vol. 11, Haqaqah Muhamad Fuad Eabd Albaqi, (Bairut, Dar Almaerifat 1378 SH), 358; Hadith # 6507.
أحمد بن علي، ابن حجر، العسقلاني، الشافعي، أبو الفضل، ***فتح الباري شرح صحيح البخاري***، حققه محمد فؤاد عبد الباقي، الجزء 11، (بيروت، دار المعرفة، 1378م)، 358، رقم الحديث: 6507-

11. Alisabiki, 'Abu Hamid, Baha' Aldiyn, 'Ahmad bin Ali, *Earus Al'afrah fi Sharh Talkhis Almiftahi*, Haqaqah Alduktur Eabd Alhamid Hindawi, Vol. 1, (Bairut, Almaktabat Aleasriat Liltibaeat Walnashr, 2003), 605.
أحمد بن علي، السبكي، أبو حامد، بهاء الدين، ***عروس الأفراح في شرح تلخيص المفتاح***، حققه الدكتور عبد الحميد هنداوي،ج1 (بيروت، المكتبة العصرية للطباعة والنشر، 2003م)، 605.

12. 'Ahmad Matlub 'Ahmadu, Alrafaeiu, Alsayaadiu, Alnaasiri, *Muejam Almustalahat Albalaghiat Watatawuriha* (Iraq, Matba al Majmae al Eilmii Aleiraqi, 1403 AH/1984), 137.
أحمد مطلوب أحمد، الرفاعي، الصيادي، الناصري، ***معجم المصطلحات البلاغية وتطورها***(عراق، مطبعة المجمع العلمي العراقي، 1403هـ 1984م)، 137.

13. Muslim bin Alhajaaj, Alqushiri, *Aljamie Alsahyh*, Haqaqah Muhamad Fuad Eabd Albaqi, Vol. 2, (Bairut, Dar 'Iihya' Alturath Alearabii, 1374 AH/ 1955). 1060, Hadith # 123 .
مسلم بن الحجاج، القشيري، ***الجامع الصحيح***، حققه محمد فؤاد عبد الباقي، ج2، (بيروت، دار إحياء التراث العربي ، 1374هـ - 1955م)، 1060. رقم الحديث: 123-

14. 'Ahmad bin Muhamad, Alshaybani, 'Abu Eabd Allah, *Aadil Murshid wa Akharun*, Haqaqaho Shueayb al 'Arnawuwt, Vol. 14, (Bairut, Muasasat al Risalat, 1421 AH/ 2001), 260, Hadith # 8608.
أحمد بن محمد، الشيباني، أبو عبد الله، ***عادل مرشد وآخرون***، حققه شعيب الأرنؤوط، الجزء 14 (بيروت، مؤسسة الرسالة ، 1421 هـ - 2001 م)، 260، رقم الحديث: 8608.

15. Muhammad bin 'Iismaeil, Al-bukhari, Al-jaeafi, 'Abu Eabd Allah, *Aljamia Alsahih*, Haqaqaho Muhamad Zuhayr bin Nasir Alnaasir, Vol. 8, (Bairut, Dar Tawq Alnajat, 1422 AH), 20; Hadith # 6069.
محمد بن إسماعيل، البخاري، الجعفي، أبو عبد الله، ***الجامع الصحيح***، حققه محمد زهير بن ناصر الناصر، الجزء 8، (بيروت، دار طوق النجاة، 1422هـ)، رقم الحديث: 6069، ص 20.

16. Muhammad bin Eisaa, Al-Tirmizi, *Sunan al Tirmidhii*, Haqaqah 'Ahmad Muhammad Shakri, Wamuhamad Fuaad Eabd Albaqi, Wa'iibrahim Eatwat Eiwad, (Masir, Matbaeat Mustafaa Albabi Alhalabii, 1975), 208; Hadith # 1705.

محمد بن عیسیٰ، الترمذي، ***سنن الترمذي***، حققه أحمد محمد شاكر، ومحمد فؤاد عبد الباقي، وإبراهيم عطوة عوض، الجزء 4 (مصر، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، 1975)، 208، رقم الحديث: 1705-

17. Alqari, Ali, *Murqat-ul Mafatih*, Vol. 6 (Bairut,, Dar Alfikr, 2002), 2402, Hadith #: 3685.

القاري، علي، ***مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح***، ج6، 2402، رقم الحديث: 3685.

18. Alsaeidii, Eabd Almutaeal, *Bughyat Al'iidah Litalkhis Almiftah Fi Eulum Albalaghati*, Vol. 2 (Cairo, Maktabat Aladab, 2005), 348.

الصعيدي، عبد المتعال، ***بغية الإيضاح لتلخيص المفتاح في علوم البلاغة***، ج2(القاهرة، مكتبة الآداب، 2005)، 348-

19. For more information See:

Alhadaadi, Almanawi, Alqahiri, Zain Aldeen, Muhammad Almadeui Bieabd Alrawuwf bin Taj Alearifin, Almaeruf Zain Aleabidin, *Fayd Alqudir*, Vol. 5, (Bairut, Dar Alkutub Aleilmiat, 1356 SH), 49, Hadith #: 6370.

ينظر لمزيد من التفصيل:

الحدادي، المناوي، القاهري، زين الدين، محمد المدعو بعبد الرؤوف بن تاج العارفين، المعروف زين العابدين، *فيض القدير*، ج5 (بيروت، دار الكتب العلمية، 1356هـ)، 49، رقم الحديث: 6370.

20. 'Ahmad Bin Shueayb, Anasayiyi, Alkhirasani, 'Abu Eabd Alrahman, *Haqaqah Eabd Alfataah 'Abu Ghudata*, (Halb, Maktab Almatbueat, 1986), 58; Hadith #: 75.

أحمد بن شعيب، النسائي، الخراساني، أبو عبد الرحمن، *حققه عبد الفتاح أبو غدة*، باب النية في الوضوء، الجزء 1 (حلب، مكتب المطبوعات الإسلامية 1986)، 58، رقم الحديث: 75-

21. al'athir, Zia' aldiy, *Almathal Alsaayir fi 'Adab Alkatib wa Ashaaeir*, Mudakhal, Vol. 3, 3.

ابن الأثير، ضياء الدين، ***المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر***، مدخل، الجزء 3، 3-

22. Muhmud bin Eumr, al 'Imam al Zamashkhari, *Al Kashaaf ean Haqayiq al Tanzil wa Euyun al 'Aqawil fi Wujuh al Taawil*, Haqaqaho Eabd al Razaaq al Mahdi, (Bairut, dar-o 'Ihya' al Turath al Earabi, 1407 AH), 528.
محمود بن عمر، الإمام الزمشخري، ***الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل***، حققه عبد الرزاق المهدي، (بيروت، دار إحياء التراث العربي، 1407ه)، 528.

23. Al-bukhari, *Aljamia Alsahih*, Vol. 3, 172, Hadith #: 2654.
البخاري، محمد بن إسماعيل، ***الجامع الصحيح***، الجزء3، 172، رقم الحديث: 2654-

24. 'Ahmad Bin Alhusain, Albayhaqi, 'Abu Bakr, Alkhirasani, *Alsunan Alkubraa*, Haqaqah Eabd Alqadir Eataa, Vol. 2, (Bairut, Dar Alkutub Aleilmiat, 2003), 453; Hadith #: 3752.
أحمد بن الحسين، البيهقي، أبو بكر، الخراساني، ***السنن الكبرى***، حققه عبد القادر عطا، ج2، (بيروت، دار الكتب العلمية، 2003)، 453، رقم الحديث: 3752-

25. Alqari Ali,, *Murqat-ul Mafatih*, Vol. 2, 817.
القاري، على، ***مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح***، ج2، ص 817.

26. Yahyaa bin Sharaf, Alnuwawi, Muhi Aldiyn, 'Abu Zakaria, *Al 'Arbaewun al Nawawiah*, Haqaqah Shueayb Al'arnawuzata (Bairut, Muasasat Alrisalat, 1998), 241.
يحيى بن شرف، النووي، محي الدين، أبو زكريا، ***الأربعون النووية***، حققه شعيب الأرنؤزط الجزء 1 (بيروت، مؤسسة الرسالة، 1998)، 241-

27. Alqari, Ali, *Murqat-ul Mafatih*, Vol. 8, 2; Hadith #:5971.
القاري، على، ***مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح***، ج8، 2، رقم الحديث: 5971-

28. Al-Qashiri, Muslim bin Hujjaj, *Aljamie Alsahyh*, Vol. 4, 1974; Hadith #:2548.
القشيري، مسلم بن حجاج، ***الجامع الصيحيح***، الجزء 4، 1974 ,رقم الحديث: 2548-

29. Ibid, 1978; Hadith #:2551.
ايضا، 1978، رقم الحديث: 2551-

30. Al-Tirmizi, *Sunan al Tirmidhii*, Vol. 4, 659; Hadith #: 2500.
أبو عيسى، محمد بن عيسى، الترمذي، ***سنن الترمذي***، الجزء 4، 659؛ رقم الحديث: 2500-

31. Al-Qashiri, Muslim bin Hujjaj, *Aljamie Alsahyh*, Vol. 4, 1994.
القشيري، مسلم بن حجاج، ***الجامع الصيحيح***، الجزء 4، 1994-

32. al'athir, Zia' aldiy, *Almathal Alsaayir fi 'Adab Alkatib wa Ashaaeir*, Mudakhal, 15; Hadith #: 2577.
ابن الأثير، ضياء الدين، ***المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر***، 15؛ رقم الحديث: 2577-

33. Sulayman bin Al'asheath, Alsajistani, 'Abu Dawudi, Al'azdi, *Al Sunan li 'Abi Dawud*, Haqaqah Shueayb Al'arnawuwt Wamuhamad Qarah Bililiy, Vol. 2, (Bairut, Dar Alrisalat Alealamiat, 2009), 349, Hadith #: 1140.
سليمان بن الأشعث، السجستاني، أبو داؤد، الأزدي، ***السنن لأبي داؤد***، حققه شعيب الأرنؤوط ومحمد قره بللي، باب الخطبة، الجزء 2 (بيروت، دار الرسالة العالمية، 2009)، 349، ،رقم الحديث: 1140-

34- أن يؤتى في عجز الكلام بمثنى مفسر باسمين أحدهما معطوف على الآخر.

35. Ibid, Vol. 7; 512; , Hadith #: 5225.
ايضا، الجزء 7، 512؛ رقم الحديث: 5225-

36. Al-Tirmizi, *Sunan al Tirmidhii, Vol. 4, 636;* Hadith #:2455.
الترمذي،محمد بن عيسى، ***السنن الترمذى***، الجزء 4، 636؛ رقم الحديث: 2455-

37. Alnuwawi, Muhi Aldiyn, *Al 'Arbaewun al Nawawiah*, Vol.1, 108; Hadith #: 238.
النووي، محي الدين، ***الأربعون النووية***، الجزء 1، 108؛ رقم الحديث: 238-

38. Al-bukhari, Muhammad bin 'Iismaeil, *Aljamia Alsahih*, Vol. 9, 5; Hadith # 6878.
البخاري، محمد بن إسماعيل، ***الجامع الصحيح***، الجزء 9، 5؛ رقم الحديث: 6878-

39. Al-Qashiri, Muslim bin Hujjaj, *Aljamie Alsahyh*, Vol. 1, 56; Hadith #: 45.
القشيري، مسلم بن حجاج، ***الجامع الصيحيح***، ج1، 56، رقم الحديث: 45-

40. Muhamad bin Eabd Allah , Alhakim, Altamahani, Alniysaburi, 'Abu Eabd Allah, Almustadrik ealaa al Sahihayn, Haqaqah Mustafaa Eabd al Qadir Eataa, Vol. 1, (Baurit, dar alkutub aleilmiah 1411 AH/1990), 132; Hadith #: 214.
محمد بن عبد الله، الحاكم، الطمهاني، النيسابوري، أبو عبد الله، ***المستدرك على الصحيحين***، حققه مصطفى عبد القادر عطا، ج1، (بيروت، دار الكتب العلمية، 1411هـ - 1990م)،132؛ رقم الحديث: 214-

41. Al-bukhari, *Aljamia Alsahih*, Vol. 7, 172, Hadith #: 5189.
البخاري، محمد بن إسماعيل، ***الجامع الصحيح***، الجزء7، 27؛ رقم الحديث 5189-

42. Alqari, Ali, *Murqat-ul Mafatih*, Vol. 1, 103; Hadith #:29.
القاري، علي، ***مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح***، ج1، 103، رقم الحديث: 29-

43. Alhasan bin Eabd Allah, 'Abu Hilal, Aleaskari, *Alsinaeatayni: Alkitabat wa Alshaer*, Haqaqaho Ali Muhamad al Bijawi, wa Muhamad 'Abu al Zadl 'Iibrahim, Vol. 1, (Baurit, Maktabat al Eunsuriat, 1419 AH), 373.

الحسن بن عبد الله، أبو هلال، العسكري، ***الصناعتين: الكتابة والشعر***، حققه علي محمد البجاوي، ومحمد أبو الفضل إبراهيم، (بيروت، المكتبة العنصرية 1419ه)-،ج1، 373.

44. Al-bukhari, *Aljamia Alsahih*, Vol. 7, 172, Hadith #: 6607.

البخاري، محمد بن إسماعيل، ***الجامع الصحيح***، الجزء1، 124؛ رقم الحديث 6607-

45. Alqari, Ali, *Murqat-ul Mafatih*, Vol. 7, 2970.

القاري، علي، ***مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح***، ج7، 2970، رقم الحديث: 4691-

46. Ibid.

ايضا.

47. Mahmud bin 'Ahmad, Aleayni, Alghitani, Alhanafii, 'Abu Muhamad, Badr al Din, *Eumdat al Qariy Sharh Sahih al Bukhari*, Vol. 8, (Baurit, dar 'Iihya' al Turath Alearabii, nd.), 299.

محمود بن أحمد، العيني، الغيتاني، الحنفي، أبو محمد، بدر الدين، ***عمدة القاري شرح صحيح البخاري***، الجزء 8،(بيروت، دار إحياء التراث العربي، بدون تاريخ الطبع)،299.

48. Muhamad bin eabd al Rahman, Alqazwini, al Shaafieii, 'Abu al Maeali, Known as: Khatib Dimashq, Haqaqah Muhamad Eabd al Muneim al Khafaji, Vol. 3, (Baurit, Dar al Jil – 3rd Edition, nd), 214.

محمد بن عبد الرحمن، القزويني، الشافعي، أبو المعالي، المعروف بخطيب دمشق، حققه محمد عبد المنعم الخفاجي، الجزء 3، (بيروت، دار الجيل، الطبعة الثالثة، بدون تاريخ الطبع)،214.

49. Aleayni, Alghitani, Mahmud bin 'Ahmad, *Eumdat al Qariy Sharh Sahih al Bukhari*, Vol. 7, 147.

العيني، محمود بن أحمد، ***عمدة القاري شرح صحيح البخاري***، الجزء 7، 147.

50. Al-Tirmizi, *Sunan al Tirmidhii, Vol.* 5, 457; Hadith #: 3571.

الترمذي، محمد بن عيسى، ***سنن الترمذي***، الجزء 5، 457.؛ رقم الحديث: 3571-

الدراسة اللغوية لسورة الفاتحة من ناحية المستويات المختلفة

Linguistic Study of *Surat al-Fatih* at the Different Levels

Open Access Journal
Qtly. Noor-e-Marfat
eISSN: 2710-3463
pISSN: 2221-1659
www.nooremarfat.com
Note: All Copy Rights are Preserved.

Rahmatullah
Associate Professor Govt. Graduate College Muzaffarnagar; Ph.D. Scholar, Arabic Department, Bahauddin Zakariya University, Multan.
E-mail: profrehmatullah68@gmail.com

Prof. Dr. Hafiz Abdul Rahim
Dean, Faculty of Islamic Studies & Languages, Chairman, Arabic Department, Bahauddin Zakariya University, Multan.
E-mail: rahim@bzu.edu.pk

Abstract: Searching in the Book of Allah is one of the greatest endeavors of human thought, as the linguistic researcher finds in it a special goal. The Qur'an is a linguistic source and a fertile tributary for phonetic, morphological and semantic studies, and if it were not for linguistic studies, linguistic studies would not have reached what they have reached. Muslims have taken care of his diaphragm and his writing in word and meaning.
The Linguistics is an important role for understanding the Qur'an and its secrets and symbols. This is concerned with linguistic studies in a scientific manner, in which he studies the structure of the language, how to structure its vocabulary, the formation of words in it, the knowledge of sounds specific to each word and the nature of its pronunciation. This science is distributed in the following four fields:
1. Phonetics 2. Marphamatics 3. Syntax 4. Semantics.
This research aims to understand the Qur'anic formulas and what is presented to their performance in the light of semantics, morphology, grammar, and phonology. And to show the extent of the relationship of the Qur'anic formulas with the ancient Arabic dialects.
The research relies on a scientific method as close as possible to the descriptive-analytical method, such as studying the linguistic phenomena in the Qur'anic texts, with reference to the opinions of the ancients and modernists in them. It also includes the study of Surat Al-Fatihah in terms of different linguistic levels.

Key words: Qur'an, Linguisti Source, Phonetic, Morphological, Semantic, Syntax, Surat al-Fatihah.

الملخص:

يعتبر البحث في كتاب الله من أعظم مسعى الفكر الإنساني، حيث يرى الباحث اللغوي فيه غاية خاصة. القرآن مصدر لغوي ورافد خصب للدراسات الصوتية والصرفية والدلالية.، ولولا هذه الدراسات القرآنية لما وصلت الدراسات اللغوية إلى ما وصلت إليه. لقد اهتم المسلمون بحجابه الحاجز وكتابته بالكلام والمعنى. للسانيات دور مهم في فهم القرآن وأسراره ورموزه. يختص هذا المقال بالدراسات اللغوية بطريقة علمية، حيث يدرس بنية اللغة، وكيفية بناء مفرداتها، وتكوين الكلمات فيها، ومعرفة الأصوات الخاصة بكل كلمة وطبيعة نطقها. يتوزع هذا العلم في المجالات الأربعة التالية:

1. علم الصوتيات
2. علم الصرف
3. النحو
4. دلالات.

يهدف هذا البحث إلى فهم الصيغ القرآنية وما يتم تقديمه لأدائها في ضوء علم الدلالة والصرف والنحو وعلم الأصوات. وبيان مدى علاقة الصيغ القرآنية باللهجات العربية القديمة. و يعتمد البحث على منهج علمي أقرب ما يكون إلى المنهج الوصفي التحليلي، مثل دراسة الظواهر اللغوية في النصوص القرآنية، مع الإشارة إلى آراء القدماء والمحدثين فيها. كما تشمل دراسة سورة الفاتحة من حيث المستويات اللغوية المختلفة.

الكلمات المفتاحية: القرآن، المصدر اللغوي، لفظي، صرفي، دلالي، نحوي، سورة الفاتحة.

المقدمة

الحمد لله رب العالمين ، منزّل الكتاب بالحق الذى لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه وأفضل الصلاة وأحسن التسليم على المبعوث رحمة للعالمين محمد خاتم الأنبياء والمرسلين مبلغ الرسالة ومؤدّى الأمانة وتارك الناس على المحجّة البيضاء بنور الفرقان والصّلاة والسّلام على آله الطّيّبين الطّاهرين وعلى صحبه الغرّ الميامين ومن تبعه بإحسان إلى يوم الدّين.

