

# رسائل و مسائل

حصہ ششم

جسٹس ملک عنایہ علیؒ



ادارہ معارف اسلامی



# رسائل و مسائل

حصہ ششم

جسٹس (ر) ملک غلام علیؒ

ادارہ معارف اسلامی منصورہ، لاہور

منصورہ..... لاہور 54790



## فہرست

- ۱۱ ❁ مولانا ملک غلام علیؒ..... مختصر حالات زندگی
- ۱۱ ● علمی وراثت کا سلسلہ
- ۱۳ ● ابتدائی حالات
- ۱۴ ● لاہور میں آمد
- ۱۵ ● کالج کے ایام
- ۱۶ ● مولانا مودودیؒ کی شاگردی میں
- ۱۸ ● مولانا مودودیؒ کے ساتھ وابستگی
- ۲۰ ● ثابت قدمی و استقامت
- ۲۱ ● جالندھر میں ”جنس نایاب“ کی ترویج
- ۲۲ ● جماعت اسلامی کے تاسیسی اجتماع میں شرکت
- ۲۲ ● دارالاسلام میں قیام
- ۲۳ ● لاہور میں مولانا مودودیؒ کے معاون خصوصی کی حیثیت سے
- ۲۴ ● علمی مرتبہ و مقام
- ۲۵ ● شخصیت
- ۱۔ تفسیر آیات و تاویل آیات
- ۲۸ ❁ وجود باری تعالیٰ سے متعلق وساوس کا علاج
- ۳۳ ❁ وجود باری تعالیٰ کا سائنسی ثبوت



- ✽ والنجم کی ابتدائی آیات کی تاویل ۳۷
- ۴۴ ✽ آیت قل العفو کی تشریح
- ۴۹ ✽ اللہ اور اس کے رسولوں میں تفریق
- ۵۴ ✽ اللہ اور اس کے رسول کا ارشاد مبارک: بے عملی کا باعث؟
- ۵۸ ✽ قصہ آدم و ابلیس کے بارے میں چند اشکالات
- ۶۱ ✽ حضرت یونسؑ کا مچھلی کے پیٹ میں رہنا
- ۶۶ ✽ اسوۂ ابراہیمؑ اور ان کے ناقدین
- ۷۱ ✽ مادۂ سماویہ کا نزول و عدم نزول
- ۷۶ ✽ کیا حضرت عزیر نبی تھے؟
- ۸۰ ✽ حضرت موسیٰؑ اور قبیلی کا قتل
- ۸۷ ✽ قصص سلیمان و یوسف کے بعض اشکالات
- ۹۳ ✽ ترجمہ تفہیم القرآن کے ایک مقام کی توضیح
- ۲۔ اسلامی قوانین حدود و تعزیرات
- ۹۸ ✽ اسلامی حدود و تعزیرات سے متعلق چند توضیحات
- ۱۱۲ ✽ بہتان زنا (قذف)
- ۱۱۷ ✽ حضرت علیؑ کی زرہ کا سرقہ (۱)
- ۱۲۳ ✽ حضرت علیؑ کی زرہ کا سرقہ (۲)
- ۱۲۴ ● عزیز قریب کی شہادت کا قانون
- ۱۲۶ ✽ فوجداری جرائم میں حق دعویٰ و مصالحت
- ۱۳۱ ✽ اسلامی قانون وراثت پر اعتراض
- ۱۳۵ ✽ قضائے قاضی کا ظاہری و باطنی نفاذ



## ۳۔ فقہی مسائل

- ✽ وتر میں دعائے قنوت
- ۱۴۲ ✽ کیا مسلک حنفی میں بعض نشہ آور اشیاء حلال ہیں؟
- ۱۴۶ ✽ جرابوں پر مسح (۱)
- ۱۵۰ ✽ جرابوں پر مسح (۲)
- ۱۵۵ ✽ تعلیم قرآن و خدمات دینیہ پر اجرت (۱)
- ۱۶۷ ✽ تعلیم قرآن و خدمات دینیہ پر اجرت (۲)
- ۱۷۴ ✽ قیدی مجاہدین کی نماز قصر اور مسئلہ صدقہ فطر
- ۱۸۰ ✽ جانوروں کی حلت و حرمت
- ۱۸۲ ✽ قربانی کی کھالوں کا مصرف
- ۱۸۶ ✽ مردار کی کھال کے بارے میں شرعی حکم (۱)
- ۱۸۹ ✽ مردار کی کھال کے بارے میں مزید بحث (۲)
- ۲۰۱ ✽ ذبیحہ کے لیے تسمیہ شرط نہیں؟
- ۲۰۲ ✽ وقف کی شرعی تعریف و احکام
- ۲۰۷ ✽ خودکشی کرنے والے کی نماز جنازہ
- ۲۱۳ ✽ عورت کا حق حضانت
- ۲۱۸ ✽ حرمت رضاع
- ۲۲۰ ✽ کتنا دودھ پینے سے حرمت نکاح لازم آتی ہے
- ۲۲۴ ✽ کیا والدین کے کہنے پر بیوی کو طلاق دینا واجب ہے؟
- ۲۲۸ ✽ عائلی قوانین اور تفویض طلاق
- ۲۳۲ ✽ نکاح فاسد اور نکاح باطل (۱)



- ۲۳۶ ❁ نکاح فاسد اور نکاح باطل (۲)
- ۲۳۸ ● نکاح باطل کی تعریف
- ۲۳۹ ● نکاح باطل کی مثالیں
- ۲۴۳ ● نکاح فاسد کی تعریف
- ۲۴۳ ● نکاح فاسد کی مثالیں
- ۲۴۴ ● قانونی نتائج

## ۴۔ قادیانیت

- ۲۴۸ ❁ قادیانی مدعی کا جھوٹا دعوائے مہدیت
- ۲۵۲ ❁ مسلم، قادیانی اختلاف کی حقیقت
- ۲۵۲ ● مرزا غلام احمد کی وحی پر ایمان
- ۲۵۳ ● ایمان بالآخرۃ میں تحریف
- ۲۵۵ ● ایمان بالملائکہ میں تحریف
- ۲۵۶ ● تعریف ملائکہ میں مزید تحریف
- ۲۵۷ ● جنت و آدم کے قرآنی تصور سے انحراف
- ۲۵۸ ● حج اجازت مرزا کے ساتھ مشروط
- ۲۵۹ ● فریضہ جہاد کی تفسیح
- ۲۶۰ ● تفسیح جہاد کی عجیب توجیہ
- ۲۶۰ ● برطانوی حکومت سے الہامی وفاداری
- ۲۶۱ ● ۱۸۵۷ء کی جنگ آزادی مرزا کی نظر میں
- ۲۶۲ ● دعوائے رسالت و نبوت
- ۲۶۵ ● مسلمانوں کے متعلق فتویٰ



- ۲۶۷ ● ایک قادیانی مبلغ کا خط
- ۲۶۸ ● خط کا جواب
- ۲۶۹ ● گورنمنٹ کی توجہ کے لائق
- ۲۷۶ ❁ نبی کی آمد سے مراد کیا چیز ہوتی ہے؟
- ۵۔ متفرق سماجی و معاشی مسائل
- ۲۸۰ ❁ لائسنسوں کی خرید و فروخت
- ۲۸۷ ● منافع متوقع کی بیع درست نہیں
- ۲۸۸ ❁ بیع سلم
- ۲۸۹ ❁ مضاربت کی ایک صورت اور اس کے احکام
- ۲۹۲ ❁ جوازِ سود میں ایک روایت سے غلط استدلال
- ۲۹۶ ❁ قرعہ اور لاٹری
- ۲۹۹ ❁ امدادی کمیٹیاں
- ۳۰۱ ❁ بلوچستان میں منگنی کی رسم
- ۳۰۲ ❁ اسلام میں جمہوریت کی اصل حیثیت
- ۳۰۶ ❁ والدین کے حقوق
- ۳۱۰ ❁ نابالغ اولاد کا نان و نفقہ
- ۳۱۳ ❁ جانداروں پر رحم
- ۳۱۷ ❁ سحری کے اوقات کا مسئلہ
- ۳۲۱ ❁ سیاہ خضاب کا جواز و عدم جواز (۱)
- ۳۲۳ ❁ سیاہ خضاب کا جواز و عدم جواز (۲)
- ۳۲۵ ❁ مسئلہ تقدیر



- ۳۲۷ ❁ لوہے کی انگوٹھی کا جواز و عدم جواز
- ۳۳۰ ❁ قیام للغیر کا جواز و عدم جواز
- ۳۳۹ ❁ عذاب قبر
- ۳۴۴ ❁ اسلام..... موسیقی و اختلاط مرد و زن
- ۳۴۹ ❁ سمت قبلہ کی شرعی یا حسابی تحقیق و تعیین
- ۳۵۳ ❁ اسقاط، ماتم اور ختم کی شرعی حیثیت





# مولانا ملک غلام علیؒ

## مختصر حالاتِ زندگی

### علمی وراثت کا سلسلہ

حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کو اللہ تعالیٰ نے قرآنِ کریم کا تفقہ عطا فرمایا تھا۔ انہوں نے قرآن کے معانی و حقائق کے اس قدر خزانے و ایسے کہ انہیں اسلام کی تاریخ میں پہلا مفسرِ قرآن کہا گیا۔ ان کے یہ گنج ہائے گراں مایہ ان کے نامور شاگردوں: عکرمہؓ، مجاہدؓ اور قتادہؓ وغیرہ نے امت تک منتقل کیے۔ اس بارے میں استاد اور شاگرد لازم و ملزوم بن کر رہ گئے۔ حضرت امام ابوحنیفہؒ کی فقاہت و بصیرت کو جن حضرات نے عام کیا وہ ان کے اصحاب: امام ابو یوسفؒ، امام محمدؒ اور امام زفرؒ ہیں۔ آگے چل کر امام ابن تیمیہؒ کو لیں۔ وہ خود علم و تفقہ کا بحرِ ناپیدا کنار تھے مگر ان کے شاگرد ابن قیم الجوزیہؒ نے اپنے استاد کی شمعِ علم کو نہ صرف فروزاں رکھا، بلکہ اس کی تابانی میں مزید اضافہ کیا۔

ہندستان میں امام شاہ ولی اللہ دہلویؒ نے تجدیدِ دین کے سلسلے میں جو کارہائے نمایاں سرانجام دیے ہیں وہ تاریخِ ہند کا نہایت روشن باب ہیں۔ ان کے فیض کو جاری و ساری رکھنے اور اثر انگیز بنانے میں ان کے عالی قدر فرزندوں اور شاگردوں کی مساعی بھی بڑی قابلِ تحسین ہیں۔ ماضی قریب میں مولانا شبلی نعمانی کے تلامذہ نے، جن میں مولانا سید سلیمان ندوی سرفہرست ہیں، ذوقِ شبلی کو جس طرح ترویج دی ہے وہ اہل علم سے مخفی نہیں ہے۔



عہد حاضر کی تحریکی تاریخ کا جائزہ لیں تو وہاں بھی متعدد مثالیں ملتی ہیں۔ الجزائر میں شیخ عبدالحمید بن بادیس کے بعد ان کے قریبی ساتھی محمد البشیر الابرہیمی نے ان کے مشن کو علم و دعوت دونوں میدانوں میں جاری رکھا۔ مصر میں امام حسن البنا شہید کے علمی و فکری وارثوں میں استاذ عبدالقادر عؤدہ، استاذ البہی الخولی، سید قطب شہید، ڈاکٹر یوسف القرضاوی، ڈاکٹر احمد العسّال، یوسف العظم اور سعید حویٰ جیسے حضرات شامل ہیں۔ گو ان حضرات نے امام حسن البنا شہید کے سامنے باقاعدہ زانوئے تلمذتہ نہیں کیا، مگر وہ امام حسن البنا کے فکر اور سوچ میں اس حد تک ڈھل گئے کہ صحیح معنوں میں ان کے علمی وارث قرار پائے۔

مولانا مودودی رحمۃ اللہ علیہ نے اس عہد میں فکر و عمل کے میدان میں جو انقلابی تحریک برپا کی اس کے اثرات بھی بے پایاں اور لامحدود ہیں۔ ان دونوں میدانوں میں ان کی وارث وہ ہمہ گیر اسلامی تحریک ہے جو اس وقت نیم براعظم ہندوپاک میں ان کے براہ راست جانشینوں کی قیادت میں اور دنیا کے دوسرے حصوں میں ان کے روحانی شاگردوں کی رہنمائی میں چل رہی ہے۔ براہ راست جانشینوں میں چند مخصوص شخصیتیں ایسی بھی ہیں جو سالہا سال تک شب و روز مرحوم کے دامن فیض سے وابستہ رہیں۔ ان میں جناب میاں طفیل محمد، جناب نعیم صدیقی، عبدالحمید صدیقی مرحوم اور مولانا ملک غلام علی خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔

اول الذکر جناب میاں طفیل محمد تو اب جماعت اسلامی کے امیر ہیں اور مولانا مرحوم نے اس اہم منصب کے لیے ان کی عملی تربیت بھی کی تھی۔ جناب نعیم صدیقی اور پروفیسر عبدالحمید صدیقی مرحوم نے مولانا کی فکر و دعوت اور تحریک اسلامی کے فلسفیانہ پہلوؤں کو خوب اُجاگر کیا۔ دونوں نے صحافت کے میدان میں بھی اُس طرح نو پر خوب تضمین لگائی جو مولانا مرحوم نے اختیار کی تھی۔

مولانا ملک غلام علی صاحب اس گروہ کے ایک اہم فرد ہیں۔ ملک صاحب زمانہ تعلیم میں مولانا مودودی رحمۃ اللہ علیہ کے ساتھ وابستہ ہوئے اور آخر دم تک اس پر قائم رہے۔ اور یہ کہنا مبالغہ نہ



ہوگا کہ ملک صاحب نے مولانا مرحوم کے ساتھ زندگی کا زرخیز و طویل حصہ گزار کر نہ صرف مولانا مرحوم کے فکر و بصیرت کو خوب سمجھا اور اخذ کیا، بلکہ دین کے اندر بھی گہرا تَفَقُّہ حاصل کر لیا۔ عربی محاورے کے مطابق ملک صاحب عصامی ہیں۔ یعنی خود ساز۔ ان کے حالاتِ زندگی پر ایک نظر اس بات کو خوب واضح کر دے گی۔

## ابتدائی حالات

ملک صاحب خالص دیہاتی معاشرے سے اٹھے ہیں۔ دیہاتی معاشرے میں گو علم و تہذیب کے افق تو محدود ہوتے ہیں مگر کچھ ایسی خوبیاں بھی اس میں پائی جاتی ہیں جو آئندہ چل کر تہذیب و علم کے لیے اچھی بنیاد ثابت ہوتی ہیں۔ مثلاً طبیعت میں سادگی، قناعت، احترام متبادل، اہل علم کا اکرام اور دین کی اساسی اقدار کے ساتھ محبت و وابستگی۔ ملک صاحب ان تمام محاسن کو جلو میں لیے شہر میں وارد ہوئے۔ ان کی ابتدائی زندگی کے حالات خود ان کی زبان سے سن لیں:

”ضلع سرگودھا کے شمالی حصے کے دیہات میں ایک علاقہ ہے جس کو سون سکیسر کہا جاتا ہے۔ وہیں میری پیدائش ہوئی۔ میرا تعلق ایک دینی گھرانے سے تھا۔ میرے والد بہت دیندار تھے۔ تہجد گزار تھے۔ وہ اپنی حد تک نماز، روزہ اور نیکی کی ترغیب دیتے رہتے۔ یہ ان کی عادت تھی۔ مجھے بچپن ہی سے تعلیم کا بہت شوق تھا۔ اور میں سکول میں اچھے طلبا میں شمار ہوتا تھا۔ پرائمری سے آگے تک ہر جماعت میں اچھے نتیجے کی بنا پر مجھے وظیفہ ملتا رہا۔ گاؤں کے بزرگ بتاتے تھے، گاؤں کی تاریخ میں یہ پہلا موقع ہے کہ کسی طالب علم کو وظیفہ ملا ہو۔“

والدین کی ابتدائی تربیت انسان کی فطرت پر گہرے نقوش مرتسم کر دیتی ہے۔ آج بھی ملک صاحب کے اندر اس تربیت کے آثار و معالم ملنے والوں کو پہلی ہی ملاقات میں نظر آ جائیں



گے۔ علی الخصوص دو باتیں: سادگی اور تدبیر۔ یہ دونوں باتیں انسانی سیرت کے اعلیٰ ترین جوہر سمجھی جاتی ہیں اور جس انسان کے مقدر میں علم و دعوت کی وادیوں میں مراحل شوق طے کرنا لکھا ہو وہ ان جوہر کے بغیر یہ مراحل عبور نہیں کر سکتا۔

لاہور میں آمد:

دیہاتی زندگی کی ان خوبیوں کو لیے ہوئے ملک صاحب شہر کی فضا میں آگئے۔ فرماتے ہیں: ”ہمارے علاقے میں نوشہرہ مرکزی قصبہ ہے، جہاں ہائی سکول ہے، تھانہ ہے، سول ہسپتال ہے۔ میں اسی سکول میں تعلیم پڑھا تھا۔ تعلیم کا انتظام اور معیار وہاں اچھا نہ تھا۔ میرے ایک بڑے شفیق استاد تھے جو وہاں پڑھاتے تھے، لاہور کے رہنے والے تھے۔ میں نے ان سے ذکر کیا کہ اگر کوئی ایسی صورت بن جائے کہ لاہور جا کر تعلیم کا سلسلہ جاری رکھ سکوں، تو بہت مناسب ہوگا۔ انھوں نے بھی میری تجویز پسند فرمائی، ان کا نام مولانا عبدالغفور تھا۔ حویلی کابلی مل میں ان کا مکان تھا۔ بہت نیک اور دیندار تھے۔ بی اے بی ایڈ تھے۔ انھوں نے فرمایا کہ میں ان شاء اللہ تمہارا انتظام کر دیتا ہوں، چنانچہ شیرانوالہ اسلامیہ ہائی سکول میں جو انجمن حمایت اسلام کے زیر اہتمام چل رہا تھا انھوں نے مجھے داخل کر دیا اور سکول کا سب سے اچھا جو سیکشن تھا، وہ مجھے دلوا دیا۔“

یوں ملک صاحب یکا یک سون سیکس کی سادہ و محدود فضاؤں سے نکل کر لاہور جیسے شہر میں اوائل عمر ہی میں آگئے۔ اس نئے ماحول میں ہر چیز ان کے لیے نئی ہوگی، تعلیم کے میدان میں باہم مسابقت ہو رہی ہوگی۔ ملکی اور غیر ملکی مسائل پہ سیاسی بحثیں ہوتی ہوں گی۔ ظواہر تمدن نئے نئے پیکر میں سامنے آ رہے ہوں گے۔ اگر اللہ تعالیٰ کی خصوصی رحمت شامل حال نہ ہو تو یہ چیزیں انسان کو راہ راست سے منحرف بھی کر سکتی ہیں، مگر ملک صاحب کو اللہ تعالیٰ نے یہاں بھی اپنی سابقہ اچھائیاں محفوظ رکھنے اور ان اچھائیوں میں مزید ترقی کرنے کے مواقع فراہم کر دیے۔ فرماتے ہیں:



”شیرانوالہ اسلامیہ ہائی سکول میں تمام جماعتوں اور تمام اساتذہ کا یہ طریق کار تھا کہ جب نماز کا وقت ہوتا، تو ہمارے تمام اساتذہ اپنے اپنے طالب علموں کو ساتھ لے کر مسجد میں خود بھی نماز پڑھتے اور اپنے شاگردوں کو بھی پڑھاتے۔ بعض لڑکے یہ کہتے کہ چونکہ شیرانوالہ مسجد قریب ہے ہم تو وہیں نماز پڑھیں گے، چنانچہ میں مولانا احمد علی صاحب کے درسوں اور خطبوں سے مستفید ہوتا رہا اور ان کے پیچھے نماز پڑھتا رہا اور میں نے ان کی مسجد کی صفیں بہت گھسائیں۔ اس زمانے میں درس، پند و نصیحت وغیرہ سب کچھ ہوتا تھا، ماحول کافی حد تک دینی اور اسلامی ہوتا تھا۔“

## کالج کے ایام

سکول کی زندگی سے فارغ ہو کر ملک صاحب کالج کی زندگی میں داخل ہوتے ہیں۔ اس دور میں کالجوں کے اندر انگریزی نظامِ تعلیم پوری قوت کے ساتھ رائج تھا۔ اس نظامِ تعلیم میں مادہ پرستی کا اس حد تک درس دیا جاتا رہا ہے کہ اسلامی عقائد و اخلاق کی جڑیں ہل جاتی رہی ہیں، چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ انگریزی نظامِ تعلیم سے مسلمانوں کے اندر الحاد و دہریت کو بڑا رواج ملا اور اس کے نتیجے میں مسلمان نوجوانوں کے اندر طرح طرح کے غیر اسلامی افکار و نظریات در آنے لگے۔ ادب، تاریخ، معاشرت، معیشت اور سیاست غرض ہر میدان میں انتشارِ فکری نے جنم لیا۔ یہاں بھی ملک صاحب اللہ تعالیٰ کی عنایتِ خاص سے بہرہ مند رہے اور انھیں ایسے اساتذہ کا سایہ حاصل رہا جو انھیں خوب سے خوب تر بننے میں مدد دیتے رہے۔ ملک صاحب نے اسلامیہ کالج میں داخلہ لیا۔ اس کالج میں انھیں جو اساتذہ ملے ان میں ایک مولانا علم الدین سالک مرحوم تھے جن سے ملک صاحب نے فارسی زبان و ادب کی تعلیم حاصل کی۔ سالک مرحوم کی دیندارانہ طبیعت کے بارے میں ملک صاحب فرماتے ہیں:

”یہ ناممکن تھا کہ ان کی کلاس میں کوئی شاگرد ننگے سر بیٹھے۔ ہر طالب علم ٹوپی لے کر آتا



تھا۔ دوسرے پیریڈوں میں دا بے رکھتایا کہیں رکھ دیتا، لیکن فارسی کے پیریڈ میں اسے لازماً ٹوپی پہننا ہوتی تھی۔ اگر قمیص کا کوئی بٹن کھلا ہوتا تو وہ اعتراض کرتے اور کہتے بٹن بند کرو! اور اگر کسی کا سر ننگا ہوتا تو وہ پوچھتے: ”تمہارا نام کیا ہے؟“ اگر جواب میں کوئی کہتا، جی میرا نام غلام علی ہے یا غلام محمد، تو فرماتے: نہیں نہیں! تمہارا پتسمہ کس گرجے میں ہوا ہے؟ تمہارا مسیحی نام کیا ہے۔“

اس طریق تربیت پر آج کل کے ماہر نفسیات طرح طرح کے اعتراض کرتے ہیں، مگر ہم سمجھتے ہیں کہ مسلمان نوجوانوں کی تربیت جس طرح اصلاح باطن کے لیے ضروری ہے، اسی طرح اصلاح ظاہر کے لیے بھی ضروری ہے۔ ظاہری اصلاح کا اثر باطن پر بھی پڑتا ہے۔

مولانا علم الدین سالک مرحوم کے علاوہ ملک صاحب کو کالج کی زندگی میں دوسرے بھی قابل قدر اساتذہ ملے جنہوں نے اُن کی فطری صلاحیت، دینی ذوق اور جستجوئے حق کے محرکات کو دبانیے کے بجائے مزید اجاگر کیا اور پھر خدا کا کرنا یہ ہوا کہ اسی کالج میں مولانا مودودی رحمۃ اللہ علیہ کچھ عرصے کے لیے پہنچ گئے اور ملک صاحب کا ان سے رابطہ استوار ہو گیا۔

میرے نزدیک حالات و واقعات کا یہ تسلسل اتفاقات کی قبیل سے نہیں ہے، بلکہ جستجوئے حق رکھنے والے انسان کو اللہ تعالیٰ کی طرف سے راہِ حق آسان کرنے کے لیے جو ”توفیق“ دی جاتی ہے وہ ان تمام واقعات کے پیچھے کار فرما ہے۔

## مولانا مودودی کی شاگردی میں

مولانا مودودی رحمۃ اللہ علیہ کی اسلامیہ کالج سے وابستگی کا پس منظر بیان کرتے ہوئے ملک صاحب فرماتے ہیں:

”ہمیں معلوم ہوا کہ مولانا مودودی صاحب اب دینیات پڑھایا کریں گے۔ مولانا سے پہلے ٹونک کے مولانا عمر خان ہمیں دینیات پڑھاتے تھے۔ بڑے نیک اور با اصول



آدمی تھے۔ وہ بہت ضعیف ہو چکے تھے۔ ان کی جگہ مولانا مودودی تشریف لائے۔ مولانا سے جب انجمن کے حکام نے بات چیت کی تو مولانا نے فرمایا: میں اعزازی طور پر کام کروں گا۔ کوئی معاوضہ نہ لوں گا۔ میرے کام میں، طرزِ تعلیم میں آپ کسی قسم کی مداخلت نہیں کریں گے۔ میں جس طرح چاہوں گا تعلیم دوں گا۔ آپ کوئی پابندی عائد نہ کریں گے، کوئی قدغن نہ لگائیں گے، کوئی خاص گائیڈ لائنز (رہنما اصول) نہ دیں گے۔ میں خود ایک مصروف آدمی ہوں لیکن بہر حال آپ نے پیش کش کی ہے، میں اس سے فائدہ اٹھاؤں گا اور یوں نوجوان تعلیم یافتہ نسل تک میری آواز پہنچ جائے گی۔“

اس مشروط معاہدے کے بعد مولانا مودودی رحمۃ اللہ علیہ نے اسلامیہ کالج میں اسلامیات کا مضمون پڑھانا شروع کر دیا۔ مولانا کے پاس وقت کم ہوتا تھا اور ہر کلاس میں جا کر لیکچر دینا مشکل تھا۔ اس لیے اُن کے مشورے کے مطابق تمام طلبہ کو ایک ہال میں جمع کر لیا جاتا اور وہ بیک وقت سب کو لیکچر دیتے۔ ملک صاحب فرماتے ہیں:

”یہاں مولانا کو میں نے پہلی بار دیکھا۔ اس وقت ان کے بال بالکل سیاہ تھے۔ ٹوپی کالی پہنتے تھے۔ کبھی کبھی رومی ٹوپی بھی پہنے ہوتے تھے۔“

مولانا اپنے لیکچروں میں اسلام کی بنیادی تعلیمات کی تشریح کرتے اور بتاتے کہ اسلام محض پوجا پاٹ کا یا فقط عبادات کا دین نہیں ہے، بلکہ یہ عبادات تو دراصل ہمیں ایک بڑی عبادت کے لیے تیار کرتی ہیں اور یہ عبادت پوری زندگی پر محیط ہے۔ اسلام کا ایک وسیع اور ہمہ گیر اجتماعی نظام ہے جو زندگی کے ہر شعبے سے تعلق رکھتا ہے۔ اس میں سیاست بھی ہے، معیشت بھی، معاشرت بھی۔ غرض ہر چیز اس کے دائرے میں آتی ہے۔ سیاست بھی اس سے خارج نہیں ہے۔

مولانا کے اس اندازِ تفہیم اور تشریحِ دین سے کالج کے اربابِ اختیار کچھ پریشان ہوئے۔ یہ تشریح انسان کو انسان کی غلامی سے نجات حاصل کرنے کی دعوت اور طاغوتی نظام کو پاش پاش

۱۔ قومی ڈائجسٹ شمارہ جنوری ۱۹۸۰ء۔ سید مودودی نمبر ۷۳ تا ۱۹۲ء



کر کے دنیا کے اندر دینِ حق کو غالب کرنے کی دعوت تھی۔ اس دعوت نے ہر دور میں اربابِ اختیار و اقتدار کو پریشان کیا ہے۔ جس زمانے میں مولانا اسلامیہ کالج کے اندر دین کی یہ تشریح نوجوان نسل کے سامنے کر رہے تھے وہ انگریزوں کا دور تھا اور انگریز حکمرانوں سے کالج کو گرانٹ ملتی تھی، اس لیے انجمن کے اربابِ اختیار نے محسوس کیا کہ مولانا کا طرزِ تعلیم انھیں مہنگا پڑے گا۔ انھوں نے مولانا کو اس بات پر آمادہ کرنے کی کوشش کی کہ وہ ”دینیات“ تک اپنے کام کو محدود رکھیں۔ مولانا محترم کو یہ حدود و قیود پسند نہ تھیں۔ انھوں نے جب یہ محسوس کیا کہ ان کی تقریروں سے یہ لوگ خدشات میں مبتلا ہو گئے ہیں تو انھوں نے خود ہی بڑھ کر اس سلسلے کو ختم کر دیا۔

### مولانا مودودی کے ساتھ وابستگی

ملک صاحب کا رابطہ مولانا مودودی سے قائم ہو چکا تھا، بلکہ ملک صاحب کے بقول:

”مولانا کی ایک آدھ تقریر سن کر ہم تو دل ہی دے بیٹھے۔“

مولانا نے جب کالج چھوڑ دیا تو ملک صاحب نے تعلیم بیچ میں چھوڑ دی اور مولانا کے دامنِ فیض سے وابستہ ہو گئے۔ یہ وابستگی جذباتی اور اندھی عقیدت پر مبنی نہ تھی، بلکہ ملک صاحب نے شعوری طور پر مولانا کے پیغام کو سمجھا، ان سے بحثیں کیں اور پھر پورے شرحِ صدر و طمانیتِ قلب کے ساتھ مولانا کے شریکِ سفر ہو گئے۔ ملک صاحب کے بعض اساتذہ نے انھیں اس اقدام سے، اپنی صوابدید کے مطابق، روکنے کی کوشش کی، مگر ملک صاحب دل اور شعور دونوں کے ہاتھوں جو فیصلہ کر چکے تھے وہ اٹل تھا اور مشیتِ ایزدی اس کے پیچھے کار فرما تھی۔

تعلیم کا سلسلہ ختم کرنے کے بعد ملک صاحب نے اقامتِ دین کو زندگی کا مقصد بنا لیا۔ اُن کی زندگی میں یہ ایک ایسا بنیادی انقلاب تھا جسے سرسری سمجھ کر نظر انداز نہیں کیا جاسکتا۔ ایک نوجوان طالب علم جو اپنے والدین کی ہزاروں تمناؤں کا مرکز ہو اور جسے خود بھی دنیاوی لحاظ سے اپنے روشن مستقبل کی کرنیں نظر آ رہی ہوں، اگر کوئی ایسا فیصلہ کرتا ہے کہ اس سے نہ والدین کی



آرزوئیں بروئے کار آئیں اور نہ ذاتی امنگوں کی تکمیل کی گنجائش رہے، تو یہ فیصلہ یقیناً کسی بالاتر ایمانی قوت کا مظہر قرار دیا جاسکتا ہے۔ اقامتِ دین کے اعلیٰ و ارفع نصب العین کو سمجھ کر ملک صاحب، مولانا کی خدمت میں آئے اور کہنے لگے:

”میں اپنی شکست تسلیم کرتا ہوں اور سمجھتا ہوں کہ مسلمان کے کرنے کا یہی کام ہے اور اللہ تعالیٰ نے بہر حال مسلمان کو کسی ایسے کام کا مکلف نہیں ٹھہرایا جو ناممکن العمل ہو۔ یہ الگ بات ہے کہ ہم اسے منزل مقصود تک پہنچاتے ہیں یا نہیں۔“<sup>۱</sup>

اس کے جواب میں مولانا نے بھی اس جوہر قابل کے سامنے اس موقع پر جن خیالات کا اظہار کیا وہ ان کی داعیانہ شان کا نہایت اہم گوشہ واکرتا ہے:

”بہر حال مسلمان کے کرنے کا یہی کام ہے۔ بطور مسلمان انفرادی حیثیت سے اور اجتماعی حیثیت سے ہمارے ذمے یہی کام ہے کہ ہم دنیا کے اندر اسلام کی دعوت کو پھیلانے اور دین کی اقامت کریں، خواہ کامیابی حاصل ہو یا نہ ہو۔ نتائج تو اللہ کے ہاتھ میں ہیں۔ بہت سے انبیاء ایسے گزرے ہیں کہ کسی کو ایک مقتدی ملا، کسی کو دو۔ قیامت کے روز بعض انبیاء تشریف لائیں گے تو ان کے ساتھ ایک ایک دو دو ساتھی ہوں گے۔ بعض کے تو گھر والوں نے بھی ساتھ نہ دیا۔ اس لیے اس کی پروا نہ کرنی چاہیے۔ خدا کے فضل سے کروڑوں مسلمان موجود ہیں، اگر وہ چاہیں تو کیوں نہیں ہو سکتا۔“<sup>۲</sup>

”کیونکہ جب محض نظریے کے طور پر پیش کیا گیا، تو کوئی تصور کر سکتا تھا کہ ایک ایسے نظریے پر جو فطرتِ انسانی کے منافی ہے، یوں عمل ہو جائے گا۔ کچھ لوگ اٹھے اور انہوں نے کمیونزم کے لیے کام کیا اور انہیں کامیابی نصیب ہوئی۔ جن ممالک میں ان کا خیال تھا کہ کمیونزم آئے گا وہاں نہیں آیا۔ جو مہذب اور ترقی یافتہ ممالک تھے، وہاں اس پر عمل نہ ہو سکا، اور روس میں جا کر ہو گیا۔ یہ ممکن اور ناممکن تو اضافی اصطلاح ہے۔“

۱۔ قومی ڈائجسٹ شمارہ جنوری ۱۹۸۰ء۔ سید مودودی نمبر ۷۴ تا ۱۹۲



جس مقصد کے لیے انسان جان لڑا دیتا ہے اور اللہ تعالیٰ کو منظور ہوتا ہے تو وہ پورا ہو جاتا ہے۔ ناکامی کی صورت میں ہم تو اللہ تعالیٰ کے ہاں بری الذمہ ہو جائیں گے کہ اللہ میاں! ہم نے اپنی سی کوشش کر کے دیکھ لی۔<sup>۱</sup>“

مولانا مرحوم کے اس پُرسوز اور جذبہ انگیز جواب کے بعد ملک صاحب نے اپنے جس رد عمل کا اظہار کیا وہ بھی کیا خوب ہے۔ ملک صاحب نے کہا:

”ہرچہ بادا باد ماکشتی در آب انداختیم۔ میں بھی آپ کے ساتھ ہوں۔ میں نو جوان ہوں، میری کوئی زیادہ دینی تعلیم بھی نہیں، ویسے میں بالکل ہی کورا بھی نہیں ہوں، بہر حال میں آپ کے ساتھ ہوں۔ میں اپنی زندگی کو اس مقصد کے لیے وقف کرنے کا عہد کرتا ہوں۔<sup>۲</sup>“

### ثابت قدمی و استقامت

اس انقلابی فیصلے کے بعد ملک صاحب نے تعلیم کو ادھورا چھوڑ دیا۔ جیسا کہ پیچھے عرض کر آیا ہوں کہ ملک صاحب نے جب تعلیم کو ادھورا چھوڑ دیا تو ان کے نہایت قابل قدر اساتذہ نے انھیں بہت سمجھایا کہ یہ ایک جذباتی فیصلہ ہے، تعلیم کو پایہ تکمیل تک نہ پہنچانا کوئی دانشمندانہ اقدام نہیں ہے، مگر ملک صاحب اپنے فیصلے پر ڈٹے رہے اور ان دانشوروں کا یہ خیال غلط ثابت ہوا کہ ملک صاحب نے جذبات کی رو میں بہہ کر یہ کام کیا ہے۔ ملک صاحب کا یہ فیصلہ پورے شعور پر مبنی تھا اور مستقبل نے بتا دیا کہ جس فیصلے کو لوگ نقصِ تعلیم پر محمول کرتے رہے وہ ملک صاحب کے لیے نہ صرف ترقی تعلیم بلکہ ترقی عمل کا بھی موجب ہوا۔

اب ملک صاحب نے مکمل طور پر مولانا کی مصاحبت اختیار کر لی۔ اپنی ضروریات کو پورا کرنے کے لیے اپنے گھر والوں پر بوجھ ڈالنے کے بجائے لاہور کے اندر ہی چند ٹیوشن پڑھا کر اپنی گزر اوقات کا انتظام کیا اور پھر باقی وقت مولانا کے ساتھ ان کے مختلف کاموں میں شامل

۱۔ قومی ڈائجسٹ شمارہ جنوری ۱۹۸۰ء۔ سید مودودی نمبر ۷۴ تا ۱۹۲



رہے۔ ٹیوشن پڑھانے کا پیشہ بھی ملک صاحب کو پسند نہ آیا اس لیے کہ یہ کام بھی اسی نظامِ تعلیم کی ایک گونہ خدمت تھی جو ملک میں رائج تھا اور جس سے انگریزی سامراج کو تقویت مل رہی تھی، چنانچہ انھوں نے یہ کام چھوڑ دیا اور پھر خالی ہاتھ ہو کر بیٹھ گئے۔ مولانا، ملک صاحب کے اس فیصلے پر خاصے متفکر ہوئے کہ اب کیا ہوگا، کیونکہ خود مولانا بھی نہایت محدود دنیا میں رہ رہے تھے اور ان کے پاس کوئی ایسا کام نہیں تھا جو ملک صاحب کے لیے ذریعہ معاش بن سکتا۔ خود ملک صاحب بھی بغیر کام کیے مولانا پر مالی بوجھ بننا نہیں چاہتے تھے، وہ یہ بھی محسوس کرتے تھے کہ انھوں نے مولانا کو تفکر میں ڈال دیا ہے، مگر انھوں نے مولانا کا تفکر یہ کہہ کر دور کر دیا کہ:

”اللہ تعالیٰ کوئی نہ کوئی راہ نکالے گا، وہ مسبب الاسباب ہے۔“<sup>۱</sup>

یہ جملہ ہے تو نہایت سادہ اور مختصر، مگر یہ اس تعلیم کی بھرپور عکاسی کرتا ہے جو مولانا مودودیؒ بیسویں صدی کے مادہ پرست انسان کو دے رہے تھے۔

## جالندھر میں ”جنس نایاب“ کی ترویج

ملک صاحب کی نئی صورتِ حال کے پیش نظر مولانا نے اپنے ایک دوست عبدالعزیز شرقی صاحب کو جالندھر خط لکھا کہ وہ اس صالح نوجوان کے لیے کوئی کام نکالیں۔ شرقی صاحب نے ملک صاحب کو جالندھر بلا لیا اور وہاں ایک چھوٹا سا مکتبہ کھول کر ان کے سپرد کر دیا۔ اس مکتبے کی کیا حالت تھی، اس کا اندازہ اُس ایک شعر سے لگایا جاسکتا ہے جو ملک صاحب نے مکتبے کے بورڈ پر خود لکھوا دیا تھا:

جنس ہے نایاب گو گاہک ہیں اکثر بے خبر

ہم نے کھولی ہے دکان اس شہر میں سب سے الگ

اس سوز و ساز اور تیج و تاب میں موصوف کے لیل و نہار گزرتے رہے، دکان سے کوئی آمدنی

نہ تھی۔ معاش کی راہیں مسدود تھیں۔ ایسی آزمائشوں سے بہت کم انسان کامیاب ہو کر نکلتے ہیں۔

۱۔ قومی ڈائجسٹ شمارہ جنوری ۱۹۸۰ء۔ سید مودودی نمبر ۷۴ تا ۱۹۲

۲۔ مولانا جلی کا شعر کچھ تصرف کے ساتھ۔



سوائے ان خوش قسمت لوگوں کے جن پر اللہ تعالیٰ اپنی رحمت کا فیضان خاص فرماتا ہے۔ ملک صاحب بھی ان معدودے چند لوگوں میں شمار ہوتے ہیں۔

## جماعت کے تاسیسی اجتماع میں شرکت

۱۹۴۱ء میں جب مولانا نے تشکیل جماعت کا ارادہ کیا تو جن ہم خیال لوگوں کو خطوط لکھ کر لاہور بلوایا ان میں ملک صاحب بھی تھے۔ ملک صاحب جالندھر سے اس اجتماع میں شرکت کے لیے آئے۔ اسی اجتماع میں جماعت اسلامی کی تاسیس کا فیصلہ ہوا۔ اس لحاظ سے ملک صاحب ان ارکان جماعت میں سے ایک ہیں جنہیں جماعت اسلامی کے السابقون الاولون کا لقب دیا جاسکتا ہے۔

## دارالاسلام میں قیام

تاسیس جماعت کے بعد جب مولانا دوبارہ دارالاسلام پٹھان کوٹ جا بیٹھے تو ملک صاحب کو جالندھر سے اپنے پاس بلوایا اور مکتبہ جماعت اسلامی کا کام ان کے سپرد کر دیا۔ ملک صاحب مکتبہ جماعت اسلامی کے ناظم تھے مگر خود ہی کتابیں پیک کرتے تھے پھر خود ہی انہیں حوالہ ڈاک کرتے۔ ایک عالم سرمستی میں وہ اس کام کو سرانجام دیتے رہے۔ نہ دنیاوی فخر کی تلاش، نہ مال و دولت کی حرص اور نہ اپنی غربی پر کوئی ملال۔

ملک صاحب فطری طور پر علم جو انسان ہیں۔ دارالاسلام میں انہیں علمی ماحول بھی میسر آ گیا۔ اس ماحول کے بارے میں ان کے تاثرات ملاحظہ ہوں:

”اس جگہ میرا جی لگ گیا۔ وہ ایسا ماحول تھا کہ ہمیں دوبارہ نصیب نہ ہو سکا۔ وہاں پر ہماری اپنی ایک بستی تھی۔ اپنی فضا تھی۔ بہت ہی باقاعدگی سے درس قرآن اور درس حدیث ہوتا تھا۔ مولانا امین احسن اصلاحی درس قرآن دیتے تھے اور مولانا مودودی صاحب درس حدیث۔ پوری مشکوٰۃ مولانا نے وہاں پڑھائی اور درس دیا۔“.....

دارالاسلام کی زندگی بڑی سادہ تھی۔ ہر کام ہم خود کرتے تھے۔ پانی خود بھرنا، لکڑیاں



خود کاٹ کر لانا، رات کو اپنی حفاظت خود کرنا.....“

اس زمانے میں ملک صاحب نے عربی زبان میں اپنی قابلیت کو ترقی دی۔ جب آرام اور تفریح کا وقت ہوتا تو وہ دارالاسلام کے قُرب میں بہنے والی نہر اُپر باری دو آب کے کنارے جا بیٹھتے اور عربی قواعد و انشا کی مشق میں منہمک ہو جاتے۔ آغاز میں قیام لاہور کے زمانے میں انہوں نے عربی زبان سیکھنے کا پرائیویٹ طور پر آغاز کر دیا تھا، مگر اس میں ترقی دارالاسلام کے زمانے میں ہوئی۔ آج ملک صاحب علم و فضل کی جس مسند پر فروزاں نظر آتے ہیں اس کے پیچھے وہی جہدِ مسلسل کا فرما ہے جو اُن کی عادتِ ثانیہ بن چکی تھی۔

### لاہور میں مولانا مرحوم کے معاونِ خصوصی کی حیثیت سے

تقسیمِ ملک کے بعد دارالاسلام کا پورا قافلہ لاہور آ گیا۔ یہاں مکتبے کی ذمہ داری کے بجائے مولانا مرحوم نے اس گوہر کی یوں قدر افزائی فرمائی کہ اپنا معاونِ خصوصی رکھ لیا اور یوں بحث و تحقیق اور تصنیف و تالیف کی علمی فضا میں انہیں منتقل کر دیا، اب ملک صاحب کے لیے میدانِ عمل میں ترقی درجات کے دروازے کھل گئے۔ ان دروازوں کو کھولنے میں جہاں مولانا کی توجہ نے کام کیا وہاں خود ملک صاحب کے صدق و اخلاص اور ورع و پارسائی نے بھی انہیں قدم قدم پہ سہارا دیا۔ فیضِ استاد اور اخلاصِ شاگرد دونوں عناصر اشہبِ علم کے سوار کو فضائے بسیط میں اُڑاتے رہے ملک صاحب مولانا مودودی کے آخری دم تک معاونِ خصوصی رہے۔ ذلک فضل اللہ یؤتیه من یشاء۔ اس علمی کام کے ساتھ ساتھ ملک صاحب ایک کارکن کی حیثیت سے تحریک کی دیگر خدمات بھی انجام دیتے رہے۔ مثلاً مختلف مساجد میں خطبہ جمعہ دینا، تربیت گاہوں میں تقاریر اور درس وغیرہ۔

ملک صاحب سے خاکسار کا براہِ راست تعارف اور رابطہ ۱۹۵۵ء میں ہوا۔ خاکسار دارالعروبہ میں مارچ ۱۹۵۵ء میں آیا۔ اس وقت ملک صاحب معاونِ خصوصی کے منصب پر تھے۔ دارالعروبہ اور ملک صاحب کا شعبہ استفسارات دونوں کا تعلق براہِ راست مولانا مرحوم سے تھا۔



کام کے لحاظ سے بھی دونوں میں مشابہت تھی۔ ایک کا تعلق اندرونِ پاکستان اور دوسرے کا بیرونِ پاکستان سے تھا، چنانچہ یہ دونوں شعبے سالہا سال تک دوش بدوش چلتے رہے۔ کسی انسان کو سمجھنے کے لیے اتنا قرب بہت کافی ہوتا ہے۔ مزید برآں یہ کہ خاکسار اور ملک صاحب کم از کم چودہ سال اچھرہ میں ہمسائے رہے ہیں۔ دونوں گھروں کے درمیان میں ایک معمولی سی دیوار حائل تھی۔ اس طویل ہمسائیگی کا خلاصہ اگر بیان کروں تو یہ کہوں گا کہ ”ایک مرنجان مرنج ہمسایہ“۔

### علمی مرتبہ و مقام

ملک صاحب علمی لحاظ سے ایک جامع شخصیت ہیں۔ گوانھوں نے اپنی کالج کی تعلیم ادھوری چھوڑ دی تھی، مگر انگریزی زبان میں انھیں بڑی دسترس حاصل رہی۔ انگریزی لٹریچر کا وسیع مطالعہ کرتے رہے ہیں۔ اس بنا پر انھیں معاصر دنیا کے حالات اور فکری تحریکات سے پوری آگاہی حاصل ہے۔ مولانا مرحوم کی انگریزی خط و کتابت میں ملک صاحب کا بڑا حصہ ہے۔ اس باب میں ملک صاحب کو جو قدرت حاصل ہے اس کی ایک مثال یہ ہے کہ پروفیسر عبدالحمید صدیقی صاحب انگریزی میں جو کچھ لکھتے رہے اُس پر نظر ثانی وہ باصرار ملک صاحب سے کراتے رہے۔ علی الخصوص (Life of Muhammad)، قرآن کریم کا انگریزی ترجمہ اور صحیح مسلم کا انگریزی ترجمہ ملک صاحب کی نظر سے گزرا ہوا ہے۔ اُن کے انگریزی سے اردو تراجم بھی زبان و بیان پر کامل قدرت اور مہارت کے آئینہ دار ہیں۔

عربی زبان میں تو ملک صاحب عصامی (خود ساز) ہیں۔ جدید و قدیم دونوں قسموں کے عربی لٹریچر میں بھی درک حاصل ہے۔ فقہ و حدیث کے دقیق ترین مضامین اور پیچیدہ ترین مقامات پر ملک صاحب کو جو عبور حاصل ہے وہ پاکستان میں اقلِ قلیل لوگوں کے اندر پایا جاتا ہے۔ فقہ میں عام مسائل سے لے کر عائلی احکام، معاملات اور مغازی وسیر کے وہ مباحث جو دینی درسگاہوں میں بھی کم ہی پڑھائے جاتے ہیں ملک صاحب کو ازبر ہیں۔ یہ علمی ذخیرہ کسی باقاعدہ درسگاہ کا فیض نہیں ہے، بلکہ ان کے ذاتی مطالعے اور مولانا مرحوم کے ساتھ روزمرہ کے مسائل



میں شرکت کی بدولت حاصل ہوا ہے۔

یوں تو ملک صاحب کی متعدد تحریریں تحقیقی و استدلال کے لحاظ سے بڑا اونچا پایہ رکھتی ہیں، مگر ان کی علمی گہرائی کا سب سے اعلیٰ ثبوت ان کی شاہکار تصنیف خلافت و ملوکیت پر اعتراضات کا علمی تجزیہ ہے۔ اس میں آپ انہیں ایک فقیہ و محدث بھی دیکھ سکتے ہیں اور مورخ اور ماہر سیاست اسلامی بھی۔

جدید عربی لٹریچر پر بھی انہیں دستگاہ حاصل ہے۔ دور جدید کے شامی عالم ڈاکٹر مصطفیٰ سباعی مرحوم کے سنت کے موضوع پر مقالات (جو 'سنت رسول' کے نام سے چھپ چکے ہیں) اور مصر کے اخوانی رہنما عبد القادر عودہ شہید کی کتاب الاسلام و اوضاعنا القانونیه کا اردو ترجمہ (اسلام کا نظام قانون) ملک صاحب کی عربی دانی کی بہترین مثال ہے۔

اردو زبان میں بھی اللہ تعالیٰ نے انہیں نہایت شستہ اسلوب عطا فرمایا ہے۔ ان کے اسلوب میں خود مولانا مرحوم کے انداز کی جھلک ملتی ہے۔ مولانا مرحوم کی تحریریں دو محاسن کا آئینہ ہیں: ایک عمدگی بیان اور دوسرا قوت استدلال۔ یہ دونوں باتیں آپ ملک صاحب کی تحریروں میں بڑی حد تک دیکھ سکتے ہیں۔ درحقیقت ملک صاحب نے مولانا سے اکتساب فیض میں یہ کمال کر دکھایا ہے کہ متعدد تحریروں میں فرق کرنا مشکل ہو جاتا ہے۔ صحبت گل نے یہ گل کھلائے ہیں۔

## شخصیت

ذاتی اوصاف و خصائل میں اسلاف کی جھلک ملتی ہے۔ سراپا تو واضح ہیں۔ خود ستائی نام کو نہیں۔ مزاج میں انتہائی خاکساری، گفتگو میں نرمی، بے ضرورت گفتگو سے پرہیز، محفل میں چچی تلی بات کرنے پر اکتفا، لباس اور رہن سہن میں انتہائی سادگی۔ علم بے پایاں ہے، مگر غرور علم سے پاک۔ جستجو و طلب میں بے باک اور زبان پر یہی ایک لفظ کہ میں تو طالب علم ہوں۔

موصوف ۱۹۸۱ء کو صدر پاکستان کے ذاتی انتخاب پر وفاقی شرعی عدالت کے جج مقرر ہوئے۔ چار سال تک اس منصب پر فائز رہے۔ ۱۹۸۵ء میں عدالت سے فارغ ہو گئے۔ اب وہ



ادارہ معارف اسلامی منصورہ میں حسب سابق علمی مہمات میں مشغول ہیں۔

ملک صاحب ۱۹۲۰ء میں پیدا ہوئے ہیں۔ اب وہ زندگی کی چھیا سٹھ بہاریں گزار چکے ہیں۔ دعا ہے کہ اللہ تعالیٰ انھیں عمر دراز مع حسن عمل عطا فرمائے۔<sup>۱</sup>

زیر نظر کتاب ”رسائل و مسائل حصہ ششم ملک صاحب کے ان جوابات پر مشتمل ہے جو وہ وقتاً فوقتاً لکھتے رہے ہیں۔ ان میں اکثر وہ جوابات ہیں جو خود مولانا مرحوم کی زندگی میں انھوں نے قلم بند کیے ہیں۔ مولانا مرحوم کو ملک صاحب پر اس قدر اعتماد پیدا ہو چکا تھا کہ ایک وقت ایسا آیا کہ مولانا مرحوم ملک صاحب کے جوابات کو دیکھنے کی ضرورت بھی نہیں محسوس کرتے تھے۔ ہم اپنے قارئین کو اب تک مولانا مرحوم کی تحریریں پیش کرتے رہے ہیں۔ ہمیں خوشی ہے کہ اب ان کے ایک شاگرد رشید کی تحریر پیش کرنے کی سعادت حاصل کر رہے ہیں۔

۱۵ نومبر ۱۹۸۶ء

واخر دعوانا ان الحمد لله رب العلمین

خلیل حامدی<sup>۲</sup>

ڈائریکٹر ادارہ معارف اسلامی

منصورہ، لاہور

۱ وفات ستمبر ۱۹۹۳ء

۲ وفات نومبر ۱۹۹۳ء



①

# تفسیر آیات و تاویل آیات



## وَجُودِ بَارِي تَعَالَى سَے مَتَعَلَقِ وَسَاوِسِ كَا عِلَاج

س میں ایک گنہگار مسلمان ہوں۔ مدتوں جہالت کی زندگی بسر کرتا رہا ہوں۔ کچھ عرصے سے مجھ میں عبادت اور تلاوت کا شوق پیدا ہوا ہے، لیکن بڑے افسوس کی بات ہے کہ ساتھ ہی ساتھ میرے دل میں وسوسے پیدا ہو رہے ہیں۔ میں انہیں دبانے کی کوشش کرتا ہوں، لیکن ڈر ہے کہ اگر یہ شکوک دُور نہ ہوئے، تو اس ادھیڑ بن میں عبادت مجھ سے ترک ہو جائے گی اور پھر میں گمراہی کی طرف دھکیل دیا جاؤں گا۔ جو شبہ میرے دل میں بار بار پیدا ہوتا ہے اُسے میں زبان پہ نہیں لانا چاہتا، لیکن میں اُسے محض اس لیے آپ کے سامنے رکھ رہا ہوں کہ آپ مجھے مطمئن کر سکیں۔ سوال جو میرے دل میں رہ رہ کر اٹھتا ہے وہ یہ کہ اللہ تعالیٰ کو کس نے پیدا کیا ہے اور وہ کیسے وجود میں آیا ہے؟ آپ خدارا میری اس الجھن کو رفع کریں تاکہ میں اس کشمکش سے نجات پا جاؤں۔

ب آپ نے جن سوالات اور شبہات کا ذکر اپنے خط میں کیا ہے اس طرح کے سوالات کا انسانی ذہن میں پیدا ہونا کوئی محال یا ناممکن امر نہیں ہے۔ اگر آپ تھوڑا سا غور و فکر کریں، تو آپ کو اس حقیقت کا بھی احساس ہو جائے گا کہ اس طرح کے وساوس صرف اس آدمی ہی کو لاحق نہیں ہوتے جو اللہ کے وجود کو تسلیم کرتا ہو، بلکہ ایک دہریے، متشکک اور منکرِ خدا کو بھی اسی نوعیت کے کچھ دوسرے سوالات کا سامنا کرنا پڑتا ہے۔ جو انسان اس ہنگامہ ہست و بود سے ماورا یا مافوق اس کے کسی خالق کے وجود کو نہیں مانتا یا اس کے بارے میں شک و تذبذب میں مبتلا ہے۔ اس سے چند سوالات بڑے زور سے اپنے جواب کا تقاضا کرتے ہیں، مثلاً یہ کہ اس عالم وجود کی ابتدا کیسے ہوئی، اُسے وجود میں لانے کا اصل باعث اور



اُولیں سبب کیا تھا اور تمو، حیات، مادہ اور توانائی جن کے لاتعداد مظاہر نے ہمیں چاروں طرف سے گھیر رکھا ہے، ان کا آغاز آخر کب اور کیسے ہوا اور کس نے کیا؟ بہر حال جہاں تک اس طرح کے سوالات کا تعلق ہے کسی نہ کسی شکل میں مومن، منکر اور متردّد سب کو ان سے دوچار ہونا ہی پڑتا ہے۔

اب اگر ذرا مزید غور کیا جائے تو ہمیں اس امر کا بھی باسانی اندازہ ہو سکتا ہے کہ ہر شخص کے بس میں نہیں ہے کہ وہ کائنات کی تخلیق اور اس کے خالق سے متعلق اس قسم کے سوالات کا کوئی معقول جواب اپنے فہم و ادراک اور اپنی سعی و کتساب کے بل پر حاصل کر سکے۔ خالق کون و مکان کی ذات و صفات سے متعلق تصورات تو خیر اور بھی اعلیٰ و ارفع اور بلند و برتر ہیں، لیکن تھوڑی دیر کے لیے اگر ہم اس سوال سے صرف نظر بھی کر لیں کہ کائنات سے الگ اور بالاتر کوئی ہستی یا طاقت اسے وجود میں لانے والی ہے یا نہیں اور ہم کائنات کو موجود مان کر کے ہی سوچنا شروع کریں تب بھی مکان و زمان سے وابستہ بہت سے حقائق و تصورات ایسے ہیں جو کما حقہ ہماری ذہنی گرفت میں نہیں آسکتے اور ان کے حدود کی وسعت و بے پایانی کا احاطہ کر لینا تو درکنار، ایک خاص حد سے آگے ان کا تصور کرنے سے بھی ہم عاجز ہیں۔ مثلاً زمانے کی ابتدا و انتہا کے متعلق ہم کیا تصور کر سکتے ہیں کہ اس کی ابتدا کیوں کر اور کب ہوئی اور اس کی انتہا کہاں اور کیسے ہوگی؟ سورج، چاند، تارے، زمین اور دیگر اجرام فلکی جس فضا میں تیر رہے ہیں، آخر اس کے حدود کہاں جا کر ختم ہوتے ہیں اور چشم تصور سے بھی اس فضا کی سرحد کے اُس پار جھانک کر کیسے دیکھا جاسکتا ہے کہ وہاں کیا عالم ہے۔ اس طرح کی دو ایک مثالوں سے ہی یہ حقیقت بالکل عیاں ہو جاتی ہے کہ ہمارے فہم و قیاس کی رسائی بالکل محدود ہے اور ہماری سوچنے اور سمجھنے کی طاقتوں پر ان کی فطری ساخت کے اعتبار سے ہی ایسی حد بندی عائد کر دی گئی ہے کہ ایک مرحلے سے آگے کا تصور ان کے لیے قطعاً ناممکن ہے۔ جب انسانی ذہن کی کوتاہی کا یہ حال ہو کہ وہ مخلوق کا بھی کئی ادراک نہیں کر سکتا تو وہ خالق کی کنہ تک کیسے پہنچ سکے گا؟

خالق کائنات سے متعلق شبہات کا جہاں تک محض اضطراری و سادس کی حیثیت سے قلب



میں در آنے کا تعلق ہے تو اس سے تو مومن محفوظ نہیں ہو سکتا، بلکہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے تو اسے ایمان کی صریح علامت بتایا ہے۔ چوروہاں نقب لگاتا ہے جہاں سرمایہ موجود ہو، اس لیے جو دل دولتِ ایمان سے مالا مال ہے اُسے ناگزیر طور پر ایسے حملوں کا ہدف بننا پڑے گا۔ اس لیے ایسے خیالات کا دل میں آ کر بس گزر جانا کوئی تشویشناک امر نہیں ہے، جو چیز موجب تشویش و باعثِ مواخذہ ہے وہ یہ کہ ایک مومن ان وسوسوں کو کوئی اہمیت اور وزن دے اور انہیں دل میں جاگزیں ہو کر پلنے اور پھلنے کا موقع دے یا پھر سنجیدگی سے ان سوالات کو قابلِ حل سمجھ کر اُن کا جواب حاصل کرنے کی ناکام کوشش کرے۔ اور چار سو اُن کا چرچا کرتا پھرے۔ یہ طرزِ عمل ایک مسلمان کے لیے قطعاً صحیح نہیں ہے۔ اسلام نے ہمیں اللہ تعالیٰ کی ذات اور صفات کا جو تصور دیا ہے اگر وہ ہمارے ذہن نشین رہے، تو ہم ایسا طرزِ عمل کبھی اختیار نہیں کر سکتے۔ قرآن و حدیث میں اللہ تعالیٰ کی جو صفات بیان ہوئی ہیں، اُن پر غور کرنے سے یہ واضح ہو جاتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی صفات کو اُن کے متقابل انسانی صفات پر قیاس کرنا محال ہے۔ اور نہ دونوں میں کوئی حقیقی مشابہت ہے۔ اسی لیے فرمایا کہ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ۚ انسانی صفات محدود ہیں اور خارجی و مادی سہاروں کی دستِ نگر ہیں، مگر ایک خاص حد تک مطلق، غیر محدود اور خارجی سہاروں سے بے نیاز ہیں۔ زندہ و موجود ہم بھی ہیں، مگر ہماری زندگی اور وجود خارجی سہاروں کے بل پر قائم ہے، لیکن اللہ تعالیٰ اگر زندہ و موجود ہے تو فقط اپنے بل پر۔ وہ ایسا حی و قیوم ہے جو آپ سے آپ قائم ہے اور ہر چیز کو قائم رکھے ہوئے ہے۔ اس طرح اگر غور کیا جائے، تو یہ حقیقت کھل کر سامنے آ جاتی ہے کہ اللہ تعالیٰ کا وجود اپنے صحیح اور حقیقی معنوں میں ازلی و ابدی ہے۔ دائمی بقا و وجود اس کی ذاتِ سرمدی کا بنیادی خاصہ ہے۔ اس کی ابتدا و پیدائش کا سوال اٹھانا ضدین اور نقیضین کو جمع کرنے کی کوشش کرنا ہے۔ وہ خالق کیا ہوا کہ جو دوسرے خالق کا محتاج ہو۔

اس بدیہی حقیقت کو اللہ تعالیٰ نے یہ کہہ کر واضح فرمایا ہے کہ هُوَ الْاَوَّلُ وَالْاٰخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ ۗ [الحديد ۷: ۳] اور اس کی نہایت عمدہ اور دلنشین تفسیر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے



یوں فرمائی ہے کہ: ہو الاول لیس قبلہ شیء، ہو الآخر لیس بعدہ شیء، ہو الظاهر لیس فوقہ شیء، ہو الباطن لیس دونہ شیء (وہ سب سے پہلے ہے اُس سے پہلے کچھ نہیں، وہ سب سے آخر ہے، اس کے بعد کچھ نہیں، وہ ظاہر ہے اس سے مافوق کچھ نہیں، وہ باطن ہے اُس سے مخفی کچھ نہیں)۔

اب آخر میں ہم نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے چند ارشادات و ساوس سے متعلق نقل کرتے ہیں جن سے ان شاء اللہ آپ کی پوری تشفی ہو جائے گی:

عن ابی ہریرۃ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان اللہ تجاوز عن

امتی ما وسوست بہ صدورہا ما لم تعمل بہ او تکلم۔ [بخاری: ۲۳۹۱]

حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ نے میری امت سے دلوں کے وسوسوں کو معاف فرمایا ہے، بشرطیکہ اُن پر عمل یا گفتگو نہ کی جائے۔

عن ابن عباسؓ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم جاءہ رجل فقال انی احدث نفسی بالشی لان اکون حممة احب الی من ان اتکلم بہ قال الحمد لله

الذی رد امرہ الی الوسوسۃ۔ [صحیح ابن حبان: ۶۱۸۸]

حضرت ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ ایک شخص حاضر ہوا اور عرض کرنے لگا میں اپنے دل میں ایسے خیالات محسوس کرتا کہ میں انھیں زبان پر لانے کی بہ نسبت کوئلہ ہو جانا زیادہ پسند کرتا ہوں۔ آپؐ نے فرمایا: خدا کا شکر ہے جس نے اس بات کو وسوسے کی حد تک محدود کر دیا ہے۔

عن ابی ہریرۃ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لا یزال الناس حتی یقال هذا خلق اللہ فمن خلق اللہ فمن وجد من ذالک شیئاً فلیقل

امن یتساء لون باللہ و رسلہ [مسلم، کتاب الایمان، ح ۱۳۴]

حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ لوگ سوال و

جواب کرتے ہی رہیں گے یہاں تک کہ کہا جائے گا کہ یہ اللہ تعالیٰ نے خلق کو پیدا کیا ہے، تو اسے

کس نے پیدا کیا ہے۔ جو آدمی یہ دیکھے تو اُسے کہنا چاہیے کہ بس میں اللہ اور اُس کے رسول پر



ایمان لایا۔

ایک دوسری مرتبہ آپ نے فرمایا کہ ایسے موقع پر اللہ سے پناہ مانگو اور رُک جاؤ۔ اب جو شخص یہاں نہیں رُکے گا اور اپنے راہوارِ خیالی کی لگام نہیں تھامے گا، وہ سوائے اس کے کہ ضلالت کی وادیوں میں حیران و سرگردان بھٹکتا پھرے اور کیا کرے گا۔

(ماہنامہ ترجمان القرآن اپریل ۱۹۵۳ء)





## وجود باری تعالیٰ کا سائنسی ثبوت

س میں سائنس کا طالب علم ہوں اور زندگی کے ایسے دور سے گزر رہا ہوں جس میں ذہن پر جو نقوش بھی مرتسم ہو جائیں وہ ہمیشہ کے لیے راحت یا ذہنی اذیت کا موجب بن جاتے ہیں۔ میں بڑا مذہبی قسم کا نوجوان تھا، مگر اب میرے دل میں یقین کے بجائے شکوک پیدا ہونے لگے ہیں۔ میں نماز بھی پڑھتا ہوں، مگر رسمی طور پر۔ میرے دل میں جو خیالات آتے ہیں انہیں آپ کے سامنے پیش کرتا ہوں:

خدا کے وجود کو سائنس کے اصولوں کی رُو سے کیسے ثابت کیا جاسکتا ہے؟ کیا یہ ممکن نہیں ہے کہ ابتدائی زمانے کے لوگوں نے یہ تصور ایجاد کر لیا ہو اور پھر یہ برابر ہم تک منتقل ہوتا چلا آیا ہو۔ اُس وقت انسان قوانینِ فطرت اور مظاہرِ کائنات کی حقیقت سے بے خبر تھا، مگر آج وہ کائنات کے رازوں سے آشنا ہو چکا ہے۔ اور اعتقادِ باری [تعالیٰ] کی ضرورت بعض کی سمجھ میں نہیں آتی۔ اگر اللہ کے وجود کو تسلیم کر لیا جائے تب بھی مذہب کی بعض تعلیمات ناقابلِ فہم معلوم ہوتی ہیں۔ مجھے ہمیشہ یہی بتایا گیا ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا معراج جسمانی تھا، مگر کائنات میں کششِ ثقل اور جو دوسرے خلائی قوانین کارفرما ہیں اُن کی موجودگی میں یہ واقعہ سمجھ میں نہیں آتا۔ یہی مشکل دوسرے معجزات کے بارے میں ہے کہ وہ قوانینِ فطرت کو توڑے بغیر صادر نہیں ہو سکتے اور اللہ اپنے قانون اور سنت کو نہیں بدلتا۔ چاند اگر دو ٹکڑے ہو تو کیا زمین تباہ ہونے سے محفوظ رہ سکتی ہے؟

ج آپ کے ذہن میں جو سوالات پیدا ہو رہے ہیں اُن کا پیدا ہونا کوئی تعجب خیز امر نہیں ہے۔ ہر سوچنے والے دماغ کے اندر اس طرح کے سوالات پیدا ہو سکتے ہیں۔ چنانچہ ایک انسان کی خیریت اور نجات اس بات میں ہے کہ وہ ان سوالات کا ایسا جواب تلاش کرنے کی



کوشش نہ کرے جو اس کی بے لگام خواہش نفس کے مطابق ہو اور جو اُسے نباتات و جمادات یا حیوانات کی طرح اخلاقی احساس اور ذمہ داری سے بالکل خالی اور عاری بناتا ہو۔ دنیا میں بیشتر لوگ جنہوں نے اللہ کے وجود سے انکار کیا ہے ایسے ہیں کہ وہ محض اس وجہ سے منکرِ خدا بن جاتے ہیں کہ اگر وہ خدا کو تسلیم کریں، تو انہیں اپنی زندگی بعض حدود و قیود کی پابندی کے ساتھ بسر کرنی پڑتی ہے۔ ورنہ آپ غور کریں کہ ایک سائنس دان کے پاس انکارِ خدا کے حق میں کیا دلیل یا ثبوت ہو سکتا ہے۔ سائنس محض اس دنیا سے بحث کرتی ہے جو مادے اور توانائی پر مشتمل ہے، لیکن سائنس خود تسلیم کرتی ہے کہ یہ مادی کائنات نہ ہمیشہ سے موجود ہے، نہ اپنے آپ سے وجود میں آئی ہے۔ نہ یہ ہمیشہ قائم رہ سکتی ہے۔ خود کائنات کے اندر جن اشیا میں زندگی اور شعور پایا جاتا ہے کوئی سائنس دان نہ اُن میں زندگی کو خود وجود میں لاسکتا ہے نہ وہ یہی بتا سکتا ہے کہ بے جان مادے کے اندر جان کیسے پیدا ہوتی ہے اور کیسے ختم ہوتی ہے۔ اس کائنات کی کوئی حد، کوئی اس کا اوّلین و آخرین سر ایسا نہیں ہے جو انسان کی گرفت میں آسکے۔ اس کے بعد آخر کائنات کے معنی کو کیسے حل کیا جاسکتا ہے سوائے اس کے کہ اس کا کوئی خالق اور بنانے والا ایسا تسلیم کیا جائے جو اس کائنات سے بلند و بالا اور اس سے ماوراء ہے، اس حد تک اور اس معنی میں اللہ کے وجود کو ہر قابلِ ذکر سائنس دان اور فلسفی تسلیم کرتا ہے اور خدا کے انکار کی جرأت کسی کو نہیں ہو سکتی۔

چند سال قبل امریکہ میں ایک کتاب *Evidence of God* شائع ہوئی ہے جس میں دنیا کے چالیس نامور..... سائنس دانوں کے الگ الگ مضامین شامل ہیں جن میں ہر ایک نے اللہ کے وجود کو مانا ہے اور اُس کے حق میں دلائل دیے ہیں۔ اس کا ترجمہ مکتبہ فرنیکلن لاہور نے اُردو میں شائع کیا ہے جس کا عنوان ہے خدا موجود ہے۔ باقی رہی یہ بات کہ اگر اللہ ہے، تو اُس کی ذات و صفات کا تصور کیا ہے اور وہ انسان سے کیا چاہتا ہے، اس کی مرضی کیا ہے؟ ان سوالات کا صحیح جواب کوئی سائنس دان یا غیر سائنس دان اپنی عقل و منطق کے بل بوتے پر نہیں دے سکتا۔ اس کا جواب اللہ کے نبی اور رسول ہی دے سکتے ہیں جن کی صداقت پر ان کی سیرت و اخلاق گواہ ہے۔



(۲) یہ بات کہ مذہب اور خدا انسانی ذہن کی پیداوار ہے، اگرچہ بجائے خود صحیح نہیں، لیکن جو بات بھی انسان کے ذہن میں پیدا ہو جائے کیا اُس کا پیدا ہونا اس امر کا کافی ثبوت ہو سکتا ہے کہ اس شے کا خارج میں وجود نہیں ہے۔ کیا یہ نہیں ہو سکتا کہ اللہ کی ذات بجائے خود ایک حقیقت ہو اور اُسی کا پرتو انسان کے ذہن پر پڑتا ہو۔ انسانی ذہن میں ہمیشہ سے خدا کے تصور کی موجودگی سے آخر خدا کا عدم وجود کیسے ثابت ہوتا ہے، بلکہ اس کے برعکس یہ تو خالق کائنات کے وجود کی ایک دلیل ہے۔

یہ استدلال بھی غلط ہے کہ پہلے قوانینِ فطرت انسان کو معلوم نہ تھے اس لیے وہ خدا کا قائل ہو گیا۔ کیا فطرت اور قوانینِ فطرت سے متعلق سارے بھید اور ساری تفصیلات انسان کو اب معلوم ہو گئی ہیں، یا کبھی ہو سکتی ہیں؟ کیا آپ مجھے اس سوال کا جواب دے سکتے ہیں کہ اجرامِ فلکی سے بھری ہوئی اس کائنات کی انتہا کہاں تک ہے اور اس انتہا سے آگے کیا ہے؟ فرض کیا کہ آپ کو تمام قوانینِ فطرت [Laws of Nature] معلوم ہو گئے ہیں، تب بھی کیا آپ بتا سکتے ہیں کہ اس اندھیری بہری کائنات میں یہ قوانین کس نے بنائے ہیں اور کس نے ان عناصرِ کائنات کو پابند قانون اور مسخر بنا رکھا ہے؟

(۳) معراج شریف کے روحانی یا جسمانی ہونے کے متعلق اگرچہ سلف میں کچھ اختلاف ہوا ہے، لیکن ہمارے نزدیک صحیح بات یہی ہے کہ یہ روح و جسم دونوں کے ساتھ تھا۔ معراج، شوقِ القمر اور اس طرح کے دوسرے معجزات کے متعلق سارے اعتراضات اس وقت پیدا ہوتے ہیں جب کہ انسان اپنی تنگ کھوپڑی سے ہر مسئلے کو دیکھتا اور اس پر سوچتا ہے۔ وہ سمجھتا ہے کہ جس طرح یہ کائنات بعض قوانین کی پابند ہے، اسی طرح اس کائنات کا بنانے والا بھی ان قوانین کا مطیع اور غلام ہے اور اپنے بنائے ہوئے قوانین میں وہ خود بھی جکڑا جا چکا ہے، حالانکہ یہ تصور بنیادی طور پر غلط اور باطل ہے۔ اللہ جب چاہے اپنے قانون میں تبدیلی کر سکتا ہے اور یہ تبدیلی بھی اس کے قانون ہی کے تحت ہوگی۔ مثال کے طور پر اللہ اس وقت انسان کو نر اور مادہ کے اتصال سے پیدا کرتا ہے، لیکن نر اور مادہ کا یہ اتصال پیدائش کا ابدی اور ازلی اصول نہیں ہو سکتا، اللہ چاہے تو اس



کے بغیر انسان پیدا کر سکتا ہے۔ اسی طرح اللہ چاہے تو کششِ ثقل کے قانون کو معطل کر سکتا ہے اور اپنے بندے کو کائنات کے کسی ایسے مقام تک لے جا سکتا ہے جہاں اُس کی تجلیات مرتکز اور متمکن ہیں۔ اللہ چاہے تو تھوڑی دیر کے لیے چاند کے دو ٹکڑے کر سکتا ہے اور زمین اور دوسرے اجرامِ فلکی کو اس کے اثرات سے محفوظ کر سکتا ہے۔ بلاشبہ اللہ اپنی سنت اور اپنے کلمات میں تبدیلی نہیں فرماتا، لیکن ہمیں کیا معلوم کہ اللہ کی سنت کیا ہے اور اس کی باتیں (کلمات) کیا کیا ہیں۔ اللہ جس کو اپنی سنت سمجھتا ہے اسے کوئی تبدیلی نہیں کر سکتا، لیکن جسے ہم اپنے طور پر اللہ کی سنت سمجھ بیٹھیں اُس میں ہر وقت تبدیلی ممکن ہے۔ مثلاً ایک شخص اللہ کی سنت یہ قرار دیتا ہے کہ سورج ہمیشہ مشرق سے طلوع ہو یا طلوع ہوتا دکھائی دے، لیکن ہو سکتا ہے کہ اللہ کی سنت یہ بھی ہو کہ ایک دن اُس کی گردش الٹ دی جائے یا اسے ختم ہی کر دیا جائے۔ یہ بات بھی ذہن میں رہنی چاہیے کہ قرآن مجید میں سنت اللہ سے مراد بالعموم طبعی قوانین نہیں، بلکہ وہ اخلاقی و معنوی قوانین ہیں جو اقوامِ عالم اور تہذیب انسانی کے عروج و زوال یا نشو و ارتقا سے متعلق ہیں اور وہ بھی کوئی ایک لگا بندھا قانون نہیں، بلکہ ایک نہایت وسیع، حکیمانہ سلسلہ قوانین ہے جو حیاتِ انسانی کے مختلف گوشوں میں جاری و ساری ہے۔

(ماہنامہ ترجمان القرآن دسمبر ۱۹۷۴ء)





## والنجم کی ابتدائی آیات کی تاویل

س قرآن کی سورہ نجم کی آیت: ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى ۚ فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَىٰ ۚ میں بالعموم دَنَا فَتَدَلَّى کا فاعل جبریل قرار دیا جاتا ہے حالانکہ صحیح بخاری شریف کی حدیث معراج میں ہے:

حتى جاء سدرۃ المنتهى دنا الجبار رب العزة فتدلى حتى كان منه فكان قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَىٰ ۚ (یہاں تک کہ حضور علیہ السلام سدرۃ المنتہیٰ تک پہنچے تو رب العزۃ جل جلالہ حضور علیہ السلام کے قریب ہوا۔ پھر اللہ تعالیٰ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اور زیادہ قرب حاصل کیا، یہاں تک کہ اللہ تعالیٰ حضور علیہ السلام سے دو کمانوں کی مقدار یا اس سے بھی زیادہ قریب ہو گیا)۔

اس کی شرح میں علامہ عینی اور علامہ ابن حجر عسقلانی لکھتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اللہ تعالیٰ کا جمال مبارک سراقس کی آنکھوں سے دیکھا۔ حضور علیہ السلام فرماتے ہیں کہ رأیت ربی عزوجل فی احسن صورۃ (میں نے اپنے رب کو بہت اچھی صورت میں دیکھا) اور پھر کان قاب قوسین او ادنیٰ کے آگے ہے، فَأَوْحَىٰ إِلَىٰ عَبْدِهِ مَا أَوْحَىٰ ۚ، جو صریح دلیل ہے اس بات کی کہ فكان قاب قوسین میں فاعل اللہ تعالیٰ ہے، ورنہ حضور علیہ السلام جبریل کے بندے قرار پاتے ہیں (معاذ اللہ)

یہ سمجھ میں نہیں آتا کہ بخاری کی اس صحیح اور واضح حدیث کے بعد اس آیت کی دوسری تاویل کیسے درست ہو سکتی ہے جس میں جبریل ہا دیلھا جانا اور قریب ہونا مراد لیا جاتا ہے اور اس سے کیسے انکار کیا جاسکتا ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے برأی العین ذات الہیٰ کو دیکھا ہے اور بالکل



قریب ہو کر دیکھا ہے؟

﴿سورۃ النجم﴾ بالخصوص اس کا پہلا رکوع قرآن مجید کے مشکل مقامات میں سے ایک ہے۔ اس میں بیشتر آیات ایسی ہیں جو تشابہات کی قبیل سے ہیں اور جن کی صحیح تاویل اللہ ہی بہتر جانتا ہے، تاہم علمائے راہنما نے اپنے اپنے فہم و فراست کی حد تک ان کے مطالب بیان کیے ہیں۔

اس سورۃ کے بارے میں پہلا سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اس کا زمانہ نزول کیا ہے اور عَلَمَةُ شَدِيدِ الْقَوَامِ نیز آیات مابعد میں جو عظیم الشان واقعہ یا سلسلہ واقعات بیان ہوا ہے، وہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات گرامی کے ساتھ کس دور میں پیش آیا ہے، سورۃ نجم کو بالعموم مکی عہد کی ابتدائی نازل شدہ سورتوں میں شمار کیا جاتا ہے۔ حضرت عبد اللہ ابن مسعود اور بعض دوسرے صحابہ کرام سے بخاری اور دیگر صحاح میں ایسی احادیث مروی ہیں جن سے ظاہر ہوتا ہے کہ یہی وہ پہلی سورت ہے جس کی آخری آیت کے ذریعے سے سجدہ تلاوت کا آغاز ہوا ہے۔ اب اگر پوری سورت مکی دور کے ابتدا میں نازل ہوئی ہے، تو اس کا پہلا رکوع اس واقعہ معراج سے کیسے متعلق ہو سکتا ہے جو سورۃ بنی اسرائیل میں مذکور ہے؟ مستند ترین احادیث کی رو سے یہ معراج ہجرت سے صرف ایک یا ڈیڑھ سال پہلے ہوئی ہے۔

اس اشکال کو مختلف پیرایوں میں حل کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ مثلاً بعض حضرات کا قول یہ ہے کہ اسراء کا واقعہ متعدد مرتبہ پیش آیا ہے۔ بعض نے فرمایا ہے کہ سورۃ کا ابتدائی حصہ مکی عہد کے اوائل میں نازل ہوا ہے اور بعد کا حصہ اواخر میں، یا دوسرے لفظوں میں وَهُوَ بِالْأُفُقِ الْأَعْلَىٰ ۝ ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّىٰ ۝ میں جس واقعے کا ذکر ہے وہ معراج سے پہلے کا ہے اور وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرَىٰ اور اس سے آگے جو کچھ بیان ہوا ہے وہ لیلۃ الاسراء میں پیش آیا ہے۔ اس ضمن میں بعض روایات سے بھی استدلال کیا جاتا ہے جن سے معلوم ہوتا ہے کہ معراج سے پہلے بھی حرایا بطح یا دوسرے کسی مقام پر وہ کیفیت پیش آئی تھی جو دَنَا فَتَدَلَّىٰ۔ فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَىٰ ۝ میں مذکور ہے، مگر ان



جملہ اقوال و تاویلات کے باوجود وہ پیچیدگی پورے طور پر رفع نہیں ہوتی جو معراج کے مشہور واقعہ پر سورہ و النجم کے کسی حصے کو بھی چسپاں کرنے سے پیدا ہو جاتی ہے۔ زیادہ محتاط اور صائب موقف یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس سورت کے کسی جز کا تعلق معراج کے ساتھ نہ جوڑا جائے اور اس کے پہلے رکوع میں جو کچھ بیان ہوا ہے، اُسے اس سلسلہ تربیت و تعلیم کی اہم کڑیوں میں شمار کیا جائے، جس میں آنحضور کو آغاز نبوت میں گزارا گیا تھا۔ اس تادیب و تربیت کا مقصد یہ تھا کہ آپ کے اندرونی کے اخذ و تحمل کی قوت پیدا ہو جائے اور ملاء اعلیٰ اور جبریل امین سے آپ کی موانست و مناسبت قائم ہو جائے۔ قرآن و حدیث میں اس سلسلے کے دیگر متعدد واقعات مذکور ہیں جن کی تفصیل کا یہ محل نہیں۔

تاہم شان نزول کی بحث سے قطع نظر اگر تسلیم کر لیا جائے کہ اس سورہ کا تعلق واقعہ معراج سے ہے، تب بھی دوسرا سوال یہ سامنے آتا ہے کہ اس کی ابتدائی آیات کا صحیح مفہوم کیا ہے؟ معلم کون تھا، اُفقِ اعلیٰ پر کون تھا، کون کس کے قریب ہوا، کون جھکا، کس نے وحی کی..... اور کس نے کس کو دوبارہ سدرۃ المنتہیٰ کے پاس نزول کرتے دیکھا؟ سلف میں سے بعض کا قول یہ ہے کہ سارا معاملہ ذاتِ باری اور ذاتِ نبوی کے مابین پیش آیا ہے۔ اُن کے نزدیک الْأُفُقِ الْأَعْلٰی پر اللہ خود مستوی ہوا۔ اللہ اپنے نبی سے قریب ہو گیا یا نبی اللہ سے قریب ہو گیا اور قرب سے مراد قربِ مکانی نہیں، بلکہ قربِ معنوی ہے۔ ان حضرات کی تاویل کے مطابق مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَىٰ ○ ..... عِنْدَ سِدْرَةِ الْمُنْتَهٰی ○ میں جس رویت کا ذکر ہے اس سے مراد آنحضور کا رویتِ باری سے مشرف ہونا ہے، البتہ اس میں اختلاف ہے کہ یہ رویت مادی آنکھوں سے ہے یا فقط قلب و فؤاد کی رویت ہے، نیز یہ امر بھی مختلف فیہ ہے کہ دیدار عین ذاتِ الہی کا ہے یا انوار و تجلیاتِ الہیہ کا ہے۔

اس قول کے حق میں جو دلائل پیش کیے جاتے ہیں، اُن میں سے ایک بخاری شریف کی یہی حدیث مذکور ہے، لیکن اس حدیث سے استدلال اشکالات سے خالی نہیں ہے اور اس سلسلے میں سورہ و النجم کی متعلقہ آیات کی تفسیر کرتے ہوئے اس حدیث پر انحصار کرنا قرینِ صحت نہیں ہے۔ سب سے پہلی بات تو یہ ہے کہ یہ روایت جس میں: دَنَا الْجَبَّارُ رَبَّ الْعِزَّةِ فَتَدَلَّىٰ حَتَّىٰ كَانَ



منہ قاب قوسین..... کے الفاظ مروی ہیں اور جسے امام بخاری کتاب التوحید باب کلم اللہ موسیٰ تکلیما میں مفصل لائے ہیں، اس کا سلسلہ اسناد حضرت انسؓ پر ختم ہو جاتا ہے۔ بعض دوسرے ابواب میں معراج کے متعلق مرفوع احادیث موجود ہیں، جو نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے حضرت انسؓ اور دوسرے صحابہ کرام نے روایت کی ہیں مگر ان میں سورۃ النجم کے یہ الفاظ اس تشریح کے ساتھ وارد نہیں ہیں اور یہ روایت کئی پہلوؤں سے ان احادیث مرفوعہ سے متعارض ہے۔

دوسری قابل ذکر بات اس روایت کے بارے میں یہ ہے کہ اس کی سند اور اس کے متن پر محدثین نے روایت و درایت کے اعتبار سے متعدد اعتراضات کیے ہیں۔ اس کے اسناد میں ایک راوی شریک بن عبد اللہ ہیں جن پر بعض محدثین نے شدید جرح کی ہے اور وہ جرح شروع بخاری میں منقول ہے۔ غالباً یہی وجہ ہے کہ امام مسلمؒ نے (کتاب الایمان، باب المعراج) میں شریکؒ کی اس روایت کی سند بیان کرنے کے بعد اس کے متن کا صرف ایک ابتدائی فقرہ بیان کر کے چھوڑ دیا ہے اور پھر اس راوی کے متعلق تنبیہ و تنقید کے ان الفاظ کو اپنی جانب سے ثبت کرنا ضروری سمجھا ہے: قدم فیہ شیئاً و آخر و زاد و نقص (راوی نے اس روایت میں متن کے کچھ الفاظ کو آگے پیچھے کر دیا ہے اور بڑھا گھٹا دیا ہے)۔ بخاری اور مسلم دونوں کی کتاب التفسیر اس روایت سے خالی ہے۔

اس حدیث کے متن اور مضمون پر درایۃً بھی بعض معارضات عائد کیے گئے ہیں۔ امام خطابیؒ نے اس پر جن الفاظ میں تنقید کی ہے، اسے فتح الباری اور عمدۃ القاری دونوں میں دیکھا جاسکتا ہے۔ دنا الجبار رب العزۃ فتدلی..... کی تاویل میں ممکن اشکالات اور ان کے جوابات کو امام خطابیؒ کی زبانی علامہ ابن حجرؒ نے مفصل بیان کیا ہے۔ امام خطابیؒ نے اور خود ابن حجرؒ نے اعتراضات یوں رفع کرنے کی کوشش کی ہے کہ یہ ایک روایت تھا جس میں دُو، تدلی اور نزول کی کیفیات، اللہ تعالیٰ کے باب میں مستبعد اور موجب قباحت نہیں، لیکن دنا الجبار رب العزۃ فتدلی کے الفاظ کی روشنی میں ساری آیات کی ایک ایسی تعبیر اور ذات باری سے متعلق ایسی تشبیہ و تصویر لازم آتی جس کا وقوع عالم لامکان اور حالت روایا میں بھی اشکال و اعتراض سے



بالکل بری نہیں ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ شریک کی اس روایت میں اور بھی بہت سے پہلو محل نظر ہیں، جس کا بیان کرنا غیر ضروری اور باعث طوالت ہے۔ خود حافظ ابن حجر نے گیارہ یا اس سے زائد اعتراضات گنوائے ہیں اور ان کے دفعیے کی پوری سعی کی ہے، لیکن بعض جوابات پوری طرح تشفی بخش نہیں ہیں۔ مثال کے طور پر اس روایت کا آغاز یوں ہے: لیلۃ اسری برسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من مسجد الکعبۃ انہ جاءہ ثلاثۃ نفر قبل ان یوحی الیہ۔ گویا کہ یہاں آنحضور کے جس اسراء کا ذکر ہے وہ ابتدائے وحی سے پہلے کا واقعہ ہے، اور متصل آگے جو عبارت متن میں ہے، اُس سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ مسجد حرام میں خوابیدہ تھے کہ تین فرشتے آئے اور ایک نے کہا کہ ان سونے والوں میں آپ کون سے ہیں۔ دوسرے کی نشان دہی پر تیسرے نے کہا کہ آپ گولے چلو۔ اس رات اور کوئی واردات پیش نہیں آئی، حتیٰ کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ان فرشتوں کو بھی نہیں دیکھا۔ مزید واقعات جو حدیث میں آگے بیان ہیں وہ کسی دوسری رات میں رونما ہوئے۔ اب فقط تین فرشتوں کی آمد کو اسراء کا نام دینا اور پھر اُسے قبل وحی کا واقعہ قرار دینا ایک ایسی گتھی ہے، جسے سلجھا لینا آسان نہیں ہے۔ امام ابن حجر اس مشکل سے عہدہ برآ ہونے کے لیے فرماتے ہیں: لعلہ اراد ان یقول بعد ان اوحی الیہ فقال قبل ان یوحی الیہ۔ (ممکن ہے کہ راوی یہ کہنا چاہتے ہوں کہ وحی کے بعد ایسا ہوا، مگر کہہ یہ گئے ہوں کہ وحی سے پہلے ہوا)۔

بہر کیف ایک طرف یہ روایت ہے اور دوسری طرف بخاری و مسلم کے دیگر ابواب، بالخصوص بخاری، کتاب التفسیر، سورۃ النجم میں بہت سی احادیث ایسی موجود ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ جس قربت و رویت کا ذکر سورۃ نجم میں ہے، اس میں فریقین محمد صلی اللہ علیہ وسلم اور جبریل علیہ السلام ہیں۔ امام بخاری کا والنجم کی تفسیر میں ان احادیث کو لانا اور شریک والی روایت کو نہ لانا خود اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ ان کا ذاتی رجحان یہی ہے کہ والنجم میں فریق ثانی جبریل ہیں، نہ کہ باری تعالیٰ۔ مثلاً باب وکان قاب قوسین او ادنیٰ میں وہ حضرت ابن مسعود کی یہ



روایت لائے ہیں: انہ راى جبريل له ستماته جناح۔ یہ روایت مسلم، کتاب الایمان، باب راہ نزلة اخرى و هل رأى النبى صلى الله عليه وسلم ربه ليلة الاسراء میں موجود ہے۔ اسی باب میں ذرا آگے حضرت عائشہ کی روایت مسروق سے موجود ہے جس میں وہ فرماتی ہیں: تین باتیں ہیں جن میں سے ایک بھی کوئی کہے تو وہ اللہ پر افترا کرے گا، راوی نے کہا، وہ کیا؟ حضرت عائشہ نے کہا: جس نے یہ دعویٰ کیا کہ محمد نے اپنے رب کو دیکھا، اُس نے اللہ پر افترا باندا۔ راوی کہتے ہیں کہ میں ٹیک لگائے تھا، پس میں اٹھ بیٹھا اور میں نے کہا: اے ام المؤمنین! ٹھیرے، جلدی نہ کیجیے، کیا اللہ نے یہ نہیں فرمایا: **وَلَقَدْ رَأَوْا بِالْأُفُقِ الْمُبِينِ**، **وَلَقَدْ رَأَوْا نَزْلَةَ أُخْرَى** حضرت عائشہ نے فرمایا: میں نے اس امت میں سب سے پہلے ان آیات کے متعلق آنحضرت سے پوچھا تھا، آپ نے فرمایا کہ وہ تو جبریل ہے، میں نے اُسے اُس کی پیدائشی صورت میں انھی دونوں مواقع پر دیکھا ہے.....“ پھر حضرت عائشہ نے فرمایا: کیا تم نے نہیں سنا کہ اللہ فرماتا ہے: **لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ**..... (الانعام ۶: ۱۰۳) **وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يَكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا**..... (الشوریٰ ۴۶: ۵۱)

اس حدیث میں جو کچھ حضرت عائشہ نے اپنی طرف سے فرمایا ہے، اس میں اختلاف ہو یا نہ ہو، لیکن جو کچھ آپ نے آنحضرت سے نقل فرمایا ہے اس کی حیثیت حدیث مرفوعہ کی ہے، اس میں قیل و قال کی گنجائش نہیں ہے اور اس سے یہ بات قطعی طور پر ثابت ہے کہ آیات والنجم میں آنحضرت کے علاوہ جس دوسری ہستی کا ذکر ہے، اُس سے مراد جبریل امین ہیں۔

حافظ ابن حجر یا عینی کا یہ قول کہیں اُن کی شرح میں میری نظر سے نہیں گزرا کہ آنحضرت نے معراج میں یا دوسرے کسی موقع پر ماڈی آنکھوں سے اللہ کو دیکھا ہے، بلکہ اس کے خلاف اقوال موجود ہیں۔ ابن حجر، کتاب التفسیر، باب قوله اوحى الى عبده..... میں اسی قول کو واضح فی المراد کہتے ہیں کہ آنحضرت نے جسے دیکھا وہ جبریل ہیں۔ کتاب التوحید میں بھی اُنھوں نے امام مالک اور امام احمد کے اقوال نقل کیے ہیں جن سے ثابت ہوتا ہے کہ فانی دنیا میں اللہ کی رویت ممکن



نہیں ہے۔ رأیت ربی فی احسن صورۃ..... والی حدیث کی پوری عبارت سے واضح ہے کہ اس میں جس رویت کا ذکر ہے وہ حالتِ منام کی ہے، اس لیے اسے ماذی آنکھوں کی رویت سمجھنا صحیح نہیں ہے۔ یہ حدیث احمد اور ترمذی کے حوالے سے مشکوٰۃ، باب المساجد و مواضع الصلوٰۃ میں درج ہے اور وہاں دیکھی جاسکتی ہے۔ بعض دیگر روایات میں رویتِ باری کا ذکر ملتا ہے، لیکن ان میں بھی یہ تصریح نہیں ملی کہ آنحضورؐ نے ذاتِ باری کو چشمِ سر دیکھا ہے۔

جہاں تک اس اعتراض کا تعلق ہے کہ فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَىٰ ۝ میں اگر فاعل اللہ نہ ہو تو پھر عبدہ کی ضمیر اللہ کی طرف کیسے راجع ہو سکتی ہے؟ اس میں کچھ زیادہ وزن نہیں ہے۔ قرآن اور لغت عرب میں مرجع کے بعید یا غائب یا مؤخر ہونے کی مثالیں موجود ہیں۔ تمام علماء و مفسرین جنہوں نے والنجم کی ان آیات میں جبریلؑ کو فریقِ ثانی قرار دیا ہے، انہوں نے بھی عبدہ کی ضمیر کا مرجع اللہ ہی مراد لیا ہے اور اوحیٰ اور عبد کے الفاظ کو اس کے لیے واضح قرینہ سمجھا ہے۔

(ماہنامہ ترجمان القرآن مئی ۱۹۶۶ء)





## آیت قُلِ الْعَفْوَ کی تشریح

سوشلزم کے حامی بعض اوقات اپنی تائید میں قرآنی آیات اور علامہ اقبالؒ کا کلام پیش کرتے ہیں۔ مثال کے طور پر اس سلسلے میں قرآن مجید کے ارشاد: قُلِ الْعَفْوَ کا حوالہ دیا جا رہا ہے اور اس سے یہ ثابت کیا جا رہا ہے کہ حکومتِ وقت کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ ہر شخص کی زائد از ضرورت املاک اُس سے لے کر قومی ملکیت میں دے دے۔ دوسرے الفاظ میں اس سے انفرادی ملکیت کی نفی کا ثبوت ملتا ہے۔

اس سلسلے میں اقبالؒ کے دو شعر بھی نقل کیے جاتے ہیں، جو درج ذیل ہیں:

قرآن میں ہو غوطہ زن اے مردِ مسلمان  
اللہ کرے تجھ کو عطا جدتِ کردار  
جو حرفِ ”قُلِ الْعَفْوَ“ میں پوشیدہ ہے اب تک  
اس دور میں شاید وہ حقیقت ہو نمودار

علامہ اقبالؒ کے ایک دوسرے شعر سے عجیب و غریب استدلال بھی سامنے آیا ہے۔ تشدّد دو تخرّب اور غارت گری و آتش زنی کا پرچار کرنے والوں کو جب ٹوکا گیا تو انہوں نے اقبالؒ کا یہ شعر پڑھ دیا:

جس کھیت سے دہقاں کو میسر نہ ہو روزی  
اُس کھیت کے ہر خوشنہ گندم کو جلا دو

حیرانی ہوتی ہے کہ اس طرزِ استدلال کا کیا جواب دیا جائے؟ کیا علامہ مرحوم کا منشا یہ ہو سکتا

تھا کہ فصل بھرے کھیتوں کو آگ لگا دی جائے؟



﴿قرآن مجید کے ارشاد ”قُلِ الْعَفْوَ“﴾ اور بعض دوسری قرآنی آیات کو جس طرح غلط طور پر کمیونزم اور سوشلزم کی تائید میں آج کل استعمال کیا جا رہا ہے، اس کی پوری حقیقت واضح کرنے کے لیے مفصل بحث درکار ہے، تاہم مختصر طور پر آپ کے سوال کا جواب دیا جا رہا ہے: اسلامی نظام اور اشتراکی نظام میں بنیادی فرق یہ ہے کہ اسلام سب سے پہلے انسان کی باطنی و اخلاقی اصلاح پر توجہ دیتا ہے اور اس کے دل میں خدا کا خوف اور محاسبہ آخرت کا احساس پیدا کرتا ہے تاکہ وہ زندگی کے ہر میدان میں، خواہ وہ معاشی ہو یا سیاسی یا معاشرتی، نیکی اور شرافت کا رویہ اختیار کرے۔ اگر ہم غور کریں تو یہ حقیقت ہم پر بآسانی واضح ہو جاتی ہے کہ زندگی کا ہر مسئلہ بنیادی طور پر ایک اخلاقی مسئلہ ہے اور انسان کے اخلاق کو درست کیے بغیر اصلاحِ خلق کی کوئی اسکیم بھی کامیابی سے ہمکنار نہیں ہو سکتی اور نہ دنیا سے شر و فساد مٹا سکتی ہے۔

اس میں شک نہیں کہ اخلاقی اصلاح (اور اس کی وساطت سے جملہ شعبہ ہائے حیات کی اصلاح) کے ضمن میں اسلام قانونی اور سیاسی تدابیر کو بھی کام میں لاتا ہے، لیکن اسلام اس نظریے کو تسلیم نہیں کرتا کہ ساری خرابیوں اور مشکلات کا حل بس یہ ہے کہ ڈنڈے کے زور سے لوگوں کی املاک کو اندھا دھند سلب کر لیا جائے اور قومی ملکیت کے پُر فریب نام پر انھیں چند ایسے جبار اور شتر بے مہار افراد کے قبضے میں دے دیا جائے، جو خدا و خلق کسی کے سامنے جوابدہ نہ ہوں۔

اس کے برعکس سوشلزم جس نظریہ حیات کو پیش کرتا ہے وہ یہ ہے کہ انسان ایک معاشی حیوان بلکہ درپردہ ایک شیطان ہے جس میں اخلاقی جس موجود ہونے، اسے بیدار کرنے اور معاشی انصاف پر آمادہ کرنے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ زندگی میں ہر خرابی کی جڑ بس انفرادی ملکیت ہے اور اس کا ازالہ صرف اس طرح ہوگا کہ انفرادی حق ملکیت کو قانوناً سلب کر لیا جائے اور ذرائع پیداوار کو حکمرانوں کی تحویل میں دے دیا جائے، لیکن اس کے بعد بھی ایک سوال پیدا ہوتا ہے جس کا کوئی معقول جواب سوشلسٹوں کے پاس نہیں ہے۔ وہ سوال یہ ہے کہ ان شخصی املاک کو

۱ یَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلِ الْعَفْوَ (البقرہ ۲: ۲۱۹)

یہ تم سے پوچھتے ہیں: کیا خرچ کریں؟ کہو: جو ضرورت سے زائد ہو۔



مجمع کر کے جن ہستیوں کے تصرف میں دیا جائے گا اور پوری قوم کو جن کے رحم و کرم پر چھوڑا جائے گا، کیا وہ عدل و انصاف کے پتلے اور کسی سُرخ جنت کے فرشتے ہوں گے؟ وہ بھی درحقیقت سوشلزم کے اپنے نظریے کے مطابق حیوان یا شیطان ہی ہوں گے بلکہ عین ممکن ہے کہ غیر محدود ذرائع پا کر وہ ابلیس اعظم بن بیٹھیں۔ اگر وہ ظلم، حق تلفی اور ناانصافی پر اتر آئیں تو اُن کا ہاتھ پکڑنے والا کون ہوگا؟

اسلام اور سوشلزم میں اس اصولی فرق کو نگاہ میں رکھتے ہوئے اب آپ قرآن مجید کی آیت مذکورہ پر غور کریں۔ اس میں فرمایا گیا: **يَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ** [البقرة ۲: ۲۱۹] اور اے نبی، تم سے مسلمان سوال کرتے ہیں کہ ہم کیا خرچ کریں۔ یہ اندازِ بیان صاف بتا رہا ہے کہ پہلے ایک ایسا معاشرہ ترتیب دیا گیا ہے جس کے پاس مال موجود ہے جسے سلب نہیں کیا گیا، مگر وہ مال کی محبت اور مادہ پرستی میں مبتلا نہیں ہے، بلکہ خدا اور اُس کے بندوں کے حقوق ادا کرنے پر خود تیار ہے۔ آمادگی نفس اور خوش دلی کے ساتھ خود پوچھتا ہے کہ ہم کیا خرچ کریں؟ اس کے جواب میں فرمایا گیا: **قُلِ الْعَفْوَ**، (ان سے کہہ دو کہ جو ضرورت سے زائد ہو، وہ خرچ کرو) جواب میں یہ نہیں فرمایا گیا کہ جو کچھ ان کے پاس زائد از ضرورت ہے وہ تم قومی ملکیت قرار دے کر ضبط کر لو، بلکہ یہ فرمایا کہ ان سے کہہ دو کہ جو کچھ زائد از ضرورت ہے اُسے خرچ کریں۔

اس ارشاد میں تین باتیں صاف طور پر مضمحل ہیں، ایک یہ کہ فرد اپنی جائز ملکیت کا مالک ہوگا۔ دوسرے یہ کہ وہ اس میں سے انفاق فی سبیل اللہ اپنی آزاد مرضی کے ساتھ رضا کارانہ طور پر کرے گا۔ اگر اسے انفاق کی تربیت اور مواقع حاصل نہ ہوں گے، تو جو کچھ ڈنڈے کے بل پر اس سے وصول ہوگا وہ انفاق سے زیادہ تاوان کی تعریف میں آئے گا، تیسری بات یہ کہ اس امر کا فیصلہ کرنا کہ ایک شخص کا کتنا مال اس کے لیے ضروری ہے اور کتنا زائد از ضرورت ہے، اس کے لیے کوئی مستقل لگا بندھا اور قانونی فارمولہ نہیں بنایا جاسکتا۔ ایک صحیح اور معیاری اسلامی معاشرے کے معتدل ماحول میں ہر مسلمان اللہ سے ڈرتے ہوئے خود ہی بہتر فیصلہ کر سکتا ہے کہ اس کے انفرادی اور معاشرے کے اجتماعی حالات کے اعتبار سے اس کے مال کی کتنی مقدار پر عفو کا اطلاق ہو سکتا ہے



اور اس میں سے کیا کچھ اُسے اسلامی ریاست کے سپرد کر دینا چاہیے یا محتاجوں کو براہِ راست دے دینا چاہیے۔ جن اشتراکی ریاستوں نے اس کے برعکس یہ قاعدہ بنایا تھا کہ حکومت ہر شخص سے اس کی استعداد کے مطابق کام لے اور اس کی ضروریات کا تعین اور ان کی فراہمی بھی حکومت ہی کرے، یہ قاعدہ تجربے کے بعد ناکام ہو گیا اور اس میں بار بار ترمیم کرنی پڑی، حتیٰ کہ اب اشتراکیت خود اس قاعدے سے دست بردار ہو گئی۔

بہر کیف اگر ایک اشتراکی کی حیثیت سے نہیں، بلکہ ایک مسلمان کی حیثیت سے ہم قرآن میں غوطہ زن ہوں تو ہمارے سامنے قُلِ الْعَفْوِ کی جو پوشیدہ حقیقت نمودار ہوتی ہے، وہ یہی ہے جو اوپر بیان ہوئی۔ ہمارا اقبال مرحوم کے بارے میں بھی حسنِ ظن یہی ہے کہ اُن کے پیش نظر بھی یہی حقیقت ہوگی۔

یہ بحث صرف قُلِ الْعَفْوِ کی تشریح تک محدود تھی۔ اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں ہے کہ جو سرمایہ دار اور دولت کا پجاری اسلام کی اخلاقی تعلیمات و ہدایات سے متاثر نہیں ہوتا، اُسے راہِ راست پر لانے کے لیے اسلام کوئی قانونی و انسدادی تدابیر تجویز ہی نہیں کرتا۔ اسلام ایسے زر پرستوں کو درست کرنے کے لیے یقیناً ایک لائحہ عمل رکھتا ہے جو معاشرے کے غیر معمولی حالات میں استعمال کیا جاسکتا ہے اور جسے آج بھی کیا جانا چاہیے، لیکن اسلام مساواتِ شکم کو بطور ایک ایسے اصل الاصول کے تسلیم نہیں کرتا جس کے گرد پوری زندگی کو گھما دیا جائے اور جس پر کسی تنفس کے عقیدے، اخلاق، عزتِ نفس اور آزادیِ ضمیر کو قربان کیا جاسکے۔ امیر ہو یا غریب اگر اس کی انسانیت اور اُس کے اندر کا اخلاقی وجود ہی ختم ہو جائے تو محض پیٹ کے بل پر اُس کا زندہ رہنا، نہ رہنا یکساں ہے۔ جب تک اسلام کے ہمہ گیر اور جامع اصولوں کے مطابق عقائد و اخلاق، معیشت و معاشرت، تعلیم و سیاست، غرض یہ کہ زندگی کے ہر پہلو میں بیک وقت اصلاحی مہم جاری نہ ہو، کسی ایک شعبہ حیات میں بھی اسلامی عدل و انصاف کا قیام ممکن نہیں ہے۔

جہاں تک علامہ اقبالؒ کے اس شعر کا تعلق ہے کہ ”جس کھیت سے دہقاں کو.....“ اس سے جو لوگ تشدد، قانون شکنی اور غارت گری کا جواز نکالنے کی کوشش کرتے ہیں، اُن لوگوں کی سخن فہمی



اور عقل و خرد لائق ماتم ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ اقبال نے اپنے آپ کو متکلم کی حیثیت میں رکھ کر اس شعر میں اپنا کوئی ذاتی نظریہ بیان نہیں کیا، نہ انہوں نے اس شعر کو کسی کسان کا نفرنس یا مزدوروں کے جلسے میں خطاب کے لیے موزوں کیا ہے۔ دراصل انہوں نے یہاں عالم تخیل و تمثیل میں ذاتِ باری کو اپنے کارکنانِ قضا و قدر کے نام یہ فرمان جاری کرتے ہوئے دکھایا ہے کہ ”تم میری دنیا میں ایسا اور ایسا کرو۔“ ظاہر ہے کہ آسمان کی باتیں الگ ہیں اور زمین کی الگ۔ اللہ تعالیٰ کے عالمِ تکوینی کے معاملات و احکام اور ہیں اور عالمِ تشریحی کے احکام اور ہیں۔ اللہ احکم الحاکمین اور اُس کے فرشتے تو دن رات انسانوں پر مصائب و شدائد نازل کرتے ہیں، اُن کی جانیں بھی قبض کرتے ہیں، تو کیا اب بعض انسان بھی خدائی کے مقام پر فائز ہونا چاہتے ہیں اور اپنے مخاطبین کو ملائکہ سمجھ کر انہیں یہ حق دینا چاہتے ہیں کہ وہ جس کی جان و مال پر چاہیں بلا تکلف ہاتھ ڈال دیں اور خدا کی زمین میں جو تباہی چاہیں مچاتے پھریں؟

(ماہنامہ ترجمان القرآن اپریل ۱۹۶۹ء)





## اللہ اور اُس کے رسولوں میں تفریق

۵ اپریل ۱۹۵۵ء کے ترجمان میں شائع شدہ مولانا امین احسن اصلاحی صاحب کے ایک مضمون میں سے ایک عبارت ۷ مئی ۱۹۵۵ء کے طلوع اسلام میں نقل کی گئی ہے۔ عبارت یہ ہے:

”جس طرح اللہ اور اُس کے رسول کے درمیان تفریق نہیں کی جاسکتی اسی طرح اسلام میں کتاب اور سنت کے درمیان کسی تفریق کی گنجائش نہیں۔“ مولانا اصلاحی صاحب کو خطاب کر کے اس عبارت کے بارے میں طلوع اسلام نے لکھا ہے کہ: ”قرآن کریم میں یہ تو آیا ہے کہ ایک رسول اور دوسرے رسول کے درمیان تفریق نہیں کی جاسکتی، لیکن یہ کہیں نہیں آیا کہ اللہ اور اُس کے رسول کے درمیان تفریق نہیں کی جاسکتی، عبد اور معبود میں فرق نہ کرنا کھلا ہوا شرک ہے۔ کیا آپ فرمائیں گے کہ آپ کے پاس یہ کہنے کی کیا سند ہے؟“

اس میں شک نہیں کہ مولانا کے جملے کے سیاق و سباق سے یہ بات نمایاں طور پر واضح ہو جاتی ہے کہ اللہ اور اُس کے رسول میں یہ عدم تفریق ان کے مطاع اور شارح ہونے کی حیثیت سے ہے۔ تاہم اگر ترجمان القرآن میں اس کے مفہوم کی مزید وضاحت کر دی جائے تو بہتر ہے:

۶ جو آدمی سیدھی بات میں سے ٹیڑھ نکالنا چاہے اور اس کے درپے رہے اُس کا دنیا میں کوئی علاج نہیں ہے۔ خود قرآن اس حقیقت پر گواہ ہے کہ اہل زلیغ کتاب اللہ کی آیات میں بھی کجی نکالنے اور کج بھٹی کرنے سے باز نہیں رہ سکے، تو انسان کج کج بیان کے کلام میں سے کفر و شرک برآمد کر لینا ایسے لوگوں کے لیے کیا مشکل ہے، بہر کیف ان لوگوں کے جواب



میں نہیں، بلکہ آپ کے اطمینان کی خاطر تھوڑی سی مزید وضاحت کی جا رہی ہے۔

’تفریق بین اللہ ورسُلہ‘ و ’تفریق بین الرُّسُل‘ یعنی اللہ اور اس کے رسولوں کے مابین تفریق اور ایک رسول اور دوسرے رسول کے مابین تفریق قرآن مجید کی مخصوص اصطلاحات ہیں جن کی وضاحت خود قرآن ہی نے کر دی ہے۔ جس شخص نے خدا سے ڈر کر اور سوچ سمجھ کر پورا قرآن ایک مرتبہ بھی پڑھا ہو وہ ان اصطلاحات کے صحیح اور قرآنی مفہوم سے نابلد نہیں رہ سکتا۔ اللہ اور اُس کے رسول کے درمیان تفریق سے مراد یہ ہے کہ اللہ پر ایمان لانے کا، اُس کی اطاعت کرنے کا اور اُس کے حکم کو دینی ماخذ و حجت تسلیم کرنے کا دعویٰ تو کیا جائے، مگر رسول پر ایمان نہ لایا جائے، نہ اُس کی اطاعت کا عہد کیا جائے اور نہ اُس کے حکم کو دینی ماخذ و حجت تسلیم کیا جائے، اللہ اور اس کے رسول میں تفریق سے مراد یہ نہیں کہ ایک کی ذات کو دوسرے کی ذات سے الگ سمجھا جائے۔ اس کے برعکس اللہ اور اس کے رسول میں عدم تفریق سے مراد یہ ہے کہ دونوں پر ایمان لایا جائے، دونوں کی اطاعت کی جائے اور دونوں کے حکم کو دینی ماخذ و حجت مانا جائے، اللہ اور رسول میں عدم تفریق سے مراد یہ نہیں کہ ایک کی ذات کو دوسرے کی ذات سے ممتاز نہ سمجھا جائے اور عبد و معبود میں کوئی فرق نہ کیا جائے۔ یہ تفریق یا عدم تفریق اللہ اور رسول کی ذاتی حیثیات میں نہیں، بلکہ اُن کے واجب الایمان اور واجب الطاعت ہونے کی حیثیت سے ہے۔

اسی طرح سے تفریق بین الرُّسُل سے مراد یہ ہے سلسلہ رسالت میں سے چند ایک یا کسی ایک رسول پر ایمان لانے کا دعویٰ کیا جائے، لیکن دوسرے رسول یا رسولوں پر ایمان نہ لایا جائے۔ تفریق بین الرُّسُل سے بھی یہ مراد نہیں کہ اُن کی شخصی حیثیتوں میں امتیاز تسلیم کیا جائے۔ اس طرح کے امتیاز سے کون انکار کر سکتا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے خود فرمایا ہے کہ ہم نے اُن میں سے بعض کو بعض پر فضیلت دی ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ فضیلت بھی منصب رسالت کے اعتبار سے نہیں ہے، بلکہ ذاتی خصائص و امتیازات کے لحاظ سے ہے جس کی وضاحت ساتھ ہی کر دی گئی ہے۔ اس کے برخلاف رسولوں میں عدم تفریق سے مراد یہ ہے کہ سب پر ایمان لایا جائے۔ اس عدم تفریق کا مدعا بھی یہ ہرگز نہیں ہے کہ اُن کی ذاتی حیثیات میں امتیاز کو نہ مانا جائے۔



قرآن مجید میں عدم تفریق بین اللہ و بین رُسلہ نیز عدم تفریق بین الرُسل کو ایمان کی علامت قرار دیا ہے اور تفریق بین اللہ و رُسلہ نیز تفریق بین الرُسل کو کفر کی علامت قرار دیا ہے۔ آپ طلوع اسلام کے اس قول کو قبول کر لیں کہ قرآن میں یہ تو آیا ہے کہ ایک رسول اور دوسرے رسول کے درمیان تفریق نہیں کی جاسکتی، لیکن یہ کہیں نہیں آیا کہ اللہ اور اُس کے رسولوں کے درمیان تفریق نہیں کی جاسکتی اور پھر ان آیات کو پڑھیں:

إِنَّ الَّذِينَ يَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ وَيُرِيدُونَ أَنْ يُفَرِّقُوا بَيْنَ اللَّهِ وَرُسُلِهِ وَيَقُولُونَ  
 نُؤْمِنُ بِبَعْضٍ وَنَكْفُرُ بِبَعْضٍ ۗ وَيُرِيدُونَ أَنْ يَتَّخِذُوا بَيْنَ ذَلِكَ سَبِيلًا ۗ أُولَٰئِكَ هُمُ  
 الْكٰفِرُونَ حَقًّا ۗ وَاعْتَدْنَا لِلْكَٰفِرِينَ عَذَابًا مُّهِينًا ۗ وَالَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ وَلَمْ  
 يُفَرِّقُوا بَيْنَ أَحَدٍ مِّنْهُمْ أُولَٰئِكَ سَوْفَ يُؤْتِيهِمْ أَجْرَهُم ۗ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا  
 رَّحِيمًا ۝ (النساء: ۱۵۰-۱۵۲)

یقیناً جو لوگ اللہ اور اس کے رسولوں سے کفر کرتے ہیں اور چاہتے ہیں کہ اللہ اور اس کے رسولوں میں تفریق کریں اور کہتے ہیں کہ ہم بعض پر ایمان لاتے ہیں اور بعض سے کفر کرتے ہیں اور اُس کے درمیان کا کوئی رستہ پکڑنا چاہتے ہیں، یہی حقیقی کافر ہیں اور ہم نے کافروں کے لیے رُسا کن عذاب تیار کر رکھا ہے اور وہ لوگ جو ایمان لائے ہیں اللہ اور اُس کے رسولوں پر اور اُن میں سے کسی میں تفریق نہیں کی، یہی لوگ ہیں جنہیں اللہ اجر دے گا اور اللہ بخشنے والا رحم کرنے والا ہے۔

اس آیت میں جو مضمون بیان کیا گیا ہے، کیا وہ مولانا اصلاحی کی منقولہ عبارت کی صاف صاف تائید اور طلوع اسلام کے مذکورہ بالا اعتراض کی پوری پوری تردید نہیں کر رہا؟ احادیث پر دست درازی کرتے کرتے اب اتنی چابکدستی اور ہاتھ کی صفائی پیدا ہو گئی ہے کہ قرآن پر بھی ہاتھ صاف کرنا شروع کر دیا گیا ہے؟ یا پھر کہیں اس آیت سے اعراض کی وجہ یہ تو نہیں ہے کہ اس کے آئینے میں طلوع اسلام کو اپنی یا اپنے سے ملتی جلتی تصویر نظر آ رہی ہے؟

(ماہنامہ ترجمان القرآن مئی ۱۹۵۵ء)





