اسلام میں شعر وشاعری کا تصور

The Concept of Poetry in Islam

ڈاکٹر نور زمان مدنی*
ڈاکٹر حیات اللہ**

ABSTRACT

The position of poetry remained unchanged in Islam as it was before Islam, however with due some changes it was used as a weapon for the sake of Islam. This article will explain that how the poetry played a vital role in preaching of Islam. Islam absolutely encourages good wholesome poetry, which inspires one towards the fear of Allah, towards His awe and obedience, and towards anything that is good and made permissible by Allah and His Messenger (ﷺ).

Following discussions are made in this article:

Firstly Quranic views towards poetry; as the word poet came in Quran four times while the word poetry once. The total verses in which we see the word poetry are six.

Secondly Preaching of ethics through poetry; as we see that before Islam the Arab society was without any ethics, the Muslim poet called them for an exemplary life like of the Holy Prophet (ﷺ) Using of Quranic notion in poetry.

Thirdly the Quranic notion was used largely in the beginning of Islam, especially by Hassan bin Sabith, Abdullah Bin Rawaha, Ka'ab Bin Zubair and Nabigha Al Juhdi etc.

Fourthly Answer to non-believers through poetry; as Hassan bin Sabith did through his poetry, and answer to the opposition, which impacts more sharp than sword and lastly using of Poetry during the war; it was considered as one of the biggest source for encouraging towards holly wars, the example of Hazrath Khansa is most prominent.

The research article basically focuses upon the importance of poetry in Islam, moreover how the weapon of poetry have been used by Islamic poets for defending of Islam and how Islamic poetry vastly used for spreading of golden teachings of Islam.

Keywords: *Islamic Poetry, Islamic Teachings Regarding Poetry, Defence of Islam, Praise of the Holy Prophet* (ﷺ).

* اسسٹنٹ پروفیسر، شعبہ عربی، نمل، اسلام آباد
** لیکچرار، شعبہ عربی، نمل، اسلام آباد

شعر کی جو اہمیت و حیثیت زمانہ جاہلیت میں تھی وہ اہمیت صدر اسلام میں بھی باقی رہی اور جس طرح منکرین وحی اشعار کے ذریعے اسلام اور مسلمانوں کے خلاف پروپیگنڈا کرتے اور شعر گوئی کو ابلاغ کا وسیلہ بنا کر عام لوگوں کو دین اسلام سے بد ظن کرنے کی سعی کرتے تو جواب میں مسلمان بھی اسی طرح شعر کو اپنے حق میں استعمال کرتے ہوئے ایک طرف تبلیغ کا کام کرتے تو دوسری طرف منکرین وحی کے پروپیگنڈے کا جواب بھی دیتے تھے آپ ﷺ کی خدمت میں چند صحابہ کرام رضی اللہ عنہم ایسے تھے جو رسالت مآب ﷺ کی مدح سرائی کرتے اور ہجو کرنے والوں کو منہ توڑ جواب بھی دیتے۔ غرض صدر اسلام اور آپ ﷺ کی وفات کے بعد بھی شعر کو تبلیغ اور اسلام کی سربلندی کے لیے ہتھیار کے طور پر استعمال کیا جاتا رہا اسی نقطہ نظر کی وضاحت اور ثبوت کے لیے یہ مقالہ ترتیب دیا گیا۔

مقالہ کے شروع میں بطور تمہید شعر سے متعلق قرآن و سنت کے مؤقف کی وضاحت پیش کی گئی ہے اور اس کے بعد تبلیغ و اسلام کی سربلندی کے لیے شعر کے کردار و استعمال پر روشنی ڈالی گئی ہے۔ اس کو چار حصوں میں تقسیم کیا گیا ہے:

۱۔ اشعار کے ذریعے اخلاقیات کی تعلیم

۲۔ اشعار میں قرآنی مفاہیم کا استعمال

۳۔ اشعار میں کفار و مشرکین کو جواب

۴۔ جنگوں کے دوران اشعار کا استعمال

اشعار سے متعلق قرآن مجید کا مؤقف

اگر ہم قرآن مجید کی طرف رجوع کریں تو ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ "شاعر" کا لفظ قرآن میں چار دفعہ مذکور ہوا ہے اور لفظ "شعر" ایک بار وارد ہوا ہے جبکہ شعراء کا عمومی ذکر بھی ایک دفعہ آیا ہے، یوں مجموعی طور پر چھ آیات ایسی ہیں جن میں شعر و شعراء کا ذکر آیا ہے۔

قرآن مجید کی تین آیات ایسی ہیں جن میں اللہ تعالی نے کفار مشرکین کے اس دعوے کو رد کیا ہے کہ پیغمبر اسلام حقیقت میں شاعر ہیں، وہ تین آیات یہ ہیں:

﴿بَلْ قَالُواْ أَضْغَاثُ أَحْلاَمٍ بَلِ افْتَرَاهُ بَلْ هُوَ شَاعِرٌ فَلْيَأْتِنَا بِآيَةٍ كَمَا أُرْسِلَ الأَوَّلُونَ﴾[1]

بلکہ (ظالم) کہنے لگے کہ (یہ قرآن) پریشان (باتیں ہیں جو) خواب (میں دیکھ لی) ہیں۔ (نہیں) بلکہ اس نے اس کو اپنی طرف سے بنالیا ہے (نہیں) بلکہ (یہ شعر ہے جو اس) شاعر (کا نتیجۂ طبع) ہے۔ تو جیسے پہلے (پیغمبر نشانیاں دے کر) بھیجے گئے تھے (اسی طرح) یہ بھی ہمارے پاس کوئی نشانی لائے۔

---

(۱) سورۃ الانبیاء:۵

قرآن مجید میں ایک آیت ایسی وارد ہوئی ہے جس میں اللہ تعالی نے منکرین رسالت کے دعوے کا ذکر کیے بغیر پیغمبر اسلام کی ذات سے شاعریت کی نفی کی ہے، فرمان الہی ہے:

﴿وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَاعِرٍ قَلِيلًا مَا تُؤْمِنُونَ وَلَا بِقَوْلِ كَاهِنٍ قَلِيلًا مَا تَذَكَّرُونَ﴾(۱)

اور یہ کسی شاعر کا کلام نہیں۔ مگر تم لوگ بہت ہی کم ایمان لاتے ہو، اور نہ کسی کاہن کے مزخرفات ہیں۔ لیکن تم لوگ بہت ہی کم فکر کرتے ہو۔

اس آیت کا ذکر ابن کثیر رحمۃ اللہ علیہ نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ رضی اللہ عنہ کے حوالے سے یوں کہا ہے کہ:

حضرت عمر رضی اللہ عنہ رضی اللہ عنہ رضی اللہ عنہ کہ اسلام قبول کرنے سے قبل میں ایک دن رسول صلی اللہ علیہ وسلم کا پیچھا کرنے نکلا تو دیکھا آپ صلی اللہ علیہ وسلم مجھ سے پہلے مسجد حرام داخل ہو چکے تھے۔ میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے پیچھے کھڑا ہو گیا۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے سورۃ الحاقۃ کی تلاوت شروع کی، میں نے سنا تو قرآن کی تاثیر سے مغلوب ہونے لگا، پھر میں نے کہا خدا کی قسم یہ شاعر ہیں جیسا کہ قریش کہتے ہیں، حضرت عمر رضی اللہ عنہ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں اس کے بعد آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے سورۃ الحاقۃ کی یہ آیات تلاوت کی:

﴿وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَاعِرٍ قَلِيلًا مَا تُؤْمِنُونَ وَلَا بِقَوْلِ كَاهِنٍ قَلِيلًا مَا تَذَكَّرُونَ﴾(۲)

اور یہ کسی شاعر کا کلام نہیں۔ مگر تم لوگ بہت ہی کم ایمان لاتے ہو، اور نہ کسی کاہن کے مزخرفات ہیں۔ لیکن تم لوگ بہت ہی کم فکر کرتے ہو۔

فرماتے ہیں یہ سننے کے بعد اسلام میرے دل کے ہر خانے میں داخل ہو گیا۔

قرآن کریم میں لفظ "شعر" ایک مرتبہ آیا ہوا ہے، فرمان الہی ہے:

﴿وَمَا عَلَّمْنَاهُ الشِّعْرَ وَمَا يَنبَغِي لَهُ إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ وَقُرْآنٌ مُّبِينٌ﴾(۳)

اور ہم نے ان (پیغمبر) کو شعر گوئی نہیں سکھائی اور نہ وہ ان کو شایاں ہے۔ یہ تو محض نصیحت اور صاف صاف قرآن (پُر از حکمت) ہے۔

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے پوچھا گیا کہ:

«هل كان رسول الله صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم يتمثل بشيء من الشعر؟ قالت: كان أبغض الحديث إليه، غير أنه كان يتمثَّل ببيت أخي بني قيس، فيجعل

---

(۱) سورۃ الحاقۃ: ۴۰-۴۱

(۲) ابن کثیر، اسماعیل بن عمر الدمشقی، تفسیر ابن کثیر، تحقیق: سامی محمد سلامۃ، دار طیبہ للنشر والتوزیع، الریاض، ۱۹۹۹ء، ۸/۲۱۸

(۳) سورۃ یسین: ۶۹

آخره أوله، وأوله آخره، فقال له أبو بكر:إنه ليس هكذا، فقال نبي الله " :إني وَاللهِ ما أنا بِشاعِرٍ، وَلا يَنْبَغِي لي»[۱]

کیا رسول اللہ ﷺ شعر سے کوئی مثال دیتے تھے؟ اس نے (حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے) فرمایا: کہ ان کے (اللہ کے رسول ﷺ) نزدیک (شعر) سب سے زیادہ ناپسندیدہ بات تھی۔ ماسوائے میرے بھائی بنی قیس کے شعر (سے مثال دیتے تھے)، پس آپ ﷺ شعر کے آخر کو شروع میں اور شروع کو آخر میں لے گئے۔ حضرت ابو بکر (صدیق رضی اللہ عنہ) نے فرمایا: یہ (شعر) ایسے نہیں ہے۔ اللہ کے نبی نے فرمایا: اللہ رب العزت کی قسم میں شاعر نہیں ہوں اور نہ ہی یہ میرے لائق ہے۔

حضرت علی بن ابی طلحہ رضی اللہ عنہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کرتے ہیں کہ آیت ﴿الشُّعَرَاء يَتَّبِعُهُمُ الْغَاوُونَ﴾ کا مطلب یہ ہے کہ جنوں اور انسانوں کے گروہ کفار کی پیروی کرتے ہیں۔

حضرت عکرمہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ دو شاعر ایک دوسرے پر بلند آواز میں چلا رہے تھے دونوں میں ہر ایک کی تائید لوگوں کا ایک گروہ کر رہا تھا اس وقت قرآن کریم کی یہ آیت نازل ہوئی ﴿الشُّعَرَاء يَتَّبِعُهُمُ الْغَاوُونَ﴾ امام سیوطی رحمۃ اللہ علیہ نے درالمنثور میں ان آیات کے نزول کا یہی سبب بیان کیا ہے۔[۲]

اور آیت ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّهُمْ فِي كُلِّ وَادٍ يَهِيمُونَ﴾ کی تفسیر میں ابن کثیر نے کئی اقوال ذکر کیے ہیں، ابن کثیر رحمۃ اللہ علیہ اسی آیت کے بارے میں ابن عباس رضی اللہ عنہ سے نقل کرتے ہیں کہ:

"في كل فن من الكلام . وكذا قال مجاهد وغيره. وقال الحسن البصري: قد- والله- رأينا أوديتهم التي يهيمون فيها، مرة في شتمة فلان، ومرة في مدحة فلان. وقال قتادة: الشاعر يمدح قوما بباطل، ويذم قوما بباطل"[۳]

آیت کا مطلب یہ ہے کہ وہ شعراء اپنے اشعار میں ہر فضول اور لغو کا قصد کرتے ہیں حضرت حسن بصری سے منقول کہتے ہیں خدا کی قسم ہم نے ان کی وادیاں دیکھی ہیں جن میں وہ کبھی کسی کو برا بھلا کہتے ہیں اور کبھی کسی کی مدح سرائی کرتے ہیں، قتادہ کہتے ہیں کہ شاعر ناحق کسی کی تعریف کرتے ہیں اور ناحق کسی کی مذمت لکھتے ہیں۔

صاحب کشاف اسی آیت کی تفسیر میں یوں رقم طراز ہیں:

﴿والشعراء﴾ مبتدأ. و﴿يَتَّبِعُهُمُ الغاوون﴾ خبره: ومعناه: أنه لا يتبعهم على باطلهم وكذبهم وفضول قولهم وما هم عليه من الهجاء وتمزيق الأعراض والقدح

(۱) سیوطی، جلال الدین، الدر المنثور فی التفسیر بالماثور، دار الفکر، بیروت، ۲۰۰۳ء، ص:۳۷۳

(۲) سیوطی، الدر المنثور فی التفسیر بالماثور، ۶/۳۳۳

(۳) ابن کثیر، تفسیر ابن کثیر، ۴/۱۷۳

في الأنساب، والنسيب بالحرم والغزل والابتهار، ومدح من لا يستحق المدح، ولا يستحسن ذلك منهم ولا يطرب على قولهم إلا الغاوون والسفهاء والشطار. وقيل: الغاوون: الراوون. وقيل: الشياطين، وقيل: هم شعراء قريش: عبد الله بن الزبعري، وهبيرة بن أبي وهب المخزومي، ومسافع بن عبد مناف، وأبو عزة الجمحيّ. ومن ثقيف: أمية ابن أبي الصلت. قالوا: نحن نقول مثل قول مُحَمَّد وكانوا يهجونه، ويجتمع إليهم الأعراب من قومهم يستمعون أشعارهم وأهاجيهم(۱)

اللہ تعالی کا فرمان ﴿وَالشُّعَرَاء يَتَّبِعُهُمُ الْغَاوُونَ﴾ کا مطلب یہ ہے کہ شعراء کی باطل، لغویات، جھوٹ، ہجا، کسی کی بیقدری، انساب میں یہ وہ گوئی، غزلیات، اور ناحق مدح، اور ان جیسے دیگر تصرفات کی پذیرائی صرف وہ لوگ کرتے ہیں جو بے وقوف، کم عقل اور گھٹیا ہوتے ہیں، یہ بھی کہا گیا ہے کہ غاوون سے مراد روات شعر ہیں، بعض کا کہنا ہے کہ اس سے شیاطین مراد ہیں، جبکہ بعض کی رائے ہے کہ اس سے مراد قریش کے یہ شعراء ہیں عبداللہ بن الزبعری اور ہبیرہ بن ابی وہب المخزومی ومسافع بن عبد مناف وابو عزّۃ الجمحی اور ثقیف سے امیۃ ابن ابی الصلت، یہ لوگوں کو مخاطب کر کے کہتے تھے کہ ہم بھی ویسا کلام کرتے ہیں جیسے محمد ﷺ کرتا ہے، یہ اپنے اشعار میں پیغمبر ﷺ کی ہجا اور ذم بیان کرتے تھے اور ان کی قوم کے بدو ان کو سنتے اور ان کی پذیرائی کرتے۔

عصر حاضر کے ایک مفکر محمد ہدارہ کہتے ہیں کہ غاوون سے مراد روات شعر یہ شیاطین لینا زیادہ قرین قیاس نہیں ہے، بلکہ افضل یہ ہے کہ اس کا مصداق وہ اعراب اور بدو ہیں جو غیر مسلم شعراء کی مجالس میں حاضر ہو کر پیغمبر ﷺ کی ہجا اور ذم میں اشعار سنتے تھے(۲)

زمخشری فرماتے ہیں کہ:

"وہ شعراء جو مندجہ ذیل چار صفات کے حامل ہوں ان شعراء کی صف میں شمار نہیں ہوں گے جن کی قرآن کریم میں مذمت وارد ہوئی ہے، اور اس کی وجہ انہی آیات کے آخر میں آنے والا استثناء ہے:

﴿ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَذَكَرُوا اللَّهَ كَثِيرًا ﴾(۳)

---

(۱) زمخشری، ابو القاسم محمود بن عمر بن محمد بن عمر الخوارزمی، الکشاف، تحقیق: عبدالرزاق مہدی، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۹۹۷ء، ۲/۱۲۳

(۲) محمد ہدارۃ، الشعر فی صدر الاسلام، دار النہضۃ العربیۃ، ۱۹۹۵ء، ص: ۷۷

(۳) سورۃ الشعراء: ۲۲۷

مگر جو لوگ ایمان لائے اور نیک کام کئے اور خدا کو بہت یاد کرتے رہے۔

وہ چار صفات یہ ہیں: ۱۔ایمان ۲۔عمل صالح ۳۔مقصود دعوت حق ہو ۴۔ناحق کسی کی ہجو اور ذم نہ ہو"(۱)

یہی وجہ ہے کہ جب یہ آیات نازل ہوئی تو صحابہ رضی اللہ عنہم میں وہ شعراء جو آپ ﷺ کی مدح میں شعر کہتے تھے اور منکرین وحی کی ہجائیہ اشعار کا جواب دیتے تھے آپ ﷺ کے پاس تشریف لائے اور سوال کیا کہ ہم شعر کہیں یا چھوڑ دیں تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ مؤمن اپنی تلوار اور زبان دونوں سے جہاد کرتا ہے اور تم جو شعر کہتے ہو اس کا مقصد پیغمبر ﷺ کی عزت اور شرف کا تحفظ ہے۔

پیغمبر اسلام ﷺ کا موقف

اگر ہم شعر گوئی سے متعلق پیغمبر اسلام ﷺ کے اقوال واشعار کا جائزہ لیں تو نظر آتا ہے کہ آپ ﷺ کا رویہ اس ضمن میں تین طرح کا تھا (۱)ناپسندیدگی (۲)خاموشی (۳)حوصلہ افزائی

۱) ناپسندیدگی

احادیث میں چند روایات ایسی ملتی ہیں جن سے شعر گوئی سے متعلق آپ ﷺ کی ناپسندیدگی کا اظہار ہوتا ہے، لیکن یہ ناپسندیدگی مطلقا نہیں ہے بلکہ ان اشعار اور شعراء سے ناپسندیدگی کا اظہار کیا گیا ہے جو فحش گوئی اور لغویات کے ساتھ متصف ہے۔ ایک روایت میں آپ ﷺ نے امرؤالقیس کی مذمت کی ہے اور جہنمی شعراء کا سردار قرار دیا ہے۔ ظاہر ہے کہ اس کی وجہ یہ تھی کہ امرؤالقیس کے اشعار فحش گوئی کا مرقع ہیں۔ ابن قتیبہ نے اپنی کتاب "الشعر والشعراء" میں امرؤالقیس کے متعلق آپ ﷺ کا یہ قول نقل کیا:

"ذات رجل مذكور في الدنيا شريف فيها، منسي في الآخرة حامل فيها، يحي يوم القيامة ومعه لواء الشعراء في النار"(۲)

آپ ﷺ نے فرمایا یہ شخص دنیا میں مشہور اور قابل احترام ہے مگر آخرت میں مجہول اور ناکام ہے، اسکو قیامت کے دن اس طرح اٹھایا جائے گا کہ اس کے ہاتھ میں جہنمی شعراء کی سرداری کا جھنڈا ہو گا۔

اس کے علاوہ ایسے اشعار جن میں آپ ﷺ کی یا مسلمانوں کی ہجو اور ذم بیان کی گئی ان سے بھی آپ ﷺ نے سخت ناپسندیدگی کا اظہار کیا ہے، آپ ﷺ کی حیات مبارکہ میں بعض مشرک شعراء ایسے تھے جو یہی مذموم حرکت کرتے تھے، آپ ﷺ ان سے شدید ناگواری ظاہر کرتے، اور بعض شعراء جو حد سے تجاوز کر گئے تھے ان کو قتل کر دینے کا بھی حکم صادر کیا، ان میں سے ایک شخص کعب بن الاشرف بھی تھا:

---

(۱) زمخشری، الکشاف، ۲/۱۲۵

(۲) ابن قتیبہ، الشعر والشعراء، دار الحدیث، قاہرہ، ۱۹۹۹ء، ص:۵۵

جب آپ ﷺ کو معلوم ہوا کہ کعب بن اشرف مسلمانوں کی عورتوں کے بارے میں غزل اور فحش گوئی کہتا ہے تو آپ ﷺ نے ایک دن فرمایا: میری ذات کی خاطر ابن الاشرف کو کون قتل کرے گا؟ محمد بن سلمہ نے کہا یہ کام آپ ﷺ کے لیے میں انجام دوں گا۔ اس کو میں قتل کروں گا، آپ ﷺ نے جواب دیا اگر تم کر سکو تو انجام دے دو، پھر مسلمانوں میں سے چند افراد نے منصوبہ بندی کے ذریعے کعب بن اشرف کو قتل کر دیا۔ (۱)

۲) خاموشی

احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ بعض اشعار سے متعلق آپ ﷺ نے نہ تو ناپسندیدگی اور کراہیت کا اظہار کیا ہے اور نہ ہی ان کی حوصلہ افزائی فرمائی ہے۔ آپ ﷺ کے سامنے جب ایسے اشعار کہتے جو فحش گوئی یا لغویات پر مشتمل نہ ہوتے تو آپ ﷺ ان کے بارے میں کوئی حکم صادر نہ فرماتے تھے۔ اس طرح کے اشعار عموماً وہ ہوتے تھے جن میں حکمت اور دانائی کی باتیں بیان کی گئی ہوتی تھی۔ خود آپ ﷺ کوئی شعر مکمل نہیں پڑھتے تھے۔ شعر کا صرف ایک مصرع ذکر کرنے پر اکتفاء کرتے تھے اور اگر پورا شعر پڑھتے تو اس میں وزن کو توڑ دیتے تھے۔ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے کہ ایک دفعہ آپ ﷺ نے طرفہ بن الاعبد کا یہ شعر پڑھا:

ستبدی لك الأيام ما كنت جاهلا ويأتيك بالأخبار من لم تزود

عنقریب وقت تم پر وہ ظاہر کرے گا جس کی تم توقع نہیں رکھتے، بعض اوقات تمہیں وہ شخص خبر لا دیتا ہے جن سے تم توقع نہیں رکھتے۔

حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ مجلس میں حاضر تھے، انہوں نے سنا تو فرمایا: اے اللہ کے رسول ﷺ یہ "ویاتیك بالأخبار من لم تزود" نہیں بلکہ "ویاتیك من لم تزود بالأخبار" ہے، آپ ﷺ نے جواب میں فرمایا:

"إني لست بشاعر ولاينبغي لي"

نہ تو میں شاعر ہوں اور نہ یہ میرے شایانِ شان ہے۔ (۲)

۳) حوصلہ افزائی

عہد رسالت میں عرب شعر کو بہت زیادہ اہمیت دیتے تھے اور اپنی بات عام لوگوں تک پہنچانے کا ایک وسیع ذریعہ سمجھا جاتا تھا، اس لیے عرب شعر کو بطور ہتھیار کے بھی استعمال کرتے تھے۔ جب آپ ﷺ کی دعوت عام ہوئی اور لوگ اسلام کی طرف راغب ہونے لگے تو منکرین وحی نے شعر گوئی کے ذریعے اسلام اور مسلمانوں کو نشانہ بنانا شروع کر دیا، جواب میں صحابہ کرام رضی اللہ عنہم میں سے وہ حضرات جو شعر کہنے پر قدرت رکھتے تھے، منکرین وحی کو شعر کی

---

(۱) ابن عساکر، علی بن الحسن، مدینة دمشق وذكر فضلها وتسمية من حلها من الاماثل او اجتاز بنواحيها من وارديها وأهلها، تحقیق: محب الدین العمروی، دار الفکر الطباعۃ والنشر والتوزیع، ۲۰۱۵ء، ۲۵/ ۲۷۱

(۲) ایضا، ۲۵/ ۸۶

زبان میں جواب دیتے جسے آپ ﷺ پسند کرتے اور حوصلہ افزائی بھی فرماتے۔ ان مسلمان شعراء میں حضرت حسان بن ثابت رضی اللہ عنہ، حضرت کعب بن مالک رضی اللہ عنہ اور حضرت عبد اللہ بن رواحہ رضی اللہ عنہ کے نام نمایاں ہیں۔ آپ ﷺ نے حضرت حسان بن ثابت رضی اللہ عنہ کے لیے دعا بھی فرمائی تھی کہ اے اللہ اس کی ملائکہ کے ذریعے مدد فرما۔[۱]

روایات میں آتا ہے کہ جب پیغمبر ﷺ مدینہ منورہ ہجرت کر کے تشریف لائے تو منکرین وحی نے آپ ﷺ کی اشعار میں ہجو شروع کر دی، آپ ﷺ نے صحابہ کو فرمایا: کیا جنہوں نے تلواروں کے ذریعے میری مدد کی وہ زبان کے ذریعے نہیں کریں گے؟ حضرت حسان کھڑے ہوئے اور فرمایا یہ فریضہ میں انجام دوں گا، آپ ﷺ نے فرمایا تم ان قریش کی ہجو کیسے کرو گے؟ حالانکہ میں بھی ان ہی میں سے ہوں تو حضرت حسان رضی اللہ عنہ نے جواب دیا میں آپ کو ان سے اس طرح علیحدہ کر دوں گا جس طرح آٹے سے بال نکال دیا جاتا ہے، آپ ﷺ نے فرمایا:

«اذهب إلى أبي بكر فليحدثك حديث القوم وإياهم واحسابهم ثم اهجهم و جبرائيل معك»[۲]

ابو بکر رضی اللہ عنہ کے پاس جاؤ وہ تمہیں قریش کی تعریف اور ان کے نسب کے بارے میں بتائیں گے، پھر تم ان کی ہجو کرو اور جبرائیل تمہارے ساتھ ہے۔

ایسے تمام اشعار حق کی اعانت کے لیے کہے جائیں جن کی پیغمبر ﷺ نے حوصلہ افزائی فرمائی ہے۔ یہ درحقیقت اسلام کا دفاع ہے۔

اشعار تبلیغ اور اسلام کی سربلندی کا ذریعہ

جزیرہ عرب میں ابلاغ کا واحد ذریعہ شعر کو سمجھا جاتا تھا جب کوئی شاعر اپنا کلام نظم کر کے لوگوں کے سامنے پڑھتا تو وہ کلام دنوں میں پورا جزیرہ عرب میں پھیل جاتا تھا۔

آپ ﷺ نے مکہ میں اقامت کے دوران دعوت حق کے لیے شعر کا استعمال نہیں کیا۔ جب آپ ﷺ نے مدینہ کی طرف ہجرت کی اور مسلمانوں کو ایک بااثر جماعت کے طور پر تسلیم کر لیا گیا تو اس وقت آپ ﷺ نے شعراء صحابہ کرام کی صلاحیتوں کا فائدہ اٹھایا کیونکہ یہ وقت کی اشد ضرورت تھی۔ بدر میں کفر و اسلام کے سب سے پہلے معرکے میں مسلمانوں کو فتح نصیب ہوئی تو حضرت حسان رضی اللہ عنہ نے بدر کے واقعہ اور قریش کی شکست کو اشعار میں نظم کر کے مسلم جماعت کی نمائندگی کی۔ یہ اشعار جب اہل مکہ تک پہنچے تو انہیں ان سے بڑی تکلیف پہنچی، وہ اشعار یہ ہیں:

ألا ليت شعرى أتى أهل مكة ابادتنا الكفار، في ساعة العسر

قتلنا يسراة القوم عند مجالنا فلم يرجعوا الا بقاصمة الظهر

---

(۱) بخاری، محمد بن اسماعیل، صحیح البخاری، حدیث نمبر: ۳۲۱۲، تحقیق: محمود حسن نصار، دار لکتب العلمیہ، بیروت، ۲۰۰۵ء، ۴/ ۱۱۲

(۲) بخاری، محمد بن اسماعیل، صحیح البخاری، ۱/ ۲۰۴

قتلنا أبا جهل و عتبة قبله و شيبة يكبو للدين وللنحر
قتلنا سويدا ثم عتبة بعده وطعمة أيضا عند تائرة القتر
فكم قد قتلنا من كريم مسوداله حسب في قومه نابه الذعر(۱)

کاش کہ یہ خبر اہل مکہ تک پہنچے کہ ہم نے کفار کو وحشت کی گھڑی میں تہس نہس کر دیا۔ ہم نے قریش کے امراء سے اپنی زمین پر جنگ لڑی وہ لوٹے تو ان کی کمر ٹوٹی ہوئی تھی۔ ہم نے ابو جہل کو اور اس سے قبل عتبہ کو قتل کیا اور شیبہ کو بھی جو ہاتھوں کے بل پڑا ہوا تھا۔ ہم نے سوید اور عتبہ اور طعمہ کو بھی موت کے گھاٹ اتارا جب فضا گرد سے اڑی ہوئی تھی۔ کتنے ایسے تھے جن کو ہم نے قتل کیا جو اپنی قوم میں معزز اور صاحب نسب تھے ان پر شدید خوف طاری تھا۔

ا۔ اشعار کے ذریعے اخلاقیات کی تعلیم

اسلام سے قبل کا عرب معاشرہ جہاں غلط عقائد کا حامل تھا وہی پر مکارم اخلاق سے بھی عاری تھا صدر اسلام میں مسلمان شعراء معاشرے میں اخلاقیات کی تعلیم کو اشعار کے ذریعے عام کرتے تھے، مسلمان شعراء لوگوں کو اس بات کی ترغیب دیتے کہ وہ اپنے عمل میں محمد ﷺ کی ذات کو اسوہ حسنہ بنائیں اور خود کو آپ ﷺ کی طرح کی اخلاق کا حامل بنائیں۔

حضرت کعب بن زبیر رضی اللہ عنہ کا قصیدہ "بانت سعاد" جو کہ نہایت شہرت یافتہ ہے اور بلاغت و فصاحت کے سمندر کو سموئے ہوئے ہے، اس کے اندر حضرت کعب رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ پیغمبر ﷺ ایسا مینارہ نور ہیں جن کی اتباع کی جاتی ہے:

إِنَّ الرَّسُولَ لَنُورٌ يُسْتَضَاءُ بِهِ مُهَنَّدٌ مِنْ سُيُوفِ اللَّهِ مَسْلُولُ (۲)

رسول ﷺ نور ہیں جن سے روشنی حاصل کی جاتی ہے اور اللہ کی تلواروں میں سے ایک تلوار ہیں جو حق کے دفاع کے لیے ہر وقت تیار ہے۔

حضرت صرمۃ بن انس انصاری اپنے قصیدہ لامیہ میں مسلمانوں کو اسلام کے سنہری اور عظیم اخلاقیات کی تعلیم دیتے ہیں۔ اس قصیدے میں انہوں نے صلہ رحمی اور یتیموں کے ساتھ اچھا سلوک کرنے کی دعوت دی ہے، فرماتے ہیں:

يَا بني الأرحام لا تقطعوها وصلوها قصيرة من طوال
واتقوا اللَّه فِي ضعاف اليتامى ربما يستحل غير الحلال(۳)

---

(۱) ابن ہشام، عبد الملک بن ہشام، السیرۃ النبویۃ، تخریج: فؤاد بن علی حافظ، دار الکتب العلمیۃ، بیروت، لبنان، ۱/ ۹۵
(۲) ابن القیم الجوزیۃ، امام شمس الدین ابو عبد اللہ ابن القیم، مؤسسۃ الرسالۃ، ۱۹۹۸ء، ص: ۴۵۹
(۳) ابن ہشام، عبد الملک بن ہشام، السیرۃ النبویۃ، شرکۃ مکتبۃ ومطبعۃ مصطفی البابی الحلبی واولادہ، مصر، طبع دوم: ۱۹۵۵ء، ۲/ ۸۱

اے قرابت دارو قرابت کو ختم نہ کرو اور صلہ رحمی کرو کہ یہ ایک سھل اور چھوٹا امر ہے بڑے امور میں سے، اور کمزور یتیموں کے معاملے میں اللہ سے ڈرو اور حرام کو حلال مت کرو۔

۲۔ اشعار میں قرآنی مفاہیم کا استعمال

صدر اسلام میں شعر کے اندر قرآنی مفاہیم تعلیمات اور مضامین کا استعمال کثرت کے ساتھ دیکھنے کو ملتا ہے حتی کہ بعض اوقات اشعار میں قرآن کے الفاظ کو من وعن بھی نقل کر دیا جاتا ہے، خصوصا حرب و قتال سے متعلق وارد ہونے والے اشعار میں قرآنی مضامین و الفاظ کا استعمال زیادہ ہوا ہے۔ حضرت حسان بن ثابت رضی اللہ عنہ غزوہ احد میں شہید ہونے والے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کو یاد کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

فصار مع المستشهدين ثوابه جنان وملتف الحدائق اخضر[۱]

(صحابی) شہداء کے ساتھ رحلت کر گئے اور ان کی جزا جنتیں اور سبز باغات ہیں۔

جنتوں اور سبز باغات کا مضمون قرآنی آیات سے ماخوذ ہے، غزوہ خندق میں شہید ہونے والے ایک صحابی کا مرثیہ کہتے ہوئے حضرت کعب بن مالک رضی اللہ عنہ نے یہ شعر کہا:

سيد خله جنانا طيبات تكون مقامه للصالحينا[۲]

اللہ تعالی ان کو جنات طیبات میں داخل کرے گا جو صالحین کے لیے راحت کا ابدی مقام ہے۔

پیغمبر ﷺ کی وفات کے وقت حضرت حسان بن ثابت رضی اللہ عنہ نے آپ ﷺ کے غم میں ایک قصیدہ نظم کیا اس میں آپ ﷺ کے وصف کے لیے ان الفاظ کو استعمال کیا جو قرآن میں آپ ﷺ کی شان میں بیان ہوئے ہیں۔ جس طرح کی صفات قرآن میں اللہ تعالی نے آپ ﷺ کے لیے پسند کی ہیں وہی صفات قصیدے میں بھی لائی گئی ہیں، قصیدہ کے آخری شعر میں حمد مذکور ہے اور حمد کا اسلوب بھی سورۃ فاتحہ سے مستعار لیا گیا ہے، فرماتے ہیں:

وما فقد الماضون مثل مُحَمَّد و لا مثله حتى القيامة

نبى أتانا بعد ياس وفترة من الأوثان في الأرض تعبد

فامسى سراجا مستنيرا وهاديا يلوح كمالاح العقيل المهند

و انذرنا نارا وبشر جنة وعلمنا للإسلام فالله نحمد

لك الخلق والنعماء والأمر كله فإياك نستهتدي وإياك نعبد[۳]

---

(۱) عفانی، الدکتور سید حسین، روضۃ الناظر ونُزہۃ الخاطر، مکتبۃ ابن تیمیۃ، قاہرہ، طبع دوم:۱۹۹۶ء، ص:۳۱

(۲) ابن کثیر، اسماعیل بن عمر الدمشقی، السیرۃ النبویۃ، دار عالم الکتب، ۲۰۰۳ء، ۳/ ۲۵۳

(۳) تطاوی، عبد اللہ، مقدمات فی التاریخ ادبنا القدیم، ص:۱۷۳

نہ تو گزشتہ لوگوں نے محمد ﷺ جیسے شخص کو کھویا اور نہ قیامت تک آنے والے اس جیسی ذات کو کھوئیں گے۔ ایک ایسا نبی جو نا امیدی کے طویل عرصے کے بعد اس سرزمین سے آیا جس پر بتوں کی پوجا کی جاتی تھی۔ وہ ایسا چراغ ہے جس سے روشنی حاصل کی جاتی ہے اور ایسا ہادی جو یوں چمکا جسے صیقل شدہ تلوار چمکتی ہے۔ اس نے ہمیں جہنم سے ڈرایا اور جنت کی خوشخبری دی اور اسلام کی تعلیم دی جس پر ہم اللہ کا شکر ادا کرتے ہیں۔ اے خدا سب مخلوقات اور نعمتیں تیری ہیں اور تمام کارسازی بھی، تجھ ہی سے ہدایت طلب کرتے ہیں اور تیری ہی عبادت کرتے ہیں۔

سورۃ محمد میں آیت ہے:

﴿ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ مَوْلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَأَنَّ الْكَافِرِينَ لَا مَوْلَى لَهُمْ﴾ (۱)

یعنی اللہ مؤمنین کا مولا وکارساز ہے اور کافروں کا کوئی مولا نہیں۔

اس مفہوم کو حضرت کعب بن مالک رضی اللہ عنہ نے اپنے شعر میں غزوہ خندق کے دن ذکر فرمایا:

ویعلم أهل مكة حين ساروا وأحزابٌ أتَوا متحزِّبٌ بينا

بان الله ليس له شريك وأن الله مولى المؤ منينا (۲)

اور اہل مکہ جہاں سے یہ احزاب اور فوجیں ہم سے لڑنے کے لیے آئی ہیں وہ جانتے ہیں کہ اللہ تعالی کا کوئی شریک نہیں اور یہ کہ خدائے تعالی مؤمنین کا مولا وکارساز ہے۔

جلیل القدر صحابی حضرت نابغۃ الجعدی رضی اللہ عنہ نے اپنے ایک قصیدے میں انسان کی پیدائش کے مراحل کا ذکر کیا ہے، کہ کس طرح ایک انسان نطفہ سے لے کر پیدائش تک کے متعدد مراحل سے گزرتا ہے۔ بدیہی طور پر یہ تمام مراحل جو حضرت نابغہ رضی اللہ عنہ نے قصیدے میں بیان کیے یہ وہی ہیں جو سورۃ حج میں اللہ تعالی نے بیان کیے ہیں۔ حضرت نابغہ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں:

الخالق البارئ المصور الارحام ماء حتى يصير دما

من نطفة قدرها مقدرها يخلق منها الابشار والنسما

ثم عظاما اقامها عصب نمت لحما كساه فالتاما

ثم كساه الريش والعقائق ابشارا وجلدا تكاله ادما (۳)

---

(۱) سورۃ محمد:۱۱

(۲) عبہری، د۔ کمال جبری، شعر الصراع بین وخصومہ فی عصر النبوۃ، دار الجنان للنشر والتوزیع، ۲۰۱۴ء، ص:۲۶۱

(۳) سید قطب، التصویر الفنی فی القرآن الکریم، دار الشروق، مصر، ۱۹۸۳ء، ص:۲۹

حمد و ثنا اس خالق کی جو عدم سے وجود میں لاتا ہے اور وہ ذات جو رحم میں پانی کو خون میں بدل دینے کی قدرت رکھتی ہے، ایک نطفے کو اپنی قدرت سے حیات بخشتا ہے اور اسے لوتھڑا اور بوٹی بنا دیتا ہے، پھر ہڈیاں پیدا کرتا ہے اس کے بعد گوشت ابھرتا ہے اور درست شکل اختیار کر لیتا ہے، پھر اس پر بال اگتے ہیں اور وہ جسم انسانی شکل اختیار کر لیتا ہے۔

نطفہ خون کے لوتھڑے میں تبدیل ہوتا ہے، اس کے بعد بوٹی بنتی ہے، پھر ہڈیاں بنتی ہیں، ہڈیوں پر گوشت چڑھتا ہے اور گوشت پر بال اگ آتے ہیں۔

حضرت عبد اللہ بن رواحہ رضی اللہ عنہ کے اشعار میں بھی قرآنی مفاہیم و مضامین کا استعمال ملتا ہے، ان کے یہ شعر قرآنی آیات کے مطالب و مفاہیم پر مشتمل ہیں:

شهدت بأن و عدالله حق وأن النار مثوى الكفرينا
وأن العرش فوق الماء وفوق العرش رب العالمينا
و تحمله ملائكة كرام ملائكة الاله مقربينا[1]

میں گواہی دیتا ہوں کہ اللہ تعالی کا وعدہ حق ہے اور کافروں کا ٹھکانا جہنم ہے اور یہ کہ عرش پانی کے اوپر ہے اس پر رب العالمین موجود ہے۔ اس عرش کو ملائکہ کرام نے اٹھا رکھا ہے جو کہ ان کے مقرب ہیں۔

حضرت حسان بن ثابت رضی اللہ عنہ ایک شعر میں قرآنی اصطلاحات حوروں اور جنات خلد کا استعمال کرتے ہیں:

فاذهب خبيب جزاءك الله طيبة وجنة الخلد عند الحور في الرفق [2]

خبیب جاؤ اللہ آپ کو پاکیزہ جزاء دے اور حوروں کے ہاں دائمی جنت عطاء کرے۔

اللہ تعالی نے قرآن کریم میں ایک جگہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کا وصف بیان کرتے ہوئے فرمایا ہے:

﴿لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُم بِالْمُؤْمِنِينَ رَؤُوفٌ رَّحِيمٌ﴾[3]

تحقیق تمہاری طرف اس رسول کو بھیجا گیا جو تم میں سے ایک ہے، ان پر وہ چیز گراں گزرتی ہے جو تمھیں تکلیف دے، وہ تمہارا خیال رکھنے والا ہے، مؤمنوں کے ساتھ نہایت شفیق اور مہربان ہے۔

آیت کا یہی مضمون جو پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کی شان میں قرآن میں وارد ہے حضرت حسان بن ثابت رضی اللہ عنہ کے شعر میں بھی موجود ہے۔ فرماتے ہیں:

---

(۱) عبد اللہ بن رواحہ، دیوان عبد اللہ بن رواحہ، دار الکتاب العربی، بیروت، لبنان، ۱۹۹۸ء، ص:۶۱

(۲) حسان بن ثابت، دیوان حسان بن ثابت، دار الفکر العربی، بیروت، ۲۰۰۱ء، ص:۱۱۴

(۳) سورۃ توبۃ:۱۲۸

عزيز عليه أن يحور وا عن الهدى حريص أن يستقيموا ويهتدوا

عطوف عليم ولا يثنى جناحه إلى كنف يحنو عليهم ويمهد[۱]

لوگوں کا ہدایت سے ہٹ جانا آپ ﷺ پر گراں گزرتا ہے آپ ﷺ اس بات کی شدید چاہت رکھتے ہیں کہ وہ لوگ ٹھیک راستے پر چلیں اور ہدایت حاصل کریں۔ آپ ﷺ ان پر نہایت مہربان ہیں اور اس مہربانی کو ختم نہیں کیا جاسکتا، ان پر شفقت کرتے اور ان کا خیال رکھتے ہیں۔

حضرت نابغہ الجہدی رضی اللہ عنہ کا شعر ہے:

لوى الله الهيب عمن سواه و يعلم منه مامضى وتاخر[۲]

اللہ تعالی نے غیب کے امور کو تمام مخلوقات سے چھپا رکھا ہے اور وہ خود باخبر ہے ہر اس امر سے جو ہو چکا اور جو ہونا ہے۔

اس شعر میں اللہ تعالی کے لیے غیب کے امور کے اختصاص کا مضمون اس آیت سے مستعار لیا گیا ہے:

﴿عَالِمُ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَى غَيْبِهِ أَحَدًا﴾[۳]

(وہی) غیب (کی بات) جاننے والا ہے اور کسی پر اپنے غیب کو ظاہر نہیں کرتا۔

حضرت کعب بن زبیر رضی اللہ عنہ کا شعر ہے:

فقلت خلوا طريقي لا أبا لكم فكل ما قدر الرحمن مفعول[۴]

میں نے انہیں کہا کہ تمہارا ستیاناس ہو میرا راستہ چھوڑ دو۔ جو کچھ رحمن نے مقدر کر رکھا وہ ہو کر رہے گا۔

اس شعر کا مضمون قرآن مجید کی اس آیت سے لیا گیا ہے:

﴿وَإِذْ يُرِيكُمُوهُمْ إِذِ الْتَقَيْتُمْ فِي أَعْيُنِكُمْ قَلِيلاً وَيُقَلِّلُكُمْ فِي أَعْيُنِهِمْ لِيَقْضِيَ اللهُ أَمْرًا كَانَ مَفْعُولاً وَإِلَى اللهِ تُرْجَعُ الأُمُورُ﴾[۵]

جو امر اللہ کے ہاں مقدر ہو چکا اسے اللہ پورا کرے گا اور تمام معاملات اسی کی طرف لوٹتے ہیں۔

۳۔ اشعار میں کفار و مشرکین کو جواب

---

(۱) حسان بن ثابت، دیوان حسان بن ثابت، ص:۱۱۶

(۲) سید قطب، التصویر الفنی فی القرآن الکریم، ص:۱۱۸

(۳) سورۃ الجن:۲۶

(۴) کعب بن زہیر، دیوان کعب بن زہیر، دار لفکر العربی، بیروت، ۲۰۰۳ء، ص:۲۸

(۵) سورۃ الانفال:۴۴

اسلام کی دعوت عام ہو جانے کے بعد اہل عرب دو حصوں میں تقسیم ہو گئے، ایک گروہ وہ تھا جن کے دل نور الٰہی کے لیے کھول دیے گئے اور انہوں نے سچائی کے ساتھ پیغمبر اسلام کی دعوت کو قبول کر لیا، جبکہ دوسرا طبقہ ان افراد کا تھا جنہوں نے اپنی گمراہی پر اسرار کرتے ہوئے پرستش کو ترجیح دی، یہ دونوں گروہ صرف اپنے اپنے عقائد پر قائم نہیں رہے بلکہ اپنے مخالف کے خلاف ہر میدان میں مدمقابل آئے۔ کفار نے جب پیغمبر ﷺ کی ہجو کرنا شروع کی تو صحابہ کرام نے ان کو شاعری کی زبان میں منہ توڑ جواب دیا۔ حضرت حسان بن ثابت رضی اللہ عنہ کا مشہور شعر ہے، فرماتے ہیں:

هجوت مُحَمَّدا فاجبت عنه وعند الله في ذاك الجزاء[۱]

تم نے محمد ﷺ کی ہجو کی تو میں نے آپ ﷺ کی طرف سے جواب دیا اور اس کی جزاء خدائے تعالی کے پاس ہے۔

جب غزوہ خندق میں مدینہ کے یہودی قبائل بنو قریضہ، اور بنو نضیر نے قریش کا ساتھ دیا تو مکہ کے ایک مشرک شاعر جبل بن جوال جو انصاری قبائل کی ہجو کی کہ تم سے یہود بہتر تھے جنہوں نے مدینہ کی سرزمین پر مہاجرین کا ساتھ دینے کے بجائے قریش کی معاونت کی، اس کے جواب میں حضرت حسان بن ثابت نے ایک قصیدہ نظم کیا، جس کے چند اشعار یہ ہیں:

تفاقد معشر نصروا قريشا وليس ببلدتهم نصير

هم اتوالكتاب فضيعوه وهم عمى من التوراة بور

كفرتم بالقرآن وقد اتيتم بتصديق الذى قال النذير[۲]

ایک گروہ تنہا ہوا اور اس نے قریش کی مدد کی حالانکہ ان کا اپنے وطن میں کوئی مددگار نہیں ہے، انہیں کتاب دی گئی جسے انہوں نے ضائع کر دیا اور وہ تورات کی تعلیمات سے بالکل نابلد ہیں۔ تم نے قرآن کا انکار کیا اور اس امر کی تصدیق کی جو نذیر (محمد ﷺ) نے کہا (یعنی انبیاء سابقین کی تصدیق)۔

حضرت حسان بن ثابت رضی اللہ عنہ نے خندق کے موقع پر اپنے احساسات اور عواطف کو ان اشعار میں پرویا:

واشك الهموم إلى اله وما ترى من ظلموا الرسول غضاب

ساروا باجمعهم إليه والبوا أهل القرى وبوادى الأعراب

جيش عيينة وابن حرب فيهم متخلبون بجلبة الأحزاب[۳]

---

(۱) حسان بن ثابت رضی اللہ عنہما، قصیدۃ عفت ذات الأصابع فالجواء، الموسوعۃ العالمیۃ للشعر العربی، رقم القصیدۃ:۱۲۷۹۶، adab.com

(۲) عانی، سامی مکی، دراسات فی الادب الاسلامی، مطبعۃ المعارف، جامعہ میشیجان، ۱۹۶۸ء، ص:۱۱۲

(۳) حمیری، سلیمان بن موسی بن سالم الکلاعی الاندلسی، الاکتفاء بما تضمنه من مغازي رسول الله ﷺ والثلاثة الخلفاء، تحقیق: محمد عبد القادر عطاء، دار الکتب العلمیہ، بیروت، لبنان، طبع اول: ۲۰۰۰ء، ۱/ ۴۴۱

میں اپنے تمام غموں کی شکایت اللہ تعالی کے حضور کرتا ہوں، اور جو تم اس گروہ کو دیکھ رہے ہو جو غصے میں ہے اور اس نے خدا کے رسول پر ظلم ڈھائے یہ سب متحد ہو کر نکلے اور انہوں نے اپنے ساتھ شہر والوں اور دیہات کے اعراب کو بھی ساتھ کر لیا ہے، یہ عیینہ اور ابن حرب کا لشکر ہے یہ سب اتحاد کی چادر اوڑھ کر نکلے ہیں۔

۴۔ جنگوں کے دوران اشعار کا استعمال

قرآن کریم میں دسیوں آیات ایسی ہیں جن میں مسلمانوں کو جہاد و قتال کی دعوت دی گئی ہے، اسی طرح آپ ﷺ کا اسوہ اور حدیث بھی جہاد کی بہت زیادہ اہمیت بیان کرتے ہیں، جنگ کے دوران حوصلہ افزائی اور ہمت بندھانے کا سب سے بڑا ذریعہ اشعار کو سمجھا جاتا تھا۔ مسلمان بھی معرکے کے دوران اس طریقے کو استعمال کرتے تھے۔ اس پر متعدد مثالیں پیش کی جاسکتی ہیں لیکن ہم یہاں اسلام کی مجاہدہ اور شاعرہ حضرت خنثاء کے بیٹوں کا ذکر کریں گے جو چاروں قادسیہ کی جنگ میں شریک ہوئے اور شہادت سے سرفراز ہوئے۔ حضرت خنثاء خود بھی جنگ قادسیہ میں شریک تھی انہوں نے اپنے بیٹوں کو نصیحت کی کہ وہ پیٹھ ہر گز نہ پھیریں اور اللہ کی راہ میں لڑتے ہوئے جان دے دیں۔ جب صبح ہوئی تو ان کا ایک بیٹا یہ اشعار پڑھتے ہوئے میدان میں اترا اور لڑتے ہوئے شہید ہو گیا:

يا إخوتي أن العجوز الناصحة — قد نصحتنا إذ دعتنا البارحة
مقلة ذات بيان واضحة — فبكروا الحرب الفردوس الكالحة
و إنما تلقون عند النصائح — من آل ساساني الكلاب النائحة
قد أيقنوا منكم بوقع الحائجة — و أنتم بين حياة صالحة[۱]

اے میرے بھائیو نصیحت کرنے والی بوڑھی عورت (خنثاء) نے جب ہمیں رات کو بلایا تو نصیحت کی، ایک ایسے کلام کے ساتھ جو بلیغ اور واضح تھا کہ صبح سویرے خطرناک اور تباہ کن جنگ کے لیے نکلو۔ تم صبح آل ساسان کے بھونکنے والے کتوں کو پاؤ گے جنہیں تمہاری طرف سے وحشت ناک حملے کی امید ہے اور تم حیات صالحہ پر زندہ ہو۔

جب بھائی شہید ہو گیا تو دوسرا یہ اشعار پڑھتے ہوئے میدان میں داخل ہوا اور وہ بھی شہید ہو گیا:

إن لعجوز ذات حزم و جلد — والنظر الأوفق والراي السدد
قد أمرتنا بالسداد والرشد — نصيحة منها و برا بالوالد
فباكروا الحرب حماة في العدد — أما لفوز بارد على الكبد
أو ميتة تورثكم عز الأبد — في جنة الفردوس والعيش الرغد[۲]

---

(۱) معراف نایف، الادب الاسلامی فی عہد النبوۃ، دار النفائس، بیروت، ۲۰۰۱ء، ص: ۲۴۵

(۲) ایضا، ص: ۲۴۵

پختہ عزم و ارادے کی مالک، وسیع النظر اور درست رائے رکھنے والی بوڑھی عورت نے یقین ورشد کے ساتھ ہمیں حکم دیا ہے اور اطاعت والدین کے حکم کے پیش نظر ہمیں نصیحت کی ہے کہ ہم صبح جنگ کے لیے پہل کریں اور اس میں یا تو فاتح بنیں جو کے کلیجے کو ٹھنڈا کرنے والا ہے یا ایسی موت پائیں جو جنت الفردوس اور حیات ابدی کے ساتھ ہمیشہ کے لیے محترم بنادے۔

اس کے بعد تیسرا بھائی مندرجہ ذیل اشعار پڑھتے ہوئے میدان میں آیا اور شہادت کے منصب پر فائز ہو گیا:

والله لا نعصي العجوز حرفا قد أمرتنا حربا و عطفا

نصحا و برا صادقا ولطفا فبادروا الحرب الغروس زحفا (۱)

خدا کی قسم ہم بوڑھی عورت کی ذرہ برابر بھی نافرمانی نہیں کریں گے اس نے ہمیں محبت کے ساتھ جنگ کا حکم دیا۔ اس نے اطاعت صادقہ کے تحت اور شفقت کے ساتھ نصیحت کی کہ ہم تباہ کن جنگ میں جرات کے ساتھ شامل ہوں۔

آخر میں چوتھا بھائی بھی اشعار گنگناتے ہوئے دشمن کے مقابل آیا اور اپنے تینوں بھائیوں کے ساتھ جنت میں جاملا، اس نے یہ اشعار پڑھے:

لست لخنساء و لا للأخرم ولا لعمرو ذي السناء الأقدم

إن لم أرد في الجيش جيش الأعجم ماض على الحول خضم خضرم

إما لفوز عاجل و مغنم أو لوفاة في السبيل الأكرم (۲)

نہ میں خنساء سے ہوں نہ کسی اور کا اور نہ ہی عظیم شہرت والے عمرو کا۔ اگر میں نے عجمی لشکر کا جرات بہادری اور مردانگی کے ساتھ قصد نہ کیا، یا جلد کامیابی اور مال غنیمت کے حصول کی لیے یا پھر عزت والے راستے میں قربان ہو جانے کے لیے۔

حاصل بحث

جس طرح عصر جاہلی میں عرب شعر وشاعری کو دیوان العرب یعنی تاریخ العرب سمجھتے تھے، اور اسی وجہ سے شعر اور شعراء کو بہت زیادہ اہمیت دیتے تھے، اسلام کے آنے کے بعد بھی مسلمانوں نے شعر کو اسلام کی خدمت وترویج کے لیے استعمال کیا، مثال کے طور پر اسلام اور اللہ کے رسول کے دفاع کے لیے حضرت حسان بن ثابت رضی اللہ عنہ نے شعر گوئی کی۔

---

(۱) عانی، د۔ سامی مکی، الاسلام والشعر، عالم المعرفۃ، سلسلۃ کتب ثقافیۃ شہریۃ یصدرہا المجلس الوطنی للثقافۃ والفنون والآداب، الکویت، ۱۹۷۸ء، مشرف احمد مشاری العدوانی اغسطس ۱۹۹۶، ص:۸۱

(۲) کحالۃ، عمر رضا، اعلام النساء فی عالمی العرب والاسلام، مؤسسۃ الرسالۃ، بیروت، ۱۹۵۹ء، ص:۳۷۰

اس کے علاوہ اشعار کے ذریعے مشرکین مکہ کے اسلام اور مسلمانوں پر اعتراضات کا جواب دیا گیا، اسی طرح میدان جنگ میں صحابہ کرام نے اشعار کو جنگی حربے کے طور پر بھی استعمال کیا۔

بعینہ صدر اسلام میں اشعار کے ذریعے مسلمانوں کو اچھے اخلاق وعادات سے روشناس کیا گیا، اور جاہلانہ رسم ورواج وعادات کی نفی کی گئ. گویا شعر کو بھی دعوت وتبلیغ کا ایک مؤثر ذریعہ بنایا گیا۔

پاکستانی دستور میں حکمرانوں کا تصور استحقاق (اسلامی تعلیمات کی روشنی میں)

The Concept of Privileges of Rulers in the Constitution of Pakistan (in the Light of Islamic Teachings)

ڈاکٹر رضیہ شبانہ*

ڈاکٹر فیاض احمد فاروق**

ABSTRACT

Constitution is the basic code of every state system. There are laws for state administration, discipline and rulers in constitution. There are some privileges for the rulers in the Pakistani constitution. Among the privileges that Pakistani rulers have, laws of exception, protocol and luxury packages or facilities are included. In Pakistani constitution, the rulers also enjoy these privileges and according to the rules and regulation of parliament and senate. Our Constitution does not provide Parliamentarians any specific immunity against criminal actions as has been granted to the President as well as the Prime Minster. The only specific protection enjoyed by a Minister/Prime Minister is for official actions under powers of their office. The right of lessen or amendment in Sharia penalty of the President of Pakistan is not right according to the Islamic Sharia. But he can utilize honorary rights in criminological penalty. The Governor has the authority to dissolve the Provincial Assembly under certain circumstances during the emergency situation. If the ruler uses the option of freedom of opinion with deception, dishonesty and contempt of court then he should also be answerable. Sometimes rulers misuse their privileges and even exceed their powers. Discretionary options of the rulers must be under public interests. Such privilege rules must be amended which reflect inequality between rulers and masses. It is necessary to put the honorary rights of rulers under logic and there must be a law of behold for the unlawful usage of authority, so that the bad utilization of these laws can be prevented. Such reserved rights must be amended which enhance the concept of un-equity between the rulers and public. For the better administration harmony among the public and administration is necessary. In this research paper we will analyze the concept and importance of privileges mentioned in the Constitution of Pakistan in the light of Islamic teachings.