أما بعد: فما من شكّ أن العرب مند فجر الاسلام بهرهم القرآن الكريم الذى لو اجتمعت الإنس والجن على أن يأتو بمِثلِه لم يستطيعوا ولم يقاربوا ولو كان بعضهم لبعض ظهيراً كما ورد فى كتاب الله العزيز: قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَٰذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا (88:17) ثم إنّ العرب الفصحاء عرفوا أسلوبه الذى يعلو ولا يُعلَى عليه حتى قال فيه الوليد بن المغيرة وهو من أشد أعداء رسول الله ﷺ لمّا سمع شيئا منه ورقّ له: "ما هو من كلام البشر ولا من كلام الجن وإنّ له لحلا وة وإنّ عليه لطلاوة وإنّ أعلاه لمغدق وإنّ أسفله لمثمر".[1]

فان البحث فى كتاب الله من أعظم وأجل ما يسعى إليه الفكر الإنساني حيث يجد فيه الباحث الُلغَويّ غايته خاصة . فالقرآن مصدر لغويّ ورافد خصب للدراسات

الصوتية والصرفية والدلالية ولولاه لما وصلت الدراسات اللغوية إلى ما وصلت إليه فهو كما وصف اعظم نصٍ الٰهي وصل إلينا. من هذا المنهل العريق فى إصالته وإعجازه فى محتواه اخترت هذه الدراسة عنوانها:" الدراسة اللغوية لسورة الفاتحة".

أهمية الموضوع

فإنّ من أنفع ما ينتفع به المرء فى دينه ودنياه وفى رمسه ومثواه الاشتغال بكلام الله تلاوةً وتجويداً وحفظاً وتفسيرا وعملا وتدبّراً كما قال الله تبارك وتعالىٰ: كِتٰبٌ اَنْزَلْنٰهُ اِلَيْكَ مُبٰرَكٌ لِّيَدَّبَّرُوْٓا اٰيٰتِهٖ وَلِيَتَذَكَّرَ اُولُوا الْاَلْبَابِ(29:38) فقد اعتنى المسلمون بحفاظته وكتابته لفظاً ومعنىً . فان هذه العناية كانت استجابة لما أوجبته عليهم من محافظة القرآن وفهم معانيه خلال مواده اللغوية. فقد تتابعت أنواع التأليف فى أحكامه وتفسيره وبلاغته ولغته ودلالته وإعرابه وقراءات ه وأساليبه و إعجازه .وقد أدى ذلک إلى نشأة علوم متعددة ومنها علم اللغة . ولأن القرآن أوّل النصوص التى يستقى منها علم اللغة العربية وأوثقها وأفصحها وهو أحق بالجهد أولى بالعناية.

فعلم اللغة علم وسيع وهامّ جداً لفهم القرآن وأسراره و رموزه. هذا العلم يهتم بدراسة اللغة بأسلوب علمي فيدرس فيه بنا ء اللغة وكيفية تركيب مفرداتها وتكوين الكلمات فيها ومعرفة الأصوات خاصة لكل كلمة وطبيعة نطقها فيوزع هذا العلم فى أربع مجالات آتية.

١. علم الأصوات Phonetics
٢. بناء الكلمة أو أ علم الصرف Marphamatics
٣. بناء الجملة أوعلم النحو Syntax
٤. دلالة المفردات أو فقه اللغة Semantics

فعلم الأصوات هو علم تدرس فيها الأصوات اللغوية ويطلق على هذا العلم ’’الصوتيات‘‘ فهو يجعل الدارس ينطق الأحرف والكلمات الخاصة باللغة العربيه، كما ينطقها أهل اللغة. علم الأصوات فهو علم من فرع اللسانيات يهتم بخاصيات أصوات الكلام الإنساني وتبويبها. وكل لغة لها علم صوتيات معين ورموز صوتيه معينة.

دراسة الأصوات التى تتألف منها اللغة وبيان أقسامها وفضائلها وخواص كل قسم ومخارجه وما تعتمد عليه من أعضاء النطق وطريقة إحساس السامع بها واختلاف النطق بالحروف واختلاف الأصوات التى تتألف منها الكلمة فى لغة ما باختلاف عصورها والأمم الناطقة بها والعوامل التى تنجم عنها هذه الظواهر والنتائج اللغوية التى تترتب على كل منها والقوانين التى تخضع لها وما إلى ذالک ويطلقون على هذا البحث اسم (الفونيتيک Phonetics) أى علم الأصوات.[2]

وبنا ءالكلمة أو علم الصرف Marphamatics هو علم تعرف به الصيغ العربية وأحوالها وما يعرض لها من تصريف وإعلال وإبدال وإدغام. ويعرف به ما يجب ان تكون عليه بنية الكلمة قبل انتظامها فى الجملة. وبعبارة أخري علم الصرف هو العلم الذى يهتم بأبنية الكلمة (اسم وفعل وحروف واشتقاقاته) وصرفها على وجوه مختلفة لتعطى معان مختلفة. وأول من وضع علم الصرف هو معاذ بن مسلم بن أبى سارة الهراء النحوي الكوفي.

وبنا ء الجمله أو علم النحوSyntax هو علم بأصول تعرف بهاأحوال الكلمة العربية من حيث الإعراب والبناء وما يجب عليه أن يكون أو اخر الكلمة من رفع أو نصب أو جرٍ بعد انتظامها فى الجملة. وبعبارة أخرى علم النحو هو علم يبحث فى أصول تكوين الجملة وقواعد الإعراب. فغاية علم النحو أن يحدد أساليب تكوين الجمل ووضع الكلمات ووظيفتها فيها كما يحدد الخصائص التى تكتسبها الكلمة من ذالك الموضع.

ويقول الزجاجي: وأصل الإعراب للأسماء وأصل البناء للأفعال والحروف. لأن الإعراب إنما يدخل فى الكلام ليفرّق بين الفاعل والمفعول والمالک والمملوک والمضاف والمضاف إليه وليس شئى من ذلک فى الأفعال ولا فى الحروف.[3]

أمّا علم الدلالة Semantics هو العلم المختص بدراسة معانى الألفاظ والعبارات والتراكيب اللغوية فى سياقاتها المختلفة.[4] وبعبارة أخرى أنّ الدلالة هى المعنى الذى تدل عليه الكلمة ويفهم من خلال سياق النص. وهذا هو المستوى الدلالي هو يقررانّ دراسة المعنى أو علم الدلالة باعتباره فرعا من فروع علم اللغة هو غاية االدراسات الصوتية الفنولوجية والنحوية والمعجمية.[5] فعلم الدلالة عنصر كامن فى العناصر الثلاثة السابقة كمون الروح فى الجسد هو سابق عليها فى الذهن وتال لها فى الظهور من حيث هو المعنى بعد المبنى وبدون المعنى صا رالصوت غفلا والكلمة فارغة والجملة غير مفيدة.

الدلالة هى العلاقة بين اللفظ والمعنى فاللفظ يكون دالا والمعنى يكون مدلولاً. والدلالة ما ينصرف إليه اللفظ فى الذهن من مدرک أو محسوس. وقد تتشابه الكلمات شكلا أو لفظا ولكنها تختلف فى الدلالة بينها مثل كلمة ''جمل'' اذا حرّک حرفها الجيم بالفتحة فمعناه'' الإبل'' وإذا حرک بِالضّمة فهى ''الجُمَل'' جمع الجُملَةِ. ومن الثابت ان لابن العباس اليدالطولى فى تأسيس علم الدلالة والمعجم العربى وكان ؓ حجة فى اللغة . يؤمه طلبة العلم فى المدينة ثم فى مكة والطائف بعد انتقاله إليها فى أواخرحياته. وتعد جهوده فى شرح الغريب من القرآن أوالحديث أساساً قوياً لبعض علوم العربية.[6]

يهدف هذا البحث إلى إدراك الصيغ القرآنية وما يعرض لأدائها فى ضوءعلم الدلا لة وعلم الصرف وعلم النحو وعلم الأصوات.وبيان مدى علاقة الصيغ القرآنية باللهجات العربية القديمة. ويعتمد البحث على منهج علمي أقرب مايكون إلى المنهج الوصفي التحليلي ، وذاک فى دراسة الظواهر اللغوية فى النصوص القرآنية مع

الوقوف على آراء ١لقدماء والمُحدِثين فيها. ومن هنا نقوم بدراسة المستويات اللغوية في سورة الفاتحة:

المستوى الصرفي

الرحمن: صفة مشبهة ، مثل ظمآ ن وغضبان تدل على وصف فعلي فيها معنى المبالغه للصفات الطارئة أى ليست دائمة لصاحبها إنما تزول فترة.

الرحيم: صفة مشبهة ، مثل عظيم، وكحيل، على وزن(فعيل) ويمكن يكون صيغة مبالغة أى كثير الرحمة وجيئ به للتوكيد فالأولى صفة ثابتة والأخرى صفة متغيرة.

المستوى الصوتيّ

الله: اسم علم لا يطلق إلا على المعبود أو الذات الإلهية لا يشاركه أحد.

الرحمن: الذى امتلأ رحمة

الرحيم: الذى يرحم غيره

المستوى النحويّ (التركيبي)

لله: لفظ الجلالة مضاف إليه مجرور

الرحمن: صفت أو نعت مجرور.

المستوى الصوتيّ

الله: تشديد اللام من قولك ''الله'' للإدغام فانه حصل هناك لامان - الأولىٰ - لام التعريف وهى ساكنة - والثانية لام الأصل وهي متحركة - واذا التقى حرفان مثلان من الحروف كلها وكان أول الحرفين ساكناً والثانى متحركا أدغم الساكن فى المتحرك ضرورة سواء كانا فى كلمتين أو كلمة واحدة - واعلم أن الألف واللام والواو والياء إن كانت ساكنة امتنعت اجتماع مثلين فامتنع الإدغام لهذا السبب. وان كانت متحركة واجتمع فيها مثلان كان الإدغام جائزاً.[7]

الرحمن: تحذف الألف من ''الرحمان'' لدخول الألف واللام عليها تخفيفاً. وهذه من خصائص خط العربى[8] ولو كتب بالألف حسن.وتشديد الراء من قوله ''الرحمان ، الرحيم'' لأجل إدغام لام التعريف فى الراء ولا خلاف بين القراء فى لزوم إدغام لا م التعريف فى اللام وفى ثلاثة عشرحرفا سواه وهى: الصاد والضاد والسين والشين والدال والذّال والرّاء والزّاء والطّاء والظّاء والتّاء والثّاء والنون والعلة الموجبة لجواز هذا الإدغام قرب المخرج.[9]

الحمدُ: أجمع القراء السبعه وجمهورالناس على رفع الدال من ''الحمدُ''[10] أما أهل البدو فمنهم من يقول: الحمدُ الله برفع الدال ومنهم من يقول الحمدلله بالنصب ومنهم من يقول الحمد لله بالخفض. فاما من نصب فانه يقول ''الحمد'' ليس باسم إنما هومصدر وأما من خفض الدال فانه قال : هذه كلمة كثر ت على ألسن العرب

حتی صار کا لاسم الواحد۔ فثقل علیهم أن یجتمع فی اسم واحد من کلامهم ضمہ بعدها کسرة أو کسره بعدها ضمہ ووجدوا الکسرتین قد تجتمعان فی الاسم الواحد مثل اِبِلٌ۔ فکسرو الدّال لیکون علی المثال من اسماءهم۔[11]

اختلاف فی وصل ’’الرحیم ‘‘ ب ’’الحمدلله‘‘

فروی عن ام سلمۃ عن النبیﷺ ’’الرحیم الحمد‘‘ یُسْکِن المیم ویقف علیها ویبتدئ بألف مقطوعۃ۔ وقرأ بہ قوم الکوفیین وقرأ جمهور الناس ’’الرحیم الحمد‘‘ تعرب الرحیم بالخفض ویوصل الألف من ’’الحمد‘ وحکی الکسائی عن بعض العرب أنها تقرأ ’’الرحیم الحمد‘‘ بفتح المیم وصلۃ الألف۔ کأنہ سکنت المیم وقطعت الألف ثم ألقیت حرکتها علی المیم وحذفت۔ وقال ابن عطیہ: لم ترو هذه القراءة عن أحد فیما علمت۔[12]

مالک: قرأ محمد بن السمیقع بنصب ’’مالک‘‘وفیہ أربع لغات۔ مالک ، مَلِک وملک مخففۃ من ملکٍ وملیک وعن نافع ملکی علی لغۃ من یشبع الحرکات۔[13]

مالکٌ: علی وزن فاعل بالخفض وهی قراءة عاصم والکسائی وکثیر من الصحابۃ منهم أبي وابن مسعود وابن عباس۔

مَلِکَ:علی وزن فعل بالخفض وهي قراءة باقی السبعۃ وزید بن ثابت وأبی الدرداء وابن عمر وکثیر من الصحابۃ۔[14]

الفرق بین مَلِک ومالِک

المالک قد یکون ملکاً وقد لا یکون۔ قراءة المالک أرجی من قراءة الملک۔ قال الکسائی: أقرء مالک یوم الدین لأن هذه القراءة هی الدالۃ علی الفضل الکثیر والرحمۃ الواسعۃ۔[15]

إیّاک: بشدّ الیاء عند الجمهور من القراء۔ وقرأ عمرو بن فائد اِیاک بکسر الهمز وتخفیف الیاء وهذه قراءة مرغوب عنها۔

نستعین: بکسر النون وهی لغۃ تمیم واسد وقیس وربیعۃ لیدلّ علی أنہ من استعان فکسرت النون کما تکسر الف الوصل۔[16]

الصراط: قرئ الصراط بالصاد وهی قراءة الجمهور وهی الفصحی ولغۃ قریش۔[17]

السراط: بالسین علی الأصل وهی قراءة قنبل من الاستراط بمعنی الابتلاع وقرئ بین الزاء والصاد وقرئ بالزاء خالصہ ۔ الزراط لغہ لعذرة وبنی کلب وابن القین۔[18]

علیهم: فیها عشر لغات:

علیهم بضم الهاء وعَلَیهِم بکسر الهاء عَلَیهِمي وعَلَیْهُمُوا۔ عَلَیهمُو، علَیهُمُ۔ هذه الأوجہ الستۃ ماثورة عن الأئمۃ من القراء والأربعۃ الباقیۃ منقولۃ عن العرب۔ عَلَیْهُميِ۔علیهم ۔ علیهم۔ علیهم۔ وکلها صواب عند ابن الأنباری[19] علیهم بکسر الهاء واسکان المیم وهی قراءة الجمهور۔ عَلَیْهم بضم الهاء واسکان المیم وهي قراءة حمزة۔[20]

فاما من رفع الهاء فانہ يقول أصلها رفع فی نصبها وخفضها ورفعها فاما مرفوعۃ لا يجوز فتحها ولا كسرتها۔ والنصب فی قولک: ضربهم مرفوعۃ لا يجوز فتحتها ولا كسرها فتركت فی عليهم على جهتها الأولى۔
وأما من قال عليهم۔ فانہ استثقل الضمۃ فی الهاء وقبلها يا ء ساكنۃ فقال عليهم لكثرة دور المكني فی الكلام وكذلک يفعلون بها إذا اتصلت بحرف مكسور مثل بهم۔ وبِهِم وبِهُم يجوز فيہ الوجهان مع الكسرة والياء الساكنۃ ۔[21]

غير المغضوب: قرأ عمربن الخطاب وأبی بن كعب غير المغضوب بالنصب والخفض فی الراء ۔ فالخفض على البدل من الذين أو من الهاء والميم فی عليهم ولأنها نعت للذين لا للهاء والميم من عليهم۔ وتخفض غير على التكرير ’’صراط غير المغضوب عليهم‘‘[22]
والنصب فی الراء على وجهين: على الحال من ’’الذين‘‘ أو من الهاء والميم فی ’’عليهم‘‘ كأنک قلت انعمت عليهم لا مغضوباً عليهم أو على إلا المغضوب عليهم ويجوز النصب بأعني۔ هذا ما حكی عن الخليل۔[23]

الذين: ولغۃ القرآن ’’الذين‘‘ فی الرفع والنصب والجر۔ وهذيل تقول: اللذون فی الرفع ومن العرب من يقول: اللذو ومنهم من يقول الذی۔

ولاالضألين: قرأ أيوب السختيانی (ولا الضألين) بهمزة غير ممدودة كأنہ فرمن التقاء الساكنين وهی لغۃ۔

الله: أصلہ ’’اِلاہ‘‘ مثل فعال فادخلت الألف واللام بدلاً من ’’الهمزة ‘‘ مثل الناس أصلہ أناس۔
هذا عند الخليل۔ واختار سيبويہ أنہ من ’’لاہ‘‘ وأدخلت عليہ الألف واللام للتعظيم فصار اِلا لٰہ. وعند الكسائی والفراء اِنہ اَلا لٰہُ۔فحذفت الهمزة وادغمت اللام الأولى فی الثانيۃ فصارتا لاماً مشدّدۃ۔ وقيل من ’’ألہ‘‘ ای سكن ۔ اِليہ وقيل هو مشتق من ولہ ۔ اذا تحير فعلى هذا أصلہ اِلاہٌ وولاہ وأَلِہَ يألہ بنصب اللام و أَلِہَ يألِہُ بكسر اللام۔[24]

وقال الخطابی: أن الألف واللام فی ’’الله‘‘ من بنيۃ هذا الاسم ولم يدخلا للتعريف لا يجوز حذفهما منہ۔ والدليل هو دخول حرف النداء عليہ كقولک يا الله۔ وحروف النداء لا تجتمع مع الألف واللام للتعريف كما لا تقول يا الرحمان و يا الرحيم۔ وفی قول من الخليل وسيبويہ وعند اكثر الأصوليين والفقهاء أن هذه الكلمۃ ليس بمشتق ألبتۃ وهو اسم علم لله تعالىٰ بالدلائل والوجوه الكثيرة ۔ومنها أنہ لوكان هذا اللفظ مشتقاً لم يمنع وقوع الشركۃ فيہ بين كثيرين۔ ولو كان كذلک لما كان قولنا ’’لا اِلٰہَ اِلا الله‘‘ تو حيدا حقا ما نعامن وقوع فيہ بين كثيرين۔[25]

الرحمن: مشتق من الرحمۃ مبنی على المبالغۃ ومعناه ذوا لرحمۃ الذی لا نظير لہ فيها فلذالک لا يثنى۔’’الرحيم‘‘ ويجمع صفۃ مشبهہ مثل ظمآن۔ عن عبدالرحمان بن عوف أنہ سمع رسول الله يقول: قال الله عزوجل أنا الرحمان خلقت الرحم وشققت

لها اسما من اسمى فمن وصلها وصلتہ ومن قطعها قطعتہ ۔ وهذا نص فى الاشتقاق۔ [26] كلاهما صفتان لِله مشتقتان من الرحمۃ۔[27]

الفرق بين الرحمانُ و الرحيم:

قال ابو اسحاق الزجاج فى معانى القرآن: وقال أحمد بن يحي ’’الرحيم‘‘ عربى والرحمان عبراني۔ فالرحمان خاص الاسم عام الفعل۔ الرحيم عام الاسم خاص الفعل۔ هذا قول الجمهور۔[28] قال ابو على الفارسي: الرحمان اسم عام فى جميع انواع الرحمۃ يختص بہ الله تعالى۔ والرحيم انما هو فى جهۃ المؤمنين كما قال تعالىٰ: وَكَانَ بِالْمُؤْمِنِيْنَ رَحِيْمًا (33: 43)قال ابن المبارك: الرحمان إذا سئل أعطى والرحيم إذا لم يسئل غضب ۔ عن ابى هريرة قال: قال رسول ﷺ ’’ من لم يسئل الله غضب عليہ‘‘۔ الرحمان مختص بالله۔ لا يجوز أن يسمى بہ غيره ألا تراه قال: قُلِ ادْعُوا اللّٰهَ اَوِ ادْعُوا الرَّحْمٰنَ(17:110) فأخبر أن الرحمان هو المستحق للعبادة۔ الرحمان صفۃ مشبهۃ مثل ظمآن وغضبان تدل على وصف فعلي فيها معنى المبالغۃ۔ للصفات الطارئۃ۔ والرحيم صفۃ مشبهۃ مثل عظيم وكحيل وفيها معنى المبالغۃ للصفات الثابتۃ ۔الرحيم: صفۃ مطلقۃ للمخلوقين، ولما فى الرحمان من العموم۔ فالرحيم نعت محمد وقد نعتہ تعالىٰ بذالک۔ فقال رؤوف رحيم۔ فقيل بمعنى واحد كندمان ونديم: سورة الإسراء ١١٠
الرحمن والرحيم صفتان مشتقان۔ الرحمان على صيغہ فعلا ن وهو مبالغۃ والرحيم على صيغۃ فعيل تستعمل للدوام۔[29]

<u>**الحمد**</u>: الثناء الكامل : الألف وُاللام لاستغراق الجنس من المحامد فهو سبحانہ يستحق الحمد بأجمعہ إذا لم لہ الأسماء الحسنى والصفات العلىٰ۔

<u>**رَبّ:**</u> ربّ وربّبۃ وتربّبۃ بمعنى أي رباه۔ واختلف فى اشتقاقہ۔ فقيل إنہ مشتق من التربيۃ فالله سبحانہ وتعالىٰ مدبر لخلقہ ومربيهم ومنہ قولہ تعالىٰ: وَرَبَآئِبُكُمُ الّٰتِيْ فِيْ حُجُوْرِكُمْ (4:23) فسمى بنت الزوجۃ ربيبۃ لتربيۃ الزوج لها۔

<u>**العالمين**</u>: قال قتاده: العالمون جمع عالم وهوكل موجود سوى الله تعالىٰ ولا واحد لہ من لفظہ مثل رهط وقوم قال الفراء: وهو مشتق من العلامۃ لأن العالم علامۃ الخالق وقيل: أهل كل زمان عالم علامۃ على وجود الخالق۔ النساء: ٢٣۔ قال ابن عباس: العالمون الجن والإنس والدليل قولہ تعالىٰ:لِيَكُوْنَ لِلْعٰلَمِيْنَ نَذِيْرًا (25:1)والقول الأول أصح لأنہ شامل كل مخلوق وموجود۔ دليلہ قولہ تعالىٰ: قَالَ فِرْعَوْنُ وَمَا رَبُّ الْعٰلَمِيْنَ (26:23)كذا قال الزجاج: كل ما خلقہ الله تعالى فى الدنيا والأخرة۔

<u>**مالکٌ:**</u> اسم فاعل من ملک يملک يدل على الدوام والثبوت ۔ واسم الفاعل فى كلام العرب قد يضاف إلى ما بعده وهو بمعنى الفعل المستقبل ۔ كقولک هذا ضارب زيد

غداً ـ أى سيضرب غدًا. فكذلك قول الله تعالىٰ: مالک يوم الدين على تاويل الاستقبال أي سَيَمْلکُ يوم الدين إذا حضر .[30]

الدّين: حکی اهل اللغة دنته بفعله دينا (بفتح الدال) ودينا بکسرها جزيته ومنه الدّيان فی صفة الرب تعالىٰ أى المجازي وفی الحديث (الکيسّ من دان نفسه) أى حاسب . وقيل القضاء ودان الرجل اذا أطاع ودان اِذا عصی. واِذَا ، عزّ. واذا ذلّ وهومن ، الأضداد.

نستعين: أصل نستعين نستعون قلبت حركة الواء إلى العين فصارت ياءًا والمصدر استعانة والأصل استعوان. قلبت حركة الواو الى العين فانقلبت ألفاً. ولا يلتقی ساكنان . فحذفت الألف الثانية لأنها زائدة . وقيل الألف الأولی. لأن الثانية للمعنى ولزمت الهاء عوضاً.[31]

اِهْدِ: فعل امر وحذف لامهٗ اي كلمة لام .

الصراط: اسم مصدر على وزن فعال وهو مشتق من قولهم صرط الطريق المارّة أی ابتلعهم.

المُسْتقِيمُ: أصله مستقوم نقلت الحركة الى القاف وانقلبت الواو ياءًا لا نكسارها ما قبلها. اسم فاعل من استقام ثم أصبح وصفاً.

الغضب: فی اللغة الشدّة .ورجل غضوبٌ ـ أی شديد الخُلقُ. المغضوب اسم مفعول على وزن ''مفعول'' واعراب ''الرحمن ، الرحيم'' هو الجر لكونهما صفتين للمجرور الأول. اِلا اَن الرفع جائز على تقدير ''بسم الله هو الرحمن الرحيم'' والنصب يجوز على تقدير بسم الله أعنى الرحمان الرحيم. فتقديم ''بسم الله'' على المتعلق المحذوف لإ فادة الاختصاص وللتبرک والتعظيم. اِنَّ التقديم فی الذكر أدخل فی التعظيم.[32] والأولی فی المتعلق المحذوف أن يكون فعلا مضارعا لأنه يفيد التجدد والاستمرار وحذف لكثرة دوران المتعلق به على الألسنة.[33]

الحمدُلِلهِ: مبتدأ وخبر والجملة خبرية لفظاً وانشائية معنی. أي قولوا الحمدلله رب العالمين. الحمد بنصب الدال وهذاعلی اضمارالفعل. وحرف التعريف ''اَلْ'' استغراق الجنس والاستحقاق والاختصاص أي اختصاص الله تعالىٰ وحده بالحمد كله. [34] وللاستيلاء والقدرة كقولک البلد للسلطان وللاستغراق.[35]

لِلهِ: الجار والمجرور بخبر محذوف وجو با تقديره. موجود أو كائن وبتقدير الحمد موجود. أو كائن. ويجوز ان يكون الجارو المجرور فی محل رفع وهو خبر عند بعض النحويين تخفيفا على اللطلاب.

رَبّ: صفة أو بدل من لفظ الجلالة وهو مضاف إلى ''العالمين''[36] يجوز الرفع فی ''ربّ'' على القطع. بتقدير هو رب ا لعالمين ويجوز النصب على المدح[37]

العالمين: مضاف اِليه مجرور وعلامة جره ''الياء'' لأنه ملحق بجمع المذكر السالم.

مالک: صفۃ رابعہ للہ تعالیٰ فمجرور۔[38] مجرور على البدل لا على الصفۃ لانہ نکرة بسبب رانہ اسم فاعل لا يکتسب التعريف من المضاف إليہ اذا کان للحال او الاستقبال ويوم الدين ظرف زمان۔

الدّين: مضاف اليہ۔ يوم مضاف ويوم الدين ظرف زمان۔ اضافۃ ملک الى يوم الدين تفيد الاختصاص لزوال المالکين والاملاک عن سواه فی ذلک اليوم ۔

إيّاکَ: ضمير منصوب منفصل ۔ والعامل فيہ نعبد والکاف للخطاب[39] قدم المفعول على الفعل اهتماماً وشأن العرب تقديم الأهم ولئلا يتقدم ذکر العبدو العبادة على المعبود۔ [40]

اِهْدِ: فعل أمريتعدى الى المفعولين بحرف جرّ قال الله تعالیٰ: فَاهْدُوْهُمْ اِلٰى صِرَاطِ الْجَحِيْمِ (23:37) وبغير حرف کما فی هذه الآيۃ۔ وهو فعل امر مبني على حذف حرف العلۃ۔ والفاعل ضمير مستتر تقديره اَنْتَ۔ نا ضمير مبني على السکون فی محل نصب مفعول بہ۔ المستقيم صفۃ لصراطٍ منصوبۃ[41] بدل من الصراط الاوّل[42]

صراط: صراط بدل من الأول بدل الشيء من الشي ء کقولک جآءنی زيدٌ أبوک ومعناه أدم هدايتنا۔

الذين : مضاف اِليہ۔ اسم موصول ولغۃ القرآن ’’الذين‘‘ فی الرفع والنصب والجر[43]

عَلَيْهِم: على حرف جرّ والهاء ضمير فی محل جر اسم مجرور والميم للجماعۃ غير مجرور على البدل من ضمير عليهم أو من ’’الذين‘‘ أو مجرور على الوصف للذين۔ [44]

غير: نعت الذين أو بدل من الضمير فی ’’عليهم‘‘ وهو مضاف و المغضوب عليهم مضاف اليہ مجرور[45]

ولا الضآلّين: الواؤ حرف عطف و ’’لا‘‘ زائدة لتاکيدالنفی عند البصريين وبمعنى غير عند الکوفيين۔

الضالين: معطوف على المغضوب مجرور وعلامۃ جرّه الياء لانہ جمع مذکر سالم آمين۔ اسم فعل معناه استجب وليس من القرآن۔[46]

المستوى الدلاليّ

الله: اسم علم للذات المقدسۃ لا يشارکہ غيره ۔ وقيل: إنہ اسم الله الأعظم ولم يتسم بہ غيره ومعناه المعبود بالحق [47]

الفرق بين ’’الله‘‘ و ’’إلٰہ‘‘: الله، هو اسم علم للذات الحقيقی ولم يتسم بہ غير وهو المعبود بالحق۔ الالٰہ، هو ا لمعبود بحقٍ أو باطل هو اسم يطلق على الله وعلى غيره۔ [48]

الفرق بين ’’الرحمان‘‘ و ’’الرحيم‘‘: صفتان للہ مشتقتان من الرحمۃ۔

الرحیم: دائم الرحمۃ [49] وخاص بالمؤمنین وصفۃ مطلقۃ للمخلوقین الذی یرحم غیرہ والذی اِذا لم یسئل یغضب[50] اسم ینطلق علی اللہ وعلی غیرہ۔ ھو المنعم یتصور من جنس العباد الرحیم عام الاسم خاص المعنی[51]

الرحمان: ھو عظیم الرحمۃ الذی لا نظیر لہ۔ ومختص باللہ وھو الذی إذا سئل أعطٰی وھو خاص الاسم عام ا لفعل واسم عام فی جمیع انواع الرحمۃ[52] وھو عظیم الرحمۃ ولا یلزم الدّوام وعمت المؤمن من الکافر[53]

تقدیم ''الرحمٰن علی ''الرحیم'': فیہ دلالۃ عظیمۃ للبشری التی یبشر اللہ تعالیٰ بھا عبادہ من أن رحمتہ سبقت عذابہ۔ ومغفرتہ سبقت عقابہ فلھذا قدم رحمتہ للمؤمنین ولغیرھم علی رحمتہ للمؤمنین خاصۃ۔[54]

الحمد: الثناء بالجمیل علی الفعل الاختیاری علی جھۃ التعظیم والتبجیل مقروناً بالمحبۃ وھو نقیض الذم وأعمُّ من الشکر۔ والحمید ابلغُ من الحمد والمحمّدُ ھو الذی کثرت خصالہ

المحمودۃ وبذلک سمی رسولﷺ محمدًاوقال الشاعر حسان بن ثابت

فشقَّ لہ من اسمہ لیجلّہٗ فذو العرش محمود وھذا محمّدٗ[55]

الفرق بین ''الحمد'' و ''الشکر''

۱۔	الشکر یکون مقابل النعمۃ	والحمد لا یلزم ان یکون مقابل النعمۃ
۲۔	والشکر بسبب انعام وصل الی قائل	الحمد للہ ثناء علی اللہ بسبب کل انعام صدر منہ
۳۔	والشکر علی ما اعطی اللہ من النعماء	الحمد علی ما دفع اللہ من بلاء[56]
	الشکر فیکون للہ ولغیرہ ومنہ قولہ تعالیٰ: ''اَن اشکُرْلی والولدیک''	الحمد لا یلیق اِلّا باللہ
۴۔	الشکر مختص بالانعام الواصل الیک	الحمد اَعمَّ لأن فیہ معنی الشکر والحمد

الحاصل:

قال صاحب الجامع لأحکام القرآن ان الصحیح بأن الحمد ثناء علی الممدوح بصفاتہ من غیر سبق احسان والشکر ثناء علی المشکور بما أولی من الإحسان وعلی ھذا الحدّ۔ الحمد اعمّ من الشکر۔[57]

الفرق بین ''المدح ''و ''الحمد''

۱۔	المدح یحصل للحي ولغیر الحيِّ	والحمد للحيّ فقط

۲۔	المدح يكون قبل الإحسان وقد يكون بعده	والحمد لا يكون إلا بعد الإحسان
۳۔	ان المدح قد يكون منهيابہ	والحمد فإنہ ماموڑ بہ مطلقاً

فثبت اِنّ ’’المدح ‘‘ اعمّ من ’’الحمد‘‘ والحمدلله يفيد أنّہ كان محموداً قبل حمد الحامدين وشكر الشاكرين[58]الحمدلله معناه إن الحمد والثناء حق لله وملكہ ۔ واللّام فی لله لِلمِلْک والاستحقاق ۔ أي وهو محمود بجميع حمد الحامدين۔ ولو قال أحمد الله لم يدل على ذلک
على كونہ مستحقا للحمد ذاتہ۔ [59]

ربٌّ: السيد والمالک والمعبود المطاع والمصلح والمدبر والجابر والقائم[60] فيہ معنى الربوبيۃ
والتربيۃ والعنايۃ بالمخلوقات۔ قال الهروي يقال لمن قام باصلاح شئ واتمامہ قد رَبَّہ ومنہ سُمّى الربانيون لقيامهم بالكتب۔

العالمين: جمع عالم وهو كل موجود سوى الله تعالىٰ۔ ويراد بہ الكائنات فكل شيئ غير الله عالم۔ وقال ابن عباسؓ: العالمون: الجنّ والانس۔ لقولہ تعالىٰ: لِيَكُونَ لِلْعٰلَمِيْنَ نَذِيْرًا (1:25)ولم يكن نذيراً للبهائم۔ وقال صاحب التفيسر المنيروهو انواع كعالم الانسان والحيوان والنبات والذّر والجن وقال الفراء وابو عبيده: العالم عبارة عمن يعقل۔ وهم اربع أمم: الجن والإنس والملائكۃ والشياطين ولا يقال للبهائم عالم لأن هذا الجمع انما هو جمع من يعقل خاصّۃً ۔ وعند الزجاج العالم كل ما خلقہ الله فی الدنيا والآخرة۔ وعند الخليل ۔ العلم والعلامۃ والمعلم : مادلّ على الشيءِ۔[61]

الترابط الدلالي بين السبب والنتيجة

هذه تدل على ان الله تعالىٰ يستحق الثناء وحده وجميع أنواع الحمد من الخلق لأنہ خالقهم ومربيهم ورازقهم وحافظهم وسيدهم۔ النتيجۃ : الحمدلله والسبب ربّ العالمين۔ والمراد ان قولہ تعالىٰ ’’رب العالمين‘‘ جآء فی جواب من سأل لما ذا الحمدلله رب العالمين فالجواب لأنہ هو رب العالمين ولذلک هو يستحق الحمد بغيره تعالىٰ۔[62]

مالِکِ يَوم الدّين: مالک يوم البعث والجزاء والحساب والمكافأة[63] هو يملک اقامۃ يوم الدين ويملک مقاليد الأمور والتصرف فی شؤون العباد يوم القيامۃ ويؤيّدُه قولہ تعالىٰ:(لمن الملک اليوم لله الواحد القهار) (سورة المؤمن: ۱۶۔) وليس معنى ذلک اَن الله تعالىٰ لم يكن مالكا والآن صار مالكاً۔ بل الله تعالىٰ كان مالكاً وسيكون مالكاً۔

الفرق بين ’’الملک ‘‘ و ’’المالک‘‘: مَلِکَ اَعمُّ وأبلغ من مالک فعند أبی عبيده والمبرد كلّ مَلِکٌ مالِکٌ وليس كل مالک مَلِکٌ لأن أمر الملک نافذ على المالک فی مِلِكہ۔ وعند أبی حاتم وغيره أن مالكا أبلغ فی مدح الخالق من ملک و

''ملک'' أبلغ فی مدح المخلوقين من مالک۔ والفرق بينہما أن المالک من المخلوقين قد يکون غيرَ مَلِک ۔ وإذا کان الله مالکا کان ملکا۔ وقد ثبت القراءۃ ''بملک'' وفيہ من المعنی ماليس فی ''مالک'' الدين ۔ الجزاء ومنہ قول العرب کما تدين تدان ۔ الدين: الطاعۃ والعادة والعرف[64]

إيّاک نعبد: العبادۃ۔ الطاعۃ والتذلل عند صاحب التفسير الکبير ۔ والعبادة عبارة عن الفعل الذی يؤتٰی بہ لغرض تعظيم الغير۔ وھو ماخوذ من قولہم طريق معبد أی مذلل۔[65] وقال الزمخشری: العباده أقصی غايۃ الخضوع والتذلل ولذلک لم تستعمل إلّا فی الخضوع لله تعالیٰ[66] الحکمۃ فی ترکيب ''إيّاک نعبد'' ہذا الترکيب يفيدالحصر أي انہ لا معبود الا الله۔ لو قيل نعبدک لم يفد نفی عبادتہم لغيره أما لما انہ لا معبود الا الله۔ لو قيل نعبدک لم يفد نفی عبادتہم لغيره أما لما قال اياک نعبد۔ افاد أنہم يعبدوه ولا يعبدون غير الله[67]

والمعنی الذی تدل عليہ ہذہ الآيۃ ہو لا عبادة الا لله ولا عون الا من الله ومن استعان بغير الله ذل۔ وھو حقيقۃ التوحيد وجوھرہ۔ وإفادة التعبير بالجملۃ الغعليۃ ہو التجدد والحدوث۔ وتقديم المفعول بہ علی الفعل بغير الاختصاص۔ والعدول عن ضمير الغائب إلی الخطاب فقال ''إيّاک'' بعد الحمد لِلّه ولم يقل الحمد لک ۔ لأن الحمد دون العبادة فی المرتبۃألاترى تحمد الاخرين ولا تعبدہم فلمّا کانت الحال بهذه المنزلۃ عدل عن الغيبۃ إلی الخطاب۔[68]

نستعين: ای نطلب العون والفضل ولا يملک القدرة علی عوننا أحد۔ الحکمۃ فی المجئ بصيغۃ الجمع۔ ہذا اعتراف بقصور العبد وحده عن الوقوف أمام الله تعالیٰ فکانہ يقول لا يليق بی الوقوف وحدی فی مناجاتک و اخجل من تقصيری بل أنضم الی سائر المؤمنين فتقبل دعائی معہم فخن جميعا نعبدک ونستعينک۔[69]