## اللہ اور اس رسول کا ارشاد مبارک

### بے عملی کا باعث؟

○ میں ایک طالب علم اور دینی ذوق رکھنے والا مسلمان ہوں، مگر کچھ عرصے سے ایک عجیب الجھن پیدا ہو گئی ہے جو حل ہونے نہیں پاتی۔ متعدد اہل علم سے رجوع کیا مگر تسلی نہ ہوئی۔ سوال یہ ہے کہ کیا قرآن اور کتب حدیث میں اس قسم کی آیات و روایات آئی ہیں، جن سے نماز، روزہ اور دیگر اعمالِ صالحہ کی اہمیت کم ہو جاتی ہے، مثلاً صحیح مسلم اور ترمذی وغیرہ میں ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ یومِ عاشوراکا روزہ گزشتہ سال کے گناہوں کا کفارہ ہے۔ عشرہ ذی الحجہ کے روزوں کے بارے میں احادیث ہیں کہ ہر روزے کا ثواب سال بھر کے روزوں کے برابر ہے۔ حضرت ابو قتادہؓ کی روایت ہے کہ اس سے دو سال کے گناہ معاف ہو جاتے ہیں۔ یومِ عرفہ کے روزے کا ثواب بھی اتنا ہی مذکور ہے۔ اگر واقعی یوں ہی ہے، تو پھر کیا اس سے گناہوں پر آزادی کا ثبوت نہیں مل رہا؟ اس کے بعد نماز روزہ کرنے اور گناہوں سے بچنے کی کیا ضرورت رہی؟ حضرت ابو ذرؓ سے روایت ہے کہ جس نے لا الہ الا اللہ کہہ دیا، وہ جنت میں داخل ہو گیا۔ مشکوٰۃ میں نماز تسبیح کے فضائل بیان ہوئے ہیں کہ اس سے سارے گناہ معاف ہو جاتے ہیں۔ ابو داؤد اور مسند احمد میں بیان کیا گیا ہے کہ چاشت کی نماز سے ساری زندگی کے گناہ معاف ہو جاتے ہیں۔ مشکوٰۃ میں ہے کہ اس کے بعد گناہوں سے کون بچے گا اور نیکی کی تکلیف اٹھائے گا؟ سورہ الرحمن میں فرمایا: **وَلِمَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ جَنَّاتٌ** ○ کیا جو شخص رب کے



سامنے کھڑے ہونے سے ڈرے، مگر کوئی اچھا عمل نہ کرے اسے دو جنتیں یا دو باغ مل جائیں گے؟ سورۃ حم السجدۃ میں آیا ہے کہ جو لوگ کہہ دیں کہ ہمارا رب اللہ ہے، پھر جم جائیں، انہیں فرشتے جنت کی بشارت دیتے ہیں۔ اس طرح کی بہت سی آیات و روایات ہیں جو آپ کی نظر میں ہوں گی۔ ان سے جو غلط فہمی اور تہاؤن پیدا ہو سکتا ہے، اس کا سدّ باب کیسے ہو سکتا ہے اور جو اعتراضات و سوالات سامنے آتے ہیں ان کا کیا جواب دیا جائے گا؟

آپ کے سوال کا جواب دینے کے لیے خاصی طویل بحث کی ضرورت ہے۔ سر دست مختصر جواب دیا جا رہا ہے۔ خدا کرے کہ موجب تشفی ہو۔ آپ نے قرآن و حدیث کا مطالعہ کرتے ہوئے جو نقطہ نظر اختیار کیا ہے اس میں بنیادی غلطی یہ ہے کہ اپنے سامنے صرف ایک پہلو اور ایک رخ کو رکھا ہے اور صرف ان آیات و احادیث کو مرکزِ توجہ بنا لیا ہے جن میں بعض اعمالِ حسنہ کے نتائج بیان کیے گئے ہیں اور ان نصوص کتاب و سنت سے بالکل نظر ہٹالی ہے جن میں اعمالِ سیئہ کے نتائج بھی بیان کیے گئے ہیں۔ ایک مومن کا صحیح مقام بین الخوف و الرجاء (امید و بیم کے درمیان) ہے۔ جو شخص شارع کے ان دونوں قسم کے ارشادات میں سے صرف ایک ہی پر اپنی نگاہ جمالے گا، وہ لازماً یا تو خوش فہمی یا پھر مایوسی کا شکار ہو جائے گا۔ اسی طرح جو شخص ان دو گونہ نصوص کو آپس میں ٹکرانے اور ان میں تضاد تلاش کرنے کی کوشش کرے گا اس کے حصے میں بھی گمراہی و حیرانی کے ماسوا کچھ نہیں آئے گا۔

مزید برآں اس سلسلے میں اللہ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمودات کی صحیح تاویل معلوم کرنے اور حقیقتِ نفس الامری تک پہنچنے کے لیے بعض ایسے کلیات و مسلمات اور اصول اولیہ جو قرآن و حدیث ہی میں مذکور ہیں یا ان سے مأخوذ ہیں اور جن پر علمائے سلف کا اتفاق ہے، وہ بھی نظر سے اوجھل نہیں ہونے چاہئیں۔ مثلاً فرائض کا اجر و ثواب بہر حال نوافل سے زیادہ ہے۔ فرائض و مکتوبات کی نیابت اور تلافی و تدارک نوافل سے ممکن نہیں ہے اور ترکِ فرائض کی صورت



میں تطوعات عند اللہ قبول نہیں ہو سکتے۔ جو شخص فرض نماز کا تارک ہے، اس کے نوافل کس کام کے ہیں؟ جو زکوٰۃ یا عشر ادا نہیں کرتا، اس کے نفلی صدقات و خیرات کیا معنی رکھتے ہیں؟ جو شخص فرض روزے کی طاقت رکھنے کے باوجود اس کا تارک ہے، اس کا عاشورہ، ذوالحجہ یا عرفہ کا روزہ سال بھر کے گناہ تو کیا معاف کرائے گا، خود ہی ہبَاءٌ مَّثْنُوْرًا بن کر ہوا میں اڑ جائے گا۔ جس شخص کو صلوٰۃ مفروضہ کی ادائیگی نصیب نہیں ہوتی، اس کی صلوٰۃ التَّسْبِيْحِ دوسرے کبار و صغائر تو کیا معاف کرائے گی، اسے ترک نماز کے جرم کبیرہ سے بھی بری الذمہ نہیں کرا سکے گی۔ ترک صلوٰۃ اور ترک زکوٰۃ پر دنیا و آخرت میں جو شدید وعیدیں مذکور ہیں، وہ کسی سے مخفی نہیں ہیں۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرض نماز کے تارکین کو گھروں سمیت جلا دینے کا ارادہ ظاہر فرمایا۔ زکوٰۃ نہ دینے والوں کے لیے قرآن و حدیث میں عذابِ جہنم کی وعید ہے اور دنیا میں صحابہ کرام نے اُن کے خلاف مرتدین کی طرح قتال بالسیف کیا ہے۔ کیا اس کے بعد بھی اس امر میں کوئی شک باقی رہ جاتا ہے کہ نفلی عبادات تارکینِ فرائض کے لیے کفارہ نہیں بن سکتیں اور نوافل و تطوعات کے لیے جو بشارتیں وارد ہیں ان کے مستحق وہی مسلمان ہیں جو اوامر و فرائض کی پابندی حتی الوسع کرتے ہیں۔ ان ارشادات کا یہ مقصود مدعا ہرگز نہ تھا کہ لوگ ان پر بھروسہ کر کے فرائض سے تغافل و تساہل برتیں اور منکرات و نواہی کے ارتکاب پر جری ہو جائیں۔ صحابہ کرام جو ان فرمودات کے اولین مخاطب تھے ان میں ہمیں کوئی مثال ایسی نہیں ملتی کہ انھوں نے ایسی بشارتیں سن کر اُن پر غلط تکیہ کیا ہو جس سے اوامر و نواہی کی پابندی میں ڈھیل پیدا ہوئی ہو۔

اعمال کی جزا و سزا کے معاملے میں ایک اصول کتاب و سنت میں یہ بھی بیان ہوا ہے کہ تمام اچھے اور برے اعمال کا بحیثیت مجموعی موازنہ و محاسبہ اللہ کے ہاں ہوگا۔ جس کا اچھے اور روزنی اعمال کے لحاظ سے پلڑا بھاری ہو گیا وہ جنت کا مستحق ہوگا، اور جس مسلمان کے اچھے اعمال وزن میں ہلکے ثابت ہوئے وہ دوزخ کا مستحق ہوگا۔ اس کے بعد اللہ چاہے تو ایسے مومن کو معاف کر دے اور چاہے تو معاف کرنے سے پہلے اسے سزا بھگتنے کے لیے دوزخ میں بھیج دے۔ پھر وہاں اعمال کی ظاہری شکل و صورت کو نہیں، بلکہ باطنی جذبے اور نیت کو دیکھا جائے گا۔ صحیح احادیث میں وارد ہے



کہ بعض عبادت گزاروں اور روزے داروں کو سوائے رات جاگنے اور بھوک پیاس کے کچھ نہیں ملتا۔ یہاں فرض یا نفل نماز اور روزے کی تخصیص بھی مذکور نہیں جس سے معلوم ہوا کہ بعض موانع ایسے ہیں جن کی موجودگی میں فرض نماز روزہ بھی رد ہو سکتا ہے، تاہم نوافل چہ رسد۔ کوئی شخص عبادت و صدقاتِ نافلہ اگر اس غرض کے لیے انجام دے کہ اُسے فرائض میں چھوٹ اور کبائر کی آزادی مل جائے، تو ایسے اعمال نہ صرف مردود ہوں گے، بلکہ ایسے زعمِ باطل پر عند اللہ مواخذہ ہوگا۔

اس کے علاوہ کتاب و سنت میں بہت سے ایسے ہلاکت خیز اعمال گنوائے گئے ہیں جو بہت سارے دوسرے اعمال کو بھی ضائع اور خبط کر دیتے ہیں۔ ریاکاری کو شرکِ اصغر کہا گیا ہے، جس سے مالی انفاق، قتال اور دوسرے اچھے اعمال بے کار ہو جاتے ہیں۔ خیانت و غلول سے جہاد اور شہادت کا اجر مارا جاتا ہے اور ان کا مرتکب الٹا دوزخ میں جاتا ہے۔ ایک حدیث میں آیا ہے کہ قیامت کے روز ایک شخص بہت اچھے اعمال کے ساتھ پیش ہوگا، مگر اس کے ساتھ اُس نے حقوق العباد کو تلف کیا ہوگا، کسی کا مال چھینا ہوگا، کسی کو گالی دی ہوگی یا دوسری طرح خلقِ خدا کو نشانہ ستم بنایا ہوگا، تو اس شخص کی ساری نیکیاں ان مظلوموں میں بانٹ دی جائیں گی اور مظلوموں کی برائیاں اس ظالم کے سر پر لاد کر جہنم میں دھکیل دیا جائے گا۔

ایسی بے شمار وعیدات کیوں آپ کی نظر سے اوجھل ہو گئی ہیں؟ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اگر فرمایا ہے کہ میری شفاعت اہل کبائر کے لیے ہے تو اس سے یہ کیسے لازم آ گیا ہے ہر مرتکب کبیرہ مستحق شفاعت ہوگا اور بلا مواخذہ بخشا جائے گا؟ اللہ کے ہاں جس کے لیے اذن ہوگا، اسی کے حق میں شفاعت ہوگی۔ بہت سے اہل ایمان کا بھی ایک مرتبہ دوزخ میں داخل کیا جانا احادیثِ صحیحہ میں مذکور ہے۔ ان لوگوں کے لیے یا تو شفاعت نہ ہوگی یا پھر سزا پانے کے بعد ہوگی۔ خود نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جھوٹی گواہی دینے والا میری شفاعت سے محروم ہوگا۔ بعض مجرمین کے متعلق فرمایا کہ میں اُن کے خلاف مدعی بن کر مخاصمت کروں گا۔ غور و عبرت کا مقام ہے کہ خود آنحضرتؐ، شافعِ محشر جس کے خلاف صاحبِ دعویٰ ہوں گے اُس کا شفیع کون ہو سکتا



ہے اور وہ مواخذے سے کیسے بچ سکتا ہے؟

میں آخر میں ایک عام فہم تمثیل پر جواب کو ختم کرتا ہوں۔ فرض کیجیے کہ ایک طبیب حاذق اپنے ایک نسخے میں قوت و توانائی کے لیے بعض مفید اور مجرب ادویہ و اجزاء کے نام لکھ دیتا ہے۔ پھر اپنی ایک مجلس میں بعض غذاؤں کے نفع بخش اثرات اور حفظانِ صحت کے بعض اصول بیان کرتا ہے اور کسی دوسری مجلس میں بعض زہریلی اشیاء اور سمیات کا بھی ذکر کر دیتا ہے کہ ان کے کھانے سے انسان بیماری یا موت کا شکار ہو جاتا ہے۔ اب یہ ساری باتیں اپنی اپنی جگہ پر درست اور بر محل ہیں، لیکن کوئی نادان اگر کرتا یہ ہے کہ مقویات کے ساتھ سمیات کو بھی نوشِ جان کر لیتا ہے اور اس کے بعد تنومند ہونے کے بجائے مرض الموت میں مبتلا ہو جاتا ہے، تو کیا یہ کہا جائے گا کہ طبیب حاذق نہ تھا یا اس کی کچھ باتیں صحیح اور کچھ غلط تھیں؟ اس سلسلے میں بہتر ہوگا کہ مولانا مودودیؒ کی کتاب تفہیمات حصہ اول کا وہ مضمون بھی پڑھ لیں جس کا عنوان ہے: ”کیا نجات کے لیے کلمہ طیبہ کافی ہے؟“

اللہ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی ہر بات اپنی جگہ پر اٹل اور برحق ہے، مگر مشکل یہ ہے کہ آج مسلمان صرف آسانیوں اور رخصتوں کے طالب اور سستی نجات کے خواہاں بن کر رہ گئے ہیں۔ جس طرح اہل کتاب کہتے ہیں: سَيُغْفَرُ لَنَا (توقع ہے کہ ہم بخشے جائیں گے) اسی طرح مسلمان بھی یہ سمجھ بیٹھے ہیں کہ ہر بے عملی، بلکہ بد عملی کے باوجود وہ بلا مواخذہ سیدھے جنت میں جا داخل ہوں گے، ترکِ ادا اور ارتکابِ معاصی پر ان سے پرسش کا سرے سے سوال ہی پیدا نہیں ہوتا، مگر یہ ایک مہلک غلط فہمی بلکہ گمراہی ہے جو ان کی اپنی کج روی اور کج فہمی کی پیداوار ہے۔ اللہ اور اس کے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اس سے بری ہیں۔ جو شخص دنیا میں دعوائے ایمان کرتا ہے، ہم تو بلاشبہ اُسے مسلمان کہیں گے کیونکہ یہاں ظاہر احوال ہی پر سارے احکام مرتب ہوتے ہیں، مگر اللہ تعالیٰ جس کا علم ظاہر و باطن دونوں پر حاوی ہے، اس کے ہاں ہر زبانی دعویٰ تسلیم کیے جانے کے قابل نہیں ہو سکتا۔ اگر ایسا ہوتا تو اللہ تعالیٰ یوں کیوں فرماتا:



وَمِنَ النَّاسِ مَن يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ ۝

(اور لوگوں میں ایسے بھی ہیں جو کہتے ہیں کہ ہم ایمان لائے اللہ پر اور یومِ آخرت پر

حالانکہ وہ مومن نہیں)

اللہ سے دعا ہے کہ وہ ہر مسلمان کو کتاب و سنت کے ہر قول کے استماع اور بطریق احسن

اتباع کی توفیق بخشے، آمین۔

(ماہنامہ ترجمان القرآن مئی ۱۹۷۴ء)





## قصہ آدم و ابلیس کے بارے میں چند

### اشکالات

اس میں شک نہیں کہ اللہ جل شانہ قرآن کریم میں واقعات کو بیان فرمانے میں اجمال و اختصار فرماتے ہیں اور غیر ضروری تفصیل سے گریز فرماتے ہیں۔ اسی طرح بلاوجہ قرآن سے تفصیلات حاصل کرنے اور تنقیدی نظر کے مطالعے سے اجتناب کرنا چاہیے، مگر پڑھنے اور تلاوت کے دوران میں اچانک اور اتفاق سے کوئی بات اگر ذہن میں کھٹک جائے تو جب تک وہ کاٹھا نکل نہ جائے چُجھن کا احساس رہتا ہے، چنانچہ ایک ایسی ہی صورت اللہ جل شانہ اور ابلیس کے مکالمے میں پیش آئی ہے جو سورۃ الاعراف آیات ۱۲ تا ۱۸، سورۃ الحجرات آیات ۳۳ تا ۴۳، اور سورۃ ص آیات ۷۵ تا ۸۵ میں بیان ہوا ہے۔

مضمون ایک ہی ہے، مگر الفاظ مختلف ہیں۔ تلخیص یہ ہے کہ ابلیس کی نافرمانی پر اللہ جل شانہ نے اُسے نکل جانے کا حکم دیا اور یوم جزا تک اُس پر لعنت فرمائی۔ ابلیس نے یوم حشر تک مہلت مانگی جو باری تعالیٰ نے مرحمت فرمائی۔ پھر ابلیس نے اللہ کو رب کہہ کر پکارا اور اللہ تعالیٰ کی عزت کی قسم کھائی اور کہا کہ میں یوم حشر تک ان سب (انسانوں) کو (اکثر کو) بہکا کر رہوں گا۔ اس مکالمے سے جو نتائج اخذ ہوئے اور جو سوالات پیدا ہوئے وہ یہ ہیں:

۱- آدم کو سجدہ نہ کرنے کے بعد شیطان کو مہلت مل گئی اور اُسے جنت سے نکالنا نہ گیا جو بعد کے اس واقعے سے ثابت ہو گیا کہ وہ حضرت آدم اور ان کی بیوی کو جنت میں دھوکہ دینے میں کامیاب ہو گیا، مگر سورۃ الاعراف میں شیطان کو مہلت دینے کے بعد اللہ تعالیٰ دوسری بار فرماتا ہے کہ: ”نکل جا یہاں سے ذلیل اور ٹھکرایا ہوا۔“ کیا مہلت دینا اور نکل جانے کا حکم



دینا ایک دوسرے سے ٹکراتا نہیں ہے؟

- ۲- اس مکالمے کے وقت تو صرف دو انسان آدم اور اُن کی بیوی موجود تھیں، مگر ابلیس کہتا ہے کہ: ”میں اُن سب کو بہکا دوں گا۔“ تو کیا اس وقت اور انسان بھی پیدا ہو چکے تھے؟ یا ابلیس کو اس مشیت ایزدی کا پہلے سے علم تھا کہ دونوں میاں بیوی دھوکہ کھانے کے بعد جنت سے نکال دیے جائیں گے اور پھر زمین پر اُن کی آل اور اولاد بڑھے گی جسے بہکایا جائے گا۔
- ۳- کیا ابلیس بذاتِ خود آج کل کے کئی انسانوں سے بہتر پوزیشن میں ہے کہ اولاً تو وہ مؤحد ہے اور سب سے بڑے گناہ شرک سے مُجتنب۔ ثانیاً وہ مُلحد اور دہریہ نہیں ہے۔ کیونکہ وہ اللہ تعالیٰ کو رب کہہ کر پکارتا ہے اور اُس کی عزت کی قسم کھاتا ہے۔ ثالثاً یہ کہ یومِ حشر اور جزا پر بھی یقین رکھتا ہے۔ رابعاً یہ کہ وہ صرف انسان کا دشمن ہے اور اللہ تعالیٰ کا دشمن نہیں ہے۔
- ۴- کیا تمام غلط اور باطل عقائد جو انسان رکھتا ہے اور گناہ کے کام کرتا ہے وہ محض شیطان کے بہکانے سے کرتا ہے یا اپنے ارادے سے؟ اگر اپنے ارادے سے کرتا ہے، تو شیطان برسی الذمہ ہے۔ اگر شیطان کے بہکانے سے کرتا ہے تو انسان برسی الذمہ۔

ج آپ کے سوالات کے مختصر جوابات درج ذیل ہیں:

- ۱- آپ کا یہ خیال صحیح نہیں ہے کہ آدم کو سجدہ نہ کرنے کے بعد شیطان کو جنت سے نہ نکالا گیا۔ جنت سے اُس کا اخراج جیسا کہ آپ نے لکھا ہے سورہ اعراف میں مذکور ہے۔ آپ کو غالباً اشکال اس بنا پر ہے کہ جب وہ جنت سے نکال دیا گیا اور حضرت آدم جنت ہی میں رہے، تو اُسے بہکانے کا موقع کیسے مل گیا؟ اس کا جواب یہ ہے کہ بہکانے کے لیے جنت میں ابلیس کا داخل ہونا ضروری نہیں۔ اُسے اللہ نے ترغیب کی جو صلاحیت و مہلت دی ہے اُس کے باعث وہ جہاں بھی ہونفسِ انسانی کو ورغلا اور اُسے نافرمانی پر اُکسا سکتا ہے۔ اس لیے وہ جنت سے باہر رہ کر بھی حضرت آدم کے ذہن و قلب پر اثر انداز ہو سکتا ہے۔ مہلت دیے جانے اور اخراج میں بھی کوئی تصادم نہیں، مطلب یہ ہے کہ وہ جنت میں رہنے کے لائق نہ رہا، لیکن اُسے اغوائے انسان کی مہلت دی گئی۔



۲- تخلیقِ آدم کا مقصد اللہ نے خلافت و نیابت کو قرار دیا جس کا صاف مطلب یہ تھا کہ آدم اور نسلِ آدم کو یہ ذمہ داری سپرد کی جا رہی ہے۔ اس لیے فرشتوں نے یہ خدشہ محسوس کیا کہ نسلِ انسانی فساد و خونریزی کرے گی۔ شیطان کو اس بات کا علم ہونا ضروری نہیں کہ حضرت آدم اس کے فریب میں آئیں گے اور جنت سے نکلیں گے، لیکن یہ بات تو وہ بھی جانتا تھا کہ میاں بیوی سے سلسلہ تو والد و تناسل قائم ہوگا۔

۳- ابلیس کو موحد اور مومن بالآخرہ کہنا بہت بڑی بات ہے جو کسی کے منہ یا قلم سے نکل سکتی ہے۔ آپ غور کریں کہ ابلیس نے اللہ کے حکم کا صاف انکار کیا۔ اللہ کے مقابلے میں استکبار کیا اور جب اللہ نے پوچھا کہ تو نے کیوں نافرمانی کی تو اُس نے کہا کہ میں اس سے بہتر ہوں جس کے سجدے کا تو نے حکم دیا ہے۔ کیا اس کا نام توحید ہے؟ یہ تو درحقیقت اللہ کا مد مقابل بننا اور خدائی کا دعویٰ کرنا ہے۔ ایک شخص آپ کی عزت کی قسم کھا کر اگر یہ کہے کہ وہ نہ آپ کی بات مانے گا، نہ کسی کو ماننے دے گا تو کیا محض یہ قسم اُس کے جرم کو ہلکا کر دے گی؟ بلکہ اس طرح تو اُس کی ڈھٹائی کا مزید ثبوت فراہم ہوگا۔ ابلیس کو اللہ کا دشمن کہنے کے بجائے صرف انسان کا دشمن کہنا بھی عجیب چیز ہے۔ معلوم نہیں آپ کے نزدیک دشمن کا مفہوم کیا ہے؟ اللہ نے تو سب نافرمانوں کو اعدا اللہ کہا ہے اور جہنم کی وعید دی ہے۔ ابلیس جو پوری بنی نوع انسان کا دشمن ہے، جس میں انبیاء علیہم السلام بھی شامل ہیں، اور جس نے اللہ کے بلا واسطہ فرمان سے روگردانی کی۔ اگر وہ اللہ کا دشمن نہیں، تو پھر معلوم نہیں اور کون ہوگا؟

۴- انسان کے گناہوں میں شیطان کے بہکانے کو بھی دخل ہے اور انسانی ارادے کو بھی۔ ظاہر ہے کہ شیطان کو جبر و اکراہ کی طاقت نہیں دی گئی۔ وہ برائی کو محض خوشنما بنا کر انسان کے سامنے پیش کرتا ہے، لیکن انسان اُس کے مقابل بالکل بے بس نہیں ہے۔ ایک انسان اُس کی ترغیب کو قبول کرتا ہے۔ دوسرا ٹھکرا دیتا ہے۔

(ماہنامہ ترجمان القرآن، نومبر ۱۹۷۶ء)





## حضرت یونسؑ کا مچھلی کے پیٹ میں رہنا

س ایک عریضہ ارسالِ خدمت کیا تھا۔ تادم تحریر جواب سے محروم ہوں۔ آج تک جواب کے لیے چشمِ براہ ہوں۔ اشکالِ تفہیم القرآن سورۃ الصافات کے حاشیہ ۸۱ پر ہے کہ اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ وہ مچھلی قیامت تک زندہ رہتی اور حضرت یونسؑ قیامت تک اُس کے پیٹ میں زندہ رہتے، بلکہ اس کا یہ مطلب ہے کہ قیامت تک اس مچھلی کا پیٹ ہی حضرت یونسؑ علیہ السلام کی قبر بنا رہتا۔ میرے اعتراضات و اشکالات درج ذیل ہیں:

۱- زندہ مچھلی کے پیٹ میں زندہ یونسؑ علیہ السلام کے رہنے پر کیا اعتراض ہے؟  
 ۲- مُردہ یونسؑ علیہ السلام کے لیے مچھلی کے پیٹ کا قبر بنے رہنا میرے نزدیک منشاءِ آیات الہی نہیں ہے۔

۳- کیا قدرتِ خدا سے یہ نہیں ہو سکتا کہ زندہ یونسؑ علیہ السلام زندہ مچھلی کے پیٹ میں رہیں؟  
 ۴- ایسا اگر قدرتِ خدا سے بعید ہے، تو پھر یہ کیوں کر ممکن ہے کہ مُردہ یونسؑ علیہ السلام اور مُردہ مچھلی گلنے سڑنے سے بھی محفوظ رہے اور دوسرے دریائی جانوروں سے بھی محفوظ رہے؟  
 ۵- جبکہ یہ واقعہ ظہور پذیر ہی نہیں ہوا تو اس پر قیاسات کی کیا ضرورت ہے؟ اس کی وہی تفسیر صاف اور سیدھی کیوں نہ رہنے دی جائے کہ اگر اللہ تعالیٰ ان کو مچھلی کے پیٹ سے ان کی توبہ کے پیش نظر نہ نکال لیتے تو ہمیشہ مچھلی کے پیٹ میں زندہ رہتے؟

ج سورۃ الصفت آیت نمبر ۱۳۴ کی جو تاویل تفہیم القرآن میں اختیار کی گئی ہے، عجیب بات یہ ہے کہ آپ نے اُسے تو قیاسات پر مبنی قرار دیا ہے، لیکن آپ کے نزدیک جو تفسیر درست ہے اُسے آپ نے صاف سیدھی اور قیاس سے مبرا سمجھا ہے۔ حالانکہ دونوں میں کسی نہ کسی



حد تک ظن و قیاس کا دخل ہے اور مولانا مودودی نے جو مفہوم بیان کیا ہے وہ ایسا بھی نہیں ہے کہ پہلی مرتبہ انھوں ہی نے پیش کیا ہو، اور اس سے پہلے کسی نے یہ مطلب نہ لیا ہو۔ مولانا نے خود ہی ابن جریر کے حوالے سے یہ تحریر کر دیا ہے کہ مشہور مفسر قتادہ نے اس آیت کا مطلب یہی بیان کیا ہے کہ قیامت تک اُس مچھلی کا پیٹ حضرت یونس کی قبر بنا رہتا۔

قرآن مجید میں جو بات فرمائی گئی ہے وہ یہ ہے کہ اگر حضرت یونس تسبیح کرنے والوں میں سے نہ ہوتے تو وہ یوم قیامت تک مچھلی کے پیٹ ہی میں رہتے۔ یہ جملہ شرطیہ ہے جس میں شرط کی تکمیل نہ ہو، تو جواب شرط اور جزا کا وقوع لازم نہیں آتا۔ دوسرے لفظوں میں یوں کہا جائے گا کہ اگر حضرت یونس اللہ کی پاکیزگی بیان نہ کرتے، تو وہ صورت حال واقع ہوتی جو آگے بیان ہوئی ہے۔ لیکن سورہ انبیاء میں اس امر کی صراحت اور یہاں بھی اشارہ موجود ہے کہ حضرت یونس نے مچھلی کے پیٹ اور سمندر کی تاریکیوں میں پکارا کہ:

لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ سُبْحَانَكَ إِنِّي كُنْتُ مِنَ الظَّالِمِينَ۔

(نہیں ہے کوئی خدا، مگر تو، پاک ہے ذات تیری، بے شک میں قصور وار ہوں)

اس لیے اس تسبیح و انابت کے بعد اللہ نے حضرت یونس کو اس تکلیف سے نجات بخشی اور مچھلی نے انھیں زندہ ہی اُگل دیا۔ اس کے بعد میں سمجھتا ہوں کہ اس بحث کی چنداں ضرورت نہیں رہتی کہ اگر یہ شرط پوری نہ ہوتی اور حضرت یونس مچھلی کے پیٹ سے زندہ و سلامت نہ نکل آتے، تو اُن پر قیامت تک کیا کیفیت گزرتی۔ قرآن و حدیث میں بھی کوئی بات اس ضمن میں ارشاد نہیں فرمائی گئی، تاہم علماء و مفسرین نے اس معاملے میں بالکل سکوت اختیار نہیں کیا اور اس مسئلے پر اظہار خیال کیا ہے کہ حضرت یونس کے پیٹ ہی میں رہنے کا مدعا کیا ہو سکتا ہے؟ اس معاملے میں بالعموم تین اقوال مروی ہیں، ایک یہ کہ مچھلی اور حضرت یونس دونوں پر موت وارد ہوتی اور حضرت یونس حشر کے روز مچھلی کے پیٹ سے دوبارہ اٹھائے جاتے، دوسرا یہ کہ مچھلی تو مر جاتی، مگر حضرت یونس اُس کے پیٹ میں زندہ موجود رہتے۔ تیسرا یہ کہ حضرت یونس اور مچھلی دونوں قیامت تک زندہ رہتے اور حضرت یونس مچھلی کے پیٹ ہی میں رہتے۔ پہلا قول حضرت قتادہ تابعی کا ہے جو تفسیر



ابن جریر، کشاف وغیرہ میں منقول ہے اور جسے مولانا مودودی نے قابل ترجیح سمجھا ہے۔ یہ

قول متعدد دوسرے مفسرین کے ہاں بھی مذکور ہے۔ چند اقوال درج ذیل ہیں:

۱۔ امام ابن جوزی (المتوفی ۵۹۶ھ) اپنی تفسیر زاد المسیر میں فرماتے ہیں:

لصار بطن الحوت له قبراً الى يوم القيامة

(..... مچھلی کا پیٹ قیامت تک کے لیے اُن کی قبر بن جاتا)

۲۔ امام فخر الدین رازی (المتوفی ۶۰۶ھ) اپنی تفسیر مقاتیح الغیب میں فرماتے ہیں۔

لبث في بطن ذلك الحوت و كان بطنه قبراً له الى يوم البعث

(اگر حضرت یونسؑ تسبیح نہ کرتے تو اُس مچھلی کے پیٹ ہی میں رہتے اور اس کا پیٹ یوم حشر

تک اُن کی قبر بنا رہتا)

۳۔ علامہ علاء الدین الخازن (المتوفی ۷۲۵ھ) اپنی تفسیر لباب التاویل فی معالم التنزیل

میں اور امام ابو محمد البغوی (المتوفی ۵۱۶ھ) اپنی تفسیر معالم التنزیل میں۔ دونوں اس

آیت کی شرح میں فرماتے ہیں:

لصار بطن الحوت قبراً له الى يوم القيامة

(مچھلی کا پیٹ قیامت تک کے لیے حضرت یونسؑ کی قبر بن جاتا)

۴۔ قاضی ثناء اللہ پانی پتی (المتوفی ۱۲۲۵ھ) اپنی تفسیر مظہری میں لکھتے ہیں:

يعني لمات في بطنه و صار له قبراً

(یعنی اگر تسبیح نہ کرتے، تو حضرت یونسؑ مچھلی کے پیٹ میں فوت ہوتے اور وہ اُن کی قبر بنتی)

۵۔ مولانا شبیر احمد عثمانی اپنے تفسیری حواشی میں لکھتے ہیں:

”..... ورنہ قیامت تک اُس کے پیٹ سے نکلنا ممکن نہ ہوتا اور مچھلی کی غذا بن جاتے۔“

۶۔ مولانا اشرف علی تھانوی صاحب اپنی تفسیر بیان القرآن میں فرماتے ہیں:

”مطلب یہ ہے کہ پیٹ سے نکلنا میسر نہ ہوتا، بلکہ اُس کی غذا بنا دیے جاتے۔ پس اس

مطلب پر اُس کا اور اُس کے بطن کا قیامت تک باقی رہنا لازم نہیں آتا۔“

۷۔ مولانا عبد الماجد دریا بادی تفسیر ماجدی میں فرماتے ہیں:



”یعنی انھیں مچھلی کے پیٹ سے نکلنا نصیب نہ ہوتا اور وہ اُسی کی غذا بنا دیے جاتے۔ یہ مطلب نہیں کہ مچھلی کا پیٹ قیامت تک محفوظ و سالم رہتا۔“

اب یہ بات سمجھ میں نہیں آتی کہ جو تشریح ان سب اقوال میں بیان ہوئی ہے اور یہ تقریباً وہی بات ہے جو مولانا مودودی نے لکھی ہے، اگر یہ تشریح و تفسیر صاف اور سیدھی نہیں ہے، تو آپ کی اختیار کردہ تفسیر کیسے صاف، سیدھی اور قیاس سے خالی بن جاتی ہے؟ آپ کہتے ہیں کہ زندہ مچھلی کے پیٹ میں زندہ یونس علیہ السلام کے رہنے پر کیا اعتراض ہے؟ کرنے کو اگر کوئی شخص چاہے تو اعتراض پیدا کر لینا زیادہ مشکل نہیں ہے۔ مثلاً کہا جاسکتا ہے کہ حضرت یونسؑ کا تسبیح نہ پڑھنا (یا اُن کا اپنی قوم کو چھوڑ کر چلے جانا) اتنی بڑی غلطی تو نہ ہو سکتی تھی کہ وہ قیامت تک تاریکیوں میں محبوس و محصور کر دیے جاتے اور مچھلی کا کیا قصور تھا کہ ایک زندہ انسان اُس کے بطن میں رکھ کر اُسے بھی تا قیامت زندہ رکھا جاتا؟ پھر اگر دونوں کو یومِ بعثت ہی تک زندہ رکھا جاتا تو اُن پر موت واقع ہوتی یا نہ ہوتی اور ہوتی تو کب اور بعثت سے کتنی دیر پہلے وارد ہوتی؟ آپ چاہیں تو ایسے اعتراضات کا کوئی نہ کوئی جواب دے سکتے ہیں، مگر آپ کو تسلیم کرنا پڑے گا کہ آپ کی پسندیدہ تاویل بھی اعتراضات و قیاسات سے بری نہیں۔

پھر آپ کہتے ہیں کہ کیا قدرتِ خدا یہ نہیں ہے کہ زندہ یونس علیہ السلام زندہ مچھلی کے پیٹ میں رہیں؟ اس کا جواب یہ ہے کہ قدرتِ خدا تو ہر شے اور ہر صورت پر حاوی ہے، لیکن اس کا مطلب یہ ہے کہ آپ خود تو قدرتِ خدا کے حوالے سے ہر بات فرض کرتے چلے جائیں خواہ کتابِ سنت اس بارے میں ساکت ہوں اور دوسرا شخص اگر اُس کے خلاف بات کہے اور وہ بھی قدرتِ خدا سے بعید نہ ہو، تو آپ اُسے قیاسات و مفروضات پر مبنی اور اُن ہونی قرار دیں۔ اسی طرح آپ کا یہ اعتراض بھی کچھ زیادہ وزن نہیں رکھتا کہ یہ کیوں کر ممکن ہے کہ وفات یافتہ یونس علیہ السلام اور مُردہ مچھلی گلنے سڑنے اور دوسرے دریائی جانوروں سے محفوظ رہیں؟ اوّل تو مولانا مودودی نے جو تاویل حضرت قتادہؓ سے نقل کی ہے اُس سے حضرت یونسؑ اور مچھلی کے جسدِ عنصری کا یکجا بجنسہ محفوظ ہونا لازم نہیں آتا، بلکہ اس کا مفہوم فقط یہ بھی ہو سکتا ہے کہ حضرت یونسؑ کی



وفات مچھلی کے پیٹ میں ہوتی اور قیامت کے روز مچھلی کے اجزائے منتشرہ کو جمع کر کے اس میں سے حضرت یونس کو زندہ اٹھایا جاتا۔ دوسری صورت یہ بھی ہو سکتی ہے کہ اللہ تعالیٰ سمندر کی تہ میں کسی تنخ بستہ منطقتے میں حضرت یونس اور مچھلی کے اجساد کو محفوظ فرمادیتا اور ان کو ہر تغیر اور ہر دست برد سے بچا لیتا۔ اگر انھیں زندہ رکھ کر ہرگزند سے مامون کیا جاسکتا ہے، تو موت دینے کے بعد کیوں نہیں کیا جاسکتا۔

میں نے اب تک جو خامہ فرسائی کی ہے محض اس لیے کی ہے کہ آپ جو اب کی وصولی کے لیے سراپا انتظار بنے بیٹھے ہیں اور ایک عرصہ گزر جانے کے باوجود یہ مسئلہ جوں کا توں آپ کے ذہن پر مستولی ہے، ورنہ میں سمجھتا ہوں کہ آپ کا اور میرے وقت کا اس سے بہتر مصرف ممکن تھا۔ میرے اس جواب کا ایک مقصد آپ جیسے سائلین و معترضین کے یہ ذہن نشین کرانا بھی ہے کہ مولانا مودودی کا مسلک و مشرب یہ ہے کہ وہ کتاب و سنت کے منصوص ارشادات اور اہل سنت کے متفق علیہ اور مجمع علیہ مسائل سے سرموتجاوز و انحراف نہیں کرتے۔ جہاں تک غیر منصوص اور مختلف فیہ مسائل کا تعلق ہے اس میں بھی وہ تفرّد کی راہ اختیار کرنے کے بجائے بالعموم علمائے سلف کے متعدد اقوال میں سے کسی ایک قول ہی کو اختیار کرتے ہیں۔ ان مسائل میں تفرّد و شد و ذاکر چہ ممنوع و حرام نہیں، تاہم اس کے حق میں بڑے مضبوط اور وزنی دلائل کی ضرورت ہوتی ہے، لیکن مولانا کا طریقہ یہ ہے کہ وہ مطالعے اور غور و فکر کے بعد مختصراً اپنی تحقیق بیان کر دیتے ہیں۔ یہاں تو حضرت قتادہ کا حوالہ دے دیا ہے، لیکن اکثر مقامات پر وہ یہ ذکر نہیں کرتے کہ اسلاف میں سے کس کس نے وہی بات کی ہے اور عدم ذکر اس اعتماد پر ہوتا ہے کہ اہل علم اصل مراجع و ماخذ تک دسترس رکھتے ہیں اور وہ خود ہی مسائل کی چھان بین کر لیں گے، لیکن سہل انگاری یا معاصرانہ چشمک سدّ راہ بن جاتی ہے اور بعض لوگ خواہ مخواہ بحث و نزاع میں منہمک ہو کر اپنا اور دوسروں کا وقت غیر ضروری ردّ و کد میں کھپاتے رہتے ہیں۔

(ماہنامہ ترجمان القرآن، اکتوبر ۱۹۷۶ء)





## اُسوۂ ابراہیمؑ اور اُن کے ناقدین

س حضرت ابراہیمؑ کا ایک واقعہ مشہور ہے کہ آپؑ نے اپنی زوجہ محترمہ اور شیر خوار بچے کو حکم خداوندی سے وادی غیر ذی ذرع میں چھوڑ دیا۔ جب آپؑ وہاں سے چلنے لگے تو آپؑ کی بیوی آپؑ کے پیچھے دوڑیں اور پوچھتی رہیں، آپؑ ہمیں یہاں کیوں چھوڑ کر جا رہے ہیں؟ حضرت ابراہیمؑ خاموش رہے۔ پھر بیوی نے خود ہی کہا، کیا آپؑ اللہ کے حکم سے ایسا کر رہے ہیں؟ تو آپؑ نے جواب دیا ہاں۔ اس صبر و ضبط کی پیکر اور اللہ پر بھروسہ کرنے والی خاتون نے یہ سننے کے بعد کسی پریشانی اور کسی اضطراب کا اظہار نہیں کیا اور اس جنگل میں بیٹھ گئی۔

اس واقعے کے بارے میں طلوع اسلام شمارہ فروری ۱۹۷۶ء صفحہ ۳۴ پر رقمطراز ہے:

”یہ واقعہ قرآن شریف میں نہیں، تورات میں ہے اور وہیں سے ہماری کتابوں میں درج کر دیا گیا ہے اور اسی کو مودودیؒ جیسے مفسر عام کرتے چلے جا رہے ہیں۔ تاکہ سوچ سمجھ سے کام لینے والے طالب علم اسلام سے برگشتہ ہو جائیں۔“

براہ کرم فرمائیے کہ طلوع اسلام کی اس بات میں کہاں تک صداقت کا پہلو موجود ہے؟ ایک اور بات جو میرے ذہن میں پیدا ہوتی ہے اُس کی بھی آپؑ سے تشقی چاہتا ہوں۔ حضرت ابراہیمؑ اپنی زوجہ حضرت ہاجرہؑ کو چھوڑ کر دوسری بیوی حضرت سارہؑ کے پاس ملک شام تشریف لے گئے۔ ایک عرصے بعد آپؑ نے چاہا کہ ہاجرہؑ اور اسماعیلؑ سے ملاقات کر آؤں۔ آپؑ نے اپنی بیوی سارہؑ سے اجازت مانگی۔ انہوں نے مشروط اجازت دی کہ سواری سے مت اترنا۔ حضرت ابراہیمؑ نے اس شرط کو منظور کر لیا اور چل کھڑے ہوئے۔ مکہ آئے تو اُس



وقت حضرت ہاجرہ کا انتقال ہو چکا تھا۔ حضرت اسماعیلؑ کی بیوی گھر پر تھیں۔ خود حضرت اسماعیلؑ شکار پر گئے ہوئے تھے۔ حضرت ابراہیمؑ نے اسماعیلؑ کی بیوی سے حال احوال پوچھا۔ اُس نے خاطر خواہ جواب نہ دیا۔ آپؑ چلتے وقت یہ کہہ گئے کہ اسماعیلؑ سے کہنا کہ تیرے گھر کی چوکھٹ خراب ہے۔ اس کو بدل دے۔ یہ کہا اور چل دیے۔ اسماعیلؑ جب گھر واپس آئے تو بیوی نے سارا ماجرا بیان کیا، چنانچہ حضرت اسماعیلؑ نے اپنی بیوی کو طلاق دے دی اور دوسری شادی کر لی۔ پھر کچھ عرصے بعد حضرت ابراہیمؑ نے اپنے بیٹے سے ملاقات کرنی چاہی۔ اپنی بیوی سارہ سے اجازت طلب کی۔ انھوں نے پہلے کی طرح مشروط اجازت دی۔ آپؑ مکہ تشریف لائے۔ اتفاق سے حضرت اسماعیلؑ پھر بھی گھر میں موجود نہ تھے۔ آپؑ نے اُن کی بیوی سے حال احوال پوچھا۔ اُس نے بڑے اچھے انداز میں جواب دیا، حتیٰ کہ آپؑ کا سر تک دھو دیا۔ آپؑ جاتے وقت یہ کہہ گئے کہ اسماعیلؑ سے کہنا کہ تیرے گھر کی چوکھٹ عمدہ ہے، اسے قائم رکھنا۔ حضرت اسماعیلؑ واپس آئے تو بیوی نے ماجرا بیان کیا۔ آپؑ نے جواب دیا وہ میرے والد ابراہیمؑ تھے اور تو میرے گھر کی چوکھٹ ہے۔ اس واقعے سے حسب ذیل اشکالات ذہن میں ابھرتے ہیں:

- ۱- کیا یہ واقعہ درست ہے؟
- ۲- اگر درست ہے تو اتنی سی بات پر طلاق دینا محل نظر ہے۔
- ۳- قرآن کریم میں حضرت اسماعیلؑ سے متعلق ذبح کا واقعہ مذکور ہے۔ تو پھر وہ کب رونما ہوا جبکہ مذکور الصدر واقعہ سے پتہ چلتا ہے کہ حضرت ابراہیمؑ اور حضرت اسماعیلؑ کی ملاقات ہی نہیں ہو سکی۔ امید ہے آپ زحمت فرما کر جواب دیں گے۔

حضرت ابراہیمؑ کا یہ قول قرآن مجید میں مذکور ہے کہ تعمیر کعبہ کے وقت وہ یہ دعا مانگ رہے تھے:

رَبَّنَا إِنِّي أَسْكَنْتُ مِنْ ذُرِّيَّتِي بُوَادٍ غَيْرِ ذِي زُرْعَةٍ۔

(اے ہمارے رب، میں نے اپنی کچھ اولاد کو بے آب و گیاہ وادی میں بسایا ہے)

ان الفاظ سے یہ بات صاف طور پر معلوم ہو رہی ہے کہ حضرت ابراہیمؑ نے اپنے



صاحبزادے کو یہاں آباد کیا، مگر خود اُن کے ساتھ مستقل بود و باش اختیار نہیں کی۔ اگر ایسا ہوتا تو حضرت ابراہیمؑ یوں کہتے کہ میں نے اپنے اہل و عیال کے ساتھ یہاں سکونت اختیار کی ہے۔ اب اس کے بعد وہی صورتیں ممکن ہیں۔ ایک یہ کہ حضرت ابراہیمؑ نے اپنے ارادے سے انھیں اس بیابان میں لا بسایا ہو، دوسری یہ کہ انھوں نے ایسا ہدایتِ خداوندی کے مطابق کیا ہو۔ تورات یا تفسیر و تاریخی روایات نہیں، بلکہ صحیح احادیث ہمیں یہ بتاتی ہیں کہ حضرت ابراہیمؑ نے اتنا غیر معمولی قدم حکمِ الہی کے مطابق اٹھایا تھا۔ بخاری، کتاب الانبیاء میں حضرت ابن عباسؓ نے متعدد احادیث نبی ﷺ سے روایت کی ہیں جو اسی بات کی تائید کرتی ہیں۔ اگر ان احادیث کو مرسل سمجھا جائے، تب بھی صحابہ کرام کی مراسیل، بالخصوص جو صحیحین میں وارد ہوں، وہ مستند اور قابلِ حجت ہیں۔ ان احادیث میں یہ مذکور ہے کہ حضرت ابراہیمؑ جب حضرت اسماعیلؑ اور اُن کی والدہ کو لے کر اس وادی میں پہنچے، تو وہاں کوئی پانی اور انسانی آبادی نہ تھی۔ یہاں حضرت ابراہیمؑ نے ماں بیٹے کو چھوڑا، ایک تھیلے میں کھجوریں اور ایک مشکیزہ پانی کا اُن کے پاس رکھ دیا اور چل دیے۔ حضرت ہاجرہؑ نے پیچھے سے آواز دی اور پوچھا:

اللہ الذی امرک بہذا؟ قال نعم - قالت اذن لا یضیعنا ثم رجعت

(کیا اللہ تعالیٰ نے آپ کو اس بات کا حکم دیا ہے؟ حضرت ابراہیمؑ نے جواب دیا: ہاں، تو وہ

کہنے لگیں۔ ”پھر اللہ ہمیں ضائع نہیں فرمائے گا“۔ اور واپس ہو گئیں)

اسی حدیث میں مزید مذکور ہے کہ جب پانی اور کھجوریں ختم ہو گئیں، تو حضرت ہاجرہؑ صفا اور

مروہ کے درمیان پانی کی تلاش میں دوڑنے لگیں۔ جب سات مرتبہ دوڑ کر تھک گئیں، تو انھوں نے

زمزم کے پاس ایک فرشتہ دیکھا جس نے زمین پر اپنے پر مارے اور پانی کا چشمہ پھوٹ نکلا۔

فرشتے نے اُن سے کہا: تم ہرگز ہلاکت کا خوف نہ کرو، یہاں اللہ کا گھر ہے جسے یہ لڑکا اور اس کے

والد تعمیر کریں گے اور اللہ تعالیٰ اُن کے اہل و عیال کو کبھی ضائع نہ کرے گا۔

قرآن و حدیث کی ان تصریحات کے بعد یہ کہنا کہ یہ باتیں تورات سے آئی ہیں اور



مودودی جیسے مفسرین ان کو عام کر رہے ہیں یہ بالکل ایسا ہی ہے جیسا کہ اگر گولڈزیہر جیسے یہودی اور دوسرے ملحدین و مستشرقین یہ کہتے ہیں کہ قرآن و حدیث کی ہر بات تورات، تلمود اور دوسری اسرائیلی روایات اور اہل کتاب کی زبانی حکایات سے ماخوذ ہیں۔ ہماری نو مسلم بہن مریم جمیلہ نے بیان کیا ہے کہ ان کا ایک یہودی معلم ایسا تھا جس نے نہایت محنت اور کھینچ تان کر کے قرآن مجید کی بیشتر آیات و قصص سے مماثل عبارتیں اپنے ہاں کی کتابوں سے جمع کر لی تھیں۔ مشرکین عرب بھی یہی کہتے تھے کہ یہ قرآن تو پُرانے قصے کہانیاں (أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ) ہیں جو لکھ لی گئی ہیں اور صبح و شام ان کو محمد (ﷺ) پر املا کیا جاتا ہے، مگر اس طرح کی بیہودہ باتوں سے اسلامی تعلیمات کی حقانیت کو کیسے مشتبہ بنایا جاسکتا ہے؟ حضرت ابراہیم و حضرت اسماعیل علیہما السلام اور حضرت ہاجرہ کے یہ ایمان افروز حالات و واقعات محدثین و مفسرین چودہ سو سال سے نقل کرتے چلے آ رہے ہیں اور آج تک کوئی مسلمان انھیں پڑھ کر یأسن کر اسلام سے برگشتہ نہیں ہوا، البتہ جو ”نیا اسلام اب طلوع“ ہو رہا ہے اور ”سوچ سمجھ سے کام لینے والے طالب علم“ جو اس ”جدید اسلام“ کے گرویدہ ہو رہے ہیں، وہ اُس اسلام سے ضرور برگشتہ ہو رہے ہوں گے جو صدیوں سے ہمارے اسلاف کا متعارف و متوارث دین رہا ہے۔

بخاری شریف کی احادیث مذکورہ میں یہ بات موجود نہیں ہے کہ حضرت ابراہیم نے حضرت سارہ سے اجازت مانگی اور انھوں نے مشروط اجازت دی.... بس اتنا مذکور ہے کہ ”میں اپنے اہل و عیال کی خیریت معلوم کرنے جا رہا ہوں۔“ بخاری میں یہ بھی نہیں ہے کہ جب حضرت ابراہیم نے حضرت اسماعیل کے گھر پہنچے تو ان کی بیوی نے کوئی خاطر خواہ جواب نہ دیا۔ حضرت اسماعیل کی بیوی کا جواب جو منقول ہے وہ یہ ہے کہ: اِنَانِي جَهْدٌ وَشِدَّةٌ (ہم بڑی مصیبت و مشقت کی زندگی بسر کر رہے ہیں) اسی سے حضرت ابراہیم نے یہ اندازہ کر لیا ہوگا کہ جو عورت اس طرح تنگ دستی کی شاکہ ہے وہ خانوادہ نبوت کی ذمہ داریاں نبھانے کی اہل نہیں ہے۔ اس لیے بہتر یہ ہے کہ اسماعیل اسے علیحدہ کر کے دوسری کسی خاتون سے نکاح کریں جو صبر و شکر کے ساتھ مشکل حالات میں خاوند کا ساتھ دے اور شکوہ و شکایت نہ کرے، چنانچہ دوسری بیوی کے یہ الفاظ ان حدیث میں



منقول ہیں کہ جب اُن سے دوسری آمد پر حضرت ابراہیمؑ نے حال احوال پوچھے تو اُنھوں نے کہا: ”ہم بالکل بخیر و عافیت اور آسودہ حال ہیں“۔ اور اُنھوں نے اللہ تعالیٰ کی حمد و ثناء بیان کی۔ ظاہر ہے کہ اس بدوی زندگی میں تو کوئی خاص تبدیلی نہ ہوئی ہوگی، مگر یہ دوسری خاتون خود صابرہ و قانعہ ہوں گی، اس لیے اس گھرانے کی ہر لحاظ سے اہل تھیں۔ یہی وجہ ہے کہ حضرت ابراہیمؑ نے اُنھیں گھر کی عمدہ چوکھٹ سے تعبیر کیا اور اسے برقرار اور قائم رکھنے کی ہدایت فرمائی۔

آخری سوال کا جواب یہ ہے کہ حضرت ابراہیمؑ کے اہل و عیال چونکہ دو جگہ آباد تھے، ایک عرب میں اور دوسرے شام میں، اس لیے آپ مستقلاً ایک جگہ نہیں رہ سکتے تھے، البتہ دونوں گھروں کی خبر گیری کے لیے وقتاً فوقتاً دونوں مقامات پر آمد و رفت رکھتے تھے۔ حکم ذبح کا واقعہ حضرت اسماعیلؑ کی شادی سے پہلے کا ہے جبکہ وہ محض بھاگ دوڑ کے قابل ہوئے تھے۔ جب باپ بیٹا اس آزمائش میں کامیاب ہو گئے تو اللہ نے دونوں کو بیت اللہ کی تعمیر کا حکم دیا، اور حضرت اسماعیلؑ کا گھر میں موجود نہ ہونا یہ ثابت نہیں کرتا کہ ان مواقع سے پہلے یا بعد میں حضرت ابراہیمؑ کبھی اُن کی پُرسش احوال کے لیے آئے ہی نہیں، یا آئے ہیں تو کبھی باپ بیٹے میں ملاقات ہی نہیں ہو سکی۔

حضرت ابراہیمؑ اور آپ کے اہل بیت کو اللہ نے ہر آزمائش میں ثابت قدم رکھا ہے۔ جس کا جی چاہے اس پورے سلسلہ واقعات سے عبرت و موعظت اور روحانی تقویت حاصل کرے اور جس کا جی چاہے اپنے قلب مریض میں شک کے کانٹے چبھو تار ہے کہ وہ کیسا خدا تھا جس نے اپنے ایک نبی کو یہ حکم دیا کہ اپنے شیر خوار بچے کو والدہ سمیت لقمہ و دق ویرانے میں چھوڑ آئے، جب بچہ نوجوانی کو پہنچنے لگے تو اُس کے گلے پر چٹھری چلانے کا حکم دے اور یہ کیسے نبی اور نبی کے گھر والے تھے جو بغیر سوچے سمجھے ایسے احکام کو مانتے چلے گئے۔

فکر ہر کس بقدر ہمت اوست

(ماہنامہ ترجمان القرآن، ستمبر ۱۹۷۶ء)





## مائدہ سماویہ کا نزول و عدم نزول

س میں تفسیر تفہیم القرآن کا مطالعہ کرنے والا اور موودودی کی تصانیف کا شیدائی ہوں، لیکن افسوس ہے کہ ابھی تک بالمشافہ ملاقات سے محروم ہوں۔

آپ کی توجہ تفہیم القرآن میں سورہ مائدہ (آیت ۱۱۲) کی طرف مبذول کرانا چاہتا ہوں۔ اس آیت کی تشریح ابھی تک میری سمجھ سے بالاتر ہے اور میں نے اس بارے میں کئی رفقائے کار سے رابطہ قائم کیا، لیکن کسی نے میری تشنگی نہ بھائی۔ آیت: هَلْ يَسْتَطِيعُ رَبُّكَ أَنْ يُنَزِّلَ عَلَيْنَا مَاءً يَدْرَأُ مِنَ السَّمَاءِ ط الخ کی تفسیر میں لکھا ہے کہ مائدہ نازل ہوا ہے یا نہیں، قرآن اور معتبر روایات اس بارے میں خاموش ہیں۔ ہو سکتا ہے کہ بعد میں تنبیہ عذاب کی وجہ سے انہوں نے اس مطالبے سے رُوگردانی اختیار کی ہو۔ مجھے تفسیر سے مکمل اتفاق ہے، لیکن گزشتہ روز ایک مترجم قرآن کے حاشیے میں میری نظر سے اس آیت کے بارے میں یہ روایت گزری:

عمار بن یاسر روایت کرتے ہیں کہ مائدہ نازل ہوا تھا۔ اس میں گوشت اور کھانا تھا۔ نزول کے بعد جن لوگوں نے ناحق شناسی کی وہ خنزیر اور بندروں کی شکل کے ہو گئے۔ نیز یہ روایت ابن کثیر اور تفسیر ”پشتو“ میں بھی منقول ہے۔ عرض ہے کہ اس حدیث کی روشنی میں مجھے مکمل جواب سے روشناس فرمائیں۔

ج آپ نے تفہیم القرآن، سورہ مائدہ کے تفسیری حاشیہ ۱۲۹ کو صحیح اور مکمل طور پر نقل نہیں کیا۔ اس کی عبارت حسب ذیل ہے:

”قرآن اس بارے میں خاموش ہے کہ یہ خوان فی الواقع اُتارا گیا یا نہیں۔ دوسرے کسی معتبر ذریعے سے بھی اس سوال کا جواب نہیں ملتا، ممکن ہے کہ نازل ہوا ہو اور ممکن ہے کہ حواریوں



نے بعد کی خوفناک دھمکی سن کر اپنی درخواست واپس لے لی ہو۔

آپ نے اس بنا پر اپنا اشکال پیش کیا ہے کہ ترمذی میں ایک روایت موجود ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ماندہ نازل ہوا تھا جس میں گوشت اور کھانا تھا..... اس میں شک نہیں کہ سنن ترمذی، کتاب التفسیر میں ایسی حدیث مروی ہے جس کا متن یہ ہے:

عن عمار بن یاسر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : انزلت المائدة من السماء خبزاً ولحماً وامروا ان لا يخونوا ولا يدخروا الغد، فخانوا وادخروا ودفعوا الغد فمسخوا قرده وخنزير.

(حضرت عمار بن یاسر نے بیان کیا کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ آسمان سے ایک خوان روٹی اور گوشت کا اتر اتر اتر اور اہل کتاب کو حکم دیا گیا تھا کہ وہ اس میں خیانت نہ کریں، مگر انہوں نے خیانت کی اور دوسرے دن کے لیے بچا کر رکھا تو انہیں مسخ کر کے بندر اور خنازیر بنا دیا گیا۔)

اس روایت کو نقل کر کے خود امام ترمذی فرماتے ہیں کہ اس کو متعدد راویوں نے حضرت عمار بن یاسر سے موقوفاً روایت کیا ہے، یعنی ان کی سند نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم تک مرفوع نہیں ہے۔ صرف ایک راوی حسن بن قزعة نے اسے مرفوعاً روایت کیا ہے۔ ان روایات میں سے ایک سند امام ترمذی نے سعید بن ابی عروبہ تک بیان کی ہے اور پھر فرماتے ہیں:

عن سعيد ابن ابى عروبہ نحوه ولم يرفعه وهذا صح من حديث الحسن بن قزعه ولا نعلم للحديث المرفوع اصلاً

(سعید بن ابی عروبہ سے اسی مضمون کی روایت مروی ہے جسے انہوں نے آنحضرت تک مرفوع نہیں کیا۔ یہ حسن بن قزعة کی حدیث سے زیادہ صحیح ہے اور اس طرح کی حدیث مرفوع کی کوئی اصل ہمیں معلوم نہیں ہے)

امام ترمذی کی اپنی تنقید سے یہ امر واضح ہو جاتا ہے کہ آسمان سے ماندہ نازل ہونے والی روایت کی سند جس صحت کے ساتھ حضرت عمار بن یاسر تک پہنچی ہے، اس صحت و قوت کے ساتھ



نبی کریم ﷺ تک نہیں پہنچتی۔ ترمذی کے بعض نسخوں میں: هذا حدیث غریب کے الفاظ بھی موجود ہیں۔ مثلاً تحفة الاحوذی بشرح ترمذی مولانا عبد الرحمن مبارک پوری میں یہ الفاظ مطبوعہ ہیں: اگر رسول اللہ ﷺ کی جانب اس تفسیر روایت کی نسبت قطعیت کے ساتھ ثابت ہوتی تو یہ مسئلہ مختلف فیہ نہ ہوتا کہ ماندہ نازل ہو یا نہیں، لیکن تقریباً تمام مفسرین نے اس آیت کے تحت مختلف اقوال نقل کیے ہیں، جو نزول اور عدم نزول دونوں کے حق میں ہیں، چنانچہ تفسیر طبری میں: بیان الغلاف فی المائدہ نزلت ام لا وما ہی (اس اختلاف کا بیان کہ ماندہ نازل ہو یا نہیں اور وہ کیا تھا؟) کے تحت ہر دو گروہوں کے متعدد اقوال منقول ہیں۔ ماندہ نازل ہونے کی تائید میں وہ روایت بھی اسی سند کے ساتھ موجود ہے جو جامع ترمذی میں مرفوعاً مروی ہے اور دوسری روایات بھی ہیں جو حضرت عمارؓ پر موقوف ہیں۔ پھر حضرت حسن بصریؒ و مجاہدؒ سے وہ روایات منقول ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ ماندہ نہیں اُتارا گیا اور جب انھیں کفرانِ نعمت پر عذاب کی وعید سنائی گئی تو حواری اپنے مطالبے سے دست بردار ہو گئے۔ اس لیے اللہ تعالیٰ نے ماندہ نازل نہیں فرمایا۔ ابن کثیرؒ نے دوسرے گروہ کے بارے میں لکھا ہے:

”اس کے قول کو اس بات سے تقویت ملتی ہے کہ عیسائیوں کے ہاں نزولِ ماندہ کی خبر متعارف نہیں اور یہ اُن کی کتاب میں بھی مذکور نہیں۔ اگر ماندہ اُتارا گیا ہوتا تو یہ واقعہ ایسا تھا کہ اس کے نقل ہونے کے اسباب و دواعی و افرتھے اور اُن کی کتاب میں تو اتر سے اس کا بیان موجود ہوتا، یا کم از کم روایاتِ آحاد ہی ہوتیں، واللہ اعلم۔“

بعض تفاسیر مثلاً زاد المسیر ابن جوزی میں حضرت مجاہدؒ تابعی کا قول یوں منقول ہے کہ حواریوں کو ماندہ کی جھلک دکھائی گئی اور بتایا گیا کہ اس کے بعد کفر پر عذاب نازل ہوگا، تو انھوں نے اس ذمہ داری سے انکار کیا، چنانچہ خوان نازل نہیں ہوا (عرضہا علیہم و اخبرہم انہ العذاب ان کفروا فابوہا فلم تنزل) اس قول کا حاصل بھی یہی ہے کہ نزولِ ماندہ نہیں ہوا اور نزولِ عذاب کی نوبت بھی نہیں آئی۔



بہر حال دونوں طرح کے اقوال مروی ہیں، اگرچہ جمہور مفسرین نے ترجیح نزولِ مائدہ والے قول کو دی ہے، تاہم اپنے استدلال میں حدیثِ مرفوعہ پر انحصار کرنے کے بجائے انہوں نے قرآن مجید سے بالواسطہ استنباط کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے جب فرما دیا کہ: **إِنِّي مُنَزِّلُهَا عَلَيْكُمْ** (میں اسے تم پر اتاروں گا) تو اللہ تعالیٰ کے وعدے کے خلاف نہیں ہو سکتا، لیکن یہاں جو مشروط انداز قرآن میں اختیار کیا گیا ہے درحقیقت اُس سے مقصود تخویف و تنبیہ اور وعید و ترہیب ہے کہ یہ لوگ ایسے بے جا مطالبات سے باز آجائیں ورنہ اللہ کے لیے اُن کا پورا کرنا کچھ بھی مشکل نہیں۔ اس ارشادِ ربانی کو جو نزولِ مائدہ سے متعلق ہے، پورے سلسلہ، بیان اور سیاقِ کلام میں دیکھنا چاہیے۔ حضرت عیسیٰ کے حواریوں نے آپ سے سوال کیا تھا کہ آپ کا رب ہم پر آسمان سے ایک خوانِ نعمت اتار سکتا ہے؟ اُن کی دلجوئی اور اطمینان کے لیے حضرت عیسیٰ نے دُعا مانگی جس کے جواب میں فرمایا گیا کہ ہمارے لیے یہ مطالبہ پورا کرنا نہایت آسان ہے۔ اُتارنے کو تو ہم اپنی قدرتِ کاملہ سے جب چاہیں ایسا مائدہ اُتار دیں گے، مگر اس کے بعد جو ناشکری کرے گا اُسے ایسا عذاب ہوگا جو اپنی مثال آپ ہوگا۔

یہاں یہ بات بھی قابلِ غور ہے کہ یہ مطالبہ حواریوں کی طرف سے تھا، جو گنتی کے چند افراد تھے۔ ترمذی کی روایت اور دوسری روایات جن میں نزولِ مائدہ کے بعد اُن کے کافرانہ رویے کا ذکر ہے۔ اُن میں یہ نہیں بتایا کہ اُن میں سے کتنے افراد نے کفر کیا۔ ظاہر الفاظ سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ سب نے یا اکثریت نے ایسا کیا ہوگا اور بندر اور خنزیر بنا دیے گئے۔ اگر ایسا ہو تو نزولِ مائدہ کا دن اُن کے لیے یومِ عید نہیں ہو سکتا تھا۔ جیسا کہ حضرت عیسیٰ کے رفقہ کی دُعا کا مقتضی تھا، بلکہ وہ اُن کے لیے یومِ ماتم ہوتا اور حضرت عیسیٰ کے رفقہ اگر ایسی کوتاہی کے مرتکب اور ایسی سخت سزا کے مستحق بنتے تو انہیں وہ ایمان، ثابت قدمی اور غلبہ کیسے نصیب ہوتا جو تاریخ سے ثابت ہے اور جس کی تصدیق خود قرآن سے ہوتی ہے۔ اللہ تعالیٰ نے تو بقیہ بنی اسرائیل کے کفر کے بالمقابل حواریوں کے مسلمان اور انصار اللہ ہونے کی شہادت دی ہے اور فرمایا ہے:



قَالَ الْحَوَارِيُّونَ نَحْنُ أَنْصَارُ اللَّهِ ؕ اٰمَنَّا بِاللّٰهِ ؕ وَاشْهَدُ بِاَنَّآ مُسْلِمُوْنَ - رَبَّنَا اٰمَنَّا بِمَا  
اَنْزَلْتَ وَاتَّبَعْنَا الرَّسُوْلَ فَاكْتُبْنَا مَعَ الشّٰهِدِيْنَ ۝ (آل عمران ۳: ۵۳)

حواریوں نے جواب دیا: ہم اللہ کے مددگار ہیں، ہم اللہ پر ایمان لائے، گواہ رہو کہ ہم مسلم  
(اللہ کے آگے سراطاعت جھکا دینے والے) ہیں۔ مالک، جو فرمان تو نے نازل کیا ہے ہم  
نے اُسے مان لیا اور رسول کی پیروی قبول کی، ہمارا نام گواہی دینے والوں میں لکھ لے۔  
پھر فرمایا:

يٰۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا كُوْنُوْا اَنْصَارًا لِلّٰهِ كَمَا قَالَ عِيسٰى ابْنُ مَرْيَمَ لِلْحَوَارِيِّنَ مَنِ  
اَنْصَارِيْٓ اِلٰى اللّٰهِ ۗ قَالَ الْحَوَارِيُّونَ نَحْنُ اَنْصَارُ اللّٰهِ فَاٰمَنْتَ طَّآئِفَةٌ مِّنْ بَنِي  
اِسْرٰٓءِيْلَ وَ كَفَرَتْ طَّآئِفَةٌ ۗ فَاَيَّدْنَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا عَلٰى عَدُوِّهِمْ فَاَصْبَحُوْا  
ظٰهِرِيْنَ ۝ (الصف ۶۱: ۱۳)

اے لوگو جو ایمان لائے ہو، اللہ کے مددگار بنو جس طرح عیسیٰ ابن مریم نے حواریوں کو  
خطاب کر کے کہا تھا: کون ہے اللہ کی طرف (بلانے میں) میرا مددگار؟ اور حواریوں نے  
جواب دیا تھا: ”ہم ہیں اللہ کے مددگار۔ اس وقت بنی اسرائیل کا ایک گروہ ایمان لایا اور  
دوسرے گروہ نے انکار کیا۔ پھر ہم نے ایمان لانے والوں کی اُن کے دشمنوں کے مقابلے  
میں تائید کی اور وہی غالب ہو کر رہے۔

(ماہنامہ ترجمان القرآن، مئی ۱۹۷۹ء)





## کیا حضرت عُزَیْرُ نبی تھے؟

۵ ان دنوں بعض علمائے کرام مولانا مودودیؒ اور جماعت اسلامی کے خلاف توہینِ انبیا کا الزام بڑے زور شور سے پھیلا رہے ہیں۔ مثال کے طور پر وہ مولانا کی تفسیر تفہیم القرآن جلد دوم کی سورہ توبہ کا ایک حاشیہ ۲۹ پیش کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اس میں حضرت عُزَیْرُ کو کاہن کہا گیا ہے، حالانکہ سارے مفسرین انہیں پیغمبر شمار کرتے ہیں۔ اس طرح اُن کی نبوت کا انکار بھی ہوتا ہے اور توہین بھی۔ اس حاشیے میں اگرچہ حضرت عُزَیْرُ کو مُجَدِّد کہا گیا ہے اور یہ بھی لکھا گیا ہے کہ حضرت عُزَیْرُ نے بابل کے پرانے عہد نامے کو مرتب کیا اور شریعت کی تجدید کی، مگر عُزَیْرُ علیہ السلام کی نبوت کا ذکر نہیں کیا گیا ہے۔

یہ اعتراض بھی کیا جاتا ہے کہ سورہ بقرہ کے ایک مقام پر بھی جہاں یہ فرمایا گیا ہے کہ ایک نبی کا گزر ایک بستی پر ہوا جو ویران کھنڈر پڑی تھی، تو انہوں نے کہا کہ اس مُردہ بستی کو اللہ پھر کیسے زندہ کرے گا اور اللہ نے اُن پر موت وارد کر دی اور وہ سو سال تک مُردہ پڑے رہے اور پھر زندہ ہوئے، یہ بھی حضرت عُزَیْرُ ہی تھے۔ مگر مولانا مودودیؒ نے یہاں بھی نہیں لکھا کہ یہ نبی حضرت عُزَیْرُ ہی تھے۔ براہِ کرم اعتراضات کی حقیقت پوری طرح واضح کی جائے کہ حضرت عُزَیْرُ کا ذکر قرآن یا حدیث میں کس حیثیت سے کہاں کہاں آیا ہے اور وہ نبی تھے یا نہیں؟

۶ قرآن مجید کی کسی آیت یا حدیث کی کسی صحیح روایت میں اس بات کی صراحت نہیں ہے کہ حضرت عُزَیْرُ نبی تھے۔ قرآن مجید میں عُزَیْرُ کا لفظ صرف ایک مقام (سورہ توبہ آیت ۳۰) میں آیا ہے۔ اس سے پہلے سورہ بقرہ آیت ۲۵۹ میں جس شخص کا ذکر ہے، اس کے متعلق بھی مفسرین کا بیان ہے کہ یہاں حضرت عُزَیْرُ ہی مراد ہیں، لیکن قرآن مجید میں اس مقام



پر نہ کسی نام کی تصریح کی گئی ہے، نہ اُس شخص کے نبی ہونے کی صراحت فرمائی گئی ہے۔ قرآن مجید کے الفاظ یہ ہیں:

أَوْ كَالَّذِي مَرَّ عَلَى قَرْيَةٍ-

(یا مثال کے طور پر اُس شخص کو دیکھو جس کا گزر ایک بستی پر ہوا)

کوئی ارشادِ نبویؐ بھی ایسا موجود نہیں جس سے ثابت ہوتا ہو کہ اس آیت میں کسی نبی کا ذکر ہے اور وہ نبی حضرت عَزْریر تھے۔ یہی وجہ ہے کہ مفسرین میں اختلاف ہے کہ یہ شخص کون تھے اور نبی تھے یا نہ تھے، چنانچہ تفسیروں میں اُن کا نام عَزْریر، ارمیا بن حلقیا، خضر، حزقیل وغیرہ مذکور ہے اور بعض نے رجل من اسرائیل (بنی اسرائیل کا کوئی فرد) لکھنے پر اکتفا کیا ہے۔ پھر جن حضرات نے حضرت عَزْریر نام تحریر کیا ہے اُن میں سے بھی بعض نے یہی لکھا ہے کہ یہ یہود کے ایک ذی علم مصلح تھے، نبی نہ تھے۔ مثلاً علامہ نظام الدینؒ نیشاپوریؒ اپنی تفسیر غرائب القرآن و رغائب الفرقان میں سورہ بقرہ کی اس آیت کے ذیل میں مذکورہ بالا اسماء و اقوال نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں:

روى عن ابن عباس ان بُخْتَنَصْرَ غزابنى اسرائيل فسبى منهم الكثير ومنهم  
عزير و كان من علمائهم

(حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ بُخْتَنَصْر نے بنی اسرائیل پر حملہ کر کے اُن کی بہت

بڑی تعداد کو غلام بنا لیا جن میں ایک عَزْریر تھے جو اُن کے علما میں سے تھے)

بہر کیف یہاں قرآن مجید نے جن صاحب کی مثال دی ہے، اُن کے متعلق یقینی طور پر نہیں کہا جاسکتا کہ وہ اللہ کے نبی تھے اور ان کا نام عَزْریر تھا۔ اس آیت میں آگے یہ بھی بیان ہے کہ اللہ نے اُن پر ایک سو برس تک موت طاری کر دی اور بظاہر یہ امر مستبعد معلوم ہوتا ہے کہ ایک نبی جو فریضہ نبوت سرانجام دے رہے ہوں، اُن پر اتنے طویل عرصے تک ایسی حالت گزرے جو کارِ تبلیغ میں مانع ہو۔ یہی وجہ ہے کہ امام ابن جریرؒ سارے نام ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں: لا حاجة بنا الى معرفة اسمه (ہمیں ان بزرگ کا اسم گرامی جاننے کی ضرورت نہیں) پھر قرآن کریم کے



اسلوب بیان کا تقاضا بھی ہے کہ اس میں جس شخصیت کا ذکر ایک بار نام کے تعین کے ساتھ آجائے اور وہ شخصیت نبی کی ہو تو پھر کسی دوسرے مقام پر اُن کا ذکر ایسے غیر متعین الفاظ یا انداز میں نہ ہو جیسا کہ سورہ بقرہ کے اس مقام پر ہے۔

قرآن مجید کا دوسرا مقام جہاں حضرت عَزْریر کے نام کی صراحت ہے، وہ سورہ توبہ کی آیت ۳۰ ہے۔ اس میں الفاظ یہ ہیں: وَقَالَتِ الْيَهُودُ عُزَيْرٌ ابْنُ اللَّهِ۔ (اور یہود نے کہا کہ عَزْریر اللہ کے بیٹے ہیں)

اس مقام پر بھی حضرت عَزْریر کے نبی ہونے کی تصریح نہیں ہے۔ صرف یہودیوں کا قول نقل کیا گیا ہے۔ مولانا مودودی نے اس آیت پر جو حاشیہ لکھا ہے اس میں بھی اُنھوں نے اپنی طرف سے کوئی بات بیان نہیں کی، بلکہ صرف یہ لکھا ہے کہ یہودی اُنھیں اپنے دین کا مجتہد مانتے ہیں اور اسرائیلی روایات کے مطابق بابل کی اسیری میں اُنھی عَزْریر نے توراہ کو مرتب کیا اور شریعت کی تجدید کی۔ اس عبارت میں جہاں مولانا نے کاہن کا لفظ استعمال کیا ہے اُس سے حضرت عَزْریر کی توہین یا استخفاف کا کوئی پہلو نہیں نکلتا۔ دراصل بائبل میں ان کا ذکر ”عزرا کاہن“ ہی کے نام سے کیا گیا ہے اور کاہن یہودی مذہب کی ایک اصطلاح ہے جو پریسٹ (Priest) کے معنی میں مستعمل ہوتی ہے اور یہ اُن کے ہاں ایک مقدس مذہبی منصب ہے۔ مولانا کا مدعا یہ ہے کہ عَزْریر (عزرا) جو ان کے ہاں دینی پیشوا سمجھے جاتے تھے، اُنھیں بعد میں خدا کا بیٹا بنا لیا گیا۔ عربی لغت کا جہاں تک تعلق ہے، اُس میں بھی کاہن کے ساتھ آٹھ معانی آتے ہیں جن میں بعض کے ساتھ ذم کا کوئی پہلو نہیں ہے۔ حاشیہ تفہیم القرآن کا سیاق کلام اور انداز بیان صاف بتا رہا ہے کہ وہاں یہ لفظ بُرے معنی میں نہیں، بلکہ اچھے اور قابلِ تعریف و تحسین معنوں میں آیا ہے۔

مولانا مودودی نے بالکل صحیح اور بجا طور پر اگرچہ حضرت عَزْریر کی نبوت کے متعلق نفیاً یا اثباتاً کچھ نہیں لکھا، لیکن اُنھوں نے نہ صرف اس مقام پر بلکہ ایک دوسرے مقام (تفہیم القرآن کی اسی جلد دوم ص ۵۹۹) پر دوبارہ حضرت عَزْریر کو ان الفاظ میں خراج تحسین پیش کیا ہے:

”حضرت عَزْریر نے دینِ موسوی کی تجدید کا بہت بڑا کام سرانجام دیا۔ اُنھوں نے یہودی



قوم کے تمام اہل خیر و صلاح کو ہر طرف سے جمع کر کے ایک مضبوط نظام قائم کیا۔ بائبل کی کتبِ خمسہ کو، جن میں توراہ تھی، مرتب کر کے شائع کی، قوانینِ شریعت کو نافذ کر کے اُن اعتقادی اور اخلاقی بُرائیوں کو دُور کرنا شروع کیا جو بنی اسرائیل کے اندر غیر قوموں کے اثر سے گھس آئی تھیں۔ ان تمام مشرک عورتوں کو طلاق دلوائی جن سے یہودیوں نے بیاہ کر رکھے تھے اور بنی اسرائیل سے از سر نو خدا کی بندگی اور اُس کے آئین کی پیروی کا میثاق لیا۔“

حضرت عُزیر کے کارہائے اصلاح و تجدید کا اس انداز میں ذکر کرنے کے بعد بھی اگر کوئی شخص یہ کہتا ہے کہ تفہیم القرآن میں حضرت عُزیر کی تحقیر و توہین کی گئی ہے، تو اُس کی بات ہرگز لائق التفات نہیں ہے۔ اب میں آخر میں نبی کریم ﷺ کا ایک ارشادِ گرامی پیش کرتا ہوں جو سننِ ابی داؤد، کتاب السنہ، باب التخییر بین الانبیاء میں اس طرح مروی ہے:

عن ابی ہریرۃ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ما ادری اتبع لعین  
ہوام لا وما اوری اعزیر نبی ہوام لا۔

(حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: میں نہیں جانتا کہ (قبیلہ حمیر کا پہلا بادشاہ) تیبع قابل لعنت ہے یا نہیں اور میں نہیں جانتا کہ عُزیر نبی تھے یا نہیں)

نبی اکرم ﷺ کے اس ارشادِ کا مدعا یہ ہے کہ قومِ سبا کی جس شاخ نے یمن میں چار سو سال تک حکمرانی کی، یہ قوم بعد میں تو مجرم ہو گئی (جیسا کہ قرآن مجید میں صراحت ہے) لیکن جو شخص خاندانِ تیبع کا بانی تھا، معلوم نہیں کہ وہ بھی مجرم و ملعون تھا یا نہیں۔ اس طرح آنحضرتؐ نے فرمایا کہ میں یقین کے ساتھ نہیں کہہ سکتا کہ عُزیر جنھیں یہود ابن اللہ کہتے ہیں، وہ نبی تھے یا نہیں؟ یہ قول رسولِ اپنی جگہ پر بالکل ناطق اور قولِ فیصل ہے۔ حضرت عُزیر کے نبی ہونے یا نہ ہونے کے مسئلے میں جب قرآن و حدیث ساکت ہیں، تو پھر کسی شخص کو یہ حق کس طرح پہنچتا ہے کہ وہ دوسروں سے اُن کی نبوت تسلیم کرانے پر اصرار کرے؟

ماہنامہ ترجمان القرآن، ستمبر ۱۹۷۰ء





## حضرت موسیٰ اور قبلی کا قتل

ایک صاحب نے رسائل و مسائل حصہ اول کی ایک عبارت پر بعض علمائے کرام کے اعتراضات نقل کر کے مجھ سے ان کے جواب کی فرمائش کی ہے۔ ذیل میں ان کا خط درج کر کے اس کا جواب عرض کر رہا ہوں:

مولانا مودودی اور جماعت اسلامی کے خلاف بعض علمائے دن کوئی نہ کوئی اعتراض پھیلاتے اور تقریروں میں ان کا چرچا کرتے رہتے ہیں۔ ان میں سے ایک اعتراض رسائل و مسائل حصہ اول کی ایک عبارت پر ہے جو عصمتِ انبیا کے زیر عنوان درج ہے کہ نبی ہونے سے پہلے حضرت موسیٰ سے بھی ایک بہت بڑا گناہ ہو گیا تھا کہ انہوں نے ایک انسان کو قتل کر دیا۔ جب فرعون نے اس فعل پر ملامت کی تو انہوں نے بھرے دربار میں اس بات کا اقرار کیا کہ یہ فعل مجھ سے اُس وقت سرزد ہوا تھا جب راہِ ہدایت مجھ پر نہ کھلی تھی۔

معتزین کہتے ہیں کہ حضرت موسیٰ نے جس کو قتل کیا تھا وہ فرعون کی قوم کا ایک کافر حربی فرد تھا جس کا قتل بالکل جائز، بلکہ باعثِ ثواب تھا، کیونکہ فرعوننی طاقتور اور اسرائیلی کمزور تھا اور اُس کی مدد کرنا لازم تھا۔ پھر حضرت موسیٰ کا ارادہ قتل کا نہ تھا، اس لیے یہ فعل گناہ نہ تھا۔ ایک بے گناہ مظلوم کی امداد کوئی گناہ کا کام نہیں۔ ایک صاحب نے اس بات کو غلط قرار دیا ہے کہ حضرت موسیٰ کا یہ فعل نبی ہونے سے پہلے کا تھا۔ انہوں نے سورہ قصص کے دوسرے رکوع کا حوالہ دیا ہے جس میں صاف طور پر یہ مذکور ہے کہ جب حضرت موسیٰ زور آور ہو گئے اور پختہ عمر کو پہنچ گئے، تو اللہ نے ان کو نبوت کا علم عطا کیا، پھر جب آپ شہر میں داخل ہوئے تو دو آدمیوں کو لڑتا ہوا پایا۔ نبوت کے بعد نبی کے کسی فعل پر گناہ کا اطلاق نہیں ہو سکتا۔



براہِ کرم اس اعتراض کا تسلی بخش جواب دیں اور واضح کریں کہ یہ فعل نبوت سے پہلے کا ہے یا بعد کا اور اس کی حقیقت و نوعیت کیا ہے؟ پھر اس مقام پر مولانا نے یہ جو لکھا ہے کہ نبی کے معصوم ہونے کا مطلب یہ نہیں ہے کہ فرشتوں کی طرح اُس سے بھی خطا کا امکان سلب کر لیا گیا ہے، بلکہ اس کا مطلب دراصل یہ ہے کہ نبی اول تو دانستہ نافرمانی نہیں کرتا اور اگر اُس سے غلطی سرزد ہو جاتی ہے تو اللہ تعالیٰ اُس کو اس غلطی پر قائم نہیں رہنے دیتا۔ اس عبارت پر بھی بعض علمائے کرام، بالخصوص دیوبندی حضرات اعتراض کرتے ہیں کہ انبیاء ملائکہ سے ہر لحاظ سے افضل و برتر ہیں اور انبیاء کی عصمت کو فرشتوں کی عصمت سے فروتر یا مختلف قرار دینا تو بین انبیاء ہے۔ اس اعتراض کی حقیقت پر روشنی ڈال دیں تو بہتر ہوگا۔

● حضرت موسیٰ علیہ السلام کے ہاتھ سے ایک قبلی کا قتل ہو جانا قرآن مجید میں صاف طور پر مذکور ہے۔ اب اگر اس واقعہ قتل کی شدت و اہمیت کم کرنے کے لیے یہ استدلال کیا جائے کہ یہ قتل عمد نہ تھا، مقتول ایک کافر و ظالم حربی تھا جس کا خون بہانا کسی صورت ممنوع نہ تھا، اس لیے یہ فعل سرے سے گناہ ہی نہ تھا، تو یہ استدلال متعدد وجوہ کی بنا پر محل نظر ہے۔ قرآن مجید میں بیان کردہ تفصیل اور اندازِ کلام سے اس خیال کی تائید نہیں ہوتی کہ یہ فعل گناہ نہ تھا بلکہ محض ایک خلافِ اولیٰ کام تھا۔ قرآن مجید میں خود حضرت موسیٰ علیہ السلام کی طرف سے اس فعل کا گناہ ہونا تسلیم کیا گیا ہے۔ سورہ شعرا میں فرمایا گیا ہے کہ جب ربُّ العالمین نے حضرت موسیٰ علیہ السلام کو قوم فرعون کی طرف مبعوث فرمانا چاہا تو انھوں نے یہ خدشہ ظاہر کیا کہ وہ مجھے جھٹلائیں گے، اس لیے آپ میرے ساتھ ہارون کو رسول بنا کر بھیجیں۔ اس کے ساتھ حضرت موسیٰ علیہ السلام نے یہ عذر بھی پیش کیا:

وَلَهُمْ عَلَىٰ ذَنْبٍ فَأَخَافُ أَنْ يَقْتُلُونِ ۝ (الشعراء ۲۶: ۱۴)

(میرے اوپر ان کے ایک گناہ کا الزام ہے، پس میں ڈرتا ہوں کہ وہ مجھے قتل کر دیں گے) اس کے معنی یہ ہیں کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کے نزدیک بھی یہ فعل ایسا تھا جو آپ کی



تکذیب اور قتل کا باعث بن سکتا تھا اور منجملہ اُن وجوہ کے تھا جن کی بنا پر آپؐ بارِ نبوت اٹھانے میں متامل تھے۔ اس کے بعد اللہ نے حضرت ہارونؑ کو اُن کا وزیر و مددگار بنایا اور دونوں کو فرعون کی طرف بھیجا۔ فرعون نے آپؐ کی دعوت کو رد کرتے ہوئے ایک تو اپنے احسان جتائے کہ تم نے ہمارے ہاں پرورش پائی اور دوسرا اعتراض یہی کیا کہ تم نے ہمارا آدمی قتل کر کے ناشکری کا ثبوت دیا۔ حضرت موسیٰ علیہ السلام نے پہلی بات کے جواب میں تو فرمایا کہ کیا تیرا احسان یہی ہے کہ تو نے بنی اسرائیل کو غلام بنا رکھا ہے؟ لیکن دوسرے اعتراض کے جواب میں یہ نہیں کہا کہ اُس شخص کا قتل جائز و مباح تھا۔ اس میں میری کوئی خطا نہیں تھی، بلکہ یہ فرمایا: **فَعَلْتُمْ إِذَا وَ أَنْتُمْ الصَّالِحِينَ**۔ پس میں نے وہ کام اس وقت کیا تھا جبکہ میں راہِ یاب نہ تھا۔

مقتول کے حربی اور مباح الدم ہونے والی بات اگرچہ بعض علما نے کہی ہے، مگر یہ ایک کمزور قول ہے۔ اول تو اُس زمانے میں دارالاسلام اور دارالحرب کا کوئی وجود نہ تھا اور حضرت موسیٰ علیہ السلام کسی دارالاسلام سے عارضی طور پر دارالحرب میں نہیں آگئے تھے کہ وہ جسے چاہتے قتل کر دیتے، بلکہ آپؐ اور آپؐ کی قوم مصر ہی میں متوطن تھی۔ پھر متعدد تفسیری اقوال، بلکہ صحیح و مستند احادیث سے بھی یہ معلوم ہوتا ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کے لیے یہ قتل ممنوع تھا۔ حضرت موسیٰ علیہ السلام نبوت سے قبل بھی بہر حال حضرت ابراہیمؑ و آلِ ابراہیمؑ کی شریعت کے متبع تھے اور قانونِ ملکی کی پابندی بھی کسی حد تک ناگزیر تھی، اس لیے قتل، خواہ وہ قتلِ خطا ہی کیوں نہ ہو، بہر حال جائز نہ تھا۔ اس میں شک نہیں کہ آپؐ کا ارادہ قتل کا نہ تھا، مگر جذبات کے زور اور شدت میں آ کر ایسا بھرپور مٹکا رسید کر بیٹھے جو جان لیوا ثابت ہوا۔ بعض مفسرین نے لفظِ ضالین سے جاہلین، یعنی ”غصے اور طیش میں آجانے والے“ مراد لیا ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ آپؐ غیظ و غضب میں اپنے آپ پر قابو نہ پاسکے۔

سورہ قصص میں اس واقعے کی مزید تفصیل مذکور ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ دو آدمی لڑ رہے تھے جن میں سے ایک اسرائیلی اور دوسرا قبیلی تھا۔ اسرائیلی نے حضرت موسیٰ علیہ السلام سے مدد طلب کی۔ آپؐ نے قبیلی کو ایسا مٹکا مارا کہ اُس کا کام ہی تمام کر دیا۔ اس کے بعد قرآن مجید میں آتا ہے:



قَالَ هَذَا مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ ۚ إِنَّهُ عَدُوٌّ مُّضِلٌّ مُّبِينٌ۔ قَالَ رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي فَاغْفِرْ لِي  
فَعَفَّرَ لَهُ ۚ إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ ۝ (القصص ۲۸: ۱۵-۱۶)

(موسیٰ نے کہا کہ یہ تو شیطان کی حرکت ہے، وہ گمراہ کن کھلا کھلا دشمن ہے۔ بولے، میرے رب! میں نے ظلم کیا اپنے اوپر پس مجھے بخش دے۔ تب اللہ نے بخش دیا۔ وہی ہے بخشنے والا، رحم کرنے والا)۔

اب اگر یہ فعلِ قتل جائز و مباح ہوتا تو اسے عملِ شیطان اور اپنے نفس کے اوپر ظلم قرار دینے اور اس پر اللہ تعالیٰ سے معافی طلب کرنے اور اللہ تعالیٰ کے اس کو بخش دینے کا کیا موقع و محل تھا؟ ظلم و ضلالت کے الفاظ بھی کوئی معمولی الفاظ نہیں ہیں جو کسی معمولی واقعے کے لیے قرآن میں استعمال ہوئے ہوں۔

ان آیات کی تفسیر میں ابن جریر نے حضرت سعید بن جبیر کا یہ قول نقل کیا ہے:

اساء موسى حيث اساء وهو شديد الغضب شديد القوة

(حضرت موسیٰ سے یہ بُرائی سرزد ہوگئی اور وہ بڑے غصیلے اور زور آور تھے)

رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي کی تفسیر میں ابن جریر فرماتے ہیں:

ربّ اني ظلمت نفسي بقتل النفس التي لم تامرني بقتلها فاعف عن ذنبي  
ذالك فاستره عليّ ولا تو اخذني به فتعاقبني عليه۔

(اے میرے رب میں نے اپنے اوپر ظلم کیا کہ ایسی جان کو قتل کیا جس کے قتل کا حکم تو نے نہ

دیا تھا۔ پس میرا گناہ معاف فرما، میری ستر پوشی فرما اور اس پر مواخذہ و عتاب نہ کر)

اس تاویل کے حق میں ابن جریر نے ابن جریج کا یہ قول بھی نقل کیا ہے کہ حکمِ شریعت کے

بغیر قتل جائز نہ تھا اور حضرت موسیٰ علیہ السلام کے لیے یہ کام کرنے کا حکم نہیں تھا۔ پھر یہ بھی ایک

حقیقت ہے کہ جس اسرائیلی کی حمایت میں حضرت موسیٰ نے قبیلے کو قتل کیا تھا، وہ بھی کوئی اچھا آدمی

نہ تھا۔ مُقاتل کا یہ قول تفسیر میں مذکور ہے کہ یہ شخص نسلاً اسرائیلی ہونے کے باوجود کافر تھا۔ علامہ

نیشاپوری اپنی تفسیر غرائب القرآن میں سورہ قصص کے اس مقام پر لکھتے ہیں:



عن مقاتل ان الرجلين كانا كافرين الا ان احدهما من بنى اسرائيل  
والاخرين من القبط.

(مقاتل سے مروی ہے کہ دونوں لڑنے والے کافر تھے، البتہ ایک بنی اسرائیل میں سے تھا  
اور دوسرا قبیلی تھا)۔

ابن جوزئیؒ بھی اپنی تفسیر زاد المسیر میں ان آیات کی شرح میں لکھتے ہیں کہ حضرت موسیٰؑ  
کو نہیں چاہیے تھا کہ آپ حکم الہی کے بغیر قتل کرتے (ان یقتل حتی یؤمر)۔ پھر محدث ابن  
جوزئیؒ حضرت ابن عباسؓ کا قول درج کرتے ہیں:

الاسرائیلی الذی اعانه موسیٰ کان کافراً۔

(جس اسرائیلی کی حضرت موسیٰؑ نے مدد کی تھی وہ کافر تھا)

اگر اس بات کو درست نہ سمجھا جائے اور اس اسرائیلی کو مسلمان ہی مانا جائے تب بھی قرآن  
مجید کے بیان سے یہ امر واضح ہے کہ وہ ایک جھگڑالو اور شوریدہ سر قسم کا انسان تھا، کیونکہ یہ دیکھ لینے  
کے باوجود کہ اُس کے پیچھے ایک آدمی قتل ہو چکا ہے، وہ دوسرے ہی روز پھر ایک قبیلی سے اُلجھ پڑا اور  
حضرت موسیٰؑ کو دیکھتے ہی پھر انھیں مدد کے لیے پکارنے لگا جس کے جواب میں انھوں نے فرمایا:

إِنَّكَ لَعَوِيٌّ مُّبِينٌ۔

(تو یقیناً بہکا ہوا، بھٹکا ہوا آدمی ہے)۔

اس شخص نے مزید غضب یہ کیا کہ جب حضرت موسیٰؑ اس کے قبیلی حریف کو پکڑنے لگے تو یہ  
اسرائیلی سمجھا کہ شاید مجھ پر ہاتھ ڈالنے لگے ہیں اور فوراً بول اٹھا کہ ”اے موسیٰؑ کیا تو مجھے بھی قتل  
کرنا چاہتا ہے جس طرح تو نے کل ایک شخص کو قتل کیا ہے، تو تو زمین میں جبار بننا چاہتا ہے، مصلح  
بن کر نہیں رہنا چاہتا۔“ گویا کہ اُس شخص نے احسان کا بدلہ یہ دیا کہ اپنے محسن کا قاتل ہونا فرعون  
اور اُس کی قوم پر ظاہر کر دیا اور حضرت موسیٰؑ کی گرفتاری اور قتل کا سامان فراہم کر دیا۔ اب یہ بات  
الگ ہے کہ اللہ کو یہ منظور نہ تھا اور اس نے اپنا ایک دوسرا بندہ بھیج دیا جس نے حضرت موسیٰؑ کو خبردار  
کر کے نکل جانے کا مشورہ دیا۔



قبلی کے قتل کا غیر مباح ہونا احادیث سے بھی ثابت ہے۔ شفاعت کے متعلق ایک طویل حدیث مسلم، کتاب الایمان اور بعض دوسری کتابوں میں مروی ہے۔ اس میں بیان کیا گیا ہے کہ قیامت کے روز جب لوگ شفاعت کے لیے حضرت موسیٰ کے پاس جائیں گے تو وہ کہیں گے:

انی ربی قد غضب الیوم غضباً یغضب قبلہ مثله ولم یغضب بعدہ مثله  
وانی قتلت نفساً لم اوامر بقتله۔

(میرا رب آج ایسا ناراض ہے جیسا کہ وہ نہ کبھی پہلے ناراض ہوا، نہ پھر کبھی ہوگا۔ میں نے ایک جان کو قتل کیا جس کے قتل کا مجھے حکم نہ تھا)۔

اس حدیث کی رو سے یہ بات قطعی طور واضح ہے کہ نبوت سے قبل جس اسرائیلی شریعت کے حضرت موسیٰ پیرو تھے، اُس میں بھی اس شخص کا قتل جائز نہ تھا، اس لیے اسے حُرّبی قرار دے کر اُس کے قتل کو مباح یا کارِ ثواب سمجھنا صحیح نہیں ہو سکتا۔

یہ خیال بھی درست نہیں ہے کہ واقعہ قتل حضرت موسیٰ کو نبوت دے جانے کے بعد کا ہے۔ سورہ قصص کا دوسرا کوع پڑھتے ہوئے بظاہر ایسا شبہ ہوتا ہے کہ حضرت موسیٰ کو پہلے حکم و علم عطا ہوا اور بعد میں یہ واقعہ پیش آیا، لیکن صحیح بات یہ ہے کہ اس مقام پر آیات قرآنی کی ترتیب زمانی نہیں، فقط بیانی ترتیب ہے۔ پھر حکم و علم سے مُراد نبوت نہیں، بلکہ قائدانہ صلاحیت و فراست ہے جس سے حضرت موسیٰ علیہ السلام نبوت سے قبل ہی نوازے گئے تھے، جبکہ آپ فرعون کے ہاں ایک شہزادے کے طور پر پروان چڑھ رہے تھے۔ سورہ مریم کے شروع میں بھی ایسی مثال موجود ہے کہ پہلے حضرت یحییٰ کو کتاب دینے کا ذکر ہے اور پھر ارشاد ہے کہ ہم نے اسے بچپن ہی میں قوت فیصلہ عطا فرمائی، (وَآتَيْنَاهُ الْحُكْمَ صَبِيًّا) ورنہ یہ بات تو قرآن و حدیث کی متعدد تصریحات سے ثابت ہے کہ حضرت موسیٰ کو نبوت مصر سے نکل جانے کے کئی برس بعد طور سینا پر عطا ہوئی جبکہ آپ کی شادی بھی ہو چکی تھی اور آپ اپنے گھر والوں کو لے کر مصر واپس تشریف لے جا رہے تھے۔ سورہ شعراء ہی میں حضرت موسیٰ کا قول موجود ہے کہ اُنھوں نے فرعون سے کہا کہ جب واقعہ قتل کے ڈر سے میں تمہارے اندر سے نکل کھڑا ہوا تو اللہ نے مجھے ”حکم“ عطا کیا اور رسولوں کے



زُمرے میں داخل فرمایا (فَفَرَرْتُ مِنْكُمْ لَمَّا خِفْتُمْ فَوَهَبَ لِي رَبِّي حُكْمًا وَجَعَلَنِي مِنَ  
الْمُرْسَلِينَ) (الشعراء: ۲۶: ۲۱)

ملائکہ و انبیاء علیہم السلام کی عصمت پر جو کچھ مولانا مودودی نے اس مقام پر تحریر کیا ہے، وہ اگرچہ مختصر ہے، مگر قرآن و حدیث اور علمائے اہل سنت کی تصریحات کے عین مطابق ہے۔ میں اس پر مفصل بحث کرنے کی ضرورت محسوس نہیں کرتا۔ مولانا مفتی محمد یوسف صاحب اپنی کتاب مولانا مودودی پر اعتراضات کا علمی جائزہ حصہ اول (صفحات ۴۴ تا ۹۲) میں اس موضوع پر جو کچھ لکھ چکے ہیں، وہ طالب حق اور صاحب انصاف کے لیے بالکل کافی ہے، تاہم دیوبندی علما کی خصوصی توجہ کے لیے میں یہاں مولانا حسین احمد مدنی کا ایک جواب نقل کیے دیتا ہوں جو انہوں نے مولانا عبدالحمید صاحب مدرسہ اشرف العلوم، گنگوہ کے نام ارسال کیا ہے اور مولانا مرحوم کے مکتوبات جلد دوم ص ۳۸۲، ۳۸۳ پر مطبوعہ موجود ہے۔ انبیاء علیہم السلام کے متعلق فرماتے ہیں:

”وہ مثل فرشتوں اور ارواح قدسیہ کے ان احساسات بشریہ اور خواہشات نفسانیہ سے منزہ اور بے لوث نہیں ہوتے، لیکن انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام میں خیر اور خشیت الہیہ کا غلبہ ہوتا ہے، حضور دائمی جناب باری عز و جل اسمہ، کا حاصل رہتا ہے جس کی وجہ سے خیر کی رغبت اور شرور سے نفرت اور دوری رہتی ہے۔ اگر کبھی کبھی بمقتضائے طبیعت یا وساوس شیطانیہ کسی معصیت کی طرف میلان ہوتا ہے، تو حفاظت خداوندی اور نگہبانی ربانی رکاوٹ پیدا کر دیتی ہے اور بیچ میں حائل ہو جاتی ہے۔ اسی حیلولہ اور رکاوٹ کا نام عصمت ہے، بخلاف فرشتوں کی معصومیت کے کہ ان کے یہاں ایسی خواہشات کا مادہ ہی نہیں ہوتا۔ ان کا معصوم ہونا ایسا ہی ہے جیسے کہ بچہ اور عنین میں مادہ جماع اور رغبت الی النساء کا مادہ ہی نہیں ہے۔ اس لیے ان کو معصوم کہنا حقیقی نہیں بلکہ مجازی ہے۔“

(ماہنامہ ترجمان القرآن، ستمبر ۱۹۷۰ء)





## قصہ سلیمان و یوسف کے بعض اشکالات

درج ذیل اشکالات پیش کر کے رہنمائی کا طالب ہوں امید ہے جواب سے نوازیں گے:

۱- سورۃ السباء کی آیت نمبر ۱۴ کا ترجمہ تفہیم میں یوں ہے: ”پھر جب سلیمان علیہ السلام پر ہم نے موت کا فیصلہ نافذ کیا تو جنوں کو اس کی موت کا پتہ دینے والی کوئی چیز، اُس گھٹن کے سوانہ تھی جو اُس کے عصا کو کھار ہا تھا۔ اس طرح جب سلیمان گر پڑا تو جنوں پر یہ بات کھل گئی کہ اگر وہ غیب کے جاننے والے ہوتے، تو اس ذلت کے عذاب میں مبتلا نہ رہتے۔“ اس آیت کی تشریح میں حاشیہ نمبر ۲۴ پر مولانا مغفور نے زمانہ جدید کے ان مفسرین کی رائے سے اختلاف کیا ہے جو تاویل کرتے ہیں کہ اس سے مراد حضرت سلیمان کا بیٹا رجعام ہے جو انتہائی نالائق ہونے کی وجہ سے اپنے جلیل القدر والد گرامی کی عظیم الشان سلطنت کو نہ سنبھال سکا اور اُس کی جانشینی کے تھوڑے ہی عرصے بعد اس سلطنت کا قصر دھڑام سے زمین پر آ رہا۔ یہاں مولانا نے زبردست عقلی دلائل سے اس تاویل کو رد کرتے ہوئے اس کیفیت کو صورت واقعہ قرار دیا ہے جو آیت کے ترجمے سے مترشح ہوتی ہے۔ بادی النظر میں ایک قاری اس عقلی استدلال سے واقعی مطمئن ہو جاتا ہے، لیکن ذرا غور کرنے پر یہی عقل ایک سوال سامنے لا کھڑا کر دیتی ہے اور وہ سوال یہ ہے کہ اللہ کا ایک برگزیدہ نبی اور ایک عظیم الشان سلطنت کا بادشاہ اپنے تمام کارہائے نبوت اور انتظامات مُلکی ترک کر کے ایک قصر کی تعمیر و نگرانی میں ایسا منہمک ہو جاتا ہے کہ اس کی بے پایاں ذمہ داریوں سے عہدہ برآ ہونے کی کوئی صورت باقی نہیں رہتی۔ اور پھر بھی لوگ اس غیر فطری صورت حال سے نہیں چونکتے؟ بے شک ذمہ داریوں کی حد تک یہ توجیہ کی جاسکتی ہے کہ انھوں نے اپنا کوئی نائب



مقرر کر کے فراغ حاصل کر لیا ہوگا، لیکن اس پہلو کی تشنگی کیسے نبجھے گی کہ ایک معروف ترین اور جلال و شکوہ کا پیکر انسان اچانک ایک دن تمام ذمہ داریاں تاج کر ایک جگہ کھڑا ہو جاتا ہے، نہ وہ لیٹتا ہے، نہ کچھ کھاتا ہے، نہ پیتا ہے، نہ اُسے حوائج ضروریہ لاحق ہوتی ہیں، حتیٰ کہ وہ ہلتا جلتا نہیں ہے۔ اور یہ کیفیت دو چار لمحے کے لیے نہیں، بلکہ ہفتوں یہی صورت برقرار رہتی ہے۔ اور رعیت کے کسی انسان یا جن کو شبہ تک نہیں ہوتا کہ موصوف زندہ ہے یا مردہ۔ ظاہر ہے کہ سیدنا سلیمان کی وفات سے یکسر عصا کو گھن لگ کر گرنے میں کم از کم ہفتوں کا وقفہ درمیان رہا ہوگا۔ ایسی عظیم ہستی کے تو چند گھنٹے بھی خلاف معمول گزرنے مستبعد نظر آتے ہیں، کجا کہ ہفتے، مہینے۔ آخر یہ سب کچھ کیسے ممکن ہے؟ براہ کرم وضاحت فرمائیں۔

۲- سورہ یوسف کے مطالعے سے معلوم ہوتا ہے کہ جب حضرت یوسفؑ کے بھائی حصولِ اناج کے لیے مصر آتے ہیں تو سیدنا یوسفؑ تو انہیں پہچان لیتے ہیں، لیکن برادرانِ یوسفؑ آنجناب کو نہیں پہچان پاتے اور حضرت یوسفؑ ان کے علم میں لائے بغیر ان کے اناج کے توڑوں میں وہ پونجی بھی رکھوا دیتے ہیں جس کے عوض میں وہ حضرات اناج حاصل کر کے لے جا رہے ہیں۔ برادرانِ یوسفؑ اپنے مستقر پر پہنچ کر جب اناج کے بوجھے کھولتے ہیں، تو ان میں اپنی پونجی بھی موجود پاتے ہیں اور خوش ہو کر اپنے والدِ گرامی حضرت یعقوبؑ سے کہتے ہیں: ”اے ابا جان! ہمیں اور کیا چاہیے۔ ہماری خرچ کردہ پونجی واپس ہو گئی ہے۔ اب ہم اور رسد لائیں گے۔“ یہاں مجھے یہ سوال پریشان کیے ہوئے ہے کہ گو حضرت یوسفؑ نے جان بوجھ کر بھائیوں کے علم میں لائے بغیر یہ رقم رکھوا دی تھی، لیکن برادرانِ یوسفؑ کو اور حضرت یعقوبؑ کو تو علم نہ تھا کہ یہ رقم دانستہ لوٹائی گئی ہے۔ ایسی صورت میں دیانت و امانت کا بنیادی تقاضا تو یہ تھا کہ غلط فہمی یا سہو سے واپس آئی ہوئی اس رقم کو امانت سمجھا جاتا اور اُس کے واپس کرنے کی تدبیر کی جاتی، لیکن حیرت ہے کہ جلیل القدر پیغمبر بھی اس پہلو پر غور نہیں فرماتے۔ قرآن کریم یا کسی روایت میں قطعاً کوئی اشارہ ایسا



نہیں ملتا جس سے معلوم ہو کہ حضرت یعقوبؑ نے اس رقم کو لوٹانے کا کوئی ارادہ کیا ہو یا خیال بھی ظاہر کیا ہو۔

۳- تاریخ اسلام کا ایک بہت ہی مشہور واقعہ ہے کہ ایک مسلمان اور ایک یہودی نے دربار رسالت میں حاضر ہو کر اپنا تنازعہ پیش کیا۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے واقعات مقدمہ سن کر فیصلہ یہودی کے حق میں دے دیا۔ واپس آتے ہوئے اُس مسلمان منافق نے معاملہ حضرت عمرؓ کے پاس لے جانے کو کہا اور جب یہ دونوں حضرات حضرت عمرؓ کے سامنے پیش ہوئے اور عمر فاروقؓ کو یہ معلوم ہوا کہ اس قضیے کا فیصلہ قبل ازیں آنحضرت فرما چکے ہیں، تو آپ نے اُس منافق مسلمان کا سر قلم کر دیا۔ اسی واقعہ کی بنا پر دربار رسالت سے حضرت عمرؓ نے فاروق کا خطاب پایا۔ سوال یہ ہے کہ حضرت عمرؓ نے آخر کس اختیار کی بنا پر ایک شخص کی گردن ماری جب کہ اسلام کا ایک باقاعدہ عدالتی، شہادتی اور تعزیری نظام ہے؟ آپ نے جس اہتمام سے اپنے اعتراضات اور اندیشہ ہائے دُور دراز کی عمارت تعمیر کی ہے اُن کا جواب اگر تفصیل سے دینے کی کوشش کی جائے تو وہ بھی کم از کم ایک کتابچے کی شکل اختیار کر لے گا، تاہم میں مختصراً آپ کے اشکالات کا جواب عرض کرتا ہوں:

۱- قرآن مجید کی آیات یا تفہیم القرآن کے حواشی میں یہ مضمون بیان نہیں ہوا کہ حضرت سلیمانؑ اپنے تمام کارہائے نبوت اور انتظامِ ملکی کو ترک کر کے ایک قصر کی تعمیر و نگرانی میں ایسے منہمک ہو گئے کہ دوسری بے پایاں ذمہ داریوں سے عہدہ برآ ہونے کی صورت باقی نہیں رہی تھی۔ قرآن مجید میں صرف یہ بیان فرمایا گیا ہے کہ حضرت سلیمان کے لیے بعض جنات کو (جو غالباً سرکش اور کافر ہوں گے) ایسا مسخر کر دیا تھا کہ وہ حضرت سلیمان کے لیے عمارتیں اور دھات کی دیگیں وغیرہ بناتے تھے۔ اس کام میں حضرت سلیمان کے لیے شب و روز کسی لمبے عرصے تک ایک ہی جگہ بیٹھ کر نگہداشت کرنا ضروری نہیں تھا، البتہ ایسا ہونا اغلب ہے کہ حضرت سلیمان علیہ السلام کسی روز کسی متعین مقام پر تشریف فرما ہو کر جنات کو



مصروفِ کار دیکھ رہے ہوں گے کہ اُن کے اُوپر قضائے اَجَل وارد ہوگئی۔ اُن کے ہاتھ میں جو عصا ہوگا وہ اگرچہ چند گھنٹے بھی غیر متحرک رہا ہو تو اُسے دیمک نے چاٹ لیا ہوگا اور یہ ہمارا اپنا مشاہدہ ہے کہ بعض اوقات کوئی چیز تھوڑی دیر تک زمین پر رکھی رہے تو اُسے دیمک لگنا شروع ہو جاتی ہے۔ مولانا مرحوم یا بعض دوسرے علما نے اگر گھن کا لفظ استعمال کیا ہے، تو اس سے مراد بھی دیمک ہی ہے۔ قرآن مجید کے الفاظ ذَابَّةُ الْاَرْضِ (زمین کا جانور) اس کے لیے واضح قرینہ ہے۔ اگر عصا کا نچلا حصہ دیمک خوردہ ہو گیا اور اُدھر ہاتھ کی گرفت بھی ڈھیلی پڑ گئی ہوگی تو عصا زمین پر آ رہا ہوگا۔ اور جسدِ مبارک بھی ڈھلک گیا ہو گا۔ جنات چونکہ حضرت سلیمان ہی کے لیے مسخر تھے، اس لیے اُنھوں نے کام کرنا چھوڑ دیا ہوگا۔ اور یہ سوچا ہوگا کہ اگر حضرت سلیمان کی موت کا انھیں بروقت پتہ چل جاتا تو وہ اُسی وقت اس مشقت سے چھوٹ جاتے۔ بہر حال اس سارے سلسلہ واقعات کے لیے ہفتوں اور مہینوں کا وقفہ ضروری نہیں، چند ساعتوں میں یہ سب کچھ رونما ہو سکتا ہے۔

۲- جب مصر میں قحط پڑا تو غالب امکان اس کا ہے کہ جزیرہ نمائے سینا اور فلسطین بھی قحط کی زد میں آگئے ہوں گے۔ اور سارے قحط زدہ علاقوں میں یہ خبر پھیل چکی ہوگی کہ مصر میں غلے کے پُرانے ذخائر موجود ہیں۔ اور وہاں کے حکمران نہ صرف اپنے شہریوں کو بلکہ دوسرے قحط زدہ علاقوں کے باشندوں کو بھی غلہ تقسیم کر رہے ہیں۔ حضرت یعقوب علیہ السلام کے بارے میں تو آپ نے بہت سے اشکالات سوچ لیے ہیں، لیکن یہ نہیں سوچا کہ اُن کے صاحبزادے یوسفؑ جو نبی تھے اُنھوں نے غلے کی خرید و فروخت کا کوئی باقاعدہ کاروبار نہیں شروع کر رکھا ہوگا، بلکہ یہ امر زیادہ قرین قیاس ہے کہ جو مستحق بھی اُن کے پاس آتا ہوگا وہ اُس کی احتیاج کی تحقیق کے بعد اُس کی ضرورت بلا معاوضہ یا بالمعاوضہ پوری کر دیتے ہوں گے۔ اُن کے بھائی اگر کچھ تھوڑی بہت پونجی لائے ہوں گے، تو وہ بھی غالباً بطور ایک ہدیہ کے پیش کی ہوگی اور حضرت یوسفؑ نے بھی شاید پورے ناپ و تول اور حساب کتاب



کے ساتھ اُن سے معاملہ نہیں کیا ہوگا۔ وہ زیادہ سے زیادہ گنتی کے چند درہم یا دینار ہوں گے اور جب فلسطین پہنچ کر اُنھوں نے دیکھا ہوگا کہ ہماری پونجی بادشاہ نے چپکے سے ہمارے سامان میں رکھ دی ہے، تو اُنھوں نے یہی سمجھا ہوگا کہ اُنھوں نے قصداً ہمارے سامنے اسے ہمارے ہاتھ میں واپس کرنا مناسب نہیں سمجھا کہ یہ ایک طرح سے تحفہ و ہدیہ کی تحقیر تو ہیں ہے۔ اب اس کے بعد کیا آپ سمجھتے ہیں کہ حضرت یعقوبؑ فوراً اُنھیں کہتے کہ سینکڑوں میل لٹے چل کر جاؤ اور اس نقدی کو اُن تک پہنچاؤ۔ جب کہ یہ بات واضح تھی کہ حضرت یوسفؑ نے دانستہ اُسے اپنے پاس نہ رکھنے اور اُسے واپس کرنے کے لیے ایک اسلوب اختیار کیا۔ حضرت یوسفؑ کے بھائیوں نے جو کچھ کہا، اس کا مطلب بھی یہی ہے کہ جب بادشاہ نے ہمارے معاملے میں اتنے حُسن سلوک اور فیاضی کا ثبوت دیا ہے تو جب ہمیں دوبارہ غلے کی ضرورت ہوگی تو پھر جائیں گے، اپنے بھائی کو بھی ساتھ لے جائیں گے اور دوبارہ سارا ہدیہ پیش کر دیں گے۔ بائبل کا بیان یوں ہے کہ باپ بیٹے اس نقدی کو بوروں میں پا کر سہم گئے اور باپ نے کہا کہ اسے واپس لے جاؤ۔ بعض مفسرین نے بھی اسے بیان کیا ہے، لیکن فی الواقع اگر یہی صورت ہوتی تو یہ قصے کا ایک اہم جزو تھا، جس کا قرآن میں حذف ہونا مستبعد تھا۔ واللہ اعلم

۳- یہودی اور حضرت عمرؓ کا جو واقعہ آپ نے لکھا ہے یہ پڑھا تو میں نے بھی ہے، لیکن چونکہ حوالہ آپ نے بھی نہیں دیا، اس لیے اسے تلاش کرنا میرے لیے مشکل ہے، لیکن اس واقعہ کی ایک روایت ایسی بھی میری نظر سے گزری ہے جس میں فقط حضرت عمرؓ کا تلوار نکال لینا مذکور ہے۔ اس میں منافق کے سر قلم کر دینے کا ذکر نہیں ہے اور حضرت عمرؓ چونکہ سخت گیر انسان تھے، لہذا اُن کے بارے میں تلوار نکال لینے کے اور بھی کئی واقعات مذکور ہیں، لیکن ظاہر بات ہے کہ ایک آدمی اگر مسلمان ہونے کا مدعی ہو اور اُس کے بعد اُسے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا فیصلہ قابل قبول نہ ہو، تو اُس کا یہ فعل ارتداد کی تعریف میں بھی آسکتا ہے۔ اور



اس لیے ہو سکتا ہے کہ حضرت عمرؓ نے اسے مُرتد اور واجب القتل سمجھ کر اُس کا خاتمہ کر دیا ہو، مگر ہر خلیفہ کی حکمِ عدولی اور سرتابی پر یہ سزا نہیں دی جاسکتی۔ کسی دوسرے حاکم یا خلیفہ کے معاملے کو آنحضرتؐ پر قیاس نہیں کیا جاسکتا۔ خلفائے راشدین کے فیصلوں سے اختلاف کیا گیا اور اُن پر بعض لوگ سب و شتم تک کرتے تھے، بعض اُن کی بیعت میں متماثل تھے، لیکن خلفائے راشدین نے انہیں واجب القتل نہیں سمجھا اور ساتھ ہی یہ فرمایا کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر اگر کوئی سب و شتم کرے یا اسلام لانے کے بعد آنحضرتؐ کی اطاعت سے انکار کر دے تو صرف اُس شخص کو قتل کیا جاسکتا ہے۔

(ماہنامہ ترجمان القرآن، جنوری ۱۹۸۱ء)





## ترجمہ تفہیم القرآن کے ایک مقام کی توضیح

○ میں آپ کی توجہ تفہیم القرآن کے ترجمے میں ایک تسامح کی طرف دلانا چاہتا ہوں۔ سورہ بقرہ آیت ۱۲۶ میں مولانا مودودی نے: رَبِّ اجْعَلْ هَذَا بَلَدًا آمِنًا ..... کا ترجمہ کیا ہے۔ اس شہر کو امن کا شہر بنا۔ مولانا عبدالماجد دریابادی نے بھی یہی ترجمہ کیا ہے۔ یہ ترجمہ صحیح نہیں ہے۔ صحیح ترجمہ یہ ہے: ”اس جگہ کو امن والا شہر بنا۔“ کیونکہ جس وقت حضرت اسماعیل علیہ السلام کو وہاں آباد کیا گیا اور جس وقت بنائے کعبہ تیار کی گئی، اُس وقت وہاں صرف چند جھونپڑیاں اور چند سکونتی جگہیں تھیں۔ اس حالت میں اسے شہر کہنا صحیح نہیں اور حضرت ابراہیم علیہ السلام کا منشا بھی یہی تھا کہ اے پاک پروردگار، اس وادی غیر ذی زرع کو، اس دشت کعبہ کو ایک پُر امن اور بارونق شہر میں تبدیل کر دے، چنانچہ یہ دعا قبول ہوئی۔ دونوں حضرات، یعنی مودودی و ماجد نے شاید یوں سمجھ لیا ہے کہ هَذَا بَلَدًا ایک ہی مفعول ہے حالانکہ ہذا کے بعد کا ما (،) ہے اور اشارہ اُس وقت کے مکہ معظمہ کے محل وقوع کی طرف ہے، یعنی اس موقع کو۔ پھر عرض کیا بَلَدًا آمِنًا (امن والا شہر) بنا۔ از روئے عربیت بھی تو یہ غلط ہے کیونکہ ہذا معرفہ ہے اور بلداً نکرہ ہے۔ کیا آپ کو ہماری رائے سے اتفاق ہے؟

○ آپ کا نوازش نامہ ملا۔ میں نے اس کے ساتھ تفہیم القرآن کا ترجمہ پڑھا اور دونوں پر غور کیا۔ میری سمجھ میں جو کچھ آیا وہ یہ ہے کہ دونوں ترجمے صحیح ہیں اور تفہیم اور تفسیر ماجدی کے ترجمے پر اعتراضات و اشکالات آپ نے وارد فرمائے ہیں وہ کچھ زیادہ جاندار نہیں ہیں۔ آپ کا ترجمہ درج ذیل ہے:



”اے پروردگار، اس (قطعہ زمین وادی غیر ذی زرع دشت کعبہ) کو ایک آباد شہر بنا دے جس میں امن و امان قائم رہے۔“

مولانا مودودی کا ترجمہ ہے: ”اس شہر کو امن کا شہر بنا۔“

مولانا دریا بادی کا ترجمہ ہے: ”اس شہر کو امن والا بنا۔“

میرے نزدیک تو یہ سارے ترجمے صحیح ہیں۔ آپ کا اعتراض یہ ہے کہ جس وقت حضرت اسماعیلؑ کو وہاں آباد کیا گیا اور بنائے کعبہ تیار کی گئی اُس وقت وہاں صرف چند جھونپڑیاں اور چند سکونتی جگہیں تھیں، اس حالت میں اسے شہر کہنا صحیح نہیں۔ آپ مزید فرماتے ہیں کہ دونوں حضرات نے شاید یوں سمجھا ہے کہ هَذَا بَلَدًا ایک ہی مفعول ہے، حالانکہ هَذَا کا اشارہ بَلَدًا کی طرف نہیں بلکہ صرف اُس وقت کے مکہ معظمہ کے محل وقوع کی طرف ہے اور اَز رُوعِ عَرَبِ بَيْتِ بھی تو یہ غلط ہے کیونکہ هَذَا معرفہ ہے اور بلد نکرہ۔ لیکن میری دانست میں آپ کا سارا اعتراض واستدلال محض نزاع لفظی کی قبیل سے ہے۔ پہلی بات تو یہ ہے کہ حضرت ابراہیمؑ کی دعا کا منشا اگر یہ سمجھا جائے کہ وہ اس قطعہ ارضی کے حق میں دعا مانگ رہے تھے جو حرم مکہ پر مشتمل ہے یا اس کا مدعا و مال خیال کیا جائے کہ وہ اس آبادی یا بستی کے لیے دعا کر رہے تھے جو اُس وقت کے بشری نفوس پر بھی حاوی و شامل تھی جو دعا کے وقت وہاں مکین تھے یا آئندہ چل کر وہاں آباد ہوں گے، ان دونوں باتوں میں کوئی تضاد نہیں ہے، بلکہ ان میں سے کوئی ایک یا دونوں ہی مراد ہو سکتے ہیں۔ اس وقت کی آبادی کو بھی بلد یا شہر کہا جاسکتا ہے اور اُس محل وقوع، یعنی بلد حرام کی آئندہ ہونے والی آبادی پر بھی اس کا اطلاق ہو سکتا ہے۔

یہ امر سیاق کلام ہی سے ثابت و ظاہر ہے کہ حضرت ابراہیمؑ نے یہ دعا اُس وقت نہیں مانگی جب کہ وہ حکم ربانی کی تعمیل میں حضرت ہاجرہ اور ان کے نومولود صاحبزادے کو بیابان میں اللہ کے حوالے کر کے جا رہے تھے، بلکہ یہ اُس وقت کی دعا ہے جبکہ ذبحِ عظیم کے آزمائشی مراحل سے گزر کر حضرت اسماعیلؑ جو اُس سال ہو چکے تھے۔ اور باپ بیٹے ایک دوسرے حکمِ الہی کے تحت بیت اللہ کی تعمیر کا فریضہ انجام دے رہے تھے۔ اُس وقت قبیلہ جُرہم یہاں آباد ہو چکا تھا جس میں



حضرت اسماعیل علیہ السلام متاہل ہوئے تھے۔ حضرت ابراہیمؑ وقتاً فوقتاً ان سے ملاقات اور پرسش احوال کے لیے تشریف لاتے تھے۔ اس کا ذکر صحیح احادیث میں ہے۔ اس لیے ضروری نہیں ہے کہ حضرت اسماعیل کے ایام طفولیت سے لے کر تعمیر کعبہ کے مرحلے تک وہاں کی آبادی چند جھونپڑیوں ہی تک محدود ہو۔ اگر ہو بھی، تب بھی اس موجود یا آئندہ متوقع آبادی کو بلد یا شہر کہہ دینے میں کوئی مضائقہ نہیں جیسا کہ بیان ہو چکا ہے۔

لغوی ترکیب کے لحاظ سے بھی ضروری نہیں کہ دعا میں ہذا کا مشاڑ الیہ بلد نہ ہو، بلکہ لازماً کوئی دوسرا محذوف و معہود لفظ مثلاً قطعہ یا بقعہ ہو۔ یہاں بلد یا البلد کا لفظ بھی مشار الیہ ہو سکتا ہے اور وہ نکرہ بھی ہو سکتا ہے، نکرہ ہوگا تو برائے تعظیم و تعظیم ہوگا، ورنہ مراد حرم مکہ کا متعین رقبہ ہے اور معرفہ ہوگا تو بھی ظاہر ہے کہ مراد البلد الحرام ہی ہوگا۔ آپ کو غالباً یاد نہ رہا کہ ایسی ہی دعا سورہ ابراہیم (۳۷) میں مذکور ہے اور وہاں الفاظ ہیں: رَبِّ اجْعَلْ هَذَا بَلَدًا آمِنًا..... یہیں بواہی غیر ذی زرع کے الفاظ بھی وارد ہیں۔ مفسرین میں سے بعض کا خیال ہے کہ یہ دوسری دعا ہے اور بعض کا خیال ہے کہ دونوں دعائیں تعمیر کعبہ ہی کے وقت کی ہیں۔ جبکہ حضرت اسماعیلؑ جوان تھے اور حضرت اسحاقؑ بھی پیدا ہو چکے تھے۔ بہر کیف جو صورت بھی ہو اس میں حضرت ابراہیمؑ عرض کر رہے ہیں کہ: ”اے ہمارے رب میں نے اپنی اولاد کو اس بنجر وادی میں بسا دیا ہے۔“ اور دعا میں طلب کر رہے ہیں کہ میرے رب، اس بلد (ہذا البلد) کو امن والا شہر بنا۔ یہاں آپ کے ان سارے اعتراضات کا کیا جواب ہوگا جو آپ نکرہ و معرفہ اور بلد اور البلد کو بنیاد بنا کر کر رہے ہیں؟ اگر کوئی جواب ہے، تو وہی ہمارا جواب ان خردہ گیریوں کا ہوگا جو آپ دوسروں کے ترجمے پر کر رہے ہیں۔ یہاں نکرہ کے بجائے معرفہ استعمال ہوا ہے۔

آخر میں یہ بھی عرض کر دوں کہ بلد کا ترجمہ اردو میں شہر..... کیے بغیر چارہ نہیں۔ کیونکہ اردو زبان میں عربی جیسی وسعت نہیں، ورنہ لغت میں ہر خالی قطعہ زمین کو بلد کہہ سکتے ہیں۔ خواہ اس میں انسان بستے ہوں، مردے دفن ہوں یا چرند، پرند یا وحشی جانور پائے جاتے ہوں۔ قاموس میں البلد کے معنی ہیں: کل قطعة مستحيرة عامرة او غامرة والتراب والقبر والمقبرة



والدار والائر وأدحی النعام -

(ہر قطعہ زمین جس کے حدود معین ہوں وہ بلد ہے خواہ آباد ہو یا اجاڑ ہو، چٹیل ہو، مقبرہ

ہو، گھر ہوں یا کھنڈریا چوپایوں کا مسکن ہو)

تقریباً یہی معانی تاج العروس میں درج ہیں۔ امام راغب مفردات القرآن میں

فرماتے ہیں: البلد: المكان المختط المحدود المتانس باجتماع قطانه

..... وسمیت المفازة بلداً لكونها موطن الوحشيات والمقبرة بلداً

لكونها موطناً للاموات .....