Key words: *Concept of privilege, constitutional immunity, Analyses of privilege laws.*

* اسسٹنٹ پروفیسر، شعبہ علوم اسلامیہ، بہاءالدین زکریا یونیورسٹی، ملتان

** سابق ریسرچ سکالر، اسلامک ریسرچ سنٹر، بہاءالدین زکریا یونیورسٹی، ملتان

تعارف

حکومت اور قیادت انسانی سماج کا سب سے اہم اور اعلیٰ ادارہ سمجھا جاتا ہے، اسی سے انسانی سماج کا شیرازہ اپنی جگہ قائم اور مستحکم رہتا ہے۔ یہ ایک حقیقت ہے کہ انسانی اجتماعیت کو سیاسی نظام اور تنظیمی استحکام کے بغیر قائم نہیں رکھا جاسکتا۔ کسی بھی ریاست میں سیاسی نظام اور تنظیمی استحکام کے لیے باقاعدہ قوانین وجود میں آتے ہیں، ان قوانین کے لیے بنیادی ضابطہ آئین کو تسلیم کیا جاتا ہے، جس کے ذریعے پوری ریاست کا نظم و نسق چلتا ہے۔ آئین کسی مملکت کا وہ اساسی قانون ہوتا ہے، جو اس مملکت کے نظریات، تصورات اس کے اندرونی نظم و نسق کے بنیادی اصولوں اور اس کے مختلف شعبوں کے درمیان فرائض اور اختیارات کی حدود کا تعین کرتا ہے۔ زمانہ قدیم میں آئین کا اہم ترین کام اس بات کا تعین کرنا ہوتا تھا کہ ملک پر حکومت کس کی اور کن اصولوں پر ہوگی۔ کسی فرد کو ملک کا سیاسی اختیار تفویض کرنے کی بنیاد کا معیار اس ملک کے معاشرتی نظام کے جذباتی رؤیوں اور طرز عمل کی عکاسی کرتا تھا۔

جہاں تک اسلامی معاشروں میں قوانین ریاست کا تعلق ہے تو پہلی اسلامی مملکت میں اس کی بنیادیں نبی کریم ﷺ نے اپنے ہاتھوں سے رکھی۔ پھر مملکت اسلامیہ میں ریاستی نظم و نسق کے لیے باقاعدہ عہدوں کی بنیاد ڈالی گئی اور ان عہدوں پر کام کرنے والوں کے لیے باقاعدہ قواعد وضوابط بھی بنائے گئے۔ ایسے قواعد وضوابط جن کی پاسداری ہر عہدے دار کے لیے ضروری تصور کی گئی اور یہی طریقہ بعد کے ادوار میں بھی دیکھنے کو ملا۔ جب سے جمہوری ادوار کا آغاز ہوا تب سے ریاستی نظم و نسق کے لیے باقاعدہ دستور (آئین) وجود میں آیا یعنی ایسا ضابطہ جو منتخب عوامی نمائندے بناتے ہیں اور پھر اسی کے مطابق ریاست کے نظام کو چلاتے ہیں۔ ان عوامی نمائندوں (ارکان پارلیمنٹ و اعلیٰ انتظامیہ) کے تحفظ کے لیے جو قوانین بنائے جاتے ہیں ان کو قوانین استحقاق سے موسوم کیا جاتا ہے۔ جن قوانین میں ان حکمرانوں کا تحفظ موجود ہوتا ہے، سہولتیں پیدا کی جاتی ہیں اور نظم و نسق کی نوعیت کے اعتبار سے مختلف اختیارات تفویض کیے جاتے ہیں جنھیں باقاعدہ قانون کا درجہ دیا جاتا ہے۔

استحقاق کا لغوی مفہوم

استحقاق کا بنیادی ماخذ تو حق ہے اور حق کی وضاحت مختلف ماہرین لغت اور اہل علم نے کی ہے، جس کی وضاحت یہاں مطلوب نہیں۔ یہ واضح رہے کہ حق سے ہی استحقاق وجود میں آتا ہے اگر استحقاق کے لغوی مفہوم کی بات کریں تو مختلف ماہرین نے اس کے معانی بیان کیے ہیں۔

مختصر اردو لغت میں استحقاق کا مطلب ہے:

"حق دار ہونا، حق، دعویٰ اور قابلیت۔"(۱)

(۱) مختصر اردو لغت، قومی کونسل برائے فروغ اردو زبان، نئی دہلی، ۲۰۰۹ء، ص:۲۷

میاں محمد صدیقی نے "اسلامی قانونی لغت" میں لکھا ہے کہ استحقاق کا مطلب ہے کہ:

"یہ معلوم ہو جانا کہ فلاں شے فلاں شخص کا حق واجب ہے۔"(۱)

اس سے معلوم ہوا کہ استحقاق کا مطلب ہے کہ قانونی اعتبار سے معلوم حق کا طلب کرنا، یہ حق قانونی، سیاسی اعتبار سے مختلف حالات میں مختلف ہوتے ہیں گویا استحقاق لغت میں حق کا ثبوت و وجوب ہے اور اسی سے فرمان باری تعالیٰ ہے:

﴿فَاِنْ عُثِرَ عَلٰٓى اَنَّهُمَا اسْتَحَقَّآ اِثْمًا﴾(۲)

پھر اگر خبر ہو جائے کہ وہ دونوں (وصی) حق بات
دبا گئے یعنی ان دونوں پر سزا ثابت ہو جائے۔

گویا ہم کہہ سکتے ہیں کہ استحقاق کا مطلب ہے حق کا مطالبہ کرنا، وہ حق جو قانونی طور پر ثابت ہو خواہ اس کا تعلق معاشرتی، معاشی یا سیاسی زندگی سے ہو۔

استحقاق کا اصطلاحی مفہوم

جہاں تک استحقاق کے اصطلاحی مفہوم کا تعلق ہے تو مختلف فقہاء کرام نے استحقاق کے اصطلاحی مفہوم کو واضح کیا ہے۔ حنفی فقہاء میں سے محمد امین بن عمر بن عبد العزیز بن احمد بن عبد الرحیم بن نجم الدین بن محمد بن صلاح المعروف ابن عابدین رحمۃ اللہ علیہ (م ۱۲۵۲ھ) کے نزدیک اس کی تعریف یہ ہے کہ یہ ظاہر ہو جائے کہ فلاں چیز کسی دوسرے کا واجب حق ہے۔(۳) اور مالکی فقہاء میں سے ابن عرفہ نے اس کی تعریف یوں کی ہے کہ سابقہ ملکیت کے ثبوت کی وجہ سے کسی چیز سے ملکیت کو بلا معاوضہ اٹھا دینا۔(۴)

شافعیہ اور حنابلہ اس کو لغوی معنی میں استعمال کرتے ہیں، ان دونوں کے یہاں ہمیں استحقاق کی تعریف نہیں ملی۔ البتہ ان کے کلام کے تتبع سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ وہ اس کو اصطلاحی معنی میں استعمال کرتے ہوئے بھی وہ لغوی معنی سے باہر نہیں جاتے۔(۵)

اگر ہم جدید قانونی ماہرین کی آراء کا جائزہ لیں تو جان سالمنڈ اپنی کتاب "اصول قانون" میں رقم طراز ہے:

---

(۱) ڈاکٹر میاں محمد صدیقی، اسلامی قانونی لغت، مقتدرہ قومی زبان، پاکستان، ۲۰۰۲ء، ص:۱۸

(۲) سورۃ المائدۃ:۱۰۷

(۳) ابن عابدین شامی، محمد امین بن عمر، رد المحتار علی در المختار، دار الکتب العلمیہ، بیروت، لبنان، ۱۹۹۲ء، ۴/۱۹۱

(۴) الدردیر العدوی، احمد بن محمد بن احمد، الشرح الصغیر علی اقرب المسالک الی مذہب الامام مالک، محقق: د۔ مصطفی کمال وصفی، دار المعارف، قاہرہ، ۲/۴۶۶، حامش الزرقانی علی خلیل، حاشیۃ البنانی، دار الکتب العلمیہ، بیروت، لبنان، ۱۹۹۶ء، ۶/۱۵۸

(۵) ابن قدامہ، محمد بن احمد مقدسی، المغنی فی فقہ امام احمد بن حنبل الشیبانی، دار الفکر، بیروت، لبنان، ۱۴۰۵ھ، ۴/۵۹۷

"ہر ایک حق کا ایک استحقاق ہوتا ہے جس سے وہ حق صادر ہوتا ہے۔ قانون ایک شخص کو بعض واقعات کی بنا پر جو حق عطا کرتا ہے وہ دوسرے کو نہیں کرتا۔ اس لیے ان واقعات کو اس عطا شدہ حق کا ماخذ سمجھنا چاہئے۔ ہر ایک حق کے لیے (خواہ وہ پیدائشی ہو یا مکسوبہ ہوں) ایک ماخذ کا ہونا ضروری ہے۔"(۱)

استحقاق کا تعلق حق کے ساتھ مربوط ہے اور حق فرض کے بغیر مکمل نہیں ہوتا۔ اختیارات کی تفویض کے ساتھ جہاں ان کی بجا آوری ضروری سمجھی جاتی ہے وہیں ان فرائض و اختیارات کی تکمیل کے لیے حقوق کا تصور بھی ملتا ہے۔ پاکستان میں جتنے بھی انتظامی قوانین ملتے ہیں ان سب میں استحقاق کا تصور ملتا ہے، یہاں تک کہ آئین پاکستان ۱۹۷۳ء (جو اب نافذ العمل ہے) اس میں بھی ان حکام اور پارلیمانی نمائندوں کے لیے استحقاق کا تصور موجود ہے۔

حکمرانوں کے استحقاق کے قوانین

جب سے جمہوری ریاستوں کا آغاز ہوا، ان ریاستوں کو چلانے کے لیے جو آئین اور دستور بنائے گئے وہ بنیادی قواعد و ضوابط کا درجہ اختیار کر گئے۔ ان دساتیر میں دو قسم کے قوانین کا تصور ملتا ہے۔ ایک قسم کے وہ قوانین جن کا تعلق ریاستی نظم و نسق سے ہوتا ہے اور دوسری قسم کے وہ قوانین جن کا تعلق ریاستی نظام کو چلانے والے (حکمران اور انتظامیہ) سے ہوتا ہے۔ حکمران اور انتظامیہ کسی بھی ریاست میں بہت اہمیت کے حامل ہوتے ہیں، کیونکہ یہی وہ افراد ہوتے ہیں جو ان قوانین کا اطلاق کرتے ہیں یا جن کے مطابق وہ ریاستی نظام کی دیکھ بھال کرتے ہیں۔ جہاں تک اس خطے (برصغیر پاک و ہند) کا تعلق ہے تو اس خطے کی تقسیم سے پہلے حکومت برطانیہ کا تسلط تھا، حکومت برطانیہ ایک جمہوری حکومت ہوتی تھی (گو کہ وہ جمہوری سے زیادہ تاج برطانیہ کے زیر تسلط تھی) وہاں پر جو قوانین تھے تقسیم ہند کے وقت وہی قوانین پاکستان میں بھی نافذ کیے گئے۔ اس کے بعد پاکستان میں جو باقاعدہ آئین (قوانین) بنائے گئے تو انھی برطانوی قوانین کو بنیاد بنایا گیا اور پھر ان قوانین میں ترامیم کی گئی۔

ذیل میں ہم چند بنیادی قوانین کا ذکر کرتے ہوئے پاکستان میں انتظامیہ کے لیے موجود قوانین استحقاق کا جائزہ لیں گے:

---

(۱) جان سالمنڈ، اصول قانون، مترجم: سید علی رضا، جامعہ عثمانیہ، حیدر آباد، دکن، ۱۹۲۸ء، ۲/ ۱۳۵

۱۔	قانونی نمائندگان مقدمات ایکٹ ۱۸۵۵ء	Legal Representatives souits Act 1855
۲۔	حق آسائش ایکٹ ۱۸۷۲ء	Easements Act 1872
۳۔	اقوام متحدہ (استحقاقات واستثناء) ایکٹ ۱۹۴۸ء	United Nation (Privileges and Immunities) Act 1948
۴۔	سفارتی تحفظ (نمائندگان ممالک دولت مشترکہ) ایکٹ ۱۹۵۷ء	Diplomatic immunities (Commonwelth Countries Representatative) Act 1957
۵۔	مراعات سفارتی و قونصلی ایکٹ ۱۹۷۲ء	Diplomatic and consular privileges Act 1972
۶۔	اسلامی کانفرنس تنظیم (استثناء و مراعات) ایکٹ ۱۹۷۷ء	Organization of the Islamic Conference (immunities and privileges) Act 1977
۷۔	ریاستی استثناء آرڈیننس ۱۹۸۱ء	State immunities Ordanance 1981
۸۔	انفساخ استحقاق ایکٹ ۱۹۹۲ء	Revocation of Privileges Act1992
۹۔	پاکستانی ادارہ برائے پارلیمانی خدمات ایکٹ ۲۰۰۸ء	The Pakistan institute for parliamentary services act 2008

آئین پاکستان کی روشنی میں انتظامیہ کے لیے باقاعدہ قانون سازی کی گئی اور پہلی بار ۱۹۷۴ء میں استثناء اور استحقاق کا باقاعدہ قانون سامنے آیا جسے (The members of Parliament (Powers,Immunities and Privileges) Act1974) کا نام دیا گیا اور پھر بعد میں اس میں ترمیمات ہوتی رہیں۔ اور حال ہی میں اکتوبر ۲۰۱۴ء میں سینٹ میں اس قانون کا ترمیمی ایکٹ پیش کیا گیا جسے (The members of Parliment(Powers,Immunities and Privileges) Act 2014) کا نام دیا گیا ہے۔ اب یہ بل سینٹ سے منظور ہو کر قومی اسمبلی میں بحث کے لیے پیش کیا گیا جس پر تاحال کوئی پیش رفت نہیں ہو سکی۔

انتظامیہ کے قوانین استحقاق کا جائزہ

جہاں تک پاکستان میں انتظامیہ کے قوانین استحقاق کا تعلق ہے تو آئین پاکستان میں اس کا مفصل ذکر موجود ہے جس کا جائزہ لینے کے بعد ہم ان استحقاق کو دو حصوں میں تقسیم کر سکتے ہیں۔ ایک قسم کے وہ استحقاق ہیں جن کا تعلق ریاستی نظم و نسق سے ہے اور دوسری قسم کے وہ استحقاق ہیں جن کا تعلق ان حکمرانوں کی شخصی زندگی سے ہے۔ جہاں تک حکمرانوں اور اعلیٰ انتظامیہ کے ان استحقاقات کا تعلق ہے تو ذیل میں ان کا جائزہ لیتے ہیں۔

صدر پاکستان کا استحقاق

ریاستی نظام میں صدر کا عہدہ کلیدی حیثیت رکھتا ہے۔ بہت سی جمہوری ریاستوں میں صدر ہی ریاستی نظام کو کنٹرول کرتا ہے اور کچھ ممالک میں وزیر اعظم کا عہدہ بنیادی تصور کیا جاتا ہے اور صدر وزیر اعظم کے مشورے پر عمل کرتا ہے۔ پاکستان میں بھی اٹھارویں آئینی ترمیم کے بعد وزیر اعظم کو کلیدی اختیارات واپس عطا کیے گئے اور اب صدر پاکستان وزیر اعظم کے مشورے پر عمل کرتا ہے۔ اس کے باوجود صدر پاکستان کے کچھ استحقاقات ہیں جن پر وہ اپنی صوابدید سے عمل کرتا ہے۔

صدر کو معافی دینے کا اختیار

صدر کے پاس کسی بھی شخص کو معافی دینے کا اختیار ہوتا ہے جس کا استعمال صدر پاکستان اپنی صوابدید پر کرتا ہے جیسا کہ آئین پاکستان ۱۹۷۳ کی دفعہ نمبر ۴۵ میں اس کا ذکر موجود ہے:

> "صدر کو کسی عدالت، ٹربیونل یا دیگر ہیت مجاز کی دی ہوئی سزا کو معاف کرنے، ملتوی کرنے اور کچھ عرصے کے لیے روکنے اور اس میں تخفیف کرنے اسے معطل یا تبدیل کرنے کا اختیار ہو گا"۔[۱]

یہ بات سربراہ ریاست کے صوابدیدی اختیارات میں شامل ہے کہ وہ حالات اور جرائم کی نوعیت کو سامنے رکھتے ہوئے سزاؤں میں تخفیف کر سکتا ہے۔ اگر شریعت اسلامیہ کی روشنی میں جائزہ لیا جائے تو یہ بات درست معلوم نہیں ہوتی کیونکہ وہ جرائم جن کی سزائیں شریعت اسلامیہ میں متعین کر دی گئی ہیں جن کو حدود کہا جاتا ہے ان میں سربراہ ریاست یا صدر پاکستان تخفیف یا ختم نہیں کر سکتا۔ جہاں تک حدود کا تعلق ہے تو قرآن کریم میں ارشاد ہے:

﴿تِلْكَ حُدُوْدُ اللهِ فَلَا تَعْتَدُوهَا وَمَنْ يَّتَعَدَّ حُدُوْدَ اللهِ فَأُولٰئِكَ هُمُ الظّٰلِمُوْنَ﴾[۲]

یہ اللہ کی مقرر کردہ حدیں ہیں ان سے باہر نہ نکلنا اور جو لوگ اللہ کی حد سے باہر نکل جائیں یہی لوگ ظالم ہیں۔

اسی طرح ارشاد ہے:

﴿وَتِلْكَ حُدُوْدُ اللهِ يُبَيِّنهَا لِقَوْمٍ يَّعْلَمُوْنَ﴾[۳]

یہ اللہ کی حدیں ہیں اللہ ان لوگوں کے لیے بیان کرتا ہے جو اہل علم و دانش ہیں۔

---

(۱) آئین پاکستان ۱۹۷۳ء، دفعہ نمبر: ۴۵

(۲) سورۃ البقرۃ: ۲۲۹

(۳) سورۃ البقرۃ: ۲۳۰

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے زندگی گزارنے کے جو اصول وضوابط اور حدود وقید متعین کر دی ہیں ان کے اندر رہ کر زندگی گزاری جائے اور سزاؤں کے نفاذ میں بھی حدود کا خیال رکھا جائے گا۔ نبی کریم ﷺ کی سیرت طیبہ سے بھی ہمیں اس کی تعلیم ملتی ہے۔

عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہما فرماتے ہیں کہ صفوان بن امیہ رسول اللہ ﷺ کے پاس ایک ایسے شخص کو لے کر آئے جس نے ان کی چادر چوری کی تھی۔ آپ ﷺ نے ان کے ہاتھ کاٹنے کا حکم دیا تو صفوان بن امیہ نے کہا کہ یا رسول اللہ ﷺ میں اس کو معاف کرتا ہوں آپ ﷺ نے قطع ید کی حد نافذ کر دی۔[1]

اسی طرح قریش کے قبیلہ بنو مخزوم کی ایک عورت فاطمہ بنت اسود سے چوری کا جرم سرزد ہو گیا قریش کے کہنے پر اسامہ بن زید کو سزا کی معافی کے لیے سفارشی بنا کر نبی کریم کے پاس بھیجا گیا تو نبی کریم ﷺ کا چہرہ انور متغیر ہو گیا کہ تم اللہ تعالی کی مقرر کردہ حد کو معاف کرنے کی سفارش کرتے ہو پھر آپ ﷺ نے خطبہ ارشاد فرمایا:

«يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّمَا ضَلَّ مَنْ قَبْلَكُمْ، أَنَّهُمْ كَانُوا إِذَا سَرَقَ الشَّرِيفُ تَرَكُوهُ، وَإِذَا سَرَقَ الضَّعِيفُ فِيهِمْ أَقَامُوا عَلَيْهِ الْحَدَّ، وَايْمُ اللَّهِ لَوْ أَنَّ فَاطِمَةَ بِنْتَ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ سَرَقَتْ، لَقَطَعَ مُحَمَّدٌ يَدَهَا."»[2]

اے لوگو! تم سے پہلے کے لوگ اس لیے گمراہ ہو گئے کہ جہاں میں کوئی بڑا آدمی چوری کرتا تو اسے چھوڑ دیتے لیکن اگر کمزور چوری کرتا تو اسپر حد قائم کرتے تھے اور اللہ کی قسم! اگر فاطمہ بنت محمد نے بھی چوری کی ہوتی تو محمد ﷺ اس کا ہاتھ ضرور کاٹ ڈالتے۔

حدود کی سزا جب اسلامی شرائط کے مطابق ثابت ہو جائے تو پھر بشمول حاکم کسی کو یہ اختیار حاصل نہیں کہ وہ اس سزا میں تخفیف یا ختم کر سکے بلکہ حاکم کے پاس یہ اختیار ہے کہ وہ اس سزا کی توثیق کر کے اس سزا کو نافذ کر دے۔ آئی پاکستان میں اس قسم کا قانون در اصل جمہوری ریاستوں اور مغربی افکار کا پیش خیمہ ہے جس میں سربراہ ریاست کو یہ اختیار دیا جاتا ہے کہ وہ سزاؤں میں تخفیف، تبدیل یا ختم کر دے۔ حقیقت میں یہ تصور اسلام کے بنیادی اصولوں کے خلاف ہے کہ شریعت نے جو سزائیں مقرر کر دی ہیں ان میں تخفیف یا تبدیلی کی جائے۔ اللہ اور اس کے رسول کے احکامات کے حوالے سے بھی ہمیں مفصل تعلیم ملتی ہے۔

---

(١) دار قطنی، علی بن عمر بن احمد، سنن، کتاب الحدود والدیات وغیرہ، باب قطع الید، حدیث نمبر :٣٤٦٩، موسۃ الرسالۃ، بیروت، لبنان، ١٤٢٤ھ

(٢) بخاری، محمد بن اسماعیل، الجامع الصحیح، کتاب الحدود، باب کراهية الشفاعة في الحد إذا رفع إلى السلطان، حدیث نمبر:٦٧٨٨، مؤسسۃ الرسالۃ، بیروت، لبنان، ١٤٢٤ھ

صوابدیدی اختیارات کے استعمال کا حق

جہاں تک صدر کے صوابدیدی اختیارات کا تعلق ہے تو اگر صدر پاکستان اپنے ان اختیارات کا استعمال کسی بھی معاملے پر کرے گا تو وہ اس کے لیے کسی بھی اتھارٹی کو جوابدہ نہیں ہو گا۔ جس کی تفصیل آئین پاکستان ۱۹۷۳ کی دفعہ نمبر ۴۸ کی ذیلی شق نمبر ۲ میں ملتی ہے۔

> ''صدر کسی ایسے معاملے کی نسبت جس کے بارے میں دستور کی رو سے ایسا کرنے کا اختیار دے گیا ہے اپنی صوابدید پر عمل کرے گا۔ اور کسی ایسی چیز کے جواز پر جو صدر نے اپنی صوابدید پر کی ہو کسی وجہ سے خواہ کچھ بھی ہو اعتراض نہیں کیا جائے گا''۔ (۱)

اس کا تعلق چونکہ صدر کے قانونی اختیارات سے ہے اس لیے صدر پاکستان کے کسی ایسے عمل کے خلاف کوئی کارروائی نہیں کی جاسکتی جس کا دستور پاکستان میں اس کو اختیار دیا گیا ہو اس لیے صدر کے صوابدیدی اختیارات میں بھی کوئی قانونی چارہ جوئی نہیں کی جاسکتی۔ ہاں اگر صدر پاکستان اپنے ان صوابدیدی اختیارت کا غلط استعمال کرے یا اپنے اختیار سے ریاست، حکومت یا عوام الناس کو تکلیف دے تو پھر اس پر قانونی گرفت کی جائے گی۔ لہٰذا سربراہ ریاست سے تو اس کے ہر عمل کے بارے میں پوچھا جائے گا کہ اس کو جو طاقت اور اختیار دیا گیا تھا اس کا استعمال کیسے کیا۔ حضرت خالد بن ولید رضی اللہ عنہ کے حوالے سے مشہور ہے کہ انھوں نے صوابدیدی اختیارات کا استعمال کرتے ہوئے ایک بڑے شاعر الاشعت کو ایک قصیدہ پڑھنے پر دس ہزار درہم یا دینار انعام میں دیے تو ان سے جواب طلب کیا گیا کہا نہوں نے شاعر الاشعت کو جو رقم انعام میں دی ہے وہ کہاں سے دی ہے؟ آیا اپنے پاس سے دی ہے یا عوام کے خزانہ میں سے دی ہے۔ اگر خزانہ عوام میں سے دی ہے تو خیانت کی ہے اور اگر اپنے پاس سے دی ہے تو اسراف کیا ہے۔ حضرت ابو عبید ہن جراح رضی اللہ عنہ (جو اس وقت گورنر جنرل تھے) کو حضرت بلال حبشی رضی اللہ عنہ کے ذریعے پیغام بھیجا کہ دونوں حالتوں میں انہیں معزول کر دو اور ان کا علاقہ اپنی قلم رو میں شامل کر لو۔ ان کے الفاظ یہ تھے:

> "اعزله على كل حال واضهم إليك عمله"(۲)
>
> بہر حال ان کو معزول کر دو اور ان کے مال بھی ضبط کر لو۔

حکمران کو ملکی خزانہ اور سرکاری املاک سے بقدرِ ضرورت تو اپنے اخراجات مہیا کرنا جائز ہے، جس میں بقدر ضرورت سواری اور ملازم اور رہائش وغیرہ کا انتظام داخل ہے، لیکن اس کے لیے یہ ضروری ہے کہ وہ بقدرِ ضرورت

---

(۱) آئین پاکستان ۱۹۷۳ء، دفعہ نمبر: ۴۸، شق نمبر: ۲

(۲) امام طبری، ابو جعفر محمد بن جریر، تاریخ الامم والملوک، دار التراث، بیروت، لبنان، ۱۳۸۷ھ، ۴ / ۳۰۵، ابن کثیر، ابو الفداء اسماعیل بن کثیر دمشقی، البدایہ والنہایہ، دار احیاء التراث العربی بیروت، لبنان، ۱۹۸۸ء، ۵ / ۸۰

اور بوقتِ ضرورت کے اصول پر عمل پیرا ہو، اور موجودہ دور کے عام حکمرانوں کی شاہی فضول خرچیوں اور اسراف سے بچے، ورنہ اس کا وبال بڑا سخت ہے۔ مدینہ کے ایک شیخ روایت کرتے ہیں کہ:

"میں نے عمر بن عبدالعزیز کو مدینہ میں دیکھا تھا۔ وہ سب سے زیادہ خوش پوشاک، خوشبو لگانے والے اور سب سے زیادہ اکڑ کر چلنے والے تھے۔ پھر میں نے ان کو خلیفہ ہونے کے بعد دیکھا کہ ان کا چلنا بالکل راہبوں کے چلنے کی طرح ہو گیا ہے۔ اگر کوئی شخص یہ دعویٰ کرے کہ انداز رفتار ایک فطری چیز ہے، اس میں تغیر ممکن نہیں ہے تو حضرت عمر بن عبدالعزیز کا تغیر حال اس دعویٰ کی کھلی تردید ہے"۔ (۱)

حکمرانوں کے اختیارات ان کے احتساب میں رکاوٹ نہیں بن سکتے لہذا جو بھی حاکم اختیارات سے تجاوز کرے گا اسے اس کے بارے میں جواب دینا پڑے گا۔ پاکستان کے موجودہ نظام میں بھی حکمرانوں کا احتساب قانونی اور آئینی تقاضوں کی تکمیل کر رہا ہے۔ ضرورت اس بات کی ہے کہ احتساب کے اس نظام کو سیاسی تقاضوں کی بجائے قانونی تقاضوں کی روشنی میں غیر جانبدار بنایا جائے تاکہ قانونی اور اخلاقی تقاضوں کی بھی تکمیل ہو۔

ارکان پارلیمنٹ کے استحقاقات

پاکستان کے ریاستی نظام میں دو ایوانوں کا تصور ملتا ہے ایک کو ایوان بالا اور دوسرے کو ایوان زیریں یعنی پارلیمنٹ اور سینٹ کہا جاتا ہے۔ لہذا ان دونوں ایوانوں کے ارکان اور ان کے حقوق کے حوالے سے قوانین موجود ہیں۔ حکومتی نظام میں پارلیمانی نظام کو فوقیت حاصل ہوتی ہے اس لیے ان کے اراکین کا تحفظ بھی کیا جاتا ہے۔ چناچہ پاکستان کے آئین میں ارکان پارلیمنٹ کے استحقاقات کا ذکر بھی ملتا ہے جس میں ان ارکان پارلیمنٹ کے بنیادی حقوق کا تحفظ کیا گیا ہے۔

تقریر کی آزادی

آئین پاکستان ۱۹۷۳ء کی دفعہ نمبر ۶۶ کی شق نمبر ۱ تا ۴ میں میں ارکان پارلیمنٹ کے جن استحقاقات کا ذکر ان میں قابل ذکر تقریر کی آزادی ہے تاکہ وہ بطور عوامی نمائندہ اپنا مافی الضمیر بیان کر سکے۔

"(مجلس شوریٰ و پارلیمنٹ) میں تقریر کی آزادی ہو گی اور کوئی رکن مجلس شوریٰ میں اپنی کی ہوئی تقریر یا دیے ہوئے کسی ووٹ کی نسبت کسی عدالت میں کسی قانونی کارروائی کا مستوجب

(۱) امام ابو یوسف، یعقوب بن ابراہیم، کتاب الخراج، دار المعرفہ، بیروت، لبنان، ص: ۱۰

نہیں ہو گا اور کوئی شخص مجلس شوریٰ کی طرف سے یا اس کے اختیار کے تحت کسی رپورٹ، مضمون، ووٹ یا کارروائی کی اشاعت کی نسبت بایں طور پر مستوجب نہیں ہو گا"۔[۱]

آئین پاکستان کی روشنی میں ارکان پارلیمنٹ کے استحقاقات میں آزادی تقریر کو نمایاحیثیت حاصل ہے جس کی وضاحت جسٹس محمد منیر اس طرح کرتے ہیں۔

"مجلس شوریٰ کے ارکان کے اجلاس کے دوران تقریر کا غیر مشروط حق رکھتے ہیں اور اسمبلی میں ان کی تقریر یا ووٹ کے خلاف کسی عدالت کو اختیار سماعت نہیں، وہ جس شخص کے خلاف جیسا چاہے بیان دے سکتا ہے حتیٰ کے اس کے توہین آمیز بیان پر بھی عدالت کو اختیار سماعت نہیں ہے، خواہ یہ بیان بد نیتی پر ہی کیوں نہ ہو اس حق تقریر پر صرف ایوان کے قواعد یا اسمبلی کی رولنگ کا اطلاق ہوتا ہے۔ یہ تحفظ ان افراد کو بھی حاصل ہے جو گو مجلس شوریٰ کے رکن تو نہ ہیں مگر انھیں ایوان سے خطاب کا حق حاصل ہے ان میں وزراء اسمبلی کے افسران اور وہ افراد شامل ہیں جو اسمبلی کی کسی کمیٹی کے روبرو گواہی دینے کے لیے بلائے گئے ہوں"۔[۲]

بنیادی طور پر یہ ارکان پارلیمنٹ کا حق ہے کہ وہ رائے کی آزادی رکھتے ہیں۔ رائے کی یہ آزادی در اصل ملکی قانون کے دائرے میں رہتے ہوئے یہ ہے کہ وہ ریاستی تحفظ، انتظامی اختیارات اور عوامی مسائل کو حل کرنے میں یعنی قانون سازی کے لیے استعمال کریں۔ اگر وہ اس آزادی اظہار کا استعمال بد نیتی اور دھوکہ دہی کے ساتھ کرے، ایوان کو گمراہ کرے یا آئین اور قانون کا مذاق اڑائے تو اس کے خلاف نہ صرف قانونی چارہ جوئی کی جائے گی بلکہ اس کا احتساب بھی کیا جائے۔ جس کی عملی مثال سابقہ پارلیمانی دور ۲۰۱۳ء۔۲۰۱۸ء میں وزیر عظم میاں محمد نواز شریف نے اظہار رائے کی آزادی کے نام پر ایوان کو گمراہ کیا اور اثاثہ جات کے حوالے سے غلط بیانی کی جس میں واضح طور پر ان کی بد نیتی شامل تھی یہی وجہ تھی کہ بعد میں اعلیٰ عدلیہ کی جانب سے ان پر لگائے جانے والے الزامات کی تصدیق ہوئی اور جرم ثابت ہونے کے بعد ان کو سزا سنائی گئی۔

حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ کے دور خلافت میں حضرت ابو عبیدہ بن الجراح رضی اللہ عنہ (گورنر شام) نے حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ کو رومیوں کے پاس سفیر بنا کر بھیجا۔ رومیوں سے بات جیت کے دوران بادشاہ اور اس کے اختیارات کے ذکر چھڑ گیا تو حضرت معاذ رضی اللہ عنہ نے فرمایا:

---

(۱) آئین پاکستان ۱۹۷۳ء، دفعہ نمبر:۶۶، شق نمبر:۱-۴

(۲) جسٹس محمد منیر، اسلامی جمہوریہ پاکستان کا دستور، پی ایل ڈی پبلشرز، لاہور، ۱۹۹۰ء، ص:۱۱۶

"تم کو اس پر ناز ہے کہ تم ایسے شہنشاہ کی رعایا ہو جس کو تمھاری جان و مال کا اختیار ہے لیکن ہم نے اس کو اپنا بادشاہ بنا رکھا ہے وہ کسی بات میں اپنے کو ترجیح نہیں دے سکتا۔ اگر وہ زنا کرے تو اس کو درے لگائے جائیں، چوری کرے تو ہاتھ کاٹ دیے جائیں، وہ پردے میں نہیں بیٹھتا اپنے آپ کو ہم سے بڑا نہیں سمجھتا مال و دولت میں اس کو ہم پر ترجیح نہیں۔"(۱)

حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ نے خلافت کی مسند سنبھالتے ہی اپنے پہلے خطبہ میں رعایا کو اپنا احتساب کرنے اور غلطیوں پر نظر رکھنے کی ہدایت فرمائی۔ آپ نے فرمایا:

"أيها الناس! إني قد وليت عليكم وليست بخيركم، إن أحسنت فأعينوني، وإن أسأت فقوموني"(۲)

لوگو! مجھے تم پر حکمران مقرر کیا گیا ہے، حالانکہ میں تم سے بہتر نہیں ہوں، اگر میں اچھائی کی راہ پر چلوں تو میری مدد کرنا اور اگر برائی کی راہ پر چلوں تو مجھے پکڑ کر سیدھا کر دینا۔

شریعت اسلامیہ میں حکمرانوں کی جو ذمہ داریاں بتائی گئی ہیں اگر ان کا جائزہ لیں تو ہمارے حکمرانوں کے لیے بہترین اسوہ موجود ہے۔ حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ نے اپنی حکومت کا بنیادی مقصد بتاتے ہوئے ارشاد فرمایا:

"وَالضَّعِيفُ فِيكُمْ قَوِيٌّ عِنْدِي حَتَّى أُرِيحَ عَلَيْهِ حَقَّهُ إِنْ شَاءَ اللَّهُ وَالْقَوِيُّ فِيكُمْ ضَعِيفٌ عِنْدِي حَتَّى آخُذَ الْحَقَّ مِنْهُ إِنْ شَاءَ اللَّهُ"(۳)

اور تم میں جو بے اثر ہیں، وہ میرے نزدیک با اثر ہیں یہاں تک کہ میں ان کا حق واپس دلا دوں (ان شاء اللہ) اور تم میں جو با اثر ہیں وہ میرے نزدیک بے اثر ہیں یہاں تک کہ میں ان سے دوسروں کا حق وصول کر لوں انشاء اللہ۔

حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ نے خلیفہ ہونے کے بعد اسی حقیقت کا اعادہ ان الفاظ میں فرمایا:

"والله ما منكم أقوى عندي من الضعيف حتى أخذله الحق ولا أضعف عندي من القوى حتى أخذ الحق منه"(۴)

خدا کی قسم، تم میں سے کوئی شخص میرے نزدیک ایک بے اثر سے زیادہ با اثر نہیں ہے، جب کہ میں اس کا حق وصول نہ کروں اور نہ کوئی شخص ایک با اثر سے زیادہ بے اثر ہے جب تک کہ میں اس سے دوسرے کا غصب کیا ہوا حق وصول نہ کر لوں۔

---

(۱) شبلی نعمانی، الفاروق، سنگ میل پبلی کیشنز، لاہور، ۱۹۷۶ء، ص:۱۲۵

(۲) سیوطی، جلال الدین، تاریخ الخلفاء، نور محمد کتب خانہ، کراچی، ۱۹۸۳ء، ص:۲۹

(۳) محمد حسین ہیکل، ابو بکر صدیق، مترجم: ڈاکٹر محمد احمد، طاہر سنز، لاہور، ۲۰۰۸ء، ص:۲۷

(۴) محمد حسین ہیکل، ابو بکر صدیق، ص:۲۸

اسلامی مملکت کا نظم و نسق چلانے کے لیے ایسی انتظامیہ، ارکان پارلیمنٹ اور حکمرانوں کی ضرورت ہے جن کے کلام، عمل اور اختیار میں خوف خدا، ایمانداری، سادگی، شرافت، دیانتداری، نیک نیتی، انسانیت کی عزت واحترام شامل معاشرے میں عدل و مساوات کو قائم رکھ کر ایک اچھے حکمران اور نیک صالح انتظامیہ کا فریضہ ادا کر سکیں۔

ارکان پارلیمنٹ کی گرفتاری

ارکان پارلیمنٹ بنیادی طور معزز شمار کیے جاتے ہیں اور ان کے حقوق اور استحقاق کا خیال رکھا جاتا ہے۔ مگر ضابطہ دیوانی کے تحت اگر وہ کسی جرم کا ارتکاب کرتے ہیں تو کیا اس صورت میں ان کے خلاف قانونی چارہ جوئی کی جا سکتی ہے اور اس کارروائی کے لیے انھیں گرفتار کیا جاسکتا ہے؟ اس ضمن میں آئین پاکستان ۱۹۷۳ء، ترمیمی بل ۲۰۱۴ء کی دفعہ نمبر ۳۱ میں گرفتاری کے حوالے سے بھی مفصل وضاحت کی گئی ہے:

> ''پارلیمنٹ یا کمیٹی کے سامنے یا ارکان پارلیمنٹ جسے ہٹانا اس ایکٹ یا انضباط کارروائی کے انعقاد کے تحت حکم دیا گیا ہے کہ کسی بھی شخص کو احاطے سے ہٹانے کے کسی بھی شخص کی حاضری کی حفاظت کے مقصد کے لیے پارلیمنٹ کے احاطے کے اندر کسی بھی جگہ پر ورانٹ کے بغیر اس طرح کے شخص کو گرفتار کرنے کے لیے پریزائڈنگ آفیسر کی طرف سے اجازت لیناضروری ہے''۔ (۱)

اس سے واضح ہوتا ہے کہ بغیر اجازت کے کسی بھی رکن پرلیمنٹ کو گرفتار نہیں کیا جائے گا۔ گرفتاری کے لیے نہ صرف اجازت ضروری ہے بلکہ ان کا عزت واحترام بھی ضروری ہوتا ہے۔ اگر کوئی عدالت کسی رکن پارلیمنٹ کو جرم کا مرتکب پاتے ہوئے یا مزید تحقیق و تفتیش کے لیے گرفتاری کو ضروری سمجھے تو اس رکن پارلیمنٹ کو گرفتار کیا جاسکے گا اور یہ گرفتاری عدالت کے اندر سے یا گھر سے کی جاسکتی ہے اور اس گرفتاری کے دوران بھی پارلیمنٹ کی کارروائی میں اس کو سپیکر کی خصوصی اجازت سے شمولیت کی اجازت بھی دی جاسکتی ہے۔

سینٹ کے قواعد وضوابط میں بھی ارکان کی گرفتاری کا ذکر موجود ہے:

> ''کسی بھی رکن سینیٹ کو چیئرمین سینٹ کی اجازت کے بغیر سینیٹ کے احاطہ سے گرفتار نہیں کیا جاسکتا۔ اور چیئرمین سینٹ کی اجازت کے بغیر کسی عدالت، ٹریبونل یا دیگر اتھارٹی کے جاری کردہ کسی قانونی حکم نامہ کی تعمیل نہیں کرائی جائے گی۔ وفاقی حکومت یا صوبائی حکومت جہاں رکن کو زیر حراست رکھا گیا ہو، یا کوئی اتھارٹی جس کے زیر حراست رکن ہو جو بھی صورت ہو چیئرمین سینیٹ کی اجازت سے مذکورہ رکن اجلاس میں شرکت کر سکے گا اور اجلاس کے اختتام

---

(۱) آئین پاکستان ۱۹۷۳ء، ترمیمی بل ۲۰۱۴ء (اختیارات، استحقاق اور استثناء) دفعہ نمبر: ۳۱

پر رکن کو وفاقی حکومت یا صوبائی حکومت یا کسی دیگر اتھارٹی، جو بھی صورت ہو، کی حراست میں دے دیا جائے گا"۔ (۱)

واضح رہے کہ اگر کوئی رکن پارلیمنٹ یا رکن سینٹ کسی جرم کا ارتکاب کرتا ہے ہے تو اس کے خلاف قانون کے تحت کارروائی کی جائے گی جس میں اس کی گرفتاری بھی شامل ہے مگر شرط یہ ہے کہ پہلے چیئرمین سے اجازت لی جائے گی اور احاطے سے گرفتار نہیں کیا جائے گا۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ کوئی بھی رکن یا عوامی نمائندہ کسی بھی جرم کی صورت میں کسی بھی کارروائی سے نہیں بچ سکتا بلکہ اس کے خلاف کارروائی کی جائے جہاں تک اجازت کا تعلق ہے تو وہ گویا ایک ادارے کا معزز رکن ہے اس لیے اس ادارے کی اجازت سے اس کے خلاف کارروائی کی جائے اور جرم کی نوعیت ایسی ہے جس میں ان ایوانوں میں کارروائی ہو سکتی ہے تو پھر چیئرمین خود اس کی اجازت دے گا اور کسی ذیلی کمیٹی کے ذریعے اس کی تحقیقات کرے گا اور جرم ثابت ہونے کی صورت میں خود سزا دے گا یا عدلیہ سے رجوع کرے گا۔ اگر جرم اس نوعیت کا ہے کہ گرفتار کر کے تفتیش کی ضرورت ہے تاکہ جرم ثابت ہونے کے مراحل میں کوئی شخص یا ادارہ اثر انداز نہ ہو سکے۔ تحقیق و تفتیش کے بعد مذکورہ شخص کو سزائیں بھی دی جائیں گی جیسا کہ اسلامی تاریخ میں ایسی مثالیں ملتی ہیں جب جرائم کی صورت میں تادیبی سزائیں دی گئیں۔

ایک مرتبہ حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ نے یزید بن ابی سفیان (جو کہ گورنر تھے) کے بارے میں سنا کہ وہ کھانے میں متنوع غذائیں استعمال کرتے ہیں تو آپ رضی اللہ عنہ نے شام کے کھانے کے وقت ان کے گھر پہنچنے کا ارادہ کیا اور بالکل کھانے کے وقت پہنچے جب ان کا کھانا دیکھا تو انھیں کھانے میں اسراف کرنے سے منع کیا۔ (۲)

جب مصر کے گورنر عمر بن عاص رضی اللہ عنہ کے بارے میں حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ کے پاس شکایت پہنچی تو آپ رضی اللہ عنہ نے ان کو خط لکھا کہ مجھے خبر ملی ہے کہ تم نے اپنے لیے منبر بنوایا ہے تم اس پر چڑھ کر لوگوں کی گردن پر بیٹھنا چاہتے ہو۔ کیا تمھارے لیے یہ کافی نہیں کہ کھڑے رہو اور مسلمان تمھارے قدموں کے پاس رہیں۔ میں تمھیں زور دے کر کہتا ہوں اسے فوراً توڑ دو۔ (۳)

قیس بن ابی حازم کا بیان ہے کہ:

"حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ نے ایک انصاری نوجوان کو عامل (افسر) بنا کر بھیجا وہ باشندگان حیرہ کے ایک رئیس عمر بن حیان بن بقیلہ کے ہاں مہمان ہوئے اس نے ان کی طلب کے مطابق اچھا کھانا پیش کیا مگر انھوں نے میزبان کا مذاق اڑایا اور اس کے داڑھی پکڑ لی وہ آدمی بے عزتی

(۱) قواعد و ضوابط کار وائی سینٹ ۲۰۱۲ء، دفعہ نمبر: ۷۹

(۲) عمری، عبد العزیز بن ابراہیم، الولایۃ علی البلدان، دا اشبیلیا، المملکہ العربیہ السعودیۃ، ریاض، طبع اول: ۱۴۲۲ھ، ۱/ ۱۶۲

(۳) قرشی، عبد الرحمن بن عبد اللہ، فتوح مصر او خبارہا، دار التعاون للطبعہ والنشر، بیروت، ۱۹۷۴ء، ص: ۹۲

برداشت نہ کر سکا اور حضرت عمر کے پاس پہنچا اور شکایت کی۔ حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ نے اس عامل کو بلوایا اور کہا سنو اس نے تمھارے سامنے کھانا پیش کیا، جیسا تم نے چاہا، پھر بھی تم نے اس کی داڑھی پکڑلی اللہ کی قسم اگر داڑھی رکھنا نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت نہ ہوتی تو تمہاری داڑھی کا ایک ایک بال اکھاڑ لیتا، لیکن جاؤ اللہ کی قسم آج سے تم کسی منصب کے قابل نہیں ہو"۔ (۱)

حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ نے عیاض بن غنم کو شام کا امیر بنا کر بھیجا پھر آپ رضی اللہ عنہ کو خبر ملی کہ انھوں نے اپنے لیے اعلیٰ قسم کا ایک حمام بنالیا ہے اور کچھ مخصوص لوگوں کو اپنا ہم نشین مقرر کیا ہے آپ نے خط لکھ کر انھیں بلوایا وہ آئے تو آپ نے انھیں تین دن کے لیے نظر بند کر دیا، پھر باہر نکلنے کی اجازت دی اور ان کے لیے ایک اونی جبہ منگوایا اور بکریوں کا ایک ریوڑ دیا کہ جاؤ ان کو چراؤ۔ آپ ان کو کئی بار بلواتے اور تادیبی نصیحت کر کے واپس بھیج دیتے آخر کچھ وقت کے بعد ان کو اپنے عہدے پر بحال کر دیا۔ (۲)

اس سزا کا نتیجہ یہ ہوا کہ عیاض حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے افضل ترین والیان ریاست میں شمار ہونے لگے۔ (۳)

ضحاک بن خلفیہ عریض (جھیل) سے پانی نکال کر اپنی زمین تک لانا چاہتے تھے۔ راستہ میں محمد بن مسلمہ کی زمین پڑتی تھی۔ مگر وہ کس طرح تیار نہیں ہوئے جس پر حضرت عمر نے ان سے فرمایا کہ تمہارا اس میں کوئی نقصان نہیں ہے۔ بلکہ اس میں تمہارا ہی فائدہ ہے۔ کہ تم بھی اس سے پانی لے سکتے ہو۔ اس پر حضرت عمر نے ان کی سرزنش کی اور فرمایا کہ خدا کی قسم یہ ضرور نکالیں گے خواہ تمہارے پیٹ پر سے بھی گزرنا پڑے چنانچہ ضحاک نے وہ نہر محمد بن مسلمہ کی زمین میں سے نکال لی۔ (۴)

ان امثال سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ حاکم، گورنرز، عوامی نمائندوں، ارکان پارلیمنٹ و سینٹ اور سیاسی انتظامیہ کو استحقاق کے باوجود جرائم کے ارتکاب میں سزا دی جاسکتی ہے اور انھیں آئین اور قانون سے بالاتر تصور نہیں کیا جاسکتا۔

گورنر کا استحقاق

صدر پاکستان اور ارکان پارلیمنٹ کی طرح گورنر کو بھی استحقاق حاصل ہیں، جن کا انھیں عطا کیا جانا ضروری ہے تاکہ وہ صوبائی معاملات کو آسانی سے چلا سکے۔ ذیل میں ہم آئین پاکستان میں دیے گئے گورنر کے ان استحقاقات کا جائزہ لیتے ہیں

---

(۱) محمد عبد المعبود، تاریخ المدینۃ، مکتبہ رحمانیہ، لاہور، ۱۹۸۴ء، ۳/ ۸۱۳

(۲) محمد عبد المعبود، تاریخ المدینۃ، ۳/ ۸۱۷

(۳) عبد العزیز بن ابراہیم العمری، الولایۃ علی البلدان، ۲/ ۱۳۰

(۴) محمد رواس قلعہ جی، موسوعہ فقہ عمر، مکتبہ الفلاح کویت الطبعۃ الدولی، کویت، ۱۹۸۱، ص: ۸۶

صوبائی اسمبلی تحلیل کرنے کا حق

صوبے کا انتظامی اختیار گورنر کے پاس ہوتا ہے اور گورنر در اصل وفاق کا نمائندہ ہوتا ہے جس کی سرپرستی میں صوبوں کا نظام حکومت چلایا جاتا ہے اور وزیر اعلیٰ بھی آئین اور قانون کے دائرے میں گورنر کے احکامات کی تکمیل کا پابند ہوتا ہے۔ اگر گورنر صوبائی انتظامیہ کی نا اہلی، عوامی حقوق کے تحفظ اور اجتماعی مفاد کو مد نظر رکھتے ہوئے صوبائی اسمبلی تحلیل کرنے کا حق بھی رکھتا ہے کہ جب بھی وہ ایسے حالات محسوس کرے یا وزیر اعظم انھیں کوئی مشورہ دے تو وہ ایسے اقدامات (جن میں صوبائی اسمبلی کی تحلیل شامل ہے) کر سکتا ہے جیسا کہ آئین پاکستان ۱۹۷۳ کی دفعہ نمبر ۱۱۲ کی ذیلی دفعہ نمبر ۱ کے مطابق:

> "گورنر صوبائی اسمبلی کو تحلیل کر دے گا۔ اگر وزیر اعلیٰ اسے ایسا کوئی مشورہ دے اور صوبائی اسمبلی بجز اس کے کہ اس سے قبل تحلیل نہ کر دی گئی ہو وزیر اعلیٰ کی طرف سے ایسا مشورہ دیئے جانے کے بعد اڑتالیس گھنٹوں کے خاتمے پر تحلیل ہو جائے گی"۔ (۱)

واضح رہے کہ اس میں کسی ایسے وزیر اعلیٰ کا حوالہ شامل ہے جس کے خلاف صوبائی اسمبلی میں عدم اعتماد کے ووٹ کی کسی قرارداد کا نوٹس دے دیا گیا ہو لیکن اس پر رائے دہی نہ کی گئی ہو یا جس کے خلاف عدم اعتماد کے ووٹ کی کوئی قرارداد منظور ہو گئی ہو۔

آئین پاکستان ۱۹۷۳ کی دفعہ نمبر ۱۱۲ کی ذیلی دفعہ نمبر ۲ کے مطابق:

> "گورنر بھی اپنی صوابدید پر، لیکن صدر کی ماقبل منظوری کے تابع، صوبائی اسمبلی کو توڑ سکے گا جبکہ وزیر اعلیٰ کے خلاف عدم اعتماد کا ووٹ منظور کیے جانے کے بعد، صوبائی اسمبلی کے کسی رکن کا دستور کے احکامات کے مطابق صوبائی اسمبلی کے ارکان کی اکثریت کے اعتماد رکھنے کا امکان نہ ہو، جس طرح کے اس غرض سے بلائی گئی صوبائی اسمبلی کے اجلاس میں معلوم ہوا ہو۔ (۲)

گورنر اپنی صوابدید یا صدر کی پیشگی منظوری سے صوبائی اسمبلی کو تحلیل کرنے کا اختیار رکھتا ہے۔ گورنر یہ صوابدیدی حق صرف ایسی صورت میں استعمال کرے گا کہ وزیر اعلیٰ کے خلاف عدم اعتماد کا ووٹ منظور ہو چکا ہو اور صوبائی اسمبلی کا کوئی دوسرا رکن آئین کے مطابق صوبائی اسمبلی کے ارکان کی اکثریت کا اعتماد نہ کر سکا ہو اور یہ تمام صورت حال اس مقصد کے لیے بلائے گئے صوبائی اسمبلی کے اجلاس میں معلوم بھی ہو چکی ہو۔ اس سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ جب وزیر اعلیٰ کے خلاف عدم اطمینان کا ووٹ آجائے، ایوان کا کوئی دوسرا رکن اکثریت کا اعتماد حاصل نہ

---

(۱) آئین پاکستان ۱۹۷۳ء، دفعہ نمبر: ۱۱۲، شق نمبر: ۱

(۲) ایضا، شق نمبر: ۲

کر سکے اور صوبائی اسمبلی کے اجلاس میں یہ بات واضح ہو جائے تو گورنر اپنے صوابدیدی اختیارات کا استعمال کرتے ہوئے صوبائی اسمبلی تحلیل کر دے گا۔ گویا یہ اس بات کا واضح ثبوت ہے کہ وزیر اعلیٰ جو پورے ایوان کا متفقہ قائد ہوتا ہے وہ عدم اطمینان کی صورت میں اپنے عہدے پر برقرار نہیں رہ سکے گا۔

یہ واضح رہے کہ آئین میں گورنر کے پاس یہ اختیار ہے کہ وہ وزیر اعلیٰ کو معزول کر کے اسمبلیاں تحلیل کر سکتا ہے مگر آئین کی رو سے اس کا جو طریقہ کار ہے وہ یہ کہ سب سے پہلے وزیر اعلیٰ کے خلاف عدم اعتماد کی تحریک آئے اس کی کامیابی کے بعد اگر اکثریتی جماعت دوسرا وزیر اعلیٰ کا انتخاب نہیں کر سکتی تو گورنر اپنے صوابدیدی اختیارات استعمال کرتے ہوئے اسمبلی تحلیل کر دے گا۔ دوسری صورت یہ ہے کہ اگر گورنر سمجھتا ہے اور وزیر اعظم یا صدر اس کو مشورہ دیتا ہے کہ وزیر اعلیٰ صوبے میں واضح اکثریت ہونے کے باوجود اختیارات کا ناجائز استعمال کر رہا ہے اور ان کے اس فعل سے ریاست کو نقصان ہو رہا ہے یا ریاستی نظم و نسق میں خلل واقع ہو رہا ہے تو گورنر صوابدیدی اختیارات کو استعمال کرتے ہوئے صوبائی اسمبلی کو تحلیل کر دے گا۔

شریعت اسلامیہ کی روشنی میں اگر جائزہ لیا جائے تو اسلامی تاریخ میں بھی ایسی مثالیں ملتی ہیں کہ جب اختیارات کے ناجائز استعمال اور عدم اطمینان کی صورت میں اعلیٰ حکام کو ان کے عہدے سے ہٹا دیا گیا نہ صرف ہٹا دیا گیا بلکہ ان کے بارے میں سزائیں بھی تجویز کی گئیں۔

حضرت ابو درداء کے حوالے جب خلیفہ وقت حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ کو شکایت ملی کہ انھوں نے بیت المال کا استعمال اپنے ذاتی مقاصد کے لیے کیا ہے تو حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ نے حضرت ابو درداء کے نام ایک مکتوب تحریر کیا:

> ”مجھے یہ اطلاع ملی ہے کہ تم نے بیت المال سے رقم حاصل کر کے ذاتی استعمال کے لیے طہارت خانہ تعمیر کروایا ہے۔ روم کے سابقہ حکمرانوں کی تعمیر کردہ عمارات عبرت کے حصول کے لیے کافی نہیں تھیں جو تم نے بھی تعمیرات کا آغاز کر دیا ہے جیسے ہی یہ مکتوب تم تک پہنچے تو تم خود کو معزول سمجھو اور تمہارے لیے مزید حکم یہ ہے کہ دمشق جا کر اپنی زندگی کی بقیہ ایام وہیں بسر کرو۔ جب یہ مکتوب حضرت ابو درداء نے پڑھا تو اپنے عہدے سے الگ ہو کر دمشق تشریف لے گئے اور وہیں وصال فرمایا“۔ (۱)

حاکم جب جب اپنے ریاست معاملات میں خیانت کرتا ہے تو اس کے بارے میں اسوہ محمدی میں بڑی وعید سنائی گئی ہے۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے:

---

(۱) ہمدانی، سید علی، ذخیرۃ الملوک، مترجم: محمد محی الدین جہانگیر، نوریہ رضویہ پبلی کیشنز، لاہور، ۲۰۰۷ء، ص: ۱۷۳

«مَا مِنْ وَالٍ يَلِي رَعِيَّةً مِنَ المسْلِمِينَ،فَيَمُوتُ وَهُوَ غَاشٌّ لَهُمْ، إِلَّا حَرَّمَ اللَّهُ عَلَيْهِ الجَنَّةَ»(۱)

اگر کوئی شخص مسلمانوں کا حاکم بنایا گیا اور اس نے ان کے معاملہ میں خیانت کی اور اسی حالت میں مر گیا تو اللہ تعالیٰ اس پر جنت کو حرام کر دیتا ہے۔

حضرت علی رضی اللہ عنہ نے ابو امامہ باہلی کو بصرہ کا گورنر مقرر کیا۔ کچھ عرصہ بعد حضرت علی رضی اللہ عنہ کی ملاقات بسرہ کے رہنے والے ایک شخص سے ہوئی تو آپ نے اس سے حضرت ابو امامہ باہلی کے احوال دریافت کئے۔ اس نے عرض کی ایک دن میں نے انہیں ایک صاحب ثروت کے ہاں دعوت کھاتے ہوئے دیکھا تھا۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے حضرت ابو امامہ باہلی کو مکتوب تحریر کیا:

"مجھے یہ افسوسناک اطلاع ملی ہے کہ تم اہل ثروت کی ضیافتوں میں شریک ہوتے ہو اور وہ طرح طرح کے کھانوں سے تمہاری تواضع کرتے ہیں۔ یاد رکھو اہل ثروت کی جن پر تکلف دعوتوں میں غرباء کو شامل ہونے سے سختی سے روکا جاتا ہے ایسی دعوت میں شریک ہونے والا حکمران حق اور باطل کے درمیان تمیز نہیں کر سکتا۔ (لہٰذا تمہیں معزول کیا جاتا ہے)۔ اور حضرت علی رضی اللہ عنہ نے حضرت ابو امامہ باہلیکو گورنری کے منصب سے معزول کر دیا"۔(۲)

جدید جمہوری نظام میں گورنر چونکہ پورے صوبے کا انتظامی سربراہ ہوتا ہے اس لیے جب وہ محسوس کرے کہ صوبائی انتظامیہ بشمول وزیر اعلیٰ اور اس کی کابینہ اپنے اختیارات کا ناجائز استعمال کر رہے ہیں اور ان کے اختیارات کی وجہ سے ریاست اور عوام کو نقصان ہو رہا ہے تو اس صورت میں وہ ان کو ان عہدوں سے الگ کرتے ہوئے صوبائی اسمبلی کو تحلیل کر دیتا ہے تاکہ جمہوری طریقے سے ایک نئی انتظامیہ کی تشکیل کی جاسکے۔

خلاصہ

کسی بھی ریاستی نظام کو قانون کے مطابق چلانا اور اس نظام کو چلانے والے اراکین کے حقوق کا تحفظ کرنا آئینی اور قانونی طور پر ضروری سمجھا جاتا ہے، اسی لیے ان اراکین پارلیمنٹ کو آئینی اور قانونی طور کچھ استحقاقات عطا کیے جاتے ہیں تاکہ وہ قانونی دائروں میں رہتے ہوئے اور اپنے بنیادی حقوق کا تحفظ کرتے ہوئے ریاستی نظام کو بہتر انداز میں چلا سکیں۔ جہاں تک پاکستان کے نظم حکومت میں حکمران اور انتظامیہ کا تعلق ہے تو ان کے لیے بھی ۱۹۷۳ء کے آئین پاکستان اور قومی اسمبلی و سینٹ کے ضوابط و طریق کار میں استحقاقات کا ذکر موجود ہے۔ اس کے بعد اس کے لیے باقاعدہ قوانین بھی بنائے گئے اور ان قوانین میں وقتی تقاضوں کے مطابق ترامیم بھی کی جاتی رہی ہیں۔ چونکہ ان

(۱) بخاری، الجامع الصحیح، کتاب الأحکام، باب من الستر علی رعیة فلم ینصح، حدیث نمبر: ۷۱۵۱، ۸/۳۸۰

(۲) سید علی ہمدانی، ذخیرۃ الملوک، ص: ۱۷۶

استحقاق کا تعلق قانونی تقاضوں سے ہے اس لیے یہ بنیادی طور پر درست تسلیم کیے جاتے ہیں۔ جہاں تک ان استحقاق کے قوانین کے استعمال کا تعلق ہے تو اس میں مبالغہ آرائی سے کام لیا جاتا ہے۔ حکمران اپنے فرائض سے زیادہ استحقاق کو طلب کرتے نظر آتے ہیں۔ اسلام میں حکمرانی کو خدمت خلق کے طور پر متعارف کرایا گیا ہے اور عوام کے ساتھ حسن سلوک اور خیر خواہی کی تعلیم دی گئی۔ لہذا پاکستان کے حکمران، ارکان پارلیمنٹ اور انتظامیہ اسلامی اصول و طرز حکمرانی کو اختیار کر کے ملک و قوم کی تعمیر و ترقی میں اپنا کردار ادا کر سکتے ہیں۔ اگر پاکستان میں اسلامی طرز حکمرانی کو اختیار کیا جائے تو کوئی بعید نہیں کہ مملکت پاکستان کو پر امن اور خوش حال نہ بنایا جا سکے۔

نتائج

۱۔ پاکستان میں حکمرانوں اور انتظامیہ کے استحقاق کا تصور آئین پاکستان ۱۹۷۳ء، قومی اسمبلی کے قواعد و ضوابط کار اور سینٹ کے قواعد و ضوابط کار میں موجود ہے۔ کل وقتی اور جز وقتی ضرورتوں کے مطابق ان قوانین اور ضوابط میں ترامیم بھی کی جاتی ہیں۔

۲۔ صدر پاکستان (سربراہ ریاست) کو سزاؤں میں تخفیف کا حق حاصل ہے جو کہ شریعت اسلامیہ کی روشنی میں درست نہیں ہے۔ جن جرائم کی سزا شریعت نے حدود کی صورت میں مقرر کر دی ہے ان میں کسی کو یہ حق حاصل نہیں کہ اس میں کم یا معاف کر دے ہاں البتہ تعزیری سزاوں میں کمی یا ختم کرنا صدر کا صوابدیدی حق ہے وہ چاہیے تو مصلحت کے لیے اس میں تخفیف و رعایت دے سکتا ہے۔

۳۔ آئین پاکستان میں ارکان پارلیمنٹ کے لیے رعایتی قوانین موجود ہیں جن میں اظہار رائے کی آزادی اور اپنے حقوق کا تحفظ قابل ذکر ہے۔ مگر واضح رہے کہ اظہار رائے کا استعمال بد نیتی یا دھوکہ دہی یا توہین عدالت کے لیے ہو گا تو اس پر گرفت کی جائے گی۔

۴۔ گورنر کے پاس یہ اختیار ہے کہ وہ مخصوص حالات میں ضروری سمجھے تو صوبائی اسمبلیاں تحلیل کر سکتا ہے

۵۔ ارکان پارلیمنٹ اپنے استحقاق کے تحفظ کے لیے پارلیمانی کارروائیوں میں یہ اختیار دیا جاتا ہے کہ وہ استحقاق کے مجروح ہونے کی صورت میں اس کے لیے آواز اٹھا سکیں اس کے لیے باقاعدہ قانونی طریقہ کار موجود ہے۔

۶۔ استحقاق کے قوانین کا جائزہ لیا جائے تو بنیادی طور پر درست ہیں مگر ان کے استعمال میں مبالغہ کیا جاتا ہے۔ حکمران اپنے ان استحقاقات کا غلط استعمال کرتے اور بعض اوقات اپنے اختیارات سے تجاوز کرتے نظر آتے ہیں۔

سفارشات

۱۔ استحقاق کے قوانین کے درست استعمال کو یقینی بنانے کی ضرورت ہے۔

۲۔ صوابدیدی اختیارات کو مصالح کے تابع کیا جائے اور ان اختیارات کے غلط استعمال پر گرفت کا قانون ہونا چاہیے۔

۳۔ عام جرائم اور وائٹ کالر جرائم میں ملوث ہونے کی صورت میں استحقاقی قوانین ساقط ہونے چاہیے اور عام ملکی قوانین کا نفاذ ہونا چاہیے۔

۴۔ ایسے استحقاقی قوانین میں ترمیم ہونی چاہیے جن سے حاکم و محکوم میں عدم مساوات کا تصور اجاگر ہوتا ہو۔

۵۔ ریاستی نظام، عوامی مفاد اور مصالح عامہ کے لیے محض استحقاق اور صوابدید کی بنیاد پر عہدوں پر تعنیاتی نہیں بلکہ اہلیت و صلاحیت کے مطلوبہ معیار پر ہونی چاہیے۔

حدیثِ افتراق اور اتحاد امت (عصر حاضر کے تناظر میں تجزیاتی مطالعہ)

Hadith-e-Iftiraq and Unity of Ummah (An Analytical Study in Contemporary Context)

ڈاکٹر ثمینہ ناصر*

ڈاکٹر سید محمد شاہد ترمذی**

ABSTRACT

Allah Almighty has blessed the Prophet Muhammad (ﷺ) with Khair al Ummat. The Muslims were united in the life of Holy Prophet (ﷺ) but after his death split into several divisions. Hadith al-Iftiraq is a famous Hadith attributed to Prophet Muhammad (ﷺ). Making sects has not been liked by Quran and Hazrat Muhammad (ﷺ). The noble Quran has clearly mentioned to not to make sects among Muslims. This article will analyze the Hadith-e-Ifteraq along its various interpretations particularly the opinions about the saved one among the 73 firaq mentioned in hadith. It was mentioned by the Holy Prophet (ﷺ) that Bani Israil was divided into 72 firaq and my Ummat will be divided into 73 firaq. According the Muslim scholars, this figure contains interpretation and must be understood in broad based concepts of other ahadith, teachings of Quran and objectives of Shariah. For better understanding of underlying theme, the author has divided the article into four steps. First step dealt with the meanings of firaq and Ummah. In Second step, chain and text of Ahadith has been described. In Third step, opinion of scholars, Mujtahids have been quoted and in the end recommendations and suggestions are given.