إهدنا: أی دلنا علی الصراط المستقيم وأرشدنا إليہ وأرنا طريق ھدايتک الموصلۃ إلی أنسک وقربک[70] والمراد ثبتنا علی الهدايۃ التی وھبتها۔

الصراط المستيم: أی السويّ الذی لا غلظ فيہ والمراد منہ الإسلام والقران۔ والطريق المعتدل۔ طريق الإسلام الذي بعثت بہ انبياءک ورسلک۔ قال محمد بن حنفيۃ: هو دين الله الذي لا يقبل من العباده غيره[71] قال ابو العاليہ: هو رسول الله وصاحباه۔ انعمت عليهم: هو الأنبياء والصديقون والشهداء والصالحون۔

المغضوب عليهم: هم اليهود عند الجمهور وقيل هم الذين علموا ولم يعملوا۔ والحق أن المغضوب عليهم هم الذين بلغهم الذين الحق الذي شرعہ الله لعباده فرفضوه ونبذوه۔

و اللا الضالين: هم النصاری عند الجمهور وقيل هم عبدالله علی جهل وعلی ما يريدون وهم الذين لم يعرفوا الحق علی الوجہ الصحيح ولم تبلغهم الرسالۃ أو بلغتهم بنحو ناقص۔[72] قال الرازی: المراد من الغضب تغيّر يحصل عند غليان دم القلب لشہوة الانتقام وہذا علی الله تعالیٰ محال والغضب أوّلہ غليان دم القلب وغايتہ إرادة إيصال الضرر الی المغضوب عليہ و الغضب فی حق الله تعالیٰ ہو غايتہ أی إرادة

الاضرار۔ قسم الرازی المکلفیں فی ثلاث فرق أولہم اہل الطاعۃ وہم المنعمون والثانی اہل المعصیۃ وہم المغضوب علیهم والثالث اہل الجہل وهم الضالين۔[73]

خلاصة البحث

يتضح لنا مما درسنا الموضوع أن البحث فی كتاب الله من أعظم ما يسعى إليہ الفكر
الإنساني حيث يجد فيہ الباحث اُللغَويّ غاية خاصة ۔ فالقرآن مصدر لغويّ ورافد خصب للدراسات الصوتيۃ والصرفيۃ والنحوية والدلاليۃ ولولاه لما وصلت الدراسات اللغويۃ إلى ما وصلت إليہ. فقد اعتنى المسلمون بحفاظتہ وكتابتہ لفظاً ومعنىً ۔ فعلم اللغۃ له دورهامّ جداً لفهم القرآن الكريم وأسراره و رموزه، فلذا يهتم هذا العلم بدراسۃ لغوية بأسلوب علمي فيدرس فيہ بنا ء اللغۃ وكيفيۃ تركيب مفرداتها وتكوين الكلمات فيها ومعرفۃ الأصوات خاصۃ لكل كلمۃ وطبيعۃ نطقها فيوزع هذا العلم فی أربع مجالات آتيۃ۔

1. علم الأصوات Phonetics
2. بناء الكلمۃ أو علم الصرف Marphamatics
3. بناء الجملۃ أو علم النحو Syntax
4. دلالۃ المفردات أو فقہ اللغۃ Semantics

يهدف هذا البحث إلى إدراك الصيغ القرآنية وما يعرض لأدائها فی ضوءعلم الدلا لۃ وعلم الصرف وعلم النحو وعلم الأصوات. وبيان مدى علاقۃ الصيغ القرآنيۃ باللهجات العربيۃ القديمۃ. ويعتمد البحث على منهج علمي أقرب مايكون إلى المنهج الوصفي التحليلي كدراسۃ الظواهر اللغوية فی النصوص القرآنيۃ مع الوقوف على آراء ١لقدماء والمُحدِثين فيها۔ كما يتضمن دراسة سورة الفاتحة من ناحية المستويات اللغوية المختلفة.

الهوامش

1. Muhammad bin Abdullah bin Hamdawiyyah, al-Hakim, Abu Abduallh, *Al-Mustadrik lil Hakim*, (Bairut, Dar Almaerifit, nd.), Hadith #: 3295.
   محمدبن عبدالله بن محمدبن حمدويہ، الحاكم، ابوعبدالله، ***المستدرك للحاكم***، (بيروت، دار المعرفة، بدون تاريخ الطبع)، رقم الحديث: 3295۔
2. Abdulwahid Alwafi, *Eilm Allughat* (Al-Qahirah, Nahzah Egypt liltibaeit Walnashr Waltuwzye, 1430 AH), 77.

عبدالواحد، الوافي، ***علم اللغۃ*** (القاهرة، نهضۃ مصر للطباعۃ والنشر والتوزيع 1430ھ)، 77-

3. Abdul Rahman bn Ishaq, Abu Al-qasim, *Aljamal Alzujaj* (nc., Muassah Al-rasalah, nd.), 660.

عبدالرحمان بن اسحاق، ابو القاسم، ***الجمل الزجاجی*** (بدون اسم المصر، مؤسۃ الرسالۃ، سيريل نمبر20، بدون تاريخ الطبع)، 660-

4. Ahmad Mukhtar, *Mujam Allughah Alarabiyah Almuaasirah*, Vol. 1 (Al-Qahirah, Alam Alkutab, 2001), 764.

احمد، مختار، ***معجم اللغۃ العربیۃ المعاصرة***(القاهرة، عالم الكتب، 2001)، 764-

5. Mehmood, Sieran, *Eilm Allughah Muqaddamah Lilqari Alarabi*, (Bairut, Dar Alnahzah Alarabiah, 1962), 11.

محمود، سعران، ***علم اللغۃ مقدمۃ للقاری العربی،*** سيريل نمبر 39 (بيروت، دار النهضۃ العربيۃ، 1962)، 11-

6. Abdalrazzaq bin Faraaj, Alsaaeidy, *Usool Ealm Alarabiyah Fi-almadinah,* (Madinah Almunwarah, Majallah Aljamia Al'islamyah bil 1987), 321.

عبد الرزاق بن فراج، الصاعدی، ***اصو ل علم العربیۃ فی المدینۃ،*** (المدينۃ المنورة، مجلۃ الجامعۃ الإسلامیۃ 1987)،321-

7. Muhammad bin Umer, Fakhruddin, Abu Abdullah, *Altafseer Al kabeer*, Vol. 1 (Multan, Dar al Hadees, nd.), 102.

محمد بن عمر، فخرالدين، أبو عبدالله، الفخر الرازی، ***التفسير الكبير***، ج1(ملتان، دار الحديث، بدون تاريخ الطبع)، 102-

8. Muhammad bin Ahmad al Anansari, Abu Abdullah, al Qurtubi, *Al Jaame Li Ahkam Al Quran Lilqurtabi*, Vol. 1 (Quetta, Maktabah Rasheedia Eircular Road, nd.), 178.

محمد بن احمد الانصاری، أبو عبدالله، القرطبی، ***الجامع لأحكام القرآن المعروف تفسير القرطبی،*** تحقيق عبدالرزاق المهدي، ج1(كوئٹہ، مکتبۃ رشیدیہ مرکی شارع، بدون تاريخ الطبع)،178-

9. Fak Al-Razi, *Altafseer Al kabeer Lirrazi*, Vol. 1, 103.

الفخر الرازی، ***التفسير الكبير***، ج1، 103-

10 . Al-Qurtabi, *Al Jaame Li Ahkam Al Qura*, 178.

القرطبی، ***الجامع لأحكام القرآن*** ، 178-

11. Abu Zakariya Yahya bin Zaid bin Abdullah bin Manzoor Aldalmi, *Maani Alquran*, Vol. 1 (Bairut, Darul Kutab Alilmiah, nd.), 1.

ابو زكريا يحي بن زياد، الفراء، ***معانی القرآن***، ج1 (بيروت، دارالكتب العلمیۃ، بدون تاريخ الطبع) ، 1-

12. Al-Qurtabi, *Al Jaame Li Ahkam Al Quran*, 178.
القرطبی، ***الجامع لأحکام القرآن*** ، 178۔
13.Ibid, 185.
ایضاً، 185۔
14. Wahbah, al Zuhali, Altafseer Almuneer, Vol. 1 (Bairut, Dar Alfikr Al Muaasir, 2003), 55-56.
وھبۃ، الزحیلی، التفسیر المنیر، ج1 (بیروت، دار الفکر المعاصر، 2003)، 55-56۔
15. Fakhr Al-Razai, *Altafseer Al kabeer*, 207.
الفخر الرازی، ***التفسیر الکبیر***، 207۔
16.Ibid.
ایضاً۔
17. Al-Qurtabi, *Al Jaame Li Ahkam Al Quran*, 185.
القرطبی، ***الجامع لأحکام القرآن***، 185۔
18. Ibid, 192.
ایضاً، 192۔
19. Ibid, 193.
ایضاً، 193۔
20. Al Ziali, *Altafseer Almuneer, 55-56.*
الزحیلی، ***التفسیر المنیر***، 55-56۔
21. Abu Zakariya, *Maani Alquran*, 2.
ابو زکریا، ***معانی القرآن***، 2۔
22. Abu Zakariya, *Maani Alquran*, 3; Al-Qurtabi, *Al Jaame Li Ahkam Al Quran, 195.*
ابو زکریا، ***معانی القرآن***3؛ القرطبی، ***الجامع لأحکام القرآن***، 195۔
23. Al-Qurtabi, *Al Jaame Li Ahkam Al Quran, 195.*
القرطبی، ***الجامع لأحکام القرآن***، 195۔
24. Ibid, 14, 139, 148.
ایضاً، 14، 139، 148۔
25. Al Ziali, *Altafseer Almuneer*, 143, 144, 146, 148.
الزحیلی، ***التفسیر المنیر***، *143، 144، 146، 148*۔
26. Al-Qurtabi, *Al Jaame Li Ahkam Al Quran*, 141.
القرطبی، ***الجامع لأحکام القرآن***، 141۔
27. Al Ziali, *Altafseer Almuneer*,9.
الزحیلی، ***التفسیر المنیر9***۔
28. Al-Qurtabi, *Al Jaame Li Ahkam Al Quran*, 142.
القرطبی، ***الجامع لأحکام القرآن***، 142.

29. Muhammad Ali, Al-Sabuni, *Safwah Altafseer*, Vol. 1 (Bairut, Dar Al Quran, 1980), 25.
محمد علی، الصابونی، ***صفوۃ التفاسیر***، ج1 (بیروت، دارالقرآن الکریم،1980)، 25۔
30. Al-Qurtabi, *Al Jaame Li Ahkam Al Quran*, 187.189.
القرطبی، ***الجامع لأحکام القرآن***، 187-189۔
31. Ibid, 191-194.
ایضاً، 191-194۔
32. Fakhr Al-Razai, *Altafseer Al kabeer*, 4.
الفخر الرازی، ***التفسیر الکبیر***، 4۔
33. Al-Qurtabi, *Al Jaame Li Ahkam Al Quran*, 136.
القرطبی، ***الجامع لأحکام القرآن***، 136. ۔
34. Al-Sabuni, *Safwah Altafseer*, 58.
الصابونی، ***صفوۃ التفاسیر***، 58۔
35. Fakhr Al-Razai, *Altafseer Al kabeer*,192.
الفخر الرازی، ***التفسیر الکبیر***، 192۔
36. Al Ziali, *Altafseer Almuneer,55;* Al-Qurtabi, *Al Jaame Li Ahkam Al Quran*, 136.
الزحیلی، ***التفسیر المنیر***، 55؛ القرطبی، ***الجامع لأحکام القرآن***، 136۔
37. Al-Qurtabi, *Al Jaame Li Ahkam Al Quran,184.*
القرطبی، ***الجامع لأحکام القرآن***، 184۔
38. Ibid, 190.
ایضاً، 190۔
39. Al Ziali, *Altafseer Almuneer*, 158.
الزحیلی، ***التفسیر المنیر***، 158۔
40. Al-Qurtabi, *Al Jaame Li Ahkam Al Quran*, 190.
القرطبی، ***الجامع لأحکام القرآن***، 190۔
41. Ibid.
ایضاً۔
42. Al Ziali, *Altafseer Almuneer*, 158.
الزحیلی، ***التفسیر المنیر***،158۔
43. Al-Qurtabi, *Al Jaame Li Ahkam Al Quran*,192.
القرطبی، ***الجامع لأحکام القرآن***، 192۔
44 . Al Ziali, *Altafseer Almuneer*, 58.
الزحیلی، ***التفسیر المنیر***،58۔
45. Al-Qurtabi, *Al Jaame Li Ahkam Al Quran*,192.
القرطبی، ***الجامع لأحکام القرآن***، 192۔
46. Al Ziali, *Altafseer Almuneer*, 58.

الزحیلی، ***التفسیر المنیر***، 58-

47. Al-Sabuni, *Safwah Altafseer*, 25.

الصابونی، ***صفوۃ التفاسیر***، 25-

48. Al Ziali, *Altafseer Almuneer*, 59.

الزحیلی، ***التفسیر المنیر***، 59-

49. Al Ziali, *Altafseer Almuneer*, 59; Al-Sabuni, *Safwah Altafseer*, 24.

الزحیلی، ***التفسیر المنیر***، 59؛ الصابونی، ***صفوۃ التفاسیر***،24-

50. Al-Qurtabi, *Al Jaame Li Ahkam Al Quran*, 178.

القرطبی، ***الجامع لأحکام القرآن***، 178-

51. Fakhr Al-Razai, *Altafseer Al kabeer*, 201.

الفخر الرازی، ***التفسیر الکبیر***،201-

52. Al-Qurtabi, *Al Jaame Li Ahkam Al Quran*, 144; Al Ziali, *Altafseer Almuneer*, 59.

القرطبی، ***الجامع لأحکام القرآن***، 144؛ الزحیلی، *التفسیر المنیر*، 59-

53. Al-Sabuni, *Safwah Altafseer*, 25.

الصابونی، ***صفوۃ التفاسیر***، 25-

54. Al-Qurtabi, *Al Jaame Li Ahkam Al Quran*,178.

القرطبی، ***الجامع لأحکام القرآن***، 178-

55. Al-Qurtabi, *Al Jaame Li Ahkam Al Quran*,177; Al-Sabuni, *Safwah Altafseer*, 69.

القرطبی، ***الجامع لأحکام القرآن***، 177؛ الصابونی، *صفوۃ التفاسیر*،69-

56. Fakhr Al-Razai, *Altafseer Al kabeer*, 95.

الفخر الرازی، ***التفسیر الکبیر***، 95-

57. Al-Qurtabi, *Al Jaame Li Ahkam Al Quran*, 178.

القرطبی، ***الجامع لأحکام القرآن***، 178-

58. Fakhr Al-Razai, *Altafseer Al kabeer*, 191-194.

الفخر الرازی، ***التفسیر الکبیر***، 191-195-

59. Ibid, 192.

ایضاً، 192-

60. Al-Qurtabi, *Al Jaame Li Ahkam Al Quran*,182; Al-Sabuni, *Safwah Altafseer*, 24; Fakhr Al-Razai, *Altafseer Al kabeer*, 59.

القرطبی، ***الجامع لأحکام القرآن***، 182؛ الصابونی، ***صفوۃ التفاسیر***، 24؛ الفخر الرازی، ***التفسیر الکبیر***، 59-

61. Al-Qurtabi, *Al Jaame Li Ahkam Al Quran*, 183-184.

القرطبی، ***الجامع لأحکام القرآن***، 183-184-

62. Ibid, 183.

ايضاً، 183۔

63. Al Ziali, *Altafseer Almuneer*, 59; 63. Fakhr Al-Razai, *Altafseer Al kabeer*, 204.

الزحيلی، ***التفسير المنير***، 59؛ الفخر الرازی، ***التفسير الكبير***، 204۔

64. Al-Qurtabi, *Al Jaame Li Ahkam Al Quran*, 179-185.

القرطبی، ***الجامع لأحكام القرآن***، 179-185۔

65. Fakhr Al-Razai, *Altafseer Al kabeer*, 211.

الفخر الرازی، ***التفسير الكبير***،211۔

66. Al-Sabuni, *Safwah Altafseer*, 25.

الصابونی، ***صفوة التفاسير***، 25۔

67. Fakhr Al-Razai, *Altafseer Al kabeer*, 212.

الفخر الرازی، ***التفسير الكبير***، 212۔

68. Al-Qurtabi, *Al Jaame Li Ahkam Al Quran*, 186.

القرطبی، ***الجامع لأحكام القرآن***، 186۔

69. Al Ziali, *Altafseer Almuneer*, 60, 190.

الزحيلی، ***التفسير المنير***، 190،60۔

70. Al-Qurtabi, *Al Jaame Li Ahkam Al Quran*, 191.

القرطبی، ***الجامع لأحكام القرآن***، 191۔

71. Fakhr Al-Razai, *Altafseer Al kabeer*, 219.

الفخر الرازی، ***التفسير الكبير***، 219۔

72. Al Ziali, *Altafseer Almuneer*, 60.

الزحيلی، ***التفسير المنير***، 60۔

73. Fakhr Al-Razai, *Altafseer Al kabeer*, 223.

الفخر الرازی، ***التفسير الكبير***، 223۔

نشأة وتطور علم القراءات القرآنية في شبه القارة الهندية

The Emergence and Development of the *Ilam al-Qiraat* in the Indian Subcontinent

Open Access Journal
Qtly. Noor-e-Marfat
eISSN: 2710-3463
pISSN: 2221-1659
www.nooremarfat.com
Note: All Copy Rights are Preserved.

Amtul Aziz
Assistant Professor, Faculty of Usool ud Din, IIUI, Pakistan.
E-mail: amtul.aziz@iiu.edu.pk

Abubakar Siddique Abdul Ghaffar
Ph.D. Scholar, Department of Arabic, National University of Modern Languages, Islamabad.
E-mail: arabpak@gmail.com

Abstract:.

Al-Qira'at, is "a science that searches for how to pronounce the words of the Holy Qur'an." Its subject is the words of the Qur'an in terms of their pronunciation and how to recite them. This knowledge arose with the conveying of the Secretary of Revelation Gabriel (AS), the first Qur'anic word of "Read" (اقراء).

The origin of Al-Qira'at and their differences is a difference in the limits of the Seven Letters upon which the Qur'an was revealed from the God. Scholars who are engaged in the sciences of the holy Qur'an and its interpretation have been interested in this discipline of Islamic Sciences. They have much more publications in this field.

As belong to India, the Quranic activities began in the subcontinent since the advent of Islam with the arrival of Islamic caravans to this country, as "Junaid bin Omar Al-Adwani Al-Makki who witnessed the conquest of Sindh and was one of the followers of the Altabyeen (التابعين) and a famous reciter of Quran at Mecca.

The important writings on recitation of Quran and Tajweed in the Indian subcontinent were accomplished by noble scholars who left us with an enormous heritage in Arabic, Persian and Urdu. Of course, these compositions are a valuable intellectual heritage of the Islamic world, and they must be introduced to the Islamic world so that researchers of this science can use this precious heritage in their time of need. Surely, the author of this article has defined these compositions in a very good way, which we present to our valued readers.

Key words: Quran, Recitation, Science of Qira'at, Subcontinent, Islamic Heritage.