(یہ قریب قریب وہی مضمون و مفہوم مذکورہ بالا ہے جو دوسرے الفاظ میں بیان کر دیا گیا ہے)

قرآن کے تین مقامات (الفرقان ۴۹، الزخرف: ۱۱، ق: ۱۱) میں بارش کے ذریعے سے

بلدۃ میتاً کے زندہ کیے جانے کا ذکر ہے۔ یہاں مردہ بستی سے مراد ایسی اُفتادہ زمین بھی ہو سکتی

ہے جہاں کوئی آبادی یا روئیدگی نہ ہو، اس سے لازمآ مراد آباد جگہیں نہیں ہیں۔

(ماہنامہ ترجمان القرآن، مارچ ۱۹۸۱ء)





②

# اسلامی قوانین حدود و تعزیرات



## اسلامی حد و تعزیرات سے متعلق چند توضیحات

ترجمان القرآن جنوری کا شمارہ پڑھا، جناب قاضی بشیر احمد صاحب کا مضمون ”ثبوت سرقہ کے ذرائع“ نظر سے گزرا۔ اس مضمون پر دو ایک باتیں تفصیل طلب ہیں۔ دل کی تسلی نہیں ہوئی۔ اس لیے آپ کو زحمت دے رہا ہوں۔

۱- ترجمان کے صفحہ ۲۶ پر حضرت ابوالدرداءؓ کی روایت ہے کہ آنحضورؐ نے لونڈی سے فرمایا: کہہ دے کہ نہیں۔ یعنی لونڈی کو چوری کے جرم سے انکار کی تلقین فرمائی۔

۲- ترجمان کے صفحہ ۲۷ پر حضرت معاذ رضی اللہ عنہ کی سزا کے بارے میں حضورؐ نے فرمایا: تم نے اسے جانے کیوں نہ دیا یا تم نے اسے چھوڑ کیوں نہ دیا۔

۳- صفحہ ۳۳ پر شہادت کی ایک ماہ کی میعاد کے بارے میں جو تشریح فرمائی گئی ہے۔ میرے خیال میں اس سے اور پردہ پوشی کے مشورے سے تو جرائم کو تقویت ملے گی اور شہادت میں تاخیر کئی وجوہ سے ہو سکتی ہے، یہ نکتہ وضاحت طلب ہے۔

آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کو رحمۃ اللعالمین بنا کر بھیجا گیا تھا۔ مدینہ منورہ کی اسلامی ریاست میں حضور اکرم کی موجودگی کی وجہ سے جرائم نہ ہونے کے برابر تھے۔ میرا عقیدہ ہے کہ جو جرائم سامنے آئے وہ صرف اصلاح امت کی غرض سے تھے۔ اب ان احادیث یا روایات کو لیجیے۔ چور یا ملزم سے بیان لینے سے قبل ہی اگر کہہ دیا جائے کہ کہہ دے کہ تو نے جرم نہیں کیا، تو یا تو اس سے ملزم کے ارتکاب جرم کو تقویت ملے گی۔ یا اگر سزا دی جا رہی ہو اور مجرم بھاگ جائے تو انصاف کا تقاضا پورا نہیں ہوا۔ اسی طرح پردہ پوشی والا معاملہ ہے۔ میرا ذاتی خیال ہے کہ جب تک کوئی جرم سامنے نہ آئے تو اس کی پردہ پوشی ہو سکتی ہے اور وہ بھی اس حال میں کرنی چاہیے کہ اس سے معاشرے پر



بُرا اثر نہ پڑتا ہو، یعنی خرابیاں تقویت نہ پکڑیں۔ ورنہ ایسے جرائم جن سے معاشرے میں بُرائیاں جنم لیتی ہیں اُن کے بارے میں چشم پوشی مناسب معلوم نہیں ہوتی۔ ورنہ قتل، چوری، ڈاکہ، زنا اور دوسرے گھناؤنے جرائم کے مجرم مزید جرائم کرنے پر اصرار کریں گے۔

آپ کے سوالات کا جواب دینے سے پہلے یہ واضح کر دینا ضروری معلوم ہوتا ہے کہ اسلام نے مختلف جرائم، بالخصوص فوج داری جرائم کے لیے جو سزائیں حدود و قصاص کی شکل میں مقرر کی ہیں اُن سے مقصود معاشرے کی تنظیم و تطہیر بھی ہے، اور اس کے ساتھ یہ امر بھی ملحوظ و مطلوب ہے کہ مجرمین کا تزکیہ نفس ہو اور وہ عذابِ اُخروی سے بچ سکیں، چنانچہ بعض احادیث میں بدنی سزا دینے کے بعد مجرم سے توبہ کرانے کا ذکر ملتا ہے تاکہ گناہ سے اُس کا ظاہر و باطن پوری طرح پاک و صاف ہو جائے اور وہ قیامت کی سزا سے محفوظ ہو جائے۔ اسی طرح جرائم کے معاملے میں اسلامی شریعت کا ایک بنیادی اصول یہ بھی ہے کہ جب تک جرم کا وقوع شک و شبہ سے بالاتر ہو کر ثابت نہ ہو جائے اُس وقت تک سزا کو نافذ نہ کیا جائے۔

اب جہاں تک اثباتِ جرم کا تعلق ہے اس کی سب سے زیادہ یقینی اور قطعی صورت تو یہ ہوتی ہے کہ مجرم خود بھی اعترافِ جرم کرے اور اس کے خلاف ارتکابِ جرم کی شہادت بھی موجود ہو، اس سے کم تر درجے میں اثباتِ جرم کی صورت یہ ہے کہ مجرم اقبالِ جرم نہ کرے، مگر اُس کے خلاف شہادت موجود ہو، مگر ایک نادر الوقوع حیرت انگیز اور غیر معمولی صورت یہ بھی ہو سکتی ہے کہ ملزم کے خلاف شہادت موجود نہ ہو، مگر وہ خود آگے بڑھ کر رضا کارانہ طور پر اقرارِ جرم کرے۔ اس طرح کا اقراری مجرم درحقیقت مجسم توبہ و ندامت ہوتا ہے جو اپنی دنیوی راحت و وجاہت کو اُخروی نجات پر قربان کر دیتا ہے، حتیٰ کہ اپنی پیاری جان تک نثار کرنے پر تیار ہو جاتا ہے۔ اس طرح کے خطا کار جو پوری خوش دلی اور نفس کی آمادگی کے ساتھ دُنیا میں سزا پانے، مگر اپنی آخرت کو بچانے کے لیے اپنے آپ کو پیش کرتے ہیں، یہ اگرچہ اپنی تطہیر کے لیے دُنیوی عقوبت کے چنداں محتاج نہیں ہوتے، لیکن اسلام کا فوجداری قانون عدل و انصاف کے عمومی اور ہمہ گیر تقاضوں کو پورا کرنے کے لیے اُن پر بھی حدودِ شرعیہ کا نفاذ بہر حال کرتا ہے جس میں ایک حکمت و مصلحت یہ بھی ہے کہ



اگر شہادت کے بغیر اقرارِ جرم پر حدود و قصاص کو ساقط کر دیا جائے، تو اس طرح کا اقرارِ جرم سزا سے بچنے کے لیے ذریعہ و بہانہ بن کر اپنی حقیقی قدر و قیمت کھودے گا اور حقوق اللہ اور حقوق العباد پامال و معطل ہو کر رہ جائیں گے، تاہم شارع علیہ السلام نے اس نوع کے مجرمین کو عذر خواہی، اظہارِ برأت اور شک و شبہ سے فائدہ اٹھانے کی گنجائش اور مہلت سب سے زیادہ دی ہے۔

اس پس منظر کو سامنے رکھتے ہوئے اگر حضرت ماعزؓ سے متعلق روایت کردہ احادیث پر غور کیا جائے تو ان کا موقع و محل آسانی سے سمجھ میں آ جاتا ہے اور سارے اشکال و سوالات کا جواب مل جاتا ہے۔ آپ نے جن احادیث کو نقل کیا ہے ان کا تعلق اس طرح کے مجرمین سے نہیں ہے جو ارتکابِ جرم کے بعد اپنے جرم کو چھپانے کی ہر ممکن کوشش کرتے ہیں، پولیس کسی نہ کسی طرح ان کا سراغ لگا کر ان کو گرفتار کر لیتی ہے اور تفتیش کا ہر ذریعہ استعمال میں لا کر ان سے اعترافِ جرم کرا لیتی ہے، ان کے خلاف شہادت فراہم کر کے انہیں عدالت کے سامنے پیش کرتی ہے اور ملزمین کا وکیل انہیں پہلا سبق یہی پڑھاتا ہے کہ تم عدالت کے سامنے صاف انکار کر دو گے۔ اس طرح کے ملزمین کو اگر عدالت بھی یہ سمجھائے کہ تم تو مجرم نہیں معلوم ہوتے، تم کہہ دو کہ میں بالکل بے گناہ ہوں تو اس طرح بلاشبہ جرائم پیشہ افراد کی حوصلہ افزائی ہوگی اور جرم کو تقویت ملے گی، لیکن جو شخص خود سبقت کر کے اپنے آپ کو عدالت کے سپرد کر دیتا ہے اور اس کے خلاف کوئی شہادت بجز اس کے اپنے اقرار کے نہیں ہے، اس کا معاملہ دوسرے مجرمین سے بالکل مختلف ہے۔ یہ شخص جو اپنی جان کو خطرے میں ڈال کر اقبالِ جرم کر رہا ہے، اس کے معاملے میں یہ مناسب بلکہ ضروری ہے کہ اس سے اقرار کی بار بار توثیق اور اس کے حالات کی مختلف انداز میں تحقیق کرائی جائے۔ اگر وہ اپنے اقرار سے رجوع کر لے یا عملاً ایسا رو یہ اختیار کرے جو رجوع و انکار کے مترادف ہو، تو اس کے رجوع کو قبول کر کے حد کے نفاذ کو روکا جائے۔

حضرت ماعزؓ بن مالک اسلمی جن پر زنا کی حدِ رجم نافذ ہوئی تھی ان کا معاملہ بھی ایسا ہی تھا کہ انہوں نے خود حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے پیش ہو کر اقرار کیا تھا، ان کے خلاف مزید کسی قسم کی چشم دید یا واقعاتی شہادت موجود نہ تھی، ان سے متعلق سوالات اور جرح کے دوران میں ان



کے خاندان اور قبیلے والوں نے بھی یہی کہا کہ یہ ہمارے اچھے اور بھلے لوگوں میں سے ہیں، لیکن وہ چونکہ اصرار کے ساتھ اپنے اقرار پر قائم رہے، اس لیے بالآخر نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں رجم کیے جانے کا فیصلہ صادر فرمایا۔ اس کے بعد جب انہیں رجم کیا جا رہا تھا تو کچھ دیر تک اپنے پاؤں پر کھڑے رہنے کے بعد وہ بھاگ نکلے اور انہوں نے چند باتیں بھی ایسی بیان کیں کہ جن سے ارتکاب جرم کے معاملے میں کچھ اشتباہ و التباس کا امکان پیدا ہو جاتا تھا۔

چنانچہ حضرت جابر بن عبد اللہ سے ابو داؤد اور دیگر کتب حدیث میں مروی ہے:

كنت فيمن رجم الرجل انا. لما خرجنا به فرجمناه فوجد مس الحجارة  
صرخ بنا. يا قوم ردوني الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فان قومي  
قتلوني و غروني من نفسي و اخبروني ان رسول الله صلى الله عليه وسلم  
غير قاتلي.....

(میں ان لوگوں میں شامل تھا جنہوں نے حضرت ماعزؓ کو رجم کیا تھا۔ ہم انہیں لے کر نکلے اور ان پر پتھر پھینکنے شروع کر دیے۔ جب انہوں نے ان کی چوٹ محسوس کی تو چیخ کر ہم سے کہنے لگے۔ اے لوگو! مجھے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں لوٹا کے لے جاؤ۔ میری قوم نے مجھے قتل کرایا اور مجھے اپنے معاملے میں دھوکہ دیا اور انہوں نے مجھ سے یہ کہا تھا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مجھے قتل نہیں کریں گے)۔

اس طرح کی دوسری احادیث بھی ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت ماعزؓ نے بھاگنے اور سزا سے بچنے کی کوشش کی، نیز وہ یہ چاہتے تھے کہ انہیں حضور نبویؐ میں ایک مرتبہ پھر پیش ہونے اور اپنے بارے میں مزید وضاحت یا صفائی کا موقع دیا جائے۔ یہ ان کا ایک لحاظ سے اپنے سابق اقرار جرم سے قوی و عملی رجوع تھا یا کم از کم وہ اپنے بیان میں کوئی تبدیلی یا اضافہ کرنا چاہتے تھے، اس لیے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ تفصیلات سن کر فرمایا کہ تم نے اُسے چھوڑ کیوں نہ دیا، یعنی اُسے میرے پاس آ کر دوبارہ بیان کا موقع کیوں نہ دیا؟ اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ آنحضرتؐ رجم کی سزا کو روک دیتے۔ آخری فیصلہ تو ان کی توضیحی و تکمیلی گزارش سن کر ہی ہوتا، لیکن آنحضرتؐ نے بہر حال



انہیں صفائی و بیان کی آخری مہلت دینا ضروری خیال فرمایا۔ حضرت جابرؓ کی جو حدیث اوپر نقل ہوئی ہے، اُس کے آخر میں وہ خود فرماتے ہیں:

قال فهلا تركتموه وجئتموني به ليستثبت رسول الله صلى الله عليه وسلم منه فاما ترك حد فلا۔

(آنحضورؐ کا یہ ارشاد کہ اسے چھوڑ کیوں نہ دیا اور میرے پاس کیوں نہ لائے یہ محض اس لیے تھا کہ آنحضورؐ اس سے دوبارہ تحقیق و تفتیش فرمائیں۔ اس سے لازم نہیں آتا کہ حد ترک کر دی جاتی)۔

ہمارے نزدیک اس واقعے کی صحیح توجیہ و تاویل یہی ہے۔ اس سے یہ بھی استنباط کیا جاسکتا ہے اور فقہاء و ائمہ کی اکثریت نے کیا ہے کہ اگر مجرم کے خلاف مزید کوئی شہادت نہ ہو اور وہ اقرارِ جرم کر کے اس سے پھر جائے، تو اُس پر سے حدود و قصاص کی بدنی سزا ساقط ہو جائے گی کیونکہ اقرار کے بعد اُس سے رجوع بہر حال شک و شبہ پیدا کر دیتا ہے جس سے فوج داری سزاؤں کا نفاذ رُک جاتا ہے۔

دوسری روایت جس کے متعلق آپ نے پوچھا ہے، وہ حضرت ابوالدرداءؓ کی ہے کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے ایک عورت لائی گئی جو چوری کی جرم میں ماخوذ تھی تو آپ نے فرمایا: کیا تو نے چوری کی ہے؟ کہہ دے کہ نہیں۔ یہ روایت بعض محدثین کے نزدیک شاید مرفوع ہو، اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم تک اس کی سند پہنچتی ہو، لیکن اکثر محققین و ناقدین حدیث کے نزدیک یہ روایت حضرت ابوالدرداءؓ ہی تک موقوف ہے، اس سے اوپر اُس کی سند صحیح نہیں۔ حافظ ابن حجر التلخیص العجیب کتاب الحدود میں فرماتے ہیں:

وقوله "قل:" لالم يصححه الائمة..... فيبقى اللفظ المتفق على صحته وهو قوله ما اخالك سرقت۔

(نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف اس قول کی نسبت کو ائمہ حدیث نے صحیح تسلیم نہیں کیا کہ کہہ دے، میں نے چوری نہیں کی۔ باقی الفاظ جن کی صحت ثابت ہے وہ آنحضورؐ کا فقط یہ ارشاد



ہے کہ میں نہیں سمجھتا کہ تو نے چوری کی ہوگی)

سنن بیہقی کا حوالہ قاضی بشیر احمد صاحب نے سبل السلام سے دیا ہے، جو حافظ ابن حجر کی کتاب بلوغ المرام کی شرح ہے۔ اس وقت سبل السلام یا سنن بیہقی تو سامنے نہیں، لیکن حافظ ابن حجر نے تلخیص کے اسی مقام پر جن الفاظ میں اس روایت کو نقل کیا ہے، اس سے تو یہی معلوم ہوتا ہے کہ بیہقی نے بھی اسے مرفوعاً روایت نہیں کیا۔ حافظ موصوف کے الفاظ ہیں: قد رواه البيهقي موقوفاً على ابى الدرداء۔ حافظ ابن حجر نے خود بلوغ المرام، حد السرقة میں صرف یہ حدیث درج کی ہے کہ ایک چور آنحضرت کی خدمت میں لایا گیا جس کے پاس سے مال مسروقہ نہیں پایا گیا، تو آنحضرت نے فرمایا: ما اخالك سرقت (میرا خیال نہیں کہ تو نے چوری کی ہوگی)۔ یہ ایک دوسری حدیث ہے جو مختلف صورت سے متعلق ہے اور اس کے الفاظ بھی وہ نہیں جو حضرت ابوالدرداء والی روایت میں منقول ہیں۔ بہر کیف ہمارے نزدیک کسی چور سے آنحضرت کا یہ کہنا ثابت نہیں کہ تو کہہ دے کہ میں نے چوری نہیں کی۔ چوری کے جس ملزم کے بارے میں آپ نے فرمایا کہ میں نہیں سمجھتا کہ تو نے چوری کی ہوگی، اس سے چوری کا مال بھی برآمد نہیں ہوا تھا اور اس کے خلاف کسی شہادت کا ذکر بھی نہیں ملتا۔ ہو سکتا ہے کہ محض مدعی کے کہنے پر اسے پکڑا گیا ہو۔

اب آپ کا صرف ایک اشکال باقی رہ جاتا ہے کہ ترجمان القرآن (ماہ جنوری، صفحہ ۳۳) میں شہادت کی معیاد Limitation کی جو تشریح کی گئی ہے اور پردہ پوشی وغیرہ کی جو ہدایت کی گئی ہے، اس سے بھی جرائم کوشہ ملے گی۔ اس پر اگر تفصیلی کلام کیا جائے، تو بحث جو پہلے ہی خاصی لمبی ہو چکی ہے، اس کی طوالت میں مزید اضافہ ہوگا۔ سر دست مختصراً اتنی بات پر اکتفا کیا جاتا ہے کہ صاحب مضمون نے اپنی تالیف، بالخصوص اس کے متن کی بنیاد حنفی فقہ پر رکھی ہے۔ دوسرے مسالک سے زیادہ تعرض نہیں کیا۔ اس لیے اس مضمون میں جو فقہی مسائل و جزئیات درج کیے گئے ہیں ضروری نہیں کہ جملہ ائمہ و فقہاء کا ان پر اتفاق و اجماع ہو۔ ہمارے ملک کے اہل علم مل جل کر ان پر دوبارہ غور کر سکتے ہیں۔ مثلاً یہی جزئیہ لیجیے کہ چوری، شراب نوشی اور زنا کے مقدمات میں شہادت



کے قابل سماعت و قبولیت ہونے کے لیے ضروری ہے کہ گواہ عدالت میں صدور جرم سے ایک ماہ کے اندر شہادت دے، الا یہ کہ وہ کوئی معقول عذر تاخیر کے لیے پیش کرے۔ آج کل پولیس کی تفتیش، چالان اور عدالتی کارروائی کے لیے جو نظام رائج ہے اُس میں شہادت کی میعاد کے لیے ایسی قید حصول انصاف میں رکاوٹ کا باعث بن سکتی ہے۔ پھر اس مسئلے کا تعلق محض ضابطہ کار (Procedure) سے ہے اور اس میں رد و بدل کی گنجائش موجود ہے۔ اس میں خود فقہائے حنفیہ کے اقوال مختلف ہیں۔ مثال کے طور پر رد المختار کتاب الحدود، باب الشہادت علی الزنا میں بھی لکھا ہے:

اعلم ان التقادم عند الامام مفوض الی رأی القاضی فی کل عصر۔

(معلوم ہونا چاہیے کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک شہادت کی معیاد سماعت اور اس کا زائد المیعاد ہونا ہر زمانے میں حج کی رائے پر موقوف ہے)

اسی طرح مضمون میں مجرم کی پردہ پوشی کو جس طرح اُس کے خلاف شہادت پر افضل قرار دیا گیا ہے اور ایک ماہ کے بعد گواہی دینے والے گواہ کو جس طرح فاسق و ناقابل قبول قرار دیا گیا ہے یہ بات بھی محل نظر ہے اور اسے علی الاطلاق صحیح قرار دینا مشکل ہے۔ بلاشبہ حدیث میں مسلمان کی پردہ پوشی کی تلقین فرمائی گئی ہے، مگر اس اصول کو ہر مجرم پر یکساں چسپاں نہیں کیا جاسکتا، البتہ بعض صورتیں ایسی ہوتی ہیں جب نصاب شہادت کی تکمیل ممکن نہیں ہوتی..... مثلاً حد زنا کے اجرا کے لیے چار گواہ ضروری ہیں، مگر زنا ایک ہی گواہ کے سامنے سرزد ہوتا ہے اور کچھ معلوم نہیں کہ زانی اقرار جرم کرے گا یا نہیں۔ ایسی صورت میں ایک گواہ کے لیے بہتر یہی ہے کہ وہ ستر پوشی اور کف لسانی سے کام لے، ورنہ اشاعتِ فاحشہ کے سوا کچھ حاصل نہ ہوگا۔ ہر جگہ ہر جرم پر پردہ ڈالنا مداہنت اور کتمان شہادت کے مترادف ہے جس کی مذمت کتاب و سنت کے دیگر نصوص میں وارد ہے۔ خود فقہائے حنفیہ نے میعاد شہادت کے لیے جو حد مقرر کی ہے، اُس سے وہ جرم قذف کے خلاف شہادت کو مستثنیٰ کرتے ہیں کیونکہ اس میں اُن کے نزدیک حق العباد بھی شامل ہے۔ حالانکہ دوسرے جرائم سرقہ و زنا کے بارے میں بھی کہا جاسکتا ہے کہ اُن کی ایک جہت حقوق العباد سے متعلق ہے، چنانچہ ہدایہ کے جس مقام سے یہ عبارت نقل کی گئی ہے وہیں یہ تصریح موجود ہے کہ



امام شافعیؒ کی اس معاملے میں رائے مختلف ہے۔ وہ جرائم کو خالصتاً حقوق اللہ کی پامالی نہیں قرار دیتے، بلکہ ایک پہلو سے انھیں حقوق العباد سے بھی متعلق سمجھتے ہیں اور اسی لیے وہ اس تقادم، یعنی شہادت کے زائد از میعاد ہونے کے قائل نہیں۔ اس بارے میں صرف امام شافعیؒ ہی نہیں، بلکہ دوسرے فقہاء بھی احناف سے اختلاف رکھتے ہیں۔ علامہ عبدالرحمن الجزیری اپنی کتاب الفقہ علی المذاهب الاربعہ جلد ۵، کتاب الحدود صفحہ ۷۳ میں عدم التقادم فی اداء الشهادة (شہادت میں میعاد کا مقرر نہ ہونا) کے زیر عنوان فرماتے ہیں:

المالکية و الشافعية و الحنابلة قالوا۔ ان الشهادة فی الزنا و فی حد القذف و شرب الخمر تسمع بعد مضي زمان طويل من الواقعه۔ ذالك لان الحد بعد الشهادة اصبح حقا ولم يثبت ما يبطله۔

(مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ اس کے قائل ہیں کہ زنا، قذف اور شرب خمر میں واقعہ جرم پر طویل زمانہ گزر جانے کے بعد بھی شہادت قابل سماعت ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ شہادت کے بعد حد کا نفاذ ایک قانونی حق ہے اور ہمارے نزدیک کوئی ایسی دلیل ثابت نہیں جو اس حق کو باطل کر سکے۔

(ماہنامہ ترجمان القرآن جولائی ۱۹۷۸ء)

## (۲)

س میں نے جولائی ۱۹۷۸ء کے ترجمان [القرآن] میں آپ کا جواب و اسلامی حدود و تعزیرات سے متعلق چند توضیحات، پڑھا۔ پھر میں نے مشکوٰۃ، ابوداؤد اور بعض دوسری کتب حدیث میں اس موضوع سے متعلق احادیث کا بھی مطالعہ کیا، تو میرے ذہن میں بعض نئے اشکالات پیدا ہو گئے۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے جس عورت کو چوری پر ہاتھ کاٹنے کی سزا دی تھی اُس کے بارے میں بعض حدیثوں میں مذکور ہے کہ اس نے کوئی زیور یا سامان عاریۃ لیا تھا اور پھر منکر گئی تھی جس پر اُسے قطع ید کی سزا ملی۔ کیا مانگے کی چیز سے انکار بھی چوری کی تعریف میں آتا ہے یا اس پر چوری کی حد، یعنی قطع ید جاری ہو سکتی ہے؟ پھر سنن ابی داؤد میں یہ بھی ہے کہ اس عورت کو سزا دینے سے پہلے آنحضرتؐ نے فرمایا



کہ جس عورت سے جرم ہوا ہے، کیا وہ توبہ کرے گی؟ مگر جب اُس نے توبہ نہ کی تو حد نافذ کر دی گئی، تو کیا توبہ سے حد سرقہ یا دوسری کوئی حد شرعی ساقط ہو سکتی ہے؟ اگر ان احادیث پر پیدا ہونے والے ان سوالات کا جواب بھی ترجمان کے ذریعے دے دیا جائے اور ان اشکالات کو رفع کر دیا جائے تو مناسب ہوگا۔

○ قطع ید کی سزا کا زیادہ مشہور واقعہ جو عہد نبویؐ میں پیش آیا ہے وہ قبیلہ بنی مخزوم کی ایک عورت کا ہے۔ اُس کے متعلق بلاشبہ بعض روایات میں یہ آیا ہے کہ وہ عورت زیور وغیرہ مستعار لے جاتی تھی اور بعد میں مگر جاتی تھی، بعض احادیث میں مانگنے کے بجائے چرانے کا ذکر آیا ہے۔ اس سے جو اشکال پیدا ہو سکتے ہیں، فقہاء و ائمہ نے مختلف طریق پر اُن کا جواب دیا ہے جس کی ضروری تفصیل درج ذیل ہے:

اولین امر جو قابل ذکر ہے وہ یہ ہے کہ صحیح ترین احادیث میں عاریۃ کے بجائے سرقہ ہی کا ذکر ہے۔ مثال کے طور پر بخاری، کتاب الحدود، کراہیۃ الشفاعۃ فی الحد..... میں ایک ہی حدیث امام بخاریؒ نے لی ہے جس کا ترجمہ یوں ہے:

حضرت عائشہؓ سے روایت ہے کہ قریش اس مخزومی عورت کے معاملے میں بہت فکر مند اور پریشان تھے جس نے چوری کی تھی (سرقہ)۔ کہنے لگے: کون ہو سکتا ہے جو اس معاملے میں سفارش کی جرأت کرے سوائے اُسامہ بن زید کے، جو آنحضرتؐ کو نہایت محبوب ہیں؟ چنانچہ حضرت اُسامہؓ نے آپؐ کی خدمت میں عرض کی تو آپؐ نے فرمایا: کیا تم حدود اللہ کے بارے میں سفارش کرو گے؟ پھر آپؐ نے قیام فرمایا اور خطبہ ارشاد فرمایا: اے لوگو! تم میں سے پہلے اسی لیے گمراہ ہوئے کہ اُن کے اونچے خاندان والے نے چوری کی تو اُسے چھوڑ دیا اور جب کمزور نے چوری کی تو اُس پر حد جاری کر دی۔ اللہ کی قسم! اگر فاطمہ بنت محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) بھی چوری کرتی تو میں اُس کا ہاتھ بھی کاٹ دیتا۔

اس حدیث میں نہایت وضاحت و قطعیت کے ساتھ بار بار سرقہ کا لفظ آیا ہے جس سے ساف طور پر معلوم ہوتا ہے کہ اُس عورت نے چوری ہی کی تھی اور چوری ہی پر اُس کا ہاتھ کاٹا گیا۔



ہوسکتا ہے کہ چوری کے ساتھ اُسے مانگے کی چیز سے انکار کرنے کی بھی عادت ہو، مگر چوری کی مجرم ہونے میں تو کوئی شک ہی نہیں۔ کیونکہ سرقے کے لفظ کا اطلاق مستعارشے کے انکار پر عربی زبان میں نہیں ہوتا۔ صحیح تر قول کے مطابق اس خاتون کا نام فاطمہ تھا اور اس واقعے کے وقت بناتِ طیبات میں سے حضرت فاطمہ بنت محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) ہی حیات تھیں، اس لیے آنحضرتؐ نے بطور خاص اُن کا نام لیا۔ یہ چوری کرنے والی فاطمہ، جلیل القدر صحابی حضرت ابوسلمہؓ کی بھتیجی تھیں، جو ام المؤمنین ام سلمہؓ کے سابق خاوند تھے۔ حضرت عائشہؓ سے یہ بھی مروی ہے کہ ان خاتون نے صدقِ دل سے توبہ کر کے شادی کر لی تھی اور آنحضرتؐ سے مختلف معاملات و مسائل میں رجوع کے لیے یہ میرے پاس آتی تھیں اور میں آپؐ سے پوچھ کر انھیں جواب دیتی تھی۔ اکثر محدثین نے سرقے کے بجائے عاریت کی روایات کو شاذ ہونے کی بنا پر ناقابلِ قبول قرار دیا ہے۔ حافظ ابن حجرؒ نے امام قرطبیؒ کے حوالے سے لکھا ہے:

روایۃ انها سرقت اکثر واشهر من روایۃ الجحد۔

وہ روایت جس میں چوری کا ذکر ہے، اس روایت سے زیادہ مشہور اور کثیر الاسناد ہے جس میں مانگ کر منکر جانے کا ذکر ہے۔

صحیح مسلم اور سنن ابی داؤد میں بھی دونوں طرح کی روایات موجود ہیں۔ امام نوویؒ ان کی شرح کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

علما کے نزدیک ان روایات سے مراد یہ ہے کہ اُس عورت کو قطعِ ید کی سزا چوری پر ملی تھی۔ اشیاء عاریتاً لینے کا ذکر اُس عورت کی ایک مزید صفت اور پہچان کے طور پر کیا گیا ہے، اس لیے نہیں کہا گیا کہ مستعار چیزوں کے انکار پر اُس کا ہاتھ کاٹا گیا۔ امام مسلمؒ نے ساری روایات کو جمع کر دیا ہے۔ لیکن قطعِ ید والی روایات میں تصریح ہے کہ حد چوری کے سبب جاری ہوئی۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ قطعِ ید کی سزا کا واقعہ ایک ہی ہے جو اس خاتون سے متعلق ہے۔ اگرچہ بعض علما نے یوں بھی کہا ہے کہ دونوں واقعے مختلف ہیں، مگر عاریتاً لینے پر قطعِ ید والی روایت شاذ اور اکثر راویوں کی روایت کے مخالف ہے، اس لیے ناقابلِ عمل



ہے۔ جمہور علما کا مسلک یہی ہے کہ مستعار شے سے انکار قطعاً یقیناً کا موجب نہیں ہے۔  
امام ابوداؤد نے جہاں عاریت سے منکر ہونے والی روایت درج کی ہے، اُس کی شرح میں  
مولانا شمس الحق نے عون المعبود میں امام زیلیعی کے حوالے سے لکھا ہے:

ظہران ذکر العاریة انما كان تعريفاً لها بخاص صفتها اذ كانت كثيرة  
الاستعار حتى عرفت بذلك كما عرفت بانها مخزومية واستمر بها هذا  
الصنيع حتى سرقت فامر النبي صلى الله عليه وسلم بقطعها۔

(یہ بات ظاہر ہے کہ اُس عورت کے عاریتاً سامان لینے کا ذکر اس لیے ہے کہ اس کی یہ  
عادت تھی کہ وہ اکثر چیزیں مستعار لے جاتی تھی گویا کہ جس طرح مخزومی قبیلے سے ہونا اس  
کی ایک صفت تھی اسی طرح مانگے مانگے کی چیزیں حاصل کرنے کی عادت تھی، حتیٰ کہ آخر  
کار اُس نے چوری بھی کی جس پر آنحضرت نے قطعاً یقیناً کا حکم دیا)

تقریباً یہی بات امام خطابی نے اپنی شرح سنن ابی داؤد، معالم السنن میں فرمائی ہے۔

اُن کے الفاظ یہ ہیں:

انما ذكرت العارية و الجحد في هذه القصة تعريفاً لها بخاص صفتها اذ  
كانت تكثر ذلك كما عرفت بانها مخزومية و كانها كما كثر منها  
ذلك ترفت الى السرقة وتجرات عليها۔

(اس روایت میں مستعار لینے اور انکار کرنے کا ذکر اس لیے ہے کہ وہ اس خصلت کے  
ذریعے پہچانی جاسکے۔ کیونکہ جس طرح اُس کا مخزومی ہونا معلوم و مشہور تھا۔ اسی طرح اُس  
کی یہ عادت بھی معروف تھی، پھر اسی نے ترقی کرتے کرتے چوری کی شکل اختیار کی اور اُس  
نے چوری کرنے کی جرأت کی)

حافظ ابن حجر نے فتح الباری میں ان روایات پر مفصل بحث کی ہے۔ امام قرطبی کا ایک  
قول انہوں نے شروع میں دیا ہے جو اوپر نقل ہو چکا ہے۔ آگے چل کر انہوں نے قرطبی ہی کے  
حوالے سے چند وجوہ نقل کیے ہیں، جن سے ثابت ہوتا ہے کہ قطعاً یقیناً کی سزا چوری ہی پر دی گئی تھی۔



وہ وجوہ یہ ہیں:

اولاً حدیث کے آخر میں لو ان فاطمة سرقت..... کے الفاظ ہیں جو قطعی طور پر دلالت کرتے ہیں کہ ہاتھ چوری کی بنا پر کاٹا گیا تھا۔ اگر قطع ید مانگے ہوئے مال پر سے انکار پر مبنی ہوتا، تو پھر چوری کا ذکر غیر ضروری تھا اور آنحضور فرماتے لو ان فاطمة جحدت العارۃ..... (اگر فاطمہ بھی مستعار مال سے انکار کرتی.....)

ثانیاً اگر یہ قطع ید کی سزا انکار عاریہ پر ہوتی تو جو مال بھی کسی کے ذمے واجب الادا ثابت ہو جاتا اور وہ اُس کی ادائیگی یا واپسی سے انکاری ہوتا، اُس پر قطع ید کی حد لازم آتی خواہ یہ مال مانگ کر لیا جاتا یا کسی دوسرے طریق پر انکار کرنے والے کے ذمے نکلتا۔

ثالثاً اگر عاریت والی روایت کا یہ مفہوم لیا جائے کہ اُس کی رو سے مانگ کر لے جانے اور اس کی واپسی سے انکار پر بھی ہاتھ کاٹنا ضروری ہے، تو یہ اس قوی حدیث کے خلاف پڑتا ہے جس میں آنحضور نے فرمایا ہے:

لیس علی خائن ولا مختلص ولا منتهب قطع

(خائن اور چھین جھپٹ کر لینے والے پر قطع ید کی سزا نہیں)

حافظ ابن حجر، قرطبی کے ان دلائل پر تبصرہ کرتے ہوئے مزید فرماتے ہیں:

خائن وغیرہ اور چھین کر لے جانے والے کے بارے میں اجماع ہے کہ اُس پر قطع ید کی حد جاری نہیں ہوگی۔ جب تک کہ اس کا فعل رہزنی (قطع الطريق) کی تعریف میں نہ آئے۔

(البتہ خیانت وغیرہ پر کوئی تعزیری و تادیبی سزا یا تاوان عائد ہو سکتا ہے)۔

اب تک کی بحث سے یہ امر واضح ہو جاتا ہے کہ حدیث یا سنت میں جہاں ہاتھ کاٹنے کی حد کا ذکر ہے اُس کا تعلق سرقے سے ہے، کسی دوسری طرح کی خیانت یا غصب سے نہیں ہے۔

قرآن مجید میں بھی وَالسَّارِقِ وَالسَّارِقَةُ..... کے الفاظ ہیں، جن کا اطلاق بالاتفاق چوری کرنے والے مرد اور عورت پر کیا گیا ہے۔ اس کے ساتھ قطع ید کے لیے حدیث میں کچھ دیگر لوازم و شرائط بھی مذکور ہیں جن کی روشنی میں فقہاء و محدثین نے جامع قواعد و ضوابط بیان فرمادیے ہیں، مثلاً



یہ کہ مالِ مسروق محفوظ جگہ سے چرایا گیا ہو، وہ جلد خراب ہو جانے والا نہ ہو، اُس کی قیمت ایک خاص نصاب تک پہنچتی ہو، اس کی ملکیت میں چور حصہ دار نہ ہو، وغیر ذلک جس کی تفصیل کا یہ موقع محل نہیں۔

اس کے بعد اب حدیث کے اس ٹکڑے کے متعلق توضیح باقی رہ جاتی ہے جس میں آنحضورؐ کا یہ ارشاد مذکور ہے کہ کیا وہ عورت اللہ اور اُس کے رسولؐ کی طرف تائب و راجع ہوتی ہے؟ مگر وہ نہ اٹھی، نہ اُس نے کوئی بات کی۔

روایت کے اس حصے کے بارے میں امر اول جو قابلِ وضاحت ہے، وہ یہ ہے کہ یہ آخری الفاظ ایک راویہ صفیہ بنت ابی عبید نے حضرت ابن عمرؓ سے روایت کیے ہیں، مگر ان دونوں کا ہم عصر ہونا اور صفیہؓ کا ابن عمرؓ سے سماعتِ حدیث کرنا ثابت نہیں، اس طرح سند میں انقطاع کی وجہ سے ضعف ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ حد جاری کرنے سے پہلے اگر آنحضورؐ نے اُسے توبہ کی تلقین کی ہو تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ توبہ کرنے پر حد ساقط ہو جاتی۔ بعض شارحین نے یہ مطلب بھی بیان کیا ہے کہ آنحضورؐ چونکہ شارع تھے تو ممکن ہے کہ آپؐ توبہ کے بعد سزا نافذ نہ فرماتے، ساتھ ہی ان حضرات نے فرمایا کہ یہ اختیار نبی صلی اللہ کی ذاتِ اقدس کے ماسوا کسی دوسرے کو حاصل نہیں ہے۔ بہر کیف یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ آنحضورؐ نے حدود کے معاملے میں اس طرح کے اختیار کو کبھی استعمال نہیں فرمایا۔

دیگر نصوص کتاب و سنت سے بھی یہی واضح ہوتا ہے کہ مجرد توبہ کے بل پر حدودِ شرعیہ میں سے صرف محاربہ اور فساد فی الارض کی وہ دنیوی حد ہی معاف ہو سکتی ہے جو سورہ مائدہ میں مذکور ہے جس کے مجرم کو فقہی اصطلاح میں راہزن یا قاطع الطریق کہا جاتا ہے اور یہ معافی بھی قرآنی تصریح کے مطابق اس شرط کے ساتھ مشروط ہے کہ مجرم قابو پا جانے اور گرفتار ہونے سے پہلے تائب ہو کر از خود اپنے آپ کو پیش کر دے۔ آنحضورؐ نے جن حدود کا اجرا اپنے سامنے فرمایا ہے اُن میں آپؐ بالعموم مجرم کو توبہ کی تلقین فرماتے تھے۔ یہ تلقین و ترغیب اجرائے حد سے پہلے بھی ہو سکتی تھی اور قصاص و حدود کی جن صورتوں میں سزائے موت نہیں، ان میں نفاذِ حدودِ قصاص کے بعد بھی ہو سکتی



تھی۔ بعض مرتبہ آنحضرتؐ نے حد جاری ہونے کے بعد توبہ کرائی، لیکن یہ خاص واقعہ جس کے متعلق سوال کیا گیا ہے، ہو سکتا ہے کہ اس میں آپؐ نے حد سے پہلے توبہ کی دعوت دی ہو اور آپ کا ارادہ توبہ کے بعد حد نافذ کرنے کا ہو۔ حدیث کے اس حصے میں یہ بات نہیں فرمائی گئی کہ اگر تم توبہ کر لوگی، تو دنیوی سزا سے بچ جاؤ گی۔ اس روایت میں صرف یہ الفاظ ہیں:

هل من امرأة تائبة الى الله عز وجل ورسوله.

اس میں شک نہیں کہ جہاں تک اُخروی عقوبت کا تعلق ہے اس سے مجرم کو نجات دلانے والی چیز سچی توبہ ہی ہے۔ جرم کا مرتکب اگر سچے دل سے تائب نہ ہو اور دنیا میں سزا پانے پر وہ اللہ سے اور زیادہ دور ہو اور دل میں کڑھتا اور پیچ و تاب کھاتا رہا، تو اُس کے لیے دنیا کی سزا آخرت کا کفارہ مشکل ہی سے بن سکتی ہے، لیکن یہ امر حکمتِ شریعت کے منافی ہے کہ کسی مجرم سے یہ کہا جائے کہ اگر توبہ کر لے تو تیرے لیے حد ساقط کر دی جائے گی، بالخصوص وہ مجرم جو جرم کا عادی ہو یا ارتکاب کے بعد اس سے انکاری ہو۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اگر توبہ و رجوع کے بعد کسی گناہگار کو حد معاف فرماتے، تو اس درگزر کے سب سے زیادہ مستحق وہ حضرات تھے جنہوں نے خود حضور نبویؐ میں پیش ہو کر بتکرار و اصرار اپنی خطا کا اقرار کیا۔ مثلاً حضرت ماعز بن مالک یا قبیلہ عامد یہ کی وہ اللہ کی بندی جس نے وضع حمل اور پھر بچے کو دودھ چھڑانے کے بعد بھی اپنے آپ کو حدِ رجم کے لیے پیش کیا۔ اگر ان سے توبہ نہیں کرائی گئی یا ان سے توبہ کرانا مذکور نہیں ہے تو فقط اس وجہ سے کہ ان کا رجم کے لیے اپنے آپ کو پیش کرنا اور بار بار پیش کرنا ہی ایک مجسم اور زبانِ حال سے ایک ایسی سچی توبہ ہے جس کے بعد زبانِ حال سے توبہ کی حاجت باقی نہیں رہتی۔ اسی لیے تو ان کے حق میں آنحضرتؐ نے بصراحت فرمایا کہ انہوں نے تو ایسی توبہ کی ہے کہ وہ ان کے پورے قبیلے یا پورے شہر پر تقسیم ہو تو ہر شخص بخشا جائے، خواہ وہ کتنے ہی بڑے گناہ کا مرتکب ہو۔ اور خاتون کے بارے میں فرمایا کہ اس سے بڑھ کر اور توبہ کیا ہوگی کہ اُس نے اپنی پیاری جان قربان کر دی۔

(ماہنامہ ترجمان القرآن جنوری ۱۹۷۹ء)





## بہتانِ زنا (قذف)

قذف اور حد قذف کے موضوع پر اپنی طرف سے کچھ عرض کرنے سے پیشتر میں متعلقہ صدارتی حکم کا خلاصہ پیش کر دینا مناسب سمجھتا ہوں جو اس جرم سے متعلق ۱۲ ربیع الاول ۱۳۹۹ھ مطابق ۱۰ فروری ۱۹۷۹ء کو پورے پاکستان میں نافذ ہوا ہے۔ اس آرڈیمنس کی رو سے جو بالغ شخص بھی تقریر و تحریر یا طباعت و اشاعت کے ذریعے کسی مسلمان پر جھوٹی تہمت زنا عائد کرے گا وہ جرم قذف کا مرتکب کہلائے گا۔ کسی وفات یافتہ مسلمان کے خلاف بھی ایسی تہمت اگر اس کے خاندان یا قریبی اعزہ کے لیے دل آزاری کا باعث ہو تو یہ بھی حد قذف کی مستوجب ہوگی۔ اگر الزام عائد کرنے والا اپنے حق میں چار گواہوں کی سچی گواہی عدالت میں پیش نہ کر سکے تو اس پر اسٹی کوڑوں کی حد قذف جاری ہوگی اور اس کی شہادت آئندہ کبھی قابل قبول نہ ہوگی۔ کسی مسلمان کو غیر صحیح نسب یا ولد الحرام کہنا بھی تہمت زنا کے مترادف ہوگا۔

الزام عائد کرنے والا اگر خود عدالت میں اقرار کر لے کہ اُس نے الزام زنا عائد کیا ہے یا عدالت کے سامنے وہ کسی مسلمان پر ایسا الزام عائد کرے یا دو راست باز اور کبار سے مجتنب مسلمان بالغ مرد عدالت میں اس بات کی شہادت دیں کہ قاذف نے ایسا الزام عائد کیا ہے اور قاذف اپنے الزام کی تصدیق میں چار عادل گواہ پیش نہ کر سکے تو خود اس کے خلاف جرم قذف ثابت ہوگا۔ اگر ملزم غیر مسلم ہو تو اس کے خلاف گواہ غیر مسلم بھی ہو سکتے ہیں۔

قاذف کے خلاف قذف کا دعویٰ وہ شخص یا اُس کا وکیل کر سکتا ہے جس پر الزام زنا عائد کیا گیا ہو، اگر وہ شخص زندہ نہ ہو تو اُس کے والدین یا اولاد استغاثہ دائر کر سکتے ہیں۔ اگر والدین اولاد کے خلاف الزام زنا عائد کریں تو اُن پر قذف کی حد جاری نہ ہوگی۔



خاوند اگر بیوی پر تہمتِ زنا عائد کرے، تو اس صورت میں گواہوں کی فراہمی کے بجائے قرآن مجید نے لعان کا طریقہ مقرر کیا ہے، اور وہ یہ ہے کہ عورت اس الزام کی صحت سے انکار کرے تو خاوند عدالت کے سامنے چار مرتبہ اللہ کی قسم کھا کر یہ کہے گا کہ میں اپنی بیوی مسمات فلاں بنتِ فلاں کے خلاف الزامِ زنا میں سچا ہوں اور پانچویں مرتبہ کہے گا کہ اگر میں اپنی بیوی پر اس الزام لگانے میں جھوٹا ہوں تو مجھ پر اللہ کی لعنت ہو۔ بیوی اگر مواخذے سے بچنا چاہے تو وہ اس الزام کے جواب میں چار مرتبہ اللہ کی قسم کھا کر کہے گی کہ میرا خاوند اس الزامِ زنا میں جھوٹا ہے اور پانچویں مرتبہ کہے گی کہ اگر وہ اس الزام میں سچا ہے تو مجھ پر اللہ کا غضب ہو۔ قاضی عدالت ایسی صورت میں زوجین کے مابین تفریقِ نکاح کا حکم دے گا اور اس فیصلے کے خلاف کوئی اپیل نہ ہوگی۔ اگر خاوند یا بیوی اس طرح قسم کھانے سے انکار کرے تو خاوند اس وقت تک قید میں رہے گا جب تک کہ وہ قسمیں نہ کھائے اور بیوی اس وقت تک قید میں رہے گی جب تک کہ وہ جوابی قسمیں نہ کھائے یا خاوند کے الزام کو صحیح تسلیم نہ کر لے۔ اگر وہ الزامِ زنا کو صحیح تسلیم کر لے گی تو اس پر حدِ زنا جاری ہوگی، یعنی اُسے سنگسار کیا جائے گا۔

حدِ قذف اور لعان کے مقدمات اور اپیل کی سماعت میں قاضی، یعنی جج کا مسلمان ہونا ضروری ہوگا۔ آرڈی ننس کی آخری دفعہ یہ ہے کہ اس آرڈی ننس کا اطلاق ان مقدمات پر نہیں ہوگا جو اس کی تاریخِ تنفیذ سے پہلے عدالتوں میں دائر ہیں اور نہ ان جرائم پر اس کا اطلاق ہوگا جو اس تاریخ سے پہلے صادر ہو چکے ہیں۔

یہ تھا قذف سے متعلق صدارتی حکم کا ضروری خلاصہ۔ اب میں آخر میں مختصراً چند ایسے امور

کی نشان دہی کروں گا جو میری دانست کے مطابق اس آرڈی ننس میں قابلِ توضیح و اضافہ ہیں:

اسلام کے قانونِ شہادت کی رو سے شہادت کا رکنِ لازم یہ ہے کہ گواہ یہ کہے کہ میں اللہ کی قسم کھا کر اس بات کی شہادت یا گواہی دیتا ہوں۔ لعان کے وقت بھی فریقین کے لیے ضروری ہے کہ وہ قسم کے ساتھ شہادت دیتا ہوں یا گواہی دیتا ہوں کے الفاظ ادا کریں۔ قرآن مجید، سورہ نور میں لعان کا قانون بیان کرتے وقت شہادت باللہ کے الفاظ دونوں مرتبہ وارد ہیں اور فقہاء نے بھی



یہ تصریح فرمائی ہے کہ لعان میں لفظ شہادت شرط ہے۔ اگر مرد یا عورت نے فقط یہ کہا کہ میں خدا کی قسم کھاتا ہوں کہ میں سچا ہوں یا سچی ہوں تو اس سے لعان واقع نہیں ہوتا۔ اس کے لیے شہادت یا گواہی کا لفظ کہنا بھی لازم ہے۔ موجودہ عدالتی نظام میں فریقین مقدمہ سے یا گواہوں سے بیان یا گواہی لینے کے لیے متعین الفاظ پر مشتمل کوئی فارمولہ یا ضابطہ لازماً مقرر نہیں ہے۔ گواہ سے بالعموم یہ کہلوایا جاتا ہے کہ میں ایمان سے سچ کہوں گا۔ بعض گواہ اللہ کی قسم یا قرآن کی قسم کھاتے ہیں یا کہتے ہیں کہ میں اللہ کو حاضر و ناظر جان کر کہتا ہوں۔ یہ مختلف طریقے چونکہ عرف عام میں مروج ہو چکے ہیں، اس لیے ان کے ساتھ دی گئی گواہی یا بیان قابل قبول ہو سکتا ہے، لیکن اب چونکہ ہمارے ہاں اللہ کے فضل سے اسلامی قوانین و احکام کے عملی نفاذ کا آغاز ہو چکا ہے، اس لیے یہ ضروری ہے کہ شہادت کے الفاظ قانونی طور پر متعین کر دیئے جائیں اور میرے نزدیک وہ یہ ہیں کہ جس شخص کی شہادت مطلوب ہو، وہ یہ کہے کہ میں اللہ کی قسم کھا کر شہادت یا گواہی دیتا ہوں..... لعان کے وقت بھی فریقین کو اپنا بیان انھی الفاظ سے شروع کرنا چاہیے۔

۲- آرڈی ننس کی دفعہ ۶ میں الزامِ قذف سے براءت و استثناء کی جو صورتیں مذکور ہیں، ان میں ایک مستثنیٰ صورت یہ ہے کہ اگر نیک نیتی سے کسی شخص کے خلاف الزامِ زنا کسی ایسے دوسرے شخص یا اشخاص تک پہنچایا جائے جنہیں پہلے شخص پر اس الزامِ زنا کے بارے میں قانونی استحقاق اور بالادستی حاصل ہو تو اس کا شمار قذف میں نہ ہوگا۔ اس استثناء کی حکمت و مصلحت سمجھ میں نہیں آسکی اور میرے نزدیک یہ غیر مناسب اور قابلِ حذف ہے۔ اس کی عبارت کا پورا چرہ بہ دراصل ازالہ حیثیتِ عرفی (Defamation) کے اس قانون سے مستعار لیا گیا ہے جو تعزیراتِ پاکستان کی دفعہ ۴۹۹ کے تحت مستثنیاتِ ہشتم کے تحت درج ہے۔ تعزیراتِ پاکستان میں اس کے تحت جو توضیحی مثال درج ہے، اُسے اس آرڈی ننس میں درج نہیں کیا گیا۔ وہ مثال درج ذیل ہے:

”اے“ نے نیک نیتی کے ساتھ ”زیڈ“ کے خلاف مجسٹریٹ کے سامنے الزام لگایا ”اے“ نے نیک نیتی سے ”زیڈ ملازم“ کے چال چلن کے خلاف ”زیڈ“ کے آقا سے شکایت کی یا



”اے“ نے نیک نیتی سے ”زیڈ“ کے چال چلن کے خلاف ”زیڈ“ کے والد سے شکایت کی،

تو (ان صورتوں میں) ”اے“ کے خلاف ازالہ حیثیت عرفی کا دعویٰ دائر نہیں ہوگا۔“

اس ضمن میں پہلی بات تو یہ ہے کہ ازالہ حیثیت عرفی کی عام شکایت اور الزام زنا میں زمین

و آسمان کا فرق ہے۔ اس لیے ایک کو دوسرے پر قیاس کرنا اور ایک کی رعایت کو دوسری پر ہر لحاظ سے منطبق کرنا صحیح نہیں۔

دوسری بات یہ ہے کہ آرڈی ننس کی شق مذکورہ کو تعزیرات پاکستان والی شق کے مماثل قرار

دے کر اگر کوئی شخص اس تعزیرات پاکستان کی توضیحی مثال سے فائدہ اٹھانے کی کوشش کرے گا، تو

یہ بات صحیح نہ ہوگی۔ کسی عدالت میں الزام زنا کا ذکر تو عین جرمِ قذف ہے جس کی صراحت آرڈی

ننس ہی میں مذکور ہے، اور جہاں تک باپ کے سامنے اولاد یا مالک و آقا کے سامنے ملازم کے

الزام زنا کا ذکر ہے، اگر باپ یا مالک اسے عدالت کے سامنے لانا مناسب نہ سمجھے تو بات دوسری

ہے، لیکن اگر باپ یا بیٹا یا ملازم خود الزام عائد کرنے والے کے خلاف قذف کا استغاثہ دائر کر دے

تب تو اسلامی قانون کی رو سے الزام عائد کرنے والے کی پیٹھ حدِ قذف سے ہر گز بچ نہیں سکے گی،

جب تک کہ وہ چار عادل گواہ پیش نہ کرے۔ اس وقت الزام دہندہ محض یہ عذر پیش کر کے نہیں بری

ہوسکتا کہ میں نے نیک نیتی سے اس الزام کا ذکر محض متعلقہ استحقاق رکھنے والے شخص

Authorized Person سے کیا تھا۔ اس لحاظ سے میں اس تحفظ و استثناء کو اسلامی شریعت کی

روشنی میں غیر واجب و ناجائز خیال کرتا ہوں۔

۳- اس آرڈی ننس کی دفعہ ۶ شق (C) میں یہ کہا گیا ہے کہ جو شخص کسی پر الزام زنا عائد کرے، اُس

کے ثبوت کا ایک طریقہ یہ ہے کہ وہ دو عادل اور کبار سے مجتنب مسلمان بالغ مرد بطور شاہد

عدالت میں پیش کرے، لیکن دفعہ ۳ میں الزامِ قذف میں ماخوذ ہونے کی جو صورتیں بیان

ہوئی ہیں اُن کی [الف] میں کہا گیا ہے کہ مدعی کسی شخص کے خلاف عدالت میں الزام زنا عائد

کرے، مگر اپنی تائید میں چار گواہ نہ پیش کر سکے، یہاں صرف (Four Witnesses) کے

الفاظ ہیں، مگر گواہوں کی کوئی صفت مذکور نہیں ہے۔ مناسب یہ ہے کہ اُن کے ساتھ بھی ان



صفات کا اضافہ کیا جائے جو الزامِ زنا کے ثبوت کے لیے دفعہ ۶ میں مذکور ہیں یعنی:

Truthful person who abstains from major sins

شاہدین عدالت کا ذوق عدل یا عادل ہونا اسلامی نظام قضا کا بنیادی اصول ہے جو قرآن و سنت سے ثابت ہے اور فقہانے بالخصوص حدود و قصاص اور جنایات، یعنی فوج داری معاملات میں اسے لازم قرار دیا ہے۔ اس لیے اگرچہ آرڈی نمنس کے عام سیاق و سباق کی رو سے یہاں ان صفات کے غیر مذکور ہونے سے ان کا غیر ضروری ہونا ثابت نہیں ہوتا، تاہم اشتباہ و التباس کو رفع کرنے کی خاطر ان کا ذکر صراحت کے ساتھ ہو جانا بہتر ہے۔





## حضرت علیؑ کی زرہ کا سرقہ

(۱)

سیدنا علی رضی اللہ عنہ کے دورِ خلافت میں عدل و انصاف اور قانون کی بالادستی کے بارے میں عام طور پر یہ واقعہ بیان کیا جاتا ہے کہ انھوں نے ایک یہودی پر اپنی زرہ کی چوری کا دعویٰ کیا اور اپنے بیٹے اور غلام کو گواہی کے لیے پیش کیا۔ قاضی صاحب نے یہ کہہ کر ان کی گواہی مسترد کر دی کہ از روئے قانون شہادت بیٹے کی گواہی باپ کے حق میں اور غلام کی گواہی آقا کے حق میں قبول نہیں کی جاسکتی۔

- ۱- پہلے نمبر پر یہ بات دریافت طلب ہے کہ اس واقعہ کی صحیح تفصیل کیا ہے؟
- ۲- اگر یہ واقعہ اسی طرح ہے تو کیا سیدنا علی رضی اللہ عنہ جیسے جلیل القدر فقیہ کو معلوم نہیں تھا کہ بیٹے اور غلام کو بطور گواہ پیش نہیں کیا جاسکتا۔

براہِ کرم اس واقعہ کی تفصیلات اور اس پر وارد اعتراضات کے بارے میں جواب سے مطلع فرمائیں۔ عین نوازش ہوگی۔

میں نے بھی حضرت علیؑ کا یہ واقعہ سنا اور غالباً کہیں پڑھا بھی ہے کہ انھوں نے قاضی شریح کی عدالت میں اپنی زرہ کی چوری کا دعویٰ دائر کیا تھا اور اپنے صاحبزادے حضرت حسنؑ اور غلام قنبرؑ کو بطور گواہ پیش کیا تھا لیکن اس وقت تلاش کے باوجود یہ واقعہ اس تفصیل کے ساتھ مجھے کسی قابلِ اعتماد کتاب میں نہیں مل سکا۔ امام بیہقی نے سنن کبریٰ جلد ۱۰ کتاب آداب القاضی، ص ۱۳۶ پر اسے سند کے ساتھ یوں نقل کیا ہے:

”امام شعبیؒ سے روایت ہے کہ ایک روز حضرت علیؑ بازار میں نکلے تو کیا دیکھتے ہیں کہ ایک



عیسائی ایک زرہ بیچ رہا ہے۔ حضرت علیؑ نے اس زرہ کو پہچان لیا اور فرمایا: یہ زرہ تو میری ہے۔ تمہارے اور میرے درمیان مسلمانوں کے قاضی فیصلہ کریں گے۔ قاضی جو مقرر ہوئے تھے وہ شریح تھے۔ شریح سے امیر المومنینؑ نے فرمایا۔ اس کے اور میرے مابین فیصلہ کیجیے، شریح نے پوچھا: امیر المومنین، آپ کیا کہتے ہیں؟ حضرت علیؑ کہنے لگے کہ یہ میری زرہ ہے جو ایک مدت سے مجھ سے غائب ہے۔ تب شریح نے فرمایا: ”اے نصرانی، تم کیا کہتے ہو؟“ وہ کہنے لگا: ”امیر المومنین نے کیسا جھوٹ بولا، یہ زرہ تو میری ہے۔“ اس پر شریح کہنے لگے: ”یہ زرہ اس شخص کے قبضے میں ہے۔ میں نہیں سمجھتا کہ ثبوت کے بغیر اس سے لی جاسکتی ہے۔ کیا آپ کے پاس کوئی ثبوت یا شہادت ہے؟“ حضرت علیؑ نے فرمایا: شریح سچ کہتے ہیں: ”یہ سن کر عیسائی بول اٹھا: ”میں اس کی گواہی دیتا ہوں کہ یہ انبیا علیہم السلام کے احکامات و تعلیمات ہیں۔ امیر المومنین اپنا دعویٰ اپنے حج کے سامنے پیش کرتا ہے اور ان کا حج ان کے خلاف فیصلہ دیتا ہے۔ خدا کی قسم! اے امیر المومنین، یہ آپ ہی کی زرہ ہے۔ میں نے لشکر میں اسے آپ کے ہاتھ بیچا تھا اور پھر یہ آپ کے خاکے اونٹ پر سے سرک کر الگ ہو گئی اور میں نے اسے لے لیا۔ میں اس کی شہادت دیتا ہوں کہ اللہ کے سوا کوئی الٰہ نہیں اور محمد اللہ کے رسول ہیں۔ حضرت علیؑ نے فرمایا: ”جب تم اسلام لے آئے، تو اب یہ زرہ تمہاری ہے۔“ پھر حضرت علیؑ نے اُسے ایک عمدہ گھوڑے پر سوار کر کے رخصت کیا۔ امام شعیبؒ کہتے ہیں کہ: ”میں نے اس نو مسلم کو مشرکین کے خلاف جہاد کرتے ہوئے دیکھا۔“

دوسری سند کے ساتھ امام شعیبؒ نے یوں بیان کیا ہے کہ:

”حضرت علیؑ نے اس کے علاوہ اُس کا دو ہزار درہم مشاہرہ بھی مقرر کر دیا۔ آخر کار وہ جنگِ صفین میں حضرت علیؑ کے ساتھ لڑتا ہوا شہید ہوا۔“

نیل الاوطار اور بعض دوسری کتابوں میں بھی یہ قصہ سنن بیہقی کے حوالے سے اسی

طرح بیان ہوا ہے۔



اگر اس واقعہ کی تفصیل بس اتنی ہی ہو جو اوپر بیان ہوئی تو اس پر وہ اعتراض وارد نہیں ہوتا جو سوال میں مذکور ہے، تاہم بالفرض اگر حضرت علیؑ کی طرف سے اُن کے صاحبزادے اور خادم نے شہادت دے دی ہو تو یہ کوئی ایسا ممنوع یا حرام فعل نہیں ہے جس پر ان قابلِ تعظیم باپ بیٹوں کو مطعون کیا جائے۔ میں سمجھتا ہوں کہ اس ایمان افروز واقعہ کا یہ پہلو چنداں اہمیت نہیں رکھتا کہ حضرت علیؑ کا دعویٰ کیا تھا اور اس کے حق میں شہادت کیا تھی یا نہیں تھی، بلکہ اس کا مرکزی نقطہ یہ ہے کہ امیر المومنین جس کے صادق القول ہونے میں کوئی شبہ نہ تھا، اس نے بھی اپنی حق رسی کے لیے عدالت سے رجوع کیا اور عدالت نے اس بات سے صرف نظر کرتے ہوئے کہ ایک طرف صحابی رسولؐ اور خلیفہ راشد ہے اور دوسری طرف ایک غیر مسلم ذمی ہے، فیصلہ وہ دیا جو بے لاگ انصاف پر مبنی اور ہر شک و شبہ سے بالاتر تھا۔

یہ بات اپنی جگہ صحیح ہے کہ بعض احادیث میں یہ ارشادِ نبویؐ مذکور ہے کہ قریبی عزیز یا گھر والوں کی گواہی ایک دوسرے کے حق میں جائز نہیں، مگر اولاً اس بات کا امکان موجود ہے کہ حضرت علیؑ اور حضرت حسنؑ کو یہ ارشادِ معلوم نہ ہو۔ ایسی متعدد مثالیں موجود ہیں کہ بعض صحابہ کرام بلکہ خود خلفائے راشدینؑ کو بعض ارشاداتِ رسولؐ کا علم نہیں ہوتا تھا اور منادی ہوتی تھی کہ جن صاحب کو آنحضرتؐ کے کسی قول و فعل کا علم ہو آ کر بتائے۔ صحابہ کرامؓ بھول بھی سکتے تھے۔ حضرت عمرؓ کا واقعہ نہایت مشہور ہے کہ انھیں تیمم کے متعلق ایک ارشادِ نبویؐ یاد نہ رہا اور حضرت عمارؓ گویا درہا، حالانکہ دونوں کے سامنے مشترک واقعہ کے متعلق آنحضرتؐ نے اسے بیان فرمایا تھا۔

پھر جیسا کہ میں پہلے کہہ چکا ہوں کہ اگر مدعی کے پاس کوئی گواہ بجز اہل خانہ کے نہ ہو یا سرے سے کوئی شہادت نہ ہو، مگر وہ اپنے علم و یقین کی بنا پر اپنا دعویٰ مبنی بر حقیقت سمجھتا ہو تو اس میں بھی کوئی مضائقہ نہیں کہ وہ اپنا دعویٰ قاضی کے سامنے جوں کا توں رکھ دے۔ اگر وہ غلط بیانی نہیں کرتا اور شہادتِ زور پیش نہیں کرتا تو اس کا فعل عند اللہ قابلِ مواخذہ نہیں، البتہ اس کے دعویٰ اور شہادت کے قابلِ قبول ہونے یا نہ ہونے کا فیصلہ قاضی کرے گا۔ اگر قاضی دعوے کو ناقابلِ اثبات یا شہادت کو ناقابلِ سمجھتا ہے تب بھی اُس کا کام یہ ہے کہ وہ دوسرے فریق کا بیان لے۔ ہو سکتا ہے



کہ وہ اقبالِ جرم کر لے، البتہ اگر وہ انکار کر دے اور اس کے خلاف کوئی شہادت موجود یا مسموع نہ ہو، تو قاضی اس سے قسم یا حلف لے گا۔ اس کے بغیر وہ بری الذمہ نہیں ہو سکتا۔ یہ ارشاد بھی حدیث ہی میں وارد ہوا ہے کہ:

البینة علی المدعی والیمن علی من انکر

(ثبوت مدعی کے ذمے ہے اور دوسرا فریق انکار کرے تو اس پر قسم لازم ہے۔)

اس حدیث سے یہ بات آپ سے آپ نکلتی ہے کہ بعض صورتیں ایسی ہو سکتی ہیں کہ مدعی کے لیے شہادت نہ ہو یا عدالت کے نزدیک وہ پایہ ثبوت تک نہ پہنچتی ہو، لیکن مدعی کا دعویٰ یا گواہی فی الحقیقت سچائی پر مبنی ہو تو اس کا عدالت سے رجوع کرنا یا جو شہادت بھی میسر ہو اسے بلا کم و کاست پیش کر دینا قابلِ اعتراض نہیں اور مدعا علیہ کے قسم کھانے کا سوال اسی صورت میں پیدا ہوتا ہے، ورنہ مدعی کی طرف سے مطلوب شہادت پیش کر دینے کے بعد فیصلے کا مدار اسی شہادت پر ہوگا۔ اگر شہادت کافی اور قابلِ قبول ہوگی تو ملزم کے لیے قسم کا کوئی موقع نہ ہوگا جس سے وہ بری الذمہ ہو سکے۔ حضرت علیؑ کے پاس کوئی شہادت تھی یا نہ تھی اور تھی تو وہ کس حد تک قابلِ قبول تھی، اس کے بجائے قابلِ دید اور لائقِ تقلید امر یہ ہے کہ انھوں نے خود اپنے ایک غیر مسلم محکوم کے خلاف کوئی کارروائی نہیں کی بلکہ عدالت کا دروازہ کھٹکھٹایا اور اپنے خلاف فیصلے کو شرح صدر اور خندہ پیشانی سے قبول فرمایا۔ میں سمجھتا ہوں کہ اگر انھوں نے اپنے فرزندِ ارجمند یا ملازم کو بھی بطور گواہ پیش کیا اور عدالت نے اس گواہی کو تسلیم نہ کیا تو یہ بھی اسلامی عدل و انصاف کی ایک درخشاں مثال ہے اور ایک عیسائی نے شاید عدالت میں یہ اعتراض نہیں اٹھایا ہوگا کہ امیر المومنین اپنے گھر کے افراد کو کیوں بطور گواہ پیش کر رہے ہیں، بلکہ مجرد یہ امر کہ خلیفہ وقت عدالت میں مدعی بن کر آیا ہے، لیکن عدالت نے اُس کے خلاف ایک ذمی کے حق میں فیصلہ دے دیا ہے جسے اس نے بلا چون و چرا مان لیا ہے، اُس نے غیر مسلم پر اتنا زبردست اخلاقی اثر ڈالا کہ وہ نہ صرف دائرہ اسلام میں داخل ہوا بلکہ آخر وقت تک حضرت علیؑ سے وفاداری و جاں نثاری پر قائم رہا۔ اب عجیب بات یہ ہے کہ ایک غیر مسلم تو اس روشن پہلو کو سامنے رکھے اور ہم مسلمان اس واقعہ میں اشکال و اعتراض ہی کو تلاش



کرنے کی کوشش کریں۔

اب تک کی بحث اس واقعہ کی صحیح نوعیت و تفصیل سمجھنے کے لیے کافی ہے اور اسلامی قانون شہادت میں اکثریتِ اُمت نے یہی مسلک اختیار کیا ہے کہ قریبی رشتہ داروں اور متعلقین و لواحقین کی گواہی ایک دوسرے کے حق میں قابلِ سماعت نہیں۔ اب اس پر تقریباً اجماع ہے اور اسے قبول عام حاصل ہو چکا ہے، اس لیے میں اس مسلک کو صحیح اور قابلِ ترجیح سمجھتا ہوں، لیکن جو روایت اس بارے میں وارد ہے اُس کی سند ضعیف سے خالی نہیں۔ سننِ ترمذی، کتاب الشہادات ماجاء فیمن لایجوز شہادته کے تحت امام ترمذی جو حدیث لائے ہیں، اُس پر وہ خود فرماتے ہیں:

”یہ حدیث غریب ہے جسے ہم یزید بن زیاد دمشقی ہی کے واسطے سے جانتے ہیں۔ اور یہ راوی ضعیف ہے۔ اس مضمون کی ایک حدیث عبد اللہ بن عمرو سے بھی مروی ہے، لیکن اس کا مضمون بھی ناقابلِ فہم ہے اور میرے نزدیک اس کی سند صحیح نہیں۔ (لا نعرف معنی هذا لحدیث ولا یصح عندی من قبل اسنادہ) اور اہل علم کا عمل یہ بھی ہے کہ عام رشتہ داروں کی شہادت جائز ہے۔ والدین اور اولاد کی شہادت ایک دوسرے کے حق میں اکثر اہل علم کے نزدیک جائز نہیں، لیکن بعض اہل علم کا قول یہ ہے کہ اگر گواہ عادل ہو تو پھر اس کی شہادت باپ اور بیٹے کے حق میں بھی جائز ہے۔ بھائی کی شہادت بھائی کے حق میں بلا اختلاف جائز ہے اور یہی اصول دوسرے رشتہ داروں کے بارے میں ہے۔“

امام ترمذی نے اپنی روایت کردہ حدیث پر جس تشریح کا اضافہ فرمایا ہے اُس سے یہ بات واضح ہو گئی کہ اگر قریب ترین عزیز بھی عادل و راست باز ہو اور وہ سچی گواہی اپنے رشتہ دار کے حق میں دے تو یہ کوئی جرم یا معصیت کا فعل نہیں ہے، البتہ بر بنائے احتیاط اور شک و شبہ کے انسداد کی خاطر اس سے اجتناب کی ہدایت کی گئی ہے اور مدعا علیہ ایسی گواہی پر معترض ہو تو اس کا اعتراض تسلیم کیا جائے گا۔

امام بیہقی جن کی مفصل روایت شروع میں نقل ہو چکی، انہوں نے آگے چل کر کتاب



الشہادات من لا تقبل شہادته میں دوسری روایت دی ہے جو ترمذی والی روایت سے ملتی جلتی ہے، مگر اس کے ساتھ فرماتے ہیں:

لا یصح فی هذا عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم شیء یعتمد علیہ۔

(اس مسئلے میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے کوئی صحیح حدیث مروی نہیں ہے جس پر اعتماد

کیا جاسکے)

اس قول سے بھی یہی ثابت ہوا کہ زیر بحث معاملے میں جو روایت بھی مذکور ہے اُس کی سند تو زیادہ قوی نہیں، البتہ جمہور ائمہ مجتہدین کی تلقی بالقبول نے اسے قابل تمسک اور معمول بہ بنا دیا ہے۔

(ماہنامہ ترجمان القرآن جون ۱۹۷۹ء)





## حضرت علیؑ کی زرہ کا سرقہ

(۲)

جون کے ترجمان القرآن میں حضرت علیؑ کی زرہ کی چوری کے واقعہ پر بحث کرتے ہوئے میں نے لکھا تھا کہ اس وقت مجھے کسی کتاب میں یہ حوالہ نہیں مل سکا کہ حضرت علیؑ نے اس موقع پر حضرت حسنؑ اور اپنے غلام قنبرؓ کو بطور گواہ پیش کیا تھا۔ میرے فاضل دوست ریاض الحسن نوری صاحب نے میرا جواب پڑھ کر بعض مراجع کی نشان دہی کی ہے جہاں اس واقعے کی تفصیل مطلوب درج ہے اور اس مسئلے پر مزید بحث موجود ہے۔ افادۂ عام کی خاطر میں اس کی ضروری تلخیص پیش کر رہا ہوں۔

۱- اخبار القضاة محمد بن خلف بن حیان کی ایک ضخیم عربی تصنیف کئی جلدوں میں ہے۔

اس کی دوسری جلد ص ۲۰۰ پر وہ لکھتے ہیں:

”جب حضرت علیؑ نے حضرت معاویہؓ سے لڑنے کا ارادہ کیا تو انھوں نے اپنی زرہ تلاش کی، مگر نہ پائی۔ جب واپس لوٹے تو انھوں نے اُسے ایک یہودی کے پاس دیکھا کہ وہ اُسے کوفہ کے بازار میں بیچ رہا ہے۔ حضرت علیؑ نے کہا: اے یہودی! یہ زرہ تو میری ہے، جسے میں نے نہ ہبہ کیا نہ بیچا۔ یہودی نے کہا: یہ زرہ تو میری ہے اور میرے قبضے میں ہے۔ حضرت علیؑ کہنے لگے: تمہارے اور میرے درمیان قاضی فیصلہ کریں گے۔ شریح قاضی نے دونوں کو اپنی عدالت میں آنے کے لیے کہا۔ یہودی نے کہا کہ زرہ تو میری ہے اور میرے قبضے میں ہے۔ شریح نے پوچھا: اے امیر المومنین! کیا کوئی شہادت آپ کے پاس ہے؟ انھوں نے کہا: ہاں! میرا بیٹا حسنؑ گواہ ہے۔ شریح کہنے لگے: اے امیر المومنین! بیٹے کی گواہی باپ کے حق میں جائز نہیں۔ حضرت علیؑ کہنے لگے: سبحان اللہ، ایک شخص جو اہل







علیہ وسلم کا یہ ارشاد نہیں سنا ہے کہ الحسن و الحسین سیدا شباب اهل الجنة“ شریح نے کہا: ”سنا ہے، لیکن میں باپ کے مقابلے میں لڑکے کی شہادت معتبر نہیں سمجھتا۔“ اس فیصلے کو حضرت علیؑ نے تسلیم کر لیا اور زرہ یہودی کے پاس رہنے دی۔ اس واقعے کا یہودی پر اتنا اثر ہوا کہ اس نے خود اقرار کر لیا کہ زرہ آپ ہی کی ہے اور آپ کا دین سچا ہے۔ مسلمانوں کا قاضی امیر المؤمنین کے خلاف فیصلہ کرتا ہے اور وہ بلاچون و چرا سر تسلیم خم کر دیتا ہے۔ میں شہادت دیتا ہوں کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم اللہ کے سچے رسول ہیں۔ حضرت علیؑ کو اس کے اسلام لانے سے اتنی مسرت ہوئی کہ اس یادگار میں انھوں نے زرہ اپنی طرف سے اس کو دے دی۔ فقہ کی کتابوں میں یہ قانون حدیث کے حوالے سے منقول ہے، لیکن صاحب نصب الراية نے تصریح کر دی ہے کہ یہ حدیث نہیں بلکہ شریح کا قول ہے۔“

ریاض الحسن صاحب نے جو حوالے فراہم کیے ہیں، ان سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ حضرت علیؑ نے اپنی زرہ کی بازیابی کے لیے جو دعویٰ قاضی شریح کی عدالت میں دائر کیا تھا، اُس میں آپ نے اپنے صاحبزادے حضرت حسنؑ کو یا حضرت حسینؑ اور اپنے خادم قنبرؑ کو قاضی کی عدالت میں پیش کیا تھا، تاہم اس مسئلے پر مختلف پہلوؤں سے جو کچھ ماہ جون کے ترجمان میں لکھ چکا ہوں یہ حوالے فی الجملہ اس کی تائید ہی کرتے ہیں۔ میرا موقف یہ ہے کہ حضرت علیؑ نے اگر ان دونوں یا دونوں میں سے ایک گواہ کو سچا سمجھ کر پیش کر دیا تھا، تو انھوں نے خدانخواستہ کسی ممنوع یا ناجائز فعل کا ارتکاب نہیں کیا تھا، اور قاضی شریح نے بھی اس پر اعتراض اس پہلو سے نہیں کیا کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا کوئی ارشاد اس معاملے میں صحیح سند کے ساتھ وارد ہے، بلکہ انھوں نے بر بنائے احتیاط عدالتی انصاف کو شک و شبہ سے بالاتر رکھنے کے لیے ایسی شہادت کو قابل قبول نہیں سمجھا اور حضرت علیؑ نے اُسے بطیب خاطر تسلیم کر لیا۔ یہ خلافتِ راشدہ کا ایک فیصلہ تھا جسے امیر المؤمنین نے اپنے خلاف نافذ سمجھا، اس لیے یہ فیصلہ بھی آئندہ کے لیے سنت قرار پایا کیونکہ آنحضرتؐ نے خود فرمایا تھا کہ:

علیکم بسنتی و سنة الخلفاء الراشدين.....

(ماہنامہ ترجمان القرآن اگست ۱۹۷۹ء)





## فوجداری جرائم میں حق دعویٰ و مصالحت

س مروج قانونی اصطلاح کے مطابق جرائم جو مستلزم سزا ہیں انہیں بالعموم دیوانی اور فوجداری جرائم میں تقسیم کیا جاتا ہے۔ دیوانی مقدمات میں عام طور پر مالی تاوان یا قید کی سزا دی جاتی ہے اور فوجداری جرائم میں اس کے علاوہ سنگین مقدمات میں موت تک کی سزا ہو سکتی ہے۔ اسلامی قانون کی اصطلاح میں حدود یا قصاص کے مقدمات فوجداری نوعیت کے ہیں، مگر ان کے مابین فرق و امتیاز واضح طور پر سمجھ میں نہیں آیا۔ مثلاً ان میں سے ہر جرم آیا قابل دست اندازی حکومت ہے یا نہیں؟ اور دعویٰ دائر ہو جانے کے بعد آیا ہر فوجداری مقدمہ قابل راضی نامہ ہے یا نہیں؟ بعض اوقات یہ کہا جاتا ہے کہ ہر ایسا مقدمہ قابل راضی نامہ فریقین ہے۔ قتل کے مقدمات، قاتل و مقتول یا مقتول کے وارثوں میں قابل راضی نامہ ہیں، لیکن ان میں حق دعویٰ اور قصاص لینے کا حق کس کو حاصل ہے؟ اگر اس میں مدعی و مدعا علیہ باہم مصالحت اور سمجھوتہ کر لیں تو کیا ریاست یا حکومت ثبوت جرم کے باوجود کوئی کارروائی نہیں کر سکتی۔ اگر ایسا ہو تو بعض قتل رائیگاں جائیں گے اور جن مجرمین کے پاس طاقت یا دولت ہے وہ مظلومین کا منہ بند کر دیں گے جو وارث مقتول کے قصاص کا مطالبہ کر سکتے ہیں ان کی کوئی متعین فہرست ہے یا ہر قسم کا رشتہ دار یا خاندان کا فرد اس کا حق رکھتا ہے؟

ن اسلام کے نظام قانون کی رو سے بعض فوجداری جرائم ایسے ہیں جن میں ملزم کے خلاف حکومت یا شہری مدعی یا فریق مقدمہ بن سکتا ہے، مثلاً سرقہ، ڈاکہ، رہزنی، زنا۔ ان جرائم کو جرائم حدود کا نام دیا گیا ہے۔ یہ ناقابل راضی نامہ ہیں۔ اس کے برعکس بعض جرائم ایسے ہیں جن میں مستغیث یا فریق یا تو وہ شخص بن سکتا ہے جو خود مظلوم اور ملزم کی تعدی کا شکار ہوا



ہو اور اگر مظلوم زندگی سے ہاتھ دھو بیٹھا ہو تو صرف مظلوم کے اولیا اور ورثا ہی مدعی یا فریق مقدمہ بن سکتے ہیں، البتہ کوئی وارث موجود نہ ہو تو پھر مظلوم کا ولی حاکم و قاضی ہوگا، ان کے ماسوا کوئی دوسرا شخص فریق مقدمہ نہیں بن سکتا۔ ان جرائم کو جرائم قصاص کہا جاتا ہے۔ جرم قتل کا شمار بھی جرائم قصاص میں ہوتا ہے۔ جرائم حدود میں اسے شامل نہیں کیا گیا، سورہ بنی اسرائیل آیت نمبر ۳۳ میں فرمایا گیا ہے:

وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ ۗ وَمَنْ قَتَلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيٍّ سُلْطٰنًا۔

(قتل نفس کا ارتکاب نہ کرو جسے اللہ نے حرام کیا ہے، مگر حق کے ساتھ اور جو شخص مظلومانہ قتل کیا گیا ہو اس کے ولی کو ہم نے قصاص کے مطالبے کا حق عطا کیا ہے)

قرآن مجید میں یہاں ولی کے حق کے لیے سلطان کا لفظ استعمال ہوا ہے جس سے مراد حجت (Locus-standi) ہے جس کی بنا پر وہ قصاص کا مطالبہ کر سکتا ہے۔ اس ارشادِ ربانی سے اسلامی قانون کا یہ اصول نکلتا ہے کہ قتل کے مقدمے میں اصل مدعی حکومت نہیں، بلکہ اولیائے مقتول ہیں اور اولیائے مقتول سے مراد مقتول کے وہ وارث ہیں جنہیں شرعی قانون وراثت کی رو سے مقتول کے ترکے میں سے حصہ مل سکتا ہے۔

امام کا سائی اپنی کتاب: البدائع و الصنائع جلد ۷ میں ”بیان من يستحق القصاص“ (اس کا بیان کہ قصاص کا مستحق کون ہے) کے زیر عنوان فرماتے ہیں:

المقتول لا یخلو ما ان یکون له وارث و اما ان لم یکن فان کان له وارث فالمستحق للقصاص هو الوارث کالمستحق للمال..... والوارثة خلفاءه وکل واحد من احوار الورثة خصم عن المیت فی حقوقه فی الدیة والدیة۔ (مقتول کا معاملہ دو حالتوں سے خالی نہیں ہوتا، یا تو اس کا کوئی وارث ہوتا ہے یا نہیں ہوتا۔ اگر اس کا کوئی وارث ہو تو قصاص کا مستحق وہی وارث ہے جس طرح کہ وہ مال کا مستحق ہوتا ہے۔ وارث ہی مقتول کے جانشین اور نائب ہوتے ہیں اور وارثوں میں سے ہر ایک



مقتول کی طرف سے خصم، یعنی دیت اور قرض وغیرہ کے معاملات میں مدعی ہوتا ہے) یہ اصول دیگر کتب فقہ میں بھی مذکور ہے، مثلاً ہدایہ کے ابواب القتل میں مصنف لکھتے ہیں:

القصاص طریقہ طریق الوراثة کالدین و هذا لانه عوض عن نفسه فیکون الملك فيه لمن له الملك المعوض كما فی الدية۔

(قصاص کے حصول کا طریقہ وراثت کے حصول کے مطابق ہے جس طرح وارث اپنے مورث کا ورثہ اور قرض وصول کرتا ہے۔ یہ اس لیے ہے کہ قصاص جان کا بدلہ ہے، تو قصاص میں بھی حق اور ملکیت اسی کو حاصل ہوگی جس کو دوسرے مالی حقوق دیت وغیرہ میں حاصل ہوتے ہیں)

ہدایہ کی شرح عنایہ اور دوسری شرح فتح القدير دونوں میں مذکورہ بالا اصول درج کرنے کے بعد مزید وضاحت اور توجیہ ان الفاظ میں درج ہے:

الاصل استيفاء القصاص حق الوارث عنده

(امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس کی اصل اور بنیاد یہ ہے کہ قصاص کی تحصیل و تکمیل وارث کا حق ہے)

امام ابوحنیفہؒ کے دور فقہ اور شاگرد قاضی ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کا استدلال فتح القدير شرح ہدایہ میں یوں بیان کیا گیا ہے:

عندهما القصاص حق ثابت لمورث ابتداء من كل الوجوه ثم ينتقل بعد موته الى الوارث بطريق الوراثة كسائر املاكه۔

(امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک حق قصاص ابتدا میں تو مورث کے لیے ثابت ہوتا ہے (اگر وہ زندہ رہے تو خود لے گا ورنہ) اُس کی موت کے بعد بہمہ وجوہ یہ حق وارثوں کی جانب منتقل ہوتا ہے جس طرح اس کی جملہ املاک وارثوں کی جانب منتقل ہوتی ہیں)

شریعت اسلامی کا ایک اصول یہ بھی ہے کہ جو افراد ذمہ دارانہ حیثیت کے حامل ہوتے ہیں، اُن کی خطا پر بعض اوقات اُن سے زیادہ سخت طریق پر باز پرس ہوتی ہے اور عام افراد کے مقابلے



میں انھیں رعایت دینے اور نرمی اختیار کرنے کے بجائے شدت برتی جاتی ہے۔ سورہ الاحزاب آیت ۳۰ میں ازواجِ مطہرات سے فرمایا گیا:

يُنْسَاءَ النَّبِيِّ مَنْ يَأْتِ مِنْكُنَّ بِفَاحِشَةٍ مُّبِينَةٍ يُضَعَّفُ لَهَا الْعَذَابُ ضِعْفَيْنِ ۗ

(اے نبی کی بیویو! تم میں سے اگر کوئی صریح برائی کا ارتکاب کرے گی، تو اسے دہرا عذاب دیا جائے گا)۔

اس کا یہ مطلب نہیں کہ نعوذ باللہ ازواجِ مطہرات سے ایسی بات کا اندیشہ تھا، بلکہ اس سے مقصود انھیں یہ احساس دلانا تھا کہ اسلامی معاشرے میں ان کا مقام جس قدر بلند ہے اس کے لحاظ سے ان کی ذمہ داریاں بھی بہت سخت ہیں۔ البحر الرائق جو حنفی فقہ کی معتبر کتاب ہے، اس کے حوالے سے مولانا عبدالشکور صاحب لکھنوی اپنی کتاب، علم الفقہ جلد سوم میں روزے کی قضا اور کفارے کے زیر عنوان لکھتے ہیں:

”اگر کسی بادشاہ پر کفارہ واجب ہو تو اسے غلام کو آزاد کرنے یا ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلانے کا حکم نہ دینا چاہیے، کیونکہ یہ چیزیں اس کے نزدیک کچھ دشوار نہیں۔ ان سے کچھ بھی تنبیہ اس کو نہ ہوگی، بلکہ اسے ساٹھ روزے رکھنے کا حکم ہونا چاہیے کہ اس پر گراں گزرے اور آئندہ رمضان کے روزے کو اس طرح فاسد نہ کرے۔“

سزا دینے کے سلسلے میں حکومت کو بھی بعض استثنائی حالات میں تعزیری حق کی گنجائش ہے، اس سلسلے میں عبدالرحمن الجزری اپنی کتاب الفقہ علی مذاہب الاربعہ ج ۵ ص ۲۶۵ میں لکھتے ہیں:

اذا عفا اولياء الدم عن القاتل ..... ولكن راي الحاكم ان اطلاقه يهدد  
الامن العام فله ان يعزده بما شاء الخ۔

(یعنی اگر مقتول کے اولیا قاتل کو معاف کر دیں اور حاکم یہ دیکھے کہ اس معافی سے امن عامہ کو خطرہ لاحق ہو جائے گا، تو حاکم اس قاتل کو معافی کے بعد بھی جو سزا چاہے دے سکتا ہے۔)



اب مذکورہ بالا اصول پر اسلامی عدالتی نظام سے ایک نظیر بھی ملاحظہ فرمائیے۔

گجرات کے حکمران احمد شاہ اول (المتوفی ۱۲۳۲ء) کے داماد نے جوانی اور شاہی رشتے کے غرور و تکبر میں ایک شخص کو بے قصور قتل کر دیا۔ سلطان احمد شاہ اول کو معلوم ہوا تو اس نے اپنے داماد کو باندھ کر قاضی کے پاس بھیج دیا۔ قاضی نے مقتول کے وارثوں کو دو سو اونٹوں کے قصاص پر راضی کر کے سلطان کے سامنے پیش کیا۔ سلطان نے اُن کو دیکھ کر کہا کہ اگرچہ مقتول کے وارث راضی ہیں، لیکن مجھ کو خود یہ قبول نہیں کہ اس طرح دولت مند لوگ خونِ ناحق کرنے میں دلیر ہو جائیں گے، چنانچہ سلطان کا داماد قتل کیا گیا۔ سلطان کے حکم سے اُس کی لاش ایک روز تک دار پر لٹکتی رہی تاکہ لوگ عبرت حاصل کریں۔ (مرات سکندری ۴۵-۴۶ بحوالہ ہندستان کے عہد رفتہ کی سچی کہانیاں - مطبوعہ اعظم گڑھ ص ۱۵۵)

(ماہنامہ ترجمان القرآن فروری ۱۹۸۰ء)





## اسلامی قانون وراثت پر اعتراض

س میں یونیورسٹی میں کامرس کا طالب علم ہوں اور مولانا مودودیؒ اور ان کی برپا کردہ اسلامی تحریک کا دل و جان سے معترف اور قدردان۔ اقتصادیات کے موضوع پر ہمارے ایک استاد نے خطاب کرتے ہوئے اور نظام اراضی پر بحث کرتے ہوئے یہ کہا کہ زمین اتنے چھوٹے چھوٹے قطععات میں تقسیم نہیں ہونی چاہیے کہ وہ اقتصادی لحاظ سے غیر ملکتھی Un-economic ہو جائے۔ اس کے بعد بحث نے یہ رخ اختیار کر لیا کہ اسلام کا قانون وراثت بھی زمین کی تقطیع اور تقسیم در تقسیم کا باعث بن جاتا ہے۔ اس اعتراض کا کوئی اطمینان بخش جواب اس وقت میرے سامنے نہیں آسکا۔ آپ براہ مہربانی واضح کریں کہ یہ استدلال و اعتراض کس حد تک صحیح ہے، اور اسے کیسے رفع کیا جاسکتا ہے؟ بعض نے یہ دلیل دی کہ اشتراکی نظام میں اسی لیے زمین اور ذرائع پیداوار کو شخصی ملکیت سے خارج کر کے پوری جماعت اور معاشرے کی ملک میں دے دیا جاتا ہے۔ میں اگرچہ ایک راسخ العقیدہ مسلمان ہوں اور اسلام کے ہر حکم اور اصول کو بلا چون و چرا تسلیم کرتا ہوں، تاہم اطمینان قلب اور معترضین و مخالفین کو جواب دینے کے لیے مزید رہنمائی اور تشفی کا خواہاں ہوں۔

ج آپ کا خط پڑھ کر بڑا تعجب ہوا۔ ایک تو تعجب اس بات پر کہ جو لوگ اسلام کے مخالف ہیں ان کے اعتراضات کس آسانی کے ساتھ ہمارے ہاں پھیل جاتے ہیں، دوسرا تعجب اس بات پر ہے کہ اس طرح کے اعتراضات کا کوئی صحیح جواب معترضین کو نہیں دیا جاتا۔ حالانکہ ایک مسلمان تھوڑا سا بھی غور کرے تو ان اعتراضات کا جواب وہ خود دریافت کر سکتا ہے اور دوسروں کو دے سکتا ہے۔



اب آپ اسی اعتراض کو لیں کہ اسلام کا قانون وراثت اراضی کو تقسیم و در تقسیم کرتا ہوا اس کی مقدار کو اقتصادی اعتبار سے معترضین کے بقول غیر کفیل بنا دیتا ہے۔ اس کا پہلا جواب تو یہ ہے کہ دنیا میں جہاں کہیں بھی اس اصول کو تسلیم کیا جائے گا کہ ایک مالک جائز طور پر زمین یا دوسرے ذرائع پیداوار کا مالک بن سکتا ہے تو حق ملکیت ہی سے یہ بات لازمی طور پر ثابت ہوتی ہے کہ وہ اپنی اس ملکیت کے جتنے حصے چاہے اپنی زندگی میں کسی دوسرے کی طرف بالمعاوضہ یا بلا معاوضہ منتقل کر سکتا ہے اور مرنے کے بعد وصیت یا وراثت کے ذریعے سے اس کی املاک بہر حال ایک سے زائد وارثوں یا جانشینوں کی طرف منتقل ہو سکتی ہیں یا پھر یہ قاعدہ بنا نا چاہیے کہ کسی زمین یا جائیداد کا جتنا حصہ یا جتنا ٹکڑا کسی کے پاس ہو وہ اتنے کا اتنا ہی کسی دوسرے کی طرف منتقل ہو۔ ورنہ اگر کسی شکل میں بھی تقسیم ہوگا تو کوئی مرحلہ ایسا آ جائے گا کہ وہ جائیداد مقدار میں اتنی کم ہو جائے گی کہ وہ ان معاشی ماہرین کے نزدیک Un-economic غیر اقتصادی ہو جائے گی۔

اس کا مطلب دوسرے لفظوں میں یہ ہے کہ غیر اقتصادی شکل کے موہوم خطرے سے بچانے کے لیے حقوق تصرف پر پابندی لگا دی جائے اور وراثت و تملیک کے بھی حقوق محدود کر دیے جائیں۔ کسی شخص کے پاس دس ایکڑ زمین ہے اور وہ بیچنا چاہے یا کسی دوسری صورت میں منتقل کرنا چاہے تو پورے کا پورا رقبہ منتقل کرے اور اگر وہ مر جائے تو خواہ اس کی بیوی اور بہت سی اولاد ہو ان میں سے کسی ایک کو وارث بنا دیا جائے اور دوسروں کو محروم کر دیا جائے ورنہ ظاہر ہے کہ ایک کے بجائے اگر دو یا تین لڑکے ہیں اور ان میں یہ مساوی تقسیم ہو تو پھر وہی صورت پیدا ہوگی۔ مغربی معاشرے میں مدہتہائے دراز سے اور کسی حد تک اب بھی خلف اکبر کی وراثت کا قانون Law of Primo geniture رائج ہے۔ یعنی صرف بڑے لڑکے کو وارث بنا دیا جاتا ہے اور دوسرے وارثوں کو ٹر خا دیا جاتا ہے کہ انصاف اور مساوات یا دین و اخلاق کا یہی تقاضا ہے کہ برابر کے مستحقین میں سے صرف ایک کو پوری جائیداد دے دی جائے اور دوسروں کو محض اس لیے محروم رکھا جائے کہ جائیداد مزید تقسیم نہ ہوتی چلی جائے۔



یا پھر اس کا دوسرا حل اشتراکی معیشت سے نکالا ہے کہ قومی ملکیت کے پُر فریب نام پر قوم کے ہر فرد کو اس کی شخصی ملکیت سے محروم کرنے کی کوشش کی جاتی ہے۔ اور قوم کے چند مقتدر افراد کے ہاتھوں میں پوری قوم کے ذرائع و وسائل دے دیے جاتے ہیں۔ کیا یہ واقعہ نہیں ہے کہ اشتراکی ملکوں کے مزدوروں اور کسانوں کی معاشی حالت دوسرے مغربی ممالک کے محنت کاروں سے بدرجہا زیادہ زبوں ہے۔ لاکھوں انسانوں کو بے درلیغ قتل کیا گیا ہے اور قید و بند میں ڈالا گیا ہے۔ زراعتی فارموں پر کام کرنے والے خود بھوکے مرتے ہیں، مگر پیداوار کی جتنی مقدار انھیں پیدا کر کے حکامِ بالا کے سامنے پیش کرنی پڑتی ہے وہ بہر حال کی جاتی ہے۔ بعض اوقات ان ماؤں کے بچوں کو پوری خوراک نہیں مل سکتی جو اجتماعی فارموں میں کام کرتی ہیں۔ یہ محض سرمایہ داروں کے الزامات نہیں ہیں، بلکہ دنیا بھر میں شائع ہونے والے اشتراکی لٹریچر میں ان حقائق کا انکشاف کیا گیا ہے۔

اس کے بعد جہاں تک اسلامی یا کسی دوسرے قانونِ وراثت کے خلاف عائد کردہ الزام کا تعلق ہے اس کا نہایت سیدھا اور آسان جواب یہ ہے کہ جو چیز ٹکڑے ٹکڑے نہیں ہو سکتی یا اس کا ہونا معاشی یا کسی دوسرے پہلو سے غیر ممکن یا غیر مفید ہے تو اسے مالکِ مشترک ملکیت میں رکھ کر اس سے استفادہ کر سکتے ہیں۔ مثلاً دس ایکڑ کی زمین میں دس مالکوں کے مالکانہ حقوق پوری طرح محفوظ کیے جاسکتے ہیں اور ان کے لیے یہ کیا جاسکتا ہے کہ وہ اس کے ٹکڑے ٹکڑے کرنے کے بجائے اس کی پیداوار کو تقسیم کر لیا کریں۔ ایک وارث اگر چاہے تو اپنا حصہ فروخت کر سکتا ہے اور دوسرا شخص اس کا حصہ خرید سکتا ہے۔ وہ سب چاہیں تو پورا ٹکڑا کسی دوسرے کے ہاتھ فروخت کر سکتے ہیں اور اس کی قیمتِ فروخت کو آپس میں تقسیم کیا جاسکتا ہے۔ یہ صورت گھریلو تر کے، عمارت، دکان، مالِ تجارت غرض یہ کہ ہر قسم کی املاک میں اختیار کی جاسکتی ہے۔

بہت سی فیکٹریاں اور لمیٹڈ کمپنیاں ایسی ہوتی ہیں کہ جن میں شخصی ملکیت اور وراثت وغیرہ کے سارے اصول مد نظر رکھے جاتے ہیں، مگر وہ چیزیں اپنی ایک خاص شکل میں نسلاً بعد نسل موجود



رہتی ہیں۔ کو اپریٹو فارمنگ اور تعاون باہمی کے اصول پر بھی متعدد مالکان اپنی املاک سے اجتماعی انتفاع کر سکتے ہیں۔

وراثت کا مطلب لازمی تقسیم نہیں ہے۔ وراثت کا مطلب فقط یہ ہے کہ ہر وارث کا حق وراثت محفوظ اور مسلم ہے۔ بہت سے مالکان یا وارثان چاہیں تو جدید آلات زراعت کو استعمال کرتے ہوئے بڑے بڑے رقبوں کو یک جا انتظام میں رکھ سکتے ہیں، اور ان سے ہر طرح کی پیداوار اور ثمرات حاصل کر سکتے ہیں۔

(ماہنامہ ترجمان القرآن، جون ۱۹۸۰ء)





## قضائے قاضی کا ظاہری و باطنی نفاذ

شرح و قایہ ج ۳ باب المرافعہ اور ہدایہ ج ۳ باب کتاب القاضی الی القاضی میں یہ عبارت درج ہے:

وکل شیء قضیٰ به القاضی فی الظاهر بتحریمہ فهو فی الباطن كذلك عند ابی حنیفہ و کذا اذا قضیٰ باحلال۔ لیکن قرآن میں ہے: وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ وَتُدْلُوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ لِتَأْكُلُوا فَرِيقًا مِنْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْإِثْمِ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ۔ (البقرہ ۲: ۱۸۸) نیز صحیح بخاری میں ہے: ففعل بعضکم ان یکون ابلغ من بعض فاحسب عنه انه صدق..... فانها قطعة من النار۔ (بخاری ۲۴۸۳ بلفظ آخر) اس طرح قرآن و حدیث سے اس قول کی تغلیظ ثابت ہو رہی ہے اور یہ قول بالبداهت کتاب و سنت کے خلاف معلوم ہوتا ہے۔ حضرت مولانا تھانوی نے بوادرنوادر میں بھی اس قول کی تائید کی ہے، مگر اطمینان نہیں ہوا۔ اس قول کی صحیح توجیہ اگر کوئی ہے تو رقم فرمادیں۔

آپ نے امام ابوحنیفہ کا جو قول نقل کیا ہے بلاشبہ اس کا مفہوم متعین کرنے میں بعض اشکالات پیدا ہوتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ امام شافعی اور بعض دوسرے فقہانے، حتیٰ کہ امام ابوحنیفہ کے صاحبین (امام محمد اور امام ابو یوسف) نے بھی بعض جزوی تفریعات میں اپنے استاد کے اس کلیے سے اختلاف کیا ہے، لیکن اگر غور سے دیکھا جائے تو امام صاحب کا اصول اپنی جگہ پر بالکل صحیح اور قابل قبول ہے اور اپنے خاص محل کے لحاظ سے اس کی ایسی تاویل کی جاسکتی ہے جس سے سارے اعتراضات رفع ہو جاتے ہیں۔ امام صاحب کا قول



یہ ہے کہ قاضی کا عدالتی فیصلہ ظاہر او باطناً نافذ ہو جاتا ہے، یعنی جس چیز کو وہ حرام اور ناجائز قرار دے دے وہ حرام قرار پاتی ہے اور جس چیز کو وہ حلال اور جائز قرار دے دے وہ حلال قرار پاتی ہے، خواہ جھوٹی شہادت کی بنا پر یہ فیصلہ غلط ہی کیوں نہ ہو۔ اس قول کا حقیقی مدعا سمجھنے کے لیے سب سے پہلے تو اس بات کو نگاہ میں رکھنا ضروری ہے کہ فقہائے حنفیہ کی بالاتفاق تصریحات کے مطابق یہاں ہر نوع کے مقدمے کا فیصلہ مراد نہیں ہے، بلکہ اس سے مراد یا تو نکاح و طلاق کے مقدمات ہیں یا پھر خرید و فروخت کے فسخ و انعقاد یا ملکیت سے متعلق ایسے نزاعات ہیں جن میں اثباتِ ملک کا انحصار کسی متعین سبب مثلاً بیع و شراء یا حق وراثت وغیرہ پر ہو۔ دوسری قابلِ غور اور قابلِ لحاظ بات یہ ہے کہ ظاہر او باطناً کے الفاظ کا ٹھیک ٹھیک مفہوم اور منشا متعین کیا جائے، کیونکہ اس کے صحیح تعین کے بغیر اصل قول کی صحیح جہت کے سمجھنے میں دشواری پیدا ہوتی ہے۔

عدالتی فیصلے کے ظاہر او باطناً نافذ ہونے کا مطلب تو بالکل واضح ہے اور وہ یہ ہے کہ قانون کی وساطت سے اُس کی تنفیذ ہو جائے گی۔ فریقین کے حق میں وہ واجب التعمیل اور عامۃ الناس کے نزدیک وہ قابلِ تقسیم ہوگا، لیکن فیصلے کے باطنی نفاذ کا مسئلہ ذرا غور طلب اور محتاجِ تفصیل ہے۔ بالخصوص اُس حالت میں جبکہ عدالت کا فیصلہ غلط یا ناقص شہادت کی بنا پر باعتبار حقیقت صحیح صادر نہ ہوا ہو۔ امام ابوحنیفہ کا ارشاد یہ ہے کہ اس واقعاتی سقم کے باوجود قاضی کا فیصلہ ظاہر او باطناً نافذ ہو جائے گا۔ باطناً نافذ ہونے کا مفہوم بعض لوگوں نے یہ لیا ہے کہ فیصلہ گویا عند اللہ بھی اس طرح نافذ ہو گیا کہ اس غلط فیصلے کی آڑ میں اگر کسی نے اپنے لیے حلال کو حرام یا حرام کو حلال کر دیا تب بھی اُس نے نہ کوئی گناہ کمایا اور نہ آخرت میں اُس پر کوئی مواخذہ ہوگا، لیکن یہ مفہوم خواہ امام صاحب کے معترضین نے اُن کے قول کو پہنایا ہو، خواہ بالفرض اُن کے موافقین نے ایسا کیا ہو، میرے علم اور گمان کے مطابق یہ تشریح نہ تو خود امام صاحب سے کہیں منقول ہے، نہ یہ صحیح اور قرین قیاس ہے اور نہ امام صاحب کے اصل قول سے یہ لازم آتی ہے۔ امام ابوحنیفہ اپنے قول کی اس تاویل سے



بری الذمہ ہیں۔ اتنے بڑے اور جلیل القدر دینی پیشوا اور مقتدا کے بارے میں یہ کیسے تصور کیا جاسکتا ہے کہ انہوں نے ججوں کو حلت و حرمت کے خدائی اختیارات ان معنوں میں تفویض کر دیے ہوں گے اور عوام کے اندر سے احساسِ گناہ اور حلال و حرام کی تمیز کو مٹانے کا یہ راستہ کھول دیا ہوگا۔ اگر حقیقتِ حال یہ نہیں ہے اور قطعاً نہیں ہے، تو پھر بجا طور پر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ اس قول کا صحیح منشا کیا ہے؟ میری دانست میں اس کا صحیح منشا اور مدعا جو کچھ ہے وہ یہ ہے کہ دیانتہ اور اخروی نتائج و عواقب سے قطع نظر کرتے ہوئے، اگر عدالتی فیصلہ جات کے محض دنیوی اثرات اور قانونی تضمّنات پر غور کیا جائے، تب یہ بات سمجھ میں آسکتی ہے کہ ان فیصلوں کے بعض پہلو صرف ہماری خارجی اور مادی دنیا پر اثر انداز ہوتے ہیں اور بعض پہلو ایسے ہوتے ہیں جو ہماری داخلی زندگی کے نہایت نازک احساسات اور ہمارے خالص شخصی جذبات و تصورات کو مس کرتے ہیں۔ اس لحاظ سے اگر دیکھا جائے تو محض دنیوی نظم اور قانونی اعتبار سے بھی عدالتی فیصلوں کا ایک پہلو ظاہری ہوتا ہے اور ایک پہلو باطنی۔ میرے نزدیک امام ابوحنیفہؒ کی قائم کردہ ظاہر و باطن کی تقسیم بھی اسی قبیل اور اسی لحاظ سے ہے۔

میں ظاہر و باطن کی اس توجیہ و تعریف کو ایک مثال سے واضح کروں گا۔ فرض کیجیے کہ زید اور ہندہ کے مابین نکاح کے وجود یا عدم کا معاملہ متنازعہ فیہ ہے۔ مان لیجیے کہ حقیقتاً اور فی الاصل تو نکاح موجود ہے، لیکن ہندہ اس سے انکاری ہے یا طلاقِ مغالطہ ہو جانے کی مدعی ہے اور اپنے حق میں جھوٹے گواہ پیش کر دیتی ہے۔ دوسری طرف سے زید کوئی شہادتِ ثبوتِ نکاح کے لیے نہیں پیش کر سکتا۔ عدالتِ عدمِ نکاح یا وقوعِ طلاق کا فیصلہ صادر کر دیتی ہے۔ اب اس فیصلے کا ایک پہلو تو ظاہری ہے جو عالمِ مادیات سے تعلق رکھتا ہے، اور وہ یہ کہ مثلاً اب زید کے ذمے نہ ہندہ کا نان و نفقہ ہے، نہ اُس کی سکونت ہے اور نہ وہ ان چیزوں کے مطالبے کا حق رکھتی ہے، لیکن اس معاملے کا ایک دوسرا پہلو بھی ہے جو عالمِ معنویات سے متعلق ہے اور جسے امام صاحب کی تعبیر کے لحاظ سے باطنی پہلو بھی کہا جاسکتا ہے۔ یہ پہلو عصمت کی حلت و حرمت، نکاح اور تعلقِ زنا شوقی سے وابستہ



ہے۔ ہندہ نے اثباتِ دعویٰ کے لیے شہادتِ زور کا جس طرح استعمال کیا ہے اُس کے گناہِ کبیرہ ہونے اور آخرت میں اُس کے مستوجبِ عذاب ہونے کے بارے میں تو قطعاً دورائیں نہیں ہو سکتیں، چنانچہ اس موضوع پر بحث کرتے ہوئے امام ابن الہمام فتح القدیر میں صاف فرماتے ہیں:

على المبتدى بالدعوى الباطله و اثباتها بالطريق الباطل اثم ياله من اثم۔  
(جو شخص ایک باطل دعویٰ لے کر اٹھتا ہے اور باطل طریق پر اُس کے حق میں ثبوت فراہم کرتا ہے، وہ ایسے گناہ کا ارتکاب کرتا ہے جس سے بڑھ کر کوئی گناہ ہو نہیں سکتا) لیکن جیسا کہ میں عرض کر چکا ہوں، اُخروی نتائج کے علاوہ یہاں دنیوی اعتبارات کے لحاظ سے بھی حلت و حرمت کے متعدد سوالات ایسے پیدا ہوتے ہیں، جن کا حل کرنا ناگزیر ہے۔ مثلاً یہ کہ زید اور ہندہ کے مابین عدمِ نکاح کے عدالتی اعلان کے بعد (خواہ یہ اعلان واقعاتی لحاظ سے غلط ہی کیوں نہ ہو) آیا زید ہندہ سے تعلقِ زنا شوائی قائم رکھ سکتا ہے یا نہیں، اگر رکھے تو آیا عدالت اُسے زانی قرار دے کر اُس پر حد جاری کر سکتی ہے یا نہیں، اگر زید، ہندہ کی بہن سے شادی کرے تو وہ جمع بین الاختین کا مرتکب ہوگا یا نہیں، آیا ہندہ کسی دوسرے شخص سے اور کوئی دوسرا شخص ہندہ سے قانوناً اور شرعاً مناکحت اور مجامعت کا مجاز ہے یا نہیں، اگر ہے تو کیوں اور اگر نہیں تو کیوں نہیں، نیز یہ کہ آیا دوسرے شخص سے نکاح کے جواز و عدم کا کوئی اثر اُس سابق نکاح پر پڑ سکتا ہے یا نہیں؟

زید اور ہندہ کے مابین فسخِ نکاح کا عدالتی فیصلہ واقعاتی اعتبار سے غلط ہی سہی، لیکن چونکہ وہ عدالتی فیصلہ ہے، اس لیے اس کا نفاذ کم از کم ظاہری حیثیت میں تو ناگزیر ہے۔ اب اگر فریقین یا عوام الناس میں سے کوئی فرد سرے سے اس فیصلے کی قانونی اور سیاسی تنفیذ ہی کو چیلنج کر دے گا تو نظامِ عدالت بلکہ پورے نظامِ حکومت میں خلفشار برپا ہو جائے گا اور بد نظمی کی ایک ایسی صورت رونما ہو جائے گی جس میں کسی بھی فیصلے، حکم یا قانون کا چلنا محال ہو جائے گا۔ اور اگر کوئی شخص عدالتی فیصلے کے ظاہری نفاذ کو تسلیم کرے، لیکن اُس کے باطنی نفاذ کو تسلیم نہ کرے، بلکہ یہی کہتا رہے



یا سمجھتا رہے کہ نکاح کے بطلان کا فیصلہ کا عدم اور باعتبار حقیقت بے اثر ہے، تو پھر میری سمجھ میں نہیں آتا کہ وہ ان سوالات کا کیا اطمینان بخش جواب دے گا جن میں سے چند ایک کا ذکر میں نے اوپر کر دیا ہے۔ اور میں نہیں جانتا کہ اگر وہ شخص خود زید یا ہندہ کے زوجِ ثانی کی پوزیشن میں ہو تو وہ کون سا ایسا طرزِ عمل اختیار کر سکے گا جس میں چند در چند اشکالات نہ پیدا ہوں۔

میرے نزدیک ان تمام اُلجھنوں کا قطعی حل اور نزاعات کے خاتمے کی آخری شکل یہی ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کے قول پر عمل کیا جائے اور عدالت کے فیصلے کو ظاہر اور باطناً نافذ خیال کیا جائے۔ اس کے بعد ہم پورے شرح صدر کے ساتھ یہ کہہ سکیں گے کہ ہندہ کا تعلق زوجیت اب بہر حال زید سے منقطع ہے اور دوسرے شخص کے ساتھ اُس کا نکاح بہر حال جائز ہے۔ ہندہ نے اگر گناہ کیا ہے، تو اُس کا خمیازہ وہ ضرور عاقبت میں بھگت لے گی۔ امام صاحب کے قول سے اُس کے گناہ میں یا اُس کی اُخروی سزا میں کوئی تخفیف ثابت نہیں ہوتی۔

امام ابوحنیفہ کے مسلک کی جو تاویل و توجیہ میں نے کی ہے، اُس کے لحاظ سے اگر دیکھا جائے، تو یہ مسلک بہت محکم اور معقول ہے۔ اس میں بڑی حکمتیں اور مصالح مضمّن ہیں۔ اس سے احکام و قوانینِ شرعیہ کے عملی انطباق میں بہت سی پیچیدگیاں رفع ہو جاتی ہیں اور کتاب و سنت کی کسی نص یا کسی اصول سے اس کا تعارض ثابت نہیں ہوتا، بلکہ حضرت علیؓ کے ایک فیصلے سے تو اس مسلک کی مزید تائید ہوتی ہے۔ وہ فیصلہ یہ ہے کہ:

ایک عورت کے خلاف ایک مرد نے یہ دعویٰ کیا کہ یہ میری بیوی ہے اور اپنے حق میں گواہ بھی پیش کر دیے۔ حضرت علیؓ نے شہادت پر اعتماد کرتے ہوئے مرد کے دعوے کو صحیح تسلیم کیا اور اُس کے حق میں فیصلہ دے دیا۔ عورت نے عرض کیا کہ میں فی الحقیقت تو اس کی بیوی نہیں تھی، لیکن جب آپ نے فیصلہ دے ہی دیا تو اب میرا اس مرد سے نکاح بھی کرا دیجیے تاکہ میں اس پر حلال ہو جاؤں۔ حضرت علیؓ نے فرمایا: زوجاک شاہداک (تیرے خلاف دو شہادتوں نے تو اب تیرا نکاح اس مرد سے گویا کر ہی دیا ہے۔ اب تزویج کی حاجت باقی نہیں رہی)۔



اس مقدمے میں حضرت علیؑ کے قول و فعل نے یہ ثابت کر دیا کہ عدالت کا فیصلہ ظاہر و باطن میں نافذ ہو جاتا ہے۔ اسی سے امام صاحب کے الفاظ ظاہر و باطن کے صحیح معنی پر بھی روشنی پڑتی ہے۔ بہر حال اس بحث سے یہ امر بالکل واضح ہو جاتا ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کے مسلک پر عائد کردہ معارضات غلط فہمی پر مبنی ہیں ورنہ اگر غور و تامل سے کام لیا جائے تو امام صاحب کی دقت نظر اور اُن کے فہم و فراست کا اعتراف کیے بغیر نہیں رہا جاسکتا۔

(ماہنامہ ترجمان القرآن مارچ ۱۹۵۸ء)





۳

# فقہی مسائل



## وتر میں دعائے قنوت

۱ - خطبات (تیسواں ایڈیشن اگست ۱۹۷۴ء) صفحہ ۱۵۶ پر جو دعائے قنوت درج ہے

اُس میں عام مروّج دعائے قنوت سے دو لفظ زائد ہیں:

۱- پہلی سطر میں نَسْتَهْدِيكَ كَلْفِظ

۲- تیسری سطر میں كَلْفِظ

۲- خطبات حصہ دوم نواں ایڈیشن صفحہ ۳۳ پر جو دعائے قنوت درج ہے اُس میں مندرجہ بالا

دونوں لفظوں کے علاوہ ایک اور لفظ الْجِدَّ زائد ہے۔ یہ دعا کے آخر میں بِالْكَفَّارِ مُلْحِقٌ

سے پہلے لکھے ہوا ہے۔

مندرجہ الفاظ اگر دعائے قنوت ہی کا حصہ ہیں، تو اس کی سند کیا ہے؟ پھر اہل حدیث

حضرات اس سے مختلف دعا رکوع کے بعد ہاتھ اٹھا کر پڑھتے ہیں۔ اس عمل کا ثبوت کہاں سے ملتا

ہے؟ براہِ کرم وضاحت کریں تاکہ اطمینان حاصل ہو۔

۳ نماز وتر کی آخری رکعت میں ایک سے زائد دعائے قنوت کا ذکر احادیث میں ملتا ہے۔ اس

کی سند اگرچہ صحت کے اعلیٰ مرتبے تک نہیں پہنچتی، لیکن امت کے جمہور محدثین و فقہانے

انہیں قبول کیا ہے اور ان پر عمل کیا ہے۔ صحابہ کرام کی ایک جماعت سے بھی دعائے قنوت

کے وتر میں پڑھے جانے کا ثبوت ملتا ہے، البتہ اس کے پڑھنے کے موقع اور اس کے الفاظ

کے بارے میں اختلاف ہے۔

حنفیہ کے نزدیک دعائے قنوت رکوع سے پہلے ہے اور شافعیہ و حنبلیہ کے نزدیک اس کا

رکوع کے بعد پڑھنا مسنون ہے۔ شیخ محمد ناصر الدین البانی اپنی کتاب صلوٰۃ النبی..... میں ابن



ابی شیبہ، ابو داؤد، نسائی، احمد، طبرانی، بیہقی وغیرہ کے حوالے سے لکھتے ہیں:

نبی صلی اللہ علیہ وسلم احیاناً وتر کی (آخری) رکعت میں رکوع سے پہلے دُعائے قنوت پڑھتے تھے۔

کتاب الفقہ علی المذاهب الاربعہ میں حنفیہ کی واجب دُعائے قنوت جو حضرت ابن مسعودؓ کے حوالے سے منقول ہے وہ درج ذیل ہے:

اللَّهُمَّ إِنَّا نَسْتَعِينُكَ وَنَسْتَهْدِيكَ وَنُؤْمِنُ بِكَ وَنَتَوَكَّلُ عَلَيْكَ وَنُشْنِي  
عَلَيْكَ الْخَيْرَ كُلَّهُ، نَشْكُرُكَ وَلَا نَكْفُرُكَ وَنَخْلَعُ وَنَتْرُكُ مَنْ  
يَفْجُرُكَ. اللَّهُمَّ إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَلَكَ نُصَلِّي وَنَسْجُدُ وَإِلَيْكَ نَسْعَى وَنَحْفِدُ  
نَرْجُو رَحْمَتَكَ وَنَخْشَى عَذَابَكَ إِنَّ عَذَابَكَ الْجِدِّ بِالْكَفَّارِ مُلْحِقٌ.