Key words: *sectarian, sect, prediction, polemics, divisions.*

* لیکچرار، بیکن ہاؤس اسکول سسٹم، سیٹلائیٹ ٹاؤن، راولپنڈی

** لیکچرار، شعبہ علوم اسلامیہ، نمل، اسلام آباد

اللہ تعالیٰ نے ملتِ اسلامیہ کو خیر الامت کے خطاب سے نوازا ہے۔ نبی کریم ﷺ کی ذات بابرکات ہی کا فیض تھا کہ مسلمان متحد تھے لیکن جیسے بتدریج کبار صحابہ کرام دار فانی سے رخصت ہوتے چلے گئے اور زمانۂ نبوت سے بعد واقع ہوتا چلا گیا، ویسے ویسے جدید فتنوں نے سر اٹھانا شروع کر دیے اور امتِ واحدہ جس کی بنیادیں حبل اللہ کے قرآنی اصول پر قائم تھیں وہ آہستہ آہستہ جماعتوں، گروہوں، اور فرقوں میں تقسیم ہوتی چلی گئی۔ ذخیرہ احادیث میں ایک روایت امت محمدیہ ﷺ کے اختلاف وانتشار اور فرقہ بندی کی پیشین گوئی پر مبنی ہے جس کو محدثین عام طور پر حدیث افتراق امت کے نام سے موسوم کرتے ہیں۔ زیرِ نظر مقالہ میں اس حدیث کا تحقیقی تجزیہ کر کے اس کے مفہوم کو سمجھنے کی سعی کی گئی ہے۔

امت کا معنی و مفہوم

امت کی جمع امم ہے۔ قرآن حکیم میں لفظ امت مختلف معنوں میں استعمال کیا گیا ہے، جو کہ اس کے لغوی اور اصطلاحی معنی کو سمجھنے میں مددگار ثابت ہوتے ہیں۔ جب اس لفظ کا اطلاق انسانوں کے لیے ہو تو اس سے مراد ہم عقیدہ لوگ ہوتے ہیں۔

اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

﴿ كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً ﴾[1]

(پہلے تو سب) لوگوں کا ایک ہی مذہب تھا۔

عرف عام میں امۃ کا لفظ ان لوگوں کی جماعت کے لیے بولا جاتا ہے جسے کو نبی یا رسول تشکیل دیں۔

اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

﴿ كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ ﴾[2]

(مومنو) جتنی امتیں بھی لوگوں کے لیے پیدا ہوئیں تم ان سب سے بہتر ہو۔

ارشاد باری تعالیٰ ہے:

﴿ إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً ﴾[3]

بے شک ابراہیم علیہ السلام ایک پوری امت تھے۔

اسی طرح امۃ کا لفظ قرآن مجید میں حضرت ابراہیم علیہ السلام فرد واحد کے لیے بھی استعمال کیا۔

"الأُمَّة الجي، و الأُمَّة الرجل الجامع لخصال الخير"

---

(۱) سورۃ البقرۃ: ۲۱۳

(۲) سورۃ آل عمران: ۱۱۰

(۳) سورۃ النحل: ۱۲۰

امت ایسا شخص جس میں تمام اچھی صفات پائی جاتی ہوں۔

حضرت ابراہیم علیہ السلام کے لیے امۃ کا لفظ استعمال کرنے کی وجہ یہ ہے کہ انہوں نے اکیلے ہی اعلائے کلمۃ اللہ کے لیے اتنا کام کیا جتنا ایک امت کرتی ہے اسی طرح امت کا لفظ امام اور رہنما کے لیے بھی استعمال ہوتا ہے۔

"و الأُمَّة جماعة من الناس أكثرهم من أَصل واحد، وتجمعهم صفات موروثة، ومصالح وأَمانيّ واحدة، أو يجمعهم أمر واحد من دين أو مكان أو زمان"(۱)

لوگوں کی ایسی جماعت جن کی بنیاد ایک ہو، ان میں موروثی صفات جمع ہوں، اور ان کی خواہشات، مصالح ایک ہوں یا دین، جگہ یا زمانے کی اعتبار سے ایک ہوں۔

فرقہ کا معنی مفہوم

فرقہ کا معنی پھاڑنا یا الگ کرنا ہے۔ لوگوں کا کسی بڑی جماعت سے الگ حصہ، کسی قوم یا جماعت سے جدا شدہ کثیر تعداد یا ہم خیال لوگوں کا گروہ۔(۲) اللہ تعالی کا ارشاد ہے:

﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوْا فِي الدِّيْنِ﴾(۳)

پھر کیوں نہ ایسا ہوا کہ ہر فرقہ میں سے کچھ لوگ دین میں سمجھ پیدا کرنے کے لئے نکلتے۔

فرقہ اور فریق تقریبا ہم معنی ہیں۔ فریق اس وقت استعمال ہوتا ہے جب اس کے مقابلے میں کوئی اور فریق اور گروہ بھی موجود ہو یا دو مختلف گروہوں میں تقابل مقصود ہو۔ ارشاد ربانی ہے:

﴿فَرِيْقٌ فِي الْجَنَّةِ وَفَرِيْقٌ فِي السَّعِيْرِ﴾(۴)

ایک گروہ تو جنت میں جائے گا اور دوسرا دوزخ میں۔

امام راغب اصفہانی فرماتے ہیں:

"أن يأخذ كل واحد طريقا غير طريق الآخر في حاله أو قوله، والخلاف أعم من الضد، لأن كل ضدين مختلفان، وليس كل مختلفين ضدين، ولما كان الاختلاف بين الناس في القول قد يقتضي التنازع استعير ذلك للمنازعة والمجادلة"(۵)

---

(۱) ابراہیم مصطفی واحمد الزیات، معجم الوسیط، باب الہمزہ، دار الدعوۃ، ۱۹۹۵م، ۱/۲۷

(۲) کیلانی، عبد الرحمن، مترادفات القرآن، مکتبۃ السلام، سٹریٹ ۲۰ وسن پور، لاہور، ۲۰۰۹م، ص: ۶۸۱

(۳) سورۃ التوبۃ: ۱۲۲

(۴) سورۃ الشوری: ۷

(۵) اصفہانی، حسین بن محمد، المفردات فی القرآن، باب خلف، دار القلم دار الشامیۃ، دمشق، طبع اول: ۱۴۱۲ھ، ۱/۲۹۴

اختلاف کا مطلب کہ ہر ایک کا دوسرے سے قول و فعل میں مختلف ہونا، خلاف متضاد سے عام ہے کیونکہ ہر متضاد مختلف ہوتا ہے، لیکن تمام خلاف متضاد نہیں ہوتے اور جب بھی لوگوں کے درمیان کسی بات پر اختلاف ہوتا وہ جھگڑے اور مجادلے کا سبب بنتا ہے۔

ابن منظور بیان کرتے ہیں:

"والخلاف: المضادة، وقد خالفه مخالفة وخلافا. وفي المثل: إنما أنت خلاف الضبع الراكب أي تخالف خلاف الضبع لأن الضبع إذا رأت الراكب هربت منه"(۱)

خلاف کا مطلب مخالفت اسی سے مخالفت اور خلاف ہے مثلاً تو گوہ کی طرح مخالفت کرتا ہے کیونکہ وہ جب شکاری کو دیکھتی ہے تو بھاگ کھڑی ہوتی ہے۔

حدیثِ افتراقِ امت

امام ترمذی رحمۃ اللہ علیہ اپنی کتاب میں حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کرتے ہیں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

«تَفَرَّقَتِ اليَهُودُ عَلَى إِحْدَى وَسَبْعِينَ أَوْ اثْنَتَيْنِ وَسَبْعِينَ فِرْقَةً، وَالنَّصَارَى مِثْلَ ذَلِكَ، وَتَفْتَرِقُ أُمَّتِي عَلَى ثَلاَثٍ وَسَبْعِينَ فِرْقَةً»(۲)

یہود و نصاریٰ ۷۱ یا ۷۲ فرقوں میں بٹ گئے اور میری امت ۷۳ فرقوں میں تقسیم ہو گی۔

یہی حدیث امام ترمذی رحمۃ اللہ علیہ نے حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہ سے بھی روایت کی ہے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

«لَيَأْتِيَنَّ عَلَى أُمَّتِي مَا أَتَى عَلَى بني إسرائيل حَذْوَ النَّعْلِ بِالنَّعْلِ، حَتَّى إِنْ كَانَ مِنْهُمْ مَنْ أَتَى أُمَّهُ عَلاَنِيَةً لَكَانَ فِي أُمَّتِي مَنْ يَصْنَعُ ذَلِكَ، وَإِنَّ بني إسرائيل تَفَرَّقَتْ عَلَى ثِنْتَيْنِ وَسَبْعِينَ مِلَّةً، وَتَفْتَرِقُ أُمَّتِي عَلَى ثَلاَثٍ وَسَبْعِينَ مِلَّةً، كُلُّهُمْ فِي النَّارِ إِلاَّ مِلَّةً وَاحِدَةً، قَالُوا: وَمَنْ هِيَ يَا رَسُولَ اللهِ؟ قَالَ: مَا أَنَا عَلَيْهِ وَأَصْحَابِي»(۳)

میری امت بھی وہی سب کچھ کرے گی جو قوم بنی اسرائیل نے کیا، یہاں تک کہ اگر کسی بنی اسرائیل کے شخص نے اعلانیہ اپنی والدہ سے بدکاری کی ہو گی تو میری امت میں بھی ایسا کیا جائے گا، اور بنی اسرائیل گروہوں میں بٹ گئے اسی طرح میری امت بھی بٹ جائے گی، تمام گروہ جہنمی ہوں گے ماسوائے ایک

---

(۱) ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، فصل الخاء المعجمہ، دار صادر، بیروت، طبع ثالث: ۱۴۱۴ھ، ۹/ ۹۰

(۲) ترمذی، محمد بن عیسی، سنن، أبواب الإيمان عن رسول الله، باب ما جاء فيمن يموت وهو يشهد أن لا إله إلا الله، حدیث نمبر: ۲۶۴۰، دار الغرب الاسلامی، بیروت، ۱۹۹۸ء، ۴/ ۳۲۲

(۳) ایضاً، حدیث نمبر: ۲۶۴۱، ۴/ ۳۲۳

کے صحابہ نے پوچھا کہ اے اللہ کے رسول وہ کونسا گروہ ہو گا؟ آپ نے فرمایا جس پر میں اور میرے اصحاب ہیں۔

ان دونوں مرویات کو امام ترمذی کے علاوہ ابو داؤد، ابن ماجہ اور احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہم وغیرہ نے بھی الفاظ کے اختلاف کے ساتھ اپنی کتب میں ذکر کیا ہے جبکہ فہم کے اعتبار سے وہ ایک ہی ہیں۔

محدثین کی آراء کی روشنی میں حدیث افتراق کی سند اور متن کا مفہوم

اس حدیث مبارکہ کی اسنادی حیثیت کو محدثین نے بڑے احسن انداز سے ذکر کیا ہے ذیل میں مشہور محدثین کی آراء کو بیان کیا گیا ہے:

امام زیلعی رحمۃ اللہ علیہ

تخریج الاحادیث الکشاف میں امام زیلعی رحمۃ اللہ علیہ نے مذکورہ حدیث کے تقریبا تمام طرق کو جمع فرمایا ہے جو یہ واضح کرتی ہے کہ حدیث افتراق ۱۸ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم سے مروی ہے۔[۱]

اس حدیث مبارکہ کا کثرت طرق سے مروی ہونا اس کے بعض طرق کو بعض کے ساتھ قوی کرنے کا سبب ہے۔ اس لیے من جملہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ یہ حدیث صحت کے اعتبار سے صحیح یا کم از کم مشہور کے درجے کی ہے۔

صاحب تفسیر الکشاف اس روایت کے بارے میں اپنی رائے کا اظہار اس انداز میں کرتے ہیں:

> "یہ روایت حضرت علی، و سلیم بن قیس و انس بن مالک و ابو ہریرہ و ابو درداء، و جابر بن عبد اللہ انصاری و عبد اللہ بن عمر اور عمرو بن عاص رضی اللہ عنہم کے واسطہ سے مختلف الفاظ و مقامات پر پیغمبر اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے نقل ہوئی ہے"[۲]

حافظ سخاوی رحمۃ اللہ علیہ

حافظ سخاوی رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی کتاب مقاصد حسنہ میں اس حدیث کو صحیح تسلیم کیا ہے۔[۳]

امام شاطبی رحمۃ اللہ علیہ

امام شاطبی رحمۃ اللہ علیہ نے کتاب الاعتصام میں ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی روایت پر کئی جگہ صحت کا حکم لگایا ہے۔[۴]

---

(۱) زیلعی، عبد اللہ بن یوسف، تخریج الاحادیث والآثار الواقعۃ فی تفسیر الکشاف للزمخشری، باب سورۃ الانعام، دار ابن خزیمہ، ریاض، طبع اول: ۱۴۱۴ھ، ۱/۴۴۷

(۲) زمخشری، محمود بن عمرو بن احمد، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، دار الکتاب العربی، بیروت، طبع ثالث: ۱۴۰۷ھ، ۲/۸۳

(۳) سخاوی، محمد بن عبد الرحمن، المقاصد الحسنۃ فی بیان کثیر من الاحادیث المشتہرۃ علی الالسنۃ، حرف التاء المثناۃ، دار الکتاب العربی، بیروت، طبع اول: ۱۹۸۵ء، ۱/۲۵۹

(۴) شاطبی، ابراہیم بن موسی بن محمد، الموافقات فی اصول الاحکام، دار الفکر، ۲۰۰۸ء، ۴/۱۷۷

امام ابنِ تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ رقمطراز ہیں:

"حديث صحيح مشهور في السنن والمسانيد قد أخرجها أكثر المحدثين منهم أصحاب السنن إلا النسائي وغيرهم"(۱)

یہ روایت درجے کے اعتبار سے مشہور، صحیح ہے اورامام النسائی اور کچھ دوسرے محدثین کے علاوہ اکثر محدثین نے اس کو اپنی سنن میں روایت کیا ہے۔

امام خطابی رحمۃ اللہ علیہ اسی حدیث کی تشریح کرتے ہوئے رقمطراز ہیں:

"یہ تمام گروہ دین سے خارج نہیں ہیں جبکہ خود نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ وہ میری امت میں سے ہوں گے۔"(۲)

ابنِ تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

"نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں اسلام سے نہیں نکالا بلکہ فرمایا میری امت میں سے ہیں"(۳)

امام شاطبی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

"ایسی کوئی بھی قطعی نصوص نہیں ہیں جن کی بنیاد پر ہم کہ سکیں کہ یہ اسلام سے خارج ہیں جبکہ اصل ان کا باقی رہنا ہے اور اگر ہم ان کی تکفیر کی بات کرتے ہیں تو انہیں فرقوں میں شمار نہیں کیا جاسکتا جنہیں ان کی بدعات کفر تک لے جائیں اور ان میں وہ اوصاف موجود ہیں جو ان کے اسلام کی بنیاد ہیں جیسا کہ حدیث خوارج میں ان کے قتل کا حکم ان کے کفر کی دلیل نہیں ہے کیونکہ یہ قتل ان کے محارب اور باغی فرقہ ہونے کی وجہ سے ہے۔اس اعتبار سے بنیادی بات یہی ہے کہ ان تمام فرقوں کو اس حدیث کے تحت شامل کرنا ایک مشکل کام ہے بلکہ ایک اجتہادی مسئلہ ہے۔"(۴)

ان تمام طرق حدیث اور اسانید حدیث کی بحث سے واضح ہوتا ہے کہ یہ حدیث صحیح ہے لیکن علماء امت کے اقوال میں غور طلب بات یہ ہے کہ کیا صرف یہ ایک حدیث ان تمام نصوص قرانیہ اور احادیث مبارکہ سے کفایت

---

(۱) ابن تیمیہ، مجموع الفتاوی، مجمع الملک فہد لطباعہ المصحف الشریف، المدینہ المنورہ، المملکہ العربیۃ السعودیۃ، ۱۴۱۶ھ، ۳/۳۴۵

(۲) خطابی، حمد بن محمد، معالم السنن، کتاب شرح السنۃ، مطبعۃ علمیۃ، حلب، طبع اول: ۱۹۳۲ء، ۴/۲۹۴

(۳) ابن تیمیہ، احمد بن عبد الحلیم، منہاج السنۃ النبویہ فی نقض الکلام الشیعۃ القدریۃ، جامعہ الامام محمد بن سعود الاسلامیۃ، ۱۹۸۶ء، ۵/۲۴۱

(۴) شاطبی، الموافقات، ۴/۱۹۳-۱۹۴

کرتی ہے جس میں نبی کریم ﷺ نے اجتماعیت اور اتحاد امت کا درس دیا ہے۔ اس لیے لازم ہے کہ یہ سمجھا جائے کہ یہ حدیث تنبیہ ہے نہ کہ اصول۔

ان تمام احادیث میں نبی کریم ﷺ نے بذاتِ خود صراحتا فرمایا ہے کہ یہ فرقے جہنم کے راستے پر ہوں گے لیکن ساتھ ہی ساتھ آپ ﷺ نے یہ بھی صراحت فرمادی کہ کامیابی صرف ایک کے مقدر میں لکھی جائے گی۔ سوال کئے جانے پر آپ ﷺ نے اس کا نام بتانے کی بجائے ایک وصف ذکر کیا:

«مَا أَنَا عَلَيْهِ وَأَصْحَابِي»(۱)

جو (لوگ) میری اور میرے صحابہ کے راہ پر ہوں گے۔

محدثین کا نکتہ نظر "كُلُّهُمْ فِي النَّارِ إِلاَّ مِلَّةً وَاحِدَةً"

حدیث مبارکہ کے مذکورہ بالا الفاظ کے بارے میں کوئی ابہام نہیں ہے بلکہ یہ بات روز روشن کی طرح عیاں ہے کہ کامیابی کا راستہ آپ اور آپ کے صحابہ کا ہے۔ البتہ "كُلُّهُمْ فِي النَّارِ إِلاَّ مِلَّةً وَاحِدَةً" کے الفاظ مختلف احادیث مبارکہ میں نقص اور زیادتی کے ساتھ آئے ہیں جن پر علماء امت نے صحت وضعف کے اعتبار سے بحث کی ہے۔ یہاں یہ بات قابلِ غور ہے کہ سنن میں، جن تین محدثین ترمذی، ابو داؤد اور ابن ماجہ رحمۃ اللہ علیہم نے ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے جو روایت کی ہے، اس میں یہ الفاظ نہیں ہیں اور جن روایات میں یہ الفاظ موجود ہیں، انہیں تھوڑے بہت اختلاف کے ساتھ بیان کیا گیا ہے، لیکن مفہوم کے اعتبار سے ایک ہی ہیں۔ مثلاً:

«فِي النَّارِ وَوَاحِدَةٌ فِي الْجَنَّةِ وَهِيَ الْجَمَاعَةُ»(۲)

آگ میں (ہونگے) ایک جنت میں ہوگا اور وہی جماعت ہے۔

«وَاحِدَةٌ فِي الْجَنَّةِ ، وَثِنْتَانِ وَسَبْعُونَ فِي النَّارِ»(۳)

ایک جنت میں ہوگا اور باقی ۷۲ آگ میں ہونگے۔

«اثْنَتَانِ وَسَبْعُونَ فِي النَّارِ، وَوَاحِدَةٌ فِي الْجَنَّةِ»(۴)

---

(۱) ترمذی، سنن، ابْوَابُ الْإِيمَانِ عَنْ رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، بَابُ مَا جَاءَ فِيمَنْ يَمُوتُ وَهُوَ يَشْهَدُ أَنْ لاَ إِلَهَ إِلاَّ اللهُ، حدیث نمبر: ۲۶۴۱، ۴/۳۲۳

(۲) ابو داؤد، سلیمان بن اشعث، سنن، باب شَرْحِ السُّنَّةِ، حدیث نمبر: ۴۵۹۹، دار الکتاب العربی، بیروت، ۲۰۰۹ء، ۴/۳۲۴

(۳) ابن ماجہ، ابو عبد اللہ، محمد بن یزید، سنن ابن ماجہ، كِتَابُ الْفِتَنِ، باب افتراق الأمم، حدیث نمبر: ۳۹۹۲، دار الرسالۃ العالمیہ، ۲۰۰۹ء، ۵/۱۲۸

(۴) دارمی، عبد اللہ بن عبد الرحمن، سنن الدارمی، باب في افتراق هذه الأمة، حدیث نمبر: ۲۵۱۵، دار الکتاب العربی، بیروت، طبع اول: ۱۴۰۷ھ، ۲/۳۱۴

۷۲ آگ میں ہونگے اور ایک جنت میں ہو گا۔

«كُلُّهُمْ فِي النَّارِ إِلَّا مِلَّةً وَاحِدَةً»(۱)

تمام آگ میں ہونگے ماسوائے ایک ملت کے۔

«فِرْقَةً، فَوَاحِدَةٌ فِي الْجَنَّةِ، وَثِنْتَانِ وَسَبْعُونَ فِي النَّارِ»(۲)

فرقوں میں سے ایک جنت میں ہو گا اور باقی ۷۲ آگ میں۔

اس سلسلے میں عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہ سے جو روایت بیان کی گئی ہے اس کی سند کے بارے میں امام ترمذی رحمۃ اللہ علیہ بیان کرتے ہیں:

"هَذَا حَدِيثٌ مُفَسَّرٌ غَرِيبٌ لَا نَعْرِفُهُ مِثْلَ هَذَا إِلَّا مِنْ هَذَا الْوَجْهِ"(۳)

جس طریق سے ہم نے اس کو بیان کیا ہے یہ حدیث مفسر غریب ہے اس کے علاوہ باقی دوسرے طرق کے بارے میں ہمیں علم نہیں۔

مذکورہ حدیث کبار صحابہ رضی اللہ عنہم سے مروی ہے، اس کے راویوں میں جلیل القدر اہل علم و فضل صحابہ ابن مسعود، علی بن ابو طالب، ابو موسی اشعری، جابر بن عبد اللہ، ابو ہریرہ، معاویہ بن سفیان، انس بن مالک، عوف بن مالک اشجعی، ابو امامہ الباہلی، سعد بن ابی وقاص، عمرو بن عوف المزنی، عبد اللہ بن عمرو بن العاص، ابو درداء، واثلہ ابن الاسقع رضی اللہ عنہم کا شمار ہوتا ہے۔ ان عظیم صحابہ کی طرف جھوٹ کا منسوب کیا جانا خلاف عقل و نقل ہے اس طرح یہ حدیث سنداً حد تواتر یا اس کی مثل ہے، ان اصحاب رسول رضی اللہ عنہم سے روایت کرنے والوں میں بعد میں ضعف کا تذکرہ ملتا ہے مگر وہ ضعف بھی شدید نوعیت کا نہیں۔

علامہ شاطبی رحمۃ اللہ علیہ نے حضرت علی رضی اللہ عنہ کی روایت نقل کر کے لکھا ہے:

"لَا أَضْمَنُ عُهْدَةَ صِحَّتِهِ"(۴)

میں اس کی صحت کی ذمہ داری نہیں لیتا۔

مگر کوئی خاص جرح بھی نہیں فرمائی۔

المستدرک میں ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث نقل کر کے حاکم فرماتے ہیں:

---

(۱) ترمذی، سنن، أبواب الإيمان عن رسول الله ﷺ، باب مَا جَاءَ فِي افْتِرَاقِ هَذِهِ الأُمَّةِ، حدیث نمبر: ۲۶۴۱، ۵/۲۶

(۲) ابن ماجہ، سنن، كتاب الفتن، بَابُ افْتِرَاقِ الْأُمَمِ، حدیث نمبر: ۳۹۹۱، ۵/۱۲۹

(۳) شاطبی، ابراہیم بن موسی، الاعتصام، دار ابن الجوزی للنشر والتوزیع، المملکۃ العربیۃ السعودیہ، طبع اول: ۱۴۲۹ھ، ۳/۱۲۲

(۴) شاطبی، الاعتصام، ۲/۷۵۰

"هذه أسانيد تقام بها الحجة في تصحيح هذا الحديث"(۱)

یہ اسانید ایسی ہیں کہ ان کی بنا پر حدیث کو صحیح کہا جاسکتا ہے۔

مزید برآں ان روایات کی تصحیح ہونے کی بابت ابنِ عاصم، امام سیوطی ،امام حاکم،امام ذہبی،امام شاطبی، مناوی، اور امام البانی رحمۃ اللہ علیہم جیسے ائمہ احادیث نے کی ہے۔

امت اجابت و دعوت کی تحقیق

مذکورہ روایت میں لفظ اُمَّتی بیان ہوا ہے۔ (امتی) میں یاء متکلم ہے جو کہ اس بات کی دلیل ہے کہ ان تمام کو اسلام کے تحت ہی ذکر کیا جائے۔ اگر حدیث افتراق کے علاوہ باقی احادیث کا مطالعہ کیا جائے تو یہ بات سمجھنا نہایت آسان ہو جائے گی کہ اس مراد امتِ اسلام ہی ہے۔

۵۰ مقامات پر لفظ امت قرآن مجید میں مختلف معانی میں بیان کیا گیا ہے ، مثلا دین، قوم ،اور جماعت کے لئے، یہاں امت کے معنی قوم اور جماعت پر بحث مقصود ہے۔

جس قوم کی طرف کوئی رسول بھیجا جائے وہ اس کی امت کہلاتی ہے۔ امت کے وہ لوگ جو اس رسول پر ایمان لائیں وہ امتِ اجابت اور امت کے جو افراد اپنے کفر پر قائم رہتے ہیں ان کو امتِ دعوت میں شمار جاتا ہے۔ زمان و مکان کی قید سے ماورا خاتم الانبیاء صرف حضرت محمد ﷺ ہیں ،لہٰذا نبی کریم ﷺ کے اعلان نبوت سے قیامت کے بپا ہونے تک جو بھی اپنے کفر پر قائم رہا یا مرتد ہو گیا، وہ آپ ﷺ کی امتِ دعوت کا فرہے، اور اس کے برعکس جو لوگ آپ ﷺ کی تعلیمات سے نور ایمان سے منور ہوئے اور قیامت تک ہوتے رہیں گے ،وہ سب امتِ اجابت کہلائیں گے۔

فرقوں کی تعداد

اس روایت میں ذکر کردہ ۷۲ یا ۷۳ کو کثرت عدد کے مجازی معنی میں استعمال کیا گیا ہے نہ کہ حقیقی میں۔ کیونکہ مختلف ادور کے علماء امت نے ان فرقوں کو شمار کیا ہے جیسا کہ عبد القادر بن طاہر البغدادی (متوفی : ۴۲۹ھ) نے اپنی کتاب الفرق بین الفرق (۲) میں ان کو تفصیل سے شمار کیا ہے۔

امام ابو الحسن اشعری بیان کرتے ہیں:

---

(۱) حاکم، محمد بن عبد اللہ، المستدرک، دار الکتب العلمیہ، بیروت، طبع اول: ۱۹۹۰ء، ۱/۲۱۸

(۲) بغدادی، عبد القادر بن طاہر، الفرق بین الفرق وبیان الفرقہ الناجیہ، دار الآفاق الجدیدہ، بیروت، طبع سوم: ۱۹۷۷ء، ص: ۳۵۲

"اختلف الناس بعد نبيهم ﷺ:في أشياء كثيرة،ضلّل بعضهم بعضا، وبرئ بعضهم من بعض، فصاروا فرقا متباينين، وأحزابا متشتتين، إلا أن الإسلام يجمعهم ويشتمل عليهم."(۱)

نبی مکرم ﷺ کے بعد لوگوں میں اختلاف بے شمار چیزوں میں واقع ہو گیا، کچھ نے بعض کو ہدایت سے دور قرار دیا اور کچھ نے بعض سے بر أت کا اظہار کیا، تو یہ علیحدہ علیحدہ فرقوں اور مختلف گروہوں میں بٹ گئے، مگر یہ سب اسلام پر جمع ہیں اور اسلام ان میں سے ہر ایک پر مشتمل ہے۔

امام ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

"فرقوں کی تعیین کے بارے میں بہت سے لوگوں نے کتابیں اور مقالات لکھے ہیں لیکن یہ تمام باتیں ظن اور ہوائے نفس پر مبنی ہیں یہاں تک کہ کئی گروہوں نے اپنے تمام مخالفین کو اہل بدعت میں شمار کر کے ان گروہوں کو شمار کیا ہے۔"(۲)

عبد الکریم شہرستانی اپنی کتاب میں رقمطراز ہیں:

"اعلم أن لأصحاب المقالات طرقا في تعديد الفرق الإسلامية لا على قانون مستند إلى أصل ونص و لا على قاعدة مخبرة عن الوجود، فما وجدت مصنفين منهم متفقين على منهاج واحد فيي تعديد الفرق"(۳)

ان فرقوں کو شمار کرنے کے اعتبار سے علماء امت نے مختلف ادوار میں مختلف بیان کیے ہیں، اس کے لیے کوئی ایسا قانون یا قاعدہ یا طے شدہ اصول ضوابط نہیں بیان کیے جاسکتے، اس لیے (تاریخی اعتبار) سے جن مصنفین نے بھی ان فرق کو شمار کیا ہے وہ اپنے خاص اصول و قواعد رکھتے ہیں اس لیے کسی ایک طریقہ پر متفق نظر نہیں آتے۔

عبد الکریم شہرستانی نے ان تمام مسائل کا احاطہ کرنے کے لیے چار قواعد بنائے ہیں، جن سے اصولی اختلاف کیا جاسکتا ہے، پھر فرماتے ہیں:

"فإذا تعينت المسائل التي هي قواعد الخلاف، تبينت أقسام الفرق الإسلامية، وانحصرتكبارها في أربع بعد أن تداخل بعضها في بعض.كبار الفرق الإسلامية

(۱) ضمیریہ، عثمان جمعۃ، مدخل لدراسۃ العقیدۃ الاسلامی، مکتبۃ السوادی للتوزیع، طبع دوم: ۱۴۱۷ھ، ۱/ ۵۲

(۲) ابن تیمیہ، مجموع الفتاوی، ۳/ ۳۴۶

(۳) شہرستانی، محمد بن عبد الکریم، الملل والنحل، مؤسسۃ الحلبی، س ن، ۳/ ۱۳

أربع: القدرية. الصفاتية. الخوارج. الشيعة.ثم يتركب بعضها من بعض، ويتشعب عن كل فرقة أصناف، فتصل إلى ثلاث وسبعين فرقة."(۱)

جن پر اختلافات مبنی ہیں وہ مسائل متعین ہو جائیں اور فرق اسلامیہ کی قسمیں کی نشاندہی بھی ہو جائے تو یہ مجموعی طور پر چار فرقوں تک میں بٹ جائے گا۔ اگرچہ یہ ایک دوسرے میں شامل ہوتے نظر آتے ہیں وہ چار فرقے یہ ہیں: ۱۔ الشیعہ ۲۔ الصفاتیہ ۳۔ الخوارج ۴۔ القدریہ ۷۳ فرقوں تک پہنچ جاتے ہیں جو کہ مزید مختلف اقسام اور شاخوں میں تقسیم ہوتے چلے گئے ہیں۔

شبلی نعمانی رحمۃ اللہ علیہ اپنی کتاب میں بیان کرتے ہیں:

"باحثین تسلیم کرتے ہیں کہ فرقوں کی یہ کثرت حقیقت پر مبنی نہیں ہے۔ بنیادی طور پر چند فرقے ہیں اور پھر انہی کی بہت سی مختلف شاخیں فرق کی صورت اختیار کر چکی ہیں۔"(۲)

ان اقوال ائمہ کی روشنی میں یہ واضح ہوتا ہے کہ یہ تقریباً ہر دور کے علماء امت نے ان کی تعداد اپنے دور کے مطابق بیان کی ہے جو اس بات کا بین ثبوت ہے کہ یہ عدد کثرت پر دلالت کرتا ہے نہ کہ فرقوں کی تعداد پر کیونکہ اگر اس کو فرقوں کی تعداد پر محمول کر لیا جائے تو عبد القادر البغدادی کی بحث کے بعد آنے والے ادوار اور قیامت تک کے لیے اس کو کس بات پر محمول کیا جائے گا۔ مذکورہ حدیث یہ نہیں بیان کرتی کہ امت ہمیشہ ۷۲ فرقوں میں بٹی رہے گے اور ان میں کسی طرح کی کوئی کمی یا زیادتی نہیں ہو گی۔ کچھ شارحین کا نکتہ نظر تو یہ ہے کہ ۷۲ سے خاص عدد مراد نہیں بلکہ یہ تو محض کثرت کو بیان کرنے کے لیے ایک عدد بیان کیا گیا ہے، اور اس سے مراد یہ ہے کہ میری امت بہت سے چھوٹے بڑے گروہوں میں بٹ جائے گی جو میری سنت اور صحابہ کے راستے کو لازم نہیں پکڑیں گے، البتہ فلسفیانہ خیالات پر مبنی ہوائے نفس کو اختیار کریں گے۔

كلها في النار کا مفہوم

محققین علماء جیسے امام عبد اللہ ابن مبارک، امام بیہقی، امام اشعری، امام ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہم وغیرہ آئمہ کے اقوال سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ ۷۲ فرقے جو جہنم میں داخل کیے جائیں گے وہ ہمیشہ جہنم میں نہیں رہیں گے بلکہ جہنم میں داخل کیے جائیں گے۔ کیونکہ یہ بدعتی فرقے تو کہلائے جائیں گے مگر کافر نہیں۔ جب تک کہ کوئی گروہ اس حد تک گمراہی اختیار کرے کہ کفر تک پہنچ جائے، اس وقت تک کسی بھی اعتبار سے ان پر ہمیشہ جہنمی کا حکم نہیں لگایا جا سکتا۔ اس اعتبار سے ہمیشہ جہنم اور جہنم میں داخل کیے جانے کو ان نکات کے اعتبار سے سمجھا جا سکتا ہے:

---

(۱) شہرستانی، محمد بن عبد الکریم، الملل والنحل، ۳/ ۱۳

(۲) شبلی نعمانی، علم الکلام اور الکلام، نفیس اکیڈمی، کراچی، ۱۹۷۹، ص: ۲۷

کلھا فی النار کا ظاہری مفہوم تو یہی ہے کہ ۷۳ میں سے ۷۲ فرقے جہنمی ہوں گے لیکن کسی بھی گروہ کے جہنمی ہونے کی دو صورتیں ہیں:

۱۔ ایسا گروہ جس کو ہمیشہ ہمیشہ کے لئے جہنم میں ڈال دیا جائے گا۔ قرآن و سنت میں اس کے لئے خلود فی النار کی اصطلاح استعمال کی گئی ہے۔

۲۔ ایسے لوگ جنہیں جہنم میں ڈالا جائے اور ان کے گناہوں کی سزا کے بعد جہنم سے نکال دیا جائے، یا جہنم میں داخل کیے جانے کے بعد اللہ تعالی اپنے فضل و کرم یا شفاعت کے ذریعے جہنم سے نکال دیں۔

ان دونوں میں سے دوسری صورت ایسے اہل ایمان کی ہو گی جو شیطان کے بہکاوے کی وجہ سے گناہ کا ارتکاب کر بیٹھے یا گمراہ ہو گئے، ایسے لوگوں کے لیے ہمیشگی جہنم کا عذاب نہیں ہو گا بلکہ وہ اپنے گناہوں کی پاداش میں سزا پا کر یا اللہ تعالی کے فضل و کرم کے سبب جہنم سے نکالے جائیں گے، جیسا کہ متعدد احادیث مبارکہ اللہ تعالی کی رحمت غضب پر سبقت لے جانے پر دلالت کرتی ہیں، یہاں تک کہ اگر کسی کے دل میں رائی کے دانے کے برابر ایمان ہو گا وہ بھی جنت میں داخل کر دیا جائے گا۔ یہی اس کی بہترین شکل ہے۔ جبکہ پہلی صورت صرف ان کفار اور مشرکین کے لیے ہے جو ایمان کی دولت سے محروم رہے یا انکی گمراہی اس حد تک پہنچی کہ کفر کا ارتکاب کر بیٹھے۔

زیر بحث روایت میں "کلھا في النار" سے مراد کیا ہے؟ اگر اس روایت میں "في النار" سے مراد جہنم میں داخلہ ہے تو وہ گروہ بدعتی، گمراہ تو کہلائے جا سکیں گے مگر ملت کفر نہیں، اور کفر کی حد تک نہ پہنچنے کا مطلب یہ ہے کہ ایمانیات سے یہ جتنا بُعد اختیار کرتے جائیں گے اسی اعتبار سے ان کو جہنم میں عذاب دیا جائے گا اور پھر بالآخر جہنم سے یہ لوگ بہشت میں داخل کئے جائیں گے۔

بعض سخت رو لوگوں نے یہاں جہنم میں داخلے کا مطلب فرقوں کو کافر قرار دینا اور اس دائرہ کار کو بہت زیادہ بڑھانے کی سعی کی ہے، لیکن کبار علمائے اہل سنت نے کمال احتیاط کا دامن تھامتے ہوئے یہ بات بیان کی ہے کہ یہاں صرف جہنم میں داخلہ مراد لیا جائے اور ان کے نزدیک یہ گروہ بدعتی اور گمراہ ہوں گے، اور انہیں کافر نہیں سمجھا جائے گا۔

بعض علماء کی رائے میں ناری ہونے سے مراد جہنم میں ہمیشگی ہے تو یہ بات صحیح احادیث مبارکہ کے مخالف ہے کیونکہ اسلام کا کوئی گروہ بھی جہنم میں ہمیشہ نہیں رہے گا اور اگر ناری سے مراد کچھ عرصہ جہنم میں رہے گا اور پھر اس سے خلاصی حاصل کر کے جنت میں داخل ہو گا تو یہ بات حقیقت حال کے عین مطابق ہے۔

خالد بن عبد اللہ بن محمد رحمۃ اللہ علیہ بیان کرتے ہیں:

> "تمام اسلامی فرق نجات پانے والے ہیں اور حدیث میں "ناجیہ" سے مراد ناجیہ بلا شفاعت ہے۔ یعنی اسلام کے سارے گروہ، کامیاب ہونے والوں میں سے ہوں گے، کہ بقدرِ

گناہوں کی سزا کے جہنم میں رہ کر بالا آخر اس سے چھٹکارا حاصل کریں گے اور بہشت میں داخل ہوں گے۔"[۱]

اس اعتبار سے یہ بات پایہ ثبوت کو پہنچتی ہے کہ وہ فرقے جو اسلام کی بنیاد پر قائم ہیں اور ان میں مختلف بدعات کو رواج دیا جاچکا ہے مخلد في النار نہیں ہوں گے جبکہ اس کا اطلاق صرف ان فرقوں، جماعتوں اور لوگوں پر ہو گا جو اسلام کی اساس سے بہت دور چلے جائیں گے۔

اس اعتبار سے حدیث سے صرفِ نظر کرلینا درست نہیں بلکہ اس کی روشنی میں ہمیں آنے والے فتنوں سے متنبہ کیا جارہا ہے کہ اگر اتحاد کا دامن چھوڑ دیا گیا تو امت فرقہ بندی میں بٹ جائے گی اور گروہ بندی کی صورت میں امت کی مرکزیت کو پہنچنے والے خطرات وخدشات سے آگاہ کیا جارہا ہے۔ اس لیے یہ بات ذہین نشین رہنی چاہیے کہ قرآن مجید اور احادیث مبارکہ کی بہت زیادہ نصوص مسلسل اتحاد امت کا حکم دیتی ہیں ارشاد ربانی ہے:

﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ اُمَّةً وَّاحِدَةً وَّلَا يَزَالُوْنَ مُخْتَلِفِيْنَ اِلَّا مَنْ رَّحِمَ رَبُّكَ وَلِذٰلِكَ خَلَقَهُمْ﴾[۲]

اور اگر تمہارا رب چاہتا تو تمام لوگوں کو ایک ہی جماعت کر دیتا لیکن وہ ہمیشہ اختلاف کرتے رہیں گے مگر جن پر تمہارا پروردگار رحم کرے اور اسی لئے اس نے ان کو پیدا کیا ہے۔

مجموعی طور پر ان دلائل کے مطالعہ سے یہ بات بخوبی واضح ہوتی ہے کہ اہل اختلاف قرآنی تعلیمات کی روشنی میں اس فہرست میں داخل نہیں، نجات اسی جماعت کے لیے ہے جو ﴿اِلَّا مَنْ رَّحِمَ﴾ کے راستوں پر چلے، کیونکہ دوسری صورت میں وہ تمھیں خدا کے راستے سے جدا کر کے تتر بتر کر دیں گے اور اس کے بارے میں ایک معنوی افتراق کو محسوس تر سمجھنے کے لئے نبی کریم نے صحابہ کے سامنے ایک سیدھی لکیر کھینچی اور اس کے دائیں بائیں بہت سی لکیریں کھنچیں اور بیان کیا یہ سیدھا صراط مستقیم ہے اور اس کے دائیں بائیں ناپسندیدہ راہیں ہیں۔

﴿وَاَنَّ هٰذَا صِرَاطِيْ مُسْتَقِيْمًا فَاتَّبِعُوْهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيْلِهٖ ذٰلِكُمْ وَصّٰكُمْ بِهٖ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُوْنَ﴾[۳]

اور یہ کہ میرا سیدھا رستہ یہی ہے تو تم اسی پر چلنا اور اور راستوں پر نہ چلنا کہ (ان پر چل کر) اللہ کے راستے سے الگ ہو جاؤ گے ان باتون کا اللہ تمہیں حکم دیتا ہے تا کہ تم پرہیز گار بنو۔

---

(۱) مصلح، خالد بن عبد اللہ، شرح العقیدہ الطحاویۃ، دروس صوتیۃ قام بتفریغھا موقع الشبکۃ الاسلامیۃ، ۱۶/ ۲، یہ کتاب بنیادی طور پر مؤلف کے لیکچرز ہیں جنہیں بعد میں کتابی شکل میں مرتب کیا گیا مزید تفصیل کے لیے دیکھیں http://www.islamweb.net

(۲) سورۃ ہود: ۱۱۸

(۳) سورۃ الانعام: ۱۵۳

امام سیوطی رحمۃ اللہ علیہ بیان فرماتے ہیں:

"صراط مستقیم کو واحد کے صیغہ سے بیان فرمایا کیونکہ اللہ کی اور قرآن اور رسول کی اور صحابہ کی راہ ایک ہی ہے یہی ملت اسلامیہ کی وحدت و اجتماع کی بنیاد ہے، اگر امت مسلمہ اس واحد صراط مستقیم سے ہٹی تو مختلف گروہوں میں بٹ جائیگی۔"(۱)

اگر سورہ ہود و سورہ انعام کی ان دونوں آیات کے نتائج کو پر غور کریں تو حدیث افتراق امت کا پورا مفہوم سامنے آجاتا ہے کہ صراط مستقیم صرف ایک اور سبل متفرقہ بہت ہیں اور صرف ایک جماعت کے لئے نجاب باقی اختلاف کرنے والوں کے لئے نجات نہیں ہے۔

اللہ تعالی نے اختلافات کو ختم کرنے کے لیے رسولوں کو بھیجا تاکہ اجتماعیت کو پیدا کردے اور یکجہتی کے قانون پر عمل کیا جائے جو کہ الکتاب کی صورت میں تھا مگر افسوس کہ اسی سامان اتحاد کو بھی سامان اختلاف بنالیا اور اس طرح بعثت رسل کا اصل مقصد و منشاء برباد کر دیا گیا۔

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے دعا فرمائی کہ میری امت کو پہلی امتوں کی طرح ہلاک نہ کرنا وہ دعا قبول ہوئی اور عذاب استحصال ہمیشہ کے لئے اٹھا لیا گیا مگر آپ کی امت میں افتراق و تشدد کا مقدر عذاب پھر بھی باقی رہا۔ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ بیان کرتے ہیں کہ فرقوں سے خواہشات نفس کا اختلاف مراد ہے، اور اس اختلاف کی بنیاد پر فرقے وجود میں آتے ہیں اور آپس میں بھڑکانے کا معنی ایک دوسرے کو کافر کہا جائے۔ جب یہ عمل شروع ہو گا تو تاریخ اسی طرح اپنے آپ کو دہرائے کی جیسا حضرت علی رضی اللہ عنہ اور خوارج کا معاملہ ہوا۔

یہ قرآنی احکامات واضح دلیل ہیں کہ دین میں ملت کی ماہیت کو ٹکڑے ٹکڑے نہ ہونے دیا جائے یہی اختلاف مذموم ہے اور کسی بھی طرح محبت و مؤدت تعاون ہمدردی اور سازگاری کے سارے رشتے نہ ٹوٹے اور جماعتی شیرازہ کسی بھی طرح سے منتشر نہ ہو یہ اختلاف گروہ بندی دین میں ایک لمحہ کے لئے برداشت نہیں ہے بلکہ اس کے مکمل بائیکاٹ کا اعلان کیا جاسکتا ہے۔

اگر دین میں اشتراک کے بعد اس کے بعض اصول و کلیات میں اختلاف ہو جائے تو یہ اختلاف البتہ اختلاف دین و ملت کی طرح افتراق قلوب کا موجب بن جاتا ہے جیسے معتزلہ، خوارج، اہل سنت، ایک ہی دین سے وابستہ ہیں، مگر بعض اصول و کلیات میں اختلاف کی وجہ سے اس طرح گروہ اندر گروہ ہو گئے ہیں۔

---

(۱) سیوطی، جلال الدین، تفسیر جلالین، دار الحدیث، قاہرہ، طبع اول، س ن، ص:۱۹۰

خلاصہ بحث

امت کے ۷۳ فرقوں میں بٹ جانے والی حدیث تقریباً ۱۸ اکابر صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی مرویات میں سے ہے اور تقریبا تمام اہل علم نے اس کو صحیح کہا ہے۔ اس کو امام ترمذی، ابن ماجہ، ابو داؤد، امام احمد اور حاکم نیشاپوری نے روایت کیا ہے، حدیث کے اس جزء" كلها في النار إلا واحدا" پر کچھ اہل علم نے سندا اعتراضات کیے ہیں۔ مذکورہ حدیث میں بعض حضرات نے لفظ امت سے امتِ اجابت اور بعض نے دعوت مراد لیا ہے۔ الفاظ حدیث ۷۳ بعض کے نزدیک اس سے بعینہ ۷۳ ہی ہے اور کچھ کہتے ہیں کہ اس سے کثرت عدد مراد ہے۔ الفاظ حدیث میں " كلها في النار" سے "خلود في النار" مراد نہیں بلکہ "دخول في النار" ہے۔ اس لحاظ سے وہ فرقے جو باجماع امت دین کی بنیادوں کا انکار کر کے کافر یا مرتد ہوئے وہ بنیادی طور پر امتِ اجابت کے دائرے سے نکل کر امتِ دعوت بن گئے ہیں، وہ بوجہ انکار ہمیشہ عذاب کے مستحق رہیں گے، ایسے گروہ مسلم امہ میں شامل نہیں ہیں اور نہ ہی انہیں اسلامی فرق کہا جائے گا اور اسی طرح یہ ۷۳ فرقوں میں بھی شامل نہیں کیے جائیں گے۔

حدیث مبارکہ ہر گز فرقہ بندی جائز قرار نہیں کرتی بلکہ فرقہ بندی سے متنبہ کرتی ہے جبکہ مجموعی طور پر قرآن حکیم فرقہ بندی کی نہ صرف مذمت کرتا ہے بلکہ مختلف حوالوں سے تفرق امت پر وعید کا ذکر ملتا ہے اس اعتبار سے "وحدة الكلمة" اور "توحيد الأمة" کو بنیاد بنا کر انبیاء ورسل کی آمد کا مقصد بعثت قرار دیتا ہے۔ آپ ﷺ کے ارشادات اتحاد امت کی روشن مثال ہیں۔ اس حدیث مبارک میں مسلم امہ کی تفریق و گروہ بندی کی جو خبر دی گئی تھی وہ خالصتا تنبیہ و نصیحت کے تھی۔ جبکہ اختلاف مسالک دین کی فروعات میں مختلف الرائے ہونے کی وجہ سے ہے، لیکن اس سب کے باوجود بنیادی عقائد اللہ تعالی، کتابوں، رسولوں، فرشتوں، قیامت اور تقدیر کے اچھے اور برے ہونے پر سب ایمان رکھتے ہیں، اور نبی کریم ﷺ کو خاتم الانبیاء مانتے ہیں۔ یہ بات بھی ثابت شدہ ہے کہ فروعی مسائل میں کم فہمی اور ایک بات کے ایک سے زیادہ معانی کا متحمل ہونا مختلف مکاتب فکر کے وجود کا بنیادی سبب بنا ہے، کیونکہ اللہ تعالی نے تمام انسانوں کو نہ تو یکساں فہم دین عطا کیا، اور نہ ہی اسکو سمجھنے کی طاقت مختلف طبائع اور صلاحیتوں کے اعتبار سے یکساں ہے۔

تجاویز و سفارشات

مجموعی طور پر ہمیں اختلاف و انتشار کی مذمت کرتے ہوئے امت کو مزید فرقہ واریت سے بچانے کے لیے باہمی اتحاد و یگانگت اور بھائی چارے کو فروغ دینا ہو گا۔ اس کے لیے نجی اور حکومتی سطح پر درج ذیل امور کو پیش نظر رکھنے سے اس کے بہتر ثمرات حاصل ہو سکتے ہیں:

- ان نصوص قرآنیہ اور احادیث مبارکہ کو کثرت سے بیان اور واضح کرنا چاہیے جن میں اتحاد امت اور اجتماعیت کا حکم دیا گیا ہے۔
- حدیث افتراق تحذیر ہے نہ کہ اصول اس لیے اس کو بنیاد بنا کر امت کو تقسیم کرنے کی بات نہ کی جائے۔
- امت کو اپنے مشترکات پر توجہ دینی چاہیے کیونکہ کہ مشترکات بہت زیادہ ہیں اور اختلافات و افتراقات بہت کم ہیں۔
- مسلمان علماء اور دانشوروں اور مفکرین پر واجب ہے کہ وہ دین اور ملت کی حفاظت کے لیے ملت کو مشترکہ دشمن اور اس کی چالوں سے آگاہ کریں اور مشترکہ دشمن کا مقابلہ کرنے کے لیے ایک واحد بلکہ متحدہ محاذ تشکیل دیں۔
- فروعی اختلافات کی بنیاد پر مختلف فرقوں کو کافر کہنے اور فتوے لگانے سے بنیادی طور پر بچنے کی ضرورت ہے۔

مختلف فرقوں کے مدارس اور علماء کے لیے ایک ایسا نصاب ترتیب دیا جائے جو ادب الاختلاف کے اصول وضوابط کو ان کے لیے واضح کرے۔

❁❁❁

جهود العلامة إحسان إلهي ظهير في الدفاع عن العقيدة وتفنيده على الفرق المنحرفة (والعقائد القاديانية كنموزج)

Efforts of Allama Ahsan Elahi Zaheer in Defending Creed and his Refutation of the Deviant Sects (Qadiani Beliefs as Examples)

د. أمجد حيات *

ABSTRACT

Faith in the context of religion has a key role in the life of a personIt places a person in a belief system that evolves into a way of life and provides a unique system of logic to explain the phenomena of life around us. Good deeds are the inevitable result of sincere faith, so God constantly emphasizes rewarding those "who have faith and do good". So Aqeedah is the foundation of the religion Islam and it is based upon the Book of Allah and the Sunnah of Allah's Messenger (ﷺ). scholars of this Ummah used to give great importance to the affair of 'aqeedah by explaining it in their lessons and whenever they had an opportunity. So, they refuted the false beliefs and the deviated thoughts, and they clearly explained how they were counterfeit and baseless.

A great Scholar from Pakistan named Allama Ehsan Elahi Zaheer earned his fair share in spreading the correct belief. He studied at various prestigious institutions in Pakistan and abroad. He was also a graduate from the department of Sharia Medina University. He studied under distinguished scholars including Shaykh Al-Albani and Shaykh Ibn Baz. He wrote extensively on many deviant sects such as the Qadianis, Babis, Bahais, Batinis and the Shia. Objective of this paper to highlight the different aspects of this personality especially his great work in the field of da'wah around the world.

Keywords: *Efforts, Aqeeda,Method, defense, refutation.*

* الأستاذ المساعد،قسم الدراسات الإسلامية،جامعة نمل،إسلام آباد

مقدمة

لاشك في ذلك أن علم العقيدة الصحيحة من أجلّ العلوم الإسلامية وأشرفها؛ لأن أمور العقائد مثل النبوات وكل ما يتعلق بأمور الآخرة من بعث وجنة ونار،وخاصة منها بمعرفة الله تعالى وأفعاله وصفاته وحقوقه على عباده؛قد تكفّل الله بحفظها وحفظ مصدريها كتاب الله عزوجل وسنة رسوله ﷺ حيث قال تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾[١]،كما اصطفى أناساً من السلف والخلف الذين يحفظونها ويتعلمونها ويدافعون عنها.

وقد اعتني الأنبياء والرسل بتصحيحها وتأصيلها منها الرسولﷺ حيث تلقاها من ربه تبارك وتعالى عن طريق الوحي، وبيّنها لأصحابه، والصحابة علّموها التابعين، والتابعون إلى من بعدهم.

ومن الذين سخّرهم الله للدفاع عن العقيدة الربانية والدعوة إليها في شبه القارة الهندية رحمت الله الهندي، وثناء الله أمر تسري،وغيرهما،ومن باكستان جماعة من العلماء منهم (العلامة إحسان إلهي ظهير) الذي لم تأخذه في سبيل دفاع هذه العقيدة الإسلامية لومة أيّ لائم، وقد نجد حياته رحمه الله مليئة بخدمة الدين، فقد تصدّى لدراسة ونقاش أفكار للفرق والتيارات المعاصرة المنتمية إلى الإسلام،مثل البابية،والبهائية،والقاديانية،والصوفية،والإسماعيلية الباطنية،والشيعة،وذلك من خلال تأليفاته، وخطبه في المساجد، ومحاضراته وندواته ومؤتمراته، رغم وجود المخاطر المحدقة به.