الملخص

القراءات، "علم يبحث فيه عن كيفية النطق بألفاظ القرآن." موضوعه كلمات القرآن من حيث أحوال النطق بها وكيفية أدائها. و قد نشأ هذا العلم بتبليغ أمين الوحي جبريل ـ عليه السلام ـ أول كلمة قرآنية للنبي صلى الله عليه و آلہ و سلّم: (اقرأ).

منشأ علم القراءات واختلافها اختلاف في حدود السبعة الأحرف التي نزل عليها القرآن كلها من عند الله. لقد اهتم به العلماء المشتغلون بعلوم القرآن الكريم وتفسيره وقد كثرت التأليفات في هذا الحقل. و بدأت النشاطات القرآنية في شبه القارة الهندية منذ دخول الإسلام فيها مع وصول القوافل الإسلامية إلى هذه البلاد حيث أن "جنيد بن عمر العدواني المكي من أتباع التابعين، شهد فتح السند وكان قارئ أهل مكة.

وقد تم إنجاز المؤلفات الهامۃ في القراءة والتجويد في منطقة شبه القارة الهندية على يد العلماء النبلاء الذين تركوا لنا تراثًا هائلًا باللغة العربية والفارسية والأردية. و قد قدّم المولف لهذه المقالۃ تعريفًا لبعض المؤلفات المهمۃ لعلماء وشيوخ شبه القارة الهندية في علم القراءات، التي ألفت باللغة الأردية خلال القرن الأخير. و بالطبع ، هذه التاليفات هي تراث فكري قيم لعالم الإسلام، قد وجب تعريفها للعالم الاسلامی حتی یتمکن باحثون عن هذا العلم من استخدام هذا التراث الغال وقت الحاجة. و عرّف كاتب هذا المقال هذه التاليفات بطريقة جيدة جدًا نقدمہ للقارئين الكرام.

الكلمات الدالّۃ: قرآن، تلاوة، علم القراءات، شبه القارة الهندية، التراث الاسلامی۔

تعريف علم القراءات

القراءات جمع قراءة، وهي في اللغة مصدر (قرأ) وهو مصدر سماعي، وفي الاصطلاح: مذهب يذهب إليه إمام من أئمة القراء مخالفًا به غيره في النطق بالقرآن الكريم، مع اتفاق الروايات والطرق عنه. عرف العلماء القراءات بتعريفات كثيرة، وكل منهم اجتهد في وضع تعريف جامع مانع، لكن قل من تمكن من ذلك، فالبشر من طبعهم القصور مهما بلغوا من العلم وواصلوا من الجهد، وأرى تعريف ابن الجزري (ت:833) تعريفًا شاملاً، حيث قال: "القراءات علم بكيفيات أداء كلمات القرآن واختلافها بعزو الناقلة"[1]. ومن أبرز التعريفات الأخرى هي على ما يلي:

تعريف أبي حيان الأندلسي: "علم يبحث فيه عن كيفية النطق بألفاظ القرآن"[2].

تعريف بدر الدين الزركشي[3]**:** "القرآن هو الوحي المنزل على محمد ـ صلى الله عليه و آلہ و سلّم ـ للبيان والإعجاز ، والقراءات هي اختلاف ألفاظ الوحي المذكور في كتابة الحروف أو كيفياتها من تخفيف وتثقيل وغيرها"[4].

تعريف عبد الفتاح القاضي[5]**:** "علم يعرف به كيفية النطق بالكلمات القرآنية، وطريق أدائها اتفاقًا واختلافًا، مع عزو كل وجه إلى ناقله"[6].

خلاصة هذه التعريفات وما قاربها أن علم القراءات علم يشتمل ما يلي:

1. كيفية النطق بألفاظ القرآن.
2. كيفية كتابة ألفاظ القرآن.
3. مواضع اتفاق نقلة القرآن ، ومواضع اختلافهم.
4. عزو كل كيفية من كيفيات أداء القرآن إلى ناقلها.

5. تمييز ما صح متواترًا أو آحادًا مما لم يصح مما روي على أنه قرآن.

موضوعه: كلمات القرآن من حيث أحوال النطق بها، وكيفية أدائها.
استمداده: من السنة والإجماع؛ حيث إنه مأخوذ من النقول الصحيحة والمتواترة عن علماء القراءات المتصل سندهم برسول اللهؐ .
فضله: من أشرف العلوم الشرعية لتعلقه المباشر بكلام رب العالمين.
غايته: معرفة ما يقرأ به كل واحد من الأئمة والقراء.
واضعه: أئمة القراءة، وقيل[7] أبو عمر حفص بن سليمان الدوري، الراوي الأول عن الإمام أبي عمرو البصري[8]، وأول من دون فيه أبو عبيد القاسم بن سلام[9].
حكمه: فرض كفاية تعلمًا وتعليمًا.
فائدته:

1. العصمة من الخطأ في النطق بالكلمات القرآنية.
2. صيانة كلمات القرآن عن التحريف والتغيير.
3. العلم بما يقرأ به كل إمام من أئمة القراءة.
4. التمييز بين ما يقرأ به.
5. التسهيل والتخفيف على الأمة.
6. استنباط الأحكام الفقهية نتيجة لاختلاف القراءات [10] .

نشأة وتطور علم القراءات

حظي علم القراءات بعناية كبيرة في مختلف عصور التاريخ الإسلامي، وقد اهتم به العلماء المشتغلون بعلوم القرآن الكريم وتفسيره، وأعدوه من أشرف العلوم، وأشدها ارتباطًا بكتاب الله، وقد كثرت التأليفات والتصنيفات في هذا الحقل قديمًا وحديثًا، وقد احتفظت لنا المكتبة الإسلامية بتصانيف شتى في هذا العلم، وأكثر الجهود انصبت في العقود الأخيرة على نشر المصنفات المخطوطة في علم القراءات ، والتحقيق العلمي لها، كما استمرت الكتابة في تاريخ علم القراءات أيضًا.

إن نشأة القراءات القرآنية كانت بتبليغ أمين الوحي جبريل ـ عليه السلام ـ أول كلمة قرآنية للنبي صلى الله عليه و آلہ و سلّم وهي كلمة (اقرأ)، فلهذه الكلمة قراءتان متواترتان: الأولى: بتحقيق الهمزة، ، والثانية: بإبدالها ألفًا، ثم تتابع نزول القرآن بعد ذلك بالأحرف السبعة. وقد اختلف العلماء في معنى نزول القرآن على سبعة أحرف إلى أقوال كثيرة، حتى أوصلها بعضهم إلى خمسة وثلاثين قولًا.

وعن ابن عباس ـرضي الله عنهماـ أن رسول اللهؐ قال: "أقرأني جبريل على حرف فراجعته فلم أزل أستزيده ويزيدني حتى انتهى إلى سبعة أحرف"[11] ، كما ثبت عن عمر بن الخطاب أنه قال: "سمعت هشام بن حكيم يقرأ سورة الفرقان في حياة الرسول صلى الله عليه و آلہ و سلّم فاستمعت لقراءت ه، فإذا هو يقرأ على حروف كثيرة لم يقرئنيها رسول اللهؐ ، فكدت أساوره في الصلاة، فتصبرت حتى سلم، فلببته بردائه فقلت: من أقرأك هذه السورة التي سمعتك تقرأ؟ قال: أقرأنيها رسول الله صلى الله عليه و آلہ و سلّم، فقلت: كذبت، فإن رسول اللهؐ أقرأنيها على غير ما قرأت، فانطلقت به أقوده إلى رسول اللهؐ فقلت: إني سمعت هذا يقرأ سورة الفرقان على حروف لم تقرئنيها، فقال رسول اللهؐ : "أرسله، اقرأ يا هشام"، فقرأ عليه القراءة التي سمعته يقرأ، فقال رسول اللهؐ : "كذلك أنزلت". ثم قال: "اقرأ يا عمر" فقرأت

القراءة التي أقرأني، فقال رسول اللهؐ : "كذلك أنزلت، إن هذا القرآن أنزل على سبعة أحرف فاقرءوا ما تيسر منه". [12]

وعن تاريخ نشأة علم القراءات أختصر ما ذكره الإمام الزرقاني [13]: "إن المعول عليه في القرآن الكريم إنما هو التلقي والأخذ ثقة عن ثقة، وإمامًا عن إمام إلى النبي صلى الله عليه و آلہ و سلّم، وإن المصاحف لم تكن ولن تكون هي العمدة في هذا الباب، إنما هي مرجع جامع للمسلمين على كتاب ربهم، ولكن في حدود ما تدل عليه وتعينه دون ما لا تدل عليه ولا تعينه، وقد عرفت أن المصاحف لم تكن منقوطة ولا مشكولة، وأن صورة الكلمة فيها كانت لكل ما يمكن من وجوه القراءات المختلفة، وإذا لم تحتملها كتبت الكلمة بأحد الوجوه في مصحف، ثم كتبت في مصحف آخر بوجه آخر، وهلم جرا، فلا غرو أن كان التعويل على الرواية والتلقي هو العمدة في باب القراءة والقرآن.., إن عثمان - رضي الله عنه - حين بعث المصاحف إلى الآفاق أرسل مع كل مصحف من يوافق قراءت ه في الأكثر الأغلب، وهذه القراءة قد تخالف الذائع الشائع في القطر الآخر عن طريق المبعوث الآخر بالمصحف الآخر، ثم إن الصحابة - رضوان الله عليهم - قد اختلف أخذهم عن رسول اللهؐ ، فمنهم من أخذ القرآن عنه بحرف واحد، ومنهم من أخذه عنه بحرفين، ومنهم من زاد، ثم تفرقوا في البلاد وهم على هذه الحال، فاختلف بسبب ذلك أخذ التابعين عنهم، وأخذ تابع التابعين عن التابعين، وهلم جرا، حتى وصل الأمر على هذا النحو إلى الأئمة القراء المشهورين، الذين تخصصوا وانقطعوا للقراءات يضبطونها ويعنون بها وينشرونها كما يأتي.

هذا منشأ علم القراءات واختلافها، وإن كان الاختلاف يرجع في الواقع إلى أمور يسيرة بالنسبة إلى مواضع الاتفاق الكثيرة، كما هو معلوم: لكنه - على كل حال- اختلاف في حدود السبعة الأحرف التي نزل عليها القرآن كلها من عند الله، لا من عند الرسول، ولا أحد من القراء أو غيرهم، وكان الاعتماد في نقل القرآن على الحفّاظ، فقرأ كل مصر بما في مصحفهم، وتلقوا ما فيه من الصحابة الذين تلقوه عن النبي - صلى الله عليه و آلہ و سلّم -، ثم إن القراء كثروا وانتشروا في البلاد، وخلفهم أمم بعد أمم، وعرفت طبقاتهم واختلفت صفاتهم، فكان منهم المتقن للتلاوة المشهورة بالرواية والدراية، ومنهم المحصل لوصف واحد، ومنهم المحصل لأكثر من واحد، فكثر بينهم لذلك الاختلاف وقل منهم الائتلاف، فقام عند جهابذة الأمة وصناديد الأئمة فبالغوا في الاجتهاد بقدر الحاصل، وميزوا بين الصحيح والباطل وجمعوا الحروف والقراءات وعزوا الأوجه والروايات، وبينوا الصحيح والشاذ والكثير والفاذ بأصول أصّلوها وأركان فضّلوها.

القراءات على اختلافها

أولًا. القراءات السبع: وهي المنسوبة إلى الأئمة السبعة المعروفين وهم: نافع[14] في المدينة، وعاصم[15] وحمزة[16] والكسائي[17] في الكوفة، وابن كثير في مكة المكرمة، وأبو عمرو في البصرة، وابن عامر[18] في الشام.

ثانيًا. القراءات العشر: وهي السبع المذكورة آنفا وزيادة قراءة الأئمة الثلاثة وهم: (أبو جعفر[19] ويعقوب[20] وخلف[21]).

ثالثًا. القراءات الأربع عشرة: بزيادة أربع على القراءات العشر السابقة وهي قراءات : (الحسن البصري، وابن محيصن[22] ويحيى اليزيدي[23] والشنبوذي[24])، وبعضهم يجعل الأعمش[25] بدلا من الشنبوذي.

المؤلفات في علم القراءات

ألَّف العلماء في علم القراءات تآليف عدة، وكان أبو عبيد القاسم بن سلاَّم من أوائل من قام بالتأليف في هذا العلم، حيث ألَّف كتاب القراءات ، جمع فيه خمسة وعشرين قارئًا، واقتصر ابن مجاهد[26] على جمع القرَّاء السبع فقط، وكتب مكي بن أبي طالب[27] كتاب التذكرة، ومن الكتب المهمة في هذا العلم كتاب حرز الأماني ووجه التهاني لـ القاسم بن فيرة[28]، وهو عبارة عن نظم شعري لكل ما يتعلق بالقرَّاء والقراءات ، ويُعرف هذا النظم بـ الشاطبية، ومن الكتب المعتمدة في علم القراءات كتاب النشر في القراءات العشر للإمام الجزري[29]، وهو من أجمع ما كُتب في هذا الموضوع، وقد وضعت عليه شروح كثيرة، وله نظم شعري بعنوان طيِّبة النشر.

علم القراءات في شبه القارة الهندية

بدأت النشاطات القرآنية في شبه القارة الهندية دراسة وفهمًا وتفسيرًا وتعليمًا منذ دخول الإسلام فيها، حيث أنشئت الحلقات القرآنية ولا سيما مدارس تحفيظ القرآن الكريم منذ فترة مبكرة، وكان التركيز بصورة خاصة على تحفيظ القرآن الكريم على الفنون والتخصصات ذات الصلة بالقرآن الكريم مثل التجويد والقراءات القرآنية. [30]

وقد برز في منطقة شبه القارة الهندية مهرة القرآن الكريم في فني القراءة والتجويد، وقد تم إنجاز المؤلفات الهامة في القراءة والتجويد على يد العلماء النبلاء، مثل الشيخ المحدث عبدالحق الدهلوي(ت: 1052هـ)[31]، الذي ألف (الدر الفريد في القراءة والتجويد)، والشيخ محمد صديق الكاكوري (ت:1002هـ)الذي شرح الشاطبية، والشيخ المولوي كرامت علي الجونفوري(ت:1290هـ)[32] صاحب (زينة القاري وشرح الجرزية)،والشيخ المقرئ عبدالرحمن الباني بتى(ت: 1324هـ)[33]صاحب(التحفة النذرية) ومنشئ مدرسة في القراءة والتجويد التي ذاع صيتها في الآفاق، كما ألف الشيخ أشرف علي التهانوي (ت:1943م) كتابًا سماه بـ (جمال القرآن)، وألف الشيخ غوث المدراسي (ت: 1238هـ) (نثر المرجان في رسم نظم القرآن).[34]

"وقد عرفت الحكومات المسلمة في شبه القارة الهندية بنشر علوم القرآن (بما فيها علم القراءات)، وظهر الاهتمام بنشر هذا العلم الأساسي منذ العهد الأول، وشارك كل من العلماء والمشايخ والمهرة في القراءات ، كل حسب أسلوبه، وعلاوة على المدارس ظل الاهتمام بتمرينه وتدريبه في المجالس الشخصية، كما أن أهل العلم جعلوه موضوعًا لتأليفاتهم وتصانيفهم". [35]

وقد نشأ علم القراءات مع وصول القوافل الإسلامية إلى هذه البلاد حيث أن "جنيد بن عمر العدواني المكي من أتباع التابعين، شهد فتح السند وكان قارئ أهل مكة، وكان ثقة كثير الحديث". [36]

وظلت المراجع العربية في علم القراءات مصدرًا للقرآء في شبه القارة الهندية، فقد دخل

المسلمون في شبه القارة الهندية من طريق البحر والبرّ من حيث التجار والزوار والمبلغين سنة ١٥هـ، ثم دخل المسلمون فاتحين في السند سنة ٩٢هـ مع محمد بن قاسم ، و "إن مالك بن دينار(37) وأسرته في سنة ١٨٠هـ بنى مساجد في سواحل الهند، وقد اشتهر مالك بن دينار أنه كان يدعو إلى الإسلام بقراءة القرآن الكريم". (38)

وهو يقرأ القرآن أمام الناس ثم يدعوهم إلى الإسلام، وأثناء ذلك جاء إلى شبه القارة الهندية كثير من

العلماء والقراء واختلطوا بأهل البلاد، وقد استفاد أهل البلاد منهم وأخذوا عنهم علم التجويد والقراءات ، ودرسوا منهم اللغة العربية، ثم المستفيدون انتشروا في مدن شبه القارة الهندية ، وعلّموا

الناس علم التجويد والقراءات ". (39)

ظل هذا المجال موضع اهتمام العلماء والمؤلفين في شبه القارة الهندية، فتركوا لنا تراثًا هائلًا باللغة العربية والفارسية والأردية، كما أنهم ترجموا المراجع العربية وكتبوا الحواشي والتعليقات عليها، فإنهم أيضًا كتبوا باللغة الأردية، وإنني سوف أقدم تعريفًا لبعض من المؤلفات الأردية في هذا الموضوع.

وعلى سبيل المثال أذكر هنا القاعدة النورانية التي ألفها أحد علماء شبه القارة الهندية الشيخ نور محمد حقاني لتعليم القرآن الكريم، مراعيًا فيها الوصول بدارسيها إلى أعلى درجات الإتقان لكتاب الله تلاوة وتجويدًا ومهارة وحفظًا، انتشرت هذه القاعدة في الهند وباكستان أولًا ثم انتشرت في الفترة الأخيرة في معظم البلدان الإسلامية. وبعد هذه النبذة المختصرة فإنني أذكر نبذة عن بعض المؤلفات لعلماء وشيوخ شبه القارة الهندية في علم القراءات ، التي ألفت باللغة الأردية خلال القرن الأخير.