غنية المستملی فی شرح منیة المصلی جو فقہ حنفی کی مستند کتاب ہے اور الشرح الکبیر یا جو ”کبیری“ کے نام سے عام طور پر معروف و مشہور ہے۔ اس میں دُعائے قنوت کے الفاظ وہی ہیں جو اوپر درج ہیں اور جو آپ نے خطبات کے نوں ایڈیشن سے نقل کیے ہیں۔ ہدایہ کی شرح فتح القدیر میں مراہیل ابی داؤد کے حوالے سے حضرت خالد بن ابی عمران سے روایت منقول ہے کہ جبریل نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ دُعائے قنوت سکھائی:

اللَّهُمَّ إِنَّا نَسْتَعِينُكَ وَنَسْتَغْفِرُكَ وَنُؤْمِنُ بِكَ وَنَخْضَعُ لَكَ وَنَخْلَعُ  
وَنَتْرُكُ مَنْ يَكْفُرُكَ. اللَّهُمَّ إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَلَكَ نُصَلِّي وَنَسْجُدُ وَإِلَيْكَ  
نَسْعَى وَنَحْفِدُ. نَرْجُو رَحْمَتَكَ وَنَخَافُ عَذَابَكَ إِنَّ عَذَابَكَ الْجِدِّ  
بِالْكَفَّارِ مُلْحِقٌ.

ظاہر ہے کہ اس دعا اور منقولہ بالا دعا میں تھوڑا بہت لفظی تفاوت ہے۔ اس کے بعد امام ابن

الہمام مزید فرماتے ہیں: لو قرأ غیرہ جاز والاولی ان یقرأ بعدہ قنوت الحسن:

اللَّهُمَّ اهْدِنِي فِيمَنْ هَدَيْتَ.....



اگر نمازی مذکورہ بالا دُعا کے سوا کوئی دوسری دُعا پڑھے تو بھی جائز ہے اور اولیٰ و افضل یہ ہے کہ اُس دُعا کے بعد وہ دُعاے قنوت بھی پڑھے جو حضرت حسنؑ کو آنحضورؐ نے سکھائی تھی:

اللَّهُمَّ اهْدِنِي فِيمَنْ هَدَيْتَ وَعَافِنِي فِيمَنْ عَافَيْتَ وَتَوَلَّنِي فِيمَنْ تَوَلَّيْتَ  
وَبَارِكْ لِي فِيمَا أَعْطَيْتَ وَقِنِي شَرَّ مَا قَضَيْتَ.....

کبیری میں ترمذی اور سنن اربعہ کے حوالے سے وتر کی یہ دعا بھی منقول ہے:

اللَّهُمَّ إِنِّي أَعُوذُ بِرِضَاكَ مِنْ سَخَطِكَ وَبِمُعَافَاتِكَ مِنْ عُقُوبَتِكَ  
وَأَعُوذُ بِكَ لَا أُحْصِي ثَنَاءً عَلَيْكَ أَنْتَ كَمَا أَثْنَيْتَ عَلَيَّ نَفْسِكَ  
صاحب کبیری (شیخ ابراہیم الحلی) بھی فرماتے ہیں:

والی ان يضم اليه ماتقدم عن الحسن.....

اللَّهُمَّ اهْدِنِي فِيمَنْ هَدَيْتَ وَعَافِنِي فِيمَنْ عَافَيْتَ.....

(بہتر اور افضل یہ ہے کہ اللہم انا نستعینک کے ساتھ ملا کر وہ دعا بھی پڑھی جائے جو

حضرت حسن بن علی رضی اللہ عنہما کو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے تعلیم فرمائی تھی اور وہ یہ ہے:

اللَّهُمَّ اهْدِنِي فِيمَنْ هَدَيْتَ وَعَافِنِي فِيمَنْ عَافَيْتَ.....

اس کے بعد شیخ الحلی لکھتے ہیں:

وغير ذلك من الادعية التي لا تشبه كلام الناس -

(مذکورہ دعاؤں کے علاوہ کوئی دوسری دعا بھی پڑھی جاسکتی ہے، مگر وہ انسانوں کی عام گفتگو

سے ملتی جلتی نہ ہو)۔

اس مختصر سے جواب سے آپ کو اندازہ ہو جائے گا کہ وتر میں دُعاے قنوت رکوع سے پہلے بھی

پڑھی جاسکتی ہے اور رکوع کے بعد بھی۔ جو دُعا اہل حدیث حضرات پڑھتے ہیں اور جو احناف پڑھتے

ہیں دونوں مسنون و ماثور ہیں، بلکہ حنفیہ کے نزدیک دونوں کو جمع کرنا افضل ہے۔ الفقہ علی

المذاهب الاربعہ میں درج ہے کہ جنابلہ کے نزدیک جو دُعاے قنوت وارد اور افضل ہے وہ یہ ہے:

اللَّهُمَّ إِنَّا نَسْتَعِينُكَ وَنَسْتَهْدِيكَ وَنَسْتَغْفِرُكَ وَنَتُوبُ إِلَيْكَ وَنُؤْمِنُ



بِكَ وَتَوَكَّلْ عَلَيْكَ وَنُشِّيْ عَلَيْكَ الْخَيْرَ كُلَّهُ، نَشْكُرُكَ وَلَا نَكْفُرُكَ  
 اَللّٰهُمَّ اِيَّاكَ نَعْبُدُ وَ اِلَيْكَ نَسْعِيْ وَنَحْفِدُ، نَرْجُوْا رَحْمَتَكَ وَنَخْشِي  
 عَذَابَكَ اِنَّ عَذَابَكَ الْجِدِّ بِالْكَافِرِيْنَ مُلْحِقٌ۔

(اس کے بعد متصلاً وہی دُعا تحریر ہے جو حضرت حسنؑ سے مروی ہے۔ پھر وہ دُعا درج ہے جو  
 فتح القدیر کے حوالے سے اوپر گزر چکی ہے، یعنی: اَللّٰهُمَّ اِنَّا نَعُوْذُ بِرِضَاكَ مِنْ  
 سَخَطِكَ.....)

پھر حنبلیہ کا مسلک یہ بیان کیا گیا ہے کہ مذکورہ بالا دُعاؤں کے سوا کوئی دوسری دعا پڑھنے  
 میں کوئی حرج نہیں، اگرچہ ماثور دُعا میں افضل ہیں۔ گویا کہ الفاظ کے لحاظ سے احناف اور حنابلہ کی  
 دُعاے قنوت میں بھی کوئی خاص فرق نہیں ہے، اگرچہ حنابلہ رکوع کے بعد دعا کو افضل سمجھتے ہیں اور  
 دُعا میں دونوں ہتھیلیاں اوپر اٹھاتے ہیں اور ختم دُعا پر منہ پر پھیرتے ہیں، جیسا کہ ہمارے دیار کے  
 حضرات اہل حدیث کا عمل ہے۔ ان حضرات کی دلیل یہ ہے کہ دُعا میں ہاتھ اٹھانا اور انھیں منہ پر  
 ملنا مسنون ہے اور بعض صحابہ سے بھی یہ عمل منقول ہے۔ حنفیہ کے نزدیک جس طرح نماز میں  
 دوسری دعائیں ہاتھ اٹھائے بغیر پڑھی جاتی ہیں، اسی طرح دُعاے قنوت بھی پڑھی جائے گی۔  
 بعض اصحاب (مثلاً امام بیہقی) کا قول ہے کہ ہاتھ اٹھائے تو جائیں، مگر چہرے پر نہ ملے جائیں۔  
 ہمارے نزدیک یہ محض جزوی اختلافات ہیں جن میں سے ہر ایک کے حق میں یکساں استدلال  
 ممکن ہے اور ہر مسلک اپنی جگہ پر جائز و صحیح ہے۔

(ماہنامہ ترجمان القرآن اگست ۱۹۷۸ء)





## کیا مسلکِ حنفی میں بعض نشہ آور اشیا حلال ہیں

پچھلے دنوں ایک طالب علم جو کہ ہدایہ [آخرین] پڑھتا تھا، ایک مقام سمجھنے کے لیے بندے کے ہاں آیا۔ میں نے عرض کیا کہ مطالعہ کر کے پھر سمجھاؤں گا۔ مطالعہ کرنے پر مجھے تسکین نہ ہوئی۔ آپ کی طرف رجوع کر رہا ہوں۔ ملاحظہ ہو: کتاب الاشریہ، ص ۴۸۰، ج دوم، مطبع مصطفائی، سطر دوم: وهو نص علیٰ ان ما يتخذ من الحنطة والشعیر والعسل والذرة حلال عند ابی حنیفہ ولا یحدُّ شاربہ و ان سکر منه ولا یقع طلاق السکران منه بمنزلة النائم۔ اس عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت امامنا الاعظم رحمہ اللہ کے ہاں گندم، جو، شہد اور جوار کا جو شانہ اگر نشہ بھی پیدا کر دے پھر بھی وہ حلال ہے اور اس کے پینے والے پر حد نہیں لگے گی، حالانکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم (فداہ امی و ابی) نے ارشاد فرمایا ہے: ”کُلُّ مُسْکِرٍ حَرَامٌ“ وَ حَرَمَ الخمر، ”و کل مسکرٍ خمر“ او کما قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔ اسی بات پر بعض اصحاب الظواہر نے لکھ دیا ہے کہ حنیفوں کے ہاں شراب حلال ہے۔ نعوذ باللہ۔ براہ کرم اس مسئلے کی وضاحت فرمائیں۔

ہدایہ سے جتنی عبارت آپ نے نقل کی ہے اُس سے بات پوری طرح واضح نہیں ہوتی۔ عبارت شروع سے یوں ہے: وقال فی الجامع الصغیر و ماسوی ذلک من الاشریة فلا بأس به۔ قالوا هذا الجواب علی هذا العموم والبیان لا یوجد فی غیرہ وهو نص علی..... گویا جامع صغیر کی اصل عبارت صرف اتنی ہے کہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک انگور اور کھجور کی شراب یا جو شانہ کے (سوا) دیگر مشروبات کے



استعمال میں حرج نہیں۔ اس کے بعد کی ساری عبارت جس کا ترجمہ آپ نے کیا ہے امام ابوحنیفہؒ کا قول نہیں ہے، بلکہ بعض دوسرے لوگوں کا اپنا استنباط ہے۔ بالخصوص لا یحد شاربہ و ان سکر منه کے الفاظ تو اس میں ایسے ہیں جو نہ جامع صغیر میں موجود ہیں اور نہ اس مفہوم اور اس استدلال کی کوئی گنجائش وہاں پائی جاتی ہے۔

ذرا آگے چل کر صاحب ہدایہ لکھتے ہیں:

وعن محمد انه حرام ویحد شاربہ ویقع طلاقہ اذا سکر منه کما فی سائر الاشریۃ المحرمۃ۔ یعنی امام محمدؒ جو جامع صغیر کے راوی اور مرتب ہیں ان کا قول ہے کہ گیہوں، جو، شہد، چاول وغیرہ سے جو نشہ آور مشروب تیار ہو وہ بھی حرام ہے اور اس کو پی کر جو نشہ میں مبتلا ہوگا اس پر بھی حد اسی طرح واجب ہے جس طرح دوسری نشہ آور چیزوں کے پینے پر ہے۔ پھر آگے فرماتے ہیں: و نبیذ العسل والتین والحنطۃ والذرة والشعیر حلال وان لم یطبخ و هذا عند ابی حنیفۃ و ابی یوسف رحمہما اللہ اذا کان من غیر لہو و طرب..... و هل یحد فی المتخذ من الحبوب اذا سکر منه قیل لا یحد..... والاصح انه یحد فانه روى عن محمد فیمن سکر من الاشریۃ انه یحد من غیر تفصیل وهذا لان الفساق یجتمعون علیہ فی زماننا اجتماعہم علی سائر الاشریۃ بل فوق ذلک۔

یہاں سے مزید معلوم ہوا کہ نبیذ کی مختلف اقسام بھی امام ابوحنیفہؒ اور ابو یوسفؒ کے نزدیک صرف اس صورت میں حلال ہیں جب کہ وہ تفریح و نشاط کی غرض سے نہ پی جائیں (بلکہ کسی ناگزیر حالت میں محض غذا اور توانائی حاصل کرنے کے لیے پی جائیں) نیز یہ بھی معلوم ہو گیا کہ امام محمدؒ مطلقاً نشہ کو موجب حد قرار دیتے ہیں اور اس کا اطلاق غلوں سے تیار کردہ نشہ آور جو شانہوں پر بھی اس لیے کرتے ہیں کہ فساق و فجار ان کے گرد کثرت سے جمع ہوتے ہیں۔

الدر المختار میں اس مضمون کی تشریح یہ ملتی ہے:



نبید التمر والزبيب ان طبخ ادنیٰ طبخة يحل شربه وان اشتد وهذا اذا شرب منه بلا لهو وطرب، فلو شرب للهو فقليله وكثيره حرام، ومالم يسکر، فلو شرب ما يغلب علیٰ ظنه ان يسکر في حرم. (کھجور کی نبیذا اگر معمولی آنچ دینے سے پک بھی جائے تو اُس کا پینا جائز ہے، بشرطیکہ اولاً محض سرور و سرخوشی مطلوب نہ ہو، ورنہ اس کی کثیر یا قلیل سب مقدار حرام ہے۔ اور ثانیاً اُس سے نشہ پیدا نہ ہو، ورنہ ایسی مقدار پینا حرام ہے جس سے سُکر کا ظن غالب ہو۔

یہی کچھ کشمش، کھجور، انجیر، گیہوں، جو وغیرہ کے متعلق کہنے کے بعد پھر لکھا ہے:

اذا قصد به استمداد الطعام والتداوی والتقویٰ علی طاعة الله ولو للهو لا يحل اجماعاً۔ یعنی ان کو طبی یا غذائی حاجت کے بغیر محض شوقیہ پینا اجماعاً حرام ہے۔  
امام ابو حنیفہؒ کے مسلک کی یہ تشریح کرنے کے بعد آگے لکھا ہے:

وحرمها محمد مطلقاً قلیلها وكثيرها وبه يُفتیٰ وذكرها الزيلعي وغيره و  
اختاره شارح الوهبانيه وذكر انه مروى عن الكل۔

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ احناف کا فتویٰ اسی پر ہے کہ اس قسم کے تمام نشہ آور مشروبات کی ہر مقدار علی الاطلاق حرام ہے۔ اس ساری بحث سے یہ بات بالکل واضح ہو جاتی ہے کہ امام ابو حنیفہؒ یا فقہائے حنفیہ میں سے بعض دیگر اصحاب نے اس بارے میں کوئی تمیز قائم کی بھی ہے، تو اس سے پیش نظر صرف قطعی الحرمت چیز، یعنی خمر، اور اجتہاداً حرام قرار دی جانے والی اشیاء کے درمیان فرق کرنا تھا۔ دوسری قسم کی چیزوں کو وہ اس حد تک حلال قرار دیتے تھے یا قابل مواخذہ قرار نہ دیتے تھے جس حد تک وہ باعثِ فساد نہ ہوں۔ یہ صرف ایک قانونی امتیاز تھا جسے وہ واضح کرنا چاہتے تھے، ورنہ یہ بات ان کے پیش نظر قطعاً نہ تھی کہ ایک یا دو قسم کی شرابوں کے سوا دوسری تمام نشہ آور چیزوں کو حلال کر دیں۔ غلط فہمی صرف اس وجہ سے واقع ہوتی ہے کہ جامع صغیر کی عبارت کو واضح کرتے ہوئے صاحب ہدایہ نے وان سکر منه کے الفاظ لکھ دیے ہیں۔ ان



الفاظ کا ماخذ معلوم نہیں کیا ہے۔ پھر ہدایہ سے یہ بھی پتہ نہیں چلتا ہے کہ قالوا اور قیل کے الفاظ کے ساتھ کن کا مسلک نقل کیا گیا ہے۔

بہر حال امام ابوحنیفہؒ یا مطلقاً احناف کی جانب یہ بات منسوب کرنا کسی طرح صحیح نہیں ہے کہ وہ صرف انگور یا کھجور ہی کی شراب کو حرام قرار دیتے تھے اور دیگر مُسکرات کی عمومی اور غیر مشروط حلت کے قائل تھے۔

(ماہنامہ ترجمان القرآن مارچ ۱۹۵۸ء)





## جُرَابوں پر مَسْح

(۱)

رسائل و مسائل حصہ دوم میں ایک سوال کا جواب دیتے ہوئے لکھا گیا ہے کہ ہر طرح کی جُرَابوں پر مَسْح کیا جاسکتا ہے، خواہ وہ اُونی ہوں یا سوتی۔ ماہنامہ زندگی راپور جنوری ۱۹۶۷ء کے شمارے میں اس سے اختلاف کرتے ہوئے یہ جواب دیا گیا ہے کہ پتلے موزوں پر، خواہ سوتی ہوں یا اُونی، مَسْح کرنا جائز نہیں ہے، کیونکہ قرآن اور اعلیٰ درجے کی صحیح حدیث کے خلاف ضعیف حدیث سے رخصت ثابت نہیں ہوتی۔ حضرت مغیرہ بن شعبہ کی متفق علیہ حدیث میں صرف چمڑے کے موزے پر مَسْح مذکور ہے، ان کی دوسری حدیث میں جُورَبین کا لفظ زائد ہے اور اسے ائمہ حدیث نے ضعیف قرار دیا ہے۔

بعض حوالے دے کر یہ استدلال بھی کیا گیا ہے کہ جُورَب ٹُف ہی کی ایک قسم ہے اور ٹُف چمڑے کا ہوتا ہے اور جُورَب بھی چمڑے کا ہوتا ہے، اس لیے یا تو چمڑے کے موزے پر مَسْح جائز ہو سکتا ہے یا پھر جراب پر مَسْح کا جواز صرف اس صورت میں پیدا ہوگا جب اس پر کوئی ایسی قید لگا دی جائے جو اُس کو ٹُف کا قائم مقام بنا دے۔ اس کے بغیر جُورَب پر مَسْح ناجائز ہوگا۔

زندگی کے شمارہ مذکورہ میں جو بحث درج ہے اور جو سوالات و اعتراضات اٹھائے گئے ہیں، اُن پر تشفی اور اطمینان حاصل کرنے کے لیے ضروری ہے کہ ترجمان القرآن میں اُس مسئلے پر دوبارہ اظہار خیال کیا جائے اور مطلق مَسْح علی الجُورَبین کے حق میں کوئی قول سلف موجود ہو تو اسے بھی نقل کر دیا جائے۔

اس مسئلے پر اہل سنت کا تقریباً اتفاق ہے کہ چمڑے کے موزے پر مَسْح جائز ہے۔ جہاں تک



جُراب یا غیر چرمی موزوں کا تعلق ہے، اُن پر مسح کے لیے بالعموم فقہانے بعض شرائطِ عائد کی ہیں، مثلاً یہ کہ وہ موٹے ہوں، گف اور گاڑھے ہوں، واٹر پروف ہوں اور اُن پر جوتے کے بقدر چمڑا چڑھا ہوا ہو، لیکن سلف میں بعض حضرات ایسے بھی ہیں جن کے نزدیک مطلقاً ہر اُس غلاف پر مسح جائز ہے جو پاؤں پر ہو۔ امام ابن تیمیہؒ، ابن قیمؒ اور امام ابن حزمؒ کا یہی مسلک ہے۔ امام ابن تیمیہؒ کے فتاویٰ جلد دوم میں ان کا ایک فتویٰ موجود ہے، جس میں وہ فرماتے ہیں کہ صحیح تر قول کے مطابق جرابوں پر مسح جائز ہے، خواہ اُن پر چمڑا ہو یا نہ ہو، خواہ وہ اونی ہوں یا سوتی۔ کُتبِ سنن میں جن احادیث میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا جُرابوں پر مسح فرمانا مذکور ہے، اُن کے متعلق ابن تیمیہؒ فرماتے ہیں:

ان کا مضمون خواہ محدثین کے معیار کے مطابق ثابت ہو، تب بھی قیاس کا تقاضا یہی ہے۔ مسح کی حاجت دونوں میں یکساں ہے اور جب مسح کی حکمت و ضرورت دونوں صورتوں میں مساوی ہے، تو اُن کے مابین امتیاز قائم کرنا دو متمثل چیزوں کے درمیان تفریق پیدا کرنے کے مترادف ہے، جو خلافِ عدل ہے۔

اسی طرح وہ اس فرق کو بھی غیر اہم قرار دیتے ہیں کہ چمڑا زیادہ پایدار ہوتا ہے یا اس میں پانی سرایت نہیں کرتا۔ اس کے برعکس اُن کے نزدیک جُراب میں پانی کا جذب ہونا اور اندر تک نفوذ کرنا طہارت کے پیش نظر اولیٰ اور زیادہ لائقِ اعتبار ہے۔ اسی طرح جرابوں کا پتلا ڈھیلا ہونا یا بندش کا محتاج ہونا بھی ان کے نزدیک باعثِ مضائقہ نہیں۔

حافظ ابن قیمؒ نے تہذیبِ سننِ ابی داؤد میں احادیثِ مسح پر بحث کرتے ہوئے یہی موقف اختیار کیا ہے۔ اُنھوں نے اس بات کو تسلیم کیا ہے کہ ان احادیث کی سند قوی نہیں ہے، لیکن اس کے مختلف جواب دیے ہیں۔ مثلاً یہ کہ جرابوں پر مسح کے جواز کا انحصار فقط مرفوع احادیث پر نہیں ہے، بلکہ تیرہ صحابہ کرام کا عمل بھی اس کی تائید میں موجود ہے، چنانچہ امام احمد بن حنبل کے عدل و انصاف کا ثبوت یہ ہے کہ ان احادیث کو معلول قرار دینے کے باوجود انھوں نے صراحت کے ساتھ جرابوں پر مسح کو جائز ٹھہرایا ہے۔ ان کے قول کی بنیاد عمل صحابہ اور صریح قیاس پر ہے۔



بُؤْرَ بَيْنِ اور خُفَّيْنِ کے مابین کوئی مؤثر فرق نہیں ہے جس پر حکم شرعی کا دار و مدار ہو۔ ابنِ قسیم کی بحث طویل ہے جس میں انھوں نے جُراہوں پر عائد کردہ شروط پر تنقید کی ہے اور مسحِ علی الجُؤْرَ بَيْنِ والی حدیث پر روایت یا درایت کے لحاظ سے وارد کردہ اعتراضات کو رد کیا ہے۔ اس سلسلے میں یہ دلچسپ تعریض بھی اُنھوں نے کی ہے کہ احادیث ”خُفَّيْنِ“ کے ساتھ ”بُؤْرَ بَيْنِ“ کے اضافے کو بعض اصحاب غیر منقول قرار دیتے ہیں، حالانکہ اُن کا اپنا حال یہ ہے کہ جو اضافہ اُن کے فقہی مسلک کو تقویت پہنچائے اُسے بلا تامل قبول کر لیتے ہیں، پھر فرماتے ہیں: اَلَا نَصَافُ اِنْ تَكْتَالُ لِمَنَازِعِكَ بِالصَّاعِ الَّذِي تَكْتَالُ بِهِ لِنَفْسِكَ (انصاف کی بات یہ ہے کہ آپ مخالفت کے لیے بھی اُسی پیمانے سے ناپیں جس سے اپنے لیے ناپتے ہیں۔ لینے اور دینے کے پیمانے جدا جدا نہ رکھیں)۔

ابنِ حزم نے بھی محلّی میں مفصل بحث کر کے اور ساری احادیث کو نقل کر کے اسی مسلک کو صحیح قرار دیا ہے کہ پاؤں پر جو شے بھی پہن یا لپیٹ لی جائے گی، اُس پر مسح جائز ہوگا، خواہ وہ چمڑا ہو اونی یا سوتی یا دوسری قسم کا کپڑا ہو۔ ان اقوال و آرا کی موجودگی میں اگر کوئی شخص فقہا کی بیان کردہ قیود سے اختلاف کرے اور موزوں یا جرابوں پر علی الاطلاق مسح کو جائز سمجھے، تو اُس کی بات کو آسانی کے ساتھ رد نہیں کیا جاسکتا۔

اس کے بعد اب میں چند گزارشات مزید پیش کرتا ہوں۔ پہلی بات یہ ہے کہ حضرت مغیرہ بن شعبہ کی حدیث مسحِ علی الجُؤْرَ بَيْنِ کو جسے امام ترمذی نے حَسَنٌ صحیح قرار دیا ہے محض اس بنا پر معلّل نہیں کہا جاسکتا کہ یہ اس دوسری حدیث سے معارض ہے جس میں اُنھوں نے ”خُفَّيْنِ“ کا ذکر کیا ہے۔ یہ تعارض و اضطراب تو اس صورت میں قابلِ تسلیم ہوتا جبکہ مسح کا واقعہ محض ایک آدمی مرتبہ پیش آنے والا ہوتا ہے۔ ظاہر ہے کہ طہارت اور وضو تو روزمرہ کا کثیر العمل فعل ہے۔ اس لیے خُفَّيْنِ اور بُؤْرَ بَيْنِ دونوں پر مسح کی ضرورت متعدد مرتبہ پیش آسکتی ہے۔ پھر حضرت مغیرہ ایک مدتِ دراز تک نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ رہے ہیں۔ اس لیے یہ کیوں نہ سمجھا جائے کہ اُن کی مختلف



روایات مختلف مواقع کا عمل بیان کرتی ہیں۔ جرابوں پر مسح سے متعلق نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی بعض دوسری قولی و فعلی احادیث بھی مروی ہیں جو مطلقاً جواز پر دلالت کرتی ہیں، اس لیے جراب کو خواہ مخواہ خُف سے ملحق کر کے اُس کے تابع کرنا اور استنباطِ احکام کے لیے جراب میں چمڑے کی صفات و خصائص تجویز کرنا کوئی ضروری اور لازمی امر نہیں ہے۔

وضاحتِ مدعا کے لیے یہاں میں ایک مثال دیتا ہوں۔ چاندی اور سونے کا نصاب الگ الگ حدیثوں میں بیان ہوا ہے۔ مگر چاندی کے نصاب سے متعلق احادیث صحیح ترین سند سے مروی ہیں اور سونے کے نصاب والی حدیث کی سند نہایت ضعیف ہے۔ صحاح میں سے صرف سُننِ ابی داؤد میں بیس دینار سونے کا نصاب مذکور ہے، لیکن اس روایت کے راوی مجروح ہیں۔ اس کے باوجود امت کی اکثریت دونوں پر الگ الگ عمل کرتی ہے۔ حالانکہ نصاب سے کم تر مقدار کا استننا بھی ایک رخصت ہی ہے، جس طرح مسح ایک رخصت ہے اور مسئلہ نصاب کا تعلق زکوٰۃ جیسی اہم عبادت کی ادائیگی سے ہے۔ اگر سونے کے نصاب پر مشتمل روایت کو معمول بہ نہ بنایا جائے، تو زکوٰۃ دیے بغیر قرآنی وعید کے مطابق سونے کا ایک تار رکھنا بھی جہنم کا مستحق بنا دے اور اگر سونے کو چاندی پر قیاس کیا جائے (جس طرح جراب کو چرمی موزے پر قیاس کیا جاتا ہے) تو ایک تولہ سونے پر بھی زکوٰۃ واجب ہوگی۔ اگر جراب اور خُف دونوں پر مسح کی رخصتوں کو الگ الگ اور مستقل مان لیا جائے، تو پھر ان کا موٹا یا پتلا ہونا احکام پر اثر انداز نہیں ہو سکتا۔ کسی شے کا دبیز یا رقیق ہونا اضافی اوصاف ہیں جن کا نوع یا جنس سے کوئی تعلق نہیں جس طرح چمڑا بہر حال چمڑا ہے، اُسی طرح اُون بہر حال اُون ہے، خواہ موٹی ہو یا پتلی۔ آخر آج کل کے جس طرح کے باریک اور ملائم چمڑے کے پائتا بے بعض حضرات پہن کر مسح کرتے ہیں۔ اگر اُن پر مسح جائز ہے، تو اُون یا سوت یا نائیلون کی جرابوں پر مسح کیوں ناجائز ہے؟

یہ بات بھی صحیح نہیں ہے کہ خُف اور جراب دونوں چمڑے کی ہوتی ہیں۔ عرفِ عام کے مطابق خُف کا اطلاق چمڑے کے موزے پر ہوتا ہے اور لفظ جَوْرَب کا استعمال دوسری جرابوں کے



لیے ہوتا ہے، لیکن لسان العرب، قاموس، تاج العروس، سب میں تُخف اور جُورَب کے معنی لفافۃ الرجل بیان کیے گئے ہیں، یعنی وہ شے جس میں پاؤں ملفوف ہو۔ چمڑے کا ہونا یا نہ ہونا دونوں کے حقیقی لغوی مفہوم میں قطعاً شامل نہیں ہے۔ جوَرَب کا چمڑے سے ہونا تو درکنار تُخف کا چرمی ہونا بھی اہل لغت کے ہاں کوئی مسلم امر نہیں۔ تاج العروس اور لسان العرب میں یہ بھی لکھا ہے کہ جُورَب فارسی لفظ گورب کا معرَب ہے اور گورب کے معنی فارسی لغات میں پشتم یا نمدے کی جراب کے لکھے ہیں۔ عربی میں جس طرح تُخف پر جورب کا اطلاق ہو سکتا ہے، اسی طرح بالعکس جُورَب پر بھی تُخف کا اطلاق ہو سکتا ہے۔ امام دولابی نے اسماء و الکنیٰ میں حضرت انسؓ کے متعلق ایک روایت بیان کی ہے، جسے ابن حزمؒ نے بھی نقل کیا ہے کہ انہوں نے اُونی جرابوں پر مسح کیا اور فرمایا: انہما خفان و لکنہما من صوف (یہ بھی تُخف ہیں لیکن اُون کے بنے ہوئے ہیں) اس سے معلوم ہوا کہ اُونی جراب کو حضرت انسؓ نے تُخف ہی کی ایک قسم شمار کیا ہے، یہ نہیں فرمایا کہ یہ تُخف تو نہیں، البتہ تخین یا صفیق ہونے کی بنا پر یہ تُخف کے مانند ہیں اور اس صفت سے متصف ہونے کے باعث ان پر مسح جائز ہے۔

(ماہنامہ ترجمان القرآن فروری ۱۹۶۸ء)





## جُر ابوں پر مسح

(۲)

بعض احباب نے اُس فتوے کی جانب مجھے متوجہ کیا ہے جو ماہنامہ البلاغ کراچی، جمادی الاولیٰ ۱۳۹۷ھ میں جناب محمد تقی صاحب کے قلم سے مروجہ موزوں پر مسح کے زیر عنوان شائع ہوا ہے اور مجھ سے مطالبہ کیا ہے کہ اس میں مولانا مودودیؒ کے ایک جواب مندرجہ رسائل و مسائل حصہ دوم کو جس طرح تنقید اور طعن و تشنیع کا ہدف بنایا گیا ہے۔ اُس کا جائزہ لیا جائے، چنانچہ ترجمان القرآن کے صفحات میں اس ”فتویٰ“ پر تبصرہ پیش کیا جا رہا ہے۔

مروجہ موزوں پر مسح کے موضوع پر جو کچھ مدیر البلاغ نے لکھ کر چھاپ دیا ہے اُس میں اگر وہ یہ کہہ دیتے کہ ہر طرح کی جرابوں پر مسح فقہ حنفی یا کسی دوسرے خاص فقہی مسلک کے مطابق جائز نہیں ہے اور قول جواز کو رد کرتے ہوئے وہ اپنی تحقیق یا احناف کے اقوال نقل کر دیتے، تو ان کا مقصد حاصل ہو جاتا اور ہمیں بھی اس سے تعرض کرنے کی حاجت نہیں تھی، لیکن جناب محمد تقی عثمانی صاحب نے اس پر اکتفا کرنے کے بجائے یہ ثابت کرنا بھی ضروری سمجھا ہے کہ ”اس مسئلے میں سید ابوالاعلیٰ صاحب نے جمہور امت سے الگ راستہ اختیار کیا ہے“۔ اور ساتھ ہی یہ الزام بھی عائد کیا ہے کہ ”یہ اُن بہت سے مسائل میں سے ایک ہے جن میں جناب مودودی کی راہ جمہور سے الگ ہے۔ اگرچہ علامہ ابن حزم، ابن تیمیہ اور ابن قیم کی رائے بھی وہی ہے جو مودودی صاحب کی ہے، مگر یہ ایک سنگین جسارت ہے۔“

مسئلے کی اصل حقیقت کو پوری طرح سمجھانے کے لیے سب سے پہلے عثمانی صاحب نے



ایک فقہی قاعدہ بیان کیا ہے کہ کسی حدیث متواتر کی موجودگی کے بغیر کسی قرآنی حکم میں کوئی تقیید درست نہیں اور اخبار آحاد سے قرآن کریم کا نسخ، اُس کی تقیید یا اس پر زیادتی جائز نہیں۔ عثمانی صاحب نے جس طرح مسیح علی الجورین کے عدم جواز پر اجماع امت کا دعویٰ کیا ہے اسی طرح اُنھوں نے مذکورہ فقہی اصول بھی اس طرح بیان کر دیا ہے گویا کہ وہ کتاب و سنت کی کوئی نص ہے یا اس پر بھی اجماع امت ہے۔ حالانکہ واقعہ یہ ہے کہ اس قاعدے کو صرف حنفی فقہا نے اپنایا ہے اور اُنھوں نے بھی اسے جس شد و مد کے ساتھ اپنی کتب اصول میں ثبت کیا ہے، اپنے اجتہادات و تفریعات میں اُنھوں نے اُس شدت و شان سے اس کی پابندی نہیں کی۔ بے شمار مسائل ایسے ملتے ہیں جن میں حضرات حنفیہ نے خبر واحد (جس کی سند صحیح یا حسن اور بعض اوقات ضعیف ہے) اور قول صحابی کو اس طرح اپنے استنباط کی بنیاد بنایا ہے کہ کہنے والا یہ کہہ سکتا ہے کہ یہ بھی قرآن کے فلاں عام حکم کی تقیید یا تخصیص ہے۔ جہاں تک دوسرے فقہاء و محدثین کا تعلق ہے وہ حنفیہ کے اس قاعدہ مذکور کو علی الاطلاق صحیح نہیں سمجھتے، نہ اُسے حدیث کے رد و قبول کے لیے معیار بناتے ہیں۔ فقہائے حنفیہ نے جہاں اپنا یہ اصول بیان فرمایا ہے بالعموم وہیں یہ واضح کر دیا ہے کہ شافعیہ اور دیگر فقہاء کو اس سے اختلاف ہے۔ مثال کے طور پر نور الانوار میں نسخ کے مسئلے پر بحث کرتے ہوئے مصنف فرماتے ہیں:

”قرآنی حکم کے عموم کو جب مقید کیا جاتا ہے یا نص قرآنی سے زائد حکم حدیث میں وارد ہوتا ہے، تو ہم اسے نسخ کہتے ہیں اور شافعی رحمہ اللہ تخصیص و توضیح کا نام دیتے ہیں۔ ہمارے نزدیک یہ تقیید و تخصیص صرف متواتر و مشہور حدیث کی بنا پر جائز ہے، لیکن امام شافعیؒ کے نزدیک یہ خبر واحد کے ذریعے سے بھی جائز ہے۔“<sup>۱</sup>

امام شافعیؒ نے اپنے اصول فقہ پر جو کتابچہ الرسالہ کے عنوان سے تحریر کیا ہے اُس میں بھی النسخ و المنسوخ کی بحث میں اُنھوں نے اخبار آحاد کی مثالیں دی ہیں، جن سے قرآنی حکم کے عموم میں تخصیص و تحدید کی گئی ہے، حالانکہ اُن کی سند متصل نہیں اور بعض راوی بھی مجہول ہیں۔ مثلاً



لا وصیة لوارث (وارث کے حق میں وصیت جائز نہیں) کی سند ملاحظہ ہو۔

اخبرنا سفیان عن سليمان الاحوال عن مجاهد ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: لا وصية لوارث۔

اس روایت کو حنفیہ نے بھی اسی طرح اپنا ماخذ اجتہاد و تشریح بنایا ہے جس طرح دوسروں نے بنایا ہے۔ اسی پر کیا موقوف ہے، قاتل کا مقتول کے ورثے سے محروم ہونا، سونے کا نصاب بیس<sup>(۲۰)</sup> مثقال ہونا، والدین پر قتلِ اولاد کا قصاص نہ ہونا، غرض اس طرح کے متعدد مسائل ایسے ہیں کہ جن روایات سے یہ مستنبط ہیں وہ سب کی سب نہ صرف خبر واحد کی تعریف میں آتی ہیں، بلکہ محدثانہ معیار کے مطابق ان کی سند بھی قوی نہیں، مگر جملہ فقہاء و محدثین (بشمول احناف) نے اس طرح کی روایات کو اپنے مسائل کا ماخذ و مبنی بنایا ہے، حالانکہ حنفیہ کے بیان کردہ قاعدے کے مطابق ان سے قرآن مجید کے عام حکم کی تخصیص ہوتی ہے۔ ان احادیث کو معمول بہ بنانے کے بعد اس امر کی چنداں اہمیت نہیں رہتی کہ فقہا ان پر انحصار کی کیا توجیہ و تاویل بیان فرماتے ہیں۔ مثلاً وہ فرماتے ہیں کہ جو احکام ان سے ماخوذ ہیں، وہ نصِ قرآنی سے دلالت بھی ثابت ہیں۔ یہ بھی کہا جاتا ہے کہ یہ روایات گو آحاد ہیں، تاہم ایک زمانے میں آ کر یہ مشہور و مستفیض ہو گئیں یا انھیں امت کی تلقی بالقبول حاصل ہو گئی، اس لیے اب ان سے قرآنی حکم کی تقیید اور احکامِ فقہ کی تفریح جائز ہو گئی، مگر اس پر بھی یہ سوال پیدا ہو سکتا ہے کہ جس عہد میں مذاہبِ فقہیہ کی باقاعدہ تدوین نہیں ہوئی تھی اور جب ان مرسل و منقطع روایات کو شہرت و استفاضہ کا درجہ نہیں ملا تھا کیا اُس زمانے میں مسلمانوں کے لیے یہ امر ناجائز و ممنوع تھا کہ وہ انھیں احکام کی بنیاد بناتے؟ اگر ایسا تھا تو ان احادیث کو علمائے امت میں عام مقبولیت کیسے حاصل ہو گئی؟

حنفیہ نے نسخِ القرآن بالنہ کے معاملے میں اپنا خاص نظریہ بیان کرنے کو تو کر دیا ہے، مگر عمل کی دنیا میں ہر قدم پر اس کی پابندی سختی سے نہیں کی گئی اور اس بات کو بھی تسلیم کیا گیا ہے کہ احناف کے اس قاعدہ کلیہ سے نہ صرف شافعیہ بلکہ دوسرے ائمہ کو بھی اختلاف ہے، فواتح



الرحموت شرح مسلم الثبوت میں نسخ و تخصیص پر کلام کرتے ہوئے مولانا محبت اللہ صاحب فرماتے ہیں:

”حنفیہ کے نزدیک کتاب اللہ کی تخصیص خبر واحد سے جائز نہیں، اسی طرح سنت متواترہ کی تخصیص بھی خبر واحد سے جائز نہیں جب تک کہ تخصیص کے حق میں دلالت و ثبوت کے لحاظ سے کوئی پیشگی قطعی نص موجود نہ ہو۔“

پھر فرماتے ہیں:

واجاز الباقون من علماء الاصول مطلقاً سواء خصّ بقطعی قبلہ ام لا۔

(المطبعة الاميرية، مع المستصفی، ج ۲، ص ۳۴۹)

باقی علمائے اصول نے خبر واحد کے ذریعے سے قرآنی حکم کی تخصیص مطلقاً جائز قرار دی ہے خواہ اس تخصیص کے لیے پہلے سے قطعی نص موجود ہو یا نہ ہو۔

کسی صاحب کو اگر اصول فقہ پر کوئی کتاب یا مضمون لکھنا ہو تو وہ اس میں جس قدر چاہیں داد تحقیق دے سکتے ہیں اور حضرات حنفیہ کے اس منفرد قاعدے کی تشریح و تائید کر سکتے ہیں، لیکن محض جرابوں پر مسح کے سلسلے میں کسی فرد کی رائے کو رد کرنے کے لیے اتنی تمہید باندھنا اور یہ کہنا کہ چمڑے کے موزوں پر مسح کے حق میں بھی اگر دو تین ہی حدیثیں ہوتیں، تب بھی ان کی بنا پر قرآن مجید کے حکم میں کوئی تقیید درست نہ ہوتی کیونکہ اخبار آحاد سے قرآن پر زیادتی جائز نہیں ہوتی یا قرآن کا نسخ جائز نہیں ہوتا۔ دینی مسائل کی تفہیم و تبیین کا یہ کوئی صحیح طریقہ نہیں ہے۔ عربی مدارس کے طلبہ و اساتذہ ممکن ہے کہ اس سے مستفید و لطف اندوز ہوں، لیکن ایک عام قاری یہ پڑھ کر الجھن اور وحشت میں مبتلا ہوگا کہ دو تین حدیثوں سے تو قرآن منسوخ نہیں ہوتا نہ اس پر زیادتی جائز ہوتی ہے، مگر بہت ساری حدیثیں مل جائیں تو ان کے بل پر یہ زیادتی جائز ہو جاتی ہے۔ کاش کہ لفظ ”زیادتی“ کے بجائے ایزادی، اضافہ یا زیادت جیسے الفاظ ہی استعمال کیے جاتے۔ خبر واحد اور اخبار آحاد کی اصطلاحات بھی ہر شخص باسانی نہیں سمجھ سکتا، نہ عثمانی صاحب نے خود بتایا ہے کہ ان کا مفہوم ان کے اپنے ذہن میں کیا ہے؟ خبر واحد کا اطلاق ہر اس حدیث پر ہوتا ہے جو



غیر متواتر ہو، خواہ اس کی سند صحیح ہو اور وہ دو تین نہیں، بلکہ اس سے زائد سندوں اور طریقوں سے کیوں نہ مروی ہو۔ اور متواتر حدیث وہ ہے جسے ہر مرحلے اور ہر زمانے میں اتنے کثیر التعداد راویوں نے نقل کیا ہو جن کے متعلق عادتاً اور فطری اعتبار سے یہ تصور کرنا محال ہو کہ انہوں نے جھوٹی یا غلط روایت بیان کرنے پر اتفاق اور ایکا کر لیا ہوگا۔ نیز حدیث کا مضمون کسی محسوس و مسموع اور قابل مشاہدہ امر پر مشتمل ہو۔ اس لحاظ سے دیکھا جائے تو صحاح بلکہ صحیحین کی اکثر و بیشتر احادیث جو احکام شریعت سے متعلق ہیں اور عبادات و معاملات کی جزئیات و تفصیلات متعین کرتی ہیں، وہ سب غیر متواتر اخبار آحاد ہیں، ان پر پوری امت مسلمہ کے عمل اور ترک و اختیار کا مدار ہے اور ان کی اکثریت کے بارے میں بآسانی یہ کہا جاسکتا ہے کہ ان سے: ”قرآن کریم پر زیادتی یا نسخ یا تقید لازم آتا ہے۔“ ان میں سے ہر حدیث ایسی ہے جس میں قرآن کے الفاظ سے کچھ مختلف یا زائد بات بیان فرمائی گئی ہے، خواہ وہ قرآن کی تشریح ہو، یا تخصیص ہو یا علمائے اصول کے ہاں کسی دوسرے نام سے معروف ہو۔ آخر احادیث میں قرآنی آیات تو نہیں دہرائی گئیں۔ اگر ان ساری احادیث پر عمل جائز نہ ہو تو ہمارے پاس گنتی کی کتنی احادیث متواتر رہ جاتی ہیں جن کی تعمیل واجب یا جائز ہوگی؟

بہر کیف دو تین احادیث نہیں، اگر صرف ایک صحیح الاسناد حدیث بھی موزوں پر مسح یا جرابوں پر مسح کے جواز میں وارد ہو، اور کوئی دوسری حدیث خفین یا بخور بین پر مسح کو ممنوع قرار نہ دیتی ہو، تو میرے نزدیک جس طرح خف پر مسح جائز ہے اسی طرح جراب پر بھی جائز ہے۔

مدیر البلاغ نے لکھا ہے کہ جن روایات میں جرابوں پر مسح کا ذکر ہے، وہ کل تین حدیثیں ہیں اور تینوں ضعیف ہیں۔ ان میں سے ایک حضرت بلالؓ سے، ایک حضرت ابو موسیٰؓ اشعری سے اور ایک حضرت مغیرہ بن شعبہ سے مروی ہے۔ حضرت بلالؓ اور حضرت ابو موسیٰؓ اشعری کی روایت کردہ حدیثوں کے بارے میں عثمانی صاحب فرماتے ہیں کہ حافظ زیلیعی نے دونوں کے بارے میں ثابت کیا ہے کہ دونوں سنداً ضعیف ہیں۔ اب امام زیلیعی نے جو کچھ نصب الراية میں فرمایا ہے، وہ بھی ملاحظہ کر لیجیے۔ لکھتے ہیں:



اما حدیث بلال فرواہ الطبرانی فی معجمہ من طریق ابن ابی شیبہ ثنا ابو معاویة عن الاعمش عن الحکم عن عبد الرحمن بن ابی لیلیٰ عن کعب بن عجرہ عن بلال قال: کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یمسح علی الخفین و الجوربین و اخرجه ایضاً عن یزید بن ابی زیاد و ابن ابی لیلیٰ عن کعب بن عجرة عن بلال قال: کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم..... نحوہ۔

معلوم ہوا کہ حضرت بلالؓ سے یہ حدیث دو سندوں کے ساتھ مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم چمڑے کے موزوں پر بھی اور جرابوں پر بھی مسح فرمایا کرتے تھے۔ یہاں خفین اور جوربین کے الفاظ دونوں صراحت سے مذکور ہیں اور دونوں کے درمیان مغایرت کا عطف ہے، دونوں کا ذکر علی الاطلاق ہے، ساتھ ہی کوئی صفت بیان نہیں کی گئی جس کا صاف مطلب یہ ہے کہ ہر طرح کے چمڑے کے موزے اور جراب پر مسح ہو سکتا ہے۔ جہاں تک ان حدیثوں کی سند کا تعلق ہے، پہلی حدیث کی سند پر حافظ زیلعی نے قطعاً کوئی کلام نہیں کیا، صرف دوسری حدیث کے دو راویوں کے متعلق لکھا ہے:

یزید بن ابی زیاد و ابن ابی لیلیٰ مستضعفان مع نسبتہما الی الصدق، واللہ اعلم۔

(یزید بن ابی زیاد اور ابن ابی لیلیٰ کو ضعیف خیال کیا جاتا ہے اگرچہ ان کی نسبت صدق ہی کی جانب ہے، یعنی وہ جھوٹے یا غلط بیانی کرنے والے نہیں ہیں)

یزید بن ابی زیاد کے نام کے کئی راوی ہیں، اس لیے جلدی میں ان کے متعلق تحقیق مشکل ہے، لیکن عبد الرحمن بن ابی لیلیٰ کو محدثین کی اکثریت نے ثقہ قرار دیا ہے۔ حافظ ابن حجرؒ نے بھی تقریب میں انھیں ثقہ لکھا ہے، خود حافظ زیلعی نے دونوں راویوں کے متعلق محتاط الفاظ استعمال کرتے ہوئے ساتھ لکھ دیا ہے کہ وہ صدوق شمار ہوتے ہیں۔ حافظ ابن حجرؒ نے اپنی دوسری تصنیف تخریج احادیث المہذب میں پوری سند کے راویوں کو ثقات لکھا ہے جس سے



واضح ہو گیا کہ عثمانی صاحب کا یہ کہنا بالکل غلط ہے کہ حضرت بلالؓ والی حدیث بالکل ضعیف اور خارج از بحث ہے۔

اس کے بعد حضرت ابو موسیٰؓ اشعری کی روایت کردہ حدیث کو لیجیے۔ اس کے متعلق بھی البلاغ کے مدیر بس یہ لکھ کر فارغ ہو گئے ہیں کہ حافظ زیلعی نے اس کی سند کو ضعیف لکھا ہے اور امام ابو داؤد نے بھی فرمایا ہے کہ اس کی سند متصل اور قوی نہیں ہے، مگر اس حدیث کے متصل یا قوی نہ ہونے کی کوئی تفصیل امام ابو داؤد نے بیان نہیں فرمائی۔ دوسرے محدثین نے اس کی تفصیل یہ بیان کی ہے کہ اس کی سند میں ضحاک کا سماع حضرت ابو موسیٰؓ سے ثابت نہیں اور عیسیٰ ابن سنان ضعیف راوی ہیں، مگر یہ دونوں باتیں درست نہیں۔ ضحاک کا حضرت ابو موسیٰؓ سے حدیث سنانا حافظ ابن حجرؒ کے نزدیک ثابت ہے۔ تہذیب التہذیب میں وہ ضحاک بن عبد الرحمن کے حالات میں لکھتے ہیں:

روی عن ابیہ و ابی موسیٰ الاشعری..... تابعی ثقة

(ضحاک نے اپنے والد اور حضرت ابو موسیٰؓ اشعری سے روایت کی ہے اور وہ ایک ثقہ تابعی ہیں)۔

حافظ علاؤ الدینؒ مار دینی جو مشہور حنفی ہیں وہ اپنی کتاب الجوہر النقی میں مسح کے موضوع پر بحث کرتے ہوئے اس حدیث کے راوی ضحاک کا سماع حضرت ابو موسیٰؓ سے ثابت کرنے کے لیے الکمال سے حافظ عبد الکمال کا یہ قول نقل کرتے ہیں:

سمع ضحاک من ابی موسیٰؓ (ضحاک نے حضرت ابو موسیٰؓ سے حدیث سماعت کی ہے)

جہاں تک دوسرے راوی عیسیٰ بن سنان کا تعلق ہے اُسے اگرچہ بعض محدثین نے لیٰ بن الحدیث کہا ہے، مگر صدوق (سچا) بھی قرار دیا ہے۔ ابن حبانؒ نے اُسے ثقات میں شمار کیا ہے۔ صحیح بخاری میں اُس سے روایت لی گئی ہے۔ امام مار دینیؒ نے بھی مذکورہ بالا مقام پر اس کا حضرت ابو موسیٰؓ اشعری سے روایت سنانا ثابت کیا ہے۔ امام ذہبیؒ المیزان میں کہتے ہیں کہ



بعض نے اس راوی کو قوی شمار کیا ہے۔ پھر حضرت ابو موسیٰؓ کے علاوہ حضرت مغیرہؓ سے بھی اسی مضمون کی روایت سنن ابی داؤد میں موجود ہے جس پر ابو داؤد نے کوئی جرح نہیں کی۔ اور حضرت ابو موسیٰؓ سے یہ روایت سنن ابن ماجہ، معجم طبرانی اور امام طحاوی کی شرح الآثار میں بھی موجود ہے، اس لیے اس کا درجہ حسن سے کسی طرح کم نہیں ہے اور اس میں ضعف کا پہلو متعدد محدثین کے نزدیک موجود نہیں۔

حضرت بلالؓ اور ابو موسیٰؓ اشعری سے مروی حدیث کو رد کرنے اور خارج از بحث قرار دینے کے بعد عثمانی صاحب لکھتے ہیں کہ اب صرف حضرت مغیرہ بن شعبہ کی حدیث رہ جاتی ہے اور اس کا معاملہ بھی یہ ہے کہ اگرچہ امام ترمذی نے اس کو ”حسن صحیح“ کہہ دیا ہے، لیکن دوسرے جلیل القدر محدثین نے امام ترمذی کے قول پر سخت تنقید کی ہے۔ اس پر تو ان شاء اللہ آگے چل کر بحث ہوگی کہ اب صرف یہی ایک حدیث رہ جاتی ہے یا اور بھی احادیث موجود ہیں جو مسیح علی الجورین کا جواز ثابت کرتی ہیں، لیکن بفرض محال مزید کوئی ایسی حدیث نہ ہو تب بھی عثمانی صاحب کا یہ موقف کتنا عجیب و غریب ہے کہ سنن ابی داؤد میں باب المسح علی الجورین میں سب سے پہلے حضرت مغیرہ کی جس حدیث کی باقاعدہ تخریج کی گئی ہے اس کے متعلق یہ نہیں بتایا کہ اس پر خود امام ابو داؤد نے کوئی جرح نہیں کی، بلکہ یہ بھی فرمایا ہے کہ:

مسح علی الجورین علی بن ابی طالب و ابن مسعود و البراء بن عازب و

انس بن مالک و ابو امامہ و سهل بن سعد و عمر و ابن حدیث و روی

ذلک عن عمر بن الخطاب و ابن عباس رضی اللہ عنہم۔ [ابو داؤد: ۱۳۷]

گویا کہ امام ابو داؤد کی تصریح کے مطابق ان نو (۹) صحابہ کرام نے جرابوں پر مسح فرمایا ہے۔

یہ ساری تفصیل تو عثمانی صاحب نے گول کر دی ہے، البتہ امام ابو داؤد کا صرف یہ قول نقل کر دیا کہ

عبدالرحمن بن مہدی یہ حدیث بیان نہیں کیا کرتے تھے، کیونکہ حضرت مغیرہؓ سے معروف روایتیں

مسح علی الخفین کی ہیں۔ سوال یہ ہے کہ حضرت ابن مہدیؓ کو اگر کسی روایت کے بیان کرنے میں



تامل ہو تو مجرد اس بنا پر وہ سب کے ہاں کیسے مردود ہو جائے گی جب کہ دوسرے محدث اور ثقہ راوی  
اسی مضمون کی احادیث روایت کر رہے ہیں جو جرابوں پر مسح کا جواز ثابت کر رہی ہیں؟

پورے ذخیرہ احادیث میں ایک حدیث بھی ایسی نہیں ہے جس میں یہ بیان ہو کہ نبی صلی اللہ  
علیہ وسلم نے ہمیشہ چمڑے کے موزے ہی پر مسح فرمایا ہے اور غیر چرمی موزے یا جراب پر کبھی مسح  
نہیں فرمایا۔ پھر کوئی قولی حدیث بھی ایسی نہیں ہے جس میں آنحضورؐ نے یہ فرمایا ہو کہ صرف چمڑے  
کے موزے ہی پر مسح جائز ہے، جراب پر جائز نہیں ہے، یا صرف ایسی جراب پر جائز ہے جس میں  
یہ اور یہ شرطیں موجود ہوں اور ”جن سے جراب اپنی خصوصیات و اوصاف میں چمڑے کے ہم پایہ  
ہو گئی ہو۔ اگر حضرت مغیرہؓ سے چند احادیث موزوں پر مسح کی ہوں اور ایک ہی حدیث جرابوں پر  
مسح کی مروی ہو تو دونوں قسم کی احادیث میں ہرگز تخالف و تعارض لازم نہیں آتا۔ تعارض صرف  
اس صورت میں واقع ہوتا جب یہ دو قسم کی روایتیں ایک ہی سفر اور ایک ہی نماز سے متعلق ہوتیں  
اور ایک روایت میں چرمی موزے اور دوسری میں جراب کا ذکر ہوتا۔ جس طرح کسوف و خسوف  
اور استسقا کی نمازوں سے متعلق احادیث ہیں، ہیئت، دعا، رکوع و سجود وغیرہ کی تفصیلات کو تعدد  
واقعات پر محمول کیا جاسکتا ہے اور کیا گیا ہے، اسی طرح حضرت مغیرہؓ اور دوسرے صحابہ کرام کی  
مرویات جو موزوں اور جرابوں پر مسح سے متعلق ہیں انھیں کیوں الگ الگ واقعات میں شمار نہیں کیا  
جاسکتا، حالاں کہ سورج گرہن اور چاند گرہن کا واقعہ سفر اور پاؤں پر مسح سے زیادہ نادر الوقوع ہے۔  
عثمانی صاحب حضرت مغیرہؓ کی حدیث مسح علی الجوربین کے متعلق لکھتے ہیں:

متعدد محدثین نے اس حدیث کو ابوقیس اور ہزریل بن شریبیل دونوں راویوں کے ضعف کی  
بنا پر ضعیف قرار دیا ہے۔ اس اعتراض کا وہ جواب بالکل کافی و شافی ہے جو حافظ علاؤ الدینؒ مار دینی  
نے الجوہر النقی میں دیا ہے۔ یہ حنفی فقیہ و محدث ہیں جن کا ذکر اوپر آچکا ہے۔ حضرت مغیرہؓ  
سے روایت کردہ جرابوں پر مسح والی حدیث کے متعلق وہ فرماتے ہیں:

اس حدیث کی ابو داؤد نے تخریج کی ہے اور اس پر کوئی جرح نہیں کی، ابن حبان نے اسے



صحیح اور ترمذی نے حسن صحیح قرار دیا ہے۔ ابوقیس جن کا نام عبدالرحمن بن ثروان ہے انھیں ابن معین نے ثقہ قرار دیا ہے اور العجلی نے بھی اس کی توثیق و تثبیت کی ہے۔ ہزریل کو بھی عجلی نے ثقہ لکھا ہے کہ اور ان دونوں راویوں سے امام بخاری نے اپنی صحیح بخاری میں روایت کی ہے۔ پھر ان دونوں نے دوسرے راویوں کے مخالف و معارض روایت نقل نہیں کی، بلکہ انھوں نے ایک مستقل سند اور الگ طریق سے زائد بات کی روایت کی ہے جس کا تعارض دوسری احادیث سے نہیں ہے۔ ان دونوں روایتوں کو (یعنی اس روایت کو جس میں جراب کا ذکر نہیں اور جس میں ہے) الگ الگ حدیث شمار کیا جائے گا۔ اس لیے یہ حدیث مسح علی الجورین صحیح ہے جیسا کہ پہلے بھی بیان ہو چکا ہے۔

حافظ ابن حجر نے تقریب میں ابوقیس عبدالرحمن بن ثروان کو صدوق اور ہزریل ابن شریبیل کو ثقہ تحریر کیا ہے۔ تہذیب التہذیب میں ہزریل کے متعلق جتنے بھی محدثین کے اقوال درج ہیں، ان سب نے اس راوی کو بلا استثناء ثقہ قرار دیا ہے اور کسی ایک نے بھی جرح کا کوئی کلمہ استعمال نہیں کیا۔ اس کے بعد ہر شخص اندازہ کر سکتا ہے کہ عثمانی صاحب کی یہ بات کس حد تک وزن اور صداقت کی حامل ہے کہ یہ راوی ضعیف ہیں۔ عثمانی صاحب کو نصب الراہہ میں جو کچھ اپنے مطلب کا نظر آ سکا، وہ تو انھوں نے درج کر دیا ہے، لیکن نصب الراہہ کے مصنف امام زیلعی نے اپنے شیخ تقی الدین اسکندری کی جو رائے خاتمہ کلام کے طور پر نقل کی ہے اُسے نظر انداز کر دیا ہے۔ وہ رائے یہ ہے:

قال الشيخ: و من يصححه يعتمد بعد تعديل ابي قيس على كونه ليس مخالفاً لرواية الجمهور مخالفة معارضة بل هو امر زائد على ما رووه ولا يعارضه ولا سيما وهو طريق مستقل برواية هذيل عن المغيرة لم يشارك المشهورات في سندها. (نصب الراہہ، الجزء الاول، مجلس علمی، ص ۱۸۵)

(شیخ تقی الدین نے فرمایا: جن حضرات نے حضرت مغیرہ سے مروی جرابوں پر مسح والی حدیث کو صحیح قرار دیا ہے ان کا اعتماد اس امر پر ہے کہ اول تو ابوقیس ایک عادل راوی ہیں، پھر ان کی روایت کا اختلاف جمہور کی روایت سے معارضے کی نوعیت نہیں رکھتا، بلکہ ابوقیس والی روایت میں



دوسرے راویوں کی روایت سے ایک زائد بات بیان کی گئی ہے، بالخصوص جبکہ ہذیل<sup>۱</sup> کی حضرت مغیرہ سے روایت کردہ حدیث کی سند مستقل ہے جس میں دوسری مشہور روایتوں کے ساتھ اسناد میں اشتراک نہیں ہے۔

اس سے معلوم ہوا کہ حضرت مغیرہ سے مسح علی الجوربین والی روایت اپنی جگہ ایک مستقل صحیح حدیث ہے اور مسح علی الخفین والی احادیث سے متصادم و معارض نہیں ہے۔ ملا علی قاری مرقاة، شرح المشکوٰۃ میں حضرت مغیرہ سے مروی حدیث مسح علی الجوربین کے تحت فرماتے ہیں:

قد اجاز المسح فوق الجوربین جماعة من السلف و ذهب اليه نفر من فقهاء الامصار منهم سفیان الثوری و احمد و اسحاق و قال مالک بن انس والاوزاعی و الشافعی لا يجوز المسح علی الجوربین۔ رواه احمد و الترمذی و قال حسن صحیح و ردّ بان المعروف من رواية المغيرة المسح علی الخفین و اجیب بانه لا مانع من ان یروی المغيرة اللفظین و عضده فعل الصحابة، قال ابوداؤد و مسح علی الجوربین علی و ابن مسعود و ابوامامة و سهل بن سعد و عمر و بن حریث وری ذالک عن عمر و ابن عباس و هو اعم ان یكونا مجلّدين بان کان الجلد اعلاهما و اسفلهما او منعلین بان کان الجلد اسفلها فقط او ثخینین مستمسکین علی الساق فی قول ابی یوسف و محمد و ابی حنیفة اخرا و علیه الفتوی۔

(سلف کی ایک جماعت نے جرابوں پر مسح جائز قرار دیا ہے اور فقہاء امصار کی ایک تعداد کا یہی مسلک ہے جن میں امام سفیان ثوری، امام احمد، امام اسحاق بن راہویہ شامل ہیں۔ اور امام مالک، امام اوزاعی اور امام شافعی اس کے جواز کے قائل نہیں۔ حضرت مغیرہ کی یہ روایت مسند احمد اور سنن ترمذی میں مروی ہے اور امام ترمذی نے اسے حسن صحیح

۱۔ مجلس علمی کے مطبوعہ نسخہ ”نصب الراية“ میں ہذیل کے ساتھ چھپا ہے مگر دوسری کتابوں میں ہذیل کے ساتھ ہے۔



قرار دیا ہے۔ ترمذی کی تردید یہ کہہ کر کی گئی ہے کہ حضرت مغیرہؓ سے معروف روایت مسح علی الخفین کی ہے، اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ اس میں کوئی امر مانع نہیں کہ حضرت مغیرہؓ نے دونوں الفاظ (خفین اور جورین) روایت کیے ہوں اور جرابوں پر مسح کو صحابہ کرام کے فعل سے تائید ملتی ہے۔ امام ابو داؤد فرماتے ہیں کہ حضرت علی، ابن مسعود، ابو امامہ، سہل بن سعد عمرو بن حُرَیث حضرت عمر اور ابن عباس رضی اللہ عنہم نے جرابوں پر مسح کیا ہے اور یہ جواز عام ہے، اس کے ساتھ مشروط نہیں کہ جرابیں مجلد ہوں، یعنی اُن کے اوپر نیچے چمڑا چڑھا ہو یا منقل ہوں، یعنی چمڑا دونوں کے فقط نیچے ہو یا وہ جرابیں موٹی اور پنڈلی سے چمٹ جانے والی ہوں، جیسا کہ امام ابو یوسفؒ و امام محمدؒ کا قول ہے یا امام ابو حنیفہؒ کا بھی آخری قول ہے اور اس پر فتویٰ ہے)۔ مرقاة، ج ۲، ص ۸۴، مکتبہ امدادیہ، ملتان۔

امام علی القاریؒ کی یہ انصاف پسندی اور دیانت ہے کہ اُنھوں نے اپنے مسلک حنفی کا فتویٰ بھی بیان کر دیا، مگر اس سے پہلے یہ بھی واضح فرما دیا کہ مسئلہ اصحاب سلف اور فقہائے امت میں مختلف فیہ ہے۔ دونوں طرف احادیث و آثار ہیں اور جرابوں پر جو قیود حنفیہ نے لگائی ہیں، حدیث و آثار میں مذکور نہیں، بلکہ وہ عمومی جواز پر دلالت کرتے ہیں۔ اس کے برعکس مدیر البلاغ کا کہنا یہ ہے کہ احادیث و آثار میں باریک جرابوں کا ذکر نہیں، حالانکہ وہاں ذکر نہ باریکی کا ہے، نہ موٹاپے کا ہے۔ بہت سے علما اور غیر علما چمڑے کے باریک پائتا بے جرابوں پر سلوا کر اُن پر مسح کرتے ہیں۔ اگر اس باریک چمڑے پر مسح ہو سکتا ہے تو جراب پر کیوں نہیں ہو سکتا؟ جس طرح چمڑا بہر حال چمڑا ہے خواہ دبیز ہو یا رقیق، اسی طرح جراب بہر حال جراب ہے خواہ موٹی ہو یا پتلی۔ دونوں کا مقصد پاؤں کو ڈھانکنا ہے اور کوئی مؤثر فرق دونوں میں نہیں۔

(ماہنامہ ترجمان القرآن جون ۱۹۷۷ء)





## تعلیم القرآن اور خدماتِ دینیہ پر اجرت

(۱)

○ ایک مسئلہ مطالعے کے دوران میں بار بار ذہن میں کھٹکتا ہے، میں چاہتا ہوں کہ وہ آپ کے ذریعے حل ہو جائے۔ مشکوٰۃ شریف میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت ہے کہ حضورؐ کے صحابہ کرامؓ کی ایک جماعت ایک آبادی کے قریب سے گزری جس میں ایک شخص کو سانپ یا بچھونے کاٹ لیا تھا۔ اُن میں سے ایک صحابی نے چند بکریاں لینا طے کیا اور مریض پر سورۃ فاتحہ پڑھی اور وہ ٹھیک ہو گیا۔ دوسرے صحابہؓ نے بکریاں لینے پر اعتراض کیا۔ پھر یہ لوگ مدینہ پہنچے اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں پورا واقعہ بیان کیا تو آنحضورؐ نے فرمایا: ان احق ما اخذتم علیہ اجرًا کتاب اللہ۔

اس کے ساتھ ہی دوسری حدیث حضرت عبادہؓ نے روایت کی ہے: قال قلت یا رسول اللہ رجل اهدى الی قوساً ممن کنت اعلمہ الكتاب والقران ..... قال ان کنت تحب ان تطوق طوقاً من النار فاقبلها۔ اس حدیث کی رو سے قرآن مجید سکھانے پر کمان جیسی معمولی اجرت لینا بھی موجب عذاب ٹھہرا۔

ان دونوں حدیثوں میں تطبیق و توفیق دینا میرے لیے مشکل ہے۔ اگر حدیث میں صرف ایک ہی حکم بیان ہوتا، خواہ ممانعت کا یا اباحت کا، تو اسی کے مطابق عمل کیا جاتا، مگر بیک وقت دونوں کی پیروی کیسے ہو سکتی ہے؟ تعلیم قرآن سے ملتا جلتا معاملہ امامت، خطابت اور دینی تعلیم و تدریس کا ہے۔ پھر دینی تعلیم کی بھی مختلف صورتیں ہیں بعض اجتماعی اور بعض انفرادی۔ مثلاً ایک معلم یا قاری کسی شخص کے گھر پر اُسے یا اس کے بچوں کو قرآن مجید پڑھاتا یا قرأت سکھاتا ہے اور



اُس پر اپنا وقت لگاتا اور محنت کرتا ہے، تو کیا اس معلم کے لیے گھر والوں سے کوئی معاوضہ لینا حرام ہوگا؟ بظاہر یہ بڑا مشکل اور ناقابلِ عمل نظر آتا ہے۔ اس لیے اس بات کی ضرورت ہے کہ اس بارے میں مذکورہ احادیث کا مدعا و منشا صحیح طور پر واضح کیا جائے۔

● جو اہل علم کتاب اللہ اور علومِ دینیہ سکھانے یا کوئی دوسری دینی خدمت بجالانے میں وقت اور قوت صرف کرتے ہیں، علمائے سلف کا اُن کے بارے میں تقریباً اتفاق ہے کہ وہ معروف طریق کے مطابق ان خدمات کا اجر و معاوضہ لینے کے شرعاً مستحق ہیں۔ امام ابو حنیفہؒ کا مسلک بیان کیا جاتا ہے کہ آپ عبادات پر اجرت لینا جائز نہیں سمجھتے تھے، لیکن متاخرین حنفیہ کے فتوے کے مطابق امامت، خطابت اور تعلیم قرآن پر مادی معاوضہ لیا جاسکتا ہے۔ سورہ فاتحہ پڑھ کر دم کرنے اور اُس پر اجرت لینے کی جس حدیث کا ذکر آپ نے کیا ہے وہ بخاری کتاب الطب اور کتاب الاجارہ میں وارد ہے۔ اس کے راوی حضرت ابن عباسؓ اور حضرت ابوسعید خدریؓ ہیں۔ حضرت ابوسعیدؓ کی روایت جو ابواب الاجارہ میں ہے، اس کا ترجمہ درج ذیل ہے:

نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے چند اصحاب کرام ایک سفر پر روانہ ہوئے، حتیٰ کہ وہ عربوں کے ایک قبیلے کے ہاں پہنچے اور اُن سے طعامِ ضیافت کے طالب ہوئے، مگر انھوں نے میزبانی سے انکار کر دیا۔ اس قبیلے کے سردار کوسانپ نے ڈس لیا۔ قبیلے والوں نے ہرجتن کیا، مگر کوئی تدبیر فائدہ مند نہ ہو سکی، چنانچہ وہ صحابہ کرام کے پاس آئے کہ شاید اُن کے پاس کوئی علاج ہو۔ انھوں نے کہا کہ اے اہل قافلہ، ہمارے سردار کوز ہریلے جانور نے کاٹ کھایا ہے اور کوئی چیز کارگر اور نافع نہیں ہوئی۔ کیا آپ لوگوں کے پاس کوئی علاج ہے؟ قافلے کے ایک فرد نے کہا: ”ہاں، خدا کی قسم میں جھاڑ پھونک کرتا ہوں، لیکن خدا گواہ ہے کہ ہم نے تم سے کھانا مانگا اور تم نے انکار کر دیا۔ پس میں اُس وقت تک دم نہیں کروں گا، جب تک تم اس کا معاوضہ ہم سے طے نہ کرو گے۔“ چنانچہ انھوں نے بکریوں کا ایک گائے بعض میں دینے کا



معاہدہ کیا۔ پھر اُن صحابی نے سورہ فاتحہ پڑھ کر دم کرنا شروع کر دیا تو مار گزیدہ اس طرح ہو گیا گویا اس کے بند کھول دیے گئے ہیں اور وہ بلا تکلف چلنے پھرنے لگا۔ اس کے بعد اہل قبیلہ نے بکریاں اُن کے حوالے کر دیں۔ صحابہ کرامؓ میں سے بعض نے کہا کہ انہیں آپس میں تقسیم کر لو، مگر دم کرنے والے صاحب نے کہا کہ ابھی ایسا نہ کرو۔ ہم نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہو کر پورا ماجرا بیان کریں گے، دیکھیں، آپ کیا فرماتے ہیں۔ پس وہ آپ کے پاس حاضر ہوئے اور واقعہ سنایا۔ آنحضورؐ نے فرمایا: ”اچھا تمہیں کیسے معلوم ہوا کہ اس طرح دم کیا جاتا ہے؟ پھر آپ نے فرمایا تم لوگوں نے ٹھیک کیا اور مسکراتے ہوئے فرمایا کہ انہیں تقسیم کر لو اور میرا حصہ بھی لگاؤ۔“

حضرت ابن عباسؓ کی روایت میں یہ الفاظ بھی ہیں کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:  
 احق ما اخذتم علیہ اجر ا کتاب اللہ۔

اللہ کی کتاب اس کی زیادہ مستحق ہے کہ تم اس پر معاوضہ حاصل کرو۔

اس حدیث کے بارے میں بعض سوالات و اشکالات ذہن میں پیدا ہو سکتے ہیں، لیکن وہ لایخچل نہیں ہیں۔ مثلاً یہ کہ اس واقعہ کا تعلق تعلیم کتاب سے نہیں ہے، جن لوگوں سے بکریاں لی گئیں وہ مہمان نوازی کی صفت سے عاری تھے، اُن کے مسلمان ہونے کی بھی تصریح نہیں ہے اور صحابہ کرام اس وقت مسافرت و احتیاج میں مبتلا تھے۔ اس لیے یہ عمل قابلِ غور ہے کہ اس سے تعلیم قرآن پر اجرت لینے کا عمومی اور علی الاطلاق جواز کیسے ثابت ہوگا؟ جامعین حدیث میں سے اکثر حضرات اس حدیث کو اجارہ، طب اور رقیہ وغیرہ کے ابواب میں لائے ہیں جس سے یہ بات نکلتی ہے کہ اس قصے کا تعلق دینی تعلیم و تعلم سے نہیں ہے، مگر ان سب باتوں کا جواب یہ ہے کہ اس حدیث سے بہر حال یہ تو ثابت ہے کہ آیات قرآنی کے استعمال کے عوض میں مادی منفعت پیشگی طے شدہ معاہدے کے تحت حاصل کی گئی۔ اس کے حاصل کرنے والے صحابہ کرام شریعت کے اوامر و نواہی کے مکلف تھے اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اس معاملے کو جائز قرار دیا، بلکہ یہ اصولی



بات ارشاد فرمائی کہ اگر تم دوسری خدمات کا معاوضہ لے لیتے ہو تو کتاب اللہ کے ذریعے اگر تم نے کسی کی حاجت روائی کی ہے اور اُسے فائدہ پہنچایا ہے، تو تم اس کا بدل لینے کے زیادہ حقدار ہو۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے اضطراری یا استثنائی صورت بھی قرار نہیں دیا، بلکہ اس میں سے خود اپنا حصہ بھی طلب فرمایا، گو مزاحاً ہی سہی۔

اگر یہ مان لیا جائے کہ اس حدیث کا اطلاق براہِ راست تعلیمِ قرآن پر نہیں ہوتا تب بھی اسے بجا طور پر قرآن مجید پڑھانے پر اجرت لینے کے حق میں بھی قیاس کیا جاسکتا ہے۔ جس طرح کلام اللہ پڑھ کر پھونکنا ایک مریض کے لیے مفید ہو سکتا ہے، اسی طرح اس کی تعلیم بھی ایک متعلم کے حق میں نافع ہو سکتی ہے، چنانچہ حافظ ابن حجرؒ اس حدیث کی شرح میں فرماتے ہیں:

استدلّ به الجمهور في جواز اخذ الاجرة على تعليم القرآن

تعلیمِ قرآن پر اجرت لینے کے جواز میں اس حدیث کی رو سے علمائے اُمت کی اکثریت

نے استدلال کیا ہے۔

صحیح مسلم، کتاب الآداب، ابواب الطب میں بھی یہ حدیث موجود ہے۔ اس کی تشریح امام نوویؒ فرماتے ہیں کہ اس سے سورہ فاتحہ اور دیگر اذکار سے دم کرنے پر اجرت کا جواز پیدا ہوتا ہے۔ و کذا الاجرة على تعليم القرآن (اور اسی طرح تعلیمِ قرآن پر اجرت بھی جائز ثابت ہوتی ہے) پھر فرماتے ہیں کہ امام شافعیؒ، مالکؒ، احمدؒ، اسحاق بن راہویہؒ، ابو ثورؒ اور دیگر اسلاف کا مسلک یہی ہے۔ ان تصریحات کے بعد البتہ ایک اشکال مزید یہ باقی رہتا ہے کہ اگر ان روایات کی رو سے تعلیمِ قرآن پر اجرت لینا جائز ہو سکتا ہے تو پھر بعض لوگ جو کھانے یا پیسے کے لالچ میں میت کے لیے قرآن خوانی کرتے ہیں، یہ سب بھی جائز ہونا چاہیے۔ حالانکہ اکثر فقہاء و محدثین کا مسلک یہی ہے کہ اس طرح پر قرآن پڑھنا فعلِ عبث ہے۔

اس کا جواب میرے نزدیک یہ ہے کہ یہ قرآن خوانی جس کے حق میں کی جاتی ہے اُسے کوئی

دنیوی فائدہ یا نفع عاجل پہنچانا مقصود نہیں ہوتا، بلکہ اس سے اُخروی اجر و فلاح مطلوب و متصوّر



ہوتی ہے، اسی لیے اُسے ایصالِ ثواب کہا جاتا ہے اور ثواب سے مراد آخرت میں اجر و ثواب ہے۔ یہ تعلیم، اجارہ، معالجہ یا رقیہ وغیرہ کا معاملہ نہیں ہے، اس لیے اس میں فریقین کے پیش نظر دنیوی افادہ و استفادہ نہیں ہونا چاہیے اور اس کام کو حسباً للہ سرانجام دینا چاہیے۔ اس میں اگر دنیوی منفعت کے حصول کی نیت ہوگی یا اُس کا شائبہ بھی ہوگا تو یہ کارِ بے خیر ہو کر رہ جائے گا۔ بہر کیف ایصالِ ثواب کی خاطر قرأتِ قرآن کا مسئلہ اپنی الگ اور خاص نوعیت رکھتا ہے اور تعلیمِ قرآن، کتابتِ قرآن، طباعت و اشاعتِ قرآن کی نوعیت بالکل مختلف ہے، اگر کسی مسلمان کو اللہ تعالیٰ نے اتنی وسعت و استطاعت دے رکھی ہے کہ وہ ان قرآنی خدمات کے عوض میں کسی دنیوی اجر کا طالب و محتاج نہ ہو اور وہ اس خدمت کو بے مُزد اللہ فی اللہ انجام دے تو بہت اچھا ہے، لیکن وہ اگر اپنی سعی کا مادی بدل چاہے تو دُنیا میں لے سکتا ہے اور اس کے باوجود اگر اُس کی نیت میں اخلاص و احسان ہے تو وہ آخرت کے اجر سے بھی ان شاء اللہ محروم نہیں رہے گا۔ امامت و خطابت کی نوعیت بھی یہی ہے۔ کوئی شخص اگر غنی ہے، تو بہتر ہے کہ وہ یہ خدمت اعزازی طور پر بجالائے، لیکن وہ محتاج ہے تو معروف طریقے پر معاوضہ لے سکتا ہے۔ اگر امامتِ کبریٰ کا منصب سنبھالنے پر خلفائے راشدین نے بیت المال سے معاوضہ لیا ہے، تو امامتِ صغریٰ کا معاوضہ کیوں ناجائز ہوگا؟ حالات موجودہ میں اگر اس کے عدم جواز کا فتویٰ دیا جائے، تو خدمتِ دین اور تعلیمِ کتاب کے کام میں بڑی رکاوٹ پیدا ہو جائے گی۔ یہ ایک بہت بڑی قباحت ہے جس سے بچنے کے لیے چھوٹی اور تنزیہی قباحت و کراہت کو نظر انداز کیا جائے گا۔

علامہ ابن عابدین رَدِّ الْمُحْتَار میں فرماتے ہیں:

لَوْلَمْ يَفْتَحْ لَهُمْ بَابَ التَّعْلِيمِ بِالْأَجْرِ لَذَهَبَ الْقُرْآنُ۔

اگر تعلیم پر اجرت کو جائز نہ کیا جائے تو قرآن مجید بھلا دیا جائے گا۔

اس کے بعد اب اس روایت کو لیجیے جس میں تعلیمِ قرآن کے عوض میں ایک کمان تک لینے

پر شدید وعید وارد ہے۔ مشکوٰۃ کتاب الاجارہ میں بلاشبہ یہ حدیث اسی طرح نقل کی گئی ہے کہ:



حضرت عبادہ بن صامت کو تعلیم قرآن کے بدلے میں ایک کمان پیش کی گئی تو اس پر بھی آنحضورؐ نے فرمایا کہ اگر تم چاہتے ہو کہ تمہارے گلے میں آگ کا طوق ڈالا جائے تو اسے قبول کر لو۔

لیکن یہ حدیث ابو داؤد اور ابن ماجہ سے لی گئی ہے اور وہاں کچھ مزید تفصیل ہے جو مشکوٰۃ میں نقل کرتے وقت چھوٹ گئی ہے۔ ابو داؤد، ابواب الاجارہ میں حضرت عبادہ کے الفاظ یہ ہیں: علمت ناساً من اهل الصفة القران (میں اہل صفہ کو قرآن پڑھاتا تھا) بعینہ یہی الفاظ سنن ابن ماجہ، کتاب التجارات میں ہیں۔ اس سے معلوم ہوا کہ ایسی سخت وعید اصحاب صفہ سے متعلق تھی اور ظاہر ہے کہ صحابہ کرام کا یہ گروہ ایسا تھا جو بالکل بے در بے گھر تھا اور آسمان کی چھت کے نیچے ایک چبوترے پر ان کے شب و روز بسر ہوتے تھے۔ ان کی تعلیم کے لیے بیت المال یا اغنیا کی طرف سے معاوضے کی بات دوسری ہے، لیکن معلم کے لیے یہ جائز نہ تھا کہ جو لوگ خدمت دین کے لیے ہمہ وقت، ہمہ تن آمادہ رہتے تھے اور اپنے پاس کوئی مال و متاع نہ رکھتے تھے، ان سے کوئی معاوضہ لیا جائے۔ جن صاحب نے کمان دی تھی ممکن ہے کہ ان کا واحد اثاثہ یہی ہو جس سے وہ جہاد فی سبیل اللہ یا غذائی جانور کے شکار کا کام لیتے ہوں، تو اس سے محروم کر دینا کسی طرح جائز نہیں ہو سکتا۔ پھر امام سیوطی اور بعض دوسرے محدثین نے یہ بھی لکھا ہے کہ اس روایت کی سند میں ضعف ہے، اس لیے وہ حدیث صحیحین کے مقابلے میں مرجوح یا منسوخ مانی جائے گی۔

بعض نے یہ بھی کہا ہے کہ حضرت عبادہ نے ابتداءً یہ کام محض تبرع و احتساب کی نیت سے اپنے ذمے لے لیا تھا، اس لیے اس پر اجرت لینا جائز نہ تھا۔

صاحب عون المعبود نے شرح ابو داؤد میں وہ توجیہ بھی کی ہے جو میں نے اوپر درج کی ہے۔ وہ فرماتے ہیں:

اهل الصفة قوم فقراء كانوا يعيشون بصدقة الناس فاخذ المال منهم



اہلِ صفہ فقرا کی جماعت تھی جو لوگوں کے صدقات پر اوقات بسر کرتی تھی، پس ان سے مال لینا ناجائز تھا۔

خلاصہ بحث یہ ہے کہ جو حضراتِ تعلیم قرآن یا کوئی دوسری دینی خدمت انجام دیتے ہیں اور اس میں اپنا وقت اور دماغ صرف کرتے ہیں اگر وہ غنی ہیں اور تقویٰ و احتساب کے طور پر کوئی مالی یا مادی اجر نہیں چاہتے تو یہ بڑی عزیمت کی بات ہے جس پر ان شاء اللہ آخرت میں بے حد و حساب اجر ملے گا، لیکن جو لوگ فراخ دست نہیں اگر حکومت یا عام معاشرہ اُن کی کفالت کا انتظام کرے یا دینی استفادہ کرنے والے لوگ یا اُن کے اولیا خود انھیں کوئی متعین یا غیر متعین معاوضہ دیں، تو اس کا لینا اور دینا شرعاً حاذق جواز میں آتا ہے۔ اس پر علمائے امت کا قریب قریب اجماع و اتفاق ہے۔

(ماہنامہ ترجمان القرآن جون ۱۹۷۴ء)





## تعلیم القرآن اور خدماتِ دینیہ پر اجرت

(۲)

● جون کے ترجمان القرآن میں تعلیمِ قرآن پر معاوضہ لینے کے جواز میں آپ نے جو کچھ لکھا ہے، اُس سے تسلی نہیں ہوئی۔ آپ نے لکھا ہے کہ متاخرین حنفیہ کا اس کے جواز پر اتفاق ہے، لیکن مجھے معلوم نہیں ہو سکا کہ متاخرین کہاں سے شروع ہوتے ہیں اور متقدمین کہاں ختم ہوتے ہیں۔ پھر آپ نے ائمہ سلف کے حوالے سے بھی یہ بات لکھ دی ہے کہ سب اجرت کے جواز کے قائل ہیں۔ سلف اور متقدمین کا مفہوم و مطلب آپ کے نزدیک کیا ہے؟ میرے پیش نظر اس وقت احکام القرآن، بھاص ہے۔ اس کے جز ثانی ص ۵۲۶ طبع مصر، باب الرشوہ میں فرماتے ہیں:

هذا دليل ان كل ما كان مفعولاً على وجه الفرض و القرابة الى الله انه لا يجوز اخذ الاجرة عليه كالحج و تعليم القرآن و الاسلام .....

(اس سے دلیل ملتی ہے کہ جو کام فرض ہو یا جس سے مقصود تقرب الہی کا حصول ہو، اُس پر اجرت لینا جائز نہیں، مثلاً حج اور قرآن و اسلام کی تعلیم وغیرہ)

آپ واضح کریں کہ احکام القرآن کے مصنف متقدمین میں سے ہیں یا متاخرین میں سے اور دوسروں کے مقابلے میں اُن کا اور ان کی رائے کا کیا درجہ و مقام ہے؟

آپ نے امام ابوحنیفہ کی رائے کے مقابلے میں صرف شامی کا ایک حوالہ دیا ہے جو امام صاحب کے قول پر بھاری نہیں ہو سکتا۔ دوسرا آپ کا استدلال دوسرے رنگ میں ہے جس میں حنفی مسلک کی روشنی میں بحث نہیں کی گئی، لیکن اس سے اس سوال کا جواب نہیں مل سکتا کہ اس خاص



معاملے میں حنفیہ کا فتویٰ کیا ہے جس کے مطابق عمل ہونا چاہیے۔ اس لحاظ سے اس کی دوبارہ وضاحت ضروری ہے۔

● مجھے یہ معلوم ہے کہ علامہ ابو بکر الجصاص اور ان کے پیشرو اور متقدم احناف کا فتویٰ یہی تھا کہ تعلیم قرآن کی اجرت جائز نہیں۔ الجصاص کا سن وفات ۷۳۰ھ ہے، لیکن جہاں تک مجھے معلوم ہے، اسی دور، یعنی چوتھی صدی کے اواخر میں بعض فقہائے حنفیہ نے فتوے میں تبدیلی کرتے ہوئے پہلے ائمہ سے مختلف رائے ظاہر فرمائی ہے۔ فتاویٰ قاضی خان میں حافظ ابواللیث سمرقندی کا قول یوں درج ہے:

قال كنت افتى ان لا يحل للمعلم اخذ الاجرة على تعليم القران .....  
فرجعت عن ذلك۔

(امام ابواللیث نے فرمایا کہ میں پہلے فتویٰ دیتا تھا کہ معلم کے لیے تعلیم قرآن پر اجرت لینا جائز نہیں، مگر میں نے اس رائے سے رجوع کر لیا ہے)

فقہ ابواللیث ابو بکر جصاص کے ہم عصر ہیں اور ان کا انتقال ۷۳۰ھ میں ہوا ہے۔ قاضی خاں بھی (جن کا پورا نام فخر الدین حسن بن منصور ہے) جواز کے حق میں اپنا فتویٰ دیتے ہیں اور ان کا سن وفات ۵۹۲ھ ہے۔ امام برہان الدین المرغینانی صاحب ہدایہ ایک سال بعد ۵۹۳ھ میں فوت ہوئے ہیں۔ انھوں نے ہدایہ کتاب الاجارہ میں عدم جواز کا قول نقل کرنے کے بعد لکھا ہے:

بعض مشائخنا استحسنوا الاستیجار علی تعلیم القران الیوم لانه ظهر  
التوانی فی الامور الدینیہ ففی الامتناع تضيع حفظ القران وعلیہ الفتوی۔

(ہمارے بعض مشائخ نے تعلیم قرآن پر اجرت لینے کو استحساناً آج کل جائز قرار دیا ہے کیونکہ اب دینی امور میں سستی اور تساہل پیدا ہو گیا ہے اور اگر تعلیم قرآن پر اجرت کی ممانعت کر دی جائے، تو حفاظت قرآن ناممکن ہو جائے گی اور اسی قول پر فتویٰ ہے)

امام اکمل الدین (ف ۷۸۶ھ) ہدایہ کی شرح عنایہ میں اس مقام پر فرماتے ہیں:

انما کره المتقدمون ذلك لانه كان للمعلمین من بیت المال عطیات



فكانوا مستغنين عما لا بد لهم من امر معاشهم وقد كان في الناس رغبة في التعليم بطريق الحسبة ولم يبق ذلك۔

(متقدمین نے اجرت لینا اس لیے ناجائز قرار دیا تھا کہ معلمین کے بیت المال سے وظائف مقرر تھے اور وہ اپنی معاشی ضروریات سے بے نیاز تھے، نیز لوگوں میں اللہ فی اللہ تعلیم کی رغبت تھی جو اب ناپید ہے)

ابوالبركات النسفی (ف۔ ۱۰۷۰ھ) کنز الدقائق میں اجارہ پر بحث کرتے ہوئے فرماتے

ہیں:

والفتوى اليوم على جواز الاستيجار لتعليم القرآن۔

(آج کل تعلیم قرآن پر اجرت کے حق میں جواز کا فتویٰ ہے)

کنز الدقائق کی شرح میں امام معین الدین ہروی (ملا مسکین) فرماتے ہیں:

وكذلك يفتى اليوم بجواز الاجارة على تعليم القرآن والفقهاء قال

مشائخنا يجبر الاب على دفع الاجرالى الاستاذ وقال الامام ابو محمد خيز

اخزمى يجوز فى زماننا للامام و للمؤذن وللمعلم اخذ الاجرة كذا فى

الذخيرة والروضة۔

(اسی طرح آج کل قرآن و فقہ کی تعلیم پر اجرت لینے کے جواز پر فتویٰ ہے۔ ہمارے مشائخ

نے فرمایا ہے کہ متعلم کے والد کو مجبور کیا جائے کہ وہ استاد کو تعلیم کا معاوضہ ادا کرے اور امام

ابو محمد خیز اخزمی نے فرمایا کہ ہمارے زمانے میں امام، مؤذن اور معلم کے لیے تعلیم دینی پر

اجرت حاصل کرنا جائز ہے۔ ذخیرہ اور روضہ میں اسی طرح بیان کیا گیا ہے)۔

شرح وقایہ میں ہے:

لما وقع الفتور فى الامور الدينية يفتى اليوم بصحتها لتعليم القرآن والفقهاء

تحرزاً عن الاندرااس۔



(جب دینی امور میں سُستی واقع ہوگئی تو آج کل قرآن و فقہ کی تعلیم پر اجرت کے جواز کا فتویٰ دیا جاتا ہے، تاکہ ان علوم کو ضائع ہونے اور مٹنے سے بچایا جاسکے)۔

علامہ محمد علاؤ الدین <sup>لحسکفی</sup> (ف۔ ۱۰۸۸ھ) الدر المختار میں فرماتے ہیں:

ویفتی الیوم بصحتها لتعليم القرآن والفقہ والامامة والاذان ویجبر  
المستأجر علی الدفع ماقبل۔

(موجودہ حالات میں تعلیم قرآن و فقہ اور امامت و اذان کی اجرت کے جواز کا فتویٰ ہے اور مستأجر کو مقرر اجرت ادا کرنے پر مجبور کیا جائے گا)۔

امام ابن عابدین شامی (ف۔ ۱۳۹۲ھ) نے الرد المحتار (شرح الدر المختار) میں اس مقام کی شرح کرتے ہوئے شیخ خیر الدین رملی، امام زیلعی اور دوسرے فقہاء کا یہ متفق علیہ قول نقل کیا ہے:

لولم یفتح لهم باب التعلیم بالاجرة لذهب القرآن فافتوا بجوازه وراوه  
حسناً۔

(اگر تعلیم قرآن پر اجرت کو جائز قرار نہ دیا جاتا تو قرآن مجید کی تعلیم مٹ جاتی، پس فقہاء نے اس کے جواز کا فتویٰ دیا اور اسے پسندیدہ قرار دیا)۔

فتاویٰ عالمگیری میں قائلین جواز کی تائید کرتے ہوئے لکھا گیا ہے:

والمختار الفتویٰ فی زماننا قول هؤلاء۔

(قابل ترجیح مسلک ہمارے زمانے میں انھی علما کا ہے جنہوں نے جواز اجرت کا فتویٰ دیا ہے)۔

آپ کے اس سوال کا جواب دینا مشکل ہے کہ متقدمین کہاں ختم ہوتے ہیں اور متاخرین کہاں سے شروع ہوتے ہیں۔ یہ الفاظ بالعموم طول بحث سے بچنے کے لیے استعمال ہوتے ہیں اور اضافی اصطلاحات کے طور پر مروج ہیں۔ ہر پہلے آنے والا بعد والے کے لیے متقدم ہے اور ہر بعد میں آنے والا پہلے سے متاخر ہے۔ جہاں تک ائمہ فقہاء کا تعلق ہے، ان کے سات طبقات



بیان کیے جاتے ہیں۔ پہلا طبقہ ائمہ مجتہدین کا ہے، مثلاً مذاہب فقہیہ کے ائمہ اربعہ یا دوسرے ائمہ سلف جنہوں نے کتاب و سنت سے قواعد و اصول اخذ کیے ہیں اور اجماع یا قیاس کی روشنی میں فروری احکام کے استنباط کا آغاز فرمایا ہے۔ احناف کے طبقہ ثانیہ کو مجتہدین فی المذاہب کے نام سے یاد کیا جاتا ہے جن میں امام ابو یوسف، امام محمد، اور امام ابو حنیفہ کے دوسرے اصحاب و رفقاء شامل ہیں۔ یہ حضرات اصولی قواعد میں تو امام ابو حنیفہ کے پیرو ہیں، لیکن کتاب و سنت اور اجماع و قیاس کی روشنی میں یہ اپنے استاد کے مقرر کردہ قواعد کے مطابق احکام فقہیہ کا خود بھی استخراج کرتے ہیں اور اس میں بعض اوقات ان کا قول امام صاحب سے یا آپس میں مختلف ہوتا ہے۔

تیسرا طبقہ مجتہدین فی المسائل کا ہے اور یہ ان مسائل میں اجتہاد کرتے ہیں جن میں امام ابو حنیفہ اور ان کے شاگردوں کا کوئی فتویٰ موجود نہ ہو..... امام ابو جعفر طحاوی، ابوالحسن کرخی، شمس الائمہ سرحسی، فخر الاسلام بزدوی، قاضی خان وغیرہم کا شمار اسی طبقے میں ہے، یہ صاحب مذاہب کے طے کردہ اصول و قواعد کی روشنی میں ان مسائل پر رائے دیتے ہیں جو غیر منصوص و غیر منقول ہوں۔ چوتھا طبقہ اصحاب تخریج کا ہے اور جن میں ابوبکر الجصاص اور ان کے ہم عصر شامل ہیں۔ اس طبقے اور اس کے مابعد طبقات کو عموماً مجتہدین کے لیے مقلدین کے نام سے یاد کیا جاتا ہے، لیکن ان کے اقوال و آرا کو بغور دیکھا جائے، تو اندازہ ہوتا ہے کہ ان حضرات کو اگرچہ علی الاطلاق اجتہاد کا دعویٰ نہیں ہے، لیکن وہ عمل اجتہاد سے بالکل عاری بھی نہیں ہیں۔ وہ بعض اوقات اپنے اساتذہ کے مجمل اور ذوالوجہ قول کی تفصیل بیان کرتے ہیں اور مختلف احتمالات کی توضیح کرتے ہوئے کسی ایک پہلو یا احتمال کو دلائل شرعیہ اور قواعد ائمہ کے زیادہ مطابق قرار دیتے ہیں یا زمانے اور حالات کے تغیر کو سامنے رکھ کر فتویٰ میں تبدیلی کو جائز قرار دیتے ہیں۔

اسی طرح پانچواں طبقہ اصحاب ترجیح کا ہے جن میں ابوالحسن قدوری، برہان الدین مرغینانی (صاحب ہدایہ) وغیرہ شامل ہیں۔ یہ حضرات بھی اقوال سابقہ میں سے بعض کو ترک اور بعض کو اختیار کرتے ہیں اور جو مسئلہ عوام الناس کے لیے باعث سہولت ہو اور اس سے اصول اولیہ کا تصادم بھی نہ ہو، اسی کو ترجیح دیتے ہیں۔



چھٹا طبقہ اصحاب تمیز کا ہے جو متقدمین کی روایات میں سے قوی و ضعیف اور ظاہر و نادر کا فرق پہچانتے ہیں اور زیادہ مستند اقوال کو چھانٹ کر جمع کرتے ہیں۔ کنز الدقائق، درمختار و وقایہ کے مصنفین کا شمار اسی گروہ میں ہے۔ انہوں نے مردود و ضعیف اقوال کو ترک کر کے مشہور اقوال پر انحصار کیا ہے۔

ساتویں اور آخری طبقے میں جو حضرات شامل ہیں..... انہیں بھی جامد اور اندھے بہرے مقلد سمجھنا درست نہیں ہے۔ انہوں نے بالعموم مستقل تصانیف نہیں لکھیں، لیکن پہلی کتابوں کے متون پر انہوں نے ایسے حواشی اور شروح کا اضافہ کر دیا ہے کہ ان سے پہلی کتابوں کے مسائل آسانی سے سمجھ میں آجاتے ہیں اور کوئی طالب علم ان کو نظر انداز کر کے کتب سابقہ سے استفادہ و استنباط نہیں کر سکتا۔

بہر کیف ان بزرگوں کی ہر نسل و قرن اپنے پیشروؤں سے متاخر اور اپنے جانشینوں سے متقدم ہے۔ ان کی کسی ایک صف کے آگے خط کھینچ کر یہ نہیں کہا جاسکتا کہ اس سے پہلے جو آچکے ہیں وہ متقدمین تھے اور بعد میں آنے والے متاخرین ہیں۔ جہاں تک ہمارا تعلق ہے ہمارے لیے سب متقدم اور سلف صالح کا درجہ رکھتے ہیں۔ پھر دوسرے ائمہ و محدثین جو شروع ہی سے اس مسئلے میں جواز کے قائل ہیں، وہ بھی ہمارے اسلاف ہی ہیں۔ اس لیے میں نے اگر یہ کہا ہے کہ علمائے سلف کا اس پر قریب قریب اتفاق ہو چکا ہے، تو یہ بات غلط نہیں ہے۔ میں امام ابو بکر الرازی (الجصاص) کی رائے پر مزید اظہار خیال ضروری و مناسب خیال نہیں کرتا، جبکہ میں نے دیگر احناف کی تحقیق نقل کر دی ہے۔

(ماہنامہ ترجمان القرآن ستمبر ۱۹۷۴ء)





## قیدی مجاہدین کی نمازِ قصر اور مسئلہ صدقہ فطر

۱۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرامؓ کے زمانوں میں جنگیں ہوتی تھیں اور ایک دوسرے کے قیدی بھی بنتے تھے۔ کیا کوئی مثال ہے کہ کسی صحابی نے دورانِ قید نمازِ قصر پڑھی ہو یا پوری پڑھی ہو۔ اگر کوئی ایسی مثال ہو تو براہِ کرم اُس کی نشان دہی کر دی جائے۔ کتاب کا حوالہ ضرور دیں۔ کیونکہ ایک صاحب نے کہا ہے کہ جو مجاہدین ۱۹۷۱ء کی جنگ میں انڈیا میں قید تھے، وہ نمازِ قصر نہیں کر سکتے تھے۔ اب اُن کو دوبارہ پوری نمازیں دہرائی ہوں گی اور کچھ دوست بڑے پریشان ہیں اور اس مسئلے پر رہنمائی چاہتے ہیں۔

ب۔ زکوٰۃ کی طرح صدقہ فطر بھی صاحبِ نصاب پر واجب ہے یا ہر مسلمان پر لازم ہے؟

۲۔ آپ کا خط ملا۔ آپ کے سوالات کے جوابات درج ذیل ہیں:

۱۔ جن صاحب نے یہ کہا ہے کہ جو مجاہدین ۱۹۷۱ء کی جنگ میں انڈیا میں قید تھے وہ نمازِ قصر نہیں کر سکتے تھے اور اب اُن کو دوبارہ پوری نمازیں دہرائی ہوں گی، ہمیں اُن کی رائے سے اتفاق نہیں ہے۔

جو مسلمان اپنے وطن سے باہر نکل کر مسافت پر روانہ ہوتا ہے وہ جب تک کم از کم پندرہ دن کے قیام کا ارادہ نہیں کر لیتا مسافر کی تعریف سے خارج نہیں ہو سکتا۔ مسلمان مجاہدین دارالْحَرْب میں خواہ آزادی کی حالت میں مصروفِ جہاد ہوں یا دشمن کے اسیر ہوں اُن کا دارالْحَرْب میں رہنا بلا تعینِ مدّت غیر اختیاری ہے۔ اس لیے اُن پر مسافر ہی کی تعریف صادق آتی ہے۔ اس پر اکثر فقہاء و محدثین کا اتفاق ہے کہ جس مقام پر مجبوراً ٹھہرنا پڑے اور ہر وقت یہ نیت ہو کہ رکاوٹ دور ہوتے ہی ان شاء اللہ واپس ہوں گے، تو وہاں جتنی مدّت بھی قیام ہو، نمازِ قصر پڑھی جائے گی۔



جنگی حالات کی وجہ سے بعض صحابہ کرام کو بعض مقامات پر بلا ارادہ مجبوراً کئی کئی ماہ تک ٹھہرنا پڑا اور اس دوران میں وہ قصر کرتے رہے۔

حضرت انسؓ دو سال تک شام میں رُکے رہے اور نماز قصر ادا کرتے رہے۔ فقہ حنفی کی مشہور کتاب کبیری میں مصنف لکھتے ہیں:

اجمع اهل العلم على ان المسافر يقصر ما لم يقصد اقامة۔

(اہل علم کا اس پر اجماع ہے کہ مسافر جب تک اقامت کا عزم و ارادہ نہ کرے، وہ قصر کرے گا)۔

حضرت عمرؓ کا بھی یہی قول نقل کیا ہے اور پھر لکھتے ہیں کہ صحابہ کرم ”رام ہرمز“ میں نو مہینے ٹھہرے رہے اور قصر کرتے رہے۔ اس کے بعد حضرت عبداللہ ابن عمرؓ کے بارے میں بھی یہی قول نقل کیا ہے کہ وہ آذر بایجان میں ایک جنگ کے موقع پر برف کی وجہ سے چھ مہینے ٹھہرے رہے اور وہ اور دوسرے صحابہ قصر کرتے تھے۔ پھر آگے مصنف یہ بھی لکھتے ہیں کہ دار الحرب میں اگر اقامت کی نیت کر بھی لی جائے، تو اُس کی صحت معتبر نہ ہوگی۔ کیونکہ ہو سکتا ہے کہ وہ دشمن کو شکست دیں اور ٹھہرے رہیں اور ہو سکتا ہے کہ دشمن انھیں شکست دیں اور انھیں وہاں سے ہٹنا پڑے۔ اُن کی یہ حالت اُن کی اقامت کے عزم و ارادے کو باطل کر دیتی ہے اور اقامت کے لیے نیت کا جزم اور تحقیق لابدی ہے۔ اسی طرح آگے اُنھوں نے مفصل بحث کی ہے جس کا پورے طور پر نقل کرنا ممکن ہے نہ ضروری۔

۲۔ صدقہ فطر کا نصاب تو وہی ہے جو زکوٰۃ کا ہے، لیکن زکوٰۃ کے نصاب میں فقط سونا چاندی، نقد سرمایہ یا مال تجارت کا اعتبار ہے، لیکن صدقہ فطر اُس شخص پر بھی واجب ہوتا ہے جس کے پاس اُس کی خانگی حاجاتِ اصلیہ، یعنی ناگزیر ضروریات سے بڑھ کر کسی طرح کا بھی مال یا سامان ہو اور اُس کی قیمت نصابِ زکوٰۃ کے برابر ہو۔

(ماہنامہ ترجمان القرآن اپریل ۱۹۸۱ء)





## جانوروں کی حلت و حرمت

۵ براہِ کرم قرآن مجید اور احادیث کی روشنی میں کچھ ایسے اصول و ضوابط بتلائیں جن کی مدد سے جانوروں، بالخصوص پرندوں کے حلال یا حرام ہونے کے متعلق کسی نتیجے پر پہنچا جاسکتا ہے، نیز اس ضمن میں یہ بھی ارشاد فرمائیں کہ بگلا، کول اور پیلی چونچ اور پیلے پنچے والی بڑی مینا (جسے پنجابی میں شارک کہتے ہیں) حلال ہیں یا حرام؟