ومع إحساس العلامة رحمه الله بالخطر من حوله استمر في الدفاع عن العقيدة الصحيحة والرد على أقوال الضالين، والمغالين والمنتحلين،والمنحرفين كاشفاً لخباياهم وخفاياهم وعقائدهم وأفكارهم المخالفة لدين الله عزّوجلّ، وقد قال الشيخ إحسان إلهي: "نفسي وجسمي ومالي وعرضي جعلتها فداء لوجه ربي وابتغاء مرضاته"[٢].

وبناءً على جهود الشيخ الفائقة في الدفاع عن العقيدة الصحيحة والرد على الفرق المخالفة وتفنيدها خاصة القاديانية اخترت كتابة هذا البحث فإن كان ما أحرره صوابا فبفضل الله عزّوجلّ وكرمه، وإن يكن هناك خطأ فهو من طبيعة الانسان، وخير الخطائين التوّابون.

أهداف البحث

١ – إلقاء الضوء على شخصية الشيخ إحسان إلهي ظهير ومكانته العلمية

---

(١) سورة الحجر،الآية:٩

(٢) إحسان إلهي ظهير،التصوف المنشأ والمصادر،إدارة ترجمان السنة،لاهور،باكستان،الطبعة الأولى:١٤٠٦هـ،ص:٥

٢ – إلقاء الضوء حول جهود الشيخ إحسان إلهي ظهير ودوره في تقرير العقيدة الصحيحة والدفاع عنها

٣ – إيضاح عنايته بالرد على الفرق المخالفة ومنهجه في ذلك

٤ – الإطلاع بعنايته الخاصة بالرد على العقائد القاديانية

٥ – الإطلاع في تقريره العقيدة بختم النبوة والدفاع عنها

خطة البحث

ويتكوّن هذا البحث من مقدمة وأربعة مباحث وخاتمة.

أما المقدمة فيشتمل على أهمية الموضوع

أما المبحث الأول: فيشتمل على تعريف حياة الشيخ إحسان إلهى ظهير وعقيدته، ومكانته العلمية، وثناء العلماء عليه.

أما المبحث الثاني: فيشتمل على منهجه في الإستدلال على مسائل العقيدة والرد على المخالفين

أما المبحث الثالث: فيشتمل على جهوده في الرد على عقائد القاديانية وتفنيدها

مثل عقائدهم في الله تعالى،والأنبياء، والصحابة، والمسيح الموعود، وتفضيلهم قاديان على مكة والمدينة، والجهاد

أما المبحث الرابع: فيشتمل على جهوده في تقرير عقيدة ختم النبوة والرد على القاديانية باستمرارها.

وأخيرًا الخاتمة وأهم النتائج.

المبحث الأول: تعريف حياة الشيخ إحسان إلهى ظهير وعقيدته،ومكانته العلمية وثناء العلماء عليه

اسمه: إحسان الهي ظهير الداعي العلامة، ابن ظهور إلهي بن أحمد الدين بن نظام الدين،وأخوه فضيلة الشيخ الدكتور فضل إلهي حفظه الله تعالى، من أسرة "سيتي"، وقد يطلق عليها اسم عائلة " الشيخ "[(١)].

مولده

(١) الحازمي،إبراهيم بن عبد الله،موسوعة أعلام القرن الرابع عشر والخامس عشر الهجري في العالم العربي والإسلامي، دار الشريف،الرياض،الطبعة الأولى:١٤١٩هـ،٢٠٩/١،والزركلي،مُحَمَّد خير رمضان يوسف، تتمة الأعلام، دار ابن حزم،بيروت،لبنان،الطبعة الأولى:١٤١٨هـ، ٢٣/١

ولد رحمه الله في مدينة سيالكوت سنة ١٩٤٥م-١٣٦٤هـ،وقيل:١٩٤١، وقيل:١٩٤٠، وهو مدينة التي حصلت شهرة كبري بالعلماء، والمفكرين، والشعراء الإسلاميين مثل العلامة مُحَمَّد إقبال وغيره،وقد نشأ الشيخ حفظه الله في أسرة مميّزة بالدين والصلاح،وقد قام والده منذ صغره على تربيته الإسلامية المستمدة من القرآن والسنة،كما حرص عليه الصحبة الصالحة، وقد وهبه الله تعالى منذ صغره الذكاء والفطنة، والحب بالعلم(١).

طلبه العلم ورحلاته

كان إحسان إلهي ظهير ذكيا، فطنا منذ صغره، ويحبّ العلم والعلماء، قد انتقل بعد تكميل دراسته المتوسطة إلى الجامعة المحمدية، حيث تتلمّذ على عدد من العلماء مثل الشيخ أبي البركات وغيره في علوم شتّى مثل: التفسير، والحديث، والفقه وأصوله، ودراسات حول علم النحو والصرف، وعلوم أخرى سوى ذلك في حوالى مدة ثماني سنوات.

وبعد ذلك سجّل في الدراسة العليا في الجامعة السلفية بفيصل آباد، ودرس هنا الصحيح البخاري على يدي الشيخ الحافظ مُحَمَّد الجوندلوي، وبعد تخرّجه من الجامعة السلفية التحق بالجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة المملكة العربية السعودية سنة ١٩٦٣م. وتخرّج سنة ١٩٦٧م، واستفاد هنا على عدد من العلماء علماً جماً في مختلف مجالات العلوم، مثل ابن باز، ومُحَمَّد ناصر الدين الألباني،والشيخ حمد الأمين الشنقيطي، والشيخ حماد بن مُحَمَّد الأنصاري رحمهم الله وغيرهم.وقد سار على مسلك السلف في حصول التعليم حيث حفظ عددا من الكتب والمتون في العلوم والفنون المختلفة، مثل حفظه في النحو ألفية ابن مالك، وفي مصطلح الحديث نخبة الفكر لابن حجر العسقلاني،وفي أصول التفسير الفوز الكبير للدهلوي،وفي البلاغة تلخيص المفتاح، كما حفظ أيضا كثيراً من الأحاديث النبوية والأبيات الشعرية سواء في العربية أو الفارسية والأردوية.وكان متقنا في عدة اللغاة المعروفة سوى الأردية مثل: العربية والفارسية والإنجليزية، ورفض التدريس حينما عرض عليه في الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، ورجع إلى بلده لمساهمته في الدعوة إلى الله مصداقا لقول الله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾(٢)،(٣).

---

(١) الشيباني،مُحَمَّد إبراهيم،الجهاد والعلم من الحياة إلى الممات،مكتبة ابن تيمية،الكويت،الطبعة الأولى:١٤٠٨هـ، ص:١

(٢) سورة التوبة،الآية:١٢٢

(٣) عبد الشكور،الأستاذ العلامة إحسان إلهي ظهير،حياته ومؤلفاته،إدارة ترجمان السنة،باكستان لاهور،الطبعة الأولى:١٤٠٦هـ، ص:٩-١٠،٣٢

وقد أصدر هناك مجلّة التى سمّاها (ترجمان الحديث)،وقصده من إصدار هذه المجلّة الدعوة إلى الله تعالى والدفاع عن الحق والرد على الفرق الباطلة مثل القاديانية والاشتراكية، والبهائية وغيرهم، كما يناظرهم في مراكزهم أيضا [١].

وقد سافر أيضا إلى بلدان شتى في العالم للتبليغ والدعوة إلى الله تعالى مثل المملكة العربية السعودية، والكويت، والإمارات، وفرنسا، وإيران، ولندن، وأمريكا، وغيرها الكثير، وقد تاب على يديه كثير من الناس خاصة القاديانيون والبهائيون[٢].

مكانته العلمية وثناءالعلماء عليه

إن مكانة الشيخ إحسان إلهي ظهير عظيمة عند العلماء الكبار، وطلاّب العلم وعامة الناس بل عند مخالفيه أيضا سواء في باكستان أو في غيره، خاصة عند العلماء المملكة السعودية العربية، ويظهر هذا من كلام علماء السعودية العربية مثل ما أثنى عليه، ابن باز،وابن جبرين، وعبد المحسن بن حمد العباد،وأبو بكر الجزائري، ومُحَمَّد بن عبد الله السبيل، وعطية سالم وغيرهم، بالداعية المناضل، والحب للعلم والعلماء،حيث قال الشيخ صالح اللحيدان حفظه الله:"لقد كانت تربطني بالفقيد علاقة وطيدة،... وكنت كثيرا ما ألحّ عليه بتوخّي الحذر، وأن لايفرّق نشاطه لئلا يكثر خصومه فيكيدوا له بكيد الشيطان،... ولكن طبعه رحمه الله ونفسه المندفعة للحق فيما يظهر لي وحبّه في فضح نوايا أهل البغي والفساد، واطلاعه على مقاصدهم الخبيثة جعله لا يتأثر بعذل عاذل، أو دعوة إلى أناة في كفاح باطل"[٣].

وقال الأستاذ الشيخ مُحَمَّد المنتصر الكتاني: في تقديمه لكتاب إحسان، "القاديانية": "... وبذلك كان الأستاذ إحسان من المجاهدين بلسانه قبل سنانه، وبقلمه قبل سيفه في كشفه عن حقيقة نبوّة متنبي الإنكليز"[٤].

---

(١) مُحَمَّد الصايم، شهداء الدعوة الإسلامية في القرن العشرين،تقديم:مُحَمَّد عبد الله السمان،دار الفضيلة،القاهرة، ص:١٦٣

(٢) عبد الشكور،الأستاذ العلامة إحسان إلهي ظهير،حياته ومؤلفاته،ص:٤٥

(٣) إحسان إلهي ظهير،مقدمة كتاب دراسات في التصوف،تقديم:الشيخ صالح بن مُحَمَّد اللحيدان،إدارة ترجمان السنة، لاهور،باكستان،الطبعة الأولى: ١٤٠٩هـ، ص: ٥

(٤) إحسان إلهي ظهير،مقدمة كتاب القاديانية،إدارة ترجمان السنة،لاهور،باكستان،الطبعة السادس عشر:١٤٠٤،ص:أ

مؤلفاته

قد ألّف إحسان إلهي ظهير كتباً عديدة في العلوم الإسلامية،ولكن نجد أن معظمها تتعلق حول الطائفة والفرق الضالة، حيث يفند فيها على أصحاب الفرق الضالة والملل المنحرفة، وذكر الشيخ أن قصده من هذه المؤلفات الدفاع عن الإسلام، والغيرة عليه، وبيان الحق من الباطل [١]. وقد وصل عدد تأليفاته ١٥ كتابا، وقد حصلت مؤلفات الشيخ قبولا كبيرا، وأثرا هائلا لما حوت من المباحث العلمية،كما نقلت معظم تلك الكتب إلى اللغات الأجنبية أيضا [٢]. ومن مؤلفات الشيخ كما يلي:
١.الإسماعيلية تاريخ وعقائد، ٢.والبابية عرض ونقد، ٣.والبريلوية عقائد وتاريخ، ٤.البهائية نقد وتحليل، ٥.القاديانية دراسات وتحليل، ٦.التصوف المنشأ والمصادر، ٧.دراسات في التصوف، ٨.والشيعة والتشيع ٩.الشيعة وأهل البيت، ١٠.الرد الكافي على مغالطات د/ عبد الواحد، ١١.الطرق المشهورة في شبه القارة الهندية (مخطوط)، ١٢.النصرانية (مخطوط)، هذه المؤلفات بالعربية، وهناك كتب التي ألّفها في اللغة الأردية مثل: سقوط دهاكه، وسفر حجاز، والكفر والإسلام، وترجمة كتاب الوسيلة لابن تيمية، وترجمة كتاب التوحيد لمحمد بن عبد الوهاب[٣].

وفاته

لايزال إحسان إلهي في محنة وجهد حول الدعوة إلى الله تعالى، ونشر علمه إلى أن جاء قدر الله تعالى، وكان جالساً في الندوة التى رتبها وعقدها جمعية أهل الحديث في مدينة لاهور، وفي أثناء إلقائه محاضرته في يوم ١٤٠٧/٧/٢٣هـ قد أرسلت أحد الأشخاص مزهرية إلى المنصة، وكانت فيها مواد كيمياوية خطيرة فانفجرت فرمت بالشيخ مسافة عشرين أو ثلاثين مترا، ومات تسعة في الحال، أما على العموم فاستشهد في هذه الحادثة ١٨ من ٢٠٠ الحاضرين في هذه الندوة، وحوالي عدد ١١٤ مصابا بجروح بين البسيطة والخطيرة، أما إحسان إلهي ظهير فنقل إلى المستشفى العسكري في الرياض في يوم الاثنين ١٤٠٧/٨/١هـ، ففاضت روحه هناك، ودفن في جنة البقيع [٤].

---

(١) إحسان إلهي ظهير،الإسماعيلية تاريخ ونقد،دار عالم الكتب،الرياض،الطبعة الأولى:١٤٠٦هـ،ص:٢٨ – ٢٩

(٢) مجلة المجتمع الكويتية، العدد، ٨١٢،في شعبان، عام ١٤٠٧ هـ، ص: ٢٣

(٣) إحسان إلهي ظهير،الجهاد والعلم من الحياة إلى الممات،ص:١٧

(٤) الدكتور لقمان السلفي،" قصة موت إحسان إلهي ظهير "،مجلة الاستجابة،العدد:١١،السودان،ذو القعدة ١٤٠٧هـ،ص:٣٤

المبحث الثاني: منهج إحسان إلهي ظهير في الإستدلال على مسائل العقيدة والرد على المخالفين

لاشك في أن المصادر الشرعية للعقيدة الإسلامية تؤخذ من المصادر الثلاثة التي ذكر الله تعالى عند قوله: ﴿يَأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ... ﴾[١]، وأمر الله تعالى بطاعته في الآية المذكورة أمر باتباع القرآن الكريم ،والأمر بطاعة الرسول ﷺ أمر باتباع السنة، والأمر بطاعة أولي الأمر هنا أمر باتباع الولاة على الناس، من الأمراء والحكام والمفتين، إذن القرآن الكريم هو الأصل الأول لاستمداد العقائد كما قال تبارك وتعالى: ﴿يَأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا آمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَالْكِتَابِ الَّذِي نَزَّلَ عَلَى رَسُولِهِ...﴾[٢] أي عليكم أن تعتقدوا بجميع ما جاء في كتاب الله عزّوجلّ، أما المصدر الثاني، فهو السنة النبوية المبنية على وحي من الله تعالى مثل القرآن،وهي جاءت بعقائد وأحكام عديدة التى لم تذكر في كتاب الله عزّوجلّ مثل: خروج المهدي، وأشراط الساعة، وأحوال الموتي في القبور، وغير ذلك، وقد قال الله تعالى حول أهمية هذا المصدر:﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ...﴾[٣]، والرسول ﷺ لا ينطق إلا بالوحي، أما المصدر الثالث الإجماع فلابد له أن يكون مستنده من الكتاب والسنة، لأن الحق لايأتي إلا بالوحي،قال تعالى: ﴿وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَى وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّى وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا﴾[٤]. إذن للعقيدة مصدران أساسيان الكتاب والسنة، أما الإجماع فمبناه على القرآن والسنة.

أما الخطوات التي يتبعها إحسان إلهي ظهير في الرد على الفرق المخالفة فأذكرها في النقاط التالية:

الأول: اعتماده في الرد على الكتاب والسنة ومنهج السلف

عندما نري كتب إحسان إلهي ظهير رحمه الله فنجد أنه يعتمد في ردوده على الفرق المخالفة على الكتاب والسنة، وفهم السلف الصالح لهما، ويستدل إما بآية قرآنية أو حديث أو قول لأحد من السلف الصالح رضوان الله عليهم أجمعين، وقد صرّح الشيخ عن هذا في كتابه " البابية" بقوله:"وبيّنت موقف المسلمين في ذلك سالكا مسلك السلف الصالح مستدلا بآيات الكتاب المبين، وأحاديث الرسول العظيم

(١) سورة النساء،الآية:٥٩

(٢) أيضا:١٣٦

(٣) سورة النحل، الآية:٤٤

(٤) سورة النساء، الآية: ١١٥

الصحيحة الثابتة"[١]، وأيضا قال:"لا نجعل المحك والمعيار لمعرفة الصدق عن الكذب، والحق عن الباطل، وتمييز الطيب من الخبيث، والجيد من الردئ إلا الكتاب والسنة، وأن الشرع عبارة عن القرآن والسنة وهو الأصل، وعليه تعرض جميع الآراء والأفعال والعقائد والمعتقدات، ويحكم عليها بالصحة والسقم، والحق والبطلان،ولا يلتفت إلى شيء غيره"[٢].

هذه بعض الأمثلة وإلا هناك أمثلة عديدة على اعتماد إحسان إلهي ظهير على الكتاب والسنة وفهم السلف الصالح في ردوده للفرق المخالفة.وفي الأخير أقول: إن الشيخ كما يكثر في إيراد الآيات والأحاديث على المسألة الواحدة في تقرير العقيدة الصحيحة والرد على الفرق المخالفة.كذلك كان دقيقا في اختيار الدليل الشرعي في محله المناسب واستحضاره لذلك حينما يحاج الخصوم [٣].

الثاني: مقارنته آراء الفرق المنحرفة وتأصيلها

نحن نجد في كتب الشيخ رحمه الله عند ردوده على الفرق المخالفة أنه يسير بمنهج متميز، وهو أنه يرجع المسائل العقدية حول الفرق التى يتعرض لها إلى أصولها وجزورها حيث يقارن آراء تلك الفرق وأقوالها بعقائد وأقوال الديانات والمذاهب القديمة، يمكن قصده من ذلك زيادة إلى التأصيل العلمي حيث يتضح عوار تلك الفرق التي ردّ عليها ويبين بُعدها عن الإسلام.

حيث يقول عندما يتحدث عن الصوفية:"لا نكتفي بإيراد النص الصوفي، بل نورد معه النص الذي يشابهه من الديانات الأخرى على خلاف ما تعّوده الكُتّاب"[٤].

وهو أحيانا يقارن عقائد الشيعة بعقائد اليهودية، كما يقارن عقائد الصوفية بعقائد البوذية والنصرانية، والعقائد الإسماعيلية بالعقائد الماسونية،والهندوسية والمجوسية،[٥] والعقائد البابية والبهائية

(١) إحسان إلهي ظهير،البابية عرض ونقد،إدارة ترجمان السنة،لاهور،باكستان،الطبعة السادسة:١٤٠٤،ص:٣٣-٣٤

(٢) إحسان إلهي ظهير،مقدمة كتاب دراسات في التصوف،ص: ١٣

(٣) انظر الأمثلة في ذلك في كتب إحسان إلهي ظهير،مثل الشيعة وأهل البيت، إدارة ترجمان السنة،لاهور،باكستان، الطبعة السادس عشر:١٤٠٤،ص:٨٤ وما بعدها،والتصوف المنشأ والمصادر،ص:٧٢- ٧٣،والقاديانية دراسة وتحليل،إحسن إلهي ظهير،إدارة ترجمان السنة،لاهور،باكستان،الطبعة السادسة عشرة:١٤٠٤هـ،ص:٢٨٣ وما بعدها

(٤) إحسان إلهي ظهير،مقدمة كتاب دراسات في التصوف،ص:١٢

(٥) انظر:الأمثلة على ذلك في كتب إحسان إلهي ظهير مثل:الشيعة والسنة،ص:٢٣- ٤٩،والتصوف،ص:٨،٤٩، ٧٨،والإسماعيلية تاريخ وعقائد،دار عالم الكتب،الرياض،الطبعة الأولى:١٤٠٦هـ،ص:٣٠٥

بالعقائد النصرانية والمجوسية والمزدكية وغيرها[١]، وكذلك يقارن عقائد القاديانية بعقائد اليهود والنصارى،ويظهر ذلك عندما نسبت القاديانية الولد لله تبارك وتعالى، وكذلك من اعتقادهم أن غلام أحمد خان هو ابن الله تعالى، بل هو عين الله، فقال إحسان إلهي رحمه الله:"تعتقد القاديانية بأن غلام أحمد هو ابن الله، بل هو عين الله"[٢]، وقد ذكر الشيخ إحسان، في ذلك أقوالهم أخرى أيضا منها: قول غلام أحمد:"قال لي الله: أنت من مائنا وهم من فشل – الجبن"[٣]، وكذلك يقول:"خاطبني الله بقوله: "اسمع يا ولدي"[٤]، وغير ذلك من أقوالهم في ذلك ، فبعد ذكر هذه الأقوال يقارن إحسان إلهي ويؤصلّ أفكارهم هذه بعقائد اليهودية والنصرانية الذين نسبوا الأولاد لله تعالى.

الثالث: رعاية إحسان إلهي ظهير بآداب البحث، والتأدب مع المخالف

نحن نرى في كتب إحسان إليهي أنه يراعي العدل حينما يردّ على الفرق المنتمي إلى الإسلام، ويلتزم بآداب البحث والمناظرة كما يتأدب مع الخصوم، ويجتنب عن السبّ والشتم لهم، بل يرفق معهم.كما صرّح عن هذا في كتابه القاديانية حيث يقول: "وراعيت في الكتاب كله أن لا أخرج عن أسلوب البحث وآداب المناظرة، والتزمت أن لا أبني في الهواء ثم أحكم عليه"[٥].

ويقول حول عدم السبّ والشتم مع المخالف: "وأما الشتم والسباب فمعاذ الله أن نسب أحدا، ولو دجّالا مثل غلام أحمد القادياني عملا بقول ﷺ: ليس المؤمن بالطعان ولا اللعان"[٦]،[٧]،وكذلك نجد أنه كان متوسطا في الحكم وليس متشددا فيه ولا في القول.

---

(١) إحسان إلهي ظهير،البابية عرض ونقد،ص:١٨٧وما بعدها،والبهائية نقد وتحليل،إدارة ترجمان السنة،لاهور، باكستان،الطبعة السادسة:١٤٠٤هـ،ص:١١- ١٤،١٨٤

(٢) إحسان إلهي ظهير،القاديانية،ص:١٠٠

(٣) أيضا،ص:١٠٠

(٤) أيضا،ص:١٠٠

(٥) أيضا،ص:١٢

(٦) الترمذي،مُحَمَّد بن عيسى،السنن،كتاب البر والصلة،باب ما جاء في اللعنة،رقم الحديث:١٩٧٧،تحقيق:أحمد مُحَمَّد شاكر،مطبعة البابي الحلبي،مصر،الطبعة الثانية:١٣٩٨هـ،وقال الترمذي:"هذا حديث حسن غريب"،وصححه الشيخ الألباني في صحيح سنن الترمذي،رقم الحديث:١٦١٠،المكتب الإسلامي،بيروت،الطبعة الرابعة: ١٤٠٥هـ،٢/ ١٧٩

(٧) إحسان إلهي ظهير، القاديانية،ص:١٤

الرابع: التزام إحسان إلهي ظهير رحمه الله ميزان العدل والانصاف مع الفرق المخالفة

الذي يتضح لنا من خلال كتب الشيخ إحسان إلهي من الخطوات التي يتبعها عند ردوده على الفرق المنتمي إلى الإسلام هو رعايته العدل والإنصاف مع الخصوم كما صرّح عنه في معرض ردوده على البهائية التى تمدح المازندراني زعيمها لغته وكتبه بقوله: "هذه هي الدعاوي الكبيرة، وهذه هي مزاعمهم الفارغة الرنانة فلنرى الحقائق، وننظر في الكتب ونضعها وعباراتها في كفة العدل والإنصاف"(١). أما صور عدله الذي يلتزم في كتبه عند ردوده مع الفرق المخالفة فهي أخذ أقوالهم من كتبهم الأصيلة المعتمدة لديهم ولم يدنهم إلا من أفواههم(٢)، وكذلك اعتداله في أخذ أقوالهم،حيث لم يأخذ أقوال المغالين أو الشاذيين منها، بل يأخذ أقوال مشهورين معتدلين منهم الموثوقين عندهم، حيث صرّح ذلك في معرض رده على الصوفية:"ما بنينا حكمنا، ولا وضعنا احتجاجنا واستدلالنا إلا على المتصوفة المشهورين المعروفين، والموثوق بهم المعتدلين لدى الجميع، وذلك أيضا استشهاداً لا استدلالا "(٣). ومن عدله أيضا أنه لا يحكم عند ردوده الفرق المخالفة إلا بعد أن يلمّ بكل ما عندها(٤).

الخامس: استشهاده رحمه الله بآراء السابقين وأقوالهم عند ردوده الفرق المخالفة

مما نجد حول أسلوب إحسان إلهي ظهير رحمه الله ومنهجه حينما يريد الرد على الفرق المخالفة يستشهد بآراء من سبقه سواء من أئمة السلف الصالح، أو من سبقه من العلماء والباحثين والمستشرقين حيث يذكر ما يناسب منها، وهناك أمثلة عديدة في ذلك في كتبه ،كما صرّح بذلك بقوله: ''أوردنا تأييدات من قبل الباحثين والكتّاب من المسلمين والمستشرقين الذين اشتغلوا في دراسة التصوف باعتبارها شهادات خارجية بعد الشهادات الداخلية الناتجة من مقارنة النصوص نفسها"(٥).

---

(١) إحسان إلهي ظهير،البهائية،ص:٢٢٣

(٢) انظر على سبيل المثال كتب إحسان إلهي ظهير مثل الشيعة والقرآن،إدارة ترجمان السنة،لاهور،باكستان،الطبعة الثانية:١٤٠٣هـ،ص:٢٧،وإحسان إلهي ظهير،الرد الكافي على مغالاطات د.علي عبد الواحد وافي،إدارة ترجمان السنة،لاهور،باكستان،ص:١٥- ١٦،والبابية،ص:٢٤٦

(٣) إحسان إلهي ظهير،التصوف،ص:١١ وما بعدها، وكذلك ص:١١١،رقم الحاشية:٢١١

(٤) إحسان إلهي ظهير،الإسماعيلية،ص:١٩،وإحسان إلهي ظهير،البريلوية عقائد وتاريخ،إدارة ترجمان السنة،لاهور، باكستان،الطبعة الأولى:١٤٠٣هـ،ص:١١

(٥) إحسان إلهي ظهير،الشيعة والتشيع فرق وتاريخ،إدارة ترجمان السنة،لاهور،باكستان،الطبعة العاشرة:١٤١٥هـ، ص:١١٦ وما بعدها

كما كان من منهجه تقرير عقيدة السلف الصالح حيث كان يعرضها من خلال ردوده ومناقشته كذلك يبرز جهودهم وأقوالهم في تقرير العقيدة والدفاع عنها كما يتضح ذلك في كتبه رحمه الله مثل ابن تيمية رحمه الله حيث ينقل عنه كثيرا في كتبه [١]، والذهبي رحمه الله خاصة في نقده الرجال الذين معروفين بالكذب، وثناء الله الأمر تسري في ردوده على القاديانية وإبطاله دعواهم وإفتائه بكفر متبنئهم الغلام القادياني [٢]. حيث قال إحسان إلهي ظهير رحمه الله عند ذكره العلماء الذين تصدوا للقاديانية في ذلك العصر:"فكان على رأس هؤلاء العلماء الشيخ الجليل العلامة ثناء الله الأمر تسري يناظر لحماية الإسلام في شبه القارة الهندية ،وقد جرى بينه وبين الغلام القادياني عدّة مناظرات، ودوما كان الانتصار حليفا للرجل الإلهي، وببطل الإسلام فاستشاط من ذلك المتنبي القادياني غضباً"[٣]. وقد ذكر هناك بعض العلماء الآخرين المعاصرين جهودهم في ذلك، ولكن المجال لا يتسع لي هنا لذكرهم.

السادس: مناقشته المسائل بالدقة والشمولية وترجيحه ما يراه مناسبا

مما نجد من منهج إحسان إلهي ظهير في كتبه عند ردوده على الفرق المخالفة هو دقته عند مناقشته للمسائل العقدية مع توسعه بحثا في ذلك وإشباعه، كما يرجّح ما يراه مناسبا أيضا، وهناك أمثلة عديدة في ذلك في كتب الشيخ رحمه الله منها مثلا عند ما يناقش الإسماعيلية ويردّ عليهم وذلك في نسب " الأئمة الإسماعيلية " فنحن نراه أنه يتوسع في ذلك حيث يعرض الأقوال بالدقة، ويشبع تلك المسألة بحثا ويقول:"لا يمكن لأحد من الباحثين الذين يبحثون في الإسماعيلية ويكتبون عنها أن يتجنب مسألة النسب للأئمة الإسماعيلية في دور الكشف والظهور لما لها من أهمية بالغة حيث أنها أساس هذا المذهب وهذه الديانة؛ لأن عامة الشيعة بجميع طوائفها لايرون الإمامة إلا في أولاد علي ﷺ وأعقابه، وأنها منحصرة فيهم إلى يوم القيامة. وكل شخص آخر مهما كثرت فضائله، وجلّت محاسنه ومناقبه، وعلت حسناته ومآثره ومفاخره لا يستحق الإمامة ولا يتأهل لها، وكل من ينتصب أو يتصدى لها أو يدّعيها لا يكون إلا مبطلا ظالما ناصبا، لأنها حق لأسرة مقدّسة وبيت مقدّس. من بيت علي ﷺ وفاطمة ﷺ المعني بها والمعبر عنها بأهل البيت"[٤].

---

(١) إحسان إلهي ظهير،الرد الكافي،ص:١٨٣،وإحسان إلهي ظهير،الشيعة والتشيع فرق وتاريخ،ص:٢٣٨

(٢) إحسان إلهي ظهير،الشيعة والتشيع فرق وتاريخ، ص:٨٣، ١٠٧،٤٠٧

(٣) إحسان إلهي ظهير،القاديانية،ص:١٥٤

(٤) إحسان إلهي ظهير،الإسماعيلية،ص:١٦٧

بعد ذلك يسوق إحسان إلهي ظهير في ذلك عقائد الشيعة وأقوالهم على ما ذكره كما يسوق أقوال الناس الآخرين وأدلتهم من الإسماعيلية وعلماء أهل السنة، والمستشرقين حول نسب الإسماعيلية ما بين مؤيد ومخالف، ثم يذكر الشيخ رأيه ويرجّح ما يراه مناسبا .

المبحث الثالث: جهود إحسان إلهي ظهير رحمه الله في الرد على عقائد القاديانية وتفنيدها

قام العلامة إحسان إلهي ظهير رحمه الله في تأليفاته للدفاع عن العقيدة الصحيحة، والتفنيد على أكثر الفرق المنحرفة في ذلك مثل البابية،والبهائية، والنصرانية، والباطنية، والإسماعيلية، والقاديانية التي ظهرت في آخر القرن التاسع عشر في شبه القارة الهندية، وهي معروفة في باكستان والهند بإسم القاديانية، أما في أفريقيا وبلاد أخرى غيرها فمعروف بإسم الأحمدية تمويها على المسلمين أنهم ينتسبون إلى الرسول ﷺ انشأها الإستعماريون الإنجليزيون في شبه القارة الهندية، وهدفهم في ذلك إبعاد المسلمين عن دينهم وعقائدهم، وخاصة عن فريضة الجهاد لكي لا يواجهوا المستعمر باسم الإسلام [١].

وإني أذكر في هذا المبحث بالإيجاز بعض عقائد هذه الفرقة وردود الشيخ عليها، مثل عقائدهم في الله تعالى،والأنبياء والصحابة، والمسيح الموعود، وتفضيلهم قاديان على مكة والمدينة، والجهاد.

أولا:تفنيد عقائدهم في الله تعالى

ذكر إحسان إلهي ظهير رحمه الله في كتابه "القاديانية" من عقائدهم في الله تعالى وهي تشبيههم الله بمخلوقاته، وذكر في ذلك عدة عباراتهم التى تبين لنا عقائدهم في الله، مثل قولهم:"إن الله تعالى يصلي ويصوم، ويصحو وينام، ويوقع ويكتب، ويخطئ ويصيب، ويجامع ويلد، ويتجزأ، ويشبه ويجسم[٢] والعياذ بالله". ويقول الغلام أيضا: "قال الله: إني مع الرسول أجيب، وأخطئ ،وأصيب، وإني مع الرسول محيط"[٣]. ويقول الغلام:"أنا رأيت في الكشف بأني قدّمت أوراقا كثيرة إلى الله تعالى، ليوقع عليها،

---

(١) الدكتور غالب،فرق معاصرة تنتسب إلى الإسلام وبيان موقف الإسلام منها، المكتبة العصرية الذهبية،جدة الطبعة االرابعة:١٤٢٢هـ،ص:٤٨٧،والموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب المعاصرة،الندوة العالمية للشباب الإسلامي،الرياض،الطبعة الثانية:١٤٠٩هـ،ص:٣٨٩،وإحسان إلهي ظهير،القاديانية،ص:١٩ وما بعدها، والمودودي،أبو الأعلى،ما هي القاديانية،دار القلم،كويت،١٣٨٩هـ،ص:٩ وما بعده، ومُحَمَّد الخضر حسين،طائفة القاديانية، المطبعة السلفية،القاهرة،١٣٥١هـ،ص:٧ وما بعدها

(٢) إحسان إلهي ظهير،القاديانية،ص:٩٧

(٣) أيضا،ص:٩٨

ويصدّق الطلبات التي اقترحتها، فرأيت أن الله وقّع على الأوراق بحبر أحمر"[١]. سبحان الله تعالى عما يقول الظالمون.

ثم قام الشيخ لردّ هذه العقائد مستدلا من الكتاب والسنة وإجماع الأمة على بطلانها حيث يقول:"المسلمون كافة وبدون استثناء يعتقدون بأن الله منزّه عن جميع العيوب، والانفعالات البشرية، وأن ليس له ولد ولا والد، ولم يكن له شريك في الملك، وهو مبرأ عن التشبيه والتجسيم"[٢]. بعد ذلك بدأ رحمه الله في ذكر الآيات الكريمة التى تدل على تنزيه الله تعالى عن التشبيه والنقائص، مثل ما جاء في آية الكرسي،بأنه لاينام ولا تأخذه سنة ولا نوم، وأنه ليس كمثله شئ كما جاء في قوله تعالى:﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾[٣]، وفي سورة الإخلاص وغير ذلك من الآيات العديدة التي فيها تنزيه الله تعالى عن الأولاد، وأنه الصمد ولم يكن له كفوا أحد.

ثانيا: إبطال عقائدهم في الأنبياء السابقين

قد قام إحسان إلهي ظهير رحمه الله بتفنيد أفكار القاديانية ومتبنئها غلام أحمد إذ ما انتقص شأن الأنبياء السابقين، وفوّق نفسه على جميعهم، حيث يقول إحسان إلهي رحمه الله بيانا عن الغلام القادياني أنه "زاد في غلوائه حتى فضّل نفسه على سائر الأنبياء والمرسلين، وأهانهم عليهم السلام ومسّ بكراماتهم، وسبّ بعضهم وشتم الآخرين كما تهجّم على كرامة سيدي شباب أهل الجنة، وعلى وزيري رسول الله ﷺ ورحمائه، وسفّه أصحابه البررة، حملة لواء الإسلام وناشري سنته المطهرة رضوان الله عليهم أجمعين والأئمة المجتهدين، وأولياء الأمة، وأصفيائها"[٤].

وقد ذكر رحمه الله في ذلك عدة أقوال لغلام أحمد القادياني بتفضله نفسه على الأنبياء عموما وبالأخص آدم، ونوح[٥]، ويوسف [٦]،ويهين عيسى عليه الصلاة والسلام بأنه يشرب الخمر وغير ذلك من إهانة لا

(١) إحسان إلهي ظهير،القاديانية،ص:٩٨- ٩٩

(٢) أيضا،ص:٩٦

(٣) سورة الشورى،الآية:١١

(٤) إحسان إلهي ظهير،القاديانية،ص:٤٩-٥٠

(٥) أيضا،ص:٦٠

(٦) أيضا،ص:٦٢

يليق أن يذكر هنا، مثل ما ذكر الشيخ أنه يقول مفضلا نفسه على جميع الأنبياء عليهم الصلاة والسلام:"إنه أُعطي كل ما أُعطي لجميع الأنبياء والمرسلين"(١).

بعد ذكر مثل هذه الأفكار والعقائد للقاديانية حول الأنبياء السابقين عليهم الصلاة والسلام قام الشيخ للرد عليها، وتبيين كذبهم ودجلهم في ذلك، وأن سبّ الأنبياء كفر ولا يمكن أن يصدر مثل هذه العقائد عن أحد من المسلمين(٢).

وبيّن بالتفصيل فضل الأنبياء السابقين وصدقهم وصبرهم، مثل نوح عليه الصلاة والسلام الذي أوذى أشد الإيذاء لإعلاء كلمة الله، ويوسف عليه الصلاة والسلام الذي شهدت النسوة ببراءته وعفته، وعيسى عليهم الصلاة والسلام الذي شهد الله بأنه كان زكيّاً مستدلا من الكتاب والسنة، وأبطل جميع الشبهات، والاتهامات للقاديانية حول هؤلاء الأنبياء المذكورين ودافع عنهم دفاعا قويا(٣).

ثالثا: تفنيده عقيدة القاديانية بأن المسيح الموعود هو الميرزا غلام أحمد

مما ذكر الشيخ إحسان إلهي ظهير كما سبق أن غلام أحمد القادياني فضّل نفسه على الأنبياء السابقين والصحابة رضوان الله عليهم وانتقص شأن هؤلاء، كذلك ادعي نفسه أنه المسيح الموعود فذكر في ذلك عدة أقوالهم، مثل ما قال غلام أحمد:"أقسم بالله الذي أرسلني، والذي لايفتري عليه إلا الملعونون أنه أرسلني، وجعلني مسيحاً موعوداً"(٤).ويقول أيضا:"اتفقت كاشفات كبار الأولياء على أن المسيح يظهر قبل القرن الرابع عشر أو على رأس القرن الرابع عشر، ولن يتجاوز هذا الزمان، والظاهر أنه لم يعلن أحد غيري لهذا المنصب في القرن الرابع عشر، فلذا أنا هو المسيح الموعود"(٥). هذا بالإيجاز وإلا هناك أقوال أخرى المتعلقة بدعوى غلام أحمد بالمسيح الموعود التي ذكرها إحسان إلهي، بعد ذلك ذكر الشيخ أوصاف المسيح الموعود بالأدلة من السنة النبوية،حيث يقول:"... أخبر الرسول ﷺ عن مجيئ المسيح الموعود، وبيّن أوصافه، وحدّد شخصيته لكي لا يلعب من لعب به الشيطان..." فبعد ذكر هذه الأدلة أظهر الشيخ كذب المفتري غلام أحمد، وبيّن جميع مواقع دعوى غلام أحمد القادياني من تلك الأوصاف

(١) أيضا،ص:٧١
(٢) أيضا،ص:٥٠
(٣) أيضا،ص:٥٨- ٦٠،٤٦،٦٥،٦٨
(٤) أيضا،ص:١٩٩
(٥) أيضا،ص:١٩٩- ٢٠٠،د.عامر النجار،القاديانية،المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع،بيروت،الطبعة الأولى:١٤٢٥هـ،ص: ٢٤

الصادقة [١]، فجميع هذه الأمور لم يحدث في زمن غلام أحمد التى تدل على بطلان دعواه ومخالفته لقول الله وقول الرسول ﷺ .

رابعا: تفنيده عقيدة القاديانية بإلغائها حكم الجهاد أصلا

قام إحسان إلهي ظهير رحمه الله بدفاع عقيدة المسلمين وهي مشروعية الجهاد ومضيه إلى يوم القيامة،بخلاف رأي غلام أحمد وهو إلغائه حكم الجهاد أصلا خدمة للاستعمار الكافر،وطاعته العمياء لهم، حتى جعله من شروط البيعة لمتبعيه حيث يقول:"اليوم أُلغي حكم الجهاد بالسيف، ولا جهاد بعد هذا اليوم، فمن يرفع بعد ذلك السلاح على الكفار، ويسمى نفسه غازياً، يكون مخالفا لرسول الله ﷺ الذي أعلن قبل ثلاثة عشر قرنا بإلغاء الجهاد في زمن المسيح الموعود، فأنا المسيح الموعود ولا جهاد بعد ظهوري الآن، فنحن نرفع علم الصلح ورواية الأمان"[٢]. بعد ذلك ردّ إحسان إلهي رحمه الله هذه عقيدته بناءًا على أن القاديانية لم تكتف بإلغاء الجهاد، بل إن عقائدها "الأصلية" الطاعة والولاء للحكومة الانكليزية[٣]. كذلك ذكر الشيخ الأدلة الكثيرة من الأحاديث النبوية على فضل الجهاد في سبيل الله، وأنه ماض إلى يوم القيامة .

خامسا:تفنيد إحسان إلهي ظهير على عقيدة القاديانية في تقديسهم القاديان على مكة والمدينة المنورة

لاشك في ذلك أن مكة هي أم القرى، ومهبط الوحي والكعبة فيها هي قبلة للمسلمين، أما المدينة فهي معقل الإيمان، ولكن كما ذكر إحسان إلهي رحمه الله"أن القاديانيين يعتقدون أن القاديان أي قرية التي ولد فيها غلام أحمد- هي كالمدينة المنورة، ومكة المكرمة،بل أفضل منهما، وأرضها أرض الحرم، وفيها شعائر الله، وتنزل فيها أنوار الله وبركاته،وفيها قطعة من قطعات الجنة، وفيها مقبرة يسلم عليها مُحَمَّد رسول الله،وقد ورد ذكرها في القرآن، ومسجدها يضاهي المسجد النبوي، والمسجد الحرام، والمسجد الأقصى، بل هذه القرية نفسها تضاهي قبلة المسلمين وكعبتهم"[٤].

---

(١) إحسان إلهي ظهير،القاديانية،ص:٣٠٢

(٢) أيضا،ص:١١٨

(٣) أيضا،ص:١٢٠ وما بعدها

(٤) أيضا،ص:١١١- ١١٢

بعد ذكر هذه العقائد للقاديانية حول مكة والمدينة ردّ الشيخ إحسان إلهي رحمه الله أقوالهم، وبيّن بالتفصيل حول فضيلتهما مستدلا من الكتاب والسنة [١].

المبحث الرابع:جهود إحسان إلهي ظهير في تقرير عقيدة ختم النبوة وتفنيده على القاديانية باستمرارها

كما ردّ إحسان إلهي ظهير على عقائد القاديانية الباطلة مثلا في ذات الله تعالى،وفي الأنبياء السابقين،والمسيح الموعود،وإنكارهم الجهاد،وتقديسهم القاديان على مكة والمدينة كذلك ردّ عقيدتهم باستمرار النبوة، وأنها لم تختم على مُحَمَّد ﷺ، وهذا من أخص جهوده رحمه الله في ردود عقائدهم حيث ذكر أولا أقوالهم في ذلك مثل قول الغلام المتنبي:"إن من نعم الله أن يجئ الأنبياء، وأن لا تنقطع سلسلتهم، وهذا قانون الله لا تستطيعون أن تجابوه"[٢]. وقال ابن الغلام وخليفته الثاني[٣]:"نحن "أي القاديانية " نعتقد بأن الله لايزال يرسل الأنبياء لإصلاح هذه الأمة وهدايتها على حسب الضرورة"[٤]. ونحن نجد في كتاب الشيخ "القاديانية" أنه يسوق أقوالا لهم كثيرة في ذلك حيث يثبت من بعض هذه الأقول أن الميرزا غلام أحمد نبيهم المزعوم أفضل من جميع المرسلين السابقين بما فيهم مُحَمَّد ﷺ أيضا: مثل قول المتنبي:"أنا وحدي أعطيت كل ما أُعطي لجميع الأنبياء"[٥]. وعلى هذا البناء يعتقدون أيضا كما ذكر الشيخ أن جبريل عليه السلام ينزل على الغلام بالوحي مثل ما ينزل على مُحَمَّد ﷺ،وهذا الوحي كالقرآن الكريم ويجب الإيمان به،. وكذلك يقول حول وجوب الإيمان بوحيه الذي أنزل عليه:"والله العظيم أؤمن يوحي كما أؤمن بالقرآن، وبقية كتب أنزلت من السماء، وأنا أؤمن بأن الكلام الذي ينزل عليّ من الله، كما أؤمن بأن القرآن نزل من عنده"[٦]. وكذلك سمّي ميرزا غلام أحمد حول الكتاب الذي

(١) إحسان إلهي ظهير،القاديانية،ص:١١٤- ١١٥

(٢) أيضا،ص:١٠٣

(٣) هو محمود بن أحمد الخليفة الثاني للقاديانية، وقد سمى نفسه خليفة بعد أن مات نور الدين خليفة القاديانية الأوّل سنة ١٩١٤م، واستمر وواصل في عبوديته للاستعمار، توفي سنة ١٩٦٥م(إحسان إلهي ظهير،القاديانية، ص:٢٥٣)

(٤) إحسان إلهي ظهير،القاديانية،ص:١٠٢،ومحمود ابن الفلاح "المندرج في جريدة قاديان" "الفضل" ،الصادرة ١٤ مايو عام ١٩٢٥م

(٥) أيضا،ص:١٠٥،ود.عامر النجار،القاديانية ص: ٢٥

(٦) إحسان إلهي ظهير،القاديانية ،ص:١٠٦- ١٠٧

أنزل عليه المبين[١]، بل ذكر الشيخ أنه قال: "إن ما أنزل عليه أفضل من جميع ما أنزل على الأنبياء السابقين"[٢].

بعد ذكر مثل هذه العقائد للقاديانية قام إحسان إلهي ظهير للردّ عليها مستدلا بالقرآن والسنة والإجماع؛ لأن تلك عقيدة القاديانية مخالفة لما ثبت بالمصادر الإسلامية المذكورة، والذي يثبت من نصوص القرآن والسنة أن النبوة ختمت بمحمد ﷺ، ولا ينكرها إلا كافر، وقد أجمعت الأمة الإسلامية على ذلك كما ذكر إحسان إلهي ظهير بقوله:"أجمعت الأمة الإسلامية على أن رسول الله ﷺ خاتم النبيين لا نبي بعده، وكل من يدعي النبوة بعده إما كذّاب دجّال وإما مخبول، ففي هذه المسألة لم يختلف اثنان من أمّة مُحَمَّد ﷺ من السلف والخلف"[٣]. وكما قال في مكان آخر أيضا:"ومن اعتقادات القاديانية، أن جبريل ينزل على غلام أحمد، مع أن المسلمين كافة يعتقدون بعدم نزول جبريل بعد مُحَمَّد ﷺ"[٤]. ثم ذكر الشيخ كثيراً من النصوص القرآنية التى تبطل ما يعتقده غلام أحمد حيث قال الشيخ رادّا على القاديانية:"... القاديانية تقول:"إن غلام أحمد القادياني هو النبي والرسول، ويقول الله عزوجل:﴿ مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِنْ رِجَالِكُمْ وَلَكِنْ رَسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا﴾[٥]، فهذه الآية نص في المسألة وظاهرة في معناها ولا تحتاج إلى أيّ تأويل وتوضيح، ويفهم منها من له أدنى إلمام باللغة العربية أنه «لا نبي بعد مُحَمَّد ﷺ»[٦]. وكذلك استدل الشيخ بنصوص آخرى مثل قوله تعالى: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ...﴾[٧] ،وقوله تعالى: ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلا كَافَّةً لِلنَّاسِ﴾[٨]، وقوله تعالى:﴿قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا﴾[٩]، وكذلك استدل الشيخ من الأحاديث النبوية على ختم النبوة على

(١) إحسان إلهي ظهير،القاديانية،ص:١٠٩

(٢) أيضا،ص:١٠٩

(٣) أيضا،ص:٢٦٨

(٤) أيضا،ص:١٠٥- ١٠٦

(٥) سورة الأحزاب،الآية:٤٠

(٦) إحسان إلهي ظهير،القاديانية،ص:١٠٥- ١٠٦

(٧) سورة المائدة،الآية:٣

(٨) سورة سبا،الآية:٢٨

(٩) سورة الأعراف،الآية:١٥٨

مُحَمَّد ﷺمثل قوله:«ﷺ إني آخر الأنبياء، وإن مسجدي آخر المساجد»[١].وبحديث قوله ﷺ :«لاتقوم الساعة حتى يخرج ثلاثون دجالون كلهم يزعم أنه رسول الله وأنا خاتم النبيين لانبي بعدي»[٢]. وغير ذلك من الأحاديث التي استدل بها الشيخ للرد على القاديانية في تفنيد عقائدهم باستمرار النبوة، وإبطال الشبهات التى أوردوا حول هذه الأحاديث الدالة على ختم النبوة، كما أورد أقوال العلماء والمفسرين أيضا مبطلا تلك الإيرادات والشبهات ولا لمجال لذكر هذه الأقوال هنا [٣].

وكذلك نجد في كتاب الشيخ أن غلام أحمد ينتقص شأن الرسول ﷺويفضل نفسه عليه، مثل ما قال:"إن النبي ﷺ له ثلاث آلاف معجزة، ولكن معجزاتي زادت على مليون معجزة"[٤]. ويقول منتقصا شأن الرسول ﷺ "وأما تجليات كمالات رسول الله ما كانت راقية إلى منتهاها، بل هذه التجليات بلغت ذروتها في عهدي وفي شخصي"[٥]. كما يفضل نفسه عليه ﷺ بقوله:

لقد خسف القمر المنير وأن لي غسا القمران المشرقان أتنكر[٦]

فنجد هنا أنه يفتخر بخسف القمر والشمس كلاهما بينما النبي ﷺ ما خسف له إلا القمر فقط. فهناك أقوال عديدة للقاديانية في ذلك.

بعد ذكر هذه الأقوال للقاديانية قام الشيخ للرد عليها مستدلا من الكتاب والسنة بمثل آيات القرآنية التي فيها تهديد من الله تعالى وتنبيهه للذين يرفعون أصواتهم فوق صوت النبي ﷺ بحبوط الأعمال مع أنهم مؤمنون، فماذا يكون مصير مثل غلام أحمد الكذاب على شخصية الرسول ﷺ، كما ردّ الشيخ

---

(١) القشيري،مسلم بن الحجاج،الجامع الصحيح،كتاب الحج،باب فضل الصلاة بمسجدي مكة والمدينة،رقم الحديث:١٣٩٤،تحقيق:مُحَمَّد فؤاد عبد الباقي،دار إحياء التراث العربي،بيروت،١٠١٢/٢،والنسائي،أحمد بن شعيب،السنن،كتاب المساجد،باب فضل مسجد النبي ﷺ والصلاة فيه،رقم الحديث:٦٩٤،تحقيق:عبد الفتاح، مكتب المطبوعات الإسلامية،حلب،الطبعة الثانية:١٩٨٦،٢/٣٥

(٢) الترمذي،مُحَمَّد بن عيسى،السنن،أبواب الفتن،باب ما جاء لاتقوم الساعة حتى يخرج كذابون،رقم الحديث:٢٢١٩، ٤٩٩/٤،وأبوداود،سليمان بن الأشعث،السنن،كتاب الفتن والملاحم،باب ذكر الفتن ودلائلها،رقم الحديث: ٤٢٥٢،تحقيق:مُحَمَّد محيي الدين،المكتبة العصرية،صيدا،بيروت،والإمام أحمد بن حنبل،المسند،تحقيق:أحمد مُحَمَّد شاكر،دار الحديث،القاهرة،الطبعة الأولى:١٩٩٥م،٧٩/٣٧

(٣) إحسان إلهي ظهير،القاديانية،ص:٢٦٨ وما بعدها

(٤) إحسان إلهي ظهير،القاديانية ،ص:٧٢

(٥) أيضا،ص:٧٩

(٦) أيضا،ص:٧٥

على القاديانية في مسألة الصفات العالية الرفيعة والكمالات التي أطلقوها على غلامهم المتنبي، والحال أنه عار عن تلك الصفات، بل عكس ذلك، هو صاحب الجبن والنفاق والمتعبد للكفار، أما النبيﷺ فكان أشجع الناس وأصدقهم ولم ينحن أمامه أحد من الجبابرة، والفراعنة [١]. كما ردّ الشيخ تفضيل غلام أحمد نفسه على رسول الله ﷺ بأنه لا تساوي أدنى رجل من خدّام رسول الله ﷺ، وماذا يكون موقفه أمام الله تعالى يوم القيامة على إهانة رسول الله؟ وقد فضّله الله على سائر الموجودات، ولقبه برحمة للعالمين. بعد ذلك ذكر الشيخ عدة فضائل للرسول ﷺ مثل الإسراء والمعراج، وإمامته جميع الأنبياء، وحمله لواء الحمد يوم القيامة، وغفران الله تعالى له ما تقدم من ذنبه وماتأخر، ورسالته إلى كافة الناس وغير ذلك من أوصافه ﷺ، وفي الأخير دعا متّبعي غلام أحمد إلى التوبة والمغفرة والرجوع إلى الدين الصحيح، وكذلك ردّ جميع معجزات غلام أحمد التى ادعاها، وذكر بعضا من معجزات الرسول ﷺ وقال لم يمكن أن نقارن بينها وبين ما ادعى غلام أحمد؛ لأن معجزات النبي ﷺ صادقة ثابتة من الكتاب والسنة أما معجزات غلام أحمد ففضيحة مضحكة لا حقيقة لها [٢].

الخاتمة

وقد توصلت إلى النتائج في هذا البحث، فهي كالتالي:

١. لاشك في ذلك أن الله تعالى يهيئ من الرجال المخلصين على مرّ العصور للدفاع عن دينه والرد عن تأويل الغالين وانتحال المبطلين منهم كان الشيخ إحسان إلهي ظهير رحمه الله الذي استشهد في سبيل الدفاع عن دين الله عزّوجلّ.
٢. استخدام إحسان إلهي ظهير رحمه الله السلاحين للدفاع عن العقيدة الإسلامية، النظري مثل التأليفات، والعملي بالخطب والمحاضرات والندوات كما هو دأب الأنبياء عليهم الصلاة والسلام.
٣. انتاج إحسان إلهي ظهير ثمرات طيبة بسبب إهتمام وقته في الدفاع عن العقيدة الإسلامية بالعيش القصير مثل مؤلفاته ومؤتمراته وخطبه ومحاضراته وندواته وأسفاره إلى شتى بقاع الأرض.
٤. إن من منهج إحسان إلهي ظهير في الدفاع عن العقيدة الإسلامية دراسة كتب السلف الصالح المتعلقة بالعقائد ومعرفته الدقيقة عن الفرق الضالة لإبطال تلك الفرق من أفواهها وكتبها.

---

(١) إحسان إلهي ظهير،القاديانية،ص:٧٨

(٢) أيضا،ص:٧٣- ٧٤

٥. كذلك من منهج إحسان إلهي ظهير شموليته في نقل أقوال الفرق ورعايته الأمانة والتوثيق في ذلك.

٦. ومن منهج الشيخ في ردوده على الفرق إعتماده على الكتاب والسنة وأقوال السلف.

٧. وكذلك تبين لنا مما سبق أن الشيخ عند ردوده على الفرق المعاصرة يقارن أقوالهم بالمذاهب القديمة كما يكون مشبعا للبحث ومرجحا ما يراه مناسبا.

٨. إلتزام الشيخ بالعدل والوسطية مع الفرق الضالة في أخذ عقائدهم من أصل كتبهم، والتأني في الدراسة، والحكم عليها.

٩. التزام الشيخ عن آداب البحث والمناظرة وموازنة أقوالهم بالكتاب والسنة.

١٠. التزام الشيخ في الرد على جميع عقائد القاديانية الباطلة بالقوة مستدلا من الكتاب والسنة وأقوال السلف.

١١. تقرير الشيخ عقيدة ختم النبوة وتفنيده أدلة القاديانية باستمرار النبوة بالحجج الباهرة.

هذا ما ظهر من نتائج هذا البحث من خلال دراستي، وفي الأخير أرجو الله تعالى أن يتقبل جهدي المتواضع ويسدّد خطانا وهو حسبنا ونعم الوكيل وصلى الله على مُحَمَّد وعلى آله وأصحابه ومن تبعه بإحسان إلى يوم الدين.

❁ ❁ ❁

الحبك النصي وعلاقته بالنص القرآني(دراسة نظرية في ضوء التراث النقدي والبلاغي)

Coherence and its Relationships in the Qur'ānic Text Theoretical Analysis in the Light of Critical and Rhetorical Studies

د. مُحَمَّد بشير*
د. مُحَمَّد فيصل*

ABSTRACT

The concept of coherence is not only a semantics one that exists within the meaning of text; it refers to grammatical continuity of a text that accurs within surface and deep structure of the discourse، and that define it as a text/discourse. That is why the study of coherence is important in textual linguistics، especially in the Text of Holy Qur'ān. Therefore the ancient researchers have chosen it in different ways in the Qur'ānic textual analysis.The ancient Arab started the study of Coherence to prove the Qur'ānic text as "Mo'jiza" and "i'jāz" because of its organization and arrangement of text according the "Naẓm" "Insijām" "Ittisāq" "Iltiḥām" and many others. The English term that substitutes these terms is just Cohesion and Coherence. So we can say that the Arab were doing well about the discourse/textual analysis of the texts, especially the Qur'ānic textual coherence was their main goal. The Article aims to explore the main roots، elements and aspects of textual coherence in Arabic language.

This work differ from previous works in many aspects as it focuses on the concept of coherence and its various aspects particularly in terms of the coherence in Arabic Language in the light of Qur'ānic text.