1. اختلاف القراءات ونظرية التحريف في القرآن

قام مركز الشيخ زايد الإسلامي في جامعة البنجاب بمدينة لاهور بطباعة هذا الكتاب للأستاذ محمد فيروز الدين شاه كهجا المحتوي على 361 صفحة، وهو في الأساس رسالة الماجستير كتبها صاحبها لنيل درجة الماجستير في العلوم الإسلامية من جامعة البنجاب بمدينة لاهور، تحت إشراف الأستاذ الدكتور محمد أكرم شوهدري، الذي قاله في كلمته على الكتاب تحت عنوان الحرف الأول: "آمل أن هذا الكتاب سوف يكون مصدرًا لمحبي العلوم القرآنية وأصحاب الفكر والنظر من المهتمين بالفكر الاستشراقي"(40)، ويضيف عن منهج الكتاب: "في الباب الأول والثاني من الكتاب سعيٌ لإثبات حقيقة وحجية القراءات ، كما فيهما سعيٌ مشكور لبيان الحيثية الاستنادية لحديث سبعة أحرف، وتعيين معاني ومفهوم سبعة أحرف، وأما في الباب الثالث والرابع فتمّ بيان أهداف الاستشراق ومناهج واستراتيجيات المستشرقين في تحقيقهم عن المتن القرآني، وفي هذا الإطار تمّ بيان شبهات جولدتسهر وآرثرجيفري بالتفصيل، وبهذا فإن الكتاب أصبح مجموعة للموضوعات العلمية المتنوعة". (41)

وقالت الأستاذة الدكتورة جميلة شوكت في تقريظها على الكتاب: "إن الموضوع الرئيس لهذا الكتاب هو دراسة الأدلة التي تبناها المستشرقون في النقد على متن القرآن والقراءات القرآنية ويقومون بمحاولاتهم الفاشلة لإثبات التغير والارتقاء والتحريف والتصحيف في القرآن". (42)

وقد فصّل صاحب الكتاب هدفه من اختيار هذا الموضوع لرسالته وقال في مقدمته: "بسبب ارتباط فن القراءات بالمتن القرآني وأهميته فإن أعداء الإسلام استهدفوه لنقدهم، معتبرّين القراءات القرآنية تحريفًا وبدعة، إنهم آثاروا بالطرق والأساليب المختلفة الشكوك والشبهات حول القرآن الكريم بين الأمة المسلمة، ولهذا الهدف قام المستشرقون بالمقارنة بين المصاحف الشخصية لبعض أصحاب الرسول مع المصحف العثماني، ليتمكنوا من نشر الانطباع بأن المصحف القرآني الموجود اليوم لا يتطابق مع تلك المصاحف، وأيضًا لينجحوا في ردّ القراءات بقولهم بأنه لا أساس لها، وإنها ظهرت بناءً على هوى النفس لأن المصاحف القديمة كانت بدون النقط والإعراب". [43]

والمؤلف درس الشبهات المثارة من قبل الاثنين من المستشرقين وهما: جولدتسهر (Goldziher)[44] وآرثرجيفري (Arther Jeffery)[45]، وذلك لأن "المشتشرق اليهودي جولدتسهر هيأ الأساس لإثارة الشبهات والشكوك حول القراءات ، بينما آرثرجيفري فصل تلك الشبهات". [46]

كما أشار المؤلف إلى المؤلفات والبحوث المقدمة من قبل الباحثين في الردّ على الشبهات المثارة من قبل المستشرقين حول القراءات القرآنية، فقد أشار في مقدمته إلى أن كلها كتبت إما باللغة العربية أو اللغة الإنجليزية، "ولا يكاد يوجد إلى اليوم أي كتاب باللغة الأردية تطرق للردّ على الشبهات الاستشراقية القائلة بالتحريف في المتن القرآني والقراءات ، فعلى ذلك آمل أن الكتاب المذكور سوف يكون لقرآء اللغة الأردية مصدرًا علميًّا مفيدًا لمعرفة القراءات القرآنية، وتطورها، والمراد من سبعة أحرف، ودراسة ونقد مصادر المستشرقين وشبهاتهم حول قطعية وتواتر القراءات ". [47]

الكتاب يحتوي على أربعة أبواب رئيسة وهي تشتمل على فصول ومباحث فرعية والكتاب يحتوي على مباحث تمهيدية عن الفكر الاستشرافي حول القراءات القرآنية ودراسة أفكار الاثنين من المستشرقين البارزين، كما أنه تطرق إلى دراسة آراء العلماء المسلمين قديمًا وحديثًا، وفي الفصل الأخير قام بالردّ على المتجددين الذين تأثروا من الفكر الاستشرافي حول القراءات القرآنية، وإنني أرى أن الكتاب يحتوي على مادة علمية يُعتدُّ بها.

2. المكانة الشرعية للقراءات الشاذة، وأثرها على التفسير والفقه

قام مركز الشيخ زايد الإسلامي في جامعة البنجاب بمدينة لاهور بطباعة هذا الكتاب للأستاذ محمد أسلم صديق المحتوي على 424 صفحة، وإنه في الأساس رسالة الماجستير كتبها صاحبها لنيل درجة الماجستير في العلوم الإسلامية من نفس الجامعة، وقالت الأستاذة الدكتورة جميلة شوكت مبديةً رأيها في مقدمتها على الكتاب: "إن الدين هو القرآن والسنة، وهما أساسان للوجود الحضاري والسياسي والاجتماعي والأخلاقي للمسلمين، ولاشك أنهما يحتويان على حلّ للمشاكل التي يعاني منها الإنسان إلى يوم القيامة، وعلى ذلك فإن أعداء الإسلام ظلّوا مشغولين في تكدير مياه هذه العين الصافية التي أجراها الخالق لهداية البشرية، ولإثارة الشبهات حول القرآن الكريم وإثبات التحريف في هذا الكتاب اعتمد هؤلاء الأعداء على القراءات الشاذة، فكان الناطقون باللغة الأردية بحاجة ماسة إلى كتاب يوضحّ مفهوم وتعريف القراءات الشاذة، ومكانتها الشرعية وآثارها على التفسير والفقه وغيرها من المباحث، لأنه لم يكن يوجد أي كتاب باللغة الأردية في هذا الموضوع.

وهذا الكتاب سعيٌ جادٌّ بهذا الإطار، حاول فيه مؤلفه الفاضل محمد أسلم صديق بتمييز القراءات
الشاذة عن القراءات المتواترة، وفي ضوء رأي علماء المسلمين من المتقدمين والمتأخرين سعى لتعيين المكانة الشرعية للقراءات الشاذة ودراسة آثارها على التفسير والفقه، وهذا الكتاب من جانب يخدم الفقه الإسلامي وتفسير القرآن، ومن جانب آخر فإنه يرّد الشبهات المثارة من قبل المستشرقين على أساس القراءات الشاذة. كما هذا الكتاب يعتبر أول جهد مفصل باللغة الأردية، قام فيه المؤلف الفاضل بأداء المتطلبات العلمية على أحسن الوجوه". [48]

قد ألفت بعض الكتب والمؤلفات باللغة الأردية عن القراءات ولكن كان موضوع القراءات الشاذة لم يجد اهتمام المؤلفين باللغة الأردية، فكان صدور هذا الكتاب كأول قطرة من المطر ويشير إلى أهمية هذا الكتاب الدكتور الحافظ عبد الله بقوله: "كان الناطقون باللغة الأردية غير عارفين عن تعريف وحقيقة القراءات الشاذة، وكانت هناك ضرورة تعريف الناطقين باللغة الأردية بالمباحث المهمة المتعلقة عن مفهوم وتعريف القراءات الشاذة، وحقيقتها، ومكانتها الشرعية، وآثارها على تفسير القرآن والفقه الإسلامي، ومذاهب وآراء المفسرين عن القراءات الشاذة وغيرها من المباحث، كما كانت هناك ضرورة لإبطال الشبهات التي آثارها المستشرقون المتابعون لجولدتسهر وآرثر جيفري المعروفين ببذل مساعيهم المستمرة والفاشلة في إحداث التشكيك حول المتن القرآني، معتمدين على القراءات الشاذة المذكورة في كتاب المصاحف لابن أبي داود (ت:330هـ) وكتب التفاسير". [49]

وذكر صاحب الكتاب في مقدمته على الكتاب عن المراجع التي اعتمد عليها في تأليفه هذا: "إنني قمت بدراسة جميع المواد الموجودة عن هذا الموضوع في كتب علوم القرآن والمراجع الموثوق بها في الحديث والفقه، مستفيدًا من آراء الأئمة المسلمين الموثوق بهم خاصة الأئمة الأربعة، ومستدلًا بأقوال فقهاء المذاهب الأربعة، إنني حاولت تقديم الرأي المتطابق مع الشعور الجماعي للأمة المسلمة، وإلى جانب ذلك فإنني قدمت مواقفي مستدلًا باقتباسات من المتقدمين والمتأخرين، وقارنت بين الأدلة وحاولت أن تكون المقارنة مبنية على الأسس العلمية والمنهجية من الأمانة وعدم التعصب، بعيدًا عن العواطف". [50]

قسم المؤلف كتابه هذا إلى مقدمة وخمسة أبواب تشتمل على فصول ومباحث فرعية وهذا الكتاب الفريد بمضمونه وأسلوبه يعتبر إضافة جديدة في مكتبة علوم القرآن باللغة الأردية، وإنه يحتوي على معلومات ودراسات وبحوث مفيدة حول القراءات الشاذّة، التي لم يتطرق إليها أحد من الباحثين باللغة الأردية من قبل.

3. كتب الإشارات فى السبع القراءات (يعنى حاشية القراءات السبعة)

قام مجلس الهجرة الوطني بإسلام آباد باكستان بطباعة هذا الكتاب للأستاذ عبد الله بابر موسى زئي. المحتوي على 291 صفحة، وإنها حاشية على المصحف الشريف، وهي تعني القراءات وفنّ التجويد، ويرجع تاريخ هذه النسخة من المصحف إلى القرن العاشر الهجري، حيث يقول الشيخ المقرئ رحيم بخش باني بتي في تقريظه على الكتاب: "في حواشي هذا المصحف المبارك تم بيان جميع الاختلافات في القراءات السبعة بالرموز، وهذا النسخة لأول مرة كتبت في القرن العاشر الهجري، ثم استمرت بهذه الطريقة، وبعد

مرور أربعمائة عام هذه النسخة خربت وفسدت، وبهذه الحالة وجدها الأستاذ محمد عبد الله، فتحرك في قلبه شوق إلى خدمة القراءات فتوجه إلى نقله وتصحيحه". [51]
ويقول المؤلف في حرفه الأول (المقدمة) عن وجه تأليفه لهذا الكتاب: "إنه جمع النسخ القديمة للمصحف الشريف حتى يحفظها، فوجدت هذه النسخة من عند محسني الأستاذ ملك محمد مسكين المقيم في قرية درابن كلان بمقاطعة ديره اسماعيل خان، وكانت القراءات السبعة مدرجة على حاشيتها، وهذه النسخة كتبت في 1010هـ، وبسبب مرور هذه النسخة مرارًا بمراحل التصحيح والتجليد، فإنها كانت خربت كثيرًا، وكانت الحواشي قد قطعت من أماكن متعددة، ولو بقيت هذه النسخة مزيدًا من الأيام لما كان من الممكن الاستفادة من الحواشي المكتوبة عليها، فمن أجل الحفاظ على هذه النسخة الفريدة تمّ نقل الحاشية على المصحف الجديد، وفي الأماكن التي ضاعت حواشيها إنني استفدت من كتب الأساتذة في القراءات السبعة وبجهد شاق قد قام هذا العبد الأحقر بهذه الحواشي". [52]
إن كان دور صاحب هذه الحواشي هو نقل الحواشي من نسخة إلى نسخة أخرى، ولكنه بذل جهدًا مشكورًا في حفظ هذه النسخة الفريدة من تلك الحواشي، التي يعتبرها علماء الفن عملًا جبارًا وأيضًا أضاف المؤلف في بداية المصحف نبذة يسيرة عن القراء السبعة والرواة الذين رووا عنهم تلك القراءات السبعة المتداولة، كما تطرق إلى إثبات القراءات السبعة في ضوء الأحاديث النبوية وذكر الاختلاف في القراءات السبعة، وأيضًا تطرق صاحب الكتاب إلى تعريف مختصر لبعض المراجع في علم القراءات ، وذكر بالتفصيل عن الرموز التي استخدمت في الحواشي لبيان القراءات السبعة لدى أصحابها.
يقول مستشار مجلس الهجرة الوطني الأستاذ نبي بخش بلوش في مقدمته على الكتاب: "إن كتاب (كتب الإشارات في السبع القراءات) أول كتاب من سلسلة إصدارات مجلس الهجرة الوطني، وهو نتيجة سعي مشكور لمؤلفه الفاضل الأستاذ عبد الله، الذي قدّم علم القراءات السبعة بشكل مبسط، وإنه من خلال وضعه القراءات في الأعمدة المختلفة سهل التعرف على الاختلاف في القراءات ، ولم يوجد أي كتاب مطبوع بهذا الأسلوب، وقد أكمل المؤلف هذا الكتاب مستفيدًا من الكتب المطبوعة وغير المطبوعة في هذا الموضوع، ومن الأمر المستحسن فيه أن صاحبه لم يترك أي لفظ من الألفاظ التي اختلفت فيها القراءات، وأشار إلى رقم الآية حتى يسهل على القارئ فهمه وقراءته". [53]
وقد كتب عدد من العلماء والمتخصصين في علم القراءات وفنّ التجويد تقاريظ على هذه النسخة، هذا ما زاد من القيمة العلمية لهذا المرجع، والطريقة التي سلكها صاحب الكتاب، هي مبنية على أنه ذكر الجدول بهذه الطريقة: سورة البقرة، المدنية 286

رقم الآيات	الألفاظ القرآنية	القراءات المختلف فيها
2	فِيْهِ	فيه ـ د (وصلًا)
2	فِيِهِ هُدَىً	فِيْه هدي (ي وصلا) [54]

وفي بعض الأماكن يضيف الحواشي لمزيد من التفصيل عن الاختلاف في القراءات حول الألفاظ القرآنية، الأمر الذي يُسهّل على الدارسين معرفة الاختلاف في القراءات.

4. إعجاز القرآن واختلاف القراءات

هذا الكتاب، للعلامة تمنا العمادي المجيبي البهلواري (اسمه الحقيقي: السيد حيات الحق محمد

محيي الدين) (1888-1972م) يحتوي على 792 صفحة، وينقسم إلى جزأين كما هو الواضح من عنوانه، وهما: إعجاز القرآن واختلاف القراءات ، وإنني أتطرق هنا بجزء القراءات وأتطرق إلى الفكر الذي تبناه صاحب الكتاب خلافًا لمذهب الجمهور من العلماء المسلمين القائلين بالقراءات السبعة، وكثير منهم يعتبرونها إعجازًا لهذا الكتاب الكريم، ولكن ظلت هناك فئة بين المسلمين تنكر هذه القراءات، وصاحب الكتاب ينتمي إلى تلك الفئة، وهو قد تحدث في الجزء الأول عن الأعجاز في القرآن الكريم، وفي الجزء الثاني عن اختلاف القراءات حتى يثبت موقفه من أن الاختلاف في القراءات ليس من الإعجاز، وأن المؤلف في تقوية موقفه لجأ إلى الدراية، منكرًا الروايات، وبأدلته العقلية والنقلية اعترض على كل الروايات عن الاختلاف في القراءات ، واعتبرها أحاديث موضوعة لا أساس لها.

وفي مقدمة الجزء المتعلق باختلاف القراءات يذكر المؤلف أن أحد السائلين سأل الشيخ أبا الأعلى المودودي عن القراءات بهذا السؤال: "يقال من طرف إن القرآن موجود بالشكل الذي نزل فيه على الرسول الأكرم صلى الله عليه و آلہ و سلّم، ولا يوجد فيه فرق نقطة ولا إعراب، ولكن من الطرف الآخر يوجد في الكتب الموثوق بها خلاف بين النقاط والإعراب والألفاظ والجمل من حيث النقص أو الزيادة، وكل هذا الخلاف نقل عن طريق الروايات المشهورة باسم اختلاف القراءات ، وبسببها لا يوجد الخلاف بين الألفاظ فقط، إنما يحدث الخلاف في المعاني كذلك، فهذا يعني أن المنزل من الله تكون قراءة واحدة، وأما القراءات الأخرى تكون غير صحيحة، كيف يمكن أن نعتبر كلها صحيحة؟". [55]

بعد سرده لهذا السؤال يذكر المؤلف جواب الشيخ أبي الأعلى المودودي وينتقد عليه بشده ويلخص قوله "والحق إن اختلاف القراءات كان يصنع في المصنع الكوفي، وكان هؤلاء الكوفيون قد أسسوا مراكز خاصة بهم، وعينوا فيها عملاءهم، وبعد التفكر في الأشخاص الذين ينسب إليهم اختلاف القراءات كانوا يصطنعون الإسناد، وبعد التوافق فيما بينهم كانوا يرسلون تلك الخلافات في القراءات إلى مراكزهم، فقبل كل شيء وُضع الحديث عن نزول القرآن على سبعة أحرفن ونشر هذا الحديث بقوة ولكن كل هذا حصل في القرن الثاني والثالث، ولم يكن هناك وجود لاختلاف القراءات قبل ذلك، إلا أن بعض المؤلفين المتآمرين قد ذكروا بعض الخلافات في القراءات ، ولكن انتشر حديث سبعة أحرف في نهاية القرن الأول، أو بداية القرن الثاني". [56]

كما أن موقفه يتضح بوضوح من العناوين الفرعية التي عقدها المؤلف لهذا الجزء ولننظر بعضًا منها:

- الفتنة باسم إيجاد النقاط والحركات
- اختلاف القراءات في القرآن المجيد
- الحقيقة التاريخية الغريبة
- القصص باسم التاريخ

نجد المؤلف شديد التعصب في نقده على موقف الجمهور من العلماء المسلمين، وهذا ما نلاحظه في تعليقه على القرآء السبعة الذين تنسب إليهم القراءات السبعة، فهو يقول عن النافع بن عبدالرحمن بعد بيان النبذة عنه "إن النافع كان عبدًا كما كان الأستاذين للنافع عبدين، وكلهم كانوا أعجميين، وكانت حركة الاختلاف في القراءات قد أطلقها العجم،

فكان عبد الله بن وهب من مواليد 125هـ، وتوفي في 197ه،- بينما الليث بن سعد فكان من مواليد 94ه، وتوفي في 175هـ، وكانت أصول الاثنين ترجع إلى الأصفهان، كما أن النافع أيضًا كان أصفهاني الأصل، وحاول ابن وهب نشر قراءة النافع في مصر ناسبًا إياه إلى الليث، حتى يترك أهل مصر القراءة المسنونة المنسوبة إلى حفص بن سليمان الكوفي، ولكن الله كان قد وعد بالحفاظ على القرآن الكريم، فلم يكن يمكن أن يحدث أي تغيير في أية نقطة أو إعراب للقرآن الكريم، فبالرغم من كل الدعايات والمؤامرات لم تنتشر قراءة النافع لا في مصر ولا في المدينة المنورة، ولا في أية بقعة من بقاع العالم، (وَاللَّهُ غَالِبٌ عَلَىٰ أَمْرِهِ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ)(21:12)، وما نقل من المدح لقراءة النافع على لسان أكابر الأمة هو غير صحيح، وإن نُسب ذلك المدح صحيحًا إلى أحد فهو يكون من نفس الطبقة وأما المتأخرون فلتورطهم في الخداع أصبحوا مقيدين للفكر القائل بالاختلاف في القراءات ، فلا يعتدّ ويستند بمدحهم لاختلاف القراءات أو ثنائهم على القرآء". [57]

والكتاب يحتوي على عدد من المباحث المتعلقة بإعجاز القرآن وجمع القرآن والقراءات إلى المباحث الأخرى في علوم القرآن.