۶ قرآن مجید اور احادیث صحیحہ میں بعض جانوروں کی حرمت و حلت کے بارے میں صراحت موجود ہے، نیز ایسے قواعد و ضوابط بھی بیان فرمادیے گئے ہیں جن کی روشنی میں بقیہ جانداروں کو حلال یا حرام قرار دیا جاسکتا ہے۔ قرآن مجید میں مُردہ جانور اور خنزیر کے حرام ہونے کی تصریح ہے اور حلال جانوروں کے لیے ایک اصول بیان فرمایا گیا ہے:

أَحَلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةَ الْأَنْعَامِ - (المائدہ ۵: ۱)

(تمہارے لیے مویشی قسم کے چرنے والے جانور حلال کیے گئے ہیں)

اس آیت میں مویشی یا اُن سے ملتے جلتے چرندے حلال کیے گئے ہیں اور جو جانور درندے اور گوشت خور ہوں، جو عادتاً گوشت کھانے کے لیے اپنے شکار کو مجروح و مقتول بنا کر اور چیر پھاڑ کر کھائیں، وہ اس تعریف سے خارج ہو جاتے ہیں۔ صاحبِ تفہیم نے اس آیت کی جو جامع تفسیر فرمائی ہے، وہ درج ذیل ہے:

”انعام“ (مویشی) کا لفظ عربی زبان میں اونٹ، گائے، بھیڑ اور بکری پر بولا جاتا ہے اور بہیمہ کا اطلاق ہر چرنے والے چوپائے پر ہوتا ہے۔ اگر اللہ تعالیٰ نے یہ فرمایا ہوتا ہے کہ انعام تمہارے لیے حلال کیے گئے، تو اس سے صرف وہی چار جانور حلال ہوتے جنہیں عربی میں انعام



کہتے ہیں، لیکن حکم ان الفاظ میں دیا گیا ہے کہ ”مویشی کی قسم کے چرند چوپائے تم پر حلال کیے گئے۔“ اس سے حکم وسیع ہو جاتا ہے اور وہ سب چرند جانور اس کے دائرے میں آ جاتے ہیں جو مویشی کی نوعیت کے ہوں، یعنی جو کچلیاں نہ رکھتے ہوں۔ حیوانی غذا کے بجائے نباتاتی غذا کھاتے ہوں اور دوسری حیوانی خصوصیات میں انعامِ عرب سے مماثلت رکھتے ہوں۔ نیز اس سے یہ بات بھی مترشح ہوتی ہے کہ وہ چوپائے جو مویشیوں کے برعکس کچلیاں رکھتے ہوں اور دوسرے جانوروں کو مار کر کھاتے ہوں، حلال نہیں ہیں۔ اس اشارے کو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے واضح کر کے حدیث میں صاف حکم دے دیا کہ درندے حرام ہیں۔ اسی طرح حضور نے ان پرندوں کو بھی حرام قرار دیا جن کے خاص طرح کے پنچے ہوتے ہیں اور جو دوسرے جانوروں کا شکار کر کے کھاتے ہیں یا مردار خور ہوتے ہیں..... ابن عباسؓ کی روایت ہے کہ:

نہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن کل ذی ناب من السباع و کل

ذی مخلب من الطیر [مسلم، کتاب الصيد ۳۵۷۴]

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے تمام کچلیوں والے درندوں اور مڑے ہوئے پنچوں سے شکار کرنے والے تمام پرندوں (کو کھانے) سے منع فرمایا ہے۔

دوسرے متعدد صحابہ سے بھی اس کی تائید میں روایات منقول ہیں۔

فقہائے حنفیہ نے قرآن و حدیث کے اس اصول کو منطبق کرتے ہوئے جن حیوانات کو درندہ شمار کرتے ہوئے ان کی حرمت کا فتویٰ دیا ہے ان میں قابل ذکر یہ ہیں: شیر، بھیڑیا، چیتا، تیندوا، لومڑی، بلی، کتا، ریچھ، گیدڑ اور گلہری۔ پالتو گدھے، گتے اور بلی کی حرمت اور خرگوش کی حلت کا ذکر احادیث میں بھی موجود ہے۔ ہاتھی احناف کے نزدیک حرام ہے۔

مسلم حنفی کے عام فتوے کے مطابق باز، شکرہ، گدھ، شاہین، چیل حرام پرندوں میں شامل ہیں، بگلا، طوطا، مینا (شارک)، فاختہ، تیتڑ، چڑیا، ابابیل، نیل کنٹھ، ہڈ ہڈ، بلبل، چنڈول اور بیا حنفیہ کے نزدیک حلال ہیں کیونکہ یہ عادتاً شکاری اور گوشت خور نہیں۔ نہ پنچوں سے جانور پر جھپٹتے اور اُسے چیرتے پھاڑتے ہیں۔ کول کی (جسے عربی، فارسی میں غالباً ہزار کہتے ہیں) حلت و حرمت



کے متعلق کوئی تصریح کتابوں میں نہیں مل سکی، مگر میں سمجھتا ہوں کہ یہ بھی بلبیل کی مانند ایک غیر شکاری پرندہ ہے اور اُسے حلال ہونا چاہیے۔

کوئے کی حرمت وحلت کے معاملے میں بعض احناف نے اس کی اقسام بیان کرتے ہوئے بعض کو حلال اور بعض کو حرام قرار دیا ہے۔ قریب کے زمانے میں بھی یہ بحث تازہ ہوئی ہے اور بعض لوگوں نے مجمع عام میں عام دیسی کو اچکا کر کھانے کا عملی مظاہرہ کیا ہے، لیکن میرے نزدیک ہر قسم کا گو ا حرام ہے۔ بخاری، مسلم و دیگر صحاح میں ارشادِ نبویؐ وارد ہے کہ: ”پانچ قسم کے جانور موذی و نامراد (فاسق) ہیں جنہیں حرم کے اندر اور باہر ہر جگہ قتل کیا جائے۔ کو، چیل، پچھو، چوہا اور کٹکھنا کتا۔ حلال جانور کو اس طرح بے دریغ مارنے کا حکم کیسے ہو سکتا ہے۔ اس میں قیل و قال کی گنجائش کیا ہے؟ سرزمینِ عرب میں ہمارے ملک کی طرح کا کو عام پایا جاتا ہے، لیکن نبی صلی اللہ علیہ وسلم یا صحابہ کرام سے اُسے کھائے جانے یا حلال قرار دیے جانے کا کوئی ذکر احادیث و آثار میں نہیں ملتا۔

بحری جانور کی حلت قرآن مجید میں اصولی طور پر بیان فرمادی گئی ہے، چنانچہ سورہ مائدہ

(آیت ۹۶) میں فرمایا گیا:

أُحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ وَطَعَامُهُ مَتَاعًا لَّكُمْ۔

تمہارے لیے سمندر کا شکار اور اُس کا کھانا حلال کر دیا گیا۔

اگرچہ اس حکم کا تعلق اولاً حالتِ احرام سے ہے، لیکن ظاہر ہے کہ جس جانور کا شکار کرنا اور اُسے کھانا حالتِ احرام میں بھی جائز اور حلال ہے (جب کہ خشکی کا شکار اس حالت میں حرام ہے) وہ دریائی اور آبی جانور مطلقاً حلال ہوگا، البتہ یہاں یہ مسئلہ تفصیل طلب ہے کہ اس سے مراد کون سا جانور ہے۔ صید البحر کا اطلاق مچھلی پر تو یقیناً ہوتا ہے اور حدیث میں بھی اس کے بغیر ذبح حلال ہونے کی تصریح کی ہے، چنانچہ سریہ الخبط کا مشہور واقعہ ہے کہ اس میں صحابہ کرام کو سمندر کی امواج میں وہیل مچھلی (عنبر) ملی جس کا گوشت انھوں نے کھایا اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں پیش کیا اور آپ نے بھی اُسے تناول فرمایا، لیکن دوسرے جانوروں کا مسئلہ مختلف فیہ ہے۔



حنفی مسلک کے مطابق آبی جانوروں میں صرف مچھلی یا پھر فقط وہ جانور حلال ہے جو مچھلی سے کلی مشابہت رکھتا ہو اور اسی کی طرح پانی میں تیرتا ہو، اس کے حق میں احناف کے دلائل یہ ہیں کہ قرآن مجید میں طیبات کو حلال اور خبائث کو حرام کیا گیا ہے اور مچھلی کے ماسوا دوسرے پانی کے جانور ایسے ہیں جن سے انسانی طبائع نفرت کرتی ہیں۔ اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرام سے اس امر کا ثبوت نہیں ملتا کہ انہوں نے ایسے جانور کھائے ہوں، نیز ابو داؤد اور نسائی میں حضرت عبدالرحمن بن عثمان سے مروی ہے کہ ایک طبیب کو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے مینڈک مار کر دو اتیار کرنے سے منع فرمایا حالانکہ یہ آبی جانور ہے۔ جو مچھلی پانی کے اندر خود ہی مر کر اوپر تیرنے لگے اُسے کھانا بھی حنفیہ کے نزدیک مکروہ تحریمی ہے، بالخصوص جبکہ وہ مچھلی مردہ الٹی تیر رہی ہو، البتہ کوئی مچھلی نہریا دریا وغیرہ سے زندہ پکڑ کر کسی تنگ حوض یا برتن کے پانی میں ڈالی جائے اور وہاں مرجائے، وہ بلا کراہت حلال ہے۔ کیلڑہ (سرطان) مینڈک، مگر مچھ نہنگ) کو احناف حرام شمار کرتے ہیں۔

جہاں تک زمین پر رہنے والے جانوروں اور حشرات الارض کا تعلق ہے انہیں بھی حنفیہ خبائث قرار دے کر حرام سمجھتے ہیں، چنانچہ سانپ، گرگٹ، چھپکلی، کچھوا ان کے نزدیک حلال نہیں۔

(ماہنامہ ترجمان القرآن نومبر ۱۹۷۸ء)





## قربانی کی کھالوں کا مصرف

س میں قربانی کی کھال کے بارے میں اسلامی احکام معلوم کرنا چاہتا ہوں۔ بعض علمائے کرام یہ کہتے ہیں کہ قربانی کی کھال کسی محتاج یا مسکین کو دینی چاہیے یا ایسی انجمن یا ادارے کے سپرد کرنی چاہیے جو اسے غریب طلبہ و یتامیٰ پر خرچ کرے۔ ان علما کے نزدیک کھال جب بک جائے تو وہ زکوٰۃ کے حکم میں داخل ہو جاتی ہے اور اُسے انہی شرائط کے ساتھ انہی مدت میں صرف کیا جاسکتا ہے جو زکوٰۃ کے لیے مقرر ہیں۔ ہر طرح کے فلاح و بہبود اور رفاہی کاموں میں اس رقم کو خرچ کرنا جائز نہیں ہے۔

یہ اعتراض بھی کیا جاتا ہے کہ جو لوگ قربانی کرنے کے بعد بلا امتیاز ہر فرد کو اٹھا کر اپنی قربانی کی کھال دے دیتے ہیں اور یہ نہیں دیکھتے اور سوچتے کہ اُسے کس مصرف میں استعمال کیا جائے گا، ان کی قربانی نہیں ہوتی۔ میں تو یہ سمجھا تھا کہ از روئے حدیث قربانی کرنے والے پر صرف یہ پابندی ہے کہ وہ خود کھال نہ بیچ کھائے، بلکہ اُسے کسی خیراتی اور خدمتِ خلق کے کام میں کسی دوسرے کے سپرد کر دے۔ اس کے بعد قربانی کرنے والے کی ذمہ داری ختم ہے اور دوسرا شخص بھی اگر کسی کارِ خیر میں صرف کر دے تو وہ بھی بری الذمہ ہے، تاہم اس مسئلے کی وضاحت کر کے اگر مطمئن کر دیا جائے تو بہتر ہے تاکہ کسی کے ذہن میں کوئی اشکال پیدا نہ ہونے پائے۔

ج جو قربانی حج کے موقع پر حاجی کرتے ہیں اور جو قربانی عید الاضحیٰ کے موقع پر دنیا بھر کے مسلمان کرتے ہیں، دونوں کی کھال اور گوشت کے احکام یکساں ہیں۔ قربانی کی کھال کے متعلق نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے:

[استمتعوا بجلودھا ولا تبیعوھا۔ [مسند احمد: ۱۵۶۲۲]]

(ان کی کھالوں سے فائدہ اٹھاؤ اور انھیں فروخت نہ کرو)



حضرت علیؓ سے مروی ہے کہ آنحضورؐ نے مجھے حکم دیا:

لَا أُعْطَى عَلَيْهَا شَيْئًا فِي جِزَارَتِهَا۔ [بخاری: ۱۶۰۱]

میں قربانی کی اجرت میں قصائی کو گوشت اور کھال میں سے کچھ نہ دوں گا۔

ان احکام کا مدعا جو واضح طور پر معلوم ہو رہا ہے وہ یہ ہے کہ قربانی کرنے والا قربانی کی کھال یا گوشت کو بیچ کر اُس کی قیمت سے خود فائدہ نہ اٹھائے اور نہ کھال اور گوشت کو قصائی کی اجرت میں دے۔ کھال کو کھال کی شکل میں رکھ کر اور اُسے دباغت دے کر قربانی کرنے والا اُسے خود اپنے استعمال میں لاسکتا ہے، چاہے تو کسی دوست کو ہدیہ دے سکتا ہے، اور چاہے تو اسے صدقہ کر سکتا ہے۔ دوسرے الفاظ میں ان ارشادات کا مطلب یہ ہے کہ اگر قربانی کرنے والا کھال کو بیچ کر اُس کی قیمت سے ذاتی فائدہ نہ اٹھائے تو اس کے لیے یہ جائز ہے کہ وہ چاہے تو کھال کو بجنسہ اپنے استعمال میں لائے، یا کسی فقیر یا مسکین کے سپرد کر دے یا کسی غنی کو عطیہ یا بلا قیمت تحفے کی حیثیت سے دے دے۔ تینوں صورتیں شرعاً جائز ہیں۔ اس میں ائمہ و فقہاء کے مابین کوئی اختلاف نہیں ہے۔

یہاں البتہ یہ مزید سوال پیدا ہوتا ہے کہ قربانی دینے والا اگر کھال بیچ دے تو اُس کی قیمت کا مصرف کیا ہوگا، نیز قربانی کرنے والا اگر کھال کسی مستطیع فرد کو بطور ہدیہ دے اور وہ مستطیع اُسے فروخت کرے تو وہ اُسے کہاں خرچ کرے گا؟ یہ بات تو واضح ہے کہ دونوں صورتوں میں فروخت کنندہ کے لیے یہ جائز نہ ہوگا کہ وہ قیمتِ فروخت کو اپنے مصرف میں لائے، بلکہ اس پر لازم ہوگا کہ وہ اس رقم کو بطور صدقہ دے دے، لیکن یہ بات قابلِ غور ہے کہ اس صدقے پر صدقہ واجبہ کا اطلاق ہوگا یا صدقہ نافلہ کا؟ اگر اُسے زکوٰۃ کی طرح صدقہ واجبہ شمار کیا جائے، تو پھر اس کا مصرف وہی ہوگا جو زکوٰۃ کا ہے اور صدقہ نافلہ قرار دیے جانے کی صورت میں اُسے ہر کارِ خیر میں صرف کرنا درست ہوگا اور اس سے فقرا کے علاوہ اغنیاء بھی بعض صورتوں میں مستفید ہو سکیں گے۔

متأخرین فقہائے حنفیہ کے قول کے مطابق چرم ہائے قربانی کی قیمتِ فروخت کا مصرف وہی ہے جو زکوٰۃ کا مصرف ہے۔ میں نے اپنی حد تک اس مسئلے میں بہت غور و تامل کیا ہے کہ اس استنباط کا ماخذ کتاب و سنت میں کیا ہو سکتا ہے اور حنفی فقہ کی کتابوں میں تلاش کرنے کی کوشش بھی کی ہے کہ شاید اس جزئیے کے حق میں کوئی استدلال مذکور ہو، مگر مجھے اب تک ایسی کوئی مضبوط دلیل نہیں مل



سکی۔ قربانی کے گوشت اور کھال سے متعلق جو احکام شارع نے دیئے ہیں، اُن کی کوئی مماثلت زکوٰۃ و عشر کے احکام سے نہیں ہے۔ گوشت اور کھال سے قربانی کرنے والا خود بھی مستفید ہو سکتا ہے لیکن زکوٰۃ کے مال سے ایسا استفادہ ناجائز ہے۔ لاتبیعوہا میں ثمنِ جلود سے عدم انتفاع کا جو حکم مستنبط ہوتا ہے، اُس کا مقصود اس طرح پورا ہو جاتا ہے کہ قیمت کو کسی بھی نیکی یا بھلائی کے کام یا خیراتی کام میں خرچ کر دیا جائے اور بیچنے والا اُس سے ذاتی فائدہ حاصل نہ کرے۔

اگر چرم قربانی کی قیمت کو زکوٰۃ کے مانند قرار دیا جائے، تو اس قیمت کی تحصیل اور مدداتِ زکوٰۃ میں اس کی تقسیم کو بھی اسلامی حکومت کی ذمہ داری ٹھہرانا پڑے گا اور یہ ایک ایسی جدت اور بدعت ہوگی جس کی تائید میں کوئی قولی یا عملی مثال سنتِ نبویؐ یا خلافتِ راشدہ میں نہیں مل سکے گی۔ یہاں یہ امر بھی قابلِ ذکر ہے کہ فقہائے حنفیہ نے کھال بیچ کر اس سے استفادے کی ممانعت کو علی الاطلاق نہیں مانا، بلکہ اس میں تخصیص کر کے بعض صورتوں میں جواز پیدا کیا ہے جو بالکل قیاس و استحسان پر مبنی ہے، چنانچہ مبسوط للسرخسی جلد ۱۲ میں فرمایا ہے۔

لبأس بان يشتري بجلد الاضحیة متاعاً للبيت۔

کوئی مضائقہ نہیں کہ قربانی کرنے والا قربانی کی کھال سے گھر کا سامان خرید لے۔

پھر اس کی مزید تفصیل یہ بیان کی ہے کہ سامان ایسا ہونا چاہیے جو پایدار اور باقی رہنے والا ہو، مثلاً چھلنی یا کوئی تھیلا وغیرہ ہو، اور جو شے فوری طور پر استعمال میں آ کر ختم ہو جانے والی ہو، مثلاً نمک، سرکہ وغیرہ، ایسی چیز کھال کے عوض میں نہ خریدی جائے۔ کھال بیچ کر اگر نقد قیمت لی جائے، تو اس کے متعلق بھی امام سرخسیؒ صرف یہ فرماتے ہیں: تصدق بثمانہ (اس کی قیمت صدقہ میں دے دی جائے) اس کا مطلب یہی ہے کہ اُنھوں نے صدقے کو عام اور وسیع معنوں میں رکھا ہے جس کا اطلاق صدقہ واجبہ اور صدقہ غیر واجبہ دونوں ہو سکتے ہیں اور جن کا مصارفِ زکوٰۃ میں صرف کیا جانا اُن کے نزدیک لازم نہیں ہے۔ بس اتنا کافی ہے کہ اس قیمت کو اللہ کی راہ میں اور اُس کے بندوں کی فلاح و بہبود میں خرچ کیا جائے۔

(ماہنامہ ترجمان القرآن جولائی ۱۹۶۸ء)





## مُردار کی کھال کے بارے میں شرعی حکم

اس سے پہلے ایک صاحب نے مُردار کی کھال کے استعمال اور اُس کی فروخت کے متعلق سوال کیا تھا اور اس کا مختصر جواب دے دیا گیا تھا، مگر اس سے اُن کی تشفی نہ ہوئی اور اُنہوں نے زیادہ تفصیل کے ساتھ اپنا سوال دہرایا جو حسب ذیل ہے:

میں نے مُردار کے چمڑے سے متعلق دریافت کیا تھا کہ اسے دباغت سے پہلے فروخت یا استعمال کیا جاسکتا ہے یا نہیں؟ آپ نے مختصر جواب دیا کہ یہ فعل جائز ہے، کیونکہ ہر شخص کے لیے دباغت ممکن نہیں اور دباغت سے پہلے اُس کی خرید و فروخت ممنوع ہو تو دباغت سے اُسے پاک کر کے استعمال کرنا ہر انسان کے بس میں نہ رہے گا، حالانکہ شریعت نے مدبوغ چمڑے کو پاک قرار دیا ہے، لیکن مجھے افسوس ہے کہ جلدِ میتہ کی فروخت کے بارے میں میری کچھ تشفی نہیں ہو سکی۔ ایک وجہ تو یہ ہے کہ آپ نے نہایت ہی مختصر جواب دیا ہے اور اس کے ساتھ کوئی بھی دلیل اور سند بیان نہیں فرمائی۔ اور دوسری یہ کہ تحقیق کے دوران میں نے شوکانی رحمۃ اللہ علیہ کا اس کے متعلق جو تبصرہ پڑھا ہے اُس نے آپ کے جواب سے مجھے اور بھی غیر مطمئن بنا دیا ہے۔ اُنہوں نے درج ذیل حدیث لکھی ہے:

عن جابر انه سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول ان الله حرم بيع الخمر والميتة و الخنزير والاصنام. فقيل يا رسول الله ارأيت شحوم الميتة فانه يطفى بها السفن ويدهن بها الجلود ويستصبح بها الناس. فقال لا، هو حرام. ثم قال رسول الله عند ذلك قاتل الله اليهود ان الله لما حرم شحومها جملوه ثم باعوه فاكلوا ثمنه. (رواه الجماعة)



حضرت جابر بن عبد اللہ سے روایت ہے کہ انہوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو فرماتے سنا کہ اللہ تعالیٰ نے شراب، مُردار، خنزیر اور بُتوں کی خرید و فروخت کو حرام کر دیا ہے۔ عرض کیا گیا: یا رسول اللہ مُردار کی چربی کے متعلق آپ کا کیا ارشاد ہے؟ اس سے کشتیاں اور چمڑے روغن کیے جاتے ہیں اور لوگ اُس سے چراغ بھی جلاتے ہیں۔ آپ نے فرمایا: نہیں، یہ حرام ہے۔ پھر آنحضرت نے فرمایا: اللہ یہود کو غارت کرے۔ اللہ نے جب اُن کی چربیاں حرام کیں تو انہوں نے اسے پگھلایا، پھر اُسے بیچا اور اُس کی قیمت کو خود صرف کیا۔ اس حدیث پر تبصرہ کرتے ہوئے وہ لکھتے ہیں:

.....نقل ابن المنذر ایضا لاجماع علی تحريم بيع الميتة والظاهر بانہ  
تحريم بيعها بجميع اجزائها ويستثنى من ذلك السمک والجراد  
ومالتحلہ الحیاة..... وتحريم الانتفاع یؤخذ من دلیل اخر کحدیث لا  
تنتفعوا من الميتة بشئ و المعنی لا تظنوا ان هذه مقتضية لجواز بيع  
الميتة فان بيعها حرام. فيه دلیل علی ابطال الحیل والوسائل الی الارم  
وان کل ما حرّمه الله علی العباد فبیعه حرام لتحريم ثمنه (ملخصاً۔ نیل  
الواطار۔ ج ۵۔ کتاب البیوع)

(ابن منذر نے مُردار کی بیع کے حرام ہونے پر بھی اجماع نقل کیا ہے اور ظاہر ہے کہ اس تحریم سے مراد مُردار کے تمام اجزا کی تحریم ہے، البتہ مچھلی، ٹڈی اور وہ جز جس میں زندگی کے آثار نہ ہوں وہ اس سے مستثنیٰ ہیں اور مُردار کے اجزا سے فائدہ اٹھانے کی حرمت دوسری دلیل سے ثابت ہے، مثلاً اس حدیث سے کہ مُردار کی کسی چیز سے فائدہ نہ اٹھاؤ، یعنی یہ گمان نہ کرو کہ مُردار کی بیع کا جواز اس سے نکلتا ہے، اس کی بیع حرام ہے۔ اس سے حرام اشیا کے استعمال کے طریقوں اور حیلوں کا باطل ہونا ثابت ہوتا ہے اور ہر چیز جو اللہ نے اپنے بندوں پر حرام کی ہے، اس کی بیع بھی حرام ہے کیونکہ اس کی قیمت حرام ہے۔

مجھے اُمید ہے کہ اس موضوع پر تفصیل سے لکھیں گے اور میری نیز عوام کی اُلجھن کو دور کریں



گے۔ جزاکم اللہ خیر الجزاء)۔

اس طویل اور مفصل سوال کا جواب درج ذیل ہے:

آپ کے دوسرے خط سے یہ اندازہ ہوتا ہے آپ کے نزدیک مُردار کے جملہ اجزائے جسد کا ایک ہی حکم ہے، خواہ وہ گوشت ہو یا کھال ہو یا بال، یا ہڈی، سینگ، کھر وغیرہ ہوں۔ پھر آپ نے ایک ہی حدیث کی روشنی میں مُردار کے سارے اجزا کو حرام سمجھ لیا ہے۔ میرے نزدیک یہ موقف صحیح نہیں ہے۔ محدثین اور ائمہ مجتہدین کی اکثریت نے مختلف اجزا پر ایک ہی حکم کا اطلاق نہیں فرمایا ہے۔ مثلاً آپ صحیح البخاری، کتاب البیوع، باب جلود المیتة قبل ان تدبغ ملاحظہ فرمائیں۔ اس میں حضرت عبداللہ بن عباس سے روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا گزر ایک مُردہ بکری پر ہوا۔ آپ نے فرمایا: تم لوگوں نے اس کی کھال سے کیوں فائدہ نہیں اٹھایا؟ صحابہ کرام نے عرض کیا: یہ تو مُردار ہے۔ آپ نے فرمایا، اس کا صرف کھانا حرام ہے۔ اس کے بعد چند ابواب چھوڑ کر امام بخاری نے ایک دوسرا باب باندھا ہے جس کا عنوان ہے: باب بیع المیتة والاصنام۔ اس باب کے تحت وہی حدیث مروی ہے جو آپ نے نقل کی ہے اور جس میں مُردار اور اُس کی چربی کی حرمت وارد ہے۔ دونوں حدیثوں کے صحیح الاسناد ہونے میں تو شبہ ہی نہیں ہو سکتا، نہ کسی ایک کے نسخ اور دوسری کے منسوخ ہونے پر کوئی دلیل موجود ہے۔ اس لیے یہ ماننا ناگزیر ہے کہ مُردار کے پورے جسم کی گوشت سمیت قیمت لگا کر اُسے فروخت کرنا تو ممنوع ہے، لیکن چربی اور گوشت کے ماسوا دوسرے اجزا یا کم از کم اُس کی کھال سے چونکہ استفادہ جائز ہے، اس لیے اس کی خرید و فروخت بھی جائز ہوگی۔

فتح الباری میں حافظ ابن حجر نے اس حدیث کی شرح کرتے ہوئے یہی فرمایا ہے کہ اس حدیث اور اس کے عنوان سے معلوم ہوتا ہے کہ امام بخاری نے جواز استمتاع سے جواز بیع پر استدلال کیا ہے، کیونکہ جس شے سے انتفاع جائز ہے، اُس کی بیع بھی جائز ہے اور جس سے فائدہ اٹھانا ممنوع ہے اس کی بیع بھی ممنوع ہے۔ حضرت ابن عباسؓ والی احادیث کو امام بخاری دو بارہ کتاب الذبائح میں بھی لائے ہیں۔ ایک کا متن تو وہی ہے جس کا ترجمہ اوپر آچکا ہے، دوسری میں



آنحضورؐ کا قول یوں مروی ہے: اس بکری والوں کے لیے کیا مضائقہ تھا کہ وہ اس کی کھال سے فائدہ اٹھاتے۔ (ماعلیٰ اہلہا لو انتفعوا باہا بہا؟)۔ اس مقام کی شرح میں ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ امام زہریؒ نے مطلقاً مردار کی کھال سے انتفاع کا جواز اخذ کیا ہے، خواہ اسے دباغت دی گئی ہو یا نہیں۔ یہی مسلک امام داؤد ظاہریؒ کا بھی بیان کیا ہے۔ پھر بخاری کتاب الایمان والندور میں حضرت ابن عباسؓ نے حضرت سودہؓ سے یہ حدیث روایت کی ہے کہ ہماری ایک بکری مر گئی تھی تو ہم نے اُس کی کھال کو دباغت دی اور اُسے استعمال کرتے رہے، حتیٰ کہ وہ ایک پرانے مشکیزے کی طرح ہو گئی۔

بخاری، کتاب الذبائح میں حضرت ابن عباسؓ سے جو حدیث مروی ہے اُس کی تشریح کرتے ہوئے عمدۃ القاری میں حافظ بدر الدین عینیؒ فرماتے ہیں کہ جمہور فقہاء اور ائمہ فتویٰ نے اس حدیث کی رو سے جلد مدبوغ سے انتفاع کو جائز قرار دیا ہے اور یہی امام ابو حنیفہؒ، امام شافعیؒ اور امام مالکؒ کا قولِ آخر ہے۔ امام احمدؒ کے متعلق امام ترمذیؒ کے حوالے سے وہ لکھتے ہیں کہ وہ پہلے لا تنتفعوا من المیتۃ بشئ والی روایت کے قائل تھے، لیکن بعد میں اس کی سند میں اضطراب کے باعث اسے ترک کر دیا۔ اس حدیث کے تحت یہی بات حافظ ابن حجرؒ نے بھی لکھی ہے اور عینیؒ اور ابن حجرؒ دونوں نے یہ بھی لکھا ہے کہ جن روایات میں مطلق ممانعت مذکور ہے اُن کی سند میں کلام ہے اور احادیث صحیحہ سے معارض ہونے کے باعث وہ ناقابل قبول ہیں۔ اُن میں سے ایک روایت ابن علیم کی ہے جن کی صحابیت مختلف فیہ ہے اور اُن کی روایت کا مدار ایک مکتوب پر ہے جس کا درجہ بہر حال سماع کے برابر نہیں ہے۔

صحیح بخاری کے بعد آپ صحیح مسلم کی احادیث کو لیں۔ اس کی کتاب الحیض، باب طہارۃ جلود المیتۃ بالدباغ میں پہلے حضرت ابن عباسؓ سے وہی بکری کی کھال والی چار احادیث مروی ہیں اور یہ بھی تصریح ہے کہ وہ بکری میمونہؓ کی ایک خادمہ کی تھی۔ الفاظ کے معمولی اختلاف کے ساتھ باقی مضمون وہی ہے جو بخاری شریف کی احادیث میں مروی ہے۔ اس کے بعد حضرت ابن عباسؓ کی متعدد دیگر احادیث نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی



ہیں جو جلد مدبوغ کی طہارت پر دلالت کرتی ہیں۔ اُن کے الفاظ یہ ہیں: اِذَا دُبِغَ الْهَابِ فَقَدْ طَهَرَ۔ دِبَاغُهُ طَهْرُهُ۔ ان ساری روایات پر امام نووی نے مفصل شرح لکھتے ہوئے سات مذاہب بیان کیے ہیں اور وہ یہ ہیں:

۱- امام شافعی کے نزدیک کتے اور خنزیر کے علاوہ ہر جانور کی جلد دباغت سے پاک ہو جاتی ہے خواہ وہ گیلی ہو جائے یا خشک ہو۔

۲- دباغت سے کوئی جلد پاک نہیں ہوتی۔ امام احمد کا زیادہ مشہور مسلک یہی ہے۔

۳- صرف حلال جانوروں کی کھال دباغت سے پاک ہوتی ہے۔ یہ امام اوزاعی اور ابو ثور اور ابن مبارک کا مسلک ہے۔

۴- خنزیر کے ماسواہر جانور کی کھال دباغت سے پاک ہو جاتی ہے۔ یہ امام ابو حنیفہ کا مسلک ہے۔

۵- ہر جانور کا ظاہری، یعنی اوپر کا حصہ دباغت سے خشک حالت میں پاک ہو سکتا ہے۔ یہ امام مالک کا مشہور مسلک ہے۔

۶- ہر جانور کی کھال دباغت سے پاک ہو سکتی ہے۔ یہ امام داؤد ظاہری کا مسلک ہے۔

۷- دباغت کے بغیر بھی مردار کی کھال پاک ہے۔ یہ امام زہری کا مسلک ہے۔

صحیح مسلم، کتاب البیوع، باب تحريم الخمر و المیتة..... کی شرح میں امام نووی نے لکھا ہے کہ امام شافعی کے نزدیک نجس اشیا کا صرف کھانا اور بدن پر ملنا جائز نہیں، ان سے دوسری طرح کا انتفاع جائز ہے۔

بہر کیف ان احادیث اور ان کی مندرجہ بالا تشریحات سے میرے نزدیک یہ امر بلا شک و شبہ ثابت ہو جاتا ہے کہ امت کی اکثریت کے نزدیک کم از کم حلال جانوروں کی جلد کی خرید و فروخت اور اُس سے استفادہ جائز ہے اور دباغت کے بعد یہ پاک ہو جاتی ہے، خواہ جانور ذبح ہونے کے بجائے طبعی موت مرا ہو۔ عجیب بات ہے کہ امام داؤد ظاہری جنہیں نیل الاوطار کی اسی جلد کے صفحہ ۱۴ پر لائق اقتدا سلف صالح میں شمار کیا گیا ہے، جلد مئیۃ کے معاملے میں امام شوکانی نے اُن کے عین برعکس موقف اختیار کیا ہے۔ امام داؤد ہر جانور کی کھال کو ہر حالت میں



پاک سمجھتے ہیں اور امام شوکانی کسی کھال کو کسی حالت میں طاہر قرار نہیں دیتے۔

قاضی شوکانی کا جو مسلک آپ نے نقل کیا ہے مجھے اس سے اتفاق نہیں ہے، مگر میں اس پر تفصیلی بحث ضروری نہیں سمجھتا، البتہ انہوں نے المُنْتَقَى کی جو روایت ابوداؤد اور مسند احمد سے نقل کی ہے کہ اللہ تعالیٰ جب کسی قوم پر کسی شے کا کھانا حرام کر دیتا ہے، تو اُس کی قیمت بھی حرام کر دیتا ہے، اس کے متعلق میری گزارش صرف یہ ہے کہ میرے ناقص فہم کے مطابق جس طرح بعض دوسری صحیح احادیث سے مُردار کی کھال سے انتفاع کا جواز ملتا ہے، اسی طرح اُن کی بیع و شراء کا بھی جواز ملتا ہے، کیونکہ یہ میرے نزدیک انتفاع ہی کی ایک صورت ہے۔ امام خطابی کا قول ہے جسے دوسرے شارحین حدیث نے بھی نقل کیا ہے کہ مُردار کا گوشت اپنے پالتو کتے کو کھلایا جاسکتا ہے اور یہ جائز انتفاع کی ایک صورت ہے۔ بعض احادیث میں شکار یا رکھوالی کے لیے کتوں کے رکھنے اور بیچنے کا جواز مذکور ہے، حالانکہ اُن کا گوشت نجس و حرام ہے۔ اسی طرح پالتو گدھا اور خچر حرام ہے، تو کیا اس سے انتفاع اور اس کی خرید و فروخت بھی حرام ہے؟ اگر آپ اور امام شوکانی اس کے بھی قائل ہیں تو میں اس پر بھی یہی اعتراض کر سکتا ہوں کہ یہ بات ویسی ہی ہے جیسا کہ امام شوکانی نے اسی بحث میں لکھا ہے: المشهور عن مالک طهارة الخنزير۔ یہ کسی معمول بہ مسلک کی بنیاد نہیں بن سکتی۔ امام شوکانی نے مزید یہ بھی لکھا ہے کہ: فلا ينتفع من الميتة بشئ الا ما خصه دليل کا لجلد المدبوغ۔ گویا کہ اُن کے نزدیک بھی جلدِ مدبوغ سے انتفاع دلیل (یعنی حدیث صحیح) کی بنا پر جائز ہے، تو اس کے بعد کیا آپ یہ چاہتے ہیں کہ ہر شخص اپنے جانور کی کھال کو خود ہی دباغت دے، خود ہی استعمال کرے، یا استعمال نہ کر سکے تو دوسرے کو بلا قیمت دیدے۔ میرے خیال میں یہ ایک ناقابلِ عمل اور غیر حکیمانہ مسلک ہے جو منشاء شریعت کے مطابق نہیں ہے۔

یہ بات بھی خلاف تحقیق ہے کہ مُردار کے سارے اجزا اور اُن سے انتفاع حرام ہے اور اس پر اجماع ہے۔ اجماع تو کجا، بعض اجزا کا استعمال حدیث نبوی سے ثابت ہے۔ ابوداؤد، باب الانتفاع بالعاج سے معلوم ہوتا ہے کہ خود نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت فاطمہ کے لیے ہاتھی کے دانت کے کڑے خریدوائے۔ بخاری میں امام زہری کا قول درج ہے کہ میں نے بہت سے



اصحابِ سلف ایسے دیکھے جو ہڈی کی کنگھی استعمال کرتے تھے جو ہاتھی یا دوسرے مُردہ جانوروں کی ہوتی تھی۔ اسی طرح بال، سینگ اور گھر وغیرہ اجزا جن میں دورانِ خون اور آثارِ حیات مفقود ہوتے ہیں اُن کا استعمال بھی جمہور نے جائز رکھا ہے خواہ وہ مردار کے ہوں۔

جہاں تک مُردار کی چربی کا تعلق ہے بلاشبہ یہ ارشادِ نبویؐ کے بموجب نجس و حرام ہے، لیکن کھال کو چربی پر قیاس کرنا بھی میرے نزدیک صحیح نہیں، بالخصوص جب کہ کھال کا حکم الگ حدیث میں بیان فرما دیا گیا۔ حضرت جابرؓ والی حدیث میں صحابہ کرامؓ نے چربی کے متعلق خاص طور پر دریافت کیا، مگر کھال کے متعلق دریافت نہیں کیا۔ اس لیے اس حدیث سے میری دانست میں کھال کے لیے کوئی حکم نہیں ملتا۔ پھر مردار کی چربی کی جو صورتیں اس حدیث میں بیان ہوئی ہیں وہ سب ایسی ہیں جن میں اس کی چکناہٹ سے جسم یا کپڑوں کے آلودہ ہونے کا قوی امکان ہے۔ ظاہر ہے کہ چراغ میں یا کشتی یا چمڑے پر جب چربی استعمال ہوگی، تو جو ہاتھ یا کپڑا اسے چھوئے گا وہ بھی ناپاک ہوگا۔ نجس اشیا کا ضرورۃً ایسا خارجی استعمال جس سے اس طرح کی آلودگی کی صورت پیدا نہ ہونے پائے، میرے گمان کی حد تک وہ اس ممانعت کے تحت نہیں آتی۔ واللہ اعلم بالصواب۔

(ماہنامہ ترجمان القرآن اپریل ۱۹۷۷ء)





## مردار کی کھال پر مزید بحث

س ترجمان اپریل ۱۹۷۷ء میں آپ کا مضمون مردار کی کھال کے بارے میں پڑھا۔ اس سے صرف یہ بات واضح ہوئی ہے کہ ایسی کھال کو جب تک دباغت نہ دی جائے، اُس کی طہارت اور فروخت کا مسئلہ مختلف فیہ ہے۔ اس لیے احتیاط کا پہلو بہر حال اسی میں ہے کہ غیر مدبوغ کھال کی خرید و فروخت سے اجتناب کیا جائے، تاکہ اختلاف کے دائرے میں قدم نہ پڑنے پائے۔ یہ آپ کو معلوم ہی ہوگا کہ فقہائے حنفیہ کا اس پر اتفاق ہے کہ غیر مدبوغ جلدِ میتہ سے انتفاع اور اُس کی بیع و شراء جائز نہیں ہے، مثلاً ہدایہ، کتاب البیوع میں ہے: لا (یعوز) بیع جلود المیتة قبل ان تُدبغ (دباغت سے قبل مردار کی جلد کی بیع جائز نہیں) لیکن آپ نے حنفیہ کے مسلک کا ذکر ہی نہیں کیا۔ اگر آپ کو اس سے اختلاف ہو، تب بھی اس مسلک کو بالکل نظر انداز کر دینا تو صحیح نہیں ہے جب کہ ہمارے ہاں اکثریت اسی پر عامل ہے۔ اگر آپ کو اس سے اختلاف ہو اور آپ کی نظر میں امام بخاری یا امام ابن شہاب زہری کا مسلک قوی تر ہو تو آپ اس کو اختیار کر سکتے ہیں۔ ایسے معاملات میں توسُّع ممکن ہے، مگر حنفیہ کا مذہب بیان ضرور ہونا چاہیے، تاکہ جو اس پر چلنا چاہے وہ غلط فہمی یا ناواقفیت کی بنا پر اُسے ترک نہ کرے۔

ہاں، احناف کے ہاں بھی اگر فتوے میں تبدیلی واقع ہو چکی ہو یا مختلف اقوال موجود ہوں، تو پھر کوئی اشکال باقی نہیں رہتا، مگر ایسا میرے علم میں نہیں ہے۔ آپ کو یاد ہوگا کہ جون ۱۹۷۴ء کے ترجمان میں آپ نے ایک سوال کے جواب میں تعلیم قرآن اور خدماتِ دینیہ کی اجرت کے جواز و عدم جواز پر بحث کر کے اسے جائز قرار دیا تھا، مگر ایک حنفی عالم دین نے اعتراض کرتے ہوئے آپ



کو احکام القرآن، بخصاص کا حوالہ دیتے ہوئے لکھا کہ ایسی اجرت ناجائز ہے۔ آپ نے اس کے جواب میں بہت سے متاخرین حنفیہ کے اقوال درج کر کے ستمبر ۱۹۷۴ء کے ترجمان میں دوبارہ تفصیل سے واضح کر دیا کہ اب حنفیہ کے ہاں بھی فتویٰ تبدیل ہو چکا ہے، اس لیے کوئی شخص اگر مناسب معاوضہ لینا چاہے تو لے سکتا ہے اور دوسرے ائمہ اسے پہلے ہی سے جائز سمجھتے ہیں۔ ایسی صورت ہو یا جو بھی صورت ہو اگر بہتر خیال کریں تو اس مسئلے پر اس پہلو سے دوبارہ روشنی ڈالیں کہ احناف کا موقف اس مسئلے میں کیا ہے اور اس سے آپ کو کہاں تک اتفاق یا اختلاف ہے؟

● مجھے معلوم ہے کہ حنفی فقہاء کا فتویٰ یہی ہے کہ غیر مذبوح جانور کی غیر مذبوح کھال کی بیع جائز نہیں ہے۔ ہدایہ کی عبارت اور اس طرح کے دوسرے اقوال سے میں ناواقف نہیں ہوں، نہ میں نے اپنی بحث میں انہیں قصداً یا بلا وجہ نظر انداز کیا ہے۔ حنفیہ کے اس فتوے میں کوئی تبدیلی بھی نہیں ہوئی، لیکن فقہائے حنفیہ جب جلد کی طہارت و نجاست اور اس کی خرید و فروخت کے مسائل پر بحث کرتے ہیں تو وہ جلدِ میتہ کی بیع اور اس سے انتفاع کے لیے جس ”دباغت“ کو شرط قرار دیتے ہیں وہ اس دباغت سے بالکل مختلف ہے جسے لغوی یا فنی اعتبار سے عملِ دباغت کا نام دیا جاتا ہے اور جو مطبوعہ سوال و جواب میں مسائل اور میرے پیش نظر تھی۔ لغت کے معروف معنوں میں دباغت کا مطلب یہ ہے کہ پہلے کھال کو سکھایا اور گلنے سڑنے سے بچایا جائے۔ پھر اس کی بو اور دیگر آلائشوں کو زائل کیا جائے اور کیمیاوی یا نباتاتی اشیا کی مدد سے اسے نرم کر کے اور پکا کر ادھوڑی یا پوسٹین وغیرہ کی شکل میں تبدیل کیا جائے۔ حنفیہ کے نزدیک اس کے بجائے اگر مردہ جانور کی کھال کو خشک کر کے رطوبت دور کر دی جائے اور فقط دھوپ یا ہوا میں اس کو حتی الوسع بو سے پاک کر لیا جائے، تو طہارت حاصل ہو جاتی ہے اور ایسی کھال کو کام میں لایا اور بیچا جاسکتا ہے۔ حنفی کتب کے ابواب البیوع میں بعض اوقات پوری تفصیل نہیں ملتی کیونکہ اس سے پہلے طہارت و نجاست کے ابواب میں مصنف بحث کر چکے ہوتے ہیں۔ اس لیے پوری جزئیات کو معلوم کرنے کے لیے دونوں مقامات کا دیکھنا ضروری ہے۔



آپ نے بھی ہدایہ، کتاب البیوع کا حوالہ تو دے دیا ہے، مگر طہارت کے ابواب غالباً نہیں دیکھے، ورنہ کتاب الطہارت، باب الماء الذی یجوز بہ الوضوء کے اوخر میں صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

ما یمنع النتن و الفساد فهو دباغ و ان کان تشمیساً او تتریباً۔

(جو ترکیب بھی جلد میں ہو کو روک دے اور اُسے گلنے سڑنے نہ دے، بس وہی دباغت ہے، خواہ یہ مقصد دھوپ لگانے سے یا مٹی ڈالنے سے حاصل ہو)۔

کنز الدقائق میں بھی طہارت کے لیے مطلوب دباغت کی یہی تعریف بیان کی گئی ہے۔ مختصر القدوری کی شرح الجوہرۃ النیرہ میں مزید تفصیل یوں ہے:

الدباغ نوعان، حقیقی کا لقرظ و قشور الرمان و اشباہ ذلك و حکمی كالشمس و التراب۔

(دباغت دو طرح کی ہوتی ہے، ایک حقیقی جو مثل کیکر، بول، انار وغیرہ کی چھال سے دی جاتی ہے، دوسری حکمی جو محض دھوپ یا مٹی کی مدد سے ہو)۔

دوسری نوعیت کی حکمی دباغت، جو طہارت کا حکم لگانے کے لیے کافی ہے، اُس کے بارے میں شرح القدوری کے اس مقام پر مزید بیان کیا گیا ہے کہ حکماً مدبوغ کھال اگر دو بارہ پانی سے گیلی ہو جائے، تو بعض کے نزدیک اس میں نجاست عود کر آتی ہے اور بعض کے نزدیک یہ پاک ہی رہتی ہے اور یہ دوسرا قول زیادہ مشہور ہے۔ دباغت کی یہ دونوں قسمیں شرح وقایہ منیۃ المصلیٰ کی شرح الکبیر اور دوسری کتابوں میں بھی مذکور ہیں۔ کبیری کی عبارت جو حکمی دباغت سے متعلق ہے، درج ذیل ہے:

یخرج الجلد عن حکم الفساد و یزول النتن عنه من غیر استعمال شیء من الادویۃ، اما بالتتریب ای بالقاء التراب علیہ او القائه فی التراب فیمصّ رطوباتہ او بالتشمیس ای بالقائه فی الشمس او بالقائه فی الريح فیزیلان



رطوباتہ فہذہ الدباغۃ معتبرۃ ایضاً عندنا۔

دواؤں کے استعمال کے بغیر بھی کھال گلنے سڑنے سے بچ سکتی ہے اور اُس کی بدبو زائل ہو سکتی ہے، اس طرح کہ اس پر مٹی ڈال دی جائے یا اُسے مٹی کے اندر ڈال دیا جائے اور اس کی رطوبتیں جذب ہو جائیں یا دھوپ میں یا ہوا میں ڈال دی جائے جو اس کی رطوبات کو خشک کر دے۔ ہمارے نزدیک یہ دباغت بھی معتبر ہے۔

میں نے اپنی سابق بحث میں جس دباغت کا ذکر کیا ہے، اُس سے مراد حقیقی و فنی دباغت ہے، جسے عرف عام میں دباغت کہا جاتا ہے، مگر فقہائے حنفیہ کے لیے جو دباغت طہارتِ بیع کے لیے معتبر ہے اُس کی رو سے مُردہ جانور کی کھال بیچنے سے پہلے اُسے مٹی یا نمک کی مدد سے یا اس کے بغیر بھی ممکن ہو تو سکھا کر اس کی بو اڑا دینی چاہیے۔ اس کے بعد اس کی خرید و فروخت بلا تردد جائز ہے۔ جہاں تک حلال: مأكول اللحم مگر غیر مذبوح جانور کی گیلی کھال کا تعلق ہے، اس کی بیع کو بھی جو اصحاب جائز سمجھتے ہیں ان کے متعلق میں صرف اتنا عرض کروں گا کہ ان کا مسلک بھی بالکل بے وزن اور بے اصل نہیں ہے۔ اُن میں سے بعض کا استدلال یہ ہے کہ قرآن مجید میں جہاں میتہ وغیرہ کی حرمت بیان ہوئی ہے اُس کا تعلق اکل و شرب سے ہے اور کھانے کی چیز فقط گوشت ہے۔ دوسرے بعض اجزا جن کا تعلق کھانے سے نہیں، بلکہ دوسری طرح کے استعمال سے ہے، ان سے انتفاع حرام نہیں ہے خود حنفی فقہاء میں سے بعض نے مُردار کے پٹھوں، بالوں اور ہڈی سے استفادے کو جائز رکھا ہے۔ سید سابق اپنی کتاب فقہ السنہ جلد اول، الطہارہ میں لکھتے ہیں:

عظم الميتة وقرنها و ظفرها و شعرها و ریشھا و جلدھا طاهر لان الاصل فی ہذہ کلھا الطہارۃ ولا دلیل علی النجاسۃ۔

(مُردار کی ہڈی، سینگ، ناخن، بال، پر اور جلد پاک ہے۔ کیونکہ ان اجزا میں اصل طہارت ہے اور نجاست پر کوئی دلیل نہیں)

پھر انھوں نے ایک حدیث نقل کی ہے جو دارقطنی اور ابن منذر نے روایت کی ہے۔ اس

کے الفاظ یہ ہیں:



عن عبید اللہ بن عبد اللہ ابن عباس انما حرم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من المیتة لحمها فاما الجلد والشعر والصوف فلا بأس به۔  
 عبید اللہ بن عبد اللہ بن عباس سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مُردار کا صرف گوشت حرام کیا ہے۔ جہاں تک جلد، بال اور پشم کا تعلق ہے (اُس کے استعمال میں مضائقہ نہیں)۔

اس روایت کو امام ابن الہمام نے بھی فتح القدیر، باب الماء کے آخر میں نقل کر کے لکھا ہے کہ یہ حدیث معلول نہیں اور اس کا درجہ حسن سے کم نہیں۔

(ماہنامہ ترجمان القرآن مارچ ۱۹۷۸ء)





## ذبیحہ کے لیے تسمیہ شرط نہیں؟

س ایک خاص مسئلے کی وجہ سے آپ کا قیمتی وقت لینا چاہتا ہوں۔ یہاں کینیڈا میں شرق اوسط سے آئے ہوئے عرب بھائیوں نے یہ موقف اختیار کر رکھا ہے کہ اہل کتاب کا ذبیحہ جسے قرآن میں حلال قرار دیا گیا ہے، اُس کے تحت وہ تمام گوشت آجاتا ہے جو یہاں کی دکانوں میں فروخت ہوتا ہے۔ اُن کا کہنا ہے کہ جانور کو ذبح کرتے وقت اللہ اکبر یا بسم اللہ کہنا ضروری نہیں ہے کیونکہ تسمیہ ذبح کے لیے شرط نہیں۔ جو گوشت بھی مشینوں سے کٹ کر بازاروں میں آتا ہے اُسے کھاتے وقت بسم اللہ کہہ دینا کافی ہے۔

ج عرب دوستوں کی یہ بات عجیب و غریب ہے کہ ذبح کے لیے تسمیہ شرط نہیں ہے۔ قرآن میں اللہ کا نام لے کر ہی جانور ذبح کرنے کا حکم دیا گیا ہے اور یہ بھی فرمایا گیا ہے کہ جس پر اللہ کا نام نہ لیا گیا ہو اُسے مت کھاؤ (انعام: ۱۲۱) اہل کتاب کا ذبیحہ اور طعام انھی شرائط کے تحت حلال ہے، جو قرآن میں دوسرے مقامات پر مذکور ہے۔ ورنہ اہل کتاب کے کھانے میں خنزیر بھی ہوتا ہے۔ اگر اہل کتاب کا کھانا (وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ) مطلقاً حلال ہو تو خنزیر کو بھی حلال ہونا چاہیے تھا۔ ان کے طعام کی حلت کے متعلق حکم ایسا مطلق نہیں ہے جسے دوسرے قرآنی احکام مقید نہ کرتے ہوں۔ ہمارے ائمہ میں صرف شافعی کا ایک قول مروی ہے کہ مسلمان اگر اللہ کا نام نہ لے تب بھی اُس کا ذبیحہ حلال ہے، لیکن اس کا مطلب یہ ہے کہ ہر مسلمان کا عقیدہ اور نیت بھی یہی ہوتی ہے کہ وہ اللہ کا نام لے کر ذبح کر رہا ہے، اس لیے اُس کا زبان سے ذکر نہ کرنا حلت پر اثر انداز نہیں ہوتا۔ امام شافعی سے اس کے بالمقابل دوسرا قول بھی مروی ہے جس میں تسمیہ کو لازم قرار دیا گیا ہے۔ میرے علم میں کوئی دوسرا امام یا فقیہ نہیں جو بغیر تسمیہ کے ذبیحہ اہل کتاب کو حلال سمجھتا ہو۔

(ماہنامہ ترجمان القرآن جولائی ۱۹۷۷ء)





## وقف کی شرعی تعریف و احکام

س ہمارے ہاں ایک سوالنامہ وقف کے بارے میں موصول ہوا تھا۔ اصل سوالنامہ اس وقت نہیں مل سکا، البتہ اس کے جواب کی نقل ریکارڈ میں موجود ہے۔ اس جواب سے اندازہ ہوتا ہے کہ اس میں درج ذیل نوعیت کے سوالات دریافت کیے گئے ہوں گے:

- ۱- وقف کی شرعی تعریف کیا ہے؟
- ۲- علمائے امت نے اس کے لیے کیا قواعد و ضوابط اور احکام مقرر فرمائے ہیں؟
- ۳- کوئی جائیداد یا اس کی آمدنی کلا یا جزاً اگر فی سبیل اللہ خیراتی مقاصد میں صرف ہوتی رہی ہو تو کیا مجرڈیہ امر اس جائیداد کو شرعاً وقف کی تعریف میں داخل کر سکتا ہے جب کہ واقف کی جانب سے وقف کرنے کا کوئی دوسرا ثبوت موجود نہ ہو۔
- ۴- کسی کی مملوکہ جائیداد یا املاک کو زبردستی وقف قرار دینا یا مغبوبہ جائیداد کو وقف قرار دینا کہاں تک صحیح ہے کیا کسی فرد یا حکومت کو اس طرح کا حق اسلام میں حاصل ہے؟

ج وقف اسلامی شریعت میں ایک خاص اصطلاح ہے جس سے مراد یہ ہے کہ کوئی مالک یا صاحب جائیداد اپنی ملک کو ملکیت سے خارج کر دے اور اسے اللہ تعالیٰ کی ملک قرار دے کر فی سبیل اللہ خیرات کر دے۔ اس طرح کی جائیداد یا املاک کامل و سالم طور پر اپنی اصلی حالت میں برقرار رہتی ہیں اور ان کا نفع یا آمدان افراد و اشخاص یا مصارف میں تقسیم یا صرف ہوتی رہتی ہے جس کو واقف مستحق قرار دے دیتا ہے۔ اس کا ذکر متعدد ارشادات نبویؐ میں ملتا ہے جن میں سے ایک نہایت مستند حدیث یہاں نقل کی جاتی ہے:

صحیح بخاری شریف، باب شروط فی الوقف (شروط وقف) کی ایک حدیث کا ترجمہ



درج ذیل ہے:

”حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو فتح خیبر کے بعد زمین ملی تو وہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں اس کے متعلق مشورہ حاصل کرنے کے لیے حاضر ہوئے اور عرض کیا، اے اللہ کے رسول! مجھے خیبر میں زمین ملی ہے جس سے بہتر زمین میرے پاس نہیں۔ آپ مجھے کیا حکم دیتے ہیں؟ آنحضرت نے فرمایا: اگر چاہو تو اصل کو وقف کر دو اور آمدنی کو صدقہ کر دو۔ حضرت عمر نے اسے وقف کر دیا کہ اصل جایداد نہ فروخت کی جاسکے، نہ ہبہ ہو سکے، نہ اس میں وراثت جاری ہو (لَا يُبَاعُ وَلَا يُوهَبُ وَلَا يُورَثُ) اس کی پیداوار فقرا، رشتہ داروں، غلاموں کی رہائی، فی سبیل اللہ مدات، مسافروں اور اجنبی مہمانوں پر خرچ ہو۔ اس کے متولی پر کوئی گناہ نہیں کہ وہ معروف طریقے پر خود بھی اس میں سے کھائے مگر متمول بننے کی کوشش نہ کرے۔“

صحیح بخاری کے ابواب شروط کے بعد، ابواب الوصایا آتے ہیں۔ اس میں یہ حدیث اس طرح مروی ہے:

”حضرت عمر نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں اپنا ایک باغ بطور صدقہ جاریہ کے وقف کیا۔ انھوں نے آنحضرت سے عرض کیا کہ میں نے ایک نفیس جایداد حاصل کی ہے اور میں اس کو صدقہ کرنا چاہتا ہوں۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: اس کا اصل وقف کر دو۔ اسے نہ بیچا جائے گا، نہ بطور ہبہ دیا جائے گا اور نہ یہ وراثت میں کسی کو منتقل ہوگا (اس حدیث میں بالکل وہی لفظ دہرائے گئے ہیں (لَا يُبَاعُ، وَلَا يُوهَبُ وَلَا يُورَثُ) لیکن اس کے پھلوں کا صدقہ کیا جائے، چنانچہ حضرت عمر نے اس باغ کا صدقہ کر دیا اور اس کا صدقہ فی سبیل اللہ غلاموں کو آزاد کرانے، مساکین، مہمانوں، مسافروں اور قرابت داروں میں بانٹا جاتا تھا۔“

اسی مضمون کی احادیث صحیح مسلم، ترمذی، نسائی اور حدیث کی دوسری کتابوں میں بھی مذکور ہیں۔ ان احادیث سے جو بنیادی اصول و احکام وقف سے متعلق مستنبط ہوتے ہیں



اور جن پر پوری امت کے فقہاء و علما کا اتفاق و اجماع ہے۔ وہ درج ذیل ہیں:

۱- کسی جائیداد کو اللہ کی راہ میں وقف کرنا اس جائیداد کے مالک کا حق ہے۔ کسی دوسرے فرد یا ادارے یا حکمران کو یہ حق یا اختیار حاصل نہیں کہ وہ کسی ایسی جائیداد کو وقف کر دے جو کسی کی مملوکہ ہے..... نبی صلی اللہ علیہ وسلم اللہ کے رسولؐ تھے اور مسلمانوں کے امیر اور حکمران بھی تھے، مگر جس جائیداد کے متعلق خود حضرت عمرؓ نے وقف کی پیش کش کی اسے بھی اپنی تحویل اور قبضے میں لینے کے بجائے آپؐ نے حضرت عمرؓ ہی کو اختیار دیا کہ تم چاہو تو اسے وقف کر دو اور اس کی آمد غربا اور مساکین وغیرہ میں تقسیم کرتے رہو۔

۲- جو جائیداد واقف اپنی آزادانہ مرضی سے وقف کر دے، اس کا اصل جوں جوں توں رہے گا، اس میں خرید و فروخت، ہبہ، وراثت، تبادلہ کی قسم کے اس طرح کے تصرفات و انتقالات نہیں ہو سکتے جو عام املاک میں ہوتے ہیں۔

۳- جو جائیداد کسی شخص کی ملک میں ہو، جب تک اس کا ثبوت نہ مل سکے کہ اُس نے اپنے فعل سے اس جائیداد کو اپنی ملک سے خارج کر کے فی سبیل اللہ وقف کر دیا ہے، بلکہ اس کے برعکس اس کا ثبوت موجود ہو کہ شخص مذکور اس جائیداد میں کامل مالکانہ اختیارات رکھتا ہے اور انہیں استعمال کر رہا ہے اور یہ سارے اختیارات وراثت یا کسی دوسرے جائز طریق پر دوسروں کی جانب پورے کے پورے منتقل ہو رہے ہیں، تو یہ جائیداد محض اس بنا پر وقف قرار نہیں دی جاسکتی کہ اُس کی آمدنی کُلا یا جزء ان مقاصد میں صرف ہو رہی ہے یا ہوتی رہی ہے جو مذکورہ بالا احادیث میں مقاصد وقف کے طور پر مذکور ہیں، نہ اس جائیداد کو کوئی حکومت یا اُس کا نامزد کردہ کوئی عہدیدار اپنی مرضی یا صوابدید سے واقف قرار دے کر اُسے مالک کی ملکیت سے نکال کر اپنے تصرف میں لے سکتا ہے۔

۴- وقف کے وجود میں آنے اور اُس کے صحیح ہونے کے لیے ضروری ہے کہ جائیداد موقوفہ واقف کی بالفعل جائز ملکیت ہو۔ فقہانے تصریح کی ہے کہ اگر ملکیت حاصل ہونے سے پہلے کوئی شخص جائیداد کو وقف قرار دے اور ملکیت اُسے بعد میں حاصل ہو یا جائیداد وہ شخص



غصب کر لے اور اسے وقف قرار دے خواہ اُس کی قیمت مالک کو ادا کرے یا مالک سے مصالحت کر لے تب بھی اس جایداد کا وقف قرار دینا اس غاصب یا خریدار کے لیے جائز نہ ہوگا اور یہ وقف صحیح نہ ہوگا کیونکہ وقف قرار دیتے وقت وہ اس جایداد کا جائز مالک نہ تھا۔

کتب فقہ سے بھی مذکورہ بالا مندرجات کی تصدیق ہوتی ہے۔ مثال کے طور پر فتاویٰ عالمگیری کتاب الوقف میں منقول ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک وقف کی تعریف شرعاً میں یہ ہے کہ واقف عین جایداد کو اپنے پاس روک کر رکھے اور اس کی منفعت کو فقرا پر خیرات کرے اور امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک تعریف یہ ہے کہ عین جایداد کو اللہ کی ملک قرار دے کر وقف کرنے والا اپنے پاس رکھے اور اس کا نفع بندگانِ خدا کے لیے لوٹائے۔ تب یہ وقف لازم و صحیح ہوگا، نہ اُسے بیچا جائے گا نہ ہبہ کیا جائے گا نہ وراثت میں جائے گا۔

فتاویٰ عالمگیری میں شرائطِ وقف درج ہیں:

واقف عاقل ہو، بالغ ہو، وقف تقربِ الہی کے لیے ہو (چنانچہ گرجا یا مندر وغیرہ کے لیے وقف صحیح نہ ہوگا) پھر لکھتے ہیں:

الملک وقت الوقف حتی لو غصب ارضاً فوقفها ثم اشتراها من مالها  
ورفع الثمن الیہ او صالح علی مال دفعه الیہ لا تکون وقفاً  
(وقف کے صحیح ہونے کی ایک شرط یہ ہے کہ جو وقف کر رہا ہے، بوقت وقف جایداد اس کی ملک میں ہو، اگر اُس نے کوئی زمین زبردستی غصب کر لی، اُسے وقف قرار دیا۔ پھر مالک سے خرید کر قیمت ادا کر دی یا کچھ معاوضے پر مصالحت کر لی تو یہ وقف نہیں ہوگا)

اسلامی شریعت کا اصول یہ بھی ہے کہ وہ فرائض کی پابندی کو سختی سے کرانا چاہتی ہے اور اس کے لیے حکومتی اقتدار اور جبر و اکراہ کا استعمال بھی بعض اوقات کرتی ہے، مثلاً زکوٰۃ و عشر کی قانونی وصولی لازمی ہے، مگر جہاں تک نفلی عبادات اور غیر واجب صدقات و خیرات کا تعلق ہے ان پر کسی مسلمان کو مجبور نہیں کیا جاتا تا کہ اس کے اندر رضا کارانہ طور پر اللہ کا تقرب حاصل کرنے کا جذبہ مردہ نہ ہو جائے۔ وقف بھی ایک نفلی صدقے کی صورت ہے۔ اگر اس کے لیے زبردستی املاک کا



حصول کیا جائے تو یہ حصول ثواب کے بجائے ایک کارِ بے خیر بن کر رہ جائے گا اور وقف فی سبیل اللہ کا اصل مقصد فوت ہو کر رہ جائے گا۔

ان تصریحات سے یہ امر واضح ہے کہ جب تک جائیداد کا مالک خود وقف کا اعلان نہ کرے..... یا فعلی وقف کا مالک سے صادر ہونے کا ثبوت موجود نہ ہو، کسی دوسرے فریق یا اتھارٹی کا ایسی جائیداد کو وقف قرار دینا اور اسے اپنے قبضہ و تصرف میں لینا اسلامی شریعت کی نگاہ میں ایک بے جواز اقدام ہے جو بالکل باطل، کالعدم اور بے اثر ہے۔

(ماہنامہ ترجمان القرآن جولائی ۱۹۸۰ء)





## خودکشی کرنے والے کی نمازِ جنازہ

س ایک مولوی صاحب زور شور سے اس بات کا دعویٰ کرتے ہیں کہ خودکشی کرنے والے کا جنازہ پڑھنا حرام ہے۔ وہ اس بات کا ہر جگہ چرچا کرتے ہیں۔ آپ سے خط و کتابت ہوئی ہے تو وہ کہتے ہیں کہ آپ نے مختصر جواب دے کر ٹال دیا ہے کہ حدیث میں یہ ثبوت نہیں ملتا کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے خودکشی کرنے والے کی نمازِ جنازہ پڑھنے یا پڑھانے سے منع فرمایا ہو۔ آنحضرتؐ نے خود نمازِ جنازہ نہیں پڑھائی یا یہ فرمایا ہے کہ میں تو نہیں پڑھاؤں گا..... وہ صاحب اسے جاہلانہ جواب کہتے ہیں اور خودکشی کرے والے کے جنازے کو قطعی ناجائز اور ممنوع قرار دیتے ہیں۔

وہ کہتے ہیں کہ ابو داؤد، نسائی، فتاویٰ عزیز یہ جلد اول فتاویٰ نور الہدیٰ، طحاوی، جامع الرموز، بلوغ المرام، اسلامیات جماعت نہم سب کتابوں میں خودکشی کے مرتکب کے جنازے کی ممانعت لکھی ہوئی ہے اور ان کے مصنف عدم جواز کے قائل ہیں۔ کشف الغمہ کا بھی حوالہ دیتے ہیں اور فرماتے ہیں کہ آپ نے یہ کتابیں نہیں دیکھیں یا پڑھ نہیں سکتے۔ براہ کرم اس کا مفصل جواب دیں کہ ایسے شخص کی نمازِ جنازہ جائز ہے یا نہیں؟ اور جو شخص جنازہ پڑھے گا یا پڑھائے گا کیا وہ گناہگار ہوگا، جیسا کہ مولوی صاحب کا فتویٰ ہے۔ ہماری تشویش اور یہ جھگڑا اس وقت تک ختم نہ ہوگا جب تک جواب وضاحت سے نہیں دیا جائے گا۔

ع خودکشی کرنے والے کی نمازِ جنازہ پڑھنے کا مسئلہ فقہاء و محدثین کے مابین مختلف فیہ ہے اور فقہائے حنفیہ کا بھی اس میں باہمی اختلاف ہے، لیکن میرے نزدیک قابلِ ترجیح مسلک یہی



ہے کہ ایسے شخص کے لیے نمازِ جنازہ جائز ہے، لیکن اسلامی معاشرے کے ذی وجاہت اور سربر آوردہ لوگ چاہیں، تو جنازے میں شریک نہ ہوں۔ اہل سنت کا اس پر اجماع ہے کہ مومن گناہ کبیرہ کے ارتکاب سے کافر نہیں ہوتا۔ جو شخص دائرۃ اسلام و ایمان سے خارج نہیں ہوتا، میرے نزدیک جس طرح اُس کے لیے دعائے مغفرت جائز ہے، اسی طرح نمازِ جنازہ بھی جائز ہے، کیونکہ نمازِ جنازہ بھی دعائے مغفرت ہی کی ایک شکل ہے۔ قرآن مجید میں صرف مشرکین کے لیے استغفار کی ممانعت ہے یا پھر عہدِ نبویؐ میں جس شخص کا نفاق بالکل کھلا ہوا تھا اور جس کا نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو علم دیا گیا تھا صرف ایسے منافق کی نمازِ جنازہ سے آپؐ کو روکا گیا تھا۔ دوسرے کسی گناہگار یا خطا کار کا جنازہ اگر آنحضورؐ نے خود نہیں پڑھایا تو میں سمجھتا ہوں کہ یہ محض ایک زجر و توبیخ کی صورت تھی اور اس کی نوعیت بھی بعض اوقات عارضی تھی۔ یہ مقصود نہیں تھا کہ اس خطا کے مرتکب کا جنازہ کوئی دوسرا شخص بھی نہ پڑھے، بلکہ بعض حالات میں آپؐ نے صحابہ کرامؓ کو اس کا جنازہ پڑھنے کی ہدایت فرمائی۔ اس کی ایک نمایاں مثال مقروض کا جنازہ ہے۔ جب کوئی صحابی فوت ہوتے تھے تو آپؐ دریافت فرماتے تھے کہ ان پر قرض تو نہیں؟ اگر ہوتا تھا تو آپؐ جنازہ پڑھانے سے اجتناب کرتے تھے، مگر دوسرے صحابہ کو پڑھنے کا حکم دیتے تھے۔ بعد میں ایسا بھی ہوا کہ کوئی صاحب ادائیگی قرض کا ذمہ لیتے تھے یا بیت المال سے اس کا انتظام ہو جاتا تھا اور آنحضورؐ جنازہ پڑھا دیتے تھے۔

اسی طرح کا معاملہ خودکشی کرنے والے کا بھی ہے۔ میرے علم میں کوئی حدیث صحیح ایسی نہیں ہے جس سے یہ ثابت ہوتا ہو کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے قاتلِ نفس کا جنازہ پڑھانے کی ممانعت فرمائی ہو اور ایسے شخص کو جنازہ پڑھائے بغیر دفن کر دیا گیا ہو۔ جس جرم کے مرتکب کا جنازہ پڑھانے کی آنحضورؐ نے اجازت مرحمت فرمادی ہے اور صحابہ کرامؓ کی جماعت نے جس کا جنازہ پڑھا دیا ہے، میری سمجھ میں نہیں آتا کہ اب اُس کے جنازے کی عام ممانعت کس بنا پر جائز ہو سکتی ہے، مجھے معلوم ہے کہ بعض فقہانے خودکشی کرنے والے اور بعض دوسرے کبار کا ارتکاب کرنے



والے کا جنازہ نہ پڑھنے کا فتویٰ دیا ہے، لیکن میں اس کے علی الاطلاق انطباق کو صحیح نہیں سمجھتا اور اس معاملے میں امام ابن حزم کی رائے کو قابل ترجیح سمجھتا ہوں کہ بڑے سے بڑا گناہگار بھی دعائے مغفرت اور جنازے کا محتاج و مستحق ہے۔ جیسا کہ میں نے بیان کیا، خودکشی کرنے والے کے متعلق اتنا ہی حدیث میں وارد ہے کہ آنحضورؐ نے اس کا جنازہ نہیں پڑھایا۔ صحیح مسلم، ابواب الجنائز کے آخر میں حضرت جابر بن سمرہ سے اس سلسلے میں درج ذیل روایت ہے:

اتى النبى صلى الله عليه وسلم رجل قتل نفسه بمشاقص فلم يصل عليه  
(نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس ایک شخص لایا گیا جس نے تیریا برچھے کے ذریعے خودکشی  
کر لی تھی، تو آپؐ نے اس کا جنازہ نہیں پڑھایا)

اس کی شرح میں امام نوویؒ فرماتے ہیں کہ حضرت عمر بن عبدالعزیز اور امام اوزاعیؒ کے نزدیک تو ایسے شخص کا جنازہ جائز نہیں، لیکن امام حسن بصریؒ، امام نخعیؒ، قتادہؒ، امام مالکؒ، امام ابوحنیفہؒ، امام شافعیؒ اور دیگر اہل علم کی اکثریت کے نزدیک اس کا جنازہ پڑھا جائے گا۔ اس حدیث کی وضاحت میں ان سب فقہانے فرمایا ہے کہ آنحضورؐ کا جنازہ نہ پڑھانا فقط لوگوں کے لیے ایک تنبیہ تھی کہ وہ اس گناہ کا ارتکاب نہ کریں اور صحابہ کرامؓ نے اس شخص کی نماز جنازہ پڑھی۔ اس کے بعد امام نوویؒ نے وہی مقروض کی مثال دی ہے اور قاضی عیاضؒ کا قول نقل کیا ہے کہ تمام علما کا مسلک یہی ہے کہ ہر مسلمان کا جنازہ پڑھا جائے خواہ اس پر حد شرعی نافذ ہوئی ہو، رجم کیا گیا ہو یا اُس نے خودکشی ہو۔ سنن ابی داؤد نے، کتاب الجنائز میں بھی اس مضمون کی ایک حدیث ہے اور اس میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد مبارک صرف اتنا ہی منقول ہے کہ میں اُس شخص کی نماز جنازہ نہیں پڑھاؤں گا۔ اس حدیث کی شرح میں امام خطابیؒ نے فرمایا کہ اکثر فقہا کا قول یہ ہے کہ ایسے شخص کا جنازہ پڑھایا جائے گا اور حافظ منذریؒ کے نزدیک بھی آنحضورؐ کا نماز نہ پڑھانا لوگوں کو ڈرانے کے لیے تھا۔

سنن ترمذی، کتاب الجنائز میں بھی اس طرح کی ایک حدیث وارد ہے جس کے الفاظ یہ ہیں:



عن جابر بن سمره ان رجلاً قتل نفسه فلم يصل عليه النبي صلى الله عليه وسلم.

(حضرت جابر بن سمرہ سے روایت ہے کہ ایک شخص نے خودکشی کر لی، تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اُس کا جنازہ نہیں پڑھایا)

اس کی تشریح میں امام ترمذی فرماتے ہیں کہ اس مسئلے میں اختلاف ہے، بعض کا مسلک یہ ہے کہ ہر مسلمان حتیٰ کہ خودکشی کرنے والے کی نمازِ جنازہ بھی جائز ہے اور امام احمد کا قول یہ ہے کہ امام و حاکم تو جنازہ نہ پڑھائے، لیکن دوسرے پڑھ لیں۔ مولانا عبدالرحمن مبارک پوری نے اپنی شرح تحفة الاحوذی میں پہلے امام نووی کی مذکورہ بالا عبارت نقل کی ہے اور پھر امام شوکانی کا قول نیل الاوطار کے حوالے سے درج کیا ہے کہ امام مالک، امام شافعی، امام ابوحنیفہ اور جمہور علما کے نزدیک فاسق کا جنازہ بھی جائز ہے اور خودکشی کرنے والے کا جنازہ اگرچہ آنحضور نے نہیں پڑھایا، مگر صحابہ کرام نے اُس کی نمازِ جنازہ پڑھی ہے اور اسی کی تائید سنن نسائی سے بھی ہوتی ہے کیونکہ آنحضور کا صرف یہ ارشاد منقول ہے:

اما انا فلا اصلى عليه -

(جہاں تک میرا تعلق ہے میں جنازہ نہیں پڑھاؤں گا)

اس کا مطلب دوسرے لفظوں میں یہی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے خود تو جنازہ نہیں پڑھایا، مگر صحابہ کرام کو فرض کفایہ ادا کرنے کی اجازت دے دی۔

جیسا کہ میں نے شروع میں لکھا ہے کہ فقہائے حنفیہ کے اقوال بھی دونوں طرح کے پائے جاتے ہیں لیکن میرے نزدیک زیادہ صحیح اور قابل ترجیح قول جواز ہی کا ہے۔ در مختار میں ہے:

من قتل نفسه ولو عمداً يغسل و يصلی عليه، به یفتی۔

(جس نے خودکشی کی خواہ جان بوجھ کر کی اُسے غسل دیا جائے اور اُس کا جنازہ پڑھایا جائے

گا، فتویٰ اسی پر ہے)

اس عبارت کی شرح کرتے ہوئے امام ابن عابدین رد المحتار میں فرماتے ہیں کہ جن علما



نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے جنازہ نہ پڑھانے سے ممانعت کا استدلال کیا ہے، ان کے حق میں حدیث سے دلالت نہیں ملتی۔ حدیث میں محض یہ آیا ہے کہ آنحضورؐ نے جنازہ نہیں پڑھا جس سے فہمائش مقصود ہے۔ یہ ذکر نہیں کہ صحابہ کرام نے بھی جنازہ نہیں پڑھا۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا جنازہ پڑھانا اور دوسروں کا نمازِ جنازہ پڑھانا یکساں نہیں۔ یہ کہنا بھی مشکل ہے کہ ایسا شخص تائب نہ ہو سکے گا یا اس کی توبہ قبول نہ ہو سکے گی، کیونکہ توبہ تو ہر عاصی بلکہ کافر کی بھی قبول ہو سکتی ہے۔

صاحبِ ردالمحتار کا یہ قول بالکل صحیح اور بجا ہے۔ ایک شخص جو مسلمان ہے اور جس کی تکفیر کے لیے واضح وافر وجوہ موجود نہیں ہیں، اسے اس عام حق سے محروم نہیں کیا جاسکتا جو ہر مسلمان کے لیے نصوصِ شرعیہ سے ثابت ہے اور حدیث میں ایک مسلمان کے دوسرے مسلمان پر جو حقوق بیان فرمائے گئے ہیں ان میں اس کا جنازہ پڑھنا بھی شامل ہے۔ پھر جس معاشرے سے ہمیں سابقہ درپیش ہے، اسے بھی نگاہ میں رکھنا چاہیے۔ اس میں بے شمار ایسے لوگ ہیں جو نماز، روزہ، زکوٰۃ، حج جیسے فرائض کے تارک ہیں۔ قاتل، شراب خور، زنا کار اور مرتکب کبائر ہیں۔ ان سب کا جنازہ پڑھ لینا اور صرف خودکشی کرنے والے کا جنازہ نہ پڑھنا اور دوسروں کو اس سے روکنا عجیب چیز ہے۔ بلاشبہ اگر اللہ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے صاف حکم دے دیا ہوتا کہ خودکشی کرنے والے یا فلاں دوسرے کبیرہ گناہ کرنے والے کا جنازہ کوئی مسلمان نہ پڑھے، تو ہم ہرگز اس کی خلاف ورزی کی جسارت نہ کرتے، لیکن ایسی وضاحت کی عدم موجودگی میں صحیح اور تحقیقی قول اور محتاط عمل یہی ہو سکتا ہے کہ ہم کسی شخص کا جنازہ نہیں پڑھنا چاہتے تو نہ پڑھیں، لیکن جو شخص کافر اور دائرۃ اسلام سے خارج نہیں اس کے جنازے کی ممانعت کا فتویٰ نہ دیں اور دوسروں کو اس کا جنازہ پڑھنے سے نہ روکیں۔

جو مسلمان کفار سے قتال کرتا ہو اجامِ شہادت نوش کرتا ہے، اس کے متعلق بھی حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ اس کا جنازہ پڑھنا واجب ہے، لیکن متعدد دیگر ائمہ، فقہا محدثین کے نزدیک اس کا جنازہ نہیں پڑھا جائے گا اور اسے غسل بھی نہیں دیا جائے گا، بلکہ ایسے شہید کو خون آلود کپڑوں ہی میں دفن کر دیا جائے گا۔ مجھے یہ تسلیم کرنے میں تامل نہیں ہے کہ اس دوسرے مسلک کے حق میں صحیح تر



احادیث موجود ہیں، اگرچہ احناف کے حق میں بھی روایات ملتی ہیں۔ بہر کیف شہید کا معاملہ خاص ہے جس پر کسی دوسرے مرنے والے، بالخصوص خودکشی کرنے والے کو قیاس نہیں کیا جاسکتا۔ شہید کے پہلے قطرہ خون کے ساتھ اس کے گناہ معاف ہو جاتے ہیں جیسا کہ حدیث نبویؐ میں تصریح ہے۔ ہو سکتا ہے کہ مقتول فی سبیل اللہ کی تعظیم و تشریف اور اس کی یقینی مغفرت کے پیش نظر اسے جنازے سے مستثنیٰ رکھا گیا ہو، واللہ اعلم و بالصواب۔

میری اس بحث کا یہ مطلب ہرگز نہ سمجھا جائے کہ میں خودکشی کو ایک معمولی لغزش سمجھتا ہوں۔ خودکشی اور قتلِ نفس بہر حال ایک کبیرہ گناہ ہے۔ احادیث صحیحہ میں اس پر جہنم کی وعید مذکور ہے اور آنحضرتؐ کا ارشاد گرامی ہے کہ جس آلہ قتل سے کوئی شخص اپنی جان لیتا ہے، دوزخ میں وہی اس کے لیے آلہ عذاب بن کر اس پر دائماً مسلط کر دیا جاتا ہے جس کے ذریعے سے وہ بار بار خودکشی کی ناکام کوشش کرتا رہتا ہے۔ یہ فعل انتہائی بزدلی اور اپنے اللہ سے بدگمانی اور ناشکری پر دلالت کرتا ہے جو ایک مسلمان کے لیے کسی حال میں جائز نہیں۔ ایک انسان اپنی جان کا خود خالق و مالک نہیں کہ جب چاہے، جس طرح چاہے، اُسے ضائع کر دے۔ تاہم ایسا بد نصیب شخص اگر مسلمان ہے تو اس کا جنازہ میرے نزدیک جائز ہے۔ شاید اللہ تعالیٰ اُسے معاف فرمادے، خواہ سزا کے بعد ہی معافی کی نوبت آئے۔

(ماہنامہ ترجمان القرآن جولائی ۱۹۷۵ء)





## عورت کا حق حضانت

### ایک استفسار اور اس کا جواب

کوثر مورخہ ۳۰ جولائی ۱۹۵۲ء ص ۶ پر ایک استفسار کے جواب میں درج ہے کہ ”شرعاً والد کو یہ حق حاصل ہے، بلکہ اُس کے لیے ضروری ہے کہ اگر طلاق کی نوبت آئے تو اپنی ساری اولاد کو وہ اپنے پاس رکھے۔ والدہ کو اولاد رکھنے کا کوئی حق نہیں ہے..... مگر حدیث میں آیا ہے کہ:

(۱) ایک عورت نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں عرض کیا کہ یہ میرا بیٹا ہے، میرا بطن اس کی جائے قرار تھی۔ میرے سینے سے اس نے دودھ حاصل کیا اور میری آغوش نے اسے پالا ہے۔ اب اس کے باپ نے مجھے طلاق دے دی ہے اور چاہتا ہے کہ اسے مجھ سے چھین لے۔ آپ نے فرمایا: جب تک تو نکاح نہ کرے، تو اس بچے کی زیادہ حق دار ہے۔  
(مشکوٰۃ، بلوغ الصغیر و حضانتہ)

(۲) نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک مرتبہ ایک لڑکے کو اختیار دیا کہ وہ چاہے تو باپ کے پاس رہے اور چاہے تو ماں کے پاس: ایضاً

(۳) ایک عورت نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئی اور عرض کیا: میرا خاوند چاہتا ہے کہ میرے بیٹے کو لے جائے۔ حالانکہ وہ مجھے پانی لادیتا ہے اور میرے کام آتا ہے۔ آپ نے اس لڑکے سے فرمایا: یہ تمہارا باپ ہے اور یہ تمہاری ماں ہے جس کا ہاتھ چاہو پکڑ لو۔

یہاں اصل خط میں احادیث کے عربی متون درج تھے مگر ہم نے قارئین کی سہولت کی خاطر ترجمہ کر دیا

ہے۔ (ادارہ)



اُس نے ماں کا ہاتھ تھام لیا اور وہ اُسے لے کر چلی گئی۔ (ایضاً)

(۴) حضرت ابو ہریرہؓ کے پاس ایک فارسی عورت آئی جس کے ساتھ اُس کا بیٹا تھا، اور جس کے شوہر نے طلاق دے دی تھی۔ میاں بیوی نے حضرت ابو ہریرہؓ کے سامنے اپنے مقدمے کو پیش کیا۔ عورت نے اپنی زبان میں کہا کہ میرا خاوند میرے بیٹے کو لے جانا چاہتا ہے۔ حضرت ابو ہریرہؓ نے فرمایا: بچے کے بارے میں قرعہ ڈال لو۔ خاوند نے آکر کہا: میرے بیٹے کے بارے میں میرے استحقاق میں کون جھگڑا کرتا ہے۔ آپ نے جواب دیا: میں یہ بات صرف اس لیے کہہ رہا ہوں کہ میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر تھا اور ایک عورت نے آکر کہا کہ میرا خاوند میرے بیٹے کو لینا چاہتا ہے، حالانکہ بچہ میرے کام کرتا ہے اور مجھے پانی لادیتا ہے۔ آپ نے فرمایا: دونوں قرعہ ڈال لو۔ باپ نے کہا: میرے بیٹے کے بارے میں کون جھگڑا کر سکتا ہے۔ آپ نے بچے سے فرمایا: یہ تمہارا باپ ہے اور یہ تمہاری ماں ہے۔ جس کا ہاتھ چاہو پکڑ لو۔ اُس نے اپنی ماں کا ہاتھ پکڑ لیا۔ (ایضاً)

(۵) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: جس نے والدہ اور اُس کے بیٹے کے درمیان جدائی ڈالی اللہ تعالیٰ اُس کے اور اُس کے پیاروں کے درمیان قیامت کے روز تفریق کرے گا۔ (مشکوٰۃ حق المملوک والفضات)۔

براہ کرم ان احادیث کی روشنی میں عبارت متذکرہ بالا کی تصحیح فرمادیں.....

آپ کی تشبیہ کا شکریہ۔ سوال و جواب جس شکل میں شائع ہوا ہے، اُس پر آپ کے ذہن میں اشکال کا پیدا ہونا ایک قدرتی امر تھا۔ سائل نے اپنے حالات بہت تفصیل سے تحریری اور پھر زبانی بیان کیے تھے۔ اور اُن کا مطالبہ یہ تھا کہ دلائل اور تفصیلات کے بغیر انہیں ایک مختصر اور قطعی جواب دیا جائے۔ اس سوال و جواب کی اشاعت قطعاً پیش نظر نہ تھی، لیکن کسی نامعلوم وجہ کی بنا پر انہوں نے سوال کا ایک بے ربط سا خلاصہ اور میرا مجمل جواب کوثر میں شائع کر دیا۔ بہر حال اب جب یہ شائع ہو چکا ہے اور آپ نے اس پر اعتراض وارد کر دیا ہے تو میں دوبارہ اپنے مدعا کو واضح طور پر بیان کیے دیتا ہوں۔



آپ نے جو پانچ احادیث نقل فرمائی ہیں ان میں سے پانچویں حدیث تو تفریق زوجین اور حضانتِ صغیر سے متعلق ہی نہیں ہے۔ وہاں والدہ اور والد سے مراد لونڈی اور اُس کی اولاد ہے اور تفریق سے مراد بچوں کو ماں سے جدا کر کے باپ کے سپرد کرنا نہیں ہے، بلکہ والدہ اور بچوں کو الگ الگ افراد کے سپرد کرنا۔ یا ان کے ہاتھ بیچ دینا ہے۔ دیگر متعدد احادیث سے بھی اس فعل کی ممانعت ثابت ہے۔ بقیہ پہلی چار احادیث سے مندرجہ ذیل احکام مستنبط ہوتے ہیں:

(۱) زوجین کی تفریق اور اولادِ صغار کی موجودگی کی صورت میں اولاد اگر سن تمیز کو نہ پہنچی ہو اور مادرانہ شفقت کی محتاج ہو تو والدہ اُسے اپنی حضانت (پرورش) میں رکھنے کی زیادہ حق دار ہے۔ بشرطیکہ وہ نکاحِ ثانی نہ کرے۔

(۲) اگر اولاد سن تمیز کو پہنچ جائے تو ایسی صورت میں یا تو قرعہ اندازی کی جائے گی۔ یا پھر اگر والدین میں سے کوئی ایک یا دونوں اس کے لیے رضامند نہ ہوں تو بچے کو اختیار دیا جائے گا کہ وہ والدین میں سے جس کے ساتھ رہنا پسند کرے اُسی کے ساتھ ہو جائے۔

یہ اصول جو سنتِ نبویؐ سے ثابت ہیں، ان میں سے اختلاف کی کسی مسلمان کو گنجائش نہیں، البتہ ائمہ سلف نے ان اور اسی قبیل کی دوسری احادیث کے سیاق و محل کا لحاظ رکھتے ہوئے نیز والدین اور اولاد کے باہم دگر شرعی حقوق اور ذمہ داریوں کو من حیث المجموع نگاہ میں رکھتے ہوئے والدہ کے حقِ حضانت کے لیے چند مزید شرائط و حدود بیان کیے ہیں۔ مثلاً علمائے مذاہب اربعہ کا قریب قریب اس پر اتفاق ہے کہ حسبِ ذیل عیوب اگر والدہ میں ہوں درآں حال یہ کہ والدان سے بری ہو۔ تو والدہ کا حقِ حضانت ساقط ہو جائے گا:

(۱) ارتداد (ب) فتورِ عقل (ج) ترکِ صوم و صلوٰۃ یا دوسرا علانیہ فسق و فجور (د) تربیتِ اولاد سے قطعی غفلت (ر) اولاد کو لے کر کسی ایسے ماحول میں رہنا جہاں فسادِ اخلاق کا اندیشہ ہو یا کسی ایسے دور افتادہ شہر میں جا کر مقیم ہونا جہاں والد کے لیے اولاد کی تعلیم و تربیت کی دیکھ بھال دشوار ہو۔ (س) والد کے عدم استطاعت کے باوجود اُس سے اولاد کے نفقے کا مطالبہ کرنا۔

اسی طرح فقہاء کی رائے یہ بھی ہے کہ والدہ کے پاس رہنے کی مدتِ حضانت سات یا زیادہ



سے زیادہ نو برس ہے۔ اس کے بعد والد کو حق حاصل ہے کہ وہ اولاد کو اپنے چارج میں لے لے۔ اگر غور کیا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ ان شرائط میں سے کوئی شرط بھی مذکورہ احادیث یا عام اصول شریعت کے خلاف نہیں ہے۔ یہ ظاہر ہے کہ اولاد کے نان نفقے، اُن کی مادی و اخلاقی تربیت، اُن کی تعلیم، ہنرآموزی اور اُن کے شادی بیاہ کی اصل ذمہ داری والد پر ہے نہ کہ والدہ پر۔ مرد ہی بحیثیت توامِ خاندان ”قُوَا اَنْفُسِكُمْ وَاَهْلِيكُمْ نَارًا“ کے اولین مخاطب ہیں۔ ان حالات میں یہ کس طرح قرین قیاس ہو سکتا ہے کہ والدہ کو غیر معین مدت کے لیے علی الاطلاق حق حضانت دے دیا جائے کہ وہ والد کی خواہش کے علی الرغم جس سانچے میں چاہے اولاد کو ڈھال دے اور پھر اس کا خمیازہ بھگتنے کے لیے اولاد کو والد کے حوالے کر دے۔ اسی بنا پر یہ کہنا بھی صحیح نہیں معلوم ہوتا کہ مدتِ حضانت کو سنِ بلوغ تک ممتد ہونا چاہیے۔ جب اولاد بالغ اور صاحب اختیار ہو گئی، تو اُس وقت اُس کے والد کی ولایت میں آنے کے کوئی معنی ہی باقی نہیں رہتے۔ اُس وقت وہ ایک طرح سے اپنے نفع و ضرر کی خود مکلف اور ذمہ دار بن جاتی ہے۔ اس لیے حکمتِ شریعت عین اس امر کی مقتضی ہے کہ ایک طرف تو مدتِ حضانت کی ایک مناسب حد متعین کی جائے اور دوسری طرف والدہ کے حقِ حضانت پر مناسب قیود عائد کی جائیں۔ والدہ پر عدم تزویج اور عدم ارتداد کی قید خود احادیث میں آگئی ہے۔ اسی سے مزید تقید کا جواز نکل سکتا ہے۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اگر دوسری شرائط کا ذکر نہیں فرمایا، تو اس کی وجہ یہ ہو سکتی ہے کہ جو مقدمات آپ کے سامنے پیش ہوئے اُن میں والدہ کی طرف سے اس طرح کے خدشات کے بارے میں امن و اطمینان تھا ورنہ والد خاموش نہ رہتے، بلکہ والدہ کی حضانت کی صورت میں متوقع مضرات کو ضرور بیان کرتے اور اپنے آپ کو زیادہ حق دار ثابت کرنے کے لیے صرف اتنا ہی کہنے پر اکتفا نہ کرتے کہ باپ سے بیٹے کے معاملے میں کون جھگڑ سکتا ہے، بلکہ ساتھ یہ بھی کہتے کہ والدہ اس کی تربیت خراب کرے گی۔ گویا کہ ان قضایا میں والدین میں سے کسی ایک کے صالح اور دوسرے کے غیر صالح ہونے کا سرے سے سوال تھا ہی نہیں، صالحیت کے لحاظ سے والدین مساوی تھے۔ اصل تقابل صرف ماں



کی مامتایا اس کے احتیاج اور پدری محبت کے درمیان تھا۔ ایسی صورت میں ماں کو ترجیح دی گئی ہے یقیناً اب بھی دی جائے گی۔ اس سے یہ ثابت کرنا مشکل ہے کہ اگر ماں تربیتِ اولاد کی عظیم ذمہ داریاں اٹھانے کے لیے قطعی نااہل ہو، تب بھی اُس کے حقِ حضانت کو مقدم رکھ کر اولاد اُس کے سپرد کر دی جائے گی۔

میں نے کوشش کی ہے کہ میرے پہلے جواب میں کوئی ابہام، تشنگی یا غلطی رہ گئی تھی تو اُسے میں مختصر استدراک سے رفع کر دوں۔ بہت سی تفصیلات کو میں نے اب بھی نظر انداز کر دیا ہے۔ مجھے اپنے علمِ ناقص کی صحت پر اصرار ہرگز نہیں ہے۔ والعلم عند اللہ۔





## حُرْمَتِ رِضَاعِ

● دو بھائی ہیں۔ بڑے کے ہاں ایک خاص مہینے بچہ پیدا ہوا اور چھوٹے کے ہاں اُس سے اگلے مہینے میں ایک لڑکا ہوا۔ بڑے بھائی کے لڑکے نے اپنی چچی کا دودھ پیدائش سے دو ماہ کے اندر پیا۔ چھوٹے بھائی کے ہاں اُسی بیوی سے تین بچے اور ہوئے اور چوتھی مرتبہ آٹھ سال بعد بچی پیدا ہوئی۔ اب دریافت طلب امر یہ ہے کہ آخری لڑکی بڑے بھائی کے اُس لڑکے کے نکاح میں آسکتی ہے یا نہیں جس نے آٹھ سال پہلے اپنی چچی (لڑکی کی والدہ) کا دودھ پیا تھا؟ اس جگہ دو تین مثالیں ایسی نظر آئیں جن میں ایسی صورت میں نکاح ہوئے ہیں۔ کہا جاتا ہے کہ صرف ایک ساتھ دودھ پینے والے بچے رشتہ مناکحت میں نہیں آسکتے۔ دوسرے بچے جو آگے پیچھے پیدا ہوں وہ آپس میں بیاہے جاسکتے ہیں۔

● ایک لڑکا جب کسی عورت کا دودھ پی لیتا ہے تو وہ عورت اُس لڑکے کی رضاعی ماں بن جاتی ہے اور اس رضاعی ماں کی ساری لڑکیاں اُس لڑکے کی رضاعی بہنیں بن جاتی ہیں۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ یحرم من الرضاع ما یحرم من النسب یعنی جو رشتے از روئے نسب حرام ہیں وہی رشتے اگر رضاعت کے تعلق سے قائم ہو جائیں تو وہ بھی حرام ہو جاتے ہیں۔ چنانچہ ایک شخص کے لیے ساری رضاعی بہنیں بالکل اُسی طرح حرام ہوں گی جس طرح ساری نسبی بہنیں۔ جس طرح نسبی بہن صرف وہ نہیں ہوتی جو بھائی کے ساتھ جڑواں پیدا ہو کر اس کے ہمراہ دودھ پیے، بلکہ تمام ماں جائی بہنیں ہی ہیں۔ بالکل اسی طرح رضاعی بہن صرف وہ نہیں ہے جس کے ساتھ سن رضاعت میں دودھ پیا جائے، بلکہ رضاعی والدہ کی تمام لڑکیاں رضاعی بہنیں ہی ہیں۔ چونکہ یہ ایک بالکل بدیہی استنباط ہے، اس لیے اس بارے میں ائمہ سلف میں کامل اتفاق ہے۔ یہ کہنا بالکل غلط ہے کہ لڑکا جس



لڑکی کے ساتھ دودھ پیتا ہے صرف وہی اُس پر حرام ہے اور لڑکی کی دوسری بہنوں سے نکاح جائز ہے۔ رضاعی بھائی بہن ہونے کے لیے ایک ماں کا ایک وقت میں دودھ پینا لازمی شرط نہیں ہے۔ ایک ہی عورت جن بچوں کو مختلف اوقات میں بھی دودھ پلا دے وہ رضاعی بھائی بہن ہو جاتے ہیں۔

تعجب ہے آپ نے لکھا ہے کہ دو تین مثالیں آپ کے علم میں ایسی ہیں جن میں ایسے زوجین میں نکاح ہوا ہے جنہوں نے ایک ساتھ تو دودھ نہیں، مگر آگے پیچھے ایک ہی والدہ کا دودھ پیا ہے۔ طبیعت باور نہیں کر سکتی کہ ایسا ہوا ہوگا، لیکن اگر ایسا ہوا ہے تو یہ بات انتہائی افسوسناک، بلکہ شرمناک صورتِ حال کا پتہ دیتی ہے۔ اس کا صاف مطلب یہ ہے کہ اب مسلم معاشرہ اپنے دین کے بارے میں اتنا بے شعور اور بے حس ہو گیا ہے کہ محرمات تک سے لوگ نکاح کر گزرتے ہیں اور اس بارے میں نہ تو وہ احکامِ شریعت کا خود علم رکھتے ہیں اور نہ کسی صاحبِ علم کی طرف رجوع کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔

(ماہنامہ ترجمان القرآن دسمبر ۱۹۵۳ء)





## کتنا دودھ پینے سے حرمت نکاح لازم آتی ہے

یہ مسئلہ اپنی جگہ تسلیم شدہ ہے کہ دودھ پینے سے حرمت واقع ہو جاتی ہے اور جن بچوں نے ایک ہی عورت کا دودھ پیا ہو ان کا باہمی نکاح نہیں ہو سکتا، لیکن یہ میرے ذہن میں واضح نہیں کہ کتنی مقدار یا کتنی بار دودھ پینے سے حرمت ثابت ہوتی ہے۔ میں نے ایک حدیث میں پڑھا ہے کہ ایک یا دو مرتبہ دودھ پینے سے حرمت نہیں ہوتی ہے اور دوسری حدیث میں آیا ہے کہ پانچ مرتبہ دودھ پینے سے حرمت نکاح ثابت ہوتی ہے، لیکن عام طور پر علما یہ بتاتے ہیں کہ دودھ خواہ ایک مرتبہ تھوڑا سا کیوں نہ پیا جائے، اُس سے حرمت ثابت ہو جاتی ہے۔ براہ کرم واضح کریں کہ کتنی مقدار اور کتنی دفعہ دودھ پینے سے نکاح حرام ہوتا ہے؟

یہ مسئلہ فقہاء کے درمیان اختلافی ہے کہ حرمت رضاع کتنی مرتبہ اور کتنی مقدار دودھ پینے سے ثابت ہوتی ہے۔ فقہی مذاہب اربعہ میں سے حنفیہ اور مالکیہ کا مسلک یہ ہے کہ مطلقاً رضاعت سے حرمت واقع ہو جاتی ہے خواہ دودھ ایک ہی بار اور قلیل مقدار میں ہی پیا گیا ہو۔ شافعیہ کا مسلک یہ ہے کہ پانچ مرتبہ دودھ پینے سے حرمت واقع ہوتی ہے اور حنبلی مسلک کے مطابق تین مرتبہ دودھ پینے سے نکاح حرام ہوتا ہے۔

شوافع کے مسلک کی بنیاد بعض ایسی روایات پر رکھی گئی ہے جن میں بیان ہوا ہے کہ قرآن میں پہلے یہ حکم نازل ہوا تھا کہ دس مرتبہ دودھ پینے سے حرمت ثابت ہوتی ہے اور پھر یہ منسوخ ہو کر پانچ مرتبہ میں تبدیل ہو گیا، لیکن یہ مسلک بہت کمزور ہے جسے کسی طرح قابل ترجیح قرار نہیں دیا جاسکتا۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ علم اصول کے محققین کا اس پر اتفاق ہے کہ قرآن مجید



کا متن اخبارِ احاد اور شاذ روایات سے ثابت نہیں ہوتا، بلکہ اس کے ثبوت کے لیے قرأت و نقل کا تواتر درکار ہے۔ اس اصول کی روشنی میں وہ روایتیں قابلِ قبول اور لائقِ حجت نہیں ہو سکتیں جن میں غیر متواتر قراءتیں مذکور ہیں۔ اب ظاہر ہے کہ جس مسلک کی بنیاد قرأتِ شاذہ پر رکھی گئی ہو اور جس کے حق میں کتاب و سنت سے کوئی دوسری مضبوط دلیل موجود نہ ہو، اُس مسلک کو قوی قرار نہیں دیا جاسکتا۔

دوسرا مسلک حنابلہ کا ہے جس کی رُو سے تین مرتبہ دودھ پینے سے حرمت ثابت ہوتی ہے۔ اس میں شک نہیں کہ بعض صحیح احادیث سے اس مسلک کی تائید ہوتی ہے۔ ان احادیث میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا ایک ارشادِ مبارک منقول ہے اور وہ یہ ہے کہ ایک یا دو مرتبہ دودھ پینے سے حرمت واقع نہیں ہوتی۔ اسی سے فقہائے حنبلیہ نے یہ استنباط کیا ہے کہ حرمت ایک یا دو مرتبہ سے نہیں، بلکہ تین مرتبہ کی رضاعت سے لازم آتی ہے۔ ان حضرات کا استدلال یہ ہے کہ یہ احادیث کتاب و سنت کے عمومی حکمِ تحریم کو مقید کر کے اُن میں تخصیص پیدا کرتی ہیں۔ اصولاً یہ استدلال صحیح ہو سکتا ہے اور اس کی بہت سی مثالیں موجود ہیں کہ قرآن و حدیث میں ایک مقام پر عام حکم بیان کیا گیا ہے، لیکن دوسرے مقام پر اُس کی کچھ تفصیل یا تخصیص بیان کی گئی ہے اور عمل اسی مخصوص یا مفصل صورتِ حکم پر کیا جاتا ہے، لیکن رضاعت سے متعلق جن احادیث پر حنبلی مذہب کا انحصار ہے، اُن کے بارے میں ایک مشکل درپیش ہے اور وہ یہ ہے کہ جن احادیث سے ایک یا دو مرتبہ دودھ پینے سے عدمِ تحریم کا ثبوت فراہم کیا جاتا ہے، وہ اپنے مفہوم و مدعا میں پوری طرح واضح اور ناطق نہیں ہیں۔ ان میں: مَصَّةٌ او مصتان، رَضْعَةٌ او رضعتان، املاجة او املاجتان کے الفاظ مروی ہیں۔ یہاں جوثنیہ کا صیغہ استعمال ہوا ہے، اُسے مراد مختلف اوقات میں دو مرتبہ دودھ پینا بھی ہو سکتا ہے اور ایک ہی نشست میں بیک وقت دو دفعہ چھاتی چوسنا یا دودھ پینا بھی ہو سکتا ہے۔ عین ممکن ہے کہ آنحضورؐ کے ارشاد کا مطلب یہ ہو کہ بچہ ایک وقت میں اگر ایک یا دو چسکیاں لگائے تو اُس سے حرمت ثابت نہیں ہوتی کیونکہ اُس سے دودھ کا منہ تک پہنچنا یقینی نہیں ہوتا، لیکن دو سے زائد مرتبہ اگر بچہ دودھ چوسے تو دودھ یقیناً اُس کے منہ میں داخل ہو کر پیٹ تک چلا جائے



گا۔ بہر کیف ان احادیث سے حنبلیہ کا استدلال اشکالات سے خالی نہیں ہے۔

اس کے بعد اب حنفیہ، مالکیہ اور ان دوسرے فقہاء و مجتہدین کا مسلک رہ جاتا ہے جو رضاعت کی ہر تعداد اور قلیل و کثیر کو موجب حرمت قرار دیتے ہیں۔ ان حضرات کا استدلال قرآن و حدیث کی ان عمومی نصوص سے ہے جن میں علی الاطلاق تحریم رضاعت کا حکم بیان ہوا ہے۔ قرآن مجید میں ہے:

حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ ..... وَأَخَوَاتُكُمْ مِنَ الرِّضَاعَةِ۔

(حرام کی گئیں تم پر تمہاری مائیں..... اور تمہاری رضاعی بہنیں)

ایک اور حدیث میں ہے:

يَحْرُمُ مِنَ الرِّضَاعَةِ مَا يَحْرُمُ مِنَ النَّسَبِ۔

(جو رشتے نسب کے اعتبار سے حرام ہیں وہ رضاعت کے لحاظ سے بھی حرام ہیں)

ان نصوص میں مطلقاً رضاعت کی بنا پر نکاح حرام کیا گیا ہے اور رضاعت کا اطلاق ایک مرتبہ دودھ پینے پر بھی اسی طرح ہوتا ہے جس طرح زیادہ مرتبہ پینے پر ہوتا ہے۔ یہ مسلک فقط احناف و مالکیہ کا نہیں ہے، بلکہ امت کی اکثریت کا مسلک یہی ہے۔ امام نووی نے شرح مسلم میں اسے جمہور علما کا مسلک قرار دیا ہے اور شاہ ولی اللہ صاحب نے بھی مسوئی شرح مؤطا میں لکھا ہے کہ اکثر فقہاء اسی طرف گئے ہیں۔

اس معاملے میں ایک پہلو جو مزید قابل غور ہے، وہ یہ ہے کہ آج کل طبائع میں اتنا فساد پیدا ہو چکا ہے کہ اگر لوگوں کو حنبلی مسلک پر عمل کرنے کی اجازت دی جائے تو اس بات کا شدید خطرہ ہے کہ لوگ اس سے ناجائز فائدہ اٹھائیں گے اور جہاں تین مرتبہ دودھ پلایا گیا ہوگا وہاں بھی یہ کہہ دیا جائے گا کہ دودھ فقط ایک یا دو مرتبہ پلایا گیا ہے۔ رضاعت کی شہادت اور اس کے ثبوت کی فراہمی کا مسئلہ ویسے بھی اچھا خاصا پیچیدہ اور مشکل ہے، اب اس کے ساتھ اگر تعداد رضاعت کا سوال بھی تحقیق طلب بن جائے، تو اس سے بہت سے لاینحل نزاعات پیدا ہوں گے، جن میں صحیح



فیصلہ کرنا محال ہوگا۔

ان وجوہ و دلائل کے پیش نظر اکثریت ہی کا یہ مسلک قابل ترجیح اور مبنی بر احتیاط قرار پاتا ہے کہ حرمت رضاعت کے حکم کو اُس کے عموم پر رکھا جائے اور مجرد دودھ پینے کو موجب تحریم سمجھا جائے، خواہ دودھ ایک وقت میں پیا جائے یا مختلف اوقات میں اور ایک گھونٹ پیا جائے یا کئی گھونٹ پیے جائیں۔

(ماہنامہ ترجمان القرآن جنوری ۱۹۶۶ء)





## کیا والدین کے کہنے پر بیوی کو طلاق دینا واجب ہے؟

س دسمبر ۱۹۶۶ء کے ترجمان میں ایک سوال کے جواب میں کہا گیا ہے کہ والدین بیٹے کو طلاق دینے کا حکم دیں، تو اس کی اطاعت صرف اسی صورت میں کی جائے جب کہ یہ حکم کسی مصلحت شرعی پر مبنی ہو اور حضرت عمرؓ نے اپنے صاحبزادے کو طلاق کا جو حکم دیا تھا وہ بھی کسی معقول دینی مصلحت پر مبنی سمجھا گیا ہے، لیکن میرا اشکال اس معاملے میں رفع نہیں ہوا۔ اس بارے میں بعض دیگر احادیث موجود ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ والدین جب کہیں تو بیٹے کو بلا تامل طلاق دے دینی چاہیے۔ سب سے بڑھ کر حضرت ابراہیمؑ کی وہ صحیح حدیث ہے جس میں انہوں نے حضرت اسماعیلؑ کو اپنے دروازے کی چوکھٹ بدل دینے کا پیغام دیا تھا اور انہوں نے فوری طور پر اس کی تعمیل میں پہلی بیوی کو طلاق دے کر دوسری سے شادی کر لی تھی۔ ان سب احادیث سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ بیٹے کو اس معاملے میں والدین کی بے چون و چرا اطاعت کرنی چاہیے، ورنہ وہ گنہگار ہوگا۔

ج ترجمان میں میرا جو جواب شائع ہوا ہے اس میں کسی ترمیم کی ضرورت مجھے محسوس نہیں ہو سکی۔ طلاق جسے شریعت نے ابغض المباحات (جائز کاموں میں سب سے زیادہ ناپسندیدہ) قرار دیا ہے۔ اس کا شرعی اسباب کے بغیر دیا جانا عند اللہ موجب گناہ ہے۔ اس طرح کی طلاق کے ناگوار اثرات اگر محض خاوند تک محدود رہتے تو انہیں انگیز کیا جاسکتا تھا اور اس کے باوجود اس معاملے میں خاوند پر والدین کی غیر مشروط اطاعت لازم سمجھی جاسکتی تھی، لیکن بلا عذر شرعی طلاق دینے کی صورت میں بیوی اور اولاد کی حق تلفی اور ضرر رسانی بھی ہے، جسے شریعت بلا وجہ گوارا نہیں کرتی۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے:

لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق۔



(خالق کی نافرمانی میں مخلوق کی اطاعت نہیں)

اور بلا سبب طلاق دینا اللہ کے نزدیک مبغوض ہے۔

حضرت عمرؓ کے حکم میں جو امرکانی مصلحت و حکمت میں نے بیان کی تھی، اُسے بعض دوسرے علما نے بھی تسلیم کیا ہے۔ مثال کے طور پر شیخ عبدالرحمن البنا مسند احمد کی شرح الفتح الربانی، کتاب الطلاق میں اس حدیث کی تشریح کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

الظاهر ان عمر ما کرهها الا لكونه رأى انها غير صالحة لابنه وغرضه بذلك المصلحة لا سيما و قد كان من الملهمين والذي يظهر ان النبي صلى الله عليه وسلم لم يامر عبد الله بطلاق امراته الا لكونه رأى صحة نظر عمر۔

(ظاہر ہے کہ حضرت عمرؓ کو یہ عورت اسی وجہ سے ناپسند تھی کہ اُن کے نزدیک وہ آپ کے صاحبزادے کے لیے موزوں نہ تھی اور اس معاملے میں حضرت عمرؓ کے پیش نظر ضرور کوئی مصلحت ہوگی کیونکہ آپ الہام ربانی کے حامل تھے اور یہ بھی ظاہر ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی حضرت عمرؓ کے کہنے کے مطابق حضرت عبد اللہ ابن عمرؓ کو اسی لیے طلاق دینے کا حکم دیا تھا کہ آنحضرتؐ یہ سمجھتے تھے حضرت عمرؓ کا خیال صحیح ہوگا)

اس سے زیادہ واضح اور دو ٹوک الفاظ میں ملا علی قاری رحمۃ اللہ علیہ نے مرقاة، کتاب الایمان،

باب الکبائر میں اپنی رائے بیان فرمائی ہے۔ مشکوٰۃ کی ایک حدیث اس باب میں مروی ہے:

ولا تعقن والديك وان امراك ان تخرج من اهلك ومالك۔

(تو اپنے والدین کی حق تلفی اور اُن سے بدسلوکی نہ کر خواہ وہ تجھے اپنے اہل و عیال اور مال کو

چھوڑ دینے کا حکم کریں)

اس پر ملا علی قاری فرماتے ہیں:

فلا يلزمه طلاق زوجة امرأه بفراقها وان تازياً بقائها ايذاء شديداً۔ لانه قد

يحصل له ضرر فلا يكلفه لأجلهما اذمن شان شفقتهم انهما لو تحققا

ذالك لم يأمراه به فالزامهما به مع ذالك حمق منهما ولا يلتفت اليه۔



(والدین کو خواہ اپنی بہو کی موجودگی سے شدید تکلیف ہی کیوں نہ ہو، اگر وہ بیٹے کو اس سے جدائی کا حکم دیں تو بیٹے پر بیوی کو طلاق دینا لازم نہیں ہے، کیونکہ بعض اوقات اس طرح خاوند کو ضرر پہنچتا ہے۔ اس لیے والدین کی خاطر اُسے طلاق کا پابند نہیں کیا جاسکتا۔ اُن کی شفقت کا تقاضا تو یہ تھا کہ اگر وہ اس ضرر کا پوری طرح اندازہ کر لیتے تو وہ بیٹے کو طلاق کا حکم نہ دیتے۔ اس کے باوجود اُن کا طلاق پر اصرار کرنا نادانی ہے جو قابلِ التفات نہیں)

حضرت ابراہیم و اسماعیل علیہما السلام کے متعلق احادیثِ مذکورہ کو بھی انہی معنی پر محمول کیا جائے گا کہ حضرت ابراہیم کا یہ فرمان بھی مصالِحِ شرعیہ پر مبنی تھا۔ جس طرح حضرت عمرؓ اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے معاملے میں یہ باور نہیں کیا جاسکتا کہ انہوں نے بلا وجہ ایک عورت کو طلاق دینے کا حکم دیا ہوگا، اسی طرح حضرت ابراہیم کے معاملے میں بھی ایسا تصور نہیں کیا جاسکتا۔ یہ بات میں اپنے جی سے نہیں کہہ رہا ہوں، بلکہ خود ان احادیث کے مضمون سے اس بات کی تائید ہوتی ہے۔ بخاری، کتاب الانبیاء میں یہ حدیث پوری تفصیل سے موجود ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت اسماعیل اور اُن کی والدہ کو بیابانِ عرب میں چھوڑ جانے کے بعد حضرت ابراہیم وقتاً فوقتاً اُن کی خیریت دریافت کرنے تشریف لایا کرتے تھے۔ حضرت اسماعیل کی شادی کے بعد ایک مرتبہ آپ تشریف لائے جبکہ گھر میں صرف اُن کی بیوی تھی جو اپنے خسر کو نہیں پہچانتی تھی۔ جب آپ نے اس سے حالات پوچھے تو وہ کہنے لگی: نحن بشر، نحن فی ضیق و شدة فشکت الیہ (ہمارا تو بُرا حال ہے، تنگ دستی اور مصیبت میں مبتلا ہیں) گویا اُس نے شکوہ شکایت کی روش اختیار کی۔ ظاہر ہے کہ ایک نبی کی بیوی ورنہ نبی کی بہو کو ایسا بے صبر اور بے سلیقہ نہیں ہونا چاہیے تھا کہ کوئی سن رسیدہ اجنبی مہمان اُس کے ہاں آئے اور وہ خاطر تواضع کرنے کے بجائے اپنا دکھڑا سنانا شروع کر دے۔ اسی وجہ سے حضرت ابراہیم نے یہ فیصلہ فرمایا کہ یہ لڑکی ہمارے گھرانے کے لائق نہیں ہے اور اس سے کہہ دیا کہ جب اسماعیل آئے تو میرا سلام پہنچانا اور کہنا کہ اپنی دہلیز بدل دے۔ جب حضرت اسماعیل واپس آئے تو بیوی نے بتایا کہ جاءنا شیخ کذا و کذا (اس ہیت کذائی کے ایک بڑے میاں آئے تھے) اور پھر سارا قصہ بیان کیا۔ تعارف کے ان الفاظ میں