Key words: *concept of Coherence, aspacts of coherence, Types of coherence Devices، conclusion and results.*

* عميد كلية اللغة العربية،الجامعة الإسلامية العالمية،إسلام أباد،باكستان
* محاضر بكلية اللغة العربية،الجامعة الإسلامية العالمية إسلام أباد،باكستان

مصطلح "الحبك النصي" نوع مهم من أنواع التماسك النصي. ويعدّ الحبك النصي جوهر العلاقات النصية؛ لأنه بمثابة العلاقة الكبرى التي تضم سائر العلاقات المعنوية داخل نص ما، فهو من أهم خصائص النص يعنى به تماسك مكوّنات الخطاب/ الكلام، بحيث تتحقق علاقة الترابط بين أبنية الخطاب وبقية مكوّناته؛ ليكون نسيجاً واحداً، مضافا إلى ذلك تتحقق فيه علاقات الخلفية، والقصد والمعرفية وعلاقات مستعملي النص. فالحبك في ضوء علم اللغة النصي "هو الترابط المعنوي بين عناصر نص ما، بحيث يبدو الموضوع في صورته النهائية نظاماً متكاملاً، وبناءً متعاضداً، حيث ترتبط الأسباب بالمسببات، والنتائج بالمقدمات، ويعتمد المبدع أو الكاتب على الدليل الذي يدعم به الحقائق ويؤيدها، ويربط بينها لتكون في النهاية موضوعا تسلسلت أفكاره، وترابطت في شكل منطقي مقنع أسلمت فيه الفكرة إلى ما بعدها، وصار النص على مستوى المعنى كالبناء المنطقي الواحد"[١]. فمصطلح "الحبك" ليست له خاصية لغوية فحسب، بل له في نفس الوقت جوانب متعددة من الدلالة والتداولية التي تتعلق بموضوع الخطاب ونتائجه[٢]. من هنا تظهر أهمية الحبك بآراء علماء النحاة، والنقاد، والبلاغيين، والمفسرين الذين اعتنوا بهذه النظرية قديماً وحديثاً، واهتموا بها في مجالات متعددة، فنجد أهمية هذه النظرية عند النحاة بإهتمامهم من خلال إنسجام مفاهيم الجمل النحوية؛ لأنه مشترك بين نحو الجملة ونحو النص، فلذا اهتم بهذه النظرية علماء النحاة في مراعات حبك الجمل النحوية تحت نظام الربط، والإرتباط، أو الترابط في أجزاء الجملة ومفاهيمها، ثم ترابط مفاهيم الجمل فيما بينها[٣].كما تظهر أهمية "الحبك النصي"بكتابات علماء المحدثين وبآرائهم العلمية، فقد قام عدد كبير من علماء العرب المحدثين الذين تتلمذوا على أيدي العلماء الغربيين، فكتبوا عن هذه النظرية، وأثبتوا لها قيمتها الجمالية في نص ما؛ فالذي سلك هذا المسلك كثير من العلماء المحدثين في التراث العربي الحديث،[٤] وبجهودهم العلمية

(١) حسان،د.تمام،الأصول دراسة أستيمولوجية للفكر اللغوي،الهيئة المصرية العامة للكتاب،١٩٨٦م،ص:١٥؛ عبد الله،د.عبد المنعم،البحث اللغوي أصوله ومناهجه،٢٠٠٦م،ص:٢٨

(٢) بحيري،د.سعيد حسن،علم لغة النص المفاهيم والاتجاهات،مؤسسة المختار للنشر والتوزيع،ص:١٣١-١٣٢

(٣) بحيري،د.سعيد حسن،اسهامات أساسية في العلاقة بين النص والنحو والدلالة،مؤسسة المختار للنشر والتوزيع،ص:٢٧١-٧٢

(٤) منهم د.تمام حسان في كتبه وخاصة في نظريته الخاصة "تضافر القرائن النحوية" في اللسانيات الحديثة،والدكتور عبد المنعم عبد الله مُحَمَّد،البحث اللغوي أصوله ومناهجه،ومن أهمها: علم لغة النص المفاهيم والاتجاهات، واسهامات أساسية في العلاقة بين النص والنحو والدلالة،والأستاذ الأزهر الزناد في نسيج النص،ومُحَمَّد الخطابي في لسانيات النص،وبدوي،د. أحمد في كتبه النقدية،والدكتور منذر عياشي في اللسانيات والدلالة،والدكتور أبو خرمة في نحو النص نقد النظرية وبناء أخرى،والدكتور أحمد عفيفي في كتبه.

بلغت هذه النظرية ذروتها حتى فاقت كل النظريات النصية وأصبحت للنص الأدبي كمظلة رئيسة، بمعنى عدمها في الملفوظ عدم النص ووجودها يدل على أن يكون الملفوظ نصا.

مفهوم الحبك

كلمة "الحبك " مصطلح جديد يدل على المستوى الدلالي أو المعاني المتماسكة، وقد كانت لهذه الكلمة عدّة استعمالات في التراث العربي عند أصحاب المعاجم، والشعراء قديماً، لكن يعنى بها في مجال علم اللغة النصي"الإستمرار الدلالي في عالم النص، أو العمل على إيجاد الترابط المفهومي بالإستمرارية الدلالية التي تتجلى في منظومة المفاهيم والعلاقات الرابطة بين هذه المفاهيم".[١]فهو إذن يعدّ من أهم المعايير النصية التي يتماسك بها النص على المستوى المعنوي والاستعمالي،كما يقصد به العلاقات المنطقية التصورية، والعلاقات الدلالية المعنوية، أو العلاقات غير المنظورة، التي تجعل النص منسجما في صورة وحدة متكاملة.[٢]

العلاقة بين المعاني اللغوية والإصلاحية

إذا كان مصطلح "الحبك" يقصد به: القصد، والإحكام، والإتقان، وشدّ الإزار؛ فإن هذه المعانى أقرب إلى المفهوم الذي يعني به "دلالة الأدوات والإشارات على الإنجازات المترابطة التي أجيد عملها".[٣]وكما عبّر الطبري بأنه " عملية النساج إذا نسج الثوب فأحسن ما حبكه". وكلام من قال" إنها ذات ترابط محكم شديد في كل جزئية من جزئياتها". فعلماء علم اللغة النصي يعنون به "الكلام الذي أجيد عمله"؛ فيقوم الناص – مبدع النص- مقام النساج لينسج النص، ويقوم النص مقام الثوب الذي ما أحسن حبكه من داخله.

---

(١) مصلوح،د.سعد،في البلاغة العربية والأسلوبية اللسانية آفاق جديدة،مجلس النشر العلمي،جامعة الكويت، ٢٠٠٣م،ص:٢٢٨؛فرج،د.أحمد،نظرية علم النصرؤية منهجية في بناء النص النثري،تحقيق وتقديم:د.فهميح جازيو سليمان العطار،مكتبة الآداب،ص:١٢٧؛ والبستاني،د.حميدي،مفهوم النص ومعايير نصية للقرآن الكريم دراسة نظرية،مجلة أبحاث كلية التربية الأساسية، العدد:١،١١/١٨٤

(٢) عفيفي،د.أحمد،نحو النص اتجاه جديد في الدرس النحوي،مكتبة زهراء،الشرق،٢٠٠١م،ص:٩٠

(٣) شاكر،تارا فرهاد،بين التراث والغرب،مجلة جامعة بابل،العلوم الانسانية،المجلد:٢٢،العدد:٦،٢٠١٤،ص:١٣٣٠

تطور الحبك النصي

نجد ظهور هذا المصطلح في التراث العربي عند الجاهليين في قصائدهم.[١] وفي النص القرآني.[٢]والحديث النبوي الشريف.[٣] لكن نشأ هذا المصطلح في القرن الخامس وما بعده على يد كثير من العلماء المفسرين، والنقّاد حين حدّدوا مفهومه بشكل واضح، فها هو أبو الوليد[٤]وصفه بعض أبيات أبي عامر بن مسلمة بصفة الحبك قائلا: " وللوزير أبي عامر بن مسلمة فيه أبيات حسنة السبك، جيدة الحبك ".[٥] وفي مقام آخر يشير إلى أبيات أبي جعفر بن الأبار قائلا: "ولأبي جعفر بن الأبار فيه قطعة جيدة الحبك حسنة السبك موصولة بمدح الحاجب_لا أعد الله منا جاهه كما أعدمنا أشباهه".[٦]يقول أبو عبد الله القيرواني عن أبي ذؤيب: "وأما أبو ذؤيبٌ فشديد، أمير الشعر حكيمهُ، شغله فيه التجريبُ حديثه وقديمه؛ وله المرثية النقية السبك، المتينة الحبك؛ بكى فيها بنيه السبعة، ووصف الحمار فطوَّل، وهي التي أولها: أمِنَ المِنونِ وَرَيْبها تتوجّع".[٧]كما يصف عماد الدين الكاتب الأصبهاني نشوان الحميري بكلام جميل يدل على أن نشوان الحميري كان من أهم رواد نظرية الحبك النصي في التراث العربي، إذ يقول: "ونشوان الحميري من شعراء الجبال ذكر أنه فحل الكلام قوي الحبك، حسن السبك".[٨] وفي ضمن ما قام به علماء العرب من

---

(١) كما قال أبو دواد " كأن الغضون من الفهدتين،إلى طرف الزور حبك العقد". أبو دواد هو جارية بن الحجاج الإيادي،شاعر جاهلي قديم،فوصف الخيل بعدة أبيات وكان على خيل المنذر بن ماء السماء، وكما قال زهير بن أبي سلمى: "مكلل بأصول النبت تنسجه،ريح خريق لضاحي مائه حبك" يصف ماء مرت عليه الريح،فأنشأت غضونا،وللمزيد ينظر:فراهي،حميد الدين،مفردات القرآن،تحقيق:د.محمّد أجمل أيوب الإصلاحي،دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى: ٢٠٠٢م،ص:١٦٢-١٦٥

(٢) ﴿وَالسَّمَاءِ ذَاتِ الْحُبُكِ﴾،سورة الذاريات،الآية:٧

(٣) نجد في الحديث الشريف عن الدجال:"إن رأسه حبك حبك" قال حميد الدين الفراهي: "والسحاب يوصف بذلك،فإن الحبك فيه تجعد قطعاته مثل الموج المزبد المتراكم أو كسائب القطن" ينظر في مفردات القرآن،ص:٦٤

(٤) هو إسماعيل بن عامر بن حبيب الحميري

(٥) الحميري،إسماعيل بن محمّد بن عامر،البديع في وصف الربيع،تحقيق:عبد الله عبد الرحيم عسيلان،مكتبة لسان العرب، ١٩٨٧،١/٤١

(٦) المصدر السابق،١/٣٠

(٧) القيرواني،محمّد بن سعيد بن أحمد بن شرف الجذامي،مسائل الانتقاد-أبكار الأبكار- أعلام الكلام،مكتبة الخانجي،القاهرة،الطبعة الأولى:١٣٤٤، ١/٣

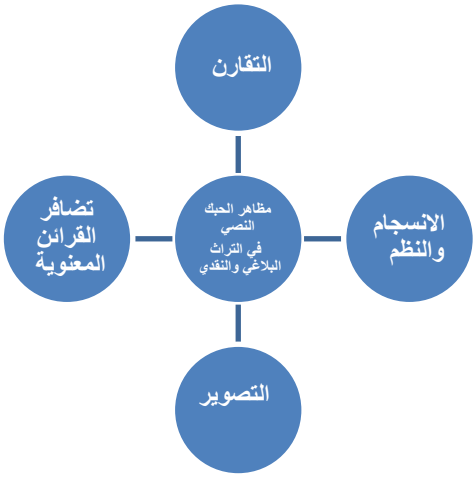
(٨) الأصبهاني،عماد الدين الكاتب،محمّد بن محمّد صفي الدين بن نفيس الدين،خريدة القصر وجريدة العصر،أقسام أخرى،تحقيق: آذرتاش آذرنوش،الدار التونسية للنشر،١٩٧١م،٢/٥٥٨

البلاغيين والنقاد من انجازات، واسهامات، وإشارات النصية، تدل على معرفتهم ووعيهم لمثل هذه المعايير وخصائص النصية والخطابية في كلام ما.

أما اهتمامه في العالم العربي الحديث فهو نتيجة لما سبق من الجهود العلمية في هذا المجال. كما أنه ظهر كترجمة أو مقابل مصطلح غربي "Coherence" على أيدي علماء علم اللغة النصي في القرن العشرين، وعلى رأسهم الدكتور سعد عبد العزيز مصلوح، والدكتور أحمد عفيفي، خلال ترجمتهما لمصطلح"Coherence" إلى العربية بمصطلح "الحبك[١].من هنا أصبح هذا المصطلح من أهم المعايير النصية التي تتعلق بالمستوى العميق. ويرتبط بالعلاقات المعنوية أو الدلالية التي تتحقق بين مكوّنات النص الجزئية والكلية لتكون مجموعات الأبنية الخطابية العلياء لنص ما.

مظاهر الحبك النصي

الحديث عن مظاهر الحبك النصي عند العرب يطول، لكن لا علينا أن نقدم بعض ما يهمنا في هذا البحث، فهي في الشكل الآتي:



مفهوم التقارن

من مظاهر الحبك النصي عند العرب "التقارن" الذي يعنى به "بأنه تشكيلة من المعرفة يمكن استرجاعها أو استثارتها بقدر ما من الحبك والوحدة النصية على المستوى الدلالي".[٢] كما " هو علاقة يتألف منها الترابط الذي يفرض قيوداً على استعمال كل مفهوم النص الشعري والنثري من جانب خيالي

(١) مصلوح،في البلاغة العربية والأسلوبية،ص:٢٢٨،عفيفي،نحو النص،ص:٩٠

(٢) أبو غزالة،د.إلهام،وعلي خليل أحمد،مدخل إلى علم لغة النص،الهيئة المصرية العامة للكتاب،١٩٩٩م،ص:١٢٠-١٢١

باعتبار التقارن في الخيال".[١] فوظيفة التقارن في الدراسات النصية هي نفس الوظيفة التي يقوم بها الحبك النصي عند المحدثين، لكن اشتهر هذا المصطلح في التراث العربي والنقدي عند مشاهير القدامى، وخير مثال لذلك ما ذكره الجاحظ، وابن قتيبة عن ابن رؤبة إذ قال "عبد الله بن سالم" لرؤبة: "مت يا أبا الجحّاف إذا شئت، فقال رؤبة: وكيف ذلك؟ قال: رأيت اليوم ابنك عقبة ينشد شعرا له أعجبني، قال رؤبة: نعم، ولكن ليس لشعره قِران يريد أنه لايقارن البيت بشبهه".[٢]وقد أورد الجاحظ في كتابه البيان والتبيين " قال بعض الشعراء لصاحبه أنا أشعر منك، قال: ولم؟ قال: لأني أقول البيت وأخاه، وأنت تقول البيت وابن عمه".[٣]وفي هذا يقول ابن قتيبة: "وأن ترى البيت مقرونا بغير جاره، ومضموما على غير لفقه".[٤] وأوضح مثال ذلك مصطلح "المؤاخاة بين المعاني" عند صاحب المثل السائر حيث يقول: "وأما المؤاخاة بين المعاني، فهو أن يذكر المعنى مع أخيه لا مع أجنبي، ومثاله أن تذكر وصفا من الأوصاف، وتقرنه بما يقرب منه ويلتئم به، فإن ذكرته مع ما يبعد منه كان ذلك قدحا في الصناعة".[٥]

فمن هنا يمكن أن يعدّ "التقارن" من مظاهر الحبك النصي الذي يسهم في الترابط المعنوي بين أجزاء الخطاب في الدراسات النصية عند العرب قديماً وحديثاً. وقد ذهب علماء العرب المحدثين إلى هذا المصطلح خلال بحوثهم النصية،وأثبتوا أن "التقارن" من المصطلحات التي ترادف الحبك النصي في الدراسات الحديثة.[٦]

الانسجام مفهومه وعلاقته بالحبك النصي

الانسجام مظهر من مظاهر الحبك النصي في التراث العربي، ويعنى به التماسك المعنوي الذي يتحقق وفق وسائل البنية العميقة لنص أو خطاب ما، وذلك بإتحاد المضامين أو كون بعضها يؤدي إلى

---

(١) خفاجي،د.محمد عبد المنعم،تحقيق الإيضاح لخطيب القزويني،دار الجيل،بيروت،الطبعة الثالثة،١٣٤/٣؛شاهين،عبد الخالق فرحان،أصول المعايير النصية في التراث،وزارة التعليم العالي والبحث العلمي،جامعة الكوفة،الطبعة الأولى: ٢٠١٢م،ص:١٠٧-١١٠

(٢) الجاحظ،البيان والتبيين،دار ومكتبة الهلال،بيروت،٢٠١٠م،٢٢٨/١؛وابن قتيبة،عبد الله بن مسلم،الشعر والشعراء، دار الحديث،القاهرة،٢٠١٠م،٣٤/١

(٣) الجاحظ،البيان والتبيين،٦٨/١

(٤) ابن قتيبة،الشعر والشعراء،٣٤/١

(٥) ابن الأثير،ضياء الدين،نصر الله بن محمد،المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر،دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع،القاهرة، ٢٠١٠م،٢٩٢/٢

(٦) علاوي،العيد،المركز الجامعي الطارف،التماسك النحوي وأشكاله والياته،مجلة قراءات جامعة بسكرة،عدد ٢٠١١، ص:١٢٦

بعض الآخر، أو يتوافق معها من حيث المضمون الكلي له. وهذا ما أطلق عليه القدماء "الانسجام الداخلي أو الوحدة النصية".[١] وخير مثال لتعريف الانسجام قول أبي المظفر: "الانسجام هو أن يأتي كلام شعراً من غير أن يقصد إليه المتكلم، وهو يدل على قوة الطبع والغريزة".[٢] وعرّفه بعض بالبلاغيين: "بأنه أن يأتي الكلام متحدرا كتحدر الماء المنسجم، سهولة سبك، وعذوبة ألفاظ، حتى يكون للجملة من المنثور والبيت من الموزون وقع في النفوس وتأثير في القلوب ما ليس لغيره، مع خلوه من البديع، وبُعده عن التصنيع. وأكثر ما يقع الانسجام غير مقصود، كمثل الكلام المتزن الذي تأتى به الفصاحة في ضمن النثر عفواً كمثال أشطار، وأنصاف، وأبيات وقعت في أثناء الكتاب العزيز، ورويت عن الرسول ﷺ، فإن وقع من ذلك في غير القرآن بيتان فصاعداً سمّى ذلك شعراً وإن لم يقصد، وأما القرآن العزيز فلم يقع فيه إلا مثال النصف، أو البيت الواحد، والبيت المفرد لا يسمّى شعراً".[٣] وعرّفه ابن حجة الحموي، وقسّمه إلى انسجام شعري، وانسجام نثري. فالمراد من هذه الخاصية أن تأتي لالعبارة منسجما التركيب، عذوبة الألفاظ تسيل فيها المعاني، وتتناسق كانسجام الماء في انحداره.

الانسجام في النثر

يقصد بانسجام النثر بأن تكون كلماته، وجمله، وفقراته منسجمة الأوزان بدون إرادة لقوة انسجامه، وأفضل مثال لذلك ما ورد في النص القرآني.[٤] يقول ابن معصوم: "الانسجام هو أن يكون الكلام عذب الألفاظ، سهل التركيب؛ حسن السبك، خالياً من التكلف والعقادة؛ يكاد يسيل من رقته؛ وينحدر انحدار الماء في انسجامه، لا يتكلف فيه بشيء من أنواع البديع إلا ما جاء عفواً من غير قصد. وإذا قوي الانسجام في النثر جاءت فقراته موزونة من غير قصد، كما وقع في كثير من آيات القرآن العظيم؛ لأن الآيات القرآنية بجملتها منسجمة كالماء الجاري في السلاسة، حتى وقع فيه من جميع البحور المشهورة أبيات، وأشطار أبيات ".[٥]وللخطاب المقدس خصائص متعددة، ونواح مختلفة من الانسجام، فقد ورد عدّة أنواع هذه الخاصية في قول الله تعالى:﴿وَقِيلَ يَاأَرْضُ ابْلَعِي مَاءَكِ وَيَاسَمَاءُ أَقْلِعِي وَغِيضَ الْمَاءُ وَقُضِيَ الْأَمْرُ وَاسْتَوَتْ عَلَى

(١) ناعوس،د.يحي،قراءة لسانية في البناء النصي للقرآن الكريم،التجديد في الدراسات القرآنية،المركز الجامعي، غليزان، الجزائر،ص:٥١١-٥١٣

(٢) مجد الدين،أبو المظفر،البديع في نقد الشعر،الجمهورية العربية المتحدة،وزارة الثقافة والإرشاد القومي،الإقليم الجنوبي، الإدارة العامة للثقافة،ص:١٣١

(٣) ابن أبي الإصبع،تحرير التحبير في صناعة الشعر والنثر وبيان إعجاز القرآن،لجنة إحياء التراث الإسلامي،ص:٤٢٩

(٤) الحموي،ابن حجة،خزانة الأدب وغاية الأرب،دار مكتبة الهلال،بيروت،٢٠٠٤م،١/٤١٧-٤٢١

(٥) ابن معصوم،أنوار الربيع في أنواع البديع،مطبعة النعمان،النجف الاشرف،الطبعة الأولى:١٩٦٨م،١/٢٦١-٤٣٠

الْجُودِيِّ وَقِيلَ بُعْدًا لِلْقَوْمِ الظَّالِمِينَ﴾[١] وتتكوّن هذه الآية من ٢٧ لفظة فيجب علينا أن نذكر منها ما يهمنا هنا، وهي:

١	المناسبة التامة	بين ابلعي وأقلعي
٢	الاستعارة فيهما	ابلعي وأقلعي
٣	الطباق	بين السماء والأرض
٤	المجاز	النداء للسماء، من المناسب أن يقال في الحقيقة يا مطر.
٥	الإشارة	في قوله: **وغيض الماء**، فإنه عبّر به عن معان متعددة؛ لأن الماء لايغيض حتى يقلع مطر السماء، كما تبلع الأرض ما يخرج منها من العيون والأنهار.
٦	الارداف	بقوله: **واستوت على الجودي**، فإنه عبّر استقرارها بلفظ قريب من المعنى.
٧	التمثيل	**وقضي الأمر**، فإنه عبّر عن هلاك الهالكين، ونجاة الناجين بلفظ بعيد عن الموضوع.
٨	التعليل	فإن غيض الماء علة الاستواء.
٩	التقسيم	فإنه استوفى أقسام الماء حال نقصه.
١٠	الاحتراس	في قوله: **وقيل بُعدًا**..... إذ الدعاء يشعر بأنهم مستحقوا الهلاك، احتراسا من ضعيف يتوهم أن الغرق لعمومه ربما يشمل غير المستحق.
١١	الابداع	كما هو ظاهر من صناعة الآية الكريمة، وهو أن طاقة البشر عاجز عن الإتيان.
١٢	حسن التنسيق	إن القصص القرآنية كلها مرتبة بعضها خلف بعض بحسن ترتيب العطف.
١٣	ملائمة اللفظ بالمعنى	أن يكون اللفظ حامل المعنى والمعنى به قائم، ورباط لهما ناظم.
١٤	الإيجاز	فإن هذه الآية الكريمة تشمل الأمر والنهى، والخبر والنداء، والموصوفة

(١) سورة هود،الآية:٤٤

		والصفة، والهلاك والبقاء، والسعداء والأشقياء، فإنه تعالى قصّ من الأخبار والأنباء ما لو شح لجفت الأقلام.
١٥	التسهيم	يدل بداية الآية على نهايتها.
١٦	التهذيب	فإن المباني التي تكون الخطاب في هذه الآية سهلة المخارج، سليمة من التنافر، بعيد عن التعقيد والتكلف.
١٧	حسن البيان	لايشكل على السامع فهم المعاني والمفاهيم.
١٨	الاعتراض	في قوله: وغيض الماء وقضي الأمر واستوت على الجودي.
١٩	الكناية	فإنه لم يوضّح عن القوة التي أغاض الماء، وقضى الأمر – وسوى السفينة – كما لم يصرّح بقائل، قيل، و"ويا أرض ابلعي ماءك ويسماء أقلعي" في بداية الآية.
٢٠	التعريض	وقد عرض سبحانه وتعالى مسالكهم في تكذيب الرسل ظلما، فإن الغرق وتلك الصور الهائلة ما كانت إلا بظلمهم.
٢١	التمكين	لأن الفاصلة قارة متمكنة.
٢٢	الحبكة	هذه الآية متماسكة الأجزاء بعضها ببعض.

وقد دُرست هذه الآية بدراسات متعددة ومختلفة الجوانب بما فيها من المعاني والمفاهيم حتى تجاوزت مائة خاصية من خصائص التماسك النصي؛ وعلى ذلك يقول الجرجاني مبيّنا الأسرار البلاغية لهذه الآية الكريمة: "وهل وجدت أحدا يقول: هذا اللفظ فصيح، إلّا وهو يعتبر مكانه من النظم، وحسن ملائمة معناه لمعاني جاراته، وفضل مؤانسته لأخواته؟ وهل قالوا لفظ متمكن ومقبول، وفي خلافه: قلق ونابي، ومستكره، إلّا وعرضهم أن يعبروا بالتمكن عن حسن الاتفاق وبين هذا وذاك من جهة معناه، وبالقلق والنبوّ عن سوء التلاؤم، وأن الأول لم يلق بالثاني في معناه، وأن السابق لم يصلح أن يكون لفقا للتالي في موادّه؟ وهل تشك إذا فكرت في قوله تعالى:﴿وَقِيلَ يَاأَرْضُ ابْلَعِي مَاءَكِ وَيَاسَمَاءُ أَقْلِعِي وَغِيضَ الْمَاءُ وَقُضِيَ الْأَمْرُ وَاسْتَوَتْ عَلَى الْجُودِيِّ وَقِيلَ بُعْدًا لِلْقَوْمِ الظَّالِمِينَ﴾. فتجلّى لك منها الإعجاز، وبهرك الذي ترى وتسمع، أنك لم تجد ما وجدت من المزية الظاهرة والفضيلة القاهرة، إلّا لأمر يرجع إلى ارتباط هذه الكلم بعضها ببعض، وأن لم يعرض لها الحسن والشرف إلّا من حيث لاقت الأولى بالثانية والثالثة بالرابعة؟ وهكذا إلى أن تستقريها إلى آخرها، وأن الفضل تناتج ما بينها، وحصل من مجموعها. إن شككت فتأمل! هل ترى لفظة منها بحيث لو أخذت من بين أخواتها وأفردت من الفصاحة ما تؤديه

وهي في مكانها من الآية، قل "ابلعي" واعتبرها وحدها من غير أن تنظر إلى ما قبلها وإلى ما بعدها، وكذلك فاعتبرها سائر ما يليها. وكيف بالشك في ذلك ومعلوم أن مبدأ العظمة في أن نوديت الأرض، ثم أمرت، ثم في أن كان النداء بيا دون أي، نحو يا أيتها الأرض، ثم إضافة الماء إلى الكاف دون أن يقال: ابلعي الماء، فجاء على صيغة "فُعل" الدالة على أنه لم يغض إلّا بأمر آمر وقدرة قادر، ثم تأكيد ذلك وتقريره بقوله تعالى: "وقضي الأمر"، ثم ذكر ما هو فائدة هذه الأمور وهو: "استوت على الجودي"، ثم إضمار السفينة قبل الذكر كما هو شرط الفخامة والدلالة على عظم الشأن، ثم مقابلة "قيل" في الخاتمة ب"قيل" في الفاتحة، أفترى لشيء من هذه الخصائص التي تملؤك بالإعجاز روعة، وتحضرك عندها هيبة تحيط بالنفس في أقطارها تعليقا باللفظ من حيث هو صوت مسموع، وحروف تتوالى في النطق؟ أم كل ذلك لما بين معاني الألفاظ من الاتساق العجيب؟ فقد اتضح إذن اتضاحا لايدع للشك مجالا أن الألفاظ لاتتفاضل من حيث هي ألفاظ مجردة، ولا من حيث هي كلم مفردة، وأن الفضيلة وخلافها في ملائمة معنى اللفظة لمعنى التي تليها أو ما أشبه ذلك مما لاتعلق له بصريح اللفظ).[١]

ولقد عبّر السيوطي عن تلاحم هذه الآية في "تناسق الدرر وتناسب السور"[٢]بتعبيره عن تلاحم النص القرآني المقدس بقوله: "ومن حسن النسق أن يأتي المتكلم بكلمات متتاليات معطوفات، متلاحمات تلاحما سليما مستحسنا،بحيث إذا أفردت كل جملة منه فاقت بنفسها واستقل معناها بلفظها، ومنه قوله تعالى:﴿وَقِيلَ يَاأَرْضُ ابْلَعِي مَاءَكِ وَيَاسَمَاءُ أَقْلِعِي وَغِيضَ الْمَاءُ وَقُضِيَ الْأَمْرُ وَاسْتَوَتْ عَلَى الْجُودِيِّ وَقِيلَ بُعْدًا لِلْقَوْمِ الظَّالِمِينَ﴾"[٣]. فإن جمله معطوف بعضها على بعض بواو النسق على الترتيب الذي تقتضيه البلاغة: من الإبتداء بالشئ الذي هو انحسار الماء عن الأرض، المتوقف عليه غاية مطلوب أهل السفينة من الإطلاق من سجنها، ثم انقطاع مادّة السماء المتوقف عليه تمام ذلك من دفع أذاه بعد الخروج، ومنه اختلاف ما كان بالأرض، ثم الإخبار بذهاب الماء بعد انقطاع المادّتين الذي هو متأخر عنه قطعا، ثم بقضاء الأمر الذي هو هلاك من قدّر هلاكه، ونجاة من سبق نجاته، وأخّر عما قبله؛ لأن علم ذلك لأهل السفينة بعد خروجهم منها، وخروجهم موقوف على ما تقدّم، ثم أخبر باستواء السفينة

(١) الجرجاني،عبد القاهر،دلائل الإعجاز،دار المعرفة،بيروت،الطبعة الثالثة،ص:٤٧-٤٨

(٢) تحدث السيوطي عن التناسق والتناسب السور في القرآن الكريم،وإن كان السيوطي يعنيه بمعنى التناسب،فيمكن لنا أن نقول أراد السيوطي ب"التناسق" السبك النصي،وب"التناسب" الحبك النصي

(٣) سورة هود،الآية:٤٤

واستقرارها المفيد ذهاب الخوف وحصول الأمن من الاضطراب، ثم ختم بالدعاء على الظالمين، لإفادة أن الغرق وإن عمّ الأرض فلم يشمل إلا من استحق العذاب لظلمه)[١].

فمن هنا قربت نظرية الحبك النصي بنظرية النظم، واندمجت فصول إحداهما بالأخرى، وتداخلت معاييرهما في العصر الحديث حتى صعب على القاري أو الباحث أن يفرّق بينهما، فأطلق على مثل هذه الوظائف مصطلح الحبك أو الانسجام أو النظم. فالحبك في أنظار الباحثين المحدثين: "هو أن يأتي الناص بكلام خالي عن كل عيوب اللفظية والمعنوية يدل على المعاني والمفاهيم الجليلة بدون تكلف ولاتعسف، ولايكون ذلك إلّا بانسجام أجزاء الكلام، وسهولة التراكيب، وعذوبة الألفاظ، وسلامة ذوق الشاعر أو الناثر/ المبدع، وبراعة الإنشاء وحسن الأساليب".[٢]

مفهوم التصوير وعلاقتها بحبكة النص

من مظاهر حبكة الخطاب "التصوير" الذي تناوله خيال المؤلف/المبدع فحدّده وأعطاه شكله، وحوّله إلى تجسده.[٣] ولعل أول النصوص التي لامست في التراث العربي القديم ما ورد فيه قول الجاحظ حيث يقول: "وإنما الشعر صناعة وضرب من النسج، وجنس من التصوير".[٤] وكأنه أراد بكلمة "التصوير" هنا عملية الذهن التي تصنع الشعر، وتقدم المعنى بطريقة حسية.[٥]

وقد تطورت هذه الدراسة، وتنوّعت جوانبها في حضن النص القرآني المقدس عند علماء العرب من اللغويين، والكلاميين، والنقاد، والبلاغيين الذين اعتنوا بإعجاز القرآن الكريم، وفي ضمن هذا سارت دراساتهم مسارات عديدة، من أهمها تلك الدراسات التي ركزت على الأساليب البلاغية للتصوير البياني، وطرائق التعبير، وتأتي في مقدمتها كتب الجاحظ، والزمخشري، والخطابي، والرماني، والباقلاني. وقد اكتملت هذه الدراسة على يد عبد القاهر الجرجاني في النظم النصي بمفهوم وجد فيه "حلا لإشكاليتين واجههما النقد العربي قبله،

(١) السيوطي،الإتقان في علوم القرآن،تحقيق:طه عبد الرؤوف سعد،المكتبة التوقيفية،الطبعة الثانية:٢٠١٤م، ٢١٩/٣

(٢) هاشمي،أحمد بن إبراهيم بن مصطفى،جواهر الأدب في أدبيات وإنشاء لغة العرب،مؤسسة المعارف،بيروت،٣٢/١-٣٣

(٣) خفاجي،د.محمد عبد المنعم،مدارس النقد الأدبي الحديث،مكتبة العامة،ص:٥٥؛وعصفور،جابر،الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي عند العرب،المركز الثقافي العربي،بيروت،الطبعة الثانية:١٩٩٢م،ص:١٠

(٤) الجاحظ،الحيوان ،تحقيق:يحي الشافي،دار مكتبة الهلال،الطبعة الثالثة:١٩٩٠،١/٤٩

(٥) ذباب،محمد على،الصورة الفنية في شعر الشماخ،وزارة الثقافة،عمان،٢٠٠٣م،ص:١٣

وهاتان الإشكاليتان هما المفاضلة بين اللفظ والمعنى، وتكرار المعاني عند مبدع النص. فهو لايرى في الصورة النصية اختيار للألفاظ، بل هو اختيار ونظم للمعاني كما يختار الرجل الأصباغ ويمزجها ويرتبها".[١]

وقد تأثّر علماء العرب في هذا الاتجاه من فلاسفة اليونان بنظرية المحاكاة والوحدة الموضوعية في حبكة الأحداث في المسرحيات، غير أن العرب نظروا إلى هذا الاتجاه في النص الشعري وكيفية بنائه؛ لذلك نرى أن الصورة النصية شغلت أفكار النقاد قديماً وحديثاً، وشاع هذا المصطلح في مؤلفاتهم بعدة مفاهيم فلا يوجد تعريف واحد تم الاتفاق عليه. لكن الصورة النصة في نص ما، هو تعبير عن الأحداث المتماسكة المترتبة بترتيب سليم، حيث تتشكل الصورة الذهنية عند مبدع النص.[٢] أما علماء العرب المحدثين فسلكوا مسلك القدامى في بناء "التصوير البياني".[٣] بالإضافة إلى ذلك تأثّروا أيضا بنظريات علماء نحو النص.[٤]فعلماء العرب المحدثين ينظرون إلى التصوير النصي مثل صورة رؤية العالم لنص ما، وهذه الرؤية صورة كاملة لأحداث منسجمة من البداية إلى النهاية.[٥]

علاقة القرائن المعنوية بالحبكة النصية

ظهرت "نظرية تضافر القرائن المعنوية"كنظرية عربية خالصة في العالم العربي الحديث على يد الدكتور تمام حسان نتيجة قراءاته العميقة لمصادر اللغة العربية التراثية واللغات الأوربية الحديثة، فقد تأثر هذا العالم الجليل ببناء هذه النظرية بعلماء المعنويين العرب[٦] والغربيين أمثال "فيرثFirth"، و"بيوجراند Beau Grande" وغيرهما. إذ بنى نظريته الجديدة المشتملة على عدّة القرآئن الصوتية والصرفية والنحوية والدلالية، ثم قسّم كل هذه القرآئن إلى القسمين وهما: " القرآئن المعنوية، والقرآئن اللفظية.[٧]فالقرائن

(١) راغب،عبد السلام أحمد،وظيفة الصورة الفنية في القرآن الكريم،فصلت للدراسات والترجمة والنشر،حلب،الطبعة الأولى،ص:٧؛أبو موسى،د. مُحَمَّد،التصوير البياني،مكتبة وهبة،الطبعة الخامسة:٢٠٠٤م،ص:١-٨٥-٨٦

(٢) حسان،د.عبد الحكيم،مذاهب الأدب في الأوربا،مكتبة وهبة،ص:٢٤-٢٥؛عصفور،جابر،الصورة الفنية،ص:٣٩١

(٣) عشري،د.علي زائد،عن بناء القصيدة العربية الحديثة،مكتبة وهبة،٢٠٠٢م،ص:٦٥- ١٠٣

(٤) فضل،د.صلاح،مناهج النقد المعاصر،ميريت للنشر والمعلومات،٢٠٠٢م،ص:٥٢-٥٣

(٥) عباس،د.فضل حسن،إعجاز القرآن الكريم،مكتبة فلسطين للكتب المصورة،ص:١٢٠-١٢٨؛والجاجي،د.مُحَمَّد ديب،النسق القرآني،مؤسسة علوم القرآن،المملكة العربية،السعودية،الطبعة الأولى:٢٠١٠م،ص:٤٩٧-٤٩٨

(٦) أمثال عبد القاهر الجرجاني وغيره من أصحاب المعنى في التراث العربي القديم

(٧) فالقرائن التي تتعلق بظاهر النص أطلق عليها تلامذته مصطلح "تضافر القرآئن اللفظية/ تضافر القرآئن النحوية" فهي أتم صورة نقدمها في مقابل السبك النصي "surface textual cohesion"التي أسسها تمام حسان على ثمانية وسائل لغوية في العصر الحديث

المعنوية هي التي تتعلق بارتباط معاني النص ومفاهيمه، وأطلق عليها تلامذته مصطلح "تضافر القرآئن المعنوية" فهي أتم صورة نقدمها بمقابل الحبك النصي "Textual Coherence" التي أسسها تمام حسان على عدّة وسائل دلالية أو البلاغية يذكرها البحث في وسائل المعنوية إن شاء الله.

أقسام الحبك النصي

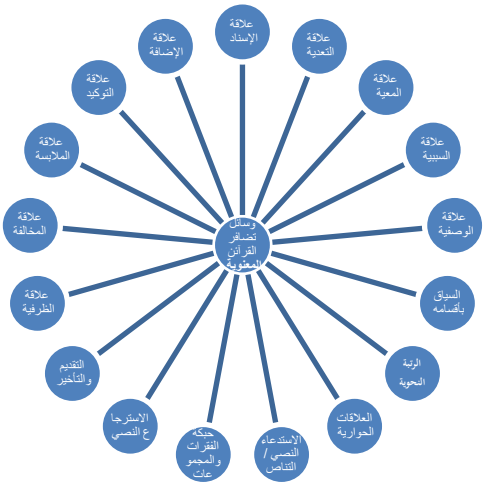
ينقسم الحبك النصي إلى النوعين المتميزين وهما: الحبك الدلالي، أي الإستمرار في معاني النص. والحبك التداولي بمعنى علاقة تفاعل المبدع والمتلقي بالنص.(١)

الحبك الدلالي

الحبك المعنوي من أهم المقومات النصية التي وقف عندها علم اللغة النصي، وعلى رأسهم الدكتور تمام حسان في نظريته الجديدة في النحو العربي "تضافر القرائن" بعامة، وفي القرائن المعنوية بصفة خاصة. حيث حدّد لهذا المستوى وظيفته المعنوية في النص؛ لأن أجزاء النص تنسجم بعلاقات دلالية وصولا إلى البنية الكلية الكبرى داخل نص ما.(٢)

وسائل الحبك الدلالي

وإذا كان مفهوم الحبك واضحاً عند علماء العرب المحدثين، فإنهم حدّدوا له عدد وسائل دلالية التي يتحقق بها الالتحام بين معاني النص. ونقدم بعض ما يهمّنا هنا، ومنها:



(١) شبل،د.عزة ،علم لغة النص،ص:١٨١-١٨٢؛عبد الخالق فرحان،أصول المعايير النصية في التراث العربي،ص:١٠٧

(٢) د.تمام عمرحسان،اللغة العربية معناها ومبناها،ص:١٩١

هذه هي أهم وسائل تضافر القرائن المعنوية في التراث العربي القديم والحديث، وبها يتماسك النص على المستوى المعنوي أو الداخلي، وبها تحدث حبكة مفاهيم النصوص أو الفقرات أو الجمل المتعددة حيث تنسجم أجزاء النص بعلاقات دلالية وصولا إلى البنية الكلية الكبرى داخل نص ما. وقد كان اهتمام العرب بصفة عامة وعلى رأسهم حازم القرطاجني، بالبنية الدلالية للتماسك النصي بين فصول القصيدة. ونرى ذلك في تقسيم العلاقات بين الفصول إلى أقسام آتية:

أ إنتقال النص من الجزء إلى الكل أو الكل إلى الجزء.

ب أن يكون رأس النص دالا على بقية النص. أى أن يكون بداية النص دالا على نهاية النص.

ج أن يكون نهاية النص أو القصيدة استدلالا على ما تقدم منها في بداية النص(١).

وهذا التقسيم أقرب تقسيم عند علماء لغة النص الذين قسموا النص إلى بداية النص، ووسط النص ونهاية النص، فلابد لبداية النص أن تدل على وسط النص، ومن الضروري أن يدل وسط النص على نهايته، كما تكون نهاية النص نتيجة لوسط النص، ووسط نتيجة لبداية النص.وهناك عدد التقسيمات النصية عند أبي حازم القرطاجني في بناء البنية الكبرى للقصيدة التي تسمحها الدراسات النصية الحديثة(٢). ومن هذا القبيل "الدلالة الجامعة" عند سيد قطب، وقد أثبتها في النص القرآني قائلا: "إذ هي الأصل والأساس الذي تنبثق منه سائر التصورات والمبادئ والمناهج، وهي المحور الذي تشد إليه جميع الفروع والجزئيات، وهي الموضوع الأساسي في القرآن الكريم الذي يربط سائر موضوعاته ومعانيه. حياته الطويلة التي قضاها في ظلال النص القرآني، ومداومة إمعان النظر فيه، وتدبر معانيه،والتعمق في فهم أسراره ومراميه، والغوص إلى حقائقه وأغراضه، والوقوف على النظام الدقيق المتين الذي يشد آياته وسوره، فكل سورة من سور القرآن ذات شخصية متفردة، وذات ملامح متميّزة، وذات منهج خاص، وذات أسلوب معين، وذات مجال متخصص في علاج هذا الموضوع الواحد، وهذه القضية الكبيرة. إنّها كلها تتجمع على الموضوع والغاية، ثمّ تأخذ بعد ذلك سماتها المستقلة، وطرائقها المتميزة ومجالها المتخصص في علاج هذا الموضوع، وتحقيق هذه الغاية...إنّ الشأن في سور القرآن كالشأن في نماذج البشر التي جعلها الله متميزة : كلهم إنسان، وكلهم له خصائص الإنسانية، وكلهم له التكوين العضوي والوظيفي والإنساني...ولكنهم بعد ذلك نماذج منوعة أشدّ التنويع، نماذج فيها الأشباه القريبة الملامح، وفيها الأغيار التي لا تجمعها إلاّ الخصائص الإنسانية العامّة. هكذا عُدْتُ أتصوّر سور القرآن،

(١) لمياء،قروحي،انسجام الخطاب في رواية الجازية والراويش،الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية،وزارة التعاليم العالي والبحث العلمي،٢٠١١،ص:٨٠-٨٢

(٢) د.أبو موسى،تقريب منهاج البلغاء لحازم القرطاجني،مكتبة وهبة،الطبعة الأولى:٢٠٠٦،ص:١٦٨-١٦٩

وهكذا عدت أحسّها، وهكذا عدت أتعامل معها، بعد طول الصحبة، وطول الألفة، وطول التعامل مع كل منها وفق طباعه واتّجاهاته،وملامحه وسماته"[١]. فالسورة القرآنية وحدة دلالية كبرى بأنها نص مستقل، ووحدة جزئية بحيث أنها جزء من النص القرآني الذي هو أبنية دلالية كبرى[٢].

وعلى هذا فيبدأ التحليل النصي أو تحليل الخطاب ضمن ترتيب صعودي أو نزولي. فأما الترتيب الصعودي فهو بداية التحليل من الموضوع، وبدية النص، بوعده وسط النص، ثم نهاية النص، ففي هذا النوع من التحليل نراعي للأبنية الصغرى التي تتسم بدرجة قصوى من الحبكة فيما بينها؛ فكل فونيم في مورفيماته، وكل مورفيم في أداء المعنى في الجملة، وكل جملة في بناء الفقرة، وكل فقرة في مجموعة الخطاب، وكل خطاب بنتائجه ومستعمليه يقدم إعلامية.

أما الترتيب النزولي فهو يركّز على الأبنية الدلالية، بمعنى أن محلل النص أو الخطاب يبدأ بمجموعات الخطاب العليا؛ فهو يفسره أو يؤوله فى محيط أبنية دلالية دون أن يتطرق إلى الأصوات والكلمات.

النوع الثاني: الحبك التداولي

يعدّ الحبك التداولي من أقسام التماسك النصي عند علماء العرب المحدثين، ويعنى به قراءة النص و تحليله حسب ما يقتضيه السياق الذي أنجز فيه مع مراعات قصد المبدع وقبول المتلقي. فمن هنا وصلنا إلى أن دراسة النص/الخطاب على المستوى الأبنية الصغرى من خلال وصف بنيته الصوتية والصرفية والنحوية،ثم الدلالية لاتعد كافية، وإنما لابد من دراسته على المستوى الخطاب المتداول بين مستعملي الكلام في ضوء السياق وما يتطلبه من قيود ومعايير؛ لتحقيق التواصل، وترتب النتائج. فإذا كان السبك النصي بأنواعه: الصوتي ،والصرفي، والنحوي على مستوى الجملة والنص بشكل أوسع، فإن الحبك النصي يهتم بما في يعبر عن داخل النص وخارجه في الاستعمال، فإذا لم يكن في حالة الاستعمال فإنهم لايهتمون به ولايدخلونه في دراستهم التداولية.

وعرّفه بعض الباحثين بأنه "مجموعة المبادئ الأساسية لاستعمال اللغة، والعلم بكل ما يقدر الإنسان لأدوات التواصل، وكيفية استعمالاتها، فمن هنا سمّي هذا النوع من الحبك: "علم الاستعمال اللغوي"[٣] يقصد به كيفية استعمال الكل٠ام في ضوء السياق أو المقام الذي قيل فيه. فالحبك التداولي/

---

(١) سيد قطب،في ظلال القرآن،دار الشروق،٢٠٠٣م،٣ /١٢٤٣

(٢) فضل،د.صلاح،بلاغة الخطاب وعلم النص،المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب،الطبعة الأولى:١٩٩٢،ص: ٢٦٦؛ والزناد،أ.الأزهر،نسيج النص،مكتبة النور،ص:٧٩-١٠٧-١٢٦

(٣) صحراوي،د.مسعود،التداولية عند العلماء العرب دراسة تداولية لظاهرة الأفعال الكلامية،في التراث اللساني العربي،دار الطليعة للطباعة والنشر،بيروت،الطبعة الأولى:٢٠٠٥م،ص:١٦-١٧

السياقي ليست له خاصية لغوية فحسب، بل هو معيار من معايير التواصل بين مكوّنات الخطاب من ناحية، بين مستعملي النص من ناحية .

فدراسة الأبنية النصية في قيد الاستعمال، بأن متلقي النص يستفيد تماما برسالة النص الذي تلقاه المتلقي من المرسل؛ لذلك اصطلح على هذا العلم "نظرية الأفعال اللغوية" أى أن التداولية تدرس النص بثلاثة عناصر، وهي أفعال القول، وأفعال الانجاز، وأفعال التأثير بالقول.

وعندما ننظر إلى الوراء نجد أن جذور هذا النوع من التماسك في كتب "الجاحظ" الذي قسّم البيان إلى ثلاثة أقسام، وركّز على الوظائف التأثيرية التي تتعلق وترتبط بالبراجماتية النقدية الحديثة. فمن هنا يعدّ هذا العالم النبيل من مؤسسي التداولية في التراث العربي والنقد في وقت مبكر؛ لأنه حدّد مبادئه الأساسية، وقسّمه اعتماداً على كل ما سبق إلى وظائف أساسية، وهي:

١- الوظيفة الإخبارية المعرفية التعليمية "حالة حياد، إظهار الأمر على وجه الإخبار قصد الإفهام".

٢- الوظيفة التأثيرية "حالة الاختلاف" تقديم الأمر على وجه الاستعمالة وجلب القلوب.

٣- الوظيفة الحجاجية: "حالة الخصام" إظهار الأمر على وجه الاحتجاج والاضطرار".

هذه هي المبادئ الأساسية التي تكوّن هذا النوع من التماسك النصي في الدراسات الحديثة باعتبارها مقاربة تركّز على مهارة التواصل في الدرجة الأولى، والإقناع في الدرجة الثانية، والتأثير في الدرحة الثالثة، وإيصال المعنى في الدرجة الرابعة، وتقديم الفائدة في الدرجة الخامسة، ومنه فإن غايتها منفعية بحتة.

وينص على ذلك قول عمر بن البحر الجاحظ: "المعاني القائمة في صدور الناس، المتصورة في أذهانهم، والمتغلغلة في نفوسهم... مستورة خفية، وبعيدة وحسية، ومحجوبة مكبوتة... لا يعرف الإنسان ضمير صاحبه، ولا حاجة أخيه وخليطه.. إلا بغيره، وإنما يحيي تلك المعاني ذكرهم لها، وإخبارهم عنها، واستعمالهم إياها، وهذه الخصال هي التي تعود بها إلى الفهم وتجليها للعقل... وتجعل المهمل معبداً، والمقيد مطلقاً... وكلما كانت الدلالة أوضح وأفصح، وكانت الإشارة أبين وأنور، كان أنفع وأنجح..."[(١)].ففي هذا النص تظهر معالم المقاربة التداولية جليّة حيث ركّز هذا الناقد في كلامه على ضرورة استخدام المعاني بين مستعمليها من المخاطب والمخاطَب، بشرط أن يكون استخدام المعنى للفائدة التامة التي تبلّغ قصد المرسل وأغراضه في أذهان الملقيين/ المخاطَبين.

(١) الجاحظ،البيان والتبيين،١/ ٧٥

وأسّس ابن قتيبة الدينوري في "الشعر والشعراء" معايير نظرية التلقي مضافا إلى نظرية استعمال الكلام في السياق الذي قيل، فهو من الأوائل الذين أرسوا دعائم التداولية والتواصلية ضمن نظرية التلقي. فقد بيّن العلاقة النفسية بين المتكلم والمخاطب حسب درجاتهم ومنازلهم، وشروط التأثير والقبول، فقد وصل هذا الناقد العظيم إلى أن يوضح علاقة اللفظ بالمعنى، وعلاقة المعاني بالرسالة أو الغرض، وعلاقة الغرض بالسياق، وعلاقة المبدع والمتلقي بهذه الرسالة. يقول ابن سنان الخفاجي: "والكلام يتعلق بالمعاني والفوائد بالمواضعة، لا لشيء من أحواله"[١]. نلاحظ في هذه العبارة أنه يحدّد المبادئ الأساسية للبراجماتية التي نجدها في العصر المعاصر، فهو أيضا من الأوائل الذين أشاروا إلى فوائد الخطاب، والمقام الذي قيل فيه، والقصد، وسلامة الشفرة اللغوية، ومراعات المتكلم للمخاطب/ المتلقي، وقبول المتلقي حسب درجاته.

من هنا وصل البحث إلى أن علماء العرب القدامى كانوا على وعي تمام لمثل هذه النظريات، بل أسّسوا المعايير لهذه النظريات بإشارات عابرة ضمن كلامهم عن المبدع، والمخاطب، والغرض، والتأثير والتأثر، والقصد، ونوايا المتكلم، والفائدة من الكلام، والفهم ودرجاته، وعلاقات الأبنية اللغوية فيما بينها، فكل هذه الإشارات تعد جوهر، وملامح الأساسية التي نجدها في وقت مبكر في التراث العربي والنقدي القديم.

أما جهود علماء العرب المحدثين في هذا المجال فقد تطوّرت التداولية على يد مجموعة من الدارسين المحدثين الذين اهتموا بتداوليات النص والخطاب الأدبي، ومعظم هذه الدراسات أنجزها باحثون مغاربة وجزائريون وتونسيون، ومن بينهم مُحَمَّد مفتاح[٢] الذي تحدّث عن بعض مفاهيم التداولية كالمقصدية، والمعاني الجمهورية والوضوح ، واحترام العقد بين المبدع والمتلقي، وهي ما يصطلح عليه البراجماتيون الإعلامية من حيث الكم والكيف.[٣] وذهب إليه ابن عاشور مبيّناً أهمية معاني النص ومطابقتها بالحقائق خارجا النص حيث يقول: "ولاشك أن الكلام الصادر لاتبنى معانيه على فهم طائفة واحدة، ولكنها تبنى على الحقائق، وكل ما كان من الحقيقة في علم من العلوم وكانت الآية لها اعتلاق بذلك، فالحقيقة العلمية مرادة بمقدار ما بلغت إليه أفهام البشر، وبمقدار ما ستبلغ، وذلك يختلف باختلاف المقامات، ويبنى على توفر الفهم، وشرطه أن لايخرج عما يصلح له اللفظ العربي، ولايبعد عن الظاهر إلا بدليل، ولايكون تكلفاً بيناً ولاخروجا عن المعنى الأصلي".[٤] فكلام الجاحظ هذا نص واضح على أن العرب قديماً وحديثاً بالتعامل مع التداولية في النص القرآني خاصة والنصوص العربية عامة؛ لذلك عدّه علماء علم اللغة من رواد التداولية

(١) الخفاجي،ابن سنان الحلبي،سر الفصاحة،دار الكتب العلمية،بيروت،الطبعة الأولى:١٩٧٦م،ص:٤٣

(٢) هو صاحب كتاب:في سيمياء الشعر القديم،دار الثقافة،دار البيضاء،الطبعة الأولى:١٩٨٩م

(٣) حمداوي،د.جميل،التداوليات وتحليل الخطاب،مكتبة المثقف،الطبعة الأولى:٢٠١٥م،ص:٥٤-٥٦

(٤) ابن عاشور،د.طاهر،تفسير التحرير والتنوير،الدار التونسية للنشر،تونس،١٩٨٦م،٦٦/١

في العصر الحديث. بعد عرض هذه مقولات متعددة بتيّن لنا أن اللغويين العرب أسهموا في تكوين الأصول والقواعد، ووقفوا في الإهتداء إلى المقام الذي يقال فيه الكلام، وما يقتضيه من الخلفية الزمانية والمكانية لمستعملي الكلام بوصفها أسس متميزة في التراث العربي.

أما جهود علماء لغة النص المحدثين من الشرق والغرب في هذا المجال فتقترب من العلماء العرب القدامى، فالمعاصرون يتعاملون بالخطاب حسب ما يتطلبه السياق بأنواعه لهدف المعنى المقصود. يقول الدكتور عزة شبل مبيّناً أهمية السياق: "إن اللغة في المقام الأول جزء من نشاط تواصلي اجتماعي، ومن ثم فإن معرفة السياق الذي تستخدم فيه اللغة يوضح المعنى الوظيفي للغة، ويفرض عليها قيمة حضورية معينة. وتبدو أهمية السياق في الكشف عملية إنتاج النص، كما تلعب دوراً هاماً في عمليات فهم النص وتفسيره؛ على اعتبار أن النص واقعة اتصالية يشترك فيها المتكلم والمستمع في زمان معين، ومكان محدّد؛ لذلك فمعنى النص يكون متميزا سياقيا، فما يعنيه النص يعتمد على من يتلفظ به، ولماذا، ومتى، ومن هو المستمع، وما موضوع التواصل، وبأية وسيلة تم التواصل-مكتوبة/ منطوقة- وما وظيفة التواصل – الإخبار، التعليم، الإقناع_ فالعلاقة متبادلة بين النص والسياق. إذ يكونان معا شبكة عمل تداولي "[١]. فالعرب المحدثين وعلى رأسهم مُحَمَّد الخطابي ناقش قضية السياق النصي قائلا: " إن المبادئ الأساسية التي تسهم في خلفية الخطاب/النص، هي: "المتكلم، والمتلقي، والموضوع، والمقام، والسنن، وجنس الرسالة، والحدث، والمقصد"[٢]. من هنا وصلنا إلى أن عناصر سياق الموقف الاتصالي، عند علماء لغة النص في التراث العربي: الحدث، الزمان، المكان، هذه هي العناصر التي تحدد قبول المنطوقات اللغوية خارج الأبنية النصية لنص/خطاب ما.

خلاصة البحث ونتائجه

تشتمل البحث على عدّة نتائج علمية نوجزها في النقاط الآتية

أ. الحبك النصي عنصر هام من مكوّنات النص في التراث العربي القديم،ويعنى به في النص الاستمرارية المعنوية خلال وحدات نص/خطاب ما.

ب. مصطلح الحبك النصي مصطلح جديد في الدراسات النصية اهتم به علماء الغرب، ثم تأثر منهم علماء العرب المحدثين، وتعاملوا به في الدراسات النصية الحديثة ، وبحثوا عنه في التراث العربي حتى وجدوا له عدّة مدلولات ومظاهر عند القدامى.

---

(١) شبل،د.عزة،علم لغة النص،مكتبة الآداب والنشر والتوزيع،ص:١٦

(٢) الخطابي،مُحَمَّد،لسانيات النص،المركز الثقافي العربي،الطبعة الأولى:١٩٩١م،ص:٢٩٧

ت. الحبك النصي من أهم العناصر التي يصبح بها مفاهيم النص القرآني كوحدة متماسكة ومتناسقة.

ث. اهتم به علماء العرب قديما تحت حضن إعجاز القرآني، ووصلوا إلى أن "حبك النص القرآني" أهم معيار للإعجاز القرآني.

ج. نجد في التراث العربي عدّة مظاهر الحبك النصي من أهمها: "التقارن " و"النظم"و"الانسجام" و"التصوير" و"تضافر القرائن المعنوية "وغيرها.

ح. الوحدة النصية من أهم مظاهر الحبك النصي التي بها ربط المفسرون النص القرآني من أوله بآخره، وقالوا إن النص القرآن من "بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ" إلى "من الجنّة والناس" كجسد متلاحم بعضه ببعض، هكذا النص القرآني متماسك بكل سوره، وكل سورة بأجزائه، وكل جزء بآياته وكل آية بكلماته.

خ. وقد عبّر بعض القدامى من أصحاب المعنى "الحبك" بنظرية النظم القرآني، ووضعوا لهذه النظرية نظاما كاملا، وبعضهم ركزوا على النظم اللفظي، وبعض الآخرين ركزوا على النظم المعنوي، لكن الذي ذهب إلى الجمع بين اللفظ والمعنى هو عبد القاهر الجرجاني، ثم أبو حازم القرطاجني، والبقاعي، والسيوطي وغيرهم عدد كبير من المعاصرين.

د. وفي الأخير وصل البحث إلى أن "الحبك" له جذور عميقة وراسخة في التراث العربي البلاغي والنقدي، ثم تأثر هذا المصطلح من الاتجاهات الفلسفية، والكلامية، والفقهية، حتى اكتمل هذا المصطلح في العصر الحديث في رحاب عدّة الدراسات الحديثة عامة، وفي حضن الدراسات النصية خاصة.

ذ. وصل البحث إلى أن مثل هذه الدراسات تسهم في فهم النصوص فهما صحيحا خلال تحليل هذه النصوص، وخاصة في التحليل النصي للنص القرآني.

ر. الحبك النصي يؤتي القارئ الجادّ فكرة كاملة عن النص وعن المضمون الذي يريد المرسل إصاله إلى المتلقي، فلابد من الحبك في النص حتى يستفيد منه المتلقي، ويفهم منه قصد المرسل.

وصل البحث إلى أن الحبك النصي ينقسم إلى القسمين الرئيسين وهما: الحبك الدلالي المعنوي والحبك التداولي الذي يشمل الظروف والملابسات البيئية، وخلفية المرسل والمتلقي كليهما.

❁ ❁ ❁

دلالة التركيز في قوله تعالى: ﴿فَلا تقل لهمآ أُفٍ﴾

Indication of Focus in Qur'ānic Verse ﴿فَلا تقل لهمآ أُفٍ﴾

مراد عبد الله مسعد ناجي*

ABSTRACT

The Qur'ān is the divine renewed miracle in which the divine systemic rules stand for the collective good of humanity, the importance of caring for its reading and the significance of the meanings according to time and place and the new circumstances that man lives in. This research stands for analysis the significance contents mentioned in the Qur'ānic verse ﴿فَلا تقل لهمآ أُفٍ﴾. The dimensions include in the verse in terms of rules, judgments, and traditions are detailed in three main themes: firstly, is to read and explore the verse in terms of being a source of fundamentalist rules in the Islamic jurisprudence, which has a multiplicity of Schools of Islamic jurisprudence, in which it recognizes the concept of obedience to parents. Secondly, this verse is a reference to the social norms that governs the behavior of the individual and the society as evidence from the signs of discipline, whose meanings are interpreted by the fact of the children's respect for the parents and the establishment of a successful and balanced society based on family relations. Lastly, inspired from the existence of the significance in this verse to stand on the reality according to the concept of running this significance in the structure of Islamic law, which means the care of the individual and the society based on honor and human dignity. Thoroughly, it is concluded with recommendations in understanding the miraculous meaning of the verse, which ensures the implementation of the rules that the verse included in preserving the feelings of the parents according to the modern concepts of social care and services to preserve the existence of societies based on family relations.