5. الجزء الخامس من العدد الخاص بالقرآن وتجويده وقراءات ه في مجلة جريدة الأشرف:

صدر هذا العدد الخاص مجلة الأشرف الصادرة عن الجامعة الأشرفية في مدينة سكهر بإقليم السند بباكستان في شوال - ربيع الأول عام 1420هـ/ فبراير - يوليو 2000م، وهو يحتوي على 358 صفحة، وهذا العدد الخاص متوفر بشكل كتاب مستقل نشر مؤخرًا، وفيه مقالات لعدد من العلماء والباحثين في علم التجويد والقراءات وفيه مباحث عن علم القراءات والتجويد، ويقول مرتب هذا العدد الخاص الشيخ محمد أسلم الشيخوبوري[58] [59] مبينًا قيمة هذا العدد الخاص في افتتاحيته: "إن أسلافنا - نوّر الله قبورهم - قد تفرغوا من المباحث الدقيقة عن اللسانيات التي يتطرق لها اللغويون المعاصرون اليوم، مستمدين بالتجارب والتحقيقات العلمية والآلات، وقد دوّن أسلافنا تلك المباحث نثرًا وشعرًا، وإنهم بناءً على مواهبهم التي أعطاهم الله وبناءً على حُبّهم للقرآن قد استطاعوا ترتيب هذا الفن الذي يلجأ إليه حتى أعدائهم؛ فإن الباحث في علم الأصوات سواءً كان مسلمًا أو كافرًا هو لا يستغني عن جهود وتحقيقات هؤلاء الأسلاف". [60]

ويضيف في افتتاحيته عن الجهود المبذولة في إعداد هذا العدد الخاص ويقول "بهدف جعل هذا الجزء جامعًا فإننا لم نكتفِ على مقالات مكتوبة على أسلوب قديم، بل إننا أضفنا المقالات التي كتبت في ضوء اللغة الجديدة والتحقيقات الجديدة، وبهذا الصدد فإننا استفدنا كثيرًا من مجلة الدراسات الإسلامية (عليكره - الهند)، حيث أصدرت المجلة في عدد خاص أوراق العمل والمقالات والبحوث عن فن القراءة، قدمها المتحدثون في مؤتمر قراءة القرآن لجميع الهند المنعقد في 17-18 مارس 1990م بجامعة إسلامية في عليكره، وإننا نشرنا معظم تلك المقالات في الجزء الخامس من العدد الخاص بالقرآن الكريم، وإن معظم أصحاب هذه المقالات خبراء في علم التجويد القديم، وفنّ الأصوات الحديث، وهذا ما نلاحظه في بحوثهم ومقالاتهم". [61]

وقد شارك في كتابة المقالات المنشورة في هذا العدد الخاص علماء كبار والباحثون الذين شاركوا في المؤتمر الهندي عن قراء القرآن في 1990م، وفيه 19 مقالة بالأحرف السبعة

للقرآن الكريم ، ونزول القرآن على سبعة أحرف والقراءات السبعة والعشرة واختلاف القراءات القرآنية والمستشرقين وتطور فنّ القراءات، وعلم التجويد وتطور علم القراءات في شبه القارة الهندية، والمقرئون في الهند وعلم القراءات وغيرها من الموضوعات، الأمر الذي يميز هذا العدد الخاص من المجلة هو أسلوبه العلمي، حيث ذكرت المراجع والمصادر في نهاية كل مبحث، كما أن محرّر المجلة ذكر ملخصًا مختصرًا في مستهل المقال، الأمر الذي يسهّل على القارئ معرفة فحوى ومضمون المقال.

6. العدد الخاص بالقراءات في مجلة الرشد الشهرية:

صدر هذا العدد الخاص بالقراءات في ثلاثة أجزاء عن كلية القرآن والعلوم الإسلامية لجامعة لاهور الإسلامية في مدينة لاهور بباكستان حسب التواريخ التالية:

1. الجزء الأول: جمادي الآخرة 1430هـ/ يونيو 2009م، (720 صفحة)
2. الجزء الثاني: رمضان المبارك 1430هـ/ سبتمبر 2009م. (936 صفحة)
3. الجزء الثالث: شهر ربيع الأول 1431هـ/ مارس 2010م. (1040 صفحة)

هذا العدد صدر عن المجلة الإسلامية المتخصصة[62] برئاسة الحافظ عبد الرحمن المدني([63])، وإن المجلة جمعت العديد من المقالات والبحوث والتقارير واللقاءات مع المتخصصين إلى جانب معالجة القضايا الأساسية والجانبية المتعلقة بعلم القراءات القرآنية، كما أنها تصدت للردّ على الشبهات المثارة حول حجية وحقيقة القراءات القرآنية، وإن هذه الأجزاء الثلاثة أيضًا أشارت إلى التراث الإسلامي الموجود في علم القراءات قديمًا وحديثًا، حتى تحدثت عن بعض المخطوطات في علم القراءات، وقد أوضح محرر المجلة عن هدف هذا العدد الخاص في مستهل إحدى المقالات المنشورة في الجزء الثاني من العدد الخاص: "ليكن من الواضح ضمن المقالات المنشورة في مجلة الرُشد بأن القراءات القرآنية ثابتة عن طريق الأخبار المتواترة والأدلة القطعية والحتمية وقبول الأمة بالإجماع هو دليل قاطع في كونها قرآنًا، فعليه نرى أن عمل إثباتها بالأحاديث النبوية هو عمل إضافي لإثبات حجيتها". [64]

والمجلة فيها تحتوي على مقالات مميزة عن القراءات في المدارس الدينية وتاريخ التجويد والقراءات في شبه القارة الهندية ومكانة القراءات القرآنية وشبهات المستشرقين دراسة أفكار منكري القراءات والجمال الصوتي للقرآن والثقافة الإسلامية وحجية القراءات والفتاوى المتعلقة بالقراءات وتاريخ القراءات، ومباحث عن سبعة أحرف والقراءات والإعجاز القرآني والنقد والتحقيق وعلوم القراءات.

هذا العدد الخاص بعلم القراءات في مجلة الرشد يتمتع بأسلوب علمي، حيث تمت فيه مراعاة ذكر المصادر والمراجع، كما أن المجلة لم تقتصر عن مدرسة فكرية معينة، بل إنها ذكرت مساهمات كل المدارس الفكرية المتداولة في شبه القارة الهندية وغيرها من بقاع العالم، وقد حظي هذا العدد الخاص بعلم القراءات بقبول واحترام كبير لدى الأوساط العلمية والدينية، وذلك لمتانة أسلوبه ومنهجه، وهذا الأمر يظهر من خلال متابعة تعليقات وآراء العلماء في هذا العدد المذكور في الجزء الثاني والثالث منه، ولكن في نفس الوقت قام أصحاب الفكر الرافض بقبول تعدد القراءات واختلافها بالردّ على هذا العدد من خلال مقالاتهم وتعليقاتهم، كما أشير إلى ذلك في افتتاحية الجزء الثالث من هذا العدد الخاص.

*****

الهوامش

1. Muhammad bin Muhammad bin Yousuf al Dimashqi, *Munjid al Muqrraeen*, (Bairut, Dar- al Kutub Aleilmiya, 1420 AH/1999), 9.
محمد بن محمد بن يوسف، الدمشقي، **منجد المقرئين**، (بيروت، دار الكتب العلمية، 1420هـ،1999م)، 9.

2. Muhummad bin Yousuf, Abu hayyan, al Undlusi, *Tafseer al Bahr ul Muheet*, Vol.1, (Bairut, Dar al Fikr lil Tibaeat wa al Nashr, 1403 AH/ 1983), 14.
محمد بن يوسف، أبو حيان الأندلسي، **تفسير البحر المحيط**، جـ:1 (بيروت، دار الفكر للطباعة والنشر، طـ: الثانية، 1403هـ/1983م)، 14.

3. Muhammad bin Abdullah, bin Bahadur, Imam Badar ud Deen al Zarkashi, *al Burhan fi Uloom al Quran*, Vol. 1, (Bairut, Dar al Maerifat, 1391 SH/ 1972), 5-7.
محمد بن عبدالله بن بهادر، الإمام بدر الدين، الزركشي، **البرهان في علوم القرآن**، تحقيق: أبو الفضل إبراهيم،ج 1، مقدمہ، (بيروت، دار المعرفة، 1391هـ/ 1972م)،5-7.
(و هو أحد العلماء الأثبات الذين نجموا بمصر في القرن الثامن، ولد بالقاهرة سنة 745هـ، وتوفى بمصر في رجب 794هـ).

4. Ibid; Vol # 318.
نفس المصدر، 318.

5. www.shamela.ws: موقع المكتبة الشاملة:
Abdul Fattah bin Abdul Ghani, al Qazi, *al Badawr al Zaahirat fi al Qira'at al Eashr al Mutawatirati*, (al Madinat-ul Munawarah, Maktabat al Daari, 1404AH), 5.

عبد الفتاح بن عبد الغني القاضي، **البدور الزاهرة في القراءات العشر المتواترة**، (المدينة المنورة، مكتبة الدار، 1404ه)، 5.
و هو المولود في مدينة دمنهور عاصمة محافظة البحيرة بمصر في 25 من شعبان سنة 1325هـ، الموافق 14 من أكتوبر سنة 1907م، عالم مصري مبرز في القراءات وعلومها وفي العلوم الشرعية والعربية، من أفاضل علماء الأزهر وخيرتهم، آية الدهر ووحيد العصر، و له أدب رفيع واقتدار على النظم بديع، من مؤلفاته : كتاب الوافي شرح على الشاطبية في

القراءات السبع. وكتاب الإيضاح شرح على الدرة في القراءات الثلاث المتممة للقراءات وغير ذلك من المصنفات، وله تحقيقات على عدة كتب مطبوعة. توفى فی 1403هـ

6. Ibid-

ايضاً۔

7. Shams al Din al Zahabi, *Maerifat al Quraa' al Kibar alaa al Tabaqat wal Aesar*, Vol. 1, (Bairut, Muasasat al Risalati, 1404 AH/ 1984), 191-192.

شمس الدين الذهبي، ***معرفة القراء الكبار على الطبقات والأعصار***، ج -1، (بيروت، مؤسسة الرسالة، 1404ه/ 1984م)،191-192-

هو حفص بن عمر بن عبدالعزيز بن صهبان المقري النحوي البغدادي، وشيخ العراق في وقته، ويقال إنه أول من جمع القراءات وألفها، توفى في شوال 246هـ

8. Ibid; 100-105.

نفس المصدر، 100-105-

هو أبو عمرو بن العلاء المعدني المقري النحوي البصري الإمام مقرئ أهل البصرة، ولد سنة 68هـ وقيل 70هـ، توفى أبو عمرو 154هـ

9. Ibid; 170-173.

نفس المصدر، 170-173-

هو قاسم بن سلام أبو عبيد الأنصاري مولاهم، البغدادي، الإمام أحد الأعلام وذو التصانيف الكثيرة في القراءات والفقه واللغة والشعر، توفى 224هـ

10. al Qazi, *al Badawr al Zaahirat fi al Qira'at al Eashr al Mutawatirati*, 5.

القاضي، ***البدور الزاهرة في القراءات العشر المتواترة***، 5-

11. Imam Muhammad bin Ismaeel al Bukhari, *Al-Saheeh ul Bukhari*, Hadith: # 3219. Imam Muslim bin Hajjaj al Qushairi, *Saheeh Muslim*, Hadith: # 1902.

امام محمد بن اسماعيل، البخارى، ***صحيح البخاري***، رقم الحديث: 3219؛ الإمام مسلم بن حجاج القشيري، ***صحيح مسلم***، رقم الحديث 1902.

12. al Bukhari, *Al-Saheeh ul Bukhari*, , Hadith: # 4992, 6936, 7550.

البخارى، ***صحيح البخاري***، رقم الحديث: 4992،6936، 7550 -

13. Muhammad Abdul Azeem, Al zurqani, *Manahil al Irfan*, Tahqeeq: Fawaz Ahmed Zumurli , Vol. 1, (Bairut, Dar al Kitaab al Earabi, 1995), 412, 416.

محمد عبد العظيم، الزرقاني***مناهل العرفان***، تحقيق: فواز أحمد زمرلي، ج1(بيروت، دار الكتاب العربي، 1995)، 412 - 416-

14. Al Zahabi, *Maerifat al Quraa' al Kibar alaa al Tabaqat wal Aesar*, Vol: 1, 107.

شمس الدين الذهبي، ***معرفة القراء الكبار على الطبقات والأعصار***، ج 1، 107-

(هو نافع بن عبد الرحمن بن أبي نعيم الليثي مولاهم (ت:169هـ) أبو رويم المقري المدني، أحد الأعلام قراءة على طائفة من تابعي أهل المدينة، وأصله من أصفهان)ج 1، 107-

15. Ibid, 88-94.

المصدر نفسه، ج1، 88-94-

(هو عاصم بن أبي النجود الأسدي مولاهم، الكوفي القارئ الإمام أبوبكر أحد السبعة، وتوفى في 127هـ)ج1، 88-94-

16. Ibid, 111-118.

المصدر نفسه، 111-118-

(هو حمزة بن حبيب بن عمارة بن إسماعيل، الإمام أبو عمارة الكوفي مولى آل عكرمة بن ربعي التيمي الزيات، أحد القراء السبعة، ولد سنة 80هـ وأدرك الصحابة بالسن، ومات سنة 156هـ)،

17. Ibid, 120-128.

المصدر نفسه، 120-128-

(هو علي بن حمزة الكسائي الإمام أبو الحسن الأسدي مولاهم، الكوفي المقري النحوي، أحد الأعلام، ولد في حدود سنة 120هـ، وتوفى بالري بقرية أرنبوية في سنة 189هـ)،

18. Ibid, 82-86.

المصدر نفسه،ج 1، 82-86-

(هو عبد الله بن عامر اليحصبي، إمام أهل الشام في القراءة، ولد 21هـ، أخذ القراءة عرضًا عن أبي الدرداء وعن المغيرة بن أبي شهاب صاحب عثمان، وتوفى 118هـ).

19. Ibid, 207-208.

المصدر نفسه،ج 1، 207-208-

(هو أحمد بن جبير أبو جعفر الكوفي، نزيل إنطاكية، كان من كبار القراء توفى سنة 258هـ).

20. Ibid, 157, 158.

المصدر نفسه، ج1، 157-158-

(هو يعقوب بن إسحاق الحضرمي، قارئ أهل البصرة في عصره، توفى في ذي الحجة سنة 205هـ).

21. Ibid, 208-210.

المصدر نفسه، ج1، 208-210-

(هو خلف بن هشام بن ثعلب، أحد الاعلام، وكان مولده 150هـ، وتوفى في جمادي الآخرة، سنة 229هـ).

22. Ibid, 98- 99.

المصدر نفسه، ج1، 98-99-

(هو محمد بن عبدالرحمن بن محيصن بن السهمي مولاهم، المكي، قارئ أهل مكة مع ابن كثير وحميد الأعرج، وهو في الحديث ثقة، احتج به مسلم، توفى سنة 123هـ بمكة).

23. Ibid, 151, 152.

المصدر نفسه، ج1، 151-152.

(هو يحيى بن المبارك اليزيدي الإمام أبومحمد البصري المقرئ النحوي وله عدة تصانيف منها كتاب النوادر، كتاب المقصود، توفى سنة 202هـ).

24. Ibid, 333-334.

المصدر نفسه، 333-334. (هو أبو الفرج الشنبوذي البغدادي، المقرئ غلام ابن شنبوذ، وقال أبو عمرو الداني مشهور نبيل حافظ ماهر حاذق، كان يتجول في البلدان، توفى في 388هـ).

25. Ibid, 94-96.

المصدر نفسه، 94-96. (هو سليمان بن مهران الأعمش، الإمام العلم أبو محمد الأسدي الكاهلي مولاهم، الكوفي أصله من أعمال الري، رأى أنسًا ـ رضي الله عنه ـ يصلي، توفى في ربيع الأول سنة 148هـ).

26. Ibid, 269-271.

المصدر نفسه، 269-271. (هو أحمد بن موسى بن العباس بن مجاهد، شيخ العصر أبو بكر البغدادي العطشي، المقرئ الأستاذ، ولد سنة 245هـ بسوق العطش من بغداد، توفى في شعبان سنة 324هـ).

27. Ibid, 394-396.

المصدر نفسه، 394-396. (هو أحمد بن موسى بن العباس بن مجاهد، شيخ العصر أبو بكر البغدادي العطشي، المقرئ الأستاذ، ولد سنة 245هـ بسوق العطش من بغداد، توفى في شعبان سنة 324هـ).

28. Ibid, 573-575.

المصدر نفسه، 573-575. (هو القاسم بن فيرة بن خلف بن أحمد، الإمام أبو محمد وأبوالقاسم الرعيني الشاطبي، المقرئ الضرير، أحد الأعلام، ولد في آخر سنة 538هـ وقرأ ببلده القراءات، عاش 52سنة).

29. Muhammad bin Ibraheem al Zarkli, *Al Aalam*, Vol. 5, (Dar al Eilm lil Malayin, 1980), 298.

محمد بن ابراهيم، خير الدين، الزركلي، ***الأعلام***،ج 5 (بيروت، دار العلم للملايين، 1980)، 298.

(هو محمد بن إبراهيم بن أبي بكر بن إبراهيم بن عبد العزيز الجزري الدمشقي، شمس الدين أبوعبدالله 658هـ-739هـ/ م1260-1338م مؤرخ دمشقي المولد والوفاة، له كتاب التاريخ، المسمى بحوادث الزمانه وأنبائه، ووفيات الأكابر والأعيان من أبنائه).

30. Junaid Ahmed Al Hashami, *Uloom al Quran fi Shibh al Qarat al Hindiai, al Nash'at wa al Khasayis*, Pakistan Journal of Islamic Research, Issue # 10, (Multan, Bahauddin Zakariya University, 2013), 186-187.

جنيد أحمد هاشمي، سيد أزكياء هاشمي، ***علوم القرآن في شبه القارة الهندية، النشأة والخصائص***، المجلة الباكستانية للبحوث الإسلامية، العدد 10،(جامعة بهاء الدين زكريا، 2013م)، 186-187.

31. Abdul Hai, Al Shareef, Nuzhat Al Khawatir, Vol. 5, (Multan, 'Iidarat al Taalifat al 'Ashrafia, 1991), 206-215.

عبدالحى، الشريف، ***نزهة الخواطر***،ج5 (ملتان، إدارة التأليفات الأشرفية، 1991)، 206-215.

(هو الشيخ عبدالحق بن سيف الدين الدهلوي، الشيخ الإمام العالم العلامة المحدث الفقيه، شيخ الإسلام وأعلم علماء الأعلام، أول من نشر علم الحديث بأرض الهند تصنيفًا وتدريسًا، ولد في شهر المحرم سنة 958هـ بمدينة دهلي، وتصانيف من الصغار والكبار كثيرة، توفى في ربيع الأول 1052هـ بدهلي ودفن بها).

32. Ibid, Vol. 7, 403-404.

المصدر نفسه،ج 1، 403-404.

(هو الشيخ الصالح كرامت علي بن إمام بخش بن جار الله، أحد أكابر الفقهاء الحنفية ولد 17 محرم سنة 1215هـ بمدينة جونبور، وله مصنفات في الفقه والسلوك نحو مفتاح الجنة، وزاد التقوى، مات يوم الجمعة من ربيع الثاني سنة 1290هـ).

33. Ibid, Vol. 8, 245-246.

المصدر نفسه، ج8، 245-246. (هو الشيخ العالم الفقيه المجوّد عبد الرحمن بن محمد الأنصاري الباني بتي، المشهور بالقارئ، كان أفضل عصره في الفقه وأعرف بطرقه، توفي في ربيع الثاني 1314هـ بباني بت).

34. Ammad al Hassan, *Azad Hindustan me Islami Uloom wa Adabiyat*, (New Delhi, Maktaba Jami New Delhi Limited, 1982), 44.

عماد الحسن، ***آزاد هندوستان مين اسلامي علوم وأدبيات*** (نئى دهلي, مكتبة جامع نئى دهلي ليميتد، 1982)، 44.