بھی استخفاف کا پہلو موجود تھا، چنانچہ حضرت اسماعیل مدعا سمجھ گئے اور بیوی کو طلاق دے دی۔ حدیث سے مزید یہ معلوم ہوتا ہے کہ حضرت اسماعیل نے پھر دوسری شادی کی اور حضرت ابراہیم دوبارہ اسی طرح تشریف لائے۔ اس موقع پر بھی حضرت اسماعیل گھر پر موجود نہ تھے۔ یہ دوسری بیوی شا کرہ و صابرہ اور نیک بخت تھیں۔ انہوں نے یہ نہ جانتے ہوئے کہ اجنبی مہمان ان کے خسر ہیں، اُن کی خوب آؤ بھگت اور خاطر مدارات کی اور کہا: نحن بخیر و سعة و ائنت علی اللہ (ہم بخیر ہیں، خوشحال ہیں اور اللہ کی حمد و ثنا کی) بعض دوسری روایات میں ہے کہ انہوں نے کہا: ”اللہ کا دیا بہت کچھ ہے، پانی ہے، دودھ ہے اور گوشت بھی میسر ہے۔ آپ تشریف رکھیں۔ میں کھانے پینے کا بندوبست کرتی ہوں“۔ اس پر حضرت ابراہیم نے یہاں بیوی کے لیے دعائے خیر و برکت کی اور فرمایا کہ میاں سے کہنا کہ گھر کی یہ چوکھٹ قائم رکھ (یعنی یہ بیوی تیرے شایانِ شان ہے، اسی کو اپنی زوجیت میں رکھ)۔ ان اہلیہ ثانیہ کی سعادت مندی اس سے بھی عیاں ہے کہ جب حضرت اسماعیل گھر آئے تو انہوں نے بیان کیا: ”جاءنا شیخ حسن الهيئة و ائنت علیہ (ہمارے ہاں ایک بڑے اچھے بزرگ تشریف لائے تھے) اور ان کی تعریف و توصیف کی۔ اس پورے قصے سے یہ واضح ہوتا ہے کہ حضرت ابراہیم نے چوکھٹ کی تبدیلی کا جو مطالبہ کیا تھا وہ یونہی نہیں تھا، بلکہ اُس میں حکمتِ ربانی کار فرما تھی اور اس طرح سے اللہ نے اُن کے صاحبزادے کو نعم البدل عطا فرمایا، کا شانہ نبوت میں ایسی خاتون آ کر آباد ہوئیں جو ہر لحاظ سے اُس مقام کی اہل تھیں اور جو اہل نہ تھیں وہ رخصت ہو گئیں۔

بہر کیف اس ساری بحث کے بعد اب بھی میرے نزدیک مسئلے کی شرعی صورت یہی ہے کہ والد یا والدہ بیٹے سے بیوی کو طلاق دینے کا مطالبہ کریں اور بیٹے کو یہ اعتماد و یقین حاصل ہو کہ مطالبہ کسی معقول وجہ یا دینی و اخلاقی مصلحت پر مبنی ہے، تو اُسے پورا کر دینا چاہیے، ورنہ بصورتِ دیگر اُس پر تعمیل واجب نہیں۔

(ماہنامہ ترجمان القرآن جون ۱۹۶۴ء)





## عائلی قوانین اور تفویضِ طلاق

سائل کی شادی یکم اکتوبر ۱۹۶۱ء کو نئے عائلی قوانین کی رو سے یونین کونسل کے فارموں پر ہوئی۔ نکاح شرعی طریقے پر ہوا۔ سائل کی سسرال اور ہمارے تعلقات بہت گہرے تھے اور بہت قریبی رشتے داری تھی۔ نئے فارم کے چار پرت ہوتے ہیں، نکاح کے وقت کوئی شرائط درج نہیں کی گئی تھیں، ماسوائے حق مہر غیر مؤجل کے۔ چونکہ جلدی واپسی تھی اس لیے اس وقت یہ فیصلہ ہوا کہ دولہا اور دلہن اور ان کے گواہان دستخط کر دیں۔ کاغذ بعد میں مکمل ہوں گے اور بھیج دیے جائیں گے۔ نکاح کے وقت لڑکے سے طلاق دینے کا کوئی حق نہیں لیا گیا تھا اور نہ ہی پوچھا گیا تھا اور نہ ہی لڑکے نے اجازت دی تھی۔ نئے فارم کے کالم نمبر ۱۸ میں یہ عبارت درج ہے:

”آیا شوہر نے بیوی کو طلاق دینے کا حق تفویض کر دیا ہے اور کن شرائط کے تحت۔“

(واضح رہے کہ اُس وقت پرت پر نہیں کیے گئے تھے جبکہ نکاح ہوا تھا) بعد میں کاغذوں میں یہ عبارت درج ہو گئی۔ ”شوہر نے بیوی کو طلاق دینے کا حق تفویض کر دیا ہے۔“ مگر ان میں وہ شرائط درج نہیں تھیں جن کی بنا پر لڑکی کو طلاق دینے کا حق تفویض ہوتا، جیسا کہ فارم میں درج ہے۔ کچھ دنوں کے بعد وہ فارم مجھے واپس میری سسرال کی طرف سے پہنچ گئے، لیکن ہم نے انہیں شک نہ ہونے کی بنا پر نہیں پڑھا تھا بلکہ بے پروائی سے لپیٹ کر رکھ دیا۔

شادی کے دس ماہ بعد گھریلو تنازعات کی بنا پر دلہن اپنے میکے چلی گئی جہاں پر دلہن کے والدین نے دلہن کی طرف سے یونین کونسل میں طلاق کی درخواست دے دی اور یونین کونسل نے تین ماہ بعد بغیر کارروائی مکمل ہوئے ایک طرفہ طلاق کا سرٹیفکیٹ دے دیا۔



دولہا نے قطعاً طلاق نہیں دی اور نہ ہی دینا چاہتا ہے اور نہ ہی لڑکے کو طلاق کا سر ٹیفکیٹ کونسل کی طرف سے ملا ہے۔ اب لڑکا اور لڑکی اپنا گھر بسانا چاہتے ہیں، لیکن لڑکی کے والدین اس بات پر اصرار کر رہے ہیں کہ یونین کونسل کی طرف سے جو سر ٹیفکیٹ ملا ہے وہ شرعی طلاق ہے۔ اب آپ مندرجہ بالا حالات کو مد نظر رکھتے ہوئے بتائیں کہ واقعی طلاق شریعت کی رو سے ہو چکی ہے یا نہیں؟

● مستفسر کا بیان یہ ہے کہ نکاح کے وقت اُس نے حق طلاق بیوی کو تفویض نہیں کیا تھا، لیکن اُس کے علم و اطلاع کے بغیر یہ بات نکاح کے فارموں میں درج کر دی گئی کہ شوہر نے بیوی کو طلاق دینے کا حق تفویض کر دیا ہے۔ اگر یہ بیان صحیح ہے تو عند اللہ بیوی کی جانب طلاق کا حق منتقل نہیں ہوا اور وہ اس حق کو استعمال نہیں کر سکتی۔ اگر محض کاغذی اندراج اور یونین کونسل کی کارروائی کے بل پر وہ طلاق کو ثابت کرنا چاہتی ہے، تو خدا کے ہاں وہ عورت اور اس کے اولیا بھی مجرم ہیں، نیز وہ لوگ بھی سخت گناہگار ہیں جنہوں نے ایک فارمولے کے طور پر بلا تکلف ہر نکاح نامے میں ایسے امور و مسائل درج کر دیے ہیں جن کے شرعی اور فقہی پہلوؤں پر بالعموم نکاح کے فریقین، بلکہ نکاح خوان بھی اچھی طرح حاوی نہیں ہوتے اور اس بات کا ہر وقت خدشہ موجود رہتا ہے کہ ان فارموں کو پُر کرنے والا شخص جس طرح چاہے انہیں پُر کر کے زوجین سے دستخط یا نشان انگشت ثبت کرا لے، درآنحالیکہ زوجین کو اس بات کا علم و احساس تک نہ ہو کہ آیا وہ مجرد ایجاب و قبول کے علاوہ کچھ مزید قیود و شروط بھی تسلیم کر رہے ہیں یا نہیں، اور اگر کر رہے ہیں تو اس کے نتائج و عواقب کیا ہوں گے؟ بالفرض اگر یہ مان بھی لیا جائے کہ تفویض طلاق سے متعلق سوال کا جواب شوہر کی موجودگی میں اور اس کی اجازت سے لکھا گیا ہے، تب بھی یہ جواب بالکل ناقص اور ادھورا ہے۔ نکاح نامے کا سوال یہ ہے:

”آیا شوہر نے بیوی کو طلاق دینے کا حق تفویض کر دیا ہے اور کن شرائط کے تحت۔“

اس کا جو جواب نقل کیا گیا ہے وہ یوں ہے:



”شوہر نے بیوی کو طلاق دینے کا حق تفویض کر دیا ہے۔“

جس شخص نے بھی یہ جواب تحریر کیا ہے اس کی یہ ناگزیر ذمہ داری تھی کہ وہ اس بات کی تصریح شوہر سے کراتا اور پھر جواب میں بھی یہ توضیح کرتا کہ حق تفویض کسی خاص شرط کے ساتھ مشروط ہے یا غیر مشروط ہے اور جس طلاق کا حق دیا جاتا ہے وہ رجعی ہے یا بائن ہے، ایک ہے یا دو ہیں یا تین ہیں۔ شرعی نقطہ نظر سے بھی جواب میں اس پہلو کی صراحت ضروری تھی اور مطلوبہ فارم کے سوال کا آخری حصہ بھی اس تصریح کا مقتضی تھا۔ اس کے باوجود جواب میں ان چیزوں کی عدم تصریح سے یہ صاف ثابت ہوتا ہے کہ فارم پر کرنے والا شخص نکاح و طلاق کے مسائل سے پوری طرح واقف نہ تھا۔ اس نے بغیر سوچے سمجھے ایک مبہم اور غیر مکمل جواب لکھ دیا ہے۔ جس سے شوہر کے اس الزام کو تقویت ملتی ہے کہ یہ عبارت جعلی ہے جو اس کے علم میں لائے بغیر درج کر دی گئی ہے۔

تفویض طلاق کے معاملے میں صحابہ و تابعین کی ایک بڑی تعداد اور امام ابوحنیفہ، امام مالک، امام شافعی اور متعدد دیگر فقہاء کا مسلک یہ ہے کہ اگر مرد نکاح کے وقت کسی مدت یا وقت کا تعین کیے بغیر تفویض کرے تو حق کو عورت صرف اسی مجلس نکاح میں استعمال کر سکتی ہے۔ اگر عورت کسی دوسرے کام میں مشغول ہو جائے یا خاموش ہو کر مجلس سے اٹھ جائے تو اختیار باطل ہو جائے گا، البتہ خاوند اگر تفویض کے وقت یہ اختیار دے کہ اُس کی بیوی جب چاہے یا جس وقت چاہے، اپنے آپ کو طلاق دے سکتی ہے، تب یہ حق غیر محدود ہے اور عورت اسے ہمیشہ استعمال کر سکتی ہے۔

تفویض طلاق کا حق استعمال کرنے کے لیے ضروری ہے کہ عورت صاف الفاظ میں اپنے آپ کو طلاق دے۔ محض کونسلوں کے سر ٹیفکیٹ اس معاملے میں معتبر نہیں ہیں۔ طلاق کی تعداد کا تعین کیے بغیر خاوند نے عام الفاظ میں تفویض طلاق کی ہو تو اس صورت میں عورت اگر اپنے آپ کو ایک یا دو طلاق دے گی یا تعداد کا ذکر نہیں کرے گی تو یہ طلاق عدت کے اندر رجعی ہوگی، جس پر عدت کے اندر رجوع جائز ہوگا اور عدت کے بعد ایسی طلاق بائن غیر مغلظہ ہوگی، جس کے بعد نکاح ثانی جائز ہوگا، لیکن عورت نے اگر اپنے اوپر تین طلاق وارد کر لی ہیں، تو پھر طلاق کے مغلظہ



ہونے کا انحصار خاوند کی نیت پر ہے۔ اگر تفویضِ طلاق کے وقت خاوند کی نیت تین طلاق کی تھی تو طلاق مغلظ ہو جائے گی، ورنہ نہیں ہوگی۔

تفویض کے معاملے میں یہ امر بھی قابلِ ذکر ہے کہ یہ حق اگر انعقاد سے قبل دیا جائے، تو غیر معتبر ہے۔ اس حق کو مؤثر اور صحیح ہونے کے لیے یہ ضروری ہے کہ وہ خاوند کی طرف سے دورانِ ایجاب و قبول یا نکاح ہو جانے کے بعد دیا جائے یا کم از کم حق دیتے وقت نکاح کی جانب نسبت و اضافت ہو، مثلاً خاوند یہ کہے کہ فلاں عورت سے میرا نکاح ہو جانے کی صورت میں اسے حق طلاق حاصل ہوگا۔

حق تفویض کے معاملے میں اور بھی بہت سی تفصیلات ہیں، جن کا ذکر یہاں غیر ضروری ہے، البتہ اصولاً اتنی بات یہاں واضح کر دینا ضروری ہے کہ از روئے قرآن طلاق کا حق اصلاً مرد کو دیا گیا ہے، نہ کہ عورت کو (بِیَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ) جب اس حق کو عورت کی طرف منتقل کرنے کی کوشش کی جاتی ہے اور نکاح ناموں میں ایسے سوالات پہلے سے چھاپ کر، ہر کس و ناکس کو یہ دعوت دی جاتی ہے اور سمجھایا جاتا ہے کہ وہ شریعت کی قائم کردہ تقدیم و ترتیب کو الٹ دیں اور طلاق کا اختیار مرد سے چھین کر عورت یا کسی کونسل کے ہاتھ میں دے دیں تو اس کے نتیجے میں اتنی قباحتیں اور پیچیدگیاں پیدا ہوتی ہیں جن کا پیشگی تصور بھی محال ہے۔ جن اربابِ اختیار نے ایسے قواعد وضع کیے ہیں اور وضع کرنے کے بعد ان کے نفاذ و انطباق کی ذمہ داری کا بوجھ نا اہل کندھوں پر ڈال دیا ہے، کاش کہ وہ اس صورتِ حال پر غور کرتے اور اس کا تدارک کرتے۔

(ماہنامہ ترجمان القرآن مئی ۱۹۶۳ء)





## نکاحِ فاسد اور نکاحِ باطل

(۱)

ایک صاحب نے ایک مسئلہ بیان کیا ہے جو بظاہر عجیب و غریب اور صریحاً غلط معلوم ہوتا ہے۔ مسئلہ یوں بیان کیا گیا ہے کہ جن عورتوں سے نکاح شرعاً ناجائز ہے اُن سے بھی اگر طرفین کی رضا سے ایجاب و قبول اور شہادت و مہر کے ساتھ عقد ہو جائے تو ایسا نکاح واقع اور منعقد ہو جائے گا، گو فاسد ہوگا، لیکن اولاد حرامی نہ ہوگی، نہ حدِ زنا جاری ہوگی، نہ بلا طلاق ایسا نکاح زائل ہوگا اور نہ دوسرے مرد سے عورت کا نکاح منعقد ہو سکے گا۔ جب اُن سے اس مسئلے کی تائید میں کوئی سند یا حوالہ طلب کیا گیا تو کہنے لگے کہ یہ ایک عام فقہی مسئلہ ہے جو حنفی مسلک میں مسلمہ ہے، جس سے چاہو دریافت کر لو۔ براہِ کرم واضح کریں کہ آیا واقعی یہ مسئلہ یوں ہی ہے اور ہے تو کس کتاب میں ہے؟ مناسب ہو تو جواب ترجمان میں دیں۔

اصل سوال کا جواب دینے سے پہلے اس امر کی جانب اشارہ کر دینا موزوں ہے کہ کوئی فقہی مسئلہ خواہ بجائے خود درست اور کسی کتاب میں مذکور ہی کیوں نہ ہو، اُسے بلا ضرورت عوام الناس کے سامنے اس طرح بیان کر دینا ذمہ دار اور محتاط اصحاب کا شیوہ نہیں ہے جس سے کہ لوگ غلط فہمیوں اور الجھنوں میں مبتلا ہوں، ان میں گناہ کی جسارت پیدا ہو، یا اُن میں فقہاء و علما کے بارے میں سوئے ظن پیدا ہو۔ اسی طرح اگر کسی مسئلے کے تفصیلی پہلوؤں کو واضح کیے بغیر اس کا ایک مجمل خلاصہ عام لوگوں تک پہنچا دیا جائے، تو یہ بھی شدید فتنہ انگیزی کا موجب ہوتا ہے۔ اس کے نتیجے میں کوئی ایک ہی فقہی مسلک یا گروہ بدنام نہیں ہوتا، بلکہ



جہالت و انحراف کے موجودہ دور میں اس سے دین اور اہل دین کی بحیثیت مجموعی سبکی ہوتی ہے اور فقط اُن لوگوں کے ہاتھ مضبوط ہوتے ہیں جو چند فقہی جزئیات یا چند روایات کی آڑ میں ہمارے پورے دینی و علمی ورثے پر خطِ تنسیخ پھیر دینا چاہتے ہیں اور اسلاف کی پوری جماعت کے خلاف عدم اعتماد کی تحریک اور مذمت کی قرارداد پاس کرنا چاہتے ہیں۔

جہاں تک اصل مسئلے کا تعلق ہے، اس کی حقیقت یہ ہے کہ اصولی طور پر ائمہ و فقہا صرف اُس نکاح کو صحیح اور جائز قرار دیتے ہیں جس کے انعقاد میں کوئی شرعی امر مانع نہ ہو اور جس کے شرائط و ارکان میں سے کوئی رکن یا شرط غائب نہ ہو، لیکن جس نکاح کے انعقاد میں شرعاً کوئی امر مانع ہو یا جس کے ارکان میں کوئی رکن غیر موجود ہو، اُسے فقہا غیر صحیح قرار دیتے ہیں۔ متاخرین فقہائے حنفیہ نے البتہ عبادات و معاملات کی غیر صحیح صورتوں میں مزید امتیاز قائم کرتے ہوئے اُن کی دو ذیلی قسمیں بیان کی ہیں، ایک باطل، دوسری فاسد؛ چنانچہ نکاح کے موضوع پر بحث کرتے ہوئے اُنھوں نے نکاحِ باطل سے مراد وہ نکاح لیا ہے جس کا عدم وجود بالکل یکساں ہو، جو قطعی طور پر کالعدم اور غیر مؤثر ہو اور جس کے صریح البطلان ہونے میں فقہا کے مابین کوئی اختلاف نہ ہو۔ مثال اس کی یہ ہے کہ جیسے کوئی بد بخت محرمات، یعنی محرم عورتوں سے نکاح کرے یا دو بہنوں سے ایک وقت میں نکاح کرے یا کسی ایسی عورت سے نکاح کرے جو دوسرے کی منکوحہ ہو یا عدت گزار رہی ہو اور اُس شخص کو اس بات کا علم ہو کہ عورت منکوحہ یا معتدہ ہے۔ اس طرح کا نکاح جس طرح دوسرے فقہا کے نزدیک باطل ہے، اسی طرح احناف کے نزدیک بھی باطل اور معدوم محض ہے۔ اُن کے نزدیک بھی اس طرح کے نکاح کا واقع یا منعقد ہونا تو درکنار، اُس پر توحیدِ زنا لازم آتی ہے اور اُسے بے اثر اور ناجائز قرار دینے کے لیے کسی طلاق، متارکہ یا تفریق و تنسیخ کی حاجت نہیں۔ یہ آپ سے آپ کا لعدم [Void] ہے۔ اس پر نہ عدت واجب ہوتی ہے اور نہ اس سے پیدا شدہ اولاد صحیح النسب قرار دی جاسکتی ہے۔ حنفی قانون کی نگاہ میں بھی ایسے باطل نکاح اور زنا میں قطعاً کوئی فرق نہیں۔

غیر صحیح نکاح کی دوسری قسم حنفیہ کے ہاں نکاحِ فاسد ہے اور اس سے اُن کی مراد ایسا نکاح



ہے جس کا جواز و عدم جواز یا انعقاد و عدم انعقاد مشتبہ یا فقہاء کے مابین مختلف فیہ ہو یا جس کی شرائط صحت میں سے کوئی شرط ناقص یا غائب ہو، اور اس بنا پر وہ نکاح شرعاً قابلِ فسخ ہو۔ مثال کے طور پر ایک عورت عدت گزار رہی ہو، لیکن نکاح کرنے والے کو اس کا علم نہ ہو یا وہ غلطی سے یہ سمجھ بیٹھے کہ عدت گزر چکی ہے اور وہ اس عورت سے نکاح کر لے یا مثلاً نکاح کے وقت دو مسلمان عاقل اور بالغ گواہوں کے بجائے صرف ایک گواہ موجود ہو۔ اس طرح کے حالات میں نکاح باطل اور بالکل کالعدم تو نہیں ہوگا، لیکن فاسد اور قابلِ فسخ [Null & Void] ہوگا۔ ایسے نکاح پر حد زنا واجب نہ ہوگی اور اُسے غیر مؤثر قرار دینے کے لیے مرد کی طرف سے طلاق یا مرد اور عورت دونوں میں سے کسی ایک کی طرف سے اعلانِ متارکہ و تفسیح ضروری ہوگا، جس کی صورت یہ ہے کہ ایک فریق دوسرے سے کہے کہ ”میرا تجھ سے کوئی تعلق نہیں ہے یا میں نے نکاح فسخ کر دیا۔“ اگر فریقین جدائی اختیار کرنے میں لیت و لعل کریں، تو قاضی شرع پر لازم ہے کہ وہ دونوں کے درمیان تفریق کر دے۔ اس طرح کے نکاح فاسد کے بعد حنفیہ کے نزدیک عدت ضروری ہے اور اس کے نتیجے میں اگر اولاد پیدا ہو تو وہ جائز شمار ہوگی۔

نکاح باطل اور نکاح فاسد کے مابین یہ قانونی فرق جو حنفیہ نے ملحوظ رکھا ہے، اُسے کتب عامہ فقہیہ میں دیکھا جاسکتا ہے۔ رد المحتار، کتاب النکاح میں علامہ ابن عابدین شامی نکاح فاسد کی یہ تعریف نقل کرتے ہیں:

هو الذی فقد شرطاً من شرائط الصحة کشہود۔

(نکاح فاسد) وہ ہے جس کے صحیح ہونے کی کوئی شرط مثلاً شہادت غیر موجود ہو۔

پھر نکاح باطل کے بارے میں فرماتے ہیں:

والظاہر ان المراد بالبطل ما وجوه کعدمہ ولذا لا یثبت النسب ولا العدة فی

نکاح المحارم۔

(ظاہر ہے کہ نکاح باطل سے مراد وہ نکاح ہے جس کا عدم وجود برابر ہو اور اسی وجہ سے

نکاح محارم سے نسب ثابت نہیں ہوتا اور نہ عدت لازم آتی ہے)



آگے چل کر علامہ موصوف نے بیان کیا ہے کہ اسی طرح جان بوجھ کر منکوحہ غیر یا عدت گزارنے والی عورت سے بھی نکاح باطل ہے جو اصلاً منعقد ہی نہیں ہوتا۔ اس میں اور زنا میں کوئی فرق نہیں اور اس کی وہی سزا ہے جو سزا زنا کی ہے۔

اس پوری تفصیل کو ذہن میں رکھتے ہوئے اگر اس مسئلہ منقولہ پر دوبارہ نگاہ ڈالی جائے جو سوال میں فقہائے حنفیہ کی جانب منسوب کیا گیا ہے، تو صاف معلوم ہو جاتا ہے کہ اس کی حیثیت ایک بے بنیاد الزام سے زائد کی نہیں ہے، جو دانستہ یا نادانستہ احناف کے سر تھوپنے کی کوشش کی گئی ہے۔ اس معاملے میں اگر کوئی صاحب حنفی مسلک بیان کرنے کا ایسا ہی شوق رکھتے ہیں، تو انھیں چاہیے کہ پہلے وہ پوری تفصیل و تشریح سے باخبر ہوں، اس مسلک کو صحیح طور پر نقل کریں اور نکاح کے جواز و عدم جواز کو زیر بحث لاتے ہوئے نکاح باطل اور نکاح فاسد کے مابین جو تفریق حنفیہ نے قائم کی ہے، اُسے بالخصوص پوری طرح واضح کریں۔ ورنہ مجمل بات بتا کر رہ جانے یا دونوں اقسام نکاح کو خلط ملط کر دینے سے ایک عام سامع کے ذہن پر بالکل غلط تاثر پڑے گا اور وہ یہ سمجھ بیٹھے گا کہ بعض فقہانے جائز نا جائز کی تمیز کو بالکل اٹھا دیا ہے، حالانکہ حاشا و کلا وہ اس تہمت سے بری الذمہ ہیں۔ نکاح باطل یا نکاح فاسد ان کے نزدیک نکاح کی کوئی جائز یا صحیح صورت نہیں ہے، بلکہ یہ دونوں غیر صحیح صورتیں ہیں۔ فرق صرف اتنا ہے کہ مقدم الذکر محتاج تفسیح نہیں اور اس پر حد زنا واجب ہے۔ مؤخر الذکر میں تفریق یا مفارقت کا اعلان لازم ہے اور اس پر زنا کی سزا نہیں دی جائے گی، البتہ جرم کی نوعیت دیکھ کر کوئی دوسری کمتر درجے کی سزا دی جاسکتی ہے۔

(ماہنامہ ترجمان القرآن ستمبر ۱۹۷۴ء)





## نکاحِ فاسد اور نکاحِ باطل

(۲)

(نکاحِ فاسد اور نکاحِ باطل کے مسئلے پر مختصر اور اصولی بحث ایک فاضل قانون دان کے استفسار کے جواب میں سپردِ قلم کی گئی تھی۔ وہ یہ معلوم کرنا چاہتے تھے کہ بعض فقہانے نکاحِ باطل اور نکاحِ فاسد کی جو تفریق قائم کی ہے یہ کس اصول پر مبنی ہے! دونوں کی جامع و مانع تعریف کیا ہے اور ان کے قانونی نتائج و عواقب کیا مرتب ہوتے ہیں؟ امر واقعی یہ ہے کہ جن فقہائے کرام کے ہاں نکاحِ فاسد اور نکاحِ باطل کا امتیاز پایا جاتا ہے انہوں نے دونوں کی کوئی جامع تعریف بیان نہیں فرمائی ہے۔ ان اصطلاحات کے استعمال اور ان کی بیان کردہ امثال میں بھی بڑا تفاوت اور وسعت موجود ہے۔ ایک ہی قسم کے نکاح کو کہیں باطل اور کہیں فاسد قرار دیا ہے۔ میں نے کوشش کی ہے کہ کتاب و سنت اور فقہانے اقوال و اجتہادات کو بحیثیت مجموعی سامنے رکھتے ہوئے نکاحِ باطل اور نکاحِ فاسد کی قانونی تعریف الگ الگ متعین کی جائے اور پھر اس کی روشنی میں اقسامِ نکاح کو باطل یا فاسد قرار دیا جائے۔ اس بحث کی اشاعت کا مقصد صرف یہ ہے کہ اس مسئلے میں تردد اور عدم تعین کی کیفیت رفع ہو اور اہل علم ان تجویز کردہ تعریفات اور ان کے انطباق پر غور فرما کر رائے قائم کریں کہ وہ کس حد تک صحیح اور قابل قبول ہیں۔ یہ بات ظاہر و واضح ہے کہ علما کے اجماع یا کثرتِ رائے ہی سے یہ امر متحقق ہو سکتا ہے کہ مفتی بہ قول کیا ہے اور اس میں کوئی تبدیلی ممکن ہے یا نہیں؟]

اصولی طور پر نکاح کی صحت کے معاملے میں فقہانے مجتہدین کا موقف ان الفاظ میں بیان کیا جاسکتا ہے کہ وہ اس نکاح کو صحیح اور جائز قرار دیتے ہیں جس کے انعقاد میں کوئی شرعی مانع نہ ہو۔ جس نکاح کے شرائط و ارکان میں سے کوئی شرط یا رکن مفقود ہو وہ فقہانے نزدیک غیر صحیح ہوگا۔ ناجائز اور غیر صحیح نکاح کی متعدد صورتیں ممکن ہیں اور فقہانے بالخصوص فقہائے حنفیہ نے ان کی



تفصیلات بیان کرتے ہوئے ان کی مختلف صورتوں کے لیے ”باطل“ اور ”فاسد“ کی دو مختلف اصطلاحیں استعمال کی ہیں۔ باطل اور فاسد کی یہ تفریق شرعاً غیر ضروری اور بے اصل نہیں کہی جاسکتی۔ بہت سے معاملات اس طرح رونما اور انجام پذیر ہو سکتے ہیں کہ انھیں نہ بدیہی طور پر باطل کہا جاسکتا ہے اور نہ ہر لحاظ سے صحیح اور معیارِ مطلوب کے مطابق کہا جاسکتا ہے۔ انھیں بین بین رکھ کر باطل کے بجائے فاسد یا ناقص ہی کہا جائے گا، مگر مشکل یہ درپیش ہے کہ نکاحِ باطل اور نکاحِ فاسد کی کوئی جامع و مانع اور متفق علیہ تعریف خود فقہائے احناف کے ہاں بھی نہیں پائی جاتی۔ ان کی بحثوں کا مطالعہ کرتے ہوئے ایک عام تاثر یہ پیدا ہوتا ہے کہ باطل نکاح سے مراد وہ نکاح ہے جس کا عدم وجود برابر ہو، جو قطعی طور پر کالعدم و غیر منعقد ہو اور ایسا صریح البطلان ہو کہ اسے باطل قرار دینے کے لیے ازالہ نکاح کے کسی اعلان یا تفریق کی بھی ضرورت نہ ہو۔ اور فاسد نکاح وہ ہے جس کا جواز و عدم جواز یا انعقاد و عدم انعقاد مشتبہ ہو یا جس کی شرائط صحت میں کوئی ایسا نقص یا فتور پایا جاتا ہو کہ اس کی بنا پر وہ معدوم محض تو نہ ہو، مگر شرعاً لائق فسخ ہو، لیکن مباحث کی پوری تفصیل دیکھنے کے بعد اندازہ ہوتا ہے کہ اس مسئلے کے متعدد پہلوؤں میں اختلاف موجود ہے۔ بعض کے نزدیک جس طرح عبادات کے معاملے میں فساد اور بطلان کے ایک ہی معنی اور یکساں اثرات ہیں، اسی طرح نکاحِ فاسد اور نکاحِ باطل میں بھی کوئی فرق نہیں ہے۔ بعض کے قول کے مطابق جس نکاح کے عدم جواز پر علمائے امت کا اتفاق ہو وہ باطل ہے اور جس کے عدم جواز میں اختلاف منقول ہو وہ فاسد ہے، لیکن فقہائے حنفیہ کے ہاں نکاح کی بعض ایسی صورتیں بھی باطل کے بجائے فاسد قرار دی گئی ہیں جن کی حرمت اور عدم جواز پر پوری امت کا اجماع ہے اور اکثر حالتوں میں یہ اجماع امت محض قیاس و اجتہاد پر مبنی نہیں، بلکہ کتاب و سنت کی صریح اور قطعی نصوص پر مبنی ہے۔

اس مسئلے میں مزید پیچیدگی اس وجہ سے بھی پیدا ہو گئی ہے کہ فقہا بالعموم تو باطل اور فاسد کے الفاظ کو خالص محدود قانونی اصطلاح کے طور پر ایک دوسرے کے بالمقابل استعمال کرتے ہیں اور ان کے مابین امتیاز بھی قائم کرتے ہیں، لیکن بعض اوقات وہ انھیں وسیع غیر اصطلاحی معنوں میں بھی استعمال کرتے ہیں اور وہاں کوئی امتیاز مقصود نہیں ہوتا۔ جہاں تک ”نکاحِ باطل“ کے الفاظ کا



تعلق ہے، یہ الفاظ حدیث میں بھی وارد ہوئے ہیں، مگر وہاں بھی یہ اُن خاص اصطلاحی معنوں میں استعمال نہیں کیے گئے جن میں یہ بعد میں رائج ہوئے ہیں۔ احادیث میں ارشادِ نبویؐ ہے: ایما امرأة نکحت بغير اذن وليها فنكاحها باطل (جس عورت نے بھی اپنے ولی کی اجازت کے بغیر نکاح کیا اُس کا نکاح باطل ہے) اگرچہ اس حدیث کا مطلب، بعض حضرات نے یہ لیا ہے کہ ایسا نکاح سرے سے کالعدم اور باطل محض ہے، لیکن صحیح بات یہ ہے کہ یہاں باطل کا لفظ مخصوص فقہی اصطلاح کے طور پر نہیں آیا ہے، بلکہ کتاب و سنت کی مجموعی تعلیمات کے پیش نظر نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان کا منشا یہ ہے کہ ایسا نکاح ولی کی رضا مندی پر موقوف ہوگا اور اُس کی عدم رضا اور معقول شرعی اعتراض کی صورت میں قابلِ تنسیخ ہوگا۔

اس اختلاف اور پیچیدگی کو رفع کرنے کے لیے یہ امر ناگزیر ہے کہ نکاحِ باطل و نکاحِ فاسد کی تعریف، مختلف اشکالِ نکاح پر اُس کی تطبیق اور اُس کے قانونی اثرات کی تعیین میں مجرد چند فقہی اقوال پر کلیۃً انحصار نہ کیا جائے، بلکہ قرآن و حدیث کی تصریحات اور فقہاء کے اجتہادات کی روشنی میں اس پورے مسئلے کے مختلف پہلوؤں پر از سر نو غور کر کے کوئی رائے قائم کی جائے۔

اس ضمن میں اولین حل طلب مسئلہ جو ہمارے سامنے آتا ہے، وہ نکاحِ فاسد اور نکاحِ باطل کی تعریف کا ہے۔ پہلے ہم نکاحِ باطل کو لیتے ہیں۔

## نکاحِ باطل کی تعریف:

کتاب و سنت میں نکاح سے متعلق جو احکام و ہدایات وارد ہیں اور فقہائے اسلام نے اس سلسلے کی جو تفصیلات بیان فرمائی ہیں، اُن سب پر غور و فکر کے بعد نکاحِ باطل کی جو تعریف اقرب الی الصواب معلوم ہوتی ہے وہ یہ ہے کہ:

”نکاحِ باطل وہ نکاح ہے جس کی حرمت یا ممانعت یا جس کا عدم جواز کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ سے قطعی دلالت کے ساتھ ثابت ہو اور اس ثبوت پر فقہائے امت کا اجماع ہو، یا جس نکاح میں فریقین یا کسی ایک فریق کی جانب سے ایجاب و قبول اور اذن و رضا مفقود ہو۔“



## نکاح باطل کی مثالیں

ایجاب و قبول کا فقدان تو زیادہ وضاحت طلب نہیں ہے، لیکن حرمت اور عدم جواز کی صورتوں کو واضح کرنے کے لیے چند مثالوں کا ذکر اور مختصر تشریح ضروری ہے جو درج ذیل ہے:

۱- اہل کتاب عورت کے ماسوا دیگر کافر و مشرک عورتوں سے مسلمان مرد کا نکاح ممنوع ہے، جیسا کہ سورہ بقرہ، آیت ۲۲۱ اور سورہ مائدہ، آیت ۵ کو ملا کر پڑھنے سے واضح ہوتا ہے اور مسلم عورت کا نکاح سورہ بقرہ آیت ۲۲۱ اور الممتحنہ، آیت ۱۰ اور المائدہ آیت ۵ کی رو سے ہر غیر مسلم سے ممنوع ہے خواہ وہ مشرک ہو یا اہل کتاب۔ ان دونوں ممنوع صورتوں میں سے کسی صورت پر بھی جو نکاح ہوں گے وہ باطل ہوں گے۔

۲- باپ کی منکوحہ، ماں، بیٹی، بہن، پھوپھی، خالہ، بھتیجی، بھانجی، رضاعی ماں، رضاعی بہن، بیوی کی ماں، مدخولہ بیوی کی بیٹی، صلبی بیٹی کی بیوی سے نکاح اور دو بہنوں کو ایک ساتھ نکاح میں جمع کرنا ممنوع و حرام ہے جیسا کہ سورہ نساء، آیت ۲۲-۲۳ میں مذکور ہے۔ اس لیے یہ سارے نکاح بھی باطل ہوں گے۔ نسب، رضاعت اور حرمت جمع کی بنا پر جو ممنوع رشتے یہاں بیان ہوئے ہیں ان میں سے بعض کے اصول و فروع اور ان سے علت حرمت میں مماثلت رکھنے والے بعض دوسرے رشتے بھی ایسے ہیں جن سے نکاح کی ممانعت حدیث سے ثابت ہے اور جن کی حرمت پر اجماع امت ہے۔ ایسے رشتوں کی موجودگی کا علم ہونے کے باوجود اگر ان سے نکاح ہوگا تو وہ بھی باطل ہوگا۔

۳- اگر دو بہنیں ایک مرد کے نکاح میں یکے بعد دیگرے جمع ہوں، تو دوسری سے نکاح باطل ہوگا اور اگر دونوں کے ساتھ یکجا نکاح ہوگا تو دونوں نکاح باطل ہوں گے۔

۴- منکوحہ غیر، یعنی جو عورت ایک شخص کے نکاح میں ہو، اُس سے دوسرے شخص کا نکاح سورہ نساء (آیت ۲۴) کی رو سے حرام ہے، اس لیے باطل ہے۔ الا یہ کہ نکاح کو اس کے پہلے نکاح کا علم نہ ہو۔



۵- معتدہ غیر، یعنی جو عورت ایک شخص کے نکاح کی عدت گزار رہی ہو اُس سے بھی دوسرے مرد کا نکاح حرام ہے، اس لیے باطل ہے، بشرطیکہ مرد کو عدت کا علم ہو۔ اس حرمت کی علت وہی ہے جو منکوحہ غیر میں پائی جاتی ہے، کیونکہ عدت کے دوران میں سابق نکاح کے اثرات باقی رہتے ہیں۔ قرآن مجید نے عدت میں نکاح کی حرمت و ممانعت ان الفاظ میں اور بھی زیادہ مؤکد کر دی ہے:

وَلَا تَعْزِمُوا عُقْدَةَ النِّكَاحِ حَتَّىٰ يَبْلُغَ الْكِتَابُ أَجَلَهُ ۗ

(عقدِ نکاح کا پختہ ارادہ نہ کرو جب تک عدت اپنی انتہا تک نہ پہنچ جائے)

۶- چار بیویوں کی موجودگی میں پانچواں نکاح بھی قرآن و حدیث کی رو سے ممنوع ہے۔ یہ ممانعت سورہ نساء آیت ۳ سے ثابت ہے، جہاں زیادہ سے زیادہ چار شادیوں تک کی اجازت دی گئی ہے۔ اس بات پر اجماع امت ہے کہ اس آیت میں چار کی تعداد کا ذکر تحدید اور احترازی قید کے طور پر کیا گیا ہے اور اس سے زائد نکاح نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ماسوا دوسرے کسی مسلمان کے لیے جائز نہیں۔ (سورہ احزاب، آیت ۵۰ میں عام مسلمانوں کے لیے اس پابندی کی طرف اشارہ کرتے ہوئے آنحضرت کو اس پابندی سے مستثنیٰ کر دیا گیا ہے) ظاہر یہی کی جانب یہ بات بعض اصحاب نے غلط منسوب کر دی ہے کہ وہ چار سے زائد نکاح جائز سمجھتے ہیں، حالانکہ امام ابن حزم ظاہری نے المحلی، کتاب النکاح میں صاف فرمایا ہے: لا یحل لاحد ان یتزوج اکثر من اربع نسوة (کسی کے لیے حلال نہیں کہ وہ چار عورتوں سے زائد نکاح کرے)

احادیث سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ اس آیت کے نزول کے بعد جن مسلمانوں کے نکاح میں چار سے زائد عورتیں تھیں، نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں حکم دیا کہ وہ زائد عورتوں کو قیدِ نکاح سے خارج کر دیں۔ مُسْنَدِ اِحْمَدِ اوردِ یَکْرُ کَتَبِ حَدِیْثِ مِیْلِ یَہِ رَوَا یَ تِ مَوْجُودِ ہِ یَ:

ان غیلان بن سلمة الثقفی اسلم و تحته عشر نسوة فقال له النبی صلی اللہ علیہ وسلم اختر منهن اربعاً



(غیلان بن سلمہ ثقفی مسلمان ہوئے تو اُن کے نکاح میں دس عورتیں تھیں، نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اُن سے فرمایا کہ ان میں سے چار کا انتخاب کر لو)۔

اسی طرح ایک دوسرے صحابی نوفل بن معاویہ کے نکاح میں پانچ عورتیں موجود تھیں تو آنحضورؐ نے حکم دیا کہ ان میں سے ایک کو چھوڑ دو۔

بعض حضرات صرف اس صورت میں نکاح کو باطل قرار دیتے ہیں جب کہ وہ ابدی محارم و محرّمات کے مابین ہو، یعنی ایسے رشتے داروں سے ہو جو ہر حالت میں اور ہمیشہ کے لیے حرام ہیں۔ باقی رہے وہ رشتے جن میں حرمت عارضی ہے، اُن میں نکاح ان حضرات کے نزدیک صرف فاسد ہوگا۔ مثلاً ایک بہن کی وفات یا اُسے طلاق دینے اور عدت گزر جانے کے بعد دوسری بہن حرام نہیں رہتی۔ اسی طرح چار بیویوں میں سے ایک کے فوت ہونے یا نکاح سے خارج ہو جانے کے بعد پانچویں عورت سے نکاح جائز ہو جاتا ہے۔ ایسی صورت میں حرمت چونکہ عارضی ہے، اس لیے اگر اس حرمت کے موجود ہوتے ہوئے کوئی نکاح کیا جائے تو اُن کے نزدیک وہ باطل نہیں، بلکہ صرف فاسد ہوگا، لیکن یہ استدلال زیادہ وزنی اور محکم نہیں معلوم ہوتا۔ شارع کی عائد کردہ حرمت و ممانعت، خواہ وہ عارضی ہی کیوں نہ ہو۔ جب تک وہ نافذ اور طاری ہے اور حلت یا اباحت میں تبدیل نہیں ہوئی ہے، اُس وقت تک وہ اپنی شدت و تاثیر کے اعتبار سے ابدی حرمت کے مقابلے میں کمتر نہیں ہے۔ اس لیے محرّمات سے نکاح، دو بہنوں سے نکاح، منکوحہ یا معتدّہ غیر سے نکاح اور چار کی موجودگی میں پانچویں عورت سے نکاح باطل اور کالعدم ہونے کے لحاظ سے ایک ہی درجے میں شمار ہونے چاہئیں۔ نکاح کی لاعلمی جو بعض صورتوں میں ممکن ہے وہ پانچ عورتوں سے نکاح کے معاملے میں بالکل ناقابل تصور ہے کیونکہ کوئی شخص بقائمی ہوش و حواس یہ نہیں کہہ سکتا کہ مجھے یہ معلوم نہ تھا کہ چار بیویوں کی موجودگی میں یہ میرا پانچواں نکاح ہے۔

جمہور فقہاء بشمول حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ جان بوجھ کر معتدّہ غیر سے نکاح باطل ہے۔

احناف کے نامور فقیہ ابن ہمام نے فتح القدیر میں لکھا ہے کہ ایسے نکاح کے باطل ہونے پر اجماع ہے۔ ظاہر ہے کہ عدت بھی ایک عارضی مانع ہے جو لازماً کچھ عرصے کے بعد رفع ہو جائے گا



اور بعض صورتوں میں عدت کے اندر بھی سابق خاوند کے لیے رجوع یا دوبارہ نکاح کا حق باقی نہیں رہتا اور ایک لحاظ سے عورت خارج از نکاح ہو جاتی ہے۔ اس کے باوجود اگر معتدہ سے نکاح باطل ہے تو منکوحہ غیر یا دو بہنوں یا پانچویں عورت سے دیدہ دانستہ نکاح باطل ہونے کے بجائے اس بنا پر کیوں محض فاسد ہو کہ اُن کی حرمت عارضی ہے؟

بعض اصحاب نے یہ استدلال بھی کیا ہے کہ شرعی مانع کے باوجود جب نکاح کا انعقاد عمل میں آجاتا ہے تو شبہ عقد Semblance of Marriage پیدا ہو جاتا ہے، اس لیے نکاح فاسد ہی ہوگا۔ باطل نہ ہوگا، لیکن سوال یہ ہے کہ کوئی شخص اگر جانتے بوجھتے محرمات سے نکاح کر لے تو کیا ذوق سلیم اور عقل عام یہ باور کرنے کے لیے تیار ہو سکتی ہے کہ یہ معاملہ عقد کے مشابہ ہے اور اس پر عقد کا شبہ یا گمان ممکن ہے؟ پھر یہ معاملہ محض عقل و ذوق پر موقوف نہیں، بلکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں ایسا ایک واقعہ پیش آچکا ہے کہ ایک بد بخت نے اپنے والد کی منکوحہ سے نکاح کر لیا تھا تو آپ نے اس کے قتل کا حکم صادر فرمایا تھا۔ حدیث میں ہے:

عن البراء عن عازب قال لقيت خالي و معه الرأية فقلت اين تريد قال بعثني رسول الله صلى الله عليه وسلم ان رجلا تزوج امرأة ابيه من بعده ان اضرب عنقه و اخذ ماله۔

(حضرت براء بن عازب سے روایت ہے کہ مجھے راستے میں میرے ماموں ملے جن کے ہاتھ میں ایک جھنڈا تھا۔ میں نے پوچھا آپ کہاں جا رہے ہیں؟ انہوں نے کہا: مجھے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بھیجا ہے۔ ایک شخص نے اپنے باپ کے بعد اس کی بیوی سے شادی کر لی ہے۔ مجھے حکم ہے کہ میں اس کی گردن اڑا دوں اور اس کا مال ضبط کر لوں) اس حدیث میں تزوج کے الفاظ صاف آئے ہیں، جن سے واضح ہے کہ اس شخص نے شادی کا ڈھونگ ضرور رچایا تھا، گویا شبہ عقد پیدا کرنے کی کوشش کی تھی لیکن نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اس ڈھونگ کا لحاظ کیے بغیر اسے مباح الدم و المال قرار دے دیا۔



## نکاحِ فاسد کی تعریف

نکاحِ باطل کی مندرجہ بالا تعریف اور مثالوں سے اس طرح کے نکاح کی حقیقت و ماہیت بڑی حد تک واضح ہو جاتی ہے۔ اس کے بعد نکاحِ فاسد کی تعریف کا مسئلہ سامنے آتا ہے۔ نکاحِ فاسد کا مجمل بیان اوپر کی بحث میں آچکا ہے۔ جہاں تک اس کی جامع تعریف کا تعلق ہے وہ ان الفاظ میں بیان ہو سکتی ہے کہ:

”نکاحِ فاسد ایسا نکاح ہے جس میں عقدِ نکاح کی شرائطِ صحت میں سے کوئی شرط ناقص یا غائب ہو، یا جس کی حرمت، ممانعت یا عدمِ جواز قرآن و حدیث سے قطعی دلالت کے ساتھ ثابت نہ ہو، یا جس کا جواز و عدمِ جواز یا انعقاد و عدمِ انعقاد مشتبہ یا فقہاء و مجتہدین کے درمیان مختلف فیہ ہو، یا جس میں کوئی ایسا مانع شرعی حائل ہو جو نکاح کو باطل قرار دینے کے لیے کافی ہو، لیکن فریقین یا کسی ایک فریق کو اس مانع کے وجود کا علم نہ ہو اور بے خبری میں نکاح ہو جائے۔“

## نکاحِ فاسد کی مثالیں

اس کی چند مثالیں درج ذیل ہیں:

- ۱- ایجاب و قبول پر دو مسلمان بالغ مردوں یا ایک مرد اور دو عورتوں کی شہادت صحتِ نکاح کے لیے شرط لازم ہے۔ اگر یہ شہادت غیر موجود یا نامکمل ہو تو نکاحِ فاسد ہوگا۔
- ۲- جن وجوہ سے ایک نکاح باطل ہوتا ہے، اگر ان میں سے کوئی وجہ کسی نکاح میں فی الواقع تو موجود ہو، مگر نکاح کے وقت فریقین میں سے ایک کو یا مرد و عورت دونوں کو اس کی موجودگی کا علم نہ ہو، اور وہ نیک نیتی سے نکاح کر بیٹھے یا بیٹھیں، تو لاعلمی ثابت ہونے کی صورت میں نکاح باطل نہیں، بلکہ فاسد ہوگا۔ مثلاً اگر انھیں باہمی حرام رشتے کا علم نہ ہو، یا نکاح کو یہ معلوم نہ ہو کہ عورت دوسرے مرد کے نکاح یا عدت میں ہے، تو نکاحِ فاسد ہوگا۔
- ۳- اگر نکاحِ اول یا عدت کے وجود یا عدمِ وجود میں فقہاء کا اختلاف ہو، تو اس حالت میں نکاحِ ثانی تو جائز ہوگا یا ناجائز ہونے کی صورت میں صرف فاسد ہوگا، باطل نہ ہوگا۔



۴- چار کی موجودگی میں پانچویں عورت سے نکاح میں بھی عورت کی جانب سے بعض حالات میں بے خبری کا عذر قابل قبول ہو سکتا ہے، اگر تحقیق کے بعد اس امر کا ثبوت فراہم ہو جائے کہ عورت کو معلوم نہ تھا کہ نکاح کی پہلے سے چار بیویاں موجود ہیں، تو اس صورت میں بھی نکاح فاسد ہوگا۔

۵- فقہائے اہل سنت نے نکاح موقت کو بھی نکاح فاسد شمار کیا ہے اور سنی زوجین کے درمیان ایسا نکاح فاسد ہوگا۔

## قانونی نتائج

نکاح باطل و نکاح فاسد کی تعریف و امثال کے بعد اب دونوں کے قانونی نتائج و عواقب کا بیان باقی رہ جاتا ہے، جسے اختصار کے ساتھ ہم یہاں بیان کرتے ہیں۔

یہ بات تو شروع میں واضح کی جا چکی ہے کہ نکاح باطل اور نکاح فاسد دونوں شرعاً غیر صحیح، ناجائز اور مذموم ہیں اور ان میں فوری مفارقت واجب ہے، مگر دونوں کے قانونی نتائج میں فرق ہے اور ہونا چاہیے۔ نکاح باطل کو ختم کرنے کے لیے کسی کارروائی کی حاجت نہیں۔ یہ آپ سے آپ کا عدم، غیر موجود اور بے اثر ہے۔ زوجین میں سے ہر ایک پر لازم ہے کہ وہ بلا تاخیر دوسرے سے جدا ہو جائے ورنہ ریاست کے لیے ضروری ہوگا کہ وہ جدائی کرادے۔ ایسے نکاح کے بعد مجامعت پر حد زنا تو قائم نہیں کی جائے گی، مگر تعزیری دی جائے گی جو بعض سورتوں میں سلبِ اموال اور قتل تک ہو سکتی ہے۔ اس میں کوئی مہر واجب نہیں ہوگا۔ عدت بھی لازم نہیں آئے گی، کیونکہ عدت اُس خلوتِ صحیحہ پر واجب ہوتی ہے جو جائز نکاح کے بعد ہو۔ نکاح باطل کا دخول زنا کا درجہ رکھتا ہے اور زنا کی کوئی عدت نہیں ہوتی، البتہ عورت کو استبراءِ رحم تک انتظار کر لینا چاہیے۔ نکاح باطل میں میراث نہیں ہے اور اگر اُس کے نتیجے میں اولاد ہو تو اُس کا نسب مرد سے ثابت نہیں ہوگا۔ ثبوتِ نسب کے لیے صرف اتنی ہی بات کافی نہیں ہے کہ بچے کا کسی خاص شخص کے نطفے سے ہونا متحقق ہو، بلکہ جائز تعلق نکاح کے نتیجے میں پیدا ہونا ہی اس کا نسب اسلام میں ثابت کر سکتا ہے۔



ورنہ داشتہ کی اولاد کا نسب بھی ثابت ماننا لازم آئے گا۔

جہاں تک نکاحِ فاسد کا تعلق ہے یہ بالکل کالعدم تو نہیں ہے، مگر شرعاً ناقص اور غیر صحیح [Defective Voidable] ہے اور لائقِ تفریق ہے۔ اس میں بھی زوجین پر لازم ہے کہ جو بھی انہیں فسادِ نکاح کا علم ہو، وہ بلا تاخیر جدا ہو جائیں اور فسخِ نکاح کا اعلان کر دیں۔ زوجین میں سے ہر ایک کو یہ اختیار حاصل ہے اور ہر ایک پر لازم ہے کہ جب معلوم ہو جائے کہ نکاحِ فاسد ہے، تو وہ کہہ دے کہ میں نے نکاح کو فسخ کر دیا۔ میرا تجھ سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ یا میں نے تجھے طلاق دے دی۔ یہ اعلانِ فسخ و متارکہ ایک دوسرے کے سامنے بھی ہو سکتا ہے اور غیر حاضری میں بھی۔ جو بھی پہلے اعلان کر دے اسی سے نکاح زائل ہو جائے گا۔ اگر فریقین لیت و عل کریں تو قاضی شرع پر لازم ہے کہ وہ تفریق کرادے۔ نکاحِ فاسد میں مجامعت ممنوع ہے۔ اگر دخول ہوگا تو سخت موجبِ گناہ ہوگا۔

نکاحِ فاسد میں جب تک دخول یا استراحتِ خاص نہ ہو، اُس وقت تک شرعاً اس کے کوئی نتائج و اثرات مرتب نہیں ہوتے، لیکن استراحتِ خاص تک نوبت پہنچ جائے اور تفریق اس کے بعد ہو تو اس نکاح پر درج ذیل نتائج مرتب ہوں گے:

- ۱- اس نکاح پر عدتِ طلاق واجب ہوگی اور اُس وقت سے شروع ہوگی جب زوجین میں سے کسی ایک نے یا قاضی نے سب سے پہلے اعلانِ فسخ و تفریق کیا تھا۔
- ۲- مہر مثل یا مہرِ مستمی میں سے جو بھی کم تر ہوگا، واجب الادا ہوگا۔
- ۳- اگر اولاد ہوگی تو اُس کا نسب ثابت ہوگا۔ وہ باپ کی جائز اولاد شمار ہوگی اور میراث میں حقدار ہوگی۔

(ماہنامہ ترجمان القرآن اپریل ۱۹۶۷ء)





۴

## قادیانیت



## قادیانی مدعی کا جھوٹا دعوائے مہدویت

● موجودہ جدوجہد ہم سب نے مشترکہ طور پر قادیانیوں کے خلاف کی اور ان کو آخر کار غیر مسلم اقلیت قرار دے دیا، اس دوران میں مجھے ایک قادیانی نے چند کتابیں دیں۔ میرے دل میں بھی تجسس بڑھ گیا تھا۔ ان کی دوسری باتوں میں تو خیر میں نے اس قدر گہرائی محسوس نہ کی، مگر ایک بات ان کی میرے دل میں اٹک کر رہ گئی، اور اس کے متعلق میری سمجھ میں کوئی توجیہ نہ آئی۔ آپ سے درخواست ہے کہ اس کا تفصیل سے جواب دیں اور مجھ پر اس کی حقیقت واضح کر دیں۔

ایک کتاب میں لکھا تھا کہ آنحضرتؐ نے پیش گوئی کی تھی: (إِنَّ لِمَهْدِينَا آيَاتِينَ....)

ترجمہ یہ ہے کہ ہمارے مہدی کے لیے دو نشانیاں ہیں اور جب سے یہ زمین و آسمان بنے ہیں یہ واقعہ کبھی نہیں ہوا۔ اور وہ یہ ہے کہ جب مہدی پیدا ہوگا تو رمضان کے مہینے میں ۱۳ تاریخ کو چاند گرہن اور ۲۸ تاریخ کو سورج گرہن لگے گا۔ اور یہ واقعہ پہلے کبھی نہ ہوا۔ (سنن دار قطنی صفحہ ۱۸۸) اس میں مزید لکھا تھا کہ مرزا غلام احمد قادیانی نے ۱۸۹۱ء میں مہدویت کا دعویٰ کیا اور ۱۸۹۲ء میں نصف کرہ مشرقی میں اور ۱۸۹۵ء میں کرہ مغربی میں یہ واقعہ ظہور میں آیا۔ آپ براہ کرم واضح کریں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی اس پیش گوئی کا صحیح مطلب کیا ہے اور یہ کس سے متعلق ہے؟

● مرزا غلام احمد کے جھوٹے دعوؤں کی تردید میں علمائے کرام نے کوئی کسر باقی نہیں چھوڑی ہے۔ اب پاکستان کی قومی اسمبلی نے بھی یہ حقیقت واضح کر دی ہے کہ مرزا غلام احمد اور اس کے پیرودارہ اسلام سے خارج ہیں، لیکن افسوس ہے کہ ابھی قادیانیوں کو اپنے اور اپنے



پیشوا کے باطل دعاوی پھیلانے کی اجازت ملی ہوئی ہے۔ مرزا غلام احمد صاحب نے اپنے جن دعووں میں کرشن اور ردّ گوپال وغیرہ کا اپنے آپ کو مصداق ٹھہرایا ہے، اُن سے تو ہمیں تعزّض کرنے کی ضرورت نہیں، لیکن مرزا غلام احمد کے پیرو جب مسلمان ہونے کے مدعی بنتے ہیں اور مرزا غلام احمد کے ان دعاوی کا پرچار کرتے ہیں جن میں اُسے نبی و رسول، مسیح موعود اور مہدی معبود کہا گیا ہے، تو یہ حرکت قانون کی نگاہ میں بھی جرم ہے اور ہر غیرت مند مسلمان کے لیے بھی دل آزاری کا موجب اور ناقابلِ برداشت ہے۔ معلوم نہیں ان لوگوں کی رستی کب تک دراز رہے گی؟

بہر کیف مہدی کے متعلق جس پیش گوئی کے بارے میں آپ نے دریافت کیا ہے چونکہ قادیانی اُسے مرزا غلام احمد پر منطبق کرنے کی کوشش کرتے ہیں، اس لیے میں اس کی حقیقت مختصراً واضح کیے دیتا ہوں۔ پہلی بات تو یہ ہے کہ مہدی کے معنی عربی زبان میں ہدایت یافتہ کے آتے ہیں۔ اب ظاہر ہے کہ جو شخص نبوت کا مدعی کاذب بن کر دائرہ اسلام سے خارج ہو چکا ہے، وہ ہدایت یافتہ کیسے ہو سکتا ہے؟ ایسا شخص مہدی نہیں بلکہ ضال و مضل اور غادی ہے۔ جس مہدی کا ذکر بعض روایات میں آیا ہے وہ بہر حال اُمّتِ مسلمہ کا ایک فرد ہوگا۔ صاحبِ اقتدار ہوگا، وہ کسی نظامِ باطل کا زلّہ خوار نہیں ہوگا، نہ اس طرحِ نت نئے دعوے کرے گا جن کا سچائی اور حقیقت سے دور کا واسطہ بھی نہ ہو۔

قادیانیوں نے اپنے استدلال میں تلبیس کا دوسرا حربہ جو اختیار کیا ہے وہ ان کی درج ذیل دعوے میں پوشیدہ ہے جسے وہ بار بار دہراتے ہیں، چنانچہ الفضل جلسہ سالانہ نمبر ۲۳، دسمبر ۱۹۷۴ء میں ہے:

”رسول کریم ﷺ نے اس آخری زمانے کے متعلق جس میں مہدی معبود نے ظاہر ہونا تھا یہ پیش گوئی فرمائی تھی۔“

اس عبارت کے ذریعے سے قاری کو یہ باور کرانے کی کوشش کی گئی ہے کہ آگے جو پیش گوئی



انہوں نے درج کی ہے وہ نبی ﷺ کا ارشاد مبارک ہے اور آنحضرتؐ نے خود مہدی کے متعلق یہ علامات بیان فرمائی ہیں۔

اب آپ دیکھیے کہ سنن دارقطنی میں پوری عبارت یوں ہے:

عن عمرو بن شمر عن جابر عن محمد بن علی قال ان لمهدینا ایتین اس سلسلہ اسناد میں نبی صلی اللہ کا ذکر نہیں ہے، بلکہ کسی صحابی تک کا ذکر بھی نہیں جس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ یہ قول رسولؐ تو کجا قول صحابی بھی نہیں ہے۔ اس کے آخری راوی محمد بن علی ہیں اور وہ یہ بات کہہ رہے ہیں۔ پھر آخر قادیانیوں کا یہ کہنا کس طرح صحیح ہو سکتا ہے کہ رسول کریم ﷺ نے یہ پیش گوئی فرمائی تھی۔ محمد بن علی کے متعلق دارقطنی میں صراحت نہیں کہ یہ کون سے محمد بن علی ہیں۔ کتب رجال میں اس نام کے کم از کم پندرہ راوی ملتے ہیں۔ کہا جاتا ہے کہ یہ محمد بن علی امام باقرؑ ہیں۔ بلاشبہ وہ ثقہ ہیں، لیکن اسناد کے باقی راوی سب مجروح ہیں۔ بالفرض اگر سارے راوی ثقہ اور قابل اعتماد ہی ہوں تب بھی اس قول پر حدیث رسولؐ کا اطلاق کسی طرح نہیں ہو سکتا اور ہمارے لیے اصل ماخذ و حجت قرآن و حدیث ہے۔

پھر اس روایت کے ترجمے میں قادیانیوں نے جس مغالطہ انگیزی اور فریب دہی سے کام لیا ہے وہ بھی اپنی مثال آپ ہے۔ اس میں: اول لیلۃ من رمضان کا ترجمہ تیرھویں رات اور نصف منہ کا ترجمہ اٹھائیسویں دن کر دیا گیا ہے۔ یہ قادیانیوں کا کوئی اپنا حساب کتاب اور ریاضی کا فلسفہ ہو گا جس میں پہلی تاریخ تیرھویں اور نصف رمضان اٹھائیسویں تاریخ بن جاتی ہے۔ انہوں نے اپنا ایک الگ کیلنڈر ایجاد کر رکھا ہے، غالباً اسی کا کرشمہ ہے۔

آخری اور فیصلہ کن بات اس روایت کے بارے میں یہ ہے کہ اس کا مضمون دوسری احادیث صحیحہ سے متعارض ہونے کے باعث بھی ناقابل قبول ہے۔ بہت سی صحیح احادیث میں یہ ارشاد نبویؐ مروی ہے کہ کسوف و خسوف کا کوئی تعلق کسی انسان کی زندگی یا موت سے نہیں ہے۔

صحیح بخاری، ابواب الکسوف میں حضرت مغیرہ بن شعبہ سے روایت ہے:



كسفت الشمس على عهد رسول الله ﷺ يوم مات ابراهيم. فقال الناس كسفت الشمس لموت ابراهيم - فقال رسول الله ﷺ ان الشمس والقمر لا ينكسفان لموت احد وللحياته فاذا رأيتم فصلوا وادعوا الله - (رسول الله ﷺ کے زمانے میں اس روز سورج گرہن ہوا تھا جب آپ کے صاحبزادے حضرت ابراہیمؑ کی وفات ہوئی۔ لوگوں نے کہا کہ ابراہیمؑ کے انتقال کی وجہ سے سورج گرہن ہوا ہے۔ تب رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ سورج اور چاند کسی شخص کی موت یا زندگی کی وجہ سے گرہن نہیں ہوتے۔ پس جب تم ایسا دیکھو تو نماز کسوف و خسوف پڑھو، اور اللہ سے دعا کرو)۔

دوسری احادیث میں مزید یہ الفاظ ہیں کہ یہ دونوں قسم کے واقعات اللہ کی نشانیاں ہیں، اللہ ان کے ذریعے سے بندوں کو ڈراتا ہے۔ نبی ﷺ کے ان ارشادات مبارک کا صاف مطلب یہ ہے کہ سورج اور چاند گرہن کا کوئی تعلق کسی انسان کی زندگی یا موت سے نہیں ہے۔ ان کا مقصد محض تخویف و تنذیر ہے۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک میں جب سورج گرہن ہوا، تو آپؐ نے اپنی نبوت کے حق میں کبھی اس واقعے کو بطور دلیل پیش نہیں کیا، نہ امت کے کسی فرد نے آج تک کسوف و خسوف سے اس طرح کا استدلال کیا ہے، یہ محض جھوٹے دعویداروں کا طریقہ ہے کہ وہ اپنے باطل مزعومات کے لیے ایسے بودے اور غیر یقینی سہارے تلاش کرتے ہیں۔

(ماہنامہ ترجمان القرآن، اپریل ۱۹۷۵ء)





## مسلم، قادیانی اختلاف کی حقیقت

مسلمانوں اور قادیانیوں کے درمیان جو وسیع اور ناقابلِ عبور اختلاف کی خلیج حائل ہے جس کی بنا پر سرزمینِ پاکستان میں بار بار تصادم اور خونریزی کے واقعات رونما ہو رہے ہیں، اُسے سمجھنے اور اس کی صحیح نوعیت متعین کرنے کی کما حقہ کوشش نہیں کی جاتی۔ بالعموم یا نادانستہ طور پر یہ کہہ دیا جاتا ہے کہ یہ محض فرقہ وارانہ منافرت کا ایک شاخسانہ ہے اور اسے امن و امان اور نظم و ضبط (Law and Order) کی سطح پر رکھ کر اور فریقین کو طاقت سے دبا کر حل کیا جاسکتا ہے، لیکن حقیقت یہ ہے کہ جھگڑا اہل اسلام کے دو گروہوں اور امتِ مسلمہ کے دو فریقوں کا جھگڑا نہیں ہے، بلکہ اس کی بنیاد ایک شخص (مرزا غلام احمد قادیانی) کے ایسے دعووں پر قائم ہے جو دعوے اس مدعی کے نزدیک قرآنی وحی کے مانند قطعی اور یقینی ہیں اور ان دعووں کو تسلیم نہ کرنے والا قطعی کافر اور خارج از اسلام ہے۔ دوسری طرف عامۃ المسلمین کے نزدیک اس طرح کا دعویٰ کرنے والا اور اُسے تسلیم کرنے والا دونوں کافر ہیں، چنانچہ یہ اختلاف فرقہ وارانہ نہیں، بلکہ کفر و اسلام کا اختلاف ہے۔ اس اختلاف کی حقیقی نوعیت واضح کرنے کے لیے درج ذیل تصریحات قابلِ ملاحظہ ہیں:

### مرزا غلام احمد کی وحی پر ایمان

اپنی وحی والہام کے متعلق مرزا غلام احمد کا موقف ان کے اپنے الفاظ میں یہ ہے:

”میں خدا تعالیٰ کی قسم کھا کر کہتا ہوں کہ میں ان الہامات پر اسی طرح ایمان لاتا ہوں جیسا کہ قرآن شریف پر اور خدا کی دوسری کتابوں پر اور جس طرح قرآن شریف کو حقیقی اور قطعی طور پر خدا کا کلام جانتا ہوں، اسی طرح اس کلام کو بھی جو میرے اوپر نازل ہوتا ہے خدا کا کلام یقین کرتا ہوں، کیونکہ اس کے ساتھ الہی چمک اور نور دیکھتا ہوں اور اس کے ساتھ خدا



کی قدرتوں کے نمونے پاتا ہوں۔“<sup>۱</sup>

”میں جیسا کہ قرآن شریف کی آیات پر ایسا ہی بغیر فرق ایک ذرہ کے اس کھلی کھلی وحی پر ایمان لاتا ہوں جو مجھے ہوئی جس کی سچائی اس کے متواتر نشانوں سے مجھ پر کھل گئی ہے۔“<sup>۲</sup>

اس کا صاف مطلب یہ ہے کہ مرزا غلام احمد اور جو شخص مرزا غلام احمد کو سچا سمجھتا ہے اس کا ایمان الہامات مرزا اور وحی مرزا پر اسی طرح یقینی اور قطعی ہے جس طرح قرآن مجید اور دوسری کتب الہیہ پر ہونا چاہیے اور اس کے نزدیک ان الہامات اور وحی کو جھٹلانا قرآن مجید کو جھٹلانا ہے۔ یہ ارکان ایمان میں کھلا اضافہ ہے جو مرزا غلام احمد نے کیا ہے۔ اس اضافے کے بل پر اور اس کے نتیجے میں ارکان ایمان (Articles of Faith) میں جس طرح مرزا صاحب نے ترمیم و تنسیخ کی ہے، اب وہ ملاحظہ فرمائیے:

### ایمان بالآخرت میں تحریف

اللہ تعالیٰ قرآن مجید کی دوسری سورہ ”البقرہ“ کے شروع ہی میں پرہیزگار مومنوں کی صفات بیان فرماتا ہے:

الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ<sup>۱</sup> وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ  
بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِنْ قَبْلِكَ<sup>۲</sup> وَبِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ<sup>۳</sup>

(وہ لوگ جو غیب پر ایمان لاتے ہیں، نماز قائم کرتے ہیں، جو ہمارے دیے ہوئے رزق سے خرچ کرتے ہیں اور وہ لوگ جو ایمان لاتے ہیں اس کتاب پر جو تمہاری طرف اتاری گئی اور جو تم سے پہلے نازل ہوئی اور وہ آخرت (قیامت) پر یقین رکھتے ہیں)۔

ظاہر ہے کہ یہاں صرف محمد ﷺ اور ان سے پہلے نازل ہونے والی تعلیم آسمانی پر ایمان لانے کا ذکر ہے اور بعد میں کسی نازل ہونے والی تعلیم کا ذکر نہیں اور مرزا غلام احمد بھی ۱۹۰۶ء تک

۱ حقیقۃ الوحی، از مرزا غلام احمد صفحہ ۲۱۱، بک ڈپو۔ تالیف و اشاعت، قادیان، دسمبر ۱۹۳۴ء، تاریخ

اشاعت بار اول ۱۵ مئی ۱۹۰۷ء

۲ ایک غلطی کا ازالہ، مرزا غلام احمد، صفحہ ۸



اس آیت کا یہی مفہوم لیتے تھے، چنانچہ ان کی سورہ بقرہ کی جو تفسیر ادارہ المصنفین ربوہ نے چھاپی ہے، اس کے صفحہ ۱۱ پر یہ عبارت موجود ہے:

”..... وہ ایمان لاتے ہیں اس کتاب پر جو تجھ پر نازل کی ہے اور جو کچھ تجھ سے پہلے نازل ہوا اور آخرت پر یقین رکھتے ہیں۔“

تقریباً یہی ترجمہ اس تفسیر کے صفحہ ۱۱۰ اور صفحہ ۶۰ پر بھی ہے جس میں ”آخرت پر یقین رکھتے ہیں“ کے الفاظ ہیں، لیکن بعد میں دوسرا الہام آ گیا جس نے اس آیت کا مفہوم الٹ کر رکھ دیا۔ فرمایا:

” آج میرے دل میں یہ خیال پیدا ہوا کہ قرآن شریف کی اور اس سے پہلی وحی پر ایمان لانے کا ذکر تو قرآن شریف میں موجود ہے۔ ہماری وحی پر ایمان لانے کا ذکر کیوں نہیں۔ اسی امر پر توجہ کر رہا تھا کہ خدا تعالیٰ کی طرف سے بطور القاء کے یکا یک میرے دل میں یہ بات ڈالی گئی کہ آیت کریمہ: وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِنْ قَبْلِكَ ۚ وَبِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ ۗ میں تینوں وحیوں کا ذکر ہے۔ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ سے قرآن شریف کی وحی اور مَا أُنزِلَ مِنْ قَبْلِكَ سے سابقہ انبیا کی وحی اور بِالْآخِرَةِ سے مراد مسیح موعود کی وحی ہے۔ آخرت کے معنی ہیں پیچھے آنے والی۔ وہ پیچھے آنے والی چیز کیا ہے۔ سیاق کلام سے ظاہر ہے کہ یہاں پیچھے آنے والی چیز سے مراد وہ وحی ہے جو قرآن کریم کے بعد نازل ہوگی۔ کیونکہ اس سے پہلے وحیوں کا ذکر ہے۔ ایک وہ جو آنحضرت ﷺ پر نازل ہوئی۔ دوسری وہ جو آنحضرت ﷺ سے قبل نازل ہوئی اور تیسری وہ جو آپ کے بعد آنے والی تھی۔“

قادیانیوں کے شائع کردہ انگریزی ترجمہ قرآن جس پر چند ماہ پہلے بلوچستان میں خاصے ہنگامے ہو چکے ہیں، اس میں بھی یہی مفہوم بیان کیا گیا ہے۔ بعض قادیانیوں یا مسلمانوں کا خیال تھا کہ یہ ترجمہ مترجم کی اپنی ایک نئی ایجاد ہے۔ حالانکہ اس کی بنیاد مرزا غلام احمد کے الہام و القاء پر ہے جو ان کے بقول وحی قرآنی کی طرح قطعی اور یقینی ہیا اور جو ہم مسلمانوں کے نزدیک

۱ (تفسیر سورہ بقرہ مذکورہ بالا، ص ۶۳ منقول از ریویو آف ریلیجنز جلد ۱۴ بابت ماہ مارچ و اپریل ۱۹۱۵ء ص



قرآن مجید میں تحریف ہے۔

## ایمان بالملائکہ میں تحریف

کتاب اللہ پر ایمان اور یومِ آخرت پر ایمان اور عقیدے میں مرزا غلام احمد کی ترمیم اور حذف و اضافے کے بعد اب ہم ملائکہ، یعنی اللہ کے فرشتوں پر ایمان کو لیتے ہیں جو ارکانِ ایمان میں شامل ہے۔ مرزا غلام احمد اسی سورۃ بقرہ کی تفسیر میں ذرا آگے چل کر آیت ۳۱ کی تشریح بیان کرتے ہیں۔ اس آیت میں سوال و جواب مذکور ہے، جو خلافتِ ارضی کے لیے حضرت آدمؑ کی تخلیق کے وقت اللہ اور اس کے فرشتوں کے مابین ہوا۔ ملائکہ کے زیرِ عنوان مرزا غلام احمد لکھتے ہیں:

”سو وہ اشیائے خارجیہ جو ہماری روحانیت پر اثر ڈال کر شمس اور قمر اور عناصر کی طرح جو اغراض جسمانی کے لیے مہم ہیں، ہماری اغراض روحانی کو پورا کرتی ہیں، انھی کا نام ہم ملائکہ رکھتے ہیں۔“  
(تفسیر سورۃ بقرہ مذکورہ بالا، ص ۱۰۱ منقول از آئینہ کمالاتِ اسلام ص ۱۳۳-۱۳۵ حاشیہ)

”قرآن کریم کی تعلیم کی رُو سے فرشتے نجوم اور شمس اور قمر اور آسمان کے لیے جان کی طرح ہیں اور قیام اور بقا ان تمام چیزوں کا فرشتوں کے تعلق پر موقوف ہے اور ان کے ارجاء کی طرف کھسک جانے سے تمام اجرام ستاروں اور شمس و قمر اور آسمان کو موت کی صورت پیش آتی ہے، تو پھر اس صورت میں وہ جان کی طرح ہوئے یا کچھ اور ہوئے۔“<sup>۱</sup>

”قرآن شریف سے ثابت ہے کہ یہ سیارات اور کواکب اپنے اپنے قالبوں کے متعلق ایک ایک روح رکھتے ہیں جن کو نفسِ کواکب سے بھی نامزد کر سکتے ہیں اور جیسے کواکب اور سیاروں میں باعتبار ان کے قالبوں کے طرح طرح کے خواص پائے جاتے ہیں جو زمین کی ہر ایک چیز پر حسب استعداد اثر ڈال رہے ہیں، ایسا ہی ان کے نفوسِ نورانیہ میں بھی انواع و اقسام کے خواص ہیں جو باذن حکیمِ مطلق کائنات الارض کے باطن پر اپنا اثر ڈالتے ہیں اور یہی نفوسِ نورانیہ کامل بندوں پر بشکل انسانی جسمانی متشکل ہو کر ظاہر ہو جاتے ہیں اور بشری صورت سے متمثل ہو کر دکھائی دیتے

۱ تفسیر سورۃ بقرہ مذکورہ بالا، صفحہ ۱۰۱ منقول از آئینہ کمالاتِ اسلام صفحہ ۱۳۳-۱۳۴ حاشیہ



ہیں۔ اور یاد رکھنا چاہیے کہ یہ تقریر از قبیل خطابیات نہیں بلکہ یہ صداقت ہے جو طالبِ حق اور حکمت کو ضرور ماننی پڑے گی۔<sup>۱</sup>

”بعض مقامات قرآن شریف میں اجسام کے ہر ایک ذرہ پر بھی ملائک کا نام اطلاق کر دیا گیا ہے کیونکہ وہ سب ذرات اپنے رب کریم کی آواز سنتے ہیں اور وہی کرتے ہیں جو ان کو حکم دیا گیا ہو۔ مثلاً جو کچھ تغیرات بدنِ انسانی میں مرض کی طرف یا صحت کی طرف ہوتے ہیں۔ ان تمام مواد کا ذرہ ذرہ خدا تعالیٰ کی مرضی کے موافق آگے پیچھے قدم رکھتا ہے۔“<sup>۲</sup>

دوسرے لفظوں میں بقول مرزا فرشتوں کا وجود بس اتنا اور اس قدر ہے کہ وہ اجرامِ سماویہ، قوائے کائنات اور اجسامِ انسانی میں روح اور جان کا کام دیتے ہیں۔ اجرام و عناصرِ قالب ہیں اور فرشتے ان قوالب میں ارواح ہیں۔ سورج، چاند اور آسمان اس بنا پر ذی روح ہیں اور یہ روح اگر نکل یا کھسک جائے تو کائنات کی جان نکلی جائے۔ یہ ایمان بالملائکہ کے عقیدے میں صریح تحریف ہے۔ سوال یہ ہے کہ اگر فرشتوں کی حقیقت صرف اتنی ہے کہ وہ اجسامِ بشریہ اور اجرامِ فلکیہ میں جان کی حیثیت رکھتے ہیں، تو پھر کلامِ الہی کے ساتھ ان کے انبیاء پر نزول کی حقیقت اور قدر و قیمت کیا باقی رہ جاتی ہے۔ پھر تو دین و ایمان سب فسانہ و فسوں بن کر رہ جاتا ہے۔ ملائکہ کا یہ تصور اسلام اور قرآن و حدیث کا تصور نہیں بلکہ یہ یونان کے کافر و مشرک فلاسفہ سے مستعار لیا گیا ہے۔

### تعریفِ ملائکہ میں مزید تحریف

اس کے بعد اب مرزا غلام احمد نے ملائکہ اور آیاتِ مذکورہ کی (جن میں ملائکہ کی گفتگو اللہ تعالیٰ نے بیان فرمائی ہے) ایک دوسری تعریف و تفسیر بھی پیش کی ہے، لکھتے ہیں:

”میری نسبت خدا نے میرے ہی ذریعے سے براہینِ احمدیہ میں خبر دی کہ میں آدم کے رنگ پر ایک خلیفہ پیدا کرتا ہوں۔ تب اس خبر کو سن کر بعض مخالفوں نے میرے حالات کو کچھ اپنے عقائد کے برخلاف پا کر اپنے دلوں میں کہا کہ یا الہی کیا تو ایسے انسان کو اپنا خلیفہ بنائے گا کہ

۱ تفسیر سورہ بقرہ مذکورہ بالا، صفحہ ۱۱۳، منقول از توضیح مرام ص ۳۳-۳۵

۲ تفسیر سورہ بقرہ مذکورہ بالا، صفحہ ۱۱۴، منقول از توضیح مرام صفحہ ۳۳-۳۵



جو ایک مفسد آدمی ہے، جو ناحق قوم میں پھوٹ ڈالتا ہے اور علما کے مسلمات سے باہر جاتا ہے۔ تب خدا نے جواب دیا کہ جو مجھے معلوم ہے وہ تمہیں معلوم نہیں۔ یہ خدا کا کلام ہے کہ جو مجھ پر نازل ہوا۔ اور درحقیقت میرے اور میرے خدا کے درمیان ایسے باریک راز ہیں جن کو دنیا نہیں جانتی اور مجھے خدا سے ایک نہانی تعلق ہے جو قابل بیان نہیں اور اس زمانے کے لوگ اس سے بے خبر ہیں۔ پس یہی معنی ہیں اس وحی کے کہ قَالَ اِنِّيْ اَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُوْنَ<sup>۱</sup>

اس کا مطلب یہ ہوا کہ قرآن مجید، سورہ بقرہ آیت ۳۱ میں اللہ تعالیٰ نے جو واقعہ یاد دلایا ہے کہ جب اُس نے فرشتوں سے کہا کہ میں زمین میں ایک خلیفہ بنانے والا ہوں اور فرشتوں نے کہا تھا کہ آپ زمین میں اس کو مقرر کر رہے ہیں جو فساد اور خونریزی کرے گا تو اس میں خلیفہ سے مراد مرزا غلام احمد اور سوال کرنے والے فرشتوں سے مراد مرزا کے مخالفین و معترضین ہیں جن کو اللہ نے یہ کہہ کر چپ کر دیا کہ جو کچھ میں جانتا ہوں، وہ تم نہیں جانتے۔ یہ اللہ کا کلام ہے جو مرزا غلام احمد پر نازل ہوا اور اس میں نعوذ باللہ وہ نکتہ سمجھایا گیا جو محمد ﷺ، صحابہ کرام اور امت کے کسی شخص کو معلوم نہ تھا۔ کیونکہ ان میں سے کسی نے بھی آج تک اس آیت کا یہ مفہوم بیان نہیں کیا۔

### جنت و آدم کے قرآنی تصور سے انحراف

اب اس کے بعد سورہ بقرہ، آیت ۳۶ کی جو تفسیر مرزا غلام احمد نے کی ہے وہ بھی قابل دید ہے۔ اس آیت میں اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ ہم نے کہا:

”اے آدم! تو اور تیری بیوی جنت میں رہو.....“ اس کی تشریح مرزا غلام احمد یوں لکھتے ہیں:

”اے آدم تو اور جو شخص تیرا تابع اور رفیق ہے، جنت میں، یعنی حیاتِ حقیقی کے وسائل میں

داخل ہو جاؤ۔“<sup>۲</sup>

مگر ایک دوسرے مقام پر لکھتے ہیں:

”اب یاد رہے کہ اس بندہ حضرت احدیت کی پیدائش جسمانی اس پیش گوئی کے مطابق بھی

۱ تفسیر سورہ بقرہ مذکورہ بالا، صفحہ ۱۱۸، منقول از براہین احمدیہ حصہ پنجم صفحہ ۶۳

۲ (تفسیر سورہ بقرہ ادارۃ المصنفین صفحہ ۱۳۵ بحوالہ براہین احمدیہ جلد چہارم صفحہ ۴۹۶ حاشیہ در حاشیہ نمبر ۳)



ہوئی، یعنی میں تو ام پیدا ہوا تھا اور میرے ساتھ ایک لڑکی تھی جس کا نام جنت تھا اور یہ الہام کہ: **يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ** جو آج سے بیس برس پہلے براہین احمدیہ کے صفحہ ۴۹۶ میں درج ہے، اس میں جو جنت کا لفظ ہے اس میں یہ ایک لطیف اشارہ ہے کہ وہ لڑکی جو میرے ساتھ پیدا ہوئی اس کا نام جنت تھا اور یہ لڑکی صرف سات ماہ تک زندہ رہ کر فوت ہو گئی تھی۔ غرض چونکہ خدا تعالیٰ نے اپنے کلام اور الہام میں مجھے آدم صلی اللہ علیہ وسلم سے مشابہت دی تو یہ اس بات کی طرف اشارہ تھا کہ اس قانونِ قدرت کے مطابق جو مراتب وجود دوریہ میں حکیم مطلق کی طرف سے چلا آتا ہے۔ مجھے آدم کی خواہر طبیعت اور واقعات کے مناسب حال پیدا کیا گیا ہے، چنانچہ وہ واقعات جو حضرت آدم علیہ السلام پر گزرے منجملہ اُن کے یہ ہے کہ حضرت آدم علیہ السلام کی پیدائش زوج کے طور پر تھی، یعنی ایک مرد اور ایک عورت ساتھی تھی اور اسی طرح پر میری پیدائش ہوئی، یعنی جیسا کہ میں ابھی لکھ چکا ہوں میرے ساتھ ایک لڑکی پیدا ہوئی جس کا نام جنت تھا اور پہلے پیٹ میں سے نکلی تھی۔“

### حج اجازتِ مرزا کے ساتھ مشروط

ارکانِ اسلام میں سے حج بیت اللہ ایک اہم رکن ہے۔ قرآن مجید، سورہ آل عمران، آیت ۹۷ میں اللہ تعالیٰ فرماتا ہے:

لِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ اِلَيْهِ سَبِيْلًا -

(اللہ کا حق لوگوں پر کہ وہ بیت اللہ کا حج کریں، جو اس تک پہنچنے کی استطاعت رکھتا ہو) تمام امت کا اس پر اتفاق ہے کہ جو شخص صحت اور مال کے لحاظ سے حج پر جانے کے قابل ہو اور رستے میں کوئی ناقابلِ عبور رکاوٹ نہ ہو، تو اس پر حج فرض ہے۔

لیکن مرزا غلام احمد کہتے ہیں:

”ایک حج کے ارادہ کرنے والے کے لیے اگر یہ بات پیش آجائے کہ وہ اس مسیح موعود کو دیکھ لے جس کا تیرہ سو برس پہلے سے اہل اسلام میں انتظار ہے تو بموجب نص صریح قرآن



اور احادیث کے وہ بغیر اس کی اجازت کے حج کو نہیں جاسکتا۔<sup>۱</sup>  
 سخت حیرت و عبرت کا مقام ہے کہ ہمارے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے خود تو ایسی کوئی شرط  
 عائد نہیں کی کہ جو مسلمان مجھے دیکھ لے، ہ میری اجازت لیے بغیر حج نہ کرے، نہ قرآن مجید میں  
 ایسی کوئی تصریح، بلکہ اشارہ تک موجود ہے، نہ مسیح موعود کا لفظ قرآن و حدیث میں موجود ہے، لیکن  
 جو شخص مسیح موعود ہونے اور محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد امتی نبی ہونے کا مدعی ہے وہ حج کو اپنی  
 اجازت کے ساتھ مشروط کرنے کی ناپاک جسارت کر رہا ہے۔

دوسری طرف مرزا غلام احمد اپنی جماعت کے جلسہء سالانہ کے متعلق لکھتے ہیں:  
 ”اس جگہ نقلی حج سے ثواب زیادہ ہے اور غافل رہنے میں نقصان اور خطر کیونکہ سلسلہ آسمانی  
 اور حکم ربانی۔“<sup>۲</sup>

### فریضہ جہاد کی تفسیح

جہاد و قتال فی سبیل اللہ بھی اسلام کا ایک بنیادی فریضہ ہے جس کی اہمیت قرآن و حدیث  
 میں بیان کی گئی ہے، لیکن مرزا غلام احمد نے اس کی منسوخی کا اعلان کر دیا۔ حقیقۃ الوحی میں  
 بعض اعتراضوں کے جواب کے زیر عنوان لکھتے ہیں:

”مدافعت بقدر حملہ دشمن ہوتی ہے۔ پس جس قدر انسان پرستوں کو شرک پر غلو ہے وہ غلو  
 بھی انتہا تک پہنچ گیا ہے۔ اس لیے اب خدا آپ لڑے گا۔ وہ انسانوں کو کوئی تلوار نہیں دے گا اور  
 نہ ہی کوئی جہاد ہوگا۔ ہاں، اپنا ہاتھ دکھلائے گا۔“<sup>۳</sup>

دوسری جگہ لکھتے ہیں:

”میں یقین رکھتا ہوں کہ جیسے جیسے میرے مرید بڑھیں گے ویسے ویسے مسئلہ جہاد کے معتقد  
 کم ہوتے جائیں گے کیونکہ مجھے مسیح اور مہدی مان لینا ہی مسئلہ جہاد کا انکار کرنا ہے۔“<sup>۴</sup>

۱۔ تفسیر سورہ آل عمران صفحہ ۱۳۴-۱۳۵، بحوالہ تذکرۃ الشہادتین صفحہ ۷۷

۲۔ آئینہ کمالات اسلام صفحہ ۳۵۲

۳۔ ایضاً

۴۔ تبلیغ رسالت، مرزا غلام احمد صفحہ ۷۷



## تنسیخِ جہاد کی عجیب تو جیہہ

”صحیح بخاری میں مسیح موعود کی صفات میں لکھا ہے کہ یَضَعُ الْحَرْبُ لِعِيسَى مَسِيحٍ مَوْعُودٍ جَبَّ آئَةً تَوَجَّهَ إِلَى جَنْبِ الْمَسِيحِ وَأُجْرَتْ لَهُ الْجَنَّةُ وَأُجْرَتْ لَهُ الْجَنَّةُ وَأُجْرَتْ لَهُ الْجَنَّةُ“۔  
 موعود جب آئے گا تو جنگ اور جہاد کو موقوف کر دے گا۔ اس میں حکمت یہ ہے کہ جب مسیح کی روحانی توجہ سے قہری نشان ظاہر ہوں گے اور لاکھوں انسان طاعون اور زلازل وغیرہ سے مریں گے تو پھر تلوار کے ذریعے سے کسی کو قتل کرنے کی ضرورت نہیں رہے گی اور خدا اس سے رحیم تر ہے کہ دو قسم کے شدید عذاب ایک ہی وقت میں کسی قوم پر نازل کرے، یعنی ایک قہری نشانوں کا عذاب اور دوسرا انسانوں کے ذریعے سے تلوار کا عذاب اور خدا تعالیٰ نے قرآن شریف میں صاف فرمایا ہے کہ یہ دو قسم کے عذاب ایک وقت میں جمع نہیں ہو سکتے۔“

یہ ساری تعبیر و تاویل جھوٹ کا پلندا ہے۔ بخاری شریف میں مسیح موعود اور ایسے عذاب طاعون کا کہیں ذکر نہیں، نہ قرآن مجید میں یہ مذکور ہے کہ طاعون اور ”تلوار کا عذاب“ ایک وقت میں جمع نہیں ہو سکتے۔ حدیث میں یَضَعُ الْحَرْبُ لِعِيسَى مَسِيحٍ مَوْعُودٍ کا متعلق وارد ہیں، مگر ان کی تشریح وہیں مل جاتی ہے کہ حضرت مسیحؑ، دجال اور اُس کے پیروں کو قتل کر کے کفر کے وجود سے دنیا کو پاک کر دیں گے اور لڑائی کا خاتمہ ہو جائے گا۔ قادیانیوں کے اپنے کسی قرآن یا بخاری کی کتاب میں مسیح موعود کا ذکر ہو، تو اور بات ہے، ہمارے قرآن و حدیث میں یہ مضمون نہیں ہے کہ حضرت مسیحؑ قتال کے بغیر ہی طاعون کے ذریعے سے لوگوں کا خاتمہ کر دیں گے۔

## برطانوی حکومت سے الہامی وفاداری

جہاد سے اس دستبرداری کا ایک مقصد برطانوی حکومت اور ہر دوسری طاغوتی حکومت کو اپنی وفاداری کا یقین دلانا تھا۔ انگریزوں کی خوشامد میں انھوں نے اپنے بقول اتنی کتابیں لکھیں جن سے سچاس الماریاں بھر سکتی تھیں۔ مرزا غلام احمد کے اپنے الہام کی رو سے انھیں پناہ دینے والی انگریزی حکومت ہی تھی۔ چنانچہ حقیقۃ الوحی کے عربی ضمیمے میں پہلے لکھتے ہیں:

”فاوانا لله الی ربوة“ (اللہ نے ہمیں ربوہ میں پناہ دی)



پھر حاشیے میں ربوہ کی تشریح یوں کرتے ہیں:

”قد قال الله عزوجل في القرآن واديناها مالي ربوة ذات قرار ومعين ولما جعلني

الله مثل عيسى جعل لي السلطنة البرطانية ربوة امن ورواحة مستقرا حسناً“

(اللہ تعالیٰ نے قرآن مجید میں حضرت مسیح اور ان کی والدہ کے متعلق فرمایا کہ ہم نے انہیں

ایک بلند، پرسکون اور چشموں والی جگہ پناہ دی اور مجھے چونکہ مثل مسیح اللہ نے بنایا اس لیے سلطنت

برطانیہ کو میرے لیے امن و راحت اور آرام و قرار کا ربوہ بنا دیا)۔<sup>۱</sup>

مرزا غلام احمد نے صرف خود انگریزوں کے الہامی وفادار اور نمک خوار رہے ہیں، بلکہ انہوں نے

اپنی آئندہ نسلوں پر بھی یہ فرض عائد کر دیا ہے کہ وہ حکومتِ برطانیہ کے ممنون رہیں، چنانچہ لکھتے ہیں:

”خدا تعالیٰ ابر رحمت کی طرح ہمارے لیے انگریزی سلطنت کو دور سے لایا اور وہ تلخی اور مرارت

جو سکتھوں کے عہد میں ہم نے اٹھائی تھی گورنمنٹ برطانیہ کے زیر سایہ آ کر ہم سب بھول گئے اور ہم پر

اور ہماری ذریت پر یہ فرض ہو گیا کہ اس مبارک گورنمنٹ برطانیہ کے ہمیشہ شکر گزار رہیں۔“<sup>۲</sup>

## ۱۸۵۷ء کی جنگِ آزادی مرزا کی نظر میں:

۱۸۵۷ء کی جنگِ آزادی میں شریک ہونے والے مسلمانوں کے متعلق ان کی رائے یہ ہے:

”انہوں نے ایک ناجائز اور ناگوار طریقے سے سرکارِ انگریزی سے باوجود نمک خوار اور

رعیت ہونے کے مقابلہ کیا۔ حالانکہ ایسا مقابلہ اور ایسا جہاد ان کے لیے شرعاً جائز نہ تھا کیونکہ وہ

اس گورنمنٹ کی رعیت اور ان کے زیر سایہ تھے اور رعیت کا اس گورنمنٹ کے مقابل پر سر اٹھانا

جس کی وہ رعیت ہے، اور جس کے زیر سایہ اور آزادی سے زندگی بسر کرتی ہے سخت حرام اور

معصیت کبیرہ اور ایک نہایت مکروہ بدکاری ہے۔ جب ہم ۱۸۵۷ء کے سوانح کو دیکھتے ہیں اور اس

زمانے کے مولویوں کے فتوؤں پر نظر ڈالتے ہیں جنہوں نے عام طور پر مہریں لگادی تھیں کہ

۱ ضمیمہ حقیقۃ الوحی صفحہ ۳۵

۲ روحانی خزائن جلد سوم صفحہ ۱۶۶ (ازالہ اوہام حصہ اول) ناشر شرکت اسلامیہ - ربوہ



انگریزوں کو قتل کر دینا چاہیے، تو ہم بحرِ ندامت میں ڈوب جاتے ہیں کہ یہ کیسے مولوی تھے اور کیسے ان کے فتوے تھے جن میں نہ رحم تھا نہ عقل تھی، نہ اخلاق نہ انصاف۔ ان لوگوں نے چوروں اور قزاقوں اور حرامیوں کی طرح اپنی محسن گورنمنٹ پر حملہ شروع کیا اور اس کا نام جہاد رکھا۔<sup>۱</sup>

### دعوائے رسالت و نبوت

قرآن مجید چونکہ اللہ کی آخری کتاب، ﷺ اس کے آخری نبی اور رسول اور امتِ محمدیہ یہ آخری ہدایت یافتہ امت ہے، اس لیے یہ امر قطعی ممنوع اور ناممکن الوقوع ہے کہ سیدنا محمد ﷺ کے بعد پیدا ہونے والے کسی دوسرے شخص کو از سر نو نبوت عطا کی جائے، اس پر کلامِ الہی اور وحی نبوت کا نزول ہو، اُس کی نبوت کا اقرار جزوِ ایمان اور انکار موجبِ کفر ہو۔ مرزا غلام احمد نے اگر نبوت کا دعویٰ نہ کیا ہوتا، تب بھی انہوں نے جس طرح ایمان و اسلام کے ارکان میں ترمیم اور نصوصِ قرآن میں تحریف کی ہے، (جس کے کچھ نمونے پیش کیے جا چکے ہیں) یہ تحریف دین اُن کی تکفیر کے لیے بالکل کافی تھی، مگر انہوں نے نبی و رسول ہونے کا دعویٰ کر کے اور اس دعوے کو نہ ماننے والوں کو کافر ٹھہرا کر رہی سہی کسر بھی پوری کر دی ہے۔ مرزا غلام احمد پہلے تمہیدی دعووں کے ذریعے سے آخری دعوے کے حق میں زمین ہموار کرتے رہے۔ ۱۹۰۱ء تک انہوں نے کھل کر نبوت کے دعوے کی جرأت نہیں کی اور کی تو ساتھ تردید بھی کرتے رہے۔ اس کے بعد انہوں نے صاف طور پر اپنے نبی اور رسول ہونے کا دعویٰ کر دیا۔ اگرچہ اس کے ساتھ ہر دور میں وہ متعدد اقسام کے دوسرے دعوے بھی کرتے رہے اور نبوت کے دعوے کو بھی بعض دوسرے اضافی الفاظ کے غلافوں میں لپیٹنے کی کوشش کرتے رہے تاکہ اُن کے معتقدین آہستہ آہستہ اور بتدریج اُن کے نئے دعووں کو سہارنے اور ہضم کرنے کے قابل ہو سکیں اور مخالفین میں دفعتاً کوئی شدید اور متفقہ رد عمل پیدا نہ ہو، لیکن ان ساری ترکیبوں کے باوجود جس آخری حد تک وہ جا پہنچے ہیں، وہ حد بالکل واضح اور متعین ہے اور اس کے لیے درج ذیل اقتباسات کفایت کرتے ہیں:

”آخری زمانہ میں ایک رسول کا مبعوث ہونا ظاہر ہوتا ہے اور وہی مسیح موعود ہے۔“<sup>۲</sup>

۱ روحانی خزائن جلد سوم صفحہ ۲۸۹-۲۹۰ بحوالہ ازالہ اوہام حصہ دوم

۲ تتمہ حقیقۃ الوحی صفحہ ۶۵ مطبوعہ ۱۹۰۷ء



”سچا خدا وہ ہے جس نے قادیان میں اپنا رسول بھیجا“۔<sup>۱</sup>

”مجھے بتایا گیا ہے کہ تو اس آیت کا مصداق ہے:

هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ۔<sup>۲</sup>

”ہمارا دعویٰ ہے کہ ہم رسول اور نبی ہیں“۔<sup>۳</sup>

اپنے آخری خط مندرجہ اخبار عام ۲۶ / مئی ۱۹۰۸ء میں لکھتے ہیں:

”سو میں خدا کے حکم کے موافق نبی ہوں۔ اگر میں اس سے انکار کروں تو میرا گناہ ہو اور

جس حالت میں خدا میرا نام نبی رکھتا ہے تو میں کیونکر انکار کر سکتا ہوں۔ میں اس پر قائم ہوں اس وقت تک جو اس دنیا سے گزر جاؤں“۔<sup>۴</sup>

مرزا غلام احمد نے ان لوگوں کو صاف اور واضح طور پر کافر قرار دیا ہے جو انھیں نبی تسلیم نہیں

کرتے۔ اس کا ثبوت درج ذیل عبارتوں سے فراہم ہو جاتا ہے:

”جو شخص تیری پیروی نہیں کرے گا اور تیری بیعت میں داخل نہیں ہوگا اور تیرا مخالف رہے

گا، وہ خدا اور رسول کی نافرمانی کرنے والا جہنمی ہے“۔<sup>۵</sup>

ایک مرید نے پوچھا کہ آیا آپ کی تکفیر کرنے والا اور صرف آپ کو نہ ماننے والا دونوں کافر

ہیں؟ -- آپ تریاق القلوب وغیرہ میں لکھ چکے ہیں کہ میرے نہ ماننے سے کوئی کافر نہیں ہوتا اور

اب آپ لکھتے ہیں کہ میرے انکار سے کافر ہو جاتا ہے؟ اس کا جواب مرزا غلام احمد یوں دیتے ہیں:

”یہ عجیب بات ہے کہ آپ کافر کہنے والے اور نہ ماننے والے کو دو قسم کے انسان ٹھہراتے

ہیں، حالانکہ خدا کے نزدیک ایک ہی قسم ہے کیونکہ جو شخص مجھے نہیں مانتا وہ اسی وجہ سے نہیں مانتا کہ

۱۔ دافع البلاء صفحہ ۱۱ مطبوعہ ۱۹۰۲ء

۲۔ اعجاز احمدی صفحہ ۷ مطبوعہ ۱۹۰۲ء (روحانی خزائن جلد سوم صفحہ ۱۰)

۳۔ بدر ۵ مارچ ۱۹۰۸ء منقول از روحانی خزائن، جلد سوم صفحہ ۱۱

۴۔ روحانی خزائن حصہ سوم صفحہ ۱۱

۵۔ اشتہار معیار الاخیار، مرزا غلام احمد، منقول از کلمة الفضل مرزا بشیر احمد صفحہ ۱۲۹



وہ مجھے مفتری قرار دیتا ہے، مگر اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ خدا پر افترا کرنے والا سب کافروں سے بڑھ کر کافر ہے، جیسا کہ فرماتا ہے: **فمن اظلم ممن افتری علیٰ اللہ کذباً او کذب بایاتہ،** یعنی بڑے کافر وہی ہیں۔ ایک خدا پر افترا کرنے والا۔ دوسرا خدا کے کلام کی تکذیب کرنے والا۔ پس جبکہ میں نے ایک مکذّب کے نزدیک خدا پر افتراء کیا ہے اس صورت میں نہ میں کافر بلکہ بڑا کافر ہوا اور اگر میں مفتری نہیں تو بلاشبہ وہ کفر اس پر پڑے گا۔ جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے اس آیت میں خود فرمایا ہے۔ علاوہ اس کے جو مجھے نہیں مانتا وہ خدا اور رسول کو بھی نہیں مانتا۔ کیونکہ میری نسبت خدا اور رسول کی پیشگوئی موجود ہے، رسول اللہ ﷺ نے خبر دی تھی کہ آخری زمانے میں میری اُمت میں سے ہی مسیح موعود آئے گا اور آنحضرت ﷺ نے یہ بھی خبر دی تھی کہ میں معراج کی رات میں مسیح ابن مریم کو ان نبیوں میں دیکھ آیا ہوں جو اس دُنیا سے گزر گئے ہیں اور تکی شہید کے پاس دوسرے آسمان میں اُن کو دیکھا ہے اور خدا تعالیٰ نے قرآن شریف میں خبر دی کہ مسیح ابن مریم فوت ہو گیا ہے۔ اور خدا نے میری سچائی کی گواہی کے لیے تین لاکھ سے زیادہ آسمانی نشان ظاہر کیے اور آسمان پر خسوف خسوف رمضان میں ہوا۔ اب جو شخص خدا اور رسول کے بیان کو نہیں مانتا اور قرآن کی تکذیب کرتا ہے اور خدا تعالیٰ کے نشانوں کو رد کرتا ہے اور مجھ کو باوجود صد ہا نشانوں کے مفتری ٹھیراتا ہے تو وہ مومن کیوں کر ہو سکتا ہے اور اگر وہ مومن ہے تو میں بوجہ افترا کرنے کے کافر ٹھیرا۔ کیونکہ میں ان کی نظر میں مفتری ہوں“۔<sup>۱</sup>

آگے چل کر مرزا غلام احمد پھر لکھتے ہیں۔ ”کفر دو قسم پر ہے:

(اوّل) ایک یہ کفر کہ ایک شخص اسلام سے ہی انکار کرتا ہے اور آنحضرت ﷺ کو خدا کا

رسول نہیں مانتا۔

(دوم) دوسرے یہ کہ مثلاً وہ مسیح موعود کو نہیں مانتا اور اس کو باوجود اتمامِ حجّت کے جھوٹا

جانتا ہے جس کے ماننے اور سچا جاننے کے بارے میں خدا اور رسول نے تاکید کی ہے اور پہلے

نبیوں کی کتابوں میں بھی تاکید پائی جاتی ہے۔ پس اس لیے کہ وہ خدا اور رسول کے فرمان کا منکر



ہے کافر ہے اور اگر غور سے دیکھا جائے تو یہ دونوں قسم کے کفر ایک ہی قسم میں داخل ہیں کیونکہ جو شخص باوجود شناخت کر لینے کے خدا اور رسول کے حکم کو نہیں مانتا وہ بموجب نصوص صریحہ قرآن اور حدیث کے خدا اور رسول کو بھی نہیں مانتا اور اس میں شک نہیں کہ جس پر خدا تعالیٰ کے نزدیک اول قسم کفر یا دوسری قسم کفر کی نسبت اتمامِ حجت ہو چکا ہے وہ قیامت کے دن مواخذے کے لائق ہوگا۔<sup>۱</sup>

مندرجہ بالا اقتباسات سے یہ بات روزِ روشن کی طرح عیاں ہو جاتی ہے کہ مرزا غلام احمد نے جس نبوت و رسالت کا دعویٰ کیا ہے، خواہ وہ ان کے بقول ظلی ہو یا بروزی ہو یا اس پر ان کے کہنے کے مطابق محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی مہر لگی ہوئی ہو، مرزا غلام احمد اور ان کی تصدیق کرنے والوں کے نزدیک جو شخص بھی اس دعوے کو تسلیم نہ کرے وہ کافر اور غیر مسلم ہے، قیامت کے روز قابلِ مواخذہ اور جہنمی ہے۔ دوسری طرف دنیا بھر کے سارے مسلمانوں کے نزدیک مرزا غلام احمد کو سچا سمجھنے والے اور ان کی دعاوی کی تصدیق کرنے والے سب لوگ کافر اور خارج از اسلام ہیں۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ مسلمانوں کے بعض فرقے یا گروہوں (مثلاً شیعہ، سنی، دیوبندی، بریلوی) کے بعض افراد بھی ایک دوسرے کی تکفیر کر بیٹھتے ہیں (جس سے ہمیں اتفاق نہیں ہے) لیکن ان میں سے کوئی شخص اپنے کسی منصب یا دعوے کے انکار کو بنائے تکفیر نہیں بناتا، نہ یہ کہتا ہے کہ اس پر اللہ کی وحی یا الہام نازل ہوا ہے۔

### مسلمانوں کے متعلق فتویٰ

مسلمانوں کے متعلق مرزا غلام احمد اور ان کے بیٹوں کے جو عقائد و تصورات ہیں، ان کا مزید اندازہ ذیل کے اقتباسات سے ہو سکتا ہے۔ مرزا غلام احمد نے اپنے ایک لڑکے مرزا بشیر احمد (ایم۔ ایم احمد کے والد) کو قمر الانبیاء کا خطاب دیا ہے۔ مرزا بشیر احمد مذکور لکھتے ہیں:

”ہر ایک ایسا شخص جو موسیٰ علیہ السلام کو مانتا ہے مگر عیسیٰ کو نہیں مانتا یا عیسیٰ علیہ السلام کو مانتا ہے، مگر محمد کو نہیں مانتا یا محمد کو مانتا ہے مگر مسیح موعود کو نہیں مانتا وہ نہ صرف کافر بلکہ پکا کافر اور دائرہ



اسلام سے خارج ہے“۔<sup>۱</sup>

یہی مرزا بشیر احمد آگے چل کر لکھتے ہیں:

”حضرت مسیح موعود نے غیر احمدیوں کے ساتھ صرف وہی سلوک جائز رکھا ہے جو نبی کریمؐ نے عیسائیوں کے ساتھ کیا۔ غیر احمدیوں سے ہماری نمازیں الگ کی گئیں۔ ان کو لڑکیاں دینا حرام قرار دیا گیا، ان کے جنازے پڑھنے سے روکا گیا۔ اب باقی کیا رہ گیا ہے جو ہم اُن کے ساتھ مل کر کر سکتے ہیں؟ دو قسم کے تعلقات ہوتے ہیں، ایک دینی دوسرے دنیوی۔ دینی تعلق کا سب سے بڑا ذریعہ عبادت کا اکٹھا ہونا ہے اور دنیوی تعلق کا بھاری ذریعہ رشتہ و ناطہ ہے۔ سو یہ دونوں ہمارے لیے حرام قرار دیے گئے۔ اگر کہو کہ ہم کو اُن کی لڑکیاں لینے کی اجازت ہے، تو میں کہتا ہوں نصاریٰ کی لڑکیاں لینے کی بھی اجازت ہے اور اگر یہ کہو کہ غیر احمدیوں کو سلام کیوں کہا جاتا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ بعض اوقات نبی کریمؐ نے یہود تک کو سلام کا جواب دیا ہے“۔<sup>۲</sup>

مرزا بشیر الدین محمود جو مرزا غلام احمد کے دوسرے لڑکے اور خلیفہ ہیں، لکھتے ہیں:

”کل مسلمان جو حضرت مسیح موعود کی بیعت میں شامل نہیں ہوئے، خواہ اُنھوں نے حضرت

مسیح موعود کا نام بھی نہیں سنا، وہ کافر اور دائرہ اسلام سے خارج ہیں“۔<sup>۳</sup>

مرزا بشیر الدین کی دو تقریریں ۲۲ / اگست ۱۹۱۷ء اور ۳۰ / جولائی ۱۹۳۱ء کے الفضل

میں شائع ہوئی ہیں جو علی الترتیب درج ذیل ہیں:

”حضرت مسیح موعود نے فرمایا ہے کہ اُن کا (یعنی مسلمانوں کا) اسلام اور ہے اور ہمارا اور،

اُن کا خدا اور ہے اور ہمارا خدا اور، ہمارا حج اور ہے اُن کا اور، اسی طرح اُن سے ہر بات میں

اختلاف ہے“۔<sup>۴</sup>

”یہ غلط ہے کہ دوسرے لوگوں سے ہمارا اختلاف صرف وفات مسیح یا اور چند مسائل

۱۔ کلمۃ الفضل صفحہ ۱۱۰، مصنفہ صاحبزادہ بشیر احمد قادیانی، مندرجہ ریو یو آف ریپبلکن

۲۔ کلمۃ الفضل صفحہ ۱۹۶ مندرجہ از ریو یو آف ریپبلکن

۳۔ آئینہ صداقت مصنفہ مرزا بشیر الدین محمود احمد، خلیفہ قادیان صفحہ ۳۵

۴۔ روزنامہ الفضل ۲۲ / اگست ۱۹۱۷ء



میں ہے۔ آپ نے فرمایا اللہ تعالیٰ کی ذات، رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم، قرآن، نماز، روزہ، حج، زکوٰۃ، غرض آپ نے تفصیل سے بتایا کہ ایک ایک چیز میں ان سے ہمیں اختلاف ہے۔<sup>۱</sup>

اتنی بحث سے یہ حقیقت پایہ ثبوت تک پہنچ جاتی ہے کہ مسلمانوں اور قادیانیوں کا اختلاف نہایت گہنی، بنیادی اور اصولی اختلاف ہے۔ یہ کفر و اسلام کا اختلاف ہے۔ اس کا حل اور تصفیہ اس کے بغیر ممکن نہیں کہ قادیانیوں کو غیر مسلم اقلیت قرار دیا جائے اور ان کی حیثیت اور تعداد کے لحاظ سے ان کے حقوق اور ان کی مذہبی اور سیاسی سرگرمیوں کے حدود متعین کیے جائیں۔<sup>۲</sup>

قادیانی گروہ ان دنوں مفسدانہ اور گمراہانہ سرگرمیوں میں بڑے زور و شور سے منہمک ہے۔ پورے ملک کے طول و عرض میں ان لوگوں نے پوسٹر بازی اور تقسیم کتب کی ایک مہم جاری کر رکھی ہے۔ اس کے علاوہ مختلف افراد کو خطوط بھی لکھے جا رہے ہیں۔ اس طرح کا ایک خط میرے نام ڈاک سے آیا تھا اور ڈاک ہی سے میں نے اس کا جواب بھیج دیا تھا۔ قارئین کی دلچسپی اور افادیت کی غرض سے دونوں کو ترجمان میں شائع کیا جا رہا ہے۔ غلام علی

### ایک قادیانی مبلغ کا خط

آپ کی کتاب خلافت و ملوکیت پر اعتراضات کا تجزیہ زیر مطالعہ ہے۔ میں ترجمان القرآن میں بھی آپ کے مضامین کا مطالعہ کرتا رہا ہوں میرا تاثر یہ ہے کہ آپ صاحب علم، سنجیدہ، باوقار، وسیع الحوصلہ اور غیر متعصب انسان ہیں اور صحیح بات کو صحیح تسلیم کر لیتے ہیں خواہ وہ کسی کے خلاف ہو۔ میں نے ایم، اے کا امتحان دینے کے بعد کئی سال یورپ میں گزارے جہاں اسلام کی تائید میں مضامین لکھتا رہا۔ میری دلچسپی مذہبی امور، قرآن کریم اور حدیث سے رہی۔ ترجمان القرآن اور مولانا مودودی کی کئی کتابیں بھی پڑھیں۔ احمدیہ جماعت کا مذہب ہے کہ اللہ، اس کے فرشتوں، تمام مومنوں کی ہزار لعنت، لاکھ لعنت اس جماعت اور اس انسان پر جو رسول

۱ روزنامہ الفضل ۳۰ جولائی ۱۹۳۱ء

۲ ماہنامہ ترجمان القرآن، جولائی ۱۹۷۴ء



ملکی و مدنی کو پوری شان کے ساتھ خاتم النبیین یقین نہیں کرتا اور افسوس اس شخص پر بھی جو احمدیوں کے اس عقیدے کے باوجود یہ کہتا ہے کہ یہ لوگ حضور ﷺ کو خاتم النبیین نہیں مانتے۔“

(اس خط کے ساتھ الفضل کے چند تراشے بھی تھے جن میں مکرو فریب کے ذریعے سے یہ ثابت کرنے کی ناکام کوشش کی گئی تھی کہ ختم نبوت کے باوجود اجرائے نبوت جائز و ممکن ہے اور سیدنا محمد صلی اللہ علیہ وسلم سلسلہ نبوت کو ختم کرنے اور بند کرنے والی مہر نہیں، بلکہ نعوذ باللہ ڈاکخانے کی مہر ہیں جس کے ذریعے سے نبوت کی ترسیل و تقسیم ہمیشہ جاری رہے گی۔)

### خط کا جواب

آپ کا خط اور اُس کے ساتھ الفضل کے تراشے وصول ہوئے۔ آپ نے تراشے ارسال کرنے کی تکلیف ناحق اٹھائی۔ میں مرزا غلام احمد اور اُن کے متبعین کی تحریرات و نظریات سے ناواقف نہیں ہوں۔ ۱۹۰۱ء میں مرزا غلام احمد نے نبی اور رسول ہونے کا دعویٰ کیا تھا۔ اس سے پہلے اگر مرزا غلام احمد نے نبوت کا دعویٰ نہیں کیا تھا یا نبی ہونے سے انکار کیا تھا تو ایسا انکار دعوائے نبوت کے بعد معتبر نہیں رہا۔ ۱۹۰۱ء سے پہلے مرزا غلام احمد خود اُس شخص کو کافر سمجھتے تھے جو نبی ہونے کا دعویٰ کرے۔ میں مرزا غلام احمد اور مرزا غلام احمد کی نبوت تسلیم کرنے والوں کو قطعی کافر اور خارج از دائرہ اسلام سمجھتا ہوں۔

مرزا غلام احمد کی حیثیت صرف متنبی کاذب ہی کی نہیں، اس کی بیشتر تحریریں لسانی اغلاط، کذب و افتراء، چاپلوسی، فحش کلامی اور دجل و تلبیس کا ادنیٰ نمونہ ہیں۔ میں سمجھتا ہوں کہ جو شخص اُسے نبی یا مسیح یا مجدد سمجھتا ہے اُس کا ذہن نبوت و مجددیت کے ایک نہایت گھٹیا، پست اور ناقص تصور کا حامل ہے۔ میں مرزا غلام احمد کی ایک تصنیف کو بطور مثال پیش کرتا ہوں جس کا نام شہادت القرآن ہے۔ اس میں مرزا غلام احمد نے یہ دعویٰ کیا ہے کہ اُسے اللہ نے مسیح موعود اور مثیل مسیح بنا کر اپنی طرف سے ان مغربی اقوام کا مقابلہ کرنے کے لیے بھیجا ہے جو دجال اور یاجوج ماجوج کی مصداق ہیں۔ اس کتاب کے اسی (۸۰) سے زائد صفحات اس طرح کے دعاوی اور ان



کے حق میں دلیل بازی کے لیے وقف ہیں۔ اس بلند آہنگی کے بعد آخر میں مرزا صاحب ایک باب باندھتے ہیں جس کا عنوان ”گورنمنٹ کی توجہ کے لائق“ ہے۔ اس میں لکھتے ہیں:

### گورنمنٹ کی توجہ کے لائق

”یہ عاجز صاف اور مختصر لفظوں میں گزارش کرتا ہے کہ باعث اس کے کہ گورنمنٹ انگریزی کے احسانات میرے والد بزرگوار مرزا غلام مرتضیٰ مرحوم کے وقت سے آج تک اس خاندان کے شامل حال ہیں اس لیے نہ کسی تکلف سے بلکہ میرے رگ و ریشے میں شکرگزاری اس معزز گورنمنٹ کی سمائی ہوئی ہے۔ میرے والد مرحوم کی سوانح میں سے وہ خدمات کسی طرح الگ ہو نہیں سکتیں جو وہ خلوص دل سے اس گورنمنٹ کی خیر خواہی میں بجالائے۔ انہوں نے اپنی حیثیت اور مقدرت کے موافق ہمیشہ گورنمنٹ کی خدمتگزاری میں اس کی مختلف حالتوں اور ضرورتوں کے وقت وہ صدق اور وفاداری دکھلائی کہ جب تک انسان سچے دل اور تہہ دل سے کسی کا خیر خواہ نہ ہو ہرگز دکھلا نہیں سکتا۔ سن ستاون کے مفسدہ میں جب کہ بے تمیز لوگوں نے اپنی محسن گورنمنٹ کا مقابلہ کر کے ملک میں شور ڈال دیا تب میرے والد بزرگوار نے پچاس گھوڑے اپنی گرہ سے خرید کر کے اور پچاس سوار بہم پہنچا کر گورنمنٹ کی خدمت میں پیش کیے اور پھر ایک دفعہ چودہ سوار سے خدمتگزاری کی اور انھی مخلصانہ خدمات کی وجہ سے وہ اس گورنمنٹ میں ہر دلعزیز ہو گئے، چنانچہ جناب گورنر جنرل کے دربار میں عزت کے ساتھ اُن کو کرسی ملتی تھی اور ہر ایک درجے کے حکام انگریزی بڑی عزت اور دلجوئی سے پیش آتے تھے۔ انہوں نے میرے بھائی کو صرف گورنمنٹ کی خدمتگزاری کے لیے بعض لڑائیوں پر بھیجا اور ہر ایک باب میں گورنمنٹ کی خوشنودی حاصل کی اور اپنی تمام عمر نیک نامی کے ساتھ بسر کر کے اس ناپائیدار دنیا سے چلے گئے۔ بعد اس کے اس عاجز کا بڑا بھائی مرزا غلام قادر جس قدر مدت تک زندہ رہا اُس نے بھی اپنے والد مرحوم کے قدم پر قدم مارا اور گورنمنٹ کی مخلصانہ خدمت میں بدل و جان مصروف رہا۔ پھر وہ بھی اس مسافر خانے سے گزر گیا۔ میں امید رکھتا ہوں کہ اب بھی بہت سے حکام انگریز بقید حیات ہوں گے جنہوں نے میرے والد صاحب کو دیکھا اور اُن کی مخلصانہ خدمات کو چشم خود مشاہدہ کیا ہے، چنانچہ منجملہ اُن کے



مسٹر گریفن ہیں جنہوں نے رئیسِ پنجاب کے بارے میں ایک کتاب بھی لکھی ہے اور اُس میں میرے والد صاحب کا بھی خیر اور خوبی سے ذکر کیا ہے۔

پھر انگریزوں کی مدح و ثنا کرتے ہوئے مرزا غلام احمد نے آگے لکھا ہے:

”انگریز ایک ایسی قوم ہے جن کو خدا تعالیٰ دن بدن اقبال اور دولت اور عقل اور دانش کی طرف کھینچنا چاہتا ہے، اور جو سچائی اور راستبازی اور انصاف میں روز بروز ترقی کرتے جاتے ہیں اور علومِ جدیدہ اور قدیمہ کا تو گویا ایک چشمہ ہیں۔ اس لیے امید قوی ہے کہ خدا تعالیٰ یہ دولت بھی انہیں دے گا، بلکہ میری دانست میں تو دلوں کو اندر ہی اندر دے دی ہے۔ بہر حال جب کہ ہمارے نظامِ بدنی اور امورِ دنیوی میں خدا تعالیٰ نے اس قوم میں سے ہمارے لیے گورنمنٹ قائم کی اور ہم نے اس گورنمنٹ کے وہ احسانات دیکھے جن کا شکر کرنا کوئی سہل بات نہیں۔ اس لیے ہم اپنی معزز گورنمنٹ کو یقین دلاتے ہیں کہ ہم اس گورنمنٹ کے اسی طرح مخلص اور خیر خواہ ہیں جس طرح کہ ہمارے بزرگ تھے۔ ہمارے ہاتھ میں بجز دعا کے اور کیا ہے۔ سو ہم دعا کرتے ہیں کہ خدا تعالیٰ اس گورنمنٹ کو ہر ایک شر سے محفوظ رکھے اور اس کے دشمن کو ذلت کے ساتھ پسپا کرے۔ خدا تعالیٰ نے ہم پر محسن گورنمنٹ کا شکر ایسا ہی فرض کیا ہے جیسا کہ اس کا شکر کرنا، سواگر ہم اس محسن گورنمنٹ کا شکر ادا نہ کریں یا کوئی شر اپنے ارادے میں رکھیں تو ہم نے خدا تعالیٰ کا بھی شکر ادا نہیں کیا کیونکہ اللہ تعالیٰ کا شکر اور کسی محسن گورنمنٹ کا شکر جس کو خدا تعالیٰ اپنے بندوں کو بطورِ نعمت کے عطا کرے درحقیقت یہ دونوں ایک ہی چیز ہیں اور ایک دوسرے سے وابستہ ہیں اور ایک کے چھوڑ دینے سے دوسری کا چھوڑنا لازم آجاتا ہے۔ بعض احمق اور نادان سوال کرتے ہیں کہ:

اس گورنمنٹ سے جہاد کرنا درست ہے یا نہیں؟ سو یاد رہے کہ یہ سوال اُن کا نہایت حماقت کا ہے کیونکہ جس کے احسانات کا شکر کرنا عین فرض اور واجب ہو اُس سے جہاد کیسا؟ میں سچ سچ کہتا ہوں کہ محسن کی بدخواہی کرنا ایک حرامی اور بدکار آدمی کا کام ہے۔ سو میرا مذہب جس کو میں بار بار ظاہر کرتا ہوں یہی ہے کہ اسلام کے دو حصے ہیں۔ ایک یہ کہ خدا تعالیٰ کی اطاعت کریں،



دوسرے اس سلطنت کی جس نے امن قائم کیا ہو، جس نے ظالموں کے ہاتھ سے اپنے سایے میں ہمیں پناہ دی ہو۔ سو وہ سلطنت حکومتِ برطانیہ ہے۔

اگرچہ یہ سچ ہے کہ ہم یورپ کی قوموں کے ساتھ اختلافِ مذہب رکھتے ہیں اور ہم ہرگز خدا تعالیٰ کی نسبت وہ باتیں پسند نہیں کرتے جو انہوں نے پسند کی ہیں، لیکن ان مذہبی امور کو رعیت اور گورنمنٹ کے رشتے سے کچھ علاقہ نہیں۔ خدا تعالیٰ ہمیں صاف تعلیم دیتا ہے کہ جس بادشاہ کے زیرِ سایہ امن کے ساتھ بسر کرو اس کے شکر گزار اور فرمانبردار بنے رہو۔ سوا اگر ہم گورنمنٹ برطانیہ سے سرکشی کریں تو گویا اسلام اور خدا اور رسولؐ سے سرکشی کرتے ہیں۔ اس صورت میں ہم سے زیادہ بددیانت کون ہوگا کیونکہ خدا تعالیٰ کے قانون اور شریعت کو ہم نے چھوڑ دیا۔

..... اور یاد رہے کہ جس بادشاہ کے زیرِ سایہ ہم با امن زندگی بسر کریں اُس کے حقوق کو نگاہ میں رکھنا فی الواقعہ خدا کے حقوق ادا کرنا ہے اور جب ہم ایسے بادشاہ کی دلی صدق سے اطاعت کرتے ہیں تو گویا اُس وقت عبادت کر رہے ہیں۔ کیا اسلام کی یہ تعلیم ہو سکتی ہے کہ ہم اپنے محسن سے بدی کریں اور جو ہمیں ٹھنڈے سایے میں جگہ دے اُس پر آگ برسادیں اور جو ہمیں روٹی دے اسے پتھر ماریں۔ ایسے انسان سے اور کون زیادہ بدذات ہوگا جو احسان کرنے والے کے ساتھ بدی کا خیال بھی دل میں لاوے..... ۱۸۵۷ء میں جو کچھ فساد ہوا اس میں بجز جہلا اور بدچلن لوگوں کے اور کوئی شائستہ اور نیک بخت مسلمان جو با علم اور باتمیز تھا ہرگز مُفسدہ میں شامل نہیں ہوا..... پھر ایسے شخص پر یہ بہتان کہ اُس کے دل میں گورنمنٹ انگلشیہ کی مخالفت ہے اور اُس کی کتاب کی نسبت یہ گمان کہ وہ گورنمنٹ کے مخالف ہے پر لے سرے کی بے ایمانی اور شرارتِ شیطانی نہیں تو کیا ہے۔ خیر خواہانِ سلطنت و پیروانِ مذہبِ اسلام ان یا وہ گو حاسدوں کی ایسی باتیں ہرگز نہ سُنیں اور اس کتاب یا مؤلف کی طرف سے سوئے ظن کو اپنے دلوں میں جگہ نہ دیں۔ گورنمنٹ سے تو ہم پہلے ہی مطمئن ہیں کہ وہ ان باتوں کو مؤلف کی نسبت ہرگز نہ سنے گی، بلکہ جو ان باتوں کو گورنمنٹ تک پہنچائے گا اُس کو اس دروغ گوئی پر سرزنش کرے گی۔

سو اس عاجز نے جس قدر حصہ سوم کے پرچہ مشمولہ میں انگریزی گورنمنٹ کا شکر ادا کیا ہے



وہ صرف اپنے ذاتی خیال سے ادا نہیں کیا، بلکہ قرآن شریف اور احادیث نبویؐ کی اُن بزرگ تاکیدوں نے جو اس عاجز کے پیش نظر ہیں مجھ کو اس شکر ادا کرنے پر مجبور کیا ہے۔“<sup>۱</sup>

انگریز کی اس ساری مدح سرائی کے ساتھ مزید افسوسناک امر یہ ہے کہ اس کتاب کے آخر میں مرزا غلام احمد قادیانی نے اُن سارے اسناد اور سرٹیفکیٹوں کی نقل انگریزی میں اور ان سب کا ترجمہ فارسی میں دیا ہے جو مرزا غلام مرتضیٰ صاحب والد مرزا غلام احمد کو بے نکلسن صاحب اور رابرٹ کاسٹ صاحب بہادر کمشنر لاہور اور سر رابرٹ ایجرٹن صاحب بہادر فنانشل کمشنر پنجاب نے بکمال خوشنودی عطا فرمائے تھے۔ میں سمجھتا ہوں کہ مرزا غلام مرتضیٰ صاحب کی انگریزوں سے وفاداری اور نمک خواری اتنی قابلِ تأسف و مذمت نہیں جتنی باعثِ شرم روش اس شخص کی ہے جو اپنے باپ کی سوانح حیات کے ان سیاہ اوراق کو فخر و مباہات کے ساتھ پوری دنیا کے سامنے پیش کر رہا ہے۔ اُسے اپنے مسیح موعود، مُجدد اور مُلہم من اللہ کے مدعی ہونے کی کچھ تو لاج رکھنی چاہیے تھی۔ پھر اس نبی کے پیروؤں کی یہ حرکت قابلِ دید اور قابلِ داد ہے کہ وہ بھی اپنے ”سلطان القلم“ کے ان الہامات کی اشاعت میں کچھ حجاب نہیں کرتے۔ میں نے یہ سارے اقتباسات شہادت القرآن کے اس نسخے (آخری سولہ صفحات) سے نقل کیے ہیں جو نظارتِ اصلاح و ارشاد صدر انجمن احمدیہ ربوہ نے ۱۹۶۸ء میں شائع کیا ہے۔

مرزا غلام احمد نے اپنی اس کتاب شہادت القرآن کے صفحہ ۲۷ پر [علماء امتی کانبیاء بنی اسرائیل] کے الفاظ کا ذکر بطور حدیث کیا ہے اور اسے اپنے مسیح موعود ہونے کے لیے بطور ثبوت پیش کیا ہے، حالانکہ یہ الفاظ کسی حدیث صحیح میں وارد نہیں، نہ کسی محدث نے اس روایت کی صحت کو تسلیم کیا ہے۔ اسی کتاب کے صفحہ ۴۱ پر مرزا غلام احمد نے مہدی کا ذکر کرتے ہوئے کہا ہے کہ بخاری میں لکھا ہے کہ آسمان سے اس کے لیے آواز آئے گی کہ [هذا خلیفة الله المہدی]۔ اب سوچو کہ یہ حدیث کس پایہ اور مرتبہ کی ہے جو ایسی کتاب میں درج ہے جو ”اصح الکُتب بعد از کتاب اللہ“ ہے۔ یہ بھی مرزا غلام احمد کی دروغ بانی ہے۔ ایسی کوئی حدیث صحیح بخاری



میں موجود نہیں۔ اس طرح اس کتاب میں ایک عورت سے موعود نکاح کے متعلق متعدد پیشگوئیاں اور وعیدیں ہیں جن کا نقل کرنا بھی ذوقِ سلیم پر بار ہے اور جو سب کی سب جھوٹی ثابت ہو چکی ہیں۔ یہ اس کتاب کے مندرجات کا حال ہے جس کا نام شہادت القرآن ہے اس کے باوجود جو شخص اس کے مصنف کو سچا تسلیم کرتا ہے، اُسے مُجَدِّد یا نبی مانتا ہے، اُس کی عقل اور عقیدے پر حیف، صد ہزار حیف ہے۔

مرزا غلام احمد اور اس کے پیروؤں نے قرآن اور احادیثِ صحیحہ کے کلمات و نصوص میں ایسی تحریف کی ہے جو انکار کے مترادف ہے۔ ایسی ہی تحریف یہودیوں اور عیسائیوں نے اپنی کتابوں میں کی تھی جس کا ذکر سورۃ مائدہ میں : يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ اور يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ مِنْ بَعْدِ مَوَاضِعِهِ کے الفاظ میں فرمایا گیا ہے، یعنی وہ لفظوں کا الٹ پھیر کر کے انہیں کہیں سے کہیں لے جاتے ہیں اور کتاب اللہ کے الفاظ کا صحیح محل متعین ہونے کے باوجود اصل معنی سے پھیر دیتے ہیں۔ مثال کے طور پر قرآن مجید، سورۃ الصف، آیت نمبر ۶ میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے : وَ اِذْ قَالَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ يَا بَنِيَّ اِسْرَآءِیْلَ اِنِّیْ رَاسُوْلُ اللّٰهِ اِلَیْكُمْ مُّصَدِّقًا لِّمَا بَیْنَ يَدَیْ مِنَ التَّوْرٰتِ وَ مُبَشِّرًا بِرَسُوْلٍ یَّاْتِیْ مِنْۢ بَعْدِیْ اَسْمٰٓءُ اَحْمَدُ (الصف: ۶) (اور یاد کرو جب عیسیٰ ابن مریم نے کہا تھا کہ اے بنی اسرائیل میں تمہاری طرف اللہ کا بھیجا ہوا رسول ہوں، تصدیق کرنے والا ہوں اس تورات کی جو مجھ سے پہلے موجود ہے اور بشارت دینے والا ہوں ایک رسول کی جو میرے بعد آئے گا جس کا نام احمد ہوگا)

حضرت مسیح علیہ السلام کی یہ پیشین گوئی جو انجیل اور قرآن میں وارد ہے اس پر پہلے سینٹ پال کے پیرو عیسائیوں نے اس طرح ہاتھ صاف کیا کہ انجیل کے اصل لفظ میں رد و بدل اور اس کا غلط ترجمہ کر کے اسے کچھ کا کچھ بنا دیا اور برنا باس جو حضرت مسیح کے اصل حواری تھے اور جن کی انجیل میں آج بھی ہمارے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا اسم مبارک موجود ہے، اس جعلی قرار دے کر اس کے سارے نسخے غائب کر دیے۔



اس کے بعد نبی اور مسیح ہونے کے جھوٹے مدعی غلام احمد اور اس کی امت نے عیسائیوں کے نقش قدم پر چلتے ہوئے قرآن مجید کی آیت مذکورہ میں یہ تحریف کی کہ احمد سے مراد غلام احمد لے لیا اور حضرت مسیح علیہ السلام نے جو بشارت اپنے بعد آنے والے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے حق میں فرمائی تھی اُسے اپنے اوپر چسپاں کرنے کی ناپاک جسارت کرتے ہوئے ذرہ برابر حیا محسوس نہ کی۔

میں پوچھتا ہوں کہ مرزا غلام احمد کا نام اُس کے باپ غلام مرتضیٰ نے جب غلام احمد رکھا تھا اس وقت اُس نے جن احمد کا غلام اپنے بیٹے کو بنانا چاہا تھا وہ احمد عربی صلی اللہ علیہ وسلم نہیں تھے؟ لیکن افسوس کہ غلام احمد نے اپنے آپ کو احمد مجتبیٰ صلی اللہ کا غلام ثابت کرنے کے بجائے پوری خیرہ چشمی کے ساتھ اپنے آپ کو حضرت مسیح علیہ السلام کی اس بشارت کا مصداق بنا لیا جو ہمارے آقا و مولا محمد صلی اللہ علیہ وسلم سے متعلق تھی۔ ربوہ سے حال ہی میں شائع شدہ کتابچہ دینی معلومات میں بھی اس کا اطلاق مرزا غلام احمد پر کیا گیا ہے۔ افریقہ اور دوسرے بعض ممالک میں جو لٹریچر قادیانیوں نے پھیلا یا ہے، میں نے دیکھا ہے کہ اس میں متعدد مقامات پر مرزا غلام احمد کا نام فقط احمد لکھا گیا ہے۔

جس ڈھٹائی کے ساتھ مرزا غلام احمد اور اُس کی امت نے قرآن مجید کی اس آیت میں تحریف کی ہے، اسی ڈھٹائی اور بے حیائی کے ساتھ اُنھوں نے آیہ خاتم النبیین اور نزول مسیح و ختم نبوت سے متعلق احادیث صحیحہ میں بھی تاویل کے پردے میں تحریف کرنے کی ناکام کوشش کی ہے۔ اس کی پوری تحقیق مولانا مودودی کی تفسیر سورہ احزاب، رسالہ ختم نبوت، قادیانی مسئلہ اور منیر تحقیقاتی عدالت میں ان کے تیسرے بیان سے واضح ہو جاتی ہے۔ دوسرے علمائے کرام بھی بہت کچھ لکھ چکے ہیں اور اس معاملے میں پوری طرح اتمام حجت ہو چکی ہے۔ اس کے باوجود اگر قادیانی یہ کہیں کہ ہم ختم نبوت اور اجرائے نبوت دونوں کے قائل ہیں تو یہ ایسا ہی ہے جیسا کہ عیسائی کہتے ہیں کہ ہم توحید و تثلیث دونوں کے قائل ہیں، تین میں ایک اور ایک میں تین خدا ہیں اور مسیح ابن آدم بھی ہیں اور ابن اللہ بھی ہیں۔ اس طرح کی حجت و تاویل درحقیقت انکار و تحریف ہے جو قادیانیوں کی تکفیر میں کسی طرح مانع نہیں ہے۔ میں اُنھیں شرح صدر کے ساتھ اور علی وجہ البصیرة کافر اور دائرۃ اسلام سے خارج سمجھتا ہوں اور جب تک وہ کفر سے تائب نہ ہوں



اور مرزا غلام احمد کی نبوت کا انکار نہ کریں، اُس وقت تک انہیں مسلمان تسلیم نہیں کر سکتا۔  
 آپ نے میری کتاب پڑھ کر مجھے صاحبِ علم اور غیر متعصب انسان لکھا ہے، لیکن یہ معلوم  
 نہیں ہو سکا کہ آپ نے مجھے انسان کے ساتھ ساتھ مسلمان بھی سمجھا ہے یا نہیں۔ مجھے یہ معلوم نہیں  
 کہ میرے اس خط کے بعد آپ مجھے کیا سمجھتے ہیں یا نہیں سمجھتے۔ بہر حال میں نے اپنی حد تک تبلیغِ حق  
 کا فرض ادا کرنے کی کوشش کی ہے۔ اللہ تعالیٰ آپ کو قبولِ حق کی توفیق بخشے۔ میری بعض باتیں ممکن  
 ہے کہ آپ کو کڑوی اور ناگوار محسوس ہوں، لیکن اس جھوٹی اور خانہ ساز نبوت نے جس طرح ہمارا دل  
 زخمی اور سینہ فگار کیا ہے، اس کے بعد ہم تلخ نوائی پر مجبور و معذور ہیں۔ جن الہامی مغالطات سے مرزا  
 غلام احمد نے سارے مسلمانوں کو نوازا ہے، میری ان معروضات کو ان سے کوئی نسبت نہیں ہو سکتی۔

والسلام علی من اتبع الهدی!

(ماہنامہ ترجمان القرآن، دسمبر ۱۹۷۳ء)





## نبی کی آمد سے مراد کیا چیز ہوتی ہے؟

قادیانیوں کا خیال ہے کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی دوبارہ آمد کا نظریہ مسلمانوں کی غلط فہمی ہے۔ ان کی جگہ مرزا صاحب مثیل عیسیٰ آچکے، مگر لوگوں نے انہیں نہیں پہچانا، بلکہ جو چاہا ان کے ساتھ سلوک کیا، حالانکہ دراصل آنے والے مرزا صاحب ہی تھے نہ کہ دو ہزار سال پہلے گزرے ہوئے حضرت عیسیٰ علیہ السلام۔

اس خیال کی تائید میں تفہیم القرآن جلد ۴، صفحہ ۳۰۵-۳۰۶ کی عبارت پیش کی جاتی

ہے جس میں آپ نے فرمایا ہے:

”حضرت یحییٰ اور عیسیٰ علیہما السلام کی بعثت کے زمانے میں بالعموم یہودی تین آنے والوں کے منتظر تھے۔ ایک حضرت الیاس، دوسرے مسیح اور تیسرے ”وہ نبی“..... حضرت عیسیٰ علیہ السلام نے یہ فرما کر ان کی غلط فہمی کو رفع فرما دیا کہ ایلیاہ تو آچکا..... اس سے حواری خود جان گئے کہ دراصل آنے والے حضرت یحییٰ تھے نہ کہ آٹھ سو برس پہلے گزرے ہوئے حضرت الیاس۔“

براہ کرم مطلع فرمائیں کہ نبی کی آمدِ ثانی سے مراد اس کے مثیل کی آمد ہوا کرتی ہے؟

تفہیم القرآن کی جس عبارت کا حوالہ آپ نے دیا ہے۔ اُس سے قادیانی نبوت کی تصدیق یا مسلمانوں کے کسی اعتقاد کی تردید نہیں ہوتی۔ حضرت یحییٰ کا جو قول بائبل میں منقول ہے، اگر اس کی نسبت صحیح ہو تو اس کا مطلب یہ ہے کہ حضرت الیاس پہلے آچکے۔ اب الیاس یا ان کے کوئی مثیل نہیں آئیں گے، بلکہ میں (یحییٰ) ایک دوسرا نبی مبعوث کیا گیا ہوں۔ اگر یحییٰ علیہ السلام یہ کہتے کہ میں مثیل الیاس ہوں اور میرے آنے کو



الیاسؑ ہی کی آمدِ ثانی سمجھو جبکہ وہ فوت ہو چکے ہیں، تب البتہ قادیانی اپنے حق میں کوئی بات بنا سکتے تھے۔

یہ قادیانیوں کی کھوکھلی اور گمراہانہ تاویل بازی ہے کہ وہ ایسے تنکوں کا سہارا لے کر اپنی نبوت کی گنجائش پیدا کرتے ہیں۔ مسلمان مسیحؑ ابنِ مریم کی آمد کے قائل ہیں، کسی مثیلِ مسیح کی پیدائش کے قائل نہیں ہیں۔ حدیث میں بھی ابنِ مریم کے نزول کا ذکر ہے، کسی مثیلِ مسیح یا مسیح موعود کا ذکر نہیں، یہ مثیل، بروز وغیرہ کا تصور خالص ہندوانہ اور مشرکانہ ہے۔ یہ وہی اوتار یا تثبت کے دلائلِ لامہ والا عقیدہ ہے جس کے مطابق ایک رُوح مختلف قالب اور جامے بدل بدل کر دنیا میں بار بار آتی رہتی ہے۔ ہمارے نزدیک جب آئیں گے تو حضرت عیسیٰؑ ابنِ مریم ہی آئیں گے جنہیں نبوت عطا ہو چکی تھی اور اس پر ہم پہلے ہی ایمان رکھتے ہیں۔

(ماہنامہ ترجمان القرآن، جولائی ۱۹۷۷ء)





حیثیت سے اصولِ اسلام کا تفوق تمام دوسرے اصولوں پر ثابت کر دیا اور اس کے ساتھ اپنے آپ کو اخلاقی حیثیت سے بھی اپنے ہمسایوں پر فائق کر کے دکھا دیا تو یقین جانو کہ تھوڑی ہی مدت کے اندر ہندستان میں توازنِ قوت بدل جائے گا، ہندستان کی سیادت تمہارے سوا پھر کسی اور کا حصہ نہ ہوگی اور بجائے اس کے کہ تم اپنے بچاؤ کے لیے پریشان ہو تمہارے حریفوں کو یہ فکر لاحق ہو جائے گی کہ وہ تمہارے بڑھتے ہوئے سیلاب سے اپنے آپ کو کس طرح بچائیں۔

یہ وہی بات تھی جو نبی صلی اللہ علیہ وسلم مکہ میں قریش کے لوگوں سے فرمایا کرتے تھے کہ میں وہ کلمہ لے کر آیا ہوں کہ اگر تم اسے لے لو تو عرب اور عجم سب تمہارے زیر نگیں ہو جائیں گے۔ لیکن مسلمانوں نے اس مشورے میں وہی خطرہ محسوس کیا جو قریش نے محسوس کیا تھا، کہ اِنْ تَتَّبِعِ الْهُدٰى مَعَكَ نَتَّخِظْ مِنْ اَرْضِنَا یعنی اگر ہم اس راہِ عمل کو اختیار کر لیں تو اس سر زمین میں ہمارا کوئی ٹھکانا نہ رہے گا۔ پوری قوم میں بہت کم لوگ اس راہ کے امکانات کو سمجھ سکے اور بہت ہی کم لوگ اس پر چلنے کے لیے آمادہ ہوئے۔ اس طرح یہ رائے قومی طرزِ عمل نہ بن سکی۔

دوسری رائے یہ تھی کہ تمام ہندستان کے مسلمان ایک پلیٹ فارم پر جمع ہو جائیں اور مل کر آواز اٹھائیں کہ ہم ایک الگ قوم ہیں، ہمارا مذہب الگ ہے، ہماری تہذیب الگ ہے، ہمیں اور ہندوؤں کو ملا کر سارے ملک میں ایک قومی جمہوری ریاست بنا دینا صحیح نہیں ہے، ملک کو تقسیم کیا جائے، جہاں ہماری اکثریت ہے وہاں ہماری آزاد قومی حکومت بنے اور جہاں ہندوؤں کی اکثریت ہے وہاں ان کی آزاد قومی حکومت بن جائے۔

یہ راستہ آسان تھا۔ اس میں نہ کسی ذہنی کاوش کی کوئی حاجت تھی اور نہ کسی اخلاقی اصلاح و انضباط کا کوئی سوال۔ بظاہر بات بھی بالکل صاف تھی اور مسلمانوں کے ذہین طبقہ کو ایک مدت سے جس قسم کی تعلیم و تربیت مل رہی تھی اس کے لحاظ سے یہی بات ان کی دماغی سطح سے قریب تر بھی تھی۔ اس لیے مسلمانوں کی بہت بڑی اکثریت نے بلکہ یوں کہنا چاہئے کہ تھوڑے لوگوں کو چھوڑ کر ساری قوم نے اس رائے کو اپنا لیا۔ اس مرکزی تخیل پر جمع



⑤

متفرق سماجی و معاشی مسائل



## لائسنسوں کی خرید و فروخت

س میں کاغذ کا کاروبار کرتا ہوں۔ پچھلے چند ماہ سے اس تجارت میں ایک نئی نہج کا کاروبار شروع ہوا ہے جس سے دل مطمئن نہیں، بلکہ اس کے حرام ہونے میں ایک گونہ یقین ہے۔ براہ کرم رہنمائی فرمائیں۔ مسئلہ یہ ہے کہ حالیہ حکومت نے اخبارات و جرائد کے پُر زور مطالبے پر ان کو نیوز پرنٹ درآمد کرنے کی کھلی اجازت دی ہے۔ اس میں ضرورت کا لحاظ رکھے بغیر ہر چھوٹے بڑے اخبار یا رسالے وغیرہ کو یا یوں کہیے کہ ہر ڈیکلریشن کے مالک کو کھلی اجازت ہے وہ جتنا چاہے مال درآمد کر سکتا ہے۔ اس سلسلے میں جو احکامات جاری ہوئے وہ بظاہر تو یوں ہیں کہ نیوز پرنٹ کے صارفین کو اپنی ضرورت کے لیے سستے داموں مال میسر آئے اور اس کی مقدار کے لحاظ سے بھی وہ گذشتہ دور کی طرح حکومت کے دستِ نگر نہ ہوں۔

لیکن لائسنسوں کا اجرا جس انداز سے جاری ہے اُس کا نتیجہ یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ لوگ اپنی ضرورت کے بہانے مال منگوا کر مارکیٹ میں بازار کے بھاؤ فروخت کر کے پیسہ بھی کمائیں، چنانچہ اب جس کسی کے پاس بھی ڈیکلریشن ہے وہ لائسنس کے لیے درخواست دے کر حسبِ منشا مالیت کا لائسنس حاصل کرتا ہے اور اس پر مال منگوانے کے بجائے بازار میں محض لائسنس ۱۰٪ یا ۱۲٪ یا جو چالو نرخ ہو، پر فروخت کر کے خریدار کو ایک مختار نامہ دے دیتا ہے کہ فلاں شخص اس لائسنس سے متعلقہ بنک اور کسٹم وغیرہ کی تمام کارروائیاں پوری کرے گا۔ اس میں ظاہری صورت تو اگرچہ یہی رہتی ہے کہ جس کے نام لائسنس جاری ہوا ہے اُسی کے نام لیٹر آف کریڈٹ کھلتا ہے اور ظاہراً وہی مال منگوارا ہوتا ہے، مگر حقیقی پوزیشن یہ ہے کہ لائسنس کا مالک محض لائسنس کے دام



کھرے کر کے الگ ہو جاتا ہے اور اس کے بعد عملاً لائسنس پر مال منگوانے اور فروخت کرنے اور نفع و نقصان کا ذمہ دار وہ شخص ہوتا ہے جس نے لائسنس خریدا ہو۔

اس سلسلے میں چند بنیادیں جن کی وجہ سے میں یہ معاہدہ بیع و شراء (اولاً محض لائسنسوں کی خرید و فروخت اور پھر اس خریدے ہوئے لائسنس پر مال منگوانا) ناجائز یا حرام سمجھتا ہوں، درج ذیل ہیں:

۱- اس میں بیع و اشتراء کسی چیز..... کا نہیں، بلکہ بنیادی طور پر پہلے مجرّداً لائسنس فروخت ہوتا ہے۔ (حتیٰ کہ اس لائسنس پر منگوائے جانے والے مال کی تصریحات بھی درج نہیں ہوتیں، یعنی یہ درج نہیں ہوتا کہ مال کہاں سے آئے گا، کس سائز میں آئے گا یا کس نرخ پر آئے گا وغیرہ) اور اس سلسلے میں احادیث پائی جاتی ہیں، جن میں ایسی خرید و فروخت کی قطعی ممانعت کی گئی ہے، جس میں کوئی وجود نہ رکھنے والی چیز کا لین دین ہو۔

۲- جس کے نام لائسنس جاری ہوتا ہے وہ ایک طے شدہ رقم مثلاً لائسنس کی مالیت کا ۱۰٪ یا جو بھی طے پا جائے لے کر الگ ہو جاتا ہے اور اس کے بعد لائسنس خریدنے والا مال منگواتا ہے اور نفع و نقصان کا تمام تر ذمہ دار وہ خود ہوتا ہے۔ اس طرح اس میں قمار اور سود کی قدر مشترک نظر آتی ہے۔

۳- متعدد احادیث اس مضمون کی ملتی ہیں جن میں کچی فصل یا کچے باغ وغیرہ کی خرید و فروخت منع فرمائی گئی ہے۔ اگرچہ مجتہدین نے اس معاملے میں بعض سہولتیں مہیا کی ہیں، مگر میرے خیال میں محض لائسنس ان تخفیفات میں نہیں آتے، کیونکہ محض لائسنس نہ صرف یہ کہ کچی کھیتی کے زمرے میں نہیں آتے بلکہ اس کھیتی کی تو ابھی کو نپلیں بھی نمودار نہیں ہوتیں۔ (جیسا کہ اوپر نمبر ۱ میں وضاحت کر چکا ہوں کہ لائسنس میں مکمل تصریحات تک نہیں ہوتیں) اس کے برعکس بعض ایسے کاروباری لوگ ہیں جن کا کہنا ہے کہ حکومت نے چونکہ اخبارات وغیرہ کو یہ رعایت ہی اس غرض کے لیے دی ہے کہ وہ اس رعایت کو ذریعہ تجارت بنائیں، لہذا حکومت کی نیت ہی اگر یہ ہو تو ایسے لائسنس خرید کر ان پر مال منگوانے



میں کوئی قباحت نہیں تو اس بارے میں بھی میرا خیال ہے کہ حکومت کی نیت کو اگر ایسا بھی سمجھ لیا جائے تو بھی محض لائسنس کی خرید و فروخت اور پھر اس خریدے ہوئے لائسنس پر مال منگوانا جائز نہیں ٹھہرایا جاسکتا، البتہ لائسنسوں کا استحقاق رکھنے والے حضرات اگر اپنے طور پر خود مال درآمد کرنے کے بعد فروخت کر دیں، تو وہ بیع کی تعریف میں آسکتا ہے۔ جب کہ لائسنسوں کی خرید و فروخت کا معاملہ بیع کے زمرے میں نہیں لایا جاسکتا۔

آپ سے درخواست ہے کہ آپ اپنی تحقیق کی روشنی میں اس مسئلے پر مکمل روشنی ڈالیں، بلکہ بہتر ہوگا اگر جواب میں حوالہ جات بھی درج فرمادیں۔ اوپر درج شدہ تین بنیادوں کے علاوہ بھی اگر مزید دلائل اور بنیادیں اس معاملے کی حلت، حرمت کے متعلق ہوں تو وہ بھی تحریر فرمادیں۔ ازراہ کرام مکمل اور تفصیلی جواب مرحمت فرمادیں۔

ج آپ کا یہ موقف از روئے شریعت بالکل صحیح معلوم ہوتا ہے کہ حکومت بعض اشیا کی خرید یا درآمد کے لیے جو اجازت نامے، پرمٹ یا لائسنس دیتی ہے اور جو کسی متعین فرد یا ادارے کے نام پر جاری ہوتے ہیں ان اجازت ناموں کی بیع و شری یا مالی منفعت کے عوض میں انہیں کسی دوسرے فریق کے تصرف میں دے دینا جائز نہیں ہے۔ فقہاء و محدثین نے بیع کی عام اور اصولی تعریف یہ بیان فرمائی ہے کہ اس میں مال کا مبادلہ مال کے عوض میں ہو۔ اگر مال کا تبادلہ ایسے سکتے سے ہو جو اصطلاحاً قیمت یا ثمن کا حامل ہو تو یہ صورت بھی جائز ہوگی، مگر پرمٹ یا اجازت نامہ اصطلاحاً یا حقیقتاً کوئی قدر و قیمت یا مالیت اپنے اندر نہیں رکھتا، اس لیے یہ مال کی تعریف میں نہیں آسکتا، نہ اس کی خرید و فروخت جائز قرار دی جاسکتی ہے۔ پرمٹ درحقیقت مال کے حصول کا ایک وعدہ یا اجازت ہے۔ جب تک وہ مال فریق اول کے ہاتھ میں نہ آئے وہ ایک معدوم یا غیر مقبوض چیز کو آگے کیسے فروخت کر سکتا ہے۔ اس معاملے میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشادات اور آثار صحابہ بالکل واضح ہیں، جن میں سے بعض درج ذیل ہیں۔

صحیح مسلم، کتاب البیوع، باب بطلان بیع لمبیع قبل القبض کی ایک حدیث ہے:



عن ابن عباس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من ابتاع طعاماً فلا يبعه حتى يقبضه. قال ابن عباس واحسب كل شيء لو بمنزلة الطعام. (حضرت ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: جو شخص کھانے کی چیز خریدے تو جب تک خرید کر اُس کا قبضہ حاصل نہ کرے اُسے نہ بیچے۔ حضرت ابن عباسؓ اس کی تشریح میں فرماتے ہیں کہ: میں ہر چیز کو کھانے کی چیز میں شمار کرتا ہوں)۔ صحیح مسلم میں آگے حضرت عبد اللہ بن عمرؓ اور حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی متعدد احادیث اسی مضمون کی موجود ہیں۔ اس کے بعد یہ خاص روایت آتی ہے جو عین اسی صورت پر منطبق ہوتی ہے جو ہمارے سامنے زیر بحث ہے اور وہ یہ ہے:

عن ابى هريرة انه قال لمروان احللت بيع الربا. فقال مروان: ما فعلت. فقال ابو هريرة احللت بيع الصكات و قد نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن بيع الطعام حتى يستوفى. فخطب مروان الناس فنهى عن بيعها. قال سلمان فنظرت الى حرس يا خذونها من ايدي الناس.

(حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ انھوں نے مروان سے کہا کہ تم نے سود کو حلال کر دیا۔ مروان نے کہا: ”میں نے کیا کیا ہے؟ (یا میں نے تو ایسا نہیں کیا) حضرت ابو ہریرہؓ نے فرمایا: تم نے تحریری دستاویز کی خرید و فروخت کو جائز کر دیا ہے، حالانکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے منع فرمایا ہے کہ حاصل کردہ جنس پر پوری طرح قبضہ اور وصولی سے پہلے اُسے بیچا جائے) راوی کہتے ہیں کہ میں نے سپاہیوں کو دیکھا کہ وہ لوگوں کے ہاتھوں سے یہ کاغذ واپس لے رہے ہیں۔

اس حدیث کی پوری تشریح و تفصیل ایک دوسری حدیث سے معلوم ہوتی ہے جو مؤطا امام مالک، کتاب البیوع، میں یوں مروی ہے:

عن مالک ان صكو كأ فرجت للناس في زمان مروان بن الحكم من طعام الجار فتبايع الناس تلك الصكوك بينهم قبل ان يستوفوها فدخل زيد



بن ثابت ورجل من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالا: اتحل بيع الربا يا مروان؟ فقال مروان اعوذ بالله، وما ذلك؟ فقال: هذه الصكوك تباعها الناس ثم باعوها قبل ان يستوفوها فبعث مروان الحرس يتبعونها. فينزعونها من ايدي الناس و يردونها الى اهلها.

(امام مالک سے روایت ہے کہ مروان کے زمانے میں لوگوں کے نام اُس غلے کے پروانے یا اجازت نامے جاری کیے گئے جو (سمندر کے کنارے ایک مقام) جا رہے موجود تھا۔ لوگوں نے اس غلے کے حصول سے پہلے ہی ان تحریری پروانوں کی خرید و فروخت شروع کر دی۔ حضرت زید بن ثابت اور ایک دوسرے صحابی مروان کے پاس آئے اور کہنے لگے: اے مروان: کیا تم نے سودی لین دین کو حلال کر دیا ہے؟ مروان نے جواب دیا: خدا کی پناہ کیا بات ہے؟ دونوں صحابہ نے فرمایا: لوگوں نے یہ پرمٹ حکومت سے خریدے، پھر ان پر غلہ حاصل کیے بغیر انھیں بیچ دیا۔ اس پر مروان نے پولیس بھیجی جو ان کا پیچھا کرتی تھی اور اجازت ناموں کو لوگوں سے چھین کر ان کو واپس کرتی تھی جن کے نام یہ جاری ہوئے تھے) ان احادیث کے مضمون اور ان کے سیاق و سباق پر غور کرنے سے متعدد مطالب و حقائق سمجھ میں آتے ہیں۔ مثلاً ایک اصولی حقیقت یہ واضح ہوتی ہے کہ ایک حاکم یا صاحب اقتدار کے عہد میں جو اہم واقعہ یا رواج نمودار ہوتا ہے، اُس کی ذمہ داری براہ راست اس پر عائد ہوتی ہے۔ خواہ اس کے کسی متعین حکم کے نتیجے میں وہ رونا ہوا ہو یا نہ ہو۔ کوئی برائی یا غیر اسلامی کارروائی اگر کھلم کھلا ایک عامل کی عملداری میں صادر ہو اور عامل اس کی روک تھام نہ کرے تو اس برائی کا ذمہ دار بھی وہی قرار دیا جائے گا۔ مروان حضرت معاویہؓ کا مدینہ میں گورنر تھا۔ اُس نے خود ان پرمٹوں کی خرید و فروخت کا اذن نہیں دیا تھا، نہ اُس کے علم میں یہ بات ہوگی، ورنہ اس طرح وہ اظہارِ برأت نہ کرتا، نہ اپنے کو توالوں کو لوگوں کے تعاقب میں بھیج کر یہ پروانے واپس کراتا۔ اس کے باوجود صحابہ کرام نے اس فعل کو اُس کی جانب منسوب کیا۔ اور اُس نے جواب میں اپنی ذمہ داری کو تسلیم کیا۔ ابن عبدالباقی زرقانی اس حدیث کی شرح میں فرماتے ہیں کہ ترکِ فعل (Omission) بھی



فعل (Comission) کی تعریف میں داخل ہے۔

دوسری بات جو قابلِ غور ہے وہ یہ کہ حضرت ابن عباسؓ، حضرت ابو ہریرہؓ اور حضرت زید بن ثابت نے حکمِ ممانعت کو صرف اجناسِ خوردنی تک محدود نہیں سمجھا، بلکہ دوسری اشیاءِ حتیٰ کہ ان کے اجازت ناموں کی خرید و فروخت کو بھی اس وقت تک جائز قرار نہیں دیا جب تک کہ کوئی مال بائع کے قبضے میں نہ ہو اور وہ اس کا قبضہ مشتری کو نہ دلا دے۔ یہی اصول دیگر احادیثِ صحیحہ میں بھی مذکور ہے۔ پھر مجلسِ عام میں اس قضیے کا پیش ہونا اور اس کے فیصلے سے کسی صحابی کا اختلاف مذکور نہ ہونا یہ ثابت کرتا ہے کہ یہ صحابہ کرام اور اہلِ مدینہ کا ایک اجتماعی فیصلہ تھا جس کی رو سے اُن اجازت ناموں کی خرید و فروخت کو سودی کاروبار میں داخل قرار دیا گیا۔ اس اجتماعی تعامل کی مزید وضاحت مؤطا میں وارد اگلی روایت سے ہوتی ہے جو درج ذیل ہے:

عن يحيى بن سعيد انه سمع جميل بن عبد الرحمن يقول لسعيد بن المسيب : انى رجل ابتاع من الارزاق التى تعطى الناس بالجار ما شاء الله ثم اريد ان ابيع الطعام المضمون على الى اجل ، فقال له سعيد : تريد ان توفيهم من تلك الارزاق التى ابتعت؟ فقال نعم. فنهاه ذلك.

(امام مالک، تھکی بن سعید سے روایت کرتے ہیں کہ انھوں نے جمیل بن عبد الرحمن سے سنا کہ وہ حضرت سعید بن مسیب سے کہہ رہے تھے: میں ایسا آدمی ہوں کہ اس خوراک میں سے خرید لیتا ہوں جو لوگوں کے لیے جار کے مقام پر مقرر ہے۔ پھر میں چاہتا ہوں کہ جس خوراک کی مجھے ضمانت و اجازت دی گئی ہے۔ میں اُسے ادھار فروخت کر دوں۔ حضرت سعید نے پوچھا، کیا تم چاہتے ہو کہ لوگوں کے ہاتھ وہ غلہ بیچو جو تم نے خریدا ہے (مگر وصول نہیں کیا)؟ انھوں نے جواب دیا: جی ہاں۔ تو حضرت سعید بن مسیب نے ایسا کرنے سے منع فرما دیا)

بعض حضرات کا استدلال یہ ہے کہ قبضہ و استیفاء کا سوال صرف اموال کے معاملے میں پیدا ہوتا ہے، جہاں تک حقوق اور متوقع منافع کا تعلق ہے، انھیں صاحبِ استحقاق جب چاہے،



جس طرح چاہے دوسرے کی جانب منتقل کر سکتا ہے اور اس کا مناسب معاوضہ بھی لے سکتا ہے۔ سر دست اس کے جواب میں اتنی بات کافی ہے کہ پرمٹ یا اجازت نامہ اُس طرح کا مسلم و مؤکد حق نہیں ہے جس طرح مثلاً قرض یا دین، مہر یا ترکے کے وارث کا حق وراثت ہے۔ پرمٹ حقیقی اعتبار سے حق نہیں، بلکہ ایک مجرّ درعایت و اجازت یا اُس کا وعدہ ہے جیسا کہ اس کے نام سے ظاہر ہے۔ اجازت دہندہ اسے چاہے دے، چاہے نہ دے۔ یہ اُس کی مرضی پر موقوف ہے اور جب چاہے اُس میں ترمیم و تنسیخ کر سکتا ہے۔ اس طرح کا مشروط اور ناقص حق یا صحیح تر الفاظ میں اذن یا وعدہ جب تک مال کی شکل میں ایفاء نہ ہو، وہ کوئی لائق انتقال یا قابل انتفاع چیز نہیں ہے۔ بعض فقہائے کرام نے بھی یہی اصول بیان فرمایا ہے کہ اس طرح کے حقوق مجرّ دہ (یا مفردہ) سے دستبرداری کا معاوضہ لینا جائز نہیں۔ در المختار کتاب البیوع کے آغاز میں الاشباہ کے حوالے سے یہ قاعدہ درج ہے کہ:

لَا يَجُوزُ الْإِعْتِيَاظُ عَنِ الْحَقِّوُقِ الْمَجْرَدَةِ كَحَقِّ الشَّفْعَةِ۔

(مجرد حقوق مثلاً شفعہ کا معاوضہ جائز نہیں)

مراد یہ ہے کہ کسی فروخت شدہ جائیداد میں اگر کسی شفیج کا حق شفعہ ثابت ہو، تو وہ یہ نہیں کر سکتا کہ خود تو شفعہ دائر نہ کرنے، لیکن اپنے حق کے عوض میں خریداری کسی دوسرے شفیج سے کوئی مالی بدل یا معاوضہ حاصل کرنے کی کوشش کرے۔ یہی بات ردّ المحتار میں الاشباہ کے حوالے سے بطور تشریح درج ہے ابن عابدین شامی فرماتے ہیں:

فَلَوْ صَالِحَ عَنْهَا بِمَالٍ بَطَلَتْ وَرَجَعُ۔

(اس طرح کے حقوق مجردہ میں صاحب حق اگر کسی سے مال کے بدلے مصالحت و مفاہمت

کرے گا تو یہ مصالحت باطل ہوگی اور اس سے رجوع لازم ہوگا)۔

تقریباً یہی حکم دوسرے الفاظ میں ابن عابدین نے البدائع سے یہاں نقل کیا ہے کہ:

الْحَقُّوُقِ الْمَفْرَدَةِ لَا تَحْتَمِلُ التَّمْلِيكَ وَلَا يَجُوزُ الصَّلْحُ عَنْهَا۔

(اس طرح کے مجرد حقوق کا مالک کسی دوسرے کو نہیں بنایا جاسکتا، نہ ان کے ترک پر



دوسرے سے مصالحت ہو سکتی ہے)

اب آخر میں خاتمہ بحث کے طور پر مولانا عزیز الرحمن صاحب مفتی اعظم دیوبند کا ایک فتویٰ نقل کر دینا مناسب ہے جو اسی موضوع سے متعلق ہے اور جو مولانا مفتی محمد شفیع صاحب مرحوم کے مرتبہ فتاویٰ دارالعلوم دیوبند جلد ہفتم و ہشتم ص ۲۱ پر یوں درج ہے:

### منافع متوقع کی بیع درست نہیں

۱) ایک گاؤں ہے جس کا زمیندار یعنی زمین کا مالک تو زید ہے اور اُس کا خراج یعنی جو محصول منجانب سلطان وقت اس زمیندار سے لیا جاتا ہے، بقانون سلطانی عمر و کو ملتا ہے جس کو عرف میں معانی دار کہتے ہیں۔ پس اگر عمر و معانی دار اپنا حق (معانی دار) بکر کے ہاتھ بیع یا رہن رکھے جس کا اثر یہ ہوگا کہ بجائے عمر و کے وہ خراج بکر وصول کرنے لگے جس کو قانون سلطنت موجودہ جائز رکھتا ہے، آیا شرعاً بھی اس حق معانی داری کا بیع کرنا یا رہن رکھنا جائز ہے یا نہیں؟

۲) قال فی الدر المختار و بطل مالیس بمال الخ (در مختار میں ہے کہ جو شے مال نہ ہو اُس کی بیع باطل ہے) اور شامی میں ہے: قد منا اول البیوع تعریف المال بما یمیل الیہ الطبع و یمکن ادخاره لوقت الحاجة و انه خرج بالادخار المنفعة فہی ملک لا مال ..... (ہم نے ابواب البیوع کے شروع میں مال کی تعریف یہ بیان کی ہے کہ جس کی طرف طبائع کا میلان ہو اور جسے حاجت کے اوقات کی خاطر ذخیرہ کیا جاسکے۔ ذخیرہ والی شرط سے کسی شے کی منفعت، مال کی تعریف سے خارج ہوگئی۔ کیونکہ وہ ملک میں تو آتی ہے مگر مال نہیں ہے)۔

ان عبارات و امثال سے واضح ہے کہ اس قسم کے حقوق و منافع متوقعہ کی بیع و رہن شرعاً درست نہیں، بلکہ باطل ہے۔

(ماہنامہ ترجمان القرآن، فروری ۱۹۷۹ء)





## بیع سلم

آج کل کاروبار اور تجارت میں پیشگی سودوں کا رواج عام ہے، یعنی بعض اجناس وغیرہ کا نرخ پہلے طے کر لیا جائے اور لین دین بعد میں ہوتا رہے، بعض علما سے بیع سلم قرار دے کر جائز ٹھہراتے ہیں، لیکن بیع سلم کی تعریف عام طور پر معلوم نہیں ہے۔ براہ کرم اس کی تعریف اور شرائط وغیرہ واضح طور پر تحریر کریں تاکہ خرید و فروخت کے معاملات میں جواز و عدم جواز کا فیصلہ کرنے میں آسانی ہو اور لاعلمی کی بنا پر کوئی غلط یا ممنوع کارروائی صادر نہ ہونے پائے۔

شریعت میں بیع سلم سے مراد ایسی خرید و فروخت ہے جس میں قیمت تو نقد ادا کر دی جائے، لیکن اس کے عوض مال ایک متعین مدت کے بعد وصول کیا جائے۔ اس کے جائز اور صحیح ہونے کے لیے حدیث اور فقہ کی رو سے جو شرائط لازم ہیں، ان میں سے اہم ترین شرائط، جن پر قریب قریب اتفاق ہے ذیل میں درج ہیں:

- ۱- مال اور اس کی قیمت کا ٹھیک ٹھیک اور واضح تعین کیا جائے، اس کا وزن، اس کی نوعیت اور قسم وغیرہ کی ایسی تشریح کر دی جائے کہ بعد میں اشتباہ یا اختلاف یا نزاع کی گنجائش نہ رہے۔
- ۲- مال ایسا ہونا چاہیے کہ اس نمونے یا اس قسم کا مال سودا کرتے وقت بازار میں بسہولت دستیاب ہو، یا عنقریب دستیاب ہو جانے کی توقع ہو۔
- ۳- جتنی مدت کے بعد مال وصول ہوگا، اس مدت کا بھی ٹھیک تعین ہو۔
- ۴- قیمت بھی بالکل متعین اور مقرر ہو اور سودا کرتے وقت پیشگی ادا کر دی جائے۔
- ۵- سودے میں مال کی واپسی اور بیع کی منسوخی کی شرط نہ ہو۔
- ۶- اگر مال کے حمل و نقل میں وقت اور مصارف کا سامنا ہو، تو پھر اس مقام کا بھی تعین ضروری ہے جہاں وہ مال مشتری کے سپرد کیا جائے گا۔

(ماہنامہ ترجمان القرآن جولائی ۱۹۵۸ء)





## مضاربت کی ایک صورت اور اُس کے احکام

فقہاء کا یہ فیصلہ ہے کہ مضاربت میں اگر عامل بھی اپنا سرمایہ لگائے تو اُس پر سارا نفع اُسی کو ملے گا۔ اس کے ساتھ ہی وہ رب المال کے سرمائے سے تجارت کر کے اُس کے نفع میں بھی اپنا حصہ بٹائے گا۔ اس سلسلے میں بعض اشکال پیدا ہوتے ہیں۔ براہِ کرم اُن پر روشنی ڈال کر ممنون فرمائیں۔

مثلاً زید کے ایک ہزار روپے سے دواؤں کی ایک دکان شروع کی گئی۔ اس رقم میں صرف چار کمپنیوں کی دوائیں آسکتی ہیں اور اتنی فروخت ہوتی ہیں کہ سرمائے پر ۲۰ فیصد نفع حاصل ہو، البتہ اگر عمر کے دوسو روپے سے پانچویں کمپنی کی دواؤں کا میل ملا لیا جائے، تو منافع کی شرح ۳۵ فیصد ہو جاتی ہے، لیکن یہ ۱۵ فیصد اضافہ حجر دودو صد روپے کے اضافے سے نہیں ہوا، بلکہ ہزار کو بارہ سو کرنے سے ہوا۔ ورنہ اگر صرف دوسو روپے سے دواؤں کا کاروبار کھولا جاتا تو ممکن ہے کہ شرح منافع پانچ فیصد سے زیادہ نہ ہوتی کیونکہ کم اسٹاک اور سیل [Sale] کی عدم موجودگی کی وجہ سے خریداروں کا رجوع کم ہوتا۔

ایک اور شکل لیجیے۔ عمرو نے خریداری کا سارا کاروبار زید کے ہزار روپے کے سرمائے سے کیا اور اپنے دوسو روپے اشتہاری مصرف میں لایا۔ جس سے مال کی کھپت فوری ہو گئی۔ روپے کا ہیر پھیر بسرعت ہو گیا اور آگے چل کر شرح منافع بہت زیادہ ہو گئی۔ اگر اشتہار پر رقم خرچ نہ ہوتی تو تجارت کا رنگ برعکس ہوتا۔

ان مثالوں سے اندازہ ہو سکتا ہے کہ بہت سے حالات میں تجارت میں سرمایہ بڑھنے سے اُس کی استعدادِ نمو اور اُس کی شرح میں نسبتاً اضافہ ہو جاتا ہے، لیکن اگر ہر حصہ علیحدہ علیحدہ استعمال کیا جائے، تو یہ شرح بڑھنے کے بجائے بہت کم رہ جاتی ہے یا بالکل نہیں ہوتی۔ ایسی صورت میں عامل کو اُس کے سرمائے پر منافع کا تنہا حقدار قرار دینا سمجھ میں نہیں آتا۔ ہو سکتا ہے کہ فقہائے کرام



کا یہ فیصلہ علی الاطلاق نہ ہو، بلکہ اُس زمانے کے خاص تجارتی حالات کے تابع ہو۔ ایک مزید اشکال یہ ہے کہ عامل جب اپنا سرمایہ بھی شامل کر دے گا تو اگر دونوں سرمایوں سے خرید کردہ مال قابلِ خلط نہیں ہے، تو ممکن ہے کہ اس کے مال کی حد تک دلچسپیاں رب المال کے مال سے کم ہو جائیں اور اس طرح رب المال کا تجارتی مفاد مجروح ہو۔ اس لیے استحساناً یہ مناسب معلوم ہوتا ہے کہ عامل کے سرمائے کے نفع سے رب المال بھی حصہ پائے۔

آپ نے اپنے استفسار میں لکھا ہے کہ فقہاء کا فیصلہ یہ ہے کہ مضاربت میں اگر عامل اپنا سرمایہ لگائے، تو اس کا سارا نفع عامل کو ملے گا اور اس کے ساتھ وہ رب المال کے سرمائے سے تجارت کر کے اُس کے نفع سے بھی اپنا حصہ بٹائے گا۔ اس فیصلے کو بنیاد بنا کر آپ نے متعدد اشکالات و اعتراضات بیان کیے ہیں اور ان کا جوابی حل طلب کیا ہے۔

فقہاء کی جانب آپ نے جو مسلک منسوب کیا ہے، اس میں گویا اس بات کو پہلے ہی تسلیم کر لیا گیا ہے کہ مضارب یا عامل اس معاملے میں بالکل آزاد ہے کہ وہ مضاربت میں صاحب سرمایہ کے مال میں اپنا کچھ حصہ بھی چاہے تو شامل کر دے اور اس میں اصل رب المال کی منظوری یا رضامندی لازم نہیں ہے۔ اسی مفروضے کی بنا پر آپ کے سارے سوالات مبنی ہیں لیکن فقہائے کرام، بالخصوص فقہائے حنفیہ کے مسلک کی یہ ترجمانی یقیناً صحیح نہیں ہے۔

حنفی مسلک کی تفصیل اس بارے میں یہ ہے کہ عامل یا محنت کار صاحب سرمایہ کے اذن کے بغیر نہ اس کے سرمائے کو اپنے مال میں خلط ملط کر سکتا ہے، نہ کسی دوسرے کے سپرد کر سکتا ہے اور نہ رب المال کے سرمائے سے کسی تیسرے شخص کے ساتھ شرکت کر سکتا ہے، البتہ رب المال اگر مضارب کو اس طرح کے تصرفات کی خصوصی اجازت دے دے یا یہ کہہ دے کہ تم اپنی رائے سے جس طرح چاہو اس کا روبرو بڑھاؤ، تو ایسی صورت میں مضارب اپنا مال صاحب سرمایہ کے مال میں ملا سکتا ہے۔ اس طرح کی پیشگی اجازت کے بغیر اگر عامل اپنا روپیہ مضاربت والے مال میں شامل کرے گا یا کوئی دوسرا تصرف کرے گا، تو اس کا جواز فریق ثانی کی منظوری پر موقوف ہوگا۔ اگر وہ اسے قبول کر لے تو عامل کا یہ تجاوز صحیح قرار پائے گا، ورنہ ناجائز اور فاسد ہوگا۔ یہ مذاہب اربعہ کا متفق علیہ مسلک ہے۔



حضراتِ احناف نے مضاربت پر مزید یہ پابندی بھی عائد کی ہے کہ وہ قرض دے کر یا لے کر مضاربت کے مال میں کمی بیشی نہ کرے اور کوئی دوسری ایسی کارروائی بھی نہ کرے جو کھشیتِ مجموعی فریقین کے لیے یا کسی ایک فریق کے لیے موجبِ ضرر ہو یا جو مضاربت و تجارت کے معروفات کے خلاف ہو۔ اگر وہ ایسا کرے گا تو غاصب ہوگا اور اس پر مناسب تاوان عائد ہوگا۔

اس تفصیل و تشریح سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ مضارب اگر اپنے مال کا اضافہ کرنا چاہے، تو اس کے لیے دوسرے فریق کی رضا مندی اور آمادگی لازم ہے۔ وہ اگر موزوں سمجھے گا تو اجازت دے گا، ورنہ نہیں دے گا۔ فقہا کا اس پر بھی اتفاق ہے کہ اس اجازت کے بعد مضارب کے مال کا نفع مضارب ہی کو ملے گا اور کوئی معقول وجہ نہیں کہ اسی کو نہ ملے، جبکہ اپنے مال کی حد تک سرمایہ و محنت دونوں کا مالک وہ خود ہی ہے۔ اس کے خلاف آپ کے عائد کردہ اعتراضات و اشکالات میں کچھ وزن نہیں ہے۔ سرمائے میں اضافے سے منافع میں جو اضافہ بھی ہوتا ہے، اُس میں فریقین کا سرمایہ مل جل کر کام کرتا ہے۔ اپنی اپنی مقدار کے مطابق ہر فریق کا سرمایہ نفع آور ثابت ہوتا ہے اور سرمائے کے تناسب سے نفع فریقین میں تقسیم ہو جاتا ہے۔ اس کے بعد زیادہ سرمائے والے کو محض سرمائے کی کثرت کے بل پر دوبارہ زائد نفع کا مستحق ٹھہرانا اور عامل کے نفع میں شریک کرنا کسی طرح صحیح نہیں ہو سکتا۔

اس طرح تو شراکت کی صورت میں بھی زیادہ سرمایہ لگانے والا یہ کہہ دے گا کہ میں چونکہ سرمائے کی مقدار کے لحاظ سے شریک غالب ہوں، اس لیے متناسب نفع سے زائد اور اس کے علاوہ مجھے دوسرے شریک کے نفع میں سے حصہ ملنا چاہیے۔ بالکل اسی طرح نقصان کی صورت میں قلیل سرمائے والا یہ کہہ سکتا ہے کہ اگر میں تنہا کاروبار کرتا اور سرمایہ زیادہ نہ ہوتا تو نقصان بھی زیادہ نہ ہوتا، اس لیے مجھ پر خسارے کی ذمہ داری تناسب سے کم تر اور وافر سرمائے والے پر تناسب سے بیشتر ہونی چاہیے۔ غرض یہ کہ اس نرالے اور عجیب و غریب اصول سے ایسے نتائج برآمد ہوں گے جو بالکل غیر معقول اور مضحکہ خیز ہوں گے۔

(ماہنامہ ترجمان القرآن، دسمبر ۱۹۶۸ء)





## جوازِ سُود میں ایک روایت سے غلط استدلال

● پراویڈنٹ فنڈ جو گورنمنٹ کاٹتی ہے اس پر فنڈ جمع کرانے والے کو اختیار دیا گیا ہے کہ وہ چاہے سُود لے، چاہے نہ لے۔ اسی طرح سیونگ سرٹیفکیٹ کا معاملہ ہے۔ مجھے ایک عالم نے فرمایا ہے کہ حکومت اپنی جانب سے کچھ دینا چاہے، خواہ وہ سُود کے نام سے ہو یا نہ ہو اس کی مقدار مقرر ہو یا نہ ہو، اس کا لینا جائز ہے اور وہ سود نہیں ہے۔ اُنھوں نے ایک حدیث بیان فرمائی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک غزوے کے وقت ایک اونٹ کے بدلے دو اونٹ دینے کا وعدہ کیا تھا۔ اس سے یہ اجتہاد کیا جاسکتا ہے کہ گورنمنٹ اگر چاہے تو بوقت ضرورت اپنی طرف سے کچھ زائد رقم لوٹانے کے وعدے پر لوگوں سے روپیہ لے سکتی ہے۔ اس طرح جو زائد روپیہ دیا جاتا ہے، وہ جائز ہے۔ حوالہ طلب کرنے پر اُنھوں نے بلوغ المرام، کتاب البیوع، باب الربو کی ایک حدیث کی نشان دہی کی ہے جو درج ذیل ہے:

حضرت عبد اللہ بن عمرو بن عاصؓ بیان کرتے ہیں:

ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم امرہ ان یجھز جیشا فنفدت الابل فامرہ ان یأخذ علی قلائص الصدقة قال فکنت اخذ البعیر بالبعیرین۔ (رواہ الحاکم والبیہقی ورجاله ثقات)

براہِ کرم آپ اس حدیث پر، نیز اس سے عالمِ موصوف کے استنباط پر روشنی ڈالیں اور

بتائیں کہ بیان کردہ مسئلہ درست ہے یا نہیں؟

● آپ کی نقل کردہ حدیث سے اگر کسی عالم نے وہی استدلال فرمایا ہے جو آپ کے سوال



میں مذکور ہے تو اس سے اتفاق ممکن نہیں ہے۔ یہ استدلال چند در چند خامیوں اور غلط فہمیوں پر مشتمل ہے۔ حدیث کا اگر محتاط لفظی ترجمہ کیا جائے تو یوں ہوگا:

حضرت عمرو بن عاص سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں ایک لڑائی کا ساز و سامان تیار کرنے کا حکم دیا۔ پھر اونٹ ختم ہو گئے تو آنحضورؐ نے حکم دیا کہ زکوٰۃ کی اونٹنیوں کے عوض میں اونٹ حاصل کیے جائیں۔ پس میں دو اونٹوں کے بدلے میں ایک اونٹ لیتا تھا، تا آنکہ زکوٰۃ کے اونٹ آ جائیں۔“

امرِ اوّل جو قابلِ توجہ ہے وہ یہ ہے کہ اس حدیث سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ آنحضورؐ نے خود یہ شرط مقرر یا تسلیم فرمائی ہو کہ ایک اونٹ کے عوض میں دو ملیں گے۔ یہ حضرت عمروؓ کا اپنا قول ہے جس کے بارے میں صراحت موجود نہیں کہ آنحضورؐ کو اس کا علم تھا یا نہیں، اور آپؐ نے اسے برقرار رکھا یا نہیں، بلکہ خود حضرت عمروؓ کے بارے میں بھی یہ واضح نہیں کہ انہوں نے زکوٰۃ کے اونٹ فراہم ہو جانے کے بعد ایک اونٹ کے عوض میں دو اونٹ دیے یا نہیں۔

دوسری بات یہ ہے کہ روایت کے الفاظ سے صاف طور پر یہ بھی معلوم نہیں ہوتا کہ یہ بیع کا معاملہ تھا یا قرض کا، چنانچہ شارحین میں سے بعض نے اسے بیع کے مفہوم میں لیا ہے اور بعض نے قرض کے مفہوم میں، یعنی بعض کے نزدیک جانور خرید لیے گئے تھے اور ان کی قیمت کے عوض میں دوسرے جانور دیے جانے تھے اور بعض کے نزدیک جانور قرض لیے گئے تھے۔

بلاشبہ صاحبِ بلوغ المرام نے اس حدیث کو بیہیٰ اور حاکم کے حوالے سے نقل فرمایا ہے کہ اس کے راوی ثقہ ہیں، لیکن امام بیہیٰ و حاکم کی ہر روایت اس پائے کی نہیں ہے کہ مجرد ایک مجمل توثیق کے بل پر اسے بلا تردد قبول کر لیا جائے، بالخصوص جبکہ اس کے متن میں ابہام و اشکال ہو اور اس کا مضمون احادیث صحیحہ و کثیرہ سے متعارض ہو، چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ نواب صدیق حسن خاں مرحوم نے اپنی شرح مسک الختام میں اس روایت کے ضعف پر دلالت کرنے والے اقوال بھی نقل کیے ہیں اور اپنی رائے ان الفاظ میں دی ہے:

”گویم وجہ ضعف حدیث ابن عمروؓ آنست کہ در سندش محمد ابن اسحاق است و دروے



مقال است۔“

(میں کہتا ہوں کہ اس حدیث کے کمزور ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اس کا ایک راوی محمد ابن اسحاق ہے، جس میں کلام کیا گیا ہے)۔

پھر اس حدیث کے الفاظ سے یا اس کے شارحین کے اقوال سے یہ معلوم نہیں ہوتا کہ اس میں کس غزوے کا ذکر کیا گیا ہے۔ سو داور اس کے متعلقات کے متعلق قطعی اور تفصیلی احکام عہد نبویؐ کے اواخر میں دیے گئے ہیں۔ ہو سکتا ہے کہ یہ واقعہ اس سے پہلے کا ہو۔ اگر ایسا ہو تو ظاہر ہے کہ معاملے کی یہ صورت منسوخ قرار پائے گی۔

اس بارے میں آخری، مگر خاص طور پر لائق توجہ بات یہ ہے کہ یہ حدیث حیوانات کے مبادلے اور لین دین سے متعلق ہے، جن کا معاملہ نقد و اجناس سے بالکل الگ اور مختلف ہے۔ حیوانات کی چونکہ کوئی متعین بازاری قیمت یا شرح نہیں ہے، انھیں ناپا اور تولانا نہیں جاسکتا اور اپنی عمر، نسل، صلاحیت اور افادیت کے اعتبار سے ایک ہی نوع کے ایک جانور اور دوسرے جانور میں بہت بڑا فرق ہوتا ہے، اس لیے خاص حیوانات کے معاملے میں شریعت کے احکام زیادہ سخت اور قطعی نہیں ہیں، یہی وجہ ہے کہ اس بارے میں فقہاء و محدثین کی آرا بھی مختلف ہیں کہ جب حیوانات کا دست بدست یا ادھار پر تبادلہ کیا جائے، یا جانور قرض دے کر جانور ہی قرض میں واپس لیا جائے تو آیا اس صورت میں تفاضل (یعنی کمی بیشی) جائز ہے یا نہیں؟ بعض کے نزدیک جانوروں کی تعداد اور عمر وغیرہ میں تفاضل کے باوجود اگر معاملہ بیع کا ہو اور دست بدست ہو تو جائز ہے، لیکن جانوروں کے بدلے میں جانوروں کا قرض پر لین دین جائز نہیں۔ اس مسلک کے حق میں ایک حدیث بلوغ المرام کے اسی باب میں موجود ہے:

عن سمرۃ بن جندب ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم نہی عن بیع الحيوان

بالحيوان نسيئة۔ (سنن ابی داؤد: ۲۹۱۲)

حضرت سمرۃ بن جندب سے روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے منع فرمایا ہے

کہ جانور کے بدلے جانور ادھار بیچا جائے۔



اس مسلک کے قائلین کے نزدیک حضرت عمرو بن عاصؓ والی روایت قابل حجت و استناد نہیں ہو سکتی کیونکہ جانور بیچ کر اگر اُس کے بدلے میں جانور کا ادھار کرنا ممنوع ہے، تو جانور قرض دے کر بعد میں جانور وصول کرنا کیسے جائز ہوگا؟

بعض فقہاء ایسے بھی ہیں جو جانوروں کے مبادلے کو سرے سے صحیح ہی نہیں سمجھتے، خواہ بیع کا معاملہ ہو یا قرض کا، اور بیع کی صورت میں ثمن نقد ملے یا ادھار رہے۔

لیکن آپ کو بھی اور جن عالم صاحب نے پراویڈنٹ فنڈ، سیونگ سرٹیفکیٹ (یا دیگر قوم قرض) پر سود کو محض اس ایک ضعیف و مرجوح روایت کے بل پر حلال کرنے کی سعی فرمائی ہے، انہیں بھی یہ بات پھر ایک مرتبہ اچھی طرح سمجھ لینی چاہیے کہ تفاضل کے جواز و عدم جواز کے جس اختلاف کا ذکر ابھی اوپر ہوا ہے، یہ نقدی یا سونے چاندی سے بہر حال متعلق نہیں ہے۔ اس کا تعلق محض حیوانات یا کچھ دوسری اشیاء سے ہے۔ چودہ سو سال میں علمائے امت کا سلف سے خلف تک کامل اتفاق ہے کہ درہم و دینار اور روپے پیسے کے نقد یا قرض لین دین میں اضافہ و تفاضل کی پیشگی شرط قطعی سود ہے، اور حرام ہے۔ اس متفق علیہ مسلک کی بنیاد کتاب و سنت کے صریح اور محکم نصوص پر قائم ہے۔ کوئی شخص کمزور ہتھیاروں کے ساتھ اس بنیاد کو ہرگز منہدم یا متزلزل نہیں کر سکتا۔

(ماہنامہ ترجمان القرآن اگست ۱۹۶۳ء)





## قرعہ اور لاٹری

س ہمارے دفتر کا ایک پرانا ضابطہ ہے کہ جو شخص بھی اس دفتر سے ایک میل کی دوری پر رہتا ہے اور یہاں کام کرتا ہے، اُسے دفتر کی سائیکل آمدورفت کے لیے دی جاتی ہے۔ دفتر میں ایک ہی سائیکل ہے اور اتفاق سے اس وقت دفتر کے پانچ ملازم ایسے ہیں جو قریب قریب سب کے سب ایک ایک میل کے فاصلے پر رہتے ہیں۔ ہمارے افسر متعلقہ کا خیال ہے کہ قرعہ ڈال کر کسی ایک صاحب کا انتخاب کر لیا جائے، کیونکہ اس کے سوا چارہ نہیں ہے۔ میرے خیال میں قرعہ بھی جوئے اور لاٹری کی تعریف میں آتا ہے جو کہ شرعاً ناجائز ہے۔ آپ فرمائیں آیا ایسا کرنا درست ہے؟

ع آپ نے جس قرعے کا ذکر فرمایا ہے اُس پر لاٹری یا جوئے کا اطلاق نہیں ہوتا۔ قرعہ اور لاٹری دو مختلف چیزیں ہیں۔ لاٹری کی اکثر شکلیں بالعموم جوئے کے حکم میں آتی ہیں اور وہ شرعاً ناجائز ہیں، لیکن قرعہ شرعاً قابلِ اعتراض نہیں ہے۔ مجرّ د قرعہ لاٹری سے بالکل ایک الگ شے ہے جسے بعض ناگزیر صورتوں میں اختیار کیا جاتا ہے۔ دونوں میں اہم اور اصولی امتیاز یہ ہے کہ لاٹری میں کوئی حقیقی مجبوری یا الجھن درپیش نہیں ہوتی جو قدرتی طور پر رونما ہوگئی ہو اور جسے حل کرنا مقصود ہو، بلکہ ایک پیشگی منصوبے اور سمجھوتے کے تحت پہلے شرکاء و منتظمین اپنے اپنے متوقع مفاد کی خاطر سرمایہ جمع کرتے ہیں اور پھر اس کی تقسیم کے لیے قسداً ایسے طریقے اختیار کیے جاتے ہیں جن کا بالعموم ایک حد تک انحصار بخت و اتفاق (Game of chance) پر ہوتا ہے۔ اس کے نتیجے میں کچھ افراد کے پاس بلاوجہ اور بلا ضرورت اپنی محنت و ذہانت کے بالمقابل تناسب سے کہیں زیادہ سرمایہ چلا جاتا ہے اور



لاچ میں آ کر حصہ لینے والے بے شمار اشخاص محروم رہتے یا نقصان اٹھاتے ہیں۔ اس طرح کی قمار بازیوں کے داعی اور منتظم حضرات اپنی گرہ سے کسی کو کچھ نہیں دیتے اور نہ کسی ایسی دولت کی تقسیم کرتے ہیں جو فراہم تو فطری طور پر ہوگئی ہو اور اب صرف اس کے بانٹنے کا مسئلہ درپیش ہو، بلکہ وہ شرکت کرنے والوں سے ہی وصول کر کے کچھ ناجائز طور پر خود کھاتے ہیں اور کچھ دوسروں کو کھلاتے ہیں۔

برعکس اس کے قرعہ یا تو ایسی صورت میں ڈالا جاتا ہے جبکہ ایک خاص تعداد کے برابر کے حصے موجود ہوں اور انہیں اتنی ہی تعداد کے حقداروں میں تقسیم کرنا مقصود ہو۔ ایسی حالت میں بجائے اس کے کہ حصے دار یا حصے بانٹنے والا خود حصے تقسیم کرے، قرعہ سے مدد لے کر ہر حصے دار کو ایک حصہ دے دیا جاتا ہے۔ اس میں نا انصافی یا جانب داری کے کسی شائبے کا امکان نہیں رہتا۔ دوسری صورت میں قرعہ اندازی کی حاجت اس طرح لاحق ہوتی ہے کہ قابل تفویض شے واحد اور ناقابل تقسیم ہوتی ہے اور اس کے مستحق ایک سے زائد یکساں طور پر ہوتے ہیں۔ ایسی صورت میں اگر سب کو محروم رکھا جائے، تو یہ سب کے ساتھ نا انصافی ہے اور اگر دینے والا اپنی طرف سے کسی ایک کا انتخاب کرنا چاہے تو اس کے پاس کوئی وجہ امتیاز نہیں ہوتی اور ایک کے علاوہ سب کی دل شکنی بھی ہوتی ہے۔ اس الجھن کا حل سوائے اس کے اور کیا ہو سکتا ہے کہ قرعہ ڈال کر کسی ایک کا نام نکال لیا جائے اور اسی کے سپرد وہ چیز کر دی جائے۔ ظاہر ہے کہ قرعہ کی ان دو شکلوں اور لاٹری کی مختلف شکلوں میں زمین و آسمان کا فرق ہے۔ اور دونوں کے لیے ایک حکم نہیں ہو سکتا۔ لاٹری میں عمدہ سرمایے کو اس طرح جمع کیا جاتا اور بانٹا جاتا ہے کہ جس سے کسی فریق کی حق تلفی اور کسی کو ناروا فائدہ ہوتا ہے۔ اس کے برخلاف قرعہ کے ذریعے سے ایک واقعی پیش آمدہ الجھن کا ایک ایسا حل تلاش کیا جاتا ہے جس کے علاوہ کوئی دوسرا حل ممکن نہیں ہے۔

قرآن و حدیث میں جوئے اور قمار کی جتنی شکلوں کو ممنوع یا مکروہ قرار دیا گیا ہے، ان میں سے کسی کا بھی اطلاق قرعہ پر نہیں ہوتا، بلکہ متعدد احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ



- علیہ وسلم اور صحابہ نے مختلف مواقع پر قرعہ کی مذکورہ بالا صورتوں کو اختیار فرمایا ہے۔ مستند روایات سے ثابت ہے کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کا جب تک مدینے میں قیام رہتا تھا تو آپؐ ازواجِ مطہرات کے لیے باریاں مقرر فرماتے تھے، لیکن جب آپؐ سفر پر تشریف لے جاتے تھے تو قرعہ اندازی سے مدد لے کر آپؐ کسی ایک ام المومنین کا نام انتخاب فرماتے تھے اور پھر انھی کو ہمراہ لے جایا کرتے تھے۔

اس میں شک نہیں کہ مختلف کھیل اور کاروبار جن میں جوئے کی آمیزش ہوتی ہے، اُن میں بھی بعض مراحل پر قرعہ ڈالے جاتے ہیں، لیکن ظاہر ہے کہ اس کی نوعیت سادہ قرعہ اندازی سے بالکل مختلف ہے۔ یہ جو ابازی کے اجزا سے میں سے ایک جز ہے، اور اپنے کُل کے ساتھ یہ جز بھی ناجائز اور حرام ہے۔

(ماہنامہ ترجمان القرآن دسمبر ۱۹۵۳ء)





## امدادی کمیٹیاں

● آج کل ایک امدادی اسکیم کے تحت بعض تجارتی کمیٹیاں بنانے کا رواج ہے۔ مثال کے طور پر چند افراد میں سے ہر شخص پانچ روپے ماہانہ چندہ دیتا ہے اور ہر ماہ کسی ایک آدمی کو پانچ سو روپے دے دیے جاتے ہیں۔ اس طرح ہر آدمی پانچ روپے، دس روپے، پندرہ روپے یا زائد دے کر پانچ صد روپیہ حاصل کر لیتا ہے اور خسارہ کسی آدمی کو نہیں ہوتا، البتہ پانچ صد روپے کے عوض میں ہر پہلے لینے والے آدمی کو بعد میں لینے والے سے پانچ روپے کم ادا کرنے پڑتے ہیں۔ کمیٹی کا جمع شدہ سرمایہ تجارت میں لگا رہتا ہے جس سے منافع ہوتا ہے اور اسی منافع سے وہ زائد رقم فراہم ہوتی ہے جو ہر حصے دار کو اپنے ادا کردہ چندے سے زائد ملتی ہے۔ براہ کرم ان کمیٹیوں کے شرعی جواز و عدم جواز پر روشنی ڈالیں۔

● جن کمیٹیوں کے بارے میں آپ نے دریافت فرمایا ہے ان سے متعلق آپ کا بیان صاف، واضح اور مفصل نہیں ہے، تاہم آپ نے چونکہ پتا نہیں لکھا اور جواب کے لیے اصرار فرمایا ہے اس لیے مزید وضاحت چاہے بغیر مختصر اصولی جواب دیا جا رہا ہے۔

جس طرح کی کمیٹیوں کا ذکر آپ نے کیا ہے اس طرح کی کمیٹیوں کی کچھ تفصیلات پہلے بھی ہمارے علم میں آئی ہیں۔ ان سب کو نگاہ میں رکھتے ہوئے ہمارا خیال یہ ہے کہ ان نام نہاد امدادی یا تجارتی کمیٹیوں کا کاروبار شک و شبہ سے بالاتر نہیں ہے، بلکہ ان میں ریو اور قمار کے اجزا کی آمیزش بالکل نمایاں ہے۔ یہ صورت کسی طرح جائز یا قرین انصاف نہیں ہو سکتی کہ مختلف حصے داروں سے مختلف مقدار میں رقوم وصول کر لی جائیں، جمع شدہ سرمائے کو تجارت میں لگا دیا جائے اور پھر نفع و نقصان یا حصے دار کی ادا کردہ رقم کا لحاظ کیے بغیر اُسے ایک مقرر رقم ادا کر دی جائے؟ آخر



ایک متعین میعاد کے بعد جمع شدہ سرمائے کو نفع یا نقصان کے ساتھ جملہ حصے داروں میں حصص کے تناسب کے ساتھ کیوں نہ تقسیم کیا جائے؟ ایسا کیسے بغیر ان کمیٹیوں کا کاروبار بہت ہی مشتبہ ہو جاتا ہے اور اُسے سود اور جوئے کے شائبے سے بری قرار نہیں دیا جاسکتا۔ اور حضرت عمرؓ کے قول: ”فاجتنبوا الربوا والریبۃ“ کے بموجب اس طرح کے معاملات سے اجتناب لازمی ہے۔

دراصل امدادی کمیٹی کی وہ ابتدائی اور سیدھی سادی شکل ہی سب سے زیادہ محفوظ اور جملہ اشتباہات سے پاک ہے جو مدت سے غربا اور متوسط طبقے کی آبادیوں اور محلوں میں رائج ہے۔ اُس میں ایسا ہوتا ہے کہ مثلاً بارہ آدمی ہر ماہ دس دس روپے چندہ دیتے ہیں اور ہر ماہ کسی ایک حاجت مند کو جمع شدہ رقم دے دی جاتی ہے۔ اس طرح سال میں ایک مرتبہ ہر آدمی یک مشت اتنی رقم وصول کر لیتا ہے جتنی کہ وہ سال بھر میں بالاقساط ادا کرتا ہے۔ اس اسکیم کی ایک جائز اور ترقی یافتہ صورت یہ ہو سکتی ہے کہ ماہانہ چندے کے دو حصے کر لیے جائیں۔ ایک حصہ ہر ماہ جمع ہو کر کسی نہ کسی ضرورت مند کو باری باری سے دیا جاتا رہے اور دوسرا حصہ مجتمع ہو کر امدادِ باہمی کے اصول پر تجارت میں لگتا رہے۔ سال کے آخر میں نفع و نقصان شمار کر لینے کے بعد یہ دوسرا حصہ بھی حصہ داروں میں تقسیم ہو جائے۔ ان شکلوں کے علاوہ اگر اور ایسی شکلیں ممکن ہوں، جن میں فریب اور حق تلفی کے خدشات نہ ہوں اور جو جوئے اور سود کی آلائشوں سے آلودہ نہ ہوں، تو انھیں بھی اختیار کیا جاسکتا ہے، مگر ان کمیٹیوں کی ایسی ”ترقی پسندانہ“ صورتیں جو ”ظاہر میں تجارت مگر حقیقت میں جوا“ ہوں ایک مسلمان کے لیے قطعاً جائز نہیں کہلا سکتیں۔ ہو سکتا ہے کہ اس میں بظاہر ہر حصہ دار کو اپنے لیے ”منافع“ نظر آئے لیکن درحقیقت یہ سب کے لیے خسارے کا ہی سودا ہے۔

(ماہنامہ ترجمان القرآن دسمبر ۱۹۵۳ء)



۱۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ ”پس سود اور مشتبہ معاملات سے بچو“۔ یہ الفاظ دراصل حضرت عمرؓ کے اُس ارشاد کا آخری جز ہیں۔ جس میں آپ نے بیان فرمایا تھا کہ سود کے آخری احکام کی وضاحت سے قبل نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا وصال ہو گیا۔ اس لیے تم سود کو بھی چھوڑ دو اور اُس چیز کو بھی جس میں سود کا شبہ ہو۔



## بلوچستان میں منگنی کی رسم

سارے بلوچستان میں منگنی کی رسم قدیم زمانے سے چلی آرہی ہے اور منگنی میں تمام شرعی ایجاب و قبول اور خطبہ نکاح اکثر مواقع پر ہوتا ہے، البتہ منگنی کو تمام بلوچستان میں، بلکہ بشمول افغانستان ایک نکاح تصور کیا جا رہا ہے۔ منگنی کے بعد یہاں دستور ہے کہ سوائے خوراک کے عورت کی تمام دیگر ضروریات منگیتر، یعنی مرد مہیا کرتا ہے، مگر ایک دوسرے سے پردہ بھی کرتے ہیں اور جب تک شادی نہیں ہوتی پردہ جاری رہتا ہے۔ کچھ عرصے سے مولوی صاحبان اس منگنی کو، جس میں ایجاب و قبول بھی ہو، صرف ایک وعدہ تصور کرتے ہیں اور فتاوائے دارالعلوم دیوبند میں بھی متعدد مقامات پر اس منگنی کو صرف ایک وعدہ قرار دیا گیا ہے۔ دلیل یہ دی جاتی ہے کہ شادی کے موقع پر بھی خطبہ نکاح پڑھا جاتا ہے اور ایجاب و قبول ہوتا ہے، اس لیے منگنی کے دن جو ایجاب و قبول اور خطبہ ہوتا ہے وہ صرف وعدہ ہے۔ اب عرض یہ ہے کہ بلوچستان ایک قبائلی علاقہ ہے یہاں اگر ایک لڑکی کا والد یا بھائی منگنی کو صرف ایک وعدہ تصور کرے اور لڑکی اس منگیتر کو نہ دے اور کسی اور جگہ شادی کر دے تو سخت جھگڑا ہوتا ہے، بلکہ معاملہ قتل و مقتالت تک پہنچ جاتا ہے۔ سارے بلوچستان میں یہ مسئلہ ایک بے چینی اور بے اطمینانی کا سبب بن گیا ہے۔ قبائلی تنازعات چونکہ روزمرہ پیدا ہوتے ہیں اور ہمیشہ اکثر چھوٹے چھوٹے معاملات پر برپا ہوتے رہتے ہیں اس وجہ سے سال میں کئی منگنیاں توڑ دی جاتی ہیں اور فتنہ و فساد کی ایک آگ بھڑک اٹھتی ہے۔ دوسرے علاقوں میں منگنی کے طریقے کا ہمیں علم نہیں۔ یہاں کی منگنی پر باقاعدہ دعوت ہوتی ہے۔ سو پچاس یا کم و بیش آدمی مرد کے ساتھ جاتے ہیں۔ لڑکی کا والد ضیافت



کرتا ہے یا صرف شیرینی تقسیم کرتا ہے۔ پھر امام باقاعدہ خطبہ پڑھ کر ایجاب و قبول کراتا ہے۔ اب علمائے ان تمام چیزوں کو وعدہ قرار دیا ہے اور دارالعلوم دیوبند کا فتویٰ بھی اسی طرح ہے، لیکن عوام اس سے بے خبر ہیں کہ منگنی صرف ایک وعدہ ہے۔ اگر عوام کو اس کا علم ہو جائے، تو قبائلی اختلافات کی وجہ سے کئی کئی منگنیاں منسوخ کر دی جائیں اور ایک بڑے فتنے کا امکان ہے۔

یہ امر واقعی ہے کہ اس وقت نہیں، بلکہ قدیم زمانے سے منگنی کے روز بھی ایجاب و قبول ہوتا ہے اور شادی کے روز پھر ایجاب و قبول ہوتا ہے، یعنی دو مرتبہ ایجاب و قبول ہوتا ہے۔ منگنی کے بعد اگر زوجین میں افتراق ہو تو منگنیتر باقاعدہ طلاق دیتا ہے۔

آپ نے بلوچستان میں منگنی کی رسم کے متعلق جو تفصیلات لکھی ہیں وہ پوری طرح سمجھ میں نہیں آسکیں، تاہم جو ایجاب و قبول رکنِ نکاح ہے اور جس سے نکاح منعقد ہوتا ہے اُس کی ضروری تفصیل درج ذیل ہے:

ایجاب و قبول کے لیے ضروری ہے کہ فریقین عاقدین خود بالغ ہوں تو وہ خود، یا اُن کے وکیل اُن کی اجازت سے اُن کی طرف سے ایجاب و قبول کریں۔ اور اگر فریقین یا اُن میں سے ایک نابالغ ہو تو نابالغ کے مرد اولیا نابالغ کی طرف سے ایجاب و قبول کریں۔

ایجاب و قبول میں سے کم از کم ایک کے الفاظ بصیغہ ماضی ادا ہوں۔ مثلاً ایک کہے کہ میں نے اپنا یا اپنی موکلہ کا نکاح آپ کے ساتھ کر دیا اور دوسرا فریق کہے کہ میں نے قبول کیا یا منظور کیا۔ اگر نکاح کا لفظ استعمال نہ ہو تو یہ ضروری ہے کہ اس کا کوئی ہم معنی معروف لفظ استعمال کیا جائے، مثلاً یہ کہا جائے کہ میں نے تمہیں اپنی زوجہ یا اپنی بیوی بنالیا یا اپنا خاوند یا شوہر بنالیا، یا کوئی اور ایسا لفظ ہو جس سے متکلم نے نکاح مراد لیا ہو اور کوئی قرینہ یہ متعین کر دے کہ یہاں نکاح ہی مراد ہے اور گواہانِ نکاح بھی ان الفاظ سے یہی سمجھیں کہ نکاح منعقد ہو گیا ہے۔

اگر نکاح کے ان ضروری ارکان و شرائط کی تکمیل نہ ہو تو محض ضروریات مہیا کرتے رہنا،



پردہ کرنا یا نہ کرنا، خطبہ نکاح پڑھ دینا، وعدہ نکاح کر دینا، ان چیزوں سے نکاح منعقد نہیں ہو جاتا۔ آپ نے منگنی کے جس ایجاب و قبول کا ذکر کیا ہے اُس کی تفصیل آپ نے نہیں بتائی۔ بہر حال مذکورہ بالا تفصیل کے مطابق جب تک نکاح کے لیے ایجاب و قبول نہ ہو، محض وعدہ اور بات چیت کو ایجاب و قبول کا نام دینے سے نکاح کا انعقاد نہیں ہو سکتا۔ صرف منگنی کے بعد طلاق دینا بھی لغو ہے۔ جب تک نکاح نہ ہو، طلاق کیسی ہوگی۔

(ماہنامہ ترجمان القرآن مارچ ۱۹۷۷ء)





## اسلام میں جمہوریت کی اصل حیثیت

س میں امریکہ کی یوٹا اسٹیٹ یونیورسٹی میں ہوں۔ یہاں بہت دنوں سے کچھ ایسے تبصرے ہو رہے ہیں جن کا جواب دینے کے لیے میرا علم نا کافی ہے، اس لیے آپ سے رہنمائی کی درخواست کر رہا ہوں۔

سب سے پہلی بات جو عام طور سے یہاں مسلمان صاحبان کہتے ہیں یہ ہے کہ جمہوریت اول تو سرے سے اسلام میں تھی ہی نہیں، اور اگر تسلیم کر لیا جائے کہ لوگوں کی رائے سے حضرت علیؑ نے بھی اکثریت کا فیصلہ تسلیم کر لیا تھا، تو اس کا مطلب یہ ہے کہ مسلمانوں کی اکثریت کا فیصلہ سب کے لیے قابل قبول ہونا چاہیے۔ پھر کیوں لوگ مسٹر بھٹو کو حاکم وقت مانتے ہوئے ان کے فیصلوں کو تسلیم نہیں کرتے؟ اگرچہ وہی صاحبان یہ بات مانتے ہیں کہ حاکم وقت کے فیصلے غلط بھی ہوتے ہیں۔

ایک اور واقعہ کو ایک صاحب نے بہت اُچھا رکھا ہے۔ وہ یہ ہے کہ ابوسفیان جب مسلمان ہوئے تو رسول خدا ﷺ نے فرمایا: یہ اچھے مسلمان ہیں۔ حالانکہ ان ابوسفیان نے ان کے قول کے مطابق حضورؐ کے بعد یہ کہا کہ اب تو خلافت بھی ہاشمی خاندان میں بٹنے لگی۔ کیا ان کی یہ بات صحیح ہے؟

س آپ کے خط سے یہ معلوم کر کے خوشی ہوئی کہ اگرچہ آپ میں دینی معلومات کی کمی ہے، مگر آپ دینی جذبات و عزائم سے خالی نہیں ہیں اور جو بات آپ کو معلوم نہیں آپ نے اس کا علم حاصل کرنے کی کوشش کی ہے۔ آپ کے سوالات کے مختصر جوابات درج ذیل ہیں:

۱- یہ بات غلط ہے کہ جمہوریت اسلام میں سرے سے ہی نہیں۔



سورۃ شوریٰ میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے: **وَأْمُرْهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ** (ان کے معاملات باہمی مشورے سے طے پاتے ہیں) ظاہر ہے کہ خلافت و امارت، جو مسلمانوں کا اہم ترین معاملہ ہے، اُس پر بھی یہی اصول لاگو ہوگا کہ خلیفہ مسلمانوں کی رائے عام کے مطابق منتخب ہو اور مشورے سے حکومت کرے، لیکن عام رائج الوقت جمہوریت اور اسلام کی جمہوریت میں یہ فرق ہے کہ مغربی جمہوریت میں تو باشندوں کی مجرد اکثریت ہر شے کو جائز و ناجائز اور واجب و ممنوع قرار دے سکتی ہے، مگر اسلام میں مسلمانوں کی اکثریت خدا اور رسول کے حرام کردہ امور کو حلال اور حلال کردہ امور کو حرام نہیں کر سکتی۔ مثال کے طور پر مسلمانوں کی اکثریت اگر چاہے بھی تو وہ کسی قادیانی، کسی عیسائی بلکہ کسی فاسق و فاجر کو بھی اپنا امیر نہیں بنا سکتی۔ اگر بنا لے تو اسلام کی نظر میں یہ امارت جائز نہ ہوگی۔

۲- حضرت ابوسفیانؓ کی طرف جو بات ان لوگوں نے منسوب کی ہے وہ خلاف واقعہ ہے۔ اصل واقعہ یہ ہے کہ حضرت ابوبکرؓ کے خلیفہ ہونے پر ابوسفیان نے حضرت علیؓ کو اُن کی مخالفت پر اُکسایا اور کہا کہ آپ اٹھیں تو میں آپ کی مدد کروں گا، لیکن حضرت علیؓ نے سختی سے حضرت ابوسفیان کو جواب دیا کہ تم پہلے اسلام اور اہل اسلام کی مخالفت کرتے رہے اور کچھ نہ بگاڑ سکے۔ خدا کی قسم میں حضرت ابوبکرؓ کو خلافت کا اہل سمجھتا ہوں، اور پھر حضرت علیؓ نے حضرت ابوبکرؓ کے ہاتھ پر بیعت کر لی۔ اس سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ ابوسفیان بنی ہاشم کی خلافت پر معترض ہونے کی بجائے اس کے لیے خود کوشش کرنا چاہتے تھے۔

(ماہنامہ ترجمان القرآن، مارچ ۱۹۷۷ء)





## والدین کے حقوق

س ہمارے حلقہ احباب میں چند مسائل کے متعلق بحث و اختلاف کی صورت پیدا ہو گئی ہے۔

براہ کرم ان کی صحیح حقیقت سے آگاہ کریں۔ مسائل درج ذیل ہیں:

۱- کیا حدیث میں یہ مذکور ہے کہ قیامت کے دن انسان اپنی ماں کی جانب منسوب کیے جائیں گے؟ بعض اصحاب والدہ کی فضیلت اور اُس کے حقوق کے سلسلے میں یہ حدیث بیان کرتے ہیں۔

۲- کوئی باپ اپنے بیٹے یا بیٹی کو قتل کر دے تو کیا اس سے قصاص نہیں لیا جائے گا؟ اور کیا اس کی وجہ یہ ہے کہ قاتل مقتول کا وارث ہے اور وہ اپنے آپ کو معاف کر سکتا ہے؟ جن جرائم کا حقوق العباد سے تعلق ہے، کیا اُن کے بارے میں اسلام کا اصول یہ ہے کہ جس فرد کی جان یا مال پر دست درازی ہوئی ہے، اگر وہ معاف کر دے تو حق مارنے والے سے باز پرس نہ ہوگی؟

۳- ماں باپ کی اطاعت کن امور میں اولاد پر جائز اور فرض ہے؟ کیا والدین کے حکم سے کوئی بیٹا شرعاً مجبور ہے کہ اپنی بیوی کو طلاق دے؟

ج (۱) اس امر میں تو کوئی شک و شبہ نہیں ہے کہ اللہ اور اس کے رسول (صلی اللہ علیہ وسلم) نے والدین کے حقوق و واجبات پر بہت زور دیا ہے، اُن سے حسن سلوک کی بہت تاکید فرمائی ہے اور اپنے حقوق کے ساتھ والدین کے حقوق بیان کیے ہیں..... بعض صحیح احادیث میں جہاں والدین سے صلہ رحمی کا حکم دیا گیا ہے، وہاں ایک یا دو مرتبہ پہلے والدہ کا ذکر ہے اور اس کے بعد والد کا ذکر ہے، لیکن جس مضمون کا حوالہ سوال میں دیا گیا ہے، یہ کسی صحیح اور مستند حدیث میں وارد نہیں ہے۔ اگرچہ حدیث کے بعض مجموعوں میں ایک روایت اس طرح کی مذکور ہے، لیکن



محدثین اور فنِ رجال کے ماہرین کے نزدیک یہ غیر صحیح ہے۔ اس کے الفاظ یہ ہیں:

يُدعى الناس بامها تهم يوم القيامة سترأ من الله عليهم

قیامت کے روز لوگوں کو اُن کی ماؤں کے نسب سے پکارا جائے گا تاکہ اللہ کی جانب سے

ان کی پردہ داری ہو۔

امام ابن جوزی نے اسے موضوعات میں شمار کیا ہے۔ امام سیوطی نے اپنی کتاب التعقبات

علی الموضوعات میں اگرچہ بہت سی ان احادیث کو موضوعات سے خارج قرار دیا ہے جن پر

ابن جوزی نے وضع کا حکم لگایا ہے، لیکن اس روایت کو تعقبات، باب البعث میں ابن عدی کے

حوالے سے منکر ہی لکھا ہے۔ منکر اُس ضعیف روایت کو کہا جاتا ہے جس کا راوی فحش غلطی، شدید

غفلت یا فسق و فجور کا مرتکب ہو۔

والدین اور بالخصوص والدہ کے اکرام اور احترام پر دلالت کرنے والی واضح نصوص جب

کتاب و سنت میں موجود ہیں، تو اس کے بعد ایسی منکر یا موضوع روایت کا سہارا لینے کی کیا حاجت

ہے، جس میں ماں کی افضلیت کا کوئی خاص پہلو نہیں نکلتا اور جو قرآن مجید (سورہ احزاب) کی

اُس آیت سے بھی مطابقت نہیں رکھتی جس میں لوگوں کو ان کے باپوں کے نسب سے پکارنے کی

ہدایت فرمائی گئی ہے۔

۲- یہ صحیح ہے کہ فقہاء کی اکثریت اس امر کی قائل ہے کہ باپ اولاد کو قتل کر دے، تو اُس سے

قصاص نہیں لیا جائے گا، لیکن یہ اس بنا پر نہیں کہ باپ بیٹے کا وارث یا ولی قصاص ہے اور وہ

چاہے تو اپنے آپ کو معاف کر دے۔ اپنے جرم پر اپنے آپ ہی کو قابلِ معافی قرار دینے کا

تصور بالکل لغو ہے اور یہ بات بھی غلط ہے کہ ہر شخص جو مقتول کا وارث بن سکتا ہو یا مطالبہ

قصاص کا قانونی حق رکھتا ہو، وہ اگر خود ہی قاتل ہو تو اُس سے قصاص نہیں لیا جائے گا، باپ

کو اولاد کے قتل کرنے پر قصاص سے صرف اس وجہ سے مستثنیٰ سمجھا گیا ہے کہ اُس کے حقوق

اولاد پر بے حد و حساب ہیں۔ اس کا اندازہ اس واقعہ سے کیا جاسکتا ہے کہ ایک صحابی اور



اُس کے بیٹے کی ناچاقی کی خبر نبی صلی اللہ علیہ وسلم تک پہنچی تو آپ نے بیٹے کو مخاطب کر کے فرمایا: اَنْتَ وَمَا لَكَ لِابِيكَ [ابن ماجہ: ۲۲۸۲، ابو داؤد: ۳۰۶۳] (تو اور تیرا مال و متاع سب تیرے والد کا ہے) ایک دوسری حدیث میں اولاد کو والدین کی کمائی میں شمار کیا گیا ہے۔ اولاد کے بالمقابل والدین کی اس غیر معمولی مرتبت و منزلت کی بنا پر یہ استنباط کیا گیا ہے کہ والدین سے اولاد کا قصاص نہ لیا جائے، لیکن اس کا یہ مطلب بھی ہرگز نہیں ہے کہ اگر والد اولاد کو ناحق قتل کرے تو عند اللہ بھی اُس سے باز پرس نہ ہوگی۔

والدین کے ماسوا دوسرے اعزہ جنھیں وراثت یا قصاص کی ولایت اور مطالبے کا حق پہنچتا ہے، وہ اگر خود اپنے مورث کے قاتل ہوں تو وارث ہونے کے باوجود اُن سے قصاص لیا جاسکتا ہے اور اگر محض ورثہ حاصل کرنے کے لیے اُنھوں نے قتل کا ارتکاب کیا ہو تو وہ ارشادِ نبوی کے مطابق محروم الارث بھی قرار پائیں گے۔

اسلامی شریعت کا یہ اصول بھی ہرگز نہیں ہے کہ جن جرائم کا تعلق حقوق العباد سے ہے، اُن میں اگر مظلوم یا اس کا ولی معاف کر دے تو ریاست ظالم یا مجرم سے مواخذہ نہیں کر سکتی۔ بہت سے جرائم جن کا تعلق انسان کی جان، مال یا آبرو سے ہے، وہ حکومت کی دست اندازی کے قابل اور احتساب کے لائق ہیں اور وہ فریقین کے مابین قابلِ راضی نامہ بھی نہیں۔ مثال کے طور پر زنا، چوری یا ڈاکہ ایسے جرائم ہیں جن پر ریاست ہر حال میں گرفت کرے گی اور سزا دے گی، کیونکہ انفرادی قتل تو بسا اوقات ذاتی پُر خاش یا وقتی محرکات پر مبنی ہو سکتا ہے جس میں مقتول کے ورثا اگر دیت یا عفو و درگزر پر راضی ہو جائیں تو مزید انتقامی کارروائی، خونریزی اور فساد کا سدباب ہو سکتا ہے، لیکن مذکورہ بالا اجتماعی جرائم کی نوعیت ایسی ہے جن میں نرمی یا چشم پوشی برتنے سے مزید شر اور فتنوں کے پھیلنے کا امکان قوی ہو جاتا ہے۔ قتل میں بھی اگرچہ مقتول کے اولیا دیت لے لیں یا معاف کر دیں تو قصاص کی سزا تو نافذ نہ ہوگی، لیکن بعض فقہا کا قول یہ ہے کہ اولیا کے راضی ہو جانے کے باوجود اگر اسلامی حکومت یہ سمجھے کہ فتنہ و فساد کے اسباب کا پوری طرح قلع قمع کرنے کے لیے قاتل کو کچھ تادیب و تعزیر ضروری ہے، تو ایسا کیا جاسکتا ہے۔



۳۔ جو افعال خدا اور رسولؐ کے نزدیک ممنوع یا مذموم ہیں، اُن میں کسی کی اطاعت جائز نہیں، بقیہ امور میں والدین کی اطاعت جائز و مستحسن، بلکہ اکثر حالات میں لازم ہے۔ جہاں تک باپ کے کہنے پر بیوی کو طلاق دینے کا سوال ہے، اس کا جواب بھی یہی ہے کہ بیٹا صرف اسی صورت میں طلاق دے، جب کہ والد کا حکم کسی مصلحت شرعی پر مبنی ہو، ورنہ ناحق طلاق خدا کی نگاہ میں بہر حال ناپسندیدہ اور مبغوض ہے۔

در اصل یہ مسئلہ آغاز میں اس طرح پیدا ہوا تھا کہ ایک مرتبہ حضرت عمرؓ نے اپنے صاحبزادے سے کہا تھا کہ تم اپنی بیوی کو طلاق دے دو اور انھوں نے تعمیل ارشاد کرتے ہوئے طلاق دے دی تھی، مگر ظاہر ہے کہ ہر باپ حضرت عمرؓ کا قائم مقام نہیں ہو سکتا۔ حضرت عمرؓ ایک جلیل القدر صحابی رسول اور صاحب اتقا انسان تھے۔ اُن کی پاکیزہ زندگی اور بے مثال سیرت کو سامنے رکھتے ہوئے اُن سے بجا طور پر یہی توقع کی جاسکتی ہے کہ اُنھوں نے اس خواہش کا اظہار کسی معقول علت اور دینی مصلحت ہی کے تحت کیا ہوگا جس کی وضاحت مناسب یا ضروری نہ ہوگی اور حضرت ابن عمرؓ نے اسی اعتماد کی بنا پر آپ کا کہا مان لیا ہوگا۔ یہ بھی ممکن ہے کہ حضرت عمرؓ نے وجہ بیان کر دی ہو مگر وہ آگے نقل ہونے سے رہ گئی ہو۔ اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ ایک باپ جب چاہے، اپنے بیٹے سے بیوی کو طلاق دینے کا مطالبہ کر سکتا ہے اور بیٹے کے لیے اس کی تعمیل کے بغیر چارہ ہی نہیں ہے۔

(ماہنامہ ترجمان القرآن دسمبر ۱۹۶۶ء)





## نابالغ اولاد کا نان و نفقہ

مسلمانوں کی موجودہ سوسائٹی میں بہت سی خرابیاں موجود ہیں جن سے مظلوموں کی حق تلفی ہوتی ہے۔ ایک خرابی کے متعلق شریعت کی رہنمائی مطلوب ہے۔ اگر میاں بیوی میں ناچاقی کی بنا پر عورت کو طلاق ہو جائے اور شیر خوار یا چھوٹے بچے ہوں تو وہ ماں کے سپرد کر دیے جاتے ہیں، مگر ان بچوں کے نان و نفقے کا مسئلہ بڑا پیچیدہ ہو جاتا ہے۔ والد اس ذمہ داری کو قبول نہیں کرتا اور بالعموم یہ بوجھ بیچاری ماں کے سر ڈال دیا جاتا ہے۔ اس معاملے میں اسلامی قانون کیا ہے؟ والد بچوں کے اخراجات کا ذمہ دار ہے یا نہیں اور ہے تو کتنی مدت کے لیے ہے؟ اس بارے میں اگر حنفی مسلک معلوم ہو جائے تو بہتر ہے کیونکہ اکثریت یہاں اسی مسلک پر عامل ہے۔ اور اگر یہ معاملہ عدالت تک پہنچے تو عدالتیں بھی عام طور پر زوجین کے مذہب فقہی کا لحاظ رکھتی ہیں اور اسی کے مطابق فیصلے دیتی ہیں۔

قرآن و حدیث میں اس کے متعلق کوئی حکم و ہدایت ہو تو اس کا حوالہ بھی دے دیں تاکہ اس طرح کے گھریلو تنازعے گھر ہی میں نمٹائے جاسکیں۔

فقہائے حنفیہ کے فتوے کے مطابق زوجین کے مابین طلاق یا تفریق ہو جانے کی صورت میں اگر والدہ حق حضانت کو استعمال کرتے ہوئے اولادِ صغار اپنے پاس رکھے، تو دورانِ حضانت بچوں کا نفقہ والد، اور والد کی عدم موجودگی کی صورت میں والد کے ورثا کے ذمے ہوگا۔ جہاں تک زمانہ شیر خوارگی کا تعلق ہے، اُس میں تو والدہ کا نان و نفقہ بھی والد ہی کے ذمے ہے اور یہ بات قرآن مجید سے ثابت ہے۔ سورہ بقرہ آیت ۲۳۳ میں ہے:

وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُتِمَّ الرَّضَاعَةَ وَعَلَى



الْمَوْلُودِ لَهُ يَرْضُقُهُنَّ وَكَسَوْتُهُنَّ بِالْبَعْرُوفِ ۝

اور مائیں دودھ پلائیں اپنے بچوں کو پورے دو سال اُس کے لیے جو رضاعت پوری کرنا چاہتا ہو اور جس مرد کا بچہ ہے، اُس کے ذمے ہے، ماؤں کا کھانا کپڑا معروف دستور کے ساتھ۔ اس آیت میں اگرچہ بچوں کے بجائے اُن کی والدہ کی خوراک و پوشاک کا ذکر ہے، لیکن یہ بات بالکل ظاہر ہے کہ جب دودھ پلانے والی کا نفقہ و لباس والد کی ذمہ داری ہے، تو حضانت کے دوران میں دودھ پینے والے بچے کا نفقہ بدرجہ اولیٰ والد ہی کے ذمے ہوگا۔ عورت جب اپنے اخراجات کی مکلف نہیں ہے، تو بچے کے اخراجات کا بار اُس پر کیسے ڈالا جاسکتا ہے؟ پھر جب شیر خوارگی کی مدت میں بچے اور مَرُضِعہ دونوں کا نفقہ مرد پر واجب ہے، تو یہ امر قرین قیاس و انصاف نہیں ہو سکتا کہ دودھ چھڑانے کے بعد اگر بچہ ماں کی حضانت میں رہے، تو ماں اپنے نفقے کے ساتھ بچے کی بھی ذمہ دار قرار دی جائے۔ والد کو قرآن خود الْمَوْلُودِ لَهُ فرما رہا ہے جس کا صاف مطلب یہ ہے کہ اولاد دراصل باپ ہی کی ہے، اس لیے اُسی کو اس کے مستقبل اور سُود و زیاں کا نگران اور ذمہ دار ہونا چاہیے۔

ہدایہ، کتاب الطلاق، باب الولد من احق بہ (اولاد کا زیادہ حقدار کون ہے)، اس میں صاحب ہدایہ فرماتے ہیں: والنفقہ علی الاب (بچے جو والدہ کے پاس ہوں گے اُن کا نفقہ باپ پر ہے) ہدایہ کی شرح فتح القدیر میں اس مقام کی تشریح کرتے ہوئے ابن الہمام تحریر فرماتے ہیں:

هذا ان كان حياً، فان كان ميتاً فعلى ذی الرحم الوارث علی قدر الموارث۔

(یہ نفقہ اگر والد زندہ ہو تو اُس پر واجب ہے اور اگر مر جائے تو اس کے وارث رشتہ داروں پر بقدر وراثت واجب ہے)۔

آگے ہدایہ، باب النفقہ میں اسی بات کو دہرایا گیا ہے۔ پہلے لکھتے ہیں:



ونفقة الاولاد الصغار علی الاب لا یُشار کہ فیہا احد

(نابالغ اولاد کا نفقہ والد پر ہے۔ اس ذمہ داری میں کوئی دوسرا اُس کے ساتھ شریک نہیں)

آگے پھر فرماتے ہیں:

ونفقہ الصغیر واجبة علی ابیہ۔ (اور چھوٹے بچے کا نفقہ اُس کے والد کے ذمے ہے)۔

فقہائے احناف کا عام فتویٰ یہ ہے کہ والدہ کو لڑکے کے لیے سات برس تک اور لڑکی کے لیے نو برس تک حق حضانت حاصل ہے۔ اس مدت میں اگر وہ نکاحِ ثانی نہ کرے یا خاندان کے کسی ایسے مرد سے کرے جو اولاد اناث کے لیے محرم ہو تو والدہ بچوں کو اپنی تحویل میں رکھنے کی زیادہ حقدار ہے۔ اس مدت کے بعد اگر والد مطالبہ کرے تو بچے واپس لے سکتا ہے۔

جہاں تک مجھے معلوم ہے رائج الوقت قوانین کے مطابق بھی دورانِ حضانت میں بچوں کے اخراجات کا ذمہ دار والد ہی کو قرار دیا گیا ہے، تاہم اگر اس میں کوئی اختلاف و اشتباہ ہو، تب بھی اسلامی قانون کی تعبیر حنفی مسلک کی روشنی میں یہی ہے جو بالا اختصار بیان کر دی گئی ہے۔

(ماہنامہ ترجمان القرآن ستمبر ۱۹۷۱ء)





## جانداروں پر رحم

س میں انسدادِ بے رحمی جانوراں کا دلدادہ ہوں اور وٹرنری ڈیپارٹمنٹ کا پنشن یافتہ افسر ہوں مجھے اسلام کے ایسے احکام و ہدایات کی ضرورت ہے جن سے یہ ظاہر ہوتا ہو کہ جانوروں سے ہمدردی اور ان کے حقوق انسانوں پر واجب ہیں۔ قرآن مجید میں اس کا اشارہ تو موجود ہے، مثلاً جانوروں کے کان چیرنے کو شیطانی فعل قرار دیا گیا ہے، لیکن میں کچھ مزید تفصیلات چاہتا ہوں، غالباً احادیث میں بھی ایسے احکام موجود ہوں گے۔ اس لیے مجھے ان احادیث سے آگاہ فرمائیں۔ لندن میں ایک کانفرنس اس مقصد کی خاطر ہونے والی ہے۔ میں چاہتا ہوں کہ کم از کم میں وہاں ایک ایسا مضمون پیش کروں جس میں اسلام کا نقطہ نظر بیان کیا گیا ہو۔

جیوانات سے آپ کو دلچسپی اور ہمدردی ہے، یہ اسلام کی تعلیمات کے بالکل مطابق ہے، اس سلسلے میں آپ مضمون کے ذریعے اسلام کا نقطہ نظر پیش کرنے کی جو سعی کر رہے ہیں، یہ بھی بہت مبارک ہے۔ اس موضوع پر بیسیوں احادیث موجود ہیں۔ تھوڑی مہلت میں زیادہ احادیث کا تلاش کرنا اور نقل کرنا تو آسان نہیں، تاہم سرِ دست چند احادیث کا ترجمہ یہاں دیا جا رہا ہے۔ حوالے ساتھ موجود ہیں۔ اگر ضرورت ہو تو اصل کتب حدیث سے آپ عربی عبارت بھی مطالعہ کر سکتے ہیں:

۱- رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب کسی جانور پر سوار ہو کر سبز علاقے میں سے گزرو تو جانور کو چرچگ کر اپنا حق وصول کر لینے دو اور جب تم کسی خشک بے آب و گیاہ علاقے میں پہنچو، تو وہاں سے جلدی گزر جاؤ۔

(مسلم، کتاب الامارۃ، باب مراعاة مصلحة الدواب)



۲- نبی صلی اللہ علیہ وسلم ایک مرتبہ سفر میں تھے اور انصار میں سے ایک عورت بھی قافلے میں اونٹنی پر سوار تھی۔ اونٹنی ایک جگہ بد کی اور عورت نے اس پر لعنت بھیجنا شروع کر دی۔ آپ نے فرمایا کہ اس پر سے اتر جاؤ اور اپنا سامان بھی اتار لو۔ تم نے اس پر لعنت کر دی ہے۔

(مسلم، کتاب البرّ والصلہ، باب نہی عن لعن الدواب)

۳- رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ایک آدمی جا رہا تھا، اُسے سخت پیاس لگی۔ وہ ایک کنوئیں میں اتر اور وہاں سے اُس نے پانی پیا۔ جب وہ نکلا تو اُس نے دیکھا کہ ایک کتا ہے جو ہانپ رہا ہے اور پیاس کی شدت میں گیلی مٹی کھا رہا ہے۔ اُس آدمی نے سوچا کہ اس کتے کا وہی حال ہے جو میرا حال تھا، چنانچہ وہ اپنا جوتالے کر کنوئیں میں اتر اور اس میں پانی لا کر اُس نے کتے کو پلایا۔ اللہ تعالیٰ نے اس فعل کو قبول فرمایا اور اُسے بخش دیا۔ صحابہ نے عرض کیا: یا رسول اللہ کیا جانوروں کے بارے میں بھی اجر ہے؟ آپ نے فرمایا: ہر مخلوق جس میں زندگی اور قلب و جگر کی رطوبت پائی جاتی ہے اُس کے بارے میں اجر ہے۔

(بخاری، کتاب الشرب، باب فضل سقی الماء)

۴- نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو ایک عورت عالمِ رویا میں دکھائی گئی جسے بلی اپنے پنجوں سے نوچ رہی تھی۔ آپ نے پوچھا کہ اسے کیا ہوا ہے؟ آپ کو بتایا گیا کہ اس نے بلی کو باندھ دیا تھا، حتیٰ کہ وہ بھوکی مر گئی تھی۔

(بخاری کتاب الشرب، باب ایضاً)

۵- ایک مرتبہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا گزرا ایک ایسے اونٹ پر ہوا جس کا پیٹ اور جس کی پیٹھ (مارے بھوک کے) آپس میں جڑ گئے تھے۔ آپ نے فرمایا کہ ان بے زبان جانوروں کے بارے میں خدا سے ڈرو۔ ان کو اچھی حالت میں پا کر ان پر سوار ہوا کرو اور اچھی حالت میں ہی چھوڑ کر ان سے اتر جایا کرو۔

(ابو داؤد، کتاب الجہاد، باب ما یومر من القیام علی الدواب)