***Keywords**: Focus, Indication, Maximum, Minimum.*

* طالب الدكتوراه،الجامعة الإسلامية العالمية،إسلام آباد

الملخص

القرآن هو الإعجاز السماوي المتجدد والذي يقف فيه نظم الأحكام الإهية لصلاح الإنسانية جمعا، ونظراً لأهمية العناية بقراءته ودلالة معانية وفق الزمان والمكان، وما يستجد من ظروف يعيشها الإنسان يقف هذا البحث بالدراسة التحليلة لمضمون دلالة التركيز الواردة في الآية الكريمة ﴿فَلا تقل لهمآ أُفٍ﴾،وأبعاد ما احتوته من أحكام نوضحها بشكل مفصل من خلال ثلاثة محاور رئيسية الأول: يأتي على قراءة الآية من حيث كونها مصدراً للقواعد الأصولية في الفقه الإسلامي ترتب عليها تعدد وجهة المذاهب الفقهية في تقرير أحكام طاعة الوالدين ، والثاني: يستجلي قيام هذه الآية مرجعاً للقواعد الاجتماعية التي تنظم سلوك الفرد والمجتمع بما يتحقق في الآية من شواهد الضبط التي ترسم معاني أحكامها حقيقة إجلال الأبناء للأباء وصولاً إلى بناء مجتمع ناجح ومتزن تستقرر فيه العلاقات الأسرية بصورة عامة ، والثالث: نستلهم من خلاله تحقيق وجود هذه الدلالة في بنية أحكام الشريعة الإسلامية بصورة عامة وفق المفهوم التي جاء علي مضمون هذه الآية لنقف على حقيقة مفهوم جريان هذه الدلالة في أحكام الإسلام التي تعني برعاية وتنظيم الفرد والمجتمع القائم على تكريم الإنسانية أصلا . من خلال ذلك نخلص إلى جملة النتائج والتوصيات في فهم المعنى الإعجازي للآية والتي تضمن تنفيذ الأحكام التي اشتملت عليها الآية الكريمة في الحفاظ على مشاعر الوالدين وفق ما استجد من مفهايم معاصرة من الرعاية الاجتماعية، والخدمات للحفاظ على كيان المجتمعات بصورة عامة .

كلمات مفتاحية : دلالة التركيز ، الحد الأقصى ، الحد الأدنى .

المقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة، والسلام على نبينا الخاتم مُحَمَّد بن عبدالله الصادق الأمين، وعلى آله، وصحبه، ومن تبعه بإحسان إلى يوم الدين، وبعد!

بات من الجلي أن جهود أئمتنا الأعلام في بنية الفقه الإسلامي وأصوله الشريفة قد أثمر عن بحر من الموارد التشريعية التي حفت مداركه، وتوسع عطاؤه حتى استُنهجت معانيه في عصرنا الحاضر كقاعدة من البيانات أستُلهمت من خلاله نسق أحكام هذه الشريعة بما يحقق غاية هذا الدين الخاتم، وصلاحيته لكل زمان ومكان، فعلى يدي أئمة المذاهب الأربعة أجرى الله منهج التبصير الذين اختصهم الله به من الإلهام والدراية ليضعوا لنا عمق النظر في أحكام هذه الشريعة الغراء.

ويقف نطاق هذا البحث في الالتفات المجمل لدلالة التركيز في القرآن الكريم حول أصول الحكم في الآية الكريمة ﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ﴾، وصولاً إلى المنهج الإجمالي في نسق أحكام القرآن كما نورده في

هذا البحث تباعاً كون تطبيقه وارداً في قضية التشريع لهذه الأحكام في القرآن الكريم، وهي ليست بجدية من حيث وجودها في الفقه، ولكنها جديدة من حيث التطبيق المعاصر بما يطاله من المتغيرات، والتطوير الذي يستوجب منا دراسة قضياه في نهج الشريعة وصولاً إلى تحقيق أحكامها، لأن المدرك هو عدم إنحباس موردها في كل زمان ومكان كيف لا وهي نهج من المبادئ الملفوفة بالرعاية الربانية لضبط منظومة الخلق وصولا إلى نهج الاستخلاف الأمثل.

وأهم ما نجيب عليه في هذا البحث من تساؤل هو :ما مضمون هذه الدلالة وما مدى انتظامها في أحكام الشريعة الإسلامية؟

وما هذا البحث إلا بصيص من النظر أضعه بين يدي البحث العلمي خدمة لتاج العلم الذي يأبى على طالب العلم كتم مدركاته، فألتمس لنفسي فرض الجدية التي أحتكم بها لغيري من أهل العلم في هذا البحث والتي لم أجدها على هذا العرض في دراسات مسبقة، وبالتالي فما أصبت من خير فمن الله وما أخطأت فيه فمن نفسي، وأستغفر الله عليه، ومعه فقد وجدت ضبط محاور الحديث في هذا الموضوع من خلال نظم محاوره في ثلاث مباحث تجسد أبعاد الموضوع بين صورته القديمة والحديثة وصولاً إلى الغاية من فهم مضمون هذه الدلالة ومعه تأتي خطة البحث على النحو التالي:

خطة تقسم البحث:

المبحث الأول : النظرة الأصولية في الآية الكريمة

المبحث الثاني : تحليل الضوابط المعروضة في الآية

المبحث الثالث : تحقيق دلالة التركيز في بنية أحكام الشريعة

المبحث الأول:النظرة الأصولية في الآية الكريمة

أكدت مراجع الفقه الإسلامي أنه قد كان لقوله تعالى:﴿ فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ﴾[1] محل من النظرة الأصولية التي ينبني عليها مفهوم الموافقة عند المتكلمين[2] أو ما يسمّى بدلالة النص عند الفقهاء والذي لا يخرج معناه عندهما عن أنه "دلالة اللفظ على ثبوت حكم المنطوق به للمسكوت عنه لوجود معنى فيه

(١) سورة الإسراء ،الآية:٢٣

(٢) ويسميه البعض بفحوى الخطاب غير أن البعض يخصه بما بحالة ما يكون حال المسكوت عنه أولى في إقتضاء الحكم من المنطوق، وأما ما كان فيه حال المسكوت عنه مساويا للمنطوق في اقتضاء الحكم فإنه يسمّى بلحن الخطاب.(الشوكاني،مُحَمَّد بن عبدالله الصنعاني،إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول،دار الكتب العربية،٢،١٩٩٩/١٧٨؛الغزالى،مُحَمَّد بن مُحَمَّد،المستصفى،دار الكتب العلمية،١٩٩٣،٢/١٩١

يدرك كل عارف باللغة أن الحكم في المنطوق به كان لأجل ذلك المعنى من غير حاجة إلى نظر أو اجتهاد"[١] وعلى هذا الأساس يكون ضرب الوالدين أولى بالتحريم من حرمة قول كلمة ﴿أف﴾ لهما الوارد في حكم الآية الكريمة، والإستدلال القائم على هذا النحو حجة عند الجمهور وخالفهم في ذلك الظاهرية؛ لأنهم من نفاة القياس حيث يقول إمام الظاهرية ابن حزم:"فأما قوله: ﴿ فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ ﴾ فما فهم أحد قط في لغة العرب ولا العقل أن قوله أفٍ يعبر به عن القتال والضرب ولو لم يأت إلا هذه الآية ما حرم لها إلا قول أف فقط، ولاخلاف في أن شاهدين لو استشهدهما مضروب على ضربه فقالا نشهد أنه قال له أف لكانا بذلك شاهدي زور، ثم قال لكن اقتضى سياق الآيتين كل بر لهما قل أو كثر، وكل رفق واجتناب كل إساءة،وبذلك حرم الضرب وغيره لا بالنهي عن أف، ولو كان قول أف مغنيا لما كان حاجة الى ما بعده".[٢]

ويقول الإمام الفخر الرازي في النوع الأول من التكاليف الواردة في الآية مراتب القياس:"إذا عرفت هذا فنقول: المنع من التأفف إنما يدل على المنع من الضرب بواسطة القياس الجلي الذي يكون من باب الإستدلال بالأدنى على الأعلى. والدليل عليه: أن التأفف غير الضرب، فالمنع من التأفف لا يكون منعاً من الضرب،وأيضاً المنع من التأفف لا يستلزم المنع من الضرب عقلاً؛ لأن الملك الكبير إذا أخذ ملكا عظيماً كان عدواً له، فقد يقول للجلاد إياك، وأن تستخف به أو تشافهه بكلمة موحشة لكن إضرب رقبته، وإذا كان هذا معقولاً في الجملة علمنا أن المنع من التأفف مغاير للمنع من الضرب وغير مستلزم أيضاً للمنع من الضرب عقلاً في الجملة، إلا أنا علمنا في هذه الصورة أن المقصود من الكلام المبالغة في تعظيم الوالدين بدليل قوله:﴿ وَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا وَاخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ﴾ فكانت دلالة المنع من التأفيف على المنع من الضرب من باب القياس بالأدنى على الأعلى والله أعلم".[٣] ثم يعود يعدد النوع الثاني من التكاليف في الآية فيقول رحمه الله:فإن قيل:"المنع من التأفيف يدل على المنع من الإنتهار بطريق الأول، فلما قدم المنع من التأفيف كان ذكر المنع من الإنتهار بعده عبثاً. أما لو فرضنا أنه قدم المنع من الإنتهار ثم أتبعه بالمنع من التأفيف كان مفيداً حسناً، لأنه يلزم من المنع من الإنتهار المنع من التأفيف، فما السبب في رعاية هذا الترتيب؟ قلنا: المراد من قوله:﴿ فَلَا تَقُلْ

---

(١) الخن،د.مصطفى سعيد،أثر الإختلاف في القواعد الأصولية في احتلاف الفقهاء،مؤسسة الرسالة،الطبعة السابعة: ١٩٩٨م،ص:٢٩٠

(٢) الخن،د.مصطفى سعيد،أثر الإختلاف في القواعد الأصولية في احتلاف الفقهاء،ص:٣٠٤

(٣) الرازي،مُحَمَّد فخر الدين ضياء الدين، التفسير الكبير،دار إحياء التراث العربي،الطبعة الثالثة،١٠/١٨٩ – ١٩٠

لَهُمَا أُفٍّ﴾ المنع من إظهار الضجر بالقليل أو الكثير، والمراد من قوله ﴿ولا تنهرهما﴾ المنع من إظهار المخالفة في القول على سبيل الرد عليه والتكذيب له". (١)

وهكذا نجد أن أصل تقدير المسألة الخلافية هي وجهة إقامة الدليل على حكم المسألة في حين نلحظ من الوجوه المذهبية الاتفاق على تحريم كل قول مؤذٍ أو فعل مؤذٍ – كبر أو صغر– يصدر من الأولاد نحو الوالدين.

وأياً كانت جهة بناء حكم برّ الوالدين في الآية الكريمة فإن تحصيله قد احتمل أوجهاً عدة كما عرضناه موجزاً سلفاً . والذي يظهر من خلالة مرجعية التكليف بطاعة الوالدين على أساس التكليف بالإحسان في معاملتهما إجمالاً وتقرير سياق التفصيل في الآية بالنهي عن التأفف من وجهة حمل الجزء على الكل تحقيقاً لمقتضى السياق الذي جاء في الآية كما هو في وصف ابن حزم الظاهري، بينما نهج الأخرون مادارك ماورد من النهي على وجه الخصوص (النهي عن التأفف) لتحصيل النهي عن ما هو أولى من وجهة القياس الجلي، وحقيقة تحصيل هذه الأحكام من هذا الوجه هنا لا تخرج عن معنى التكليف بالإحسان في طاعة الوالدين، ولكن مع اعتبار وجهة خصوص ذكرها لتحصيل هذه الأحكام (بر الوالدين)، وهي على هذا التقدير من الوجهتين عين ما أحاول الوقف على أبعاده في هذا البحث بنوع من التحليل على ضوء الضوابط المعروضة في سياق الآية الكريمة.

المبحث الثاني:تحليل الضوابط المعروضة في الآية الكريمة

الضوابط التي نقف عليها هنا تبرز من خلال المعنى اللغوي لألفاظ الآية، ومن ثم حاصل هذا المعنى في الآية يليه أوجه استعمال لفظ ﴿أف﴾ في القرآن تقريراً لهذا المعنى وتحقيقاً لحكم الآية بشواهد دلالة التركيز فيها، ونوضحه على النحو التالي:

المعنى اللغوي لكلمة أف

قال الزجاج:"فيه سبع لغات كسر الفاء وضمها وفتحها، وكل هذه الثلاثة بتنوين وبغير تنوين فهذه ستة، واللغة السابعة أفي بالياء"، قال الأخفش:" كأنه أضاف هذا القول إلى نفسه فقال قولي هذا، وذكر ابن الأنبارى:"من لغات هذه اللفظة ثلاثة زائدة على ما ذكر الزجاج ﴿أف﴾ بكسر الألف وفتح الفاء، وأفه بضم الألف وإدخال الهاء، وأف بضم الألف وتسكين الفاء". (٢)

وقد ورد أن أهل العلم ذكروا في تفسير هذه اللفظة وجوها :

---

(١) الرازي،محمد فخر الدين ضياء الدين، التفسير الكبير،١٠/١٩٠

(٢) أيضا،١٠/١٨٨

الأول: قال الفراء" تقول العرب جعل فلان يتأفف من ريح وجدها، معناه يقول : أف".

الثاني: قال الأصمعي:"الأف وسخ الاذن والتف وسخ الظفر. يقال ذلك عند استقذار الشيء، ثم كثر حتى استعملوها عند كل ما يتأذون به".

الثالث :قال بعضهم:"أف معناه قلة، وهو مأخوذ من الأفيف وهو الشيء القليل وتف إتباع له، كقولهم : شيطان ليطان خبيث نبيث".

الرابع: روى ثعلب عن ابن الاعرابي "الأف الضجر".

الخامس: قال القتبي:"أصل هذه الكلمة أنه اذا سقط عليك تراب أو رماد نفخت فيه لتزيله والصوت الحاصل عند تلك النفخة هو قولك أف، ثم إنهم توسعوا فذكروا هذه اللفظة عند كل مكروه يصل إليهم".

السادس: قال الزجاج:"أف معناه النتن وهذا قول مجاهد؛ لأنه قال معنى قوله:﴿فَلا تقل لهمآ أُفٍ﴾ أي لا تتقذرهما كما أنهما لم يتقذراك حين كنت تخر أو تتبول، وفي رواية أخرى عن مجاهد أنه اذا وجدت منهما رائحة تؤذيك فلا تقل لهما أف".[١] "أفٍ وأفً الهمزة والفاء في المضاعف معنيان، أحدهما تكره الشيء والآخر الوقت الحاضر"[٢].

يقال:"أفٍ له وأفةً أي قذرا له ويقال أفٍ وتفا وهو إتباع له"[٣]، ورد في تفسير الامام الطبري ﴿فَلا تقل لهمآ أُفٍ﴾ لا تؤفف من شيء تراه منهما مما يتأذى به الناس، ولكن اصبر على ذلك منهما:قال مجاهد: "لا تقل لهما أفٍ حين ترى الأذى وتميط عنهما الخلاء والبول كما كانا يمطاه عنك"[٤].

وفي تفسير ابن كثير ﴿فَلا تقل لهمآ أُفٍ﴾،"أي لا يسمعهما قولاً سيئاً حتى ولا التأفف الذي هو أدنى مراتب القول السيئ"[٥].

---

(١) الرازي،مُحَمَّد فخر الدين ضياء الدين، التفسير الكبير،١٠/١٨٨ - ١٨٩

(٢) ابن الحسين أحمد بن فارس بن زكريا،معجم مقايس اللغة، كتاب الهمزة،باب الهمزة في الذي يقال له المضاعف، دار الجيل،بيروت،١/٦

(٣) الرازي،أبو بكر بن عبد القادر،مختار الصحاح،مطبعة لبنان،١٩٨٦،ص:١٩

(٤) الطبري،أبو جعفر مُحَمَّد بن جرير،تفسير جامع البيان عن تأويل آي القرآن،دار الكتب العلمي،بيروت،١٩٩٧م، ٥/٦٠

(٥) ابن كثير،أبو الفداء،إسماعيل بن عمر،تفسير القرآن العظيم،دار طيبة للنشر،الرياض،الطبعة الثانية:١٩٩٩م، ٥/٦٤

وجاء في تفسير البيضاوي"فلا تتضجر مما يستقذر منهما وتستثقل من مؤنتهما، وهو صوت يدل على التضجر، وقيل اسم الفعل الذي هو التضجر"(١).

وبناءً على هذا الطرح يمكن أن نخلص إلى أن مناط المعنى اللغوي لأف هو مقام حمل النفس في مشهد القول على استقذار الشيء (محل التأفف) وهو إظهار للنأي بها بالإبتعاد عنه (ترفعاً واستعلاءً)، والمدرك من استعمالها أنها أقصى درجة التعبير في القول آ بأنها أخف القول وشواهد دلالة معناه لفظاً ثابته كما أوردنها أما في الآية فنوضحه تباعاً.

دلالة المعنى في الآية

أما من حيث جهة دلالة المعنى لهذا اللفظ في سياق الآية فإن له جانب حسياً مادياً من حيث حاصل وصول الصوت إلى مسامع الوالدين قولاً، وجانب معنوي من حيث حفظ مقام الشعور لديهما وكلاهما منفردان أو مجتمعان يصدقان على مؤدى معناه المقصود في الآية المتعلق بمعاملة الوالدين، لذلك ومن وجهة التركيز في التكليف إعمالاً للإحسان فإن النهي ههنا لا يشمل التكليف باستحسان ما جبلت النفس على استقذاره بالفطرة من مواطن التأفف، وإنما حمل النفس على إشعار الوالدين بالرضا التام في طاعتهما في هذا المواطن على حساب كبت ما قد يكون شعوراً حقيقيا بمقتضى الفطرة وهي عين المشقة في التكليف لتحمل ما أقرته الشريعة من حصول التأفف في هذه المواطن (كحالة التأذي مما يخرج من أحد السبيلين)، فكانت وجهة التكليف قائمة من جهة حظر القول: ﴿لا تقل﴾ وعند المباشرة ﴿لهما﴾ يطال النهي أو الحظر كل قول يصل إليهما ككثرة التشكي بهما لدى من يوصله إلى مسامعهما وإن كان من جهة النفع لهما.

ومع التعلق بلام المباشرة في الآية الكريمة ﴿ لهما ﴾ فإنه يحمل قطعاً ما يقوم من اللفظ في حقهما بتوجيه اللفظ لهما (الإساءة لهما) أما في مقام استعماله في النصح لهما فهو من أوجه التنزيه ووجهة استعماله من الصيغ الموضوعية التي قد تجر فيها العادة إنجازاً للنصح بصورته الإيجابية، وبالتالي لا يدخل في النهي مجرد الإخبار أو التحذير لهما من أمر بلفظ أف بما لا يعنيهما بالذات عند مقام النصح لهما بوصف شيء ما (كقولك الناس يتأففون من الإقتراب من المكان الفلاني لأن فيه كذا وكذا) وإن كان من مقام التنزيه عدم استعمال هذا اللفظ في مقام الأبوين كما أشرنا.

---

(١) البيضاوي،القاضي ناصر الدين ابن سعيد عبدالله بن عمر،أنوار التنزيل وأسرار التأويل،دار الراشد،دمشق،الطبعة الأولى:٢٠٠٠م،١/ ٢٩٧

ومع هذا التكليف بالنهي عن التأفف في مقام الوالدين لا يقع معه التكليف في الآية حد استجمال المأفوف؛ لأن هذا له موطنه الآخر في الشريعة، ولا تقبله الفطرة، وغاية ما نحن فيه من الحظر هنا هو حفظ مقام الشعور لدى الوالدين فحسب وهي كما قلنا وجه المشقة للإحسان في الطاعة.

استعمال اللفظ

المدرك من جهة الإستعمال لهذا اللفظ أن مشهد عرضه في القرآن الكريم قد جاء بحالين الأول بما مؤاده الطاعة وذلك على لسان النبي إبراهيم عليه وعلى نبينا الصلاة والسلام . مستقذرا حال قومه في معصية عبادة غير الله والتي وردت في قوله تعالى:﴿ أُفٍّ لَكُمْ وَلِمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللهِ﴾[١]،ومما جاء في التفسير توصيفاً لحال الإستقذار بهذا اللفظ ﴿أف﴾ "أي أفلا تتدبرون ما أنتم فيه من الضلال والكفر الغليظ الذي لا يروج إلا على جاهل ظالم فاجر"[٢]، وفيه أيضا:"أف صوت إذا صوت به علم أن صاحبه متضجر، ضجر مما رأي من ثباتهم على عبادتها بعد إنقطاع عذرهم وبعد وضوح الحق فتأفف بهم"[٣]، وأما الحال الثاني من الإستعمال فبما مؤداه المعصية حيث يقول القرآن على لسان الولد العاصي لأبويه وهو يرد عليهما تربيتهما له بالطاعة والإيمان بالبعث في قوله تعالى:﴿وَالَّذِي قَالَ لِوَالِدَيْهِ أُفٍّ لَكُمَا أَتَعِدَانِنِي أَنْ أُخْرَجَ وَقَدْ خَلَتِ الْقُرُونُ مِنْ قَبْلِي﴾[٤] وفي كتب التفسير توصيف لاستخدام اللفظ (أُف) في الآية على وجه حال المعصية من الولد لوالديه بدلالة ما يحمله اللفظ أصلاً من معنى التقذر، وهو لا يخص "وإنما هذا عام في كل من عق والديه وكذب بالحق فقال لوالديه: ﴿أُفٍ لكما﴾ عقهما"[٥]، وعن الحسن "هو في الكافر العاق لوالديه المكذب بالبعث"[٦].

وفي جميع الأحوال فإن المحقق في استعمال لفظ التأفف في كل المواضع هو استقذار المتأفف للمأفوف صغيراً كان أم كبيراً، وحاصله لدى المتكلم إظهار حمل النفس على الترفع والإستعلاء بها من الإقتراب بالقول أو الفعل في حق المأفوف، وانتظامه أنه الحد الأقصى قولاً لتوضيع قدر المأفوف، ومع

---

(١) سورة الأنبياء،الآية:٦٧

(٢) ابن كثير،تفسير القرآن العظيم،٣٥١/٥

(٣) النسفي،عبدالله بن أحمد بن محمود،تفسير النسفي،دار نشر الكتب الإسلامية،لاهور،باكستان،٨٣/٢

(٤) سورة الأحقاف،الآية:١٧

(٥) ابن كثير،تفسير القرآن العظيم،٢٨٣/٧

(٦) النسفي،تفسير النسفي،٢/ ١٤٣

هذين الحالين في استعمال اللفظ (في الطاعة والمعصية) الواردين في سياق آيات القرآن نجد أن واقع النهي في قول أف للوالدين هو مناط بما مؤداه من الحال الثاني وهو المعصية.

وعند مقام النهي عن الحد الأقصى من القول المتمثل في لفظ أف جاء مقام النهي عن نهر الوالدين معطوفا تباعا على النهي عن قول أف وهو (النهر) الحد الأدنى من القول المنهي عن توجيهه للوالدين فكان النهي في القول محمول على قيدين أعلى (أف) وأدنى (النهر) وهذا الحد الأخير وهو النهر نجد عند مراجعة معناه في اللغة مايلي :

"(نهر) النون والهاء والراء أصل صحيح يدل على تفتح شيء أو فتحه، وأنهرت الدماء فتحته وأرسلته. وسمّي النهر؛ لأنه ينهر الأرض أي يشقها، النهرة فضاء يكون بين بيوت القوم يلقون فيها كناستهم، وجمع النهر أنهار، ونُهر ومنه النهار إنفتاح الظلمة عن الضياء ما بين طلوع الفجر إلى غروب الشمس"(١).

"(ونهره وانتهره) : إستقبله بكلام يزجره به، وسمعت من بعض شحاحذة الحجاز يقول لأصحابه ليس الرجل من يكترث لأول نهرةٍ ولا الثانية ولا الثالثة". (٢)، ومن معناه التدافع وسمّي النهر نهرا من حال تدافع جريان الماء فيه يقال:" نهر الماء جرى في الأرض جعل لنفسه نهرا"(٣)، ﴿ولا تنهرهما﴾ (ولا تزجرهما عما لا يعجبك بإغلاظ)(٤)، ومن حاصل المعنى اللغوي للنهر في الآية أن النهي فيها محله الإمتناع عما حاصله التدافع بالقول على الوالدين بما يشعرهما بالشدة والتعالي عليهما حتى في مقام النصح لهما ورعايتهما.

وإذا كان مقام التركيز في النهي واقع من جهة القول (في لفظ أف ولفظ النهر) فإن فحوى الخطاب أو دلالة النص لا يزال قائماً على أولوية النهي عن الفعل المؤذي بحق الوالدين كون الحكم في هذا الحال أشد اقتضاءً لعلته، ولكن ما تجره جوانب الآية سابقاً ولاحقاً يجعل من تحصيل حقيقة مثل هذا الحكم، وفي مثل هذا الحال محل نظر؛ لأن ما ذكرناه مقصور على جوانب النهي في الآية التي يقع فيها النهي عن خصوص ما ورد من قول أف في الوقت الذي تحمل الآية جوانب من التكليف بالأمر (بالقول) إلى جانب النهي في نفس الآية، ثم الآية التي تليها وبصورة لا ينفك ملازمة أحداهما عن الآخر ومعه نقف عليهما بالتحليل للروابط المشتركة لبنية أحكام الآية بما يلي:

---

(١) ابن الحسين،أحمد بن فارس بن زكريا،معجم مقاييس اللغة، كتاب الهمزة،باب الهمزة في الذي يقال له المضاعف، ٦/٥

(٢) الزمخشري،جارالله ابن محمّد بن عمر،أساس البلاغة،دار الكتب العلمية،١٩٩٨م،ص:٤٧٤

(٣) الرازي،مختار الصحاح،ص:٦٨٢

(٤) البيضاوي،أنوار التنزيل وأسرار التأويل،٢٩٧/١

قال الله تعالى في أول الآية:﴿وَقَضَى رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا﴾ جاء مقام التكليف بالأمر بالإحسان للوالدين في صدر الآية مقروناً بمبدأ العبودية لله وحده تبارك وتعالى، والإحسان[١] في حق المخلوق على المخلوق مقام للعبودية ضابطها طاعة المخلوق للمخلوق المؤدية الى طاعة الخالق [٢]، والحال لهذا آكد إذا أدركنا إقرانهما (الوالدين) له سبحانه وتعالى في التكليف بطاعة الشكر بلوغاً لمعاني الإحسان لهما ﴿أَنِ اشْكُرْ لِي وَلِوَالِدَيْكَ إِلَيَّ الْمَصِيرُ﴾[٣]، "وهذا الأمر بالإحسان عام في كل حال ووضعه هنا دليل على أنه من دعائم الدين وأصوله"[٤]، ومع دلالة التركيز في النهي على اللفظين أف والنهر فإن مقتضاهما ليس مقتصراً على استعمالهما ذاتهما، بل كل ما يؤدي إليهما من القول والفعل من باب أولى عند التعامل مع الوالدين، ومعه فإن التكليف بالأمر بالقول الكريم للوالدين في ختام الآية:﴿وَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا﴾ أي:"ليناً طيباً حسناً بتأدب وتوقير وتعظيم"[٥] وهو مما يدخل في مجمل التكليف الأول (الإحسان في معاملتهما)؛ لأن القول الكريم يراد به هنا والله أعلم. حمل المكلف وهو الولد للتخاطب مع الوالدين بما كان لفظه مغدق المعنى، وظاهره الإجلال لهما وبما يفيض شعورهما بحفظ مكانتهما، وهو غاية ما تقوم عليه دلالة التركيز في القول الكريم إعمالاً للتكليف بالإحسان أولاً.

قال تعالى:﴿وَاخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ وَقُلْ رَبِّ ارْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيَانِي صَغِيرًا﴾ وقد جاء فيه أي:"واخفض لهما جناحك كما قال واخفظ جناحك للمؤمنين فأضافه إلى الذل كما أضيف حاتم إلى الجود، والمعنى اخفظ لهما جناحك الذليل"[٦]، والذي يبدو أنه كما جعل لفظ الذل منشغلاً في هيئة الجناح أمر بحفظه مبالغة وتأكيداً للتذلل زاد من دلالتها العناية

(١) ومرجع معناه الى حديث رسول الله ﷺ مع جبريل عليه السلام الذي رواه مسلم عن عمر بن الخطاب رضى الله عنه"...قال فأخبرني عن الإحسان قال أن تعبد الله كأنك تراه فإلم تكن تراه فإنه يراك..."،(القشيري،مسلم بن الحجاج،الصحيح،رقم الحديث:٨،تحقيق:مُحَمَّد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي،بيروت،١/٣٦)

(٢) لذلك صح عدالة الشريعة في التكليف بالطاعة لهما حتى مع عدم إسلامهما

(٣) سورة لقمان،الآية:١٤

(٤) حجازي،د.مُحَمَّد محمود،التفسير الواضح،دار الكتب العربي،بيروت،لبنان،١/٥٦٤

(٥) ابن كثير،تفسير القرآن العظيم،٥/٦٤، وفيه:" ﴿وقل لهما﴾ بدل التأفف والنهر ﴿ قولاً كريما ﴾ جميلاً ليناً كما يقتضيه حسن الأدب أو هو أن يقول يا أبتاه يا أماه "، النسفي،تفسير النسفي،١/٣١١

(٦) النسفي،تفسير النسفي،١/٣١١

العاطفية التي يستلطفها لفظ الجناح[١] ومن التعلق هنا أن مقام التكليف بالأمر بخفظ جناح الذل للوالدين هو مقام للتكليف بحال المتكلم من حيث هيئته عند المثول للحديث معهما مما مؤداه حصول الشعور لدى الوالدين بمكانتهما المهيمنة المشار إليها سلفا، وهو داخل أيضا في التكليف بالأمر بالإحسان، أولاً، ويزيد التركيز في عرض التكاليف بالأمر بالدعاء لهما ومؤداه هنا الإخلاص في الطلب من الله بالرحمة لهما مع استذكار حالهما بالمنة عليك بالأبوة إبتداءً عملاً بالتكليف بالإحسان وبتربيتك من صغرك وهو تركيز لما هو غالب في دور الوالدين، لكنه من قبيل التعلق الغير مشروط به التكليف بالدعاء للوالدين لعدم الملآزمة بينهما أي "أن التربية ليست من لوازم بر الوالدين بالتكليف بالدعاء"[٢] وذلك لحصول التعلق بالتكليف بالدعاء لهما على الأقل في كونهما سببا في وجودك، لذلك صح تحقيق عدالة الشريعة بالتكليف بطاعتيهما، وحفظ المعروف معهما في الدنيا مع عدم إسلامهما قال تعالى:﴿وَصَاحِبْهُمَا فِي الدُّنْيَا مَعْرُوفًا﴾[٣] وهو تكليف مقرر في التعامل مع الوالدين مع حاصل دعوتهما لك إلى غير الله قال تعالى في الآية السابقة نفسها ﴿ وَإِنْ جَاهَدَاكَ عَلَى أَنْ تُشْرِكَ بِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ فَلَا تُطِعْهُمَا ﴾ وهذا من أسمى معاير التوازن الإجتماعي التي يحكم به الإسلام الروابط الإجتماعية القائمة على أساسها سمو الخليقة، وحفظ كيان المجتمعات في منهج الإستخلاف؛ لأن حاصل ضبط التعامل مع الوالدين بالمعروف مع هذا الحال من غير الإيمان بالله هي دعوة لتقدير أنه من باب أولى عدم اعتبار المبرر للأولاد في معصية الوالدين حتى وإن صدر من الوالدين سلوك المعاصي مع حال إسلامهما كشرب الخمر فرعاية الطاعة لهما مرافقة لجميع أحوالهما بغية نفعهما، وفي مجمل التكاليف بالطاعة للوالدين يحكم الإسلام شرائح المجتمع المسلم وغير المسلم، ومعه نستجلي واقع التكليف بالدعاء في دلالة التركيز التي تدخل ضمن التكليف بالإحسان للوالدين.

---

(١) وفي قوله تعالى: ﴿ وَاخْفِضْ جَنَاحَكَ لِلْمُؤْمِنِينَ ﴾،سورة الحجر،الآية: ٨٨، وهنا الجناح صورة لعنايته وعاطفته ﷺ تقديراً لمكانتهم عن غيرهم وهو مقام أختصاص زائد لا يتعطل معه عموم ما أودع فيه ﷺ بقوله تعالى:﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ﴾،سورة الأنبياء،الآية:١٠٧،راجع:البيضاوي،أنوار التنزيل وأسرار التأويل،٢٩٧/١ - ٢٩٨

(٢) ومع هذا الحال من وجه التكليف بالأمر يأتي دلالة التركيز على مسألة التربية بأن يطال التكليف بالبر من الأبناء بالتبني إنتهاجا لمقام التكليف بالإحسان لهما على هذا القدر من السبب (التربية)

(٣) سورة لقمان،الآية:١٥

شواهد دلالة التركيز

نصب القول ههنا أننا لو جمعنا الأحكام بناء على مقام التكليف بالأمر والنهي التي اشتملت عليها الآية الكريمة نجد أنها في حقيقتها تحصيل لحكم التكليف بالأمر بالإحسان للوالدين الواقع أولاً، وأن ورودها مفصلاً هو مؤدى دلالة التركيز التي لا تخرج عن مضمون ما ثبت من التكليف بالإحسان أولاً، فهي على هذا الحال تبصير لما حاصله واقعاً على الوجه الغالب في روابط التعامل اليومي في الحياة الأسرية بين الأولاد والأبوين والتي تمثل جانب الإخلال بمنهج الإحسان في معاملة الوالدين، فورد التركيز عليها بالنهي، ومعه لوعدنا إلي المعنى اللغوي لأف وقلنا أن مضمونها الحد الأقصى من أذى القول[١] للمخاطب بها (استقذار المحل المأفوف) فإن تحصيل حكم ما هو أدنى منها من النهي عن القول لن يتأتى وفق لحن الخطاب إلا بحال يكون فيه الحكم أقل اقتضاءً، أي أن اقتضاء الحكم بناء عليها أقل لما هو أدنى من هذا القول للوالدين وهو عين الثابت لدينا هنا، لذلك جاء في سياق الآية من الحال في التركيز ذكر الحد الأدنى من القول أيضا وهو الحاصل بحكم النهي عن القول للوالدين بسلوك النهر ﴿ ولا تنهرهما ﴾ الوارد تباعا وبين الحدين من النهي عن القول نقف على علامات هذا التركيز وجوانب الدلالة فيه:

- تعلق الإحسان في معاملة الوالدين مقرون بحكم عادل أولاً وهو القضاء في عبادته جلّ وعلا وحده و أن النهي عن قول أف للوالدين تحصيل في حد ذاته لاقتضاء التكليف بالأمر بالإحسان لهما؛ لأنه مقام لتحصيل الأعمال المطلوبة على أساس الإخلاص الذي يظهر معناه في حق الله في حديث رسول الله ﷺ مع جبريل عليه السلام وهو يسأله عن معناه فيجيبه عليه الصلاة والسلام عن الإحسان بقوله :«أن تعبد الله كأنك تراه فإن لم تكن تراه فإنه يراك »[٢] والحاصل منه هنا حق الوالدين على الأولاد المؤدية إلى طاعة الله.
- إن بيان التكليف بالنص عن القول يحكي حالة ما هو واقع غالب في جريان الفطرة الإنسانية وتعلق التركيز بالنهي عن القول هو من باب التكليف بالظاهر فيما كان محله في الشرع كذلك؛ لأن ملازمة التأفف من حيث حقيقة بقائه في الباطن قائمة على فطرة الخليقة التي عليها مقاصد الشريعة ولا مورد

---

(١) كل سبٍّ قول وليس كل قول سب، وفي نظم العام لا ينصرف القول إلى معنى السب إلا بشاهد وصف يلحقه لتخصيصة،يقال:"سبه بأن قال له كذا وكذا"، لذلك ما حصل من قول إبراهيم عليه السلام من تأفف لحال قومه في عبادة غير الله هو من مقام القول المؤذي وليس السب ﴿ أُفٍّ لَكُمْ وَلِمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ ﴾،سورة الأنبياء،الآية:٦٧

(٢) مسلم،الصحيح،رقم الحديث:١،٨/٣٦

لاعتقاد النهي عنها لاستثنائها من حاصل التكليف بها كالتنزه من النجاسات، وإنما انحصر النهي ههنا كما سبق أن أشرنا في الظاهر؛ لأن الغاية من التكليف حفظ مقام الشعور لدى الوالدين بغلبة الطاعة، والتذلل من الأولاد، والصارف لذلك هو تعلق النهي عن القول للوالدين بلام المباشرة ﴿لهما﴾ لذلك كان من دواعي هذا التركيز في حفظ هذا الشعور لدى الوالدين التذكير بالمماثلة وهي حالة الأولاد في الصغر والتي يختلط من دواعي الحال فيها أثناء خدمة الوالدين، وتربيتهم لهم ما محله هذا التأفف ﴿ كَمَا رَبَّيَانِي صَغِيرًا ﴾ فكان مقتضى هذه المماثلة أنهما لم يأذيانك بها في صغرك فمن البر ألا تقولها لهما . هذا رغم فارق الأثر في وقعتها على مشاعر الطرف الآخر لفارق أحوال الأبوة من البنوة قطعاً . لذلك كان التركيز في التكليف يصب في حفظ حق الوالدين وهو داخل في التكليف بالإحسان، وليس فيه من التكليف للإعتقاد باستجمال ما يستقذر شرعاً وجبلت عليه الفطرة خلقاً.

- إن التمهيد الوارد في الآية للوصول إلى حكم النهي عن قول أف بذكر بلوغ الوالدين حالة الكبر أحدهما أو كلاهما هو مما تقوم عليه دلالة التركيز في بلاغة أثرها المفرط على مشاعر الوالدين في حالة الكبر، وهو ليس تقيد للنهي في سياق الأية وإنما من دواعي التركيز في الدلالة لما يمكن حصوله على وجه الغلبة في حياة الناس كما أسلفنا، والمرجع في قولنا هذا هو أن التكليف بالنهي عن قول أف للوالدين حاصل حتى مع عدم كبرهما (كونهما في مرحلة الشباب)؛ لأن مرجع حصول التكليف في الآية هو الأمر بالإحسان للوالدين لا دلالة التركيز التي يقل اقتضاء مثل هذا الحكم بموجبها، ثم إن من دلالة التركيز ههنا هو تنبيه الأولاد بما يمكن حصوله غالبا من الوالدين في حال كبرهما مما هو مدعاة للتأفف ويتحصل به المشقة في مسلك الفطرة فأتت به الآية بالنهي في سياق دلالة التركيز، ومن باب المدلول الأوسع في اعتبار الكبر أن إعماله قائم في الشريعة كمبدأ أخلاقي عملي يتعدى موضوع التكليف بتقديره وإجلاله حد الأبوة إلى الكبر في غير الأبوة تقريراً للفطرة السليمة التي لا تخرج عن حقيقية هذا الدين الخاتم.
- إن من دلالة التركيز القائم في الآية على مرحلة الكبر عند الوالدين هو وجهة اختيار المرحلة الأحوج والأضعف غالباً في حياة الإنسان ولوازمها وأعباؤها مدعاة لحصول النفور والتأفف، وليس في خصوص ذكرها (الكبر) شرط لإعمال التكليف بالنهي عن قول أف؛ لأن وجه الدلالة هنا تشير إلى ملازمة إظهار سلوك الطاعة لهما حتى آخر مرحلة من عمرهما فحسب[١] وتعلق خدمتهما بذات الأولاد أنفسهم أو بالمشاركة على الأقل؛ لأن غايته حفظ المشاعر عند

(١) وهو الحال الواقع في دلالة التركيز الذي لا يخرج عن التكليف بالإحسان أولاً

الأبوين دل عليه تعلق النهي بلام الإستقراب والمباشرة ﴿ لهما ﴾ فكأن مجرد حال الحضور بين يدي الوالدين محل بدءُ التكليف بالأدب معهما، ومعه حل النهي في كل ما يخل بهذا الأدب بين يديهما فكان الغياب عن الحضور بين يديهما (بالغفلة عنهما أو الإنشغال عنهما) إلى الإخلال بالطاعة بين يديهما واقع في جملة ما يشمله النهي الوراد في الآية، ومن دلائله أيضاً أن بلوغ أحدهما الكبر دون الآخرة لا يبرر الإنقطاع أو الترك أو التغافل عن خدمتهما والإرتكان في خدمتهما للآخر، ودلالته هنا أيضاً أن فيه تقرير للطاعة حتى مع عدم الكبر تحقيقاً للتكليف بالإحسان لهما أولاً كما ذكرناه.

- إن مضمون النهي عن النهر في حق الوالدين لا يقتصر على مجرد القول، بل إلى الأفعال من باب أولى في إقتضاء الحكم، ويدخل فيه مثلاً السلوك العصري بوضعهما تحت الرعية الصحية بتحكم مفرط على مشاعرهما وهو نهي واقع وفق دلالة التركيز كون تحصيله مشمولاً بالتكليف بالأمر بالإحسان للوالدين أيضا إلي جانب ما تلاه من تكاليف، والحاصل إجمالاً أن ما تلى لفظ ﴿إما﴾ في نص الآية هو واقع في دلالة التركيز، وأحكامه تحصيل لاقتضاء التكليف بالإحسان في طاعة الوالدين ابتداءً.
- إن من تمام أداء التكليف بالإحسان في الطاعة في علاقة الأبناء بالوالدين قيام الأولاد بذاتهم في مباشرة خدمة الوالدين فيما كان محل الأداء فيه ممكن من الأولاد، ويدل عليه نظم الإلصاق في لام المباشرة ﴿لهما﴾ الواقع في دلالة التركيز عند النهي ﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمَا﴾ وعند الأمر ﴿وَقُلْ لَهُمَا﴾، وهذا التكليف على صورتيه (النهي والأمر) يصب في مقام حفظ مشاعر الوالدين أثناء طاعتهما لذلك يلزم في مقام الطاعة الحضور معهما عند العلاج أو الشراء أو الأكل إذا تلمس الأولاد أنس الوالدين بذلك.

المبحث الثالث:تحقيق دلالة التركيز في بنية أحكام الشريعة

يقول العلامة المعاصر مُحَمَّد أبو زهرة في كتابه أصول الفقه بشأن حقيقة السنة من الكتاب:"وعلى هذا لانكاد نجد مثلاً لحكم أتت به السنة إلا وجدنا له أصلاً قرآنياً قريباً كان أو بعيداً، ولذلك قال بعض العلماء إنه ما من حكم جاءت به السنة إلا كان له أصل في الكتاب، وقد نقل ذلك الرأي الشافعي في الرسالة، وقرره من بعد ذلك الشاطبي في الموافقات فقال : السنة في معناها راجعة إلى الكتاب، فهي تفصيل مجمله،وتوضيح مشكله، وبسط مختصره، وذلك لأنها بيان له

وهو الذي دل عليه قوله تعالى:﴿ وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس مانزل إليهم ﴾[١] فلا تجد في السنة أمراً إلا والقرآن دل على معناه دلالة إجمالية أو تفصيلية، وأيضاً ما دل على أن القرآن هو كلي الشريعة وينبوع لها. ولأن الله جعل القرآن تبياناً لكل شيئ فيلزم من ذلك أن تكون السنة حاصلة في الجملة؛ لأن الأمر والنهي أول ما في الكتاب ومثله قوله تعالى:﴿ مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ﴾"[٢]

ومع هذا التأصيل إذا كان مضمون بحثنا هذا في دلالة التركيز ههنا من قبيل التحليل لمعروض الآية فهل يصدق وجود شواهد أخرى في الشرع لهذه الدلالة تجري عليها أحكام الكتاب والسنة حتى ينبني عليها قولنا من باب العموم لا الخصوص فيما ورد فيها من أحكام على هذه الشاكلة، والإجابة نعم ومثلها التالي:

أولاً في الكتاب

اعتبار دوران المصلحة في عدة المرأة بمناسبة الطلاق ثلاثة قروء وأربعة أشهر وعشرا لمن توفي عنها الزوج، ثم تركز العدة ثلاثة أشهر للمطلقة من غير ذوات الحيض وهي اليائس لكبر السن أو التي لم تحض لعدم البلوغ، ثم العدة لمجرد وضع الحمل من الحامل استبراء للرحم[٣] فما يتحقق من الشهور أو الحيضات يتم بوضع الحامل حملها لمجرد علمها بخبر موت الزوج، وعليه تدور نصوص القرآن وتتركز في مسألة ضبط العدة في منهجية حرمة الزوجية.

---

(١) سورة النحل،الآية:٤٤

(٢) مُحَمَّد أبو زهرة،أصول الفقه،دار الفكر العربي،ص:١١٣-١١٤

(٣) قال تعالى:﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾،سورة البقرة،الآية:٢٢٨، وقال تعالى:﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا﴾،سورة البقرة،الآية:٢٣٤، وقال تعالى:﴿وَاللَّائِي يَئِسْنَ مِنَ الْمَحِيضِ مِنْ نِسَائِكُمْ إِنِ ارْتَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَاثَةُ أَشْهُرٍ وَاللَّائِي لَمْ يَحِضْنَ وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ ﴾، لذلك وجد من يحقق معنى التركيز في اعتبار المشاعر في العدة إلى جانب الإستبراء للرحم، فتحقق لدى جانب من الفقه الإسلامي تقرير أبعد الأجلين في تقرير العدة وبالأخص للمتوفي عنها زوجها وهو الحال الذي يستقيم مع نظم دلالة التركيز في مضمون الأحكام الواردة في العدة وتقرير منفعتها، ولنا أن درك أن مقام الشعور هذا يرجع لثقافة المجتمع ومعه فهي عرضة للتبديل فغاية مرعاة هذه المشاعر التي تجرها دلالة التركيز ليس مما يقوم عليه الحرمة، وتقرير العقاب عند العمل بالأجل الأقصر على وجهة من قال به؛ لأنه الحال الذي ينتظم به الوجه الموضعي للحكم في إبراء الرحم خاصة إذا أدركنا ما وصل إليه العلم الحديث من تقرير لمثل هذه الأحول عند اللبس.

ومنها أيضاً اعتبار شرط الإسلام في عتق الرقبة (الكفارة) بقيد حكمها في مواطن وإطلاقه في مواطن أخرى كما في عتق الرقبة كفارة لقتل المسلم لأخية المسلم خطأ حفظاً لمقام الشعور[١] مع بقاء الإطلاق في عتق الرقبة دون شرط الإسلام كما في كفارة اليمين، وكفارة الظهار إعمالاً لحاكمية الشريعة في ترتيب أمور رعايها، وكله يأتي تحقيقاً لنهج الشريعة ابتداءً من تعدد مسالك الإسلام في محاربة العبودية التي تَقَوّمت بالمال والملك في حياة المجتمع وصولاً إلى عموم نهج القضاء عليها في المجتمع أياً كان ديانة العبد الذي وقع في رحمة حكم الإسلام القائم ابتداءً على تكريم، ورعاية البشرية جمعا قال تعالى:﴿ولقد كرمنا بني آدم﴾[٢] ومعه ورد شرط الإسلام في مكان دون آخر وبين التارتين يتحقق بكلاهما وجهة الإسلام في رفع حرج العبودية عن المجتمع مطلقاً مع حفظ الحقوق بما تقوم منه بمال في ملك صاحبه من وجهة مسلك الكفارة إلى جانب غيره من المسالك كالمكاتبة.

ومنها كذلك في مسائل الزيادة على الحدود الواردة في القرآن، هي من دلالة التركيز القائمة على رعاية المصالح التي يقوم عليها نسيج الشريعة بالنسبة إلى أصل الأحكام الواردة فيها، وهي موطئ المجتهدين وأحكامها متبدلة ومرجعها إلى تقرير ولي الأمر من التعازير، والحاجة إلى قدر الزيادة من عدمها، ويأتي في مقدمتها التعزير برجم الزاني المحصن زيادة على حد الجلد[٣]، وإنجاز القطع[٤] حد الفصل في يد السارق بدلاً من الإكتفاء بالإعلام بالقطع ليد السارق دون إنجاز إزالتها وتحقيق عودة الحقوق المسروقة إلى أصحابها كونها وجه الضرر الخاص إلى جانب وجه الضرر العام المرفوع بالردع بإقامة الحد.

---

(١) قال تعالى:﴿وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ ﴾، سورة النساء،الآية:٩٢، وقال تعالى:﴿فَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ عَدُوٍّ لَكُمْ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ ﴾، سورة النساء،الآية:٩٢، وأما في كفارة اليمين فقد وردت الكفارة مطلقة، قال تعالى:﴿ فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ ﴾،سورة المائدة، الآية:٨٩، وفي كفارة الظهار قال تعالى:﴿ فتحرير رقبة ﴾،سورة المجادلة،الآية:٣، ولم يضع التخير للبدائل إلا في حال لم توجد الرقبة ﴿فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ﴾، سورة المجادلة،الآية:٤ ،وشرط الإسلام الوارد يأتي في الفقه من مسائل حمل المطلق على المقيد في مرجع القواعد الأصولية، ونظم حقيقته أنه مقام أولوية في الرعاية أي أن الكفارة تتم بعتق رقبة غير المسلم متى كانت رقبة العبد المسلم غير حاضرة .

(٢) سورة الإسراء،الآية:٧٠

(٣) لعموم النص في قوله تعالى:﴿ الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ ﴾،سورة النور،الآية:٢

(٤) لأن القطع ورد في القران بمعنى ما دون الإزالة والفصل نهائياً كما في أحوالة وصف القرآن النسوة مع امرأة العزيز في قوله تعالى:﴿ فَلَمَّا رَأَيْنَهُ أَكْبَرْنَهُ وَقَطَّعْنَ أَيْدِيَهُنَّ ﴾،سورة يوسف،الآية:٣١

ثانياً في السنة: من أوجه تحصيل هذه الدلالة في السنة النبوية قوله ﷺ:« لا وصية لوارث »[١] فهو مما يقع به دلالة التركيز؛ لأن مضمونه من لوازم إعمال التكليف بأحكام الفرائض بين الورثة وعدم تعطيلها[٢] لذلك صح ما كان منها لغير وارث ولكن بما لا يعطل الإرث أيضاً، ومعه تقرر حكم عدم جواز التصرف لغير الوارث على الثلثين وجاز ما دونهما (الثلث المتبقي) لما محله لوازم أخرى في حياة الإنسان.

ومنها كذلك قول الرسول ﷺ:« ليس للقاتل من الميراث شيء »[٣] فيه دلالة في التركيز؛ لأن عدم إعماله تعطيل للتكليف بالقصاص، وترتيب الفائدة بالعمل الغير مشروع خلافا لمبدأ الجزاء المقرون بجنس العمل الذي تقوم عليه مقاصد الشريعة، ولذلك كان إسقاط حكم القصاص في قتل الأب للإبن حداً وليس تعزيراً . ولوازمه في نظر الشريعة جارٍ نفاذه بيد ولي الأمر لرفع المفسدة . ولكن ينبغي ألا يستثنى من حرمانه من الإرث بناء على عموم النص في الحديث رفعاً لجني الفائدة من العمل الغير مشروع، ومنه أيضا إذا كان الإرث سيؤدي الى تعطيل حكم القصاص ولو من جهة غير مباشرة كميراث الزوج من زوجته المتوفية بعد أن قتل أباها (عمه).

وفيما ذكرناه مقتضب من حال الدلالة في التركيز لما نستقرؤه من منهج القرآن، وما تزخر به السنة في نهج القرآن وصولاً إلى حقيقة البيان الوارد في رسالته ﷺ، حيث نخلص إلى القول في تعريف هذه الدلالة بأنها : محصلات الأحكام الجزئية للأحكام الكلية التي تنتظم عندها مقاصد الشريعة الإسلامية. وأما عن وجهة تحصيل وجود هذه الدلالة في أحكام القرآن بالنسبة إلى مصادر التشريع المدركة في الفقه الإسلامي (الكتاب والسنة والقياس والإجماع...) فإن جهة تصنيفها قائمة إما على

---

(١) عن عمر بن خارجة ﷺ أن النبي ﷺ خطب على ناقته فسمعته يقول:«إن الله أعطى كل ذي حق حقه ولا وصية لوارث» (الترمذي،مُحَمَّد بن عيسى،سنن الترمذي،أبواب الوصايا،باب ما جاء لا وصية لوارث،رقم الحديث:٢١٢١،شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي،مصر،الطبعة الثانية:١٩٧٥م،٤/٤٣٤،وقال حديث حسن صحيح)

(٢) التعطيل للأحكام يشمل كل ما من شأنه منافاة مقاصد الشريعة وحفظ ضروراتها، (الدين والنفس والعقل والنسل والمال) وهي من أوجه العلل المسلم بها في كتب الفقه الإسلامي،الشاطبي،إبراهيم بن ادهم بن إسحاق،الموافقات، دار ابن عفان،١٩٩٧م،مقدمة،ص:٥

(٣) النسائي،أحمد بن شعيب،السنن الكبرى،كتاب الفرائض،باب توريث القتل،رقم الحديث:٦٣٣٣،مؤسسة الرسالة، بيروت،الطبعةالأولى:٢٠٠١ م ،٦/١٢٠

أساس أنها من أصل النص[١]، أو أنها قائمة من جهة الزيادة على النص، وفيها المخاض الأوسع والأكثر تبدلاً إعمالاً لرعاية المصالح التي يأتي عليها ضبط محمل هذه الزيادة في حين تتفاوت الوجهات في إدراك ما ينسب إلى أصل النص وبالأخص مما يحمل على خارجه، وعلى حال هذا الأخير قد يدخل في الأصل استرسلاً لوجهة تقرير المصلحة في نظر البعض، وقد يخرج من الوجهتين في نظر البعض الآخر وحقيقته في دوران المصلحة وجريان المقاصد والمرجع في التقدير فيها جميعاً مركون لأهل الأدراك والإختصاص في الشريعة وليس العوام.

الخاتمة

الخلاصة

في ضوء ما استحضرناه في هذا البحث وجدنا أن النهي عن التأفف من الوالدين الوارد في نص الآية وما يترتب عليه من بناء الأحكام وفق النظرة الأصولية لمفهوم الموافقة (فحوى الخطاب) عند المتكلمين أو ما يسمّى بدلالة النص عند الفقهاء هو ما يزيد من دلالة التركيز القائمة في سياق نص الآية الكريمة الذي جاء فيما محله حاصل على وجه الغلبة في حياة الناس، فقد جاء حكم التكليف بطاعة الوالدين قضاءً بالإحسان لهما إجمالاً، وتركز على ذكر تفصيل مدارك هذا الإحسان فيما هو حاصل من تجاوز هذا الإحسان في حياة الناس غالباً، ومنه حال القول في أحوال حد التأفف الذي يحصل أسبابه في نسق الحياة بين الآباء والأبناء فحل التركيز على تحمل مشقته من خلال التركيز بالنهي عنه في مجمل التكاليف التي وردت في الآية الكريمة والتي كان التأفف من الوالدين أحدها باعتباره الحد الأقصى من القول الذي يؤذي الوالدين كما وقفنا عليه، ومعه فإن دلالة التركيز تعد موطن من الأحكام التي تأخذ مواقعها في أكثر من موطئ في مصادر الشريعة الإسلامية ضابطها نصوص القرآن الكريم باعتباره الأصل الذي يقوم عليه إعمال أحكام هذه الشريعة.

---

(١) وهي غالباً تقف على الكيفية التي تأتي عليها هذه الأحكام كحاصل فرض الصلاة و وجه أدائها بفعله صلى الله عليه وسلم، ثم يأتي ثبات هذه الكيفية من خلال انتظامها والوجهة فيها تعبدية ، أما أحوال الزكاة فإن مقدارها وأحوال تصريفها وجهة عمليه مناط بترتيب ولي الأمر المدرك في تأطير حاجيات الجماعة، وإدارة الثروات التي عليها مفهوم الدولة المعاصر أو في أي نظام بديل؛ لأن مبدأ الفرض فيها قائم على صلاح أحوال العامة بل والإنسانية جمعا ، لذلك لا يمنع نظمها كما هو عليه في فرض الصور المتعددة في موارد الدول المعاصرة وصولاً إلى تحقيق الكفاءة الاقتصادية في حياة الناس وهو الحال المدرك في مبدأ الإسلام منذ يومه الأول

النتائج

القرآن هو ختام الإعجاز السماوي الذي يتفلت أمام دعوى الإحاط بأسراره كل همام في العلم مهما بلغ علمه إلا أنه يناله من شرف اغترافه بما أكرمه الله من حظ الفهم منه، فكانت حالة الكمال في إدراكه مناط بمن خصه الله مهبطاً له على هذه الأرض خاتم الرسل مُحَمَّد ﷺ ونال من شرف سلسبيله من سلك منارة الإهتداء به من الصحب والأئمة الأعلام.

تقيم أحكام الإسلام سلوك الفرد والجماعة بإسلوب متزن لا يفوت أحدهما الآخر، وعند الوقوف على مدارك أحكامه تجد أبعادها التي تحكم المسلم وغير المسلم؛ لأن غاية مناطها قوام صلاح الإنسانية القائم على مبدأ التكريم ابتداءً.

التوصيات

١. بر الوالدين عمل جليل يشف فيه معنا صلاح الفرد المؤدي إلى صلاح المجتمع الذي يرعى فيها الإسلام نسيجه بما يتعدى مفهوم التدين إلى مفهوم الآدمية؛ لأنه الوجه الآخر لمحاكاة الفطرة السليمة.

٢. إن موجة التحضر هي نبرة من الحياة المادية التي تجد أثرها السلبي على حقيقة النظرة العاطفية والصلة المترابطة في مسلك علاقة الآباء بالأبناء وصولاً إلى جوهر الشعور بالرضى ويلزم كل إنسان التنبه إليها.

٣. إن قوام المجتمع في نظر الإسلام في منهج التربية يقابله كثير من النصوص لتنظيم المجتمع إبتداءً بالأبوة التي هي نواة المنهج مروراً بالتربية في مختلف مجالات الحياة العلمية، والثقافية، والإدارية، والسياسية والاقتصادية....

٤. إن وجهة التأصيل في البحث العلمي في إطار النظرة المعاصرة لا تمنع من بريق البيان والوقوف على شوهد التجديد في نظم الإحكام، وموارده في الشرع غير منقطعة والإحاطة بها دعوة لم يقل بها أحد، ومن إدعاها ردت عليه دعواه قطعاً وهو ما تجردت إليه في إعداد هذا البحث.