35. Qazi Athar al Mubarakfoori, *al Aqdul Sameen fi Futooh al Hind wa Man Warad Feeha Minal Sahaba wal Tabeen*, (Sirai Meer, Matba Hameedia, 1968), 212.

قاضي أطهر المباركفوري، ***العقد الثمين في فتوح الهند ومن ورد فيها من الصحابة والتابعين***، (سرائي مير، مطبع حميدية، 1968م)، 212.

36. Ibid, 212; Zafar al Islam,al Aslahi, *Pakistan Min Ulam Tajweed and Qira'at: Past of the Condition or Future of Eyk Tazzyh*, Fikr wa Nazar, Rabi' al-Awwal - Jumada al-Awwal Issue, (Islamabad, Islamic Research Academy at the International Islamic University 1420 AH / 1999), 102.

المصدر نفسه، 212؛ ظفر الإسلام الإصلاحي، ***پاكستان مين علم تجويد وقراءت: ماضى حال أو مستقبل***، مجلہ فكر ونظر، العدد ربيع الأول ـ جمادي الأول، (إسلام آباد، مجمع البحوث الإسلامية بالجامعة الإسلامية العالمية 1420هـ/ 1999م)،102۔

37. Abubakar Abdullah bin Sulaiman alsijistani, *Kitab ul Masahif*, (Qatar, Minstery of Auqaf and Islamic Affairs, 1416 AH/ 1995), 928-929.
أبوبكر عبدالله بن سليمان بن أشعث السجستاني (230-316هـ)، ***كتاب المصاحف***، تحقيق الدكتور محب الدين عبدالسبحان واعظ،ج2 (قطر، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1416هـ/1995م)، 928-929.
(هو مالك بن دينار البصري، الزاهد أبو يحيى، كان من الزهاد التابعين، والأخيار والصالحين، قال ابن حجر: صدوق عابد، مات 130هـ).

38. Bismillah Baig, *Tazkta Qariyan-e-Hind*, Vol. 1 (Karachi, Meer Muhammad Kutubkhana, 1970), 78.
بسم الله بيك، ***تذكره قارئان هند***،ج1 (كراتشي، مير محمد كتب خانة، آرام باغ، 1970م)، 78.

39. Dr Mian Ahmed, *Kibar Mashaikh ul Iqraa Bilmadrassa al Hindia*, (Working Paper Presentment in International Conference at King al Saud University, 1435),
الدكتور ميان أحمد التهانوي فاروقي، ***كبار مشائخ الإقراء بالمدرسة الهندية***، (ورقة عمل مقدمة في مؤتمر دولي ملتقى كبار قراء العالم الإسلامي خلال المدة ما بين بجامعة الملك سعود بالرياض في المملكة العربية السعودية ,1-3 محرم 1435هـ).

40. Muhammad Feroz Shah Khagha, *Ikhtilaf -e- Qiraat aur Nazariya tahreef -e- Quran*, (Lahore, Shaikh Zaid Islamic Center, Punjab University, 2006), 5.
محمد فيروز شاه كهجا، ***إختلاف قراءات اور نظريه تحريف قرآن***، (لاہور، مركز الشيخ زايد الإسلامي، جامعة البنجاب، 2006م)، 5.

41. Ibid, 5-6.
المصدر نفسه، 5-6.

42. Ibid, 1.
المصدر نفسه،1.

43. Ibid, 7, 8.
المصدر نفسه، 7-8.

44. Khair Uddin al Zarkali, *Alalaam*, Vol. 1, 84.
خير الدين الزركلي، ***الأعلام***، ج1، 84. (هو مستشرق مجري يهودي، ولد في 1266هـ/1850م، وكانت وفاته 1340هـ/1921م في بودابست، وتعلم في بودابست وتوفى فيها، له تصانيف باللغات الألمانية والإنكليزية والفرنسية في الإسلام والفقه الإسلامي والأدب العربي).

45. Muhammad Jamal Abdul Hadi Wafa, *Manhaj Kitabat al Tareekh al Islami, wa limaza wa kaif*, (Bairut, Dar ul Wafa, nd.), 246.
محمد جمال عبدالهادي ووفاء، ***منهج كتابة التاريخ الإسلامي ولماذا وكيف***، (بيروت، دار الوفاء، بدون تاريخ الطبع)، 246.

46. Muhammad Feroz Shah Khagha, *Ikhtilaf -e- Qiraat aur Nazariya tahreef -e- Quran*, 8.
محمد فيروز شاه كهجا، ***إختلاف قراءات اور نظريه تحريف قرآن***، 8.
47. Ibid, 10.
المصدر نفسه، 10.
48. Muhammad Aslam Siddique, *Qiraat Shaza Shari Hasiyat aur Tafseer o Fiqh per Asrat*, (Lahore, Shaikh Zaid Islamic Center, Punjab University, 2006), 15-16.
محمد أسلم صديق، قراءات شاذه شرعى حيثيت اور تفسير وفقه پر اثرات، (لاهور مركز شيخ زايد الإسلامي، جامعة البنجاب، - 2006م)، 15-16.
49. Ibid, 18-19.
المصدر نفسه، 18-19.
50. Ibid, 24-25.
المصدر نفسه، 24-25.
51. Abdullah Babar, Musazai, *kutub Al Isharat fi al Saba al Qiraat*, (Islamabad, al Hijrah National Council, 1404 AH/1984), xiii.
عبدالله بابر، موسى زئي، ***كتب الإشارات في السبع القراءات***، (إسلام آباد، الهجرة نيشنل كونسل، 1404هـ/ 1984م)، ش: xiii
52. Ibid, i-ii.
المصدر نفسه، أ-ب.
53. Ibid, x.
المصدر نفسه، ر.
54. Ibid,xii.
المصدر نفسه، س.
55. Tamana Al Amadi, Ijazul Quraan wa Ikhtilaf ul Qiraat, (Karachi, al Rahman Publishing House, 1414 AH/ 1993), 623.
تمنا العمادي المجيبي البهلواري، ***إعجاز القرآن واختلاف القراءات***، (كراتشي، الرحمن بيلشنك هاؤس، 1414هـ/ 1993م)، 623.
56. Ibid, 654-655.
المصدر نفسه، 654-655.
57. Ibid, 622-623.
المصدر نفسه، 622-623.
58 - كان داعيًا وكاتبًا كبيرًا معروفًا في باكستان وله تفسير في القرآن، وكان له حضور كبير في وسائل الإعلام الباكستانية خدمة للقرآن الكريم، وقد قتل في كراتشي 2012م في عمر يناهض 54 سنة.
59. www.wazzan.com
موقع (www.wazzan.com)

60. Muhammad Aslam Shaikhupori, *Al Adad al Khas bil Quran al Karim wa Tajwidiho wa Qira'atiho fi Majalat jarida al 'Ashraf*, Vol. 5 (Sukkhur, Aljamieat al 'Ashrafia, 1420 AH/ 2000), 9.
محمد أسلم الشيخوبوري، ***العدد الخاص بالقرآن الكريم وتجويده وقراءاته في مجلة جريدة الأشرف***، ج5 (سكهر، الجامعة الأشرفية، 1420هـ/ 2000م)، 9.

61. Ibid, 5/9-10.
المصدر نفسه، 5/ 9-10.

62. ian Muhammad Yusuf Sajjad, *Tazkirah Ulma Ahlehadith*, Vol. 2 (Sialkot, Jamia Ibrahima, 1989), 439-440. URL: www.muhaddis.com.
ميان محمد يوسف سجاد، ***تذكرة علماء أهل الحديث***، ج2 (سيالكوت، الجامعة الإبراهيمية، 1989م)، 439-440.

63 - (وهو رئيس جامعة لاهور الإسلامية ورئيس مجلس التحقيق الإسلامي في مدينة لاهور بباكستان ورئيس تحرير مجلة محدث الصادرة عن المجلس، وهو تلميذ وابن أخي المحدث الحافظ عبدالله الروبري، بعد إكماله التعليم الديني في باكستان تخرج في الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، ولديه شهادة الدكتوراه من جامعة كراتشي، وحاليًا يرأس جامعة لاهور الإسلامية ومجلس التحقيق الإسلامي، ومعهد القضاء الشرعي، والجامعة الرحمانية في مدينة لاهور).

64. Abdul Rahman, Al-Hafiz Al-Madani, *Al-Rushd Magazine, Special Edition on Qiraat*, Vol. 2 (Lahore, Faculty of Quran Islamic Sciences, Islamic University, 1430 AH/2009), 14.
عبد الرحمن، الحافظ المدني، *مجلة الرُشد، العدد الخاص بالقراءات*، ج2، (لاهور، كلية القرآن والعلوم الإسلامية بجامعة لاهور الإسلامية، 1430هـ/ سبتمبر 2009م)، 14.

Editorial

I am grateful to Allah Almighty for allowing me to present the 56th serial issue of the quarterly research journal *Noor-e-Ma'rfat* to the readers. Of course, the beginning of every speech is the name of Allah Almighty and the 1st article of this issue also contains the introduction of the theological concepts in "*Taitriya Upanishad*" and its comparison with the Qur'anic concept of *Tawheed*.

According to the author, so far numerous articles have been written on various Upanishads, but no special research work has come out on this topic in the context of Quranic theology. This paper presents a comparison of the concept of God in the *Taitriya Upanishad* and the Holy Qur'an. According to this paper, there is a considerable similarity between the Quranic concept of Allah and the theological concept of the Taitriya Upanishad; and if this point is highlighted it can not only support the Quranic concept of Tawheed by Hindu religious books, but also bring the Muslims and Hindus closer to each other.

The 2nd paper of this issue examines the exegetical effects of Imam Abu Amr al-Basri's (RA) recitations of three Quranic verses. This paper is of special importance for the researchers of the science of recitation, as well as the researchers of the science of *Tafseer* and the general Muslim community. Apart from the study of different Qur'anic recitations and familiarity with the reciters, verses 27 and 63 of Surah Inam, as well as verse 17 of *Surah Towbah*, the exegetical implications of different recitations become clear by the study of this article.

The 3rd article of this issue is also related to Quran and Hadith.In this article, the writer presents an analytical study of the traditions of the Prophet's life related to the Battle of *Tabuk* (Gazwa-e-Tabuk) in the light of "Tafseer Fahm Al-Qur'an" compiled by Mian Muhammad Jameel, and also highlights the

contemporary significance of these traditions. As a result, we understand the love of the Companions for Islam and the obedience to the Holy Prophet, which is an excellent example of following the Holy Prophet. By reading this article we also become acquaint with some other basic Islamic teachings.

The 4th paper of the current issue presents an analytical review of the biography and historical character of Hazrat Hamza (RA). According to the writer, while Hazrat Hamza was very dear to the Prophet of Islam (PBUH), he possessed such qualities and perfections due to which he got the title of "*Asad-o Rasoolullah*" (The Loin of the Messenger) in his lifetime, and got the title of "Syed ul-Suhada" (The Chief of Martyrs) on his martyrdom. Of course, there is a great example for us of following the Holy Prophet (PBUH) and defending Islam in the life and character of Hazrat Hamza (RA).

In the 5th article of this issue, an important problem of the modern scientific era is discussed under the title of legal and *Shariah* status of DNA report. In this paper, the jurisprudential and legal status of forensic reports has been clarified and the basic principles and rules of Islamic jurisprudence have been clarified in this regard.

An important contemporary social issue has also been discussed in the 6th paper of the present issue. According to the essayist, the existence of administration is inevitable in the concept of collectivity of Islam. In this paper, while highlighting the importance of social discipline for mankind in the light of Islamic teachings, the intellectual foundations and practical models of the modern concept of management & administration have been searched. Islamic teachings regarding administration and management and its practical models provide strong and efficient basic principles of contemporary concept of administration.

The last 3 articles of the present issue contain very interesting debates in the Arabic language. In the 1st paper, while quoting the edicts, sermons and speeches of the Holy Prophet (PBUH), the eloquence of exaggeration in the prophetic discourse on Arabic eloquence has been highlighted. The best examples of the use of a special genre of rhetoric, called "*Atnaab*" (الاطناب) by the Holy Prophet are narrated here.

In the 2nd Arabic paper, the miraculous aspects of the Word of Almighty Allah (Holy Quran) are highlighted by examining the verses of *Surah al-Fatiha* in the light of important linguistic principles such as phonetics, Marphamatics, Syntax and Semantics.

And the last paper of this issue presents an introduction to the emerging researches and compilations regarding the knowledge of recitation of the Holy Quran (علم القراءات) in the Indian subcontinent. While this paper sheds light on the research done in Pakistan and India regarding the science of recitation, it also invites us to the hard work, dedication and research as our ancestors did.

Of course, 56th serial issue of quarterly research journal *Noor-e-Ma'rfat*, dominated by 9 research papers, will satisfy the knowledge thirst of our readers and play a key role in solving many of their scientific questions and puzzles. May Almighty Allah reward my team and may this issue a source of knowledge and insight for the readers. God willing! And by God's grace!

Dr. Sheikh Muhammad Hasnain
Editor Quarterly *Noor-e-Ma'rfat*

NATIONAL ADVISORY BOARD

Dr. Humauoon Abbas
Islamic Studies Department, Govt. College University, Faisalabad.

Dr. Hafiz Tahir Islam
Islamic Studies Department, Allama Iqbal Open University, Islamabad.

Dr. Aafia Mehdi
Islamic Studies Department, National University of Modern Languages, Islamabad.

Dr. Syed Qandil Abbas
International Relations Department, Quaid-I-Azam International University, Islamabad.

Dr. Zahid Ali Zahidi
Islamic Studies Department, University of Karachi.

Dr. Muhammad Riaz
Islamic Studies Department, University of Baltistan, Skardu.

Dr. Muhammad Shakir
Psychology & Human Development Department, University of Bahawalpur.

Dr. Muhammad Nadeem
Ph.D. Education, Govt. Sadiq Egerton College Bahawalpur.

Dr. Raziq Hussain
NoorulHuda Markaz-e Tehqeeqat. Islamabad.

INTERNATIONAL ADVISORY BOARD

Dr. Waris Matin Mazaheri.
Islamic Studies Department, Jamia Hamdard, New Delhi, India.

Dr. Syed Zawar Hussain Shah
Ph. D. Quranic Sciences and Hadith, Anjuman-e-Hussani, Oslo, Norway.

Dr. Syed Ammar Yaser Hamadani
Ph.D Quran & Law, Al Mustafa International University Iran.

Dr. Ghulam Raza Javidi
History Department, Katum-un-Nabieen University, kabul, Afghanistan.

Ghulam Jaber Mohammadi
Ph.D. Quran & Educational Sciences, Almustafa International University, Iran.

Dr. Ghulam Hussain Mir
Ph. D. Comparative Hadith Sciences, Almustafa International University, Iran.

Dr. Shahla Bakhtiari
History Department, Alzahra University, Tehran, Iran.

Dr. Faizan Jafar Ali
Urdu & Persian Organization Pura Maroof Mau U.P. India.

Composer & Designer: **Babar Abbas**

Editor-in-Chief & Publisher:
Syed Hasnain Abbas Gardezi
Chairman Noorul Huda Trust, Islamabad.

. MANAGERIAL BOARD

Editor:
Dr. Muhammad Hasnain
Ph.D. Islamic Theology & Philosophy, NoorulHuda Trust®, Islamabad.
Asst. Editor:
Dr. Nadeem Abbas Baloch
Ph.D. Islamic Studies, National University of Modern Languages, Islamabad.
Asst.Research Affairs:
Dr. Muhammad Nazir Atlasi
Ph.D. Quranic Sciences, Jamia-tu-Raza Registered, Islamabad.
Advisor to Editor:
Dr. Sajid Ali Subhani
Ph.D. Arabic literature, Jamia-tu-Raza Registered, Islamabad.
IT Supervisor:
Dr. Zeeshan Ali
Ph.D. Computer Sciences.
IT Co-ordinator:
Fahad Ubaid
MS(CS).

EDITORIAL BOARD

Dr. Hafiz Muhammad Sajjad
Islamic Studies Department, Allama Iqbal Open University, Islamabad.
Dr. Ayesha Rafique
Islamic Studies Department, Gift University, Gujranwala.
Dr. Abdul Basit Mujahid
History Department, Allama Iqbal Open University, Islamabad.
Dr. Roshan Ali
Islamic Studies Department, IMCB, Islamabad.
Dr. Karam Hussain Wadhoo
Islamic Culture Department, Regional Directorate of Colleges, Larkana.
Dr. Ali Raza Tahir
Philosophy Department, Punjab Univeristy, Lahore.
Dr. Zulfiqar Ali
History, NoorulHuda Markaz-e Tehqeeqat.
Dr. Syed Nisar Hussain Hamdani
Ph.D. Economics, (Divine Economics), Chairman Hadi Institute Muzaffarabad AJK.

Mono

eISSN: 2710-3463
pISSN: 2221-1659
www.nmt.org.pk
www.nooremarfat.com
Declaration No: 7334

Quarterly Research Journal

NOOR-E-MARFAT

Vol. 13 Issue: 2 Serial Issue: 56

April to June 2022 (Ramzan to Ziqaad 1443Hijri)

Recognized in "Y" Category by

Higher Education Commission, Pakistan

Editor

Dr. Muhammad Hasnain

ORCID ID: https://orcid.org/0000-0002-1002-153X

E-mail: editor.nm@nmt.org.pk+noor.marfat@gmail.com

Publisher :NoorulHuda Trust® (Islamabad)

Registration Fee: Pakistan, India: PKR:1000; Middle East: $70; Europe, America, Canada: $150

Indexed in

www.australianislamiclibrary.org/noor-e--marfat.html

https://iri.aiou.edu.pk/indexing/?page_id=37857

https://www.archive.org/details/@noor-e-marfat

https://www.tehqeeqat.org/urdu/journalDetails/132

EBSCO*host*

https://www.ebsco.com/

https://orcid.org/0000-0001-593-4436

Applied for Indexation

https://www.brill.com

https://www.noormag.ir

https://www.almanhal.com

https://www.scienceopen.com

https://www.aiou.academia.edu/NooreMarfat

https://www.scholar.google.com/

Websites

OJS

http://nooremarfat.com

https://www.nmt.org.pk/

Quarterly Research Journal

eISSN: 2710-3463
pISSN: 2221-1659
www.nmt.org.pk
www.nooremarfat.com
Declaration No: 7334

NOOR-E-MARFAT

Vol. 13 Issue: 2 Serial Issue: 56 April to June 2022

- **DNA Report: Legal & *Shariah* Status**
- **Linguistic Study of *Surat al-Fatih* at the Different Levels**
- **Modern Concept of Administration and its Islamic Bases**
- **Historical and Analytical Review of the Biography of Hazrat Hamza (R.A)**
- **An Analytical Study of the *Sirah* Narrations Related to the Battle of *Tabuk***
- **3 Quranic Verses: The Interpretative Effects of the Recitation of Imam Abu Amr (R.A)**
- **A Comparison of the Theological Concepts of *Taittirīya Upanishad* and The Holy Quran**
- **The Emergence and Development of the *Ilam al-Qiraat* in the Indian Subcontinent**
- **The Rhetoric of Verbosity in the Prophetic Discourse and its Impact on Speech Systems and Meanings**

NoorulHuda Trust (Islamabad)