۶- ایک مرتبہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم انصار کے ایک باغ میں داخل ہوئے۔ وہاں ایک اونٹ تھا۔ اونٹ نے جب نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا تو اُس نے ایک درد بھری آواز نکالی اور اُس کی آنکھوں سے آنسو بہ نکلے۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم اونٹ کے پاس آئے۔ آپ نے اُس کی گردن پر تھپکی دی اور پکارا: اس اونٹ کا مالک کون ہے، اس اونٹ کا مالک کون ہے؟ ایک انصاری نوجوان حاضر ہوا اور عرض کیا: یا رسول اللہ! یہ میرا ہے۔ آپ نے فرمایا: کیا تم لوگ ان چوپایوں کے بارے میں، جن کا تمہیں مالک بنا دیا گیا ہے، خدا سے نہیں ڈرتے۔ یہ تو مجھ سے شکایت کر رہا ہے کہ تم اسے بھوکا رکھتے ہو اور تھکا دیتے ہو۔

(ابو داؤد، ایضاً)

۷- نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے جانوروں کو لڑانے سے منع فرمایا ہے۔

(ابو داؤد، ایضاً)

۸- نبی صلی اللہ علیہ وسلم ایک مرتبہ ایک گدھے کے پاس سے گزرے جس کا چہرہ داغا گیا تھا۔ آپ نے فرمایا: کیا تمہیں معلوم نہیں کہ میں نے اُس شخص پر لعنت کی ہے جو جانور کے چہرے پر داغ دے اور اُس کے چہرے پر ضرب لگائے۔

(ابو داؤد، ایضاً)

۹- نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: خبردار جانوروں کی پشت کو اپنے لیے منبر نہ بنا لیا کرو۔ اللہ تعالیٰ نے انہیں محض اس خاطر تمہارے لیے مسخر کیا ہے کہ تم وہاں تک پہنچ سکو جہاں تک تم بڑی جان جو کھوں سے پہنچتے ہو۔ اللہ تعالیٰ نے تمہارے لیے زمین بنائی ہے، اپنی دیگر ضروریات اُس پر بیٹھ کر پوری کرو۔

(ابو داؤد، ایضاً)

۱۰- نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے چیونٹی اور شہد کی مکھی کو قتل کرنے سے منع فرمایا ہے۔

(مسند احمد، جلد اول ص ۳۴)

۱۱- نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک مرتبہ سفر میں ایک جگہ پڑاؤ کیا۔ ایک صحابی جنگل میں گئے اور



وہاں سے ایک پرندے کے انڈے نکال لائے۔ پرندہ آیا اور اُس نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کے سروں پر آ کر اڑنا اور پھڑ پھڑانا شروع کیا۔ آپؐ نے فرمایا: تم میں سے کسی نے اسے دکھ پہنچایا ہے؟ وہ صحابی بولے: میں اس کے انڈے اٹھا لیا ہوں۔ آپؐ نے فرمایا: ”واپس رکھ کر آؤ۔“ (مسند احمد، ج ۱، ص ۴۰۴)

۱۲- ایک مرتبہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا گزر چیونٹیوں کی ایک آبادی پر ہوا جسے جلادیا گیا تھا۔ آپؐ نے فرمایا کسی انسان کے لیے یہ جائز نہیں کہ وہ کسی کو ایسا عذاب دے جو صرف اللہ کے لیے خاص ہے۔ (مسند احمد، ج ۱، ص ۴۲۳)

(ماہنامہ ترجمان القرآن جون ۱۹۵۵ء)





## سحری کے اوقات کا مسئلہ

بعض حضرات نے مولانا مودودیؒ کے خلاف الزامات تراشی کا جو محاذ قائم کر رکھا ہے اُس نے بعض سنجیدہ حضرات کو بھی شکوک و شبہات میں ڈال دیا ہے۔ مولانا کی بعض تحریروں کے خلاف اعتراضات وارد کیے جا رہے ہیں، اس لیے اُن تحریروں کی توضیح ضروری ہے۔ ان وضاحت طلب تحریروں میں سے ایک وہ ہے جس میں قرآن و حدیث کی رو سے سحری کے اوقات بیان کیے گئے ہیں اور یہ بتایا گیا ہے کہ رمضان میں کھانے پینے کے اوقات کس وقت ختم ہوتے ہیں۔ اسے قطعی طور پر قرآن و حدیث کے منشا کے خلاف بتایا جاتا ہے اور کہا جاتا ہے کہ مولانا نے ایک حدیث سے اذان کے بعد بھی کچھ کھاپی لینے کا جواز نکالا ہے، لیکن شاہ ولی اللہ نے اس سے حضرت بلالؓ کی اذان مراد لی ہے جو صبح کو نہیں بلکہ رات ہی کو ہوتی تھی۔

معتزین کا اعتراض تفہیم القرآن جلد اول، ص ۱۴۶ کی اس عبارت پر ہے:

”آج کل لوگ سحری اور افطاری کے معاملے میں شدت احتیاط کی بنا پر کچھ بے جا تشدد برتنے لگے ہیں، مگر شریعت نے ان دونوں اوقات کی کوئی ایسی حد بندی نہیں کی ہے جس سے چند سیکنڈ یا چند منٹ ادھر ادھر ہو جانے سے آدمی کا روزہ خراب ہو جاتا ہو۔ سحر میں سیاہی شب سے سپیدہ سحر کا نمودار ہونا اچھی خاصی گنجائش اپنے اندر رکھتا ہے اور ایک شخص کے لیے یہ بالکل صحیح ہے کہ اگر عین طلوع فجر کے وقت اُس کی آنکھ کھلی ہو تو وہ جلدی سے اٹھ کر کچھ کھاپی لے۔ حدیث میں آتا ہے کہ حضور (صلی اللہ علیہ وسلم) نے فرمایا: اگر تم میں سے کوئی شخص سحری کھا رہا ہو اور اذان کی آواز آ جائے تو فوراً نہ چھوڑ دے، بلکہ اپنی حاجت بھر کھاپی لے۔“



اس عبارت پر جو مختلف اعتراضات کیے گئے ہیں ان کا خلاصہ یہ ہے کہ اس عبارت کا مضمون: حَتَّىٰ يَتَّبِعَنَّ لَكُمْ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ خلاف ہے، کیونکہ اس حدیث میں دراصل حضرت بلالؓ کی اُس اذان کی جانب اشارہ ہے جو طلوع فجر کے وقت نہیں، بلکہ اس سے بہت پہلے لوگوں کو اٹھانے اور سحری کھانے کے لیے دی جاتی تھی۔ معترضین کا کہنا ہے کہ شاہ ولی اللہ صاحب نے حجة الله البالغة میں اس حدیث کا یہی مطلب بیان کیا ہے۔

کوئی مسلمان قرآن مجید کے اس ارشاد سے بے خبر نہیں کہ کھانا پینا اُس وقت تک جائز ہے، جب تک سیاہی شب کی دھاری سے سفیدی صبح کی دھاری نمایاں نہ ہو جائے، لیکن شفق کی طرح سحری کے خاتمہ وقت کے معاملے میں بھی سلف کے دو گروہ ہیں۔ اُن کے مابین اختلاف مشہور اور اکثر کتب میں مذکور ہے۔ بعض کے نزدیک طلوع فجر کے اولین آثار پیدا ہوتے ہی کھانا پینا ممنوع ہو جاتا ہے۔ اور بعض کے نزدیک جب تک روشنی نمایاں نہ ہو جائے اُس وقت تک گنجائش رہتی ہے۔ یہ اختلاف خود فقہائے حنفیہ میں بھی ہے، چنانچہ حضرت شاہ ولی اللہ صاحب خود المسویٰ میں فتاویٰ عالمگیری کا حوالہ دیتے ہوئے فرماتے ہیں: وفي العالمکیرية قد اختلفوا في ان العبرة لاول طلوع الفجر او لا ستطارته وانتشاره والاول احوط والثاني اوسع واليه مال اكثر العلماء وفي الانوار ومعنى الصبح ظهور الضوء للناظر و ما قبله لا حکم له۔ (عالمگیری میں ہے کہ اس میں اختلاف ہے کہ آیا (روزے کے معاملے میں) معتبر طلوع فجر کا اولین وقت ہے یا وہ وقت جبکہ فجر کی روشنی ہر طرف پھیل جائے؟ ان میں سے پہلا قول زیادہ مبنی بر احتیاط ہے اور دوسرے میں زیادہ وسعت و سہولت ہے اور اسی کی طرف اکثر علماء مائل ہیں اور انوار میں ہے کہ صبح کے معنی یہ ہیں کہ روشنی دیکھنے والے پر ظاہر ہو اور جو کچھ اُس سے پہلے ہے اُس پر کوئی حکم نہیں لگتا)۔

اس دوسرے مسلک کی تائید متعدد احادیث سے ہوتی ہے۔ مثال کے طور پر سنن نسائی،

باب السحور کی ایک روایت یہ ہے:

عن زيد قلنا لحذيفة: اى ساعة تسحرت مع رسول الله صلى الله عليه



وسلم؟ قال هو النهار الا ان الشمس لم تطلع۔

حضرت زید فرماتے ہیں کہ ہم نے حضرت حذیفہؓ سے کہا کہ آپ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ کس وقت سحری کرتے تھے؟ انہوں نے جواب دیا کہ دن چڑھ آتا تھا، بس سورج نکل آنے کی کسر باقی رہ جاتی تھی۔

اب ابو داؤد کی اس حدیث کو لیجیے جس کا مضمون تفہیم القرآن میں نقل کیا گیا ہے۔ اس حدیث کی مختلف تاویلات کی گئی ہیں۔ بعض نے یہ کہا ہے کہ اس حدیث میں اذان سے مراد مغرب کی اذان ہے بعض نے کہا ہے کہ اس سے مراد طلوع فجر کی اذان ہے، لیکن اس میں کھانے پینے کی جس رعایت کا ذکر ہے اس سے فائدہ اسی حالت میں اٹھایا جاسکتا ہے جبکہ روزہ رکھنے والے کو خود صبح ہو جانے کا یقین نہ ہو، ورنہ اس سے فائدہ اٹھانا جائز نہیں۔

اس حدیث کی ایک تاویل وہ بھی ہے جسے شاہ ولی اللہ صاحب نے حجة اللہ البالغہ میں بیان کیا ہے۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ رمضان میں ایک اذان حضرت بلالؓ طلوع فجر سے پہلے لوگوں کو اٹھانے کے لیے دیتے تھے اور دوسری اذان طلوع فجر کے وقت حضرت ابن ام مکتومؓ دیتے تھے۔ شاہ صاحب یہ فرماتے ہیں کہ ابو داؤد کی حدیث میں جس اذان کے بعد کھانے پینے کی اجازت ہے، یہ حضرت بلالؓ والی اذان ہے جو فجر سے قبل رات ہی کے آخر میں ہوتی تھی۔

شاہ صاحب کے قول سے کسی کو غلط فہمی نہیں ہونی چاہیے کہ اس حدیث کی بس یہی صحیح اور قابل ترجیح تاویل ہے اور اس کے حق میں کوئی قوی قرینہ موجود ہے۔ دراصل معالم السنن اور مرقات وغیرہ میں یہ تینوں تاویلات موجود تو ہیں (جن میں حجة اللہ البالغہ والی تاویل بھی شامل ہے)، لیکن ان سب کو قبیل یا او کے ساتھ بیان کر کے چھوڑ دیا گیا ہے اور کسی ایک کو حزم و یقین کے ساتھ اختیار نہیں کیا گیا۔ حق یہ ہے کہ یہ تاویلات بعض اشکالات سے خالی نہیں ہیں اور ان کے بجائے سیدھی سادی اور متبادل تاویل جو مولانا مودودیؒ نے کی ہے وہ نہ صرف اشکالات سے محفوظ ہے، بلکہ ایک دوسری حدیث اس تاویل کی صریح تائید کر رہی ہے۔ وہ حدیث امام احمد نے مسند ابی ہریرہؓ میں صحیح اور متصل سند کے ساتھ نقل کی ہے۔ اس کے الفاظ یہ ہیں:



اذا سمع احدكم النداء والاماء على يده فلا يضعه حتى يقضى حاجته  
وكان مؤذن يؤذن اذا بزغ الفجر

جب تم میں سے کوئی اذان ایسی حالت میں سُنے کہ برتن اُس کے ہاتھ پر ہو تو وہ اُسے نہ رکھے،  
جب تک اپنی حاجت اس سے پوری نہ کر لے اور مؤذن اذان دیتا تھا جب فجر طلوع ہو جاتی تھی۔  
ابو داؤد اور احمد کی ان دونوں روایتوں کے راوی حضرت ابو ہریرہؓ ہیں اور دونوں کے  
شروع کا مضمون یکساں ہے، اس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ دوسری حدیث پہلی کی تفصیل بیان  
کر رہی ہے۔ اس تفصیل و اضافے سے یہ بات قطعی طور پر ثابت ہو گئی کہ حدیث میں جس اذان  
کے دوران میں کھاپی لینے کی رخصت کا ذکر ہے وہ رات والی اذان نہیں، بلکہ طلوع فجر والی اذان  
ہے جسے بالمعموم حضرت ابن اعم مکتومؓ دیا کرتے تھے اور مولانا مودودیؒ کا یہ قول عین مطابق حدیث  
ہے کہ ”ایک شخص کے لیے یہ بالکل صحیح ہے کہ اگر عین طلوع فجر کے وقت اس کی آنکھ کھلے تو وہ  
جلدی سے اٹھ کر کچھ کھاپی لے“۔ یہ اللہ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی جانب سے ایک  
تخفیف و تیسیر ہے اور کوئی اللہ کا بندہ اگر اس سے فائدہ اٹھالے تو کسی کی جیب سے کچھ نہیں جاتا پھر  
اس پردل میں تنگی محسوس کرنے کی کیا ضرورت ہے؟

رہی یہ بات کہ اذان سے مراد بعض بزرگوں نے حضرت بلالؓ والی اذان لی ہے، تو ان  
بزرگوں کا احترام ہمارے سر آنکھوں پر، لیکن یہ تاویل کسی طرح دل کو نہیں لگتی۔ حضرت بلالؓ والی  
اذان تو ہوتی ہی اس غرض کے لیے تھی کہ لوگ اٹھ کر سحری کھائیں اس وقت برتن ہاتھ میں ہونے،  
اور اس میں سے کھالینے کی اجازت کا سوال؟ اس وقت تو لوگ اٹھ کر اطمینان کے ساتھ سحری  
کھاتے تھے۔ جلدی سے کچھ کھالینے کی اجازت کا سوال اگر پیدا ہوتا ہے تو اسی صورت میں ہوتا  
ہے جبکہ دوسری اذان کے وقت کسی کی آنکھ کھلی ہو، یا کسی نے دیر سے سحری کھانی شروع کی ہو اور  
دوسری اذان ہو جائے۔

(ماہنامہ ترجمان القرآن دسمبر ۱۹۶۲ء)





## سیاہ خضاب کا جواز و عدم جواز

(۱)

س کیا از روئے شریعت خضاب لگانا یا اس قسم کی دوسری چیزوں سے ڈاڑھی یا سر کے بالوں کو رنگنا جائز ہے؟ اگر جائز ہے تو اس کی شرعی دلیل کیا ہے اور اگر ناجائز ہے تو اس کی دلیل کیا ہے؟ ہمارے ہاں اس کے جائز یا ناجائز ہونے پر بحث ہو رہی ہے۔

آپ بھی اپنی رائے کا اظہار فرمادیں۔

ن مختصر جواب یہ ہے کہ اس بارے میں علمائے امت کا اتفاق ہے کہ سیاہ رنگ کے ماسوا دوسرے رنگ سے اپنے بالوں کو رنگنے میں شرعاً مضائقہ نہیں ہے۔ کیونکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کے جواز کی صراحت فرمادی ہے، البتہ سیاہ رنگ کے خضاب کا مسئلہ مختلف فیہ ہے۔ خضاب کے معاملے میں صحیح مسلم وغیرہ کی صحیح ترین حدیث وہ ہے جس میں حضرت ابو بکرؓ کے والد ابو قحافہؓ کے بارے میں یہ ارشادِ نبویؐ منقول ہے کہ اُن کے بالوں کو رنگ دو مگر سیاہ رنگ سے اجتناب کرو۔ خضاب سے متعلق بعض دوسری احادیث بھی مروی ہیں، مگر سند کے اعتبار سے ان کا درجہ حدیثِ مذکور کے برابر نہیں ہے، نیز اُن کے مضامین بھی باہم متعارض ہیں۔ بعض میں سیاہ خضاب کے خلاف سخت وعید ہے اور بعض (مثلاً ابن ماجہ، کتاب اللباس کی ایک حدیث) سے سیاہ خضاب کے جواز پر بھی دلالت ہوتی ہے۔

جہاں تک مسلم کی حدیث کا تعلق ہے اُس میں اگر نہی کو تحریم کے بجائے ممانعت تنزیہی پر محمول کیا جائے تو ابن ماجہ والی حدیث سے اس کا تعارض رفع ہو جاتا ہے۔ اس تاویل و تطبیق کے لیے حدیثِ مسلم میں ایک قرینہ بھی موجود ہے اور وہ یہ کہ بالوں کو رنگنے کا حکم بھی وجوب و تاکید



کے بجائے محض استحباب پر دلالت کرتا ہے۔ اگر ایسا نہ ہو تو پھر بالوں کو سفید رکھنے میں بھی کراہتِ تحریمی لازم آتی ہے، جس کا کوئی بھی قائل نہیں ہے۔

ائمہ و فقہاء کا ایک گروہ ایسا ہے جو سیاہ خضاب کو مکروہ تحریمی قرار دیتا ہے اور اس سے بچنے کی تاکید کرتا ہے، دوسرا گروہ ایسا بھی ہے جو اس کی کراہت کو محض تنزیہی قرار دیتا ہے اور اس سے اجتناب کو واجب و لازم نہیں سمجھتا۔ مشہور محدث امام زہری سیاہ خضاب کے جواز کے قائل تھے اور اُسے استعمال کرتے تھے۔

بہر کیف سیاہ خضاب کے معاملے میں چونکہ اختلافِ سلف سے منقول ہے اور طرفین کے استدلال کی بنا تعبیرِ روایات پر قائم ہے، اس لیے اس میں زیادہ شدت اور بحثِ بجشی کا طریقہ اختیار کرنا مناسب نہیں معلوم ہوتا۔

(ماہنامہ ترجمان القرآن ستمبر ۱۹۶۴ء)





## سیاہ خضاب کا جواز و عدم جواز

(۲)

○ خضاب کے جواز یا حرمت کے متعلق ایک جواب ستمبر ۱۹۶۴ء کے ترجمان القرآن میں شائع شدہ نظر سے گزرا۔ اس پر مزید بحث و اضافے کی ضرورت ہے۔ سیاہ خضاب سے بچنے کا حکم جب حدیث میں موجود ہے، تو اس کے جواز کی گنجائش کیسے نکل سکتی ہے؟ فقہائے حنفیہ نے بھی اسے منع قرار دیا ہے۔ صحیح حدیث میں بالوں کو کالا نہ کرنے کے لیے صیغہ نہی اور مہندی لگانے کے لیے صیغہ امر آیا ہے، اور اسی کے مطابق حضرت ابو بکرؓ کے والد کو مہندی لگائی گئی تھی۔ اسی کے مطابق ہمارا عمل ہونا چاہیے۔

○ اس میں کوئی شک نہیں کہ خضاب سے متعلق سند کے اعتبار سے صحیح ترین حدیث جو مسلم میں وارد ہے، وہ یہی ہے کہ جب حضرت ابو قحافہؓ کو نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں لایا گیا تو آنحضورؐ نے اُن کی سفید ڈاڑھی کو دیکھ کر فرمایا:

غیروا هذا بشئ و جنبوا السواد ان کے بالوں کو رنگ دو، مگر سیاہ رنگ سے بچو۔

اس کے بالمقابل ابن ماجہ کتاب اللباس کی ایک حدیث کے الفاظ ہیں: ان احسن ما اختصبتن به لهذا لسواد۔ یہ حدیث سیاہ خضاب کے جواز پر دلالت کرتی ہے، مگر بعض محدثین کے نزدیک اس کی سند ضعیف ہے۔ میں نے اپنے سابق جواب میں دونوں طرح کی ہدایات کو وجوب کے بجائے استحباب یا تنزیہ پر محمول کر کے اُن میں تطبیق دینے کی کوشش کی تھی۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ مسلم کی حدیث میں سیاہ رنگ سے اجتناب کے لیے نہی کا صیغہ استعمال کیا گیا ہے، لیکن میں نے تحریم کے بجائے تنزیہ کے معنی اور مفہوم کو اس لیے ترجیح دی تھی کہ



دوسری طرف غیروا میں جو امر ہے وہ بھی وجوبی نہیں، بلکہ استحبابی ہے۔ ورنہ اس امر کو بھی اگر وجوب و لزوم کے درجے میں رکھا جائے تو پھر ڈاڑھی اور سر کورنگین کرنا بھی ہر حال میں فرض ہوگا اور سفید رکھنا ممنوع ہوگا، حالانکہ اس کا کوئی قائل نہیں اور یہ بات بدیہی طور پر غلط ہے۔ اس قرینے کے پیش نظر مناسب یہ ہے کہ حرمتِ قطعی پر اصرار نہ کیا جائے۔

سلف میں سے بعض نے اسی پہلو کو لے کر احادیث میں مطابقت پیدا کی ہے۔ امام نوویؒ نے شرح مسلم میں طبرانی کا یہ قول نقل کیا ہے: الامر و النهی فی ذلک لیس للوجوب بالاجماع ولہذا لم ینکر بعضهم علی بعض خلافہ (اس معاملے میں امر و نہی وجوب پر دلالت نہیں کرتی۔ اسی پر اجماع ہے اور اسی لیے اس معاملے میں اختلاف کرنے والوں نے ایک دوسرے پر نکیر نہیں کی) امام نوویؒ نے یہ بھی تصریح کی ہے کہ امام زہریؒ کے علاوہ ایک جماعتِ سلف نے سیاہ خضاب لگایا ہے جن میں حضرت ابو ہریرہؓ، حضرت عثمانؓ، حضرت حسنؓ، حضرت حسینؓ، عقبہ بن عامرؓ، ابن سیرینؓ اور دوسرے حضرات شامل ہیں۔ احناف کا رجحان بلاشبہ تحریم کی جانب ہے لیکن انہوں نے بھی بعض حالات میں (مثلاً مجاہدین کے لیے) سیاہ خضاب کے جواز کا فتویٰ دیا ہے، حالانکہ حرمتِ قطعیہ میں جواز یا تو مخصوص اجازت سے پیدا ہوتا ہے یا پھر اضطرار یا اختیار اہون کے اصول سے۔ سفید ریش مجاہدین کے لیے استثنا کا حدیث میں مذکور ہونا میرے علم میں نہیں ہے اور نہ خضاب کی سیاہی کوئی ایسا زبردست آلہ جہاد ہے جس کا استعمال ضروری اور ناگزیر ہو اور جس کے عدم استعمال سے ضرر شدید لاحق ہو۔ اس لیے میرے لیے حضراتِ حنفیہ کا مسلک بھی زیادہ کراہت تنزیہی ثابت کرتا ہے۔

آپ اگر سیاہ خضاب کو ممنوع سمجھتے ہیں تو ضرور اسی کے مطابق عمل کریں۔ میں بھی اسے نہ استعمال کرتا ہوں، نہ اس کی ضرورت و افادیت کا قائل ہوں، مگر شریعت نے جس چیز میں وسعت رکھی ہو اس میں دوسروں پر تنگی چاہنا اور جھگڑنا صحیح نہیں ہے

(ماہنامہ ترجمان القرآن ستمبر ۱۹۶۴ء)





## مسئلہ تقدیر

س ایک شخص نے ایک عجیب اعتراض پیدا کیا ہے۔ اُن کا کہنا یہ ہے کہ مذہب کی تعلیمات کے مطابق ہر شخص کی موت کا وقت معین ہے۔ اس میں کسی قسم کی تاخیر و تقدیم نہیں ہو سکتی، لیکن دوسری طرف ہم یہ دیکھتے ہیں کہ اقوامِ مغرب نے حفظانِ صحت کے اصولوں کی پابندی اور بیماریوں کی روک تھام کر کے اپنی عمروں کی اوسط میں اضافہ اور شرحِ اموات میں کمی کر لی ہے۔ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ عمر کا بڑھانا گھٹانا اور موت کو ٹالنا انسان کے بس میں ہے۔ اس بات کو واضح کریں کہ ان دونوں باتوں میں سے کون سی بات صحیح ہے۔ آیا زندگی کی مدت اور موت کی گھڑی مقرر ہے یا اس میں رد و بدل انسان کے بس میں ہے؟

ج آپ نے جو سوال کیا ہے وہ دراصل ایک بڑے اور بنیادی سوال کا جزو ہے، وہ بنیادی سوال یہ ہے کہ انسان کس حد تک تقدیر اور مشیتِ الہی کے تحت مجبور اور بے بس ہے، اور کس حد تک اُسے ارادہ و عمل کی آزادی دی گئی ہے اور کوشش سے نتائجِ مطلوب پیدا کرنا کس حد تک اُس کے امکان میں ہے؟ یہ سوال ایسا نہیں ہے جس کا جواب آسانی اور اختصار کے ساتھ اثبات یا نفی کی صورت میں دیا جاسکے۔ اگر جواب میں یہ کہا جائے کہ انسان اپنی تقدیر کا خالق خود ہے اور کوئی بالاتر طاقت اُس کے افعال اور نتائجِ افعال پر حاوی و مؤثر نہیں ہے، تو یہ بات بالبداهت غلط ہے۔ انسان جب اپنے آپ کو وجود میں نہیں لاسکتا تو جو اعمال اُس کے وجود سے صادر ہوتے ہیں، اُن کا فاعل مختار آخروہ کیسے ہو سکتا ہے؟ پھر اگر یہ کہا جائے کہ انسان مجبورِ محض ہے اور اختیار و آزادی سے قطعی محروم ہے، تو یہ بات بھی صریحاً غلط اور خلافِ عقل و مشاہدہ ہے اور یہ دین کی تعلیمات کے بھی



خلاف ہے۔

حقیقت ان دونوں انتہاؤں کے بین بین ہے اور وہ یہ ہے کہ ایک خاص پہلو سے اور ایک خاص دائرے کے اندر انسانوں کو ایک حد تک آزادی حاصل ہے اور یہ آزادی انسان اور پوری کائنات کے خالق ہی کی عطا کردہ ہے، لیکن اس کے دائرے سے باہر جا کر انسان کی آزادی ختم ہو جاتی ہے اور اُس کے سارے اعمال اور ان کے نتائج آخر کار مشیتِ الہی کے تابع ہو کر رہ جاتے ہیں۔ انسان کا کام یہ ہے کہ جس حد تک اُسے آزادی دی گئی ہے اُس حد تک اُسے خالق کی رضا اور منشا کے مطابق استعمال کرے اور جن حدود سے آگے اُسے آزادی حاصل نہیں، وہاں وہ آزاد اور خود مختار ہونے کا اذعانہ کرے۔

اس اصولی بات کو سمجھ لینے کے بعد آپ عمر کے گھٹنے اور بڑھنے کے سوال پر خود غور کریں۔ یہ بات آخر کس کو معلوم ہے کہ خدا نے کس شخص کی موت کے لیے کون سا وقت مقرر کیا تھا اور کسی خاص دور یا عہد میں کسی خاص قوم کی عمر کا اوسط اُس نے کیا متعین فرمایا تھا؟ اگر اس کا علم کسی کو نہیں ہے، تو پھر یہ دعویٰ خود بخود بے معنی ہو جاتا ہے کہ خدا کے مقرر کیے ہوئے وقت پر فلاں شخص نہ مر سکا اور اُس نے یا کسی دوسرے نے اُس کی عمر میں اضافہ کر دیا۔ یہ سب دراصل بے عقلی کی باتیں ہیں جو بہت سے لوگ بے سمجھے بوجھے کرتے رہتے ہیں۔ ہمارا کام صرف یہ ہونا چاہیے کہ ہم کو خدا نے علم اور عقل کی جو طاقتیں دی ہیں اُنھیں استعمال کر کے ہم امراض کے علاج اور صحت کی حفاظت کے زیادہ سے زیادہ بہتر ذرائع مہیا کریں اور اُن کے مہیا ہو جانے پر خدا کا شکر بجالائیں۔ اس سے آگے بڑھ کر کوئی چیز ہمارے اختیار میں نہیں ہے۔ اگر ایسا ہوتا تو ہم نہ کسی کو بیمار پڑنے دیتے اور نہ کسی کو مرنے دیتے، لیکن مرض یا موت کو بالکل روک دینے پر نہ کبھی قدیم زمانے کا انسان قادر تھا، نہ آج کے زمانے کا کوئی بڑے سے بڑا معالج یا سائنسٹ قادر ہو سکتا ہے۔

(ماہنامہ ترجمان القرآن جنوری ۱۹۶۸ء)





## لوہے کی انگوٹھی کا جواز و عدم جواز

س آئین (۳۰ ستمبر ۱۹۶۶ء) لاہور میں لوہے کی انگوٹھی کے جواز اور عدم جواز کے متعلق ایک استفسار کے جواب میں یہ منقول ہے کہ اس کی حرمت کا کوئی حکم قرآن و حدیث میں نہیں ہے اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی انگوٹھی لوہے کی تھی جس کے اوپر چاندی چڑھی ہوئی تھی۔ اس جواب پر مجھے تو اطمینان نہیں ہوا۔ مشکوٰۃ (باب الخاتم) صفحہ ۳۶۸، حضرت بریدہ سے مروی ہے:

ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال لرجل علیہ خاتم من شبہ مالی اجد منک ریح الاصنام فطرحة ثم جاء علیہ خاتم من حديد فقال مالی اری علیک حلیة اهل النار فطرحة فقال یا رسول اللہ من ای شیء اتخذه قال: من ورق۔ (رواہ الترمذی و ابوداؤد) مؤطا امام محمد صفحہ ۱۷۰ پر حضرت ابن عمر کی روایت کے بعد امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کی طرف سے یہ نوٹ بھی قابل توجہ ہے:

قال محمد وبهذا ناخذ لا ینبغی للرجل ان یتختم۔ بذهب ولا حديد ولا صفر ولا یتختم الا بالفضة۔

میرا خیال یہ ہے کہ حدیث کی رو سے قطعی حرمت تو سونے کی انگوٹھی کے لیے ہے، تاہم لوہے، تانبے، پیتل وغیرہ دھاتوں کی انگوٹھی ناجائز اور مکروہ ضرور ہے۔ مردوں کے لیے صرف چاندی کی انگوٹھی کی اجازت ہے، جیسا کہ امام محمد کی رائے ہے۔

س اس امر میں فقہاء و محدثین کا کامل اتفاق ہے کہ چاندی کی انگوٹھی مرد اور عورت [دونوں] کے لیے اور سونے کی انگوٹھی صرف عورت کے لیے جائز ہے۔ لوہے اور دوسری دھاتوں کا معاملہ مختلف فیہ ہے، لیکن صحیح تر مسلک یہ ہے کہ مرد کے لیے حرمت سونے کے زیور کی ہے



اور جہاں تک لوہے کی انگوٹھی کا تعلق ہے اس کا استعمال بلا کراہت جائز ہے۔ آپ نے ترمذی اور ابو داؤد کی جو حدیث نقل کی ہے، اُس میں اگرچہ لوہے کی انگوٹھی کو دوزخیوں کا زیور کہا گیا ہے، لیکن اس کی سند ضعیف ہے۔ بخاری اور مسلم میں صحیح احادیث موجود ہیں جن میں ایک صحابی کا ذکر ہے کہ اُنھوں نے ایک عورت سے شادی کی خواہش ظاہر کی تھی تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے مہر کی فراہمی کی ہدایت اس طرح کے الفاظ میں فرمائی تھی کہ تم مہر کا انتظام کرو خواہ وہ ایک لوہے کی انگوٹھی ہی ہو۔ مسلم، کتاب النکاح، باب الصداق میں الفاظ یہ ہیں: انظرو لو خاتما من الحديد۔ امام بخاری بھی کتاب النکاح کے متعدد ابواب میں اس حدیث کو لائے ہیں۔ مؤطا امام مالک، کتاب النکاح، باب يصلح مهراً ما يصلح ثمناً میں بھی یہ حدیث مروی ہے: وہاں فالتمس ولو خاتماً من حديد کے الفاظ ہیں۔

حقیقت یہ ہے کہ لوہے کی انگوٹھی کے جواز پر دلالت کرنے والی احادیث مستند ہیں، اور ان کے بالمقابل دوسری روایات بہت کم ہیں۔ ترمذی کی روایت کو امام ترمذی نے غریب لکھا ہے۔ اس کے ایک راوی عبد اللہ بن مسلم مروزی پر محدثین نے جرح کی ہے۔ امام خطابی نے معالم السنن، شرح ابی داؤد میں اس حدیث کی تشریح میں اس راوی کے متعلق ابو حاتم رازی کا یہ قول نقل کیا ہے: یکتب حدیثہ، ولا یحتج بہ (اس راوی کی حدیث لکھی جاسکتی ہے، مگر قابل حجت نہیں) لوہے کی انگوٹھی سے متعلق صحیحین کی مذکورہ بالا حدیث کی شرح کرتے ہوئے امام نووی فرماتے ہیں: وفي هذا الحديث جواز اتخاذ خاتم الحديد وفيه خلاف للسلف ولا صحابنا في كراهته وجهان، اصحهما لا يكره لان الحديث في النهي عنه ضعيف وقد اوضحت المسئلة في شرح المذهب (اس حدیث کی رو سے لوہے کی انگوٹھی پہننا جائز ہے اور اس معاملے میں سلف میں اختلاف ہے۔ اس کی کراہت کے بارے میں اصحاب الحدیث کی دورائیں ہیں جن میں زیادہ صحیح یہ ہے کہ یہ مکروہ نہیں ہے کیونکہ اس کی نہی سے متعلق حدیث ضعیف ہے اور میں نے اس مسئلے کو شرح مہذب میں واضح کر دیا ہے۔)



مؤطا امام محمدؒ کی جس حدیث کا حوالہ آپ نے دیا ہے، اس کا مضمون ایسا نہیں ہے جس سے مرد کے لیے چاندی کے ماسواہر دھات کی ممانعت ثابت ہوتی ہو۔ اس میں حضرت ابن عمرؓ کی روایت سے صرف یہ معلوم ہوتا ہے کہ آنحضورؐ نے سونے کی انگوٹھی اتار کر پھینک دی اور صحابہ کرامؓ نے اپنی انگوٹھیاں پھینک دیں۔ زیادہ قرین قیاس امر یہی ہے کہ صحابہ کرام نے جو انگوٹھیاں اتاری تھیں وہ بھی سونے کی ہوں گی۔ اس کی تائید و توضیح دوسری احادیث سے ہوتی ہے جو حضرت ابن عمرؓ ہی سے مروی ہیں۔ اُن سے معلوم ہوتا ہے کہ آنحضورؐ نے سونے کی انگوٹھی کچھ عرصے تک پہنی تھی، جسے دیکھ کر صحابہ کرام نے بھی سنہری انگوٹھیاں پہننا شروع کر دی تھیں، لیکن آپ نے جب اُسے اتار دیا تو صحابہؓ نے بھی سونے کی انگوٹھیاں اتار دیں۔ مُسند احمد میں ایسی متعدد روایات ہیں جن میں سے ایک یہ ہے: اتخذ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خاتماً من ذهب..... فاتخذ الناس خواتیم الذهب فقال انی کنت البس هذا الخاتم وانی لن البسه

ابداً فنبذہ فنبذ الناس خواتیمہم۔ [مسند احمد: ۵۶۲۱، بخاری: ۶۷۵۴]

جہاں تک لوہے کی انگوٹھی کا تعلق ہے، اس کے استعمال کا صریح جواز بعض دوسری احادیث سے بھی نکلتا ہے۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی خاتم مبارک کے متعلق ابو داؤد، باب خاتم الحدید میں یہ الفاظ موجود ہیں: کان خاتم النبی صلی اللہ علیہ وسلم من حدید ملوی علیہ فضة (نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی انگوٹھی لوہے کی تھی جس پر چاندی چڑھائی گئی تھی) یہ حدیث سنن نسائی میں بھی ہے۔ اس سلسلے میں یہ امر بھی قابل ذکر و لحاظ ہے کہ موجودہ زمانے میں فولاد Stainless Steel جس سے بالعموم انگوٹھیاں بنائی جاتی ہیں، یہ متعدد آمیزشوں سے تیار کیا جاتا ہے۔ اس لیے مجرّ دلوہے کی انگوٹھی کو اگر مکروہ قرار دیا بھی جائے تب بھی جو انگوٹھیاں سونے کے ماسواہر ہے اور دوسرے مرکبات سے تیار کی جاتی ہیں، اُن کے استعمال کی ممانعت کسی مضبوط دلیل پر مبنی نظر نہیں آتی۔

(ماہنامہ ترجمان القرآن دسمبر ۱۹۶۶ء)





## قیام للغیر کا جواز و عدم جواز

ایک صاحب لکھتے ہیں:

”استاد کے لیے مدارس میں تعظیماً کھڑے ہونے کے سلسلے میں یہاں اختلاف پیدا ہو گیا ہے۔ مشکوٰۃ میں بروایت حضرت ابوسعید خدریؓ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے خود تعظیم کے لیے کھڑا ہونے کا حکم دیا ہے اور حضرت فاطمہؓ کے لیے آنحضرتؐ کا کھڑا ہونا ثابت ہے۔ دوسری طرف ترمذی کی صحیح حدیث میں صحابہ کرامؓ کا آپؐ کے لیے کھڑا نہ ہونا، حضرت معاویہؓ کی روایت میں قیام پر جہنم کی وعید ہونا اور حضرت ابوامامہؓ والی روایت میں اسے عجمی طریقہ قرار دے کر منع کرنا ثابت ہے۔ بعض حضرات کا خیال یہ ہے کہ حضرت سعدؓ کے لیے آنحضرتؐ نے قَوْمُوا لِسَيِّدِكُمْ نہیں فرمایا تھا، بلکہ قَوْمُوا اِلَى سَيِّدِكُمْ فرمایا تھا۔ حضرت سعدؓ خود سواری سے اترنے میں معذور تھے، اس لیے اُن کی مدد کے لیے کھڑا ہونے کا حکم دیا گیا تھا۔ اس معاملے میں صحیح رہنمائی اور تطبیق کی ضرورت ہے۔ یہ مسئلہ مدارس تک محدود نہیں، بلکہ زندگی کے اکثر مواقع پر اس سے سابقہ پیش آتا رہتا ہے۔ اس لیے اس معاملے کی شرعی حیثیت اور اسلامی احکام کا صحیح منشا متعین ہو جائے، تو بار بار الجھن اور بحث کی صورت پیدا نہ ہوگی۔“

یہ ان بہت سے سوالات میں سے ایک ہے جو اس مسئلے کے متعلق ہمارے ہاں وقتاً فوقتاً آتے رہتے ہیں۔ اس لیے یہاں اُسے درج کر کے تفصیل کے ساتھ اس کا تحقیقی جواب دیا جا رہا ہے۔

ائمہ سلف میں قیام کا مسئلہ مختلف فیہ ہے۔ بعض جواز کے قائل ہیں، بعض مطلقاً عدم جواز کے قائل اور بعض کے نزدیک قیام کی کچھ خاص صورتیں ایسی ہیں جو جائز و مباح ہیں اور بعض



دوسری ایسی ہیں جو ممنوع ہیں۔ ہر مسلک کے حق میں دلائل موجود ہیں اور جب تک انہیں اختصار کے ساتھ بیان نہ کر دیا جائے ان کے مابین موازنہ نہیں ہو سکتا۔

جواز کے قائلین متعدد احادیث و آثار پیش کرتے ہیں جن سے قیام کا ثبوت ملتا ہے۔ ایک تو صحیحین و سنن کی وہی حدیث ہے جس کا ذکر سوال میں کیا گیا ہے۔ اس میں آیا ہے کہ بنو قریظہ کے یہود نے مغلوب ہو جانے کے بعد حضرت سعد بن معاذ کو اپنے معاملے میں حکم بنایا تھا، چنانچہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں بلوا بھیجا۔ جب حضرت سعد سوار ہو کر سامنے سے نمودار ہوئے تو آنحضور نے صحابہ کرام سے فرمایا: قوموا الی سیدکم (اٹھو اپنے سردار کی جانب)۔

ابوداؤد اور بعض دوسری کتب حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ آنحضور نے اپنے رضاعی والدین کے لیے چادر بچھائی اور اپنے رضاعی بھائی کے لیے کھڑے ہو گئے، پھر پاس بٹھایا۔

اسی طرح سنن ابی داؤد، ترمذی، ابن حبان وغیرہ میں متعدد روایات موجود ہیں کہ جب رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم حضرت فاطمہ کے ہاں تشریف لے جاتے تھے، تو آپ کھڑی ہو کر آپ کا دست مبارک لے کر چوم لیتی تھیں اور پھر آپ کو اپنی نشست پر بٹھا لیتی تھیں۔ اسی طرح جب وہ آنحضور کے پاس جاتی تھیں، تو آپ بھی ایسا ہی کیا کرتے تھے۔

حضرت عکرمہ رضی اللہ عنہ کے بارے میں بھی حدیث میں آیا ہے کہ فتح مکہ کے بعد وہ ایسے بددل ہوئے کہ ترک وطن کے ارادے سے ساحل سمندر پر پہنچے اور ایک کشتی میں سوار ہو گئے۔ کشتی بھنور میں پھنس گئی تو اہل کشتی میں سے کسی نے بچوں کو مدد کے لیے پکارا۔ مگر دوسروں نے کہا کہ اس نازک گھڑی میں بت کام نہیں آسکتے، فقط اللہ وحدہ کو پکارو۔ بس یہی بات عکرمہ کے دل میں بیٹھ گئی۔ اور آپ نے سوچا کہ پھر محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) ہی کا دین سچا ہے اور آپ دوسری کشتی میں واپس ہو کر آنحضور کی خدمت میں حاضر ہوئے۔ اس وقت آنحضور ان کے لیے کھڑے ہوئے۔

حضرت عدی بن حاتم کے لیے بھی اسی طرح نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا قیام حدیث میں مذکور ہے۔ یہاں ان تمام احادیث کا استقصاء مقصود نہیں ہے، جن سے جواز قیام ثابت ہوتا ہے۔ ورنہ



بعض دیگر روایات و آثار بھی اس ضمن میں موجود ہیں۔

مثلاً بیہقی میں حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت ملتی ہے کہ آنحضرتؐ سے تشریف لے جاتے تو صحابہ کرام کھڑے ہو جایا کرتے تھے۔

اسی طرح حضرت کعبؓ ابن مالک اور ان کے دو ساتھی جو ساہل کی بنا پر جنگ تبوک سے رہ گئے تھے، ان کی توبہ جب اللہ نے قبول فرمائی اور حضرت کعبؓ خدمت نبویؐ میں حاضر ہوئے تو ایک صحابی ان کے استقبال اور خوش آمدید کے لیے اٹھ کھڑے ہوئے۔ حضرت کعبؓ کے نزدیک ان صحابی کا قیام ایسا احسان تھا جو ان کے لیے ہمیشہ ناقابل فراموش اور واجب الامتنان رہا۔ بہر کیف اس امر سے انکار ممکن نہیں ہے کہ متعدد احادیث جو از قیام پر دلالت کرتی ہیں۔

جن حضرات کے نزدیک قیام ممنوع یا مکروہ ہے، وہ بھی اپنے حق میں بعض دوسری احادیث سے استدلال کرتے ہیں اور وہ یہ ہیں:

سنن ابن ماجہ و ابی داؤد میں وارد ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عصائے مبارک کا سہارا لیے ہوئے گھر سے باہر تشریف لائے اور صحابہ کرام آپ کے لیے کھڑے ہو گئے، تو آپ نے فرمایا: اس طرح مت کھڑے ہوا کرو جس طرح عجمی لوگ ایک دوسرے کے لیے کھڑے ہوتے ہیں۔ سنن ترمذی و ابی داؤد وغیرہ میں حدیث ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: من احب ان یتمثل له الرجال و جبت له النار۔ (جس شخص کو یہ پسند ہو کہ لوگ اُس کے لیے کھڑے ہوا کریں۔ اس کے لیے دوزخ واجب ہوگئی)۔

حضرت انسؓ سے ایک روایت ترمذی میں مروی ہے کہ صحابہ کرام کے لیے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے بڑھ کر کوئی شخصیت محبوب نہ تھی، لیکن وہ آنحضرتؐ کو دیکھ کر کھڑے نہیں ہوتے تھے کیونکہ انھیں معلوم تھا کہ آپؐ اسے ناپسند فرماتے ہیں۔

حضرت امیر معاویہ رضی اللہ عنہ کے متعلق ایک روایت ہے کہ ایک مرتبہ وہ حضرت عبداللہ بن زبیر اور ابن صفوانؓ کے سامنے برآمد ہوئے تو یہ دونوں اصحاب یا ان میں سے ایک کھڑے



ہو گئے۔ حضرت معاویہؓ نے فرمایا: تشریف رکھیے، میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو فرماتے سنا ہے: من سرہ ان يتمثل له الرجال قياماً فليتبوأ مقعده من النار (جس شخص کو اس بات سے خوشی ہوتی ہو کہ لوگ اُس کے لیے کھڑے ہوں، وہ آگ میں اپنا ٹھکانا بنا لے)۔

[ترمذی: ۲۶۷۹]

صحیح مسلم میں حضرت جابرؓ سے مروی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اہل فارس و روم کے اس طریقے سے منع فرمایا کہ وہ اپنے بادشاہوں کے آگے کھڑے ہوتے ہیں۔

جن حضرات کے نزدیک قیام ممنوع ہے وہ احادیثِ مذکورہ کو اپنی تائید میں پیش کرنے کے علاوہ جوازِ قیام پر دلالت کرنے والی احادیث کی بھی ایسی تاویل و تفصیل بیان کرتے ہیں جن سے جوازِ مشتبہ ہو جاتا ہے۔ مثال کے طور پر حضرت سعد بن معاذؓ والی حدیث کے متعلق وہ یہ کہتے ہیں کہ جنگِ خندق میں زخمی ہونے کی وجہ سے حضرت سعدؓ کے لیے یہ ممکن نہیں تھا کہ امداد کے بغیر سواری سے خود بخود اتر سکتے۔ اس لیے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہ سے فرمایا کہ وہ اٹھ کر انھیں اتاریں۔ یہی وجہ ہے کہ آنحضرتؐ نے قومو السید کم نہیں فرمایا بلکہ قوموا الی سید کم فرمایا جس کا مطلب یہ نہ تھا کہ اُن کی تعظیم یا استقبال کے لیے اٹھو، بلکہ مراد یہ تھی کہ اُترنے میں ان کی مدد کرو۔ اسی طرح بعض حضرات نے محبت اور تعظیم یا اکرام اور اعظام میں باریک فرق پیدا کر کے ایک کے لیے قیام کو مباح اور دوسرے کے لیے ممنوع قرار دینے کی کوشش کی ہے۔ بعض کا قول یہ ہے کہ مجلس میں جگہ خالی اور توسیع پیدا کرنے کے لیے کھڑے ہونا جائز ہے یا جو شخص سفر کر کے آیا ہو اُس کے لیے قیام درست ہے، ورنہ مکروہ ہے۔ بعض کا خیال ہے کہ اگر خدمت یا تالیفِ قلب کے لیے قیام ناگزیر ہو تو جائز اور مباح ہے، ورنہ نہیں۔

جواز و عدمِ جواز دونوں کے حق میں دلائل کا خلاصہ کم و بیش یہی ہے جو اوپر بیان کر دیا گیا ہے۔ اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ حقیقتِ نفس الامر کیا ہے؟ شارعِ علیہ الصلوٰۃ والسلام کے ارشادات اور اسوۂ حسنہ کا اصل مقتضی کیا ہے؟ آپؐ نے ایک شخص کے لیے دوسرے کے قیام کو



مباح یا مندوب قرار دیا ہے یا ممنوع ٹھہرایا ہے یا حاشا دیکھا آپ کے اقوال و افعال میں تعارض کا کوئی ایسا پہلو ہے جسے رفع کرنا ممکن نہیں ہے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ درحقیقت اس مسئلے میں وارد شدہ احادیث و آثار میں کوئی تخالف و تعارض نہیں ہے۔ سب کا اپنا اپنا ایک موقع اور محل ہے جس پر الگ الگ حکم کا انطباق ہوتا ہے۔ قیام کو علی الاطلاق مشروع یا ممنوع قرار دینے میں افراط و تفریط کا شائبہ پایا جاتا ہے اور شریعت کا اقتضا ان کے بین بین ہے۔ جملہ احادیث کا اگر غور و تاویل کے ساتھ مطالعہ کیا جائے تو صاف معلوم ہوتا ہے کہ اگر کسی کے لیے لوگوں کا قیام اقتدار پرستی کا مظہر ہو اور وہ شخص خود بھی اس بات کا خواہاں ہو کہ لوگ اُس کے لیے کھڑے ہوں، تو ایسی صورت میں یہ فعل ممنوع اور مبغوض ہے۔ اسی طرح اگر یہ فعل ایک جانب سے تملق و تذلل اور دوسری طرف سے استعلاء و استکبار کے جذبے پر مبنی ہو۔ تب بھی یہ جانبین کے حق میں مکروہ و مذموم ہوگا، لیکن ان کے ماسوا دوسری جتنی صورتیں بھی قیام کی ہوں گی، اُن کے ممنوع ہونے کے حق میں کوئی مضبوط استدلال نہیں کیا جاسکتا اور وہ ساری حد جواز میں آسکتی ہیں، بلکہ اگر وہ شخص جس کے لیے قیام کیا جائے، اسلام کے معیار اور نقطہ نظر سے اس کا مستحق اور سزاوار ہو تو بعض مواقع پر یہ قیام پسندیدہ اور مطلوب ہوگا۔ یہ ایک معتدل اور قابل ترجیح مسلک ہے جسے متعدد ائمہ و فقہانے اختیار کیا ہے۔ امام خطابی ابوداؤد کی شرح معالم السنن میں فرماتے ہیں:

قیام المرء وس للرئیس الفاضل و للوالی العادل و قیام المتعلم للعالم  
مستحب غیر مکروہ۔ انما جاء ت الکراهة فیمن کان بخلاف هذه  
الصفات۔

(ماتحت کا صاحب فضیلت سردار اور عادل والی کے لیے قیام اور متعلم کا عالم کے لیے قیام  
مستحب ہے، مکروہ نہیں۔ کراہت قیام صرف اُس شخص کے بارے میں ہے جس میں یہ  
صفات نہ ہوں)



حافظ منذری نے اپنی مختصر ابی داؤد کے حواشی میں امام خطابی کے اس قول کو تو ثیقاً نقل کیا ہے کہ کبر و نخوت کی بنا پر لوگوں کو قیام کا حکم دینا اور اُن پر اسے لازم کرنا منع ہے ورنہ اکثر محققین کے نزدیک اہل خیر کے لیے قیام مکروہ نہیں۔ امام بخاری اور امام نووی کا رجحان بھی اسی طرف ہے، بلکہ امام نووی نے جوازِ قیام کے حق میں ایک مستقل رسالہ لکھا ہے۔ حنفی فقہاء کا بھی بالعموم مسلک یہی ہے کہ جو شخص قابلِ تعظیم ہے، اُس کے لیے قیامِ تعظیمی جائز ہے۔

جن احادیث میں ممانعتِ قیام وارد ہے، اُن میں اکثر ایسی ہیں، جن میں قیام کی اُس باطنی علت اور ظاہری ہیئت پر بطور خاص زور دے کر اسے نمایاں فرمایا گیا ہے جو قیام کو قابلِ ممانعت بنا دیتی ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ لوگوں میں ذہنی غلامی اور مرعوبیت پیدا کرنے، اپنی بڑائی کا سکہ بٹھانے اور خدائی کے ٹھاٹھ جمانے کے لیے اس رسم کا التزام کیا جائے۔ ایک حضرت اپنی مسند پر براجمان ہوں اور دوسرے اُن کے حضور میں دست بستہ، صامت و ساکت، سر و قد کھڑے ہوں، یہ چیز بلاشبہ مراسمِ عبودیت میں داخل اور قَوْمُوا لِلَّهِ قَنَّتَيْنَ کے حدود سے متصادم ہو جاتی ہے، چنانچہ احادیث میں جس شخص کے لیے قیام کی ممانعت و وعید وارد ہے اُس کے لیے یہ الفاظ بھی آئے ہیں: من احب ان يستجم له الرجال صفوفاً (جو شخص اسے پسند کرے کہ لوگ جوق در جوق صف بستہ ہو کر اُس کے لیے کھڑے رہیں)۔ بعض روایات میں یستجم کے بجائے یستخم (ج کی جگہ خ) اور صفوفاً (ف) کے بجائے صفوناً (ن) ہے۔ اس کا مطلب بھی یہی ہے کہ لوگ کھڑے کھڑے اُکتا جائیں اور اُن کی ٹانگیں تھک جائیں، حتیٰ کہ وہ جانوروں کی طرح اپنی ایک ٹانگ اٹھا کر ستانے کی کوشش کریں۔ بعض روایات میں من سرہ ان یتمثل له الرجال قیاماً کے الفاظ ہیں۔ اس کا مطلب بھی یہی ہے کہ لوگ بُت بنے اُس کے سامنے بے حس و حرکت کھڑے رہیں۔

جن اصحاب نے حضرت سعد بن معاذ والی حدیث کی یہ توجیہ کی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے محض اُنھیں سواری سے اتارنے کے لیے قیام کا حکم دیا تھا اور اس سلسلے میں قوموالہ



اور قوموا الیہ کے مابین امتیاز قائم کیا گیا ہے، ان کا استدلال زیادہ وزنی بنیاد پر قائم نہیں ہے۔ مان لیا کہ حضرت سعدؓ مجروح اور علیؓ تھے، لیکن وہ مدینہ سے بنو قریظہ تک سوار ہو کر بہر حال پہنچ گئے تھے۔ وہاں گدھے پر سے اترنا ان کے لیے شاید اتنا دشوار نہ تھا کہ وہ لازماً سہارے کے محتاج ہوتے۔ پھر جب وہ سامنے سے سوار نمودار ہوئے تو آنحضرتؐ نے ان کو نام سے پکارنے کے بجائے سید کم یا خیر کم کے الفاظ والقاب استعمال فرمائے جو اس امر کا نہایت قوی قرینہ ہیں کہ آپؐ اس حقیقت کی جانب صحابہ کرام کو متوجہ فرمانا چاہتے تھے کہ یہ تمہارے ایک محترم اور ذی مرتبہ قائد اور سردار ہیں جو ایک بہت اہم معاملے میں ثالث اور حکم کے فرائض سرانجام دینے کے لیے آرہے ہیں، اس لیے تم آگے بڑھ کر ان کا استقبال اور پذیرائی کرو اور یہود کو یہ خیال کرنے کا موقع نہ دو کہ تم اپنے اہل عزت و شرف کی قدر نہیں کرتے۔ اس باب کی چند روایات میں انزلوا کا ارشاد نبویؐ بھی نقل ہوا ہے جس کا مطلب بعض شارحین نے پھر وہی لیا ہے کہ سعد بن معاذ کو پکڑ کر سواری سے اتارو، حالانکہ اس کا بھی زیادہ صحیح مطلب تشریف و تکریم اور خوش آمدید ہی ہے اور دوسری حدیث: انزلوا الناس منازلہم (لوگوں کی شایان شان پذیرائی اور تواضع کرو) اسی مفہوم پر شاہد ہے۔

فعل قیام کے بعد اور الی کے صلوں میں جو فرق بیان کیا گیا ہے لغت کے اعتبار سے بھی وہ کوئی قطعی اور حتمی چیز نہیں ہے۔ قام الی کے معنی لازماً یہ نہیں ہیں کہ کسی محتاج اعانت کو تھامنے یا اُسے مدد پہنچانے کے لیے آگے بڑھا جائے۔ جس طرح مجرّدا ظہار محبت و تعظیم یا خوش آمدید کے لیے کھڑا ہونے یا پیش قدمی کرنے کے لیے قام لہ کا محاورہ مستعمل ہے، اسی طرح قام الیہ بھی استعمال ہوتا ہے۔ اس کی متعدد مثالیں احادیث ہی میں مل سکتی ہیں۔

سنن ترمذی میں مروی ہے کہ حضرت زید بن حارثہ مدینے پہنچے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا در مبارک جا کر کھٹکھٹایا تو اس کے بعد متن کے الفاظ یہ ہیں: فقام الیہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم یجرّ ثوبہ فاعتنقہ و قبلہ (پس آنحضرتؐ اپنی چادر سمیٹتے ہوئے اُٹھ کر ان کی



طرف بڑھے، انھیں گلے لگایا اور چوما۔ ظاہر ہے کہ یہاں سہارا دینے یا تھام کر مدد دینے کا کوئی موقع نہ تھا، جیسا کہ حضرت سعدؓ کے واقعے میں گمان کیا گیا ہے۔ یہ محض پرتپاک گرمجوشی اور استقبال کا اظہار تھا جس کے لیے قام الیہ کے الفاظ آئے ہیں۔

حضرت ابو امامہؓ سے ایک حدیث ابو داؤد اور ابن ماجہ میں مروی ہے، جس کا ذکر اوپر آچکا ہے۔ اس کے الفاظ ہیں: خرج علينا رسول الله صلى الله عليه وسلم ..... فقمنا اليه۔ یہاں پھر وہی الفاظ مستعمل ہیں۔ اسی طرح نبی صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرت فاطمہؓ کے باہمی ایک دوسرے کو دیکھ کر اٹھ کھڑا ہونے کی حدیث جو اوپر بیان ہوئی ہے، اس میں بھی حضرت عائشہؓ سے جو الفاظ ابو داؤد میں مروی ہیں وہ یہ ہیں: كانت اذا دخلت عليه قام اليها ..... و اذا دخل عليها قامت اليه۔ یہاں بھی دونوں جگہ قام کے ساتھ الی آیا ہے، حالانکہ یہ قیام بھی بلا شک و شبہ خالص محبت و احترام کی بنا پر ہوتا تھا۔

اتنی بحث کے بعد اب صرف ایک ضروری سوال حل طلب باقی رہ جاتا ہے، اور وہ یہ ہے کہ اگر قیام محض اس حالت میں ممنوع ہے جب ایک طرف تعبد و تذلل اور دوسری طرف استبداد و استکبار کا جذبہ کارفرما ہو تو پھر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے لیے قیام کو پسند کیوں نہیں فرمایا؟ حالانکہ آپؐ کے اور صحابہ کرام کے معاملے میں کسی طرح ایسے جذبات کی موجودگی کا تصور نہیں کیا جاسکتا۔

اس سوال کے مختلف جواب ممکن ہیں، لیکن میں طوالت سے بچنے کے لیے صرف اس جواب پر اکتفا کرتا ہوں کہ صحابہ کرام کے کھڑا ہونے پر آنحضرتؐ کی ناپسندیدگی کی نوعیت شرعی و تحریمی کراہت کی نہیں تھی، بلکہ یہ ایک طبعی ناگواری اور عادی کراہت کا اظہار تھا، لیکن صحابہ کرام چونکہ آپؐ کی خوشنودی طبع کے منافی کسی ادنیٰ سے ادنیٰ فعل کے بھی روادار نہیں تھے، اس لیے بالعموم آپؐ کے لیے قیام سے اجتناب کرتے تھے۔ شمائل نبویؐ میں ترک و اختیار کے بعض دیگر پہلو بھی ایسے ہیں جنہیں آپؐ کے خصائل میں شمار کیا گیا ہے اور امر و نہی کے دائرے میں شامل نہیں سمجھا گیا۔ مثال کے طور پر آنحضرتؐ چلتے ہوئے دوسرے سے آگے آگے رہنا پسند نہیں فرماتے تھے۔



اس سے کوئی حکم شرعی مستنبط نہیں ہوتا، اگرچہ اس میں تواضع اور عدم تکلف کی شان پائی جاتی ہے۔ یہی صورت قیام کی بھی ہے۔ آپ نے یہ نہیں فرمایا کہ میرے لیے قیام حرام یا موجب وعید ہے، البتہ وہ شکل یا وہ علت جو اسے حرام بنا دیتی ہے اُسے واضح فرما دیا۔ اس کے ساتھ بعض حالات میں قیام کو اپنے لیے گوارا اور دوسروں کے حق میں پسند بھی کیا ہے، بلکہ حوصلہ افزائی بھی فرمائی ہے تاکہ یہ حرمت قطعاً کی قبیل میں داخل نہ ہو جائے۔ حقیقت یہ ہے کہ اسلام نے اہل فضل کے احترام، سن رسیدہ (ذی شیبہ) کے اکرام، توقیر کبیر، رأفت و رحمت علی الصغیر وغیرہ کے جو اصولی اور عمومی احکام دیے ہیں، اُن کے پیش نظر یہ امر ناقابل یقین اور محال ہے کہ ادب یا دلی محبت کا جو مظاہرہ بے اختیار قیام کی صورت اختیار کر لیتا ہے وہ اسلام میں ممنوع ہو۔

(ماہنامہ ترجمان القرآن مئی ۱۹۶۸ء)





## عذابِ قبر

۵ میں اپنی دعاؤں میں عذابِ آخرت، عذابِ دوزخ اور عذابِ قبر سے پناہ مانگا کرتا ہوں۔ ایک صاحب جو منکرِ حدیث معلوم ہوتے ہیں انہوں نے میرا مذاق اڑاتے ہوئے کہا کہ یہ عذابِ قبر تو کوئی چیز نہیں۔ محض مولویوں کی من گھڑت بات ہے۔ قرآن میں اس کا کہیں ذکر نہیں اور جن حدیثوں میں اس کا ذکر ہے وہ غلط بلکہ یہود کی سازش ہیں کیونکہ خود ان میں بیان ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم عذابِ قبر سے بچنے کی پناہ نہیں مانگتے تھے، لیکن جب ایک یہودی عورت نے حضرت عائشہؓ سے بیان کیا کہ قبر میں عذاب ہوتا ہے اور انہوں نے آنحضرتؐ سے اس کا ذکر کیا تب آپ نے عذابِ قبر سے نجات کی دُعا مانگنا شروع کی۔ یہ صاحب کہنے لگے کہ اگر عذابِ قبر واقعی ہوتا ہے، تو اُس کے لیے ذریعہٴ معلومات بس ایک یہودن ہو سکتی تھی؟ اس کے متعلق کوئی مثبت واضح ثبوت بذریعہٴ وحی ہونا چاہیے تھا۔

پھر وہ کہنے لگے کہ عذاب و ثواب کا فیصلہ تو قیامت سے پہلے نہیں ہو سکتا، پھر فیصلے سے پہلے عذاب کے کیا معنی؟ ایک شخص اگر قیامت سے لاکھ برس پہلے فوت ہوا اور دوسرا قیامت ہی کے روز مرا تو ایک کو گویا لاکھ سال زیادہ عذاب کا شکار ہونا پڑا۔ پھر بے شمار قومیں اپنے مُردے دفن ہی نہیں کرتیں، اُن کے لیے عذابِ قبر کہاں ہوگا؟ براہِ کرم ان سارے سوالات و اعتراضات کا ایسا جواب دیں جن سے کم از کم میری اپنی حد تک تسلی ہو جائے۔

۶ عذابِ قبر کے سلسلے میں سب سے پہلے یہ واضح کر دینا ضروری معلوم ہوتا ہے کہ عذابِ قبر دراصل عذابِ برزخ ہے اور اس کا تعلق ہر حال میں زمین کے اُمن گڑھے سے وابستہ نہیں ہے جس میں انسان دفن ہوتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ حدیث میں اس کے لیے عذابِ قبر



ہی کا لفظ استعمال ہوا ہے، لیکن یہ اس لیے ہے کہ انسان کے ذہن میں اور اس کے محاورہ زبان میں قبر ہی وہ آخری منزل اور حدِ فاصل ہے جہاں یہ عالم ختم ہوتا ہے اور ایک دوسرے عالم کا آغاز ہوتا ہے۔ دوسرا عالم یعنی عالمِ برزخ درحقیقت روح کی زندگی ہے اور اس عالم میں جو واردات و کیفیات، عذاب و ثواب اور رنج و راحت کی طاری ہوتی ہیں، وہ روح ہی پر طاری ہوتی ہیں۔ ہو سکتا ہے کہ روح اس کیفیت کو اس طرح محسوس کرے جیسے کہ وہ روح اور جسم دونوں پر وارد ہو رہی ہے، مگر اس کا اصل محور روح ہی ہوتی ہے۔ اس لیے جس مُردے کو قبر نصیب نہ ہو وہ بھی بہر حال حیاتِ برزخی اور اُس کے عذاب و ثواب سے مستثنیٰ نہ ہوگا اور ایک قبر میں یکے بعد دیگرے کئی لاشیں دفن ہوں، تب بھی ہر ایک کی برزخی زندگی الگ ہوگی یا دوسرے لفظوں میں ہر ایک اپنی ایک مختلف قبر میں جائے گا۔

عذابِ قبر یعنی موت اور قیامت کے درمیانی وقفے کا عذاب بالکل حق ہے جو قرآن و حدیث دونوں سے ثابت ہے اور کسی مسلمان کے لیے اس سے انکار کی گنجائش نہیں۔ قرآن مجید سورہ مومن، آیت ۴۵ میں یہ بیان ہے کہ قومِ فرعون کے مردِ مومن کو اللہ نے فرعونوں کی چالوں سے بچالیا اور آلِ فرعون کو بدترین عذاب نے گھیر لیا۔ پھر اگلی آیت میں ارشاد ہے:

الَّذِينَ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ

العذابِ ○

آگ ہے جس کے سامنے پیش کیے جاتے ہیں، صبح و شام اور جس روز قیامت قائم ہوگی تو حکم ہوگا کہ آلِ فرعون کو سخت تر عذاب میں داخل کرو۔

اس آیت میں دو عذابوں کا الگ الگ ذکر ہے، ایک وہ جو قیامت سے پہلے وارد ہو رہا ہے، اور دوسرا وہ جس میں فرعونوں کے داخلے کا حکم قیامت کو ہوگا۔ پھر دونوں کی نوعیت اور باہمی فرق بھی واضح ہے۔ ایک عذاب ایسا ہے جو نسبتاً ہلکا ہے کیونکہ اس سے صبح شام آنا سا منا کرایا جاتا ہے، دوسرا عذاب شدید تر ہوگا، جب وہ سپردِ جہنم کر دیئے جائیں گے۔ قبر کے سوال و جواب یا عذاب و ثواب کی جو تفصیلات حدیث میں آئی ہیں وہ اس آیت کے عین مطابق اور اس کی تشریح و



توضیح ہیں، کیونکہ ان سے معلوم ہوتا ہے کہ قبر میں جو کچھ پیش آتا ہے، وہ دراصل اس اچھے یا بُرے مستقبل کی تمہید ہے جو قیامت کے بعد پیش آنے والا ہے۔ انسان کو اس طرح معلوم و محسوس ہو جاتا ہے کہ وہ کیسے انجام سے دوچار ہونے والا ہے۔ برزخ اور قیامت کے عذاب کی اس وضاحت سے سوال و اعتراض کا جواب بھی مل جاتا ہے کہ فیصلے سے پہلے عذاب کے کیا معنی؟ ظاہر ہے کہ جو شخص کسی جرم کے الزام میں ماخوذ ہو اُس سے پولیس پوچھ گچھ اور احتساب بھی کرتی ہے، اُسے حوالات میں بھی بند کرتی ہے، حالانکہ اس کا چالان ابھی عدالت میں برائے فیصلہ پیش نہیں ہوتا، لیکن اس تواضع سے ملزم کو بہر حال یہ اندازہ ہوتا ہے کہ میں مجرم کی حیثیت سے پکڑا گیا ہوں۔ یہی نوعیت عذابِ قبر کی ہے۔

عذابِ قبر اور اُس کی تفصیلات کا ثبوت متعدد احادیث سے ملتا ہے، مگر منکرینِ حدیث کی یہ عجیب روش ہے کہ جو حدیث یا حدیث کا جو ٹکڑا اُن کے اپنے مطلب کا ہو یا جس سے حدیث پر اعتراض یا انکار کی گنجائش ان کے نزدیک نکل سکتی ہو، اس کو تو یہ لوگ سرنامہ بنا کر پیش کرتے ہیں، مگر احادیث میں جو چیز ان کے موقف کا ابطال کرتی ہو، اُس سے آنکھیں بند کر لیتے ہیں۔ اب یہاں بھی یہی صورت ہے کہ اُنھوں نے یہودی عورت والا قصہ تو بیان کر دیا ہے، مگر یہ نہیں بتایا کہ اُس عورت کی بات سے حضرت عائشہؓ یا نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے کوئی اثر نہیں لیا تھا اور نہ محض اس کے کہنے پر عذابِ قبر سے بچنے کی دُعا شروع کی تھی، بلکہ احادیث میں صراحت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو عذابِ قبر کی خبر اللہ تعالیٰ نے بذریعہ وحی دی تھی، اور اُسی کی بنا پر آپ نے یہ دعا مانگی۔ اب جبکہ آنحضرتؐ نے واضح فرما دیا کہ عذابِ قبر ہونے کی وحی مجھ پر نازل ہوئی ہے اور آپ نے اس کے لیے دعائے استعاذہ بھی کی ہے تو اس کے بعد جو شخص اس عقیدہ و عمل کا انکار و استہزاء کرتا ہے، اُسے اپنے ایمان کی خیر منانی چاہیے۔

عذابِ قبر کا بیان جن احادیث میں ہے، اُن کی سند میں کوئی ضعف نہیں، بلکہ وہ نہایت صحیح الاسناد ہیں۔ اُن میں سے ایک حدیث صحیح مُسلم، کتاب الصلوٰۃ، باب استحباب التعوذ من عذاب القبر میں ہے جس کا ترجمہ یہ ہے:



حضرت عائشہؓ سے روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم میرے ہاں تشریف لائے۔ میرے پاس ایک یہودی عورت بیٹھی تھی۔ وہ کہہ رہی تھی کہ تمہیں معلوم ہے کہ قبر میں عذاب ہوتا ہے۔ یہ سن کر آنحضورؐ لرز گئے اور فرمایا کہ یہ عذاب یہود کو دیا جاتا ہے۔ حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں کہ کئی روز اس پر گزر گئے۔ پھر آنحضورؐ نے فرمایا: تمہیں معلوم ہونا چاہیے کہ مجھ پر وحی ہوئی ہے کہ تم لوگ قبر میں آزمائے جاؤ گے (تُفْتَنُونَ فِي الْقُبُورِ)۔ حضرت عائشہؓ کہتی ہیں کہ اس کے بعد میں نے سنا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عذابِ قبر سے پناہ مانگتے تھے۔ یہ حدیث مُسند احمد، مرویاتِ عائشہؓ اور دوسری کتبِ حدیث میں موجود ہے۔

اب سوال میں جس طرح حدیث کے حوالے سے بات بیان کی گئی ہے، اس حدیث میں اُس کے بالکل خلاف ہے۔ حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ یہودی عورت کے بیان کی بنا پر آنحضورؐ عذابِ قبر کے قائل نہیں ہوئے تھے، بلکہ آپؐ کو وحی کے ذریعے سے مطلع کیا گیا تھا کہ قبروں میں (یعنی عالمِ برزخ میں) کفار و مومنین سب کی آزمائش ہوگی۔ جب آپؐ اللہ کے سچے نبی تھے اور آپؐ پر وحی بھی نازل ہوگئی تھی، تو پھر امورِ غیب کے معاملے میں آپؐ کو کسی یہودی عورت کے قول پر انحصار کرنے کی مطلق ضرورت نہ تھی۔

اب صرف ایک اعتراض باقی ہے کہ ایک شخص لاکھوں برس پہلے فوت ہوا اور دوسرا قیامت کے روز، تو پہلا شخص زیادہ گھائے میں رہا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اس دنیا میں زمان و مکان کے پیمانے اور ہیں اور عالمِ برزخ و عالمِ آخرت میں اور ہیں۔ وہ مختلف اشخاص کے لیے مختلف بھی ہو سکتے ہیں۔ ہو سکتا ہے کہ جو شخص قیامت کے قریب فوت ہوا اسے ایک پل میں اُس عذاب کا یا ثواب کا مزہ چکھا دیا جائے جو لاکھ برس پہلے مرنے والے شخص کو قیامت تک دیا گیا ہے۔ خود اس دنیا میں نیند ایک ایسی حالت ہے کہ ہم ایک گھنٹہ سوتے ہیں، مگر ہمیں ایسے خواب دکھائے جاتے ہیں جن میں ہم سا لہا سال کی طویل زمانی مسافت طے کر لیتے ہیں۔ جسم کی قید میں رہتے ہوئے ہمارا شعور ایسے تجربات سے آشنا ہو سکتا ہے، تو جو قادرِ مطلق روح اور جسم کے اتصال کو ختم کر سکتا



ہے، وہ زمانی تقیّدات کا خاتمہ کر کے ایک شخص کے ایک دن اور دوسرے شخص کے لاکھ سال کے طول و عرض کو مساوی بنا سکتا ہے۔ وَاللّٰهُ عَلٰی كُلِّ شَيْءٍ قَدِيْرٌ۔

(ماہنامہ ترجمان القرآن دسمبر ۱۹۷۱ء)





## اسلام، موسیقی اور اختلاطِ مرد و زن

● موسیقی بالخصوص ساز کے ساتھ گانا بجانا، آج کل تفریح طبع کا ایک لازمی جزو بن کر رہ گیا ہے اور اس میں جب تک عورت اور عورت کی آواز شامل نہ ہو، اسے نامکمل اور بے لطف شمار کیا جاتا ہے۔ گھروں میں ریڈیو، ٹیلیوژن موجود ہیں جن کا اصل مقصد و مصرف موسیقی کا مشغلہ ہے۔ گھر کے لوگ کسی کام میں لگے ہوں، فارغ ہوں، ستار ہے ہوں یا گفتگو میں مصروف ہوں، اُن کے کان میں راگ کا زہر ضرور اُنڈیلا جاتا ہے۔ گاڑیوں میں، بسوں میں، دکانوں اور ہوٹلوں پر، شادی بیاہ کے مواقع پر موسیقی کا وجود ناگزیر ہے۔ اس کا چلن جیسا غیر مسلم معاشرے میں ہے، ویسا ہی مسلمانوں کے معاشرے میں بھی ہے۔

بہت سے مسلمانوں میں یہ احساس تک نہیں ہے کہ ناچ گانا اسلام میں ممنوع ہے۔ بعض لوگوں کا استدلال یہ ہے کہ گانے بجانے اور عورت کے اس میں شریک ہونے کی حرمت قرآن میں مذکور نہیں ہے۔ یہ محض ملائیت اور مولویوں کی من گھڑت ہے۔ عجیب بات یہ ہے کہ اس کثافت کو ثقافت کا نام دے دیا گیا ہے اور حالیہ رمضان میں بھی یہ مشغلہ ریڈیو، ٹیلیوژن اور سینماؤں میں دھڑلے سے جاری رہا ہے، بلکہ پاکستان سے باہر بھی ایک طائفہ مردوں عورتوں پر مشتمل اسلام اور نظامِ مصطفیٰ کا منہ چڑانے کے لیے بھیجا گیا ہے۔ اس کے ساتھ خدا اور رسول کی فرمانبرداری اور کفایت شعاری کا وعظ بھی جاری ہے۔ بہر کیف اتمامِ حجت کی خاطر ضروری ہے کہ اس مسئلے میں کتاب و سنت کا موقف واضح کیا جائے اور اس برائی سے برأت ظاہر کی جائے۔

● گانے بجانے کے جملہ ساز اور آلات جن سے راگ اور موسیقی کی آواز پیدا ہوتی ہے اسلام میں اُن کا استعمال جائز نہیں ہے۔ اُن کا استعمال نو درکنار اُن کا بنانا، بیچنا، خریدنا بھی



نا جائز ہے۔ شادی بیاہ یا خوشی کے موقع پر صرف دف بجانا جائز ہے یا ڈھول کو بھی اس پر قیاس کیا جاسکتا ہے۔ اس موضوع پر مسند احمد میں وارد چند احادیث درج ذیل ہیں:

۱- عن ابی امامة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الله بعثني رحمة للعالمين وهدى للعلمين و امرني ربي عزوجل بمحق المعازف والمزامير والواثان والصلب وامر الجاهلية. لا يحل بيعهن ولا شرائهن ولا تعليمهن ولا تجارة فيهن و ثمنهن۔

(حضرت ابو امامہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: اللہ نے مجھے بھیجا ہے جہان والوں کے لیے رحمت و ہدایت بنا کر اور میرے رب نے مجھے حکم دیا ہے کہ میں آلات موسیقی کو نیست و نابود کر دوں، خواہ وہ منہ سے پھونک مار کر یا مضراب یا ہاتھ سے تانت کو چھیڑ کر بجائے جاتے ہوں، نیز میں بتوں، صلیبوں اور جاہلیت کی باتوں کا نام و نشان مٹا دوں۔ ان سب چیزوں کی خرید و فروخت، قیمت کا لین دین اور ان کا استعمال اور سکھانا حرام ہے)

۲- عن عبد الله بن عمرو قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الله حرم على امتي الخمر والميسر والمبرز والقنين، قال يزيد القنين البرابط (مسند احمد ج ۲ ص ۱۲۵)

(حضرت عبد اللہ بن عمرو سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: اللہ تعالیٰ نے میری امت پر شراب، جوئے، جو کی شراب، طبلے اور باجے کو حرام کر دیا ہے)

۳- عن نافع ان ابن عمر سمع صوت زمارة راع فوضع اصبعه في اذنيه و عدل راحلته عن الطريق وهو يقول يا نافع اتسمع فاقول نعم فيمضى حتى قلت لا. فوضع يديه و اعاد راحلته الى الطريق وقال رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم سمع صوت زمارة راع فصنع مثل هذا. (مسند احمد، جلد ۲، ص ۸)



(حضرت نافع روایت کرتے ہیں کہ حضرت عبد اللہ بن عمر نے ایک چرواہے کی بنسری کی آواز سنی، تو آپ نے اپنی دونوں انگلیاں اپنے کانوں میں ٹھونس لیں اور اپنی سواری کو رستے سے ہٹا کر چلنے لگے (تاکہ آواز سے دور ہو جائیں اور آپ کہتے جاتے تھے: اے نافع، کیا تم بانسری کی آواز سن رہے ہو؟ اور میں کہتا تھا کہ: جی ہاں۔ حضرت ابن عمر چلتے جاتے تھے، یہاں تک کہ میں نے کہا: اب آواز نہیں آرہی۔ تب آپ نے اپنی انگلیاں کانوں سے ہٹائیں، اپنی سواری کو رستے کی طرف لوٹایا اور فرمانے لگے: میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا کہ آپ نے ایک چرواہے کی بنسری کی آواز سنی تھی تو آپ نے ایسا ہی کیا تھا)

جہاں تک اس استدلال کا تعلق ہے کہ گانے بجانے، بالخصوص نسوانی آواز میں گانے کی حرمت کا ذکر قرآن مجید میں موجود نہیں ہے، یہ طرز استدلال دو پہلوؤں سے غلط ہے۔ اولاً ہم کسی مسلمان کے اس حق کو تسلیم نہیں کرتے کہ وہ یہ کہے کہ دین کے معاملے احکام و واجبات اور اوامر و نواہی کا ماخذ صرف قرآن مجید ہے۔ صوم و صلوٰۃ، حج و زکوٰۃ اسلام کے بنیادی ارکان ہیں، لیکن ان میں سے کسی ایک کے جملہ تفصیلی احکام قرآن میں موجود نہیں، بلکہ ہر ایک کے لیے سنت نبویہ سے مراجعت اور رہنمائی حاصل کرنا ناگزیر ہے۔ تندرست کے لیے پانی کی موجودگی میں وضو اور طہارت کے بغیر نماز ناجائز، بلکہ گناہ کبیرہ ہے۔ قرآن مجید میں وضو کے ارکان کا ذکر ہے، لیکن سارے نواقض وضو مذکور نہیں ہیں، جو شخص سنت کو ماخذ احکام نہیں سمجھتا، اس کا وضو اگر نماز یا طواف کے دوران میں ساقط ہو جائے گا اور وہ نماز یا طواف جاری رکھے گا تو وہ اجر و ثواب کے بجائے عقاب و عذاب کا مستحق ہوگا۔ یہی صورت بے شمار دوسرے احکام شرعیہ میں پیش آتی ہے۔ مثلاً جو شخص فقط قرآن کے اتباع کا دعویدار ہے کوئی وجہ نہیں کہ سور کا گوشت تو نہ کھائے مگر کتے یا پالتو گدھے کا گوشت کھانے سے بھی پرہیز یا انکار کرے کیونکہ ان کی حرمت قرآن میں نہیں، بلکہ حدیث میں بیان ہوئی ہے۔

دوسری خامی اس استدلال میں یہ ہے کہ یہ اس غلط مفروضے اور دعوے پر مبنی ہے کہ قرآن مجید میں رقص و سرور اور گانے بجانے کے آلات کے ساتھ موسیقی کی ممانعت کا کہیں ذکر نہیں ہے۔



اس طرح کے مزعومات و مفروضات کا چلن آج کل عام ہے۔ حالانکہ جو شخص بھی غور و تدبر اور خدا کا خوف رکھتے ہوئے قرآن مجید کا مطالعہ کرے گا، اُسے صاف طور پر معلوم ہو جائے گا کہ اکثر احکام و معاملات میں جو کچھ حدیث و سنت میں بیان ہوا ہے، اُس کی اصل قرآن میں بھی موجود ہے، بس مجمل و مفصل یا عموم و خصوص کا فرق ہے۔ مثلاً قرآن مجید، سورہ نور، آیت نمبر ۳۱ میں پہلے فرمایا گیا:

”اے نبی، مومن عورتوں سے کہہ دو کہ اپنی نظریں نیچی رکھیں، اپنی شرمگاہوں کی حفاظت کریں اور اپنا بناؤ سنگار نہ دکھائیں، بجز اس کے جو خود ظاہر ہو جائے.....“

پھر آخر میں فرمایا:

وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِنْ زِينَتِهِنَّ<sup>ط</sup> [النور ۲۳: ۳۱]

(اور عورتیں اپنے پاؤں زمین پر یوں مارتی ہوئی نہ چلیں کہ جو زینت یا زیور ان کا پوشیدہ ہو اُس کا علم (کھلنے یا بجنے سے دوسروں کو ہو جائے)

اب سوال یہ ہے کہ اگر عورت کے زیور اور وہ بھی پاؤں کے زیور کی جھنکار کا راہ چلتے پیدا ہونا اور سنا جانا قرآن نے ممنوع قرار دیا ہے، تو عورت کی سریلی آواز اور پھر ساز کے ساتھ آواز کا بلند کرنا اور اُس کا ناچ گانا قرآن کی رو سے کیسے جائز ہو سکتا ہے؟ عہد نبوی، عہد صحابہ، بلکہ سلف سے خلف تک اس کی کوئی مثال اور نظیر نہیں ملتی کہ صحابیہ یا کسی مسلم خاتون نے اذان دی ہو، مسجد میں تکبیر اقامت کہی ہو، قرآن مجید کی مسجد یا مجلس میں قرأت جہری کی ہو، تو اس کے لیے کسی محفل یا ریڈیو اور ٹیلیویشن پر گانا بجانا اور درس عشق دینا آخر کیسے جائز ہو سکتا ہے۔ سورہ احزاب (۳۲) میں ازواجِ مطہرات کو مخاطب کر کے حکم دیا گیا ہے اور تمام مسلم خواتین پر اس کا اطلاق ہوتا ہے کہ:

”اگر تم خدا سے ڈرتی ہو تو ایسے نرم لہجے میں بات نہ کیا کرو کہ جس شخص کے دل میں بیماری ہو وہ کسی لالچ میں پڑ جائے، بلکہ صاف سیدھی طرح بات کرو۔“

ازواجِ مطہرات کے لیے اگر ایسے لہجے میں صحابہ کرام سے بات تک کرنے کی ممانعت ہے حالانکہ وہ امہات المؤمنین (تمام مسلمانوں کی مائیں) ہیں اور ان کی حالت بیوگی میں ان سے نکاح مسلمانوں کے لیے ابداً حرام تھا، تو موجودہ دورِ فتن میں جب کہ اخلاقی فساد و انحطاط اپنی



آخری حدود کو چھو رہا ہے، مخلوط مجالس کے اندر بے حجابانہ اختلاط اور ناچنا، تھرکنا کیسے مباح ہو سکتا ہے؟ امام اگر نماز میں غلطی کرے تو مرد مقتدی کے لیے حکم ہے کہ وہ سبحان اللہ، اللہ اکبر کہہ کر امام کو متوجہ کرے، مگر عورت کو بولنے کے بجائے ہاتھ پر ہاتھ مارنے کی ہدایت فرمائی گئی ہے۔ اس کے بعد کسی متقی مسلمان کی یہ کیسے جرأت ہو سکتی ہے کہ وہ آج کل کے رنگا رنگ اور نام نہاد ثقافتی پروگراموں کے جواز کا تصور بھی کرے اور ثقافتی طائفوں کو اندرون ملک ہی نہیں، بلکہ بیرون ملک بھجوانے اور گھمانے کو گوارا کرے اور اس کی ذمہ داری اپنے سر لے؟

خاتمہ بحث کے طور پر مناسب ہوگا کہ آخر میں ایک اقتباس تفہیم القرآن سے بھی نقل

کر دیا جائے:

”یہ ذرا سوچنے کی بات ہے کہ جو دین عورت کو غیر مرد سے بات کرتے ہوئے بھی لوچ دار انداز گفتگو اختیار کرنے کی اجازت نہیں دیتا اور اسے مردوں کے سامنے بلا ضرورت آواز نکالنے سے بھی روکتا ہے، کیا وہ کبھی اس کو پسند کر سکتا ہے کہ عورت اسٹیج پر آ کر گائے، ناچے، تھرکے، بھاؤ بتائے اور ناز و نخرے دکھائے؟ کیا وہ اس بات کی اجازت دے سکتا ہے کہ ریڈیو پر عورت عاشقانہ گیت گائے اور سریلے نغموں کے ساتھ فحش مضامین سنا سنا کر لوگوں کے جذبات میں آگ لگائے؟ کیا وہ اسے جائز رکھ سکتا ہے کہ عورتیں ڈراموں میں کبھی کسی کی بیوی اور کبھی کسی کی معشوقہ کا پارٹ ادا کریں؟ یا ہوائی میزبان (Air Hostess) بنائی جائیں اور انھیں خاص طور پر مسافروں کا دل لبھانے کی تربیت دی جائے؟ یا کلبوں اور اجتماعی تقریبات اور مخلوط مجالس میں بن ٹھن کر آئیں اور مردوں سے خوب گھل مل کر بات چیت اور ہنسی مذاق کریں؟ یہ کلچر آ خر کس قرآن سے برآمد کی گئی ہے؟ خدا کا نازل کردہ قرآن تو سب کے سامنے ہے، اس میں کہیں اس کلچر کی گنجائش نظر آتی ہو تو اس مقام کی نشان دہی کر دی جائے۔“

(تفہیم القرآن جلد چہارم، سورہ الاحزاب حاشیہ ۷۷، ص ۸۹-۹۰)





## سمتِ قبلہ کی شرعی یا حسابی تحقیق و تعیین

۵ میں ایک مسئلے میں آپ سے رہنمائی اور ہدایت حاصل کرنا چاہتا ہوں جس نے میرے ملک [گیانا] Guyana میں بڑا خلفشار پیدا کر دیا ہے۔ مسئلہ یہ ہے کہ بعض جدید آلات کی مدد سے اس بات کا ادعا و انکشاف کیا گیا ہے کہ ہماری مسجدوں کی محرابیں خانہ کعبہ سے ۳۸ یا ۴۰ درجے ہٹ کر ہیں۔ بہت سے مسلمانوں کا یہ مطالبہ ہے کہ ان مسجدوں کو منہدم کر کے یا ترمیم کر کے ان کے قبلے کا رخ ٹھیک بیت اللہ کی طرف کیا جائے، تاکہ نمازوں کی ادا کیگی صحیح ہو۔ بعض دوسرے حضرات کے نزدیک ایسا کرنا ضروری نہیں ہے۔ وہ درمختار کی ایک عبارت پیش کرتے ہیں جس کی رُو سے ۴۵ درجے زاویے سے کم کی حد تک اگر محراب کا رخ ہٹا ہوا ہو تب بھی مسجدوں کا رخ صحیح اور ان میں نماز جائز ہے، لیکن گروہِ اول کا کہنا یہ ہے کہ یہ کتاب بہت پہلے زمانے میں لکھی گئی جبکہ قبلے کی سمت کا تعیین اس طرح ممکن نہیں تھا، جیسا کہ آج ٹیکنالوجی کے بل پر ممکن ہے۔ اس لیے ہمیں ٹھیک ٹھیک سمتِ قبلہ مقرر کرنی چاہیے۔

براہِ کرام واضح کریں کہ درمختار کے فتوے پر اس زمانے میں بھی عمل ہو سکتا ہے یا نہیں اور قبلے کے رخ میں اگر کسی حد تک کمی بیشی ہو جائے تو نماز صحیح ہوگی یا نہیں؟ اور ہوگی تو اس فرق کے لیے کوئی حد مقرر ہو سکتی ہے یا نہیں؟

۶ آپ کے سوال کے جواب میں سب سے پہلی بات تو یہ ہے کہ شریعت نے ہمیں اس بات کا مکلف نہیں کیا کہ ہم سائنسی علوم اور ان کے ایجاد کردہ آلات پر انحصار کو دینی اعمال کی تعمیل کے لیے شرطِ لازم قرار دے دیں۔ یہ شرط ہر حالت میں پوری بھی نہیں ہو سکتی اور دُنیا بھر



کے مسلمانوں کے لیے آج کل بھی تردد اور مشقت کا باعث بن سکتی ہے۔

قرآن کریم میں استقبالِ قبلہ کے لیے شطر المسجد الحرام کے الفاظ استعمال ہوئے ہیں جس سے مراد یہ نہیں ہے کہ بالکل ناک کی سیدھ میں قبلے کا رخ متعین کر کے دنیا کے ہر حصے میں نماز پڑھی جائے، بلکہ اس سے مراد یہ ہے کہ فی الجملہ نمازی اس طرف منہ کرے جس طرف بیت اللہ ہے۔ سنن ترمذی، کتاب الصلوٰۃ، باب ماجاء ان بین المشرق والمغرب قبلہ“ کے تحت حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے:

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ما بين المشرق والمغرب قبله  
(یعنی ہمارا قبلہ مشرق اور مغرب کے درمیان ہے)

یہ ارشاد اہل مدینہ کو سامنے رکھ کر فرمایا گیا۔ اہل مدینہ جنوب کی طرف رخ کر کے نماز پڑھتے ہیں کیونکہ وہ مکہ شریف سے شمال کی جانب ہیں۔ اس ارشاد سے معلوم ہوا کہ اہل مدینہ کا رخ مشرق اور مغرب کے مابین ہونا چاہیے تو وہ قبلہ رخ سمجھے جائیں گے۔ یہ حدیث دوسرے صحابہ سے بھی مروی ہے۔ اس سے فقہانے جن میں فقہائے حنفیہ بھی شامل ہیں، یہ استنباط کیا ہے کہ استقبالِ قبلہ میں تھوڑا بہت تفاوت مُضر نہیں ہے۔ خود مدینہ منورہ کے بارے میں جب آلات کی مدد سے تفتیش کی گئی ہے تو مسجدِ نبویؐ کا رخ بھی عین بیت اللہ کی سیدھ میں نہیں ہے۔

اس اصول کو علمائے یوں بھی بیان فرمایا ہے کہ جس شخص کو بیت اللہ سامنے نظر آ رہا ہو اُس پر لازم ہے کہ وہ ٹھیک بیت اللہ کی طرف رخ کر کے نماز پڑھے، لیکن بیت اللہ جس کے سامنے نہیں ہے۔ اُس سے اگر تھوڑا سا انحراف بھی ہو جائے، تو اُس میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔ فقہائے حنفیہ نے یہ بھی بیان فرمایا ہے کہ جس دیار میں مسلمانوں نے قدیم زمانے میں ایک خاص رخ پر مسجدیں بنا دی ہوں اور بعد میں یہ منکشف ہو کہ اُن کی سمت میں تھوڑا بہت تفاوت ہے، تو مسجدوں کی اُکھیڑ پچھاڑ اور سمتِ قبلہ کی تصحیح کی کوشش صحیح نہیں ہے۔ زیادہ سے زیادہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ آئندہ کوئی مسجد بنائی جائے تو اس میں زیادہ تحقیق و تدقیق عمل میں لائی جاسکتی ہے اگرچہ وہ بھی لازم نہیں ہے۔



البحر الرائق میں فتاویٰ خیریہ کے حوالے سے امام ابوحنیفہؒ کا یہ قول ہے:

”و عن ابی حنیفة المشرق قبلۃ اهل المغرب و المغرب قبلۃ اهل المشرق  
والجنوب قبلۃ اهل الشمال والشمال قبلۃ اهل الجنوب وعلیہ  
فالانحراف القلیل لا یضر۔“

(امام ابوحنیفہؒ سے منقول ہے کہ اہل مغرب کا قبلہ مشرق ہے اور مشرق والوں کا قبلہ مغرب  
ہے، شمال والوں کا قبلہ جنوب ہے اور جنوب والوں کا قبلہ شمال ہے۔ پس تھوڑے بہت  
اختلاف میں کوئی مضائقہ نہیں)

قلیل و کثیر انحراف کی مزید تعیین بھی فقہانے اس طرح فرمائی ہے کہ وہ ۴۵ درجے تک  
انحراف ہو تو قلیل ہوگا اور اس سے زائد ہو تو کثیر شمار ہوگا۔

اس سلسلے میں در مختار کی جو عبارت نقل کی گئی ہے وہ ٹھیک اور منشاء شریعت کے  
مطابق ہے اور موجودہ حالات پر بھی اس کا اطلاق ہو سکتا ہے کیونکہ اس زمانے میں جب درجات  
کی پیمائش کے بعد یہ فتویٰ دیا گیا ہے، تو درجات میں تو کوئی کمی بیشی جغرافیہ یا جیومیٹری کے  
حساب کی رُو سے نہیں ہو سکتی۔ اس کے حق میں کتاب و سنت سے بھی دلائل موجود ہیں۔ جیسا کہ  
اوپر بیان کیا گیا ہے۔ فتاویٰ خیریہ میں یہ قول بھی نقل کیا گیا ہے:

”ومن القواعد الفلکیۃ اذا کان الانحراف عن مقتضی الدلۃ اکثر من  
خمس واربعین درجۃ یمنے او یسرۃ یكون ذلک الانحراف خارجاً عن  
جہۃ الربع الذی فیہ المکۃ المشرفۃ۔“

(یعنی ۴۵ درجے سے زائد کا انحراف سمت قبلہ کو تبدیل کر دے گا کیونکہ رخ اس چوتھائی  
حصہ زمین سے ہٹ جائے گا جس میں مکہ معظمہ ہے اور ایسا تفاوت مفسدِ صلوة ہوگا۔ اس  
سے کم تر انحراف میں کوئی حرج نہیں ہے)

آپ نے یہ بھی بیان کیا ہے کہ آپ کے ہاں کی مساجد میں تفاوت و انحراف ۳۸ یا ۴۰  
درجے سے زائد نہیں ہے، اس لیے اتنے فرق کے باوجود ان مساجد کی سمت قبلہ کو صحیح سمجھا جائے گا



اور ان کے اندر کسی رد و بدل کی ضرورت نہیں ہوگی۔ ہندو پاکستان میں بھی ایک زمانے میں ایک صاحب نے جو ریاضی کے بہت بڑے ماہر تھے، اسی طرح کے حسابات لگا کر یہ فرمایا تھا کہ ہندو پاکستان کی کسی مسجد کے محراب یا قبلے کا رخ صحیح نہیں ہے اور ان میں نماز جائز نہیں۔ اُن کے استدلال کو اس دیار کے تمام علما نے بالاتفاق غلط قرار دے کر رد کر دیا تھا۔ مساجد جوں کی توں موجود ہیں۔ اس طرح کے بودے اور کمزور دلائل کی بنا پر بنی بنائی مساجد اور اللہ کے گھروں کا انہدام سخت ناپسندیدہ ہے۔ دُنیا میں بے شمار مساجد ایسی ہوں گی جو صحابہؓ نے، تابعین نے، تبع تابعین نے اور اولیائے کرام نے تعمیر کرائی ہوں گی۔ کیا ہم ان سب کو گرانا شروع کر دیں گے۔ صحیح حدیث سے ثابت ہے کہ حطیم کا حصہ پہلے بیت اللہ میں شامل تھا اور بیت اللہ کی تعمیر نو میں کسی وجہ سے یہ حصہ شامل ہونے سے رہ گیا۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی اس کو بیت اللہ میں شامل نہیں کیا، بلکہ بیت اللہ جس طرح تھا، اُسی طرح رہنے دیا۔ مساجد کو گرانا بہت بڑی سنگین جسارت ہے۔ گویا جن اسلاف نے مسجدیں بنائی ہیں اور جو لوگ ان میں نمازیں پڑھتے رہے ہیں، اُن سب نے جرم کیا ہے اور اب اس کی تلافی کا دعویٰ بزعم خویش کیا جا رہا ہے۔

(ماہنامہ ترجمان القرآن اگست ۱۹۸۰ء)





## اسقاط، ماتم اور ختم کی شرعی حیثیت

○ کیا فرماتے ہیں علمائے دین و مفتیان شرع متین چند مسائل ذیل میں:

۱- ہمارے علاقے میں عرصہ دراز سے ایک رسم ذیل چلی آرہی ہے کہ جب کوئی مرد، عورت، بالغ وفات پا جاتا ہے، تو اُس کی نجات کے لیے بعد نماز جنازہ، چند ایک علما دائرے کی صورت بنا کر بیٹھ جاتے ہیں اور وہ قرآن جس کو جنازے کے ساتھ لایا جاتا ہے اور قرآن پاک کے ساتھ ہی کوئی مقرر کردہ نقد رقم بھی رکھی جاتی ہے۔ اُس کو دائرے میں چکر کی طرح ایک دوسرے کی ملک کرتے جاتے ہیں۔ یہ چکر تین بار میں پورا کیا جاتا ہے اور بعد وہی مذکورہ رقم اُس دائرے میں امیر، غریب، قاضی، علما، مفتی، درویش پر تقسیم کی جاتی ہے اور پھر دُعا کے ساتھ ختم کی جاتی ہے۔ اس رسم کو حیلہ کے نام سے منسوب کیا جاتا ہے اور اس کو اسقاط کا نام دیا جاتا ہے۔

۲- جب جنازہ اٹھا کر قبرستان کی طرف لے جایا جاتا ہے، تو اُس وقت بھی یہ کیفیت ہوتی ہے کہ مرد اور عورتیں قریب قریب ہو کر چلتی ہیں اور قبر پر حاضر ہو جاتی ہیں اور مرد نماز جنازہ ادا کرنے کے بعد جب دفن کے لیے میت کو قبر پر لاتے ہیں، تو عورتیں وہاں بھی بین کرتی ہیں۔

۳- یہ بھی ایک رسم چلی آرہی ہے کہ جب کوئی وفات پاتا ہے، تو ورثا چاہے یتیم ہوں یا بیوہ ہو۔ امیر ہو یا غریب ہو۔ گھر کا مال ہو یا قرضہ اٹھا کر، عام کھانا پکا یا جاتا ہے جس دن کہ وفات کا دن ہوتا ہے۔ وہ کھانا امیر غریب، ممبر، نمبردار، علما قاضی سب کھاتے ہیں اور اُس کو خیرات کا نام دیا جاتا ہے۔ حالانکہ اُس دن ماتم والوں کو کھانا کھلانا ضروری ہے۔

ان تمام مذکورہ رسومات نمبر ۱ تا نمبر ۳ میں جو آدمی شرکت نہ کرے اُس پر غیر مقلد کا فتویٰ لگا



کر عوام کو گمراہ کرنے کی کوشش کی جاتی ہے۔ عام لوگوں کا یہ مطالبہ ہے کہ مذکورہ رسومات اگر قرآن اور حدیث کے منافی ہیں، تو مکمل فتویٰ منگوا کر ہم کو مطمئن کیا جائے۔ آپ کا ادارہ ایک دینی ادارہ ہے اور تمام پاکستان میں آپ کا فتویٰ جاری ہوتا ہے۔ نمبر اتا نمبر ۳ کو قرآن و حدیث اور فقہ کی روشنی میں مفصل تحریر فرما کر ثواب دارین حاصل کریں۔ واضح رہے کہ ہمارا مذہب حنفی ہے۔

۱۔ مروجہ حیلہ اسقاط کے حق میں کوئی ثبوت یا دلیل کتاب و سنت، آثار صحابہ یا اقوال فقہاء میں مذکور نہیں ہے۔ مستفسر نے لکھا ہے کہ ہمارا مسلک حنفی ہے۔ اس لیے براہ راست کتاب و سنت کے عمومی و اساسی دلائل کو سر دست بیان نہ کرتے ہوئے اور اختصار کو ملحوظ رکھتے ہوئے صرف فقہی حوالہ جات ذیل میں درج کیے جاتے ہیں:

فقہ حنفی کی مشہور کتاب رد المحتار، کتاب الصلوٰۃ، باب قضاء الفوائت، مطلب فی اسقاط الصلوٰۃ عن المیت کے تحت علامہ ابن عابدین شامی فرماتے ہیں:

ثم اعلم انه اذا اوصى بفدية الصوم يحكم بالجواز قطعاً لانه منصوص عليه. واما اذا لم يوص فتطوع بها الوارث فقد قال محمد في الزيادات انه يجزيه انشاء الله تعالى. فعلق الاجزاء بالمشية لعدم النص، وكذا علقه بالمشية فيما اوصى بفدية الصلوة لانهم الحقوها بالصوم احتياطاً لاحتمال كون النص فيه معلولاً بالعجز فتشمل العلة الصلوة وان لم يكن معلولاً تكون الفدية برأ مبتدأ يصلح ما حيا للسيئات فكان فيها شبهة، كما اذا لم يوص بفدية الصوم فلذا جزم محمد بالاول ولم يجزم بالآخرين فعلم انه اذا لم يوص بفدية الصلوة فالشبهة اقوى.

(پھر جان لو کہ جب مرنے والے نے فدیہ صوم کی وصیت کی ہو تو اُس میں قطعی جواز کا حکم لگایا جائے گا کیونکہ یہ فدیہ شرعاً منصوص ہے، لیکن جب اُس نے وصیت نہ کی ہو اور وارث اُس کی طرف سے رضا کارانہ طور پر فدیہ دیں تب بھی امام محمدؒ نے فرمایا کہ ان شاء اللہ یہ مفید ہوگا۔ یہاں انھوں نے ان شاء اللہ کا لفظ اس لیے کہا ہے کہ اس صورت میں نص موجود



نہیں ہے۔ اسی طرح اگر فدیہ صلوٰۃ کے معاملے میں وصیت بھی کی گئی ہو، تو اس کو فقہانے احتیاطاً روزے سے ملحق کیا ہے کیونکہ روزہ نہ رکھنے میں عجز کی علت (یعنی روزہ نہ رکھ سکنے کی وجہ) نص حدیث میں موجود ہے اور ہو سکتا ہے کہ یہ علت نماز کو بھی شامل کرے، اگرچہ علت موجود نہ ہو، یعنی اگرچہ نمازی کا نماز نہ پڑھنا بر بنائے علت نہ تھا تو ہو سکتا ہے کہ یہ برائیوں کا کفارہ ہو جائے، لیکن اس میں شبہ موجود ہے، جس طرح کہ فدیہ صوم کی اگر وصیت نہ کی گئی ہو۔ اس لیے امام محمدؒ نے فدیہ صوم کی وصیت کی صورت میں تو جزم کے ساتھ جواز کا فتویٰ دیا ہے، لیکن روزے یا نماز کی وصیت نہ ہونے کی صورت میں جزم کا فتویٰ نہیں دیا۔ اس سے معلوم ہوا کہ اگر فدیہ صلوٰۃ کی وصیت مرنے والے نے نہ کی ہو تو اس فدیے کا مشتبہ ہونا زیادہ قوی اور راجح ہے۔

اس بحث سے یہ معلوم ہوا کہ اول تو فدیے کا حکم صرف روزے سے متعلق ہے، جن لوگوں نے اس حکم کو فوت شدہ نمازوں پر منطبق کیا ہے، انہوں نے بھی اس میں شک و شبہ کا ساتھ ہی اظہار کیا ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ اس میں فدیہ یا کفارہ جو کچھ بھی تجویز کیا گیا ہے وہ اسی کتاب کے متن در مختار میں موجود ہے جس کی یہ کتاب شرح ہے اور اس میں یہ الفاظ ہیں کہ:

ولو مات و علیہ صلوٰۃ فائتة و اوصیٰ بالكفارة يعطى لكل صلوٰۃ نصف صاع من برّ کا لفطرة۔

(اگر اُس نے قضا شدہ نمازوں کے کفارے کی وصیت کی ہو، تو ہر فوت شدہ نماز کے عوض میں فطرے کے مانند نصف صاع گندم ہے)

دوسرے لفظوں میں اس کا مطلب یہ ہے کہ بعض فقہانے جس اسقاط کا ذکر کیا ہے اُس کے لیے ضروری ہے کہ مرنے والے کے جتنے روزے اور نمازیں بر بنائے عذر قضا ہوئی ہیں۔ اُن سب کا حساب لگا کر ہر نماز اور ہر روزے کے بدلے میں دو دوسیر، یا پونے دو دوسیر غلہ فقرا و مستحقین میں تقسیم کیا جائے، لیکن موجودہ زمانے میں جو قرآن مجید یا اُس کے ساتھ تھوڑی سی نقدی یا غلے کی پوٹلی رکھ دی جاتی ہے اور اُس کو دائرے میں گھمایا جاتا ہے اس کا ثبوت کہیں سے نہیں ملتا۔



یہ تو کتاب اللہ کی بھی تو ہیں ہے اور اس پر اُس فدیے کا بھی اطلاق نہیں ہو سکتا جو حدیث میں یافتہ میں مذکور ہے۔

علامہ شامی نے اپنی اس بحث میں اپنے ایک رسالے کا بھی ذکر کیا ہے جس کا نام شفاء العلیل فی بطلان الوصیۃ بالختمات و التہالیل ہے اور اس کا نام ہی یہ ظاہر کر رہا ہے کہ مرنے والے کے لیے جو اسقاط کے طور پر مروج ختم یا ذکر اذکار کرتے ہیں۔ علامہ شامی نے اپنے رسالے میں اس فعل کا باطل ہونا ثابت کیا ہے۔ اس بحث سے ذرا آگے وہ پھر ایک عنوان: مطلب فی بطلان الوصیۃ بالختمات و التہالیل قائم فرماتے ہیں اور اس کے تحت لکھتے ہیں:

وظہر حال وصایا اہل زماننا، فان الواحد منهم یكون فی ذمتہ صلوات كثيرة و غیرها من زکاة و اضاح و ایمان و یوصی لذلك بدرامہم یسیرة و یجعل معظم وصیۃ لقراءۃ الختمات و التہالیل التي نص علماء ناعلی عدم صحة الوصیۃ بها وان القراءۃ لشیئ من الدنیا لا تجوز، وان الآخذ والمعطى آثمان لان ذلك یشبه الاستیجار علی القراءۃ، و نفس الاستیجار علیها لا یجوز، فکذا ما اشبه کما صرح بذالك فی عدة کتب من مشاهیر کتب المذهب و انما افتی المتأخرون بجواز الاستیجار علی تعلیم القرآن لا علی التلاوة و عللوه بالضرورة و هی خوف ضیاع القرآن و لا ضرورة فی جواز الاستیجار علی التلاوة کما او ضحت ذلك فی شفاء العلیل۔

(ہمارے اہل زمانہ جو وصیت کرتے ہیں اُس کا حال میری بحث سے ظاہر ہو گیا..... ان مرنے والوں میں بعض ایسے ہوتے ہیں کہ اُن کے ذمے بہت سی نمازیں، زکوٰۃ، قربانیاں اور قسموں کے کفارے وغیرہ ہوتے ہیں اور وہ اس کفارے کے لیے چند پیسوں کی وصیت کر دیتے ہیں۔ (آج کل کے زمانے میں تو یہ وصیت بھی مفقود ہے) اور وہ اپنی وصیت میں زیادہ تر یہ کہتا ہے کہ ختم پڑھے جائیں۔ اللہ کا ذکر ہو۔ حالانکہ ہمارے علما نے اس طرح



کی وصیت کی عدم صحت قطعی طور پر بیان کی ہے، اور دنیا کے لالچ میں قراءت کرنا جائز ہی نہیں ہے۔ اور یہ دنیوی مال لینے والا اور دینے والا دونوں گنہگار ہیں کیونکہ یہ قرآن پر اجرت کے مشابہ ہے۔ حالانکہ اس طرح کی اجرت فی نفسہ جائز نہیں ہے۔ تو جو اس سے مشابہ چیز ہوگی وہ بھی اسی طرح ناجائز ہوگی، جس طرح کہ ہمارے مذہب کے مشاہیر کی متعدد کتابوں میں صراحت موجود ہے۔ ہمارے متاخرین فقہانے صرف تعلیم قرآن پر اجرت کے جواز کا فتویٰ دیا ہے۔ تلاوت قرآن پر اجرت لینے کا فتویٰ نہیں دیا ہے، اور وہ جواز کا فتویٰ دیا ہے، تو تعلیم قرآن کے معاوضے کو بھی بر بنائے ضرورت جائز قرار دیا ہے۔ ورنہ قرآن کے ضائع ہونے کا خوف ہے، اور تلاوت قرآن پر اجرت لینا کوئی اس طرح کی ضرورت نہیں ہے جس طرح کہ میں نے اپنی کتاب شفاء العلیل میں (جس کا اوپر ذکر کر دیا ہے) بیان کی ہے آخر میں انھوں نے یہ لکھا ہے کہ حضرت حسن بن علیؓ سے اس فدیہ صلوٰۃ کے بارے میں پوچھا گیا جس کی وصیت مرض الموت میں خود کرنے والا کرے کہ یہ جائز ہے؟ تو انھوں نے فرمایا: نہیں۔

یہ تو فقہی اقوال کی روشنی میں مختصر جواب ہے، لیکن کتاب و سنت اور فقہائے مجتہدین کی مفصل آرا کی روشنی میں اس مسئلے میں قول فیصل یہ ہے کہ فدیہ یا اسقاط یا کفارہ و بدل وغیرہ کی جو صورتیں بھی مشروع ہیں وہ صرف اس حالت میں ہیں جب کہ کسی مسلمان مکلف کی کوئی عبادت، نماز، روزہ، حج، زکوٰۃ وغیرہ بر بنائے عذر فوت یا قضا ہوئی ہو اور اس کو تاہی یا قصور پر اسے ندامت ہو اور وہ اپنی زندگی ہی میں اس کی تلافی کی جو شکل شریعت میں مقرر ہے ممکن حد تک کوشش کرے، یا کم از کم اس کی تمنا رکھے۔ لیکن جس شخص کے فرائض مسلسل اور کثرت کے ساتھ بلا عذر شرعی ترک ہوتے رہیں۔ وہ اگر زندگی میں بھی محض تطوعات سے (مثلاً نمازوں کے عوض میں کچھ گندم حیلہ اسقاط کے طور پر دے کر) تلافی مافات کی کوشش کرے، تو یہ اس کی زندگی میں بھی اس کی طرف سے قابل قبول نہیں ہے۔ چہ جائیکہ اس کے مرنے کے بعد کچھ دوسرے لوگ اس کی طرف سے یہ حیلہ اختیار کریں۔ اس پر بھی علما کا اجماع ہے کہ فرائض کی تلافی یا نیابت نوافل سے نہیں ہو سکتی۔



مثلاً کوئی شخص فرض نماز تو نہ پڑھے، زکوٰۃ و عشر واجب ہونے کے باوجود نہ دے، تو وہ خواہ کتنے ہی نفل پڑھتا رہے، کتنا ہی صدقہ دیتا رہے۔ اُس کے ذریعے سے ترکِ فرائض کا جرم کسی حیلے سے ساقط نہیں ہو سکتا۔

۲- جنازے کے ساتھ عورتوں کا چلنا یا میت پر یا میت کے لیے مرد یا عورت کا بین کرنا، یعنی آواز کے ساتھ ہائے وائے کرنا اور نوحہ کرنا شرعاً ممنوع ہے۔ الشرح الکبیر شرح منیة المصلی جو کبیری کے نام سے معروف ہے۔ اس کے آخر میں ابواب الجنائز میں ہدایہ اور دیگر کتب کے حوالے سے لکھا ہے:

لا ینبغی للنساء ان ینخرجن مع الجنازة و علیہ الجمہور۔

(عورتوں کے لیے جائز نہیں ہے کہ وہ جنازے کے ساتھ نکلیں، جمہور، یعنی اکثر فقہاء کا فتویٰ یہ ہے)

آگے مزید لکھا ہے:

لا یسئل عن الجواز والفساد فی مثل هذا وانما یسئل عن مقدار ما یلحقها من اللعن فیہ واعلم انها کلما قصدت للخروج کانت فی لعنة الله وملائکته و اذا خرجت تحفها الشیاطین من کل جانب و اذا اتت القبور یلعنها روح المیت و اذا رجعت کانت فی لعنة الله ذکرہ فی التاتار خانیة۔ (عورتوں کے جنازے کے ساتھ چلنے کے جواز و فساد کے بارے میں سوال نہیں کرنا چاہیے، بلکہ پوچھنا یہ چاہیے کہ اس عورت پر ایسی صورت میں لعنت مسلط ہونے کی مقدار کیا ہے۔ جان لو کہ وہ جب بھی ارادہ کرتی ہے جنازے کے ساتھ نکلنے کا تو اللہ اور اس کے فرشتوں کی لعنت کی زد میں ہوتی ہے اور جب نکل پڑتی ہے، تو ہر طرف سے شیاطین اُسے گھیر لیتے ہیں۔ اور اگر وہ قبرستان تک پہنچتی ہے، تو اس پر میت کی روح لعنت کرتی ہے اور جب وہ واپس آتی ہے تب بھی اللہ کی لعنت کے تحت آتی ہے۔ یہ فتاویٰ تاتار خانیہ میں ہے)

وان کان مع الجنازة صائحة او نائحة تزجر و تمنع۔



(اگر جنازے کے ساتھ کوئی عورت چیخ و پکار اور بین و بکاء کرنے والی ہو تو اُسے ڈانٹا جائے اور روکا جائے)

۳۔ رد المحتار، باب صلوة الجنائز مطلب فی الثواب علی المصيبة کے تحت لکھا ہے:

و يستحب لجيران اهل الميت والاقرباء الباعد تهيئة طعام لهم يشبعهم يومهم و ليلهم، لقوله صلى الله عليه وسلم "اصنعوا لآل جعفر طعاماً فقد جاء هم ما يشغلهم"

(اہل میت کے ہمسایوں اور دور کے رشتے داروں کے لیے مستحب ہے کہ وہ میت والوں کے لیے کھانا تیار کریں، کیونکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے جعفرؓ طیار کی وفات کی خبر سن کر فرمایا: جعفرؓ کے گھر والوں کے لیے کھانا تیار کرو، کیونکہ اُن پر ایسی مصیبت آئی ہے جس نے انہیں مشغول و مغموم کر دیا ہے)

آگے پھر مطلب فی کراهة الضیافة من اهل البيت کے تحت لکھا ہے:

ويكره اتخاذ الضیافة من الطعام من اهل الميت لانه شرع فی السرور ولا فی الشرور وھی بدعة مستقبحة۔

(میت والوں کی طرف سے کھانے اور ضیافت کا انتظام مکروہ ہے کیونکہ ضیافت تو خوشی کے مواقع کے لیے مشروع ہے نہ کہ مصیبت کے وقت کے لیے۔ یہ فعل بہت بُری بدعت ہے) پھر آگے مسند احمد اور ابن ماجہ کے حوالے سے حضرت جریر بن عبد اللہ سے روایت نقل کی گئی ہے:

كنا نعد الاجتماع الى اهل الميت و صنعهم الطعام من النياحة۔

(ہم اہل میت کے ہاں لوگوں کے جمع ہونے اور پھر میت والوں کی طرف سے اُن کے کھانے پکانے کو نوحے میں شمار کرتے تھے) (جو شرعاً ممنوع ہے)

اسی مقام پر در مختار کے متن میں (جس کی شرح رد المحتار ہے) یہ الفاظ ہیں:



لا باس بالجلوس لها ثلاثة ايام وتكرها بعده الا لغائب وتكره التعزية ثانياً  
 (تین دن تک تعزیت کی نشست کے لیے بیٹھنے میں کوئی مضائقہ نہیں، لیکن اس کے بعد یہ  
 مجلس مکروہ ہے، سوائے اس کے کہ کوئی آدمی جنازے سے غائب تھا تو اس کا آ کر تعزیت  
 کرنا اور بیٹھنا مکروہ نہیں ہوگا۔ ورنہ دوبارہ تعزیت کے لیے آنا مکروہ ہے۔

(ماہنامہ ترجمان القرآن نومبر ۱۹۸۰ء)