❁ ❁ ❁

قاعدة الأصالة والتبعية وأثرها في المعاملات المالية المعاصرة(دراسة فقهية تطبيقية)

Shariah Maxim of Originality and Dependency and Their Modern Applications in Commercial Transactions (An Applied and Juristic Study)

محمد أسد*

د.حافظ محمد أنور**

ABSTRACT

The Sharī'ah maxims related to originality and dependency are one of the most important maxims which have a significant role in Islamic law. therefore, the classical jurists paid adequate attention to these maxims and applied them in various issues and cases of *fiqh*.

This paper seeks to analyze the effect of these maxims in different commercial transactions, namely the shariah stauts about the investment and trade in shares of those companies whose mostly transactions are lawful and a few transations are unlawful, shariah status about sale and purchase of shares that contains liquid and fixed assets. This research also explains different types of contracts combined in a single transaction; discusses the effect (with special reference to facilitations and easiness) of said maxims in contracts combined in a single transaction; analyz all the traditions of prophet (ﷺ) about the combination of contracts.

The article is divided into two main sections in the following way: First section contains three main Sharī'ah maxims related to originality and dependency. Second deals with the modern applications of these maxims in commercial transactions.

An applied and juristic research approach has been employed for the collection and analysis of data.

Keywords: *Sharī'ah Maxim, Originality, Dependency, Commercial Transactions*

* طالب الدكتوراه، كلية الشريعة والقانون،الجامعة الإسلامية العالمية،إسلام آباد

** الأستاذ المساعد، كلية الشريعة والقانون،الجامعة الإسلامية العالمية،إسلام آباد

مقدمة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على نبيه خاتم النبيين، وعلى آله وأصحابه ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين،أما بعد:

إن قاعدة الأصالة والتبعية من أهم القواعد التي تشمل جميع الأبواب الفقهية من العبادات، والأنكحة والمعاملات، والجنايات، والقضاء، والشهادات، والجهاد، وقد أشار ابن القيم[١]إلى أهمية هذه القاعدة قائلا:"كيف ينكر أن يقع في الأحكام الضمنية التبعية ما لا يقع مثله في المتبوعات، ونظائر ذلك أكثر من أن تذكر"[٢].

قد تفرع عن القواعد الفقهية المتعلقة بالأصالة والتبعية كثير من التطبيقات المالية المعاصرة، منها ما يتعلق بالاستثمار والتعامل في أسهم الشركات، ومنها ما يتعلق بتداول الأسهم، ومنها ما يتعلق بالرخص والتخفيفات التي تنالها العقود الضمنية والتبعية،كالجمع بين العقود، هذا البحث من الدراسة يتناول معنى الأصالة والتبعية والتطبيقات المعاصرة، ويشتمل على تمهيد ومبحثين وخاتمة.

التميهد في توضيح مفردات عنوان البحث.

المبحث الأول في القواعد الفقهية المتعلقة بالأصالة والتبعية، وفيه ثلاثة مطالب.

المطلب الأول: القاعدة الأولى:التابع تابع.

المطلب الثاني: القاعدة الثانية:يتسامح في الضمني ما لا يتسامح في القصدي.

المطلب الثالث: القاعدة الثالثة: كل ما دخل تبعا لم يقابله شيء من الثمن.

المبحث الثاني في التطبيقات المعاصرة لقواعد الأصالة والتبعية، وفيه ثلاثة مطالب.

المطلب الأول: التعامل والاستثمار في أسهم الشركات المختلطة.

المطلب الثاني: أثر قواعد التبعية في تداول أسهم الشركات المشتملة على النقود والديون.

المطلب الثالث: أثر قواعد الأصالة والتبعية في الجمع بين العقود.

ثم الخاتمة، وهي تحتوي على أهم نتائج البحث.

---

(١) هو أبو عبد الله شمس الدين مُحَمَّد بن بكر بن أيوب بن سعد الزرعي ثم الدمشقي،الشهير بابن القيم الجوزية،فقيه حنبلي، مفسر،نحوي،أصولي،متكلم،ولد سنة:٦٩١هـ،ولازم الشيخ تقي الدين بن تيمية،قال القاضي برهان الدين الزرعي:"وما تحت أديم السماء أوسع علماً منه"، توفي سنة:٧٥١هـ، ينظر ترجمته: الآلوسي،جلاء العينين في محاكمة الأحمدين، مطبعة المدني،١٤٠١هـ،١/٤٥

(٢) ابن القيم،إعلام الموقعين،دار ابن الجوزي،المملكة العربية السعودية،الطبعة الأولى:١٤٢٣هـ،٣/ ٢٦٣

التمهيد

أولا:معنى القاعدة لغة

القاعدة لغة: الأساس، وهي تجمع على قواعد، وقواعد الشيء أسسه وأصوله،[١] وفي التنزيل: ﴿وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَإِسْمَاعِيلُ﴾[٢]، وقوله تعالى: ﴿فأَتى اللهُ بُنيانَهم من القواعد﴾[٣]،"وقعدت المرأة عن الحيض والولد، تقعد قعودا، وهي قاعد: انقطع عنها"،[٤] وفي التنزيل:﴿والقواعد من النساء...﴾[٥].

مفهوم القاعدة الفقهية في الاصطلاح:

هي "حكم أغلبي يتعرف منه حكم الجزئيات الفقهية مباشرة". [٦]

قيد "الفقهية" يمنع غيرها من القواعد كالقاعدة النحوية "كل فاعل مرفوع".

وقيد "مباشرة" يمنع القاعدة الأصولية، لأنها يستخرج منها حكم الجزئيات الفقهية بواسطة وليس مباشرة، فمثلا، القاعدة الأصولية "الأمر يقتضي الوجوب" أفادت أن الصلاة واجبة، ولكن ليس مباشرة، بل بواسطة الدليل، وهو قوله تعالى: ﴿أَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾[٧]، أما القاعدة الفقهية فيستخرج منها الفروع الفقهية بدون واسطة، فقاعدة "الأمور بمقاصدها" أفادت وجوب النية في الصلاة مباشرة.

ثانيا: معنى الأصالة والتبعية

الأصالة مصدر أصل، وجمع الأصل أصول، وللأصل عدة معان، وهي كالتالي:

١. الأصل هو الأساس الذي يقوم عليه الشيء[٨]، وفي التنزيل:﴿مَا قَطَعْتُمْ مِنْ لِينَةٍ أَوتَرَكْتُمُوهَا قَائِمَةً عَلَى أُصُولِهَا﴾[٩].
٢. الأصل يأتي بمعنى القاعدة التي تبنى عليها الأحكام الفقهية[١٠].

---

(١) الهروي،أبو منصور،تهذيب اللغة،تحقيق:محمدعوض،دار إحياء التراث العربي،بيروت،الطبعة الأولى:٢٠٠١م،١/١٣٧

(٢) سورة البقرة،الآية:١٢٧

(٣) سورة النحل،الآية:٢٦

(٤) ابن سيده المرسي،المحكم والمحيط الأعظم،تحقيق:عبد الحميد هنداوي،دار الكتب العلمية،بيروت،٢٠٠٠م،١/١٧٢

(٥) سورة النور،الآية:٦

(٦) المقري،محمد بن محمد،القواعد،مركز إحياء التراث الإسلامي،مكة المكرمة،١/١٠٧

(٧) سورة البقرة،الآية: ٤٣

(٨) ابن سيده المرسي،المحكم والمحيط الأعظم،٨/٣٥٢

(٩) سورة الحشر،الآية:٥

(١٠) المعجم الوسيط،١/٢٠

أما التبعية فهي منسوب إلى التبع، معناه الاقتداء، يقال: تبع المصلى الإمام، أي اقتدى به، ومنه التابع الذي لا يستقل في الوجود، بل يلحق بالأصل[١].

وفي الاصطلاح الفقهي يقصد بالأصالة والتبعية أن الأصالة هو ما كان أساساً ومقصوداً بذاته وغير مرتبط بغيره، والتبعية هي كون الشيء مرتبطاً بغيره بحيث يدخل فيه ولا ينفك عنه[٢].

والمراد بالتابع ما جاء في العقود ضمنا أوتاليا للمقصد الأصلي، وتحديد ذلك يكون بدلالة العرف والتعامل، وبخبرة أهل الاختصاص[٣].

المبحث الأول: القواعد الفقهية المتعلقة بالأصالة والتبعية

المطلب الأول: القاعدة الأولى:"التابع تابع"[٤]

هذه القاعدة أصل قواعد الأصالة والتبعية، ذكرها الإمام السيوطي[٥]في "الأشباه والنظائر" بالألفاظ نفسها، وتوجد لها عدة فروع فقهية في مؤلفات الفقهاء القدامى، فأوضح في هذا المطلب معنى هذه القاعدة، ثم أذكر من الفروع ما يتعلق بالمعاملات المالية.

الفرع الأول: معنى القاعدة المذكورة

معنى القاعدة أن ما كان تابعا لغيره في الوجود فهو لا يفرد عن المتبوع في الحكم، بل يدخل في الحكم مع متبوعه، والتابع قد يتصل مع متبوعه حقيقة حيث ينفصل عنه كالحمل في بيع الأم، وقد يكون متصلاً حساً يمكن انفصاله عنه، كبيع العبد وعنده مال[٦].

الفرع الثاني: تطبيقات القاعدة وفروعها

من فروع القاعدة:

١. من اشترى دارا، يدخل فيه البناء والمفاتيح، لأن البناء والمفاتيح ونحو ذلك تابع للدار، فيكون داخلا في بيعه، لأن التابع لا يفرد بالحكم، بل يدخل في الحكم مع متبوعه[٧].

---

(١) المعجم الوسيط،١/ ٨١

(٢) وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية،الموسوعة الفقهية الكويتية،دارالسلاسل،الكويت،الطبعة الثانية،١٠/٩٣

(٣) هيئة المحاسبة والمراجعة،المعايير الشرعية،١٤٣١ هـ،ص:٣٥١،رقم المعيار:٢٥

(٤) السيوطي،عبد الرحمن بن أبي بكر ،الأشباه والنظائر،دار الكتب العلمية،الطبعة الأولى:١٤١١هـ،ص:١٠٢

(٥) هو عبد الرحمن بن أبي بكر بن مُحَمَّد بن أبي سابق الدين،المعروف بجلال الدين السيوطي،ولد سنة ٨٤٩ هـ،ينظر ترجمته:نجم الدين الغزي: الكواكب السائرة، دار الكتب العلمية،بيروت ١٤١٨ هـ،١/٢٢٧

(٦) مُحَمَّد صدقي البورنو،الوجيز في إيضاح القواعد،مؤسسة الرسالة،بيروت،الطبعة الرابعة:١٤١٦هـ،١/٣٣١

(٧) العثيمين،مُحَمَّد بن صالح،الشرح الممتع،دار ابن الجوزي،الطبعة الأولى:١٤٢٢هـ،٩/٩

٢. يدخل في بيع الأرض الطريق والشرب، لكونهما تابعين للأرض، والتابع يدخل في الحكم مع متبوعه[١].

٣. من باع الجبة، يدخل فيها بطانتها؛ لأنها تابعة للجبة، والتابع لا يفرد بالحكم[٢].

٤. من رهن الأرض، يدخل فيه النخل، والتمر على النخل، والزرع والرطبة، والبناء والغرس؛ لأنها تابعة لاتصالها بالأرض، والتابع يدخل في الحكم مع متبوعه[٣].

المطلب الثاني: القاعدة الثانية:"يتسامح في الضمنى ما لا يتسامح في القصدي"[٤]

هذه القاعدة فرع لقاعدة "التابع تابع"، ولكنها تتحدث جانبا يستثنى منها، ومن ألفاظ هذه القاعدة: "يجوز ضمنا ما لا يجوز قصدا"[٥] أولاً أذكر معنى هذه القاعدة ثم تطبيقاتها في الفرعين التاليين.

الفرع الأول: معنى القاعدة المذكورة

القاعدة تعني أن العقود المستقلة لا تصح إلا إذا وجد فيها جميع أركانها وشروطها، ولكن هناك عقود غير مستقلة التي تأتي ضمناً وتبعاً لعقود أخرى مستوفية الشروط والأركان، فهذه العقود الضمنية أوالتبعية يغتفر فيها من الشروط ما لا يغتفر في القصود[٦].

١. لو اشترى أرضا بشربها، ولم يفصل مقدار الشرب، جاز البيع؛ لأن الشرب تبع الأرض، ويغتفر في التبع من الجهالة ما لا يغتفرها في الأصل[٧].

٢. ولوباع ثوباً على أنه إبريسم فإذا لحمته إبريسم وسداه قطن، جاز البيع؛ لأن السدى تبع للحمة، ويتسامح في التبع ما لا يتسامح في الأصل[٨].

٣. لا يجوز التأجيل في القرض عند الجمهور من الحنفية[٩]والشافعية[١]والحنابلة[٢]، ولكن ربما يأتي تأجيل القرض ضمناً وتبعاً، ففي هذه الحالة لا بأس به، مثاله: من كفل مؤجلا بالقرض المعجل، جاز هذا التأجيل، لأنها وقعت في ضمن الكفالة، ويتسامح في الضمن ما لا يستامح في القصد[٣].

---

(١) ابن نجيم،البحر الرائق،دار الكتاب الإسلامي،الطبعة الثامنة:بدون تاريخ،٦/٨٥

(٢) ابن نجيم،البحر الرائق،٧/ ٢٥٣

(٣) الزيلعي،تبيين الحقائق،المطبعة الكبرى الأميرية،بولاق،القاهرة،الطبعة الأولى:١٣١٣هـ،٨/ ٢٧٦

(٤) ابن نجيم،البحر الرائق،٨/٤٨

(٥) المصدر السابق،٦/ ١٣٢

(٦) الزرقا،مصطفى أحمد،شرح القواعد الفقهية،دار القلم،دمشق،الطبعة الثانية:١٤٠٩هـ،ص:٢٩١٤٤٧

(٧) ابن نجيم،البحر الرائق،٥/٣٢٠

(٨) أبو بكر بن مسعود الكاساني،بدائع الصنائع،دار الكتب العلمية،الطبعة الثانية:١٤٠٦هـ،٥/ ١٤٠

(٩) الشيباني،مُحَمَّد،الأصل،دار ابن حزم،بيروت،لبنان،الطبعة الأولى:١٤٣٣،٣/٢٧

٤. ومن المناسب هنا التنبيه أن اشتراط الأجل في القرض يجوز عند المالكية[٤]، ولعل هذا الرأي راجح لكونه موافقا للواقع، ولمصلحة الناس.

٥. ومن المعلوم أن استقراض غير المثلي لا يجوز، ولكنه قد يقع ضمنا وتبعا، ففي هذه الحالة يجوز استقراض غير المثلي، مثاله: من باع سلعة بدون إذن المالك، وأخذ في مقابلها سلعة أخرى ثمنا، وأجاز المالك البيع، فالثمن يكون ملكا للفضولي، ويجب عليه ردّ قيمته؛ لأنه لما ملك الثمن (السلعة)، فأصبح كأنه اشترى لنفسه بمال المالك مقترضا عنه في ضمن الشراء، واستقراض غير المثلي جائز ضمنا وإن لم يجز قصدا، كما لو قضى دينا بمال الغير[٥].

٦. اختلف الحنفية في جواز بيع النحل، فقال مُحَمَّد: يجوز بيعه؛ لأنه حيوان ينتفع به وإن كان لا يؤكل كالبغل والحمار، وقال أبو حنيفة وأبو يوسف لا يجوز بيع النحل، لأنه من الهوام، إلا أنه إذا بيع النحل مع الكوارة فيها عسل، فجاز بيعه تبعا للعسل[٦].

٧. من تطبيقات القاعدة: من اشترى سلعة، وغاب المشتري قبل القبض، ويرهن البائع على أن هذه السلعة كان له وباعه من فلان الذي غاب قبل أن يدفع الثمن، فجاز للقاضي أن يبيع السلعة بدين البائع، فإن قال قائل:"هذا بيع المنقول قبل قبضه، فقلنا في جوابه، أن البيع هنا ليس بمقصود، وإنما المقصود إحياء حقه، أما البيع فهويدخل ضمناً وتبعاً، ويغتفر في التبع ما لا يغتفر في القصد"[٧].

---

(١) النووي،المجموع شرح المهذب،دار الفكر، ٨٢/٢؛ ابن قدامة،المغني،مكتبة القاهرة،١٣٨٨هـ، ٢٣٧/٤

(٢) ابن قدامة،الكافي،دار الكتب العلمية،الطبعة الأولى:١٤١٤هـ،٧٠/٢

(٣) ابن نجيم،البحر الرائق،١٣٢/٦

(٤) بهرام بن عبد الله الدمياطي،الشامل،مركز نجيبويه للمخطوطات وخدمة التراث،الطبعة الأولى:١٤٢٩هـ، ٦٢٩/١؛أحمد بن إدريس القرافي، الذخيرة،دار الغرب الإسلامي،بيروت،الطبعة الأولى:١٩٩٤م،٢٩٥/٥؛مُحَمَّد بن عبد الباقي الزرقاني،شرح الزرقاني،دار الكتب العلمية،بيروت،لبنان،الطبعة الأولى:١٤٢٢هـ،٤١٠/٥

(٥) ابن نجيم،البحر الرائق،١٦١/٦؛ شيخي زاده،مجمع الأنهر،دار إحياء التراث العربي،بدون طبعة وبدون تاريخ،٢ /٩٥؛الزيلعي،تبيين الحقائق،٤/ ١٠٥

(٦) علي بن أبي بكر المرغيناني، الهداية،تحقيق:طلال يوسف،دار احياء التراث العربي،بيروت،لبنان،٤٥/٣

(٧) الزيلعي،تبيين الحقائق،٤/ ١٢٩

٨. من اشترى قلنسوة على أن حشوها قطن، فلما فصل المشتري خيوطها، وجدها صوفا، اختلف فيه المشائخ، والصحيح، جواز البيع والرجوع بالنقصان؛ لأن الحشو تبع وتغير التبع لا يفسد[١].

المطلب الثالث: القاعدة الثالثة:"كل ما دخل في البيع تبعا لم يقابله شيء من الثمن"[٢]

هذه القاعدة وردت بألفاظ مختلفة، منها:"الأوصاف لا يقابلها شيء من الثمن"[٣]، وفيما يلى أذكر معنى هذه القاعدة وتطبيقاتها عند الفقهاء.

الفرع الأول: معنى القاعدة المذكورة

المراد بهذه القاعدة أن التابع الذي لا يفرد بالبيع، فهذا التابع إذا بيع مع متبوعه لا يكون له حصة من الثمن، هذا، وعند المالكية ما دخل في البيع تبعا يقابله شيء من الثمن، فالأوصاف يقابلها شيء من الثمن عند المالكية، وهؤلاء يرون أن التبعية لا تؤثر في الثمن، وإنما تؤثر في الحل والاستحقاق، فما دخل تبعا في المبيع يقابله الثمن[٤].

يري الباحث–والله أعلم بالصواب– أن الأصح في هذا الموضوع اعتبار عادة التجار وعرفهم، فإن كان التجار يعتبرون الثمن في مقابل الأوصاف، فينبغي أن يقابلها الثمن، وما لا فلا.

الفرع الثاني: تطبيقات القاعدة وفروعها

١. إذا كان لشخص أرض بيضاء، ولآخر فيها أشجار، فباعها رب الأرض بإجازة الآخر بألفين، وقيمة كل واحد من الأرض،والأشجار ألف، فنصف الثمن يكون لصاحب الأرض، ونصفه لصاحب الأشجار، فإن هلكت الأشجار قبل القبض بآفة سماوية كان المشتري بالخيار بين الترك وأخذ الأرض بكل الثمن؛ لأن الأشجار كالوصف، والوصف لا يقابله شيء من الثمن[٥].

٢. لو اشترى أرضا فيها نخل، فالنخل يدخل في البيع بلا ذكر؛ لأنه تابع له، فلو استحق النخل، فالمشتري لا يرجع بشيء من الثمن، لأن النخل تبع للأرض، وما دخل تبعا لا يكون له حصة من الثمن[٦].

---

(١) ابن نجيم،البحر الرائق،٦/٢٨

(٢) مجلة الأحكام العدلية،تحقيق:نجيب هواويني،كارخانه تجارتِ كتب،آرام باغ،كراتشي،ص:٤٨

(٣) ابن نجيم،البحر الرائق،٦/ ٣٩

(٤) المالكي،أبو عبد الله مُحَمَّد،شرح التلقين، ،دار الغرب الإسلامي،الطبعة الأولى:٢٠٠٨م،١/٤٣٣

(٥) ابن عابدين،رد المحتار،دار الفكر،بيروت،الطبعة الثانية:١٤١٢هـ، ٤/ ٥٥٢

(٦) ابن نجيم،البحر الرائق،٦/١٥٩

٣. لو اشترى داراً فذهب بناؤها لم يسقط شيء من الثمن[١]، لأن البناء تبع للدار، وما دخل في البيع تبعا لا يقابله شيء من الثمن.

٤. من وجد بالمبيع عيبا من العيوب، إن شاء أخذه بجميع الثمن وإن شاء رده؛ لأن العقد يقتضي وصف السلامة، ولما فاتت السلامة، كان المشتري بالخيار، حتى لا يتضرر بما لا يرضى به، وهذا يدل على أنه ليس للمشتري أن يمسك المبيع، وأخذ النقصان؛ لأن الوصف لا يقابله شيء من الثمن في مجرد العقد[٢].

٥. ومن تطبيقات القاعدة: لوباع دارا على أن فيها خمسة غرف، فوجدها ناقصة، جاز البيع، وكان المشتري بالخيار إن شاء أخذ بجيمع الثمن، وإن شاء رده، ولا يجوز له أن يمسك الدار، وأخذ النقصان، لأن الكتابة وصف مرغوب فيه، ولا يأتي شيء في مقابل الوصف[٣].

٦. من باع عبدا على أنه كاتب، ووجد المشتري أنه لا يستطيع أن يكتب، وكان المشتري بالخيار إن شاء أخذ بجيمع الثمن، وإن شاء رده، ولا يجوز له أن يمسك العبد، وأخذ النقصان، لأن الأوصاف لا يقابلها شيء من الثمن[٤].

المبحث الثاني: التطبيقات المعاصرة لقواعد الأصالة والتبعية

من الواضح أن الإسلام حثّ على الاستثمار، فقال تعالى: ﴿ فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللَّهِ﴾[٥]، ثم ترك الله تعالى تعيين طرق الاستثمار إلى العباد تيسيرا لهم، وهذا لا يعنى أنهم أحرار في استغلال المال كيف ما يشاؤون، بل إنهم مقيدون بالحدود والضوابط التي وضعها الشارع، وطرق الاستثمار تتنوع في كل زمان ومكان، ومن طرق الاستثمار في زماننا هذا هو التعامل بالأسهم، وفيما يلي أبين حكم التعامل بأسهم الشركات المختلطة، وحكم تداول الأسهم المشتملة على النقود والديون، وحكم الجمع بين العقود، وأثر قواعد الأصالة والتبعية فيها، وذلك في المطالب التالية.

---

(١) السمرقندي،أبو الليث،عيون المسائل،تحقيق:صلاح الدّين الناهي،مطبعة أسعد،بَغْدَاد،١٣٨٦هـ،ص:١٦٦

(٢) الزيلعي،تبيين الحقائق،٤/ ٣١

(٣) المصدر السابق،٦/٢٥

(٤) ابن نجيم،البحر الرائق،٥/٣١٣

(٥) سورة الجمعة،الآية:١٠

المطلب الأول: التعامل والاستثمار في أسهم الشركات المختلطة

اتفق العلماء على عدم جواز الاستثمار والتعامل بأسهم الشركات القائمة على أنشطة محرمة، كالخمر والخنزير والربا ونحو ذلك، وصرّحوا أنه لا يجوز إنشائها ولا التعامل بأسهمها، كما أنهم اتفقوا على جواز التعامل بأسهم الشركات القائمة على أنشطة مباحة، وصرّحوا بجواز إنشائها والتعامل بأسهمها، واختلفوا في التعامل مع الشركات التي يغلب استثمارها على أمور مباحة، ولكن تتعامل بالحرام أحيانا، وفيما يلي أذكر أقوال العلماء في الاستثمار والتعامل مع تلك الشركات، وأثر قواعد الأصالة والتبعية فيها.

الفرع الأول: معنى الشركات المختلطة

يقصد بها الشركات التي يقوم أساسها على الاستثمار المباح وعلى الأمور الجائزة، ولكن تتعامل بالحرام أحيانا، مثلا: تودع في البنوك مع أخذ الفائدة، أوتستقرض مع الفائدة، أوتأخذ ضمانات بفوائد، أوقد تكون نسبة قليلة من معاملاتهم من خلال عقود فاسدة، ونحوذلك[١].

الفرع الثاني: أثر قواعد الأصالة والتبعية في التعامل والاستثمار بأسهم الشركات المختلطة

اختلف العلماء في جواز الاستثمار بأسهم الشركات المختلطة، وذلك إلى قولين:

القول الأول:ذهب طائفة من العلماء[٢] إلى عدم جواز الاستثمار والتعامل مع هذه الشركات.

القول الثاني:ذهب مجموعة من العلماء[٣] إلى جواز الاستثمار في أسهم الشركات، ثم أنهم وضعوا ضوابط لجوازها، ولو فقد أي ضابط من تلك الضوابط عاد الأمر إلى التحريم، والضوابط كالتالي:

١. جواز التعامل بأسهم الشركات المختلطة مقيد بمبدأ الحاجة، فلو وجدت شركات التى تحترز عن التعامل بالربا، وأنشطتها قائمة على أمور مباحة، فحينئذ لا يجوز التعامل بأسهم الشركات المختلطة.
٢. وبالنسبة الاقتراض الربوي لابد أن لا تزيد عن ٢٥ % من جميع موجودات الشركة عند علماء الهيئة الشرعية لمصرف الراجحي[٤]، وعن ٣٠% عند الهيئة المحاسبة والمراجعة.
٣. وبالنسبة لمقدار الإيراد الناتج عن عنصر حرام، لا بد أن لا تزيد عن ٥ % من إجمالي إيرادات الشركة[٥].

---

(١) صالح بن مُحَمَّد السلطان،الأسهم حكمها آثارها،دار ابن الجوزي،المملكة العربية السعودية،الطبعة الأولى:١٤٢٧هـ،ص:٦٠

(٢) المصدر السابق،ص:٦٠

(٣) من هؤلاء العلماء،حسين حامد حسان،مكونات الأسهم وأثرها على تداولها،ندوة البركة العشرين،١٤٢٢هـ، ص:٦٢، عبد الله بن سليمان المنيع،بحوث في الاقتصاد الإسلامي،المكتب الإسلامي،بيروت،الطبعة الأولى: ١٤١٦هـ،ص:٢٣٨،٢٣٩

(٤) المجموعة الشرعية لمصرف الراجحي،قرارات الهيئة الشرعية لمصرف الراجحي،دار كنوز إشبيليا،الرياض،الطبعة الأولى:١٤٣١هـ،١/٧١٩

(٥) المصدر السابق،١/٧١٩

ثم أصحاب هذا القول اتفقوا على أن المساهم لا يجوز له بأي حال من الأحوال أن ينتفع بالكسب المحرم من السهم، بل يجب عليه إخراجه والتخلص منه، واتفقوا أيضا على أن المسؤولين القادرين على تغيير عنصر الحرام ليسوا من المعفووين عن الإثم، بل هم آثمون إن ينتفعون بالكسب المحرم أو يأخذون الإقراض والاقتراض بفائدة.

أدلة القول الأول

١- استدل أصحاب هذا القول بأدلة تحرم الربا، منها قوله ﷻ: ﴿يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَإِنْ تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ﴾[١] هذه الآية تدل بعمومها على أن الربا سواء كان كثيرا أوقليلا، تابعا أومتبوعا داخل في الظلم.

٢- واستدلوا أيضا بما روي عن جابر ﷺقال:«لعن رسول الله آكل الربا وموكله، وكاتبه وشاهديه»[٢]، وبما روي عن أبي هريرة ﷺ أن رسول الله ﷺ قال:«إذا نهيتكم عن شيء فاجتنبوه، وإذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم»[٣].

٣- استدلوا بقواعد فقهية: منها:"إذا اجتمع الحلال والحرام غلب الحرام"[٤]، ومنها:"درء المفاسد مقدم على جلب المصالح"[٥].

هذا كله يدل على أن الحلال إذا اختلط بالحرام، فالحرام يقدم على الحلال، كما أن درء الحرام أولى من أن يؤخذ الحلال.

أدلة القول الثاني

استدل أصحاب القول الثاني بأدلة مختلفة، ومن أهمها ما يلي:

الدليل الأول:استدل هؤلا بقاعدة الأصالة والتبعية حيث قالوا: إن بيع السهم يقع على موجوداته المباحة، أما العنصر الحرام، فإنما جاء تبعا، والقاعدة الفقهية تقول:"يثبت تبعا ما لا يثتب استقلال"[٦]، وهذا يدل على أن ما دام العنصر المحرم قائم على أساس التبعية، فإنه لا يفسد العقود.

---

(١) سورة البقرة،الآية:٢٧٨-٢٧٩

(٢) الترمذي،أبو عيسى،السنن،مطبعة مصطفى البابي الحلبي،مصر،الطبعة الثانية:١٣٩٥هـ، ٥٠٤/٣

(٣) البخاري،صحيح البخاري، كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة،باب الاقتداء بسنن رسول الله، ٩٤/٩.

(٤) التفتازاني،سعد الدين، شرح التلويح على التوضيح،مكتبة صبيح،مصر،دون طبعة وبدون تاريخ،٢١٨/٢

(٥) إبراهيم بن موسى الشاطبي،الموافقات،دار ابن عفان،الطبعة الأولى:١٤١٧هـ،١٤٢/٥

(٦) السعدي،عبدالرحمن،القواعد الفقهية المنظومة وشرحها،المراقبة الثقافية،إدارة مساجد محافظة الجهراء،الطبعة الأولى: ١٤٢٨هـ،ص:١٣٧

وقد يجاب عن ذلك أن الاستدلال بهذه القاعدة في غير محله، وذلك لأن هذه القاعدة لا تصلح أن يستدل بها إلا إذا ثبت أن العنصر المحرم هو جاء بالتبع، كالحمل في بيع الحيوان، فإنه وقع تبعا، أما الذي نحن فيه من العنصر المحرم في أسهم الشركات المختلطة، فإن هذه الشركات تستقرض مع الفائدة، أوتودع في البنوك مع أخذ الفائدة، ولا يخفى على أحد أن هذه العقود عقود مستقلة، وليست تابعا، فلا يصح الاستدلال على جوازها بقواعد التبعية الموجبة للاغتفار والترخيص.

الدليل الثاني: استدلوا بقاعدة فقهية : بأن اختلاط جزء محرم بالكثير المباح لا يجعله حرامًا(١)، وقالوا: إن الجزء المحرم في بيع أسهم الشركات المختلطة قليل، واختلاط القليل بالكثير المباح لا يجعله حراما(٢).

قد يجاب عن هذا الاستدلال، إن هذه القاعدة مسلمة بشرط أن لا يكون للأقل نص يدل على تحريمه، فإذا وجد للأقل ما دل على تحريمه، فإننا لا نفرق بين القليل والكثير(٣)، فمثلا الخمر قليله وكثيره حرام لقوله ﷺ:«ما أسكر كثيره، فقليله حرام»(٤)، وكذلك قال ﷺ في الربا:«درهم ربا يأكله الرجل وهويعلم، أشد من ستة وثلاثين زنية»(٥)، هذا الحديث يشير إلى أن الربا حرام وإن كان درهما واحدا، لذا نص المالكية أن الربا لا يجوز قليله وكثيره، وفي التاج والإكليل:"بالنسبة للربا لا يجوز منه قليل ولا كثير، لا لتبعية ولا لغير تبعية"(٦)، وقال ابن عبد البر:"الربا لا يجوز قليله، ولا كثيره، وليس كالغرر الذي يجوز قليله، ولا يجوز كثيره"(٧).

المطلب الثاني: أثر قواعد التبعية في تداول أسهم الشركات المشتملة على النقود والديون

أسهم الشركات لا تكون على مدار واحد، وإنما تتنوع حالاتها حسب أوصافها الداخلية، وذلك نظرا إلى ما اشتمل عليه كل سهم من النقود والديون والأعيان أوالخليط منها، ونص العلماء على وجوب مراعاة أحكام الصرف في بيع النقد بالنقد، ولكنه لوبيع النقد بالنقد الذي تكون معه سلعة من السلع،

---

(١) ابن نجيم،الأشباه والنظائر،ص:٩٦

(٢) عبد الله بن سليمان المنيع،بحوث في الاقتصاد الإسلامي،ص:٢٣١

(٣) عادل بن عبد القادر،القواعد والضوابط الفقهية القرافية،دار البشائر الإسلامية،بيروت،الطبعة الأولى:١٤٢٥هـ، ص:٣٥٠

(٤) أبو عيسى الترمذي،سنن،٤/ ٢٩٢،قال الترمذي:هذا حديث حسن غريب من حديث جابر،وقال ابن حجر العسقلاني: هذا الحديث صحيح على شرط مسلم،ابن الحجر،فتح الباري،دار المعرفة،بيروت،١٣٧٩هـ،١٠/٤٥

(٥) أحمد بن حنبل،مسند، ،رقم الحديث:٢١٩٥٧،دارالحديث،القاهرة،الطبعة الأولى:١٤١٦هـ، ٣٦/ ٢٨٨

(٦) الغرناطي،مُحَمَّد بن يوسف،التاج والإكليل،دار الكتب العلمية،الطبعة الأولى:١٤١٦هـ،٦/ ٢٣٠

(٧) ابن عبد البر،التمهيد، مُحَمَّد عبد الكبير، وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية،المغرب،١٣٨٧هـ،١٤/ ٢١٣

فإنهم يجيزون هذا البيع عملا بقواعد الأصالة والتبعية، وفيما يلي أذكر مدى أثر القاعدة "التبعية" في تداول الأسهم المشتملة على النقود والديون، وبالله التوفيق.

الفرع الأول: معنى تداول الأسهم

التداول مشتق من الدول، وهي ما تدور بين الناس، يقال:"تداولت الأيدي الشيء"، أي أخذ هذا مرة، وهذا مرة[١]، ومنه قوله تعالى: ﴿وَتِلْكَ الْأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ﴾[٢].

وفي اصطلاح المعاصرين، يقصد بتداول الأسهم "انتقال ملكيتها بين الأشخاص من مساهم إلى آخر"، أويقصد به "عملية شراء أوبيع لورقة مالية لقاء مقابل"[٣].

الفرع الثاني: أثر قواعد التبعية في تداول الأسهم المشتملة على النقود والديون

اتفق العلماء على عدم جواز تداول أسهم الشركات قبل اكتمال الاكتتاب[٤] إلا بمراعاة أحكام الصرف، وذلك لأن إنشاء الشركة لم يكمل بعد، وجميع موجوداتها تحتوي على النقود، وبيع النقد بالنقد لا يجوز إلا بمراعاة أحكام الصرف، كما أنهم اتفقوا على عدم جواز بيع الأسهم قبل التخصيص[٥] لما فيه من المحظورين، الأول: أنه بيع ما لا يملكه الإنسان، وقد نهى عنه الشارع، والثاني: أن المكتتب لا يدري حصته من السهم، فيكون بيع الأسهم بيعا مجهولا، ثم اختلفوا في تداول الأسهم المشتملة على النقود والديون، وذلك إلى قولين:

القول الأول: الجواز مطلقا، ذهب إلى هذا القول حسين حامد حسان[٦].

دليل هذا القول: استدل حسين حامد حسان بدليل عقلي، وهو أن موجودات الشركة تحتوي على النقود، والأعيان، والمنافع، والحقوق، وهي كلها ليست من مكونات الأسهم، بل هي مكونات أصول الشركة

---

(١) المرتضى الزبيدي،تاج العروس،٢٨/ ٥٠٧،الأزهري،مُحَمَّد بن أحمد،تهذيب اللغة،تحقيق:مُحَمَّد عوض مرعب،دار إحياء التراث العربي،بيروت،الطبعة الأولى:٢٠٠١م،١٤/ ١٢٤

(٢) سورة آل عمران،الآية:١٤٠

(٣) حسان بن إبراهيم،أحكام الاكتتاب في الشركات المساهمة،دار ابن الجوزي،ص:١٢٢

(٤) الاكتتاب: هو انضمام الشخص إلى عقد الشركة بتقديمه قيمة الحصة،ويعطي مقابلاً لها سهماً قابلاً للتداول، ويكتسب بمقتضاه صفة الشريك،الدكتورة سميحة القيلوبي،القانون التجاري،٢/١٧٠،نقلا عن "أحكام الاكتتاب"، ص:٢٠

(٥) المراد بتخصيص الأسهم هو: أن تدفع الشركة لكل مكتتب نصيبه من عدد الأسهم،وتميزه عن غيره،ينظر: حسان بن إبراهيم،أحكام الاكتتاب في الشركات المساهمة،ص:١١٦

(٦) هو حسين حامد حسان،ولد في مصر بتاريخ ١٩٣٢/٧/٢٥،تخرج في كلية الشريعة بجامعة الأزهر،وحصل منها على شهادة الدكتوراة في الفقه و أصوله، ينظر:موقع الدكتور حسين حامد حسان.-http://www .hussein /hamed .com

التي تملكها، لذا جاز للشركة أن تبيعها، أما المساهم أو حامل السهم فهو لا يملك هذه المكونات، لذا لا يستطيع أن يبيعها، وليس له في الشركة إلا حقا معنويا بتداول الأسهم، فلما كانت موجودات الشركة ليست من مكونات الأسهم، فلا تؤثر في الحكم على تداول الأسهم، فجاز لحامل السهم أن يبيع حقه بغض النظر عن موجودات الشركة، وبدون مراعاة أحكام الصرف(١).

ويمكن أن يجاب عنه: أنه لوكان حق تداول الأسهم حقا مجردا حيث لا يرجع إلى أي مادة، فلا يجوز بيعها، فلزم لجواز بيع الحق أن يرجع إلى مادة كما في الحقوق المعنوية من حق التأليف أو الاختراع والإسم التجاري، فإنها كلها ترجع إلى المادة من المؤلَف، والمخترع، والشركة، ولو كان حق تداول الأسهم حقا يرجع إلى مادة، أي موجودات الشركة من الأعيان أو النقود، أو الديون التي تمثلها الأسهم، فحينئذ لا بد أن يراعى في بيعها بالنقود أحكام الصرف لكونها مشتملة على النقود والديون، فالقول بجواز تداول الأسهم مطلقا بغض النظر عن موجودات الشركة، وبدون مراعاة أحكام الصرف قول مردود.

القول الثاني:جواز التداول بقيود، ثم أصحاب هذا القول اختلفوا في القيود التي تجب مراعاتها في تداول الأسهم، ذلك إلى أربعة اتجاهات، وهي كالتالي:

الاتجاه الأول

جاز التداول إذا كان الثمن (القيمة السوقية للسهم) أكثر من النقود التي مع الأعيان، وذلك لتكون النقود التي مع الأعيان في مقابل مثلها من الثمن، وما بقي من الثمن فهو في مقابل الأعيان(٢).

دليل هذ الاتجاة:استدل أصحاب هذا الاتجاه بمسألة مد عجوة، وهي أن يقع في أحد جانبي العقد مال ربوي كالدراهم والدينار، أو الذهب والفضة، ويقع في جانب آخر نفسه من مال ربوي ومعه ما ليس من جنسه كالتمر أوالخرز ونحوذلك، ومن صور "مد عجوة": أن يبيع الإنسان مد عجوة ودرهم بدرهمين(٣).

اختلف العلماء في جواز مسألة مد عجوة، وأصحاب الاتجاه الأول رجحوا جوازها بشرط أن يكون الدراهم أو الدنانير أكثر من الدراهم أو الدنانير التي مع العين، لتكون الدراهم أو الدنانير في

---

(١) حسين حامد حسان،مكونات الأسهم وأثرها على تدواها،ندوة البركة العشرين،١٤٢٢هـ،ص:٤٥

(٢) ذهب إلى هذا القول: هيئة بيت التمويل الكويتي،الفتاوى الاقتصادية،فتوى رقم:٢١٦

(٣) أبو الحسين يحيى العمراني،البيان في مذهب الشافعي،تحقيق:قاسم محمد النوري،دار المنهاج،جدة،الطبعة الأولى: ١٤٢١ هـ،٥/ ١٩٧

مقابل مثلها من الدارهم أو الدنانير، وما بقي منهما فهو في مقابل العين، أي لا بد من مراعاة أحكام التصرف في الأموال الربوية وإن كانت مع غيرها.

قال الباحث: يصح الاستدلال بمسألة "مد عجوة" على صحة تداول الأسهم المشتملة على النقود إذا كان الدراهم أوالدنانير لم تكن مقصودة بالعقد، أما إذا كانا مقصودين بالعقد، فلا يصح الاستدلال بمسألة مد عجوة على صحة تداول الأسهم؛ لأن النقود في تداول الأسهم لم تكن مقصودة، وإنما المقصود منه هوالأسهم، فيكون قياس تداول الأسهم على مسألة مد عجوة قياسا مع الفارق، والله أعلم بالصواب.

الاتجاه الثاني

جواز التداول بشرط إذا كان الأعيان غالبة على موجودات الشركة، وعدم جوازها إن كانت النقود أو الديون أو الخليط منهما غالبة على الأعيان، ويقصد بالغلبة ما يقرب الكل كثمانين أو تسعين في المائة[١].

دليل هذا الاتجاه: هو جملة من القواعد الفقهية، منها ما ذكرها الإمام السرخسي[٢]في المبسوط، وهي أن "المغلوب لا يظهر حكمه في مقابلة الغالب"[٣]، وما ذكرها ابن القيم وهي:"أن الأحكام إنما هي للغالب الكثير، والنادر في حكم المعدوم"[٤].

الاتجاه الثالث

جواز التداول إن كان الأعيان والمنافع أكثر من النقود والديون، وعدم جوازها إن كانت النقود والديون أكثر من الأعيان والمنافع، والأكثر هوما كان زائدا عن خمسين في المائة[٥]، أوما كان ثلثا أوزاد من الثلث حسب اختلاف العلماء في تعيينه.

---

(١) ذكر حسين حامد حسان هذا الاتجاه،ونسبه إلى بعض الباحثين،ولم يسمهم،ينظر:حسين أحمد حسان،مكونات الأسهم وأثرها على تدوالها،ص:٤٢

(٢) هو:علي بن الحسين بن مُحَمَّد بن الفضل بن سهل السرخسي،كان إماما علامة حجة متكلما فقيها أصوليا مناظرا،تفقه على شمس الأئمة الحلواني،توفي في حدود٤٩٠،ينظر ترجمته:عبد القادر القرشي،الجواهر المضية،مير مُحَمَّد كتب خانه،كراتشي،٢/٢٨،٢٩

(٣) مُحَمَّد الشيباني،المبسوط،٢/ ١٨٣

(٤) ابن قيم الجوزية،زاد المعاد،مؤسسة الرسالة،بيروت،١٤١٥هـ،٥/ ٣٧٨

(٥) صندوق المتاجرة بالأسهم العالمية الواردة من المركز الوطني للاستثمارات الإدارية،جدة،المعيار الثاني، http://islamicfinancedata .org،الاكتتاب و المتاجرة بالأسهم،ص:٥٨

الاتجاه الرابع

جواز تداول الأسهم بغض النظر عن قلة الديون أوالنقود أوكثرتها، وذلك لأن النقود والديون تابعة وغير مقصودة في تداول الأسهم(١).

دليل هذا الاتجاه: استدل أصحاب هذا الاتجاه بما روي عن ابن عمر ﷺ أن رسول الله ﷺ قال: "من ابتاع نخلا بعد أن تؤبر، فثمرتها للبائع إلا أن يشترط المبتاع، ومن ابتاع عبدا وله مال، فماله للذي باعه، إلا أن يشترط المبتاع"(٢).

هذا الحديث على جزئين، الجزء الأول:"من ابتاع نخلا بعد أن تؤبر، فثمرتها للبائع إلا أن يشترط المبتاع"، يدل على أنه يجوز للمشتري أن يشترط لنفسه الثمرة مطلقا سواء كان بدا صلاحها أولم يبد، مع أن رسول الله ﷺ نهى عن بيع الثمرة قبل بدوصلاحها لما فيه من الغرر، وجوازها هنا مبني على أن الثمرة تابعة لأصلها، أي النخل، فاغتفر في الثمرة من الغرر ما لم يغتفر لوكانت مستقلة بالعقد.

والجزء الثاني:"من ابتاع عبدا وله مال، فماله للذي باعه، إلا أن يشترط المبتاع"، يدل على جواز هذا العقد بغض النظر عن جنس الثمن، وعموم لفظ "مال" يتناول جميع أحواله سواء كان نقدا أودينا، غالبا أونادرا، قليلا أوكثيرا، لأن المال الذي يحمله العبد تابع غير مقصود بالعقد، فيغتفر فيه ما لم يغتفر لوكان مستقلا.

واستدلوا أيضا بقاعدة فقهية "التابع تابع"، وبقاعدة "يثبت تبعا ما لا يثبت استقلالا"، وقالوا: إن الأشياء التابعة لا تكون لها حكم مستقل، بل هي ملحقة بالأصل في الأحكام(٣).

ويبدو للباحث أن الاتجاه الرابع راجح، فجاز تداول الأسهم التي تشتمل على النقود والديون سواء كانت النقود قليلة أو كثيرة بشرط أن يكون الأسهم مقصودة بالعقد والنقود أوالديون تابعة لها، وذلك لأن "المال" في حديث ابن عمر ﷺ ورد تبعا، ولم يكن مقصودا من العقد، وإنما المقصود من العقد لم يكن إلا عبدا، ثم كلمة "المال" ورد مطلقا، فيشمل جميع أحواله سواء كان قليلا أوكثيرا. هذا ما عندي والعلم عند الله.

---

(١) ذهب إلى هذا الاتجاه،القرة داغي،أثر ديون أو نقود الشركة أو المحفظة على حكم تداول الأسهم،البنك الإسلامي للتنمية،مكتبة الملك فهد،١٤٢٤هـ،ص:٧٥

(٢) البخاري،الصحيح، كتاب المساقاة،باب الرجل يكون له ممر أو شرب في حائط أو في نخل،٣/ ١١٥

(٣) شيخ إبراهيم،فتاوى ورسائل،مطبعة الحكومة،مكة المكرمة،:الطبعة الأولى:١٣٩٩هـ،٤٢/٧،٤٣

المطلب الثالث: أثر قواعد الأصالة والتبعية في الجمع بين العقود

اتضح من قواعد الأصالة والتبعية أن التبعية (الضمنية) في العقود موجبة للاغتفار والترخيص، والشريعة الإسلامية تتسامح في التبع ما لا تتسامح في الاستقلال، فهل هي تتسامح عند الاجتماع ما لا تتسامح عند الانفراد؟ فمثلا: إذا اجتمع في معاملة أوصفقة عقدان فأكثر بين ما كان منها مقصودا أصالة، وبين ما كان منها مقصودا تبعا وضمنا، فهل هذا الاجتماع يقتضي الاغتفار في التبع أم لا؟ فهذا السؤال أحاول أن أجيبه من خلال هذا البحث، وبالله التوفيق والسداد.

الفرع الأول: مفهوم الجمع بين العقود وصوره

الجمع بين العقود قد يسمى العقود المركبة، والمراد منه: أن يتفق الطرفان على معاملة التي تحتوي على عقدين فأكثر، حيث أن مقتضى تلك العقود وكافة الحقوق والالتزامات التي يترتب عليها لا يقبل التفريق لكونها بمنزلة آثار العقد الواحد(١).

والعقود المجتمعة في معاملة واحدة على خمسة أنواع، وهي كالتالي:

١. أن يكون عقدان فأكثر من نوع واحد من المعاملات وبعوض واحد منجز، مثلا: باع بيتا وسيارة بألف دينار.
٢. أن يكون عقدان فأكثر من نوعين مختلفين فأكثر بعوض واحد منجز، مثلا: باع بيتا، وأجر سيارته شهرا بألف دولار، فالعاقد جمع بيع البيت وإيجار السيارة في صفقة واحدة.
٣. أن يكون عقدان فأكثر من نوعين مختلفين فأكثر بعوضين مختلفين، مثلا: باع بيتا بألف دولار، وأجر سيارته شهرين بمئتين من الدولار.
٤. أن يكون بعض العقود مشترطا في بعض، كما قال: بعتك بيتي هذا على أن أسكن فيها لثلاثة أشهر.
٥. أن يكون جمع العقود في منظومة عقدية حيث تضم بعضها مع البعض في الترتيب، ولا تقبل التفريق والانفصال، وهذا ما يجري في كثير من المعاملات المالية المصرفية، كالإجارة المنتهية بالتمليك، والمرابحة للآمر بالشراء، والمشاركة المتناقصة، ونحو ذلك(٢).

الفرع الثاني: بيان الأحاديث الواردة في الجمع بين العقود

لقد وردت ثلاثة نصوص عن الجمع بين العقود، وهي كالتالي:

---

(١) عبد الله العمراني،العقود المركبة المالية،دار كنوز إشبيليا،الرياض،الطبعة الأولى:١٤٢٧هـ،ص:٤٦؛نزيه حماد،العقود المركبة،دار القلم،دمشق،الطبعة الثانية:١٤٣٢هـ،ص: ٧

(٢) نزيه حماد،العقود المركبة،ص:٧

١. ما روي عن عمروبن شعيب ﷺ، قال:«نهى رسول الله ﷺ عن سلف وبيع»[١]، والمراد من السلف القرض[٢].

وبناء على هذا الحديث اتفق الفقهاء[٣] على عدم جواز اجتماع البيع مع القرض في معاملة واحدة، مثل أن يقول: بعتك هذه السيارة على أن تقرضي كذا من المال.

٢. ما روي عن أبي هريرة أن النبي ﷺ«نهى عن بيعتين في بيعة»[٤]، وفي رواية «من باع بيعتين في بيعة، فله أوكسهما أو الربا»[٥].

أقوال العلماء في تفسير بيعتين في بيعة

اختلف العلماء في معنى بيعتين في بيعة، أبرزها ما يلي:

القول الأول: إن المراد من "بيعتين في بيعة" أن يقول أحد: بعتك هذا بعشرين نقدا، أوبثلاثين مؤجلا، ويفترق العاقدان بدون تعيين أحد الثمنين، هذا التفسير أحد القولين عند الحنفية[٦]، وأشهر الروايات عند المالكية[٧]، وأحد القولين عند الشافعية[٨]، وقول عند الحنابلة[٩].

وقد ورد النقد على هذا التفسير، وهو أن هذه الرواية مفسرة بالرواية الأخرى، وهو قوله ﷺ:«من باع بيعتين في بيعة فله أوكسهما أوالربا»، ومفسرة "بصفقتين في صفقة"، والتفسير المذكور حسب القول الأول لا يصدق على قوله ﷺ«أوكسهما أو الربا»، لأن علة النهى للصورة المذكورة هي جهالة الثمن، ولا يدخل فيها الربا، وكما أنه لا يصدق على قوله ﷺ:"بصفقتين في صفقة"، لأن التفسير المذكور لا يوجد فيه صفقتان، وإنما هي صفقة واحدة بأحد الثمنين.[١٠]

---

(١) الترمذي،السنن،٣/ ٥٢٧،قال الترمذي:"هذا حديث حسن صحيح"

(٢) ملا علي قاري،مرقاة المفاتيح،دارالفكر،بيروت،لبنان،الطبعة الأولى:١٤٢٢هـ،٥/ ١٩٣٨

(٣) مُحَمَّد الشيباني،الأصل ، تحقيق: أبو الوفا الأفغاني إدارة القرآن والعلوم الإسلامية – كراتشي، ٥/٩٧

(٤) مالك بن أنس،المؤطأ مالك، مؤسسة زايد بن سلطان،أبو ظبي،الطبعة الأولى:١٤٢٥هـ، ٤/ ٩٥٧

(٥) أبو داود،السنن ،أبواب الإجارة،باب من باع بيعتين في بيعة،رقم الحديث:٣٤٦١،٣/٢٧٤

(٦) بدر الدين العيني،البناية شرح الهداية،٨/ ١٨٦

(٧) مالك بن أنس،المؤطأ مالك،٢/ ٣٧٠؛ابن رشد،بداية المجتهد،دار الحديث،القاهرة،١٤٢٥هـ، ٣/١٧٢

(٨) المزني،مختصر المزني،دار المعرفة،بيروت،١٤١٠هـ،٨/١٨٦؛ الماوردي،الحاوي الكبير،٥/٣٤١

(٩) أحمد بن حنبل،مسائل الإمام أحمد،الدار العلمية،الهند،ص:٢٧٥

(١٠) العظيم آبادي،مُحَمَّد أشرف،عون المعبود،دار الكتب العلمية،بيروت،الطبعة الثامنة:١٤١٥هـ،٩/ ٢٤٧

القول الثاني:وهوأن المراد من بيعتين في بيعة: هوأن يشترط أحد المتعاقدين في العقد، مثل أن يقول: "أبيعك داري هذه بكذا على أن تبيعني غلامك بكذا"، وهذا التفسير أحد القولين عند الحنفية[١]، وقول عند المالكية[٢]، وأحد القولين عند الشافعية[٣]، وأحد القولين عند الحنابلة[٤].

وقد ورد النقد أيضا على هذا التفسير، وهو أن الصورة المذكورة لا يصدق على قوله ﷺ:«فله أوكسهما أوالربا»، إذ ليس فيها ربا ولا فيها أوكس، والأصل في العقود والشروط الإباحة[٥].

القول الثالث: معنى قوله ﷺ:«بيعتين في بيعة» هو أن يبيع أحد بثمن مؤجل، ثم يشتري من نفس المشتري بأقل منه نقدا، وذلك نفس بيع العينة المحرمة، وهذا التفسير اختاره ابن تيمية[٦]ابن القيم[٧].

ويبدوللباحث أن هذا التفسير راجح لكونه سالما عن النقد، والأصل في الجمع بين العقود الجواز، ولكنه بشروط، وهي كالتالي:

١. أن لا يكون الجمع بين العقود فيما ورد على خلافه نص، كاجتماع البيع والقرض.
٢. أن لا يؤدي جمع العقود إلى حيلة الربا، كبيع العينة أوالتورق المنظم.
٣. أن لا يكون التناقض والتضاد بين العقود التي جمعت في عقد واحد، كهبة عين وبيعها، أو كإجارة عين وهبتها إذ لا يمكن اجتماع الهبة مع البيع، أو الإجارة مع الهبة لوقوع التناقض فيها حيث أن الهبة والبيع أوالإجارة والبيع لا يجتمعان في محل واحد، أما إذا تعدد المحل وانتفى التناقض، فلا حرج شرعا في جمعها، هذا ما قال ابن القيم:"لا محذور في الجمع بين عقدين كل منهما جائز بمفرده، كما لوباعه سلعة وأجره داره شهرا بمائة درهم"[٨].

---

(١) أبو بكر الرازي الجصاص،شرح مختصر الطحاوي،تحقيق: عصمت الله عنايت الله مُحَمَّد،وسائد بكداش،ومُحَمَّد عبيد الله خان،وزينب مُحَمَّد حسن فلاتة،دار البشائر الإسلامية،الطبعة الأولى:١٤٣١هـ،٣/ ٩٩

(٢) ابن رشد،بداية المجتهد،٣/ ١٧٢

(٣) المزني،مختصر المزني،٨/ ١٨٦

(٤) ابن قدامة،عمدة الفقه،تحقيق:أحمد مُحَمَّد عزوز،المكتبة العصرية،١٤٢٥هـ،ص:٥٤

(٥) ابن تيمية،نظرية العقد،تحقيق:مُحَمَّد حامد الفقي،ناصر الدين الألباني، مكتبة السنة المحمدية،١٣٨٦هـ،ص:٢٢٦

(٦) ابن تيمية، الفتاوى الكبرى،٦/ ٥١

(٧) ابن قيم الجوزية،تهذيب سنن أبي داؤد،دار الكتب العلمية،بيروت،الطبعة الثانية:١٤١٥ هـ،٩/ ٢٤٧

(٨) ابن القيم،إعلام الموقعين،٣/ ٢٦٥

الفرع الثالث: الرخص والتخفيفات الشرعية في الجمع بين العقود

مما يستخلص من كلام الفقهاء هوأن التبعية (الضمنية) التي توجب الاغتفار والرخصة في العقود المجتمعة (المركبة)، في معاملة واحدة تنحصر في الأمور التالية:

١. أن يغتفر في العقود المجتمعة التابعة الغرر والجهالة المؤثرة في عقود المعاوضات، والدليل على ذلك حديث ابن عمر ﷺالذي سبق ذكره.

٢. أن يغتفر ربا البيوع وشروط صحة الصرف، ولكن يجب أن تقع ذلك في التوابع، لا في المعقود عليه أصالة[١]، وعلى ذلك قال ابن قدامة: "إن باع ما فيه الربا بغير جنسه، ومعه من جنس ما بيع به، إلا أنه غير مقصود، كدار مموه سقفها بالذهب، جاز، لا أعلم فيه خلافا، وكذلك لوباع دارا بدار مموه سقف كل واحدة منها بذهب أوفضة، جاز، لأن ما فيه الربا غير مقصود بالبيع، فوجوده كعدمه"[٢]."وكذلك لواشترى عبدا له مال، فاشترط ماله وهو من جنس جاز إذا كان المال غير مقصود، ولواشترى عبدا بعبد، واشترط كل واحد منهما مال العبد الذي اشتراه، جاز إذا لم يكن ماله مقصودا؛ لأنه غير مقصود بالبيع، فأشبه التمويه في السقف"[٣].

٣. اغتفار بيع الدين بالدين الذي وقع تبعا لا أصالة، ودليل على ذلك حديث رسول الله ﷺ«من ابتاع عبدا، وله مال، فماله للذي باعه إلا أن يشترط المبتاع»[٤]، وصرّح الإمام مالك على أن من اشترى العبد الذي معه مال، واشترط المال لنفسه، جاز البيع وإن كان مال العبد دينا مؤجلا في ذمة الغير، وإن كان ثمن المشتري مؤجلا، وإن كان مال العبد أكثر مما اشترى به، وذلك عملا لإطلاق الحديث[٥].

٤. أن يغتفر فيها ترك الصيغة من الإيجاب والقبول، حيث قال السيوطي:"إن البيع الضمني يتسامح فيه ترك الإيجاب والقبول رغم أن ذلك لا يتسامح في البيع القصدي"[٦].

---

(١) نزيه حماد،العقود المركبة،ص:٣٩

(٢) المصدر السابق،٤/٣٠

(٣) المصدر السابق،٤/٣٠

(٤) البخاري،الجامع الصحيح،كتاب المساقاة،باب الرجل يكون له ممر أو شرب في حائط أو في نخل،٣/ ١١٥

(٥) مالك بن أنس،المؤطأ مالك،٢/٣٠٨

(٦) السيوطي،الأشباه،ص:١٢٠

٥. أن يغتفر فيها عدم التنجيز حيث قال السيوطي:"إن البيع لا يقبل التعليق إلا في حالات...الثالث: البيع الضمني،كمن قال لآخر: إعتق عبدك مني على ألف إذا جاء الشهر"(١).

خاتمة البحث

وصل الباحث من خلال هذا البحث إلى النتائج التالية:

١. إن قواعد الأصالة والتبعية من أهم القواعد الفقهية تكلم عنها الفقهاء في مؤلفاتهم، وذكروا لها كثيرا من الفروع الفقهية، وهذه القواعد تساعد في حلّ المعاملات المالية والمعاصرة.

٢. لا يجوز التعامل والاستثمار مع الشركات المختلطة التي تودع في البنوك مع أخذ الفائدة، أوتستقرض مع الفائدة، أوتأخذ ضمانات بفوائد، أوتكون نسبة قليلة من أعمالها من خلال عقود فاسدة، ونحو ذلك، وذلك لأن هذه العقود عقود مستقلة، وليست تابعة، أما النسبة القليلة من أعمالها الفاسدة فيغتفر عنها إذا لم يكن هناك دليل يدل على تحريمها، أما الذي نحن فيه، فقد ورد الحديث على تحريم قليله حيث قال ﷺ:«درهم ربا يأكله الرجل وهو يعلم، أشد من ستة وثلاثين زنية».

٣. يجوز تداول الأسهم التي تشتمل على النقود والديون سواء كانت النقود قليلة أوكثيرة بشرط أن يكون الأسهم مقصودة بالعقد والنقود والديون تابعة لها، وذلك لأن كلمة "المال" في حديث ابن عمر ﷺ ورد تبعا، ولم يكن مقصودا من العقد، وإنما المقصود من العقد هو عبد، كما أنه ورد مطلقا، فيشمل جميع أحواله سواء كان قليلا أو كثيرا.

٤. حديث النهي عن بيعتين عن بيعة محمول على بيع العينة التي حرمه الجمهور من الفقهاء، والأصل في الجمع بين العقود الجواز، وذلك بشرط أن لا يؤدي إلى حيلة الربا، ولا يكون فيما ورد على خلافه نص، ولا يكون الجمع بين العقود المتناقضة في عين واحد. هذا ما عندي، والعلم عند الله.

❁❁❁

(١) السيوطي،الأشباه،ص: ٣٧٧

مشاركة المسلم في الأعمال السياسية بالبلاد غير الإسلامية وحكمها

Ruling on Muslim Participation in Political Work in Non-Muslim Countries

د.عبدالله أبوبكر أحمد النيجيري *

ABSTRACT

In this paper, the question of the participation of the resident Muslim in the foreign countries in politics and its rulings and the statement of some issues that are presented to the Muslim, such as: to elect, run or participate in political parties and other issues related to this topic. And also, tried to study the views of the scholars, and presented them and their attitudes, evidence in them, compared with them. The modern world has witnessed a phenomena, which is not hidden to every sane person, which was, the Muslim participation in the political activities in the non-Muslim countries. The importance of this research paper is clear because it reveals the meaning of the political concept in the Holy Quran and prophetic tradition, which made the researcher in the attempt to legalize the matter in this regard and to summarize the statements of ancient and contemporary scholars based on their arguments and evidences. The study concluded That the participation in politics activities non-Muslims societies does not fall within the scope of the doctrine originally, since no one doubts in the doctrine of Muslims that it is not permissible to resort to the tyrant and not to judge except with Allah almighty revealed rules and regulations, and when this doctrine disappears or enter doubt of any act of apostasy and disbelief, which is not satisfied by any sound Muslim at this very moment that falls into haram category. At the end conclusion is drawn from variant views of the scholars, and the main findings and recommendations have been given.

Keywords: *Participation, Muslim, Rulings, Non-Muslim Countries.*

* الأستاذ المساعد،كلية الشريعة والقانون،جامعة الاسلامية العالمية،إسلام آباد،باكستان

تقديم

الحمد لله وحده والصلاة والسلام على من لا نبي بعده وعلى آله وصحبه وسلم وبعد:

فتثور في كل زمان قضايا وتُستَحدّث نوازل في حياة الناس، وتحتاج إلى الشريعة الإسلامية كي تدلي فيها برأيها، وفي زماننا هذا كثرت النوازل والحوادث الجديدة، وكثر اجتهاد العلماء في حلها والإجابة عليها، وهم وإن اختلفت منازعهم ومناهجهم في الاجتهاد، إلا أنهم يصدرون في جملتهم عن الشريعة نصوصها وروحها فيما يدلون به من اجتهادات في هذه المسألة أو تلك.

وفي هذه الدراسة حاولت أن أدرس آراء العلماء في هذه القضية، عارضا لها ولاتجاهاتهم فيها وأدلتهم عليها، مع المقارنة بينها ومناقشتها بما يفتح الله به عليّ.

فقد شهد العالم الحديث كثيرا من الظواهر مما لا تخفى على كل عاقل ألا وهو المشاركة المسلم في الأعمال السياسية بالبلاد غير الإسلامية من الأمور التي لها غاية الأهمية,وتحتاج إلى دراسةٍ وتأصيلٍ شرعي.

أولاً:أسباب اختيار البحث

ولقد شدَّني للبحث في هذا الموضوع حال بعض أفراد الأمة، في بعض بلاد الإسلامية وغير الإسلامية ممن يأخذ الحماس الديني المفرط، والغيرة العاطفية المتهيجة نحو مبدأ أو مسألة المشاركة المسلم في الأعمال السياسية بالبلاد غير الإسلامية.

معرفة بعض الأحكام الشريعة المطالب بها الإنسان في حياته الدنيا.

بيان صلاحية الشريعة في كل وقت وحين.

ما لهذا الموضوع من قيمة علمية كبيرة يمكن بيانها والاستفادة منها.

ثانيًا:أهداف البحث

معرفة بعض الأحكام الشريعة المطالب بها الإنسان في حياته الدنيا.

بيان صلاحية الشريعة في كل وقت وحين.

ثالثًا: منهج البحث

اعتمدت المنهج التحليلي والوصفي.

المقصود بالمشاركة السياسية: الأنشطة والفعاليات التي يمارسها الأفراد والجماعات مما يتعلق بشؤون الدولة العامة ونظمها السياسية.

رابعاً: أهمية الموضوع

إن أهمية البحث يتميز واضحا كونه كاشفا عن معنى السياسية ومفهومها في القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة، وهذا مما جعل الباحث في محاولة التأصيل الشرعي في هذه المسألة وحصر أقوال الفقهاء القدامى والمعاصرين وعرض وأدلتهم ومناقشتهم وبيان الراجح منها بناء على الحجة والدليل.

خامساً: هيكل البحث

يتكَوَّن البحث من مقدمة، وستة مباحث، وخاتمة، مرتباً على النحو التالي:

أما المقدمة، فعرضت فيها: أهمية الموضوع، وأسباب اختياره، والخطة التي اتبعاتها فيه.

وأما المبحث الأول: فيتناول (تعريف مشاركة المسلم في العمل السياسي بالبلاد غير الإسلامية)

المبحث الثاني: أقوال الفقهاء في المسألة

المبحث الثالث: أدلة المجيزين والمانعين

المبحث الرابع: نتائج المشاركة في الأعمال السياسية في نطام غير الإسلامي

المبحث الخامس: مناقشة أدلة المانعين والردود عليها

المبحث السادس: الموازانة والترجيح

والخاتمة وفيها:أهم النتائج المستفادة، والتوصيات المقترحة.

المبحث الأول: تعريف علم السياسة

أولاً: التعريف اللغوي للسياسة

أن الكلمة سياسة معناها في المدلول اللغة ما يأتي.

السياسة في اللغة:مصدر ساس يسوس سياسة. فيقال: ساس الدابة أو الفرس:إذا قام على أمرها من العَلَف "السياسة: القيام على الشيء بما يصلحه" [١].

أما في اللغة الإنجليزية فكلمة Politics مشتقة من لفظ Polis والذي كان يطلق على المدينة الدولة City-stateوقد تطورت الكلمة فيما بعد وأصبحت تطلق على فن الحكم وإدارة أمور الدولة داخليا وخارجيا.[٢]

---

(١) الأفريقي،مُحَمَّد بن مكرم بن منظور،لسان العرب،دار صادر،بيروت،لبنان،الطبعة الأولى،٦/ ١٠٧،الزبيدي،محمّد بن محمّد بن عبد الرزّاق،تاج العروس من جواهر القاموس،دار الهداية بدون تاريخ الطبع،١٦/ ١٥٧

(2) Philip van praag, Political Science and Changing Politics E-book ,Amsterdam University press.

ثانيًا:المعني الاصطلاحي:

ومفهوم السياسة كغيرها من المفاهيم الفكرية يختلف حسب المبدأ والنظرية التي يستفاد منها، لذا فقد عُرّفت السياسة بتعاريف عديدة منها.

تعريف سقراط الفيلسوف اليوناني بأنها:"فن الحكم، والسياسي هو الذي يعرف فن الحكم"(١)

وعرّفها أفلاطون بأنها:"فن تربية الأفراد في حياة جماعية مشتركة، وهي عناية بشؤون الجماعة، أو فن حكم الافراد برضاهم، والسياسي هو الذي يعرف هذا الفن"(٢)

وكل ينطلق من فلسفته العامة لحركة التاريخ والمجتمع، وفهمه لفلسفة الحياة، والنوازع النفسية والمادية والأخلاقية للإنسان.

ثالثًا: مفهوم السياسة في الإسلام

فكلمة سياسة تطلق على كل عمل يتعلق برعاية الأمة، وتدبير شؤونها.. سواء الاقتصادية أو الاجتماعية أو التعليمية. الخ

رابعًا: مفهوم السياسة في القرآن

لقد تكلم القرآن الكريم عن السياسة والحكومة في مواضع كثيرة من آياته، تحت عنوان الإمامة والخلافة والولاية والحكم فجعلها أمانة بيد الحاكم، وضرورة عقائدية لهداية الإنسان.

قال تعالى مخاطباً النبي داود عليه السلام:﴿يَادَاوُودُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُمْ بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَى فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ﴾.(٣)

ومن أمثلة ذلك أيضا: كلمة (الاستخلاف)، وما يشتق منها، مثل قوله تعالى:﴿ وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ ...الآية﴾(٤). وقوله تعالى: واصفاً المؤمنين في حياتهم السياسية والاجتماعية: ﴿...وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ﴾ وفي موضع آخر تحدث عن البيعة والطاعة لولاة الأمور الذين يقيمون الإسلام وينفّذون سياسة الحقّ والعدل، واعتبرها واجبة على الأمّة فقال تعالى: ﴿ لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَة..﴾.(٥)

---

(١) الدكتور محمد فايز عبدو سعيد،قضايا علم السياسة،مطبعة بيروت،لبنان،١٩٨٣م،ص:٥

(٢) مطر،الدكتورة أميرة حلمى،الفلسفة السياسية من أفلاطون إلى ماركس،كلية الآداب،جامعة القاهرة،الطبعة الخامسة:١٩٩٠،ص:٣

(٣) سورة ص، الآية:٢٦

(٤) سورة النور،الآية:٥٥

(٥) سورة الفتح،الآية:١٨

وأخيرًا كلمة (الحُكْم) وما يشتق منها، مثل قوله تبارك وتعالى:﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ﴾[١] وهي الآية التي أدار عليها ابن تيمية نصف كتابه "السياسة الشرعية". وقوله تعالى:﴿ وَأَنِ احْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَاحْذَرْهُمْ أَنْ يَفْتِنُوكَ عَنْ بَعْضِ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ ﴾[٢]، وقوله تعالى:﴿ أفحكم الجاهلية يبغون ومن أحسن من الله حكما لقوم يوقنون ﴾[٣] ، وقوله تعالى:﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾[٤]، وفي آية:﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾[٥]، وفي آية ثالثة:﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾[٦]،وهكذا يثبت القرآن المبادئ الأساسية للسياسة، ويوضح مرتكزاتها في العديد من آياته اخترنا منها ما أوردنا آنفاً للإيضاح والتعريف.

خامسًا: مفهوم السياسة في السنة المطهرة

وتتحدث النصوص الواردة عن رسول الله (ﷺ) والأئمة الهداة والصحابة (رضوان الله عليهم) عن مفهوم السياسة والحكم والمسؤولية السياسية والعمل السياسي في الإسلام. كما توضح السيرة العملية للرسول الكريم محمد(ﷺ)مفهوم السياسة والحكم أفضل ايضاح، فقد أقام الرسول (ﷺ)دولته المقدّسة في المدينة المنوّرة، وطبق المفاهيم الإسلامية/ لتكون نهجاً ودستوراً للحياة. ونختار من الأحاديث الشريفة، لنوضّح مفهوم السياسة في الإسلام وشموله ما يأتي:

وقد وجد حديثا تضمَّن ما اشتقَّ من السياسة، وهو الحديث المتفق عليه عن أبي هريرة ﷺ، أن النبي ﷺ قال:«كانت بنو إسرائيل تسوسهم الأنبياء، كلما هلك نبي خلفه نبي الحديث»[٧]،ومنها ما رواه البخاري

---

(١) سورة النساء،الآية:٥٨

(٢) سورة المائدة،الآية:٤٩

(٣) أيضا،الآية:٥٠

(٤) أيضا،الآية:٤٥

(٥) أيضا،الآية:٤٧

(٦) أيضا،الآية:٤٤

(٧) البخاري،مُحَمَّد بن إسماعيل،الجامع الصحيح،كِتَابُ أَحَادِيثِ الأَنْبِيَاءِ،باب مَا ذُكِرَ عَنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ،رقم الحديث: ٣٤٥٥، ار طوق النجاة،الطبعة الأولى:١٤٢٢،٤/ ١٦٩

في صحيحه من حديث ابن عمر رضي الله عنهما عن النبي ﷺقال:«كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته...الحديث»[١]،وغير ذلك من الأحاديث الدالة على ذلك.

أهمية علم السياسة

(١) فهم الترابط بين أجزاء العملية السياسية وبالتالي تفسير ما يدور بالساحة السياسية كمقدمة ضرورية لاتخاذ القرار بشأن التحرك السياسي الملائم .

(٢) فتح آفاق العقل للتعامل مع الأحداث بطرق حكيمة بنظرة واقعية.

(٣) القدرة على تحقيق الأهداف بأفضل النتائج بأقل التكاليف [٢].

(٤) وسيلة من وسائل المراقبة.

سادسًا: تعريف المشاركة في الأعمال السياسة

المقصود بالمشاركة السياسية: الأنشطة والفعاليات التي يمارسها الأفراد والجماعات مما يتعلق بشؤون الدولة العامة ونظمها السياسية.[٣]

المبحث الثاني: أقوال الفقهاء في المسألة

هناك قولان في المسألة وهي كالتالي:

القول الأول

منها قول الفقهاء المتقدمين وبعض المعاصرين حيث يرون جواز ذلك أي جواز التولي والمشاركة، في الأعمال السياسية، وممن ذهب إلى هذا الرأي: الإمام الماوردي والقرطبي وابن تيمية والآلوسي (ت١٢٧٠ هـ)، [٤] والكيا الهراسي(٥٠٤ هـ) ويونس الأسطل[١] ود.مُحَمَّد علي الصوا[٢]. ولكن اشترطوا بعض الشروط لجواز ذلك[٣]فمنها:

---

(١) البخاري،مُحَمَّد بن إسماعيل،الجامع الصحيح،كتاب النكاح،باب المرأة راعية في بيت زوجها،رقم الحديث: ١٩٩٦/٥،٤٩٠٤

(٢) أهو تعريف السياسة لغة واصطلاحاً؟/المرسال المتوفر على الموقع الإلكتروني: https://www.almrsal.com/post/402480

(٣) الموقع المفهوم المشاركة السياسية،السيد عليوة، منى محمود – مجلة مقاربات بتاريخ المتوفر على الموقع الإلكتروني: Dec,22,2008http://www.mokarabat.com/s5459.htm

(٤) الماوردي،علي بن مُحَمَّد بن مُحَمَّد،تفسير الماوردي النكت والعيون،تحقيق: السيد ابن عبد المقصود بن عبد الرحيم،دار الكتب العلمية،بيروت،لبنان،٣/٥١؛و القرطبي،مُحَمَّد بن أحمد بن أبي بكر،الجامع لأحكام القرآن،دار الكتب المصرية،القاهرة،الطبعة الثانية:١٩٦٤م،١١/ ٣٨٣، ابن تيمية،أحمد بن عبد الحليم،مجموع الفتاوى،تحقيق:عبد الرحمن بن مُحَمَّد بن قاسم،مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف،المدينة النبوية،المملكة

١.أن يفوض إليه فعلاً لا يعارضه فيه معارض، ليصلح منه قدر ما يستطيع.

٢. أن يكون المتولي قادرا على إقامة ما استطاع من العدل وإجراء أحكام الشريعة.

٣.أن يعلم المتولي أن لا سبيل إلى إقامة الحق وسياسة الخلق إلا بالاستظهار به.

٤. أن يترتب عليه جلب المصلحة لمستحقيها ودفع الضرر عنهم.

وبالنظر إلى واقعنا المعاصر والنظم الوضعية للدول، نجد أنه لا يسمح للموظفين التصرف وفق كل ما يرونه وما يعتقدون أنه حق وعدل ومصلحة، فهم ملزمون بتطبيق قوانين تلك الدولة في تنظيم وتسيير شؤون الوظائف، وهذا يطرح إشكالية حقيقية أمام الفقيه المسلم تحتاج إلى اجتهاد دقيق فيها.

القول الثاني

يرى أصحابه عدم جواز المشاركة في الأعمال السياسية عند الحاكم الكافر، وهو قول الإمام القرطبي والماوردي وبعض المعاصرين أمثال فضيلة الدكتور يوسف القرضاوي والشيخ فيصل المولوي، والدكتور عمر الأشقر، والشيخ عبدالعزيز بن باز، والشيخ خالد عبدالقادر، والشيخ سليمان توبولياك، مُحَمَّد أبو فارس.[٤] قال القرطبي:"وقال قوم لا يحل لمسلم أن يتولى عملا من حاكم كافر على، الإطلاق"[٥]، وأورده الإمام الماوردي في تفسيره[٦] وقد رجّح الرأي الأول القائل بالجواز.

المبحث الثالث: أدلة المجيزين والمانعين

العربية السعودية،١٩٩٥م،٢٠/ ٦،الطبري،عماد الدين بن مُحَمَّد،أحكام القرآن،دار الكتب العلمية،بيروت، لبنان،الطبعة الأولى: ١٩٨٣م،٢٣٢/٢،والألوسي،محمود بن عبد الله،روح المعاني،تحقيق:علي عبد الباري عطية،دار الكتب العلمية، بيروت،لبنان،الطبعة الأولى:١٤١٥هـ،٥/١٣

(١) د.يونس الأسطل،ميزان الترجيح في المصالح و المفاسد المتعارضة،رسالة دكتوراه، الجامعة الأردنية،السنة الدراسية،ص:٢٢٢، نقلاً عن: أ.د.على مُحَمَّد الصوا،مشاركة المسلم الأمريكي في الحياة السياسية الأمريكية،دراسة مقارنة،مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية،جامعة الكويت،سنةك٢٠٠٢م،٣٤٣-٤٢٠

(٢) المرجع السابق،ص:٣٦٧

(٣) القرطبي،الجامع لأحكام القرآن،٣٨٣/١١،والألوسي،روح المعاني،٥/١٣

(٤) الأشقر،الدكتور عمر سليمان،حكم المشاركة في الوزارة و المجالس النيابية،دار النفائس،الأردن،الطبعة الثانية: ٢٠٠٩م،ص:٣١؛وسليمان توبولياك،الأحكام السياسية للأقليات المسلمة،دار النفائس،الطبعة الأولى:١٩٩٧م، ص:١١١؛خالد عبد القادر،من فقه الأقليات المسلمة،وزراة الأوقاف والشؤون الإسلامية،قطر،الطبعة الأولى: ١٩٩٧م،ص: ٦١٨

(٥) القرطبي،الجامع لأحكام القرآن،٢١٥/٩

(٦) الماوردي،تفسير الماوردي النكت والعيون،٥٠/٣

أدلة أصحاب القول الأول

اعتمد هذه الفريق من العلماء في إثبات موقفهم الفقهي على عموم النصوص القرآنية الواردة في وصف من يحكم بغير ما أنزل الله بالكفر والظلم والفسق وذلك كما جاء في الآيات التالية:

١.قوله تعالى:﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾ (١)،وقوله:﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ (٢)وقوله:﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ (٣)، فمعنى هذه الآيات أن كل من رغب عن الحكم بما أنزل الله تبارك وتعالى من أحكام الحق والعدل والإنصاف وتركها أو همَّشها لمخالفته لهواه أو لمنفعته الدنيوية، فهذا كافر مرتد عن الإسلام،

٢.وقوله:﴿أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ﴾ (٤)، قال ابن كثير:"ينكر تعالى على من خرج عن حكم الله المحكم المشتمل على كل خير، الناهي عن كل شرّ، وعدل إلى ما سواه من الآراء والأهواء والاصطلاحات التي وضعها الرجال بلا مستند من شريعة الله...".(٥)

٣.وقوله:﴿وَلَا تَرْكَنُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ...﴾(٦)، قال الماوردي رحمه الله في تفسيره لهذه الآية: "فالعمل تحت سلطة الظالمين ولاء لهم بالمعونة لهم وتزكيتهم بتنفيذ أعمالهم، فلا يجوز ذلك".(٧)

٤.وقوله:﴿يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَى أَوْلِيَاءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ...﴾ (٨)،وقوله: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ آمَنُوا بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ...﴾(٩)، وقوله:﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ﴾(١٠) وقوله:﴿إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ...﴾ (١١)وقوله: ﴿أَفَحُكْمَ

---

(١) سورة المائدة،الآية:٤٤

(٢) أيضا،الآية:٤٥

(٣) أيضا،الآية:٤٧

(٤) سورة المائدة،الآية:٥٠

(٥) ابن كثير،إسماعيل بن عمر،تفسير ابن كثير،تحقيق:محمد حسين شمس الدين،دار الكتب العلمية،بيروت،لبنان، الطبعة الأولى:١٤١٩هـ،١١٩/٣

(٦) سورة هود،الآية:١١٣

(٧) الماوردي،تفسير الماوردي النكت والعيون،٣/ ٥٠

(٨) سورة المائدة، الآية:٥١

(٩) سورة النساء،الآية:٦٠

(١٠) أيضا،الآية:٦٥

(١١) سورة يوسف،الآية:٤٠

الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ﴾[١]، ففي هذه الآيات الكريمة نهى الله المؤمنين كلهم وجميعهم أن يتخذوا اليهود والنصارى أنصارًا وحلفاء على أهل الإسلام.

وإذا تأملنا ودققنا النظر نلاحظ أن حكام الكفرة يحكمون بغير ما أنزل الله، ويحلون الحرام ويحرمون الحلال، والمشاركة في حكومتهم وسياستهم يؤدي إلى فساد كبير أعاذنا الله وأجارنا [٢]وأيضًا إضافة إلى ذلك قال أحمد المحمود"المشاركة تعني اشتراك المسلمين في حكم قائم على غير أساس الإسلام، ويحكم بغير أحكام الإسلام. وذلك يتم بممارسة لعبة الديمقراطية، ودخول البرلمان بغية إيصال الرأي وحامله إلى الحكم، ومع الوقت الوصول إلى التفرد بالحكم. ويكون ذلك على سبيل التدرج أو المرحلية التي يقرها الإسلام بنظرهم هذا ففي حكم الأصل أنه لا يجوز."[٣]

وذهب سليمان توبولياك أيضًا إلى: أنه بناءً على هذه الأدلة فالأصل عدم جواز المشاركة في مثل هذه النظم.[٤]

أدلة أصحاب القول الثاني

في مقابل الفريق الأول من العلماء استدل أصحاب الرأي المخالف من العلماء بما رأوا أنه يرجح رأيهم على غيره، وتفاصيل ذلك كما يلي:

أدلتهم من القرآن الكريم

١. فمنها قوله تعالى: في تولي سيدنا يوسف ولاية لدى حاكم كافر؛ فقد سأل الملك أن يعمل تحت حكومته قال الله تعالى:﴿قَالَ اجْعَلْنِي عَلَى خَزَائِنِ الْأَرْضِ إِنِّي حَفِيظٌ عَلِيمٌ﴾ [٥]، وقوله:﴿إِنِّي تَرَكْتُ مِلَّةَ قَوْمٍ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَهُمْ بِالْآخِرَةِ هُمْ كَافِرُونَ﴾[٦]،وقوله:﴿وَكَذَلِكَ مَكَّنَّا لِيُوسُفَ فِي الْأَرْضِ يَتَبَوَّأُ مِنْهَا حَيْثُ يَشَاءُ﴾ [٧]، وقوله:﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾ [٨]،وقوله "[٩] قال البيضاوي رحمه الله في

(١) سورة المائدة،الآية:٥٠

(٢) ابن تيمية،مجموع الفتاوى،٣٥/٤٠٧-٤٠٨

(٣) أحمد محمود،الدعوة إلى الإسلام،ص:٨٥،بحث منشور في مجلة الوعي المنوفر على موقع الالكتروني: www.al-waie.org/wp-content/upload 06/2017

(٤) سليمان توبولياك،الأحكام السياسية للأقليات المسلمة،ص:١٠٢

(٥) سورة يوسف،الآية:٥٥

(٦) أيضا،الآية:٣٧-٤٠

(٧) أيضا،الآية:٥٦

(٨) سورة التغابن،الآية:١٦

(٩) ابن تيمية،مجموع الفتاوى،٢٠/ ٥٦

تفسيره في هذا الصدد:"والتولي في يد الكافر إذا علم أنه لا سبيل إلى إقامة الحق وسياسة الخلق إلا بالاستظهار به"[١] وقال الآلوسي رحمه الله:" فيه دليل على جواز طلب الولاية إذا كان الطالب ممن يقدر على إقامة العدل ..."[٢]

٢. وأيضاً لقد شارك يوسف عليه السلام في حكم ذلك المجتمع الذي لم يكن مبنيًا على أساس الإسلام والعقيدة السليمة الصحيحة له ولاية وتمكينا بعد السجن، إذ طلبُ يوسف لولاية المال يشعر بحنكته.[٣] ودرايته بها ورغبته في العدل وإقامة الحق والإحسان، وليس من باب تزكية النفس.[٤]

وقد تساءل الإمام ابن العربي حول الآية:﴿اجْعَلْنِي عَلَى خَزَائِنِ الْأَرْضِ﴾ وقال" كيف استجاز أن يقبلها أي الوزارة بتولية الكافر، وهو مؤمن نبي؟".فأجاب"قلنا: لم يكن سؤال ولاية، وإنما سؤال تخلٍّ وترك لينتقل إليه، فإن الله لو شاء لمكنه منه بالقتل والموت والغلبة والظهور والسلطان والقهر، لكن الله أجرى سنّته على ما ذكر في الأنبياء والأمم، فبعضهم عاملهم الأنبياء بالقهر والسلطان والاستعلاء، وبعضهم عاملهم الأنبياء بالسياسة والابتلاء".[٥]

٣. كان للملك نظام وقانون معين وذلك بدلالة قوله تعالى:﴿ مَا كَانَ لِيَأْخُذَ أَخَاهُ فِي دِينِ الْمَلِكِ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ ﴾[٦]، "أي في حكمه وقضائه.

و بناءً على ذلك كله: يتبين جواز المشاركة في الأعمال السياسة في حكم كافر، وعليه فمن الأهمية بمكان تولي المسلمين بدول غير مسلمة لمناصب سياسية في إدارة تلك الدول، لإقامة العدل قدر الإمكان.

ومن السنة النبوية المطهرة منها

١. ما رواه البخاري في صحيحه من حديث جَابِرٍ ﷺ، قَالَ:قال النَّبِيُّ ﷺ حِينَ مَاتَ النَّجَاشِيُّ: «مات اليوم رجل صالح، فقوموا فصلوا على أخيكم أصحمة »[١] وجه الدلالة من هذا الحديث الشريف

---

(١) البيضاوي،عبد الله بن عمر بن مُحَمَّد الشيرازي،أنوار التنزيل وأسرار التأويل،تحقيق:مُحَمَّد عبد الرحمن المرعشلي،دار إحياء التراث العربي،بيروت،لبنان،الطبعة الأولى:١٤١٨هـ،١٦٧/٣

(٢) الألوسي،روح المعاني،٧/٧

(٣) بحنكته أي بسنه وتجاربه،(الأفريقي،لسان العرب،٤١٧/١٠)

(٤) ابن تيمية،مجموع الفتاوى،٢٠/ ٥٦

(٥) ابن العربي،القاضي مُحَمَّد بن عبد الله،أحكام القرآن،تحقيق:مُحَمَّد عبد القادر عطا،دار الكتب العلمية،بيروت، لبنان،الطبعة الثالثة:٢٠٠٣م،٦٠/٣

(٦) سورة يوسف،الآية:٧٦

أن النجاشي كان مؤمنًا مسلمًا ، ولكن مع ذلك لم يترك الرئاسة في تلك الفترة وهذا يدل دلالة قاطعة على جواز مشاركة المسلمين في حكومة غير مسلمة.

٢. ما رواه البخاري أيضا في صحيحه من حديث أبي هُرَيْرَةَ ﷺ« أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ" نَعَى[٢]لهم النجاشي صاحب الحبشة في اليوم الذي مات فيه وقال: " استغفروا لأخيكم »[٣]ففي هذا الحديث بيان لأحدى معجزات الرسول ﷺ، وفيه دليل وبرهان ثابت قاطع في جواز الصلاة على الميت الغائب.[٤]والأهم في هذا السياق هو أن فيه دليلا على أن النجاشي مات مسلمًا، مع أنه بقي حاكما على قومه من النصارى، ولم يغير من قوانينهم.

وهنا يتفرع لدينا سؤالان

الأول:هل كان النجاشي يحكم بأحكام التوراة والإنجيل، ومن هنا جاز له–وهو مسلم–أن يحكم قومه بقوانين من سبق من الأنبياء؟ فقد ثبت أن النجاشي كان حاله، مثل مؤمن آل فرعون، الذي يكتم إيمانه، وقد أقر ذلك النبي ﷺ عندما مات حيث كونه أتقى الله على حسب قدرته وطاقته قال الله تبارك وتعالى:﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾[٥]، كما أنَّ النجاشي كان في دار كفر ولاه عليها أهلها لا قوتُه وشوكتُه ، فلم يكن قادراً على إظهار إسلامه — كما ذكر غير واحد من أهل العلم – فضلاً عن القدرة على الحكم بكل ما قد بلغه من أحكام الشرع علناً

الثاني:هل يجب على من يتولى مسئولية سياسية من المسلمين في دولة غير مسلمة أن يغير قوانينهم إلى الإسلام متى استطاع هذا؟ فهنا نقول أن من تولى مسئولية سياسية في دولة غير مسلمة يجب عليه أن يقوم حسب قدرته وطاقته على القيام بتغير المنكرات وإيجاد حلول الإيجابي من شريعة الاسلامية.

الثالث:كتاب النجاشي إلى رسول الله ﷺ الذي يصرح فيه بإسلامه واستعداده للمجيء إلى الرسول الله (ﷺ).

---

(١) البخاري،مُحَمَّد بن إسماعيل،الجامع الصحيح،كتاب مناقب الأنصار،باب موت النجاشي،رقم الحديث:٣٨٧٧، ٥١/٥

(٢) نعى أي حرقة القلب من الوجع والغيظ والمشقة،(الأفريقي،لسان العرب،٨/١٧)

(٣) البخاري،مُحَمَّد بن إسماعيل،الجامع الصحيح،كتاب مناقب الأنصار،باب موت النجاشي،رقم الحديث:٣٨٨٠، ٥١/٥

(٤) عون الدين،يحيى بن (هُبَيْرَة بن) مُحَمَّد بن هبيرة،الإفصاح عن معاني الصحاح، تحقيق:فؤاد عبد المنعم أحمد،دار الوطن،الرياض،١٤١٧هـ،١١٨/٦،

(٥) سورة البقرة،الآية:٢٨٦

قال الشيخ يوسف القرضاوي:"أن الأصل العام-التحريم- بمعنى القاعدة الأساسية، والأعم: الأغلب، ومفهومه أن هناك حالات يخرج فيها عن الأصل لاعتبارات يقدرها الشرع قدرها"[١] وبذلك يتبين أن هناك عدة اعتبارات وقواعد عامة تدور حول المصلحة، تتضافر كلها لتؤكد حكم جواز المشاركة في حكم نظام كافر لا يحكم بشريعة الله تعالى، ومنها:

١.**تقليل الشر والظلم بقدر المستطاع**؛ فمن استطاع أن يقلل من الظلم والشر ويقلم من أظافرهما بوسيلة أو بأخرى، فينبغي له أن يفعل إعانة للمظلوم وتقوية للضعيف وتضييقا لدائرة الإثم والعدوان بقدر الإمكان[٢] قال الله تبارك وتعالى:﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾[٣] وقوله تعالى:﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا...﴾.[٤] وقول النبي ﷺ :«إذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم ».[٥] وفهمنا لقاعدة إذا اجتمع مفسدتان روعي أعظمهما بارتكاب أخفهما أو ارتكاب أخف الضررين[٦] أو أهون الشرين دفعا لأعلاهما، وتفويت أدنى المصلحتين تحصيلا لأعلاهما؛ لا يعني عدم المشاركة في هذا الحكم لا يعني أن الظلم سيخف أو يزول، كما أن المشاركة لا تعني أن كل شيء سيتغير نحو الأفضل، إنما ستخفف المشاركة من حدة الظلم قدر الإمكان، ففلسفة كل شيء أو لا شيء مرفوضة شرعا وعقلا، اعتبارا لقاعدة: ما لا يدرك كله لا يترك كله.[٧]

وللشيخ المولوي أيضًا ضبط دقيق للمسألة، إذ ذهب إلى اعتبار أن مفسدة المشاركة هي في الحقيقة أقوى من جميع المصالح المتحققة فضلا عن الموهومة لأنها تتعلق بمسألة عقائدية وبمسألة تعتبر من الكليات وليس من الجزئيات، وهي وجوب الحكم بشرع الله تعالى، والموازنة لو كانت مجردة بين مفاسد

---

(١) القرضاوي،يوسف عبد الله،من فقه الدولة في الإسلام مكانتها معالمها طبيعتها موقفها من الديمقراطية،دار شروق،بيروت،لبنان،الطبعة الثالثة:٢٠٠١م،ص:١٧٩

(٢) المرجع السابق،ص:١٨

(٣) سورة التغابن،الآية:١٦

(٤) سورة البقرة،الآية:٢٨٦

(٥) البخاري،مُحَمَّد بن إسماعيل،الجامع الصحيح،كتاب الإعتصام بالكتاب والسنة،باب الاقتداء بسنن رسول الله ﷺ، رقم الحديث:٩،٧٢٨٨/٩٤

(٦) ابن عاشور،مُحَمَّد الطاهر بن مُحَمَّد بن مُحَمَّد الطاهر،مقاصد الشريعة الإسلامية،تحقيق:مُحَمَّد الحبيب ابن الخوجة،وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية،قطر،٢٠٠٤م،٣/ ٤٣٣

(٧) سليمان توبولياك،الأحكام السياسية للأقليات المسلمة،ص:١٠٧-١٠٨

المشاركة والمصالح التي قد تنجم عنها لقيل بلا تردد إن المفاسد هنا أقوى من المصالح... ولكن الموازنة هنا بين.

المبحث الرابع:نتائج المشاركة

أما نتائج المشاركة وهي كالتالي:

من المصالح التي تتحقق من مشاركة المسلم في هذه الحكومات الكافرة الظالمة منها

١. درء قدر المستطاع من المفاسد والمضارات والمؤامرات(١)التي تساق ضد المسلمين.
٢. تأمين حقوق المسلمين لتمكينهم من العيش بصورة تجعل ممارستهم لحياتهم الإسلامية أمرا يحميه القانون ويحترمه مجتمع الأغلبية.
٣. زيادة خبرة المسلمين في طرق إدارة الحكم، وتكون هذه الممارسة بمثابة تدريب على العمل السياسي وفنونه.(٢)

وأمانتائج عدم المشاركة وهي أيضا كالتالي:

بقاء الحكم كافرا، بقاء المفاسد كاملة، ضياع بعض المصالح الممكنة.(٣)

تمثل مشاركة المسلم في الحكم في دولة كافرة النزول من المثل الأعلى إلى الواقع الأدنى كما عبر عنه القرضاوي, لأن الواقع كثيرا ما يغلب هذه المثل العليا فيعجز المسلم عن الوصول إليها، فيضطر إلى النزول عنها إلى ما دونها تحت ضغط الضرورة، وعملا بالممكن الميسور بعد تعذر الصعود إلى المثال المعسور، ومن هنا تقررت قاعدة الضرورات تبيح المحظورات(٤)، وقاعدة المشقة تجلب التيسير(٥)، وقاعدة رفع الحرج.(٦)

---

(١) مؤامرة مفرد وجمعه مؤامرات مكيدة للقيام،عالم الكتب ملٍ معادٍ إزاء حكم أو بلد أو شخص، ما يدبّره أشخاص خفيةً ويصمّمون على تنفيذه ضدّ شخصٍ أو مؤسّسةٍ أو أمن دولة،(د.أحمد مختار عبد الحميد عمر،معجم اللغة العربية المعاصرة،الطبعة الأولى:٢٠٠٨،١/١١٨)

(٢) الأشقر،حكم المشاركة في الوزارة و المجالس النيابية،ص:٩٣-٩٤

(٣) المولوي،الشيخ فيصل،مشاركة الحركة الإسلامية المعاصرة في الحكم،http://www.mawlawi.net

(٤) الزركشي،مُحَمَّد بن عبد الله بن بهادر،المنثور في القواعد الفقهية،وزارة الأوقاف الكويتية،الطبعة الثانية:١٩٨٥م، ٣/٤٣٣

(٥) السبكي،تاج الدين عبد الوهاب بن تقي الدين،الأشباه والنظائر،دار الكتب العلمية،بيروت،لبنان،الطبعة الأولى: ١٩٩١م،١/ ٤٩

(٦) القرضاوي،من فقه الدولة في الإسلام مكانتها،معالمها طبيعتها موقفها من الديمقراطية،ص:١٨١

ويضيف المولوي إلى هذا أن الاستدلال الشرعي بالمصلحة على جواز مثل هذه المشاركة لا يعني جواز الوقوع في الحرام من أجل تحقيق بعض المصالح...[١]، ولا بأس هنا من الإشارة إلى كلام الإمام مُحَمَّد عبده جوابا على سؤال حول مدى جواز الحكم بالقوانين الإنجليزية للمسلم المستخدم عند الإنجليز؟ فجاء جوابه يقول: "إن دار الحرب ليست محلا لإقامة أحكام الإسلام، ولذلك تجب الهجرة منها إلا لعذر أو مصلحة للمسلمين يُؤمن معها الفتنة إلخ".[٢]

المبحث الخامس: مناقشة أدلة المانعين والردود عليها

مناقشة أدلة المانعين

ذهب المانعون إلى أن المشاركة تقتضي الحكم بغير ما أنزل الله، كما أنها في نظرهم موالاة محرمة وركون للكافر، لكن المجيزين قالوا: الركون المنهي عنه هو الرضا بما عليه الكفرة أو تحسين الطريقة وتزيينها عندهم وعند غيرهم، ومشاركتهم في شيء من تلك الأبواب، فأما مداخلتهم لرفع الضرر واجتلاب منفعة عاجلة فغير داخل في الضرر.[٣]

كما أن المتولي لا يقصد أبدا التزلف إليهم أو مداهنتهم[٤] أو إعانتهم على ظلمهم أو الرضا بكفرهم وإنما يريد تحقيق مصلحة عامة.[٥]

ومعظم مناقشات المانعين مع المجيزين يرجع إلى قوله سبحانه وتعالى:﴿اجْعَلْنِي عَلَى خَزَائِنِ الْأَرْضِ إِنِّي حَفِيظٌ عَلِيمٌ﴾[٦] وما لحق بها من أدلة قبل الآية السابقة وبعدها، حيث تأولوا الآيات القرآنية فكانت مناقشتهم كالتالي:

أ. كان يوسف عليه السلام هو الحاكم الحقيقي الفعلي أما الملك فكان تابعًا يصدر عن رأيه ولا يعترض عليه، فكان في حكم التابع له و المطيع.[١] أي أن يوسف عليه السلام استلم مقاليد الحكم في مصر

---

(١) المرجع السابق،ص:١٨١،والشيخ فيصل المولوي،مشاركة الحركة الإسلامية المعاصرة في الحكم،الموقع السابق.

(٢) القلموني،مُحَمَّد رشيد بن علي رضا بن مُحَمَّد،تفسير المنار،٦/٣٣٨-٣٣٩وما بعدها

(٣) الرازي،مُحَمَّد بن عمر بن الحسن،مفاتيح الغيب (التفسير الكبير)،دار إحياء التراث العربي،بيروت،لبنان،الطبعة الثالثة:١٤٢٠هـ،١٨/ ٥٨

(٤) داهنَ يداهن، مُداهنةً ودِهانًا، فهو مُداهِن، والمفعول مُداهَن، داهَن فلانًا: خدَعه وغَشّه، صانعه وأظهر له خلاف ما يضمر، (د.أحمد مختار عبد الحميد عمر،معجم اللغة العربية المعاصرة،١/٧٧٨)

(٥) الطريقي،الدكتور عبدالله بن إبراهيم بن علي،الإستعانة بغير المسلمين في الفقه الإسلامي،مؤسسة الرسالة، بيروت،لبنان،١٤١٤هـ،ص:١٩٩

(٦) سورة يوسف،الآية:٥٥

بدلا من الملك، وعليه كانت مخاطبة إخوته له بلفظ العزيز لما جاءوا إليه:﴿قَالُوا يَاأَيُّهَا الْعَزِيزُ مَسَّنَا وَأَهْلَنَا الضُّرُّ﴾[٢] وهذا يدل على أن الحكم رجع في نهاية الأمر إلى يوسف عليه السلام، ودليل ذلك قول الله تبارك وتعالى:﴿رَبِّ قَدْ آتَيْتَنِي مِنَ الْمُلْكِ وَعَلَّمْتَنِي مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ...﴾[٣].

الرد على هذه الأقوال

١. تولى سيدنا يوسف عليه السلام المنصب الذي تولاه بإذن الملك وإرادته بدليل قوله:﴿ قَالَ اجْعَلْنِي عَلَى خَزَائِنِ الْأَرْضِ إِنِّي حَفِيظٌ عَلِيمٌ ﴾[٤] فلا جدال في الآية الكريمة و أنها صريحة في الدلالة على الطلب.

وأيضًا فالمتأمل يلاحظ أن النصوص التي سبقت الإشارة إليها تدل على أن أقصى ما وصل إليه سيدنا يوسف عليه السلام هو منصب عزيز مصر، ومنصب العزيز ليس منصب الملك، كما قال وأثبت الآلوسي رحمه الله: أن العزيز يطلق على الملك، ولعلهم كانوا يطلقونه إذ ذاك فيما بينهم على كل من ولاه الملك على بعض مخصوص من الولايات التي لها شأن فكان من خواصه ذوي القدر الرفيع والمحل المنيع، وهو بهذا المعنى مراد هنا لأنه أريد"[٥]

٢. أما عن هيمنة يوسف على مقاليد الحكم، فلم يرد في القرآن ما يدل على ذلك، فالثابت من الآيات أن يوسف أصبح أحد أعضاء حكومة غير إسلامية برغبته وطلبه، وأن نظام الحكم وقانون البلاد بقيا بعد توليه الوزارة غير إسلامِيَّيْن.[٦]

٣. قول ابن تيمية بخصوص أن للملك عادة وسنة في قبض الأموال وصرفها على حاشيته وأهله وجنده ورعيته، ولا تكون تلك جارية على سنة الأنبياء وعدلهم، ولم يكن يوسف يمكنه أن يفعل كل مايريد وهو ما يراه من دين الله، فإن القوم لم يستجيبوا له، لكن فعل الممكن من العدل والإحسان، ونال بالسلطان من إكرام المؤمنين من أهل بيته مالم يكن يمكن أن يناله بدون ذلك[٧]،

---

(١) الزمخشري جار الله،محمود بن عمرو،الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل،دار الكتاب العربي،بيروت،الطبعة الثالثة:١٤٠٧هـ،٢/٤٨٢

(٢) سورة يوسف،الآية:٨٨

(٣) أيضا،الآية:١٠١

(٤) سورة يوسف،الآية:٥٥

(٥) الألوسي،روح المعاني،٦/٤١٦

(٦) خالد عبد القادر،فقه الأقليات المسلمة،ص:٦١٥

(٧) ابن تيمية،مجموع الفتاوى،٢٠/ ٥٦

٤.و رُدَّ عليه بأن فرعون يوسف لم يكن صالحا بل كافرا هو وقومه جميعًا كما دلت عليه بعض النصوص القرآنية.[١]

ورد عليه بما يلي

١.الخصوصية تحتاج إلى دليل، ولا دليل على الخصوصية، فالأصل أن كل ما يذكر من سيرة الأنبياء وهديهم إنما يراد به التأسي والاقتداء.[٢]

٢.أما شرع من قبلنا فهو شرع لنا إذا تعلقت به مصلحة، وهو قول بعض العلماء.[٣]

كما أن الدين ليس فيه اختلاف بين جميع الرسل والأنبياء، والمشاركة في حكم كافر لا تدخل في نطاق العقيدة أصلا إذ، لا يشك أحد في عقيدة المسلمين في أنه لا يجوز التحاكم إلى الطاغوت ولا الحكم بغير ما أنزل الله تعالى، وحين تنتفي هذه العقيدة أو يدخلها أي شك تكون الردة والكفر، وهذا ما لا يرضى أي مسلم أن يقع فيه، أما الالتزام بالأحكام العملية التي شرعها الله لعباده، فهو الذي يخضع لعوامل كثيرة منها قوة الإيمان، ومنها اختلاف الأفهام والظروف المحيطة والضرورات النازلة، كما قد يدفع المسلم في مخالفة جزئية للوصول إلى تحقيق مقصد كلي من مقاصد الشريعة.[٤]

٣.أما الاستدلال من السنة بموقف النجاشي فقد وردت عليه اعتراضات منها:

أ. النجاشي الذي أسلم هو الذي أرسل الرسول ﷺ مبعوثه إليه قبل فتح مكة، عندما أرسل الرسل إلى الملوك والحكام يدعوهم إلى الله عز وجل وهذا لم يدم في الحكم طويلا، ولذا لم يتمكن من تطبيق أحكام الشريعة[٥]كما لا يمكنه تطبيق الشريعة على شعب نصراني.

ب. النجاشي كان حاكما وملكا ولم يكن تحت وصاية أحد.[٦]

ورد على ذلك بما يلي

١. قاد البحث بوضوح إلى أن النجاشي، أصحمة الذي آمن بالرسول ﷺ هو النجاشي الذي آوى الصحابة عندما هاجروا إليه، وقد بقي في سدة الحكم أكثر من عشر سنوات لا يستطيع أن يقيم شريعة

---

(١) ابن تيمية،مجموع الفتاوى،٢٠/٥٦، ٢٨/ ٦٨

(٢) خالد عبد القادر،فقه الأقليات المسلمة،ص:٦١٢

(٣) المقدسي،موفق الدين ابن قدامة،روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، مؤسسة الريّان للطباعة والنشر والتوزيع،بيروت،لبنان،الطبعة الثانية:٢٠٠٢م،١/٤٦٤

(٤) الشيخ فيصل المولوي،مشاركة الحركة الإسلامية المعاصرة في الحكم،الموقع السابق

(٥) الأشقر،حكم المشاركة في الوزارة و المجالس النيابية،ص:٧٧

(٦) الشيخ فيصل المولوي،مشاركة الحركة الإسلامية المعاصرة في الحكم،الموقع السابق

الله في الدولة التي يترأسها، ولكنه حقق الحماية والأمن للمهاجرين إليه، ولاشك أن أعدادا من قومه آمنوا بإيمانه.[١]

النجاشي كان حاكما، وهذا يزيد من مسؤوليته في تطبيق الشريعة، ولكن الرسول ﷺ لم يأمره بذلك، ولم يطلب منه التخلي عن الملك والهجرة إلى المدينة، ورضي منه إسلامه ومساعدته للمسلمين بما يستطيع، وهذا لا يصح إلا إذا أخذنا الموازنات فالرسول ﷺ رجح بالموازنة أن بقاءه حاكما على شعب نصراني يحقق بعض المصالح ويدرأ بعض المفاسد، ولم يطالبه بتطبيق الشريعة، بل عذره لأنه غير قادر[٢]﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [٣]

رد المانعون أدلة المجيزين التي بنوها على المصلحة، وفندوها من باب أن تحديد المصلحة من اختصاص الشرع لا العقل، فما طلب الشارع فعله هو المصلحة وما نهى عنه هو المفسدة. لذلك فإن القول بالجواز اعتمادا على المصلحة هو اجتهاد في مورد النص.[٤]

هذه هي المناقشات والردود، التي دارت حول مسألة مشاركة المؤمن في الحياة السياسية وتولية المناصب في دولة غير مسلمة والملاحظ:أن الجميع متفقون على أن الأصل هو التحريم، والجواز استثناءً من الأصل للضرورة والمصلحة، واستدلوا بأدلة نصية تأولوها على نحو ما يتوافق مع الجواز، ودعموا رأيهم بأدلة وقرائن سبق ذكرها.

المبحث السادس: الموازانة والترجيح

أوجه الاتفاق بين المجيزين والمانعين

١.لا يختلف أحد من الفقهاء المتقدمين أو المعاصرين في أن الحكم بغير شريعة الله كفر وظلم وخروج عن الإيمان الحق، ولا يختلف أحد منهم في حرمة التحاكم إلى غير شريعة الله عز وجل.

٢.اتفاقهم أيضًا على تحريم موالاة الكفار والركون إليهم والرضا بما هم عليه من الباطل.

٣. إن الخلاف في هذه المسألة ليس بين فريقين يجيز الأول منهما الحكم بغير ما أنزل الله ويحرم الثاني ذلك، فكلا الفريقين يحرمون ذلك من حيث المبدأ وهو ما عبر عنه المجيزون بقولهم: "الأصل

---

(١) الأشقر،حكم المشاركة في الوزارة و المجالس النيابية،ص:٨٣

(٢) الشيخ فيصل المولوي،مشاركة الحركة الإسلامية المعاصرة في الحكم،الموقع السابق

(٣) سورة البقرة،الآية:٢٨٦

(٤) أ.د.علي محمد الصوا،"مشاركة المسلم الأمريكي في الحياة السياسية الأمريكية(دراسة مقارنة)"،العدد:٥١،ديسمبر ٢٠٠٢م،مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية،جامعة الكويت،ص:٣٧٩،٣٨٠

الحرمة"، وهذا هو الجانب العقدي في المسألة، ولكن محل الخلاف هو: أن المجيزين يرون جواز الوقوع في الحرام في ظروف معينة إذا توفر ذلك فيه أن يتولاها كما ذهب إليه القرطبي فيما نقلته عنه سابقًا.[١]

أما الركون المنهي عنه، فهو الرضا القلبي بما هم عليه من الباطل، والميل إليهم في كل ما يشرعونه على خلاف دين الله تبارك وتعالى.

وهكذا الحكم اليوم إذا تبين أن من يشارك في الولاية بقصد تخفيف الظلم وتقليل الفساد ومناصرة الحق ومراغمة[٢] الباطل بحسب قدرته وإمكاناته فهو موفق صالح، أما من أخذها وتولاها إشباعا لهواه ومصلحته ورغبته في العاجلة فلا شك أنه يفسد بها و"إنما الأعمال بالنيات"[٣]،[٤]

و عليه فالراجح قول من ذهب إلى جواز مشاركة المسلم المريد للخير في ولاية تحت حاكم كافر، وكان من قبيل ذلك ولاية يوسف عليه السلام، وولاية النجاشي، وتولي القضاء في المصر الذي استولى عليه الكفار كما ذهب إليه العز ابن عبدالسلام[٥] وابن تيمية[٦] وبعض الحنفية[٧]وبعض المالكية[٨] ولكن هذا الجواز على الإطلاق، هناك بعض الضوابط التي ذكرها وأوضحها بعض الفقهاء المعاصرين.

ومن الضوابط ما قاله الأستاذ فيصل المولوي أن هذه المشاركة تدور في فلك السياسة الشرعية، ويتقرر الحكم بها في ضوء الموازنة بين المصالح والمفاسد، فما رجحت مصلحته على مفسدته أجيز، وما

---

(١) القرطبي،الجامع لأحكام القرآن،٩/ ٢١٦

(٢) يقال:رغم فلانًا أنفه وأرغمه إذا حمله على مالا امتناع له منه،(الأفريقي،لسان العرب،٢٤٧/١٢)

(٣) البخاري،مُحَمَّد بن إسماعيل،الجامع الصحيح،كتاب بدء الوحي،باب كيف كان بدء الوحي إلى رسول الله ﷺ، رقم الحديث:١،١/ ٦

(٤) الصوا،المشاركة المسلم السأمريكي في الحياة السياسية،ص:٣٨١- ٣٨٢؛الشيخ فيصل المولوي،مشاركة الحركة الإسلامية المعاصرة في الحكم،الموقع السابق

(٥) الدمشقي،عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام،قواعد الأحكام في مصالح الأنام،تحقيق:طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية،القاهرة،١٩٩١م،٨٥/١

(٦) ابن تيمية،مجموع الفتاوى،٥٥/٢٠-٥٦

(٧) ابن عابدين،مُحَمَّد آمين،رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار،دراسة وتحقيق وتعليق:الشيخ عادل أحمدعبد الموجود والشيخ علي مُحَمَّد معوض،دار عالم الكتب للطباعة والنشر والتوزيع،الرياض،المملكة العربية، السعودية،٢٠٠٣م،٨/ ٤٣

(٨) الوازاني،أبو عيسى سيدي المهدي،النوازل الجديدة الكبرى،من منشورات المملكة المغربية،وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية،١٩٩٦م،٣٤/٣-٣٥

غلبت مفسدته على مصلحته منع، والفتوى تتغير بتغير الزمان والمكان والعوائد[١] والنيات..و هذه المشاركة ليست من مسائل الاعتقاد التي يقوم عليها الولاء والبراء، بل من مسائل العمل التي يتراوح الاجتهاد فيها بين أجرين وأجر واحد.[٢]

ضوابط هذه المشاركة

وأهم هذه الشروط والضوابط ما يلي:

١. أن يتحقق من وراء هذه المشاركة تحقيق مصالح المسلمين: الضرورية، الحاجية والتحسينية.

٢. أن يكون المسلم المتولي عدلا في نفسه قادرا على تحقيق المقصود من المشاركة بعيدا عن اتباع أهوائه حتى لا يجره بريق المناصب إلى الانحراف عن الهدف الذي أراده بداية، وهو خدمة الإسلام والمسلمين بذلك وفق حدود الشرع قدر استطاعته.

٣. أن لا يكون ثمة[٣] موالاة للكفار، إلا ما يقتضيه عمله من مجاملة ومخالطة ونحوهما.[٤]

٤. أن تكون له الكفاءة اللازمة التي تؤهله لتأدية عمله بالشكل الأفضل، مراعيا بذلك حدود الشرع قدر استطاعته.

٥. أن تكون له خبرة كافية ومراس[٥] في العمل السياسي ليتمكن من التغلب على الصعوبات التي ستواجهه مستقبلا، وليتمكن من تسيير وتدبير شؤون المسلمين عملا بقوله تعالى:﴿إِنَّ خَيْرَ مَنِ اسْتَأْجَرْتَ الْقَوِيُّ الْأَمِينُ﴾ [٦] أي ينبغي أن يكون متصفًا بهاتين الصفتين بأن يكون أمينًا، وله قدرة وأهلية الكافية في قيام بأداء الأمور الموكولة إليه.[٧]

---

(١) العائدة،المعروف،والصلة،والعطف،والمنفعة يعاد به على الإنسان،العائدة اسم ما عاد به عليك المفضل من صلة، أو فضل،وجمعه العوائد،(الزبيدي،تاج العروس من جواهر القاموس،٨/ ٤٤٢

(٢) الشيخ فيصل المولوي،مشاركة الحركة الإسلامية المعاصرة في الحكم،الموقع السابق

(٣) ثمة،والثم إصلاح الشيء وإحكامه،(الأفريقي،لسان العرب،١٢/٢٥٤)

(٤) الطريقي،الإستعانة بغير المسلمين في الفقه الإسلامي،ص:٢٠١

(٥) مِراس مفرد مصدر مارسَ، شدّة وجلَد وقوّة يقال"هو ذو مِراس في مواجهة الأمور" يقال فلان ذو مراس جلد وقوة وممارسة للأمور،(مجمع اللغة العربية بالقاهرة،المعجم الوسيط،دار الدعوة الإسكندرية،مصر،٢/ ٨٦٣

(٦) سورة القصص،الآية:٢٦

(٧) المراغي،أحمد بن مصطفى،تفسير المراغي،شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابى الحلبي وأولاده،مصر،الطبعة الأولى: ١٩٤٦م،٢٠/٥١

٦. أن يضع نفسه موضع الداعية إلى الله الذي يرشد الناس إلى الحق بالأسلوب الملائم والطريقة التي يتبين له أنه الأكبر تأثيرًا، وذلك يشمل القول والعمل معًا.

٧. أن يتجنب ما عسى أن يكون لدى القوم من عادات وتقاليد تخالف الشرع الإسلامي وتصادم صريح الدين الحنيف مما يتعلق بالطعام والشراب وسواهما.

الخاتمة:وفيها أهم النتائج المستفادة، والتوصيات المقترحة.

١. جواز المشاركة في الأعمال السياسية في دولة غير الإسلامية إذا تحققت الشروط التالية:

- أن يفوض إليه فعلاً لا يعارضه فيه معارض، ليصلح منه قدر ما يستطيع.
- أن يكون المتولي قادرا على إقامة ما استطاع من العدل وإجراء أحكام الشريعة.
- أن يعلم المتولي أن لا سبيل إلى إقامة الحق وسياسة الخلق إلا بالاستظهار به.
- أن يترتب عليه جلب المصلحة لمستحقيها ودفع الضرر عنهم.

٢. جواز طلب التولية وإظهار أنه مستعد لذلك ، إذا ثبت وتحقق أن التولي في يد الكافر ولا سيما إذا علم أنه لا سبيل إلى إقامة الحق وسياسة الخلق إلا بالاستظهار ذلك.

٣. أن من تولى مسئولية سياسية في دولة غير مسلمة يجب عليه أن يقوم حسب قدرته وطاقته على القيام بتغير المنكرات وإيجاد حلول الإيجابي من شريعة الاسلامية.

٤. أن المشاركة في حكم كافر لا تدخل في نطاق العقيدة أصلا إذ، لا يشك أحد في عقيدة

أهم التوصيات المقترحة

١. تنشيط البحث العلمي في مجال فقه الخلاف، وتشجيع الباحثين وطلاب العلم لإجراء الدراسات العلمية كافية شافية في مثل هذه القضايا.

٢. الاهتمام بتدريس مادة الفقه المقارن في كليات الشريعة والدراسات الإسلامية،

٣. ترك الفتاوى لأهلها المختصين من أهل العلم المعروفين، وذلك حرصًا على السلامة في الدين، وبعدًا عن القول بغير علم،

وصلى الله وسلم على نبينا مُحَمَّد، وعلى آله وصحبه أجمعين وتابعيهم بإحسان إلى يوم الدين وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.